الخطاب الفلسفي للحداثة

تأليف : يورغن هابرماز(*)
تحليل : عمر مهيبل

لقد أخذت مكانة مدرسة فرانكفورت في التجذر في الثقافة الغربية المعاصرة منذ تأسيسها منذ نصف قرن ونيف - بسبب قدرتها على فهم الاشكاليات التي يتمحور حولها الفكر الغربي وخاصة مفهوم الدولة ، وذلك من خلال قراءة معمقة للتراث الأوروبي على غناه وتنوعه وباستخدامها لأدوات منهجية - تحليلية ، نقدية تحرر الفرد من أغلال الإيديولوجيا والمؤسسات وكل ما يدعو الى التخندق حول ما هو جاهز . من هنا يكتسب كتاب «الخطاب الفلسفي للحداثة» أهمية قصوى ضمن تراث المدرسة من جهة ، وضمن مؤلفات هابرماز المتنوعة والثرية من جهة أخرى ، فهو بمثابة الإطار النظري المنظم لمجمل البناء المفاهيمي لمنظومته الفلسفية ، إذ بعد رحلة من الانضواء تحت لواء المدرسة النقدي بدأ يسكنه هاجس التفرد والخصوصية قصد إضفاء مزيد من العمق ، والغنى ، والتجدد على جهود الرواد الأوائل للمدرسة مثل ماكس هور كهايمر (M. HORKHEIMER) ، وتيودور أدورنو (T. ADORNO) ووالتر بنيامين (W. BEN YAMIN) . فقد لاحظ هابرماز أنه استخدم مفاهيم النقد ومنهجه في مجال الفكر والاجتماع دون أن يوضح بشكل دقيق أن مفهوم النقد نفسه ما هو إلا تجل واحد مستغرق في بنية أشمل هي «الحداثة» . ولعل هذه النقطة تحيلنا

(*) YURGEN HABERMAS, le discours philosophique de la modernite (douze conferenes) traduit de l'Allemand par CHRISTIAN BOUCHINDHOMME, & RAINER ROCHLITZED, Gallimrd, Paris 1988.

أكثر ما تحيلنا الى التراث الفلسفي الألماني نفسه ، والى كانط بالذات ، إذ ولكي يجيب على تساؤله الأولي : كيف يمكن للميتافيزيقا أن تصير علماً قائماً بذاته على غرار العلم الطبيعي والعلم الرياضي ؟ يلجأ كانط الى ارساء قواعد المنهج النقدي حيث يعيد ترتيب حدود العقل ، وينظم وظائفه وصلاحياته ، وبمقتضى هذا الاجراء ينقل مبحث الميتافيزيقا من مجال العقل الخالص الى مجال العقل العملي ، لأن مجال العقل الخالص مجال تنضوي فيه مقولات العلم الطبيعي منه والرياضي ليس إلا ، لذا ينبغي للميتافيزيقا أن تبني انطلاقاً من مصادرات العقل العملي ، أي المصادرات الأخلاقية لأنها عقلية ثابتة وواضحة بذاتها ، على أن ما يهمنا هنا ليس النتائج الفلسفية المستخلصة من نقدية كانط بقدر ما يهمنا هذا التشابه المنهجي بينهما ؛ وعليه فام مؤلف هابرماز هذا يعد الأساس الفلسفي لما كان قد قدمه من طروحات وتحاليل في مؤلفاته السابقة وخاصة مؤلفه الضخم «نظرية الفعل التواصلي[☆] Theorie de l'Agir Communicationnel ، حيث سعى الى صياغة نظرية للتواصل وبلورة القوانين التي تتحكم فيه . التواصل عبارة عن علاقة حوارية حرة بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة ايديولوجيا وطبقيا علاقة تتوخى بناء وعي بمنأى عن ضغط المؤسسات والأجهزة . بعبارة أوضح إنه رحلة استكشافية في أعماق الوعي الحضاري الغربي وتشريح جزيئي له .

ينطلق هابرماز في تحليله لإشكالية الحداثة من ملاحظة أرشيفية - اجتماعية أولى تتمثل في ظهور تيار جامح في الغرب يجعل من الإخفاقات ، والانسدادات التي يعيشها - والعالم ككل - مجرد تجليات لأزمة أعمق وهي

(☆) نفضل ترجمة الكلمة الأجنبية Communicationnel بالتواصلي عوض الاتصالي حسب المعنى الحرفي للكلمة ذلك أن هابرماز ، ومجمل فلاسفة مدرسة فرانكفورت يقصدون بها التواصل في مستوى الوعي أو الأفعال وليس الاتصال الظاهري بين الأفراد في شكله المادي أو السكوني .

إخفاق مشروع الحداثة نفسه في تجسيد مفاهيمه عن العقلانية والإنسانية والتنوير ، والحرية والتقدم في بنية عالمية شمولية يميزها التجانس والانضباط . هذا التيار كما يقول هابرماز تلاقي حججه ودلائله رواجاً حقيقياً في الغرب خاصة وأن واقع الحال يؤيد الكثير منها ، ويمكننا أن نبين منذ البداية أن هابرماز يقترب في تشخيصه لأزمة الحداثة من هذا التيار لكن دون السقوط في السجالية والعدمية بل استخدام النقد ، وبالاستناد الى نتائج التقدم العلمي الباهر . هذا التوجه لا نستشفه من مؤلفه «نظرية الفعل التواصلي» فحسب ولكن منذ كتاب «الميدان العام» ، وهو دراسة في حركية الدعاية في المجتمعات البورجوازية الغربية ، وتشريح لميكانيزمات عملها ومراكز القوى المتفصلة حولها والمتحكمة فيها .

إذن «الخطاب الفلسفي للحداثة» في المقام الأول هو خط تواصلي رفيع بين تيار يمثل إرثاً عقلانياً متجذراً في الغرب يرفض التنازل عن مكتسباته ، وتيار تجديدي ، بل عدمي أحياناً ، يرفض كل مكتسبات العقل لإعادة تشكيل الوعي الغربي الثقافي (الألماني - الفرنسي) من خلال اختراق حدود الوطنية الضيقة ، ومعاودة طرح أبعادها طرحاً موضوعياً جديداً ، لأن الحداثة بمعنى من المعاني إفراز لأطر متشابهة تصب فيها الثقافات الوطنية دون أن تفقد خصوصيتها ، وهكذا من هيجل الى نيتشه الى هور كهايمر الى هيدغر في الجانب الألماني ، الى فوكوودريدا في الجانب الفرنسي يتدرج هابرماز في فتح ملف الحداثة من جديد وصولاً الى إسهامه الخاص الذي يعده اختزالاً لكل أبعاد الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة .

ينطلق هابرماز في تحديده لمفهوم الحداثة تحديداً نظرياً من سؤال «ماكس فيبر» (M. WEBER) الأول ، والذي طرحه في كتابه الهام «الأخلاق البروتيستانية» وروح الرأسمالية[☆] : لماذا توجه التقدم العلمي ، والاقتصادي ، والسياسي ،

(*) l'ethique protestente & l'esprit du capitalisme

والفني غرباً ولم يتوجه لمكان آخر ؟ أو لماذا صارت «العقلنة» صفة لصيقة بالغرب وليس بغيره من المجتمعات ؟ ويخلص في النهاية الى أن هذا التوجه ليس عرضياً بل إنه يضمر حقيقة نظرية داخلية مشتركة بين مفهوم الغرب ذاته وبين مفهوم الحداثة . هذه الحقيقة لا تكمن فقط في لائكية الفكر والثقافة ، ولكن تكمن في جميع مناحى الحياة الإجتماعية والقانونية ، والأخلاقية ، والجمالية والإقتصادية . فاللائكية بهذا المعنى لا تمثل إلا وجهاً واحداً في صورة متعددة الأوجه قامت عليها المجتمعات الرأسمالية الحديثة التي بلورت نمطاً جديداً للمبادلات الإقتصادية يتميز بالصرامة نفسها التي يتميز بها الفعل النظري العقلي .

إن الإشكالية التي استند إليها ماكس فيبر ، وإن كانت تمثل أنموذجا مفهوميا متقدما في استكناه دعائم المجتمع الغربي ، إلا أن مصطلح «حداثة» أو «تحديث» لم يتم تداوله بشكل واضح تماما إلا في سنوات الخمسينيات ، وهو يعني بالإضافة الى التحديدات الفيبرية سالفة الذكر مجموع المكتسبات المحققة عبر مسار التاريخ الإنساني ، ويعني خوصصة الموارد وتدعيمها وتنمية القوى المنتجة وزيادة المردودية ، كما يعني أيضاً إرساء دعائم سلطة مركزية قوية ، وتكوين هوية وطنية متمايزة ، وكذا وضع أسس الممارسة السياسية وطرق الرقابة الشعبية ، وتعني أخيراً لائكية القيم والأشكال . بهذا المعنى يكون مفهوم «التحديث» كما بلور في سنوات الخمسينيات والستينيات متميزاً عن مفهوم الحداثة كما بلوره فيبر بنتائجه الثقيلة وتأثيراته على مجرى التاريخ الأوروبي والعالمي زيادة على أنه يفتح باب «ما بعد الحداثة» على مصراعيه . أما من الناحية التاريخية الواقعية فينطلق هابرماز من تحديد الفيلسوف هيجل (HEGEL) هذا الأخير كان يستخدم مفهوم الحداثة بمعنيين : بمعنى «العصور الجديدة» وبمعنى «العصور الحديثة» ؛ وهذا يتناسب مع ما كان متداولاً من مفاهيم في فرنسا خاصة في حدود أوائل القرن التاسع عشر وهي المرحلة التي سبقت بأحداث

هامة أهمها : اكتشاف العالم الجديد ، النهضة ، الإصلاح ؛ وهي الأحداث التي فصلت العصور القديمة عن العصور الحديثة في نظر هيجل الذي استخدم في محاضراته حول فلسفة التاريخ المصطلحات نفسها لتحديد خصائص العالم المسيحي - الجرماني المنحدر أصلاً من العالم اليوناني - الروماني ؛ وهذا ما يوضحه هيجل ببلاغة في مقدمة كتابه الأهم «فينومنولوجيا الروح» حيث يقول : «من السهولة بمكان إدراك أن عصرنا هو عصر ميلاد وتحول الى مرحلة جديدة ، حيث نجد أن الفكر قد قطع صلته بما كان سائداً في مستوى الوجود وفي مستوى التمثل أيضاً وهو يستعد لرميه في أعماق الماضي وبناء تصور جديد للعالم» .

إن أهم مكسب من مكاسب العصر الحديث حسب هيجل ، مكسب «الحرية» وهو الأساس نفسه الذي انبنت عليه فلسفة الأنوار - هذه الحرية تتجلى من خلال الأبعاد العملية التالية : أ - الفردانية ب - حق النقد جـ - استقلالية الفعل د - ظهور الفلسفة المثالية . وحتى الطبيعة ذاتها لم تعد مجالاً غفلا تتيه فيه إرادة العقل ، بل صارت نسقاً معروفاً من القوانين المعقلنة ، أو المتآلفة مع الإنسان أين صار يشعر بالتحرر والأمان من ضغط المجهول ، ومن هنا تصير المظاهر المختلفة للحياة : من حياة دينية ، ومن أخلاق ، ومن فن وما شابه ذلك مجرد تجسيد لمبدأ الذاتية أو الحرية الذاتية كما دفعت به إلينا الحداثة . واذا ما كانت هذه الحداثة تعنى ، بمعنى من المعاني ، أنها حد فاصل بين نمطين معرفيين متباينين ، ومن أنها دعوة الى النقد ، فإن كانط بهذا المعنى ينضوي تحت هذا المفهوم ، ويصير أساساً من أسسه - رغم تباعده الظاهري - على أساس أن جوهر محاولة كانط في نقد العقل الخالص هو أن يبين الإستخدام السليم والمشروع لقدراتنا العقلية حتى لا نسقط في الضبابية والخلط ، وحتى نعيد بناء مقومات العقل البشري على أسس واضحة تستنفذ مكاسب العلم والحضارة حتى عصره .

عندما بدأ هيجل في مناقشة النسق الفلسفي لكل من كانط ، وياكوبي (YACOBI) وفختـه سنة 1802 بغرض نقد الفلسفة الذاتية من الداخل عن طريق إظهار التعارض بين الإيمان والمعرفة لجأ في الوقت ذاته ، وبشكل باطن الى تشخيصه المتحور حول عصر الأنوار لتشكيل تصوره عن العقل وعن المطلق . لقد انبهر هيجل بالأنوار ، وما تحمل من مفاهيم ، منذ سنه اليافع حيث عارض مع مجموعة من زملائه في جامعة توبنغن (TUBINGEN) الدروس التي كان يلقيها الثيولوجي الألماني «كرستيان ستور» (G. CHRISTIAN STORR) حول البروتيستانية الأورثودكسية ، فلسفياً بتبنيه الفلسفة الدينية والخلقية عند كانط ، وسياسياً بتوجهه نحو الأفكار المنحدرة من الثورة الفرنسية ، ذلك أن هيجل أبقى في مشروعه الحداثي على التصور الكانطي للدين وهو التصور الذي يجعل قيمة الدين ومصداقيته في مدى تطبيقه لمبادئ العقل وتعليماته ، وليس هذا فحسب بل إن ديانة شعب ما ينبغي أن تغوص في أعماق الأخلاق والسلوكات الممارسة في مجتمع ما وأن تكون حاضرة في جسم الدولة ومؤسساتها ، وأن تنفذ الى أعماق النفس والقلب ، وأن تأخذ بأبعاد العقل العملي ، وأن تلبي حصراً مجموعة من الشروط هي نفسها تلك الشروط التي كان قد وضعها روسو (J.J. ROUSSAEU) وهي :

أ – الخيال .

ب – القلب .

جـ – الإحساس .

إن هيجل وبكل المعايير – يعد رائد الخطاب الفلسفي للحداثة في نظر هابرماز ، فهو الذي حدد منذ البداية أنه يتوجب على الحداثة أن توفر ضماناتها بنفسها متبعة في ذلك طريق النقد الذاتي ، ومتسلحة بسلاح الديالتيك بغية وضع الأساس الفلسفي للتاريخ المعاصر ، وذلك بإعادة بناء أسس التماس بين ما هو أبدي وما هو انتقالي ، بين اللامتناهي وبين الحالي . بهذا المعنى يكون

هدف الجهد الهيجلي ليس إحداث القطيعة بينه وبين الموروث الفلسفي السابق ، ولكن إعادة ترتيبه وتحديد أشكال الوعي الممكنة له ؛ فكل فلسفة وبغض النظر عن شكلها ، هي تمثل واع لعصرها ، وتعبير حقيقي عن خصائص هذا المجتمع أو ذاك وليست إنشاء صورياً كمفاهيم كانط الشمولية والثابتة ؛ لأن الفلسفة المرتبطة بإطارها كما هو الشأن عند هيجل هي فلسفة مسكونة بالتحول ، فهي تتشكل باستمرار ، لذا فإن فلسفة هيجل هي فلسفة «ثورية» بل هي الفلسفة الأخيرة كما يقول «أرنولد ريقي»(A. RUGE) .

وكأن خطاب الحداثة عند هابرماز خطابان : خطاب يستمد أطروحاته ومفاهيمه الأساسية من فلسفة التنوير وفق تراث كانط ، فختة وشلنغ (SHELLING) وهو الخطاب الذي يجسد هيجل ذروته النظرية ، وخطاب ثان يسعى جاهداً الى ابتكار أطروحات وإشكاليات تغرف من التراث الهيجلي ولكن بغرض مجاوزته ، وإعادة تشكيل خطاب فلسفي جديد يستنفذ اللحظة التاريخية المعطاة في بعدها الزماني - المكاني ، ويجعل من نيتشه (NIETSZCHE) نقطة التحول الجوهرية من خطاب محوره الحداثة الى خطاب محوره ما بعد الحداثة .

والواقع أن هيجل على ما أبداه من نظرة قاسية أحياناً لمفاهيم الحداثة ومراجعته لبعضها ، إلا أنه لم يخطر بباله إطلاقاً رفض مزايا هذه الحداثة من مكتسبات واكتشافات ، من قيم اجتماعية وأخلاقية ومعرفية وخاصة مفهوم «الحرية الذاتية» بإعتباره من أهم المفاهيم التي قلبت أسس النهضة الحديثة ؛ وهذا ما ينطلق منه نيتشه بالضبط ، حيث يرفض طغيان العقل وما ترتب عنه من منظومات مغلقة ، صنمية ، كانت أساس الإشكاليات - التي قامت عليها الحداثة بشكل أو بآخر . إن الحداثة الحقيقية تبدأ من رفض المطلق ، والعودة الى نداء الذات في نغمته التراجيدية ، تبدأ من موسيقى فاغنر (R. WAGNER) المجسدة للإنسان المغامر ، المحب للحياة ، والذي كان ديونيزوس

ه المغامرة في الميثولوجيا اليونانية القديمة قد تغنى به . ولكن
باغنر أمام صليب المسيحيين وينضوي في صف المحدثين يثور عليه
س في تيار اللغة ينحت منه ما يشفي قلبه المتوقد بالتمرد
نرسى قلاعه في الأخير على اسم زرادشت يحمّله ما في قلبه من
يشحنه باللهب بعيداً عن الناس في جبال الألب ، لتكون تباشيره
فلسف تتغنى بالإنسان وتمجده ، بل إنها لتجعله يسمو فوق البشر ليصير
إنسان لى يحتقر قيم البشر ، ويثور على معقوليتهم وأنساقهم وديناتهم لا
لشيء إلا لأنه يضع قيمة بنفسه ، وينفذ تعاليمه بيده ، لا لشيء إلا ليغرس
أخلاق السادة ، أخلاق الكرم والفداء ويقضي على أخلاق العبيد ، أخلاق
الضعفاء المشرئبة أعناقهم الى عنان السماء الباحثين عن العزاء في عوالم تتجاوز
عالمهم الأرضي .

وهكذا تبدأ معالم ما بعد الحداثة عند نيتشه انطلاقاً من تمجيده للفن والحياة ، ومن تبشيره بالعدمية والذاتية ، ومن نقده للعقل ومبادئ فلسفة الأنوار ، ومن نقده أيضاً للتفسير الكلياني للصيرورة التاريخية والاجتماعية . هذا المنهج آختطه عن طيب خاطر كما يقول هابرماز كل من جورج باطاي (G. BATAILLE) ومارتن هيدغر (M. HEIDEGGER) وقبلهما يجد وجهاً للشبه بين ما دافع عنه هوركهايمر وأدورنو في كتاب «ديالكتيك العقل» ، حيث يرى أن أهم الفرضيات التي دافعا عنها إنما تجد لها تلامسات غريبة مع أهم نتائج فلسفة نيتشه :

أ – لأن الفرضية التي داقعا عنها في «ديالكتيك العقل» إنما تصب في العدمية وهي الخلاصة المباشرة لفلسفة نيتشه .

ب – لأنهما كانا يتحسسان هذه الخطورة ولم يباشرا الإجراءات الوقائية الضرورية . ومن نيتشه الى هيدغر تبدأ معالم خطاب ما بعد الحداثة في التشكل ، وتستمر الثورة على العقل والتنوير وتتوسع ، ويتحول الاهتمام

بالحياة وتمجيدها من معطى ذاتي الى معطى انطولوجي عام ، ويصير البحث في مسائل الوجود مبحثاً فلسفياً قائماً بذاته ، ليس عن طريق البحث في كيفيات الوجود ولكن انطلاقاً من الموجود ، لأن الإنسان هو راعي الكينونة كما يحدد ذلك هيدغر في «الكينونة والزمان» هذا المؤلف الضخم والهام ، يبتكر طريقة جديدة في نحت المصطلحات والمفاهيم المتمحورة حول الكينونة والعدم ليتجاوز بها الميتافيزيقا التقليدية ، وليجعل مبرر قيامها التأمل في مسألة العدم ليس إلا .

إن مهمة الفلسفة الأساسية ليس البحث في المطلق كما فعل هيجل وأتباعه ، ولكن البحث في مسألة الكينونة باعتبارها المسألة الأكثر جوهرية في الوجود ، ولا نستطيع أن نبحث الكينونة دون التطرق الى راعي الكينونة : الكائن – هنا ، أو «الدازاين . هذا الكائن – هنا ينكشف لنا من خلال اللغة فهي بيته ومكمن نوازعه ، وعندما تفضي لنا هذه اللغة بأسرارها تنجلي حقيقة الكائن – هنا إنه كائن – مع – الآخر ، إنه كائن – في – العالم – إنه كائن قلق ، إنه كائن حر ، إنه كائن مقذوف وبلا مسكن ، إنه كائن للموت والموت مصير محتوم ينتظرنا في بداية الحياة وليس في نهايتها كما يظن البعض ، لأن الإنسان هو الوحيد من بين كل الكائنات الحية الذي يطرح سؤال الموت أو المصير عند البداية ، ليتواصل هذا السؤال في تيار الزمن بأبعاده المختلفة ، وبناء عليه تصير الأنا موطن الكينونة ومفتاح فهمها ، وتنزل الميتافيزيقا من متاهاتها المجردة الى بيت الكائن – هنا لتسأله ولتحلل معانيه حتى تجد إقامتها .

وتستمر لعبة الاستناد الى اللغة في أبعادها الدلالية القصوى ، بوصفها شكلاً من أشكال الخطاب الفلسفي المميز لمرحلة ما بعد الحداثة الأولى ، لكن هذه المرة في شكلها البنيوي ، الصارم مع «جاك دريدا» (J. DERRIDA) وفي شكلها الذاتي ، الإثاري أو الإباحي مع جورج باطاي بدل الشكل الأنطولوجي الذي أسبغه عليها هيدغر .

أما فوكو ، وهو من أكبر الفلاسفة البنيويين ، فقد حاول أن يختط لنفسه خطايا مغايراً يقطع كل صلة له بموروث هيدغر الفلسفي ، بل إن الأساس الذي أنبنى عليه جهد فوكو بأسره انما يقوم على الرغبة المعلنة في تدمير مفهوم الأنا ، أو الذات ، كما انحدر إلينا من ثنايا الفلسفة الوجودية . ذلك أن فوكو يسعى الى تأسيس خطاب فلسفي صارم يتسم بالنقدية ، والعلمية ، والشمولية .

ويتبع منهج البحث والتنقيب في خبايا البنية المعرفية ، التاريخية الاجتماعية للمجتمع الغربي إن هدف الخطاب البنيوي عند فوكو بلوغ العلمية وإن كان ذلك يعني السقوط المفرط في الشكلية والقالبية ، وإغفالاً لمفاهيم محورية تلخص تراث الغرب ومنها الديكارتية وما تبعها من فلسفات عقلانية ومثالية . لقد كان مشروع فوكو محاولة لإدخال البعد الإجتماعي – الواقعي في تكوين الحقل المعرفي الغربي ، هذا الواقع نستنبطه بالبحث والتنقيب في أرشيف الغرب ، هذا البحث الموضوعي يقدم لنا صورة مذهلة تماماً يظهر فيها الغرب عارياً من كل أغلفته العقلانية ، السياسية ، الأخلاقية واللاهوتية ، فبدل مفهوم العقل والعقلانية نجد مفهوم الجنون ، وبدل الإنسان نجد مفهوماً عن الإنسان مشتتاً في الكون يستدل عليه بواسطة الكلمات ، وبدل التواصل الظاهري نجد حقباً وأزماناً لا رابط بينها ، ومفاهيم ومعارف لا تقاطع بينها ، وبدل المصادر التقليدية للسلطة نجد سلطات جديدة بتفصلات جديدة ومصادر جديدة أيضاً . لكن هابرماز يتساءل كيف يمكن لفوكو أن يكون تنويرياً أي وفياً للتقليد التنويري ويقدم كل هذا النقد الصارم للحداثة وما يتمحور حولها ؟ فقد تحول التاريخ عنده الى مسارات قاهرة لا دلالة لها يتشكل دائماً وفقاً لألاعيب السلطة المقنعة .

إن ثورة التنوير حسب فوكو لا يمكن إحياؤها ، أو اتخاذها أنموذجاً معرفياً تأسيسياً ، وهذا معناه الثورة على مفكري النسق أو أصحاب الفكر

الشمولي الـذين يرتبطون بـالإشكاليـة الإبستمولـوجيـة الكانطيـة ، أي بطريقـة كانـط في تحليلـه للمعرفـة وهـذا مـا جعل هـابرمـاز يسجل أن مكمن المفـارقـة الرئيسية عند فوكو هو كيف يمكنـه التوفيق بين التوجـه التجريبي - الوضعي وبين الطموح النقدي بكل ما يحمل من ألاعيب نظرية وصياغات منطقيـة ؟ من ذلك أن فوكو يحمل تصوراً مزدوجاً لوظيفـة السلطـة ، وهو تصور محوري في منظـومتـه الفلسفيـة ككل : فهي بنيـة وهي هيكل تنظيمي في المجتمـع ، ثم كيف يمكن أن يفكر في الطابع المؤسسي للسلطة كما نلاحظه في الحياة السياسية انطلاقاً من نجاحات استراتيجيـة بسيطـة يمكن أن تنتهي وتتلاشى ، فـاستقرار السلطـة السيـاسيـة مثلا لا يمكن تصوره إلا وفـق قـاعـدة إجمـاع يتحقـق بين المجموعات المتصارعة حول السلطة في مجتمع ما ، وفكرة الإجمـاع هـذه لا وجود لها في فكر فوكو .

إن نظرية السلطة عند فوكو كما يرى هابرماز عاجزة عن كشف إستقلالية الميكانزمـات المعيـاريـة والمعرفيـة كشفـاً واضحـاً وسليماً ؛ وعلى العموم ستؤدي مفارقات تحليل فوكو لمفهوم السلطة الى الصعوبات الرئيسية التالية :

أ - إن أهم ما ينزعج له فوكو هو تلـك القرابـة الواضحـة بين أركيولوجيـا العلوم الإنسانية ونقد هيدغر للميتـافيزيقـا التقليـديـة ، لأن «الابستميـات» من حيث هي تعبير عن أشكال معرفية تندرج في إطـار مسـار فهم للوجود يتمحور حول الذات ، وهذا هو التحليل نفسه الذي يقدمه هيدغر للفلسفات الحـديثـة من ديكارت حتى نيتشه مروراً بكانط ، إلا أن فوكو يأبى تجاوز فلسفة الـذات من خلال نقد الميتافيزيقا .

ب - إن علاقة فوكو بالبنيوية أقل إشكالية من صلته بهيـدغر ، ذلـك أن وثوقيته بالمنهج البنيوي بدت جلية في نقده للإنسانوية النظرية ، فقد بـدا لـه أن الأنموذج البنيوي (وبالأخص عند ليفي - شتروس ولاكان) هو وحده الذي بإمكانه أن يسد الفراغ المتولد عن القول باختفاء الإنسان .

جـ - إن فوكو لا يتناول العلوم الإنسانية إلا من خلال ما يسميه «أركيولوجيا المعرفة» ، ولدفع هذا الاشكال الى أقصى مدى له يلجأ الى إعطاء الأولوية للخطابات على حساب الممارسة .

ذلك أن المطلب البنيوي يكمن أساساً في تناول كل تشكيلة خطابية انطلاقاً من ذاتها ومن ثم وجب أن تكون القواعد المنشئة للخطاب هي التي تتحكم في قاعدتها المؤسسية ، وان يصير الخطاب مستقلاً عن الشروط الوظيفية ، والحدود التي يفرضها السياق الخارجي .

ويلاحظ هابرماز أن فوكو يغفل التفكير الجنيالوجي في تاريخيته الخاصة ، ولا يبين لنا بشكل كاف أصل مفهومه التاريخي - الترنسندنتالي للسلطة ، إذ وفي تحليله للعلوم الإنسانية انتهى الى فصل إرادة المعرفة عن سياقها الميتافيزيقي ، وربطها بحقل السلطة من حيث دورها كقوة «انضباطية» أو قسرية .

إن العلوم الإنسانية تشغل في نظر فوكو موقعاً لا إبستمولوجياً ، وذلك لتعقد مجالها المعرفي فهي لا يمكن أن تمثل من حيث شكلها سوى مزيج من السلطة والمعرفة ، أي تشكيلة سلطوية وتشكيلة معرفة يكونان وحدة لا انفصام لها ، لذا فإن تطبيق المعارف المتولدة عن العلوم الإنسانية يفضي الى آثار تأديبية مماثلة لتلك التي تنتج عن تقنيات السلطة ، تقنيات تحث الأفراد على تفحص ذواتهم واكتشاف حقيقتها ، وهي ترجع أساساً الى ممارسات «فحص الوعي» المعروفة في التقليد المسيحي . وينتهي هابرماز الى ملاحظة هامة محورية حول جهد فوكو وهو أن جنيالوجيا العلوم الإنسانية لديه تلعب دوراً مزدوجاً : فهي من جهة تلعب الدور التجريبي لتقنيات تحليل الذات فتكشف عن الوظيفة الاجتماعية للعلوم الإنسانية ، وتبين أن علاقات السلطة هي في آن واحد شروط تكون المعرفة وآثارها الاجتماعية ، ومن جهة أخرى تلعب الجنيالوجيا الدور الترنسندنتالي لتحليل تقنيات السلطة فتطمح الى الكشف

عن شروط إمكانية نشوء الخطابات العلمية حول الإنسان ، وعندئذ يمكن النظر الى علاقات السلطة بوصفها شروطاً تكوينية للمعرفة العلمية . إذ لا يمكن تأسيس حداثة ، بالنسبة لفوكو ، انطلاقاً من فلسفة الأنوار ولكن انطلاقاً من تفجير هذا النسق ذاته ، وتحطيم فلسفة الذات ، وبلورة خطابات معرفية جديدة تغير من نظرتنا الى المعرفة ، الى الفكر ، الى العلم والى الإنسان ذاته . لكن هابرماز لا يستسلم لانضباطية الشكل وقسريته كما يحدده فوكو ، ويحاول في آخر كتابه هذا أن يعيد بناء العقلانية النقدية الحديثة وريثة الأنوار بعقلانية وظيفية أو عملياتية تستمد دعامتها مما يسميه «العقل التواصلي» عقل يمتزج فيه البعد الاجتماعي الواقعي مع البعد العقلي الترنسندنتالي بحيث يصير نقداً لفلسفة الذات من جهة ، وللفلسفة المثالية بشكلها الغفل من جهة أخرى ، واذا كان غادامر(H. GADAMER) . وهو من أقرب المقربين الى هابرماز قد اتخذ لنفسه مجال النظرية التأويلية كما فعل بول ريكور(P. RICOEUR) ، على غير عادة الفرنسيين المسكونين بهاجس اللغة ، فان هابرماز ، وتجسيداً لمنطلقاته النظرية الأولى ، يقود مسيرة كشفية لتحليل الواقع الاجتماعي وإظهار قوانينه وأطره العقلية وذلك بتحليله ، وبتحديد أبعاد العلائق المتشابكة والقائمة بين النظرية والواقع ، بين النظرية والتاريخ ، بين العلم والعمل ، وذلك بغية إرجاع المشكلة الواحدة الى وحدات أولية تكون بمثابة البداية الضرورية لبلورة إطار نقدي لنظرية المعرفة المعاصرة .

إن إشكالية التواصل إشكالية محورية في منظومة هابرماز ، وهي تتبلور من خلال مفاتيح نظرية تعد بمثابة استكشاف للبنى الفكرية وهي تعاني إرهاصات تشكلها الأولى ، وهو ما يسميه «التكامل الجدلي» من جهة «والاستقطاب الجدلي» من جهة أخرى ، ويهدف من وراء ذلك الى إظهار الأدوار المتبادلة بين «النحن» و«الآخر» ، كما أن نظرية «التواصل» أو نظرية «الفعل التواصلي» عند هابرماز تعني فيما تعنيه صياغة نظرية للتواصل ،

وبلورة القوانين التي تتحكم فيه ، هذا التواصل عبارة عن علاقة حوارية حرة بين فئات المجتمع المتعددة والمتباينة ايديولوجيا وطبقيا ، علاقة تتوخى بناء وعي حر لا تحكمه المؤسسات أو الايديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسية ، علاقة تغوص الى داخل مؤسسات المجتمع الغربي لتزيح عنها غلاف الزيف والتزييف ، غلاف القمع والإرهاب الإعلامي والفكري .

إن بحث هابرماز يتآلف فيه التحليل الفلسفي المجرد مع المسح السوسيولوجي التجريبي كما ذكرنا من قبل ، فقد توصل ، وبعد رحلة نقدية للتاريخ الاجتماعي السياسي للشعوب الأوروبية ، الى إنشاء نمط من فينومولوجيا الوعي . ففي كتابه «نظرية الفعل التواصلي» لا يكف هابرماز عن مواصلة المسيرة في محاولة لتكوين توجه أخلاقي جديد يفتح آفاقاً جديدة للتواصل تعمق الرابطة بين الفرد ومجتمعه ، وذلك من خلال التأكيد على الممارسة العقلية التي تستند الى معايير جوهرية تنفى الاستلاب الذي تعرضه المؤسسات المهيمنة . إن نقد هابرماز للعقلانية المعاصرة يبرره بأن العقل وعكس التحديدات المقدمة ، ليس جوهراً موضوعياً ، أو ذاتياً ولكنه فاعلية قائمة بذاتها ، وعلى هذا فالنظرية الاجتماعية لهابرماز ، وهي نفسها منطلقه وإسهامه في مشروع الحداثة ، تعني القدرة النقدية التي تنغلق على مثالية مبطنة ، وتأخذ شكل نقد للعقل الوظيفي ، وعليه يصير التواصل تناغماً بين الإنسان وذاته ، بين الذات ووعيها ، ويصير مدخلاً لعالم المعاصرة الجديد .

تحليل وعرض : عمر مهيبل
أستاذ الفلسفة الغربية المعاصرة
معهد الفلسفة - جامعة الجزائر