

الفصل (الساوس) عشر

نظرية التحرر عند هابرماس

هشام عمر النور (*)

أولاً: المقاومة وما بعد الحداثة

إن فلسفة المقاومة لا يمكن أن تكون إلا فلسفة تحرر، وباعتبارها كذلك فقد وصلت ذروتها مع الثورة الفرنسية، قمة عصر التنوير، فشعار الثورة الفرنسية «الإخاء والحرية والمساواة» ما زال يشكل خلاصة غايات التحرر لأي مشروع إنساني. وليس هنالك من دليل أقوى من هذا لكي نفهم أن الثورة الفرنسية تعبر عن إحدى أهم لحظات تطور النوع الإنساني. وقد اكتسبت هذه الأهمية من كونها تجسد المنطق البنوي لهذا التطور، بمعنى أن مشروع التحرر يرتبط بما هو أنثروبولوجي، بما ينتمي لحياة النوع الإنساني. هذه الخلاصة، هي أيضاً بدورها مشروطة بالتطور الاجتماعي، فمشروع التحرر لم يدرك نفسه على هذا النحو إلا في طورنا القائم الآن من الحياة الإنسانية، ففي عصر التنوير، مثلاً، وما بعده من مرحلة الحداثة الممتدة إلى ما بعد منتصف القرن العشرين، ارتبط مشروع التحرر بمحاولة السيطرة على الطبيعة والمجتمع. وسادت العقلانية الآداتية التي انتهت بالمشروع إلى نقيضه، إلى حياة معتقلة في بعد واحد، بعد الفعل الآداتي - الغائي وعقلانيته ومعرفته. هذا البعد الواحد عبرت عنه الفلسفة بنموذجها السائد طوال هذه الفترة التاريخية، نموذج فلسفة الذات، الذات العارفة والفاعلة. لقد أدرك رواد مدرسة فرانكفورت، منذ وقت مبكر من النصف الأول للقرن العشرين، أزمة العقل الآداتي واشتغلوا على نقده، الذي

(*) جامعة النيلين، قسم الفلسفة - السودان.

تأسست به المدرسة. إلا أن أولئك الرواد لم يستطيعوا تجاوز فلسفة الذات ولذلك فشلوا في تقديم البديل. وانتظرت مدرسة فرانكفورت حتى المنعطف اللغوي مع هابرماس لتقدم البديل وتتجاوز فلسفة الذات ولتطرح قضايا الرواد وإشكالياتهم في ضوء جديد.

لقد نجح هابرماس في ما فشل فيه رواد مدرسة فرانكفورت الأوائل، هوركهايمر وأدورنو وماركيوز، وقدم نموذجاً (Paradigm) نظرياً جديداً لم يتجاوز به الماركسية فقط، وإنما تجاوز به النموذج السائد في الفلسفة الحديثة والمعاصرة منذ ديكرت وإلى ما قبل النظرية النقدية عند هابرماس، والذي يسميه هابرماس بنموذج فلسفة الوعي أو فلسفة الذات، وهو النموذج الذي يفترض أن العلاقة بين الذات والموضوع هي العلاقة التي تؤسس للوجود والمعرفة والقيم؛ والذات المقصودة هنا هي الذات المفردة المستقلة. هذا النموذج سيطر على كُـلِّ الفلسفة في الفترة التي حدناها، وأفضل دليل على صدق هذه الملاحظة أن التصنيفات السائدة لهذه الفلسفة، مثل تصنيفها إلى فلسفات مادية ومثالية، أو إلى فلسفات تجريبية وعقلانية، يعتمد على الكيفية التي يتم بها النظر إلى هذه العلاقة بين الذات والموضوع. ولقد استبدل هابرماس هذا النموذج بنموذج جديد هو نموذج فلسفة اللغة. ومن الواضح أن تحول هابرماس من نموذج فلسفة الذات، إلى نموذج فلسفة اللغة تمّ ضمن المنعطف اللغوي الذي مرت به كُـلِّ الفلسفة فأسس لما بعد الحداثة. ومع ذلك فإن انعطاف هابرماس اللغوي أدى به إلى نقيض ما توصلت له ما بعد الحداثة، فتمسك بالعقلانية ولكن بعد أن صارت على يده تعددية ونقدية بينما رفضتها ما بعد الحداثة، واعتبر مشروعه امتداداً للتنوير وتجاوزاً نقدياً لمآلاته وإخفاقاته، وإعادة لبنائه في ضوء نموذج وأسس جديدة، بينما هدمته ما بعد الحداثة وحاولت تجاوزه نهائياً بإدانتها بوصفه مشروعاً قمعياً ذا طابع كلي وشمولي، لأن العقل الذي يقوم عليه هو كذلك.

وفي اعتقادي أن السبب في ذلك هو أن هابرماس تجاوز نقدياً الأسس القديمة لمشروع التنوير في ضوء نموذج جديد الذي تقوم عليه عقلانيته الجديدة، بينما فشلت ما بعد الحداثة في تأسيس نموذج جديد للفلسفة ولذلك جاء نقدها ومحاولتها لتجاوز مشروع التنوير ضمن نموذج التقليدي، نموذج فلسفة الذات، ولذلك لم تستطع إلا هدمه وتبني نقيضه، وذلك بإلغاء أحد طرفي العلاقة بين الذات والموضوع مع بقاء الافتراض الذي يقوم عليه النموذج، وهو أن أساس أية معرفة يعتمد على طابع العلاقة بينهما. وهذا يقودنا إلى استنتاج أنها لم تفلت من قبضة ما تحاول تجاوزه تجاوزاً نهائياً. أما لماذا نجح هابرماس في إقامة نموذج جديد للفلسفة اعتماداً على الانعطاف اللغوي الذي تمّ تحت تأثير تطور الدراسات اللغوية الذي بدأه دي

سوسير، بينما فشلت ما بعد الحداثة في تقديم أي نموذج جديد اعتماداً على الانعطف ذاته، فهذا يعود لكون أن هابرماس قد تعامل مع فلسفة اللغة في المستوى التداولي (Pragmatic)، أي تعامل مع اللغة ليس كنظام رمزي أو نحوي بل كما هي مستخدمة، أي أن هابرماس تعامل مع الكلام. وحتى في هذا المستوى لم ينشغل هابرماس بالجانب التجريبي من التداول، وإنما انشغل بالجانب النظري، بينما استلهمت ما بعد الحداثة فلسفة اللغة في جانبها السيمانطقي، أي في جوانبها الرمزية والنحوية، فوقعت في التأويل اللامتناهي، فأفكرت الحقائق والعقل، الذي صار عندها مجرد نظام، بل وتحول إلى سجن للإنسان.

ورغم جوانب الخلاف بين النظرية النقدية وما بعد الحداثة وما بعد البنيوية، إلا أن جوانب الاتفاق بينهما أكثر، فهي تنتمي كلها إلى المشروع النقدي. وجوهر هذا المشروع هو محاولة تجاوز الأسس التقليدية للحداثة كما وضعها عصر التنوير، فهي تتفق على ضرورة تحويل النقد الكانطي للعقل إلى نقد جذري. ويبدأ هذا التحويل الجذري بهدم العقل الخالص، فالعقل دائماً غير خالص، فهو عقل ملتبس بالتاريخ ومنخرط فيه، ولا يوجد إلا في ثقافة ومجتمع، إلا في الممارسة. ولذلك فإن البحث الاستبطاني في محتويات العقل لم يتح له الوصول إلى بنيات هذا العقل. لأنه كان تأملاً ودرساً في عقل خالص. إن البحث في طبيعة العقل ومنظوره وحدوده يجب أن ينخرط في الممارسة. وهذا يتطلب بحثاً تاريخياً اجتماعياً يتخطى الحدود التقليدية للتحليل الفلسفي^(١). ولذلك نستطيع القول إن التحول من نموذج الذات العارفة والفاعلة، على أساس هذه المعرفة، إلى نموذج اللغة، أي ما هو قائم بين الناس، هو بالضبط التحول من العقل الخالص إلى عقل موجود في الممارسة، ما أدى إلى هدم فكرة أن المعرفة تقوم على قواعد ومبادئ تأسيسية وهي أحد المبادئ الأساسية في الحداثة التقليدية. فالعقل الذي لا نتعرف عليه إلا في انخراطه في الممارسة هو عقل غير تأسيسي (Non-Foundationalist)، ورغم أن بنياته وقواعده تتجاوز الوعي الفردي، إلا أنها ليست متعالية وإنما اجتماعية ثقافية. وأعتقد أن هذه هي خلاصة نظرية الفعل التواصلية والعقلانية التواصلية عند هابرماس. وهي أيضاً خلاصة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية مع اختلاف النتائج.

وهذه النتيجة ذاتها نصل إليها في ما يتعلق بالذات. فما بعد الحداثة وما بعد

(١) Thomas McCarthy, «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School», in: Michael Kelly, ed., *Critique and Power: Recasting the Foucault/Habermas Debate*, Studies in Contemporary German Social Thought (Cambridge, MA: MIT Press, 1994), pp. 243-244.

البنوية والنظرية النقدية ترفض الصورة الديكارتية عن الذات العاقلة المستقلة التي تواجه عالم من الموضوعات الذي تسعى إلى تمثيله للسيطرة عليه. فالذات العارفة والفاعلة هي ذات اجتماعية وتفكيرها وفعلها جزء من مصالحها ومواقفها. ولذلك يجب إزاحة الذات الديكارتية من موقع المركز في العالم الإستمولوجي والأخلاقي، ليس فقط لهذه الأسباب النظرية، وإنما أيضاً بسبب ما انتهت إليه العقلانية الغربية من إقصاء ونفي واستيعاب للمختلف ليصير متماثلاً^(٢). ونظرية الفعل التواصلية واستناداً إلى فلسفة اللغة تزيح هذه الذات المركزية ولكن من دون إلغائها، بينما ما بعد البنوية وما بعد الحداثة يعلنان موتها.

إن نموذج فلسفة اللغة في جانبه التداولي مع هابرماس، أدى إلى طرح علاقة جديدة بديلة لعلاقة الذات والموضوع في النموذج السابق وهي الذاتية (Intersubjectivity)، أي العلاقة ما بين الذات. ما أدى إلى استبدال العقلانية الأداتية التي كانت سائدة مع نموذج علاقة الذات والموضوع بالعقلانية التواصلية التي تعبر عن العلاقة ما بين الذات، فصارت هذه العلاقة هي الأساس للوجود والمعرفة والقيم، ولكن من دون أن تستبدل نهائياً علاقة الذات والموضوع أو العلاقة الذاتية (Subjectivity)، وإنما جعلتهما جزءاً منها، بل وجزءاً خاضعاً لها. ومع هابرماس صرنا لا نتحدث عن ذات مفردة مستقلة بالمعنى التقليدي، بل صار للمسؤولية والاستقلال معنيان جديداً؛ ففي العقلانية الأداتية يكون الأفراد مسؤولين حين يتصرفون وفقاً للعقلانية الغائية، التعبير الآخر عن العقلانية الأداتية، فنجاح هؤلاء الأفراد في أفعالهم التي يتدخلون بها في بيئتهم لتحقيق غاية معينة يشير إلى قدرتهم على الاختيار بين بدائل عديدة، كما يشير إلى سيطرتهم على شروط بيئتهم، بينما في العقلانية التواصلية يكون هؤلاء الأفراد مسؤولين حين يوجهون أفعالهم - كأعضاء في مجتمع تواصلية - إلى مزاعم صحة متفق عليها تواصلية. ويرتبط بهذين المفهومين المختلفين من «المسؤولية» مفهومين مختلفان من «الاستقلال»، فكلما زادت درجة تحقق العقلانية الأداتية، كلما زاد تحقق الاستقلال من المحددات التي تفرضها البيئة على الأفراد الذين يقومون بأفعال تحقق أهدافاً بعينها. وكلما زادت درجة تحقق العقلانية التواصلية، كلما تحقق اتساعاً أكثر في مدى التنسيق غير القسري للأفعال والحلول الجماعية للنزاعات^(٣). هذه العقلانية التواصلية تطرح، كما هو واضح، عقلانية من نوع جديد، عقلانية تتمتع بمزايا وخواص جديدة تجعلها مختلفة عن سابقتها؛ فهي

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, translated by Thomas McCarthy, 2 (٣) vols. (Boston, MA: Beacon Press, 1984-1987), vol. 1: *Reason and the Rationalization of Society*, pp. 14-15.

عقلانية مركبة وتعددية لا تقوم فيها حقائق مطلقة (أو على الأصح حقائقها المطلقة قليلة جداً ولا تعتمد عليها المعرفة الإنسانية) ولا تعتمد على منهج واحد. وتقوم على الفعل الذي يسعى إلى الوصول للفهم ما يجعل التنسيق بين أفعال الأفراد ممكناً، وهو أمر نموذجي يقوم على الاتفاق غير القسري الذي يتم عن طريق المحاججة (Argumentation)، ويؤدي، نتيجةً لاختلاف المعايير ومزاعم الصحة والمناهج، إلى ثلاثة أشكال من عوالم الحياة: العالم الموضوعي المشترك، والعالم الاجتماعي المشترك، والعالم الذاتي الذي تنتمي عناصره إلى التجربة الفردية ولكن يتم التعبير عنها بطريقة مفهومة للآخرين. وهذا يعني أن لكل واحد من هذه العوالم معايير ومزاعم صحته ومناهجه وعقلانيته وفعل يرتبط به. وهذا ما نعنيه بالضبط بالعقلانية المركبة والتعددية. وما كان لهابرماس أن يصل إلى هذه النتيجة لولا ماكس فيبر، فهو أول من أشار إلى تمايز ثلاثة مجالات ثقافية تطابق العوالم الثلاثة التي أشرنا إليها، بل وجعل من هذا التمايز جوهر عقلنة المجتمع، وبالتالي حدوثه. ومشكلة فيبر أنه لم يتصور عقلانية أخرى غير العقلانية الغائية، فهي التي سادت في جميع مجالاته الثقافية وأودت بالحدثة وعقلانيته إلى نقيض ما تريده، فبدلاً من التحرر انتهت إلى قفص حديدي - كما قال فيبر - وما كان لهابرماس أن ينجز هذا التجاوز النقدي لفيدر لولا ما قام به لوكاش بربط إنجازات فيبر بالماركسية، وبذلك مهد لظهور مدرسة فرانكفورت فاستعان هوركهايمر وأدورنو بقراءة لوكاش لفيدر لتأسيس أول محاولة جدية لفتح الماركسية على أنظمة متعددة، ما أدى بهما إلى تجاوز لوكاش وفيبر معاً، ولكنهما فشلاً في تقديم نموذج بديل للماركسية فصارت محاولتهما مجرد سلب لم ينته إلى بديل، إلى أن جاء هابرماس ليقدم هذا البديل مستفيداً من كل هذه القراءات. ولهذا فإنه لا يمكن تصور النظرية النقدية في نشأتها وكما انتهت عند هابرماس تصوراً صحيحاً إلا بربطها بفيدر.

ثانياً: من المجتمع التقليدي إلى الحدثة، إعادة بناء نظرية فيبر في عقلنة المجتمع

لقد بدأ انتقال المجتمع - في الحضارة الغربية - إلى الحدثة مع أواخر القرون الوسطى مع بدء ما يسميه فيبر بعملية إزالة السحر (Disenchantment)، وهي العملية التي يقصد بها فيبر تفكك الرؤية الدينية القديمة للعالم أو الرؤية السحرية - الحيوية وفقدان قبضتها وسطوتها على الناس^(٤). هذه الرؤية القديمة للعالم لا عقلانية - كما يرى هابرماس - ليس بسبب كونها تفتقد إلى الخواص المنطقية والرمزية، بل يمكننا

Michael Pusey, Jürgen Habermas, Key Sociologists (Routledge; London; New York: (٤)
Tavistock Publications, 1995), p. 50.

القول إن الرؤية القديمة للعالم من هذه الناحية، لا تعاني من تناقضات، فالرموز في التفكير الأسطوري دائماً ما تشير إلى موضوعات في العالم الموضوعي، كما إن العلاقة بين هذه الرموز دائماً ما تخضع لضرورات المنطق الصوري، فالمقدمات تلحقها نتائجها والوقائع تنسب إلى أسباب، إن لا عقلانية الرؤية القديمة للعالم تقاس بالمفاهيم الأساسية الصورية - التداولية التي تضعها في متناول استخدام أفرادها لفهم عالمهم؛ فالعقل المتوحش، كما ذهب إلى ذلك عن حق ليفي شتراوس (Levi Strauss)، يمسك عينيّاً بالسطح الحسي للعالم وينظم إدراكاته برسم التشابهات والاختلافات بين ما أمسك به عينيّاً. ولذلك فإن عالم الأسطورة - كما وصفه شتراوس - عالم دائري وفارغ، فعلاقات المشابهة تنسج الظواهر في شبكة واحدة من التطابق، ولكن فهمها لا يخرق سطح ما يمكن إمساكه عينيّاً. إنه عالم لا زمني، وهو عبارة عن كلّ يستوي في زمانٍ متزامن ومتعاقب معاً.

والعرفة التي يحصلها هذا التفكير معرفة تشبه رؤية غرفة في مرايا مثبتة على جدرانها المتقابلة، بحيث تعكس بعضها بعضاً من دون أن تكون متوازية تماماً، فتتكون صور متكسرة ومشكلة في الآن نفسه دون أن تشابه تشابهاً كاملاً، فالتفكير الأسطوري يعتمد وسائط صورية ويشيد صروحاً ذهنية تعقل العالم بقدر ما تكون شبيهة به^(٥)، والأسطورة لا تسمح بالتمييز المفاهيمي الأساسي والواضح بين الأشياء والأشخاص، بين الموضوعات التي يمكن استغلالها والفاعلين (الذوات القادرة على الفعل والكلام والتي تنسب إليها المنطوقات اللغوية). ومن ثمّ يبدو متسقاً ألا تفرّق الممارسة السحرية بين الفعل الغائي والفعل التواصل، فيقع الفشل التقني للأفعال الغائية بسبب عدم الكفاءة في الدائرة نفسها التي يقع فيها الفشل الأخلاقي والمعياري بسبب انتهاك النظام الاجتماعي. ويتداخل الفشل الأخلاقي مفهوماً مع الفشل الفيزيائي، الشرّ مع الأذى، الخير مع الصحة. أي أن العقل الأسطوري يفشل في التمييز المفاهيمي بين الطبيعة والثقافة، بين السلوك الأساسي تجاه العالم الموضوعي والسلوك الأساسي تجاه العالم الاجتماعي. يعيق المفهوم الأسطوري والمفهوم السحري، التمييز والفصل بين اللغة والعالم، بين الكلام كوسط للتواصل وما نصل إلى فهم بخصوصه في التواصل اللغوي، بين المحتوى الرمزي للعلامة ومرجعيتها في الواقع. وتصبح هنالك علاقة سحرية بين الأسماء وموضوعاتها^(٦)، فتصير الأسماء هي الموضوعات ذاتها.

(٥) كلود ليفي شتراوس، الفكر البري، نقله إلى العربية وقدم له وعلق عليه نظير جامل، ط ٢ (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٣١٤.

(٦) Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 1: Reason and the Rationalization of Society, pp. 46-49.

إن مزاعم الصلاحية المختلفة، الحقيقة الافتراضية والصواب المعياري والصدق التعبيري، لم تتمايز بعد في التفكير الأسطوري. وهذا يجعل مفهوم الصلاحية مفهوم غائم ملتبس بما هو تجريبي، فمفاهيم الصلاحية مثل المعايير الأخلاقية والحقيقة ملتبسة بمفاهيم التنظيم التجريبي مثل العلية والصحة. أي أن رؤية العالم المتكونة لغوياً تتطابق مع نظام العالم نفسه، إلى الحد الذي لا يمكن أن ندرك فيه أن هذه الرؤية قابلة للخطأ ومفتوحة على النقد. إن تشيؤ رؤية العالم هو دلالة الخلط بين الثقافة والطبيعة، ما يؤدي إلى انغلاق الرؤية الأسطورية للعالم وعدم قدرتها على تمييز نفسها كرؤية للعالم مرتبطة بتقاليد ثقافية ولها علاقات معنى داخلية وتشير رمزياً إلى الواقع، وترتبط كذلك بمزاعم صلاحية ومن ثم ترى نفسها معرضة للنقد ومفتوحة للمراجعة^(٧).

وإزالة السحر عند فيبر تعني إزالة هذه الرؤية القديمة للعالم واستبدالها بالحدثة التي تعني العقلانية التي يتمايز فيها المجال المعرفي من المجال القيمي من المجال الإستيطقي، كل واحد منها طبقاً لزمع صلاحية واحد كلي، هذه المزاعم هي: الحقيقة والصواب المعياري وصدق التعبير على التوالي. وفي هذه المجالات يتم التعبير عن البنيات الحديثة للوعي التي نشأت من عقلنة رؤية العالم. وهي العقلنة التي قادت إلى المفاهيم الصورية عن العالم الموضوعي والعالم الاجتماعي والعالم الذاتي، وإلى الأساليب الأساسية للسلوك في العلاقة المعرفية أو الأخلاقية بالعالم الخارجي وفي العلاقة بالعالم الداخلي. وبذلك استطعنا التمييز بين سلوك الموضوعة (Objectivating) تجاه عمليات الطبيعة الخارجية، وسلوك المواءمة الأخلاقية مع أنظمة المجتمع المشروعة، والسلوك التعبيري تجاه ذاتية الطبيعة الداخلية. وبالتالي صارت هنالك مركبات للعقلانية طبقاً للعوالم الصورية الثلاثة ولأساليب سلوكها الأساسية، فصار لدينا عقلانية معرفية - أدائية ناتجة من سلوك الموضوعة تجاه الطبيعة الخارجية وتجاه المجتمع، ولذلك فهي تنتج معرفة تشمل علم التكنولوجيا والتقنيات الاجتماعية (مثل النظام الاقتصادي والنظام السياسي)، وعقلانية أخلاقية - عملية ناتجة من سلوك المواءمة الأخلاقية تجاه المجتمع وتجاه الطبيعة الداخلية وتنتج معرفة متعلقة بالمعالجة المنظمة (أو الأكاديمية) للأخلاق والقانون، وعقلانية جمالية - عملية ناتجة من السلوك التعبيري تجاه الطبيعة الداخلية والخارجية، وتنتج معرفة تشمل الإيروسية والفنون وهي فهم صادق لاحتياجاتنا، فهم يتجدد مع كل ظروف تاريخية جديدة^(٨). وبالتالي يمكننا تعريف الحدثة بأنها النمو التمايز للعوالم الصورية المختلفة ولأساليب سلوكها الأساسية ومركباتها العقلانية. وهو ما يجعل الرؤية الحديثة للعالم تختلف تماماً عن الرؤية التقليدية.

(٧) المصدر نفسه، ص ٥٠ - ٥٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣٤ - ٢٣٨.

وهذا يقودونا إلى الاستنتاج بأن إزالة السحر على هذا النحو الذي ذكرنا هي التي أنتجت نموذج فلسفة الوعي القائم على العلاقة بين الذات والموضوع كأساس لمشروع الحداثة وعقلانياتها ومعرفتها وقيمتها. إن قيام صورة للعالم الخارجي تستدعي بالضرورة صورة العالم الداخلي، فليس من الممكن أن تكون هنالك موضوعية من دون أن تكون هنالك أيضاً ذاتية. إن مفهوم العالم الداخلي أو الذاتية لا ينشأ إلا بتطور مفهوم صوري لعالم خارجي - أي عالم موضوعي من الوقائع، وكذلك عالم اجتماعي من القيم. العالم الداخلي أو الذاتية هو عالم للفرد فقط حق امتياز دخوله، وأي شيء ينتمي إلى هذا العالم لا يمكن أن يكون جزءاً من العالم الخارجي. إن الأفكار لا تبدو أوهاماً أو محض خيال إلا على خلفية من العالم الموضوعي، وكذلك الاعتقادات أو الأفعال الخاطئة في سياق نظام ما، فإنها لا تبدو كذلك إلا على أساس من عالم موضوعي وقياساً على مزاعم للحقيقة والفاعلية قابلة للنقد. إن المقاصد والشعور والسلوك لا تبدو غير مشروعة أو محض تعابير ذاتية إلا على خلفية من الواقع المعياري الذي أصبح مستقلاً، وقياساً على مزاعم للصواب المعياري قابلة للنقد^(٩)، وهذا أمر قد يبرّر القول إن الذاتية أو الفردية تنتمي إلى العالم الحديث، وليس بأيّ حال إلى ما قبله، أو حتى قد يؤيد قول ميشيل فوكو بأن الفرد كائن عمره فقط مائتي عام، فهو يشير إلى أن الإنسان لم يكن موجوداً قبل القرن الثامن عشر - وعلى خلاف هابرماس - فإن فوكو يقرر هذا الاستنتاج ليصل منه إلى إمكان اختفاء الإنسان ونهايته (يقصد فوكو مفهوم معين للإنسان، الإنسان الذات، الفرد، إنسان النزعة الإنسانية وإعلان حقوق الإنسان)^(١٠)، بينما يصل هابرماس إلى الاستنتاج بأن الإنسان مفهوم حديث ليقرر منه أن الإنسان الفرد هو أحد نواتج العملية الاجتماعية.

إن هنالك اختلاف في تعيين أسباب الانتقال من الرؤية التقليدية للعالم إلى الرؤية الحديثة، فبينما يرى ماركس، مثلاً، أن تطور القوى المنتجة، أي التوسع في المعرفة التجريبية وتحسن أساليب الإنتاج وتنظيم قوى العمل وتأهيلها، هو الذي أدّى إلى الانتقال إلى مشروع الحداثة؛ نجد أن فيبر يرى أن الإطار المؤسسي للاقتصاد الذي تمّ فيه تطور القوى المنتجة، لم يكن إلا نظاماً ثانوياً للفعل العقلاني الغائي تتطور فيه العقلانية على المستوى الاجتماعي. ولذلك تابع فيبر عملية العقلنة الاجتماعية من خلال تطور الرؤية الدينية للعالم، التي أدت إلى الانتقال إلى الحداثة؛ وهو ما يؤيده فيه هابرماس. وهكذا شاع عن فيبر الاستنتاج القائل إن أخلاق الزهد البروتستانتية هي

(٩) المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٠) عبد الرزاق الدواي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر: هيدجر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو (بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، ١٩٩٢)، ص ١٦٠.

التي صنعت الرأسمالية، والأمر أعمق من هذا، لأن فيبر يزعم أن عقلنة الرؤية الدينية هي التي أدت إلى عقلنة المجتمع، أي أدت إلى أحداثه. وهذا زعم يجب فحصه لأن له نتائجه على كل النظرية النقدية، إذ يجعل فيها للثقافة دور محدد لما عداها.

يعتبر فيبر أن تمايز مجالات القيم الثقافية هو مفتاح تفسير العقلانية الغربية، ولكنه يعتقد أيضاً أن هذا التمايز حدث نتيجة لعقلنة رؤية العالم الدينية. هذه العقلنة تمت بالأساس في الجانب البنيوي من هذه الرؤية، لا في جانب مضمونها، أي في ما يتصل بأساليب السلوك تجاه العالم. إن أية رؤية دينية للعالم تؤسس لأساليب سلوك أساسية تجاه العالم. وتجعل هذه الأساليب العقلنة أمراً ممكناً بحسب قدرتها على التعامل بطريقة موحدة مع الطبيعة والمجتمع ككل واحد، وهذا يتطلب مفهوماً منظماً للعالم، وهذا بالطبع لا يعني مفهوماً صورياً للعالم، وإنما مجرد مفهوم لنظام عيني للعالم يربط بين ظواهره العديدة بحيث ترتبط كلها بالإله الخالق، الذي يجمع في ذاته بين الجوانب الكلية لـ «ما يجب أن يكون» ولـ «ما هو كائن». وتكون الرؤية الدينية أكثر عقلانية كلما سمحت بالإمساك بظواهر العالم تحت أحد هذه الجوانب الكلية، التي ما زالت متحدة في الذات الإلهية. ولقد ركز فيبر على الجانب المعياري لـ «ما يجب أن يكون»، وبالتالي على بنيات الوعي الأخلاقية العملية، التي تجعل من الممكن تنظيم سلوك الذات الفاعلة تجاه العالم من منظور أخلاق الاعتقاد. وتحت هذا الجانب من العقلنة الأخلاقية، فإن رؤية العالم الدينية تكون عقلانية بقدر ما تجعل من العالم مجالاً للاختبار الأخلاقي وفقاً لمبادئ عملية، وتفصله من كل الجوانب الأخرى. ومن هذه الناحية، فإن أديان الخلاص التي تطوّر ثنائية تباين حاد بين الإله والعالم تفي بشروط العقلنة الأخلاقية أكثر من تلك التي لا تطوّر مثل هذه الثنائية. إذ إن المؤمن سيبحث عن الخلاص في هذه الحالة من منظور تجريدي للاختبار الديني، يقلل فيه من قيمة العالم ويموضعه على هذا الأساس. ولكن التقليل من قيمة العالم ورفضه وحدها لا تقود إلى موضعة العالم، بل تقود إلى الهروب منه، كما يحدث في الخلاص الصوفي، ولذلك فإن الأمر يحتاج، إضافة إلى ثنائية التباين الحاد بين الإله والعالم، إلى العقلنة الأخلاقية التي تجعل من العالم مجالاً للاختبار الأخلاقي - كما ذكرنا قبل قليل - أي تجعل من العالم مكاناً لفاعلية نشطة تهدف إلى السيطرة على هذا العالم القليل القيمة والموضع^(١١)، (أليس من اللافت للنظر أن كلمة «وضيع» في اللغة العربية يمكن أن تؤدي المعنيين، معنى الوضع ومعنى قلة القيمة؟ ومن ثم نستطيع أن نقول إن أخلاق الاعتقاد تهدف للسيطرة على عالم وضيع) وهذه هي الخصائص التي توافرت في

الأخلاق البروتستانتية وجعلت عقلنة المجتمع وانتقاله إلى الحداثة أمراً ممكناً. فلقد أنشأت العقلنة الأخلاقية نموذجاً بنوياً للسلوك، استطاعت فيه تمييز المجال والسيطرة على ظواهره وفقاً لمبادئ معيارية. هذا النموذج البنوي انتقل إلى المجالات الأخرى، وهو ما أصبح ميسوراً بعد موضوعة العالم وانفصاله عن الإله، وبالتالي أصبح بالإمكان ربطه بالمصالح الإنسانية، صحيح أن هذا الربط يتم وفقاً لمبادئ معيارية في الرؤية الدينية، ولذلك ميّز فيبر بين الأفكار والمصالح، فالمصالح تصير غايات لنشاطنا، ولكن هذه الغايات نأتيها بسبل تحكمها مبادئ معينة، أي أفكار. هذا التمييز بين المصالح والأفكار لم يكن يتم لو لم تتم العقلنة الأخلاقية للرؤية الدينية والتمييز بين العالم والإله، بحيث صار العالم مسرحاً لنشاط الإنسان الأخلاقي، الذي يمكن أن ينجح فيه أو يفشل؛ والذي يرتبط أيضاً بمبادئ يمكن التفكير فيها نقدياً بعد الانفصال عن الإله، وبذلك أصبح النشاط كُله مفتوحاً للنقد والمراجعة وفي كل المجالات، ما يجعل النقد أحد أهم خصائص الحداثة إن لم يكن أهمها.

ويبدأ هابرماس نقده ويطور تجاوزه لفيدر من داخل نظامه النظري، مستفيداً من استنتاجاته وحججه ليؤكد الحاجة الملحة لتغيير نموذج الفعل الغائي أو الأداتي القائمة عليه نظرية فيبر في العقلنة الاجتماعية بنموذج جديد هو نموذج الفعل التواصلي، وهو الأمر الذي فات على فيبر. ويرى هابرماس أن الإخفاق الرئيسي في تصور فيبر عن عقلنة المجتمع وانتقاله للحداثة، هو أن فيبر رغم أنه قد وظّف مفهوماً مركباً للعقلانية - كما رأينا - في إزالة السحر عن الرؤية الدينية التي يقول إنها أوفت بالشروط الداخلية الضرورية لظهور العقلانية الغربية، إلا أن هذا المفهوم ظلّ غامضاً، ما جعل فيبر ينقاد إلى فكرة ضيقة هي العقلانية الغائية^(١٢)، فكلّ مركبات العقلانية التي أشرنا إليها عند فيبر تتبع نموذجاً بنوياً واحداً للفعل، هو الفعل العقلاني الغائي أو الفعل العقلاني الأداتي، أي الفعل الذي يتأسس على العقلانية القائمة على اختيار الأهداف واختيار الوسائل التي تحققها. وهذه العقلانية يجمعها فيبر مع العقلانية القيمية، وهي العقلانية التي تلبّي الشروط المعيارية وتقوم بالتوحيد والتنظيم، وتكمن وراء تفضيل فعل ما، لتكونان معاً العقلانية العملية في كليتها، وتعميمها هو الذي يشكل سلوك الحياة العقلاني المنهجي^(١٣)، الذي نتج عن العقلنة الأخلاقية للرؤية الدينية للعالم. وهو السلوك الذي يقوم عليه مشروع الحداثة في مجالاتها كلها. لقد فرض فيبر الفعل العقلاني الغائي أو الأداتي كنموذج بنوي تتبعه كلّ

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(١٣) المصدر نفسه، ص ١٧٢ - ١٧٤.

مركبات العقلانية، بينما هو ليس إطاراً بنيوياً أو صورياً أو شكلياً، بل هو ينتمي إلى مضمون عمليات التدخل في الطبيعة الخارجية، ووفقاً له تنجح هذه العمليات أو تفشل. ولهذا فإن هذا الفعل العقلاني لا يلائم إلا مركب العقلانية المعرفية - الأدوات، وتطبيقه على مركبات العقلانية الأخرى يؤدي إلى أن تصير مجالاتها وعوالمها نسخ أخرى من العالم الخارجي الموضوعي. إن عقلنة المجتمع تعني عند فيبر انتشار الفعل العقلاني الغائي أو الأدوات وتحويل المجالات الأخرى، والتي هي مجالات فعل تواصل بالأساس، إلى أنظمة ثانوية للفعل العقلاني الغائي. وإذا تذكرنا أن هذه العوالم والمجالات الأخرى هي العالم الاجتماعي والعالم الذاتي، فإن هذا يعني تحويل الناس والعلاقات القائمة بينهم إلى موضوعات أو أشياء أو وسائل، وتحويل العلاقات بينهم إلى العلاقات القائمة بين هذه الأشياء. وهذا المصير هو ما انتهت إليه الحداثة فعلاً لأنها حولت مجالات الفعل التواصلي - تماماً كما تصور فيبر - إلى مجرد أنظمة ثانوية للفعل العقلاني الغائي، فانتقلت سيطرة الإنسان على الطبيعة إلى السيطرة على الإنسان نفسه، وأصبح العلم الطبيعي نموذجاً لسائر العلوم الأخرى، الإنسانية والاجتماعية. وهذا ما توصل إليه فيبر عندما صاغ تشاؤمه من تطور الحداثة في مفهوم «فقدان المعنى» و«فقدان الحرية»، واللذان استلهمهما فيما بعد لوكاش في مفهوم التشيؤ الذي وسم به المجتمع الرأسمالي.

ثالثاً: العقلنة كتشيؤ أو الحداثة الملتبسة

شخص فيبر مجتمع عصره، أي المجتمع العقلاني تشخيصاً نقدياً، واستنتج من ذلك أنه مجتمع يعاني فيه الإنسان من «فقدان المعنى» و«فقدان الحرية». ويرى فيبر أن هنالك اتجاهين في عمليات إزالة السحر وعقلنة المجتمع أديا إلى هذه المعاناة. الاتجاه الأول، تمايز مجالات القيم الثقافية المستقلة والذي كان ضرورياً لبدايات عمليات عقلنة المجتمع، إلا أنه أدى بعد ذلك إلى «فقدان المعنى». والاتجاه الثاني، الاستقلال المضطرب للأنظمة الثانوية للفعل العقلاني الغائي، والذي هو أحد خصائص تطور المجتمع العقلاني - كما يعتقد فيبر - إلا أنه أدى إلى «فقدان الحرية»^(١٤). وكما هو واضح فإن فيبر يستخلص نظرية «فقدان المعنى» من عملية العقلنة الثقافية؛ بينما يستخلص نظرية «فقدان الحرية» من عمليات العقلنة الاجتماعية^(١٥).

ومع تمايز مجالات القيم الثقافية المستقلة، تم إدراك المنطق الداخلي لكل منها،

(١٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٣ - ٢٤٤.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٥٠.

ومن ثَمَّ التمكن من عقلنة النظام الرمزي لكلِّ منها وفقاً لأحد المقاييس المجردة للقيمة، مثل الحقيقة أو الصواب المعياري أو الجمال أو الصدق. إلا أن هذه العملية قد أدت من جهة أخرى إلى تفكك رؤية العالم الدينية الميتافيزيقية التي كانت تمنح المعنى للحياة الإنسانية. ونشأ صراع بين مجالات القيم الثقافية المستقلة لم يكن في الإمكان حسمه، لغياب أي موقف متعالٍ إلهي أو كوني تخضع له مجالات القيم هذه. ولم يعد هنالك ما يوحد هذه المجالات في نظام أو رؤية واحدة، وصارت بذلك الحياة الإنسانية تفتقد إلى المعنى، بل وتخضع لنزاع الأفعال طالما أن الاختلافات بين مزاعم الصلاحية على المستوى الثقافي قد أصبحت على المستوى الاجتماعي توتر بين توجهات الأفعال التي تحولت إلى مؤسسات. هذا الصراع مدمر للمعنى إلى الحد الذي جعل فيبر يصفه بأنه تعددية إلهية جديدة (Polytheism)^(١٦)، أو بلغتنا «شرك جديد».

ومن الجهة الثانية فإن فيبر يعالج «فقدان الحرية» في مجال نظرية الفعل. ولقد أشرت قبل قليل إلى أن سلوك الحياة العقلاني المنهجي يتضمن العقلانية العملية التي تربط العقلانية الغائية بعقلانية القيم. وهذا يعني أن الأحكام الأخلاقية والإرادة المستقلة للأفراد، والتي تمَّ تحديدها (أي الأحكام والإرادة) بمبادئ قيمة، هي التي تقوم بمهمة توجيه وإرشاد الأفعال العقلانية الغائية. ولكن - وكما ذكرنا قبل قليل أيضاً - شهد تطور الحداثة ونموها استقلالاً مضطرباً للفعل العقلاني الغائي، وتحويلاً لمجالات الحياة الأخرى إلى أنظمة ثانوية تابعة له إلى الحد الذي أصبحت فيه الأفعال العقلانية الغائية في هذه الأنظمة، مثل الاقتصاد والإدارة، لا تحكمها الأحكام الأخلاقية وإرادة الأفراد إنما تنظمها هذه الأنظمة نفسها (أي تنتظم بيروقراطياً) وفقاً لدوافع نفعية عامة. وهكذا أصبح الأفراد لا يتحكمون في أفعالهم في الأنظمة الثانوية المختلفة، وإنما تتحكم فيها البيروقراطية. وهذا ما جعل فيبر ينعت مجتمع الحداثة العقلاني بعبارة الشهيرة بأنه «قفص حديدي». وليست هنالك من عبارة يمكن أن تؤدي معنى «فقدان الحرية» بطريقة أكثر دقة من عبارة «القفص الحديدي» لوصف ما انتهى إليه مشروع الحداثة الذي تمَّ بعقلنة المجتمع طبقاً لسيادة نموذج الفعل العقلاني الغائي على أساس من فلسفة الوعي وعلاقة الذات بالموضوع.

ولا يتفق هابرماس مع هذه الروح التشاؤمية، فهو يرى أن فيبر قد ارتكب خطأ فادحاً في استنتاجه الأول الخاص بـ «فقدان المعنى»؛ فالتمايز الذي تمَّ بين المشروع العلمي والقانوني والجمالي، الذي هو تمايز بين الأنظمة الثقافية للفعل، تتطور فيه المعرفة الثقافية تحت أحد الجوانب الكلية للصلاحية ولا يقود بأي حال من الأحوال

(١٦) المصدر نفسه، ص ٢٤٤ - ٢٤٥.

إلى نزاع بين أنظمة حياة لا مجال لالتقاءها، فمرجعيتها مجالات قيم ثقافية متميزة ومستقلة. والخطأ الفادح الذي وقع فيه فيبر هو عدم تفرقه بين هذه الأنظمة الثقافية للفعل والأنظمة الاجتماعية للفعل، مثل الاقتصاد والدولة، والأنظمة الأخيرة تتكون حول قيم عينية محددة، مثل الثروة والسلطة، وفقط مع هذا التحول المؤسسي لأمر قيمية مختلفة، تنشأ علاقات تنافس بين اتجاهات لا عقلانية للأفعال. أما عمليات العقلنة التي ترتبط بمركبات العقلانية العامة الثلاثة، فهي تتضمن بنيات معرفية مختلفة، ولذلك لا ينشأ بينها نزاع ولكن قد تطرح تساؤلات حول الكيفية التي يتم بها الانتقال من مركب عقلانية إلى مركب عقلانية آخر^(١٧)، والأهم هو السؤال حول قابلية هذه المركبات للوحدة بشكل ما على الرغم من تمايزها واختلافها، لأنه إذا ثبت عدم وجود ما يمكن أن يوحد هذا فهذا يعني أن «فقدان المعنى» سيكون ما زال قائماً. ويجب هابرماس عن السؤال الأخير، بأن ما يوفر الوحدة العقلانية لتعددية مجالات القيم الثقافية العقلنة بفضل منطق كُلِّ منها الداخلي، هو المستوى الصوري للمعالجة الحجاجية (Argumentative) لمزاعم الصلاحية، فمزاعم الصلاحية تختلف من المزايم التجريبية لأنه يمكن تجويدها عن طريق الحجج (أو الأسباب). ويوجد ما هو عام ومشترك بين هذه الحجج أو الأسباب، وهو قدرتها على توفير دافع عقلائي يقوم عليه الاختبار الجماعي لمزاعم الصلاحية المفترضة. وهذا يعني أن الوحدة القائمة بين مركبات العقلانية الثلاثة العامة هي وحدة تقوم على العقلانية الإجرائية، ولذلك فإن نظرية الخطاب هي التي ستعين أين تتكون هذه الوحدة الحجاجية^(١٨).

أما موقف هابرماس من الاستنتاج الثاني والخاص بـ «فقدان الحرية» فإنني اعتقد أنه يتلخص في رؤيته جانبيين لهذا الاستنتاج، أحدهما صحيح، بينما الجانب الآخر يعتبر عن الخطأ الأساسي في مشروع فيبر النظري. الجانب الصحيح نجده في ما توصل إليه فيبر من أن الإنسان في مجتمعات الحداثة الراهنة يعاني من غياب الحرية نتيجة لسيادة العقل الأدائي في مجالاتها وأنظمتها الثانوية المختلفة بانفصال تام عن الخيارات الأخلاقية، أي عن إرادة الناس واختياراتهم. أما الخطأ الأساسي فهو أن فقدان الحرية يبدو عند فيبر وكأنه يعتبر عن جوهر ضروري في الحداثة ومصير لا يمكن تفاديه طالما أن عقلنة المجتمع يترتب عليها بالضرورة سيادة الفعل العقلاني الأدائي في كُلِّ الأنظمة الثانوية للمجتمع، بحيث يصبح مؤكداً أن تجري الأمور فيها بعيداً عن إرادة الناس واختياراتهم. وبالنسبة إلى هابرماس فإن هذا الاستنتاج خطأ

(١٧) المصدر نفسه، ص ٢٥٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٩.

أساسي لأنه باختصار يهدم أهم ما يميز مشروع فيبر النظري، يهدم عقلانيته المركبة وتعدديتها. فلو ارتبط فيبر بخصائص مشروعه النظري لأدرك أن جوهر مشروع الحداثة - كما عبّر هو نفسه عن ذلك - هو في تمايزه وتعددده ولذلك فليس هنالك من سبب يجعل سيادة الفعل الأداتي في مختلف أنظمة مجتمع الحداثة أمر يعبر عن خصائص ضرورية لهذا المجتمع، بل يعبر في سيادته الراهنة عن أوضاع عارضة ذات صلة باستراتيجيات السيطرة الاجتماعية. لقد نظر فيبر إلى العقلنة الاجتماعية من منظور العقلانية الغائية. ولم يطبق المفهوم الشامل للعقلانية الذي أسس عليه بحثه في التقاليد الثقافية على مستوى المؤسسات، فمركب العقلانية المعرفية الأداتية هو الوحيد الذي اكتسب أهمية بالنسبة إلى عقلانية أنظمة الفعل. وافترض فيبر أن الجانب العقلاني الغائي فقط هو الذي يكون الأنظمة الثانوية للاقتصاد والسياسة. إن هذه المعالجة للعقلنة الاجتماعية من منظور العقلانية الغائية، تخلف انطباعاً بأن عمليات عقلنة المجتمعات الحديثة ترتبط فقط بالمعرفة النظرية التجريبية وبالجوانب الأداتية والاستراتيجية للأفعال الاجتماعية، وأن العقلانية العملية لا يمكن أن يتم تحويلها إلى مؤسسات بطريقة مستقلة، أي بمنطق داخلي خاص بها إلى نظام ثانوي. بمعنى آخر أن فيبر يعطينا الانطباع بأنه لا يمكن أن يتكون نظاماً ثانوياً في المجتمع بفعل آخر غير الفعل العقلاني الأداتي. وهذا ما يتعارض مع الخصائص الأساسية للعقلنة الاجتماعية عند فيبر.

ولقد نجح لوكاش في رؤية سيادة الفعل العقلاني الغائي في المجتمع كأمر موقت وعارض يرتبط لا بطبيعة العقلنة الاجتماعية، وإنما بأحد الممكنات التاريخية لهذه العقلنة (أو أحد نماذجها إذا جاز القول)، وهو الرأسمالية. وإذا نظرنا إلى هذه الرأسمالية من أفق عملية العقلنة الاجتماعية، فإنها تعاني من تشوّه أو خلل أساسي، أسماه لوكاش بالتشويؤ (Reification) وهو أوّل من صاغ هذا المصطلح، وهو ناتج عن استيعاب وتمثّل العلاقات الاجتماعية والتجارب الذاتية بحيث تصبح أشياء، أي موضوعات يمكن إدراكها واستعمالها، فيختل التوازن بين العوالم الثلاثة. وتصبح هذه الأخطاء المفاهيمية جزءاً من فهمنا للعلاقات بين الأشخاص والتجارب الذاتية؛ فنحن ندركها كلها بوصفها أشياء أو كيانات تنتمي للعالم الموضوعي، بينما هي في الحقيقة عناصر من العالم الاجتماعي العام أو من عالمنا الذاتي الفردي. وبما أن الفهم مكوّن لعملية التواصل نفسها، فإن هذا الخطأ المفاهيمي أو سوء الفهم لا يؤثر فقط على أشكال الفكر عند الذوات، وإنما وبالقدر ذاته في أشكال وجودها أيضاً. باختصار، إن عالم الحياة هو الذي يتشوّى. هذا التشويؤ يرتبط عند لوكاش بالرأسمالية فقط، لأنه يرى أن السبب في التشويؤ هو نمط الإنتاج الرأسمالي القائم على العمل

المأجور، الذي يحوّل بالضرورة العمل من وظيفة إنسانية إلى بضاعة. وفي بنية علاقة البضاعة - كما يرى لوكاش - نجد النموذج الأساسي لكل أشكال الموضوعية في المجتمع البرجوازي، ومعها كل أشكال الذاتية المطابقة لها. وإذا أخذنا في اعتبارنا أن لوكاش يعتبر تطور المجتمع هو تاريخ التحول المستمر لأشكال الموضوعية التي تشكل الوجود الإنساني، وأن أشكال الموضوعية هذه هي التي يتحقق فيها تفاعل الوجود الإنساني مع بيئته، الذي يحدد بدوره موضوعية حياته الداخلية والخارجية، فإننا نصل إلى الاستنتاج بأن بنية علاقة البضاعة بوصفها نموذجاً لكل أشكال الموضوعية إنما تصير في الحقيقة نموذجاً لكل عالم الحياة في المجتمع البرجوازي. وبذلك يصير كل عالم الحياة في المجتمع البرجوازي عالماً متشبيهاً^(١٩).

يكمن الفارق الأساسي بين فيبر ولوكاش في كون أن فيبر جعل من التشابه البنوي بين الفعل العقلاني الغائي وأنظمة الفعل الاجتماعي، في الاقتصاد والدولة البيروقراطية بالذات، طابعاً كلياً لعقلنة المجتمع. وبهذه الصفة أصبح الفعل العقلاني الغائي شرطاً كلياً لا تاريخياً لمشروع الحداثة، بينما يعرف لوكاش العقلانية تعريفاً أداتياً يستلهم فيه فيبر فيحددها بأنها الرؤية المسبقة والحساب الدائم الأكثر صحة لكل النتائج المرجوة^(٢٠)، إلا أنه يربط بين هذه العقلانية الغائية، وبين الرأسمالية، أي أن الفعل العقلاني الغائي لم يعد عند لوكاش شرطاً كلياً لا تاريخياً، وإنما أصبح يعبر عن التحقق التاريخي للحداثة. وبذلك فتح لوكاش الباب أمام الاحتمالات بأن تكون هنالك تحقيقات تاريخية أخرى غير العقلانية الغائية، أو أن تكون الحداثة الحقيقية - لا الحداثة الملتبسة - مركب من العقلانيات، وهو ما ينسجم مع أسس التفكير النظري عند فيبر نفسه، وهذا يعني أن إخفاقات الحداثة ونواقصها لم تعد جزءاً ضرورياً من الحداثة كما هي مع فيبر. إن المأثرة الحقيقية للوكاش هي جمعه ماركس وفيبر معاً، بحيث استطاع أن يفك الارتباط بين مجال العمل الاجتماعي وسياقات عالم الحياة، ما أتاح له أن يتعامل مع كل منهما من جانب مختلف، فتعامل مع مجال العمل الاجتماعي من جانب التشيؤ، بينما تعامل مع سياقات عالم الحياة من جانب العقلنة. ويدرك فيبر أن تشيؤ سياقات عالم الحياة يحدث حين ينسق المنتجون تفاعلاتهم بواسطة قيم التبادل، بدلاً من تنسيقها بواسطة القيم والمعايير، باعتبارها الجانب الآخر من عقلنة أفعالهم. وهذا الاستنتاج هو الذي استخدمه هابرماس في بنائه لنظرية الفعل التواصلي ولنظرية الحداثة، أي أن هابرماس قرأ ماركس عبر قراءة لوكاش له من

(١٩) جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر (دمشق: دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٧٩)، ص ٧٩ - ٨٣.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.

خلال فيبر، ومن ثمّ خلص إلى استنتاجات جديدة نتيجة لهذه القراءة، تتجاوزهم جميعاً بل وتفسرهم على أسس جديدة، وتضع نظريات - إضافة قراءات أخرى نقدية لفلاسفة آخرين في مجالات أخرى - لم تكن موجودة عند أيّ منهم.

إن محاولة نقد النتائج التي توصلت إليها نظرية الحداثة عند كلّ من فيبر ولوكاش بنقد العقلانية الأداتية أو العقلانية الغائية ونقد هيمنة الفعل الأداتي على غيره من الأفعال، ونقد اعتبار أنّه أكثرها عقلانية، وبالتالي نقد كونه نموذجاً لهذه الأفعال، يثير من الأسئلة أكثر مما يجيب عليها، فهذا النقد وإن كان يحاول أن يعالج أزمات الحداثة بتوفير إمكان تحقيق أشكال تاريخية أخرى من مشروع الحداثة بديلاً للشكل القائم المأزوم، إلا أن هذا النقد لا يقدّم أيّ تفسير لسيادة العقلانية الأداتية وفعلها على مركبات العقلانية الأخرى وأفعالها، وهذا يعني أنّه ليس هنالك مناص من التسليم بأحد الخيارين: خيار فيبر، بالإقرار فعلاً بنموذجية الفعل الأداتي مع تسليمه بمركبات العقلانية الأخرى، وبالتالي التسليم أيضاً بأن تشوهات الحداثة نتائج ضرورية للمشروع نفسه، أو خيار لوكاش، بربط تشوهات الحداثة بتحقيقها التاريخي الرأسمالي. والخيار الأخير رغم كونه يفتح مشروع الحداثة على إمكانات تحقيق تاريخية متعددة، إلا أن ربطه تشوهات الحداثة بالرأسمالية يعني ربطها بنظرية القيمة في المجال الاقتصادي، وهذا يترتب عليه تبسيط أن إلغاء الملكية الخاصة سيؤدي إلى العلاج الجذري لهذه التشوهات. وهذا أمر، فوق أن تطورات العقود الأخيرة من التاريخ الإنساني قد أثبتت خطأه، يفتح مشروع الحداثة على إمكانات غير حقيقية أو بمعنى أدق غير أصيلة، أي لا تنتمي للأساس الأنثروبولوجي للمشروع. وهكذا ينغلق الأفق أمام مشروع الحداثة بعدم قدرته على تجاوز أزمته، بل وبصيرورة الأزمة جزءاً ضرورياً من المشروع نفسه، وينفتح فقط أمام ما بعد الحداثة لا باعتبارها جزءاً من المشروع، وإنما بوصفها تخطياً له.

ولذلك فإن اختيار هابرماس الدفاع عن مشروع التنوير والحداثة، تطلب منه القيام بثلاث مهمات: الأولى، صياغة نظرية للفعل التواصل لا تقوم فقط على التمايز بين مركبات العقلانية وعوالمها التي ترتبط بها الذات في علاقات مختلفة وإنّما أيضاً على التمايز بين أفعالها، بحيث لا يصير الفعل الأداتي نموذجاً لها، بل على العكس يصير تعديّ الفعل الأداتي على أيّ مجال لفعل غيره سبباً في حدوث تشوهات. وعلى هذا الأساس يمكن تفسير تشوهات الحداثة بتعديّ الفعل الأداتي على مجالات الأفعال الأخرى، وبالذات على مجالات الفعل التواصل. والثانية، صياغة العقلانية التواصلية على أساس أنثروبولوجي وليس على أساس فلسفة للتاريخ - كما تفعل الماركسية في صياغة نظريتها في الحداثة، والتي ربطها لوكاش بعقلنة المجتمع عند فيبر بحيث

تعتمد على مكونات الإنسان وممكناته، وليس فقط على تصوره لما يجب أن يكون. والثالثة، تفسير هيمنة الفعل الأداتي على غيره بحيث يشمل التفسير الاقتصادي من دون الاعتماد عليه، أي من دون أن يكون أساساً نظرياً للتفسير. وهذا ما فعله هابرماس في نظريته للحدثاء التي يفصل فيها بين عالم الحياة والنسق الاجتماعي، وتجعل من هذا الفصل أساساً لفهم الشروط التي هيمن فيها الفعل الأداتي والعقلانية الأدائية.

رابعاً: نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس

إن كُـل ما ذكرناه إلى الآن منذ بداية الفصل السابق هو جزء من نظرية الفعل التواصلي عند هابرماس، ولكني أود - الآن - تعريفها بإيجاز ودقة لتوضيح ما أنجزه هابرماس في إعادة بنائه لفبير ولوكاش. إن لب تجديد هابرماس هو تحويله النظرية الاجتماعية، بحيث أصبحت جوهرياً علاقة اجتماعية حوارية بالكامل، بين شخصين أو أكثر من المتكلمين والسامعين، الذين يقدّمون، في الوقت نفسه وبالتبادل، ليس نوعاً واحداً من مزاعم الصحة وإنّما ثلاثة (الحقيقة والصواب المعياري وصدق التعبير عن الذات). إن التفاعل التواصلي هو الوسط الذي من خلاله تربط الذوات المتكلمة والفاعلة بين أفعال كلامها. ومن ثم ترتبط هذه الذوات ببعضها البعض من دون أن تشعر، من خلال هذا الوسط - أي التفاعل التواصلي - ومن خلال عملية الوصول للفهم العادية، بقوة الدفع العقلانية لاتفاقاتنا الدنيوية واعتقاداتنا المتشكلة تواصلياً. وهذا هو ما تعنيه العقلانية التواصلية، فهي تشير إلى البنية الثلاثية للتفاعل التواصلي التي نجد فيها الجوهر الاجتماعي لطبيعة النوع الإنساني، وهي النقطة المركزية للمنعطف اللغوي في الأعمال الناضجة لهابرماس. وتبعاً لذلك يصير الفعل الموجه إلى الوصول للفهم عبر الأبعاد الثلاثة (وهذا ما يعنيه بالضبط الفعل التواصلي) هو الأسلوب الأصلي والشكل النموذجي للتواصل، وهو بالتأكيد أكثرها عقلانية^(٢١)، على الأقل لأنه يكمن في أساسها ويحيط بها جميعاً. وهذا التحول هو ما أشرنا إليه من قبل بالتحول من نموذج فلسفة الذات إلى نموذج فلسفة اللغة، من الذات الفاعلة والعارفة إلى ما هو قائم بين الذوات وما هي متفقة عليه، وهو تحول ينتقل بالفلسفة من الذات إلى الذواتية.

وهكذا صار الفعل التواصلي نموذجاً لسائر الأفعال ولكنها نموذجية لا تعتمد على ضرورة التطابق والمحاكاة، وإنّما تأتي من وجود الفعل التواصلي في أساسها جميعاً

وإحاطته بها. وهي فكرة تعبر عنها مدرسة فرانكفورت بأولوية العملي - الأخلاقي على المعرفي - التجريبي، أو العملي على النظري، وهو نقيض ما كانت قد انتهت إليه الحدائث التقليدية، والتي لم تغلب فقط النظري على العملي، وإنما أقصت العملي من المعرفة. لقد أدركت مدرسة فرانكفورت أن هنالك افتراضات عملية معيارية لأي نشاط اجتماعي بما في ذلك النشاط المعرفي - التجريبي أو النشاط النظري، ولذلك فهي يجب أن تفهم في سياقها الاجتماعي. وبهذا المعنى فإن نظرية المعرفة جزء من نظرية المجتمع، التي هي بدورها متضمنة في سياقات عملية، ففي النظرية الاجتماعية دائماً نكون بصدد علاقة انعكاسية خاصة، التفكير في ما نؤسس عليه التفكير^(٢٢)، ومع ذلك فمن الضروري أن نحافظ على تمايز الأفعال حتى من وجهة نظر الفعل التواصلي نفسه، إذ إنه بذلك يحافظ على مجاله من التعدي عليه. وهي المهمة الأولى التي قام بها هابرماس لإعادة الاعتبار لمشروع الحدائث. وترتبط المهمة الثانية بالأولى، إذ يقوم فيها هابرماس بإعادة بناء الفعل التواصلي كحقيقة أنثروبولوجية، جاعلاً منه الجوهر الاجتماعي لطبيعة النوع الإنساني، مستعيناً في ذلك بنظرية التفاعل الرمزي عند هيربرت ميد، بل إن هابرماس ينسب إليه فضل ابتداء أهم لحظة في التاريخ الراهن للفلسفة المعاصرة، أي اللحظة التي أدت إلى التحول في النظرية الاجتماعية من نموذج النشاط الغائي الذي يقوم على فلسفة الذات، إلى نموذج الفعل التواصلي الذي يقوم على فلسفة اللغة، ما سيؤدي إلى تحول جذري في الفلسفة والنظرية الاجتماعية معاً تماماً مثلما حدث في النظرية النقدية على يد هابرماس.

ولبيان الأساس الأنثروبولوجي للفعل التواصلي، تابع هابرماس نظرية تطور الكلام عند ميد منذ أن كان «محادثة بالإيماءات»، إلى طور لغة العلامات في التفاعل المتحقق رمزياً، ومن ثم إلى التفاعل المنظم معيارياً. ويرى هابرماس أن في الانتقال المباشر من التفاعل المتحقق رمزياً إلى الأفعال المنظمة معيارياً، إهمال حلقة مهمة في التطور، حلقة التواصل بلغة متميزة من ناحية القضايا، وبالتالي من ناحية قواعد تركيبها. إذ إننا لا يمكن أن نفهم تطور الرموز إلى لغة كاملة لها جمل وقواعد لتركيبها ضمن طور واحد هو طور التواصل المتحقق رمزياً، فالتواصل عن طريق الرموز لا يتطلب تطوير تنظيم نحوي للرموز ولا تحقيق إتفاق كامل حول العلامات. ولذلك يربط هابرماس بين تطور الرموز إلى لغة كاملة، وبين ترميز الإنسان لمخزونه الثقافي من أساليب السلوك ودوافعه الأساسية، أي تحويل ذلك المخزون إلى لغة. إن عدم إعادة بناء هذا المخزون رمزياً يعني أن التنسيق الرمزي بين الأفعال سيظل مرتبطاً

McCarthy, «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School», pp. 244- (٢٢)

بتنظيم السلوك ما قبل اللغوي، وبالتالي يظل محكوماً بالغريزة. ولذلك فإن التطور من التفاعل المتحقق رمزياً إلى الأفعال المحكومة معيارياً، لا بُدَّ أن يمرّ بترميز مخزون الإنسان من أساليب السلوك ودوافعه الأساسية، وهو ما يتطلب تحويل الرموز إلى نظام كامل للغة له قواعد تركيب نحوية وصوتية، بحيث يؤدي في نهاية الأمر إلى انفصال اللغة عن معانيها الطبيعية أو الموضوعية.

ويرى هابرماس أن هذا الأمر لا يتضح إلا بالتمييز، أكثر مما فعل ميد، بين اللغة كوسط للوصول للفهم، واللغة كوسط لتنسيق الأفعال، ووسط لتحويل الأفراد إلى أفراد مجتمع ما. هذا التمييز قد لا يكون ضرورياً في المراحل الأولى من تطور المجتمعات الإنسانية لأن الجانب التواصل من الانتقال من التفاعل بالإيماءات إلى التفاعل بالرموز، هو الذي أدى إلى إعادة بناء العلاقة بين الأفراد لتصبح علاقة بين موضوعات اجتماعية تقوم بين الأدوار التواصلية للمتكلمين والمخاطبين، ومن ثمّ إلى ظهور التمييز بين الأفعال المؤدية للفهم والأفعال المرتبطة بنتائج. أي أن البنية الجديدة للتكوين الاجتماعي في هذه المرحلة من مراحل تطور المجتمعات الإنسانية، تتطابق مع البنية الجديدة المؤدية للفهم من خلال الرموز. وهذا التطور لا نجده في الأطوار اللاحقة للمجتمعات الإنسانية. لقد ركز ميد على العملية التكوينية التي حدثت في الوسط اللغوي ونشأت على أساسها المؤسسات الاجتماعية والهوية الاجتماعية للأفراد، بالقدر ذاته من الأصالة.

ولذلك يصل ميد إلى الاستنتاج بأن على الإنسان أن يكون عضواً في مجتمع ما لكي يكون «أنا» بعينها. إن تكوين الهوية وظهور المؤسسات يمكن النظر إليهما كما يلي: لقد اخترقت اللغة، بمعنى محدد، سياق الميول السلوكية ونظامها الذي يقع خارج اللغة، أي أعادت بناءها رمزياً. أما قبل ذلك فإن أدوات الوصول للفهم هي وحدها التي كان يتم تحويلها إلى علامات لها معانٍ ثابتة ومتفق عليها. وعند طور الأفعال المحكومة معيارياً، اخترقت الرمزية حتى الدوافع والمخزون السلوكي. وخلقت بذلك التوجهات الذاتية وأنظمة التوجه فوق الذاتي، أي الأفراد الاجتماعيين والمؤسسات الاجتماعية. وتؤدي اللغة في هذه العملية وظيفة الوسط ليس فقط للوصول إلى الفهم ونقل المعرفة الثقافية، وإنما أيضاً للتحويل الاجتماعي للأفراد وللتكامل الاجتماعي كذلك^(٢٣)، وكما هو واضح فإن هذه العملية تشكل الأساس في ما بعد، في المجتمعات الحديثة، لما يسميه هابرماس بالبنى الرمزية لعالم الحياة

Habermas, *The Theory of Communicative Action*, vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of* (٢٣) *Functional Reason*, pp. 23-24.

(Lifeworld): الثقافة والمجتمع والشخصية. وهي - أي العملية - تشير أيضاً وبوضوح إلى أولوية الفعل التواصلي على غيره من الأفعال، وبالأذات الفعل الأداتي، وتبين الأساس الأنثروبولوجي لهذه الأولوية. ومفهوم عالم الحياة، الذي تشكل أساسه هذه العملية، بهذا المعنى مفهوم مكمل للفعل التواصلي، وهو أحد أهم مفهومي - الآخر هو مفهوم النسق الاجتماعي - استخدمهما هابرماس لإعادة بناء نظرية فيبر في الحداثة، ومن ثم فهم تشوهاتنا وبناء نظرية للحداثة قادرة على التحرر من هذه التشوهات.

ويستعين هابرماس بنظرية دوركهيم في الدين بوصفه تعبيراً عن الوعي الجمعي ويتجذيره للأخلاق في المقدس، ليسد بها الثغرة الموجودة عند ميد في الانتقال من التفاعل المتحقق رمزياً إلى التفاعل المنظم معيارياً، فالهوية الجمعية التي تأخذ شكل الإجماع المعياري تنبني في وسط الرموز الدينية ويتم فهمها في سيمانطيقا المقدس. وبذلك تصبح المدخل المناسب لتمكين اللغة من اختراق المخزون المعرفي والأخلاقي، وحينها فقط تنتقل اللغة إلى طور اللغة المكتملة كقضايا قواعد تركيبية ونحوية، أي لغة محكومة بقواعد، ما يمهد للانتقال إلى التفاعل المحكوم بقواعد أيضاً. إن استعانة هابرماس بدوركهيم، مكنته من أن يفهم تطور النوع الإنساني على أساس سيمانطيقتي؛ فعزا عملية الانتقال إلى المجتمعات الحديثة، إلى ما أسماه بـ «اللغونة» (Linguistification) وهي عملية تمت بأن صار الفعل التواصلي يقوم بالوظيفة التعبيرية ووظيفة التكامل الاجتماعي، اللتين كانت تفي بهما الممارسة الدينية الطقسية. ومن ثم تم استبدال سلطة المقدس تدريجياً بسلطة الإجماع الذي يتحقق. وهذا يعني تحرير الفعل التواصلي من السياقات المعيارية التي يحميها المقدس. لقد تمت إزالة سحر المقدس وتفكيك سلطته بلغونة - كما اصطلاحنا قبل قليل - الاتفاق المعياري الأساسي، الذي يعمل المقدس على تأمينه. ولقد أطلقت هذه العملية ما يكمن في الفعل التواصلي من عقلانية. إن تزايد سيادة بنات الأفعال الموجهة للفهم المتبادل، أو كما أسماها هابرماس بلغونة المقدس في دراسته لدوركهيم، تعني انتقال الإنتاج الثقافي، والتكامل الاجتماعي، والتحويل الاجتماعي للأفراد، من الأسس المقدسة إلى التواصل اللغوي والأفعال الموجهة إلى الفهم المتبادل. وبقدر ما يقوم الفعل التواصلي بالوظائف المجتمعية المركزية، بقدر ما تنوء اللغة بعبء واجب إنتاج الإجماع.

وبكلمات أخرى، إن اللغة لم تعد فقط تقوم بنقل وتحقيق الاتفاقات ما قبل اللغوية، وإنما أصبحت تحقق كذلك وبصورة متزايدة اتفاقات نتوصل إليها عقلياً. وهي تقوم بذلك في مجال الخبرة الأخلاقية العملية والتعبيرية، وبالقدر ذاته في المجال

المعرفي الخاص بالتعامل مع الواقع الموضوع. وبهذه الطريقة فهم ميد بعض التطورات كعقلنة تواصلية لعالم الحياة. وهو أمر متعلق، أولاً، بتمايز العناصر البنيوية المكونة لعالم الحياة، والتي كانت مترابطة بقوة في الوعي الجمعي: الثقافة والمجتمع والشخصية، وانفصالها بعضها عن بعض. وهو يتعلق، ثانياً، بالتغيرات في هذه المستويات الثلاثة، والتي يكون بعضها متوازياً وبعضها الآخر متكاملاً: فالمعرفة المقدسة غلبت عليها المعرفة المتخصصة طبقاً لمزاعم الصحة، وهي معرفة تتأسس على العقل؛ وانفصل الأخلاق والقانون عن بعضهما البعض وصارا كليين؛ وأخيراً، تمددت الفردية مع مطالب متزايدة بالاستقلال وتحقيق الذات. إن البنية العقلانية لهذه الميول تجاه اللغونة يمكن أن نجدها في حقيقة أن استمرار التقاليد، والحفاظ على الأنظمة المشروعة، واستمرار توارخ حياة الأفراد، أصبحت تعتمد بصورة متزايدة على وجهة النظر التي تعود، حينما تصبح مشكلة، لمواقف القبول أو الرفض لمزاعم الصحة القابلة للتقيد^(٢٤).

لقد انتهينا إلى أن عقلنة عالم الحياة بكل نتائجه، والتمايزات التي وصل إليها إنما اعتمدت بالأساس على ما سَمَّيناه بلغونة المقدس، أو ما سَمَّاه ماكس فيبر من قبل بعقلنة الرؤية الدينية الميتافيزيقية للعالم؛ وبالنسبة إلى هابرماس فمن الواضح أن هذه العقلنة لم تكن ممكنة إلا بإعادة البناء الأنثروبولوجي لتاريخ النوع الإنساني بحيث تمتد كُلُّ جذوره في السيمانتيقا، ومن ثَمَّ يصبح من الممكن أن نطابق بين العقلانية وتحويل هذه الجذور إلى لغة مكتملة لها ثلاثة أفعال كلام، تعبّر عن علاقة الفعل التواصلية بالأشكال الثلاثة للعالم، إذ تنطوي عملية التحويل هذه على الشروع في تحقيق العقلانية الكامنة في الفعل التواصلية. ومع ذلك فإن إعادة البناء هذه تطلق موقفاً يدعونا إلى التساؤل مجدداً، فهي تجعل عقلنة عالم الحياة - وفقاً لمنطقها - أمراً يعتمد على التكامل بين هذا العالم والفعل التواصلية، وهو أمر يبدو وكأنه منسجم مع تطور النوع الإنساني وحياته؛ ومع ذلك فإن ما ينتهي إليه مشروع الحداثة، الذي هو نتاج هذه العقلنة، يتناقض مع هذا التصور؛ فالفعل الأداتي وعقلانيته الغائية هو الذي ساد في هذا المشروع، وأدّى إلى تشوهات تعرفنا عليها عند فيبر. فبدا وكأن الحداثة تتطور بالضد من طبيعتها أو بالتناقض مع أساسها، فكيف حدث هذا؟ وإجابة عن هذا السؤال قدّم هابرماس تمييزاً بين عالم الحياة والنسق، استطاع به أن يجمع بين مفهومين ظلاً على تناقض طوال تاريخ النظرية الاجتماعية، بحيث يقضي أحدهما الآخر، ولم يجمع بينهما منهج في طريقة تفكير واحدة إلا مدرسة فرانكفورت، وبالذات

هابرماس، وصارت العلاقة بينهما عند هابرماس هي أحد المفاهيم الأساسية التي يقوم عليها مشروع الحداثة، وأيضاً تقوم عليها نظريته في التحرر.

خامساً: عالم الحياة والنسق

إن التمييز بين مفهومي عالم الحياة والنسق يقوم على أساس المنظور الذي يعتمد عليه كل منهما في رؤيته الحياة الاجتماعية، فمفهوم عالم الحياة يتأسس على منظور الشخص المنخرط في الحياة الاجتماعية، أي أنه يعتمد على المنظور الداخلي. وبالنسبة إلى هذا المنظور، فإن مفهوم النسق يبدو وكأنه يهتم بواحد فقط من المكونات البنوية لعالم الحياة، وهو النسق المؤسسي، ويبدو العنصران الآخران وكأنهما مكملان لهذا المفهوم الأساسي. بينما مفهوم النسق يتأسس على منظور الشخص المراقب للحياة الاجتماعية، أي أنه يعتمد على المنظور الخارجي. وبالنسبة إلى هذا المنظور فإن مفهوم عالم الحياة يبدو وكأنه يحدد نفسه فقط في النسق الفرعي المعني بالحفاظ على الأنماط البنوية للحياة الاجتماعية؛ أي بالثقافة، باعتبارها مخزوناً للقيم والمعايير التي تحافظ على الأنماط البنوية للحياة الاجتماعية، وبالتنشئة الاجتماعية، التي تعمل على تربية الشخصيات وفقاً لتلك المعايير والقيم. ومع سيادة العقلانية المعرفية - الأدواتية، فإن مفهوم النسق يبدو مغريباً للذين يودون أن تحذو العلوم الاجتماعية حذو العلوم الطبيعية، فالمنظور الخارجي، أي منظور المراقب، يوفر موقعاً شبيهاً بموقع المشتغل بالعلوم الطبيعية، يمكن الذي يحتله من الربط بين الأفعال في الحياة الاجتماعية على أساس أدوارها الوظيفية التي تقوم بها في نسق اجتماعي ما، ومن ثم ترتبط بين الأنسقة نفسها على الأساس الوظيفي ذاته، وبذلك يصير المعنى الذي يمنحه الفاعلون لأفعالهم أمراً لا أهمية له. ومع ذلك فإنه من الواضح أن نظرية النسق لا يمكن أن تكتفي بذاتها من ناحية منهجية، فالحفاظ على النسق يتحدد بالمنطق الداخلي لبنيات عالم الحياة والذي لا يمكن الوصول إليه إلا بمنهج هيرمينيوطيقي يستطيع أن يلتقط المعارف ما قبل النظرية لأفراد المجتمع. وإضافة إلى ذلك هناك أمر آخر وهو أن الشروط التي جعلت من الضروري موضوعة عالم الحياة والنظر إليه باعتباره نسقاً، ومن ثم أنتجت المنظور الخارجي نفسه، هذه الشروط لم تنشأ إلا في مجرى التطور الاجتماعي، أي ضمن عالم الحياة. وهذا يتضمن نوعاً من التفسير غير متوافر في منظور النسق.

ولكن هذا لا يعني أننا نشك في وجود أنسقة اجتماعية، فهذا أمر يمكن أن يلحظه أي شخص وبسهولة، فالسوق، مثلاً، وبالتالي الاقتصاد هو أحد أهم هذه الأنسقة، فالأفعال ترتبط فيه وظيفياً ويمكن النظر إليها على هذا الأساس، وبغض

النظر عن نوايا الفاعلين أو المعاني التي يضيفونها على هذه الأفعال. وهكذا تتضح ضرورة النظر إلى المجتمع من المنظورين: عالم الحياة والنسق.

باختصار إن هابرماس، ومدرسة فرانكفورت عموماً، لا يريد أن يمنح المشاركين في عالم الحياة وتقاليدهم الكلمة الأخيرة في تحديد معنى الممارسات التي ينخرطون فيها. ولكنه أيضاً لا يريد أن يمنح تلك الكلمة الأخيرة للعقل الوظيفي، أو للمنظور الخارجي^(٢٥)، فهابرماس يرى ضرورة الجمع بينهما طالما أن الممارسة تنطوي على بنى رمزية وكذلك تنطوي على أنساق. إننا لا نستطيع الإمساك بدلالة الأفكار والممارسات إلا بالنظر إليها في سياقها الاجتماعي، وهذا يتطلب تحليلاً تاريخياً اجتماعياً يبعدنا عن وجهة نظر المشاركين، ولكن وفي الوقت ذاته فإن الكلام والفعل يقعان على خلفية حياة يومية معطاة بداهة، أي على معاني مشتركة بداهة. واجه هابرماس تحدي أن يضع نظرية تستطيع الجمع بينهما. وهو في اعتقادي ما نجح فيه بامتياز.

إن هابرماس يفهم التطور الاجتماعي كعملية من الدرجة الثانية، فهي ناتج لعمليات التمييز التي تسود في كل من عالم الحياة والبنية؛ فالأول يتميز بتزايد عقلنته بينما الثاني يتميز بتزايد تعقيده. ولكن هذا لا يعني أن كل واحد منهما يتميز في نفسه، فهما - في الوقت ذاته - يتميزان عن بعضهما البعض.

لقد أصبح من المعتاد أن نميز أطوار التطور الاجتماعي إلى: المجتمعات القبلية، والمجتمعات التقليدية (المجتمعات التي تنتظم حول الدولة)، والمجتمعات الحديثة (المجتمعات التي يتميز فيها الاقتصاد كنسق قائم بذاته). ويتميز الطوران الأخيران من طور المجتمعات التقليدية، كل منهما، بظهور ميكانيزم نسقي جديد ومستويات تعقيد مطابقة له. وفي هذا المستوى من التحليل يخرج هابرماس باستنتاجه النظري العميق، والذي استطاع به أن يؤسس لنظرية اجتماعية تجمع بين عالم الحياة والنسق. هذا الاستنتاج قائم على أن هناك فصلاً بين عالم الحياة والنسق، فعالم الحياة كان في البداية ممتداً، بحيث إننا لا نلاحظ إلا تمايزاً ضئيلاً جداً للنسق الاجتماعي. وبعد ذلك بدأ عالم الحياة يضممر بصورة متزايدة ليصير نسقاً فرعياً ضمن أنساق أخرى. في هذه العملية، تبدأ ميكانيزمات النسق في الانفصال أكثر فأكثر من البنيات الاجتماعية التي يتم التكامل الاجتماعي من خلالها. ويتحقق في المجتمعات الحديثة مستوى من تمايز النسق، ترتبط فيه المنظمات المتزايدة الاستقلال ببعضها البعض من خلال وسائط

McCarthy, «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School», pp. 245- (٢٥)

اتصال غير لغوية، هي ما يسميه هابرماس أيضاً بالميكانيزمات النسقية (مثلاً، النقود). هذه الميكانيزمات تقود تفاعلاً اجتماعياً انفصل إلى حد كبير من المعايير والقيم، وفي مقدمة هذه التفاعلات تلك الموجودة في النسق الفرعي للفعل الاقتصادي العقلاني الغائي، وتلك الموجودة في النسق الفرعي للفعل الإداري العقلاني الغائي، والتي أصبحت، وفقاً لفيبر، مستقلة عن أساسها السياسي والأخلاقي. وفي الوقت ذاته، يظل عالم الحياة نسقاً فرعياً يحدد نمط النسق الاجتماعي ككل. وهكذا فإن الميكانيزمات النسقية تحتاج أن تتجذر في عالم الحياة، أي عليها أن تصبح مؤسسات. هذا التحويل المؤسسي لمستويات جديدة من التمايز النسقي يمكن أيضاً أن ندركه من المنظور الداخلي لعالم الحياة، فبينما يقود تمايز النسق في المجتمعات القبلية فقط إلى زيادة تعقيد أنظمة القرابة القائمة، نجد أنه في مستويات أعلى من التكامل تتشكل بنيات اجتماعية جديدة، بالتحديد، الدولة والأنسقة الفرعية التي تقودها وسائط غير لغوية.

إن العلاقات النسقية تتشابه بإحكام مع ميكانيزمات التكامل الاجتماعي في المجتمعات التي تسود فيها مستويات دنيا من التمايز؛ وفي المجتمعات الحديثة، فإن هذه العلاقات النسقية تتجسد وتتموضع في بنيات خالية من المعايير. ويسلك أعضاء المجتمع تجاه أنسقة الفعل المنظمة شكلياً، أي التي تقودها عمليات التبادل أو عمليات السلطة، تماماً كما يسلكون تجاه قسم من الواقع شبه الطبيعي؛ وضمن هذه الأنسقة الفرعية التي تقودها وسائط غير لغوية، فإن المجتمع يتجسد كطبيعة ثانية. إن الفاعلين كانوا دائماً قادرين على الانحراف من الاتجاه إلى الفهم المتبادل، ليتبنوا سلوكاً استراتيجياً يوضعون به السياقات المعيارية إلى شيء موجود في العالم الموضوعي. وظهر، في المجتمعات الحديثة، المجالان الاقتصادي والاجتماعي؛ واللذان تُدار فيهما العلاقات الاجتماعية بواسطة المال والسلطة. وفي هذين المجالين لم يعد من الضروري أن يكون السلوك ملائماً معيارياً، بل لم يعد ممكناً؛ وكذلك الأمر بالنسبة إلى العضوية الاجتماعية المكونة للهوية، فهي أيضاً لم تعد ضرورية ولا ممكنة بالنسبة إلى هذين المجالين. ومن ثم فقد أصبحت هامش هذين المجالين^(٢٦).

لقد أدت عقلنة الحياة إلى ظهور ونمو أنسقة فرعية، أثرت تأثيراً تخریبياً على عالم الحياة نفسه. هذا التأثير يثبت من ناحية أخرى صحة استنتاج هابرماس بانفصال عالم الحياة عن النسق. وهو ما يعني انفصال تكامل النسق عن التكامل الاجتماعي، والذي بدوره يعني - في بداية الأمر - مجرد التمييز بين نوعين من التنسيق بين الأفعال. أحدهما

يقوم على الإجماع والآخر على الارتباط الوظيفي للفعل. إن ميكانيزمات التكامل النسقي ترتبط بنتائج الفعل. وبما أنها تعمل من خلال اتجاهات للفعل غير ملحوظة ذاتياً، فإنها قد تترك سياقات التكامل الاجتماعي للفعل من دون تغيير. هذا النوع من الترابط بين تكامل النسق والتكامل الاجتماعي هو الذي افترضه هابرماس بالنسبة إلى المجتمعات القبلية. ولكن الأمر يختلف حين يتدخل تكامل النسق في أشكال التكامل الاجتماعي. في هذه الحالة علينا، أيضاً، أن نتعامل مع علاقات وظيفية خفية، أما الخفاء الذاتي للقيود النسقية، الذي يحول عالم الحياة المتشكل تواصلياً إلى أداة، فإنه يتخذ طابع الزيف أو الخداع أو طابع الوعي الخاطئ موضوعياً، أي أن تأثيرات النسق على عالم الحياة، التي تغير بنية سياق الفعل في المجموعات المتكاملة اجتماعياً، عليها أن تظل خافية.

إن القيود الإنتاجية، التي تحول عالم الحياة إلى أداة من دون أن تضعف وهم كفايته الذاتية، يجب أن تظل مخفية، فيما يسميه هابرماس بفجوات الفعل التواصلي. وينتج عن ذلك انتهاك بنيوي، يستطيع أن يمسك بالأشكال التواصلية للفهم إذا استطاع أن يظل خافياً. أي أن الانتهاك البنيوي عبارة عن تشويش يلحق بالشروط الصورية للفعل التواصلي بحيث تصير العلاقة بين أشكال العالم الثلاثة: الموضوعي والاجتماعي والذاتي، مصاغة في نماذج جاهزة. وهذا يعني باختصار أن هابرماس يرى أن لكل طور اجتماعي شكلاً معيناً من أشكال الفهم (Form of Understanding). هذا المفهوم استلهمه من مفهوم لوكاش أشكال الموضوعية (Forms of Objectivity) (٢٧).

يعرّف لوكاش أشكال الموضوعية كمبادئ تشكل قبلياً، من خلال الكلية المجتمعية، يواجه بها الأفراد الطبيعة الموضوعية، والواقع المعياري، وطبيعتهم الذاتية الخاصة (٢٨). ويرى هابرماس أن لوكاش يتحدث عن أشكال قبلية للموضوعية، لأنه عمل ضمن إطار فلسفة الذات ولذلك بدأ من العلاقة الأساسية للذات العارفة والفاعلة بمجال الموضوعات المحسوسة والمستعملة. وبما أن نظرية الفعل التواصلي قد غيرت النموذج البسائد في الفلسفة، فإن الخصائص الصورية لذاتية الفهم الممكن يمكن أن تأخذ مكان شروط موضوعية التجربة الممكنة. إن شكل الفهم المتبادل يمثل مساومة بين البنيات العامة للفعل التواصلي، والقيود الإنتاجية التي لا تتوافر كموضوعات في عالم الحياة. إن الأشكال المختلفة للفهم تنشأ من القيود النسقية للإنتاج المادي، والتي تتدخل بطريقة غير ملحوظة في أشكال التكامل الاجتماعي، ومن ثم تستخدم عالم الحياة كأداة (٢٩).

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٨٦ - ١٨٧.

(٢٨) لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ص ٧٩ وما بعدها.

(٢٩) Habermas, Ibid., vol. 2: Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason, p. 187.

وهكذا يجيب هابرماس على أحد التساؤلات التي أثارناها سابقاً والمتعلق بالكيفية التي يسود بها الفعل الأداتي بحيث يصير نموذجاً لكل الأفعال الأخرى، بل ويعتدي على مجالاتها، ما ألحق التشويه بمشروع الحداثة، رغم أن تاريخ النوع الإنساني والأساس الأنثروبولوجي لتطور حياته الاجتماعية، على النقيض من ذلك يرشح الفعل التواصل لأن يكون أساساً للأفعال الأخرى ومن دون أن يعتدي على مجالاتها. والسبب كما حدده هابرماس هو انتهاك البنيوي الذي تتسبب فيه قيود الإنتاج المادي التي تؤثر في عالم الحياة وتنتج ما يسميه هابرماس بأشكال الفهم المحددة قبلياً لعلاقة الإنسان بعالمه. هذه الإجابة تقدم تفسيراً لانتهاك الفعل الأداتي لمجالات الأفعال الأخرى، ولكنها لا تشرح لنا الكيفية التي يتم بها الانتهاك، وبالتالي الكيفية التي ترتسم بها العلاقة بين عالم الحياة والنسق عند ما يكون هناك انتهاك بنيوي، أي أن هنالك تساؤلاً ما زال عالقاً، وهو التساؤل المرتبط ببيان الكيفية التي تم بها تشويه مشروع الحداثة، أو ما يسميه فيبر «فقدان الحرية» و«فقدان المعنى»، إذ إننا عرفنا السبب ولكننا لم نتعرف على الدينامية التي يتم بها التشويه. وهو ما سنقوم به في ما يلي، لنضع به اللمسات الأخيرة للملامح مشروع الحداثة عند هابرماس، والذي في محاولته لفهم التشوهات التي لحقت به يتحول أيضاً إلى مشروع للتحرر. إن نظرية الحداثة عند هابرماس هي نظرية التحرر عنده، أو نظرية التحرر عنده هي نفسها نظرية الحداثة. إنهما وجهان لعملة واحدة. ولذلك ينفتح مشروع الحداثة عند هابرماس ليصير مشروعاً لم ينجز بعد، مشروع مفتوح وأظنه سيظل كذلك طالما أنه كلما زادت عقلنة عالم الحياة زاد تعقيد النسق ونشأت أنسقة فرعية جديدة تعقد العلاقة مع عالم الحياة وتنشأ الحاجة للتحرر من التشويه الذي قد يلحق به.

إن موضوع السلطة هو أحد أهم الموضوعات التي تميز الفلسفة في عصر ما بعد حداثتها. وهابرماس، خلافاً للتيارات الأخرى لما بعد البنيوية ولما بعد الحداثة، يرى أن السلطة وعلاقات المال تعبران عن ظاهرة واحدة، هي ظاهرة تمايز الأنساق الفرعية عن عالم الحياة، وأن القمع والسيطرة والهيمنة تنتج من تعدي هذه الأنسقة الفرعية على عالم الحياة وبنياته الرمزية. ونتيجة لهذا التحديد الواضح للسلطة فإن هابرماس يستطيع التمييز بين أنواع السلطة المختلفة، المشروع منها وغير المشروع، بين السلطة والقوة والعنف والسيطرة والمشروعية. بينما تيارات ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة ترى السلطة كشبكة من العلاقات متواجدة دائماً وفي أي مكان، ما يقلل من قيمة الأسئلة المتعلقة بمن يمتلكها وبأي حق، والمستفيد منها والذي يعاني. ولأن شبكة السلطة تمتد بامتداد العلاقات والنشاطات الاجتماعية جميعاً، فهي لا تفرق بين أنواعها واختلافاتها، والنتيجة الإخفاق في رؤية الفروق المعيارية الدقيقة بينها

وتكريس معيارية ذات بعد واحد^(٣٠)، بينما ينجح هابرماس في ترسيخ رؤيته التعددية التي أرساها في العقلانية ليعززها بتعددية أخرى في السلطة. إن السلطة هي إحدى الموضوعات المهمة التي يختلف فيها هابرماس مع تيارات ما بعد الحداثة، وهي أحد الأسباب الرئيسة التي جعلته يصف فلاسفتها بـ «المحافظين الشباب».

سادساً: النسقان الفرعيان، المال والسلطة

لقد فهمنا الرأسمالية وجهاز الدولة الحديث كأنسقة فرعية تمايزت من نسق المؤسسات، أي من المكونات المجتمعية لعالم الحياة، من خلال وسائط المال والسلطة. ويتفاعل عالم الحياة مع ظهور هذه الأنسقة الفرعية بطريقة خاصة ومميزة، ففي مقابل هذه المجالات من الفعل التي تكاملت نسقياً في الاقتصاد والدولة، فإن هنالك مجالات من الفعل تكاملت اجتماعياً واتخذت شكل المجالين: العام والخاص من عالم الحياة، والليذان يقفان في علاقة تكامل مع بعضهما البعض، فالمركز المؤسسي للمجال الخاص هو الأسرة النووية، التي تحررت من الوظائف الإنتاجية وتخصصت في أعمال إدماج الأفراد في المجتمع، أو ما أسمّيه التحويل الاجتماعي؛ ومن المنظور النسقي للاقتصاد يُنظر إليها باعتبارها بيئة البيوت الخاصة. أما المركز المؤسسي للمجال العام فيتكون من الشبكة التواصلية الموسعة بالمركب الثقافي، الصحافة ووسائط الاتصال الجماهيري المختلفة، التي تمكن الجمهور العام من المشاركة في إنتاج الثقافة، وتمكنهم أيضاً كمواطنين في الدولة من المشاركة في التكامل الاجتماعي الذي يتحقق من خلال الرأي العام، ومن المنظور النسقي للدولة فإن المجال العام الثقافي والسياسي يُنظر إليه كبيئة مرتبطة بإضفاء المشروعية، على النظام السياسي بالذات.

إن العلاقات بين الأنسقة الفرعية للاقتصاد والدولة كُـلٌّ منهما بنظيره، الأول في المجال الخاص، والثاني في المجال العام، إذا نظرنا إليها من موقع الأنسقة الفرعية، علاقات متبادلة ومتصلة في توازي، فالنسق الاقتصادي يتبادل الأجور مع العمل (كعامل من المدخلات بالنسبة إلى الاقتصاد)، ويتبادل كذلك البضائع والخدمات (كمنتجات) مع طلب المستهلكين. بينما نسق الدولة يتبادل الأداء التنظيمي مع الضرائب (كمدخلات)، وكذلك يتبادل القرارات السياسية (كمنتجات) مع ولاء الجماهير. هذه العلاقات تنشأ من موقع الأنسقة الفرعية، لأنها علاقات تبادل لا تنشأ

McCarthy, «The Critique of Impure Reason: Foucault and the Frankfurt School», pp. 253- (٣٠)

إلا على أساس من وسائط موجهة (Steering Media)، وبما أن المجالين العام والخاص هما مجالي فعل تواصلي لا يرتبطان ببعضهما بوسائل نسقية، أي بوسائط موجهة، فإن العلاقات بينهما والأنسقة الفرعية لن تنشأ إلا من موقع الأنسقة الفرعية، إذ إن العلاقات بينها تقوم على أساس وسائط موجهة، تحديداً هي المال والسلطة.

أما من موقع عالم الحياة، فإن الأدوار الاجتماعية تتبلور حول علاقات التبادل هذه: دور الموظف والمستهلك بالنسبة إلى الاقتصاد، ودور المواطن وعمال الضرائب بالنسبة إلى الدولة. وكما هو واضح من الجدول رقم (١٦ - ١) فإن العلاقات (١) و(١ أ) يتم تعريفها من الدور الذي تحدده المنظمة، فنظام التوظيف هو الذي ينظم علاقات التبادل مع عالم الحياة من خلال دور العضو في المنظمة، بينما تنظم الإدارة العامة علاقاتها من خلال دور العميل. والدوران يتكونان في شكل قانوني بالاستناد إلى المؤسسة. والفاعلون الذي يقومون بدور الموظفين أو عملاء الإدارة العامة يفصلون أنفسهم من سياقات عالم الحياة ويلائمون مع مجالات الفعل المنظمة صورياً. فهم إما يقومون بعمل تحدده المنظمة ويتم تعويضهم في مقابل ذلك (عادةً في شكل أجور)؛ أو أنهم يستفيدون من خدمات تقوم بها المؤسسة ويدفعون لها تعويضاً في مقابل ذلك (عادةً في شكل ضرائب). وتاريخياً، كانت عملية التحويل المالي والبيروقراطي لقوة العمل وللأداء الحكومي عملية قاسية ومؤلمة لاقت مقاومة وعصيان وثورات ضد الدولة المطلقة والضرائب وقرارات الأسعار وتنظيم التجارة... إلخ. وكان ثمن هذه العملية تقويض أشكال الحياة التقليدية.

لقد كان الأسلوب الحديث في الإنتاج والسيطرة القانونية البيروقراطية أفضل للقيام بأعمال الإنتاج المادي لعالم الحياة من أسلوب مؤسسات الإقطاع، وهذه هي العقلانية الوظيفية. أما ما يتعلق بالمجموعة الثانية من الأدوار فإن الأمر مختلف، فدور المستهلك (٢) ودور المشارك في عمليات تكوين الرأي العام (٢ أ) يتم تعريفهما بالرجوع إلى مجالات فعل منظمة صورياً ولكن من دون الاعتماد عليها، فأفعالهما ليست مكونة بالقانون كما هو الحال بالنسبة إلى الموظف وعمال الدولة. وحتى المعايير القانونية التي لها صلة بهما تكون في شكل علاقات تعاقدية وحقوق مدنية.

هذه المعايير تكون جزءاً من اتجاهات الفعل المعبرة عن طريقة خاصة في الحياة أو عن شكل حياة سياسي أو ثقافي لأفراد اجتماعيين. وهكذا فإن دوري المستهلك والمواطن يعودان إلى عمليات تكوين ذاتي قبلية، يتشكل فيها السلوك واتجاهات القيم والأفضليات... إلخ. ومثل هذه الاتجاهات تنشأ في المجالين العام والخاص؛ كما إنها، خلافاً لقوة العمل والضرائب، لا يمكن شراؤها أو جمعها بواسطة منظمات عامة أو خاصة، ما يثبت أن استقلال المستهلك الفرد وسيادة

المواطن الفرد مرتبطان بسياقات عالم الحياة، ولا يمكن أن يؤخذ اقتصادياً وسياسياً، مثلما يمكن أن تؤخذ الكميات المجردة من قوة العمل والضرائب^(٣١).

الجدول رقم (١٦ - ١) العلاقات المتبادلة بين الأنظمة المؤسسية والأنسقة الفرعية

الأنظمة المؤسسية لعالم الحياة	العلاقات المتبادلة	الأنسقة الفرعية للوسائط الموجهة
	(١) وسط القوة ←	النسق الاقتصادي
	قوة العمل وسط المال →	
	دخل من الوظيفة وسط المال →	
	بضائع وخدمات وسط المال ←	
	الطلب	
	(أ١) وسط المال ←	النسق الإداري
	الضرائب وسط القوة →	
	أعمال تنظيمية وسط القوة →	
	قرارات سياسية وسط القوة ←	
	ولاء الجماهير	

(٣١) المصدر نفسه، ص ٣١٨-٣٢٢.

سابعاً: العلاقات بين النسق وعالم الحياة من منظور النسق^(٣٢)

هذه هي العلاقة بين عالم الحياة، الذي يقوم على الفعل التواصلي ويهدف الوصول إلى الفهم المتبادل، والنسق، الذي يتم تنسيق الأفعال فيه بواسطة وسط موجه، ما يجعله مجالاً متحرراً من المعايير والقيم. وفي ضوء هذه العلاقة يعيد هابرماس قراءة الحداثة وتشوهات. ويصير جلياً أن عملية التحويل المالي والبيروقراطي لا تتجاوز حدودها العادية إلا عندما تستغل جزءاً من عالم الحياة وتوظفه أدواتاً، رغم أنه يمتلك منطقها الداخلي الخاص به، فعندما تتم ملائمة طريقة الحياة الخاصة مع علاقات العمل المنظمة، أو عندما يتم ضبط شكل مشترك من الحياة بموجبات سلطة منظمة قضائياً، فإن هذا التحول إلى العضوية التنظيمية للموظفين أو هذا الاعتماد التنظيمي للعميل، يشكل مهدداً للحرية الفردية. وهذا ما أسماه فير بفقدان الحرية. والإطار النظري نفسه يفسر لنا ظاهرة «فقدان المعنى»، التي تنتج من كون أن الإنسان يعيش حياة ذات بعد واحد، كما وصفها ماركيز من قبل، وكما تنتج من التجفيف البيروقراطي للمجال العام السياسي. إن تشوهات الحداثة يجب ألا تنسب إلى عقلنة عالم الحياة بما هي كذلك، ولا إلى ترايد تعقيد النسق بما هو كذلك، فليس تمايز مجالات القيم الثقافية ونموها المستقل هو الذي أدى إلى الفقر الثقافي للممارسة التواصلية في الحياة اليومية، وإنما الفصل النخبوي لهذه المجالات من سياق الفعل التواصلي في الحياة اليومية هو الذي أدى لهذه النتيجة. وليس فصل الأنسقة الفرعية وأشكالها التنظيمية من عالم الحياة هو الذي أدى إلى العقلنة من جانب واحد أو إلى تشيؤ الممارسة التواصلية اليومية، وإنما اختراق العقلانية الاقتصادية والإدارية لمجالات الفعل التي تقوم على الفهم المتبادل كميكانيزم لتنسيق الفعل هو الذي أدى إلى تلك النتيجة^(٣٣). أما لماذا حدث هذا، فإن هابرماس لا يرى سبباً غير السيطرة الاجتماعية، وهي النقطة الوحيدة التي يظل فيها هابرماس ماركسياً، ولكنها المخرج الوحيد الذي يمكن هابرماس من التمسك بالعقلانية ومشروع الحداثة ونظريته في التحرر. ومن دون ذلك فسيكون السبب في تشوهات الحداثة إما طبيعة المشروع نفسه أو علاقاته البنيوية أو الصدفة، وكلها أسباب تهزم مشروع هابرماس في العقلانية والحداثة والتحرر.

إن نظرية هابرماس في التحرر تفتتح على التعدد والتركيب، تماماً كما تفتتح عقلانيته على التعدد والتركيب، فلم يعد مشروع التحرر يرتبط ببعد واحد، السلطة

Habermas, Ibid., vol. 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*, p. 320. (٣٢)

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٣ و ٣٣٠.

أو العمل، كما كان سائداً، وإنما صار يرتبط بثلاثة أبعاد: العمل واللغة والسياسة. هذه الأبعاد تشير إلى الحضور الطاعني للحرية في التاريخ الإنساني والحياة الإنسانية، وتدل على أولوية التحرر في المشروع الإنساني من الناحية المعرفية والعملية والتعبيرية، ففي مستوى الطبيعة الخارجية يتمثل التحرر في السعي المستمر للإنسان إلى تأمين سيادته التقنية على الطبيعة، باذلاً الجهد لمقابلة احتياجاته المادية. إلا أن الطرق التي لبت بها هذه الاحتياجات قادت إلى علاقات اعتماد جامدة أيديولوجياً، وأصبحت هنالك حاجة إلى التحرر من الاستخدام السيئ لسلطة التكنولوجيا وعقلها الأدائي. وعلى مستوى الذواتية (Intersubjectivity)، صارت اللغة، وهي الوسط الذي يتم فيه تنظيم الجسم السياسي وعلاقات المجتمع، حاملاً لمنظورات وقيم مرتبطة بمصالح معينة تسعى إلى تبريرها. ومن ثم أصبحت هنالك أيضاً حاجة إلى التحرر على هذا المستوى، ولكن من سيطرة ليست تقنية في هذه المرة، وإنما سيطرة ثقافية، تعتمد على التشويه التواصل أو الانحراف التواصل، ولذلك فإن التحرر منه يتم بنقد الأيديولوجيا سواء أكانت تقنية أم ثقافية.

لقد تحولت سيطرة الإنسان على الطبيعة إلى استغلال للإنسان نفسه نتيجة لفشله في التمييز بين العقلانية الأداتية والعقلانية التواصلية، فأصبح الإنسان وسيلة لا غاية. وصار الاستغلال اغتراباً عندما تحول التفاعل بين الذات والذات، إلى العلاقة بين الذات والموضوع. ومن ثم فإن التحرر لن يتم إلا بتطوير ذاتية فوق الظواهر، التي هي موضع الهيمنة. وهذه فكرة تعتمد على كانط اعتماداً واضحاً، فالتحرر لا يصير ممكناً إلا حينما يقرّ محور الوعي، التفكير والشعور، بحاجتهما المتبادلة الواحد منهما للآخر، إذ إنّ الحُدس في حاجة دائمة إلى فكر، والمفاهيم إلى محتويات. ويتحقق التحرر الذي هو القدرة على أن يجعل الفرد نفسه، بوصفه وحدة اجتماعية، شفافاً بحيث يتجاوز العقبات التي تقف في طريق تحقيق إمكان استقلاله، أي أن يتجلى محققاً حريته.