

الحدثاثة

وما بعد الحدثاثة عند هابرماس

الأستاذ المساعد الدكتور

عامر عبد زید

الباحث

رائد عبیس مطلب

جامعة الكوفة / كلية الآداب

الحدث وما بعد الحدث عند هابرماس

الأستاذ المساعد الدكتور

عامر عبد زيد

الباحث

رائد عبيس مطلب

جامعة الكوفة / كلية الآداب

تعريف الحدث :

هذا المفهوم له لحظته التاريخية، التي فصلت بين ما هو قديم وما هو حديث، ولكن إذا قلنا: إن كلمة الحدث تعبر عن حالة من التطور تختلف عن سابقتها، فهذا يعني: إن حالة الحدث المقصود بها التطور، وتجاوز الماضي عند كل متطلع إلى التغيير، فهي موجودة في كل فاصلة تاريخية تثور على ماضيها وتتدفق إلى المستقبل. بهذا الفهم تعني كلمة الحدث كل لحظة تاريخية تغييرية عاشتها البشرية، وصولاً إلى عصر الثورة العلمية المستمرة (يقول هابرماس: إن فكرة (الحديث) ليست بالفكرة حديثة العهد، فقد استخدمت في وضعيات تاريخية متعددة لتفصل بين ادعاءات حقبة ما عن نفسها وبين ادعاءات الحقبة التي سبقتها)^(١).

تعرف الحدث: بأنها: (مدة تتماهى مع الحقبة التاريخية التي بدأت في الغرب مع عصر النهضة القرن الخامس عشر. تتميز هذه المرحلة التاريخية الجديدة بتحويلات كبرى أثرت على البنى الاجتماعية حياة مدنية، ولادة الرأسمالية، وعلى أنماط الحياة وعلى القيم الفردية ظهور الحريات العامة، المساواة في الحقوق، وعلى الأفكار بروز الفكر العقلاني العلوم وعلى السياسة عملية الديمقراطية. العقل، الفرد، المساواة، الحرية: هذه هي الكلمات المفتاح في

الحداثة. يعد علماء الاجتماع الحداثة بوصفها انقلاب اجتماعي كبير يقوم على التعارض بين مجتمع تقليدي ومجتمع حديث^(٢).

موقف مدرسة فرانكفورت من الحداثة :

إن المشكلة الرئيسة من الحداثة في الحقيقة بدأت من منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. إذ بلغت ذروتها في تاريخ اندلاع الحربين العالميتين وما بينهما من تداعيات. ونستطيع إن نسمي الحداثة حينئذ بـ (حداثة القرن العشرين)، التي يمكن لنا أن نصنفها على ثلاث مراحل لفهم طبيعة نقد مدرسة فرانكفورت لعصرها، وهذه المراحل هي: (حداثة ما قبل الحرب العالمية الأولى، حداثة ما بعد الحرب العالمية الأولى وما قبل الحرب العالمية الثانية حداثة (ما بين الحربين)، حداثة ما بعد الحرب العالمية الثانية). بهذا التقسيم نفهم لمدرسة فرانكفورت، أسباب ودواعي النقد المفرط الذي اتصف به أصحاب المشروع النقدي لمدرسة فرانكفورت هوركهايمر، وأدورنو، وماركيوزه. بحسب قول هابرماس لم يجعلوا به أي إيجابية ممكن أن يجدوا من خلالها مشروع الحداثة^(٣)، بل نفهم كيف (إن مدرسة فرانكفورت قد أنشئت بموجب اهتمام محدد بفسل الثورات الأوربية الرئيسة بعد الحرب العالمية الأولى... وظهور أجماع سياسي ظاهر في المجتمعات الرأسمالية الغربية بعد الحرب العالمية الثانية)^(٤).

إن مشروع الحداثة (الذي تجسد بحسب رؤيتهما إلى عدة سمات وهي (الذاتية، العقلانية، الحرية، العدمية)، الذي جاءت نتيجة وسمة بشر بها نيتشه، بعد إن رأى التماذي الذي مثلته الذاتية والعقلانية اتجاه سمة الحرية، التي فقدها الإنسان الحداثوي من جراء أغراء الحداثة والزهو بما قدمته له، إن اليأس الذي أصاب الناس، جعلهم يبحثون عن مخرج لأزمة العالم الأوربي وعن حداثة جديدة، فجاءت ردت الفعل في تجاوز الحداثة وقيمها إلى مرحلة

ما بعد الحدث وهذا ما حبذه الكثير من الفلاسفة الفرنسيين وبعض من فلاسفة الألمان^(٥).

(يقول كريستيان بوشيندوم إن ألمانيا بدون شك، كانت أكثر البلدان إحساساً حال انتهاء الحرب العالمية الثانية بطريقة مباشرة وسريعة بواقعي الحدث الاجتماعي والسياسي)^(٦).

وهنا نجد الألمان يتحدثون عن الحدث بشكل مستمر ولم يفكروا بعد بأفكار ما بعد الحدث مثل الذي نجدها عند الفلاسفة الفرنسيين بعد إن شهدوا تداعيات الحربين^(٧).

إن نشاط فلاسفة مدرسة فرانكفورت النقدي في بداية مشروعهم، اتجاه السياسة والاقتصاد مثل الهاجس الأول للإنسان الغربي الذي، يرحب بكل طرح جديد من شأنه أن يساهم بإنقاذه؛ لذلك وجدوا أصحاب النظرية النقدية كيف أن الناس مظلّل بهم من قبل تيارات وأحزاب شمولية وأيديولوجية، تبشرهم بخلاصهم وانتهاء أزمتهم، إن تلك الخدعة الكبيرة أدرك سبب بلوغها هذا الكبر فلاسفة النقد، الذي وجدوه مفقود كلياً من الحياة العامة للفرد والمجتمع في عالم الحدث.

وفي الوقت نفسه (عندما ترنحت أوروبا ما بين الحربين العالميتين من أزمة إلى أزمة، أخذ الكثير من المنظرين يندهشون لقدرتها على النجاة من هذه الأزمة، ﴿ لذلك ﴾ وجه ماكس هوركهايمر وثيودور أدورنو، وزملائهما من مدرسة فرانكفورت عنايتهم لدراسة الثقافة البرجوازية المتزايدة احتكاراً، وانتظاماً، وهيمنة، تلك الثقافة التي تطورت مع تطور تكنولوجيا الإنتاج واسع النطاق، وصارت قادرة على تركيب المجتمع كله)^(٨).

كذلك (أستهدف أدورنو فضح الخطاب الفلسفي الألماني لما بعد الحرب العالمية الثانية، لأنه يحيل - في نظره - إلى تعابير تذكر بلغة النازية، بينما سعى من جهة ثانية إلى الكشف عن وجود علاقة بين فلسفة هايدجر

والأيدولوجيا العنصرية النازية) (٩).

يؤكد هابرماس موقف فلاسفة فرانكفورت من الحداثة إذ يقول: (قبل متابعة الدربين اللذين يؤديان إلى ما بعد - الحداثة، اللذين افترقا نيتشه واستعارهما هيدجر وباتاي، أود التوقف عند فكر إذا رؤي من هذا المنظور، يؤخر هذه الحركة «أي حركة الحداثة». إنها المحاولة المبهمة التي يمثلها ديالكتيك العقل لهوركهايمر وأدورنو، الفكر الذي ينتسب للنقد الجذري للعقل عند نيتشه) (١٠). وهنا يحذر هابرماس من خطورة النقد السلبي الذي وجهه هوركهايمر وأدورنو وفلاسفة ما بعد الحداثة اللذين تأثروا بهذا النقد، على مشروع الحداثة.

إن إطلالة الفلاسفة النقيدين من مدرسة فرانكفورت على مشاهد عصرهم جعلهم يشعرون بتشاؤم من تلك التركات الثقيلة التي خلفتها الحداثة. إن نقد معطيات الحداثة بكل تفاصيلها من قبل فلاسفة فرانكفورت إنما يعبر عن حالة انفعالية ليس فيها ترو أو تريث. بينما نجد هابرماس وبالضد من موقف هوركهايمر وأدورنو. يدعو إلى تفعيل ما هو إيجابي وتقويم بالنقد ما هو سلبي من الحداثة من أجل بناء حياة الفرد والدولة، حداثة كما بشر بها (كانت) تغلب عليها الإنسانية، التي تمثل هم الفيلسوف في كل عصر من العصور.

وأخيراً يبين هابرماس موقفهما ويقول: (ينطلق هوركهايمر وأدورنو في جدلية العقل، مؤلفهما الأكثر سواداً لتحويل سيرورة التدمير الذاتي للأنوار إلى مفاهيم. فتحليلهما لم يترك لهما أي أمل بقوة المفهوم المحررة. ولكن يوجههما ما كان بنيامين قد سماه أمل اليائسين الذي تضمن وان كان، مذ ذلك، عملاً متناقضاً) (١١).

المحور الأول:

١- الحداثة عند هابرماس (بوصفها مشروعاً لم يكتمل بعد):

(يلاحظ هابرماس أن لفظة حديث تجر وراءها تاريخاً طويلاً ، ذلك أن كلمة Modernus اللاتينية استعملت لأول مرة في نهاية القرن الخامس الميلادي لتمييز الحاضر المسيحي لتلك الفترة عن الماضي الروماني والوثني وبالرغم من المضامين المختلفة التي اتخذتها لفظة حديث إلا أنها تعبر عن وعي مرحلة تتحدد بالقياس إلى ماضٍ لكي يقدم نفسه أي الوعي وكأنه نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد)^(١٢).

(يرى هابرماس أن هناك، من يحصر مفهوم الحداثة بعصر النهضة لكن هذا الحصر، لا يدخل في اعتباره أن بعض الناس كانوا يعتبرون أنفسهم محدثين في زمن شارلمان أو في القرن الثاني عشر. وبمعنى آخر أن لفظ حديث تظهر وتعاود في الفترات التي كان يبرز في أوروبا الوعي بمرحلة، تتكون انطلاقاً من إعادة تعريف للعلاقة مع القدماء)^(١٣).

هناك آراء كثيرة في تحديد زمن الحداثة (فالمفكر الأمريكي ريتشارد رورتي^(*) يلحق الحداثة بفكر ديكارت القرنان ١٦ و١٧ الميلاديان، أما الناقد الأدبي الأمريكي فريدريك جامسون يحدد تاريخ ميلادها في النصف الأول من هذا القرن، أما أدورنو فإنه يرى أن الحداثة تبدأ حوالي ١٨٥٠، ينظر إليها بعيني بودلير والفن الطليعي)^(١٤).

(وكانت العصور القديمة تعتبر في تلك الإثناء مثلاً معيارياً، ينصح بالاحتذاء به. وقد استمر ذلك حتى صراع الحداثيين المشهور مع القدماء، أي الصراع مع أتباع الذوق الكلاسيكي السائد في فرنسا في أواخر القرن السابع عشر. ولا يتم التحرر من السحر الذي مارسه آثار العالم القديم الكلاسيكية على روح الحداثيين في كل من الحقب المذكورة، إلا مع حلول مثل الكمال

التي أتى بها عصر التنوير الفرنسي) (١٥).

(إذ جعلت الحداثة الكلاسيكية آنذاك نقيض الرومانطيسي، فتشت أخيراً عن ماضيها الخاص في العصر الوسيط، الذي جعل مثالياً. في أثناء القرن التاسع عشر أطلقت هذه الرومانطيقية وعي الجدة المتطرفة ذاك، الذي تحرر من الروابط التاريخية، واحتفظ فقط بمناقضة مجردة للتقليد وللتاريخ إجمالاً) (١٦).

(وبالنتيجة عدّ حدثاً ما يساعد حالة روح العصر، التي تجدد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعي. والعلامة الفارقة لآثار كهذه هي الجديد الذي يتجاوزه تجدد الطراز القادم ويلغيه. وفيما يصبح ما يماشي الموضة فقط موضة قديمة، حين يصير ماضياً، يحتفظ الحداثي بعلاقة سرية بالكلاسيكي) (١٧).

(ومنذ القدم يعتبر كلاسيكياً ما يستمر عبر العصور. لا تستمد الشهادة الحداثية... قوتها هذه من سلطة حقب منصرمة... وانقلاب الفاعيلة الحاضرة إلى فاعلية من الأمس انقلاب مستهلك ومنتج في آن معاً؛ هذا الانقلاب هو الحداثة عينها، التي تخلق كلاسيكياً... يرفض أدورنو ذلك التفريق بين الحداثة والحداثة إذ لن تتبلور حداثة موضوعية، من دون التفكير الذي يشره الجديد) (١٨).

(ويلاحظ هابرماس أن نظرية التحديث تفصل الحداثة عن أصولها، أي عن أوروبا والأزمة الحديثة، وتقدمها باعتبارها نموذجاً عاماً لعمليات التطور الاجتماعي مستقلة عن الإطار المكاني والزمني الذي تطبق فيه، فضلاً عن أنها تقطع مع العلاقة الداخلية الموجودة بين الحداثة والاستمرارية التاريخية للعقلانية الغربية، لدرجة يغدو فيها من غير الممكن تفهم عمليات التحديث بوصفها عقلنة، أي بوصفها تشخيصاً موضوعياً تاريخياً لبنيات عقلانية) (١٩).

(وفي نظر هابرماس انه بدلاً من التخلي عن مشروع الحدث، يجب القيام بالفحص النقدي لهذا المشروع، وإظهار سلبياته وإيجابياته واستخلاص الدروس الأزمنة من ذلك وأهم فكرة يرفضها هابرماس عند المحافظين الجدد هو معارضتهم للعقل الأداتي وربطه بفكرة القوة والهيمنة من دون تقييم لدوره الإيجابي في العلم وبناء الحضارة)^(٢٠).

(لذلك عمل هابرماس على دراسة وتحليل النصوص الفلسفية التي أدمجت في صيرورتها أسئلة الحدث لفهم مقوماتها وسياقاتها، من فلاسفة الأنوار وكانت إلى دريدا^(*) وكاستوريادس، بل إن هابرماس لم يعف أي مرجع اقترب من هذا الموضوع، سواء كان مرجعاً متبنياً لفكر الحدث أو منتقداً له)^(٢١).

عند ما يقول هابرماس بان الحدث مشروع غير مُنجز، فإنه لا يقصد فقط الحدث العلمية والتقنية بحضارتها المادية، بل يقصد الحدث بكل أبعادها الفلسفية والجمالية والعمرانية والثقافية، وهي مشروع مستمر في الإنجاز؛ إلا أنه مشروع تعرض لصدمات كبيرة وهزات عنيفة، تمثلت بالعقلانية الأداتية التي جسدتها آلة الحربين العالميتين، ومن قبلها عدمية القيم السائدة من جراء أشاعت قيم البراكمانية النفعية، التي تعاملت مع الإنسان على أنه أداة منفعة وإنتاج وحسب، هذه النظرة القاصرة إلى الإنسان والقيم هي التي أفضت بالإنسان الأوربي، إلى البحث عن مخرج يتمثل برفض قيم العصر التي أنتجت الحدث. لذلك نجد كثيراً من التيارات الفلسفية والفكرية تطالب بالعودة إلى عصر ما قبل الحدث أو القفز إلى عصر ما بعد الحدث، بمعنى تجاوزها وتجاوز قيمها، وهناك من يرفض الحدث برمتها بجميع ما جاءت به، ولعل ذلك يتجسد في مشروع الحدث الثقافية.

لذلك يقول هابرماس: (وليس خافياً أن الحدث الثقافية تُنتج إخراجاتها الخاصة بها، وإليها بالضبط يشير المثقفون الذين يعلنون ما - بعد -

الحداثة، أو ينصحون بالعودة إلى ما - قبل - الحداثة، أو يرفضون الحداثة بتطرف. ولكن بصرف النظر عن المشاكل الناتجة عن التحديث الاجتماعي ومن خلال الرؤية الداخلية للتطور الثقافي، تبرز دوافع للشك... (٢٢).

(فالمحافظين الجدد ينسبون إلى الحداثة الثقافية الأعباء المزعجة الناتجة عن تحديث ناجح للاقتصاد والمجتمع، فالمحافظة الجديدة - بطمسها للروابط الموجودة بين التحديث الاجتماعي من جهة، وأزمة الحوافز التي تأسف لها من جهة أخرى، تنسب بذلك بشكل عشوائي كل ما يبدو في أيامنا - إلى ثقافة لا تتدخل مع ذلك في أي من هذه المظاهر بصورة مباشرة أو غير مباشرة، والسبب أنهم مازالوا لا يؤمنون بمشروع الحداثة، لا بل لليأس من مشروع الحداثة) (٢٣).

(يحاول هابرماس وضع ملامح لموضوعه المتعلق بالحداثة موضعاً إنها مشروع غير منجز، وهو يشير من جانبه إلى فكرة الحداثة الجمالية فيتركز على الحداثة الجمالية مع بودلير التي تأخذ حدوداً أكثر وضوحاً... والذي يتميز بمواقف تتمركز حول وعي متغير للزمن وهذا الوعي يصف ذاته مستعملاً استعارة مكانية... وإعطاء الأهمية لما هو جديد يعني حقاً تمجيد حالة تلد كل مرة من جديد ماضياً ذاتي التجديد... فالوعي الجديد للزمن يهدف إلى حاضر نقى متوقف، والحداثة بوصفها حركة تنفي ذاتها هي توق إلى الحضور الحق) (٢٤). هذا ما كان عند أدورنو وبنيامين وعلاقة الحداثة الجمالية والفن الطليعي بحركة التاريخ. وعلى الرغم من ذلك يقول هابرماس: (فقد أصبح فكر الحداثة الجمالي فكراً عتيقاً... فأنا الحداثة الجمالية لا تلقي اليوم أي تجاوب... فهذا اكتافيو باز*^(٢٥) يقول نحن نشهد نهاية فكرة الفن الحديث... وهذا ما يحاول إثباته دانيال بل*^(٢٦)... من أن هذه الأزمة يمكن إرجاعها إلى قطيعة بين الثقافة والمجتمع بين الحداثة الثقافية ومتطلبات النظام الاقتصادي والإداري. ويقتحم الفن الطليعي توجهات قيم الحياة اليومية، وينقل إلى عالم

الحياة عدوى فكر الحداثيّة. فالحادثة هي الإغراء الكبير الذي يحمل مبدأ التحقق الذاتي غير المحدود، وهكذا يعزّو بل تحلل الأخلاق البروتستانتية... إلى حضارة مناوئة أي حضارة حداثيتها تنشر العداوة ضد تقاليد وفضائل حياة يومية، عقلنها الاقتصاد والإدارة) (٢٧)؛ لذلك نجد هابرماس يؤكد دائماً على (إن الحداثة لم تستغل كل إمكانياتها استغلالاً تاماً فإنه يقر بأن (الحداثة مشروع لم يكتمل بعد) فإنه تجدد مستمر وسيرورة لا متناهية) (٢٨).

يقول هابرماس: (أن الحداثة لدي تتحدد من خلال تيارين، التيار الأول: يمثله لوكاتش والنظرية النقدية، والتيار الآخر: يمثله ماركيزه في كتاباته في مرحلة الشباب) (٢٩).

فيرى هابرماس إن مشروع الحداثة مستمر ولم ينته به المطاف، ومن غير المنصف أن نعلن نهايته قبل أن يؤدي نشاطه بالشكل المطلوب. ويرى أن مشروع الحداثة إذا انخرط عن مساره، وأبتعد نسبياً عن مهمته؛ فهذا لا يعني: إن نفرط فيه، ونستبدله بمشروع جديد، يقوم على أنقاضه.

وفي نهاية الحديث عن الحداثة عند هابرماس ودفاعه عنها، نجد إن هابرماس في كتابه الحداثة، وما بعد الحداثة يقدم بدائل للحديث عن ما بعد الحداثة ويقول: (أعتقد أنه بدلاً من الإقلاع عن الحداثة، ومشروعها كقضية خاسرة، يجب علينا أن نتعلم من أخطاء تلك البرامج التي حاولت نفي الحداثة) (٣٠).

٢- هابرماس ضد ما بعد الحداثة:

تعريف ما بعد الحداثة :

إقترن نعي الحداثة بالكتاب المهم لذي أصدره ليوتار (*) سنة ١٩٧٩، تحت عنوان الشرط ما بعد الحداثي، تقرير عن المعرفة، فقد أقر بسقوط النظريات الكبرى التي تحاول تقديم تفسير شمولي للمجتمع وتتخذ شكل

أنساق فكرية مغلقة ومنظومات، من أبرز نماذجها الإيديولوجيات الكبرى. كذلك أقر بنهاية فكرة الحتمية سواء في العلوم الطبيعية أو في التاريخ الإنساني... وبعبارة أدق: إن ما بعد الحادثة تقوم على عدم تصديق الميتا - حكايات) (٣١).

(ويرجع تشكك ما بعد الحداثي، من هذا الميتا - خطاب، إلى كون هذه الحكايات قد فقدت مصداقيتها، بغض النظر عما إذا كانت الحكايات تأملية (جدل الروح، تأويل المعنى) أو تحريرية (خلق الثروة، تحرير الذات العاملة)) (٣٢).

وقد (استقى فلاسفة ما بعد الحادثة آرائهم من منبعين أساسيين مثلوا بحق الأساس والمنهل الرئيسي لهؤلاء الفلاسفة وهما: نيتشه وهيدجر، فقد انتقد نيتشه عبادة العقل التي تدور على توهم أن العقل قادر على معرفة الحقيقة والوجود، في حين أن المنطق وهو من نتاج العقل وهم ومبادئ العقل هي من اختراعه، ثم يزعم إنها قوانين الوجود... أما هيدجر فيشير إلى أن الحادثة قد نسيت إن تسأل عن الوجود وأكد أيضاً على ضياع الإنسان حيث أصبح بلا مأوى وعن النزعة الإنسانية من حيث هي السبب الرئيسي لحروب الدمار) (٣٣).

(وجاءت ما بعد الحادثة في سبعينات القرن العشرين كرد فعل على الحادثة وشملت تيارتي التفكيكية وما بعد البنيوية، ويرى ليوتار، أحد مفكريها الأساسيين، أن جوهر ما بعد الحادثة هو نزعتها الشكية تجاه أية محاولة لخلق معنى للتاريخ، وهي ترفض رفضاً فوضوياً كل ميتا سرديات التقدم Meta - narratives of Progress بشقيها الماركسي والليبرالي، وترى أن الحادثة قامت على خرافة أن مسيرة التاريخ هي مسيرة التقدم) (٣٤).

ما بعد الحدث:

(بمعناها الواسع، هو تعبير يستخدم في تنويع من السياقات (المعمار، الرسم، الموسيقى، الشعر، القصص الخيالية ... الخ). يشار به إلى أشياء تبدو مرتبطة، إن كانت مرتبطة، على وفق تعددية مرنة من الأساليب ورغبة غامضة بالانتهاء من دعاوى الثقافة الحدثية العالية. وبحسب المعايير الفلسفية وتشترك ما بعد الحدثية في شيء مع نقد القيم التنويرية ومزاعم الصدق التي يطلقها مفكرو قناعات الجماعانية الليبرالية، وأيضاً مع البراجماتيين المحدثين من أمثال ريتشارد رورتي الذي رحب بنهاية دور الفلسفة المزعوم بوصفها خطاباً مميزاً يقول لنا الحقيقة)^(٣٥).

هابرماس (ضد ما بعد الحدث):

(لم يحتك هابرماس بتيار ما بعد الحدث إلا في تاريخ متأخر نسبياً، وذلك في أوائل الثمانينات، وكان نتيجة حوار هذا مع فلاسفة ما بعد الحدث كتابه المهم القول الفلسفي للحدث، الذي يتناول فيه بالتحليل والنقد العديد من فلاسفة ما بعد الحدث ... ويرى ريتشارد رورتي أن السبب الذي أخر حوار هابرماس مع فلاسفة ما بعد الحدث، أن أعمال هؤلاء الفلاسفة لم تؤثر في ألمانيا إلا في أواخر السبعينات عندما تمت ترجمة أعمالهم إلى الألمانية)^(٣٦).

(وكذلك هناك سبب آخر وهو أن الكتاب الذي حدد معالم تيار ما بعد الحدث واختلافها عما قبلها هو كتاب ليوتار الوضع ما بعد الحدثي لم يظهر إلا سنة ١٩٧٩، الذي عرض فيه ليوتار لمشروع هابرماس الفكري بالتحليل والنقد، مما جعل هابرماس يرد عليه عام ١٩٨٠ في مقالة بعنوان الحدث مشروع لم يكتمل بعد ولأهمية الحوار والنقاش بينهما بل النقد والجدل أو الهجوم المضاد)^(٣٧).

(كما ينتقد هابرماس والمفكرين الفرنسيين الذين يرغبون في التخلي عن التعارض بين الإجماع الحقيقي والزائف أو بين الصلاحية والسلطة، حتى لا يجدوا أنفسهم مضطرين لسرد ميتا رواية تُفسر ما يعنيه الحقيقي أو الصالح)^(٣٨). (ويرى هابرماس أن الأفكار ما بعد الحداثيّة تفتقر إلى التأمل الذاتي، وما أعنيه بالتأمل الذاتي ليس إدراك الأفراد ووعيهم لذواتهم ... بل أعني ذلك الإدراك النظري لما يدافع مجموعة محدودة من الأفكار لأن تغدو شعبية في لحظة محددة)^(٣٩).

(يرى أن ما بعد الحداثيين قد اتخذوا موقفاً مناوئاً للحداثة بإنكارهم أفكار العقل والتقدم والحقيقة، التي راحوا ينظرون إليها على أنها مجرد نتاج لسياق)^(٤٠). (يعارض هابرماس فلاسفة ما بعد الحداثة لأنهم في نظره يمثلون نزعة فوضوية، فالاحتجاج على الحداثة مشروع، ولكن رفضها ونفيها معناه نفي للذات ولأية قيمة معيارية، ولهذا السبب انتقد هابرماس كلا من نيتشه وهيدجر وكل الفلاسفة الفرنسيين الذين يتزعمون تيار ما بعد الحداثة أمثال فوكو وباتاي ودريدا الذين وضعهم في إطار التيار الفوضوي، ولم يتخذ هابرماس من سلبات العقلانية الأدوات ذريعة للتخلي عن مشروع الحداثة ﴿كما فعل هوركهايمر وأدورنو﴾ ... بل لقد وضع فكره في سياق الحداثة وألح على ضرورة الانتقال من المجال المعرفي لفلسفة الوعي إلى بنية الفلسفة التواصلية دون القفز إلى مرحلة ما يسمى بما بعد الحداثة)^(٤١).

ويقول هابرماس: (إنني اعتبر بدء ما - بعد - الحداثة أطروحة واهية. فليس ثمة تغير في بنية روح العصر وكيفية الجدل حول إمكانيات حياة آتية؛ وليست الطاقات الطوباوية هي التي تتراجع عن وعي التاريخ. ما شارف نهايته هو بالضبط طوبى محدّدة، تبلورت في الماضي حول طاقة مجتمع العمل)^(٤٢).

إذ يرى هابرماس أن: (مذهب ما بعد الحداثة يتفق والمذهب الليبرالي

الجديد (*) في رؤيا، مضمونها أن عوالم حياة الأفراد والمجتمعات الصغيرة تتبعثر مثل المونادات عبر شبكات ممتدة عالمياً ومنسقة وظائفياً وبدلاً من أن يغطي بعضها بعضاً دروب الدمج الاجتماعي مشكلةً وحداتٍ سياسية أكبر حجماً وذات طبقات أكثر عدداً (٤٣).

يمثل اتجاه ما بعد الحداثة في نظر هابرماس في اتجاهين مهمين ورئيسين من اتجاهات ما بعد الحداثة، وهما الاتجاه النيتشوي والاتجاه الهايدجري عرضهما هابرماس في كتابه القول الفلسفي للحداثة، ناقداً لما بعد الحداثة ومعتزلاً عليها باعتراضه على كتابات نيتشه وهيدجر، إذ أفرد لهما بحثاً في كتابه القول الفلسفي للحداثة أسماء الولوج في ما بعد الحداثة.

الاتجاه الأول: نيتشه وقول ما بعد الحداثة :

إن (دخول نيتشه إلى قول الحداثة ، ... ولكي يكون العقل على مستوى الظهور بوصفه مكافئاً للدين في قدرته على التوحيد وإن يتخطى إنشطار الحداثة انطلاقاً من قواه المحركة الخاصة. غير إن هذه المحاولات الثلاث لنحت مفهوم العقل على قياس برنامج حركة أنوار، جدلية بذاتها كانت إخفاقات ثلاثة) (٤٤).

(في داخل هذا التشكل يجد نيتشه نفسه أمام الخيار التالي: أما إن يخضع العقل المتمركز على الذات لنقد محايث مرة أخرى، وأما العزوف عن هذا البرنامج في مجمله. ويأخذ بالخيار التالي، وبعزوفه عن مراجعة مفهوم العقل مرة أخرى، يطرد جدل العقل. وإذا كان يشكل بإمكان الحداثة من الاستمرار في نضج معاييرها من ذاتها لأننا لا نملك شيئاً بأنفسنا، نحن المحدثين) (٤٥).

وهذا بحسب قول هابرماس (يرجع إلى التشويه الذي ألحقه المذهب التاريخي بالوعي الحديث، المغرق بمضامين تافهة والمفرغ من كل مضمون

جوهرى) (٤٦).

(إذ يطبق نيتشه بحسب هابرماس مرة أخرى نموذج جدل العقل على أنوار المذهب التاريخي، غير أنه هذه المرة يطبقه ليفجر الغلاف العقلاني للحداثة بوصفها كذلك) (٤٧).

هابرماس هنا ينظر لنيتشه على أنه ضحية الوعي التاريخي الخاطئ، الذي خلفه الهيكلين اليسار على أنه نوع من الوعي الأسطوري الذي ضخم من تصورات عقل الأنوار من جانب. ومن جانب آخر إن استمرارية تركيز هذا الوعي جعل من نيتشه يتصور نفسه كشيء قابل للانفجار بوجه أفق الحداثة الذي ترك إحباط وانكسار في نفوس متلقي الحداثة. لذلك كان الإصرار على تبني هذا التصور جعل من تصور ما بعدية الحداثة عند النيتشويين أمراً في غاية السهولة.

يقول هابرماس: لقد (استعان نيتشه بسلم العقل التاريخي، لكي يرميه في نهاية الأمر، ويرسخ قدمه في الأسطورة، آخر العقل ذلك إن أصل الثقافة التاريخية وعداءها العميق، الجذري بشكل مطلق لروح زمن جديد، لوعي حديث ولا بد من الاعتراف بأن هذا الأصل نفسه هو تاريخي على نحو لا يقبل الجدل، وعلى التاريخ حل مسألة التاريخ، وعلى المعرفة بالضرورة إن توجه رأس حربتها - ضد نفسها، هذا الإلزام المثلث هو إلزام روح الأزمنة الجديدة هذا إذا تضمن شيئاً حيوياً أصلاً) (٤٨). إن أسطورية وعي زمن الحداثة عند نيتشه ترك في نفوس فلاسفة فرانكفورت واقصد هوركهايمر وأدورنو أثراً كبيراً، إذ نجد خيال الأسطورة الحداثوي يهيمن على تصورات فلاسفة فرانكفورت في موقفهم من الحداثة، وهذا واضح في مؤلفيهما جدل التنوير.

ويذكر هابرماس إن أسطورية الحداثة عند نيتشه (قادته إلى التفكير في ما قبل العالم الأسكندري، وما قبل العالم الروماني والمسيحي، تقوده إلى البدايات إلى العالم البدئي لليونان القديمة، حيث كان كل شيء، حيث كان

كل شيء عظيمًا، وطبيعيًا، وإنسانيًا. بشكل عام) (٤٩).

إذ يرى هابرماس (أن درب نيتشه هذا هو الذي قاد إلى ولادة مولودين أوائل لعصر ما بعد الحدث ... هؤلاء المولودين المتأخرين للحدث الذين نذروا فكرهم للأشياء القديمة. في نظر نيتشه ... إذ يعتمد نيتشه إلى تسوية تسترعي الانتباه لحدث تفقد امتيازها، إنها لا تمثل أكثر من عصر نهائي في التاريخ الضخم لعقلنة تبدأ بحل الحياة القديمة وبأفول الأسطورة) (٥٠).

ويرى هابرماس (لقد توبع النقد النيتشوي للحدث «من قبل فلاسفة ما بعد الحدث» باتجاهين: الاتجاه الأول: الباحث المرتاب الذي يسعى إلى الكشف عن انحراف إرادة القوة، ثورة قوى الرد وتكوين العقل المتمركز على الذات، مستخدمًا طرائق الانثربولوجيا، وعلم النفس، والتاريخ يجد في باتاي ولاكان وفوكو خلفاء له. والاتجاه الثاني: لناقد الميتافيزيقا المتمرس الذي يطالب بمعرفة خاصة ويعيد رسم تكوين فلسفة الذات بدءًا من أصولها السابقة لسقراط، فإنه يجد في هايدجر ودريدا ورثة له) (٥١).

الاتجاه الثاني: هايدجر وقول ما بعد الحدث :

أما هايدجر فقد أقتفى الأثر النيتشوي في تتبع فكر الحدث بالنقد إذ يرى هابرماس (إن هناك تشابهات بنيوية تنجم عن إن هايدجر وباتاي، بعد نيتشه، يسعان لحل المشكلة ذاتها، كل منهما يرمي إلى نقد جذري للعقل يتصدى لجذور النقد ذاتها، هذا الالتقاء في الإشكالية يجر ضرورات متماثلة ضروريا في سير المحاجة ... ولهذا يرجع هايدجر وباتاي، مثل نيتشه إلى ما وراء بدايات التاريخ الغربي. نحو عصور قديمة ليعثرا على آثار الديونيزي، سواء في الفكر قبل السقراطي، أو في حالات الهياج في طقوس الذبيحة) (٥٢).

ويؤكد هابرماس أن هايدجر وباتاي (ينتهيا، من جراء ذلك، إلى معضلة نيتشه نفسها: إن نظرية السلطة لا يسعها تكريم ادعاء الموضوعية

العلمية وفي الوقت ذاته، تحقيق برنامج نقد العقل - نقد كلي، وبالتالي يرجع إلى ذاته - تؤثر في الوقت ذاته على حقيقة الصيغ العملية^(٥٣). وهنا يختصر هابرماس لنا الحديث عن بؤادر الفكر العدمي عند هيدجر؛ الذي خلف فيما بعد تيار ما بعد الحداثة.

المحور الثاني: هابرماس ضد (ما بعد الفلسفة)

إن (دفاع هابرماس عن الفلسفة جاء ضمن تقليد فرانكفورت في دفاع المدرسة ونظريتها النقدية الفلسفية، عن الفلسفة، ويرى هوركهايمر وأدورنو، وتبعاً للتقليد الفلسفي الألماني، إن النقد وممارسته في نظر الفلسفة النقدية هو التفلسف بحق ... وتؤكد النظرية النقدية على ضرورة الفلسفة بمعنى نقدي: وليست الفلسفة توليفية أو علماً أساسياً أو علماً صارماً وإنما هي مؤسسة مقاومة للخنوع، إنها اختيار مترو لصالح الحرية الفكرية والواقعية)^(٥٤).

ويقول أدورنو: (إن الفلسفة التي بدت في الماضي متجاوزة قد حافظت على بقائها حية لأن لحظة تحققها قد انقضت)^(٥٥).

والقصد من (تصور الفلسفة بهذا المعنى هو تخليصها من هيمنة الاختصاص، ومن تبعيتها الوضعية للعلم كما تهدف النظرية النقدية إلى ربطها بالممارسة بوصفها قيمة جوهرية في الوجود البشري، فضلاً عن محاولتها الحفاظ على بقايا تصور إنساني تميزت به الفلسفة التنويرية عامة والكانتية خاصة)^(٥٦).

ويرى أدورنو (إن النصر الزائف الذي حققته نظرية العقل الذاتي على نظرية العقل الموضوعي. قد أحدث أزمة، والمتهم الرئيسي بها بحسب أدورنو هو العلم الذي ضاعت فيه كل ذاتية وفي ذات الوقت كل نظر عقلي والذي قاد كبته للفلسفة إلى تفكك العنصرين الذين يمنحانها معاً الحياة وهما النظر والتأمل العقليان)^(٥٧).

بينما يرى ماركيزه أن (الفلسفة كانت أشد أشكال الوعي تقدماً، وكانت الظروف الواقعية في ألمانيا متخلفة بمقارنتها بالفلسفة ... ويرى بأن الفلسفة متداخلة مع المفاهيم الاقتصادية للنظرية المادية، وكل مفهوم منها هو أكثر من مفهوم اقتصادي من ذلك النوع الذي يستخدمه التنظيم الأكاديمي للاقتصاد) (٥٨).

ويؤكد هابرماس هذا التداخل فيقول: (أنا أعرف تمام المعرفة أن الاقتصاد السياسي ينحدر من المفاهيم الأخلاقية) (٥٩). التي تنبع من الفلسفة؛ دافع هابرماس عن الفلسفة، لأنه يرى بأن نقد الحدائفة هو نقد للفلسفة ذاتها؛ لأن الحدائفة هي إحدى نتائج الفلسفة، جاء ذلك الدفاع في كتابين لهابرماس هما: (الفلسفة والتصوف اليهودي وجوانب فلسفية سياسية وفي بحث له بعنوان عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، عبر تساؤل عن فائدة الفلسفة وجدواها في خضم متغيرات الحياة الجديدة التي قدست العلم وأقصت الفلسفة عن ميدانها، وهذا بحسب هابرماس يؤدي إلى الفوضوية والعدمية التي من شأنهما، إن يطبعا الحياة بطابع اللاعقلانية التي هي ضد العقلانية الفلسفية التي تهدف إلى عقلنة حياة الفرد والمجتمع، حتى يتحرر الإنسان المعاصر من دوغما السياسات الكليانية.

إن هابرماس يتساءل عن ما الفائدة من الفلسفة ؟ وما جدوى التفكير الفلسفي ؟ ويجيب على تلك التساؤلات: (بأن الفلسفة المحضة قد لا تكون ذات معطى إيجابي فيما لو انحصر الأمر داخل حدودها الذاتية فقط، من ناحية مدى قدرتها على استيعاب موضوعاتها المعالجة، بيد أن نمط التفكير الفلسفي بمقدوره الاستمرار والديمومة بفضل سوسيولوجيا نقدية جدلية، تدرس الواقع بعد استخلاص تنظيرات لعناصر التجريدية، وإن أيا من هذه التنظيرات لا يمكن له أن يتحقق إلا وفق طريقة من التفكير الفلسفي قد وجدت ... عن طريق وسائل أخرى من البحث في ميدان العلوم الاجتماعية) (٦٠).

(ويرى كذلك بأن الفلسفة والفيلسوف بمعناهما التقليديين الميتافيزيقيين قد اختفيا، وأن الفيلسوف الجديد هو نوع آخر من المفكرين لأنه مرتبط بالشكل والمعضلة الاجتماعيين الراهنين، فعلى الفلسفة أن تكون نقداً وبذلك فإنها ستغدو، بحق، منتمةً إلى العصر الذي نعيشه، أي أنها ستكون معاصرة على الدوام، ويتوجب على الفلسفة أيضاً أن تنتقد المعطيات التي تنتج عن العلوم المعاصرة نقداً تحليلياً بعد التداخل المفهومي معها، وعليها في الوقت نفسه أن تنبثق من الطريق العلمي والعقلاني نفسه في نقدها للعلوم، وإلا فإنها ستغدو غير عقلانية ومفرغة من محتواها النقدي) (٦١).

ويرى هابرماس أن (الشكوك في معنى الفلسفة وشرعيتها هي جزء لا يتجزأ من الفلسفة نفسها، فهي تشكل الوسط الطبيعي لفكر لا يتوقف، وغير مركز. والسؤال عن معرفة ما إذا كان بإمكان الفلسفة أن تصبح ممارسةً هو أيضاً قدماً من الفلسفة) (٦٢).

هابرماس المفعم ثقة بالفلسفة وبأثرها الإيجابي يرى أن (الفلسفة تستمر في حمل مصير العالم على كتفيها، وبالضبط من خلال واقع رفعها الحداثة إلى مستوى المفهوم الذي يناسبها. وفي هذا تتابع ملامح التقليد الأفلاطوني الذي لا يلائم المنعطف الحديث باتجاه عالمية المساواة. والفلسفة، التي تريد الاحتفاظ بقدّم الاستثمار العلمي المنظم، ولا يمكنها أن تعرض نفسها من قابلية العلوم للخطأ، عليها التخلي عن موقف حارس المعبد وتنشغل بطريقة أقل دراماتيكية بالتوجه نحو عالم الحياة، فتكتسب فيه الفلسفة وعياً للذات أكثر تواضعاً وأكثر واقعية، بفعل انتظامها، من دون أن تخسر علاقتها بنفسها، في أنساق متفاوتة للعالم الحديث) (٦٣).

ويؤكد هابرماس أن (الفلسفة تبقى، كما العلوم، موجهة باتجاه مسائل الحقيقة لكنها، على خلاف العلوم تقيم علاقة داخلية مع الحق، والأخلاق والفن، وهي تتفحص انطلاقاً من منظورها الخاص مسائل المعيار والتقييم،

وبانخراطها في منطق مسائل العدالة والذوق، وردة فعل المشاعر الأخلاقية والتجارب الجمالية، تحتفظ لنفسها بالقدرة الفريدة على الانتقال من خطاب لآخر، وبترجمة لغة متخصصة إلى أخرى^(٦٤).

(هابرماس يتساءل عن ما هو الدور الذي يمكن أن تلعبه الفلسفة في سياق الكرة الشعبية والسياسية، وفي التربية والثقافة ؟ يحدد هابرماس ثلاثة أدوار رئيسية للفلسفة هي :

أولاً: تقدم مساهمة نوعية للفحص التاريخي الذي تجريه المجتمعات الحديثة على نفسها. ذلك أنه، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر، جرى تقديم خطاب الحداثة، بطريقة مميزة، بالشكل الفلسفي لنقد العقل لذاته.

ثانياً: يمكن للفلسفة، ضمن بعض التفسيرات، أن تجعل علاقتها بكلائية خطاباتها وبتعدديتها مثمرة. وكما أنها، أيضاً، تقيم علاقات حميمة مع العلوم ومع الحس المشترك، وكما أنها تفهم كذلك جيداً كثيراً من اللغات المتخصصة بثقافات الخبراء غير اللغة اليومية المنغرس في البراكسيس، يمكنها مثلاً نقد استعمار عالم معيوش مفرغ من جوهره بسبب تدخل العلم والتكنولوجيا، والسوق والرأسمال، والحق والبيروقراطية^(٦٥).

ثالثاً: تمتلك الفلسفة كفاءة طبيعية في المسائل الأساسية التي تطرح نفسها بخصوص الأشكال المعيارية للحياة المشتركة، وخصوصاً، عندما يتعلق الأمر بالسياسة العادلة. والفلسفة والديموقراطية لا يدينان بولادتهما فقط للكوكبة التاريخية نفسها، لكن أيضاً، وبشكل بنيوي، هما بحاجة إحداهما للآخرى. والفعل الشعبي للفكر الفلسفي بحاجة، بصورة خاصة، للحماية المؤسسية لحرية الفكر والتواصل؛ وعلى الضد من ذلك، فالخطاب الديموقراطي المهدد دائماً هو أيضاً بحاجة ليقظة ذلك الحراس الشعبي وتداخله، وللعقلانية التي تمثلها الفلسفة^(٦٦).

ويؤكد هابرماس في معرض جوابه لسؤال باسكال أنجل على إن الفلسفة (... لا ينبغي أن تصبح الفلسفة مسألة مزاج حيث يقوم كل واحد منا بالحكم على المقاربات الفلسفية المختلفة انطلاقاً من أدوات لا يملكها هو) ^(٦٧). وذلك في إشارة إلى دعاة موت الفلسفة وحلول نهايتها وإلغاء أثرها في الحياة، على إن لا جدوى من تناولها وأشغال العقل بالتفكير فيها؛ لأن العقل كلما كان يفكر ببعد واحد أستطاع أن يحقق نتائجه العلمية والعملية. بعد كل هذا الاهتمام البارز من قبل هابرماس بالفلسفة إلا إنني لا أعرف كيف أعتقد توم بوتومور بـ (إن هابرماس لم ينسب إلى الفلسفة دوراً بارزاً للغاية، مثل ذلك الذي حازته في فكر أدورنو وهوركهايمر) ^(٦٨). وفي تاريخ ٢٠١٠/١٠/٣ الذي قررت به منظمة اليونسكو بعقد اليوم العالمي للفلسفة في إيران، أرسل هابرماس رسالة احتجاج ضد هذا القرار: يوضح فيه بأن إيران لديها عداً للفلسفة، ولا ترعى الفلسفة حق رعايتها، حيث أدخل هذا الاحتجاج ضمن استمرار دفاع هابرماس عن الفلسفة ^(٦٩).

المحور الثالث: هابرماس (ضد ما بعد الفن)

يرى هابرماس (أن الفن البرجوازي لديه توقعين مشتقين من جماهيره: الأول؛ أن الشخص العادي الذي يستمتع بالفن يجب أن يتوقف نفسه ليصبح خيراً هذا من جهة، ومن جهة أخرى يجب أن يتصرف الذي يستخدم الفن كمستهلك كفقير ويرتبط بكل ما هو جميل من التجارب في الحياة. والثاني؛ والذي يبدو ظاهراً يؤدي هو أسلوب التجربة الفنية، لكن فقد تضمنه الوجودي بالضبط لأنه على علاقة مرتبكة مع وقف كونه خبيراً محترفاً) ^(٧٠).

ويرى هابرماس (أن الروح والضوابط للحداثة الجمالية تفترض خطوط واضحة في عمل بودليير حيث أن الحداثة كشفت عن حركات متنوعة

للطليعيين، وهم جماعة تبتدع وتطبق فكرات أو أساليب جديدة أو أصيلة في العمل الفني ... إن الحدثاء الجمالية تمثلت بالمواقف التي وجدت تركيز شائع في الوعي المتغير للوقت فهذه المرة عبر الوعي عن نفسه من خلال الاستعارة للطلائع والطليعيين حيث أن الطليعيين يفهمون أنفسهم بأنهم يقرون منطقة غير معروف ومعرضة أنفسهم للخطر^(٧١).

إذ إن (الطليعيون توجب عليهم إيجاد اتجاه من خلاله يسلكون طريقاً لم يسلكه أحد قبلهم. لكن هذا الالتماس للطريقة وهذا الحدس للمستقبل الغير محدد في الحقيقة يعني استهلاك للحاضر، فالوعي الحديث الذي داخل مجال الفلسفة في كتابات برجسن بل وأكثر من ذلك دخل في التعبير عن الخبرة والتجربة في حركية المجتمع والتعجيل بالتاريخ وعدم الاستمرار في الحياة الروتينية والعادية)^(٧٢).

يرى هابرماس (إن القيمة الجديدة التي ترتبت على عدم الاعتماد على كل ما هو زائل ورمزي وكشفت عن الحنين بكل ما هو غير معروف وخاضت غمار الابتعاد عن الحاضر المستقر، هذا يوضح اللغة الأكثر تجريداً والتي عبرت عن الحدثاء في الماضي. عن عهد الفرد فقد قواها المميّزة له وأن الذاكرة التاريخية بدلت بالتزاوج البطولي للحاضر مع كل ما هو متطرف في التاريخ إن معنى الوقت أنخط وتدهور في الحال بصورة بربرية، نلاحظ أن النية الفوضوية في نفح التاريخ المتصل وكذلك نستطيع أن نحسبه على أساس القوة المهدمة أو المدمرة لهذا الوعي الجمالي الجديد)^(٧٣).

في نظر هابرماس (الفن قادر على أن يكشف أوجهاً للعالم بتلك الطريقة التي لا يقوى عليها غير الفن، والنظرة ما بعد البنيوية تحفّق في تبين ما يتمتع به العمل الفني الجمالي المستقل من خصائص متعالية أي قدرته على تخطي سياق إنتاجه وتجاوزه، ذلك أن ما بعد البنيويين يختزلون العمل الفني إلى كونه مجرد نتاج لذلك السياق، ويرى هابرماس أيضاً أن إنكار هذه

الخاصية يعني رفض اللب العقلاني الذي بزغ عن طريق المجال الجمالي كرمي لنزعة نسبية غير تقدمية وبلا هدف) (٧٤).

(فالفن، عند هابرماس لا ينبغي أن يظل نائياً وقصياً، ولا ينبغي عليه أن يخرق ذاته ويضع حداً لها في محاولة لأن يعيد وحدته مع عالم الحياة، إلا أن ذلك لا يعني أنه ليس بمقدور الشخص العادي أن يمتلكه بتلك الطريقة التي تنير عالم الحياة) (٧٥).

(يدخل الفن لعبة لغوية لا تعود لعبة النقد الفني بحصر المعنى، وفي هذه الحالة فإن التجربة الجمالية لا تكتفي بتجديد حيوية تلك التأويلات الضرورية التي ندرك عالمنا في ضوئها، بل تؤثر أيضاً على تأويلات المعرفة وتوقعاتنا المعيارية) (٧٦). هنا (يتحدث هابرماس عن وعي زائف، وهو يعني بالنفي الزائف محاولة تفجير وتخطي حدود مجالات المعرفة التي تشكل الثقافة، وإعادة توحيدها مع عالم الحياة، خاصة كما حاول الفلاسفة ما بعد الحداثيين في المجال الجمالي) (٧٧).

إن (التفكير ما بعد الحداثي في ميدان الفن، يسعى لأن يبين أن ما من فارق فعلي بين الفن الرفيع والفن الوضع ... فما يراه ما بعد الحداثيين هو أن قواعد التقويم نسبية اجتماعياً ولذلك ينبغي النظر إلى الحدود الجمالية التقليدية على أنها حدود مصطنعة) (٧٨).

(ويرى هابرماس إن هذا النفي الذي تمت محاولته هونفي غرّ ويشتمل على خطأ مضاعف؛ فأولاً: إذا ما تحطم وعاء الفن المستقل، فإن المحتويات التحررية القيمة في مقولة الفن سوف تضع، بحسب هابرماس إن الفن قد لا يعود بمقدوره أن يدعي أنه فن رفيع وقد يغدو بذلك أشد تسلياً، ... لكنه سوف يخسر جديته ورسائله ... أما ثانياً: فإن خرق حدود المقولات الخاصة بمجال واحد فقط من مجالات الحياة الثقافية إنما يترك عالم الحياة على ما هو عليه تماماً) (٧٩).

يؤكد هابرماس (أن الفن الأصيل يعبر عن حاجتنا الأعمق وآمالنا بحياة أفضل، ولكن ما إن تنحل القواعد التي تحكم هذا الصنف من التجربة حتى يفقد الفن حده النقدي، وتتبدد مفاعيله التحررية) ^(٨٠).

إن التصورات ما بعد الحدثية للفن تمثلت في رأي هابرماس في أعمال كل من نيتشه وهايدجر اللذين قدما أفكاراً حول إنهاء الفن وتراجعها في زمن فقد الفن طابعه الإيجابي بسحب ما يعتقد نيتشه وهايدجر الذي أفرد لهما هابرماس بحثاً في كتابه القول الفلسفي للحدث قدم فيه اعتراضه وكما جاء في :

أ - ما بعدية الفن النيتشوي :

اكتشف هابرماس في كتابات نيتشه الفنية إرهاصات ما بعد الحدث المنجبة لمرحلة ما بعد الفن (وحدة الفن الحديث قادر على التواصل مع الينابيع القديمة للتكامل الاجتماعي، ينابيع نضبت في الحدث، ووفقاً لهذا التصور تأمل الميثولوجيا الجديدة من الحدث المنشطرة إن ترجع إلى الآخر المختلف عن العقل وهو الفوضى القديمة) ^(٨١).

(لم يكن نيتشه من مريدي شوبنهاور بحسب دانيال بل كان أيضاً معاصر للشعراء الرمزيين ومدافعا عن الفن للفن، وعلى هذا النحو تطبع تجربة الفن الحديث - الجذرية بالنسبة للرومانسية - فالديونيزي بوصفه تعميقاً للذاتي إلى حد النسيان الكلي للذات، إن ما يدعوه نيتشه الظاهرة الفنية ينكشف في العلاقة المركزية مع الذات التي تنميها ذاته) ^(٨٢).

(يتابع نيتشه التطهير الرومانسي للظاهرة الفنية بحذف كل المكونات النظرية والأخلاقية. في التجربة الفنية، تنفصل الحقيقة الديونيزية بغور من النسيان ضد عالم المعرفة النظرية والعمل، ضد الحياة اليومية، إن الفن لا يسمح ببلوغ الديونيزية إلا بالوجد، بتعبير آخر مجال لا تمايز مؤلم، بإلغاء

حدود الفرد، بالاتحاد مع طبيعة لا شكل لها، داخلية وخارجية) (٨٣).
 يرى هابرماس أنه (لا يمكن لنيشه إن يجهل هذا التناقض لأنه ينزع
 العنصر العقلاني الذي يتأكد في استقلال مجال الفن الطليعي، المتميز جذريا،
 عن الصلة التي تربطه بالعقل النظري وبالعقل العملي، بكتبته هذا العنصر في
 لا عقلاني غيرته الميتافيزيقا) (٨٤).

(غير إن نيتشه لا يمكنه توسيع هذه الفكرة في ميتافيزيقا الفنان إلا
 بشرط أحالة كل ما هو موجود وكل ما يجب إن يوجد إلى الجماليات ويجب
 إن لا يكون لظاهر الموجود أو ظواهر الأخلاق أي وجود ، ... بالمعنى الذي
 يتحدث فيه نيتشه عن الظواهر الفنية، انه يسعى إلى البرهان على ذلك
 بمخططاته الشهيرة من أجل نظرية ذرائعية للمعرفة، ولتاريخ طبيعي للأخلاق،
 أو التمييز بين الحقيقة والخطأ وبين الخير والشر ترجع إلى تفضيلات نسبية،
 النفع للحياة والتبيل) (٨٥).

(يدين نيتشه بمفهومه للحداثة، المؤسس على نظرية في السلطة، لنقد
 يكشف عن تضليل العقل، يستثني نفسه من أفق العقل، يمارس هذا النقد
 قدرة إيجائية ما، بقدر ما يلجأ، ضمنا على الأقل، لمعايير استعيرت من
 التجارب الأساسية للحداثة الفنية، وبالفعل ينصب نيتشه الذوق على العرش،
 فما تقبل به ملكة الذوق وما ترفضه، بمثابة أداة للمعرفة تتجاوز الحق والباطل،
 والخير والشر، غير انه ليس بوسعه تبرير المعايير الباقية للحكم الجمالي، لأنه
 يضع التجربة الجمالية في الأزمنة القديمة، بتعبير آخر لأنه لا يعترف بالملكة
 النقدية للتقييم، التي شحذها الاحتكاك بالفن الحديث بمثابة لحظة للعقل الذي
 يبقى مرتبطا على الأقل بالإجراء، بسير التبرير القائم على الحجة - بالمعرفة
 الموضوعة وبالوعي الأخلاقي. إن المجال الجمالي بوصفه انفتاحا على
 الديونيزي، يتخذ حال الآخر مقابل العقل) (٨٦).

(وهكذا تختلط إزالة التضليل الذي حركته نظرية السلطة بمعضلة نقد

للعقل نقد موجه ضد العقل يرجع إلى ذاته، نقد صار كليا، بالعودة على مولد المأساة يقر نيتشه بأن محاولته لوضع العلم على أرض الفن، وإن يختبر العلم من منظور الفنان^(٨٧).

إذ (يعتقد نيتشه، بإمكان النظر إلى العالم نظرية فنية تحركها وسائل عملية، ولكن من منظور مناهض للميتافيزيقا، للرومانسية، وبهذا على نيتشه إن يثبت افتراض مشروعية هذه الفلسفة من جهة، وبإثبات إمكان نقد للميتافيزيقا ينتزع جذور الفكر الميتافيزيقي دون العزوف عن كونه هو نفسه فلسفة^(٨٨)).

ب - ما بعدية الفن الهایدجري :

يرى هابرماس (أن الكلاسيكية التي يتصف بها التصور الهيدجري للفن ... يعتقد هيدجر بأن الفن يبلغ نهايته الأساسية في الرومانسية وقد تبين المقارنة مع والتر بنيامين مدى عدم تأثر هيدجر بالتجارب الخاصة للفن الطليعي ... لقد أضعف هيدجر على الفن سمة اونطولوجية بشكل حاسم وراهن بكل شيء على فكر يحرق من الدمار، يدعى لتجاوز الميتافيزيقا على نحو محايث، وينأى نتيجة لذلك عن صعوبات نقد للعقل يرجع إلى ذاته والذي سيدمر لا محالة أسسه الخاصة^(٨٩)).

(إن ما يفصل باتاي عن هيدجر، هو في آن واحد نفوذه إلى تجربة فنية أصيلة حيث يمنح مفهوم المقدس، واحترامه للسمة العلمية للمعرفة يرغب باتاي في وضعها في خدمة تحليل المقدس، «يقول هابرماس»، ولكننا، بدراسة إسهام المفكرين في القول الفلسفي للحدث، نلاحظ ثمة تشابهات، إن هذه التشابهات البنوية تنجم عن إن هيدجر وباتاي، بعد نيتشه، يسعان لحل المشكلة ذاتها^(٩٠)).

(ولهذا يرجع هيدجر وباتاي، مثل نيتشه إلى ما وراء بدايات التاريخ

الغربي، نحو عصور قديمة ليعروا على آثار الديونيزي، سواء في الفكر قبل السقراطي، أو في حالات الهياج في طقوس الذبيحة، وهنا يجب إمكان تحديد التجارب الدفينة، التي أبعدها التعقيل، التي تسمح بمنح الحياة لألفاظ مثل الوجود والسيادة) ^(٩١).

برأي هابرماس (يظل باتاي وفيما لتجربة أساسية في الديونيزي، تجربة جمالية بشكل أصيل، و«يقول هابرماس»، إن هيدجر يقوم بتوضيح مجال ظواهر يتيح للعقل المتمركز على الذات إن يظهر فيه مثلما في الآخر غير العقل إلا أنه لا يسعه قبول أصل حديث لهذه التجربة في السورالية ويجد نفسه ملزماً بغرسها في الأزمنة القديمة مستندا إلى معارف إنترولوجية) ^(٩٢).

الملخص :

هذا البحث تضمن موقف هابرماس من الحادثة وما بعدياتها التي تمثلت بما بعد الحادثة وما بعد الفلسفة وما بعد الفن. انطلق هابرماس من النظرية النقدية الجديدة لديه. بعد إن قراء الموقف الذي اتخذته فلاسفة مدرسة فرانكفورت (هوركهائير وأدورنو وماركيوزه) من مرحلة الحادثة بكل جوانبها. وهو موقف ناقد عده هابرماس نقد غير منطقي بالمرّة لأنه مبالغ فيه. لذلك وقف هابرماس مدافعاً عن الحادثة على الضد من موقف فلاسفة فرانكفورت السابقين. وتيار ما بعد الحادثة الذي مثله الفلاسفة الفرنسيين. الذين ينادون بتجاوز الحادثة إلى مرحلة ما بعد الحادثة.

إن فلسفة المابعديات عند هابرماس تمثل مرحلة سابقة لأوانها، لأن الحادثة لم تجني ثمارها بعد وإن الأقدار التي جاءت بالكوارث الإنسانية التي رافقت الحادثة لا تعني السبب بالحادثة. فقال هابرماس (إن الحادثة مشروع لم يكتمل بعد) وعلينا التريث من أجل الحفاظ على منجزات الحادثة الكبيرة. لأن انهيارها يعني إنهيار الحضارة الغربية.

Abstract

This research includes Habermas attitude towards modernity and post – modernity which was represented in post –modernity ,post –philosophy and post –art. Habermas set out from his new realized the attitude taken by the philosophers of Frankfurt school (Horkheimer ,Adorno and Marcuse) from the stage of modernity ,so Habermas assumed that their attitude was illogical because it was exaggerated. Therefore ,Habermas defended modernity which contrasts with the above –modernity philosophers and the movement of post – modernity which was represented by the French philosophers who called for overtaking modernity to post –modernity. For Habermas dimensional represents an important stage as the modernity didn't give its product yet and the human crises which went side by side with modernity never met side by side with modernity ever meant the cause behind modernity. Furthermore ,Habermas says ,the modernity is an incomplete project ,thus we have to be slow in order to keep the great achievement of modernity ,so its collapse leads to collapse of the western civilization.

مصادر البحث

- ١- أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورغن هابرماس الخلاق والتواصل، دار الفارابي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.
- ٢- أبو السعود، عطيات، قراءة في كتاب الحدأة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة (نموذج هابرماس)، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، العدد الحادي والستون، السنة السادسة عشر، ١٩٩٨.
- ٣- إهرنبرغ، جون، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ترجمة: د.علي حاكم، د. حسن ناظم، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨.

- ٤- ايفالد، فرانسوا، يورغن هابرماس: جدلية العقل الحديث، مجلة أفاق عربية، العدد الخامس، السنة السادسة عشر، ١٩٩١.
- ٥- بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، مراجعة د. محمد حافظ دياب، دار أويا - بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠٠٤.
- ٦- الجابري، علي حسين، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، دار مجد لاوي، الطبعة الأولى، ٢٠٠٧.
- ٧- الحسيني، خالد، إشكالية الحداثة في عصر ما بعد الحداثة، مجلة فكر ونقد، العدد ٥٤، ٢٠٠٥.
- ٨- الخطابي، عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها، الدار العربية للعلوم ناشرون، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.
- ٩- الخوني، محسن، التنوير والنقد، دار الحوار، الطبعة الثانية، ٢٠٠٩.
- ١٠- دورتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ترجمة جورج كتوره، مجد للنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩.
- ١١- ريتشارد رورتي، هابرماس، ليوتار وما بعد الحداثة، ترجمة: محمد جديدي، دار الغرب - الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٤.
- ١٢- الشيخ، محمد، والطائري، ياسر، مقاربات بين الحداثة وما بعد الحداثة، دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٩٦.
- ١٣- طاهر، علاء، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الإنماء القومي - بيروت، ط١، بلا ت.
- ١٤- ماركيزه، هيربرت، فلسفة النفي، ترجمة: مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الآداب - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧١.
- ١٥- مراد، محمد، أوروبا من الثورة الفرنسية إلى العولة، دار المنهل، الطبعة الأولى، ٢٠١٠.
- ١٦- عبد الله، عصام، التفكير في بلد التكفير، مجلة روز اليوسف الثقافية، العدد ١٦٠٣ - الاثنين - ٢٧ سبتمبر ٢٠١٠. عن الرابط: www.papar.rosalusef.net
- ١٧- هابرماس، يورغن، الحداثة مشروع غير مكتمل، ترجمة: بسام بركة، مجلة الفكر العربي المعاصر، مركز الإنماء القومي، عدد ٣٩، ١٩٨٦.
- ١٨- هابرماس، عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، ترجمة: عدنان نجيب الدين، مجلة فلسفات معاصرة، الطبعة الأولى، العدد الثاني، ٢٠٠٩.

- ١٩- هابرماس، يورغن، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة وتقديم: عمر مهيل، الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى ٢٠١٠.
- ٢٠- هابرماس، يورغن، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ترجمة: نظير جاهل، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي - بيروت، ١٩٩٥.
- ٢١- هابرماس، يورغن، القول الفلسفي للحدث، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة السورية، ١٩٩٥.
- ٢٢- هابرماس، يورغن، الحدث وخطابها السياسي، ترجمة: جورج تامر، مراجعة: جورج كتور، دار النهار، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢.
- ٢٣- هاو، آلن، النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت، ترجمة: تامر ديب، منشورات وزارة الثقافة سوريا، ٢٠٠٥.
- ٢٤- هوندرتش، تد، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، الطبعة الليبية، ٢٠٠٣.

مصدر الإنكليزية:

- 1) Habermas, Jürgen, modern and postmodern. By Thomas McCarthy. Boston. Beacon Press V2, 1984.

هوامش البحث

- (١) هاو، آلن، النظرية النقدية (مدرسة فرانكفورت)، ص ٢٦١.
- (٢) دورتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ص ٣٣٥.
- (٣) هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ترجمة، ص ٧٢.
- (٤) بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورت، ص ٩٧.
- (٥) مراد، محمد، أوروبا من الثورة الفرنسية إلى العولمة، ص ١٤٠.
- (٦) ايفالد، فرانسوا، يورغن هابرماس، جدلية العقل الحديث، ص ٧٤.
- (٧) ينظر: الجابري، علي حسين، الفلسفة الغربية من التنوير إلى العدمية، ص ١١.
- (٨) إهرنبرغ، جون، المجتمع المدني التاريخ النقدي للفكرة، ص ٣٩٦.
- (٩) الشيخ، محمد، والطائري، ياسر، مقاربات بين الحدث وما بعد الحدث، ص ٤٠.

- (١٠) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص ١٧٠.
- (١١) المصدر نفسه، ص ١٧١.
- (١٢) يورغن، هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص ١٦.
- (١٣) المصدر نفسه، ص ١٦-١٧.
- (♦) رورتي فيلسوف أمريكي معاصر، اهتم على غير عادة الفلاسفة الأمريكيين — المنشغلين بالبراغماتية والفلسفة التحليلية — بالفلسفة القارية، أي الفلسفة الأوروبية خاصة ما يتعلق منها بدراساته القيمة حول نيتشه، هايدجر، فوكو ودريدا وغيرهم. ينظر: دورتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ص ٤٤٩. بتصرف.
- (١٤) يورغن، هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص ١٦.
- (١٥) المصدر نفسه، ص ١٦-١٧.
- (١٦) المصدر نفسه، ص ١٦-١٧.
- (١٧) المصدر نفسه، ص ١٧.
- (١٨) المصدر نفسه، ص ١٧.
- (١٩) المصدر نفسه، ص ١٨.
- (٢٠) يورغن، هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ص ٥٦.
- (♦) جاك دريدا ١٩٣٠-٢٠٠٥: خريج دار المعلمين العليا وحصل على شهادة التأهيل في الفلسفة، درس دريدا في ما بعد في معهد المعلمين العالي وفي مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية وفي الولايات المتحدة، عام ١٩٨٣ قام بتأسيس الكوليج العالمية للفلسفة، تأسس على الفلسفة الظاهرية، واستلهم نيتشه وهايدجر. للمزيد ينظر: دورتيه، جان، معجم العلوم الإنسانية، ص ٣٨٠.
- (٢١) كاريلو، مانويل ماريا، خطابات الحداثة، ص ٨٤.
- (٢٢) يورغن، هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص ٢٢.
- (٢٣) يورغن، هابرماس، الحداثة مشروع غير مكتمل، ص ٤٤. ينظر كذلك هابرماس: الحداثة وخطابها السياسي. ص ٢٢.
- (٢٤) يورغن، هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص ١٨.
- (♦) أكتافيو باز: ولد في (١٩١٤ - ١٩٩٨)، في إحدى ضواحي مدينة مكسيكو العاصمة لأب مكسيكي وأم من جنوب إسبانيا. نشر باز أول أشعاره وهو في السابعة عشرة من عمره، ثم التقى بالشاعر التشيلي ببلو نيرودا وتأثر بشعره. وفي عام ١٩٣٦ شجعه

نيرودا على زيارة إسبانيا لحضور مؤتمر الأدباء بمدينة فالنسيا، عرف بمعارضته الشديدة للفاشية، وعمل دبلوماسياً لبلاده في عدة دول فقد التحق باز بالسلك الدبلوماسي عام ١٩٤٥ وعمل به لمدة ٢٣ عاماً، إلا أن باز استقال من السلك الدبلوماسي سنة ١٩٦٨ احتجاجاً على سياسة حكومته تجاه الطلبة عندما قامت السلطات في المكسيك باستعمال العنف في قمع مظاهرات الطلبة، وعين سفيراً لبلاده في كل من فرنسا وسويسرا والهند واليابان، وإلى جانب كونه شاعراً فقد كتب أيضاً كثيراً من الدراسات النقدية والتاريخية والمقالات السياسية. وقد شملت كتابات أكتافيو باز: الشعر والفن والدين والتاريخ والسياسة والنقد الأدبي، ونشرت له خمسة دواوين شعرية، صدر أولها سنة ١٩٤٩ وآخرها سنة ١٩٨٧. منح أكتافيو باز عدة جوائز أدبية رفيعة من أهمها: جائزة ثيربانتس - وهي أكبر جائزة أدبية تمنح لكتاب اللغة الإسبانية - عام ١٩٨١. جائزة ت. س. إليوت من الولايات المتحدة الأمريكية عام ١٩٨٧، حصل على جائزة نوبل في الأدب لسنة ١٩٩٠ ليكون بذلك أول شاعر وأديب مكسيكي يفوز بهذه الجائزة. ومن أهم أعماله متأهة العزلة الذي صدر سنة ١٩٦١ ومن أشهر أعماله حرية تحت كلمة، فضلاً عن مؤلفه فصل من العنف و فلامنورا. ينظر: ويكيبيديا الموسوعة الحرة.

(♦) دانيال بل: هو عالم اجتماع أمريكي ولد عام ١٩١٩، كان أستاذاً ولمدة طويلة في جامعة هارفرد، كتب كثيراً من المؤلفات حول تطور المجتمعات الحديثة، التي صارت من الكتابات الرائجة في علم الاجتماع، في الستينات أصدر بل مجموعة من المقالات حملت عنوان نهاية الإيديولوجيات معلناً فيها التدهور غير القابل للانعكاس للنظريات الإيديولوجية الكبرى، والماركسية منها بشكل خاص، وفي السبعينات أصدر كتابه الكبير نحو مجتمع ما بعد صناعي عام ١٩٧٣، أعلن قدوم مجتمع ما بعد صناعي يتميز بالانحدار النسبي للصناعة وبانتشار وتوسيع قطاع الخدمات، يتميز المجتمع ما بعد الصناعي ... بأهمية متزايدة للمعرفة النظرية، لتشكيلها، وتابع بل التناقضات الثقافية في الرأسمالية. ينظر: دورتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ص ١٤٥.

(٢٧) يورغن هابرماس، الحدث وخطابها السياسي، ص ٢٠.

(٢٨) الحسيني، خالد، إشكالية الحدث في عصر ما بعد الحدث، ص ٥٢.

(٢٩) هابرماس، القول الفلسفي للحدث، ص ٢٣.

(30) Habermas, Jürgen, modern and postmodern, p14.

♦ جان فرنسوا ليوتار: فيلسوف فرنسي ولد عام ١٩٢٤ وتوفي ١٩٩٨، ابتعد عن الماركسية وصار مفكر ما بعد الحداثة، بعد إن شكل مجموعة مع كورنيلوس كاستورياديس وكلود ليفور وبعدها كتب حول ماركس و فرويد. ينظر: دورتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم الإنسانية، ص ٩٣٨.

(٣١) الخطابي، عز الدين، أسئلة الحداثة ورهاناتها، ص ٢٩.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٣٣) أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورجن هابرماس الأخلاق والتواصل، ص ٨٩.

(٣٤) ريتشارد رورتي، هابرماس ليوتار وما بعد الحداثة، ص ١٠١.

(٣٥) هوندرتش، يد، دليل أكسفورد الفلسفي، ص ٨٥٤.

(٣٦) أبو النور حمدي، أبو النور حسن، المصدر السابق، ص ١١٠.

(٣٧) ريتشارد رورتي، المصدر السابق، ص ١١١.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ١١١.

(٣٩) هاو، آلن، المصدر السابق، ص ٢٦٩.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٤١) أبو السعود، عطيات، قراءة في كتاب الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة

(نموذج هابرماس)، ص ٢٨٧.

(٤٢) هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص ١٠١.

♦ الليبرالية الجديدة: ظهر تيار الليبرالية الجديدة في الثمانينات، اقترح مناصرو هذا التيار،

وخلافاً للكينزية سياسة انسحاب الدولة، ولبرلة التبادل على الصعيد الدولي، من

أنصار هذا التيار نشير إلى ميتلون فريدمان، جيمس بوشانان، وروبرت لوقا، وكان

لهم تأثيرهم القوي على السياسات الاقتصادية في ظل حكم رونالد ريغان،

ومرغوب تاتشر وعلى المؤسسات الدولية. دورتيه، جان فرنسوا، معجم العلوم

الإنسانية، ص ٩٣٣.

(٤٣) هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، ص ١٥١.

(٤٤) هابرماس، القول الفلسفي للحداثة ص ١٤٠.

(٤٥) المصدر نفسه، ص ١٤١.

(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٤١.

- (٤٧) المصدر نفسه، ص ١٤١.
- (٤٨) المصدر نفسه، ص ١٤١.
- (٤٩) المصدر نفسه، ص ١٤٢.
- (٥٠) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
- (٥١) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
- (٥٢) المصدر نفسه، ص ١٦٣.
- (٥٣) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
- (٥٤) ينظر: هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ص ٥٢ وما بعدها.
- (٥٥) الخوني، محسن، التوير والنقد، ص ٢٣٢.
- (٥٦) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
- (٥٧) المصدر نفسه، ص ١٥٠.
- (٥٨) ماركيزه، فلسفة النفي، ص ١٤٦.
- (٥٩) ينظر: هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، ص ٤٧ وما بعدها.
- (٦٠) طاهر، علاء، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، ص ٩٢.
- (٦١) المصدر نفسه، ص ٩٢.
- (٦٢) هابرماس، عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، ص ٧٧.
- (٦٣) المصدر نفسه، ص ٨٤.
- (٦٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.
- (٦٥) المصدر نفسه، ص ٨٩.
- (٦٦) هابرماس، عن العلاقة بين النظرية والتطبيق، ص ٨٩-٩٠.
- (٦٧) هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ص ٥٢.
- (٦٨) بوتومور، توم، مدرسة فرانكفورت، ص ١٢٥.
- (٦٩) عبد الله، عصام، التفكير في بلد التكفير، مصدر سابق.
- (70) Habermas, juegen, modern and postmodern, p 10.
- (٧١) هاو، آلن، النظرية النقدية، ص ٢٦٤.
- (٧٢) المصدر نفسه، ص ٢٦٥.
- (٧٣) المصدر نفسه، ص ٢٦٣.
- (٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٦١.

- (٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٦.
- (٧٦) هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، ص ١٤٢.
- (٧٧) المصدر نفسه، ص ١٤٣.
- (٧٨) المصدر نفسه، ص ١٤٥.
- (٧٩) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (٨٠) المصدر نفسه، ص ١٥٢.
- (٨١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.
- (٨٢) المصدر نفسه، ص ١٥٣.
- (٨٣) المصدر نفسه، ص ١٥٤.
- (٨٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.
- (٨٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.
- (٨٦) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
- (٨٨) المصدر نفسه، ص ١٥٩.
- (٨٩) المصدر نفسه، ص ١٦١-١٦٩.
- (٩٠) هابرماس، القول الفلسفي للحادثة، ص ١٦٦.
- (٩١) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
- (٩٢) المصدر نفسه، ص ١٧٠.