نقد الحداثة
I

نقد الحداثة/نقد الميتافيزيقا

عمر كوش

الحداثة/البدايات

واجهت الحداثةُ في النصف الثاني من القرن العشرين نقداً واسعاً. وجاء هذا النقد من قِبل فلاسفةٍ ـ كِليوتار ودريدا وفوكو ـ اعتبروا أنّ الحداثة قد انتهتْ وولّى عهدُها إلى غير رجعة، ونظّروا لاتجاه عُرف باسم ما بعد الحداثة. بينما انتقد فلاسفة آخرون الحداثةَ من الداخل، واعتبروها مشروعاً لم يكتمل؛ وخير مَنْ يمثل هذا الاتجاه الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس.

وبالعودة إلى البدايات نجد أنّ الشاعر الفرنسي بودلير كان أول من استخدم كلمةَ الحداثة، ونظّر لها على الصعيد الفني (أي في الشعر والفنّ)، واعتبر أنّ «الحداثة هي الانتقالي، العابر، وتشكّل نصفَ الفن الذي يشكل نصفَهُ الآخر الأزليُّ اللامتغيرُ»[1]. إذن، فالحداثة وُلِدتْ ـ بالمفهوم البودليري ـ من تقاطع الزمن الراهن مع الأزل: راهن يتلاشى، ويمتدّ على عدة عقود خلت، ويتشكل في قلب الأزمنة الحديثة. لكن أيمكن للزمن الراهن ألا يتشكل إلاّ من تقاطع الراهن مع الأزل؟

كان بودلير يتحدث عن جوهر الفن الأزلي السرمدي للحداثة، وقدّم صورةً نظريةً للحداثة، يكسوها الانبهارُ بأضواء المدينة، وبإرهاصات الشاعر المتسكع في شوارعها المليئة بالحياة. ولذلك صوّر البولڤارَ [الشارع العريض] كمرآة للحداثة، وقد سحره على الدوام ذلك الجمالُ العابرُ، المتلاشي للحياة الحديثة. وعَنَتِ الحداثةُ له تدميرَ كافة الأشكال الجامدة المتحجرة التي تقف في وجه الفن والشعر.

الحداثة/الخطوط الأساسية للقول الفلسفي

يستعرض هابرماس في كتابه **القول الفلسفي للحداثة**[2] التاريخَ الفلسفيَّ للحداثة عبر أكثر من مائتي عام خلت، بكل نجاحاتها وإخفاقاتها، معتبراً أنّ الحداثة لم تصبح مشروعاً فلسفياً إلا مع نهاية القرن الثامن عشر، على يد كانط، ثم هيغل على وجه الخصوص.

كان كانط في كتابه **نقد العقل الخالص**[3] قد جعل العقلَ هو الحَكَمَ الأعلى، ينبغي على كل شيء الامتثال إليه كي يجد صلاحيةً ما أو مصداقيةً ما. وأرسى كانط تصوره لهذا العقل على قواعد نظرية وعلمية مستمدةٍ من فيزياء العالِم نيوتن (ميكانيك الجسم الصلب). وإليه يعود السبقُ في افتتاح الحداثة الفلسفية، إذ اعتبر أنّ عالمَ الميتافيزياء يقع خارج إمكانات العقلانية والعلم، وأنّ الذاتية تُدرَك فلسفياً في صورة وعي مطلق للذات، كذات عارفة في فلسفة التفكر التي تنكبّ على ذاتها.

أما هيغل فهو أول فيلسوف نظّر للحداثة وأسّس بوضوح مفهوماً لها[4]، يقوم على مبدإ الذاتية، لأنّ حرية الذات هي مبدأ العالم الحديث. والحداثة لديه لا تقاس إلا بذاتها؛ فعلى الحداثة أن تجد ضماناتها في ذاتها، لا في أي شيء خارج عنها، لأنه لا وجود لأي ضمانة لها خارج حدود الذات.

والذاتية بالمفهوم الهيغلي لها دلالات أربع: الفردية، وحق النقد، واستقلال العمل، والفلسفة المثالية[5]. وصوّر هيغل العقلَ باعتباره معرفةً للذات وقد تصالحتْ مع روح مطلقة. وأضحت الحداثةُ، والدولةُ، والمجتمعُ، والأخلاقُ، والفنُ،

---

١ ـ Baudelaire: **Curiosités ésthetique, l'art romantique**. Édition H. LeMaitre. Garnier, 1962. p. 467.

٢ ـ أنظر: J. Habermas: **Le Discours Philosophique de la Modernité.** Gallimard, 1988.

٣ ـ إمانويل كانت: **نقد العقل المحض**، ترجمة موسى وهبة. مركز الإنماء القومي، بيروت ـ باريس (بدون تاريخ).

٤ ـ هابرماس، مصدر سبق ذكره، ص ٥.

٥ ـ المصدر ذاته، ص ١٩.

والحياة الروحية، تتبدل وفقاً لتجسيدات مبدإ الذاتية. وهكذا، أسّس هيغل مفهومَ الذات المتمركزة على ذاتها، راسماً بذلك الخطوطَ الأساسيةَ للقول الفلسفي لتأسيس الحداثة لذاتها، وفيها تتجلى سلطةُ عقلٍ متمركزٍ على الذات، ومؤسسة على اعتبار «كل ما هو واقعي إنّما هو عقلاني أيضاً». وعليه لا تُستخلص الحداثة إلا من خلال محاكاتها لذاتها، وبالتالي تطرح الذاتية نفسها بوصفها مطلقاً، لهذا ينبغي لعقلانية ملكوت الفهم تلك ـ والتي تعتبرها الحداثة خاصتها، وتقرّ بها كقوة إلزام وحيدة ـ أن تطرق دروب ديالكتيك الأنوار، وتنزع نحو العقل.

أما الأحداث التاريخية التي فَرَضَتْ مبدأ الذاتية كما يراه هيغل، فهي حركة الإصلاح الديني، والأنوار، والثورة الفرنسية[1]، وشكلتْ هزاتٍ عنيفةً وتقلباتٍ شديدةً على كافة المستويات الاجتماعية والسياسية والفكرية. وسارت الحداثة «على دروب العقلنة والتعقيل، اللذين شكّلا خاصية الغرب»[2]. لكن ظاهرة التعقيل الغربي لم تقتصر على علمنة الثقافة الغربية وحسب، بل تعدتها إلى نمو الجماعات الحديثة، وارتبط كل ذلك بالمشروع البرجوازي للتحديث، وأدى إلى انهيار التصورات الدينية للعالم المسيحي الأوروبي، وأخذت التصورات الدنيوية والعلمانية تأخذ مكانها تدريجياً. ومن هنا جاءت صرخة ماكس ڤيبر القائلة بخيبة العالم وخوائه.

يقوم النقد النيتشوي للحداثة على زعزعة هيمنة العقل المتمركز على الذات بوصفه سلطة

نقد الحداثة

مع نيتشه تجلى نقدُ الحداثة بقطيعة فكرية مع الميتافيزيقا التي عبّر عنها بالعقلانيات، سواء منها المثالية أو التجريبية، وتوجّب عليه قلبُ الفلسفة هيكلاً ومنهجاً، لأنّ الفلسفة كانت تبحث عن معرفة الحقيقة ونسيتْ تماماً مشكلة الحقيقة[3]. فمن أفلاطون إلى هيغل كانت الفلسفة تنزع إلى غاية عليا وكلانيّة، باحثةً عن تجليات الحقيقة المطلقة، بوصفها السلطة العليا التي لا يطولها الشكُ أو النقد. وهكذا جابه العقلُ المتمركزُ على الذات، ولأول مرة، المطلقَ الآخرَ للعقل، بوصفه المرجع المعارض. لم يتساءل نيتشه عن ماهية الحقيقة أو تجلياتها؛ فكل ذلك كان يخص الميتافيزيقا التي انشغلت بقضايا الإله، والذات، والعالم؛ وبالنسبة إليه أضحى العالم نصاً يحتاج إلى التأويل. ويعد التأويل «القطيعة الأهم بين الميتافيزيقا وما بعد الميتافيزيقا»[4]، لكونه يشكل نمطاً جديداً من المعرفة مغايراً لنمط المعرفة الميتافيزيقية، ويجد تعبيره في نظرية إرادة القوة التي تبيّن كيف أنّ العقل المتمركز على الذات يخفي الادعاءات الذاتية للسلطة. وإرادة القوة، باعتبارها عبرذاتية (transsubjective)، تجلت من حين إلى آخر كسيرورات مُغْفَلَةٍ للسيطرة. كذلك تُعدّ السيطرةُ العدمية التي يمارسها العقلُ المتمركز على الذات عاقبةَ انحراف لإرادة القوة وتعبيراً عنها في الوقت ذاته.

هكذا يؤسّس نيتشه مفهومه لنقد الحداثة على نظرية في السلطة، وينظر إلى العالم من منظور لاميتافيزيقي، باعتباره الوجودَ بعينه، أي العالَمَ الذي نولد فيه ونتكلم ونفكر ونعمل فيه ثم نموت فيه، ولا وجود غيره. وحاول نيتشه تفكيك الميتافيزيقا بتفكيك مفهوم الحقيقة ومفهوم المطابقة، من خلال قراءته للخطابات الفلسفية باعتبارها شبكاتٍ من المجاز والاستعارة، أو الأعيبَ من القوة والرغبة والعلاقات والأعراض. وبهذا، فإنّ النقد النيتشوي للحداثة هو نقد تأسيسي، يقوم على زعزعة هيمنة العقل المتمركز على الذات بوصفه سلطة. وأضحى هذا النقد بمثابة مفترق الطرق لاتجاهين في نقد الحداثة: الأول هو اتجاه إرادة القوة المؤسّس على نظرية السلطة ويستخدم الانتروبولوجيا لدى باتاي وعلمَ النفس لدى لاكان والتاريخَ لدى فوكو؛ والاتجاه الثاني هو اتجاه نقد الميتافيزيقا الذي يعيد رسمَ تكوينِ فلسفةِ الذات مبتدئاً من أصولها السابقة، ويمثله هايدغر وديريدا[5].

---

١ ـ المصدر ذاته، ص ٢٠.

٢ ـ M.Weber: **L'Ethique Protestante de l'Esprit du Capitalisme**. Paris, 1964, p. 23.

٣ ـ يوسف بن أحمد: «منظورية الحقيقة عند نيتشه»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ١٠٢ ـ ١٠٣، ص ٤٩.

٤ ـ مطاع صفدي: «الفكر بما يرجع اليه وحده سؤال العتبات»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد السابق، ص ٢٢.

٥ ـ أنظر: هابرماس، مصدر سبق ذكره، ص ١١٩.

هايدغر: نقد الميتافيزيقا/نهاية الميتافيزيقا

يتابع هايدغر ما بدأه نيتشه من إعادة بناءٍ نقديةٍ لتاريخ الميتافيزيقا، عبر تفكيكها. ويصف «مشروعه الفلسفي بأنه تأويل للكينونة»[1]. لذا توجّب عليه أن يواجه مختلفَ أشكالِ يقينياتِ ومسلّماتِ عقلٍ متمركزٍ على الذات بوصفه مبدأ الحداثة. لذلك يرجع هايدغر، مثل نيتشه، إلى العصور القديمة، كي يعثر في ما وراء بدايات التاريخ الأوروبي على ما يدحض تلك الأشكال التي طُرحتْ ـ بدءاً من أفلاطون وانتهاءً بهيغل ـ كبدائل تفكرية عن الوجود (الكينونة).

لقد تميزت الميتافيزيقا بنسيان الوجود، واهتمت فقط بالموجود، حتى غدت الفلسفة اهتماماً بالموجود ونسياناً للوجود. لكنّ هذا النسيان هو من بنية الوجود ذاته وطبيعته ذاتها، لكونه يتميّز بالتواري والغياب. وقد ارتسمتْ في مجمل تاريخ الميتافيزيقا التغيراتُ والتحولاتُ التاريخية الكبرى في فهم الوجود، حتى غدا تاريخُ الفلسفة مفتاحَ فلسفة التاريخ منذ هيغل. وكان على هايدغر أن يعيد طرح مسألة معنى الوجود عبر تحليل الـ «Dasien» (الوجود ـ هناك)، أي المكان الذي سيحل فيه الوجود؛ وهو شكل من الوجود لا يتجلى إلا في أفق الوجود الإنساني القائم على الوجود في العالم[2].

إنّ هذا الوجود الإنساني يفهم نفسه ابتداءً من إمكانية أن يكون هو ذاته أو لا يكون، وأن يدرك ذاته بدءاً من أفق إمكاناته، وأن يملك زمام وجوده بيديه. هذا الفهم لعالم الوجود هو فهم الإنسان في وجوده الجسدي والتاريخي، أي يخص الوجود الإنساني ذاته.

لقد ادعت الميتافيزيقا امتلاكَ الحقيقة، مقابل العلم وكشوفاته وفتوحاته المعرفية، وشكلتْ جذر المعرفة. وقد حاول هايدغر تجاوزها، لكنه لم ينتزعها كجذر للفلسفة، بل نقلها تساؤلياً، وبقيتْ شجرةُ ديكارت المجازية ماثلة أمامه، تنبثق جذورُها من الميتافيزيقا وتتفرع أغصانها إلى بقية العلوم. ثم حدث الانزياحُ من الميتافيزيقا إلى الايديولوجيا، عندما ادعت الإيديولوجيا امتلاكهاحيِّزَ الحقيقة، متحولةً إلى حكايات كبرى تأملية وتحررية.

ويعتبر هابرماس أنّ فلسفة هايدغر تناولتْ نقدَ الحداثة بشكل مستقل عن كل تحليل علمي، وأن هايدغر بنقده لذاتية الأزمنة الحديثة يستعيد جزءاً من القول الفلسفي للحداثة عبر تجاوز الميتافيزيقا، لكنّ الأمر انتهى به إلى فلسفة الأصل المتزامن. فالوجود الإنساني يؤكد ذاته وينزع عنها إمكانية الانفتاح على الوجود، وقد تحول إلى خاصة أساسية لذاتيةٍ تسيطر على الحداثة، ولا تدع الفلسفة تتخلص من المشكلات التي طرحتها.

يستخدم هابرماس العقل كي يهدم أبنية العقل المتحجرة، وكي يحافظ على جوهر الحداثة

ديريدا/نقد التمركز الغربي حول الذات

يرى ديريدا أنّ الحداثة تظل غير مفهومة من منظور تاريخ العقل بوصفها متكونة من ظواهر انسحاب، ولا يريد [العقلُ] تركَ ما ينسحب يُفلتُ من يديه وكأنه مجرد انسياب لتاريخ الوجود؛ وهذا ما ينطوي بحد ذاته على مفارقة[3].

إذن، لا بد من القيام بنقد شامل للعقل، باعتبار أنّ الغرب تمركز تاريخياً حول ذاته، ووضع نفسه في مواجهة الآخر، محاولاً إلغاءه. وهذا التمركز العرقي صاحبَتْه تمركزاتٌ أخرى: تمركزٌ لاهوتي، وتمركزٌ عقلاني عبر تمركز اللوغص (Logos) الذي رافق الحداثة منذ نشأتها، «وتمركزٌ ضوئي يقدِّم تاريخ الميتافيزيقا باعتباره معالجة ودراسة في الضوء، وتمركزٌ صوتي يعطي أسبقية الكلام على الكتابة»[4]. ولقد أقصت الميتافيزيقا كل شيء إلا ما يتصل بالعقل، ووجد ديريدا في التفكيك (Deconstruction) ـ الذي يعني أيضاً التقويض ـ استراتيجيةً فعّالةً لنقدٍ شاملٍ للميتافيزيقا، ليتسنى له الانتقال من فلسفة الوعي (الذات) إلى فلسفةِ ما بعد الحداثة. ويصف ديريدا نظامَ الميتافيزيقا بأنه «كل نظام فكري معتمد على أساسٍ لا يمكن مهاجمته، أو على

---

١ ـ أنظر: مارتن هايدغر: «نصوص نسيان الكينونة»، **العرب والفكر العالمي**، مركز الإنماء القومي، العدد الرابع، ١٩٨٨.

٢ ـ للتوسع، انظر هابرماس، مصدر سبق ذكره، ص ١٦٩ ـ ١٩٠.

٣ ـ هابرماس، المصدر ذاته، ص ١٩٢.

٤ ـ جاك ديريدا: «الاستنطاق والتفكيك» حوار، ترجمة وتقديم: كاظم جهاد، **الكرمل** العدد ١٧، ١٩٨٥، ص ٥٥.

مبدإ أول أو قاعدةٍ لا يمكن التشكيكُ بصحتها ويمكن أن تُبنى عليها تراتبيةٌ كاملةٌ من المعاني»[1]. لكن عندما نتفحص هذه المبادئ بدقة وروية، نجد أنّ من الممكن تفكيكها، أي تبيان أنها نتاجاتٌ محددة للمعنى. ذلك أنّ «الميتافيزيقا ليست سوى نظام أنظمةٍ معرفيةٍ واحدٍ يَرْجع إلى منظومة معينة من القيم، وقُدِّستْ إنتاجاتُه كعقلانيات مداهِمةٍ لمجهول العالم»[2]، يحكمها ضربٌ من التقابلات الثنائية التي تعكس مجمل منهجية الفكر الميتافيزيقي، كالتقابلات الثنائية بين: الكلام/الكتابة، الدال/المدلول، الخير/الشر، الرجل/المرأة... الخ. ويقوم النقد التفكيكي على تبيان أنّ النص يضع نظامه المنطقي في مأزق، من خلال التركيز على مشكلات المعنى، أو على النقاط الحرجة فيه. وبهذا يهتز النص ويضطرب، ويتهدد بمناقضة ذاته، ويَنْتج عن ذلك «قوةٌ تفكيكية تنتشر عبر النسق كله، وتقوم بتصديعه من جميع الاتجاهات، بتحديدها إياه من أقصاه إلى أقصاه»[3]. ويمكن أن تبدأ القراءة التفكيكية للنص من أيّ جزءٍ فيه أو هامشٍ أو حاشية أو حتى تلميح عابر فيه؛ ذلك «أنّ الأمر يتعلق بطبيعة الكتابة ذاتها التي تحوي شيئاً ما يتملص في النهاية من كل نظام أو منطق؛ ثمة ترجرجٌ متواصل وإراقة وتشر للمعنى لا يمكن احتواؤه بسهولة في مقولات بنية النص»[4].

ينظر ديريدا إلى الكتابة بوصفها سيرورة من سيرورات اللغة. وهذه السيرورة تعمل من خلال الاختلاف (Différance)[5]، الذي لا يعتبره مفهوماً أو شيئاً يمكن تفكيره. ويصفه كاختلاف منفعل، ويستخدمه في نقد مطابقات الفكر الغربي ونزعاته التمركزية التي تمحورت حول «التمركز العقلي» Logocentrism، وفكرة الحضور التي واكبت اللوغوص، وتمثلتْ في فكرة أنّ الموجود يتجلّى بوصفه حضوراً، بمعنى أنّ الوجود (الكائن) يتمظهر حضورُه في الأشياء، كما وصفها هايدغر، والتي يدعوها ديريدا «ميتافيزيقا الحضور» ساعياً إلى تقويض ركائزها وكشف تناقضاتها من خلال تفكيكها. وبذلك يقتحم عالم الميتافيزيقا الذي يمنح الكلامَ أفضليةً على الكتابة ويعطيه الأسبقية. وهكذا يأخذ المنطوق من الكلام امتيازاً خاصاً لأنه يجسد «حضور المتكلم حين صدور القول، ويَلْزم متلقياً»[6]. وسمة المباشرة في فعل الكلام تعطي المتكلم قوة خاصة، بحيث تتجسد أفضلية الكلام على الكتابة، وينشأ «التمركز الصوتي» (phonocentrism) الذي يعتبره ديريدا سمةً أساسيةً من سمات «التمركز العقلي». وفي كتاب **في علم الكتابة** يدعو ديريدا إلى إعادة النظر في دور الكتابة، «لا بوصفها غطاءً للكلام المنطوق وإنما بوصفها كياناً ذا خصوصية وتميُّز؛ إنها لا تعيد إنتاجَ واقعٍ خارج نفسها، كما أنها لا تختزله»[7]. ذلك لأن الكتابة بالمفهوم الديريدي تقف ضد النطق (الكلام المنطوق) وتمثّل عدمية الصوت، وبذلك، تتولد الكينونة (الوجود) من الكتابة، كحالة ولوج إلى لغة الاختلاف والانبثاق من الصمت. لهذا يبحث ديريدا عن كتابةٍ أولى سابقةٍ لكل ما كتبه الإنسان، لكونه يعتبر الكتابةَ الوسيطَ الأولَ للغة. وبالتالي يهدف عمل التفكيك إلى هدم التسلسل المألوف للمفاهيم الميتافيزيقة، وقلبِ علاقاتِ السيطرة والتأسيس على المستوى المفهومي بين الكلام والكتابة، وبين الطبيعة والثقافة، والروح والمادة، والمعقول والمحسوس، والمنطق والبلاغة. ويسعى التفكيكُ على وجه الخصوص إلى قلب أولوية المنطق على البلاغة، وهي أولوية ظلت مقدسة منذ أرسطو.

هابرماس: الحداثة مشروع لم يكتمل

يَعْتبر هابرماس الحداثة مشروعاً لم يكتمل، بمعنى أنها لم تحقق بَعْدُ النتائجَ المرجوّة منها. فمشروع الحداثة عانى الكثير من الانكسارات والتراجعات، الأمر الذي حال دون إمكانية تنقية فكر الحداثة من بؤر التمركز، وأدى إلى إرهاق وعي الإنسان الحديث بجملة متناقضات سبَّبتْ اختلالاً في توازنه النفسي. لذلك، انصبّ جهد

---

١ ـ تيري إيغلتون: **نظرية الأدب**، ترجمة ثائر ديب. وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٩٥، ص ٢٢٧.

٢ ـ مطاع صفدي، مصدر سبق ذكره، ص ٢٧.

٣ ـ ديريدا، مصدر سبق ذكره، ص ٧٨.

٤ ـ إيغلتون، مصدر سبق ذكره، ص ٢٣٠.

٥ ـ للتوسع، أنظر: J. Derrida, **L'Ecriture et la différence**. Paris, 1967.

٦ ـ عبدالله ابراهيم: **المركزية الأوروبية**. المركز الثقافي، بيروت، ١٩٩٧، ص ٣٢١.

٧ ـ عبدالله ابراهيم: **التفكيك: المقولات والأصول**. سلسلة عيون، الدار البيضاء، ١٩٩٠، ص ٧٩.

هابرماس على «إمكانياتِ إخضاعِ ما يشكل لاعقلانية النظام لقوانين العقل الإنساني»[1]، من خلال فهمٍ جديدٍ للحداثة وممارسةٍ جديدة لعقلانيةٍ قائمة على الفعل التواصلي لا تلغي الآخر، ولا تهمشه، بل تتحاور معه خطابياً، عبر عقل تواصلي يعبِّر عن نفسه في فهم انفكّ تمركزُهُ على العالم[2].

ويربط هابرماس ما بين ظهورِ الحداثة على المستوى الفني وبين ظهورها على المستوى الفلسفي. ويقدم مشروعَه النقديَّ للحداثة مرتبطاً باللحظة التاريخية التي يمرّ بها الغربُ ووعيُه الذي أفرز ممكنات نقده الداخلي لأنساق تمركزه الذاتي. ولذلك، تبرز الحداثة وقضاياها وهمومها في متن فلسفته، التي تجد امتدادَها في فلسفة الأنوار. إذ ينطلق هابرماس من داخل الحداثة وخطابها الفلسفي، محاولاً إنقاذَ المشروع الحداثي الغربي، ومستخدماً العقلَ كي يهدم أبنية العقل المتحجرة والمعوّقة ويحافظَ على جوهر الحداثة بعقل تواصلي مرتبطٍ بالحداثة، ينتجها وتنتجه من خلال بناءٍ مختلفٍ للذات. ويستمد هذا العقل التواصلي معطياته من العقل النقدي للحداثة، ومن معطيات هذا العقل، التي بينت الطبيعةَ الاختزاليةَ لعقلانية الحداثة، والتي ارتبطت بالعلم والتقنية. فهذه الطبيعة أنتجها العقلُ الأداتي، أي العقلُ بوصفه مجرد أداة، ووجودُه الكلاني الذي شيّأ كل شيء يحيط به بما في ذلك هو نفسه، والعقل التضمني الذي يحاول ابتلاع كل شيء.

ووجه هابرماس نقداً شاملاً إلى العقل الأداتي ومركزه الفلسفي الوضعي، متَّبعاً دروبَ هوركهايمر وأدورنو وماركوزه وغيرهم من فلاسفة مدرسة فرانكفورت[3]. ويقترح «العقلَ التواصليَّ» درباً للخروج من فلسفة الذات، من خلال «نظرية الفعل التواصلي» التي تُعدّ قراءةً جديدة للفلسفة الغربية، تَظْهر فيها الحداثةُ في التحليل الأخير تحقيقاً لنظرية الفعل التواصلي، «على أن تُفهم التواصليةُ خارج كل ذاكرتها الاصطلاحية وتاريخها المفهومي»[4]. وترمي التواصلية إلى بناء مختلف للذات عبر «عقل تواصلي» يتجاوز الذات الضيقة، ويشكل نسيجاً من الذوات المتواصلة. ويستمد العقل التواصلي إمكاناته من العالم المعيش، ويؤسس عقلانية تقوم على التلاحم الذاتي، يكون فيها العقلُ مصدرَ كل القرارات.

هذا العقل التواصلي مدعوّ إلى تجاوز عقل متمركز على الذات، ووظيفته التغلب على مفارقات نقدٍ للعقل ذاتيِّ المرجع، وكذلك التخلص من كل إشكالية العقلاني[5]. «ويتطلب الفعل التواصلي، كما تدل تسميته، تحطيمَ دوائر الانغلاق سواء جاءت من العبارة أو رموزها الواقعية أو ممثليها المنفذين»[6]، بوصفه نموذج الفاعلية الموجهة نحو التفاهم. وما هو أساسي في نموذج التفاهم هذا، هو الاتجاه الأدائي الذي يتبناه المشتركون في التواصل، حيث ينسقون مشاريعهم بالاتفاق فيما بينهم على أمر ما موجود في العالم. ويعوّل هابرماس على التوافق الفكري بين الفاعلين، لأن الفعل التواصلي يتطلب وعياً وإرادة لتحقيقه بين «أنا» و«آخر». ذلك أنني حين أقوم بالكلام، ثم يتخذ الآخر موقفاً إزاء كلامي، إنّما نعقد، الواحدُ مع الآخر، علاقةً بين شخصينا، في تبادل يتوسطه اللسان، يتيح للذات أن يكون لها مقابل ذاتها، كأن نتصور «متحاورين أحراراً في جمهورية حرة وسقراطية»[7].

إذن، الحداثة التي أفرزت فلسفة الوعي (الذات) هي التي تدعو إلى تجاوز النموذج نحو ما يسميه هابرماس بالعقل التواصلي. ونرى أن نظرية الفعل التواصلي تحاول إعادة النظر في حراك الحداثة ومؤسساتها وإعادة بنائها من خلال الظروف التاريخية والاجتماعية التي تمر بها الحداثة، لكنها قد تصطدم بأجهزة الحداثة السلطوية، وغائيتها، وثوابتها المتمثلة بإرادة المعرفة وإرادة التغيير وإرادة الهيمنة؛ وهي الثوابت التي شكّلتْ معضلات الحداثة.

---

١ ـ محمد نور الدين أفاية: «في النظرية النقدية: المشروع الفلسفي لهابرماس»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٧٨ ـ ٧٩، ص ٦٣.

٢ ـ انظر: هابرماس، مصدر سبق ذكره.

٣ ـ للتوسع، انظر: رمضان بسطويسي محمد: **علم الجمال لدى مدرسة فرانكفورت**. نصوص ٩٠، القاهرة، ١٩٩٣.

٤ ـ مطاع صفدي: «التداولي/التواصلي»، **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٤٦، ص ٦.

٥ ـ هابرماس، مصدر سبق ذكره، ص ٤٠٢.

٦ ـ مطاع صفدي، المصدر السابق، ص ١٤.

٧ ـ مطاع صفدي، المصدر ذاته، ص ١٥.