

قراءة هابرماس للنظريات الاجتماعية

جميلة حنفي

أستاذة محاضرة أ

قسم الفلسفة

جامعة أبو القاسم سعد الله

Abstract

The aim of this paper is to shed light on the sociological side of Jürgen Habermas' critical theory. Habermas has developed a theory of society by which he aims to reconstruct the modern society on the basis of communicative rationality. Moreover, he has provided a multidisciplinary project in which the role of social sciences is highly esteemed, especially sociology. From this point, it is noteworthy to mention that, like the first generation critical theorists, Habermas emphasis on the relationship between philosophy and the social sciences. Furthermore, he strongly believes that philosophy cannot succeed in its critical and emancipatory task unless it is tightly linked to society and other sciences. For that, he moves from the philosophical level, where he engages in fervent discussions with some continental and American philosophers like Michel Foucault, Jacques Derrida, and John Rawls, to the sociological analysis searching for the communicative paradigm in social theories of Auguste Comte, Max Weber, and Talcott Parsons.

أهم ما يميز المشروع الفلسفي ليورغن هابرماس هو كونه أولاً نظرية في المجتمع هدفها إعادة بناء المجتمع الحدائي على أساس المعقولية التواصلية. وثانياً كونه مفتوحاً على العلوم الاجتماعية خاصة علم الاجتماع. وهو بذلك لم ينحرف عن مسار الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت الرامي منذ البداية إلى ربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية. بل أكثر من ذلك هو يرى أن الفلسفة لا يمكن أن يحالفها النجاح في مهمتها النقدية والتحريرية إلا إذا ارتبطت بالمجتمع وتواصلت مع العلوم الأخرى. ما جعله ينتقل من المستوى الفلسفي حيث تحاور مع أكبر الفلاسفة القاريين والأمريكيين (كانط، هيجل، نيتشه، هيدجر، فوكو، دريدا، رولز، رورتي وغيرهم) إلى مستوى التحليل السوسيولوجي ليقف عند محطات كبرى في النظرية السوسيولوجية باحثاً عن النواة الاجتماعية لبراديغم التواصل. وتتمثل هذه المحطات فيما يأتي:

1- التملك النقدي لنظرية العقلنة الاجتماعية لماكس فيبر التي نالت قسما وافرا من اهتمامه سواء أكان ذلك في مستوى التحليل أو النقد أو المراجعة حيث وجد فيها مصدرا فكريا خصبا وثرثيا مدّه بالأدوات المنهجية المناسبة لمقاربة إشكالية الحداثة خصوصا ما تعلق منها بمسألة الربط بين المعقولة والحداثة. انطلق هابرماس من ذلك السؤال الموجّه والمحوري الذي حير فيبر ألا وهو البحث عن السبب الذي جعل التطورات العلمية، الفنية، السياسية والاقتصادية لا تحدث إلا وفق نمط العقلنة الخاص بالغرب؟ ليصل في نهاية تحليلاته إلى أن هناك صلة داخلية وضرورية بين الحداثة والعقلانية الغربية *rationalisme occidentale*. وتجلّى مسار هذه العقلنة في ثلاثة مجالات: عقلنة ثقافية وعقلنة اجتماعية وعقلنة شخصية.

تكونت العقلنة الثقافية بفعل انقشاع النظرة السحرية للعالم *désenchantement* حيث تفككت الرؤى السحرية والأسطورية، والمفاهيم الدينية والميتافيزيقية، وكل أشكال الحياة التقليدية، وتولدت عوضا عنها ثقافة دنيوية. ولقد أفرز الفهم الحديث للعالم ثلاث دوائر ثقافية للقيم تتمايز عن بعضها بعضا ومستقلة بذاتها:

أ- دائرة العلم الحديث والتقنية: وتتميز بتعاملها الموضوعي مع الطبيعة، فقد كانت الموضوعية ثمرة النقاء الرياضيات بالتجربة في مجال العلوم الطبيعية ثم امتد تطبيقها إلى مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية. كما أدى تقدم العلم والتقنية إلى مجاوزة النظرة السحرية للعالم وأقول الصور الدينية والميتافيزيقا التقليدية والاستعاضة عنها بآلية سببية. لكن بالرغم من هذا الدور المهم لعنصري العلم والتقنية في الثقافة الغربية فقد لاحظ هابرماس أن فيبر قد تعامل معه بما هو شرط هامشي في مقارنته الاجتماعية-المنطقية لتفسير تطور المجتمع الحديث، مانحا في الوقت ذاته أهمية أكبر لدور العامل الديني.

ب- دائرة الفن المستقل: إن عقلنة الفن ممكنة وذلك بفضل تحرر الذات من قيود اليومي ومن توجيه الأخلاق والدين من جهة، وصياغة القوانين والمبادئ الخاصة بميدان الاستيتيقا كعلم قائم بذاته متميز عن بقية العلوم الأخرى من جهة أخرى. ولكن فيبر أولى الفن دورا ضئيلا في تفسير عقلنة المجتمع يضاهي دور تاريخ العلم.

ج- دائرة الأخلاق والحقوق: أسهمت الأخلاق والحقوق في العقلنة الثقافية للمجتمع وذلك بعدما فقدت إجراءات الحق الصوري *droit formel* قداستها وأصبحت مجرد مواضعات *conventions* قابلة للأشكلة والنقاش ومصاغة بطريقة وضعية، هذا من جهة ومن جهة أخرى برزت أخلاق دنيوية للإقناع *conviction* والمسؤولية تنسم بالنزوع نحو الكونية.

ولم يقتصر مسار العقلنة على علمنة الثقافة الغربية، بل امتد أيضا ليشمل تطور المجتمعات الحديثة حيث تبلور في هذا المستوى نظامان اجتماعيان جديان ومتمايزان هما: المؤسسة الرأسمالية والجهاز البيروقراطي للدولة الحديثة. وكلاهما يخضعان للقانون الذي ينظم العلاقات الوظيفية بينهما.

ويعد النظام الرأسمالي في نظر ماكس فيبر أول نظام في تاريخ البشرية قام بمأسسةinstitutionnalisationعجلة النمو الاقتصادي وتنظيمها ذاتيا وذلك عبر وضع آلية اقتصادية تسمح بتوسع دائم للفعل العقلاني قياسا بالغاية المرجوةaction rationnelle par rapport à une fin حيث يختار الفاعل هدفا محددا ويسعى جاهدا إلى اتخاذ الوسائل الناجعة لتحقيقه. ولا ريب أن هذا النمط من الأفعال يجد تطبيقه الملائم داخل المؤسسة الرأسمالية التي تهدف إلى تحقيق أكبر قدر من الفائدة وذلك بواسطة تنظيم العمل والإنتاج.

إذن يمكن القول إن هذا النمط من الأفعال يكتسي أهمية بالغة فهو مفهوم أساسي في عملية التحديث والعقلنة الاجتماعية مقارنة بالفعل العقلاني القائم على موازنة قيمة معينة action rationnelle par rapport à une valeur حيث يدافع الفاعل عن نسق معين من القيم والمبادئ من دون انتظار النتائج. وبالفعل الانفعاليaction émotionnelle الذي يستجيب لإملاء العاطفة، والفعل التقليديaction traditionnelle الذي يستجيب لإملاء العادة والتقليد والعرف.

أما العقلنة الشخصية فيقصد بها "السلوك المنهجي في الحياة" الذي تحلت به الجماعات البروتستانتية من الكالفينيةcalvinisme، والتقويةpiétisme، والنزعة المنهجيةméthodisme إلى غيرها من الطوائف التي تميز سلوكها بنزع النظرة السحرية عن الدين، بمعنى التخلي جذريا عن ممارسة الطقوس لبلوغ الخلاص لأن المؤمن يثبت جدارته "كأداة لله" في العالم عن طريق تأدية التزاماته المهنية. هذا يعني أن التفاني في العمل والصرامة المنهجية في السلوك هما مفتاح الخلاص الفردي. وقد لاحظ هابرماس أن فيبر يرى أن الرأسمالية تدين ببروزها للأخلاق البروتستانتية ولنظام الحق الحديث فبواسطتهما تجسد الوعي الأخلاقي في نظام شخصية الفرد ونظام المؤسسات.

إذن إزاء مسار العقلنة هذه اتخذ فيبر موقفا حذرا ومتشائما فقد أوصلته ملاحظاته إلى أن عقلنة الثقافة والمجتمع والشخصية في المجتمعات الحديثة أدى إلى فقدان المعنى وفقدان الحرية. ويجد فقدان المعنى تعبيره الأساس في تعددية القيم، تمثل نتيجة مأساوية لمسار نزع النظرة السحرية للعالم ولتفكك وحدته الدينية

والميتافيزيقية لأنها دفعت العالم المعقلن إلى "حرب الآلهة"، حرب غير قابلة للتجاوز بين أنساق متعددة من المعايير والقيم تأخذ «شكل تعارض غير مشخص، ومتموضع بين أنظمة الحياة والقيم غير القابلة للتصالح»¹. أما فقدان الإنسان لحريته ووقوعه سجين " القفص الحديدي cage d'acier "، فيفسره فيبر بكون النسقين الفرعيين للفعل بالنسبة إلى غاية ألا وهما الاقتصاد والدولة البيروقراطية قد استقلا عن بعضهما وأصبحا يشكلان نظامين متميزين. ويعبر هذا الوضع عن الطابع المفارق الذي تميزت به الحداثة، بين فراغ أكسيولوجي مخيف وسيطرة رهيبية للعقل الأدوات المتشيء.

في الحقيقة إن ارتباط المقاربة الفيبرية بنمط معقولة الوسائل هو الذي أوقعه في هذا التشاؤم المفرط. ورغم أن هابرماس أخذ بفكرته عن أن مسار انقشاع السحر عن الرؤى التقليدية للعالم هو الذي أدى إلى العقلنة الخاصة بالحداثة، إلا أنه لا يوافق على كون المعقولة الأدوات الإستراتيجية المحكومة بالنجاح والنجاعة هي الصيغة الوحيدة التي تم بها هذا المسار. وفي الوسع القول إن تشاؤمية فيبر ونزعته الريبية إزاء التقدم جعلته يغفل تعددية أنماط الفعل العقلانية ويختزلها في المعقولة الأدوات، مستبعدا من جهة المعقولة العملية-الأخلاقية من دائرة المعقولة، واضعا إياها في خانة الإرادة الفردية. ومستبعدا من جهة أخرى المعقولة التواصلية القائمة على العلاقة البيئانية والموجهة نحو الفهم المتبادل.

2- نقد الوضعية الكلاسيكية لأوجست كونت -وهو تقليد ورثه هابرماس من الرواد الأوائل للنظرية النقدية- التي رأى أنها تتضمن مفارقة بارزة فمحتواها العلمي الذي يفترض أن العلوم التجريبية تمثل النموذج المعرفي الوحيد المشروع، هو اعتقاد تلبسه مفارقة لأنه يتعارض مع الصورة التي ظهرت بها الوضعية فهي تتحرك داخل نقائص ميتافيزيقية ذلك لأن قوانين الأحوال الثلاث تقوم على حتمية التطور الشامل للبشرية عموما، وهذا في نظر هابرماس ليس قانونا ذو طابع تجريبي ولا يمكن أبدا إخضاعه لتحديدات الفكر الوضعي.

وفي سياق نقده لأطروحات كونت A. Comte ينبه هابرماس إلى أنه إذا تأملنا ملية ترتيب كونت للعلوم الستة الأساسية: الرياضيات، الفلك، الفيزياء، الكيمياء، البيولوجيا وعلم الاجتماع فإننا نجده خاليا تماما من الأصالة لأنه أخذه عن كوندورسييه وسان سيمون². أما عن التحديدات المنهجية لنظريته في العلم فهي موجودة سلفا في الفلسفتين التجريبية والعقلانية، وبالتالي ليست الوضعية كما صاغها كونت سوى مزج انتقائي لعناصر جد معروفة.

3-الخصومة مع العقلانية النقدية والتي جرت أثناء مؤتمر علماء الاجتماع الألمان في توبنجن Tübingen سنة 1969 وسميت الخصومة الألمانية حول العلوم الاجتماعية Querelle Allemande des Sciences Sociales حيث اختلف الفريقان بشأن المقاربة المنهجية الملائمة للعلوم الاجتماعية. هل تتخذ منهج العلوم الطبيعية؟ أم تتبنى مقاربة خاصة لدراسة الإنسان؟ ودافع هابرماس رفقة أستاذه ثيودور أدورنو عن النموذج النقدي والعملي للعلوم الاجتماعية بينما دافع بوبر وتلميذه هانس ألبرت عن النموذج الموضوعي. ولقد أثمرت هذه المواجهة الفكرية سلسلة من المقالات المهمة تضمنها كتاب: من فيينا إلى فرانكفورت: الخصومة الألمانية حول العلوم الاجتماعية. De Vienne à Francfort: La querelle .allemande des sciences sociales

وفي مقال «ضد العقلانية المشرحة على النمط الوضعي» رفض هابرماس الإقرار بأن بوبر قد انفصل عن الوضعية. ورغم أنه احتل في نظره مكانا متميزا وبارزا في الدفاع عن نظرية التحليل العلمي ورغم أنه صاغ منذ عشرين سنة نقدا مقنعا للافتراضات التجريبية للوضعية الجديدة إلا أن هذا لم يكن كافيا بالنسبة إلى هابرماس كما يتبين من قوله: «يحتل نقد بوبر المرحلة الأولى للتفكير الذاتي للوضعية، التي يبقى رغم ذلك مرتبطا بها حتى أنه لم يكتشف الوهم الموضوعاتي الذي وفقا له تعيد النظريات العلمية إنتاج الوقائع»³. كما يرى هابرماس أن هناك بعض المسائل وقع بشأنها سوء تفاهم بينه وبين بوبر منها الدور المنهجي للتجربة. وفي هذا السياق اعتبر أن الفرضيات القابلة للتحقق التجريبي ليست هي الوحيدة الشرعية بل إن «المشاعر، وأشكال الحرمان، والأزمات التي تطبع تاريخ الحياة، وتغيرات الموقف خلال التفكير، كلها تجلب تجارب أخرى مختلفة»⁴. وبينما يجرد بوبر أصول المعرفة -التجربة الحسية، والتقليد، والفكر المحض- من قوة الشرعية والسلطة حيث لا واحدة منها تدعي بدهة مباشرة أو صلاحية أصيلة، ويدعو إلى تعويض سؤال مصدر المعرفة بصلاحياتها يذهب هابرماس إلى القول إن «الأخطاء بدورها لا يمكن أن تؤسس في خطأها إلا على أساس معايير الصلاحية ولتبريرها يجب إنتاج أدلة يتم البحث عنها في البعد المقصي - ليس ذلك الخاص بالأصل ولكن ذلك الخاص بتكون المعرفة»⁵ وإلا تبقى معايير الدحض تعسفية.

ويرد هانس على هذه الأفكار في مقال «في ظهر الوضعية» حيث بين أن هابرماس حاول أن يمنح اعتراضاته ضد العقلانية النقدية لبوبر صياغة جديدة أقل عرضة لإثارة سوء التفاهم . كما عبر عن انطباعه أن هابرماس لم يكتف بإعادة الصياغة بل عمد إلى تغييرها في نقاط عديدة تعد ضرورية بالنسبة إلى البحث.

ولقد أكد في ملاحظاته الأولية أن نقده لم يكن موجها ضد ممارسة البحث في العلوم التجريبية، بل إلى تأويلها الوضعي. وهذا ما يراه هانس مثيرا للأهمية، نظرا إلى أن بوبر قد قدم هو أيضا أدلة مماثلة ضد التأويل الوضعي ذاته. لكن « من أجل تمرير انتقاداته لبوبر أيقظ هابرماس الشعور أن بوبر في نقاط مهمة يجب أن يصنف ضمن الإرث الوضعي»⁶. ويبين هانس أن نقد بوبر لم يكن موجها إلى الوضعية فقط، بل إلى كل ابستمولوجيا تشترع معرفة ما بإرجاعها إلى أصول أخيرة يقينية ضامنة للمعرفة. ويعوض بوبر هذه التصورات باللامعصومية الابستمولوجية التي تستبعد ضمان الحقيقة على هذا النحو وتربطها بمنهج التحقق النقدي. لكن بالمقابل يرى هابرماس أن الأخطاء لا يمكن التعرف عليها إلا استنادا إلى معايير وهذه الأخيرة تحتاج إلى أدلة لتبريرها، وهذه الأدلة بدورها إذا أردنا تجنب التعسف لا بد من البحث عنها في البعد الذي ألغاه بوبر، ليس ذلك المتعلق بالأصول بل ذلك المتعلق بتكوين المعرفة، كما سبقت الإشارة إلى ذلك. هذا يعني أن بوبر مجبر أيضا على البحث عن التبريرات بالرجوع إلى الأصول إذا لم يكن في مستوى بناء النظريات فعلى الأقل في المستوى المنهجي.

يمكن القول إن هابرماس انتقد الوضعية من دون أن يميز تمييزا واضحا ودقيقا بين الوضعية التقليدية والوضعية المنطقية، وكذا العقلانية النقدية لبوبر. وهو ما لمس هانس بوبر ذاته كما تبين من مفاجأته برد أدورنو - في الخصومة الألمانية حول العلوم الاجتماعية في توبنجن - الذي تفادى حسب رأيه الوقوع في جدال معه، ولم يستطع مواجهة التحدي الذي مثلته أطروحته عن منطق البحث في العلوم الاجتماعية. وأبدى بوبر أسفه كونه لم يهاجم مدرسة فرانكفورت في ذلك المقال، معتقدا أن موضوع الحديث منحصر في منطق العلوم الاجتماعية. ويقول في ذلك: «كان علي مهاجمتهم باستعمال الحجج التي نشرت قبلا في المجتمع المفتوح وفي فقر التاريخانية وما هو الجدال؟»⁷.

وكان مقاله «العقل أو الثورة» مناسبة لتبيان موقفه من مدرسة فرانكفورت حيث أنكر عليها أهميتها ماعدا في جانبها السياسي. أكثر من ذلك لم يتوان عن اعتبار تأثيرها تأثيرا "غير عقلاني ومحطم للذكاء". وبخصوص اتهام هابرماس له بالوضعي فيرى أنه «سوء تفاهم قديم أنشأه وكرسه أناس لا يعرفون إنتاجه إلا بطريقة غير مباشرة»⁸. ففي كتابه **منطق البحث** وجه نقدا للوضعية وتم طبع الكتاب ضمن مجموعة يديرها موريس شليك وفليب فرانك مما جعل البعض وبحكم مسبق، بناء على غلاف الكتاب ينسبه إلى حلقة فيينا. ورأى بوبر أنه بدلا من منح أطروحته حقها من الدراسة النقدية الجدية التي من شأنها فتح نقاش مثمر تم استعمالها خارج سياقها من أجل إبراز "وضعية بوبر". كما يرى أن اتهامه بالدفاع عن الوضع السياسي هو

نفسه الاتهام الذي وجهه في كتابه **المجتمع المفتوح** ضد هيجل حيث وصف فلسفة الهوية "كنوع من وضعية أخلاقية ومشروعة". الحقيقة هذه الفكرة تُجانب الصواب لأن بوبر يعد من المدافعين عن منهج الإصلاح التدريجي في المجتمع.

وبخصوص الفرق بين العلوم الاجتماعية والعلوم الطبيعية يرى بوبر أن الموضوعية في كلا الميدانين لا تؤسس "على حالة الفكر الحيادي" الموجود لدى العلماء، بل ببساطة على «الطابع العمومي والتنافسي للمؤسسة العلمية أي أن الموضوعية تقام أساسا وباختصار على النقد العقلي المتبادل، والمقاربة النقدية، والتقليد النقدي»⁹ وإذا كانت الموضوعية موجودة أكثر في العلوم الطبيعية فليس لأن المهتمين بهذا الميدان لديهم فكر موضوعي أكثر من غيرهم، بل لأنها تتوفر على تقليد ومعايير أفضل للوضوح والنقد العقلي.

في الأخير يعترف بوبر أنه حارب طوال حياته الاستمولوجيا الوضعية وفكرة اعتبار علوم الطبيعة نموذجا للعلوم الاجتماعية. وفي نظره لم توفق الاستمولوجيا الوضعية في تحليلها لعلوم الطبيعة لأنها اعتبرت مجرد "تعميمات حذرة"، في حين هي ملاحظات خضعت للتحقيق والدحض وليس للبرهنة. كما يعترف أنه «واقعي ميتافيزيقي»¹⁰ لم يتوقف عند حد إيلاء معنى للعبارات الميتافيزيقية، بل ذهب إلى حد تحليل «الدور التاريخي المهم الذي لعبته الميتافيزيقا في تكوين النظريات العلمية»¹¹. وهذه ليست أبدا مواقف وضعية كما ادعى ذلك أدورنو وهابرماس.

4- نقد النظريات الاجتماعية الكلاسيكية التي يمثلها كل من جورج هيربرت ميد G.H.Mead، وإميل دوركايم E. Durkheim وتالكوت بارسونز T.Parsons الذين استطاعوا تطوير المفاهيم القاعدية للعقلنة الاجتماعية.

جمع ميد بين فلسفة التحليل اللغوي والمدرسة السلوكية في مقارنة نظرية واحدة تتمثل في النظرية التفاعلية الرمزية interactionnisme symbolique التي استطاعت الكشف عما يحتويه السلوك الاجتماعي للأفراد وعلاقاتهم بعضهم بعضا من تنوع وثراء. ولقد تمكن من ذلك نظرا إلى احتواء مقاربتة على عنصرين مهمين. يتمثل العنصر الأول في تركيزه على التفاعلات الاجتماعية المتبادلة بين عضويتين فما أكثر بدلا من التركيز على سلوك عضوية فردية واحدة تجاه تأثيرات المحيط. أما العنصر الثاني فيمكن في تجاوزه ملاحظة ردود الفعل على السلوك إلى السلوك المحكوم بالرموز الذي يسمح بإعادة بناء البنيات الكونية للتفاعل اعتمادا على وسيط اللغة.

لقد طور ميد الإطار المفاهيمي القاعدي للتفاعل الموجه بمعايير حيث انطلق من بدايات التفاعل الموجه بالغريزة والذي يتم بوساطة الحركة إلى التفاعل الذي يتم بوساطة الرموز ولغة الإشارات ثم إلى التفاعل المحكوم بمعايير. وسعى من خلال نظريته في السلوكية الاجتماعية إلى تحليل مظاهر الوعي محاولاً فهم طريقة انتشارها في بنيات التفاعل بوساطة الرمز أو اللغة ومن ثم تبين أن التفاعلات الاجتماعية عبارة عن بنية رمزية يمكن بواسطة التحليل فهمها كحقيقة موضوعية. وسمحت هذه الخطوة لميد بالتحرك من براديغمات علم النفس السائدة سواء السلوكية التي غرضها التركيز فقط على السلوك الخاضع للملاحظة المباشرة، أو التحليل النفسي الذي غرضه التركيز على معطيات اللاشعور.

أبدى هابرماس اهتماماً بنظرية ميد في التنشئة الاجتماعية وبيهرنته أن الكفاءة التواصلية ضرورية لتحقيق هوية كاملة لأننا لكنه يرى أن ميد قد ركز على اللغة كوسيط لتنسيق الفعل وتنشئة الأفراد اجتماعياً ولم يحل عملياً اللغة كوسيط لتبادل الفهم، وهو مستوى أكثر ارتفاعاً من المستوى الأول. وهذا ما يوضحه هابرماس في قوله: «اكتفى ميد بفحص التواصل اللغوي تقريباً وحصرها من جانبين: التفاعل الاجتماعي لذوات فاعلة تتصرف لأجل هدف، والتنشئة الاجتماعية لذوات قادرة على الفعل. وبالمقابل أهمل عمليات الفهم المتبادل والبنية الداخلية للغة»¹².

ينتقل هابرماس إلى نظرية الدين لدوركايم حتى يستكمل مشروع ميد، ويبرر ذلك بكون الوعي الجماعي الديني يتضمن جذوراً ما قبل لسانية ويمكن بفضل طابعه الرمزي إدراجه في التحليل بغية إعادة بناء الفعل الموجه بمعايير. وهذا من دون أن يدرك دوركايم التمييز الموجود بين الشكل الجماعي للممارسة الطقوسية الذي يتبدى من خلال الرمزية الدينية والبيئاتية التي تتبدى من خلال اللغة.

إن دوركايم لم يمنح بعد الفهم المتبادل بواسطة اللغة اهتماماً أكبر لأنه أقام مقارنته على ثنائية الفرد-المجتمع. زيادة على هذا تتألف الذات عنده من عنصرين غير متجانسين: عنصر غير مجتمعي، خاضع لمصالح أنانية وأوامر المحافظة على الذات. وعنصر أخلاقي تابع للهوية الجمعية. وليس هذا التقسيم للوجود الاجتماعي إلى وعي فردي-جماعي، مقدس-دنيوي، سوى اجترار للإطار المقولاتي لفلسفة الوعي والمبني على تشكيلة مشابهة من الثنائيات المتعارضة "الجسد-الروح، الحساسة-الفهم الميل-الواجب"، ويبقى دوركايم في نظر هابرماس: «مرتبطاً هنا أكثر من أي مكان آخر بالمفاهيم الفكرية لفلسفة الوعي»¹³.

أما بارسونز فقد تميز عن معاصريه بتطوير نظرية في المجتمع غاية في التعقيد هي ثمرة جهود دامت أكثر من نصف قرن. وإن إسهامه العلمي كما يرى هابرماس ليس له مثيل نظرا إلى درجة تجريده وتمايزه وطابعه النسقي. وحتى وإن كان الاهتمام بنظريته قد عرف أفولا في أواسط الستينيات بسبب تأثير التوجهات الهرمينوطيقية والنقدية فإنه لا يمكن لأية نظرية اجتماعية تعتد بنفسها أن تتفادى الرجوع إلى بارسونز. وفي هذا الصدد أيضا يقول هابرماس: «يعد بارسونز أول من جعل النسق فكرة صارمة بصفة تقنية، وذلك لأجل دراسة مثمرة للمجتمع. ويمثل ربط نظرية الفعل باستراتيجية مفهومة conceptualisation مسطرة من قبل نموذج الأنساق المحددة المشكل الرئيسي بالنسبة إلى بارسونز»¹⁴.

وتكشف نظرية المجتمع عند بارسونز عن وجود براديغمين مختلفين: براديغم النشاط action، وبراديغم النسق système، حيث يؤكد بارسونز الأولوية المنهجية لنظرية النشاط، وهي أولوية متأتية من الأسبقية المنطقية للتفاعل الاجتماعي على موضوع النسق الاجتماعي. إلا أن هابرماس يحاول نفي هذا الطرح وإثبات عكسه أي أن النظرية الاجتماعية لبارسونز تمنح-في نظره- النسق أسبقية على النشاط وهو سوف يحاول تأكيد ذلك من خلال تتبع تحليلي نقدي للإنتاج الفكري لبارسونز.

يبدأ هابرماس ببنية النشاط الاجتماعي The Structure of Social Action 1937، وهي النظرية التي أعاد بارسونز في سنوات لاحقة بناءها، وفي نهاية المطاف تخلص عنها لصالح وظيفية النسق. ولقد حاول فيها بلورة نظرية معيارية للنشاط الاجتماعي تقوم على مبدئين أساسيين :

الفعل الغائي: هو مجال يركز فيه الفرد على تحقيق مصالحه، وفي سبيل ذلك يعمل على اختيار أنجع الوسائل الموجودة في المحيط والملائمة لتحقيق الهدف.

النظام المعياري: وهو مجال يركز على الكل الاجتماعي، ويتضمن مجموع القيم الدينية الاجتماعية والأخلاقية الموجهة للفعل.

ولتفسير هذا الموقف طور بارسونز في المؤلف ذاته الخصائص القاعدية لنظرية النشاط عن طريق نقد التقليد التجريبي، كما يتجلى في النظرية النفعية مثلا والتي تربط الفعل باختيار أنجع الوسائل لأجل تحقيق الأهداف المرسومة، فالمهم توجيه الفعل وفق قواعد ضامنة لأكبر نجاح ممكن. لكن بارسونز يرفض هذا الموقف نظرا إلى أن النجاح والنجاح الشخصي ليسا كافيين لاستقرار النظام الاجتماعي. هذا

من جهة أما من جهة أخرى، فإن الفاعلين يبدون أحرارا في اختيار الغايات بينما هم فاقدون لاستقلاليتهم وخاضعون لقواعد تقنية توجه أفعالهم.

يؤكد هابرماس أن بارسونز قد أدرك فعلا إخراجات التقليد التجريبي، لكنه بقي سجين الفعل الغائي معتبرا إياه "الوحدة الأساسية للنشاط الاجتماعي"، ولم يتوصل إلى صياغة نظرية نشاط قادرة على الربط بين الفعل الغائي ومؤسسة النظام الاجتماعي، إذ بفضل هذا الربط وحده يمكن للأفراد متابعة تحقيق أغراضهم ومصالحهم دون تعارض مع مجموع القيم والمعايير المسيرة للنظام الاجتماعي.

إن هذا الإشكال قاد بارسونز إلى مراجعة نظرية النشاط في كتابين نشر في الخمسينيات: النسق الاجتماعي The Social System، ونحو نظرية عامة للنشاط Towards a General Theory of Action، فحص فيهما تأثير نسق القيم الثقافية في نسقي النشاط الاجتماعي والنشاط الشخصي.

لم يضع بارسونز نسق الثقافة في المستوى نفسه مع نسقي المجتمع والشخصية مما يؤدي كما لاحظ هابرماس إلى تشيؤ التقليد الثقافي، حيث تبدو النماذج الثقافية كيانات تجريبية موضوعية. ولا تظهر الأهمية الكافية للغة باعتبارها وسيطا بين مستويات القيم الثقافية. ويقر هابرماس أن بارسونز قد اقترح فعلا أن تكون اللغة «الوسيط المثالي لنقل الثقافة لكن هذا الحدس لم يكن أبدا خصباً في نظريته في النشاط»¹⁵. وهكذا انحلت فكرة إعادة بناء المجتمع انطلاقاً من فعل غائي موجه وفق القيم الثقافية، وأصبح النسق الثقافي نسقا فرعيا غير مستقل عن الأنساق الأخرى.

قام بارسونز في بداية الستينيات بمراجعة أخرى كانت ثمرتها نظرية الأنساق حيث قدم الصيغة النهائية لنظرية المجتمع في كتابه: المجتمعات تطورها وآفاقها المقارنة 1966. ويعتبر هابرماس أن استعاضة بارسونز بمنطق الأنساق عوضا عن منطق النشاط قد أحدث نوعا من الثورة النظرية داخل علم الاجتماع الأمريكي فقد وفرت نظرية النسق إطارا مفهوميا عاما سمح بإيجاد الرابط المنطقي لكل تلك الدراسات التجريبية الجزئية المتناثرة التي قامت بها مدرسة شيكاغو.

ويعبر النسق عن مجموعة منظمة من العناصر المتفاعلة تسمى الأنساق الفرعية sous-systèmes وهي النسق الثقافي ووظيفته المحافظة على النماذج والنسق الاجتماعي ووظيفته الاندماج intégration، ونسق الشخصية ووظيفته رسم الأهداف والنسق العضوي ووظيفته التكيف مع المحيط الخارجي. ويضمن العمل الجيد للأنساق الفرعية محافظة المجتمع على ذاته ككلية مندمجة ومتكيفة مع المحيط.

ويمكن رد هذا التحول في نظرية بارسونز الاجتماعية إلى تأثره بالأبحاث التي أولت المال أهمية كوسيطٍ منظمٍ médium régulateur للتبادلات بين مختلف العناصر المتداخلة في عمل النسق الاقتصادي فحاول بدوره أن يعمم هذه الفكرة إلى دوائر النشاط الأخرى ويحدد لكل نسق فرعي للنشاط وسيطا يضمن وظيفة تنظيم مشابهة. وفي 1963 نشر مقالا حول فكرة السلطة كوسيط منظم في النسق السياسي واعتبره امتحانا ناجحا لكونية ممكنة لمفهوم الوسيط. وفي السنة نفسها ظهرت دراسة حول فكرة التأثير، وفي سنوات لاحقة ظهر البحث حول فكرة الالتزام بالقيم. وهكذا فقد أسند بارسونز لكل نسق فرعي وسيطا ناظما، فالمال argent وسيط النسق الاقتصادي، والسلطة pouvoir وسيط النسق السياسي، والتأثير influence وسيط النسق الاجتماعي، والالتزام بالقيم obligation par les valeurs وسيط النسق الثقافي.

لكن هابرماس رفض فكرة كونية الوسيط واعتبرها تعميما زائدا لنموذج يعجز البناء الكلي لنظرية بارسونز عن تحمله. فوسيطي التأثير والالتزام بواسطة القيم يتميزان بخصائص كيفية وليس مناسبا وضعهما في الصف نفسه مع وسيطي المال والسلطة الخاضعين لحسابات مضبوطة. كما يرى أن بارسونز قد استعمل مفهوم اللغة في البداية بمعنى انتروبولوجي ثقافي كوسيط يجعل البيئات والإجماع حول القيم ممكنا ومناسبا بالنسبة إلى الأنظمة الاجتماعية المعيارية. لكن لما وجد نفسه أمام مهمة تقديم وسائل ناظمة كتخصصات للتواصل اللغوي بدت الفكرة الثقافية culturaliste للغة غير كافية. وتم بذلك تعويض التواصل اللغوي بالوسائل الناظمة. وهذه فكرة يرفضها هابرماس لأن فكرة الوسيط -في نظره- لا بد أن تنحصر في النسق الاقتصادي بينما تخضع الأنساق الأخرى لمفهوم التواصل اللغوي. ويقول: «فقط الدوائر الوظيفية لإعادة الإنتاج المادي يمكنها أن تتمايز بالمرور عبر وسائل ناظمة. ولا يمكن أن يعاد إنتاج البنيات الرمزية للعالم المعيش إلا من خلال الوسيط القاعدي للفعل الموجه نحو الفهم المتبادل بينما تبقى أنساق النشاط الموجه نحو إعادة الإنتاج الثقافي، الاندماج الاجتماعي، والتنشئة الاجتماعية مرتبطة ببنيات العالم المعيش وبالفعل التواصلية»¹⁶.

وفي تحليله لمنظور الحداثة لدى بارسونز وجد هابرماس أن نظريته الاجتماعية عمياء إزاء أمراض الحداثة، إنها لم تأخذها بعين الاعتبار لأنه لجأ إلى نظرية النسق وتخلّى عن إمكان تأسيس معيار عقلائي لتحديث المجتمع. لقد اعتبر بارسونز الإصلاح والنهضة حدثين كبيرين عبدا الطريق إلى الحداثة، إذ بفضلهما تم تحرير القدرات المعرفية المتضمنة في التقليد المسيحي والتقليد اليوناني-الروماني، والتي كانت النخبة المثقفة تحتكرها لتمنح نفسها الفعالية والمشروعية الدستورية. وبشأن هذه النقطة يتفق بارسونز مع

نظرية العقلنة الاجتماعية لفيبر فالنهضة ممثلة في الحركة الإنسانية سمحت بالعودة إلى قراءة الإرث اليوناني الروماني، وبتحرر الفن من سيطرة الكنيسة وبتأسيس القانون الحديث. أما الإصلاح الديني فقد حطم الحواجز بين الأوامر الدينية والدولة العلمانية.

في نهاية الستينيات بدأت تظهر في نظرية الحداثة لبارسونز آثار التطورية البيولوجية حيث تطبيق الثقافة في المجتمع أصبح مرادفا لوظيفة الانتخاب الطبيعي حيث تتم عملية اختيار المتغيرات الثقافية التي تعمل على استقرار وظيفة النسق الاجتماعي في مواجهة تحديات مرتقبة للمحيط. هكذا ربط بارسونز بين نظرية التطور التاريخي للمجتمع ونظرية النسق حيث أرجع التحديث الذي تصوره فيبر كعقلنة للمجتمع إلى تعقيد متزايد وقوي للنسق. فالأمر لا يتعلق في نظره بأمراض اجتماعية بقدر ما يتعلق بعدم توازن مؤقت للنسق. وعليه ليست المخاطر المهددة للمحيط الحضري نتيجة النمو العشوائي للرأسمالية ولا توسع الإدارة البيروقراطية ولا تناقضات العالم المعيش والنسق سوى مظهر للتوظيف السيء لوسيطي المال والسلطة من قبل مشاركين يعتقدون أن الحل العقلاني لمشاكل التنظيم السياسي وعدم الاستقرار الاقتصادي ليس ممكنا إلا بواسطة علاقات حسابية مضبوطة. مما سبق تتبين عدم مشاطرة بارسونز تشخيص فيبر للحداثة خاصة أطروحته المتعلقة بـ"فقدان المعنى" و"فقدان الحرية"، فهو مقتنع أن المجتمع الحديث حمل قدرا كبيرا من الحرية.

الهوامش

¹- Jürgen Habermas, **Théorie de l'agir communicationnel**, T2, Pour une critique de la raison fonctionnaliste, traduit par : Jean-Louis Schlegel, (Paris : Fayard, 1987), p257

2- Jürgen Habermas, **Connaissance et Intérêt**, (Paris : éditions Gallimard, 1976), p103

3- Jürgen Habermas «Contre le rationalisme disséqué à la mode positiviste», in : **De Vienne à Francfort la querelle allemande des sciences sociales**, tr : R. Guardans et I. Stengers, (Bruxelles : Editions Complexe, 1979), p168

4- Ibid, p170

5- Ibid, p171

-
- 6-Hans Albert, «Dans le dos du positivisme»,in : op.cit,tr : I.Stengers,p192
7-Karl R. Popper, «Raison ou Révolution?», in op.cit, tr : C.Bastyns, p238
8- Ibid.
9- Ibid,p241
10- Ibid,p247
11-Ibid.
12- Jürgen Habermas, **Théorie de l'agir communicationnel**, T2, Pour une critique de la raison fonctionnaliste,p11
13- Ibid,p67

14- Ibid,p218
15- Ibid,p239
16- Ibid,p287