نقد هابرماس للفلسفة الوضعية وأيديولوجيتها العلمية

د.ناصر إمحمد لشعلالي
كلية الآداب- جامعة الزاوية

مقدمة البحث:

يمثِّل الفيلسوف الألماني المعاصر يورغن هابرماس (1929....) رمزاً فلسفياً لعقلانية النقد، ونقد العقلانية في صورتها الأداتية الراهنة، وهو النقد الذي اتسمت به الفلسفة الألمانية بعامة، ومدرسة فرانكفورت بخاصة، فهو الرائد الرئيس للجيل الثاني للمدرسة، أو لما اصطلح عليه لاحقاً بالنظرية النقدية، فقد كان ذو حس فلسفي عميق ناجم عن معايشته لفترات مؤلمة من التاريخ الإنساني بشكل عام، وتاريخ ألمانيا النازية بشكل خاص، فضلاً عن أنَّه لا يزال يمارس مهامه الفلسفية النقدية من موقعه الفلسفي والاجتماعي بوصفه مدافعاً عن قضايا جوهرية تمس الإنسان والمجتمعات في عصر العلم، وسيادة التَّصنيع التقني وآثاره الأيديولوجية على العلوم الإنسانية، وعدِّها علوماً تابعة للعلوم الطبيعية، بل واللجوء إلى تطبيق قوانين العلوم الطبيعية على الإنسان حتى صار الأخير شأنَّه شأن أية ظاهرة طبيعية، وهو الأمر الذي أسرعت الفلسفة الوضعية إلى تطبيقه وتعميمه. وهو أيضاً ما دفع هابرماس للرد عليها، ومحاولة الدفاع عن الإنسان وعلومه الاجتماعية، وطبيعة المعرفة المنتِّجة والمصالح المتعلِّقة بها.

وفي إطار هذا البحث تظهر أمامنا الإشكالية التالية: هل يمكن المماثلة بين ما هو طبيعي، وما هو إنساني، وبين الاتجاه الفلسفي الذي يصادر على خصوصية الوجود الإنساني؟ هل تمكَّن الوضعيون من إنجاح مشروعهم التجريبي وتطبيقه على قضايا الإنسان واللغة؟ هل كان هابرماس موفَّقاً في

نقده وتقديم البدائل المنهجية والمنطقية التي تخدم كل علم على حدة وفقاً لخصوصيته ومجالاته؟

ويستمد هذا البحث أهميته من قيمة الأفكار التي قدَّمها هابرماس في نقده للفكر الوضعي، وتحليلها باعتبارها هدفاً رئيساً لهذا البحث، والوقوف على مجمل الآراء بين الطرفين الوضعي من جهة، والنقدي لهابرماس من جهة أخرى، ويتصدَّر هذا البحث في قسمه الأول تحليل للمفاصل المحورية لفكر هابرماس، يليه القسم الثاني الذي يهدف إلى تحليل الرؤى التي اعتمدتها الفلسفة الوضعية في تأييدها للعلم والتقنية والاعتراف بقضاياهما التي تحيلنا إلى المعنى، وفي القسم الثالث يظهر الخلاف بين هابرماس والفكر الوضعي حول الموقف من العلوم التجريبية من ناحية، والدور الأيديولوجي الذي يلعبه هذا الفكر في المجتمع الصناعي المتطور من ناحية أخرى.

1) المفاصل العامة لفكر هابرماس:

تطورت مدرسة فرانكفورت النقدية خلال جيلين من المفكرين الفلاسفة، يمثَّل الجيل الأول هوركهايمر وآدورنو وماركيوز، بينما يمثَّل الجيل الثاني فيلسوفنا الذي بين صفحات بحثنا، يورغن هابرماس، مع عدم اختلاف الجيلين تقريباً في معالجة القضايا التي تبنَّت المدرسة معالجتها، ولم تبتعد الرؤى بينهما كثيراً، إلا من حيث تقديم الحلول التي تسهم في خروج الإنسان من تشيؤئه واستلابه، أو من التناول النقدي واختلاف التوجُّه نحو دراسة الواقع والإنسان والمجتمع، إلا أنَّ تناول الإشكالات التي أرادت المدرسة معالجتها على تعددها أظهرت الأثر الذي تركته على الإنسان والمجتمع برمته، وبالتالي كان من الضروري نقد هذه الآثار ومعالجتها.

لا يبتعد هابرماس عن أسلافه من الجيل الأول الذين انغمسوا في تحليل الواقع الغربي المعاصر ونقدهم له نتيجة الاستخدام الأسوأ للعقل، وتحوله إلى أداة جبرية تقهر العقل ذاته والإنسان بعد التقدم التقني الذي عصف بالمجتمعات المتقدمة صناعياً، وأحال الإنسان إلى مجرَّد شيء من الأشياء، لا ذات من الذاوات، وعلى هذه الخطى سار هابرماس مقلِّداً أسلافه حيناً، ومعالجاً بعض قصورهم وناقداً لهم أحياناً أخرى، متميزاً عنهم في تشخيصاته الفلسفية بعمق نقده وسعة فهمه، إضافة إلى أنَّ الأسلوب النقدي لهابرماس يبعث على التفاؤل لا التشاؤم كما مرّ مع فلاسفة الجيل الأول للنظرية النقدية، على الرغم من أنَّ الموضوع مشترك بينهم، لكنه يقدم رؤية نقدية مقرونة بحلول يرى أنَّها يمكن أنْ تتجسَّد واقعياً مع مثاليتها أحياناً، فلئن ابتكر فلاسفة الجيل الأول حلاً راديكالياً و يوتوبياً يعتمد على المخيَّلة واللجوء إلى الفن، بوصفه منفذاً للتحرر من التجربة الواقعية المؤلمة في ظل عالم تتملَّكه قوة تقنية سياسية اقتصادية، ويهدف إلى شرعنة قوته وعقلانيته، فإنَّ هابرماس لا يلغي أهمية الفن، لكنه يركِّز على حلول أكثر واقعية وقابلية للتحقق، فهو يطرح نوعاً آخر من العقلانية، وتأتي مناقضاً للعقلانية الأداتية ومضاداً لأهدافها، فهي العقلانية التواصلية المرتكزة على اللغة بوصفها سبيلاً للتواصل والحوار، ونموذجاً للتفاهم بين الذوات المشاركة في الحوار، والساعية إلى الإجماع على النقد واعتراض كل ما هو غير عقلاني.

لا يقدِّم هابرماس نظريته في العقلانية التواصلية إلا بعد استحضار كل الأفكار الفلسفية وتمحيصها ونقدها، واستطلاع الأحداث الواقعية، والتحقق من الموضوعات التي ينبغي دراستها ومعالجة الإشكالات التي تواجهها، فقد كان فيلسوفاً موسوعياً يستقطب التراث الفلسفي بتعقيداته، ويأخذ بأجزائه مفصِّلاً

إياها، ينقد فيه كل ما يلزم نقده، فيرمي كل ما يستحق الرمي أو الإبعاد مع الأخذ في الاعتبار أنَّ نقده يتركَّز حول قضايا التقدم التقني والعلمي، وتحول كل منهما إلى أيديولوجيا استلابية ترتبط بمصالح سياسية ذات أبعاد تحكمية، أسهمت الفلسفة الوضعية في تدعيمها إلى حد بعيد.

وفي معرض دفاعه عن المجتمع الإنساني ومصالحه التحررية داخل نطاق المجتمع الصناعي الرأسمالي المتقدم يبدأ هابرماس بتفحص الأفكار الوضعية واستجلائها بغية معرفة الأهداف التي ترمي إليها، والبحث عن النطاق الذي تتموضع فيه العقلانية وسياقاتها، وبعد استشفاف ما رمت إليه النظرية النقدية وجيلها الأول خاصة النظرية الماركيوزية ونقدها للتقدم التقني الذي أنتج مجتمع البعد الواحد وإنسانه، ودراسة النظرية الفيبرية في عقلنة المجتمع الغربي المعاصر. من ذلك كله وأكثر ينطلق هابرماس مشرِّعاً نقده على أنَّه الطريقة المثلى في التعامل، والأداة المنهجية الأنسب لتحقيق موضوعية الأحكام و نسبيتها.

تجلَّت انشغالات هابرماس الأولى في نقده الشمولي للفكر الوضعي وفلسفته التي راجت في المجتمع الغربي مع تطور النظام الرأسمالي ونضجه، ومع تطور ما أنجزته العلوم الطبيعية من بحوث تطبيقية وتقنية متقدِّمة ظهرت من صلب ذلك المجتمع، فقد تجاهل الفكر الوضعي الاهتمامات النظرية للعلم، والتي يتجسَّد هدفها في تحرير الإنسان من ضرورات الطبيعة و البنى الاجتماعية وفقاً لهدف فلسفي يتمحور حول ضرورة استعادة العلاقة بين النظرية والممارسة على أسس عقلانية، وهو الأمر الذي تجاوزه الفكر الوضعي والعلموي، انطلاقاً من اعتقاده بأنَّ كل ما هو نظري لا يمكن أنْ يكون علمياً، فالعلم يحقق ذاته فيما يصل إليه من تقنية

تطبيقية يكون الواقع وقضايا الخبرة محكاً لاختبارها، ووفقاً لهذا التصور الوضعي يغدو العقل هامشياً لا دور له سوى إنتاج الخرافات والقضايا التي لا يمكن أنْ توضع جنباً إلى جنب مع القضايا العلمية التقنية، الأمر الذي يرفضه هابرماس مبرراً بأنَّ "العقل عند فلاسفة التنوير كان سلاحاً في المعركة ضد الوهم والخرافة والطغيان، وكان الشر قريناً للخطأ، بينما كان الخير هو نفسه الحقيقة وتحرير الإنسان وما فيه من الخير له، ولذلك كان التطبيق مرتبطاً كل الارتباط بالنظرية، أو بالتفلسف، أو بالبحث العلمي المجرد"[1]، ولكن مع التطور المتزايد للعلم والتقنية وتضخُّم التنظيم البيروقراطي للمجتمع الصناعي الرأسمالي، انطبعت تلك الرابطة بطابع شرير لا إنساني واتخذ العلم نمطاً عملياً مما جعل العقلانية تتحول بدورها إلى أداة يكون دورها المحوري تحقيق أقصى درجات الكفاءة لمؤسسات المجتمع السلطوية التي تدار بواسطة تلك البيروقراطية، ومن هنا يتصور هابرماس ــ وهو محق في ذلك ــ أنَّ العقل في تجلياته الموضوعية المفترضة قد فقد دوره التحرري بسبب ذلك، ولم يعد مثلما كان أداة لاكتشاف الحقيقة، ومصدراً للمعاني الأخلاقية والقيم الإنسانية، ومنبعاً لقضايا الحداثة، لذلك فهو يعتقد أنَّ الدور المحوري للعقل يجب أنْ يكون دوراً ناقداً سالباً يحقق التواصل والتفاهم بين الذوات، الأمر الذي يستعيد معه المجتمع الإنساني صورته الفعلية المتجسدة في ضمان الاتصال والتحرر من كل أنواع السيطرة، حيث تتطابق بشكل مشروع وطبيعي ومتكامل النظرية والتطبيق والمعرفة والمصلحة، وفي هذا المجتمع سوف يستعيد الفرد حقه في البنية السياسية، وسوف يتحرر العقل من التطبيق ليمارس حريته في البحث عن الحقيقة" [2].

2) فلسفة الفكر الوضعي ورؤيته المؤيدة للعلم:

يمكننا أنْ نحيط الفكر الوضعي، أو الفلسفة الوضعية بشيء من التحليل كي يتسنَّى فهم هذه الفلسفة، وما قدمته للفكر الفلسفي وتاريخه من أطروحات تشكل في مجملها تراكمات معرفية أنتجت فلسفة لا تعترف بغير العلوم الاختبارية التجريبية، وترمي جانباً كل معرفة لا تخبر عن الواقع، أو لا يكون الواقع محك صدقها، الأمر الذي أضحت معه هذه الفلسفة فلسفة مشايعة للتقدُّم التقني والعلمي بقطع النظر عما يؤديه هذا التقدُّم من آثار سيئة على المستوى المعرفي والإنساني، وتتجاهل هذه الفلسفة أنَّ العلم والإنتاج التقني هو إنتاج عيني هائل بماديته وكثرة إنتاجيته، وهو إنتاج لجهد المعرفة، لا ترضى الفلسفة أنْ تسلِّم به دون حذر أو خشية من انقلاب هذا الإنتاج إلى تدمير، وجهاز ينتزع المستوى المعياري الذي تقاس به المعرفة البشرية وتقدمها "إذ يمكن للتقنية أنْ تنزع كل يوم، وتحت وطأة سلطانها الشامل من المعرفة بمعناها الكلي معياريتها المتعالية، وتوحدها بذاتها، فلا تبقى التقنية إنتاجاً معرفياً فقط، ولكنها تصير نظاماً للأنظمة المعرفية كلها، و تصير الجهاز الأول والأكبر المنتج للأجهزة المعرفية جميعها، عندما تصبح هي الإنتاج، وهي معياره في وقت واحد"[3] ، وهو ما تسعى الفلسفة الوضعية لتحقيقه، فقد اعتقد رواد هذه الفلسفة أنَّ المرحلة العلمية هي المرحلة الأخيرة التي ينتهي إليها الفكر البشري، وفيها ينتبه الأخير إلى استحالة الحصول على مفاهيم مطلقة "فيتراجع في البحث عن الأصل وعن مصير العالم ومعرفة الأسباب الخاصة للظاهرات، وذلك للمثابرة فقط على الكشف بواسطة الاستعمال المندمج تماماً للبرهان والملاحظة عن قوانينها الفاعلة"[4]، من هنا تغدو الوضعية فلسفة لا تهتم إلا بدراسة الظواهر العلمية للوقوف عند حد

الوصف، لا عند الكشف عن ماهياتها، كما أرادها أوغست كونت الذي مهَّد لظهور لاحقيه من الوضعيين، و لاسيما العالم الفيزيائي أرنست ماخ(1839-1916) الذي اعتقد أنَّ الطبيعة بالنسبة للإنسان هي جملة العناصر التي تقدمها له حواسه، وبالتالي يصبح الإحساس مصدراً وحيداً للمعرفة، وتكون "العناصر الحقيقية للعالم ليست الأشياء بل الألوان والأصوات والأمكنة والأزمنة... لذلك يجب حصر المعرفة العلمية بالملاحظة، والامتناع عن وضع فرضيات تطمح إلى تفسير ما وراء الظواهر، وبما أنَّ عملية الملاحظة هذه ترتد في نهاية التحليل إلى الإحساسات، فإنَّ هذه الإحساسات هي الواقع الوحيد الذي بإمكاننا التأكد من وجوده"[5].

وعلى هذا الأساس أرادت الوضعية الجديدة، أو ما تعرف أحياناً بالتجريبية العلمية، أو الوضعية المنطقية على يد راودها موريس شليك، وآير، وكارناب، ورايشنباخ، وفتجنشتاين وغيرهم، أنْ تقيم أفكارها على مصدرين هامين: هما التجربة والمنطق؛ لذلك سميت هذه الفلسفة لاحقاً بالفلسفة التجريبية المنطقية، فهي "تجريبية لأنَّها ترى أنَّ التجربة هي المصدر الوحيد لكل ما يمكن أنْ نحصل عليه من معارف عن الواقع، وهي منطقية لأنَّها ترى أنَّه بالإمكان الحصول على معارف يقينية في ميدان العلم، شريطة التقيُّد بالمنطق الذي هو علم استدلالي صوري بحث، مثله مثل الرياضيات"[6]، وعلى ذلك يذهب الوضعيون إلى الاعتماد على منطق العلم بوصفه لا يعير القضايا غير التجريبية اهتماماً، مع الرفض التام لأي معرفة لا تثبتها التجربة وقضايا الخبرة، أي لا تتحقق داخل عالم الواقع والخبرة بوصفه يشكِّل عالماً حقيقياً يخبرنا بالحقيقة، ويدفعنا إلى إطلاق أحكامنا عليه إذا تطابقت قضايانا التركيبية مع الوقائع حتى يصير لأحكامنا معنى، مادام

حديثنا يدور عن الوقائع فقط، كما يبدو لنا أحياناً كما يعتقد الوضعيون أنَّ هذه الأحكام تقول شيئاً عن الواقع، بينما هي في الحقيقة لا تقول شيئاً، ولكي نتبين هل للحكم معنى؟ أم لا معنى له؟، ولكي نميز ميادين النشاط العقلي ونظهرها على النحو الذي لا يبقى فيه إلا العلم وموضوعاته، ينبغي البحث عن أداة، أو معيار حاسم نفصل به بين القضايا ذات المضمون الإخباري والمحتوى العلمي، وبين القضايا التي لا تحوي إلا وهماً وزيفاً وخداعاً، لهذا الغرض اصطنع الوضعيون معيارهم المشهور المسمى: معيار التحقق.

ينص هذا المعيار كما صاغه شليك على أنَّ "القضية لا يكون لها معنى إلا إذا كان من الممكن التحقق من صدقها أو كذبها، والقضية التي تتكلم عن نفس الواقع الخارجي، وتكون صادقة وكاذبة أيضاً، إنَّما لا تقول شيئاً عن العالم، بل هي قضية فارغة من المعنى، لا أستطيع أنْ نقول إنَّها ذات معنى"[7]، وبالتالي يعني التحقق عند شليك أنَّ ما يوجد في خبرتنا خارجياً، أو توفَّر في الوجود الواقعي بحيث يكون معيار صدق القضية أو كذبها انطلاقاً من مواجهتها به، وهو قول نعثر عليه أيضاً عند نظيره (فتجنشتاين) الذي يذهب إلى ضرورة تحقيق المعنى من خلال مقارنة القضية بالواقع مباشرة، كما يذهب (آير) إلى القول بأنَّ "أية عبارة تكون ذات دلالة واقعية وحقيقية بالنسبة إلى شخص ما إذا كان، وإذا كان فقط هذا الشخص يعرف كيف يتحقق من القضية التي تريد هذه العبارة الإفصاح عنها، أي إذا عرف ما هي الملاحظات التي تقوده ــ في ظروف معيَّنة ــ إلى قبول القضية على أنَّها صادقة، أو رفضها على أنَّها كاذبة"[8]، أو بمعنى أصح يرى آير"أنَّ القول له معنى حرفي إذاً وفقط إذا كانت القضية التي يعبر عنها هي إمَّا تحليلية، أو قابلة للتحقيق تجريبياً"[9]، وعلى ذلك يكون مبدأ التحقق هو معيار الفصل

بين القضايا الاختبارية التي تحوي معنى، وبين القضـــايا التـــي لا تتضـــمَّن معنى، وهي القضايا التي يعدها الوضعيون قضايا زائفة، ويجـــب أنْ ترمـــى خارج دائرة العلوم الحقة.

وتلعب اللغة عند الوضعيين دوراً محورياً في فهم العلم وقضاياه، ونظـــراً لأفقهم الضيِّق فهم يحصرون دور العبارات اللغوية في مدى تحققها في الواقع ومطابقتها له، وليس المقصود باللغة لغة الحياة اليومية فحسب، بـــل اللغـــات العلمية أيضاً، وهو الأمر الذي يغدو فيه هذا التيار التجريبي قريـــب الصـــلة، بل وثيقة بالعلوم التجريبية والنظريات العلمية، وذلك بإيجاد صـــيغ مختلفـــة يرتبط فيها عالم المعطيات الحسية بالنظريات العلمية، وما تحتويه من مفاهيم تجريدية، وبذلك تحقق هذه التجريبية هدف العلم والفلسفة ضمن وحدة العلـــوم التجريبية، العلوم التي حصرت الوضعية طرائق المعرفة فيهـــا، والمقصـــود بالمعرفة هنا هي المعرفة المتعلقة بالعالم، وقد سمح الوضعيون بصنف آخـــر من المعرفة يختص باللغة الاشتقاقية مما جعلهم يحـــددون للفلســـفة وظيفـــة تحليلية تحلل المعاني والعلامات والرموز العلمية. أمَّا الميتافيزيقا فلا مكـــان لها ولا موضوع، ولا منهج أو طريقة، ولا حتى مشـــروعية انطلاقـــاً مـــن اعتقادهم بأنَّها لا تحمل دلالة، ولا تتضمَّن أي معنى يمكن التعبير عنه.

وخلو الميتافيزيقا من المعنى يعني ضمناً استبعادها مـــن خـــلال التحليـــل المنطقي للغة من دائرة العلوم التي تحاول الوضعية إرساءها، وبمعنى أدق لا وجود لمعيار تجريبي لها. ووفقاً لهذا التحليل يمكن القول بأنَّه لـــيس صـــعباً "ملاحظة الباعث السياسي لهجوم الوضعيين المناطقة على الميتافيزيقـــا؛ لأنَّ الآراء السياسية لجماعة فيِّينا كانت بصورة عامة ليبرالية يســـارية، وكانـــت الجماعات الكاثوليكية الرجعية هي عدوهم الرئيسي، لذا كان لـــديهم بالفعـــل

المبرر لإثبات أنَّ اللاهوت الكاثوليكي خال من المعنى وعقيم"[10]، لذا وجدوا حجتهم للدخول في معركة فكرية ضد التيارات الفلسفية لليمين الفاشستي الذي مثَّله آنذاك هايدجر ونيتشه، فقد قدم هايدجر دعماً للنازية، كما كان نيتشه فيلسوفاً مفضَّلاً لدى هتلر، ومن هنا فلا غرابة أنْ يرفض الوضعيون ما قدَّمه هذان الفيلسوفان من كتابات؛ إمَّا لأنَّها خالية من المعنى، أو لأنَّها مجرَّد كتابات تدفَّقت انفعالياً. ومع ذلك فقد اخفق هؤلاء في تصورهم، فليس من السهل التغاضي عما قدمه هايدجر أو نيتشه، أو رميه لمجرَّد أنَّهما دعما النازية بأي شكل كان، فلا يزال صداهما مدوِّياً حتى اليوم، بينما وضعت الوضعية ذاتها ومعيارها التحققي موضع النقد الشديد، وبخاصة عندما حاولت كما يعتقد هابرماس أنْ ترسي دورها الأيديولوجي بتقديسها للعلم والتقنية وإلحاقهما بالسياسة، وأنْ تجعل من نظرية العلم مشروعاً علمياً شاملاً لجميع العلوم مطبَّقاً عليها بما في ذلك العلوم الاجتماعية، واعتقادها أنَّ العلوم التجريبية والتحليلية يمكنها فقط التعامل مع شكل واحد من أشكال الخبرة، ألا وهو الشكل السائد في العلوم التجريبية، أي ذلك الشكل الذي لا يكون خاضعاً سوى للتحكم التجريبي، إضافة إلى قولها بأنَّ العلوم التجريبية عند اختبار فرضياتها تلتزم بالطريقة ذاتها سواء أكانت مادة تاريخية، أو ظواهر طبيعية رغم اختلاف أهدافهما. وقد فصل بين النظرية والممارسة، وبين الوقائع والمعايير، وهو أمر يرفضه هابرماس اعتقاداً منه بأنَّ العلوم الاجتماعية لا تهدف إلى ما تهدف إليه العلوم الطبيعية.

3) هابرماس ناقداً للوضعية وأيديولوجيا الفكر العلمي والتقني:

إنَّ الخلاف بين هابرماس والفكر الوضعي وفلسفته المتهافتة في نظره ظاهراً حول موقفها من العلوم التجريبية من ناحية، و الدور الأيديولوجي

الذي يلعبه هذا الفكر في المجتمع الصناعي المتطور من ناحية أخرى، ومهما حاول هذا الفكر التأكيد على حيادية العمل في المجتمع التقني وموضوعية نتائجه فإنَّه لم يفلح، وقد ظهر فكره أيديولوجياً، مما جعل هابرماس يخالفه الرأي مؤكداً أنَّ موضوعية التجربة العلمية ذاتها تضرب بجذورها داخل لحظة من التفاعل، وهي اللحظة التي تتداخل فيها الذوات من خلال اللغة المشتركة، لكن الوضعية والعلموية تعمل على تغييب هذه اللحظة وإخفائها باعتبارها لا تقيم وزناً لهذا التفاعل المشترك، ولا تثق في موضوعية التأمل الذاتي نفسه، بينما يرى هابرماس أنَّ هذه اللغة المشتركة لا تتحقق إلا في فعل التواصل الذي تفرضه اللغة "باعتبارها ظاهرة اجتماعية ذات طبيعة اتفاقية تشكِّل نظاماً مشتركاً بين الجميع"[11]، وتخلق نموذجاً حوارياً يعبِّر عن الفردي من خلال المقولات العامة، ومن ثم لا يمكن موافقة الادعاء الوضعي الرامي إلى امتلاك الحقيقة، وتشريعها انطلاقاً من تعميمها للعلوم التجريبية على مختلف مجالات الحياة البشرية والميادين المعرفية بما في ذلك ميدان العلوم الاجتماعية، دون مراعاة الشروط الابستمولوجية لهذه العلوم والوضعية بإدعائها أنَّها تمتلك نظرية خالصة للحقيقة، فهي في الواقع تمتلك وهماً يجب على النظرية النقدية محاربته، كما يجب عليها رسم الحدود المنهجية لكل ميدان علمي، ومراعاة الشروط الخاصة بكل علم، وتصنيف العلوم وفقاً لخصوصياتها. فلا يمكن للعلوم التحليلية أو التجريبية أنْ تفرض مفاهيمها على العلم التاريخي مثلاً ولا العكس لأنَّ لكل علم منهجه ومفاهيمه ومراميه.

ومثلما اعتقد ماركيوز أحد ممثلي الجيل الأول للنظرية النقدية أنَّ التقنية والعلم في هذه الأيام يأخذان وظيفة تشرعِّ للسيطرة وتروِّج لها، كذلك يجزم

هابرماس معتقداً أنَّ قوة الإنتاج الأولى الآن باتت متجسِّدة في التقدُّم العلمي التقني، والتي غدت هي نفسها أساساً لمشروعيته.

فقد ظهرت هذه القوة منذ نهاية القرن التاسع عشر بوصفها مرحلة متطورة من حياة الرأسمالية، وما ميَّز هذه المرحلة هو إضفاء العلمية على التقنية مع إدخال تقنيات جديدة صعَّدت من إنتاجية العمل، وأدت بدورها إلى ظهور اختراعات جديدة، وتأثيرات اقتصادية متنامية، ومن هنا أصبح التطور التقني مرتبطاً بعجلة تقدُّم العلوم الحديثة، ومع أبحاث الصناعة المتقدمة اندمج العلم والتقنية والاستثمار وصولاً إلى نسق واحد، وارتبطت هذه الأبحاث بأبحاث تكلف بها الدولة من شأنِّها أنْ ترفع بالدرجة الأولى التقدُّم العلمي التقني إلى المجال العسكري باعتباره "المحرِّض الأهم لتطور العلم والتكنولوجيا في ظل الرأسمالية"[12] وهكذا كانت أحد أكبر النتائج "للتقدم الحالي هو انتقال العلم إلى القوة الإنتاجية"[13] . فتحول العلم والتقنية بذلك إلى قوة منتجة أولى.

لم يعد ثمة نقاء في مقاصد العلم ولا صفاء في مغزى التقنية من منظور هابرماس وتحليلاته فكلاهما تجرَّد عن حياده، ففي إطار العقلانية التقنية وسياقها أضحى العلم في مصيدة إرادة القوة السياسية، حتى بات ملازماً لها، خاضعاً لحساباتها السلطوية، وهو الأمر الذي شرعت له التيارات الوضعية والتحليلية المفتتنة بالعلم ومرجعياته التقنية، لذلك يرى هابرماس ضرورة نقد هذه التيارات التي تعبِّر عن روح الأيديولوجيا المؤسسة للحداثة التقنية في صورتها الراهنة.

تقوم الوضعية في اعتقاد هابرماس "على تصعيد العلم بجعله جوهراً مكافئاً لإيمان جديد يقدِّم جواباً على كل شيء، أمَّا التقنوية فتنتهي بشكل ما

إلى توظيف المعرفة العلمية، وأكثر من ذلك التقنية التي هي تطبيق لها بوصفها أيديولوجيا، وأنْ يتوقع منها حلول لمجمل المشاكل المطروحة علينا"[14]، وبالتالي تكون الوضعية في نظر هابرماس هي التدفق اللا محدود نحو تقديس العلم وتحنيطه لدرجة يغدو فيها العلم ذاته متحولاً إلى إيمان جديد، يمتلك من القدرة ما يؤهله لاحتلال كل المواقع الابستمولوجية، وما يمكّنه من الوثوق في حل كل المعضلات الواقعية، أمَّا النزعة التقنية فهي الارتكان إلى الممارسة التطبيقية العملية، واعتبارها الكفيلة بتطور المجتمع وتقدمه، بل أصبحت تنظر إلى التقنية بوصفها أداةً تتحقق من خلالها المعرفة العلمية في مجالات الحياة كافة، وقد أغفلت عن قصد ما أسهمت فيه التقنية من تحويل الإنسان إلى مجرَّد ذات مشيأة تتحكَّم فيها الطبيعة التقنية كيفما شاءت ومتى ما أرادت.

ويبدو فيما يبدو أنَّ التقنية التي توثقت روابطها بالمجتمعات الرأسمالية قد حولت الأخيرة إلى نماذج رقابية، لا تعترف بالمعايير الأخلاقية والإنسانية، بل هي رقابية سلوكية تتحكَّم فيها المثيرات والإغراءات الخارجية، وتتخذ هذه الرقابة نمطاً مقنعاً يظهر فيه الوعي التكنوقراطي كأنَّه أقل أيديولوجية "من الأيديولوجيات السابقة كلها، لأنَّه لا يمتلك القوة الصماء للتمويه الذي يعكس تحقق المصالح. ومن جهة ثانية تكون الأيديولوجيا المهيمنة المتحجِّرة التي تحوِّل العلم إلى صنم أكثر مقاومةً، وأبعد مدىً من أيديولوجيات الأنماط القديمة؛ لأنَّها لا تسوِّغ فقط بتمويه المسائل العملية مصلحة السيطرة الجزئية لطبقة بعينها، وتقمع الحاجة الجزئية للتحرير على حساب طبقة أخرى، وإنَّما تتلاقى مع مصلحة النوع المحررة كما هي"[15].

وقعت المجتمعات الصناعية في مأزق التناقض الذي لا حل له بين تطور العلم والقيم الاقتصادية والاجتماعية الذي أرست بنيانه المرحلة الوضعية المساندة للتقنية والعلم، فهي تدفع بالعلم والتقنية لخدمتها دون النظر إلى قيمة ما تلحقه تلك النتائج من تفكيك للقيم الاجتماعية التي لا يبالي المجتمع الرأسمالي بها، فكل همه الوصول إلى النقطة "التي يبدأ عندها كل من العلم والتقنية نفسيهما ــ وهما في صورة وعي جماعي وضعي ومفصح عنه على أنَّه وعي تكنوقراطي ــ باستلام مكانة أيديولوجية بديلة للأيديولوجيات البرجوازية المفككة" [16]، وهنا يقع الالتباس حول مفهوم العقلنة، وقد كشف عن هذا الالتباس كل من هوركهايمر وآدورنو على أنَّه جدل التنوير "قام ماركيوز بإيصال جدل التنوير إلى أطروحة، بحيث غدا فيها العلم والتقنية ذاتهما أيديولوجيين"[17].

تتابعت بشكل جلي في المجتمعات الصناعية الرأسمالية منها والاشتراكية التوظيفات المختلفة لمكوناتها، فلم يعد الدين والفن والأخلاق مجرَّد مكوِّنات متوازنة داخل هذه المجتمعات، وإنَّما تحوَّلت لتمارس وظائف أيديولوجية أسهمت إسهاماً مباشراً في تدعيم السلطة وتشريع سيادتها، فانتقلت هذه العدوى إلى العلم والتقنية، ويصرح هابرماس بذلك قائلاً "بعد انهيار القوة الزمنية للدين و انحطاط الغطاء التقليدي للأخلاق العامة، وسقوط هالة الأعمال الفنية، وبينما انكشف فقدان الدين والأخلاق والفن لكل قيمة للوعي مهمتها تثبيت السيطرة، ولم يعد بإمكانها أنْ تشكِّل بصفة رئيسية ما نسميه بالأيديولوجيا انفصلت التقنية والعلم من جهتهما عن براءاتهما الأيديولوجية"[18]، ويحاول هابرماس ألا يضع المسؤولية على عاتق الرأسمالية المتقدمة فيما يخص عرقلة تطور القوى الإنتاجية التي عمل العلم

والتقنية على تفجير مشكلاتها، وإنَّما المسؤولية تتحمَّلها القوى الرأسمالية، والفلسفات الوضعية التي اعتمدت على مبدأ الاستغلال التقني والعلمي للميدان الاقتصادي، الذي يتبع طريقاً فوضوياً لا منطقياً، وفي "مثل هذا السياق يتوصل التطور التقني وحده وسلطة العلوم المُقدَّرة على نحو تجريدي إلى أنْ يلعبا أيضاً دوراً للمشروعية يستجيب للضرورة التي تقتضي الحفاظ على علاقة الترابط بين تطور واستغلال القوى الإنتاجية من جهة، وتشكِّل إرادة سياسية ديمقراطية الطابع من جهة أخرى في شكل وعي تكنوقراطي، يخلف العلم والتقنية اليوم نتائج ثانوية يمكن وصفها بالأيديولوجية"[19].

وبالتالي يكون العلم التقني في تحوله إلى أيديولوجيا أداة تتحقق من خلالها الضرورات السلطوية سواء على المستوى السياسي أو الاجتماعي، كما تتحوَّل مهمته من خطاب دقيق وحيادي، يعمق المعرفة بكنه الأشياء، إلى اعتباره خطاباً تعبوياً متحيزاً يترك المعرفة على سطحيتها وظاهريتها، وتصير غايته العمل بدل أنْ تُكوِّن المعرفة، وهو ما ترمي إليه الوضعية التي تشير كما يرى هابرماس "إلى نهاية نظرية المعرفة"[20] لتظهر بدلاً منها نظرية العلم، وهي النظرية التي تشكِّل العمود الفقري للفكر الوضعي الذي يعتقد أنَّ المعرفة تتحقق من خلال انجازات العلوم، وتفسَّر بوساطة التحليل المنهجي للطرق العلمية وأساليبها.

يدعو هابرماس من خلال تحليله للحركة الفكرية للوضعية إلى إعادة تنشيط المعرفة العلمية من خلال إعادة الاعتبار للتفكير الميتافيزيقي، والتَّصورات القديمة للعالم، وهو التفكير الذي عمل الوضعيون على نفيه، وأقاموا تصوراتهم على أنقاض هذا النفي؛ لذلك يقول هابرماس "سوف آخذ على عاتقي المحاولة الموجَّهة تاريخياً نحو إعادة تكوّن ما قبل تاريخ

الوضعية الجديدة"[21] لتحليل العلاقة ما بين المعرفة والمصلحة، وإعطاء التأمل الذاتي دوره الفعَّال بكونه فعلاً فلسفياً يمنح العلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الفعلية، ويهيئ المكانة الحقيقية للعلوم الاجتماعية، والوضعية ذاتها لا تعطي للتأمل أي قيمة فعلية، فهي لا تعترف إلا بما هو معطى بشكل مباشر، وما يحقق الواقعة في شكلها التجريبي الملاحظ، وبالتالي فإنَّ كل من يتتبع – كما يرى هابرماس– سيرورة انحلال نظرية المعرفة التي تركت مكانها لنظرية العلم سوف يمر عبر مراحل أهملت التفكير والتأمل، فحيث "تنكر التأمل تكون الوضعية"[22]، وبالتالي فإنَّ تحليل العلاقة بين المعرفة والمصلحة من خلال النظرة الوضعية يجب أنْ يدعم بنقد جذري للمعرفة لا يتم إلا أنْ يكون هذا النقد باعتباره نظرية للمجتمع من جهة، وتأمل ذاتي حول العلم من جهة ثانية.

ولعل الحديث عن العلاقة بين المعرفة والمصلحة يجرنا في حقيقته إلى إيضاح المقصد الذي أراده هابرماس من وراء هذه العلاقة، فهو يربط المعارف، أو العلوم بالمصالح التي تتعلَّق بها، مبيناً أنَّ لكل معرفة مصلحة معيَّنة، رغبة منه في التوصُّل إلى إبراز الدور الذي تلعبه العلوم الاجتماعية المهمَّشة من قبل العلوم التجريبية والتاريخية، وبالتالي فهو يقسِّم المعرفة ومصالحها على النحو التالي: ترتبط العلوم التجريبية التحليلية بالمصالح التقنية، وهي مصالح أداتية تُكوِّن المعرفة التي تنتجها قابلة للاستغلال تقنياً، وبالتالي تكون أكثر اقتراباً وتجسيداً للأيديولوجيا. أمَّا العلوم التاريخية التأويلية فترتبط بالمصلحة العملية، وهي مجال الاتصال بين البشر، قد لا تنتج معرفة قابلة للاستغلال تقنياً لكنها قد تستبطن معايير تدعم السيطرة على الأدوار الاجتماعية بفعل استخدامها لمفهوم التفهم، أي تفهُّم المعنى من خلال

تأويل الخطابات والنصوص المتتالية في عالم التراث، ويتعلَّق النوع الثالث بالعلوم الاجتماعية النقدية التي ترتبط بالمصلحة من أجل التحرر، ويرى هابرماس أنَّ هذه العلوم نقدية منذ تكوينها، وتتمثَّل في الماركسية والتحليل النفسي والتأمل الذاتي، وهذا ما يميزها عن النوعين الأولين، لأنَّ المصلحة الهادفة إلى التحرُّر هي التي تتناول الفعل النقدي وتنظِّمه، ويسمي هابرماس هذه المصلحة أيضاً بالتأمل الذاتي، ولكن ليس التأمل الذاتي الذي تقصده فلسفة الوعي، وإنَّما التأمل الذي يتحقق وفقاً للاعتبارات النقدية على أساس أنَّ هذا التأمل الذاتي يحرر الذات من استقطاب القوى الراكدة لها، ويخلِّصها من تبعيتها للقوى الجامدة المتحجرة، التي تهدف إلى استقطابها ومن ثم استلابها.

ومن ثم يعتبر هابرماس أنَّ الحديث عن المصلحة التقنية والعملية تحدد نوع المعرفة التي تكون إمَّا قابلة للاستغلال تقنياً، أو لها فعالية عملية،لأنَّ "المصالح التي توجِّه المعرفة تتوسَّط تاريخ النوع البشري مع منطق سيرورة تكونِّه"[23]، وبالتالي فإنَّ المصالح هي "التوجهات الأساسية التي تلازم شروط أساسية معيَّنة لإعادة الإنتاج، وللتأسيس الذاتي للنوع البشري وتحديداً العمل والتفاعل بين الذوات"[24]، ولا شك أنَّ هابرماس يميل وبقوة إلى المصلحة ذات الطابع التحرري؛ لأنَّها تنمِّي الروح النقدية، ولا تنشط هذه المصلحة إلا ضمن إطار الفعل النقدي الذي تتبناه العلوم الاجتماعية النقدية من أجل تعرية المصالح المناوئة للأنشطة الإنسانية، والكشف عن القوى المحرِّكة لهذه المصالح، والتي تسعى إلى ممارسة الضغوط المؤسسية على الإنسان، ومن ثم تحاول أنْ توجه أشكال هذه الضغوط نحو التحرر.

يرى هابرماس أنَّ العلم والتقنية تحولا إلى قوة أيديولوجية، تمثل التقنية عصبها المركزي، ما جعلها تشكِّل "الإرادة المنتصرة عملياً داخل الظواهر ... أي العلم الوضعي والتطور التقني، والعمل الصناعي، والدولة البيروقراطية، والحرب الممكنة، وتنظيم الثقافة، وديكتاتورية الفضاء العمومي، وبشكل عام حضارة الجماهير المتمدنة"[25]. وبالتالي تحوَّلت التقنية من كونها قوة لتوسيل الأشياء أي جعلها وسائل لخدمة الإنسان وتحريره إلى قوة انقلبت قيداً على التحرير، فتحولت إلى توسيل للإنسان ذاته جاعلة هذا التحويل يمثل أسلوباً عقلانياً يخدم العلاقات الإنسانية، غير أنَّ هابرماس يرى أنَّ وراء هذا الأسلوب العقلاني في شكله الظاهري نموذج سياسي قمعي يهدف إلى توسيع مدار الهيمنة و عقلنته "فكل عقلانية تكنولوجية يحادثها منطق للسيطرة، يتمثل في إخضاع الإنسان لنظام الأشياء"[26]، وهكذا تتجه السيطرة إلى فقدان طابعها الاستبدادي في المجتمعات الرأسمالية المتقدِّمة صناعياً لتغدو نوعاً من السيطرة المعقلنة من دون أنْ تفقد طابعها السياسي أو تتخلَّى عنه.

لقد حاول هابرماس ومن قبله فلاسفة الجيل الأول للنظرية النقدية نقد الواقع العلمي والتقني، والاعتراض على نتائجه المدمِّرة، وكشف الزيف الذي يعتري العقلانية التقنية التي مثلت أسوأ عقلانية أداتية في التاريخ الإنساني برمته، وتعرية الممارسات اللاعقلانية التي نتجت عن الاستعمال الوظيفي للعقل عند ربطه بالتقنية الأداتية التي تجسد في واقعها عقلانية السيطرة، وتمثيل القوى السياسية المهيمنة، ومسخ النظام الاجتماعي ودمجه ضمن الأفق السياسي المهيأ إلى أدلجة الظروف الحياتية للإنسان، وتمويهه بأنَّه يعيش حياة حرة في مجتمع تقني ديمقراطي يحترم حقوقه ويصون قيمه،

غير أنَّ هذا الاحترام والصون والخداع الناتج عنهما ليسا في الواقع سوى استلاب وقهر، وحياة لا جدوى من ورائها، إنَّها بعبارة أدق حياة الاغتراب ودون أي جدوى، والفردية المقهورة، والذات المستلبة.

وهنا يمكننا الإشارة إلى أنَّ أصحاب النظرية النقدية سواء من ممثلي الجيل الأول، أو رائد الجيل الثاني أي هابرماس لا يجدون حلاً أكثر من الابتعاد عن التأثيرات الأداتية بوصفات علاجية قد تعطي مفعولاً آنياً، وقد تستغرق وقتاً طويلاً من التداوي والمعالجة، وقد يكون المفعول الآني متجسِّداً في الفن، واستعمال المخيلة كما تصور الأوائل منهم، أمَّا المفعول البطيء لمعالجة الأزمة المتصاعدة في المجتمعات التقنية فيمكن أنْ نعثر عليها في ما قدَّمه هابرماس من نقد لأيديولوجيا العلم والتقنية، وفي مشروعه الابستمولوجي الذي يقوم بأكمله على نقد الفكر الوضعي وأيديولوجيته التي أسهمت في بناء الأنساق السياسية السلطوية المستمدة قوتها من تقديس العلم والتقنية، ومحاولة بناء العقلانية التواصلية بوصفها عقلانية تضاد في واقعها العقلانية الأداتية التي خلقها العقل الوضعي والتقني وتخالفها جملة وتفصيلاً.

ترغب عقلانية هابرماس النقدية القائمة على التواصل في تقديم حلول فعلية تكون ذات قيمة في إطار الحياة السائدة في المجتمعات الرأسمالية الصناعية المتقدمة، ولكي تتخذ معياراً تقاس به آدمية الإنسان وقيمه داخل هذه المجتمعات، يرى صاحب فكرة التواصل أنَّ هذا لن يتحقق إلا عبر المرور بقنوات تسهِّل الوصول إليه، ولعل أهمها عدم التعويل على العلم والتقنية في صنع الحياة الاجتماعية وعدالتها، والاعتماد على العلوم الاجتماعية ذاتها بوصفها علوماً نقدية بنائية؛ لأنَّه يحاول تحقيق ذلك من

خلال تبنيه لنظرية جدلية عنوانها استقصاء العلاقة بين العلم والواقع بغية تحقيق التوازن بينهما.

ويعتقد هابرماس أنَّ الفعل التواصلي يخالف الفعل الوضعي الأداتي، وينفرد بخصوصيته الرامية إلي تحقيق العلاقات التواصلية التي لا يمكن اعتبارها مجرَّد تبادل للمعلومات، أو الاستشارات المجرَّدة بوساطة اللغة، فالفعل التواصلي لا يقوم عنده على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معيَّنة، أو تكون بالضرورة لغة إخبارية تتصل مباشرة بواقع الخبرة، أو لغة العلم التي أراد الوضعيون تحليلها من قبل الفلسفة ذات الدور التحليلي، وإنَّما يقوم الفعل التواصلي بفعل التأويل لما يحدث، و بلورة القواعد والآليات التي تسمح بالعيش الجماعي، وقيام الحياة الاجتماعية التواصلية المرتكزة على التحاور والاتفاق. لذا فإنَّ الفعل التواصلي يسهم بشكل آمن في بناء العالم الاجتماعي المعاش، وبالتالي لا تشكِّل اللغة نظاماً لغوياً يخضع لبعض الأسس والقواعد، بل تشكِّل حواراً وعلاقة بالآخر؛ ليصبح الحوار مصدراً لنبذ الخلافات، والتغلُّب عليها وتحقيق مبدأ الفهم بوصفه اشتراكاً ومشاركة. فالحوار المجدي هو الذي يكون فيه الأنا والآخر في حالة تفاهم عن طريق اللغة؛ لذلك تحمل اللغة في جوهرها حقيقة الإبداع والإنتاج، ويتجلَّى مضمون هذا الإنتاج فيما يرى هابرماس في التفاهم والتوافق أو الوفاق، لكن قد لا نوافق هابرماس في ثقته المطلقة باللغة واعتبارها الوسيلة التي توصل المتحدثين إلى اتفاق، فمثلما توظَّف اللغة في ذلك التواصل يمكن أنْ توظَّف للتلاعب والخداع، مثلما يفعل بعض الساسة وأصحاب النفوذ، صحيح قد يكون ذلك تواصلاً لكنه تواصل مبني على أغراض أو أهداف

سلطوية، وهو ما ينافي مفهوم الاتصال، أو التواصل الذي يرمي إليه هابرماس.

وعلى ذلك تتأسس العقلانية التواصلية في حقيقتها غير الأيديولوجية ــ كما يرى هابرماس ــ على الخطاب البرهاني الذي يشجِّع على إنتاج إجماع، وخلق اتفاق معدوم من أي ضغوط أو احتكارات ضمن بنية لا ضغوط فيها ولا قيود، يُحرَّر فيها الفرد من ذاتيته الضيقة؛ لينخرط في المجهود المؤسس على التفاهم والتواصل العقلي، ومما هو ظاهر في تحليل هابرماس لمسألة اللغة واتصالها العميق بتحقيق التواصل يمكن القول إنَّه كان يسعى من ضمن مساعيه إلى تقديم عناصر نظرية نقدية للمجتمع يكون نتاجها موسوماً بالتفاهم والعقلانية التواصلية؛ لذا كان نقده للعقل الغربي ومحاسبته نقدياً خاصة فيما يتعلق بنظرته للحداثة والعقلانية وإدخاله لنظرية التواصل طريقاً لوضع أسس نظرية نقدية اجتماعية فلسفية وسياسية تتيح المجال لإمكان التفكير في الحالات المرضية التي تفشَّت في المجتمع الحديث، وتقديم سبل العلاج لها؛ لأنَّ الممارسات التواصلية مغروسة في سياق العالم الحياتي المعاش المحدَّد بوساطة الأفراد الذين خضعوا للتنشئة الاجتماعية، والتنظيمات المشروعة والتقاليد الثقافية، لذلك لا يمكن للكفاءات الموجودة في العالم المعاش أنْ تحيا دون أنْ تعتمد على رأسمال اجتماعي داخل عالمها لتستنهض به قواها ضد ما يعترضها من أساليب الهيمنة والقمع والاستلاب في إطار التفاعل والتواصل الذي يكشف مخالب الحداثة التقنية، و نوايا الفعل العلموي التقني في ارتباطه بالسياسة، وانصياعه لنداء الفكر الوضعي، وانخراطه بالتالي في مسالك الأيديولوجيا.

الخاتمة:

بات واضحاً أنَّ النظر في أطروحات الفلسفة الوضعية يطرح من المشكلات الابستمولوجية، ويجعلها محط اهتمام كل تفكير ناقد للآثار الخطيرة التي يخلِّفها التقدم العلمي والأبحاث التقنية في راهنية سلطتها، وبخاصة أنَّها اتخذت من العلوم التجريبية محور انشغالها، وأهملت العلوم الاجتماعية التي تمتاز بخاصية النقد، بل وحاولت تطبيق معاييرها التجريبية في مجال العلوم الطبيعية على مجالات العلوم الاجتماعية، وهو أمر مرفوض على اعتبار أنَّ النوع الأول من العلوم بمثابة نسق، وهذا يفضح ضمناً الهدف الذي يرمي إليه التفكير الوضعي في منظومته العلمية، وهو ممارسة سيطرة تقنية على العمليات الاجتماعية الموضوعة في سياق الدراسة. ويعد هذا الفعل عند هابرماس فعلاً مشيناً يكشف عن نوايا سيئة تخفي وراءها ما يهدف إليه العلم الطبيعي من سيطرة تقنية، بينما تنأى العلوم الاجتماعية مترفِّعة عن هذه النوايا، فالعلم الاجتماعي لا يهدف إلى تحقيق أهداف موجَّهة لخدمة المجتمع، ونقد الأوضاع التي تسعى إلى تخريب تماسكه، وتحقيق مصلحة له مؤسسة على نحو نقدي ابستمولوجي هي مصلحة المجتمع في الحوار والوفاق والتواصل.

لقد حاول هابرماس إقامة مشروعه النقدي للوضعية على الفصل بين ميداني العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية انطلاقاً من فصله بين أهداف كل منهما، بالإضافة إلى أنَّه اعتبر أنَّ اقتصار النشاط العلمي في مضمار العلوم الإنسانية على الوصول إلى معرفة تبتدئ بفروض لتنتهي إلى قوانين كما هو الحال في العلوم الطبيعية، لا يمكن أنْ يخلق معرفة ذات مصلحة تحررية.

يحاول هابرماس موضِّحاً أنَّ عملية البحث في العلوم التجريبية هي عملية عمل، أو هي نمط من الفعل هو الفعل الأداتي تتمثل وظيفته في السيطرة على الطبيعة، والتعامل معها بمنطق الوسائل والأهداف، أو الأسباب والنتائج، ذلك أنَّ الفعل الأداتي يختار ما هو أنسب من الوسائل وفقاً لما تقتضيه أفضل النتائج، ومنطقه في ذلك المنطق الشكلي أو العقلانية الشكلية التي تدفع الفعل الأداتي إلى أنْ يكون أساساً يستند عليه النشاط العلمي التجريبي، ويؤسس المعرفة العلمية ذاتها، وما يوجَّه ذلك الفعل الأداتي وبالتالي المعرفة العلمية في نظر هابرماس هي مصلحة للإنسانية في السيطرة على الطبيعة.

وعلى ذلك لا يكون الحل في نظر هابرماس سوى الاستعاضة عن عقلانية الفعل الأداتي بعقلانية الفعل التواصلي المؤسس على الإجماع، وتراكيب اللغة الموصلة إلى إتقان الحوار والتفاهم فيما بين الذوات أو الأفراد في هذا المجتمع أو ذاك، أو في نطاق الإنسانية بأسرها.

هوامش البحث:

*) نسبة إلى عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر .

1) توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، ط2، دار أويا للطباعة، ليبيا: 2004م، ص161.

2) المرجع ذاته، ص162.

3) مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مركز الإنماء القومي، بيروت: 1990 م، ص54.

4) بيار ماشيري، كونت (الفلسفة والعلوم) ترجمة: سامي أدهم، المؤسسة الاجتماعية للدراسات، بيروت: 1994، ص35.

5) د. علي حسين كركي، الابستمولوجيا في طور الفكر العلمي الحديث، المكتب العالمي للطباعة، بيروت:1997م، ص 31.

6) المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.

7) سالم يفوت، فلسفة العلم المعاصرة، دار الطليعة، بيروت،1982م، ص122-123 .

8) المرجع ذاته، ص123.

9) مشهد سعد العلاف، بناء المفاهيم بين العلم والمنطق، دار الجيل، بيروت: 1991م، ص113 ـــ 114.

10) د. حسين علي، الميتافيزيقا والعلم، دار قباء، القاهرة :2006م، ص71.

11) محمد نور الدين أفاية، المتخيل والمتواصل، دار المنتخب العربي، بيروت: 1993م، ص168.

12) كورتونوف، صراع الأفكار في العالم الحديث، ترجمة: حنا عبّود، دار دمشق للنشر، سوريا:1981م، ص276.

13) المرجع نفسه، ص274 .

14) يورغن هابرماس، التقنية العلم كأيديولوجيا، ترجمة: إلياس حاجوج، منشورات وزارة الثقافة، دمشق:1999م، ص5.

15) هابرماس، المصدر نفسه، ص109 ــ 110 .

16) المصدر نفسه، ص113.

17) المصدر نفسه، ص114.

18) يورغن هابرماس، بعد ماركس، ترجمة: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر، سوريا :2002، ص225 .

19) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

20) يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، ترجمة: حسن صقر، منشورات دار الجمل، ألمانيا:2001م، ص81.

21) المصدر نفسه، ص7.

22) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

23) هابرماس، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص23.

24) المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

25) يورغن هابرماس، هايدجر والنازية، ترجمة: عز الدين الخطابي، منشورات عالم التربية، المغرب: 2005م، ص31.

26) سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة، بيروت:1999م، ص93.