جامعة وهران 2
كلية العلوم الاجتماعية

مذكرة

لنيل شهادة الماجستير
في الفلسفة.

النقد السياسي لجدلية التقنية لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت – مارتيوز– هابرماس- أنموذجين.

من اعداد الطالب
الشيخ ابراهيم مصطفى

تشكيلة لجنة المناقشة :

لقب و اسم الاستاذ	الرتبة التعليم العالي	الصفة	مؤسسة الانتماء
بارياح مختار	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران2
بوسيف ليلى	أستاذ التعليم العالي	مشرفا	جامعة وهران2
سواريت بن عمر	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2
بوكرلة زواوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران2

الموسم الجامعي
2016/2015

الإهداء

إلى روح أبي

إلى قبسي النوراني... إليكِ يا أمي

إلى إخوتي

إلى شعلتي

إلى المُختلف ....حيثُ ضِفاف الاكتمال.

كلمة شكر

والحمد والشكر لله على توفيقه وسدادِه.

أسمى معان الشكر والعرفان إلى الأستاذة "بوسيف ليلى" على إمدادها وتوجيهاتها منهجياً ومعرفياً.

شكراً إلى كل من ساهم دعماً و نصحاً لإنجاح هذا العمل.

مقدمـــــــة

مقدمة.

عُرف عن الإنسان صراعه الأزلي والممتد مع ظروف قهره، فدائما ما كان سعيه يتأسس نحو إلغاء تلك الظروف واستبدالها، ولعل أبرز تجليات هذا الصراع ذالك الذي قاده نحو إخضاع قوى الطبيعة وتسخير قواها لخدمته بعدما كانت تشكل هاجس خوفه وقهره، فحاول إبراز ذاته وإعلان سلطانه عليها، وقد اتخذ هذا الصراع عبر التاريخ أشكالاً وتجليات عدة، أبرزها ذالك الذي روج إليه فكر الأنوار والذي يعد بمثابة التمهيد الذي انبثق عنه الفكر الحداثي الغربي في سائر أبعاده،هذا الفكر الذي يؤسس له إمانويل كانط **Kant Emmanuel (1824-1704)** بدأ من الحظة التي يدعو العقل إلى الخروج من حالة القصور التي وإلى ضرورة أن يُعمل كل شيئ إلى محك النقد، وذالك بعدما تخبط الفكر في غياهب الضبابية والانغلاق ضمن عصرٍ مليئ بالشك والأوهام والأفكار الميتافيزيقية، والتي أقصت بترنيبها الوجود الإنساني وهمشته بفعل السلطة الدينية الدوغمائية للكنيسة، ذالك أن أقصى غايات الفكر الحديث إعادة الأعتبار إلى هذه الطاقة الكونية المستلبة، من هنا يؤسس المشروع الحداثي الغربي انبثاقه بناءا على سلطة العقل باعتباره ركيزة تنطلق منه وإليه تعود كل غاية، فالعقل بمثابة القاطرة التي تقود مسار هذا المشروع وتحدد غاياته، وقد إقتضى التأسيس للمركزية العقلية إنبثاق مفاهيم أخرى لازمة عنها باعتبارها أبرز مقومات الحضارة الجديدة التي يحددها وعيا مغاير فقامت على النقد بدل الخضوع والتأييد وعلى الحرية بدل القهر والاستبداد وعلى التقدم بدل الرجعية والانغلاق.

إن شعارية التقدم الذي تمركزت حوله الحداثة التي تشير في معناها إلى التجديد والاحتفاء، كانت تقتضي إحداث نقلةٍ جذرية ترتفع بالإنسان المعاصر من حالة القهر ومن مركزية الهامش إلى مركزية الإنسان ذو البعد الكوني، غير أن تجليات الواقع قد أثبتت العكس من ذالك فلم يزدد الإنسان إلا إنتكاساً جراء الأساليب القهرية الجديدة التي إصطبغت بنوعٍ من العقلانية الوهمية والزائفة أشد وطأةً من ذي قبل، وأمام هذا التناقض الذي طرح عديد الإشكالات تأسست ضرورةً ملحة لمسائلة مضامين المشروع الحداثي، والذي انبرت له عديد الفلسفات والتيارات النقدية، كالمارنسية والنتشوية والفرويدية، ولعل أبرز هذه المشاريع ذالك المشروع الذي ترجمته مدرسة فرانكفورت"

"École de francfort" هذه المدرسة التي انضوى تحت لوائها عديد الفلاسفة والمفكرين على اختلاف توجهاتهم الفكرية التي توحدت تحت مشروع واحد، هو المشروع النقدي والذي حاولت المدرسة التأسيس له عبر أجيالها المتلاحقة، فنقدية المدرسة، نقدية تنطلق من القاعدة المارنسية وتستثمر مقولاتها النقدية، ترميم مسارها وتطعيم منهجها عقب الفشل الذي جسدته على مستوى الواقع، فالمدرسة تبتغي التأسيس لنقدٍ أكثر فاعلية بحيث ينفذ إلى أعماق البناء الإجتماعي ويستقرء أسباب الأزمة في سبيل إستشرافٍ لبدائل وحلول تتجاوز الأزمة.

لقد تحددت معالم المشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت جيل المدرسة المؤسس، مع كلٍ من **هوركهايمر**" .Max Horkheimer.1968-1977. **وتيودور أدورنو** THéodor.adorno 1892- 1974. **وهررت مارنيوز** Herbert. Marcuse 1898-1979"، **فقد حاولت المدرسة** صياغة مشروعٍ نقدي تُمارسُ من خلاله مراجعة شاملة ومساءلة تمس كافة جوانب المشروع الحداثي الغربي والذي فشل في تجسيد شعراته على أرض الواقع فعوض **تكريسه** للحرية والتقدم أضحت الهيمنة والقمع أبرز تجلياته، وأضحت معه بالتالي كافة الأبعاد الأخرى للوجود الإنساني خاضعة تحت مبدأ واحد،وهو مبدأ التقدم التقني والذي فرضته سلطة العقل الأداتي**la raison instrumentale**، **فقد قام** المشروع النقدي لكل من هوركهايمر وأدورنو نحو نقد الثقافة التسلطية للمجتمع المعاصر فكان لهما مؤلف مشترك تحت **عنوان "جدل التنوير "** والذي تضمن مقولات نقدية لمشروع الأنوار بوصفه المسؤل عن **وضع** الأزمة التي همشت معانِ الوجود الإنساني تحت سلطةِ وقهر العقل الأداتي والتي قزمت الإنسان إلى مجرد آلة، ليتبين لهما في الأخير أن هذا المشروع لم ينفلت من أسطورةٍ إلا ليؤسس لأخرى جديدة أشد قهراً من ذي قبل وباسم العقل ذاته الذي قوض التفكير الإنساني الحر، وفي السياق ذاته يؤسس هررت مارنيوز مشروعه النقدي محاولاً إستثمار العديد من المرجيعيات النقدية عبر التوفيق فيما بينها ضمن قالب موحد هدف من خلاله خلق مشروع نقدي أكثر فاعلية، بحيث إمتزجت آراءه بين الهيغلية والمارنسية وكذا الفرويدية وهو ما أضفى خصوصيةً على نظريته النقدية من حيث مضامينها **و من حيث** أدواتها وذالك في سبيل إعمالِ **نقدٍ شاملٍ و** جذري لبنية الحضارة المعاصرة، حضارة التقنية، باعتبار هذه الأخيرة وما تتضمنه من أبعاد تعكس وضع الأزمة، **وبذالك لزم التصدي لها** عبر استبطان مظاهر العجز فيها وإبطال مقولة العقل و التي كرست للأزمة.

يتأسس في الضفة المقابلة وكتتمة واستكمال لمشروع المدرسة النقدي، النظرية النقدية لرائد جيلها الثاني يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929....) ويؤسس بدوره لمعالم نظريته النقدية محللاً ظروف الأزمة المعاصرة عبر العودة إلى تحليل بنية مشروع الحداثة، وذالك وفق نظرة تتوافق مع نظرة الجيل الأول في بعض جوانبها، وتفترق معها في بعض الجوانب الأخرى، ينطلق هابرماس للسير ضمن ذات الإتجاه الذي نهجه مارنيوز فهو الأخر يعمد إلى استحضارٍ واسع لتعاليم النقد الألماني انطلاقاً من كانط، مروراً بهيغل مارنس ثم نيتشه، كما تستحضر نقدية هابرماس إليها حقول فلسفية ومعرفية متعددة السياق، كما تقيم نقديته حوارية واسعة النطاق ومتشعبة مع عديد الفلسفات والتيارات،أين يستشرف هابرماس في ظل ذالك كله بناء نظرية نقدية تواصلية، تتجاوز قهرية وتسلط العقلانية الأداتية، فهي البديل المقترح لدى هابرماس للتعايش مع واقع الحضارة المعاصرة واقع التقنية، والذي يعد نتاج بوادر المشروع الحداثي الذي لاغنى عنه إذ أن المطلوب من النقدية التعايش معه وتقويمه، لا رفضه أو الإستغناء عنه بصفة كلية، وهنا مكمن الاختلاف ونقطة الافتراق بين نقدية هابرماس التفاؤلية وبين نقدية الجيل الأول ذات السمة التشاؤمية.

لقد ابتغينا في إطار دراستنا هذه لمسألة التقنية إبراز النمط الجدلي المتأسس عنها في ظل التباين المطروح بين طبيعتها النفعية للإنسانية باعتبارها معطى حداثي وحضاري لا غنى عنه، وبين الآثار السلبية والتسلطية التي يتكبدها الإنسان المعاصر الوقوف على نموذجي مارنيوز و هابرماس، وذالك ليس اعتباطاً بقدر ما أن هناك قصدية من ذالك تتجلى في أن نقدية مارنيوز و هابرماس قد عالجتا سؤال التقنية بنظرة أكثر عمقاً و اتساعاً من خلال تحليلها الدقيق لمسألة التقنية وآثارها المتباينة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن هناك تباين في التحليل والموقف بين مارنيوز بوصف خطابه النقدي في تطرقه لمسألة التقنية وكممثل للجيل الأول للمدرسة، وبين هابرماس بوصفه الحلقة المكملة لمشروع المدرسة التي تطرح أبعاداً تجديدية أين ينطلق تحليل هابرماس في تطرقه لسؤال التقنية من حيث انتهى مارنيوز محللا أبعاد ظاهرة التقنية المختلفة ومبرزاً علائقها المختلفة عبر الربط بينها وبين المعارف المتحالفة معها وبين الأخرى المضادة لها.

لقد بلغت التقنية في منظور مارنيوز و هابرماس حدودها القصوى لتتحدد كمعيارٍ للحضارة المعاصرة،ذالك أن الحديث عن التقنية يقود في الآن ذاته نحو الحديث عن العلم أين يتلبس كل منهما بلبإس إيديولوجي داخل المجتمعات الصناعية المتقدمة فبدل التحول من السيطرة على الطبيعة تحولت هي الأخرى لتشمل الإنسان بدوره، أين تتحالف التقنية في ذالك مع السلطة السياسية التي تسخرها لأغراضها القهرية والتسلطية غير أن المفارقة تكمن في ذالك الإرتباط الذي يربط الأشخاص بالتقنية والتي تشمل كافة مناح الحياة الإنسانية، فيغدو الأفراد أسرىً للتقنية إلى درجة أصبحت فيه السعادة مرتبطة بها كذالك وبصفة الضرورة بحيث إن غابت الأولى غابت الثانية لزاماً غير أن الخطر يكمن في أن السيطرة الأيديولوجية ملازمة لها ، فالتقنية تعمل على تقليص المقومات الإنسانية فهي تحصرها ضمن إطارها المادي باعتباره مجموعة رغبات مادية.

يعود كل من مارنيوز وهابرماس للسؤال عن جملةِ الأسباب التي حادت بالتقنية كنتاج لمبدأ التقدم والذي كان يقتضي دوره إتاحة قدرٍ أوسع من الحرايات والإسهام في خدمة البشرية، وفي ظل ذالك هل يظل التعويل ممكنا على التقنية في لعب أدوارها لتحقيق مبدأ التقدم وهي التي خلقت أنواعاً جديدة من العنف والتهميش التي بلغت حد تهديد مصير البشرية من خلال الحربين العالميتين والمزيد من الابتكارات للأسلحة الفتاكة، في حين كان الدور المنوط بالتقنية أن تسعى لتحقيق غاية التقدم وتسير بها منحىً إيجابياً كغاية في ذاته لا أن يتم تمجيده على حساب الحريات الفردية وعلى حساب أبعاده الحيوية فيخلق عوض الرفاه والحرية القمع والسيطرة، وهنا يعتبر هابرماس أن مشروع الحداثة هو مشروع ناقص لم يشهد الاكتمال بعد، ترفض النظرية النقدية لدى مارنيوز وهابرماس في ذات سياقها لنقد المشروع الحداثي كافة الأشكال والنزعات المادية المؤيدة لأيديولجيا القمع، وبالأخص الفلسفة الوضعية posivistisme وسائر الفلسفات الإمبريقية التي تقدم بمنظورهما دعماً إيديولوجياً لسياسة المجتمعات الصناعية المتقدمة، ذالك أن الوضعية قد جعلت من العقل قوة محافظة لكونها تصورت أن مهمة الفلسفة الأولى هي تحليل الواقع على ماهو عليه وإتخاذ موقف إجابي منه، بل إن إسم الوضعية في الوقت نفسه يشير إلى الإيجابية أي إستبعاد كل إتجاه فكري رافض وسالب .وهذا بالرغم من أن بدايات بعض حركات الوضعية قد إنطلقت في بداية الفلسفة الحديثة كحركات ثورية مناضلة هاجمت التصورات الدينية والميتافيزيقية فقامت بدورٍ تحرري للإنسان من قبضة الإيديولوجية.

وأمام كل المعطيات السابقة الذكر تتأسس إشكالية بحثنا هذا لتتمحور: **حول ماهية أو كيف أجاب الخطاب النقدي لمارنيوز وهابرماس وحلل سؤال التقنية؟، وما أشكال حضورها وتجلياتها؟، ثم ما أبرز الحلول التي يستشفها خطابهما النقدي بغية تجاوز الجدلية التي تؤسسها التقنية؟**، وبغية الإجابة عن الإشكالية المركزية وبعض المشكلات الجزئية الأخرى ارتأينا رسم المنهجية التالية: حيث قسمنا البحث إلى ثلاث فصول رئيسية، يتناول كل فصلٍ أربع مباحث، كما أدرجنا في مقدمة البحث مدخلاً مفاهيمياً تطرقنا من خلاله إلى أبرز المفاهيم المركزية في البحث، أما الفصل الأول فقد عنوناه **التقنية والخطاب الحداثي**، أما الفصل الثاني فعنوناه **المجتمع المعاصر والتقنية ضمن الخطاب النقدي لمارنيوز**، في حين يندرج الفصل الثالث تحت عنوان، **سؤال التقنية داخل الخطاب النقدي لهابرماس.**

أما فيما يتعلق بأسباب اختيار الموضوع، فتعود مجملها، إلى ميولٍ ورغبة شخصيتين وكما أنها تعبر أيضاً عن سعي لاستكمال البحث في ذات التوجه تحت سياق الفلسفة الغربية المعاصرة ، إضافة إلى كون الموضوع ذو راهنية بحيث لاتزال تجلياته معاشة في المجتمعات الغربية بإعتبارها مجتمعات تنتج التقنية،كما هو بالنسبة للمجتمعات الغير غربية، وخاصة العربية باعتبارها مجتمعات مستوردة ومستهلكة للتقنية فهي تعاني من نفس مخلفاتها وآثارها، أما عن منهج الدراسة فقد حاولت الاعتماد والاستعانة بالمنهج التحليلي النقدي باعتباره منهجاً يلاءم طبيعة الموضوع، ويندرج البحث إلى جانب الدراسات السابقة التي عالجت جوانب مقاربة لموضوعه، أين نجد الدراسة المعنونة "بالمجتمع الغربي في الخطاب المارنيوزي قراءة في إشكالية السلطة والعنف،مذكّرة ماجيستر 2006-2007، جامعة وهران، وكذا الدراسة المعنونة" بالعنف والسلطة في فلسفة هربرت مارنيوز" مذكّرة ماجيستر 2008-2009، جامعة باتنة، وكذا الدراسة المعنونة "إشكالية التواصل والنقد الإجتماعي عند رواد مدرسة فرانكفورت هابرماس نموذجاً" مذكّرة ماجستير،2009-2010.جامعة وهران، وغيرها من الدراسات التي طرحت وعالجت اشكالات مقاربة لموضوع الدراسة،

مدخـ ـل مفاهيمي

مدخل مفاهيمي:

1/ في معنى الحداثة؛

التحديد اللغوي: كلمة حداثة في اللغة العربية مشتقة من الجذر (ح د ث) و حدث الشيء يحدث حدوثا و حداثة ، و حدث الأمر أي وقع وحصل، و أحدث الشيء أي أوجده و المحدث هو الجديد من الأشياء[1]. كما تشير أيضا إلى معنى الابتداء و إلى أول الشيء، و في اللغة حدِثان الأمر بالكسرة أوله و ابتداءه كحداثته[2] ، وفي نفس المعنى لدلالة الصيغة و الابتداء يشير إلى الإنسان الشاب و هو كناية عن الشباب و أول العمر ، فيقال عن الرجل حَدِثُ السن أي في شبابه[3].

كما يشير لفظ الحداثة في اللغة العربية إلى الفعل حدث و ليس الحال كما هو في اللغات الأجنبية الذي يرجع إلى الصفة حديث، و هذا ما أبرزه مطاه الصفدي في قوله: " أن اللفظ العربية للحداثة في العربية تأتي أصلاً من حدث، في حين أن لفظة **الحداثة** الغربية **Modernité** مشتقة من الجدر **Mode** و هي الصيغة أو الشكل أو ما يبتدئ به الشيء."[4] و في معجم لالاند الفلسفي" فإن كلمة حداثة مشتقة من الكلمة اللاتينية **Modenos** و التي بدأ إستعمالها في القرن العاشر ضمن المسائل الفلسفية و الدينية وجاءت تحت مدلول تفتح و تحرر العقل، و الحداثة هي حالة ثقافية و حضارية و مجتمعية جاءت كتعبير عن حالة المجتمعات الصناعية الغربية التي بدأت منذ القرن التاسع عشر و العشرين و هي في نفس الوقت امتدادا لجهود حديثة بدأت منذ القرن السادس عشر في أوروبا[5].

---

[1] إبن منظور، **لسان العرب**،(الجزء الثاني)، دار صادر لطباعة و النشر، دار بيروت لطباعة و النشر، **بدون طبعة، ص 131.**

[2] **المرجع نفسه، ص131.**

[3] **المرجع نفسه، ص132.**

[4] صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان، دون طبعة، 1990.ص 223.

[5] **المرجع نفسه**، 43 .

وفي الفكر العربي لقد إشتغل العديد من المفكرين بمسألة الحداثة ضمن سؤال الإنسان العربي وهويته إزاء الحداثة و كيفية التعايش مع مخلفاتها و إفرازاتها ، لقد كان لها الحضور المركز القوى بإعتبارها تحدث تماسا **مع جوهر** المناقشات التي طرحها و يطرحها الفكر العربي في إطار تحديد علاقته أو لنقول علاقة هويته المختلفة أو في شروط تحقيق نهضة عربية تأسيا بالأخر مع مراعاة خصوصيات الهوية العربية ، و لعلّ أبرز الخطابات الفكرية التي ناقشت **فكر الحداثة ما تضمنه خطاب محمد أركون** (M.Arkoun1927-2011) فهو يعرف الحداثة محاولا ضبط مفهومها، عبر دعوته إلى ضرورة التفرقة بين معنيين **"الحداثة"** من جهة و معنى "التحديث" من جهة أخرى **Modernisation-Modernité**، إذ أنهما مصطلحان لا يشكلان التطابق و لا يدلان على الشيء نفسه "فالحداثة تعني موقف الروح أمام مشكلة المعرفة، إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع ، أما التحديث فهو مجرد إدخال التقنية و المخترعات الحديثة إلى الساحة العربية الإسلامية، فهو تحديث جذري خارجي لا يرافقه أي تغير جذري.."[1] كما يقيم أركون في تحديده لمعنى الحداثة تلك التفرقة بين مفهوم الزمانية أو التزامن و التي تختلف جذريا عن مفهوم المعاصرة " فقد يعاصرنا -يقول أركون- أشخاص لا علاقة لهم بحداثة و العصر، أناس ينتمون عقليا و دينيا لمرحلة العصور الوسطى وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة فنجد الحداثة عند أرسطو كما نجدها عند الجاحظ و التوحيدي و المعري .. فالحداثة إذن غير التحديث"[2] فالمعاصرة هاهنا بمنظور أركون تحمل دلالة الزمنية فقط ولا تعبر عن صفاه فالشخص المعاصر لا يعني ضرورة شخص حداثي فقد يكون الإنسان الحداثي شخصا غير معاصر بالمعنى الزماني .

وفي الإجمال فإن دلالة المصطلح حداثة من حيث تحديدها الدقيق و الثابت أمرا متعذر و مرد ذلك تحكمه عوامل متعددة منها صعوبة تحديدها من حيث البعد الزماني والمكاني يضاف إليه عامل أخر وهو التعريفات المختلفة و التي أصطلحها عليها الفلاسفة مما يجعلها مصطلحا غير قار المفهوم .

[1] سبلا محمد ، دفاتر فلسفية، دار توبقال- **المغرب الطبعة الثالثة، 2008، ص32.**
[2] **المرجع نفسه، ص58.**

مابعد الحداثة Post-Modernité يطرح مصطلح ما بعد الحداثة صعوبة من حيث التحديد و الضبط النهائي لماهيته فهو لا يستقر على تعريفات نهائية بقدر ما يستقر على تحديدات مؤقتة، فإن جملة المفكرين و الفلاسفة لم يتفقوا على تعريف واحد لـ ما بعد الحداثة و ذلك بسبب تعدد مقولاتها وسياقاتها ، وفي المجمل فإنها تعبر عن تلك الحركة الفكرية القائمة على الرفض كمبدأ للإنقلاب و الإنفلات من سلطة تلك المرتكزات التي نشأت عليها الحضارة الغربية الحديثة، وقد **استخدم** المصطلح من طرف الفلاسفة و المفكرين ضمن سياقات ومحاولات عديدة كالأدب والفن و التاريخ و الهندسة ، غير أن المرجعية الفلسفية للمصطلح تتأسس مع **فرنسوا** ليتوارد لكتابه " **الوضع مابعد حداثي**" **La condition post-Moderne** في حين يعرفها **جون بودريارد .Gen Baudrilard** هي حالة من فقدان المركزية و الشعب تساق فنها من مكان إلى مكان عبر سلسلة متصلة من السطوح العاكسة كالمرايا **المتقابلة**"[1] يشير هابرماس إلى أن المصطلح شهد تحولات من حيث الإستعمال فقد تنقل إستخدام مصطلح في الحقول الأدبية الفنية نحو فن المعمار ثم مجال الأدب ثم الفلسفة فطالما **استغلق** علينا معنى الحداثة والتبس، كذلك فإن رد الفعل المعروف باسم ما بعد الحداثة يضل هو الأخر مستغلاً و بكيفيَّة مضاعفة[2].

إن إشكالية التحديد و الصعوبة التي يطرحها مصطلح ما بعد الحداثة ناشئة فبي الاساس عن سؤال المرجعية الفكرية للمصطلح و لسياق التاريخي و يصف أحد الدارسين بقوله " **مع** انتهاء عقد الثمانينات تزداد صعوبة التحديد **الدقيق** للمعنى وراء مصطلح **ما بعد الحداثة**، لان يتشعب عبر مناقشات مختلفة و يتجاوز **حدود ما بين المعرفة المختلفة**، كما تسعى أطراف مختلفة **للاستشهاد** بهذا المصطلح و استخدامه للتعبير عن خضم الاشياء و التوجهات **و الطوارئ المتنافرة** "[3] و في الإجمال فإن تشكل الخطاب النقدي الـ ما بعد حداثي و يصم أبعاده مع ظهور تيار مناهض للحداثة و تراثها كما رافضا التمسك بمشروع الحداثة نحو تأسيس لحداثة مضادة واصفين الحداثة بالمشروع الفاشل من حيث نظرتها الشمولية للكون و من حيث قدرتها على تحقيق وعودها التنويرية، العقلانية، التقدم، الحرية .

---

[1] مارجريت روز، ما بعد الحداثة ، ترجمة أحمد الشامي ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ، 1999، ص94.

[2] محمد الشيخ و ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة النشر – بيروت، ص10.

[3] مارجريت روز، ما بعد الحداثة، مرجع السابق، ص 14.

التقنية Technique: يعرفها لالاند في معجمه الفلسفي بأنها تعبير عن مجموعة طرق محددة بدقة و يمكن القول بأنها تلك التقاليد التي تنتقل من جيل إلى جيل بالتعليم الفردي، كما تشير إلى المهارات اليدوية و عند اليونان فقد عبرت عن تلك الممارسات الواعية و المتروية إلى حد ما بالتعارض مع الممارسات البسيطة او العادات التي تنسب تلقائيا و قبل أي تحليل، و تطلق التقنية في مقابل المعرفة النظرية التي ينظر في تطبيقاتها، كما ينبغي التفرقة بين ثلاثة أصناف من التقنيات : الأولى بمعنى الصناعة و الثانية بمعنى التقنيات البشرية أما المعنى الثالث التقنية كفن[1] كما يبرز تماسا واضحا بين التقنية و الفن من حيث أن هذا الأخير يهذب التقنية التي بدورها تنمي قيمة الفن و تزوده بقوة و فعالية، ويعرف**L'Armend** التقنية بقوله: " لم تخلق التقنية مواطن شغل قاص بقدر ما أزالت مواطن شغل مقيت من قبيل تلك التي كان الإنسان يستعمل فيها لأجلِ قوته العضلية لا غير فمواطن الشغل هذه قد زالت بالتقنية وأصبحت أكثر إنسانية "[2]، ويعرفها **بونور فائلا** " تحمل فكرة الألية معها منطقياً،فكرة الغاية مثلما **تحمل فكرة العلة المعلول(...)** فما هي الآلة ؟! إنها مجموعة أعضاء مادية منظمة تنظيماً يجعلها ترغم القوى الميكانيكية على التصرف من أجل غاية محددة مسبقاً "[3].

وكانت تعني التقنية عند اليونان (**Tekhné**) **و** هي ما تضمن دلالة الهندسة المعمارية والطب والحضارة، وكان اللفظ يشير بالنسبة على كل علمٍ من هذه العلوم، إلى ما يستنبطه من قواعد إجرائية تسمح له بإنتاج أشياء متماثلة بصورة لا محدودة، فالتقنية هي المعرفة المنتجة والمبدعة في مقابل المعرفة النظرية التي لا تغير **من موضوعها** شيئاً، ومع تطور العلوم الفيزيائية في القرنين السادس عشر والسابع عشر، لم تغد التقنية مع ديكارت مقابل للعلم، أي للمعرفة النظرية، غذ أصبحت الغاية من العلم في نظر هذا الفيلسوف أن يجعلنا أسياداً على الطبيعة ومالكين لها، وهو مالا يتحقق إلا بالتطابقات العملية أي التقنية ومن هنا جاء التعريف الكلاسيكي للتقنية كتطبيق للعلم، وبهذا المعنى فالتقنية هي مجموع الطرق والوسائل القائمة على معارف علمية، وليس فقط على معارف تجريبية التي يقع

[1] أنظر، أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية المجلد الثالث، منشورات عويدات ، بيروت لبنان، ط1996،1،ص1427.
[2] أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، 2004، ص 116.
[3] المرجع نفسه، ص117.

توخيها من أجل الحصول على نتيجة معينة، ولئن كانت التقنية بهذا المعنى تطبيقاً للعلم، فهي تختلف عنه بوصفها تسعى إلى الإنتاج بينما يسعى العلم إلى المعرفة فحسب.[1]

تدور تعبيرات التقنية المختلفة والشائعة حول طابع جوهري يميزها بمظهرين متساوقين يطلق عليهما << **المظهر** الأنتروبولوجي >> **و** << الاداتي >> و طبقاً لهذا التصور تصبح التقنية << **فعلاً** >> إنسانياً ووسيلة من أجل غاية تنتظمان الواحدة والأخرى لإشباع << **حاجياته** >> [2].

التقنولوجيا Technologie هي علم دراسة الطرق التقنية من حيث عموميتها و علاقتها بنمو حضارة و تشتمل التنقنولوجيا على ثلاثة أنواع من المسائل الناجمة عن ثلاثة وجوهات نظر يمكن من خلالها النظر في التقنيات، أولا هناك مجالا للقيام بالوصف التحليلي للفنون و الصنائع ، كما توجد في لحظة معينة و في مجتمع معين .. ثانيا، ثمة مجال بحث عن الظروف و عن القوانين التي بموجبها يجري تطبيق كل مجموعة قواعد و على الاسباب التي تعود إلى فاعليتها العلمية[3] .

العلم و التقنية: من الناحية التاريخية تظهر التقنية قبل العلم، لقد كان للإنسان البدائي تقنيات عديدة، **ففي** الحضارات الهلينية تتعتبر التقنيات الشرقية غير مشتقة من العلم الاغريقي هي أول ما دخل إلها، و في المقابل أيضا فإن التقنية لم تزدهر حقيقتا إلا في اللحظة التي تدخل فيها العلم، لذا كان لزانا على التقنية أن تنتظر حصول التقدم في العلم، **فقد طرحت** التقنية بفضل تجاربها المتكررة، و **استخلصت** الموضوعات و العناصر الرقمنة، و لكن كان **لزاما انتظار** الحلول التي سيقدمها العلم كما يكشف العصر الحديث عن **الترابط** الميكانيكي بين العلم و التقنية و يكشف ايضا عن تفاعل متزايد بينهما، فما من بحث علمي إلا و نجده يتوسل اليوم بتجهيزات تقنية ضخمة [4].

النقد Critique : كلمة النقد هي لفظة مستمدة من اللفظ الإغريقي *κριναr* **و** تعنى دلالة الحكم إما عن دلالتها باللغة الإنجليزية فهي تحمل دلالتين حسب ما يشير إليه بوتومور فهو يشير إلى دلالة **Criticisme** و تعني النقد

[1] جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، **ص**114.
[2] حسن مصدق ، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص98.
[3] **المرجع نفسه، ص** 1428.
[4] أنظر : جاك إلول ،(علاقات العلم بالتقنية) مجلة، يتفكرون ، العدد1 ، **مؤسسة** مؤمنون بلا حدود للدراسات و الابحاث، 2013 ، ص243.

بمعناه الشائع أي الكشف عن الأخطاء، كما تعني الفحص الدقيق غير لمتحيز لمعنى شيء و لمضمونه و قيمته، والثانية هي **Critique** و تعنى النقد المستند إلى أسس منهجية واضحة المعالم فالنقد يعني فاعلية تنظيرية و أداة إجرائية رئيسية في النظر و التفكير تستهدف مسألة الطرق التي تتكون بها القناعات بإظهار زيفها و نقصها و تجريحها[1]

أما **عن** معنى النقد ضمن معجم لالاند **فهو** يشير إلى فحص مبدأ أو ظاهرة ما لغرض الحكم عليها حكما تقويميا تقديريا و كذلك يطلق العقل النقدي على الفكر الذي لا يأخذ بأي قرار دون التساؤل أولا عن قيمة هذا الإقرار سواء من حيث المضمون أو الأصل و يطلق النقد إما على إعتراضو إما على استقباح يدور حول **نقطة خاصة و** إما على دراسة إجمالية، ترمي إلى دحض أو إدانة عمل ما [2].

إذا أقمنا **محاولة** الغوص ضمن ماهية النقد و تحديدها وجدنا **مضامينه** تعبر عن حركة فكرية تستهدف التغير و التقدم يحرّكها نوع من الشك الذي يعبر عم حركة توليدية للفكر، ذلك أن الفلسفة لم تنفك مطلقا عن ممارسة فعل **النقد و** هي التي ترتدي رداء النقد غالبا، و لم تنقطع عن مماسة الفعل الذي يعتبر في أصله خاصية إنسانية مارستها أغلب الحضارات الإنسانية، غير أن فعل النقد ها هنا بالنسبة للفلسفة ليس غاية في ذاته بقدر ما يعمل على تحسين الفكر و المجتمع و حياة الإنسان و ينشد التغير و الثورة على الواقع القائم و السعي إلى تحسينه كما انه لا يوجد مجال خاص يختص به بقد ما تتاح له مجالات متعددة فهو يفتحها امامه فيكون مجاله إما النقد الديني، السياسي، الأخلاقي، الفني، الثقافي ، الأدبي، **الحضاري...، وقد** ارتبط مدلول النقد بتلك الدينية والفلسفية الشاملة التي ابتدأت في إنجلترا وفرسا عبر تكسير الشكل التقليدي للمعرفة الفلسفية أي شكل النسق الميتافيزيقي وهو يرفع شعار محاربة اللاهوت والخرافات التي تكبل تفكير الإنسان الأوروبي وتقييد عقله، ونادت بإعطاء الحرية للعقل ونقدٍ شامل لكل الأشياء والظواهر والمؤسسات والمفاهيم وإخضاع كل هذه الموضوعات لمحك العقل وبالتالي الخروج بأوروبا من ظلام الجمود والظلم والأساطير إلى أنوار العقل والتقدم والحرية.[3]

---

[1]

[2] لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، مرجع سابق، ص 237- 238 .

[3] أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس،إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى،1991، ص 28.

أما عن سؤال التأسيس الفلسفي للنقد فيجمع غالبية الدارسين على إن الفلسفة النقدية شهدت نهضتها و انطلاقتها **مع الفيلسوف** الألماني إمانويل كانط، أين يعرف النقد بقوله " إني لا أعني بنقد العقل المحض نقد الكتب وإنما نقد قدرة العقل عموماً بالإضافة إلى جميع المعارف التي يمكن أن يطمح إليها بقطع النظر عن التجربة، وبالتالي فأنا أعني بذالك مسألة إمكان أو امتناع الميتافيزيقا عموماً "[1] فكانط يجعل النقد محكمة و سلطة ينبغي أن يخضع إلها كل شيء مؤسسا بذلك لمعالم التفكير النقدي " **فكان [يقول فونو] إيذانا بأن النقد الكانطي قد دشن عتبة حداثتنا**"[2].

لقد دعى كانط النقد إلى تأسيس فكرا يهتم بالحاضر بإعتباره مختلفا و منفصل عن الماضي، **فلفكرة النقد** كما يصفها كانط عبارة عن" إنذار و تنبيه موجه نحو العقل كي يستعيد من جديد أصعب الوظائف من كل وظائفه و هي بأن يعرف ذاته بذاته بأن ينشأ محكمة هي ذاتها نقد العقل الخالص لذاته "[3] و بذلك فإن كانط يؤسس لفكر نقدي يبحث ضمن الطبعة البشرية نظريا و عمليا، و عقب كانط **يشهد النقد** استمراريته مع **هيغل الذي طور مفهوم** مبرزاً أهميته وأولويته، حيث يصرح هابرماس قائلاً " إن كل محاولة للنقد بعد وجب أن تعود بشكل أو بأخر إلى هيغل"ويتأسس النقد الهيغلي متخذاً الطابع السلبي والجدلي، ثم يستمر النقد مع مارنس ضمن نفس التوجه الجدلي الذي رسمه هيغل، لكن مع الإختلاف ضمن مقومات الجدل ومحركاتها حيث يستبدل مارنس أولوية الفكر لدى هيغل بالأولوية المادية، ويتأسس النقد لدى مارنس بوصفه وسيلة للتحرر وتغيير أوضاع الواقع، أما **ميشال فونو**[G] فيعتقد أن سؤال النقد ما انفك يطرح على الفلسفة، وأن هناك ما يشبه الموقف النقدي في الفكر الغربي منذ العصر الحديث، **فالنقد بمنظور فونو** بقوله: " النقد يجسد تلك الحركة التي بواسطتها تعطي الذات لنفسها حق مسائلة الحقيقة حول آثار السلطة "[4] فالنقد لم يفارق الفلسفة منذ أن ظهرت، ومع تكون مفهوم النقد مفهوماً متعدداً

---

[1] أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، **ص** 474.

[2] فونو ميشال، الكلمات و الأشياء، ترجمة، مجموعة من المترجمين، مركز الإنماء القومي، بيروت ، 1990، **ص** 207.

[3]Kant, critique de la Rison pour , tradition par A .Trensaygues et B.Pacaud, ed PUF, 1984, p11

[*] **فونو ميشال: Foucault Michel** (1926-1984)، فيلسوف فرسي ولد في بواتييه وتوفي في باريس، عمل كأستاذ في الكوليج دو فرانس، وكان همه الفلسفي أن يكون لكل مؤلف من مؤلفاته موقع جذري في الإجابة عن إشكالية إنسانية وفلسفية جوهرية تستدعي ضرورة الكتابة لإنها لم **تتعرض** للكشف من قبل، وأبرز مؤلفاته: " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي "1961. " الكلمات والأشياء" 1966. " أرنيولوجيا المعرفة "1969. أنظر، كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي انجليزي، مكتبة لبنان الطبعة الثانية،لبنان،2002، **ص** 428.

[4] **المرجع نفسه، ص**155.

ومتبايناً، فإنه يعني جملة من الأفكار أهمها، أنه لا وجود للنقد إلا في علاقة مع موضوعٍ أخر وحقيقة أخرى وبالتالي فإن النقد مهما اختلفت معانيه فهو وسيلة فلسفية أو علمية أو سياسية "[1].

التواصل: La communication يعتبر التواصل مسألة عملية قبل أن يكون موضوعاً للتساؤل الفلسفي أو الإنجاز العلمي، وقد نشأت فكرة التواصل باعتباره يطرح قضية أخطر وأعمق هي قضية الإعتراف بالأخر بوجه خاص، وبالعالم الخارجي بوجهٍ عام، ومهما تنوعت الطرق التي طرح بها هذا المشكل، فإن الحل الفلسفي يقضي- في أغلب الأحيان إلى إثبات وجود ضربٍ من التواصل بين الضمائر إلا أن ما يبقى محل تساؤل دائم إنما هو الشيئ الذي يجعل هذا التواصل ممكناً.

وليس التواصل مجرد علاقة إنسانٍ بأخر تتجلى من خلاله إنسانية الإنسان، بل هو أيضاً تبادل بين المجموعات المختلفة عن طريق أجهزة متفاوتة التعقيد، فكل تواصل يفترض منبعاً ثابتاً للرسالة حسب رموز معينة،وقناة بث لهذه الرسالة وجهازٍ يتقبل الرسالة ويفك رموزها، إذاً لابد أن تتوفر لدى المتواصلين أي بين المرسل والمرسل إليه وسائل إعلام تتمثل في أجهزة البث وقنوات البث ووسائل تلقي البث ويمكن على هذا الإعتبار دراسة شبكات التواصل وتأثيرها على الرسائل المبثوثة بالنظر إلى الدور الذي قد يلعبه الباث أو قناة البث.[2]

[1] **الزواوي بغورة** ، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2009، ص 144.
[2] أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع، ص118.

الفصل الأول:التقنية والخطاب الحداثي

المبحث الأول: الحداثة و مـــا بعـــد الحداثـــة الأسس والمعايير.

المبحث الثاني: التقنية ومعيارية الحداثة.

المبحث الثالث: سؤال التقنيـــة عنـــد مـــارتن هايدغر.

المبحث الرابع: في التعريف بالنظرية النقدية.

المبحث الأول: الحداثة و ما بعد الحداثة، الأسس والمعايير.

من الصعب هو ومن المتعذر الوقوف عند تحديدٍ معين و ثابت لمفهوم الحداثة، و مرد ذلك تحكمه عوامل متعددة، منها ما تعلق بتلك الهالة من الغموض التي تكتنف وتحوم بماهيتها، إذ أن المصطلح أول ما يطرحه من إشكال كامن في صعوبة التحديد من حيث المعطى الزماني، أين تذهب **حنا أرنت H. Arendt** وتعود إلى الجذر اليوناني معتبرة أن ما شاهدته الحضارة اليونانية من تحولات إجتماعية و سياسية و فكرية كانت تأشر بالفعل إلى ميلاد عقلانية حداثية استمرت في صعودها مع عصر الأنوار مدام أن هذه الحضارة قد أنتجت مستوى من الديمقراطية لم يكن معهود من قبل و رفعت اهتماماتها في الإنسان ، ويرى منير شفيق إن هذا الاضطراب من حيث التحديد لماهية الحداثة يؤسس لنوع من الاستحالة يحيل إلى الحديث حول حداثات مختلفة بدل حداثة واحدة.[1]

يحدد **ماكس فيبر*** **Max Weber 1864-1939** الحداثة من خلال إبراز قيمها و ملامحها معتبرا إن الحداثة تعتبر أرقى مراحل العقلانية ، أم عن الشق الإقتصادي فإن أبز سماتها إنتهاج النهج الرّسمالي" إن الغرب في الأزمنة الحديثة شهدا شكلا أخر من الرّسمالية و هو التنظيم العقلاني الرّسمالي للعمل الحر، وهو ما لا نجده في أماكن أخرى إلا على شكل بديات مشوشة"[2]ويرجع هابرماس ظهور الحداثة إلى عصر النهضة الأوروبية، حيث أن أولى اشتقاقاتها فهي مشتقة من لفظ حديث الذي تعود أولى استعمالاته إلى القرن الخامس عشر بغرض إقامة التفرقة بين الحاضر المسيحي في تلك الفترة نعن الماضي الروماني والوثني، فكان مفهوم الحداثة يعبر عن وعي عصر ما بعد تحدد يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث [3].

[1] منير شفيق ، في الحداثة و الخطاب الحداثي ، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط1، 1923، 23.

* **فيبر ماكس:Weber Max** (1864-1920): هو عالم إجتماع واقتصاد ألماني يعتبر من رواد علم الإجتماع الإقتصادي، من أبرز مؤلفاته"في السياسة الوطنية والسياسة الدولية"1895 " الأخلاق البروتستانتية وروح الرّسمالية" 1905. " المفاهيم الأساسية في علم الإجتماع"1921.

[2] ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرّسمالية ، ترجمة على مقلد، بيروت،دون طبعة، ص09.

[3] يورغن هابرماس، الحداثة مشروع ناقص، ترجمة بسام بركة، مركز الإنماء القومي العربي لبنان،1996 ص42.

تشير الحداثة في مدلولها العام إلى معنى الإختلاف والتمايز بين مستويات متعددة قد تكون زمانية أو مكانية، وكما يشير مطاع صفدي إلى أن الحداثة قد توصف بكونها فكر المختلف، وإن كانت –الحداثة-لا تستطيع أن تتحرر من البنية الزمانية التي ترتكز إليها، وعليه " فالحداثة و الإختلاف أحدهما يبشر بالأخر وينتظره بعد المنعطف القادم"[1] وفي منظور **آلان تورين** " فإن الحداثة قد مرت بثلاث مراحل: المرحلة الأولى ومثلها ماكس فيبر والمرحلة الثانية مثلتها مدرسة فرانكفورت، والمرحلة الثالثة مثلتها ما بعد الحداثة، ويعتبر ميشال فونو أحد فلاسفتها"[2]

كما تتأسس الحداثة بكونها تلك اللحظة التي جسدت القطيعة التاريخية عن المراحل السابقة حيث تهيمن التقاليد والعقائد ذات النسق الشمولي ،كما أنها تأسيس جديد لأنماط جديدة من حيث طرق العيش ومن عقائد مختلفة كليا عن هذه التي كانت سائدة في المراحل التقليدية حيث عرفت التغيرات التي شهدتها الحداثة بطابع التسارع والتنوع والشمول ولا سيما في مجال التكنولوجيا،فالحداثة تبتغي إرساء وعي جديد يُلزم بضرورة التقدم وبالذاتية الفردية وحريتها الفكرية والسياسية والإقتصادية، وكذا الإجتماعية، فهي بذالك تناهض وتلغي كافة أشكال وصور الهيمنة، أما عن تحديد الفلاسفة لمفهوم الحداثة فيمكن الوقف عند أبرزها، بحيث يعتبر يورغن هابرماس **Jurgen Habermas**[G] مشخصاً لمسارات الحداثة ضمن كتابه "الخطاب الفلسفي للحداثة" أن الحداثة كمفهوم تستخدم للدلالة عن عصرٍ بذاته يأخذ إسم الأزمنة الحديثة،"وهذا العصر يحيا بدلالة المستقبل وينفتح على الجديد الآتي وذالك عبر إحداث قطيعة مع الماضي، فمنذ نهاية القرن الثامن عشر(عصر الأنوار) لم يهتم خطاب الحداثة في الغرب إلا بموضوع واحد رغم تعدد التسميات، وهو الإنسان وفاعليته.وترتكز هذه الفاعلية على سيادة العقل واختراقه لكل مجالات الحياة الإجتماعية (اقتصادياً وسياسياً وثقافياً ...إلخ) وبهذا المعنى يمكن الحديث عن الإنسان كذات فاعلة ".[3]

---

[1] صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، 1990، ص54.

[2] آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، القاهرة 1992ص118.

[*] أنظر التعريف بالفيلسوف، ضمن ملحق الأعلام، ص

[3] عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الإختلاف، الجزائر الطبعة الأولى ، ص37.

يقف هابرماس مستحضراً التحديد الهيغلي للحداثة أين يعترف بأسبقية هيغل في تحديد وضبط مفهوم الحداثة، وفي الكشف عن العلاقة بين الحداثة والعقلانية، فقد استخدم بقول - هابرماس- هيغل مفهوم الحداثة في السياق التاريخي ليشير إلى الأزمة الجديدة أو الأزمنة الحديثة [1] وهنا تبرز إلى التمايز والإختلاف بين الأزمنة الجديدة أو الأزمنة الحديثة وبين القديمة من حيث اعتماد الأولى على مفاهيم خاص بها و التي أصبحت واسعة التداول ، كمفهوم التطور و التغير و الاختلاف و التحرر و التقدم ، و بذلك فإن الحداثة في مفهومها الهيغلي تشير إلى معطيات ذلك العصر الذي يتنكر إلى معاير الماضي و يقطع الصلة بها و إن كانت ثمة أي صلة به فهي تفيد الإنتقال إلى الحاضر ، إذ أن الحداثة هي ذلك " الوعي بالمرحلة التاريخية التي تقيم علاقة مع الماضي من اجل تفهم ذاتها بإعتبارها نتيجة لنوع من الإنتقال من الماضي إلى الحاضر"[2] لا تعلن الحداثة مطلقاً تصالحاً مع الماضي إلا بالقدر الذي يخدم الإنتقال إلى الحاضر فهي تعبير دائم عن معنى التجاوز والتحول مستوى إلى مستوى أخر مغاير، تخلق الحداثة معياريتها من ذاتها وهي بذالك تتبع معايير غير خارجية لكنها تاريخية " الحداثة تحمل معناها الجديد وهو ضد القديم"[3] في حين لاحظ هايدغر أن الحداثة تجسد معنى التغير عبر الإنتقال الجذري من حقبة إلى أخرى، ذالك أن "نهاية حقبة ما، تعني قيام ما ليس منتظراً وما يعتبراً مطلقاً لأول مرة ومتقدماً كليةً إلى الأمام، كما تعني ذالك الذي لا نتوقعه،باعتباره شيئاً جديداً "[4] كما يعتقد هايدغر كذالك إلى جانب العديد من الفلاسفة على أن ديكارت يمثل لحظة الحسم ويجسد نقطة البدء* فيما يخص الحداثة وذالك اعتباراً لما جسدته فلسفته من قطيعة مع تراث ومفاهيم سابقة من جهة، وباعتبارها تأسيساً وإرساءً لمفاهيم جديدة،"فهو بلا منازع- يقول هايدغر- مرجع الفلسفة الحديثة وعمدتها الذي إليه يتم الرجوع والعودة في كل المستويات:تصور الإنسان الحديث، تصور الكائن وتينونته،

[1] هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة،ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1996، ص12.

[2] المصدر نفسه ،ص 13.

[3] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق،ص11.

[4] عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الإختلاف، الجزائر الطبعة الأولى ،ص37.

* يتفق العديد من الدارسين على لحظة ديكارت، لكن بعض الأراء تذهب إلى الأبعد منه بحيث تستحضر اللحظة اليونانية بوصفها أولى تجليات بروز وتشكل الحداثة، وما هي لحظة ديكارت إلا تعبير عن بزوغ ثانٍ للحداثة وبالتالي فالجذور يونانية.

تصور الحقيقة، تصور العالم،...وهو في الوقت نفسه الفيلسوف المبشر بعهدٍ جديد من عهود الإنسانية يتحرر فيه الإنسان من سلطة الإيمان وتصير له الملكة على الأرض"[1] .

وتأخذ الحداثة أيضاً تداولها الخاص داخل فلسفة هيغل فهو يعبر عنها باعتبارها الوصف الذي يستتبع الأزمنة الحديثة، ذالك أن من أهم مكاسب العصر الحديث بمنظوره هو مكسب الحرية الذي بشرت به فلسفة الأنوار، ففي كتابه "فينومينولوجيا الروح"يعتبر هيغل "أنه من السهولة بمكان إدراك أن عصرنا هو عصر ميلاد وتحول إلى مرحلة جديدة،حيث نجد أن الفكر قد قطع صلته بما كان سائداً في مستوى الوجود وفي مستوى التمثل أيضاً وهو يستعد لرميه في أعماق الماضي وبناء تصور جديد للعالم"[2]، وفي الإجمال فإن الحداثة تتضمن كل ما هو تضمين لمعاني التجديد والتغيير للقيم على أصعدةٍ مختلفة إقتصادية،سياسية،ثقافية و فكرية، فالحداثة تقف على مجموعة مقولات تؤسس لها باعتبارها ركائز تحدد ماهيتها كمشروع وهي، قيم الذاتية، العقلانية والتحرر.

إن إشكالية التحديد لمفهوم الحداثة ينزلق أثره وينزاح نحو مفهوما الأخر و الضدي لها وهو مفهوم ما بعد الحداثة، فقد عبرت هذه الأخيرة عن تيار فلسفي أنتج خطاباً فلسفياً مناهض لتراث الحداثة ولقيمها منادياً لضرورة التأسيس لقيم مغايرة، وقد شاع هذا التيار الجديد خصوصاً في فرسا مع **جورج بطاي، دريدا، وفونو**، حيث أعلن هؤلاء عن إقامة رفض ونقد جذري لتلك الأسس التي ترتكز عليها الحضارة الغربية الحديثة رافضين مسلماتها " فيبدو أن مفكري ما بعد الحداثة قد تأثروا في ذالك بأفكار بعض الفلاسفة الألمان بالذات **نيتشه وهايدغر** اللذين كان قد أثارا فكرة إمكان قيام أسس جديدة للفكر الإنساني الحديث والمعاصر"[3] إن التميز الذي تقيمه ما بعد حداثة لخطابها يقوم في البعد النقدي الانقلابي والعدمية وفي إلا ثقة تجاه العديد من الأسس والمبادئ العامة والكلية التي سادت العصور السابقة منذ لحظة التنوير، فبتعبير **جون فرانسوا ليوتارد " إن ما بعد الحداثة تبدأ بالميل إلى التشكيك فيما يسميه بالحكايات الثقافية العليا أو ما وراء الحكايات التي ورثها الفكر الحديث عن ذالك**

[1] د،محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الآولى، 2008، ص387.

[2] د.عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الإختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى،2007.ص129.

[3] أحمد أبو زيد، ليوتارد وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد الرابع- الخامس، يوليو- ديسمبر2001،ص07.

العصر، كما ترفض التسليم بوجود أي مجموعة من المبادئ والمعتقدات أو المسميات الفكرية العامة التي تسيطر على إبداعات مفكري عصر الحداثة "[1].

يشير الدكتور **الزواوي بغورة** ضمن كتابه "ما بعد الحداثة والتنوير" إلى أن مصطلح ما بعد الحداثة مشتق من الحداثة وأول من استعمل المصطلح هو **هيسمانز J.K.Heuysmans** سنة 1879 كما استعمل المصطلح في الأدب الإسباني وتحديداً عند **أونيس F.Donis** وذالك في كتابه **" أنطولوجيا الشعر الإسباني والإسباني-أمريكي** "سنة 1934 والذي يبين فيه أن ما بعد الحداثة ما هي إلا مرحلة انتقالية تغطي سنوات 1905-1914 وأنها مسبوقة بحداثة تبدأ من سنة 1896 وتنتهي في سنة 1905.[2]

كما ويعود الفضل في إستعمال مصطلح " ما بعد الحداثة " إلى المؤرخ البريطاني **أرلوند توينبي** سنة 1947 في كتابه **" دراسات تاريخية "** حيث وصف المجتمع الغربي باللاعقلانية والفوضوية اللا معيارية، وذالك بسبب أفول دور البورجوازية في التحكم بتطور الرأسمالية الغربية منذ نهاية القرن التاسع عشر، وحلول الطبقة العاملة الصناعية محلها وهو ما رآه انقلاباً بل انحطاطا للقيم البورجوازية التقليدية.[3]

ويُرجع الكثيرون نص **ليوتارد " الوضع مابعد حداثي "** نصاً تأسيسياً لحقبة ما بعد الحداثة بوصفه نصاً فلسفياً يميز ويشرح الأفكار الأساسية لما بعد الحداثة، بحيث يعلن ليوتارد من خلالها الإنقلاب على قيم الحداثة وأفكارها الرئيسية، كفكرة العقل والحرية والتقدم، وبذالك يصف ليوتارد المشروع الحداثي بالمشروع الفاشل" إن غياب الأفق الكوني والتحرر العام في نظر هذا الفيلسوف يسمح لإنسان ما بعد الحداثة بالتأكد من نهاية فكرة التقدم والعقلانية والحرية، وأهم مظهر من مظاهر فشل الحداثة هو أن نصف البشرية يواجه التعقيد والنصف الأخر

[1] الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص08.

[2] المرجع نفسه، ص12.

[3] الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق ، ص13.

يواجه التعقيد والنصف الأخر يواجه المجاعة، وأن الحروب التي عرفتها البشرية، ترنت الإنسان يعيش بلا أوهام وأساطير أو وفقاً لتعبيره من دون نصوص سردية كبرى أو ميتا سردية/Métarécit Gand récit "[1]

إن ظهور التيار المابعد حداثي لا يعني مطلقاً القطيعة المطلقة و التامة مع الحداثة باعتبار أنها تقدم بديلاً فورياً عنها، فقد انتشر هذا التيار و ساد منذ السبعينات من القرن العشرين ضمن صراع تقابل بين خطاب رافض و مناهض للحداثة و بين خطاب أخر محافظ و مؤيد لها، فلم يكن لما بعد الحداثة أن تأسس بوصفها استقلال تام لا يمتد بأي صلة أو إرتباط مع الحقبة التي سبقتها، و نعتقد أنه ليس بالإمكان الفصل أو التحديد الزماني بين الحداثة و ما بعد الحداثة إذ لا بد من وجود الأول لقيام الثاني، فهي إذن علاقة تلازمية تستلزم المصاحبة و الإرتباط ففي نهايتها هي تجسيد لصراع بين خطابين متضادين، و إن كان القصد من وراء ما بعد الحداثة إقامة قطيعة كلية، فهذا يعني تأسيس أنماط أو معايير حداثية مغايرة لسابقتها ، ففي نهاية المطاف فإن الخطابين الحداثي و ما بعد الحداثي يشتركان في أداة النقد و الرفض لتراث السابق و للميتافيزيقا، ولقد انصب النقد المابعد الحداثي نحو العقل بالذات لكونه جسد لحظة البدء بالنسبة لمشروع الأنوار و تأسيس معالم الحداثة ، فإن العقل الأنواري لم يعد يمتلك ذلك البريق و تلك القداسة و أو لنقل تلك الثقة التي أسست له ، موضوع نصبه كانط محكا و معيارا نقديا.

أما عن لحظة التأسيس فإن غالبية الدارسين و المؤرخين يقفون عند لحظة **نيتشه** بإعتباره من حدد معالم ما بعد الحداثة من خلال فلسفته العدمية ، وقلبه للقيم يقول نيتشه **" إن الإحساس بغياب القيمة يظهر عندما يفهم بأن طابع الوجود في مجمله لا يمكن تأويله بواسطة مفهوم «الغاية» لا بمفهوم «الوحدة» و لا بمفهوم«الحقيقة».. باختصار إن مقولات «غاية» و «وحدة» و «وجود» التي عن طريقها أعطينا للوجود قيمة ، ها نحن ألان نسحبها منه، فمن ألان فصاعدا يبدو العالم بدون قيمة"**[2] فنيتشه يتأسس مشروعه بإعتباره جنيالوجيا تحاول إعادة تأسس القيم و هو السبيل الأمثل الذي أرتاه نيتشه كفيلا لتحقيق نقدا شامل يطهر الفكر و يؤسس لقيم نقدية مناهضة للميتافيزيقا، إن القيم لدى نيتشه تتصف بطابعها النسبي فهي تختلف من امة أخرى و بإختلاف الأفراد و تغيرات

[1] الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق ، ص16.

[2] جمال مفرج، ليوتارد و الإرث اليساري النتشوي ، أوراق فلسفية، العدد، 4-5 2001، القاهرة ص 19.

الأحوال و هو الشأن ذاته بالنسبة للحقيقة، فهي نسبية، و بغية التأسيس لقيم جديدة يؤكد نيتشه على ضرورة الهدم، إذ أن المشروع الجنيالوجي هو في أساسه هدم ثم إعادة بناء من جديد " إن هدف المعرفة ليست المعرفة لذاتها و لا إدراكا للحقيقة المطلقة، بل هدفها السيطرة ، فالمعرفة وسيلة لتلبية حاجياتنا العلمية "[1] إن الحداثة بالمنظور النيتشوي قد أدت إلى تكريس العبودية و هي بذلك أنتجت العدمية و استنفدت الطاقة الإنسانية ،كان لزاما قلب القيم الحداثية إلى قيم أخرى تستعيد الوجود الطبيعي للإنسان و يمارس الخطاب النيتشوي حضورا لافت لدى فلاسفة ما بعد الحداثة حيث ينصب مشروعه الجنيالوجي بوصفه مرجعا ثابتا .

[1] نيتشه ، هكذا تكلم زراداشت، ترجمة المكتب العالمي للطباعة و النشر، بيروت ، ص 78.

المبحث الثاني: التقنية ومعيارية الحداثة.

يوصف الزمن الحديث و المعاصر بكونه زمن التقنية بإمتياز، بفعل الانتشار ألا محدود والواسع لها، فهي تبلغ أقصى حدودها بوصفها مقوم حضاري، إلى الحد الذي يمكن فيه تسمية أحدهم بالأخر أو التعرف على ماهية أحدهما بالتعرف على ماهية الأخر، و ذلك بالنظر للتوسع الهائل لمظاهر التكنولوجيا السائدة و الغالبة على كافة أبعاد و مناح الحياة الإنسانية داخل المجتمعات الحديثة، فقد نُظر إلى التقنية بوصفها انتماء ومعيار حضاري لا غنى عنه إذ تعبر عن مشروعٍ إنساني منذ اللحظة التي اهتدى فيها الإنسان إلى خلق أبسط الأدوات التي أعانته في تحقيق أبسط حاجياته وصولاً إلى ابتكاره وإبداعه لأرقى التكنولوجيات على اختلافها، من عتاد و أسلحة و صولاً إلى غزوٍ للفضاء، فالتقنية في أبسط تحديداتها تشير إلى ذالك المعطى الإنساني الناتج عن تحقيق نتائج وأهداف محددة،غير أن هذا المعطى سيرتقي تأثيره ليفرض حالة من التأزم، فالتقنية تتلبس بلباس حداثي فهي نتاج لقيم وتعاليم الحداثة التي جذرت لمعانٍ التقدم والعقل وتكريس النظر العلمي الذي خدم التقنية وتطور هو الأخر في حضن التقنية، فالحداثة مجملاً ترتتكز إلى ثلاثة مبادئ أساسية تنشد ترسيخها وإعلاء قيمتها، ومنه فإن كنهها لا يخرج عن سياق هذه المبادئ، وهي الذاتية والعقلانية والحرية.

الذاتية le subjectivité: وهو المبدأ الذي سينص مضمونه على إعادة الإعتبار للذات الفردية والإيمان بقدرتها في التفكير وفي بناء واقعها وفق إختياراتها الخالية من كل قيد أو إكراهٍ أو تبعية،بحيث يغدو الكائن البشري بوصفه أولوية وذات مطلقة،في حين تغدو كافة الأبعاد الأخرى موضوعاً له (الطبيعة) "فالحداثة – بتعبير هايدغر- هي عهد أولوية الذات وعهد توجيه أولي للنظر الفلسفي على الذات"[1].

العقلانية :Rationalité: وتعد العقلانية من أبرز معالم الحداثة والتي يرتبط بها عديد المفاهيم الأخرى كالفكر والوعي والحساب والتقنية..إلخ وذالك معناه أن العقل سيغدو المعيار الذي تنساق عنه كافة المعارف وباعتباره

[1] د،محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر،مرجع سابق،ص464.

المبدأ يقيم ويقوم كل ما هو معرفي أخلاقي،أو سياسي أو إجتماعي أو اقتصادي، تحت ما يصطلح عليه بالعقل الأداتي، يقول تورين في كتابه **نقد الحداثة:** تستبدل "الحداثة فكرة الله بفكرة العلم، وتقصر الاعتقادات الدينية على الحياة الخاصة بكل فرد، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنه لا يكفي أن تكون هناك تطبيقات علمية وتكنولوجية للعلم كي نتكلم عن مجتمع حديث حيث ينبغي أيضا حماية النشاط العقلي من الدعايات السياسية ومن الاعتقادات الدينية"[1].

الحرية: وهو المبدأ الذي تمحورت حوله مفاهيم أخرى كمفهوم الإرادة والإستعلاء والقوة وإرادة تحرير الإنسان وجعله سيد أفعاله عبر الإنفلات من كل هيمنة خارجية ومن كل إلتزامٍ ،فقد نصت الحداثة على أن يكون الإنسان حراً فهو صاحب القانون وهو المشرع بأن يكون مقِوماً ومقوَماً،"فالحرية تحددت عند كانط، بتمكن الإنسان من أن يهب لنفسه قانونه الخاص وشرعته المخصوصة، أي بمقدرته على أن يخضع بنفسه لقانون نفسه، وأن يشرع لأمره بأمره"[2] .

أن إغوائية التقنية التي إستهوت الإنسان المعاصر فانقاد وراء سحرها ضمن تحالف يخول له السيطرة على الطبيعة وإخضاع ملكاتها لصالحه، قد انقلب تأثير ذالك السحر على الإنسان ذاته ليصبح عبداً لها،حيث أثر التقدم التقني الهائل و المتسارع الذي شهده الإنسان الحديث إلى تحولات جذرية شملت بنية الإنسان الحديث من حيث جملت علائقه مع عالمه ذلك أن هذه العلاقة أصبحت تفهم وفقا لهذا لتقدم، فقد ساهمت التقنية بشكل كَبير و مؤثر لتقليص الهوة بين الإنسان و الطبيعة فاستطاع بذلك تسخير قوى الطبيعة لصالحه و خدمة أغراضه، بينما أصبح العلم الحديث أكثر اعتمادا على التقنية أكسبته دقة و نجاعة من حيث نتائجه بذلك فإن التقنية تتحول مع الأزمنة الحديثة إلى نوع من الكليانية و الشمولية و كل ذلك تعبير عن الأزمة و التي عبر عنها **إدموند هوسرل**، أزمة طالت الذات الإنسانية جراء إفرازات التقنية و الإديولوجيا ، يفصل هوسرل في أسباب الأزمة و يحللها ضمن مؤلفه البارز **"أزمة العلوم الأوروبية "** حيث أن حالة الأزمة هذه تعبر في منظوره عن آلية التكميم الرياضي التي تجمع بين الظواهر، ما أدى إلى إنفصال بين الذات و الموضوع و الأزمة تزداد حدة لما يغدو" المنهج الممارس في العلوم الحديثة

[1] آلان تورين، نقد الحداثة، مرجع سابق، ص29.
[2] د،محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر،مرجع سابق،ص512.

منهج يتطابق على نحو تام مع التقنية "[1] ونحو الخروج من طوق الأزمة هذا ينبغي للفلسفة أن تتبنى النقد كمهمة أساسية خلافا للفلسفة التقليدية التجريدية فيوضح هوسرل مخرج الأزمة بوضوح من خلال تأكيده على أن " أزمة الوجود الأوروبي لا تمتلك سوى مخرجين : إما من الإنحلال في هاوية التقهقر الناتج عن نسيان المعنى العقلاني للحياة أو العمل على نهضة أوروبا عن طرق إحياء روح الفلسفة"[2].

إن المسعى الهوسرلي نحو تشخيص عوامل الأزمة الأوروبية هو مسعى لرد الإعتبار لعالم المعيش و الذي أصابه الإقصاء و التهميش جراء سطوة التقنية و من هنا يتأسس المنهج الفمينولوجي الهوسرلي لغرض فك الجمود و إزالة الهوة بين الذات و الموضوع لأن الأزمة في نهايتها أزمة موضوعية "فبدلا من أم تحقق البشرية الأوربية الحديثة فكرتها المؤسسة للفلسفة كعلم صارم يوجه حياة الإنسان, وقد اتخذت العلوم مساراً آخر أدت إلى نشأة تصور للعلم تحتل فيه الرياضيات المكانة الأساسية تلعب فيه دور النموذج ليس فقط للعلوم الجزئية بل حتى بالنسبة للفلسفة وهكذا أسقطت الفلسفة ذاتها ضحية للتصور الموضوعي."[3]

ولعل ما يزيد في شرخ الأزمة ويوطدها ،يضيف هوسرل كامن ضمن ذلك التصالح والتطابق بين العلوم الحديثة والتقنية ،وكل ذلك أدى إلى نسيان الواقع المعيش " فبقدر ما يزداد الابتعاد عن العالم المعيش والاستغناء عنه...وهكذا فإن اتساع دائرة التقنية ستتخذ دوما شكل تصحيح لاستبقات التجربة وتعويضها بقوانين العلم الكونية ،وتمثل علامات هذا الاكتساح التقني في إحلال حقائق موضوعية علمية محل التجارب اللا متناهية التي يمتلئ بها العالم المعيش ."[4]

فمن هذا المنطلق تجسد التقنية العامل الحاسم في تفاقم الأزمة الأوربية، ولا سبيل للانفكاك والانفلات من عقال هذه الأزمة، يؤكد هوسرل على ضرورة ليس لإلغاء مكتسبات العقل وإنما بالعودة إلى الفلسفة التي بمقدورها الخروج من هذه الأزمة، حيث يدعوها هوسرل لأن تكون علماً صارماً ،عبر التحرر من السياقات الضيقة للنزعة

[1] Edmund Husserl , la crise des seines européennes tradition par Ricœur-Ed Abien-paris, 1977,p56 p 103.

[2] Ibid, p103.

[3] اسماعيل مصدق، هوسرل وأزمة الثقافة الأوربية ، مدارت فلسفية ، العدد الأول 1998 ،ص 09.

[4] Edmund Husserl , la crise des seines européennes Opcit, p 103

الموضوعية وتحديد حدود للعمليات الفيزيائية،"فأزمة الوجود الأوربي - يقول هوسرل- لا تمتلك إلا مخرجين :إما السقوط في مهاوي الانحطاط بفعل نسيان المعنى العقلاني للحياة وإما بالعمل على نهضة أوروبا عن طريق إحياء روح الفلسفة."[1]

لقد امتلكت التقنية في العصر الحديث مكانتها المركزية فحازت على قوة سيطرة وتأثير كبيرين، وذلك بفضل تحالفها مع العلوم الرياضية والمنطقية وذلك كله على حساب اللغة التعبيرية للإنسان حيث استبدل النسق اللغوي الإنساني بنسق آخر رياضي ،إذ لم تعد التقنية مجرد تطورات تكنولوجية على مستوى العلمي وإنما تعدت ذلك لتمتلك أليات تأثيرها حتى على البنى الاجتماعية والحياتية للإنسان ومنه حدث التفكك على مستوى العلاقات الإنسانية وتغير معناها، من هنا تتحول التقنية في العصر الحديث إلى أداة للسيطرة ودعم لها.

يتهم هوسرل النزعة الوضعية أيضاً بوصفها تكريس للنفعية بحيث تداعي هذه الفلسفة امتلاكها لأسباب السيطرة على الطبيعة وذلك بجعلها تحت سيطرة الإرادة الإنسانية فهي بنزعتها العلمية إنما تعمل على إجهاض التأمل الفلسفي الذي هو جوهر الفلسفة وليها، فمكمن العلة لدى هوسرل لا يكمن في شيوع النزعة العقلانية بقدر ما يتمثل في خضوعها و انغماسها ضمن هيمنة الوضعية الأمر الذي أنجم عنه وضع الأزمة "[2] تدعي الوضعية في خطابها أن الحقيقة العلمية حقيقة موضوعية و ثابتة ذات وجود مستقل ذلك أن خطابها ليس يعترف إلا بالحقائق التي تخضع لشروط الموضوعية لتجربة و رؤية الإنسان الحديث تحددت كلها في كلها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من قبل العلوم الوضعية وحدها، و انبهرت بالازدهار الناجم عن هذه العلوم و هذا ما أدى إلى الإعراض في لا مبالاة عن الأسئلة الحاسمة لكل البشرية و هنا يبدو التهافت واضح من طرف الخطاب الوضعي و يتضح قصوره عن إدراك الحقيقة الكلية لهذه الحقيقة .

يواصل مارتن هايدغر نهج أستاذه هوسرل من خلال وقوفه على مواطن الأزمة وتشخيصه لها مبرزاً مفعلاتها وأسبابها والتي تحتل التقنية الجزء الكبير منها، يحيل هايدغر كل اهتمامه الفلسفي نحو سؤال الوجود

[1] Ibd, p103

[2] إدموند هوسرل ، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترسندنتالية، ترجمة، إسماعيل مصدق، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2008، ص 127.

المنسي المغيب ضمن الطرح الفلسفي" إذ أن التقنية تكاد تجسد في الوعي الغربي المعاصر ما يجسد مصطلح الكلمة في الوعي اليوناني"[1]. فقد تحولت التقنية داخل الأزمنة الحديثة إلى معيار نمطي يحدد كل المعايير والأهداف تتحول بموجبه التقنية إلى بعد كوني شمولي، فهي بذلك تهدد الكينونة الإنسانية ، فضمن سعيه للإجابة عن سؤال الوجود و رد الإعتبار له بوصفه مهمشا و مغيبا و في هذا الإطار ينتقد هايدغر بشدة الفلسفة الوضعية و نزعتها الإمبريقية أين يعتقد" إن العلوم الوضعية ليس حدث يؤسس لحقيقة الوجود و ذلك لأن هذه العلوم تنظر إلى الموجود من هو موضوع يخضع للمعرفة العلمية التي تهتم بمختلف مجالات الطبيعة (الجامدة و الحية) دون الإهتمام بكنهها و بالتالي فهي لا تفكر"[2] و بهذه الصياغة ينفي هايدغر صفة التفكير عن العلم لا بصفة الإنكار و إنما بإعتبار بأن الإمكانية التي يمتلكها العلم لا تبلغ النجاعة و الدقة كالتي تمتلكها مثيلاتها ضمن سياق التفكير الفلسفي هذا الأخير يمتلك لوحده إمكانات البحث عن سؤال الوجود و من هنا إعتبر هايدغر إدعاءات الوضعية من حيث قدرتها على إدراك حقيقة الواقع و الإجابة على كافة الأسئلة هي إدعاءات باطلة و غير مؤسسة، أما من حيث ما يتبدى للظاهر من أن العلوم الوضعية قد حققت تقدما و قطعت أشواطا كبرى في ميدان العلوم الوضعية إن ذلك غبر كافي و لا ينبغي الاخد به كمعيار للنجاعة.

إن العلوم الوضعية في نظر هايدغر تكشف عن تحول في ظواهرها و ضمن قوانينها دونما إدراك شامل لحقيقتها فهي تنظر إلى هذه الظواهر بوصفها أشياء و موضوعات لا كماهيات و ذالك ما يؤدي إلى انحجاب و تواري حقيقتها " ..إنها لا تدرك من الطبيعة إلا ما تنشئه فيه أو قل أنه لا يعثر في الطبيعة إلا على عنه فيها و معنى هذا أنه ليس بإمكانها -حسب هايدغر- أن تبين إذا ما كان استقصائها الطبيعة يؤدي إلى انكشافها كما تدعي هذه العلوم، أم بالضد يتأذى إلى إنحجاب كنهها عن التحقق "[3] و يلتفت هايدغر إلى قيمة مركزية قد أهملتها الحداثة و تكمن في النزعة الإنسانية و التي انصهرت من خلال التحولات العلمية و في ظل غلبت و هيمنة التقنية .

[1] صفدي مطاع ،نقد العقل الغربي ، مرجع سابق، ص 51.
[2] كمال بو منير ، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة ، الجزائر ، ص9.
[3] محمد الشيخ ، نقد الحداثة في فكر هيدغر ، ص 550.

وصفت إذاً الحداثة بإعتبارها عصر التقدم التقني و عصر العقل بإمتياز و تعرض مشروع الأنوار لانتقادات واسعة على اعتبار انه أنتج أزمة تراجع فيها العقل لصالح اللا عقل فقد تأسست الأنوار بوصفها مشروعا نقل الإنسان من كائن مهمشاً إلى كائن عقلاني، من هنا كانت أغلب الفلسفات التي ناقشت أزمة الحداثة ، قد حاولت إعادة الإعتبار لهذه النزعة و إحيائها.

المبحث الثالث: سؤال التقنية عند مارتن هايدغر.

تتأسس الفلسفة عبر تاريخها الممتد بإعتبارها فحصا نقدي يمس كافة مناحي الحياة فارتبط النقد بالعلم و العقل و الأخلاق و الفن كمحاولة لإعادة ترتيب هذا الكل وهو شأن دفع إلى إعادة مساءلة الفلسفة من جديد، وقد احتلت التقنية حيزاً كبيراً من النقاشات الفلسفية في الفكر الغربي المعاصر فقد عبرت عن إشكالية مركزية بفعل الجدل الواسع الذي طرحته التقنية من حيث كونها بعداً لازم الحية المعاصرة للفرد المعاصر، ومن جانب إعتبارها نزعة ذات أبعاد مختلفة، واستخلصت النزعة التقنية بوصفها نتاج المشروع الحداثي الغربي وأبرز المقومات التي أسس لها عبر دعوته لإعمال العقل كبعد كوني شمولي، فباعتبار أن المشروع الحداثي الغربي قد تأسس من خلال تنكره وانقلابه عن التراث السابق، فإن ذات المشروع سوف يخضع للأداة عينها من خلال ما تعرض إليه من نقد وتشكيك ضمن مسلماته وضمن مفرزاته التي أفرزها، وكانت التقنية بمفهومها الواسع أبرز ما تطرق إليه الفلاسفة في نقدهم للمشروع الحداثي، وهنا يقف هايدغر بوصفه أبرز الفلاسفة المُشخصين لظاهرة التقنية فحول بذالك الكشف عن الماهية المتوارية للتقنية كنزعة ومن ثم إبراز أبعادها الشمولية.

يعترف هايدغر مبدئيا بصعوبة الضبط لمفهوم التقنية و ذلك لتعدد سياقات فهمها من جهة تعدد سياقها الدلالي فهو يعتبرها ممارسة تدعوا الكائن و تفرض عليه نوع من الإكراه الذي تجعله ضمن تبعية ذات خضوع إرادي من الكائن ذاته و هو شأن يحجب ويعيق تجلي الكينونة مانع إياه من التحقق، و هو ما من شأنه كذلك أن يؤثر على إدراك الحقيقة بعد أن توقع التقنية الكائن ضمن حالة من التبعية التي تقف عائق أمام إدراك الحقيقة **" إن الإنسان صار عرضة لسيطرة و نداء قوة تتجلى في كنه الكينونة و في هذا الأمر تحدث «التجربة- المحنة» التي تمر بها كينونة الإنسان فتصير كينونة مستكرهة مستحثة لشيء ليس منها ولا هي تتحكم فيه "**[1] إن تجليات الخطورة المنجرة عن إفرازات التقنية و يتبدى في تأسيسها لكينونة مغايرة تحتل فيها التقنية محل الكينونة نفسها بحيث تندمج هذه الكينونة ضمن إطار من التلازم و التبعية المستمرة للتقنية .

[1] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هيدغر، مرجع سابق، ص 614.

يلزمنا هايدغر بضرورة التفرقة و نحن نريد و نطلب ماهية التقنية، فالتساؤل حول التقنية في ذاتها شيء و السؤال عن ماهيتها شيء أخر ، بمعنى أن البحث عن ماهية التقنية لا يقتضي منا تمثلها أو إعتبارها و ربطها بأشياء و مدلولات تقنية، لقد اهتم فيلسوف الكينونة بالتقنية من خلال تحليله لها وفق زاوية فلسفية وقد نبه هايدغر إلى الخطر الذي يمكن للتقنية أن تشكله ففي اعتقاده التقنية تتحول إلى بعد كوني وذاك اعتباراً إلى الحيز والإطار الواسع الذي تحتله ضمن دائرة الوعي الغربي وكذا في حيز عالم المعيش، إن لامحدودية الانتشار بالنسبة للنزعة التقنية يشكل تهديداً حقيقياً بالنسبة للكينونة الإنسانية، إلى حد التصاق ماهية أحدهما بالأخر، يقيم هايدغر ذالك التميز المبدئي داعياً إلى ضرورة التفرقة بين التقنية في شكلها الأداتي النفعي المسخرة لخدمة الإنسان والبشرية ضمن صراعه لإخضاع الطبيعة، وبين التقنية في معناها العميق الشاسع والممتد إلى ما وراء صورتها الأداتية النفعية، فالتساؤل الذي يطرحه يثيره هايدغر يتعلق بالإرادة وذالك في حالة ما تعدت التقنية مستواها الآلي وهذا ما يبرزه هايدغر بقوله **" لنفترض الآن أن التقنية ليست مجرد وسيلة ما هي الحظوظ التي تبقى للأداة في أن تتحكم فيها؟"**[1] فيبقى المستوى الأداتي للتقنية ليس بمقدوره تحديد أو الكشف عن ماهية التقنية الحقيقي " إن التصور الأداتي للتقنية رغم صحته لم يكشف لنا بعد عن ماهيتها لكي نصير نحوها أو على الأقل للتقرب منها، علينا أن نبحث عن الحقيقي غير الدقيق، وعلينا أن نسأل ما هو الطابع الأداتي ذاته"[2] إن مسألة التقنية تفيد ذالك الترابط الذي يحصل فيه الانكشاف والاختفاء وحتى كينونة الحقيقة ذاتها.

جسدت التقنية أبرز سمات الحداثة، فكانت أدق وأبرز أوجوهها، فهي في وصف هايدغر تبدو أكثر التصاقاً بالتقنية، إن لم تكن هي التقنية ذاتها من حيث أنها العلم الذي تستند إليه الحداثة في جوهره تقني، من هنا يتوجب التأمل في التقنية بوصفها منتجاً حداثي ليس في كونها مخترعات وآلات وإنما باعتبارها موقف وميتافيزيقا، وذالك ما تضمنه خطاب هايدغر من حيث تأكيده على ميتافيزيقا الحداثة أو ما أسماه" ميتافيزيقا الذاتية وأيضاً في محاولة بسط التقنية على كل مظاهر الحياة لإذلال الطبيعة وإخضاعها لغطرسة الإنسان"[3] ترتقي التقنية إلى أرقى مقاماتها كما يصفها هايدغر وهو ما أفرز آثاراً سلبية متنوعة، وبناء على الإعتبارات ذاتها يدعو هايدغر الفلسفة وينيط بها

[1] محمد الشيخ و ياسر الطائري ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص15.
[2] مارتن هايدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان ص83.
[3] محمد الشيخ و ياسر الطائري ، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، مرجع سابق، ص15.

ضرورة التصدي وأن تتنبه إلى ذاك التهديد الذي يترصد الكينونة من جراء انزياح التقنية المتنامي، ولأجل ذالك ينبغي لعلاقة الكينونة بالتقنية أن تكون تصالحية وتكاملية بحيث تثبت الكينونة الإنسانية ذاتها بواسطة التقنية بحيث تكون متبعة لها لا تابعة" لد سعى هايدغر إلى منح الفلسفة دور المنبه والمذكّر بتلك العلاقة الغامضة الكثيفة التي تصل بين لكينونة والتقنية كعلاقة إستيعاب من طرف لطرف أخر كأن هايدغر يريد للقطبين معاً أن يزدهرا وأن يغني أحدهما الأخر لا أن يبطله أو يحذفه أو يطمس دوره"[1].

لقد تميز الطرح الهايدغري للتقنية نابع من كون أنه لم يقتصر طرحه في كشف النتائج السلبية للتقنية والناتجة عن التطور العلمي للثورة العلمية الهائلة فقط، فهايدغر يؤسس نقده المستوحى من الفيمنولوجيا إلى إعمال نقد وتحليل موسع وشامل للتقنية كظاهرة بحيث يغوص ضمن أبعاد التقنية كاشفاً عن تجليتها المختلفة، فالتقنية ذاتها لم تعد تحمل مدلول التطبيقات العملية للمعرفة العلمية " إن التقنية في نظره ليست ذالك الجانب التطبيقي العملي من المعرفة العلمية، بل هذه المعرفة هي نفسها هي في جوهرها تقنية....إن ماهية التقنية عند هايدغر لا تتمثل فيما تمنحه من أشياء وأدوات وآلات وأجهزة، إذ أن هذه الأخيرة ما هي سوى مظاهرها "[2].تؤسس التقنية في المنظور الهايدغري نوعاً من الطمس للبعد الإنساني أو لنقل طمساً لجملة المبادئ والأهداف التي أسس لها المشروع الثقافي الغربي ذاته بحيث تاهت الكينونة وضاعت في عوالم التقنية، فالأبعاد الوصية بين الذوات تتشتت هي الأخرى بفعل التحالف والتصالح الذي تقيمه النزعة التقنية مع النزعات المحافظة ومع السلطة السياسية كذاك.

ترتقي التقنية لدى هايدغر في الأزمنة الحديثة لتغدو ميتافيزيقة ضمن نمط من العلاقة التي تجمع ما بين الإنسان والوجود فالتقنية تتعدى مستواها التقني التطبيقي أو العملي من المعرفة، إذ أن هذه الأخيرة هي تقنية بالجوهر، وتتأسس النظرة الميتافيزيقية للتقنية بفعل النزعة الإنسانية الذاتية التي يتأسس مفهومها الجديد مع ديكارت أين تغدو الذات وتتحول إلى مركزية للتفكير يكون الإنسان فيها سيداً للطبيعة وتغدو بذالك موضوعاً للذات الإنسانية ويصف هايدغر ذات التحول بقوله" مع ديكارت تتحول الميتافيزيقة العدمية فتصبح المعرفة موضوعاً للتمثل حيث يوضع الشيئ أمام الذات، وبهذا المعنى خرجت الميتافيزيقا الديكارتية من الميتافيزيقة التقليدية لتمثل الذاتية حيث

[1] صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص51.
[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق، ص54.

تكون الأنا هي الموضوع المتميز والمفضل للميتافيزيقا، بحيث يمكننا القول إن الفكر يستحضر ويوضح كمقابل للوجود ليصل في الأخير إلى شيئ حاضر أمامه، ومن ثمة يحوله إلى موضوع"[1] يتم نسيان الوجود من قبل الذات الإنسانية بفعل تحول الطبيعة إلى موضوع لهذه الذات، فتحول الإهتمام الإنساني من إهتمام بالوجود نحو الإهتمام بالطبيعة وما تتضمنه من ظواهر، وبمثل هذا التحول تم نسيان الوجود" إن الميتافيزيقا الغربية منذ أفلاطون قد أغفلت التفكير في الوجود وركزت اهتماماتها على الموجود...الموجود يمكن حصره وقياسه وإخضاعه للدراسة بمعنى أن يكون موضوعا سواء أكان هذا الموضوع هو الإنسان أو الطبيعة، أما الموجود فلا يمكن حصره و قياسه وتمثله كموضوع، ونسيان هذا الفرق الأونطولوجي هو ما جعل الميتافيزيقا فكرا نسي الوجود"[2] سيفقد الإنسان سيطرته على التقنية وإن كانت معطى سخر لأجله ضمن مسعاه للسيطرة على الطبيعة ويغدو بذالك خاضعاً لتأثيرها ومنغمص في سحرها الخادع " إن التقنية التي كنهها الكينونة نفسها يتجاوزها الإنسان لأن معنى ذالك أن الإنسان سيصير حينها سيد الكينونة وهذا أمر محال"[3]تتصف التقنية لدى هايدغر بوصفها ظاهرة جوهرية للزمن الحديث وهي لا تحقق إلا مشروعا ميتافيزيقيا خلق أشكالا جديدة من العبودية حيث تتجلى عبودية التقنية من خلال قدرتها التدميرية التي تهدد حياة الإنسانية وخاصة بعد إكتشاف الإنسان للقنبلة الذرية والهيدروجينية إلى غير ذالك من الأسئلة بالدرجة الأولى من الآلات والأجهزة والأدوات التقنية "وخاصة تلك التي يمكن أن تكون قاتلة إنما في ذالك الأسلوب الحسابي والنفعي من التفكير الذي يقوم على فكرة الذات...حيث أصبحت تخضع موضوعها لمشروع تصميم قبلي محدد الأهداف وهذه النظرة إلى الذات تستند إلى تقليد ميتافيزيقي لاستنزاف ما تدخره من طاقة "[4] ويبقى النقد والملاذ المتاح من سيطرة وتهذيب التقنية.

تحمل التقنية إذا أبعاد أعمق وأوسع من تلك الظاهرة فهي تحمل بعد كَينوني يتجاوز المعطى الأداتي لها، وتتأسس خطورتها ضمن قدرتها على السيطرة والإستحواذ، فهي تنبذ صور الإختلاف والتعدد في الوجود وتسعى إلى تأسيس نمطي للوجود، وجود يخضع للتطابق والوحدة، إن التقنية تقلب مظاهر الوجود لصالحها، فلا ينعكس العالم

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص54.
[2] المرجع نفسه، ص55.
[3] محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، مرجع سابق، ص615.
[4] هايدغر، التقنية، الحقيقة ، الوجود، مرجع سابق، ص44.

إلى في صورتها، ومن يعتبر هايدغر أن كل محاولة لتجاوز التقنية هي عينها محاولة للإنفلات من الميتافيزيقا واجتثاث لها.

يجعل هايدغر من الإنسان ومصيره أعظم همومه التي ضمنها في تساؤلاته الفلسفية، هذا المصير مهدد في ظل الانزياح المتزايد لتقنية، ومنه كانت الفلسفة ملزمة بإحداث غربلة وتصفية كافة أشكال الميتافيزيقا والمتوارثة عن العقلانية الحديثة، والتي أنتجت أبلغ صور الميتافيزيقا المتجسدة في التقنية، فلا يخفي هايدغر قلقه من الإفراط القائم جراء الثقة المغالية في اللجوء إلى التقنية وهي التي تفرز أخطار مدمرة بفعل التحالف الذي تقيمه مع العلم، فبدون الطبط والمراقبة لهذا التحالف القائم تنجر الإنسانية نحو نتائج كارثية، فينبغي إنقاذ الإنسانية من الأخطار التي تتهددها، ويستهدف بحث هايدغر عن الحقيقة دون الخروج عن الدائرة الإنسانية، ذالك أن أولوية الفلسفة عنده تتمثل في البحث في الكينونة الإنسانية عبر إعادة طرح سؤال الموجود الذي هو سؤال مغيث ومتوار والذي تم إغفاله سيطرة النزعة التقنية وانتشارها الواسع.

المبحث الرابع: في التعريف بالنظرية النقدية.

سنحاول بداية وقبل إستعراض المضامين الفكرية للنظرية النقدية عند كل من مارنيوز وهابرماس وحول المشروع الحداثي الغربي ومسألة التقنية، التعرف على قاعدة الإنتماء الفكري لهذين الفيلسوفين، خاصة وأنهما ينتميان إلى مدرسة فرانكفورت النقدية" **École De Frankfort"** والتي يعتبر مارنيوزHerbert Marcuse (1898-1979) ابرزالمؤسيسن لنظريتها بجانب هوركهايمر (1895-1973)"Max. Horkheimer.وتيودور وأدورنو"Théodore Adorno" (1903-1969*) في حين يمثل هابرماس Jürgen Habermas 1929... سنسعى من خلال هذه النبذة المختصرة الوقوف على ظروف نشأة مدرسة فرانكفورت وكذا دوافع وأهداف المشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت من خلال نموذج هوركهايمر وأدورنو كتمهيدٍ نستطيع من خلاله كشف التقارب بين هؤلاء الرواد.

لقد سبقت نشأت مدرسة فرانكفورت أو معهد العلوم الإجتماعية عديد الظروف قبل ظهورها الفعلي كصرحٍ فكري، حيث تجسدت بوادرها الأولى في شكل حلقات أسبوعية للفكر المارنسي والتي ضمت إليها عديد الفلاسفة والمفكرين وعلماء الإجتماع بإختلاف إنتمائهم ونذكّر منهم (walter.Bengammin) وكارل غرونبرغK.Grunburg (1861-1940) وفريديريش بولوك Erich.fromm وإيرك فروم، بالإضافة إلى كلٍ من كارل كورش K.Korsch (1886-1961) وجورج لوكا تش G.lucas (1885-1971)**.

وقدتم تأسيس المدرسة بمبادرة من إبن رجل أعمال يدعى فيلكس فايل .Filx Weil والذي تكفل بتمويل المدرسة مادياً وذالك قبل أن يتأسس المعهد فعلياً بقرار من وزارة التربية الألمانية بتاريخ03-فبراير1923غير أن الإ

* انظر التعريف بالفلاسفة في ملحق ثبت الأعلام،ص142.145.147.

** لقد كان التأثير الفلسفي لكل من كارل كورش وجورج لوكا تش حاضراً بقوة في نشأة المدرسة بفضل ما قدماه من شروح ساهمت في ترسيخ عقائد المارنسية واستثمارها ضمن حركة نقدية للتخلص من قيود وأغلال الإغتراب والتشيؤ فقد أناط لوكا تش بدور البروليتاريا في تغير حركة الواقع شريطة أن تعي هذه الأخيرة ذاتها وواقعها المتغير،إعتبر لوكا تش أن كل إنسان يعيش في الرأسمالية فإن التشيؤ هو الواقعية المباشرة ولا يمكن التغلب عليها إلا في ظل الاندفاع المتواصل والمتجدد..أنظر، مدرسة فرانكفورت النقدية،جدل التحرر والتواصل والاعتراف،مجموعة مؤلفين، الطبعة الأولى،2012، ص22.

فتتاح الرسمي تم في يونيو عام1924.[1] واستقرت المدرسة على إسم مدرسة فرانكفورت لدى عودة روادها من المهجر عقب الإضطهاد النازي، وقد ساهمت أيضاً عديد الظروف الموضوعية الأخرى في بلورة مشروع المدرسة منها إندلاع الحرب العالمية الأولى وقيام الثورة البلشفية وكذا إخفاق الثورة الألمانية وإخفاق جل الثورات الإشتراكية في أوربا الشرقية وظهور الستالينية في الإتحادالسوفياتي والنظم الفاشية والنازية في إيطاليا وألمانيا وهيمنة النظم الرأسمالية وتعزيز سيطرتها الإقتصادية.وتأسست المدرسة على النقد بوصفه المشروع الأساس الذي سعت إلى إرساءه فكان الهدف صياغة نظرية وممارسة أكثر نجاعة وفاعلية على تفسير الظروف التاريخية ضمن الصيرورة الواقعية.

لقد إنفتحت المدرسة على عديد الفلسفات والتيارات التي غذت توجهها النقدي كالكانطية والماركسية الفرويدية، وأفكار العديد من فلاسفة الحياة وأصحابها الذين نقدوا العقل الميتافيزيقا أمثال(شوبنهاور ونيتشه)"..فيتجلى النقد النيتشوي من خلال نقده الحاد للقيم البورجوازية، فعلى قول أدو رنو فإن أعمال نيتشه تصوير فريد للطبيعة القمعية للثقافة الغربية، إنها تعبر عن الإنساني في عالم أصبحت فيه الإنسانية كذبة"[2] فحاولت صياغة مشروع نقدي تمارس من خلاله مراجعة شاملة ومساءلة تمس كافة جوانب المشروع الحداثي الغربي والذي فشل في تجسيد شعراته على أرض الواقع فعوض تكريسه للحرية والتقدم أضحت الهيمنة والقمع أبرز تجلياته، وأضحت معه بالتالي كافة الأبعاد الأخرى للوجود الإنساني خاضعة تحت مبدأ واحد،وهو مبدأ التقدم التقني والذي فرضته سلطة **العقل الأداتي*** " **la raison instrumentale** " وبالتالي فإن" إخضاع كل شيئ (الطبيعة والإنسان) للتجريب والتكميم الرياضي كما دعت إلى ذالك الفلسفة الوضعية... جعل العقلانية عاجزة تماماً عن إدراك العمليات الإجتماعية والإنسانية" وقد

[1] مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، الطبعة الأولى،2012.ص21.

[2] د، فيصل عباس،الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2000. ص667.

* يشير كل من هوركهايمر وأدورنو ضمن جدل التنوير إلى أن العقلانية الأداتية هي نوع من التفكير السائد في المجتمعات الغربية والذي يمكن أن نلتمس جذوره في فلسفة الأنوار التي مجدت العقل وآمنت به إيماناً لاحد له قصد تحرير الإنسان من الحقوق وجعله سيداً وفك السحر عن العالم والتحرر من الأساطير. ينظر إلى ماتس هوركهايمر تيودور فايسغروند أدورنو،جدل التنوير،ترجمة جورج كتورة،دار الكتب الجديدة،الطبعة الأولى،2006،ص23.

[1]حاولت المدرسة إعمال نقدٍ يتجاوز أفكار كانط التي ساهمت في تأسيس العقلانية الحديثة وكذا أفكار المارنسية الأرثودوكسية** والتي أقصت الذات الإنسانية من حساباتها "...وهكذا إتجهت أطروحات المدرسة إلى محاولة البرهنة على أن عقلانية المشروع الغربي في جوانبه الثلاثة، كنتاج فلسفي علمي ونظم إجتماعية تاريخية ونسق قيمي سلوكي تؤلف جميعها إيديولوجية شمولية متكاملة ومتماسكة تهدف إلى تبرير التسلط."[2]

النقدية عند ماكس هوركهايمر:

لقد تمت صياغة أهداف المدرسة من خلال البيان التأسيسي الذي أعلن بنوده ماكس هوركهايمر في مقاله التأسيسي سنة 1937 والمعنون ب"النظرية التقليدية والنظرية النقدية" والذي يشرح فيه أهداف النظرية النقدية،بحيث يبرز هوركهايمر أدوار النظرية النقدية والتي تقيم تعارضاً مع الفكر المحافظ والمنغلق ضمن إطار النظرية التقليدية والذي تمثل دعامته الإيديولوجية النزعة الوضعية" **إن من بين مختلف المدارس الفلسفية يبدو الوضعيون والبراغماتيون أكثر اهتماما من غيرهم بدخول العمل النظري في حياة المجتمع أنهم يجددون مهمة العلم على أنها التكهن بالنتائج القابلة للاستعمال وصياغتها**"[3] في حين أن النظرية النقدية على النقيض منها بحيث ترفض الحياد والخضوع بقدر ما تستشف المسائلة والتغير" .. إنها أيضاً ذات مصلحة جماعية عامة والتي وظيفتها نقد الوضع الراهن والمقولات التي إبتكرها مارنس،طبقة والإستغلال، فائض القيمة،إلى أخره هي عوامل من مجموعة مفاهيمية لا يمكن البحث عن معناها في إعادة المجتمع كما هو، بل العكس في تعديل وتصليح ما هو مختل في النظرية "[4]. إن النظرية النقدية لابد لها أن ترتبط بما هو واقعي وتفعله ولا تعيش بالإنفصال عنه " تتميز النظرية النقدية عن

[1] د،كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث، منشورات الإختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى،2010 ص29.

** المارنسية الأرثودوكسية، إشارة إلى معنى المارنسية المنغلقة على ذاتها، بمعنى المتعصبة لعقائد النظرية الأصلية وترفض التجديد والتطعيم.

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد هجر، مراجعة حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، الطبعة الثانية، 2004،ص20.

[3] ماكس هوركهايمر،النظرية النقدية والنظرية التقليدية،ترجمة مصطفى الناوي،مراجعة مصطفى خياطي،عيون المقالات،الطبعة الأولى،1990،ص15.

[4] المرجع نفسه،ص43.

التقليدية بكونها توقفت أن ترى نفسها كنسق نظري ذي استقلال عن الواقع الإجتماعي"[1]كما يبرزاً هوركهايمر أيضاً تهافت العقل التقليدي والمغرق في التجريد فهو عقل يشتغل بالتجريد والمطلق والميتافيزيقا والتي لا تقيم أي نجاعة واقعية، وعنه يقول هوكهايمر "لايمكن للعقل أبداً أن يثق بخلوده والمعرفة المناسبة لعصرٍ معين لن تكون كذالك في المستقبل...ربما هنا تكمن الدلالة العميقة لكلِ فلسفة ديالكتيكية"[2] ونفهم من ذالك أن هوركهايمر كأنما يدعو العقل لأن يكون مسايراً للتاريخ وأن يتخلى عن جموده وعن مطلقياته الممتدة من ديكارت إلى الوضعانية Positivisme[3].

ينتقد هوكهايمر بشكلٍ واسع كما جل فلاسفة المدرسة النزعة الوضعية بحيث يُبرز لنا تهافت نظريتها وإسهامها في إرساء القمع وتبريره فهي:"1- تعامل البشر المفعمين بالحيوية والنشاط بوصفهم حقائق وأشياء مجردة داخل نطاقٍ محدود ومخطط من الحتمية الميكانيكية،2- أنها تصور العالم كمعطى بشكلٍ مباشر في التجربة فقط مما حد بها ألا تميز بين الجوهر والمظهر3- أنها تقيم تميزاً مطلقاً بين الحقيقة والقيمة ومن ثم فإنها تفصل المعرفة عن المصالح البشرية"[4] وتستثمر هوكهايمر اليسار اليهيغلي المعارض في تحديده لأدوار حينما اعتبرها تعمل على تحقيق متطلبات عدة "...وعلى النظرية ألا تهدف لتحقيق فهمٍ سليم فقط بل تتجاوزه إلى خلق ظروفٍ إجتماعية وسياسية لملائمة تحرر الإنسان وإنقاذه من حالة الضياع في ظل الرأسمالية القمعية، وكذالك فالنظرية النقدية تهدف إلى المعيارية والتشخيص والعلاج،وكل ذالك يساهم في دفع المجتمع نحو التحرر والتحول نحو حياةٍ أفضل عبر خطواتٍ تدريجية في مختلف إتجاهات الحياة الإجتماعية وعدم الإقتصارِ على التنظير المنفصل عن البراكسيس"[5].

النقدية عند أدورنو:

[1] حسن مصدق،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،النظرية النقدية التواصلية،المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى،2005،ص43.

[2] د، علي عبود المحمداوي،(الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، جدل النظرية والممارسة، دراسة في التأسيسيات والتحولات والمركزيات)، مرجع سابق ص25.

[3] ينظر إلى تعريف الوضعية ضمن ملحق ثبت المفاهيم،ص90.

[4] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص44.

[5] د،علي عبود المحمداوي،(الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت، جدل النظرية والممارسة، دراسة في التأسيسيات والتحولات والمركزيات)، مرجع سابق ص27.

يطرح تيدور أدورنو هو الأخر أطروحته النقدية إلى جانبِ هوركهايمر في المشروع الحداثي الغربي وتجسد ذالك من خلال عملهما المشترك (جدل التنوير) والذي حاولا من خلاله إعمال نقدٍ يضم مراجعة لمشروع الحداثة الغربي وإثبات لانجاعته وحياده عبر الكشف عن مخلفاته التي أنتجها كمظاهر التشيؤ والإغتراب تحت سلطة العقل الأداتي "فقد قدم كل من هوركهايمر وأدو رنو رؤاهم التعديلية إعتماداً على إنجاز لوكا تش في تصنيفاته للمارنسية كما هي في كتابه(تحطيم العقل) و(التاريخ والوعي الطبقي) وقدما نقداً لإمكانية حث التشيؤ ولعملية التحرر التي كانت من لوازم النظرية المارنسية التي فشلت في تحقيق الثورة المتوخاة لها إذ إعتبر مارنس أن تحرير القوى الإنتاجية من قبل الرّسمالية مقدمة موضوعية لقهرها"[1].

كما واعتبرا أيضاً أن الحضارة المعاصرة لم تحرز تقدمها إلا على حساب ترنيبة المنظومة الإجتماعية والفردية والتي أصبحت تحت سلطة القمع و الإستلاب وذالك كله بدعوى العقل والحرية التي نادى بها المشروع الحداثي الغربي تحت غطاء العقلانية الأداتية " يتصرف التنوير إزاء الأشياء تصرف الديكتاتور إزاء الناس، إنه يتعرف عليهم بالقدر الذي يستطيع فيه التلاعب بهم"[2].إن هذا المشروع الذي بُني على مركزية العقل بغية التحرر من سلطة الطبيعة ومن براثين،غير أن المفارقة الحاصلة والتي تتأسس على النقيض من ما كان قد خطط له مشروع الأنوار ذالك أن المفارقة تكمن في الإنحراف الذي أصابه وأدى به إلى إنتاج أسطورة جديدة وهي أسطورة العقل ذاته،" فإن هذا التنوير قد إرتبك أكثر فأكثر في علم الأساطير واستقى التنوير جوهر ملامحه من الأساطير(Myth) مع أنه كان يريد القضاء عليها"[3]. ولكن ينبغي التميز بين نوعين من الأنوار فليس كل ماحققه باطل وزائف فلايرفض هوركهايمر وأدورنو ماحققه الذي أنتج عقلاً أداتياً هوالذي نستخلصه عند نيوتن وتوندورسيه وبينتام وأدام سميث الفلسفة العقلانية الإنسانية كما عند هيوم وكانط وهيغل وكذا النزعة النقدية لدى فولتير وكذالك الأمر عند نيتشه فهو عصر العقل وإنما يرفضان "[4].وتكمن أهمية النقد وضرورته القصوى في رفضه القاطع لشتى أشكالِ القمع

[1] بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة، سعد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية، 23.

1 مانس هوركهايمر تيودور فايسغروند أدورنو،جدل التنوير،ترجمة جورج كتورة،دار الكتب الجديدة،الطبعة الأولى،2006،ص30.

[3] مانس هوركهايمر،النظرية النقدية والنظرية التقليدية،مرجع سابق،32.

[4] د، فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص674.

للأنظمة الشمولية التي تتألف منها الحضارة المعاصرة، " فقد إستوجب إستبدال العقلانية الأداتية بأخرى نقدية فهي قادرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة لذا فهي لا تخضع لما هو قائم وتقبله، وإنما يمكن أن تقوم بجهدٍ نقدي تجاه الأفكار والمؤسسات السائدة المهيمنة وبالتالي تتحقق عملية التحرر الإنساني" [1].

إلا أنه وبالرغم من التقارب الحاصلِ بين هوركهايمر وأدورنو إلا أن هناك نقاط تمايز فيما بينهما خاصة فيما تعلق بالحلول التي يستشفها كلُ منهما فقد اتخذ التصور الهوركهايمري نزعةً تشاؤمية إنهزامية نوعاً بفعل الخلاص الذي يستشفه في الأخير ضمن النزعة الدينية " إن أي محاولة لمعارضة الإتجاه القائم وحماية الحرية المحدودة والعابرة للفرد، أو محاولة توسيع نطاقها كلما أمكن إلا بالتأكيد على الديني للأخر برمته ...وإنني لا أعتقد أنه توجد هناك أيُ فلسفة يمكن أن أقبلها وتكون غير مشتملة على عنصر لاهوتي"[2].

وقد شاب على النظرية النقدية لهوركهايمر نوعاً من النقص والتعارض بين ما كان يدعو إليه من البداية، أما أدورنو فإن نظريته هو الآخر تطرح حلولاً متعاليةً بحيث ينزوي إلى الطابع الفني والنظرة الإ يستيطيقية كميدان يتحقق في ظله وبفضله التحرر والإنعتاق من القهر، فهو يصف بدايةً إستلاب الفن وتقهقره كمظهرٍ من مظاهر التشيؤ في المجتمع المعاصر فقد أصبح الفن مبتذلاً ومستوعباً ضمن أطرٍفرغته من فحواه الحقيقي، ثم إن التحرر لن يتمَ إلا إذا تحرر الفن من ظروف قهره، فالعمل الفني في نظر أدورنو يعيدُ صياغة العالم على نحوٍ مغايرٍ تماماً للعالم الواقعي الذي تخضعه العقلانية الأداتية "...فالفن يتجاوز الواقع المباشر فإنه يُحطم العلاقات المتشيئة للعلاقات الإجتماعية القائمة ويفتح بعداً جديداً للتجربة الإنسانية ويبدو كإمكانية وحيدة للوجود الإنساني والفن بذالك يتحول لثورة منشقة عن الواقع"[3]. فقد أثنى كثيراً على أدوار الفن بوصفه نقداً سلبياً يتحرر من كافة القيود فهو يشكل الانعطاف داخل فلسفة أدورنو بإعتباره الإمكانية الوحيدة المتبقية في مواجهة مد الحداثة الجارف"...فإستقلالية الفن وسلبيته هي الضامن الوحيد لوجوده كقوة نقدية"[4] أما الفلسفة فسوف لن يغدو دورها نظريا فقط حيث أن

[1] ماكس هوركهايمر، تيدور أدو رنو،جدل التنوير،مرجع سابق،ص33.

[2] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص87-88.

[3] رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدارسات، الطبعة الأولى، 1998، ص130.

[4] عبد العالي معزوز،جاليات الحداثة أدورنو ومدرسة فرانكفورت، تقديم محمد سبيلا،منتدى المعارف، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،2011،ص184.

بإمكانها أن توضح للوعي حقيقة أن العالم لم يتغير،" ومن ألان فصاعداً فإن واجب الفلسفة الوحيد سوف يتمثل في إعلان الإحتجاج أن تكشف عن الجنون **Unseason** وأن توضح معانات الإنسان"[1].لا يغدو مبحث الفلسفة ميتافيزيقاً مفارقاً بقدر ماهي مدعوةُ لأن تكون أكثر واقعية متضمنة لمعانِ النقد.

إن الفن حينما يتجاوز الواقع المباشر فإنه يحطم العلاقات الإجتماعية القائمة ويفتح بعداً جديداً للتجربة الإنسانية وهو بعد التمرد الذاتي على ما هو متاح، ويبدو كإمكانية جديدة للوجود الإنساني[2] . يتموقع الفن إذاً داخل النظرية النقدية لأدور نو بوصفه بديلاً عن واقع الأزمة إن العالم الذي ينشده تزول معه كافة الشوائب" ذالك أن الفن لايخضع لقوانين وقواعد الواقع القائم بحيث يبقى محتفظاً بإستقلاله وبمنطقه الداخلي الخاص وبقدرته النقدية"[3].

وبهذا نكون قد حاولنا من خلال هذا المدخل الوقوف على بنية النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت وذالك بالرجوع إلى ظروف النشأة وقواعدها وأبرز التيارات التي صبت في تكوين البنية الفكرية للمدرسة، وهذا ما وقفنا عليه من خلال نموذج أعمال روادها الذين مثلوا لحظة التأسيس مع هوركهايمر وأدورنو.

[1] زلوتان تار،ترجمة وتعليق وتقديم، د علي ليلة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، بدون طبعة، 1992،ص97.

[2] رمضان بسطاويسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، مرجع سابق،ص97.

[3] كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسيل هونيث،مرجع سابق،ص101.

الفصل الثاني: المجتمع المعاصر والتقنية ضمن الخطاب النقدي لماركيوز.

المبحث الأول: ماركيوز والروافد النقدية.

المبحث الثاني: النظرية النقدية عند ماركيوز.

المبحث الثالث: المجتمعات التقنيـــة وتأســـيس القمع.

المبحث الرابع: الثورة و بوادر التحرر الجد

المبحث الأول: مارنيوز والروافد النقدية.

لقد حوت مدرسة فرانكفورت كما أشرنا مقدماً إلى منظومتها عديد الفلاسفة والمفكرين على إختلاف إنتماءهم الفكري مما جعلها تتشكلُ بوصفها نوعاً من المزيج المتشعب التيارات والمشارب، خاصة وأنها تستفيد من مدارس نقدية متعددة، إضافة إلى إستثمارها للتراث **النقدي** الألماني، **والمتجسد** في النقد الكانطي والهيغلي إضافةً إلى النقد المارنسي وكذا إنتقدات كلٍ نيتشه و شوبنهاور للعقل والميتافيزيقا مع شذراتٍ من التحليل النفسي- الفرويدي، **و** هذا المزيج هو ما يُلتمس حضوره داخل النظرية النقدية لمارنيوز، **وذالك ما سنحاول** الوقوف عنده **لفرض الكشف** عن المنطلقات الفكرية التي وظفها المنهج النقدي لديه،كما نحاول أيضاً إبراز علاقة ومواطن التأثير التي صبت في تكوين التوجه النقدي لمارنيوز من خلال العودة إلى هيغل من جهة والعودة إلى المارنسية و الفرويدية من جهةٍ أخرى، فنكشف عن مواطن التأثير.

التأثير الهيغلي:

لقد إنفتح مارنيوز في مُقامٍ أول وبشكلٍ واسع في سبيل صياغة إستراتجية نقدية فعالة **وذات نجاعة،** على فلسفة **هيغل"1770-1831" F .Hegel** وبشكل خاص منهجه في الديالكتيك، **فقد** سعى إلى إبراز السمة النقدية لجدل الفكر الهيغلي، وهو الشأن الذي يقر به مارنيوز في مستهل كتابه**"العقل والثورة" "... ألفُ هذا الكتاب على أمل أن يسهم بدور بسيط لا في إحياء هيغل بل في إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من خطر الضياع، إلا وهي القدرة على التفكير السلبي،و إن التفكير كما عرفه هيغل:"هو في أساسه ما هو ماثل أمامنا على نحو مباشر".** [1] لقد أولى الديالكتيك الهيغلي أهمية بالغة للعقل باعتباره مركزية التفكير والمحرك الذي يسير حركة الواقع، فهو محرك التاريخ لما يتصف به القدرة على النقد في ظل ارتباط مباشر مع الواقع ، ذالك إن فلسفة هيغل تتضمن مضامين نقدية

[1] هررت مارنيوز، العقل والثورة، ترجمة، فؤاد زنرياء، الهيئة العربية للتأليف والنشر، 1970، ص17.

وتؤدي وظائف النقد والسلب " فلقد كان من الضروري ــ يقول مارنيوز ــ أن تتعارض معايير هيغل النقدية والعقلية وجدله بشكل خاص مع الواقع السائد ولهذا السبب كان من الممكن أن يسمى مذهبه بحق فلسفة سلبية "[1]. وفي ذات السياق يرفض مارنيوز عن الجدل الهيغلي ضد النزعات التي تتهمه بكونه مثاليا مفارقا في حين يرى مارنيوز عكس ذالك فبالرغم من صيغته العقلية إلا أنها أشد ارتباطا بالواقع ولا ينفصل تأثيره عنه لكونه يشكل تفاعل واقعيا ويساير تشكلاته وتحولاته التاريخية، وبالتالي فهو أبعد **ما يكون** عن الصورية،" **إن الفكر الجدلي يبدأ من التجربة التي يدرك فيها إن العالم غير حر أي أن الإنسان والطبيعة يوجدان في حالة اغتراب ويوجدان على خلاف ما هما عليه ...وكل طريقة في التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقها،إنما هي منطق باطل،فالفكر لايطابق الواقع إلا بقدر ما يحوله أو يبدله عن طريق فهم بناءه المتناقض، وهنا يؤدي مبدأ الجدل إلى دفع الفكر إلى ما وراء حدود الفلسفة وهذا يعني بدوره رفض الواقعية الحادثة ، والرفض عملية الفكر مثلما هو عليه الفعل.**"[2] ومن هنا تبرز فاعليته بكونه رفضا لما هو كائن باعتبار هذا الكائن زيفا،ويضيف مارنيوز في ذات السياق مبرزاً أولوية البحث الفلسفي قائلاً " ففي حين أن المنهج العلمي يؤدي بنا من الخبرة المباشرة بالأشياء إلى بناءها الرياضي المنطقي فإن التفكير الفلسفي يؤدي بنا من الخبرة المباشرة بالوجود إلى بناءه التاريخي وهو مبدأ الحرية "[3].

من هنا يأتي تشديد مارنيوز على أولوية الجدل الهيغلي وينزع عنه تلك الإتهامات التي تصنفه على أساس أنه جدلاً تجريدياً ميتا فيزيقي وليس يختلف عن المنطق الأرسطي في صوريته، في حين يعتبره مارنيوز على العكس **من ذالك** فهو نقد يناهض الإتجاهات الإمبريقية المنغمسة في الواقع كما يرفض المنطق الأرسطي وصورتيه، فهو يعلن رفضه لما هو كائن فالسلب جوهر الديالكتيك وبالتالي فإن النقد الهيغلي يتضمن داخله نزعة ثورية متمردة تدعو إلى **تجاوز** الواقع وتمهد للثورة،فالنفي داخل الجدل الهيغلي نفي نحو الاستمرارية " يميز هيغل بين **النفي المجرد**

[1] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص27.

[2] المصدر نفسه،ص29.

[3] المصدر نفسه، نفس 29.

Abstract و النفي الملموس Concrte فالنفي المجرد هو نفي عدمي،أما النفي الملموس فلا ينبغي إلغاء القديم إلغاءاً تاماً،بل يتم **الاحتفاظ** بكل ما في الماضي من عناصر حيوية .."[1].

كما ينبهنا مارنيوز إلى خلو الهيغلية من المفارقة والتعالي برغم مقولاتها المجردة وبالرغم من المنطلق الفكري لجدليتها،فهي على العكس من ذالك تماماً،بإعتبار أن لها القدرة على تصوير الواقع ومسايرته لما تملكه **من قدرةٍ على تصوير الواقع ومسايرته بفعل ما** تملكه من قدرةٍ على **السلب** " وعكس المثاليات المفارقة والمتعالية وهكذا تكون المثالية الهيغلية كما فسرها مارنيوز مرتبطة على نحوٍ أساسي بنزعة الرفض والسلب، رفض للواقع القائم في لا معقوليته وسعي دائم إلى إقرار حكم العقل في عالم التجربة "[2] يتحدد **جوهر السلب** إذاً **بوصفه** رفضُ قاطع لكل أشكال التناقض والصراع التي تخلق الأزمة وتبررها فهو نفي لذالك كله، إن فلسفة هيغل في منظور مارنيوز تكرس إشغالها بالفرد ضمن علاقاته بالعالم الخارجي وبما ينشأ عن هذه العلاقة من تأزمٍ و**تعارض**" فالتضاد الأبستيمولوجي التقليدي بين(**الذات**)و(**الوعي**)والموضوع يتحول عند هيغل إلى إنعكاسٍ لتعارضٍ تاريخي محدد، ذالك لأن الموضوع يظهر أولا بوصفه موضوعاً للرغبة وشيئاً ينبغي تجهيزه وتملكه من أجلِ إرضاء حاجة بشرية وخلال التملك يظهر أولا **بوصفه** آخرية، فالإنسان لايكون مع ذاته حين يتعامل مع موضوعات رغبته وعمله...أما التطور إلى ماوراء هذه النقطة في العلاقة بين الوعي والعالم الموضوعي فهو عملية إجتماعية وهي تؤدي إلى الإغتراب التام للوعي إذ تطغى على الإنسان نفس الموضوعات التي صنعها ومن ثم فإن تحقيق العقل يعني التغلب على هذا الإغتراب وإيجادِ وضعٍ **تعرف فيه الذات نفسها** وتمتلكها في جميع موضوعاتها "[3].

من هنا تتجلى النجاعة القوية للجدل الهيغلي في قوته الثورية وإصلاح المتناقضات بحيث يخلق أوضاعاً في ماوراء الصراع أحسن نسبياً من سابقتها فهو فكرُ إستشرافي متجدد لايرتبط بالآنية " **إن حركة الجدل عند هيغل-يشير مارنيوز-هي حركة تتسم أساساً بأنها رفضُ وإنكارُ لما هو قائم فعلاً،وسعيُ إلى مرنبٍ شامل منه وأقل تناقضاً**

[1] د حسن محمد الكحلاني،فلسفة التقدم،مكتبة مدبولي،بدون طبعة،2003،ص128.
[2] د، فؤاد زنرياء، هررت مارنيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى، 2005 ص19.
[3] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص266.

لاتلبث هذه الحركة أن تقف منه بدوره موقفاً سلبياً وتنكره إلى ماهو أعلى منه وهكذا...والسلب كامن في قلبِ كلِ شيئٍ أي أن كلَ شيئ يحمل في ذاتهِ نقيضه، ويحملُ أيضاً عواملَ رفضه والثورة عليه من أجل تجاوزه "[1].

إن حركة وصيرورة ديالكتيك النفي تمنحه القدرة على زعزعة تلك الثقة الزائفة التي يشعر بها الإنسان العادي في موقفه الطبيعي حيال ذاته وحيال الواقع وبذالك وجب التميز بين أنواع التفكير والتي من شانها أتاحت فرصة التغير، إن فلسفة هيغل تقيم تميزا بين أنواع الفكر،فكر عادي يرمز إلى مجرد الفهم وبين التفكير الديالكتيكي الرامي إلى التغير،ويسلم مارنيوز مع هيغل في ذالك " إن التفكير العادي استسلامي يؤدي إلى الخضوع والاستكانة، بينما التفكير العادي استسلامي يؤدي إلى الخضوع والاستكانة، بينما التفكير الجدلي يقوض أي جمود ويستنفر الوعي "[2].فتلك هي الفاعلية النقدية التي يطرحها جدل النفي إذ يقيم مسالة دائمة لما هو معطى ولا يقيم مصالحة معه فهو في استشراف دائم نحو التغير والتقدم " إن كل شيئ موجود - في اعتقاد هيغل - يختلف من حيث الجوهر في إمكانياته كما هو محقق فعلا ، وهكذا فان على كل موجود إن يكافح من اجل وجود أفضل لأنه ليس موجود في الوضع الذي ينبغي إن يوجد عليه "[3].ويواصل مارنيوز فكرة أرسطو بعدما جردها من الميتافيزيقا الساكنة ذالك أن هيغل يقيم مكانة أساسية للعقل في **الوجود " إن العقل هو الجوهر الحق وفصل هذا الوجود عن بقية العالم ... فالعقل الإلهي ليس سبب العالم وليس خالقاً له وليس المحرك الأول إلا عن طريق الوسائط المعقدة وما العقل البشري إلا نسخة ضعيفة من العقل الإلهي ومع ذالك فإن حياة العقل فهي أعلى حياة وأسمى خير في هذا العالم** "[4].

إن الجدل الهيغلي تكريس لمبدأ التقدمية الذي لايقيم أي تصالح مع الواقع ولا يهادنه فهو محرك فعال يستنفر **الوعي فهو فكر ثوري بالجوهر،**"إن للتفكير السلبي القدرة على زعزعة الثقة الزائفة التي يشعر بها الإنسان العادي في موقفه الطبيعي حيال ذاته وحيال الواقع، والبرهنة على أن آلا الحرية تكمن في قلب الأشياء إلى درجة أن نمو

[1] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص08.
[2] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز، المؤسسة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1980 ص24.
[3] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص25.
[4] المصدر نفسه، ص63.

تناقضاتها يؤدي بالضرورة إلى نوعٍ من التغير الكيفي، وإلى إنفجار الأوضاع القائمة وإصابتها بكارثةٍ مروعة"[1] و يجد مارنيوز ما يبرر تأثره بالجدل الهيغلي من حيث نجاعته ومن حيث شساعة مقولاته والتي تعبر في جوهرها عن روح نقدية " إن هيغل في الفينومنيولوجيا استطاع أن يضع يده على أشياء خطيرة فهو يفسر مثلا انهيار التضامن الإنساني في المجتمع الحالي بظاهرة السعي للربح التي تتعارض مع مصالح المجموع، وهو في تحليله لعلاقة العبد بالسيد لا يؤكد فحسب هذا التعارض ، بل يؤكد كذالك العبودية الشاملة التي تنشأ عن قوة المال في ظل الأنظمة الرّسمالية "[2].

وبذالك يمكن لنا الخروج بقناعة نستقر من خلالها إلى أن المرجعية أو الحضور الهيغلي داخل فلسفة مارنيوز لم يكن حضوراً اعتباطي، بقدر ما هو انطلاق من قناعة تهدف إلى إبراز أهمية هذا الفكر في إرساء مقولة النفي والسلب التاريخيين،ومن ثم التأسيس إلى نظرية نقدية ذات نجاعة.

- التأثير المارنسي:

لاتقف النظرية النقدية لمارنيوز عند لحظة هيغل فحسب،فهو ينتقل في مقامٍ ثانٍ لاستحضار مقولات الجدل المادي لدى كارل مارنس"K . MARKS 1818-1883 " إذ يعلن مارنيوز إنتماءه الصريح للمارنسية وينصب نفسه كمدافع عنها ضد التحريفات التي لحقتها من جراء تعاليم **المارنسية الأرثودونسية*** فالمارنسية "هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع وهي العلم الذي يدرس ثورة الطبقات المضطهدة المستغلة"[3].ويقوم التصور الجدلي المارنسي- على إعطاء الأولوية للمادة على الفكر بخلاف التصور الهيغلي،أولويته إلى الفكر على المادة،فالجدلية الهيغلية تصور الصراع بإعتباره صراع أفكار في حين أن المارنسية تصوره على أساس صراع مادي.

---

[1] د، حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هررت مارنيوز، دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى،1993ص20.

[2] المرجع نفسه، ص66.

* تعبر المارنسية الأرثودونسية في تصور مارنيوز وبقيت سجينة لفهمٍ مشوه وزائف لحقيقة ما يجري من تحولات داخل المجتمع المتقدم صناعياً، ولهذا فإنها أسهمت في تشويه حقيقة مارنس نفسه. أنظر، كمال بومنير،جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، منشورات الإختلاف،الجزائر،الطبعة الأولى2010،ص74.

[3] جورج بوليتزر، و جي بيس موريس كافين، أصول المارنسية، الجزء الأول، تعريب شعبان بركات،منشورات المكتبة العصرية، بيروت،ص20.

لقد إستقر **مارنس** إلى أن الجدل يعد المنهج **العلمي الوحيد**،بإعتباره منهجاً للفكر ولتفسير التطور التاريخي إلا أنه إعترف بضرورة إرجاع الجدلية إلى مكانها الحقيقي"فرفض القول بالنظرة المثالية للعالم التي ترى في الكون النادي ثمرةً للفكرة، وأدرك أن قوانين الجدلية هي قوانين العالم المادي، وأنه إذا كان الفكرُ جدلياً فلأن الناس ليسو غرباء في هذا العالم بل هم جزء منه "[1]. ويستقر مارنيوز أيضاً داخل المارنسية على قدرتها السلبية المفضية إلى التحول والتغير الجذري لتشكلات الراهن" فالقوى المحركة للتاريخ سواءُ في جدل هيغل أو في جدل مارنس يمثلها الطابع السلبي للواقع هذه السلبية أدت في العالم الإجتماعي إلى ظهور متناقضات في المجتمع الطبقي ومن ثمَ هي المحركة لمسار العملية الإجتماعية"[2]، لايغفل مارنيوز في الوقت ذاته إقامة **التفرقة** بين الجدليتين الهيغلية والمارنسية فهو يعتبر" أن **المسار** الجدلي الهيغلي مسار أنطولوجي يتخذ فيه التاريخ نمط المسار الميتافيزيقي للوجود، أما مارنس فإنه يفصل الجدل عن أساسه الأنطولوجي ويحيل سلبية الواقع إلى وضعٍ تاريخي لا يمكن تمجيده بجعله حالةً ميتافيزيقية، أو بعبارةٍ أخرى إن سلبية الواقع تصبح لدى مارنس وضعاً إجتماعياً مرتبطاً بنمطٍ تاريخي خاص للمجتمع، فالسلبية التي تكمن وراء متناقضات الجدل وتُشكل مضمونه هي سلبية العلاقات الطبقية"[3].

تتأسس أهمية المارنسية كفلسفةٍ ونظرية في **اعتقاد** مارنيوز ضمن ما تضفيه هذه الفلسفة من عينية على **الواقائع**، إذ أن ذالك يعتبر مبدئها ومبتغاها الأساسي، ويعلن مارنيوز إنتماءه المارنسي كما سائر رواد المدرسة بإعتبار أن الفلسفة المارنسية تلتفت مقولاتها إلى الواقع العيني بما يحويه من **تحولات و** صراعات، كما أنها فلسفة تسعى إلى إزالة الطبقية وإحلال المساواة داخل المجتمع **فالثورة**[4]* **ودعوى** التغيير هي فحوى الجدل المادي،**"ذالك أن الجدل**

---

[1] جورج بوليتزر، و جي بيس موريس كافين، أصول المارنسية، **مرجع سابق، ص**44.

[2] د، حسن محمد الكحلاني، فلسفة التقدم، مكتبة مدبولي، بدون طبعة، 2003ص146.

[3] **د،** قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز،مرجع سابق، ص170.

* **الثورة " Révolution "** تغيير في الحياة الإجتماعية و السياسية و الثقافية و الإقتصادية،و يكون التغيير جوهريا إذ يشمل جميع نواحي المجتمع و لا تتبع في هذا التغيير الطرق الدستورية و عادة يقوم بالثورة الشعب،و هي بالمقابل للتطور فهي سريعة وهو بطئ و هي تحول المفاجئ و تبدل تدريجي،كما أن هناك بين الثورة و قلب النظام السياسي و الاجتماعي أو الاقتصادي، و هدف الانقلاب مجرد إعادة توزيع السلطة السياسية بين مختلف هيئات الحكم، أصبحت كلمة ثورة تطلق على كل حركة تؤدي إلى تغيير جذري في المجتمع حتى دون عنف،فنقول الثورة الصناعية، **الثورة** الاشتراكية،و الثقافية ... و أهم الثورات السياسية و الاجتماعية في التاريخ الثورة الأمريكية 1976 و الفرسية 1789 و الروسية 1917 .

المادي ثوري فهو لايعترف بشيئ غير قابل للتبدل ولا يوجد ما هو خالد ...عدا التقدم الذي لا نهاية له، إن الفلسفة الجدلية تحطم جميع التصورات عن الحقيقة المطلقة النهائية "[1]،وبالتالي فإن مارنيوز قد حاول صياغة المقولات الثورية داخل نظريته النقدية بغية التأسيس لنقديةٍ فعالة للظروف القمعية داخل الحضارة المعاصرة فالمارنسية توجه إنتقاداتها صوب الحرمان والبؤس الإجتماعيين داخل الرّسمالية.

يهدف مفهوم الثورة المارنسي في نظر مارنيوز يهدف نحو تغير شامل وجذري يشمل كافة أشكال البناء الفوقي بإختلاف تشكلاته فينقلب تأثيرها على كافة المعايير والقيم" إن الطبقة الثورية تنظم نفسها في طبقة ثورية واعية لرسالتها ومستعدة لإنجازها حتى يتوجب إستخلاص وسائل ذالك من الموقف السياسي والإقتصادي "[2] فإن المارنسية فلسفة تحمل بفضل طابعها العيني مقولات النفي والتحول وتعلن قطيعتها الجذرية مع الراهن فهي في أقصى غاياتها استشراف للثورة **بوصفها تحولاً** تاريخياً حتمي"فالمنهج المارنسي- يصبح بطبيعته منهجا تاريخيا وليس **انطولوجيا**، والبعد التاريخي يشمل السلبية السائدة، فضلا عن نفيها فالحالة الراهنة سلبية ولا يمكن أن تصبح ايجابية إلا من خلال إطلاق الإمكانات الكاملة لها ... إن سلبية الواقع تصبح لدى مارنس وضعا اجتماعيا مرتبطا بنمط تاريخي خاص للمجتمع، فالسلبية التي تكمن وراء متناقضات الجدل وتشكل مضمونه سلبية العلاقات **الطبقية** "[3] فالمارنسية فلسفة تلفت عنايتها المستمرة إلى الواقع بشكل أساس وتحاول إزالة الصراع الطبقي بين البورجوازية وطبقة العمال،فهي تستحث وعي البروليتارية لما تعايشه من حرمان وإستغلال حتى يتسنى لها إشعال فتيل الثورة التي تتيح الإنتقال نحو أوضاع تاريخية جديدة،ضمن **الإشتراكيّة**[4]* التي تزول معها أشكال الصراع وتختفي إثرها

---

[1] د. قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز،مرجع سابق، ص138.

2 هررت مارنيوز، المارنسية السوفياتية، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1965، ص17.

[3] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز، **مرجع سابق، ص104.**

* **الإشتراكيّة " Socialisme "** : مأخوذة من الاشتراك نقول اشترك القوم في كذا أي شاركوا و هي اصطلاح جديد يطلق على المذهب القائل:أن مجرد الاعتماد على حرية الأفراد في الحياة الاقتصادية لا يكفي لإيجاد نظم اجتماعي صالح و أنه من الممكن لا بل من المرغوب فيه أن يستبدل **الناس النظام** الحاضر بنظام موافق يحقق العدالة و يساعد على نمو الشخص الإنساني نموا تاما، و المذاهب الاشتراكيّة كثيرا منها اشتراكيّة الذين أنكروا المنافسة الحرة و كذا تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية، و لكنهم زعموا مع ذلك أن المسألة الاجتماعية يمكن أن تحل بتأسيس جمعيات حرة يدخلها المتعاقدون،و من هذه المذاهب اشتراكيّة " روبر أون " **و اشتراكيّة التكافل " Mutuellisme " و الاشتراكيّة التعاونية " Coopératisme " و الاشتراكيّة الاجتماعية " =**

تناقضات الرّسمالية " إذا إزداد الدمار والافقار فإن مارنس يتوقع أن تنظم البروليتاريا نفسها في طبقة ثوري وتتابع رسالتها التاريخية الموضوعية "[1] ذالك أن الظروف والتعاسة التي تفرضها الدولة على أفرادها تجعل من **البروليتاريا**GG متوحدة وتوقظ وعيها نحو أداء الثور " والدولة كما حللها مارنس هي أداة سيطرة طبقة على أخرى بواسطة جهاز قمعي مؤلف من العسكريين ورجال البوليس وموظفي الإدارة ...لاتستخدم إلا للحفاظ على تفوق طبقة أقلية وهي البورجوازية على أكثرية الشعب الساحقة أي البروليتارية ، وبذالك طبع العمل الثوري معبرا عن إرادة الكادحين المصممة على تأسيس دولة لاطبقية فيها ..."[2].

وبذالك يلتقي التأثيرين الهيغلي ومن ثم المارنسي ضمن فلسفة مارنيوز،الذي يحدث دمجاً بينهما فيصوغ معانيها النقدية،وذالك بالرغم من إختلاف منطلق كل منهما،من المنطلق الفكري لمثالية هيغل ومن المرجعية المادية لمادية مارنس،وعليه يمكننا القول على أن الفلسفة المارنسية تمارس حضورها وتأثيرها على التصور المارنيوزي، وتحديداً حول مفهومها عن الثورة وهو الأمر الذي يبوؤها لان تكون الأساس لكل تفكيرٍ نقدي.

التأثير الفرويدي:

= Collectivisme "،و هناك **اشتراكيّة الدولة "Socialisme D'état "** و هي تلك التي ذهب إليها مارنس و أنجلز في بيانهما الشيوعي،و تنقسم إلى نوعين ديموقراطي و أرستقراطي،الأول يهدف إلى غاية سياسية و هي إقامة الحكم على أساس ديموقراطي يجعل الدولة خادمة الدولة لجميع المصالح الشعبية، أما النوع الأرستقراطي فيثبت أن انفكاك الفرد عن الدولة وهم باطل لأن الفرد إنما وجد لتحقيق الغايات المثالية المجتمعة في الدولة،و لأن انضمام الفرد إلى الدولة هو الواسطة الواحدة لتثبت حقوقه ، **و هناك اشتراكيّة اليوتيوبيا " Utopien Socialisme "** و هي نظرية مثالية تدعو إلى بناء مجتمع إنساني سعيد تقوم على الملكية الجماعية و التساوي في المنتجات و العمل الإلزامي لكل أعضاء المجتمع يسودها البعد الخيالي و المثالية من حيث مبادئها،و من أتباعها سان سيمون، أنظر، إبراهيم مدكّور،المعجم الفلسفي،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،القاهرة ، ص 88 .89.

[1] هررت مارنيوز المارنسية السوفياتية، **مصدر سابق، ص15.**

** **prolétariat** تدل على تلك الطبقة الدنيا من المجتمع، أما لدى مارنس وإنجلز فهي تدل على تلك الطبقة من العمال الحديثين الذين لا يعيشون إلا بقدر ما يجدون عملاً إلا إذا كان هذا العمل يزيد الرّسمال،نقلاً عن،عبد الوهاب الكيلاني، الموسوعة السياسية،الجزء الأول،المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت بدون ط،بدون ت،ص553.

[2] بيار دومونيك فاقر، المارنسية بعد مارس، منشورات عويدات للطباعة والنشر، بدون طبعة، **1988، ص37.**

يتجلى التأثير **الفرويدي** *Sigmend Freud في مقام ثالث ضمن الخطاب النقدي المارنيوزي، **وذالك من خلال** إبراز مارنيوز للتفسيرات الحضارية لدى فرويد،ذالك أن نظريته تصف الحضارة بكونها نتيجة لترسبات الكبت وهو التفسير الذي يؤيده مارنيوز ويستحسنه " وإن فرويد قد وضع نفسه بنظريته هذه داخل التراث العظيم للفلسفة وتحت المعايير الفلسفية "[1].إن الفرويدية بمنظور مارنيوز قد تضمنت في جوانبها اهتماما بقضايا الفرد والمجتمع وما يعتري طبيعتها من **تحول**" إن الحضارة بمنظور فرويد تفرض ألوانا من القهر وأنواعا من التحريمات .... وكلما ازدادت الحضارة نمو انتصر- **مبدأ الواقع** principe du real[G] على **مبدأ اللذة** principe du plaisir وإزداد التحكم في الغرائز الطبيعية عن طريق النظم والقوانين،**ومع ذالك** فإن مبدأ اللذة لا يختفي تماما،وإنما يظل يوضح عن نفسه في صورة غير مباشرة يحاول فيها التخلص من مبدأ الواقع."[2].إن تحليلات فرويد الحضارية تبرز محاكاة واقعية تكشف عن آليات ومبادئ صيرورة الواقع والتي تسيرها جدلية بين مبدأ الواقع وبين مبدأ اللذة ذالك أن التقدم لايسير إلا على حساب مبدأ اللذة، " يؤكد فرويد على أن البشر- عدائيون وحاقدون بإستمرار بعضهم إزاء بعض وعدائيتهم هذه غريزة محددة بيولوجيا ولا يمكن لهذه الغرائز أن تتحول جوهريا بتحول بنية المجتمع كيفما تم **هذا التحول** "[3] إن حرية الإشباع يعتقد فرويد لايمكنها وأن تتوافق مع النمو الحضاري "إن السعادة والحرية غير متفقتين مع الحضارة التي يرتكز نموها على الإضطهاد والتقييد وثبت الغرائز الحواسية،إن الحضارة لايمكن تصورها

---

* Sigmend Freud ولد في 06 **ماي** 1856 في مورفيا بتشيكوسلوفاكيا من أسرة يهودية تخصص في طب الأعصاب،استعمل التنويم المغناطيسي لعلاج الأمراض العقلية والتي طورها بالتعاون مع ليفي برويل ويقوم مذهبه على أساس أن الفعل عند الإنسان هو تحقيق أكبر قدر من اللذة،توفي سنة 1939.بلندن.من أهم كتبه (**بؤس الحضارة**) و(موسى والتوحيد) و(مدخل إلى التحليل النفسي).

1 هررت مارنيوز، الحب والحضارة، ترجمة، مطاع الصفدي، دار الآداب بيروت، 2007،ص18.

* مبدأ الواقع هو الذي يجعلنا في إعتقاد فرويد أن نؤجل الإستمتاع باللذة دون الإقلاع عن هدفها النهائي. أنظر، جميل صليبا، **المعجم الفلسفي،الجزء** الثاني، دار الكتب اللبناني، بيروت لبنان، **دون طبعة**، 1982 ص127.

[2] **د**، فؤاد زكرياء، هررت مارنيوز، **مرجع سابق**، ص44.

[3] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز، **ص** 208.

من دون تشويه معي للغرائز ...ومبدأ اللذة يجب أن يستبدل بمبدأ الواقع إذا أردنا أن تخرج المجتمعات البشرية من الدائرة الحيوانية لتدخل إلى البشرية الحقيقية "[1].

لقد حاول مارنيوز استنطاق المضامين النقدية للفرويدية،حيث حاول الكشف عن الجوانب الفلسفية لتحليلات فرويد الإجتماعية فقد رفض بشكل مطلق التحريفات التي طالتها خاصة من الفرويدية الجديدة، إن هذه النظرية تقوم على اختزال الفرويدية إلى مجرد آلة وأقصت بذالك **الطابع الثوري المتضمن بداخلها**،فهي على العكس من ذالك يشير مارنيوز<< إنها نظرية تأخذ أبعادا ومعانٍ جديدة ، إنها تكشف أكثر **مما سبق عن العمق** النقدي لها ولعناصرها التي تتجاوز الوضع القائم >>[2].

فإن تاريخ الإنسان عند فرويد هو تاريخ قمعه، **"ذالك أن الحضارة لا تفرض أشكال القسر على وجوده الأجتماعي فحسب، ولكن على وجوده الحيوي فهي لا تحد من بعض أجزاء في الوجود الإنساني فقط ولكنها تحد بنيته الغريزية ذاتها، ومع ذالك فإن هذا القسر أو الإرغام هو وحده شرط التقدم الأولي".**[3]لقد تمثلت محاولة مارنيوز في الجمع بين المارنسية والفرويدية من خلال اللقاء بين جانبين، **الغريزي*** والحيوي ضمن فلسفة فرويد مع الذات الإنسانية أوالفرد العامل في التصور المارنسي.

تعبر **كثافة وتعدد المرجع** التي تحضر في صياغة وتكوين الخطاب المارنيوزي،أين **يلتقي** من خلالها الجدليين الهيغلي والمارنسي إضافة إلى التفسير الحضاري الفرويدي لهو دليل صريح على الإمكانيات التي إستحوذها مارنيوز **للجمع بين** تيارات مختلفة لتنصب كمجموع في سبيل خلق نظرية في نقد المجتمع،غير أن ذالك لايعني **وقوفه عند**

2 فرسوا شالكيه،أوليفيه دو هامبل،إفيليين بيزييه، **معجم المصطلحات** السياسية،ترجمة،محمد عرب صاصيلا،الطبعة الأولى،1997.ص996.

[2] هررت مارنيوز، الحب والحضارة، ترجمة، مطاع الصفدي، دار الأداب بيروت، 1970، ص24.

[3] **صفدي مطاع**، نقد العقل الغربي، **الحداثة وما بعد الحداثة**، مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان، دون طبعة، 1990، ص114.

* **الغريزة " Instinct "** : هي مجموع معقد من ردود الفعل الخارجية و الوراثية المشتركة بين جميع أفرادها و المتعلقة بغرض معين لا يشعر به الفرد و قد تطلق على الإندفاع التلقائي الخالي من الوعي و هي صورة النشاط النفسي و طراز من السلوك يعتمد على الفطرة و الوراثة البيولوجية،الغريزة إذا هي الدافع الحيوي الأصلي موجه لنشاط الفرد و العامل الحافظ على بقائه،و هي عند بعض الفلاسفة الطبيعة المقابلة للعقلي و هي مختصة بوظائف الحياة و هي تعمل بلا تردد و لا تربية. أنظر، عبد الوهاب الكيلاني، موسوعة السياسة،الجزء الأول،**المؤسسة** العربية للنشر، **الطبعة الرابعة**، ص 198.

حدود التأثير لأن ذالك سيحيل إلى تصنيف أسلوبه على أساس أنه جمع وتوفيق ليس أكثر،لكن مارنيوز يعمل في أسلوبه نوعاً من الإنتقاء الذي يجره إلى اختيار مقولاته والتي تحمل معان **النقد من حيث جوهرها**،ويتجاوز بالمقابل كل نزعة لاثورية وكل فلسفة رجعية لا تحيل في جوهرها نحو التقدمية،وهنا إذ تظهر المسحة الأسلوبية والتأصيلية لفلسفة مارنيوز في تأسيسه لنظريته النقدية.

المبحث الثاني: النظرية النقدية عند مارنيوز.

تميز الأسلوب النقدي المارنيوزي بالقدرة على الجمع بين مختلف التيارات، إلا أن هذا التميز لا يكتفي بالوقوف عند لحظة التأثر فقط، بقدر ما أنه في مقام ثانٍ تجاوز **للحظة** التأثر نحو **بناء** فعل نقدي تأصيلي يتجاوز فيه مارنيوز كل المقولات التي لاتصب في معنى النقد أو لاتؤسس له، أو تلك التي لا تشتمل على النفي فهو بالتالي يقيم نقداً وتجاوزاً لبعض الآراء التي كان تأثر بها سوءا عند هيغل أو مارنس أو فرويد،ويحاول مارنيوز من خلال صهره لهذه الازدواجية بين لحظة التأثير ولحظة التجاوز لتعقبها مرحلة التأسيس،ولم تكن أهداف مارنيوز من ذالك كله سوى البحث عن الأطر والمقولات النقدية الموائمة نحو نقد لا معقولية الحضارة المعاصرة فيما تنتجه من ظروف قمع لامبررة وغير متناهية الأشكال،لذا فإننا سنحاول من مبحثنا هذا الكشف عن مواطن التجاوز وعن معان الأصالة داخل نظرية مارنيوز.

مارنيوز ولحظة التجاوز:

يقدم مارنيوز إنتقادات للمرجعيات السابقة التي تغذى من خلالها منهجه النقدي ولم يقف لدى حدود التأثر كما أشرنا أين سنحاول فيما يلي إستعراض البعض منها، فإذا ما حاولنا إستعراض الإنتقدات التي وجهها لهيغل وجدنا ربما صعوبة في إستظهرها وذالك بحكم الحضور البارز لفلسفة هيغل داخل الخطاب المارنيوزي ودفاع هذا الأخير **عنه**،أوربما بسب الإنتقاء الذي ميز أسلوبه وهو ما يشير إليه الدكتور (حسن محمد حسن) **بقوله** " وفي تصورنا أن معالجة مارنيوز لهيغل كانت ذات طابعٍ أحادي بمعنى أن مارنيوز قد تغاضى عن كثيرٍ من الجوانبِ الأخرى في فكر هيغل...ولذالك فقد كان مارنيوز إنتقائياً في النصوص التي رجع إليها ولم يلتفت إلى النصوص الأخرى التي تقول **عكس ذالك**"[1]. وتتجلى بعض الإنتقادات التي يوجهه مارنيوز لهيغل ضمن آراءه السياسية بشكلٍ أخص حيث أن هيغل في منظورِ هيغل يقيمُ نوعاً من الإستكانة ضمن مفهومه حول الدولة المطلقة المجسدة لنهاية التاريخ التي يقف

[1] د، حسن محمد حسن النظرية النقدية عند هررت مارنيوز، مرجع سابق، ص123.

عندها الديالكتيك فيتجسد المطلق في الدولة فكأنما مارنيوز يشيد بالديالكتيك وصيرورته لكنه يرفض نهايته، فلا يخفي مارنيوز دهشته من التحول الهيغلي الذي يقدم التاريخ كثورةٍ وكتغيرٍ أين تكون حركة التاريخ مسيرة دائمة يحاول فيها المطلق التحقق أكثر، ولذالك فإنه لاينبغي للديالكتيك أن ينحو إلى المردود السلبي بقدر ما هو مدعو لأن يكون إيجابياً خلاقاً للتغيير وذاك مايبرزه في كتابه **(العقل والثورة)** " إن القدرة على التفكير السلبي هو القوة الدافعة للفكر الجدلي التي تستخدم أداة لتحليل عالم الوقائع من خلال ما فيه نقضٍ باطن "[1].فتلك ميزة الجدل الأساسية التي تميزه عن الفكر العادي الذي لايحمل بداخله أي نزوعٍ ثوري" فالكر الجدلي-يضيف مارنيوز- يبدأ تجربة التي ندرك فيها أن العالم غير حر، أي أن الإنسان والطبيعة يوجدان في أحوالِ إغتراب ويوجدان على خلاف ما هم عليه، وكل طريقةٍ في التفكير تستبعد هذا التناقض من منطقها إنما هي منطق باطل...فالفكر لا يطابق الواقع إلا بقدر مايحول الواقع أو يبدله عن طريق فهم بناءه المتناقض"[2]. لايقيم مارنيوز رضاه عن تعاليم هيغل السياسية وبالأخص فيما تعلق منها بضرورة حماية الدولة والحفاظِ عليها ضد شتى صنوف الثورة فيشير مارنيوز " إلى أن أحد مؤلفات هيغل الأخيرة وهو يتضمن بحثاً مطولاً عن مشروع الإصلاح الإنتخابي الإنجليزي...وكان يتضمن بحثاً للمشروع رغم أنه يضعف سيادة الملك عن طريق إقامة برلمان يضع المبادئ المجردة للثورة الفرسية في مقابل السلطة العينية للدولة ".[3]

فالفلسفة السياسية لدى هيغل تؤسس نهاية إلى مفهوم التمجيد والقبول والخطأ الذي وقع فيه هيغل هو" أبعد غوراً بكثير من تمجيده للمَلكية البروسية فجريمته ليست في كَونه قد خان أرفع أفكاره الفلسفية، ذالك أن نظريته السياسية تسلم المجتمع للطبيعة والعقل للنزوة والحرية للضرورة والعقل للنزوة والهوى"[4]، ذالك أن تعاليم هيغل قد بلغت درجةً عاليةٍ من التمجيد للدولة ومن الدفاعِ عنها و بإعتبارها صورة من صور التحفظ الميثالي الذي ينبغي إستمراره وتزول معه كل دعوةٍ للتغير والرفض فحين ينظر إلى النظام القائم على أنه عقلي تكون المثالية قد بلغت

[1] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص18.
[2] **المصدر نفسه، ص19.**
[3] مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، "جدل الإعتراف والتحرر **والتواصل"، مرجع سابق، ص457.**
[4] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص228.

غايتها ونهايتها ومنذ ذالك الحين يتعين على الفلسفة السياسية أن تمتنع عن تعليم الناس ما ينبغي أن تكون عليه الدولة " إن الدولة موجودة وهي عقلية وهذا هو مسك الختام، ويضيف هيغل أن فلسفته سوف تدعو بدلاً من ذالك إلى وجوبِ الإعترافِ بالدولة عالماً أخلاقياً كاملاً "[1].

إن النهاية التاريخية للديالكتيك الهيغلي تجعل من الدولة المطلقة أسمى المراحل التاريخية التي لاتقبلُ التغير والتي في ظلها تتحقق المعقولية ويخفت الصراع إلى الأبد مع المطلق " لقد إمتدح هيغل بوجه عام محاولة تشكيل الواقع وفقًا للفكر ..فذالك في رٔيه أرفع إمتيازٍ للإنسانِ،وهو الوسيلة الوحيدة لتجسيد الحقيقة..ولكن حين تكون مثل هذه المحاولة مهددة لنفس المجتمع الذي رحب بها أصلاً بوصفها إمتيازاً للإنسان فإن هيغل يفضل البقاء على النظام السائد تحت أي ظرفٍ من الظروف "[2]، وكأننا نفهم من ذالك أن هيغل ضمن جدله سيتحول أو ينقلب على مبدإٍ أساسي جوهري ليتقمص دور الإثبات من ماينبغي أن يكون إلى الرضى بما هو كائن، وهو الشأن الذي لايوافق تطلعات مارنيوز النقدية والتي تلح على ضرورة تقمص العقل لأدواره النقدية بإعتبارها جوهراً فقد إعتبر مارنيوز أنه " بمجردِ قيام العقل بدورٍ ثوري في الحياة البشرية عن طريق السلب لهو الطرح الأكثر جرءاة في تاريخ الفكر الفلسفي"[3].فكأنما هيغل يتحول في منظور مارنيوز إلى داعمٍ ومناصر للإيديولوجية المعاصرة وما تفرضه من أشكال للسيطرة.

ينتقل مارنيوز في مقامٍ ثانٍ إلى النظرية المارنسية موجهاً إنتقدات لها هي الأخرى وبالخصوص نظرتها في الثورة التي تنبأت بزوال القمع والتحرر من ظروف القمع عن طريق فعل الثورة المنوط بطبقة البروليتاريا لما تعانيه من ظلم وحرمان في ظل التناقضات الرٔسمالية غير أن تنبؤاتها قد باءت بالفشل ولم تتحقق واقعياً وذالك بسبب الإختلال ما بين النظرية والممارسة مما يستوجب إعادة النظر في النظرية ذالك أن الجدلية المادية هي الأخرى قد تنبأت بزوال القمع داخل الدولة لدى بلوغ المرحلة الشيوعية بإعتبارها أرقى المراحل التي ينتهي عندها الصراع والتاريخ على حدٍ سواء " فالدولة كما حللها مارنس أداة سيطرة طبقة على أخرى بواسطة جهاز مؤلف من

[1] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص195.
[2] المصدر نفسه، ص189.
[3] د، قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز، مرجع سابق، ص25.

العسكريين ورجال البوليس وموظفي الإدارة "[1] حيث يعترف مارنيوز ضمناً بإستمرار ثنائية الطبقتين داخل الرّسمالية البرجوازية البروليتاريا إلا أنها طبقتين يغيب مفهومها في ظل المجتمع الرّسمالي وذالك باحتواء طبقة البروليتاريا بإعتبارها الطبقة المنوطة بفعل الثورة وهو إيحاء بالعجز الذي مس المارنسية " غير أن هذا الإقرار الفلسفي يتجه صوب الحديث عن ضمور الطبقة العمالية وإبتعادها عن الأرضية الثورية المارنسية، زيادة على إندماجها في شبح المجتمع الرّسمالي حتى تحولت إلى طبقةٍ ملتزمة بالمسار الرّسمالي محافظة على مصالحه"[2].

إن **فشل** التنبؤات المارنسية حول الثورة **وتجسدها** كممارسة واقعية، يوحي لدى مارنيوز بوجود تعارض وارتباك ضمن البناء النظري للنظرية المارنسية،ينبغ إصلاحه واستبداله فالبروليتاريا كطبقة ثورية قد فشلت وحادت في إنجاز أدوارها التاريخية **واستسلمت** لأيديولوجيا القمع المعاصرة، حيث يشخص لنا ضعف هذه الطبقة بقوله " لاتعود الطبقة العاملة تمثل ذالك النقض الحي للمجتمع القائم،وما يزيد الطين بلة وجود تنظيم تكنولوجي للإنتاج في الجانب الأخر من الحاجز، جانب التنظيم والإدارة...ويلبس المستغلون الحقيقيون طاقية الإخفاء وراء واجهة الموضوعية العقلانية "[3] وذالك مايستدعي ضرورةً حتمية في نظر مارنيوز لإعادة صياغة النظرية الثورية للمارنسية وتطعيمها بالشكل الذي تغدو معه أكثر نجاعةً وحتى إستبدال الطبقة الثورية بعناصر أخرى تمتلك القدرة على إشعال الثورة وإزالة القمع،وهو البديل التاريخي الذي إستقر عليه مارنيوز ممثلاً في فئة أخرى تضم المهمشين والمنبوذين إجتماعياً إضافةً إلى الطلبة والذين لم يستلب وعيهم الثوري بعد لصالح قوى القمع " فالمفهوم المارنسي يتخذ صبغة أسطورية بحكم مفارقتها الواقعية وتعذرها عن التحقق، فقد وعد مارنس العمال بجنة فوق أرضية خالية من البؤس والإستغلال، الهيمنة،الطبقية، الإغتراب.."[4]. فلابد للمارنسية حتى تثبت نجاعتها أن يتضمن فحواها مضامين نقدية رافضة ومن غير ذالك فلن تثبت جدواها حيث يوضح مارنيوز الشروط اللازمة التي ينبغي لهذه النظرية التحلي بها بقوله " **إن النظرية المارنسية لن تعود تلك النظرية النقدية الكبرى إذا لم تتمثل وتدمج بها كل**

---

[1] بيار دومونيك فاقر، المارنسية بعد **مارنس، مرجع سابق، ص37.**

[2] مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، "جدل الإعتراف والتحرر والتواصل" **مرجع سابق، ص487.**

[3] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الأداب بيروت، لبنان **الطبعة الثالثة، 1988، ص67.**

2 مجموعة مؤلفين، **مدرسة** فرانكفورت النقدية، "جدل الإعتراف والتحرر والتواصل"، **مرجع سابق، ص488.**

أشكال النقد الموجهة إلى المجتمع القائم حتى وإن كانت منطلقات هذا النقد غير مارنسية وإذا كفت المارنسية عن أن تكون تلك المحصلة النقدية الكبرى فلن يكون لها من مآل غير المتحف أو كتب التاريخ "[1].

لايهمل مارنيوز كذالك تنكر المارنسية إلى البعد الذاتي للإنسان في مفهومها عن الطبقة الواحدة في ظل الجماعة، كما **لاحظ** أيضاً أنها حينما تتناول الطبيعة الإنسانية تقيم إستهانةٍ بدور العامل الطبيعي في التغير الإجتماعي، وحتى مفهومها عن البروليتاريا لايجد تجسيداً واقعياً **" فلو أخذنا بعين الإعتبار وضع الطبقة الكادحة في المجتمع الصناعي المتقدم اليوم لأمكن القول أن المفهوم المارنسي عن البروليتاريا هو مفهوم ميثولوجي،ولوأخذنا بعين الإعتبار واقع الإشتراكيّة المعاصرة لأمكن لنا أن نقول أن فكرة مارنس عنها كانت حلماً "**[2].

تنبغي الإشارة إلى أن أهداف مارنيوز من وراء نقده للمارنسية ليس ردها **ورفضها** أوإلغاء نظريتها بشكلٍ مطلق، بقدر ما إرتكزت غايته إلى إعادة إحياءها وإزالة ذالك الطابع الأسطوري والجمود عنها وإعطاءها صبغتها الواقعية عبر إلغاء **التعارض** فيما بين النظرية وتطبيقها الواقعي،ثم إعادة إحياء الطابع الثوري وذالك بتطعيمها بمقولاتٍ جديدة أكثرُ **نجاعة**.

إن تطلعات مارنيوز نحو صياغة نظرية ثورية **قد دفعته** ربما لأن يكون ضمن أسلوبه إنتقائياً بحيث يضم منهجه كل ما يصب **مضمونه** في التأسيس للنقد السلبي للواقع والذي يحمل بوادر التجاوز **والتقدم**، رافضاً في الآن ذاته كل ما هو تكريس للرجعية والخضوع،بعد إنتقاده للمارنسية يتوجه مارنيوز بنقده نحو الفرويدية معلناً رفضه لجدلية فرويد الحضارية **من حيث العلاقة بين** مبدأ الواقع ومبدأ اللذة، حيث ينبني التصور الفرويدي على أسبقية مبدأ الواقع على مبدأ اللذة، بمعنى أنه كلما كان هناك تَبت زائد كلما شُيدت الحضارة وكانت إستمراريتها **والعكس من ذالك فقد** إعتبر فرويد " أن البنية الاقتصادية للمجتمع تؤثر هي أيضاً فيما تبقى من حرية جنسية ونحن نعلم أن الحضارة ترضخ في هذه النقطة للضرورات الاقتصادية، مادام يترتب عليها أن تحرم من الحياة الجنسية ومن قدر تَبير من الطاقة النفسية لتستخدمه في أغراضها، وقد تكشف حضارتنا الأوربية الغربية على أنها قطعت مدىً تَبيرا في هذا

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، **مصدر سابق، ص22.**
[2] **المصدر نفسه، ص31.**

التطور"[1] غير أن مارنيوز يعتقد **بخلاف ذالك** رافضاً المنطلق الفرويدي برغم إشادته المبدئية حول التفسير الذي تحمله الفرويدية غير أن تشديدها على مبدأ الواقع يضعف من قيمتها وهو ما نستشفه من تعبير مارنيوز" إن مفهوم الإنسان المشتق من النظرية الفرويدية،هو فعل الاتهام الأقصى الذي لا يمكن دحضه ضد الحضارة الغربية،وفي الوقت ذاته،هو أفضل دفاع لصالحها لايمكن رده "[2]. يرفض مارنيوز تشديد فرويد على الكبت وأولوية مبدأ الواقع، على حساب مبدأ اللذة والذي يعد شرطاً أساسياً وضروري لقيام الحضارة المستقبلية وأي قمع لمبدأ اللذة ماهو إلا تكريس للقمع والسيطرة " إن إبدال مبدأ اللذة بمبدأ الواقع هو أكبر حدث صادم في تطور الإنسان"[3] **فالحضارة** المعاصرة ما هي إلا تاريخ **للكبت Refoulement** و تكريس للقمع فبإعتبار أن الغرائز الإنسانية من الملكات الحيوية الأساسية في الفرد فقد وجب إشباعها ألا مشروط وإطلاق العنان لها كشرطٍ للتحرر" إن مبدأ اللذة لا ينزل عن سيادته لكونه يعمل ضد حضارة فيها يدعم التقدم إستمرار التسلط والكد"[4]وقد كان هاجس مارنيوز يكمن في التأسيس لمجتمعٍ وحضارة إنسانية يسير فيها فيه كل من مبدأ اللذة و الواقع على وفاق تام بحيث تزول فيه شتى ألوان القمع.

ويرفض مارنيوز جملةً التراث الغربي القائِم على تمجيدِ الإنتصار سواءً باسم العقل أوبإسم التقدم وهو يرفض أيضاً إحتقار الذات معتبراً " أن حيوية الفرد إنما تكمن في عضويته البيولوجية، وأن حق إشباعها التام هو أصل السعادة والحرية والتقدم وهو يرفض تسامي هذه النزوات والرغبات وبالتالي كبت فعاليتها "[5].غير أن دعوى مارنيوز التحررية هذه لاتتأسس بشكلٍ عبثي،بقدرما هي مطلب واقعي ومعقول بدعوى ضرورتها كمبدأ إنساني ينبغي إشباعه وليس مطلب ينبغي كسبه فالإشباع دلالة للتحرر بينما الكبت دليل على **القمع la répression** "

2 كمال بومنير، جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، **مرجع سابق، ص102.**

2 هررت مارنيوز،الحب والحضارة، ترجمة مطاع الصفدي، مرجع سابق،ص19.

3 **المصدر نفسه،ص23.**

4 هررت مارنيوز،الحب والحضارة، ترجمة مطاع الصفدي، **مصدر سابق، ص50.**

5 د، فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص736.

فمارنيوز يدعو إلى ضرورة إحداث نوعٍ من التوازن بين السعادة والعقل خاصةً وأن السعادة هي الأرضية المشتركة التي يتعانق فيها ما هو حسي وما هو عقلي وتلتقي فيها حرية الإشباع الجنسي بحرية التأمل العقلي"[1].

لايغفل مارنيوز أيضاً التميز بين نوعين من القمع حيث أنه يتجاوز وفق شكلين إثنين، قمع ضروري أساسي **وهناك قمع إضافي Suer -répression زائد** بخلاف التصور الفرويدي الذي يرى أن كل قمعٍ ضروري حتماً، فيشير مارنيوز إلى تمثيله هذا بقوله"...وندل به على القيود التي تجعلها السيطرة الإجتماعية حتمية، فينبغي تميزها عن القمع الأساسي أي عن تحولات الغرائز الضرورية لآستمرار الجنس الإنساني في الحضارة "[2].وفي الإجمال فإن مارنيوز يقيم معارضة تامة للتحليل الفرويدي ذو النبرة التشاؤمية في تأكيده على جدلية الكبت والحضارة بحيث يرى" أن كل حضارة ملزمة بأن تشيد نفسها على الإكراه وعلى نكران الغرائز..كما لا يمكن الإستغناء عن سيطرة أقلية ما عن المجموع، فالقمع أساسي في التصور الفرويدي وملازم لقيام الحضارة، وهوالرأي الذي يتعارض وموقف مارنيوز الذي يستشف نظرةً أكثر تفاؤلية قائمة على التحرر بحيث يتصالح فيها مبدأ اللذة مع مبدأ الواقع.

مارنيوز والتأصيل النقدي:

عقب التنقل الذي أقامه مارنيوز بين العديد من الفلسفات النقدية في علاقة تأثرٍتارةً وتجاوزٍ تارةً أخرى،حاول مارنيوز إستثمار هذا الكل وإختزاله في سياق نظريةٍ فلسفية نقدية متكاملة تفكك آليات القمع الممنهجة من قبل المجتمعات المعاصرة ومن ثم طرح البدائل التاريخية لتجاوزهذه الأوضاع إلى أخرى أكثرَ تحرراً.

بدايةً وقبل الخوض في المضامين النقدية لنظرية مارنيوز لابد من التعريج على الأسلوب الفلسفي عنده، حيث أن الفلسفة ترتبط عنده بالنقد بشكلٍ وثيق، ذالك أن الفلسفة ترتبط بالجانب العيني العملي في علاقة مع المعيش الفردي فهي لن تغدو مفارقةً تجريدية أي لاتكتفِ بذالك فحسب فينبغي لها أن ترتبط بما هو عيني واقعي، إذلا ينبغي للفلسفة أن تنشئ مقولاتها بمعزلٍ عن الواقع ، وعليه فإن الأسلوب الفلسفي المارنيوزي يرتسم ضمن اتجاهين

[1] د، فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، مرجع سابق، ص737.
[2] المرجع نفسه، ص501.

إثنين،أحدهما تجريبي والأخر تجريدي " فالإتجاه الأول يبدو وكأنه يقضي على الطابع المميز للفلسفة من حيث أنه لايعترف بالإستقلاال الذاتي للمفاهيم الفلسفية ويربطها على الدوام بسياق اجتماعي وواقعي أوسع، ومن ثم فهو يرفض أن يكون للفلسفة تطوراً تلقائياً مستقل...غير أن الإتجاه الثاني يعوض الأول ويعيد للفلسفة قيمتها الخاصة، بل إنه يجعل الفكر الفلسفي مندثاً في أشد حركات التاريخ عينية وأقواها فاعلية في حياة الناس الإجتماعية "[1].

إن **الفلسفة** باتجاهها العيني التجريدي إنما تؤسس لجوهرٍ نقدي يلتقي فيه ما هو نظري بما هو عملي موجه نحو البنية الإجتماعية في ظلِ ما تؤسسه من عقلانية قمعية، فمارنيوز يحاول أن يوسع من نطاق البحث الفلسفي وجعله أكثر فاعلية عبر تكاملٍ بين الإتجاه العيني والتجريدي لتطور المفاهيم، كما أن تقريب الفلسفة من العيني لايعني مطلقاً إفراغها من محتواها وأصالتها،كما حاولت إلى ذالك النزعة **الوضعانية posivistisme** التي حاولت إرجاعها علماً عملياً، ومن هنا تنساق مهمة أخرى للفلسفة تكمن في توجيه النقد إلى سائر العلوم والنزعات المؤيدة للقمع وللفكر الشمولي كما هي أيضاً مدعاة لكشف الزيف والإنحراف الذي أصاب المجتمعات المعاصرة وضياعها في غياهب التشيؤ والهيمنة التقنية " إن النظرية النقدية للمجتمع (يقول مارنيوز) تتمسك أساساً بأن المهمة الوحيدة المتروكة للفلسفة هي تطوير أشد نتائج العلوم عموميةً،وهي أيضاً تأخذ كأساس لنظرتها، إن العلم قد أظهر على نحوٍ كافٍ قدرته على خدمةِ تطور قوى الإنتاج وإتاحةِ إمكاناتٍ جديدة لوجودٍ أعلى...غير أن هذا لايعفي النظرية من نقدٍ دائم للأهداف والمناهج العلمية التي تدخل في إعتبارها كل موقف إجتماعي جديد"[2].

لقد وجب على الفلسفة أن تحصل تكاملاً تتحرر خلاله من كل نزعة أحادية تقزيمية كما هو الحال بالنسبة للنزعة الوضعية، التي سبق وأن لاحظنا بكونها تكرس لمبدأ الواقع وتدعو بشكل صريح **الفلسفة** لتكون أكثر عينية وتغادر عالمها المفارق فقد رفض مارنيوز مثل هذه النظرة الضيقة للفلسفة " ذالك أن الوضعية قد جعلت من العقل قوة محافظة لكونها تصورت أن مهمة الفلسفة الأولى هي تحليل الواقع على ماهو عليه وإتخاذ موقف إجابي منه، بل إن

[1] د، حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هررت مارنيوز، دار التنوير،بيروت، الطبعة الأولى، 1993 ص151.
2 مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، "جدل الإعتراف والتحرر والتواصل"، **مرجع سابق، ص41.**

إسم الوضعية في الوقت نفسه الأجابية أي إستبعاد كل إتجاه فكري رافض وسالب "[1]، وهذا بالرغم من أن بدايات بعض حركات الوضعية قد إنطلقت في بداية الفلسفة الحديثة كحركات ثورية مناضلة هاجمت التصورات الدينية والميتافيزيقية فقامت بدورٍ تحرري للإنسان من قبضة الإيديولوجية **"وقد نمت النظرة الوضعية للتاريخ عندئذٍ بوصفها دليلاً قاطعاً على أن حق الإنسان في تغير الأشكال الحياة الإجتماعية والسياسية، يتفق مع طبيعة العقل وتقدمه "**[2]. ويضيف في ذات السياق" ولما كان إشباع الحواس هو الدافع الحقيقي للسلوك الإنساني فإن تحقيق السعادة المادية للإنسان هي الغاية الحقة التي ينبغي أن تسعى إليها الحكومة والمجتمع على أن من الواضح أن الشكل السائد للحكومة والمجتمع يتناقض مع هذه الواقعة...تلك هي نهاية المطاف هي الواقعة التي يُهيب بها وضعيو عصر **التنوير،** فهم لم يكونوا يهدفون إلى مجتمعٍ محكم التنظيم،**بل** دعوا إلى الفاعلية الإجتماعية غير أن وضعية كونت لا تهدف إلى ذالك بقدر ماهي تبرير للإيديولوجية التسلطية اللاحقة، وهو الإرتباط الذي بدأ يظهر بإنهيار الليبرالية واضحاً كل الوضوح داخل كتابات كونت...وهكذا يعلن كونت أن السياسة الوضعية التي يحبذها تتجه بتطبيقها إلى دعم **النظام العام "**[3]. **ومنه** يقيم مارنيوز تفريقاً جوهرياً بين الوضعية الأولى لعصر التنوير وبين التي قامت مع **أوجست كونت (Auguste counet)*** من حيث أهداف كل منهما حين دعت الأولى إلى نوعٍ من المعقولية وإعطاء الأولوية **للفرد** والتحرر من الفكر الميتافيزيقي وإعطاء الأولوية للعقل في حين دعت الثانية إلى نوعٍ من الصرامة المبالغة التي تحيط بعناصر الوجود الإنساني كافة.

يضيف مارنيوز في إنتقاده للوضعية قائلاً " بأنها فلسفة لاتعترف بالعلو أو التجاوز هي فلسفة تعترف ضمنا بكل **ما هو** قائم وكل ما هو واقع، بسبب بسيط هو أنها لا تقترب منه ولا تبذل أدنى جهد من أجل تغيره بل وتعد ذالك خروجا عن مهمة الفلسفة التي تقتصر في رائيها على تحليل عبارات اللغة واللغة العلمية بوجه خاص، دون أن

---

[1] **د،** فؤاد زكرياء، هررت مارنيوز، **مرجع سابق، ص**20.

[2] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص349.

[3] **المصدر نفسه، ص**344.

* أوغست كونت 1798-1857.هو فيلسوف وعالم إجتماع فرسي من أهم مؤلفاته (محاضرات في الفلسفة الوضعية)**و**(نظام السياسة الوضعية)وهو يعتقد أن الفكر البشري قد مر بثلاث مراحل وهي الاهوتية والميتافيزيقية ثم الوضعية.أنظر،عبد الوهاب الكيلاني، موسوعة السياسة، **الجزء الخامس، المؤسسة** العربية للنشر بيروت، **لبنان، الطبعة الرابعة، 1994، ص**، 273.

تتعرض لمضمون الفكر ولمشكلاته الفعلية من قريب أو من بعيدٍ "[1].**هذا** الإختزال للفلسفة في ميدان اللغة هو الذي يرفضه مارنيوز معتبراً أن الفلسفة أشمل وأعمق من ذالك بكثير من حيث آليات القمع التي تستوظفها عبر إستنفارها للوعي في حين أن الوضعية تعلن ولائها المطلق للواقع الراهن ونسلم به" إن الوضعية بكافة أشكالها تقبل الواقع على ما هو عليه، ولا تتخذ منه موقفاً نقدياً ولو بصورةٍ ضمنية، وتتركه من حيث المبدأ سليماً لايمس إنها قمة ذالك الإتجاه الإيديولوجي المستسلم للوضع القائم..إذ أن كل إهتمام بالصورة وإغفال للمضمون يساعد المسيطرين على إحكام قبضتهم على زمام الأمور بتركة لمحتوى الحياة على ما هو عليه"[2].

لقد شدد مارنيوز على رفض **تلك الوظائف** الرجعية والمحافظة **للفلسفة** الوضعية والتي تشترك فيها مع **ساءر** الفلسفات الواقعية، والتي تقف في مجموعها لنصرة مبدأ الواقع وأولويته على ساءر المبادئ الأخرى، **فهي فلسفات** تهتم بالشكل الخارجي وتهمل بالمضمون والمحتوى وتدعي إمتلاكها لليقين في حين أن اليقين تحتويه الذات المفكرة المتعالية " فالعقلانية كما أوضحنا من قبل قد أكدت أن أساس اليقين النظري والعملي هي حركة الذات المفكرة وعلى هذا الأساس شيدت عالما كان معقولا بقدر ما كانت تسوده السلطة العقلية والعملية للفرد وهي تحمل طابع الذاتية أيا كان الشكل الموضوعي الذي تتخذه"[3].بيدا أن الفلسفة لا تتحدد نجاعتها في قدرتها على النفي والمعارضة التي تقتضي تجاوز الراهن المتأزم،إن فكرة النظام الوضعية تشير إلى مجموعة من القوانين تختلف كل الإختلاف **عن** مجموعة القوانين الجدلية، فالأولى في أساسها تشيد نظاماً ثابتاً، في أساسها سلبية تهدم الثبات،الأولى تنظر إلى المجتمع على انه عالم من التوافق الطبيعي، والثانية تنظر إليه على أنه نسق من الأضداد المتنافرة **" إن فكرة القوانين الطبيعية تجر وراءها فكرة مناظرة هي النظام التلقائي، التي تقترن دائما بفكرة إنسجام ما "**[4] .

وإجمالا فإن هجوم مارنيوز اللاذع للوضعية كنزعة إنما يتأسس بإعتباره رفضاً لتقزيم الفلسفة ووظائفها التحررية التي تجمع فيما بين هو نظري وعملي في أن، **وبوصفه كذالك** تأكيد للتفكير السلبي و النقدي النابع من الذات وتأكيدا

[1] **د،** فؤاد زكرياء، هررت مارنيوز، مرجع سابق، ص23.
[2] **المرجع نفسه، ص** 24.
[3] **هررت** مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق، ص349.
[4] **المصدر نفسه، ص**347.

لأسبقيته كآلية فعالة تناهض كافة أشكال الواقع المتأزم، وبذالك نستبين قوة وأصالة النظرية النقدية لدى مارنيوز من حيث إستقلالية مقولاته النقدية والتي حاولت الترنيب والنهل من روافد متعددة المشارب،وهو ما يتجلى في تآكيد مارنيوز على ضرورة النفي واستشراف ما ينبغي أن يكون.

المبحث الثالث: المجتمعات التقنية وتأسيس القمع.

تنبثق النظرية النقدية المارنيوزية وفق تصور مزدوج، ذالك أنها لا تقف عند حدود جوانبها النظرية المفارقة، بقدر ما هي مرتبطة بالممارسة أيضا والتي تقتضي المعاينة الواقعية والتدخل المباشر ضمن تجربة عالم المعيش الإنساني عبر تجليات مختلفة، حيث تؤسس نظريته رفضا مطلقا وتصديا لتشكلات الأزمة المختلفة داخل **الحضارة**[G] المعاصرة، فهي تعمد إلى استجلاء مظاهر الأزمة عبر الكشف عن أسبابها ومصادرها المسؤلة في ظل مجتمع معاصر قائم على منطق قمعي أقصى الذات الإنسانية من حساباته، عبر استغلال مفرط للملاكات الفردية وسلب وتشييئ معانيها بإفراغها من محتواها الأصلي و تسخيرها لخدمة الأيديولوجية القمعية القائمة على منطق الربح الإقتصادي، إذ لم تغدو معاني الإنسانية أصيلة تؤدي وظائفها بشكل مطلق بقدر ما قد تم إختزالها إلى أشياء مجردة مغتربة عن ذاتها تحت وطأة قمع شمولي، فإن كل هذه العوامل إستوجبت التصدي والإزالة في سبيل خلق عالم مغاير تتحقق في ظله معاني الإنسانية ويعود إليها بيانها **المستلب*** فتتحرر من واقعها المتأزم، وعليه واستنادا لما سبق سنحاول ضمن فصلنا هذا وصف تجليات وبوادر القمع ضمن الخطاب النقدي المارنيوزي، ومن ثم الكشف عن بوادر الثورة فيه واليات التحرر كبدائل وحلول تاريخية لتجاوز واقع الأزمة.

العقل الأداتي والإستبداد:

يتأسس المجتمع الحداثي المعاصر في منظور مارنيوز باعتباره نتاج للفكر الحداثي الأنواري الذي أسس دعائمه على فكرة التحرر والتقدم المبنيتيين على مركزية الذات الفردية كمنبع منه تنطلق وإليه تعود كل عملية في التفكير،غير أن تبعات المجتمع المعاصر قد حادت وانحرفت بشكل كبير عن الأهداف والمزاعم التي كان قد نادى بها

* **الحضارة "Civilization":** تأخذ الحضارة لدى علماء الأنتروبولوجيا معنيين أحدهما موضوعي والأخر ذاتي،الموضوعي وهو إطلاق لفظة حضارة على مجموعة من مظاهر التقدم العملي والفني والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد،وأما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرد،فتطلق على مرحلة سابقة من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمراحل التوحش والهمجية،وقد اختلطت كلمة حضارة مع كلمة ثقافة في الكثير من الأحيان،لكنه أصبح هناك نوع من الاتفاق على تحديد كل من مظاهر الحياة المتقدمة والمتطورة في المجتمعات المادية،أما الثقافة فأصبحت تطلق على مظاهر الحياة الروحية والفكرية في كل مجتمع متقدماً كان أم متخلف.أنظر، كميل الحاج،الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي، مرجع سابق، ص206.

فكر الأنوار، فهو مجتمع للقمع والسيطرة الشمولية والتي تختزل كافة المبادئ لصالح مبدأ واحد وهو مبدأ المردود، فهو إذا مجتمع قمعي بامتياز يكرس للتشيؤ و **الإغتراب** *.

تتجه تحليلات مارنيوز النقدية للحضارة المعاصرة عبر استجلاء بواطن الأزمة التي أفرزتها ايديولوجيا المجتمع الصناعي المتقدم مسقطا أرائه النقدية صوب المجتمع الرأسمالي** **Capitalisme** الذي يؤسس عبر أجهزته ومؤسساته لواقع مغترب متشيئ تحت وقع سيطرة وقمع مفرطين. والوقع نفسه بالنسبة للنظام الإشتراكي فهو واقع يسود كلا النظامين ولا يقتصر على نظام بعينه فكلاهما يعبر عن ملامح مشتركة لحضارة صناعية قمعية " فالمركزية والتنظيم يحلان محل المشروع الفردي و الإستقلال الذاتي والمنافسة منظمة ومعقلنة وهناك دور مشترك للبيروقراطية الإقتصادية والسياسية، والناس متماثلون بفضل وسائل الإعلام الجماهيرية وصناعة وسائل التسلية والتعليم، وإذا ما أثبتت هذه الوسائل فاعليتها فإنه يمكن للنظام أن يمنح الحقوق والمؤسسات الديمقراطية دون

* **الإغتراب** بمعنى ارتهان أو إستلاب Aliénation وتعني في المعنى الحقوقي القديم بيع أو تنازل عن حق إلى شخص أخر وفي المجاز هي حالة المنتسب إلى أخر مملوك.نقلاً عن أندريه لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية،المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل،منشورات عويدات،الطبعة الثانية،2001،ص93.

أما عن المعنى الفلسفي فهو يشير إلى حالة إنفصال واستلاب وهو إحساس الإنسان بأنه ليس في بيئته أو موطنه،وفي الفلسفة يعني غربة الإنسان عن جوهره وتنزله عن المقام الذي ينبغي أن يكون فيه،أو عدم التوافق بين الماهية والوجود. نقلاً عن، مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009، ص75.

** **الرأسمالية " Capitalism "**: هي نمط اقتصادي يميز بين نمطين من الإنتاج يرتكز على تقسيم المجتمع إلى طبقتين أساسيتين: طبقة مالكي وسائل الإنتاج " الأرض،المواد الأولية ، آلات الإنتاج "سواء كانت مكونة من أفراد أو مؤسسات أو شركات الذين يشترون قوة العمل لتشغيل مشروعاتهم،و طبقة البروليتارية المجبرة على بيع قوة عملها لأنه ليس لأفرادها وسائل الإنتاج و لا رأسمال الذي يتيح لهم العمل لحسابهم الخاص

أما نمط الإنتاج الرأسمالي: فهو إنتاج السلع بهدف تحقيق الربح وهو ما يفرض المنافسة، فكل مشروع رأس مالي لا يحقق ربحا كافيا،لن يستطيع أن يراكم المزيد من رأس المال و مرت الرأسمالية بثلاث مراحل هي:الثورة الصناعية الأولى ثم مرحلة الإمبريالية ثم مرحلة الثورة التكنولوجية و المتولدة عقب الحرب العالمية الثانية، **رأسمالية الدولة " Capitalism D'état "** : بعدما كانت الرأسمالية قائمة على أسلوب الإقتصادي الحر أين كانت الدولة لا تتدخل في الحياة الإقتصادية إلا استثناءا غير أن العيوب التي أظهرها النظام السوفييتي في نفسه حتمت على الدولة التدخل لمعالجتها لمشكل البطالة و التضخم. أنظر، عبد الوهاب الكيلاني، الموسوعة السياسة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للنشر، دون طبعة الثانية، دون تاريخ، ص 788.

المخاطرة بإساءة إستخدامها في معارضة النظام، ولا يشكل التأميم أو إلغاء الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في حد ذاته أي قيمة جوهرية مادام الإنتاج مركزياً ومراقباً من أعلى وفوق "[1].

إن ظروف الأزمة وأشكالها تتجلى بشكلٍ واضح داخل المجتمعات الحداثية المعاصرة من خلال حالة الإغتراب والتشيؤ السائدتين بقوة بحيث يكشف مارنيوز عن أشكالها معلناً رفضه المطلق للمنطق المهيمن داخل المجتمعات المعاصرة والذي أنتج مثل هذه الظروف، ويشرح مارنيوز ظاهرة الإغتراب من خلال مؤلفه الرئيس (الإنسان ذو البعد الواحد) بقوله: **" فبقدر ما تحول الحضارة القائمة عالم الشيئ إلى بعدٍ للجسم والروح الإنسانيين، يصبح مفهوم الإستلاب بالذات إشكالياً فالناس يتعرفون على أنفسهم في بضائعهم ويجدون جوهر روحهم في سياراتهم وجهازهم التليفزيوني الدقيق الإستقبال وفي بيتهم الأنيق وأدوات طبخهم الحديثة،إن الألية التي تربط الفرد بمجتمعه قد تبدلت هي نفسها والرقابة الإجتماعية تحتل مكانها في قلب الحاجات الجديدة التي ولدتها "**[2].

وضمن تحليله لظاهرة الإغتراب يحيلنا مارنيوز إلى تصور مارنس حول الإغتراب ومن قبله هيغل حين أشار مارنس في إحالته إلى واقع العامل في خضوعه لعلاقات العمل المجرد عبر إدراج ملكات الفرد ضمن علاقات إقتصادية محضة،بينما هيغل فقد عنى بالإستلاب حركة الفكر التي تنفي ذاتها بذاتها ويعني أيضاً إنفصال عمل الإنسان عن عمل المنتج والخروج عن إرادته حتى يصبح غير ذاته، ويأخذ مارنس بالنوع الثاني فالاستلاب عنده لايعني أن العامل المستلب الذي يصبح ملكاً للغير، بل يعني أن جوهر العمل سينقلب ضد نفسه ليخلق بيئة عامة تحفزه وتجره على إحداث الثورة فلقد إستطاع مارنس في نظر مارنيوز أن البرهنة على الكيفية التي تتحول فيها وسائل الإنتاج في النظام الرأسمالي إلى وسائل سيطرة على العامل وإستغلاله فتحوله إلى وسيلة أولية إستعمالية " وقد أعلن مارنس أن تقسيم العمل الإجتماعي لا يتم على أساس عمل أي حسابٍ لمواهب الأفراد ومصلحة الكل، بل يحدث وفقاً لقوانين الإنتاج الرأسمالي للسلع فحسب وبمقتضى هذه القوانين يبدو أن ناتج العمل وهو السلعة،

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد،مصدر سابق، ص

[2] المصدر نفسه، ص 13.

يتحكم في طبيعة النشاط على مضمونها وههنا يصبح وعي الإنسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادي تماماً "[1]. فالعمل سيشتد ارتباطا بما ينتجه من سلع فيتحول وعيه إلى وعي مادي محض، غير أن تحليل مارنيوز للإغتراب يتخطى هذا التصور على إعتبار أن هذه الحالة في نظره تتجاوز حدود العامل فتشمل جميع مناح الحياة الفردية " إن التصرف في المادية ليس بالمرة عمل الصناعة والحكمة الإنسانيين لأنه خاضع لحكم العرضية والفرد يضع أسمى هدفه السعادة في هذه السلع يجعل من نفسه عبداً للناس والأشياء، إنه يسلم حريته،والثروة والرفاهية لايظهران أو يستمدان وفق قراره الذاتي، بل من خلال المصير المتقلب للظروف المبهمة وهكذا يخضع الإنسان وجوده لغرض موضوع خارجه "[2].

إن مع حالة الإغتراب التي تفرضها الحضارة المعاصرةبفعل تنامي التقنية المفرط، ستتغير كل المفاهيم والأبعاد الإنسانية من حيث هي كذالك، ومن حيث علاقتها مع الذوات الأخرى فيغدو المبدأ المادي أساسها الذي لا تتعين إلا وفقاً له وهو الأمر الذي سهل من عملية الرقابة لصالح جهاز القمع ذالك أن أجهزة السيطرة والنظام الشمولي للمجتمعات المعاصرة لا يكتفِ بما ينتجه من ظروف القهر وغنما يذهب إلى أبعدَ من ذالك فهو يعمل أيضاً على تبرير قمعه والذي يضفيه طابعاً عقلانية ينزع به صورته آلامعقولة، فتغدو بذالك كل قوى المعارضة إلى قوىً محا فضة،فالمجتمعات المعاصرة تعول في منطقها على مبدأ المردود الذي يوهم الأفراد بالحرية والرفاهية **" إن التقدم التقني يجعل العقل خاضعاً لديناميكية..وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم، فليس ذالك لنهم ينسون شريعة الحياة بل يقبلون بها "**[3]، إن **الإستلاب**[G]**aliénation*** آلية قمعية أنتجت تداعيتها الإيديولوجية الصناعية التي قفزت على الوجود الإنساني الحقيقي مستبدلةً إياه بأخر مزيف فتدمجه ضمن واقعٍ من المعقولية المصطنعة تجعل الأفراد عوض محاربتهم لها يدافعون على إستمرارها، فالأفراد ههنا إنما ممارستهم للحرية ممارسة بمعناها

[1] هررت مارنيوز، العقل والثورة، مصدر سابق،ص278.

[2] هررت مارنيوز، فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية، دراسات في النظرية النقدية، ترجمة عبد المنعم مجاهد، دار الكلمة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2012، ص100.

[3] هررت مارنيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد، مصدر سابق، ص47.

* الإستلاب بمعنى الإغتراب فهما كلمتان مترادفتان، وقد تمت الإشارة إلى معناها سابقاً.

السلبي لابمعناها الإيجابي، ثم إن المجتمعات المعاصرة قد ساهمت كذالك في إفراغ الذات الإنسانية من فحوها وتقليصها ضمن معان مادية شيئية، بعدما كانت معانيها أسمى من ذالك ومتحررة من ارتباطٍ " فإذا كان غياب القمع يمثل نموذج الحرية، فإن الحضارة هي الكفاح ضد الحرية "[1]. لاينبغي لنا الانخداع يخبرنا مارنيوز،فليس وهم الحرية والوفرة في مجتمع الرفاهِ سوى نوعٍ من التمويه الذي أتقنته المجتمعات القمعية، فكأنما الإنسان في هذه الحالة لم يتحرر من قيوده القديمة إلا ليكبل بأخرى جديدة أشد وأعتى من سابقتها " فعالم الحضارة الصناعية المتقدمة هو عالم كلي إستبدادي يملك القدرة لا على وأد أي محاولة أي محاولةٍ لمعارضته ونفيه وحسب ولا على تجميع وتذويب ودمج القوى الإجتماعية التي يمكن أنى تعارضه وحسب، بل أيضاً على إستنفار وتعبئة جميع طاقات الإنسان الجسدية والروحية وجميع القوى الإجتماعية للذود عنه وحمايته "[2].

لا يخفي مارنيوز دهشته وإنبهاره بمدى الجاهزية والتنظيم التي يبديها المجتمع المعاصر إذ يعبئ قواها القمعية للحفاظ على صيرورته ضد أي دعوىً للتغير فهو يستهدف الأبعاد الفكرية للأفراد بما تحويه من عوامل نقدية حيث إعتبر مارنيوز أن " **المجتمع الصناعي لم يزيف حاجات الإنسان المادية فحسب بل زيف أيضاً حاجاته الفكرية والفكر أصلاً عدو لدود لمجتمع السيطرة لأنه يمثل قوة العقل النقدية السالبة التي تتحرك دوماً باتجاهِ ما أن يكون لا باتجاهِ ما هو كائن** "[3]. إن مجتمع التقنية الصناعي يتسم بقدرته على الهائلة على خلق مخطط شامل من السيطرة التي تخدر قوى المعارضة فتقيم معها تصالحاً طوعيا مع هذه القوى تتوهم معه المعارضة ممارسة وظائفها لكن نظام الوفرة التي يتحها المجتمع الصناعي من وفرةٍ لا محدودة، تترسخ معه قناعة مفادها أن لاجدوى من المعارضة فليس يوجد أحسن مما هو كائن " إن التقنية تقوم بخلق نوعٍ من الوهم بالعقلانية وتغيب بدورها كل أوجه الأسطرة التي تتضمنها وتحميها وتدافع عنها،وكل ذالك بسب تطور الرأسمالية وأصبح بوسعها إنتاج عديد من الوسائل والأدوات لخلق الارتياح بدرجة أكثر مما سبق وهذا يتيح لها أن تحل أزمة النزاع بين الطبقات، وبالرغم من ذالك فإن الرأسمالية المتقدمة

[1] هررت مارنيوز، الحب والحضارة، ترجمة، مطاع صفدي، مصدر سابق، 23.

[2] هررت مارنيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد، مصدر سابق، ص13.

[3] المصدر نفسه، نفس الصفحة.

هذه لاتزال تسرق فائض القيمة وهي تتوالد وتتحول في تحسين أنظمة الاستغلال والسيطرة،حيث لا تشعر هذه الأنظمة الإنسان المستغل والمهيمن عليه بالألم بل قد يحس بالرفاهية "[1].

إن المفارقة التي يقيمها مارنيوز تكمن في إعتبار أن القمع الممارس ضمن الحضارة المعاصرة لا يعدو عن كونه شكل تاريخي من أشكال القمع التي أنتجها وعايشها المجتمع البشري، غير أن ما يميز هذا الشكل المعاصر هو كونه أشد أنواع القمع قهراً وتسلطاً من ذي قبل فألبس القمع لباساً عقلانياً " إن السيطرة كانت على مر العصور شكلاً لا عقلانياً من أشكال العلاقات الإنسانية وبسبب طابعها اللاعقلاني هذا على وجه التحديد كان في وسع الإنسان دوماً أن يعقلها ويفضحها ويطالب بوضع حدٍ لها بيدا أن السيطرة الإجتماعية في عصر التقدم التكنولوجي تتلبس طابعاً عقلانياً يجرد سلفاً كل إحتجاجٍ وكل معارضة من سلاحها "[2] ومن ثم يضيف مارنيوز معرفاً السيطرة بقوله:" **إن السيطرة في مرحلتها الأكثر تطوراً، تأخذ شكل إدارةٍ، وهذه الإدارة توفر للناس حياة رغدٍ ورفاهٍ تتوحد في سبيل حمايتها المتعارضات، ذالكم هو الشكل المحض للسيطرة** "[3] وما يعزز قوة القمع والسيطرة المعاصرين هو الإستناد إلى التقنية والتي تعد نتاجاً حضارياً كان من الأولى أن يكون في خدمة الإنسان وتحرره لا وسيلة لقمعه " **ليست المعسكرات الإعتقال والمجازر، والحروب العالمية والقنابل الذرية مجرد إنتكاسات إلى عهد الهمجية،ولكنها هي النتائج الجامحة الناجمة عن الإنتصارات الحديثة للتقنية للسيطرة،وإن إستغلال وتدمير الإنسان عن طريق الإنسان إنما يستقران في أعلى مستوى من الحضارة** "[4]

ينبه مارنيوز إلى أن المجتمع المعاصر عبودي بإمتياز مسير من قبل إيديولوجية **آداتية**، قلبت كل المفاهيم تختزلها ضمن سياقات وقيم شيئية أضحى بها الإنسان مستلباً من كافة قواه الحسية والمعنوية وأضحى عبداً لقوى قمعه، فلا يتحدد الإنسان إلا بكونه أداة إنتاجية تتماها فيه ذاته" **فإن عبيد الحضارة المعاصرة المتقدمة هم عبيد متسامون،**

[1] هررت مارنيوز،نحو ثورة جديدة، ترجمة عبد اللطيف شرارة، دار العودة بيروت، بدون طبعة،1971،ص32.

[2] هررت مارنيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد، مصدر سابق، ص11.

[3] المصدر نفسه، ص265.

[4] هررت مارنيوز، الحب والحضارة، ترجمة، مطاع صفدي، مصدر سابق، ص19.

ولكنهم يبقون عبيداً لأن العبودية لاتتحدد بالطاعة ولا بقوة الكدح وإنما بالإنسان المحول إلى أداة وإلى شيئ "[1]. فلا غاية للمجتمع التكنولوجي من سوى إلغاء المجال الداخلي والتحرري للفرد وبذالك كان قمعه ممنهجاً يتخذ صفة الشمولية وهو ما نستشفه من تعبير مارنيوز" إن الثقافة الصناعية المتقدمة أكثر إيديولوجية من الثقافة التي سبقتها لأن الإيديولوجية تحتل مكانها اليوم في صيرورة الإنتاج بالذات...إن وسائل النقل والإتصال الجماهيري وتسهيلات السكن والطعام والملبس والإنتاج المتعاظم لصناعة أوقات الفراغ والإعلام...إن المنتجات تكيف الناس مذهبياً وتشرطهم وتصطنع وعياً زائفاً "[2].

تعمل الحضارة المعاصرة إذاً ضمينا على إستنفار مطلق ودائم عبر أجهزتها الإيديولوجية تتحد فيه كمجموع وعي الأفراد و تبرر من خلالها تسلطها،بنوع من المعقولية ووفق هذه الظروف فإن الذات الفردية تبقى تحت وطأة الإغتراب والتشيؤ المفرطين،الذين يعُمَان كيان الأفراد ليشملا حتى أبعاده الغريزية الحيوية، وهو ما ينبه إليه مارنيوز ضمن مؤلفه (الإنسان ذو البعد الواحد) **" لقد حللت في هذا الكتاب بعض النزعات الرأسمالية الأمريكية التي تؤدي إلى مجتمع <مغلق> أي محكم السيطرة والخضوع ...وهناك نتيجتان لهذا المجتمع لهما أهمية خاصة:إدماج القوى والمصالح المعارضة في نسق كانت تتعارض معه في المراحل السابقة للرأسمالية وإدارة و تعبئة آليتين للغرائز الإنسانية الشيئ الذي يجعل العناصر المتفجرة للاشعور والمضادة للمجتمع قابلة للتسيير الإجتماعي، إن قوة السلب الرافضِ أصبحت محكومة بأيدٍ من حديد وأصبحت عاملاً للتماسك والتأييد بعد أن كانت في المراحل السابقة لتطور المجتمع تفلت بشكلٍ واسع من كل مراقبة "**[3]. تتضح بشكل جلي سمة المجتمع المعاصر المبنية أساساً على قمعٍ شمولي ليس يستثني أياً من أبعاد الوجود الفردي، وصولا حتى غرائزه الحيوية والتي تخضع هي الأخرى لمعير الإنتاج وتمارس وتسوق على أساس أنها سلع شيئية،ذالك أن الطاقة الجنسية **الأيروسية** * **Eros** تستلب وتفرغ من فحواها الطبيعي إذ

[1] هررت مارنيوز، الحب والحضارة، ترجمة، مطاع صفدي، مصدر سابق، ص68.

[2] هررت مارنيوز، الإنسان ذوالبعد الواحد،مصدر سابق،ص47.

[3] عبد اللطيف عبادة إجتماعية المعرفة الفلسفية،الدار التونسية،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1984،ص216.

* **الأيروس " Eros "** : هو اله الحب عند اليونان وهو رمز مزدوج إلى الشوق الروحي الذي يقود إلى الحب الإلهي و إلى الشهوة الجنسية،و قد توسع العلماء في استعمال هذا المصطلح فأطلقوه على كل رغبة أو ميل أو هوى و إستعمله فرويد بمعنى الاندفاع الذي يحمل الفرد على طلب اللذات الحسية أو=

يَغْلِقُ المجتمع التقني إمكانات إشباعها التي لن تتم إلا في إطار ما يخدم **مبدأ المردود " principe de surpression"** وبالتالي ستغدو القيمة الجنسية ههنا قيمة سلعية تباع وتشترى،" فإن الأثار الإقتصادية الأثر الكبير في تحرير الغرائز الإنسانية، ومن هنا ينبغي- يقول مارنيوز – القضاء على الأسباب التي جعلت من تاريخ الإنسان تاريخاً للهيمنة والخضوع فقط، إن هذه الأسباب في الأصل اقتصادية وسياسية ومع هذا فإنها تغير وتؤثر بشكلٍ عميق في الغرائز والرغبات الإنسانية"[1]

ستنتصب الغرائز الحيوية للأفراد خدمةً لمسارٍ واحد وهو خدمة مصالح **القمع،** بحيث تغتصب معانيها المتسامية والواقعية وتلبس طابع مميزا، فإن ما يبدو للناسٍ من إشباع جنسي- في الواقع لايعدو عن كونه مجرد وهمٍ تنحصر- قيمته ضمن إطارٍ تجاري فتحول إلى مجرد بضاعة تباع وتشترى" **فإن مستخدمات المكاتب "الفاتنات" والبائعات "الفاتنات" والمدراء الشباب والرجوليين هم بضائع لها قيمة تجارية كبيرة أما صحبة عشيقة ظريفة محببة فإنها تسهل التقدم في عالم الأعمال وإن بالنسبة إلى أشخاص لا يشغلون غير منصبٍ متواضع للغاية "**[2] هو ذا طابع الإختزال الممنهج من قبل أجهزة القمع التكنولوجية التي توحي بسيطرة مطلقة لا تستثني لها أياً **من دوافع الذات** الفردية،**وتقليص** الغرائز الجنسية إلى دوافع تجارية دليل قاطع على هذا التوجه السائد،الذي تسير فيه الإباحة والكدح جنباً إلى جنب" إن تعبئة اللبيدو وسياسته هاتين تفسران إلى حدٍ كبيرٍ خنوع الأفراد الإرادي وغياب الإرهاب والتحقق المسبق للإنسجام بين الحاجات الفردية وبين الرغبات والأهداف والصبوات التي يتطلبها المجتمع ويفرضها "[3]. تهدف إدارة القمع المعاصرة من وراء هذه الإباحة الوهمية إقامة نوعٍ من التصالح الزائف والعرضي مع **قوى المعارضة،** وإخماد بوادر الثورة من جذورها فيترسخ الوهم بأن لاشيء أفضل مما هو كائن" **إن التلبية التي يأذن بها المجتمع ويرغب فيها ويشجع عليها تتمتع بلا أدنى ريبٍ بمجال أوسع بكثيرٍ، ولكن مبدأ اللذة يواجه امن خلال هذه التلبية إنكماشاً ويعاني من تقليص لحرمانه من المطالب غير قابلة للتوفيق مع المجتمع القائم، إن اللذة التي من هذا**

= على العمل الجنسي الشديد و يسميه فرويد المبدأ الفاعل و يسمى طاقته المحركة **اللبيدو**. أنظر، كميل الحاج، الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي **و الاجتماعي، مرجع سابق، ص** 83 .

[1] Herbert. Marcuse, Eros et civilisation, Ed de minuit, paris, 1963. P52.

[2] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق،ص110.

[3] **المصدر نفسه،ص**111.

النوع تولد الخنوع "[1]. تفرض الحضارة المعاصرة على الغرائز إستلاباً في تصور مارنيوز وقمعاً زائدين وهو قمع بخلاف الذي نادى به فرويد بإعتباره ضرورة في النشوء **الحضاري**، ذالك أن الغريزة كما إعتبر مارنيوز قد تحولت من إشباعها الفوري الطبيعي إلى إشباعٍ مؤجل وبعدما كانت اللذة متحررة ستغدو مع الحضارة المعاصرة مقيدة.

إن قوة **النقد** السلبي **(الرافض)** أصبحت محكومة بإبيدٍ من حديدٍ وغدت الحكومة عاملاً للتماسك والتأكيد بعد أن كانت في المراحل السابقة لتطور المجتمع تفلت من كل مراقبة "إن أصالة مجتمعنا تكمن في إستعمال التكنولوجيا **عوض** الإرهاب للحصول على تماسك القوى الإجتماعية في حركة مزدوجة الوظيفة الطاغية والتحسن المتزايد لمستوى الحياة"[2] فالمعايير التي يخضعها ويقرها المجتمع المعاصر تجعل منه مجتمعاً مغلقاً منه تصدر كل سلطة في تقرير أحكام الوجود وكافة الأبعاد المشكلة له،فهو لايقر منها إلا ماكان موافق لإيديولوجيته القمعية أما ماكان منها منافياً فيجتث من أساسه " فالمجتمع الصناعي المتقدم هو برمته مجتمع لاعقلاني لأن تطور إنتاجيته لا يؤدي إلى تطور الحاجات والمواهب الإنسانية فإنتاجيته لايمكن أن تستمر في التطور على الوتيرة الراهنة إلا إذا قمعت تطور الحاجات والمواهب الإنسانية **وتفتحها الحر**"[3].

تضع المجتمعات المعاصرة مصلحتها فوق كل إعتبار ومنه فإن الإنسان في ظل هذه الأوضاع لن تكون حرياته ورغباته غاية هذه المجتمعات وإنما تتأسس باعتبارها وسيلة لها ولتبرير قمعها **" إنه لا يوجد هناك إمكانية يتحرر في ضمنها الإنسان إذا لم يتحرر من تلك الهيمنة المفروضة عليه من قبل السلع "**[4] وعليه فإن كافة المزاعم التي تعبر فيها المجتمعات التقنية عن دعواها نحو تحقيق مجتمع الرفاه ماهي في جوهرها إلا تبريراً لقمعها، " في حين أنه من غير الممكن – يخبرنا مارنيوز – بناء عالم إنساني تسوده الحرية في ظل سيطرة وهيمنة المجتمعات التقنية "[5] وهي تستهدف في مقامٍ أول إفراغ العقل من محتواه بإعتباره المعيار الأول للتحرر والتفكير السالب الذي يزيح التناقضات ويستقر إلى الحقائق الموضوعية، لذالك فإن سلطة القمع تستهدفه بشكلٍ أساس لما يتملكه العقل من قدرةٍ على النفي والتحرر

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق،ص111-112.

[2] عبد اللطيف عبادة إجتماعية المعرفة الفلسفية، مرجع سابق، ص216.

[3] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق، ص11.

[4] H. Marcuese, ver la libération, Ed de minuit, paris, 1969. P168.

[5] Ibid.p18.

التي تستشرف الحقيقة فيما ينبغي أن يكون ولا متجاوزة ما هو كائن " **إن العقل هو السلطة الهدامة في المعادلة (العقل- الحقيقة = الواقع) التي تجمع بين العالم الذاتي والعالم الموضوعي في وحدة متناحرة،فهو يمثل بوصفه عقلاً عملياً في آنٍ واحد(سلطة النفي) التي تقرر الحقيقة بالنسبة إلى البشر والأشياء... ولقد كان المشروع الأول للفكر الغربي هو العمل على إثبات أن حقيقة النظرية والممارسة هذه هي معطى موضوعي و أنها ليست معطىً ذاتياً** "[1] فهنا فقط وفي هذا الوضع يتحول العقل البشري إلى الرضى بالوضع الراهن وبما **هو** معطى إذ يتجرد من قدرته على التخطيط فتتحول أدواره من المركز صوب الهامش، وفي خضم ذالك فإن النظرية النقدية ذاتها لن تحضى بتطبيقاتها الواقعية ذالك أن القوى المنوطة بالثورة تغدو متعالية عن تأدية أدوارها التاريخية **وذالك عقب التحول الجذري** الذي سيمس بنيتها وبفعل المقاومة التي تعتريه من قبل المجتمع القمعي الذي يقيم بدوره ثورة مضادة تحمي وتخفي تناقضاته " **إن الثورة المضادة -يقول ماركيوز معرفاً إياها- وقائية إلى حد كبيرٍ بصفةٍ عامة، ولكنها وقائية بحتة في العالم الغربي، فلا وجود في هذا العالم لثورةٍ فتية يستدعي القضاء عليها ولا لأي ثورة أخرى في الأفق،والحال أن الخوف من الثورة هوالذي يوجد مع ذالك بين المصالح ويربط شتى مراحل الثورة المضادة وأشكالها** "[2] .

تبدي المجتمعات الحداثية المعاصرة إستعداداً **مسبقاً** لمواجهة أي طارئ قد يهدد كيانها أو يمنعها من تحقيق أهدافها، وبذالك فهي تحقق على الدوام توازناً مفرغاً ووهمياً بين دعوى الحرية والإنتاج والرفاه والتقدم بحيث تختفي من وراء هذا الكل معنى واحد وهو الإضطهاد المعقلن والذي يبرر وجوده إنطلاقاً من ما يكتسبه من تأييد وقبول، كون أن هذا الإضطهاد سوف يبدو غير متناقضٍ مع العقل في الأوضاع،وذالك بإدماج المعترضين في **النظام**" ففي المجتمع الرأسمالي المتقدم يتحول المعارضون إلى مستهليكن لنفس نواتج هذا المجتمع، وبذالك تكون لهم مصلحة مباشرة في إستمرار النظام لأنه يلبي حاجياتهم الأساسية ويخلق فيهم حاجات مصطنعة يقتضيها دوام النظام الإجتماعي إلى المرحلة التي يستوعب فيها داخله كل إمكانات الإحتجاج والمعارضة والتمرد"[3]،هذه حالة الرضى التي

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد،مصدر سابق، ص164.
[2] هررت مارنيوز، الثورة والثورة المضادة،ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت لبنان ، دون طبعة، دون تاريخ، ص08.
[3] د، فؤاد زنريا، هررت مارنيوز، مرجع سابق، ص31.

تتملك أفراد المجتمع المعاصر والتي جعلتهم مندمجين مع واقعهم حيث أن هذا الإمتثال يولد إرتياحاً وقبولاً بحجة توفر السعادة الوهمية وهذه الحالة يصطلح عليها مارنيوز **"بالضمير السعيد"** الذي يكاد يكون في تصوره هو الوحيد المهيمن في هذا العالم الذي ليس له من بعد غير العقلانية التكنولوجية **" إن هذا الضمير يأوي ويحمي الإعتقاد بأن الواقعي عقلاني وبأن النظام القائم يوزع في خاتمة المطاف الخيرات وشيئاً فشيئاً يرى الأفراد في جهاز الإنتاج عامل الفكر والعمل الأساسي الذي يستطيع فكرهم الشخصي وعملهم الشخصي ويتوجب عليهما أن ينصاعا له وأثناء هذا التحويل يلعب الجهاز الإنتاجي أيضاً دور عامل أخلاقي،وهكذا يسلم الضمير زمام أمره للتشيؤ.لإنراه الأشياء الكوني "**[1] .وبذالك تكتمل أشكال السيطرة القمعية التي يشيد في ظلها الأفراد واقعهم الوهمي ويرضون به بحيث لا مجال سوى الرضى بما هو كائن فقد أحكم المجتمع المعاصر قواعد اللعبة كالمركز الذي تنطلق منه وإليه تعود القواعد، **ومن هنا** ترتسم تلك **الصورة القاتمة** للواقع المتأزم والتي تغذيها إيديولوجية موحدة تكرس في مجملها لمعان السيطرة الشمولية التي ليست تستثني أي بعد باستثناء بعدها الذي تمليه وتعينه وما الحرمان الذي تعانيه الغرائز الجنسية في هذه المجتمعات إلا دليل على تلك الحالة،فقد حرمت من إشباعها الحر والمتسامي والذي يغدو مشروطاً،وهذه هي أسمى المفارقات التي تسود المجتمع المعاصر والتي تكمن في تلك القدرة الهائلة على إخفاء التناقضات" إن التصور الجنسي يمكن أن يصل إلى أقصى حدٍ دون أن يهدد هذا الإطار القائم للجنس وينبغي أن ندرك أن هذا التحرير المزعوم يخدم مصلحة النظام الإجتماعي لأنه لا يشكك فيه ويدافع عن الوضع القائم "**[2].

تقفز النزعة الشمولية للقمع المعاصر لتشمل بعد آخر من أبعاد الوجود الإنساني والتي تحيل في جوهرها إلى **معان التحرر**،بحيث يتأسس **الفن L Art** هو الأخر بإختلاف تشكلاته بُعد مستلبٍ أيضاً، فالفن والموسيقى لا يتجليان إلا في حقيقتهما المطلقة بقدر ما سيطاولهما التزييف والإنحلال أيضاً الذي يفقدهما **الجوهر**، ذالك أن المجتمع المعاصر في منظور مارنيوز يؤسس لما يسمى بالثقافة المصطنعة المزيفة " إن التناحر بين **الواقع** الثقافي والإجتماعي آخذ اليوم بالتراخي ،فالعناصر المعارضة المغتربة،المتعالية،التي كانت الثقافة الرفيعة تشكل بفضلها بعداً آخر للواقع،هي

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، **مصدر سابق،ص**116.

[2] **فيصل عباس**، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، **مرجع سابق، ص**581.

في سبيلها إلى الزوال وتصفية الثقافة الثنائية البعد لا تتم اليوم عن طريق نفي (القيم الثقافية) وإطراحها، بل تتم عن طريق دمجها بالنظام القائم عن طريق إعادة إنتاجها وتوزيعها على نطاقٍ واسع "[1].

سوف يغدو الفن في ظل سياسة القمع مستلباً من قدرته على النفي والمعارضة فهو يتنازل عن تأدية مهامه تلك بفعل التسلط الذي تعرض إليه فحولته من قوة معارضة راديكالية* إلى قوة محافظة رجعية ذلك " أن الثقافة يفترض بها أن تأخذ على عاتقها الإهتمام بمطلب الفرد في السعادة غير أن التناطحات الإجتماعية في جذور الثقافة لا تسمح بهذا المطلب إلا في شكل باطني وعقلاني،ففي مجتمع ينتج لنفسه من خلال المنافسة الإقتصادية بشكل مجرد طلب وجود إجتماعي أسعد تمرداً فإن الناس إذاً قدروا قيمة متعة السعادة الدنيوية فمن المؤكد أنهم لن يقدروا على تقدير قيمة النشاط الهادئ والربح وسلطة القوى الإقتصادية التي تحفظ وجود هذا المجتمع "[2]. إن الفن في جوهره نقد وتعال ترفض بنيته كافة أشكال الصراع " إن الفن يمكنه في الواقع أن يصبح سلاحاً في النضال الطبقي عن طريق حفز التغيرات في الوعي السائد "[3] ومن المظاهر الأخرى لوضع الأزمة يحيلنا مارنيوز إلى معنى الثقافة ودلالاتها والتي تحور معانيها الحقة وتستبدل بأخرى مزيفة بقوله " إن الثقافة هي بالتعريف ثنائية البعد لأنه لا قوام لها إلا إذا ميزت بين ما كان يمكن أن يكونه هذا الواقع بيدا أن الطاقة الهائلة التي تملكها وسائل الإتصال الجماهيري في المجتمعات التكنولوجية هي في سبيلها اليوم إلى التخفيف من حدة التناقض بين الواقع الثقافي والواقع الإجتماعي عن طريق دمج قيم الأول بالثاني وإعادة توزيعها على نطاقٍ واسع وتجاري "[4].

---

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، **مصدر سابق، ص92.**

* **راديكالية " Radicalism "** : الراديكالية تعني الجذرية والفلسفة الراديكالية فلسفة إصلاحية، دعاتها من المنادين بالتغير الجذري والراديكاليون ليبراليون يعارضون الطبقية،وامتيازات أصحاب رأس المال وتبار الصناعيين وأصحاب الألقاب وكانوا دائماً طليعة البورجوازية الليبرالية...والفعل الأخلاقي عندهم هو الذي يعود بأكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس،فهي لا تغفل الأقلية ...كما تؤمن الراديكالية الفلسفية بالحرية لكل الناس والاقتصاد الحر والديمقراطية والتسامح الديني. أنظر، عبد المنعم الحفني، **المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة**، مكتبة مدبولي، **الطبعة الثالثة**، 2000 ،ص273.

[2] هررت مارنيوز فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية،دراسات في النظرية النقدية،ترجمة عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى،2012، ص110.

[3] فيل سيلتر، **مدرسة فرانكفورت**، ترجمة نشأتها ومغزاها،ترجمة، خليل كلفت،المجلس الأعلى للثقافة، **الطبعة** الثانية، 2004، ص229.

[4] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، **مصدر سابق، ص15.**

لقد جسد الفن على الدوام للإنسان ذالك العالم المتعال الذي تنبذ هويته الصراع والتناقض،وهو في ظل مفرزات الواقع المعاصر التي تسلبه من الجوهر أضحى غير قادر أو منحرفاً عن صورته التي تعكس حقيقته المتعالية **" إن الخيال يدعو الوقائع بأسمائها فينهار ملكوتها وهو يبلبل أركان التجربة اليومية، ويبين أنها زائفة ومشوهة ولمن الفن لا يمتلك هذه القدرة السحرية إلا عندما تكون الرموز التي تدحض وترفض النظام القائم حية لم تمت "**[1]

تقلب إذاً سياسة المجتمعات المعاصرة الأدوار التاريخية المنوطة للفن بعد أن تختزل وظائف إلى معانٍ شيئية وضمن قيم سلعية تباع وتشترى وتأخذ أبعاداً جماهيرية " فالفن والأدب ينتشران على نطاقٍ واسع ويدخلان كل بيت – وهذا محض زيف - لأن ذالك يجعل الفن مبتذلاً بمجرى الحياة اليومية الرتيبة ويدعو بالتالي إلى دمجها في النظام القائم"[2] لقد أسلم الفن بالتالي مضمونه **لسلطة القمع** تسطره **وتعبئه** كيفما شاءت، **حيث** تنبثق اللغة بدورها كبعد فني هي الأخرة وقد حادت عن طبيعتها وجوهرها المتعال فهي الأخرى لا تقوم بأدوارها المنوطة وأصبحت تكرس لثقافة الإنغلاق وإحلال الفكر الإيجابي فينبهنا مارنيوز لذالك بقوله " ...والفن واللغة يستعينان بعناصر سحرية، إستبدادية، طقسية والكلام يحرم من الألفاظ ألا مباشرة الموصولة بغيرها ... والمفاهيم التي تتمسك بالواقع وتتعالى عليها هي في سبيلها إلى إضاعة بيانها اللغوي الأصيل، وبدون الألفاظ ألا مباشرة الموصولة بغيرها تميل اللغة إلى أن تعبر وتسهل التوحيد المباشر بين **الفاعل والمفعول،** بين الحقيقة والحقيقة المقررة، بين الماهية والوجود، بين الشيئ ووظيفته"[3] وفي ذالك إشارات واضحة من مارنيوز على أهمية اللغة بإعتبارها تجسيد لعلاقة بين أطراف الوجود الفعلة فهي تسير هذه العلاقة بإعتبارها علاقة إتصالٍ، وبنفس الدرجة من الفاعلية تنقلب أدوارها وتصبح علائقها سلبية بإعتبارها ترجماناً لقوى السيطرة فتغدو لغةً سلعية وتختزل ككل ضمن قيمة شيئية تحد من معانيها الشاملة " ففي المجتمعات الغربية تستخدم اللغة بطريقة طقسية للتأكيد على عبارات مثل المشروع الحر والمبادرة الحرة ...أما في الشرق فيجري التأكيد على عبارات مثل (العمال والفلاحين)...ويعتبر الخروج على سياق تلك البنية التحليلية

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، **مصدر سابق، ص97.**

[2] قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز، **مرجع سابق، ص145.**

[3] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، **مصدر سابق، ص122-123.**

المغلقة في أي من النظامين نوعاً من الخطأ أوالدعاية المضادة "[1] وذالك وإن دل فإنما يدل على السمة الإيديولوجية للقمع الشمولي للحضارة المعاصرة والتي تشترك في تأسيسها الأنظمة الرّسمالية الإشتراكيّة على حدٍ سواء، فتكرس أجهزتها للقفز على أبعاد الوجود الإنساني وتبيئتها وتنميطها على مبدأ واحد هو مبدأ التأييد والقبول.

التقنية ومجتمع البعد الواحد:

كان من الواضح أن التعبئة الشاملة لقوى القمع بالحضارة المعاصرة قد أدمجت الفرد ضمن لعبة مغلقة السائد فيها تشجيع منطق الربح والإنسان المعاصر مسخر بكامل طاقاته للمساهمة في إرساء قواعد اللعبة والحرص على نجاحها و إستمرارها، فالوعي الإنساني بأبعاده المختلفة يغدو وعياً زائفاً ومجرداً من معانيه التحررية الرافضة وتلك هي السمة الوحيدة للحضارة المعاصرة إلغاء كل الأبعاد لصالح بعد واحد وهو بعد التأييد والقبول.

إن المجتمعات التقنية المعاصرة في تصور مارنيوز مجتمعات مريضة ومتأزمة، بحيث تغيب عن بنيتها أشكال المعارضة، وكل بناء فيه يسر وفق إندماجٍ مطلق ومعقلن، فيصف مارنيوز صفات هذا المجتمع بقوله " **يمكننا أن نقول كتعريفٍ مؤقت للمجتمع المريض، إن المجتمع يكون مريضاً عندما تكون مؤسساته وعلاقاته وبناؤه على نحوٍ لا يسمح بإستخدام الثروات المادية والعقلية المتاحة للتطور الأفضل بإشباع الحاجات الفردية وكلما إتسعت الهوة بين الأحوال والظروف والإمكانية والعقلية،إزداد الإحتياج إلى ما أسميه فائض القيمة " surplus répression " أي القمع الذي يقتضيه نمو الحضارة والحفاظ عليها بل القمع الذي تقتضيه المصلحة المستمرة في التمسك بمجتمع قائم "**[2] إن القمع الذي تنتجه الحضارة المعاصرة قمع زائد وغير مشروط، تبريره الوحيد الحفاظ على ما هو قائم وإن تماهي الذات الفردية عن ماهيتها سيقلص من أدوارها التاريخية المنوطة بها تأديتها،بحيث يتولد عنها بعد واحد يتمثل في بعد التوحد والإندماج مع واقع السيطرة الإيديولوجي والذي يقضي- بدوره على البعد الأساسي وهو البعد التحرري **والذي** يتلاشى معلنا خضوعه وتأييده لما هومعطىً بوصفه الأفضل والأمثل " إن التقدم التقني يجعل العقل خاضعاً لوقائع الحياة ويزيد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع من الحياة ويزيد من قدرته على تجديد عناصر هذا النوع

[1] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هررت مارنيوز، **مرجع سابق، ص194.**

[2] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، **مصدر سابق، ص35.**

من الحياة بصورة ديناميكية، فإن التوحد المباشر الآلي الذي تميزت به الأشكال البدائية التشارك،يعاود اليوم ظهوره في الحضارة الصناعية المتقدمة، ومما يعطي طابعه المباشر هذا صفة الجدة والتنظيم والتسيير لعمليات المجتمع **ومن خلال هذا** التطور إنكمش البعد الداخلي للفكر، ذالك البعد القادر على معارضة الوضع القائم وزوال هذا البعد الذي كان الفكر السالب يستمد منه قوته التقدمية "[1] **لقد** تطلب التأسيس للبعد الواحد إلغاء الفكر التحرري والطاقة الرافضة للذوات الفردية وجل الملكات التحررية الأخرى في سعيها نحو الأفضل بالثورة على أوضاع الحرمان، إن البعد الواحد ينصب نفسه كعدو بارز للتفكير السلبي الذي يكرس مبدأ أن ما هو واقعي ليس حقيقياً ومن هنا فإن الفكر الإيجابي للبعد الواحد يقلب التصور ليصبح معه كل مالا هو كائن معقول وحقيقي " إن التكنولوجية المعاصرة تضفي عقلانية على ما يعنيه الإنسان من نقص في الحرية،وتقيم البرهان على أنه يستحيل عملياً أن يكون الإنسان سيد نفسه وأن يختار أسلوب حياته وبالفعل"[2].

تبرز بشكل واضح وجلي إستراتجية الوهم المعقلن التي تحوي تناقضات الواقع فتقيم تصالحاً بينها وبين قوى الرفض ذاتها بدعوى التحرر وإتاحة مبدأ الرفاه بينما الدافع الأساسي وراء ذالك إمتصاص قوى المعارضة والتحرر والتي صودرت من كل إمكانية متاحة " فقد إستطاع المجتمع المعاصر أن يكسب لنفسه كثيراً **من** الأرض التي كان على الحرية الجديدة أن تزدهر عليها، لقد إمتلك هذا المجتمع أبعاد الوعي والطبيعة التي لم تفسد في الماضي إلا نسبياً،لقد صاغ بدائل تاريخية على صورته وهدأ من التناقض الذي أصبح على هذا النحو مسموحاً به، **ومن خلال الغزو** الديمقراطي الشمولي للإنسان والطبيعة أصبح من الممكن أيضاً غزو المسافة الذاتية والموضوعية لمجال الحرية "[3] ولم يكن للمجتمع المعاصر أن يزيح معارضيه ويفرض قمعه لولا أنه قام بتبيئة الظروف المواتية لذالك التي تضمن إستمرار القمع وتتيح إمكانات إستمراره، **ولكن ذالك** يتم وفق إستراتجية جديدة ضمن قواعد يشارك الأفراد أنفسهم فيدافعون عن ظروف قمعهم، وتلك هي غاية مجتمع القمع القصوى الحفاظ على إستقراره عبر الحفاظ على ظروف وقوى تأييده.

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، **مصدر سابق، ص 46.**

[2] فيصل عباس،الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة،مرجع سابق،ص593.

[3] حس محمد حسن،النظرية النقدية عند هررت مارنيوز،مرجع سابق،ص195.

تلك إذاً هي سمات الأفراد في المجتمعات المعاصرة، إنهم أ فراد مجردين من حيث أبعادهم إلا من **بعدٍ واحد وهو** البعد الذي تمليه وتفرضه مقتضيات حضارتهم، وهو نفس البعد الذي لايمكن إزالته بحكم دفاع الأفراد عنه وتكريسهم **لبقائه،** فغدو بذالك أكثر توحداً وإندماجاً مع قوى قمعهم ولمتعد لهم أي قدرة على النفي السلبي أوالثورة.

المبحث الرابع : الثورة و بوادر التحرر الجديدة.

تبدو السمة التشاؤمية ضمن الخطاب النقدي للنظرية النقدية المارنيوزية واضحة بشكلٍ جلي، عبر ما تضمنته من استفاضةٍ ووصف شامل لبواطن الأزمة المعاصرة والتي خلفت مجتمعاً مريضاً ومتأزم، يستوجب تغيراً جذرياً وقطعية مطلقة عبر فعل الثورة التي تكفل الإنتقال الجذري إلى عالم ما بعد الأزمة، فيتم التخلص من براثين القمع فتعمل الثورة على إحياء العد الفكري النقدي،حتى تتحقق الذوات الفردية وتعود معان الإنسانية الحقة وتنفلت من عقالها إن الثورة تسعى إلى إحياء البعد النقدي للفكر السالب الذي لايرضى بما هو كائن بقدر مايستشف ظروف التغيير ويصنع الآمال لذالك.

إستراتجية الثورة الجديدة.

تتأسس النظرية النقدية لمارنيوز بوصفها ترميما وتطعيماً للنظرية المارنسية التقليدية في الثورة والتي إنبنت على أساس تاريخي يقضي بأن تقوم الثورة على يد طبقة البروليتاريا بوصفها الوحيدة القادرة على ذالك،حيث تفترض النظرية المارنسية الكلاسيكية أن البروليتاريا الصناعية هي الثورة الإجتماعية الوحيدة القادرة على تحقيق الإنتقال نحو مرحلة أعلى من الحضارة " إن البروليتاريا تلغي مع تصفية جميع الطبقات البروليتاريا كطبقة، وتخلق بالتالي عاملاً جديداً للتقدم ألا هو جامعة البشر الأحرار اللذين ينظمون مجتمعون وفق إمكانيات الوجود الإنساني لأعضائه كافة، لكن تطور الرٍسمالية الواقعي يبرز شكلاً أخر لتجاوز هذا التطابق التاريخي:أعني تغيراً جوهرياً في العلاقات بين الطبقتين المتنافرتين تكف معه البروليتاريا عن التصرف كطبقة ثورية "[1] وأمام ذالك الفشل الذي تجسيده في الواقع المارنسية كممارسة،فقد إستوجب ذالك في تصور مارنيوز تغير مقولة الثورة المارنسية والتعويل على قوىً ثورية جديدة تعوض بقة البروليتاريا، ذالك أن هذه الأخيرة قد إندمج وعيها مع إيديولوجيا القمع، فالبروليتاريا قد فقدت كل إمكانية لإحداث فعل التقدم الذي يعد مبدأ أساسي يسبق الثورة، كما أشرنا سابقاً، غير أن ذالك لا يعني أن مارنيوز يرفض النظرية الثورية من الأساس وبشكل مطلق، وإنما يرفض ذالك التصور المغلق للمارنسية

[1] هررت مارنيوز، المارنسية السوفياتية، مصدر سابق، ص08.

الأرثودوكسية والتي تجعل من الطبقة الثورية طبقةً وحيدة،فهي وإن فقدت وظيفتها الثورية وفقاً لظروفٍ تاريخية أجلت إمكانياتها في تحقيق أهدافها وتحرير الإنسانية من تشوهاتها الحضارية من جراء القمع الزائد المنهج من قبل إيديولوجية صناعية مطلقة، فإن تحريرها يعني إعادة تأسيسٍ لوظائفها " فإن تحرير الطبيعة يعني إسترجاع ما فيها من قوىً تمجد الحياة وتعظمها وإسترداد تلك الخصائص الجمالية،الغريبة عن حياةٍ شوهتها وأفسدتها سلسلة لا متناهية من أعمال ونشاطات يمليها مبدأ المردود والمزاحمة "[1] فتلك غاية النظرية النقدية بحيث تهدف إلى إعادة تأسيسٍ للوجود الفردي عبر إستعادة مركزية وعيه والتي لن تتحقق بدورها إ لا إذا سبقها فكر تنظيري تستند إليه وأصالة هذا الفكر تكمن في أنه فكر متحرر ومناهض للواقع،فغاية النظرية النقدية وهدفها الأسمى الذي تنشده هو التأسيس لملكة النقد السلبي بإعتبارها السبيل لتغيير جذري يزيح واقع السيطرة، **" فإن مشروع النفي التاريخي - يقول مارنيوز- هو مشروع لتجاوز الشروط القائمة – حواجز المجتمع القمعي- إنطلاقاً من سياق هذه الشروط على وجه التحديد وهذا ما يمكن أن يوحي أننا أمام (حلقة مفرغة)فمشروع النفي هو مشروع تاريخي داخل مشروع متحقق وقائم مطلوب تجاوزه وحقيقته تتحدد على هذا الأساس"**[2].

لابد من إنتهاج إستراتجية جديدة في مجابهة الحضارة المعاصرة، تقوم بالأساس على التأسيس إلى عقلانية جديدة تتجاوز العقلانية التكنولوجية والتي تعتبر مصدر الصراع،يتصور مارنيوز أنه ينبغي للنقد أن يكون أكثر نجاعة فتكون له القدرة على النفوذ إلى أعماق البُنى الإجتماعية فيكشف عن جوانبها الخفية ويقف على التناقضات التي تقف من وراء القمع،ومن هنا فإنه يستوجب على أي فكرٍ نقدي أن يتحلى بمعايير وآليات جديدة تغذي وعيه الثوري فتميزه عن طبيعة الفكر الإيجابي المنغلق عن ذاته الذي يكتف بمجرد التأييد والقبول، إن الفكر النقدي مطلوب لأن يكون أكثر تحرراً وسلبية تجاه ظروف قمعه،ولذالك فإن الفكر النقدي يعد بمثابة تمهيد ضروري يسبق فعل الثورة فهو الذي يمدها بالآليات الضرورية.

[1] هررت مارنيوز، الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص75.

[2] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص23.

إن من شروط الثورة الأساسية بمنظور مارنيوز ضرورة أن يصاحبها وعياً ضرورياً بها وهو الذي يضمنها الفاعلية يخبرنا مارنيوز<< إن وضعاً غير ثوري أو ممهداً للثورة،ولا يمكن إلا للتحليل النظري وحده أن يتيح إمكانية إستيعاب الوضع السائد وإحتمالاته إن الواقع المعطى قائم ههنا،ومن تلقاء نفسه مدعوماً بقواه الذاتية،إنه المضمار الذي يستمر في تحديد النظرية أثناء سيرورة التغرير>>[1].إن الثورة لابد لها في منظور مارنيوز أن تنشد تغيراً جذرياً شاملاً تتحرر معه كافة الأبعاد الإنسانية فكما أن القمع هو قمع شامل فلا بد للتغير أن يشمل هذا الكل أيضاً فيتم الإنتقال من ظروف الكبت والقمع ومن ظروف الكدح والسيطرة،نحو ظروف أكثر تحرراً وأكثر إشباعاً وإنعتاقاً " فلا بد للثورة أن تتحرر من أسر مجتمع الرفاهية الرأسمالي وأن تتحرر من إنتاجيته المدمرة،ومن حاجاته التي تؤصل جذور التبعية والإستسلام هذه الثورة قادرة بفضل أساسها البيولوجي على أن تحول التقدم التكنولوجي الكمي إلى أساليب للحياة مختلفة نوعياً "[2].من هنا إذاً تتأسس الثورة بوصفها ضرورة ومطلباً تاريخياً تتجاوز الوضع السائد << تستوجب الثورة النفي لكافة أنماط القمع،هذا النفي الذي لايمكن أن يكون له مضمون غير المطالبة بنهاية السيطرة،تلك المطالبة التي هي وحدها الثورية في الوقت الراهن لأنها تبرر منجزات الحضارة التي دفع ثمنها غالياً >>[3]. وتستوجب الثورة وعياً ضرورياً من قبل قواها حتى تضمن الفعالية وتنظيماً محكماً فلا تميل عن أهدافها المسطرة وتنساق إلى نتائج أخرى وخيمة،فإن أي ثورة هدفها القضاء على وضعٍ ما وتغيره بآخر أفضل منه لا الإنجرار نحو ظروف أكثر سوءاً.

ينتقد مارنيوز رأي الفوضويين الذين يطالبون بإلغاء الدولة وإنحلالها بشكل نهائي عقب الثورة وهو الشأن الذي يرفضه مارنيوز بإعتبار أن " هذا الإلغاء السياسي للدولة من طرف الطبقة العاملة في حقيقته ليس إلغاءاً مطلقاً، بل من أجل الوصول إلى صورة حكم يزول فيه القمع والإضطهاد "[4] ويفهم من هذا السياق أن الثورة التي ينشدها

[1] هررت مارنيوز، الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص43.

[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هررت مارنيوز، مرجع سابق، ص217.

[3] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص266.

[4] بوسوالك عبد الغني، (الفلسفة وسؤال الثورة هررت مارنيوز نموذجاً) جمعية دراسات فلسفية، العدد الأول جانفي، 2014، ص 125.

مارنيوز سيكون هدفها إصلاحي تقدمي لايلغي الدولة وإنما يبقي عليها ولكن وفق أوضاعا مغايرة،أكثر تقدماً فالدولة وجودها ضروري لكن شريطة أن لاتؤسس للقمع وإنما تتيح للحريات أكثر.

لاينبغي للثورة أن تقيم أي تصالح مع قوى القمع التكنولوجي التي لابد لها أن ترفع قمعها عن الأفراد وتحوله،فغن كان القمع من طبيعة التكنولوجيا فلابد أن يتجه ذالك خارج حدود الفرد،وهذا ما يستوجب إنقلاباً سياسياً " فمثل هذا الإنقلاب هو وحده الذي يستطيع أن يحرر التكنولوجيا من خضوعها لسياسة القوى المسيطرة التي تستخدمها بدورها كأداة سياسية،كما أن هذا الإنقلاب هو وحده الذي يتيح لمنطق السيطرة والإضطهاد في التكنولوجيا أن تتحول وتدخل في مرحلة جديدة،مرحلة السيطرة على القوى الغاشمة الامقهورة في الطبيعة والمجتمع،لا السيطرة على الإنسان الذي يجب أن يكون حراً كما هو الحال اليوم "[1].

أما عن إمكانية وظروف تنظيم الثورة فإن مارنيوز يستشرف الآمل ضمن فئات جديدة غير البروليتاريا تحمل على عاتقها إشعال فتيل هذه الثورة بعد وعيها لظروف واقعها المتأزم،فما يميز هذه القوى يكمن في كونها لم تندمج بعد مع نظام القمع،حيث تسعى هذه القوى الجديدة إلى ممارسة واقعية للنظرية الثورية تتجاوز النظرية المارنسية التي إفتقرت إلى الممارسة الواقعية،" فما تزال هناك – يقول مارنيوز – تحت الطبقات الشعبية المحافظة طبقة المنبوذين والامنتمين، والعروق الأخرى... يتموقعون خارج الصيرورة الديمقراطية ومن هذا الأساس فإن معارضتهم تكون ثورية حتى وإن لم يكن وعيهم ثورياً فإنها قوة بدائية تخرق قوانين اللعبة وتثبت زيفها "[2] ذالك أن قوى و أشكال الرفض وقواها التقليدية لم تعد ذا مقدرةٍ ولم تعد لها تلك النجاعة في تحقيق مبتغياتها " فالنضال الذي يفترض فيه أن يقودنا إلى الحل الموائم لا يمكن أن يتخذ بعد الآن الأشكال التقليدية،فنظراً إلى الحل الميول الكلية الإستبدادية التي تميز المجتمع الآحادي البعد .. كفت أشكال الإحتجاج ووسائله التقليدية عن أن تكون ناجعة وفاعلة، بل لعلها أصبحت خطرة لأنها تبقي على وهم سيادة الشعب "[3].فلقد إستلزمت الضرورة إنهاء مهام قوى الإحتجاج التقليدية

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص20.

[2] المصدر نفسه، 267.

[3] المصدر نفسه، ص266 .

التي تنبأت لها النظرية التقليدية والبحث عن قوىً أكثر نجاعة تحمل لواء التغير لواقع ملموس **" مادامت البروليتاريا غير ناضجة لتحررها الذاتي فإن غالبية البروليتاريا تسري في النظام الإجتماعي القائم النظام الممكن الوحيد "**[1] تكف البروليتاريا إذاً عن تأدية أدوارها التاريخية وتتحول من أدوار تقدمية إلى أدوار رجعية بإندماجها مع النظام القائم،فإن تحجر النظرية المارنسية يتنهك المبدأ الأول الذي ينادي به اليسار الجديد وهو وحدة النظرية والممارسة " فالنظرية التي لا تكون على مستوى ممارسة الرأسمالية والتي تكون متأخرة عنها،لاتستطيع في أرجح الظن أن تكون دليلاً ومرشداً للممارسة الرامية إلى إلغاء الرأسمالية "[2] تنبثق مهام القوى الثورية الجديدة بامتلاكها القدرة على النفي فهي قوى تنبثق من قلب المجتمع غير أن ها تتميز بكونها لم تندمج بعد ويعرف حركة اليسار الجديد بقوله " إن المارنسي الجديد مع بعض الإستثناءات،مارنسي جديد أكثر منه مارنسي بالمعنى الأورثودوكسي... وبالإضافة إلى ذالك يتضمن اليسار الجديد ميولاً فوضوية جديدة، كما أنه يتصف بفقدانٍ شديد للثقة في الأحزاب اليسارية القديمة وفق إيديولوجيتها واليسار الجديد مرة أخرى مع بعض الإستثناءات غير مرتبط بالطبقة العاملة القديمة بوصفها العامل الثوري الوحيد "[3].

إن حركة اليسار الجديدة تستهدف نبذ وإلغاء العنف المُسلط من طرف أنظمة السيطرة، وذالك عبر ما تشتمل عليه من صفات لذالك وضمن ما تؤسس له، وتقيمه فيما بينها على مستوى الوعي" إن جذرية اليسار الجديد تستل من التضامن العنيف هذا...في الدفاع تؤدي الثورة الخارجية دوراً أساسياً في المعارضة الخارجية لأمهات البلدان الرأسمالية "[4] وتتضمن قوى الثورة الجديدة هذه عديد الفئات المختلفة من حيث التشكل ومن حيث البنية، ولا تشكل بمعنى طبقة واحدة، يحددها مارنيوز" ولكن ما تزال هناك تحت الطبقة الشعبية المحافظة،طبقة المنبوذين و(الامنتمين) والعروق الأخرى، والألوان الأخرى، والطبقات المستغلة والمضطهدة والعاطلون عن العمل والعاجزون عنه، إن هؤلاء يقفون خارج الصيرورة الديمقراطية وحياتهم تعبر عن الحاجة الملحة المباشرة

[1] هررت مارنيوز، المارنسية السوفياتية، مصدر سابق، ص11.

[2] هررت مارنيوز، الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص43.

[3] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هربت مارنيوز، مرجع سابق، ص211.

[4] هررت مارنيوز، نحو ثورة جديدة، مصدر سابق، ص133.

والواقعية،إلى وضع حدٍ للشروط والمؤسسات التي لا تطاق أو تحتمل "[1] مما يعني أن الظروف القاهرة التي تحيط بهذه الفئات من تهميش وإقصاء ستتولد عنها حتمية تاريخية للثورة، وتتسم هذه الفئات بكونها غير مندمجة فهي لا تساهم بأي دورٍ في عملية الإنتاج داخل المجتمع وبالتالي لاتساهم في توليد السيطرة أو دعمها ويصفها مارنيوز" إنها قوة بدائية تخرق قوانين اللعبة مظهرةٍ بالتالي أنها لعبة زائفة وعندما يتجمع أولئك الناس ويسيرون في الشوارع بلا سلاح وبلا حماية مطالبين بالحقوق المدينة الأولية والأكثر بدائية ... ولكن إصرارهم على عدم لعب اللعبة بعد الآن هو اليوم حقيقة تشير على الأرجح إلى نهاية مرحلة وبداية أخرى "[2].

يستشرف مارنيوز الأمل ضمن فئة الشباب والطلبة بشكل كبير أيضاً وبالأخص عقب الإنتفاضات التي قام بها الطلبة بفرسا في 08 ماي 1968 " فقد ذاع صيت مارنيوز حينها بوصفه منظراً لليسار الجديد ففكان الطلبة في مظاهراتهم يحملون شعاراً منقوشاً عليه ثلاثة أسماء تبدأ بحرف (M) هذا الثالوث الجديد كان يضم مارنس، ماو(Mao) ومارنيوز"[3]. هناك بعض الإنتقادات التي ينبغي الإشارة إليها فيما يخص علاقة مارنيوز بثورة الطلبة حيث يرى البعض أن أفكار مارنيوز قد إمتطت ثورة الطلبة وبنى على إثرها نظرياته، أي أن تنظرياته هذه لم تكن سابقة للثورة وإنما لاحقة لها، في حين يرى فؤاد زرياء أن تعاليم مارنيوز قد لقيت صداها بشكلٍ عام " إنهم أبدو ترحيباً كبيراً بذالك المفكر الذي إستطاع أن يجعل لهم دوراً بارزاً في تحريك أحداث العالم .... فقدكان من الطبيعي أن يرحب الشباب بفيلسوف ينادي بإنهاء هذا الكبت والقهر وسيادة الأيروس على اللوغوس"[4] أما في إعتقادنا فإن تعاليم مارنيوز الثورية قد لقيت صداها المتبادل بحكم تطابق تنبؤات مارنيوز والذي يصرح بحكمه " أنه يرى في الإنتفاضة الطلابية المعارضة عاملاً من عوامل التغيير في العالم ... وسوف تتحول يوماً ما إلى قوة ثورية فعلية "[5] حول هذه الفئة وبالخصوص عقب إنتفاضات مايو 1968 ومن جهةٍ أخرى إعتناق الشباب لأفكار مارنيوز جعلوا

[1] هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، مصدر سابق، ص266-267.

[2] المصدر نفسه،ص277.

[3] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هررت مارنيوز، مرجع سابق، ص202.

[4] فؤاد زرياء، هررت مارنيوز، مرجع سابق، ص62.

[5]Herbert Marcuse, la fin de l utopie, édition paris, p07.

منها مرجعيا فكرياً فهؤلاء الشباب كان سعيهم منصباً نحو إيجاد ملجأ فكري يستندون إليه في طلب الخلاص من الأزمة الحضارية التي أنتجتها المجتمعات المعاصرة "إنهم بوجه عام كانو يبحثون الإنسانية في الأعمال الفكرية، وكانت أعمال مارنيوز وماونسي تونغ وتر ونسكي، فهي الملاذ الوحيد الذي لجأ إليه هؤلاء الشباب بحثاً عن الآمل والخلاص"[1] لكنه وبالرغم من كل الإنتقدات السابقة الموجهة لمارنيوز، إلا أن حركة الطلبة تعبر فعلاً عن قوى وأشكال جديدة للإحتجاج على واقع القمع، إلى جانب هذه الفئة يعول مارنيوز على فئات أخرى محددة في فئة المنبوذين وقوى العالم الثالث وسائر الفئات التي لم تندمج بعد مع سياسة القمع،وبالتالي فإن مهمة الثورة لاتتعلق بفئة أوطبقة بعينها وإنما لفئات متعددة ومتنوعة من حيث المركز والوظيفة فتتهيأ هذه الفئات لأدوارها الثورية عبر وعيها أولاً بظروف بؤسها ثم بضرورة التغيير،ويسبق ذالك وعيُ الذي يعمل بمثابة المحرك " حيث أن الوعي الفكري ممهد للثورة المادية، ويصاحب الثورة تغيرات أساسية وسريعة في مؤسسات الدولة والأبنية الطبقية وهدفها النهائي يتجه أساساً إلى إعادة توزيع القيم وإحداث تغيرات جوهرية في النظام القائم "[2].

هكذا تتحدد إستراتجية مارنيوز في الثورة، وتنبؤات وقوعها والتي ينبهنا بالمقابل إلى جملة العوائق التي يمكن أن تصطدم بها وتعيقها، ذالك أن أجهزة الحضارة المعاصرة تمتلك القدرة على المجابهة والتصدي فالثورة بالرغم من ذالك ستواجه ثورة مضادة من قبل النظام الذي ينظم نفسه أكثر تحسباً لذالك " أدرك العالم الغربي جديدة من التطور لهذا فقد بات النظام الرّسمالي مضطراً حتى يتمكن من الدفاع عن نفسه إلى تنظيم الثورة المضادة داخل حدودها وخارجها على حدٍ سواء "[3] ويضيف مارنيوز مبرزاً مهام هذه الثورة " إن الثورة المضادة وقائية إلى حدٍ كّبير بصفة عامة...والحال أن الخوف من الثورة هو الذي يوحد مع ذالك بين المصالح ويربط شتى مراحل الثورة المضادة وأشكالها "[4] يخرج مارنيوز إذاً بإمكانية تجسيد الثورة على أرض الواقع وذالك بالرغم من إستشفافه للصعوبات التي تعتري هذا الفعل بحكم تعقد أوضاع الحضارة المعاصرة وقوة التنظيم والمجابهة التي تقيمها ضد أي معارضة

[1] أحمد السعدني، (هررت مارنيوز والإنسان ذو البعد الواحد) مجلة الفكر المعاصر، العدد59، ديسمبر24،1967.

[2] بوسوالك عبد الغني، (الفلسفة وسؤال الثورة هررت مارنيوز نموذجاً)،جمعية دراسات فلسفية، مرجع سابق ،ص121.

[3] هررت مارنيوز، الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص07.

[4] المصدر نفسه،ص08.

ممكنة،ووفقاً لهذه الإعتبارات يستشرف مارنيوز التعويل على عاملٍ نقدي و ثوري ينساق إليه ضمن التجربة الجمالية.

الفن - اليوتوبيا وبوادر التحرر:

تستدعي الثورة ضمن أقصى غاياتها خلق مجتمع متحرر وأكثر إشباعاً للغرائز وتحقيقاً للدوافع الإنسانية، مجتمع تسقط فيه التناقضات فذاك هو مجتمع والإنعتاق الذي يعلن القطيعة الكلية مع ظروف الكبت، ويتأسس الفن في نظر مارنيوز بوصفه آلية مهمة تتيح الإنتقال نحو مجتمع ما وراء الأزمة، فهو مقوم أساسي لهذا المجتمع الجديد " وبما ينسجم مع (النظرية النقدية للمجتمع) بمجملها يأخذ الفن على عاتقه الدور النقدي لقوة محيدة إيديولوجيا معرياً وفاضحاً الجوانب التطويعية للعقلية السائدة "[1] يعتبر الفن آلية من آليات التفكير النقدي فهو يحمل كل معاني الرفض والإحتجاج فقد وصفه مارنيوز بأنه يحمل بداخله عقلانية تكمن في قدرته على تمثيل الوجود فيمكنه تأدية أدورٍ إيجابية في مسار التحرر " وبهذا المعنى نقول أن عقلانية الفن،أي قدرته على (تمثيل) الوجود وعلى على تسليط الضوء على التطورات غير المتحققة بعد تلقى صداً إيجابياً في التحويل العملي التكنولوجيا للعالم وتؤدي دوراً معيناً في التحويل، وبدلاً من أن يكون الفن في خدمة الجهاز القائم عاملاً على تحمل شؤونه يجب أن يصبح تقنية تساعد على هدمه، وما دام التحويل الإجمالي يشكل جزءاً من صيرورة التحرر"[2] يتحول الفن جذرياً عقب إنفلاته من عقال السيطرة، من أدواره في التأييد والقبول نحو أدوارٍ أكثر تحرراً فتصبح أقصى غاياته التي تعبر عن ماهيته الحقيقية والمتجسدة في عملية النقد،فالفن لايعدو عن كونه بعداً جمالياً فقط بقدر ما يلعب أدوراه السياسية " فإذا كان تاريخ البشرية حتى الآن هو تاريخ الإضطهاد فإن الفن قد أخذ على عاتقه أن يقاوم هذا التاريخ ذالك لأن الفن يوحي بحقيقة خاضعة لقوانين مخالفة للقوانين القائمة "[3].

[1] فيل سيلتر، مدرسة فرانكفورت، ترجمة نشأتها ومغزاها، مرجع سابق، ص228.

[2] هررت مارنيوز، الثورة والثورة المضادة، مصدر سابق، ص250.

[3] فؤاد زرياء،هررت مارنيوز،مرجع سابق،ص21.

إن على الفن أن يتحرر من جوهريته المبتذلة والزائفة جراء السلطة القمعية التي تمارسها الحضارة المعاصرة،فحولته من قوة نافية إلى قوة مؤيدة تبرر التسلط وتهدف للحفاظ عليه، في حين أنه أصيل من حيث تحرره من كل تبعية أو إيديولوجية فصفات الفن الجذرية كما يراها مارنيوز " وضع الواقع القائم موضع إتهام واستحضار صورة جميلة عن للتحرر ترتكز تحديداً إلى الأبعاد التي بها يتجاوز الفن تعينه الإجتماعي وينعتق من عالم السلوك والقول المتواضع عليها ... ويفضي المنطق الداخلي للعمل الفني إلى بزوغ عقلانية مغايرة وحساسية مغايرة تتحديان العقلانية والحساسية المندمجتين بالمؤسسات الإجتماعية السائدة "[1] وبما أن الفن هو ترجمة لأبعاد الإنسان فإن تحرر هذا الأخير لن يتم إلا بتحرر الأبعاد الفنية الجمالية " فالإنسان كائن جمالي على النحوٍ الذي يعي فيه نفسه والعالم في توافق وسبيلها الوحيد لاسترجاع الوحدة بينه وبين العالم هي سيادة القيم الجمالية القائمة على الخيال الحر"[2] إن للفن القدرة الكافية والفاعلية اللازمة في التأثير في الواقع ويعمل على كشف الزيف فيتحول الفن إلى بديلاً للواقع المتأزم " فالشكل الجمالي هو نتيجة تحويل مضمونٍ معطى (واقعة حضارية أو تاريخية، شخصية أو إجتماعية إلى كلية مكتفية بذاتها: قصيدة، مسرحية، رواية...إلخ "[3] يكشف الفن كآلية عن تمثلات الواقع المختلفة بما تحتويه من تناقضات " ويبين الهوية الحقيقية لهذا الواقع كم أنه يؤدي وظائف معرفية لكونه يبلغ حقائق غير قابلة للتبليغ بأية لغة أخرى إنه يناقض "[4].

تتغذى النظرية النقدية على الفن بشكلٍ أساسي لما يحتويه من عوامل تقدمية، ثم يقف مارنيوز على تصور الفن داخل النظرية الجمالية المارنسية رافضاً تصورها الضيق لوظائف الفن، فالمارنسية ترى أن أي فنٍ مشروط صورةٍ ما بعلاقات الإنتاج، وبالوضع الطبقي" ... لكن بيت القصيد معرفة هل ثمة جوانب من الفن تتجاوز الشروط الإجتماعية الخالصة وما العلاقات التي تقيمها هذه الجوانب مع الشروط الإجتماعية الخالصة "[5] لاتحيل المارنسية بمفهومها هذا إلا على تقليص القدرة الفنية وهي تشترط وتحدد معايير مغايرة تطبط قيمة الفن وأدواره التي

[1] هررت مارنيوز،البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية المارنسية،ترجمة جورج طرابيشي،دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى،1979، ص18.

[2] حنان مصطفى عبد الرحيم،الفن والسياسة في فلسفة هربت مارنيوز،دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان،الطبعة الأولى،2010، ص119.

[3] هررت مارنيوز، البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية المارنسية، ترجمة جورج طرابيشي، مصدر سابق، ص19.

[4] المصدر نفسه، ص21.

[5] المصدر نفسه، ص27.

ترتبط لديها بمصالح وإيديولوجيا طبقية، وهو التصور الإختزالي والضيق للمارنسية والذي يرفضه مارنيوز، وهو يقف على نموذج المارنسية السوفياتية التي توظف الفن توظيفاً سياسياً وأدخلتهم في دائرة الصراع الطبقي وأصبح المترجم للإهتمامات الطبقة الثورية، في حين أن الفن هوى أبعد وأوسع تأثيراً من أن يمثل طبقة بعينها " إن الفم بحكم الحقائق غير التاريخية والشمولية التي يقترحها تنتمي إلى النوع وتطور ملكاتها الحافزة للحياة "[1] فإن شمولية وإتساعه لا تقتصر ولا تقف عند وضعٍ أو فئة تاريخية بعينها بقدر ما يسعى إلى تحررٍ شامل ومطلق، إن الواقعية السوفياتية يضيف مارنيوز" لاتكتفي بتطبيق معايير سياسية بواسطة الفن، بل تقبل بالواقع الإجتماعي القائم (...) في المضمون الفني ولا تتجاوزه لا في الشكل ولا في المضمون "[2] وتعمل المارنسية السوفياتية على إفراغ المحتوى الأصيل للفن وتستوعبه ضمن وعاءٍ ضيقٍ لا يخرج عن أهدافها وتطلعاتها ذالك أن الفن الأمثل للمارنسية " هوالذي يرد كل شيئ إلى الوضع الطبقي ويرجع قدراتهم إلى مكانتهم الإجتماعية "[3].

تدافع نقدية مارنيوز بشكل قوي عن الفن ضد إنغلاق ومحدودية الأفق ضمن التصور المارنسي، أين يلتفت و بشكلٍ أساس على الأدوار التاريخية والنقدية للخروج من مجتمع السيطرة نحو مجتمع التحرر عبر استثمارٍ لقيمة الفن التحررية " فكونية الفن وشموليته لايمكن أن تبنى على عالمٍ طبقة خاصة وعلى تصورها للكون، لأن الفن يوجه منظوره نحو كلي عيني، نحو الإنسانية غير المحتواة في طبقة خاصة، ولا حتى في البروليتاريا طبقة مارنس، فالقرح والفرح، واليأس إيروس وثاناتوس لما بينهما من تشابك وتلاحم غير قابلة للتذويب في مشكلات صراع الطبقات "[4] لقد بات الفن اليوم مدعو نحو الإنفلات من مسببات قمعه ومن ثم خلق ظروف تاريخية جديدة أكثر تحرراً ويكون السائد فيها البعد الجمالي ملغياً البعد المادي المهيمن " إن البعد الجمالي سوف يأتي إلى المخيلة بشكلٍ عفوي وذالك لأن مصطلح جمالي هنا مأخوذ بمعناه الأصلي، بما هو ضروري، إنه حساسية الحواس والصيغة الجديدة للعالم المادي

[1] هررت مارنيوز، البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية المارنسية، مصدر سابق، ص42.

[2] هررت مارنيوز، المارنسية السوفياتية، مصدر سابق، ص76.

[3] حنان مصطفى عبد الرحيم، الفن والسياسة في فلسفة هربت مارنيوز، مرجع سابق، ص177.

[4] هررت مارنيوز، البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية المارنسية، مصدر سابق، ص29.

والحياة الإنسانية ومن ثم يقدم هذا المصطلح أبعاداً جديدة لعمل الفني "[1] يتسم الفن بمجموعة صفاتٍ تجعله عاملاً حاسماً وذو بعدٍ نقدي ذالك أن أبرز ميزاته تعاليه ومفارقته للواقع، وبذالك فهو يشكل أفاق المجتمع الماوراء صناعي-قمعي، فإن كان القمع والكبت من سمات المجتمع الصناعي المحتكم إلى مبدأ المردود، فإن المجتمع الذي ينشده البعد الجمالي تتسم بالإشباع والتحرر ففي ظله ستتحقق كافة أبعاد الوجود الإنساني فتمارس الغرائز إشباعها الحقيقي دونما قيدٍ أو تَبت،ولغرض التخلص منه ينبهنا مارنيوز إلى أنه "يستلزم إستعداداً لثقافة جديدة لاقمعية تقبل التصعيد **Sublimation** ويكون ميلها الأساسي هو إمكانية تجاوز المعطى لأن نجاح المجتمع يرجع إلى مدى قدرته على تقبل كافة أشكال التحرر،بادية من التحرر الجنسي وذالك عن طريق سبل الإشباع المختلفة"[2] إنه وبفضل الإتحاد الذي ينشئ ما بين الفن والغريزة يتم الإنتقال إلى حضارة لاقمعية متحررة تنشد السعادة وتتحقق ضمنها الغرائز دونما قيدٍ فيسر الفن والغريزة جنباً إلى جنب باعتبارهما المعيار في حضارة مابعد القمع "فالتحرر الجنسي يعد عاملاً حاسماً وضرورياً لتجاوز مجتمع القهر،فقد أصبح الجنس يمتص من قبل جهاز الإنتاج وتستوعبه أخلاق العمل المفروضة لخدمة الأهداف العامة للمجتمع "[3] .

تموضع الغرائز الجنسية لتمثل هي الأخرى تصعيداً ورفضاً للكبت والحرمان فهي تسعى نحو تحقيق إشباعتها ضمن واقع يتيح إرتوائها الامشروط ضمن حضارة **إيروسطيقية** (بمعنى إمتزاج الجانب الجمالي مع الجانب الغريزي) وهروباً من واقع حرماني يكبت حدود إشباعتها " إن الخيال هو الطريق الأساسي للحرية وللنظام الجمالي الخالي من القمع والسبيل الوحيد للغرائز الجنسية، تستعيد من خلاله فاعليتها ويتحقق الإشباع الكامل "[4] ومن هنا فإن الحضارة الجديدة سوف تتجسد أولويتها في التأسيس لمقومات حضارية قياساً على مبدأ اللبيدو بوصفه مركزية تتجاوز و تلغي مركزية واستعلاء مبدأ المردود.

[1] حنان مصطفى عبد الرحيم، الفن والسياسة في فلسفة هربت مارنيوز، مرجع سابق، ص222.

[4] حنان مصطفى عبد الرحيم، الفن والسياسة في فلسفة هربت مارنيوز، مرجع سابق، ص157.

[3] المرجع نفسه، ص164.

[4] المرجع نفسه، ص165.

تتلخص أراء مارنيوز وإستشرافه لأدوار الفن والغرائز في حسم التحول والإنتقال نحو مجتمع الحريات المنشود، حيث يرسم مارنيوز نظرية إيروسطيقية يلتحم فيها الجمالي بالغريزي و لربما تتجلى في نظرته هذه البعد النزعة الميثالية المغالية والتي تنزع إلى نوع من الاستشراف المؤجل والذي يفتقر ربما إلى إمكانات الواقعية لتحققه " فالحياة الإيروطيقية هي المثل الأعلى كما يتصوره في مجتمع المستقبل، وإنسان الغد إنساناً يستمتع بالحب والجمال"[1] ولم يكن إعلاء مارنيوز من أدوار الخيال إعتباطياً بقدر ما تتجسد أهميته ومهامه بكونه يعكس تلك المنطقة أو الإمكانية التي لايمكن لمبدأ الواقع أن ينتهكها حيث إعتبر مارنيوز أن هناك صلة وثيقة تجمع الفلسفة بالخيال " إذ بدونه لا تستطيع الفلسفة إستشراف المستقبل وتبقى رهينة الماضي والحاضر،فالخيال يمثل هو الآخر قوةً نافية وخلاقة من حيث أنه له القدرة على إدراك موضوع ما برغم أن هذا الموضوع ليس قائماً وثانياً إنه يتمتع بدرجةٍ عاليةٍ من الإستقلال عما هو معطى،ويشير إلى درجةٍ عاليةٍ من الحرية وسط عالم من الاحرية "[2] فكأنما للخيال القدرة على إستشراف عوالم جديدة قائمة على الإنسجام،وهذا ماتلخصه النظرة **اليوتيوبية*** لدى مارنيوز حيث ينبثق مشروعه اليوتيوبي مستشرفاً له الآمكانيات للتحقق فيصرح قائلاً **" إن هناك من المعاني التي تدل على إلغاء الفقر والضيق،إنه من الممكن إلغاء العمل الشاق والمستلب كما هو من الممكن إلغاء ما أسميه القمع الإيضافي(الزائد) "**[3].

تتأسس يتوبيا مارنيوز بكونها نظرية لاتقف لدى إعتبار النقد لما هو كائن، بقدر ما تتطلع نحو رسم معالم حضارة جديدة، فهي تبحث عن إمكانية واقعية ملموسة النتائج وقابلة للتحقق وهو الشأن الذي دفع مارنيوز للتصريح بنهاية اليوتيوبيا في مفهومها المفارق" فالخيال اليوتيوبي له القدرة على تشكيل الواقع واستحضار وجود

[1] فؤاد زكريا، هررت مارنيوز، مرجع سابق، ص55.

[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هررت مارنيوز،مرجع سابق،ص141.

* **اليوتيوبيا " L'utopie "** : اليوتيوبيا إسم أطلقه **توماس مور** توماس مور- (1478-1533)ضمن كتابه (اليوتوبيا) – على البلد الخيالي الذي يصنع فيه شعباً حكيماً قوياً وسعيداً بفضل المؤسسات الميثالية التي يتمتع بها،كما تطلق أيضاً في معنى موسع على كل اللوحات التي تمثل في صورة وصفٍ عيني ومفصل على التنظيم الميثالي لمجتمع بشري، مثلاً مدينة الشمس لكامبانيلا ويمكن أن تطلق أيضاً على ذالك الشكل السياسي أو الإجتماعي المغرِ لكن غير قابل للتحقق ولا يحسب فيه أي حساب للوقائع الحقيقية لطبيعة الإنسان وظروف الحياة. أنظر، أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، مرجع سابق، ص1516-1517.

[3] Herbert Marcuse, la fin de l utopie, op cit, p10.

مفارق وهو يتوهم أو يتخيل، وهكذا يتحول الاتطابق إلى تطابق وتؤل الاحقيقة إلى نوعٍ من الحقيقة "[1] فإن اليوتيوبيا تعمل على زرع بواعث الآمل وإجتياز حالة التشاؤم السائدة داخل مجتمع القمع، فإن إمكانيات تحقق المشروع اليوتيوبي لم تعد مفارقة بل متوفرة داخل المجتمع وإنما ينبغي إستثمارها على نحوٍ جيد " إن الإمكانيات اليوتيوبية موجودة في القوى العلمية والتكنولوجية للرّسمالية والإشتراكيّة المتقدمة، وكل ما في الأمر أننا نحتاج إلى إستخدام عقلاني في هذه القوى على نطاق عالمي وهذا ينشئ لنا القضاء على البؤس والفقر في فترة قصيرة"[2] تظل السبل المتاحة للتغير سبلاً قائمة وممكنة التحقق عبر جملة من الشروط التي يلزم استيفائها، وفي مقدمها إلزامية استفاقة الوعي الذي يفضي إلى إستبدال قواعد الإنتاج بأخرى تطلق العنان للغرائز وتنشد السعادة المطلقة ضمن حضارة تقدمية "... مثل هذا التغير في توجيه **التقدم** يتجاوز إعادة التنظيم الأساسي للعمل الإجتماعي الذي يفترضها مسبقاً،وهما كان بإمكان تنظيم الإنتاج الصناعي أن يكون عادلاً وعقلانياً فإنه لا يمكن أبداً أن يكون ميداناً للحرية والإشباع، لكنه يمكن أن يحرر الزمن والطاقة من أجل اللعبة الحرة للملكات الإنسانية خارج **ميدان العمل المستلب**" كلما كان إستلاب العمل شاملاً،كلما كانت الطاقة الكامنة للحرية أكبر، إن الإنتاج الآلي الشامل سيكون النقطة الأمثل"[3].

إن يوتوبيا مارنيوز لا تبحث عن إلغاء كلي ونهائي للعمل فهو يبقى عليه بإعتباره ضرورة لإستمرار الإنتاج، **الذي** يعد مطلباً أساسياً لإحداث التقدم ولكن شريطة أن يتأسس دونما قمعٍ، فيسر الإنتاج دون إكراهٍ ويكون الإنسجام متحققاً بين مبدأ التقدم **(المردود)** وبين مبدأ التحرر والإنعتاق،" ذالك أن إعتقاد مارنيوز يتلخص في اعتبار أن تحرير الرغبات الإنسانية الجنسية أمر ضروري لكي يتحرر الإنسان "[4] وهو في ذالك ينقلب على التصور الفرويدي الذي يؤكد على إلزامية الإكراه والكبت الغريزي في النمو الحضاري، فبمنظوره **" فإن التاريخ الإنساني هو تاريخ لقمعه، ذالك أن الحضارة لا تفرض أشكال هيمنتها عليه من حيث تيانه الإجتماعي وحسب وإنما أيضاً على**

[1] حنان مصطفى عبد الرحيم، الفن والسياسة في فلسفة هربت مارنيوز، **مرجع سابق، ص** 115.

[2] حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هررت مارنيوز،مرجع سابق،ص141.

[3] فرسوا شالكيه، أوليفيه دو هامبل،إفيليين بيزييه، معجم المصطلحات السياسية ، مرجع سابق ،ص998.

[4] Herbert Marcuse, Eros et civilisation, Ed de minuit, paris, 1963. P 73.

حساب وجوده الحيوي، فهي لا تحد من بعض أجزاء الوجود الإنساني فقط ولكنها تحد بيئته الغريزية ذاتها، إلا أن هذا الكبت والإخضاع هو بمثابة الشرط الرئيسي للتقدم"[1]

يحضر إذاً **الفن بوصفه** ركيزة أساسية داخل الخطاب النقدي المارنيوزي بإعتباره مفعلاً أساسياً لحركة النقد والرفض التاريخيين لسائر عوامل القهر والإستبداد على إختلاف تشكلاتها، فقد أسس مارنيوز للفن بإعتباره الملاذ والسبيل المتاح الذي يملك آليات الإنتقال نحو حضارة جديدة، **حضارة تقدمية** تتجاوز مبدأ الواقع فيتحول العقل عن سلطته الأداتية التي تتكئ على مبدأ المردود أين يخضع كل ماهو حسي،إلى ماهو عقلي،ويتحول العقل إلى بعدٍ جمالي غريزي قائم على الإشباع والتحرر بحيث يخضع القلي إلى ماهو حسي جمالي،فلا تزال هناك إمكانيات تلغي **الوعي الزائف للوجود** وتنفي بشكلٍ جذري كل أخلاقياته المستبدة،فإن كُل أشكال وحركات التحرر الجديدة مدعوة للإنخراط ضمن المشروع الجمالي وتقمص أدواره بوصفه مقوماً وشرطاً ضروري **لحضارة مابعد القمع،حضارة** جمالية إيروسية،وبذا تتحقق إمكانيات بعث المشروع اليوتيوبي بوصفه ممكناً ضمن سياقٍ لحساسية جديدة وحركة تغييرٍ تاريخية تحمل أمل الثورة الجديدة.

[1] Ibid. P 23.

الفصل الثالث: سؤال الحداثة و التقنية داخل الخطاب النقدي لهابرماس.

المبحث الأول: النظرية النقدية لدى هابرماس"الجذور والروفد".

المبحث الثاني: هابرماس قارئاً للحداثة.

.المبحث الثالث: هابرماس ضد مابعد الحداثة.

المبحث الرابع: العقلانية التواصلية نحو ترميم الحداثة

المبحث الأول: النظرية النقدية لدى هابرماس"الجذور والروافد"

تتأسس نقدية هابرماس وهو ممثل المدرسة في جيلها الثاني، عبر استثماره لتراث نقدي متنوع يتجول فيه هابرماس عبر حقول نقدية مختلفة وعبر حوارية متنوعة أثرت كلها في تكوين الفلسفة النقدية عنده، فهو يستحضر التراث النقدي الألماني المُمتد من كانط حتى مدرسة فرانكفورت، مما أسهم في غنى نظريته النقدية.

الحضور الكانطي:

يتجسد الحضور الكانطي داخل مدرسة فرانكفورت بشكل رئيسي ومركزي، بالنظر لما جسدته فلسفته النقدية من أثر بارز اعتمدته المدرسة في بلورة مشروعها النقدي وهو الذي يعتبر أن النقد بمثابة محكمة تشريعية يخضع إليها كل شيئ، ففلسفة قد حُظيت بمكانة مميزة داخل المدرسة وبالأخص ضمن فلسفة هابرماس فقد ساهمت فلسفة كانط في تنقية الفكر من شوائب الميتافيزيقا، وهو تضمين يشير إليه " إن التفكير الترسندنتالي عند كانط- يقول **ريتشارد رورتي** – لا يعطي للفلسفة دوراً واحداً بل دورين متميزين:الأول باعتباره محكمة العقل أي الذات العارفة التي من خلالها نفهم العالم ونفهم أنفسنا بشكلٍ عقلاني وبناءاً على هذا الدور الأول يتحدد دورها الثاني، وهو أنه لا نستطيع أن نحكم على نتائج العلوم الأخرى فقط، بل تقوم أيضاً بتنظيمها وتحديد المكان الصحيح لكل منها ومجال مصداقيتها ومنهجها السليم "[1]

يعرف كانط العقل بصفه ملكة جوهرية تملك سلطة مطلقة هو يعرفه " العقل هو القدرة التي تمدنا بالمعرفة القبلية والعقل النظري هوالذي يحتوي على المبادئ التي تساعدنا على معرفة أي شيئ معرفة قبلية محضة، وأن آلة العقل أو أداته هي مجموع المبادئ التي يمكن على أساسها تحصيل جميع المعارف القبلية الخالصة، وتكوينها بصورة واقعية"[2]

كما تحاول فلسفة كانط فهم العقل من حيث وظائفه و حدوده وقدراته وهو الذي أسس لثلاثيته النقدية "نقد العقل المحض، العملي، الحكم " فمن خلال ذالك حدد كانط وظائف متباينة للعقل وهي وظائف نظرية معرفية

[1] عطيات أبو السعد، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف الإسكندرية 2002، ص63.

[2] كانط إيمانويل ، نقد العقل الخالص، ترجمة عبد المنعم الحفني، الطبعة الثانية، بيروت، 1988، ص54.

ووظائف عملية أخلاقية أما عن سؤال الذاتية التي وقع فيها العقل فإن كانط يعتبر أن العقل يجسد مبدأ الموضوعية والكلية سواء على مستواه النظري أو العملي إلا أنه معرضا في تصوره إلى الواقع في فخ الأوهام والخطأ، لكن ذالك يتم في حالة ما يبقى هذا العقل منغلقا ومنطويا على ذاته، فالعقل مدعو في التصور الكانطي إلى التكامل مع الذوات والعقول الأخرى من أجل تحقيق التكامل والموضوعية " ... راع ضمن فعلك أن يكون مطابقا لمسلمة تصلح في الوقت لأن تكون قانونا عاما، وكل مسلمة كفئا لذاك فهي مناسبة للأخلاق"[1] وفي هذا ينتقد هابرماس المثالي لفلسفة، فهذه المساعي كلها بقيت متعالية ومتعذرة عن تحققها الواقعي، وذالك بفعل ما أثبته الواقع نفسه الذي يستدعي في منظور هابرماس آليات وضوابط عملية تتسم بالصرامة والفاعلية أكثر من تلك المبادئ العقلية التي تدعو إليها فلسفة كانط غير أن ذالك لا يعني اتفاق هابرماس الكلي مع كانط وإنما يقيم تجاوزا لفلسفته وخاصة في بعدها الميثالي الصوري لمعنى التواصل لدى كانط حيث سعى هابرماس إلى بعث يملك القدرة على النقاش والتجاوز والإنفتاح مع الأخر، فهابرماس يعترف ضمنيا بالدور الفلسفي لكانط، سواء تعلق الأمر ذات المقاصد الموضوعية أو بمجال العقل العملي الأخلاقي أو بالحكم الجمالي "[2] وقد أدمج كانط بين النقد من جهة والتفكير ضمن مقاربة فلسفية نقدية تهدف إلى التوفيق بين ما هو عقلي وما هو تجريبي، فأن غالبية المفكرين ينظرون إلى اللحظة الكانطية بوصفها تلك اللحظة التي جسدت ميلاد الحداثة ومرّتها إذ يشير هابرماس إلى ذالك معتبراً أن " ماهية العالم الحديث تتركز في فلسفة كانط التي هي ثورة هذا العالم، ونوع التفسير الذاتي له وأن عصر الأنوار الذي جعل من العقل صنماً يعبد، ينعكس ويتبلور في فلسفة كانط"[3].

يعمد كانط ضمن فلسفته النقدية إلى تحليل للعقل بعد أن أعطاه صورة جديدة لطبيعته بحيث يغدو العقل ناقداً لذاته ويؤسس الشروط القبلية حتى تغدو التجربة ممكنة، يقول كانط " إن جميع المبادئ التي يستطيع المرء أن يسلم بها من وجهة النظر، هي إما تجريبية أو عقلية"[4] إن العقل بالنسبة لكانط يمثل تلك الملكة التي تمدنا بالمبادئ

[1] كانط إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1960، ص28.
[2] نور الدين أفاية الحداثة والتواصل، مرجع سابق ، ص56.
[3] محمد سبيلا، محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها ، مرجع سابق، ص25.
[4] كانط إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي إسماعيل و محمد فتحي الشيطي، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر،1991، ص 301.

المعرفية حيث تكون للعقل القدرة على تطهير عقلنا وتنقيته من الأوهام والأغاليط، ومن هذا المنطلق تؤسس فلسفة كانط النقدية وتستهدف إقامة مزاوجة بين المدرك العقلي والمعطى الحسي" حقاً نحن لا نستطيع أن نعطي تصوراً معيناً لما يمكن أن تكون عليه الأشياء في ذاتها خارجة عن كل تجربة ممكنة "[1]من هنا ومن هذه الإعتبارات السابقة يقف هابرماس عند الدرس الكانطي مستلهماً طاقته النقدية معتبراً أن الكانطية تملك قدرة على الإستغلال الأمثل للعقل وتمنعه من تجاوز حدوده أين يحدث التكافؤ فيما بين الذات والعالم.

الحضور المارنسي:

تتجلى أثار الفلسفة المارنسية بشكل جلي و واضح داخل النسق الفلسفي لهابرماس، أين تحضر المقولات المارنسية في بلورة نظريتة النقدية، أين يمارس مارنس حضوره على باقي أعضاء مدرسة فرانكفورت منذ لحظة التأسيس، يصف هابرماس الطاقة النقدية للفلسفة المارنسية ضمن مؤلفه (بعد مارنس) معتبراً أن " المارنسية ليست إيديولوجية أو إعتقاداً سياسياً بل هي طاقة للنقد، فمع مارنس نستطيع أن نفصل بين النظرية والتطبيق"[2]

تتلقى المارنسية إشادة وقبولاً لدى هابرماس كما سائر فلاسفة المدرسة أين يحدث الإلتقاء مع النقد و عامل النفي،إذ يلتفت هابرماس نحو الطاقة النقدية المتولدة عن المارنسية من حيث قدرة هذه الأخيرة في الجمع ما بين النظرية والتطبيق والذي يمنحها القدرة على إحداث خلق أفعال التحرر والإنعتاق من ظروف الإستلاب ووضع الهيمنة،أين يلقى مفهوم الثورة المارنسي بوصفه مفهوماً مركزياً في الفلسفة المارنسية قبولاً وتأثيراً كبيراً لدى هابرماس وهو ذات المفهوم الذي يلتفت حوله رواد المدرسة من الجيل الأول أيضاً "..لكنها – النظرية النقدية- حاولت الكشف عن المارنسية من زاويةٍ غير مألوفة، غير عقائدية، زاوية تأخذ في حساباتها النظرية النقدية الكامنة فيها"[3] فقد تجسد استحضار هابرماس للمارنسية كتأسيسٍ " لنظرية إجتماعية تقوم باستدعاء إرادة ووعي الإنسان المعاصر

[1] كانط إيمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر، 1991، ص151.

[2] Habermas: théorie et pratique (1963), trad par :G.raulet, et payot. Paris, p230.

[3] عمر مهيبل من النسق إلى الذات،قراءة في الفكر الغربي المعاصر،مرجع سابق،ص 92.

بحيث يتمكن من إيجاد طريقٍ ملائم ومشروع التحرر للمجموع البشري"[1] وقد جسدت المارنسية رغبات وطموحات المستضعفين والمنبوذين من فئات المجتمع، من خلال دعوتها للتحرر ومناهضة كافة أشكال الهيمنة والرّسمالية ونبذ أشكال التهميش والحرمان والإقصاء الإجتماعي، وهي تبرز كسلاحٍ نقدي يسعى إلى إصلاح واقع المجتمعات المعاصرة، و يعترف هابرماس مبرزاً تأثره بالفكر المارنسي موضحاً أن مارنس قد مثل مصدر إبداعٍ وإلهامٍ لديه وقد استقى عنه العديد من الأفكار حول الصراع الطبقي ونظريات التطور الإجتماعي والنقد الإيديولوجي، إن المارنسية في التصوير الهابرماسي تسعى إلى تأسيس أخلاقيات إنسانية تحاول النهوض بالحدود المعيشية للإنسان وتعمل على بناء مجتمعٍ إنساني خالٍ من الصراعات الطبقية والإيديولوجية،"...وهذا ما يؤكد أهمية الأخلاق الشيوعية التي تنبني على قيمٍ تشتق وتخضع كلياً لمصالح النضال الطبقي للبروليتاريا"[2]،وتلتفت إلى الإنسان من منطلقات عديدة فتحلل جملة علائقه مع مفرزات عصره، وتقرر بالمقابل مقولات التحرر وتجاوز سلبيات العصر.

تتجاوز القراءة النقدية لدى هابرماس لفلسفة مارنس وتتعدى لحظة التأثير وبالرغم من ولائها المعلن، معلناً هابرماس تجاوزه للمارنسية، ذات القراءة الضيقة والمنغلقة داعياً إلى ضرورة تعديل مسار النظرية واستغلال بعدها النقدي ليساير معطيات الراهن الإنساني المتجددة، ينشد هابرماس إرساء معالم فعل نقدي يرسم حلول وأهداف قابلة للتجسيد والتحقق بخلاف التصورات الطوباوية الصورية إن الفلسفة لدى هابرماس مدعوة إلى الالتفات نحو ما يربط العلاقات الإنسانية وبحث سبل التواصل " إن التنظيم الأوتوماتيكي للمجتمع والتقنيات الجديدة لا تعني بالتالي طريق سيرورة التكون الإجتماعي وإنما تحدد مراحل التأمل التي تنحل من خلالها دوغمائية أشكال السيطرة المتجاوزة وأشكال الإيديولوجيا، أما ضغط الإطار المؤسساتي فيصعد في حين يكشف الفعل التواصلي من حيث هو تواصلي ما سبق ويكون بذالك هدف هذه الحركة تنظيم المجتمع"[3] حاول هابرماس التأسيس لنظرية تبنى على مضامين التواصل و من هذا المنظور ينقلب هابرماس على ذالك التصور المادي لعلاقات الإنتاج في التحليل المارنسي ويعمل على استنهاض الوعي وتحريره، وذالك ما افتقده إليه المارنسية إذ أن مكن الأزمة مرده إلى انعدام

[1] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق، ص96 .
[2] هابرماس يوغن، بعد مارنس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا 2002. ص21.
[3] هابرماس يوغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، منشورات دار الجمل، ألمانيا،طبعة الأولى،2001،ص71.

التواصل والتفاعل بين فئات المجتمع، فينبغي التأسيس لجدلٍ جماعي يسوده خطاب عقلاني يتيح سبل التواصل بين أفراد المجتمع ويعمل على استنهاض الوعي وتحرره، فالمارنسية مدعوة من قبل هابرماس إلى إرساءٍ لمعالم مجتمع تسوده صور التفاعل،"...وبذالك يكون هابرماس قد تجاوز الاستعمال النقدي للمارنسية نحو تصور التواصل الاجتماعي تحتل المارنسية في وسطه موقع ما وراء اللغة النظرية في توليف إجمالي"[1].

يدعونا هابرماس إلى إحداث مراجعة للمقولات المارنسية في محاولة لإلباسها لباس الفاعلية وتجديد طاقتها النقدية، ووفي ذالك يقول، " يتعلق الأمر هنا بمحاولاتٍ عدةٍ من أجل صياغة برنامجٍ نظري اعتبره بمثابة إعادة بناء للمادية التاريخية فقد تعني لفظة الإصلاح الرجوع إلى حالةٍ بدائية قد تم تزيفها، في حين لا أولي اهتماماً ذا طبيعةٍ دوغمائية لا تاريخية (مارنس) و(انجلز)، وقد تعني لفظة نهضة تجديد تقليد نسبي والمارنسية ليست بحاجة ذالك، فإعادة البناء هنا تعني تفكيك النظرية وأن يعاد تكوينها وفق معايير جديدة من أجل بلوغ الهدف الذي رسمته خاصةً أن هذه المرجعيات تكون حول نقاطٍ عدة خاصةً وأن النظرية لم تستنفذ طاقتها التحفيزية بعد"[2]،فالمارنسية بمنظور هابرماس تقع في نوعٍ من الإنحراف عن مسارها لما تحيد عن تحقيق مطلبها النقدي، أين تعمل على تقديم علاقات الإنتاج وقواه كمفاهيم اقتصادية تحصر كل فاعلية إنسانية ضمن العمل أو الفعل الاداتي وبذالك أصبحت قيمة الإنسان عند مارنس هي العمل الذي يجسد السبيل الوحيد للعيش، وهو بذالك يقصي أبعاد وقيم أخرى خارج قوة العمل،وهو يُغيبُ الجوانب الأخلاقية والدينية والأخلاقية والدينية والقانونية مقتصراً على البعد المادي الإقتصادي " لقد أكد مارنس في نقد الفصل الأخير من فيمنومينولوجيا الروح لهيغل بأنه يقف إلى جانب الاقتصاد الوطني الحديث، لأنه أدرك العمل بوصفه جوهر الإنسان الذي تأكدت جدارته"[3].

يقترح هابرماس إقامة تعديلٍ لنظرية مارنس عبر استبدال مقولة العمل والعمل وقوى الإنتاج بمقولة التفاعل وفق معرفة تأملية تهدف إلى تشكيل وعي الفرد، فالعمل في تصور هابرماس يعتبر إلغاء للحياة الإنسانية وانصهار للفرد

[1] أسون بول لوران، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 99.
[2] هابرماس يورغن، بعد مارنس، مصدر سابق، ص21.
[3] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، 2003، ص40.

ومقوماته في المجال الإقتصادي، فإن مارنس في ظن هابرماس قد" هلل تهليلاً كبيراً لقيم العمل والإنتاج ودور التقنية في الرفع من ذالك ويُهمل جانباً لا يقل في نظر هابرماس أهمية عن ذالك : أهمية التواصل في العصر الحديث"[1].

إذ أن تقديم الأولوية وتركيز مارنس على الجانب الإقتصادي يجعله داعماً للعقلانية الأداتية والتقدم التقني على حساب الأبعاد الأخرى وبذالك تطمس المارنسية كل تفاعل إجتماعي بين الذوات وتعطي لكل عقلانية تقنية " يؤكد هابرماس على أن مارنس زاد من دور العمل والإنتاج والتقنية وهذا ما دفع إلى الوقوع في اختلال التوازن بين المستوى الإجتماعي والإقتصادي وترجيح الكفة دائماً للجانب الأول، هذه التقنية حسب هابرماس تحمل في طياتها أبعاد حقيقية غير مسرح بها وهي الخلفيات الإيديولوجية التي تجعل من الفرد آلة في قبضة آلة وتلغي دوره الحقيقي في المجتمع" [2]، لقد تناولت المارنسية التقنية بوصفها وسيلة تحرر دون الالتفات إلى سلبياتها فبقدار ما تجسده التقنية من دورٍ في تحرير الإنسان بقدر ما تشكله من كارثة لا عقلانية تهدد الطبيعة، ذالك أن مارنسي يولي اهتمامه المفرط للعمل والإنتاج مركزاً على الجوانب الأداتية، قراءتها الضيقة وذالك ما ألبس نوعاً من السطحية على نظريته، وبذا يبرز هابرماس مشدداً على ضرورة التميز بين نوعين من العقلنة" عقلنه تهتم بتوسيع نطاق الفعل الأداتي في مجالات الإنتاج المادي والتقني، وعقلنه أخرى تهتم بتعميق التجربة الإنسانية عبر توسيع نطاق الفعل الأداتي في مجال الأخلاق والحياة الإجتماعية، حيث يتم تجسيد الإنسانية وأنسنة النتاجات العقلانية بتطوير الأنساق المعيارية للمجتمعات"[3].

الحضور الهيغلي:

يمثل الحضور الهيغلي في صياغة الدرس النقدي لهابرماس حضوراً مركزياً، أين يعتبر هابرماس هيغل رائداً للخطاب الفلسفي للحداثة نظراً لما جسده مشروع هيغل الفلسفي والذي يتأسس على مبدأ الجدل أين يقيم هيغل إعجابه بفلسفة الأنوار والمفاهيم المؤسسة له، فإن أهم وأبرز مبدأ قامت عليه فلسفة الأنوار في اعتقاد هيغل يتمثل في مبدأ الحرية " الذي نلمسه في الحرية الفردية أو الشخصية، حرية الرأي أو المعارضة، أي النقد وحرية العمل، فلم

[1] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 109.
[2] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،146.
[3] أسون بول لوران، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص110.

يعد الإنسان عبداً لها بل تحرر منها عن طريق إرادة العقل والوعي وما يلي ذالك ما هي إلا تمظهر وتجلي لمبدأ الحرية الذاتية، فهيغل يقرن مفهومه لمبدأ الذاتية بالحرية وبالتفكير لأنه يعتبر أن يشكل عظمة الزمن الحديث أي زمنه هوَ هو الإعتراف بمبدأ الحرية "[1]، وينصب هابرماس هيغل المرجع والبعد المعياري للحداثة، إذ أن هيغل قد حدد من البدء الضوابط العامة للحداثة بواسطة مشروع النقد، فهو يعرف هيغل العقل معتبراً أن " العقل يحكم العالم، وبالتالي فقد سبق له أن حكم ولا يزال يحكم التاريخ كله، ويبقى كل شيئ خاضع لهذا العقل الكلي والجوهري أداة ووسيلة بين يديه، وهذا العقل كامن في الواقع التاريخي ونكون فيه وتتألف الحقيقة الوحيدة بالوحدة التي تحصل بين الكلي الموجود في ذاته ولذاته وبين الفردي أو الذاتي" [2]، كما أن الباحث عن مقدمات الخطاب الفلسفي للحداثة بمنظور هابرماس عليه بالرجوع إلى هيغل وذالك بغية كنه تلك الدلالة للعلاقة الجامعة لين الحداثة والعقلنة والتي تطرح اليوم بوصفها موضع فحصٍ ونقد " إن هيغل يستخدم مفهوم الحداثة ضمن سياقات تاريخية بغية الإشارة إلى فترات بعينها كأن يقول " الأزمنة الحديثة " " الأزمنة الجديدة " ويقترن مفهوم الذاتية عند **هيغل subjectivite** بالحرية والتفكير"[3]، كما أن أهمية هيغل الفلسفية تتأسس بمنظور هابرماس وتترسخ من خلال أن الإعتبار الذي يحدد فيه هيغل الحداثة مشروعاً للانفتاح والذهاب إلى المستقبل عبر إشراف داخلي تؤسسه الحداثة ذاتها موضحاً هابرماس " أن هيغل لم يكن الفيلسوف الأول الذي باتت الحداثة عنده قضية أساسية، وأول ما يظهر في نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تأليف الحداثة ووعي العصر والعقلانية"[4] .

يلتفت هابرماس نحو الدرس الهيغلي وبالخصوص ضمن فصله النقدي واصفاً هيغل باعتباره رائد القول الفلسفي للحداثة من حيث تأكيد هيغل وإشادته بالحداثة التي تمتلك قدرتها على النقد الذاتي لبنيتها ثم إن هيغل لا يقطع صلته بالإرث الفلسفي السابق، يعود هابرماس إلى هيغل من خلال وقفة يبرز من خلالها الأهمية يجسدها درس هيغل من خلال استنباطه لمبدأ الذاتية الذي يعد نتاجاً للأزمنة الحديثة وقد ارتبطت الذاتية بمبدأ الحرية، التقدم

[1] نور الدين افاية ، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص127.

[2] أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، مرجع سابق، ص 292-293.

[3] هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص83.

[4] سالم يفوت، هابرماس ومسألة التقنية، سلسلة فكر ونقد، الكتاب الثالث، مجموعة مؤلفين، إشراف، محمد عابد الجابري، الشركة العربية للأبحاث والنشر- ص83.

والتفكير " ولقد توقف هابرماس على ميزتين أساسيتين هما:- أصبح للفردية الحق في التعبير عن مطامحها، ولها الحق في أن لاتتأسس كلية، وسلبياً في الجماعة وأن لا يخضع إلى السلطة من غير تفكير.- الحق في النقد؛إنه مبدأ العالم الحديث، وأن لا يقبل أحد بشيئ إلا ما يبدو له أنه مسوغ ومبني ومؤسس"[1]،إن هيغل بمنظور هابرماس قد أسس إلى التنظير العقلي النقدي،الذي امتلكت من خلاله الحداثة وعيها بذاتها عبر النقد الذاتي لأبنيتها وأنساقها، وهنا تبرز أهمية هيغل من حيث إرسائه لمعالم فلسفةٍ نقدية فإنه يقول هابرماس " لم يكن الفيلسوف الأول الذي ينتمي إلى الحداثة، ولكنه الأول الذي باتت الحداثة لديه مسألة وأول ما يظهر من نظريته هو الشكل المفهومي الذي يعيد تجميع الحداثة، ووعي العصر والعقلانية "[2].

تأثير المدرسة:

يرث هابرماس الميراث النقدي لمدرسة فرانكفورت مواصلاً مسارها بحيث يمثل جيلها الثاني،وعلى هذا الإعتبار يتشارك هابرماس مع رواد المدرسة ضمن التوجه النقدي،وتحديد في نقدهم للعقل الأداتي، أين ينطلق هابرماس من أعمال الجيل الأول مستنداً نحو نظرياتهم، وهو يحور نظريته النقدية نحو استكمالٍ لمشروع المدرسة النقدي وإعادة صياغةٍ لنظريةٍ نقدية أكثر فاعلية ونجاعة من حيث إهتمامها بكافة أبعاد الحياة الإجتماعية.

يتأسس مشروع هابرماس النقدي بوصفه مشروعاً تكميلياً لمشروع المدرسة وكذا تجاوزاً له في الحين ذاته، وذالك من خلال موصلة النهج النقدي لكن عبر تقوية واستنهاض مواطن الضعف في ذات النهج، لقد انصب إهتمام هابرماس حول مسار الفرد الليبرالي ملتفتاً إلى البنية الإقتصادية والاجتماعية المُؤطِرة له وبذالك عمل هابرماس على تجديد مقولة النقد الذي يدعوه نحو تقويض الميتافيزيقا ونبذ آليات الفلسفة الوضعية ومساءلة الذات الأنوارية،فإن قيم الأنوار القائمة على مفاهيم التقدم والإنعتاق، تم تحريفها وتغيبها لتحل محلها قيم إستهلاكية ضمن مجتمع أصبح الإنسان فيه مقيداً بقيود الإيديولوجيا التقنية، هذه الأخيرة يتسع مجالها ليمتد نحو المجال السياسي ضمن النزعة **التكنوقراطية** أين ينشأ تحالف بين المعرفة العملية والساسة العامة نحو غلغلة قيود الهيمنة وتعميمها" إن التطور

[1] الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص50.
[2] المرجع نفسه، ص41.

السريع والمذهل للعقل الأداتي توجهه الرئيس هو تكميم الواقع"[1] تسهم هذه الإيديولوجيا في إقصاء الذات الفردية وتهميشها وهو الشأن الذي يصوره هابرماس من خلال إيضاحه أن " التكنولوجيا تشكل عائقاً أمام الإنسان من خلال تحويله إلى أداة طيعة لخدمة المؤسسات الرسمية من خلال سيطرة الألة"[2].

يفترق هابرماس عن رواد المدرسة من خلال الموقف من الحداثة فبالرغم من الرفض والموقف التشاؤمي لجيل المدرسة الأول،حيث ينكر هابرماس على الصيغة التشاؤمية لرواد المدرسة الأوائل مرجعاً أسباب ذالك إلى تأثير نيتشه على هؤلاء، وهي بذالك تقتصر على فعل النقد دون إستشراف الحلول، ووجب تغير النظرة ولإصلاحها عبر إستشرافٍ لمفهومٍ جديدٍ للعمل النقدي عبر التأسيس لوعي يمتلك آليات بلوغ الحقيقة، فهابرماس يقف موقفاً تصالحياً وتفاؤلياً تجاه الحداثة، مبرزاً موقفه من أن الحداثة تجسد مشروع ناقص يسر نحو الإكتمال، وينبغي العمل على إصلاح وترميم القوانين الاعقلانية في المجتمع إلى أخرى خاضعة لتأثير العقل الإنساني وعن طريق إبدال العقلانية الأداتية القهرية وإحلال عقلانية تواصلية تقيم التقارب والتفاهم بين ذوات المجتمع الواحد، ويهدف مشروع التواصلي إلى فهمٍ للنظام العقلاني ضمن نسقاً إجتماعي وسياسي لا يهمش أحداً، ضمن أخلاق تواصلية مبنية على اللغة والمعرفة، حيث يرى هابرماس بضرورة تسخير المعرفة لخدمة مصالح وأغراض الإنسان ضمن ما يسميه"بالمصلحة العملية التي بدورها تؤسس فلسفة التأويل وتؤدي إلى التحرر والإنعتاق ومن خلال ما يسميه بالعقلانية النقدية أي العقلانية التحررية وكذا العلوم النقدية"[3]،يمتاز أسلوب هابرماس النقدي على من حيث قدرته إستيعاب فلسفة يقوم بناء نسقه الفلسفي والسوسيولوجي عبر جمعه لروافد فلسفية عديدة على غرار فلاسفة المدرسة، **هوركهايمر وأدورنو** فقد استحضر هابرماس نقدهما لمشروع الأنوار ضمن مؤلفهما المشترك "جدل التنوير"والذي يعبران فيه عن تلك الانتكاسة والإنحراف اللذين أصابا مشروع الأنوار نظراً لعامل النكوص الذي أصاب العقل لما تم توظيفه كأداة لخدمة الإنتاج الصناعي في المجتمعات الرأسمالية وما ترتب عنه من اغترابٍ للذات عن الموضوع، فعقل التحرر والتقدم التنويري قد تحول إلى عقلٍ للسيطرة والقهر،كما يستحضر هابرماس نقدية

[1] أفاية نور الدين،الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص67.
[2] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،ص37.
[3] أفاية نور الدين،الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص48.

ماريوز للمجتمعات الغربية من خلال مؤلفه"الإنسان ذو البعد الواحد" إضافة إلى نقدية **بلوخ وكارل ياسبرس**، و **ماكس فيبر** وذالك دليل على سعة الإستيعاب لمشروع هابرماس النقدي من خلال لملمته لروافد فلسفية متعددة المشارب"لقد كوّن هابرماس تأسيسه الفلسفي الضخم بدراسته الموسعة لأصول الفلسفة العالمية بكل تياراتها، لينتهي إلى دراسة استيعابية كاملة للفلسفة الألمانية وتاريخها، ثم لمحاور الموضوعات الأساسية وجُوهَرتها، التي شغلت بِنائتها الرئيسية،قارناً دراساته الفلسفية بالإطلاع الموسوعي التخصصي لتيارات علم الإجتماع الكلاسيكي والحديث وبدراسة معمقة لعلم الإقتصاد"[1].

بناءاً على ما سبق تتأسس نظرة هابرماس التوفيقية والتجديدية للنظرية النقدية،لتبرز قوة طرحه النقدي الذي يمتلك آليات الاستيعاب الفلسفي ومن حيث قدرته على التجاوز وتأسيس البدائل، وبذالك يتموقع هابرماس بصفته الوريث الشرعي والممثل الثاني لمدرسة فرانكفورت ومشروعها النقدي.

[1] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،ص80.

المبحث الثاني:هابرماس قارئاً للحداثة.

الفلسفة والفاعلية النقدية:

تنعكس وظيفة النقد لدى هابرماس بالعودة إلى الفلسفة، التي تنبي وظيفتها المركزية وغايتها الأساسية على فعل النقد، حيث لاينبغي أن تنفصل عن ممارسته، فالفلسفة مدعوة من طرف هابرماس نحو إعمالٍ لنقدٍ يتسلح بالفاعلية والقوة بحيث يمتلك القدرة على إرساء نقدٍ يجمع بين الفكر النقدي وبين الواقع الإجتماعي هدفه كشف النقاب عن تناقضات الواقع الإجتماعي وإزالتها،كما ويحاول أيضاً إضفاء صفةٍ عقلانية على العالم المعيش تقيم شروطًا تواصلية، فالفلسفة ملزمة بكونها تجسد دور المرآة التي تعكس واقع عصرها وتعبر عن وعيه على الفلسفة أن تفكر في زمنها وتستنتج مفاهيم تتماشى وعصرها عبر مزاوجةٍ بين الفكر والواقع، ويستلهم هابرماس أدوار الفلسفة الجديدة، عبر بناءٍ يؤسسه على قاعدةٍ معرفية شملت ثلاث كتب رئيسية لجيل المدرسة الأول وهي " جدل التنوير" **لهوركهايمر وأدورنو** و "جدل السلب" **لأدورنو** و" الإنسان ذو البعد الواحد" **لماركيوز**،فمنهذا المجموع يستنطق هابرماس نظرتها الفلسفية،اين تتأسس هذه الأخيرة بكونها مدعوة إلى إعمال نوع من الممارسة العقلانية تنتقل من مجال النظر إلى **البراكسيس** " فالعقلانية الحديثة حددت نمطاً جديداً للعلاقة بين النظر والعمل بدءاً بنقد منتجات العقل ذاتها، إنها تحددت كاعترافٍ بحدود العقل النظري الدوغمائي أو المتعالي وهي إنتصار للعقل النقدي ضد الفكر الأسطوري"[1].

يسعى هابرماس بنظرته التوفيقية والتطويرية لخطاب النظرية النقدية أن يرسم معالم فلسفةٍ ذات إهتمامات متنوعة تسحب خطابها على فئات المجتمع باختلافها، وهو شلأن يصرحه هابرماس **" إن الرهان بالنسبة لي يتلخص في تأسيس مشروعٍ قد يتفرع في اتجاهاتٍ متعددة"**[2]،يحمل هابرماس النظرية النقدية على تحليل الظواهر الإجتماعية وأن لاتكتفي بمجرد الوصف للظواهر أو إصدار أحكامٍ قيمية عنها، يعيد هابرماس صياغة مفهوم العمل في النظرية الإجتماعية لدى مارنس، مميزاً بين مفهوم العمل في الذي يعد حاجة إنسانية وبين الفعل التواصلي والتفاعلي، ذالك

[1] نعيمة الرياحي، فونو وإستئناف المشروع الحداثاوي، أوراق فلسفية، العدد 26 القاهرة، 2009-2010، ص111.

[2] Jürgen Habermas: théorie de l'agir communicationel, édition, fayard,paris.1987. p 09.

أن العمل في نظره غير كافٍ لوحده لغرض إعادة إنتاج الحياة الإجتماعية،وإنما ينبغي تدعيم بعناصر التفاعل الضرورية والقائمة على إستثمار عامل اللغة، بغية تنظيمٍ أحسن للحياة الإجتماعية،فلا ينبغي التنكر للعلاقات الإنسانية التي تم إقصاؤها من طرف مارنس بقدر ما يلزم إستثمارها وإعادة الإعتبار إليها، ومن هنا تتلبس النظرية النقدية عند هابرماس في نمطها المتجدد بما يصفها **" هي نظرية بينذاتية مؤسسة على الكلام خاصة وأن الإنسان ككائن تاريخي وأنتربولوجي يشار إليه بواسطة الحديث والتكلم الذي يعتبر خاصية مقصورة على النوع البشري دونما غيره"**[1]، فهابرماس يجزئ عالم المعيش بوصفه مرنباً يضم ثقافة ومجتمع وذوات إنسانية وبفعل التواصل بين الذوات تتم عملية إعادة الإنتاج أين يقدم أولوية الذات الجمعية وفعل التفاعل كبديل عن الذات الفردية، كما يجب للفلسفة أن تتخلى عن الحقيقة بمفهومها المطلق والنابعة عن مفهوم الوعي الذات والمجرد بوصفه آليةً ومعياراً للحقيقة بينما العقل في منظور هابرماس" يملك قدرات محدودة خاصة بمعطيات التجربة وأي دوغمائية في هذا الإتجاه هي غير مبررة عقلياً ولا تجريبياً"[2]

يستشرف البعد النقدي عند هابرماس إرساء دعائم نقدية تتجاوز سلبيات الحداثة وتطرح البدائل لذالك، وهي لا تكتف بالوقوف عند حدود النقد،بخلاف النزعات العدمية، فهو ينتقدها ويرفض التسليم بمواقفها التشاؤمية والتي توضح عجزها عن تقديم البدائل،إن خطأ فلاسفة مابعد الحداثة عائد بالأساس إلى الخلط الذي يقيمه نقدهم للحداثة ما بين جوانبها التحررية وبين جوانبها القمعية، وذالك ما يبرز نزعتهم التشاؤمية " إن هؤلاء لا يرفضون وحسب النتائج المنحرفة لعلاقة تموضع الذات، بل أيضاً كل المعاني التي حملتها الذاتية قديماً بوصفها وعداً لم يوفى بعد...إنهم يرفضون بالطبط ما سعت إليه الحداثة التي تبحث ضمن ذاتها عن ضمناتها الخاصة بمفاهيم وعي الذات والتحديد الذاتي"[3]، فالذات كما يشير هابرماس عاجزة بمفردها عن فعل الإدراك، فقد إختلفت منذ عصر الأنوار التفسيرات لفلسفة الذات وتمظهرات النزعة الذاتية، فكانت باسم تحرير العقل والبشرية من أسر الأوهام وسيطرةالطبيعة وتارة

[1] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité-trad Clnristian Bouchindhomme –Raian Rechlitz –ed. Gallimard- paris- 1988.p156.

[2] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص72.

[3] ibid. p 398.

أخرى كانت باسم تحرير البشرية وانعتاقها من أسر القمع والإستبداد،" من هنا فإن المشروع الهابرماسي هو خروج عن سلطة المركزية الذاتية والتقوقع على الذات"[1] فكان تاريخ الفكر الإنساني في مستوياته المتعددة سواءاً المعرفية أو السياسية أو الإجتماعية لا يخرج عن إطار الذات بوصفها مصدراً للمعرفة ومن هذا المنطلق يعتبر هابرماس أن مشروعه ينزع نحو احتضان الأخر، وبالتالي يتم تهذيب الأنا الغربية بنبذ الأنانية الفردية والعنصرية، وبواسطة فعل التواصل يسعى هابرماس إلى إدراج مقولة التفاعل نحو الثورة على فلسفات الوعي المنغلقة والمجردة " فلسفة الوعي هاته تكون قد عبرت عن التاريخ في فلسفتين، لم تحتضنا مفهوم التفاعل بقدر ما إحتضنتا مفهوم العمل، وهما الفلسفة الليبرالية والمارنسية واللتان تملكان أفقاً موحداً لا يخرج عن دائرة الوعي سواء أكانت فردانية أو كلاينية، وبما أن المقولة المركزية للحداثة هي العقل الذي تتجلى إحدى صوره في مفهوم الحرية، فقدت عمدت كل من الفلسفتين للحديث عن الحرية بمنظارٍ معين ينتهي إلى الفشل في تحديد المعنى الحقيقي لها، فأي قيمة لحرية الإختيار إذا لم تتوخ الوسائل لتحقيق ذالك؟ وأي فائدةٍ ترجى من توفير الوسائل إذا كانت حريتي موجهة وبالتالي فقدان حق الإختيار"[2].

لقد تجسد مسعى يستشرف هابرماس في بناء فعل تواصلي يتحرر من ثنائية الذات والموضوع نحو فعلٍ تفاعلي يصل الذات بالموضوع قوامه اللغة، وكانت فلسفات الوعي تعتقد بوجود نوعٍ من التماثل والتطابق قائم بين الذات والموضوع، وذالك منذ الإعلان الديكارتي لكوجيتو الذات،ثم مروراً بكانط وهيغل وصولاً إل هوسرل ، مدعين بفلسفتهم امتلاك الحقيقة" حيث تظهر دعوى هوية الذات والموضوع على أنها الفرضية الضرورية لوجود الحقيقة"[3]، لقد قوض النسق الفكري قدرات العقل وجعلت منه أداة خاضعة لتحولات التاريخ وصيرورته، في حين أن هابرماس يعتبر أن العقل ليس بإمكانه بناء نظرية خارج الممارسة العملية، أين لا يمكن الحديث عن وجود حقيقة إنسانية مستقلة بذاتها دونما ارتباطها بالمنفعة، وقد أكد هابرماس في مقدمة كتابه << المعرفة والمصلحة>> محاولته لإعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعانية الحديثة، وهذا بناءاً على منطلق قصده المنهجي المتمثل في تحليل إرتباط المعرفة

[1] عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي الغربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،1997. ص959.

[2] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص13.

[3] أسون بول لوران، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق،ص31.

بالمصلحة إعتماداً على رد الإعتبار للتأمل الفلسفي...كحركة فكرية وكفعلٍ فلسفي يعطي العلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية والعلوم الإجتماعية مكانتها الفعلية في تقسيم العمل النظري" لأن المتتبع لعملية تفكك نظرية المعرفة التي حلت محل نظرية العلم عبر درجات مختلفة من إهمال التفكير، فالوضعية هي نفي للتفكير"[1].

نقد الفلسفة الوضعية:

بغية إرساء الفاعلية والنجاعة النقدية يسعى هابرماس للبحث ضمن سبل تجديد نظرية المعرفة وتفعيلها، وتترسم المهمة عبر تنقية وإزالة الشوائب والتي ألحقتها العلموية للنزعة الوضعية بنظرية المعرفة،فالنظرية النقدية كما يرسمها هابرماس ليست نظرية تأملية لذالك فإن دورها يتمثل في القيام بمحاكمة نقدية لأساسيات الفلسفة العلموية التي تعتبر المبدأ الأساس للنزعة الوضعية التي سجلت **" نظرية المعرفة بأدوارها التي تجمع بين ما هو علمي وإيديولوجي، وتنطبع بوهم إيديولوجي وجهاه الوضعية والنزعة التقنية"**[2]،ويستتبع هابرماس كاشفاً عن حقيقة الوضعية من خلال مقدمة كتابه " المعرفة والمصلحة" قوله **" إن المتتبع لسيرورة إنحلال نظرية المعرفة التي تترك مكانها لنظرية العلم يتخطى مراحل متروكة من التأمل وسوف يساعد إختيار هذا الطريق ثانية من منظور يعود إلى نقطة الإنطلاق لإستعادة التجربة المنسية للتأمل، و حيث ننكر التأمل تكون الوضعية"**[3]،يتأسس مصطلح العلموية من منطلق كونها تعبير عن عدم وجود صفاء علمي، فالفعل العلمي إما أن يكون مشوباً بشوائب المصلحة، أو موجه من طرف السلطة السياسية وبالتالي يتأسس تصالح بين العلم والتقنية، غير أن هذا الإندماج لن يخلو من الطابع الإيديولوجي" **لا يتخلى العقل التقني لمنظومة اجتماعية للفعل العقلاني عن مضمونه السياسي، وربما كان العقل التقني ذاته إيديولوجيا"**[4]،وقد نشأت العلموية نتيجة لنشأة الوضعية التي صاغت نظرية المعرفة بمنظورٍ مغاير بحيث أصبحت نظرية المعرفة ترتبط بما تنجزه العلوم في الواقع عبر إعطاء الأولوية للمنهج التجريبي في دراسة مختلف الظواهر الإنسانية، وهي بذالك تؤمن بقدرتها على تقديم الحلول والإجابة عن كافة الإستفسارات، والعلموية نتاج

[1] أفاية نور الدين، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص63.

[2] Jurgen Habermas: connissance et intiérèt –Ed : Gallinard , 1976,p101.

[3] هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، الطبعة الأولى، تولونيا:ألمانيا 2001، ص07.

[4] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، تولونيا ألمانيا، 2003. ص44.

حداثي يصفها هابرماس أن الحداثة بمقولتها الأساسية وهي العقلانية التي ألغت التصورات القديمة وسمحت للعلم أن يكون البديل باعتباره قوة تضفي المشروعية **" ترتبط العقلنة المتقدمة للمجتمع بمأسسة التقدم العلمي والتقني بالقدر الذي يخترق فيه كل من العلم والتقنية المجالات الممأسسة للمجتمع وبالتالي تحول المؤسسات ذلتها، وتلغى الشرعيات القديمة الدنيوية، وتنتزع السحر عن صور العالم الموجهة للفعل وعن الموروث الثقافي بكليته، كل ذالك إنما هو الجانب الأخر لعقلانية متناهية للفعل الإجتماعي"**[1]، يريد هابرماس من هذا المنطلق أن يقطع الطريق أمام إنزياح الفلسفة الوضعية التي كانت وراء تأزم الفلسفة، التي يدعوها إلى ضرورة قطع الطريق الكشف عن الترابط الشرعي الوثيق بين المعرفة والمصلحة، إن الوضعية[2]* تمارس حالة من الإقصاء العرفي الذي لا يتأسس على اعتبارات علمية أو عقلية فهي تؤسس نوع من الوعي الخاطئ والمؤدلج، في حين أن العلوم التجريبية بمنظور هابرماس لا تملك سوى قيمة تفسيرية محدودة، فليس بمقدورها فهم الظواهر الإجتماعية، وفي ذات الصدد يؤكد **هابرماس" أن الوضعية نظهر تحديداً في تهيئة فلسفة تأريخ جديدة، وهذه مفارقة لأن المضمون العلموي للنظرية الوضعية والتي تكون طبقاً لها معرفة شرعية، ممكنة فقط في نسق العلوم التجريبية"**[3]، إن مكمن الخطورة الناتجة عن النزعة العلموية كامن وراء نزعتها المتشيئة والإقصائية فكل ما تتوخاه التجريبية هو أن كل يمكن ملاحظته لا يعدو أن يكون محض أشياء، وتدعي الوضعانية وقوفها ضد الميتافيزيقا إذ تعلن **" أن القضايا الميتافيزيقية لا معنى لها في حين تجد نفسها ملزمة بأن تتحرك ضمن التناقضات الميتافيزيقية بين الجوهر والظاهر، وبين كلية العالم والمعرفة المطلقة، بين التنوع المحسوب والمعرفة"**[4].كما وتدعي الوضعية تحقيقها للموضوعية عبر إقامة الإستقلال بين الذات

---

[1] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا،مصدر سابق، ص44.

* **الوضعية " Positivisme "** : و هي نوعان كلاسيكية وجديدة،الأولى ظهرت مع أوغست كونت الذي أسس في كتابه " محاضرات في الفلسفة الوضعية **و النظام الوضعي** " و تقوم نظريته على قانون الأحوال الثلاث و الذي يمارس مراحل الفكر البشري و هي المرحلة اللاهوتية ثم الميتافيزيقية ثم الوضعية و هي أعلى مرحلة ممكن أن يبلغها العقل و هي قائمة على ما هو نفعي وواقعي .أما **الوضعية الجديدة " Néo Positivisme "** : و يطلق عليها اسم التجريبية المنطقية و هي مذهب أطلقته حلقة فيينا و قامت على التحليل اللغوي كمهمة جديدة للفلسفة ورفض الميتافيزيقا ، كما أنها تعتقد أن الفلسفة لا تدخل في تضارب مع العلم ، بل هي ترتبط به،أنظر، جميل صليبا، **المعجم الفلسفي،مرجع سابق،ص 127. و** بيتر كوينزمان، بيتر بوركا رد،فيدمان،أطلس الفلسفة،ترجمة جورج كتورة،المكتبة الشرقية،ص **165.**

[3] هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص 85.

[4] هابرماس يورغن، **المعرفة والمصلحة، مصدر سابق، ص**95.

والموضوع الذي هو معطىً للوعي عن طريق الحواس وأن معيار الصدق وصحة المعرفة كامن في التطابق مع الوجود الواقعي.

يلزم هابرماس الفلسفة بتأدية أدوار محورية ومركزية في عملية المعرفة عن طريق تحرير طاقتها النقدية،فلم تعد للفلسفة القدرة إدعاء الشمولية والإطلاقية (كانط،هيغل)، فإن أي إقصاءٍ للفلسفة يمثل دعوةً للخروج عن سياق المعرفة النقدية هو دعوة نحو الفوضى والعدمية إنها دعوة للخروج عن سياق العقلانية نحو ألا عقل وفي تحديده لمهمة الفلسفة يقوم بتميزٍ بين وظيفتين بها تتشكلان تبعاً لطبيعة وشكل كل منهما، بين فلسفة تأملية محضة وفلسفة واقعية تفاعلية " إن الفلسفة المحضة قد لاتكون ذات معطىً إيجابي فيما لو إنحصر الأمر داخل حدودها الذاتية فقط...بيدا أن نمط التفكير الفلسفي بمقدوره الإستمرارية والديمومة بفضل سوسيولوجيا نقدية جدلية تدرس الواقع بعد إستخلاص تنظيرات لعناصر التجريدية، وأن أياً من هذه التنظيرات لايمكن له أن يتحقق إلا وفق طريقة التفكير الفلسفي ...عن طريق وسائل أخرى من البحث في ميدان العلوم الإجتماعية"[1]، إن الفلسفة مدعوة للإرتباط بالمسألة الإجتماعية وبأوضاع الراهن وأن تتحرر من سماء التأمل والبحث الميتافيزيقي، فالفلسفة هي إرتباط بالمعيش وهي تستنتج مقولاتها بالعودة إلى ذات العالم عبر إستنطاق يشمل كافة الأبعاد حيث " يتوجب على الفلسفة – يضيف هابرماس أن تنتقد المعطيات التي تنتج عن العلوم المعاصرة نقداً تحليلياً بعد التداخل المفهومي معها وعليها أن تنبثق من الطريق العلمي والعقلاني نفسه في نقدها للعلوم وإلا فإنها ستغدو غير عقلانية ومفرغة من محتواها النقدي"[2] ، بذالك يعيد تحوير جديد لوظيفة الفلسفة، من قبل هابرماس تغدو معها ذات وظيفة مركزية تجعل من أقصى غاياتها النهوض بالواقع الاجتماعي.

[1] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت،من هوركهايمر إلى هابرماس، مرجع سابق،ص92.
[2] المرجع نفسه، ص 92.

المبحث الثالث:هابرماس ضد مابعد الحداثة.

يستعرض هابرماس موقفه من الحداثة، عبر حوارية يقيمها مع الفلاسفة الحاملين للواء الحداثة والمدافعين عنها من جهة، وبين قطب ثانٍ من الفلاسفة الرافضين لذات المشروع الحداثي، ولعل كتابه الرئيس << **القول الفلسفي للحداثة** >> يبرز سمة هذه الحورات التي يقمها هابرماس، ومنه يمكن مَوقعةُ هابرماس ضمن خانةٍ وسط بين الاتجاهين، فهو لا يبيح تأييده المطلق للحداثة وإن بشكل مؤقت،كما لا يعلن رفضه التام للمشروع إلا في مستوياته الانحرافية الاعقلانية والمتنكرة للعقل، بسبب الإنحراف الذي أصاب مشروع الحداثة، من هنا يؤسس **موقفه من الحداثة معلنًا** أنها مشروع ناقص ولم يكتمل بعد، فهو يؤكد على أهمية الحداثة كمشروعٍ إنساني متعدد الأبعاد أين يظهر إهتمام هابرماس البالغ بالحداثة من خلال **حواراته** وتنقلاته المتعددة عبر **الحقول الفلسفية، فهو** يشيد بالدرس الفلسفي لماّس فيبر الذي يصفه باعتباره مرجعاً أساسياً للحداثة من خلال ما أضفاه فيبر من تحديد وقراءات على ماهيتها، وتعود جذور الحداثة في منظور هابرماس إلى عصر النهضة الأوربية مع بدية تداول لفظ حديث لأول مرة ثم اتسع الإهتمام بالحداثة عقب أن تحولت إلى موضوع للنقاشات الفلسفية للقرن الثامن عشر، ثم إن الحداثة كمشروع تأخذ وتحدد معياريتها من ذاتها " **فهي** – يشير هابرماس لا تقدر ولا تريد أن تستعير المعايير التي على أساسها تتوجه من مرحلة تاريخية إلى أخرى، إنها مضطرة لأن تستمد معياريتها من ذاتها وبدون **استعانة** ممكنة فالحداثة لا ترجع إلا إلى ذاتها "[1]، فالحداثة تتخذ لدى فيبر أشكالاً مغايرة من حيث الإعتبار الذي يطرحه فيبر في محاولته لعقلنة الحداثة، و**إعطائها** بعداً غائياً.

يرفض هابرماس السمة التشاؤمية والرجعية لخطاب ما بعد الحداثة والرافضة لها مبرزاً **اختلافه مع فلاسفة ما** بعد الحداثة بداية من نيتشه وصولاً إلى دريدا، وفي السياق ذاته ينتقد هابرماس العقم النقدي للجيل الأول من فلاسفة مدرسة فرانكفورت والذي لم يتعدى حدود النقد بفعل النظرة التشاؤمية والعدمية ،أين يصف هابرماس عمل كلٍ من هوركهايمر وأدورنو واصفاً نقدهما بكونه لم يتعدى النقد الإيديولوجي " فكانت كل محاولة لصياغة

[1] هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، **مصدر سابق ص10**.

نظرية قد حكم عليها بالانزلاق نحو الامؤسس"[1]، يتجذر الخطاب النقدي عند هابرماس في مواجهة خطاب الرفض عبر تفعيله للعمل النقدي الذي تطلب غايته استنهاض الوعي وإرساء مقوماته التحررية"..فانطلاقا من رغبة هابرماس في جعل النظر الفلسفي أكثر التصاقا بواقعه وأكثر نقدية في عالم تنتصر فيه النزعات الوضعانية الذرائعية ويتم فيه إقصاء كل فكرٍ نقدي، أراد هابرماس إعادة بناء النظرية النقدية بشكلٍ يجعلها تستجيب أكثر للمعطيات الجديدة "[2].

في مقابل موقفه الرافض للخطاب الما بعد حداثي يعلن دعمه للحداثة معتبراً أنه من الخطأ الإعتقاد أو الحكم على المشروع الأنواري(الحداثي) بالفشل أو ألا نجاعة، في حين أنه مشروع ناجح ذو فاعلية ما إن تمت تسويته وتصحيح مساره وتقويمه وتتأسس دافيعية هابرماس عن الحداثة عبر فهمية جديدة لها تستدعي تنظرية نقدية تواصلية **la théorie de l'agir commination** أي عبر الإنتقال والتحول من العقل الأداتي إلى العقل التواصلي، وتنبني العقلانية التواصلية على آليات وقواعد قائمة على فعل اللغة والتفاهم وذالك بغية تأسيس بناء إجتماعي مدني وسياسي ضمن عقلانية تراعي النزعة الإنسانية وتعمل على إشاعة الديمقراطية ضمن مؤسسات الدولة والمجتمع ضمن فاعلية تواصلية، أين تتوائم النظرية النقدية مع متطلبات الواقع، فبدلاً من التخلي عن الحداثة وإقصائها يلوم الوقوف على مسارها وتنقيته من الشوائب وكذا الحرص على تصحيح أخطائها وتفادي ما أخفقت فيه، وفي ذات السياق حاول هابرماس إزالة تلك الفجوة بين العلم والتقنية وإصلاح العلاقة بينهما ومن ثم نزع غطاء الإيديولوجيا ففي النهاية ترابط العلم – التقنية بالإيديولوجية ليس يعني مطلقاً رفضها أو التنكر لقيمتها، على هذا الأساس نجد أن هابرماس ينتقد العقلانية كإفرازٍ حداثي محدداً الإطار الذي للعقل العمل على مساره والسير وفقه توخياً للانحراف إلى حدود ألا عقل ولعل التقدم العلمي والرفاهية أتاحها هذا التقدم، فهابرماس يربط الحداثة بأبرز سماتها وهي العقلنة ثم يصف الحداثة معتبراً أنها تمثل " مصطلح يقصد من خلاله اجتماع جملة من العناصر التي

[1] Jürgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité-trad CInristian Bouchindhomme –Raian Rechlitz –ed. Gallimard- paris- 1988-p153.

[2] سالم يفوت، هابرماس ومسألة التقنية،- **فكر ونقد**- العدد الأول، 1997،ص39.

تتظافر فيما بينها ويقصد بها تثمين الموارد وتدعيمها، وتنمية القوى المنتجة كما تعني وضع أنظمة سياسية مركزية وتكون الهويات الوطنية وتعمل على تنمية حقوق المشاركة في الحياة السياسية وفي أشكال الحياة المدنية العامة"[1].

يعتقد هابرماس أن مارنس يعتمد على ربط الممارسة الإجتماعية بناءاً على أن الممارسة الإجتماعية تنمو ضمن أبعاد الزمن التاريخي والتغير الإجتماعي، فمضمون العمل المارنسي يستسيغ طبيعته من جوانب ثلاث وهي: 1- الطبيعة المعاشة التي تحياها الذوات.2- الطبيعة الموضوعية. 3- الطبيعة المقترحة في العمل والمرتبطة به.

ولمحاولة إعادة صياغة مضمون الحداثة وتحديد معياريتها يؤكد هابرماس على ضرورة تحديد مضمون الذاتية ومعياريتها " فالعقل المتمركز على الذات ينتج تجريدات تقسم الكلية الأخلاقية إلى قسمين وبالرغم من ذالك فإن التفكير الذاتي وحده افتراضي، إن بإمكانه تحديد ذاته بوصفه قوة مصالحة والذي تبني ذالك هو فلسفة البراكسيس، ومن خلال هذا فإن المضمون المعياري للحداثة لا يمكنه استباق الأدوات المفهومة التي تسمح بتشخيص الأزمة أو تجاوزها "[2]، وتتحدد النظرية الإجتماعية لهابرماس بارتباطها مع العالم المعيش الذي يشتمل المجتمع، والأفراد وكذا أبعاده الثقافية وفقاً لذالك فإن المضمون المعياري للحداثة يتحدد وفقاً لذالك لاعتبارين أو إرادتين تتحركان في المجتمع، وهما إرادة التحرر والنزوع نحو السعادة وإرادة السلطة والإنتاج، وتقابل هذين الإرادتين داخل المجتمع هو ما يميز الحداثة، ومن هنا فإن هابرماس يؤكد على ضرورة التفاهم والاتفاق والتواصل الجمعي بين الذوات كمعايير ينبغي أن تسود الحداثة.

إن الحداثة تتميز بكونها تمتلك وعيا الذاتي ووعيها بالزمن، فهي تمثل مرحلة تاريخية وحضارية جديدة، وهذا الوعي هو مصدر معياريتها وقيمها، ويؤسس هابرماس دفاعه عن الحداثة من خلال تقده للتيارات الفلسفية المعاصرة له، والتي لم تلتفت إلى مسألة الوعي الإنساني الفردي والجماعي، ومنه كان دور الحداثة وأهميتها منوطة عند هابرماس بالدفاع عن الوعي الإجتماعي وتحريره، ففي النهاية الحداثة تؤسس وجودها بوصفها مشروعاً نحو الاكتمال،

[1] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité, optic, p03.

[2] مجموعة مؤلفين، التواصل نظريات وتطبيقات،(سلسلة فكر ونقد)، إشراف محمد عابد الجابري،الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2010 ص 86.

هذا الاكتمال لن يتم إلا عبر التخلص من التمركزات الهانات التي أصابتها والحداثة تمتلك قدرتها على التحديد الداخلي لبنيتها.

ما بعد الحداثة مشروع نحو العدمية :

تميز الخطاب الما بعد حداثي لكونه خطاباً تفكيكياً يستهدف الوقف لدى محطات الفشل التي أصابت مشروع الحداثة،والذي خلق أزمات متعددة الأبعاد، همشت الإنسان وأقصته، وغيبت أبعاد الإنسانية، خالقةً نزعة إنسانية، فقد برز خطاب ما بعد الحداثة لينقش ويحلل أسباب ودوافع الأزمة ومناقشة مصادرها وأبعادها، فقد جسدت أزمة النزعة الإنسانية مسألة مركزية في الفلسفة المعاصرة، فقد اتُهِمَ مشروع الحداثة بالفشل الذي نجم عنه تصدع وإنهيار ضمن القيم التي انبنى عليها وأسس لها ذات المشروع، كقيم الوعي والعقل والإرادة وتحت شعار العقل والتقدم والسعي نحو التحرر، وما يزيد من حدةِ الأزمة انقلاب هذه المفاهيم الشعارية إلى ممارسة ضدية، وهي أسباب وعوامل اجتمعت بغية إعادة الاعتبار للنزعة الإنسانية من خلال " الإهتمام بالإنسان والتأكيد على أولوية الوعي والإرادة الإنسانية،إعتبر خطاب ما بعد الحداثة خطاباً تجاوزياً بحيث يتم الإنقلاب جذرياً على تلك المبادئ والمفاهيم المعبرة عن حالة العجز والقصور.

يرجع الكثير من المفكرين أصول وبدايات تشكل هذا الخطاب إلى نيتشه الذي يعلن عجز الحداثة وهرمها وشيخوختها،" فنيتشه يقترح مشروعاً مستقبلياً، يلوح فيه الإنسان مريداً وتواقاً نحو تسلق الجبال والقمم قادِماً من الأماكن الفسيحة الوعرة، وواجبه أن يحقق ذاته وأن يرتقي دون شفقةٍ على نفسه وعلى الأخرين فهو الذي يحدد معتقداته وأخلاقه، ولا يؤمن بلأي مصدرٍ سوى إرادته، إرادة القوة "[1]، كما أن التحليل النفسي الفرويدي أحدث بدوره ثورةً جذرية بتأسيسه لمفاهيم مغايرة ، فلم يعد الإنسان ذالك الإنسان الموصوف بالوعي والإرادة الحرة، بقدر ما يكون الإنسان ذالك الكائن الذي يحوي خزاناً شعورياً يختصر رغباتٍ جنسية وعدوانية تحرك النشاط النفسي وتحدد الوعي وتوجهه، إن الإنسان بمنظور فرويد لا تتأسس كَينونته على أساس العقل وإنما باعتباره كائناً حيوياً

[1] عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 1992،ص 08.

تدفعه وتحركه رغباته ومتطلباته الغريزية، فالإنسان مرتبط الأولى أكثر من ارتباطه بالوعي وبالاشعور أكثر من الشعور والاعقل أكثر من العقل " ويؤكد فرويد على أننا نبالغ في تقدير الطابع الواعي حتى على مستوى الإبداع الفكري والفني، فكل ما تحمله عبئ تحليل الأحلام، ومارس التحليل النفسي، يدرك أن الفاعلية موجهة من غياهب الهو المرتبط بالكبت والذي يعني وجود صراع عقلي يبرر رفض الإنسان الإعتراف بالواقع "[1]، ومنه فإن مما يمكن إعتباره مفاهيم حداثية (العقل الوعي الإرادة الحرة التقدم) لاتعدو عن كونها أوهاماً وأغاليط وظيفتها التضليل وتبرير وضع الأزمة،فإن موجه الوعي بالمنظور الحداثي هو الوعي " فإن فرويد يعلن فكرة التصعيد أنموذجاً لبناء الحضارة على المستوى العلمي، الفني، والفلسفي، فهو يعتقد أنه لولا نظامية الكبت وتياره المتدفق لما كانت هناك حضارة"[2].

ينتقد فلاسفة ما بعد الحداثة نظرية التاريخ في شكل سيرورة تقدم والذي فسرته الحداثة على أساس سيره نحو التقدم وإعلاء النزعة الإنسانية، رافضين أن يكون التاريخ ذو مسار حتمي، وينفتح هابرماس على فلسفة الحداثة محللاً خطابها من خلال فتح حوارات متعددة ساقته نحو الرد على مزاعم هذا التيار ورفض تصوراتهم العدمية تجاه الحداثة التي لم تُنجز بعد كمشروع مكتمل البناء، ويصف هابرماس تيار ما بعد الحداثة بقوله " إني أعتبر بدءاً ما-بعد-الحداثة أطروحة واهية فليس ثمة تغيير في بنية روح العصر وكيفية الجدل حول إمكانيات حياة أنية، وليست الطاقات الطوباوية هي التي تتراجع عن وعي التاريخ ، ما شارف نهايته هو بالطبط طوبى محددة تبلورت في الماضي حول طاقة مجتمع العمل"[3]، ويبرز هابرماس أطروحته الدفاعية عن الحداثة ضمن كتابه الرئيس **"القول الفلسفي للحداثة" و"كتاب مشروع لم يكتمل بعد"** وهو كتاب أصدره هابرماس كرد فعلٍ على الكتاب الذي أصدره **فرونسوا ليوتارد " الوضع مابعد حداثي"والصادر سنة 1971**، أين يضمنه ليوتارد نقداً لفلسفة ومشروع هابرماس **النقدي.**

تتجلى معارضة **هابرماس المبدئية** لفلاسفة ما بعد الحداثة واللذين اتخذوا برأيه مواقف معادية لتلك المرتكزات الحداثية القائمة على أفكار العقل والتقدم والحرية، فهم لا يمثلون سوى نزعة فوضوية، ذالك أن الإحتجاج والنقد

[1] فيصل عباس ، الفلسفة و الإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، بيروت-لبنان-ص 264.
[2] مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، مرجع سابق، ص121.
[3] عطيات أبو السعد، قراءة في كتاب الحداثة والتواصل

للمشروع يعبر عن معنى والنفي والرفض يعبر عن معنى مغاير، وهؤلاء يجسد نقدهم المعنى الثاني، وفي ظل إنتقاده لهذا التيار يقف هابرماس عند المرجعيات المؤسسة لهذا الخطاب والمتمثلة في الإتجاه النيتشوي والاتجاه الهايدغري

واللذين يتعرض لهما بالتحليل ضمن كتابه القول الفلسفي للحداثة ناقداً النزعة التشاؤمية لدى نيتشه ميرزاً تأثيرها على الفلاسفة من بعدها وخاصةً فلاسفة المدرسة (هوركهايمر أدورنو مارنيوز) فقد تأسس الخطاب الفلسفي لما بعد الحداثة عبر إتجاهين **" الإتجاه الأول الباحث المرتاب الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف إرادة القوة، ثورة قوى الرد وتكوين العقل المتركز على الذات مستخدماً طرائق الأنتروبولوجيا وعلم النفس والتاريخ يجد في باطاي ولاكان وفونو خلفاء له والاتجاه الثاني: ناقد للميتافيزيقا المتمرس الذي يطالب بمعرفةٍ خاصة ويعيد رسم تكوين فلسفة الذات بدءاً من أصولها السابقة لسقراط فإنه يجد في هايدغر ودريدا ورثة له "**[1].

هابرماس والمحافظين الجدد:

تنبني مرافعات هابرماس عن مشروع الحداثة من خلال محورات وانتقاد لمنصوص الما بعد حداثية ولعل أبرزها ذالك الحوار الذي جمعه مع **جان فرونسوا ليوتارد،*** أين ينقلب هذا الأخير على الإرث الحداثي معتبراً أن خطاب الحداثة قد أعلن فشله وبلغ نهايته بعد أن أخلى بوعده، ويعد نقد ليوتارد لهابرماس في **" وضع ما بعد الحداثة "** ورُد هابرماس عليه في **" القول الفلسفي لما بعد الحداثة "** نوع من التفاعل والحوار الفلسفي بين فكرين في كل من ألمانيا وفرنسا **"**...كما يعد حواراً من أهم وأخصب الحورات الفكرية في القرن العشرين...فقد هاجم فلاسفة ما بعد الحداثة

[1] هابرماس يورغن،القول الفلسفي للحداثة، **مصدر سابق، ص** 195.

* **جون فرانسوا ليوتار:Jean Francois Lyotard** (1924-1998):ولد بفرسا بمدينة فرساي درس الفلسفة والتحق بالسربون والتي درس بها أيضاً، وقد نال شهادة الأستاذية سنة 1950، وانتقل للتدريس بالجزائر ما بين سنة 1950 -1954. ومن أبرز كتبه " الفينومينولوجيا".للمزيد أنظر الفلسفة الغربية المعاصرة، (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج،) مجموعة من المؤلفين، إشراف علي عبود المحمداوي، تقديم علي حرب، الجزء الثاني،منشورات الإختلاف الجزائر، الطبعة الأولى، ص1145-1146.

العقل واعتبروه تصوراً ميتافيزيقياً، ونظروا إلى فكرة الإنسان ومفهوم **الذاتية**[GG1] **Subjectivity** على أنها لا تمثل إلا **نزعة أنوية Egosism**، وحفاظاً على الذات، وعلى الجانب الأخر دافع هابرماس على العقل تحت مسمى العقلانية التواصلية وعن الحداثة الغربية باعتبارها مشروعاً لم تكتمل ولا يزال قادراً على الإستمرار على الرغم من سلبياته"[2].

إن المشروع الحداثي القاضي بإنماء فكرة الكونية وتحقيق البعد العالمي تحول إلى مفهومٍ وتصورٍ محطم ودل عن ذالك تلك الأحداث والصراعات التي شهدها القرن العشرين (إندلاع الحربين العالميتين الأولى والثانية)فمقولات الحداثة حول التحرر وإرساء معالم التقدم وغيرها في تصور ليوتارد تجسد شكلاً من الطوباوية والمتافيزيقا، منتقداً هابرماس الذي يصف دفاعه عن الحداثة فهو يقدم رواية كبرى، في ظل إعتقاده بإمكانات التحرر وهو بذالك لا يخرج عن تعميمات كلُ من مارنس وفرويد، فالتاريخ الحداثي بمجمله تاريخ يكرس للطبقية والسيطرة وإقصاء الذاتية وقد صاغت نظريات التاريخ ذالك" لقد حكم ليوتارد على كل النظريات العامة في التاريخ بأنها إيديولوجيات، إذ هي زائفة لا تقابلها حقيقة واقعية"[3].

لايشل دفاع هابرماس عن الحداثة، إنما يمثل هو الأخر مشروعاً سردياً من فلسفات التاريخ والتي يصنفها ليوتارد، إلى تاريخية حكائية و حكائية فردانية، ومن هنا كان هابرماس وريثاً لكلا النوعين من النظريات فهي تقيم توازناً بين تطور الفرد الإدراكي والمعرفي وتطور المجتمع " وفي رده على ليوتارد يرى هابرماس أن مسعاه لا يشكل نظرية في فلسفة التاريخ بقدر ما يعتبر نظرية في التطور الإجتماعي تستهدف استكناه مسار العقلانية الغربية"[4] يرفض هابرماس تنكر ليوتارد المفرط للحداثة كمشروع قد حقق انتصاراً معرفياً تعتمد على العقلانية التواصلية، هذه الأخيرة تفترض تأسيس فعلٍ تواصلي يضمن تواصلاً بين الذوات يخلو من كافة أشكال الهيمنة،

** **النزعة الذاتية:le subjectiaism**: عموماً هي تلك النزعة التي ترمي إلى رد كل شيئ إلى الذات وتقديم الذاتي على الموضوعي وبوجهٍ خاص يطلق هذا اللفظ هذا اللفظ في الميتافزيقا على رد كل وجود إلى الذات وتقديم والإعتداد بالفكر وحده، أنظر، جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، 2004. ص 205.

[2] أشرف حسن منصور، ما بعد الحداثة بين ليوتارد وهابرماس، أوراق فلسفية ، العدد 4-5 2001، ص31.

[3] المرجع نفسه، ص31.

[4] المرجع نفسه، ص32.

وذالك ما ينكره ليوتارد معلناً استحالة قيام فعلٍ تواصلي بين الذات والأخر " فما يوجد أصلاً هو التنازع المجرد واقعياً، مؤكداً على فكرة الإختلاف التي يرى فيها منبع الإبداع لأن الإجماع في رٔيه يقتل الإبداع أو ما يسميه بالإرهاب العقلاني في كونه يقوم على الاستبداد الفكري"[1].

يعزز ليوتارد اكثر فكرته عن ضرورة الإختلاف من حيث إنكاره لوجود إجماع في قضايا العلم " لكون أن هذه القضايا تعرضت لهزات سببت أزمات على مستوى الأسس العلمية"[2]، غير أن هابرماس يعتبر أن تصور ليوتارد هذا يمثل نزوعاً صارخاً نحو **الاعقلانية trationalité**، وهي تؤدي إلى التحجر الفكري وهي سمة يشترك فيها ا الكثير من الفلاسفة الفرسين في حين لا يجب التخلي عن إيجابيات العقلنة و الاستهانة بمجهودات عصر الأنوار وما حققته الثورة الفرسية" [3]،يشدد هابرماس من موقفه تجاه الفلسفة والفكر الفرسي واصفاً إياه بالفكر الا **عقلا**ني، ففي نهاية المطلق ينبغي المحافظة على إرث الحداثة وإن تخللته هانات بالإمكان تداركها،ويستنطق ليوتارد **مصطلح "مابعد حداثة لغرض دراسة وضع المعرفة في المجتمعات الأكثر تطوراً مؤكداً أن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات الأكثر تطوراً مؤكداً أن وضع المعرفة يتغير بينما تدخل المجتمعات ما يعرف بعصر ما بعد الصناعة والثقافات ما يعرف بالعصر ما بعد"**[4].

يعمد **باطاي** هو الأخر **من خلال** عودته إلى النتشويه نحو تأسيس لأنتروبولوجية فلسفية ينتقد من خلالها المشروع الرٔسمالي وأجهزته البيروقراطية وما سببته علاقاته الإنتاجية من تشيئة وعنف تجاه الذات الإنسانية ويضع هابرماس تحليل فلسفة باطاي ضمن أولوياته حينما يصرح " **سأسعى إلى النظر ضمن فلسفة هايدغر المتأخرة ...ومن جهة أخرى فيما يخص الإقتصاد العام لدى باطاي "**[5] ، **تحاول فلسفة باطاي** تجاوز الذاتية Subjectivisme تلك النزعة التي كانت نتاج للحداثة وجب الهروب منها وجسد هذا الهروب والتجاوز التأسيس

[1] فرانك مانويد – **حدود التواصل**:الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد،ترجمة عز العرب حكيم بناني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2008،ص 27.
[2] **المرجع نفسه،ص** 24.
[3] **المرجع نفسه،ص، ص** 21.
[4] جان فرانسوا ليوتارد، الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن حالة المعرفة، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار الشرقيات 1994، ص40.
[5] Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité, op cit, p126.

لما بعد الحداثة، غير أن هذا الإنتقدات مجتمعة عند هايدغر وباطاي والتي تعبر عن ولاءٍ شديدٍ للنيتشوية لا يستند إلى حجج دقيقة.

جاك دريدا وتفكيكية الحداثة:

يصطف مشروع دريدا النقدي بوصفه أبرز الخطابات النقدية لمشروع الحداثة الغربية، بحيث يعمد على ألية التفكيك لتقويض عناصر الأزمة، بحيث تبحث فلسفة دريدا التفكيكية إلى تحقيق فهمٍ للعقلانية" التي أنتجتها علوم العصر وطورتها فلسفات القرن العشرين تلك الفلسفات المتأثرة شديدة التأثر بالهيغلية وبالمادية المارنسية وبالفلسفة النيتشوية وبفلسفة الاوعي الفرويدية، حيث سيلعب هنا دريدا دور المفكر الذي يبحث بوسائل فلسفية جديدة عن المعنى الامركزي فيسير بذالك في نفس الطريق الذي سار فيه فلاسفة القرن العشرين"[1]، يسعى هابرماس شأنه شأن باقي فلاسفة ما بعد الحداثة إلى نقد فكرة الحقيقة المطلقة وإلى ضرورة تحرير المعنى، ويتأسس التفكير لدى دريدا على فكرة الإختلاف والغيرية، رافضاً دريدا الفلسفات المتمحورة **حول مفهوم المركز**، والتي تؤسس لايديولوجيا، فينبغي البحث ضمن الأسس والمفاهيم الكبرى المؤسسة للفكر الغربي والتي أقصت حدود الوعي، ومن دون النقد والهدم لا يمكن للفلسفة أن تثبت فاعليتها وإبداعها، وهنا يلتفت دريدا إلى ثنائية القول الصوتي والكتابة " ...يمكننا القول أن الوجهة الإيجابية الثورية للفلسفة التفكيكية لجاك ديريدا تكمن في أنها تعطي للغيرية أرضية صلبة لتتدخل في إعادة صياغة كونية جديدة للإنسانية لا تقوم على أهمية الغرب، بل على مفهوم الضيافة"[2].

تبحث التفكيكية إلى نبذ فكرة الحقيقة المطلقة وفكرة المركز بينما تؤسس المختلف والمتعدد عبر إرساء علائق تربط بين الذات والأخر، وينشأ السجال الفكري بين هابرماس ودريدا إنطلاقاً من مضمون الخطاب الذي يوجهه **هابرماس ردًا** على تيار ما بعد الحداثة، أو ما سماهم بالمحافظين الشباب وبالأخص الفرسين منهم فيقول"اسمحوني أن أفرق باختصار بين النزعة المضادة للحداثة الخاصة بالمحافظين الجدد ...يمتد هذا الإتجاه في فرسا من جورج

[1] فتحي التركي، نقد فلسفة المركز عند فوكو وفلاسفة الإختلاف، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة، ص94.
[2] المرجع نفسه، ص96.

بطاي إلى دريدا مروراً بفونو"[1]، **وقد تَرس هابرماس فصلين من كتابه "القول الفلسفي للحداثة" لنقد فلسفة** دريدا، رغم وجود نقاط تقارب بينهما، حيث إعتبر هابرماس أن دريدا قد أدرج لحظتين بارزتين في فلسفته تمثلت الأولى في تطويع الليسانيات الحديثة وجعلها أداة لنقد الميتافيزيقا، بينما تجسدت الثانية في إنتقاله من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة **(علم الكتابة) Grammatologie** وهو منهج قائم على فهمٍ للغة وماهيتها وفق نموذج الكتابة وليس المنطوق على حساب المكتوب والموثوق، ومن هذا المنطلق يدعو دريدا تفكيك كافة الأبنية المعريفية، سواء تعلق الأمر بنصٍ أو قصيدة شعرية أو مؤسسة معينة أو غيرها من البنيات المعرفية المتعددة، وفي تحديده **لمفهوم** التفكيك يقول دريدا " يجب أن لانفهم التفكيك بالمعنى الذي يفيد الإنحلال أو الهدم، بل تحليل البنى المترسبة التي تشكل العنصر الخطابي أو الخطابية الفلسفية كفكر داخلها "[2]، فيدعو دريدا بشكلٍ صريحٍ نحو إلغاء الثنائيات التي طبعت توجه الخطاب الفلسفي الغربي والخروج من سياق النموذج الواحد للمعنى والذي يحكمه الإختلاف والتعدد غير أن المقاربة التفكيكية تحقق مبتغاها عبر نقد الميتافيزيقا كما إعتقد هابرماس " فالبرغم من أن دريدا – يقول **هابرماس**-يتشارك ضمن الخطاب الفلسفي للحداثة ، إلا أنه يرث نقاط ضعف الميتافيزيقا، ذالك أنه لم ينجح في التحرر من القصد المتعلق بفلسفة الأصل"[3]، ويضيف قوله " لا يمكن لدريدا أن يحقق هدف هيدغر المتمثل في تفجير أشكال الميتافيزيقا من الداخل بواسطة مقاربة بلاغية بشكلٍ أساسي إلا إذا تم تبيان، أن الفرق بين الفلسفة والأدب سوف يتلاشى"[4].

تعمد تفكيكية دريدا إلى إرساء دعائم نقدٍ ومسألةٍ لمورث الفكر الغربي عبر فحصٍ وهدمٍ شامل للمفاهيم المركزية التي تشكل حولها العقل الغربي، ويلتفت دريدا إلى سؤال الإختلاف المغيب وهو بصدد الكشف عن بواطن الأزمة الحداثية، أين تعمد تفكيكيته إلى زعزعة إشكالية **"الصوت والكتابة"** أين كانت مركزية الصوت مقدمة على الكتابة، وتنقلب التفكيكية بوصفها منهجاً نقداً يحاصر مركزية العقل ويتحرر من قيودها فالعقل في التصور الدريدي

[1] جيوفاني بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، حورات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم، خلدون النبواني، المركز الغربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعةالأولى، 2013، ص13.

[2] جاك دريدا، ضمن حورات ونصوص **فونو**- دريدا- بلانشو، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 2006، ص143.

[3] Jurgen Habermas : le discours philosophique de la modernité, op cit,p 202.

[4] Ipid, p 223.

هو المسؤل عن خلق تمركزات كثيرة أبرزها فكرة الميتافيزيقا وكذا من حيث اطلاقية العقل في إدعاءه امتلاك الحقيقة، وبذا فإن السبيل الوحيد المطروح لمغادرة الأزمة لدى دريدا يكمن أساسه في اجتثاث اللوغوس.

غير أن هابرماس وإن كان قد إتفق مع دريدا في مطلب نقد العقل إلا أنه يفترق معه من حيث أن دريدا ينقد العقل المتمركز على ذاته،في حين أن الأحرى به أن ينقد العقل الأداتي، غير أن **هابرماس** ينكر على دريدا محدودية إستخدامه للغة مقتصراً على البعد الشعري والجمالي فيها، في حين أنه لا يلتفت إلى اللغة من منظور كونها تمثل بعداً تواصلياً مختزلاً بذالك أوجه اللغة المتعددة، إذ لايمكن للغة أن تقتصر على التحديد الجمالي والشعري، ذالك أن لغة الأدب والفنون ليس بمقدورها اقد الميتافيزيقا واجتثاثها، فهي لا تملك نفس الفاعلية لدى اللغة التواصلية، والتي تنضوي على طاقة نقدية ذات نجاعة وفاعلية.

ميشال فوتو السلطة والإختلاف:

يستأنف هابرماس خطابه النقدي للخطاب الما بعد حداثي بعد أن أدرج أقطابها، وفي هذا السياق يعتبر هابرماس أن فوتو يجسد أبرز خطابات ما بعد الحداثة عبر نقد مركزية العقل والتوجه نحو **الحفر Arcyolgie** أين يعيد فوتو طرح السؤال الكانطي ما الأنوار؟ داعياً إلى ضرورة الكشف عن كافة أشكال الوصاية والهمينة والتحرر منها " **فالمنهج الأرنيولوجي منهج لا يكتفي بالوصف أو بالتحليل بل مهمته المنهجية هي إبراز التمفصلات الخطابية، كما ليس من صلاحياته الحكم أو التأويل كما أنه منهج يرفض أن يتخذ صفة العلمية**"[1]، يستهدف الكشف عن تلك **العلائق** الكامنة وراء الأنساق المعريفية فهذه الأنساق تعبر عن ترابط إبستيمولوجي في فترة ما ويحكمها نظام محدد يصطلح عليه فوتو* بالإبستيمي وهو يمثل " شرط الإمكان المعرفي الذي يحدد الأطر التي تتحرك فيها المعارف في

[1] نورة بوحناش، فوتو ومأزق الأرنيولوجيا، في أفق المعيارية، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة، ص 123.

* **فوتو ميشال: Foucault Michel** (1926-1984):فيلسوف فرسي ولد في بواتييه وتوفي في باريس، عمل كأستاذ في الكوليج دو فرانس، وكان همه الفلسفي أن يكون لكل مؤلف من مؤلفاته موقع جذري في الإجابة عن إشكالية إنسانية وفلسفية جوهرية تستدعي ضرورة الكتابة لإنها لم تتعرض **للكشف** من قبل، وأبرز مؤلفاته: " تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي "1961. " الكلمات والأشياء" 1966. " أرنيولوجيا المعرفة "1969. أنظر كميل الحاج، الموسوعة المسيرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، عربي انجليزي، مكتبة لبنان الطبعة الثانية،لبنان،2002، ص 428.

كل عصر من العصور، وهو إمكان تتوحدد تحته كل المعارف وهو الذي يقدم القدرة على الكلام في ميدان من هذه المعارف"[1]، تدعو أرنيولوجيا فوتو إلى إستنباط الماضي المعرفي والفلسفي بغية كشف المغالطات والزيف والإدعات التي يطرحها الحاضر وكشف التسلط القابع وراء الخطابات الفلسفية، وتبرز السلطة كمقولة رئيسية في التحليل الأرنيولوجي ضمن التأسيس للكشف عن معنى الحقيقة، فقد لاحظ فوتو أن ما ندعوه نحن بالحقيقة هو نتاج لصراع القوى ودخول قوة في علاقات مختلفة تتسم بالصراع، ومن ثمة بالهيمنة والسيطرة لأن ما يسمى بالواقع ليس ذالك المجال السائن والهادئ الذي ينتظر فاعلاً من الخارج لكي يؤثر فيه بل الواقع يعج بالصراعات التي لا تنتهي، إن الفلسفة لدى فوتو تلتفت صوب **الهمش** والا مفكر فيه جاعلاً منه مركزاً للنقاش والبحث ومركزاً على معطيات الحاضر لأن الحاضر يتسم بالحداثة والتنوع وبالتالي إن الحقيقة لا تتجدد في التاريخ إلا عبر ربطها بالحاضر وذاك ما يقره فوتو " فالحقيقة بنيت قطعة من التاريخ وبالتالي فهي لا توجد في عقول الفلاسفة ولا في قدرتهم على الإبداع والخلق "[2].

يرفض ميشال فوتو فكرة القمع والسلطة المركزية للحداثة، أين يطرح مشروع فوتو النقدي إجراء تشخيصاتٍ موسعة وشاملة للكشفِ عن نقائض وسلبيات الحداثة الغربية، غير أن إخفاق فوتو النقدي يكمن ربما في عدم قدرته على طرح البدائل والحلول عن ذالك،فكما يشير آلان توران فإن فوتو "قد بين ببراعة منذ تاريخ الجنون إلى المراقبة والعقاب تطور السلطة على الإنسان، لكنها فصلها فصلاً خطيراً عن تحول المجموع الذي تمثله الحداثة التي عاملها الرئيسي هو سلطة الدولة من غير شك... وما سيبقى من عمله هو أن إخفاق فوتو في عدم طرحه للبدائل والحلول عن ذالك.

أما الحقيقة لدى فوتو فهي لا تؤسس بواسطة التأملات، وإنما ينطلق مما يقع فعلاً ومما يمارسه فعل الواقع، فالحاضر إنما هو إستعادة للماضي وتفكير فيه بشكلٍ مختلف، ولذالك يدعو فوتو نحو" **إنشاء حفريات يكون همها**

[1] فوتو ميشال، الكلمات والأشياء، ترجمة مطاع صفدي، وأخرون، مركز الإنماء القومي،1990، ص 58.
[2] فوتو ميشال، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،1997، ص77.

التنقيب عن النصب الأثرية "[1]، حيث تكون الممارسة التاريخية ممارسة جينالوجية تعتمد أليات الحفر والتنقيب و لا تكف عن البحث أو الوصف، وتتأسس مهمة الفيلسوف بإعتبارها كشف عن المعنى الحقيقي المستتر، "كما أنه في تقدير فوتو فإن من بين المهام الأساسية التي ينبغي للفيلسوف أن يضطلع بها اليوم، هي تشخيص الحاضر، وهو تشخيص يدرك بمقتضاه أن السمة الغالبة على القرن العشرين، هي تضخم السلطة"[2]، وضمن سؤاله عن الحقيقة فإن فوتو يدرجها كنتاج لصراع القوى مختلفة والتي يعج بها الواقع بحيث تعمد كل قوة إلى الهيمنة والسيطرة ومنه يتأسس **مفهوم السلطة**، أين ينقد فوتو مفهوم السلطة من المنظور الحداثي بوصف حالة الأزمة التي تمس الكيان الإنساني بفعل الحداثة واصفاً وضع الأزمة تلك منطلقاً من القرن الثامن عشر الذي يمثل عتبة الحداثة، ذالك أن قبل هذه الفترة قد ساد العالم النظام، كما كان اشتغال الفكر المعرفي منصباً نحو البحث في شروط إمكان المعرفة وفكرة العالم، وذالك قبل أن يتأسس خطاب الذات عند القرن الثامن عشر، أين أضحى الإنسان محكوم سلسلة لا متناهية عن السلطة المحيطة به، وبشكلٍ دائم ومستمر ، أين على الفرد عدم التوهم بوجود واقع لا سلطة فيه.

يستحضر فوتو الدرس الكانطي نحو تأسيس مفهومية الأنوار، أين يعود فوتو نحو لإعادة طرح نفس السؤال الكانطي **" ما التنوير "** إذ يطرح النص في اعتبار فوتو مسألة الحاضر بوصفه مختلفاً عن الماضي وبوصفه إعداد وتأسيس لفلسفةٍ جديدة، ومنه فإن العلاقة التي تربطنا بالتنوير تتمثل في إعادة صياغة وتجديد الموقف الفلسفي تجاه ذات المشروع، فاللحظة الكانطية تمثل لحظة الولوج ، إلى الحداثة، من خلال **الالتفات** إلى الزمن الحاضر، إن الإشادة بالنص الكانطي من قبل فوتو يطرح مسألة نقدية من قبل هابرماس واصفاً ذالك بمثابة العودة والتدارك من طرف فوتو لموقفه الرافض والمناهض للحداثة إلى موقف تصالحي" فالعجيب أن فوتو في أواخر أيامه غير موقفه من الحداثة حيث عاد إلى حظيرة التنوير من خلال شرحه الشهير لنص "كانط" ما هو التنوير وعندئذ راح ينسب نفسه إلى ميراث كانط النقدي لأول مرة"[3]، فموقف هابرماس من تذبذب الموقف الفوكاوي يلقي استناده **من طرف**

[1] فوتو ميشال، حفريات المعرفة، **مرجع سابق، ص 09.**

[2] أنظر نور الدين الشابي، ميشال فوتو، وأنطولوجيا الحاضر، مقاربات فلسفية، العدد الأول،جانفي 2014، **جامعة مستغانم، ص13.**

[3] محمد سبيلا وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها، دار توبقال، الطبعة الأولى، المغرب 2007، **ص68.**

فوكو ذاته، ضمن نصٍ حول سيرته الذاتية حيث يكتب فوكو ما نصه" إذا كان فوكو يصنف في تاريخ الفلسفة ، فإنه يصنف في التقليد النقدي الذي أسسه كانط ، ويمكن أن نسمي مشروعه بالتاريخ النقدي للفكر"[1]

إن الخطاب النقدي الما بعد حداثي يتأسس في منظور هابرماس، بكونه خطاباً وُدي، فهو يبتر كل ما أنتجته الحداثة وما حققته طيلة عمرها الممتد، إن هذا الخطاب يحمل الكثير من الإجحاف والإنكار ذالك أن للحداثة الكثير مما حققته وستحققه كمشروع متجدد، لقد كان من الأجدر للخطاب الما بعد حداثي في تصور هابرماس محاسبة العقل وتنقيح أخطائه لا أن يتم إعدامه وإلغاء جذوره بحجة ودعوى الآجدوى ، إن الثقة لا ينبغي أن تنعدم تجاه الحداثة ينبئنا هابرماس وينبغي ضرورة الوثوق بقدرتها على تجاوز أزماتها وعلى طرح البدائل، فهي مشروع سائر نحو الاكتمال لا ينبغي مطلقاً التعجل في الحكم عليه.

[1] أنظر الأنطولوجية التاريخية في الفلسفة الكانطية، الزاوي بغورة، مجلة التدوين، العدد الرابع، ديسمبر 2012، وهران.

المبحث الرابع: العقلانية التواصلية نحو ترميم الحداثة.

هابرماس وسؤال التقنية:

يقيم هابرماس الربط بين التقنية والعقلانية الأداتية معتبراً أن الأولى نتاج للثانية، أين تتحول التقنية إلى إيديولوجيا سائدة ومسيطرة معتبراً أن هذه الأخيرة كامنة ضمن أسلوب التفكير العلمي والتقني الحديث حيث ينظر هذا الأسلوب ينظر إلى الطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالاً للوسائط ومادة للتحكم، إن مفهوم العقل الأداتي يتفق كما يبرز هابرماس مع مفهوم العقل التقني أين تغدو التقنية إيديولوجيا تعكس مشروعاً للسيطرة على الطبيعة وكذا على الواقع الإجتماعي الإنساني موضحاً أن العلم والتقنية قد تعاظماً إلى درجة أصبحا معهما قوى إنتاجية ويسعى إلى تحليل عوامل التلاؤم بين نتائج العلمية وإيديولوجية ضعيفة، إن هابرماس يدعو الفلسفة في إجراءاتها النقدية إلى ضرورة أن تدمج العلوم الإجتماعية والأفق السياسي للنقد، فقد استصاغ هابرماس وجود علاقة بين المعرفة والمصلحة، في سياق تسعى فيه الحداثة التقنية إحداث نوع من التماهي بين المعرفة والسلطة بين المعرفة والسلطة، بين الفكر ومختلف المصالح التي ينبني عليها المجتمع الحديث بل في زمنٍ " أصبحت فيه التقنية والعلم..ليس فقط القوة المنتجة الأولى التي توفر شروط وجودٍ سالم ومطمئن ولكنها غدت شكلاً جديداً من الإيديولوجيا تضفي الشرعية على العنف الإداري"[1].

تشير التقنية إلى دوافع السيطرة والناتجة عن الرغبة في السيطرة على الطبيعة، التي دعت إليها عقلانية الحداثة، فهي لم تعد تشير إلى السيطرة على الطبيعة وحسب وإنما تعدت ذالك نحو السيطرة على الإنسان ذاته لينقلب بذالك دوره من الموجِه إلى الموجَه، " فمصطلح الأداتية عند هابرماس مضمونين إثنين، حيث يحمل أحدهما أسلوباً لرؤية العالم، والمضمون الثاني يمثل أسلوباً لرؤية المعرفة النظرية "[2]،يستشف هابرماس البحث ضمن مضامين التقنية والكشف عن الوهم التقني ومضمونه، " ذالك أن التكنولوجيا تضفي على الأشياء صفة الأدوات

[1] نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص 154.
[2] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإديولوجيا، مصدر سابق، ص47.

وتحولها إلى مجرد وسائل فتصبح بذالك مجرد وسائل لتكون عائقاً أمام التحرر إذ يتحول الإنسان ذاته إلى أداة "[1]، فالتقنية مشروع تاريخي واجتماعي يعكس توجهات وإرادة المجتمعات و المصالح المسيطرة أن تفعله بالبشر و بالأشياء ومنه هنا تطلب ضرورة البحث عن مضامين الهيمنة للنزعة التقنية فهذه الأخيرة كما يعترف بها هابرماس" قد أطبقت على العالم المعيش واستفردت به من جميع الجهات، فهو يقر بأننا نعيش عصر الرّسمالية المتقدمة القائمة على التقنية بل إن شرعيتها أصبحت مستمدة منها فلا سبيل إذاً إلى الهروب منها إلى جداريات الماضي وأطلاله " [2]، وتبدو قوة التقنية وصلابتها من حيث قدرتها على النفوذ والاستمرارية، فهي تمتلك القدرة على افتكاك شرعيتها، حيث أنها تختلف عن الإيديولوجيات التقليدية من أجل تبرير شرعيتها كما أنها تتصف ببعدها العالمي والعابر للحدود إنها قوة تتأسس معها إذ هي قوة سيطرة ناشئة ضمن ماهيتها " فقد استطاعت أن تخلق مصالح مرتبطة بوجوداتها بين جميع الطبقات والشرائح المختلفة، بل اخترقت حدود الجغرافيا والأمم، جميع حدود الطبقات والدول وحدود الأديان والمعتقدات والإيديولوجيات "[3]، تتلبس التقنية بلباس الإيديولوجيا بفضل إرتباطها بالعلم حيث يجسد تلاحمها نوعاً من الإيدولوجيا، فقد تحول العلم في زمن الحداثة إلى قوة إنتاج ذات وظائف تعددية، ما يخول له أن يكون قوة ايديولجية تمنح المشروعية للنظام الإجتماعي والسياسي الحديث المؤسس على عقلانية تقنية " وقد حاول هابرماس ضمن نصه الأساسي الذي خصصه للتقنية ضمن كتابه **"التقنية و العلم كإيديولوجية"**أن يستأنف أبرز أطروحة دافع عنها مارنيوز ويناقشها ألا وهي الإعتقاد بأن التكنولوجية تضفي على الأشياء صفة الأدوات"[4].

تنزاح التقنية في المجمعات الغربية ممتداً مداها على كافة مؤسسات المجتمع وأبنيته أين تفقد هذه المؤسسات فيغدو بذاك منطقها الوحيد تكريس الإنتاجية التي تتموضع فوق كل مصلحة، وكل عقلانية تكنولوجية تتضمن قوة سيطرة داخلها تخضع كافة الأبعاد إلى أبعادٍ شيئية،وتغيب أبعاد الإنسان وقيمه الوجودية و التحررية " ففي المجتمعات الرّسمالية المتقدمة صناعياً تتجه السيطرة إلى أن تفقد طابعها القمعي الهيمني لتتحول إلى نوعٍ من السيطرة المعقلنة

[1] هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإديولوجيا، مصدر سابق، ص 48.
[2] نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل، مرجع سابق،ص 107.
[3] المرجع نفسه، ص 107.
[4] حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان،2012. ص76.

من دون أن تتخلى مع ذالك عن طابعها السياسي أو تفقده "[1]، تتحول آليات القمع المعاصرة إلى نوعٍ مغاير من تجلياتها أين يخضع الأفراد من خلالها إلى انزياحاتها عبر الإندماج في سلطة الإنتاج والتوزيع، ومنه فإنه يتولد شكل من السيطرة يتخذ صفة الشمولية التي تضفي من خلالها التكنولوجيات المعاصرة صيغة عقلانية على ما يعانيه الإنسان وعلى ما يتلاقاه من ضغوط واكراهات التقنية التي توهم الإنسان بأكتساب حريات أوسع "فإن العقلانية التكنولوجية لا تضع شرعية السيطرة موضع إتهام وإنما هي تحميها بالأفق الأداتي الوسيلاتي لنزعة العقل الذي يقود إلى مجتمع كلياني مستبد وقد أضيفت عليه الصفة العقلانية "[2]، إن أشكال الهيمنة الجديدة تتوالد بفعل الدور والمكانة التي ينالها العلم بوصفه قوة إنتاجية، وبالتالي فإن إعادة إسنطاق مدلولات الهيمنة داخل التقنية أمر مطلوب من أجل كشف ألا منطوق فيها وتميز الأبعاد العقلية من ألاعقلانية فيها.

المعرفة والمصلحة:

يتحرر الخطاب النقدي عند هابرماس من النزعة الوضعية مبدياً عداءه الشديد لنزعتها المحافظة والمتصالحة مع الإطار الاعقلاني للسيطرة التقنية ضمن إتحادها مع العلم، وفي إقصائها الاواعي لحدود التأمل الفلسفي والتفاتها المبالغ نحو الواقع وحدود المعرفة العلمية، إن التقنية لا تؤسس استقلاليتها خارج الحسابات السياسية ومنه فإن الوضعية تقيم دعماً إيديولوجياً لاستمرارية الحداثة التقنية، فقد وجب الالتفات إلى الوضعية وإثبات تهافتها كسبيلٍ نحو إلغاء النزعة التقنية التي تحيل كل من المعرفة العلمية والتقنية إيديولوجية" يذهب هابرماس إلى أن ما جعل من العلم قوة إنتاج ذات شأن في المجتمع المعاصر المتقدم، ارتباطه بالتقنية والصناعة الحربية والتصنيع المدني والتسير الإداري وعملية صنع القرار واتخاذه وهذا ما جعل العلم يتعرض لعملية تسيس هو والتقنية، مثلما جعل السياسة تتعرض لعملية علمنة، فلقد أصبح التقدم العلمي والتقني المحرك الحقيقي لتوسع قوى الإنتاج، مما كرس الأطروحات الوضعانية التي تصب جميعاً في مماثلة المعرفة بالعلم ومماهتها به " [3]، تُلبس الوضعية لباس الشرعية على تلك

[1] سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1999. ص 94.
[2] المرجع نفسه، ص95.
[3] المرجع نفسه، ص 101.

الممارسات ألا عقلانية للنظام السياسي والإجتماعي القائم على العقلانية التقنية تحت ذريعة النجاعة، ولهذا الأساس دعى هابرماس إلى إعادة إحياءٍ للنظر الفلسفي المناهض للوضعية والتأسيس لسؤالٍ إبستيمولوجي يُثبت القيمة المعرفية للعلم خالٍ من الإيديولوجيا.

يعترف هابرماس ضمنياً بقيام علاقة مؤسسة تجمع المعرفة والمصلحة متجلياً ذالك ضمن تلك الدوافع والغايات المتوخاة من المعرفة وانطلاقاً من هذا التحديد، يصف هابرماس ثلاث مصالح ترتبط بثلاث أصناف من العلوم وهي: 1- **علوم تجريبية تحليلية**:وتتضمن مصلحة معرفية تقنية **Sciences empirico – analytiques**. 2- **علوم تاريخية هيرمينوطيقية:** وهي التي تتضمن مصلحة علمية .**Sciences historico – herméneutiques** 3- **علوم نقدية: Sciences crtiques**. الأولى أداتية وهي التي تنظم العلوم التجريبية وتتحدد هذه العلوم إنطلاقاً من كَونها قابلة للإستغلال التقني، أما الثانية فمجالها يتضمن التواصل بين البشر وحقلها العلوم التاريخية والتأويلية التي تنطلق من فهم المعنى وتأويل النصوص والخطابات، أما الثالثة فإنها تتضمن مصالح من أجل التحرر ومجالها العلوم الإجتماعية النقدية،" فالمصلحة من أجل الإنعتاق توفر الإطار والمرجعيات للفرضيات النقدية بإعتبار أن التأمل النقدي يحرر الذات من سلطة الأصنام والأوهام وقوى الجمود"[1] ففي المصلحة التحررية تجد الفلسفة مكانتها والتي يدعوها هابرماس إلى ضرورة التصدي لكافة أشكال الهيمنة التقنية التي تشيئ البعد الإنساني وتعمل على تحويله إلى سلعة، فعللا الفلسفة أيضاً أن تنشئ حوار مع أبنية المجتمع وأطرفه المؤسسة له والرقي بالواقع الإجتماعي، كما أن الفلسفة مدعوة لدى هابرماس إلى إعمال نقدٍ يوجه النشاط العلمي والتقني وتنظيمها، **" فإن مجمل المسائل الحاسمة المتعلقة بتطور المجتمع الصناعي المتقدم لم تعد إلا شأناً من شؤون التحليل التجريبي والتحكم التقني،و أنها تخرج عن نطاق أي جهدٍ لعقلنتها وذالك بسبب خضوعها لقرارات إعتباطية أو لإكتفائها بطبطٍ ذاتي تلقائي "**[2]،ويعمل النقد الفلسفي على إزالة الغطاء المؤدلج للممارسات التكنوقراطية التي تتكئ على قاعدة تحركها النزعة العلموية وتدعمها، ثم إن النقد الفلسفي مدعو نحو توسعة نشاطه بإجراء حوريات مع مختلف العلوم العملية والاجتماعية متجاوزاً بذالك

[1] سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر ، مرجع سابق، ص 104.

[2] هابرماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1995، ص 43.

النظرة الشمولية والإقصائية للوضعانية " **فإذا قدر لفلسفةٍ لا يطرح بشأنها السؤال: ما الفائدة من الفلسفة أن توجد فلن تكون إلا فلسفة غير علموية حول العلم؟**"[1]، لا تتنامى القيمة الفلسفية إلا من خلال الممارسة السياسية، ذالك أن مستقبلها مرهون بالممارسة السياسية وما دامت الفلسفة شكلاً من أشكال التفكير النقدي فالمهمة الأكثر نبلاً التي تسند لها تتمثل في إعمال نقدٍ جذري للنزعة الموضوعاتية بكافة أشكالها ومحاربة ما تكتنفه من إستقلالية إيديولوجية، إن مراهنة هابرماس على الفعل النقدي جعلته يقوم بإقصاء كافة النزاعة التي تكبت السؤال النقدي وفي مقدمتها النزعة الوضعية التي تطرح العلم بوصفه النشاط الوحيد القادر على إضفاء المعاني، ومنه فإن الفعل النقدي يكون على رأس أولويات البحث الفلسفي.

العقلانية من الأداتية إلى التواصلية:

يستشف مشروع هابرماس النقدي تأسيس فعلٍ نقدي تجاوزي يقصي مظاهر الأزمة نقد تصالحي لا يرفض المكتسبات الحداثية بقدر ما يعمد إلى استكمال مسار الحداثة عبر إصلاح تصدعاتها وتقويتها، ومنه كان السبيل للإنفلات من هيمنة الأداتية مرتبطة بتأسيس فعل بديل عنها وهو ما يحدده هابرماس في المشروع التواصلي، ويعتبر مفهوم العقل الأداتي أبرز المفاهيم التي هاجمها هابرماس بفعل المكانة المركزية التي تتبوائها في الفكر الغربي أين يقيم هابرماس تميزاً بين العقل العقلين مبرزاً اختلافهما، بانياً أولويته النقدية على العقل التواصلي الذي يتأسس كاجتيازٍ لحدود العقل الأداتي **Instrumental raison** ومتحرراً من سلطته فالعقل الأداتي كما يشير هابرماس يتضمن أسلوباً اختزالياً وهو مفهوم تناولته العديد من الفلاسفة ومارس الحضور ضمن مشاريعهم النقدية (هوركهايمر، أدورنو ، مارنيوز)، إن العقل الأداتي عقل يستمد ماهيته وأسسه من القواعد التقنية القائمة على معرفة تجريبية، وهو يبرز ظاهرة التمركز والانشغال بالميادين العلمية " ويبين هابرماس أن حركة التطور العلمي في عصر

[1] هابرماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، مصدر سابق، ص 45.

الأنوار قد أدت إلى ظهور هذا العقل ويوضح الأسس التي أدت لظهور العقل الأداتي، ومنها الأليات التي وضعها وأرساها النظام الحديث أو بالأحرى المجتمع الحديث " [1] .

نقد العقلانية الأداتية:

يؤسس هابرماس خطابه النقدي قارئاً للحداثة عبر وقوفه على المضامين السلبية التي أفرزها المشروع الحداثي الغربي، غير أن هابرماس في نقده للحداثة ينحرف عن المسار النقدي الذي رسمه فلاسفة فرانكفورت الأوائل رافضاً نزعتهم النقدية المتشائمة والعدمية كما يرفض جملةً وفي ذات السياق خطاب ما بعد الحداثة، ينطلق هابرماس من موقف المحافظ والمؤيد تجاه الحداثة فهابرماس لا يرفض مكسب الحداثة الأول بقدر ما ينقلب على مفرزاته السلبية والمتمثلة في الأداتية، أو تلك النزعة ألا عقلانية الناتجة عن إنحرفات الاستخدام الخاطئ والواعي للعقل فبالرغم من عدم تنكره لصورة العقل الأداتية والنفعية التي أضفت مكاسب للإنسانية ليس بالإمكان التخلي عنها، وهي تقود مسار الإنسانية نحو التطور والنماء في كافة أصعدته الحضارية، فالعقلنة لدى هابرمس تشير إلى ذالك الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات تكون قادرة على الكلام و**العمل واكتساب** وتطبيق معرفة قابلة للخطأ، إن انقلاب هابرماس يمس بالأساس مظاهر التقنية والاوعي الناتجة عن العقل الأنواري والقائمة على قواعد الحساب والتكميم كما يعتبرها هابرماس الفعل الغائي يجعل الإنسان يختار مجموعة من الوسائل والأدوات التي تحقق النجاح **لقصد تحقيق** غاية معينة فالمركزية الغربية تركز على العقلانية الأداتية المتشبعة بالبعد الغائي، تقصي الابعاد الأخلاقية والقيمية والتي تشكل معاني التواصل بين ذوات المجتمع، ومن هنا فإن مشكلة الحداثة بمنظور هابرماس عقلانية أداتية تجاوزت كافة الحدود **" إن ماهو نموذج بالنسبة لهذه العقلانية لا تكمن في علاقة الذات المنفردة مع العالم الموضوعي القابل للتجسيد والإستعمال، بل ماهو نموذج هو العلاقة التداولية التي يقيمها الناس القادرين على الكلام، وعلى الفاعلية حينما يتفاهمون بينهم حول شيئ معين "**[2].

[1] سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر،**مرجع سابق، ص** 133.

[2] Habermas:théorie de l'agir communicationel,op cit p395.

يؤسس هابرماس محاولته نحو إعادة بناء العقلانية الغربية، ذالك أن الحداثة الغربية قد إرتبطت بمبدأ الذاتية والعقلنة التي تعد السمة الملازمة لها، أي بمعنى إخضاع كل شيئ لقدرة العقل ومحكه، والتي هي بحث مستمر عن الأسباب والعلل، " **ومن ثمة إرتباط مبدأ العلة أو السببية بمبدأ العقل وهنا يصبح كل من الواقع الطبيعي والواقع التاريخي معقولاً وعقلانياً بالنسبة للذات وهكذا يصبح كل شيئ محكوماً من طرف العقل** "[1] فالأداتية بسيادتها للأنظمة والتسير المؤسساتي، إنما تشكل شكلاً من أنظمة السيطرة، فالحداثة بإرسائها للعقلانية الأداتية تؤسس نزوعاً نحو السيطرة على الطبيعة عبر إستعانةٍ مفرطة ولا واعية بالتقنية، فهي تمتلك بذاك إرادة للسيطرة والهيمنة، وقد جسد ذالك وخلق دوافع لدى مجتمع ما بعد الحداثة، تضع المشروع الحداثي موضع تساؤل نقدي يحمل عدائية ورفض مطلقاً للنوازع الاعقلانية .

إن سلبية العقل الأداتي تستساغ من خلال الوظيفة الاختزالية التي يعملها في حق كل من الإنسان والطبيعة، فهو ينظر إلى الواقع والإنسان بوصفها أشياء محددة تقاس بالمعايير الحسابية والكمية، ولابد من نقد هذا العقل عبر تغيير معطياته التجريدية للأشياء، كما أن العقل الأداتي يحكمه مبدأ الشمولية، حيث يخضع أبعاداً متعددة لسلطته، فهو يدمج إلى جانب البعد العلمي الأبعاد الأخلاقية والجمالية، فالبعد الأداتي مقدم على الأبعاد الأخرى، ذالك أن العقل الأداتي" **هو نتاج إنشطار واغتصاب، أي نتاج سيرورة إجتماعية فقد وصفها أدورنو وهوركهايمر وفونو بأنها سيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها وتتشيأ** "[2]، وبناءاً على هذه الإعتبارات كان العقل الأداتي تعبير واضح عن الدور المركزي والمحوري الذي جسده تأثير هذا العقل في المجتمعات الغربية المعاصرة (الرأسمالية).

العقل التواصلي:

حفاظاً على استمرارية الحداثة وكدفاعٍ عن المشروع واستكمالاً له ينشد هابرماس صياغة نظرية في الحداثة متنامية الأهداف، تكون أكثر نجاعة وفاعلية، بحيث تبتعد بنقدها عن النظريات الميثالية والطوباوية، إن العقل التواصلي هو عقل تحرري يتأسس كنقد للعقل القائم على أليات تداولية للغة ويستعين هابرماس في بناء نظريته في

[1] Ipid , p22.

[2] هابرماس يورغن ، القول الفلسفي للحداثة، مصدر سابق، ص482.

العقل التواصلي عبر الإستعانة بموارد مختلفة أهمها " الدرسات الإجتماعية **لهنتر ميد** والنظرية اللغوية **لفيتغينشتين** وبخاصة فكرة أن اللغة مبدأ العقل "[1]، وفي تعريفه للتواصل ينقلنا هابرماس إلى تعريف جان كازانوف Jean Cazaneuve فيعرفه لأنه " **جعل الشيئ مشتركاً Commun أي الإنتقال من حالة فردية إلى حالة جماعية أو إجتماعية عبر الفعل الأزمة " اتصل" الذي يتضمن من بين ما يتضمن الإخبار الإبلاغ والتخاطب كما يقوم بنقل الرسائل والرموز المحملة بالدلالات والمملؤة باالإيحات، ثم إن التواصل بما هو نشاط تبادلي وعلائقي فإنه يتم بصور شتى كالأصوات، الإشارات والصور لكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل ومن هنا تطرح الطبيعة الإيتيقية للتواصل أولنقل من هنا نصل إلى بعث إيتيقا معينة للتواصل ما دامت رسائل التواصل المتبادل بين المرسل والمتلقي، غير بريئة، فهو وبمقدار ما هو أداة للتفاهم والتحاور قد يكون وبالمقدار ذاته أداة للصراع والخصام ومجتمعات اليوم تقدم لنا أمثلةحية على ذالك** "[2].

إن العقل التواصلي يبرز ويوضح العلاقة القائمة بين اللغة وفعل التواصل ذالك أن اللغة ذات دور محوري تلعبه في إقامة وتأسيس فعل التواصل، باعتبار أن التواصل عملية تقوم على نقل المعلومات بين مرسل ومستقبل وهنا تكمن أهمية اللغة والتي تحمل في جوهريتها معانِ التواصل والذي تتأسس إعتباريته مع اللغة ذاتها فهو أحد أوجهها، ويعرف **هابرماس فعل التواصل** بقوله:" قد أسمي التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المشارنون من أجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذاتية أو فعالة، والإتفاق الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذوات وشروط الصحة أو متطلبات الصدق "[3].

يستشف هابرماس إقامة فعلٍ تواصلي يتجاوز العقلانية الأداتية، فعلُ مُوجِه لا مُوجَه حيث ينطلق مشروع هابرماس النقدي التواصلي عبر تحليله لكافة الأبنية المكونة للمجتمع وعلاقة العقل بها، إن مسعى هابرماس هو التأسيس لعقلانية تواصلية تجمع إليها كافة الأبعاد والقيم أين يتم الالتفات إلى الأبعاد كلها دون استثناء فيتم الإرتباط بين ماهو أداتي أخلاقي وجمالي، وبذالك يخالف هابرماس التصور الفيبري وينقلب عليه من خلال تركيز هذا

[1] الزاوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص240.
[2] هابرماس يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،2006، ص8-9.
[3] الزواوي بغورة ، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص 242.

الأخير على البعد التقني والعلمي على أولوية العلم الأخلاقي والجمالي، فهابرماس يرفض اقصاء وتهميش القيم من طرف فيبر ويعيد بذاته نفس التقسيم عبر التأسيس لعقلانية اجتماعية تعقلن العالم المعيش للإنسان والتي تجتمع فيها كافة القيم، كالعلم والأخلاق والجمال، بحيث يخضع هذا الكل لعقلانية تواصلية، ذالك أن الفعل التواصلي تخذ من الأداتية ركيزةً له في بناء نظرية للمجتمع " إن هابرماس يؤمن بمحدودية الإطار الذي وضعت فيه العقلنة، ولذالك فإن ارتباط العقلانية بالغائية وبالنشاط الأداتي لا يقلص من قيمة وأهمية المفهوم الفيبري لدى هابرماس سيما وأنه (فيبر) جعل مفهوم النشاط العقلاني يحيل إلى مقولات عملية منظمة اجتماعياً "[1]

يحاول الفعل التواصلي عند هابرماس تحرير الفضاء العمومي وتنقيته من المخلفات الإيديولوجية بعد أن تحول كل من العلم والإيديولوجية إلى أدوات للهيمنة والسيطرة عبر إقامة فعل تواصلي ضمن نظرية اجتماعية تتآلف داخلها العلوم الإجتماعية، وعن طريق توظيف اللغة وذالك بغية التأسيس لفكر عقلي نقدي " فالفعل التواصلي لدى هابرماس يتميز بطابعه المحدد للعلاقات التواصلية التي لا يمكن بأي حالٍ من الأحوال ردها واختزالها إلى مجرد تبادل المعلومات أو الإخبار أو المعطيات بواسطة اللغة"[2] كما أن الفعل التواصلي لا يقوم على تبادل المعلومات ضمن سياق أو ظروف اجتماعية معينة فقط، وإنما يقوم بفعل التأويل لما يحدث، ونستطيع بلورة القواعد والأليات التي تسمح بالعيش الجماعي أو قيام الحياة الإجتماعية وبالتالي فإن الفعل التواصلي يسهم في بناء العالم الإجتماعي المعاش[3]

يقوم الفعل التواصلي على جملة شروط وقواعد ينبني عليها ويتحدد وفقاً لها، ودونها لا تقوم نجاعته، فإن أبرز أولويات الفعل التواصلي تتجسد في اعتماده على فعل اللغة باعتبارها محركاً وهمزة وصلٍ لتحديد العلاقات الإجتماعية القائمة بين أطراف التبادل بين الملقين والمستقبلين، فالأساس في الفعل التواصلي قائم في حركة التداول بين الأفراد الذي يطرح بدوره عوامل النقد وأساليب الحجاج بين المتحاورين أثناء المحادثة، ومنه فقد ركز هابرماس على تحديد قواعد وضوابط لغوية يتم التوافق عليها بغية إنجاح الفعل التواصلي، فاللغة تعد شرطاً أساسياً وضرورياً حيث تعمل على تفعيل الخطاب التواصلي وتتيح سبل النقاش الذي يقيم ويطرح الرؤى المختلفة والمتباينة للتداول، ذالك

[1] آقاية نور الدين، الحداثة والتواصل، مرجع سابق، ص179.
[2] المرجع نفسه، ص243.
[3] المرجع نفسه، ص243.

أن فلسفات الوعي بالمنظور الهابرماسي لم تعد تمتلك الآليات لبلوغ الحقيقة وإدراك المعنى، ذالك أن خطابها خطاب متعالٍ ميتافيزيقي،وفي الأصل فإن شروط استيفاء معيارية الحداثة وإعادة تعديل مسارها يقتضي- إزاحة تلك التصورات الذاتية الميتدولوجية ذات الإطار الضيق والمنطوية تحت براديغم الذات ثم ضرورة الوثوق بالمعيار العقلاني الحداثي عبر استثمار عقلاني ضمن الممارسة اليومية تحت إطار العقلانية التواصلية،ويستلهم هابرماس معيارية اللغة ودائماً في إطار نزعته التوفيقية عبر حوارات متعددة مع عديد المفكرين، أمثال **فيتيغنشتين Wittgenstien1889-1951. وجون أوستين 1911-1960** بالإضافة إلى إسهامات **هينتر ميد** ضمن أطروحته التي يؤكد من خلالها على أن اللغة هي في الوقت نفسه الأساس والشكل لكل مجتمعٍ إنساني وأنها تحق ذالك بشكل تداولي، فقد أكد هابرماس على فعل الكلام أين تؤسس اللغة جملة الإستراتجيات التي يتعامل من خلالها الناس في بناء أفعالهم التواصلية، ويقف هابرماس عند نظرية"أفعال اللغة" عند فيتغنشتين وكذا تلميذه أوستين الذي طورها ضمن كتابه " كَيف تفعل أشياء بالكلمات " فقد استخدم هابرماس تلك الأفعال في أن البرغماطيقا العامة معنية بتحليل اللغة المستخدمة بوصفها فعل إستراتيجي،وفعل تواصلي ومثل هذا الإستخدام" ...فمن بين الأصناف الثلاثة من أفعال الكلام التي تناولها أوستين فإن الفعل" الأداتي الإنجازي الإنشائي "هو الذي يهم هابرماس بالدرجة الأولى"[1] إن الرهان الذي يهدف هابرماس تحقيقه يكمن في التأسيس لخطابٍ فلسفي راهني لا تخرج مقولاته عن مقتضيات العصر أين تسعى اللغة نحو بناء البنى الإجتماعية ضمن عقلانية تتضمنها اللغة ذاتها فهي تخلق نسقاً اجتماعياً ديمقراطي يقتضي المشاركة من قبل كافة أطراف المجتمع،" لقد توصل هابرماس إلى القول بأن فكرة المجتمع ذاتها مرتبطة إرتباطاً وثيقاً بالمبدأ الأخلاقي الذي يفترض ضرورة الربط المعقول مابين القول والفعل[2]

فعملية التواصل عملية تتجاوز تلك العلاقة الترابطية التي تقيمها اللغة عبر نقل المعلومة من مرسل إلى متلقٍ بواسطة قناة الإتصال (**اللغة**) إذ أنها تشير إلى دلالات تأويلية،فيعرف هابرماس الفعل التواصلي بقوله " أسمي التواصل مجمل الترابطات التي يتفق حولها المشاركون من أجل تحقيق مخطط أعمالهم بطريقة ذَيّة أو فعالة والإتفاق

[1] مجموعة من المؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة، (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج) ، **مرجع سابق، ص55.**
[2] **المرجع نفسه، ص241.**

الحاصل يتحدد بمقدار المعرفة الخاصة بين الذوات وشروط الصحة ومتطلبات الصدق"[1] فالفعل التواصلي عند هابرماس هو فعل تجاوزي لا أداتي يرمي إلى الوصول نحو الفهم والتفاهم ولا يقبل فهماً فرضياً على أو من طرف أحد المشاركين ضمن عملية التواصل، فالفعل التواصلي يفترض دوماً إمكانيات متعددة من خلالها يطرح الحجاج والمناقشات المنطوية على إمكانات الرفض أو القبول بين المتحاورين ذالك أن هذه الإمكانات تعد شروطاً أساسية وضرورية لا يتأسس الفعل التواصلي بدونها، من هنا يؤكد هابرماس على ضرورة إنشاء شروط تداولية تتسم بطابعها التوافقي والشمولي ولا يتم ذالك إلا عن طريق الإهتمام باللغة، حيث يفترض هابرماس " وجود لغة ميثالية ليس بوصفها قيمة ناظمة ولكن باعتبارها عنصراً حقيقياً أو افتراضيا وحاضراً في كل مناقشة"[2] ويؤكد هابرماس على **السمة** الوظيفية والإتفاقية لقواعد اللغة في نظريته مؤكداً على إلزامية وضع أخلاقٍ للمحادثة، تؤطر العملية التواصلية قبل أن تتحول مسألة أخلاق المناقشة إلى حوارٍ معمق جمع كل من هابرماس وزميله **كارل آتو آبل " فقد لخص** هابرماس قواعد المحادثة أخلاقياً وسياسياً في قاعدتين أساسيتين هما:**قاعدة "U"** أو القاعدة الكونية العالمية **Universalité** والتي يتمثل منطوقها بأن كل قاعدة لكي تكون صالحة يجب أن تستوفي الشروط سواء من حيث نتائجها أو من حيث أثارها الجانبية، وأن تلقى القبول من كل الأشخاص الذين لهم علاقة بها، أما القاعدة الثانية فهي **قاعدة** الديمقراطية**"D" Démocratie** ويتمثل منطوقها في أن أي قاعدة لا تملك الصلاحية إلا إذا كان المعنيون بوصفهم شركاء في المحادثة العملية بشأن تلك القاعدة، متفقين عليها فيما بينهم "[3].

ينشأ سجال فكري واسع النطاق بين آبل و هابرماس حول **مسألة** أخلاقيات المناقشة وضوابطها ودورها في تأطير الفعل التواصلي، فإن هذا الأخير وباعتبار طبيعته التي تؤسس **لأفعال** التفاهم **والاتفاق** فهو يطرح تحديدات ويتعرض لمعوقات قد تحول دون تحققه أهدافه، فما دام الفعل التواصلي قائم على بعث رسائل تبادلية بين المرسل **والمتلقي**،يمكن أن يكون الفعل التواصلي بالمقدار ذاته أيضاً أداة لخلق الصراع والإختلاف، ويتأسس مثار الجدل بين آبل وهابرماس ويعود تحديداً إلى مسألة اليقين بالنسبة لمرجعية المناقشة، وهو الشأن الذي يصرح به آبل

[1] **الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير**، موقف من الأنطولوجيا التاريخية، (دراسة نقدية)، **مرجع سابق،ص242.**
[2] **الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، مرجع سابق، ص244.**
[3] **المرجع نفسه، ص244.**

فالمشكل " يعود بالأساس إلى ما يمكن أن يحصل عليه من إجابة حول السؤال التالي: هل يكفي لقيام مناقشة فلسفية الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش؟بمعنى أخر العودة إلى يقينيات لا يمكن أن توضع موضع شك"[1].

يستفيد إذاً العقل التواصلي من معطيات العقل النقدي من حيث قدرة هذا الأخير على نقد واستبدال النتائج السلبية التي خلفها العقل الأداتي فهو يطرح البدائل من خلال ما يملكه من قدرةٍ على فتح أفاق بين ذاتية والتواصل مع الأخرين، وهو عقل ينبذ كل أشكال الفردانية والتسلط ويعوضها مفهوم التصالح والتفاعل الإجتماعي، ومنه يعتبر هابرماس أن إنكار العقل ونبذ سلطانه أو إعلان موته وإدانته أمر فيه مبالغة، أين ينبغي ضرورة الإيمان بقدراته النقدية والتجاوزية، وكذا قدرته على الإصلاح والبناء، فالعقل التواصلي عقل تجاوزي يتجاوز سلطان العقل الحسابي فهو عقل تواصلي يتجاوز الذات الضيقة ليكون نسيجاً من الذوات المتواصلة التي تتجاوز ذاتيتها.

[1] أبل كارل أتو، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم،د عمر مهيبل، منشورات الإختلاف، ص07.

خاتمـــة

*خاتمة

تطرح النظرية النقدية المارنيوزية أدواتها النقدية بوصفها لبنة تأسيسية ساهمت هي الأخرى في بلورة مشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت، هذا المشروع الذي كانت غاياته القصوى إرساء معالم خطاب نقدي يتغلغل بجذوره إلى بنية المجتمعات المعاصرة،فيعمل النقد على مسايرة تشكلات هذه المجتمعات معلنا رفضه وإبطاله لأشكال القمع والسيطرة، فقد اتاحت لنا هذه الدراسة كشف النقاب عن بنية وتجليات المشروع النقدي من خلال استظهار مضامين النقد السياسي عند مارنيوز و هابرماس، أين عمد كلاهما في إرساء مشروعهما إلى إستثمار مرجعيات مختلفة الأنساق وتوظيفها بالشكل الذي يتوافق وتطلعاتهما الفكرية والنقدية، ولعل ذالك من ضمن المزايا التي يجتمع فيها الفيلسوفين أي من حيث القدرة على الجمع والمصالحة بين روافد ومشارب فكرية متعددة ، وذالك بالرغم من ما يمكن قوله في المقابل من أسلوب مارنيوز في الجمع بين تيارات مختلفة بإعتبارها نوعاً من الإنتقاء الموجه والإختزالي الذي يحصر سياقات فكرية متعددة ضمن تصور واحد، فيطوعها للبوح ربما بما لم تبح به، وهو لربما الشأن الذي ميز أسلوبية هابرماس أيضاً من حيث انتقائيته ورفضه المطلق للانتقادات الموجهة لمشروع الحداثة وخاصة في ظل حواريته مع تيار ما بعد الحداثة،.

لقد قدم النقد المارنيوزي دفاعاً شرساً عن قضايا الإنسان المعاصر،ضد كل مايعتريه من مشاكل وظروف قاهرة في ظل حضارة تقنية معاصرة خلقت واقعاً متأزماً ضايق الوجود الإنساني وحد من حرياته، وسعى مارنيوز أيضاً بالمقابل إلى إستشراف إمكانات وآليات تجاوز تلك الأوضاع، بغية خلق ظروف ومقومات مغايرة تعيد الكيان الإنساني إلى وجوده المستلب، فقد صور الخطاب النقدي لمارنيوز واقعا متشابك العلائق ضمن حضارة متأزمة والتي تنعكس هويتها داخل مجتمعاتها الرّسمالية والإشتراكيّة على حد سواء فقد صاغت هذه المجتمعات بفعل الإيديولوجيا الصناعية التي استندت إليها والقائمة على منطق استهلاكي وعلى مبدأ الربح والإنتاج، والتي صاغت بدورها أبعاد الحضارة المعاصرة وتنميط الوعي الفردي عد الخضوع عبر إلغاء كافة أبعاده لصالح بعدٍ واحد، بعد التأييد والقبول لما هو كائن، ذالك أن سيطرت العقل قد سخرت كافة إمكاناتها لفائدة مبدأ الإنتاج،ولعل ذالك ما

يبرر النزعة التشاؤمية التي تضمنتها نظرية مارنيوز في وصف جهاز القمع المعاصر وما ينتجه من سيطرة شمولية مؤسسة على نوع من المعقولية الوهمية التي تبرر تسلطها،بحيث أنها تمتلك القدرة على إخفاء تناقضاتها وصد كل مساعي التغير والمعارضة، فالقمع بالحضارة المعاصرة قد بلغ ذروته بحيث يدافع فيه الأفراد عن ظروف قهرهم لدرجة أنه يتجندون ضد أي مساع لإزالة الراهن بإعتبار أنه لايوجد أفضل منه فالأفراد مندمجون ضمن لعبة مغلقة إختزلت فيها معان الإنسانية ضمن سياقات مادية ،وحتى الأبعاد الحيوية والغريزية وما تمتلكه من قوى تحررية تستلب هي الأخرى من معانيها الحقيقية خدمةً لمصالح القمع.

إن كل هذه المعطيات السالفة الذكر قد طرحت لدى مارنيوز ضرورة ملحة نحو بعث ظروف تاريخية جديدة تكفل إقامة التحرر والانفلات من الأزمة واستبدال منطق القمع بمنطق مغاير،فقد وظفت نظرية مارنيوز النقدية نقداً سياسيا غايته الكشف عن ملابسات الأزمة وخلفياتها الإيديولوجية، حيث أنه وبالرغم من التقدم الهائل الذي حققته الحضارة المعاصرة في ميدان العلم والتكنولوجيا التي تفترض ظروف معيش أحسن،لكن العكس من ذالك هو الذي حصل في صورة جدلية لامنطقية فبقدر ما ينمو التطور العلمي بقدر ما تزداد السيطرة، ويتأسس النقد عند مارنيوز بوصفه إمكانية تاريخية تتجاوز أوضاع الراهن المتأزم، وبكونه تعبير عن الصيرورة التاريخية التي تقيم المسائلة طلباً لما هو أفضل، يقيم النقد رفضه لمبدأ الواقع،فقد صاغ مارنيوز من هذا المنطلق إستراتجية جديدة للثورة محاولا ترميم المفهوم التقليدي لها،حيث ستغدو مهام الثورة موكلة لحركة يسار جديدة تحتوي فئات جديدة بوصفها منبوذة ومهمشة ولم يحصل لها الإندماج مع ظروف القمع، ويبقى وعيها ضروري لتحولها الثوري فتقوم بإلغاء قهرية وتسلط المجتمعات الصناعية وتستبدله بواقع التحرر والإنعتاق، لقد بنى مارنيوز في خطابه نوعا من الأمل والنزوع الجمالي بالتعويل على الأدوار النقدية للفن على اعتباره أحد مقومات الحضارة الجديدة الما بعد صناعية، حضارة تتصالح فيها الأضداد ويتم فيها الإشباع ويزول الكبت، فتعود كافة الأبعاد الإنسانية نحو إثباتها الحقيقي، فنقدية مارنيوز هنا تطرح نفسها باعتبارها دعوة للإصلاح والترميم وإخراج الإنسان من غياهب العدم والتشيؤ، لا بإعتبارها دعوى للغوص في غياهب الآمعقول والهمجية، حيث يستشرف الخطاب النقدي المارنيوزي وقائع تحرر جديدة تلغي الأزمة نحو مجتمع السعادة التحرري يستبدل فيه مبدأ اللذة والإرتواء مبدأ الواقع والمردود، كما يقيم

مارنيوز حكمه على حضارة التقنية المعاصرة بوصفها متأزمة فهي سقوطها ضمن مفارقة جدلية إمتزجت بين وعود الحضارة في توفير حياة أفضل وسعادة أكثر،وبين الممارسة الواقعية التي تنسف تلك الوعود وتكرس للأزمة والقمع أكثر

تطرح نقدية هابرماس استشكالاتها حول مسألة التقنية وفق تصور مغاير للموقف المارنيوزي أين يعترف هابرماس بالتسلط التقني والتي هي نتاجاً لسلطة العقل الأداتية، لكن في الآن ذاته يدعو نحو التفرقة بينها وبين العقلانية التواصلية التي تعد تجاوزاً له، وإن كانت التقنية نتاجاً حداثي فلا ينبغي رفض الحداثة كمشروع وإنما تلزم ضرورة الحفاظ عليه وإصلاحه، أين يعول هابرماس بشكلٍ كبير على المعرفة واستثمار هذه الأخيرة من أجل بعث نظرية نقدية تندمج في إطارها جملة من المعارف والعلوم الإنسانية، بغية صقل وعي إنساني يجعله مهيأ للتحرر من كافة القيود بعد تحرر وعيه الذاتي، فالنظرية النقدية ستشهد مع هابرماس منعطفاً حاسماً من حيث أدواتها النقدية ومن حيث محركاتها ولا يعني ذالك في ذات السياق الخروج عن ميثاق النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،كما رسم معالمها وحددها هوركهايمر، إن الوظيفة النقدية عند هابرماس لاتقف عند مستوى النقد، كما طبع ذالك التوجه النقدي للجيل الأول للمدرسة والمصبوغ بنبرة تشاؤمية،إن نقدية هابرماس لا تتخلى عن إرث الحداثة مؤمناً بإلزامية وضرورة الحفاظ على ذات الإرث الحداثة باعتبارها مشروعاً لم يشهد الاكتمال، إن الحداثة يقر هابرماس بكونها مشروع مفتوح ومتجدد يجعل من مشروع النقد ومحكوم عليه بالاستمرارية وإن كان لابد للنقد فإن الحداثة تمتلك آليتها في النقد الداخلي.

إن رؤية هابرماس النقدية نحو مشروع الحداثة تتسم بكونها رؤية تفاؤلية تستشرف أفقاً ومسارات تجديدية يمكن تعديلها، وهو في ذالك يفترق عن النبرة النقدية التشاؤمية لدى مارنيوز كما وقفنا على ذالك إذ اقتصر النقد عند مارنيوز على ضرورة إستشراف حلول يحكمها الطابع الطوباوي كما يحكمها التطلع إلى حلول المؤجلة في صورة يوتوبية ترجمت القصور النقدي لديه، فنقدية مارنيوز اتسمت بدائرتها الضيقة والمحدودة أين تولي اهتمامها نحو دراسة تحليلية نموذجيها التوجهين الرّسمالي والاشتراكي، فهي لا تلتفت نحو القضايا الإنسانية المشتركة أو لنقل أنها تغفل عن

المعيش خارج الدائرة الغربية، أين يستشف منها ذالك الطابع التشاؤمي بشكل مبالغ والذي يصور لنا من خلاله الحضارة المعاصرة على إنها إنعكاس سلبي ونكرنساً له، وهو يغض الطرف عن منجزات الحضارة التقنية من إجابيات تمثلت في الرفاه والإزدهار العلمي الذي مكن من الإنفلات من سيطرة الطبيعة والفكر الميتافيزيقي، ولعل مايبرز ويثبت طابع التشاؤم لدى مارنيوز هو افتقار التي نقديته وعجزها عن صياغة البدائل الجذرية، والتي جعلته ينحو صوب التعويل على تجربة جمالية ضمن زاوية تعتمد نوعنا من الافراط في التعويل على الأمل أكثر من الواقع، لكن وبالرغم من ذالك كله فانه لايمكن بأي حال من الأحوال الإنتقاص من القيمة المعرفية والنقدية التي صاغها مارنيوز ضمن سعيه لإرساء فعلٍ نقدي ويستقرء كافة أبعاد الوجود واشكال التحول الإجتماعي السياسية والإقتصادية والثقافية، وما تلك الهانات النقائص التي شابت نظريته النقدية سوى بداية جديدة إنطلقت منها مشاريع لاحقة في بلورة المشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت، وهو ما يلتفت إليه هابرماس الذي تستفيد نقديته استفادتها الكبرى من مارنيوز وتعود إليها في صياغة العديد من مقولاتها.

تلتقي نقدية مارنيوز و هابرماس في العديد من المواضع المشتركة من حيث تشخيصها لأزمة الحداثة التي يحكمها البعد التقني الأداتي ومن حيث التقائها في نقد النزعة الوضعانية، كما أنهما يلتقيان من حيث قدرتها التوفيقية في إستيعاب الإرث النقدي الألماني بداية من كانط ثم هيغل ومارنس، إن نقدية هابرماس تتيح لنا إمكانية وصفها باعتبارها تكميلية لنقدية مارنيوز في بعض مقولاتها وبالأخص ما لاحظناه ضمن التقارب الحاصل بين هابرماس ومارنيوز في نقد مسألة التقنية، يلتفت هابرماس بالنقدية نحو البعد الإنساني العالمي كخروج عن الدائرة الضيقة لنقدية الجيل الأول للمدرسة، وإن كنا نلتمس لهابرماس تبريرات اختلافه هذا وتباينه عن الجيل الأول من حيث التباعد والفارق الزماني بينهم ومن حيث التوجهات والأحداث التي طبعت عصر كل جيل، وإن كان تأثير هذا العامل لايجسد الحسم ولا يبرر التباين بين الجيلين، يعاود هابرماس الالتفات نحو القيم والمقولات التي أغفلتها المارنسية والتعويل على قيمها النقدية والتحررية،أين حاول هابرماس إعادة بناء المادية التاريخية عير منح الأولوية للتفاعل الإجتماعي والفاعلية الإنسانية كما يعيد الإعتبار للأخلاق والجمال ضمن صياغة لفعل تواصلي منوط بطرح البديل النقدي والمخرج من سلطة العقلانية الأداتية، ذالك أن ما يمكن رفضه من مفرزات الحداثة نابع في أساسه

في إعتقاد هابرماس في سمة العقلنة المغالية والتي أفرزت التقنية التي غيبت بدورها المعطى الإنساني، فالعقلانية الأداتية عقلانية عقيمة وقهرية ولذا استوجب هابرماس ضرورة إعمال عقلانية تواصلية تتسم بالفاعلية تكمل نقائص المشروع الحداثي وتقيم ثقتها ثابتة بالحداثة فالتواصلية تجعل من مشروعاً مفتوحاً، ويصب في تكوين العقل التواصلي القيم الإجتماعية والأخلاقية والتي تلتفت إلى الأبعاد الإنسانية المختلفة.

يؤكد هابرماس دور التواصلية على اعتبار أن فلسفة الوعي والذات قد استوفت حدودها وبذا فإن مسألة التواصل وراد يغم التفاهم واللغة وساءل بديلة لتفعيل النظر الفلسفي النقدي و صقل عقلانية تتجاوز المعطى الأداتي نحو نجاعة وفاعلية أكثر، إن الغاية التي ينشدها مشروع هابرماس النقدي تحقيق إصلاحية جذرية للنظرية النقدية تبتعد عن النظيرات الشمولية والمنغلقة للتاريخ نحو نظرة نقدية تتسم بالتشعب و بالانفتاح.

تجدر بنا أن نشير في الأخير إلى أن دراستنا هذه تتموضع بكونها محاولة لقراءة إحدى المشاريع الكبرى، والتي تستدعي عديد المحولات الأخرى في سبيبل الإلمام أكثر بجوانب هذا الموضوع، وذالك نظير التنوع والتعدد التي طرحها النقد لدى مارنيوز و هابرماس، إذ تتعذر إمكانية الإلمام بكافة جوانب الموضوع والإجابة عن كافة الاستشكالات التي يطرحها ذالك لأنه موضوع يطرح راهنية تستدعي استمرارية الدراسة والبحث، هذا من جهة ومن جهة بروز مشاريع أخرى تصب في ذات السياق وتنشد ذات الأهداف، وذالك ما جسده مشروع **آنسيل هونيث Axel henneth** النقدي حول ما يسميه بنظرية الاعتراف،

ملحق ثبت الأعلام

ثبت الأعلام :

نبذة عن حياة مارنيوز و مؤلفاته:

هررت مارنيوز (Herbert Marcuse) من مواليد برلين بألمانيا سنة 1979 ـ 1898م من عائلة يهودية مندمجة تلقى تعليمه في جامعتي برلين و فرايبورغ حيث درس على يد هايدغر و حصل من جامعة فرايبورغ على درجة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته " رواية الفنانين " عام 1920،و كان قد شارك قبل ذلك في مجلس الجنود أثناء ثورة برلين 1919 ، و بعد أن كان منخرطا في الحزب الاشتراكي الديمقراطي 1918 ـ 1917، عمل أيضا بمجال النشر،كما ناقش أيضا على يد هايدغر أطروحته تحت عنوان :" أنطولوجيا هيغل و تأسيس النظرية التاريخانية "غادر مارنيوز ألمانيا لدى تولي النازية الحكم في 1983 ، شأنه في ذلك شأن غالبية العلماء اليهود، ليبدأ مرحلة جديدة في حياته ، ليمكث بسويسرا،ثم انضم إلى البحوث الاجتماعية ليكون ممثلا لها في " و . م . أ " التي هاجر إليها عام 1934 ، ليعيد تأسيس المعهد هناك رفقة هوركهايمر بجامعة كولومبيا بنيويورك،و منح الجنسية الأمريكية،درس بجامعة كولومبيا " 1952 ـ 1950 " ،ثم بوسطن عام 1965،ثم أستاذ للفلسفة و السياسة في "سان دييغو كاليفورنيا"،كما أنه التحق بمكتب أبحاث المخابرات التابع لوزارة الخارجية الأمريكية (office of intelligence reseqrche)،عمل به مدة عشر سنين بالقسم المختص بشؤون شرق أروبا،ليعين بعدها مديرا لها،كما عمل أيضا بمعهد البحث الروسي التابع لجامعة هارفارد أين توجه بعمله حول المارنسية السوفياتية عام 1958،ساهم في برنامج الأبحاث حول أفكار براندي و في تلك المرحلة ظهر مؤلفه **" إيروس و الحضارة "** عام 1957،و **" الإنسان ذو البعد الواحد "** عام 1964،توفي مارنيوز بألمانيا الغربية عام 1979،تاركا ورائه رصيدا معرفيا حافلا و نستعرض فيما يلي أهم أعماله :

1ـ **علم الوجود عند هيغل** : نشره هيغل في شكل رسالة دكتوراه تحت إشراف هايدغر،و كان عنوانها الكامل " علم الوجود عند هيغل و علاقته بفلسفته عن التاريخ " إذ يعد الكتاب أول عمل فلسفي لمارنيوز يعرض فيه الكثير من المفاهيم الهيغلية،كما اهتم فيه أيضا بالتاريخ و علاقته بمفهوم الزمان و الحركة و بمفهوم الحياة عند هيغل مبينا بأن

الوجود عنده حركة و حياة،و ينم الكتاب أيضا على مودة واضحة بين مارنيوز و بتراثه الألماني من جهة أخرى ، يندرج الكتاب ضمن مرحلة الشباب

2 ـ **مذاهب رافضة :** نشر الكتاب عام 1968،و ضمه ثمانية مقالات :

1 ـ النضال ضد الليبرالية في النظرة الشمولية للدولة .

2 ـ مفهوم الماهية .

3ـ الطابع الايجابي للماهية .

4 ـ الفلسفة و النظرة النقدية .

5 ـ حول مذاهب اللذة .

6 ـ التصنيع و الرّسمالية في أعمال ماّس فيبر .

7 ـ الحب محاطا بالألغاز ، نقد لنورمان أو يرون مع رد لنورمان أو يرون على مارنيوز .

8 ـ العدوانية في المجتمع الصناعي المتقدم .

و في هذه المقالات يعتمد مارنيوز على كتابات هيغل و مارنس و فرويد في معالجته للواقع المعاصر .

3 ـ **دراسات في الفلسفة النقدية** : نشره مارنيوز عام 1972،ضمنه خمس دراسات نقدية عن المفاهيم و النظريات الأساسية في الفلسفة الاجتماعية و السياسية و هي أساس المادية التاريخية هي: دراسة حول السلطة،الوجودية عند سارتر،كارل بوبر و مسألة التواين التاريخية،الحرية و الحتمية التاريخية .

4 ـ **العقل و الثورة :** **Raison et la révolution** : من بين أهم كتب مارنيوز و الأول بالانجليزية تحت عنوان " العقل و الثورة " هيغل و نشأة النظرية الاجتماعية "،و يتضمن هذا الكتاب العناصر الأساسية المكونة للفلسفة

و فيه يتعرض لفلسفة هيغل بالشرح و التفصيل يتوخى من خلاله إعادة إحياء الملكة العقلية النقدية التي تميز بها فكر هيغل فيما يسمى التفكير السلبي ، موضحا أن العقل بمعناه الهيغلي يميل إلى الثورة ، و منه يستمد مارنيوز مفهوم نظريته النقدية القائم على السلب ، و كان الغرض من تأليف هذا الكتاب كما يقول عن ذلك مارنيوز " يكمن في الإسهام ولو بدور بسيط لا في إحياء هيغل بل في إحياء ملكة عقلية يخشى عليها من الضياع ، ألا و هي القدرة على التفكير السلبي .

5 ـ **إيروس و الحضارة** : **Eros et civilisation** : نشر مارنيوز الكتاب عام 1955 ،و عنوانه الكامل " إيروس و الحضارة البحث الفلسفي في فرويد " ،و فيه حاول أن يعبر على أن الإجماع على ضرورة مراقبة الغرائز و تقييد النشاط الجنسي إنما كان دائما تعبيرا عن القمع و كان لمصلحة إرادة السيطرة وسيلة لاستمرارها ، فهو ينقد بشدة التراث الفلسفي الغربي القائم على تبت الغرائز باسم العقل مؤكدا على ضرورة إشباعها،حيث في نظره تمثل السعادة و الحرية و التقدم .

6 ـ **المارنسية السوفياتية Suivait marxisme** : صدره عام 1957 تحت عنوان المارنسية السوفياتية تحليل نقدي ، و كان نتيجة لعمله داخل مكتب أبحاث المخابرات الأمريكية و أثناء عمله في المعهد الروسي في جامعة تولومبيا ، فيه ينظر إلى التطورات الحاصلة في الاتحاد السوفياتي علامات توحي بأنها تسعى وراء التبرير و إغناء الإنسانية ما هي في حقيقتها إلا وسائل من أجل الإيديولوجيا أصبحت تؤسس أيديولوجيا جديدة،فالنظام السوفياتي نظام قمعي لا تحكم قاعدة المنتجين الفعليين مباشرة و إنما تحكمه طبقة بيروقراطية تفرض عليه عقلانية تكنولوجية و الفرد مستوعب في هذا النظام و مندمج فيه و محكوم بنظام قمعي بيروقراطي،و ما يطرحه في هذا الكتاب يقول عنه : أطرح في هذا الكتاب الفرضية القائلة أن ضعف الطاقة الثورية في مجتمعات الغرب المتقدمة هذا الضعف الناجم عن الحيوية الدائبة التي أبدتها الرسمالية و عن استمرار النظام التوتاليتارية في المجتمع السوفياتي .

7 ـ **الإنسان ذو البعد الواحد l'home onidimisul** : يعد أهم كتب مارنيوز و أشهرها ضمنه فلسفته و نظريته النقدية تجاه الممارسات القمعية للمجتمعات المعاصرة وفق نظرة تشاؤمية تبيرة ميزت هذا الكتاب ، نشر عام

1964،و يشكل هذا الكتاب انعطافا في تفكير مارنيوز و فيه إدانة شاملة للنظام الاجتماعي القائم في البلدان الصناعية المتقدمة الرّسمالية منها و الاشتراكيّة،إذ تبلغ فيها السيطرة حدتها و قوتها،مميزا فيه كيف تحول المجتمع إلى مجتمع أحادي البعد،مجردا كل المحاولات لإسقاطه و معارضته،و يستهل مارنيوز هذا الكتاب بقوله : " الرفاه،الفعالية و افتقاد الحرية بشكل ديموقراطي ذلك هو ما يميز الحضارة الصناعية المتقدمة و يشهد على التقدم التقني " .

8 ـ **مقال عن التحرر** : أصدره مارنيوز عام 1969،وهو عبارة عن محاولة لتجاوز المفهوم المارنسي للثورة ، باعتبار أن الأحداث التاريخية نفسها قد تجاوزت هذا المفهوم،و فيه يحاول أن يطور بعض الأفكار التي تناولها في إيروس و الحضارة،و في الإنسان ذو البعد الواحد .

9 ـ **خمس محاضرات** : نشر عام 1970، و هي محاضرات حول التحليل النفسي و السياسة اليوتوبيا،و التي ألقاها على الطلبة و المثقفين في نيويورك و فرانكفورت و برلين،معالجا فيها مظاهر الكبت الجديدة الممارسة في المجتمع الصناعي المتقدم،و عنونت المحاضرات كما يلي :

الحرية و نظرية فرويد عن الغرائز،زوال الحرية،نهاية اليوتوبيا،مسألة العنف و المقاومة الراديكالية .

10 ـ **الثورة المضادة و التمرد** : يعد آخر كتبه نشر عام 1972،مركزا فيه على أن الحل يكمن في يد الثورة المضادة لا بيد الثورة العالمية الاشتراكيّة،حيث نجح النظام الرّسمالي في نظره في تنظيم الثورة المضادة داخل حدوده و خارجها على حد السواء،و فيه أيضا يحاول الكشف عن حساسية ثورية جديدة،لأنه فقد الثقة بالحساسية الثورية المعروفة،محللا استراتيجيات اليسار الجديدة في ظروف تطور الرّسمالية المتقدمة،و منه يهدف إلى تحليل السمة الدياليكتيكية للنظرية المارنسية .[1]

[1] أنظر، توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد هجر، مراجعة حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، الطبعة الثانية، 2004. بول لوران بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة، سعد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية. قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز،المؤسسة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1980.

2- ماكس هوركهايمر : **Max. Horkheimer** : الرجل الأول في مدرسة فركفورت ولد عام 1895 في شتوتغارت و توفي عام 1973،من عائلة يهودية ،كان أبوه صناعيا موريس هوركهايمر،تحول اهتمامه مبكرا نحو الأدب و الروايات بمدينة بروكسل و لندن حيث درس فيها الفرسية و الانجليزية بصحبة صديقه بولوك في جامعة ميونيخ و فرايبورغ و فرانكفورت،اتجه اهتمامه نحو علم النفس ثم الفلسفة بانفتاحه على شوبنهاور،ناقش دكتوراه حول كانط بعنوان " **مساهمة في تناقض ملكة الحكم الغائية** " في عام 1922،في فترة لاحقة اكتشف هوركهايمر مارنس و أنجلز و اشترك برفقة بولوك في إنشاء معهد البحوث الاجتماعية،إذ ترقى هوركهايمر لرئاسة المعهد خلفا لجرونبرج عام 1931 بعد أن أصبح أستاذ كرسي للفلسفة الاجتماعية المنشأ من أجله عام 1929،حتى تسنى له رئاسة المعهد إذ من الشروط أن يكون الرئيس حاصل على درجة الأستاذية،أسس للمعهد مؤسسته الخاصة،قدم عمله " **بداية فلسفة التاريخ البرجوازية** "،انفتح على علوم عديدة منها علم النفس و الاجتماع و الجمال و الاقتصاد،إضافة إلى الفلسفة،طور أسس مدرسة فرانكفورت القائمة على النظرية النقدية " و فيها يحدد البعد النقدي للمادية دون أن يرفض ميراث الفلسفة المثالية حيث يعرف النظرية أنها مجموعة من القضايا المتعلقة بميدان معرفي محدد التي يؤمن انسجامها بحكم كون جميع القضايا تستنبط منطقيا من البعض منها،فكلما تضاءل عدد المبادئ الأساسية بالنسبة لعدد نتائجها كلما إقتربت النظرية من الكمال و اضطر هذا الأخير على مغادرة ألمانيا فهاجر إلى جنيف ثم باريس،و استمر في نشر مجلة البحث الاجتماعي،و في الإشراف على نشر دراسات في الفلسفة و العلم الإجتماعي،و من كتبه أيضا نقد العقل الآلي 1967،كما جمعت مقالاته و نشرت عام 1969،تحت عنوان"**النظرية النقدية والنظرية التقليدية** " و كما كان منتظرا وصول هتلر إلى الحكم في ألمانيا عام 1933 .

أغلق المعهد و عزل هوركهايمر رسميا،حيث دار هناك ملح للمعهد فثم سافر إلى " و.م.أ" ليمكث بها إلى حين عودته في أفريل 1984 على ألمانيا مستعيدا بذلك نشاط المعهد عام 1950 ، ليعود إلى " و.م.أ " عام 1954 ، صدر له مؤلفه الشهير مع أدورنو تحت عنوان " جدل التنوير " بالولايات المتحدة الأمريكية فيه يريان أنه مع تطور المجتمع الاستهلاكي البرجوازي أضحى أفق الخرافة المظلم بسبب شمس العقل القائم على حساب أكثر إضاءة و تحت أشعة الفولاذية نضجت الدولة البربرية الجديدة " لاسيما الفاشية " .

3- **تيودور أدورنو "Théodore Adorno"** : ثاني أبرز المؤسسين لمدرسة فركفورت إسمه الكامل تيودور فايسغروند أدورنو ولد عام 1903،في فركفورت من أب ألماني و أم إيطالية تعرف إلى فلسفة كانط مبكرا،كما أظهر ميله نحو الموسيقى و ذلك بسبب شهرة أمه في الغناء،أما والده فكان تاجر خمور من أصل يهودي مندمج في المجتمع الألماني،تمكن على العزف و التأليف مبكرا بانفتاحه على الموسيقى شونبرغ أقام بفنيينا إلى غاية عام 1920 ثم عاد إلى فركفورت،التقى بهوركهايمر في منتدى هانس كورنيلوس حول هوسرل تابع محاضرات غيليب الجشطالتي،ناقش أطروحته حول التعالي النيوماني في ظاهراتية هوسرل 1924،تحت إشراف كورفليوس و أثناء عودته إلى فركفورت شرع في طرح أطروحته حول كيرنيغارد بناء الجمالية،و التي ناقشها عام 1931،و نشرت عام 1939،و كحال زميليه هوركهايمر و مارنيوز فقد نفي عقب صعود النازية إلى و.م.أ التي عاد منها رفقة هوركهايمر و بولوك عام 1948،ليصبح المدير المساعد للمعهد و ساهم خلال ذلك في تفعيل النظرية النقدية و محاربة الوضعية ، توفي عام 1969 مخلفا مجموعة من الآثار أهمها " **الجدل السياسي** " و فيه يتساءل حول إمكانية التفلسف في عصرنا الراهن،و يعتمد أدورنو في كتاباته على منهج طرح السؤال و الجواب هذا بالإضافة إلى استخدامه العناوين الجانبية باستمرار،و كتابه " **جدل السلب** " عبارة عن وصية فلسفية يتركز عليها معظم الفلاسفة فركفورت إذ يتكون الكتاب من مقدمة بالإضافة إلى ثلاث أجزاء الجزء الأول فيحمل عنوان نماذج إذ يقدم أدورنو نموذجا للتفكير السلبي في ثلاثة موضوعات: الحرية،العالم الروحي،التاريخ الطبيعي .

ولأدور نو عدة مؤلفات أخرى أهمها فلسفة الموسيقى الجدلية 1944،و محاولة بحث عن فاغنر 1952، نقد الحضارة و المجتمع 1955 ثلاث دراسات عن هيغل .[2]

4- **يورغن هابرماس Jurgen Hbermas** (1929-...):يعتبر هابرماس أحد أقطاب الفكر الفلسفي المعاصر، وهو ألماني الجنسية، ذو نزعة تواصلية ولد في 18 جوان 1929 بمدينة دسلدروف، تربى في أسرة بروتستانتية تحصل على درجة الدكتوراه من جامعة بون سنة 1954، ضمن أطروحته حول " المطلق والتاريخ، حول التناقض

[2] أنظر، توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد هجر، مراجعة حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر،ليبيا،الطبعة الثانية، 2004. بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة، سعد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية.

في فكر شيلنغ" أصبح أستاذاً للفلسفة سنة 1961 و تولى إدارة معهد البحث الإجتماعي بفرانكفورت إلى حين تقاعده سنة 1993، فاقت شهرت هابرماس وتعدت كل الحدود وفاقت الجيل الأول من المدرسة حتى لقب بالوريث الشرعي لكانط ومدرسة فرانكفورت، وتتجلى أطروحته الرئيسية في الدفاع عن الحداثة بوصفها مشروعاً لم يكتمل بعد.[3]

من أبرز مؤلفاته: " التحولات البنيوية للأوضاع الإجتماعية " 1962." النظرية والممارسة" 1963. " منطق العلوم الإجتماعية " 1967. " نحو مجتمع عقلاني " 1967. " التكنولوجيا والعلم كإيديولوجيا " 1968. " المعرفة والمصالح البشرية " 1968." الهوية الإجتماعية " 1974. " التواصل وتطور المجتمع " 1976." براغماتيات التفاعل الإجتماعي " 1976. " نظرية الفعل التواصلي" 1981." الوعي الأخلاقي والفعل التواصلي" 1983. " لمحات فلسفية سياسية " 1983." الخطاب الفلسفي للحداثة " 1985." المحافظية الجديدة "1985. " تفكير ما بعد الميتافيزيقا " 1988. " النظرية والممارسة " 1991. " براغمتيات التواصل "1992. " تضمين الأخرين " 1996." جمهورية برلين" 1997. " العقلانية والدين "1994. " الحقيقة والتبرير " 1998." مستقبل الطبيعة البشرية " 2003. " أوروبا القديمة،أوروبا الجديدة، قلب أوروبا " 2005. " الغرب المنقسم" 2006. " جدل العلمانية " 2007.

[3] أنظر، مجموعة من المؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة، (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج) ، مرجع سابق، ص1478.

قائمة المصادر والمراجع

1- قائمة المصادر العربية:

1- هررت مارنيوز، الحب والحضارة، ترجمة، مطاع الصفدي، دار الأداب بيروت، 2007.

2- هررت مارنيوز، العقل والثورة، ترجمة، فؤاد زنرياء، الهيئة العربية للتأليف والنشر، 1970.

3- هررت مارنيوز،المارنسية السوفياتية،ترجمة جورج طرابشي،دار الطليعة بيروت لبنان،الطبعة الأولى،1965.

4- هررت مارنيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، دار الأداب بيروت، لبنان، الطبعة الثالثة، 1988.

5- هررت مارنيوز،الثورة والثورة المضادة،ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة بيروت لبنان ، دون طبعة،دون تاريخ.

6- هررت مارنيوز فلسفات النفي دراسات في النظرية النقدية،دراسات في النظرية النقدية،ترجمة عبد المنعم مجاهد،دار الكلمة للنشر والتوزيع،الطبعة الأولى،2012.

7- هررت مارنيوز،البعد الجمالي نحو نقد النظرية الجمالية المارنسية،ترجمة جورج طرابيشي،دار الطليعة بيروت الطبعة الأولى،1979.

2- هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة ترجمة حسن صقر، مراجعة إبراهيم الحيدري، الطبعة الأولى، كولونيا.ألمانيا 2001.

3- هابرماس يورغن، العلم والتقنية كإيديولوجيا، ترجمة حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا ألمانيا، 2003.

4- هابرماس يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة نظير جاهل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، بيروت 1995.

5- هابرماس يورغن، بعد مارنس، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا 2002.

6- هابرماس يورغن، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، وزارة الثقافة، دمشق، 1996.

7- هابرماس يورغن ، الحداثة مشروع ناقص، ترجمة بسام بركة، مركز الإنماء القومي العربي لبنان،1996.
8- هابرماس يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل، منشورات الاختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى،2006.

المصادر الأجنبية:

1-Herbert. Marcuese, ver la libération, Ed de minuit, paris, 1969.

2- Herbert. Marcuse, Eros et civilisation, Ed de minuit, paris, 1963.

3- Herbert. Marcuese, ver la libération, Ed de minuit, paris, 1969.

2- Jurgen Habermas : le discaurs philosophique de la modernité-trad Clnristian Bouchindhomme –Raian Rechlitz –ed. Gallimard- paris-1988.

3- Jürgen Habermas: théorie de l'agir communicationel, édition, fayard,paris.1987.

4- Jurgen Habermas: connissance et intiérèt –Ed : Gallinard , 1976.

قائمة المراجع العربية :

1- آبل كارل أتو، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم،د عمر مهيبل، منشورات الإختلاف.
2- الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، دار الطليعة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2009.

3- إدموند هوسرل ، أزمة العلوم الأوروبية و الفينومينولوجيا الترسندنتالية، ترجمة،إسماعيل مصدق، مركز دراسات الوحدة العربية ، 2008.
4- آلان تورين، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيت، المجلس الأعلى للثقافة، المطابع الأميرية، القاهرة 1992.
5- أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس،إفريقيا الشرق، الطبعة الأولى،1991.
6- بول لوران أسون، مدرسة فرانكفورت، ترجمة، سعد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع لبنان، الطبعة الثانية.
7- بيار دوميينيك فاقر،المارنسية بعد مارنس،منشورات عويدات للطباعة والنشر،بدون طبعة،1980.
8- توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد هجر، مراجعة حافظ دياب، دار أويا للطباعة والنشر، ليبيا، الطبعة الثانية، 2004.
9- جاك دريدا، ضمن حورات ونصوص فوتو- دريدا- بلانشو، ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، سوريا، 2006.
10-جان فرانسوا ليوتارد،الوضع ما بعد الحداثي تقرير عن حالة المعرفة، ترجمة أحمد حسان، القاهرة، دار الشرقيات 1994.
11-جورج بوليتزر، و جي بيس موريس كافين، أصول المارنسية، الجزء الأول، تعريب شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت.
12-جيوفاني بورادوري، الفلسفة في زمن الإرهاب، حورات مع يورغن هابرماس وجاك دريدا، ترجمة وتقديم، خلدون النبواني، المركز الغربي للأبحاث ودراسة السياسات، الطبعةالأولى،2013.
13-د، حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هررت مارنيوز،دار التنوير، بيروت، الطبعة الأولى، 1993.

14-حسن مصدق،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،النظرية النقدية التواصلية،المركز الثقافي العربي،الطبعة الأولى،2005.
15-حسن محمد الكحلاني، فلسفة التقدم، مكتبة مدبولي، بدون طبعة، 2003.
16-حمدي أبو النور حسن، يورغن هابرماس الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان،2012.
17-حنان مصطفى عبد الرحيم،الفن والسياسة في فلسفة هربت مارنيوز،دار التنوير للطباعة والنشر بيروت لبنان،الطبعة الأولى،2010.
18-رمضان بسطاوبسي محمد، علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت أدورنو نموذجاً، المؤسسة الجامعية للدارسات، الطبعة الأولى، 1998.
19-زلوتان نار،ترجمة وتعليق وتقديم، د علي ليلة، دار المعرفة الجامعية، إسكندرية، بدون طبعة، 1992.
20-كانط إيمانويل، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة عبد الغفار مكاوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1960.
21-كانط إيمانويل، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة نازلي إسماعيل و محمد فتحي الشيطي، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر،1991.
22- كانط إيمانويل، مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصير علماً، ترجمة نازلي إسماعيل، تقديم عمر مهيبل، موفم للنشر، 1991.
23-كانط إيمانويل ، نقد العقل الخالص، ترجمة عبد المنعم الحفني، الطبعة الثانية، بيروت، 1988.
24-كمال بو منير ، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة ، الجزائر.
25-د،كمال بومنير،جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت،منشورات الإختلاف،الجزائر،الطبعة الأولى2010.
26-د،كمال بومنير،النظرية النقدية عند مدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسيل هونيث، منشورات الإختلاف،الجزائر، الطبعة الأولى،2010.

27-مارتن هايدغر، التقنية، الحقيقة، الوجود، ترجمة، محمد سبيلا وعبد الهادي مفتاح، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان.
28-ماكس فيبر، الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية ، ترجمة على مقلد، بيروت،دون طبعة.
29-ماكس هوركهايمر،النظرية النقدية والنظرية التقليدية،ترجمة مصطفى الناوي،مراجعة مصطفى خياطي،عيون المقالات،الطبعة الأولى،1990.
30-ماكس هوركهايمر تيودور فايسغروند أدورنو،جدل التنوير،ترجمة جورج كتورة،دار الكتب الجديدة،الطبعة الأولى،2006.
31-صفدي مطاع، نقد العقل الغربي، الحداثة وما بعد الحداثة، مركز الإنماء القومي ، بيروت لبنان، دون طبعة، 1990.
32-عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان ، الطبعة الأولى 1992.
33-عبد اللطيف عبادة إجتماعية المعرفة الفلسفية،الدار التونسية،المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر،1984.
34-عبد العالي معزوز،جماليات الحداثة أدورنو ومدرسة فرانكفورت،تقديم محمد سبيلا،منتدى المعارف،بيروت لبنان،الطبعة الأولى،2011.
35-عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المركز الثقافي الغربي، بيروت لبنان، الطبعة الأولى،1997.
36-عز الدين الخطابي، أسئلة الحداثة ورهاناتها، منشورات الإختلاف، الجزائر الطبعة الأولى .
37- د.عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، منشورات الإختلاف، الجزائر،الطبعة الأولى،2007.
38-مارجريت روز، ما بعد الحداثة ، ترجمة أحمد الشامي ، الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ، 1999.
39-عطيات أبو السعد، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين، منشأة المعارف الإسكندرية 2002.

40-د،محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر هايدغر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، الطبعة الآولى، 2008.
41-محمد الشيخ و ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة، حوارات منتقاة من الفكر الألماني المعاصر، دار الطليعة للطباعة النشر – بيروت، 1996.
42-مجموعة من المؤلفين، الفلسفة الغربية المعاصرة، (صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج)، الجزء الأول، إشراف علي عبود المحموداوي، تقديم، علي حرب، منشورات الإختلاف، الجزائر، الطبعة الأولى.
43-مجموعة مؤلفين، التواصل نظريات وتطبيقات،(سلسلة فكر ونقد)، إشراف محمد عابد الجابري، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، الطبعة الأولى، بيروت 2010 ص 86.
44-مجموعة مؤلفين،مدرسة فرانكفورت النقدية،جدل التحرر والتواصل والاعتراف، تحت إشراف،علي عبود المحمداوي، إسماعيل مهنانة، إبن النديم للنشر والتوزيع،وهران الجزائر،الطبعة الأولى،2012.
45-منير شفيق ، في الحداثة و الخطاب الحداثي ، المركز الثقافي العربي - بيروت، ط1، 1923.
46-نيتشه فريديريك ، هكذا تكلم زراداشت، ترجمة المكتب العالمي للطباعة و النشر، بيروت.
47-فوتو ميشال ،الكلمات و الأشياء ، ترجمة مجموعة من المترجمين ، مركز الإنماء القومي ، بيروت، 1990.
48-فوتو ميشال، نظام الخطاب، ترجمة محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى،1997
49-فرانك مانويد – حدود التواصل:الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد،ترجمة عز العرب حكيم بناني، إفريقيا الشرق، المغرب، 2008.
50-د، فؤاد زنرياء، هررت مارنيوز، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،الطبعة الأولى، 2005.
51-فيل سيلتر،مدرسة فرانكفورت، نشأتها ومغزاها، ترجمة،خليل كلفت، المجلس الأعلى للثقافة،الطبعة الثانية،2004 .

52-د، فيصل عباس، الفرويدية ونقد الحضارة المعاصرة، دار المنهل اللبناني بيروت لبنان، الطبعة الأولى 2000.
53-فيصل عباس ، الفلسفة و الإنسان، جدلية العلاقة بين الإنسان والحضارة، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان.
54-قيس هادي أحمد، الإنسان المعاصر عند هررت مارنيوز،المؤسسة العربية للنشر، بيروت، الطبعة الأولى،1980.
55-سبيلا محمد وعبد السلام بن عبد العالي، ما بعد الحداثة تجلياتها، دار توبقال، الطبعة الأولى، المغرب 2007.
56-سبلا محمد ، دفاتر فلسفية، دار توبقال- المغرب، الطبعة الثالثة، 2008.
57-سالم يفوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة بيروت لبنان، الطبعة الأولى، .1999.

قائمة المراجع الأجنبية:

1 – Edmund Husserl , la crise des seienese urpéennes tradition par Ricœur-Ed Abien-paris, 1977.

2 Kant, critique de la Rison pour , tradition par A .Trensaygues et B.Pacaud, ed PUF, 1984. .

قائمة الموسوعات والمعاجم:

1- أندريه لالاند،موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الأول، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، الطبعة الثانية.
2- أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، المجلد الثالث، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 1996.

3- إبراهيم مدكور،المعجم الفلسفي،الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ،القاهرة،بدون طبعة،1983.
4- إبن منظور، لسان العرب،(الجزء الثاني)، دار صادر لطباعة و النشر، دار بيروت لطباعة و النشر، بدون طبعة.
5- بيتر كويبزمان، بيتر بوركارد، فيدمان،أطلس الفلسفة، ترجمة جورج كتورة، المكتبة الشرقية.
6- جلال الدين سعيد، معجم المصطلحات والشواهد الفلسفية، دار الجنوب للنشر، تونس، دون طبعة، 2004.
7- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، بيروت لبنان، دون طبعة،1982 .
8- كميل الحاج،الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي،عربي انجليزي،مكتبة لبنان،دون الطبعة الثانية،2002.
9- مصطفى حسيبة، المعجم الفلسفي، دار أسامة للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 2009.
10-عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، الطبعة الثالثة، 2000 .
11-عبد الوهاب الكيلاني، الموسوعة السياسة، الجزء الأول، المؤسسة العربية للنشر، الطبعة الرابعة، 1999.
12-عبد الوهاب الكيلاني، موسوعة السياسة، الجزء الخامس، المؤسسة العربية للنشر بيروت ،لبنان، الطبعة الرابعة،1999.
13- فرسوا.شالكيه،أوليفيه.دوهامبل،إفيليين.بيزييه،معجم.المصطلحات السياسية،ترجمة،محمد عرب صاصيلا،الطبعة الأولى،1997.

قائمة المجلات والدوريات:

1- أحمد أبو زيد، ليونارد وما بعد الحداثة، أوراق فلسفية، العدد الرابع- الخامس، يوليو- ديسمبر 2001.

2- أحمد السعدني هربرت مارنيوز والإنسان ذو البعد الواحد، مجلة الفكر المعاصر، العدد59، ديسمبر1967

3- الزاوي بغورة، الأنطولوجية التاريخية في الفلسفة الكانطية، مجلة التدوين، العدد الرابع، ديسمبر 2012.

4- اسماعيل مصدق، هوسرل و أزمة الثقافة الأوربية ، مدارات فلسفية ، العدد الأول 1998.

5- بوسوالك عبد الغني(الفلسفة وسؤال الثورة هررت مارنيوز نموذجاً)، جمعية دراسات فلسفية،العدد الأول جانفي،2014.

6- جاك إلول ،(علاقات العلم بالتقنية) مجلة، يتفكرون ، العدد1 ، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات و الابحاث، 2013 .

7- جمال مفرج، ليوتارد و الإرث اليساري النتشوي ، أوراق فلسفية، العدد، 4-5 2001، القاهرة.

8- فتحي التربكي، نقد فلسفة المركز عند فوتو وفلاسفة الإختلاف، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة.

9- نعيمة الرياحي، فوتو وإستئناف المشروع الحداثوي، أوراق فلسفية، العدد 26 القاهرة، 2009-2010،

10-نور الدين الشابي، ميشال فوتو، وأنطولوجيا الحاضر، مقاربات فلسفية، العدد الأول،جانفي 2014، جامعة مستغانم.

11-نورة بوحناش، فوتو ومأزق الأرنيولوجيا، في أفق المعيارية، أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، القاهرة.

12-سالم يفوت، هابرماس ومسألة التقنية،- فكر ونقد- العدد الأول، 1997.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

إهداء.

كلمة شكر.

مقدمة .

مدخل مفاهيمي.....07.

الفصل الأول : التقنية والخطاب الحداثي.....08.

المبحث الأول : الحداثة وما بعد الحداثة، الأسس و المعايير.....09.

المبحث الثاني : التقنية ومعيارية الحداثة.....23.

المبحث الثالث: سؤال التقنية عند مارتن هايدغر.....29.

المبحث الرابع : في التعريف بالنظرية النقدية .....34.

الفصل الثاني : المجتمع المعاصر والتقنية ضمن الخطاب النقدي لمارتيوز.....41.

المبحث الأول : مارتيوز والروافد النقدية.....42.

- التأثير الهيغلي.....42.
- التأثير المارنسي.....46.
- التأثير الفرويدي.....49.

المبحث الثاني : النظرية النقدية عند مارتيوز.....53.

- مارتيوز ولحظة التجاوز.....53.
- مارتيوز والتأصيل النقدي.....59.

المبحث الثالث : المجتمعات التقنية وتأسيس القمع.....64.

- العقل الأداتي والإستبداد.....64.
- التقنية ومجتمع البعد الواحد.....77.

المبحث الرابع : الثورة وبوادر التحرر الجديدة.....80.

- إستراتجية الثورة الجديدة.....80.
- الفن اليوتوبيا وبوادر التحرر.....87.

الفصل الثالث : سؤال الحداثة والتقنية داخل الخطاب النقدي لهابرماس.....94.

المبحث الأول : النظرية النقدية لدى هابرماس" الجذور والروافد ".....95.

- الحضور الكانطي.....95.
- الحضور المارنسي.....97.
- الحضور الهيغلي.....100.
- تأثير المدرسة.....102.

المبحث الثاني : هابرماس قارئاً للحداثة.....105.

- الفلسفة والفاعلية النقدية.....105.
- نقد الفلسفة الوضعية.....108.

المبحث الثالث : هابرماس ضد ما بعد الحداثة.....111.

- مابعد الحداثة مشروع نحو العدمية.....114.
- جاك دريدا وتفكيكية الحداثة.....119.
- ميشال فوتو السلطة والإختلاف.....121.

المبحث الرابع : العقلانية التواصلية نحو ترميم الحداثة.....125.

هابرماس وسؤال التقنية.....125.

- المعرفة والمصلحة.....127.
- العقلانية من الأداتية إلى التواصلية.....129.
- العقل التواصلي.....131.

خاتمة .....137.

ملحق ثبت الأعلام .....142.

قائمة المصادر و المراجع .....150.

فهرس الموضوعات .....160.

الملخص:

تحاول هذه المذكّرة الكشف عن جوانب التحليل والنقد لسؤال التقنية والكشف عن جدليتها وفق التصور النقدي لمارنيوز و هابرماس، وذالك من خلال الوقوف عند أبرز المعالم المؤسسة لمشروعهما النقدي المندرج تحت غطاء مدرسة فرانكفورت النقدية، فقد حاول الخطاب النقدي لمارنيوز التأسيس لنقدٍ جذري يستنطق مضامين البُنَى المُهْيِكلة للمجتمعات المعاصرة (الحداثية)، عبر مسايرةٍ تاريخية لمختلف تشكلاتها السياسية، الاقتصادية، والسلوكية،في حين تستشرف نقدية هابرماس هي الأخرى وضع الآليات الكفيلة بإصلاح مشروع الحداثة وتجاوز سلطة التقنية عبر بعث عقلانية تواصلية مجاوزة للعقلانية الأداتية، حيث يستفيد العقل التواصلي لدى هابرماس من معطيات العقل النقدي من حيث قدرة هذا الأخير على نقد واستبدال النتائج السلبية التي خلفها العقل الأداتي فهو يطرح البدائل من خلال ما يملكه من قدرةٍ على فتح أفاق بين ذاتية والتواصل مع الأخرين.

الكلمات المفتاحية للدراسة : الحداثة، مابعد الحداثة، العقلانية الأداتية، العقلانية التواصلية، التقنية، النقد، الثورة.