

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم -
كلية العلوم الاجتماعية
قسم الفلسفة

تخصّص: فلسفة عامة وتعليميتها - نظام - LMD -
مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة،
موسومة ب:

إشكالية الغيرية عند يورغن هابرماس

بإشراف الأستاذ:
د. العربي ميلود

من إعداد الطالبتين:
• دوان رشيدة
• دايب وفاء

السنة الجامعية
2014 2013

المقدمة:

إنّ وجود الغير شرط ضروري لمعرفة الأنا، على اعتبار أنّ الإنسان اجتماعي لا يقدر على تحمّل مصاعب الحياة دون الحاجة إلى غيره وكذلك توفير حاجياته دون طلب المساعدة وهذا ما أكّد عليه أرسطو في قوله "الإنسان حيوان مدني بطبعه" ويعني ذلك أنّه في حاجة ماسّة إلى الاحتكاك بمن يحيطون به وإلاّ فإنّه يعيش منعزلاً، منطويًا، يختلي بنفسه وهذا ما يؤدّي في غالب الأحيان إلى إنتاج أمراض نفسية مستعصية ذلك عندما لا يستطيع الواحد منّا مشاركة غيره أفكاره أو التعبير عن رأيه وأحاسيسه سواء كانت فرحاً أو حزناً وهذا يعني أنّ ظهور الغير في حياتنا ضروري للتعبير عن وجودنا وإدراك ذاتنا، كما أنّ الإنسان يعترف أنّه ليس الأنا الوحيد بل معه الأنا الآخر الذي يشاركه في هذا المجتمع ومن هنا فإنّه لا يرفض غيره بل إنّ تصرّفاته تؤكّد من تلقائها أنّ وجود الآخرين لازم وذلك يقتضي التفاعل والتواصل بين الذات.

إذن فالغير يضمن إثبات الأنا، والأنا يضمن وجود الغير، فالأنا المثبتة الوجود لا تدرك وجودها إلاّ بحضور الآخر، وهذا ما أكّده سارتر في قوله "لكي أحصل على حقيقة ما على ذاتي لزمّت وساطة الآخر، فالآخر ضروري لوجودي من جهة بقدر ما هو ضروري من جهة أخرى لتحصيل المعرفة التي لي بذاتي"، فوساطة الغير هي الأحكام المختلفة التي يصدرها على الذات والتي توضّح سلوكها، فالأحكام الصادرة من الغير تعبّر عن وجودنا، وقيمة الإنسان في مجتمعه سواء أكانت هذه الأحكام الموجّهة مدحا أو نقداً، فالنقد أيضاً سبيل لمعرفة الأنا على اعتبار أنّه انعكاس تأثير الإنسان على ماهيات الآخر في حين أنّ الوعي بالمماثلة والمشابهاة بين الأنا والآخر والإحساس المشترك في الوجود يدفع إلى التقارب واتخاذ الحوار سبيل إلى ذلك وتبادل الاهتمامات والخبرات والتأثيرات ومعرفة كلّنا لفسنا وللآخر والتوافق معه فلا يمكن معرفة الذات في غياب الغير.

فإن صحّ التعبير أنّه لا شيء يساهم في خدمة الإنسان وتحقيق متطلباته سوى الإنسان أي الآخر هذا ما يراه سبينوزا على حدّ قوله "لأشياء أنفع للإنسان من الإنسان". كما أكّد برغسون أنّ التواصل مع الغير يعتمد في الغالب على اللغة كإطار لتبادل الأفكار المشتركة والتعبير عن الأغراض، وبناء العلاقات والتعرّف على ذاتنا وعلى الغير. ويقول سارتر "إنّنا لا نكشف عن أنفسنا في عزلة ما بل في الطريق، في المدينة، وسط الجماهير."

فالأنا لا يمكن أن تعيش في عزلة لأنها تحيا معى الآخرين وبالآخرين وللآخرين، ويعتقد ماكس شيلر أنّ التعاطف والتجاذب، والحبّ ومشاركة الغير مشاعرهم وآلامهم وأفراحهم يعبر عن تكامل وتواصل إنساني حقيقي يمكن لمبدأ الوجود الواحد والإقرار بالتعادل بين الأنا والغير.

فاعتراف كلّ من الأنا بالغير والغير بالأنا هو إدراك لحقيقة ذواتهما والعاطفة هي الأسلوب المتّبع لتحقيق هذا الاكتشاف نظرا لما لها من تأثير على الذات الإنسانية، وعلى هذا فإنّ العاطفة تخضع الذات لغيرها، بحيث لا يبرز جوهرها إلاّ مع الغير ولا تعبر عن خواطرها إلاّ والأنا الآخر أمامها، شاءت النفس أم أبت فإنّها تنقاد وتنجرّ خلف الغير فتحمل لغته وفكره ومن هنا كان التواصل الاجتماعي أساسا صحيحا هادفا إلى معرفة الأنا وإثبات الذات.

وفي خضم هذه الآراء الفلسفية حول علاقة الأنا بالغير لا يفوتنا التطرّق إلى نظرة الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس لهذه العلاقة واتخاذنا له كنموذج وهذا لأسباب منها: أنّ هذا الموضوع شدّ انتباهنا عند طرحه كمفهوم جديد في ظلّ التحوّلات الراهنة ، السنة الماضية في إحدى الملتقيات بجامعة مستغانم الذي كان تحت عنوان "إشكالية الغيرية وأزمة الإنسان المعاصر"، هذا من جهة. ومن جهة أخرى هو تناول هذا الموضوع من طرف العديد من فلاسفة الغرب المعاصرين.

إنّ الإشكالية الكبرى التي عالجها هابرماس والتي تلخّص مشروعه الفلسفي وتشكّل محور بحثنا، هي إمكانية قيام تواصل حقيقي بعيدا عن كلّ إكراه وسوء فهم، ومن هنا نطرح الإشكال الجوهرى لموضوع بحثنا هذا وهو: كيف أسّس هابرماس للغيرية في ظلّ نظرية الفعل التواصلي؟

وتندرج تحت هذه الإشكالية مجموعة فرضيات أو تساؤلات أهمّها ما يلي: ما العلاقة التي يمكنها أن تربط الأنا بالآخر ، والذات بالغير؟ وكيف كانت الغيرية في ظلّ التقنية والحداثة؟ وهل اللّغة تمثّل مجالا للاتفاق حقا أم أنّها ميدان للغموض؟ وهل من الممكن قيام حوار حقيقي ونقاش حرّ بين الآخر يبعد عن كلّ إكراه أو سيطرة؟ وإذا كان ممكنا، فما ملامح هذا الحوار أو الفعل التواصلي؟

أمّا بالنسبة للمنهج المتّبع في هذا العمل، هو المنهج التحليلي، وذلك للاقتراب من فكر الفيلسوف وتتبع أصول أفكاره.

ولمناقشة كلّ تلك التساؤلات وغيرها، ارتأينا تقسيم بحثنا إلى فصلين وكلّ فصل تدرج ضمنه ثلاثة مباحث، وذلك على النحو التالي:

الفصل الأوّل: الذي عنوانه ب: المرجعيات المؤسّسة لسؤال الغيرية الهابرماسي، ففي المبحث الأوّل، تعرّضنا إلى مدخل مفاهيمي وذلك بشرح أهمّ المفاهيم التي ذكرت في هذا البحث، أمّا المبحث الثاني: تطرّقنا إلى الحديث عن الغيرية في ظلّ الجدل الهيجلي والوجود عند هيدغر، أي التحدّث عن جدلية السيّد والعبد عند هيجل وكذلك الحديث عن أهميّة الوجود عند هيدغر وما مدى حضوره في فلسفته، أمّا عن المبحث الثالث، فتعرّضنا إلى الحديث عن التقنية عند أشهر أعضاء مدرسة فرانكفورت وهما: هيربرت ماركوزه و ثيودور أدورنو، هذا عن الفصل الأوّل، أمّا الفصل الثاني، الذي كان تحت عنوان: التواصلية الغيرية لدى يورغن هابرماس، تطرّقنا في المبحث الأوّل إلى نظرية الفعل التواصلية لدى يورغن هابرماس وما مدى تجسيدها لإشكالية الغيرية وذلك من خلال حديثنا عن العقلانية التواصلية، ونموذج التفاهم في العقل التواصلية، أمّا في المبحث الثاني تحدّثنا عن أخلاقيات النقاش والفضاء العمومي، وذلك بالتطرّق إلى قواعد وخصائص إيتيقا النقاش من جهة والتحدّث عن جينيالوجيا الفضاء العمومي أو ما يسمّى بالميدان العام ومفهوم الدعاية كمكوّن أساسي لهذا الفضاء من جهة أخرى، أمّا عن المبحث الثالث، فتحدّثنا عن التداولية عند هابرماس، وهذا من خلال اللّغة التي تمثّل مجال للاتفاق والتواصل بين الأفراد. وتوصّلنا في النهاية إلى خاتمة وضعنا فيها حوصلة للنتائج التي توصّلنا إليها في كلّ فصل.

من أهمّ الصعوبات التي تلقيناها في بحثنا هذا : ضيق الوقت للإلمام بجميع المراجع التي تخدم عملنا هذا، منها عدم التمكن من استخدام مراجع باللغات الأجنبية وترجمتها في وقت قصير.

دعاء

اللهم إنا نعوذ بك من علم لا ينفع، ومن قلب لا يخشع، ومن نفس لا
تسبح ومن دعوة لا يستجاب لها.

اللهم إنا نسألك الثبات في الأمر والعزيمة على الرشد، ونسألك
شكر نعمتك وحسن عبادتك، ونسألك قلبا سليما ولسانا صالحا،
ونسألك من خير ما نعلم ونعوذ بك من شر ما تعلم، ونستغفرك لما
لا نعلم إنك علام الغيوب.

إهداء

أهدي ثمرة جهدي هذا إلى روح أغلى إنسان خلقه الله تعالى وقال عنه في محكم تنزيله "حملته أمّه وهنا على وهن"، وقال عنها نبيّه – عليه الصلاة وأزكى التسليم- (أمّك، ثمّ أمّك، ثمّ أمّك). إلى مستودع الرّقة والحنّيّة، إليها أقول هاته العبارات:

أمّي يا نبع الحنان أوصى عليك الرّحمان طاب مقامكي في الجنان كم ارتمى في حضنك حزين وحيران سبحان من خلق من رحمته، هذا الإنسان أدعوك يا ربّي يا منّان	أمّي يا عطر الوفا وكذا لم ينساکي المصطفى من حبّك ما إرتوى الفؤاد ولا إكتفى ما رفع رأسه إلا من الهّمّ ذهنه قد صفى لولاك يا أمي لإندثر الحبّ وإختفى أن ترحم أمّي، في الفردوس مخدّة وكفى
--	--

أهدي عملي هذا إلى الذي قال فيه – عليه أفضل الصلاة والسلام- (ثمّ أبوك)، إلى سندي الذي منحني كلّ الرعاية وكان عضدا لي في مشوار حياتي، إلى رمز الصبر ومثال الرضا إلى من علّمنا كيف نبتمس وفي قلوبنا ألف وجع، إلى : أــــبــــي الحنون
اللّهم أرزقه طول العمر والصّحة والعافية وأرزقني رضا.
إلى روح أغلى عزيزين فقدتهما (2014) "خالتي وجدّتي"، رحمهما الله وأسكنهما جنّته وألهم ذويهم الصبر والسلوان.

إلى كلّ عائلة "دايب" صغير وكبير وخاصة شمعة العائلة "وصال"، وعائلة بكوش.
إلى زميلتي في البحث وصديقتي "دونان رشيدة".
إلى أخواتي في الله "حكيمّة، فضيلة، زهرة، عفيفة،..."
إلى الذين لم يذكرهم القلم لكنهم بالقلب مخدّون.
إلى كلّ من عرفني..... أهدي هذا العمل.

وفاء

إهداء

أهدي ثمرة نجاحي هذا إلى من قال فيهما الله تعالى:

"وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه وبالوالدين إحسانا إما يبلغن عندك الكبر أحدهما أو كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريما، واخفض لهما جناح الذل من الرحمة وقل ربي ارحمهما كما ربياني صغيرا".

إلى والدي الكريمين حفظهما الله ورعاهما مع أسمى التقدير.

إلى شريك حياتي وزوجي العزيز محمد حمدي شريف الذي كان عوني وسندي في انجاز هذه المذكرة، له كل الحب والتقدير مني.

إلى ابني الغالي أنس حفظه الله.

وإلى كل عائلة زوجي من الكبير إلى الصغير وبالأخص الأخ هشام وفقه الله في امتحان شهادة التعليم المتوسط.

وإلى كل الإخوة: هواري، عبد القادر، عبد الرحمن، فتحي.

وإلى كل الأخوات: عايدة، حليلة، حمدية، خيرة، نوال.

ودون أن أنسى صغار العائلة: إيمان، جمانة، يزيد وفايزة.

كما أهدي هذه المذكرة إلى جميع زميلاتي بقسم الفلسفة.

وفي الأخير إلى من شاركتني هذا العمل، صديقتي وأختي في الله وفاء.

رشيحة

شكر وعرفان

نحمد الله عزّ وجلّ أوّلا وأخيرا على المعونة والتّوفيق.

الحمد لله كثيرا مباركا فيه، والشكر له شكرا خالصا لا شكّ فيه فهو الأوّل والآخِر في الذّكر والمستعان

به في كلّ أمر.

والشكر لله الذي وهبنا العلم وهدانا إليه ووفّقنا حتّى وصلنا إلى ما نحن عليه.

نتقدّم بالشكر الجزيل والامتنان الكبير إلى الأستاذ المشرف:

العربي المبلود

على تفضّله بالإشراف على هذه المذكرة وله منّا كلّ العرفان والتقدير على النصائح القيمة التي وجّهها

إلينا ولم يبخل منها بشيء، فله كلّ الشكر والاحترام والتقدير "اللّهم زده علما".

وشكر موصول إلى كلّ أساتذة وطلبة قسم الفلسفة .

شكر خاصّ إلى كلّ من أعاننا بكلمة تشجيع لإتمام هاته الرسالة.

المبحث الأول: مدخل مفاهيمي: شرح (المفاهيم).

لا شك أن تناول أي مبحث يستدعي تحليلاً شاملاً وشرحاً وافياً للمفاهيم والمصطلحات وشرحاً بالأخص كلما بكل جوانبه، ذلك أن المفاهيم مفتاح أي دراسة لأي كتاب كان، وعليه سنتطرق في بحثنا المتعلق بدراسة إشكالية الغيرية عند "هابرماس" إلى الشرح وتحليل مصطلحات ومفاهيم هامة لهذا الموضوع وهي: الأنا، الآخر، الغير، الذات، التواصل، التذات، الفرد، المجتمع، الاغتراب، التقنية، الحداثة، الإنية، الأنانية، البين ذاتية، الفعل التواصلية.

1/ أنا(ال): (moi)

هو الذات التي ترد إليها أفعال الشعور جميعها، وجدانية كانت أو عقلية أو إرادية، وهو دائماً واحد ومتطابق لنفسه وليس من اليسير فصله عن أعراضه، ويقابل الآخر والعالم الخارجي، ويحاول فرض نفسه على الآخرين، وهم أساس الحساب والمسؤولية.

عند مدرسة التحليل النفسي هو ذلك الجانب من النفس الذي يتميز نتيجة الاتصال بالعالم الخارجي والذي يقوم بوظيفة قبول بعض الرغبات أو المطالب التي تصدر عن الدوافع الفطرية بعد ضبطها، والانتقاء منها، والأنا يتصف بالشعور.

اللفظ الألماني (Ich) وارد في حركة التصورية الألمانية ابتداء من كانط، ويرى كانط على الضد من ديكرت أن الأنا ليس جوهرًا وإنما هو وحدة الشعور وشرط لازم لكل تجربة وبالتالي فهو ليس شيئًا كما أنه ليس تصورًا.

ويقابل كانط بين الأنا الترنسندنتالي والأنا التجريبي في الفلسفة الخلقية من حيث إن الفاعل الأخلاقي هو الإدارة العاقلة الخالصة وليس الشخصية العيانية، الإدارة التي تفعل طبقاً للقانون الكلي، أو الأمر المطلق.¹

وتشير عبارة "أنا" في علم النفس إلى الذات من جهة وعيها بذاتها، فقال وليام جيمس (w.james): "في نفس الوقت الذي أفكر فيه يكون لدي وعي بذاتي وبوجودي

¹ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، السنة 2007، ص95-

الشخصي_ فالأنا هو الذي يعني ذاته بحيث تصبح شخصيتي كأنها مزدوجة ، إذ، هي في نفس الوقت عينه الذات العارفة وموضوع المعرفة.¹

والأنا هو أيضا الوعي بوحدة الذات التي تربط بين حالاتها الشعورية المختلفة وأفعالها المتعاقبة في الزمان.

وفي الفلسفة تدل كلمة أنا على جوهر حقيقي ثابت يحمل الأغراض التي يتألف منها الشعور الواقعي، سواء كانت هذه الأغراض مجتمعة أو متعاقبة، فهو إذن مفارق للإحساس والعواطف والأفكار، لا يتبدل بتبدلها ولا يتغير بغيرها، قال رويه كولار: "إن لذاتنا وآلامنا ومخاوفنا وجميع إحساساتنا تجري أمام الشعور كما تجري مياه النهر أمام عيني المشاهد الواقف على الشاطئ" فالأنا إذن جوهر قائم بنفسه.²

والأنا المطلق (le moi absolu) هو التفكير الذاتي الأصيل السابق للتجربة.

والأنا واللأنا متقابلان، فالأنا يشير إلى النفس، واللأنا إلى العالم الخارجي.³

والأنا بالمعنى الأنطولوجي:

واقع مستديم وثابت، يعتبر أساسا راسخا للأغراض المتزامنة والمتعاقبة التي تشكل الأنا التجريبي، العملي، "مهما تكن الصفات التي أحب لأجلها فإن الأنا هو المحبوب دوما لأن الصفات ما هي إلا أنا المتلون بألوان شتى."

"إن النفس وحدها هي التي تشعر في مناسبة الأعضاء، وإنها تستمد كل معارفها وملكاتهما من الأحاسيس التي تغيرها لئن كان جوهر الأنا متعددًا فإن الوحدة المنطقية للأنا قد لا تكون سوى وظهر."

وبالمعنى المنطقي والنقدي:

ذات مفكرة تكون وحدتها وهويتها هما الشروط اللازمة، المضمنة بتوليف المعنى المتنوع في الحدس، وبترباط هذه التمثيلات في وعي ما.⁴

2/ الأخر (autre):

¹ - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د:ط، السنة 2004، ص 57.

² - المرجع السابق، ص 57-58.

³ - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت، لبنان، ج 01، السنة 1982، ص 141.

⁴ - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، باريس، فرنسا، ج:01، ط:02، السنة 2001، ص 824-825.

أحد مفاهيم الفكر الأساسية، ومن ثم يتمنع تعريفه، فهو نقيض الذات (même) ويقال على كلمات شتى (divers)، مختلف (différent) أو متميز (distinct)، على أن هذه الأخيرة تتعلق أولاً بالعملية العقلية التي تعرف الغيرية بواسطتها، بينما قال الأولى، خصوصاً على وجود الغيرية من حيث هي موضوعية.¹

3/ الغير: (غير، autre، athere)

أحد التصورات الفكر الأساسية، ويراد به ما سوى الشيء مما هو مختلف أو متميز.

4/ الذات: (subject، sujet)، (الذات، الذاتي، الذاتية).

سيكولوجياً، ما به الشعور والتفكير، فتقف الذات على الواقع وتتقبل الرغبات والمطالب، وتوحد الصور الذهنية.

ذات الشيء: (essence)

"أما ذات الشيء إذا استعملت هكذا مضافة فإنما يعني به ماهيته" (ابن رشد: تلخيص ما بعد الطبيعة).

ذاتي: (subjective. subjectif)

ما يخص الفكر البشري وحده في مقابل ما يخص العالم الطبيعي، بهذا المعنى يقال عن الكيفيات الثانوية إنها ذاتية، ليس من حيث إنها تختلف من شخص إلى آخر، ولكن من حيث عدم مشروعيتهما في تكوين تصورات منطقية .

ما هو وهمي وغير واقعي، بهذا المعنى يقال عن الإحساسات التي تنشأ رغم عدم وجود منبه خارجي إنها ذاتية (لالاند).²

والذاتي (subjectif)، هو ما يخص الشخص دون غيره وينتسب إلى الذات مما يتصل بها أو يخضع لها، وهو مقابل للموضوعي، ويلق هذا اللفظ على معان منها:

- الفردي: وهو ما يخص شخصاً واحداً دون غيره.

- الداخلي: أي الموجود في الذهن، ويقابله الخارجي والتجريبي.

¹ - المرجع السابق، ص 125.

² - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 449-450-321.

- الوهمي: كالإحساسات الذاتية التي يتوهمها الشخص من غير أن يكون لها في العالم الخارجي ما يقابلها.¹

- ما يخص العقل البشري في مقابل الأشياء في ذاتها(مثلا في فلسفة كانط)

- ما يخص الذات المدركة والعارفة دون سواها، كالأمر النفسية والمعنوية التي تشكل ما يسمى بالفلسفة الذاتية في مقابل الفلسفة الموضوعية التي تبني نظريات على حقائق العلم، والذات (le sujet) هي في معناها الأول(عند أرسطو مثلا) مجموع الصفات والحالات والأفعال المحددة لطبيعة الشيء وماهيته، وبهذا المعنى كان يوحد بينها وبين مفهوم الجوهر، وابتداء من القرن السابع عشر أصبحت الذات تؤخذ بمعنى معرفي، كما أصبحت تشير الآن إلى الشخص الإنساني باعتباره ذات عارفة تتمتع بالإرادة والوعي، في المقابل الموضوع (l'objet) الذي يتوجه إليه النشاط المعرفي.²

والذات في الفرنسية (essence) وفي الإنجليزي (essence) وفي اللاتينية (essentia)، الذات ، النفس والشخص، ويقال ذات الشيء، نفسه وعينه، والنسبة إليه ذاتي، والذات أعم من الشخص، لأن الذات، يطلق على الجسم وغيره، والشخص لا يطلق إلا على الجسم(الجرجاني) وللذات عدة معان:

1- الذات ما يقوم بنفسه.

2- ويطلق الذات على الماهية (quiddité)، وهناك تقسيم الفلاسفة الأسكوتلانديين للذوات:

أ- ذوات فردية.

ب- ذوات نوعية.

15 الغيرية³: (altérité. Alterity. otherness)

1 - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سبق ذكره، ص205.

2 - المرجع السابق، ص205-206.

3 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص579-580.

عند "رنوفي" ما يخص الآخر دون الأنا، الأنا هو الذات المفكرة والموضوع هو الآخر.¹

والغيرية (l'altérité) هي كون كل من الشئيين غير الآخر وضدها العينية (l'identité) والغيرية بوجه عام هي خاصية ما هو غيري أنا.

* أرسطو (aristote): "أول إتحاد ضروري هو إتحاد كائنين لا يمكنهما البقاء الواحد بغير الآخر، تلك هي حالة الذكر والأنثى من أجل التناسل.... وهي أيضا حالة الإتحاد بين من تدفعه طبيعته إلى أن يكون حاكما ومن تدفعه طبيعته إلى أن يكون محكوما، من أجل بقائهما الاثنين".²

* مونتاني (montaigne): "إن الاختلاف بيني وبين نفسي لا يقل عن الاختلاف بيني وبين غيري".

* فوفنارغ (vauvenargues): "إننا نكتشف في أنفسنا ما يخفيه الآخرون عنا، ونتعرف في الآخرين على ما نخفيه عن أنفسنا".

* فرويد (s. freud): "يلعب الآخر دورا في حياة الفرد دور النموذج أو الشريك أو الخصم".

* ليفيناس (lévinas): "إنني أمنح الأولوية للآخر، وإن وجودي مسخر له، أما واجبات الآخر تجاهي، فذاك أمره وليس أمري... وفيما يتعلق بالعلاقة بالآخر فإني أحيل دائما إلى مقولة دستوفسكي، في كتابه الأخوة كارامازوف: "إننا جميعا مسؤولون عن كل شيء وعن الجميع، وأنا في ذلك أكثر من غيري".

* ماديني (madinier): "لا يقتضي الحب على الغيرية، بل هو العكس من ذلك ببرزها، لكن ببرزها بتحويلها... فالحب يقتضي نوعا من الغيرية، لكنها ليست غيرية من نوع هو، التي هي إقصاء، وإنما هي الغيرية من نوع أنت، التي هي حضور متبادل"

* ندري جيد (andré gide): "أفضل طريقة لمعرفة أنفسنا هي أن نعكف على معرفة غيرنا".

¹ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 450.

² - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 318.

* فاليري (Paul valéry): "تبقى أسرار الشخص الحقيقية عنه أكثر من خفائها عن الآخرين".

* ألان (Alain): "كم نكون أشقياء مع أولئك الذين نعرفهم جيدا، وكم نكون أشقياء مع أولئك الذين لا نعرفهم قط؟ وكم نكون سعداء مع أولئك الذين لا نعرفهم كثيرا؟".

* سارتر (J. p. Sartre): "الجحيم هو الآخرون"، "أحتاج إلى وساطة غيري كي أكون ما أكون".

* مرلونتي (Merleau. Ponty): "لا تمتاز معرفة الذات بشيء على معرفة الآخر، وليس الآخر عصيا عن الفهم أكثر من ذاتي، فالمعطي ليس أنا من جهة ثانية، بل المعطي هو أنا والآخر معا".

* جان رستان (jean restand): "يجعلنا دأبنا على معرفة أنفسنا أكثر تسامحا مع غيرنا، ويجعلنا دأبنا على معرفة غيرنا أكثر تسامح مع أنفسنا".¹

غيرية (إيثارية، عكس أنانية) (Altruisme): مصطلح ابتكره أ. كونت مقابل أنانية (Egoisme) تبناه سبنسر وصار متداولاً في اللغة الفلسفية.

* في علم النفس: شعور بالحب (Amour) اتجاه الآخر: الشعور الذي ينجم غريزيا عن الأواصر القائمة بين الكائنات الحية من نوع واحد، أو ذلك الذي ينجم عن الروية والإيثار الفردي (إنكار الذات) ويشتمل على التعلق والتبجيل، والطيبة.

* في الأخلاق، عقيدة أخلاقية معاكسة للإمتاعية (Hédonisme) والأنانية وإلى حد ما للنفعية (Utilitarisme) وذلك بقدر ما يرغب هذا المذهب عن الاستعانة مبدئياً بأي دافع أخلاقي آخر، ما خلا بحث الفاعل عن مصلحته الحقيقية الغيرية نظرية الخير التي نضع في منطلقها مصلحة نظائرها بصفتها هذه، كهدف للمسلك الأخلاقي.²

6/التواصل: التواصل مسألة عملية قبل أن تكون موضوعاً للتساؤل الفلسفي أو الإنجاز العلمي، فأنا أعيش مع غيري وأتألم بمحضره، وهو بدوره يعيش معي ويتألم أمام أنظاري،

¹ - المرجع السابق، ص 319-320.

² - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 47-48.

ويبحث كل واحد منا عن الخروج من جوانبته المطلقة والتعبير عن ألمه، فهل النظرة وحدها تكفي أم لابد من الحركة؟ أم أن اللغة هي الكفيلة بذلك؟

لقد اقترنت نشأة مشكلة التواصل بنشأة الذاتية مع ديكارت، حيث استندت إمكانية الأنانة أو وحدة الذات النظر في أسس التواصل باعتباره يطرح قضية أعمق هي قضية الاعتراف بالغير بوجه خاص، وبالعالم الخارجي بوجه عام، ومهما تنوعت الطريقة التي يطرح بها هذا المشكل، فإن الحل الفلسفي يفضي إلى أغلب الأحيان إلى إثبات وجود ضرب من التواصل بين الضمائر، إلا أن ما يبقى محل تساؤل دائم إنما هو السر الذي يجعل هذا التواصل ممكناً.

وهكذا فقد أولى ديكارت اللغة دوراً أداتياً باعتبارها تسمح بتحقيق أمر يتجاوزها من حيث القيمة والأهمية، ألا وهو التبادل والتواصل، وهذا يعني أن اللغة في نظر ديكارت لا تعدو أن تكون مجرد ظاهرة نستنتج من خلالها الوعي والشعور لدى الآخرين وليس التواصل مجرد علاقة بين إنسان وآخر، تتجلى من خلاله إنسانية الإنسان، بل هو أيضاً تبادل بين المجموعات المختلفة عن طريق أجهزة متفاوتة التعقيد.¹

فكل تواصل يفترض منبعاً باثاً للرسالة حسب رموز معينة، وقناة بث لهذه الرسالة وجهازاً يتقبل الرسالة ويفك رموزها، إذن لابد أن تتوفر لدى المواصلين أي بين المرسل والمرسل إليه، وسائل إعلام تتمثل في أجهزة البث وقنوات البث ووسائل تلقي البث، ويمكن على هذا الاعتبار دراسة شبكات التواصل وتأثيرها على الرسائل المبتوثة بالنظر إلى الدور الذي قد يلعبه الباث أو قناة البث.....

* القديس أغسطين (Saint_Augustin): "إننا لا نعرف أحداً إلا عن طريق الصداقة".²

7/التذوات (Inter subjectivise)(Inter subjectiver):

ويعني به أن علاقة اللغة بالإنسان ليست ذاتية، وليست موضوعية.

¹ - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 118-119.

² - المرجع السابق، ص 119.

اللغة تصنع الكائن البشري وتشخصه، وهي من جهتها صنيعته وصنعتة، أي أن لا فراق بينهما، هذه وليدة ذلك، وهذا وليد ذلك، ولذلك يقول الحبابي: "عن اللغة والإنسان إنهما يتذاوتان"¹.

8/الفرد (التفريد، التفرد، التشخص، الفردانية):

الفرد مقابل للزوج، وهو ما يتناول شيئاً واحداً دون غيره (تعريفات الجرجاني)، قال ابن سينا في كتاب "النجاة": "الزوج عدد يزيد على الفرد بواحد.... والفرد عدد ينقص عن الزوج بواحد".

والفرد عموماً هو كل موجود مكون اوحدة متميزة وغير قابلة للقسمة.

وفي علم النفس وعلم الاجتماع الفرد هو ذلك المكان البشري من جهة كونه عضواً في مجموعة من الأفراد يتميز عنهم بهويته وبصفاته الخاصة ولكنه يؤلف معهم ذلك "الجسم الاجتماعي" الذي يشبه تعاضد أعضائه تعاضد أعضاء الفرد الواحد.

والفردانية (individualisme) نزعة تعطي الأولوية إلى الفرد في كل المجالات، وتتجلى هذه النزعة في المجال الأخلاقي كتصور جمالي يقوم على مركزية الذات وينادي بفصل الذات عن الغير وبتمجيدها وإبراز خصوصياتها، وتكون هذه النزعة أيضاً نزعة متعينة لا تخجل من استعمال الغير ومن أجل تحقيق المأرب الشخصية، قال مونيي (Mounier): "المذهب الفردي نظام من العادات والمشاعر والأفكار والمؤسسات التي تجعل موقف انعزال واندفاع.... إن أول ما يشغل النزعة الفردية هو تركيز الفرد على ذاته"².

أما في المجال السياسي فالفردية نظرية مختلفة الأشكال تتفق كلها في أن قيمة الفرد أعلى من قيمة المؤسسات.³ والفردانية تقال على كل نظرية، كل نزعة ترى في الفرد أو الفردي إما صورة الواقع الأكثر جوهرية وإما أعلى درجة قيمية.

* طرائقية: نظرية تسعى لتفسير الظواهر التاريخية والاجتماعية من خلال علم النفس الفردي وبالأخص من خلال المؤثرات الناجمة عن فعالية الأفراد الواعية والمهتمة.

1 - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 177.

2 - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 321-322-323.

3 - المرجع السابق، ص 323.

* (يتعارض مع دولانية (Etatisme): نظرية ترى "أن البشر هم دائماً محكومون بإفراط".¹
9/المجتمع (Société):

يقال إن اللفظ الإفرنجي مشتق من أصل لاتيني (Socuis) ومعناه "رفيق" ولفظ رفيق (Companion) مشتق من أصلين هما (Pains) و (com) ومعناهما الأكل معا أو المؤاكلة .

فلفظ (Society) يعني أصلاً جماعة بينها شركة أو لها مصلحة مشتركة.

ويقال أيضاً إن اللفظ الإفرنجي مشتق من لفظ وارد في القانون الروماني وهو (Societas) ويعني العلاقة بين الأشخاص (Personae) وهو يعني الكائنات البشرية القادرة على أن تكون أحراراً وليس عبيداً، أي أن لفظ (Societas) يعني العلاقة بين أشخاص مترابطين بمحض إرادتهم للمشاركة في عمل مشترك، ومثل هذه العلاقة نتيجة عقد اجتماعي أي اتفاق لكي يكونوا شركاء (Socu).²

والمجتمع بالمعنى الأوسع: مجموعة أفراد تقوم بينهم علاقات منظمة ومصالح أو خدمات متبادلة" مع إسبيناس يمكن اللحظ أن هذه الجماعات (المجتمعات الحيوانية) تنزع عموماً إلى غاية يمكن أن تكون إما الغذاء في شروط أفضل للأفراد المجتمعين، وإما تربية الشبان، وتالياً تكون الغاية الإنجاب والتكاثر وإما ضرورات الدفاع المشترك، وأخيراً مجرد اللذة التي يمكنها أن تنشأ لدى الكائنات الحية من اجتماعها مع كائنات مشابهة تشعر بالحاجات عينها، وبالرغبات ذاتها، بالانفعالات نفسها".³

أ- أطلق إسبيناس على هذه النماذج الثلاثة من المجتمعات الحيوانية أسماء: مجتمعات تغذية، مجتمعات تتاسل ومجتمعات علائق.

ب- بمعنى أدق: مجموعة أفراد روابطها متوطدة في مؤسسات، وفي الأغلب تكون مكفولة بوجود عقوبات، إما مقنونة، وإما منتشرة، تجعل الفرد يشعر بتأثير المجتمع وإكراهه.

1 - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 568-657.

2 - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 575-576.

3 - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 1305.

ج- "المجتمع": الجماعة البشرية (العائلة)، القبيلة، الحاضرة، الأمة... باعتبارها واقعا مميزا، "إن كانت فكرة المجتمع لا تزال تجريدا...فمرد ذلك بوجه خاص إلى النظام الفلسفي القديم، لأن هذه السمة تعزي في الحقيقة إلى الفرد، في جنسنا على الأقل".

د- جمعية تعاقدية تنشأ بفعل إدارة فاهمة "هيئة عالمية، شركة مساهمة".

هـ-(بالمعنى المجرد): رابطة اجتماعية، علاقات اجتماعية، "البحث عن اجتماع الناس المتعلمين".

"بعد هذه الغريزة الاجتماعية العامة، التي يمكن أن تسمى حب الخير لدى الإنسان، هناك غرائز أخص...."¹.

10/التشيء: تقول شيأ الأمر (Chosifier) أي قلب معناه المتصور في الذهن إلى شيء خارجي، ويسمى الفلاسفة الذين يشيئون المعاني بمذهب التشيء أو الشيئية (Chosisme) والتشيء أيضا (Chosification) إرجاع الكائن العاقل إلى مستوى الأشياء والموضات ولذلك قيل "شيأ الله وجهه" أي قبحه.²

11/الاغتراب: إغراب (Aliénaton, Aliénatison):

اللفظ الإنجليزي أو الفرنسي يقابل ثلاثة ألفاظ في اللغة الألمانية: (Entfremdung) و(Entausserung) و(Verausserung).

اللفظ الأول (من اليسار) يدل على معنى قانوني، أي بيع الملكية، والثاني يدل على التخارج (خارج Aussen) والثالث يدل على الغربة (غريب Frennd) ويعني خلق عمل موجود خارج خالقه وهو الاغتراب إذا أصبح العمل غريبا عن خالقه.

1- وفي اللغة العربية: أن "يغترب" يعني أن "يكون الآخر".³

2- فلسفيا: يفيد عملية تحويل، منتجات النشاط الإنساني والاجتماعي إلى شيء مستقل عن الإنسان متحكم فيه.

¹ - المرجع السابق، ص1360.

² - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص713.

³ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص75.

3- إغراب بمعنى غربة" إن أول غربة إغتربناها وجودا حسيا عن وطننا، إغتربناها عن وطن القبضة عند الاشتهاد بالربوبية لله علينا، ثم عمرنا بطون الأمهات فكانت الأرحام ووطننا فاغتربنا عنها بالولادة". (ابن عربي).

4- عند هيجل العالم هو الروح المطلق في حالة اغتراب.

5- عند ماركس الاغتراب يعني فقدان الإنسان لذاته وهذا المعنى انتهى إليه ماركس من خلال الفحص النقدي لوضع العامل في النظام الرأسمالي، فالعامل فيه مغترب عما ينتجه لأن الإنتاج ليس لإشباع الحاجات الإنسانية، وإنما لزيادة رأس المال، ثم هو مغترب في عملية الإنتاج حيث العمل لا يعبر عن تحكم الإنسان في الأشياء، وإنما عن تحكم الآلات والتنظيم الرأسمالي، ثم هو مغترب عن ذاته الحقيقية، أي عن وجوده المتطور، أي عن الإنسانية الكامنة فيه، وبذلك يتحول إلى سلعة.¹

الاستلاب (الاغتراب)(L'aliénatisme):

هو عموما حالة من يكون ملكا لشيء آخر غيره، ويمكن تتبع مصادر فكرة الاستلاب أو الاغتراب إلى مفكري عصر التنوير بفرنسا (مثل روسو) وبألمانيا (مثل غوته وشيللر)، حيث كانت تعبر هذه الفكرة عن الاحتجاج ضد الصفة اللاإنسانية التي تتصف بها علاقات الملكية الخاصة، ولقد اتخذت هذه الفكرة بعدا مثاليا في القرن التاسع عشر مع هيجل (Hegel) إذ رأى أن العالم الموضوعي يبدو كروح مستلبة وأن غرض التطور هو التغلب على هذا الاستلاب في عملية الإدراك والوعي.

وقد نظر فويرباخ (Feuerbach) إلى الدين على أنه استلاب الماهية الإنسانية كما اعتبر المثالية استلابا بالعقل.

كارل ماركس (K.Marx): "لا يتحقق الاستلاب الديني، من حيث هو كذلك إلا في مجال الشعور والوعي، أما الاستلاب الاقتصادي، فهو عالق بالحياة الواقعية".

¹ - المرجع السابق، ص75-76.

روجي غارودي (R.Garudy): "الاغتراب هو ازدواج الإنسان الذي خلق رموزا ومؤسسات ولم يتعرف عليها كنتاج لنشاطه فأصبح يعتبرها مستقلة عن إنسانيته وصعبة المنال".¹

جورج غسدورف (G. gusdorf): "أن أخشى ما أخشاه هو الاستلاب الفكري الذي يترك سبيل العالم العيني ويجري وراء أو هام الخطاب".²

11/ التقنية: تقنية (technics):

1- اللفظ الإفرنجي مشتق من جذر هندي أوروبي ويعني الخشب.

لفظ (tekton) لفظ يوناني قديم يعني الخشاب وأصبح لفظ (techne) أو (tehton) يشير إلى مهارات عديدة، وفي عصر هوميروس (750ق.م) تحرر لفظ (techne) من لفظ (tekton) وأصبح يعني المهارة أو الصناعة، وفي عام (750ق.م) أصبح لفظ (techne) يعني مهارة عقلانية.

2- يطلق كانط لفظ تقني على القضايا الرياضية العملية.

3- يطلقها فلاسفة الإسلام على العلم أيضا، فعدوا المنطق والفقه والنحو مثلا صناعة.

يقول ابن سينا: "العالم الطبيعي صناعة نظرية".

ويقول التهانوي: "الصناعة في عروف العامة هي العلم الحاصل بمزاولة العمل كالخياطة والحياسة مما يتوقف حصولها على المزاولة.....".

وفي عرف الخاصة هي العلم المتعلق بكيفية الفعل فيكون المقصود منه العلم، سوء حصل بمزاولة العمل أو لا كعلم الفقه والمنطق والنحو.

4- جملة المبادئ أو الوسائل التي تعين على إنجاز شيء أو تحقيق غاية.³

عند القدامى، كانت التقنية (techné) (باليونانية) تتضمن الهندسة المعمارية والطلب والخطابة. وكان هذا اللفظ يشير بالنسبة إلى كل من هذه العلوم، إلى ما يستبطنه من قواعد إجرائية تسمح له بإنتاج أشياء متماثلة بصورة لا محدودة، فالتقنية هي المعرفة المنتجة والمبدعة، في مقابل المعرفة النظرية التي لا تغير من موضوعها شيئا ومع تطور العلوم

¹ - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص36-37.

² - المرجع السابق، ص37.

³ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، ص207-208.

الفيزيائية في القرنين السادس عشر والسابع عشر لم تعد التقنية مع ديكرت مقابلة للعلم، أي للمعرفة النظرية، إذ أصبحت الغاية من العلم في نظر هذا الفيلسوف أن يجعلها أسبادا على الطبيعة ومالكين لها وهو ما لا يتحقق إلا بالتطبيقات العلمية، أي بالتقنية ومن هنا جاء التعريف الكلاسيكي للتقنية كتطبيق للعلم، وبهذا المعنى فالتقنية هي مجموع الطرق والوسائل القائمة على معارف علمية، وليس فقط على معارف تجريبية، التي يقع توخيها من أجل الحصول على نتيجة معينة ولئن كانت التقنية، بهذا المعنى تطبيقا فهي تختلف عنه بوصفها تسعى إلى الإنتاج بينما يسعى العلم إلى المعرفة فحسب.¹

فان دارليير (H.vander lier): "الألة والإنسان متكاملان، فالألة تسجل بشكل عجيب لكنها تظل عاجزة عن الإدراك المعاني وعن الإبداع والكائن البشري لا يحسن التسجيل أو هو يسجل قليلا ولكن بمقدوره أن يجعل لتسجيله معنى بأن يوجهه نحو غاية مبدعة".²

تقنية، تقنيات (subst)، (technique):

مجموعة طرق محددة بدقة وقابلة للتوصيل، مخصصة لإحداث بعض النتائج المعتبرة نافعة"هناك سمة أخرى مرموقة لهذه التقنية الأولية، التي كانت بمنزلة البنية التحتية التي يقوم العلم الفيزيائي عليها هي ديمومتها عبر قرون.... إنها مؤسسة، ربما هي الأقدم بين المؤسسات، وهي لا تزال مستمرة اليوم بالسلمات التي اتسمت بها في بدايتها...إنها التقاليد التي تنتقل من جيل إلى جيل بالتعليم الفردي، بالدربة، بالتناقل الشفوي لأسرار المهنة ولكن المهارات اليدوية".³

12/الحداثة : (modernity):

قال جيلسون: "أن الوعي بالحداثة نشأ في العصر الوسيط، وكان المصطلح اللاتيني (modeculum) أما الصفة (modernorum) فقد ظهرت في القرن السادس عشر وترد إلى اللفظ له أي المعيار أو المقياس، وفي القرن السابع عشر قامت مشاجرة بين السلفيين والمحدثين.

1 - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص115.

2 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص330-331.

3 - أندريه لالاند: موسوعة لالاند، مرجع سابق، ص1428.

وقد نشأ اللفظ الفرنسي في القرن التاسع عشر عند شاتوبريان (1849).¹ والحديث العصري (moderne): لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العشر في السجلات الفلسفية والدينية، ويكاد يستعمل دوماً بمعنى ضمني إما (لعبى) انفتاح وحرية فكرة، معرفة أحداث الوقائع المكتشفة أو أحداث الأفكار المصاغة، غياب الكسل والرتابة، وإما (عامي) خفة، انشغال بالدرجة، حب التغيير لأجل التغيير، ميل إلى الاهتمام بالانطباعات الراهنة، بلا حكم على الماضي وبلا تفكير فيه.²

13/ الإنية (this-ness. Eccéité. haccéité):

لغة: لفظ محدث في العربية يدل على تحقيق الوجود.

اصطلاحاً: يقول محمد عبد الهادي أبو ريده في تحقيقه لرسائل الكندي الفلسفية إن المصطلح العربي فلسفي قديم يعرف بمدلوله وإن ضبطه بالشكل وأصل غير معروفين على التحقيق، فإذا تابعنا النسخة المطبوعة لكتاب التعريفات للجرجاني وجدنا الكلمة مضبوطة هكذا: أنية، وهي تدل عند الجرجاني على الوجود العيني، المتحقق أمام الحس وذلك خصوصاً في مقابلة الماهية، وأعني ما يعقل عن الشيء.

أما أصل المصطلح فغامض وإن كان بعض مؤلفي العرب مثل أبي البقاء في كتابه الكليات يقول: "إنه مشتق من 'إن' التي تفيد في اللغة العربية التأكيد وتقوية الوجود فالإنية إذن هي كون الشيء موجوداً وجوداً يستمد قوته من أنه واقع مشاهد.

والإنية في اصطلاح ابن سينا هي الذات الواحدة المستمرة بعينها، وعند الغزالي يقصد بها الوجود غير الماهية وبالمفهوم الصوفي فالإنية ترتبط ب'أنا' وذلك فيما يتعلق بالذات الإلهية في مثل قوله تعالى: "إنني أنا الله لا إله إلا أنا".

1- الإنانة: أنانة (egotisme) (egotism)

2- لغة صلف، إدعاء واصطلاحاً مرادف للفظ (egoisme) عند بولدون.

3- ميل الإنسان إلى التفكير في ذاته ويتخذ منه محورا لكل ما يدور في ذهنه وبهذا المعنى

المصطلح مرادف للفظ (égocentrisme).³

¹ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 269.

² - أنريد لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 822.

³ - مراد وهبة: المعجم الفلسفي، مرجع سابق، ص 96-113-114.

الأنا، وحدة الذات، الهو وحدية (le solipsisme)

هي موقف أو مذهب من ينحصر في ذاته مميزا إياها عن العالم الخارجي ومقرا أن الأنا وحده هو الموجود وأن الفكر لا يدرك سوى تصورات، وهي موقف ديكرت في "التأملات الأولى" حيث يشك في كل شيء ويتقهقر إلى ذاته ويعلق اعتقاده في واقعية العالم.

وكل فلسفة مثالية ذاتية تصل بالضرورة إلى الأنا ومن أقرب المفكرين إلى هذه النزعة تخص بالذكر بركلي (Brekeley) وفيخته (Fichte) وشلر (Schiller). الأنا هي: "المذهب القائل: كل وجود خبرة، وهذه الخبرة يقوم بها الشخص الواحد والمتوحد يعتقد أنه هذا الشخص".¹

"أنا، "ذواتية"، "إنية"، (Egotisme)

عند بالدوين، تستعمل أيضا كمرادف للأنا (égoïsme).

أ- مفردة استعملها ستاندال، مقابل الأنا في السلوك للتدليل على الدراسة المفصلة التي يقوم بها الكاتب حول فرديته الذاتية، الجسدية والعقلية.

ب- نزع إلى التفكير بالأنا وإلى ربط كل الحياة العقلية به.

ج- عبادة الأنا، اهتمام المرء حصرا بثقافته الشخصية، المنصوبة هدفا وحيدا للسلوك.²

المبحث الثاني: الغيرية في ظل الجدل الهيجلي والوجود عند هيدجر.

لقد عرف الإنسان بحب التعايش والتواصل من الغير ذلك لأنه قد يعجز أحيانا عن تحقيق بعض متطلباته لنفسه إذن ففي هذه الحالة هو في أمس الحاجة إلى وجود الآخر من أجل تقديم المساعدة إلا أنه رغم هذا العجز يسعى جاهدا دوما إلى إبراز وجوده والبرهنة على قدرته ومن ثم عن تميزه عن باقي الناس وذلك لإثبات شخصه والبرهنة على أنه التي تمثل نفسه المدركة ووعيها بذاتها والتي لا تتغير لأي حال من الأحوال، فكل منا يصدق تصديقا جازما بحضوره وفعاليته في المجتمع سواء في وجود الأنا الآخر أو غيابه، وفي هذا اختلف الفلاسفة والمفكرون حيث أن البعض منهم يرى أن التواصل من الغير ووقوفه

¹ - جلال الدين سعيد: معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 61.

² - أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 330-331.

أمام الأنا شرط يضمن تحقيق إدراك الأنا لذاتها، بينما يرى البعض الآخر أنه ليس للغير دور يساهم في فهم الأنا لذاتها ونضرب على سبيل المثال الفيلسوف هيجل، ومن هنا وجب علينا أن نتساءل: كيف نظر هيجل إلى الغير؟ وكيف جسد هذه النظرة؟.

1/جدلية "السيد والعبد" عند هيجل:

أ- تطور السيادة والعبودية عند هيجل:

"نعلم أن تصارع الوعي مع وعي الآخر كي يعترف به، يؤدي إلى علاقة السيد والعبد، يشكل عنصرا أساسيا في الجدلية الهيجلية، وإذ يسعى كل وعي إلى أن يعترف به من قبل الوعي الآخر على أنه حرة، عليه أن يتصارع مع هذا الوعي وأن يضع حياته في خطر لكي يؤكد حرته عليه أن يقوم بذلك الصراع دون أن يؤدي هذا الأمر إلى موت أحدهما، لأن القضاء نهائيا على أحد طرفي الصراع ينهي الجدل ويقضي في الوقت ذاته على يقين الذات بوجه عام".¹

يقول هيجل²: "أن الرغبة لا تزال موجودة في السيطرة على الآخر عن طريق الاحتواء والنفي والقتل والتعذيب.... لكن النفس الأخرى هي بدورها لديها نفس الرغبة وينبغي قتل النفس الأولى التي لا تستطيع السيطرة عليها، كل منا يريد في قرارة نفسه قتل الآخر للسيطرة عليه.

وتدخل النفس الأولى والثانية فيما أسماه هيجل بـ"الصراع حتى الموت"، وفي هذا الصراع يخاطر كل منهما بحياته لقتل غريبه، لكن التغلب على الخصم لا يأتي بكل الرضا، وكل الرضا يأتي من جعل الخصم يعترف أنه قد هزم بواسطتي.

ولكن وجهة نظر هيجل أننا لا نستطيع إدراك أنفسنا إلا عن طريق نفس أخرى، تعمل كمرآة لوجودنا، هنا نحد هيجل على عكس ديكارت تماما الذي يقوا بأن النفس توجد

¹ - سعاد حرب: الأنا والآخر والجماعة (دراسة في الفلسفة سارتر ومسرحة)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط:01، ص:07.

² - هيجل (1770-1831): فيلسوف ألماني، درس اللاهوت بجامعة توبنجن، كون مذهبه مستخدما في ذلك ثقافة واسعة ودقيقة في الفلسفة والعلوم الطبيعية والرياضيات والتاريخ والفنون والاجتماع، عين أستاذا بجامعة إيبينا (1801) ثم بجامعة هيدلبرج (1816) فأستاذا بجامعة برلين (1818) إلى غاية وفاته بمرض الكوليرا. كتبه الحاوية لمختلف وجهات مذهبه سبعة: "فينومولوجيا الذهن" (1807)، "المنطق" (1812-1816) "موسوعة العلوم الفلسفية" (1817)، "دروس في فلسفة الدين" و"تاريخ الفلسفة" و"فلسفة الجمال" ثم نشرت بعد وفاته، أما أسلوبه في غاية التجريد والتعقيد، حافل بالمصطلحات.

بمفردها" أنا أفكر إذن أنا موجود"، وهنا هيجل بقوله السابق: "إذا قمت بقتل النفس الأخرى في عملية النضال حتى الموت فسوف أخسر شئيين أولاً، إذا مات الآخر فلن أحصل على الرضا المصاحب لبقائه حي ومعرفته بأنني قد نجحت في السيطرة عليه وثانياً، عند موت الآخر فلن يكون هناك نفس أخرى تعترف بوجودي كنفس".

"ويختار وعي بأن لا يموت ويعترف بذلك للوعي الآخر بإرادته وبقدرته على قبول الموت، فيصير هذا الأخير السيد ويصير الأول العبد".¹ وهنا يدرك المنتصر أنه من الأفضل له إبقاء غريمه على قيد الحياة واستغلاله وتحويله إلى عيد له.

"وهكذا يصبح العبد حد الوساطة بين السيد والشيء فيحضره له ويكتفي السيد بالتمتع باستهلاك الشيء الذي استغله العبد، لا يفتح هذا الوضع مجرى تاريخياً غير قابل للانعكاس بل يفتح سبيلاً آخر للاعتراف ويوقض هذا العمل وهذا الكبت طبيعة العبد، الذي يتمثل مع الشيء المصنع، فيتحرر من العبودية باكتشافه أنه يمارس سيطرة على الطبيعة حتى أنه يستطيع أن يتحرر من السيد الذي يكون في "مأزق وجودي" باعتبار أن صراعه كان من أجل الاعتراف به من قبل رجل حر، فإذا به لا يجد ذلك الاعتراف إلا من قبل عبد ساقط بنظره ولكي يعاود ذلك الاعتراف من قبل رجل فإنه في صراع سيد آخر مخاطر بحياته من جديد".²

يرى هيجل أن مرحلة السيد والعبد هي علاقة مليئة بالتعارض والقصور عندما يقوم شخص بإستبعاد الآخر وتحويله إلى مجرد آلة تعمل فقط لخدمته، يصبح السيد في نفس الوقت في حاجة إلى العبد ومع مرور استمرار العبد في خدمة السيد ومصالحه يجد العبد نفسه في العمل الذي يقوم به سوف يكتشف أنه ليس عبداً بل هو كائن مستقل كوعي له عقل وإرادة لها قوتها الخاصة.

الجزء الخاص بعلاقة السيد والعبد التي جاءت في كتاب هيجل "تجسد الروح" تعتبر أهم الأجزاء ومن هذا الجزء بدأت فلسفة هيجل الجدلية.

¹ - المرجع السابق، ص 08.

² - سعاد حرب: الأنا والآخر والجماعة، مرجع سابق، ص 09.

"إذن فالسيد الهيجلي هو في الأصل سيد مقاتل يبحث عن الاعتراف به وما إن يحصل عليه حتى يصير سلبيا ويندفع في استهلاك الأشياء التي حولها العبد ويصير هذا الأخير السيد الحقيقي للتاريخ".¹

وكان هيجل يصف لنا السيد الذي كان يكافح من أجل اعتراف الآخر بوجوده وانتصاره، ولكن ما لبث أن ينقلب هذا السيد إلى متعطش يبتغي استغلال العبد أيم استغلال من أجل مصالحه الخاصة، وكان هيجل هنا يرمي بحجر صغيرة في بركة كبيرة اسمها السياسة وحكامها، هادفا من ذلك ولو تحريكها وتعكيرها وبالتالي يصير العبد سيدا عند هيجل لأنه يمتلك بيده لجام السيد العبد لشهواته ورغباته.

"يلزم إذن عند هيجل شرطان لتحقيق التاريخ الإنساني: "العبودية" وهي خوف يوحى به سيد(سيد حقيقي أو متسام: الله) وتجاوز هذا خوف ب"العمل".²

يعني هيجل بذلك "المعي الراقي" ويعني بأنني يمكنني أن أكون مستقلا وحرًا، سواء كنت عبداً أو إمبراطوراً أو رئيس جمهورية عن طريق فهم القوانين التي تحكم هذا الكون، والقوانين التي تحكم الطبيعة نفسها التي تحكم الإنسان.

يجنح الناس إلى الرواقية في الأوقات العصيبة والكبت... مصحوبا بحب معرفة الحقيقة وتصبح الرواقية الملاذ الأخير حيث الهدوء والسلام والاستغلال بعيدا عن هذه الأمواج المتلاطمة والعالم المضطرب.

لكن حتى الرواقية لها قصورها الذي يأتي معه النقيض وبذور فنائها الرواقي يخاف العبودية مع انه سيد قراره والمتحكم في أفكاره لكنه لا يزال عبد القوانين الطبيعية والقوانين التي تحكم الإنسان وهو أيضا مثل العبد يعيش في عزلة يطلب الزهد والتكشف الرواقي ليست لديه الحرية للتمتع بالحياة لكنه يتراجع ويتوقع على نفسه ويعيش في عالم خيالي يعتقد فيه أنه حر.

¹ - سعاد حرب: الأنا والآخر والجماعة، مرجع سابق، ص 09.

² - المرجع نفسه، ص 09-10.

الرواقي الذي يعتزل العالم وينسحب منه إلى مكان هادئ مسالم لكن الشك يجعل الإنسان رافضا لكل شيء تماما ويقود هذا الشك إما إلى نفس مسيطرة تعمل مثل السيد ترفض كل شيء وتشك في كل شيء ونفس مثل العبد خاضعة وذليلة.

هذا التعارض بين النفس المسيطرة والنفس الخائفة يقود إلى مرحلة تطور الروح وهي مرحلة الوعي الغير السعيد، وهي مرحلة المتدين في العصور الوسطى والذي له نفس منقسمة إلى نصفين بينهما صراع لا ينتهي.

صراع بين نفس حقيقية تنتشوق للوصول إلى الله ولكنها لا تستطيع الوصول إليه ونفس مزيفة تطلب متع الدنيا ونعيمها.

تأتي المرحلة الأخيرة التي أسماها هيجل مرحلة تجسيد الروح، الوعي الديني بما ي داخله من تناقض وتصارع، يقود إلى الحجة العقلية والفلسفة، الأفكار الدينية يجب أن تحول من مجرد إيمان إلى أفكار يستوعبها العقل، تتوافق مع النظريات الفلسفية والعلمية.

النفس يجب أن تعلم أن الحقيقة العليا ليست شيئا مسجدا تعيه الحواس، لكن الحقيقة العليا هي مجرد عقل شامل والنفس يجب أن تدرك أيضا أن الإنسان الحر لا يجب أن يكون عبدا لأحد.

"وإذا كانت العبودية ضرورية لإنجاز التاريخ فإن هذا الأخير يجب أن يتوصل إلى نفي السيد والعبد بواسطة "المواطن في الدولة" التي تكون مآل الذهن الموضوعي وهكذا يصير كل الرجال مواطنين يعاملهم الأمير بالمواساة رغم اختلاف وظائفهم ويؤدي الجدل الهيجلي في لنهاية إلى المساواة بين البشر وإلى تجاوز وضعية السيد والعبد".¹

السيادة هي مطلب الإنسان لكن هناك نوعا واحدا من السيادة يصلح للإنسان الحر - السيادة على جوانب الحقيقة التي تصلنا خلال حوادث التاريخ حينئذ لن يصبح هناك علاقة سيد وعبد، وتحرر روح الإنسان وتصبح وعي متكامل مع الحقيقة العليا بالرغم من قصورها بالنسبة للمكان والزمان.

¹ - سعد حرب: الأنا والآخر والجماعة، مرجع سابق، ص10.

ونجد أن الجدل الهيجلي بين السيد والعبد ينتهي إلى نقطة معينة في التاريخ هو تأسيس دولة المواطن والتي تخلق عن طريق أمراءها وحكامها المساواة العادلة بين البشر وبالتالي تجاوز مرحلة السيد والعبد.

ب- سارتر في مواجهة هيجل(الحرية والعبودية):

"تبدو حرية السيد والتي يصفها هيجل حرية مثالية ونظرية تتأكد بفعل واحد، تكتسب حقها منه نهائياً، وإذا أعاد السيد صراعه مع شخص ليس عبداً فإن الصراع سينتج الرسم عينه.

يبدو لنا هنا، أن ثمة اختلافاً مع مفهوم الحرية عند سارتر، الذي يضع علاقة السيد والعبد في مستوى آخر رافضاً ما توصل إليه الصراع في فلسفة هيجل، إذ لا يعقل بالنسبة لسارتر، أن تكون نتيجة الصراع الاعتراف العام لـ"حدس بذاته موجود لذاته" يقول سارتر: "إننا لا نتصور كيف أن الصراع العنيف والخطير بين السيد والعبد يتضمن المجازفة الوحيدة وهي الاعتراف بصيغة فقيرة ومجردة بمستوى "أنا أكون أنا"، حتى أن هناك حمق في هذا الصراع لأن الهدف الحاصل يكون: وعي الذات العام" حدس ذات موجودة بالذات".

يضع سارتر صراع السيد والعبد في مستوى الكون()، والفرد والنقد الذي يوجهه لهيجل هو أنه يضع المعرفة والكون في المستوى عينه، لكنه يعترف لهيجل بأنه وضع النقاش في مستواه الحقيقي أي أن صراع السيد والعبد والصراع مع الآخر هو ينظم سارتر محور الوضع البشري على أن سارتر يضع هذا الصراع في المستوى الأنطولوجي، وبالتالي في بيئة الكون نفسه، فتكون الثنائية داخل الكون نفسه وبالفعل فالكون عند سارتر بصفته كونا للآخر يخضع لنظم كون آخر ويتلقى الكون الذي ينظر إليه معناه وقيمته من هذا الأخير.

العبودية إذن عند سارتر هي أن تكون خاضعاً لنظم وأحكام الآخرين دون أن أستطيع التعرف إليها، وأن أكون إمكانيةً من ضمن إمكانيات الذي يراني، والذي يستطيع أن

يستخدمني كوسيلة لتحقيق أهدافه، هذا الأخير الذي ينفي تعالي¹ ونحن في خطر عبودية دائم في كل مرة نواجه الآخر وهذا الخطر هو "البنية لكوني للآخر".

وهكذا تعرف الحرية كتفي العبودية فإذا كنت أريد تأكيد نفسي كحرية علي أن أتعالى وأن أنفي العبودية التي يقلصني إليها الغير وأن أحول الآخر في الآن عينه إلى عبد. ولكي يقوم وعلى قدم المساواة واصل مع الآخر أي أن أعترف بحرية الآخر والعكس بالعكس من خلال التواصل، الذي رأينا أنه يقتضي العبودية في أصله، علي أن أقبل أن أتحوّل إلى شيء بالنسبة للآخر وبالعكس أيضا أن يتحوّل الآخر إلى شيء بالنسبة لي وأن يعتبر كل منا الآخر على أنه آلة ووسيلة بالنسبة له.

لا يسمى سارتر هذا "الصراع" بـ"الجدل" مقتربا بذلك من نيتشه الذي يرفض الجدل الهيجلي ويرى أن الصراع هو صراع قوى: "يعرف قرائي ربما، إلى أي درجة أعتبر الجدل رمزا للانحطاط".²

يبدو أن سارتر يقف موقفا معارضا ومخالفا كل الاختلاف مع هيجل في مسألة الحرية والعبودية، حيث أن هذا الأخير اعتبر حرية السيد هي حرية مطلقة عبر التاريخ تخضع لمبدأ الإنية، حيث السيد يصبح في هذه العلاقة دائما سيذا والآخر عبدا له ولرغباته ومصالحه، ومهما تغيرت علاقته مع أنا آخر غير الأنا الأول العبد، سوف يحافظ باستمرار على مركزيته ويستمر الآخر عبدا وآلة لخدمته.

وهنا ينتقد سارتر الحرية التي قال بها هيجل حيث يقول أن الحرية والعبودية لا يجب أن تقتصر على السيد الواحد بل هي حرية وعبودية تداولية، حيث الأنا يكون سيذا والآخر عبدا وفي نفس الوقت الآخر يكون سيذا والأنا يكون عبدا، إن هذه العلاقة في جوهرها يسميها "تواصل"، أنها قيمة المساواة بيني وبين الغير، أن أعترف بأنني شيء بالنسبة للآخر وكما يمكن للآخر أن يعترف بشيئته بالنسبة إلي أناي.

¹ - سعد حرب: الأنا والآخر والجماعة، مرجع سابق، ص 10-11.

² - المرجع نفسه، ص 11-12-13.

إن هذا الصراع الذي كان جدلاً عند هيجل سيؤول عند سارتر إلى تواصل مبني على الحاجة مثلما يصرح بذلك في قوله الشهير: "أحتاج إلى وساطة غيري كي أكون ما أكون" ولكن بالنسبة له يبقى دائماً وأبداً "الجحيم هو الآخرون".

2/ إشكالية الوجود عند مارتن هيدجر وعلاقته بالغيرية:

يعد مارتن هيدجر¹ من أئمة الفلاسفة الوجوديين الذين أسسوا الفلسفة الوجودية. بحيث يعتقد أن وجود الأنية أي الوجود الإنساني لا يتضح إلا إذا كان مع الآخرين، فهي لا تستطيع إدراك ما يحيط بها إذا كانت بعيدة عن الناي بمعنى أن الأنية تكشف عن نفسها على أساس أنها لا تستطيع أن تعيش منعزلة عن غيرها من الذوات، فهم يمثلون حقيقة واقعية تحتل وجود الأنية نفسها لأن هؤلاء الذوات يشكلون وجودها حيث لا يمكن فهم هذا الوجود إلا إذا كان مع الناس أو مع الآخر القريب إذن فهم وجود الأنية يتطلب وجود الآخر والعكس صحيح، فالوجود يتأسس على مثل هذه العلاقة الجدلية الضرورية التي تربط الأنية بغيرها من الذوات.² إن العالم لا يتكون من الأشياء فحسب بل يشمل الأحياء أيضاً، أي الغير أو الناس الآخرين، فهذا العالم تسكنه ذوات إنسانية غيري لأن وجودي هو في الأساس وجود بين الآخرين والآخرين موجودون في هذا العالم مثلي، ولا يمكن لوجودي أن يفهم دون وجود الآخر القريب فالوجود بالنسبة للإنسان هو أن يوجد مع الإنسان، وكما أن الكينونة في العالم تعد من مقومات الوجود الإنساني فإن الكينونة مع الآخرين هي أيضاً من أهم مقومات هذا الوجود لكي لا تحس بأنها مهجورة أو منبوذة.³

إذن فالكائن البشري عند هيدجر لا يحيا إلا مع الآخرين وهذا شيء طبيعي باعتبار أنه كائن قائم هناك ويتضح وجود الغير أو وجود الآخرين أمامه باعتباره مقولة رئيسية يتحرك في داخلها وجوده الشخصي، ولكن وجود الآخرين وجود معقد فهو يشمل أولاً على وجود الغير باعتباره ذلك المجهول الذي يمثل كل الأفراد المجتمع، يقول هيدجر: "إن الإنسان عندما

1 - مارتن هيدجر: فيلسوف ألماني معاصر ولد سنة 1889 وتوفي 1979 اشتهر بالفلسفة الوجودية، لقد ألف هيدجر أعمالاً كثيرة أهمها: الوجود والزمن، مسألة التقنية، هودرلين والشعر.

2 - فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، دط، السنة 2002، ص 77.

3 - عمر مهليل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف للنشر، لبنان، بيروت، السنة 2008، ص 144.

يشعر بوجوده البشري مرتبط بهذا الوجود الغيري المجهول من شأنه أن يملأه بعدم الاستقرار والطمأنينة فهو لذا على الإنسان أن يتمسك بذاتيته ليقاوم هذا الوجود الغيري المجهول".¹

من هنا نلمح مدى تأثير هابرماس بهيدجر من ناحية علاقة الأنا بالآخر وضرورة تواجدهما معا وهذا ما يمثل صلب نظرية التواصل عند هابرماس أي إقرار الأنا بوجود الآخر إلى جانبه وهذا ما ترمي إليه في الأخير الغيرية التي تسعى إلى عقلنة التواصل والتفاعل بين الأنا والآخر وهذا هو جوهرها الرئيسي.

3/ إشكالية التقنية عند مارتن هيدجر ويورغن هابرماس:

ساد الاعتقاد لزم أن التقنية خلاص الإنسانية من جبروت الطبيعة وآفاتها، فمن خلالها استطاع الإنسان أن يسيطر على الكثير من الظواهر الطبيعية، كما سمحت له بتوسيع حريته وتحسين قدراته اتجاه كل ما يرمي وما يطمح إليه، لكن التقنية سرعان ما أصبحت طوفانا يجرف كل ما يلقاه عندما نزعت من الإنسان الأدمية وجعلت منه دمية أو لعبة إن صح القول بين أنياب الآلات ومخالبها، فكيف نظر فلاسفة القرن العشرين للتقنية ومن أبرزهم الفيلسوف الألماني مارتن هيدجر إلى جانب يورغن هابرماس، فما هو موقفهما من التقنية؟ وكيف نظر كل منهما إليها من خلال جانبها السلبي والايجابي؟ وما هي أوجه الاتفاق والاختلاف بين هذين الفيلسوفين بخصوص هذه المسألة؟

انتقد هيدجر التعريف السائد للتقنية كأداة ووسيلة لتحقيق هدف، وتدور تعبيرا التقنية الشائعة عنده حول طابع جوهري يميزها بمظهرين هما المظهر "الأنثروبولوجي" و"الأداتي" وطبقا لهذا التصور تصبح التقنية فعلا إنسانيا حضاريا ووسيلة من أجل غاية لإشباع حاجاته، وبتوضيح أصلها المشترك يتوجه هيدجر إلى جوهر التقنية، أي أن أسبقية النظرية لم تعد مسلما بها اليوم فالعلوم الحديثة فرضت نفسها بعدما أصبحت تجريبية وتقنية ورياضية وفي جانب آخر نجد هيدجر ينكر الإيديولوجيات المهيمنة في الديمقراطيات

¹ - يحي هويدي: دراسات في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، دبط السنة 1995، ص 457.

الغربية التي تتغنى بقدرة الإنسان وتحكمه في التقنية وهذا من خلال مقولته الشهيرة: "التقنية في كينونتها شيء لا يستطيع الإنسان التحكم فيه."¹

إن هيدجر يفكر في التقنية انطلاقاً من جوهرها بوصفها نهاية للميتافيزيقيا، فجوهر التقنية يعادل جوهر الميتافيزيقيا المكتملة لأن الميتافيزيقيا الحديثة تتمثل في تصور الواقع بوصفه خاضعاً للمبادئ المكونة للعقل البشري²، إذن إن الجوهر الميتافيزيقي للتقنية يفسره شعور البشر بأن إرادتهم تتجاوزا أشياء من صنع أيديهم حيث أصبح الإنسان مكبلاً في كل مكان بقيود التقنية³، إن التقنية هي إدارة تمثل في البحث عن السيطرة من أجل السيطرة، كما تعتبر التقنية عند هيدجر ميتافيزيقيا مكتملة مكنت من تحقيق حلم الميتافيزيقيا عندما جعلت المعرفة ملتحمة بأشياء تلمسها وتعيها الذات العارفة لذا فالرأي الشائع بأن التقنية لا علاقة لها بالميتافيزيقيا لا يجد مكاناً للاعتراف به في فلسفة هيدجر فهي الميتافيزيقيا بعينها⁴ إذن ينظر هيدجر إلى التقنية كأنها ميتافيزيقيا جديدة والخروج من هذه الميتافيزيقيا هو تجاوز للتقنية، وحين يطعن هيدجر في العقل والتقنية فإنه ينتقد لجانب الأدوات فيها معتبراً أن السيطرة المعرفية والمعيارية للعقل الحسابي هو نتاج جيبينالوجيا محددة مرتبطة بميتافيزيقيا إدارة القوة ومن هنا نلمح كيفية التقاء هابرماس مع هيدجر في إدانة العقلنة الأدواتية لكنهما يختلفان في أفاق الانفلات من هيمنتها فهيدجر يرى أن مقاومة التقنية لا يتم إلا من خلال النشاط الفني واللغة الشعرية، أما هارماس فيرى أن أفضل طريق للخلاص من هذه التقنية هو الأخلاق التواصلية والمناقشة العقلية البرهانية، أي أن هدفه هو تحرير الوعي الاجتماعي وتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنساني⁵ كما أن التقنية عند هيدجر ليست شيئاً يوحى بالخطر فما يهدد الإنسان ليس مصدره الآلات والأجهزة التقنية مع أنها قد تشكل خطراً بالفعل، ولكن الخطر الحقيقي موجود في داخل الكائن الإنساني ذاته الذي لم

¹ - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د:ط، السنة 2009، ص47.

² - محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق للنشر، بيروت، لبنان، ط:1، السنة 1998، ص228.

³ - حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط:01، السنة 2005، ص102.

⁴ - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص48.

⁵ - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص106.

يستوعب الماهية الحقيقية من حيث هي خطورة في طريق تحقيق حلم الإنسانية الأكبر في التقديم وبلوغ الطمأنينة، على العكس من ذلك فإن التقنية التي أوجدت القنبلة الذرية وغيرها من الأسلحة صارت تهدد التعايش بين الإنسان والإنسان من جهة وبين الإنسان والطبيعة من جهة أخرى.¹

وخلاصة لكل ما سبق إن التقنية عند هيدجر هي مجموع الوسائل والأدوات والتجهيزات التي أحدثت الفارق الأنطولوجي بين الوجود والموجود، لهذا وقف منها موقفا سلبيا واعتبرها أنها سيطرة واستغلال أي أن تفقد الإنسان حرته كما أنها استفزاز وإثارة وهي كذلك موضوعاتية وهو الخطر الذي حذر منه هيدجر عندما يصبح الإنسان كسائر الأشياء والموضوعات لكن ما يلعبه هابرماس على هيدجر هو أنه اتخذ لنفسه اتجاها جذريا في نقد العقلنة دون التمييز بين ما هو أداتي منتج للتشيؤ والاستلاب وما يساعد على تحرر الإنسان من عبودية الطبيعة والأشياء، فنقد العقلانية الأداةية ضرورة لكن بشروط أن تكون أداة للنقد قادرة على ممارسة النقد على ذاتها.

يريد هابرماس البحث عن حل عقلائي للتقنية التي طبقت على العالم المعيش، فهو يقر بأننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على التقنية على التقنية فلا سبيل للهروب منها وما يميز التقنية عن الإيديولوجيا أنها استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة واخترقت حدود الجغرافيا والأمم ولكي يبين هابرماس حدود مفهوم التقنية من منظور ماركس فإنه يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين "العمل" و"التفاعل"، فهو يعيب على ماركس اهتمامه فقط بالعمل والإنتاج داخل دائرة النشاط الأداةي ويهمل أهمية المتمثلة في التفاعل الإنساني فالفكرة الأساسية التي يحاول عرضها هي أهميته المتمثلة في التفاعل الإنساني فالفكرة الأساسية التي يحاول عرضها هي أن ماركس يعطي دور كبير لقيم العمل والإنتاج ودور التقنية في الرفع من ذلك يتجاهل جانبا لا يقل قيمة عن ذلك هو أهمية التواصل في العصر الحديث، أما بالنسبة للعمل فيفهمه هابرماس كنشاط عقلائي موجه لهدف وغاية وهو ينقم بدوره إلى نوعين فعل أداتي يخضع لقواعد تقنية واختيار عقلائي ينتظم وفقا لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية، إن

¹ - عمر مهيبيل: إشكالية التواصل في الفلسفة، مرجع سابق، ص186.

هابرماس يقسم المنظومة الاجتماعية إلى مقولتين العمل والتفاعل، هذا بالنسبة للعمل أما بالنسبة للتفاعل أو النشاط التواصلي كتفاعل اجتماعي الذي يهمله ماركس فيتم بواسطة مجموعة من الرموز والقواعد الإجبارية التي تحدد نما يتوقعه طرف ما من سلوك الطرف الأخر وتستمد هذه الرموز معانيها من اللغة.¹

لقد فهم هابرماس النشاط الإنساني كعمل وتفاعل في الوقت نفسه فمقولة العمل تحدد علاقة الإنسان بالمادة والعالم الخارجي ومقولة التفاعل تحدد طبيعة علاقة الناس الاجتماعية بعضهم ببعض، والعقلانية الأداة ترجع إلى ذلك الجانب من الممارسة الإنسانية باعتبارها عملاً إنتاجياً، والعقلانية التواصلية ترجع إلى الجانب الأخر في الممارسة الإنسانية باعتبارها تفاعلاً اجتماعياً²، إذن تسعى العقلانية التواصلية إلى ضبط عقلانية الفرد بالأخر وإخضاع العلاقات الاقتصادية والسياسية القائمة داخل المجتمع.

نستنتج أن هابرماس لم يلتقي مع هيدجر لعدة أسباب منها:

- 1- الموقف من العقلنة والذي يتمثل في أن هيدجر يرى أن سبب معاناة وقلق وجود الإنسان يرجع إلى العقلنة، فهذه العقلنة ارتبطت بآليات الدولة الحديثة.
- 2- اهتمام هابرماس بمسألة التواصل وتأكيد على أخلاقية التواصل في وقت اعتبر هيدجر أن التواصل عنصر مؤسس للنظام العام.³

المبحث الثالث: التقنية عند أشهر أعضاء مدرسة فرانكفورت.

من الملاحظ أن للتقنية تأثير كبير ليس فقط على الواقع المادي للإنسان بل وحتى على ذاته وطريقة تفكيره حيث يقول عالم الاجتماع الفرنسي جورج فريدمان: "إن أسس نظرتنا إلى العلم أصابها اليوم انقلاب وتحول لأن التقنيات الجديدة بدلت إدراكنا للأشياء وبالرجوع إلى كتابات فلاسفة القرن السابع عشر سنلاحظ أنها نغص بخطابات تحتفي بالآلة والتقنية، فديكارت في كتابه مقال في المنهج يرى أن المعرفة التقنية تمكننا من جعل الكائن الإنساني سيداً وملكاً للطبيعة.

1 - محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتوصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص107.

2 - حسن مصدق: يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص134.

3 - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص107.

وفرنسيس بيكون في "الأورغانون الجديد" يرى أن الإنصات إلى الطبيعة وملاحظة ظواهرها وتأسيس المعرفة العلمية بنهجها الاستقرائي يهدف إلى الانتصار على الطبيعة حيث ينتهي بيكون إلى قول مشابه لما عبر عنه ديكارت، ويرى هو أيضا في التقنية وسيلة لتسييد الإنسان على الطبيعة وسيطرته عليها.

لكن بعد هذا الإطمئنان إلى التقنية بوصفها أداة وسلاح يخدم الإنسان تحولت نظرة الفكر والفلسفة الغربية وانقلبت موازين التقويم من التقريظ البالغ إلى الهجاء الشديد، فالحلم الديكارتى القاصد إلى جعل الإنسان سيذا على الطبيعة سينتقده بشدة الفيلسوف الألماني هيدجر الذي سيعلي من شأن باسكال على ديكارت أي الإعلاء من شأن القلب والعاطفة على خطاب العقلانية الديكارتية المتوحشة التي تنظر إلى الطبيعة من معيار رياضي فتحولها إلى موضوع للسيطرة والاحتواء وضد هذه الرؤية الديكارتية سنتطلق رؤى جديدة في الفلسفة الغربية تعيد التفكير في الظاهرة التقنية بمختلف تجلياتها ويمكن القول، إذا كان منطلق الديكارتية هو تسييد الإنسان على الطبيعة من خلال إبداع الآلة التقنية فإن المفارقة التي تبدلت خلال صيرورة تطور الظاهرة التقنية هي أن الإنسان سقط تحت سيطرة أخرى أخطر من سيطرة الطبيعة عليه، إنها سيطرة الآلة ذاتها وفي هذا السياق انتقد كثير من الفلاسفة المسار الحديث للتقنية ومن هؤلاء: "هيربرت ماركيز" و"تيودور أدورنو".

1- العقل الأداةى عند هيربرت ماركوزه:

"لقد لعبت مدرسة فرانكفورت* دورا مرموقا في تقليص هيمنة المثالية الوضعية والامبريقية وخالفت من أعطوا الماركسية بعدا ثبوتيا ونهائيا حين رصدت علامات ثرائها، حملتها طاقة استيعاب ملابسات مستجدة، ورسخت عبر مشروعها تقاليد مهمة في الفلسفة النقدية وعلم الاجتماع المعرفة والتربية واللغة والأدب والفن وعلم النفس.

فالفكر كالحرية لا يتلون تلك هي مقولة سيارة ولكن رحلة هذا المشروع منذ كتابات هوركايمر وأدورنو إلى تنويعاتها في أعمال اللاحقين تقول أنها تحافظ ولم تنزل تحافظ على فاعليتها وأنا من ثم بحاجة إلى قراءتها قراءة متبصرة وناقدة.¹

لذلك فإن "عقلنة" علاقات الحياة حسب معيار هذه العقلانية تتساوى بمعناها مع مؤسسة سيطرة لا تصبح معروفة بوصفها سيطرة سياسية: إذ لا يتجلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني الهدف عن مضمونه السياسي ونقد ماركوزه² لماكس فيبر يصل إلى استخلاص: "ربما كان مفهوم العقل التقني ذاته إيديولوجيا وليس استخدام التقنية بدءا إنما التقنية ذاتها سيطرة (على الطبيعة وعلى الإنسان) سيطرة منهجية، علمية، محسوبة وحاسبة³....

"والعقل الأدوات هو نوع من التفكير في المجتمع الصناعي الحديث ويصفه ماركيزو بالتفكير ذي البعد الواحد، ويتضح ذلك من خلال التفكير العلمي والتقني المعبر عنه في الوضعية والبرجماتية.

*مدرسة فرانكفورت هي حركة فلسفية نشأت بمدينة فرانكفورت سنة 1923، بدأت الحركة في معهد الأبحاث الاجتماعية بالمدينة، وجمعت فلاسفة مثل ماركس، هوركهايمر والنز بنجامي وهيربرت ماركوزه ويورغن هابرماس وهو الممثل الأكثر شهرة للجيل الثاني للمدرسة.

قد هاجرت الحركة إلى جنيف 1933 مع وصول هتلر للحكم في ألمانيا، ثم إلى الولايات المتحدة الأمريكية أثناء الحرب، قبل أن تعود مجددا إلى ألمانيا في بداية الخمسينيات ارتبط اسم فرانكفورت بالنظرية النقدية في معناها الفلسفي والذي ينبغي تمييزه بدقة عن الدلالة الراجحة في النقد الأدبي، وينبغي التوضيح أن مدرسة فرانكفورت متميزة عن النظرية النقدية لتكون الأولى هي حالة خاصة من النظرية النقدية ولكون هذه الأخيرة لا تقتصر على مدرسة فرانكفورت.

"وقد وجهت هذه المهام رؤية مدرسة فرانكفورت، كما وجهت أشكال البحث الاجتماعي التي تبنتها وأيدتها، انطلاقا من مناهضة الوضعية وإزاحة تصوراتها كمذهب وثقافة وإيديولوجية مسيطرة في المجتمع الصناعي المتقدم حيث.... في محاولات الوضعية تشيء الوعي الإنساني وإغفالها القيم باعتبارها لديها غير قابلة للتحقق من صحتها إمبيريقيا ومن ثم ضبطها للسلوك البشري لا تغتصب فحسب محاولات التفكير الناقد بل تعمل باضطراد على سياسات النظم في هذا المجتمع.

¹ - المرجع السابق، ص 29-30.

² - نفس المرجع السابق، ص 31.

³ - يرغن هابرماس: العلم والتقنية إيديولوجيا، ت: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط: 01، 2003، ص 44-45.

فالإنسان الذي تحكمت فيه العقلانية التقنية لا ينفك يعرض تقنياته المتجددة على الطبيعة والمجتمع تحقيقاً لإدارته في عقلانيته، ومن ثم فرض سيطرته عليها¹... فالعقل الأداتي بذلك سيئ، عقل ناظم لأفعال الإنسان في إطار إنجاز غاية عملية محددة سلفاً، وهو سطوة التكنيك وتحكم قوانين السوق في نوعية حياة البشر².

في كتابه "الإنسان ذو البعد الواحد" الصادر عام 1964 يحذر ماركوز من خطر التقنية التي تسيطر باتجاه إخضاع الإنسان والسيطرة عليه، توسع التقنية أسباب الراحة أمام الحياة، كما تسرع من إنتاجية العمل وتحسنه، تتحدى التقنية الإنسان وتبرهن استحالة أن يعيش مستقلاً أو منفرداً أو معزولاً عنها، لذلك فهي تسيطر عليه وتخضعه لها، وهو ما يسميه ماركوز بالإخضاع المكثف، إنه الخضوع للألة للأسياد الآلة المتحكمين بها في هذا الـ"لا إستغناء"، تغيب حرية الفرد وتصير الخضوع واللاحرية أمراً مشروعاً.

وفي قول لماركوز: "ما أحاول أن أستخلصه هو أن العلم قد رسم صورة العالم، وفيه بقيت السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان"، لقد نجحت التقنية في أن تصنع إنساناً على مقياسها الخاص، كما يضمن ماركوز وأفقدته أن تكون له ميزات خاصة به فجعلت منه إنساناً مقلداً، مستهلكاً، متماهياً معها.

"وبعبارة أخرى فإن الحضارة تنتج ذلك النمط من البشر الذي تتطلبه الليبرالية وتعني به الكائن العقلاني القادر على المنافسة من الناحية والتعاون من ناحية أخرى، ذلك النمط الذي يتسم بأنه متفرد ومتكامل في نفس الآن: اقتصادي وأخلاقي في وقت واحد.

فإذا عدنا ماركوز وجدنا أنه يتفق مع وجهة النظر الليبرالية في تأكيدها على بعدي "الفردية" و"العقلانية" لكنه يختلف معها في اعتقاده أن هذين البعدين لا يمكن لهما أن ينتجا شخصية أخلاقية في ظل المؤسسات الراهنة على الأقل تلك التي تنطوي عليها حضارة يصفها بأنها بورجوازية تكنولوجية"³.

1 - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورجن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 46-47.

2 - المرجع السابق، ص 47.

3 - أنطوني دي كرسيني وكينيث مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ت: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، السنة 1988، ص 20.

سيحمل ماركوز هم تواصل المسيرة النقدية على عاتقه حينما يحمل عبء نقد الديمقراطية المزيفة والمجتمع الاستهلاكي ونقد المركزية الغربية، إن الخيط الخفي لفلسفته هو التأكيد على فرضية عميقة هي أن العقل يصطدم في مسيرته مع شساعة مملكة العقل وأن الانطولوجيا الغربية منذ هيغل لم تبرز إلا وجود نوع معين من العقلنة السياسية والاجتماعية، تهمش فيها الكثير من الملكات الذهبية مما سبب نهاية المشروع الأنواري بحربين عالميتين مدمرتين أثبتت محدودية العقل.

لهذا على الفلسفة أن تكون "ملتزمة" بالتأكيد على أن ما هو قائم ليس هو الحقيقة بل اللحظة التي على الفلسفة أن نشهدها هي التطلع إلى ما يجب أن يكون (التجاوز) وفتح الوجود الإنساني على كل إمكانياته، أين لا سلطة تعلو سلطة النقد، لينتهي العقل الأداتي لصالح عقل منفتح على الحساسية والخيال وتعدد الأبعاد والتواصل بين الذات والآخر وداخل الذات نفسها.

"المنهج العلمي الذي قاد دائما إلى تحكم في الطبيعة متواصل وأكثر فاعلية قدم من ثم المفاهيم الخاصة وكذلك الأدوات لسيطرة الإنسان المتواصلة والأكثر فعالية على الإنسان بواسطة التحكم في الطبيعة واليوم تتأبد السيطرة ويتسع مداها، ليس فقط بواسطة التقنية، وإن ما كتقنية، وهذه تقدم للسلطة السياسية المتنامية، التي تأخذ في ذاتها مجالات الثقافة كلها الشرعية الكبرى، في هذا العالم تقدم التقنية أيضا العقلنة الكبيرة للحرية الإنسان، وتبرهن الاستحالة التقنية في أن يكون الإنسان مستقلا بشكل حياته ذاتها، ذلك لأن هذه الحرية لا تتبدى على أنها لا عقلانية حتى ولا سياسية، وإنما على خضوع للآلة التقنية التي من مدى أسباب الراحة أمام الحياة كما ترفع إنتاجية العمل".¹

من خلال فعل المراجعة للفلسفة والعلم يبرز ماركوز مكانة النقد في الفكر المعاصر وفي علاقته مع المجتمع الحدائي، مستندا على فلسفة النفي الهيجلية التي وجد فيها المرجعية الأساسية لنقد أسس ومبادئ الفكر المعاصر، فهيجل يرى أت الوجود المباشر للعقل ألا وهو الوعي ينطوي على لحظتين، المعرفة الموضوعية القائمة في مواجهتها كضد سال واستنادا هذا التصور الهيجلي أراد ماركوز نقد وتفكيك المجتمع الصناعي المعاصر

¹ - يرغن هابرماس: العلم والتقنية إيديولوجيا، مصدر سابق، ص47.

باعتباره مجتمعا مغلقا فزيادة على قدرته في إجهاض محاولة الإعتراض عليه يملك كذلك القدرة على توظيف جميع طاقات الإنسان المعاصر الجسدية والنفسية لغاياته المادية فهنا المجتمع يمارس عنفا من نوع خاص إذا ما عرفنا العنف من " أرندت" بأنه لا شيء أكثر من التجلي الأكثر بروزا للسلطة فبدلا من أن تكون التكنولوجيا قوة تحريرية في خدمة الإنسان المعاصر، أسست عقبي في وجه التحرر بتحويله إلى أداة وعقله إلى عقل أداتي يخدمانها. إذا كانت فلسفة التنوير تدعونا إلى استخدام العقل في مجال جديد هو نقد العقل إنه إستراتيجية كماكينة اجتماعية للسيطرة والقمع.

"قد استطاع هابرماس أن يستخلص السمات العامة للعقل الأداتي من حيث العقل الأداتي عنده ينظم إلى الإنسان باعتباره جزءا يشبه الأجزاء الطبيعية والمادية فالعلاقة بين الإنسان والعقل الأداتي هي علاقة كمية ومن خلال هذه السمات لعقل الأداتي يصبح الإنسان عاجزا عن إدراك العمليات الاجتماعية والسياسية والتاريخية في سياقها الشامل وعاجزا أيضا عن تجاوز الحاضر لوصول إلى الماضي واستشراف المستقبل، ومن هنا فإن العقل الأداتي يسقط في انعدام الزمن والتاريخ ويصبح العقل الأداتي قادرا على شيء واحد هو قبول الأمر الواقع والتكيف مع الوقائع والأحداث القائمة".¹

"يقول ماركوز أيضا:" ما أحاول أن أستخلصه هو أ، العلم قد رسم صورة العالم مثلما أعلى من شأنه على أساس منهجه الخاص به ومفاهيمه، وفيه يقين السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان إنه ارتباط يتجه إلى أن يكون أثره فاجعا بالنسبة إلى الكون ككل تتجلى الطبيعة المدركة علميا والمتغلب عليها² من جديد في آلة الإنتاج والتدمير التقنيين، التي تحفظ حياة الأفراد وتحسنها كما تخضعهم في الوقت ذاته إلى أسياذ الآلة".³

نجد أن ماركوز يشير هنا إلى القول بأن التقنية والآلة التي طغت على الجانب الحياتي والاجتماعي للإنسان بهدف حفظ حياة الأفراد وتحسينها قد انعكست وانقلبت إلى هدف آخر هو إخضاع غالبية الأنواع إلى الأخر والغير المتمثل في أسياذ هاته الآلة والتقنية وهنا علاقة الأنا بالأخر قد جسدت في جوهر الخضوع والتسلط داخل عصر التقنية.

1 - أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص49.

2 - يورغن هابرماس: العلم والتقنية إيديولوجيا، مصدر سابق، ص49.

3 - المصدر السابق، ص49.

"إن الحضارة الليبرالية تعزم أنها قد كشفت عن مدى إمكانيات العقل في السيطرة على الظروف المحيطة لكنها عجزت في الحقيقة عن الالتزام بخط العقلاني الأصيل، ومع ظهور الأنظمة الفاشية في الثلاثينات إلا تجسيد لهذا الإخفاق الليبرالي.

ثم واصلا ماركوز في كتاباته المتأخرة تلك الحملة التي بدأها في الثلاثينات ضد الطابع اللاعقلاني الذي تتسم به الحضارة الليبرالية الراهنة فهذه الحضارة تفهم العقل على أنه مرادف للتكنولوجيا ولإستخدام العلم في الزيادة الإنتاج وهو الأمر الذي أدى إلى سلب الإنسان في ظل هذا المفهوم حياته الباطنية الخاصة وتحوله إلى إنسان ذي بعد واحد هو ذلك البعد الذي تريده له متطلبات التقدم التكنولوجي.¹

يعتبر ماركوز أن التقنية رغم حضورها ليست في نهاية المطاف سوى مظهر لفكر أصبح يمثل سلطة في حد ذاتي، إت التقنية تصدر عن فكر لا يرى في الوجود البشري سوى إستغلال للطبيعة، ولا يرى في تقدم العلوم سوى تجديد الآلات وابتكارها، ويتلازم هذا الفكر مع رهانات سياسية واقتصادية حاسمة في تحديد مصير الدول والشعوب بحيث لا يتوقف النشاط التقني على رجل التقنية أو العالم بل يتعداها إلى رجل السياسة والاقتصاد وهذان الأخيران أمام وضع لا يقبل التوقف فبالأحرى التراجع إنهما ليسا سوى مدبرين لحركة لها قوتها الخاصة ومنطلقها الخاص، أي المؤسسة قائمة بذاتها.

"يوجد نوعان من السيطرة، سيطرة محررة وسوف يكون علينا أن نواجه بأن العلم العصر الحديث لا يمكن أن ندرك بصفته مشروعا خارقا تاريخيا إلا إذا وضعنا في الحسابات مخططا بديلا على أقل تعديل، وتبعاً لذلك يجب أن يشتمل بديل جديد للعمل على تحديد تقنية جديدة، هذا البعد من شأنه أن يمثل صحوة لأن التقنية إذا كانت تعزى إلى مخطط فإنها بالتأكيد لا بد أ، تعود إلى مشروع النوع البشري بالكامل وليس إلى ما هو متجاوز تاريخيا.²

¹ - أنطوني دي كرسبني مينوج: أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص22-23.

² - يورغن هابرماس: العلم والتقنية أيديولوجيا، مصدر سابق، ص50.

يعتبر ماركوز أول من اتخذ فكرة أن معقولية العلم الحديث حرفها النظام الرأسمالي كمنطق تحليلي لنظرية في المجتمع، مجتمع الرأسمالية المتقدم وبهذا الصدد يذكر هابرماس أن لديه تحفظاً من تلك النظرية لأنها تعاني من عدة التباسات لم يدخل في تفاصيلها.

ومن مؤاخذاته على ماركوز بخصوص هذه المسألة أنه يسقط في نوع من المثالية الحالمة التي تؤمن بانبعث علم وتقنية جديدين بعد إنتهاء سيطرة الإنسان على الإنسان وإندثار أشكال الرقابة التي تحول دون تحرر الإنسان وحجة هابرماس على ما يقول نص صريح لماركوز يقول فيه: "ولكن ما أحاول أن أبينه هو أن العلم قد اتخذ بفعل منهجه ومفاهيمه ويلة لتعزيز عالم ظلت فيه السيطرة على الطبيعة مرتبطة بالسيطرة على الإنسان فالطبيعة المعقولة والملجومة من قبل العلم ما تزال ماثلة في جهاز الإنتاج والتدمير التقني الذي يضمن للأفراد حياتهم ويسهلها والذي يخضعهم في الوقت نفسه لأرباب الجهاز.

وهكذا يتداخل تسلسل العقل الهرمي مع التسلسل المجتمع الهرمي ومن هنا أقول: إنه لو طرأ تغيير على إتجاه التقدم فحطم العلاقة الوثيقة القائمة بين عقلانية التقنية وعقلانية الاستغلال لطرأ أيضاً تغيير على بنية العلم بالذات وفي مثل تجريبي مغاير تماماً تمت تهدئته وسينشأ العلم بالتالي مفاهيم عن الطبيعة مغايرة كلياً وسيقرر وقائع مغايرة جوهرياً".

وكان ماركوز من خلال هذا النص يلوح بإمكانية وجود علم غير مرتبط بالسيطرة أي علم متحرر وتحرري، أي علم لا تشد فيه التكنولوجيا قبضتها وهيمنتها تدريجياً على الطبيعة لكي لا يشدد الإنسان قبضته على الإنسان ذي البعد الواحد يتناسى أن ثمة ارتباطاً وثيقاً بين التقنية مثلما هي متداولة في الأزمنة.

"وبدلاً من الطبيعة المنهوبة نستطيع أن نبحث عنها أخوياً على مستوى تشارك غير كامل بين الذوات نستطيع أن ننسب إلى الحيوانات والنباتات وحتى الصخور ذاتها ذاتية ما ونتواصل مع الطبيعة بدلاً من أن نعالجها فقط تحت قطع التواصل، ومن ثم قوة جذب ذات خصوصية لكي نقول بالحد الأدنى احتفظت بتلك الفكرة بأن ذاتية ما لا تزال مرتبهة إلى الطبيعة لا يمكن أن تحرر قبل أن يكون التواصل الناس بصورة لا قسرية ويتعرف كل

واحد ذاته في الآخر عند ذلك يمكن أن يتعرف النوع البشري على الطبيعة بوصفها ذاتا أخرى كما أرادت المثالية تعريفها كآخرها وإنما نعرفها علة أنها هذه الذات.¹

كأن ما ركوز هنا يدعو إلى التوصل الذوات أو الذوات أو توصل البين الذاتي لكن ليس داخل إطار تذوات الجنس الواحد بل اعتبار حتى الكائنات والطبيعة بكافة تفاصيلها ذوات أخرى يمكن لذات الإنسان أن تتجسد معرفتها داخلها كليا وجزئياتها إنه توصل من نوع آخر توصل الإنسان مع الذات الطبيعية باعتبارها آخر هذه الذات ومن أجل إخراج الإنسان وذاتيته من بوتقة الاغتراب.

2- مدى حضور التقنية لدى "ثيودور أدورنو":

أ / رأي أدورنو في بعض القضايا الرئيسية لمدرسة فرانكفورت:

أ-1- مقولة التشيء والـإغتراب (reification and alination):

" لقد تتبع بعض منظري النظرية النقدية وخاصة هوركهايمر وأندورنو² تأثير ظاهرة الاغتراب والتشيء على الفن والإبداع، أضحوا كيف انحط العمل الفني في ظل المجتمع الصناعي وظروفه مما أفقده أصالته فالتشيء والـإغتراب ترجع أسبابها إلى النظام الاقتصادي الرأسمالي، فعلاقات الإنتاج والسوق والرأسمالية هي المسؤولة عن عبادة السلع أو صنميتها "الفتشية" (fetishism) بحيث أصبحت علاقات الناس كالسلعة ومن أهم الأسباب أيضا ما يسميه أصحاب المدرسة النظرية باسم العقل الأدوات أو العقلانية التقنية".³

لقد اختلف فلاسفة مدرسة فرانكفورت أنفسهم حول أبعاد الثقافة الجماهيرية ودلالة تحول الفن إلى سوق لتلبية الحاجات للجماهير.

1 - المصدر السابق، ص 51-52.

2 - أندورنو ثيودور (1903-1969) م مؤسس مدرسة فرانكفورت، كان لاجئا في أمريكا من 1939-1949 وكان موسيقار وناقد للثقافة في المعاصرة ويوجه خاص الموسيقى الجاز الشعبية، كان من المساهمين في تأليف كتاب الشخصية التسلطية وهو بحث تجريبي عن خصائص الشخصية التي تنجذب نحو الفاشية والهلترية وفي كتاب ديالكتيك انتوير 1947 الذي ألفه مع هوركهايمر دال على أن العقل عندما ينتصر على الأسطورة ويتحكم في الطبيعة فإن الإنسان الذي كان خاضعا للطبيعة سرعان ما يتحول إلى التحكم في المجتمع وبذلك تقرر فلسفة التنوير ميولا تسلطية، وقد تعرض أندورنو في تحليله للمجتمع مع زملائه من مدرسة فرانكفورت إلى انتقادات من قبل كارل بوبر وآخرون في الجدل الذي دار في الستينات من القرن الماضي، ثم صدر في كتاب النقاش الوضعي في علم الاجتماع الألماني كتاباته تتميز بالغموض ويوجه خاص كتابه التنوير السلبي 1966 حيث فكرته المحورية عن الاهوتية والتي تعني تشيء الإنسان وفقدانه لإنسانيته.

3 - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 44-45.

أما تيودور أندورنو فكان موقفه أن التقنية قد أدخلت الفن في أزمة حقيقية تتعلق بالتباس وظيفته داخل المجتمع، فقد ساهمت الحداثة التقنية في جعل الفن جزءاً من دائرة صناعية تتحكم فيها أجهزة ومؤسسات استوظفته من أجل تحذير العقول وإبطال قدرتها على ممارسة النقد.

أ-2- نقد القمع والتسلط في المجتمعات الصناعية:

"بالنسبة لأدورنو في كتابه "الشخصية التسلطية" فهو يذهب إلى أن الشخصية القوية تأتي نتيجة للعمليات التي وضعها فرويد فأدورنو يرى النظام الرأسمالي المتقدم يولد شخصيات نرجسية ضعيفة يستبد بها القلق والتطلع إلى القدرة القوية للاقتران بها، وكان اهتمام أدورنو فيما يرى أيان كريب: "منصبا على تحري العلاقة بين بنية الشخصية ومدى الدعم الذي ستقدمه للحركات الجماهيرية اللاعقلانية كالفاشية".¹

إن أدورنو في كتابه هذا "الشخصية التسلطية" حينما انتقد فرويد والنظام الرأسمالي خصوصا إنما كان يقصد انتقاده لدعوة فرويد لخضوع الإنسان للأخر وخلق شخصيات ضعيفة تلجأ للاستسلام تحت وطأة وسيطرة الغير وتسييرها وفق مصالحه الخاصة سواء كان هذا الغير إنسان سلطوي أو آلة ضمنية.

"نجد اهتماما كبيرا من مفكري النظرية النقدية بإعادة قراءة النص الفرويدي على ضوء تحولات المجتمع الصناعي متسائلين عن دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري وموقع الجنس في آليات الإغراء الحديثة وعلاقتها بالعملية الإنتاجية وعن المعاني الجديدة التي يتخذها الجد والعقل تنازل أمام الإرادة اللاعقلانية لذلك فمصير الفرد مرتبط بمصير العقل وحينما تتماهى السلطة مع المعرفة يصبح مجرد وسيلة لاستمرار توازن النظام وضمان مردودية العمل ويتعلق الأمر لدى أصحاب النظرية النقدية بعملية دمج للرغبة في الآليات التبادل الجسدي والرمزي داخل المجتمع الصناعي الحديث، والمدرسة النقدية ترى أن السيطرة لها ثلاث جوانب هي :

1- السيطرة على البيئة.

2- سيطرة الإنسان على الأخر.

¹ - المرجع السابق، ص59.

3- إخضاع البيئة البشرية.¹

وهذه الأنماط الثلاثة متداخلة فالحضارة بشكل عام هي قهر الغرائز الإنسانية والبشرية وتقييد إشباعها ولا بد من التكيف حتى يستطيع الإنسان أن يتواكب مع هذه السيطرة فالنظرية النقدية تؤكد على أن التكيف لا بد وأن يكون سريعاً ومنتشراً في كل جوانب حياته. وبالتالي يشدد هابرماس على عدم اختزال التحليل النفسي وقد حاول من جانبه أن يقوم بعملية هدم معرفي لهذه السلطة والقمع النفسي.²

إن مبدأ التماثل الذي تقوم عليه إستراتيجية الصناعة الثقافية يحاول أن يبطل قدرة الإنسان على التخيل ويجعل الإنسان ضحية طوفان لا متناهي للسلع الثقافية، لا تمنح له متسعاً من الوقت لكي يستوعب كل هذا السيل العارم من المنتجات، فيكون عاجزاً عن تأملها والتدبر فيها والتفكير في كل أبعادها.

ما تريده هذه الصناعة هو قبول السلعة الثقافية كما هي دون أي مراجعة وتحويل المتلقي إلى مجرد واجهة استهلاكية منقوصة الفعالية تفكر في مكانه وتتخيل في مكانه وتفرض عليه أذواق هي أشبه بمنبهات شرطية توفر للمنتوج الثقافي إمكانية تسويقه. لقد قاوم أدورنو هذا الشكل الفج من الثقافة ودافع عن ذلك الفن الذي يحرض على الوعي ويستعيد قابلية الإنسان على الحكم والتخيل الجمالي يميل إذن إلى تحرير الواقع التاريخي فهو في رفضه قبول التحديات المفروضة على الحرية كأشياء نهائية من قبل قوانين الواقع، يقوم بوظيفته النقدية بتقديم عالمه الخاص.

ب- فلسفة أدورنو النقدية:

ب-1- جدل التنوير:

"يرى أدورنو أن فلسفة التنوير التي كانت هدفها يتمثل في تحرير الإنسان، انقلبت من خلال مسار هذه الفلسفة في العصر الراهن إلى هدف مضاد لذلك تماماً، إذ كرست العبودية القديمة للإنسان الذي كان تابعا للطبيعة فأصبح اليوم تابعا³... للمجتمع المعاصر واستمرت

¹ - المرجع السابق، ص 59-60.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص 60.

³ - رمضان، بسطو يسي محمد محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، مطبوعات نصوص 90، القاهرة، مصر، ط 1، يناير 1923، ص 458.

بالتاريخ علاقات القوى المبنية على الخضوع وأبعاد الحرية كمجتمع فلسفي للنقد الجذري في المجتمعات المعاصرة".¹

"وهكذا فإن البشرية هي تدأب على الابتعاد عن الأصول بسيرورة الأنوار على صعيد التاريخ الكلي لم تتحرر من التكرار الانفعالي للأسطورة، إن العالم الحديث المعقلن بشكل كامل لم يتخلص مع ذلك من السحر الذي يحمل لعنة التشيئ الشيطاني والعزلة المميته، إن أعراض الشلل التي تجلت عبر اعتناق لا ينتج النتائج المنشودة تشهد على ثأر القوة الأصلية من هؤلاء الذين دافعوا إلى التحرر دون أن يفلحوا في الهروب.

إن الذوات المضطربة إلى السيطرة بالعقل على قوى الطبيعة التي تهددها من الخارج وضعت على مدار سيرورة إعداد تضاعف بلا حدود القوى المنتجة باسم غريزة البقاء. إن السيطرة الممارسة على طبيعة خارجية موضوعة وعلى طبيعة داخلية مقهورة هي السمة الدائبة للأنوار.

بهذا الأسلوب يقدم هوركيمر وأندورنو تنويحا جديدا للموضوع المعروف عند ماركس فيبير والقائل بأن الآلهة القدماء الذين كشف عنهم بسيرورة فك السحر يخرجون من أجدانهم قوى مقفلة تجدد في العصر الحديث الحرب العنيدة للشياطين".²

لقد بنى فلاسفة مدرسة فرانك فورت فلسفتهم على رؤية نقدية لواقع الحضارة الغربية المعاصرة وقد وصفوه بالواقع المتناقض ففي الوقت الذي عرفت العلوم والتكنولوجيات تطورات خارقة وسريعة شهدت العلاقات الإنسانية نكوسا خطيرا بلغ حالتنا من الفوضى والبدائية والعنف الذي شكل تهديدا لدلالة الإنسان وقيمه بوجوده في ظل مجتمع تفاقمت فيه أمراض اجتماعية كالانطوائية والانغلاق والتعصب والاعتراب المفضي إلى رؤية تراجيدية للواقع ولعل الغريب في الأمر أنه في الوقت الذي تطورت فيه وسائل الاتصال الأمر الذي يعني إمكانيات أفضل للتواصل الإنساني نجد أن العلاقات الإنسانية دخلت في مرحلة من الفتور وسار المجتمع يعاني من تمزقات داخلية بسبب نقشي النزعة الفردانية والاحتكاك والأنانية والمنافسة الغير الشريفة التي تسخر لها كل الوسائل الأكثر تطرفا أخلاقيا.

¹ - المرجع السابق، ص 45.

² - هابر ماس: القول الفلسفي للحداثة: ترجمة فلامطة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، سورية، دط، 1995، ص 177.

"وهكذا يتبين لنا أن أدورنو في نقده لعصر التنوير لم يكن يقصد ذلك العصر في ذاته وإنما ليؤصل رؤيته النقدية للمجتمع المعاصر فنتائج التنوير في الزمن المعاصر أدت إلى اختفاء دور العقل من نقد الواقع وسلب الطابع المعقولية التي يضيفها على الأشياء لأن فلسفة التنوير في تجلياتها المعاصرة وإن ادعت أنها تسعى إلى تحرير الإنسان من عبودية الخوف والأساطير وأدخلت العقل كصيغة منهجية للتعامل مع الطبيعة والتاريخ فغنها في ظل المجتمع الراهن استسلمت لأساطير من نوع جديد مثل أسطورة التكنولوجيا والسلطة والتسليح وإنتاج الأدوات وصيغة الكم التي لا تترك أياً مساحة للإنسان للانعكاس الذاتي لكي ينتقد المجتمع وينتقد نفسه".¹

وفي المقابل نجد أنه "يريد هابر ماس البحث عن حل عقلائي لتقنية التي أطبقت على العلم المعيش واستفردت به من جميع الجهات فهو يقر بأننا نعيش عصر الرأسمالية المتقدمة القائمة على تقنية بل إن شرعيتها أصبحت مستمدة منها فلا سبيل إذا للهروب منها إلى جداريات الماضي وأطلاله ولا مناص أيضاً من اعتراف بأن التقنية تعمل بشكل مختلف عن الإيديولوجيات التقليدية لتبرير شرعيتها وما يميز التقنية عن الإيديولوجيات أنها استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجودها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة بل اخترقت حدود الجغرافيا والأمم جميع حدود الطبقات والدول وحدود الأديان والمعتقدات والإيديولوجيات".²

بوجيز العبارة فإن نمط الحياة المعاصرة لم يعد يستوعب الشرط الإنساني بقدر ما صار يقيم الإنسان وفق آليات تقييم الأشياء والسلع ولذا لن يكون غريباً أن يتحول السلوك الثقافي إلى نوع من الانعكاس القاسي لما أُل إليه العقل المعاصر لقد كانت مهام مدرسة فرانكفورت وبخاصة أدورنو هو نقد العقل الحديث من أجل فهم الأسباب الحقيقية التي أدت بالإنسان المعاصر إلى السقوط في مطبة اللاعقلانية وبروز نمط جديد من العقلانية مع الإيديولوجيات التقنية وهي ما تسمى بالعقلانية الأداةية ويفهم من هذا المصطلح كما حدده هوركهايمر ذلك العقل الذي يستخدم كأداة لبلوغ المنفعة مما يضر ببنية العقل ذاته ذلك أن

¹ - رمضان دويستويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانك فورت، أدورنو نموذجاً، مرجع سابق، ص 45.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن: يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 48.

العقل الأداتي عقل برغماتي يتلخص همه الوحيد في إنتاج النجاح أو على الأقل ما يساعد على الوصول إلى ذلك دونما اكتراث بمضمون ما ينتجه أو بقيمته.

بمعنى آخر إن احتقار العقل الأصيل العقل الفعال سيؤدي بالضرورة إلى التراجع مفهوم الأنوار إن لم نقل تدميره هذا يعني أن العقل الحديث قد خان أحلام التنوير وانحرف برسائله أي أهداف تخدم القوة وإيديولوجيات السيطرة والهيمنة وتكريس للأسطورة مرة أخرى.

"ويريد أدورنو لفكر التنوير أن يستعيد دوره في تحرير الإنسان من الأساطير الخرافية القديمة والمعاصرة، ويدفع الإنسان إلى مبادرة الفعل الحر التي تساعده في خلق الشروط التي تنمي طاقته بمختلف أبعادها وتحقيق رغباته".¹

نجد أدورنو يشير إلى مسألة انقسام تاريخ العقل الخاص على ذاته حيث يزدوج إلى ما يسمى العقل الذاتي الذي هدفه الكشف عن السلطة الرمزية للأشياء والأدوات والعلاقات ويسعى للتغيير والحفاظ على التطلعات الإنسانية غي إدراكها للأهداف وغاياتها. بينما العقل الموضوعي يهدف إلى المنفعة ويضع منطلقا لها. ويعمل على رصيد نظام العالم داخل نسق له غائية محددة وبالتالي يؤول إلى هذا تجاهل عن عمد الأبعاد الداخلية للإنسان لأنه يريد نفيها.

ومن ثم ينشأ التعارض بين العقل الذاتي والعقل الموضوعي وبالتالي يهدف أدورنو إلى استعادة فكر التنوير لغاياته وأهدافه السامية والقضاء على الأسطورة ومساعدة الإنسان على فهم أبعاده داخل هاته التقنية الجافة.

ب-2- نقد العقل التماثلي "فلسفة الهوية":

أدورنو وهوركهايمر ليسا ضد كل عقل نية، وإنما هما ضد العقلانية الهوية التي تفترض ثنائية مضمرة بين الذات والموضوع وضد العقلانية التي تتأسس على واحدة "الهوية/الحياة" فالنظرية النقدية ضد أحد أشكال العقل الذي بدأ بالظهور في تاريخ الفكر الفلسفي على يد "ديكارت" وقسم العالم إلى مجالين مستقلين هما الجوهر المفكر والجوهر

¹ - رمضان بسطويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 47.

الممتد وحاول الفكر الفلسفي بعد ذلك حل هذه الثنائية عن طريق القول بالتطابق بين الواقعي والعقلاني".¹

بالرغم من أن هابر ماس يمثل الجيل من تطور مدرسة فرانكفورت وظهور النظرية النقدية إلا أنه سرعان ما تحول إلى ناقد للنظرية النقدية ولجيلها الأول ومحاولا من جانبه إظهار نقاط الضعف في البنية النظرية لها.. فنجده يقول لم يكن ثمة نظرية نقدية ولكن هناك أشياء أو تصورات بدائية بسيطة لذلك".²

إن القول بالتطابق بين الواقعي والعقلاني هو قول ب؟آلية العقل وتجميده ومماثلته بأشياء الواقع هذا ما جعل النظرية النقدية وعلى رأسهم أدورنو يدافع ضد هذا المصير الواقعي الذي حول العقل إلى شيء مجرد آلة ليست إلى زيادة في إحكام السيطرة على الإنسان وبالتالي حيث التوجه إلى نقد العقل لا يقصد به الاقتصار على نقد المفاهيم والتطورات النظرية باعتبارها إيديولوجيا لمركز الاستقطاب بل نقد هذه المفاهيم كما تضع في نقد السلطة والعائلة ونقد مفهوم الحرية البورجوازي والنازية والكشف عن آليات السيطرة في الثقافة ونقد الدولة الحديثة التي تتبنى العقل نية ونقد الفكر الفلسفي وتحليل مكونات الحساسية الجمالية.

ب-3- نقد الوضعية:

"لقد بين أدورنو في "جدل السلب" أن المجتمع كلية لا يمكن أن يفهم إلا من خلال الفرد والفرد يتحدد وتتضح ملامحه من خلال المجتمع الذي يتجذر في أعماق الفرد وبالتالي فإن الفلسفات الوضعية لا يمكنها أن تدرك عناصر الوتر بين الفرد".³

والمجتمع الذي عبر عن نفسه في انهيار العقل وتحوله إلى أسطورة بربرية معاصرة وبالتالي فإن نقد الوضعية وفلسفة الهوية هو نقد الفلسفة ودورها في الحياة المعاصرة".⁴

¹ - المرجع السابق، ص 50.

² - أبو النور حمدي النور حسن: يورجين هابر ماس "الأخلاق والتواصل"، مرجع سابق، ص 48.

³ - رمضان بسطويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت (أدورنو أنموذجا)، مرجع سابق، ص 51.

⁴ - يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، مصدر سابق، ص 51.

لقد اتخذ أدورنو في نقده الوضعية التي تطيح بالانطولوجيا الوقوف مع فلسفة هايدجر التي تحاول رد الاعتبار لكل ما يتعلق بالانطولوجيا الإنسانية من خلال إعادة فهمها مثل مفهوم هايدجر عن القلق الإنساني وفلسفة الفعل.

واختلاف أدورنو مع الوضعية هو اختلاف جوهري في فهم قضايا الواقع والمجتمع والحادثة وهو اختلاف بين منطوق يربط الظواهر الإنسانية ومكوناتها الداخلية والخارجية وبين منطوق واحدية الحقل المعرفي. وبالتالي أدورنو هو في الأصل ضد كل إقصاء وعدم تفاعل الوضعية للأسئلة التي تشيرها العلوم الاجتماعية.

"ونقد أدورنو للوضعية يأتي من تقيدها بالتجربة إلى حد الذي يجعلها تلتزم بالواقع في صورته القائمة بالفعل، دون أن تتطرق إلى الإمكانيات التي قد تكون كامنة في قلب هذا الواقع، وبالتالي فهي تركز لما هو قائم وعاجز عن نقل ما هو ممكن إلى مستوى الواقع الفعلي".¹

وكان أدورنو بنقده للوضعية وبخاصة وضعية القرن التاسع عشر والمعاصرة هو نقد في الأصل لموقف سياسي يقف وراء خلفية علمية حيث أن القول بأن المجتمع الإنساني لا يدرس إلا كما تدرس الظواهر الطبيعية التي في جوهرها لا يمكن تغييرها بل دراستها كما هي ومن هنا هو دعوة إلى تكريس الثبات في المجتمع الإنساني وعدم الاعتراض عليه وبالتالي وصف كل محاولة للثورة على هذا الواقع بأنها محاولة غير علمية وهنا يتم الكشف عن موقف سياسي يرتدي ثوب العلم من أجل السيطرة على المجتمع الإنساني وإخضاعه علمياً.

"فها هو هابر ماس ينتقد وهم الوضعية في العلوم ويذهب إلى القول بالنقد إلى الموضوعية المفرطة الأنطولوجية والتأملية الفلسفية النظرية لذلك شن النقد على الموضوعية التكنوقراطية فالتقنية والوضعية هما وجهان لوهم أيديولوجي واحد كما يبين لنا في كتابه التقنية والعلم كأيديولوجيا".²

¹ - نفس المصدر السابق، ص 52.

² - المصدر السابق، ص 56.

وأیضا نجد أدورنو يتساءل في نقطة أخرى وهي الدقة والوضوح اللغويين التي اتخذتهما الفلسفات التحليلية هل الهدف منهما تقنين العمل الإنساني وتجميد مهمة الفلسفة في إطار التحليل اللغوي فقط وهنا يرد أدورنو أن الفلسفة هي التي تثير الأسئلة حتى لو كانت تخلو من الوضوح بهدف المحاولة في الإجابة عنها وربطها بواقع الإنسان الذي طغى عليه الجانب الاستهلاكي المستغرب.

ب-4- موقع النظرية الجمالية من مشروع أدورنو الفلسفي:

"يأتي المشروع الجمالي لأدورنو كنتيجة لمشروعه الفلسفي فهو في تحليله النقدي للفكر الفلسفي والمؤسسات الاجتماعية والسياسية انتقل إلى دراسة الناتج الثقافي. وخلص إلى أن الفن "كممارسة" هو ضرورة على المستوى الانطوبولوجي للخروج من أسر "العقل الأداة" والعقل التماثلي السائد الذي يوحد بين العقل والدولة. لأن الفرد يتحرر أو يمارس حريته في الفن ولهذا حاول أدورنو أن يبقى الفن مستقلا عن الحياة الواقعية. ورفض أي ربط بين الفن وغيره من المؤسسات وبين أن القوانين أو النظريات التي تضع الفن في سياق محدد فإنها تقضي عليه. لأنها تقضي على قدرة الإنسان على التخيل ليتجاوز الحالة الراهن للواقع".¹

"لقد جالو أدورنو إعادة النظر في الجماليات الماركسية ليضع أسس نظرية جمالية معاصرة تعطي الـأسبقية للشكل على الواقعية من غير أن تهمل المضمون الإيديولوجي والتقنيات الفنية إن الإنسان ومصيره كان الهاجس الذي يدور حوله تفكير أدورنو، والفن هو نافذة حرة يفصح الإنسان بها عن ابداعه ويستعين بالماضي فيعود بالشيء إلى جذور التاريخ الإنساني وهو يرى الإنسان يباع ويشترى مثل كل الأشياء والسلع يتاجر به من غير ارادته".²

"ومن الذين طوروا مفهوم التشيئ واحد من أهم الفلاسفة المؤثرين في مدرسة فرانكفورت وهو لوكتاش فقد وضح أن التشيئ هو تحول الصفات الإنسانية إلى أشياء جامدة

¹ - علم الجمال لدى مدرسة فرانك فورت، المرجع السابق، ص 59-60.

² - المصدر السابق، ص 245.

واتخاذها لوجود مستقبل واكتسابها لصفات غامضة غير إنسانية وهنا يظم النقد الحقيقي الأخلاقي للرأسمالية. فالبشر يتحولون إلى أشياء يمكن بيعها وشراؤها".¹

لقد تحول الإنتاج الثقافي والفني الذي يضخه المجتمع الصناعي المغترب وفكرة التخدير الذي يتمثل بثقافة شعبية جماهيرية تشبع حاجات جماعية ولكنها تتحول إلى وسيلة هيمنة وتسلط وذلك بسبب تطور التكنولوجيا تطورا لا عقلانيا وسيطرتها غير مباشرة التي تظم في المشاركة الجبرية للملايين في عملية الإنتاج والاستهلاك وموافقهم عليها دون مقاومة الثقافة المصنعة تنتج اليوم بمصانع تباع سلعا ثقافية تهدف إلى التلاعب بأفراد المجتمع وجعله سلبيًا وعاجزا عن طريق استهلاك المتع السريعة والمغرية وعن طريق وسائل الإعلام والاتصال الحديثة التي تجعل الأفراد كضوضاء لا هذين وراء بضائع المدينة البراقة بغض النظر عن ظروفهم المعيشي والخطورة التي تسببها تكمن في السلع الثقافية التي تخلق حاجات نفسية لا يمكن إشباعها إلا من خلال المنتجات الصناعية.

"لا يقتصر ذلك على الرأسمالية الذي حاول بها تفسير انخلاق النسق الاجتماعي المؤسس على الهيمنة وهو من جهة أخرى جعل الماضي مفتاحا لفهم التاريخ البشري بما هو تاريخ العقل الأدواتي فالتشيؤ ضارب ليس في أشكال بل في تجليات الأسطورة أيضا ومنها أسطورة العلم والسلطة. أما عن كيفية استحضار التاريخ عند أدورنو فيجري استدعاء الماضي لذلك يستبعد أي فكرة للتقدم والقطيعة والانفصال فما يميز العقل الأدواتي نجده في الأسطورة، وهكذا وجد أن العقلنة الأدواتية هي شكل آخر من أشكال الأسطورة...".²

في النظرية الجمالية لأدورنو مفهوم خاص للحدث في الفن لا يخرج عن سياق أطروحته في تضييع الثقافة التي طرحها منطلقا من؟ أن العمل الفني والتجربة الجمالية في عصر الحدث والمجتمع الصناعي المتقدم تعيش في وضع متأزم لخضوعها إلى تقنيات غير مرئية يحددها ويسيرها المجتمع الرأسمالي. وإذا كانت هذه الأزمة لا تمثل نهاية الفن" فإن الفن فقد وظيفته الاجتماعية وأصبح موضوعا هامشيا وزائدا عن اللزوم في تحرير الحاجات الجمالية. فالرياضة والإعلام والتلفزيون والموضة وغيرها من وسائل الدعاية تقدم

¹ - يورجين هابر ماس: الأخلاق التواصلية، مصدر سابق، ص 45.

² - علي حسن الجابري: الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، مرجع سابق، ص 246.

للأفراد بدائل جديدة وذلك بسبب التغيرات التكنولوجية التي حدثت في القرن العشرين التي ثورت الإمكانيات التقنية وقادت إلى توسيع وامتداد كبير للفنون وخاصة في تقنيات الطاعة وفن التصوير والفيلم وأخيرا تقنيات الصوت والصورة ولكن في ذات الوقت أدت إلى تجزئة الفنون وانتشار الفنون الترفيهية بدلا من التمتع بالفن الرفيع والتبصر العميق وهذا م أدى إلى لهو الإنسان عن الذات الإنسانية الأخرى غيره والشيء الذي منعه من التواصل والفعل التواصلي.

المقدمة:

لا يوجد في الواقع إنسان منعزل لأنه كائن اجتماعي بالطبع ولقد حكم الوضع البشري على الإنسان أن يكون شخصا، كما فرض عليه أيضا أن يتعايش مع الغير، ووجودنا مع الغير هو قدرنا الذي لا نملك الفرار منه وأن الحديث عن الغير هو حديث وتأمل في العلاقات الإنسانية.

ولا تقال لفظة الغير إلا على الإنسان، فما هو الغير؟

الغير ذات أخرى تشبهنني وفي نفس الوقت تختلف علي لكنها لا تطابقني، له هوية يتميز بها، وله قيمة تفرض الأخلاق احترامها ويمارس أفعاله بحرية، أنا وهو منتميان لنوع واحد هو الإنسانية. لا أحد يطابق أحدا، وهذا ما يفسر غنى الواقع البشري وخصوبة وتنوع العلاقات الإنسانية، فالغير هو أنا أخرى أي شخص ليس هو أنا ولا أنا هو، متميز عني لكنه في ارتباط معي.

وقد يكون الغير فردا (أنا أخرى) أو جماعة (نحن آخرون)، من الأقارب أو من الأبعاد، مجهولا أو معلوما، وقد يكون واقعيًا أو مفترضا.... إنه مفهوم متغير غامض يتسع ليشمل كل أفراد الإنسانية، ولذلك فإن مفهوم الغير يطرح إشكالية يمكن صياغتها في التساؤلات التالية: ما تأثير وجود الغير على وجود الذات؟ هل هاته المعرفة ممكنة أم مستحيلة؟ وإذا كانت معرفة الغير مستحيلة فهل يستحيل إقامة علاقة أخلاقية معه؟ وهل تربطني به علاقة صداقة فقط أم أن علاقتي به هي علاقة غيرية؟ وكيف أسس هابرماس لنظرته حول الغيرية؟

"أنا وأنت قد تكون على المستوى الداخلي (مستوى الأفراد والجماعات داخل البلد أو الدولة) وقد تكون على المستوى الخارجي علاقة فرد بآخر أو علاقة جماعة بأخرى أو مجتمع بآخر أو دولة بدولة، في محتوى هذه العلاقات هناك ما هو مجاز وهناك ما هو غير مجاز، علائق الروابط والمنافع التي لا تكون على حساب أحد هذه مجازة، ولكن التي تكون

على حساب آخر فلا ينبغي لها أن تكون، وهنا تكمن مهمة الأمن القومي الذي تؤسس له الأجهزة الفعالة"¹.

"إن سكوت فوكو أو استبعاده للتراث العربي الاسلامي كواحد من التراث التي اعتمدت على الفن الشبقي لإنتاج الحقيقة التي تحتاجها حول الجنس، إنما هو أمر مبرر طالما أن فوكو ملتزم بهذا الخطاب في المنهج الذي وضعه في كتاب إرادة المعرفة وإن كان هذا الخطاب في المنهج لا يضيف جديدا من حيث هو مطبق بعد منذ تاريخ الجنون، هذا التاريخ الذي مارس نفس السكوت عن العصر الوسيط الإسلامي حينما عمد فوكو إلى رسم خطاطة عن كيفية خروج أوروبا من عصرها الوسيط وولادة مسألة الجنون لديها، وهو لم يجد من حاجة إلى خرق هذا السكوت إلا باعتماد الحروب الصليبية علامة بدء عصر ونهاية عصر، أو باعتبار الشرف الذي وقعت فيه هذه الحروب مجلبة لوباء "الجدام" LA I épre، أو بالاعتراف بأن الأطباء قد أخذوا عن العرب استعمال الزئبق في مداواة ذلك الوباء"².

"فمثلا في الظاهر أن أمريكا داعمة لدولة إسرائيل بلا حدود، ولكن في حقيقة الأمر لا نعتقد ذلك، فمصلحة الولايات المتحدة الأمريكية أولا وقبل كل شيء، وما الدعم لدولة إسرائيل إلا من أجل مصلحة أمريكا.

الولايات المتحدة الأمريكية لا يمكن أن تسمح بإرادة قيام دولة قوية في منطقة الشرق الأوسط حتى ولو كانت دولة بني إسرائيل، ولذا هي في حاجة لمن يقاوم قيام دولة عربية قوية في المنطقة، ودولة بني إسرائيل خير معين على ذلك ولهذا يأتي إليها الدعم من كل الدول التي تشارك أمريكا الرأي في عدم قيام دولة قوية في المنطقة. إذا هكذا أنا وأنت يراد لنا أن نكون في الوقت الواحد في حالتنا توتر وتعاش، عرض خطط للسلام على طاولة القبول والرفض معا، ولهذا يقال على طاولة المفاوضات إن العرب وإسرائيل أعداء عبر التاريخ ثم يقال في الوقت ذاته إنها أبناء عمومة، ويقال إن الجولان أرض سورية، وفي الوقت ذاته يقال الأمن الإسرائيلي فوق كل شيء، هذه هي سياسة التعايش والتوتر التي يود

¹ - عقيل حسين عقيل: "منطق الحوار بين الأنا والآخر" (من حوار الأفراد إلى حوار أهل الحضارات)، توزيع دار أوبا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس (ليبيا)، ط1، (د.ت). ص 57.

² - فتحي المسكيني: "الهوية والزمان" (تأويلات فينو مينولوجية لمسألة النحن)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، ط2001، ص(142/141).

لها أن تسود في منطقة الشرق الأوسط وبض من مناطق العالم الأخرى".¹ إن العلاقة التي تجمع بين الأنا والآخر (الغير) لا تعدو علاقة إما انصياع وخضوع أو تحير وطغيان في سبيل المصالح.

ومن هنا نطرح الإشكال التالي: كيف حاول هابرماس باعتباره أحد الفلاسفة المعاصرين التأسيس لفلسفة الغيرية ضمن الفعل التواصلية؟²

المبحث الأول: نظرية الفعل التواصلية عند يورغن هابرماس:

1- أسس مشروع هابرماس:

"يتوجه هابرماس في أعماله الأخيرة وبخاصة في "نظرية فعل التواصل" The theory of communicative Action إلى فلسفة اللغة ابتغاء توسيع أساس النظرية النقدية، وقد قدم أطروحة صعبة سنجملها في مراحل ثلاث:

1\فهو يدعوا إلى ضرورة التحرر مما يدعوه "فلسفة الوعي التي يعني بها الفلسفة التي ترى العلاقة بين اللغة والفعل كعلاقة بين الذات والموضوع.

2\إن أي تفاهم يتم التوصل إليه عن طريق التواصل له أساس عقلائي، ذلك أنه تفاهم لا يمكن فرضه فرضا من قبل أي من الطرفين، أداتيا كان ذلك الغرض عن طريق التدخل في الموقف تدخلا مباشرا أم استراتيجيا عن طريق التأثير في قرارات الخصم.

3\ايترتب على إعطاء فعل التواصل الأولية عدة أمور: أولا أن العقلانية بهذا المعنى ليست مثلا نفتنص من وسط السماء ، بل هو موجود في لغتنا ذاتها، وخاصيتها الأهم وهي تلك التي يركز عليها هابرماس في حوار ه مع أنصار ما بعد الحداثة أن هذه العقلانية تستلزم نسقا اجتماعيا ديمقراطيا يشمل الجميع ولا يستبعد أحدا، هدفه ليس الهيمنة بل الوصول إلى التفاهم. ثانيا ثمة نظام أخلاقي ضمني يحاول هابرماس الكشف عنه وأعني به الأخلاق الكلية (...)، ثالثا (...). هناك فكرة وجود مجتمع ديمقراطي بحق، يكون فيه للجميع فرص متكافئة للوصول إلى أدوات العقل، كالمساهمة في الحوار ولأن يكون لكل فرد فيه صوت مسموع (02).³

¹ - عقيل حسين عقيل: "منطق الحوار بين الأنا والآخر"، مرجع سابق، ص57.

¹- هابرماس: "القول الفلسفي للحداثة"، مصدر سابق، ص468،467،455.

2- العقلانية التواصلية والمنعطف الحدائوي:

يعتبر هابرماس العقلانية التواصلية سمة من سمات الفكر ما بعد الميتافيزيقي، ويطلق عليها أحيانا العقلانية الإجرائية، أي المتجسدة في الممارسة الحجاجية. يتصور يورغن هابرماس النظرية التواصلية و" الوضع المثالي للكلام" في نطاق موقف فكري شامل يستهدف بناء نظرية المعرفة والمجتمع معا، أي نظرية تبحث كيفية تحقيق الشروط التي يستطيع فيها المجتمع الحديث أن يرقى قواه بالمعرفة والتقنية على أساس من الحقيقة ويرقي في بنياته المعيارية الكونية على أساس من العدل، مما دفعه إلى رفض مسلمات الأيديولوجية الوضعية والميتافيزيقية: " ورفض نموذج الوعي المرتبط بفلسفات الذات مفضلا عليها نموذج التفاعل المستمر بين الذوات من خلال الفعل التواصلية.

"سعى هابرماس الدؤوب لبلوغ عقلنة جديدة يسميها العقلنة التواصلية Rationalité Communicationnelle طبعا في مقابل العقلنة الأداةية RATIONALITE INSTRUMENTALE التي يرفضها للأسباب التي ذكرناها. عقلنة تواصلية تضع على رأس أولوياتها إعادة ربط صلة الفرد بالآخر الشريك دون ضغوط أو إكراه بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي على وفق نموذج إيتيكا المناقشة وباستلها من المنابع الأولى العقلانية التنويرية الأصلية كما تصورها المشروع الحدائوي في الغرب، وإذ ذلك يتسم الانتقال من مرتبة العقلنة إلى العقلانية وهذا في حد ذاته أمر بالغ الدلالة، لذا فهو يجد نفسه على طرفي نقيض من الراضين لمشروع الحدائوي التنويري وعلى رأسهم فوكو FOUCAULT ودريدا DERRIDA كما ورد في مناقشة لمشروعيهما في كتاب القول الفلسفي للحدائوي Le discours philosophique de la modernité هذا المسعى جعله يتبنى الكثير من المقاربات التداولية حول اللغة كالصدق والنزاهة والدقة، فقد توصل إلى نتيجة مفادها أنه لا يمكنه تأسيس نمط تواصلية جديد يعبر عن مجتمع جديد دون ان يبلغ

²- إيان كريب: "النظرية الاجتماعية من يارسونز إلى هابرماس"، تر. محمد حسينغوم، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب (الكويت)، 1999، ص(349،350،351).

النقد أداة التواصل الأولى ذاتها وهي اللغة، سواء تعلق الأمر بالتواصل الذاتي أو بالتواصل البيئياتي بما هو الدعامة القاعدية لعملية التشارك الاجتماعي.¹

يرى هابرماس أن مشروع الحداثة انحرف عن الطريق وبالتالي وجب إعادته إليها ويتم ذلك عن طريق التواصل.

فالمشكلات التي نتجت عن حركة الأنوار ما هي في الحقيقة إلا تواصل مشوه إذ كما يقول هابرماس إنه من رحم التجريبية ولد الاغتراب والاستلاب والتشقق، وبالتالي وجب علينا الانتقال من الاتصال إلى التواصل، ذلك لأن الاتصال يكون من متصل إلى مستقبل وتكون فيه المبادرة من أحد المتصلين، بينما التواصل يتطلب شخصين اثنين ليتم التواصل بينهما وذلك من أجل الوصول إلى التفاهم، ولا يتم ذلك إلا عن طريق الحوار الفعال، وعندما نقول الحوار فإننا نكون مع التواصل الذي يتطلب شروطاً أهمها الحقيقة، الصدق، الدقة الذي يستلزم لغة بغية التفاهم، هذا باختصار ما أرد هابرماس التأكيد عليه من خلال نظريته الفعل التواصلية.

لقد أشار هابرماس إلى الهدف الذي ابتغاه من تغيير النموذج إلى نموذج الفعل التواصلية بقول "أردت ببساطة الإشارة إلى أن تغيير النموذج كان بإمكانه أن يجعل غير ذات موضوع الإحراجات التي ينطلق منها فوكو لبشرح الديناميكية المحزنة التي تخضع لها تلك الذاتية المتعطشة للمعرفة، تقع في هذه العلوم المزعومة.

إن تغيير النموذج والانتقال من عقل متمركز على الذات إلى عقل تواصلية يمكنها من جانب آخر أن يحظى على العودة بمجهود جديد لتناول هذا القول المضاد الذي يسكن الحداثة منذ بداياتها".²

"تحول هابرماس من مفكر يهتم بالموضوعات والأشياء إلى مفكر يهتم بقضايا التفاهم والتواصل بين الذات، وسعى إلى تأسيس نظرية جديدة تهدف إلى هدم فلسفة الذات وفلسفات الوعي المتمركزة حول العقل من ناحية، وإلى وضع الأسس النظرية لفلسفة تدور حول التواصل من خلال اللغة من ناحية أخرى" ما أنك هو نموذج فلسفة الوعي ولئن كان

¹ -جان مارك فيري: "فلسفة التواصل"، نشر عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف المركز الثقافي العربي (الجزائر، لبنان)، ط1، 2006، ص17،18.

² - هابرماس: "القول الفلسفي لحداثة"، مصدر سابق، ص 462.

الأمر كذلك فإنه لا بد من أن تختفي أعراض الإنهاك فعلا بالانتقال إلى نموذج التفاهم، ومنذ ذلك الحين يعمل هابرماس على تغيير الاتجاه الفكري الفلسفي، من فلسفة تدور حول الذات إلى فلسفة تدور حول التواصل الإنساني، بل وينبغي أن يستبدل نموذج معرفة الأشياء نموذج الوفاق بين ذوات قادرة على الكلام والعمل".¹

"ويمكننا أن نقول أن هابرماس من خلال كل أعماله وكتاباتة يريد أن يؤكد على ما يسميه بالعقل التواصلية كصيغة تركيبية لقضية الحداثة الغربية والعقلانية سواء في تعبيرها الأنثوري أو في مظاهرها النقدية، فالعقل التواصلية هو الذي ينظم النشاط الاتصالي ويبين أن الحديث عن هذا العقل يستلزم الحديث عن الأسس التي يترتب عليها هذا العقل، فالنشاط الاتصالي يسعى إلى وضع شروط لمجتمع ممكن، ولذلك بدأ -كما يخبرنا- بتوجيه سهام النقد للعقل الغربي المتمركز حول الذات والانتقال منه إلى عقل آخر هو العقل التواصلية، ولذلك يؤكد هابرماس على ضرورة الخروج من فلسفة الذات من خلال مخرج مهم وهو ما يسميه العقل التواصلية".²

نستطيع أن نقول أن العقل التواصلية هو المنظم للنشاط التواصلية سعياً وراء وضع شروط حقيقة لمجتمع ممكن، وهابرماس عندما نقد العقل الغربي لا يلتقي إجرائياً مع النقد الذي دشنه نيتشه وهايدجر ودريدا لأن هذا النقد مازال أسير فلسفة الذات وإنما يريد هابرماس كما يقول "عقل تواصلية يتجاوز الذات ليكون نسيجا من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيتها"³

نظرية "التواصل" للفيلسوف المعاصر الألماني يورغن هابرماس هي نظرية فعل تبحث في "عمق الوعي" وهي تتويج لمخاض طويل في ألمانيا خاصة وأوروبا عامة والتي لا تزال تشرح إلى الآن، والكتب التي تخصص لتوضيحها وإبانة جذورها كثيرة ما يصعب مهمة شرحها "فلسفياً" من جوانبها كافة، فالعمل هذا يحتاج إلى مبحث خاص.

سعى هابرماس إلى بلوغ عقلنة جديدة يدعوها "العقلنة التواصلية" في مقابل "العقلنة الأداة" التي رفضتها "مدرسة فرانكفورت" يمثل هو تطورها وآخر كبارها إذ رفض العقل

¹ - عطيات أبو مسعود: "الحصاد الفلسفي للقرن العشرين"، منشأة المعارف جلال حزي وشركائه للنشر والتوزيع، الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، 2002، ص 93.

² - أبو النور حمدي أبو النور: "يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل"، مرجع سابق، ص 138.

³ - المرجع نفسه: ص 142.

الأداتي منذ أدورنو و هربرت ماركيز في مؤلفات ترجمت إلى العربية ليقوم بصوغ عقلنة تواصلية تضع في مقدم أولوياتها إعادة ربط صلة الفرد بالآخر الشريك من دون ضغوط أو إكراه بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي وفق إيتيكا المناقشة باستلهم من المنابع الأولى للعقلانية التنويرية الأصلية كما تصورها المشروع الحداثوي في الغرب، ويهيء ذلك الانتقال من مشروع " العقلنة إلى العقلانية" وهذا بذاته أمر بالغ الدلالة .

"إن آخر العقل هو الطبيعة، البدن الإنساني، التخيل، الرغبة، المشاعر أو بتعبير أفضل كل هذا معا بقدر ما عجز العقل عن احتوائه إنها مباشرة القوى الحية لطبيعة ذاتية مبعدة ومفهورة، هذه الظواهر.¹

"إن فلسفة التواصل كما يصورها هابرماس لم تعد تبنى انطلاقا من قيم علوية مستلهمة من عوالم الخير والشر كما بلورها الفلاسفة الميتافيزيقيون، بل تبنى انطلاقا من مقارنة نسبية يسميها إيتيكا المناقشة، إيتيكا ليست متناقضة مع الأخلاق ولكنها أيضا ليست متولدة عنها، فهي تسند إلى مبدأ المحاجة كنقطة انطلاق أولانية لكل ما يمكن أن تفضي إليه، من هنا ربطه الوظيفي لخاصية المحاجة بالمناقشة(....) ومن ثمة إمكانية بعث قواعد ممكنة متينة لأي تواصل مستقبلي ممكن على الطريقة الكانطية".²

2- نموذج التفاهم في العقل التواصلية:

"يكفي للحظة افتراض نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم الذي وسعته في مكان آخر حتى يتوقف الاتجاه الموضع objectivant حيث تعود الذات العارفة إلى ذاتها كما تعود إلى الأشياء المادية الموجودة في العالم، يتوقف عن كونه اتجاها "مفضلا" إن ما هو أساسي في نموذج التفاهم هو الاتجاه الأدائي الذي يتبناه هؤلاء الذين يشتركون في التعامل. الذين ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر ما موجود في العالم، أنا EGO بقيامي بالكلام والآخر Alter الذي يتخذ موقفا إزاء هذا العمل الكلامي، يعقدان الواحد مع الآخر علاقة بين شخصية Relation interpersonelle تستجيب هذه العلاقة لبنية تتعرف من خلال النظام الذي تشكله في تلاقيها المتبادل متطورات المتحدثين والمستمعين والأشخاص الحاضرين الذين لم يشتركوا بعد في عملية التبادل، يقابل هذا النظام القائم على قواعد

¹ - هابرماس: "القول الفلسفي لحدائفة"، مصدر سابق، ص 470.

² - جان مارك فيري: فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 17.

ضمير الفاعل، إن أي شخص يستعمل هذا النظام يعرف كيف يتبنى منظورات ضمير المتكلم وضمير المخاطب وضمير الغائب وكيف يحولها الواحدة ضمن الأخرى في اتجاه أدائي".¹

الحديث عن التفاهم عند هابرماس ليس في الحقيقة سوى مدخل للحديث عن الإجماع الذي هو الغاية القصوى من تطوره الفلسفي العام لمشروع الحداثة وهو يسعى هنا لإعادة الاعتبار لهذا المفهوم الذي قامت فلسفة الاختلاف بالنتكسر له وإقصائه، وهو هنا إذ يطابقه بالحقيقة يعرفه بأنه مجرد نتاج لمواقف وممارسات متفاوض ومتفق عليها، فالحقيقة بالنسبة إليه ليست تتويجا لتأمل منعزل كما تذهب إلى ذلك مختلف الفلسفات الميتافيزيقية، وهي لا توجد قبلها وإنما تنبعث من داخل المحادثات التي تتم بين الأشخاص المتحاورين أنفسهم.

" قسم هابرماس العقل إلى نوعين من خلال النشاط العقلي الذي يقوم به هذا العقل ، هاذين النوعين هما:

1\ نشاط عقلي معرفي -أدائي، وهو نشاط مرتبط بغاية لأنه يحقق منفعة- وهذا النوع يستخدمه الإنسان لمعرفة البيئة المحيطة به.

2\ نشاط عقلي وتواصلية، وتمارسه ذات قادرة على الكلام والفعل، وهذا النشاط التواصلية هدفه التوجه نحو التفاهم بين الذات. فيؤكد هابرماس أن النشاط العقلي له منظورين إحداهما أدائي و الآخر تواصلية.²

"بين الوضع خارج هذا العالم الأرضي للأنا المتعالية والوضع داخل هذا العالم للذات الاختيارية ، لا يوجد أي وساطة ممكنة، وهنا خيار يسقط في اللحظة حيث تكون الصدارة لما بين ذاتية Intersubjectivité ينتجها اللسان، عندئذ تدخل الأنا في علاقة بين شخصية تسمح بأن تنسب إلى ذاتها متبينة منظور الآخر بقدر ما تشارك في تفاعل، فالتفكر الذي يتم انطلاقا من منظور المشارك يفلت من نمط الموضعة الذي يمتنع تجنبه انطلاقا من منظور الملاحظ المقلوب بالتفكر، وتحت نظرة الشخص الثالث، أكانت هذه النظرة متجهة إلى الخارج أو إلى الداخل يتجمد كل شيء في موضوع (...). إن المجتمع المنقسم ذاته إلى قهر

¹ - هابرماس: "القول الفلسفي للحداثة"، مرجع سابق، ص 454 - 455.

² - أبو النور حمدي أبو النور حسن: "يورغن هابرماس" الأخلاق والتواصل"، مرجع سابق، ص 143.

الموت وسهمدة الوعي التاريخي، وإخضاع كل من الطبيعة الخارجية والطبيعة الداخلية (...). كان علينا أن نحتفظ من فرويد، وأيضا من نيتشه بأن العقل لا يوجد بدون آخره الذي يجعله ضروريا من زاوية وظيفية"¹

المبحث الثاني: أخلاقيات النقاش والفضاء العمومي.

إن الحديث عن مسألة الأخلاق هو حديث قديم العهد منذ قدم الفلسفة لأن العديد من الفلاسفة اهتموا بهذا العلم ومن أبرزهم إيمانويل كانط الذي نظر لهذا العلم من خلال تلك المبادئ التي أسسها له، وكل من كانط وسابقيه من الفلاسفة الذين درسوا هذا العلم كان هدفهم هو الوصول إلى الحياة السعيدة أو تحديد مفهوم السعادة إن صح القول التي يتوق إليها كل فرد في هذا العالم ليعيش، لكن في مقام آخر نجد أن مسألة الأخلاق مع يورغن هابرماس أخذت بعد آخر وهو البحث عن الإمكانية التواصلية، والوصول إلى الممارسة الديمقراطية، وبالتالي تحقيق العدالة، وهذا ما يرمي إليه هابرماس من خلال تأسيسه لأخلاق المناقشة، فما القصد بأخلاق المناقشة؟ وما هي الأسس أو المعايير التي تبنى عليها؟ وما هي الأهداف المرجوة منها؟ وكيف تؤسس أخلاق المناقشة لمسألة الغيرية؟

لقد حاول هابرماس من خلال نظرية التواصلية تأسيس أطر أخلاقية للوصول إلى تواصل سليم أو بمعنى آخر إلى إنتاج حوار حقيقي يساهم لنا في تحقيق هذه النظرية والتأسيس لها.

ويعتبر هابرماس مرحلة إيتيقا* المناقشة مرحلة سابقة للحوار البيذاتي أي الحوار القائم بين الأنا والآخر وهذه المرحلة شرط أساسي لها، "وبما أن التواصل يمثل نشاط تبادلي فإنه يتم بصورشتي كالأصوات والإشارات والصور، لكن يبقى التواصل اللغوي أرقى أنواع التواصل"². وتشكل إيتيقا المناقشة حسب هابرماس إطارا قبليا للممارسة التواصلية بافتراضات القدرة اللغوية التي يمتلكها كل إنسان وبأخلاقيات الحوار الذي يتضمن هدفيه الوصول إلى فهم مشترك اعتمادا عليها، كما تعد معايير إيتيقا النقاش منفصلة

¹ - هابرماس: القول الفلسفي للحدث، مصدر سابق، ص 455 - 468.

*- الإيتيقا ETHICS أو الأخلاق النظرية هي الأطر التي تشكل المعيار الأخلاقي وفرقتها عن: الـ MORAC أن هذه الأخيرة تعنى بما هو واقعي وملمس من الممارسات أو النماذج الأخلاقية، ولذلك تسمى الأخلاق العملية، فهي خاصة بالأدب.

¹ - د علي عبود المحمداوي الإشكالية السياسية للحدث، "من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل"، هابرماس أنموذجا، منشورات الإختلاف، دار الأمان، الرباط، ط 1، 2011، ص 198.

عن الجانب المادي وتشكل شرعية إلزامية¹ وتكمن شروط النقاش حسب هابرماس فيما يلي: الصدق، الحقيقة، المسؤولية... فهي بمثابة فرضيات كجماعة تواصل غير محدودة تعتمد المناقشة العقلانية، يمثل المتحاورون لها مسبقا لأنها تتوفر على الشروط المعيارية في قواعد إجرائية تهدف إلى إقامة علاقات تداولية بين المتحاورين وتستند إلى التماثل والمبادلة مع حق متساو من المشاركة للجميع في النقاش إذ يمكننا القول أن إيتيقا النقاش لدى هابرماس ذات طابع عقلاني محض، وقد كرس لها عدة قواعد إجرائية أو معايير تتمثل فيما يلي:

1- قواعد إيتيقا النقاش:

- أ- لكل ذات قدرة على الكلام والفعل نصيبا كاملا في النقاش.
 - ب- لكل منها الحق في إثارة أي إشكال أو اعتراض أو تأكيد.
 - ت- لكل منها حق التسليم بأي إثبات في معترك النقاش.
 - ث- لكل منهم الحق في التعبير عن وجهات نظره كما رغبته ومتطلباته.
 - ج- لا يجوز منع أي محاور من النقاش ولا استعمال الضغط ضده داخل أو خارج النقاش بغية منعه من الاستفادة من حقوقه كما هي محددة في القاعدتين (أ) و(ب).²
- إن للتواصل معايير أخلاقية تنظم تبادل الأفكار وادعاءات الصلاحية من خلال المناقشة، فكل ما هو عقلي عند هابرماس هو قابل للمناقشة، لأن كل دلالة مقترحة من طرف شخص ما تشكل قضية معنى، وكل قضية معنى يمكن مناقشتها في إطار مقولة الصلاحية.³
- هنا يؤكد هابرماس على مدى اختلاف الآراء والأفكار بين الأفراد في المجتمع الواحد، لذا من الواجب التواصل بين هذه الآراء وذلك من خلال النقاش بين الأفكار واعتراف كل طرف بالآخر وهذا هو مبدأ الغيرية للوصول إلى الحقيقة التي تتميز بالصلاحية ذلك أن الصلاحية *Validité* معيار من المعايير الأخلاقية... وهذا لقدرتها على

1 - المرجع نفسه: ص 199.

2 - حسن مصدق: بورغن هابر ماس ومدرسة فرانك فورت، المرجع السابق، ص 152.

3 - محمد نور الدين أفاية: الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص 203.

ربط إرادة المشمولين بهذه المعايير بطريقة عقلية، فعالم الأخلاق الذي نسعى لتحقيقه تبعاً لصفتنا الأخلاقية يمتلك دلالة بنائية.¹

2- خصائص إيتيقا النقاش:

من بين أهم الصفات والخصائص التي يمكن أن تطبق على إيتيقا النقاش هي:

- 1- أنها عامة وكلية ومتعالية وتصلح لأي نوع من أنواع الخطاب.
- 2- لازمة لآليات كشف الحقيقة في العالم الموضوعي.
- 3- لازمة الافتراض، إذ لا تواصل سليم بدونها.
- 4- ضرورة لصنع المعايير وإخضاعها للفحص الشامل والمتكرر.
- 5- تقوم على البعد اللغوي كأداة ومادة موضوعية لذلك فهي تبحث فيما يمكن أن تنتجه اللغة من فعل حسب ضوابطها.²

فكل هذه الخصائص تؤسس لإيتيقا النقاش، كما يميز هابرماس في مقام آخر بين "المناقشة النظرية والمناقشة العملية فهو يرى أن شكل المناقشة النظرية يساعد على التأمل الذاتي للذات الفاعلة للمعرفة، أما المناقشة العملية فهي تساعد على التأمل الذاتي للذات المتدخلة في الفعل، لكن مهما كانت طبيعة المناقشة نظرية أو عملية فإن المهم هو أن الإجماع المحصل عليه بالبرهنة يشكل معياراً كافياً لتبرير الادعاءات الخطابية للصلاحيّة شريطة أن تضمن الخصائص الصورية للمناقشة حرية الانتقال من مستوى من المناقشة إلى مستوى آخر".³

"إن إيتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت بأن الديناميكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر ومن ثمة إدماجها داخل الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها.⁴ إن إيتيقا النقاش تساهم في إنتاج تواصل سليم وهذا ما كان يرمي إليه هابرماس من خلال تأسيسها، كما تحدد منجية التداول اللغوي التفاهمي وإعادة تشييد البنى

¹ - يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة د. عمر مهيب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط1، 2010، ص 63-64.

² - علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحدثة، المرجع السابق، ص 207.

³ - محمد نور الدين أفاية: الحدثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص 208.

⁴ - يورغن هابرماس: إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر نفسه، ص 64.

داخل العالم المعيش أو المعاش، وتلك الإعادة للبناء تقتضي تواصل مستمر وآليات اجتماعية فعالة تؤكد الالتزام بقواعد تظهر نتيجة اتفاق متبادل في المجتمع. إن هابرماس يؤسس أخلاقيات التواصل على مبادئ عقلية -كما سبق الذكر- تستمد بعض عناصرها من التداوليات الكلية. وحين يؤكد هابرماس على المناقشة وعلى التواصل الاجتماعي فإنه يسلم بأن التفاعل يتعين أن يحصل داخل مجال عمومي حديث يجمع بين العقلانية السياسية والمشروعية الديمقراطية.¹

إن أخلاق النقاش تساهم إذا في تجسيد مفهوم الغيرية من خلال التفاهم والتواصل مع الآخر دون إقصائه، وذلك بإعطائه فرصة التعبير عن آرائه دون إكراه أو غضب أي إعطائه الحرية التامة في التعبير وهذا عن طريق الحوار المتبادل بينه وبين الآخر.

2- جينالوجيا الفضاء العمومي البرجوازي:

"إذا كان هابرماس لم ير في القرون الوسطى -بين المجال العام والخاص- أية معارضة يمكن مقارنتها بمثيلاتها في النموذج القديم، في المقابل يرى هابرماس في بداية الرأسمالية التجارية والمالية عناصر شكلت مركب تبادلي جديد: تبادل الأخبار، تبادل السلع، بالفعل نلاحظ آنذاك توسعا كبيرا لشبكة أفقية لملاحقات اقتصادية التي لا يمكن ربطها بالعلاقات الإقطاعية.

من خلال جملة من التحولات طرأت على بنية الاقتصاد انعكست على العلاقات الاجتماعية، فالنشاط الاقتصادي يجب أن يتم في فضاء تبادل واسع ووضعه تحت مراقبة وإدارة السلطة السياسية.

ستكون هذه الأخيرة في مواجهة مصالح فنوية للتجار و الرأسماليين، في الحقيقة ستظهر العناصر الأساسية لفضاء عمومي برجوازي ومؤسسته ما بين القرنين 17 و 18 بالموازاة مع ولادة دولة حديثة ستظهر طبقة برجوازية مكونة من موظفي الإدارات الملكية وقضاة وأطباء ورهبان وأساتذة "منقفون" في داخل هذه الطبقة الاجتماعية، كانت السلطة السياسية السبب في شعورهم بالوعي الذي يوضح للناس طبيعة العدو الاجتماعي

¹ - محمد نور الدين أفاية: الحداثة التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، المرجع السابق، ص 208.

للبرجوازية ومكانتهم في الفضاء العمومي البرجوازي الوليد، هكذا رويدا رويدا كل ما يمكن اعتبار مصلحة عامة أصبحت من الآن فصاعدا الشغل الشاغل للطبقة البرجوازية".¹

الحاجة إلى النموذج الجمهوري تعود إلى مناهضة حالة الحرمان من المدنية التي تعاني منها المجتمعات الممنوعة من ممارسة السياسة والتصدي إلى كل من يبحث عن الشرعية من خلال الأحزاب الحكومية ومحاولة لمنح الحياة إلى الفضاء العمومي وتفعيل دور المواطنين في حراكهم ضد الدولة . على خلاف ذلك ينحو التصور الليبرالي نحو نموذج دولة الحد الأدنى ويفك قيد الرباط بين جهاز الدولة ومؤسسات المجتمع المدني ويترك المجال إلى المواطنين لرسم الخطوط العامة ووجهة المسار الديمقراطي السياسي ويسمح لهم بفرص تحقيق مصالحهم الخاصة وفق العناصر التي تضمنها الدستور.

4- مفهوم الدعاية مكون أساسي للفضاء العمومي وباعتباره مبدأ مراقبة السلطة السياسية: يرجع الفضل في استقلالية وتقدم الفضاء العمومي البرجوازي إلى ازدهار الصحافة (...). فهابرماس يلاحظ أن الصحافة قبل سنوات من الثورة الفرنسية قدمت صورة جامدة عن العلاقات بين السلطة والفضاء العمومي، في حين أن في فرنسا وأيضا بريطانيا تطور علاقاتها كما سنرى واضحة جدا.

إن مبدأ دعاية الإعلام هو في الحقيقة مبدأ مراقبة حيث استغله الرأي العام البرجوازي للوقوف في وجه السلطة لوضع حد للأسرار الخاصة بالدولة المطلقة.

إن هذا المبدأ المنشئ لفضاء عمومي برجوازي بدأ حقيقة في القرن الثامن عشر، باعتباره فضاء سياسي جديد حيث موضع نفسه بين الدولة والأفراد.

إن الفضاء العمومي البرجوازي سيلعب دور الوسيط بين حاجات المجتمع والدولة. وهذا التوسط يفترض أن يعتمد بالتدريج على مفهوم "الرأي العام" بمعنى آخر تمثيل موقف وشرعية لنقد عقلاني للسلطة السياسية²

إذا كان التطور العلمي والمادي يوسع المنافع ويرفع من استقلالية وسيطرة المجتمع على الأشياء فإن تطور المشاركة الاجتماعية والإرادة الاندماجية للنسق الاجتماعية

¹ - مقال حول: "هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي"، تر. نور الدين علوش (المغرب)، مجلة دورية (دراسات إنسانية واجتماعية)، العدد 4 (وهران)، دار القدس العربي للنشر والتوزيع تعاونية الهداية (وهران)، 2014، ص 232.

² - المرجع السابق، ص 233.

(كالديمقراطية) تضايق حركية النسق وتقوي رفض الأفراد لقرارات مراكز الضبط والسلطة ... بهذا يحاول هابرماس أن يتجاوز الطرح الذي أثاره هوركهايم وأدورنو وماركيوز الذين اكتفوا بإدانة العقلانية الأداة التي وسعت سيطرة الإنسان على الطبيعة وأوقعته تحت أخيه الإنسان، فالمهمة أصبحت واضحة مع هابرماس وتتعلق بكيفية التغلب على الطبيعة الداخلية (الأنانية والعدوان الخ) وتطوير الحرية والديمقراطية.¹

المبحث الثالث: التداولية (المشاركة) عند هابرماس:

لعل الهاجس الأكبر للفيلسوف الألماني يورغن هابرماس هو إعادة بناء نسق الحقوق ومنظومة المواطنة المعاصرة بحيث يخلصها من القيمة الاستعمالية ويمنحها قيمة تداولية ويتجاوز الهوة التي تفصل الملكية الخاصة مع حرية المجتمعات ويتخطى التوتر القائم بين حقوق الإنسان وسيادة الشعوب. وقد ترتب عن ذلك تدشين حقبة جديدة يلعب فيها البراديجم الإجرائي دور البطل في المشهد السياسي مع الحاجة للإستجداء بإيتيقا المناقشة والكليات التواصلية التي وقعها بنفسه في الفضاء العمومي والعقل التواصلية.

من المفروض إذا أن تحدد قيمة المواطنة الشروط الأنثروبولوجية للحياة السياسية الديمقراطية وتضغط على توجه كل حياة مدنية ممكنة نحو العيش المترف واحترام التعددية وتؤسس بطريقة جذرية انتماء الفرد إلى جماعة سياسية معينة وتضع الحق والأخلاق والسياسة في الواجهة التمهيدية لكل فضاء مجتمعي.

"بما أن الإنسان محروم من القوى الغريزية التي تدفع بالحيوان ليتحرك في الاتجاه الملائم لإطالة بقاء الفرد ونوعه فهو مجبر لاتخاذ طريقة في الحياة على أن يهذب معرفة له بالعالم الذي اكتشف نفسه في قلبه، تكون الوسيلة الوحيدة لسبق النظر وتلاقي النتائج المترتبة على اختياراته بغية تحقيق مشاريعه وبلوغ أهدافه وإكمال تطلعاته.

وإذا كان الحس، كما يقوله. بيارون دليل حياة للكائن الحي فالشخص المتنبه الواعي لا يستطيع أن يقود حياته إلا على طريق معرفة الأغراض والكائنات التي في وسطها ينمي وجوده، وعندما تقتضي الحال أن نتطلب في الغير شخصا ذا ضمير، غير شخصنا، نتبادل علاقاتنا معه، بشكل مميز، تساندها لغة رمزية، فالمعرفة تطرح عددا من المسائل النوعية

التي مررنا عبرها. وهذه المسائل ذات صلة بمحتوى معرفة ما هو الغير، وقد عرفنا أن هذا المحتوى يقتضي خلق نمط من المعرفة يتطابق وقوانينه.

شخص الغير هو بنية، وهذه البنية في تطور، ففي كل أونة تكون هذه البنية أصالة فردية، وتطور هذه الفردية البنيوية ذو صلة بوجود القوى التي تنمو وتنتشر في مجرى الاتصالات الواعية الواضحة أو المظلمة، وفي سوانح العلاقات المتبادلة بين الأشخاص ووضوح الضمير في التوسع هو شرط سيطرته ومفتاح تنقية الاستقلال الشخصي".¹

1- لحظة التداولية:

شكل مبحث التداولية La Pragmatique منعرجا في بلورة مبحث التواصل بشكله الحالي ، ذلك أن التداولية وعبر بنيتها القاعدية المستندة إلى اللغة كمدخل مفتاحي لأية معرفة ممكنة كان بمثابة الضامن لاستمرار بناء هيكلتها الداخلية منهجيا ومعرفيا، وقد بدا ذلك واضحا منذ الإسهامات الأولى لأحد أقدم المؤسسين لمبحث التداولية وهو الفيلسوف الأمريكي تشارلز ساندرس بيرس **Ch,S,pears** مروراً بزميله تشارلز موريس **Ch. morris** وصولاً إلى ديتر بيهلر **D,buhler** في ألمانيا، ومن ثمة عند كل من أوستين **J,L,Austin** وتلميذه سيارل **J,R,searle** وكذلك عند غريس **Grise**.²

من الناحية الاصطلاحية إن التداولية هي الدراسة التي تتناول اللغة من جهة استعمالنا لا من جهة معناها أو مبناها.

إذن فالتداولية تتناول البعد الإجرائي للغة، ذلك البعد المنسي في الدراسات اللغوية باعتبارها تركز على علاقة اللغة بمستخدميها ومنه نقول أن التداولية متطورة ومتغيرة، في حين أن النحو دلالة ثابتة وشكلية.

"إن اهتمام هابرماس باللغة والمعنى والحقيقة والتواصل والبرهنة المرتبط بشكل أساسي بإشكالية المركزية المتعلقة بالعقلنة والحدثة استدعى منه أي هذا الاهتمام تطويره وتعميقه بقاعدة نظرية نعتها بـ "التداوليات الصورية" والتي يرى أن وظيفتها تتمثل في "إعادة بناء شروط الإمكان الكلية للتفاهم.

¹ - ريمون كاربانتييه: معرفة الغير، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، لبنان (فرنسا)، ط3، 1984، ص 148.

² - إيان كريب: "النظرية الاجتماعية من يارسونز إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 11.

على اعتبار أن كل فاعل تواصلية يقوم بفعل للكلام مضطر للتعبير عن ادعاءات كلية للصلاحيية على اساس أنه يقدر على تبريرها للمشاركة في أي عملية من عمليات التفاهم".¹ "لكي ندرك إدراكا أفضل العقل العملي قد يجب أن نرجع إلى ما أصاب (دوميت) و(هابرماس) بتسميته المنعطف اللساني ، فالفكر المعاصر يفترض في الواقع منعطفا، تغير طراز، انتقالا من فلسفة الشعور إلى نظرية مرتكزة إلى اللغة والعلامات اللسانية، وإذا يجب على المفكر أن يتوجه اليوم شطر الاتصال والتأويل ، فليس في وسع الكوجيتو، ولاسيما (الماهية) التي لا تنال أن يهدياننا. إنها اللغة هي الأكثر حقيقة كما سنرى ذلك فيما بعد.

ولكن اللغة تحيل على الاتفاق على القبول، على الاتصال الشاف على الاختيار المستتير لجملة أفراد يتحاورون ومنذئذ فإن فكرة الاتفاق ستطبع بطابعها البحث الأخلاقي النظري".²

"مجهودات التداولية أفضت في نهاية المطاف إلى ما صار يعرف بالمنعرج الألسني بالتوازي مع المنعرج التداولي، كحاضنة جديدة لدراسة أوجه العلاقة بين المتكلم واللغة بحيث لا نكتفي في إطارها بدراسة الجمل صوتيا وتركيبيا بل تتعدى كل ذلك إلى المعنى التواصلية المتضمن فيها".³

2- التداولية الصورية أو الشكلية(اللغة) عند هابرماس:

"نوع بشري يظل مرتبنا انطلاقا من البيت بوسائل معينة تؤسس الاندماج الاجتماعي بالعمل واللغة والسيطرة، يضمن النوع البشري وجوده في أنساق العمل الاجتماعي وتأكيد الذات الشديدة البأس، ومن خلال حياة مشتركة موسطة للتقاليد في تواصل قيم عبر اللغة المتداولة، وفي النهاية بمساعدة هويات-الأنا- التي ترسخ من جديد وعي الفرد في العلاقة مع معايير المجموعة على كل مستوى من مستويات الفردنة. وهكذا ترتبط المصالح الموجهة للمعرفة بوظائف الأنا التي تتلاءم في عمليات التعلم مع شروط الحياة الخارجية

¹ - محمد نور الدين أفاية: "الحدائفة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة"، مرجع سابق، ص197.

² - جاكلين روس: "الفكر الأخلاقي المعاصر"، تر. عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة، بيروت (لبنان)، ط1، 2001، ص76.

³ - إيان كريب: النظرية الاجتماعية، مرجع سابق، ص 13.

والتي تتدرب من خلال عمليات التكون في علاقة تواصل عالم حياة اجتماعي، والتي تبني هوية في الصراع بين متطلبات الدوافع وبين القسريات المجتمعية.¹

"إن التجربة التواصلية تأتي من العلاقة التفاعلية التي تربط شخصين على الأقل داخل العالم المعيش وفي إطار التوافق اللغوي والتداوتي، ومن ثم فإن كل شخص أو فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل يمكنه أن يشارك في التواصل وأن يعلن عن ادعاءاته للصلاحية، لكن شريطة أن يراعي مقاييس المعقولية والحقيقة والدقة والصدق، وتأكيد هابرماس على هذه المقاييس يرجع سببه إلى إلحاحه على قضية التفاهم داخل مجال عمومي حديث لبلورة نوع من "النظرية الاجتماعية للحقيقة" من جهة، وإلى حرصه على نسج علاقات تواصلية غير خاضعة لأي نوع من أنواع الضعف والسيطرة من جهة أخرى.²

"مشروع هابرماس بأسره مبني على فكرة الثقة في اللغة باعتبارها تواصلية في الأساس وليست تنازعية، فقدرتنا على التواصل ذات بنية وقواعد أساسية لا توجد إلا في رحمها، والتجربة التواصلية ليست هي القدرة على إنتاج جمل تخضع لقواعد معينة، وليست نسقا من الرموز له تركيبه النحوي ومعجمه وصوتياته... أو له خصائصه الدلالية فقط، بل هذه التجربة لها خصائصها التداولية، فهي نسق من القواعد تساعد على توليد تعبيرات لدرجة أن كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من عناصر اللغة".³

"يقول هابرماس: "لقد حملت مؤخرا على مراجعة بعض مواقف السابقة المتعلقة بالعقلنة التواصلية، وكذا بنظيرتي التداولية الخاصة حول الدلالة وتحديد ما يتعلق منها ببعض أنواع أفعال اللغة التي كان تحليلها مصدر إزعاج بالنسبة لي منذ زمن بعيد (كإعلان النية من قبل المتكلم والأقوال البسيطة وغير المعيارية من جهة، والتهديدات والمسببات من جهة أخرى، فالأمر هنا بالنسبة لي لا يعني مباشرة تجديدات حقيقية، وإنما محاولة البحث عن حلول للمشاكل المتعلقة أساسا بالأفضلية الممنوحة للعقلنة المقالية".⁴

1 - يورغن هابرماس: العلم والتقنية كإيدولوجيا، مصدر سابق، ص 153.

2 - محمد نور الدين أفاية: "الحدائث والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة"، مرجع سابق، ص 196.

3 - الطالب أودينة سليم: "فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس"، مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، مرجع سابق، ص 112.

4 - يورغن هابرماس: "إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة"، تر. عمر مهيل، منشورات الاختلاف، الجزائر العاصمة (الجزائر) ط1، 2010، ص 55.

"نظرية الفاعلية التواصلية بالرغم من تأكدها على أهمية التفاعل اللغوي أو بسبب هذا التأكيد، فإنها تؤدي إلى التفكير في شروط إمكان ما هو مجتمعي نفسه، وبالتالي إلى التفكير في المجتمع بصفة عامة.

وقد تبين لنا أن النشاط التواصلية يتضمن معقولية الخاصة، تتمثل في ذلك النشاط الموجه نحو التفاهم، بينما النشاط الموجه نحو النجاح فإنه مرتبط بالنشاط الأداة. كما ظهر لنا أن الفاعلية التواصلية هي عبارة عن صياغة جديدة لمسألة العقلانية في الفكر الغربي، وحين يدعوا إلى نظرية للمجتمع فإن نظرية الفاعلية ليست مرتبطة فقط بنظرية المجتمع ولكنها تؤسس، كذلك لنظرية في المعرفة".¹

"إن الذوات القادرة على استعمال هذه التعبيرات [كل تعبير مصاغ بشكل صحيح] تشارك طبيعياً في العملية التواصلية باعتبارها تفهم الخطاب. فاللغة إذا تشكلت من خلال التفاعل بين الذوات. رغم اعتراض الكثيرين على التداولية الصورية ونظرية الفعل التواصلية واتهامها بالعقم والطوباوية وبالثقة المفرطة في إمكانية بناء أرضية للتفاهم، على اعتبار أن اللغة لا تعني دوماً التفاهم فقد توظف للخداع والزيغ والتلاعب، فقد يدعي بعضنا التفاهم لكنه في الحقيقة كان يضم نية أخرى تماماً رغم هذا إلا أن هابرماس متفائل بقيام أخلاق تواصلية وإجماع حقيقي بعيداً عن كل إكراه أو طفيلية بشرط التقيد بمعايير الصلاحية، إضافة إلى هذا هابرماس لا يهمل نجاح المشاركين في النقاش بقدر ما يهمل التنسيق المتعلق بخطط العمل المرتقبة والمرتكزة على تعريفات متفق عليها من قبل المشاركين في العملية التواصلية".²

2- نقد وتقييم لفلسفة هابرماس:

"يرى بعض الباحثين أن هابرماس اهتم بالتعليق النقدي على معظم الفلاسفة وعلماء الاجتماع أكثر من اهتمامه بتقديم الأدوات المنهجية والنظرية الخاصة بنظريته عن الفعل التواصلية، وإذا كان هذا النقد صحيحاً في مجمله إلا أنه أثبت في نفس الوقت قدرة هابرماس الهائلة على عرض وتقديم وتحليل نظريات وأفكار الآخرين. كما أن اهتمامه -أي هابرماس- بالتواصل والنظرية الاجتماعية للحقيقة جعل بعض الباحثين يذهب إلى أن

¹ - محمد نور الدين أفاية: الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص 196.

² - الطالب أودينة سليم: "مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة"، مرجع سابق، ص 112.

نظريته تحتوي على بعد يوتوبي واضح، إذ أنه -أي هابرماس- يحيل في الغالب إلى مشروع أكثر مما يشير إلى واقع بعينه، ويتحدث عن أخلاق يتطلع أن تصاغ في معايير وعلاقات.¹

لقد وجهت لهابرماس مجموعة انتقادات أهمها اثنان:

1/ لم يثبت ولا يستطيع أن يثبت أولوية فعل التواصل على الفعل الاستراتيجي.

2/ مرتبط بالنقد الأول، أن أطروحته حول الانعتاق والتحرر لم تثبت، ليس هذا فقط، بل إن محاولة إقامة النقد والحياة اليومية تقوض وضع التحرر الذي يزعمه والمشكوك فيه أصلاً، وبذلك يظهر أن مشروع هابرماس يعاني بمجمله من تناقض في الأهداف، فإن أخذنا مشروعه الأكبر بأوضح معانيه فسيظهر أن محاولة تأمين أولوية التواصل في فلسفة اللغة تجهضها تلك التفرقة التي يقيمها بين النسق والحياة اليومية. وهكذا إن إعطاء الأولوية لطرف على آخر في معادلة الفعل أو البنية تقوض النظرية من عروشها.

"وعلى الرغم من اختلاف المفسرين اختلافا كبيرا في آرائهم حول مشروع هابرماس ومدى قدرته على الصمود في وجه الشكوك الكثيرة التي تثار حوله، إلا أن هناك شيئا واحداً على الأقل يتفق عليه المعلقون والشراح وهو أن هابرماس قد حاول على الدوام أن يجمع بين هذه الاهتمامات الفلسفية المتخصصة وبين التزام حقيقي، فعال بتنمية أو تدعيم المناقشة المستتيرة للقضايا الملحة بالنسبة للرأي العام، ولعله أن يكون أحد الفلاسفة القليلين الذين يلتزمون بالتمسك بالتراث النقدي في البحث المبدئي عن الحقيقة، وهو في هذا كله يقدم مثلاً رائداً للفكر المستتير".²

"ورغم أن التداولية التواصلية حالة افتراضية أكثر منها واقع متحقق، إلا أن ذلك ليس مبرراً كافياً للتنازل عن هذا المشروع باعتبار صاحبه يدافع عن تواصلية عقلانية، إضافة إلى أن العقل إمكانية تحتاج إلى توجيه، والحادثة مشروع لم يكتمل بعد، فهابرماس لا يتحدث عن عقل ناجز جوهرى مكتمل بقدر ما يتحدث عن إمكانية أو مخزون من العقلانية، يتحدث عن عقلنة لا عقل... وبالتالي فالهدف هو إعادة تشكيل نظرية نقدية للمجتمع قائمة

¹ - عطيات أبو السعود: "الحصاد الفلسفي للقرن العشرين"، مرجع سابق، ص120.

² - المرجع السابق: ص 120.

على معايير شرعية تستند إلى إجماع حقيقي بين أفراد أحرار من كل الإكراهات والسلطات لقاهرة والتي تمنع أي حوار بين الذات وذاته وبينه وبين الآخرين.¹

"إن النظرية عند هابرماس إذاً هو نتاج للفعل البشري وتخدم غايات ذلك الفعل، وهي بشكل أساسي أداة لتحقيق حرية أكبر للبشر ، وهي تتطور بعدة مستويات متباينة. وبذا تأخذنا بعيداً عن الأعمال المتأخرة لدوركهيم وأدورنو وأصحاب اتجاه ما بعد البنيوية، الذين ترتبط المعرفة عندهم بالهيمنة والاستبعاد. وتتضمن نظرية هابرماس أيضاً تطويراً لأعمال ماركس الأولى بتحويل التركيز على العمل نحو التركيز على اللغة والتواصل".²

¹ - الطالب أودينة سليم: "مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة"، مرجع سابق، ص112.

² - إيان كريب: "النظرية الاجتماعية"، مرجع سابق، ص352.

الفهرس

أ	الدعاء.....
ب، ج	الإهداء.....
د	التشكرات.....
هـ	المقدمة.....
	الفصل الأول: المرجعيات المؤسسة لسؤال الغيرية الهابر ماسي
09	المبحث الأول: مدخل مفاهيمي (شرح المفاهيم).....
23	المبحث الثاني: الغيرية في ظل الجدل الهيجلي والوجود عند هيدجر.....
34	المبحث الثالث: التقنية عند أشهر أعضاء مدرسة فرانكفورت.....
	الفصل الثاني: التواصلية الغيرية لدى هابر ماس
56	المبحث الأول: نظرية الفعل التواصلية لدى يورغن هابر ماس.....
62	المبحث الثاني: أخلاقيات النقاش والفضاء العمومي.....
67	المبحث الثالث: التداولية (المشاركة عند هابر ماس).....
75	الخاتمة.....
78	قائمة المصادر والمراجع.....

الفصل الأول

المرجعيات المؤسسة لسؤال الغيرية الهابرماسي

المبحث الأول : مدخل مفاهيمي (شرح المفاهيم)

المبحث الثاني: الغيرية في ظلّ الجدل الهيجلي والوجود عند
هيدغر

المبحث الثالث: التقنية عند أشهر أعضاء مدرسة فرانكفورت

الفصل الثاني

التواصلية الغيرية لدى هايرماس

المبحث الأول : نظرية الفعل التواصلية لدى يورغن هايرماس

المبحث الثاني: أخلاقيات النقاش والفضاء العمومي

المبحث الثالث: التداولية عند هايرماس

قائمة المصادر والمراجع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

- 1- يورغن هابر ماس: ايتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، لبنان، ط.1، 2010.
- 2- يورغن هابرماس، العلم والتقنية إيديولوجيا، ت: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط.1، 2003.
- 3- يورغن هابرماس: القول الفلسفي للحدثة، ترجمة فاطمة الجبوشي، منشورات وزارة الثقافة في الجمهورية العربية السورية، دمشق، سوريا، د.ط، 1995.

المراجع:

- 1- أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، د.ط، 2009.
- 2- أنطوني دي كرسبني وكينيث مينوج، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ت: نصار عبد الله، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1988.
- 3- إيان كريب، النظرية الاجتماعية (من يارسونز إلى هابرماس) ت: محمد حسين غلوم، سلسلة كتب ثقافية شهرية يصدرها المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، د.ط، أبريل 1999.
- 4- توم بونومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعد هجرس، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، ليبيا، ط.02، 2004.
- 5- جان مارك فيري: فلسفة التواصل، ترجمة عمر مهيبيل، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، الجزائر، لبنان، ط.1، 2006.
- 6- جاكلين روس: الفكر الأخلاقي المعاصر، ترجمة عادل العوا، دار عويدات للنشر والطباعة، بيروت لبنان، ط.1، 2001.
- 7- حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط:01، 2005.
- 8- رمضان بسطويسي محمد: علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت (أدورنو نموذجاً)، مطبوعات نصوص 90، القاهرة، مصر، ط.1، 1923.

- 9- ريمون كارباتتيه: معرفة الغير، ترجمة نسيم نصر، منشورات عويدات، بيروت، باريس، لبنان (فرنسا)، ط3، 1984.
- 10- سعاد حرب: الأنا والآخر والجماعة (دراسة في الفلسفة سارتر ومسرحه)، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.01، 1994.
- 11- عطيات أبو مسعود: "الحصاد الفلسفي للقرن العشرين"، منشأة المعارف جلال حزي وشركائه للنشر والتوزيع، الإسكندرية (مصر)، (د.ط)، 2002.
- 12- عقيل حسين عقيل: "منطق الحوار بين الأنا والآخر" (من حوار الأفراد إلى حوار أهل الحضارات)، توزيع دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس (ليبيا)، ط.1، (د.ت).
- 13- علي حسن الجابري: الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، دار مجد لاوي للنشر والتوزيع، عمان، ط.1، 2007.
- 14- علي عبود المحمداوي: الإشكالية السياسية للحدثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابر ماس أنموذجا، منشورات الاختلاف، دار الأمان، الرباط، ط.1، 2011.
- 15- عمر مهيبيل: إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، منشورات الاختلاف للنشر، لبنان، بيروت، ط.1، 2005.
- 16- فتحي المسكيني: "الهوية والزمان" (تأويلات فينو مينولوجية لمسألة النحن)، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت (لبنان)، ط.1، 2001.
- 17- فريدة غيوة: اتجاهات وشخصيات في الفلسفة المعاصرة، شركة دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، د.ط، 2002
- 18- محمد نور الدين أفاية: الحدثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق للنشر، بيروت، لبنان، ط.2، 1998

المعاجم:

- 1- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، منشورات عويدات، بيروت، لبنان، باريس، فرنسا، مج.1، ط.2، 2001.

2- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، د:ط، 2004.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني للنشر، بيروت، لبنان، ج 01، 1982.

4- مراد وهبة، المعجم الفلسفي، دار قباء الحديثة للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د:ط، 2007.

المقالات:

1- مقال حول: "هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي"، ترجمة: نور الدين علوش (المغرب)، مجلة دورية (دراسات إنسانية واجتماعية)، العدد 4 (وهران)، دار القدس العربي للنشر والتوزيع تعاونية الهداية (وهران)، 2014

المذكرات:

1- الطالب أودينة سليم: فلسفة التداوليات الصورية وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، "مذكرة تخرج لنيل درجة الماجستير في الفلسفة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، قسنطينة، 2009.

الخاتمة:

كخلاصة لهذا العمل، نقول أنّ التحوّلات الراهنة لعبت دورا كبيرا في تجسيد مفهوم الغيرية أي معرفة الآخر والاعتراف به، حيث فتحت سبل للتواصل والتفاهم مع الآخر الذي كان مهمّشا، مجهولا، غريبا. فهذه التحوّلات منحت الغير الانفتاح على الواقع المعاش والارتباط بالأنا فلا يمكننا الفصل بينهما لأن العلاقة بينهما علاقة تضمّن وتكامل، فكلّ طرف يستدعي الطرف الآخر، فالأنا يجب أن يحيا ويعيش ويستمر في هذا العالم من أجل الآخر الذي هو صانع الحاضر باعتبار أنّ الإنسان اجتماعي بطبعه كما يقول جيل دولوز " يجب أن نعيش مع الآخر " أي أن تكون بين الأنا والآخر علاقة وطيدة. ومن هنا نلخص عملنا في الأفكار التالية :

يورغن هابرماس هو واحد من مدرسة فرانكفورت حيث حاول البحث عن فلسفة جديدة وهو يعتبر أهمّ نموذج لتحقيق التواصل لأنّه دعا إلى تأسيس فلسفة التواصل وتجاوز الفلسفة النسقية بحيث جاء ناقدا لنيتشه، وطوّر نظريته في التواصل وأكد على عدّة مفاهيم: التواصل، الصدق، المصادقية، المعقولية.

إنّ هابرماس يهتمّ بالعقل الأداتي وهو أوّل من رفع شعار العلم والتمايز فكأما تطوّر العلم زاد التواصل ، والعقل التواصل هو القدرة على اندماج الذوات والعقلنة تهتمّ بالتجربة الإنسانية وتتجاوز التنبؤ وتؤسس للحقيقة إضافة إلى هذا فقد سعى إلى تأسيس نظريته على أخلاقيات التواصل وسماها بالنظريات التداولية، أمّا الفعل التواصل هو نشاط عقلاي يتمّ عن طريق الحوار ، أوّلا: حوار الذات مع العالم الخارجي، ثمّ حوار الذات مع الغير .

إذن الفعل التواصل هو منطلق جديد للعلوم الاجتماعية، وهو نظرة براغماتية للذوات وهناك مبدأين أستنجد بهما هابرماس وهما المبدأ الكوني ومبدأ الخطاب الذي يتعلّق باللّغة فهي القدرة على تأسيس خطاب عقلي واللغة العادية لا تحدّد التفاهم بين الأفراد بل اللغة المتعلقة بالواقع المعيش إذن التفاهم يتمّ عن طريق اللغة والطابع الواقعي لها يحقّق الطابع التواصلية.

لكن بالرغم من كلّ تلك النظريات التي استحدثها هابرماس إلاّ أنّه قد وجّهت له انتقادات من بينها ما يلي:

- النموذج التواصل ينطبق على المجتمعات الغربية ولا يمكن تطبيقه على المجتمعات العربية لأنها مازالت متعلّقة بالعادات والتقاليد وتؤمن بالأفكار التي تنضوي تحتها على خلاف المجتمعات الغربية التي تتماشى مع النظريات الفلسفية.

- كانت لها برماس نظرة كونية شمولية لا يمكن تحقيقها على أرض الواقع لأنّ فعل التواصل صعب المنال لصعوبة خلق لغة تواصلية بين أفراد المجتمع الواحد.

وأخيرا نتساءل : كيف يمكن لعلاقة الغربية أن تتجسّد على أرضية تملؤها الصراعات والثورات والتحوّلات الكبرى التي يشهدها العالم بأكمله حالياً؟. وبماذا يمكن تفسير التناقض الحاصل بين سرعة تطوّر وسائل التواصل وتعدّدها، وبين اتساع الهوة الوجدانية بين الأنا والغير؟