هابرماس من التّأثّرات إلى النّشاط التّواصلي.

Hebermas from the influence to the communicational act.

د.عمران جودي

جامعة باجي مختار عنابة- الجزائر

Dr.Amrane djoudi

Badji Mokhtar Annaba university-Algeria

ملخّص: وفّق هابرماس بين الماديّة التّاريخيّة لماركس والوثوقيّة الأمريكيّة، وكذا النظريّة التطوّريّة عند بياجيه وكولبرغ والتّحليل النّفسي عند فرويد، وهو في هذا يحاول تقديم نظريّة في المناقشة والأخلاق باسم "النّشاط التّواصلي".

نحن نعيش داخل الكلام ونعمل ضمنه، وتفاديه يعدّ من قبيل المستحيل، حتّى الفلسفة ليست أكثر ممّا نقوله في المجتمع، بالمقابل، تعتبر المصالحة مع الحداثة سببا رئيسيّا في جميع أعماله البارزة، ومن أجل هذا يعمد إلى استرتيجيّة محاربة الطّابع الكلّي في الفلسفة المتعالية وجعلها أكثر محايثة لحياة النّاس وواقعهم، والإبتعاد قدر المستطاع على الأحكام النّهائيّة.

الكلمات المفتاحيّة: اللّغة، المناقشة، الحداثة، العقلانيّة، المجتمع، الحوار.

Abstract: Habermas combines Marx's historical materialism with American pragmatism, as well as Piaget and and kohlberg's theory of development, and freud's psychoanalysis. Developing a highly respeced theory of moral and lrgal discussion entitled " communicative action".

We are always in the language and we move inside, to go beyond language is not possible for us. Even philosophy is only a "talking" within a society that is common to us. Indeed, he considers "the reconciliation of modernity that divides itself "as the highest motive of this monumental work. To do this, he pursues the strategy of "attacking the universalist problem of transcendental philosophy.

Key words: language, discussion, modernity, rationality, society, dialogue.

مقدّمة:

إنّ الدّارس والمتّتبع لتاريخ الفلسفة رغم تعدّد ظروف ومناهج التّأريخ لها إلّا أنّها تلتقي عموما في التّمييز بين أربعة مراحل أساسيّة في تاريخ الفلسفة: الفلسفة الإغريقية، الفلسفة الوسيطية، الفلسفة الحديثة، والفلسفة المعاصرة، سيجد أنّ هذه الأخيرة ما هي إلا انعكاس للفلسفة الحديثة بشكل نقدي يتماشى والمعطيات الجديدة للتاريخ، الأمر عائد بالأساس إلى أنّه لا يمكن الحديث عن فلسفة معاصرة إلا في ظلّ فلسفة حديثة كرّست بكل محمولاتها موضوعات العقل المعاصر، والذي أراد أن يكون أكثر تخصّصا وتحرّرا وانفتاحيّة، منتشيا بذلك إنسانيّة اندثرت تحت وطأة النّزعة الأداتيّة التي تدّعي خطاب العلميّة.

علينا أن نعرف أنّه لا يمكننا أنّ نفهم المنطلقات الفلسفيّة لتواصليّة هابرماس ما لم نعرّج على الجذور الأولى للأصول الفكريّة التي اعتمدها وناقشها، كما أنّ نظريّته هذه والتي لاقت رواجا كثيرا في الدّراسات اللّغويّة والحداثيّة على حدّ سواء كانت نتاج نظريّات أخرى سبقتها دراسة وتحليلا، هذا التّحليل والإحالة لابدّ أن يعيدنا إلى اللّغة التي تحملها مجموعة من الكلمات والعبارات المتجسّدة في قالب نسمّيه جملة أو نصّا، بحيث لا يمكن أن يكون مغلقا أو مستقلاّ على الدّوام، ويجب على الباحث أن ينشغل أيمّ انشغال بهذا التّنافس لأنّ مسؤولية كبيرة إزاء المجتمع كتفكير وككمارسة تجعله مضطرّا للوقوف بين تعمّق الأطر المختلفة لفكرة التواجد مع الغير وتفسيرها، وبالتّالي محاولة النّهوض بالإشكاليّات المحيطة بهكذا تواجد باعتبار أنّ مفهوم أيّ كلمة أو نشاط يختلف باختلاف الأغراض التّي تؤدّيها، فهذه الكلمات وإن كانت صادرة من عقولنا أو واقعنا الحسّي إلّا أنّنا لا نستطيع أن ننكر أنّ الفهم عمليّة عقليّة تتحكّم فيها شروط موضوعيّة، هنا تظهر الهوّة شاسعة بين إخضاع الفعل التّواصلي أو الخضوع له، لأنّ المشكلة في التّفكير الفلسفيّ هو تنوّع اتجاهاته من جهة، وصدى الإنفصال المزعوم بين الوعي والأشياء بين النّصوالفهم من شأنه اختزال المواجهة والتحدّي، وإذا كان من الضّروري أن نبحث عن ماهية العقل ونفحصهذا المصطلح تاريخيّا، وأن نتبنى موقفا نقديا إزاء أيّ مشروعيّة يمكننا من خلالها معرفة العقلانيّة والمعرفة العلميّة، لابدّ من تتبّع التطوّر الحاصل على مستوى العقلانيّة في كلّ حقبة تاريخية، أين بدأت كمنهج فلسفي في الفلسفة اليونانيّة وانتهت كمنهج نقدي في المعرفة مع الفلسفات التّواصليّة.

من هنا فإنّ كلّ نظريّة للحقيقة تعتبر ضربا من العبث، وتجعلنا نتخلّى بالتّالي عن الطّموح الإبستمولوجي الذي يقتضي تقويم العلاقة بين أفكارنا وأفكار الآخرين والعالم الذي نعيش فيه، ومنه يتحوّل سؤال العقلانيّة إلى سؤال للحدود لا سؤالا للمعايير؛ إذ لا يجب أن ننظر إليها ببساطة كهوّة تفصل بين الواقعي حقّا والممكن الأفضل، فهناك دوما مكانا لإعتقاد معقول يمكن أن تتقدّم من خلاله أحداث جديدة أو فرضيّات معلنة أو حتّى لغة جديدة.

إنّ قوام التّفسير واللّغة هو في عدم تعبيرنا عن النّصبنظرة العلماء والسّيكولوجيين وإنما في محاولتنا الكشف عن خباياه ومحاولة الوقوف على غايته، كما نهتمّ بالبنية العميقة التي تكتنف

بدورها أفكارا كثيرة فإذا كانت الماركسيّة قد نادت بتغيير العالم فإنّ اللّغة والتّفسير عملت على فهم وشرح الواقع، إذا كان العلم والمعرفة العلميّة همّهما السّيطرة على العالم الفيزيائي "المعرفة قوّة"، فإنّ في مجال التفسير سنكون إزاء لقاء من نوع أخر بين الإنسان والعالم.

I- التّواصليّة منطلقات وأبعاد:

1- المنطلقات الفلسفيّة لتواصليّة هابرماس:

أ- المنطلق الماركسي:

يدافع التصوّر المادّي للتّاريخ عند ماركس K. Marx (1818، 1883) عن تأثر الأحداث التاريخيّة بالعلاقات الإجتماعيّة وبالأخصالعلاقات المتواجدة على مستوى الطبقات أو البنيّات المجتمعيّة، بالبحث عن أسباب التطوّر والتحوّلات التي تطرأ على المجتمعات وكذا وصف الشّروط الحقيقيّة للنّاس في ظلّ الرأسماليّة المتوحّشة.

ينطلق هابرماس من الرّؤية الماركسيّة التي ترى أنّ الدراسة التّاريخيّة لماركس من زاوية الإنتاج المادّي هي أساس وجود المجتمع، والسّياسة والأخلاق والدّين كلّها مظاهر تقوم على أساس الإنتاج وهو عصب المجتمع، وهذا الأخير يقوم على طبقات تعكسها المصالح المتضاربة التي تقوم على العداء، ومن ثمّ تقدّم وجود المادّة على الوعي بمعنى أنّ المادة أو الوجود هما أصل ظهور الوعي أو الفكر، وهي فكرة اتّخذ منها ماركس محورا لنظريّته كإيديولوجيّة واضحة المعالم يمكننا من خلالها معرفة الأساس المادّي والإقتصادي للعالم وهي تتطوّر باستمرار على أساس جدلي بالبحث عن القوانين العامّة والقوى الدّافعة لتطوّر المجتمع الإنساني بصورة عامّة، كدراسة تاريخ المجتمعات والشّعوب وتاريخ تغيّر مختلف النّظم الإقتصاديّة والإجتماعيّة داخل المجتمع، يقول ماركس:" في البند الأوّل من الفصل الأوّل جرى بمزيد من الصّرامة العلميّة استنتاج القيمة من تحليل المعادلات التّي يعبّر من خلالها عن أيّة قيمة تبادليّة كما تمّ الإعراب بوضوح عن الصّلة بين ماهية القيمة وتحديد مقدارها بوقت العمل الضّروري اجتماعيّا" (كارل ماركس، 1985، ص17).

من هنا عمل هابرماس على إفراغ الماركسيّة من طابعها الرّوحي، وهو ما يخوّل له بدفع الماركسيّة من اليوتوبيا (Utopie) إلى درجة العلم بالواقع، إلى أن ساد تصوّر يعتبر الماركسيّة علما قائما بذاته يمكّننا من فهم قيمة الظّاهرة الإقتصاديّة والإجتماعيّة فهما دقيقا وواضحا، والإثبات الدّقيق والواضح لتلك المظاهر بطريقة علميّة وعقلانيّة ومنهجيّة قائمة على وقائع موضوعيّة وحتميّة.

يتمثّل جوهر العقلانيّة في خضوع أفكارنا للتّجربة النّقديّة التي تنتهي إمّا بدعم الفرض أو دحضه، لذا يعتقد هابرماس أنّ طبيعة المجتمع الإنساني تكمن في كونه مجتمعا مفتوحا شأنه شأن الخطاب المعرفي والعلمي، أين تكون السّيادة للأفكار التي يقرّ بها النّقد على أنّها الأصلح والأنجع، وهو الأمر الذي لا يمكن التماسه إلاّ في المجتمعات اللّيبرالية التي تقدّس التّفكير الحرّ والممارسة الفعليّة للفكر التحرّري، ويذهب هابرماس إلى حدّ القول بأنّ الماركسيّة تولّدت من

أسباب نفسيّة بحتة، تبحث في بعض الأزمات التي أدّت إلى يأس الإنسان من العقل في مقابلة العقل، وكذا فشله الذّريع في رسم معالم مستقبل يتخارج فيه العقل بحثا عن عقل آخر باسم الواقعة التّواصليّة، وهي مفروضة أساسا كون أنّ الإنسان لم يسبق له أن تواجد وحيدا وحتّى وإن حدثت وحدته المطلقة فستكون إحدى حالتين: إله (ذات مؤلّهة) أو حيوان (ذات فارّة من أصل ذاتيتها) فأدّى بذلك إلى انبعاث إشكاليّة التّواجد وحلّ التوحّد في الزّعم التّذاوتي الزّمكاني المتعلّق بكلّ شيء ماعدى المفارق والترنسندنتالي، حيث أنّ من طبيعة الخطاب أنّه يسري على الحالات الواقعيّة قدر سريانه على الحالات الممكنة، وهو ما يصرح به ماركس عندما يتحدث عن الغرض الرئيسي لكتابه رأس المال "الهدف من الكتاب هو تفادي القانون الإقتصادي لحركة المجتمعات الحديثة" (Karl Marx, 1969, p 37)، وكأنّنا إزاء كتاب تنتهي صلاحيته بمجرّد انتقال حركيّ تصنعه الذّات المحرّكة لأشياء العالم ووسائل الحياة، لأنّ الماركسيّة من وجهة نظر هابرماس جزء من العالم الطّبيعي، وهو جزء يسمح لنا بإعادة قراءة النّظريّة التّواصليّة في أبعادها المختلفة وكذا إعادة بنائها من زاوية نقديّة يظهر فيها المجتمع صورة أو مجموعة من الصّور تصنعها تفاعلات الذّوات تعبيرا ونشاطا، وفي هذا يقول هابرماس:" إنّ الماديّة التّاريخيّة ليست دلالة كشفيّة فحسب، بل هي نظريّة لتطوّر اجتماعيّ" (يورغن هابرماس، 2002، ص65).

من جانب آخر انتقد هابرماس النّظريّة الماركسيّة التي أولت اهتماما كبيرا للعامل الإقتصادي والمنطق المادّي، وهو الأمر الذي أفضى إلى هيمنة العقل الأداتي على جميع الوظائف الحيويّة في المجتمع؛ ونقصد بالدّرجة الأولى اختزال النّشاط الذّواتي إلى مجرّد علاقات الإنتاج والبنيّات الإقتصاديّة، وهو ما جعل هابرماس يقتنع بضرورة التّمييز والفصل بين العمل والتّفاعل، خاصّة وأنّ ماركس قد اقتنع تمام الإقتناع بأنّه يجب إخضاع حركيّة المجتمع إلى المنطلق المادّي وتحديد جميع أطره استنادا لخاصيّاته المميّزة، وإذا كانت الماديّة بوجه عام هي من يفسّر وعي الكائن وليس العكس، فإنّها وبهذا تلحّ عند تطبيقها على الحياة تفسير الوعي الإجتماعي على ضوء المنطق المادّي، وفي هذا يرى هابرماس تجاوزا كبيرا لفكرة التّواصل والتّفاعل بين الذّوات، ويلحّ على ضرورة استبدال المنطق المادّي بمنطق آخر يكون أكثر تحقيقا للذّات الواعية وأكبرا تحقّقا للذّات في إطار شروط الوعي التي يمليها الواقع.

ب- المنطلق المثالي الهيجلي:

تتّسم فلسفة هيجل بصبغة مثالية، والأمر عائد بالأساس إلى أنّ هيجل نظر إلى الفكر بوصفه الأساس والحقيقة النّهائيّة لكلّ شيء، أو وبصيغة أدق أنّ كل حقيقة لا بد أن تكون فكرا، وهذا ما يدعنا نقول بأنّ ما ليس فكرا ليس حقيقة، ومادام يعزو كلّ موجود إلى الفكر فإنّ هذه الأسبقيّة هي بمثابة بداية الخيط الثّوري في المثاليّة الهيجليّة، بمعنى أنّ أساس المادّي هو اللّامادي وحقيقة الأوّل تكمن في الثاني، كما أنّ الحقيقة لا يمكن أن تكون متناهية إذ أنّ كلّ متناهي لا

يمثّل حقيقة وهذا هو حال الموجودات الخارجية وبهذا فإنّ الفلسفة الحقّة هي الفلسفة المثاليّة التي يكون موضع تأمّلها في اللّامتناهي بوصفه هو الحقيقة عينها.

في كتابه "العقل في التّاريخ" يؤكّد أنّه "إذا لم تكن الفكرة الواضحة عن العقل قد تطورت بما فيه الكفاية في أذهاننا في بداية دراستنا للتّاريخ الكلّي، فلابدّ أن يكون لدينا على الأقلّ الإيمان الرّاسخ الذي لا يتزعزع بأنّ العقل موجود فعلا في التّاريخ، وأنّ عالم العقل والإرادة الواعية ليس نهبا للصدفة، وإنّما لا بدّ له أن يتجلّى في ضوء الفكرة الواعية بذاتها"(فريدريك هيجل،2007، ص79)، هنا يقرّ هيجل بأن تاريخ العالم ما هو إلا مسار تطوريّ للعقل ينعكس بدوره ضمن الفكرة التي تكون معقولة بالضرورة، ويُنظر لها من منظور تطوري باعتبارها تجلّ لتاريخ العقل التطوّري.

يوضّح هابرماس أنّنا نستخلص من فكرة العقل الهيجليّة تطوّرا يشكّل المجرى العقلي الضّروري لروح العالم، ذلك الرّوح الذي تظلّ طبيعته واحدة وإن يكن يكشف عن هذه الطّبيعة الواحدة في ظواهر العالم المختلفة، كتفاعل الذّات مع الآخر في حالة الصّراع حتّى الموت بحثا عن التّفوّق ونيل الإعتراف، ومن فكرة التطوّر هذه جاء الديالكتيك الهيجلي؛ إذ يعتبر أنّ العالم وفكرته المطلقة لا يعيشان ولا يتجلّيان إلّا في سيرورة الحركة والتطوّر المتّصل، وأنّ العالم يفسّر كما يتطور إلّا من خلال حركة تغذية رجعيّة بين الذّات والذّات، فلا شيء ثابت وأنّ كلّ شيء يتحرك ويتغير في تفاعليّة تواصليّة لا تعرف نهاية، ولفهم الظواهر التي تحيط بنا لا يكفي أن ندرسها كما هي موجودة بل ينبغي أن نفهم كيف تطورت، لأنّ كلّ ما حولنا هو نتيجة تطور سابق، يقول هابرماس:" لا تتواصل الأنا مع ذاتها بوصفها آخرا وإنّما أنا مع أنا أخرى بوصفها آخر"(يورغن هابرماس، 2002، ص15)، فالذّات مفهومة بهذا الشّكل لا يمكن أن تكتمل إلّا مع الآخر واكتشاف الآخر يقودنا إلى فهم الذّات في إطارها الإجتماعيّ؛ ونقصد في جميع أبعاد الظّاهرة التي ينتمي إليها الإنسان من لغة وأخلاق وسياسة واقتصاد... فالذّات حتى وإن بدت ساكنة فهي تحمل حركة تدفعها إلى الآخر وصراعا بداخلها يكشف عن تداوليّة خطابيّة، كما أنّه توجد فيه مؤثرات وقوى تُبقي عليها في المظهر الذي نعرفها عليه، ومؤثرات وقوى أخرى تجنح إلى تغييرها نوعيّا في كلّ ظاهرة لسانيّة وفي كلّ علّة تحدث استجابة لموقف معيّن؛ بمعنى أنّ الصّيرورة تعتبر بمثابة المعمل الذي تنتج فيه كل حقيقة، أمّا إمكانيّة وجود الصّيرورة فيتوقّف في حدّ ذاته على تكوّن الوجود من ذاتين متفاعلتين على الأقلّ بحيث لا يمكن الفصل بينهما في شروط الفهم، كما تُعتبر كلّ من الوحدة والإنفصال الأبديين لهاتين الذّاتين عن السرّ الذي يطبع الوجود بخاصيّة الإستمرار حتّى على مستوى المتناقضات.

مسّ تأثير النّظريّة التّواصليّة العلوم الإجتماعيّة والتاريخيّة على حدّ سواء، ورغم ذلك لم تُلغ الواقع المادّي بل دعت إلى دراسته والإبحار في حالات تطور الفكرة من ذات إلى أخرى، هذا الإنتقال في المكان بواسطة التّخاطب استطاع أن يكرّس للعقل ويتجاوز كلّ معطى تأمّلي، وهو الأمر الذي سيطر على الفكر الغربي لعصور طويلة ووجد له مكانا في تواصليّة هابرماس

والمنعطف اللّغوي بشكل متجذّر ومتأصّل كحجّة غائيّة جوهرها اللّغة، والتي ستكون بمثابة وجه آخر للفكر من جهة وحقيقة للعالم.

انطلاقا ممّا سبق رأى هابرماس أنّ قول هيجل:"... زيادة على ذلك فإنّ الفلسفة تعرض المطلق في نشاطه وفي إبداعاته، وهذه هي الطريقة التي بها يصبح المطلق محسوسا به أو لذاته، إنّه يصبح الروح ومن ثم فإن الله يكون بالإدراك ثمرة للفلسفة" (فريدريك هيجل، 2001، ص57)، يتعلّق أساسا بمكانة الدّين بوصفه غاية في حدّ ذاته، وعليه فالجوهر الأساسي في الخلاف عن علاقة الفلسفة بالدين في موقف هيجل يظهر من خلال فكرته عن الوحدة بين الطبيعة البشريّة والإلهيّة، الأمر الذي يوحي بنوع من الترنسندنتاليّة على مستوى الخطاب ونحن نعرف تمام المعرفة بأنّ إدراكات الدّين حسيّة صوريّة والفلسفة إدراكاتها تكوّن نفسها عن طريق المفهوم، لذا لا مجال للتّوفيق بين العاطفة الدينيّة والفهم من وجهة نظر العقل لأنّ هذه الأخيرة ليست بعد متحرّرة حقّا من الصّور الحسية، لذلك فإنّ الفكر النظري وحده يبرز هذا المضمون في وضوحه التام باعتبار أنّ العلاقة بين الذّوات هي الوحدة غير القابلة للإنفصام عن شروط الواقع والتي سيبدو فيها التّواصل أو الإقتران أو الوجود "مع" لحظة رئيسية من لحظات العقلانيّة التّواصليّة، والتي تلعب بدوورها دور الفضاء الذي تجد فيه الذّات الإنسانيّة كمالها وهي لا ترى نفسها في إلّا من خلال مثيلاتها وهي تبحث عن الوعي بذاتها (شروط الفهم).

جـ- المنطلق الكانطي:

يرى هابرماس أنّ الحديث عن كانط يجعلنا أمام صراع مزدوج؛ ضدّ التّجريبيّة وضدّ العقلانيّة الدّوغمائيّة إذ يقول كانط في فهم الدّوغمائيّة:" إنّنا نتعامل مع مفهوم ما دوغمائيّا (حتّى ولو كان يجب أن يكون مشروطا تجريبيّا) حينما ننظر إليه على أنّه متضمّن تحت مفهوم آخر للشّيء مكوّنا مبدأ العقل، ونعيّنه وفقا له وفي المقابل نحن نتعامل معه نقديّا حينما ننظر إليه فقط بالنّسبة إلى الملكة المعرفيّة فينا وبالتّالي إلى الشّروط الذاتيّة لنفكّر فيه من دون أن نذهب إلى تقرير أيّ شيء بخصوصموضوعه؛ فالتّعامل الدّوغماتي مع مفهوم هو إذا ذلك التّعامل المتّفق مع ملكة الحكم المعيّنة، أمّا التّعامل النّقدي فهو الذي يتّفق مع قانون ملكة الحكم فقط" (إيمانويل كانط، 2005، ص347)، وتعتمد نظريّة المعرفة في العقلانيّة الدّوغماتيّة على نوع من التّطابق بين الذّات والموضوع، وهو تطابق يمكن ترجمته على أساس تناسق الأفكار والأشياء، أي اتّفاق يتضمّن في ذاتيته غائيّة وشرطا لاهوتيّا كضامن لهذا الإنسجام، أين يكون هذا الإتفاق مفسّرا على أساس انسجام مسبق Harmonie préétablie.

ينتهي هابرماس إلى ضرورة تقييد الذّهن بحدود القوّة الحاسّة والتّجربة، لتنتظم الأشياء وفقا لفكرتي المكان والزمان مؤكّدا أنّ العقل الإنساني جدلي ينبثق عن تفاعله مع الغير تأثيرا وتأثّرا، ويعرض نفسه ويناقض العقل فعاليته الفكريّة بمعزل عن التّجربة، منتهيا بذلك إلى بناء ميتافيزيقا نقديّة تسمح لنا باستبدال أخلاق الواجب بأخلاق النّقاش من خلال إبراز ضرورة وضع مبادئ عقلانيّة تتجاوز الأسس الميتافيزيقيّة، وتجعل الإنسان يحسّ بالمسؤوليّة اتجاه

الواجب التّواصلي، وعندما يتحدّث هابرماس عن التّذاوتيّة فإنّه يسمها بالصّبغة الكونيّة والشّريعة الإنسانيّة، ولأنّه مبدأ فإنّ حريّة الإرادة تكون أساسا له في القيام بالواجب باعتبارها أخلاقا للمناقشة، وعلى ضوء هذا المبدأ وإذا كان كانط يؤكّد أنّ القانون الأخلاقي هو الباعث الأساسي للإرادة المجرّدة بينما الخير الأقصى هو موضوعها (فريال حسن خليفة، 2001، ص75)، فإنّ هابرماس يرى أنّ أخلاقيّات التّواصل تعتمد على ممارسة التّصنيف القائم على الحوار والنّقاش في سبيل الوصول إلى قواعد أخلاقيّة تتّسم بالكلّية والشّموليّة بإخضاعه لمختلف مستويات التّقييم العقلاني الذّاتي تزامنا مع قدرات الإنسان وحدود الإمكانيّات المفتوحة أمامه، وذلك بغرض الوقوف على خبرات الإنسان الممكنة.

وفي هذا المستوى بالضبط يقرر كانط استحالة المعرفة العلميّة للأشياء في ذاتها أو النّومان (Noumène) فالعقل يستطيع أن ينتج خطابا في الظّواهر لكنّه لا يستطيع أن يقدّم خطابا في الأشياء ذاتها، وهو ما يرفضه هابرماس بأنّ من شروط التّفاعليّة هو خلق هكذا خطابات بين الذّوات بعيدا عن الأحكام المتعالية، إذ الكائن العاقل نفسه عقلا وجزءا من العالم المعقول ولا تسمّى علّيته إرادة إلا بمجرّد كونها علّة فاعلة في هذا العالم، ولكنّه يشعر كذلك من ناحية أخرى بأنّه قطعة من العالم المحسوس الذي يحتويه الفهم ولا يتجاوزه، ويستمدّ العقل ميكانيزماته المعرفيّة من خلال ملكة الحساسيّة التي تتضمّن فكرتي الزّمان والمكان وملكة الفهم التي تمكّننا من معرفة تلك الإحساسات، أي أنّ الفهم هو القوّة المنتجة للمقولات والحدوس اللّتان تشكّلان كلّ معارفنا؛ فبدون الحساسيّة لا يكون الموضوع معطى وبدون الفهم لا نستطيع التّفكير في الموضوع وهي بمثابة اختزال الوقائع والظّواهر إلى معطيات هندسيّة تنطبق على المفاهيم الريّاضيّة قبليّا(Emmanuel Kant, 1987, pp 62, 63)، غير أنّ إمكان هذه الأفعال لا يمكن أن تدرك عن طريق هذه العليّة التي لا نعرف عنها شيئا، بل ينبغي بدلا من ذلك أن تدرك من حيث أنّها جزء من العالم المحسوس وأن تفهم من ناحية تحدّدها بظواهر أخرى مثل الرّغبات والميول (إيمانويل كانط، 2002، ص161).

من هنا يمكن أن نفهم الموقف الكانطي إزاء المعرفة على أنّه محاولة للإبقاء على الميتافيزيقا من خلا نقد النّزعتين العقليّة والتجريبيّة باعتبار أنّ النّزعة العقليّة لا بدّ لها أن ترسم لنفسها حدود البحث؛ فالتّركيبات القبليّة مستقلّة عن التّجربة لكنّها لا تنطبق إلاّ على موضوعات التّجربة، والفهم عاجز تماما عن سحب القوانين القبليّة من الطّبيعة (Emmanuel Kant, 1993, p 92)، كما أنّ النّزعة التّجريبيّة قاصرة تماما على تجاوز المعطيات الحسيّة وتلغي أو تنكر شروط كلّ يقين موضوعي، كما تشكّك في وجود القوانين الأوليّة المستقلّة عن التجّربة، وهو ما يفسّر في نظر هابرماس أيضا استحالة الوصول إلى معرفة العالم الجوهري للأشياء كما هي في ذاتها كما أنّ مفهومات الفهم ومقاربة العالم لن تكون على الإطلاق تجريبيّة بالمعنى الفيزيائي بل مجرّد نوع من الإدراك الحسّي المباشر القائم على التّذاوت، بقي أن نعرف أن قدراتنا العقليّة والحسيّة عاجزة تماما على توفير الأحكام الموضوعيّة الصّحيحة بشأن الأشياء إلّا عن طريق اتّحاد أحدهما بالآخر وجمع النّتائج التي يقف عليها العقل وتلك التي يتضمّنها الواقع.

2 - المنطلقات الإجتماعيّة:

أ- ماكس فيبرM. Weber (1864، 1939):

خصّصهابرماس في كتابه "نظريّة الفعل التّواصلي" أكثر من مئة صفحة لماكس فيبر حيث كان مهتمّا بالبعد السوسيولوجي لهذا الأخير، خاصّة ما تعلّق بفكرة العقلنة التي لعبت دورا هامّا في المجتمع الرّأسمالي فالعقلنة قد جعلت الإنسان في أبسط مراتب العقل، حيث تنامت النّزعة التّشاؤميّة في عقل المجتمع الرّأسمالي والمجتمعات الغربيّة بصفة خاصّة، يقول ماكس فيبر:" التّنظيم العقلاني للمؤسّسة مرتبط بتوقّعات السّوق المنتظمة وليس بالفرص اللّاعقلانيّة والسياسيّة"(Max weber, 1905, p 18)، ويرى من زاوية أخرى أنّ التّنوّع الثّقافي هو الأساس في المبادئ العالميّة التي تصدرها حيّوية وفعالية الأسس المستمدة من مجابهتها للظّروف السوسيوثقافيّة، واعتبرت هذه العلاقة شرطا أساسيا لبناء النظام الاجتماعي في هذه المجتمعات حيث أسست لعلاقات التعاون والتضامن، وخلقت إطارات للتواصل المعنوي والمادي كشرط لازم لقيام كل حياة اجتماعية، كما كانت هذه العلاقة ذات طابع تماثلي وتكاملي. فمن جهة، غالبا ما اجتمعت الصفة الماديّة والرّوحيّة في العلم، فإما أن يكون العلم مفرطا في تقنيته ويتحمل مسؤوليات اجتماعية تتجلّى في أدوار سياسية، وإمّا أن يكون البعد الروّحي للمجتمعات الرّأسماليّة حاضرا بقوّة، فيكون بمثابة إطار مقدّس ومقرّر للرّوح الجماعيّة في مجالاته المختلفة.

من جهة أخرى، بقدر ما عمل العقل على حماية النظام الإجتماعي بتزويده بالشرعية اللازمة على مستوى حاجياته وقضاياه، وكان عنصرا حاسما لتوليد الاحترام والقدسيّة للقانون كعمليّة تنظيميّة بغض النّظر عن طبيعتها، بالقدر نفسه، عمل نظام العقلنة دون استثناء أيّ بعد من أبعادها على فرض نمط صلب وإطار محدّد لا ينبغي للذّات أن تتخطّاه لتمارس إنسانيّتها وتمّ اعتبار هذه السّلطة شرطا لكلّ وجود اجتماعي. يقول هابرماس:" إنّ ماكس فيبر أدخل مفهوم العقلانيّة كي يحوز فاعليّة الإقتصاد الرّأسمالي، وشكّل حركة الحقّ الخاصبالبرجوازي وكذا السّيطرة البيروقراطيّة، وتعني العقلنة بداية اتّساع المجالات الإجتماعيّة التي تخضع لمعايير الحسم العقلاني"(يورغن هابرماس، 2002، ص42).

وفي مقام آخر وغير بعيد من هذا الطّرح نجد هابرماس يعتبر أنّ هذه العقلنة تدعو إلى الأداتيّة، وبالتّالي تحويل الإنسان إلى موضوع طبيعي يتجرّد فيها كلّيّا من مجموعة الخصائص التي ينفرد بها بمجرّد أنّه ذات إنسانيّة واعية، لذا نجده ينادي بعقلنة جديدة من شأنها تشريف المعطى الإنساني في جميع أبعاده وهي عقلانية تواصليّة تتّخذ من التّفاهم والتّوافق والإجماع معايير وآليات لها، يقول ماكس هوركايمر.Horkeimer M (1895، 1973) موضّحا هذا الإنفلات الذي تقوده العقلنة:" ما ينقصالعلم هو سعيه الدّائم نحو دراسة الظّواهر الطّبيعيّة على حساب المظاهر والآليات الإجتماعيّة، كدراسة القمر مثلا بدلال الإنسان" (Max Horkheimer, 1970, p 357)، فالإستمرار في التّعامل مع العلم بمعزل عن فاعليّة الذّوات يعتبر استجابة لكثير من القوانين الحتمية والصراعات العنيفة مع قوى مختلفة، وبدل السّعي إلى عقلنة كلّ شيء بكثير من الحماس وبذل الجهود المكثّفة والمضنية في اكتساب المعرفة والتقنية من أجل

السيطرة على الطبيعة، علينا الحديث عن الإنسان وعن التكوين النفسي الأمثل للأفراد داخل المجتمعات من جهة، وعن أساليب التّواصل المثاليّة بين الشّعوب والحضارات المختلفة من جهة أخرى، وكلّ ذلك من شأنه بناء الشخصية المتكاملة في المجتمع الحديث ذات التصوّر الدّقيق عن تصوّر العالم، وعن أسلوب العيش فيه، وإمكانيات التفاعل والتّعايش مع الآخر داخله، وذلك في حركيّة متغيرة باستمرار تنطلق من الرؤية المعاصرة التي أصبح فيها العقل البشري يمجد أكثر فأكثر التقنية العلمية، والتكوين المتطور، والمهارة في التصرف، وذلك ترسيخا للتطور النوعي الذي سار فيه هذا العقل من البدائيّة إلى الثقافة إلى التّكوين إلى التقانة، وبين هذه المفاهيم من العلاقات الجوهرية الواضحة والدّفينة العميقة ما لا يحصر بالمقاييس المرئيّة.

ب- هربر ميد H. Mead (1863،1931):

تعتبر التّفاعليّة الرّمزية واحدة من أشهر المرتكزات التي تستند عليها النّظريّة الإجتماعيّة في تحليل الأنساق اللّغويّة منن زاوية المجتمع، كون أنّها تنطلق من العالم الأصغر والذي يظهر في نشاط الأفراد كمقدّمة لفهم السّلوك العام؛ والسّلوك العام يتجلّى في أدوار مختلفة باعتبارها معان ورموز، وهو ما يجعل حركة الذّات مرهونة بـ:

-البناء النّسقي للدّور الإجتماعي.
-الفعل والوظيفة الإجتماعيّة.

اشتهر ميد بنظريّة التّفاعليّة الرّمزيّة والتّي أكّد فيها على دور الرّموز في التّفاعل بين الأفراد، حيث يرى أنّ البشر يعيشون في عالم زاخر بالرّموز أو بالأحرى أنّ جميع عمليّات التّفاعل بين الأفراد تتعلّق بنوع من التّبادليّة على مستوى الرّموز والتّواصل الإنساني، وذلك من أجل متابعة عمليات الإنتاج الفكري والمادي وجعلها مكتسبات للإنسانية قاطبة، والواقع أنه لا يمكن القيام بهذه دون الاهتمام بالبحث في ثقافة المتفاعلين على مستوى المجتمع الواحد، من أجل امتصاص مظاهر الفرقة التي تعم مظاهر الحياة فيها مما يخلق لدى مواطنيها غالبا صعوبة التعامل مع الآخر، حيث إن بعض هذه المجتمعات لم تنجح بعد حتى في تأمين العلاقات الجادّة بين أبناء شعوبها، بما في ذلك تطوير العلاقات الإنسانية عبر ثقافة تواصليّة.

ولذلك يبدو أن الثقافة باعتبارها تفاعلا هي قدرات بناءة يقوم بها أفراد مجتمع معين، وعليه يصبح الحديث عن تاريخ الثقافة والحضارة حديثا عن تفاعل ثقافيّ واستجابة حضاريّة موضّحا كل ما يتعلق بجوانب الحياة: سواء ما تعلّق بالإقتصاد، أو الأنماط الفكريّة أو العمليّة كونها تمثّل سيرة عامّة للإنسانية في جميع مظاهرها الإجتماعية مما ينتقل من جيل إلى جيل في مجتمع أو مجتمعات متشابهة، ووصف النشاط الإنساني ثقافيّا وحضاريّا عبر الأزمنة تتواصل نوعيا فيما بينها لتقيم جسرا تواصليّا باعتباره نشاطا جمعيّا (تواصل ثقافيّ وحضاريّ)، وذلك ما يحدد لنا بعمق التّوافق الحاصل في مسويات الخطاب وكأنّنا أمام إطار يحدّد للذّوات طريقة التّحاور

ونمط الكلام ، ومعنى ذلك أنه يصبح من خلال هذا التّحليل يستمدّ تفاعله من شروط المجتمع الذي يتكلّم فيه، فيكون التّواصل عنوان المجتمعات البشرية في توافقها واختلافها، أما التّفاعل فهو جملة من الإستعدادات التي يزوّد بها الفرد وهو يعبّر عن حاجياته لتتوسّع إلى مجالات الإبداع، وهنا بالضّبط رأى ميد أنّ الفرد في حدّ ذاته نتاج العلاقات الإجتماعيّة la production des relations sociales باعتباره يمتلك الحقيقة في حدّ ذاته، وذلك بوصفه عقلا ونفسا تتخطّى إطار الفيزيس لتقول بنشاط الأنا في جزئه العفوي، وتتوحّد بالآخرين من زاوية أنّها ضمير ناشئ عن المعايير الإجتماعيّة، ثمّ تلتقي هذه التّقسيمات ضمن إطار بيولوجي يتميّز بالإندفاع نحو التصرّف وردّ الفعل، من خلال اتّصالات رمزيّة من اللّغة إلى المشاعر مرورا بالتعقّل تماما كما تتطوّر من المحاكاة إلى اللّعب إلى الوقوف على شروط اللّعبة، هنا يتحفّظ نوعا ما هابرماس عندما يبيّن أنّ الحجّة التي تدعم التحوّل اللّغوي نحو النّظريّة الإجتماعيّة لابدّ أن تؤيّد إقامة التّفرقة بين النّسق الإجتماعي والحياة اليوميّة؛ إذ أنّ الرّغبة في تأمين أولويّة التّحرّر من اللّغة قد تقوّضت بمحاولة تقييّد أشكال التّحرّر من المجتمع (إيان كريب، 1999، صص319، 320).

اعتبرت هذه العلاقة شرطا أساسيا لبناء النظام الإجتماعي في هذه المجتمعات، حيث أنّ التّأسيس لعلاقات التعاون والتضامن يبدأ من تحديد العوامل المساهمة على مستوى كلّ نشاط، هذا وبدون أن نهمل شروط عوامل التواصل المعنوي والمادي كشرط لازم لقيام كلّ حياة اجتماعيّة بالمعنى التّفاعلي في إطار العلاقات، كما كانت هذه العلاقة ذات طابع تماثلي وتكاملي تهدف إلى الفهم والإحترام المتبادل بين الذّوات ممّا يجعلها تتحمّل مسؤوليّات اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة...

3- المنطلقات اللّسانيّة:

أ- جون أوستين John Austin (1911، 1960):

يرى جون أوستين أنّ أهميّة اللّغة لا تكمن في بنيتها التّركيبيّة فقط كما كان سائدا ومتعارفا عليه فيما قبل بل تكمن أساسا في الدّور الذي تلعبه كوسيط من أجل الإتّفاق والتّفاهم، وعليه فإنّ ما يهمّنا في نظره هو الوصول إلى التّخاطب والتّوافق، رغم أنّ هذا الأخير كثيرا ما يكون شاقّا وطويلا، وليس الغرض من البحث عن هذه البنية التّركيبيّة مقصورة على معرفة مجهودات الإنسان و أشكال المعاملات و تأثيرها في حياتنا، بل من غرضه أيضا التأثير في إرادتنا، و تعديلها وما يتوافق والشّروط الضّروريّة لقيام نشطات الإنسان على أكمل وجه، ثمّ تقويم الأشياء على قدر اعتمادها على إرادتنا و وإرشادنا إلى طريقة الحياة الصّحيحة بما فيه كمالنا ومنفعة الناس، لكن هذا لا يعني القول بعدم جدوى أيّ محاولة لضبط النّفس عقليّا ونقديّا في تلك الميادين التي يبدوا فيها الإرتباط بالجماعة والتوجّه نحو الفعل عنصرا أساسيّا في الوضع، حيث يصبح الإعتماد الخفيّ للفكر على الوجود الجماعي وعلى تجذّره في الفعل شيئا مرئيّا ويصبح من الممكن حقّا الوصول إلى نمط جديد من السّيطرة على عوامل في الفكر لم تكن من قبل خاضعة للسّيطرة (كارل مانهايم، 1980، ص86).

إنّ الإتّفاق يتمّ بواسطة اللّغة العادية وليس بواسطة اللّغة الإصطناعيّة، حيث لم يعد أوستين يقيم ذلك التّقسيم التّقليدي بين العبارات من جهة إخباريّتها من عدمها من جهة أو الإحتكام إلى معيار الصّدق والكذب من جهة أخرى، وفي هذا يقول اوستين:" لطالما توهّموا حينما افترضوا أنّ شأن الحكم في القضيّة إمّا أن يصف حالة شيء ما وإمّا أن يثبت واقعة عينيّة، ممّا يعني أنّ حكم القضيّة إمّا أن يكون صادقا أو كاذبا" (جون أوستين، 1991، ص13)، ويرى أوستين أنّ كلّ الجمل وكلّ العبارات مهما كانت طبيعتها فإنّ الوحدة الأساسيّة للّغة هي الأفعال الكلاميّة التي يتمّ إنتاجها في الموقف الكلّي الذي يجد مخاطبوه أنفسهم فيه، ممّا يعني أنّ الأقوال عند أوستين مرتبطة بالأفعال وبالشّيء التي تمّ إنجازه من خلال الكلام؛ فقولك لشيء ما يعني النّطق به وهو ما يولّد تأثيرا على المتلقّي أو السّامع.

إنّ التقارب بين الأفراد والجماعات لا يتحقّق من خلال التّقريب بين مذاهبها أو منظومات قيمها أو مرجعياتها الثقافية الخاصّة بها، ولا يتحقّق بتاتا من خلال إضعاف ما تشعر أنّه يمثّل خصوصيّتها، وإنّما يتمّ ذلك التّقارب بين الجماعات من خلال توسيع دائرة مشاركتها في مرجعيات إضافيّة، من هنا يصنّف أوستين الأفعال الكلاميّة إلى:

-فعل الكلام أو الفعل المتضمّن في القول Acte locutoire
-قوّة فعل الكلام أو الفعل المتضمّن في القول Acte illocutoire
-لازم فعل الكلام أي الفعل النّاتج عن القول Acte perlocutoire

من هنا استفاد هابرماس من نظريّة أفعال الكلام وعمل على تطويرها وإغناء نظريّة الفعل التّواصلي بمعطياتها، وهو ما يتمثّل أساسا أنّ كلّ قول هو فعل "إنّ قول شيء ما يعني أنّنا تصرّفنا أو فعلنا شيئا ما أو على وجه آخر أنّ النّطق بشيء ما هو حصول تعلّق المفعوليّة، حيث يحتاج التّصرّف في حدوثه إلى النّطق"(جون أوستين، 1991، ص115).

وهنا يقتضي بنا الأمر أن نتّجه إلى ما الخطاب وأن نتساءل عن طبيعة الفعل أو المقول عن الفعل، وأول ما نلاحظه فيه أنه مثل سائر الأشياء، إلا أنه يتميز عنها جميعا لأنه يفصح عمّا هو أكثر من الشيء ذاته باعتباره يمكّننا من ملاحظته كنشاط، إنه رمز لأن شيئية العمل المقول تبدو كأنها البنية التحتية التي يشيد فوقها العنصر الحقيقي فيه.

هنا يكون الكلام معبّرا عن الفاعليّة الحيّة والممارسة العمليّة لمسار الفهم في سياق جدليّة القول/المفعوليّة من أجل كشف حيثيّات التّواصل وخلفيّاته، وإذا كان القول وثيق الصّلة بعمليّة الفهم فإنّ من شأن المفعوليّة أن تجعل العقلانيّة التّواصليّة قادرة على الإنتقال من مرحلة الفهم إلى مستويات الإفهام.

ب- نعوم تشومسكي Noam Chomsky (1928):

جاءت النّظريّة التّوليديّة والنّحويّة في اللّغة كنقد للتأسيس البنيوي، ومحاولة منه لتجاوز مثل ذلك التّصوّر في اللّغة خاصّة وأنّه يقتصر على الوصف دون أدنى تفسير، وفي هذا السياق أكّد على الكفاءة والأداء الكلامي؛ بين ما يقوله الإنسان نظريّا وما يقوله فعليّا.

من هذا المنطلق أعجب هابرماس بفكرة الكفاية اللّغويّة عند تشومسكي، وبالمقابل طوّرها إلى كفاية تواصليّة عندما سعى إلى بلوغ درجة المتكلّم المثالي القادر على إنجاز فعل لغوي سليم، فنحن نلاحظ أنّ هابرماس قد تجاوز طرح تشومسكي الذي يؤكّد على الذّات والقدرة اللّغويّة دون تركيزه على الجانب التّواصلي مع الآخر، وبهذا التصوّر نجد أنفسنا أمام ذات واحدة وطرف واحد بينما يركّز هابرماس على الذّات والذّات المغايرة من أجل تكريس فكرة التّداوليّة بدل الذّاتيّة.

ذلك لأنّ الحوار يستدعي النظر بمنظور كوني لواقع العالم، واستحضار مشكلة الذّات والكون بأسره لا الإنزواء داخل ذاتيات مفرطة في ذاتيّتها تحجب التعرف على خارطة العالم البشرية باسم القدرة أو الكفاءة اللّغويّة، وتعيق فهم الذّات على حقيقتها في الوقت الذي تسعى فيه إلى التركيز على القواسم المشتركة بين ثقافات العالم جميعا؛ أي ليست إشكالية حوار الثقافات في أن تستعيد كل ثقافة موقعها الضائع ودورها المفقود في شبكة علاقات القوة التي لا حصر لها في العالم، وهنا تكمن ضرورة بناء التوافقات الكبرى وشبكة العلاقات بين الثقافات على أساس المصالح في بحث مشترك عن فن للعيش معا أو الدخول في سجال قيمي أو تبارٍ أيديولوجي بين الكفاءات اللّغويّة، فالهدف من الحوار هو التوصل - في النهاية - إلى الإتّفاق على صياغة مجموعة متناسقة من القيم العالمية التي تأخذ في اعتبارها التنوّع الإنساني الخلاّق، يقول هابرماس:" إنّنا نتحدّث عن المصلحة التقنيّة أو العلميّة للمعرفة في نطاق أنّ الأوساط الحيّة للنّشاط الأداتي وللتّفاعلات المصوّغة من خلال الرّموز، لكون معنى صحّة الملفوظات الممكنة لمعارف ليست لها وظيفة إلّا من داخل هذه الأوساط: إنّها مستقلّة تقنيّا أو أنّها فعاليّة عمليّة" (Habarmas Jürgen, 1976, p 223)

ومادام الأداء يتضمّن قواعد لم يتلقّاها الإنسان من قبل، يمكن افتراض أنّ الإنسان يمتلك بفطرته قواعد صوريّة أوليّة إزاء الأشياء على ضوء تركيبات لغويّة، وعموما فإن هابرماس يتبنّى مسلّمة المتكلّم المتألّق عند تشومسكي والذي بإمكانه التّصرّف في اللّغة على نحو توليدي غير محدود، حيث وسّع من الكفاءة اللّغويّة إلى الكفاءة التّواصليّة والتي ستصبح أشمل وأوسع من مجرّد الإنجاز اللّغوي، وفي هذا يقول هابرماس:" تشكّل اللّغة بنية تساعد داخل علاقة جواريّة على التّغيير الفردي من خلال المقولات العامّة بحيث أنّ الفهم التّأويلي يجب أن يخدم هذه البنية نفسها والتي تقوم بوظيفة النّظم المنهجي للتّجربة التّواصليّة اليوميّة للتّفاهم مع الذّات ومع الآخرين" (Henri Albert, 1987, p 40).

رغم تأثّر هابرماس بالكفاءة اللّغويّة التي أقرّها تشومسكي، إلّا أنّ تصوّره قد سجّل تمايزا واضحا عن نظريّة القدرة اللّغويّة التي كانت سائدة إلى حدّ ما، ذلك أنها لم تتصور ثنائية الخطاب كتفاعل أو لحظة من لحظات المغامرة البشرية في تواجدها في غطاء اجتماعيّ أو كنظام لغويّ، يلزم على الإنسان في أن يفكر وفق هذا النظام الذي قرّره على النّحو الذي أراد أن يمارس فيه نشاطه وإنسانيّته، وذلك من خلال إعادة تأويل مبدأ السّيادة اللّغويّة، تلك السّيادة التي لا يمكن أن تصل إلى مستوى القدرة على التّعبير عن ذاتها إلّا في الشّروط الخطابيّة لعمليّات ذاتيّة متمايزة.

4- المنطلق التّحليلي النّفسي:

أ- سيغموند فرويد Sigmund Freud (1856، 1939):

فيما يتعلّق بـ علم النّفس التّحليلي Psycho-analyse (الذي سيتحوّل فيما بعد إلى التّحليل النّفسي بدءا من 1913) يؤكّد فرويد في أكثر من مرّة أنّه قائم على أسس استقصائيّة، يتمّ بواسطتها معالجة التطوّرات النّفسيّة وكذا الإختلالات العصبيّة عبر مراحلها المختلفة، وهو ما يجعلها علما جديدا غرضه تقديم فهم جديد للإنسان؛ من حيث التّطوّرات النّفسية الحاصلة والشّروط الموضوعيّة التي تحيط به وتؤطّره، يقول فرويد:" قبولنا وجود جهاز نفسيّ يتبنّى مهمّته انطلاقا من وجوب الخبرة التي تطوّره والتي تنتج الأحداث الشّعوريّة على ضوء ظروف خاصّة، وبعض الشّروط المعينة والمحدّدة جعلتنا على أهبة إقامة علم النّفس على أسس مماثلة لتلك العلوم الأخرى كالفيزياء" (Sigmund Freud, 1996, p 47).

يرفض فرويد زعم الماركسيّة بحجّة أنّ السّلوك الإنساني أكبر وأعقد من أن يُفسَّر على ضوء مبدأ واحد إضافة إلى وجود شبه معرفي بين مجاله الجديد والمجالات العلميّة المتطوّرة، يضيف فرويد في هذا الشّأن:" من المستحيل التّسليم بأنّ العوامل الإقتصاديّة هي الوحيدة التي تحدّد مسلك النّاس في المجتمعات المختلفة، فمن الحقائق التي لا سبيل إلى إنكارها أنّ الأشخاص والأعراق والأقوام المختلفة لا تسلك سلوكا متشابها إذا ما عاشت في ظروف اقتصاديّة واحدة، وهذا كاف لتفنيد فكرة طغيان العوامل الإقتصاديّة على كلّ ما عداها من العوامل"(سيجموند فرويد، 1980، ص214)، فالسّلوك الإنساني أكثر تعقيدا من أن يفسّره قانون واحد وهو الأمر الذي يستوجب الإعتماد على أكثر من مبدأ للوقوف على علله المختلفة واستخلاصشروطه الموضوعيّة، ويرى هابرماس أنّ الزّعم المعرفي لمدرسة التّحليل النّفسي يصعب التّدليل عليه وفق الآليات والمعايير المعقولة إلّا من خلال الدّور المنهجي للفهم والتي لم تكن بعد قد وصلت إلى اكتمالها من الوجهة النّفسية والمعرفيّة، ممّا يجعلهما حبيستي آليات وتقنيات محدّدة تتحدّد من خلال الإشارات (يورغن هابرماس،2001، ص8).

هدفت مدرسة التّحليل النّفسي إلى وضع القوانين النفسيّة التي تتحكّم في السّلوك الإنساني ممّا أدّى في النّهاية إلى وضع قوانين تساعد على التحكّم في السّلوك وتوجيهه صوب غايات ومقاصد محدّدة سلفا، هذا الشّرط رأى فيه هابرماس قصدا هامّا يمكن من خلاله التّعبير عن مساعي العقلانيّة التّواصليّة والتي كثيرا ما ترتدّ إلى شروط الفهم العام.

من هنا فإنّ معيار قبول النّظريّة النّفسيّة عند هابرماس ينحصر في مدى جرأتها بالمقارنة مع الأحوال المحيطة بين الذّوات المتفاعلة في تمفصلها في إطار التّواصل، وإذا ما استطاعت بكيفيّة خاصّة أن تتوقّع نوعا جديدا من الظّواهر التي لم ينظر فيها من قبل، فإنّ نجاعتها كنشاط مشروطة بمدى قدرتها وجرأتها على التّبليغ.

ب- جون بياجيه Jean Piaget (1896، 1980):

لا تنفكّ الإبستمولوجيا التّكوينيّة التي بشّر بها بياجي أبداً عن مفهوم البنية، ذلك المفهوم الذي جعل العديد من الباحثين يعتقدون أنّ البنية تضمّ ثلاث أفكار وهي على التّوالي: فكرة الكمال وفكرة التحوّل وفكرة التّنظيم الذّاتي، وفي الحقيقة وإلى جانب ذلك يتضمّن مفهوم البنية فكرتي التحوّل والبحث عن تنظيم ذاتي وليس (التّنظيم الذاتي) بغية التكامل فيه كون أنّ فكرة الكمال مرفوضة بالمطلق، لأنّها لو صدقت لما صدق محتوى الإبستمولوجيا التكوينية بالمعنى الذي أرادت العقلانيّة التّواصليّة أن تستفيد منه، يقول هابرماس في هذا السّياق:" إنّ المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسمّيه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع، إلّا إذا قام كلّ واحد منهم بالخضوع ذاتيّا إلى ذلك التّمرين الذي يمكننا من خلاله تبنّي وجهة نظر الآخر، بغية تحقيق ما يسمّيه بياجيه زحزحة تدريجيّة للأنا عن المركز Décentralisation وبالمرّة زحزحة للذّات المتمركزة حول ذاتها ومن ثمّة التّخلّي عن تلك النّظرة المركزيّة في تفاعل الفهم مع العالم القائم" (يورغن هابرماس، 2010، ص23).

حدّد هابرماس قواعد تتمّ من خلالها مناقشة أخلاقيّة تأبى استبعاد أيّ طرف من مجال اللّسان من جهة وكذا تجنّب الوقوع في مغبّة الذّاتية من جهة أخرى، حيث تسعى العقلانيّة التّواصليّة إلى توضيح المعرفة التّداوليّة استناداً إلى أطرافها وإلى نشاطها الإجتماعي، بالإضافة إلى الأصول السّيكولوجيّة للأفكار والعمليّات التّخاطبيّة القائمة على الحسّ المشترك، تماما كما تأخذ الإبستمولوجيا التّكوينيّة في اعتبارها الصّياغة المنطقية التي تنطبق على بنيّات الفكر المتوازنة، وعلى حالات معيّنة من التّحوّلات التي ينتقل فيها الفكر في مجرى تطوّره من مستوى إلى آخر، وهنا ركّز بياجيه على زاوية النموّ المعرفي من خلال مفهوم البنية؛ كونها تمثّل مجموعة تحوّلات معرفيّة تأتي نتيجة إعادة بناء الحصيلة المعرفيّة للفرد انطلاقا من الخبرة التي يكوّنها من احتكاكه بالعالم الخارجي، لذا تتكوّن البنية عند بياجيه في المجتمع عن طريق التّفاعل مع الآخر وانشغالات الذّات مع ما يجري في المحيط الذي تتواجد فيه.

من هنا نستطيع القول أن البنائية تعد نظرية في المعرفة منذ زمن طويل يمتد عبر القرون, وليس غريباً رؤية هذا التكرار من عدة فلاسفة ومنظرين عبر هذا التاريخ في حين يبقى المنظر الحديث الوحيد الذي حاول تركيب هذه الأفكار المتعددة في نظرية متكاملة وشاملة – شكلت فيما بعد الأسس الحديثة لعلم نفس النمو – هو العالم جان بياجيه، إذ قام بتوحيد الفلسفة وعلم النفس لتحويل انتباه الناس إلى الاهتمام بالتفكير والذّكاء لدى الأطفال وفاتحاً الطريق إلى نظرة ومنظمة جديدة في التّربية وعلم النّفس.

ومن خلال تتبّعنا للمحطّات الفكريّة والفلسفيّة والإجتماعيّة عند هابرماس نرى أنّه استفاد من فلسفات ونظريّات عديدة، مكّنته من إعادة بناء نظريّته النّقديّة الإجتماعيّة استنادا إلى الديالكتيك في تحليل فكرة العمل والعلاقات الإجتماعيّة بين الذّوات الفاعلة، وبذلك أصبح العقل فاعليّة تواصليّة تقوم على الجماعة وتفاعلا يسوده الحوار والنّقاش والتّفاهم وتكافئ الفرصبين جميع الأفراد.

عمد هابرماس من خلال قراءته لجميع الفلسفات والنّظريّات والمدارس بعد غربلتها وتفكيكها إلى تأسيس أنتربولوجيا متعدّدة الإختصاصات، الغرض منها إقامة فاعليّة تواصليّة يكفلها النّشاط الفلسفي والإجتماعي على حدّ سواء، ويبدو أنّ هابرماس من خلال كلّ اعماله وكتاباته يصبّ اهتمامه على فلسفة الحداثة في تمفصلها مع العمليّة التّواصليّة والعقلانيّة من جهة، والحداثة الغربيّة من جهة أخرى والتي لا تنفكّ بدورها عن العقل والنّقد.

5- أهمّ نتائج الدّراسة:

من هنا يمكننا القول أنّ تواصليّة هابرماس تميّز بين أسئلة القانون وأسئلة الواقع، بين سياق التّحلي) وسياق التّفسير نظام المبادئ ونطام الغايات، ومن جهة أخرى يفضّل هابرماس الوظائف الحجاجيّة للّغة التي تقودنا إلى قوانين العيش معا في إطار تواصل يهدف إلى إقامة الفهم، وهي غاية تقوم على جانبين:

-الإستناد إلى الوعي بين الذّوات في المجتمع استيفاء لشروط التّفاعل.

-محاربة كلّ أشكال الأداتيّة التي من شأنها أن تنجب مظاهر الهيمنة والسّيطرة، لإنّ استمرارية العلم بدون ضوابط ينتهي إلى موت نشاط الذّات.

من جهة أخرى وعلى ضوء العقلانية النّقديّة نستشفّ علاقة متعدّية تتضمّن العلوم الطبيعيّة والفلسفة والعلوم الإجتماعيّة، بحيث أن أي تغيير يحدث في تطوّر العلم الطبيعي كما لاحظنا في سياق البحث ينعكس مباشرة على الفلسفة والعلوم الإجتماعيّة والإنسانيّة، وهذا ما يؤكّد وحدة وجدليّة المعرفة الإنسانيّة، لهذا جاءت معظم النظريّات الإجتماعيّة والعلميّة المعاصرة بمثابة ثمرة التّمازج والتّعايش الخصب مع التيّارات الفلسفيّة المعاصرة، والتي كانت بمثابة ثورة منهجيّة تركت فيها فلسفة هابرماس أثرا عميقا في العلوم الطبيعيّة والسوسيولوجيّا المعاصرة على حدّ سواء.

تقوم مهمة الفلسفة التّواصليّة على محاربة وتجاوز مختلف أشكال الوثوقيّة، وبالتّالي كيف يمكننا تمييز الخطاب الأداتي عن خطاب آخر أراد أن يكون إنسانيّا بحتا.

ما أظهره هابرماس هو أنّ كل هؤلاء الذين يجعلون من المسار الأداتي مفتاحا للمنهجيّة العلميّة ليسوا قادرين على إعطاء معيار للنّشاط التّذاوتي، وبالتّالي من اللّازم اقتراح شيء آخر، وهنا دافع هابرماس عن موضوعيّة التّواصل؛ وهي مسألة يمكن أن نفهمها من خلال معنيين:

-الوجود الفعلي والواقعي للعالم لذا فإن العلم يتكلّم عن عالم واقعي موجود أساسا، بكّل تناقضاته ومشكلاته.

-ارتباط موضوع المعرفة بالذّات العارفة، كما أنّه كي نتمكّن من الحديث عن النّظرة الإجتماعيّة لابدّ من توضيح التّعارض بين علم شروط الذّات وغاية التّواصل في إطار مجموعة من العلاقات المؤسّسة.

المشكلة الرئيسيّة لتواصليّة هابرماس تتمثّل في نموّ المعرفة القائمة على الإدراك العام، دون أن يؤثّر بشيء على الفاعليّة الذّاتيّة والنّشاط البينذاتي، الأمر الذي يجعل من نموّها تعبيرا صريحا لمستوى المجتمع، ونقصد بالدّرجة الأولى مستوى التّعارض والتّوافق على مستوى الخطاب الواحد؛ فإذا كان الصّدق أو الإقتراب منه غاية الفهم فإنّ منطق المعرفة يتطابق مع نظريّته في التّواصل، كيف لا وهو يرفض رفضا قاطعا كلّ فهم مفارق لا يعتدّ بشروط الواقع، كما أنّ رفضه فكرة السّيطرة جعلته يعتبر قضايا الفهم على أنّها ميل واستعداد، وإحلاله المنطق الدّاخلي الذي يتحكّم في عمليّة استعمار العالم المعيش جعل من الذّات عنصرا رئيسيّا في عمليّة إنتاج المفاهيم العلميّة وإنكار سؤال المصدر، بقدر ما يتعلّق الأمر بالكشف عن المنطلق البنيوي للتّركيبة التّذاوتيّة. وبطبيعة الحال تبقى اللّغة كعامل مركزيّ من شأنه تقويض الفكر الوضعي والميل الأداتي، ويحدّد هابرماس بالعقلانيّة التّواصليّة كلّا من الفلسفة والعلم مع إقرار كلّي بفاعليّة الذّات من جهة، وفتح أبواب الحوار والدّفاع عن وجهات النّظر المختلفة بغية تأسيس صحيح للمعرفة من جهة أخرى، وهو تأسيس تلعب فيه اللّغة دورا هامّا (صياغة المشكلات والنّقد المتبادل).

ويتعيّن النّظر، بالخصوص، إلى أنّ نظريّة من هذا النّوع تؤكّد على ادّعاءات الصّلاحيّة على ضوء أطروحتين:

-تتعلّق الأطروحة الأولى بمسألة الحقيقة Question de vérité وهي مسألة تأسيس العقلانية التّواصليّة والنقديّة انطلاقا من الموضوعيّة العلميّة، وبناء على فكرة منظّمة Idée régulatrice تتمثل في فكرة الاقتراب من الحقيقة Approximation de la vérité.

-يتبنّى هابرماس الأطروحة الثّانية في جانبها الميتافيزيقي حيث يوحّد مفاهيم وتصوّرات الإبستمولوجيا التطوريّة Epistémologie évolutionniste ورأى من خلالها أنّ المعرفة الإنسانيّة تتعارض مع مستويات المعرفة البيولوجيّة، بفضل ميزاتها النقديّة من جهة ولكونها في النّهاية مجرّد تعديل للتوقّعات البيولوجيّة من جهة أخرى.

ومن هنا يكون هابرماس قد دافع على:

-بناء المعرفة التّواصليّة من خلال مبدأ الكشف المضموني للبنية الدّاخلية للذّات في أزمة العالم المعيش.

-انفتاح الحقيقة التّذواتيّة؛ حيث لم تعد هناك قاعدة مطلقة أو بداهة واضحة بذاتها يحلّ مكانها الإثبات بقدر ما يكون الحقيقة من قبيل الإحتمال والممكن في شروط الفهم ومستويات الخطاب.

-الإيمان بقيم التعدّد ورفض كلّ أشكال الدّوغمائيّة والإستبداديّة التي تكرّس عقلية الأنساق المغلقة.

-شكّلت التّواصليّة النّقديّة حاجزا وسدّا منيعا أمام كلّ تأويل يتوخّى بشكل من الأشكال إعطاء مبرّر معرفيّ أو إيديولوجيّ، وقد خلقت مفاهيمه تفكيرا جديدا في علاقة الذّات بالعالم، هذا الرّسم يعكس البرنامج النّظري الذي اختاره هابرماس لنفسه مميّزا بين فلسفة السّياسة ونظريّة العلوم الاجتماعيّة، حيث يتحرّك على أرضيّة فكريّة متينة وعريضة مجادلا كلّا من الفرويديّة والماركسيّة متجاوزا منطق الميتافيزيقا الغربيّة الثّنائي القيمة، وهو ما يحتّم أيضا إحداث تمييز قاطع بين المعرفة والعلم باعتبار أنّ القوانين الطّبيعيّة هي التي توجّه العلم على ضوء منهجيّة محدّدة سلفا، كما أنّ نتائجها لا تقول الكلمة الأخيرة وهو ما ننعته بنوع من التّواصل المفتوحة، لكن هذا لم يمنع أن نلحظ بعض الثّغرات في عقلانيّة هابرماس التي حتّى وإن نجحت في إحداث نقلة في المنهج وطريقة التّفكير، إلّا أنّه بقي وفيّا لبعض ما انتقده، ففي سبيل الإعداد التقدّمي والجماعي للوقوف على خصائصالتّواصل، ساهم هابرماس بشكل وافر بتوضيح موقفه إزاء هذا المشروع؛ ليبيّن أنّ أيّ معرفة تذاوتيّة لابدّ أن تكون قابلة للإتّفاق من طرف مجتمع أو مؤسّسة، لكن فيما يتعلّق بمعيار الفهم المتعلّق بالفاعليّة التّواصليّة يبدو أنّه غير قابل للإحاطة في كثير من الأحيان، إذ ليست كلّ الخطابات مشيّدة على النّموذج الأفهومي؛ كما أنّ بعضها لا يمكن أن تؤدّي إلى تنبّؤات محدّدة ودقيقة، أو حتّى اقتراح خبرات منتجة في شروط مماثلة، بحيث يجب أن نميّز بين خبراتنا الذّاتية النّابعة من قناعاتنا والتي لا يمكنها أن تبرّر القضايا الإجتماعيّة والذي من خلالها تتحرّك معارفنا، وهي قابلة للمراقبة من خلال نشاط تذاوتيّ (تفاعل الذّوات Intersubjectivité).

6- خاتمة:

يمكننا أن نقول بعد عرضنا لأفكار هابرماس على أنّ توجّهه وموقفه من التّنظير العقلاني للمجتمع تحت لواء الفاعليّة التّواصليّة، تعتبر بمثابة الخلاصة المشروعة للمعرفة التّذاوتيّة بمفهومها الموضوعي، وذلك بديلا للإعتباطية التي أورثتها فلسفة الأنساق المغلقة خلال قرون طويلة من الزّمن، وهو ما استوجب إيجاد أرضيّة تكون بمثابة الّدعم الهادف لكلّ معرفة مقبلة وما ظهور المعرفة العقلانيّة التّواصليّة إلّا إجابة واضحة لهذا المسعى؛ حيث يتمظهر في أكثر من قضيّة إشكاليّة، وليس بنادر أن يكون سؤال المواجهة بين مختلف الأطر الإجتماعيّة ذا قيمة عمليّة لنظام نظري، بالمقابل لا يلعب سؤال الخاصّة التّجريبيّة والذي ندّد به هابرماس بالكاد أيّ دور في النّشاط التّواصلي، وهنا لابدّ من معالجة بعض الغموض كالعلاقة بين قضايا المجتمع (ملاحظة الواقع) والخبرة الإدراكيّة المتعلّقة بالإنتاج، لكن لدينا إحساس بالمقابل أنّ الذّات لا يمكن فهمها إلّا من خلال خطاب تذاوتي أو مؤسّساتي، نحن نصف هذه العلاقة على ضوء مجموعة من الألفاظ والعبارات الغامضة التي لا تشرح شيئا بقدر ما تخفي كلّ شيء.

يرى هابرماس أنّ العلوم الإجتماعيّة هو العلم الذي يرتبط أكثر في مفاهيمه الأساسيّة بإشكاليّة العقلنة، لأنّ الممارسات السياسيّة والإقتصاديّة تنتج منه، ويتراوح هذا الإنتاج بين تشكيل الأنظمة الإجتماعيّة الحديثة وتفكّك الأنظمة التّقليديّة، ثمّ إنّ النّظريّة التّواصليّة لا يمكن فقط

النّظر إليها على أنّها دراسة تأخذ شكلا لها في المجتمع، بل تتعدّاه إلى إطار مؤسّساتي تحكمه ضوابط القانون والحقّ، لذا بات من الصّعب الحديث عن الذّات بمعزل عن الذّوات الأخرى إلى درجة أصبح فيها المجتمع كلّ شيء والفرد لا شيء.

وعيا بهكذا علاقة بين الصّنف والنّوع وبين الذّات والمجتمع، صبّ هابرماس جلّ اهتمامه في سبيل عقلنة الحالة الإجتماعيّة على الصّيغة التّحديثيّة لماكس فيبر، وإدراج الفاعليّة التّواصليّة كبديل للبناء النّظري للعقلانيّة الأداتيّة وتجنّب ما سمّاه هابرماس "أمراض العالم المعيش"، وهي حالة مضطربة من شأنها أن تولّد استراتيجيّة طبقيّة تمنع كلّ أشكال التّواصل، وكان هابرماس J. Habermas واعيا بهذه التحوّلات الكبيرة والتي طرأت على العالم الأوروبي في أبعاده المختلفة، وهو الأمر الذي دفعه للإنخراط في مشروع الحداثة إلى درجة أنّه كان من أكبر المدافعين عن الحداثة من زاوية العقل والأخلاق، وتعود هذه العانصر لتلتقي فيما بعد في الحياة الإجتماعيّة بوصفها أسسا ومصالح مشتركة، فالإنسان باعتباره ذاتا فاعلة لا ينفرد فقط بخاصيّة العمل بل أيضا بملكة اللّغة، ثمّ إنّ العمل كثيرا ما يطغى على الوظائف الإجتماعيّة باسم المصلحة في سبيل الهيمنة، لذا لا يجب علينا أن نرى في المجتمع مجرّد إطار يمهّد الحركة التي لا يجب للذّات أن تحيد عنها، وإنّما لابدّ من ممارسة النّقد في كلّ مرّة تكون فيها اللّغة مصلحة عمليّة تهدف إلى الإنعتاق والتّحرّر في إطار عقلانيّة التّواصل.

من جهة أخرى استفادت فلسفة هابرماس من التطوّرات التي عرفتها الفلسفات المثاليّة والإجتماعيّة والألسنيّة؛ وفي كلّ مرّة تنتقل فلسفة هابرماس من فكرة إلى أخرى باسم التّفاعليّة، نحسّ بأنّ هناك فلسفة ترافقها تدعوها إلى صياغة منطقيّة وإلى اعتماد لغة خالية من الثّغرات المنطقيّة، الأمر الذي يفترض بديلا على مسوى البنى الأساسيّة للفكر؛ من فلسفة الوعي والتشبّث بالعقل والتّحرّر من التّجربة إلى فلسفة الفعل برسم الغائيّة من خلال عقلانيّة الفعل وتواصليّة العلاقات بين الذّوات.

قائمة المراجع:

1.إيمانويل كانط(2002)، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان
2.إيمانويل كانط(2005)، نقد ملكة الحكم، ط1، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان

3.إيان كريب(1999)، النظريّة الإجتماعيّة من بارنوس إلى هابرماس، عالم المعرفة، الكويت.

4.جون أوستين(1991)، أفعال الكلام كيف ننجز أشياء بكلام، إفريقيا الشّرق للنّشر والتّوزيع، الدّار البيضاء، المغرب.

5.سيجموند فرويد(1980)، محاضرات جديدة في التحليل النفسي، دار الطليعة، بيروت، لبنان

6.فريـال حسن خليفة(2001)، الدّين والسّلام عند كانط، ط1، مصر العربيّة للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر
7.فريدريك هيجل(2001)، محاضرات فلسفة الدين، ط1، مكتبة دار الحكمة، القاهرة، مصر
8.فريدريك هيجل(2007)، العقل في التاريخ، ط3، دار التنوير للطباعة والنّشر، القاهرة، مصر.
9.كارل ماركس(1985)، رأس المال نقد الإقتصاد السياسي، دار التقدم، موسكو، روسيا.

10.كارل مانهايم(1980)، الأيديولوجيا واليوتوبيا مقدّمة في سوسيولوجيا المعرفة، ط1، تركة المكتبات الكويتيّة، الكويت، لبنان

11.يورغن هابرماس(2001)، المعرفة والمصلحة، ط1، منشورات الجمل، القاهرة، مصر.

12.يورغن هابرماس(2002)، العلم والتّقنيّة كإيديولوجيا، ط1، منشورات الجمل، بيروت، لبنان.
13.يورغن هابرماس(2002)، بعد ماركس، ط1، دار الحوار للنّشر والتّوزيع، اللاذقيّة، سوريا.

14.يورغن هابرماس(2010)، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ط1، منشورات الإختلاف، بن عكنون، الجزائر.
15.Emmanuel Kant(1987), lectures on philosophical théology, university press, Cambridge, Angleterre
16.Emmanuel Kant(1993**),** Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science, Vrin, Paris, France.
17.Henri Albert(1987)**,** La sociologie critique en question, PUF, Paris, France.
18.Jürgen Habermas(1976), Connaissance et intérêt, Gallimard, Paris, France.
19.Karl Marx(1969), Le capital**,** Flammarion, Paris, France.
20.Max Horkheimer(1970), La théorie critique hier et aujourd'hui, Payot, Paris, France.
21.Max weber(1905), l'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, Plon, Paris, France.
22.Sigmund Freud(1996)**,** Abrégé de psychanalyse, PUF, Paris, France.