

العلوم التاريخية - التأويلية -

يتعلق الأمر هنا بفروع تهدف إلى إيضاح التعبيرات الغريبة أو الغامضة لأنها تتعلق بثقافة متميزة عن ثقافتنا أو بماضي مُنته. فبإعطائنا مكانة مستقلة إلى هذا المجموع، يقبل هابرماس بقوة الانتقادات الصارمة التي أحضر إليها مؤلفون من قبيل دلتاي Dilthey* وغادامير Gadamer** التصور الوضعاني conception positiviste في وحدة العلم باسم الأصالة التي لا تقبل الاختزال للمعرفة التاريخية. لقد انتهوا بالفعل إلى إبراز بأن هذه لا تنبثق من جهة تفسير الظواهر، وإنما عن

* فلهايم دلتاي Wilhelm Dilthey (1833-1911) فيلسوف وعالم اجتماع ومؤرخ ألماني، ألهمته أفكار شلايرماخر حول الهرمينوطيقا وحفزته على المضي قدما في هذا الطريق الذي أثمرت فيه جهوده ما سماه الدائرة الهرمينوطيقية فميز بين الفهم والتفسير وخلص إلى تمييز إستيمولوجي للعلوم فصنفها إلى خانتين: من جهة خانة علوم الطبيعة أو العلوم الكونية (الطبيعية) ومن جهة أخرى خانة علوم الذهن أو العلوم العقلية (الإنسانية، الاجتماعية، التاريخية) من أهم مؤلفاته، حياة شلايرماخر (1876)، مدخل إلى دراسة العلوم الإنسانية (1883)، ماهية الفلسفة (1907). (المترجم)

** هانز يورغ غادامير Hans-Georg Gadamer (1900-2002)، فيلسوف ألماني معاصر، تلميذ هيدغر واستلهم منه البعد الأنطولوجي الذي أصبغه على الفلسفة التأويلية وأحد المنظرين المشهورين للهرمينوطيقا المعاصرة اهتم كثيرا بالمحافظة على التراث الألماني في تأويل نصوص الفلسفة الإغريقية وخاصة نصوص أفلاطون وأرسطو واعتبرها بداية الفلسفة الحقة. من أهم أعماله: الحقيقة والمنهج (1960)، غوته والفلسفة (1947) دروب هيدغر (2002) الترجمة الفرنسية)، بداية الفلسفة (1996) الأخلاق الجدلية لأفلاطون (2000). (المترجم)

طريق الفهم الذي، انطلاقا من العلامات - الكتابات، الأفعال -، يعيد بناء حياة موضوع عيني، أو كذلك بواسطة التأويل، الذي يجدد، في كل مرحلة، دلالة الأعمال والتجارب الماضية التي يهدف إليها. لقد أظهروا أيضا أنه بإعداد القوانين العامة، التي يبدو أنها تحدد الغائية الأساسية لعلوم الطبيعة، يتعارض مع اقتضاء إدراك الفردي، الذي يشكل العلامة الخاصة للعلوم التاريخية. لقد ثمنوا أخيرا، وبتباين مع صورة العلوم الموضوعية المحضة وفوق تاريخية كما تدعي ذلك العلوم الطبيعية، مشروعية معرفة متجذرة تماما في الحياة التاريخية، محددة في مضمونها ذاته بمصالح وحدود مرحلة معينة. إنه لما تجابه واقع عمل المؤرخ، وبشكل أعم، المؤول، حيث تتحقق بوضوح أحادية التصور الوضعي للعقلانية.

فبشكل مدهش إلى حد ما، يفترض هابرماس، حتى يؤسس مشروعية واستقلالية هذه الفروع، بأن في ذلك مصلحة عملية هي التي دفعت إلى ذلك. بالفعل، إنه يرى فيها تطورا لمشروع لازم للتواصل اللغوي بصورة عامة: إقامة أو إعادة إقامة رابط اعتراف الاعتراف والتبادل مع الغير. بأكثر بساطة، فهو يفترض أن العلوم التاريخية - الميرمينوطيقية تتبع مغزى، من الناحية المثالية، هو ذلك المتعلق بالذات النشيطة في التفاعل: توسيع آفاق هذه الذات، ولكن أيضا إثراء، وحتى تحول الذات، الذي يحدث عند مواجهة الآخر - هو هنا شخص تاريخي، عمل كلاسيكي، تراث، مرحلة منقضية، حضارة ماضي ما، إلخ. ومع هذا، فإن المسعى الميرمينوطيقي لا يعرف وحده خصوصية العلوم الإنسانية.

العلوم النقدية. - إن المعرفة التي تدرك من نفسها لا يمكنها ألا تفهم وكأنها مسندة في نهاية المطاف من خلال «مصلحة محررة intérêt

«émancipateur»، بواسطة دافع يسعى إلى التأكيد الذاتي الحرّ لذات تتملص، أولاً بفضل التفكير؛ من أنواع الاغتراب والهيمنة. وبمعنى ما، للعقل إذن جزء مرتبط بشكل أساسي بهذه المصلحة؛ وبينما تفترضه العلوم الطبيعية والعلوم التأويلية وتخفيفه في الوقت نفسه، فإن العلوم النقدية وحدها من تظهره بشكل بصورة مباشرة، مشكلة بذلك محور النسق الممهد له من قبل هابرماس. هل يمكن أن نمثل الفروع حيث تنظم المعرفة ليس بالنظر إلى تأكيد القوة على الواقع، أو بإقامة رابط تبادلي مع الآخر، وإنما، بكيفية واعية، بقصد تعزيز قوة فعل الذات عن طريق التفكير الذاتي؟

ففي المعرفة والمصلحة، يجعل هابرماس من فرويد* Freud رائداً في مجال إعلاء حركة التفكير الذاتي إلى مصاف العلم. بالتأكيد، مثلما هو

* سيغمووند فرويد Sigmund Freud (-) فيلسوف، طبيب ومحل نفساني نمساوي. مؤسس التحليل النفسي المعاصر كمختص في طب الأعصاب كرس جهده للهيستيريا مبتعداً عن طرائق ومفاهيم علم النفس والطب النفسي التقليدي. رأى أن مصدر الاضطرابات العصابية يكمن في الرغبات المكبوتة على صلة بعقدة أوديب Oedipe والتي تظل موجودة في اللاشعور ولا تتجلى للـشعور إلا في صورة مخفية وهكذا تتبدى أعراض هذه الاضطرابات في الأحلام والأفعال غير المتجسدة. إذن من هنا اشتهر بكشفه عن اللاشعور كآلية تقبع خلف التصرفات والسلوكات التي يقوم بها الإنسان وجعل بؤرتها الليبيدو أو الطاقة الجنسية حيث تتحكم في أفعال الكائن البشري وفي جميع مراحل نموه وتطوره وتتخذ في كل مرحلة شكلاً معيناً يتناسب مع مراحل عمر الإنسان ونضجه وبذلك فقد خالف الطرائق الكلاسيكية في التحليل النفسي والتي اعتمدت على الشعور. من أعماله: دراسات حول الهيستيريا (مع جوزيف بروير) (1895)، تفسير الأحلام (1900)، ثلاث محاولات في النظرية الجنسية (1905)، خمس دروس في التحليل النفسي (1909)، مستقبل وهم (1927)، ضجر من الحضارة (1929)، لماذا الحرب؟ (مع ألبرت أينشتاين) (1933)، مختصر التحليل النفسي (1938)، موسى والتوحيد (1939). (المترجم)

عليه عمل ماركس، يبرز عمل فرويد غامضا مقارنة مع فكرة الاستقلال الذاتي للمعرفة التأملية الهادفة إلى التحرر، بما أنه، في الحالتين، تتطابق الإبستمولوجيا الرسمية موضوع، وحدة المعرفة، المتصورة انطلاقا من نموذج علوم الطبيعة، متناقضة مع ممارستها الحقيقية. إن خصوصية فرويد تكمن مع ذلك في أن لا أحد من أجزاء أبحاثه نظّر مباشرة، كما هو رغما عنه، التأمل بوصفه علما: إن الأمر يتعلق بكتابات تتصل بتقنية علاج التحليل النفسي. هنا توجد ملامح ومحتوى معرفة حية مرسومة بشكل جلي جدا، متولدة من حوار بين طبيب ومريض، تهدف إلى استعادة امتلاك الذات بفضل التجاوز الذكي لأشكال الاغتراب والكبت. إن الإسهام الأساسي للفرويدية Freudisme يكمن، من وجهة النظر هذه، ليس في ميتا سيكولوجيا métapsychologie، بل في وضع شكل نظري لفكرة عمل على الذات عبره يفهم، حتى يبنّي، المراحل المنسية أو المكبوتة لحدوثه. مثلما هو حال العلوم التاريخية، فإن المعرفة تأخذ هنا شكل المعرفة التأويلية لفردانية، ولكن بفوارق تبرز نوعا ثالثا من العلوم. في المقام الأول، تتضمن هذه المعرفة مظهرا نقديا لا محيد عنه (فالأمر يتعلق بالتغلب على أوهام الوعي، أنواع المقاومة والرقابة) وهو غائب في تصور المعرفة الذي نعثر عليه لدى مُنظري التأويلية، ميّال على العكس إلى تشمين (تقدير) أحادي «للتقاليد». في المقام الثاني، وفي الوقت الذي يدافع فيه دلتاي وغادامير عن الفكرة القائلة بأن المعرفة بالأساس إزاحة عن المركز نسبة إلى الذات، انفتاح على آخر غير الذات (منتمي على العموم إلى ماضي منقضي)، نرى هنا بروز برنامج لمعرفة متمركز حول الحاضر، بتعبير آخر معدة بواسطة ولأجل حياة راهنة (وفي هذه الحالة وجود فردي يسعى إلى الشفاء من أعراض عُصائية). أخيرا، في هذه العلوم،

يتوفر التأويل على معيار للصلاحيية ينقص التأويلية: وهو من الصحيح بداية، كما يسلم بذلك فرويد، التأويل الذي يجعل ممكنا بالنسبة إلى المريض الاستمرار في حياة محررة من مكبوتاتها وتصبح أكثر وعيا.

إن مشروعية نمط مثالي لنظرية الزمن الحاضر - هدف حقيقي، لئذكر بذلك، لمجموع البناء - تنتج من توسيع لا مفر منه لنوع العقلانية النقدية الذي أعدّه فرويد بخصوص الفرد في مجال الذهن الموضوعي، للتاريخ الواقعي: فهنا يكون محل إدراج طبيعي للعلوم الاجتماعية، التي يمكن القول فصاعدا بأنها تتطابق مع لحظة التفكير الذاتي للذات التاريخية. إن وظيفتها النقدية لم تسوّغ إلى حد الآن بواسطة اللجوء إلى تراث منسي أو بصفتها حلا ممكنا لأزمة لهذه الفروع، لكن بصورة قطعية، من خلال وضعيتها في نظام لعلوم تشتق من نشاطات ضرورية للعقل، وفي حدود ما يستلزمه التفكير الذاتي من نقد العقبات لتأكيد الاستقلال الذاتي. إن الاحتجاج الهابرماسي [نسبة إلى هابرماس] للسوسيولوجيا الوضعية توسّع من هنا إلى تصور شامل، نسقي، للعلوم وللعلوم الإنسانية بشكل خاص؛ إنها تندرج فصاعدا ضمن نظرية المعرفة أكثر من كونها أنثربولوجيا ونظرية اجتماعية.

بالتأكيد، فإن توازي العلوم الاجتماعية والتحليل النفسي الناتج ليس كاملا، كما يشير إلى ذلك مسبقا غياب مسعى في علم الاجتماع يمكن مقارنته بالعلاج واستحالة نقل صارم للمناهج من ميدان إلى آخر. فلا يتعلق الأمر بالكشف عن اللاوعي، إنما بإماطة اللثام عن التشوهات الإيديولوجية التي تضمن استمرار وتبرير الهيمنة؛ كما أن الأمر لا يتصل باسترجاع الصحة النفسية المضطربة عبر أعراض، بل بأن تجعل من الممكن إبراز ذوات واعية بالتاريخ. بهذا، يمكننا الاعتراض بأن السوسيولوجيا، خلافا للتحليل النفسي، باستطاعتها المتابعة لنجاح

نموذج العلوم الأميركية التحليلية (ما تقوم به أو ما تفعله في نموذج البحث الإمبريقي المرفوض من طرف هابرماس تبعاً لأدورنو) وذلك المتصل بالعلوم التأويلية (مثلما هو الحال في سوسيولوجيا الفهم). لعل بكيفية استشكالية، يفترض هابرماس مع ذلك بأن علماً اجتماعياً له معنى التفكير الذاتي يهدف إلى التحرر وتأكيد الاستقلال الذاتي يتموقع، على الرغم من خصائصه التمييزية، في نفس الفضاء الإبيستيمولوجي للتحليل النفسي. فهو يقترح من خلال هذا أن سوسيولوجيا غير نقدية (تحليلية أو تأويلية)، ناسية شروطها الخاصة بالإمكانية، مهددة بأن تبقى دون إمكاناتها العلمية وأن تعجز في الدفاع ليس عن مشروعيتها فحسب، بل أيضاً عن استقلالها الذاتي، ودلالاتها الثقافية.

في الختام، يمكننا القول بأن الفكرة القائلة بأن العلوم الاجتماعية تستلهم ما هو أساسي من خصوصيتها الثقافية والإبيستيمولوجية من القدرة التي لها لتوضح بالنسبة للفاعلين أنفسهم شروط أفعالهم، بإيضاح بكيفية نقدية التجربة التاريخية والاجتماعية الحالية، لضمان، بواسطة «وعي» تحرري، تأثير كبير للأفراد والجماعات على تاريخهم الخاص، ليست حكرًا بالتأكيد على هابرماس. إننا نعثر عليها، ضعيفة حسب طرائق مختلفة، لدى كُتّاب مثل بورديو Bourdieu*

* بيير بورديو Pierre Bourdieu (1930-2002) عالم اجتماع فرنسي معاصر، صاحب حضور متميز على الساحة الفكرية الفرنسية من خلال التزامه واحتكاكه بالجمهور. اهتم أكثر بالدراسات السوسيولوجية الميدانية متخلياً بذلك عن التوجهات النظرية والتأملية والسيكولوجية التي عرفها في محيطه الدراسي بمرسة المعلمين. ما بين 1958 و 1960 درس بالجزائر وفيها قام بأبحاث اجتماعية حول منطقة القبائل ومجتمعها التقليدي بحيث ستكون منطلقاً لتفكير أنثربولوجي يفضي إلى سلسلة أبحاث تهتم بنظرية الفعل. في سنة 1960 عاد إلى جامعة يشغل مساعداً مع السوسيولوجي الفرنسي المعروف ريمون أرون Raymond Aron وانتقل إلى جامعة ليل Lille أستاذاً محاضراً. من كتاباته:

أو تورين * Touraine على سبيل المثال¹. إن أحد جوانب الأصالة لدى الفيلسوف يكمن بالأحرى من جعل هذا المظهر المبدأ نفسه للعلوم الاجتماعية، بمعنى أن يستورد للإبستمولوجيا (متصورة وفق النموذج، الأكثر راديكالية حسب هابرماس، تفكيراً ترنسندالياً حول أسس المعرفة وتجذرها ضمن توجهات الفعل) وهو برهان عادة ما يُلمس لوصف بعض الآثار المتوقعة أو المرغوبة للمعرفة. إن موضوع الغائية التحررية يمكنه على الأقل أن يصير، بتأييد من هابرماس، موضوعاً لفلسفة العلوم الاجتماعية، المبدأ الذي من خلاله يمكننا استنتاج خصائصها البارزة، أو على الأقل، على ضوئه يمكنها أن تدرك مجدداً بكيفية متماسكة.

- السورثة، الطلبة والثقافة. (1964) - مقدمة لنظرية في الممارسة مسبق
بثلاث دراسات لأنتولوجيا قبائلية. (1972) - قضايا حول السوسيولوجيا.
(1981) - بؤس العالم. (1993) - البنيات الاجتماعية للاقتصاد. (2000).

* آلان تورين Alain Touraine (1925-...) عالم اجتماع فرنسي معاصر ينتمي إلى نظرية الفعل الاجتماعي وإلى الحركات الاجتماعية الجديدة، ناقش أطروحته حول الفعل الاجتماعي سنة 1964 ثم أدرفها بأطروحة مكملته حول الوعي العمالي وكان ريمون آرون رئيس لجنة المناقشة قد أثنى كثيراً على عمل تورين. صاحب توجهات عملية ونضالية على الجبهة الاجتماعية ومنها دعوته للانكية متفتحة وإلى ثقافة السلم ومنها معارضته لطرد المتحجبات سنة 1989 بكريي Creil فرنسا. من كتاباته:

سوسيولوجيا الفعل (1965) - حركة ماي أو الشيوعية اليوتوبية (1968) - المجتمع اللامرئي (1974) - ما بعد الاشتراكية (1980) - نقد الحداثة (1992) - براديعم جديد: من أجل فهم العالم اليوم (2005).

1 يلاحظ مع ذلك أن هذه الإشكالية قد عارضت في سنوات الستينيات اتجاهات الفلسفة الفرنسية؛ هكذا، أقام هابرماس مشروعاً الماركسية على تصور تعددي للعلم في الوقت الذي أراد فيه ألتوسير Althusser إلى تأسيسه بالبرهنة على تطابقه مع نموذج علوم الطبيعة، وحده المعترف له بالصلاحية؛ فهو يجنر موضوع الميل التحرري للعلوم الإنسانية في الوقت نفسه يرفض فوكو Foucault موضوع الحقيقة التحررية، وذلك بتوضيح ارتباطها بالاستعدادات الحديثة للهيمنة.

الجانب الآخر في التأسيس الهابرماسي يكمن في كونه يحاول في الوقت نفسه إعداد، وسائل نظرية مختلفة جدا، الأطروحة الكونتية حول أولوية السوسيولوجيا في التنظيم التراتبي للمعارف وتبرير صلة العلوم الاجتماعية بالفلسفة. بالفعل، باعتبارها معرفة تأملية متركزة حول الحاضر *présentocentrique*، فهذه الأخيرة تتبع نموذج العقلانية المفسر بالعلوم النقدية¹. بينما يمكننا أن نتساءل إن كان هذا التقارب لا يحتوي في بذرته على علاقة الفلسفة بالعلوم الوضعية التي لا تختزل فقط عند مجرد تأسيس.

1 «إن الإطار المنهجي الذي يحدد معنى الصلاحية [...] المنطوقات النقدية متضمن في مفهوم التأمل الذاتي. فهذا الأخير يخلص الذات من التبعية بالنسبة إلى القوى الأقنومية [المقدسة]. إن التفكير الذاتي محكوم بواسطة اهتمام المعرفة المحررة. وتتقاسم علوم التوجيه النقدي هذا الاهتمام مع الفلسفة» (TS, p. 150). بالنسبة للمجموعة الثالثة من المعرفة، سيكون لدينا بالجملة التحليل النفسي، علم الاجتماع والفلسفة، بكيفية تستوجب استحضار اللحظات الثلاث لفلسفة العقل عند هيغل.

البحث عن التأكيدات في حقل العلوم الاجتماعية المعاصرة

لتقييم أهمية محاولة تأسيس السوسيولوجيا من خلال نظرية المعرفة التي أثّرت منذ قليل، ينبغي أولاً التأكيد على أهمية الانتقادات التي قدمت بحقها باسم النمطين الأولين من العلوم، فيما يتعلق بنسبتهما في النسق الهابرماسي *le système habermassien**. هكذا أمكننا مؤاخذه النسق الثلاثي للعلوم لتمسكه بصورة مقبولة متفق عليها ومُسوّية لعلوم الطبيعة، المفترض أنها جميعها محكومة بواسطة غاية السيطرة التقنية على الطبيعة، بالمراقبة والتنبؤ بالظواهر¹. ضمن هذه الرؤية، لا نستطيع حتى القول بأن هذه الصورة يمكن أن تكون على الأقل دقيقة نسبياً، لأن عمليات المراقبة والتدخل في التوقعات، التي تمّ تميمها باعتبارها تحليلات للعقلانية «إمبريقية - تحليلية»، بإمكانها أن ترد في آخر المطاف إلى إرادة ليس في تطبيق «تقني» وإنما في إضفاء صلاحية على الفرضيات والنظريات؛ إنها تُبَيِّن إذن «اهتماماً بالحقيقة» متميز بإطلاق عما يؤسس مسعى أنواع الفروع الأخرى. إذن لا تجبر البرهنة الهابرماسية

* يستعمل المؤلف مصطلحات يلحقها بهابرماس من قبيل النسق والبرهنة والتأسيس وهو ما يوحي بأن الكاتب يسعى إلى تأكيد موقفه المتعلق بنسق فلسفي متكامل لدى صاحب نظرية الفعل التواصلي. (المترجم)

1 Albert, «Herméneutique et science exacte» (1971), in *La sociologie critique en question*, PUF.

l'argumentation habermassienne] أي البرهنة أو الحجاج الذي يعود إلى هابرماس وطريقة في إثبات وتأكيده طروحاته] على التخلي عن وحدة العقل والعلم. ففي تأويل مستوحى من بوبر، يمكنها بالأحرى أن تُؤخذ على أنها بناء اصطناعي، موجه، لإعادة إحياء الثنائيات الفلسفية القديمة، إلى تزويد التأويلية والنظرية النقدية بمناعة ضد احتجاجات واقتضاءات المراقبة المشروعة التي توجه إليها وتوَجَّل، في فعلها هذا، الإقرار بالوحدة الأساسية للعقل التي هي قيد العمل إلى مجموع العلم.

إذا ما تبيننا وجهة نظر العلوم التاريخية - الميرمينوطيقية الآن، فإن موقف هابرماس يبدو صعباً للغاية. فهذا الأخير، سبق أن رأيناه، يصر على أن الميل التحرري للتفكير الذاتي النوعي الخاص بالنمط الثالث للعلوم ليس بناءً لهذه الفروع. بالتأكيد، فهي ليست منفصلة بشكل جذري: فغالبا ما يُجبر تأويل مؤسسة أو تقليد على اللجوء إلى مسعى نقدي، وبكيفية متبادلة، فإن النشاط النقدي يفترض الانتساب المسبق إلى ثقافة تستحق أن توضح تأويلها. لكن، يؤكد الفيلسوف، في الوقت الذي يتحول فيه الوعي التأويلي للتقاليد إلى وعي نقدي للاستلابات والإيديولوجيات، فإنها تتموقع في ميدان آخر، تستعمل عقلانية أخرى، تلك التي تتعلق بمجموعة متميزة من العلوم. مع هذا، فإن استمرارية المسعيين هي بهذا القدر، كما يمكن الاعتراض على ذلك، إلى أن الاختلاف هو مجرد فرق، إلى حد يتبين معه أن موقفاً ثنائياً يقسم العلوم الإنسانية من دون فائدة. بهذا، فليس هناك ما يمنع التفكير بأن الحركة «التحررية» للوعي التاريخي الذي يتحرر من محددات لاواعية يكون بشكل مسبق متضمناً بواسطة التأويلية الكلاسيكية وبالتالي، فإن فرعا مثل التحليل النفسي، والذي يرفع هابرماس من شأنه فيجعله نموذجاً للعلوم النقدية بحجة أن موضوعه سيكون مباشرة إعادة تأثير للذات

على فعلها الخاص، نموا للوعي بالذات باعتبارها قوة فاعلة، يشكل جزءاً أو لحظة في التأويلية الموسعة بدلاً من كونه براديعم لنمط آخر، مستحدث، من المعارف¹.

وفي الحالتين - من وجهة نظر إبستمولوجيا العلوم الدقيقة وأيضاً العلوم التاريخية الأقل تبسيطاً من تلك التي هي عند هابرماس -، فإن «نسق العلوم» الطموح يمكن أن يتكشف باعتباره بناء خاص *ad hoc* موجّه لعقلنة أفضلية (أولوية) لأجل نوع معيّن من معرفة الحاضر - ذلك الذي توضحه الماركسية والنظرية النقدية - وخيار في صالح الموقف السياسي الذي يلازمه. إن المشكل الذي نطرحه، دون أن نتوقف لتقييم الاعتراضات الملائمة بشأنه، يتعلق بمعرفة ضمن أي تقدير للتأسيس الهابرماسي la fondation habermassienne نستطيع أن نتموقع من وجهة نظر العلوم المسماة نقدية وبالخصوص السوسيولوجيا. يبدو وأن ضعفها الأساسي متأتّي من الطابع المزدوج والملتبس لهذا التأسيس للعلوم الاجتماعية: إنها موجهة فعلاً إلى التردد بين إيضاح متعالي يفهم بمعنى متواضع وباتخاذ موقف ماهوي. في الحالة الأولى، يتوقف المشروع عند إرادة تبيان الأصل المجهول للمعارف المتعلقة بالحاضر التاريخي؛ فهو يتوقف عند أطروحة - زد على ذلك فهي تضيء وتقبل الدفاع عنها كلياً - التي ترى بأن الاهتمام في فعله هذا بقصد توسيع الاستقلالية الذاتية والتأثير على التاريخ الذي يكشف أصلاً عن الميدان المفحوص من طرف العلوم الاجتماعية؛ وأن خلاصته الوحيدة هو أن تشكيل الحاضر بوصفه موضوعاً للمعرفة ليس ممكناً إلا بتوجيه سري من خلال إرادة تحويل الملاحظين إلى فاعلين، فمن هنا

1 Gadamer, «Réplique à *Herméneutique et critique de l'idéologie*» (1971), in *L'art de comprendre*, Aubier; Ricoeur, *L'idéologie et l'utopie* (1986), Seuil, p. 307-334.

على الأقل حيث تستمد معناها العميق. أو أن - كما هو مثال ماركيز Marcuse في العقل والثورة* - هابرماس يذهب إلى أبعد من هذا ويصرح بأن كل معرفة تتعلق بالحاضر التاريخي هي بالأساس ذات ميل نقدي، وبأن المناهج التي لا تتعرف عليها (مثل تلك المتعلقة بالسوسيولوجيا الوضعية) ليست فحسب أحادية البعد وإنما كذلك غير متلائمة مع مفهومها المحض وإذن فهي خاطئة؛ في هذه الحالة، فنحن لسنا فعلا إلا إزاء إضفاء المشروعية عنوة على الماركسية والنظرية النقدية، وبالتالي اتخاذ موقف محدد، لكن قابل للتبرير بصعوبة من وجهة نظر ممارسة العلوم، لصالح سوسيولوجيا متفردة¹. إن تأسيس العلوم الاجتماعية الذي يقترحه مؤلف النظرية والممارسة يمثل إذن على الأفضل محاولة مجردة، خارجية، دون رهانات حقيقية، وعلى الأسوأ نزعرة تدخل فلسفية تمارس عنفا على مسعى العلوم الإمريكية لأنها

* (يقصد به كتاب هربرت ماركيز *العقل والنورة: هيغز ونشأة النظرية الاجتماعية* *Raison et révolution: Hegel et la naissance de la théorie sociale* صدر الكتاب بالإنجليزية سنة 1939. قد يكون أهم كتاب في مسار هربرت ماركوز من الجانب النظري. الكتاب تضمن على عرض واف منسّق وشامل للمواقف النظرية لـ ماركوز وفيه تحديد لموقفه الأصلي من الماركسية ونقده المتميز للمجتمع الصناعي وعقلانيته الآداتية وأيضاً تفسيره لأزمة الإيديولوجيا الثورية وهو مترجم إلى العربية من طرف الدكتور فؤاد زكريا سنة 1970 في طبعته الأولى بالقاهرة بالدار المصرية العامة للنشر والتأليف وسنة 1979 في طبعته الثانية بالدار العربية للدراسات والنشر ببيروت لنفس المترجم). (المترجم)

1 هذا التردد جلي ضمن الصياغات الإيجازية التي تقدم العلوم الاجتماعية: ويمكن أن نرى أنه إذا كانت «العلوم العملية» [الممارسية] *sciences praxéologiques* (إجمالاً، العلوم الاجتماعية الوضعية) التي يشير إليها المؤلف في المقام الأول تقترح، وفقاً له، معارف، وهي متميزة من خلال مناهجها ومواضيعها عن «العلوم النقدية»، تظل على الرغم ذلك مشروعة، أو إذا كانت توضح مقارنة وهمية، على الأقل أحادية، للحاضر التاريخي، والذي ينبغي على النقد أن يبعده. أنظر *TS*, p. 149.

تراكم الأخطاء التي هي أخطاء كل «إبستمولوجيا عامة» مع الزعم بتوجيه العلوم باسم القبلي *a priori*.

هذا البديل الخطير لم يفلت من هابرماس. لقد سعى إلى تفاديه من خلال إقحام نوع من المبدأ المتفائل للتطابق بين الواقعي والعقلي: فتعاليم تأسيس العلوم، كما يؤكد، هي كذلك تلك التي يمكن استخلاصها من العلوم الموجودة، التي تؤيدها من ثمة بكيفية بعدية *a posteriori*. وإذا كانت الممارسة نفسها للعلوم الاجتماعية تحاول إيجاد وتبني تلقائيا ما تستنتجه الفلسفة تجريديا، فإن التأسيس ليس متعاليا محضا وصوريا كما أنه ليس ماهويا وموجها؛ إنه يبحث عن إقامة ما ينبغي أن تكون عليه العلوم، لكن فقط ضمن حدود ما تسعى أيضا فعلا أن تصير إليه.

إن مسعى كهذا يفترض موقفا (اتجاها) أقل تحقيرا بخصوص الثقافة المعاصرة والمعارف الموجودة، وبالخصوص العدول عن قسوة الحكم الأدورني [نسبة إلى أدورنو] حول السوسيولوجيا، بل إنه أساسي بالنسبة إلى هابرماس في بداية الستينيات. إنه يتضمن ثقة أكبر في درجة العقلانية التي يكون للعلوم الوضعية القدرة على بلوغها بواسطة وسائلها الخاصة، دون مساعدة نظرية المعرفة، وكذا لتصور أكثر دقة وأكثر اطلاعا على تنوع وتعقيد الأبحاث الجارية فعلا في العلوم الاجتماعية. بالتأكيد لا نستطيع التحدث عن جدة مطلقة في هذا الإطار. وبالفعل، منذ فترة الجدال التي قابل فيها بوبر وأتباعه ما بين 1963 و1964، أدرك هابرماس أنه ليس بمقدوره الدفاع، ضد الاختلالات «الوضعية»، عن التفرد الإبستمولوجي وحقوق علم اجتماعي طموح ونقدي وذلك بإدخال عدة تقاليد فكرية - ذلك هو ما نسب إليه هوركهايمر، حبيس ثنائية قوية بين النظرية التقليدية والنظرية النقدية،

أي الماركسية، من حيث المبدأ تفوقا منهجيا، لم يكن مطلقا بمقدوره تحقيقها. مع ذلك، فلم يكن متاحا إلا في منطق العلوم الاجتماعية *Logique des sciences sociales* (1967) حيث تطور بشكل نسقي تصور أكثر مرونة للعلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية التي، بزعمها التوقف عند اكتمال عمل التأسيس، يسعى على الخصوص إلى تعديلها فعلا. يتعلق الأمر إذن فصاعدا بوضع علامات في مجال السوسيولوجيا المعاصرة تبرز أنه حول تمثل طبيعتها ومهامها المتطابقة مع تلك التي يستخلصها من جهته التأسيس الفلسفي حيث تحاول العلوم الاجتماعية من نفسها إيجاد نقطة توازنها. إن ما يهم هابرماس هنا، هو بالضبط الفضاءات أين تفلت السوسيولوجيا، ضمن السياق العيني للبحث التحرري، من مساعيها الوضعية المستهجنة في لحظة جدل بين أدورنو وبوبر. إن منطق العلوم الاجتماعية يرتبط بالخصوص باثنين منهم.

1. إن واحدة من خصائص السوسيولوجيا المعاصرة التي يثمنها بداية هابرماس، التخلي عن الفكرة القائلة بأن لهذا الفرع ميل لاستنتاج قوانين عامة للتطور أو التلازم. إن الموضوع الفييري والذي يحسبه تكون العلوم التاريخية والاجتماعية هي الأهم في العلوم التي تتعلق بالفردانيات المحددة، وقياسا إليها لا يكون للقوانين والتعميمات من وظيفة سوى كشفية، يبدو وأنه مسلم بها، مُلغمة المفترض الأساسي للمذهب الوضعي، مُثبتة من الداخل صحة الانتقادات الفلسفية التي تستهدفه. لكن في الحقيقة، إذا لم توجد قوانين أو نظريات عامة بالمعنى الدقيق في السوسيولوجيا، فلا يعني ذلك أولا - وفق الأطروحة التي يتشبث بها فير Weber* - لأن التعقيد

* ماكس فير Max Weber (1864-1920) فيلسوف، عالم اجتماعي واقتصادي ألماني معاصر، يعتبر واحدا من أبرز مؤسسي علم الاجتماع المعاصر.

الباطني للمعطى التاريخي يستبعد مبدئيا كل انغلاق داخل نسق تفسير أحادي؛ إنه بالخصوص بسبب التجذير المحتوم للنظرية وللقانون ضمن وجهة نظر خاصة للحاضر التاريخي. إن المفارقات التاريخية في فرض الإشكاليات، الإسقاطات الواعية بقليل أو كثير بالاهتمامات المعاصرة ضمن تحليل السياقات الأجنبية أو الماضية، المقارنات الضمنية بين المجتمع المدروس ومجتمعنا والتي غالبا ما توجه الباحث، إلخ، بل حتى السوسيولوجي المتبشع بالموضوعية والقوانين العامة لا يتوانى في ممارستها، لا تشكل حوادث أو روايات؛ إنما هي بالأحرى بنفس القدر تظاهرات لعودة مكبوت، أي تبعية علاقتنا بالتاريخي بشكل عام قياسا لوضع خاص ولوجهة نظر فريدة، تبعية حيث الطابع المحتوم يسعى اليوم، كما يقدر الفيلسوف، أن يكون مفهوما بشكل أفضل¹.

يلاحظ هابرماس بشكل خاص لدى السوسيولوجيين أنفسهم تقدما في الوعي الوضعاني لخصوصيات منهجية لمعرفة تتعلق بالحاضر، والتي جعلت تطوره الأخير ممكنا. في الواقع، كما يسجل

درس الظاهرة الاجتماعية في أبعادها الاقتصادية والدينية والنفسية وتميز بطريقته في البحث عن السلوك الفردي المفضي إلى تشكيل أنماط السلوك الجمعي كما تميز ببحثه العقلاني عن تنميط السلوكات الاجتماعية ونمذجة الأفعال وربط الحادثة ربطا وثيقا بالعقلانية ومن هذه الزاوية مارس تأثيرا واضحا على مدرسة فرانكفورت لا سيما هابرماس. من أهم كتبه: العالم والسياسي (1919)، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية (1904-1905)، أبحاث حول نظرية العلم (1904-1917)، الاقتصاد والمجتمع (1921). (المترجم)

1 «كلما ابتعدت النظريات عن ميدانها [الأصلي] في التطبيق - تحليل الحاضر -، كلما كانت فرضياتها أقل في تفسير المواضيع البعيدة؛ من دون الاتفاق الضمني، الذي أعد بمرجعية إلى الراهن، تفقد من قوتها على التفسير؛ فيكون تعبيرها أقل، وكشفها أقل» (LSS, p. 56).

الفيلسوف، كانت التطورات الأخيرة للبحث الإمبريقي في علم الاجتماع، على الرغم من المزاعم المعلنة أيضا، أقل تطابقا، مع اكتشاف القوانين أو إعداد نظريات جديدة بل هي أقرب ما تكون إلى تكثيف للتحليل العلمي للمعاصر، والذي ترتبط به طبيعيا فرضيات وتفسيرات وحيث أن ميدان تطبيقها تاريخيا محدود¹. من جهة أخرى، فإن الزعم النظري للسوسيولوجيا هو الذي يستمر في تمييزها، في الدرجة بالتأكيد وليس بالطبيعة، عن السرد التاريخي: فإرادة تحويل المعرفة التاريخية البسيطة إلى معرفة سوسيولوجية، نظرية، ليست هي إنتاج نقل غير مناسب لنموذج العلوم الطبيعية إلى العلوم الإنسانية؛ إنها تُعبّر عن حركة وعي تاريخي متبصر يتجه صوب تكوين صورة متسقة لزمانه الخاص. هكذا فالسوسيولوجيا، حينما تدرك، يمكنها إذن أن تعرف قبل كل شيء باعتبارها «المحاولة النسقية من أجل إعادة بناء الحاضر انطلاقا من الماضي: إنها تصبو إلى قانون تحليل تاريخي للحاضر»². إنها تتضح إذن من خلال تحاليل المجتمع في مجموعه وحيث أن الغائية هي تحليل شامل

1 «سواء تعلق الأمر بتفسير التفريع الاجتماعي والحركية، البنية الأسرية والطابع الاجتماعي، الإنتاجية العلمية وتنظيم العمل، أو تعلق بتحليل إيديولوجيا طبقة اجتماعية من خلال مرحلة تاريخية، أو، بالنسبة لبعض المناطق، في المرحلة الحالية، فإن التحاليل تستند دوما على حالات خاصة. إن الفرضيات التي تفسر بواسطتها هذه الحالات هي في الغالب قضايا كرنية، على الرغم من مرجعيتها الضمنية إلى ظروف معينة لوضعية شاملة معقدة وهكذا لن تستطيع الزعم إلا بصلاحيته [نسبية] لتعميمات تاريخية» (LSS, p. 53).

2 LSS, p. 58 للتذكير. بينما لا يرتبط موضوع التوجيه الرمزي لعلوم التاريخ والمجتمع، عند فيبر، مع ذلك، وهو لم ينظر له مطلقا، أولوية الراهن التاريخي من بين المواضيع الممكنة للمعرفة، يرى إذن مؤلف منطق العلوم الاجتماعية في الثاني تبريرا مباشرا للأول.

للحاضر ومن خلال أعمال تهدف إلى «استخلاص بجلاء الدلالة الثقافية لمجموعات اجتماعية متسقة ومن ثمة جعل معقولية الوضعية الاجتماعية للزمن الحاضر أمرا ممكنا» (LSS, p. 33 et 53)، التي تبرز إمكانية دراسات تتجاوز بقدر كبير مجرد هدف كتابي أو سردي وضيق الدراسات السيكوسوسيولوجية وكذا غموض النظريات العامة للنشاط الاجتماعي.

بهذا يمكننا استنتاج أن السوسيولوجيا المعاصرة، حتى لدى كُتّاب غرباء عن التقليد الماركسي - ضمن المصادر التي بحث بداية من خلالها هابرماس عن الإمكانية الوحيدة لاستمرارية مشروع سوسيولوجي أصلي -، قد عثر تلقائيا عن نقطة توازنه في نمط بحث متمركز حول العالم المعاصر، واع منهجيا بأصائله (التحذير ضمن لحظة تاريخية محددة، مغزى الفردانية الحاضرة)، والذي، على أفضل حال، لا يعيد ربط لا وظائفه النقدية ولا قيمته العملية بكيفية غير مباشرة. فالأمر إذن يتعلق بتأييد إمبريقي حاسم لنتائج التأسيس الفلسفي، الذي ينتج عنه إذن تغيير وظيفة هذا الأخير: إنه يؤدي أكثر فصاعدا إلى تأويل العلوم الموجودة وتطوراتها الفعلية منه إلى رفضها أو الاحتجاج عليها.

2. يلاحظ هابرماس وجود طريق ثانية لذوبان النزعة الوضعية في العلوم الاجتماعية المعاصرة: فالأمر يتعلق بتيارات من قبيل السوسيولوجيا الفينومينولوجية (علم الاجتماع الظاهري) sociologie phénoménologique، الإثنوميتودولوجية (العرقية المنهجية) ethnométhodologie، النزعة التفاعلية interactionnisme ضمن مختلف صيغها، التي تدافع عن موقف

«ذاتوي» وتستعيد التقدير لـ «الفهم»¹. بردة فعل، على طريقتها، على الثقة المفرطة التي وضعتها النزعة الوضعية في المقاربة الخارجية، الملاحظة والكمية، للجانب الاجتماعي، فهي تحول السوسيولوجيا إلى نظرية للنشاط ما بين الأشخاص حيث يشكل المعنى مقولة أساسية. هذه المقاربات تنطلق إذن، لفهم المجتمع، من أفراد لديهم القدرة على الفعل باتباع قواعد معينة؛ وهي على وعي بعجزها على جعل وجهة نظر الفاعلين تجريدا كاملا، والتي تحاول إعادة تشكيلها بواسطة وسائل مختلفة.

وبأكثر دقة، عاين هابرماس، من أجل إثباته، أن هذه المقاربات للجانب الاجتماعي تسعى في أغلب الأحيان أن تضع في مركز أبحاثها ليس الوعي بل اللغة. وبالفعل، فهي تنظر إلى التفاعل اللغوي إن لم يكن الحدث المنتج للجانب الاجتماعي، على الأقل الظاهرة التي تسمح للسوسيولوجي بالاقتراب منها. يمكننا إذن استخلاص النتيجة على أنه من الآن فصاعدا من الممكن تجنب المقاربة الموضوعاتية لأوصاف الغائب وتحليلات سببية من دون اللجوء لهذا إلى الفهم المباشر الذي يفترض أن يكون وليدا لمعرفة الغير، بالقياس إلى أن يفهم تعني بالتحديد: تأويل عبارات تأخذ مكانا لها داخل لعبة اللغة، أو أفعال تأخذ معنى لها في صور حياة.

1 نرى كيف أن مشروع منطق العلوم الاجتماعية يتضمن إتباع الطريقة التي تمت بها العقلنة في العلوم الاجتماعية الحديثة لتوجيهي الفلسفة الثائية للعلوم الإنسانية في نهاية القرن التاسع عشر: التوجه الذي يصير على خاصية الفهم لهذه العلوم (دلتاي Dilthey)، الآخر بالأحرى على طبيعتها المنفردة (ريكرت Rickert، فيبر Weber). في عمله هذا، عمد هابرماس إلى إجراء تركيب أصيل، بقي غريبا على هوركهايمر Horkheimer، بين هذه الموضوعات الكلاسيكية ومبدأ أصالة العلوم المتمركزة حول الحاضر والنقدية.

«إن التداوت [...] معطى من خلال القواعد النحوية للتفاعلات المنظمة بواسطة العلامات. فالقواعد المتعالية التي تهيكل العوالم المعيشة يمكن إذن أن تدرك عبر تحليل اللغة، ضمن القواعد التي تدير عمليات التواصل» (LSS, p. 154). وبعبارة أخرى، فهذا يقودنا إلى فكرة سوسيولوجيا تفضل الأفعال والتفاعلات الواقعية ضمن سياق التجربة العادية، بدلا من معالجة الوقائع الاجتماعية بوصفها أشياء، وبشكل خاص التفاعلات اللسانية، من خلال وضع البعد القصدي والتوصلي للحياة الاجتماعية في المقام الأول.

والآن كيف يمكن البرهنة وضعيا بأن المقاربات الشاملة تعزز الفكرة، غير موجودة مطلقا في هذه التيارات بصفة جلية، وبأنها شبيهة بعلم نقدي موجه بفعل مصلحة التحرر حيث تكون السوسيولوجيا مؤسسة بشكل أفضل؟ عن طريق إثبات أن هذا المبدأ يبرز الوجهة التي لا يمكن منطقيًا للمقاربات الذاتية والشمولية أن تتجنب التوجه صوبها. بالفعل، فإن تحليل وتأويل الدلالات المباطنة للتعبير مدعوة تلقائيا لتقليص النشاط الاجتماعي عامة إلى نموذج النشاط اللغوي. بيد «أن البنية التحتية اللغوية للمجتمع هي لحظة سياق والذي، بالتأكيد يكون على الدوام متوسطا عبر علامات، تتشكل كذلك من خلال القيود الواقعية: تلك المتعلقة بالطبيعة الخارجية، والتي تنعكس في أساليب التحكم التقني، وتلك الخاصة بالطبيعة الداخلية، المنعكسة في أنواع القمع كما تمارسها الموازين الاجتماعية للقوة. فهذه الصنفين من القيود ليسا فحسب موضوع تأويلات؛ على غرار اللغة، بل إنها تؤثر على قواعد النحو ذاتها وبناء عليها نقوم بالتأويل» (LSS, p. 220). فهذا يفيد القول، بما أن العالم المعيش والتفاعلات ليسا مفسرين آليا، وبأن علما اجتماعيا لا يمكنه أن يتوقف عند تكرار لغة الفاعلين، ينبغي

على نقد الإيديولوجيا، أي التوترات المؤسسة اجتماعيا التي تعين من الداخل التواصل، تكمل النشاط التأويلي. إن الاحتجاج السليم للنزعة الموضوعية الوضعية باسم أولوية التأويل وبواسطة تحيين أشكال الحياة تبقى باطلّة أو تؤدي إلى المثالية إذا لم تنته بنقد للإيديولوجيا، بالمعنى الأعم الذي يمكن أن تتلقاه اللفظات، والتي تسعى إلى توضيح علاقاتنا بالماضي بنفس بالقدر نفسه الذي تهيئ شروط علاقاتنا بأنفسنا باعتبارنا أغيار. باختصار، فإن بناء علاقة نقدية مع المعاصر (الحاضر) في صورة وعي بأشكال الحياة التي لا تضمن سوى تواصل معوج أو مع التقاليد المستلبة التي تمنعنا من تقبل أنفسنا بوصفنا منتجين لتاريخنا تُشكّل، وهذا هو الإثبات الذي يخلص إليه في النهاية منطق العلوم الاجتماعية، نقطة هروب لفهم ذاتي عقلاني للعلوم الإنسانية الموجودة حقيقة. من جديد، فإن مقاصد التأسيس الفلسفي للسوسيولوجيا توجد بمواجهة الملاحظة النقدية لتطورها الحقيقي.

إن استحضار هذه التحليلات يتيح التمكن من رؤية أكثر غنى للنظرية المارمسية الأولى حول العلاقات بين الفلسفة والسوسيولوجيا: فلحظة التأسيس، المجردة بالضرورة، تتلوها لحظة البحث عن تأييد لنتائج هذه بواسطة تحليل مقرب لحقل العلوم المعاصرة. هنا، يعدل الفيلسوف عن الجدل، لا يحاكم أبدا العلوم لكن يحاول أن يأخذها بالحسبان حقيقة ويؤكد على تنوعها. إن فكرة نظرية نقدية للمجتمع تبدو أقل من كونها معيار مطلق للحقيقة بقدر ما هي نقطة مرجعية تسمح بتحديد المقاربات الأخرى. مع هذا، فإن منطق العلوم الاجتماعية مرغم على اللجوء إلى إستراتيجيتين على الأقل - تارة يؤول الكاتب تطورات منجزة سابقا، تارة أخرى يشير بكيفية واقعية إلى نقائص السوسيولوجيا الحالية ويحدد ما له قابلية إكمالها - حيث أن

الوحدة ليست في أي جهة. فلا يمكن أن يستخلص أي مبدأ تأويل متسق للعلوم الاجتماعية المعاصرة.

إن الغموض المشار إليه أعلاه يوجد إذن هنا في صورة عدم تحديد بين التدخل والتفكير المباطن، الداخل للمعارف (بين نظرية للمعرفة تقرر بشأن قيمة المعارف وتدخل بسلطة وإبستمولوجيا تزعم التفكير فيها بتواضع)، الذي يضعف بالتأكيد موقف هابرماس. ذلك أن هذا التوتر يؤدي إلى تصور للعمل الفلسفي حسب ما يبدو حقا متناقض. «الفلسفة مندمجة في العلم باعتبارها نقد، كما كتب على سبيل المثال. [...] إن إرث الفلسفة سيتغير بالأحرى إلى نقد للإيديولوجيا، اتجاه يحدد منهج التحليل العلمي ذاته. لكن خارج النقد، لن يبقى للفلسفة أي حق»¹. من ناحية، يتوجب معاينة أن هذه العبارات، التي تشهد على إرادة تحكم لصالح الموضوع الماركسي في «تجاوز الفلسفة»، تتطابق بشكل سيئ مع طبيعة وراديكالية المشروع المقترح في الواقع من قبل مؤلفه. بالفعل، فليس إلا بسوء نية حيث يسعى التفكير الفلسفي أن يتقدم هنا بصورة متواضعة للوعي بالذات للممارسة العلمية، في الوقت نفسه الذي، تقترح تأسيس معارف موجودة التأسيس انطلاقا من مجهودات جديدة، تضع مبدئيا لاعتقالية جزء من مناهجها، الزيف المطلق لفهمها التلقائي من ذاتها، وبكيفية كلاسيكية هنا أيضا، ضرورة

1 CI, p. 96 [كتاب هابرماس: المعرفة والمصلحة] أنظر الفقرة الموازية في TS (p. 62)، [كتاب هابرماس التقنية والعلم كإيديولوجيا] الذي يثبت بأن موضوع التجاوز الممكن للفلسفة، حتى وإن ارتبط بشكل سيئ ببقية البناء، فهو ليس عرضيا البتة لدى هابرماس الأول: كما هو جلي، الفلسفة، «تظل في حد ذاتها تخصصا إلى جانب العلوم وخارج الوعي العام زمنا طويلا طالما أن الإرث [الموضوعاتي] للتراث، وأنها [أي الفلسفة] هجرت من ناحيتها ضمن مسعى نقدي، يتأبذ ضمن تصور وضعاني الذي يكون للعلوم عن نفسها».

الرجوع إلى المصادر المطرودة لكل معرفة تستطيع وحدها النفاذ إليها. من ناحية ثانية، هذه الأقوال تماثل نزعة واقعية للفكر الهابرماسي - الثقة الموضوعية قبليا *a priori* في المعارف الوضعية. غير أنها صيغت بشكل أرعن وبغرابة قريبة من النزعة الوضعية المستهجنة، في جعل النقد الفلسفي ملحق مؤقت وعارض للعلوم. لأنه ينبغي إذن التفكير، في إنكار ما يبدو محصلا، بأن حاجة الفلسفة الحاضرة في العلوم الاجتماعية ليست ملازمة لهذه الفروع، إنما فقط في مستوى بدائي من تطورها. يجب إذن استخلاص بأن الصياغة الأولى للمشروع الهابرماسي الهادفة إلى إقامة صلة جوهرية بين الفلسفة والسوسيولوجيا على أساس من إشكالية معرفة الحاضر التاريخي قد أخفقت لأنها تتردد بين حلين ارتيابين أيضا: منح بإفراط الفلسفة (في القبول بزعمها الكلاسيكي في تأسيس المعارف) أو إعطائها أقل مما يجب (يجعل صلتها بالعلوم الاجتماعية تقريرا ظرفية). إننا نريد البرهنة كيف اجتهد هابرماس، ضمن متابعة تطور منحاه، لتحديد نقطة توازن بين هذين الموقفين المتطرفين، اللذين يشهدان في الأخير كليهما على الطابع الذي لا يزال سطحيًا للعلاقة التي تربط بين الميدانين.

التعاون بين السوسولوجيا والفلسفة

إن الانعطاف الذي عرفه التفكير الهابرماسي في سنوات السبعينيات واضح بما فيه الكفاية لئلا يكون محل نقاش، لكنه يمكن أن يفهم وفق مقاربتين اثنتين. يمكن القول أولاً بأن هابرماس يعدل تدريجياً عن الفصل بين عمل المحلل النقدي للمجتمع الحديث وبين عمل فيلسوف المعرفة الذي يطبع رغم كل شيء عمله السابق؛ إنه يقوم بصهر هاتين اللحظتين في «نظرية وحيدة للتواصل» التي لم يتم ذكرها فيما سبق إلا على سبيل التداول (على سبيل المثال باعتبارها مكتملاً ممكناً لمكتسبات المادية التاريخية). بالتأكيد، فهذا الوصف الأول أخذ بعين الاعتبار مظهراً جد واقعي للعمل؛ بالأحرى إنه يبرر نفسه عن طريق التأويل الذاتي لكاتب يؤكد انضمامه أخيراً إلى «المنعطف اللغوي le tournant linguistique» للفكر المعاصر¹. لكن من الحقيقي أيضاً وعند تقديم نظرية الفعل التواصل *Théorie de l'agir communicationnel*، فإن العمل المهيمن في هذه المرحلة الثانية، باعتباره تنفيذاً «لفلسفة مرغمة على فهم ما بعد ميتافيزيقي من نفسها [وأن] وتعدد علاقات تعاون مع العلوم الاجتماعية على أساس من تقسيم العمل» (IAC, t. 1, p. 9)، بذل هابرماس المزيد من الجهد للإحاطة علماً بإعادة توجيه محتوى البحث الذي يخلص إليه هذا الكتاب. إنه يلح خصوصاً على تجديد نظرية العلاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية التي يحتويها ضمناً والتي

La pensée postmétaphysique, Colin, p. 52-57. 1

تحمنا بالدرجة الأولى هنا. بالفعل، فالحديث عن التعاون بين نوعين من المعرفة يرجع إلى وضعهما في نفس المقام، ومن ثمة استبعاد قدر الإمكان الزعم بتأسيس من الخارج للواحد منهما بنفس القدر بهدف تجاوز أحدهما الآخر؛ فهناك إذن تعميق للصلة، التي وضعت هذه المرة بوضوح أكبر وكأنها ضرورية وبنائية للمسعى الفلسفي ذاته، بين السوسيولوجيا والفلسفة. فما هي الأشكال الدقيقة التي يتضمنها هذا التعميق؟

نظرية التعاون

يجب القول أولاً بأن هذا الانعطاف لا يستلزم قطيعة فلسفية مطلقة في أعمال هابرماس، ذلك أن القصد الأساسي، الذي يوجه ويضمن اتساقه على الرغم من تطوراته، يظل دون تغيير: فالأمر يتعلق على الدوام، كما هو الشأن في الستينيات، بصياغة نظرية للعقل تكون لها امتدادات ملموسة ضمن تحليل الحاضر التاريخي. غير أن الوسائل التي تتيح للفيلسوف بلوغ هذه الغاية تتغير بشكل عميق. وفعلاً، فإنه ينكر الآن على نظرية المعرفة الحق في أن تستقل ذاتياً بالقياس إلى استعمال مضمون واقعي؛ إنه يفترض بأن لحظة التفكير الذاتي النقدي تستطيع ويجب عليها الاندماج ضمن مسعى المعرفة ذاتها، ومن ثمة، فإنها لن تعتمد أبداً إلى إسناد تأويل الحاضر التاريخي إلى عنصر متميز عن نفسها. إن نظرية المجتمع، بتوقفها عن التأسس على إبستيمولوجيا مستثمرة الوظيفة الرائدة لإحياء مختلف أشكال العقل المرفوضة من قبل النزعة الوضعية، يمكنها إذن من الآن فصاعداً أن تعتبر مباشرة بوصفها موضوعاً لها صور العقل واللاعقلاني كما هي معطاة فعلياً في التاريخ¹. حينئذ، وبدرجة أقل لا يتعلق الأمر بالنسبة للفلسفة بتأسيس المعارف بقدر ما هو نشر مضمون تأويلي في الوقت ذاته نقدي وتاريخي عيني.

1 «إن نظرية النشاط التواصلي ليست ميتاً نظرية، إنما هي نقطة انطلاق لنظرية المجتمع التي تحاول إلى تبرير معاييرها النقدية» (TAC, t. 1, p. 13).

ضمن هذا التطور، فإن الصعوبات الخاصة المرتبطة بنسق العلوم للمعرفة والمصلحة *Connaissance et intérêt*، والتي سبق أن أشرنا إليها، اعتبرت، ولكن أكثر من هذا أيضا الوعي بلا مشروعية مبدأ الزعم المؤسس إزاء العلوم نفسها، هذا الإرث للفلسفة الكلاسيكية حيث اعتقد وأن النصوص الأولى لـ هابرماس بإمكانها الإبقاء عليه في الوقت الذي كان يقول فيه بإرادة تخطي عن طريق الاعتراف الجذري بتاريخية كل نظرية. لنشر إلى ترك ما كان يعنيه جزء كبير من الفلسفة المعاصرة بالبحث عن الأساس النهائي واليقين المطلق، فهذا الأخير يدرك الآن بأنه يتضمن العدول عن نمط الارتباط بالعلوم الذي دافع هو نفسه عنه وأوضحه في مؤلفاته الأولى. فهو يصيغ بذاته بجلاء مبدأ النظرية الجديدة اللاتأسيسية للعلاقات بين العلوم والفلسفة سواء تعلق الأمر باستعمال عند الكتابة أن هذه الأخيرة ينبغي عليها أن تنتقل «من دور غير ثابت للفرع الذي يوكل مواقع إلى دور فرع يعينها ويحافظ عليها» (MC, p. 23). إذن لن يكون بمقدورها التطلع إلى إقامة نسق من العلوم، على أساسه يمكن التعبير عن المخطورات والتوصيات، لكن فقط الفهم القابل للخطأ والمباطن لمساها، في تنوعها الذي لا يقبل الاختزال.

ففيما يتعلق بالعلاقة مع السوسيولوجيا على وجه الخصوص، نظن بأن الموقف المتبنى فصاعدا ناتج عن بروز النزعات الملاحظة في منطق العلوم الاجتماعية: ذلك أن نزعة التدخل التي طبعت التفكير الإستمولوجي لسنوات الستينيات عدت منذئذ باعتبارها عديمة الجدوى وغير أكيدة، بالقياس إلى أن حقل العلوم الاجتماعية يدرك وكأنه معقد، توجد به تيارات شتى - حقل لا يأمل الفيلسوف أنه يمتلك بشأنه منظورا وحيدا ومفضلا، وحيث يمكنه

رؤية نزعات النقد الذاتي والتصحيح الذاتي قيد العمل ولم تنتظره حتى تتطور.

بشكل ملموس، فإن تحوّل العلاقة بالعلوم ترجمت خصوصا في سنوات السبعينيات بتخلي جلي جدا لأسلوب ماركوزي [نسبة إلى هـ. ماركوز H. Marcuse]¹، بمعنى لتطابق النظرية الاجتماعية مع استنكار شامل لنزعات وإيديولوجيات المجتمعات المعاصرة التي يفترض أنها خاضعة لهيمنة التقنية والعلم. على سبيل المثال، وباقتراح تفكير أوسع حول أزمت الرأسمالية المتقدمة التي تمس برصانتها وتجريدها (إنما تتقدم تحت صيغة بناء النماذج العامة)، هابرماس يتقدم في ميدان أصيل: ذلك الذي يتحدث فيه الفيلسوف نفس لغة السوسيولوجيين التقليديين باندماجه مع إشكالياتهم أو بمجابهتها بواسطة براهين إمبيريقية وليست ترنسندتالية².

في الواقع، كان هابرماس، في هذه المرحلة، ميّالا أكثر فأكثر إلى إقحام مسعاه ضمن الحقل السوسيولوجي نفسه، أي إلى التوقع بالنظر

1 هربرت ماركوز Herbert Marcuse فيلسوف أمريكي من أصل ألماني (1898-1979) ساهم بقدر كبير في تطوير أفكار النظرية النقدية (أحد أعضاء مدرسة فرانكفورت) من خلال نقده الذي يهجم نهجا يساريا ماركسيا فرويديا انتقد الحضارة التكنولوجية بقيامها المفرط على العقلانية الأدائية واستفاد كثيرا من إدراج التحليل النفسي في تحليلاته التي ضم إليها البعد الجمالي، أثرت أفكاره بصفة خاصة على الحركات الثورية والطلابية في أوروبا إبان الستينيات من القرن الماضي (خاصة أحداث ماي 68 بفرنسا)، من آثاره الهامة: العقل والثورة (1941)، إيروس والحضارة (1955)، الإنسان ذو البعد الواحد (1964)، البعد الجمالي (1978). (المترجم)

2 راجع العقل والشرعية *Raison et légitimité* (1973)، حيث نجد على سبيل المثال نقاشا معمقا لـ فيبر Weber يتيح إثراء الفرضيات السوسيولوجية للمرحلة الأولى حول السيطرة الحديثة للعلم والتقنية.

إلى مقاربات أخرى مماثلة، التحيز بخصوص الانشقاقات المنهجية المهمة، إلى إبراز كيف تمتلك استراتيجيته قابلية استكمال أو تصحيح المفاهيم الموجودة¹. بصورة تحسم مع نوع الخطاب المهيمن في الفترة السابقة، فمن داخل العلوم الاجتماعية حيث يتم الآن نقدها مثل ذلك الذي يخص المجتمع المعاصر.

هكذا، قياساً بمرحلة المعرفة والمصلحة *Connaissance et intérêt*، فإن الفاصل بين التفكير الفلسفي والتفكير السوسيولوجي يتقلص بشكل واضح جداً. وهذا التطور يترجم أخيراً، في الصفحات الأولى لـ *TAC* [أي كتاب هابرماس نظرية الفعل التواصلي]، من خلال أطروحة جذرية، ترسم بكيفية مذهلة إعادة تقييم شاملة للعلوم الاجتماعية الموجودة حقيقة ولتاريخها: فحسب هذه الأطروحة انطلاقاً من المعرفة السوسيولوجية الموجودة حيث ينبغي فصاعداً طرح المشكل الفلسفي للعقل². فذلك، يبرهن هابرماس، أن السوسيولوجيا تشكل الفرع الوحيد الذي اضطر لدمج جميع ملامح إشكالية العقلانية: المظهر المنهجي (في البحث الإمبريقي، أمكنها أن تطور بوعي لحظة فهم غيرها يعيد المحلل بناء أسباب الفاعلين)، المظهر ما بعد نظري [ميتا نظري] (أي استطاعت إقامة تصنيف لأنماط نشاط اجتماعي الذي يتوجب أن

1 راجع على الخصوص دروس 1970-1971، المعدة من جديد لنشرها في سنة 1984 والمترجمة إلى الفرنسية تحت عنوان: *السوسيولوجيا ونظرية اللغة Sociologie et théorie du langage*.

2 هكذا يمكن «للسوسيولوجيا أن تثن قدرتها بخصوص إشكالية العقلانية»، بينما تتوقف العلوم الاجتماعية الأخرى عن ذلك بفعل طابعها المتخصص في مقاربتها للوقائع الاجتماعية (19-18، *TAC*, t. 1, p. 18-19). بهذا يجذر هابرماس موقف كل من دوركايم Durkheim وفيبر Weber، الذي جعل من قبل العقل موضوع أبحاث سوسيولوجية، لكن من دون الذهاب إلى حد التفكير بأن هذه الأبحاث ينبغي أن تقدم المادة الأهم لنظرية العقل الفلسفية.

يحتوي بالخصوص أولئك الذين يفترض أن يصيروا عقليين) وأخيرا المظهر الإمبريقي (بحيث طرحت المسألة التاريخية لعقلنة الفعل والمجتمع). في حين أنه، كان ينبغي، للتمكن من التفكير في الحاضر، حسب المعرفة والمصلحة، أولا الخروج من المعارف الوضعية، وخطر النزعة الصورية، الرجوع إلى تقييم ابستمولوجي لمختلف استعمالات العقل النظري، يصبح من اللائق من الآن فصاعدا الاعتماد على الطريقة التي جعلت بها العلوم الاجتماعية الموضوع الفلسفي للعقلانية إجرائيا.

والآن، كيف أن مبدأ التعاون بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية، والذي يجب أن يقود، بنفس الحركة، إلى نظرية للعقل وإلى تأويل للحاضر التاريخي، هل بإمكانه فعلا أن يتحقق؟ بواسطة استرجاع، ضمن قصد منسق، يفسر هابرماس، «استراتيجيات تصورية، فرضيات وبراهين مقدّمة من فيبر Weber إلى بارسونز Parsons»، أو كذلك عن طريق «الفحص المرن والاستغلال المنهجي للبناءات النظرية الدلالية، المُعدّة لغايات تفسيرية» (TAC, t. 1, p. 155-156) بعبارات أخرى: بما أن حقل العلوم الاجتماعية مقسم، مجرد في الظاهر من براديغم مسيطر، وبما أنه ليس مشروعا فصاعدا التدخل في المسائل المنهجية بواسطة حجج متعالية أو بنظرية عامة للعلوم، فإن المواجهة مع التصورات السوسيولوجية الأكثر تفصيلا والأكثر شمولية تشكل نوعا من الضمان الأدنى، في الحقيقة واحدة من الحجج الوحيدة على صلاحيتها التي يمكنها تقديم تفكير حول الحاضر، في كل حال وسيلة للحد من مخاطر الأحادية التي هي معرضة إليها¹.

1 «إن أصالة أكبر منظري المجتمع، من قبيل ماركس Marx، فيبر Weber، دوركايم Durkheim وميد Mead [...] تكمن في أن البراديغمات التي أدرجوها لا تزال إلى اليوم كذلك وبكيفية ما منافسة مع مشروعية مساوية» (TAC, t. 1, p. 156).

لكن اللجوء إلى «كلاسيكيات» السوسولوجيا، علاوة على أهميتها الاستمولوجية، فلها كذلك دلالة هيرمينوطيقية. ذلك أنه إذا انطلقنا من أن السوسولوجيا تدرج بوصفها التأويل الذاتي للتجربة الغربية، فمن الممكن افتراض، شريطة عدم الوقوع في سهولة التأكيد بأن الأفراد والجماعات قد أخطأوا دوماً حول أنفسهم، بأن لغات هذا التراث - وآثارهم المعاصرة - قد عبّرت عن مظاهر جد مؤسسة، جد واقعية للحدثة تماماً كما عاشها وتفكرها فاعلوها أنفسهم. إن قطعة مع هذه اللغات تكون إذن جد مكلفة نظرياً، إذا كان الأمر كذلك وأن تكون ممكنة.¹ أخيراً، ضمن نفس هذا الخط من الاستدلال، فإن جهد تلك الكلاسيكيات يأخذ معنى ثالثاً، نقدي: ذلك أن هذا التأمل الذاتي السوسولوجي للتاريخ الحديث لن يكون خالياً أيضاً من التعبير عن التوترات والأزمات، بصور واضحة قليلاً أو كثيراً للكُتّاب أنفسهم، وحتى في صورة نفيها. كما هو الحال لدي ماركس، فإن نقد الواقع ونقد العلوم التي تزعم تصور [إدراك] الخصائص والنزعات من دون أن تبلغ ذلك دوماً ينبغي إذن أن تدمج في بدء تنفيذ معرفة الحاضر، وهي بذلك تتأكد وتثرى بشكل متبادل.² هذه المظاهر الثلاث في استعادة النظريات السوسولوجية مرئية خاصة في تقدير التصور الفيبري للحدثة.

-
- 1 «تكون براديغمات العلوم الاجتماعية في ارتباط داخلي بالسياق الاجتماعي الذي ظهرت فيه وحيث تكون فعالة. ففيها ينعكس الفهم الذي يكون للمجموعات حولها وعن العالم: إنها توظف مباشرة في تفسير المصالح الاجتماعية، الآفاق التي تقع بداخلها الطموحات والتطلعات».(loc. cit.).
 - 2 «إن نظرية للفعل التواصلية تنقيد، من زاوية أخرى، بالنموذج الماركسي. فقد يكون لها اتجاه نقدي لذلك إزاء العلوم الاجتماعية المعاصرة وكذا إزاء الواقع الاجتماعي الذي ينبغي أن تتركه من جدي» (IAC, t. 2, p. 412).

تملك نقدي لـ فيبر

إن تأويل فيبر المقترح في *TAC* [نظرية الفعل التواصلي]، الذي يُشكّل حجر الزاوية للكتاب، يُمثّل قمة المحاولة الهابرماسية لإيضاح الانتساب المتبادل الضروري للمساعي السوسيولوجية والفلسفية. إنه لا يهدف إلى دراسة، لغايات أثرية، أفكار سوسيولوجي الماضي، إنما المساهمة في إعداد تأويل للحاضر الذي يكون في الآن نفسه إميريقيا ملائما وفلسفيا مؤسس. إنه يضرب مثلا إذن المهمة التي ينيطها الآن هابرماس بالفلسفة: العمل انطلاقا من التصورات الأكثر طموحا للعلوم الإنسانية التي تلخص المكتسبات، بناء على ما يعينه بوصفه «نظريات إميريقية لها مزاعم قوية للكونية» (MC. p. 36).

بأكثر تحديد، يُقدر هابرماس، في البحث عن تأويل كاف للمرحلة التاريخية الحاضرة، بأن مصدره الأهم يتضمن إعادة بناء ولغايات توضيح التوجيهات الأساسية للعمل العلمي التي تبدو له واعدة كثيرا (حتى وإن وجدت في صورة مجزأة) لأنها أدركت كيف تتأسس على سلسلة من الدراسات الإميريقية الواسعة جدا، المتعلقة في الآن نفسه بالفترة المعاصرة بالمعنى الدقيق، حول الأصول التاريخية البعيدة وحول حضارات أخرى، التي تمت معالجتها لغايات المقارنة. في مرحلة ثانية، فقد يتعلق الأمر سواء بتمديد الخلاصات لهذا العمل من أجل تحيينها، أو بغرض الكشف، عند اللزوم، عن الصعوبات،

اللامفكر فيها، وربما الإشارة إلى الإمكانيات غير المستغلة من طرف الكاتب نفسه، في حالة ما إذا سمحت لنا بإنضاج فهم زماننا. بالفعل، إذا كان الفيلسوف غير ماهر في مراجعة المظاهر الإمبريقية المحضة لتفسير الحاضر المقترحة من طرف فيبر أو بواسطة أي كاتب آخر، فإن مهمته لا تنحصر لهذا في تكرار وتنسيق خلاصات العالم: فيبقى عليه تحليل بكيفية نقدية تماسك بناء المجموع وصلابة أسسه النظرية. فليس هناك بالتأكيد مجال للتدخل مباشرة في نتائج العلوم الوضعية، غير أنه يمكن أن يكون أيضا متعلقا بالتزام من خلال محاكماتها بالنظر إلى طموحاتها الخاصة، وعند الحاجة، عرض إمكانياتها الباطنية¹.

الآن، إذا كان مضمون أبحاث فيبر يفرض نفسه على هابرماس ليعطي كامل قوته لإنجاز مشروع كهذا، فذلك يرجع أولا لتوافق الإطار النظري الذي أعطاه السوسيولوجي لإشكاليته عن الحاضر. لأنه، من جهة، يريد فيبر إحداث قطيعة فعلية مع فلسفة التاريخ (وبالخصوص مع كل فكر حول التقدم ومع الإيديولوجيات التطورية) ويؤسس بوضوح محاولته على بحث تاريخي نقدي ومقارن يتعلق بمعارف وضعية. لكن، وفي الوقت نفسه، لا يتخلى عن اقتراح تفسير طموح جدا للحدث الغريبة في مجملها وفي اتجاهاتها الأساسية. ذلك أنه يعتبر أمر التساؤل حول خصوصية المنحنى الغربي أثناء «الأزمة الحديثة» ليس

1 يمكن للنقد هنا أن يبحث فقط عن تقرير بأن «فيبر لم يستنفذ جميع الإمكانيات المتضمنة ضمن إطار نسقي لبنائه النظري» (TAC, t. 1, p. 212) وفهم الأسباب الكامنة وراء ذلك. ذلك لأن، بصورة عامة، النظرية النقدية لا تسلك ببداية باعتبارها منافسة لتوجهات البحث الموضوعة؛ بالأحرى يتوجب عليها أن تبذل جهدا «لتفسير أين تقع الحدود النوعية والدقة المتعلقة بهذه الأخيرة» (TAC, t. 2, p. 412)

باعتباره نوعا من الرواسب الفلسفية، إنما على العكس من ذلك بوصفه لحظة الحقيقة بالنسبة لسوسيولوجيا وضعية: تلك التي عبرها تكشف عن فرضياتها المؤسسة وتجبر نفسها على توضيح افتراضاتها الأخيرة؛ تلك التي من خلالها يوجد تفسير المرحلة المعاصرة بالمعنى الدقيق - والذي يظل الهدف الأول - متومعا ضمن إطار أوسع، يسمح بفهم الجذور التاريخية. إن كل فكر ناتج حقيقة للحاضر التاريخي، يبدو كما فكر فيبر، بموافقة على ذلك من طرف هابرماس Habermas، ينتهي إذن بإشكالية «الحداثة» مأخوذة وفق هذا المعنى، بمعنى أنها لا تقدر على تجنب صراحة مجابهة ما يمكن تسميته مسألة دلالة التجربة الحديثة داخل «التاريخ الكوني».

لتطوير هذه الإشكالية، اختار فيبر موضوع «العقلنة rationalisation»، والذي يأخذه هنا أيضا هابرماس على أنه الأكثر ملاءمة. في الواقع، حتى وإن كان السوسيولوجي بعيدا في اعتباره للمجتمعات ما قبل الحداثية أو غير الحداثية في كونها خاضعة للعقلاني، فإنه أظهر بأن ميزة الحضارة الغربية هي الإسراع في النزوع نحو العقلانية الحاضرة في كل مكان وخاصة تعميمها إلى عدة ميادين من الحياة الاجتماعية. في هذا الصدد أشار فيبر إلى ظواهر من قبيل ازدهار العلوم والتقنيات (وحتى دور الفن في جوانب معينة). بيد أنه يحتفظ بهذين العاملين المفتاحين وهما تطور الدولة والحق، وذلك المتعلق بالاقتصاد الرأسمالي. يتعلق الأمر بالميدانين اللذين خضعا، في المرحلة الحديثة، إلى ديناميكيات عقلنة قوية جدا: فقد استبعدت الانفعالات والتقاليد؛ وبقصد غاية كانت دوما فحص وصقل الحساب، التنبؤ والنزعة الصورية، التسيير الفعال للوسائل. لكن الأمر يتعلق كذلك بميدانين مارسا على مجموع المجتمع والحياة

الإنسانية قيد تعقلن، تقنية technicisation الفكر والفعل. بإتمام تفسيرها لمجموع الحداثة بواسطة تحليل النتائج المعاصرة تملكا لهذه العقلنة، بكيفية تستجيب لاقتضاء تشخيص مطابق لعصرنا، أبرز فير أولا كيف تأتت هذه النزعات فصاعدا إلى اختزال دون توقف هوامش حرية الفعل، تحت الأثر المضاعف للتأثير المتعاضد للسياسة - الإدارية وللرأسمالية. ثم ذكر بعدها أنه بإعطاء استقلال ذاتي لمختلف دوائر النشاط والفكر الإنساني، بإذابة التقاليد، بما في ذلك تلك التي ساقتها إلى الأصل، فإن العقلنة تؤدي في النهاية إلى «فقدان المعنى»: إنها تكشف خواء القيم ولا تعد في المقابل إلا بتعبير وشحذ لانهائي لتناقضاتها.

إن هذه اللوحة لجدل العقلنة الحديثة rationalisation moderne تُشكّل المظهر الأكثر جذبا للانتباه لمنظور مجموع يبدو بمقدوره توفير نقطة انطلاق واضحة وخصبة من أجل تحليل تاريخي وسوسيولوجي. لقد أرجع فير بالفعل إجرائيا في الآن نفسه الموضوع، المنحدر من فلسفات التاريخ، ومن الحداثة (مدركة على أنها مرحلة تشمل معاصرنا وانطلاقا منها يصبح معقولا) وحول مفهوم العقلانية إلى أداة تحليل، ذات إمكانية نقدية، لحاضرنا. لكن المسألة ترتبط بمعرفة ما إذا كان التوجيه التفسيري الخاص الذي صاحب هذا المكسب المزدوج قادر في العمق على منح برنامج بحث متسق. لتأكيد جواب بالأحرى سلبي، يشير هابرماس بداية إلى أن مفهوم العقلانية، بحسب المواضيع التي أقحمها فير لضبط معنى العقلنة rationalisation، المستخدم في تفسير الحداثة يبدو بالأحرى أقل ثراء من ذلك الذي استخدمه فير عندما حلل المجتمعات غير الحداثية les sociétés non modernes. فبدراسته هذه، يبرز السوسيولوجي بالفعل بأن مفهوم العقلانية ملتبس

تماما - نستطيع على سبيل المثال عقلنة الممارسات السحرية أو الوجد الصوفي في اتجاه العقلنة* والمنهجة (التنظيم) intellectualisation et systématisation -، بحيث أن واحدة من صوره يمكنها أن تصير نسبية، وحتى أن توصف باللاعقلية لما يتموقع ضمن منظور نشاط أو فكر مختلف. غير أنه في الوقت الذي نطرق فيه الخصوصية الغربية، فإن نموذج العقلنة intellectualisation الناجم أساسا عن الرأسمالية يصبح وكأنه مطلق - إلى غايات ليست بالتأكيد دفاعية من دون شك، فإن فيبر يرفض ظاهريا الأطروحة المادية لأولوية العوامل الاقتصادية في التاريخ والتي حسب ما يبدو مرتبطة باتخاذ هذا الموقف؛ إنه يحلل براءة الجذور الدينية والفكرية للتحديث مبينا كيف أن الإصلاح الكالفيني ساهم بكيفية حاسمة في تعميم أساليب سلوك وفكر لها قابلية التوسع الرأسمالي عند الشعوب الأوروبية. لكنه يجعل الرأسمالية العامل الأساس في تحديث المجتمعات الغربية، فإنه فقد نوعا ما ميزته على حساب النزعة الاقتصادية واقترح أسهل طريق للعقلنة؛ وهكذا، مثلا، سعى أولا النظر إلى الأخلاق في البروتستانتية بداية نوع تشابك حتمي مؤدي إلى الوضعية المعاصرة، مميزة باقتصاد رأسمالي أصبح غالبا بالنسبة لهذه المجتمعات.

بذل هابرماس جهودا في إظهار أن خاتمة كهذه ليست حتمية على ضوء أبحاث فيبر الإمبيريقية نفسها. على سبيل المثال، يشير السوسيولوجي في أحد نصوصه إلى الكيفية التي سمح بها المثل الأعلى

* مصطلح العقلنة يحيلنا إلى المفردتين الفرنسييتين rationalization و intellectualisation وكلتاها مشتقتان من الجذر اللاتيني سواء للعقل raison (راسيو ratio) أو للعقل والفكر (أنتلكتوس intellectus) وفي المحصلة نحن بإزاء العقل كأداة وما تفرزه من تفكير وتنسيق وتنظيم. (المترجم)

للأخوة، الموجود بدرجات متفاوتة في الديانات الأخلاقية الكبرى، بعقلنة مجال الممارسة الأخلاقية والسياسية، من خلال إذابة الارتباطات القبليّة والحليّة، في عقلنة ميدان الممارسة الأخلاقية والسياسية. فلا يتردد في إبراز كيف أن البروتستانتية، بسبب مظاهرها الفردانية، قد مثلت تراجعاً حقيقياً في هذا الإطار - نوعاً من المشروع الدينيّ للأنانية، معلنة رمزياً عن شيء ما من الحضارة التي ستساهم في اصطناعها¹. ألا يوجد هنا اقتراح يستحق أن يعمل أكثر؟ إن تثمين هذا الارتباط بين التقدم والتراجع يتيح على الأقل العثور على هذه الحساسية نحو الخصوصية، وإلى نسبة التجربة الحديثة في نظر أنواع أخرى من العقلنة الممكنة التي كانت تنقص فيبر، ذلك أنه حتى بعد نقده للنزعة العرقية الأوربية، حافظ على الفكرة القائلة بأن الغرب مثّل حد (أو قمة) صيرورة مجيء العقلي. إنها تسمح أيضاً بتمديد موضوع التباس معنى العقلنة، الذي اعترفت بقيمته السوسيولوجيا الفيبيرية للديانات، إلى غاية تحليل الحداثة ذاتها، من خلال التأكيد بأن هذه لم تستعمل في نهاية المطاف سوى بعض صور العقل، وأنها لم تُجرِ سوى عقلنة أحادية، انتقائية، للمجتمعات الغربية، وليس فقط عقلنة التي تخلص في نهاية المطاف بأن تتضح مكلفة وتنقلب على نفسها.

1 «إزاء هذا العالم، الذي هو في الوقت نفسه منشئ بواسطة العقلانية المعرفية - الأدوات والمتحقق بواسطة النزعة الذاتية، فإن التصورات الأخلاقية الهادفة إلى استقلالية متجذرة في المصالحة التواصلية ليست لها أية فرصة كافية لتفرض نفسها؛ إن أخلاق الأخوة لا تجد أي محل مؤسستاتي حيث يمكنها أن تضمن بصورة دائمة إنتاجها الثقافي» (TAC, t. 1, p. 252). إن نص فيبر الذي يعود إليه هابرماس هو «الاعتبار الوسيط» حول رفض العالم (in *Sociologie des religions*, Gallimard, p. 410-460).

هناك عنصر ثاني يمكن أن يؤدي إلى التشكيك في اتساق البناء الذي يضم التفسير الفيبري للعقلنة الحديثة وإذن لبرنامج البحث الذي يمكن أن يتيح له الفرصة: تحليله للحق. يقترح فيبر تفسيراً للحق الحديث الذي يقع في أفق النزعة الوضعية القانونية.

سيكون التاريخ الغربي للحق تاريخاً لتحرر تدريجي قياساً إلى التأثيرات وإلى المشروعات الداخلية؛ إنه يتقمص الحركة التي من خلالها تتأسس في عالم متخصص مستقل، مُسيطر عليه من قبل خبراء أكفاء، مُنظَّم حسب قواعد صورية دقيقة وواضحة، أين تتطابق الشرعية والمشروعية. باختصار، الحق الحديث يكون الدائرة العقلنة بامتياز، وهو ما يفسر ارتباطه بالعامل الآخر الكبير لعقلنة المجتمع، الاقتصاد الرأسمالي. مع هذا يذكر فيبر، في تحليلاته التاريخية الواقعية، بأن هذه النزعة معاصرة لتحول آخر، غالباً ما يُثَمَّن في التفسيرات الليبرالية للتاريخ: توسيع الشكل التعاقدي للتعاون الاجتماعي، بمعنى الانتقال من نشاطات منتظمة ضمن العادات والتقاليد إلى نشاطات تستند أولاً إلى التكوين التداوتي للإرادة. في حين، أن النزعتين ليستا مرتبطتين بشكل أعمق وفق ما يقترحه فيبر، الذي يصر على الأولى، معتبراً إياها الأكثر دلالة في التطور الغربي؟ الأفضل من ذلك، ألا تستمد عقلنة الحق في العمق مشروعاتها ضمن وعي اجتماعي منتشر شرع في النظر إلى الاتفاق المبرر للأشخاص على أنه المصدر الطبيعي للفعل الجمعي والتعاون القائم على معايير نزيهة¹؟ على الأقل، لا شيء يمنع من التفكير بأن حركة الصورة formalisation والاستقلالية الذاتية

1 «الواقع أن يكون الحق الحديث وظيفي [...] لا يفسر أيضاً الخصائص الهيكلية التي على أساسها يمكنه أن يؤدي هذه الوظيفة. إن شكل الحق الحديث يجد تفسيره جيداً بالآخرى انطلاقاً من بنيات الوعي ما بعد تقليدية التي يتقمصها» (TAC, t. 1, p. 271).

الوضعانية *autonomisation positiviste* للحق قد تواجبت بنزعة أخرى التي افترضها، غير أنه يساهم أيضا في إخفاء ضمن الوقائع، حتى وإن لم يوجد سبب يدفع إلى التفكير بأن إمكاناته قد نفذت اليوم. مرة أخرى، إذن فمن منطلق الإشارات المقدمة بواسطة فيبر نفسه حيث يوجد مقترح رؤية صيرورة مجتمعاتنا في الوقت نفسه قادرة على دمج الوقائع التي لاحظها وأقل أحادية من رؤيته، تلك التي استنتجت بأن الحداثة ينبغي أن تقود إلى تأثير مستتب لبيروقراطية مدعمة على أساس نظام قانوني لا يستجيب أبدا فصاعدا إلا إلى أوامره الوظيفية الخاصة. وفق هذه القاعدة، سيكون من الممكن الذهاب إلى أبعد من هذا كذلك في أن الفكرة القائلة بحداثة أحادية الجانب والقول بأنها تحين ليس فحسب توجهها وحيدا، إنما صورا متميزة، وحتى متناقضة، لعقلنة الفعل.

بالنسبة إلى هابرماس، فإن اختلالات البناء الفيبري، التي اقترحتها ملاحظاته، هي في النهاية منسوبة إلى هشاشة أسسه الفلسفية. بالفعل، عندما يتحدث فيبر عن النمو الحديث للعقلانية، فهو يريد أن يقول خاصة أن الفعل والفكر ينتظمان بالتأكيد بحكم معيار الفعالية والتحكم في الواقع. هذا التوجيه هو بالأحرى أيضا ذلك الذي ينبثق من نمذجة أشكال النشاط الاجتماعي الذي أعده فضلا عن ذلك السوسيولوجي: الفعل المسمى عقلاني في الغائية (*zwzckrational*) يظهر وكأنه الشكل المكتمل للفعل المعقول والواعي بذاته، بإبعاده كل مصادر التبعية. من دون شك، فإن فيبر يشير إلى كيفية أخرى من النشاط يهemin عليه العقل: الفعل (*wertrational*) (العقلاني أكسيولوجيا: التصرف وفقا لقيمة، على سبيل المثال الأخلاقية أو الدينية، التي يكون كل شيء تابع لها)؛ لكن

وهو يقوم بذلك ليقول بأنها صورة انتقالية، في ذاتها غير مستقرة (إنها تفترض إيماننا غير مؤسس) وتستدل غالبا كما لو أن التاريخ تجاوزها. بيد أن، هذه التبعية في الوقت نفسه تاريخية ونظرية، التي تُكرّس أولوية النشاط الآداتي، ربما ليست ضرورية.

من الواضح فعلا أن العقلانية الآداتية لا تتطابق إلا مع جزء من الخصائص التي تربطها حدسيا بفكرة العقلانية عامة. فلا يكفي بالتأكيد، لتوضيح المعاني الأخرى، بعث المقاربات الفلسفية الكلاسيكية الأخرى للعقل المتمركزة حول الذاتية، ولا حتى التعارض بين النشاط *poïèsis** والفعل *praxis*. يجب بالأحرى البحث إذا ما كانت الأشكال غير الآداتية للعقل، التي ندرکہا حدسيا، لا تحيل مجتمعة إلى ظاهرة مميزة للنشاط العقلي في الغائية. يعتقد هابرماس أن باستطاعته تسمية هذه الظاهرة تواسلا. من هذا يريد توضيح أن ما نصفه أيضا من الناحية العقلانية قرار، فعل أو فكر يمكننا تبريره علنا بواسطة براهين، بالقياس إلى معيار وحيد وهو إمكان القبول، من طرف أعضاء متساوين ضمن نقاش مفتوح؛ وبحق، فهذه التعبيرات يمكنها أن تسمى عقلانية إذا ما تمخضت عن إجماع تأملي معلل يؤسس تنسيقا بين الفاعلين. باختصار، حسب هابرماس *Habermas*، يمكن أن نصطلح على العقلاني عامة بأنه تعبير (بالمعنى الواسع) الذي يمزج معرفة لها قابلية أن تفسر لأجل

* مفردة البويزيس *poïèsis* في جذرها اليوناني تفيد الصناعة، النشاط والشعر وهي نشاط متعد للإنسان على الأشياء في تعارض مع الفعل المتأصل أو البراكسيس *praxis* أي النشاط المبطن للذات. - راجع بهذا الخصوص:

- Ivan Gobry, Le vocabulaire grec de la philosophie, Ellipses, Paris, 2000, pp. 160-108.

غايات التبرير وأن توضع موضع الاختبار، إذا أضفنا بأن «تطبيق هذه المعرفة بإمكانها [...] أن تعتبر من خلال مظهرين: فهي تارة المعالجة الآداتية *manipulation instrumentale*، وتارة أخرى الاتفاق التواصلي *entente communicationnelle*، الذي يبدو بمثابة هدف (غاية) *télos* داخلي للعقلانية»¹. إن العقلانية التي يمكن أن نغيرها إلى فاعل تتطابق إذن مع كفاءتين متميزتين: القدرة على الفهم والفعل بتمييز اعتمادا على استعمال وسائل بغية سيادة غايات في العالم، القدرة على الاشتراك في مناقشة برهانية للإقرار بالآخر والاعتراف من قبله.

لكن، يوجد هنا مبدأ رؤية أخرى للعقلنة: تلك التي يُقبل فيها التواصل وكأنه نمط للنشاط الاجتماعي الأصيل، بالضبط بنفس طريقة الفعل العقلي في الغائية، يسمح بتحديد ضمن الحداثة ديناميكيتين للعقلنة ليسا فقط متميزتين، بل أيضا جد متناقضتين. هكذا يمكن أن نعرض بشكل أيسر ظواهر هامة لكنها مخفية أو نسبية بواسطة التفسير الفيبري: على سبيل المثال الاتجاهات المتزايدة للتفكير النقدي التي نجدها لدى الأفراد والجماعات ضمن سياق تحديث المجتمعات، نشر المثل الديمقراطية، بروز أخلاق الاستقلال الذاتي واحترام الشخص (التي تعكس بشكل ما المثل المباطنة للعمليات التواصلية الحقيقية)، إلخ. غير أن هذا المفهوم للعقلنة يتيح على الخصوص التأسيس بشكل أفضل تحليل الظواهر التي سبق وأن أشار إليها فيبر - من مثل البروز الحديث للحق

1 TAC, t. 1, p. 27 [المرجع هنا وفق الجزء الأول والصفحة المشار إليها من كتاب نظرية الفعل التواصلي]. فمن جهة يفهم الفعل على أنه يهدف إلى الفعالية، ومن جهة أخرى، تهدف المناقشة إلى الاتفاق باعتبارهما السياقين الممكنين المختبرين لهذه المعرفة. فالأمر يتعلق هنا طبيعيا بالنماذج المثالية التي تقع بينها كل العبارات العقلية.

العقلاني - ومن هنا إتاحة تفسيره للحدثاة بالحفاظ على تماسكه وقدرته
على الاقتراح.