وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة العربي التبسـي - تبسة

جامعة العربي التبسي - تبسة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.

قسم: الفلسفة

Larbi Tebessi University - Tebessa

Faculty of Humanities and Social Sciences.

Department of Philosophy

الميدان: علوم إنسانية واجتماعية.

الشعبة: علوم اجتماعية.

التخصص: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة.

العنـوان:

نقد الحداثة عند هابرماس

الفضاء العمومي أنموذجا

مذكرة مقدمة لنيل شهادة ماستر'' ل.م.د ''

دفعـــة: 2022

إعداد الطالبـة:
زديري شهرة

إشـــراف الدكتور:
المـــولدي عاشور

أعضاء لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الرتبة العلمية	الصفة
د. أحمـــد معطا الله	أستاذ محاضر« ب »	رئيسا
د. المولدي عاشور	أستاذ محاضر« أ »	مشرفا و مقررا
د. زيـــات فيـــصل	أستاذ محاضر« أ »	عضوا ممتحنا

السنة الجامعية: 2021 /2022

بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمد لله الذي تتم بنعمته الصالحات

الحمد طيبا مباركا فيه

الحمد لله الذي اعاننا على إكمال هذا العمل المتواضع

نهدي ثمرة هذا الجهد إلى الأستاذالفاضل

المولدي عاشور

لما بذله من جهد وحرص ونصائح قيمة

وتوجيهات هامة

كما لا يفوتنا ان نتقدم بالشكر والعرفان لكل الاستاذ الذين

كانو يسعون لتكوينينا طيلة المشوار الدراسي

إلى كل من اعاننا على إكمال هذا العمل من قريب أو من بعيد.

وفقنا الله وإياهم لخيري الدنيا والآخرة

إهداء

ما أجمل أن يجود المرء بأغلى ما لديه والأجمل أن يهدي الغالي للأغلى

هي ذي ثمرة جهدنا نجنيها اليوم هي هدية نهديها إلى:

إلى أعز ما نملك في الوجود إلى من منحننا الحب والقوةالي أمي الغالية اطال

الله في عمرها والي قرة عيني ابي رحمة الله

إلى اخواتي واخواتي خاصة اختي الكبير زينب التي كانت ساندا خاصة في غعدا لهذا

البحث

إلى كل استاذ أنار دربنا وكان له الفضل في ما وصلنا اليه

وإلى من ساندنا في إنجاز هذا العمل المتواضع

كل طالب كان يسعى لكسب المعرفة وتزويد رصيده المعرفي العلمي والثقافي.

ارجوا التوفيق

شهرة زديري

فهرس المحتويات

هيكل تصميم البحث بعنوان نفد الحداثة عند هابرماس الفضاء العمومي انموذجا	
مقدمة	**أ**
الإطار النظري للبحث:	**6**
تمهيد	**26**
الفصل الأول: مدرسة فرانكفورات محطاتها ومكانة هابرماس فيها	
المبحث الاول: مخاض مفهوم النفد	**27**
المطلب الاول: معني النقد لغة واصطلاحا	**27**
المطلب الثاني: معني النقد عند كائط	**28**
المطلب الثالث: معني النقد عند هيجل والهجلين الشبان	**29**
المطلب الرابع: معني النقد عند هابرماس	**30**
المبحث الثاني: ظروف ومنطلقات تشكل المدرسة النقدية	**31**
المطلب الاول: الظروف الاجتماعية والسياسية لتشكل المدرسة النقدية	**31**
المطلب الثاني: نشأة مدرسة فرانكفورات النقدية	**32**
المطلب الثالث: منطلقات النقد في مدرسة فرانكفورات	**34**
المطلب الرابع: محاور النقد في مدرسة فرانكفورات	**35**
المبحث الثالث: جذور ومرجعيات المدرسة النقدية	**36**
المطلب الاول: مرجعية إجتماعية هيجلية	**36**
المطلب الثاني: مرجعية نقدية ماركسية	**38**
المطلب الثالث: مرجعية ترشيدية لماكس فيبر	**41**
المطلب الرابع: مرجعية نفسية وفلسفة الحياة	**43**
المبحث الرابع: مواضيع وقضايا المدرسة النقدية ومكانة هابرماس فيها	**45**
المطلب الاول: القضية النظرية (التجريد) والممارسة	**45**

المطلب الثاني:قضية التشيؤ الإغتراب	**47**
المطلب الثالث:العقل الأداتي والعقلانية التقنية	**48**
المطلب الرابع:مكانة هابرماس في المدرسة النقدية	**51**
الفصل الثاني: جدل الحداثة تحديات وتبديات	**53**
تمهيد	**54**
المبحث الاول: معني الحداثة	**54**
المطلب الأول: الحداثة لغة واصطلاحا	**55**
المطلب الثاني: الحداثة عند بودلر	**60**
المطلب الثالث: سيرة هابرماس الذاتية	**60**
المطلب الرابع: مفهوم الحداثة عند هابرماس	**65**
المبحث الثاني: الحداثة والعقلانية من منظور هابرماسي	
المطلب الأول: نشأة الحداثة	**68**
المطلب الثاني: عقلانة هابرماس للعالم المعش	**69**
المطلب الثالث: ابعاد الحداثة	**70**
المطلب الرابع: نظرية التطور الإجتماعي والتحديث	**72**
المبحث الثالث: مطبات الحداثة ومشروعيتها كقضية خاسرة	
المطلب ألاول: أزمة الحداثة	**74**
المطلب الثاني: نقد مدرسة فرانكفورات للحداثة	**76**
المطلب الثالث: نقد ثقافة الحداثة العالمية والشاملة	**78**
المطلب الرابع: شروط تحقيق الفعل التواصلب عند هابرماس	**89**
المبحث الرابع: مسار الحداثة وبرنامج تصحيص اخطاها	
المطلب الاول: نقد الذات المفكرة في دلالته المتعالية	**90**
المطلب الثاني: نقد العلاقة المرجعية بين الذات والعام	**92**

المطلب الثالث: خطاب ما بعد الحداثة كرفض صريح للحداثة	**97**
المطلب الرابع: برنامج تصحيح اخطا الحداثة	**97**
الفصل الثالث: الفضاء العمومي وتوثيثق نظرية التواصل	
تمهيد	**100**
المبحث الأول: ظبط المفهوم ودلالته الفضاء العمومي**Public Spher**	
المطلب الاول: مفهوم الفضاء العمومي	**101**
المطلب الثاني: دلالات مفهوم الفضاء العمومي	**103**
المطلب الثالث: الفرق بين الفضاء العام والفضاء الخاص	**105**
المطلب الرابع: التواصلي كوسيط يستعمله المجتمع المدني	**111**
المبحث الثاني: الفضاء العمومي وموقف الفلسفة منه	
المطلب الأول: التأصيل الفلسفي للفضاء العمومي	**112**
المطلب الثاني: نظرة الفلسف للفضاء العمومي:	**116**
المطلب الثالث: الرأي العام والدعاية في الفضاء العمومي	**133**
المطلب الرابع: بنية الفضاء العمومي	**135**
المبحث الثالث: معايير تشكل الفضاء العمومي	
المطلب الأول: المواطنة جوهر السياسة و امكانية الفضاء العمومي:	**136**
المطلب الثاني: التصور الكلاسيكي السياسي الفضاء العمومي	**136**
المطلب الثالث: التعدد الثقافي ونتائجه	**139**
المبحث الرابع: نظرة نانسي فريزر للفضاء العمومي الهابرماسي	
المطلب الاول: النشؤء التمثيلي داخل الفضاء العمومي البرجوازي	**142**
المطلب الثاني: مواجهة فريزر لهابرماس	**147**
المطلب الثالث: حدودالأنموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي:	**149**
المطلب الرابع: من فضاء عمومي وطني إلى فضاء عمومي عابر للأوطان	**154**

خاتمة:	**162**
قائمة المصادر والمراجع	**165**
ملخص	**171**

مقدمة

إن العقل يتعامل مع الاشياء كما يتعامل الديكتاتور مع الناس يعرفهم حين يكون بمستطاعيه التلاعب بهم وهذا ما يؤكد أن لا قدرة تحاول أن تخترق وتتجاوز قدرته ومدى نشاطه

وقت الحاجة "فما كان كان سائدا عبر تاريخ الحظارات يبرهن علي هذه ألخاصية للعقل التي لا يمكن الغاء كينونتها أي الدات المالك لهذه ألقدرة ودلك لان له تعريف " والشي الدي ليس له ماهية هو وحده الذي لا يملك تعريف لذا فان المجتمعات لها تاريخ كما يقول نتيشه فلا يمكن تعريفها وهذا لا يعني تعذر تفسيرها بل يعني ان تفسيرها يجب ان يصنع في الاعتبار هذه التواريخ التي فعلتها الحضارة الغربية خاصة الاوربية بعد تعرضها للعديد من النكاسات والكوارث خلال القرن العشرين وتفشي نظم تحمل معطيات فاسدة ’وفلسفات تشاؤمية تعيق عمل العقل وحرية التفكير كفلسفة البر شفيتسر spemgler aswald الذي رأي أن الغرب أفليس فكريا وان الحظارة تسير نحو الاضمحلال والتراجع خاصة مع تفشي نظام الفاشية الذي يحاول بدوريه محو ألعقل وجعليه وسيلة للتحقيق مبتغاها الايديولوجي وتحطيم ألثقافة ألغربية لخلق عقل أو ذهن ضيق مرهون بارتباطات لا تتجاوز ألحاجة أليومية مما دفع الي ظهور ألفلسفات الرافضة لها ’ والثائرات علي مبادئها ممجدة الفلسفة ألانسقية التي تزخر بالتنوع والتعدد والاختلاف لتحقيق الافضل كما هو الحال بالنسبة للمدرسة النقدية الالمانية التي تعد محطة حافلة بالنجاحات والتفوقات الفكرية بمنهاجها الطاغي علي الفكر الفلسفي والمحرك للانسانية من تعسفات الانظمة والقيود التي تعيق تحقيق التواصل والتفاهم وقوفا عند رائد الجيل الثاني صاحب الفلسفة النقدية يحاول بها بناء مشروع حظاري يواكب سيرورة التاريخ الحظاري الحداثي معتمدا علي منطلقات فكرية وفلسفته متنوعة قصد اضفاء التميز والتحول علي مستوي الاصعدة المختلفة في مجتمعيه مناديا ببناء فكري نقدي يغير المبادي كالذاتية ’ الحرية فكرة الاتصال التاريخي مما جعل المشروع الثقافي والحظاري يكون محطة فشل في تاريخ ألفكر الغربي ففلسفة ما بعد الحداثة كأفكار نتيشهniet zehel’ مؤكدا علي عجز وعدم قدرة الثقافة والحظارة ’موضحا جهازا مفاهميا بنية عليه افكار وتيارات ما بعد الحداثة مع كل من هدجرhelddger ، وديردا ودولوز deluz

فهناك من يقف ويحاول مرارا وتكرارا التفاعل واستمرارية الذوات التي تعد أساس بناء فكر ثقافي عام وشامل كما الح هابرماس في كتابيه ما بعد الدولة الأمة apes l etatat natian علي اشاء فضاء عمومي كوني كحل أنسب مقتنعا بوجود حجج كافية تدفع لاعتقاد بان هذا الطموح الطوباوي جدير بالبحث والاهتمام 'فحرص علي السياسة العالمية الجديدة التي تناضل من اجل تحقيق المشاركة السياسية الي نصوص تعترف بالحق والاستمتاع بحقوق اقتصادية وثقافية محاولة خلق مواطنة كونية 'وهذا لا ياتي الا بتظافر الجهود والحرص الدئم علي انشاء فضاء عمومي يتجاوز الحدود بين الذوات وكذا البلدان ويتجاوز ما طرحتيه العولمة علي البلدان الوطنية ة فهابرماس بان المجتماعات المتعددة الثقافات تتطلب سياسة الاعتراف بالاخري 'واندماج هوية المواطن وةفي هوية الجماعة وأن تستقر في منظومة من الاعترلف المتبادل ' أي الاندماج الاجتماعي والثقافي علي مستوي كوني عالمي في أفق صياغة ديمقراطية ومواطنة كونية قصد تعويض الاذلال والاحتقار الذي تعانيه القارات والمناطق التي تحمل مقولة الصراع والصدام الحظاري ' فالغرب يفقد المصداقية ما دام لا يعترف بحقوق الانسان والفصل بين الاصولية الدينية والعلمانية فليس عالم الأشياء 'هو وحده الذي يحمل الطبيعة ونما عالم الكلمات فهو عالم الدين مرورا الي عالم ما بعد عالماني' يتجه نحو عقلنة الدين والاقلال من تعجرف العلمنة وما ذلك الا سعي وراء تطوير فكر للمجتمع ما بعد عالماني وما يحتاجه العالم للخروج من صفة الأديان الجامعة لكي تتعايش المجتماعات وتسود التعدادات الثقافية وهذا ما يؤسيس مفهوم جديد دستوري مواجه للدين والثقافة معتمدا علي مبداء التسامح الديني العالمي مرتبطا بموقف سياسي هادف نحو التواصل والتفاهم والاجماع فقام هابرماس بتشخيص للغرب للحد من تطرف الدين واحلال معاير السوق كقواعد للديمقراطية الا ان هذا لا يخلو من اان البوراجوازية ة التي تحاول ان تفرض هيمنتها وتنشر الايديولوجيات 'لكي يفقد الرأي الغام استقلاليته ووظيفته النقدية وأصبح مسيرا ويمكن التلاعب به وكل ذلك يؤثر سلبا علي حرية الانسان فهذا ما دفع بهابرماس الي التعديل السيسيولوجي بين جميع المواطنين وتحقيق الشمولية ليصبح الفضاء

العمومي بعدا اساسيا ديمقراطي ذا صيغة جديدة وهي الديمقراطية التشاورية ' التي راهن عليها المشروع السياسي للنظرية التواصلية 'فهمها اعادة بناء مجتمع ديمقراطي ةتسوده قيم النبل والتسامح والتعياش ةبالحوار والتفاهم مجددا لطبيعة الرأي العام الكلاسيكي في بعد الذاتي والاجتماعي ورسم العلاقة بين الراي العام والهيئات المشكلة للنظام السياسي ة الخاضع للهيئات أخري تحاول تحاول تحقيق التوازن المرتقب يؤدي لا محال الي توسيع مجالات هذا البحث والي بعث ديناميكية جديدة في مجال البحوث الاجتماعية عامة ومبحث التواصل خاصة ' وتحديد االنظرية للميدان العام كنقطة أولية في دراستيه وتحديد المعني المكاني وتقنين الحياة باسم المصلحة العليا للمجتمع استنادا الي بداء القوة كمحرك محوري' كما يقول هابرماس: انه هوبز تاثر بالحرب الدينية ففي كتابيه (أليتين leniathan) 1651 نجده يرسي أسيس دولة ترتكز علي سلطة الامير 'فقط مستندة الي قناعة راعياها وأرائهم مستبعدون من المجال العام في جهاز الدولة فتصير معركة الأفكار لا معني لها في مستوي السياسية ة بل انها مستبعدة تماما في المجال السياسي والحرب الاهلية فتنتهي دائما بمعاهدة تطرحها' .

تدعي الحياد الظائفي فالعقيدة الدينية مسألة خاصة و قناعة شخصية، لا ينبغي للدولة ان تاخذها في الحسبان، لأن شعور الأخلاقي مجرد رأي، فهنا تكون تطبيقات الفضاء العمومي العيانية مقتصرة علي اضهار نوع من التطبيقات و انبثاق نوع من المعارضة داخل اللغة و ذلك باصدار نصوص أدبية جديدة تحمل نبرة مخالفة لادبيات جلفرle Guliver ، سوفت، لمدونسياد، بوب، غاي، التي ظهرت 1726، والتي كانت تبشّر بتبلور نزعة نقدية جادة داخل الانتاج الثقافي بصفة عامة، ففي انجلترا بدأت الصحافة المعارضة في الظهور 1935 للتطور

مواكبة للتطور الحاصل في النظام الرأسمالي مدافعة عن مصالح التظام الطبقية والايديولوجية، ومعالجتها معبرة عن حسها المشترك وروحها العامة، متأخذة دينامية لغويّة جديدة و فكر الحديثين في أن واحد منغمسية في تيار الذاتية السلبي بتلوناتيه المتعددة الميتافريقيا، و

العقلانية و ما جعل المعارض السياسة تحقيق مكاسب لا بأس بها و تحسن موقعها داخل المجتمعات الأوروبية، مما دفع بها بهابرماس للبحث عن بديل ينحو نحو النزعة المؤسساتية و الإنفتاح علي الارادة الشعبية و المفاهيم

الانسانية الكبرى، العدالة و الحرية و المساؤاة و مشروعية عقلية وتبرير الممارسات قانونية داخل المجال العام متبع للإستيلاب الكبي للديمقراطية التي يحاول أن يجعلها سمت الدولة بامتياز منظرا للمجال العام بأسلوب نقدي يحاول الانتقال به تدريجياً من مرحلة الي اخري لليظفي التغير والتحديث الجذري علي مستوى الذات و النوات مرهونا بالتحول الثقافي الكبير في تداعيته الاعلامية والبني الاجتماعية، مجسدا وسائل تواصل سائر في منهجي عقلي يرتب العلاقة بين اطراف العملية التواصلية أي الذات والموضوع وكذا ان اعتبار هابرماس وسعيه في الفضاء العمومي وخلق ميكانزمات تخلق حالة من الرعب والاستقرار للضرورة تحفيز الافراد علي التحرر ودفعهم الي حلم جديد فاذا رغب الانسان المعاصر الا يبقي هذا الحلم حلما طوباوي فعيليه مباشرة البحث في الحلول العقلانية الممكن تطبياقها للتحرر من الهيمنة المتراكمة علي تاريخ السعي الجماعي وفق تدرج عقلاني مع دقة التنظيم والتماسك، فيقول هابرماس بعد الجهد التاسيسي الذي نحنه بصدد اضافة بعض جوانيبيه في الميدان العام والذي ارسي من خلاله الارضية المنهجية الصلبة ل لهذا ا المفهوم وطامعا في تجسيد

حلمة النقدي فنجده ينتقل في التقنية بفلسفته الحياتية و يحاول بلورة مشروع الحداثة لإعادة بناء المانيا، واخراجها من الوضع الذي ألت اليه أنذاك حيث اصبح الانسان يجسد نهاية التاريخ ويعلن عن نهاية الذات و العقل بعد خضوعه لقانون العرض و الطلب و سلب من حق الممارسة الأيديولوجية، التي اعلنت نهايته بعدما حصدت النازية ارواح الأبرياء، واعتبرتهم وسائل للتحقيق غايتها الاستعمارية أعلنت التقنية نهاية الانسان حين اغترعت القنبلة الناووية التي تهدد الوجود في عالمنا لهذا قال(ابراك فروم بعدد هذه اللحظة الثالثة في قنوات اللحظات المؤشرة سلبا لانها موضوع محوري من مواضيع الفلسفة) لتحقيق ذاتية مندمجا،

داخل المجتمع و هذا ما جعل منه يضع نظريات هابرماس يحلل فيها ماجاء به عقل الانوار كلحظة عابرة الناجمة على العقلانية، كما يوضحها في الفضاء العمومي الذي يزخر بمبادئ أساسية لخلق التفاهم و التفاعل لليكون سببا في الإبداع و الإنتاج الذي يعتبره هابرماس ركيزة لبناء فكرة خاصة كما هو في الفضاء العمومي الذي كان صدى التعايش في فترة اليوناني كفكر يلامس الواقع و حلم نقدي ينتقل الى مستوى متقدم يسعي التواصل وتكوين والسعي إتجاه نقدي.

الإطار المنهجي للدراسة

الإطار النظري للبحث:

1- الاشكالية الرئيسية:

- ✓ الى أي مدى يمكن اعتبار المشروع الحداثي الخط الفاصل بين انعتاق الماضي و بناء مستقبل؟
- ✓ و إذا كان عكس ذلك، فهل الفضاء العمومي أو توثيق نظرية التواصل، هي البديل الذي نناظل به لبناء مجتمع حضاري أم أنه مجرد نظرية إفتراضية تتغني بها الفلسفة؟

و تتفرغ عن هذه الاشكالية: الى مجموعة الاشكاليات يمكن صياغتها كالتالي:

تساؤلات فرعية:

- ✓ هل الفضاء العمومي تصور فلسفي جديد أم أنه اتمام المشروع الحداثي الهابرماسي؟
- ✓ وما الذي يحمله في طياتيه كنظرية تمتاز بالشمولية؟
- ✓ كيف حاول هابرماس إعادة بناء الحداثة من بدايتها الى افاقها مرورا بازماتها؟
- ✓ ماهي جملة الانتقادات الموجهة لها و فيما تتمثل؟
- ✓ هل كان مسارها ما اتخذته من قيم تحقيق مصالح المجتمع أم أن تعرضها لازمات اوجد بديلا لها و فيما يتمثل هذا البديل؟
- ✓ كيف عليالحداثة أن تفهم ذاتها و أخطاء ها بشكل صحيح كمشروع لم يكتمل بعد؟
- ✓ هل هو توثيق نظرية التواصل هو ما جاء به الفضاء العمومي أم أنه مشروع فكريّ ثقافي، سوسيولوجي عقلاني، مستقل؟

2- منهجية البحث :

فرضت طبيعة الموضوع ذات الصلة الوثيقة بجواب النقد و التحليل النظري للبحث اعتمادا مباشرة. بـ

1-الدرجة الأولى: المنهج النقدي

الاسلوب التحليلي

2-المنهج التاريخي

3- هيكل تقسيم مضمون البحث:

و بعد دراستي لهذا الموضوع الذي يتعلق بنقد الحداثة عندها هابرماس الفضاء العمومي أنموذجا:

قمت بتقسيم البحث على النحو التالي: مقدمة و فصل منهجي و 3 فصول تتضمن المحتوى المعرفي للدراسة و فهرس

ففي **الفصل الاول** "مدرسة فرانكفورات محاطاتها الفكرية ومانة هابرماس فيها عرض لمدرسة فرانكفورات النقدية و مكانة هابرماس فيها" و يتضمن هذا الفصل أربعة مباحث في كل مبحث أربعة مطالب:

- معنى النقد، لغة و اصطلاحا
- معنىالنقد عند كانط
- معنىالنقد عند هيجل و الهجليين الشباب
- معني النقد عند هابرماس

أما المبحث الثاني و الذي تطرقت فيه لأهم الافكار التي جائت بها مدينة فرانكوفورت من ناحية منطلقات المنهج و محاور تقسيمه و التي تحوي أربعة مطالب:

- ظروف اجتماعية و سياسية لتشكل المدرسة
- نشأة المدرسة النقدية

- منطلقات النقد فيها
- محاور النقد فيها

أما عن المبحث الثالث الذي به عرض لأهم الجذور و المرجعيات الفكرية و الفلسفية للمدرسة النقدية. و تضمن كذلك أربعة مطالب:

- مرجعية اجتماعية هيجلية
- مرجعية نقدية ماركسية
- مرجعية ترشيدية لماكس فيبر
- مرجعية نفسية و فلسفة الحياة

أما المبحث الرابع بعنوان: مواضيع و قضايا المدرسة النقدية و مكانة هابرماس فيها:تناولت أهم ما حاولت المدرسة معالجته و فكه و البحث له عن حلول و قضايا و لخصتها فيما يلي:

- القضية النظرية(التجريد)و الممارسة
- قضية التشيؤ و الاغتراب
- قضية العقل الادنى و العقلانية التقنية
- مكانة هابرماس في النظرية النقدية

مرورا الى **الفصل الثاني**الذي تناولت فيه "الحداثة كمشروع فلسفي لهابر ماس و مع ابراز محطات من حياته مع توضيح للثغرات (الحداثة) مع مجموعة من الانتقادات الموجهة لها. من فلاسفة ما بعد الحداثة و عنوان الفصل "هابرماس جدل الحداثة تحديات و تبديات أي ما الذي كان يقصدها هابرماس بالحداثة من منظور الفلاسفة ما بعد الحداثة". متسائلا هابرماس عن أسباب فشل هذا المشروع الفكري و محاولا تحديد العقل الانوري و ما يحمله من قيم تصاغ لتحديد عملية التحديث للمجتمع الغربي، فقسمت هذا الفصل الى 4 مباحث و كل مبحث يحتوي على 4 مطالب:

المبحث الاول بعنوان "معنى الحداثة" مقسم الى أربعة مطالب:

- معنى الحداثة لغة
- معنى الحداثة اصطلاحا
- هابرماس سيرته الذاتية
- معني الحداثة عنده (هابرماس)

ففي المبحث الثاني بعنوان الحداثة والعقلانية من منظور هابرماسي، عرضت فيه نشأة الحداثة و العقلانية من منظور هابرماس به اجتهادات هابرماس و محاولته تمجيد العقل و جعله وسيلة تحيل لنا لتحقيق مبتغى التحديث و وتنوير درب المجتمعات بمبادئ التي يحاول أن يفرق بها بين العقل التواصلي. ساعيا لتحليل أهمية التعاون ورؤية العالم و مضمون أخر يمثل بالنسبة له رؤية للمعرفة مؤكدا على نظرية الحداثة التي لا يمكن أن تحقق إلا بالتطور الجذري للمجتمع و عملية التحدي في جميع المستويات و قسمت هذا المبحث الى أربعة مطالب:

- نشأة الحداثة معتمدة في هذا على ما كانت عليه الحداثة قبل هابرماس
- عقلانة هابرماس للعالم المعاش:أي نظرية التي يوحي فيها هابرماس باستعمال العقل كوسيلة للتواصل و التحديث
- أبعاد الحداثة أي العوامل التي ساهمت في تشكل الحداثة
- نظرية التطور الاجتماعي و التحديث عند هابرماس يوضح فيها هابرماس مدى التداخل بين تطور الفرد الذي يساهم في تطور المجتمع بعامل مشترك و هو الانتماء أو ما يسميه بالتعايش و الاخر بالنسبة له عامل للتحديث الذات و الذات المحدثة تستطيع التكيف مع صراعات الحيات الاجتماعية الحديثة.

مرورا الى ما واجهه هابرماس في نظرياته و ما تعرض له من انتقادات خاصة على مستوى عملية تحديث المجتمع و ابرازه لمشروع الحداثة الذي كان محل جدل وتصادم و نفي من بعض الفلسفات ما بعد عصره هذا المشروع. كفلسفة نيتشه و فلسفة الاختلاف و غيرها من

الفلسفات التي ترفض بعض ما جاء به هابرماس بدأ بـ: المبحث الثالث بعنوان مطبات الحداثة وانتقاداتها، مقسم ال أربعة مطالب،

- الحداثة ومشروعيتها كقضية خاسرة تطرقت فيها لعوامل و أسباب عدم اكتمال هذا المشروع لأنه لم يناول مشكلات المجتمع التي تعيق تقدمه كتفشي المذهب و دفاع هابرماس على مبدأ تومي الاكويني للفضائل الاخلاقية أي أنه حصر بعض المبادئ في القيم الدينية و عدم قدرته تعميم قوانين مشروعه الحداثي على كافة شرائح المجتمع و عدم وجود قوة كافية لإنجاز هذه المهمة و كذلك ما تلقاه من نقد على مستوى مدرسة فرانكفورات النقدية
- نقد مدرسة فرانكفورات للحداثة: ان مدرسة فرانكفورات و ما تحمله من فلسفة ناقدة لأيديولوجيات السائدة خاصة ما جاء به الحداثة من مواضيع للدراسة تحاول اظهار حقيقة وجود الانساني من حالة الاستبعاد و الاغتراب الي ما كان عليه قبل تفشي أمراض العصر لهذا انصب النقد كمشروع حداثي هابرماسي و فلسفة اجتماعية نقدية تحاول البلوغ بالمنهج النقدي الى محطة واحدة . أي وعي العقل بذاتيه
- نقد ثقافة الحداثة العالمية الشاملة: الثقافة تناولت فيها أهم الانتقادات التي جاءت للحد من انتشار كثقافة الفية الادبية و النسيج الثقافي و تشكيل منظومة ثقافيةبإقامة مراجعة للحداثة و رفض للفكر خاصة ما تحمله شمولية خاصة على المستوى الأنطولوجي و الهوية الثانية و المنسجمة.لمحاولة تحقيق التواصل و خاصة ما جاء به هابرماس من نظريات في هذا المجال
- بعنوان التواصل واللغة عند هابرماس: عالجت فيه أهم المبادئ و الاسس التي وظفها هابرماس محولات اضفاء تواصل بصيغة منظمة مبني على مبادئ يسودها التفاهم و التفاعل بين أعضاء العملية التواصلية واضعا لذلك برنامج مفارقة و لتصحيح الاخطاء الحداثة التي ظهرت ثغراتيها مع فلاسفة مع بعد الحداثة بتوجيههم نقد لعوامل ظهورها التي كانت غير ملائمة في وقت بروزها.

وانتقلت الى دراسة هذا الجانب فيالمبحث الرابع تحت عنوان:مسار ما بعد الحداثة و برنامج تصحيح أخطاء الحداثة مقسما الى اربعة مطالبتناول ما يلي:

- تطرقنا فيه الى نقذ الذات المفكرة في دلاليتها المتعالية أي الانتقاد الموجه لذات الواقعية المغالية في ماهيتها و التي تؤمن بوجودها المطلق و قدرتها على تحطيم و تجاوز كل ما هو واقع كما عند المثالية.
- الذي وجه النقد فيه للعلاقة المرجحة بين الذات و العالم حيث أصبح الانسان مرتبط بالطبيعة على اعتباره شئ مادي لا كأن مميز بل علاقته بما ينتج للطبيعة منها، فهو يعبر عن الاشياء باللغة و هي تمثل و تشكل نتائج تاريخية بكل ما في الكلمة من معنى يعبر عن الذات و لم يتم ادراك العالم إلا بالمصطلحات و التي تكون في بعض الاحيان محل مغالة الى المحسوسات و تطابقها مع الذات فيصبح النسان يعي توجه حداثي نحو التشئ.و الذوبان في الطبيعة. لهذا قدم فلاسفة ما بعد الحداثة
- خطاب ما بعد الحداثة كرفض للحداثة:فيه أراء لفلاسفة ما بعد الحداثة كميشال فوكو الذي ناقش فكرة تحليل الممارسة العلمية عبر علاقة بين السلطة والمعرفة قائلا بأننا لزلنا سجناء منطق حداثة و أن حداثة ليست ألية تشكل وحدة الذات التي تأبه الطبيعة الانسانية لهذا حاول الفلاسفة و من ضمن هابرماس الذي أشار الى أن الحداثة مشروع لم يكتمل واضعا استراتجيات لتصبح مسار الحداثة، و تطرقت اليه في المطلب الرابع بعنوان. برنامج تصحيح اخطأ الحداثة وفيه ما جاء به هابرماس من أفكار محاولا بها نقد الاعترظات التي وجهة للحداثة مع وضع استراتجية وهذا ما تطرقت اليه في الفصل الثالث.

الفصل الثالث: بعنوان الفضاء العمومي وتوثيق نظرية التواصل، الذي كان مضمونه يتمثل في مدى قدرة هابرماس ومحاولته توثيق النظرية التواصلية و جعلها، نظرية تثير الحالات الوثيقة بين الفضاء العمومي و المجتمع المدني و كانت المشكلات السياسية التي تقود سياسة

المعاصرة الى التميز بين مجال الدولة و مؤسساتها من جهد وبين الضوابط الشكلية لأفراد من جهة أخرى مقسم الى اربعة مباحث:

المبحث الاول: بعنوان مفهوم الفضاء العمومي و دلالة المفهوموبه أربع مباحث:

- مضمون الفضاء العمومي. ساهمت في بناء هذا المفهوم سواء كان تاريخية (أركيولوجيا) سوسيولوجي. سياسي. الى غير ذلك من مقولات تستوجب البحث في أسس و دلالات قيام هذا المفهوم و التي يصعب الالمام بصياغتها كبعد مؤسس للمجتمع فتناولت أهم الدلالة لهذا المفهوم.
- بعنوان دلالة مفهوم الفضاء العمومي لمحاولة ابراز الاختلاف و التعدد في هذا المفهوم حسب وظيفته التي يساهم بها من جانب معين و الذي يحتاج الى ضبط العلاقة في المطلب الثالث بعنوان الفرق بين الفضاء العام والفضاء الخاص حسب الهيكل المشكل لهذا المجال و الذين يجسدون عناصره من سلطة مصغرة كالأسرة الى الشمولية كمجتمع يستند الي بنية منظمة بفعل تدخل السلطة التي تصغ أليات لتنظيم حاولت فيه تحديد الفرق بين الفضاء العام و الخاص. بالاعتماد على مرجعيات تشكل كل منهما و مع ابراز أوجه التشابه و الاختلاف و التدخل خاصة من ناحية عناصر التشكل و الوظائف التي يعتمدها المشكل لهذه الفضاءات. مبرزا أهم المميزات لموضوع الدراسة و الذي تطرقت اليه في المطلب الرابع.
- بعنوان مميزات الفضاء العمومي عند هابرماس: الذيحاول أن يجعل هابرماس في هذه الفضاء ميزة خاصة لمجتمعات متحضرة. تخلو من العشوائية و تبني نظرة جديدة يسودها التفاهم، الحوار المتبادل الهادف،و لهذه وقفت عند محطات مهمة في الفكر خاصة الفكر الفلسفي الذي بدوره يعد منطلقا لهذا الفضاء
- ففي المبحث الثاني بعنوان الفضاء العمومي وموقف الفلسفة منه مقسم الى اربعة مطالب: التأصيل الفلسفي للفضاء العمومي:به أهم المحطات الفلسفية بدأ بمرحلة و

مرجعية تشكل الفلسفة خاصة الفلسفة اليونانية مرورا الى ما بعدها متوقفة عند فلاسفة هابرماس.

- نظرة الفلسفة لفضاء العمومي، لإبرازأهمية الفكر الفلسفي الذي يمتاز بالحوار المتبادل و محاولة خلق أساليب حوارية و فضاءات للنقاش العقليالمنطقي موضحة ضرورة وجود محفزات تضع رأي العام بوسائل تسهل المهام.
- الرأي العام و الدعاية: التي كانت المسهل (الدعاية) و الممارسة السياسية العلنية موجهة الجمهور و المواطن الى اختزال الاتصاليالتطلع لأحداثة العمومي المؤسساتي من خلال الصحافة مع رأي عام يشكل خاصية من سكان المدن الذين كيفوا عادتهم للتطلع على الجديد خاصة مع دخول التحليل النقدي في وسائل الاعلام التي شكلت قلب الفضاء العام و الخاص كذلك للتواصل و استعمال العقل في العلاقات. فهو مبدأ مراقبة يحاول الوقف أمام السلطة المتعسف و ادعاءات الكفاءة السياسية خاصة في مرحلة التنافس الانتخابي و النشاط السياسي الذي يتم بواسطة السيادة الشعبية. بطرق تسمح بظهور المواطنة في الدولة فهابرماس هنا حاول الربط بيم مسألة الدعاية و الحاجة الى اعادة ادخال العقل. أو الوعي العام. لتأسيس فضاء عمومي و جعله مرتبط بالكفاءة النقدية للرأي العام:سعيا وراء تشكيل بنة خاصة بهذه الفضاءات.
- بعنوان بنية الفضاء العمومي، الذي تطرقت فيه الى بنية الفضاء العمومي أي دائرة العمومية و الدولة التي تسعى لضبط العلاقات و خاصة حين يقتصر الفضاء على أليات السيطرة معتمدا على العقل بديناမكية تخترقها ثلاثة وسائلمباشرة توظيفها الدولة و المجتمع السياسي. فالمال وسيط يستعمله المجتمع المدني للفصل في الفضاء العمومي فالفعل التواصلي كذلك وسيط يستعمله المجتمع المدني و هذا ما يضفي للفضاء العمومي تشكيلة مرتكزة على الدفاع عن استعمال العقل استعمالا عموميا. بمعايير تحكم قدرة تشكل فضاءات موجهة للسلوكات الافراد و اعطائهم حرية، مرتبطة بالوعي و المساواة.

في **المبحث الثالث:** بعنوان معايير تشكل الفضاء العمومي مقسم الى اربعة مطالب تتضمن مايلي:

- المواطنة جوهر السياسة و امكانية تشكل فضاء عمومي لأبراز أهمية الممارسة السياسية داخل اطار الدولة و ارجاع مكانة الفرد كمواطن منتمي الى فضاء تسوده نظم بدءا من واقع ألمانيا و مسح سوسيولوجي لما أل اليه الفرد الالماني و خاصة بعد التنظير في الفكر النازي بالجامعة الألمانية و ما حاولت فئات واعية أن تجعل منه العنصر الاساسي للمواطنة يتمتع بحقوق و يقيم واجب. يتماشى مع النظم غير البيروقراطية و ذلك استناد الى حضور عنصر أساسي في المطلب الثاني.
- التصور الكلاسيكي للفضاء العمومي والمواطنة عند حن أرنت فما كان سائد من تسلط من عصور فائتة مرورا الى محاولة فصل الفكر خاصة الفكر الفلسفي عن الدولة التي تحتاج الى أي نظام مدني وضعي يواكب الظروف و جل الدين في هذا الفضاء مؤسسة تميز بين الخطاء و الصواب فهابرماس بعد حرب العالمية الثانية تنوه الى تشكل لاهوت سياسي نقدي و هو اليسار العلماني كمشروع و قطب يحاول غرس القيم الا أنه كون أزمة واجهتها الفلسفة لعدم الابقاء بألتزامات تجاه نفسها و المهم هو تغيرها كما يحاول أن يفعل النازية و دخولها في الانماط المدنية و ضبطها للعلاقات خاصة العقلانية و هذا ما تعرضت اليه في المطلب الثالث.
- الرأي العام والدعاية في الفضاء العمومي: فسعي هابرماس في الفضاء العمومي هو تنامي النقاش و الحوار خاصة العقلاني العام من باب واسع ملتحم بين ماهو سياسي، ديني، اجتماعي، سوسيولوجي،ثقافي يكون مباشرا أو تناظريا معلن عند كالذي نادت به كذلك ناسيبي فريزر يجسد التعايش و تبادل المصالح و الاراء و الافكار مضبوط بأحكام عادلة تسودها الحرية و روح التعاون و الانسجام بين الموظفين بأخلاقيات ذات حدود عقلية، وفق التمتع بجملة من الامتيازات التي تتشكل في المطلب الرابع.

- نظرة نانسي فريزر للفضاء العمومي:أي أن على كل فرد أومواطن يجب أن يتمتع بجملة من الامتيازات داخل مجاله سواء خاصة أو عامة. كحرية الرأي و التفكير و الانشغال بغرس قيم عقلانية مساوية لما تمليه السلطة في حيز مؤسسات الفضاء العمومي و هذا ما كان له أثر أو تأثيرات جلية على مستوى التطبيق

و هذا في **المبحث الرابع:** بعنوان تأثيرات الفضاء العمومي وتطبيقاته: مقسم الأربع مطالب حيث يتضمن:

- النشوء التمثلي داخل الفضاء العمومي و مواجهتها لهابرماس لأعتبارها مفكرة حاولت معالجة هذه القضية و جعلت منها دراسة ونقد ما تحمله فلسفة هابرماس في هذا المشروع الفكري السوسيولوجي بعرضها لأفكار توضح فيها الغاء للطبقية البرجوازية و أنها مجرد أداة لفرض الهيمنة على المجتمعات فنادات بأعادة النظر في المركزيات و اعادة تحليل النظرية النقدية و التنظير لفضاء جديد يتجاوز الفضاء العمومي البرجوازي و محو التعارفات الديمقراطية وهذا ما عرضته في المطلب الثاني.
- مواجهة نانسي فريزر لهابرماس: بصدد هذه القضية و خاصة مواجهة و تحدي خطابات الهيمنة التي تتغنى بأرتباطه بسلوك سياسي و محاولتها نزع هذا القناع عنها و تجسيدالديمقراطية، مقترحة بذلك وضع خط فاصل لفئة ترتدي حلة الفضاء العمومي.
- حدود الأنموذج الليبرالي للفضاء العمومي: من البرجوازية و محاولته تعميم كل القوانين و المبادئ التي تفيد سلوك المجتمع و الانتقال للمطلب الرابع.
- من فضاء عمومي وطني الى فضاء عمومي عابر للأوطان، أي أن ما يمليه الفضاء العمومي الذي جاء به هابرماس قادر أن يخترق الحدود الوطنية و يعم المجتمعات التي تسودها الطبقية و التحيز و الانغلاق في محتوياتها. فالحديث عن عوامل و مراحل تبلور الفضاء العمومي كفضاء نقدي يكاد يخطو مرحلة تاريخية و يعزز شعور داخلي يفسر بلوغ العقلانية و يمحو نظرة التشاؤمية بوصفه ألة تحاول تعزيز حرية الانسان الا أنه و مع التعديل السوسيولوجي له خرج من صفاته العالمية التي تخالف و تنصب

فيها هيمنات مؤسسات الليبيرالية التي كانت سائدة بصورة اقطاعيةمغلقة بخلاف التحرر و الفعل في الصراع الايديولوجي و فرض أدوات الاحتواء الغير مباشرة و الرمزية و الوعي الزائف الذي تحاول الطبقات أن تروم به العقول. عبر التقليل و الدعاية لتحقيق غايتها الاستغلالية و التحكم بإسم، القانون و القيم العامة و اندماج الفرد في المجتمع عبر أدوات التنشئة الاجتماعية (كالاسرة،المدرسة،و تحويلها من مؤسسات خاصة الى مؤسسات عامة لضمان استمرارية هذه النظم و سلفيتها و هذا ما أعطى الموضوع أولوية الدراسة.

4- أهمية معالجته(أهمية الموضوع):

حيث تكمن أهمية الموضوع فيعملية تحديد الدور الذي قام به هابرماس لفك لغم متطلبات الحداثة و اعطائها بديلا وحلولا للحد من النكسات التي تعرض لها هذا المشروع الفكري. سعيا الى صنع مجال يغطي ما تحمله الحداثة من اساليب تجسد في هذا الحيز و يكون مناط انشغاله و تشخيص عيني لأسباب الفشل و فصل في امكانية توفير فضاء عمومي مشيد كعقلانية تواصلية تخلف المشروع الحداثي و تمجد قيمه و تحاول اعادة بناء هيكلي لهذا التصور والاعتراف بمصداقية و تحقيق طموح المشاركة في اطار متحضر يلغي الحدود و يجسد الديمقراطية و يعترف بحقوق الانسان كحل أنسب لمشروع رفاهي سياسي عمومي حريص على التحدث في نمط الحياة و مواجهة الايديولوجيات بالعقل الذي يعد سلاح لا يفتر و يتبدى بوضوح في الحياة.

5-أهداف الدراسة: و تتمثل في:

لقد كان المبتغى في هذه الدراسة و الهدف منها هو توضيح نكسات الحداثة كمشروع لم يكتمل (قيد الانجاز) و محطة نقد عند المفكرين ما بعد الحداثة و المكافحة عن العقل بأعتباره الملاذ الوحيد و الاوحد مع الوعي بضرورة تحديد وضع مجتمع عمومي تحكمه قوانينه القائمة على النقد و لتنقيب في الذوات و تعددا الى ذوات متراصة و نزع التمزقات و الفوارق بين المشروعية السياسية و الاخلاقية في الفضاء العمومي و فك النزاعات اللاعقلانية بحوار

عقلاني متين خاصة عند هابرماس و كشف غطاء التناقض على الحداثة و تعويضه بشبكات النظريات التي ترتكز على الديمقراطية التشاورية و كذلك محاولة الاجابة عن الاسئلة التي تسقط نزاع العقل و منطق الاشياء و بأسم الموضوعية التي تحددها الحداثة العقلانية و التي تفتح باب معالجة التطرق و القمع و تأسيس الاغتراب و التنبؤ و عدمية الذات و اعادة بناء أفكار تستجيب لتجديد و تحقيق توافق و التواصل و الاتفاق المعلن عليه في فضاء عمومي و البحث عن مسالك للفساد و نشر القيم على الصعيد العربي و غيره من الشعوب التي تعاني من اسوداد النظام.

6- صعوبات البحث:

6-1- صعوبات خارجية: و التي كانت دافع تحفيز للبحث عن مزيد و محاولة التغيير.

6-2- صعوبة الترجمة: اذ أن جل الاعمال التي تحتوي أفكار او أعمال قدمها هابرماس و التي أزالت تناول الدراسات هي غالبها باللغة الالمانية أو الانجليزية أو الفرنسية و مع قلة و انعدام الترجمات لايمكناعتمادالمراجع كمصدر للمعارف المبتغاة. لذا فأن الاجتهاد هنا يختص الا مع الكتب المترجمة بالعربية و التي يكون فيها الحشو و التراكم المعرفي دون تحليل.

6-3-الصعوبات الداخلية: و التي ندرجها في المحتويات الجوفاء و قصور المترجم على امكانية ضبط اللغة المباشرة التي تضع نقاط حد وحصر في المفاهيم. والتكرارو الابتعاد عن التعددية في المضمون (مقطع فكري واحد ومكرر).

و كذلك ما يحمله الموضوع من مساس بالسلطة السياسية و الانفتاح عن مشكلات راهنة متشعبة و عدم ضبط مضامينه الفكرية و عدم الدقة في نسيج المصطلحات و الانتقال من الكلية (حداثة)الى الجزئية(فضاء عمومي).

فالموضوع يحتاج الصيغة استقرائية منطقية و تعددية في المناهج و هذا يكون حكرا على دراسة غيرعينية تخلو في تحليلها من الموضوعية والاتصال المباشر بالظروف الفارغة لهذا الحدث الفكري العظيم و محاولته اكتشاف حياة أي النظراليه بمنظار معطل فيظهر الا الضباب لكونه نظرية تحتاج الى المسح السوسيولوجي و التعمق في كافة المجالات الاخرى و

هذا ما يصعب الدراسة و يجعل منها اعاقة في البحث العلمي من جانب تسوده الضبابية و التعددية و الاختلاف في المحتويات و المضامين و الاصطدام بالتاريخ الذي يتميز بالاستمرارية و التعددية و التنوع من ناحية المفاهيم و التراص في المعاني مما يشكل لنا عجز على تحليل و التمخض في خيبات الظلام الطامس و صعوبة الوصول الى حل يجسد الديمقراطية التي كانت مبتغى المفكرين كافة الذي تناولته في هذا البحث (هابرماس) مع انتاجه الغزير و تجذره و عدم القدرة بالالمام بفكره و حصره لأمتيازاته كمفكر و منظر سوسيولوجي يسعى للأفضل.

7- الدراسات السابقة:

للضرورة العلمية في البحث العلمي توجب على كل باحث ان يستعين بدراسات سابقة و بحوث علمية منجزة و بعد الاطلاع على جملة من الدراسات و فحص مفاهيمها.تنوهت لتدابير اكتشفنا ثغرات موجودة فيها في العديد من الجوانب :

7-1- الدراسة الاولى : ابن الناصر الحاج -20092010" اشكالية تواصل النقد الاجتماعي" تحت اشراف ملاح محمد جامعة وهران

توضح هذه الدراسة اشكالية التواصل و النقد الاجتماعي عند هابرماس حيث ادرج فيها امرين المنافحة بين العقل الذي كان محور الدراسة و ملاذ الوعي و ضرورة للتجديد من خلال نقل عنصر الكل (العقل المطلق) الى المسلك الأداتي بفعل الحوار الذي يحقق التواصل خاصة ما تعلق بمشروع هابرماس، فتحدثت هذه الدراسة عن النزاعات التي تستبعد كل الابعاد النقدية في العقل الانواري وتركيز الاشكالية يكمن في امكانية التواصل و كيفية تحقيق هذه الخاصية الغير مباشرة التي يحتاجها الفرد في عملية تحليل ما يحمله الحوار من دلالة حسب منطق الاشياء فاستعمل الباحث اشكالا حسب طبيعة الموضوع و منهج يتلاءم مع طريقة تحليل نظري فاستخدم المنهج مباشرة (التحليلي) ووضع كذلك مقاربات بين الافكار ليسهل تجلياتها فحلل ما تحتاجه الذات في عملية التواصل التي نبرهن بها على وجود الوعي فالباحث يحاول الاجابة

عن الاسئلة التي تتعلق بإحداث تميز للوصول الى ادوات تخضع لتثمين الظاهرة و يكون العنصر المشترك للحصول على فعل التواصل.

فأدوات هذه الدراسة هي ادوات نظرية تأسست على كل ما يجمعه الباحث من معطيات عملية تم تحليلها و محاولة الاجابة عنها وفق التحليل المنطقي اللغوي و قواعده.

اما بخصوص النتائج فتوصلنا في عملية البحث الى ان هابرماس يدعو الى ضرورة التحرر اي انفصال اللغة و الفعل كعلاقة بين الذات و الموضوع الا انه في هذه النتيجة يحتاج الى شروط يحقق بها التحرر لا يمكن للذات ان تنزع وحدتها فالعلاقة بينهما ضرورية لكنها في نفس الوقت تحتاج الى منظومة.

يتخذ فيها الفعل صورتين استراتيجيتين بين التواصل و الغاية منها لأنه يكون دائما مصحوب بنتائج نابعة من استعمال اللغة كالخطاب الذي يسعى الى الاقناع.

فاستخلاص العقلانية انها ليست شيئا فطريا هذا يعني ان الديمقراطية موجودة بصفة مجردة لا تطبيقية فهابرماس يحاول ان يكرس مبادئه لخلق نظام اداتي يحقق الديمقراطية يكون كلي ويوجه سلوكيات الذوات خاصة منها التي تكون مرتكزة على تجسيد الوصف السسيولوجي و السيكولوجي لأفراد المجتمع خاصة من الناحية الاخلاقية فما صاغته هذه الدراسة هي ضرورة التحليل و الرجوع الى المنطلقات مع كل ما فقده هابرماس و الذي يعتبر حماس مزيف و بداية لعصر تعسف و ظلم خاصة مع الراس مالية التي تعيق عملية التواصل و تهضم و تذيب الانسانية في العدم.

7-2-الدراسة الثانية: لعطار احمد 2010-2011 بعنوان "تجديد العقل الانواري عند يورغن هابر ماس قراءة نقدية للاديولوجيا الليبيرالية المعاصرة"جامعة وهران.

تتضمن الاشكالية برهان ما بعد الحداثة او الحكم الذي اطلقه هؤلاء كإستناد على انه مشروع غير مكتمل(حداثة) بعد التحليل و استخلاص النتائج لقضايا هذا المشروع و ما تعرض له من ازمات بحثا عن مخرج يكون منطقي و يفصل في اشكالية الحداثة و ما تود الوصول اليه فهذه الدراسة هي مسح للمجتمع و خاصة ما فيه من ذوات انسانية مقتصرة على

ما جاء به هابرماس من تنويه و رد الاعتبار للعقل كأداة فاعلة بتحديد افاق كيفية المرور من الازمات التي طرحتها الحداثة و ارتكز الباحث على فيلسوفين جون لوي شليغل" schlegel jean-lous" و كريستيان بوشندوم "chrustian Banchindhamme" و استاذين مختصين بالفكر الهابرماسي من الوطن العربي محمد الاشهب و حسن المصدق من مملكة المغرب بتواصل مباشر معهما لتحليل هذه الاشكالية اي التفكير في اليات و ادوات يحاول بها هابر ماس نزع ترسبات سلبية في فلسفة تعارضات بصياغة مركزية لاشكالية الحداثة و ما تحمله من قيم سائدة في عقل الانوار يكون مرهونا بما يحتاجه البحث من حيث الالمام بجوانبه و تساؤلاته قصد الارتقاء بطرق البحث و مستويات النقد الذاتي و كيفية قيام مجتمع كوني متسامح فتطلب هذا الموضوع منهج لتصويب الافكار التي اغفلها، فالمنهج الوظيفي لها هو الوصفي بوصف شخصية الدراسة و افكارها (هابرماس) قصد فهم المنطلقات و الاستناد الى منهج اخر نقدي لفحص الافكار و كذلك التفكيكي لتقسيمها فالتوافق في تعدد المناهج يسهل من ضبط الاشكال

8- نتائج الدراسة:

كان الباحث يسعى على الانفتاح على العلوم التي تساعد على البحث خاصة في فكر هابرماس النقدي المعارض للمحافظين و رفض النزعة النسقية ما جاءت به من نظام ليبيرالي غاشم و هاضم لحقوق الفلسفات الطبيعية فاعتمدنا جملة من الادوات المساهمة في هذا البحث و المتمثلة في مصادر هابر ماس كالقول الفلسفي و الخطاب الفلسفي ما بعد ماركس و كذلك مجموعة من المراجع و المجلات التي تتعلق بموضوع الدراسة فكانت هذه الكتب ذات طابع سياسي سوسيولوجي تحاول اعادة بناء تصورات الهابرماسية و الماركسية بمحاولة ابراز وحدة الموضوع (العقل- الحداثة - انتقاداتها) امام ناحية المفاهيم فوحدة المفاهيم في تقسيمات البحث تعيق عملية ضبط الاشكال و تلغي غايته الا ان الاستناد الى الفرضيات تكون من مصدر موثوق اصلي تحلل بطريقة نقدية مشروعة.

9- مفاهيم البحث:

9-1-مدرسة فرانكفورت:هي مدرسة نظرية فلسفية تسمى كذلك بالمدرسة النقدية تأسست بمدينة فرانك فورت الألمانية من بين روادها هورك هايمر وادورنو وماركيوز وفروم وطبعا يورعن هابر ماس وآخرون. وهي تعطي الأولوية في تحليلها للمحيط التفافي والاجتماعي الذي تتم فيه عملية الاتصال وفد تأثرت بالفكر الماركسي وهي تعتمد على البحث النظري المجرد الخالي من المعلومان الموضوعية ونفرعن في اتجاهات مختلفة منها أصحاب الاتجاه الاقتصادي السياسي والشمولي والتفافي النقدي والاتجاه الامبرالي الثقافي التي حاولت تفسير العقل التقني باليات التبادل.

9-2-منهج مدرسة فرانك فورت(النقد الاجرائي): إن النقد هو عملية يقوم بها الباحث حيث يحاول ان يوضح أوجه العيب أو الحسن في شيء من الأشياء بفحصه من خلال الدراسة بغية معالجة القضايا أو تحسينها كما هو الحال في مدرسة فرانك فورت وبالأخص الفكر العابر ماسي الذي يعتبر نفده نقدا اجتماعيا يعتمد على النظريات الاجتماعية كالنظرية الماركسية المادية بهدف تحقيق الدقة والموضوعية وإبراز الحقيقة في القضايا الفكرية والفلسفية والاجتماعية كسؤال بارمانيدس الانتولوجي حول الوجود اين كانت المعرفة الحقيقة هل تهدف لبلوغ المطلق الكوني الضروري.

9-3- الحداثة: ان تقريب الفهم لمصطلح الحداثة يعني نظرة الحياة او التصور المنظم الاجتماعي ظهر في أوروبا مع الفيلسوف الألماني هابر ماس من تأثيره المتصاعد بمدرسة فرانك فورتالنفدية ليجعل منها أرضية خصبة لبناء فكره يحاول من خلاله منع النظام ديمقراطي في مشرع الحداثة خطوة من هابر ماس لتغطي الظلام الذي صنعنه الصروف السائدة آنذاك وصيرورة الزمن وصنع تاريخ حضاري مليء بالتفوقات والنجاحات.

9-4- التفكير مابعد الميتافيزيقي: هو نفسه ما يعنيه هابر ماس بالتفكير الساذج المعاصر الذي تثبنه الفلسفات التي تنادي بتجاوز القديم أو مرحلة تقليدية ما قبل الاستعمال الأمثل للعقل

بمختلف إبعاده إي العبور بالفلسفة التحليلية التي تمثل المنعطف البارز للحد من فلسفة الميتافيزيقا وبناء أفكار واقعية تطبيقية واضحة على مستوى العقل والطبيعة.

9-5- التواصل: هو المفهوم الأكثر مركزية في فلسفة هابر ماس وبالتحديد في المرحلة الثانية من تطوره الفكري، والدليل على ذلك كتابه الفخم (نظرية الفعل التواصلي) فهذا المفهوم يتشلبك مع مفهوم أخر وهو الأنصال وهو جوهر ولب الفعل الإنساني الذي يحقق التفاعل.

وقد ظهر هذا المصطلح في القرن الرابع عشر واستمر نداوله في الفرن الخامس عشر ليدل على فعل المشاركة اي مايقاسمه اتنان او أكثر ليتطور فيما بعد تدريجيا ليغني وسؤ دل لاتصال سواعا النفلية او الإعلامية وبالتحديد نقل المعلومة وهذا ما يدل على تطور المفهوم وانياع معنى المشاركة للجماعة لأنه فعل حقي عقلاني يرمي الى فهم حقيق وغير تنافسي قاىم على الوضوح ومدفوع بالفهم التعاوني بين الذات وهو مجرد من الأنانية فيقول هابر ماس عنه: اننا نتحدث عن الأفعال التواصلية عندما نجد خطط النشاطات الخامة بالفاعلين في عملية التواصل غير متنافسة مع حسابات النجاح النوية (المتمحور حول الأنا).

9-6- النظرية التواصلية: هي النظرية التي جاع بها هابر ماس والتي ننجلي في مقاييس مركزية نجد محولة إقناع والسيطرة على تقنيات حالة معينة وهذا ما يحقق النوع الثاني من العقلانية التواصلية فمن أهم مركبات هذه النظرية هي الفعل والتواصل فهما مفتاحان لوصول الفهم الإجمالي والتحكم في الأوضاع التي تفترض وجود تفاعل متبادل فهذا هو الفعل الذي يعرفه فيبرو بيوسنر التي ذكرها هابر ماس في الجزء التأني من كتاب الفعل النواصلي يانه سلوك منزن.

9-7- العلماوية: هي إيديولوجية ظهرت في القرن التاسع عشر تقوم على الإيمان بمبادئ وأساليب العلم في جميع المجالات تم استخدام مصطلح العولمة للمرة الأولى من طرف الفيلسوف وعالم الإحياء الفرنسي فيليكس FELIX LE DANTEC. 1869 –1917 واعتبر ان مستقبل الإنسانية سيكون بالفتوحات العلمية. ومع ذلك فان الفلاسفة قيل فيليكس قد تنباو بذلك لديكارت كوندريسه او غست كونت ومنه فالعولمة تعلف أهمية كبرى على المعرفة لتحرير

الإنسان من الأوهام والمينافيزيقا واللا هونية ونرفض الاعتراف بغيرها كنموذج صالح للمعرفة مما جعل بعض رجال الدين أمثال البابا يوجنا بوليس الثني عام 1998ال اعتباره واحدة من المحاضر التي ينبغي أعادة التفكير فيها وفي سياسة تعتمد على ترشيد متناسي للحياة الاجتماعية اين نكون فيه السلطة اقرب إلى التكنو قراطية.

9-8- المحافظون: هم فئات يميز بينهم هابر ماس يقوله استسمجكم ان افرق باختصار بين النزعة الناهضة للحداثة LANTI MADERNINEمن المحافظين الشباب وهو يقصد النتشويين الفرنسيين فوكو وديدزدا باتلي ونركة الما قبل حاثيين ومن المحافظين القدماء _ليو ستراوس LEO STRAWSS8_ هاتس يوناس (HAWS JANDS) وبين نزعة المحافظين الجدد المرتبط بما بعد الحداثة PAST MA DERMISNEفينيشتاينWITGENSTEIكارل شميث CAREL SCMITHلغوتفريد من GATTFRIED BMNالذي يحدد النظام الاقتصادي الذي يؤثر على الإبداع الحضاري والاجتماعي فالقاعدة الافتصادية هي البنى التحتية التي تستند عليها البنى الفوقية التي تتضمن الأفكار السياسية والدينية والفنية والجمالية التي يحملها المجتمع ويركز ماركس على مسالة الصراع الطبقي الذي أساسه العامل المادي ففي المجتمع الرأسمالي مثلا يكون الصراع بين طبقة أصحاب العمل وطبقة البروليتاريا الذي سينتهي بانتصار البروليتاريا وإقامة المجتمع الاشتراكي. وفي 1745مشروع غريديريك انجلز البيان الشيوعي هذا الكتاب الذي لعب دورا كبيرا في قيام الثورات السياسية التي اجتاحت أوروبا في ألمانيا وفرنسا ايطاليا وقد نضمن الكتاب أراء ماركس حول الطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي. ز وهذا لا يعني ان الإنسانيون من لون واحد وينتمون لتيار واحد فهم مختلفون في العصر وفي تعاليمهم لكنهم تشيعوه كمحللين إنسانيين

1-إنسانيون مسيحيون: حافظو على عقائدهم مع احترام أفلاطون والرواقية وشيشرون

2-الإنسانيون الوثنيون: تركو إيمانهم بالمسيحية واعتنوا بالأدب والفن

3-الإنسانيون العلمانيون: اقتصرت اهتماماتهم على احترام الإنسان دون تفريق او تمييز

ويطول الحديث عن هذه الحركة ويكتفي بالإشارة إلى الإصلاحات المتعددة للمسارات التي ولدت من رحم الحركة الإنسانية والتجديد سواء على المستوى الديني داخل الكنيسة وخارجها وعلى المستوى السياسي والأنظمة الاجتماعية وعلى المستوى العلمي وتطور المهجة العلمية والتفكير العلمي وقيمة العقل الإنساني.

الفصل الأول

مدرسة فرانكفورت محطاتها

ومكانة هابر ماس

تمهيد الفصل الأول:

إن جل الإنسانية وبالأحرى الذوات العاقلة التي ينبثق منها التفكير الذي ينشأ بإتصال دائم مع النقد فأصبح ضرورة ومنهج ووسيلة في الوقت ذاته وهذه القدرة التي تعتمد على تجميع المعلومات وفحصها وترتيبها وإذا كانت ترتيط بصورة ما بالعقلانية المعاصرة المتمثلة بالنقد الاني الذي له خصوصية منها المادية والنظرية وهاتيه الجادليتين القادرتين على طرح نظرية نقدية متكاملة بالتفاعل مع النظريات الأخرى فيدخل في صلب الإهتمام الأول الفيلسوف الألماني "**يورغنهابرماس**" بإحياء فرصة النقد من خلال النهوض بالمدرسة النقدية ورفد إمكانياتها لمنابع معرفية تحدد نقاط إلتماس الجدل المتواصل بغية جعل الواقع المعاش مصدر إلهامها على إعتبار حقيقة الإنسان والمعارف الكامنة تتجلى فيها وبافكارها لكي تكون أداة للتحرر والإنعطاق وضمانة الديمومة ولتجانس في المجتمع وتخلص من الوضع الإستغلالي الذي وصل إليه الإنسان المعاصر المتصلب والآلي فتتجلي هذه المدرسة النقدية في الأفق المعرفية وخاصة الإنسانية عامة باعتبارها الضمان الوحيد لبلوغ العطاء والمعبر عن حقيقة الإنسان بتلاقائية دون صدمات مصطنعة بطرح سؤال عن امكانية اعتبار المدرسة النقدية ومضامينها أسلوبا في التفكير الذي بدوره أصبح يعرف بها la théarie ceitique أو مدرسة فرنكفورت النقدية التي كانت بفعل ظروف متعددة (إقتصادية، ثقافية، إجتماعية، سياسية) جعلت منها بؤرة تفجر تفكير في الحقيقة كما قيل للمرء أن يشك في أي شيئ لكنه لايمكن أن يشك في أن شيئا ينشأ من العدم والحال نفسه ينطبق على المدرسة الألمانية فابصدد التعرف عليها وجب التعرف على ظروف نشأتها ومراحل تشكلها ومضامين قضاياها ودورها في تغيير مسار حياة وتفكير الإنسانية.

المبحث الأول: مخاض مفهوم النقد

المطلب الأول: معنى النقد

1-معنى النقد لغة:

إن التجدول في معاني المفاهيم والمفردات واساليب التفكير، يوقغنها عند منعرج هام منها كما هو الحال بالنسبة ا لأساليب والفاعليات الاجرائية وادوات الفحص في لبي المعاني وجدران الألفاظ ومنضار الكشف عن الاخطا الذي انتشر في الأونة وبالرجوع الي جذور اللفظة الإغريقية xpivir الحكم وهذا مايعنيه تعريفها القاموسي في لغات أوروبا لما له من دلالتين للمصطلح في اللغة الانجليزية الأولى هي: Critcysm بمعنى الكشف لا عن الأخطاء أو الفحص الدقيق غير المتغير لمعنى الشيء لمضمونه وقيمته أما الثانية هي Critque وتعني النقد المستند على أسس منهجية واضحة للمعالم فالنقد مثابة الاداة الاجرائية التي تسعي للنظر والتفكير المتعلق بمسالة التي تتكون بها القناعات من خلال إظهار غطاء المزيف وابراز العيب فيها [1]

2-معنى النقد اصطلاحا:

ان التركيبة العقلية للانسان، والتي يلوجها داما التساؤل الذي يكون بداية تقرير اصدار الأحكام، سواء كان هذا الحكم من ناحية مضمون وقيمة أو ما تعلق كذلك بسطح القضية او الظاهرة التي تقتضي علينا حكما تقويميا تقديريا فالعقل النقدي يؤخذ باي إقرار دون التساؤل أولا عن غاية هذا الاقرار المضموني اي الأصل المعترض، ومركزية جوهري و بحث دلالي، ودراسة عامة، مهنها، ومدحوضها [2].

---

[1] توم بوتومور: مدرسة فرانكفورت، تر: سعد هجوس، دار أبو للطباعة والنشر، ليبيا، 1998، ص 37

[2] أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت /لبنان، ط2، 2001، ص 238

المطلب الثاني: معنى النقد عند كانط:

يعد الفكر الانواري، بؤرة تفجر فكر ممنهجي طغت فيه وانتشرت وسائل تنظيم علي المستوي الفكري أو الفلسفة النقدية ويتضح هذا من خلال أعمال أب النقد الفيلسوف الالماني إيمانول كائط الزاخر باعماليه نقد العقل النظري و نقد ملكة الحكم حيث يذهب في كتابه نقد العقل الخالص إلى أن لافكار وحدود كل علم ومعرفة قبلية هي منبع اللموضوعية واليقين فالمعرفة القبلية مصدرها العقل الخالص فبالنسبة له لا يوجد غلا مخرج واحد يحقيق النقد وهو العقل الخالص المعتمد علي ذاته في النفد لا الإستعانة بأدات كاشف للاخطأ فبفاعلية النقد كقدرة عجيبة لغربلة الصحيح من الخطأ يستطيع التدريب الحر لذلك النقد دون جرح فعملية النقد الكائطي مهمة كمهمة الطبيب الذي يفحص المرض ويعاينهم، ليعالجهم من كل ما هو مضر يقول: أنور مغيث إن القرن الذي عاش فيه كانط هو قرن النقد لم يقتصر على مجال معرفي بل تخطى كل المجالات ولم يطلب اي شيء وهذا ما حاول أن يبينه في دراسته بعنوان ماهو التنوير عام 1784 يجعل من النقد محكمة أو سلطة تشريعية فكل شيء يجب ان يخضع لمحك النقد [1]

ونجد كذلك هوسرل wihersam يقول في النقد عند كانط إن نقد الذي حاول أن يدخل النقد في طريقة منهجية في الفلسفة ففلسفته نقدية لكي لا تقرر شيئا دون أن تضعه في ميزان النقد والنتيجة الحتمية لذلك انه أطاح بكل الاتجاهات الميتافيزيقية لان هابرماس أكد بان كانط هو من احدث قطيعة مع الإرث الميتافيزيقي وغض الطرف عن فلسفة الحقيقة والدائم ليسلط اهتمامه على ما اعتبره الفلاسفة في ذلك الحين على إلا يمكن إعطاؤه مفهوما وما ليس بكاف على أن يضع تصميما حادثا وزائلا [2].

[1] أنور مغيث : النظرية النقدية وأسسها المعرفية عند هابرماس، مجلة إبداع، العدد 05، القاهرة، ماي 1998، ص 82

[2] هابرماس: سهم في قلب الزمن، تر: بلعباس أحمد، العدد 03، المغرب، 1997، ص 132

كانط يتشبع بروح الديكارتية من خلال إظهار كانط لوضع وترسيخ المشكلة المنهجية الضرورية التي تخص وضع معيار محدد للمعرفة قبل التقدم لحل أي مشكلة أخرى [1]

ان هابرماس برؤيته لنقد كانط فانه يتحدد برؤية خاصة قائمة عن الفحص التاريخي وإعادة صياغة جديدة وهنا ساهم كانط في إعطاء صياغة جديدة للنقد. [2]

المطلب الثالث: معنى النقد عند هيجل و النقاد الهيجليين الشبان:

ان إنتقال النقد من نظرية المعرفة إلى مجالات أخرى فظهر ما سموه بالنقد النقدي الذي يمثله كل من شتراوس ctraiss من خلال نقد الأناجيل وحياة المسيح اما عن برونو باور brino baier فنقد السياسة في ألمانيا ففيورباخ feier bch في خطابه للاهوت الذي يبدو على انه خطاب عن ذات الله ولكنه في حقيقة الأمر تعبير مغترب عن الإنسان وصفاته ودعاء إلى دين جديد يكون محوره الإنسان [3]

فنقطة البداية والانطلاق عند فيورباخ هي الواقع الحسي العيني فالعالم الحسي من وجهة نظره هو العالم الحقيقي أما العالم المطلق ما هو إلا أوهام أو أصل فالعقل نتاج المادة [4]

ووضح ماركس في مخطوطاته أهمية فيورباخ فهو الوحيد الذي اتخذ موقفا نقديا أصيلا اتجاه الجدل الهيجلي وقدم اكتشافات حقيقية في هذه النقطة وأوضح فيورباخ انه الواقع الذي لا يمكن ان يوصف.

أما عن الفلسفة بصفة عامة واتجاهه النقدي بصفة خاصة فانه نتاج للنقد الكائنطي وأخذ تطوره في فلسفة نتشه وماركس ومدرسة فرانكفورات لذلك قام فيورباخ لنقد للدين وانتقل منها إلى نقد المثالية وخاصة مثالية هيجل فربط بين مثالية هيجل والدين من حيث أنها أفكار دينية نهايتها هي حالة من الاغتراب الإنساني [5]

---

[1] أبو نور حمدي أبو نور حسن : يورغن هابرماس ، الاخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر، د ط، 2009، ص 20

[2] المرجع نفسه، ص 133

[3] أنور مغيث: المناخ الثقافي لنشأة الماركسية، مجلة القضايا الفكرية، القاهرة، العدد 09، دار الثقافة، 1990، ص 17

[4] حسن حماد، مرجع سابق، ص 70

[5] حسان حماد: مرجع سابق، ص 73

إما عن كتب فيورباخ التي تناولت النقد خاصة النقد الديني كتاب الفلسفة الحديثة من بيكون إلى سبينوزا فيبدأ فيه فيور باخ نقد بيكون ويتطرق بعد ذلك الى هوبز وجاسندي ويركز الحديث عن ديكارت ويستكمل نقده بالفيلسوف الذي ربط الفلسفة باللاهوت وهو لايبنتز باعتبار فلسفته مثالية [1] فذهب ماركس إلى أن فيورباخ قام بقلب النظام الهيجلي رأسا على عقب وقد قام بالشك في الايديولوجيا الهيجلية [2] هذا ما جعل من فيورباخ يتخذ موقفا نقديا من الفلسفة الهيجلية ويتجاوز المثالية موضحا أن أساس الفلسفة عنده ليس الإنسان العيني بل تجريده الروحي الذي يتخذ دور اللاهوت في الدين ففيورباخ من الهيجليين الشبان الذي حاول تجاوز الفلسفة الهيجلية والمثالية متخذا موقفا خاصا به يبتعد عن نقدهم. [3]

المطلب الرابع: النقد عند هابرماس:

سعي هابرماس للتغير المجتمع لا فهمه فقط و فعمد الغنفصال والتحرر من القيود وذلك من خلال نقده متوجها إلى نقد خاص يتعلق بالأخلاق [4] فقد تشبث للرؤية الواقع واقع أنساني جديد يكون العقل سيدا أساسه الحوار والتفاهم بين البشر.[5]

فقام كائط بإنشاء نمط من فينومينو لوجيا الوعي واستبدله داخل النطاق الدعائي الإعلامي في المجتمع وكذلك نقد الايديولوجيا عند ماركس في مجال الدراسة الفلسفة مستعينا في ذلك بمشروعات فلسفية ضخمة كفينومينو لوجيا الروح لدى هيجل ؛ أي منذ كتاباته الأولى التي أثارت انتباه الباحثين لنضجها وقوتها ووضوحها المنهجي وخاصة منذ مقالته الشهيرة " التفكير مع هايدغر و ضد هايدغر" الذي نشر سنة 1953 فالنقد عنده يعتمد بصفة خاصة على أولويات الأشياء ومقامات تواجدها العيني او المجرد كجوانب الفلسفة و وما فائدة الفلسفة؟

---

[1] أنور مغيث:المناخ الثقافي لنشأة الماركسية، مرجع سابق، ص 23

[2] المرجع نفسه، ص 17

[3] كارل ماركس، مخطوطات كارل ماركس، تر: محمد مستجير مصطفى، مرجع سابق، ص 134

[4] – محمود الذوادي: مختصر الجدال حول النظرية الاجتماعية، المعهد العالمي للفكر الإنساني، الولايات المتحدة الأمريكية ط1، 2014 ص 43

[5] – اخن جمال: إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، يورغان هابر ماس نموذجا (اطروحة دكتوراه) إشراف عبد اللاوي 2009 /2010

فحاول ان يوضح في مقاله لهايدغر بما وما مارسه من إشعاع وتأثير في الأوساط الثقافية والطبيعة الألمانية وصقلا لإرادة ا الطلبة القا بلين للتأجيج والتحسن فالنسبة لهابرماس لم يكن هايدغر مفكرا عاديا بل عبقريا فذا لسنوات طويلة والدليل الكافي غلى ذلك بان كتابه الكينونة والزمان كان اهم حدث فلسفي لضرورة الصرامة. " إن الإفراد الذين يتجسد فيهم التاريخ الكوني لا يمكن أن نحكم عليهم انطلاقا من المعايير الاخلاقية " يوضح بان الفاشية (النازية) هم الملاك والموظفين الذين كانوا يمقتون المبدعين المثقفين وينبذةن اقتراحاتهم ويطلبون الا مايتوافق مع اهوائهم ماجعل من النازية تظهر كحطام ضائع وسط التيارات الفكرية. [1]

عبارة هدجر الدواب عبارة عن استشهاد من هيراقليطس استعملها هدجر للابراز ان الحقيقة ليست في متناول كل الناس، [2]

المبحث الثاني: ظروف ومنطلقات تشكل المدرسة النقدية.

المطلب الأول: الظروف الإجتماعية والسياسية:

لكل سبيب مسبيب وهذا الحال نفسيه علي المستوي الفكري فلا يؤلد فكر بدون ظروف، وهذا ما يجعلنها نتوقف عند اسباب وظروف التي جعلت مسار الفلسفة يتغير من حين لاخري، فالدارس للتاريخ الفكري الفلسفي يمكنه أن يدرك معناهخا وما يتبعها من تغيرات ناتجة تفتح او تذيق موضوعاتها المتغيرة بين طور واخري لاعتبار الفلسفة ام العلوم، لانها كانت ولازالت الجزئية في نشأة التيارات والمدارس التي تراعها بفعل ظروف كما هو الحال عند هاتيه الوقف لظروف نشاة مدرسة فرانكفوارت بداء ظروف تشكلها من مقام ايديولوجي lideolgy لانه الاطار العام الفكري النظري الذي يحكم الانشطة في المجتمع [3]فالظروف الاجتماعية تجسدت فيما كانو يعيشونه من من احساس بالافتقاد للحياة الذاتية الاصلية، وسط البشر وتعرضهم للقهر والاغتراب مع انتمائهم الي عئلات بوراجوازية في ألمانيا لالزامهم بالبيان المحدد لاتجاهيهم العلمي والنقدي وانخراطهم في الهمومي

كارل اوتو ابل: التفكير مع هابر ماس وضد هابر ماس، .مرجع سابق، ص 13

[2] المرجع نفسه، ص و 15

ابراهيم محمد التريكي: مالفلسفة، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الاسكندرية، ط1 .2009 ص 9

الاجتماعية في أوربا فتجمع المثقفين كان بصدد البحث عن حل لما هي عليه سوسيولوجي أنذاك، وكذلك وجود ظروف سياسية كا الممارسة الثورية والطبقية والمؤسيساتية الحزبية و، خاصة ما أدي الي ظهورها محاولتيهم نقد القمع في المجتماعات الصناعية، وأن النظام الرأسمالي قادر علي توليد شخصيات نرجسية ضعيفة يسودها القلق والخوف ر أما عن الصراع الطبيقي في النظام الفاشي الذي والنزعات المضادة للحرية والفاشية الذي يتازر، ويسعي للنقد الوضعية كان عاملا مساعدا لظهور المدرسة النقدية فنقدهم للفاشية هو بداية تشكل المدرسة وتاكيدهم علي نقدهم لها من صلة وثيق بينها (الفاشية والنظام الراسمالي مدمر يحطم الثقافة من أجل مصالح احتؤايه العيني وهذا ما أدي الي بروز المدرسة)[1]

المطلب الثاني: نشأة مدرسة فرانكفورت:

ان استلاب هابرماس للمدرسة النقدية ومحاورتيه للمؤسيسها في أفكارهم ونمط سؤالهم وتقصي أسيسهم الفلسفية في تنوعها واختلافها، فدراسته للفكر هوركهايمر وادورنو وماركيوز وغيرهم سمحت له بتلمس المجالات المعرفية التي تحرك فيها الاستيعاب للمفاهيم المختلفة التي وظفتها في عملية تنظيرهم للحداثة الاجتماعية والثقافية والعقل وللتغبيرات الجمالية وللعلم والعلوم الانسانية والفرد واشكال الاستيبلاب هذا ما جعل هابرماس امتدادا للنظرية النقدية وفلسفة تجسد للمفاهيم النظرية النقدية فهو يعد بمثابة الوقف للنشأة هذه المدرسة وتطورها فنبداء بسوال لوران اسون ماهي هذه المدرسة ؟ان معهد فرانكفورات لابحاث الاجتماعية يعد الموطن الاصلي لما عرف مؤخرا بمدرسة فرانكفورات او النظرية النقدية ويرجع الفضل في تاسيس هذا المعهد الي فليكس فايل وفريدريك باوكوماكس هوركهايمر حيث تم في تحديد بيان الميلاد ان هدف المعهد هو معرفة وفهم الحياة الاجتماعية وشموليتها فيداءت الاسيس الاقتصادي كممهد للبناء الفرقي فان تحديدها قابل وموافق للهدف المعهد علي هذا النحو وتاكيده علي الاهتمام ببعض المشكلات السياسية كالممارسة الثورية والطبقة والمؤساسات فهدف المعهد علي هذا النحو منصب علي دراسة المادية التاريخية لكن هذا لم يمنع قابلية

[1] ابن ناصر الحاج: اشكالية التواصل والنقد الاجتماعي عند رواد مدرسة فرانك فورت، نموذج يورغن هابر ماس اشراف ملاح محمد جامعة وهران 207202011 ص: 25.

التاكيد علي استقلالية المعهد وعدم ارتباطه بأي انتماءة حزبية ونطلاقا من هذا التصور فهدف انشاء مدرسة فرانكفورات تركزات علي اهتمامات هذا المعهد في البداية حول ست مواضيع:[1]

- ✓ المادية التاريخية والاساس الفلسفي الماركسي
- ✓ الإقتصاد السياسي
- ✓ مشكلات الاقتصاد المخطط
- ✓ مهام البروليتاريا[2]
- ✓ علم الإجتماع
- ✓ المذاهب والاحزاب الاشتراكية

فهذه المرحلة تميزت بالطابع الماركسي الواضح وقد ظهر هذا في المحاضر التي القها جرونبورجفي افتيتاحه للمعهد حيث اظهر نوعا من التعاطف مع المنظور الماركسي لا يجب ان يفهم باي معني سياسي حزبي وبالمعني العلمي الأكاديمي تحمل هوركهايمر الرئاسة المعهد في عام 1931 واصبح للمعهد فرانكفورات طابع جديد ومحدد ومختلف عن المرحلة السابقة والتي اتسمت بالالتزام بالماركسية الارثوذكسية حيث كان يتعامل نبرج الماركسية بوصفها علما اذ انكر ان تكون المادية التاريخية فلسفة وتتضمن اي شؤايب تاريخية ميتافزيقية وهذا ما يفسر ندرة الدراسات الفلسفية في عهده اما هوركهايمر فعلي الرغم من اقراره النظري بأن مشروع معهد هو المادية التاريحية الانه في واقع الامر قد جعل من الفلسفة الموضوع الرئسي للنظرية الادتماعية النقدية فالاهتمام بالفلسفة يمكن ملاحظته في الدراسة التي كتبها سنة 1930 بعتوان 3 اصول في فلسفة التاريخ البورجوازي وكذلك مفالته الافتتاحية للمعهد الحالة الراهنة للفلسفة الاجتماعية وواجبات معهد الابحاث 2 وبالرغم من الاختلاف بين كل من جرونبرج وهوركهايمر في فهم الماركسية الا انهما يتفيقان في تحديدهما للمعهد من

---

[1] إبن ناصر الحاج : إشكالية التواصل والنقد الإجتماعي عند رواد مدرسة فرانكفورات نموذج يوغن هابر ماس، إشراف ملاح: محمد، جامعة وهران، 2009 2010، ص ص09 10 .

[2] المرجع نفسه ص130.

حيث انها مهمة اكادمية بالمعني الارذوكسي وال جانب اهتمام هذه المرحلة بالجانب الفلسفي فقد انشغلت بالاهتمام المتزايد بالابحاث السيكولوجية وخاصة التحليل النفسي الفرويدي الذي امتزج بالفكر الماركسي فدخول التحليل النفسي كموضوع بحث الي المعهد من اهم المميزات التي تتسم بها مرحلة هوركهايمر عن المرحلة السابقة لانها فتحت امام منهج التحليل الاجتماعي النقدي افاقا اخري اكثر تماشيا مع النتائج النهائية للفاعلية البحث وكان اريك فروم قد انتمي الي المعهد في الثلاثنيات فوصعمجال البحوث الممارسة فيه واتجه نحوميدان جديد هو دراسة الانتكاسات العصابية الفردية كظاهر جماعية خاضعة للشروط موضوعية خارجية وقد انظج فكريا ونظريا [1]

المطلب الثالث: منطلقات النقد في مدرسة فرانكفورت:

ان هاجس النقد انطلق من التحديات الاساسية المبينة في الفكر الفلسفي و السيسيولوجي، اولا من صعوبة التفسير السيسيولوجي فتطلب التساؤلا علي امكانية معارضة مواضيع يحملها الانسان*كرمز لكن دون تدخل في تحديدها وظباطيها وهذا ما يدعو الي الحيطة اثناء النقد فبداءت ارهاصات النقد مبكرا في الفلسفة الغربية الالمانية للنظج وقوة الفكر فيها ومحاولة فيئتها المثقف صقل، العقول واشعاعيها فبداء بتحليل رؤاد مدرسة فرانكفورات للفاشية (النازية من الكلمة علي انهم ملاك والموظفين كانو يمقتون المبدعين والمثقفين وينبذون اقتراحاتيهم ولا يقبلون الا ما يتوافق مع أهواهم) وطوموحاتهم وع ذلك، جاء هابرماس محاولا استكمال النقد الذي كانت تتعني بيه المدرسة النقدية ورؤائدا (هوركهايمر وادورنو* و [2]ماركيوز وغيره من فلاسفة سلكو درب النقد) فلا بد لهابرماس بان يكمل ما تبقي من عالجة لما تركوه متأخذا مسلكهم النقدي للنظم الاقطاغية الفاسدة فأفكاره مطبوعة بتأثيرات واضحة من أوائلي المدرسة مؤيدا صياغة القاعدة النقدية لهم والاستمرارية للمنهجيهم النقدي محقيقن قراءة واسيعة للمجتمع وما تملئه مشاكله من طرح نقدي للمسالة التحرر و تاكيدها

---

[1]- ناصر الحاج، مرجع سابق، ص 11

2 محسن بو عزيزي: السيمولوجيا الاجتماعية مركز دراسات الوحدة العربية .بيروت ط'1 2010 ص15 16 -

المطلب الرابع: محاورالنقد يتجلل ظهور النقد في العديد من المحاور بين الجماعات والتشكيلات الإجتماعية المختلفة:

وذلك من خلال ما يسعى اليه النقد الذي يعد الالمام بما يحتاجه من حل للعديد من المشاكل المقسم وفق محاور خاصة مع منهج هابرماس النقدي، والارث الفكري للمحاولة استكمال تظرية أخلاقية تحقيقي التواصل والمزاوجة بين التنظير الفلسفي المنهجي، بداء بمحور المعرفة التي ميزها هابرماس في (كتابيه المعرفة والمصلحة) بين ثلاث محاور يجب أن توضع في محك النقد،

– مصلحة تقنية lint e re t، والتي تتمحور حول تطبيقات العلم التجريبي، لتلبية حاجات معينة وهذا ما يضفي علي هذه القضية التعرض للنقد.

–مصلحة عملية ;.;Interete praptigue،وتنهم اسياسا بعملية التواصل للغرض توضيح الغبهام بين الاطراف.

– مصلحة تحريرية lintete d em anci p t ion، تقوم علي ملاحظة ألافعال وألاقوال المشوهة المتولدة من ممارسة القوة، ومجاوزتها الي تامل ذاتي معبر،

فالنقد يتمحور في العديد من المواضيع، الفلسفية السيسيولوجية، التقنية الاقتصادية، لكن الذي بلغ ذروة الاهتمام هو المحور الذي انصب عليه هابرماس في توضيح النقد الذي وجهه ماركس للأديويولوجيات التي تشكل الاطار النظري العام، بالوقف علي أرضية واحدة هي التاريخ الاجتماعي للشعوب الأوربية وتغير النظام و في ميدانها وانشاء نمط واعي سيسيولوجي. [1]

كارل أوتو أبل: (outek apel)، زمل هابرماس وفيلسوف ألماني معاصر، يمثل ما تسمي بالتداولية البراغماتية الترانسندنتالية

[1]-كارل اوتو ابل: 'التفكير مع هابرماس ضد هابرماسو مرجع سابق ص 15 .

المبحث الثالث: جذور ومرجعيات النظرية النقدية

إن أهم ما يمكن الاعتماد عليه كمرجعية فلسفية للتعرف على المدرسة النقدية هو ما تضمنته فلسفة كانط وهيجل باعتبارهما بوابة التأمل الفكري النقدي، وهذا ما جعل من الإشكالية الفلسفية لدى منظري مدرسة فرانكفورت تدور بين نسقيهما حيث أكد ادورنو ان الفلسفة حين فشلت في الالتزام بتغيير العالم، وتوحيدها مع الواقع اضطرت إلى أن تنقل نفسها بسهولة، وهنا كان السؤال عن كيفية، وإمكانية نقائها بالرغم من الانتقادات التي وجهت للفلسفة الهيجلية [1].

المطلب الأول: مرجعية إجتماعية هيغلية:

لقد أشار بوتر مور بالقول إن المدرسة النقدية تعتبر مواصلة للتقليد العظيم للفلسفة الألمانية، ونقدا صارما وصريحا للثقافة البورجوازية الحالية [2]و وأصحاب النظرية النقدية اتخذوا من الفلسفة الهيجلية كمحور نقده فقد تجاوزوا الفكر المركسي الى موضوعية هيجل فتأثير هيجل بارز في المجتمع الألماني [3]، فقد استخدموا هيجل كأداة خام وارض خصبة انطلقوا منها في تأسيس النظرية النقدية، فقد احتل هيجل مكانة هامة واستدل به وبمقولاته كمقولة الاغتراب و فنظريته تعد تجسيدا، فهيجل هو الأب الروحي لهذه الطائفة لأنها ساهمت في إرساء جوانب نقدية ودعائمه، وكانت نزعته الثورية التاريخية منطلقا لديه فمعظم أرائهم ترجع لإشكالها المتباينة و ويتضح لنا ذلك في نظرية الأخلاق في الحرية، وعلاقتها بالسلطة فالحرية ظاهرة اجتماعية، وهنا لاتظهر الميول الفردية فلابد للإنسان ان يكون مركزيا في واجباته، فمن الناحية الأخلاقية يمكن

عن اي حق في الحرية أو السعادة إلا عندما تتفق الرغبة مع احد مظاهر الخير العامة هذا ماجعل من هيجل يحاول أن يوفق بين الحق الشخصي والواجب العام، فاعتبر المجتمع بمثابة

---

[1]– توم بوتومور: مدرسة فرانك فورد و تر، سعد هجرس، دار أوبا للنشر والتوزيع ليبيا، د ط: 1998 ص ك 13

[2]– المرجع نفسه و ص ك 83

[3]– محمد ممدوح: محمد العربي: الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي والليبرالي والماركسي، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب .د ط ك 1992، ص: 74

توازن بين هذه الاتجاهات اللا اخلاقية، والدولة هي التي لا تسمح بهذه الفوضى اللا خلا قية لذلك ينبغي أن تكون الدولة مطلقة، فربط هيجل بين السياسة والأخلاق الاجتماعية التي بدورها تكمن في أخلاقيات الدولة، وتظهر العنصرية في كلام هيجل على أنها غاية لا وسيلة لبناء مجتمع أخلاقي [1].

فهيجل هو الفيلسوف الذي حاول أن يؤكد على الأخلاق والحرية في العديد من كتبه إلا انه وقع في خطا شديد جعل العديد من المنظرين لمدرسة فرانك فورد يأخذون عليه هذا الخطأ على انه الانحياز الواضح والصريح للدولة الألمانية لأنه جعل من الأخلاق ظاهرة اجتماعية لدرجة اكبر من كونها ظاهرة فردية، فالقواعد الأخلاقية عنده من صنع الإنسان لذلك فهي قابلة للتغيير لكن الذي يضعها ليس فردا، ولكن مجموعة من الناس تؤسس ممارسة أخلاقية جديدة فهيجل يشير إلى أن السلوك الأخلاقي نوع من السلوك الذي يخدم الغاية المتصلة باحتياجات الإنسان الطبيعية، فإصرار هيجل وعزمه على الربط بين التفكير الأخلاقي وإدراك التنوع الأخلاقي [2] وعلى هذا المنحى قد أكد هيجل بصورة أو أخرى على الأخلاق الاجتماعية والتي تظهر في أخلاق الدولة، وقد مثل في الفترة الأولى من تاريخ مدرسة فرانك فورد رائدا للفلسفة الاجتماعية فقد خلص الفلسفة من قيود الشخصية الفردية التي أوقعها فيها كانط فهو من ألقى بتجربة الوعي الجماعية إلى معركة تخوضها الروح منذ اللحظة الأولى [3]التي انفصل فيها عن الطبيعة حيث تظهر هذه التجربة في الدين والفن والسياسة، وتبرز أكثر في المفاهيم الفلسفية [4]

فقد تعارض كانط وهيجل في الفلسفة العملية التي تقوم على مبدأ الواجب لكي يجعل كانط من الفعل الأخلاقي فعلا يقوم على اندماج الفرد في حياة الكل مادام الفرد إلا يخرج من كونه مجرد عضو في طبقة اجتماعية. إلا انه يجل يرفض شتى النزاعات التي تقيم تعارضا حاسما بين الدولة والطبيعة بحجة أن الدولة هي مجرد مركب صناعي غريب تماما عن

---

[1]– محسن الخوني: هيجل في مدرسة فرانكفورات، مجلة أوراق فلسفية، القاهرة و العدد 6 2002.

[2] المر جع نفسه، ص: 219

[3] المرجع سابق، 220

[4] المرجع نفسه، ص 223

الطبيعة، فالحياة الاجتماعية شاهدة على كذب هذا الزعم، فالعقل الهيجلي هو الوجه الآخر للعقل الاداتي الذي يعد من أهم المقولات والمواضيع التي أثرت في فكر مدرسة فرانك فورد و وهذا ما ركز عليه هابر ماس في كتابه (المعرفة والمصلحة) عندما ربط بين ظهور هذا العقل وتبدد نظرية المعرفة ومن ثم انفصال العلاقة بين المعرفة والمصلحة[1]

فقد استطاع هيج لان يبرهن ضد كانط أن التأمل الذاتي الفينومينولوجي للمعرفة ضرورة من شانها إضفاء الراديكالية على نقد المعرفة غير انه أبى تحيزا وذلك من خلال شروط فلسفة الهوية إزاء هذا التأمل، وهذا يؤكد مدى الاتصال الفكري بين فلاسفة فرانك فورد بصفة عامة وهابر ماس بصفة خاصة[2]

المطلب الثاني: المرجعية النقدية الماركسية:

إن مراجعة هابر ماس للفكر التنويري، أو الفكر العقلاني جعلت منه يؤكد على أن نشأة أفكار مدرسة فرانك فورد كانت على شكل تسلسل للأفكار الماركسية، فالمجتمع عنده ليست إلا جزءا من العالم الطبيعي فالفكر الماركسي ليس إلا جزءا لا يتجزأ من الفكر التنويري كمهمة مدرسة فرانك فورد هي بلورة المشروح التنويري الجديد[3]و فهذا المشروع الماركسي الذي يظهر بصور متعددة منها محاولة إيريك فروم، والمزاوجة بين الفرويدية والماركسية ومحاولة ادورنو بإعادة إنتاج المفاهيم الماركسية في علم الجما ل[4]

مما يعني أن اللحظة الأولى لدى منظري مدرسة فرانكفورات تكمن في بلورة المشروع الماركسي التنويري بحلة جديدة والتي استمرت حتى عام 1930م حيث اتسمت بطابع ثوري ماركسي جديد [5]عملي فالتأثير الماركسي على النظرية النقدية وأصحابها يتجلى بوضوح في الملابسات المركسية الجديدة التي أشار إليها هابر ماس في كتابه (ما بعد ماركس aberres

---

[1]– محسن الخوني: المرجع السابق، ص: 219

[2]– يورعن هابر ماس: المعرفة والمصلحة و ت ر ك حسن صقر (مجلة عيون) منشورات الجمل ، لبنان، العدد 9 .2000 . ص: 10

[3]– المرجع سابق ص ك 11

[4]– يورعن هابر ماس : بعد ماركس، ت ر: محمد ميلا د و دار الحوار للنشر و سوريا . ط 1 .2002 .ص: 5

[5] – يورعن هابر ماس و مصدر نفسه، ص: 6

Marx) فهابر ماس يحاول إظهار التغيرات بين العامل المادي والتقنية و والخطاب السياسي والثقافي الذي يلازمه [1]

فالماركسية أضحت نظرية للأحزاب و وظهرت مجموعة من المثقفين تحاول الجمع بين النشاط الأكاديمي ولانتماء الماركسي، هذا ما يؤكد على أنها نظرية نقدية حاولت الربط بين الماركسية، وعلم الاجتماع الامبريقي فالماركسية تعد موضوعا انتقاليا اختارته النظرية النقدية، فهابر ماس حاول بشكل مباشر وغير مباشر تنقية الماركسية ضمنيا وهذا من اجل تطويرها لتكون مشعلا نقديا وما يؤكد ذلك حديثه عن نظرية التواصل الاجتماعي[2]

أن هابر ماس انطلق في تناوله للمركسية وماركس من انهيار فكر يحتوي على قدرة نقدية هائلة لكل ماهر عام وشامل حيث حاول إعادة النظر إليها فخلق تعبيرا جديدا في الفلسفة النقدية، وهي المركسية كنقد [3]فهابر ماس يذهب في كتابه " النظرية والتطبيق ' إلى إن المركسية ليست إيديولوجيا أو اعتقادا سياسيا بل هي طاقة للنقد، فمع ماركس نستطيع أن نفصل بين النظري والتطبيقي هذا ماجعل من هابر ماس يسال سؤالا، ما فائدة الماركسية. ؟ وللإجابة على هذا السؤال حاول هابر ماس كشف العلاقة بين الماركسية كنقد، وبين الفلسفة الاجتماعية والسيسيولوجيا ولذلك تحتم عيه اخذ الكثير من الفكر الهيجلي ؛ فالماركسية اهتمت بعوامل الإنتاج وأدخلت فيها الأخلاق وجعلت منها نظاما اجتماعيا فعوامل الإنتاج تمثل الأساس الحقيقي أو البناء التحتي infra structure الذي يستند إليه البناء الأعلى الفوقي spore structure من ناحية الأخلاق فنشير إلى أن الأخلاق الماركسية لم تقف عن مجهودان ماركس فقط بل أضاف إليها أنجلس ولتين، فالخطوط الرئيسية للأخلاق الماركسية متدية طبيعية حيث أن الإنسان ابن الطبيعة ومقيد بقوانينها والمجتمع يتطور وفق هذه القوانين فصراع الطبقات جوهري يتولد مذهبا لثورة الاشتراكية و فأساس الأخلاق الماركسية هو ما

---

[1]– يورعن هابر ماس و مصدر نفسه، ص: 10

[2] – بول لوران آسون : مدرسة فرانكفورات تر: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت . ط 1 .1990. ص: 98.

[3] – المرجع نفسه، ص: 99 – 100

يسميه الماركسيون الحاليون باسم الحالة الإنسانية الثابتة وأيضا الأخلاق الماركسية تعني أخلاق الطبقة العامة واتي تلغي الدولة الرأسمالية[1]

فالأخلاق التي تدافع عنها الاشتراكية تختلف اختلافا جذريا عن الأخلاق الرأسمالية فالخلاق الاشتراكية واحنها الأساسي هو الاهتمام بالمصلحة العامة للشعب ويتطلب مبادئ الأخلاق الشيوعية توفر سمات محددة في شخصية الإنسان مثل الأمان والصدق والنقاء الأخلاقي [2] عن لينين في الجزء الأول من الإعمال المختارة نحن ننكر كل الأخلاق التي تنحى جانبا في المجتمع الإنساني فنرى أنها مخادعة وتظليل وتشويش لعقول العمال والفلاحين من قبل الإقطاعيين والرأسماليين، وهذا ما يؤكد أهمية الأخلاق الشيوعية ونقده ونبذه للأخلاق البورجوازية الرأسمالية، ويقول سيدني هووك: ' أننا نرى أن قيمنا الأخلاقية تخضع كليا لمصالح النظام الطبقي البرو ليطاليا وأخلاقنا تشتق من مصالح النضال الطبقي البروليتاريا و وهدا ما كده على هذه الطبقة وأخلاقها على الرغم من تأثر المدرسة النقدية الكبير بالماركسية إلا أنها لا تقبل الماركسية كما هي مما يجعلنا نرى أنها في وقت واحد _أي النظرية النقدية هي نقد للمجتمع، وتطوير للماركسية فالنظرية النقدية ترفض مناقشة علاقة البناء الفوقي بالبناء التحتي، وهذا ما يؤكد التمرد من جانب النظرية النقدية على الماركسية خاصة في مراحل نموها ونضجها [3]

المطلب الثالث: مرجعية ترشيدية لماكس فيبر:

هابرماس كان من أهم المتأثرين بفكر ماكس فيبر كونه يرى ان العقلانية لعبت دورا هاما في المجتمع الرأسمالي الغربي، ففي كتابه التقنية والعلم بوصفها إيديولوجيا lechnoljy and scuence as ldeolojy فيشير إلى أن ماكس فيبر حينما قدم مفهوم العقلانية

[1] – سيدني هوك : التراث الغامض ماركس والماركسيون، تر، سيدي كمال زهران ، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة 1986 و ص: 191

[2] – افانا سيف: أصول الفلسفة الماركسية، تر: حمدي عبد الجواد ، دار الثقافة الحديثة و القاهرة و ط 1 .1975 .ص 333

[3]– المرجع سابق ، ص 37

rationlaitat كان يقصد تحديد شكل النشاط الاقتصادي الرأسمالي وقانون حق الملكية الخاص و والسلطة البيروقراطية والعقلانية التقنية فتعني الاتساع في نظام المجتمعات التي تخضع لمعيار القرار الرشيد ويتلاءم مع هذا التصنيع الاجتماعي وما يتبعه من معايير للعقل الاداتي في مجالات حياتية أخرى وان عقلنه المجتمع ترتبط على نحو مطرد بمأساة النقد العلمي والتقني، فيستحضر هابر ماس فكرة فيبر التي مردها أن علمنة صور العالم الموجهة بالفعل الإنساني وخلع الخرافة عنها، فتنمية الفعل الاجتماعي والموروث الثقافي هي بمثابة الوجه الآخر للعقلنة [1].

يؤكد مارك يوس الذي يرتبط بالمدرسة النقدية في مقال له عن فيبر بقوله: ' إن التكنولوجيا تمثل تسلطا على الطبيعة والإنسان فالأهداف المحددة لهذا التسلط يتم درسها غلى التكنولوجيا في داخلها وصميم بنائها في الجهاز التقني، فالتكنولوجيا مشروع اجتماعي فما يؤخذ منها إلا بغرض السيطرة على كل شيء [2] فماركوس أقام مماثلة بين الطابع العام للنظام الشيوعي السوفيتي، و الروح الرأسمالية التي نسبها فيبر واعتبرها مرحلتها الصاعدة فهو إذا يبشر برأسمالية الدولة الاحتكارية والامبريالية والنازية العامة باسم تحقيق العقلانية الحديثة فهو العدو اللدود للاشتراكية حيث كان يرى فيهم خطا تاريخيا إلا لم يكن جريمة تاريخية فانهمام مدرسة فرا نكفورات وانشغالهم بمصير الفرد في المجتمع الراهن ارتبطت بفكر التسلط العقلانية العلمية التقنية و فهو موضوع له صلة واضحة با هتما مات فيبر فنصوص المدرسة المتعلقة بضياع استقلال الفرد وخاصة كتابات ادرنو وهورك هايمر تجعل من الصعب ملاحظة الفروق بين نصوصهم ونصوص فيبر فهذا هو شعور انحطاط شريحة معينة من المجتمع وهي الشريحة العليا المثقفة من الطبقة الوسطى أي الصفوة المثقفة themenderinc والحنين إلى استعادة الوضع الذي يتعذر استرداده للمثقف kiltir الا لما ني التقليدي فإذا تطرقنا إلى كتاب فيبر الأخلاق البروتو ستنتينية وروح الرأسمالية فإننا نجد دراسة مهمة بغطرسة العقل الغربي

---

[1] يورعن هابر ماس: العلم والتقنية كإيديولوجبة تر: حسن صقر كولونيا ، المانيا د ط، 2003 .ص، 48

فيعد هذا عملا يثير مسالة مهمة في سيطرة الاقتصاد الرأسمالي حيث يذهب فيبر إلى القول بان النظام الرأسمالي يقوم على توقيع الربح بواسطة استخدام الفرص المتاحة إمام التبادل مما جعل دافيد هوكس يقول في كتابه الايدولوجيا: ' أن المجتمع الرأسمالي يجب ملائمة أداة قوة العمل وأخلاقيات الحياة الخاصة مع طريقة الحساب الرشيد التي يعتمد عليها اقتصاد يرتكز على التبادل، وكما يضع فيبر المسالة الرأسمالية على أنها تتطلب مطابقة للعلوم القائمة على الرياضيات والتجربة العقلانية و ويسترسل هوكس بان فيبر يرى بان الأخلاق البروتستنتية قدمت المفهوم الكليفاني [1] عن القضاء brdestianation نسقا من الأفكار شجع على نمو الاقتصاد الرأسمالي و وجعل التحدي الحقيقي لكتاب فيبر هو تضمنه بان العقلانية التنويرية ليست من حيث الجوهر طريقة للتفكير أفضل واصح من تلك التي اتبعتها المجتمعات ابعد منا تاريخيا ؛ فهو لا يقدم حلا مغايرا للماركسية بقدر ما يقدم إطارا أفضل للتعامل مع مشكلة التشيؤ، ولكنه تفادى هذه النتيجة لأنه اهتم بالايدولوجيا أكثر، فالحقيقة في انه يرى ان علاقاتنا مجمدة ولم تعد نبو لنا كما هي، فالعلاقات الإنسانية تنشا فهو لا يؤكد على فكرة الطبقية لأنه يعتبرها احد البنيات التي يحدث داخلها التشيؤ إلا انه حاول أن يثبت أن التشيؤ يحدث د خل نظام رمزي لان علاقاتنا الإنسانية لا تبدو كماك هي عليه فهي مجمدة [2]

المطلب الرابع:مرجعية نفسية وفلسفة الحياة:

بعد تطور العلم خاصة ما تعلق بمجال العلوم التي تختص بالانسان الذي يتداخل في تركيبتيه وبنيتيه فهو يملك جوانب عديدة منها سيسيولوجي ثقلفية سيكولوجي هذه الاخيرة التي تحاول ان تعالج ظواهر تتعلق بما يحمله الفرد من امراض مستعصيتي لانها لا تتبدها بوضح الا مع ظهور التحليل النفسي خاصة ظهريه في قضايا النلمدرسة النقدية والمذاهب لاجتماعية والفلسفية، وفلسفة الحضارة والظاهريات، ويؤكد فلاسفة مدرسة حيث يؤكد روادها ومنظريها إن من أهم المصادر التي شكلتها مدرسة التحليل النفسي الفرويدي فنتيجة للانحطاط

1 يورغن هابرماس: العلم والتقنية كايديولوجيا، مصدر سابق ’ص49.

[2]– الكاليفاني: مذهب يرى ان الاعمال الانسانية والاحداث الكونية تخضع لتدبير الاهي [2] – هابرماس، التقنية والعلم كايديولوجيا، مرجع سابق، ص: 49.

القيم الفردية داخل المجتمع الصناعي وانسحاب لحق الفرد في اختلاف داخل النظام الفاشستي وفي تركيبات النظام السياسي المغلق للمجتمع مما جعلهم يحاولون إعادة إعمال العقل لرد اعتبار الفرد وتنشيط الفكر النقدي هذا ما جعلهم يلجئون لقراءة النص الفرو يدي متسائلين عن دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري، وموقع الجنس في آليات الإغراء الحديثة [1]علاقتها بالعملية الإنتاجية وعن المعاني التي تتخذها، ويزعم ماركيوز في كتابه أريس الحضارة أن فوريد يذهب بالقول إن تحقيق الانجازات الثقافية والحضارية ومطلبها يتم على حساب الإشباع الحر للدوافع الجنسية الغريزية إي عن طريق إنكار هذه الدوافع وإعلائها في صورة فنية وعلمية للتعويض عن كبتها وكضمها لمصالح الحضارة والثقافة، وهذا ما أدى إلى ظهور مقولات النظرية النقدية عن وجود ما يسمى بالقمع والتسلط الذي يطغى على المجتمع الصناعي ؛ فيؤكد ماركيوز في نفس الكتاب أن هناك تعددا في الأسباب وخاصة متا تعلق بالأوضاع الجديدة والحديثة التي يعيش فيها الإنسان فاستعمال المقولات النفسية أصبح ضروريا لأنها دخلت تحت نطاق السياسة فيقول: " انه لا حدود ولا فواصل بين علم النفس والفلسفة الاجتماعية والسياسية " فيصل إلى أن النظرية الفرويدية في جوهرها نظرية اجتماعية البيولوجية فحسب، والحضارة عند فوريد لاتفترض إشكال القمع والقصر على الوجود البيولوجي وإنما تتعدى إلى الوجود الاجتماعي فهي تحد من بنية اجتماعية وغريزية على السواء و فتاريخ الإنسان هو تاريخ قمعه فاهتمام ماركيوز بفرو يد يعتمد على كتابات فوريد ذات الطابع الحضاري والفلسفي فنمو المجتمع يتم بتحرير الاريس الذي وصفه على انه الطاقة الكامنة في أصل الحضارة والتي لا تستطيع التعبير عن نفسها مباشرة فتتخذ تغيرات غي مباشرة تتمثل في المبادئ والقيم الأخلاقية والدينية، والتعبير الفني والأدبي [2]، فيشير بول لوران آسون إلى أن هناك اختلافا مذهلا في الظاهرة بين التحليل النفسي كاده لمنهجية اجتماعية والفرويدية كوسيلة لفهم الغريزة الذي لايمكن تقليصه للتناقض الاجتماعي و فيقول: 'إن الحضور الدائم

[1]– محمد نور الدين افايا: المرجع السابق، ص : 38.

[2]– قيس هادي احمد، المرجع السابق، ص: 33 32.

مرجعية التحديد النفسي يشهد على دوره البارز كعارض للتناسخات للنظرية النقدية فهناك ترابط وتطابق بين الموقف التحليلي والنظرية النقدية " ونجد كذلك فيلي هلم رايش يساهم في تكوين الأرضية التحليلية الأولى لمفكري المدرسة، وذلك عندما نبه بالنتائج التي توصل إليها التحليل النفسي الاجتماعي وسعي علم النفس إلى تجاوز دائرته الفردية باتجاه نطاق المجموع، لكن التحليل عند ريش تحول مع ماركوس إلى تحليل نقدي فكتاب اريس الحضارة enos and civilization بمثابة مؤلف تأسيسي في بناء وتكامل النظرية النقدية في مدرسة فرانك فورد اتجاهها نحو الفردية ولم يتوسع ويتضح نضج التيار النفسي في المدرسة إلا مع اريك فروم efronm الذي دمج الماركسية والفرويدية دمجا لا كميا فحسب، وإنما بصفة نوعية تفاعلية وبدا أعضاء المدرسة بالاهتمام بالتحليل النفسي كمفتاح فعال باغناء الدراسات النقدية فعن هابر ماس يقدم التحليل النفسي على انه النموذج الوحيد للعلم لأنه يحسد التأمل الذاتي المنهجي ومن ثم التحرري، فيرى ان هذه المحاولة هي إساءة للتفسير لأنها تلقي شكوكا جديدة على استخدام التحليل النفسي كنموذج للنظريتين الاجتماعية النفسية والنقدية [1]، فيستخلص اسون في كتابه مدرسة فرانكفورات عدة أمور منها أولا الكشف عن العلاقة النظرية بين العقليتين التحليلية والنقدية أن المدرسة استطاعت تجريب العلم التحليلي على العمل الاجتماعي، فهابر ماس يقارب التحليل النفسي من زاوية معرفية، ويحاول الربط والاختزال في نموذج تحليلي معرفي واحد ؛ أما عن كيت rkeat في كتابه النظرية السياسية والاجتماعية أن هابرماس أساء فهم فوريد فحاول كبايت: وضع بديل اقرب للمفهوم الفرويدي الذي يسمح بدرجة من التحرر، فيمكن القول أيضا أن الفينمنولوجيا وفلسفة الحياة وفلسفة الوجود تمثل نقطة انطلاق لبعض أعلام المدرسة النقدية، هذا ما جعل منهم يعتبرون فلسفتهم أنها الفكر المتهم بالماركسية الوجودية خاصة منهم ماركيوز و وهوركهايمر وادورنو ل لانهم ناثرو بفلسفة شوبنهاور ونتشه، وتصورهم للتاريخ كان تصورا تطغى عليه المأساوية والتشاؤم والعذاب والتغريب لتاريخ العقل البشري فقد بلغ ذروة سلبيته وتجرده من أقنعة الحضارة وتصاعد الإرهاب النازي ثم

---

[1] بول لورا اسون، المرجع السابق، ص: 110.

الرأسمالي والشيوعي، وانتشار البؤس والظلم والحرمان والاغتحراب من قبل قوة مجهولة غاشمة غامضة.

المبحث الرابع: مواضيع وقضايا المدرسة النقدية ومكانة هابرماس:

المطلب الاول قضية ا النظرية واللممارسة

إن مدينة فرانكفورات احتضنت الفلسفة المعاصرة وما تلاها من عصر التنوير وكانت السباقة إلى ما تقوم به حركة ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة في ثمانينيات القرن العشرين فكان النقد فيها يقتصر على نقل العمل الأدائي او الإجرائي او التيكوقراطي فنقد الحداثة لم يقتصر على ما تطرقت إليه فلسفة نتشه وهايدغر بل استمر الى الجيلين الأول والثاني لمدرسة فرانكفورات فعالجت هذه المدرسة العديد من القضايا الألمانية التي كانت سائدة أنذاك للفك المواضيع و القضايا الحضارية وتحرير الإنسان من القيود التقليدية وسيرورة التكيف الإنساني مع التقنية والقيم الإنسانية المعاصرة وهذا ما يدفعنا الي شغف التعرف على بعض القضايا التي تطرقت إليها المدرسة النقدية وحاولت معالجتها وإدماج الإنسان في قوقعة المعاصرة.

مرت مدرسة فرانكفورات بمجموعة من المراحل جعلتها تنشغل بالعديد من القضايا خاصة في الثلاثينيات والأربعينيات فان النظرية النقدية هي جملة القضايا التي تشكل اطرأ را نظريا لنقد النظام الاجتماعي القائم ومحاولة الكشف عن تناقضاته بحثا عن نظام اجتماعي تنعدم فيه هذه التناقضات لذلك توجد صلة بين النظرية النقدية والنظرية السيكولوجية العامة، ومصطلح ا التربية النقدية ظهر بشكل مقصود عندما نشر هوركهايمر عام 1937 دراسة النظرية النقدية النظرية التقليدية إلا أن ما ركيوز اكد على ان النظرية النقدية هي النظرية الاجتماعية القائمة على الفلسفة الجدلية ونقد الاقتصاد السياسي وذلك عندما نشر مقالته سنة 1937 بعنوان الفلسفة والنظرية النقدية ؛ لقد حاولت هذه النظرية جاهدة على المستوى النظري ان تعالج علاقة النظرية بالممارسة praxis من منظور المادية الجدلية فهذا ما أكده هوركهايمر ان قيمة النظرية إنما يتحدد من خلال علاقتها بالممارسة فقد كان لها دور بارز في الجوانب السيسيولوجية فيالمجتمع فهي تحاول الكشف عن مواطن التناقض وعدم الاستقرار في النسق

الاجتماعي [1]وتطوير هذه المواطن بحيث تلعب دورا هاما في تغيير النسق الذي اصبح يعاني قدرا من التناقض بهدف خلق تكامل جديد لهذا فان النظرية النقدية مارست نوعا من الانفصال النظري مع بنية العلم التقليدي معرفيا، ومع خلفية المثالية الألمانية الفلسفية فتظهر وكأنها تقوم بمهمة التفتح على المستقبل في حين أنها مكتفية بذاتها من الناحية النظرية، وهذا ما يبدي العلاقة بين المفهوم والواقع من منظور هوركهايمر فكان اهتمامه عبقرية المعرفة لا علي ما هو قائم وما يجب ان يكون اما عن هابرماس ومساهمته في النظرية النقدية يتجلى ذلك في مقالاته في الخمسينيات على انه إصلاح داخلي الا انه في الستينيات اعتبر ان وظيفة النظرية النقدية هي ما تطابق بين النظرية والممارسة فكانت ترتبط بالواقع الاجتماعي البراكسيس بالرغم من تأخره في الانتماء الى المدرسة انتماءه للجيل الثاني فيها الا انه سرعان ما تحول الى ناقد للنظرية النقدية ولجيلها الأول محاولا اظهار نقطة الضعف في البنية النظرية لها فنجده يقول: "لم يكن ثم نظرية نقدية وكان هناك أشياء وتصورات بدائية بسيطة " فقد جمع هابرماس بين نقاط الضعف فيها وذلك في كتابه بعنوان الأسس المعيارية فأكد على افتقار النظرية النقدية للأسس المعيارية للنقد وقال أنها راجعة إلى أساس مفهوم الحقيقة عند هيجل فقد حاول ان يعالج هذا القصور بوضعه نظرية الفعل التواصلي فعمل فيها على سد الثغرات والعيوب، وكان المدافع عن العقل والعقلانية التي تمثل لديه بناء نظرية نقدية جديدة إلا أن هذا التصور يعد بمثابة الانحراف عن المعنى الأصلي لها الذي كان موجودا منذ القديم الذي يربط النظر بالعمل ويجعل النظرية النقدية موجهة للممارسة مما يضع المصلحة في قلب تشكل النظرية إلا أن هذا التأمل أدى إلى إبعاد النظرية جانبا والاهتمام والتغلغل بالممارسة. [2]

المطلب الثاني: قضية التشيؤ والاغتراب:

ان الانسان هو الكائن المميز الذي بجب أن تكون له امتيازات ومكان ودور فعال في محيطيه ا وإذا كان عكس ذلك فقد يتعرض للنوع من التهميش والهضم والإغتراب والتشيؤء

[1]مدرسة فرانكفورات: بوابة علم الاجتماع، نظرة شاملة حول مدرسة فرانكفورات، 25 مارس 2019

[2] – حسن حماد: المرجع السابق، 8

الا ان هذه المقولة إ(التشيؤ والاغتراب) تظهر في تسلط النظام البيروقراطي وأساليب القمع الإداري و الاغتراب الإنساني يظهر في عملية توحيد الحاجات البشرية وتقنين أنماط السلوك فكلمة اغتراب هي كلمة مشتقة من الكلمة الآتية aliénation وهو اسم يستمد معناه من الفعل اللاتيني alinéaire بمعني ينقل او يحول أو يسلم أو يبعد وهذا الفعل ماخوذ من الكلمة الاثينية أخري هي aliénas بمعني الانتهاء إلي الاخر وهذه الكلمة مشتقة من الكلمة aliosبمعني الأخر الا ان منظري مدرسة فرانكفورت النقدية وخاصة هوركهايمر وادورنو معتبرين ظاهرة الاغترابوالتشيؤ ظهرت اولا مع الفن وأوضحوا كيف انحط العمل الفني في ظل المجتمع الصناعي وظروفه مما افقده اصالتها فالتشيؤ و الاغتراب ترجع أسبابه إلي النظام الاقتصادي الرأسمالي فعلاقات الإنتاج و السوق والرأسمالية هي المسؤولة عن عبادة السلع او صنيميتها الفتشية fétichisme بحيث أصبحت علاقات الناس ك السلع ومن أهم الأسباب أيضا ما يسميه أصحاب المدرسة باسم العقل الأدائي أو العقلانية التقنية ومن أهم من طور مفهوم التشيؤ و الاغتراب واحد من أهم الفلاسفة الما ثرين في مدرسة فرانكفورت نجد لوكاتش فقد وضح أن التشيؤ هو تحول الصفات الإنسانية إلي أشياء جامدة واتخاذها لوجود مستقبل واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية وهنا يظهر النقد الحقيقي الأخلاقي للرأسمالية ف البشر يتحولون إلي أشياء يمكن بيعها و شراءها ينطل في تحليله لمفهوم التشيؤ في المجتمع الرأسمالي ووصفه لعملية التشيؤ من تحليل ماركس لمعني البضاعة داخل المجتمع الرأسمالي ووصفه لتعميم مفهوم السلطة أو البضاعة بمعني أن جوهر السلطة بين الأشخاص في النهاية يأخذ طابعا سيا لأنه إذا كان الإنسان يستهلك المواد الخام ثم ينتج المواد الصناعية التي يستهلكها فانه في الاقتصاد الرأسمالي ينتج السلع التي تباع قبل ان تستهلك من قبل العامل فلو كاش يربط بين السلعة وطبقة البروالبروليتاريا من خلال التشيؤ فتصبح طبق[1]ة البروليتاريا هي وعي السلعة بذاتها ف السلعة لتصير سلعة إلا حينما تمر المادة الأولية بالعمل

2حسن حماد: المرجع السابق، ص9.

الإنساني فإذا أدرك العمل تكون السلعة قد أدركت ذاتها وحقيقتها هي العمل فقد عالجت النظرية مصطلح الاغتراب فذهبت إلي أن العمال و المديرين في النظام الرأسمالي مغتربون لأنهم محرومون من إشباع حاجتهم الأساسية وسلوكياتهم مدفوعة القيم علي الاغتراب السائدة واستيعاب بالمصلحة وليس بالحب أنهم قد يكون أطباء أو محامين لكنهم بالتأكيد ليس بشرا وفي هذا الإطار تؤكد النظرية النقدية علي لسان هابر ماس إذا كانت الماركسية قد ركزت علي الاغتراب الاقتصادي فإننا نري اليوم الاغتراب الاقتصادي لم يعد هدفا للنضال السياسي الذي يجب ان تمارسه الطبقة العامة العاملة وذلك لان هذا الاغتراب الاقتصادي يظل قاتما في ظل اغتراب ثقافي أوسع نطاقا فهوركهايمر يؤكد علي أن بامكانينها القضاء عن طريق التأمل و النقد الذاتي في حين يؤكد ماركيوز علي الانفصال عن قيم مضادة وهذا حل ضعيف غير منطقي فالانسان يعود لليفرضلا نفسيه بقوة وعنفوان في العالم الغامض والملتبيس الحافل بالنذر وعلامات الاستفهام فهذا العالم يعيش مرحلة المخاض في انتظار ميلاد خارطة جديدة فربما يكونالمفتاح في مفاهيم الصراع بين الحظارات [1]

المطلب الثالث: العقل الاداتي او العقلانية التقنية:

نجد العفل ألاداتي أو العقلانية التقنية كتركيب للعفل العصري والعقل الاداتي هو أسلوب لرؤية العالم وكذا أسلوب لرؤية المعرفة النظرية لأنه يهتم بالإغراض العملية ويفصل[2] الواقع

عن القيمة فاصبح يحكم العلوم والطبيعة وكذا العلوم الاجتماعية والإنسانية فهو نوع من التفكير في المجتمع الصناعي الحديث الذي ظهر مع فلاسفة المدرسة النقدية كهورك هايمر

[1]– يورغن هابر ماس: العلم والتقنية كايدولوجيا و المصدر السابق . ص: 133

[2]يتشارد والابستمولوجيا : ألاغتراب دار الشروق للنشر والتوزيع، 1مارس 1996 ص 8 9

في كتابه جدل التنوير dialectie of enlijhtenment مشتركا مع اورنو في مؤلفه أفول العقل eslipse of reson وظهر كذلك مع ماركيز في مؤلفه الإنسان ذو البعد الواجد لانه يعد بمثابة التفكير العلمي المعبر عنه بالوضعية bositivism. فالانسان الذي تحكمت فيه العقلانية لا يمكنه ان يعرض تقنياته على الطبيعة والمجتمع تحقيقا لا رادته في عقلا نيتها ؛ ومن ثم فرض سيطرتها عليها ويؤكد فلاسفة النظرية النقدية ان هذه الفكرة ترتبط بسمات وخصائص اخرى مميزة للعقل الاداتي مثل الاتجاه لتثبيت دعائم السلطة ومحاولة استبعاد القرارات السياسية والأخلاقية من دائرة المعقول والحط من شانها لأنها تنتمي إلى مجال اللاه معقول والقرارات الذاتية البعيدة عن الموضوعية فالعقل الاداتي هو عقل سيء ناظم لأفعال الإنسان في إطار انجاز غاية عملية محددة سلفا، وهو الكامل وراء سطوة التكنيك وتحكم قوانين السوق في نوعية حياة البشر إلا أن هناك من انتقد هذا العقل واعتبره وسيلة لتحقيق هدف، وهو هايدغر راجعا إلى التعريف الانثروبولوجي الذي يرى فيه نشاطا واعيا للإنسان لان التقنية عنده بمثابة الطابع الجوهري يميزها مظهرين متساوين يطلق عليهما المظهر الانثروبولوجي والاداتي[1] و شائع ان التقنية لا علاقة لها بالميتافيزيقا ويجد مكانا للاعتراف به في فلسفة هايدغر فهي افتصبح التقنية فعلا إنسانيا حضاريا ووسيلة من اجل غاية تسعى لتحقيق وإشباع حاجياتنا فيتوجه الى جوهر التقنية وهذا ما فرضته العلوم الحديثة وفرضت نفسها، وحددت مرحلة التطور واطلق عليها اسم التقنية العلمية فهايدغر يرفض في حواره في الصحيفة من جريدة sbeijel الايديولوجيا المهيمنة على الغرب والتي تتغنى بقدرة الإنسان وتحكمه في التقنية قائلا مقولته الشهيرة: " التقنية في كينونتها شيء لا يستطيع الإنسان التحكم فيه " لمعاصر سببه الانبهار إمام التقدم. فلم يسلم بنقد الفلاسفة الذين يعتبرون التقنية مضادة للميتا فيزيفا الأزلية التي جعلت المعرفة ملتحمة بأشياء تلا مسها وتعيها الذات العارفة و فالراي لذلك لابد ان نشير إلى تميز هايدغر في رؤيته للحداثة راجع أل تغذيه من إيديولوجيا[2]

[1] يتشارد والابستمولوجيا: مرجع سابق ص 134.
[2] يتشارد والابستمولوجيا: مرجع نفسه ص 135.

التقنية العلمية و ويفسر ذلك بان عدم قدرة الإنسان على التعرف بالقواعد المخفية جعل منه يدور في ثنايا التقنية التي تحدد علاقة الإنسان مع ما يوجد و ومن ثم فان غياب التأمل بالنسبة للإنسان ا اللميتافيزيقا بعينها.

أما عن هابرماس فقد برز اسمه في البحث عن حل عقلاني للتقنية التي طغت في العالم المعاش واستفردت به من جميع الجهات فهو يقر باننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية وشرعيتها أصبحت مستمدة منها فلا سبيل للهروب منها الا جداريات الماضي وإطلاله ولا مناص من الاعتراف بان التقنية تعمل بشكل مختلف عن الأيديولوجيات الاتقليدية لتبرير شرعيتها، وما يميز التقني عن الايدلوجيا أنها استطاعت ان تخلق مصالح مرتبطة بوجدها بين جميع الطبقات والشرائح وكذا اخترقت حدود الجغرافيا، فيشير هابر ماس في كتابه التقنية والعلم كإيديولوجيا ان فيبر عندما قدم مفهوم العقلانية كان يقصد الشكل المحدد للنشاط الاقتصادي الرأسمالي ويتلاءم مع هذا المفهوم تصنيع العمل الاجتماعي ومايتبعة من انتشار العقل الاداتي، هنا كان تميز هابر ماس بين العمل والتفاعل بالقول في كتابه العلم والتقنيو والايدولوجيا: "ان العمل نشاط عقلاني يهدف الى غاية ومقصد فإما ان يكون نشاطا أداتينا او اختيارا عقلانيا آو يجمع الأمرين " فهو يحاول أن:

- يستخلص السمات الهامة العامة للعقل الذاتي من حيث انه استراتيجية للاختزال والنظرة التماثلية للواقع.[1]
- عدم اهتمامه بالخصوصية للعقل الاداتي فهو ينظر للان سان باعتباره جزءا يشبه الأجزاء الأخرى أو أجزاء الطبيعة المادية.
- ينظر الى العلاقة بين الإنسان والعقل الداتي على أنها علاقة كونية.

السابقة لان قدرته لا يمكن ان تعم لتصل الى البصائر التي تكتفي بتغذية الوهم نسان بهذا العقل يصبح عاجزا عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل وعاجزا عن تجاوز الحاضر لوصول للماضي واستشراف المستقبل فهنا العقل الاداتي يسقط في انعدام الزمن والتاريخ ويخرج عن كل ما هو قائم، فان تجسيد ماركس للتكنو قراطيه[2]

[1] حسن حماد: مرجع سابق ص 10.
[2] حسن حماد: مرجع نفسه ص12.

على انها مرتبطة بالتقنية إلا لم تكن صنيعتها ح فباعتبار الوعي التكنو قراطي اقل إيديولوجيا من الإيديولوجياتبغرض تحقيق المصالح، فالإيديولوجيات التقليدية التي تحجب المشاكل الممارسة لتبرر مصلحة جزئية وتقمعها [1]تعد مضرة للبشرية

أما عن ماركس فيعد من اكبر دعاة التقنية ومع ذلك لا يمكن التغاضي عن كونه ناصرها كوسيلة لتحرر الإنسان من الإمراض الفتاكة والأوبئة وجبروت الطبيعة فهو يشير إلى الإخطار التي تحدق بالطبيعة من جراء الاستغلال التقني الأرعن لمواردها يقول: "ات كل تقدم في فن الزراعة الرأسمالية ليس فقط تقدم في نهب الأرض فكل تقدم في زيادة خصوبة الأرض في وقت محدود من الومن هو تقدم في تخريب الموارد الدائمة لهذه الخصوبة فهو ابعد من ان يحتكر المجال السياسي للتكوقرانطيه والنشاط الإنساني في المجتمع.

فيبين هابر ماس حدود ومفهوم التقنية من منظور ماركس فهو يقسم المنظومة الاجتماعية إلى التفاعل والعمل محددا أهمية العقل على اعتباره نشاطا يضفي أسلوبا لرؤية العالم والمعرفة معا لتصبح التقنية بمثابة الفعل الإنساني الحضاري الخالص.

المطلب الرابع: مكانة هابرماس في النظرية النقدية:

إن هابرماس ومع انتاجه الغزير في المدرسة النقدية وفلسفتيه الغزيرة باعتباره عالم اجتماع وناقد ومفكر ومنظر، فهو من فتح الفلسفة المعاصرة بشكل متميز وسار بها قدما لتحليليه أسباب ونتائج ما يهدد الحياة الانسانية وبالاخص بنية الاتصال في خصوصياتها الانسانية لا التي ترتبط بالقوي الأعقلانية، في عالم اليوم فأهتم باللغة كوسيلة اتصال وسلوك مستخدم بين المتحاورين فهدفه مواصلة تقاليد الأنوار بالنظرية الاجتماعية، نقدية تنهض تنهض علي ترسيخ قيم الحرية والعدالة في الذاكرة الاجتماعية، وتربطها بقوة دولية تمكنها من فتح نواة الخير العام والفضاء الذي يتسع للجميع فهو مهندس المدرسة النقدية والمصيحيح والمنظر والناهض بها بعد تعسفات من نقدوها محاولا تحقيق الديمقراطية في المجتمع الأوربي لانه المنظر وناقد النقد ومعطي التنوير معناه ودلالته خاصة الايجابية

[1]هابرماس: التقنية والعلم كايديولوجية .مصدر سابق .ص21

ومحو الصفات السلبة المدمر له فسلك درب اساتذته وب عطائه اصبح الممثلي الحالي والشرعي للمدرسة الذي مازال الي يومنها هذا في قمة عطائه يسعي للافضل ونزع الارتياب والسير وفق قواعد تنظم سلوكيات الافراد [1]

[1]حسين مصدق: يورغن هابرماس، ومدرسة فرانكفورات، . سيبتمبرص7

الفصل الثاني

هابرماس جدل الحداثة تحديات

وتبديات

الفصل الثاني: هابرماس جدل الحداثة تحديات وتبديات

تمهيد:

فصل الحداثة يعيش الفرد معضلات عدة والتي تلتمس جميع مظاهر ومجالات الحياة والتي لا يستطيع الوعي

بها والتفكير في مقوماتها ومنبعها دون الانزلاق في الحيرة والخوف والقلق كعملية تحديث أنماط الحياة باتجاه تطور دعائمها تطورا يستقل به عن المرافق الإيديولوجية، ليصبح أليا ومتحررا عن العوائق المتعددة التي كانت تحول دون تطوره وتمركزه في المجتمع، وهذا ما جعل الفلاسفة المعاصرين، يحاولون الكشف عن العلاقة بينما جاء به هابرماس من نظرية لتحديد الفعل التواصلي، وتحديث عل مستوى أصعدة الحياة اليومية ما جعل من المجتمعات الغربية ترى حرجا في تقبل الحضارة التكنولوجية المحدثة[1]

فالحداثة كما قدمها بودريار ترفض وتعادي كل تعريف وتحديد لأنها فكرة تجريدية نظرية إجرائية تحاول البحث عن مقابل لها والإجابة عن مجموعة من الأسئلة تتعلق بخاصيتها ما حاول هابرماس أن يؤكده في كتابه الحداثة مشروع ناقص معبرا عن عصره وفهمه لأسباب وعلل العصور من تخلف وعدم مواكبة للتحديث فالحداثة تعبير دائم عن وعي عصر ما يجدد نفسه ويفهم ناته بإنتقال عابر في جميع المجالات الثقافية الاجتماعية التاريخية أ ي مجالات شمولية تضفي جانبا من الوعي الذواتي (الجمعي)[2].

فالحداثة هنا بمثابة المدخل لفهم العقل الغربي فهي التحدي في التفكير الفلسفي المعاصر لذا كان هابر ماس من ضمن الذين رفعوا التحدي في صلب الانشغال الفلسفي عامة فهي عنده قول فلسفي يفتح مجلا للنقاش يقال انه: اذا كان ثمة مدخل حقيقي لفهم العقل الغربي المعاصر فهو صراع مع الحداثة وقول كهذا اصدق تعبير لفكر هابرماس وتجسيد نظرياته ومسائله

مطاع صفدي : نفد العقل الغربي الحداثة ومابعد الحداثة ، مركز الانماء القومي، بيرونت، دط، 1990، ص 5

[2]يورغن هابر ماس، : الحداثة مشروع تر بسام بركة مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 29. مركز الإنماء القومي بيروت 1984، ص 41.

الفلسفية كمسالة الحداثة باعتبارها خلفية تاريخية وأساس معرفي انطلق منه فالحداثة في تحليله بمثابة تحقيق لفعل تواصلي ومسالة مركزية وتحدي للفلسفات الغربية وهذا ما يدفعنا إلى محاولة الكشف عن اللحظة الهابرماسية كونها مسالة غير اعتيادية. [1]

ومن هنا نحاول الفصل في مسالة الحداثة عنده وموقعها في فكره ونظرياته المتعددة ودورها في تغيير المجتمع ومحاولة إلحاقه بالمجتمعات التكنولوجية والتقنية والبحث عن سبب ركودها ووقوعها في أزمات تعيق عملية التحديث وهذا بفعل ظهور الفلسفات المتشائمة التي تلغي دور الحداثة وتجعل منها مشروعا لم يكتمل وبقي محل انجازه لأنه لم بحقيق ألنجاح ومواكبة ألتقدم كما أكد ذلك نيتشه أقرها بشيخوخة ألثقافة الغربية، ومعدم جدواها فهذا ما يدفعنها لرصد هذا ألمشروع وما يحمله من أفكر وما تعرض إليه من انتقادات.[2]

المبحث الأول: معنى الحداثة

المطلب الأول: معنى الحداثة لغة واصطلاحا

1- معنى الحداثة لغة :

لغة: في اللغة العربية مشتقة من الجذر حدث، والحديث نقيض القديم، حدث الشيء حدثا وحداثة وأحدثه هو، فهو محدث وحديث، والحدوث كون الشيء لم يكن، وحدث أمرأي وقع فلفظ الحداثة مهما اختلفت وتعددت معانيه في العبارات والمعاجم فإنها تجمع على أن المراد منها شيء جديد يقع في الحاضر او المستقبل ويقطع مع الماضي والقديم فالحديث ما يستجد من الأمر وما كان منه قديما ويقال حداثة السن إيأوله فالحديث تعبير عن بدايات الأمور فيقال: اخذ الأمر بحداثته إيبأوله ومبتدئه والحداثة في السياق الفني والأدب هي مواكبة العصر بمواصلة التجديد في الأساليبالأدبية

[1] حسين مصدق: مرجع سابق، ص89
[2] يورغن هابرماس: بعد ماركس، مصدر سابق، ص85

فهذه الكلمة تدل على الابتكار والإبداع يقال هذا أمر مستحدث أي مبتكر ومستجدون مثيل سبقه فالحديث هي إنتاج الحاضر الدال عليه وانفعال مع القديم الذي صنعه الماضي فالجديد مرادف للعتاقة.

أما في اللغة الفرنسية فهي modarmit(مشتقة من MAD وهي الشكل الأول للشيء. فقد ظهرت حديث madère التي تعود إلىأصلmadermasوكانت منذ القديم مع استخدامها في الصراع الثقافي الروماني للأفكار والمعارف والدين المسيحي فبداياتها تعود إلىالإبداع الفني خاصة في العقل النقدي الأدبي وقد كانت دلالتها وظهورها سنة1850 مع بدولار شارل 1821 1876 واستعملها هوراس ولول بول في القرن 18 ولدلك بلازاك 1823 بعنوان وسام الحياة الحديثة [1]

2- الحداثة اصطلاحا:

هي كلمة عصرية تعبر عن عملية تتضمن تحديث وتجديد ما هو قديم لذلك تستخدم في مجالات عدة لكنها تبرز أكثر في المجال الثقافي والفكري فيدل على مرحل التطور التي طبعت او بشكل اخص في مرحلة العصور الحديثة لهذا يقسم التاريخ إلىأربعةأجزاء:

- ✓ العصور ما قبل التأريخ (القديمة)
- ✓ عصور الحد يته
- ✓ العصور الوسطى
- ✓ عصور مابعد الحداثة

[1] يوسف الخياط : إبن منظور لسان العرب، دار لسان العرب، بيروت، ص 907

فالحداثة مذهب فكري أدبي علماني أسس على أفكار وعقائد غربية خالصة مثل الماركسية والوجودية والفرويدية والداروينيةوتأثر بالذاهب الفلسفية والأدبية التي سبقته مثل السريالية والرمزية. [1]

إما عن كلم حديث modernأقدم من الحداثة modernité فهي ترجع الى القرن 15 لتدل على الفرق بين الماضي الروماني الوثني pain وبين الحاضر الروماني المسيحي ا ما عن الحداثة فقد ظهرت في القرن التاسع عشر مع الشاعر الفرنسي شارل بودلر وهنا نستحضر ان اول استعمال لها للكلمة حداثة كان من طرف شاتو بريان عام 1849 وبعدها بعشر سنوات ابرز بودلر كلمة حداثة عند ا اهتمامه بكلمة جمال فيقو بانها ظهرت في بداية عصر النهضة والتنوير ف اصبحت واقعا مغايرا للعصر الوسيطي وموقف جديد من مختلف النواحي الحياة والمجتمع فملامحها تتحدد ب المرا1حل التالية

- ✓ ظهور الفكر الفلسفي العقلي والتجريبي والمادي والنقدي من خلال نصوص فلاسفة امثال ديكارت 2Descartes (1596 1650) ولوك وكأنط
- ✓ قيام الدولة الملكية المركزية
- ✓ تأسيسالفيزياءالحديثة مع جهود نيوتن newton 1642 1727
- ✓ بروز النزعة الرومنسية في الادب [2] معني الحداثة اصطلاحا:

اما علي مستوي الاخلاق اصيح الفرد يتمتع بكيان مستقيل ف الزمن في عصر الحداثة اي زمن تصاعد من الماضي الي الحاضر الي المستقبل فاتخذت الحداثة شكلا تاريخيا منذ عصر هيجل hegl 1770 1831 فازداد الوعي بالتاريخ وارتبط بالزمن فهابرماس لمعالجيه للحداثة يقول بان الحداثة هي الوعي بالمرحلة التي تقيم علاقة مع الماضي من

[1] مصطفى حسيبة : معجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الأردن / عمان، 1559 2008، ص 159

[2] فتحي التريكي: شبدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، د.ط، 1992، ص 127

اجل ان تفهم ذاتها باعتبارها نوع من الانتقال او العبور من الماضي الي الحاضر 2 الا ان الحداثة ارتبطت بفكرة التقدم او الرقي progers والتي شكلت الفكر الليبرالي الحر اما عن نك كأي الي ان الحداثة عند جدياني فاتيمو gianmivatimoتتميز بخاصية الوعي ضرورة تفسير الماضي ومفاهيمه والسعي المستمر نحو استمرار هذا التجاوز في المستقبل اما في قاموس اكيسفور تعني الحداثة المناهج الجديدة والاعتقاد في العلوم والتخطيط والعلمانية والتقدم في مختلف المجلات ف الحداثة عند هابرماس تعد بمثابة تعبير الوعي وخاصة الوعي الزمن عن نفسيه فلفظة الحداثة فكرة صعب من خلال ضيط مفهومها لا نها تتجاوز ما اقر به الفلاسفة و المفكرين من قبل وهذا ما اقر به وعبر قوليه ان صعوبة كلمة حداثة راجعت لكون الزمن الذي يمر يغير باستمرار معناها وهي وفق هذا المعني تدل علي التغير والتقدم والنفور والسعي المتواصل نحو الجديد ليصبح هاجسا لها وهذ ما يوكده فرانسواشائلي بقوله هي ذلك النشاط المنصب علي الاهتمامات الراهنة والقادر في نغس الوقت علي مواكبة التغيرات والتطورات التي تعرفها العصور دون انقطاع الاصالة فالحداثة من منظورمهابرماس كانت بمثابة شغل الشاغلان الحداثة عنده تستمد مشروعيتها من داخليها متأثرة بذلك بالوضع السياسي والثقافي الذي ساد في المانيا بعد الحرب العالمية الثانية فطموحه اشكالية الحداثة وعمله تأسيس نظرية فيها تقو علي التوفيق بين ما هو واقعي وعقلي فهذا ما جعل منه يقدم مؤلفا ضخما [1]

يحمل عنوان القول الفلسفي للحداثة فحاول ان يثبت فيه بان الحداثة هي عبارة عن موضوع فلسفي فهذ ما دفع بيه ان ينصب مدافعا عن التنوير وان يبحث في الاسباب والعليل الاول لفشل مشروع يمجد ملكة الانسان التي يخترق بها الواقع وما تمليه الاديان من ضوابط تحصر تفكيره فيقو هابرماس لفهم الحاضر والمعاصر يجب ان نعمل علي فحص المشروع النقدي فلاحظ ان هناك من يحصر مفهوم الحداثة بعصر النهضةالا ان هذا العصر بالنسبة له لا يعد الا محطة يقف عندها للتعرف علي شخصيات تمجد العقل وتتدعي

[1] يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 13

الحداثة فهابرماس لمحاولتيه رسم مشروع واستكمال الحداثة يحاول ان يعيد انتاج الحاضر ويبني المستقل فهذا لا يعد الا ما يملكه الباحث عن مبادي قيام الحداثة من قناعات تجعل منه يسير في فتح مجال بحث عن كيفية استكمال هذ المشروع العالمي ا الضخم وهذ ما يمكن ان يستحوذ علي اهمية الرجوع الي العصر التنويري او ما يسمي بعصر النهضة الا انه لا يمكن ان يكون المنعطف الوحيد لبناء المشروع فقد كانت الفترة التي شهدتها الحضارة الرومانية قفزة نوعية وبمثابة الاساس المتين الذي بنية عليه الحداثة لان ما تحمل فترة التجديد للحضرات القديمة شكل نقطة الانطلاق للتعبير عن زمن جديد يضاهي القديم ويغير من مجاريه في شتي نواحي الحياة فقد اخذت الحداثة التي شكلتها الانوار منعطفا حاولت الوقف علي المجال المختص بالجمالي الذي يعطي للحداثة حلت التجديد فب المزج بين التجربة التاريخية والتجربة الجمالية اصبحت الحداثة المعترف بها من فلاسفة الانوار دلالة تحليل القطيعة مع الماضي وهذا اكبر دليل علي ان الحداثة استنفذت كل طاقاته الابداعية واصبحت فكرا باليا وهذا ما يشهد عليه او كتافي بقوليه نحن نشهد نهاية الفن الحديث فهابرماس وبعد اطلاعيه علي[1]

مجمل الانتقادات الموجهة للحداثة اخذ دور المحامي في الدفاع عن ما تحاول الحاثة تغيره وجعل العالم يسير وفق نظام متماسك بين شتي المجلات ومدفعا بصفة خاصة علي العقل الذي يعتبره اهم اداة تصنع التغير للشعوب برمتيها فالحداثة عنده ليست مشروعا خاسر لا نه بل انها تحتوي جملت من الثغرات التي تعد حاجزا امام سيريها كظهور الرأسمالية وخاصة العقل المدبر فيها والذي يطلق عليه بالعقل الأدائي الذي افسد قيم العقل الذي يعمل وفق قواعد وضوابط لا تتحيز علي عنصر مادي فقط لها ضوابط معنوي تحي بها روح المحبة وحلق السعادة ف العقل الأدائي قلب موازين تشكل الروح الانسانية وجعل غاية الانسان البحث في المصلحة العملية الا سوي فان تشكل المنهج والادوات كان بدافع ما لحق بالحداثة من مشاكل واعطاب عرقلت مسيرتها فهابرماس نادى ويحاول جاهدا استكمال المشروع الحداثي

[1] المصدر نفسه، ص 14

مبرزا بان ما لحقها من اعطاب كان سببيه عدم القدرة علي التشخيص الصيح لما تمليه الحداثة والخروج من التقوقع علي منتجات العقل فقط دون الفحص والتحليل لهذه المعطيات لان العقل كالبحر الا يستنفذ طاقاته ما دامي صاحبيه علي قيد الحياة فمشروع الحداثة كان اساسه ما حصل جراء الفساد القائم بين الشعوب وابطال للقيم خاصة ما تعلق منها بقيم الحق والعدل وتجسيد للديمقراطية [1]

المطلب الثاني: الحداثة عند بودلر:

ان الحداثة على المستوي الأدبي والجمالي تتحدد من خلال ما جاء بيه شارل بودلير بانها وعي خاص بمركزية الذات اي متلق بمضمون، اللحظة الراهنة، كما يرها هابرماس في كتابيه القول الفلسفي للحداثة، علي أنها تستغيد المعاير التي تسترشد بيها، من عصر الي أخري مثلما أنها لا ترغب قي ذلك فهي ملزمة باستخدام، فحصها من ذاتيها فلا يمكن للحداثة أن تعتمد علي غير ذاتيها في الابداع خاصة فهي لا تساؤم بين القديم والجديد (الحديث) فلكل واحد أدواته الذاتية الخاصة فلا يمكن الاستعارة من الأزمنة لان كل واحد من عملية التحديث تنغميس في زمانيها الذاتي وتهتم بما هو راهن من لجظات بالفن والجمال والادب وهو ما نسخ من أرسطو في الجمال المطلق للكمال المطلق في (ديوانيه أزهار النثر) فالحداثة عند بودلير تبحث عن أدب مستحيل وانتقال عابر للزمن ف الزمن نصف الفن والفن نصف الحداثة

بودلر : شاعر وناقد وفيلسوف فرنسي من أبرز شعراء القر التاسع عشر، رمز من رموز الحداثة بداء كتابه القصائد الشعرية النثرية سنة 1857 نشره بديوان أزهار الثراء

المطلب الثالث: سيرة هابرماس الذاتية:

[1] يورغن هابر ماس : لقول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 15

يورغن هابرماس الذي أشعل العقول مستعملا الحوار و الخطاب وتقدير المواقف ومبرزا دور الانسان في الطبيعة والحياة بطرح الأسئلة كالتي طرحها هو مثل ماذا يفعل الأنسان بالزمن ألذي قدر له أن يعيشه فهو يقول بان هذا السؤال هو الذي لا اكاد اعيه فهو يثيرني فقط لأنه بمثابة ألمفكر والمنظر والمصلح بتأملاته الفلسفية التي تطبع حقبته والحقبة ما بعده فمن هو هذا الفيلسوف وما الذي تحمله فلسفته من جديد علي ما سبقها من فلسفات تحمل أفكار جديد تحاول من خلالها النهوض بالمجتمع من لأسوء الي ما هو أحسن وأسعي وراء ألجديد ومواكبة الحضارة وتسهيل طرق التعامل وجعلها انسانية بغرض تحقيق غايات تمس ألبشرية وتلمس حياتهم

هابرماس سيرته الذاتية اجتماع وفيلسوف الماني ولد في مدينة غومرسباخوهي تقع بالقرب من دوسدورف وكان ابوه مديرا المكتب الغرفة التجارية والصناعية[1]

فيها من عام 1949 الى 1954 تلقي تعليمه في جامعتي غنوتين وبون وقد بداء تكوين هابرماس العلمي والثقافي من خلال قراءته للكتب لاسيما كتب الماركسية وبداءات اكتشافاته في عالم الفن والادب الحديث فتعرف الي الاتجاه التعبيوي في الرسم وقراء تومس مان وفرات كافا والبيو كامو وكان طموح هابرماس ا ثناء باء الدراسة الثانوية ءان يصبح صحفيا وخلال دراسته الجامعية تعرف هابرماس الي أعمال ماركس الشاب وذلك بمساعدة استاذهلوفيت وحفزته تلك الأعمال علي تطوير أطروحاته حولها كما قراء كتاب لوكاتش التاريخ والوعي الطبقي ومن الجدير بالذكر ان قراءة هابرماس لجدل التنوير قد حفزته علي الانشغال بقضية العقل والاهتمام بموقف فكري مختلف عن موقف ممثلي الجيل الاول لمدرسة فرانكفورات وبناء علي اقتراح احد الموسين في الصحيفة التي يعمل فيها قام هابرماس بمقابلة ادورنو في معهد البحث الاجتماعي في جامعة فراتكفورات وعرض ادورنو علي هابرماس ان يعمل استذا مساعدا في المعهد وبالفعل التحق هابرماس بالمعهد أم

[1]- يورغن هابر ماس : لقول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص 16
[2] - يورعن هابر ماس: مصدر نفسه ، ص17

عن أهم مؤلفاته فانها غزيرة ومتعددة وقد عالج الكثير من القضايا الاجتماعية والفلسفية والدينية والسياسية والأخلاقية[21] ومن أهم مؤلفاتهانحو مجتمع الممارسة وتطبيق 1974 أزمة الشريعة 1976 نظرية الفعل التواصلي 1981، الخطاب الفلسفي للحداثة[3].

يعترف هابرماس انه كان للفلسفة فقط بل وفي الثقافة الالمانية بالكامل وهو اعتراف يسجله بقوله كانت الثقافة اللمانية ان تكون في اسوء حالها لولا تاثير الثقافة السياسية الامريكة التي استقبلتها المانيا واستوعبتها في العشريات الاول بعد الحرب [4]

اطلع هابرماس علي اعمال الفلاسفة البراغماتين مثل شارل بيرس وجون ديوي ثم عاد في الستينيات للدراسة شونز من اجل فهم الفينمنولوجيا الاجتماعية ثم اهتم بكتابات نعوم تشومسكي من خلال نظريته في النحو العام وكذلك سيرل واوستين من خلال نظريتها في الافعال اللغوية وهذا الارث الفلسفي سيستعين به هابر ماس لاحقا في توظيفه لبناء نظرية نقدية للمجتمع اصبح يؤمن بالحقيقة البناية التداولية في اطار الجماعية وبالاعتماد علي الحوار والنقاش والحجاج ولكن لهابرماس الفضل في ادخال الفلسفة للجامعات الأميركة الألمانية [5]

كانت فلسفة الغة احد اهم المنطلقات الاساسية في تكوين نظرية الفعل التواصلي عند يورغنهابرماسحيث اهتم بإعمال اللسانين وفلسفة اللغة أمثال جون ديري اوستين وجون سيرل في نظرية أفعال الكلام كما انه انطلق من مفهوم جديد للعقلانية حيث انتهت الحداثة الأوروبية الى ما يصطلح عليه بالعقل الأداتي ومن هنا جاءت دعوة هابرماس الى تفعيل دور الفلسفة والتأكيد على العقل باعتباره المنطلق الأساسي لأي نظرية في المجتمع لذلك نادى

1

عبد السلام الأشهب: الفلسفة والحداثة عند هابر ماس، دفاتر سياسية، مطبعة النجاح الجديدة، 2006، ص 198 .

يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق ص16

عماد عبد الرزاق: هابرماس فيلسوف التواصل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود . https// www momimoum /aertieil

يورغن هابر ماس: الدين والعقلانية، تر: حسن صقر، دار الحوار، ط 1، 2016، ص 213 . [5]

بضرورة مواصلة المجتمعات الحديثة تطورها باستكمال هذا المفهوم الأداتي عن طريق ادخال البعد التواصلي في مفهوم العقلانية الأمر الذي ساهم في تحقق التفاعل بين الناس من خلال التواصل اللغوي الهادف الى التفاهم التبادل وفق قواعد أخلاقية تحكم العملية التواصلية حسب معايير متفق عليها.

الى جانب هذه الخلفيات الفكرية هناك خلفيات فلسفية اثرت في المسار الفكري لهابرماس نذكر على سبيل المثال

1- الفلسفة الماركسية:

شكلت الماركسية منطلق أساسي لدى هاربارماس خصوصا ومدرسة فرانكفورت بشكل عام وقد امن هاربرماس ان الانسان يجد انسانيته في العمل الاجتماعي كما انه يصدر شروط إعادة إنتاج الواقع عن طريق الادراك المعرفي اما ماركس فينطلق من فكرة معروفة في الماركسية وهي ان الشروط المادية للعالم هي التي تحدد الشروط الفكرية للإنسان.

غير ان التأثير الماركسي لم يدم طويلا في فلسفة هاربرماس اذ اكتفى هذا الاخير باعتماد على ماركس الأول اي على ماركس الشاب. اما ماركس مابعد الشاب فقد شكل مصدرالهام بالنسبة لهاربرماس ولكن بطريقة معكوسة وذلك حينما وظفه من اجل اعادة قراءة نظريته من اجل اعادة بنائها وهذا ماعرف باعادة بناء المادية التاريخية بطريقة سوسيولوجية في كتاب هاربرماس الشهير " مابعد ماركس ". وذلك عندماقتنع هاربرماس بضرورة التمييز العمل والتفاعل وهذا الاخير كان غائبا في فلسفة ماركس وقد توصل هاربرماس الى قلب العديد من المعادلات الماركسية ومنها الفكرة المحورية لماركس المتعلقة بشروط المادية هي التي تصنع عالم الحياة وهي فكرة غير صحيحة في نظر هابرماس لان الناس لا ينتجون العالم المادي فقط بل قادرون على انتاج قيم أخرى

مزية ومعيارية تخضع الى فعلي الانتاج والتبادل نفسيهما ويتعلق الأمر بمجال التفاعل[1].

نور الدين علوش، : لمدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة، دار الفاربي، ط1، 2003، بيروت، ص 9

-2الفلسفة الهيجيلية:

لقد استفاد هابرماس من هيجل في الجانب. المتعلق بالذات التي عرفها هيجل بالأخر فالذات ا يمكن اكتشافها عند هيجل. وتعريفها إلا بالأخر وفي هذا التعريف إشارة إلي التي البدايات التي شكلت محور نظرية التواصل لدي هابرماس إلي جانب مفهومه حول الاعتراف الذي بتحقيق في جدلية السيد والعبد في ظاهريات والروح

إن الذات عند هيجل ناقصة واكتمالها يكون ب.اكتشاف ا وهذه أخري يعني اكتشاف الذات.وهذه الاكتشافات لن يتاتي الابالحوارالذي يسيطر علي كل الأفكار لهابرماس اللغوية والاجتماعية والتداولية والأخلاقية والسياسية كما اخذ هابرماس من هيجل الفكرة التي مفادها ان للحداثة وظيفة تاريخية ولكنها ليست خاصة بحقيقة معينة فالزمن الحديث هو الذي يطور فيه الإفراد وعيا تاريخيا بنافسيهم بأفعالهم والجماعات وعيا بمكانتهم الخاص في التاريخ وبالمكان الذي يمتلكونه من تغير ذلك التاريخ هذه النظرة نجدها عند هابرماس أيضا.
1

3- الفلسفة الكانطية

تحظر الفلسفة الكانطية. بشكل كبير وذلك الحضور الواضح للمفاهيم لا يخفي علي احد فلسفة هابرماس.فنجد ذلك الحضور الواضح للمفاهيم الكانطية في فلسفة هابرماس الأخلاقية. والسياسية.مثل مفهوم الكلية الأخلاقية والكسمو سياسية وغيرها كما نجدة هابرماس يطور من فلاسفة.الأخلاق اي أخلاق الواجب بالمعني الكانطي.وضعا أخلاق أو ايتيقا. اعلمناقشة بديلا لها.كما إنا عمله من اجل التأسيس للنظرية الديمقراطية التداولية ليس الاتاثر بمشروع.السلام الدائم الكانطي

نستطيع القول إن هذه المنطلقات الفكرية والفلسفية لها إبعاد داخل النسق الفلسفي والاجتماعي للهابر ماس فثمة إبعاد اجتماعية تتمثل في إبداع مفهوم للفعل التواصلي.للتجاوز الفعل الاداتي حيث أصبح العقل فاعلية ولم يعد جوهرا داخل الفضاء العام من اجل تحقيق مبدأ تكاقئ الفرص.بين الجميع يتناول فيه الفرد عن جزاء من ذاتيه.لصالح لجماعة بغية.التواصل والتفاهم ودلك عن طريق أساس1 عقلاني كما ثمة بعد أخلاقي.لتحل محل الدين عند هابرماس أخلاق.المناقشة أو الأخلاق.التقليدية.فأخلاق النقاش قائمة.علي التوافق.والتفاهم والحوار لتصبح

نور الدين و المرجع سلبق، ص 93 .

قاعدة لاجتناب العنف.والإرهاب.والاستبداد.وتطهير المجتمع من السحروالاسطورة والهيمنة. والأمر ذاته..

والأمر ذاته ينطبق علي الجانب السياسي حيث يشكل الرأي العام والإرادة السياسية. للمواطن تشكل الديمقراطية التشاورية التي تكون غاياتها القضاء علي المصالح الشخصية والدفاع عن المصالح العامة عبر وسيلة المناقشة الخاصة[1]

المطلب الرابع: مفهوم الحداثة عند هابرماس:

في البدايات الأولى التاريخية لظهور الحداثة حيث مشيرجعها إلى عصر النهضة الأوروبية مما يعطي لها دلالة تاريخية اجتماعية سياسية فيرى أنها ظهرت من لفظ حديث في القرن 15، وحاول إعادة بناء خطاب فلسفي حول الحداثة، فقد انطلق من سد الثغرات التي كانت ا في النظرية النقدية التي وجد فيها أساسا لنظرية اجتماعية جديدة من اجل هذا الهدف وجد نفسه في مواجهة مع مشكلة الحداثة وما ال إليه العقل الحديث، كما وجد نفسه في حالة مواجهة مع كل التيارات الفلسفية المضادة للحداثة هذا ما اجعل من الحداثة تحولت إلى إيديولوجيا أنتجت خطابا غائبا، والهت العقل وحولته إلى اذاة، وأقصت الدين باعتباره فكرا مناف للعقلانية فيحاول هابر ماس أن يطور مشروع الحداثة لأنه يعتبر الجدل العقلي، والعلاج للمجتمعات في الحق والعدل والحرية فالحداثة عنده تعبير عن الوعي بالزمن، وذلك بغرض إقامة قطيعة موع الماضي وإنما من اجل استحضاره، فهابر ماس يحاول تأسيس نظرية فلسفية للحداثة للنقد الايجابي فدرس المراجع ولاتجاهات التي تناولت الحداثة، فهي عنده بمثابة المشروع الحضاري والظاهرة الفكرية فهل هذا هو المعنى الذي سيضيفه هابر ماس للحداثة، وهل الحداثة عنده تجديد ؟.

يقول هابر ماس: ' إن الحداثة تعبير دائم عن وعي عصر ما يجدد نفسه ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث ' فالحداثة تحاول ان تخلق إيقاعها الزمني الخاص بها وذلك [2]

1- نور الدين علوش، مرجع سابق، ص 94

2 – نور الدين علوش: مرجع نفسه ، ص95

بالانفصال الجذري عن الماضي لتستقبل الحاضر وتجعل من المستقبل بعدا أساسيا مكونا لكل تحركاتها ؛ فباعتبارها مشروع شمولي له نطاق ويضفي على اغلب مجالات الحياة الفكرية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية فعلي حرب يقول عن الحداثة بالمعنى الأوسع: ' هي مجمل الفتوحات والانكشافات والانقلابات والاختراعات التي شهدنها المجتمعات البشرية على الصعيد الفكري والجغرافي والسياسي والتقني والحضاري بمختلف مجالاتها فهي إذا تغيرات تم الخروج معها من قوقعة الظلم والبؤس إلى النور والتفتح [1]

فهابر ماس انصب مدافعا عن المشروع التنويري حيث يقول: ' ان التحدي الذي شكله نقد العقل والذي قدمته البنية الجديدة يحدد زاوية الرؤية التي أحاول انطلاقا منها إعادة بناء قول الفلسفي للحداثة خطوة بعد خطوة "[2]فمنهجه النقدي أعطى دلالة ايجابية وفعالة لهذا المشروع فهذا المشروع عنده عريض ومتشبع الإطراف كونه ظاهرة فكرية قائمة على نقد كل ما هو قديم، والانفصال عن الماضي بكل تصوراته وأفكاره فلفظ حديث تجر ورائها تاريخا طويلا فهي لا ترتبط با ي فترة زمنية معينة وإنما تحدث نتيجة العلاقة بالقديم، والوعي بالرحلة الجديدة. فهو ينادي بالفحص النقدي لهذا المشروع ويخرجه عن قوقعة عصر النهضة وينفي انه ومن كان فيه أنهم محدثون خلال القرن الثاني عشر فلفظة حديث هي التي تتكرر بتكرر الوعي باوروبا ح فهابر ماس يعبر عن القناعة لبدء المستقبل ويشير إلى عصر يحيا بالنظر إلى ما هو آت فيتفتح للجديد. [3]

وقد كان للحركة التحديثية الرومانية التي ظهرت في القرن التاسع عشر دورا هاما في ظهور الوعي المتطرف للحداثة حيث تدعو إلى الانفصال والتعارض بين التقليد والحاضر ؛ فقد برز المعنى الحقيقي للحداثة الجمالية للمعنى الذي أضافته للزمن فهدفها هو التجديد الدائم.

---

[1] جورج بالاديه: السلطة والحداثة تر هاشم صالح، مجلة الفكر العربي المعاصر . العدد 41

[2] – يورعن هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة ، مصدر سابق ، ص ص 6

[3] محمد نور الدين افايا : مرجع سابق . ص: 122

فالحداثة عند هابر ماس بمثابة المزيج بين التجربة التاريخية للحداثة وتجربة الحداثة الجمالية إلا انه حاول أن يستبعد الاعتبار الجمالي والشكلي ويهتم بالمعنى ونتائج السلوك [1]فاستبعاده للخطاب الجمالي وارتباطه بالخطاب العقلاني ليؤكد أن الحداثة الجمالية استنفدت كل طاقتها الإبداعية وأصبحت فكرا باليا وهذا ما يشهد عليه اوكتافيو بقوله نحن نشهد نهاية فترة الفن الحديث، فالحداثة لا تقتصر على تجديد كل ماهو قديم من الناحية المادية الشكلية الجمالية بل تحتاج الى ترسيخ ونسخ المبادئ والقيم العقلانية ودلالاتها وضبط العلاقات في إطار العقلنة [2]

فالعلاقة الداخلية بين الحداثة والعقلنة أصبحت بديهية مع ماكس فيبر إلا أنها اليوم تعد موضع شك وتساؤل هذا ما جعل من هابر ماس يرجع إلى هيجل باعتباره المساهم الأول في توضيح مفهوم الحداثة لأنه يستعملها داخل نطاق تاريخي للإشارة الى فترات يعينها، فكان يقول: ' الأزمنة الحديثة او الأزمنة الجديدة " فيقترن مفهوم الذاتية sibjectivute بالحرية والتفكير. فهابر ماس يرى أننا إذا أضفنا مفاهيم مثل الثورة والتقدم والتمرد والتطور والأزمنة فان ذلك يقربنا من المشكل الأساسي للوعي التاريخي للحداثة والذي يتمثل في كون الزمن الحديث المرتبط بالثقافة الغربية يثبت أن الحداثة لا تقدر ولا تريد ان تستعير المعايير التي من خلالها نتوجه من مرحلة تاريخية إلى أخرى فالحداثة لا ترجع إلا لذاتها هذا مابين إن هناك مؤاخاة عند كل الفلاسفة الذين نظروا لمسالة الحداثة من هيجل مرورا إلى ماركس وهايدغر، إلا أن فوكو ودريدا كانو ضد عقل يتأسس على مبدأ الذاتية فالعقل لا يدين للأشكال الظاهرة إلا إذا كان يريد السيطرة الثابتة للعقلانية نفسها، فهابر ماس يرجع إلى هيجل ويعتبره السباق في فهم الحداثة على اعتبار عنده تتفتح على المستقبل من ذاتها فهي ترجع إلى مبدأ الذاتية، فالحداثة أصبحت مع هيجل ذات منزع تاريخي لان الوعي بالتاريخ يزداد حدة ويشكل لحظة سيطرة في الحداثة وأصبحت الحداثة معطى تاريخي لا أسطورة او طوياوى فهي تريد أن تكون دائما معاصرة وعالية، ففي كتابه القول الفلسفي للحداثة فهي تتحدث من خلال طيارين:

---

[1] – يورعن هابر ماس : نفسه وص 13

1ابو النور حمدي، أبو النور حسن : يورعن هابر ماس ، الاخلاق والتواصل ، إشراف احمد عطية عبد الحليم عطية ، الكتبة الفلسفية . دار التنوير د ط 2009 .ص: 122 –182

- الأول يمثله لوكا تش النظرية النقدية.

- الثاني يمثله ماركيوز في كتابه مرحلة الشباب.

فالحداثة عنده هي العلاج العقلي لما ألت إليه المجتمعات الحديثة من تمزقات فهو ينادي من مواجهة الذات بذاتها وألا ينسحب أمام التحديات التي طرحتها الحداثة من خلال التخلص من المعيقات والتحديات التي طرحتها والاستناد إلى قوة العقل باعتباره المخرج الأساسي والحصول على مبتغى ومضمون الحداثة بمختلف أبعادها فهذه الأخيرة تظهر فيما يلي: [1]

لمبحث الثاني: الحداثة والعقلانية من منظور هابرماسي

المطلب الأول: نشأة الحداثة

ان الحداثة هي ذلك الإنقلاب الفكري الذي حصل في الغرب، فهي رؤية جديدة قامت علي ما طرحه كائط بسؤاليه ما ألانوار ؟ فيقول الانوار أن يخرج من ةحالة الوصاية التي تتمثل في استخدام فكر دون توجهيه بمعني أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة الكنيسة وأصنام العقل، غلا أن انطلاقتها واحدة بعد أن تخلي الفكر الفلسفي عن الارث الاقطاعي وموروناتيه وأفكاره الغيبية، كما يقول: صالح هاشم الاشراقة الأول حصلت في القرن السادس عشر أو مايطلق عليه عصر النهضة، في عصر غاليلي ونيوتن وكبيلر و سبينوزا، ولايبنتز، والثورة الفرنسية فهي ثلاث قرون حاسيمة في تاريخ الغرب والعالم،

[1]– حس مصدق: هابر ماس ومدرسة فرانكفورات، النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي .بيروت ط1 .2005 .ص 97

الاشراقة الثانية، في القرت الثمن عشر، فتم تقسيم

العصور الوسطي المسيحية، من القرن الخامس الي عصر النهضة كما يقول المؤرخ الفرنسي جان دوليمود: بداء هذا العصرمنعام 1600 ليصبح التفوق الاوربي علي العرب والصين فنشاة الحداثة كانت بصدد الانقال الزراعي من الاقطاعي مرورا الي محاولة تحجيث الانماط الاخري من عوامل العيش فهذا الانقال لم يكون عملية سهلة لانه يشمل جميع المجالات المختلفة سواء ما حقيقته الثورات أو ما أنتجته الثقافة المادية

ان الحداثة هي ذلك الإنقلاب الفكري الذي حصل في الغرب، فهي رؤية جديدة قامت علي ما طرحه كائط بسؤاليه ما ألانوار ؟ فيقو الانوار أن يخرج من ةحالة الوصاية التي تتمثل في استخدام فكر دون توجهيه بمعني أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة الكنيسة وأصنام العقل، الا ان انطلاقتها واحدة بعد أن تخلي الفكر الفلسفي عن الارث الاقطاعي وموروناتيه وأفكاره الغيبية، كما يقول صالح هاشم: الاشراقة الأول حصلت في القرن السادس عشر أو مايطلق عليه عصر النهضة، في عصر غاليلي ةنيةتن وكبيلر و سبينوزا، ولايبنتز، والثورة الفرنسية فهي ثلاث قرون حاسمة في تاريخ الغرب والعالم،

الاشراقة الثانية، في القرت الثمن عشر، فتم تقسيم

العصور الوسطي المسيحية، من القرن الخامس الي عصر النهضة كما يقول المؤرخ الفرنسي جان دوليمود: بداء هذا العصرمنعام 1600 ليصبح التفوق الاوربي علي العرب والصين فنشاة الحداثة كانت بصدد الانقال الزراعي من الاقطاعي مرورا الي محاولة تحجيث الانماط الاخري من عوامل العيش فهذا الانقال لم يكون عملية سهلة لانه يشمل جميع المجالات المختلفة سواء ما حقيقته الثورات أو ما أنتجته الثقافة المادية[1]

المطلب الثاني: عقلنة هابرماس للعالم المعاش:

[1] الصوراني: نشأة الحداثة، مركز الدراسات والابحاث ، العلمانية في العالم العربي، 2015/12/10

إن قدرة الانسان وملكته الجوهرية التي يتغنى بها ليدرك المطلق فهابرماس يحاول عقلنةالعالم بالرجوع الي معني العقل بابعاده وأنواعه، من عقل مجرد يتغي بالقيم فقط الي عقل أداتي ظهر في الاونة الاخيرة. فكتاب ماركيوز (الانسان ذو البعد الواحد)الذي أصدره بعام 1964 أن العقل الاداتي هو منطق في الفكر وأسلوب في رؤية العالم الاجتماعي لان له طبيعة، غير قابل للتغير ومستقل عن أفعالينها، الأن هوركهايمر فيقول بأن العقل الاداتي هو المهيمن في المجتماعات، الرأسمالية الحديثة التي فقد فيها العقل دوريه كملكة فكرية، وتم تقليصه الي مجرد أداة للتحقيق أهداف معينة فالعقل هنا رؤية للهدف ' وأداة أكد علي هذا المفهوم مع مفهوم التقنية فذهب في كتابيه التقنية والعلم كايديولوجية الي العقل الاداتي يعبر عن عقلانية تقنية لا غقلانية كمضمون وأسلوب للتفكير، فهابرماس يحاول[1] المزج بين العقل كملكة تسير درب العاقل والمالك له وبين العقل التقني كوسيلة للتحقيق ذواتنها واستعمال العقل في عملية التواصل وتصرف بوعي وقت حاجته في الاوساط العامة خاصة أما في كتابه الفعل التواصلي تحدث فيه عن العقل كجوهر للتنمية البعد الموضوعي الأنساني للعقل فهذا العقل لديه فاعلية تتجاوز العقل المتمركز 'حول الذات كعقل شمولي 'يتضمن كل شئ، فيؤكد هابرماس علي أن العقلايتجاوز العقلانية الغربية التي بجلت العقل الغائي وهذا ما سلكه هابرماس للعقلانة العام المعيش.

لهذا يقترح هابر ماس مقاربة جديدة لفهم الكائن الإنساني في كتابه إيتيقا المناقشة موضحا مفهوم العقلنة ذاته وسعيا منه لإيجاد أنموذج خاصا ملحا لنحت ظلال العقل2

المطلب الثالث: أبعاد الحداثة:

إن للحداثة ما يميزها من خصائص تضفي عليها طابعا خاص وأبعاد متنوعة نجد منها:

1-البعد التقني او العلمي:

مع تطور العلم والنزعة العلمية في عصر النتاج تكون مرهونة بازدهار العلوم والنمو العقلاني والمنهجي للوسايل الانتاج والعمل الانساني و فعلاقة الانسان بالطبيعة اصبحت

يورغن هابرماس: العلم والتقنية كايديولوجية مصدر سابق، ص 47

مجرد غحتجاجات تتجول داخل عميق الحداثة وبمقابل ذلك ظهرت طبيعة ثانية من نوع جديد يطلق عليها استحالة بشرية بوجود نكوين جديد للمجتمع انثروبولوجي يجمع بين التقنية والمجتمع فقد ظهر عصر تقني جديد يحاول ابتلاع الديمقراطية فالتطورات التكنولوجية الحديثة داما مربوط بالحداثة ولا يمكن فصلها عنها ولا عن التطور العقلي لمختلف انظمة الانتاج سواء من حيث تكيف الانتاج في العمل البشري او من حيث سيطرة الانسان علي الطبيعة او العلمية في سياق نقده لاتجاه الوضعي هي عملية تحنيط للعلم فيتحول بذلك الي قدرة هايلة للتقدم اجابة لكل سؤال ووضع حلول لكل المشاكل او قضية فالنزعة العلمية هي بمثابة الجنوح الي اعتبار التطبيق العلمي والعملي للمعرفة من جهة استعمال الادوات المتفرقة الانسانية فانه علي الاقل يتجاوزها ويتجلي ذلك من خلال تضارب اراء المفكرين فالتكنيك يزيد من قدرة الانسان وهذا لا يتم الا اذا كان المنتج حرا في اختيار اراءه ومحاولتيه تحسين ظروفيه خاصة من الناحية الانتاجية بفعل الحرية فكل من كان يعرف قيمة الحرية فهو يستثمرها في الانتاج لينفع الانسانية وترقية البشر [1]

1-البعد السياسي:

إن الغيديولوجيات هي ما يمثل بنية المجتمع السيكولوجي، اي شكل من الاشكال كنوع من التعالي المجرد في صيغة دستور والوضع الصوري للفرد وتحت عنوان تشكل الدولة بداء بالوعي بالوعي الفردي الخاص فهيمنة الدولة البيروقراطية لم تزداد نمو الا مع تقجم الحداثة لانها مرتبيطة بتوسيع مجال الاقتصاد السياسي وانساق التنظيم فان الحداثة تتركز في كل القطاعات علي الحياة بتبعيتها وهذا ما يؤكد خصوصية الدولة الحديثة القايمة علي القانون والمتكون من مواطنين وخاصة مع تمتعهم بحق المواطنة وحق الملكية وحق التعبير وهذا مايبين انفصال الدولة عن المجتمع المدني والسياسي والتاكيدعلي اولوية وقيمة الوقت فالعصر الحديث اصبح كل شي يقاس بالزمن وهذا ما جعل هابرماس يحاول التاكيد علي

[1] يورغن هابرماس: التقنية والعلم كغيديولوجية، مصدر سابق وص14

الحداثة والخطاب السياسي في واحد من اهم كتبيه الحداثة وخطابها السياسي والذي يعرض فيه القضايا التي تستهلك فيها الطوباوية

1مستقبل الديمقراطية

2المواطنة والهوية القومية

3-اضفاء الشرعية بواسطة حقوق الانسان

لكي تحقيق دولة ديمقراطية مبني علي اطور اخلاقي [1]

2-البعد السيكولوجي:

ان اغلب البحوث التي تبحث عن الدوافع والابعاد التي شكلت الحداثة نحاول ان تثبيت بان للبعد السيكولوجي او البعد النفسي الفضل في تشكلها من خالل اعتبار الحداثة مفهوما سيكولوجيا فردي في مواجهة مبداء الاجماع ذي المضامين الدينية للمجتمع التقليدي فالفرد يتميز بان كاين واعي مستقيل يحاول ان يصارع كل ما يواجهيه من مصايب وصوعبات خاصة منها النفسية الا انه مع امتلاكه للوعي يجد نفسيه محاصرا من وسيط ومقيدا واسيرا التواصل والتنظيمات والمؤسيسات واستلابه الحديث وفقدانه هويته داخل العمل والترفيه والاتواصل فينغلق عن ذاته وتتولد له الاضطرابت خاصة منها النفسية المتغلق بتقوق الذات علي ذاتيها والتمرد علي الاخرين وعدم القدرة علي التواصل معهم فهذا البعد السيكولوجي النفسي يظهر جليا مع في الفن والادب للحركة الحداثة من ةحيثالثورة علي الشكال التقليدية الكلاسيكبة ومحاولة استشراق افاق انسانية جديدة تنمو تجاه الشعور بالوجدان والذات والانا ففريد هو الذي نوه الي ذاليك ومن ضمن الذين ادخلو التحليل النفسي في مدرسية فرانكفورات نجد اريك فروم فقد وجد في التحليل النفسي اداة لتفكيك الحلقة الشهيرة من البنية الفوقية الي البنية التحتية فقد صدر مقالا لفروم يبرز فيه علاقة التحليل النفسي، ببنية المجتمع

المطلب الرابع: نظريةالتطور الاجتماعي والتحديث:

[1] يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي، مصدر سابق، ص ص 42

تتلخص فرضية هابرماس الطموحة في أنه مثلما أن تطور الوعي الأخلاقي للأفراد هو عملية تعلُّم يمكن تقسيمها إلى مراحل منطقية، فكذلك تطوُّر المجتمع ككلٍّ. على أي حال، إذا كانت المراحل والمستويات المذكورة أعلاه طبيعية لدى الأفراد، فلا بد أن ينعكس ذلك على البِنى الاجتماعية؛ ينبغي أن تكون هناك مجتمعات قبل تقليدية، وأخرى تقليدية، وثالثة بعد تقليدية. يعتقد هابرماس أن كل هذه المستويات يمكن تحديدها في أشكال تاريخية مختلفة من التداعي. فالمجتمعات القائمة في الغالب على صلة الرحم والتقاليد الدينية المشتركة، التي ترتبط فيها الخلقية بالرموز الدينية والقَبَلِيَّة، هي مجتمعات «تقليدية»، بينما المجتمعات الحديثة القائمة على الخلقية العمومية والقانون الشرعي هي مجتمعات «ما بعد تقليدية». والنظير الاجتماعي لبنى المستوى الثاني والثالث للوعي الأخلاقي الفردي يمثل أنواع القواعد المتاحة لحل المشكلات الجمعي. إذا صحت فرضية هابرماس، فسيكون بالإمكان إعادة صياغة عملية التحديث باعتبارها تطورًا لبنًى اجتماعية متزايدة التعقيد يمكنها أن تُمَكِّن الأفراد من حل المشكلات والصراعات الاجتماعية بشكل أفضل.

لكن هذه الفرضية محاطة بالكثير من المشكلات الجسيمة. على سبيل المثال، ليس من الواضح أي الأدلة التجريبية يمكن تأكيدُها أو دحضُها. وثمة مصدر قلق آخر يكتنف التناظر المزعوم بين التطور المتعلق بنشأة الفرد والتطور المتعلق بالسلالات (عمليات التعلم الفردية والجمعية). ومن غير الواضح هل كان السلوك الفردي له أي نظائر جمعية أم لا. في نظرية كولبرج، من الواضح على الأقل الطرف القائم بالتعلم؛ والطفل الفرد. ثمة وعي متحكم ليس له نظير على المستوى الجمعي. كيف لمجتمعات كاملة أن تتعلم؟ يقر هابرماس بأن المجتمعات [1]تتعلم فقط بالمعنى الاشتقاقي الذي مفاده أنها توفر الإطار الذي يتعلم داخله الأفرادُ التعاملَ التقليدية يمكن أن تسمى «عملية تعلم».

استنبط هابرماس هذه الفرضية الطموحة في السبعينيات أثناء تعاطيه النقدي مع المادية الماركسية القائلة إن التطور الاجتماعي يتحدد من أسفل بالتغيرات الطارئة على نمط الإنتاج.

1- يورغن هابرماس مقدمة قصير جدا، مصدر ص 78

1111

منذ ذلك الحين، أسقط هابرماس من حساباته أغلب نظرية التطور في هدوء، مع أنه استمر في استخدام بعض أفكارها وافتراضاتها المحورية في برامجه الأخرى. ما لم يسقطه من حساباته هو إيمانه بأن الفاعلين الذين يتصرفون تواصليًّا والذين يسوُّون الصراعات عن طريق الخطاب أقدرُ على التكيف مع صراعات الحياة الاجتماعية الحديثة وتعقيداتها.[1]

المبحث الثالث: مطبات الحداثة

المطلب الأول: الحداثة ومشروعياتها كقضية خاسرة

ان سياسة التحولات الحاصلة والتغير علي مجموعة من المستويات، خلال مطلع القرن العشرين خاصة التحولات الايديولوجية التي تتمثل في انهيار الانساقلا الفلسفية والانتقال من فكر متافزيقي فمدامت الفلسفة عموما تفكير يسعي للتغير ' واظفاء قيمة الانسان بالاجابة عن الأسئلة والاشكاليات المطروحة فيها كما هو الحال في مسألة الحداثة 'فنجد ان هابرماس من اهم الافلاسفة المدافعين عن مشروعيه الفكري والسيسيولوجي الذي تعرض للعديد من بالازمات '[2]

في عام 1980، أحدث هابرماس جَلَبة بالكلمة التي ألقاها تحت عنوان «الحداثة: مشروع غير مكتمل» بمناسبة حصوله على جائزة أدورنو. كانت الكلمة مثيرة لردود فعل غاضبة؛ لأن هابرماس سبح ضد التيار الفكري القوي آنذاك لحركةِ ما بعد الحداثة التي كانت تَتُوق لتوديع الحداثة، ومشروع التنوير الملازم لها بأكمله. إن العنوان الذي اختاره هابرماس في فلسفته ومحاولتيه تجسيد مشروع الحداثة ان ما جاء به الحداثة كان محل نقد من طرف الفلاسفة الذي جاء بعد الحداثة كنيتشه، متعلقة بالمركزية الاوربية تراجع مكانة الانسان في مشروع الحداثة كما اعلن عنها شيلر أن الفكر عليه أن يواجه النظريات القائلة بالانحطاط الحضاري الكلي 'التي اعتمد عليها الكانطي نيقولا هارتمان 1933/1882 فالحداثة اعلنت الازمة خاصة الثقافية ة والديني الذي سعي شيلر للمعالجتيه مجتهدا في ترميم صورة الروح يطرح نقطتين

[1] يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، مصدر سابق، ص 88 – 89.

[2] محمد اركون: :ور الفلسفة، في برايغم التواصل، لدي هابرماس ، العدد الأول ، دط، دت .ص 1

ضمنًا؛ الأولى أن الحداثة «مشروع» لا حقبة تاريخية، والثانية أن هذا المشروع لم يكتمل بعد (بل يمكن وينبغي أن يكتمل).

نشاة الحداثة ومشروعياتها كقضية خاسرة يطلق هابرماس على الحداثة اسم «المشروع»؛ لأنه يراها حركة ثقافية تنشأ استجابة لمشكلاتٍ بعينها تتسبب فيها عمليات التحديث السالف وصفها أعلاه. كانت المشكلة [1] الرئيسية هي إيجاد طريقة لإعادة ربط المعرفة المتخصصة، التي أطلقتها عملية التنوير، بالفطرة السليمة والعمليات الحياتية اليومية، للسيطرة على إمكاناتها إلى الأبد بربطها مرة أخرى بالعالم المَعيش والمصلحة المشتركة. إن هذا المفهوم الخاص بالحداثة يضع ما يُطلِق عليه هابرماس فلسفةَ «ما بعد الميتافيزيقا» التي مهمتها، بحسب زعمه، أن تكون بديلًا للعلوم التخصصية ومفسِّرة لها، في قلب الحياة الحديثة وتحدياتها. (جدير بالذكر أن مفهوم هوركهايمر وأدورنو للنظرية النقدية عالج التفاوت ذاته بين نمو المعرفة التي يمكن استغلالها فنيًّا، من ناحية، وغياب أي شكل مهم من الحياة الاجتماعية من ناحية أخرى.)

ويصف هابرماس المشروع الحديث بأنه «غير مكتمل»؛ لأن المشكلات التي يتناولها لم تُحَل بعد؛ إذ يعتقد أنه من غير المُجدي تعطيل أو عكس اتجاه عملية التحديث الجارية، ولأنه يعتقد أيضًا أن البدائل المطروحة للحداثة والتحديث أسوأ. ومن بين هذه البدائل السيئة مُناوَأةُ الحداثة. إن الأفكار المناوِئَة للحداثة — كالمذهب المجتمعاتي لدى ألسدير ماكنتاير (مواليد عام 1999) الذي يدافع في تفسير له عن إحياء منهج توما الإكويني للفضائل الأخلاقية؛ والأعمال اللاحقة لمارتن هايدجر، التي من الواضح أنها ترحب بعودة أسلوب للحياة أكثر ريفية وتقليدية — ما هي سوى وسائل مختلفة لتجميل انتكاسة في أشكال الحياة ما قبل الحداثية. والبديل السيِّئ الآخَر هو ما بعد الحداثوية. يشك هابرماس في أن الإعلان الصاخب العارض عن نهاية الحداثة يتخلص من الصالح (المُثُل الإنسانية للتنوير) مع الطالح (نمو العقلانية الأداتية والإيمان بالمنافع الاجتماعية للتطور التكنولوجي والعلمي). إنه ينفر من جميع أشكال النسبية والتناص اللذيْن يخلِط بينهما وبين اللامنطقية كثيرًا؛ ولعل ذلك يفسر النبرة الدرامية المبالَغ فيها

[1] مشير يلسيل:: الحداثة سبيب ازمة وجودية، في حياة الانسان المعاصر، 2021 ،

الملتفتة إلى الماضي لمعارضته الجدلية لما بعد الحداثوية في كتابه «الخطاب الفلسفي للحداثة: اثنتا عشرة محاضرة». آنذاك، كان هابرماس قلقًا من أن فلسفة ما بعد الحداثة المؤثرة آنذاك من فرنسا ربما كانت فخًّا لانبعاث النزعة اللاعقلانية في ألمانيا.[1]

يعتقد هابرماس أننا يجب ألا نضحي بالمكاسب التي جلبتها لنا الحداثة؛ ألا وهي زيادة المعارف، والفوائد الاقتصادية، والتوسع في الحريات الفردية. إن استكمال الحداثة لا يعني فقط قبول كل ما تُلقيه علينا من مستجدات، بل التخصيص الناقد للإمكانات الثقافية والتكنولوجية والاقتصادية للعالم الحديث في ضوء المُثُل الإنسانية العلمانية. وقد لا تكون هذه بالمهمة الهينة؛ ذلك أنها تتطلب، من بين متطلبات أخرى، «إمكانية توجيه التحديث الاجتماعي في اتجاهات أخرى غير رأسمالية» (الحداثة: مشروع غير مكتمل). ويتطلب استكمال الحداثة وقاية العالم المَعيش بفاعلية من الأثر المدمر للنظام، وكما رأينا في الفصل السابق، لا يوجد حاليًّا أي عامل أو قوة كافية لإنجاز هذه المهمة.[32]

المطلب الثاني: نقد مدرسة فرانك فورت للحداثة:

يضع هوركهايمر الفلسفة داخل سياق النظرية فيعتبرها أداة للنقد الأيديولوجي فموضوعها للمجتمع ذاته فهي النقد كما هو مأخذها هو الحقيقة.

المطلب الثاني: انتقاد مدرسة فرانكفورت للحداثة:

هوركهايمر و أدورنو:

شكل نيتشه قطائع فكرية كثيرة، فكر من خلالها هوركهايمر وأدورنو[4]، فيما مؤلفهما الأكثر تشاؤما "جدل العظ"، تلمس الحضور الكثيف للتيهان البائس، ففي هذا الكتاب ذو الصيت الواسع، ورغم ثقل ظل نيتشه، إلا أن هابرماس في تقييمه للحداثة عند المؤلفين يجد أنهما يبتعدان عن التقليد النيتشيوي في بعض مناحيه، لكن قبل المقارنة لنبدأ موقفهما من عقل

[1]يورغن هابرماس: مقدمة قصيرة جدا'مصدر سابق 'ص14

[2]يورغن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، مصدر نفسه، ص 86 – 87.

[3]يورغن هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي 'مصدر نفسه ةص18

4 أحمد عطار: تجديد العقل الأنواتري عند يورغن هايرماس، قراءة نقدية لأيديولوجية اللبرالية الغربية، مرجع سابق، ص 98.

التنوير، اين عبارتها المشهورة "إن الأسطورة في العقل وينقلب إلى أسطورة[1]، اتسم تحليلها المطول في بداية الكتاب الملحمة الهوميرية، لاستشفاف رحلة الذاتية التائهة، المناهضة للقدر في بحث "أوليس" (Ulysse) عن وطنه، أزمة الابتعاد عن الأصول، وحدث الاغتراب والبحث عن الهوية.

ففي نزعهما الحجاب العقل، يقدمان مثالين: الأول الأوديسة الهوميرية، حين يتيه "أوليس في ظلمات البحر، فيقدم أدورنو، المظهر المتناقض لوجه التنوير، فأيديولوجية التقدم كانت الغطاء الخادع للاستعمار (الحيلة)، فالذات هي أوليس، والملحمة يقصد بها الأنوار. الثاني: هو رواية "جولييت للماركيز دي ساد"، أين تختزن البطلة بداخلها، كل الغرائز البربرية التدميرية، لذة تدمير الذات (المازوخية)، فكرة التدمير الذاتي للتنوير.[2]

ففي مغامرة أوليس لإخضاع القوى الأسطورية، يتعلم من تجارب الذاتية، إنه يطور من وعي أناه، وكان يدفع ثمن ذلك، إما برجاله أو معاناته، فيتعلم مجابهة الموت، والسيطرة على غرائزه وإحساساته الداخلية، لكي يسيطر ويجابه الطبيعة الخارجية، فيشكل هويته ويطور وعيه، ففي اللحن الشجي لحوريات البحر، يصارع أوليس غوايتهن بتكبيل نفسه، وصم أذان بحارته بالشمع، فتكبت ذاته خوفا من سقوطها في فخ الغريزة، هو ثمن الذي تدفعه الذات المكبوحة الجماح للحفاظ على الحياة، تقدم هذه الصورة الفكرية، بنو البشر هم يشكلون هويتهم، بقدر ما يتعلمون السيطرة على الطبيعة الخارجية، مقابل قمع طبيعتهم الداخلية فكلما شعر أوليس أنه يتحرر من القدر الأسطوري، يجد نفسه يعود إليه بتكرار.

ان ما مميز الأنوار هو البحث الدائم عن السيطرة على الطبيعة الخارجية، على حساب كبت الطبيعة الداخلية المقهورة، يقف هوركهايمر و أدورنو على مفترق الطرق، بين دروب العدمية النيتشوية، ومسعى "النقد الثقافي"، إلا أنهما يختاران الدرب الثاني، دون أن يفرطا في تحليلات الأول، وتضل المقالة الأساسية في كتاب نجدل التنوير" هي: "العقل ضد الحياة"، فسيرورة

---

[1] محسن الخوني، منزل كانط في مدرسة فرانكفورت، مجلة أورراق فلسفية، العدد 11، مصر، 2004، ص 138.

[2] عطيات أبو السعود، تطور العقل النقدي من كانذط إلى هابرماس، ضمن فلسفة النقد ونقد الفلسفة، مرجع سابق، ص 49.

الأنوار، هي الإذعان المستمر لسيطرة العقل الأداتي على الطبيعتين الداخلية والخارجية، لم يصبح للمعرفة إلا هدف واحد، تحقيق منفعة تقنية، فغاية العلم قد حلتها النزعة الوضعية[1].

في تحليل هابرماس للكتاب "جدل التنوير"، الذي يتناوله فصلا يفصل، في المحاضرة الخامسة من كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة، إن خيار "النقد الثقافي"، زاد من تشاؤمية أبورنو حد فقدان الأمل، وبقاءه في يد من لا أمل لهم كما يقول "فالتر بنجامين"، فتقده للفن المعاصر ترسم سوداوية الوضع المتأزم، والثقافة الجماهيرية وضحت التشويه صناعة

المطلب الثالث: نقد ثقافة الحداثة العالمية والشاملة:

ان الثقافة والعمل الفني الأصيل يقاوم ضد تسجيله في النظام العام للقيمة السلعية..، ورغم اعتراف هابرماس بانحرافات ونقائص الحداثة، إلا أنه برى أن كتاب "جدلية العقل، لا ينصف المضمون العقلاني للحداثة الثقافية، لا نعثر في الكتاب عن أي مخرج للحداثة، حتى الفن أصبح داخل لعبة الإنسداد، تشاؤمية مطبقة وحتمية خانقة، ثمة اختزال تتعرض له الحداثة الثقافية، إسقاط مجحف في حقها لكن لماذا هذا الإغفال لها، ولماذا أبلغ هوركهايمر وأدورنو هذا النقد الجذري للأنوار؟ لكن قبل تقصي هابرماس لأسباب وصولهما إلى هذه الحالة، يحاول أولا تتبع تقليد النقد الماركسي لإيديولوجيا الحداثة، مادام أنه منعرج أساسي لرواد مدرسة فرانكفورت[2]

من خلال مثال أوديسة يفهنا "أدورنو وهوركهايمر "أوليس" في محاولة يائسة للهروب من قوى الأقدار، لعنة القدر تكتسب قوة قاهرة على الهاربين منها، لقد حاول الغرب على شاكلة البطل

[1] عطار أحمد: تجديد العقل الأنواتري عند يورغن هايرماس، قراءة نقدية لأيديولوجية اللبرالية الغربية، مرجع سابق، ص 99

" فالتر بنيامينWalter Benjamin ولد في مدينة برلين عام 1892 والده أميل بنيامين تاجر أتريت يهودي، سنة 1917 حل أقامته بسويسرا تعرف على "ارنست يوخ" وكرس أطروحته الدراسة مفهوم النقد الفني في الرومنسية يتراف الفيلسوف "ريشار هربرتز"، سنة 1935 فل كعضو دائم في معهد البحوث الاجتماعية، وتعرفعلى "هوركهايمر" و"أدورنو"، و عام 1940 حاول قطع جمال البرانسللعبور إلى إسبانيا، فقبض عليه، وهدده قلت ابتي بتسليمه إلى المخابرات الألمانية estapoج، قسمح نفسه ليلة161940/09.

أحمد: عطار: تجديد العقل الأنواتري عند يورغن هايرماس، قراءة نقدية لأيديولوجية اللبرالية الغربية، مرجع سابق، ص100

الأسطوري الهروب من الفكر الأسطوري، إلا أن الذات فشلت، وستعاقب على محاولتها تلك، فاستحالة إزالة الأسطورة في النهاية المحزنة له، ولم تقدر الأنوار بلوغ قوة التوحيد، بين التعارضات والتقاضات، التي كانت تجمعها القوة الشاملة، في التصور التقليدي، فبعد إزاحة الفكر السحري الذي وحد لزمن بعيد، بين الطبيعة والإنسان، اللغة والأشياء، الآلهة والعالم، الثقافة والوجود، الأخلاق والحياة، فإن التمايزات التي أزاحت الأسطورة، أظهرت عالما منزوع السحر، ومتصنف مع الأسس، فتتكشف عودة الأسطورة من النافذة، بعد طردها من الباب.

بذلك تكون الحداثة عند الفيلسوفين، موضوعا للتفكير والنقد الجديد، (بقه الحداثة نفسها)، فهي تصبح موضوعا لنفسها، ولو أنها ليست المرة الأولى، رأينا هيجل يدشنه، يمتد كتاب جدل التنوير على أربع مائة صفحة، ويمتزج فيها كل خيبات العصر، من نقد التوتاليتارية إلى العداء للسامية، فظهر أن للغرب تاريخان: الأول معروف ومكتوب، والأخر مخفي.

الثاني محكوم بالغرائز والرغبات الإنسانية المكبوته، من طرف الحضارة. النظام الفاشي هر تعبير عن كل تلك العلاقة بين التاريخ المعلن والجانب الخيأ المظلم، الذي تخفيه الأنظمة الوطنية، بالإضافة إلى افتكاسات الماركسية الغربية، من فشل الثورات إلى ارهاب الستالينية.

كلها أحداث مارست الضغط رهيب على المؤلفين، ولو أن فشل النبوءة الماركسية، لم يدفعها للإنسحاب الكلي عن المادية التاريخية، ولا فشل الثورة السبارتاكية، وصعود النازية، قضى على الإيمان بالنظرية النقدية، لكن " اوشفايز دفعت إلى التساؤل وإعادة التفكير لقد بيئة او شفايز (Anschwitz)، نهاية الحرية والعدل، وكيف أصبح الموت لا تساني، فالإنسان الذي يسير قدره بيده، أظهر سلطته في الانتقاء والتصفية الطبيعية، فهو الذي أصبح يختار من

يعيش ومن يجب تصفيتهفتقد الإيديولوجيا، كان ما يزال يعول عليه، كان ما يزال اعتقادهما بفاعلية النقد القائمة، ولو أنه تزعزع فيما بعد، عندما طرح السؤال، حول مغزاه، وحدوده وجدواه، وعلى أية قاعدة يقوم، ما هي معاييره؟، خاصة بعد أن أصبحت البروليتاريا المستغلة تحمي مستغليها، بدلا من الثورة عليهم، فتجمد النفي الجدلي التاريخي، ليتحول النقد معها، إلى حالة

كلية وشاملة، أو ما سماه ماركيوز "الرفض العظيم"، فعندما توسع الشبهة، ويغدو الكل مشكوكا فيه متواطأ، يقف النقد جذرا متوقدا، فقد يمس حتى العلم والتقنية التي كانتا تظهران محايدتين.

، بعد أن كان النقد مقصرا على الإيديولوجيا، جاء الارتياب في مصداقية العقل، ليتمرد النقد عليه، لأنه ملتبسا مع السلطة، لذا لم يبقى لنا إلا النقد، يجب أن نضيف النقد الذي يقوم به أدورنو للميتافيزيقا الغربية انطلاقا من منطلقاته، يقوم بشكل أساسي، علىنقد صمت الثقافة والخطاب الإنساني، رغم مهامهما المقاومة للقمع، إلا أنه مع اوشفايتز، ظهر بالنسبة لأدورنو، صمت متواطئلا شيء بعد الآن، يسلم من القوة التدميرية للنقد، حتى العقل ذاته، الذي أراد الزاحته، غير أن النقد الشمولي يولد تناقض أدائيا"، كان يعي أدورنو حدوثه، وفق ما يقول هابرماس: كان أنورنر راعيا بشكل جيد، أن النقد بتحوله إلى نقد كلي، سينجر عنه تناقض في الأداءمن إنجاز جدلية العقل وحتى وفاته، ظل أنورنو وفيا لروح هذه الفلسفة، دون أن يتغافل عن البنية التناقضية الفكر النقد الكلية.

إن تقليد النقد الكلي أو الجنري، هو في الأساس النيتشوي في الاسياس ابتلاع ملكة الفهم للعقل وشطف السلطة لهما كليا، مرة أخرى، يقف هوركهايمر و أدورنو على مفترق الطرق، بين نظرية السلطة عند نيتشه (النقد الجذري للعقل)، والجدلية الهيجلية المنفتح على نقد العقل من نوع مغاير، يظل الفيلسوفان يترنحان، بين الخيارين المتعارضين، بين "التناقض الأدائي". عند نيتشه، وبقاء انشطارات الحداثة قائمة عند هيجل يتيه الفيلسوفان.

ويلومهما هابرماس بشدة، على استسلامهما للفاشية، وفي سؤال احتجاجي يقول:" كيف يمكن لهذين الوريثين للأنوار، اللذين لم يتوقفا عن كونهما كذلك، أن ينقصا من القيمة العقلانية للحداثة الثقافية، إلى درجة أنهما لا يريان حيثما ينظران، سوى توحد بين العقل والهيمنة، السلطة والشرعية! هنا أيضا يستلهمان من نيتشه، حينما يستمدان معايير نقدهما للثقافة، من حالة معزولة عن سياقها هي: التجربة الخاصة بالحداثة الفنية !!.

يلاحظ كذلك، كيف يوسع الفيلسوفان النقد النيتشوي لمفهومي الكلية العقلية والأخلاقية، ويرميانها بتهمة الحفاظ على الذات والسيطرة، بالعقل النظري والعملي.

بل يرون ما يراه نيتشه، من أنها أخلاق ضد الحياة وغرائزها الداخلية، فبقدر ما ترجي الغرائز وتمنع من الخروج، تزداد السيطرة على الطبيعة الخارجية، كذلك وتتدعم سيطرة الإنسان على أخيه الإنسان، ويأخذ هابرماس على هوركهايمر وأبورنو أنهم حبسا نفسيهما داخل التشاؤم باختزالهما العقل إلى حدود الأدائية[1]

فنيتشه صريح في عداءه للحداثة، ففي مسعاه الذاتية مفككة ومنفلت من التمركز، متحررة من الأخلاق الكلية، هو تمرد يناط بالمقاومة الفنية، تمرد على العلم، الأخلاق والحقيقة، والإيمان بالمطلق، فيتجاوز أحكام الخير والشر إلى أحكام الثابت والمقصي، فير نزعا للأحكام من طابعها المعرفي الصارم، إلى القيمي التي اتجعل مثلا تذوق العدل جميلا، فنعم لا، تخضع لمصداقية قضايا توكيدية بعد الآن، إنما الجمالية إرادة القوة، فالفنان المبدع، يقدم تقديرات من وجهة نظره، تكونت بملكة الحساسية، ما يدفعه إلى الاعتقاد بإرادة الاختلاف.

إن المعرفة والأخلاق الكليتين معادية للحياة، لأنها معادية للاختلاف، ينهي نيتشه عمل الحالتين: الصحة الخطأ، فالحقيقة اختفت منذ زمن بعيد، وأمام هذا التضعضع، يعود إلى الأصل، لأنه الأقرب إلى الصفاء والنقاء، قيل أن تشوبه الشوائب، وتعكره العصور الحديثة، ففي بحوثه الإبستمولوجيةEpistemologique يجد مثلا أن معنى الخبر يعني المرتبة الاجتماعية، بذلك يرسم نيتشه تلاشي النور الأول ليتضائل حتى يبهت

باختصار فإن كتاب "جدل التنوير، مثل بالفهم التيتشيوي للحداثة، هو مشوش لدرجة الاضطراب بسبب المرجعية التي بدورها تعاني نفض الارتباك، وهو كما قلنا يترنح بين جدل هيجل، وعدمية نيتشه، ورغم أنهما لم ينتهجا درب نيتشه كليا، في نقد السلطة كاستراتيجيا، وهو ما قبعه الفلاسفة الفرنسيين كدولوز وفوكو، فإن خيارهما جاء مشوبه بكثير من الشذرات الثيتشوية.[2]

[1] آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص 210.

[2] عطار أحمد: تجديد العقل الأنواتري عند يورغن هايرماس، قراءة نقدية لأيديولوجية اللبرالية الغربية، مرجع سابق، ص102.

لقد اقترنت الحداثة بعقلا يدعى المصداقية، وتختفي وراءه مطامح السلطة، لا ينزلق النقد الصارم، للفيلسوفان إلى التناقض الأدائي بشكله الكلي، رغم أنهما ويعليان من قيمة التجربة الفنية، على شاكلة نيتشه، الذي رفع ملكة الحكم على العقل النظري والعملي، من خلال هذه الضرورة، أدورنو سيحاول بجهد استخلاص خلال سنوات الخمسينات والستينات، شروط نظرية استيطيقية، فالنقد المعبر عنه في الفن لا يظهر عبر التبليغ الواضح، ولكن عبر عمل المحاكاة فالأمر لا يعني رفض المظاهر، ولكن العمل على إظهارها في فضاء معزول يقطع عنها كل وظيفية، بتركها تتكشف عارية وتية نفسها بنفسها، القيام بإظهارها داخل مظهر الوحدة المتجزئة، إدخال الفوضى إلى النظام، ألا حياد في الحياد، التعبير سلبيا عن الانسجام، وتجسيد التعارضات في عمقها، وغيرها من المفاهيم الاستيطيقية، لفن لا ايجابي، يجد النقد ملجأ له في النفي في ألا معرف.

اقتران بين جدلية النفي المستوحاة من هيجل، والنظرية الفنية لنيتشه لم يقدر آدورنو رهوكهايمر على مواصلة التقليد الماركسي النقد الإيديولوجيا، لأن الوعي الثوري روض بشكل كامل، فلم تعد هناك أرض عقلانية يقوم عليهما نقدهما، التشكيك وعدم الثقة بسبب اكتساح المثل البرجوازية حال دون ذلك، مما زعزع محاولات بناء نظرية في المجتمع واضحة، بما أنها رهينة الارتياب الكبير من العقلانية، في الواقع النظرية النقدية لم تتفك تثقلها الريبية النيشوية، مما جعلها تراوح مكانها[1].

إن ما يميز كتابات أدورنو وهوركهايمر هو عنصر "التوتر وحتى الاضطراب الذي يسير في مؤلفاتهما تشوبه حالة من السوداوية والتشاؤم، لذلك كان كتاب "جدل التنوير" أكثر من وثيقة بل بمثابة أمل وصرخة إنسانية تتوجه نحو البربرية، إنها مطلب بتحقيق "الشرط الإنساني، إنسانية مسكونة بتناقض غريب كما يقولان فلقد كانت المفارقة التي وجدنا أنفسنا

[1] عطار أحمد: تجديد العقل االانواري ، عند يورغن هابرماس قرلءة نقدية، الايديولوجية الليبرالية الغربية، مرجع سابق، ص 102.

بمواجهتها طيلة مسيرة عملنا، وهي ما توجب علينا تحليله في المقال الأول هي: تدمير العقل التنويري لنفسه.

يصرح الفيلسوفان عملهما يهدف لتشكيل عقل نظري نقدي متخلص من الأوهام، يصلح التنوير بالتنوير نفسه، لذلك يشيح أدورنو بوجهه عن النظرية التقليدية التي حكمت تاريخالفكر ويطمح مع هوركهايمر لبناء نظرية نقية للمجتمع، وهذا هو لب ان لم نقل روح مدرسة فرانكفورت "فرغم اختلاف توجهاتنا النظرية فإنها تعيدنا إلي مشروع مشترك لتأسيس الفلسفي الإبستمولوجي المنهجي لمثل هذا البرنامج هما ماكس هوركهايمر وتيودور آدورنو، أما الثراء الفلسفي للبرنامج يعود فيه الفضل كذلك لحدوس والإسهامات التقنية فلفتر بنجامين" و "هربرت ماركيوز[1]
يعول الفيلسوفان كثيرا على "النقد. كأحد أهم أليات التشريح الفلسفي، قبل تشريح المجتمع ينتقدون العقل أولا فهما لا يرياه جوهرا مفارقا يتموضع خارج التاريخ ولا خارج المجتمع، ففي تكوينه وتمظهراته يظل محكوما بمعطيات اجتماعية سياسية مما توجب تحليله بآليات متعددة كالماركسية وانه حتى حينما تستخدم مدرسة فرانكفورت فعلا المفاهيم الأساسية الماركسية، فان هذه المفاهيم يجري تجريدها من مغزاها الحقيقي ويحل محلها مزيج انتقائي من المقولات الهيجلية و الماركسية والفرويدية
من هذا المنطلق يضع أدورنو العقل موضع تساؤل، ويرى أن أي بحث في نتائجه يتطلب عودة إلى المقدمات والبدايات، فيعرج على الممارسات التاريخية التي أنجبته، ليصل إلى فلسفة التنوير، ويظهر له أنها خيار من جملة خيارات كثيرة كانت متاحة وإمكانية من جملة إمكانات مفترضة لكن ما هي الممكنات والخيارات التي طرحها العقل الأنواري أرضا؟

كتابة "أدورنو مضطرية ولقة يصعب كثيرا أن تحسم بفكرة معينة لأنه أحيانا يصل إلى درجة التناقض، لكن يمكن أن نقول أن المخرج الأخير الذي يقدمه من أمراض الحداثة هو الفن وبالأخص الموسيقى الجانب الذي يخصص له الحيز الأكبر من كتاباته وعلى عكس سارتر sartre وبريشت brecht فان أورنو يتحفظ على الفن الملتزم. على حسبه فالفن لا يمكنه الإبقاء على موقفه الجدلي النقدي إلا إذا ساعد على تحرر المجتمع إلا إذا أخذ مسافة من ا السلوك المغرب، ووظائفه السلعية للإنتاج

[1]عطار أحمد: تجديد العقل الأنواتري عند يورغن هايرماس، قراءة نقدية لأيديولوجية اللبرالية الغربية، مرجع سابق، ص، 103

إلى حد السودوية والتشاؤم تصل فلسفة أنورنو من المشهد الحضاري إلى حدود اليأس "فلسفة أدورنو بكليتها هي ديالكتيك سلبي ولد من إخفاق التجربة الثقافية، هذه الأخيرة التي هي منجلية اليوم بقوة إلى الإنتاج المادي

لم يعتبر أدورنو الثقافة مجرد انعكاس للأيديولوجيا كما تصورها الماركسيون، أو تعبير عن المصالح المادي كما هي عند الرأسماليين ولا تصورها عند الفاشيون الذي يخرجون بنادقهم عندما يسمعون كلمة ثقافة عبل اعتبرها حركة مضادة للتبادل السلعي المشيئ، فهي

رغم ذلك فان أدورنو لم يستطع التخلص من تشاؤميته حتى داخل الفن فكما عبر عنه في كتابه فلسفة الموسيقى الجديدة 1948، إن الفن الحديث: قارورة رميت في البحر.

الطبيعي والإنساني، ;"فالسيطرة على الطبيعة ورفع الإنتاجية ضمنت للفرد شروط الحياة موائمة دائمة لكن كذلك منمطة اختزاله في دائرة الإنتاج والاستهلاك وفقدانه لقيمته لتزداد بربرية وهمجية حروبه، ليعلن عن ميلاد اللاعقل[1]

والأساطير الجديدة "يعارض أدورنو الصيغة الخلاصية التاريخ، ويعرضها بتاريخ من العذاب، ليست الهمجية حالة ما قبل تاريخية كما عبر عنها ماركس بل بن أدورنو يراها

حالة حاضرة في كامل التاريخ، لقد كان على الدوام دمويا أبدي متكرر متشابه. عجلة أسطورية تعاود نفسها كما هو عند أدورنو هر عند كافكاkafka التقدم محكوم بالهيمنة والتدمير.

إن "العقل الحسابي" يفهم منطقا واحدا هو المردودية المادية، زيادة الإنتاج بتهييج الغريزة الشرائية، انه عقل كون يناسب بشكل أفضل استراتيجية السيطرة على الطبيعة، إلا أنه امتد إلى مجال مغايره هو المجتمع وعالم الإنسان "سلطة صنع القرار التي شكلها الإنسان أضحت تتفلت من إمبراطور يته. الطبيعة أصبحت عدرة الإنسان. العقلانية الثقافية بدورها وصلت إلى إعطاء الصفة المطلقة لسلطة الإنسان على الإنسان. التقنية انفلتت بشكل تدريجي من الإنسان وصارت مدمرة وغير متحكم فيها وتقلص نور الإنسان إلى خادم ولا حق لها."، فمادامت فلسفة التنوير كانت دعوة لتنظيم العالم وأعمال العقل في كل سى، لقد أضحى مسطرة للتاريخ[2] لقد

حدث انقلاب حاد حتى في تصور العلم، فسقراط كان يربطه، بالفضيلة بالخلقي، وكثيرا ما كان يقرن العلم بالتحرر من أسر الجهالة، لكن مع بداية العصور الحديثة ثم إغفال دور العلم التحريري للإنسان.

[1]- عطار أحمد : مرجع سابق ، ص107

[2]- عطار أحمد : مرجع نفسه ، ص 108

صورة قائمة بالفعل وتشاؤمية لأبعد الحدود، لكن ما العمل؟"، كما يقول لنين، سيجد أدورنو للعقل وظيفة جديدة في نقد العقل ذاته، مراجعة خياراته حدوده وألياته، لأنه تحول إلى أسطورة وخرافة، بل ميتافيزيقيا جديدة.

رغم أن الأنوار بمعناها الواسع تعني التفكير في التقدم، الذي يهدف إلى تحرير البشر من الخرافات والخوف وأن تجعلهم أسيادا على الطبيعة. إلا أنه سقط في

البؤس اليومي بوضياع الجوهر الإنساني وبالتالي فان العقل في صورته الراهنة قد تحول إلى أسطورة منغلقة، علينا نقدها. التغيير الجنري الذي طرأ على العقل، يتمثل في تموضع الحقيقة فيه.[1]

فبعد أن كانت مقرونة بالغايات الأخلاقية والسعادة أو الفضيلة عند اليونان، أصبحت مطلقة ومتعالية مع العصور الوسطى لتنزل من عليائها وتموضع في باطن الطبيعة، لترتبط بالفعالية الأمبريقية، ومن ثم صار العقل تجريبيا نفعيا يسعى لمصالح معينة، وأداة مسخرة للسيطرة على الطبيعة وبذلك أخد طابعه الأداتي..

منذ البداية كان العقل مهددا باللاعقل في نهاية المطاف انتهى تقدم العقل إلى إعدام ذاته، فلم يجد لنفسه إمكانية غير السقوط في البربرية والعودة إلى بداية التاريخ، لماذا؟ أدورنو يجد هاجس السيطرة التي منها العقل الغربي هو محاولة التغلب وإخضاع الطبيعة، الكشف قوانين الطبيعة والتاريخ)، بمعنى أن العقل في مواجهة الطبيعة الغير معقولة عنيفة متوحشة " عندما خلع من طابعها السحري الأسطوري، أصبحت مجرد كتلة مادية عارية. لابد من استئناسها، من خلال إدراجها داخل منظومة كان يمارس لعبة إخضاع الأخر، أي مواجهة بين ثنائية: ع للعقل، حذر فيها صاحب الثلاثية النقدية من مغبة تحكيم العقل من جانب واحد لكي لاينسى العقل حدوده و تأخذه نشوة الشمولية. و حتى التفكير الفلسفي فقد جوهر وظيفته، فالنزعة[2] العلموية سفهت كل تعقل تأملي أو خيالي وجمدت خاصية النقد في العقل أو كما سماها ماركيوز انتصار التفكير الإيجابي على التفكير السلبي " أضحت الهيمنة وجه اللعقل. وحتى الفلسقات المعاصرة انقادت وراء هذا الوهم العلموي الذي يدعي أن العلوم الوضعية هي أكمل العلوم والنموذج الذي يجب أن يهتدي به فأخذت المعرفة تتسم بالطابع الشكلاني، وثم غزو العلوم الاجتماعية بمفاهيم

تكميمية رياضية وتشيز للظواهر الإنسانية باستخدام الإحصاء والرياضيات قالوضعانية قامت تقنينها رياضي بشكل تعسفي، وثم اظم الإنسان إلى مصاف عناصر الطبيعة المعقلة، وانتقلت الرغبة في السيطرة والإخضاع من الطبيعة إلى الإنسان لتصبح لها مجال جديد للقهر والإخضاع و المراقبة بل إنها نصبت نفسها مرشدا روحي الحياة البشر فتقرر بدلا عنهم ما هو أنسب لحياتهم وسلوكهم ليغلوا الإنسان رقما في معادلة الاقتصادي في الولايات المتحدة الأمريكية مثلا، لا يوجد ففرق بين الإنسان ومصيره الاقتصادي. ما البشر

[1]- عطار أحمد : مرجع سابق ص 109
[2]عطار أحمد : مرجع نفسه، ص110

إلا انعكاس لدخلهم الجماعي موقعهم، إنتاجيتهم، مردوديتهم، كل شخص يساوي ما يريحها، ورقما في صوت الانتخاب عند السياسي، وحشدا من الأوراق الثبوتية والشهادات عند البيروقراطي رأي مصير أكثر بؤسا من أن يتحول الإنسان إلى قطيع ثيران.

ا ن الحداثة منهكة فلم تعد تجاري تاريخها، وقيمها وصلت إلى تأزمها فالمساواة والتسامح نسفتها التوتاليتارية والوعي التقني "لعل أوشفايتز Autschwitz بينة أن كل شيء ممكن، فمشاعر الاستعفاء، التسامح بين المجموعات والتعايش الإيجابي عرفت نهايتها، إنها حوادث سجلت نهاية تاريخ التسامح ونهاية قيم الأنوار ومثل الحداثة، بعد نزع سحر العالم أصبحت الأولوية هي تصفية الحساب الخطاب النازي رجع إلى أوهام العرق و اقصاءاته[1].

ماركيوز هربرت:

في سنة 1932 سيجفريد لتديتثتلميذ هيدجر، ينشر المخطوطات الاقتصادية فلسفية لماركسن الشاب، ولقد سعد ماركيوز وبارك هذا النشر كحدث رئيسي في تاريخ الدراسات الماركسيةفأعاد التفكير في النظرية الماركسية ورأى النظرية تتلقى رواجا عندما تقدر على تفسير الواقع، وعندما تصبح لا قسايه فتقف على مفترق الطرق بين المجاوزة والمراجعةالماركسية كان كذلك، ماركيوز فهم ضرورة الإصلاح الماركسي"، فلم يعد يؤمن بنظرتها الإيجابية للعلم والتقنية، بل به اعتبر التقنية وسيلة في يد الإيدولوجيا المهيمنة، وهي ليست محايدة ولا بريئة، ولما تتخندق في صرف مروضها.

في كتابه "التقنية والعلم كايدولوجيا 1968 يستأنسهابرماس بماركيوز ويستفيد من طرحاته حول: تحول التقنية العالم إلى مجموعة من الأدوات التحفيز ودعم السيطرة والإنتاجية بل تطال حتى المجتمع لتدمجة داخل هذه الإستراتيجية العليا، ولا يتعدى نور الإنسان، عن كونه أداة تضاف إلى الصرح العالي للتقدم وهو نفسه البناء الذي يقف أمام تحرر الإنسان يقوي سجنه.

إخضاع الإنسان والحاقه النظام الأشياء مما سهل سيطرة الإنسان على الإنسان بفاعلية قصوى جعلته لا يشعر بالخضوع والرضوخ للطابع القمعي والتحكمي السيطرة تتدثر تحت غطاء العقلئة دون أن تفقد انتماءها السياسي المتحالف مع الطابع الاقتصادي التي يرى أن الإنتاجية التوزيعية والاستهلاكية المتنامية هو ما سيضمن الحياة أفضل وأن نمط الحياة الأمثل هو ما تقرره دوائر السلطة، فتختار أسلوب حياته ثم تراقبه كي لا يحيد عنه إنها واقعة لا عقلانية بوشاحه ظاهري عقلاني دعم كثيرا وظهور الفلسفة بمظهر الحياد للعقل التكنولوجي[2]

كما تتطلق موجة الاقتصاد الرأسمالي لتعم العلاقات الاجتماعية فتحكمها قيم التبادل، والمنطق السلعي ويمتزج الاغترابl'alienationاوالتشيؤRedification اللذانلا يفرق ماركيوز بينهما في هذه الحالة ويفقد الإنسان كل معنى الحرية، مادام الكل ينخرط فيلعبة "أنا أستهلك إن أنا موجود ويتقبلون نفس نمط الحياة عبر

[1] أحمد عطار: تجديد العقل الأنواتري عند يورغن هايرماس، قراءة نقدية لأيديولوجية اللبرالية الغربية، مرجع سابق، ص107.

[2] - عطار أحمد : مرجع سابق ،ص 112

نموذج واحد للعيش يسحقهم ويزيل إرادتهما الفردية لصالح نمذجة عامة، والحياة لأن المجتمع المعاصر يضفي صفة العقلانية على اللامعقول، فيتضح الأسقلاب سافرا حين يعرف الإنسان فقط بأشيائه المادية وممتلكاته فلم يعد عنترة يعرف بشجاعته وحبه هامته، بل يما يملك من سيارات ووظائف وحاجات مادية، فيعرف الإنسان على نفسه في بضاعته، ويجد الطفل حياته في لعبته الالكترونية التفاعلية فتعزله عن أقرانه و عائلته [1]

عبر ساعات طويلة مغلقة لعالم افتراضي يلقيه العنف بعيدا عن شمس الحياة وأمام أباء استولت عليهم أجهزة التلفزيون والبرامج المبرمجين عليها.

تتكشف كينونة إلى سياراتهم وتجميع الألات سعيا إلى الرفاه الخادع، أي وعي زائف وصل إليه الإنسان؟ سؤال ماركيوز مقلق لأنه يطعن في صميم الوجود الإنساني، ويدق ناقوس تسيان الكينونة" نسيان الإنسان لإنسانيته، ورغم أنها لوحة تشاؤمية قاتمة، إلا أنه يرفع راية النضال الدفاع عن أخر معاقل الحرية.

كما أن ترسيم الاغتراب والتشيؤ وفقدان الحرية ازرته ايدولوجيات صنعت ثقافة جماهيرية تمول حقيقة، وتنفي كل شعلة نقد تحاول إنارة الحق ذلك أن العقلانية التكنولوجية ابتلعت الكل، وبكل سهولة أنجيت تجمعا إنتاجيا هائلا يتقدم كالوحش" يضفي العقلانية والتبرير على معاناة الإنسان المعاصر، على فقدان الحرية من هذا نفهم العداء المستحكم والانتقاد الشديد الذي يوجه ماركيوز للوضعانية كتعبير عن الأيديولوجيا المكونة للحداثة التقنية التي حولت العلم إلى جديدة كهنتها الخبراء والعلماء، وهو بمان بوثوقية ogmatismeظلما تحيد إذا ما المخرج من الوضع المأزوم؟ "الفكرة الرئيسية هي التالية: كيف يتحرر هؤلاء العبيد وهو لا يعلمون حتى أنهم كذالك ؟ [2]

يرى ماركيوز أن رياح التغيير لا يمكنها أن تهب من الطبقة العاملة، لأنها أضحت اليوم مندمجة في ألية الإنتاج الصناعية، ولن يقدر وعيها الباهت أن يجعل فاصلا بينها وبين ما هو عليه لأنه مصلحته في جانب سيده، لذا لن يعول ماركيوز عليها، بذلك يخرج عن الخط الماركسي المحافظ، ويرسم لنفسه اتجاها جديدا، يجد رهاقا الثورة داخل الفئات المهمشة الأكثر إقصاء ومع الطلبة كطاقة ثورية الأرفع شأنا التي وجدت نفسها "....كأبناء وأباء منتمين إلى العصر التقني وللحضارة المسماة حضارة الاستهلاك، وكما كان يقول "فلتر بنجامين" لم يبقى الأمل إلا في من لا أمل لهم

نهاية جمالية يقدمها ماركيوز "فإذا كانت نظرة هوركهايمر في الأساس أخلاقية، فإن ماركيوز مثل نظرة أورنو هي في الأساس جمالية، فمقولات جمالية تلج في كل مفاصل فكرة منذ تلقيه لماركس الشاب في الثورة والثورة المضادة مرورا بيروس والحضارة وليس من الصدفة أن يكون أخر كتاب له مخصص للجمالية[3].

المطلب الثالث: نقد ثقافة الحداثة العالمية والشاملة:

[1]- عطار أحمد ، مرجع نفسه ، صص 113

[2]أحمد عطار: تجديد العقل الأنواتري عند يورغن هايرماس، قراءة نقدية لأيديولوجية اللبرالية الغربية، مرجع سابق، ص108.

[3]أحمد عطار: تجديد العقل الأنواتري عند يورغن هايرماس، قراءة نقدية لأيديولوجية اللبرالية الغربية، مرجع سابق، ص108.

لعل أهم فرضية أطرت الثقافة المعاصرة حول ما بعد الحداثة، هي الاعتقادالراسخ في وجاهة القول أنها » ليست مجرد حركة فكرية، وليست مجرد مقولةجمالية، إنها أوسع من إجراء معرفي ونقدي يهدف إلى الحد من أزمة حداثة بدأت

تضرب بجذورها في المجتمعات الصناعية الغربية، وأكبر من مجرد حالة استباقلمستقبل ترفض التفكير فيه، بل هي أيضا، علامة على توتر حضاري جديد؛ علامةستتقلص وتتلاشي شيئا فشيئا، لتحل محلها أزمة تحتل اليوم مكانة هامة في الجدلالجمالي حول الفن المعاصر «. وبعبارة أخرى، ليست الأعمال الإبداعية والدراساتالتي أنجزت حولها في العقود الأخيرة من القرن الماضي سوى استعادة لأشكال أزمةعرفها المجتمع الغربي المعاصر؛ إذ لم يعد، حينئذ، التنوع في المقاربات وثراءالمظاهرات والمؤلفات، سوى حلقة في سلسلة من الأزمات التي لامست الحداثةالتاريخية والأدبية والفنية. ومن هنا لم يعد، أيضا، بالإمكان إنجاز مقاربات تبحث فيطبيعة الفنون المعاصرة بالمعنى الذي تتحدد بها في مرحة ما بعد الحداثة، إلاباعتبارها تجربة تعكس ملامحها المهيمنة. واذا تغاضينا عن الإنجازات الباهرة التيحققها المهندسون المعماريون في هذا المجال من الاختصاص، فإن البحث عنالمكونات الأصيلة والخالصة لأدب ما بعد الحداثة تعترضه عوائق كثيرة.

من بين هذه العوائق، الانسجام الذي يجب أن يقام فيثقافة ما بعد الحداثة بالتمثلات التي تنهض على الصلة القائمة بين الاجتماعيبالمعنى الواسع للمفهوم، والموضوعات التي تحدد ماهيتها. وتقوم هذه العلاقة فيجوهرها على محو حدود وفواصل لها تمثلات عديدة » أولها محو التمييز القديم بينالثقافة العليا والثقافة الجماهيرية أو الشعبية.. . وثانيها محو الفواصل القديمة بينالأنواع الأدبية وأنواع الخطاب الأخرى ؛ هذا المحو الذي يوحي به الموضوع ذاته،

هو حاصل آثار تراكمات معقدة ومتعددة يقوم المجتمع بنسجها وتسجيلها داخل إطارواضح ومحدد من التركيب والتأليف الذي يجمع بين الذاتالكائن وفعل فرديبخص فرداً بعينه. وفي هذه الحالة، فإن التمثلات التي تمنح مجتمع ما بعد الحداثةخصائصه المميزة ترتبط بسعي المتخيل السوسيو اقتصادي داخل الأزمة التي – يعيشها إلى توجيه علوم المادة (العلوم الطبيعة) نحو تحليل الظواهر التي ارتبطتأساسا بجملة من التحولات التي عرفها العالم الحقب والعصور.

بإمكاننا، دون شك، أن ندفع بمقولة المحو لكي تشمل ليس فقط التداخل بينالفن والأدب والفلسفة والاقتصاد والفيزياء الذي يحدد السمات الأكثر دلالة في منحىثقافة ما بعد الحداثة، بل لتشمل، أيضا، الدور الذي يجعل من العلم عنصرا بنائيا

هاما في الحضارة الإنسانية، وجزءا لا يتجزأ من تماهى » وتداخل المجالات المعرفيةالمختلفة « في سياق ما يسمى ب » الدراسات الثقافية 16«. وما كان لهذه المجالاتالمعرفية ما بعد الحداثية أن تتماهى وتتداخل فيما بينها لولا كثرة دورانها وتكرارها »في خطاب الهندسة المعمارية والفنون المختلفة، والعلوم الإنسانية، وأحيانًا الفيزياء، كماأنها لم تقتصر على المؤسسات الأكاديمية، بل نجدها أيضًا في الخطاب الشعبي وع والمالسياسة

والاقتصاد، والميديا وصناعات الترفيه. كذلك شاعت في لغة الأساليبالشخصية للحياة، مثل طريقة طهو ما بعد حداثية ومطبخ ما بعد حداثى.. . إلخ

قادتمراجعةما بعد الحداثة الأسس التي قام عليها وصف الفلسفات الجوهريةessentialistes للعالم والفرد والعلاقة بينهما إلى رفض الفكرة الحداثية عن مفهومالعالمية أو الثقافة الشاملة Universalisme. وقد ارتبط هذا المفهوم، أساسا، بما أطلقعليه ليوطار Lyotard اسم " السرديات الكبرى / Metanarrative Grand récit)الحرية، الأنوار، حقوق الانسان..الخ..(، ويقصد » بالسرد الواصف / الميتاسردmétarécit، على وجه الدقة، سرديات بحاجة إلى وظيفة تكسبها الشرعيةوالمصداقية 52«. وهكذا، سيقود فقدان الأساس الأنطولوجي للعالم إلى حجب العالميةلصالح ما هو محلي، وبالتالي، لن يكون هناك داع لمفهمة السرديات الكبرى والحديثعن شروط إنتاجها، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، تولدت عن وضع فكرة الذاتالمرتبطة بمفهوم الهوية الثابتة والمنسجمة موضع السؤال استحالة التسليم بسيادةالعقل العالمي[1].

المطلب الرابع: شروط تحقيق الفعل التواصلي عند هابرماس:

إن الحديث عن التذاوت والتواصل ينبع أساسا من جسر اللغة، التي تبزغ من الإرث الاجتماعي، والحضاري الذي يحيط بالفرد المتكلم، وهي لا تأتي مستوردة من الخارج ولا من علياء السماء، بمعنى أن مفرداتها موجودة، قبل أن توجد، وهي خزان المعارف والتجارب لمن سبقونا. فعندما نتبادل الكلام نلتجئ إلي معجم نفهمه، ويفهمه المتحدث الذي أمامنا وإلا انعدم الاتصال بالصوت، والتواصل الاجتماعي بيننا وبهذا تصبح " العقلانية هي الاستعداد الذي يرهن عليه الناس القادرين على الكلام و الفعل على اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطا

من أجل ذلك يرتكز هابرماس على مسلمة اللغة التحليلية، التي تؤكد على أنه لا يجوز حصر اللغة في سحر البيان، وربطها فقط بالتعبير والوصف، فما نتلفظ به من ملفوظات يتجاوز بكثير ما رسمته النظرية الاسمية في المعنى اللغة، ليصبح القول قولا ينجز فعلا ويحقق التفاهم المبني على أساس عقلاني باعتباره سلوكا أو فعلا يجب أن يتلخص من كل أشكال الضغط والتمتع والتواصل كنظرية بدءا مع الأمريكي جورج هربرت ميد في نظرية التفاعل الرمزي فدافع عن فكرة التواصل باعتباره مبدأ مؤسس للمجتمع وعامل لبناء الهوية وتكوين الأنا[2].

[1] بوجمعة شنوان،: الكابة عن الحداثة من منظور ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 21.

[2] محمد بومنجال، كالفلسفة السياسية وما بعد الحداثة، التنوير للطباعة والنشر، بيروت، د دط، 2010، ص 66.

المبحث الرابع: مسار الحداثة وبرنامج تصحيح أخطائها:

المطلب الأول: نقد الذات المفكرة في دلالتها المتعالية:

يمكن التاريخ الحداثة أساسا مع ظهور فكرة الإنسان القادر على خلق واقعه وفهم نفسه وذلك انطلاقا من مقولة أنه لا وجود لكائنات أخرى كالكائنات العاقلة والموضوعات الأخرى التي نظن أننا ندركها بالعيان ليست إلا تمّثلات فيالكائنات العاقلة لا يقابلها في الواقع أي موضوع خارجي.

ارتبط هذا التصور للذات المفكرة والمستقلة تاريخيا بفلسفة الأنوار la philosophie des Lumières، حيث أصبح العقل طريقا للوصول إلى الحقيقة وتحريرالذات من السلطة الخارجية؛ فهو، حسب كانط، وحده الكفيل بتحديد مفهوم »الحريةعبر إعطائه حقيقة موضوعية

تترابط وتتواصل العقلانية الجديدة، ومصالح الكائنالعاقل، مع وضع الأنا بحقائقها المفترضة ضمن الطليعة، من أجل صياغة ملامحهوية ثابتة ومنسجمة، وتشكيل منظومة ثقافية يقترحها علينا العقل الخالص،. وهذهالوظيفة » لا تكمن في التجربة بل في العقل...إن العقل هو الذي ولّد، وحده، هذهالأفكار في أحشائه؛ وهو إذن ملزم ببيان قيمتها أو بطلانها.[1]

يحتل ارتكاز الحداثة إلى فكرة مركزية العقل 34 موقعا متميزا في النقد الموجهمن ما بعد الحداثة للحداثة. ويركز هذا النقد، بشكل بارز، على الخاصية الانشطاريةللذات وعدم اتساقها وطبيعتها الصراعية، وهو ما يعنى، بشكل من الأشكال، اندثارالتصنيفات الهوياتية المتميزة والمستقلة والعلية والوحدة والاتصال لتحل محلهامفهومات التعددية والاختلاف والانفصال والتشظى.

ومن هنا شيدت ما بعد الحداثةلنفسها إطارَ » مجتمع المستقبل لا يندرج داخل مجال أنتربولوجيا نيوتنية (من قبيلالبنيوية أو نظرية الأنساق) بقدر ما يندرج داخل برجماتية لجزئيات لغوية

وثمةالعديد من ألعاب اللغة المختلفة التي تقود داخل سلسلة من العناصر المتنافرة، [2]

[1]-محمد بومنجل : مرجع سابق ، ص 87
[2]-محمد بومنجل :مرجع نفسه ، ص 88

وثمةالعديد من ألعاب اللغة المختلفة التي تقود داخل سلسلة من العناصر المتنافرة، [1]

والمشتتة، والمبعثرة، وغير المحددة إلى الكشف عن رهان معرفي وابستمولوجي يمنحالذات قدرة التحرر من قيود محددات هوية حداثية تتسم بالثبات والنظام، هوية يمكنالتعرف عليها وموضعتها ضمن زمن وفضاء محددين، هوية تسمح بممارسة الرقابةعليها وفرض الهيمنة على نشاطها[2].

سيكون بديل ما بعد الحداثة هو الانفتاح على هوية، فيما يعتقد دريدا لاتوجد هكذا بشكل معطى، أو أنها تمنح، أو تؤخذ كيفما اتفق، لا؛ فما يبقى في النهاية

هو ذلك المسار اللامنتهي المطبوع بعجائبية اللغة، والخاص بعملية المطابقة. إنهذا الانفتاح الدريدي (نسبة إلى دريدا) الذي ينطلق متحر ا ر من دوائر الحداثة لايحدث إلا بفضل اختلاف هو في حقيقته » إحالة على الآخر وارجاء لتحقيق الهويةفي انغلاقها الذاتي، لذا فإن الهوية تحيل إلى آخريها الذي يؤسسها نفسها كهوية تعكس مفهمة conceptualisation الظواهر النظامية عبر الفرد المفهومباعتباره مسئولا أو موظفا أو ممثلا، والمتسم بالمعقولية والمنطقية، ويتوفر علىالإرادة، ويمتلك قصدا محددا، حنينا قويا إلى الاندماج في إيديولوجية الإنسانالحديث؛ وتكمن هشاشة هذه المفهمة في قابليتها، من وجهة نظر ما بعد الحداثة،لأن تصير موضوع تفكير إشكالي، بحيث يصبح مفهوم الذات نفسه موضوعاللمساءلة. فقد أعطت الأبحاث التجريبية للهوية انطباعا بالمثالية في هذا المجال منالاختصاص؛ حيث أظهرت هذه الدراسات أن المعالجة التقليدية للهوية كوحدة محدودةوثابتة ومتعالية ومفصولة فضائيا وأنتولوجيا عن العالم والمجتمع، لن يكون له صدىفي ما يمكن إثباته بالتجربة المحصل عليها عبر ذات الذات موضوع الدراسة.

فحسبفرضية هايدجر ينجم عن اعتبار علاقة ماهية بالمظهر هي ذاتها علاقة الماهيةبنفسها (الهوية) » بروز الهوية بطابع الوحدة من بدء تاريخ الفكر الغربي حتى آخره،إلا أن هذه الوحدة ليست إطلاقا ف ا رغا ما قد جُرّد في ذاته من كل علاقة، بل أنهيصمد وبتشبث بتماثل شاحب 39« ؛ وهذا ما سيقودنا إلى الوجه الآخر للهوية، فهيهوية متغيرة وغامضة ومبهمة، وتتسم

1

[2]بوجمعة شتوان: الكتابة حد الحداثة من منظور ما بعد الحداثة، جامعة مولود معمري، دط، دت، ص 17.

بقابليتها للتفاوض والمناورة والتحاور تبعاللوظيفة التي تقوم بها في سياق اجتماعي يملك خصوصية متميزة[1].

المطلب الثاني: نقد العلاقة المرجعية بين الذات والعالم:

إذا كان منظرو ما بعد الحداثة يرفضون، في الأساس، الرؤية الأنطولوجيةللعالم، والتصورات التي تفترضها الحداثة عن الذات، فإن انتقاداتهم الأكثر حيويةوالأكثر جدة للحداثة قد انصبت أساسا حول التمثلات الفلسفية المتضمنة في هذهالمنظورات. وبالفعل، بالنسبة للحداثيين تتأسس العلاقة بين الذات والموضوع المعرفيعلى صيغة الصورة الذهنية الناتجة عن التمثل représentation الذهنى، حيث يمكنللفرد أن يتمثل موضوعات تمت بصلة قوية للعالم الخارجى. وتكمن قوة التمثل، حسبماثيوأرنولد Matthew Arnold، في قدرته على تشكيل رؤية كلية للحياة الإنسانية، توضح موقف الإنسان في الحياة، وترسم له صورة ذاتية، وتضفى الطابع النظامى علىالعالم والتجربة الإنسانية وهي رؤية تنسجم مع ما ذهب إليه ت. س إليوت T. S. Eliot حين قال أن » الناقد يتعامل مع الأدب دائمًا على أنه وسيلة لاستخلاص الحقيقةأو اكتساب المعرفة. إن هذه العلاقة بين الذات والموضوع الذي ترغب في معرفتهمسموح بها من قبل القدرة اللغوية للتمثل (القدرة المرجعية)، أو القدرة على قول شيءما عن ما هو خارج الذات. وأكثر من هذا، بما أن اللغة شفافة في أساسها، وخاليةتماما في أصلها من الايديولوجيا، فإن التمثل الذي يقوم ببلورة موضوعات العالمالخارجي سيصبح مرآة للعالم الواقعي. ومعنى ذلك أننا نستحضر، حسب دريداDerrida، هذه الموضوعات في اتصالها مع فكرة بقاء التأويل من خلال سلطةوهيمنة بنية ميتافيزيقية تستمد وجودها من المقولة المركزية للعقلlogocentrique اللوغوس logos42.

إن القول بشفافية اللغة وقدرتها المرجعية، هو، على وجه الدقة، ما يضعالحداثة موضع سؤال، على اعتبار أن اللغة أو أية شفرة أو أي نسق من الإحالة،بوجه عام، هي نتاج تشكيل تاريخيباعتبارها بناء من الاختلافات... التاريخيةبكل ما في الكلمة من معنى ومنذ البداية. فاللغة وهي أبعد من أن تكون مرآة –للحقيقة لا يمكنها أن تفرض على العالم نظاما غير قابل

[1]أبوجمعة شتوان: الكتابة حد الحداثة من منظور ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 12.

للبرهنة يسمح لنا بادراكه، وادارته، ومراقبته، والتفكير فيه. فإدراك العالم بمصطلحات العناصر الثابتةوالقابلة للعزل ليس سوى نتيجة منطقية لمغالطة بمحسوسية في غير محلها. وهذايعني توجه حداثي نحو التُشَيَّئ، والمزيد من الانكفاء على الذات، ثم النسيان اولتيهانبعد ذلك.[1]

تُنتج الممارسات اللغوية وغير اللغوية عالما نجده منظما. وسيبدو لنا هذاالعالم كموضوعيملك صفات الهوية والثبات. وكل كائن يملك منذ ولادته لغة تستوعبالتمييزات والجزئيات والاستمرارية يمكنه أن يتمثل العالم وبنائه بالطريقة التي ينعكسبها في خطابه. ومع ذلك، لا يمكن للسمات التمييزية التي تتركب منها اللغة أنتوظف كمرآة للواقع. فهي تخلق واقعها الخاص دون أن يكون للوقائع خارج نصية –Extra-textuel أي تدخل في صياغة سياقه. فالعالم، في الأصل الأول، بلا رائحة،ولا لون، ولا صوت، وبدون دلالة؛ كما أن المقاصد لا تكفي » لتحديد المعنى، فالسياقمتغير حتما. ولأن السياق غير محدود، فلا تزودنا أوصاف السياق بتحديدات كاملة للمعنى.

ومقسك لصياغات السياق يمكن تخيل إمكانات سياقاتإضافية أخرى، مما يفيد ضمنا توسيع السياق الذي تنتجه إعادة الكتابة داخل سياقوصف السياق.

إن ما ينبغي الاحتفاظ به من وضع دَريدا القدرة المرجعية للخطاب موضعسؤال، هو نقده للرؤية الحداثية لمنطق الاختلاف التي ذهبت إلى بناء فهم للعالم عبر »تعارضات ثنائية تفترض أن الطرف الأول فيها يسبق الثاني وأنه أعلى منزلة منه.[2]

تطرح هذه الرؤية الحداثية من وجهة نظر دَريدا تصورا تتحدّد ضمنه اللغةكبناء مُسندٍ إلى تعارضات انطلاقا من اللعب على الشيء ونقيضه، فيما يشبهثنائيات ضدية، مولدة لطرف ثانٍ » يوصف بأنه خارجي ومشتق وعارض بالنسبة إلىالطرف الأول الذي هو إما حد مثالي أومصطلح مركزي في النسق الميتافيزيقي.[3]

[1]-أبوجمعة شتوان: الكتابة حد الحداثة من منظور ما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص 19.
[2]-بوجمعة شتوان : مرجع نفسه ، ص 20 .
[3]- بوجمعة شتوان : مرجع نفسه ، ص 21 .

يساعد منطق هذا النفي على التمكن من رؤية تسمح بامتلاك القدرة علىالإمساك بدلالة الكلمة بطريقة تتطابق مع المقاصد والأهداف الأصلية والأولية مناستعماله. وبالنسبة لدريدا، لا يمكن تنشيط اللغة بالاختلاف différence، بل يمكنتنشيطها بالاختلاف المرجئ différance، ويعني هذا أن هذا الاختلاف سيأخذ شكلمرجعية ذاتية يُشيّد من خلالها كل مصطلح جهة في الدلالة تتضمن ما يعارضها ومايمنعها، واذا من خاصية الإمساك بدلالتها الخاصة

ومن هنا فكل كلمة تتضمنشروط تحقق التجربة التواصلية:

إن مشروع التواصل عند هابرماس بدأت إرهاصاته، بعدما انجلت بوادر خصوصيته، مقارنة بالمدرسة التي نهل من مبادئها، ونقصد مدرسة فرانكفورت، ولذلك فان التجربة التواصلية، وإن كان وجودها بالقوة في بداية كتاباته، فانه ومع كتابه المختبر "منطق العلوم الاجتماعية" وفي مؤلفه الضخم "نظرية الفعل التواصلي بزغت فلسفته التواصلية، حتى أصبح مصطلح النظرية التواصلية يقترن بهابرماس، مثلما تقترن المادية التاريخية بماركس.

ومن البداية يظهر هابرماس منهجيته، من خلال محاولة تنظيم، وتقنين النشاط التواصلي، وحتى لا يصبح نشاطا عشوائيا فلابد أن يضبط بمجموعة من الشروط، بدء بالمتواصلين مرورا بشكل التواصل، وإنتهاء عند قطف ثمار هذا التواصل.

إن التواصل ليس حديثا منولوجيا، وإنما هو حوار يدور بين ذوات فاعلة، ومختلفة، ونقاش مؤسس على ضوابط:

1- الفعل التواصلي هو علاقة تفاعل بين ذاتين أو أكثر داخل مجال العالم المعيش، ولذلك فمن حق أي فرد له المقدرة على الفعل، على الحوار و الكلام أن يشارك في التجربة التواصلية، على أن يعلن الاعتراف بمزاعم أو مطالب الصدق المتفق عليه بين الذواتا

2- اللغة هي روح عملية التواصل بين الذوات المشاركة في التفاعل، وبينهم وبين العالم الخارجي باعتبار أن اللغة هي أساس التواصل، سواء كان المشارك متكلما أو مستمعا، يقول

هابرماس" في النشاط التواصلي كل واحد يحفز عقلانيا من طرف الأخر، للفعل بطريقة مشتركة وذلك يقتضي مفعولات الالتزام الكلامي، الملازم لما نقترحه من أفعال الكلام[1].

3-مبدأ تكافؤ الفرص بين المشاركين في الحوار، بحيث أن كل واحد منهم له الحق في الدفاع، أو الاعتراض أو السؤال، مع الاعتراف بإمكانية الوقوع في

الخطأ، وإمكانية تصحيحه فلا شيء غير معرض للنقد، ولا تمارس أي سلطة على الحوار إلا سلطة العقل.

4-وبالتالي يتحرر النقاشمن كل ألوان التسلط، والهيمنة التي يمكن أن يتعرض لها من الخارج، أي أن الحوار يجب أن يكون حرا بين ذوات حرة ومتكافئة في المكانة والمستوى لضمان موقف مثالي للحديث.

5-إن الحوار يجب أن يتوافر على قواعد أخلاقية، والتي من أهمها ضمان الإجماع الذي لا يمكن أن نصل إليه، إلا من خلال مفهوم الأطروحة الأفضل، وبهذا يخضع الحوار المقاييس عقلانية تفرض نفسها على أطراف التواصل: "إن قوة برهان ما، تقاس داخل سياق معين، بصحة الحجج، و هذه الصحة تظهر من بين ما تظهر فيه قدرة تعبير معين على إقناع المشاركين في المناقشة، و على تبرير قبول ادعاء الصلاحية الله

6-ترمي التجربة التواصلية للوصول إلى اتفاق بين المشاركين في النقاش، ويفترض وجود تعارف متبادل بين أطراف الحوار، ووجود نوع من التقارب في وجهات النظر، ومعنى ذلك أن الاتفاق طريقه التفاهم، والتفاهم يفترض التفاهم المتبادل والتقارب في وجهات النظر،" إن التفاهم هو العملية التي من خلالها يتحقق اتفاق معين، على الأساس المفترض الادعاءات الصلاحية المعترف لها باتفاق مشتركة

[1] جلول مقورة : مرجع نفسه ، 307.

7-إن أخ كلاقيات النقاش تفترض أن المشارك في التواصل، يختار تعبيرا معقولا ودقيقا لكي يتمكن المتحاورون من تفهم بعضهم، والمتكلم يجب أن يكون له نية توصيل المعنى، وتصبح العلاقة بين الصادق والمصدق.

وبالتالي يتعين على المتكلم اختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير الجاري بها العمل، لكي يتمكن المستمع من فهم وقبول هذا الطرح، فيكون بذلك تداوليا وأخلاقيا. فالبرهان القوي برأي هابرماس هو الذي يفرض نفسه في عملية الحوار، ويستمد من معايير تواصلية، فيعتمد على الدلالات وعلى الجانب الأخلاقي، باعتبار أن التواصل يفترض هذين الأمرين.

8- إن التواصل يبنيعلي الصدق، فإذا تعرض للشك أو لم يستطع المشاركون في التواصل تبريره بالحجج العقلية، فان مزاعم الصدق نفسها تصبح موضع سؤال، وربما يختل التواصل أو يتوقف وفي هذه الحالة، يربهابرماس أنه إما أن يحصل انتقال من الوضعية التواصلية التي افتقدت شرطا من شروطها العقلانية، إلى النشاط الاستراتيجي، و إما توقيف التواصل، وإما استئناف النشاط التفاهمي على صعيد الخطاب البرهاني لمعالجة ادعاء الصلاحية المعرض للاختلال، ذلك بواسطة المناقشة[1]

وبهذا يمكن أن نتحدث عن تحديد دقيق لشروط التواصل، المرتبطة أساسا باللغة، وبأخلاقيات النقاش لخصها عبد الغفار مكاوي: "كقابلية التعبير اللغوي، وحقيقة مضمونه، وصدق محتواه، و مصداقية مقاصد المعبر عنه أو إخلاصها، والمشروعية المعيارية للقول أو التعبير، أي المطالبة بأن يكون صحيحا أو ملائما بالنظر إلى علاقته بمضمون قيمي أو معياري يقربه المتكلم و السامع معا، وما نستشفه من كل هذه الشروط هو أن الفعل التواصلي لن يستقيم إلا بأهم عنصر فيه، وهو اللغة، والتي مع هابر ماس لم تعد أصواتا أو جملا، أو عبارات، وإنما أصبحت اللغة تشير إلى الفعل وتعني التداولية (pragmatique) ولذلك فان الفعل التواصلي يبنى على الفعل اللغوي، ونجاح التواصل مرهون باللغة في انتقالها من المستوى الصوري إلى المستوى التداولي، فأين تلتقي[2]
اللسانيات التداولية مع العقلانية التواصلية؟.

[1]- جلول مقورة : مرجع سابق ، ص307
[2]- جلول مقورة : مرجع سابق ، ص 308

المطلبالثالث: خطابمابعدالحداثةكرفضصريحللحداثة:

ان الخطاب الذي جاء بعد الحداثة موجه ’للبعدين متفاعلين تفاعل تجاوب ’ وتناسق وتناحر وتنافر ونفي أخري يشدد أولهما علي النظر الي ما بعد الحداثة باعتباره حركة تتنتهج نهجا ينفي الحداثة ’ ونفي كل أسيسها أما الثاني فهو الخطاب الوجه للتاكيد عليها ’ كا قضية منفي في كنف الأزمات فحجم استمرار الخطأ اكثر من حجم الاستمرار ف الحركة الممتدة للتاريخ المسمأة ما بعد الحداثة ’انطلق لما وضعه ليوتارد من نقد للمعرفة في المجتماعات المتطورة ’ والقدرة علي احتواء المعاصرة التي خضعت للتعديل والتهذيب ضد الحركات التي تنادي بالحداثة ’ والتمرد عليها علي تياراتيها الفكرية وفلسفتيها السيسيولوجيا متاجوزين ما خلفيته من ميتافزيقا رافيضنها لها [1]

[1]شتوان بوجمعة: الكتابة ضد الحداثة من منظور ما بعد الحداثة، جامعة مولود معمري ودط و د ت، ص 17

الفصل الثالث:

الفضاء العمومي وتوثيق نظرية التواصل

تمهيد:

إن النسيج الاجتماعي يشكل ركيزة تنظيمية منحدرة من الفضاء الخاص المشكل من المواطنين يبحثون عن تبريرات وتأويلات لتجاربهم ومصالحهم الاجتماعية وهم بدورهم يمارسون تأثيرا في تكوين الرأي والإرادة، إذ تتجسد الديمقراطية الجذرية عبر المؤسسات التي تتضمن مشاركة جميع المواطنين في النقاش العمومي، لهذا حاول هابرماس توسيع مجال مساهمة المعنيين بهذا النقاش وذلك من خلال مسطرة المشاركة التي تحقق الاستقلال الذاتي والينية الشعبية للمواطنين عبر مناقشات حرة ديمقراطية داخل الفضاء العمومي استنادا على التشاور والتداول المؤسس للديمقراطية و امكانية تطبيق فضاء عام جامع فتتوخى هذه المسألة الوقوف على نظرية هابرماس في أركيولوجيا العمومية كبعد مؤسس للمجتمع البرجوازي .فما هو هذا الفضاء؟ وفيما تكمن وظيفته ووسائل انشغاله؟ وما الدور الذي يلعبه في فهم قضايا العالم المعاصر؟

المبحث الأول: الفضاء العمومي وتوثيق نظرية التواصل

المطلب الأول: مفهوم الفضاء العموميPublic Spher

يحدد هابرماس المصطلحات الرئيسية التي تخص الفضاء العام ويقدم لمحة تاريخية بطريقة فلسفية، ان التركيز المبدئي على المصطلحات أمر مهم والكلمةالألمانية أوفيتليتكيت offenthlitkeit هي محور النقاش وموضوع البحث، هنا يمكن ترجمتها على أنها المجال العام او العمومية ويقصد به المكان أو البني الملموس بدلا من أن يكون للفكره آثار تجريدية فهو بالفعل فكرة نقدية يمكن أن تطبق على العالم بشروط معينة فهي ايضا الوسائل العامة المفتوحة للجميع والتي تتعلق بالدولة والجمهور قاض حاسم فيها في الكلمة الألمانية أوفيتيتكيت أتت من الصفة الفرنسية بمعنى العامة وفي ألمانيا ظهر المجال العام كجزء من المجتمع المدني، فكان مجالا لتبادل السلع الأساسية والعمل الذي تحكمه قوانين خاصة.

أما في اليونان فكان تقليد بوليس أركيوس polis/arius موجودا والترجمة الحرفية لها المدينة والمنزل وتمثل السلطة،في كون الفضاء العام موجود للنقاش والعمل المشترك كما يقول هابرماس.[1]

إن التفكير في الفضاء العمومي هو تفكير في الفرد المواطن الحديث في مجموعة الأطر الاجتماعيةوالسياسية والتحولات التاريخية وما نتج عنها من عملية اندماج مجتمعي إلى مشاركة سياسية وتدعيم الديمقراطية وهي اهم الامور والقضايا الفكرية التي اشتغل بها هابرماس بتحليل هذا الفضاء في القرنين الثامن عشر على أنها فترة صعود القضاء العام على يد الطبقة البرجوازية اناذاك ورصد مكان انشغل الفضاء العام من صالونات أدبية وجرائد ومجلات توافقت وظهور البراجوازية مع التطور الاقتصادي على مستوى الإنتاج وتطور سوق الرأسمالية الصناعية ومن ثم ازدياد احتياج البرجوازية إلى وسائل الدعاية من أجل اعادة توجيه المجتمع وقيادة العقل ونزع ما علق به تحت سطوة (الفكر القروسطوي) وإعادة تفعيل الأنوار

[1] نور ثابت كالفضاء العام عند يورغن هابرماس، بحث في المفهوم والتحولات التاريخية، الجامعة الأردنية، قسم الفسفة، 2018/03/14، ص 3، 4.

السياسيةوالاجتماعية ضمن الفضاء العام حيث كانت هذه البرجوازية تحاول اظهار الآليات التي تساهم في تحقيق طموحاتها والحفاظ على وعودها.

– فتناوله على أعتاب الدولة الحديثة وتحديد مرحلة الثورة الفرنسية

– واستخدم المنهج التاريخي التحليلي لتحليل ورصد مفهوم وبنية الفضاء العام من حيث تكوينه وتحولاته المرتبطة بالواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي وكذلك وظيفته الأساسية من احتجاج وإقناع ونقاش والتفاعل معأناصر المجتمع البرجوازي وارتباطه بالرأي العام وطرق انشغاله في اتجاه قبول الخضوع والهيمنة للسلطة وانشغاله كقوة مضادة لها والأهم من ذلك أن الذاكر العمومية هي مجال تشكل الرأي العام النقدي للجمهور باعتبار الجمهور حاملا الرأي العام للوظيفة النقدية وفي معرض تناوله لمفهوم العمومية يبرز مفهوم آخر وهو المفهوم المؤثر على الفضاء العام وتوجيه الرأي العام وهو الدعاية (البروباغندا) المؤثرة في العالم المعيشي من خلال التحايل والتزييف والمخالطة عبر وسائل الإعلام باستخدام نظام الدولة في الدعاية و بهدف إحكام السلطة السياسية محاولة التأثير في السلطة السياسية وبالتالي التأثير في المجال العام وإظهار مدى التطابق بين برنامج السلطة وبين مطالب ومتطلبات الأفراد والدعاية تكون هناك وسيلة و أداة تستخدمها الدولة الحديثة لتوزيع عقود الناس وصناعتها والتحكم بها وافراغها من المحتوى النقدي.

فمستخدمو الفضاء العمومي للدلالة على السياسة والحياة الاجتماعية والدلالة الثقافية التي توزعها الفضاءت المفتوحة وكذلك دلالة الاخلاق والانطولوجية.

المطلب الثاني: دلالات مفهوم الفضاء العمومي:

اتخذ مفهوم الفضاء العمومي دلالات عديدة ومتنوعة نجملها فيما يلي:

-**اجتماعية:** لأنه يمثل مسحا لكل البنيات الاجتماعية من جهة مكوناتها ووظائفها وكيفية تفاعل عناصرها؛

-سياسية: أي نمط اجتماع الافراد في المدينة وكيفية تنظيمهم لشؤونهم ولكيفية استعمالهم لمواهبهم الذهنية والجسدية؛

ا-**قتصادية:** لأن الفضاء العمومي هو أيضا مجال لتبادل السلع والبضائع وحل مشكلات التوزيع، ويشمل مختلف علاقات الانتاج والاستعمال والتبادل ولطبيعة اشتغالها تحررا أم اغترابا وهو فضاء المجتمع المدني.

-**ثقافية:** ويتعلق الأمر هنا بالإنتاجات الرمزية اللغوية والأدبية والفكرية... حيث تتبع هابرماس حركة الصالونات الأدبية ودور البرجوازية كأفراد خصوصيين لعبوا أدوارا هامة في الصراع بين الطبقة الثالثة وبقايا الاقطاعية...

اتيقية: فالفضاء العمومي يحتاج إلى توجيه الانسان لذاته فكرا وعملا، وهو ما ليس ممكنا إلا بفضل معايير إثيقية معينة سيحددها هابرماس فيما بعد في قواعد أخلاقيات المناقشة، دون أن ننسى حقيقة الفعل الإنساني من جهة منطلقاته وغاياته وأساليب مداولته مع الاخر بخصوص الشأن العام؛

-نطولوجية: وتتعلق بالمجال الذي يوجد فيه الكائن: تربة الوجود المشترك من أجل العيش المشترك. فوجود الفرد داخل الفضاء العمومي هو وجود الكائن داخل مجال مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية.

اعتبر هابرماس الفضاء العمومي، أنه يهتم بالشأن العام وبقضايا التواصل والحوار، ففي هذا الفضاء يتم الإعلان عن المواطنة فهو يرى أنه لا معنى للفضاء العمومي إن لم تكن فيهممارسة حقيقية للمواطنة والفعل السياسي الديمقراطي الذي يكون أساسه الحوار وتبادل الآراء.

تكن فيه ممارسة حقيقية للمواطنة والفعل السياسي الديمقراطي الذي يكون أساسه الحوار وتبادل الآراء.

من هذا نجد أن الفضاء العمومي يعيد إنتاج ذاته بواسطة الممارسة اليومية للتواصل، التي يمكن أن يشارك فيها الجميع حيث يتحاورون في مسائل مختلفة وبالتالي تندرج إشكالية الفضاء العمومي ضمن أشكال العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني لأن مجرد التفكير في الفضاء العام هو تفكير في الممارسة الإنسانية وغاياتها في أبعادها السياسية والاجتماعية والتاريخية.

على سبيل المثال "المشاكل التي استحدثها التقدم العلمي والتقني، الطاقة النووية، والبحث الجيني وتحسين النوع البشري والأخطار الايكولوجية وبذلك يمتد الفضاء العام إلى مسائل السياسة لكنه يترك مهمة معالجتها للنظام السياسي "[1]. ويقصد هابرماس بالمجتمع المدني "نسيج جمعياتي يتأسس في إطار فضاءات عامة منظمة المناقشات التي تقترح حل المشاكل الناشئة المتعلقة بمواضيع المصلحة العامة[2].

يتكون المجتمع المدني عموما من منظمات وجمعيات، وحركات غير حكومية وغير اقتصادية ذات قاعدة تطوعية تتلقى صدى المشاكل والانشغالات الاجتماعية وتعمل على تمريرها إلى الفضاء العام السياسي. وهي بذلك " تربط بنيات تواصل الفضاء العام بتركيبة المجتمع في العالم المعيش" بناءا على هذا نجد أن الرأي العام " يظهر نفسه في حوار مشترك لمواطنين متعايشين فيما بينهم، ذلك التواصل الذي يضفي العلمية على البراكسيس السياسي، لا

[1] خذيجة زيتلي وآخرون،: سؤال الحداثة والتنوير، بين الفكر الغربي والفكر العربي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2013، ص 96

[2] خديجة زتيلي كالفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع نفسه ص 167

يمكن أن يتكون مستقلا عن التواصل الذي انطلق في مرحلة ما قبل العلمية وهو يتماسس في الشكل الديمقراطي، في حوارات عامة بين جمهور مواطني الدولة ".[1]

يعتقد هابرماس أن الرأي العام المنبثق عن المجال السياسي العام الخاضع لتداولية تواصلية حاكمة للفعل السياسي ولا يقتصر الأمر في مسارات التواصل على إذاعة المضامين واتخاذ المواقف من قبل وسائل الإرسال بل لابد من هيكلة الرأي العام وبالتالي يجب أن تكون قواعد ممارسة التواصل متبوعة باتفاق مشترك.

المطلب الثالث: الفرق بين الفضاء العام والخاص

إن العلاقة بين الحوار والقانون علاقة جدلية انعكاسية فبدا الحوار هو أسلوب الإنتاج شرعية القواعد القانونية والتي لا يمكن أن تكون صحيحة إذا لم يتم الاتفاق عليها عبر نقاشات عقلانية يشارك فيها ذي شأن، ولهذا فان الشرعية هي تلك القواعد تعتمد على احترام المقتضيات المعيارية التي تنتج النقاش[2].

ومن هذا المنطلق فان هابرماس يعارض الاستعمال التاثيري لوسائل الإعلام (السلطة الإدارية) في الفضاء العمومي لان هذا الاستعمال التاثيري بإمكانه أن يعارض أو يكبل الفعل التواصلي الذي يقوم على الحوار والمناقشة

وهنا عمد هابرماس إلى إدخال القانون كوسيط بين السلطة الادراية والسلطة التواصلية وهي عملية تتم بإشراك الفضاء العمومي" لان الرأي العام بحكم وظيفته الاقتراحية، وارتباطه بالسلطة التواصلية ينحصر دوره في التأثير على السلطة الإدارية وليس في تعويضها " قد وجد هابرماس سبيلا في تحقيق هذا عن طريق القانون، مادامت مهمة القانون هي تحويل السلطة التواصلية إلى سلطة إدارية والتي تتبلور في شكل قوانين قابلة للتطبيق.[3]

[1] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كايدولوجيا، مصدر، ص 120.
[2] علي عبود المحداوي: السياسية للحداثة، الفلسفة والسياسة المعاصرة ودار الروافد الثقافية وبيروت ط1 2005، ص 243
[3] علي عبود المحداوي وآخرون، الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع نفسه، ص 257

"وهي قوانين تستمد شرعيتها من المشرعين فمع ظهور قوة السلطة التواصلية التي تمثل الرأي العام، لم تعد الدولة تتحكم في المواطن وتستمد شرعيتها من الإرادة العامة بل أصبح المواطن وبفضل شبكة العلاقات التي يقيمها في الفضاء العمومي هو مصدر سلطة التأثير على الدولة، ومن خلال إدراج مفهوم السلطة التواصلية يكون هابرماس بذلكوسع من دائرة السلطة الإدارية وأفسح المجال الاستعمال العقل داخل الفضاء العمومي استعمالا نقديا.

فالسلطة التواصلية تمح للذوات داخل الفضاء العمومي على بلورة تصوراتها كما أنها لها تأثير على السلطة الإدارية من خلال إضفاء المصداقية على القوانين المتخذة، والرأي العام هنا له دور باعتباره محولا للسلطة وهو بإمكانه توسيع مجال استعمال السلطة الإدارية وعلما أن هناك علاقة بين الرأي العام والسلطة التواصلية وبالتالي سيصبح دور السلطة التواصلية خدمة المصلحة العامة في الفضاء العمومي.

هنا نجد من منطلق أن السلطة التواصلية هي سلطة غير قهرية، سيصبح القانون هو الأخر هو تلك الصياغة العامة الإرادة الرأي العام وهنا تتسع دائرة القانون من خدمة الدولة وأجهزتها إلى خدمة المصلحة العامة. وتصبح العلاقة تكاملية بين السلطة التواصلية والسلطة الإدارية وبالتالي تكون هناك علاقة بين الفرد والدولة أو بين الفضاء العمومي والدولة وهنا "تصبح مهمة السلطتين (الأولى والثانية) هي اشكلة القضايا المطروحة، ودفع الناس عن طريق استعمالهم العقلهم بشكل عمومي ولحريتهم التواصلية.

ومع تطور وسائل الإعلام والاتصال بدأت تتسع دائرة القراءة وهي التي لم تكن تتكون إلا من طبقة البرجوازيين اللذين اخذوا يكيفوا سلوكاتهم وعاداتهم مع التطورات والتقنيات الجديدة للطباعة والنشر. نتج عن هذا التطور ظهور شكل جديد مت التواصل والمعاشرة الاجتماعية nouvelles formes de sociabilites وهي بطبيعة الحال تكون مبنية على العقل والمنطق في حوارتها وجل نقاشاتها بحيث عمد كل فرد على إعطاء رأيه في كل العناوين والأخبار التي كانت تتناقلها وسائل الإعلام.

بهذا صاغ هابرماس تعريفه للمجال العمومي "مجال للممارسات الفكرية المبنية على الاستعمال العام للعقل والمنطق من طرف أفراد خواص، حيث قدراتهم النقدية غير

مرتبطة بانتمائهم إلى جهاز رسمي ما أو بلاط الملك ولكنه يرتبط بنوعية قراءاتهم ومشاهديهم الذين جمعتهم متعة الحوار المعيشي"

وعمل هابرماس على تشكيل تصور معياري للفضاء العمومي مع مراعاة التوتر بين القانونية والصلاحية وينظر هابرماس فهو يريد أن يؤسس للفضاء العمومي وفق نموذج تواصلي عن طريق الحوار والمناقشة.

فهو ينظر إلى المناقشات وكأنها قدر محتوم لا يمكن التهرب منه واستبداله، ما دفعه إلى أن يعزو للمجال العمومي قيمة منطقية من الدرجةالأولى[1].

وعليه فان هابرماس يهتم بأخلاقيات الحوار والمناقشة وهذه من خلال الشروط التي يحددها النقاش ولا يمكن تجاوز هذه الشروط فهذا يؤدي إلى الاعتراف بالأخر، فهو يعتبره مجالا واسعا للنقاشات وتشكيل الآراء والمواقف حول القضايا والمشاكل التي تشكل محور اهتمام الناس.

إذن هناك حوار بين الأفراد داخل النوادي الأدبية حول المسائل والقضايا المشتركة ونجد هابرماس بالرغم من أنه لا يعطي لتأسيس الفضاء العام أي بعد مادي إلا أنه يبرز لنا انه يجب أن يكون للمتحاورين مكانا يجمعهم. ومشاركة جميع المواطنين في هذه النقاشات، وبطريقة متساوية، أمر مركزي بالنسبة لمفهوم الفضاء العام عند هابرماس" فهو يعتقد أن الفضاء العمومي ليس مكانا لتعبير عن الرأي فقط بل هو عبارة عن مرآة تسمح للأفراد والمجموعات المشاركة في التفاهم.[2]فالفضاء العمومي هو الفضاء الذي يجتمع فيه المواطنين لصياغة رأي عام وشامل وهنا فتح المجال أمام المواطنين في المشاركة في القرارات السياسية والمصرية التي هي من مصير الشعب. ويعتبر مفهوم الفضاء العام قد أخذ حيزا وفعالية أكبر مع هابرماس

[1] جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الإختلاف الجزائر، ط1، 2006، ص 178
[2] علي عبود المحداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص 230

وأصبح البيئة المعول عليا في انجاز مشروع عقلنة الممارسة السياسية، بتوفيرها ميدانا لتداول الموضوعات

النزاعية، هدفا لتحقيق الإجماع حولها بعد المرور بعملية نقاشية ينتصر في نهايتها للحجة الأكثر إقناعا وأفضل خطاباء "إن العلاقة بين الحوار والقانون فهو يعتبرها علاقة جدلية انعكاسية فبدا الحوار هو أسلوب الإنتاج شرعية القواعد القانونية والتي لا يمكن أن تكون صحيحة إذا لم يتم الاتفاق عليها عبر نقاشات عقلانية يشارك فيها ذي شأن، ولهذا فان الشرعية هي تلك القواعد تعتمد على احترام المقتضيات المعيارية التي تنتج النقاش[1].

وبالتالي نجد أن فاعلية النقاش تكون واضحة وجلية إلا إذا كان نتاجها للقواعد القانونية وان أي نقاش لا يمكن أن يكون إلا في صورته القانونية الصحيحة، اناي استقلال سياسي يحتم اللجوء إلى النقاش والذي يمكن من خلاله أن نجعل له شكلا قانونيا خاصاء وعليه فإن الدولة عبر مختلف أجهزتها هي المسؤولة عن إنشاء الأنظمة والقوانين، بإضفاء طابع راهن على أخلاقيات الحوار والنقاش وبهذا يكون الحوار داخل الفضاء العمومي قد احتل مكانا داخل تفكير هابرماس وأيضا في الديمقراطية التشاورية. وكان على هابرماس تحليل هذه الاندماجية بين المؤسسات السياسية والقانونية ويكون الوسيط بينهما القانون ففي المجتمع المعاصر تراجعت فيه القيم الثقافية وخاصة الأخلاقيات.

"إذ لا يكتسب مفهوم السياسة التشاورية أهمية امبريقية إلا إذا أقمنا وزنا لتعدد أشكال التواصل التي بواسطتها تتشكل الإرادة الجماعية ليس فقط بالتفاهم الأخلاقي حول الهوية الجماعية، وإنما أيضا وفي الوقت نفسه بتوزيع المصالح والاتفاق العقلاني بالمعنى الغائي بواسطة اختبار الوسائل الملائمة، وكذلك بالاعتماد على التبرير الأخلاقي وفحص التماسك القانوني[2].

[1] علي عبود المحداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص 243
[2] محمد الاشهب: مرجع سابق ص 89

فتجليات أخلاقيات الحوار هو الفضاء العمومي حيث تجد أن كل مشارك يتمتع بنفس الحقوق في أفعال الكلام في عرض أفكاره، تقديم تبريراته، الدفاع عن حججه، طرح تساؤلاته، فتح باب الحوار وتقديم الشروحات.

والامن الالتزام بأخلاقيات الحوار داخل الفضاء العمومي يؤدي إلى الالتزام بشروط التعايش الديمقراطي وبالتالي خلق منبر حوار يعني بالإنسانية ونظرته في أخلاقيات الحوار تهدف إلى نحت هوية جماعية داخل الفضاء العمومي وتتجسد من خلال اندماج كل المواطنين من أية أصول.

فهابرماس يلج الفضاء العمومي من " الفعل التواصلي وأخلاقيات الحوار " فان هدفه بنظر سالم يفوت كيف يكون الاندماج ممكننا ؟ باعتباره الإشكال الذي اعتزمت فلسفة التواصل لدي هابرماس الإجابة عنه. لأنه بنظر سالم يفوت " التفاهم رديف للفعل التواصلي من حيث انه يهدف إلى تحقيق الاتفاق وهو ما يطلق عليه هابرماس اسم الإجماع، إذ في ظل غياب هذا الإجماع بين أطراف الفعل التواصلي، يفشل هذا الأخير م وتبقى الأخلاقيات الحوار معاييرها ما قد يكفل التوازن الدولي ويدعم تنمية المجتمعات، ذلك هو رهان أخلاقيات الحوار والنقاش شريطة إجماع الكل على قواعد ومعايير وضوابط يلتزم بها المتحاورون في إطار الفعل التواصلي[1].فتتجلي علاقة الفضاء العام بالخاص في ان

هابرماس يشدد على وجود تعارض بين الدائرة العموميَّة والدّولة. ذلك أن الدّولة تسعى إلى ضبط العلاقات وتطوير وسائل الهيمنة والسّيطرة على الرأي العام وتوجيهه نحو أهدافها (موظِّفة كل الترسانة القانونيَّة وكل وسائل الدِّعاية)، في حين أن دور الفضاء العمومي يقتصر أساساً على نقد آليات السّيطرة والهيمنة، معتمداً في ذلك على العقل وحده لغاية بناء رأي عمومي قادر على لعب دور الوساطة حيث يقول: "تلعب الآراء العموميَّة دور الوساطة بين حاجات المجتمع والدّولةويعمل هابرماس على بيان هذين النمطين من العمومية من خلال

[1] على عبود المحداوي واسماعيل مهنانة واخرون، : مدرسة فرانكفورت النقدية، ابن النديم للنشر والتوزيع ط1، 2012، ص 348.

استقصاء الفعل السياسي، مشدداً على أن العمومية في أوروبا القرنين 18 و19 يخترقها نمطان من الفعل:

- ✓ الفعل السياسي الشرعي والعلني الذي يعبر عن موقف توافقي مع الدولة، والذي يتفادى كل مواجهة بين الدولة والمجتمع المدني
- ✓ الفعل السياسي السري وغير القانوني وغير المعترف به من طرف الدولة، وهو فعل مقموع ومضاد لسلطة الدولة ويطالب بتغييرها. وهذا التمييز هو الذي حاولت أن تفسّره الماركسية بالصراع الطبقي، لأن المواقع الاجتماعية والاقتصادية هي التي تحدد طبيعة المصلحة، وتحدد المعايير التي بموجبها يتم الارتقاء الاجتماعي.

يخترق الفضاء العمومي نوعان من السلطة: السلطة السياسية السائدة والحاكمة، ثم السلطة التي تنبع من الدينامية الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، أي السلطة غير المعترف بها مؤسساتياً، ولا تمثل في المؤسسات الرسمية، ويقصد بها كل أنواع الحركات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الكلاسيكية–التقليدية والجديدة.

إذا كانت السلطة السياسية الرسمية تتدخل في الفضاء العمومي بشكل شرعي وقانوني وتنظم المواطنين وتضمن لهم ممارسة حقوقهم السياسية والاجتماعية وكل ما يتعلق بالاستقرار والسلم، فإن السلطة المضادة أو غير الرسمية/الحكومية تعمل على ممارسة الضغط لتحقيق المزيد من المكتسبات، وهي سلطة تستمد مشروعيتها من طبيعة مطالبها السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترفعها لضمان انخراط أوسع للمواطنين، وبذلك تكون هذه السلطة أو قوة الضغط هذه ضرورية في حيوية الفعل السياسي وحركية المجتمع وحيويته، ذلك أن السلطة الرسمية التي تستغل كل الموارد وكافة الوسائل والامكانات لضمان رأي عام ينسجم وأهدافها العملية والنظرية، لا تسطيع ضمان الاستمرارية والدوام إلا بوجود هذه المعارضة الخارجية، على

الرغم من أن هذه الأخيرة ينبغي أن تبقى من وجهة نظر رسمية محدودة التأثير، وألا تمتدّ قوتها وهيمنتها إلى كل الدينامية المجتمعية لتخلق بذلك تهديدا للسلطة الرسمية[1].

فالدينامكية الاجتماعية تخترقها ثلاث وسائط مباشرة توظف بهذا القدر أو ذاك لاضفاء المشروعية على الفعل:

السلطة كوسيط توظفه الدولة والمجتمع السياسي

المال كوسيط يستعمله النسق الاقتصادي أو مجال التبادلات الاقتصادية والتجارية والمالية

ان الحداثة هي ذلك الإنقلاب الفكري الذي حصل في الغرب، فهي رؤية جديدة قامت علي ما طرحه كائط بسؤاليه ما ألانوار ؟ فيقو الانوار أن يخرج من ةحالة الوصاية التي تتمثل في استخدام فكر دون توجهيه بمعني أن العقل يجب أن يتحرر من سلطة الكنيسة وأصنام العقل، الا ان انطلاقتها واحدة بعد أن تخلي الفكر الفلسفي عن الارث الاقطاعي وموروناتيه وأفكاره الغيبية، كما يقول صالح هاشم: الاشراقة الأول حصلت في القرن السادس عشر أو مايطلق عليه عصر النهضة، في عصر غاليلي ةنيةتن وكبيلر و سبينوزا، ولايبنتز، والثورة الفرنسية فهي ثلاث قرون حاسمة في تاريخ الغرب والعالم،

الاشراقة الثانية، في القرت الثمن عشر، فتم تقسيم

العصور الوسطي المسيحية، من القرن الخامس الي عصر النهضة كما يقول المؤرخ الفرنسي جان دوليمود: بداء هذا العصرمنعام 1600 ليصبح التفوق الاوربي علي العرب والصين فنشاة الحداثة كانت بصدد الانقال الزراعي من الاقطاعي مرورا الي محاولة تحجيث الانماط الاخري من عوامل العيش فهذا الانقال لم يكون عملية سهلة لانه يشمل جميع المجالات المختلفة سواء ما حقيقته الثورات أو ما أنتجته الثقافة المادية[2]

المطلب الرابع: التواصلي كوسيط يستعمله المجتمع المدني في الفضاء العمومي

[1] رشيد العلوي،: لفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر مرجع سابق، ص 12.
[2] الصوراني: نشأة الحداثة، مركز الدراسات والابحاث ، العلمانية في العالم العربي، 2015/12/10

تعمل الدولة على تحوير الوظيفة النقدية للفضاء العمومي وتوجيهه وتوظيفه توظيفا ايديولوجيا وسياسيا لتحقيق مصالحها. لأن النقد من منظور الفعل السياسي الرسمي يمارس داخل مؤسسات الدولة وليس خارجها، مما يعني عملياً أن تأطير الممارسة السياسية بالقوانين والأعراف يؤدي إلى التحكم في الوظيفة النقدية لهذه الممارسة في سبيل إعادة انتاج نفس علاقات الإنتاج، بحيث توظف الدولة الأحزاب والنقابات والجمعيات والأفراد ودور النشر والتوزيع ووسائل الاعلام وكل المؤسسات الثقافية لتوجيه الرأي العام لمصالحها. ولبيان هذا الأمر يعود هابرماس إلى القرن الثامن عشر ليجد أن العمومية في الاصطلاح الفرنسي تفيد: جمهور القراءة أو الفئة الاجتماعية المثقفة التي تمتلك القدرة على استعمال العقل استعمالاً عمومياً. إلا أن هذا الاستعمال لم يتخذ أشكالاً شرعية مؤسساتية بل ظل سرياً في ظل الصراع القائم بين البرجوازية الصاعدة (الطبقة الثالثة) والنظام الإقطاعي الذي لا يزال مهيمناً على الفكر. وظلت تلك الممارسة السرية لاستخدام العقل محصورة بين أشخاص خصوصيين لم يجدوا بعد طريقهم الى الجمهور (أي معزولين في الصالونات)، وذلك بالنظر إلى الهيمنة الكلية للسلطة السياسية على مجالات التداول والنقاش التي لم تظهر علناً إلا بعد صراعٍ مرير، فمجتمع البلاط يقف أمام تحرك مجال العائلة البرجوازية الضيق. وهكذا يمكن القول إن العمومية في تلك الفترة كانت داخلية–سرية نظراً لكونها مستهدفة من قبل السلطة السياسية[1].

وسنحاول أن نركز أكثر على دور حركة التنوير في الدفاع عن العمومية بمعنى استعمال العقل استعمالاً عمومياً الذي طوره كانط تحديداً: فما هي العلاقة القائمة بين مبدأ العمومية وحركة التنوير؟ وكيف قارب كانط مسألة العمومية؟ وما العلاقة القائمة بين التنوير والعمومية؟ وكيف نظر هابرماس إلى عمومية كانط؟

كانط يمثل الوجه الأبرز في دفاعه المباشر والعلني عن استخدام العمومي للعقل

المطلب الرابع: مؤسسات الفضاء العمومي:

كان العامل الأساسي في تحول الفضاء العام الادبي الى قوه سياسيه وخاصة الصحافة والصراع كما في بريطانيا

فالدولة الدستورية: كانت الدولة الدستورية البورجوازية تعبر عن التطور التاريخي حيث استجابت الدولة للتطوير الفضاء العام وهو إضفاء الطابع المؤسسي على الفضاء كجزء من

[1]رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس على نانسي فريزرن مرجع سابق ص، 13.

أجهزة الدولة بقول هابرماس الجمهور يحاول ان يكون مصدرا للسلطة القوانين العامه وهذا ما حققته الدولة البرجوازية.

المجال الخاص: الخاص الاسره مثلا في المجال العام حافزا في المجتمعات الحديثة وأصبح نمط ترقية مسيطرا على النقاش العقلاني النقدي وهذا ما يدل على انها فقدت خصوصيتها وأصبحت مؤسسة في القضاء العام.

البيانات الاقتصادية: فقد دخلت السياسات الاقتصادية كعملية لاندماج واحتكار القلة من الرأسماليين ولان المجتمع المدني يعتبر مساحه الحريةالاقتصادية والشخصية فانه يتأثر بالتدخل الحكومي والمصالح الاقتصادية هي مصدر قوه المجتمع[1].

(المخطط: يوضح مؤسسات الفضاء العمومي

المبحث الثاني: الفضاء العمومي وموقف الفلسفة منه:

المطلب الأول: التأصيل الفلسفي للفضاء العمومي:

يعد التأصيل التاريخي والإلتفاتة الأركيولوجية حول تشكل الفضاء العمومي في ضوء الفكر السوسيولوجي والسياسي، برصد مفهوم الفضاء العمومي في عصر التنوير البورجوازي، كما تكون مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط باعتباره المؤصل الفلسفي لمفهوم العمومية في الفلسفة السياسية الحديثة.

لقد بلور كانط في فلسفته مفهوم العمومية الذي ارتبط عنده بمفهوم النقد، وقد مثل هذا التأسيس الكانطي منطلقا للمراجعة الهيجيلية لفلسفة الحق والتاريخ ودفاعا لنقد الماركسي لمقولات الدولة البرجوازية، والخطاب الأيديولوجي ومفهوم حقوق الإنسان. ولقد تجلت قراءة هابرماس لكانط في كتابه الفضاء العمومي في إجابة كانط عن سؤال ما التنوير؟ que est-ce que les lumières)) وتركيزه على التمييز الكانطي بين الاستعمال الخاص والاستعمال العمومي للعقل[2].

لتحديد شروط التفكير الذاتي وكيفية تدبر المرء لذهنه في الفضاء العمومي. كما يعود هابرماس إلى نص مشروع السلام الدائم "projet de paix perpetuelles" لتحديد بناء

[1] نوار ثابت: الفضاء العام عند هابرماس، مرجع سابق، ص 8.

[2] هناء علالي،: مصطفى كحيل: الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس، مجلة التواصل بين العلوم الإنسانية والإجتماعية، جامعة باجي مختار عنابة عدد 1/50جوان 2017، ص 191.

شروط مجتمع مدني يقيم الحق بشكل كوني، أي التأسيس لسياسة كونية (ولقد طرح هابرماس في كتاب له فكرة السلم الدائم كفكرة كانطية طرحا يتعلق بتحليل مفهوم الحق الخاص والحق العام والعالمي، وتكون المجتمع المدني ومناصره حقوق الإنسان ودور الفضاء العمومي السياسي في مراجعة التقديم العمومي للسياسة في إطار التنظيم الجمهوري

إن مبدأ العمومية وفقا للم كانط هو المبدأ الضامن لحرية الأفراد داخل الحياة المدنية وتمثل العمومية شرط الحق ومن دونها لا يمكن أن تحقق العدالة، لأنها حق لكل المواطنين ولا توجد حدود للعمومية إلا ما يحدده العقل ذاته. ولقد انطلق هابرماس في مقاربته للفضاء العمومي من الفهم الكانطي لمبدأ العمومية البرجوازية، والذي معناه وجود مجموعة خاصة من الأفراد الذين يستعملون العقل استعمالا عموميا في اتجاه عقلنة السياسة وتخليقها فيصبح الرأي العام موجها بإرادة عقلنة السياسة باسم الأخلاق (ا. وذلك لأن كانط لا يفصل بين السياسي والأخلاقي إذ يرى فيها أنها وحدة لازمة، وأن العمومية هي الضامنة لهذه الوحدة والمنظمة للحياة المدنية وفاتحة الطريق إلى الأنوار

باعتبار الأنوار دعوة إلى التحرر والشجاعة على استخدام الفكر وحرية التعبير والاستعمال الذاتي للعقل، بحيث ينحو هابرماس هذا النحو مؤكدا أن الفيلسوف ليس وحده المؤهل للأنوار بل كل الأفراد القادرين على استعمال عقولهم بحرية جديرون بإنجاز مهام الأنوار اهل ولأن الوظيفة المثلى للإجماع العمومي للأفراد تكمن في استعمالهم عقولهم في النقاشات المفتوحة والمحاكمة الفلسفية الشفوية للحقيقة والمحاكمة السياسية للسلطة(). وقد يتعارض هابرماس مع حنة أرندت "Hanna Arndet"(1906–1976) في تأصيلها وفهمها لمفهوم العمومية والفضاء العمومي بتوجهها لقراءة كانط من الجانب الاستيطيقي وتسليمها بالوحدة بين الاستطيقي والسياسي المكون للعمومية وتسليمها بنموذج الدائرة العمومية اليونانية التي تأسست على التلازم بين فن القيادة وفن الإبداع ضمن ما أسمته ب "حياة الفعل" "Via Action" منطلقة من الفكر السياسي الأرسطي ورصده التحولات البنيات الاجتماعية وما رافقها من تحولات.

وهذا ما يعترض عليه هابرماس كون أرندت ردت نشأة الفضاء العمومي إلى نموذج المدينة الإغريقية بحجة قولها: "بأن المجال العام اليوناني هو مجال الكلام والفعل الذي يعارض المجال الخاص "مؤكدا بأن الفضاء العمومي يلازم في منبته نمط الإنتاج الرأسمالي اقتصاديا وعلى شكل الدستوري للعمومية البرجوازية التي تكونت في المجتمعات الأوروبية في القرن الثامن

عشر فيعتبره بذلك "مبدأ هيكلة التأسيس السياسي وتحديد العلاقات بين المجال العام والمجال الخاص لكي يتساوى المواطنون بعضهم ببعض في مناقشة القضايا المطروحة للنقاش.

وبالرغم من هذا يتفق هابرماس مع أرندت حول حضور البعد الاستيطيقي للعمومية لأنه قبل أن يتوجه سياسيا كان يتميز بخاصية انتمائه للعالم المعيش والحي الذي أساسه في البعد الاجتماعي. كما يتفق معها من جهة التأكيد على شرط الاتفاق بين الإيتيقي والسياسي هو تكون فضاء عمومي للمداولات والتواصل مع أمل أن يكون هذا الفضاء المكان الطبيعي لإنتاج الإجماع بين المواطنين. فتتحقق وحدة الأخلاقي والسياسي حينها بحكم الأخلاقي السياسي، ويخضع لسلطته بكون الأخلاقي محكوم من مجموع الأفراد المستعملين للعقل استعمالا عموميا[1].

أما الفيلسوفة اليسارية نانسي فرايزر "Nancy Fraser" (1948) فقلد وجهت نقدا منهجيا لنظرية هابرماس في الفضاء العمومي إذ رأت بأنها لم تعد تتعلق بالنموذج الليبرالي والاشتراكي الخيار الأوحد في مسار السياسة والأخلاق والاقتصاد، وذلك للتحولات الاجتماعية والتاريخية الراهنة التي تصاعدت فيها الحركات الاجتماعية الجديدة كالحركات النسوية والعرقية والطائفية، كل هذا بإمكانه تقويض رؤي هابرماس لمفهوم الفضاء العمومي الذي بقي سجين الإطار الوطني والقومي للفعل السياسي.

إن فرايزر لم تؤسس لنظرية حول الفضاء العام ولكنها وجهت انتقاداتها ل هابرماس كون نظريته في الفضاء العمومي متجاوزة، بالنظر لمتغيرات عالم اليوم وما أفرزته العولمة من إعادة النظر في أسس الدولة الحديثة الدولة–الأمة) ولهذا اقترحت فريزر فضاء عموميا ما بعد برجوازي بديل.

[1] هناء علالي، مصطفى كحيل: الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابرماس، مرجع سابق، ص 192.

وتعرف فرايزر الفضاء العمومي كونه قيمة مفهومية بأنه: "فضاء المجتمعات الحديثة"، حيث تمر المشاركة السياسية عبر اللغة، إنه فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم المشتركة، فضاء يؤسس تفاعلاته أوليا. وترفض التعريف الهابرماسي الذي يحدد المشاركة في جمهور مثقف يتقن استعمال العقل بشكل نقدي في الفئة البرجوازية بالرغم من الانتقادات الموجهة لهابرماس حول الفضاء العمومي، إلا أنه يبقى مهما وضروريا لأنه مكان منفصل عن الدولة ومن خلاله يعبر الأفراد عن رأيهم النقدي تجاه الدولة، فهو فضاءلثقلفة

المطلب الثاني: ء الفضاء العمومي وحيز اشتغاله:[1]

ويجد البعد السياسي للعمومية أساسه في الواقع المعيش وفي واقع الحياة اليومية للأفراد وفي متطلباتهم وشروطهم التي تستوجب حضور الديمقراطية مطلبا ضروريا لعقلنة الفعل السياسي التي وضعت الأنوار ركائزه من خلال إطلاق العنان للعقل العملي. فالبعد السياسي يتجسد في إمكانية تأسيس ديمقراطية تشاورية تقوم على مبدأ النقاش المتبادل بين الأعضاء. وهنا يمكن استحضار رؤيته التي أسهمت في توسيع وتخطي الجدل الحاصل بين حضور الدين في المجال العام، وعلاقته بالعقلانية القانونية. لهذا ميز هابرماس بين الفهم السيئ والمتطرف للدين وبين الفهم المعقول والعقلاني، فالدين في عمقه يدعو إلى المضامين الإنسانية بعيدا عن الأصولية المتطرفة التي لا شغل لها إلا مناهضة الحداثة وتجذير العنف في المجتمع العالمي. وعليه فالمطلوب هو أن يتم تحقيق عبر أخلاقيات المناقشة والتواصل، وهو ما يسميه بالتعددية الثقافية"، حيث يتخلى العلماني عن رهانه في أن يترك المتدينون قناعتهم في سياق المجال العام، لأن الذي يحكم الدين والعلمانية هو الحوار والتواصل، فكيف يتم ذلك؟ 1. مأسسة الديمقراطية التشاورية: نجد البعد السياسي للعمومية أساسه في الواقع المعيش، وفي واقع الحياة اليومية للأفراد وفي متطلباتهم وشروطهم التي تستوجب حضور الديمقراطية مطلبا ضروريا لعقلنة الفعل السياسي التي وضعت الأنوار ركائزه، من خلال إطلاق العنان للعقل العملي؛ فالبعد السياسي يتجسد في إمكانية تأسيس ديمقراطية تشاورية تقوم على مبدأ النقاش المتبادل[2] بين الأعضاء. وبحكم النظام السياسي الحديث في حاجة إلى ولاء الجماهير، فهو يبحث بالضرورة عن أساليب متعددة لإضفاء المشروعية على مؤسساته، وهذه المشروعية يتم تداولها

[1]- هناء علالي : مرجع سابق ،ص193
[2]- هناء علالي: مرجع نفسه ، ص 194

داخل قنوات المجال العام بكل ما تقتضيه من صراع ولكن المهم بالنسبة لهابرماس هو الاعترافبالجميع داخل المجال العمومي ضي طبيعة الرسالة فهناك قطبان يتنافسان على سحب الرأي العام الأول هو الفضاء العام الذي يمثله المواطنين المهتمين بشان العام ويرونه بان إضفاء المشروعية على الدولة لا يتم عبر نقاشات عقلانية في فضاءات عامة أما الثاني وهو الدولة بمؤسساتها وأجهزتها الإعلامية فتحاول تحصيل الشرعية أو تبريرها عبر الهيئة الدعاية الحكومية والمؤسسات الخاضعة لها.

فما يريده هابرماس أن يضع عائق المؤسسة القانونية مع الشرعيه للنقاشات ورعايتها أي خلق وتشكيل علاقة جدلية بين القانون والنقاش والرأي العام يظهر من خلال الحوار المشترك بين المواطنين المتعايشين فيما بينهم من خلال التواصل الذي يتأسس على الشكل الديمقراطي في حوارات ونقاشات عامة بين مواطني الدولة أي إخضاع الراي العام الى الفضاء السياسي الخاضع التداولية التواصلية مسطرة للفعل السياسي[1]

المطلب الثاني: نظرة الفلسفة للفضاء العمومي:

في مقاله " حدود الفلسفة " توقف هابرماس عند دور الفلسفة في اليونان من خلال نموذجي أفلاطون وأرسطو، حيث خلص إلى أن هذين التصورين غير مقنعين لأنهما يعطيان أهمية كبيرة للعقل النظري في تحديد الممارسة سواء عند أفلاطون في تصوره للخلاص أم عند أرسطو في تصوره للسعادة

أما إذا عدنا إلى العصر الهلنستي نجد أن الحكيم الذي يكرس حياته للتأمل كان يحض بالاحترام والتقدير وينظر إليه كنموذج لأنه يمثل الطريق نحو الخلاص. وفيما بعد، في القرون

الوسطى اتحدت الفلسفة مع المسيحية فأصبحت أداة في خدمة اللاهوت، مما جعلها تفقد كل استقلاليتها. في ظل هذه الوضعية تنازلت الفلسفة عن وظيفتها التربوية والأخلاقية للدين.[2]

[1]- هناء علالي : مرجع سابق ، ص 196
[2]- علي عيود : مرجع سابق ، ص 350

وبانتقالنا إلى الوضعية الحديثة للفلسفة العملية المنحدرة من الحق العقلاني، ونظرية أخلاق الواجب déontologique ذات النمط الكانطي، نجد وضعية مختلفة عن الفلسفة العملية المنحدرة من التقليد الأخلاقي الأرسطي، فالنظريات الحديثة عوضت المسألة الموجودة لما هو جيد bon بمسألة سياسية – أخلاقية أي بقواعد حياة مشتركة والتي ستكون عادلة وجيدة بالنسبة للجميع.أي أننا انتقلنا من مرحلة الفردية المنعزلة إلى مرحلة الجماعية والتشاركية. فالعقل الموضوعي المجسد في الطبيعة أو في التاريخ الكوني تحول إلى ملكية ذاتية للفاعلين، فهؤلاء متساوون فيما بنيهم بالطبيعة ويسعون إلى تنظيم حياتهم بشكل جماعي، بحيث أن كل واحد يحافظ على استقلاليته، هذه الاستقلالية التي تصورها كانط وروسو كملكة لربط الإرادة الخاصة بالقوانين القابلة للتبني من طرف الجميع.

وانطلاقا من هذا التحول الذي عرفته الفلسفة في العصور الحديثة مع كانط وروسو كان هيغل يسعى في مشروعه الفلسفي إلى تحقيق المشروع الكانطي المتمثل في تحقيق العقل في التاريخ. فخلق مجتمع عادل بالنسبة إليه يتم بواسطة الطريق السياسي لممارسة ثورية، وهذا التصور ينم عن تأثر هيغل بأحداث الثورة الفرنسية، الأمر الذي جعله يعتبر أن الثورة جزء من الفلسفة، هذا البعد الثوري يجد امتداد له في الفلسفة الماركسية بالرغم من الانتقادات التي وجهها ماركس لهيغل. لقد عمل ماركسعلى تطوير الجانب النقدي في فلسفة هيغل[1].

وحول النظرية الهيغيلية إلى نقد اقتصادي يهدف إلى تحقيق ثوري في المجتمع البورجوازي: هذا التحويل للفلسفة إلى المستوى العملي، كما يراه ماركس، لم يكن ينتظر الفشل الذريع للتجربة السوفياتية لتكذيبه، بل أكدته انتقادات وجهت للنظرية الماركسية قبل الانهيار، وانتقادات هابرماس في هذا الباب لا تخلو من أهمية علمية إلى جانب ما قام به كارل بوبر

لقد تأرجحت الفلسفة في نظر هابرماس بين مهمة خدمة اللاهوت والخلاص الديني، والممارسة الثورية لذا تجده يتتبع تاريخ الفلسفة عبر مسارها الطويل ويؤكد أنها "تراوحت بين

[1]أودينة سليم:: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مذكرة تخرج لنيل درجة ماستر في فلسفة، جامعة منتوري 2008-2009، ص 68.

الفكر المؤسس التسلطي والنقد ذي المنحى الأنطولوجي الذي يطال حضارتنا، والنزعة التشاؤمية ذات المنحى اليساري،حتى أنها بلغت النقد الراديكالي الطوباوي"163. إن الفلسفة في نظر هابرماس تجاذبتها نزعات متعددة كلها، في مجملها نزعات تتعارض من حيث أهدافها العميقة مع النظام السياسي والاجتماعي والعالم المعيش،و لقد ظلت الفلسفة في خدمة اللاهوت وتأكيد شرعيته وهيمنته على العقل والوجود الإنساني حتى مجيء هيغل الذي وضع هذه العلاقة قيد البحث. ورغم أن الفلسفة تتعارض مبدئيا من حيث سعيها الحر لطلب الحقيقة مع إدعاء هذه التقاليد الدينية صفة المرجعية المطلقة، إلا أن النقد الفلسفي لم يخرج بصورة كاملة عن هذا التراث اللاهوتي.

وحتى القانون الطبيعي العقلاني في القرن السابع عشر قد قام في المجتمع البرجوازي باستكمال التبرير المسيحي للتسلط السياسي. بمعنى تواطؤ الفلسفة مع السلطة الدوغماتية الرجعية للمؤسسة الدينية في أوروبا. ويؤكد ذا هابرماس في معرض تبيانه العلاقة المشبوهةبين الفلسفة والدين: «إن التقليد الفلسفي والممارسة الدينية قد اكتفيا حتى هيغل بالاضطلاع.[1]

أي أنه لم يبق للفلسفة إلا التطفل على موائد وبقايا العلم التجريبي فقد أضحت مبحثا شكليا فارغا من أي اتصال بالعالم الحقيقي، فقد "أعادت تشكيل نفسها كابستمولوجيا متحولة إلى علم شكلي وهكذا فقدت كل صلة لها بالفلسفة النظرية. أي خسرت مبادئها الأولى وطبيعتها الأولى التي تتلخص في التنظير المبدئي للأشياء، فقد أصبحت تابعة لا متبوعة، فمن خدمة اللاهوت إلى خدمة العلم الذي انفصل عنها وخرج من رحمها.

ومع الهيغليين الجدد ومع الماركسيين بالخصوص والوجوديين والتاريخانيين اكتسبت الفلسفة العملية استقلاليتها، وباتت تستغني عن الأصل الأنطولوجي القديم، الذي اعتبره أرسطو عماد أي فلسفة سياسية أو أخلاقية... إضافة إلى أنها أصبحت تشتغل بالطبيعة بدل الاشتغال بالهم الإنساني، وبذلك تجنبت ذلك التكثيف النظري لفلسفة التاريخ، وبهذا فقدت الفلسفة أي قدرة على إنتاج تصورات عن العالم ذات طابع اجتماعي كوني.

[1]أودينة سليم:: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 70

ثم ما فتئت أن اندفعت إلى تعاطي القضايا السياسية الأوروبي وحينها فقط أمكن التحدث عن فلسفات ثورية وأخرى رجعية، وفي هذا الجو تغيرت علاقة الفلسفة بالدين، فقد أصبحت سجالية بامتياز، إذ ما إن امتلكت الفلسفة الطابع الاستقلالي عن المطلق حتى عمدت إلى نقد جذري لفكرة الواحد، الله الأحد الذي أصلته الأديان الكبرى. لقد خضع الدين اليهودي، المسيحي لنقد جذري من قبل هذا الفكر ما بعد الميتافيزيقي ولفكرة العقلنة فهنا النقد لم يعد يتناول موضوعه من الداخل، كما فعل سبينوزا بل طال جذور الدين وفتح السبيل للعملية التاريخية النقدية التي بدأت بتفكيك العقائد منذ القرن التاسع عشرلقد ورثت الفلسفة العملية بعد أن أصبحت مستقلة، دين الخلاص، وذلك بعد أن عجزت الميتافيزيقا عن التحول إلى مرجعية منافسة أو بديلة[1].

فالتواصل الملتبس الذي يربط التقاليد اللاهوتية العائدة للتاريخ الأوغسطيني(jaochimite) بفلسفة التاريخ البرجوازية التي ظهرت في القرن الثامن قد مهدت الساحة لاستقبال مبادئ النجاة في متن الفلسفة[2]

لقد كان من الضروري، كما يقرر هابرماس، بداية تدمير الأسس الكونية إضافة إلى الأطر الفلسفية المتعالية التي كانت تؤمن الوحدة بين الفلسفة العملية والفلسفة النظرية، واستبدال الإدعاء الميتافيزيقي بإرساء الأصول، بالتفكير النقدي المقتصر على التاريخ البشري *

يجب على الفلسفة إذن تنعتق من كل فكر مطلق، فبعد الدين يجب تقويض فلسفة التعالي والذاتية من كانط إلى هيجل، ومن شلنغ إلى فختة، و الكف عن كل فكر طوباوي يقطع مع العالم المعيش وتاريخ البشر وعالمهم اليومي، فهذا هو مبدأ ومرجعية كل صدق و عقلانية وما عداه فهو محض أباطيل، كما يعارض هابرماس كل نخبوية فلسفية ف القد حصرت الفلسفة بعدد ضئيل من النخبة المثقفة منذ أفلاطون من خلال فلسفة سياسية طالبت بحصر السلطة بالمتميزين الذين يتمتعون بالذكاء، وذلك في أن معا لتأمين مبرر فلسفي للسلطة، وتأمين شمولية العقيدة الفلسفية.

[1] يورغن هابرماس: الفلسفة والتصوف اليهودي: مصدر سابق ص 35.
[2] أودينه سليم: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 71.

لقد سقط مع ماركس هذا الوهم النخبوي الصفوي حين نادي بفكرة الحركة العمالية التي عارضت فكرة البرجوازية المثقفة التي أنشأتها تلك الفلسفة الأكاديمية المدرسية ذات التقاليد المغلقة والنخبوية المغرورة.

لقد اكتسبت الفلسفة فعالية من نوع آخر تماما من خلال السبيل الذي فتحه ماركس أمامها، والذي قادها إلى الالتحاق بالحركة العمالية فهنا بدا أن الحواجز النخبوية التي جعلت الفلسفة متناقضة مع ذاتها بدأت تنهار، وهذا بالضبط ما قصده ماركس حين قال إنه لا بد من تخطي الفلسفة لتحقيقها.

لقد كفت الفلسفة أن تكون بحثا عن الأصول والإدعاء بتأويل الكائن من حيث شموليته انطلاقا من موقف الإثبات الموجب، وأضحت نقدا للأصول، فاعلية لا نظرية، نشاطا لا امتلاكا للحقيقة، تقدم للطريقة التقليدية التي اعتمدت لتحديد العلاقة بين النظرية والممارسة كمرجعية نهائية لكل نشاط اجتماعي.

لقد باتت الفلسفة نقدا لكل إدعاء شمولي أرسته المعرفة الميتافيزيقية والتأويل الديني للعالم والممارسات الطوباوية لذلك التراث الطويل للديانات الكبرى، وأضحت تهتم بالتحرر [1].

الذي يدفع نحو رحاب لمعرفة الحقيقة التي تتناقض مع كل تصور نخبوي كونه التراث الفلسفي عن نفسه منذ قوت طويلة جعله بمنأى عن كل نقد. إن هابرماس يهدف، وهذا ما أدركه تيودور أدورواماكس. هوركهامر M.Horkheimer

في نقدهما للأنوار، "جدلية العقل" فهذا النقد يتواصل مع الجدلية السلبية". لقد علم أدورنو هابرماس أنه ليس من شأن الفلسفة اليوم أن تأمل في معرفة المطلق بل إن عليها أن تمتنع عن التفكير فيه.

يبحث هابرماس عن تحليل ظاهراتي تاريخي ونقدي يضبط تاريخية سؤال الفلسفة منذ "هيغل"، وتحول شكل التفلسف في الوقت نفسه، ويخلص إلى أن ذلك يرتسم في أربع خصائص، هي في الواقع تخص المسرح الفلسفي بألمانيا تحديدا:

[1] أودينة سليم: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 72.

.. تواصل مدهش بين المدارس والإشكاليات التأسيسية منذ العشرينات حتى الخمسينات والستيناتالقرن 20 في البلدان الناطقة بالألمانية. ويمكن القول أن خمسة تيارات فرضت نفسها في هذه الحقبة، ومن الملفت للانتباه أن هابرماس يضع هيدغر ضمن هذا التراث ضمن ظواهرية تتجه إلى الأنطونولوجيا، كما يدرج هوسرل وضمن منطق استهلاكي (متعالي هذه التيارات تتمثل في: فلسفة حول الحياة تعود إلى ديلتي

w. Dilthery مع كارل. جاسبير

K.jasper

وليتLitt وسبر انجر Spranger، وهي نزعة ذات صبغة وجودية من ناحية و هيغلية محدثة من ناحية أخرى، و أنتروبولوجيا فلسفية مع ماكس شيلر

M.Sheler وبلسنر plessner و إرنست كاسيرر Cassirer بوجه ما، وفلسفة اجتماعية تقدية مع جورج الوكاش G.Lukacs، وأرنست بلوخE.Bloche ووالتر بنجامين W. Benjaminوكارل كورش K.korch و هوركهايرM.Horkeimer

تنحو إلى العودة إلى ماركس و هيغل. و أخيرا وضعية منطقية تدور حول حلقة فينا مع فدجنشتين Widgenstein و رودولفكارناب R.Carnap وكارل بوبر

2 K.Popper. المسحة الشخصية تصبغ كل فكر متفلسف، فلم تقدم الفلسفة بوصفها علما قائما، بل ظلت مشدودة إلى شخصية الفيلسوف، بما هو متكلم بليغ (Rheteur)، والملفت أيضا أن هيدغر يمثل هنا رمزا واضحا لهذه الخصيصة17 إلى جانب ياسبرس وبلوخ وأدورنو.[1]

بمعنى أنه لم يتم التواصل على صعيد مضمون القضايا فحسب، بل أيضا على صعيد العلاقات الشخصية المافوق اتصالية. في هذا اللحاظ لا يمكننا أبدا أن نعتبر الفلسفة كعلم، وذلك لأنها ترتبط دائما بشخص الفيلسوف بوصفه معلما (ومؤلفا)

1اودينه سليم: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيلت النقاش، عند يورغن هابرماس و مرجع سلبق و ص 73 74

وقد حافظت الفلسفة الألمانية في هذه الفترة بصبغة خطابية حتى لدى هؤلاء الذين انتفضوا ضد هذا المنحى باسم العلموية.3

3. تثبيت التفلسف في موضوعات بعينها هي الواقع التاريخي للفاشية معيارا للفكر ومضمونا له في كل تساؤل.

4. علاقة نقدية للفلسفة مع عصرها مما يضعها في تناقض مع نزعتها الأكاديمية"..

اودينه سليم: وفي سياق مناقشة مهمة الفيلسوف، خاصة في السياق الألماني، لم يفت هابرماس أن يقوم بانتقاد التصور الهيدجري للفكر الذي ينصت للعالم والذي بإمكانه أن يغير قدر الحداثة المتخلى عنه من طرف الله، فهيدجر، في نظر هابرماس، احتفظ للفلسفة بنزعة قدرية قيامية، ويعزو هابرماس هذا التوجه الهيدجري إلى التأثير النتشوي.[1]

فهذه الصيغة الرؤيوية للفلسفة هي التي يسعى هابرماس لتجاوزها في زمننا الراهن لذا يقول:"إن الفلسفة التي تريد أن تجد لنفسها موطأ قدم في النسق المنظم للعلم والتي لا تستطيع أن تنسحب أو تتملص من وعيها المتمثل في القابلية للخطأ، يجب أن تتوقف عن الاعتقاد بقدرتها على تقديم كل الحلول وأن تكتفي بأن تحمل للعالم المعيش نمطا من التوجيه أقل درامية، وأن تدرك كذلك تصورا متواضعا وواقعيا حول نفسها باندماجها بشكل إحالي (Autoreferentielle) في البنيات المختلفة للعالم الحديث

. آن الأوان أن نفكر مع هيدغر ضد هيدغر، مقولة يرفعها هابرماس لوضع حدود بينه وبين فيلسوف الغابة السوداء. فأصالة هيدغر تكمن في أنه قد حدد "الهيمنة الحديثة للذات من داخل تاريخ الميتافيزيقا ذاته. لكن هابرماس لا يكتفي بالنقد الداخلي لما يقول الفكر الهيدغري [2]

[1]- اودينة سليم : مرجع سابق ، ص 75
[2]- اودنة سليم : مرجع نفسه ، ص 76

عن نفسه بل ينبش في المسبقات التي حكمته أو أعاقت كل خروج. فالتفلسف عند هيدغر مصاب بمثل ما أصيب به كل فرد بألمانيا منذ لوكاش وهوسرل كما يرد أدورنو، فهم[1]

منهمكون بثلاثة أشكال من التفاوت التاريخي (decaliage) يجمعها هابرماس في لفظة سوسيولوجية هي التأخر:

.. نمز متأخر للرأسمالية مقارنة بالدول الأخرى 2. أمة متأخرة (مؤجلة) 3. حداثة مخالفة (Difference) لما تم في البلاد الأخرية.

يعترف هابرماس بأن الفلسفة لا تزال ممكنة بيد أنه يتساءل عن ضرورتها وإلى أي المهام هي مدعوة ومندوبة.

إنه يقر ضرورة التفلسف، ولا يقبل أن تنتهي الفلسفة إلى فكر ما عادت له القدرة على تقييم ذاته ولا أن يقر بأنه مطلق.

أن نفكر مع هيدغر أن نستعيد كانط، يعني التفلسف بما هو نقد، أما أن نفكر ضده فهو ألا نحصر هذا النقد في تمرن مجاني على تفكر الذات لا يطبق على موضوعات التراث وحده، وعاجز عن مقاربة الفكر النسقي.

كما لا يعني التفلسف أن نحصر الفلسفة في النخبوية" على الطريقة الأفلاطونية، أي تشخصن الفلسفة، بل يجب ملامسة الفكر اليومي على طريقة ماركس، فالفلسفة بما هي نقد لكل أصول ومبادئ أولى مزعومة ومقدمة في شكل أقانيم لا تمس استنادا إلى مرجعيات لاهوتية مطلقة، فهي جهاز تفكري نقدي للمجتمع نفسه، وحراب ضد كل إدعاء شمولي Totalisant قد تكرسه المعرفة الميتافيزيقية أو التأويل الديني للعالم.

[1]أودينة سليم: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 74.

إن هابرماس بنقده لهايدغر يدعونا إلى دحض التصور النخبوي الذي يحمله التراث الفلسفي عن نفسه، والانخراط بدل تلك الاستكبارية الشوهاء، في نقد عقلاني منور (Anful irung) كوني لا ينفلت منه حتى النقد نفسه، هذا النقد الذاتي (Selbstantklaring) قد أدركه أدورنو بوصفه جدل العقل التنويري (Vernnuri)

، فإن تفكير هيدغر المفكك الميتافيزيقا العقل (Ratio) يجب استكماله بتفكير نقدي هو جدل التنوير، وهو ما حاوله هابرماس منذ كتابه "الفضاء العمومي" إلى "الفعل التواصلية 1981.[1]

ما انفك هابرماس يدعو إلى إعادة تحديد Redefinition دور الفلسفة في عصر حداثة لم تعد في حاجة إلى تأسيس انطونولوجي بقدر ما هي فلسفة من علم مقنن باستمرار وحق وضعي صرف وأخلاق دنيوية (profanes) تقيم مبادئها بنفسها، وفن أصبح مستقلا ونقد للفن أسدل عليه طابع المؤسسة وان الثقافة الحديثة قد طورت ذاتيا أشكالا من المعقولية لا تتطلب أن يمدها جهاز خارجي عنها بالأسس التي تحتاجها.

يقرر هابرماس أن حلول هيدغر والمتمثلة في: البحث عن الوجود الأصلي في مقابل "الهم" اليومي الزائف، العود إلى الفكر قبل السقراطي، المراهنة على الفن واللامفهومي، التأكيد على الجانب الاستبدادي من الذاتية، التشخيص السلبي للحداثة، عدم التمييز بين ذهن حسابي، وعقل عملي +18.. ، تبقى غامضة مترددة وكسولة عن كل بيان لما يمكن استكماله فعلا. وهكذا فإن أهمية هابرماس تكمن في بيان الطرق المسدودة التي أفضى إليها نقد هيدغر، فقد كل دور معياري للتفلسف. يريد هابرماس أن يعيد الألق والنشاط للفلسفة التي أتت عليها سنون من القهر اللاهوتي والعبودية للمتعالي وأنهكتها تلك النظرات القيامية الرؤيوية من جهة والأداتية العلموية من جهة أخرى، وإعادة الاعتبار لها باعتبارها فاعلية تتصل بالمعيش والفضاء العام، فكيف ذلك؟

[1] أودينة ساليم: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 75.

يعتبر كتاب الفضاء العمومي الميدان العام) دراسة للدعاية والإعلام كوسيلة فعالة ومباشرة: من وسائل الهيمنة، هيمنة الدولة ومؤسساتها البيروقراطية بحيث تسهم في تكوين رأي عام يوازن أهدافها على الدوام، ولا تسمح لهذا الرأي بأن يتعارض مع برامجها و شروعها العام من السيطرة، وذلك عبر خلق محفزات مرنة لأجهزة هيمنتها على الوعي الجماعي، وتنشيط هذه الأجهزة بشكل يوازي الحركية التاريخية لتطور الوعي الجماعي، والمؤثرات التي تحيط بهذا الوعي، تمتلك القدرة على تحقيق خروج جزئي أو كلي له من الاستلاب العام.[1]

يرصد هابرماس بشكل تاريخي متسلسل عملية الوعي الجماعي المتجسد كرأي عام من المجتمعات الأوروبية، ويقوم منذ الصفحات الأولى للكتابة بمسك الخيوط الأولية لرصد حركية اتساع هيمنة المؤسسات في الفضاء العمومي، متتبعا تطورها التدريجي ومتوغلا فيالكتلة التاريخية الضخمة لحركية الدعاية والإعلام وتطور أدوات السيطرة على الجمهور، وبعمق تحليلي حاد إلى درجة نشعر معها بوعينا محكوما بدرجة من الهيمنة والقيود الذهنية الفوقية التي تنتفي فيها كامل إرادتنا وحريتنا. ويجسد الكاتب سوداوية الواقع المعيش الذي تهيمن عليه وسائل الإعلام.

يؤكد هابرماس على ضرورة إعادة تنشيط فكرة إيمانويل كانط حول نظرية المعرفة، وذلك من خلال العودة إلى داخل تشكيلة فلسفية تتشابه مع المشروع الكانطي نفسه.. عودة إلى النقد الخاص بأولويات الأشياء ومقدمات تواجدها العيني أو المجرد ضمن مجال الدراسة الفلسفية، أي شروط وجدها القبلية. هذه العودة قد تجسدت سابقا في مشروعات فلسفية كبيرة مثل فينومينولوجيا الروح الهيغل"، ونقد ماركس للإيديولوجيات، وبهذا الخط النظري الفلسفي يمكن القول بأن كتاب الفضاء العمومي هو مزيج من فينومينولوجيا الروح لهيغل والنقد الإيديولوجي الماركسي.

[1] أودينة سلي: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 76.

فقد أبرز هابرماس اغتراب الوعي الجماعي داخل الدعاية وفق منهجية مستلهمة من فينومينولوجيا الروح لهيغل، بينما أبرز من ناحية أخرى التفكك البنيوي وتوفيقية الفكر السياسي المشروعي للسلطة حسب منهجية مستلهمة من النقد الماركسي للإيديولوجيات.

لقد بدأ هذا الاستلاب داخل النطاق الدعائي الإعلامي في المجتمع الأوروبي اثناء الصعود التدريجي و الواضح للطبقة البرجوازية، ففي نهاية القرن السابع عشر في إنكلترا وفي نهاية القرن الثامن عشر في فرنسا، اكتسبت الطبقة البرجوازية وعيا بنفسها وشرعت بتكوين استقلال خاص بها تجاه السلطة وذلك عن طريق تأسيس قواعد ومبادئ لخلق حوار و مناقشات حرة عامة و عادلة. ثم أخذت هذه الطبقة بممارسة فعل المناقشة وفق طريقة نقدية وعندما. انبثق مبدأ الحوار المفتوح بدا المجال البرجوازي العام بالتمركز أو لا داخل الصالونات ثم في المقاهي والمنتديات الثقافية العامة حتى عبر عن نفسه وتموضع في النهاية داخل صبغة الدولة الدستورية تحت ظل وغطاء الحوارات الانتخابية والبرلمانية [1].

فالهيمنة التي تمارسها البرجوازية مقترنة بفعالية فكرية مرتبطة بدورها بمنطقة الإنتاج والتطور الصناعيين، وضرورة القوى المنتجة الصناعية و الطابع التقني للإنتاج، هذا ما يؤدي إلى استلاب واغتراب شامل للوعي الجماهيري.

ويرصد هابرماس حصيلة هذا القرار ونتائجه و علاقة الوعي الجماعي بوسائل الإعلام الإيحائية منها والسلبية منذ نشوئها إلى يومنا الحاضر.

وأول ما قام به هابرماس هو تحديد مفهوم "عام" و"خاص" منذ الحقبتين الهيلينية والرومانية متتبعا تطورهما عبر مفردتي العصور اللاحقة من تطور الغربية، كما يتتبع مدلولات مفردة "عام" في مجالها اللغوي من العصر الإغريقي إلى الروماني ويرصد أصولها في اللغتين اليونانية والإيطالية ثم التطور الذي لحق مفهومها داخل اللغات: اللاتينية، الفرنسية، الألمانية، والإنجليزية. يخرج بعد ذلك بنتيجة مشتركة تنطلق من التركيب اللغوي لتتجسد في النهاية داخل

[1] علاء طاهر: نظرية هابرماس النقدية، مجلة الفكر العربي المعاصر، مجلة شهرية تصدر عن مركز الإنماء القومي، بيروت-باريس، العدد 1986/41، ص51.

التطبيق العملي لنماذج الميدان العام" الفضاء العمومي) في الوحدات الاجتماعية الصغيرة مثل العائلة والكبيرة مثل المجتمع بكل مؤسساته[1].

يؤكد هابرماس أن "الفضاء العمومي قد تولد في البداية من التنظيم العفوي للعائلة البرجوازية ثم امتد بعد ذلك إلى الواقع الخارجي مجسدا بالتطبيقات الاجتماعية التي نرى من خلالها بأن الوظيفة السياسية للمجال العمومي تتوخى تأمين سيطرة المجتمع المدني عبر قوة التجربة المخصصة لصميمية الحياة الشخصية. إن هذا الميدان الجديد يشكل جبرية قاسية إزاء السلطة الملكية القائمة

من هنا انطلق هوبز لطرح فكرته عن السلطة المطلقة التي كانت المحور الأساس النظريته في الدولة.

ولقد ركز هابرماس على انبثاق نمط من المعارضة، داخل اللغة وذلك عند صدور بعض النصوص الأدبية الجديدة التي تحمل بذرة مخالفة ما هو قائم أو سائد مثل كتاب "جولفر" لسويفت (Swift) و"أدونياد" Ladoniade لبوب (Pope) و "القصص الحيواني" (Les rables) لغاي (Gay).. فظهور هذه الكتب عام 1726 يشكل بداية لتبلور نزعة نقدية داخل الثقافة الأوروبية، لقد ظهرت بذلك وتتابعت أولى خيوط وعي نقدي مواكب التطور

الحاصل في النظام الرأسمالي وأنشطته الاقتصادية المتعددة كالعمل التجاري والصناعة والفعالية المصرفية و غيرها نقشه

وفي مقابل هذه الحركية النقدية الناشئة قامت صحافة رأسمالية تدافع عن النظام القائم وعن المصالح الرسمية أنذاك، الأمر الذي يشكل بداية بروز هيمنة السلطة السياسية ومؤسساتها القائمة المرتبطة معها مصلحيا و إيديولوجيا.

ومنذ بداية القرن الثامن عشر بدأت لغة الصحافة والإعلام في إنكلترا تسير تحديد نمط من الحس العام و المشترك وذلك عبر تبني نوع من التعبير القريب من الطبقات الشعبية وحسها

[1]علاء طاهر، مرجع نفسه، ص 51.

الجماعي، ومن هنا ظهرت تعبيرات مثل: "عقلية الناس" و"الصوت المشترك" و "الروح العامة" و "المطالب الجماعية للشعب The General Cry of People".

وخلاصة الأمر أن الدعاية مبدأ للسيطرة تخلقه وتنشئة البرجوازية للأفراد المتعلمين والقادرين على التفكير، بهدف أن يكون هذا المبدأ وسيلة للتحكم في وعي الناس وسلوكهم.

يرصد هابرماس جميع التشعبات التي نجمت عن طغيان الاتجاه المؤسساتي كنموذج للدولة المعاصرة وتناقضاته الداخلية المتولدة عن سعي هذا الاتجاه نحو الشمول وتحقيق الاستلاب الكلي للديمقراطية والثقافة والقانون والقضاء، فاستقلالية القضاء مرهونة بقيام رأي عام مهيأ لأن يستخدم حقه في النقد المتولد عن هيمنة الدعاية في المجتمع الغربي وطبيعة البنية التي تقوم عليها استمرارية هذه الهيمنة.

بتخلي الفلسفة المعاصرة عن إدعاءات الشمولية وامتلاك الحقيقة المطلقة الشمولية مع هيغل والتأسيسية مع كانط و تفسير العالم مع ماركس والقدرية مع هيدغر، أصحبت واعية بذاتها وتعرف حجمها والمهام المنوطة بها في الفضاء العمومي الحديث كما أصبحت واعية بإمكانية وقوعها في الخطأ فالفلسفة غالبا ما تكتفي بفتح الطريق للنظريات الامبريقية المطالبة بطرح قضايا كونية طموحة، إنما لم تتوقف على الاشتغال بقضايا الحقيقة مثلها مثل العلم لكن الذي يميزها عن العلم هو أنها تحافظ على علاقة داخلية مع الحق والأخلاق والفن وتدرس المسائل المعيارية والتقويمية من وجهة نظر خاصة بها، فبدخولها أيضا في منطقةقضايا العدالة واحترامها للمعني الخاص بالمقاييس الأخلاقية والتجارب الجمالية تحتفظ بهذه القدرة الوحيدة للانتقال من خطاب الأخر وتجري ترجمات من لغة لأخرى

يمكن تناول علاقة الفلسفة بالفضاء العمومي من خلال علاقة الفيلسوف بهذا الفضاء ودوره في العصر الراهن، خاصة في ظل مجتمع يهيمن فيه دور الخبير أكثر من دور الفيلسوف. فالفيلسوف حسب هابرماس يلعب دورا مهما في الفضاء العمومي في المجتمعات الحديثة وهو دور يتجاوز دوره كخبير وهذا ما يميزه أيضا عن العالم، فالفيلسوف حينما يلعب دوره كمشارك

في الفضاء العمومي، هذا الفضاء الذي عبره تفكر المجتمعات الحديثة في هويتها الجماعية يكون له تأثير أكثر من كونه خبيرا أو كمانح للمعني. إن هذا الدور الذي يمنحه هابرماس للفيلسوف يأتي من فهمه لمهمة الفلسفة في بعدها السياسي، فهابرماس من الفلاسفة الذي أولوا أهمية كبرى للسياسة في العصر الراهن، وذلك ليكشف التأثير الذي يمكن أن تحدثه في الفضاء العمومي، لأنه يشكل صدى للمشاكل المطروحة في المجتمع، هذه المشاكل التي لا يمكن إدراكها من وجهة نظر وظيفية مغلقة فالنسيج المنتشر في الفضاء العمومي والمجسد في المجتمع كدين، هذا المكان الذي يمكن للمجتمعات الحديثة المعقدة أن تطور فيه وعيها بذاتها ففي الفضاء العمومي يلعب الفلاسفة أدورا أكثر من باقي الفاعلين، فهذه الفئة من المفكرين الفاعلين يفعلون في المجتمع دون طلب من الآخرين، وهذا ما يميز الفيلسوف عن الخبير الذي يكون دائما رهن إشارة الآخرين لتقديم خدماته ومعارفه قصد إيجاد حلول لمشاكل معينة. من خلال العرض السابق الموجز لتاريخ الفلسفة ولثنائية النظرية والممارسة، و الذي تأرجحت فيه مهمة الفلسفة بين الخلاص وخدمة اللاهوت والممارسة الثورية، خلص هابرماس إلى أن طريقة معرفة كيف تصبح الفلسفة عملية طرحت بشكل سيء. ولهذا تبعا لرؤيته الخاصة للتحولات التي عرفتها الفلسفة، وللتطورات التي عرفها المجتمع الحديث المعقد، يرى هابرماس أن «الفلسفة اليوم مطالبة بأن تكون في خدمة الفضاء العمومي» 193. ترى كيف سيتم لها ذلك؟[1]

ذلك أيضا أتدخل عمليا، لكنه لا أحد في ألمانيا يقبل هذا المبدأ الذي يميز بين الأنشطة وخبراتها المتبادلة كما لو أن على الفلسفة أن تكون مجرد تبرير سياسة ما، و على الالتزام أن يكون توضيحا لفلسفة.

فانها بحكم تعدديتها اللغوية وعلاقتها مع العديد من المباحث المعرفية بإمكانها أن تطور العديد من تأويلاتها، وأن تساهم في فهم العلاقات الاجتماعية والسياسية. كما أن بإمكانها أن تساهم في تقريب وجهات النظر بين مختلف الثقافات بخصوص القضايا الأساسية المطروحة للنقاش حاليا، كالديمقراطية، وحقوق الإنسان والعنف الذي ارتفعت حدته في السنين الأخيرة.

[1]أودينه سليم : فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، ص 80

بخصوص مسألة الديمقراطية يرى هابرماس أنها في حاجة في وقتنا الراهن إلى الفلسفة كفاعل مؤثر في الفضاء العمومي، وكذلك لحسها النقدي، بالرغم من أن الفلسفة والديمقراطية ليس لها نفس الأصل التاريخي. فكل واحد منهما تابع للآخر بنيويا. فالتأثير العمومي للفكر الفلسفي يتطلب الحماية المؤسساتية لحرية التعبير والتواصل، على عكس هذا، فالنقاش الديمقراطي المهد دوما – متوقف على يقظة وتدخل هذا الحارس العمومي للعقلانية والمسمى بالفلسفة "

وفي إطار تأسيس فضاء عمومي ديمقراطي تعمه أخلاقيات الحوار أو المناقشة يستدعي ذلك الدفاع عن حقوق الإنسان حتى يتمكن من التعبير عن آرائه و يساهم بشكل فعال في تعزيز الحريات العامة والفردية للإنسان في إطار الاحترام المتبادل للخصوصيات الثقافية، ولهذا يعتبر موضوع حقوق الإنسان بالنسبة لهابرماس من المواضيع التي تحتاج حاليا لتدخل فلسفي. وهابرماس نفسه حاول استثمار الأسس الفلسفية لنظريته التواصلية المقاربة هذا الموضوع، مقترحا في هذا السياق " التفكير في الوضعية الهرمنوطيقية التي تسمح بالدخول في نقاش حول موضوع حقوق الإنسان المثار بين مشاركين ينتمون إلى[1]

ثقافات مختلفة، وذلك بهدف الوصول إلى تفاهم بين مختلف المشاركين عن طريق تبادل الأفكار والاعتراف المتبادل فيما بينهم، بالرغم من اختلاف خلفياتهم الثقافية.

أما بخصوص مسألة العنف، خاصة بعد أحداث 11 سبتمبر وجد هابرماس نفسه مضطرا للدفاع عن أطروحته التواصلية نظرا للانتقادات التي تعرض لها " مفهوم العقل التواصلي " حيث شوشت على هذا المفهوم المركزي في نظريته. هذا التشويش دفعه إلى استغلال فرصة الحوار الذي أجرته معه الباحثة الأمريكية جيوفانا بورادوري Giovanna Borradori حول " الفلسفة في زمن الرعب "، للرد على الانتقادات التي وجهت لنظريته، معتبرا أن نظريته بإمكانها أن تساهم اليوم في تجاوز حالة العنف التي أصبحت هي الحالة السائدة في العالم بما في ذلك في أوربا " فهذه الأخيرة التي كانت تعيش حالة من الاستقرار والسلم أصبحت مهددة بدورها

[1] أودونيه ساليم: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 82.

بظاهرة العنف، وذلك لكون العنف أصبح يشكل بنية لهذه المجتمعات، هذه البنية التي هي نتاج للتهميش والتفقير ".

وبحكم أن العلاقات الاجتماعية أصبحت رهينة للعنف، وللفعل الإستراتيجي والتحكم، فإن هابرماس يرى أن هناك عاملين أساسيين يجب أخذهما بعني الاعتبار: ممارسة حياتنا اليومية جنبا إلى جنب تستند على أساس صلب لقناعات مشتركة وحقائق ثقافية بديهية بذاتها وأمال متبادلة. فتنظيم الفعل يتأسس من خلال العاب اللغة العادية، ودعاوي الصلاحية المرفوعة بشكل متبادل أو على الأقل تلك المعترف بها بشكل ضمني في الفضاء العمومي من جهة، ومن جهة أخرى، وبسبب هذا، فالصراعات تنشأ من خلال تشوه في التواصل، وسوء التفاهم، والفهم و أخيرا من خلال الكذب وخيبة الأمل.

انطلاقا من هذه العوامل المتداخلة فيما بينها يعد العنف بالنسبة لهابرماس "حلقة التواصل مشوه " يؤدي من خلال عدم الثقة المتبادلة غير المراقبة إلى تعطيل التواصل".

إن هذا التعطيل للتواصل هو الذي تسعى النظرية التواصلية إلى تجاوزه وذلك من خلال معالجة العوائق التي تعيقه. فإذا كان للفلسفة من دور في هذا المستوى هو محاولة تجاوزها نظرا لما تتوفر عليه الفلسفة من تعددية لغوية ومن قدرة على التأويل، وذلك عن[1]طريق " التبادل الثقافي والترجمة والبحث عن لغة مشتركة ". ولتحقيق هذا التواصل المنشود بين الثقافات والشعوب رد هابرماس بنقد واضح على دعادة... " صراع الحضارات " الذين ينطلقون في أطروحة صامويل هانتغتون، حيث دعا هابرماس الغرب إلى تغيير سياسته تجاه الثقافات الأخرى معتبرا أن ما يسمى " بصراع الحضارات " " هو ما يشكل حجابا يخفي المصالح المادية الحيوية للغرب ".

ولتجاوز حالة العنف والصراع يؤكد هابرماس على أهمية " التواصل الأفقي " بالمعنى الهرمنوطيقي كما وظفه " فون هومبلدت " في فلسفته. وفي هذا الحوار الذي أجرى مع هابرماس بعد أحداث 11 سبتمبر، يعلن هابرماس

[1]أودونيه سليم: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 83.

عن تأسفه عن تراجع هذه المقاربة الهومبلدية للتواصل نظرا للعوائق التي لازالت تحول دون تحقيق ذلك، من ثمة فهدف الفلسفة عنده هو إعادة بناء هذه الشروط لتحقيق تواصل فعلي في المجتمع بين الأفراد وأيضا بين الثقافات. ويعد تركيز الفلسفة على العالم المعيش اليومي ومكوناته الثقافية واشتغالها على التأويل مدخلا من شأنه أن يردم الهوة الفاصلة بين هيرمنوطيقا ما قبل – الفهم للجانبين معا. لأن العالم المعيشي هو الأفق لممارسة أشكال متعددة من الاتفاقات بين الذوات، هذه الاتفاقات من شأنها أن تساهم في تقليص دائرة العنف كتواصل مشوه.

استنادا إلى المعطيات السالفة الذكر، يبدو أن هابرماس ينطلق في نظريته التواصلية من تصور خاص للفلسفة يتماشى مع الأطروحة التي يدافع عنها. مما يعكس أن ماهية الفلسفة في الوقت الراهن بالنسبة لهابرماس، لا يمكن إلا أن تكون في خدمة البراديغم التواصلي الذي يريد هابرماس تأسيسه في ظل فكر فلسفي ما بعد ميتافيزيقي يتصف بمميزات وخصائص جعلته يقيم قطيعة وثورة – على البراديغم الفلسفي الميتافيزيقي، الذي تمثله الفلسفة الهيجلية وباقي الفلسفات الكبرى بصفة عامة، وفلسفة الوعي بأشكالها الذاتية و الجماعية، أقصد الليبرالية والإشتراكية. [1]
إننا أمام مهمة جديدة للفلسفة تسعى إلى تجاوز الفلسفة الذاتية، واكتشاف

البيذاتيةIntersubjectivite نقدا وتحليلا، وتقدم نفسها كبديل فلسفي جديد. هذا البديل الفلسفي الذي يركز على العلاقة الحوارية يهدف إلى البحث عن شروط

الحوار والتواصل مستفيدا من اجتهادات التداوليات الكلية لكارل أتوابل و المنعطف اللغوي " الذي منح الفكر الفلسفي المعاصر الوسائل الضرورية لاكتشاف العقل المجسد في الفعل التواصلي.

وباعتماد هذا البديل الفلسفي على العلاقة البيذاتية انفتح عن النظرية الحجاجية التي تقدم الوسائل الضرورية لإقامة علاقة تواصلية مؤسسة على أفضل حجة لا على الإكراهو الضغط.

زيادة على هذا فالفلسفة بحكم استفادتها من هذا التحول أصبحت مهمتها عند هابرماس تكمن في تحرير الفضاء العمومي من كل العوائق الإيديولوجية والأوهام سواء الوضعية، أو العلموية، أو الماركسية، وذلك عن طريق انفتاحها على باقي المعارف الأخرى وكفها عن

[1] علاء طاهر، مرجع سابق، ص 52.

الادعاء الكلاسيكي بقدرتها على إدراك الحقيقة لوحدها، لأن الحقيقة أصبحت مسألة جماعية تساهم فيها عدة أطراف مشاركة.[1].

المطلب الثالث: الرأي العام والدعاية في الفضاء العمومي

فيتم النظر إلى الرأي في التقليد الفلسفي فكرا عاما لم يبلغ بعد درجة التأمل، لارتباطه بما هو حسي، أي بالتجربة اليومية، وهو نابع من الممارسة اليومية، وتقوم عناصره في الفكر السياسي على الدعاية والثقافة السائدة، وكل أنماط الإنتاج القائمة على التملك والمردودية. وتخفي الآراء في نظر هابرماس المصالح المادية المباشرة لطبقة أو فئة اجتماعية تستحوذ على وسائل الدعاية والإنتاج، ولا تخرج عن دائرة المصالح الفردية والاجتماعية، غير أن الرأي العام بالنسبة له يقترن بالفضاء العمومي ولا يمكن عزل أحدهما عن الآخر، لأن الرأي العام مقولة تاريخية شأنه شأن الفضاء العمومي، يرتبط بالدولة الحديثة ويكون "موجها بإرادة عقلنة السياسة باسم الأخلاق. * ذلك لأن الرأي من المنظور الكانطي يتحدد في التمييز بين الاستعمال العمومي والاستعمال الخاص للعقل، إذ يقول هابرماس: "كانت العمومية في الأصل تضمن العلاقة التي كان يقيمها الاستعمال العمومي للعقل مع الأسس التشريعية للسيطرة، كما مع المراقبة النقدية لممارستها، ومنذ ذلك الوقت فهي، أي العمومية، تشكل مبدأ سيطرة تمارس من خلال القدرة على التحكم في رأي غير عام، الأمر الذي يؤدي إلى هذا الالتباس المتفرد: تكمن العمومية من استخدام الجمهور، في نفس الوقت الذي تمثل فيه الوسيلة التي تستعملها لتبرير ذواتنا تجاهه. وهكذا انتصرت عمومية الاستخدام على العمومية النقدية ". وقد أدى تحليل هابرماس للرأي إلى التأكيد على مبدأ التطويع الذي سلكته البرجوازية في تطورها التاريخي على الرأي العام، وذلك لأن وسائل الإعلام، الصحف خاصة التي وقف عليها كثيرا تحولت بفعل ضغط السوق والإشهار[2].

والدعايه طبقيه إلى خدمة المصالح المادية المباشرة للطبقة المسيطر ولكن مع ذلك ظهرت الصحافة السياسية المتمثلة بالصفوف الحزبية التي لم تكون مرتبطة بضغوط الدعاية فجاء هذا

[1] علي عبود الحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، المرجع السابق، ص 229.
[2] رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر مرجع سابق ص 17

التحول من العموميه النقدية إلى العمومية العامة مع الفضاء العمومي البرجوازي الذي حول استعماله العاقل مجال للحرية للاستعمال خاضع لدعاية وتحرير الرأي خدمة لأهداف سياسيه ويصير هابرماس على ان الرأي العام الذي يتحدث عنه هو الرأي النقدي الذي يتشكل لدى الجمهور عامة اذ ان العموميه المقصودة هنا هي الجمهور الامن لأحكام والذي يملك القدرة على استعمال العقل مستندا الى هيجل الذي افضى قيمه على الرأي العام المشترك أي العام وهو احكام مشترك بين افراد او فئة ما.

وهكذا يبرز الفضاء العام باعتباره مكان لانتاج الراي العام اذا من خلاله يتم ابراز مراجعة أداء الدولة بواسطه النقاش المنطقي القائم على الحوار الجاد والحجاجي العقلاني فهو سحاحة المتنازع عليها من قبل الناس والمؤسسات سواء بالمال او بالنفوذ والذي تلعب وسائل الاعلام من خلال دور المزدوج كوسيلة لعرض التنافس او مصدر خطاب واخبار باليات الدعايه والاقناع خدمة للكيان السياسي مع احترام مصالح الآخرين على اساس المبادئ العادلة وهذا باستخدام العام لعقلانياتة[1]

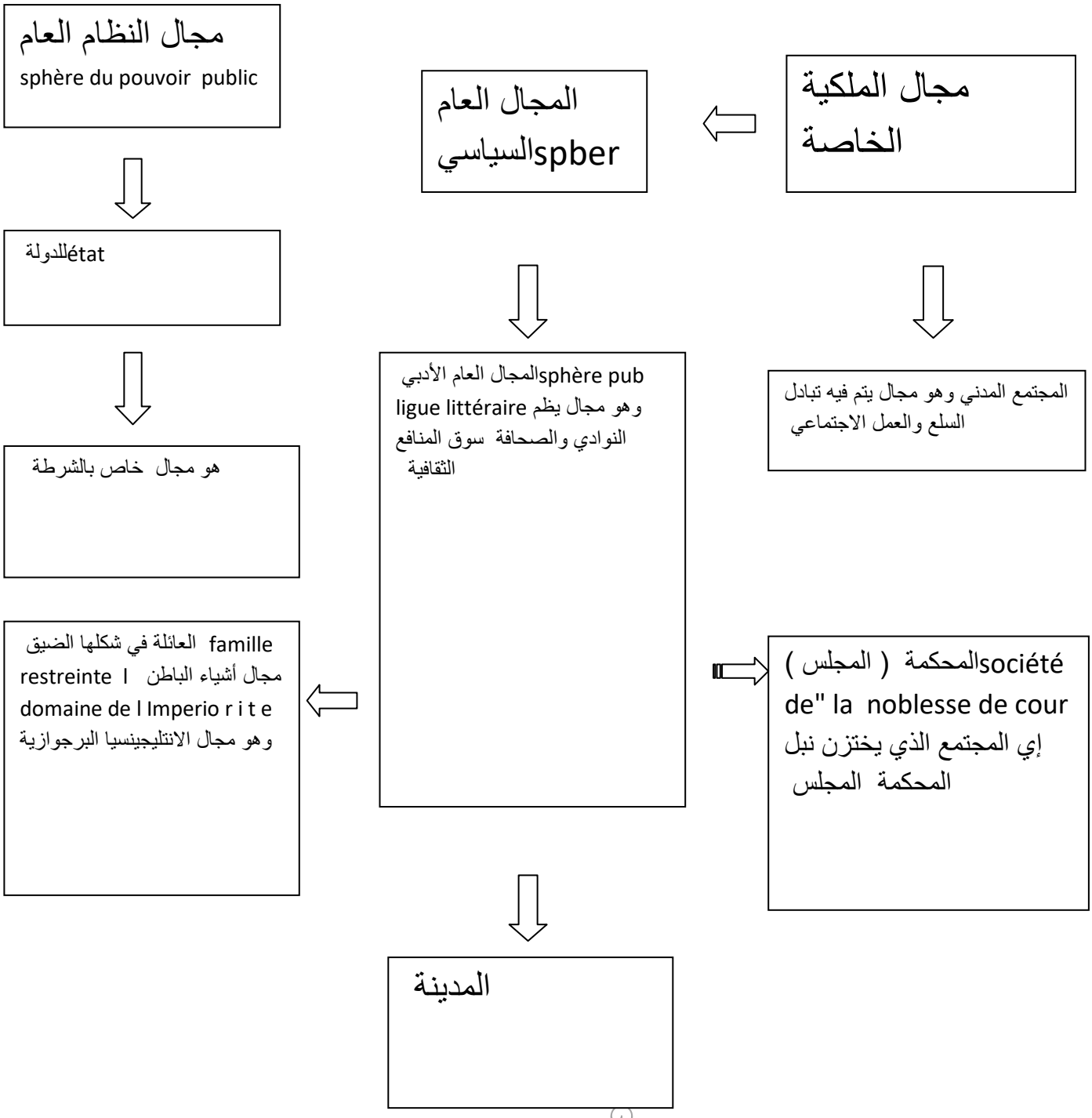
المطلب الرابع: بنية الفضاء العمومي

رسم هابرماس بنية ومعالم المجتمع وذلك بغرض توسيع مجلات هذا البحث وبعث ديناميكية جديدة في مجال ' الفضاء العمومي وايضفاء روح التعياش والحوار ة.

[1]- رشيد العلوي : مرجع سابق ، ص 18

مخطط يوضح البنية الاجتماعية للفضاء العمومي.

مخطط يوضح البنية الاجتماعية للفضاء العمومي (السوسيولوجية)



[1]عمر مهبل: غشكالة التواصل،في الفلسفة الغربية المركز الثقافي العربي، منشورات الأختلاف، ط1، 2005، ص 336

المبحث الثالث: معايير تشكل الفضاء العمومي

المطلب الأول: المواطنة جوهر السياسة و امكانية تشكل الفضاء العمومي:

في أثينا كان التواصل أساسا بين الحياة الخاصة undian والحياةالعامة kainan في الأسرة لابد من العمل وبالتالي سيادة علاقة الهيمنة والحزن في حين أن الفضاء العمومي palis يعتمد كثيرا على قاعدة التشاور حيث نجد الأفعال في المدينة غير متوقعة وهشة وتعتمد على شبكة العلاقات المنظمة عن طريق احترام حرية كل مواطن والقبول بتفرد الجميع

في الفضاء العمومي الاغودا هي المكان المناسب للخطابة والتشاور واتخاذ القرارات هكذا نجد أن التحرك السياسي يعتمد على عنصرين البراكسيين la praxis أي مجموع الممارسات السياسية المحددة مكانيا وما يتسم به الخطاب العمومي لكيسيس la lexis

تعريف المدينة عند حنا ارنت: هي تنظيم الشعب انطلاقا من تشاور عمومي ومن فضائه الحقيقي الذي يشمل الناس الذين يعيشون من أجل هدف مشترك في مساحه جغرافية حيث يقومون بالمناقشات حنا أرنت 1983 لاصقة بالمدينة متجذرة في الذاكرة السياسية الجمعية.

المدينة عنصر مهم ليصبح الإنسان إنسانية فهي فضاء الذي يتخلص فيه الإنسان من طبيعته الحيوانية في التفكير الإغريقي القديم فهوية الإنسان لا تتحقق عن طريق العمل الذي بقي حكرا على العبد بل عن طريق ممارسه الراكيس والملكيس لتحقيق الأنسنة وبالتالي الحاجة إلى فضاء سياسي تكتمل الانسانية.[2]

فقد أثر أرسطو من خلال تعريفه الإنسان بانه حيوان سياسي لكونه مهوس بالكلام والخطاب.

المطلب الثاني: التصور الكلاسيكي للفضاء العمومي:

ان تحليل كلود لفورت للمواطنةوالديمقراطية عند حنا ارنت واصفا فكرها بمثالية للديمقراطية المباشرة والإنسان الفاعل نحو الخير المشترك الديمقراطية التمثيلية، كلود لفورت 2001، نجد الكاتب فرانسوا مورو يدافع عن الفكرة الاكثر تفردا ان السياسة عنده حنا ارنت لا تختزل إلى

[1] عمر مهبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف - ط1 2005

[2] خالد مخشان: الفضاء العمومي عند هابرماس، مرجع سابق ص1، 2014/06/10.

تجربة الحرية السياسية في الفضاء العمومي بل تطور كذلك العلاقة بين الفرد والدولة التي لابد من اختبارها مورو 1999.

فحنا ارنت تقاطع استعمالها لنظرية السياسة مع هابرماس لأنه هناك علاقة بين الرؤية التاريخية الفضاء العمومي البيولوجي الألماني هابرماس وإجراء تعريف السياسي عند النظر السياسي حنا ارنت

حنا ارنت قبل 100: أكتوبر 1906 في مدينة هانوفر في محيط يهودي ألماني الأدب والفلسفة ثم درست الفلسفة في جامعة مدينة ماربورج و التي ارتبطت خلالها بعلاقة غرامية مع الفيلسوف الشهير مارتن مايغر، أطلق عليها اسم علاقه حب القرن العشرين لكن للغاليه الموهبة تركت ماربورج لانها اعتبرته ملكا خاصا في مملكة التفكير كان متزوجا في مملكة الكاثوليك محافظ لتكمل دراستها عند الفيلسوف كارل ياسيرز في جامعة مايدلبرغ قدمت فيها أطروحة الدكتوراه في عام 1928

فجاء صدمة وصول النازيين وايديولوجيتهم الشمولية إلى الحكم في ألمانيا في عام 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة ارنت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة

تعريف المواطن حنا أرندت:[1]

المواطن هو ذلك الرجل الذي غادر مجاله الخاص ليمارس الحرية السياسية مع نظرياته ويحاول معهم تأسيس حكومة جديدة تمثل الجمع وشرعيتها تأتي من الهيئات السياسية التابعة ارنت 1955م

وإن كان جميع المواطنين مدعوون الى المشاركة في الحياة السياسية نظرا لتمتعها بالمساواة في المدينة لكن فقط الأفضل من ينعم من ممكن ان يكون قائدا عسكريا او قاضيا

فالمواطنة تمثيلية لما تمليه الاهم و الديمقراطية هو أن يكون للمواطن قادرا على التفكير لكن كذلك الفعل واذا كانت حنا ارنت مستاء دائما من الديمقراطية الحديث حيث تكتب لا زالت المدينة اليونانية حاضر بقوة في أساس وجودنا السياسي كلما نطقنا كلمة سياسية ارنت 1968،

[1]- خالد مخشان : مرجع سابق ، ص 02

304 كما لو أن هناك استحالة أساسية في أن تكون الديمقراطية بدون مبادئها الكامنة والأساسية التي استخرجتها حنا ارنت من الديمقراطية الأثينية اخيرا

لننطلق من هذا النموذج المؤسس لما بعد الحداثة وما أفسدته الحداثة الديمقراطية مع ثنائية البرجوازية الديمقراطية التمثيلية وكيف من الممكن إعادة التفكير في الديمقراطية حديثه حيث المواطن يكون له دور لأفضل نظام المجالس

كتب هابرماس: كتابه الفضاء العمومي برجوازي في سنة 1962 أركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكون بنيوي للمجتمع البرجوازي متعاون معهم في الفكر السياسي والبيولوجي في الكتاب ذا خلفيه تاريخيه من خلاله يحلل لنا السيرورة التي من خلالها عمل الأفراد المساهمة في تشكيل الفضاء [1]

هنا يمكن اضافه مبدا اغريقي الصداقة كما وصفها ارسطو محبه فهي اساسا لحدوث الحرية هذه الأخيرة تنشأ في المدينة ويتم تجنبها من خلال القرارات المتخذة لكن بدون الصداقة لا يمكن الحديث عن شيء لأنها هي الوحيدة التي تسمح بالتعبير العموم الحر لجميع الآراء والمواطن الإغريقي هكذا يظهر تفرده بالكشف عن اسمه في التعبير عن كل فرد خاضع للمواطنة عليك ان تكون مواطنة تكشف عن هويتك فقد الانتماء إلى المدينة يضمن اسم للمواطن الإغريقي

فحرية التعبير عن الآراء تنتج عن المساواة والقبول يتفرد الآخر اليوناني هكذا نتخذ القرارات بالتشاور لكن الآراء تبقى خاصة بكل فرد على حذاء هنا لدينا رؤيا التماثل مثالي بدون انقسام بين الحاكمين والمحكومين

ف حنا أرندت تقول بان الفضاء العمومي هو غمكانية هي كل فرد وإن كان فعلي علي اتخاذ القرارات والإقناع الذي تعريفه ارنت بإشراك افضل الحجج للوصول الى الحس في المشترك، وتضيف لكل الاغريق. ارنت 1958، ص 127، فهذا الفعل الجماعي والتشاور بين المواطن يتناسب مع جوهر الديمقراطية الأثينية والحقيقة الديمقراطية حسب حنا أرنت

[1]- خالد مخشان : مرجع سابق ، ص 03

كما تضيف حنا أرنت بأنه يجب التفكير فيها شاشه ولا توقعها ولا نهاية الشؤون الانسانية من اجل التفكير جديا في مفهوم السياسي فقط الفعل وحده يضمن الوصول الى حس مشترك جمعي.

العام باستعمال عقلهم وكيف تحول الفضاء العام المراقب من طرف الدولة إلى فضاء يسود فيه النقد الموجه عند السلطة هابرماس 1962، 61. الفضاء العام العمومي البرجوازي خاص بمرحلة معينة ولا علاقة له بالأغورا اليونانية التي وصفتها حنة ارنت بالنسبة لهابرماس الفضاء العام احتفظ بهم منذ اليوناني تحت شكل نموذج أيديولوجي وليس اعتباره شكل اجتماعي فأوضح هابرماس أن ظهور الفضاء العمومي البرجوازي كان في الوقت الذي كان فيه النظام الفيدرالي يعتمد على الحقالخاضع لضغط البوراجوازية داعية إلى عقد اجتماعي من جاءت أهمية الفضاء العمومي بين المجتمع المدني والدولة أي بين المصالح الخاصة والقواعد المشتركة نقاش قواعد في الوقت نفسه مع ظهور المدينة باعتبارها مركز الحياة الاجتماعية وهذا ما تحقق بفضل تطور الأمكنة التي تسمح بتبادل الأخبار بين الأفراد المقاهي النوادي الصالونات الأدبية فأخذت هذه الأماكن انطلاقتها الكبرى في القرن 18 حيث أصبح مسرح التطور الفضاء العمومي الأدبي الذي تأسس حسب هابرماس القاعدة الاساسية لظهور فضاء عمومي حقيقي حديث في الصحافة تشكل دون شك الموضوع الرئيس الذي وضع تحديث الفضاء العمومي. [1]

في الثقافة التي انتشرت منذ القرن 17 مثل بعض الروايات وخصوصا الجرائد

المطلب الثالث: التعدد الثقافي ونتائجه

التعددية الثقافية هي بعد ضروري اليوم البناء الإشكاليات الاساسية للوجود الإنساني، الذي لا يعتبر مسيحا والذي لا يعيش على منوال التراث العقلي الأوروبي. ويعتبر هذا الأخير نفسه والمسيحية كذلك حسب اقتناعاتها المختلفة كونيين ويريدان أن يظلا كذلك إلى الأبد de iure.

[1]-يورغن هابرماس : جدلية العلمة القل و الدين ، مصدر سابق ،ص79

لكن الواقع هو أنه من اللازم عليهما أن يعترفا بأنهما غير مقبولين إلا في أجزاء بعينها في جسم الإنسانية وغير مفهومين إلا من طرف جزء من هذه الأخيرة (الإنسانية). أما عدد الثقافات التي تتنافس فيما بينها، فإنه جد محدود عكس ما يظهر للوهلة الأولى[1].

من المهم جدا الإشارة إلى أنه لم تبق هناك أية وحدة تذكر في الفضاءات الثقافية. فقد تعرضت هذه الأخيرة إلى زعزعات بنيوية في تراثها الثقافي. ويمكن أن نلاحظ هذا في الغرب بكل وضوح. وحتى وإن كانت الثقافة العلمانية تقدم عقلانية صلبة، قدم لنا السيد هابرماس صورة وافية عنها، وماتزال قوية ومسيطرة وتفهم نفسها كقوة موح للمجتمع

[1] يورغن هابرماس: جدلية العلمنة العقل والدين، تر: حميد لشهب، جداول للنشر، الكويت لبنان، ط1، 2003، ص 78.

المبحث الرابع: نظرة نانسي فريزر للفضاء العمومي الهابرماسي

المطلب الاول: النشوء التمثيلي داخل الفضاء العمومي البرجوازي:

التمايز الطبقي.

تعد الفضاءات العامة في نظر «نانسي فريزر»، ساحات خطابية، تستطيع من خلالها الفئات الاجتماعية، تعميم وصياغة تفسيرات معارضة، بدافع حماية المصالح وتلبية الاحتياجات، فهي بذلك تعد محاولة لترسيخ مبدأ المساواة القائمة على المشاركة. إلا أنه وفي الوقت ذاته تشكك «نانسي فريزر» في إمكانية تشكل فضاء عمومي وفق المعايير الديمقراطية، في ظل وجود تمييز طبقي داخل الفضاء العمومي، لاسيما وأن طابع المثالية التي تصورها «هابرماس»، تكمن في كون الفضاء العمومي لا يمكنه أن يتشكل إلا من خلال فئة خاصة دون سواها، تنتمي إلى الطبقة البرجوازية، والتي يعتبرها الجهة الوصية على المجتمع الأوربي، المخولة والقادرة على الدفاع عن مصالحه. وهي الاستثناءات الهامة التي تحمل العديد من التناقضات لا سيما فيما يتعلق بإقصاء الطبقات الأخرى من المشاركة السياسية.[1]

لذا يري العديد من المفكرين، أن هناك إضعاف لدور الفضاء العمومي في العصر الحديث، بسبب طبيعة الحياة العامة البرجوازية، حيث يعتبر «هابرماس» أن الحياة العامة لفئة البرجوازيين، لها أهمية بالغة، عن الحياة العامة الباقي الافراد الغير برجوازيين في المجتمع، وأن الفضاء العمومي فريد ويشكله رجال، ويلتقي فيه الأفراد بالتخلي عن خصوصياتهم (2003 Turkmen). أي أن النقاش داخل الفضاء العمومي، يقتصر على فئة دون أخرى، وعلىطبقة دون سواها، وهو ما يطرح اشكالية مخاطر استبعاد الآخرين، الذين يفترض أن لهم نفس القدر من الأهمية، النجد أنفسنا أمام حقيقة ثابتة مفادها أن الفضاء العمومي البرجوازي، في ظاهره يروج لخطاب المصالح العامة بينما في الواقع العملي هو يسعى إلى تحقيق مصالح فئة محددة، ويدافع عن المصالح الخاصة لفئة خاصة دون باقي الفئات في المجتمع، مما يؤكد أن البرجوازية تحمل في طياتها نوع من الهيمنة الاجتماعية التي تنشر التمييز الطبقي، رغم ادعائها [2]

[1]- رشيد العلوي : مرجع سابق ، ص 84
[2]- رشيد العلوي : مرجع نفسه ، ص 85

تجسيد المصلحة العامة بما يخدم جميع أفراد المجتمع، الأمر الذي يدعم مخاوف التشوه التمثيلي داخل الفضاء العمومي.

وعلى هذا الأساس أكدت «نانسي فريزر» أن الفضاء العمومي البرجوازي ليس موجودا وحده، وليس البرجوازيون وحدهم من يؤطره، بل إن هناك جمهورا آخر كان موجودا منذ بداية الفضاء العمومي، فإلى جانب البرجوازيين كان هناك دوما جمهور المواطنين وصغار الفلاحين، النساء النخبة وجمهور الطبقة العاملة... إلخ، وهم جمهور عريض متعدد و متنوع (العلوي، بدون سنة النشر). وهو ما يشير إلى وجود فجوة اجتماعية حسب ما تعتقده «فريزر»، مؤكدة أن إمكانات التحرر والنقد التي يتمتع بها الفضاء العمومي البرجوازي هي في واقع الأمر مجرد أدوات لفرض الهيمنة التي من أشكالها الهيمنة الاجتماعية التي تجعل من المساواة المجتمعية شرطا مستبعدا. مما يجعل الفضاء العمومي البورجوازي، مجرد أداة تغذي مبدأ التفاوت الاجتماعي، في المداولات السياسية بما يعود بالنفع على الجماعات المسيطرة في المجتمع دون سواها. لذا نادت «فريزر» بضرورة إعادة النظر في بعض مرتكزات نظرية «هابرماس»، وهو ما دعت إليه في مقالها الذي نشرته عام 1991، من خلال محاولتها التأسيس لنظرية نقدية جديدة، والتنظير لفضاء عمومي جديد يتجاوز الفضاء العمومي البرجوازي [1]

ومنه إن التفاوت داخل الفضاء العمومي البرجوازي بات يشكل تناقضا صارخا مع مبادئ الديمقراطية الليبراليةالمبنية على أساس المساواة والتكافؤ القائم على المشاركة، ذلك أن الديمقراطية الليبرالية نشأت بفعل نضال البرجوازية الأوروبية من أجل تحرير نفسها من السيطرة المطلقة للملوك والطبقة الأرستقراطية (2005ململم. لذا فإن هذا التأصيل للتمايز المتزايد في المجتمعات البرجوازية دفع بالأطراف المهمشة مثل: أعضاء الطبقة العاملة الجنس الأنثوي، الأقليات العرقية والأقليات الدينية... إلخ، التي تنتمي إلى فئات اجتماعية غير بورجوازية، والتي

[1] رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر مرجع سابق، ص 85.

يتم استبعادها بشكل غير صريح من الفضاءات العامة، إلى احتلال مناصب ثانوية في المجتمع، على الرغم من أن «هابرماس» يعتبر أن الفضاء العمومي مجالا عاما اجتماعيا للتواصل والتفاعل بين مختلف الأطراف المشاركة على تنوعها واختلافها في العالم الحديث، والذي تؤطره مجموعة القيم التي تستوجب إقامة النقاش على نحو عقلاني، والذي يمكن أن يشمل أيضا مفاهيم العدالة، ومكافحة التمييز التي تعد على مقربة من قيم الإعلان العالمي الحقوق الانسان.

وعليه فإن الديمقراطية التداولية، التي تتألف أحيانا من الأطراف المتنازعة والمتعارضة، هي معيار للمساواة السياسية التي تسمح بظهور ومشاركة كل أطراف المجتمع في عملية التداول، رغم صعوبة القضاء على التفاوتات الاجتماعية داخل الفضاءات العمومية، وهذا ما يؤكد عليه نموذج «هابرماس» للديمقراطية التداولية، حيث أن العملية الديمقراطية في نظره، تضطلع بمهمة برمجة الحكومة لصالح المجتمع باعتبار أن الحكومة جهاز للإدارة العامة، والمجتمع بوصفه سوق مهيكل من شبكات التفاعلات بين الأشخاص.

غير أن انعدام التكافؤ التمثيلي قد يؤدي إلى عدم التكافؤ التشاركي وهو أحد أشكال اللامساواة، الذي يعد أحد أسباب حدوث الأزمات السياسية المعاصرة، ذلك أن إقامة العدالة تتطلب ضمان أن يكون لدى الناس «القدرة على العمل» على قدم المساواة

وبما أن الفضاء العمومي مرتبط بالسلوك السياسي، فإن «نانسي فريزر» ترى أنه لا بد من العمل على التصدي لخطابات الهيمنة، والخطابات القمعية والتعسفية، المتولدة داخل الفضاء العمومي البرجوازي من خلال فرض وجهات نظر خاصة للفئات الاجتماعية الأكثر نفوذا وثراء، والتي في الغالب لا تتوافق خطاباتها مع خطابات المتعلمين والنخب وذوي البشرة الغير بيضاء. لذا فإن تعدد الهويات داخل الفضاء العمومي تعد من أهم العناصر المحفزة على المشاركة، إذيرى «هابرماس» أن طريقة الأداء الناجح لأي خطاب، تفترض مسبقا معايير الحقيقة والشمولية والصدق والملاءمة، الأمر الذي من شأنه أن يتيح فرصة المشاركة وتبادل

الأدوار في الحياة السياسية كما في الحياة الاجتماعية، مما يعني تحقيق الاعتراف المتساوي للهويات التي تطالب بها الحركات الاجتماعية والثقافية، كالحركة النسوية والحركة المضادة للعنصرية.[1]

لذا فغن الدافع السياسي الكامن وراء خلق الفضاء العمومي هو ابتكار مكان تشاركي، يلتقي فيه المواطنون من أجل المناقشة على قدم المساواة، إلا أن هناك العديد من الاستثناءات التمثيلية، حيث يؤكد «بيار بورديو» أن: «الإقصاء وجد أيضا بين مكونات الفضاء العمومي من الذكور».

مما يعني أن التغلب على مظاهر التفاوت في المشاركة في الحياة العامة، والتغلب على القيود المفروضة في نموذج البرجوازية الليبرالية من أهم الشروط لتحقيق التكافؤ الحقيقي في المشاركة لأولئك الذين استبعدهم هذا النموذج. إذ أنه في كثير من الأحيان تتم عرقلة المناقشات النسوية بواسطة البدائل القانونية التحيزية، وهو ما أدى إلى تعالي الأصوات المنادية بالحرية والمساواة مع تكافؤ الفرص في الاماكن العامة التي يسيطر عليها الذكور، الأمر الذي يستوجب فصل الفضاء العمومي الذكوري البرجوازي عن الاستثناءات التي يتسم بها مما يعني ضرورة توحيد المساحات الجماعية والتي من المفترض أن تشكل شكلا شاملا منالدولة والحكم العام، بما في ذلك السيادة السياسية، وهذا بواسطة القوة الخطابية العقلانية، وهو ما يؤكد أهمية الفضاء العمومي، بين المجتمع المدني والدولة، أي بين المصالح الخاصة والقواعد المشتركة، حيث يعتبر «هابرماس» أن خطابات الفئة البرجوازية في الفضاء العمومي، ضرورية لمقاومة السيطرة التي تمارسها الدولة، وهذا هو الدور الأساسي للخطابات الديمقراطية القائمة على الفعل والفعل المنعكس، وهي السمة المميزة للفضاء العمومي البرجوازي، ذو الطابع العقلاني المتجذر في الحياة العامة الحديثة، والذي يتمظهر في قدرة الفاعلين الاجتماعيين، على الانخراط في الخطاب الذي يستمع فيه إلى كل المعنيين، والذي لا تستثنى فيه أي حجة،

[1] رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق ص 86.

والذي على أساسه أيضا يمكن اعتبار التحول البنيوي في الفضاء العمومي مظهرا من مظاهر التطور الاجتماعي، لتصير المشاركة في النقاش الحاسم، الذي تقتضيه نظرية «هابرمان»، من الأمور الأساسية التي تؤدي إلى خلق مجتمع متحرر[1].

إلا أن واقع النقاش البرجوازي، القائم على الخطاب البراغماتي كما يرى البعض، والرامي إلى الدفاع عن «القضايا الخاصة» المخفية تحت قناع صفة حماية «المصالح العامة»، هو ما يشبه محاولات إضفاء الطابع المؤسسي للمنظور الاشتراكي في شكله الاستبدادي والسلطوي، وليس الديمقراطي والتشاركي، وهو ما من شأنه أن يقوض وجهة النظر «الهابرماسية»، القائمة على الديمقراطية التمثيلية، والمشاركة الحرة داخل الفضاءات العمومية.

والدعاية الطبقية إلى خدمة المصالح المادية المباشرة للطبقة المسيطرة، ولكن مع ذلك ظهرت الصحافة السياسية، متمثلة بالصحف الحزبية التي لم تكن مرتبطة بضغوط الدعاية. فجاء هذا التحول من العمومية النقدية إلى العمومية العامية مع الفضاء العمومي البرجوازي الذي حول استعمال العقل مجالا للحرية إلى استعمال خاضع للدعاية وتحوير الرأي خدمة لأهداف سياسية. ويصر هابرماس على أن الرأي العام الذي يتحدث عنه هو الرأي النقدي الذي يتشكل لدى الجمهور عامة، إذ إن العمومية المقصودة هنا هي "الجمهور الحامل لأحكام والذي يمتلك القدرة على استعمال العقل "33، مستندا في ذلك إلى هيجل الذي أضفى قيمة على الرأي المشترك، أي العام: وهو أحكام مشتركة بين أفراد جماعة ما أو فئة ما.

المطلب الثاني: مواجهة فريزر لهابرماس

لا يلائم "الأنموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي" النظرية النقدية المعاصرة، فنحن بحاجة إلى تصور ما بعد برجوازي يسمح لنا بتخيل دور الفضاءات العمومية [أو بعضها على الأقل الذي يتجاوز الشكل البسيط لرأي ذاتي مستقل ومنفصل عن السيرورة الرسمية لاتخاذ القرار".

[1]رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق ص 87.

لهذا اهتمت نانسي فريزر بمفهوم الفضاء العمومي عند هابرماس بالنظر إلى قيمته السياسية التي تساهم في فهم الملابسات التي تعترض الحركات الاجتماعية التقدمية والنظريات السياسية التي ترتكز إليها، فقد مثلت هذه النظرية طوال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين إسهاما مباشرا في فهم التغيرات السياسية التي أعقبت ثورة ماي 68، بعد ظهور الحركات الاجتماعية الجديدة من قبيل: الأقليات العرقية والإثنية، والحركة النسائية، وحركات الحقوق الجنسية، وحركات الثقافات واللغات المهمشة، وحركة العاطلين عن العمل، والحركات المتصلة بمختلف المشاكل التي أفرزتها الرأسمالية عبر تطورها التاريخي[1].

وينصب اهتمام فريزر أساسا على محاولة تجديد أطروحات النظرية النقدية، من خلال مراجعة مواقف الجيل الأول والثاني من أجيال مدرسة فرانكفورت، وفي هذا السياق راجعت نظرية هابرماس في الفضاء العمومي أو فيما تسميه "الأنموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي"، لبيان صلته بالنظرية النقدية المعاصرة، ولفحص الأسس السياسية والفلسفية التي قام عليها، من أجل صياغة أطروحة جديدة أو ما تطلق عليه اسم "الفضاء العمومي ما بعد البرجوازي" espace public post-bourgeoisies" وتؤكد أنالمشكلة الأولى التي يطرحها مفهوم الفضاء العمومي الهابرماسي تكمن في العلاقة بين الدولة وأجهزتها من جهة؛ والفضاءات التعبيرية العمومية وجمعيات المواطنين من جهة أخرى، وذلك لأن الأنموذج الكلاسيكي للدولة، أقصد الاشتراكي والماركسي، يفرض رقابة الاقتصاد للدولة الاشتراكية التي تراقب مجموع المواطنين الاشتراكيين كذلك، فالتشابك واللبس الذي يكتنف العلاقة بين أجهزة الدولة والفضاء العمومي وجمعيات المواطنين يعود إلى الشكل التحكمي والسلطوي للدولة الاشتراكية في كل هذه الفضاءات والتنظيمات، وهو شكل لاديمقراطي ولا تشاركي، وهو ما يطرح بدوره السؤال حول الديمقراطية الاشتراكية ذاتها، كما طبقتها الأنظمة الستالينية. وينطبق الأمر نفسه على الديمقراطية البرجوازية التي طوقت الفضاء العمومي السياسي وأطرته بأطر وتشريعات قانونية وطنية لم تعد تستجيب لحاجيات المواطنين اليوم، ولذلك فإن كلا النمطين:

[1] رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق ص 18.

البرجوازي والاشتراكي لم يعدا صالحين لنمط العيش المشترك اليوم، أي في عالم يحتاج إلى مواطنة كونية تنتفي فيه الحدود الوطنية الويستفالية.

ترى فريزر أن نظرية الفضاء العمومي تمتلك قيمة مفهومية" تساعدنا على فهم بعض المشكلات المعاصرة المتصلة مباشرة بالديمقراطية، وتعرف الفضاء العمومي بأنه "فضاء المجتمعات الحديثة، حيث تمر المشاركة السياسية عبر اللغة. إنه فضاء المواطنين الذين يناضلون من أجل مصالحهم المشتركة، فضاء يأسس تفاعلا تداوليا". وترفض التعريف الهابرماسي الذي يحدد المشاركة في جمهور مثقف يتقن استعمال العقل بشكل نقدي، لأن المجتمع المعاصر يختلف جذريا عن مجتمع القرن الثامن والتاسع عشر مؤكدة في الآن ذاته على أنه، رغم ما يمكن أن يقال من مؤاخذات على نظرية هابرماس، فإن مفهوم الفضاء العمومي "ضروري النظرية النقدية للمجتمع وللممارسة السياسية الديمقراطية"، لأنه مكان منفصل عن الدولة، وفضاء لإنتاج ونشر الخطاب النقدي تجاه الدولة، لابد له من أن يتصور اقتصادا غير رسمي وخال من علاقات السوق، إنه فضاء العلاقات التخاطب يسمح بالنقاش والتداول. فإذا حولت الرأسمالية الفضاء العمومي إلى مكان للبيع والشراء، فإن الفضاء العمومي الذي يلائم النظرية النقدية المعاصرة ينبغي أن يتجاوز الأنموذج البرجوازي، حيث: "لا يمكن الأية محاولة لفهم حدود الديمقراطية الرأسمالية المتأخرة أن تتم دون اللجوء والاستعانة بطريقة أو أخرى لبذل الجهود من أجل تطوير نماذج بديلة للديمقراطية". غير أن الفهم الهابرماسي غير كاف، فالنظر في حدود الديمقراطية الموجودة واقعيا يوجب التساؤل حول هذا الفهم الذي يبدو متجاوزا.[1]

وقد أبانت أركيولوجيا هابرماس، من جهة، عن عظمة وانحطاط شكل خاص للفضاء العمومي المحدود في التاريخ، والذي سماه الفضاء العمومي البرجوازي، ومن جهة أخرى عن تساؤله عن قانون الأنموذج

[1]رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق ص 18.

المطلب الثالث: حدودالأنموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي:

تقر فريزر بالحاجة إلى تجاوز نظرية هابرماس نظرا إلى كونها مبنية على أسس الإطار الوطني الويستفالي التي تجاوزها التاريخ، ولتعارض هذه النظرية مع معطيات الواقع الاجتماعي الجديد الذي كشفت عنه نظريات جديدة في التاريخ، والعرق، والنوع، والثقافة... إلخ، وهكذا تعلن أن هدفها هو الدفاع عن "فضاء عمومي بديل للأنموذج الليبرالي" و"سأبدأ بمقارنة التأويل الهابرماسي للتحولات البنيوية للفضاء العمومي مع تأويل أخر يستند إلى الأستوغرافيا الحالية... وفي خلاصة موجزة سأضع بعض سبل التفكير داخل النقاشات النقدية التي ستفتح المجال أمام فهم آخر مابعدبرجوازي للفضاء العمومي.

وفي المقطع المعنون ب: "أي تاريخ؟ أي تصور؟" تصرح فريزر: "لنأخذ أولا تأويل هابرماس للتحولات البنيوية للفضاء العمومي كتجمع الأشخاص خصوصيين يجتمعون للصراع حول المصلحة العمومية أو المصلحة المشتركة، تمتلك هذه الفكرة قوتها وواقعيتها في بداية أوروبا الحديثة مع تأسيس "الفضاء العمومي البرجوازي" الذي شكل القوة النقيض والمعادية للدولة المطلقة الله، وفي المقابل فهي تفتقد لأية مصداقية في واقع اليوم، لأن الجماهير العريضة غير المرتبطة بالبرجوازية هي التي صارت تلعب اليوم أدوارا مهمة في اللعبة السياسية، وهي التي تحرص على الخدمة العمومية وتطالب بها حينما تفتقدها، ناهيك عن كون الدولة المعاصرة قد قننت العديد من الحاجيات التي كانت مجرد مطالب في التاريخ الحديث، و"هؤلاء العموم مدعوون الخدمة الوسيط بين المجتمع والدولة ورافضين أن تكون الدولة مسؤولة أمام المجتمع بواسطة العمومية".

تقوم نانسي فريزر على امتحان واختبار نظرية هابرماس، وفحص بعض أسسها، ونقد بعض العناصر التي ترتكز إليها، في ضوء بعض التحليلات الأسطوغرافية التي قدمها كل من

جون لاندز Jean Landes وماري ريان Mary Ryan وجيوف إلي Jeoff Eley، وتركز على نقطتين أساسيتين[1]:

1 – مسألة النوع الحاضرة بقوة، والتي ساهمت في طرحها بعض الحركات العريقة المتنامية في العالم خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين، وعمادها النساء.

2 – مسألة السود الذين ناضلوا في أمريكا وكونوا فضاء عموما نقيضا للفضاء الرسمي عبر نضالاتهم وحركاتهم.

وتقارن بين التأويل الهابرماسي والتأويل الأسطوغرافي الحالي، إذ ترى أن التأويل الأخير ينطلق من أن هابرماس قدم الفضاء العمومي البرجوازي، باعتباره فضاء مثاليا. إذ تشدد إليزابيت بروكس هيجنبوتان Elizabeth Brooks Higginbothan، وتقر بوجود فضاء عمومي بديل مسير من طرف السود في الولايات المتحدة الأمريكية ما بين 1880 و1920، إذ طرح السود الحق في المشاركة السياسية، متمثلا بالتصويت، إلى جانب مجموع الفضاءات ومؤسسات المجتمع المدني. وتصر إليزابيت وريان على أن البرجوازية لم تكن تمثل الجمهور أبدا. ولقد كانت هذه الفكرة جوهرية لفهم الاعتراضات التي تقيمها فريزر على هابرماس، لأن التجربة الأمريكية كانت بالفعل أنموذجا أغفله هابرماس في نظريته عن الفضاء العمومي.

لذلك فالفضاء العمومي البرجوازي ليس موجودا وحده، وليس البرجوازيون وحدهم من يؤطره، بل إن هناك جمهورا آخر كان موجودا منذ بداية الفضاء العمومي، فإلى جانب البرجوازيين هناك دوما: جمهور المواطنين، وصغار الفلاحين، والنساء والنخبة، وجمهور الطبقة العاملة.. إلخ، إنه جمهور عريض متعدد و متنوع. وإن

العلاقات بين الجمهور البرجوازي وباقي العموم هي دوما علاقات صراعية، وهو الأمر الذي يقر به جوف إيلي Geoff Ely، فلا يمكن أن يولد الفضاء العمومي إلا في خضم الصراع

[1] رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، المرجع السابق، ص21.

الاجتماعي، مما يعني أن الأنموذج الهابرماسي وفق التأويلات الجديدة هو مجرد أنموذج مثالي طوباوي

تحاول فريزر أن تعتمد مقاربة أخرى جديدة وبديلة للتأويل الهابرماسي من جهة، ولنقاده من جهة أخرى، معتبرة أن كلا التأويلين جذري إلى أقصى حد، وتؤكد أن نظرية هابرماس حول الفضاء العمومي تشتغل على مستويين:

1 – مستوى إمبريقي تجريبي تاريخي، مؤسسي.

2 – مستوى نقد الإيديولوجيا أو المثال المعياري.

وفي سياق بحثها في مرتكزات النظرية التقليدية للفضاء العمومي ترى أن هابرماس بني نظريته حول ستة افتراضات مؤسسية، وكانت كلها وطنية[1]:

1 – جهاز الدولة الوطنية، أي الأمة، الذي يمارس السيادة داخل مجال حدودي ووسط قاطنيه.

2 – اقتصاد وطني منظم قانونيا وفق التشريعات الوطنية.

3 – جسم المواطنين الذين يقطنون داخل حدود وطنية ويقتسمون مصالح عامة.

4 – لغة وطنية تؤسس وسيط التواصل داخل الفضاء العمومي.

5– أدب وطني يؤسس وسيط التكوين وإعادة إنتاج توجيه ذاتي وطني في سبيل جماعة متخيلة وطنية، أي هوية وطنية

6 – وبنية وطنية للتواصل، وصحافة وطنية، ومن ثم شبكة وطنية للإعلام والتوزيع.

[1] رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، المرجع السابق، ص22.

هذه العناصر المؤسسية هي التي ارتكزت عليها النظرية التقليدية للفضاء العمومي بطريقة إيديولوجية محددة وموجهة نحو سيرورة وطنية للتواصل العمومي عن طريق اللغة الوطنية والإعلام الوطني، والتي تخدم مصالح عامة مدبرة تواصليا. ذلك أن كان المواطنين يقوم بقيادة وتنظيم شروط العيش المشترك، الاقتصاد الوطني بشكل خاص، وهو ما لا يسمح بالاعتراف أو البينذاتية على مستوى كوني عابر للأمم. فقد اكتفت النظرية التقليدية الهابرماسية على المستوى الأمبريقي بالنظر في السيرورات التاريخية التي ساهمت في دمقرطة الدولة الأمة، ولا تمثل، على المستوى المعياري، إلا مساهمة في نظرية الديمقراطية الوطنية، وهنا تكمن حدود نظرية هابرماس في الفضاء العمومي، وفي هذين المستويين ترى نانسي فريزر أنه يمكن نقد اختلالات الديمقراطية للدول الأمم، بتجاوز الطرح الهابرماسي، من خلال البحث عن أسس جديدة لنظرية معاصرة، لأن نظرية هابرماس تتعلق بمشروع سياسي محدود مرتبط بالدولة الوطنية، أي دمقرطة الدولة الحديثة، ويصعب معه "فهم كيف تؤسس الفضاءات العمومية سلطة ديمقراطية مضادة لسلطة الدولة "، لذا فإن نقد هذه النظرية التقليدية يتوجه إلى الأسس الوطنية التي قامت عليها.[1]

كانت المقاربة الهابرماسية مبنية على أسس وطنية؛ أي داخل الإطار الوطني، ويتعلق الأمر ذاته في مقاييسه الواسعة بالانتقادات المتنوعة التي تعيد التفكير في الفضاء العمومي من وجهة نظر النوع، أي النساء، والعرق؛ أي الأقليات، والطبقة، أي الفقراء. ولم يتم أشكلة نظرية الفضاء العمومي إلا في العقود الأخيرة بفضل أهمية تنامي الظواهر العابرة للأمم والمرتبطة بالعولمة، أو بما بعد الاستعمار أو بالتعددية الثقافية، إذ أصبح من الضروري بحث إمكانية وضرورة إعادة تشكيل نظرية الفضاء العمومي على أسس عابرة للأمم، دولية عالمية

[1] رشيد العلوي: الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، المرجع السابق، ص23.

وتنطلق فريزر من بعض عناصر التفكير في هذا السبيل من أجل فضاء عمومي ما بعد برجوازي إذ تقول: "يتمثل اقتراحي العام في إعادة تسييس نظرية الفضاء العمومي التي تتعرض لخطر فقدان قيمتها السياسية dépolitisée

ويطرح الإطار الوطني للفضاء العمومي في النظرية التقليدية العديد من المشكلات التي يمكن تحديدها في مشكلتين أساسيتين:

الأولى: الفرق بين الدول الوطنية والسلطات الخاصة، فقد صار من الواجب إعادة بناء السلطات العمومية على نحو دولي من أجل الحد من سطوة السلطات الخاصة، ولفرض رقابة ديمقراطية دولية عليها.

الثانية: تتصل بالفرق بين المواطنة داخل الدولة الواحدة والبلدان الأخرى، إذ يجب مأسسة عناصر المواطنة الدولية الكونية وإنتاج تضامن واسع غير مقيد بالفروقات اللغوية والعرقية والدينية والوطنية، ومن ثم إنتاج وبناء فضاءات عمومية واسعة مبنية على تواصل ديمقراطي مفتوح.

وبناء على ما تقدم، ومن أجل التأسيس لمقاربة جديدة للفضاء العمومي ينبغي تفادي مقاربتين محدودتين:

-مقاربة إمبريقية: تأخذ بعين الاعتبار النظرية في علاقتها بالوقائع الموجودة فحسب، والتي تتأسس على المعايير.

-مقاربة مثالية: متعالية على الواقع الاجتماعي.

أما البديل، فهو مقاربة نظرية نقدية توظف الخصائص المعيارية وتأخذ الإمكانات السياسية بعين الاعتبار.

المطلب الرابع: من فضاء عمومي وطني إلى فضاء عمومي عابر للأوطان:

كثر في الاوساط الاكاديمية الحديث عن فضاءات عمومية مشتتة، فضاءات عمومية جهوية، فضاءات عمومية محلية، وكذلك فضاء عمومي عابر للأوطان في طور التأسيس الصعب الحديث عنه لأنه غير واضح المعالم، لكنه مهم لإعادة بناء النظرية الديمقراطية مجتمعات ما بعد الدولة الأمة، في سياق نقدها هابرماس فتذكرنا نانسي فريزر اتفاقية وستفاليا لكن مع التحولات التي هبت على العالم وظهور إشكاليات التعدد الثقافي هنا تطرح نانسي فريزر التساؤل التالي: هل الفضاء العمومي المرتبط بسياق الدولة الأمة قادر على مسايرة هذه التحولات باعتبارها اداه نقديه للحافز؟ ام لا بد من اعاده تأسيسه في فضاء عمومي عابر للأوطان؟

وهذا ما يدل على اعادة النظر في النظرية النقدية لا في مفهوم الفضاء العمومي مما يجعلها تسير التحولات بإمكانياتها التحررية مجتمعات ما بعد الدولة الأمة، وفي سياق نقدها هابرماس تذكرنا بالاقتراحات النظرية فيما يخص تأسيس الفضاء العمومي

1. جهاز دولة يمارس سلطته على إقليم
2. اقتصاد وطني مرتبط بالإقليم مؤسس بطريقة شرعية
3. مواطنة قومية مستندة على قاعدة الدولة الأمة
4. لغة وقومية
5. أدب قومي[1]
6. بنية تحتية إعلامية، إعلام، راديو، صحافة.

فهي تعترض عليه في هذه النقاط فترات تحولات كل مفهوم السياسة الوطنية فأصبحت تتقاسمها مع الدولة الكثير من الهيئات والمنظمات الدولية (الأمم المتحدة) والجمهورية (الاتحاد الأوروبي) واقتصاديا البنك والمنظمات الدولية، الأمم المتحدة، ثقافيا وعسكريا (حلف شمال الأطلسي والمعاهد العسكرية)

[1] نور الدين علوش: تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 111 – 112.

1. والسيادة مرتبطة بمستويات متعددة جدا بالوطن مرورا بالجمهور واخيرا الدولة

2. لم يعد الاقتصاد[1] الوطني المرتبط بالدولة الأم ما هو السائد بل نجد الشركات المتعددة الجنسيات هي صاحبة السلطة المطلقة وهي المهيمنة على السوق بل بيتنا اليوم نتحدث عن اسواق ماليه عالميه واي سوق ميلي ليس بمنأى عن التقلبات الاسواق الاخرى فلا توجد مراقبة للدولة الاقتصاد.

مع تزايد أعداد الهجرة برزت الى السطح إشكالية التعدد الثقافي وحقوق الاقليات الدينيةوالعرقية، الشيء الذي جعلنا نتحدث عن المواطنة الدستورية وليس المواطنة القائمة على القوميةوالوطنية فشلتينا بينها لمواطنه الدولة وما بعد الدولة.

صلح ويستفاليا (peace of Westphalia)اسم عام يطلق على معاهدة السلام التي دارت المفاوضات في مدينة أوسنابروك Asnabric k ومونيستر Minustre في ويستفاليا وتم التوقيع عليه ما في 15 ماي 1648، 24 أكتوبر 1648، وانتهت حرب الأعوام الثلاثين في الإمبراطورية الرومانية المقدسة (معظم الأراضي في ألمانيا اليوم) وحرب الأعوام الثمانين بين إسبانيا وجمهورية... الأراضي الوطنية السبع ووقع مندوبين عن امبراطور الامبراطورية الرومانية فرديناند الثالث (هابسبورغ) وممالك فرنسا واسبانيا اتفاق

كانت الدولة الأمة تعتمد على مقوم اللغة القومية لكن اليوم أصبحنا نتحدث عن تعدد اللغات بالنظر الى التعدد الثقافي والديني والعرقي للكثير من البلدان ثنائيه اللغه او ثلاثية اللغة

كانت الدولة الأمة تعتمد على ادبها القومي ترسيخ هويتها وتماسكها لكن اليوم نتحدث عن أدب عالمي وهجان ثقافية بين المحلي والعالمي ولم يعد اليوم الادب يقتصر في موضوعاته على ما هو محلي بل يطرح قضايا ومواضيع عالمية.[2]

مع تطور وسائل الاعلام اصبح العالم قرية كونية حيث أصبحت وسائل الإعلام خارج السيطرة الدولة..... امام امبراطوريات إعلامية كبيرة مثل إمبراطورية مردوخ في المشهد الإعلامي

[1] نور الدين علوش: تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 112، 113.
[2] معط الله أحمد، سعداني علي: فلسفة الاختلاف، جامعة العربي التبسي تبسة قسم الفلسفة، 2022/05/10م.

العالمي أمام هذه التحولات التي عرفها العالم تطرح نانسي فريزر تساؤلات حول الفضاء العمومي ودوره وأهميته الفضاء العمومي بنقطتين رئيسيتين هما:

التناقض الأول: أي عدم التوافق بين الدولة الأمة من جهة والمؤسسات الدولية من جهة أخرى لتجاوز هذه المشكلة لا بد من مؤسسة السلطة الدولية الجديدة واخضاعها لرقابة كونيه

التناقض الثاني: عدم التطابق بين المواطن والدولة الأمة ومواطنه التجمعات ما بعد الدولة الأمة لتجاوز هذه المشكلة يجب إخفاء الطابع المؤسسي على المواطنة العالمية ومن ثم التأسيس فضاء تكوينية تسمح بإنتاج تضامنيات على أساس واسع الأفق، يتجاوز الدين والقومية والعرف فلا يمكن لهذه الفضاءات العمومية أن تؤثر إلا إذا كانت تتمتع بسلطة متماسكة، أي بها سياس وفي غياب هذا التحول الكبير المؤسسي لا يمكن لهذه الحركات الاجتماعية الكونية ولا الفضاء العمومي الكوني أن تنهض بدورها التحرري والسياسي وهذا ما يؤكد بأن مفهوم الدراسات بأنواعها لدراسة خاصة ما يقدمه الربيع العربي الديمقراطي، لدوره الكبير في ترسيخ قيم الديمقراطية والحرية والتعددية.[1]

[1] نور الدين علوش: تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية، مرجع سابق، ص 113، 114.

خاتمة

خاتمة:

ان درسة هابرماس الفضاء العمومي كانت بفعل تضافر وتوازن عضوي بين مختلف الجوانب من التراث الفلسفي من نظرية نقدية وصولا الي مجال اوسع سوسيولوجي واقعي بين فيه التطلعات التقنية وما صاحبها من التحيز قصد تعميق الأفكار التي ظهرت معالمها التأسيسية في الميدان العام والسعي وراء تحقيق نمو جديد من روح التواصل داخل المجتمع اي تأسيس وعي تحريري وتشكيل بطيء ولكنه ثابت من حيث جوانبه في الميدان العام ودراسة ما تمليه مبادئ فلا ينقص المفهوم بمحاولة تطوير النقاش والحوار داخل المؤسسات المجتمعية التي صارت مصدر تحدد للدعاية والقضاء على ما يشكل حركه مجتمعيه مضادة ومقاومه لهيمنة السلطة وينادي ان يكون الفرد الواعي مستقلا عن رايه و قوة مؤسسلتيه اي ارغام اخر من أي نوع كان العقل والاسترشاد به.

–ففلسفة هابرماس كانت فلسفة زاخرة تسعي للتحقيق العقلانية، التي تنمي مهارات الافراد وتعزيز فيه قيم التعاون والتساميح ’

– محاولة هابرماس التكفل بالعقل البشري ’من خلال اكتشاف قوانين العالم

– السعي وراء تعزيز قيمة وقدرات الافراد داخل مجال عام مبني وفق أسيس التفاهم بالحوار

– ففي كتاب نقد الحداثة يقدم هابرماس أكثر من 500 صفحة اشاره فيه الي ما تحتاجه الحداثة من تراص بين افراد المجتمع الواحد والتكتل

– وضح هابرماس بفلسفته الانقسام الحاصل في المجتماعات ودور التقسيمات الطبيقة في نشر قيم الفساد

– ذوبان ونصهار العقل كجوهر في العقل الالداتي المرهون بغايات محددة

–خروج الانسان في فكر الحداثة من جيبات الميتافزيقا الي التفكير العلمي المنطقي الممزوج بين النظري والعملي

إن تحديد مصطلح الحداثة خاصة من الناحية الأيديولوجية والسوسيولوجية ليس بالأمر الهين لذلك يتداخل هذا المصطلح وتنوهت في هذه الدراسة:

إلى أن الحداثة هي مشروع الأمم منذ القديم ويبقى إلى غاية إنتها ديمومة خاصة منها الفكرية فالحداثة بمعنى أوسع وشامل مصطلح يفتح فجوة تصنع الجدل وتنفي وتثبت وتهدم.

إن قيم الحداثة لا يمكن أن تكون محل تداول إلا من خلال إيجاد حيز نظري ومعنوي ومادي في آن واحد لكي تحقق ذاتها وترفع من مكانة الإنسانية كعنصر جوهري في تشكيل الكينونة الحظارية.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

1. روني ديكارت، مقالة عن المنهج، تر: محمود محمد الخضيري، مراجعة وتقديم مصطفى حلمي: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1968.و
2. كارل أوتو آبل، التفكير مع هابر ماس ضد هابرماس، تر: عمر مهبل، الدار العربية للعلومّ،ذ بيروت لبنان، ط1، 2005.
3. يورغن هابر ماس بد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2002،
4. يورغن هابر ماس، الحداثة وخطابها السياسي، تر: تامر جورج تامر، دار النهار للنشر بيروت لبنان، ط1، 2003.
5. يورغن هابر ماس، الدين والعقلانية، تر: حسن صقر، نصوص وسياقات دار الحوار للنشر والتوزيع، ط1، 2016،
6. يورغن هابر ماس، العلم والتقنية كأيديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل كولونيا ألمانيا، ط1، 2003.
7. يورغن هابر ماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة دمشق، دط، 1995.
8. يورغن هابر ماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهبل، منشورات الإختلاف. الدار العربية للعلوم، شارع حسيبة بن بوعلي، الجزائر العاصمة. ط1، 2010،.
9. يورغن هابر ماس، جدلية العلمنة العقل والدين، تر: حميد لشهب، جداول للنشر، الكويت لبنان. ط1، 2013.
10. يورغن هابر ماس، مستقبل الطبيعة البشرية نحول نسال لبرالية، تر: جورج كانتوري المكتبة الشرقية بيروت، ط1، 2006.

11. يورغن هابر ماس، مقدمة قصيرة جدا،المؤلف جوردن فيليسون تر: محمد أحمد أرهوبي،مراجعة ضياء وواد،مؤسسة هنداوي، 2005.

المراجع:

1. Habermas،fcrits politique، le cnristion bauchinulanmere، et ، rainer،rachlitz، edition، 1990
2. http//www.maminaum/article57674
3. إبراهيم محمود تريكي، ما الفلسفة دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، الإسكندرية، ط1، 2002.
4. أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابر ماس، الأخلاق والتواصل دار التنوير للطباعة، دط، 2009.
5. آلان تورين، نقد الحداثة أنور مغيث المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة، دط، 1997،
6. بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، تر: سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1990.
7. الثانا سيف، أصول الفلسفة الماركسية، تر: حمدي عبد الوهاب، ط1، 1975.
8. حسن حماد النظرية النقدية، لمدرسة فرانكفورت ماركيز أنموذجا، دار الوفاء الإسكندرية، ط1، 2003.
9. حسن حماد، النظرية النقدية عند ماركيوز، دار التنوير للطباعة، محمود الذوادي مختصر الجدل حول النظرية الإجتماعية، المعهد العالي للفكر الإنساني، ط1، 2014،
10. سيدني هوك، التراث الغامض والماركسيون، تر: سيدي كمال وهران، الهيئة العامة للكتاب القاهرة، 1986.
11. عطيات أبو السعد، الحصاد الفلسفي للقرم العشرين، منشأة المعارف الإسكندرية، حسين دراسة أصول وعوامل قيامها وتطورها، المركز الوطني للقافة والفنون الأدبية، دط، دت.

12. عماد عبد الرزاق، هابرماس فيلسوف التواصل، مؤسسة مؤمنون بلا حدود

13. عمر مهبل، إشكاليةالتواصل والفلسفة الغربية المركز الثقافي الغربي، منشورات الإختلاف، ط1، 2005.

14. فتحي التريفي، شبدت التريكي، فلسفة الحداة مركز الإنماء القومي، بيروت، دط. 1992.

15. فيصل عباس الفرويدية ونمط الحضارة، دار المنهل اللبناني بيروت، 2005، عبد الله إبراهيم المركزية العربية وإشكالية التكوين والتمركز، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، 2003.

16. محسن بوعزيزي السيميولوجيا الإجتماعية مركز دراسات الوحدة العربي، بيروت، ط1، 2010،

17. محمد أركون، دور الفلسفة في براديغما التواصل لدى هابر ماس، العدد الأول، دط، دت،

18. محمد بومنجل الفلسفة السياسية، الحداثة وما بعد الحداثة (شرط فهم صراعات الألفية الثالثة التنوير للطباعة والنشر بيروت، دط، 2010.

19. محمود عبد السلام الأشهب، دفاتر السياسة مطبعة النجاح الجديدة، ط1، 2006.

20. محمود ممدوح، علي سعد العربي، الأخلاق والسياسة في الفكر الإسلامي واللبرالي والماركسي القاهرة، الهيئة العامة للكتاب د.د، 1992،

21. مطاع صفدي، نقد العقل الغربي الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي بيروت، دط، 1990.

22. نور الدين علوش، المدرسة الألمانية النقدية، نماذج مختارة دار الفرابي بيروت، ط1، 2003.

23. يعقوب ولد قاسم، الحداثة في فلسفة هيغل اتحاد الجمعية الفلسفية العلاربية، مرطز الكتاب للنشر، القاهرة، 2003.

المجلات:

1. بوبكر الصديق بن شيوخ، الفضاء العمومي البرجوازي بين منظور هابر ماس ومعايير ارنيت ورؤية فرايزر مجلة بحوث ودراسات في المدايا الجديدة مجلد1، العدد 4 2020/02/15،
2. حسام الدين شعلان، أحمد مسعودي، الفضاء العام وتطبيقاته الاجتماعية مقاربة نظرية وتاريخية، الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإ7نسانية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، مج:13، العدد 1، 2021.
3. خالدي مزاتي، إشكالية ما بعد الحداثة في الفلسفة الغربية المعاصرو، جان فرانسو ليوتارد، يورغن هابرماس أنموذجا جامعة أدرار المجلد6، العدد4، 01 ديسمبر 2020.
4. رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابر ماس على نانسي فرايز مجلة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث المملكة المغربية الرابط: ainfa@maminaum.com
5. ريتشا رورويتي، هابر ماس لبيوتارد ومابعد الحداثة، تر: محمد جديدي، مؤمنون بلا حدود جامعة قسنطينة الجزائر.
6. نور الدين علوش، تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة من هابرماس إلى نانسي فرايزر، المجلة التونسية للدراسات الفلسفية، العدد 54 55. 2014.
7. هناء علالي مصطفة كحيل، الفضاء العمومي ودوره في تفعيل الفكر التواصلي عند هابر ماس، مجلة التواصل بين العلوم الإنسانية والإجتماعية، العدد 50، جوان 2017.

8. هواري حمزة: موقع التواصل الاجتماعي وإشكالية الفضاء العمومي مجلة العلوم الإنسانية، الجزائر، العدد20، 1 ديسمبر 2015، خالد مخشان الفضاء العمومي عند هابر ماس، ط1، 2014/06/10.

المعاجم والموسوعات:

1. ابن منظور لسان العرب، اعداد يوسف الخياط، لدار لسان العرب، بيروت، مج:3.
2. ابن ناصر الحاج: إشكالية التواصل في الفكر العربي المعاصر، عند رواد مدرسة فرانكفورات، ، نموذج يورغن هابرماس، إشراف ملاح محمد جامعة وهران، 2011/2010
3. أحمد عطار: تجديد العقل الأنواري، عند يورغن هابرماس قراءة نقدية، لغيديولوجية الليبرالية الغربية، غشراف محمد ريلحي رشيدة، 2011/2010
4. اطروحات دكتوراء
5. أندريه لالا ند موسوعة لالاند الفلسفية تر: خليل أحمد خليل، منشورات عوييدات بيروت لبنان، مع2، ط2، 2001.
6. خن جمال، إشكالية الحداثة والفعل الفلسفي في الفكر العربي المعاصر، يورغن هابرماس وانموذجا إشرلف عبد الاوي
7. مصطفى حسيبة معجم الفلسفة، دار أسامة لنشر والتوزيع، الأردن، 2002.
8. معطا الله أحمد، سعيدان علي، ندوة حول فلسفة الإختلاف، جامعة الشيخ العربي التبسي تبسة، 20 /05 / 2022
9. الندوات
10. نوار ثابت، الفضاء العام عند يورغن هابرماس، بحث: في المفهوم والتحولات التاريخية، الجامعة الأردنية، قسم الفلسفة، 03/14/ 2018

الملخص:

ان المستقبل لا يتحدد بلحظة زمنية محددة ومرحلة معينة بل يتحدد بما تحمله النظرة المستقبية من تاريخ (من منظور عقلي إنساني أخلاقي) وهذا ما عبر عنه أرسطو قائلا الإنسان ومع وجود نقصه يتحرك لاستكماله هي نفسها رؤية الفلسفة التاريخية التي جاء بها هابرماس محاولا استكمال مشروع الحداثة باستراتيجية تقوم على التغيير والتجديد الاجتماعي فهي رؤية مشتركة في إطار عملي مؤسساتي في فضاء عمومي يتطلب تحديد نظري بين ثوابت تاريخية وتصورات أيديولوجية من منطق رغبة ملحة للإستغراق في الزمن الحاظر والغلو فوقه المتجاوز للمستوى المعرفي الاحق الذي تعرض للمغالات في الحركة الواعية التي أحدثت الإغتراب والتشاؤم كعنصر يداعب الميتافيزيقا ويحاول تقريبها من الثبات (عقل خالص)فهذا الفكر الهابرماسي يحاول إلغاء العدمية للجوء إلى الموضوعية في الوسط العمومي بالحوار مؤكدا على مستوى وعي الذوات الذي يتجاوز الزمن ليصبح مستقبلا

:abstract

The future is not determined by a specific moment in time and a specific stage، but is determined by what the prospective view holds from history it is ،(from a human mental perspective). On social change and renewal a shared vision within a practical institutional framework in a public space that requires a theoretical identification between historical constants and ideological perceptions، based on the logic of an urgent desire to immerse themselves in the present time and the exaggeration above it that transcends the subsequent level of knowledge that was exposed to exaggerations in the conscious movement that caused alienation and pessimism. It is an element that flirts with metaphysics and tries Bringing it close to stability (pure mind). This Habermasian thought attempts to abolish nihilism by resorting to objectivity in the public sphere through dialogue، stressing the level of self-awareness that transcends time to become a future