الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العالمي

جامعة عبد الحميد ابن باديس – مستغانم

كلية العلوم الاجتماعية

شعبة الفلسفة

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه تخصص الفلسفة و التواصل

تحت عنوان

إتيقا المنـــاقشة لـدى كـارل أوتو آبل

من إعداد الطالبة:

بورزاق يمينة

تحت إشراف:

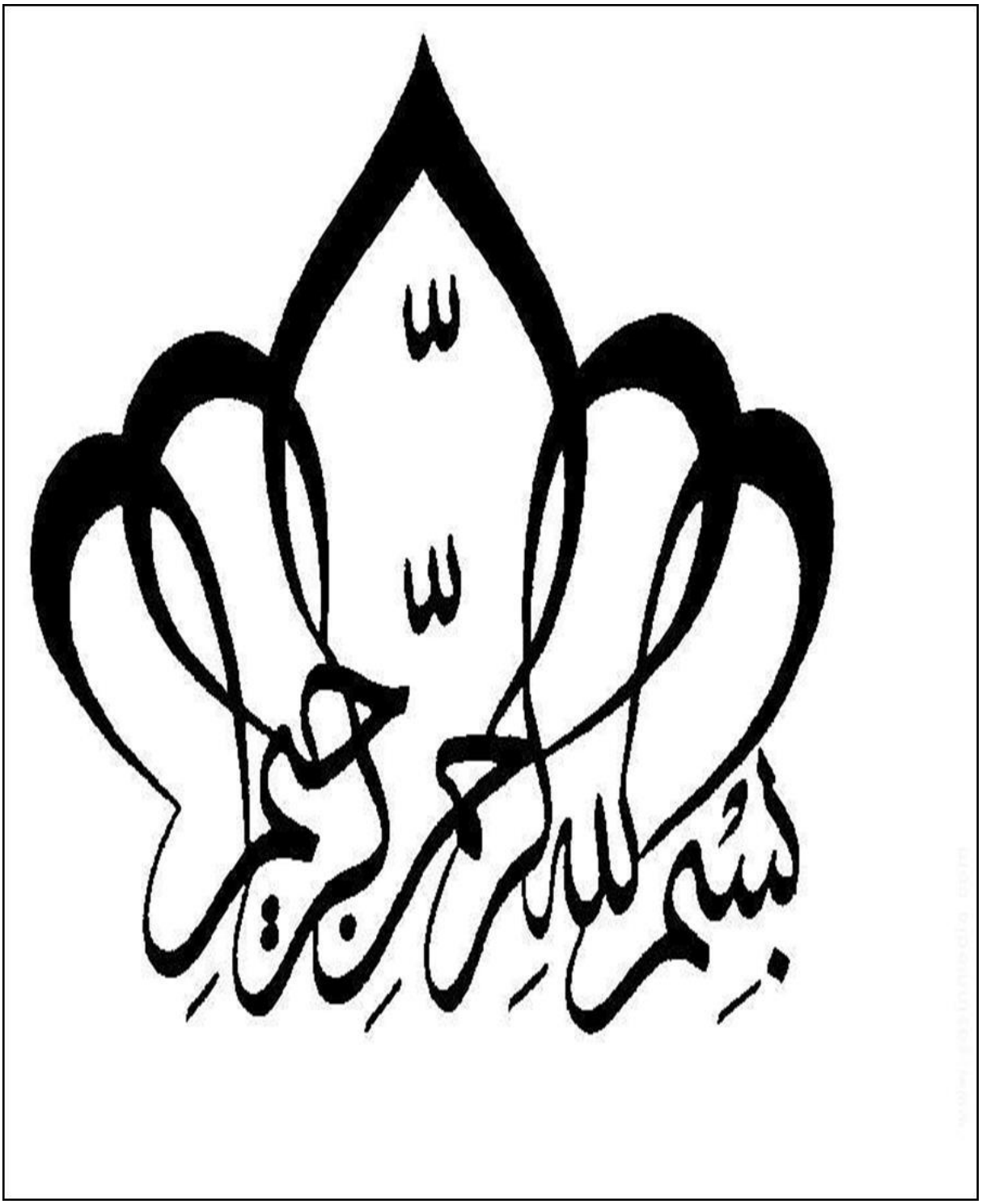
الأستاذة الدكتورة : بن دنيا سعدية

لجنة المناقـشة:

أ.د العـربي ميلود	جامعة مستغانم	رئيسا
أ.د بن دنيا سعدية	جامعة مستغانم	مشرفا ومقررا
أ.د قواسمي مــراد	جامعة مستغانم	مناقشاً
أ.د سواريت بن عمر	جامعة وهــران	مناقشاً
أ.د مالفي عبد القادر	جامعة مستغانم	مناقشاً
د. بوحجلة محمد	جامعة الشلف	مناقشاً

السنة الجامعية

2021 / 2020


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهـــــداء

إلى الذي لم يفارقني رغم رحليه المبكر عني...والدي رحمه الله.

إلى التي لا يضاهيها أحد ...والدتي الحنون.

إلى كل باحث في دروب العلم الكثيرة، أخص بالذكر زملائي: فاطمة، إيمان، عبد المالك، عبد الجليل، أمين، فاطمة فواطمية، وعائشتي.

إلى بهجتي وأنسي إخوتي، وأخواتي.

إلى المؤنسات الغاليات: نوال، زهرة، ريتاج، أمينة، ماريا.

إلى عائلتي الثانية... أبي ، نوال وفتيحة.

إلى زوجـــي عزّ الدين... أهدي هذا العمل

يميـــــنة

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل وكلي إمتنان وتواضع إلى جميع من كان لي سندا في إطار إنجاز هذا العمل، بدءا بالمؤطرة المحترمة الأستاذة "بن دنيا سعدية" شاكرة إياها على صبرها وتعاونها طيلة فترة إنجاز هذا العمل، كما أتقدم بخالص الشكر إلى الأب الروحي لمشروع "الفلسفة والتواصل" الأستاذ "العربي ميلود"والذي كان صدرا رحبا، مرشدا وموجها خلال المسار التكويني، كما لا يفوتني أن أتقدم بوافر الشكر والإمتنان إلى كل أساتذة شعبة الفلسفة بجامعة مستغانم على رأسهم الأستاذ قواسمي مراد، الأستاذ عمارة الناصر، الأستاذ حمادي السايح، والأستاذ سباعي لخضر، والأستاذة بوصوار نجمة.

كما أوجه شكري إلى الأستاذ عطار أحمد جامعة تلمسان، والأستاذ محمد جديدي جامعة قسنطينة، الأستاذة فرفودة فاطمة جامعة خنشلة، وخاصة الأستاذ بوجلة محمد جامعة الشلف، كما لا أنسى الأستاذ توفيق طالبي، الأستاذ شراطي عبد القادر، والأستاذ موري الجيلالي، اللذين أعانوني في الترجمة، والأستاذة يحياوي فريدة في التدقيق اللغوي.

ويتسع حيز شكري أيضا إلى لجنة المناقشة الموقرة التي تحملت عناء الإطلاع وقراءة هذا العمل، دون أن أنسى ابن العم محمد...فكل الشكر والتقدير والإحترام لكم جميعا.

يمينة

فهرس المحتويات:

المحتويات	الصفحة
الإهـداء	
شكر و عرفان	
فهرس المحتويات	
مقدمة	أ-خ
الـفصل الأوّل: الإتـيقا وتكّـون المـشروع الفلسفيّ لـ " آبـل".	
المبحث الأول: الإتيقا مطلب أوّل في الفلسفة المعاصرة.	**16**
المطلب الأول: في مفهمة الإتيقا l'éthique والأخلاق moral.	**20**
المطلب الثاني: في تجاوز الأخلاق الكانطية.	**26**
المطلب الثالث: المشاريع الإتيقية المعاصرة.	**33**
المبحث الثّاني : المنابع الفكريّة لفلسفة آبل (الإتيقية).	**45**
المطلب الأول: مدرسة فرانكفورت:من براديغم الفن إلى براديغم النقاش التّواصل.	**47**
المطلب الثاني:الفلسفة الأخلاقيّة الأرسطيّة والكانطيّة وأثرها في مشروع آبل الإتيقي.	**54**
المطلب الثالث: منعرجات الفلسفة المعاصرة وتأثيراتها في فلسفة آبل الترنسندنتالية.	**59**
الفـصل الثّاني :أخـلاقيات الحـوار و النقاش في فلسفة كارل أوتـو آبـل.	
المبحث الأوّل: أخلاقيات المحاجة ...من العقلانيّة التّواصليّة إلى المناقشة العلميّة.	**82**
المطلب الأول: المكانة الفلسفية للغة في نظرية إتيقا المناقشة.	**83**
المطلب الثاني: منفيتجنشتين إلى أوستين: مقاربة آبلية.	**88**
المطلب الثالث: إتيقا النقاش ومهمة التحرر.	**102**
المبحث الثّاني : الاتيقا بين العلم و المسؤوليّة المشتركة.	**109**
المطلب الأول: الخطاب الإتيقي بعد كانط: من أخلاق الأنا إلى إتيقا العلم.	**110**
المطلب الثاني: الإتيقا: مخلفات أزمة التقنية ومساعي المسؤولية المشتركة.	**118**
المطلب الثالث: المشروع التأسيسي للمسؤولية المشتركة الكبرى والكونية.	**126**

فهرس المحتويات:

الفصل الثّالث:السجال الفكري بين كــارل أوتــو و يـورغـن هابــرماس:

المبحث الأوّل: براغماتية كارل أوتو آبل الترنسندنتاليّة و اشكاليّة التّأسيس النهائيّ. **139**

المطلب الأول : البينذاتية وتجاوز الأنانة. **140**

المطلب الثاني :المناقشة الحجاجية. **147**

المطلب الثالث : الإتيقا السياسية في مشروع كارل أوتو آبل. **154**

المبحث الثّاني : تدوالــيّة يورغن هابرس. **164**

المطلب الأول : هابرماس: من نقد الحداثة إلى نظرية الفعل التواصلي. **165**

المطلب الثاني: الفضاء العمومي واجهة لتجاوز مكمن النقص في التواصل والنقاش. **179**

المطلب الثالث: المجتمع مابعد العلماني وتجليات الأبعاد التواصلية. **187**

الفصــل الرابــع :قــراءات نقديّـة في مشروع التّواصل.

المبحث الأوّل: التّفكير مع – ضد.

المطلب الأول : في نقد فلسفة التواصل. **201**

المطلب الثاني: التفكير مع - ضد كارل اوتو آبل. **208**

المطلب الثالث: التفكير مع - ضد هابرماس. **220**

المبحث الثاني : فــي تجاوز مشروع التّواصل.

المطلب الأول:الاعتراف كقيمة تواصلية راهنة. **231**

المطلب الثاني : إشكالية الاعتراف في مشروع آكسل هونيث. **238**

المطلب الثالث : من مجتمع الإزدراء إلى المجتمع الكوني. **252**

الخاتمة **263**

القائمة البيبليوغرافية

فهرس الأعــلام

فهرس المصطلحات

مقدمة

لم تكن الحداثـة الغربيّة على الرغم مما قدمته للإنسان من إنجازات علميّة صاحبت الثّورة الصناعية كالإ كتشافات العلميّة الكثيرة و الكشوفات الجغرافية (العالم الجديد)، والإصلاحات الدّينيّة (إصلاحات مارتن لوثر) بالإضافة إلا بيان حقوق الإنسان عقب الثّورة الفرنسّية ذات أثر إيجابيّ على حياته ووجوده فقط، بل ونظرا لآنّها أعلت الذات le soiمن خلال الكوجيتو الديكارتي "أنا أفكّر إذن أنا موجود"، وجعلتها مرجعا ومصدرا لكلّ معرفة أوقعها ذلك في سيطرة العقل الأداتي La Raison Instrumentalle، وذلك من خلال ذيوع العلمويةLa scientisme والإيمان بأنّ العلم قادر على التوصل إلى جميع الحقائق وتجسيدها، خاصة أنّ الإنسان الحديث قد تخلّص من القيود الفكريّة الّتي سيطرت عليه طوال الفترة اللّاهوتية. لقد كان من أهم ما تعرضت له الذات في مسارها الإكتشافي ومحاولتها بسط سيادتها على الطبيعة أنها وقعت تحت سيطرة التّقنية La Technique الإغـتراب AliénationوالـتشيـؤLa Réification.

وبعد جملة النتائج غير المتوقعة لإندفاع الإنسان الحديث نحو المعرفة والبحث، فتحت الفلسفة الاجتماعية أبوابها لدراسة ما تعانيه الذات البشرية في مجتمع تقوده التقنية وتؤطره سمات الاغتراب والتشيؤ، ولعل ما قدمته النّظريّة النّقديّة أو ما يعرف بمدرسة فرانكفورت الأولى (أدورنو، هوركهايمر، ماركيوز) من دراسات وتحليلات تهدف إلى التخلّص من جملة المخلّفات النّاتجة عن المشروع الحداثوي، عن طريق نقد الأداتية والدّعوة إلى إحداث تغيير جذْريّ في المجتمع ككل بناء على الخلفيّة النّـقديّة والماركسية يعدّ من بين أولى المحاولات التي تسعى لعقلنة المجتمع وتفعيل الخاصية النقديّة لتغيير ماهو كائن، فقد كان لزاما على ممثليّ النظرية النقدية في جيلها الأول الثّورة على الأنظمة التي تفرض سلطتها على الأفراد وتقديم حـلّ للخـروج من الوضعية التـي آل إليها المجتمع، منتقلـين من العقلانية الأداتيــة،نحو العقلانية النقدية، حيث لجأوا إلى النّقد الثّقافي (نقد المجتمع) واِعتبروا الفنّ هو الوسيلة لتجاوز الأداتية، لأنّه يحمل رسالة ثوريّة معبرة عن حالة الإنسان، رافضين الفنّ التسويقي-الإستهلاكي، أو الفنّ الذي تدعمه جهات سياسية.

استكمالا للمسار النّقدي للمدرسة، قدّم الفيلسوف الألمانيّ المعاصر كارل أوتو آبل Karl Otto Apel ممثّل الجيل الثّاني لها مجموعة من الأفكار الفلسفيّة ألّتي عكف فيها على

تحليل الوضع المجتمعيّ والوجوديّ الغربيّ، كما صاغ في إطار التحرُّر من قيود الأداتيّة الغربية مشروعا معنونا بنظرية إتيقا المناقشة La théorie l’éthique de la Discussionإنتقالا منه من نقد المجتمع الذي اقترح فيه براديغم الفنّ كمخرج إلى براديغم التواصل، حيث يعتمد مشروع آبل المعنون "التأسيس النهائي الترنسندنتالي" على الأفكار الكانطية ، أين تم الجمع فيه بين العقل العملي، والعقل النظري ، وعلى خطى كانط سار آبل نحو تحقيق إتيقا كونية تهدف إلى تحقيق كرامة الإنسان وتجسيد العدالة من خلال قراءاته للمؤلفات الأخلاقيّة الكانطيّة خاصة ميتافيزيقا الأخلاق، ومشروع السلام الدائم، أين ركز على ضرورة الخروج من الدائرة التقليدية للأخلاق نحو كونية الإتيقا، وقد تجلى إهتمام آبل بالإتيقا كإشكالية معاصرة في أغلب مؤلفاته التي تعددت مضامينها وإختلفت حيث نجد "إتيقا المناقشة l’éthique de la discussion"، إلى "النقاش والمسؤولية la discussion et la responsabilité"، التي عالج فيها الإتيقا كمفهوم وحل ناجع للمجتمع التواصليّ والصناعيّ معا، كما اِعتبر هذا المشروع من جانب آخر مواجهة سجّالية بينه وبين مواطنه يورجن هابرماس الذي قدمّ مشروعه بعنوان " التداول يةالشكليّة –الصّوريّة- العامة" الّتي عمل فيها على إعادة تأ سيس الفلسفة بعيدا عن طرح العقلي القائم على أحادية المنطلق بناء على الأفكار الهيجيلية، وتعتبر فلسفة كارل أوتو آبل فلسفة قارية وأنجلوساكسونية حيث أسس حوارا فلسفيا بين هذه المنعطفات بلوره في مشروعه تحويل الفلسفة la transformation de la philosophie، وبناء على ما تقدّم ومن خلال العمل البحثي هذا سنحاول الإجابة عن الإشكال الرئيسي التالي: هل يمكن الوصول إلى تأسيس نهائي للإتيقا داخل الجماعات في إطار تواصل بينذاتي وفقا لمشروع آبل الفلسفي ؟والتي تتفرع بدورها إلى جملة من الأسئلة الفرعية المتمثلة في:

- إذا كان الهدف من الإتيقا هو الخروج من الخاص إلى الكوني كقيمة تشاركية بين الأفراد جميعا فالسؤال المطروح اليوم هو ماهي الأسس التي يقترحها آبل لإرساء فلسفة يمكنها إيجاد معايير إنسانية بينذاتية تمكن من الإِنفتاح على الآخر أي الوصول إلى الكونيّة؟. وماهي الأبعاد والغايات التي ينشدها آبل من مشروعه الأخلاقيّ؟.

-إذا كان الحوار والإنصات هما أحد الركائز الأساسيّة داخل كل عمليّة تواصلية .فكيف يمكننا تجسيد اِئتلاف آراء الأفراد على الرّغم من عدم تماثلها أي تحقيق الإجماع حسب آبل؟

وللإجابة عن الإشكال الرئيسيّ ومجموع التساؤلات الفرعية إرتأينا تقديم جملة من الفرضيات أهمها:

الفرضيّة 01: يمكن أن يتحقّق مشروع كارل أوتو آبل إذا توفّرت الشرّوط الأساسيّة لكلّ نقاش.

الفرضيّة 02: إتيقا المناقشة مشروع فلسفيّ يقتضي ضرورة وجود مجتمع وإرادة كاملة تنزع نحو الإجماع ودون ذلك لا يمكن أن لا يتحقّق.

الفرضيّة 03:الذات الإنسانيّة ومساعيها المتكررة والدائمة في تحصيل العلم والمعارف قد تكون عائقا أمام تجسيد هذا المشروع.

لقد تم إنجاز العمل وفقا لخطة بحثية قسّمت إلى أربعة فصول يتضمن كل منها جانبا من فلسفة كارل أوتو آبل، وكذا المقاربات الفلسفيّة التي اِعتمدها آبل أو الّتي ساعدته في بلورة أفكاره الفلسفية، أما الفصل الأوّل والّذي تمّت عنونته "بالإتيقا وتكوّن المشروع الفلسفي لـ"آبل"، والذي ضمّ مبحثين، فقد تم التطرق في المبحث الأوّل إلى ضبط مفهمة الإتيقا بِاعتبار أنّها تمثل منعطفا في الفلسفة المعاصرة، وقد تم فتح ملفاتها بسبب الآثار العلميّة الّتي اِنتشرت لتشمل الذّات الإنسانيّة عقب إعلان كانط نهاية الأخلاق، والوقوف أيضاً على الفروقات بينها (أي الإتيقا) وبين الأخلاق، وكذا التعرف على المشاريع الإتيقية المعاصرة، في حين تطرقنا في المبحث الثّاني إلى جملة المشارب الفلسفيّة التي ساهمت في بناء وبلورة الأفكار الفلسفيّة لكارل أوتو آبل بدءا بمدرسة فرانكفورت بحكم اِنضمامه لها وتمثيله للجيل الثّاني لها، ثمّ اِنتقلنا إلى الفلسفة الأخلاقيّة الأرسطيّة التي أشاد بها آبل لما لها من دور في الطرح الإتيقيل فلسفته، إلى جانب الفلسفة الأخلاقيّة الكانطيّة الّتي تعتبر رافداً أساسيّاً ومهما باعتبار أن آبل يمثل تياراً كانطيا جديداً، ذو خلفية نقديّة عقليّة، بالإضافة إلى التطرّق إلى أهمّ المنعرجات الّتي عرفتها الفلسفة المعاصرة والّتي ساهمت بشكل كبير جداً

في معرفة التوجه الّذي يمثله آبل خاصة وأن إتيقا النقاش جمعت بين ماهو لغويّ وما هو مابعد أخلاقي/إتيقي.

وقد حمل الفصل الثّاني عنوان " أخلاقيات الحوار والنقاش في فلسفة كارل أوتو آبل " أين وقفنا في المبحث الأوّل على أخلاقيات المحاجّة... من العقلانية التواصلية إلى المناقشة العملية، وتمّ الحديث فيه بداية عن المكانة الفلسفيّة للغة في نظرية إتيقا المناقشة ، ومواقف فلاسفة اللّغة كأوستين، سيرل،فتجنشتين...الخ، دون أن ننسى الحديث عن موقف كارل أوتو آبل من التصوّر الفتجنشتيني الثّاني للغة ونظرية أوستين في ألعاب اللّغة ،ثمّ إنتقلنا للحديث عن الإتيقا كمجال تواصلي تحرّري من قيود الأداتية، أما عن المبحث الثّاني فقد توقفنا فيه على الإشكالية الإتيقية الّتي قدمها آبل في عصر العلم منوّهين إلى وضعية الإتيقا بين العلم والمسؤولية المشتركة، أين كانت بداية هذا الطرح من الخطاب الإتيقي بعد كانط: والإنتقال من أخلاق الأنا إلى إتيقا العلم، ثمّ إنتقلنا للحديث عن الإتيقا: مخلفات أزمة التقنيّة ومساعي المسؤولية المشتركة ، لننهي الفصل بموضوع المشروع التأسيسيّ للمسؤوليّة المشتركة الكبرى والكونيّة.

في حين أن الفصل الثّالث قد عُنون "ب السجال الفكري بين كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس"، حيث ضمّ المبحث الأوّل المشروع التأسيسيّ لكارل أوتو آبل والمقدّم تحت عنوان:براغماتية كارل أوتو آبل الترنسندنتالية وإشكاليّة التّأسيس النهائيّ ، التّأسيس الذي ضمّ ثلاث نقاط أساسيّة تمثلت في البينذاتية وتجاوز الأنانة المنهجي ة وا لمناقشة الحجاجيّة ، بالإضافة إلى الإتيقا السياسية في مشروع كارل أوتو آبل ، أما المبحث الثانيّ من هذا الفصل فقد خصص لمشروع يورغن هابرماس المعنون بـ تداولية يورغن هابرماس، والّذي بدأه هابرماس من نقد الحداثة إلى نظريّة الفعل التواصلي، ثم إنتقل إلى الفضاء العمومي لمواجهة لتجاوز مكمن النقص في التواصل والنقاش ، ليختتم مشروعه ب المجتمع مابعد العلماني وتجليات الأبعاد التواصليّة.

أما الفصل الرابع والأخير فقد تمّ فيه تقديم مجموعة من" القراءات النّقدية والتجاوزيّة لمشروع التواصل" وكان عنوانه قراءات نقديّة في مشروع التواصل ، وحمل المبحث الأوّل

عنوان التفكير مع- ضد وذلك لأنه ضمّ قراءات حول التفكير مع آبل ضد آبـل و التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، وقبل هذا كله تطرقنا إلى عنوان في نقد فلسفة التواصل، أما المبحث الثّاني فتمّ فيه تجاوز مشروع التواصل وتقديم براديغم الاعتراف كقيمة تواصلية راهنة، لننتقل إلى تخصيص الاعتراف كإشكاليّة في مشروع آكسل هونيث، وصولا إلى الانتقال من مجتمع الازدراء إلى المجتمع الكوني.

وكما هو الحال مع أية دراسة، لا يمكن أن تتمّ معالجة إشكاليّة ما دون الإِستناد إلى منهج معين، حيث اِعتمدنا المنهج التحليليّ نظراً لأنّه من أكثر المناهج الّتي تسهّل عمليّة البحث وتحليل مضامين الأفكار الفلسفية المختلفة الّتي جاء بها آبل، كما تم أيضا اللجوء إلى المنهج التحليليّ التاريخيّ في الإِنتقال من الرّوافد الفكريّة خاصّة السّابقة على فكر كارل أوتو آبل، وفي معرفة المواقف النّقديّة التي واجهها آبل من خلال مشروعة الذي تعرض لِإنتقادات مختلفة.

ولأنّ تواجد الدّراسات السّابقة من بين أهم المراحل الّتي يجب الإشارة إليها في أي عمل فإننا حاولنا الإلمام بالدّراسات السّابقة والّتي توفرت لدينا من بينها أطروحة دكتوراه الطالب بوحجلة محمد المعنونة بالإتيقا والتواصل عند كارل أوتو آبل دراسة تحليلة نقديّة تحت إشراف الأستاذ سواريت بن عمر والّتي تمّت مناقشتها خلال الموسم الجامعي 2016-2017 بجامعة وهران 02،عالج فيها طرح كارل أوتو آبل ومشروعه الفلسفيّ منطلقاً من الإشكاليّة الأساسيّة التاليّة:هل يمكن إيجاد مرجعيّة معيارية مشتركة للأخلاقية، ووضع تأسيس نهائي للفلسفة؟ . من خلالها وقف على المشروع التّأسيسيّ لكارل أوتو آبل من خلال معالجته لمسألة الإتيقا ومنحها طابعاً لغويّاً، حيث جمع في طيات هذه الأطروحة كمّا هائلاً من المعارف والمعلومات حول فلسفته، وقد توصل في نهاية عرضه إلى نتائج كثيرة أهمّها: أن المشروع الفلسفي لآبل جزء لايتجزأ من مشاريع مدرسة فرانكفورت النقديّة، مضيفا أنّ آبل اِنطلق من مرجعية نقدية عقلية كانطية جمع فيها بين العقل النظريّ والعقل العمليّ، أين توجّه إلى دراسة اللّغة وأضافها كبعد أساسي تداولي بِاعتبارها الأداة الأساسيّ ة للتّواصل الإنساني وعاد في ذلك إلى كتابات فيتجنشتين، وأوستين...الخ، كما نوّه آبل في بحثه الإتيقي إلى ضرورة إيجاد إتيقا خاصة في عصر العلم خوفا منه على تفاقم آثار العلم السلبية والتي

باتت تهدد الوجود البشري بل والقضاء عليه متأثرا بما قدمه هانز يوناس حول مبدأ المسؤولية.

بالإضافة إلى أطروحة دكتوراه للفرنسي Martin Le Corre Chantecaille من إشراف الأستاذ André Sranguennecوالمعنونة بـ La Contre et avec pensé le Pragmatique Transcendantal De Karl Otto Apel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité.، أي التفكير مع- ضد التّداوليّة الترنسندنتالية لدى كارل أوتو آبلوالتي تمّت مناقشتها بتاريخ، 24 جوان 2010، بجامعة نانتس الفرنسية، حيث اِنطلق فيه من تفسير العنونة التي وضعها أبل والمتعلّقة بالتحوّل الفلسفي وإعادة البناء حيث عالج آبل هذه المسألة في مجلدين عنونها بـ la transformation de la philosophie، أين وقف على أهم القضايا التي شغلت الفلسفة المعاصرة خاصة ماتعلق بالمنعطفات كان لها الأثر الكبير في تحويل الفلسفة التقليدية القائمة على العقل/ الوعي.

كما تمكنا أيضا من الاطلاع على دراسة سابقة عن فلسفة آبل وهي رسالة ماجستير للطالب بن محمد توفيق المعنونة بـ "كونية أخلاق المناقشة والمسؤولية عند كارل أوتو آبل "والتي أشرف عليها الأستاذ الدكتور جمال حمود، حيث تمت مناقشتها خلال السنة الجامعية 2013-2014، بجامعة قسنطينة 02، وقد عالج فيها الطالب موضوعه بناءا على الإشكالية التالية: هل يمكن تأسيس نموذج أخلاقي كوني جديد مبني على المناقشة والمسؤولية في ظل مفاهيم اجتماعية متباينة؟. وماهي الوسيلة التي يقترحها آبل في سعيه لتحقيقها كونيا؟ وهل ذلك التحقيق رهين المجتمع الصناعي أو رهين مجتمع التواصل؟ وفي تقديمه للموضوع أكد الطالب على أهم الأفكار الأساسية في فلسفة آبل حيث تعامل بشكل جد كبير مع المفاهيم الأساسية للفلسفة الآبلية كالإتيقا، النقاش، المسؤولية، الحجاج، اللغة، عصر العلم، من النتائج المتوصل إليها في هذا العمل، أنهمن المستحيل وضع أو تأسيس أخلاق من منظور ذاتي، وقد أقدم آبل على نقد مبدأ الكونية الكانطي الذي يعتمد على تأهيله وجعله كونيا، كما تجاوز براديغم الوعي الذي لا يستجيب لشروط الكونية في الفلسفة المتعالية المحوّلة، أين توصل في الأخير إلى تحويل الأخلاق المعقولة إلى أخلاق اجتماعية تتفق وسيرورة الراهن، كما قدم

آبل اللغة كممثل للمؤسسة الاجتماعية في ظل راهن كوني غير محدود بدلا عن الميتافيزيقا ومركزية الذات وهذا مايعرف في مشروعه بالبراغماتيكا الترنسندنتالية.

ومن خلال مرجعيّة آبل الكانطيّة النّقديّة وجد الباحث أن آبل قد حاول الحفاظ على أساسيات الفلسفة الترنسندنتالية والعمل على إعادة البناء فيها ، حيث لم يعد الوعي موضوعا للفلسفة بل أصبح المجتمع الجدلي موضوعاً لها متمثلا في اللّغة، مركزا في تحويليته على الجمع بين ماهو عمليّ وماهو نظري، ومن أهم ما توصّل إليه الباحث هو أن التحدي الكبير والرئيس الّذي أراد آبل التصدي له هو أن نسبية المعايير الأخلاقيّة لا يؤدي إلى شكل جديد في المبادئ الأخلاقيّة التي نجدها في كل مكان ودائما، بالنسبة لآبل فإن التّفكير مع وضدّ في نهاية المطاف أدّى لفتح نقاشات كثيرة من شأنها تفادي العنف، واِختيار التّفكير، كما أن الإنعطاف من خلال فكر الآخر هو جزء في المرحلة الأولى من خطّ سير آبل الفكر من خلال رفضه تصوّر المعنى بطريقة اِنفراديّة حيث سعى إلى تجاوز الأنانة، وإعادة البناء في الفلسفة تمثل شكلا صريحا للمكانة التي يعطيها المرء للآخر من خلال دعوته إلى إعادة النظر في القواعد الأخلاقيّة وتأطيرها.

ورغم قلّة المراجع الّتي عالجت مواضيع فلسفة كارل أوتو آبل إلا أنّنا عملنا جاهدين على الإلمام بما طرحه هذا الفيلسوف القاري من آراء خاصة تلك التي تتعلّق بالإتيقا، اللّغة المسؤوليّة، السياسة...الخ، ولا شك أن دوافع البحث، والإطلاع، والتعرّف على طبيعة التّفكير الآبلي كانت من بين الأسباب الوجيهة الّتي جعلتنا نخوض غمار تجربة البحث في الفلسفة الألمانيّة وتحديدا فلسفة كارل أوتو آبل، والعمل على اِستحضار مواقف وأفكار فلسفية مختلفة تصب في نفس المجالات التي عولجت بها الأطروحة، نظرا للأهمية البالغة التي يحملها هذا الموضوع في الطرح الفلسفي المعاصر خاصة وأن كارل أوتو آبل لم يكتف بالحديث عن النقاش وأخلقته فقط بل تعداه للحديث عن الإتيقا وموقعها في المجال العلمي اليوم في ظل ارتفاع وتيرة تقدم العلم، وضرورة ربط الإتيقا أيضا بالمجال السياسي ومجالات أخرى كالرياضة، الأمر الذي يعكس أهمية فلسفة آبل التي سعى فيها إلى منح كل ذات إنسانية فرصة جديدة للعيش كغاية في ذاتها بعيدا عن الأداتية والإقصاء.

الفصـل الأوّل:

الإتــيقا وتكّــون المــشروع الفلسفيّ لــ " آبــل"

المبحث الأوّل: الإتيقا مطلب أوّل في الفلسفة المعاصرة

المبحث الثّاني : المنابع الفكريّة لفلسفة آبـل (الإتيقية).

مدخل:

تعتبر الإتيقا من المفاهيم الأساسيّة في الفلسفة المعاصرة عموما وفلسفة الألمانيّ كارل أوتو آبل على وجه الخصوص، فهي بذلك حجز الزاوية في طرحه الفلسفيّ، وقد مثّل المنعرج الإتيقي منعطفا هامّاً خلال المسار الفلسفيّ اليوم تزامنا وما طرحه العلم من تقدم تكنولوجي بعد أن بيّن الفلاسفة المهتمين بالإتيقا أنّها تختلف عن الأخلاق الّتي تعتبر أيضاً أساس للتّفكير الفلسفيّ، كما عني البحث فيها بضرورة وجود أطر للفعل الخلقيّ توجهه وتضبطه، فالأخلاق خاصية إنسانيّة تتجسّد في واقعه اليوميّ المعاش متمثلة فيما يجب فعله أوتركه وقد اِختلفت الآراء حولها وحول مصدرها باِختلاف الأزمنة والعصور، إذ نجد أن الفيسلوف كارل أوتو آبل في مشروعه المعنون بإتيقا المناقشة قد منح الإتيقا طابعاً لغوياً سعى من خلاله إلى تيسير الممارسات التواصّلية بين الذّوات، متأثراً بعديد الاِتجاهات الفلسفيّة المختلفة التي جعلته فيلسوفا قارّيا، فمن التّأسيس الأرسطيّ للإتيقا إلى أخلاق كانط المحدثة، ومن أنطولوجيا هيدجر إلى هيرمنوطيقا غدامير، وصولا إلى براغماتيية بيرس وتحليليّة فيتجنشتين وأوستين، دون أن يغفل تأثره بالمدرسة الّتي ينتمي إليها، واستنادا إلى ماسبق نطرح الإشكال التالي: مامفهوم الإتيقا في الطرح الفلسفيّ المعاصر؟ وماهي الأسس والمعايير الّتي اِعتمدها آبل من خلال دراسته للإتيقا خاصّة وأنّه حاول الخروج بها من الخاص إلى الكونيّ معتمداً على جملة من المرجعيات الفكرية؟

المبحث الأوّل: الإتيقا مطلب أوّل في الفلسفة المعاصرة :

1 - في مفهمة الإتيقا l'éthique والأخلاق moral

2- مجاوزة الأخلاق الكانطية.

3- المشاريع الإتيقية المعاصرة.

توطئة:

يمثل الإعلان عن نهاية الأخلاق المنعطف في الفلسفة المعاصرة، ذلك أن فتح الملفّات الأخلاقيّة اليوم يسير نحو تأسيس المبدأ الإتيقي الترنسندنتالي الّذي يعدّ أساس المشروع الإتيقي لكارل أوتو آبل،بعد ما رسمه كانط ووضح معالمه في أخلاقه المتعالية المبنّية على مبدأ الكونيّة، إلاّ أن الذاتيّة الّتّي انطلق منها كانط حالت دون تعميم هذه الأخلاق بل أوقعت الإنسان في أزمة أخلاقيّة، مما شكل اليوم هاجسا فكريا لدى فلاسفة مابعد الحداثة خصوصا بالنظر إلى الآثار التي خلفتها الكثير من العوامل والأسباب خاصة ماتعلّق بالجانب العلميّ الذي طغى على كل ما هو أخلاقيّ، ومن هذا المنطلق سعى آبل إلى طرح البديل تحت مسمى الإتيقا l'éthique،وقد سعى الفلاسفة المعاصرون إلى تبنّي تصورات ومبادئ جديدة للأخلاق تحت مسمى الإتيقا، رغم اللّبس والغموض من جهة، وتشابه المعاني المفهميّة للأخلاق والإتيقا إلاّ أنّه حدث الفصل في مفهوم كل من الإتيقا l'éthiqueوالأخلاق la moraleبعد أن استعمل اللّفظين للدّلالة على نفس المعنى في الفلسفات السّابقة وبعد أن كانت تشيرl'éthiqueإلى الأخلاق morale ، وبالنظر إلى نتائج الحداثة تلك الّتي مسّت الوجود البشريّ سعت الإتيقا المعاصرة إلى التّخفيف من حدة التقدم العلمي، ورد الإعتبار إلى كل ماهو أخلاقي من منطلق أن الإتيقا تعدّ الدراسة المستفيضة للأطر والقواعد الأخلاقيّة والّتي يتم تداولها وتطبيقها في اليومي في شكل أفعال محمودة أو مذمومة، وما سنتطرق إليه في هذا المبحث هو تحديد مفهوم الأخلاقmorale ، والإتيقا l'éthiqueومحاولة استنتاج أهمّ الفروقات الّتي توصل إليها الفلاسفة خاصّة في الطّرح الرّاهن لما بعد الأخلاق خاصّة بعد المنعرج الإتيقي الّذي عرفته الفلسفة الأخلاقيّة المعاصرة وصولا إلى أهمّ المشاريع الإتيقية في الفكر الغربيّ الفلسفيّ المعاصر، فماهو مفهوم الإتيقا؟ وكيف نظّر آبل إلى طرحه الإتيقي باعتباره حلا للأزمة الأخلاقيّة؟.

يرى الكثير من المهتمّين بالبحث الأخلاقي أن "البحث التّاريخي الموضوعيّ يوضح بأنّ الأخلاق الفلسفيّة الموضوعة وضعاً واعياً تختلف عن نظم الأخلاق السّابقة على ظهور الفكر الفلسفيّ بأنّها تدعي هي وحدها القادرة والصالحة لبني الإنسان" [1]، وفي هذا الإطار نجد أن السوفسطائي بروتاغوراس في معالجته للمسألة الأخلاقيّة قد انتقل من الفلسفة الطبيعيّة

[1]محمد الجبر، التفكير الأخلاقي عند اليونان أرسطو نموذجا، دار دمشق، دمشق، ط1، 1994، ص 31 .

إلى الاِهتمام بالمسائل الإنسانيّة وإشكاليّاتها وعلى رأسها الأخلاق، معلنا أنّ الإنسان مقياس لكل شيء فهو بذلك يستطيع أن يميّز بين الخير والشر، مبيّنا أن لها جانبين أحدهما طبيعي والآخر متفق عليه أو متواضع وهذا راجع إلى اِكتساب الأفراد بعض الصّفات الجديدة تعود إلى العادات والتقاليد أو النواميس كما أسماها أي يعود إلى طبيعة المجتمع ذاته،هو بموقفه النّاقد يشترك مع سقراط الّذي غيّر منحى الفلسفة من الطبيعي إلى الإنسانيّ من خلال "إنزال الفلسفة من السماء إلى الأرض" [1]، حيث قال سقراط بأنّ "الفضيلة معرفة" [2]لأنّ الإنسان يسعى دائما إلى معرفة الخير والعمل على تطبيقه "فالمعرفة الأهمّ إنّما هي معرفة الخير الأكبر للإنسان، وابتداءً من هذه المعرفة يتحدّد السّلوك، المؤكّد على أيّة حال أن سقراط جعل أساس الأخلاق أساسا عقلياً*"[3]، فالإنسان بالنّسبة إليه يسعى دائما لتحقيق الخير الّذي هو من أهمّ ما يسعى إليه دائماً.

وفي السياق ذاته رأى تلميذه أفلاطون أن الأخلاق "عقليّة ترى في العقل جوهر الإنسان الحقيقي (...) وهي مقترحة لأن تكون أخلاقا للجميع" [4]، وبالإضافة إلى ماسبق فإنّ الأخلاق من منظور أرسطيّ لا تختلف غايتها عمّا طرحه سابقوه حيث تهدف من خلال وجودها إلى الخير الأسمى الّذي يحقّق السّعادة لجميع البشر بواسطة الفضيلة،وتمتاز الأخلاق اليونانية مهما تعدّدت الصّورة الّتي عرضت على أساسها بأنّها أخلاق سّعادة لا أخلاق واجب على العكس تماما مما عليه الأخلاق المحدثة خصوصا مع كانط، ومع دخول الفكر عصر حديث النّهايات (نهاية التّاريخ – نهاية الإنسان) وحديث المابعديات (مابعد الحداثة – مابعد الإنسان...) جاء الحديث عن نهاية الأخلاق الّتي فتحت أفقاً جديداً وزاوية أخرى لمعالجة المشكلة الأخلاقيّة تحت مسمّى مابعد الأخلاق أو كما يسّميها المعاصرون الإتيقا l’éthique.

[1] عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، الكويت، (د.ط)، 1993، ص 124.
[2] المرجع نفسه، ص35.
*بالإضافة إلى طابعها العقلي، فأخلاق سقراط "ليست فقط عقلية بل هي كذلك فردية بمعنى أن الخير والشر وحسن السلوك وسوءه، إنما هي جميعا من شأن الفرد (...) أما الثورة السقراطية فإنها جعلت من الأخلاق مركز كل فرد على حده (...) والطبيعة السقراطية تظهر في المكان الأساسي الذي يحتله فيها مبدأ إعرف نفسك بنفسك" (راجع المرجع نفسه، ص136).
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] المرجع نفسه، ص149.

لم الإتيقا؟ سؤال يطرح اليوم بشكل كثيف، يدفعنا إلى طرح تساؤلات أخرى من بينها، لم العودة إلى معالجة الإشكاليات الأخلاقيّة اليوم على الرغم من أنّ التساؤل الإتيقيّ عن الفعل الإنسانيّ لم يكن سؤالا معاصرا؟ فالإتيقا هي من أهمّ المفاهيم والمصطلحات الّتي تداولها الفلاسفة راهنا لكنها مفهوم نجده يتداخل مع مفهوم آخر هو الأخلاق Moralesالّذي تناوله الفلاسفة على مر العصور والحقب لذا وقبل الحديث عن الإتيقا كمفهوم يجب علينا أن نسلط الضوء على الأخلاق أولا حتى نستخلص ونصل إلى ما المقصود بالإتيقا خاصّة وأن ظهور هذا المصطلح أعقب الحديث عن نهاية الأخلاق في صورتها الترنسندنتاليّة الكانطيّة حيث مثّلت المنعرج في الفلسفة المعاصرة.

1 -في مفهمة الإتيقا l'éthique والأخلاق Morales.

لا شكّ أن الوجود البشريّ مقترن بمبادئ يتميز بها الإنسان عن سائر المخلوقات من بينها الأخلاق Morales، وهذا مايبّن أنّها سابقة على الحضارة حيث تتجسّد في الواقع اليوميّ الّذي يحياه الفرد في جملة النّواهي والأوامر من أمثلة ذلك نجد لا تسرق، لا تكذب....الخ فكلّها أفعال أخلاقيّة لم تكن تحتاج للتّفكير المنظم.أما الإتيقا l'éthiqueفكان ظهورها متزامن والثورة التقدميّة للعلم وتصاعد النزّعة العلمويّة، وما انجر عن العقل الأداتيّ أو العقلانيّة الأداتيّة الحديثة من نتائج متمثلة في كل المظاهر العلميّة والتقنيّة الّتي طغت على الحياة بمجالاتها الإجتماعية والإقتصادية وحتّى السياسية ، وقبل الشّروع في معالجة براديغم الإتيقا اليوم كان لزاما علينا أن نتوقف عند بعض النّقاط المهمّة تلك المتعلّقة بالأخلاق لِإرتباط هذه الأخيرة بالإتيقا، فالأخلاق "هي معرفة طبيعتنا الإنسانيّة"[1]، وهذه المعرفة متعلّقة بالطّبائع والعادات وعليه يطلق لفظ الأخلاق على مجموع الأفعال الّتي تنجم عن الإنسان سواء كانت محمودة أم مذمومة .وقد طرح موضوع الأخلاق منذ القدم لأن "الفلسفة ذاتها كميتافيزيقا هي بالأصل إتيقا، فهي منذ أفلاطون وأرسطو بحث في إِنقدار الأفعال على القيم الّتي يوّجهها الخير" [2]الأسمى الّذي لابدّ أن يكون هدفا أساسيّاً لكلّ إنسا ن. فموقف الفلاسفة

[1] عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى إختراق الممارسة السياسية، إبن النديم للتشر والتوزريع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2015 ، ص 22.
[2] عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر، القيروان، ط1، 2005، ص18 .

المعاصرين أمثال كارل أوتو آبل* karl Otto Apel، يورجين هابرماس HabermasJurgen ، جيل دولوز، وميشال فوكو لا يوحي بأنّه موضوع معاصر في ذاته إنّما هو كذلك من حيث الدّراسة،ونجد أن الأخلاق من أهمّ المواضيع الفلسفيّة الّتي تطرّق إليها الفلاسفة اليونان، وتمتاز الأخلاق اليونانيّة مهما تعدّدت الصّورة الّتي عرضت على أساسها بأنّها أخلاق سّعادة لا أخلاق واجب على العكس تماما مما عليه الأخلاق الحديثة خصوصا مع كانط.

وكمقاربة مفاهيمية بين الأخلاق والإتيقا، نجد أن الأخلاق morales "مصطلح لاتيني مشتق من كلمة Mos-Moresالّتي تعني السلوك في الحياة، قواعد السّلوك، وبهذا فإنّ للمصطلح الأصل معاني واسعة، أنّه يحيل إلى السّلوك الإنسانيّ وإلى خياراته الوجوديّة، وكنتيجة لهذا يحيل إلى معايير normes قواعد سلوكيّة ومبادئ وقيم" [1]، وتهتّم الأخلاق في المجمل بالأفعال الناجمة عن الإنسان، مجموعة في فكرتي الخير والشر، أي أنّهاتعدّ بحثا في الفضيلة، أما الإتيقا éthique فهو مصطلح "ذو أصول إغريقية تنحدر من كلمة Ethosالّتي تعني العادات، سيرحياة، وقواعد السّلوك. لهذا فأنّه يشترك مع مصطلح أخلاق(Mos-Mores)"[2]، إضافة إلى هذا فكلمة"الإتيقا(Ethique) من أصل يونانيّ، وتعني البحث عن نسق مبادئ تهدف إلى وجود فعل خير وسعيد، في حين أن كلمة أخلاق (Morale) الفرنسيّة من أصل لاتيني، تتحدّد كنظريّة في الجبر، نظرية في القانون والواجب الأخلاقي باعتباره كونيا"[3]، ومن خلال هذه الأراء يتبيّن لنا وجود فوارق ضمنية ومعنلة بينهما.

---

*كارل أوتو آبل Karl Otto Apel 1922-2017 (وقد حدد تاريخ ميلاده في بعض ترجمات نصوصه بـ 1924)،هوفيلسوف ألماني معاصر، زميل هابرماس في جامعة فرانكفورت ، وواحد من أوائل المفكرين القاريين الذين أخذوا بعين الإهتمام المنعطف البراغماتي الذي إنتقلت بواسطته الفلسفة الأنجلوأمريكية للغة، بفضل أوسيتن وخلفه، من مقاربة صورية خالصة أي نحوية ودلالية إلى مقاربة متمركزة حول الإستعمالات الإجتماعية للكلام، أي حول مدلول التواصل.(أنظر كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، تر، حسن أوحجيج، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2015، ص321)، من أهم مؤلفاته:

-la transformation der philosophie, francfort, 1973.
-l'éthique de la discussion, sa portée et ses limites, paris, 1988.
-la question d'une fondation ultime de laraisson critique, 1989.
-discussion et la responsabilité, paris, 1998.

[1] مختار غريب، البيوإتيقا بين البيوتقنية والمبادئ الإتيقية، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2018، ص 61.

[2] المرجع نفسه، ص 62.

[3] الناصر عبد اللاوي، التواصل والحوار وأخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفيّ المعاصر ، دار الفارابي، بيروت، ط 1، 2013، ص 144.

ومفهوم الإتيقا"بما هو بحث في التّأصيل الفلسفيّ واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلّقة بالقيّم السلوكيّة مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون وأرسطو(...) ولكنّ الّذي تغيّر هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جرّاء التراكمات المعرفيّة والتّعقيدات البنيويّة الّتي عرفتها المجتمعات المعاصرة (...). لذا فالإيتيقا تبدو أن مجال اِنهمامها هو الجهد النظريّ المبذول لبلورة المبادئ الّتي تنظّم علاقاتنا مع الآخرين" [1]داخل البناء المجتمعي خاصّة بعد التطورات الّتي عرفتها المجتمعات المعاصرة الّتيغيّرت جراءها الأنماط المعرفية والنواميس المتعارف عليها، وأوعية اِستقبال المعارف ما صعّب اِستيعابها واِستقبالها لدى الذوات ، ويمثّل التّفكير في "الإتيقا كيفيّة في تمثّل الإنسان أكسيولوجيا وبالتّالي تأكيد اِنتماء هذا المبحث إلى مجال الفلسفة العمليّة الّتي تعنى بالفعل الإنساني في الحياة الفعليّة (...)" [2] المقترنة بالتجربة الحيّة والمعاشة، وقد بيّن طه عبد الرحمان في كتابه سؤال الأخلاق أن الاِلتباس الواقع بين لفظي éthique* و morale يعود إلى طبيعة الاِستعمال فقد اِستعمل اليونان "للدّلالة على موضوع الأخلاق لفظ éthikos (أي خلقي)، وهو الّذي نقله اللاتنيين إلى لغتهم بلفظ moralis"[3]إلاّ أن بعضاً من الفلاسفة الغربيين يستعملون كلا اللّفظين للدّلالة على الشيء نفسه.

بينما عرفت هذه المسألة اِتضاحاً شاملاً وكلياً لدى المعاصرين لكونهم وضعوا فروقابين morals أو morale وبين éthique وethics. من هنا يتّضح أنّ" Morale هي جملة الأوامر والنوّاهي المقرّرة عند مجتمع مخصوص في فترة مخصوصة، في حين تكون Ethique عبارة عن العلم الّذي ينظرفي الأحكام القيميّة الّتي تتعلّق بالأفعال، إن تحسينا أو تقبيحا والحال أنّ الأوامر والنوّاهي الّتي تدور عليها الأولى، هي بالذّات الأصل في أحكام التحسين والتّقبيح الّتي تدور عليها الثّانية بحيث لا تختلف Morale عن éthique إلاّ كما

---

[1] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص 07. (أنظر مقدمة المترجم).

[2] سامي غابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكور عين الذات غيرا، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2016، ص111.

* للإتيقا أيضا جذور في الفلسفات الشرقية "فلفظ إتيقا éthos كان لها مع هوميروس معنى عينيا دالا على السكن، أو المنزل أو مأوى الحيوانات، وسيتخذ اللفظ لاحقا مع هوزيود معنى أو نمط الوجود المعتاد ومعنى العرف أو الطبع ومنه فإن الإتيقا تشيرإلى مجموع الأعراف الجماعية الموجودة داخل المجتمع.(أنظر: عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، مرجع سابق، ص26.)

[3] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز العربي، المغرب، ط1، 2000، ص 17.

يختلف الشيء عن العلم بهذا الشيء، بمعنى أن Morale إنما هي الموضوع ذاته الّذي تختصEthique بالنّظر فيه" [1]، وهذا مايمكننا من القول بوجود تماس وإلتقاء بين هذين المفهومين بحكم أنّ الثّانية ذات مجال أوسع من الأولى الّتي تعتبر موضوعا تؤطره وتبلور مبادئه الأولى.

كما يرى أندريه لالاند في موسوعته الفلسفيّة أن l'éthique يطلق على علم الأخلاق الّذي "موضوعه الحكم التّقويميالقائم على التّمييزيين الخير والشر" [2] وبهدف فك الإلتباس والغموض الّتي يشوب مصطلح الأخلاق ميّز لالاند بين ثلاثة مفاهيم متداخلة تحوي من تداخل المعني ما يوجب الفصل بينها هي الأخلاق، العلم العمليّ، وعلم الأخلاق. أمّا الأخلاق فهي "مجمل التّقاليد المسلّم بها في عصر وفي مجتمع محددين، والمجهود المبذول في سبيل الإمتثال لهذه التّعاليم، والحضّ على الإقتداء بها. والعلم العمليّ وموضوعه سلوك الناس، بصرف النظر عن الأحكام التّقويميّة الّتي يطلقها النّاس على هذا السّلوك، نقترح أن يسمى هذا العلم*éthographie أو éthologie** في حين أن العلم الّذي يتخذ موضوعاً له مباشرا الأحكام التّقويميّة على الأعمال الموسومة بأنّها حسنة أوقبيحة، نقترح أن يسمى علم الأخلاق l'éthique"[3]"، فعلاقة الأخلاق والإتيقا حسب لالاند تبرز من حيث أن "الأولى هي جملة القواعد العمليّة المطبّقة والمشروطة إجتماعياً وتاريخيّاً، والثّانية هي علم الأولى تشريعا وتقويما"[4] ما يؤكّد أنّ الإتيقا تحتوي الأخلاق وتعنى بدراستها.

وتتميّز الأخلاق في التّراث اليونانيّ، تحديداً الأفلاطوني، بوجود معايير ثابتة بصفتها قيما كلية يرجع إليها الإنسان، ويستمد منها ماهو صالح في كل زمان ومكان للوصول للغاية الخيّرة فكلّ "الفنون وكلّ الأبحاث العقليّة المرتبّة، وجميع أفعالنا، وجميع مقاصدنا الأخلاقيّة

---

[1] طه عبد الرحمن، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، مرجع سابق، ص17.

[2] أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفيّة، المجلد الأول من A إلى G، تر: خليل أحمد، منشورات عويدات، باريس، بيروت، ط1، 2001، ص 370.

*:éthographie: وصف الأخلاق: يستعمل هذه المفردة الإناسيون للدل على الدرس الوصفي لآداب الحياة والأعراف والتقاليد، وربما يكون مستحسنا أن تعمم من خلال تطبيقها على الدراسة الوصفية لكل المسلك البشري(راجع نفس المرجع، ص 372).

** éthologie:علم الطبائع: إبتكره ج. س. ميل للدلالة على العلم الإستقرائي للقوانين الّتي تدرس تشكل الطابع أو السمة، ويمكن أن يقدم هذا العلم أساسا علميا لفن التربية من خلال التطبيقات العلمية الّتي يمكنها أن تنشأ منه. (أنظر المرجع نفسه، الصفحة نفسها).

[3] المرجع نفسه، ص371.

[4] عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، مرجع سابق، ص 44.

يظهر أنّ غرضها شيء من الخير نرغب في بلوغه" [1]، أي أن وجود أخلاق يوازيه وجود هدف مقترن بالخير الأسمى أو السعادة، "فالأخلاق ظاهرة متنوعة، مختلفة ومتغيّرة حسب الزّمان والمكان وتصدرعن مبادئ ثابتة ومطلقة (مع أفلاطون) وليست نابعة من الطّبيعة (مع السوفسطائيين)، (...) الأخلاق علم من أعقد العلوم ومن أقلّها اِحتمالا للضبط، لذلك هي أكثر العلوم حاجة إلى الخبرة والحنكة" [2] كما بيّن أرسطو*، لهذا السّبب كان من العسير ضبط مفهوم أوتعريف له ا، ومن الممكن أن نشير إلى أن الإتيقا من خلال جذورها الشرقية تعني "جبلة نوع حيواني أو جبلة فرد إلاّ أنّها يمكن أن تعني أيضا الكيفيّة المعتادة للوجود وللتصرّف، أما جمع إتيقات Êthê فيشير إلى مايتأدّب به فرد أو نوع أو شعب أو مدينة"[3]،مما يوحي أنّها ذات دلالات متباينة.

ولا شك في أنّ الأهمّية البالغة للأخلاق هي الّتي دفعت الكثير من الفلاسفة سواء اليونان أو المحدثين على سبيل المثال لا الحصر إلى الإنكباب على دراستها ، نجد الفيلسوف الأخلاقيّ سبينوزا الذي ذهب إلى البحث في الأخلاق كإشكالية حيث خصّص لها مؤلّفاً عنونه بـ"علم الأخلاق"، ومن خلال أبوابه الخمسة بيّن أن الأخلاق هي أخلاق للسّعادة والفرح، منطلقا من سؤال مركزيّ ، ماذا عليّ أن أفعل كي أفوز بالسّعادة؟** فالإتيقا في نظره"لاتفيد الأخلاق بقدر ما تفيد الحياة بقصديّة جمالية الوجود على اِعتبار أنّ الإنسان هو من يأتي بالأخلاق إلى العالم لا العكس"[4]، ومهمته كذات فاعلة في هذا الوجود هي بلوغ السعادة.

---

[1]أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، تر: أحمد لطفي السيد، جار الكتب المصرية، القاهرة، (د.ط)، 2018، ص31.

[2]مختار غريب، البيوإتيقا بين البيوتقنية والمبادئ الإتيقية، مرجع سابق، ص31.

*بعد إطلاعه على كتاب أرسطو في الأخلاق بيّن في كتابه الذات عينها كآخر بيّن ريكور أن الدرس الذي يجب إدراكه من التقديم الأرسطي لمسألة الأخلاق هو بحثه المؤسس على الجانب الممارساتي للأخلاق بهدف الوصول إلى الحياة الجيّدة أو الحياة الخيّرة من جهة، وفي أنه جعل مبدأ الغائية مبدأ نسبوي يهدف إلى تنظيم الحياة(أنظر: بول ريكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2005 ، ص346).

[3]عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، مرجع سابق، ص 27.

** في كتابه علم الأخلاق تعرض باروخ سبينوزا إلى عدة نقاط من شأنها بلورة نظام أخلاقي وقيم ترمي إلى نشر السعادة والفرح على حد تعبيره، فسبينوزا عرض في أبوابه الخمسة " المبادئ الميتافيزيقية الّتي تقوم عليها المبادئ الأخلاقية، ومايتبغي معرفته لكي يصبح المشروعالأخلاقي ممكنا إلا أن مايحدد البعد النظرى لهذه الأبواب، هو السعي إلى بلوغ الخير الأعظم والفوز بالسعادة الحقيقية،(...) فالأخلاق السبينوزية أخلاق سعادة، وفلسفته فلسفة فرح، بإعتبار أن الطرحالأخلاقي لقضية الفرح والسعادة في كتاب علم الأخلاق لا يخرج عن نطاق التساؤل الآتي كيف أضمن لنفسي أكبرعدد من إنفعالات الفرح وأقل من إنفعالات الحزن". (أنظر: باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009، ص17.).

[4]حسن أوزال، نهاية الأخلاق أم حلول المبدأ الإيتيقي المحايث؟ حول كتاب "الأسس الفلسفيّة لنظرية نهاية الأخلاق" للأستاذ عبد العزيز بومسهولي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، القاهرة،2009، ص 333.

وتمثل الأخلاق مجموع الفعل الإنسانيّ، ورغم التقارب المفهوميّ بينهما إلا أن "هناك بين الإتيقا والأخلاق نفس التمييز بين البحث والمعرفة" [1]، لذا فـ"الأخلاق تختلف عن الإتيقا(...) في كونها تهتم بالتّركيز على ماهو قائم، من قواعد السلوك الإنسانيّ من زاوية القصد إلى فعل الخير بالدرجة الأولى دون إهمّال الجوانب الأخرى (...) بينما الإتيقا تذهب إلى ماهو أبعد من هنا حتى وإن كانت نقطة إطلاقها هذه القواعد السلوكيّة تذهب إلى دراسة المبادئ الأولى الّتي تقوم عليها الأخلاق القائمة، الأخلاق تبحث عمّا هو سائد وصالح من زاوية تحقيق خير الفرد، أما الثانية فتبحث عن ما ينبغي أن يسود من زاوية الفرد والجماعة لكنّ بنظرة تتعدىّ ماهو كائن للوصول إلى ماينبغي أن يكون أي نظرة معيارية(...)." [2] بالتّالي نجد أن الأخلاق منحصرة بين الأمر والنهي ، والحسن والقبح، وما هو واجب على الفرد التحلّي به أي أنّها ذات بعد فرداني، بينما تسعى الإتيقا إلى توسيع أفاق الإِهتمام والدراسة من الفرد إلى الجماعة بغضّ النّظر عن طبيعة الأخلاق الموجودة، بهدف تحقيق ماينبغي أن تكون عليه بناءً على جملة المعايير.

ويمكن أن نضيف أيضا أن "مصطلح الأخلاق عبارة عن جانب عتيق مرّ عليه الزّمن في حين أن مصطلح الإتيقا يبدو متناقضا وأكثر حداثة، وأكثر توافقا مع مخاوف حداثتنا (...) فالأخلاق تبدو أقلّ مرتبة من الإتيقا" [3]، لنصل إلى القول بأنّ "الإتيقا نظريّة والأخلاق عمليّة، الأولى تنحو بإِتجاه تعريف القواعد والثّانية بإِتجاه الفعل الظرفيّ، الأولى هي علم الأخلاق، أما الثّانية هي مجموع القواعد العمليّة أي أنّ اشتغال الإتيقا نسقيّ ونظريّ موجّه إلى التّأسيس بينما يتوجّه إِهتمام الأخلاق إلى الممارسات والقواعد الموجّهة للسّلوك في علاقتها التّاريخية بالثقافات والمجتمعات" [4] وهذا مايبيّن أنّ الأخلاق تندرج ضمن الإتيقا وأنّ هذه الأخيرة تحتويها بالدّراسة والبحث والتّطبيق إن أمكن القول، غير أن دلالة المصطلح تختلف من فترة إلى أخرى، ومن لغة إلى لغة أخرى كما بيّنا سابقا، ورغم إِلتباس المعنى إلاّ أنّ كلّا منهما يهدف إلى ماهو خيّر وفاضل للصالح العام.

---

[1] Jean claudeameisen, éthique : chacun doit avoir les élément pour choix libre et informé, dans : la recherche l'actualité des sciences, France,N 473, mars 2013, p78.

[2] مختار غريب، البيوإتيقا بين البيوتقنية والمبادئ الإتيقية، مرجع سابق، ص ص 63، 64.

[3] Eirickprairat, la morale professionnelle questions premiéres ,professionalmorality : key issises , formation et profession, université de lorraine, France, 21 (3), 2013, p 31.

[4] عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، مرجع سابق، ص 45.

2 -في تجاوز الأخلاق الكانطية:

إن الحديث عن الإتيقا راهنا ماهو إلاّ حديث عن نهاية الأخلاق، والنهاية هذه ليست بمعنى الأفول والإِنحطاط وإنّما الكمال، أي تجلّي الصورة الحقيقية الّتي ينبغي للأخلاق أن تتمظهر فيها متمثّلة مجموع الأوامر والقواعد الّتي يخضع لها الإنسان، وهذا ما بينه روني لوسّن*René le senne في أنّ الأخلاق تمثّل "مجموع متفاوت النّسق من التّحديدات المثاليّة والقواعد والغايات الّتي يجب على الأنا –منظورا إليه على أنّه مصدر مطلق إن لم يكن شاملا للمستقبل- أن يتحقّق بفعله الوجود ويزداد قيمة" [1]، في حين أن ما يحتاجه الإنسان هوإتيقا" تقوم على الإِستقلاليّة الذاتيّة للكائن الإنسانيّ الحرّ الّذي يمارس مواطنته الكاملة ويتوفر على كامل حقوقه" [2]. وهي الإتيقا الّتي تتزاوج فيها قيّم الحريّة والكرامة والمسؤوليّة. فما هي أسباب هذا المنعرج الإتيقيّ؟.

لم يكن السؤال الإتيقي/ الأخلاقيّ سؤالا معاصرا بالمرّة، فقد كان قديما قدم الإنسان على الأرض، وعولجت المسألة الأخلاقيّة بطرق متباينة ونظر إليها من زوايا مختلفة كما سبق وذكرنا، وبسبب ماتعانيه المجتمعات المعاصرة طرحت المشكلة الإتيقيّة بطريقة أكثر جدية من ذي قبل، وعنيت بالبحث في ماهو في الصّالح العامّ بإتباع المعايير العامّة المميّزة للمجتمع، والأعراف والقوانين السّائدةللعمل تقصيّا لحياة خيّرة وفاضلة تستحقّ أن تعايش وما فلسفات الأخلاق المعاصرة إلاّ تكملة للنّظريات الأخلاقيّة التّقليدية بما فيها الكانطية، حيث يرى آبل أن "العيب الأساسيّ لكلّ النّظريات الماضية أنّها كانت ضرب من المناجاة الذّاتيّة، بكلمة أخرى كانت جميعا نتيجة لتأمّلات فكريّة فرديّة، تأمّل المفكر المنعزل للمبادئ الأخلاقيّة"[3]، وهذا ما ينطبق على المشروع الكانطي الّذي تساءل فيه عديد الأسئلة من بينها: هل يوجد أمر أخلاقيّ كونيّ لا يستند إلى أساس سام(الله، الّطبيعة، الحقيقة)؟ فاتحا المجال أمام تساؤلات كان لابد من معالجتها للتوصّل إلى منبع الفعل الخلقيّ، وكإجابة عن أسئلته طرح كانط فكرة الإلزام الأخلاقيobligation morale، أو ما أسماه الأمر الحاسم النابع من

*روني لوسن 1882-1954) : rené le senne.) فيلسوف وأخلاقي فرنسي، يتميز بنزعته الروحية.

[1] عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة العربية، ج 2 من ش إلى ي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1984، ص370.

[2] عبد العزيز بومسهولي ، نهاية الأخلاق أو الإنعطاف نحو المبدأ الإتيقي المحايث، دار الحرف للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2009، ص108.

[3] رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل،تر: عبير سعد عبد العظيم ، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 23، 2009، ص 93.

إرادة الذات، حيث يعدّ "من بين الأسس والقواعد الّتي تبنى عليها الأخلاق الكانطية، وهو ماينبغي عمله دون قسر أو إرغام، فيأخذ الإنسان بما يمليه القانون الأخلاقي، وهو عند كانط وثيق الصلة بفكرة الواجب وأساسه الحرية واستقلال الإرادة" [1]، ويصطلح عليه أيضا الإلزام المطلق أو الأمر الجازم ومضمونه ترك كل ماهو سيئ، من باب الواجب الأخلاقي الذي يجب على الفرد التحلي به. وهو متضمن للقاعدة الأخلاقية التي تقول: "عليّ دائما أن أتصرّف بطريقة تمكّنني من أن أرغب أيضا في أن يصبح مبدئي قانوناً كونياً" [2]يمكّن الجميع من الإجماع حول نفس القانون، ممّا يجعل الفعل الأخلاقي يخضع لمبدأ ثابت في مقابل اِحتكام أخلاق الغير إلى نفس المعايير الأخلاقيّة، التي رآها كانط أوامر قطعية وقابلة للتّعميم. وهنا علينا أن نتساءل مامصدر هذه الأوامر؟ ومن أين تستمد؟.

وهو ما أجاب عنه كانط من خلال الفكرة القائلة "أن كلّ فرد منا هو عامل عقلانيّ، وأن كل واحد منا قادر على أن يريد(...) بحريّة واِستقلال ذاتيّ، وتشتقّ القواعد الأخلاقيّة حين نستعين بعقلانيتنا لإرشاد إرادتنا" [3]، بمعنى أن لها طبيعة عقليّة، من خلال العقل يمكن أن نميّز بين ماهو صالح ومنطقيّ من جهة وقابل للتّعميم من جهة أخرى وهذا كله مرفوق بوجود الإرادة الخيّرة، فاختيار قاعدة ما "بوصفها أمرا قطعيّاً قابلاً للتّعميم، هي قاعدة من المعقول إتباعها والشيء المهّم بالنّسبة لكانط أن قرارنا إتباع هذه القاعدة مبنيّ لا على الإنفعال أو الطّبع، بل على قرار الإرادة، إتباع مايمليه العقل* فقط" [4]، وهو ما يبيّن أنّ الأخلاق ذات مصدر عقليّ خالص،وما يمكن قوله أنّ الأخلاق الكانطيّة تنشد الغايات فهي مبنيّة على مبدأ الغائية le Principe de finalité وقد حصرها في ثلاث: "المهارة أو القدرة على الإمكانات، والقدرة الّتي تسمح بالوصول إلى غايات خاصّة بذات معطاة ، والحصافة أو الحكمة المتعلّقة الّتي تطمح نحو غايات أكثر عموميّة.وكذا الأخلاقيّة الّتي تكمن

[1] جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ ج2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، (د.ط)، 1982، ص20.
[2] جان فرانسوا دورتييه، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها وقضاياها، تر: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط01، 2009، ص270.
[3] جوليان باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية، المعرفة – الأخلاق – العقل – الدين- السياسة، تر: أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 2010، ص 119.
*لا يختلف كلا من هيجل وكانط على المرجعية العقلية للأخلاق، فإذا أرجعنا مصدرالأخلاق إلى العقل فإننا نؤسسها على ماهو كلي ومرتبط بالفكرة الشاملة فالاخلاق عند هيجل محتوى له وجود حق، فلم يعد وجودها صوريا، وهذا الوجودتسنده حرية الإرادة بما هي إستقلال ذاتي أو تعيين ذاتي، إنها إرادة الكلي الّتي تتفق أفعالها مع الحق والقانون الأخلاقي(أنظر: عبد العزيز بومسهولي، نهاية الأخلاق أو الإنعطاف نحو المبدأ الإتيقي المحايث، مرجع سابق، ص 57.)
[4] جوليان باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية، المعرفة – الأخلاق – العقل – الدين- السياسة، مرجع سابق، ص119.

في طرحها لغايات ملائمة بصفة كونيّة غير مشروطة*"[1].وإذا كانت الأخلاق حسب أرسطو وحسب سبينوزا أخلاق سعادة، وفي نظر كانط أخلاق غائية فإن الإتيقا المعاصرة هي إتيقا "واجباتية، أي متميّزة عن كل إتيقا نفعيّة أو غائيّة أو أكسيولوجيّة لحياة طيّبة على النّمط الأرسطيّ"[2]. فرغم التبّاين بين المنطلقات إلاّ أن الأهداف يمكن اِعتبارها في صالح الإنسانيّة عامّة.

يرى كارل أوتو آبل أنّ الإتيقا هي "المصطلح الّذي يبدو أن سقراط قد وضعه" [3] وأرسى قواعده ومعالمه أرسطو، حين صرّح أن "النّموذج الأرسطيّ جاء لرسم أخلاقيات النّقاش والّتي يجب عليها أن تراعي عدداً كبيراً من المصالح الأخلاقيّة للحياة للرفع من مركز الإنسانيّة"[4]، وبخلاف أرسطو وكانط عمل آبل على توجيه الإتيقا نحو الكونيّة نظرا لفشل النّظريات التّقليديّة الأخلاقيّة في التّوصل إلى ذلك.

فمن وجهة نظر آبل "يظهر تصور أرسطو للخير أو التّحقيق الذاتيّ أو المحدّد على سبيل المثال لجماعة معينة وليس للإنسانيّة العالمية. فأرسطو يستثني من المواطنين الرقيق وربما النساء وتمييز اليونان عن غيرهم من البرابرة" [5]، الأمر الّذي رأ ى فيه آبل نوعا من اللاإنسانيّة والإجحاف والعنصرية أيضا ، وأن تمييزا كهذا يكرّس التفاوت والطبقية والتهميش، ومن جانب آخر وقف آبل أيضا على نقد نظرية الواجب الكانطية والّتي يأمر فيها كانط "الفرد أن يتصرف وفقا له فقط تلك الحكمة الّتي يجب أن تكون قانون كوني. ومع ذلك فأنّه يظهر في نظر آبل أن تأسيس كانط ليس كونيا أو عالميا بما فيه الكفاية ، لأن كانط انتهى بالأحرى إلى قاعدة محدودة " [6] بانطلاقها من الذات، وهذا ما اعتبره آبل بؤرة التأزم الّتي حالت دون أن تتم كوننة المشروع الكانطي، معتبرا أن "معايير الفعل الصالحة لهي فقط

*حاول كانط من خلال هذا التصنيف أن يبيّن أن : الغاية الفردية أو الذاتيّة الّتي تبرر إرادة الذات على الفعل، والّتي يمكن القول عنها أنها نسبية ومتغيرة، لا تحوي أية قيمة ثابتة، وهي ماتوضحه الغاية الأولى (المهارة)، والثانية (الحكمة/الحصافة) أماالغاية الثانية هي الغاية الأخلاقية الّتي تظهر الغاية في ذاتها، فهي ثابتة وموضوعية، وضرورية ومطلقة أيضا.

[1]حسن أوزال، نهاية الأخلاق أم حلول المبدأ الإيتيقي المحايث؟ حول كتاب "الأسس الفلسفيّة لنظرية نهاية الأخلاق" للأستاذ عبد العزيز بومسهولي، مرجع سابق ، ص 334.

[2]محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 23، ص 37 .

[3]عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، فلسفة الحداثة ومابعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003، ص 257.

[4]Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, traduction du l'allemend par mark hunyadi, les éditions du cref, paris, 1994, p10.

[5]رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص93.

[6]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الّتييمكن لكل الأطراف المعنية المحتملة الإتفاق بشأنّها بإعتبارها مشاركة في المخاطبة الأخلاقيّة"[1]، في سعي منه إلى التخلص من الأنانة الّتي ميّزت الفلسفة الكانطية على الرغم من تواجدها كمرجعية له. إن القلق الوجودي الّذي يعانيه الإنسان المعاصر ناجم عن صحوته وهو يتخبط في أزمة أخلاقيّة، جعلته يفتح الملفّات القديمة والحوارات لتبني قواعد وقوانين للظاهرة الأخلاقيّة بطرحه مجموعة من الأسئلة الإبستيمولوجية والأنطولوجية، والمسبب الأول في هذا القلق هو الثورة التقدمية للعلم وما إنجر عن العقل الأداتي من آثار متمثلة في كل المظاهر العلمية والتقنية الّتي طغت على الحياة المعاصرة. وقد وقف آبل Apel على تقييم وضع الإتيقا مبكرا، أي في السبعينيات حين كتب l'éthique de la discussion فأورد مايلي: "لم نبق حبيسي كوكبة نظام التكامل بين التوجه العلمي- الوضعي والوجودية.لقد شهدنا خلافا لذلك وخلال العقود الأخيرة ''إعادة تأهيل للعقل العملي'' وإنفجارا لمحاولات جديرة بالإنتباه ترمي إلى تأسيس الأخلاق" [2]، ومن بين هذه المحاولات ماقدمه هانز جوناسوجون راولز والّتي سنفصل فيها لاحقا، فإتيقا آبل في المناقشة تسعى إلى تجاوز "الأسلوب الهيغلي في الّتعامل مع الإرث الكانطيّ من ناحية أولي، وأنّ تتجاوز كذلك الموقف الهيرمنوطيقي والوجوديّالّذي يجعل الإتيقا إختيارات فرديّة فتستبعد بذلك كل توجّه كوني"[3]،بإعتمادها على إعادة بناء النظريّة الكانطيّة في الكونيّ الإتيقي إعتماداً على مبدأ الكونيّة.

و قد إنطلق آبل في تأسيس مبادئ إتيقية بواسطة إتيقا المناقشة "من جماعة البشر العادية، وتواصلية جماعة اللّغة، والتّفاعل الّذي يسميه جماعة التواصّل، جماعة النّقاش، النّقد المتعالي لجماعة النقاش والتواصّل"[4] وهذا راجع إلى طبيعة إنتماء أي فرد، مايجعل الجماعة الجماعة التواصّلية أو المشاركين في التواصّل الشّرط الأساسيّ لتأسيس الإتيقا الّتي "بالتأكيد لا تقتصر على الأخلاق التّطبيقية المتعلّقة بمجال أنشطة الحوار وحدها ،إنّها إتيقا أساسية تنطبق مبادئها على جميع أنشطة البشريّة وكلّ نشاط بشريّ يكون بالطّبع عرضة للحوار" [5]،

[1]سمير اليوسف، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا -2-،مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 23، 2009، ص 142.
[2]Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, p27.
[3]منيرة بن مصطفي حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 23، 2009، ص 83.
[4]رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص94.
[5]Karl Otto Apel, la réponse de l'éthique de la discussion au défi de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui, tradition pae : Michel Canivet, les éditions de

بما فيه الحوارات والأنشطة العلميّة والسياسيّة، أو أنشطة الإنسان الصّانع الّتي من شأنّها تغيير مساره الوجوديّ.

ومن جهة أخرى يشكل التّقدم التقنوصناعيّ في الفترة المعاصرة أحد الأسباب المهمّة الّتي أدتّ إلى فتح موضوع الإتيقا، خاصّة وأنّ تأثيراته باتت تتفاقم على الجوانب السوسيوثقافيّة الحياتيّة للأفراد، ولأنّ إرادة الإنسان في البحث عن الأسباب والعلل اليوم تّتسع على حساب الإنسان ما فتح مجالاً أوسع للبحث في قواعد أخلاقيّة تبلور القوانين والمبادئ،الّتي تحفظ كيانه من مخاطر هذا التقدم المفرط وتعاملاته مع غيره في هذا العالم، وعليه فإن الإتيقا "قانونيّة بالضّرورة، لأنّها تحدّد الخير(...) وتقوم على الإستقلالية الذاتيّة للكائن الإنساني الحرّ، الّذييمارس مواطنته الكاملة، ولا يشعر بأيّ فرق سواء إتجاه باقي المواطنين في وطنه، أو إتجاه باقي مواطني الدول الأخرى، ونحن هنا نقترب من مفهوم المواطن الكونيّالّذي غدا يتحقق في وسائل الإتصال التّكنولوجية/الأنترنيت" [1]، في ظلّ القرية العالميّة أو الكونيّة.

وتعدّ إتيقا آبل بحثا متقدّماً عن الأخلاق في طابعها الكانطي كما سبق وأن أشرنا وهذا راجع إلى "ضرورة إعتبار التّأثير الإشكاليّ للعلم والتّكنولوجيا على حياة الإنسان الخاصّة والإجتماعية وضرورة إحتساب المسؤوليات المرتبطة بنتائج إختياراتنا وأفعالنا المخ تلفة ونحن نعلم أنّ في ذلك تجاوز للفهم الكانطي للأخلاق القائل بالإستقلال التّام للعقل العمليّ عن العقل النظريّ، والقائل بأولوية إحترام القانون الأخلاقيّ على البحث في النتائج" [2]ورغم المرجعيّة العقلّية لآبل إلا أنّه ومن خلال المبدأ الإتيقي في النّقاش حاول أن يوفّق بينماهو عقليّ وبينما هو نظريّ خاصّة فيما تعلق بالميدان التكنولوجي بناءً على توافق الآراء ووجهات النظر.

وكنتيجة للآثار غير المرغوبة الناتجة عن عقل الإنسان العمليّ، تعرف الإنتهاكات في حق الإنسان تزايدا ملحوظا خاصّة فيما يتعلّق بالأبحاث العلميّة الّتي تحتاج إلى التّجريب

---

l'institut supérieur de philosophie, Louvain, éditions peeters, paris, 2001, p 02.(voir l'introduction).

[1] حسن أوزال، نهاية الأخلاق أم حلول المبدأ الإيتيقي المحايث؟ حول كتاب "الأسس الفلسفيّة لنظرية نهاية الأخلاق" للأستاذ عبد العزيز بومسهولي، مرجع سابق، ص333.

[2] رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أوتو آبل: نحو أخلاقية النقاش ، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 23، 2009، ص 117.

الدّقيق وما "الثورة الإتيقيّة الّتيإحتلت مواقع الحوار في نهاية القرن العشرين، وبداية الألفيّة الثّالثة إلاّ علامة على التحقّق بنهاية الأخلاق بوصفها فلسفة واكبت فلسفات العلم" [1] لذلك نجد الإتيقا المعاصرة أخذت مهمّة أخرى متمثلة في سنّ القوانين والتّشريعات الّتي تحمي إنسان اليوم من مخلّفات العلم والتّقنية في ميادين مختلفة نخص بالذكر ميدان الطبّتحت مسمّىالبيوإتيقا la bioéthique كعلم يزاوج بين البيولوجيا والإتيقا، أي "إقامة تحالف بين علوم الحياة (bio) والقيم الإنسانيّة والقواعد الأخلاقيّة(ethics)"[2] والّتي تمسّ جوانب عديدة نذكر منها ما يتعلق بالطبّ، والّتي يصطلح عليها إتيقا الطبّ l'éthique de médecine، وقد كان الفضل في ظهور هذا الحقل العلمي إلى "العالم الأمريكي المتخصص في السرطان فان بوتر رينسلاير (1911-2001) van potter rensselayerأول من إستعمل هذه الكلمة وذلك سنة 1970، في مقال له بعنوان: bioéthics , the science of survival، البوإتيقا: علم البقاء على قيد الحياة"[3]،حفاظا على الإستمرار البشري في الوجود، والتخفيف من الانعكاسات السلبية للعلم في هذا الميدان.

حيث نجد الكثير من الفلاسفة المعاصرين تحديدا يتناولون هذا الجانب الّذي أصبح مهمّا للغاية، أمثال فرانسوا داغوني* وجورج كانغيلام** مبيّنين اِرتباطه بالتّفكيرالفلسفيّ، خاصّة بعد ظهور"المبادئ الأخلاقيّة الّتي أكّد ونادى بها الإِعلان العالميّ لحقوق الإنسان والرّابطة الطبّية العالميّة، والإعلان العالميّ لأخلاقيّات البيولوجيا وحقوق الإنسان في منظمة اليونسكو"[4]،وما عقّد مهمة البيوإتيقا شيوع الممارسات اللاأخلاقيّة الّتي تصدر عن المشتغلين

---

[1]نورة بوحناش،الإجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الإختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016، ص204.

[2]عمر بوفتاس، البيوإتيقا، مجلة أوراق فلسفية، العدد36، 2013،مصر، ص7.

[3]المرجع نفسه، ص06.

*فرانسوا داغوني Fransois Dagognet: طبيب وفيلسوف وابستمولوجي فرنسي، ولد في 24أفريل 1924 بمدينة لانغريس Langres، تلقى تكوين مزدوج علمي وفلسفي تلميذ الفيلسوف الفرنسي جورج كانغيلام، اشتغل كأستاذ فلسفة سنة 1949، كما حصل على دكتوراه في الطب سنة 1958، كما تلقى تكوينا في مجال طب الأعصاب، وكذا في الكيمياء والبيولوجيا، وهذا يفسر دون شك إهتماماته الفلسفية في هذه المجالات. (..) وهو من الفلاسفة الذين يمكن الإستعانة بهم في فهم قضايا العالم المعاصر بمظاهره الجديدة، ومفاهيمه المركبة، وفلسفته تعبير عن وظيفة الفلسفة اليوم(راجع: العمري حربوش، التقنيات الطبية وقيمتها الأخلاقية في فلسفة فرانسوا داغوني Fransois Dagognet، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008، ص 10.).

**جورج كانغيلام Georges Canguilhem: (1904-1995)، فيلسوف وطبيب فرنسي، له تخصصات عديده في مجال الفلسفة، الإبستمولوجيا، وعلم الأحياء، كما يعتبر كانغيلام أستاذا للفيلسوف داغوني الذي تأثر به كثيرا.

[4]Jean claudeameisen, éthique : chacun doit avoir les éléments pour un choix libre et informé, op cit, p79.

بالأبحاث وحتى الأطباء الّتي لا تتوافق ومبادئ إتيقا الطبّ الّتي تهدف إلى الحفاظ على حياة الإنسان.

يلتقي التّفكير الفلسفيّ والبيوإتيقيّ في عديد المحطات، تلك الّتي تتعلّق بالواجب أي واجب الباحث أو الطّبيب اِتجاه الإنسان عموما والمريض على وجه التحديد، واحترام كرامته وشخصه، ونجد حضورا لهذا ضمن موقف فيلسوف الواجب إمانويل كانطالّذي أسهب في الحديث عن كرامة الإنسان الّتيمن العسير تحديد مفهوم لها لأنّها مصطلح يحوي من اللّبس والغموض ما يحول دون التوصّل إلى ضبط هذا المفهوم، والّذي صرّح بضرورة "معاملة أيّ شخص على أنّه غاية بذاته وليس كوسيلة، ومن ثّم فإنّ الشّخص يملك قيمة غير مشروطة(...)، ويعرّف (...) الكرامة بأنّها القيمة الّتي تورث الشّخص الإنسانيّ في التّمتع بمعاملة تجعل منه غاية بذاته لا مجرّد وسيلة لغيره" [1]، فلإنسان "وكلّ عاقل بوجه عام وكهدف في ذاته لا مجرّد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على هواها، فهو في كل أفعاله سواء أكانت هذه الأفعال متعلّقة به هو نفسه أم بغيره من الكائنات العاقلة الأخرىّ، ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على أنّه غاية" [2] في ذاته، لها من الحقوق والمميزات ما يخلصّها من الصفات الأداتية.

فحسب كانط إن اِستغلال المعطى البشريّ المتمثّل في الجسد يسيء إلى كرامة الإنسان، لأنّ هذا الأخير يمثّل وجوداً حرّاً على العقل اِحترامه لا اِستغلاله في الوصول إلى نتائج بحثيّة مرضيّة، "فالتّعليمات الّتي ينبغي على الطبيب أن يتبعها لكي يشفي مريضه شفاءً تاماً، والتّعليمات الّتي يتبعها مازج السموم لكي يميته موتة مؤكّدة كلتاهما من النّاحية القيمية متساويتان، طالما كانت تعاليم كلّ منهما تؤدّي إلى تحقيق هدفه على الوجه التام" [3]، لذا فأنّه من المهّم بالنّسبة لكانط أن يلتزم الطبيب بأخلاقيات تحفظ كرامة ووجود الإنسان من خلال اِحترام مبدآ الحياة والكرامة الإنسانيّة.

وإنّ اِنسياق الإنسان المفكّر وراء طموحاته أوصلته إلى مفترق طرق عبّر عنه فوكوياما* في مقولة له :"نهاية الإنسان هي المعرفة، لكنّ شيئا واحدا لا يمكن أن يعرفه،

[1] فوازصالح، مبدآ احترام الكرامة الإنسانية في مجال الأخلاقيات الحيوية دراسة قانونية مقارنة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية والقانونية، سوريا، المجلد 27، العدد الأول2011، ص 251 .

[2] إمانويل كانط، نقد ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2002،ص107.

[3] المرجع نفسه، ص 82.

أنّهلا يستطيع أن يعرف ما إذا كانت المعرفة ستنقذه أم أنّها ستقتله، سيقتل نعم لكنه لا يستطيع أن يعرف ما إذا كان قد قتل بسبب المعرفة الّتي اِكتسبها أو بسبب المعرفة الّتي لم يكتسبها، والّتي كانت ستنقذه لو أنّه عرفها" [1]، فما تعرفه البيولوجيا اليوم من تطوّر كان ذا وقع على مصير الإنسان خاصّة بعد أن أصبح " التدخّل في الجسد البشري مرهوناً بقيّم الحداثة، الّتي اِرتبطت بأفكار أخلاقيّة تعني التعقل في اِحترام القانون الأخلاقيّ، بل أطلّ القرن الواحد والعشرون وقد أصبح الحديث عن الاِستنساخ والتدخّل الجينيّ، والإنجاب الاِصطناعيّ، (...) هو حدث الإنسانيّة الأوّل " [2]، وهذا ماعجّل بضرورة عودة الأخلاق في صورتها المعاصرة خاصّة في الميدان البيوطبيّ، ليس بهدف تحقيق قيم أخلاقيّة بل بهدف الحدّ من اِستغلال الإنسان للوصول إلى أهداف تقدميّة وماديّة، فالخطوط النهائية للأخلاق قد أعلنت أن كلّ ذات بشريّة تعتبر غاية في ذاتها منتزعة بذلك كل مايمكن أن يُعرّضها لأن تكون وسيلة لغيرها، فدور البيواِتيقا يجب أن يكون "دور البيواِتيقا تنويري قبل كل شيء، و(...) ذلك يعتمد بالطبع على مستويات ممارسة أخلاقيات الحياة" [3]الّتي يمكن أن يجمع عليها الآخر والأناتفاديا للصّراعات الّتي تؤثر على العيش معا، والّتي من شأنّها أن تحفظ اِحترام مبدأ الإنسانيّة الّذي"يزداد وضوحا أمام الأعين إذا أضفنا إلى ذلك أمثلة من الاِعتداء على حريّة الآخرين وممتلكاتهم إذ يتجلى عندئذ أنّ الّذي يدوس على حقوق النّاس إنّما يقصد إلى اِستخدام أشخاص كما لو كانت مجرد وسيلة فحسب، دون أن يضع في حسابه أنّهم بصفتهم كائنات عاقلة ينبغي أن يعدو في نفس الوقت غايات أي كائنات لابدّ أن يكون لها في مقدورها أن تحتوي في ذاتها على الهدف من هذا الفعل نفسه" [4]، فاِحترام مبدأ الإنسانيّة إنّما هو اِحترام لذات الإنسان ووجوده.

3 - المشاريع الإتيقيّة المعاصرة.

عرفت الإتيقا اِهتماما بالغا في الفلسفة المعاصرة، وأسهب الكثير من الفلاسفة في معالجة هذه المسألة، وما يؤكّد هذا الطرح هو تعدّد المشاريع الإيتيقيّة، الّتي عرضت ومثّلت المواقف الفلسفيّة لروادها، وأكدت على ضرورة وجود مشرّع يدرس المبادئ داخل الوجود

[1] إمانويل كانط، نقد ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص ص 06-07.
[2] نورة بوحناش، الإجتهاد و جدل الحداثة، مرجع سابق، ص191.
[3] محمد جديدي، حوار مع جيلبير هوتواGilbert hottois الفلسفة، البيواِتيقا والحضارة التقنوعلمية، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر ، العدد03، 2014، ، ص 243.
[4] إمانويل كانط، نقد ميتافيزيقاالأخلاق، مرجع سابق، ص 110.

ومن بينها، إتيقا الوجود مع هيدجر، إتيقا التّقاليد مع غ ادامير، وكذا إتيقا الغيريّة مع إيمانويل لفيناس،الذّات بول ريكور، نظريّة العدالة مع جون راولز، بالإضافة إتيقا المسؤوليّة مع هانس جوناس، إتيقا التواصّل مع يورغن هابرماس، وإتيقا المناقشة مع كارل أتو آبل، فرغم اِختلاف المساعي بين هذه المشاريع إلاّ أنّ المنطلق واحد وهو المنطلق الإتيقيّ.

ومن بين المشاريع المعاصرة حول الإتيقا ما طرحه غ ادامير واصطلح عليه إتيقا التّقاليد متأثّراًهو الآخر بأرسطو واضع مصطلح éthikosالّتي يقصد بها العادات والتّقاليد، ووقف فيه على مسألة التّعامل مع التّراث الّذي ردّ له الإِعتبار في مؤلفه الحقيقة والمنهج، محاولا تقييمه حتّى يفسح المجال لتجربة الفّن والتّراث لفهم العلوم الإنسانيّة، حيث ربط حديثه عن التّراث بتحليل "لتجربة Erfahrung، الّتي توفّر أساسا في حياتنا الفعليّة للطريقة التّأويليّة الخاصّةالّتي نربط بها الآخرين وبماضينا الثّقافي، أي الحوار لا سيّما حوار السّؤال والجواب" [1]، معتمدا في هذا على التّعامل مع منتجات التّجربة كاِنتاجات راهنة تخضع لحذف المسافة الزّمنية، أوالفاصلة بين الإِنتاج والدراسة، أي التّماسف الّذي يعتبر"شرط أيّ فهم إنساني، وهو التصحيح الدّياليكتيكيّ لفكرة الإِنتماء أي الوجود- في العالم الّذي لو لم نختره نحن ولكنه كان دوما قائما قبليا لأنّ اِنتماءنا هو دوما اِنتماء مساهمّ في تاريخ معّين، فنحن لا نستطيع فهم أي نصّ إن لم نقم بعملية التّماسف هذه" [2] مشيرا إلى ضرورة العودة إلى الإرث اليونانيّ وماخلّفه.

وفي ذات السياق يرى بول ريكور(1913-2005)الّذي ميّز بين هذين المفهومين في طرحه الفلسفيّ حول إتيقا الذّات الّذي "يوحي منذ البداية أنّ ذاتيّة الذّات عينها تحتوي ضمنيّاً الغيريّة إلى درجة حميميّة، حتّى أنّه لايعود من الممكن التّفكير في الواحدة دون الأخرى"[3]، فـéthiqueالمقصود بها الأخلاق، أما morale فتعني الواجباتيّة كما بينه في كتابه الذّات عينها كآخر وقدّم فيه رؤية واضحة عن الإتيقا الّتي تمثل في نظره حكمة عملية "ترتكز (...) على اِبتكار السّلوكات السلميّة والمناسبة لتفرّد الحالات" [4] لهذا نجده يربطها بالحكمة العملية تارة وبالأخلاق تارة أخرى، فالطابع النظريّ للإتيقا "بما هي مجموع المبادئ

[1] هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع التنمية الثقافية، إفرنجي، ط1، 2007، ص 21.
[2] بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص 47
[3] المرجع نفسه، ص 92 .
[4] سامي غابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكورعين الذات غيرا، مرجع سابق، ص 112.

المحدّدة لطبيعة الحياة الجيّدة الّتي تأخذ الآخر بعين الإعتبار في مقابل الأخلاق الّتي تتّجه وجهة عمليّة بالإعتماد على مالها من قوّة وقدرة في تحقيق مبادئ الإتيقا" [1]، فإنطلق في أبحاثه وكتاباته من الإتيقا في إتجاه السّياسة لأنّ "الرغبة في الحياة تصطدم بالعنف في كافّة أشكاله ولأجل تفادي هذا الأخير وقع التحريم لا تقتل، لا تكذب" [2] في الكتاب المقدّس لضمان حياة أكثر تعايشا وأخلاقيّة.فقد كان حديثه عن الإتيقا بمثابة "إستهداف الحياة الجيّدة،الخيّرة مع الآخر ومن أجله في مؤسّسات عادلة" [3]، مايمثل إستحضار اللآخر الملقى في الهامش وجعله جزءا يمثل وجوده ضرورة للحياة الأخلاقيّة.

والإستهداف الأخلاقي*الّذي تسعى إليه الإتيقا ينحصر بين محمولي الخير والشرّ من جهة ومحمول الإلزام الّذي ينبغي على كل الذوات العمل به. "فالأولى تأتي من اليونانيّة، والأخرى من اللاتنية وكلتاهما تعيداننا إلى الفكرة الحدسية للعادات والشيم والتقاليد" [4]، وفي تمييزه هذا "احتفظ بالتعبير أخلاق من أجل التطلّع إلى حياة منجزة، والواجباتيّة من أجل تفصل هذا التطلّع داخل معايير تتّسم في آن معا بإدعائها الكليّة والكونيّة، وإحتوائها قيدا وإكراها"[5]، وهذا بالنظر إلى المهمة الّتي وجدت من أجلها الإتيقا والّتي تمثل إيجاد "تناغم بين مطالب الحياة الفرديّة والإلزامات القواعد والأعراف الإجتماعية بحثا عن حياة فاضلة بالمعنى الّذي تكون فيه الفضيلة هي تمام كينونة الكائن وهي تمام الفعل الجميل أو المحمود الّذي به تمام الإنسان"[6]، والمعايير المقصودة هنا هي الّتي تكون صالحة لكل البشر، وهذا هو هو شرط قيامها وبنائها، وبيّن أيضا أن "الواجباتيّة (morale) لا تمثّل سوى تحقيق محدود وإن كان مشروعا بل لا مفر منه للإستهداف الأخلاقيّ، والأخلاق(éthique) بهذا المعنى

---

[1] سامي غابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكور عين الذات غيرا، مرجع سابق، ص 112.

[2] بول ريكور ، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص56.

[3] المرجع نفسه، ص346.

*حاول ريكور أن يبين أن ما يقابل الاستهداف الأخلاقي اليوم هو مايصطلح عليه تقدير الذات estime de soi، أما اللحظة الّتي يحصل فيها الفعل عملا بالقواعد الأخلاقية (اللحظة الآدابية) بناءا على الإلزام فسيقابلها ما سمي respect de soi.وبناءا على هذا توصل ريكور إلى أن:

-تقدير الذات أساسي أكثر من إحترام الذات.

-احترام الذات هو الشكل الذي يتخذه تقدير الذات في ظل نظام المعيار.

-إن إستعصاءات الواجب تخلق مواقف لا يبدو فيها تقدير الذات منبع احترام الذات فقط ، ولكنه يبدوا الملجأ الأخير الذي يعود إليه الاحترام.(أنظر: المرجع نفسه، ص344.) وعليه إذا استطاعت الذات أن تصل إلى هذه النتائج فباستطاعتها تعميم ذلك ليشمل الآخر أي الانتقال من احترام الذات وتقديرها إلى احترام الأخر وتقديره.

[4] المرجع نفسه ، ص343 .

[5] المرجع نفسه،الصفحة نفسها.

[6] عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة ، مرجع سابق،ص31.

تحتوي الواجباتيّة" [1]، بالتالي فإن éthique أي الأخلاق أعمّ من الواجباتيّة morale وتتضمنها.

ويعد تمييز ريكور بين المفهومين مختلف عن سائر التّعريفات لأنّه أطلق مصطلح l'éthique على الأخلاق بدلا من التّفرقة بينهما، أما morales الّتي وردت بمعني الأخلاق في عديد المحطّات، فاستعملها تحت مفهوم الواحباتيّة وهو الفرق الّذي توصّلنا إليه في البحث عن الإتيقا من وجهة نظر ريكورية، مقتبسا تعبير éthique من فلسفة أرسطو الأخلاقيّة واستناداً إلى ماسبق توصّل ريكور إلى أن "الإستخدام الفلسفيّ في بعض معانيه يسجّل الفرق بين ما يتمّيز بطابعه التّليولوجي وما يتحدّد وفقا للواجب،بين مقصد الحياة الجيدة ومطلب الخضوع للمعايير، وهو فرق تنكشف معالمه بيسر متى قارنا التصوّر الأرسطيّ للإتيقا بالمفهوم الكانطي للأخلاق" [2]، مشيرا إلى ضرورة العودة إلى الأصل اليونانيّ الأرسطيّالّذي توضحت معالم الإتيقا فيه "في إطار مناظرة أرسطيّة كانطيّة تنتهي بأوليّة الإتيقا على الأخلاق وتجعل من تقدير الذّات إتيقيا بديلا عن اِحترام الذات كمعيار أخلاقيّ" [3] ما يبرّر أهمّية الدّرس الإتيقي راهنا.

تعتبر فلسفة إمانويل لفيناس Emmanuel levinas من أبرز الفلسفات الإتيقيّة المعاصرة أين ركزّ في مواقفه الفلسفيّة على الغير l'autreالّذي حازه مكانة عالية، معتبرا هذا أمراً أخلاقيّاً، وكان مشروعه معنونا بإتيقا الغير، منتقلا من الحريّة الفرديّة إلى الإتيقا وتحديد المسألة الأخلاقيّة، وقد اِنتقد في ثنايا بحثه هذا الفلسفة الظواهريّة الّتي أعطت الذاتيّة أو الفرديّة حرية كبيرة مقابل تهميش هذا الآخر الّذي يمثل محور الوجود أيضا حسب لفيناس تعتبر الإتيقا فلسفة أولى من زاوية رؤية لفيناسية، ومن خلالها يمكن التعرّف على الذّات الإنسانيّة من منظور أكسيولوجيّ أو قيمي- معياري، لأن "الإنسان كائن إتيقيّ والإتيقا هي عنصره أي مجاله التكوينيّ ومصدر اِنبثاق كينونته والعقدة المتينة لتفاعل البنى الدلاليّة والحيويّة الّتي تقوّمه" [4]، وتعدّ فلسفة لفيناس في الإتيقا تأكيدا على "اللاّعنف الّذي يجب أن يميّز علاقة وسلوك الذّات بالآخر، أي تعزيز أهمّية الأخلاق وحكمة المحبة والخير الإنسانيّ،

[1] بول ريكور، الذات عينها كآخر، مرجع سابق، ص344.
[2] سامي غابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكور عين الذات غيرا، مرجع سابق، ص 111.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] سامي غابري، إتيقاالمسؤولية لدى إيمانويل ليفيناس، مجلة دراسات فلسفية، الجزائر، العدد08، 2017، ص143.

فتحرر الأنا من سياجها السلبيّ لتلج إلى الغير بغية التّعارف والإِعتراف والإِحترام المتبادل" [1] بين الذات والآخر وإرساء روابط اِجتماعية بعيدا عن التّمايز والتّفاوت.

وانتقل لفيناس من دراسة الوجود المنسي (هيدغر) إلى الموجود مضفياً على الدّراسات الأنطلوجيّة-الأخلاقيّة قيّما كالصّدق والصّداقة، المحبّة والحبّ، والتّسامح والغفران،مؤكّداً على ضرورة الإِعتراف بإنّسانيّة الإنسان الآخر l'humanisme del'autre hommeوهذا ما يفصح عن الرّهان المهّم الّذي حاول لفيناس بلورته والتأكيد على مصداقيته في فلسفته الإتيقيّة وهو "تخّطي منطق التّنافي والتّخاصم وتفكيك قلاع الهويّات المتكتّمة على ذاتها ومدّ جسور التواصّل والتّصافي بين الذّوات والأمم من أجل تحقيق مجموعة من التّفاهمات وإنجاز جملة من التشاركات قصد بناء الهويّة الإنسيّة الكونيّة المؤهّلة لتحمّل مسؤوليّة المحافظة على الحياة الأرضيّة وتحقيق وصية الإِستخلاف والإِئتمان والتّعمير"[2]، وتحقيق منطق كونيّ للعيش معا ذلك أنّ فهم الكينونة لا يكون ممكنا إلاّ بوجود علاقة بالآخر وفهمها فهما صحيحا يرمي إلى نفي الذاتيّة، فالغيرية تعدّ منطلقا جديداً للغوص في الأنطلوجيا بمنظور مغاير ويظهر في الطرح الليفناسي لم سلّمة البحث في الموجود بدل الوجود نقدا لطرح هيدجرالأنطلوجي* الّذي منح فيه أهمّية للوجود على الموجود أي الوجود الّذي يتكّشف فيه الإنسان كماهية.

فالإنسان "يتحقّق بطريقة حيث يكون هو الـ'هنا' أي دائرة اِنفتاح الكينونة، إذ وحدها كينونة الـ'هنا' تتضمّن السّمة الأساس للوجود المنفتح أي الإقامة المنفتحة ضمن حقيقة الكينونة"[3]، بمعنى أن الكائن هو من يفتح الحديث عن الكينونة تحت مستوى الوجود المنفتح بخلاف أنطلوجيا لفيناس الّتي تحاول الوصول إلى الذّات من بوابة الكينونة.

---

[1] محمد بكاي أرخبيلات مابعد الحداثة رهانات الذّات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، دار الرافدين، بيروت، opus publishers، كندا، ط1، 2017، ص316.

[2] المرجع نفسه ، ص 322 .

*عرفت الأنطلوجيا تحولا بينيا فبعد أن إهتمت بالبحث في الوجود أي الدزاين الذي قذف فيه الإنسان مع هيدغر من خلال كتابه الكينونة والزمان إنتقلت إلى البحث في الموجود أي الإنسان والكيفية الّتي ينبغي أن يوجد عليها داخل هذا الوجود مع لفيناس، غير أن الإهتمام الهيدغري بالإتيقا ظهر جليا في مقالته المعنونة برسالة في النزعة الإنسانية الّتي بين فيها آراءه حول القيم الإيتيقية والأخلاقية الّتي ترافق هذا الوجود مؤكدا على استحالة إستغناء الأنطلوجيا عن الإتيقا. تحلل بشكل موسع لاحقا.

[3] مارتن هايدجر، الفلسفة الهوية والذات ، تر: محمد مزيان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 1015،ص129.

كان اِهتمام لفيناس إتقيا منصباً على الواقع الّذي يعيشه الإنسان الّذي يتأرجح بين كفتيّ السعادة والألم، ومجملها مرتبطة "بالسّلم والعدل مقابل الحرب والظّلم هي فلسفة اللاّعنف الّتي نافح عنها ليفيناس بحرارة شديدة، فالوئام والسّلام أو العدل والعدالة هي كلّ الحكمة والأخلاق"[1]، وهذا ما يضعه كارل أوتوآبل في خانة الأخلاق التّقليدية الّتي "تصلح في أحسن الأحوال للقيم بأدوار مهنيّة وإنجاز واجبات داخل نسق المعايير الاِجتماعية " [2]، مشيرا إلى الأخلاق التّقليدية تتعلّق بالإتيقا الصغرى Mikroethikالخاصّة بأخلاق الأسرة والعشيرة والإتيقا الوسطىMesoethikالّتي تضّم أخلاق الدّولة.

وبيّن لفيناس في كثير المواقف أن الأخلاق "هي الدّلالة الأولى الّتي أعطت الكينونة الإنسانيّة معناهاهي وحدها القادرة على فهم الحدث الأوّل الّذي أسس لسؤال معنى الكينونة الّذي طرحه هيدغرفي كتابه الكينونة والزّمان. وهي بذلك تتقدم على الأنطلوجيا (أي علم الوجود)" [3]، واِستنتاجاً ممّا سبق نصل إلى القول أنّ الإتيقا هي ذات طابع اِجتماعيّ تسعى لفك عزلة الذّات واِنفراديتها وإخراجها من سجون الأنانة solipsismeوالانفتاح على الغير واِستحضار للآخر وفق أطر مؤسّسة على الاِعتراف والمحبة التفاهمّ البينيّ، والمسؤوليّة الّتي تميز الإتيقا المعاصرة تجاوزا للأخلاق التقليديّة ، فكارل أوتو آبل يرى أنّ "الإتيقا الجديدة، إذا قدّر لها أن تكون، تستوجب تأسيسا عقلانيّا يتجاوز كلّ التقاليد، (...) أنّ هذه الإتيقا لا يمكن أن تستند إلى أخلاق تقليديّة مألوفة تمثّل المؤسّسات الاِجتماعية المتواجدة بما فيها روح دولة القانون القائمة"[4] ،والّتي من شأنّها كبح وعزل الإتيقا ضمن مسار محدّد يحول دون الوصول إلى قيم عليا وعامة يسير الأفراد جميعا وفقا لها دون قسر أو إرغام.

وممّا سبق نجد أن الإتيقا المعاصرة مرتبطة بقيم أخلاقيّة واِجتماعيّة من بينها التّواصل الّذي بيّن أن أهمّ قيمة تشاركيّة له هي الأخلاق من جهة، والفهم الجيّد والبينيّ الّذي يتحقق عبر المحاجّة اللّغوية والحوار، ويعد التواصّل(communication/ kommunikation) مفهوما أساسيا في الدّراسات المعاصرة ، نظرا لحاجة المجتمعات الرّاهنة لهذه الآليّة خاصّة

[1] محمد بكاي، أرخبيلات مابعد الحداثة رهانات الذّات الإنسانية من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص 316.

[2] كارل أوتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، تر: محمد التركي، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد23،2009، ص ص6،5.

[3] إيمانويل لفيناس، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشر والتوزيع، دمشق، ط 1، 2014، ص 8.(أنظر مقدمة المترجم).

[4] كارل أوتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، مصدر سابق، ص ص 11-12 .

بعد ماتعرّض له العالم من أحداث على رأسها حدث 11سبتمبر2001 الّذي يعد منعطفا هاما في العالم، حيث تعود الجذور الأولى للحديث عن التّواصل في أعمال فريجة*الّذي صرّح "بتقدم اللغة على الفكر" [1]، ويلجأ الإنسان إلى التواصّل لتمرير خطاباته التّنظيريّة والتّحليليّة المتعلّقة بمواقفه المختلّفة في اليوميّ، معتمدا على نوعيّه: التّواصل المباشر communication émmédiateالّذي تلتقي في الذوات بصفة مباشرة والّتي تعكس العلاقات الإنسانيّة وتجعل منها إخراجا مسرحيا للذات mise en scène de soi على حدّ تعبير إرفين غوفمان E.goffman، الّذي رأى في التّواصل عمليّة ظهور وبروز الذّات وتماهيها أمام الآخر، بحثا عن إنجاح للعملية الإتصالية، تعدّ التجربة الإنسانيّة مسرحاً منطلقاً لطروحات ريكور أيضا الّذي اِستعان هو الآخر "بمنجزات نظرية الخطاب théorie du discoursعند إيميل بينفيست، ونظريّة أفعال الكلام théorie des actes de langage عند أوستين وسيرل"[2]، واِهتمامهم باللغة وفلسفتها.

كما يوجد هناك نوع ثان وهو التّواصل الوسائطيّ communication médiatisée، ويندرج هذين النّمطين من التّواصل في الحقل التقني الّذي رسم معالمه كلّ من كلود شانون cloudchannon**ووراين ويفر warrenweave ***، وقد مثّل هذا النّموذج "ذو الخانات الست (مصدر المعلومة- الجهاز المرسل- الرّسالة- مصدر التشوّش- الجهاز المستقبل- هدف المعلومة أو المرسل إليه) نفسه على أشكال التّواصل كافّة البعيدة كل البعد عن الأصل التّلغرافي التّقني الصّرف" [3]، وقد أصبح التّواصل معهما يرتكز على"قياس

*فريجه 1925-1848) (frege (g): منطقي ورياضي ألماني، كان أستاذ للرياضيات في يينا iéna في أواخر أيامه، بموازاة ذلك كان يواصل أبحاثه حول أسس علم الحساب (...) بقي فريجه غير معروف في الساحة الأروبية لفترة ليست بالقليلة إلى أن أعاد راسل إكتشافه في 1903، فصار فيما بعد أحد أهم مؤسسيالمنطق الرياضي، من أهم مؤلفاته: القوانين الأساسية لعلم الحساب les loisfondamentales de l’arithmétique ، الوظيفة والمفهوم fonction et concept، أبحاث منطقية recherchelogique (أنظر: جان مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2006،ص24.)

[1] جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر،تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة،بيروت، ط1، 2001، ص 50.

[2] عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع تأويلي، الدارالعربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص ص362،361.

**كلود شانون: (1916- 2001)، عالم أمريكي مختص في الرياضيات والهندسة الإليكترونية، يعد مبتكر طرق التشفير الرياضي، وله أعمال حول نضرية المعلومات، إشتهر بكتاباته حول التواصل خاصة بمؤلفه النظرية الرياضية في التواصل.

***وراين ويفر: (1894- 1978): عالم أمريكي، إهتم بتطوير النظرية الرياضية في التواصل بالتعاون مع كلود شانون.

[3] مستر حسن، لا وعي التواصل، ضمن : عابد محمد الجابري، التواصل نظرياته وتطبيقاته، الكتاب الثالث، الشبكة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص10.

جبريّ كوحدة يمكن تقليصها إلى حدها الأدنى كي تنخفض تكلفتها عبر التّلغراف" [1]، ونلحظ أنّ هذا التّواصل قد بلغ أوجّه عقب الثّورة العلميّة والتّكنولوجيّة الّتي يعرفها الإنسان المعاصر اليوم.

وتحقّق التّواصل "كنظريّة علميّة مع الأمريكيّ جورج هيربرت ميد ونظريته عن التّفاعل الرمزيّ المبنيّ على اِستخدام الرّموز في عمليات الاِتصال بالآخرين، فمن خلال القدرة على إنشاء المعنى والتّأثير في الاِتصال، فإنّ عمليّة الاِتصال الرمزيّ باتت أكثر تعقيداوهذا مايعبرعنه اِستخدام الإنسان للكلام أو للّغة الرمزيّة في عمليّة الاِتصال" [2] ، لقد دافع ميد عن فكرة أنّ التّواصل هو" المبدأ المؤسّس للمجتمع، ويفهم التّواصل أنّه تدخّل للآخر في تكوين الأنا أو الهويّة وبنائها" [3]،وهذا معناه أنّ"الأنا بمفهومها المتعالي، وفي اِكتفائها بذاتها، لامكان لها في التّواصل وفي العمليّة التّواصليّة بمفردها، لأنّ العمليات التّواصلية التفاعليّة داخل المجتمع لا تتّم بعيداً عن الكتلة الاِجتماعية متمثّلة في مجموع الأفراد، ويعدّ "عملية لنقل معلومة (أ) إلى متلق (ب) بواسطة قناة اِتصال (ج) وعلى الرّغم من بساطة هذه العمليّة فأنّها تحمل رهانات ومفارقات، ذلك أن الرّسائل المبّلغة لا تتمتّع دائما بالوضوح والدقّة والمعنى المتّفق عليه" [4]، فهو عمليّة يشوبها الغموض على الرّغم من أنّها تبدو الأكثر شفافيّة ووضوحا، فالتّواصل يبنى"على مبادئ أنطولوجيّة (...)لا يهدف إلى الإجماع، إنّ التّواصل حسب هذه الرؤية ليس لعبة ذاتيّة وإنما لعبة تقوم على الاِختلاف بين المعلومة والتّوصيل، إنّ لها هدفا واحدا، هو التواصّل نفسه الّذي ينتج الإجماع كما ينتج الاِختلاف" [5] فقد تكون النتيجة من التّواصل متأرجحة بين كفتي الإجماع كما طرح هابرماس ذلك في فلسفته التّواصلية وأكّد ذلك كارل أ وتو آبل أيضاً خاصّة إذا اِلتزمت الأطراف الفاعلة بمعايير وصلاحيات التّواصل، والخلاف الّذي رآه كلّ من تايلورCh.Taylor وليوتارlyoutard.

في ربطه بين الإتيقا والتّواصل نجد أن يورغن هابرماس* قد رأى التّواصل كفعل يعكس النشاط الاِجتماعي في شكل "التّفاعل المصاغ بواسطة الرّموز، وهو يخضع ضرورة

[1] مسترحسن،لاوعي التواصل، مرجع سابق، ص10.
[2] شحاته صيام، النظرية الإجتماعية من المرحلة الكلاسكية إلى ما بعد الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع،ط 1، القاهرة،2009، ص193.
[3] محمد عابد الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات، الشبكة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010، ص33.
[4] الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، الأنطلوجية التاريخية دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط 1، 2009، ص241.
[5] محمد عابد الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات، مرجع سابق، ص39.

للمعايير الجاري العمل بها والّتي تحدّد اِنتظارات مختلف أنماط السّلوك المتبادلة، على أساس أن تكون مفهومة ومعترفاً بها، بالضرورة من طرف ذاتين فاعلتين" [1]، وهو مابيّنه في أنّ التّواصل ماهو إلاّ "تفاعلا رمزيا، هذا التّفاعل يتكّون حسب معايير صالحة اِلزامياً، تحدّد توقّعات سلوكات متبادلة، يجب أن تفهم ويعترف بها من قبل ذاتين فاعلتين على أقلّ تقدير"[2]تسعى لإيجاد التفاهم البينيّ ، وقد مثّل يورغن هابرماس الفلسفة التّواصلية المعاصرة، لأنّه اِهتم بالتّواصل كفلسفة اِجتماعية.

وقد ظهر في فلسفته تحت مسميّات مختلّفة "الفلسفة التّواصلية"، "الفعل التّواصلي"، العقل التّواصلي" وكذلك " الفضاء العموميّ"، في محاولة منه إلى تجاوز العقل الأداتيّ وما رّسخته العقلانيّة الأداتية. في حين أن مايراه نيكيلاس لوهمان يصبّ في نافذة أخرى فنجده "يدافع عن نوع من الاِستقرار الدينامي عن الصراع، لأنّ الصّراع يسمح للنظام بأنّ يظل مرنا ومفتوحا، إن التواصّل هو دعوة إلى الإِحتجاج وليس إلى القبول والتسليم" [3]وبالتّالي هو تأكيد على الاِختلاف وتجاوز للمنطق الهوياتيّ للذّات، لأنّ الإنسان لا يفكّر بل هو في تواصل مستمّر مع ذاته ومع الآخر.

ويشكّل التّواصل اليوم هاجسا "نظريّا وفكريّا راهنا، بل إن راهنيته في زمن الثّورة التّكنولوجيّة الّتي جعلت من العالم قرية تلتقي فيها كلّ الأجناس وتتواصل فيها كل اللغات والتّجارب"[4]، وهذا راجع إلى الطّبيعة البشريّة وميلها إلى الاِجتماع والتجمّع، ويضيف هابرماس أنّ لتّواصل هو "عبارة عن علاقة حواريّة بين فئات المجتمع المتعدّدة والمتباينة إديولوجيا وطبقيا، علاقة تتوخىّ بناء وعي حرّ لا تحكمه المؤسّسات أو الإيديولوجيات المفروضة من قبل الأنظمة السياسيّة، علاقة تغوص إلى داخل مؤسّسات المجتمع الغربيّ

*يورغن هابرماس:فيلسوف ألماني ولد عام 1929، درس الفلسفة في مدينة هايدلبرغ(1961-1964).درّس الفلسفة وعلم الإجتماع في مدينة فرانكفورت، أصدر العديد من الأبحاث الفلسفية الّتي تركت أثرا كبيرافي الأوساط الثقافية والفلسفية خصوصا، من مؤلفاته: الطالب والسياسة 1961، النظرية والتطبيق 1963، المعرفة والمصلحة 1968، التقنية والعلم كإديولوجيا1968، حركة الإحتجاج وإصلاح التعليم العالي 1969، معالم فلسفية وشخصية 1971، القول الفلسفي للحداثة 1985، بالإضافة إلى عمله العمدة نظرية الفعل التواصلي theorie des kommunikativenhandels(أنظر، يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط 1، 2002، ص4)ويعد من أعمدة مدرسة فرانكفورت وممثل جيلها الثاني إلى جانب كارل أوتو آبل وألبرخت فليمر

[1]محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2، 1998، ص182.

[2]يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، مرجع سابق، ص56.

[3]محمد عابد الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات، مرجع سابق، ص43.

[4]محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، مرجع سابق، ص181.

لتزيح عنها غلاف الزّيف والتّزييف وبالمحصلة علاقة تجعل من العقل والإستنارة ملجأها الأوّل والأخير"[1]، بمعنى أنّه علاقة تجتمع فيها كلّ قيّم الإنسانيّة من وصل واِعتراف وتفاهم ونبذ للظلم والإستبعاد الّذي عانى منه الإنسان في مرحلة من المراحل.

حسب هيدغر فأنّه يجب فهم ظاهرة التّواصل "في معنى واسع وأ ونطولوجي فالقول الّذي يسمح مثلا بنشربلاغ أو بإعلان صحيفة إخباريّة ليس إلا حالة خاصّة من حالات التّواصل في معناه العام (...) فهو يحسن المشاركة في الشعور العام بالوضعية، وفي فهم الآخرين "[2]، ويهدف التّواصل أيضاً في مفهومه الإسلاميّ إلى بناء حلقات اِجتماعية بين بني البشر ما يوازي المفهوم الهابرماسي له، أين نجد النّص الدينيّ في الإسلام يدعو إليه في قوله تعالى في سورة الحجرات الآية 13: "يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)"[3]"الحجرات، أين تتجلى أهمية التواصل كفعل إنساني بين الأمم والشعوب ، بهدف خلق روابط روحية تحفظ العلاقات الإنسانية، وتضمن استمراريتها.

في حين نجد أن كارل أوتو آبل يرى أنّ النشاط التّواصلي "بما هو ماهية أساسيّة ذاتية وبينذاتية في الوقت ذاته، وهو ماينطبق حصرا على أنواع النّشاط الّتي كان قد حددها هابرماس كالنّشاط المتعلّق بإستجلاء المعنى، أو ذلك الخاص بالبحث عن الحقيقة، أو عن الإنضباط، أو عن الصّدق، هذه المتطلبات الأساسيّة للنّشاط لا بدّ أن تكون ترانسندنتالية كما يري آبل وإلاّ ستختزل إلى مجرّد شروط سوسيو- ثقافيّة ذات وجود نسبيّ لا يمكن الإطمئنان إليها بقصد بعث تأسيس فلسفيّ نهائيّ" [4]، أساسه هذه المتطلبات أو ما يسمى بمزاعم

---

[1] عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر،ط 1، 2007، ص152 .

[2] عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2005،ص19.

[3] القرآن الكريم، سورة الحجرات الآية13.

[4] كارل أوتو آبل، التّفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005، ص19.(راجع مقدمة المترجم).

*المتطلبات الأساسية حسب آبل هي القواعد الّتي يبنى عليها التواصل، وهي الطرح الذي يتفق فيه مع هابرماس والّتي يجب على كل الأفراد الفاعلين في التواصل الإلتزام والتقيد بها وهي المعقولية:القضية المعبر عنها لغويا تكون في معناها التداولي خاضعة لقوانين العقل وأحكامه العامة.الحقيقة: أن يتم الإقرار والإعتراف بحقيقة الملفوظ الناتج عن أفعال كلام المتحدثين.الدقة المعيارية: ان نعترف بدقة المعيار أثناء إستخدام الكلمات في شكل ملفوظات متفق حولها ضمن سياق معياري مصطلح عليه بواسطة فعل الكلام. الصدق: يجب أن لا نشك في صدق الذوات المشاركة في التفاعل.(أنظر: على عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في النقد العلموي والديني والسياسي ، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، ط1، 2013، ص 239).

الصلاحة*، بمعنى أن التّواصل مولده الإجتماع البشريّ الّذي يلجأ إليه بهدف قضاء حاجاته، فالتّواصل كمبحث مستقلّ يمكن القول أنّه متميّز عن باقي المباحث الرّاهنة كونه "يشترط وجود حوار قائم بين شخصين موجودين بالفعل ويعترف أحدهما بوجود الآخر، نميّز مبحث التّواصل عن مباحث التّلقي والنّقد وتحليل الخطاب، لأنّ هذه المباحث لا تشترط وجود صلة بين أفراد موجودين بالفعل ويعرف بعضهم بعضا" [1] بخلاف التّواصل الّذي يلجأ إلى اليوميّ المعاش كقاعدة ينطلق منها أساسها الإحتكاك بين الأفراد.

إستنتاج:

وبعد عرض أهمّ الأفكار والآراء الفلسفيّة المتعلقة بالأخلاق morale والإتيقا l'éthique وتوضيح نقاط الإختلاف بينهما إستنادا إلى ما طرحة الفلاسفة المعاصرون خاصّة بعد فتح الحديث عن مابعد الأخلاق نصل إلى النّتائج التّالية:

- الإتيقا ذات أصل يونانيّ أما الأخلاق ذات منشأ لاتيني.
- الأخلاق موجودة منذ وجود الإنسان، وبعد تغير المنحى الفلسفيّ سعى الفلاسفة إلى تنظيمها وفقا لما ينبغي أن يُفعل وما ينبغي تركه، فتمثلت في أخلاق الفضيلة مع أفلاطون، وأخلاق السّعادة مع أرسطو وهذه الأخلاق ذات طابع غائيّ مرتبط بالوصول إلى هدف هو الخير الأسمى، ومع كانط تحوّلت إلى أخلاق ديونتولوجيّة أي أخلاق واجباتيّة، أما الإتيقا فجاء الحديث عنها بعد إكتمال الصوّرة النهائيّة للأخلاق مع كانط ، ونتيجة لما خلّفه التّقدم العلميّ من آثار غير مرغوبة أخلاقياً.
- الإتيقا أعمّ من الأخلاق وتشملها بالدّراسة من خلال بلورة القواعد والأطر النظريّة الّتي يبنى عليها الفعل الخلقيّ، وهذا مايبيّن أن الأخلاق هي الجانب العمليّ فيما يبقى النظريّ من إختصاص الإتيقا.
- يعود تضاعف الحديث عن الإتيقا راهنا في عديد المواقف والآراء الفلسفيّة المعاصرة (دلوز، فوكو، غدامير، ريكور، لفيناس، هابرماس، آبل)،إلى تأكيد أهمّيتها في بلورة وتأطير ودراسة الأخلاق وفقا لأطروحات ومنطلقات جديدة ملائمة لمجريات الفترة الراهنة.

[1] مانفريد فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، تر: عز العرب الحكيم البناني، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2003، ص5 (أنظر المقدمة).

- يعدّ التّطوّر التّقنيّ أحد أسباب المنعطف الإتيقيّ في الفلسفة المعاصرة ، خاصّة بعد الإنتهاكات الّتي أحدثها العلم في حقّ النّوع البشريّ ، الأمر الّذي استدعى ظهور البيوإتيقا المعاصرة أو الإتيقا في الميدان الحيوي.
- اِرتباط الإتيقا بالنّشاط التّواصلي- الحواريّ من خلال التّجربة اللّغوية الّتي تحتاج إلى التفسير والفهم بناءً على الحوار العمليّ الّذي يحتاج إلى الاِلتزام الاتيقيّ.

المبحث الثّاني : المنابع الفكريّة لفلسفة آبـل (الاتيقية).

1- مدرسة فرانكفورت: من براديغم الفن إلى براديغم النقاش التّواصل.

2- الفلسفة الأخلاقيّة الأرسطيّة والكانطيّة وأثرها في مشروع آبل الإتيقي..

3- منعرجات الفلسفة المعاصرة وتأثيراتها في فلسفة آبل الترنسندنتالية.

توطئة:

يعدّمشروع آبل والموسوم بالتّأسيس النّهائيّ الترنسندنتالي من أهمّ المشاريع في الفلسفة المعاصرة عامّة و مشاريع مدرسة فرانكفورت على وجه التّحديد، والّذي عمل فيه على تحويل الفلسفة من الذّات (كانط) إلى التذاوت (آبل) أي من براديغم الوعي إلى براديغم اللّغة، حيث أعاد فيه صياغة الأخلاق المتعالية الكانطيّة، الّتي تعدّ رافدا أساسيّا في الفلسفة المعاصرة بمجملها، ونظراً لِاهتمام آبل بمسارات الأخلاق نجده يعترف بفضل الأخلاق الأرسطيّة الّتي فتحت أبواب إعادة البناء هذه، كما نجد أيضاً إسهامات فلاسفة اللّغة أمثال سيرل وأوستين تلك الّتي تتعلّق بأفعال الكلام (الفعل اللغويّ- الفعل الإِنجازي- الفعل التأثيري) الّتي تؤدي في سياقِ وظيفة تحليل وتوضيح ما تحمله القضايا، ومن خلال كتاباته العديدة والّتي بيّن فيها أهمّ مرجعياته الفكريّة سيتم الحديث عن أهمّ المنعطفات كالمنعطف اللغويّ والهيرمينيوطيقي (هايدجر الثّاني، غدامير)، والبراغماتيّ-السيميوطيقيّ (بيرس) الّتي عرفتها الفلسفة والّتي أكّد أنّها كانت ذات أثر عليه في تأسيسه النّهائيّ.

كغيره من الفلاسفة، لم يكن فكر كارل أوتو آبل وفلسفته وليدا من العدم، بل كان نتيجة للزخم المعرفيّ، والتراكمات الفكريّة الّتي مرت في حياته العلمية، فجمع بيّن الأخلاق والمنحى التداولي للغة متأثرا في مشروعه التّأسيسي الترنسندنتالي بالفلسفة الكانطيّة وطابعها العقلي الّتي سعى فيها كانط إلى إرساء الفلسفة الأخلاقيّة الّتي ينبغي على كلّ ذات الإِلتزام بها حيث جمع في طياتها مجموع القواعد الخلقية من واجب وإرادة خيرة وكذا الإلزام الأخلاقيّ الّذي يجب العمل به، فوجود كانط وفلسفته في فلسفة كارل أوتو آبل إنما يدل على مكانة الطرح الكانطيّ في الفلسفة المعاصرة والّتي لا يمكن اِستبعادها في الحديث عن الإتيقا تحديدا، حيث زاوجها بالفلسفة البراجماتية مستمدا أسسها من بيرس بإعتباره مؤسس البراغماتية الكلاسيكية وتشالرزموريس،وريتشاردرورتي فيطابعها الجديد (new-pragmatisme)واهتم أيضاً بالقضايا اللغويّة متأثرا بالمنعطف اللغويّ الّذي كانت بداياته مع الفلسفة التحليلة الحديثة، وبعد عودت اللّغة كإشكالية أساسيّة في التفكير الفلسفيّ المعاصر مع نيتشه وفلسفة اللّغة لدى سيرل وأوستين من خلال نظرية ألعاب اللّغة وكذا فتجنشتين الثّاني بعد تراجعه عن طرحه حول ضرورة اِيجاد لغة منطيقة مبيّنا أن اللّغة العادية الّتي

يستعملها الأفراد في التّواصل اليوميّ هي الأداة المثلى للتّواصل البينيّ،وبحكم تصنيفه كممثل للجيل الثّاني لمدرسة فرانكفورت لم يخف تأثره بمنطلقاتها النقديّة الّتي سعت منذ جيلها الأوّل إلى النّقد والتغيير متخذة من نقد المجتمع و الفن سبيلا في ذلك مع أدورنووهوركهايمر وكذا ماركيوز متسندين إلى الخلفية الماركسية خاصة ماتعلق منها بالثّورة والقضاء على الإِستلاب والإِغتراب الفكريّ أو الوجوديّ ، لذا سنحاول في هذا المبحث أن نقف على أهمّ الرّوافد الفكريّة لفلسفة كارل أوتو آبل والّتي ساهمت في بلورة وتفعيل أفكاره الفلسفيّة الّتي بنى عليها مشروعه التّأسيسي الترنسندنتالي النّهائيّ، فماهي أهمّ المرجعيّات الفكريّة ؟وكيف أثّرت على تفكير آبل الفلسفيّ ؟

1 -مدرسة فرانكفورت* من براديغم الفن إلى براديغم النقاش التّواصل.

يعد كارل أ وتو آبل أحد رواد مدرسة فرانكفورت، وممثل جيلها الثّاني إلى جانب يورغنهابرماس، الّتي كان ظهورها كنظرية نقدية " إِستجابة لفشل الثّورة الرأسمالية الحديثة، في ذروة الأزمة الإِقتصاديّة مابعد الحرب، وقد عالج أهمّ الممثلين النّقديين تحليل كيفية تأثير الرأسمالية على طبيعة الفكر الإنساني خلال الحداثة وسعوا إلى إعادة تأهيله" [1]وهذا مايجمع عليه الباحثين في هذا المجال، فمن مشروع التحرر الّذي عكف عليه الجيل الأوّل للمدرسة مع ثيودورأدورنو(1903- 1969 من أهمّ فلاسفة مدرسة فرانكفورت في جيلها الأوّل)،وماكس هوركهايمر(1895-1973)، أحد مؤسسي مدرسة فرانكفورت في الدراسات الإِجتماعيّة)، اللذين عملا على إحداث التغيير داخل الأوساط الإِجتماعيّة نظراً للتوتر التشيؤ الّذي تفاقم في المجتمع، ورأى كلّ منهما في الفن كوسيلة لذلك ،وهو مانجده في كتابهما

*مدرسة فرانكفورت: ظهرت مدرسة فرانكفورت في ألمانيا خلال النصف الأوّل من القرن العشرين، وتحديدا سنة 1923، وهذا عندما تأسس معهد الدراسات الإِجتماعيّة (institufürsozialforshung) الّذي كان يضم مجموعة من الباحثين أبرزهم ماكس هوركهايمر max horkheimer، ثيودور أدورنو theodoradorno، وهربرتماركيوز herbertmarcuse. الّذين يمثلون الجيل الأوّل لهذه المدرسة، أما جيلها الثّاني فيمثله اليوم الفيسلوفيورغنهابرماس(jürgenhabermas) وكارل أوتو آبل (K.O. Apel)، ويمكننا أن نتحدث عن جيل ثالث لهذه المدرسة الفلسفيّة الّتي يمثلها الفيلسوف والسوسيولوجي الألماني آكسلهونيث (axel honneth)، ويطلق على هذه المدرسةأيضا إسم النظريّةالنقديّة لطابعها النقدي الّتي مارسته على الأوضاع القائمة وظهر مصطلح النظريّة النقديّة تزامنا ونشر مقال النظريّةالنقديّة والنظريّةالتقليدية عام 1937 لهوركهايمر.(أنظر: كمال بومنير، النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسلهونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص79).

[1]Andrew bouwie, German philosophy, a very short introduction, oxford university press new York, 2010, p p 112,113.

المشترك دياليكتيك العقل، وما أحدثه التقدم العلمي من تغيرات على الإنسان الّذي أصبح ذو بعد واحد كما بيّن هربرتماركيوز، في حين اعتمد الجيل الثّاني التّواصل كمشروع منقذ ومخرج من الأزمة وقد تميزت هذه المدرسة "بالتعددية مع الوحدة ، إذ كان كلّ عضو في حلقتها الداخلية مختلفا عن الآخر (...)، لأن جميعهم كانو ا يشتركون في التزامهم تجاه المجموعة نفسها من الموضوعات والاهتمامات، لم يربط أي عضو من تلك المدرسة يوما الحرية بأي نظام أو تقليد أو جماعة" [1] ، وتعكس فلسفة كلّ من آبل وهابرماس القيم التّواصلية والإجتماعيّة الّتي تسعى إلى إحداث الفرق بينما هو كائن، وما يجب أن يكون، بناءً على نقد الوضع القائم الّذي يستوجب التغير ، وقد بيّن ذلك أيضاً Christian bouchindomme et Rainer rouchlitz, في ترجمتهما الفرنسية لكتاب النقاش والمسؤولية discussion et responsabilité أن "آبل وهابرماس يمثلان مدرسة فرانكفورت الثّانية" [2] باتفاق الكثير من الاسماء على غرار هذا المترجم .

كما وضّح عمر مهيبل في ترجمته لكتاب آبل التفكير مع هابرماس ضد هابرماس le panser avec et contre habermas ، أنّ كارل أتو آبل " يصنف إجمالا ضمن الحلقة الضيقة المقربة من هابرماس في جامعة فرانكفورت" [3]. وأضاف أيضاً أن " النظريّة النقديّة عبر رافدها الأساس مدرسة فرانكفورت معينا خصبا لمبحث التّواصل، بل إن هذا المبحث نما أصلا بيّن جنباتها، نشأ مع ماركيوز H.marcuse ونما وترعرع عند هابرماسHabermas وآبل Apelوألبرخت فيلمرA.wellmer"[4]، مؤكدا أنهما من أبرز الأسماء للجيل الثّاني.

مضيفا في مقدمة الترجمة "أن أسماء آبل وهابرماس مرتبطة بحق مع ماكان يسمى أحيانا مدرسة فرانكفورت الثّانية" [5]، وتبيّن أيضاً مراحل قيام المدرسة أيضاً إنتماء آبل إليها

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظريّة النقديّة التّواصلية ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005، ص 25 .

[2] Karl Otto Apel, discussion et responsabilité2, contrubution à une éthique de la résponsabilité, traduire par christianbouchindomme, et rainer rouchlitz, édition du cref, paris, 1998. (voir la page de garde).

[3] كارل أتو آبل: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص16.

[4] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص14.

[5] Karl Otto Apel, discussion et responsabilité2, op.cit, p08 (l'introduction)

فمن المرحلة التّأسيسية الّتي يمثلها الجيل الأوّل على رأسهم هوركهايمروأدو رنوومماركيوز، إلى المرحلة الثّانية الّتي تمثل الجيل الثّاني على رأسهم يورغن هابرماس وكارل أوتو آبل وصولا إلى المرحلة الثالثة الّتي يمثلها آكسل هونيث[1].

وتبعا لهذه التصريحات ينسب آبل إلى مدرسة فرانكفورت، وتأثر بعديد مفكريها ففلسفة آبل في التّواصل والإتيقا تعدّ جزءا لا يتجزأ من مشروعها النقدي ، "ومن الطبيعي أن يكون الكلام على وجود صلة بيّن النظريّة النقديّة لقدامى مدرسة فرانكفورت وفلسفى آبل ذات إشكال ليس بالقليل. لكنه بوسعنا أن نجزم بوجود قرابة بيّن ممثلي الجيل الثّاني (...) وهو ما يسمح لنا أن نسلم بوجود نموذج فلسفي مصدره مدرسة فرانكفورت" [2]، غير أن "المدرسة الثّانية لفرانكفورت ليست أكثر وحدوية من الأوّلى، ويتمظهر الفرق بينهما في أن واحديتها تشكل برنامجها حول مبدأ حواري ومتوافق، والّذي لم يتوقف روادها عن تنفيذه حتى في الشقاق المحتمل" [3] ، فعلى الرغم من تباين آراء الفلاسفة النقديين أمثال هوركهايمروأدورنو وإريك فروم....الخ، إلاّ أنهم بقو ا مخلصين للجوهر الّذي قامت عليه النظريّة النقديّة المبني على الروح الإنسانية وقلب الموازين الإجتماعيّة في إطار التحول من واقع إلى آخر أفضل.

تقدم مدرسة فرانكفورت اليوم لنا "أنموذجا فلسفيا مطرد القدرة على فهم إشكاليات الدولة المعاصرة... وذلك عبر دعامتين أساسيّتين: بناء تصور نظري جديد للإنسان وللعالم من جهة، وإرساء منهج تحليلي قادر على فهم المعضلات الإجتماعيّة المنخرطة للنضال من أجل المستقبل بوصفه تجمعا لبشر أحرار، مادام هذا المجتمع ممكن التحقق مع الأخذ بالاعتبار الوضع الحالي للوسائل التقنية" [4]، فكانت جل كتاباتها موجهة إلى الإنسان- الفرد وردّ الاعتبار له في ظل تنامي الجانب التقنوصناعي، مبيّنة "كيف أن المجتمع القائم هو مجتمع لا عقلاني أو قمعي، وذلك لأنه يسلب ويدمر السمتين الأساسيّتين للحياة الإنسانية

[1] كمال بومنير، النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص64.
[2] أدموندسأبسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفيّة، مشكل غاية التّأسيس وعقلانية الفلسفة، تر: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر، أريانة، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، (د.ط)، 2009، ص157.
[3] Karl Otto Apel, discussion et responsabilité 02, contrubution à une éthique de la résponsabilité,op.cit, p08.
[4] عمر مهيبل، من النسق إلى الذّات، مرجع سابق، ص 72.

وهما: قدرة الإنسان على تحويل بيئته، وقدرته على القيام بـاِختيارات عقلانية جماعية تتعلّق بحياتنا جميعا " [1]بعيدا عن التسلط والهيمنة فحاولوا تبني الواقع الاجتماعي بما يحمله من مستجدات وفقا للسيرورة التاريخية، وللوصول إلى ما سطّره المؤسسون للمدرسة كان لابد من التخلي "عن حلم عصر الأنوار الّذي ا عتبر تقدم العقل قدرا طبيعيا وحتميا للتاريخ، وتكتفي بدورها كوسيلة نشطة تساهم في بناء تلك العقلة وتساهم في التصحيح" [2] الجذري لما حبل به مشورع الحداثة.

ساهمت الخلفية الماركسية ومفاهيمها حول الثّورة والتشريو والإغتراب في تعزيز الرّوح النقديّة لدى الرواد الأوائل،إلى جانب الفكر الكانطي الداعي إلى الاِستقلال الأخلاقيّ والهيجلي الداعي إلى المطالبة بالحرية للمستعبدين والمستغلين من الحقل الفلسفيّ، وماكس فيبر وهربرت ميد وأوغست كونت من علم الاجتماع، وكذا فرويد وجان بياجي من علم النفس وجون أوستين من الحقل اللغويّ، و اِعتمد منظروا المدرسة منهجا خفيا لا يعكس توجهاتهم وإنتمائهم الفكريّة والراديكالية بشكل واضح، ما أفرز زيادة الاهتمام بمضامينها وقد التمس المنظّرون هذا النوع من الوسائل نظرا للأوضاع الّتي عرفتها الساحة الأوروبيّة خاصة الحرب العالمية الثّانية وتأزم الأوضاع عقبها "فدائما ما كانت النظريّة النقديّة تتصف بطابع تنبئي فقد تنبأ مؤيدوها بحدوث تحول في الحياة اليوميّة والتجربة الفردية" [3] ، وهذا ما يعكس اهتمام فلاسفتها باليومي المعاش.

ويعد النقد من المفاهيم الّتي عرفت بها النظريّة النقديّة ومحورها الأساسيّ، فهي "في شكلها المفاهيمي وفي كلّ مراحل تطورها ركزّت على وعي منها على التنظيم العقلاني للنشاط البشري الّذي يتولى مهمة التنوير وإضفاء الشرعية . فهذه النظريّة ليست معنية فقط بالأهداف الّتي تفرضها طرق الحياة الحالية علينا بالفعل، بل كذلك بالبشر وكلّ إمكاناتهم" [4] لأن الاِستعمال المفرط للتقنية والأداتية ولّد أنواعا شتى من الاغتراب، في مقابل تحقيق الرفاه

[1] إيان كريب، النظريّة الاِجتماعيّة من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1990، ص 284 .

[2] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظريّة النقديّة التّواصلية ، مرجع سابق، ص 44.

[3] إريك فروم، النظريّة النقديّة مقدمة قصيرة جدا، تر: سارة عادل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط 1، 2012، ص13.

[4] حسن مصدق، يورغنهابرماس ومدرسة فرانكفورت النظريّة النقديّة التّواصلية، مرجع سابق، ص25

المنشود، وعليه فإن المسلمة الّتي قام عليها الفكر النقدي لكارل أوتو هي "تشخيص الأزمات الراهنة في المجتمع الصناعي ، وتحديد يوتوبيا التقدم الصناعي الّذي اتسمت به الحداثة الأوربية، والأزمنة الأوروبيةِ الحديثة" [1] ، وهذا ما يؤكد استمرار المشروع النقدي لفرانكفورت ومحاولة المحافظة على أسسها ومبادئها ، فالزاوية النقديّة هي المنفذ الّذي يعتبره المنظرّون النقديون سبيلا للوقوف على مايعانيه المجتمع، وقد اتبع الفلاسفة الألمان أمثال كانط النقد في مؤلفاته الثلاث نقد العقل العملي، نقد العقل الخالص، ونقد ملكة الحكم بالإضافة إلى رواد المدرسة النقديّة الّتي كانت تسعى لأن تكون "نظرية عامّة عن المجتمع الدافع الّذي يقف ورائها الرغبة في التحرر، وقد أدرك ممارسوها أن ظروفا اجتماعية جديدة من شأنها أن تنتج أفكارا جديدة للتطبيق الراديكالي، وتضع مشكلات جديدة في سبيله، وأن طبيعة المنهج النقدي من شأنها أن تتغير جنبا إلى جنب مع جوهر التحرر " [2] ،فكانت البيئة الإِجتماعيّة المستهدفة من جهة ، بهدف الوصول إلى واقع مغاير على ماهو عليه والدافع من جهة أخرى لأن مجموع المعطيات السائدة تعدّ مؤشرا لعدم الاستقرار والسلم والسلب جرّاء اللاعقلانية "والعقل الأداتي الّذي استفرد بحياتنا الإِجتماعيّة ذو طبيعة سلطوية لا ينظر إلى الأشياء والأفراد إلاّ من خلال الضبط والتحكم والتقنين، ومرجع ذلك عجز الأخلاق كما رسمتها التقاليد والعادات على أن تشكل حاجزا مانعا أمام الخواء الروحي والحاجات المزيفة الّتي فرضتها النزعة الاستهلاكية وصناعة اللذة والتسلية" [3]، وتعدّ النظريّة النقديّة حسب هوركهايمر مدرسة "تعنى بالمجتمع ، وتأخذ كموضوع لها الناس بصفتهم منتجين لكلية الأشكال الّتي تكتبها حياتهم في التاريخ" [4]، وما يعكس هذا التصور هي المطالب الّتي سطّرها للنظرية النقديّة والمتمثلة في:

"1- ضرورة البحث في كلّ نظرية عن المصلحة الإِجتماعيّة الّتي تحركها وتحددها في النهاية، وإخضاعها للنقد والتحليل.

[1] Karl Otto Apel, discussion et responsabilité2, contrubution à une éthique de la résponsabilité, op.cit, p09.(voir l'introduction).

[2] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظريّة النقديّة والتّواصلية، مرجع سابق، ص ص30،31.

[3] المرجع نفسه ، ص11(أنظر المقدمة).

[4] عمر مهيبل، من النسق إلى الذّات، مرجع سابق، ص 113.

1 -التحرر والإنعتاق من خلال عقلنة الواقع، وبعث ديالكتيك جديد بيّن الذّات والصيرورة التاريخية.

2 -البحث في مصير العقل وتفكيكه لتمييز أوجهه المختلفة، ولمعرفة السبب الّذي أدى بهذا العقل إلى الانحدار إلى مستوى اللاعقل، بل أن يتحول إلى الأداة الّتي يمارس القمع بها وفيها"[1]، وقد بيّن هوركهايمر أن النقد انعكاسا للمجهود " الفكريّ والعملي المقدم لعدم تقبل الأفكار المهيمنة وصيغ السلوك الجاهزة والعلاقات الإجتماعيّة بمقتضى العادة ودون تفكير بحيث إن الجهد يجب أن ينصب على ربط مختلف مظاهر الحياة الإجتماعيّة بالأفكار العامّة" [2]، وهو ما يتجلى في ربطه النظريّة بالممارسة والمعرفة بالمصلحة وتحصيل مفهوم تاريخي للإنسان بعد أن طمست الرأسمالية جوهره وسطرت له منهاج يسير وفقا لما هو في صالحها.

سطّرت مدرسة فرانكفورت مهاما أساسيّة وعملت على العمل وفقا لها حيث انطلقت فيها أولا من موقعها كنظرية تتصف بطابعها الاجتماعي ، نظرية تبحث عن الحقيقة والتفكير في ضرورة تجاوزا لوقو ع في الأخطاء السالفة، وهذا مايفتح أمامها الطريق لتحقق غايتها الثّانية الّتي تتمثل في الإنعتاق والتحرر من قيود الإستلاب بواسطة العقلنة الإجتماعيّة بحثا عن تأسيس بمفاهيم العدالة والمساواة بدل تواجدها كمفاهيم مفرغة لا تحظى بالتجسيد ، فالهدف الّذي نشدته المدرسة هو "عدم وقوع الإنسان في براثن أفكار جاهزة وسلوكات تفرضها أو تقترحها عليه مؤسسات، فعلى الإنسان أن يتعلم أن مايقوم به يوميا هو من ثمرة أفعاله ذاتها" [3] بدل الإنكباب والإنغماس في التبعية الّتي توّلد الإغتراب.

من خلال ما تقدم نتوصل إلى أن الطابع النقدي الّذي تميزت به المدرسة في جيليها الأوّل والثّاني إنما هو موجه إلى الإفراط في استخدام العقل وسلطة العلم الّذين أحدثا خللا في الأبنية الإجتماعيّة والإقتصاديّة، وأديا إلى شيوع العلموية وإيمانها بواحدية وأحقية العلم في إمتكلاك الحقائق والتوصل إليها خاصة مع انتشار العقلانية وذيوع فكر لايبنتز، ما أدى إلى

[1] كارل أوتو آبل ، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص ص 17،18.(أنظر المقدمة).
[2] حسن مصدق، يورغن هابرماس و مدرسة فرانكفورت النظريّة النقديّة التّواصلية، مرجع سابق، ص 41.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

حصر الإنسان في زاوية ضيقة هي زاوية الاستهلاك فقط خاصة ولأن التقنية اختصرت عليه الكثير من الجهد، بالتالي فرغم الفوارق الضمنية بيّن فلاسفتها إلا أنهم اجتمعوا حول موقف واحد هو نقد البنية المجتمعية متأرجحين بيّن "الإلتزام بالماركسية (جورنروج، فليكس فايل)، والإلتزام النسبي(هوركهايمر، أدورنو، وهبرماس)" [1]، وهذا الّذي ينطبق أيضاً على فكر آبل متجليا في مواقفه النقديّة أيضاً للوضعية الراهنة الّتي طغى عليها العقل الأداتي وانعكاساته السلبية على المجتمعات الغربية.

يعد العقل الأداتي أهمّ ميزة رافقت الحداثة الغربية أرسى معالمها رونيه ديكارت فرنسيس بيكون، دفيد هيوم، وإمانويل كانط...الخ، وقد احتل مكانة نقدية كبيرة من قبل فلاسفة فرانكفورت حيث عرّفه هوركهايمروأدورنو في ثنايا عملهما المشترك المعنون بجدل التنوير على أنه العقل الّذي وضع نصب عينيه معرفة حقيقة الطبيعة "بهدف السيطرة عليها كليا، وعلى الناس" [2] ككل، خلال الفترة الأنوارية، فهو"عقل قد تطور بمزيجية العقل الأنواري الّذي أنجز استقلالية الإنسان والسعي إلى تحرره، والوضعيّة بإنكارها معرفة تقع خارج العلم التجريبي" [3] ، فالنظريّة النقديّة رفضت هذه النزعة التقنوعلمية الّتي رافقت الحداثة والأنوار، والتجريبة الّتي لا تستغني عن قانون التجريب وتفرضه إلزاما، وكذا الوضعيّة الّتي لافصل في مواقفها، وقد عرّفه هوركهايمر في مؤلفه أفول العقل على أنه "العقل الّذي يستخدم كأداة لبلوغ المنفعة مما يضر ببنية العقل الأصلية،ذلك أن العقل الأداتي عقل براغماتي همه الوحيد إنتاج النجاح، أو على الأقل ما يساعد على الوصول إلى ذلك" [4] دون الأخذ بأعين الاعتبار بطبيعة ماينتجه أو مايتمخض عنه من نتائج.

فوقوع العقل في زاوية نظر أحادية، إنما هو نتيجه لمساعي الإنسان في السيطرة على كلّ شيء من حوله، وحتى على ذات الإنسان الّتي اعت لاها التشيؤ "فمع تشيء العقل تصبح العلاقات بيّن الناس وعلاقة الإنسان بذاته بمثابة علاقات مسعورة. إن الفرد الذابل يصبح

[1] كنزاي محمد فوزي، براديغم مدرسة فرانكفورت على المحك: منظور إتصالي،مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، الجزائر، العدد09، 2014، ص107.

[2] هوركهايمروأدورنو، جدل التنوير... شذرات فلسفية، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت،ط 1، 2006، ص25.

[3] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذّات إلى فلسفة التّواصل هابرماسأنموذجا ، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص 158.

[4] عمر مهيبل، من النسق إلى الذّات، مرجع سابق، ص115.

نقطة التقاء ردّات الفعل والسلوكات الانتقائية المنتظرة منه عمليا"[1]، حيث يصبح منقادا للقيام بأفعال، واعتناق أفكار تجعله يعيش حالة اغتراب عن ذاته وعمّا يحيط به.

وبهدف تجاوز هذه الوضعيّة اقترح الرعيل الثّاني للمدرسة حلولا تمثلت في الحوار بالنسبة لكارل أوتو آبل، والتّواصل بالنسبة ليورغن هابرماس، وهو مشروع يمكن أن نجمعه فيما أسماه هابرماس بالعقل التّواصلي، القائم حسب آبل على الطابع التداولي للغة "عقل يمتزج فيه البعد الاجتماعي الواقعي، مع البعد العقلي الترنسندنتالي بحيث يصير نقدا لفلسفة الذّات " [2] ولفلسفة الوعي .

2 ـ *الفلسفة الأخلاقيّة الأرسطيّة والكانطيّة وأثرها في مشروع آبل الإتيقي*:

عرفت المسألة الأخلاقيّة اهتماما بالغا لدى الفلاسفة منذ اعتماد الفكر الفلسفيّ وجعله سبيلا للبحث عن الحقيقة، ومنهجا لسن القواعد والقوانين خاصة مع الفلاسفة اليونان ، وقد تميزت الأخلاق اليونانية " مهما تعددت الصورة الّتي عرضت على أساسها بأنّها أخلاق سعادة لا أخلاق واجب على العكس تماما مما عليه الأخلاق المحدثة خصوصا مع كانط فإذا كانت هذه الأخيرة تضع قواعد يجب على السلوك الإنساني أن يسير وفقا لها ف تقول له 'إفعل هذا لأنه واجبك' فإن الأخلاق الأوّلى تقول له 'إفعل هذا لأنه يؤدي إلى سعادتك" [3] غير أن المشترك بينهما هو سعيها في أن تكون كونية، ولايختلف اثنان في القول أن الفلسفة الكانطيّة حاضرة في جل الفلسفات ذات الطابع المعاصر نظر لأنّها فلسفة شاملة، فكيف تميّز حضورها في الفكر الأخلاقيّ-الإتيقي لكارل أوتو آبل؟.

كانت انطلاقة كارل أوتو آبل Karl Otto Apel في مشروعه الأخلاقيّ كما بيّن ذلك في مطلع كتابه أخلاق المناقشة Ethique de la discussion من "النموذج الأرسطي الّذي جاء لرسم أخلاقيات النقاش والّتي عليها أن تراعي عددا كبيرا من المصالح الأخلاقيّة للرفع من مركز الإنسانية فأخلاقيات النقاش تمثل موضوعا رئيسيا وإضافيا" [4]،فالأثر الأرسطي على آبل صار جليا خصوصا وأن الأخلاق الأرسطيّة أخلاق تهدف إلى تحقيق أو

[1] كمال بومنير، النظريّة النقديّة لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث،مرجع سابق،ص ص14، 15.
[2] عمر مهيبل، من النسق إلى الذّات، مرجع سابق، ص137.
[3] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة العربية الفلسفيّة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1974، ص122.
[4] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion,op.cit,p10.

بلوغ السعادة وبالمثل فإن أخلاق المناقشة مرتبطة بنتائج نفعية "فالشفقة، والتعاطف، الخير الحب، لا يمكن الاعتراف بها كمبادئ بديلة للأخلاق، يمكن أن تكون موارد ضرورة تحفيزية من الناحية العملية لتحقيق المعايير الأخلاقيّة على سبيل المثال: الجهد المبذول لتحقيق الرفاه الاقتصادي بهدف تعظيم وتكبير المرافق، قد تم تحديده من وجهة نظر رياضية وما يبقى حاسما هنا هو أن فكرة العقلانية الإستراتيجية تهدف لتحقيق أقصى قدر من المنافع لأجلنا سواء كان هذا جزئيا أو كليا، بما يتفق مع العقلانية الكامنة في الأخلاق والّتي يتم تشكيلها في العدالة والتضامن والمسؤولية المشتركة" [1]، المتفق عليها بيّن المشاركين في النشاط التّواصلي المبني على المحاججة والبرهان.

فأرسطو من خلال كتابه الأخلاقيّ الموجه إلى إبنهنيقوماخوس حاول الجمع بيّن الأفكار الأخلاقيّة والسياسية "حتى يصنف مجموعة من القيم، ويربطها بمجموعة من الفئات، فهناك متعة الطاولة والفراش، ومتعة المجد والشرف، ومتعة الحصول على الأحقية ، الأوّلى مرتبطة بفئة متكونة من أفراد كثير وهي مشتركة عند العديد من الناس، الثّانية خاصة بفئة النخبة، والثالثة بالنخبة الشرفية" [2] فقد حاول آبل جعل الأخلاق تخرج من حيزها الضيّق إلى حيّز أوسع مما يجعلها أكثر كونية لأن موقف أرسطو كان واضحا فيما يتعلق بتعميم القاعدة الأخلاقيّة ذلك أن "الإنسان الفاضل في مشروع أرسطو لا يسلم جدلا بغاياته وأهدافه، بل عليه أن يختبر سلوكه ليرى هل هو على وفاق مع القاعدة الصحيحة athos logos، ويبدو أن تحديد القاعدة الصحيحة يتم على ضوء التصور المنظم عقليا على وجه الإِستعمال للحياة الخيّرة" [3] تبعا لما ينتج عن الإنسان الّذي يلجأ لإستعمال حكمته العقلية، لبلورة تصور عام وشامل للحياة الخيرة الّتي يشترك فيها مع الآخر.

تعتبر فلسفة إمانويل كانط رافدا أساسيّا في الفلسفة المعاصرة، بما فيها فلسفة كارل أوتو آبل الّذي لا يمكن أن نتمكن من فهم واستيعاب فحوى فلسفته دون العودة إلى السجل الكانطي المتعلق بالقيم والأخلاق الّتي أسس لها فلسفيا لأن "كانط على حد تعبير هابرماس

[1] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, p 11.
[2] مالفي عبد القادر، القيم الأخلاقيّة وأخلاق المناقشة، مجلة الحوار الثقافي، مستغانم، عدد ربيع وصيف2012، ص143
[3] جون كوتنهام، العقلانية فلسفة متجددة، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997 ، ص44.

هو صاحب استباق وبعد نظر عميق لفضاء عمومي على مستوى الكوكب" [1]، ونجد أن كانط في فلسفته الأخلاقيّة بدأ من سؤالين أولهما ماذا يجب أن أفعل؟ وإن الإجابة عن هذا السؤال ستوصلنا إلى نتيجة مفادها أن كانط يهدف إلى وجود أخلاق معممة على جميع الأفراد داخل المجتمع، أما السؤال الثّاني فهو كيف يجب أن أحيا؟ الّذي ربطه مباشرة بالوجود الفردي للأنا، بعد أن أسس لميتافيزيقا الأخلاق، والميتافيزيقا في نظره إنما ترتبط بمواضيع حددها وعرّفها الفهم وهي تمتلك جانبا تجريبيا، وقد إنطلق من سؤال أساسيّ طرحه في مطلع كتابه ميتافيزيقا الأخلاق ، أليس من الصواب أن يكون من أهمّ وأشد المسائل إعادة بناء فلسفة أخلاقية مفرغة كليا من كلّ ماهو تجريبي، وخالية مما يتصل بعلوم الإنسان؟، لهذا نجدة يضع فوارق بيّن الأخلاق النابعة أو الّتي تقع تحت تأثير التجربة بالسلوك البشري، بيّنما الأخلاق ذات الطابع العقلي بالقانون الأخلاقيّ المرتبط ارتباطاً بفكرة الواجب الأخلاقيّ وبهذا كان مهمته متمثلة في تفادي تأسيس أخلاق على التجربة " لأنّها لا تعطينا شيئا شاملا وضروريا"[2]ولأنّها لا تصلح أن تكون قانونا أخلاقيا.

فيما يرى كانط فإن الوصول إلى إرساء قانون كوني للأخلاق إنما يبنى من مسلمة واضحة مفادها "إن كلّ إنسان لا بد له أن يسلم بأن قانونا يراد له أن يكون قانونا أخلاقيا أعني قاعدة التزام، لابد أن يحمل طابع الضرورة المطلقة، وأن الوصية الّتي تقول: ينبغي ألا تكذب لا يمكن أن تكون صلاحيتها مقصودة على بني الإنسان وحدهم(...)" [3] أي أنّها مقتصرة على مجموعة محددة من البشر، في حين لا تمثل للبقية أية قاعدة أخلاقية ينبغي العمل وفقا لها فمن الأجدر في وضع أي قانون أخلاقي أن نضمن "إتفاق الناس قاطبة على أن يكون لدينا قيمة أخلاقية (...) ينبغي أن يتضمن القانون الأخلاقيّ في ذاته ضرورة مطلقة"[4] تعكس مدى قبوله، اعتماده والسير تبعا له، من قبل الأفراد بعد أن رأى أن " أكبر

[1] أم الزين بنشيخة المسكيني، كانط راهنا، أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط 1، 2006، ص 191.

[2] جيل دولوز، فلسفة كانط النقديّة، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط 1، 1997، ص21.

[3] إمانويل كانط، نقد ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص26.

[4] جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التّواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفيّة، الجزائر، 2006، ص201.

مشكلة للنوع البشري تلك الّتي تجبره الطبيعة على حلها هي إدراك مجتمع مدني قائم على الحق الكوني"[1] وقد صراغ ذلك في كتابه مشروع السلام الدائم .

واشتهرت الفلسفة الكانطيّة بالنقد وهو الّذي ظهر في أعماله النقديّة الثلاثة (نقد العقل العملي، ونقد العقل الخالص، نقد ملكة الحكم)، وهي الميزة الّتي يمكن أن نلمسها في الفكر الفرانكفورتي خاصة فكر آبل وهابرماس حيث كان للأسئلة النقديّة الثلاث : ماذا يمكنني أن أعرف؟ ، ماذا يجب علي أن أعمل؟ وماذا يمكنني أن آمل؟ الوقع الكبير في بناء فلسفته بدرجة أولى، وتشييد الفلسفة الترنسندنتالية في صيغتها البراغماتية مع آبل الّذي أعلن عن مرجعيته الكانطيّة في كتابه التفكير مع هابرماس ضد هابرماس في عديد المحطات أو الّتي يشير فيها إلى إعادة البناء ومثال قوله "ينبغي إدخال تأسيس تداولي- ترنسندنتالي للأخلاق"[2]، والمتمعن في هذه الثنائية سيتوصل إلى أن تواجد كانط إنما هو أكيد في ثنايا فلسفة آبل لأن مصطلح الترنسندنتالي هو كانطي في حقيقة الأمر"ما يعني إنحياز آبل للإرث الكانطي"[3]، لأن المشروع التّأسيسي لكارل أوتو آبل إنما هو يسعي "في الواقع إلى التأكّد عقلانيا من مبادئ العقل الّتي تم الاعتراف بها سلفا (...) بمعنى العقل العملي" [4] ، لهذا يعمد آبل إلى استعمال مصطلح الترنسندنتالي بشكلّ مكثف تأكيدا منه على حضور كانط في كلّ مرة، وإستكمالا منه للسؤال الّذي طرحه كانط "في نقد العقل الخالص وهو كيف للميتافيزيقا أن تصبح علما إ فأن تساؤل آبل الأساس هنا (...) هو : هل يمكن قيام إتيقا عقلية في زمن الهيمنة العلمية؟"[5]محاولا الإجابة عليه في مشروعه التّواصلي هذا.

واستنادا إلى ماسبق يمكن أن نصل إلى القول أن حضور كانط في المشروع الإتيقي – التّواصلي لم ينحصر على آبل بل تعدى هابرماس أيضا، هذا المشروع الّذي تظهر فيه تأثير كانط الهادف إلى تحقيق السلام العالمي عمل كلّ منهما على "إعادة صياغة لهذه الفكرة

[1] أم الزين شيخة المسكيني، كانط راهنا، مرجع سابق، ص193.
[2] كارل أوتو أبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص50.
[3] يورغنهابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، مرجع سابق، ص 5، (أنظر مقدمة المترجم).
[4] كارل أوتو أبل،التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص91 .
[5] يورغن هابرماس،مسألة الحقيقة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص11.

بإعتبارها الوضعيّة الحالية للعالم" [1] في ظل العلموية، لهذا "يجب توفير الأساس النّهائيّ للمنطق الأخلاقيّ ومضمونه المعياري، وهذا يعني إعادة تصميم كلّ من لايقبل الجدل وغير المشروط عن السؤال لماذا وبشكلّ عام نكون أخلاقيين؟" [2] وهنا تكمن نقطة الانطلاقة في إعادة بناء الأخلاق الكانطيّة للإعلان عن تأسيس نهائي ترنسندنتالي يختلف عن "الأخلاق الأرسطيّة ومنظورها الغائي، أو بقول الأشياء ببساطة أكثر بناءً على فكرة الاستهداف (Telosفي اليونانية تعني الهدف) والأخلاق الكانطيّة الّتي تتميز بتوجيه السلوك لأنّها ذات طابع ديونتولوجي"[3] واجباتي.

وعلى الرغم من مصدرها العقلي إلا أنّها بقيت منحصرة في الذّاتية، متمركزة على مقولات ملكة الفهم ، ولهذا السبب رأى آبل أن "العقل العملي الكانطي معرض إلى خطر التقوقع على الذّات لسبب إكتفاء العقل على الحوار مع نفسه، وما أراد آبل هو إن الكلية المرتبطة بالعقل النظري والعملي ليست فطرية ولا ماقبلية، ولا تلقائية (...)" [4] مبينا أن الحوار والتّواصل المشترك والبينذاتي من شأنه أن يرسي المبادئ الأخلاقيّة ويحقق الجمع بيّن المجالين النظري والعملي ، وهذا موازاة مع محافظة آبل على "طرح السؤال المتعالي المعروف منذ كانط ولكن على شكل محوّل أيضاً ذات التوجه اللغويّ" [5] أي من فلسفة متعالية متعالية مصدرها التجربة القبلية الّتي تفصح عن معرفة موضوعها الذّات إلى فلسفة متعالية بناءً على تشارك الذوات في تحصيل المعارف، وممّا سبق فإنّ آبل قد عمد في إعادة قراءة أخلاق كانط إلى "توسيع مجل الواجب الأخلاقيّ الّذي ظهر في صورة الآمر القطعيّ، ثمّ ذهب بالإنسان في تصوّر كانط إلى أبعد منتزّه له في مملكة الغايّات، فضمن له معرفة الحقّ وامتلاك الصواب ثّم رفعه إلى مستوى إصدار الحكم. لمّح آبل في هذه القاعدة إلى المبادئ الكونيّة التي يسعى إليها وظهر ذلك في محاولته إرساء قواعد عامّة للسلوك الإنسانيّ قائلا: لقد فهم مبدأ التشريع في أخلاق كانط بطريقة لم يحرز فيها معيار الأخلاقيّة عن موافقة

[1] أم الزين شيخة المسكيني، كانط راهنا، مرجع سابق، ص191

[2] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion,op.cit, p07.

[3] Eirickprairat, la morale professionnelle questions premiéres ,op.cit, p 31

[4] رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أوتو آبل: نحوأخلاقية إتيقية، مرجع سابق، ص 118.

[5] إدموندس أبسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفيّة، مشكل غاية التّأسيس وعقلانية الفلسفة، مرجع سابق، ص 157.

الجميع جميع الأشخاص المعنيين ومن ثمّ تم إقصاءه" [1]، لذا سعى آبل إلى عادة تقييم الفلسفة الأخلاقيّة الكانطيّة، ومن هذا المنطلق صنّف آبل ضمن الكانطيون الجدد*، بصفتهم مجموعة من الفلاسفة الّذين ساروا وفقا لماخلّفه كانط حيث ظهرت محاولاتهم واضحة في إعادة بناء وصياغة فلسفة كانط الأخلاقيّة القائمة على مبدأ الذّات أو الأنانة، والعقل، وعادوا إليه كملهم من أبرزهم "جون راولز في أمريكا صاحب نظرية العد ل(...) وكارل أوتو آبل ويورغن هابرماس اللذين أعادا صياغة النظريّة الأخلاقيّة الكانطيّة في ثوب جديد أطلقا عليه : أخلاق المناقشة"[2]، بناءً على قيم التّواصل والحوار والنقاش بيّن الأفراد كافة، بالإضافة إلى أرنست كاسرر.

3 -منعرجات الفلسفة المعاصرة وتأثيراتها في فلسفة آبل الترنسندنتالية.

سيكون الحديث في هذا الجزء من البحث عن أهمّ المرجعيّات اللغويّة الّتي اعتمدها آبل في مشروعه تحويل الفلسفة، حيث كانت ذات أثر بالغ عليه، والّتي وضّحها في كتابه الأساسيّ تحويل الفلسفة la transformation de la philosophie ، فلا يمكن أن نتطرق إلى الفلسفة التداولية الترنسندنتالية la philosophie pragmatique-transcendantale دون الإشارة إليها ، فمن خلال عنوان مشروعه الفلسفيّ يتضح أن "أن الأمر يتعلق بتأليف بيّن الفلسفة المتعالية (كانط) والفلسفة التداولية (بيرس). ويمكن القول بتحليل أدق إن هذا التّحديد الجديد يبيّن أن الأمر يتعلق بتأليف بيّن أربعة مواقف فلسفية على الأقل، الفلسفة المتعالية التقليدية، فلسفة اللّغة الحديثة، الفلسفة التداولية، الفلسفة التأويلية" [3]، ويبيّن هذا المقتطف أهمّ الخلفيات الّتي ساهمت في بلورة الفكر الفلسفي لآبل كما عرضها في

---

[1]بن محمد توفيق، كارل أوتو آبل قارئا لكانط: القراءة التاسعة لكانط دراسة تحليلية من وجهة نظر البراغماتيكا المتعالية، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، ورقلة، مجلد 05، العدد 01، 2017، ص 158.

*الكانطيّة الجديدة: تعدّ من أهمّالّتيارات الفلسفيّة المعاصرة، الّتي إنتشرت في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشؤين، وتتميز بمحاولتها تطبيق المنهج الكانطي على قضايا المعرفة والقيم، وقد ظهرت تحت تأثير أعمال كوهين النقديّة حول كانط، واتبعه في هذا المنحى النقدي بول ناتورب (1854-1924)، ولحق بهما أرنست كاسرر الّذي يعد بحق فيلسوف الكانطيّة الجديدة لأنه لم يتوقف عند تفسير الميراث الكانطي بل تعداه إلى تأسيس فلسفة أصبحت تعرف بفلسفة الأشكال الرمزية.(أنظر: الزواور بغوره، الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط 1، 2005، ص 62)، أضف إلى ذلك أعمال جون راولز حول العدالة، ونظرية الفعل التّواصلي، والفضاء العام لهابرماس، وإتيقا المناقشة بالنسبة لكارل أوتو آبل، فكلها مشاريع ذات خلفية كانطية، منحتها صبغة جديدة من خلال النقد والتجديد.

[2]بليمان عبد القادر، الأخلاق المعاصرة وصراع المرجعيّات، بين الكانطين الجدد والأرسطيين الجدد، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 26، 2009-2010، ص ص 233، 234. .

[3]إدموندسأبسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفيّة، مشكل غاية التّأسيس وعقلانية الفلسفة، مرجع سابق،ص156.

مؤلفه وجعل منه فيلسوفا قاريا ، فمن الفلسفة المتعالية لكانط الّتي بيّنت الصياغة النّهائيّة للأخلاق معنونة في أن الإنسان غاية في ذاته وليس مجرد وسلية، إلى الفلسفة التحليلة وموضوع اللّغةالّتي عادت كإشكال أساسيّ مع نيتشه، وبراغماتية بيرس وتأسيسه لعلم الدلالة وانتقال الطابع الإستعمالي-التداولي للغة كإهتمام أساسيّ للبراغماتية، وصولا إلى هيرمينوطيقا دلتاي وشلايرماخر، ثم هيدجر وكذا غدامير، حيث سنحاول أن نقف على أهمّ الأفكار والآراء الّتي أثرت في تأسيس كارل أوتو آبل النّهائيّ الترنسندنتالي.

*أ*المنعرج اللغويّ كبداية لتحويلية الفلسفة*.

للحديث عن المنعطف اللغويّ* ستكون إنطلاقتنا من مقولة لكارل أوتو آبل والّتي تعكس تأثره إلى جانب زميله يورغن هابرماس به تعكس مدى تواجد فلاسفة اللّغة ضمن المشروع التّواصلي لآبل، فنجده جراء التغييرات الفكريّة الّتي عرفتها الفلسفة المعاصرة قد كتب قائلا "وبهذا المعنى نكون نحن الإثنين ورثة التغيير التداولي الألسني التأويلي في الفلسفة المعاصرة، كما أننا سنكون على إتفاق مع مفكرين من أمثال فيتجنشتي ن** Wittgenstein، هيدجر، غادامير، سورل Searle ، وريتشارد رورتي Richard Rorty"[1]، وعلى غرار تأكيده هذا التأثير نلحظ من خلال ه ذه المقولة تأثره بتيارات الفلسفة القارية -.من تأويلية، وبراغماتية، والفلسفة الأنجلوساكسونية في صيغتها التحليلية.

* بدأ المنعطف اللغويّ بأعمال بأعمالغوتلوب فريجه، مؤسس المنطق الرمزي، الّذي طرح مشكلات فلسفة اللغة مثل علاقة العلامة بالمرجع، وتبعه في ذلك برتراند راسل في التحليل والتمييز بين البنية النحوية والبنية المنطقية للعبارة، وعمّق هذا التحول فيتجنشتين في كتابه الرسالة المنطقية الفلسفيّة الّذي عرض فيه نظرية الصورة أو الرسم، وتعتبر الوضعية المنطقية ومعها تيار اللغة العادية بمثابة خلاصة لهذا التحول الّذي أصاب الفلسفة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن عشرين.(أنظر: الزواوي بغورة،الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة، ص 84.)، كما أن تأثير فريجه وراسل في إحداث المنعطف اللغويّ عند فتجنشتين لم يقتصر على المنعطف ولكنه تعداه إلى موضوع قدرة اللغة على التعبير عن الفكر الفلسفيّ(أنظر: جمال حمود، فلسفة اللغة عند فتجنشتين، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، السعودية، (د.ط)،(د.س)،ص13،-أنظر المقدمة-).

**لودفيغ يوهان فتجنشتين: (26/04/1889- 29/04/1951) (ludwig joseph johannwittgentein): كان من المهتمين بالفلسفة والرياضياتإهتماما كبيران كما اهتم أيضا بعلم النفس، كما قام بإجراء بحث تجريبي متعلق بالإيقاع في الموسيقى بمعمل علم النفس بالجامعة ، إمتهن التدريس عقب الحرب العالمية الثّانية بين عامي 1919 و1920 بفينا،وفي بين عام 1920 وعام 1926 جنوب النمسا ألف في مسيرته الفكريّة مجموعة من الكتب أهمها تعليقات على المنطق سنة 1913، محاضرة عن الأخلاق سنة 1930، الكتاب الأزرق سنة 1933، أسس الرياضيات سنة 1939، مباحث فلسفية سنة 1953، وكذلك ملاحظات عن أساس الرياضيات سنة 1954، وقد عكست هذه الكتب اهتماماته بمجلات مختلفة في مرحلتيه الإثنتين، فتجنشتين الأوّل الّذي برز في بحثه عن لغة منطقية، وفتجنشتين الثّاني بعد عدوله عن ذلك وعودته إلى غمار اليومي والواقع الّذي تشتغل فيه اللغة في طبيعتها العادية

[1]كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص23 .

وقبل أن نصل إلى ماهية المنعطف اللغويّ سنشير إلى الفلسفة التحليلة الّتيتعدّ حلقة فيناVienna Circle-هي جماعة فلسفية نشأت بيّن الفلاسفة الناطقين بالألمانية على الرغم من أن أفرادها قد اضطروا إلى مغادرة ألمانيا تحت وطأة النازية والفاشية وذلك في ثلاثينات القرن وذهب بعضهم إلى إنجلترا والبعض الأخر إلى أمريكا، أهمهم موريس شيليك، أوتو نويرات رودولف كارناب وآخرون -أهمّ مصدر لها، باعتبارها إرهاصا له، هذا المنعطف الّذي خلق كنتيجة للخلاف القائم بيّن الفلسفة القارية الأوروبية والفلسفة الأنجلوساكسونية، ويقصد بالفلسفة التحليلية "شكلان من أشكال النزعة التجريبية المعاصرة هما: تجريبية أكسفورد الّتي تدور أبحاثها حول تحليل اللّغة العادية، والوضعيّة المنطقية أو الوضعيّة الجديدة الّتي تهتم أساسا بتحليل اللّغة العلمية"[1] التي تعتبر لغة العلم.

وهذا معناه أن اللّغة وقضاياها طرحت كإشكالية بسياق ونظرة مغايرة لما كانت عليه "ولم تدخل اللّغة لذاتها مجددا في نطاق الفكر إلا في (...) القرن العشرين، لو لم يكن نيتشه(...) أول من قرّب المهمة الفلسفيّة من حدود التفكير الجذري في اللّغة" [2]، وبحثه في الخطاب ومايحويه من قضايا و تراكيب لغوية هو الأمر الّذي جعل من "اللّغة تبرز الآن في هذا الحيّز الفلسفيّ- الفقهي الّذي فتح لنا نيتشه أبوابه بشكل تعدي لغزي من الضروري السيطرة عليه"[3]، لذا كان اشتغال فلاسفة اللّغة على الجانب التحليلي للغة نظرا لما تحويه من معان وتفسيرات منها ماهو جلي وواضح، ومنها ما هو غامض يحتاج إلى إظهار معناه الحقيقي، لأن "التحليل* ينبغي أن تكون مهمته تأسيس أنساق لغوية جديدة اصطناعيةartificiel ، أو ما وصف أنه لغة مثالية idéal، أو اللّغة الكاملة منطقيا(...)، ويشترط في هذه اللّغة أن تكون القواعد الّتي تقوم عليها أكثر وضوحا واكتمالا وتحديدا من

[1] عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفيّة ج2، مرجع سابق، ص162.
[2] ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1989، ص254.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
*رأى فتجنشتين أن التحليل هو العمل الأساس أو هو العمل الكلي للفلسفة وقد تميّز التحليل خلال المسار الفكريّ بوجود ثلاث أنماط أساسة وهي تلك الّتي لخصها عزمي إسلامي في دراسته حول فتجنشتين متمثلة في "أ)تحليل المفهوم أو الفكرة عن طريق تطبيقاتها الجزئية لمعرفة المبدأ الكامن وراءها كما هو واضح في المنهج الدياليكتيكي عند سقراط، وفي محاورات أفلاطون وأخلاق أرسطو، ب) تحليل المعرفة الإنسانية وردها إلى مجموعة من البسائط والعناصر الأوّلية وكذلك تحليل الوجود كما هو الحال عند كلّ من ديكارت ولوك وهيوم وليبنتز، ج)تحليل الإطارات الّتي تصب فيها المعرفة الإنسانية كما هو الحال عند فلاسفة كمبردج مثل مور ورسل، وعند فتجنشتين وجماعة فينا وكارناب"(أنظر: عزمي إسلام، لودفيغفتجنشتين، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د،ت)، ص 69) وقد بنيت النقطة الأخيرة على تحليل اللغة بعد التغيير الّذي أحدثه فيتجنشتين في إدراجه المنهج التحليلي كأحد الأسس الهامة في الفلسفة المعاصرة.

القواعد الّتي تهيمن على استخدامنا للغة العادية"[1]، ويفيد أيضاً التحليل في الكشف عن حقيقة الألفاظ والمصطلحات الّتي يتداولها الفلاسفة في كتاباتهم وخطاباتهم ويبين مدى صدقها أو مدى انعدام المعنى فيها، من هذا المنطلق نتساءل كيف أثر هذا المنعرج في صياغة أو بلورة أفكار آبل في النقاش والتّواصل باعتبار أن اللّغة هي الموضوع المشترك أو موضوع الدراسة نفسه لدى كلّ من آبل وفلاسفة اللّغة؟ خاصة وأنه قد بيّن أنه وهابرماس قد تأثرا بها في إحدى مقالاته قائلا "إنما هو م شرك بينن ا هو نوع من المرجعية الوضعيّة والنقديّة التحولية في الوقت نفسه لفلسفة كانط، والمقصود هو تحول فلسفة الذّات أو الوعي الرنسندنتالية إلى فلسفة للغة أو للبينذاتية، وكانت مرجعية كلّ منا في هـذه النقطة المنعطف التداولي للفلسفة التحليلية للغة "[2]، والملاحظ في فكر فتجنشتين يكتشف أن هناك تقسيم في حياته الفكريّة، فمن رسالتة المنطقية إلى مؤلفه الأبحاث الفلسفيّة عرف الفكر الفتجنشتايني تغييرا جذريا، فقد "دافع في الرسالة*عن اللّغة المنطقية الاصطناعية، لكنه في البحوث الفلسفيّة عاد إلى اللّغة العادية وكيفية استعمالها من قبل المتحدثين"[3]، باعتبار أنّها تمثل موردا من الموارد الموجودة في العالم المعاش حسب كارل أوتو آبل .

انتهج فيتجنشتين طريقة تحليلية في رسالته المنطقية اعتمد فيها "على رد ما هومركب إلى عناصره الأوّلى أو وحداته الأوّلية البسيطة الّتي لا تنحل إلى ماهو أبسط منها، فالعالم عنده بناءً على ذلك ينحل إلى وقائع، والوقائع تنحل إلى أشياء أو بسائط، واللّغة تنحل إلى مجموعة من القضايا الذرية أو الأوّلية، والقضية الأوّلية تنحل إلى أسماء" [4]، وكان هذا بهدف إقرار لغة منطقية تخضع لمنهج منطقي صارم ، لكنه تراجع عن موقفه هذا بحثا

[1]محمد مهران رشوان، محمد الأمين مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2012،ص 160.

[2]كارل أوتو آبل،العلاقة بين الأخلاق القانون والديمقراطية فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية، تر: عبد العزيز ركح، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية ، لبنان، العددان 6-7، ربيع وصيف 2018، ص440.

*الرسالة المنطقية: ظهر كتاب رسالة منطقية فلسفية لأول مرة تحت عنوان غير مألوف هو abhadlunglogish-philosophishe، نشر للمرة الأوّلى في المجلة السنوية للفلسفة الطبيعية naturphilosophie، وقد ترجم إلى الإنجليزية مرتين تمت الأوّلى سنة 1922 وقد قام بها أوغدن ogden، بمساعدة رامزيramsey، أما الترجمة الثّانية فقد قام بها كلّ من دفيد بيرس d. peirs، و ماك غنيسmc. Gunness، وقد كان ذلك تحن عنوان tractutusligicophilosophicus، كما ترجمت الرسالة المنطقية إلى العربية سنة 1968 من قبل عزمي إسلام بعوان رسالة منطقية فلسفية(...) ومن خلال الصيغة الحرفية للعنوان تكون الرسالة عبارة عن بحث في المنطق وفي الفلسفة وفي كلّ مايقع على الحدود المشتركة بينهما(أنظر: جمال حمود، فلسفة اللغة عند فتجنشتين، ص 25.)

[3]الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة، ص 101.

[4]عزمي إسلام، لودفيج فيتجنين، مرجع سابق، ص78.

عن الخلاص من سوء الفهم الناتج عن التباين الّذي تحمله اللّغة واستعمالها الخاطئ "فاللغات حين تتغير إشاراتها تتغير بذلك الأفكار الّتي تعبر عنها، إن العقول تتشكل بتشكل اللغات والأفكار تصطبغ بصبغة العبارات اللغويّة" [1]، وهذا مالم تتوصل إليه اللّغة المنطقية الّتي دعا إليها في مرحلته الأوّلى وقد بيّن آبل موقفه من طرحه الثّاني أين استند "إلى اليقين المنبثق عن لعبة لغوية، يقين تداولي مؤول سلفا في/ وعبر اللّغة " [2] المستعملة، ويوحي مصطلح لعبة لغوية إلى الإستعمال الآني أو الظرفي للغة ضمن سياقات معينة تتعلّق بحدث ما ، وبالتالي المشكلات الفلسفيّة العديدة كان ظهورها نتيجة للاستخدام السيئ للغة حسب فيتجنشتين لذلك بيّن كارل أوتو أبل قائلا "لم أستعن بتجربة اليقين السابقة للغة بالمعنى الّذي قصده ديكارت، أو فيخته، أو هوسرل ولكن بمعنى فيتجنشتين" [3] تحديدا في مرحلته الثّانية، الّتي تميزت ببحثه في البعد ألاستعمالي للغة العادية تفاديا في الوقوع في تناقض أدائي .

ولم يكن هذا الأخير منفردا بالحديث عن لعبة اللّغة بل شاركه في ذلك الأمريكي جون لانشو أوستين John Austin *أحد رواد مدرسة أكسفورد، الّذي حاول التوسع والتجديد فيها حتى أصبحت نظرية مهمة في فلسفة اللّغة المعاصرة سميت بنظرية أفعال الكلام **، والّتي نلمس تواجدها ضمن فلسفة كارل أوتو آبل حول النقاش، ويرجع اللغويّيون

---

[1] سيلفات أورو، جاك ديشان، جمال كولوغلي، فلسفة اللغة، تر: بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012، ص 268.

[2] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 86.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها..

*جون لانشو أوستين:Austin John،1911-1960) فيلسوف لغة إنكليزي أحد أعلام مدرسة أوكسفورد، ابتكر تياراجديدا في فلسفة اللغة سمي بفلسفة اللغة العادية، أي اللغة المتداولة في السياق اليومي للأفراد ضمن الشروط المحددة ومجموع ماينتج عنها من علامات وإشارات ودلالات، كما "ميّزأوستين بين نوعين من المنطوقات: المنطوقات الواصفة énoncésconstatifs، والمنطوقاتالأداتيةénoncésperformatifs، ذلك أن الفعل اللغويّ عند أوستين يتجلى من خلال وجود الشيء، ومن ثم إدراكه والتعبير عنه، فيصير القول مرتبطا بالفعل بشكلّ دائم" (أنظر: كارل أوتو آبل، التفكيرمعهابرماس ضد هابرماس، ص87.) من أهمّ مؤلفاته:نظرية أفعال الكلام العامة، كيف ننجزالأشياء بالكلام.

**وقف أوستين في نظريته حول أفعال الكلام على التمييز بين ثلاثة أصناف من الأعمال اللغويّة وقد قدّمها بالطرح التالي "أ) العمل القولي: locutionary act، والمقصود بها الأصوات الّتي يخرجها المتكلم، وتمثل قولا له معنى. ب) العمل المتضمن في القول: illocutionary act، ويقصد بها أن المتكلم حين يتلفظ بقول ما فهو ينجزمعنى قصديا، أو تأثيرا مقصودا، وهوما أسماه بقوة الفعل، وقد إشترط لتحقق هذا المعنى الإنجازي توفر السياق المعرفيّ الاجتماعي للغة. ج) عمل التأثير بالقول: perlocutionary، ويقصد به أن الكلمات الّتي ينتجها المتكلم في بنية نحوية منتظمة محملة بمقاصد معينة في سياق محدد تعمل على تبليغ رسالة وتحدث أثر عند المتلقي أو المستمع (أنظر الزواوي بغورة الفلسفة واللغة، نقد المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة، ص 107.)، وهذا ماتتضمنه الجمل الإنشائية أو الانجازية الّتي يكون من وراء استعمالها إنجاز فعل ما وهذا ما طرحه آبل في موقفه من نظرية أفعال الكلام ومكانتها في فلسفته حين قال "أوضحت أنه يمكننا المماثلة مع الطريقة الّتي بها من بداهة أفعال اللغة أن نرجعها أيضا إلى المهارة الأدائية لأفعال اللغة"(أنظر: كارل أوتو آبل،التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص 76) وهذا ما أثنى عليه واعتبره أهمّ ما توصل إليه فلاسفة اللغة المعاصرين قاصدا بلك أوستين وسيرل.

المعاصرون الفضل الكبير لكلّ منه و جون سيرل لأن مجال "جهودهما في مجال الحقل التداولي مهمة وفعّالة، ولعل المبحث الأساسيّ لأعمالهما التحليلية هو الأفعال الإنشائية وشروط استعمالها في سياقات الحديث المختلفة كالسؤال والتقرير ، كما تبحث عن مختلف الوسائل اللسانية الّتي يتوفر عليها المتحدثون لكي يتواصلوا ويبلغوا فعل الكلا م صراحة أو ضمنا، وبالأحرى تحليل فعل الكلام بالكشف عن البنية أو القصدية الإنشائية الّتي يبلّغها المتحدث إلى المستمع"[1]، لهذا كان هدفه التمييز بين أصناف الجمل إنجازيه كانت أو أولية لأن "وظيفة اللّغة هي استعمال وإنجاز لمجموعة من الأفعال اللغويّة.

مما جعله يتجاوز مستوى الجملة والنظرة الّتي ترى في الجملة أداة للتّواصل الإنساني إلى الأفعال اللغويّة باعتبارها أصغر وحدة للتّواصل" [2]، وقد أشار إلى عمله هذا في ثنايا طرحه المتعلق بنظرية أفعال الكلام حيث أورد قائلا: "ولقد ابتدأت بلفت انتباهكم، وبإعطاء أمثلة، إلى بعض العبارات البسيطة من النوع المعلوم لكم بالعبارات الإنجازية أو الإنشائية (...) "[3]، وقد بيّن أن منطلقه كان مبنى على قاعدة مفادها أنت قُل إذن أنت تفعل، وقد أكّد مرارا وفي مواطن مختلفة من طرحه هذا على تحقق هذه القاعدة. ونجد سيرل * هو الآخر قد إتفق مع أوستين في هذ ه القاعدة التوافقية الّتي أضاف عليها بعدين أساسيّن تمثلا في "المقاصد والمواضعات" [4]، حدد بناءً عليها المقصد أو المبتغى الّذي يريد المتكلم تمريره بناءً على اللّغة المتواضع عليها لأن "اللّغة الاصطناعية غالبا ماتكون قليلة العون في معالجة المشكلات الفلسفيّة ورأو أن أفضل سبيل لمعالجة هذه المشكلات هو التحليل الدقيق للغة الطبيعية العادية Natural OrdinaryLanguage وهي لغة الحديث والتّواصل

---

[1] نعمان بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط)، (د.س)، ص190.

[2] المرجع نفسه، ص 192.

[3] جون أوستين لانشو، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الاشياء بالكلام، تر: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1991، ص 25.

*جون ريد سيرلJ.Read Searle: ولد عام 1932، من أهمّ رموز فلسفة اللغة الأمريكيين المعاصريين، أسس مع مواطنه فاندرفيكين نظرية أفعال الكلام théorie des acts de langage ، أستلهم سيرل أعمال أوستين، ومنها إنطلق لبناء نظرية عامة تتمحور حول أفعال المخاطبة actes des illocutoires، حيث يرى أن الكلام منظم وفق قواعد معينة، وعليه يصبح فعل الكلام الوحدة الدنيا لأية دلالة ممكنة، من أهمّ كتبه أفعال 1972، المعنى والتعبير 1982.(أنظر: كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، ص ص23،24).

[4] روبول آن، موشلار جاك، التداولية اليوم: علم جديد في التّواصل، تر: سعد الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2003، ص 33.

اليوميّcommunicationوهاؤلاء هم فلاسفة اللّغة العادية أو الجارية" [1] ممثلين في جورج إدوارد مور، فيتجنشتين الثّاني، جون أوستين، وستراوسن .

ب*المنعرج الهيرمينوطيقي وأثره في بناء النقاش والتّواصل :

قبل الحديث عن الهيرمينوطيقا * في الكتابات الحديثة والمعاصرة، سنوجز الحديث عن مهمتها، وإرتباطها لفترة من الزمن بالنص الدينيّ فقط، الّذي كان مكان اشتغالها ، حيث تطلبت قراءة أي نص ديني آنذاك أن يتحلى قارئه "بتحليل حذر وشامل للغة النص، وبنيته النحوية من أجل منع أية استنتاجات غريبة لا أساس لها، فالكلمات عبارة عن دواليل" [2]، أو مجموعة من العلامات توحي على المدلول المحدد، ومع مشارف القرن الثامن عشر أخذت الهيرمنيوطيقا بعدا فلسفيا، مع الثيولوجي شلايرماخر "مؤسس الهيرمينيوطيقا العامّة وصاحب الفضل في نقل مجال إهتمام الهيرمينيوطيقا من دوائر اللاهوت إلى فضاء التفكير الفلسفيّ، لتكون فنّا للفهم عينه" [3]، فالنصوص مهما اختلفت طبيعتها من أدبية أو فلسفية...الخ، كلها تحتاج إلى أن تفهم وتفسر، ويعتبر مبدأ أولوية سوء الفهم préséance de la mécompréhensionنقطة الانطلاق في مشروعه، كون أننا "نتعرض كلّ حين وبشكل عفوي، إلى سوء الفهم أكثر من زعمنا أننا نفهم الأشياء فهما حقيقيا أو مناسبا" [4]، مستخدما في ذلك مفاهيم ومصطلحات منها: اللّغة، الفهم، الخطاب langage, compréhension, discours.

[1] محمد مهران رشوان، الفلسفة الحديثة و المعاصرة، مرجع سابق، ص 160

*الهيرمينيوطيقا في أصلها اللاتيني hermèneutikè أي فن التأويل، وفي إشتقاقاتها الأصلية جاءت من لفظ من هرمس hermès، الإله الوسيط بين الآلهة والناس، يفسّر لهم ويشرح المرمّز ويفك الطلاسم. (أنظر: بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخروديلتاي، ص 13.)، ووضّح بول ريكورأن كلمة hermeneutik تعطى في الألمانية كافتراض لتحديد مادة تعلمية تمنح الوضع العلمي الدقيق لمفهوم التأويل كاستعمال هرمينيوطيقي محض ومفهمة واسعة للدلالة bedeutung، أما في الفرنسطية فيتعلق الأمر بالزوج أوّل/ فهم الّذي يحيل إلى الزوج verstehere/ anselegenK ، وبهذا فالهرمينيوطيقا مادة ألمانية (أنظر: عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الفارابي، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص31.).

[2] دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2007، ص65.

[3] عبد الغني بارة، الهيرمينيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص175.

[4] المرجع نفسه، ص 178.

وقد واصل دلتاي توسيع مجال الهيرمينيوطيقا من خلال أبحاثه الّتي أراد فيها "أن يجعل منها منهجا للعلوم الإنسانية" [1]، خاصة حين تعلق الأمر بالتمييز بين العلوم الصحيحة والعلوم الإنسانية،"فإذا كان التفسير/الشرح l'explications هو غاية العلوم الصحيحة فإن المدخل المشروع للعلوم الإنسانية هو الفهم compréhension"[2]، وذلك راجع إلى طبيعة مهمة العلوم الصحيحة الّتي تهدف إلى دراسة وتفسير الطبيعة، بينما تسعى العلوم الإنسانية إلى فهم التعبير الناجم عن الظواهر الإنسانية الّتي تتخذ من التجربة مسرحا لها ، ومن هذا المنطلق وضّح آبل أنه "على العلماء المحدثين أن يتم إرشادهم من خلال اهتمام تكنولوجي في معنى هذا الاتصال القبلي في بحثهم عن معيار التحقق الأداتي، إن هذا هو الاتصال مافوق الشخصي supra-induvidual، والموضوعي الظاهري quasi-objectiveالّذي يجعل اهتمامهم المعرفيّ مختلف عن فلسفة الطبيعية في اليونان وعصر النهضة، ومن جوته وعصر الرومانسية" [3]، مشيرا إلى الفرق بين العلوم الطبيعية ونزعتها العلمية الّتي تنتهج الشرح، والعلوم الحضارية cultural sciencesالّتيتعدّ جزءا هاما من العلوم الإنسانية ويقصد بها الهيرمينوطيقا الّتي تعتمد على الفهم، ونجد أن دلتاي قد أستعمل مصطلح التجربة الحية تعبيرا عن ذلك، والّتي يبنى عليها مفهومه للتأويل.

وفي هذه النقطة يتضح تأثر آبل بدلتاي أين دعا إلى ضرورة العودة إلى العالم المعيش أو مجتمع الفعل أو التجربة ، حيث رأى أن "الفعل الإنساني يمكن أن يعد عقلانيا إذا ما قبلنا بعقلانية معيارية محددة للذات وللذات موضوع الفهم" [4]، وقصد بهذا ضرورة العودة إلى الأسباب، معتبرا أن الفهم "هو لحظة تفاهم تقديرية بين ذوات مشتركة، فهو متضمن في الحكم التقديري على إدعاءات الصلاحة، وعلى الأسباب" [5]، الّتي ترسم وتؤطر السياق الّذي وقع فيه هذا الفعل، فالغاية من إتباع منهج الهيرمينيوطيقا أو التأويل "أن نجعل منه وسيلة ضرورية نحقق وفقها أغراضا تنطوي على قيم المعنى وتفعيل دور الخطاب لدى الذّات

[1] عبد الغني بارة، الهيرمينيوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص 187
[2] المرجع نفسه، ص 188.
[3] كارل أوتو آبل ،النزعة العلمية والهيرمينوطيقا ونقد الإديولوجيا: حدود نظرية العلم من وجهة النظر الإبستمولوجيةالأنثروبولوجية، تر: محمد سيد عيد، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، مصر ، العدد 23، 2009، ص 48.
[4] كارل أوتو أبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق،ص47.
[5] المصدر نفسه، ص58.

المبدعة المتحررة من كلّ قيود ووصايا وسلطة رمزية قاهرة" [1]، تفاديا لكلّ فهم وتفسير وشرح خاطئ.

لهذا إستخدم آبل الخطاطة الّتي تتبع السياق والظروف الّذي نتج فيها أي خطاب ومهما كان نوعه حتى تساعد في الوصول إلى الفهم الصحيح، وقد "تابع التعارض الجدلي بين شرح- فهم، فهو يرى أن هذا التفرع الثنائي عند دالتاي بني على قاعدة ماتركهشلايرماخر من إسهانات فلسفية في المجال الفينومينولوجي التاريخي(...) ويرى آبل أن الجدل بين شرح – فهم مر بثلاث مراحل: دلتاي ثم الكانطيّة الجديدة، ثم ماكس فيبر" [2]، من خلال ما طرحه من أفكار حول هذا الموضوع في كتابه – explique comprendreالّذي تناول فيه مسألة "المنهج في العلوم الإجتماعيّة وما تداوله الفلاسفة في القرن العشرين حول هذه الإشكالية" [3]، حيث رأى أنه و "طبقا للوضعية الجديدة يوجد كيان سيكولوجي صحيح في التمييز بين الشرح والفهم" [4]خاصة وأن مجموع افتراضات فكرة العلم الموحد غدت "واضحة من خلال الطريق الّذي يجعل الوضعيّة الجديدة تحكم محاولة التمييز عن دلتاي وآخرون بين العلوم الطبيعية المعتمدة على مبدأ الشرح السببي، والعلوم الحضارية المعتمد على فهم المعنى" [5]، حيث استنتج آبل مما سبق أن الفهم "يبقى لما يزعم بالعلوم الحضارية في حماسة العلم، يبقى لاعلاقة له بمنطق العلم" [6]، على خلاف الشرح ودوره في العلوم الصحيحة/الطبيعية.

وقد أخذت الهيرمنيوطيقا بعدا أنطولوجيا مع مارتن هيدغر عقب التصور الّذي منحه شلايرماخر ودلتاي المبني على الفهم، فاللّغة تعدّ كموضوع للتأمل والبحث في الكينونة حسب هايدجر حيث تعتبر "الطريق الأقصر إلى الحقيقة هو أنطولوجية الفهم (...) وتصبح

---

[1] الناصر عبد اللاوي، التّواصل والحوار، أخلاقيات النقاش في الفكر الغربي المعاصر، مرجع سابق، ص 44.

[2] بومدين بوزيد، الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009، ص 19.

[3] Karl Otto Apel, Explique-Comprendre : la controverse central des sciences humaine, une approche pragmatico-transcendantale, traduit de l'allmand par : sylvie mesure, les éditions du cref, paris, 2000, p31.

[4] كارل أوتو آبل ،النزعة العلمية والهيرمينوطيقا ونقد الإديولوجيا: حدود نظرية العلم من وجهة النظر الإبستمولوجية الأنثروبولوجية، مصدر سابق، ص 50.

[5] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[6] المصدر نفسه، ص 51.

الهيرمنيوطيقا مجالا لتحليل هذا الوجود، الدزاين الّذي يوجد بالفهم، أي أن الهيرمينيوطيقا لا تبحث فقط عن وجود المعنى من خلال النص وإنما معنى هذا الوجود كذلك" [1]، حتى أصبح التأويل نمطا من أنماط الوجود، بعد أن كان مع دلتاي وشلايرماخر مختص بالمعرفة، ذلك أن "الفهم تحديد أونطولوجيللدزاين وهو أحد أوجه الوجود" [2]، الّذي يتشارك فيه الأنا والآخر، من هنا يعد الفهم مسألة أساسيّة لفهم طبيعة العلاقة مع الآخر المختلف أو الغريب بآرائه وأفكاره ومواقفه المتباينة هذا ما اصطلح عليه المنعطف الأنطولوجي، حيث "جعل الفهم إمكانية وجودية غير ثابتة، وهذا كله عن طريق اللّغة بوصفها المجال الّذي تتفجر منه حقيقة هذا الوجود، فهيدغر (..) ينظر إلى اللّغة، لا على أنّها وسيلة تبليغ يستخدمها الإنسان في محادثاته مع غيره للتّواصل والتفاهم فحسب، وإنما هي وطن أو بيت الوجود الّذي يسكن فيه الكائن الإنساني maison de l'être"[3]،هذا المنعطف تغيرت فيه الرؤى فمن الهيرمينيوطيقا كمسألة تتعلّق بفهم النصوص وتفسيرها مع شلايرماخر وتأسيسه للهيرمينيوطيقا العامّة، إلى جعلها منهجية للبحث في العلوم الإنسانية،وصولا إلى المنعطف الّذي أحدثه هيد غر الّذي ربط مجالها بالوجود الإنساني الّذي يفسر الدزاين، ويسعى لانكشافه وإبانته.

بينما رآى هانز جورج غدامير أن الهيرمنيوطيقا هي فلسفة قائمة بذاتها ولا يمكن اعتبارها مجرد منهجا للفهم مبينا أن الكائن أو الوجود الوحيد الّذي يمكن فهمه هو الوجود اللغويّsein, dasvertandenwerdenkann, istsprache، وبين في أكثر من دراسة مفهومه لما يسميه بالفلسفة التأويلية، مؤكدا على أن التأويل موضوع قديم، ولكنه أصبح فلسفة عالمية[4]، ولعل غدامير في تصريحه هذا يرى أن فهم الوجود – أي اللّغة – لا يمكن أن يتم في صورته العامّة الّتي تحيلنا إلى السعي لفهم ماوراء اللّغة إلا عن طريق الحوار والنقاش والتّواصل حتى يكون هناك اتفاق بيننا، وقد تبلورت إشكالية التأويل في مؤلفه الحقي قة والمنهج منتقلا "من المنهج إلى الحقيقة (...) بحيث تغدو العلاقة بين التجربة التأويلية والحقيقة هي علاقة إنارة وإيضاح، أي حقيقة محايثة للتجربة وملازمة للتصور، والقصد في

[1] عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص31 .
[2] لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في أنطولوجيا مارتن هايدغر، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011، ص22.
[3] عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص ص 226،227.
[4] الزواوي بغورة، الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغويّ في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 115.

الممارسة"[1]، اذ ترتبط الحقيقة مباشرة بالتجربة الحياتية وفي هذه النقطة يتفق كلّ من آبل وغدامير، فحين ترجع الحقيقة إلى مسارها الممارساتي تكون اللّغة هي المطلب الأساس الّذي يرسم صيغ التشارك والتوافق، فمحاولة التّأسيس الّتي أراد آبل الوصول إليها من خلال عمله الأوّل حول مارتن هيدغر تنضوي ضمن التحول الترنسندنتالي الفلسفيّ الكانطي من الوعي إلى اللغة ، وهو تحول هيرمنيوطيقي يمكن إدراجه ضمن البحث في تعميم الهيرمنيوطيقا الهيدغرية الّتي حاولت الإجابة عن إشكالية الشروط الممكنة لفهم الصلاحية، وهي القضية الأساسيّة في فلسفته [2] ، كما نجد لفلسفة جورج غدامير حضورا في فلسفة آبل من خلال كتاباته حول الهيرمينوطيقا والمنعرج الهيرمنيوطيقي، الّتي جعلت منه "واحدا من المفكرين الأوائل الّذين إكتشفوا التقارب الموجود بين هايدجر وفتجنشتين" [3] اللذين يتميز كلّ منها بفكره عن الآخر، كما يعتبر أيضاً من الفلاسفة "الّذين منحوا صيغة إستراتيجية حاسمة لبيان الإتحاد في الوجهة convegenceالّذي يجمع على نحو خفي بين التقليد الهيرمينوطيقي والتقليد التحليلي، وذلك من خلال سعيه منذ مطلع ستينيات القرن العشرين إلى التكشيف عن التواشجAflinity المستور بين كلّ من هيدغر وفيتغنشتاين في تدبير اللغوس الفلسفيّphilosophical logos في عصرنا" [4]، إذ نجده من خلال اطلاعه على هذين التقليدين قد سعى إلى تحقيق هيرمنيوطيقا الفهم الأفضل ، خاصة وأنه "حافظ على حوار فلسفي مع هيدجر لعدة عقود، من خلال أطروحة الدكتوراه الّتي أعدّها حوله عام 1950، والّتي عنونها بـ: الدزاين والمعرفة dasien et connaissance"[5]، والّتي قام فيها بتفسير معرفي لفلسفة مارتن هيدغر.

[1] هانز جورج غدامير، فلسفة التأويل، الأصول ، المبادئ، الأهداف، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان ، الرباط، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط3، 2017، ص ص 37- 38.

[2] Martin Le Corre Chantecaille, « penser avec …et contre » la pragmatique transcendantale de Karl Otto Apel une théorie et une pratique de l’intersubjectivité, thèse pour le doctorat de philosophie, université de nantes, France, 2010, p208.

[3] محمد بوحجلة،الإتيقا والتّواصل عند كارل أوتو آبل، دراسة تحليلة نقدية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة وهران 2، الجزائر، 2016-2017، ص50.

[4] فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصرالتأويلي للعقل؟ ، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2011، ص 1119.

[5] Karl Otto Apel, transformation de la philosophie 02, traduits sous la direction de Pol Vandevelde, les éditions du cref, paris , 2010,p16.

ت*المنعرج البراغماتي السميوطيقي وتداولية كارل أوتو آبل:

لاشك أن حضور الفلسفة البراغماتية* أو التفكير البراغماتي ضمن حلقة الفكر الفلسفيّ لكارل أوتو آبل كان كبيرا، خاصة مع رائده تشارلز ساندرس بيرس الّذي كان أشد تأثيرا عليه من خلال إرسائه لقواعد السيمياء البراغماتية pragmaticsemiotics، فكيف أثرت البراغماتية على فكر آبل؟ ومامدى تواجد الإرث الفلسفي لبيرس تحديدا في المشروع التداولي لآبل؟.

كان بيرس "صاحب تأثير على المسار التداولي عند آبل، فبيرس من الأوائل الّذين أسسوا للتداولية، واعتبرها نظاما فلسفيا لتفسير معنى الفكرة أو العقيدة" [1]، وحتى يتمكن بيرس من تفسير الفكرة أو العقيدة نجد أنه إنطلق من مجوعة من التساؤلات الّتي تعتبر أساس فلسفته حول المعنى، الصدق، وصحة العبارة ، فكان سؤال متى يكون للفكرة معنى؟ أول الأسئلة المطروحة ثم أضاف سؤاله الثّاني المتعلق بصحة العبارة وهو متى تكون العبارة صادقة؟ إذا نظرنا إليها من زاوية إحداثها لنتائج في الواقع، ليصل إلى آخر أسئلته وهو متى يمكن لنا أن نتحدث عن العبارة بوصفها معبرة عن فكرة ما، ومتى لا يمكن ذلك؟.

البراغماتيةpragmatismكمفهوم لغة هي"إسم مشتق من اللفظ اليوناني براغماpragma، ومعناه العمل" [2]، أما معناها الإصطلاحي فقد تميّز بوجود اختلاف في معناها فـpragmatique، تعني التداولية ونجد استعمالات هذا المصطلح لدى فلاسفة اللّغة أمثال فيتجنشتين وأوستين وسيرل، الّذين ركزوا في أبحاثهم حول الجانب الإِستعمال للغة، في حين نجد أن الـ pragmatismeفهو يحيل إلى التيار الفلسفيّ الّذي ميّز التفكير الأمريكي

*الفلسفة البراغماتية pragmatism :إسم يطلق على عدد من الفلسفات المختلفة الّتي تشترك في مبدأ عام وهو أن صحة الفكرة تعتمد على ماتؤديه هذه الفكرة من نفع، أيا كان هذا النفع، أو على ماتؤديه من نتائج عملية ناجحة في الحياة، وقد ظهرت في الولايات المتحدة الأمريكية في أواخر القرن 19م على يد تشارلز ساندرس بيرس، وتطورت على يد وليم جمس، الّذي لاقت كتاباته حولها نجاحا باهرا، ثم جاء جون ديوي ليطور الفلسفة، وقد إنتقلت هذه الفلسفة إلى إنجلترا على يد الفيلسوف الإنجليزي شيلر.(أنظر: محمد مهران رشوان،الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص 45.)، كان ظهورها بين عامي 1872 و 1874 بالنادي الإفريقي، بعد إن تقدم بيرس إليه ببحث نشر بعد ذلك في مقالين منفصلين، ظهر الأوّل في عام 1877 تحت عنوان تثبيت الإعتقاد the fixation of belif ، والثّاني بعنوان كيف نوضح أفكارنا how to make our ideas clear، في عام 1878 .

[1]محمد بكاي، أرخبيلاتمابعد الحداثة رهانات الذّات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص 242.

[2]جميل صليبا، المعجم الفلسفيّ، ج1،دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، (د.ط)، 1982، ص 203.

خلال نهاية القرن التاسع عشر على يد تشارلز ساندرس بيرس، وجون ديوي، ووليم جيمس، وقد وجه هذا الّتيار إهتمامه حول التجربة والعمل، وعرفت البراغماتية خلال مسارها التطوّري عديد الملامح والسمات الّتي رافقته وقد حصرها تشارلز ساندرس بيرس في أربعة ميزات أساسيّة، تلك الّتيتتعلّق بـ :

"- المكانة الّتي تمتع بها العلم والمنهج العلمي في منتصف القرن التاسع عشر.

-قوة تطابق النزعة التجريبية في الفلسفة المعاصرة.

-قبول نظرية التطور البيولوجي.

-قبول مثل الديمقراطية الأمريكية" *[1]. و تعتبر محاولة بيرس خطوة لإيجاد قاعدة عامّة تساعد على التحقق من معاني كلّ الأفكار الّتي تمر في ذهن الإنسان بطريقة تجريبية، وهذا معناه أنه من الضروري جدا أن يكون هناك لهذه الفكرة مايقابلها في الواقع من نتائج عم لةٍ تخرجها من دوامة التجريد وكلّ ماهو باق في مصاف النظري، وهذا في طرحه المتعلق بمبدأ قابلية التحقق، فالفكرة الّتي لا نتائج لها، لايكون في إمكاننا أن نتصور بوجود معنى صحيح لها، وبالتالي لامجال أن نتحقق منها تجريبيا، فكارل أوتو آبل بين أن مشروع حول التداولية المتعالية سيكون من العسير فهم ثناياه دون فهم كاف "لمبدأ قابيلة الخطأ عند بيرس وبوبر للتصور وهو التصور نفسه لدى فيتجنشتين والفلسفة التأويلية" [2]، مبينا تأثره بفلسفة بيرس البراغماتية الّتي تأثر فيها بكتابات كانط في كتابيه المعنونين بنقد العقل العملي ونقد العقل الخالص، ومن هذا المنطلق صرّح كارل أوتو آبل أن "بيرس كانط الفلسفة الأمريكية"[3]، وبالإضافة إلى هذا كتب بيرس "أنه استخدم مصطلح البراغماتية بتأثير من كتاب كانط نقد العقل الخالص، وقد استخدمه كانط لكي يعبر به علاقة تحديد بعض الأهداف

*قد كان تأثير هذه الملامح بدرجة متفاوتة على رواد البراغماتية، إذ نجد " تأثير المنهج العلمي أكثر وضوحا عند تشارلز بيرس، بينما كان تأثير النزعة التجريبية الفلسفيّة لدى وليم جمس، وكانت المواجهة حادو مع البيولوجيا التطورية لدى جورج ميد، أما مثال الديمقراطية بأوجهه المختلفة فقد ظهر مع جون ديوي"(أنظر: تشارلز ساندريس بيرس، رواد الفلسفة الأمريكية، تر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د.ط)، 1996، ص ص 18،17.) كما ظهر النموذج الديمقراطي في صيغته الجديدة مع البراغماتي المعاصر ريتشارد رورتي الّذي منحه طرحا جديدا.

[1]تشارلز ساندريس بيرس، رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص 17.

[2]كارل أوتو آبل، الفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص ص 27،26.

[3]Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie01, traduction par christianbouchindhome, thirrysimonelli et denistrierweiler, les éditions du cerf, paris,2007, p 414.

الإنسانية بعضها بالبعض الآخر" [1]، غير أنه فضّل أن يستعمل مصطلح البراغماتية عوضا عن المذهب العملي، فالبراغماتية من وجهة نظر بيرسيه "لا تتعلّق بما هو عملي ولا مع كلّ ما يتصل بالعمل أو الممارسة practice، لكنه يتصل بالطريقة الّتي للمعرفة –المعرفة العقلية- علاقة بالعمل – الفعل- أو السلوك الإنساني –الغرض العقلي- rational surpose"[2]، أي ما تنتجه المعرفة العقلية أو الفكرة من خلال ما تعنيه من نتائج عملية "فالاعتقاد الصادق باختصار هو النافع فقط فيما يتعلق بالفكر كما أن الصواب هو النافع فيما يتعلقب السلوك" [3]، وقد عكس بيرس هذا الرأي في قوله "يتم تضمين كلّ ماهو صحيح عالميا من خبرتي (...) في حالة التجربة" [4]، والمغزى من هذا دائما هو التوصل إلى نتائج عملية تبين مدى صدق فكرة ما.

وإذا كان بيرس أول من أرسى معالم البراغماتية كما أسلفنا الذكر، فإن الفضل في انتشارها وتطورها يعود إلى وليم جيمس الّذي ربط بينهذا "المذهب الجديد وبين الحياة الأمريكية بحيث أصبح كلّ منهما على الآخر دليلا إلى معرفته" [5]، حيث عمد على تطبيقه على الحياة الأخلاقيّة والاعتقاد الدينيّ، وعلى الرغم من الاختلافات والفوارق بينه وبين بيرس إلا أن جيمس يرى أن "معيار صدق الأفكار إنما هو في قيمة عواقبها عملا وأن المعرفة أداه لخدمة مطالب الحياة، وأن صدق قضية ما كونها مفيدة" [6]،وهذا معناه أن صحة الفكرة تكمن في طبيعة النتائج المرضية المترتبة عنها.

وفي هذا "اتفق جون ديوي ووليم جمس مع بيرس، على أن الفكرة لا تكون صوابا ما لم تتحول إلى سلوك ناجح في حياة الإنسان، فالحق هو النتائج الموفقة الّتي تترتب على اعتناقه"[7]، لأن مجمل الكلمات والعبارات من منظور البراغماتيين تعدّ مشروعا أو خطة لسلوك عملي ما، وإن لم تكن كذلك بغض النظر عن طبيعة هذا السلوك، فهي لا ترقى لمصاف أن يقال عنها فكرة، بل هي تمثل اللاشيء.

---

[1] تشارلز موريس،رواد الفلسفة الأمريكية، مرجع سابق، ص22.
[2] المرجع نفسه،ص23.
[3] محمد جواد فغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 142.
[4] Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 01, op.cit, p 418.
[5] فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، مرجع سابق، ص 105.
[6] إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفيّ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الآميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983، ص32.
[7] محمد حسين محجوب، تشارلزساندرس بيرس فيلسوف الأثر، ضمن: مجلة كلية الآداب، بنغازي، العدد السادس، ص81.

ومن جهة أخرى نجد أن بيرس أيضاً أحد مؤسسي البراغماتية في معناها الثّاني المتعلق بدراسات العلامات والإشارات اللغويّة، والّذي درس فيه الرموز والعلامات وما تحمله من دلالات لمعان متباينة، تحت إسم التداولية le pragmatique ، باعتباره أحد توجهات دراسة اللّغة الّتي يحتل فيها علم الدلالة la sémiotique*جزءا مهما ، فحسب بيرس الحياة الذهنية هي "سلسلة سيميائية ضخمة تمتد من المؤولات المنطقية الأوّلى، إلى المؤولات المنطقية النّهائيّة، وتشكلّ هذه المؤولات الأخيرة عادات، وإستعادات للفعل" [1] ومن هذا المنطلق نصل إلى القول أن التداولية تعنى بدراسة العلاقات بين العلامة ومستخدمها، وهي "تقتصر على دراسة ضمائر التكلم والخطاب وظرفي المكان والزمان (...) والتعابير الّتي تستقي دلالتها من معطيات تكون جزئيا خارج اللّغة نفسها أي من المقام الّذي يجري فيه التّواصل" [2]، حيث ميّزبيرس بين ثلاثة أنواع من العلامات في تقسيمه لعلم السيمياء تمثلت في: الرمز le symbol ، والأيقونةicone ، والشاهدindex ، فالعلامة إذن تعدّ "إشارة واضحة تمكننا من التوصل إلى استنتاجات بشأن أمر خفي" [3] كما بين ذلك إمبيرتو إيكو خلال معالجته لموضوع علم الدلالة، وقد ظلت البراغماتية الكلاسيكية بقيادة بيرس، وديوي، وليم جمس تتخذ من الحقيقة موضوعا لها، والمنفعة هدفا لها، إلى غاية حدوث منعطف في مسارها على يد ريتشارد رورتي الّذي منحها سياق واهتمام آخرين، وغيّر مضامينها الفلسفيّة. كيف ذلك؟.

مست إعادة قراءات ريتشارد رورتي* للبراغماتية جوانب عدة كان الهدف من ورائها التجديد في "الطرح البراغماتي القديم، من خلال إلباسه ثوب الصياغات الحديثة وإعطائه روحا جديدة يستمدها من مختلف التيارات والمشارب الفكريّة المتنوعة (...) كفلسفة مارتن هيدجر، وفلسفة لودفيغ فيتجنشتين وفلسفة جون ديوي" [4]بالإضافة إلى إطلاعه

*علم الدلالة: فرع من اللسانيات يهتم بالإصطلاح، وبدلالة الكلمات، بنحو خاص الدراسة التاريخية لمعنى الكلمة في مختلف تقلباته، هذا المصطلح إبتكره بريال في كتابه essais de sémantique.(أنظر: أندري لالاند، الموسوعة الفلسفة مرجع سابق،ص 1262.)

[1]محمد بكاي، أرخبيلاتمابعد الحداثة، رهانات الذّات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص242

[2]آن روبول، جاك موشلار، التداولية علم جديد للتواصل، مرجع سابق، ص29.

[3]إمبيرتو إيكو، السيميائية، تر: أحمد الصمعي، مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2005، ص46.

*ريتشارد رورتي: Richard rorty فيلسوف أمريكي معاصر إهتم على غير عادة الفلاسفة الأمريكين المنشغلين بالبراغماتية والفلسفة التحليلية بالفلسفة القارية philosophiecontinentale أي الفلسفة الأروبية وبخاصة ماتعلق منها

إطلاعه على الأعمال المتعلقة بفلسفة اللّغة والمنعطف اللغويّ، حتى سمي مشروعه بالبراغماتية الجديدة** كونه أحدث منعطفا في بناءها القديم منتقلا من الحقيقة المرتبطة بالمنفعة إلى الاهتمام بدراسة اللّغة، منطلقا من فلسفة فيتجنشتين كمرجعية اهتم فيها باللّغة العادية الطبيعية واستعمالها، محدثا جسرا تواصليا بين الفلسفة التحليلية والفلسفة القارية.

وبناءً على ما سبق نلحظ أن للغة حضور كمادة "أساسيّة في البراغماتية الجديدة (....) تدور حولها مجمل المسائل والإشكاليات الفلسفيّة الّتي عالجتها" [1]، ولم يكن رورتي منفردا بتوجهه هذا بل تشاركه مع فلاسفة لاينتمون إلى المفكرين الأمريكيين عموما والبراغماتيين على وجه الخصوص، من بينهم كارل أوتو آبل حيث نجده في إتفاق تام وإياه فيما يتعلق باستعمالات اللّغة ضمن المخاطابات التّواصلية، "فاللّغة لاتعني شيئا من دون مستعمليها أو من دون النصوص الّتي تستعملها كلما أردنا أن نمنح مصداقية وحقيقة أو نبحث عن معقولية ووجاهة لأفكارنا ضمن المحادثة البشرية" [2]، وفي تأثره بتفكير رورتي أشاد آبل بأفكاره هذه في كتابه التفكير مع هابرماس ضد هابرماس في عديد المحطات خاصة تلك الّتي أعلن فيها توجهه لتأسيس التداولية وهي الخطوة الّتي تجعله يتفق مع عديد الفلاسفة من بينهم رورتي، وتوازيا مع آبل نجد يورغنهابرماس هو الآخر أخذت التداولية مجالا واسعا في مشروعه حول التّواصل الّذي عمد فيه إلى البحث في اللّغة كأداة أولى للعملي ةالتّواصلية وكيفية التعامل م هذه المادة في سياقها الإستعمالي حتى يتم تمرير وفهم ما تتضمنه الرسائل فهما صحيحا، وإضافة إلى آبل وه ابرماس، هناك سبّاقون لذلك أمثال فلاسفة أوستين وسيرل وموريس وبيرس، وإميل بنفيست ممن اشتغلو اواهتموا بالجانب التداولي للغة.

بدراساته القيمة حول نيتشة، هايدجر، فوكو ودريدا وغيرهم، مارس رورتي نقدا صارما تجاه البراغماتية (التّأسيسية)،وأعاد مناقشة تصوراتها حول الحقيقة والواقع والخطأ والصواب، من أهمّ كتبه: نتائج البراغماتية conséquences du pragmatisme، العلم والتضامن science et solidarité، الإنسان المرآويl'hommespéculaire.(أنظر: جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص32.)

[4]محمد جديدي، مطارحات رورتية، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010،ص ص 48،47.

**البراغماتية الجديدة أو المحدثة أو الـ نيو براغماتية new pragmatism: هي الإسم الّذي يطلق على تيار فلسفي ظهر مع بداية الستينيات في الو.م.أ ، وتعتبر تفكيرا فلسفيا أمريكيا محضا، ويمكن أن نميز بين البراغماتيينالكلاسكيين بيرس، ديوي ووليم جمس، والبراغماتيين الجدد رورتي، هيلاري بونتام، دفيدسون، كواينوغودمان من خلال المنعطف اللغويّالّذي إتجه إليه الرعيل الأخير للبراغماتية جاعلين من اللغة أساس لها بدلا من الخبرة مقتفين أثر فريجه وفيتجنشتيين

[1]محمد جديدي، مطارحات رورتية، مرجع سابق، ص36.

[2]المرجع نفسه، ص40 .

وباتفاق الباحثين في فلسفة آبل نجد أن بيرس هو الفيسلوف الأكثر تأثيرا في التفكير الفلسفيّ لآبل وأكّد هذا الرأي الباحث الفرنسي Martine Le Corre Chantecaille في عمله حوله، حيث بيّن أن "أعمال بيرس خاصة منها المتعلقة بالسميوطيقا لعبت دورا مهما وكبيرا في صياغة مشروع التحول الفلسفيّ نحو الترنسندنتالية عند آبل" [1] مضيفا إلى جانب هذا "أن التحول من الفلسفة الترنسندنتالية إلى الهيرمينوطيقا الّذي تم على يد غدامير والتحول السيميوطيقي الّذي تم على يد بيرس له دور مهمبالنسبة للتوجهات الأوّلى في بناء المشروع الفلسفيّ لآبل الّذي كانت مرجعيته الفلسفيّة في البداية مقتصرة على الوفاء لفكر أستاذه هايدجر"[2]، ومن خلال ماتقدم يصح لنا القول أن آبل قد جمع في مشروعه المسمى بالتّأسيس التداولي التنرسندتاليبين مرجعيته الكانطيّة في الأخلاق من خلال مصطلح المتعالي أو الترنسندنتالي كما طرحه كانط، وبين مرجعية في اللّغة ودلالتها من خلال أعمال فلاسفة اللّغة في التداولية كفتجنشتين، أوستين، سيرل...الخ، وسيميوطيقا بيرس الّتي نلحظ تواجدها في الشطر الثّاني من المشروع والّتي خصها بجزء كبير في عمله التحول الفلسفيّ عنونه بـ <<السميوطيقا من كانط إلى بيرس >>،و"إن المنعطف البراغماتي من حيث أنه مفهوم للحقيقة يشمل إتفاقا عاما يصار إلى بلوغه من خلال الفعل الاتصالي، أو في مجتمع الاتصال، لهو الاستجابة العملية لفلسفة كونية شأن أخلاق المخاطبة" [3]، أو المناقشة تبنى على صلاحة المعيار وكونيته بإجماع كلّ الأطراف ، كما بيّن كارل أوتو آبل مكانة البراغماتية في الفلسفة المعاصرة والّتي جعلتها رافدا أساسيّا في فلسفته،وهذا راجع في رأيه إلى اِرتباطها بثلاث منطلقات أساسيّة:

1 -"إلى مايسمى بالمنعطف البراغماتي الّذي نوقش في المقام الأوّل في فلسفة التحليل اللغويّ ونظرية العلم الّتي ترتبط بها.

[1]Martin Le CorreChantecaille, « penser avec …et contre » la pragmatiquetranscendantale de k. O .Apelunethéorie et unepratique de l'intersubjectivité, op.cit, p 225.
[2]Ibid, p239.
[3]سمير اليوسف، بين هابرماس وكارل أوتو آبل -1-، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا، مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 23، 2009 ، ص 122.

2 - إلى العلامات، بمعنى العلاقة السطحية للعلامات والّتي أكّدها تشارلز ساندرس بيرس، فضلا عن الأبعاد الّتي تحدد وظيفة معنى المنطوق، علم الدلالة، علم النحو، علم التداول.

3 -إلى الفلسفة المتعالية المفهومة هنا بمعنى إعادة البناء النقدي والتحول من براديغم الفلسفة التقليدية الّتي أنشأها كانط، وهو تحول يقصد به أعلاه للإجابة على إشكال شروط إمكانية صلاحية الحجاج" [1] حيث اعتبرت هذه المنطلقات بمثابة اللبنة الأوّلى الّتيارتكز عليها آبل في بدايات تأثره بالبراغماتية الّتي تعدّ بعدها اللغويّ الّذي أنشأه بيرس أحد أهمّ الركائز في فلسفة آبل خاصة تلك الّتي تتعلّق بمبدأ قابلية الخطأ والّتي تنطلق من أن جميع المعارف البشرية قابلة للخطأ، وهذا ما يتطلب التجريب أو الإحاطة بالسياق الإستعمالي بهدف الوصول إلى الحقيقة وتفادي الوقوع في الخطأ أو فيما أسماه آبل بالتناقض الأدائي للأفكار.

إستنتاج:

تعتبر فلسفة آبل من الفلسفات المهمة الّتي تجمع في طياتها من التيارات والمنعطفات المهمة في الفلسفة المعاصرة، حيث لعبت المرجعيّات الفكريّة (الأخلاق الأرسطيّة، الفلسفة الكانطيّة، أنطولوجيا هيدغر، هيرمنوطيقا غدامير، وسيميوطيقا بيرس....الخ) دورا بارزا في بلورة المشروع الإتيقي لكارل أوتو آبل، بحيث يعتبر مشروعه تحويل الفلسفة مشروعا ذو إنطلاقة نقدية جعلته يواصل مسار مدرسة فرانكفورت ومساعيها في التغير خاصة بعد تجاوز محاولات رواد الجيل الأوّل للمدرسة، ويمكن أن نلخص النتائج المتوصل إليها فيمايلي:

- المشروع الإتيقي لآبل تكملة لمشاريع مدرسة فرانكفورت النقديّة، الّتي تسعى إلى فتح الحوارات والنقاشات البينذاتية بين الأفراد داخل العالم المعيش بناءً على اللّغة باعتبارها أحد الموارد الموجودة فيه.

[1]Karl Otto Apel, selected essays, volume one,towards a transcendental semiotics, edited and introduced by Eduardo Mendieta , humanities press, new jersey,1994, p 231.

-تتميز إتيقا آبل بمرجعية أرسطية تظهر في طابعها النفعي الهادف إلى تحقيق الإجماع الكلي، وتحقيق الكونية، بالإضافة إلى الفلسفـيّ المتعالية التقليدية الكانطيّة الّتي أعاد تأسيسها تأسيسا نهائيا ترنسندنتاليا من خلال النقد والتحويل، وهذا معناه أن الذّات الكانطيّة سيتم اِنفتاحها على الذوات أي التذاوت ومنحها طابعا لغويا، أين عمل على إعادة بناءها وتجاوزها، كما جمع بين ماهو نظري وما هو عملي بهدف اِكتمال الصورة النّهائيّة للإتيقا خاصة في عصر العلم.

- ومن منطلق أنه فيلسوف قاري نجد تأثره بالتفكير الأنطلوجي-الهيرمنيوطيقي لهيدغر واهتمامه باللّغة الّتي أصبحت معه وسيلة أساسيّة للبحث في الكينونة بإِعتبارها بيتا للوجود وكذلك هيرمينوطيقاغدامير الّتي تسعى إلى تأسيس الفهم الصحيح و اِستبعاد سوء الفهم، بعد أن كانت الهيرمنوطيقا تختص بتأويل وتفسير بالنص الدينيّ فقط، غير أن شلايرماخر بتأسيسه للهيرمنوطيقا العامّة أعلن اِنفتاحا على سائر النصوص، وهذا ماواصله دالتاي بجعل الهيرمينوطيقا منهجا للبحث، لتصبح مع غدامير أداة للوصول إلى الحقيقة بناءً على تفسير اللّغة في سياقها الإِستعمالي ومع هيدغر منهجا لتفسير الكينونة عبر وساطة اللّغة.

-للحضور الهيرمينيوطيقي الغداميري والهيدجري خاصة دور كبير في بلورة نظرية آبل في النقاش خاصة بعد الطابع الأنطلوجي الّذي منحه هيدجر لها حيث أصبحت اللّغة وسيلة لكشف وإبانة الوجود وفهمه.

- كما عاد آبل إلى ماقدمه فلاسفة اللّغة من نظريات حول الإِستعمال l’usage، والتداولية la pragmatique، وكذا ماقدمه بيرس من دروس في السميوطيقا.

خلاصة:

لم يقف البحث الفلسفيّ الإتيقي عند النهاية الّتي رسمها كانط في فلسفته الأخلاقيّة الّتي أعلن فيها أن الإنسان غاية في ذاته وليس مجرد وسيلة اتخذها العقل الحديث لتحقيق وتجسيد كلّ مايسعى إليه، من معارف وإنجازات، بل تعدت الأبحاث في الإتيقا اليوم تلك الأطر نظرا لما خلّفه التقدم العلمي على البشرية، أين خيّم التشيؤ والاغتراب والأنانة عليها، وتفاقم الصراع بين ذات تمتلك العلم والتقنية وأخرى مجرد حقل تجارب، ومن أهمّ ما توصلنا إليه في مبحثي هذا الفصل :

- البحث الإتيقي لم يكن معاصرا إنما طبيعة الدراسات الّتي أعادت النظر في المسائل الإتيقية تخوفا من حدوث كوارث من شأنها القضاء على النوع البشري أو العالم ككل، فكان من المهم جدا البحث في هذه المسائل حفاظا على استمرارية العلاقات الإنسانية واستمرارية الحياة على الأرض.
- على الرغم من اختلاف الأصول اللغويّة للأخلاق والإتيقا إلاّ أنهما كمصطلحان يبحثان في ماهو كائن (الأخلاق) وما ينبغي أن يكون (الإتيقا)، وكلاهما يبحث في الصالح العام، حيث نجد أن الإتيقا تحوي الأخلاق بالدراسة، الأوّلى مجالها النظري، والثّانية مجالها التطبيقي.
- لم ينفرد الفيلسوف الألماني كارل أوتو آبل بدراسة الإتيقا إنما ساهم الكثير من فلاسفة مابعد الحداثة في ذلك أيضاً، حيث نجد من بينهم، ميشال فوكو (إتيقا الجنس)، بول ريكور (إتيقا الذّات)، يورغنهابرماس (أخلاق التّواصل)، غدامير (إتيقا التقاليد)، هيدغر(إتيقا الوجود)، لفيناس (إتيقا الغير)، وهانز جوناس (إتيقا المسؤولية)، حيث سعى أولائك الفلاسفة إلى كونية الإتيقا.
- بعد الثّورة العلمية الّتي قادها الإنسان الصانع، لاحظ كارل أوتو آبل الفجوة الّتي ميّزت العلاقة بين الأخلاق والعلم، فمقارنة بالتقدم العلمي بقيت الأخلاق في الحيز التقليدي الّذي لم يعد يواكب التطورات العلمية، لذلك إقترحآبل في فلسفته الإتيقية حل يمكن من تماشي الأخلاق والعلم من خلال الإتيقا أو إحداث منعطف إتيقي داخل الفلسفة المعاصرة.

- لم يخلو الخطاب الإتيقي لكارل أوتو آبل من الحديث عن التّواصل والنقاش الّذي ربطه به بشكلّ مباشر، حيث تعدّ الإتيقا أحد الركائز الأساسيّة والمهمة لأي عملية تواصلية.
- ومن جانب آخر عمد آبل إلى عديد الفلسفات الّتي تركت بصمتها في المسار الفلسفيّ له، حيث نجد أنه قد وضح ذلك في عديد مؤلفاته خاصة تحويلية الفلسفة la transformation de la philosophie، الّذي بيّن فيه تأثره بفلسفة اللّغة وما قدّمه أوستين وسيرل في اللّغة الطبيعية، وهيرمينوطيقاغدامير الّتي تلعب دورا هاما في تصحيح المسار التّواصلي وتفادي سوء الفهم، كما أشار أيضاً إلى أنطولوجيا هيدغرمن خلال إهتمامه بالدور الّذي تلعبه اللّغة في انكشاف الوجود، بالإضافة دروس بيرس في السيميوطيقا ودراسة العلامات اللغويّة الّتي يستعملها الأفراد في التّواصل، بالإضافة إلى كتابه الشرح-الفهم explique-comprendreالّذي وقف فيه على دور الهيرمنوطيقا الّذي تلعبه في العلوم الإنسانية أين عالج إشكالية المنهج فيها.

كما بيّن أيضاً في كتابه إتيقا المناقشة l’éthique de la discussionالمرجعيّات الأخلاقيّة المتمثلة في أخلاق أرسطو الّتي دونها في كتابه الأخلاق إلى نيقماخوس وقد أشار أيضاً إلى سقراط واضع المصطلح، أم افي كتابه المناقشة والمسؤولية في جزئيه la responsabilité et la discussion(02 tomes)، قام بمعاينة الأخلاق بعد كانط الّذي اعتبره رافدا أساسيّا لفلسفته على الرغم من أنه قد تجاوزه في كثير الأفكار والآراء، ومقدما بذلك نقدا للأخلاق الّتي دعا إليها كانط لأنّها قائمة على الواحدية ما أسقطها في الأنانة، وقد وضح أيضاً في ثنايا كتابه هذا تأثره بفلسفة هانز جوناس في المسؤولية.

وفي الأخير يمكن القول أن الإتيقا اليوم تشكل موضوعا وإشكالا أساسيّا في الفكر الفلسفيّ العالمي، وما موقف كارل أوتو آبل الفلسفيّ اتجاهها إلا واحد من أهمّ الآراء الفلسفيّة الّتي يعكف الفلاسفة على معالجتها.

الفصل الثّـــاني:

أخـلاقيات الحـوار و النقاش في فلسفة كارل أوتــو آبــل

المبحث الأوّل : أخلاقيات المحاجة .. من العقلانيّة التّواصليّة إلى المناقشة العلميّة

المبحث الثّاني : الاتيقا بين العلم و المسؤوليّة المشتركة

مدخل:

حمل مشروع كارل أوتو آبل "إتيقا المناقشة" الكثير من الآراء والأفكار الّتي تؤطر وتوجّه التّواصل الإنسانيّ نحو الفهم الصّحيح من خلال تداوليّة الكلام بين المتحاورين، ولعلّ أن أهمّ دور لعبته إتيقا النّقاش هو العمل على تحرر الآخر المهمش من خلال اِستحضاره ومنحه مركزه الذّي قضت عليه الذاتية والأنانة في فترة ليست بالبعيدة، وقد تجاوز آبل الوقوف على نقد المجتمع فحسب بخلاف الرّعيل الأوّل للمدرسة، مقدّما آلية من شأنها أن تحقّق قيّم التّواصل، الاِعتراف، الحوار، وتخلص المجتمع من التّهميش والاِغتراب، والتشيّؤ حيث سعى إلى الاِرتقاء بمشروعه نحو الكونيّة.

ولا يختلف اِثنان عن المكانة الّتي تعرفها إشكاليّة التّواصل في الفلسفة الغربيّة المعاصرة نظراً إلى حاجة المجتمعات الماسّة إليها، كون أنّ التّواصل يفتح مجالا أوسع للاِعتراف والغيريّة، وإنّ اِهتمام فلاسفة فرانكفورت –هابرماس وآبل- بالتّواصل والنّقاش مثّل طرحا جديدا رُبط فيه البعد اللغويّ بالأخلاقيّات، أي أنّه مُنح طابعا إتيقيّا. وبالإجماع يعدّ التّواصل اللغويّ المعتمد على الكلام المنطوق، أو الخطاب المسلمّة الأساسيّة الّتي تقوم عليها فلسفة اللّغة الّتي ردّت ا لاِعتبار للّغة أو المنطوق نظرا لأنّه يشكل بؤرة الإشكاليّات الفلسفيّة خاصّة ما اِرتبط منها بسوء الفهم، وبالنّظر إلى الخلفيّة الفلسفيّة اللّغوية لكارل أوتو آبل فإننا نجزم تأثر بالوضعيّة المنطقيّة (كارناب،فريجه) والفلسفة التّحليليّة (إدوارد مورفتجنشتاين)، وكذا تأويليّة هايدجر وغدامير دون أن ننسى فضل سميائيّة بيرس ودراسته لدلالة العلامات اللّغوية الّتي ساهمت في إبراز مكانة اللّغة في أيّ نقاش فلسفيّ بالنّسبة لآبل فماهو مضمون المشروع الفلسفيّ "إتيقا النّقاش"؟ وكيف تمّ الجمع بين ما هو إتيقيّ وما هو لغويّ من خلال الاِعتماد على ما قدّمه فلاسفة اللّغة في الفلسفة التّواصلية لآبل ؟.

المبحث الأوّل : أخلاقيات المحاجة ..... من العقلانيّة التّواصليّة إلى المناقشة العلميّة.

1 -المكانة الفلسفية للغة في نظرية إتيقا المناقشة.

2 -من فيتجنشتين إلى أوستين: مقاربة آبلية.

3 -إتيقا النقاش ومهمة التحرر.

توطئة:

سننطلق في هذا الجزء من البحث من المسلمّة الّتي ترى أنّ الإتيقا هي مجموع المساعي النّظريّة الّتي تهدف إلى تنظيم العلاقات بين الأفراد من خلال تحديد المبادئ الأخلاقيّة الأساسيّة وبلورتها، بينما تنحصر الأخلاق في طابعها التّقليديّ المتمثّل في تطبيق مجموع هذه المبادئ وتجسيدها، ومن هنا يمكن أن نقول أن هدف كارلأوتو آبل كان جليّا ذلك أنّ الجمع بين الإتيقا والحوار أو النّقاش إنّما هو محاولة لتأسيس تواصل سليم وصحيح، "فإتيقا المناقشة مرحلة سابقة للحوار البينذاتيّ وشرط لازم لها" [1]، وبناءً على ماسبق نطرح الإشكال التّالي: ما مفهوم إتيقا النّقاش؟ ومامدى صدق رؤية كارل أوتو آبل الّتي رأى فيها أّن المناقشة وسيلة لتحقيق تواصل سليم وبيذاتيّ بين الأفراد؟

1 -المكانة الفلسفيّة للّغة في نظريّة إتيقا المناقشة.

ظهر التحوّل الفلسفيّ * الّذي عمل عليه كارل أوتو آبل في مؤلفّه تحوّل الفلسفة la transformation de philosophie أين نجده قد جمع في طيّاته مختلف الآراء حول اللّغة مجتمعة، وبيّن من خلالها "أّنّ هذا التحوّل اِستهدف تحوّلاً لّلغة، حيث كانت بداياتة في التّفسيرات التّقليديّة منذ همبولدت إلى هيدغر وغادامير، والّتي تهدف في مجملها إلى الكشف عن ثقل التّقاليد الّتي تحافظ على اللّغة الطّبيعيّة للذّوات" [2]، وهذا ماجعل اللّغة موضوعاً أساسياً للتّفكير، "فاللّغة في أبسط معانيها هي نسق من العلامات signes المستخدمة في بناء نماذج منّظمة من التّركيبات وفقا لقواعد معّينة يتواضع عليها أصحاب

*أشار مترجم كتاب تحويلية الفلسفة في جزءه الثّاني Pol vandevelde إلى أن "تعبير تحويل الفلسفة ينضوي على عنصر الغموض والإلتباس، لأنه من جهة يشير إلى التحولات التي عرفتها الفلسفة عبر تاريخها الطويل، ومن جهة أخرى وبالنظر إلى المشروع النسقي بوصفه مقاربة تاريخية، فإن هذا العمل يشير بصفة خاصة إلى التحويل الذي عرفته فلسفة القرن العشرين، بالتأكيد خاصة على الدور الذي لعبه المنعطف اللغوي، حيث ركز آبل على ثلاث تيارات فلسفية أساسية تمثلت في تداولية فيتجنشتاين، تأويلية هيدغر، وسيميوطيقا بيرس".
(voir l'introduction: Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 02, op.cite, p p 09,10.)

[1] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 07.(أنظر المقدمة).

[2] Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 02, op.cit ,p 34.(voir l'introduction.)

تلك اللّغة بهدف التّواصل" [1] وأصبحت اللّغة موضوعا هامّا ورئيسا في الفلسفة، منذ نهاية الفلسفة الحديثة ومطلع الفلسفة المعاصرة.

كان الأثر الكبير لفتجتشتين الثّاني وهيدغر واضحا على تفكير كارل أوتو آبل خلال تأسيسه "للنّظريّة التّداوليّة بعد أن قام بنقد نظرية همبولت ذات الطّابع الكانطيّ" [2]، في تأسيسه هذا أعاد "صياغة البحث الفلسفيّ من حيث أنّه سيميوطيقا ترنسندنتالية، حيث يتعلّق الأمر عنده بإدراج وجهات النّظر التّداوليّة الّتي تجعل كلّ تفكير نشاطا عن طريق العلامات، وآراء فيجيشتين الثّاني الّتي بيّنت أن اللّغة تحيل إلى مختلف أشكال الحياة الإجتماعية في نظريّة واحدة، بالإضافة إلى قيّامه بالتّوفيق بين هذه الآراء وآراء هيدغر حول طبيعة الفهم لمختلف المؤسّسات الإنسانيّة بواسطة اللّغة الّتي يعتبرها بيتا للوجود" [3]،فاللّغة في نظره أي هيدجر"تجعلنا نصل إلى جوهر الوجود، تجعلنا منفتحين على المجهول (...)إنّ الإنسان لا يكون إلاّ بالقدر الّذي يشير ويسمي هذا الذي ينسحب، بل الإنسان لا يكون إنسانا إلا لكونه ينجذب إلى هذا الذي يتوارى وينسحب" [4] وهذا ما يعني أن علاقتنا باللّغة عي الّتي تحدد علاقتنا بالوجود.

وقد أشار آبل إلى هذا في مقال له تحت عنوان المنعرج اللغوي والهرمنوطيقي في الفلسفة، أين "حاول أن يبحث في مسألتين نموذجيتين ليس فقط في فهم التقارب بين هيدغر وفيتجنشتين، بل بخاصة في بلورة نقد فيتجنشتين وهيدغر لما يسميه آبل البراديغم قبل الفيتجنشتيني وقبل الهيدغري (...)، يعني براديغم الوعي الحديث. هاتان المسألتان المشتركتان اللّتان من خلالهما تمكّن كل من هيدغر وفيتغنشتين من الانتقال بالممارسة الفلسفيّة من براديغم الوعي إلى براديغم اللّغة" [5]، مشيرا أن هاتين المسألتين متعلقتان أساسا بـ "أ- نقد النزعة الذهنية (...) للفلسفة الحديثة، و ب-تفكيك فهم العالم وفكرة الحقيقة في

---

[1] صلاح عثمان، فلسفة اللّغة، مفاهيم أساسية، من كتاب نحو فلسفة للكمياء، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ط)، 2004، ص03 .

[2] الزواوي بغورة، الفلسفة واللّغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص 204.

[3] Karl Otto Apel, la transformation de la philosphie 02, op.cit.p10.(voir l'introduction).

[4] إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللّغة عند مارتن هيدغر، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008، ص ص 63، 64.

[5] فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، مرجع سابق، ص 120.

الميتافيزيقا الغربية بعامة" [1]،ووفقا لما طرحه آبل في مشروعه التحويليّ فإنه "يمكن إعادة بناء الفلسفة وتحويلها ترنسندنتاليّا وفقاً لثلاث مراحل تستمر الواحدة منها في الأخرى: اللّغة كتواصل اللّغة (التّواصليّة) كجدل،واللّغة (الجدليّة) كإلتزام إتيقي "[2]، بعد أن عمل تحويل الفلسفة سميوطيقيا، معتمدا على "نظريّة السيميوزيس الّتي صاغها تشارلس موريس، والّتي ترى أن العلامة هي بنية ثلاثية التّركيب: أولاً هناك علاقة تركيبية تربط العلامات ببعضها البعض وهناك ثانيا علاقة دلاليّة تربط العلامات بالواقع، وثالثا وأخيرا هناك علاقة تداوليّة تربط العلامات بالإستعمال" [3] ووفقاً لهذا الرّسم الثّلاثي تظهر لنا الأشياء ويظهر العالم أكثر تنظيما ومنه اِنتهى آبل إلى القول بأن الأفكار سيميوطيقيّة متأثرا ومعترفا بفضل بيرس في التّوصل إلى البعد التّداوليّ للعلامات، حيث ركّز آبل في تحويليته على "البعد الثّالث والمتعلّق بالجانب التّداوليّ باِعتباره محور النظام الثّلاثي الّذي أوجده موريس مبّينا أن النّظام الخاص لأيّ لغة في بنائها التّركيبيّ والدّلاليّ يمكن إدماجه مع تداولية التّواصل في المجموعة التّواصليّة الّتي تستعمل هذه اللّغة" [4] حتى تتمكن الذوات من تمرير وفهم الرسائل التواصلية، والتوصل إلى معنى مجمع عليه تداوليا.

حيث تميّزت فلسفة اللّغة بوجود مستويين "مستوى فلسفة اللّغة المعلنة والصريحة وهي تلك الفلسفة الّتي نقرؤها في نصوص فتجنشتين وأوستين وغ ادامير ومستوى فلسفة اللّغة المضمرة أو الضمنيّة الّتي تحدث عنها اللّغويون والفلاسفة قبل القرن العشرين" [5]، والّتي أخذت فيها اللّغة * جانبا يمكن القول عنه أنه جانب ضيق، وقد وقف آبل على مسار الفلاسفة في معالجتهم للغة "فمن محاولة همبولدت Humboldt إرساء تفكير

[1] فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، مرجع سابق، ص 120.
[2] Karl Otto Apel, la transformation de la philosphie 02, op.cit, p38(voir l'introduction).
[3] Ebideem.
[4] Ibid, p35 (voir l'introduction).
[5] الزواوي بغورة، الفلسفة واللّغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، مرجع سابق، ص7.
*في تحويليته التي رسمها آبل للفلسفة من الوعي إلى اللّغة، فتح نقاشا واسعا في مؤلفه العمدة حول محطات الفلسفة المختلفة عبر تاريخها الطويل، وتحديدا إرث فلسفة اللّغة ، سعيا منه إلى إبراز الدور الذي يلعبه التحليل اللغوي في الفلسفة الأوّلى في القرن العشرين، وفي هذا الإطار ميّزآبل بين ثلاث براديغمات لتاريخ الفلسفة: الأوّل مثمثل في فلسفة أرسطو التي ارتكزت على تحليل ماهية الأشياء، والإعتماد على الأنطولوجيا (...)، بينما يرجع البراديغم الثّاني في الفلسفة الأوّلى إلى ديكارت بحيث أصبحت الفلسفة فاسفة لتحليل الشعور (...)، أما البراديغم الثالث فقد تعلق بالفلسفة الأوّلى، حيث ظهر مع الفلسفة التحليلية من جهة، ومع الفلسفة التأويلية القارية وتطورها من جهة أخرى، هنا أصبحت الفلسفة تحليلا للغة.
(Voir l'introduction: Karl Otto Apel, la transformation de la philosphie 02, op.cit.p32).

هيرمينوطيقيإلى محاولة برتراند رسل بناء اللّغة منطقيا ومن المتعالي الكانطيّ إلى فلسفة تشارلز ساندرس بيرس Charles Sanders Pierce"[1]هناك تحوّل للإرث الفلسفيّإستثمره آبل في تحويل الفلسفة من صيغتها التّقليديّة إلى صيغتها البراغماتية اِنطلاقا من ثلاث مستويات: "أولها الاِنتقال من أنانة الذّات إلى التّذاوت الّذي يحدّد الجماعة المكتملة، والثّاني هو الاِنتقال من الصامت المتعالي transcendentalsilencieux إلى المتعالي المرتبط بالخطاب والذي يؤسّس لعلاقة الإنسان بذاته، بغيره وبالعالم، والثالث هو استعادة مشروع العقل في صيغته النّظريّة والعمليّة" [2]، ومثّلت هذه المستويات الثّلاث نقطة أرتكز عليها المشروع الآبلي الّذي نزع نحو البينذاتية وسبل النّقاش والحوار السليم عن طريق التّداول اللّغويّ بين الأفراد، لأنّ آبل بدأ م ن "الاِقتراب نحو بناء أخلاق المناقشة بناءً على البراغماتيّة المتعالية، والصّعوبات"[3]الّتي يحملها تطبيق مفهوم العقل العمليّ.

وعطفا على ما سبق يمكن أن نصل إلى نتيجة مفادها أنّاللّغة هي الأداة المثلى والأساسيّة للتّواصل، فاللّغة هي المنعطف المصاحب لفكر آبل في صيغتها البراغماتيّة وكانت آراؤه حولها ذات بعد "تداوليّ انعكس في التّواصل والإتيقا والحجاج والمعرفة وكشف الحقيقة والمعنى (..) اللّغة الأداة المحوريّة الّتي يجب أن توكل إليها مهمّة تأسيس أخلاقيات الحوار والتّواصل، عبر التّوظيف والتّأسيس لعقلانية تواصليّة تنظر إلى اللّغة لا باعتبارها وسيلة للبيان أو التّصوير، إنّما يجب النّظر إليها من جهة مهمتها التّداوليّة وعمقها التّواصلي(...)"[4]، الّذي يشكل اِنفتاحا على الآخر متأثّراًبكتابات هيدغر الناقدة للميتافيزيقا،فاللّغة تمثل الوجود في ظهوره وتجليه، والحقيقة في اِنكشافها، وهي كما وصفها "لا تنقل الظّاهر والمستور بوصفه شيئا مقصودا في الجمل والكلمات فحسب، وإنّما هي تحمل قبل كلّ شيء الموجود بصفته موجودا إلى المنفتح، فحيث لا توجد اللّغة (...) لايوجد هنا كذلك اِنفتاح الموجود(...)" [5]، وتبين هذه المسألة بعد محاولة تقويضه للميتافيزيقا الّتي

[1]منيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مجلة أوراق فلسفية، مصر، 2009، العدد 23، ص 84.

[2]منيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مرجع سابق، ص 84.

[3] Karl Otto Apel, discussion et responsabilité02, op.cit, p57.

[4]علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماسأنموذجا، مرجع سابق، ص 208.

[5]عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع عقلي تأويلي، مرجع سابق، ص 226.

رأى أنّها "تستند إلى حقيقة أن مسألة الوجود قد أسيئ فهمها في الأساس و ه ذا الذي نتج عنه نسيان الكائن" [1]، كما اِعتبرها أخطر النّعم الّتي تميّز الإنسان حيث تعتبر " ملكاً له، وهو يتصرف فيها وفق مشيئته للتّعبير عن تجاربه وقراراته وعواطفه، واللّغة تستخدم للفهم بوصفها قادرة على أداء هذه الوظيفة تعدّ نعمة، غير أنّ ماهية اللّغة لا تستنفذ كلّها في كونها وسيلة للفهم (...)، إنّما هي بوجه عامّ وقبل كلّ شيء مايضمن إمكان الوجود وسط وجود موجود ينبغي أن يكون موجودا منكشفا، وهناك فحسب حيث توجد لغة يوجد عالم" [2]، وبالتّالي فإنّ هيدغر قد أقدم على "إعادة صيّاغة الفلسفة في شكل تأويليّ راديكاليّ" [3]، وذلك من نقلها من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللّغة، معيّنا "الوضع التأويلي(the hermeneutical stance) الّذي يمكن من نقل الفلسفة من براديغم الوعي إلى براديغم اللّغة.هذا الوضع هو البنية الأوّلية لفهم الوجود في العالم وبما هي كذلك للفهم الأوّليّ للعالم المعيش" [4] حيث لا يتم هذا الفهم دون الوساطة اللغوية التي تلجأ إليها الذوات في الوجود.

فهيدغر قد "بيّن أنّ الوضع التأويليّ (...) الّذي يمكّن من نقل الفلسفة من براديغم الوعي إلى براديغم اللّغة. هذا الوضع هو البنية الأوليّة لفهم الكينونة في العالم وبما هي كذلك للفهم في العالم المعيش المكشوف عنه أوّل الأمر على نحو لغوي ومن ثم المشكل سلفا" [5]وهذا معناه أن اللّغة تعد موضوعاً للتّأمل والبحث في الوجود والكينونة مايفسر اِ رتباط الهيرمنيوطيقا بالأنطولوجيا فحسب هيدغر يعتبر"الطريق الأقصر إلى الحقيقة هو أنطولوجية الفهم (...) وتصبح الهيرمنوطيقا مجالا لتحليل هذا الوجود، الدزاين، والّذي يوجد بالفهم، أي أن الهيرمينوطيقالا تبحث فقط عن وجود المعنى من خلال النص وإنما معنى هذا الوجود كذلك"[6].

كما عاد هيدغر من خلال كتاباته المتأخّرة "إلى الحديث عن مسألة فهم الوجود بناءً على وجودية الإنسان في الدزاين الّذي هو كائن فيه، حيث يسلّم بأفق من التّفاهم المتعلقة

[1]Karl Otto Apel, la rtansformation de la philosophie 02, op.cit, p 228.
[2]محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي،اللّغة ، دار توبقال للنشر، المغرب، ط4، 2005، ص ص18،19.
[3] Karl Otto apel, transformation de la philosophie 02, p10 (voir l'introduction).
[4]فتحي المسكيني، آبل وهابرماس من براديغم الوعي إلى براديغم اللّغة، أو أيّة هيرمينوطيقا بعد المنعرج اللغوي، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، مصر، العدد 23، 2009، ص75.
[5]فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، مرجع سابق، ص 121.
[6]عمارة الناصر، اللّغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 31.

بمسألة الوجود الّتي يرى أنّها في النهاية مسألة لغة باعتبارها بيتا للوجود كما أنها تحمي جوهر الإنسان" [1]بواسطة آلية التّأويل، الّتي يعتبرها هيدغر"الإصغاء إلى صوت الوجود وتحقيق الإصغاء الجيّد" [2]، فالفهم من هذا المنظور "هو الإنصات comprendre, c'est entendre، أو بعبارة أخرى إن أوّل مخالطتي بالكلام ليست أنّ أنتجه، بل أن أستقبله. الإنصات هو مكوّن الخطاب l'ouïrestconstitutif du discour بعبارة هيدغر، أولوية الإنصات l'écoute هذه تدل على الرابط الأساسيّ بين الكلام والإنفتاح على العالم وعلى الآخر"[3] في أيّة مناقشة أو حوار بين ذاتين أو أكثر ، ذلك أن الإنصات كآلية يمنح آفاقا متجددة لفهم الذات والعالم معا، "فاللّغة لها وجودها الخاص الذي تأتي الكائنات الإنسانية لتشارك فيه،وبهذه المشاركة فقط يصبحون كائنات إنسانية، فاللّغة دائما تسبق في الوجود الذات الفردية"[4]، لهذا السبب رأى آبل أنّه "بإمكاننا إعادة بناء تاريخ الفلسفة في ضوء فلسفة اللّغةوإظهار أن تحليل اللّغة قد حلّ محلّ الفلسفة الأوّلى في القرن العشرين" [5]، كما بيّن أن "جميع توجّهات الفلسفة الحالية تتقارب لعشرات السنين نحو إشكاليات المعنى والفهم واللّغة"[6] مؤكّدا على أن مسار التحوّل الذي رسمه يعتمد على الطّابع التّداوليّ السميوطيقي للغة .

2- من فيتجنشتين إلى جون أوستين: مقاربة آبيلة.

أ*التّواصل بين حدي اللّغة المنطقية واللّغة العادية.

في حديثه عن اللّغة بما هي مورد أساسيّ من موارد العالم المعاش، بيّن آبل إصراره "على اللّغة الطّبيعيّة" [7] التي يلجأ إليها الذوات في التواصل اليومي، خاصة بعد توصله إلى التعقيدات التي تكتنف اللغة المنطقية كون أنها تختص بالمجال العلمي دون غيره،خاصة بعد إطلاعه على كتابات هيدغر وتأثّره بأنطولوجيّته، "فالفهم اليوميّ للعالم بما هو عالم معيش

[1] Karl Otto Apel, la transformatio de la philosophie02, op.cit, p 64.
[2] عمارة ناصر، اللّغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، مرجع سابق، ص 73.
[3] عبد الغني بارة، الهيرمينوطبقا والفلسفة، نحو مشروع تأويلي، مرجع سابق، ص 225.
[4] المرجع نفسه، ص 227.
[5] Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie02 ,op.cit, p 30. (voirl'introduction)
[6] Ibid, p63.
[7] Ibid, p 34.(voir l'introduction)

هو المصدر الذي لا يمكن للدزاين أن يتنصّل منه، من أجل أنّه سابق على كل موقف نظريّلاحق. وهذا الوضع التّأويليّ الأوّلي الّذي توفّره اللّغة العادية هو نمط كينونة الدزاين أولا على الأغلب"[1]، فهيدغر* كان قد إنتقد جملة من الأسماء ممن تأثّروا بما قدمه فريجه Frege من طروحات حولها على رأسهم فتجنشتين Wittgensteinالأوّل هوسرلHusserl، كارناب Carnap، ومتفقا مع أوستين Austinوسيرلsearl، خاصّة وأن "فريجه هو الأب المؤسّس للمنعرج الألسنيّ وذلك بسبب إيضاحه الحاسم المتعلق بالفرق بين Gedunken و Vorställungen أي الأفكار والتمثلات" [2] وهو ما وضّحه مارك فيري، ومن خلال إهتمامه بالمنطق والرياضيات، قام فريجه بالتمييز بين اللّغة العلمية كون أنّها لغة مكتملة مجالها العلوم الطّبيعيّة واللّغة العادية الّتي رأى أنّها مبهمة وغير واضحة متفقا مع رسل في هذا الطّرح، إلا أنّ هذا لم يمنع أن تكون أنجح لغة للتّواصل، فهي ذات أساس إنفعالي مبنيّ على الرّغبة، ويمكن أن نقول أن مقارنته هذه لا تنطوي "على إستبعاد اللّغة العادية أو إنكار لوظيفتها بل يؤكّد فقط على أنّها لا تناسب المجال العلميّ ويقّر بأنّها الأنسب في مجال التّواصل العادي"[3]، وهذا ماعمل به فتجنشتين في مرحلته المتأخّرة، لذا فقد بيّن هذا الأخير أنّ الفلسفة كلّها "عبارة عن تحليل لّلغة Critical of language، وأن معظم المشكلات الفلسفيّة تنشأ عن عدم فهم منطق لغتنا (...)" [4]، كون أن اللغة المنطقية تختلف عما تحمله اللغة الطبيعية أو الجارية للذوات، وهذا ما يعد أساس خلق المشكلات الفلسفية.

*في ضوء ذلك يشير آبل إلى أن تحليل التفسيرية اليومية alltäglicheausgelegtheit لمعنى الوجود والزمان هو موقف يدخل في نطاق هيرمينوطيقا اللّغة في تناسب تام مع تحليل فيتجنشتين لعبة اللّغة اليومية. إن هدغر قد طور في كتاب 1927 ضربا من نقد المعنى ينبّه إلى أن إدراكاتنا للموضوعات ليست ظواهر وعي بل هي نتيجة فهمنا اليومي للعالم بوصفه سياقا دلاليا meaningcontext حيث يحيل كل موجود أدوي على آخر. إن العالم حسب هيدغر هو عالم علائقي relational ، جملة من العلاقات والإحالات بين الموجودات تحت اليد تجد نموذجها في اللّغة اليومية، وفي هذا الإطار لا يتردد آبل في الحديث عن التحليل العبقري the genialanalysis للعالم العلائقي قبل النظري في الوجود والزمان.(أنظر: فتحي المسكيني، آبل وهابرماس من براديغم الوعي إلى براديغم اللّغة، أو أيّة هيرمينوطيقا بعد المنعرج اللغوي، مرجع سابق، ص75).

[1] فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟، مرجع سابق، ص 121.

[2] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 24.

[3] عبد الرحمان قادري، فتجنشتين والتداولية، مقاربة فلسفية لمرحلة التأسيس، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، جامعة وهران2، 2014-2015، ص 16

[4] مها أحمد السموري، اللّغة والمعنى عند فتجنشتين، المجلة الأردنية للعلوم الاجتماعية، الأردن، المجلد 09، العدد 03، 2016، ص 359.

وبناءً على موقفه هذا حاول فيتجنشتين "التّأكيد على أن فلسفته لا تقترح أي عقيدة ذات صلاحة بشكل عامّ، ولكّنها تملك الوظيفة العمليّة المتمثّلة في إِستعادة الفلسفة بتوضيح أفكارهاعن طريق نقد اللّغة" [1] الّتي أنتجت المشكلات الفلسفيّة هذه،وعلى الرّغم من موقفه هذا ومساهماته الكبيرة فيه إلاّ أنّ جورج إدوارد مور "كان أول من ذهب إلى أنّ المشكلات الفلسفيّة ترجع إلى أن الفلاسفة يستخدمون مصطلحات بمعاني لا يفهمها الإحساس العامّ ولهذا رأى أنّ التّحليل الصّحيح يجب أن يقوم على توضيح التّصورات كما تستخدم في اللّغة العادية" [2] بخلاف ماقدمه كل من فتجنشتين الأوّل ورسل اللّذين رأى كل منهما ضرورة تحليل منطقيّ للّغة.

ولهذا لجأ إلى إِقتراح قيّام نظام لغويّ عمله دراسة التّركيب المنطقيّ للغة مشيرا في فلسفته هذه أنّ المنطق "عبارة عن خريطة (...) لكلّ ما يمكن تصوّره والتّفكير فيه، ومن ثمّ فإنّ وضع خريطة المنطق يؤدّي إلى تعيين كل من حدود اللّغة وحدود كلّ العوالم الممكنة" [3] مقتفيا أثر فريجه Frege ورسل Russel الذي "يعتبر تلميذا له " [4]، كما بيّن ذلك آبل خاصة وأنّفتجنشتين صرّح قائلا "لن أشير إلا إلى مؤلفّات فريجه الّتي أنا مدين لها كما أنني مدين لكتابات صديقي برتراند رسل B. Russel من حيث إِستثارة أفكاري هذه" [5]، فرسل هو الآخر أي أن "اللّغة العادية تخلط بين الشكلين النّحويّ والمنطقيّ ومن ثمّ فهي لا تستطيع التّعبير منطقيا عن العالم (...) من هنا دعت الضّرورة إلى لغة رمزيّة يمكنها أن تنتج المعنى الصّحيح وتستأصل الغموض واللامعنى" [6]، وتحاول التخلص من مسا وئ الفهم الذي أنتج المشكلات الفلسفيّة التّقليديّة وهذا ما يبين أن كلّاً منهما (فريجه ورسل) كانا "متفقين تماما على أنّاللّغة العادية ناقصة بطبيعتها. لكّن مع أنهما كانا متفقين في ضرورة إصلاح اللّغة العادية كان منهج كل منهما مختلف اً إلى حد بعيد" [7]، وقد ذهب ألفرد تارسكي A.

[1] Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 02, op.cit. p 15. (voir l'introduction).
[2] جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند رسل أنموذجا، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان،الرباط، ط1، 2012، ص37.
[3] محمد مهران رشوان، محمد محمد مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص 197.
[4] Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 02 , op.cit, p 227.
[5] عزمي إسلام، فتجنشتين، مرجع سابق، ص 93.
[6] عبد الرحمان قادري، فتجنشتين والتداولية، مقاربة فلسفية لمرحلة التأسيس، مرجع سابق، ص 28.
[7] جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند رسل أنموذجا، مرجع سابق، ص ص 155، 156.

Tarski(1901-1983)أيضا إلى القول أن "اللّغة الطّبيعيّة لا يمكن أن تناسب الفلسفة، لأنّها تشكّل نظاما دلاليّا منغلقا، يسمح بإحالة ذاتيّة غير مباشرة" [1] تعرقل الفهم الأصح للعالم وواقعه الصوريّ، التمثيليّ.

ومن العوامل الّتي دفعت فيتجنشتين Wittgenstein إلى تحقيق لغة منطقيّة هي اِستعمال الكلمة ذاتها للتّعبير عن معنى واحد أو أكثر مثل كلمة عين الّتي قد تعني منبع للماء أو العين الّتي يبصر بها الإنسان، لذا فاللّغة حسبه لن تؤّدي وظيفة الفهم وتحصيل المعنى المطلوب إلا بـ"وصف وبناء نظام منطقيّ، وبناء لغة منطقيّة مثالية" [2]، ومن خلال كتاباته المتقدّمة حول اللّغة خاصّة رسالة منطقيّة طرح تصوره حول وظيفة اللّغة وأورد أن "عمل اللّغة الأساسي هو إثبات الوقائع أو نفيها، فإذا عرفنا البناء اللّفظي للّغة سنجد أن معنى أي جملة يتحدد طالما نعرف معاني الكلمات الّتي تكونها" [3]، وهذا ما اصطلح عليه فريجه فكرة قيمة الصدق truth value حيث تعتبر من أهم الأفكار السائدة في الدّراسات اللغوية المعاصرة "وقيمة صدق القضيّة هو صدقها أوكذبها تبعا للموضوع الّذي تخبرعنه" [4] مضيفا أنّاللّغة هي "فكريعبّر عنه بالألفاظ، والفكر هو إمكان الوجود بالنّسبة لأمور الواقع الّتي تكون موضوعا لتفكيره فيما يمكن التفكير فيه، هو كذلك ممكن الوجود فالعالم هو كل ماهناك والعالم هو المجموع الكليّ للوقائع والأشياء وحدود لغتي هي حدود عالمي" [5]وبالتّالي فإنّ الوقائع هذه "لا تنتمي إلى العالم بل هي حدود هذا العالم" [6]، وهذا ما يجعلنا نقول أن هدف فتجنشتين لم يكن تحليل العالم بل تحليل اللّغة.تميز التّحليل الفيتجنشتيني لّلغة بطغيان الطابع الأنطولوجي الّذي منح العالم صفة الوجود بغضّ النّظر عن مجموع الوقائع* الّتي يتشكّل

[1]Karl Otto Apel, le logos propre du langage humain, traduit de l'allemand par M. Charrière et Jean Pièrre.cometti, éditions de l'éclat, 1994, p 30.

[2]Gillberthottois, la philosophie du langage de Ludwig Wittgenstien, éditions de l'université de Bruxelles, Belgique, 1976, p16.

[3]مها أحمد السموري، اللّغة والمعنى عند فتجنشتين ،مرجع سابق، ص 360.

[4]عزمي إسلام، فتجنشتين، مرجع سابق، ص 40.

[5]مها أحمد السموري، اللّغة والمعنى عند فتجنشتين، مرجع سابق، ص 360.

[6]Gérard guest, le chemain de pensée de Ludwig Wittgenstien, presses universitaire de France, janvier 2003, p24.

*الوقائع الذرية: صنف من الوقائع التي يتشكل منها العالم أشار إليها فتجنشتين واعتبرها "مجموعة من الأشياء، هي تركيب من أشياء، هذه الأشياء بسيطة غير مركبة، وهي التي تكون جوهر العالم، واللّغة أيضا تنحل إلى مجموعة من القضايا الأوّلية، وأن الصورة المنطقية للوقائع هي فكر من المستحيل التعبير عنه بما يناقض المنطق"(أنظر: مها أحمد السموري، اللّغة والمعنى عند فتجنشتين، مرجع سابق، ص 360).

منها هذا العالم وهذا ما يتجلى بناءً على العبارات الّتي تداولها في رسالته المنطقيّة كـ"العالم والحياة شيء واحد، وأنّ العالم جوهرا مكون من الأشياء" [1]، ما يعني أن فهم منطوق ما أو عبارة ما هو "معرفة ماذا يحدث له عندما يكون صحيحا ذلك أنّه يمكننا فهمه دون أن نعرفه ما إذا كان صحيحا" [2]، وهذا يعد من مهام اللّغة المنطقيّة،ومنه نقول أن فيتجنشتين الأوّل في رسالته المنطقيّة الفلسفيّة tractatuslogico-philosophicusالوظائف الحقيقيّة في الجمل أو في الإفتراضات الأوّليّة (...) كتكوين الأسماء الّذي يعطي صورة لحالات الأشياء" [3] مايعني أنّاللّغة المنطقيّة تطابق وتصف الواقع أوالعالم معتمدا على المنطق الرّياضيّ بحيث "تؤّدي وظيفة الإفتراضات في النّهاية إلى اللإفصاح عن علاقات خارجيّة جوهرّية فقط من خلال الإعتماد على ترتيب العلاقات الدّاخليّة الّتي تظهر في شكل لغة" [4] مثّاليّة أساس الدراسة فيها هو التّركيب المنطقيّ للقضايا.

وكتأكيد لهذا التّأثير نجد أن فيتجنشتين ورسل وحتى بيرس تشترك آرا ؤهم حول أن العالم أو العالم الخارجيّ هو مجموع للوقائع وليست الأشياء منفردة، فاللّغة لم تعد تلك العلامات الّتي يعبّر بها عن العالم كما بين ذلك فيلهلمهمبولدت بل "أصبح ينظر لها بلإعتبارها مستودعا للفكر وصورة له" [5]لأنّ ماتنتجه اللّغة من إفتراضات "يعرض الشّكل المنطقيّ للواقع"[6]سمي موقفه هذا بالنّظرية الصّوريّة ميّز فيها بين القضيّة المنطقيّة كأن نقول مثلا 'سقراط شجاع' بحيث نلحظ أن حدّي القضيّة معرّفين والدّالة المنطقيّة الّتي يكون أحد حدّيها غير معرّف كأن نقول 'س إنسان' لا تصبح هذه الدالة قضيه إلاّ حين نقوم بتعريف الـ' س' مثلا 'محمد إنسان' ، فقد عمد إلى التّحليل بهدف توضيح كليّ للأفكار، فمسار هذا التّحليل في فلسفته الأوّلى كان لتأسيس لغة منطقية أمّا "التحليل في فلسفته المتأخرّة فيسلك آتجاها آخر فهو لا ينصب رّد ماهو مركب إلى عناصره البسيطة أو وحداته الأوّليّة بل ينصب على

[1] عزمي إسلام، فتجنشتيين، مرجع سابق، ص 81
[2] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 58.
[3] Karl Otto Apel, le logos propre au langage humain, op.cit, p p 18,19.
[4] Ibid, p19.
[5] مصطفى بلبولة، فلسفة اللّغة واللسانيات في الفكر المعاصر: على خطى همبولدت...، مجلة الأكادمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، جامعة الشلف ، العدد 18، جوان 2017، ص41.
[6] Gérard guest, le chemain de pensée de Ludwig Wittgenstien, op.cit,p 27.

اللّغة لمعرفة الطّريقة الّتي تستخدم بها الألفاظ بالفعل" [1]، بعد أن تراجع عن موقف آتجاه بناء لغة منطقيّة بعد أن اقتنع بعديد من الآراء والإنتقادات الّتي وّجهت له من قبل بعض الأسماء كفرانك رامزي*، وأعضاء جمعيّة فينا،وبييروسرافا pierosraffaحيث كتب جراءها أبحاثً فلسفية عرض بعضا من الأخطاء الّتي اقترفها من بينها:

"-فكرته عن طبيعة المعنى.

-نظريته في الأشياء أو البسائط المنطقيّة.

-نظريته عن بناء اللّغة.

-وظيفة تحليل اللّغة" [2]، حيث رافقت هذه الأفكار فتجنشتين في مرحلته المبكّرة وسعيّه إلى بناء لغة منطقيّة، خلال مراحل فكره بدأفتجنشتاين "رسليا و إنتهى موريا"[3]، حيث بدأ إهتمامه باللّغة الطبيعيّة الجارية Ordinary language، وقد تتبع آبل مسار فكر فيتجنشتين حول اللّغة في الطّابع الثّاني "من خلال موقفين أساسيين: الحجّة المضادة للّغة الخاصّة ونظريته حول لعبة اللّغة" [4]أي نظريّة الصّورة (الرّسالة المنطقيّة) ونظريّة المعنى (أبحاث فلسفيّة)، بهدف التّوصل إلى إجماع حول أهميّة اللّغة اليوميّة الطبيعيّة.

في مشروعه التّحويلي حاول آبل أن "يكمّل موقف فتجنشتين بموقف هيدجر، ويظهر أنّ اللّحظة التّأويلية تحدث في أيّ وصف، وبالتّالي تقدم عمقا تاريخيّا في ألعاب اللّغة" [5]، كنقد لفتجنشتين الأوّل الّذي لم يأخذ بعين الإعتبار أشكال الحياة الّتي تتولّد فيها اللّغة والّتي ت ؤثر فيها بطريقة مباشرة، ولهذا ميّز آبل مشكلتين أساسيتين في موقف فتجنشت ين: "الأوّلى أنّه لم

---

[1] عزمي إسلام، فتجنشتين، مرجع سابق، ص ص 76،77.

*فرانك رامزي(1903-1930) Frank ramesy): فرانك بلومبتون رامزي، عالم رياضيات في جامعة كمبردج، أنتج أعمالا أكثر عمقا في الرياضيات والمنطق، والاقتصاد وكذلك في الفلسفة، توفي في مقتبل العمر (26سنة)، ساهم في ترجمة التراكتاتوس (الرسالة المنطقية) الفيتجنشتيني، كان عبقريا قبا أوانه، وعلى الرغم من أن كتاباته قليلة إلا أنها لاقت ذيوعا خاصة ماتعلق منها بالإقتصاد.

voir :Pedro Garcia Duarte, Frank P. Ramsay : acambridgeeconomist, in : history of politicaleconomy, 41, 3, 2009 , p 445.

[2] عزمي إسلام، فتجنشتاين، مرجع سابق، ص 53.

[3] محمد مهران رشوان، محمد محمد مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، مرجع سابق، ص194.

[4] Karl Otto Apel , la transformation de la philosophie 02, op.cit,p 13.(voir lintroduction).

[5] Ibid, p 15.

يأخذ بالحسبان أنّه يوجد تاريخ للتفاهم محكوم بوساطة بين الألعاب اللّغويّة، والثّانية أنّ نظريّته لا تسمح على الإطلاق بتقييم إشكال اِستخدام اللّغة بشكّل منطقيّ وحاسم" [1]، مضيفا أنّفتجنشتين "لم يميز بين أشكال الحياة أين يتم الحكم على معنى المنطوقات بحكم وظيفتها الأساسيّة من خلال الاِستعمال الّذي يتّم فيه الحكم الصّحيح للمعنى وفقا لحاجة الإنسان، هناك حيث نجد أفق المعنى الذي يحتاجه الكائن في حياته العمليّة" [2]، وهذا ماعاد إليه فتجنشتين في أبحاثه الفلسفيّةالّتي بيّن فيها اِهتمامه باللّغة العادية أو الجارية أو الطبيعيّة للإنسان لأنّ "الفهم المسبق للعالم (...) مرتبط بجماعة محدّدة لشكل معيّن من الحياة. هذا الإرجاع لجميع مصادر التّفاهم المتبادل إلى الصّورة الخلفيّة لعالم معيش متجسد دائما منذ البدء، كما كان يقول دائما إنّه عالمنا je unsring "[3]مبّينا أنّ السياق الّذي يحدث فيه اللّفظ يشكّل أحد عوامل الفهم الصّحيح له.

وبيّن عزمي إسلام أنّ محاولة فيتجنشتين الثّاني في تحديد وظيفة اللّغة كان منطلقها الطّابع الاِستعماليّ والسياقويّة الّتي تتجلّى أو تظهر فيها المنطوقات بعد أن قرأ كتاب الاِعترافات للقديس أوغسطين الّتي حاول في مقدّمتها أن يتبّين دور اللّغة العادية، فكتب فيها يقول: "كان والداي Olders يسميّان الشّيء، ثم يتحركان نحو شيء ما، بينما كنت أنا أرى ذلك، وأفهم أن ذلك الشّيء يسمى بالأصوات الّتي نطقاها Uttered، وعندما تعمّدوا الإشارة إلى ذلك الشيء وكان قصدهم واضحا من خلال حركاتهم الجسديّة الّتي هي اللّغة الطّبيعيّة Naturel language، لكلّ النّاس (...)، كلّما سمعت الكلمات تستعمل بتكرار في مواضعها الصّحيحة في جمل متنّوعة تعلّمت تدريجيّا كيف أفهم معنى الأشياء الّتي يشيران إليها، وبعد أن تمرّس لساني على صياغة تلك الإشارات، كنت أستعملها للتّعبير عن رغباتي" [4] في عودة منه إلى اللّغة الطّبيعيّة حيث صاغ نظريّة في المعنى أساسها ألعاب اللّغة les jeux de langage.

[1]Karl Otto Apel , la transformation de la philosophie 02, op.cit, p15.
[2]Ibideem.
[3]كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص ص 31،32.
[4]عزمي إسلام، فيتجنشتين، مرجع سابق، ص 362.

بحيث "لم تعد معرفة معاني الكلمات كافية لتحديد معنى جملة ما (...) بل لابد من معرفة كيفية اِستعمال معاني الكلمات في اللّغة" [1]، حيث نلحظ أن فيتجنشتين الثّاني بيّن موقفه هذا من خلال المفاهيم والمصطلحات الّتي تداولها كالألعاب اللغوية، أشكال الحياة، الإِستعمال، السيّاق، اللّغة الجارية.

ب* سؤال المعنى ورمزية إنجازات ألعاب اللّغة.

ترتكز فلسفة اللّغة على كم هائل من الأسئلة خاصّة المتعلّقة منها بالمعنى* الّذي تحاول المنطوقات الوصول إليه، فالحديث الجاري بين المتكّلمين ليس مجرّد استرسال للكلام فقط وإنّما هو خطاب يهدف إلى اِيصال أو تمرير رسالة بناءً على مايحيل إليه الكلام من معانو هذا مانميّزه في فلسفة اللّغة عامة وبالأخّص منها فلسفة القرن العشرين كما وضّح هذا جلبرت رايل G.rayle "إنّ قضيّة الفلسفة في القرن العشرين تمثّل بصورة كبيرة قصّة لفكرة المغزى sense والمعنى meaning"[2]، وهذا ما سعى إليه كارل أوتو آبل أيضا حين "فتح أبواب التحوّل من مشكلة المعرفة إلى مشكلة تحليل اللّغة" [3]، أي من الوعي إلى اللّغةالّتي تعتبر الميزة الأساس في فلسفة القرن العشرين.

وما يمكن اِستحضاره تحديدا هو نظرية الإِستعمال خاصّة وأنّها اِقترنت بنظريّة ألعاب اللّغة لدى فيتجنشتين بعد عدوله عن النّظريّة الصورية لّلغة في رسالته المنطقيّة(اللّغة رسم للعالم الخارجيّ) الّتي فهم "فيتجنشتين الأوّل فيها(...) الجمل أو الوظائف الحقيقية للاِفتراضات الأوّليّة على سبيل المثال أنّها تكوين للأسماء الّتي تعطي صورة لحالات الأشياء"[4]، هذا من جهة أما من جهة أخرى وجد كارل أوتو آبل أنه قد فهم "المقترحات اللغوية اِعتمادا على المنطق الرّياضيّ، وفي ظلّ هذا ينبغي أنّ تؤدّي وظيفة الإِفتراضات أو

[1] عزمي إسلام، فيتجنشتين، مرجع سابق، ص 360.

*عرف سؤال المعنى إهتمام كبير من قبل فلاسفة اللّغة، وقد تباينت تعريفاتهم له، وجراء هذا ظهرت جملة من النظريات التي درسته وقد حصرت في : النظرية الإشارية التي يرى روادها أن معنى تعبير ما هو الموضوع المشار إليه بشكل مباشر، ونظرية الأفكار ممثلة في جون لوك التي بيّنت الفكرة التي تصاحب المعنى وتقبع في فكر صاحبها والواقعة في ذهن مستمعها هي المعنى الحقيقي له شريطة تحقق إمتثال بينهما، في حين رأت النظرية السلوكية ورائدها بلوموفليد أن تحقق معنى تعبير ما مقترن بما يخلفه من إستجابة سلوكية لدى المستمع.

[2] عبد الفتاح جاب الله، فلسفة اللّغة والمنطق دراسة في فلسفة ستراوسن، الوراق للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2014، ص19.

[3] Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 02, op.cit, p378.

[4] Karl Otto Apel, le logos propre au langage humain, op.cit, p p 18,19

المقترحات في النّهاية إلى علاقات جوهريّة خارجيّة فقط من خلال الإعتماد على ترتيب العلاقات الدّاخليّة الّتي تظهر نفسها في شكل لغة" [1]، وهذا مايمكن أن نسميّه بالتّركيب المنطقيّ للقضايا، ما يعني أن اللّغة المنطقيّة مطابقة للواقع ومعبّرة عنه.

غيرأنّ نظريّة الإستعمال "تقوم على إفتراض مؤداه أنّ معنى الكلمة هو إستعمالها في اللّغة"[2] مبّينا أنّ "معنى الكلمة يتحدد بناءً على الظروف المختلفة الّتي نستعمل الكلمة في حدودها"[3]، أي السّياق الظرفيّ والزمانيّ الذي يقع فيه الكلام ،ومن هذا المنطلق إفتتح كارل أوتو آبل حديثه عن المجال الفلسفيّ لأفعال اللّغة في كتابه منطق الخطاب الإنسانيّ بتسا ؤل عام حول طبيعة نماذج فلسفة اللّغة واضعا حدودا بينما هو تقليديّ وماهو نيو براديغم والذي "يستند على المسلمّة الأساسيّة القائلة أن اللّغة لها أيضا وظيفة أساسيّة ولها بالفعل وظيفة تأويليّة متعالية وأن اللّغة ينبغي النّظر إليها في الحقيقة بصفتها المنطق (اللوجوس) المشترك بين البشر" [4] جميعا، وهي الوسيط الأساسي لكل عمليّة تواصليّة، مضيفا أن البحث عن إجابات كالّتي تبحث في العلم الترنسندنتالي "ينبغي أن تكون من ضمن إنجازات لغوية حقيقية لفلسفة القرن العشرين، وبالتالي فإنّ اللّغة لها قيمة متعالية" [5]خاصّة وأن " إستعمال اللّغة شبيه بلعبة علينا أن نتعلّم قواعدها بممارسة اللّعبة ذاتها"[6]، والمتداول لدى الذّوات.

والحديث عن أفعال الخطاب أو الكلام كنموذج جديد حسب ما طرحه آبل لا يمكن أن يكتمل دون العودة إلى كارل بوهلر* ونظريّته في اللّغة الّتي كانت مرجعا لكارل بوبر في صيّاغته لوظائف اللّغة "الّتي أُقيم بموجبها منطق خاصّ للخطاب البشريّ" [7]حسب رأيه

---

[1]Karl Otto Apel, le logos propre au langage humain, op.cit, p19.

[2]عبد الفتاح جاب الله، فلسفة اللّغة والمنطق دراسة في فلسفة ستراوسن، مرجع سابق، ص25.

[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[4]إدموندسأبسالون، الموجز في راهن الإشكالات الفلسفيّة، مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، مرجع سابق، ص 197.

[5]Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 02, op.cit , p 377.

[6]صابر حباشة، لسانيات الخطاب: الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط 1، 2010، ص 201.

*كارل بوهلر: (1879-1963 Karl Buhler): فيلسوف ألماني كانت له إهتمامات لغوية مكنّته أن يكون ألسنيا مهما، (يمثل تيارا مناقضا للألسنية البنيوية، إذ ينظر إلى اللّغة بوصفها نشاطا إنسانيا وليس مجرد نسق مغلق قائم بذاته ومن هذا المنطلق إقترحبوهلر ثلاث وظائف أساسية للغة ك وظيفة التمثل، وظيفة التعبير، ووظيفة الإستدعاء، من أهم كتبهأكسيوماتيك الألسنية 1933 axiome de la linguistique(.أنظر: كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص64.).

[7]Martine le correchantecaille, « penser avec…et contre » la pragmatique transcendantale de karlottoapel : une théorie et une pratique de l’intersubjectivité, ibid,p 281

وتتمثّل هذه الوظائف في "الوظيفة السّيميائيّة ممثّلة في أنّ العلامات تمتلك رموزا، والوظيفة السّيميائيّة المعبّرة عن العلامات بأنّها أعراض، والوظيفة السّيميائية للعلامات كإشارات"[1]وعمل على الجمع بين "تحاليل نظريّة أفعال اللّغة، وتراتبيّة الوظائف اللغوية" [2]، بالكيفيّة الّتي بيّنها بوهلر، كما وقف آبل أي ضل على إبراز موقف بوبر الّذي رأى أنّ هذه الوظائف في مجملها "لا تمنح نفس القيمة التّمثيليّة فيما يتعلّق بالوظائف الإتصالية (....)"[3]وذهب إلى القول أنّ اللّغة تختصّ بوجود وظيفيتين أساسين: الوظيفة التّعبيرية، والوصفيّة مكّملاً مسار أستاذه بوهلر، أي أنّ وظيفتها هي "الوظيفة التمثيلية بمعناها الوصفيّ من جهة، والوظيفة النّقدية الحجاجّية من جهة أخرى" [4]، وبينّ كارل أوتو آبل أن بوبر في توجّهه نحو "اللّغة الرّمزّية الإصطناعية الّتي كانت مرجعا لرسل، فريجه، فيتجنشتين الأوّل، ألفرد تارسكي وكارناب الّتي إ قتصرت على الوظيفة التّمثيلية والإستقرائيّة، بمعنى الوظيفة الحقيقيّة التّمثيلية للجمل وهذا مايبّين أنّ بوبر يهدف إلى إستكمال ماقدّمه بوهلر ودعا إلى تحقيق الوظيفة الجدليّة الحجاجّية لّلغة بدل الوظيفة التّواصليّة"[5]الّتي تعتبر أساس اللّغة الطّبيعيّة الّتي دعا آبل إلى إعتمادها.

كما أشار آبل في طرحه إلى أن مسألة الفصل بين ماهو تقليديّ في النّظريات الفلسفيّة اللغوية أي "بين علم الدّلالة المرجعيّة وعلم التّداوليّة قد دحضتها بوجه ما نظرية أفعال الكلام الّتي اعتبارات الإنشاء الفاعل بواسطة أوستين في الدّور الكلامي لّلفظ"[6]، الّذي يدليه المتكلّم والّذي يعبّر عن معنى منطوقه (ذلك أن فعل الكلام لا يتحقّق إلا من خلال النطق) والّذي "لايمكن أن يظهر إلا بواسطة إعلان المقترحات أو الجمل وحالات الإتصال الملموسة (...) ويعبّر فعل الكلام عن نوايا المتكّلمين بحيث تكون له قيمة براغماتية غير دّلالية فقط بالقدر الّذي يتّم تشكيله في حالة معيّنة قبل أن تحدّده الإتفاقات الّلغوية" [7]، أي الأبنية الّلغوية للأفراد

[1]Karl Otto Apel, le logos propre au langage humain, ibid, p 08.

[2]كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص65

[3]Martine le correchantecaille, « penser avec…et contre » la pragmatique transcendantale de KarlOttoApel : une théorie et une pratique de l'intersubjectivité, ibid, p280.

[4]Karl Otto Apel, le logos propre du langage humain, op.cit, p10.

[5]Ibid, p37.

[6]إدموندسأبسالون، الموجز في راهن الإشكالات الفلسفيّة مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، مرجع سابق، ص199.

[7]Karl Otto Apel, le logos propre du langage humain,op.cit , p p 34,35.

بالتّالي نلاحظ أنّه تمّ الإنتقال من علم الدّلالة ب اِعتباره علما يهتم بتحليل المعنى الحرفيّ الدّلاليّ-النحويّ للكلمات، إلى علم التّخاطب الّذي يُعرّف على أنّه "دراسة كيف يكون للمقولات معان في المقامات التّخاطبية، وهو بذلك يتميّز عن علم الّدلالة الّذي يدرس المعنى وفقا للوضع وبمعزل عن السّياق، والمقامات التخاطبية" [1]الّتي تعتبر أساسا لعلم التّخاطب أو البراغماتيك.

و بناءً على هذا نلاحظ أن البراديغم الجديد لّلغة والّذي جمع في طّياته سيميوطيقا la sémiotique بيرس من جهة، مؤكّدا أنّ "النّقطة المركزيّة والأساسيّة في البراديغم الدلالي-السيميوطيقيّ هو وظيفة تمثيليّة المقترحات" [2]، وهذا راجع إلى طبيعة سيميوطيقا بيرس الّتي تجمع بين "المعرفة أوالموضوع المعترف به بـاِعتباره شيئا، والعلامة، الّتي تفترض تفسيرا مسبقا، تنقل معرفة بشيء ما، وتشكّل جزءا من نظام لغويّ كإشارة لغويّة، ومستخدم العلامة أو المؤول" [3]، الذي يستخدم العلامة، وبالتالي فإن السيميوطيقا هي اِنعكاس لهذه العلاقة الثّلاثيّة، ونظريّة أفعال الكلام la théorie des actes de langage من جهة أخرى،حيث صرّح أوستين "أنّ فعل التكّلم بشيء ما بالمعنى الواسع لهذا المرّكب إنّما أسّميه بل أ مرنحه هذا الّلقب هو إنجاز فعل الكلام locutionary act "[4]، أي ما يحاول المتكلم تمريره من خلال فعل الكلام.

وبإتفاق الباحثين في اللّغة فإن "لنظرية أوستين الفضل في سدّ الفجوة الّتي طال أمدها بين المقاربات الفلسفيّة والإجتماعية والأنثروبولوجيّة للدّلالة" [5]، خاصّة وأنّها ركّزت على "الإنتباه إلى وجود علاقة بين التّصرف والعبارات الإنشائيّة" [6]، ومن الخلفيّة السيميوطيقيّة

---

[1]محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ط1، 2004، ص13.
[2]Karl Otto Apel, le logos propre du langage humain,op.cit , p29.
[3]Ibidem.
[4]جون لانشوأستين، نظرية أفعال الكلام، كيف ننجز الأشياء بالكلام، مرجع سابق، ص 115
[5]صابر حباشة، لسانيات الخطاب، مرجع سابق، ص 211.
[6]جون لانشوأستين، نظرية أفعال الكلام، كيف ننجز الأشياء بالكلام، مرجع سابق، ص 126.
*ميّز تشارلز موريس CH .Mouris هو الآخر في أحد مقالاته التي نشرها في الموسوعة العلمية موضحا: مختلف الاختصاصات التي تعالج اللّغة، محددا إياها في علم التركيب أو النحو الذي يقتصر على دراسة العلاقات بين العلامات، وعلم الدلالة التي تتحدد بعلاقة تعيين المعنى الحقيقي القائمة بين العلامات وما تدل عليه، وأخيرا التداولية التي تُعنى في رأيه بالعلاقات بين العلامات ومستخدميها، والذي استقر في ذهنه أن التداولية تقتصر على دراسة ضمائر المتكلم والخطاب الظرفي المكان والزمان، والتعابير التي تستسقي دلالتها من معطيات تكون فيه جزئيا خارج اللّغة نفسها أي من

ونظريّة أفعال اللّغة بيّن كارل أوتو آبل أنّ " اِكتشاف جون أوستين للجمل الإنجازيّة أو التّعبيرات قد دحض وزيّف تماما الفصل الكلاسيكيّ بين السيمنطيقا (علم الدلالة) والبراغماتية*"[1]،مضيفا أنّ "قوّة التّعبيرات المنطوقة في الجمل أو الإفتراضات يمكن أن تعرف بشكّل مسبق بواسطة الجمل أو المكوّنات الأدائيّة "[2]، فأوستين في هذا الشأن "ميّز مصطلح قوة force عن لفظ الدّلالة، لأنّ الدّلالة أصبحت تكافئ المعنى والمرجع على اِعتبارها أنّنا أصبحنا نميّز تميّيزا قاطعا المعنى عن المعنى" [3] وقد كانت بداية أوستين في نظريّته هذه "من فكرة التّمييز بين نوعين من العبارات؛ من ناحية المنطوقات الإستدلاليّة الّتي تمثّل حالات الأشياء والّتي من المرجّح أن تكون صحيحة أوخاطئة، ومن ناحية أخرى الأداءاتالّتي تتجنّب الهويّة الحقيقيّة والّتي تتمثّل وظيفتها في القيام بأعمال من خلال إعلانها وبدعم من ظروف زمانيّة معيّنة" [4]، متعلقة بمصداقيّة المتكلّم وتباين المعنى التّداوليّ للمنطوقات بين الذات المتكلّمة والذّات المستقبلة.

ففي "غالب الأحيان يمكن أن نقول أنّ جملة ما لا تحدد مجموع شروط الحقيقة إلا بالنّسبة إلى مجموعة اِفتراضات لا تحقّق في محتوى الجملة الدّلالي"[5]، لهذاعمد أوستين "إلى تصّحيح الخطأ الوصفيّ الّذي يعتقد أن الوظيفة الوحيدة لّلغة هي وصف الحالات أو الإبلاغ عنها"[6]من خلال جملة من الأمثلة الّتي أظهرت أنّ المنطوقات الّلغوية في مجملها تخّص،الوعود التّصريحات، الأحكام وكذا الأوامر بـاِعتبارها جملا إنشائية، مستبعدة ما أسماه قوة الّلفظ الّتي تستلزم تحقّق المواضعة الّلفظيّة للمنطوق داخل الجماعات التّواصليّة،"فبعض الأعمال (...) من قبيل الإنجازات والوعود على سبيل المثال (...) يمكن أن تتّم فقط داخل

المقتم الذي يجري فيه التواصل.(أنظر: آن روبول، جاك موشلار، التداولية الي علم جديد في التواصل، مرجع سابق، ص 29.).

[1]Karl ottoapel, le logos propre du langage humain,op.cit,36.

[2]Ibidem.

[3]جون لانشوأستين، نظرية أفعال الكلام، كيف ننجز الأشياء بالكلام، مرجع سابق، ص 121.

[4]Luc leguérinel, enjeux et limites des théories contemporaines de l'actions de la paraxéologie à la pragmatique, les éditions de l'harmattan, collection la philosophie en commun, 2009, p192.

[5]فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابرالحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط 1، 2007، ص 135

[6]Luc leguérinel, enjeux et limites des théories contemporaines de l'actions de la paraxéologie à la pragmatique, op.cit, p 193

أنظمة القواعد التّأسيسّية والمواضعات اللّسانيّة المخصوصة الّتي عندنا في الألسنة الطّبيعيّة ليست إلاّ تحقيقات تواضعيّة لهذه القواعد التّأسيّسية الضّمنيّة" [1]، كما وضّح سيرل هذا أيضا،وممّا سبق "يتّم التّعبير عن البنية الأساسيّة لنّظريّة أفعال الكلام في أنها حقيقة صغّرت الوحدات الأوّلية للخطاب (الأقوال) من خلال تبيّين موقف من اللّسانيّات الّتي تمّ تخصيصها لوحدات اللّغة (الجمل)"[2]، بلِعتماد التّحليل اللّغويّ الّذي يعمد إلى المعرفة الضّمنية لما تحويه الأقوال والجمل، ومعانيها الّتي تسقط مباشرة على الواقع، فالهدف من هذا "التّحليل اللّغويّ هو وصف القواعد الّتي يجب أن يمتلكها المتحدّث في تشكيله للجمل النّحويّة والتّعبير عنها بطريقة مقبولة" [3] أثناء العمليّة التّواصليّة.

وخلال الإنجازات اللّغويّة أو أثناء تحقّق الفعل اللّغويّ بين أوستين أنّه "لايمكن للمتكلّم أو الباث أن يثبت صحّة حكمه المتعلّق بمنطوقاته إلاّ من خلال الطّعن في ا لِاتفاقات الّتي يمنح بها المستقبلون أو المستمعون بيانهم التّرميزي الّذي لايمكن تبريره إلاّ إذا فرض نفسه على الجميع"[4]وفق نقاش حجاجيّ أو المناقشة الحجاجيّةla discussion argument يتحلى كلّ من المتناقشين بنفس حقوق النّقاش، ولتحقّق ذلك صنّف أوستين أفعال الكلام إلى ثلاثة أصناف هي كالتّالي:

"-العمل القوليّ : هوعمل القول، أي إنتاج ملفوظ يتوفّر على دلالة التّلفظ ببعض الأصوات وببعض الكلمات في تركيب معيّن...(...).

-العمل اللّاقوليّ: هو عمل ينجز بالقول شيئا ما، عمل، إخبار أو وعد، أو إصدار أمر، أو طلب، أو طرح سؤال...الخ.

-عمل أثر القول: هو عمل ننجزه بفضل مانقوله، جعل شخص ما يعتقد أن شيئا ما هو كذلك، إقناعه بالقيام بأمرما، ...الخ" [5]، ويمكن أن نجملها في الفعل اللفظيّ، الفعل الإنجازيّ والفعل

[1] صابر حباشة، لسانيات الخطاب، الأسلوبية والتلفظ والتداولية، مرجع سابق، ص 207.
[2] Jurgenhabermas, logique des sciences sociales, traduction par : Rainer Rochlitz, France, 1987, p361.
[3] Ibidem.
[4] Luc leguérinel, enjeux et limites des théories contemporaines de l'actions de la paraxéologie à la pragmatique, op.cit, p197
[5] صابر حباشة، لسانيات الخطاب، الأسلوبية والتلفظ والتداولية، مرجع سابق، ص204.

التّأثيريّ على اِتّباع، ومن هذا أكّد أوستين أنّ "اللّغة تعمل على إنجاز عمل جماعيّ أي فعل"[1]، وبناءً على تصنيفات الفعل الكلاميّ هذه، فسّر آبل إمكانيّة التّحقق التّجريبيّ لمزاعم الصّلاحة الّتي يتمّ اِستيفاؤها في موضع النّقاش بين الذّوات "الّذين يتوجب عليهم الخضوع للفحص لمعرفة ما إذا يمكن رفضهم دون أن يجّرنا ذلك إلى تناقض تفاضليّ" [2]من شأنه أن يقصي ذواتا دون أخرى ويهضم حقّها في هذا النّقاش الّذي يجب أن يتمّيز بالتّعالي والترسندنتاليّة "عندئذ سيصبح من السّهل الإعتراف بأنّ التّأسيسات الخاصّة بمعايير المضمون الظّرفيّ لايمكن أن تؤسّس إطلاقا على المبدأ الشكّلي المناسب كليّا بصورة قبليّة لإتيقا المناقشة وحده، بل عليها أن ترتبط دائما بقاعدة توافقيّة جائزة" [3]، تنضوي تحتها شروط واقعية لفعل الكلام تساعد على تحديد إنجازات الفعل بشكل تواقفي بين أطراف الحوار، أين "يتّم تحديد بداية الخطاب عن طريق اِختبار الأداء غير المتناقض، ومن خلال تأسيس مبدأ الإنتظام الذّاتي أو من خلال محاذاة الذّات"[4]، كما بيّن الباحث بولو تينياز Paulo Tunhas في بحثه الّذي خصّصه بالتّأسيس الترنسندنتاليّ لآبل، وهي المهّمة الّتي "تتشاركها نظريّة أفعال الكلام مع علم اللّغة" [5] ذلك أنها تأخذ الأبنيّة الّتي تتميّز بها كلّ لغة بعين الإعتبار، وتعمل على مراعاة اختلافها حيث أنّها " تفترض كفاءة معادلة ومنافية تتمثّل في اِستخدام الجمل في أفعال الكلام وفقا لقواعد معيّنة" [6]، ومن هنا يمكن أن نقول أن "نظريّة أفعال الكلام تصنّف بدقّة النظام الأساسيّ للقواعد الّتي يخضع لها المتحدث ون، كما أنّها قادرة على توضيح اِستخدامهم للعبارات والأقوال شكل صحيح بغض النّظر عن اللّغة الخاصّة الّتي تنتمي إليها هذه العبارات أو السّياقات الّتي تندمج فيها هذه الأقوال" [7]، الّتي تسعى كلّ ذات تأكيد صحتها بواسطة الإنجاز والتّأثير وقبل ذلك القول أو التّصريح به.

---

[1] Luc leguérinel, enjeux et limites des théories contemporaines de l'actions de la paraxéologie à la pragmatique, op.cit, p198

[2] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 56.

[3] المصدر نفسه، ص 70.

[4] Paulo Tuhans, Apel: la philosophie à partir de la limite, dans: antrophologiques, N05, 2001, p163.

[5] Jurgen habermas, logique des sciences sociales, op.cit, p 361.

[6] Ibidem.

[7] Jurgenhabermas, logique des sciences sociales, op.cit, p361.

3- إتيقا النّقاش ومهمة التحرر:

إن الجمع بين مفهومين واسعين كالإتيقا والنّقاش داخل سيّاق واحد هو السيّاق التّواصليّ، يدلّ على أهميّة الجانب الأخلاقيّ الّذي لابد من تواجده تواصليّا والّذي شغل مكانة مهمّة في العلوم الإنسانيّة خاصّة في الفترة المعاصرة، وقد مثّل الرّعيل الثّاني لمدرسة فرانكفورت هذا التوجه التّواصلي حيث طرحت إتيقا المناقشة كنظرية "مهمتها البحث في شروط صلاحية المعايير وذلك عن طريق مناقشة حجاجيّة بين ذوات قادرة على الفعل والكلام وذات كفاءة تواصليّة"[1]، وقد كانت هذه النّظرية نتاجا لإطّلاع آبل وهبرماس "على فتوحات فلسفة اللّغة الأنجلو أمريكيّة (...) و اِستثمارهما لها من جهة، وإعادة صياغة التحوّل البينذاتيّ لنظريّة الأخلاق الكانطيّة من جهة أخرى"[2]، ومن هنا كان الجمع بينهما وفقا للطّابع التّداولي للّغة الّتي تعدّ أداة أولى للنّقاش، وهذا ما منحها طابعا جديدا.

منذ أن كتب "عمله الشهير تحوّل الفلسفة ، سعى آبل إلى العمل على إعادة صيّاغة الفلسفة الكانطيّة المتعالية منهجيّا، من خلال تطوير تحويل براديغم الوعي الذّاتي للعقل إلى مجتمع التّواصل كمجتمع خطابي، وقد كان هذا التحوّل عن طريق ترجمة تفصل بين وحدة ماقبل التّواصل وبين المعرفة المشكلة" [3]، والّتي تحتاج إلى الاتفاق حولها ونجد أنّ مفهوم "النّقش في اللّغة معناه المحاسبة الإِستقصاء، أمّا في الإِصطلاح فهو نوع من أنواع التّحاور بين شخصين أو طرفين ولكّنه يقوم على أساس اِستقصاء الحساب وتعرية الأخطاء وإحصائها ويكون هذا ا لإِستقصاء في العادة لمصلحة أحد الطّرفين فقط، الّذي يستقصي محصيا ومستوعبا كل ماله على الطّرف الآخر"[4]، وهذا معناه أنّه "يشترط في المناقشة أن يكون لدى المشتركين فيها آراء متعارضة، وأن يتولّى متكلّم واحد أو أكثر تحليل الآراء ومقابلتها بعضها ببعض، للأخذ بأقربها إلى الصّواب" [5] بطرق سلميّة أساسها الحوار، ولذا عزم آبل"وهابرماس بعد تبادل مستمرّ للأفكار على تأسيس الفلسفة والعلوم الإِجتماعية الّنقديّة

[1] جميلة حنفي، يورغنهابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص 199.
[2] المرجع نفسه، ص 200.
[3] Michele Borrelli, ethique et emancipation chez karl –otto apel, collana di studiinternazionali di seinzefilosofiche e pedagogichestudifilosofici, numero02, 2006, p01.
[4] مصطفى كريم الخفاجي، عقيل محمد صالح، مفهوم الحوار مع الأخر وأهميته في الفكر الإنساني، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد7، العدد4، العراق، 2017، ص 89.
[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، مرجع سابق، ص 246.

على تصوّر العقلانيّة التّواصليّة أو الحواريّة. وأطلق كُّل منها حتى وقت قريب اسم «إتيقا الحوار» على أساس الفلسفة العمليّة"[1]، الّتي إقتبسها من التّفكير النقديّ الكانطيّ.

إتيقا المناقشة أوإتيقا النّقاشDiskursethik كنظريّة "مرتبطة بفلسفة التّواصل وهي أخلاق إجرائيّة لا تدعو إلى مضامين بعينها بقدر ما تنير الطّريق للوصول إلى أجرأة سليمة بشأنها(...) فلفظة Diskurs تعني النّقاش والمناقشة وليس الخطاب discours كما يتبادر للذهن"[2]، ويمكن تعريفها بأنّ "للعقل بنية منطقيّة تتيح اِعتماد البرهان كضرورة لأي تأسيس أو تعقيد لما يختاره الإنسان من نظم" [3]،من شأنها تفعيل العلاقات في مجتمع التّواصل وتمكينها من فهم الرسائل التواصلية بالاعتماد على آليات عدّة .ومن "السمات الأساسية لنظريّة التّواصل العقلانيّ ضرورة الحوار لكونه مفيد للإنسان في كل مجالات الحياة المختلفة (...) والحوار بهذا المعنى ضروريّ له مع الآخرين كما مع نفسه، كما تتحسن وترتقي هذه الحدسيّة التّواصليّة الموجودة والكامنة ضمنيا وأصلا في كل إنسان بانتمائه اللّغويّ والثّقافيّ، لكن يجب إخضاعها للعقلانيّة النقديّة"[4]، هذه العقلانية الّتي تزامنت بوادرها وبدايات نقد التّفكير الحديث الّذي أغرق المجتمعات في وحل الاِغتراب نظرا للأداتيّة الّتي طغت عليه، حيث سعى آبل إلى تغيير العقلانيّة من عقلانية أداتيّة "تخضع للحساب الواعي الّذي يدرس كيفيّة الوصول إلى أهداف بحدّ ذاتها موضوع حساب وهي خاضعة لطابع قيميّ بل طابع عمليّ" [5] أساسه النّتائج النّفعيّة فقط، إلى عقلانيّة تّواصليّة الّتي "تنظّم عمليّة التّفاعل بين أفراد المجتمع وتصوغ فهم الجماعة لذاتها، ويظهر هذا النّوع من العقلانيّة في المجال الأخلاقيّ (...) الّذي ينظّم الشّرائع والمعايير الجاري العمل بها" [6]، في أيّ مجتمع فالحياة اليوميّة "مصدر تحدّيات للرضا الذاتيّ عن وجهات نظرنا بالعالم، تزودّنا العلاقات العادية

[1] كارل أوتو آبل، العلاقة بين الأخلاق القانون والديمقراطية فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص 440..
[2] حسن مصدق، يورغن هابرماس مدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق،ص 14 (نظر المقدمة).
[3] محمد بكاي، أرخبيلات مابعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية من سطوة الإتغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص255.
[4] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص 142.
[5] المرجع نفسه، ص 133.
[6] المرجع نفسه الصفحة نفسها.

مع أشخاص آخرين بفرص لرؤية العالم من زوايا مختلفة والتّفكير فيه بأساليب شتى" [1]،هذا مايحتاج إستخدام أساليب الحوار والنّقاش حتّى يتمكّن كلّ واحد من طرح آرا ئ والحوار من هذا الموضع هو ذلك "الخطاب الّذي يدور بين النّاس وهم وجها لوجه متسائلين فيما بينهم ومتبادلين الأقوال والإعتراضات، والأسئلة والأجوبة" [2]، حيث يكون لكلّ طرف الحقّ المتساوي للمشاركة في هذا الحوار بناءً على طابع أخلاقيّ.

رسم آبل في طرحه حول الإتيقا الجديدة الخاصّة بالنّقاش والحوار جملة من الأهداف، أهمّها أنّ هذه الإتيقا يجب أن تعزّز مهمّتها المتعلقة بـ "تأسيس شكل إجرائيّ يسهل إنسيابيّة النّقاش والحوار بغرض الوصول إلى نتائج محدّدة تلخّص في قرارات مع ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن هذا النّقاش نقاش حقيقيّ، واقعيّ، يدور حول مصالح حقيقيّة تمسّ حياة البشر كما هي متجليّة في واقعهم الإجتماعي والتّاريخيّ (...)" [3]، بعد أن طغت عليها السمات الماديّة تلك الّتي أفرزها العقل الأداتيّ، والّتي تولّد عنها الإغتراب والتّنافر واللاتّواصل في المجتمعات،فعلى الرّغم من أنّ الثّورة التقدميّة للعلم الّتي أنتجت التقنيّة إبانها أنواعا مختلفة من الوسائط الّتي تسهل وتساعد في حدوث التّواصل، إلاّ أنّنا نلاحظ أن الإنسان المعاصر يغرق في وحل الإستهلاك معبَرا عنه في الإنسان ذ ي البعد الواحد الّذي تمكّن من "تبديد الأخلاق الإنسانيّة وإفراز الذّوات البشريّة من معانيها الساميّة فأضحت جوفاء خاوية تكدّ وتلهث نحو الّلذة والتسليّة والإستهلاك، وظلّت الأخلاق تئن تحت تأثير وسائل الدّعاية والوسائط وأشكال التّسويق وأنماط السّلوك المرتبطة بنظام الإنتاج الصّناعيّ والرأسمالي الّتي أضفت على علاقات النّاس بعضهم ببعض علاقات حسابيّة ومنفعيّة" [4]، وذات طابع ماديّ ،وبالنّظر إلى الأخلاق الكانطيّة الّتي كانت الأرضيّة الأساس لإنطلاقة كارل أوتو آبل في مشروعه الإتيقيّ، خصّ كانط أخلاقه بجملة من الخصائص وجّهتها لأن

[1] كريغ كالهون، النظرية الاجتماعية النقدية، ثقافة الاختلاف وتاريخه، وتحدّيه، تر: مروان سعد الدين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2013، ص43.
[2] طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الإنتمائية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017، ص 171.
[3] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 20.
[4] محمد بكاي، أرخبيلاتمابعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية : من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص ص 254، 255.

تكون أخلاقاً واجباتيّة وكونيّة، ومثلها اتسمت إتيقا النّقاش بخاصيّة الواجباتيّة، المعرفيّة-الإدراكية، وصوريّة،وأيضا الكونيّة.

وتظهر الخاصيّة الواجباتية لها في "كونها تولى مسائل العدالة أو الإنصاف أهميّة، حيث تعالج الصّراعات سواء بين الأفراد أو الجماعات بالإستناد إلى معايير صالحة يتمّ على ضوئها تبرير الأفعال(...)، أما خاصيتها المعرفيّة-الإدراكويّة فتتمثل في كون النّزاهة المعياريّة تمثّل زعما للصّلاحية مجانسا للحقيقة الفيزيائيّة. ويعني هذا أنّ الحقيقة الأخلاقيّة المتعلّقة بالقضايا الواجباتيّة موجودة وهي مختلفة عن الحقيقة التّقريرية المتعلّقة بالقضايا الوصفيّة (...) "[1]،أما عن خاصيتها الصّورية* فتتمثّل في تبرير الحكم الأخلاقيّ الّذي يهدف الأفراد إلى وضعه عن طريق الإتّفاق حوله أو المطالبة به مانحين إيّاه الصّلاحيّة الكونية، أي أن يتحوّل من مجرد حكم فرديّ إلى حكم جماعي بناءً على إجماع المتناقشين، وهذا مايحيلنا إلى القول أن إتيقا المناقشة هي إتيقا كونية، فهي "تؤكّد أنّ هذا المبدأ الأخلاقيّ أو ذاك لا يعبّر فقط عن حدوس ثقافيّة معينّة خاصّة بمجتمع معيّن، أو طبقة معيّنة، أو عرق معيّن، أو جنس معيّن في فترةمحدّدة من الزّمن، بل يكون ذا صبغة كونية" [2]، ويمكن أن نضيف أيضا أن أساس الإتيقا الكانطيّه هو تأسيسها على "مبدأ عقليّمؤسس للمعايير (U)"[3] هو مبدأ الكونية الّذي يميّز إتيقا آبل في المناقشة وأخلاق هابرماس في التّواصل، حيث تنزع الذّات من خلال هذه الكونيّة نحو الآخر مناقشة وحوارا وتواصلا أساسه الإتيقا، ويمكن أن نجمل خصائصها في النّقاط التّالية:

"- عامّة وكليّة ومتعالية وقسريّة لأيّ نوع من أنواع الخطاب.

- لازمة لآليات كشف الحقيقة في العالم الموضوعيّ.

---

[1] جميلة حنيفي، يورغن هابرماس، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص 210.

*في موقف ناقد هو الآخر لأخلاق كانط، رأى جاك دريدا أنه "إذا كان بناء أخلاق الواجب على أساس العقل المشرع والإرادة الحرة يقطع في مستوى الممارسة مع القيم السائدة المرتبطة بالمصالح والأهواء والنزوات فهو يحول الأخلاق إلى نسق صوري يتعذر معه تفهم ملائمة الواجب لفرادة الوضعيات، الأمر الذي يدفع إلى الإنتقال من الأخلاق إلى الإتيقا (أنظر: سامي غابري، تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإتيقا في فلسفة جاك دريدا، دار الخليج، الأردن، (د.ط)، 2017، ص 228)، وهذا معناه أن صورية الأخلاق الكانطية تسعى لتحقيق ماتريده الذات بإعتباره واجبا وكفى، حيث رأى في التفكيك وسيلة للتصدي للذاتية وإستقلالية الإرادة.

[2] جميلة حنيفي، يورغنهابرماس، من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص ص 211،210.

[3] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مرجع سابق، ص 28.

- وهي لازمة الإفتراض، إذ لا تواصل سليم بدونها.
- كما تشكّل ضرورة لمسطرة عمليات التّعبير، و إلتزام الصّدق الذّاتيّ للمتكلّم.
- وإنها ضرورية لصنع المعايير، وإخضاعها للفحص، الشّامل، والمتكرّر." [1]بينذاتيا، فهي ليست أحادية القطب إنّما تقوم بوجود مجتمع التّواصل.

وتتمظهر إتيقا النّقاش في مستويين يحدد كل منهما برنامجها الّذي تهدف إليه، أما المستوى الأوّل والثّاني فيرجعان إلى واضعهما هابرماس، في حين أن آبل وضع المستوى الثالث:

"الأوّل: مستوى إفتراضات أنطلوجيّة (وجوديّة): وهو أنّني إذا لاحظت واقعة ما، ف إنّني أفترض وجود عالم موضوعيّ، وعندما أفصح عن شعور معيّن ، فإنّني أفترض وجود عالم ذاتيّ خاصّ بي، وإذا ما راعيت معيارا ما فإنّني بالتّأكيد أفترض وجود عالم إجتماعيّ يجب مراعاته بهذه المعايير"[2]. والمعايير هذه هي الّتي يجمع عليها الأنا والأنت أي النحن كوجود بشريّ داخل هذا العالم الإجتماعيّ.

أما المستوى الثّاني فيتعلّق بالإفتراضات الأكسيولوجيّة أوالقيميّة "وهو أكثر شمولا ، يعتمد على التأمل في استخلاص المتناقضات المتعلّقة بالصّدق أو الكذب ، أوالحقيقة والريبية أو الشكيّة ، فهذه القيّم يجب أن نؤسّس لها أنطلوجيا وهو ما يفسر إرتباط هذا المستوى بالمستوى الأنطلوجيّ" [3]، و قد لخص André Berten هذين المستويين في أحد مقالاته حول كارل أوتو آبل حيث بيّن أنّه " يجب فهم أخلاقيات المناقشة على أنّها أخلاقيات ذات مستويين: في المستوى الأوّل فقط يمكن أن يكون المبدأ الّذي تستمدّ منه ثبوتها من إنعكاس متعال مرتكز فلسفيّا، وأنّه من المستحيل الخلاف عليه، لإرتكاب تناقض أدائيّ، وفي المستوى الثّاني نشير إلىكل ما تبقّى أي كلّ مايشير إلى محتوى القواعد أو إلى شرعيتها أو

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، هابرماس أنموذجا، مرجع سابق، ص 207.
[2] المرجع نفسه، ص202 .
[3] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص72.

النّظر إلى نظريّتها وعملها والّتي تقع أساسا في سيّاقها" [1]، وهذا عن طريق الإِستفادة من "الفرصة الّتي أتيحت لي للدخول في مناقشة بدأت بالفعل، والّتي تتوافق مع مقولة منهجية أساسية لأخلاقيات المناقشة" [2]، وهذا مايعكس علائقية المستوى الأنطولوجي بالمستوى الأكسيولوجي.

أمّا المستوى الثّالث "هو مستوى الإِفتراضات الترنسندنتالية- التّداوليّة بالمعنى الضّيق للكلمة. إنّه المستوى الأساس حقّا، ذلك أنّه يسمح بتأسيس مبدأ قابلية الخطأ ذاته عبر تحديده للشّروط الشكليّة لأيّة ممارسة ممكنة مّما يسمّيه البوبريون (...) النّقد الدائّم" [3]. وهو المستوى الّذي وضعه كارل أوتو آبل لأنّ مبدأ التّأسيس النّهائيّ لا يناقض مبدأ النّقد الدائمّ حسب ما أشار هانز ألبير فهو "المبدأ السّائد في المجتمعات المتفتّحة أو المفتوحة، يتوجب عليه أن يكتفي هو ذاته بالتأمل الترنسندنتالي حتّ ى يتمكّن من فهم ما من شأنه أن يشكّل إمكانيته الخاصّة: كالمعايير المتعلقة بالمحاجّة"[4]، الّتي تعدّ شكلا هامّا من أشكال النّقاش.

استنتاج:

لم يكن من اليسير بالنّسبة لآبل الجمع بين الحقل الإتيقيّ والحقل اللّغويّ التّواصليّ، فبعد أن وضع مفهمة للإتيقا وبيّن الدّور الأساسيّ لها، اِنتقل إلى دراسة التّواصل الإنسانيّ من خلال الآلية الأوّلى له المتمثّلة في اللّغة، ومن بين النّتائج المتوصّل إليها:

- تعدّ نظريّة كارل أتو آبل في النّقاش مسارا تحويليّا من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللّغة.
- تكمن مساعي آبل من خلال طرحه في النّقاشو الإتيقا في تسهيل الحوار والتّواصل الإنسانيّ، وتحقيق التّفاهم البينذاتيّ عن طريق المناقشة الحجاجيّة الّتي تهدف إلى التوصّل إلى الإجماع.

[1]André berten, karlottoapel, discussion et responsabilité02 contribution à une éthique de la responsabilité. Traduit de l'allmend par christianbouchindhomme et rainer rochlitz, in : revue philosophie de louvian. Quatriéme série, tome 99 , n01,2001, p139.
[2]Ibid, p57.
[3]جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 72.
[4]المرجع نفسه، ص 73.

- تتميّز إتيقا المناقشة كنظريّة ذات خلفية كانطيّة كما بيّن آبل بجملة من ميزات أخلاق كانط، فهي واجباتيّة، إدراكويّة-معرفيّة، صوريّة، وكونيّة.
- تعتبر الإفتراضات الترنسندنتاليّة الّتي قدّمها آبل إضافة مهّمة وأساسية للافتراضات الأنطلوجيّة، والإفتراضات الأكسيولوجيّة (وجود عالم معيش تسير فيه العمليّة التّواصليّة، ومعايير تؤطّر هذه العمليّة)..
- كما إستند آبل في نظريّته حول المناقشة إلى عديد المرجعيّات اللّغويّة، فيتجنشتين (من اللّغة المنطقيّة إلى اللّغة العادية الطّبيعيّة)، أوستين (نظريّة أفعال الكلام)، سيرل (تحليل اللّغة)، وبيرس (دراسة العلامات).
- خصّ كارل أوتو آبل فلسفة فيتجنشتين الثّاني باهتمام بالغ نظرا لأهميّة الطّابع اللّغويّ الجاري في التّواصل اليوميّ للأفراد، كما عمل أيضا على فهم ودراسة، وتحليل ما قدّمه أوستين في نظريّة أفعال الكلام منتقلا من دراسة اللّغة المنطقيّة (رسل، فريجة، فتجنشتين الثّاني)، حتّى تمكّن من إرساء طرحه حول اللّغة العادية والطّبيعيّة الّتي رأى أنّها أساس كلّ تواصل.

المبحث الثّاني : الاتيقا بين العلم و المسؤوليّة المشتركة.

1 -الخطاب الإتيقي بعد كانط: من أخلاق الأنا إلى إتيقا العلم.

2 -الإتيقا: مخلفات أزمة التقنية ومساعي المسؤولية المشتركة.

3 -المشروع التأسيسي للمسؤولية المشتركة الكبرى والكونية.

توطئة:

المتمعّن في المسار التّقنويّوالعلمويّ للفكر الحديث وما نتج عنه من أثار، إنّما سيجد ذاته منغمسا في براثن الإنسلاب والإغتراب، فالأداتيّة الحداثويّة قد انسلخت عن كلّ مرجع من شأنه تأطير الفعل الإنسانيّ، بعدما أضحت الذّات هي المُشرّع، والمرجع الوحيد لجميع أفعالها، ويأتي الحديث اليوم عن الإتيقا كمطلب ضروريّ وأساس في الفترة الرّاهنة عقب المنعطف الّذي عرفته الأخلاق بعد نهايتها الكانطيّة، فالطّابع العملي لها غيّب جانبها النّظريّالّذي يعد من مهام الإتيقا الّتي تحتوي الأخلاق بالدراسة، فالحداثة ركزّت على كلّ ماهو عملي سواء كان فكريّا أو ممارسا وهذا ما نلحظه في النواحي الإقتصاديّة، السيّاسيّةالعلميّة والأخلاقيّة أيضا، ما أحدث إختلالا في المسار الأخلاقيّ الّذي بقي منحصرا في طابعه التقليديّ، في مقابل التسارع العلميّ الذي لم يعرف توقفا، وتعتبر محاولة كارل أتو آبل في أخلقة الخطاب العلميّ أو ما أسماه بـ "إتيقا العلم l'éthique de la science بعد ملاحظاته الكثيرة الأخلاق الحديثة وما عايشته الذات من إغترابكنتيجة لسيطرة العقل الأداتيّعلى الّرغم من تحقيقها للمركزيّة، وهذا ما شكّل بالنسبة له "أزمة"، وبناءا على ماسبق سنعالج هذا الموضوع من خلال الإشكاليّة التاليّة: كيف عالج كارل أوتو آبل مسألة الإتيقا في عصر العلم؟ وماهي أهم الحلول والمقترحات التي قدّمها؟.

1 -الخطاب الإتيقي بعد كانط: من أخلاق الأنا إلى إتيقا العلم .

يعد المبدأ القائل أن "لكلّ شيء سبب معقول" [1]، والّذي صاغه لايبنتز سعياً مباشراً في البحث عن مجموع العلل والأسباب الّتي تحيط وتُفعل ظواهر هذا الوجود ما أحدث خلخلة بين الذّاتle soi والموضوع le sujet ، أو الإنسان l'être والمادة le matière ، الأمر الّذي أفقد هاته الذّات جوهرها الأساس، وجعل منها مجرّدوسيلة لتحقيق أو الوصول إلى كلّ ما سطّره العقل الإنسانيّ في خططه التّقدميّة الّتي رافقت مشروعه الحداثويّ، وقد بيّن آبل أنّ"هذه هي السمة الأساسيّةالّتي يبدو أن الوضع المعاصر للإنسانيّة وقف عليها في تحدّ منه لإيجاد إتيقا نظرا لتوصّله إلى نتيجة وضّحت فائض المطالب في المؤسّسات التّقليديّة للحياة

[1]-محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقات من الفكر الألماني المعاصر، مرجع سابق، ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996،ص13.

الأخلاقيّة"[1]، والّتي باتت مهدّدة في مقابل دعوة كثير من الفلاسفة على رأسهم كانط إلى ضرورة التّحليّ بالأخلاقيّات، حيث "يعود له الفضل الكبير في مسائل الإتيقا" [2]، وعلى الرغم من الحضور الكانطيّ الدّائم في الفلسفة المعاصرة إلا أنّ فلاسفة أمثال رورتيوهابرماسوراولز وكارل أوتو آبل سعوا "إلى التخلّص من التمثّل الكانطي للعقل. فلم يعد العقل يحيل على بنيّة ثابتة من القدرات والوظائف المتعالية، وأصبح دالا على فاعلية، أو بالأصّح فاعليّات تتنّوع بتنّوع مجالات(...) وبتعبير آخر لم يعد العقل دالاً على نموذج واحد مطلق للمعقوليّة" [3]، بل يحيل إلى مجموعة من العقول في صيغة تذاوتّية، ورغم تأثّر آبل بعقلانيّة كانط الذي كان سعيه نحو تحقيق دستور "تمارس فيه السلطة وفقا لقوانين محدّدة، وتكون هذه القوانين موضوعة بموافقة المواطنين الممثّلين في سلطة تشريعيّة، وخلاصة فكر كانط أننا نعيش في سلام يوم تصبح سياسة العالم سياسة أخلاقية ويم يصبح دستور كل دولة دستورا ديمقراطيا حقا، يمتنع فيه الحرب (...) ويوم يصبح كل شخص من كل بلد محترما بذاته أي من حيث أنّه هو غاية مطلقّة" [4]، غير أن إنسياق العقل الحديث وراء طموحاته الإكتشافية والمعرفية حالة دون تحقيق ذلك، واعتبرت الذّات مجرد وسيلة لتوصل تلك الأهداف، وهذا ما حاول آبل التخلّص منهفهدفه لم يكن المحافظة على الأنا وحديّة ، بل دعا إلى ضرورة التعاون البينذاتيّ، وأخلقة الخطاب التواصليّ والعلميّ أيضا.

ولتأكيد عقلانيّته ه ذه طرحآبل سؤالاً لماذا نكون عقلانيّين؟ مبيّنا صعوبة التّوصّل إلى إجابة كافية عن هذا التّساؤل نظرا لما يحمله الرّاهن من تغيّرات جذريّة في أنماط التفكير وكثرة الأبحاث العلميّة التي لم تعد تراعي الجانب الأخلاقيّ، وما يمكن الإشارة إليه هنا حسب آبل "أنّ الوضع الرّاهن للإنسانية يمثّلمشكلّة أخلاقيّة للإنسان في ذاته (...) حالة الإنسانيّة اليوم ولا سيما التّحديّ الّذي يشكلّه لأسباب إتيقية خطرحرب الإبادة النوويّة، أو

[1]Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, p13.

[2]Arthur Schopenhauer, les deux pronlème fondamentaux de l'éthique, la liberté de la volonté, le fondament de la morale, traduit de l'allemand et annoté par Christian Sommer, éditions Gallimard, paris, 2009, p 214.

[3]عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010، ص08.(أنظر المقدمة).

[4]أحمد عبد الحليم عطية، كانط وأنطولوجيا العصر، دار الفرابي، بيروت، ط1، 2010، ص 27.

ربّما أكبر من تدمير المحيط الحيويّ والمحيط البيولوجيّ البشريّ" [1]، وهذا ما أطلق عليه وضعيّة الإنسان الرّاهنة la situation contemporaine de l'homme، أين أعتبر هذا الوضع هوكلّ مايهمّه ويشغل طرحه الفلسفيّ هذا حيث "سعى إلى ترجمة المشاكل الّتي تعرفها الإنسانيّة اليوم، في ضوء الوضع الإتيقيّ أو الأخلاقيّ بشكل عامّ، وما أسماه الوضعيّة الأزمةla crise situation. أمّا بالنّسبة لتخطيط التّطوّر الّذي عرفه الإنسان في علاقته المتجانسة بالبيئة، وعلاقته بالأزمة النوويّة الإستراتيجيّة، والأزمة الإيكولوجيّة، فيجب أن يصلح إلى حد ما الإطار الّذي يمكن من خلاله إدراج أي تفسيرات نظريّة" [2] لما أقدم عليه الإنسان الحديث المنساق وراء الأداتّية المفرطة.

في علاقة العلم بالإتيقا أو الأخلاق النّظريّة رأى آبل أن "أيّ شخص يفكر في علاقة العلم والأخلاق في المجتمع الصّناعيّ الحديث وفي زمن العولمة يواجه ضغطا متناقضا، من جهة لم تكن الحاجة إلى إشراك المجتمع البشريّ ككلّ، أكثر إلحاحا مما هي عليه اليوم فهي ضرورية من خلال التّداعيّات التّكنولوجيّة للعلم، ودعوتها إلى إنشاء مجتمع إنسانيّ واحد ولكنّ من ناحية أخرى، فإنّ المهمّة الفلسفيّة المتمثّلة في تأسي س إتيقا كونيّة وعقليّة للمسؤوليّة صعبة ومستحيلة في العصر العلميّ هذا، والسّبب في ذلك هو حقيقة أنّ فكرة الصلاحةالتّذاوتّيةintersubjectivité lavalidité مشروطة بالعلم وبصورة أخصّ بالتصوّر العلمويّ للموضوعيّة الّتي تستبعد كلّ معيار وكلّ قيمة " [3]،وتعود الإستحالة الّتي صرّح آبل عنها "الموقف العلميّالّذي يظهر في موقفين أساسيّين، الأوّل هو الماركسيّة الّتي تدّعي القدرة على التنبؤ بالمستقبل وتختزل الإتيقا في التّحقيق العمليّ للضّرورة التّاريخيّة بعد أن يتحقق بها الوعي على الوجه الأكمل ، والثّاني هو العلم الّذي يحشر كلّ ما يتعلق بالإتيقا في مجال اللامعقول والإختيارات الفرديّة الإعتباطيّة، ونتيجة لذلك يفتقد كلّ مقياس موضوعي يسمح بتحديد الغايات المنشودة للنّشاط الإنسانيّ" [4]، واستنادا إلى ما سبق حاول

[1]Karl Otto Apel, discussionet responsabilité01, l'éthique après kant, traduit de l'allemand par : Christian Bouchindhomme, Marianne Charière, et Rainer Rochlitz, les éditions de cref , 1996, p15.
[2]Ibid, p17.
[3]Karl Otto Apel,sellected essay volume tow : Ethics and theory of rationality, edited and introduced bay Eduardo Mendieta, library of congress calaloging, U.SA,1996, p01.
[4]منيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مرجع سابق، ص 86.

آبل التّوصّل إلى إجابة عن إشكال إمكانيّة حياديّة العلم من النّاحية القيمّية؟ معتمدا على رأيين اِثنين، بما أن العلم اِنحرف عن مساره القيميّ إلى الإديولوجيّ: فيرى من جانب أول أنه على عكس المنطق العلمي السائد والمهيمن، أنا أرى أن كلّ نظرية فلسفيّة في العلم يجب أن تجيب عن السّؤال الّذي وضعه كانط حول الشروط الترنسندنتاليّة لإمكانيّة وصلاحة العلوم ، ومن جانب ثان وعلى الضّد من المدافعين على الأرتوذكسية الكانطيّة، لا يرى أنّ الجواب على السّؤال الكانطيّ يستلزم العودة إلى الفلسفة الكانطيّة القائمةعلى الشّعور الرنسندنتاليّ للعلم يجب أن يكون اِنطلاقا من المعطيات المعرفيّة لفلسفة القرن العشرين الّتي تبرز للعيان أن اللّغة والمجموعة اللّغويّة هي قيمة متعالية أو ترنسندنتاليّة [1]، حيث مثّل اهتمامه بالطرح الكانطي إنطلاقة نقدية هامة لبلورة طرحه الفلسفي من وضعية الإتيقا في عصر العلم.

وكان موقفه هذا اِستنادا إلى ما أسماه كانط بالثّورةالكوبرنيكيّة ، تلك الثّورةالّتي "تتمثل في اِستبدال فكرة اِنسجام بين الذّات والموضوع بمبدأ خضوع ضروريّ كموضوع للذّات (...) إنّ الكائن يكشف أن لديه قوى جديدة، أنّ الشيء الأول الّذي تعلمناه إبّان الثّورةالكوبرنيكيّة هو أنّنا نحن الّذين نأمر ونقود" [2]،ومعناه هذا حسب كانط أنّنا "نحن مشرّعيّ الطّبيعة" [3]، في محاولة للإنسان الحديث فرض سيادته عليها متتبعاالمسارالعلمويّ.

حديث آبل عن الإتيقا في عصر العلم إنّما هو الوقوف على المنعرج الإتيقيّالترنسندنتاليّ في الفلسفة المعاصرة، والّذي كان نتيجة للتطوّرات العلميّة وسيّادة العقل والذّاتية، وقد عمل آبل على تجاوز هذه الأنانة والبحث عن سبل تعيد النّظر في الطّرح الأخلاقيّ وتعمل على تأطيره، حيث رأى أنّ الإتيقا هي السبيل الوحيد الّذي يمكن الإنتقال به من أخلاق الأنا الكانطيّة إلى سنّ اِتيقا للعلم تهدف إلى الحدّ من الآثار السلبية النّاجمة عن التطوّرات العلميّةالّتي باتت تهدّد الوجود البشريّ، وفي "أيّ حال، قبل أي تحليل أو تبرير فلسفيّ للمفاهيم مثل مفاهيم الإتيقا والمسؤوليّة يمكن للمرء أن يصف الجدّة المتأصّلة في الوضع المعاصر أو الرّاهن للبشريّة بحجّة أن المشكلة الجديدة سوف تكمن بالتّالي في تأسيس إتيقا

[1]Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 02, op.cit, p 377.
[2]جيل دلوز، فلسفة كانط النقدية، مرجع سابق، ص25.
[3]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

كبرى أو ماكروإتيقا" [1]، مشيرا أنّ الحديث عن ه ذه الإتيقا كان نتيجة"ظاهرة اللاّتزامنفي المجالات المختلفة بالنّسبة للتطوّر السوسيو/الثّقافيّ بصفة أكثر ممّا هو عليه في مجال الأخلاق التّقليديّة، خاصّةإذا قارناها بالمتطلبّات الفعليّة المتعلّقة بالمسؤوليّة العامّة والمشتركة إزاء العواقب الكونيّة النّاجمة عن الأفعال الإنسانيّة أو واجهناها بها" [2]، وفي طرحه حول الأخلاق مابعد الكانطيّةإنتقل من مصطلح الأخلاق الّتي رأى أنّها عملية لا تزال تنحصر في العلاقات الإنسانيّة الضّيقة، إلى مصطلح الإتيقا لإحتوا ئ على طابع كونيّ، شموليّ، و أيضا نظريّ، إنطلق فيه "من الوضع الإتيقيّ الرّاهن، مؤكّدا على النّتائج السلّبية للعلم والتّقنيّة، فالوضع الإنسانيّ الرّاهن بكلّ مايحمله من أخطار هو التّحديّالإتيقيّ الأساسيّ أمام الفكر الفلسفيّ ذلك أن المعايير والقيّم والمؤسّسات التّقليديّة لم تعد قادرة على تحمّل هذه المسؤوليّة الجديدة"[3]، والّتيلايمكن التّأسيس لها إلا "بتجاوز تلك الفجوة بين الاخلاق في شكلها التّقليديّ والإتيقا المؤسّسة على مبدأ البرهان، وذلك التّباعد بين العالم النّسقي الجامد للإقتصاد والعالم الحيويّ المعيش وبين علوم الطّبيعة وما تحمله من حياد أكسيولوجيّ، والمسؤوليّة الإجتماعية والإنسانيّة النّاشئة عن مختلف تطبيقاتها" [4]، وهذا ما أغفلته الذّات الحداثويّة الّتي جعلت العلمويّة شعارا لها محدثة تجاوزات على النّوع البشريّ من جهة، والوجود الحيويّ من جهة أخرى، "وفي الواقع، ومن خلال القول بأنّنا حدّدنا بالفعل الشّروط الّتي تبرّر الحاجة إلى الحديث عن وضع الإنسان اليوم، لأنه سواء كان خطر الحرب النوويّة هو الدافع، أو الأزمة البيئيّة، فالأهم هو أنّالإنسانيّة جمعاء هي الّتي تهّمنا" [5] جميعا، والّتي يسعى جميعهم للحفاظ عليها من نتائج العلم غير المرغوبة وغير المتوقّعة أيضا.

أصبح بالنّسبة لآبل الإنتقال من "أخلاق إتفاقية إصطلاحيّة conventionnelle إلى أخلاق مابعد إتفاقية postconventionnelle"[6]، أمرا ضروريا خاصّة وأنّ الإنسان في بدايات العقلانيّة قد "هرب إلى مجال تحديد القوانين الطّبيعيّة معتمدا على مبادئ معياريّة

[1]Karl Otto Apel, discussionet responsabilité01, Op.cit, p15.
[2]كارل أوتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، مصدر سابق، ص 5.
[3]منيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية، بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مرجع سابق، ص86.
[4]المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[5]Karl Otto Apel, discussion et responsabilité01, l'éthique après kant,op.cit, p15.
[6]منيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية، بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مرجع سابق، ص 86.

ناشئة عن الأخلاق،أي إلى مبادئ العقل" [1]، والسّبب الّذي كان دافعا للعلم في تزايد حدّته وآثاره على الإنسان.

وضّحت جاكلين روس أن آبل تساءل في ما يتعلّق بالإتيقاالنّظريّةالّتي رآها مطلبا أساسيّا في عصر العلم عن ما "إذا كانت الجماعة الّتي تشكّل أفق العلم تقترح أخلاقا نظرية؟ ذلك هو التّساؤل الّذي يطرحه كارل أوتو آبل وهو يأتينا بنقاط مرجعيّة مادام يركّز تحليلهِ على الأخلاق النّظريّة على عصر العلم، ويعرب عن 'يجب عليك' المرتبطة بالمسيرة العلميّة ذاتها، وإنّها قاعدة حقيقيّة لهذه المسيرة" [2]الّتي يحقّقها الإنسان الصّانع homo faber، أين"لا يمكن التنبؤبالقدر الكّميّ والنّوعيّ للعواقب والآثار الثّانويّة للأعمال الجماعيّة للإنسان في مجال العلم والتكنولوجيا المؤسّسة عليها" [3]، وهذا ما اِستدعى تطبيق أخلاق نظريّة تؤطر فعل الإنسان في مجال العلمالّذي بيّن كانط أنّه ليس"هدفه النّهائيّ مع كلّ وسائله حلاً سوى تلك المشاكل (...)، ومنهجه في البداية دوغمائيّ، بمعنى أنّه يحاول بثقة تحقيق الهدف دون أن يتفحّص مسبقا قدرة العقل أو عجزه أمام مشروع ضخم كهذا" [4] الأمر الّذي أفرز آثار جانّبية على الرّغم من أنّها وصفت على أنّها ثمن معقول للتقدم إلاّ أنّها أخلّت بحالة البشريّة اليوم حيث وضعت"الحضارةالعلميّة والتكنولوجيّة جميع الشعوب والأعراق والثّقافات أمام مشكلة أخلاقية مشتركة، بغضالنظر عن تقاليدهم الأخلاقيّة المحددة والمتعلّقة بهويّة مجموعتهم الثّقافيّة" [5]وأدخلتهم جميعا في حلقة غير مفهومة من القلق الوجودي والخوف من إقتراب النهاية.

من ناحية أخرى أخذت الوضعيّة المنطقيّة على عاتقهامهّمة تفنيد حصر النّشاط العلميّ في الرّيبيّ أو النّسبيّ أو غير القابل للتّأكيد ، حيث تعدّ "فلسفة للعلم ظهرت في القرن الـ 19 ترفض الميتافيزيقا بِاعتبارها ممارسة نظريّة خالصة لا يمكنها إفادتنا بأيّ شيء صلب

[1]Karl Otto Apel, discussionet responsabilité01, l'éthique après kant,op,cit, p17.
[2]جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص67.
[3] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, p 13.
[4]إمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (د.ت)، ص 47.
[5]Karl Otto Apel, sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science: l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondations de l'éthiquetraduire de l'allmend par Raphael lellouche et Inga Mittman, presses universitaire de Lille, 1987, p44.

ومتين، وأنّه بإمكان العلم وحده تزويدنا بالمعارف الصّالحة والمفيدة لأنّه يقوم على ملاحظة الظّاهر ونتائج التّجارب" [1]، فالوضعيّة عندما "تفرض القول بأنّ العلم هو النّشاط الوحيد الحامل والمنتج للمعنى، تلغي التّفكير في عقلانيّة القرارتالأخلاقيّة" [2]،وقد تعرضت إلى الكثير من النّقد خاصّة من رموز المدرسة الثّانية لفرانكفورت هابرماس وآبل وقد صرّح آبل فيما يخصّ الوضعيّة:"نجد مختلف فلاسفة الوضعيّة المنطقيّة الّذين كان لهم توجّه نحو براديغم عقلانيّوأكسيولوجيّ محايد لم يهتموّا فقط بالفلسفة النّظريّةبِاعتبارها نظريّة للعلم، ولكنّهم أيضا اعتبروها كميتا-نظرية للإِقتصادوالحقوق ، وأصبح هذا المنظور مقياسا لمختلف المجالات العقلانيّة كالقيم والمعايير الأخلاقيّة" [3]، وقبلههوركهايمروأدورنو اللذين تمثّل في "أن الوضعية نهج غير ملائم ومضلّل، لا يحقّق، ولا يمكنّه من أن يحقّق، مفهمًا أو فهما حقيقيّا للحياة الإجتماعيّة (...) أن الوضعيّة ترتبط بشكل حميميّمع البقاء أو إنتاج شكل جديد من الهيمنة، هي الهيمنة التقنيّة، بل إنها في الواقع بمثابة عامل هام من عوامل البقاء أو أنتاج هذا الشكل الجديد من أشكال الهيمنة" [4]،ومن هذا المنطلق بيّن آبل أنّه "ينبغي للفكر الكانطيّ في نظرنا أن يسترجع من الآن مكانته مع مهمة تقويم مدى طريقة التحوّل المنهجيّ في العمل في علوم الإدراك" [5] فلإنسان من منظور كانط "هو ذلك الكائن ينفعل بالكثير من النّزعات يَقْوى حقّا على إدراك فكرة عقل عمليّ خالص ولكنّه لا يستطيع أن يجعلها تؤثّرعلى مجرى حياته تأثيرا فعّالا" [6] بسبب الطّابع العلمويّ الّذي لا يمكن أن يتخلّى عن التّجريب ، فالإرتباط "الإيجابيّ بالعلم لا يعني أن لغة العلم هي الشكل الصحيح والمحكم للمعرفة، فمن السذاجة والتعصّب أن نفكر ونتكلّم فقط بلغة العلم" [7]، وهذا ما حاول فلاسفة فرانكفورت الخروج من بوتقته.

[1] جان فرنسوا دروتي، فلسفات عصرناتيارتها، مذاهبها،أعلامها وقضاياها، مرجع سابق، ص 516.
[2] سمير بلكفيف، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، قراءات في إستراتيجيات النقد والتجاوز، منشورات جداول، بيروت، ط1، 2014، ص231.
[3] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion,op.cit,p 24.
[4] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص ص 62، 63.
[5] جان فرانسوا دروتي، فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، مرجع سابق، ص 82
[6] إمانويل كانط ، نقد ميتافيزيقا الأخلاق، مرجع سابق، ص 27.
[7] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 64.

ونجد أن هذا الأمر أفرز عدم إمكانيّة تأطير الفعل الإنسانيّ من كلّ جوانبه، وجراء هذا لا تزال كما وضّح كانط أنّ "الأخلاق نفسها لا تفتأ تتعرّض لألوان من الفساد لا حصر لها مابقيت مفتقرة إلى ذلك المقياس والمعيار الأعلى الّذي لابدّ من الحكم عليه حكما صحيحا"[1]، الأمر نفسه يمكننا اِسقاطه على الإتيقا في عصر العلم الّتي ألقت على عاتقها مهّمة تنظيم ودراسة المبادئ الّتي تقوم عليها الأخلاق بعدما تبيّن أنّه وفي "الأنظمة الصّناعيّة المتطّورة يخضع النمو الإقتصاديّ وديناميّة التطّور الماكروسوسيولوجيّ وبشكل واسع للتقدّم العلميّ فحينما يصبح العلم أكثر القوى المنتجة أهميّة وحينما يعود إلى الأنظمة الفرعيّة في التّعليم والبحث في أمر الأولويّة الوظيفيّة في تنظيم المجتمع فإنّ المفاهيم توجّه المعرفة النّظريّة والمنهج العلميّ وتقدّم العلوم تجد نفسها قد اِتّخذت دلالة سياسيّة مباشرة" [2]، حسب ماصرح به هابرماس في نقده للوضعيّة الّتي كرّست العلمويّة وغضّت الطرف عن جملة الآثار النّاجمة عن فرط التّقنيّة والعلمويّةالّتي غدت كإديولوجيا سيطرت على الحداثة وتفرض ذاتها راهنا.

وأشار آبل إلى أن "هذا الوضع هو بمثابة اِستحضار نوعيّ جديد للمشكلة الّتي ظهرت لأوّل مرّة مع الإنسانيّة والّتي كشفت على الفور حاجة الإنسان للأخلاقية" [3]بالنّظر إلى مايعرفه العالم من تجاوزات أخلاقية ربّما كانت بداياتها حسب ما "يشير الكتاب المقدّس إلى الخطيئة الأولى والأصلية الّتيإرتكبها الإنسان الأ وّل: فمنذ ذلك الحين يعرف الإنسان الفرق بين الخير والشرّ، ومنذ ذلك الحين كان لأفعاله تأثير على السيّطرة المحتملة للسّلوك من خلال محفزات سلوكيّة من أصل حسيّ-عاطفيّ" [4] أي ذات أصل غريزيّ، وجب عليه التغلّب عليها، "إلى الحد الّذي يستطيع فيه الإنسان الصّانع homo faber تجاوز هذه الحدود الغريزيّة المشروطة والموجودة حتّى ذلك الحين، بقدر مايمكن أن يتدخّل ف ي البيئة الطّبيعيّة عن طريق الأدوات وإلى الحدالّذييمكن أن يهاجم فيه الحيوانات ب اِستعمال الأسلحة الفتّاكة" [5] ذات الأثر البالغ والرهيبالّذي يسبب خللا في النّظام الوجوديّ-البيئيّ، فقد "أنتجت التّقنيّة

[1]توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 64.
[2]سمير بلكفيف، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، قراءات في إستراتيجيات النقد والتجاوز، مرجع سابق، ص 225.
[3]Karl Otto Appel, l'éthique de la discussion, op.cit, p 13.
[4]Karl Otto Apel, discussionet responsabilité01, l'éthique après kant, op.cit,p16.
[5]Ibidem.

التّسليح المتطّور التّقنيّ النوويّ، الّذي جعل الموت أسرع للإنسانية هكذا ينعكس التصّور الوجوديّ على التّقنيّة، وبذلك أصبح الإنسان يتقن صنعته من أجل موته" [1]، فماهو مطلوب اليوم بشكل ملّح هو تقديم أخلاق نظرية – عملية من شأنها تأطير الحضارةالتقانيّة الرّاهنة بعد أن اِنحصر تأثير الآمر القطعيّلكانط في المرحلة الحداثيّة.

2- الإتـــيقـا: مخلّفات أزمة التّقنيّة ومساعي المســؤوليّة المشتـركـــة:

يعود بنا الحديث عن أزمة التّقنيّة إلى فتوحات العلم الحديث الّذي رسم معالمه ديكارت، نيوتن، جاليلووكوبرنيك، معلنين حريّة الذّاتالإنسانيّة من كلّ التّرسبات الوسيطيّةخاصّة اللاّهوتيّة منها، لكنّ ما حصل أنّه وفي "اللّحظة نفسها الّتي تمكّن فيها الإنسان من تحرير نفسه من وهم مر كزيّة الأرض، ذلك الوهم الشاغل لجلّ أجيال البشريّة السابقة، أنشأ لنفسه أيضا اِنزياحا كونيّا غير مسبوق في أساسيّته وعمقه، وكلّ خطوة آتية على طريق الثّورةالعلميّة مع عاقبتها أضافت أبعادا جديدة للإنجاز الكوبرنيكيّ موفّرة مزيدا من الزّخم وقوّة الدّفع لذلك التّحررمع العمل في الوقت نفسه مع مضاعفة كثافة ذلك الاِنزياح والضّياع"[2] رغم اتساع آفاق تحرّر العلم وشمولية ميادينه البحثيّة، وحسب ماورد في طرح الأمريكي ريتشارد ثيودور تارناس Richard Theodore Tarnas (1950-)، فإنّ"عالم ماقبل الحداثة كان زاخرا بفيض من المقولات الروحيّة الأسطوريّة، الإيمانيّة، وغيرها من المواصفات المنطوية على معنى إنسانيّ، إلاّ أنّ الوعي الحديث بات يرى جميع هذه الأمور اِسقاطات إنسانية مجرّدة (...) وهكذا فإنّ التحرّر العلميّ من العقيدة اللاّهوتيّة والخرافة الأرواحيّة جاء مصحوبا بإحساس جديد بغربة الإنسان عن عالم لم يعد يتجاوب مع القيّم الإنسانيّة"[3]، الأمر الّذي أسماه كارل ماكس بالاِغتراب لغياب مرجعيّة يستند عليها الإنسان الحديث، مرجعية تنمحة الاِطمئنان والسكينة.

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماسأنموذجا، مرجع سابق، ص 168.

[2] ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، فهم الأفكار الّتي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، تر: فاضل جكتر، العبيكان للنشر، المملكة العربية السعودية، دار الكلمة، أبوظبي، ط1، 2010، ص387.

[3] المرجع نفسه، ص 388.

أما عالم اليوم تخلّى عن جميع الخصائص الّتي ميّزته فترات من الزّمن وأصبح مجرّد "آلة آليّة قوّة ومادة متكّيفة ذاتيّة وخالية من الأهداف والأغراض مجرّدة من الذّكاء والوعي ذات طبيعة غريبة كلّيا وجذّريا عن طبيعة الإنسان" [1]فما يعيشه عالم اليوم من تطّورات "في مجال التّكنولوجيا الصّناعيّة بشكلغيرمسبوق،وتطور العواقب (الآثار الجانبية) للإجراءات الجماعيّة قدأصبح غير مقبول نظرا للاِنتهاكات الّتي بات ت تمارس من قبل الإنسان على الحدود الّتي تفرضها الغريزة" [2]، وقد بيّن هيدغر في حديثه عن التّقنيّة أسباب هذا الاِنفلات التّقنيّوالأداتيّ للعلم خلال بحثه عن مفهوم للتّقنيّة، حيث رأى أنّ "التصّور الأداتي للتّقنيّة كان صحيحا وهو مازال كذلك" [3] وحقيقة ماحدث هو الاِندفاع في كيفيّة اِستخدامها "فالتّقنيّة الحديثة بفعل ضخامتها أخذت تبدو شي ئاً مستقلاً عن الإنسان، وخارج قدرته في التحكّم والتّوجيه، حيث تتطّور بفعل حاجتها هي وليس وفق رغبة الإنسان، بل إنّها بإستمرار الاِنفلات النّهائيّ من قبضته، بل قامت بالاِرتداد عليه"[4]، حتى أصبح خادما لها.

في بحثه عن المسؤوليّة في عصر العلم كان آبل قدم إشكالية أساسية هي كالتالي: "المسؤوليّة اليوم: هل هي فقط مبدأ لحفظ وتقييد الذّات أم أنّه لايزال مبدأ لتحرير الإنسانيّة وتحقيقها؟"[5] و"هل يمكن للمجتمعات الصّناعيّة اليوم أن تعيش دون إتيقا يمليها العقل" [6] ذلك أنّ "المسؤوليّة هي إحدى القيّم الأساسيّة للمجتمعات الدّيمقراطيّة(...) لتكون مركزا أساسيّا في تنظيم المجتمعات الحديثة" [7]، الّتي لم تستطع الحفاظ على مجموع مبادئها الأساسيّة بسبب تصاعد أداتيّة الإنسان الصّانع، ونظرا للتّسارع التّقنو علميّالّذي يعرفه العالم وما أفرزه العلم من نتائج أثرت على الطبيعة عموما والذّاتالإنسانيّة خصوصا، وبالنّسبة لآبل فإنّه من المهّم جدا إرساء مسؤوليّة كونيّة تضبط الفعل الإنسانيّ في عالم الفعل، ونجده قد ركّز في طرحه هذا على "الطّابعالتّاريخيّلمبدأ المسؤوليّة المشتركة la co-responsabilité وهو الّذي

[1] ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، فهم الأفكار الّتي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، مرجع سابق، ص388.
[2] Karl Otto Apel, L'thique de la discussion, op.cit, p16.
[3] مارتن هيدغر، التقنية- الحقيقة- الوجود، تر: محمد سبيلا، عبد الفتاح هادي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (د.ط)، (د.س)،ص 46.
[4] محمد سبيلا، الحداثة ومابعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الرباط، ط1، 2000، ص57.
[5] Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit , p09 (voir l'introduction).
[6] Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit ,, p09.
[7] Alain GerardSlama , La Responsabilité, la fondation pour l'innovation politique,fondapol novembre 2011, p5.

ينطلق من قراءة نقديّة للوضع العالميّ الرّاهن، علىغرار نظيره هانزجوناس H-Jonasفي كتابه مبدأ المسؤوليّة" [1]، وعليه فإنّ الإشكال المطروح اليوم مامعنى أن يكون الإنسان مسؤولاً؟ ومانوع المسؤوليّة الّتييبحثعنها فلاسفة اليوم، طالما أن "العلم والتّكنولوجيا الحديثة قد أثارا قطيعة في العلاقة بين الإنسان والطّبيعة"[2]؟.

المسؤوليّة*المشتركة la co-responsabilitéأوالمسؤوليّة الكونيّة la responsabilitéuniverselleالّتي أرادها آبل ذات طّابع أخلاقيّ/إتيقيّ يمكن أن نصطلح عليها مسؤوليّة أخلاقيّة responsabilité morale ، حيث عبّر عن هذا قائلا: أنّ "بداية العصر النّويّ كانت بمثابة الإعلان عن تحد خارجيّ للمسؤوليّة الكونيّة، خاصّة إذا تمّالنّظر إلى الآثار الجانبيّة الّتي أفرزها الإنسان الصانع من خلال أعماله، وأعتقد أنّها أكثر خطورة لأنّها سبب مباشر في الأزمة البيئيّة" [3]خاصّة بعد أن أصبحت الإنسانيّة "قادرة من الآن فصاعدا على التّعديل الجذريّ أو حتى على تحطيم محيطها الطّبيعي، ينتج عن هذه القدرة(...) واجب جديد يتمثّل في العناية بالطّبيعة" [4] وهذا بتفادي جملة الآثارالجانبيّةخاصّة غير المتوقّعة، أو تحمّل الإنسان مسؤوليّة أفعاله "فالمسؤوليّة الأخلاقيّة la responsabilité morale هي المسؤوليّة النّاشئة عن إلزاميّة القانون الأخلاقيّ وعن كون الفاعل ذ ي إرادة حرّة، ومعنى ذلك أنّ الفاعل الّذي تكون أفعاله ضروريّة، أي ناشئة عن أسباب طبيعية، أو مسيّرة بإرادة غيره، لا يعدّ مسؤولا من النّاحية الأخلاقيّة" [5]، ونجد أن المسؤولية في الكتابات الفلسفية منذ القدم إلى الفترة المعاصرة قد أخذت جانبا كبيرا من الدراسة، فقد رأى " كل من

---

[1] منيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مرجع سابق، ص 85.

[2] فرانسوا دروتيي، فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها،أعلامها وقضاياها، مرجع سابق، ص 450.

*المسؤولية la responsabilité: تنقسم المسؤولية كمفهوم إلى مسؤولية مدنية، ومسؤولية جنائية، ومسؤولية أخلاقية، أما المسؤولية المدنية la responsabilitécivile فهي توجب على الفاعل الذي سبب لغيره ضرر أن يعوضه منه. وأما المسؤولية الجنائية la responsabilitépénale فهي الّتي تقع على شخص إرتكب مخالفة، أو جناحا، أو جريمة، ولهذه المسؤولية علاقة وثيقة بالمسؤولية الأخلاقية، لأنك لا تستطيع أن تعاقب إنسان على ذنب إرتكبه إلا إذا كان فعله مصحوبا بإرادة (أنظر: جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 2، مرجع سابق، ص 369)، المسؤولية la responsabilité مصطلح لاتيني، أصلها هو الفعل respondere أي أجاب، (راجع أيضا: طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الإنتمائية والحوارية، مرجع سابق، ص 172.)

[3] Karl Otto Apel, the reponse of discoursethics ; the moral challenge of the human situation as such and especially today, edited by: Albert W.musschenga, Paul .M.vantongeren, Peeters, louvian-neuve, 2001, p28.

[4] فرانسوا دروتيي، فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها،أعلامها وقضاياها، مرجع سابق، ص 450.

[5] جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج2، مرجع سابق، ص 370.

أرسطو وأفلاطون موضوع المسؤولية الاجتماعية وحيوية الدور الذي تستطيع أن تقوم به في حياة الفرد والمجتمع ، حيث تناول أفلاطون إنشاء المجتمع المثالي لكي تتحدد صفات الفرد المثاليّ، وتناول أرسطو إنشاء الفرد الفاضل وسلوكه الأخلاقيّ وبدلاً من التركيز على التناقضات بين الأنانيّة والإيثار ،ركز أرسطو على دور الفرد في المجتمع مع الآخرين وعلى العلاقة الّتي يمكن أن تشيع نوع ضد العدالة الشاملة ، (...)، ويعرّف ديوي Dewey المسؤوليّة على أنها نزوع الفرد إلى التفكير المسبق في النتائج المحتملة لأي خطوة مقترحة وقبول عن هذه النتائج عن قصد ، ويعتبر سارتر Sarter من أبرز الفلاسفة الوجوديّين الذين ربطوا المسؤوليّة بالحريّة ، وأن الإنسان طالما أنه حرّ فهو يتحمّل مسؤوليّة أفعاله مس ؤوليّة كاملة لأنه بدون المسؤولية تصبح الحرية فوضى ودمار على المجتمع ، لذلك الحرية الكاملة تستتبع المسؤولية الكاملة"[1]، وهذا مايعكس المسؤوليّة كضرورة اليوم.

وبالنّظر إلى المسؤوليّة من الجانب التّطبيقيّ للعلم فإنّ "نتائج العلم التّقنيّ ذاتها في عالمنا الحاضر المعاش هي الّتي اِستوجبت تأسيسا عقلانيّا لإتيقا المسؤوليّة المشتركة على الصّعيد الكونيّ"[2]، بعد أن وجد إنسان اليوم نفسه يحاول البحث عن حلول لمشاكل كانت له اليد الفاعلة الأولى فيها "وفي ظلّ الوضع الحاليّ للأزمة في المجتمعات الصّناعيّة، يجب على الإنسان أن يستشعر حزنا على يتوبياالّتي التقدم الّتي ميّزت الحداثة والأزمنة الأوروبيّة الحديثة"[3] كون أنّها منحت للذّات فرصا مفتوحة للبحث، والتّجريب، والعقلنّة منذ بدايات الحداثة.

إن ما يميّز الأخلاق في عصر العلم في نظر آبل هو "المفارقة الجليّة الّتي تميّز حالة المؤسّسة الأخلاقيّة، والّتيإنتهت بمجموعة من الحجج الّتي كانت نتيجة للّسيرورة الغربيّة خلال القرن العشرين(...)"[4] والّتي كانت ذات أثر بالغ على الإنسان وفكره فقد"أدىّ خضوع الطّبيعة للإنسان إلى ضخامة نجاحه، حيث اِمتدّ هذا الخضوع إلى طبيعة الإنسان نفسه" [5] الأمر الّذي يعتبر تحديا جديدا له توجّت به حريته الفكرية، ولهذا كان من المهّم البحث عن

[1]بلسم المغذوي، المسؤولية الإجتماعية فلسفيا وثقافيا، www.csrsa.net، أطلع يوم 2020/07/21، على 19:48.
[2]كارل أوتو آبل، إشكالية إتيقا كونية وكبرى للمسؤولية المشتركة، مصدر سابق، ص 12.
[3]Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit, p,09.(voir l'introduction).
[4]Karl Otto Apel, L'ethique de la discussion, op.cit, p23.
[5]Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit, p,09.(voir l'introduction).

تأسيس لإتيقا للمسؤوليّة بحكم أن "الإتيقا التّقليديّة لن تقدّم إجابة كافية وتأطيرا كلّيا لأنّها ليست إتيقا للمسؤوليّة مشارا إليها في المستقبل" [1] تحفظ وجود الذّات والطّبيعة معا، "فقد حملت سيرورة العقلنة تحدياً جديداً نوعيّا، هو تحديا إتيقا المسؤوليّة"[2]، والّذي بات ضروريّا راهنا، وبهذا المعنى "يصبح مبدأ العقلانيّة سببا ووسيلة لإدراك الخطر الّذي يثقل كاهل البشرية والطبيعة ودافعاً مهما لطرح فكرة المسؤوليّة"[3]، كمخرج للأزمة ومنقذ للإنسان.

بيّن آبل الأسباب الّتي أوقعت الإنسان في براثن الأزمة الحاليّة الّتي يعرفها العالم وأشار إلى أنّها ترجع إلى "التّغييرات الّتي أدخلها العلم الحديث وتطبيقاته التّقنيّة في علاقة الإنسان بالطّبيعة، والّتي جعلت من الممكن معالجة وتحويل طبيعة الإنسان من خلال اِستخدام التكنولوجيا الحيويّة، وخاصّة الوراثيّة منها" [4]، مايؤكّد أنّ مشكلة الإنسان الأساسيّة هي المعرفة كما بيّن فكوياما، ومحاولاته المستمّرة والدّائمة إلى البحث دون أخذه بعين الاِعتبار ما يترّتب عنها،خاصّة بعد أن باتت نتائجها تستهدف الإنسان ذاته ماولّد صراعا داخليّا له بين المضيّ في البحث أو التوقّف تفاديا للهلاك، "فقدأصبح هذا حقيقة واضحة، على الأقلّبالنّسبة للمفكّرين في البلدان الصّناعيّة أن المشكلة الأولى في العالم في عصرنا ليست فقط إيجاد حلّ للنّزاعات الاِجتماعية الّتي تندلع داخل الأمم، بل يمكن بدلا من ذلك إيجاد حلّ لصراع جديد: صراع الإنسان الّذي يعارض الإنسان ب اِعتباره نوعا من الطّبيعة" [5] وبـاِعتباره يتشارك الوجود معه، وهذا ما يدعو إلى تأسيس مسؤوليّة مشتركة من شأنها التّخفيف من حدّة هذا الصراع إن لم نقل القضاء عليه.

ونظرا لصعوبة المهمة رأى آبل أنّه ليس من السهل حاليا ضبط مفهوم واضح ودقيق لها، غير أنّه وضّح أنّها تشير إلى "الشّخص الّذي يكون مسؤولا أمام باقي الأفراد عن عواقب أفعاله الّتي يكون على دراية كاملة بها، الصّانع الّذي يخضع لمتطلبات السّوق

[1]Ibid, p10 (voir l'introduction).
[2]Ibideem.
[3]Joseph MbunguMutu, éthique écologique et principe de larésponsabilité, la théorie de hansjonas face au progrès technoscientifique et la crise écologique, éditions Peter long, Frankfurt, 2010,p 369.
[4]Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit, p10.
[5]I Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit, bid, p11.

والمسؤول الّذي يواجه اِنتقادات رؤسائه، وكذا العامل الّذي يواجه السيّطرة الربحيّة" [1] في اِستحضار منه لمفهوم المسؤوليّة لـ آرلوندغلهن A.Gelhen "الّذي أشار إلى أن دور المؤسّسات المهنيّة يجب أن يتوافق تماما مع مرحلة الضّمير الأخلاقيّالّتي أشار إليها لورانس كولبرغ* L. kohlberg "[2] بالأخصّ بعد حدوث اِنحراف "في الفكر مابعد الاِصطلاحيّ نحو المرحلة الّتي سماهاكولبرغ مرحلة الأزمة 04، هذا الإنتقال من أخلاق إصطلاحيّة مؤسّسة عقليّا(...) مع البقاء داخل السيّاقّ المنطقي لتطوّر الوعي الأخلاقيّ " [3] أما بالنّسبة للمرحلة الثّالثة فإنّ الأخلاق الاِصطلاحيّة كما رأى كولبرغ "فقد عفا عنها الزّمن" [4] وأصبحت محصورة فقط في الإتيقا التّقليديّة كما وضّح ذلك آبل (أخلاق العشيرة، وروابط الدم،...الخ.)، وبعد وقوفه على مستويات النموّالأخلاقيّالّتي طرحها كولبرغباحثا عن القيّم الإنسانيّة العادلة والّتي من شأنها أن تساهم في التّوصّل إلى بناء مجتمع عادل، رأى آبل أن محاولاته هذه تبقى غير مكتملة وماينقصها هو "ضرورة إضافة مرحلة سابعة لتطوّر الوعي كمرحلة متعلقة بالمسؤوليّة المشتركة"[5]، فبالنّسبة لآبل "يقتضي تأسيس إتيقا ذات أسس كونيّة مرحلة سابعة كقدرة خاصّة بإصدار الأحكام الأخلاقيّة، حتّى يكون الحكم أكثر دلالة على الواقعيّة، (...) لأنّإتيقا النّقاش تستوجب مرحلة أكثر كفاءة في إصدار الأحكام الأخلاقيّة، ثمّ إنّ هذه المراحل الّتي تمّت الإشارة إليها تستدعي مرحلة تفوق المرحلة السّادسة حيث تتجاوز منطق تطوّر قدرة إصدار الحكم الأخلاقيّ كفعل محدّد بتوازن نشأة الفرد" [6] حيث حرص آبل على ضرورة الإعلان عن مرحلة خاصّة بوضعيّة الإنسانيّة من شأنها الحكم أخلاقيّا على مجموع أفعاله.

---

[1] Ibid, p16

*لورانس كولبرغ: فيلسوف في الأخلاق وعالم نفس وتلميذ بياجيه، بيّن كولبرغ أن التفكير الأخلاقي يمر في نموه عبر مستويات حصرها في " المستوى قبل التقليدي،(الذي يضم مرحليتين: الأولى الحكم على الأفعال أخلاقيا تبعا لقاعدتي الثواب والعقاب، والثّانية الحكم على الأفعال وفقا لقاعدة المنفعة)، المستوى التقليدي (يضم مرحليتين: المرحلة الثالثة: الحكم على الأفعال أخلاقيا من منطلق العلاقات الداخلية ، والمرحلة الرابعة: الحكم على الأفعال أخلاقيا بناءا على استمرار وبقاء المجتمع وسيرورة قوانينه)، والمستوى بعد التقليدي(يضم المرحلة الخامسة: الحكم على الأفعال وفقا للإلتزام بالقيم الموجودة في عقد إجتماعي، أما المرحلة السادسة فهي الحكم على أساس قيم العدالة الإنسانية والإلتزام بها).

Voir: Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit, p p 94-104.)

[2] Ibid, p11.

[3] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 39.

[4] Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit, p 17.

[5] Ibid, p124.

[6] Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02,op.cit, p132.

ومن جهة أخرى يمكن أن نشير إلىتأثير هانز جوناس على موقف آبل وتعريفه للمسؤوليّة والّذيإعتمد فيه على الثّلاثية الّتيإستنتجها بول ريكورخلال معالجته لإشكاليّة المسؤوليّة والّتي تمثّلت في "القدرات، والأضرار والمسؤوليّة: فعندما تسيطر القدرات التّقنيّة في غيّاب السلّطة والقوانين فإن ما ينتج عن ذلك جملة من التصرّفات اللاّمسؤولةالّتي ينجّر عنها بالضّرورة إلحاق الأضرار بالبيئة بأكملها، ويمكن للإنسان تفادي ذلك إذا ما إسترشد بمبدأ المسؤوليّة، أما إذا حاول الإعتماد على مبدأ التّقويض متصوّرا أنّه قادر على تحقيق العدل والإنصاف فإنّ ذلك في نظر يوناسماهو إلاّ ضرب من المستحيل(...)" [1]، مايؤكد أن المسؤولية ذات دور فاعل ومهم في تحمل تبعات الفعل الإنساني، وهي كسلوك تتيح فرصة أكبر لفهم ماتقدم عليه الذات اتجاه ذاتها واتجاه الآخر.

فالمسؤوليّة بالنّسبة إلى جوناس تشير إلى المستقبل الأمر الّذي جعل به يصطلح عليها مسؤوليّة مستقبليّة Résponsabilité futurتتباين والمسؤوليّة الأخلاقيّة الّتي ميّزت فلسفة كانط على الرّغم من تأسيسها على تصورات ومفاهيم حول الواجب، والإلزام الأخلاقيّ، ومفاهيم الحريّة والكرامة، إلّا أن مهمّتها هي إعادة بناء الأخلاق من خلال ما كان لأجل ماسيكون، فهي مرتبطة بالماضي، أمّا ما أراده جوناس هو الإنطلاق من معطيات الحاضر نحو ضمان مستقبل خال من الأضرار والمخاطر للأجيال القادمة، فبالنّسبة إليه : الإحساس بالمسؤوليّة هو أساس الأخلاق، فالمسؤوليّة كما وضّح أيضا لفيناس هي "بنية جوهرية وأصلية وأساسية للذاتية (...)"[2]، طالما أنّ الأخلاق ذاتها يصفها لفيناس على أنّها مسؤوليّة.

ومّما سبق يمكننا القول أنّ الفلسفةالأخلاقيّة ذات أثر بالغ على الفكر الإتيقيّ لكارل أوتو آبل لأنّها ساعدت "على فهم طبيعة الصّراعات والتفاعلات الإجتماعية داخل المجتمع. فهذه الأبحاث توضّح مراحل تطوّر الوعي الأخلاقيّالّتي توافق مراحل أهليّة التّفاعل" [3]، فبالنّسبةلكولبرغ أنّه "لاحاجة للأخلاقيّات لتوجيهات شموليّة بمعنى نظريّة تعاقديّة ذات أساس منفعيّ، بل هي في حاجة إلى مبدأ مقابلة يمكنه قلب دور الكلام بشكل جيّد، مبدأ

[1] زهية العايب، الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية والطبيعة عند هانس يوناس Hans Jonas، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، 2009-2010، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر، ص 84.
[2] طه عبد الرحمان، سؤال العنف بين الحوارية والإنتمائية، مرجع سابق، ص 188.
[3] نور الدين علوش، المدرسة النقدية الألمانية نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، ثيودورأدورنو، يورغن هابرماس، آكسلهونيث، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013، ص82.

خاصّبالعدالة بما هي مساواة"[1]، مقسما أبحاثه إلى مراحل ثلاث*، إلاّ أنّه (أي آبل) صرّح أنّ أخلاق العدل الّتي دعا إليها كولبرغ وبعده راولز لا تكفي لبناء لشروع إيتقا كبرى كالّتي يدعو إلى تأسيسها تحديدا "ونحن اليوم في حاجة إلى إتيقاالمسؤوليّة المشتركة بالنّسبة إلى عواقب أفعالنا الجماعيّة، وخاصّة إزاء الأزمة البيئيّة (الإيكولوجية)" [2] الّتي يعرفها عالم اليوم لتفعيل دور ما أسماه "بالمنظّمة التّواصليّة للمسؤوليّة الجماعيّة الّتي تنظر في نتائج النّشاطات الجماعيّة والتّقنيّة للعلم"[3] اتجاه النوع البشري والمجال الحيوي، نظرا لتفاقم هذه المسألة.

وحتى يوضّح كارل أوتو آبل أسباب تناوله لموضوع الأخلاق لدى كولبرغ عاد إلى طرح التّساؤل التّالي "ماهي العلاقة المرسومة حاليا بين أخلاق عقليّة مابعد توافقيّة –مابعد عرفيّة- وإتيقا المسؤوليّة الموجهة نحو المستقبل الّتي يدعو إليها هانز جوناس؟" [4]، من هنا كانت مساعي تفكيركارل أوتو آبل واضحة و منصبة إتّجاه البحث عن حلول لمشكلتين أساسيتين من شأنهما إحداث شرخ داخل الفضاء البشريّ والمتمثّلة في الأزمة الإيكولوجيّة وإنتشار الأسلحة النوويّة بشكل متسارع في العالم "فالحرب اليوم أصبحت وسيلة للتوسّع الإقليميّ، (...)، وإكتشاف القنبلة النّوويّة ضاعف من خطر الدّمار حيث أصبح لا يعرف حدودا"[5]، مبررا هذا الإهتمام بنقده لهذه الوضعيّة الأزمة الّتي "أثبت الإستخدام الصّناعيّ للطّاقة النّوويّة (...) فيها أنّه عنصر من مشكلة أكبروربما أكثر خطورة" [6]، و كان سبب هذه النّتيجة العلم، والتّقنيّة المنتجة ومحاولة الرّفع من البنية الإقتصاديّة بحكم أنّه يحضى بفاعليّة هي "إكتشاف القوانين وإنتاج المعلومات، وتتمثّل فاعليّة التّقنيّة في إنتاج الطّاقة والوسائل،

[1]كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 40.

*تطور الوعي الأخلاقي بالنسبة لكولبرغ تنطلق من " المراحل العرفية القبلية، حيث ترك الأفعال والذوات بإعتبارها تنتمي إلى المستوى الوحيد للواقع، لاتقدر عندما يحدث نزاع إلا بنتائج الفعل، ففي المرحلة العرفية، يمكن أخذ الدوافع بعين الإعتبار بمعزل عن النتائج المباشرة للفعل، (...)أما المرحلة المابعد عرفية تفتقد أنظمة المعايير صلاحيتها شبه الطبيعية، وتحتاج هذه المعايير إلى أن تبرز حسب التصورات ذات النزعة الكونية. أنظر: نور الدين علوش، المدرسة النقدية الألمانية نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، ثيودورأدورنو، يورغنهابرماس، آكسلهونيث، ص 83.)

[2]كارل أوتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، مصدر سابق، ص32.

[3]Karl Otto Apel , discussion et résponsabilité 01, Op.cit, p 15.

[4]Karl Otto Apel , discussion et résponsabilité 01, Op.cit, p19.

[5]Karl Otto Apel, sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondations de l'éthique, op.cit, p45.

[6]Karl Otto Apel, the reponse of discoursethics ; the moral challenge of the human situation as such and especially today,op.cit, p29.

أمّا الإقتصاد ففاعليته تتمثّل في إنتاج السّلع"[1] حيث أغرق هذا الثّلاثيّ إنسان مابعد الحداثة في أزمات عديدة (أزمةإتيقية أزمة إكولوجيّة، ...الخ) لا تقتصر على مكان دون الآخر ولا ترتبط بزمان مضبوط.

2 -المشروع التّأسيسيّ للمسؤوليّة المشتركة الكبرى والكونيّة.

إختتم آبل محاولته الّتي بلور فيها نظريته حول المسؤوليّة المشتركة بإشكال مهم، إرتأيناه أن يكون بداية لهذا الجزء من البحث حيث تمثّل في: كيف نصل إلى تنظيم المسؤوليّة المشتركة والجماعيّة لكلّ أعضاء مجموعة التّواصل البشريّة؟.

إرتبط تأسيس نظريّة في المسؤوليّة المشتركة بنظريّة العلم Wissenschaftlehereالّتي حاول آبل بناءً عليها جعل فكرة العلم *Wissenschaft أكثر وضوحا وتجليا، حيث "يعد أساس الإنتشار المفترض لفكرة العلم مزوّدا من خلال إنتشار الإبستمولوجيا التّقليديّةفي خدمة الإبستمولوجياالأنتروبولوجيّة" [2]، مشيرا من خلال هذه الأخير ة إلى ماأقرّه كانط خلال أبحاثه في المعرفة عن شروط المعرفة الممكنة الّتي تجعل البحث موضوعيّا، والّتي رأى آبل أنّها لاتكفي لذلك، مضيفا أنّ "كلّ الشروط الّتي تجعل البحث العلميّ ممكنا وذا مغزى واحد، توحيد فكرة العالم من أجل الوعي في ذاته" [3]، بناءً على مخلّفات التدخّل التكنولوجي الّذي ينعكس من خلاله البحث الإنسانيّ "إلى لغة طبيعية، لغة للحديث، بذلك التدخل كان يستطيع العلماء، كما يقول كانط، في كلماته لتجبر الطبيعة على إجابة هذه التساؤلات" [4]، الّتي توصل الإنسان الحديث عن نفسيرات وإجابات بعد الكم الواسع من الأداتيةالّتي سخرها لذلك،ووضّح آبل في سياق حديثه عن المسؤولية المشتركة أننا اليوم "بحاجة إلى إتيقا جديدة للمسؤوليّة الكونيّة (...) كما لابد من تنظيم التعايش بين

---

[1] محمد بكاي، أرخبيلاتمابعد الحداثة رهانات الذّات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص253.

*wissenschaft: المقصود بها في نظر آبل هو أساس العلم، كون أنه يميز بينها وبين كلمة scientia، وقد تم العمل بيها حسب اصلها الإشتقاقي في اللّغة الألمانية بحيث ينقسم إلى شقين: Wissen وتعني العلم، Schaft وتعني الأساس(أنظر: كارل أوتو آبل، النزعة العلمية والهيرمينوطيقا ونقد الإديولوجيا، حدود نظرية العلم من وجهة النظر الأنثروبولوجية، مصدر سابق، ص 45.).

[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[3] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

[4] كارل أوتو آبل، النزعة العلمية والهيرمينوطيقا ونقد الإديولوجيا، حدود نظرية العلم من وجهة النظر الأنثروبولوجية، مصدر سابق، ص 46.

مختلف أشكال الحياة الإجتماعيةوالثّقافيّة في عالم واحد وعلى أساس الإعتراف بحقوق الإنسان الصّالحة للجميع"[1]، بالتّساوي دون تمايز وإنتهاكات.

لم يبتعد ماقدّمه آبل كثيرا عن طرح هانز جوناس في نظريّته حول مبدأ المسؤوليّة الّتي تأثر بها بشكل كبير، (دون أن يمنع هذا وجود فوارقبينهما، وجود إنتقادات وجّهها آبل لجوناس) فقد مثلت إتيقا المسؤولية لديهما "نظريّة تحاول تأطير التقدّم التكنو-علميّ، والأزمة البيئيّة الّتي يشهدها عالم اليوم" [2]،لهذارأىجوناس أنّإتيقا المسؤوليّة "لاتزال تشكل أخلاقا للأزمة، وهذا معناه أنّ هاته الإتيقا يجب أنّ تشير إلى النّقص الموجود في المجتمع" [3] والمتمثّل في تحمل تبعات الفعل الإنسانيّسواء تجاه الإنسان أو البيئة، لذلك نجده يّتفق معه "حول مدى خطورة الوضعيّة الحاليّة الّتي أصبحت تعيشها الإنسانيّة، ويّتفق معه أيضا على ضرورة تأمين الوجود الإنسانيّ وضمان الكرامة الإنسانيّة" [4]، والمختلف بينهما حسب آبل هو إيجاد المنهج الّذي يساعد ويؤدّي إلى الحفاظ عليها، لذلك قدم نقدا لجوناس حول قراءته النقدية للحداثة الغربية، فقد رأى "أنّ مسألة نقد يوناسليوتوبيات الحداثة لا يعدّ حدثا كبيرا بالمقارنة مع نقد الحداثة حاليا، والّذي تعود جذوره إلى هيدغر وتطوّر في الفكر الفرنسيّ حتى وصل إلى نقد مابعد الحداثة (...) فلا يّتفق مع يوناس في الحلول الّتي وضعها والّتييعود فيها إلى ماقبل الحداثة، وهذا راجع إلى أن طبيعة البحث وتطّور العلم والتّقنيّة في نظر آبل تلعب دورا كبيرا في عمليّة التحرّر شرط ألاّ يفقد النّظرة الميثاليّةالّتي يسعى مجتمع التّواصل العالميّ إلى تحقيقها" [5]، ومن هذا المنطلق إتّبع آبل في طرحه حول إنقاذ البشريّة منهجا يتم فيه "البحث على المستوى الكوني عن علاقات إجتماعية تتفق مع الكرامة الإنسانيّة" [6]الّتي يكون فيها الإنسان غاية لا مجرّد وسيلة كما بيّن كانط.

[1]Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, p28.
[2]Joseph MbunguMutu, éthique écologique et principe de larésponsabilité, la théorie de hansjonas face au progrès technoscientifique et la crise écologique, Ibid,p15.
[3]Ibid, p19.
[4]Karl Otto Apel, la discussion et la résponsabilité 02, op,cit, p p 12,13.
[5]Ibid, 02, op,cit,, p 14.
[6]Ibid, p 13.

جاء الحديثعن إتيقا كونيّة للمسؤوليّة "كتعبير عن الأخلاق البيئيّة، لمواجهة النّفعيّة والأنانة الّتي سقطت فيها الحضارة التّكنوعلميّة، بهدف ضمان مستقبل أفضل" [1]يمكّن الذّاتالإنسانيّة من الحياة بشكل سليم بناءً على توجيه وتأطير كلّ ما يسعى الإنسان المفكّر البحث عنه أو القيّام به دون تبعات تضرّ به وبالطّبيعة*، فقد وجّهت كثير من الإنتقادات للإنسان الحديث الّذي ركّز أخلاقيّا "على الذّات égotisme وجعلها مدار الإهتمام كلّه، فاللاّمبالاة بالآخرين والعبادة الحادّة للذّاتيّة تقودانه إلى ألاّ يجد أيّ معنى لواجبات التّضامن، هذه الواجبات الّتي تقع فيما وراء الحدّالأخلاقيّ الأدنى (...) غير أنّها أساسيّة لحياة اِجتماعيّة"[2]وهذا معناه أنّالذّاتيّة الحديثة أغفلت بالمقابل قيما اِجتماعيّة هامّة وأساسيّة في حياة الإنسان، وهي مايحاول المشروع آبل إعادة الإعتبار لها.

وحسب آبل فإنّ تأسيس مبدأ كونيّ للمسؤوليّة يرتبط مباشرة بمشروعه إتيقا المناقشة"فمبدأ المسؤوليّة لا يشير فقط إلى عواقب أخلاقيّة في ميدان العمل، بل هو يشير أيضا إلى البعد التّاريخيّ للمسؤوليّة، ومرتبط بتطبيق إتيقا الخطاب نفسه" [3]، طالما أنّ الخطاب والحوار هما وجهان للمواجهة الّتي بيّن لفيناس أنّها تقوم على المساءلة، حيث ميّز بين نوعين من المسؤوليّة في بحثه حولها فقد أشار إلى "مسؤوليّة الإبتداء، وهي المسؤوليّة الّتي يكون فيها الإنسان مسؤولا عن إتيان أفعال مخصوصة بمبادرة منه،(...) ومسؤوليّة النّتائج، الّتي يكون فيها الإنسان مسؤولا عن الآثار الّتي تخلفها أفعاله" [4]، وعليه فإنّ المسؤوليّة هي اِستراتيجيّة إتيقيّة، عمد آبل إليها من خلال صّياغته لنظريّة في أنماط المعقولية، حيث سنشير في هذا الموضع إلى المعقولية الإستراتيجية، والتواصلية، أما "المعقوليّة الإِستراتيجيّة وهي معقوليّة دنيا مجرّدة يتضّمنها التطبيق العكسي التّفكيريّ للمعقوليّة الأداتيّة على التعامل الإنسانيّ وعلى التّواصل، أمّا المعقوليّة الإِجتماعيّة والتّواصليّة فهي معقوليّة دنيا يتضّمنها التّنسيق الممكن بين الأفعال التّواصليّة على قاعدة

---

[1]Ibid, p13.

*بيّن هانز جوناس أن "المقصود بالطبيعة هنا ليس الكون (...) ذلك أن الفكر المتعلق بالكون لن يثير الشعور بالمسؤولية، حتى وإن أثار شعورا بالإعجاب (...) وما ينبغي فهمه من الطبيعة هو المجال الحيوي وسكانه" (أنظر: فرانسوا دوروتيه، فلسفات عصرنا تياراتها، مذاهبها، أعلامها وقضاياها، مرجع سابق، ص 450).

[2]المرجع نفسه، ص 446.

[3] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, pp 08.09.

[4]طه عبد الرحمن، سؤال العنف بين الإنتمائية والحوارية، مرجع سابق، ص 172.

التّماسك المعروف في ضرورات الصّلاحيّة الأربعة والّتي تتضّمنها أفعال اللّغة" [1]، محاولا فك الإلتباس والخلط بين الفعل التّواصليّ وكذا الإستراتيجي، من جهة، ومن جهة أخرى فقد وقف آبل على إبراز العلاقة البينذاتيّة(بدلا من علاقة الذّات / الموضوع) وما تتطلّبه العلوم الإنسانيّة من خلال هاته المعقوليّة التّواصليّة الّتي يعتبر التّأويل أهم مدخل لها،وقد توصّل في نهاية الأمر إلى أنّ "إتيقا الحوار إتيقا مسؤوليّة وتضامن وعدالة" [2] أساسها مبدأ الكونيّة الّذي "يرمي إلى تأسيس إتيقا تحمّل الإنسانيّة مسؤوليّة تبعات أفعالها على صعيد كونيّ" [3]، وفي مايخصّ تأسيس إتيقا المسؤوليّة بين آبل أنّه يجب علينا "وقبل كلّشيئ أن ننخرط في مسارات التأمّل المتعالي، على سبيل المثال: يجب على الإنسان أن يكون أخلاقيّا.

وهذا معناه أنّه قد أدرك دائما المعايير الأساسيّة للعدالة والمسؤوليّة المشتركة كقواعد أساسية للخطاب (...) سواء على مستوى الخطاب الجدلي ، أو حتّى على مستوى ممارسة الحياة"[4]، وبالتّالي فإنّ المسؤوليّة "تصبح دستورا أنطولوجيّا" [5]يجب العمل على تجسيده وإبرازه بشكل جدّي مستقبلا "فالمسؤوليّة الأنطولوجيّة الّتي تتطوّر في هذا التوجّه الجديد للخطاب الأخلاقيّ تتّبع منهجا وطريقا جديدين هماأسباب الخوف، (...) تهدف من خلالها الوقوف على الكوارث المختلفة بناءً على دراسة اِستكشافيّة la futurologie قادرة على أن تكون موازنة للعقلانيّة التقنوعلمية" [6]هدفها المباشر هو الحد من تلك الكوارث الّتي أخّلت بحياة البشر وأظهرت أحقّية الدّول المالكة للعلم والتّقنيّة مقابل التّجريب في الدّول الفقيرة، فالوضع الحاليّ "يتطلب أن جميع البشر بما فيهم فقراء العالم الثّالث لهم أيضا نفس الحقّ في البقاء(...)، بغضّالنّظر عن الحديث عن حقوق الإنسان (...)" [7]الّتي يتمتّع بها كلّ فرد، ما يستلزم وجود مسؤوليّة متبادلة بين الأنا والآخر.

---

[1] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مرجع سابق، ص 32.
[2] المرجع نفسه، ص 34.
[3] المرجع نفسه، ص 35.
[4] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, p51.
[5] Joseph MbunguMutu, éthique écologique et principe de larésponsabilité, ma théorie de hansjonas face au progrès technoscientifique et la crise écologique, op.cit, p 14.
[6] Ibid, p369.
[7] Karl Otto Apel, la réponse de l'éthique de la discussion au defimorel de la situation humaine comme telle et spécialement aujourdhui, op.cit, p15.

عقب جملة من التّحليلات والإنتقادات الّتي وجهها آبل إلى التّفكير التّقنيّ للإنسان الّذي لم يعد يخضع للتأطير، الأمر الّذي إستلزم عودةالتّفكيرالإتيقيّ حفاظا على الإنسان خاصّةوالطّبيعة بصورة أعمّ، فآبل يرى إمكانيّة "أن نتصوّر اليوم الإتيقا الكبرى – ماكروإتيقا- المطلوبة كشكل من أشكال إتيقا النّظام البيئيّ المؤكّدة للّذات الإنسانيّة، مع الأخذ بعين الإعتبار أن تأكّيد الذّاتالّذي سيتّم تشغيله وفقا لجوناس لا يشمل إستغلال الطّبيعة وإخضاعها، ولكن على العكس حيث يتّم تأكيد هذهالذّات من خلال التّضامن مع الطّبيعة المهدّدة من قبل الإنسان"[1] وهذا في نظره راجع إلى أنّ " الكائنات البشريّة تعرف كيف تفرّق بين النّتائج المرّغوبة والنّتائج غير المرغوبة لأفعالها، وأنّ أيّ خلاف حول تقييم ا لنّتائج لا ينبغي أن يؤدّي إلى أيّة مشكلة (....)" [2]، بناءً على طابع تواصليّ تشاركيّ يجمع كلّ أطراف الحوار تحت سقف المسؤوليّة المشتركة*.

لتأسيس مسؤوليّة كونيّة وكبربعاد آبل إلى الصيغ الأربعةالّتي وضعها هانز جوناسبعد لأن "عمل على إيجاد بديل للآمر القطعيّالّذي صاغه كانط ليواكب التّطوّرات الّتي عرفتها التّقانة المعاصرة، حيث يحفظ هذا البديل للإنسانية وجودها" [3]، وتمثلت هاته الصيغ في :

" –إفعل بالطّريقة الّتي تريد بها أن يصبح فعلك قانونا عالميّا.

-تصرّف بالطّريقة الّتي تكون فيها آثار أفعالك متوافقة مع ديمومة الحياة الإنسانيّة على الأرض.

-تصرّف بطريقة لا يكون فيها آثار أفعالك مدّمرة للحياة مستقبلا.

---

[1]Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, p20.

[2]كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص ص50،49.

*يمكننا في هذا الموضع أن نستحضر رأي لفيناس حول المسؤولية الّتي رأى أنها مرتبطة مباشرة بمسألة الجوابية، كما صرّح أن مسؤولية المواجهة (الحوار وجها لوجه)" تدل على المسؤولية الّتي يطالب فيها السائل المسؤول بإجابتين إثنتين: إحداهما أن يجيب عن سؤاله répondre à، والثّانية أن يجيب عن السائل répondre de، والمراد بالإجابة عن السائل هو أن يفرغ المسؤول ذمته مما يجب عليه في حق السائل، فيصح أن ندعوا هذه المسؤولية باسم الجواب أو الجوابية. (أنظر: طه عبد الرحمان، سؤال العنف بين الإنتمائية والحوارية، مرجع سابق، ص 172.).

[3]جاكلين روس، تطور الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 82.

-لاتساوم على الشروط الّتييجب على البشريّة اِتّباعها لأجل غير محدّد، أو صّياغتها مجدّدا في شكل أكثر اِيجابية، بصيغة أخرى: أدرج في اِختيارك الحاليّ السّلامة المستقبليّة للإنسان بوصفه موضوعا ثانويّا لإرادتك" [1]،فمن خلال هذه الصّيغ الّتي تحمل نفس المسعى والمطلب يتوضّح أن المسؤوليّة المشتركة الّتي يريدها آبل هي أن "نكون مسؤولين عن كلّماهو قابل للتّغيير والّتحول وكلّماهو مهدّد للزّوال والتّلف" [2]، ولا يمكن أن يتملّص أيّ طرف من الأطراف من تحمّل الآثارالنّاجمة عن فعل ما مهما كان نوعها لأنّها ستؤثر بشكلمباشرعلى حياة الفرد وحياة الجماعة في المدى القريب، ويمكن أن تصل تداعياتها إلى المدى البعيد.

فجوناس بيّن ذلك حين صّرح في مقولة له:"في وسعي المجازفة بحياتي الفرديّة الخاصّة، بل وتعريضها للخطر، ولكن ليس في وسعي البتّة أن أفعل ذلك بالنّسبة لحياة الإنسانيّة القادمة"[3]، فالمسؤوليّة المشتركة الّتي نادى بها آبل تعدّ أحد الأسس الّتي تسعى إلى تجسيد وفتح أبواب العيش المشتركوهذا بتحسين المحادثات والحوارات البينذاتيّة للأفراد مهما اِختلفت توجهاتهم وأفكارهم خاصّة في ميدان العلم ،وإنّه من المهم أن نبني حيّزا أخلاقيا يتضمن "الإحساس بالمسؤوليّة تجاه الآخرين، أو الأقران الّذين يحتاجون إلى المساعدة، فهي مسؤوليّة لا يمكن التملّص منها طالما هناك آخر بكلّ بساطة" [4]، ومن هنا يتبيّن لنا أن محاولات آبل وغيره من الفلاسفة المهتّمين بتأسيس مسؤوليّة في الوجود أمثال ريكوروهابرماس، وكذا جوناس جاءت عقب ما حدث من تجاوزات علميّة كانت ذات آثار وخيمة على النّوع البشريّ من جهة، والفضاء الحيويّ من جهة أخرى، محاولين التوصل إلى حل ومخرج لوضعية النوع البشري راهنا.

ومثّلهذا أحد الأسباب المباشرة في ظهور إتيقا البيئة الّتي تهدف "إلى تعميم مفهوم القيمة على كلّماهو حيّ، أي أنّ توسع مجال الأخلاق ليمتدّ إلى كلّ الطّبيعة، وكان تحقيق هذا الهدف يستلزم، أوّلا نقد الأخلاق المتمركزة بشريّا والّتي ترى أنّ القيّم تخصّ البشر وفقط" [5]،

---

[1] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, pp20,21.

[2] زهية العايب، الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية والطبيعة عند هانس يوناسHans Jonas، مرجع سابق، ص 84.

[3] جاكلين روس، تطور الفكر الأخلاقي المعاصر، مرجع سابق، ص 82.

[4] جمال مفرج، الأزمة البيئية بين الأديان السماوية وأخلاق المستقبل، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، العدد 26، 2014، الدوحة، ص 40.

[5] جمال مفرج، الأزمة البيئية بين الأديان السماوية وأخلاق المستقبل، مرجع سابق، ، ص 36.

وذلك بجعل الطبيعة كائنا حيا يستحق أن يحضىبالإحترامو التخلي عن كل فعل تعسفي اتجاهها، "فإذا كانت البيّئة الطّبيعة كما خلقها الله تعالى صالحة لحياة الإنسان أنّ تكون له محضناً ينجز فيه مهّمة الخلافة، فإنّ الإنسان قد يقوم بتصرّفات فرديّة أو جماعيّة تنتهي إلى إحداث خلل في النّظام البيئيّ، ويكون لذلك الخلل أثر سلبيّ على الحياة، وينتهي الأمر إلى تعطيل المسيرة الخلافيّة للإنسان على الأرض. وأوضح مظهراً لذلك ما يقع الآن نتيجة للحضارةالإنسانيّة الرّاهنةمن أزمة حادّةتتعرّض لها البيّئة، وهي الأزمة الّتي تنذر بإنقراض الحياة الإنسانيّةعلى وجه الأرض وليس بتعطيل مسيرة الخلافة الإنسانيّة فيها فحسب"[1]، هي الأزمة الإيكولوجيّة الحاليّة الّتي تسّببت فيها آمال الإنسان الحديث في الوصول إلى الفردوس الأرضيّ.

بالإضافة إلى ماسبق يمكن القول أن الوجود الإنسانيّ ككلّ حسب ما يراه آبل يقع اليوم داخل حيّز التّهديد "فالآثار الثّانوية والمباشرة للتّقانة الصّناعيّة تتّسم بأخطار متقاربة الخطورة، لقد إستيقضنا في السنوات الأخيرة على خطر التّلوث الّذي صار خطرا يهدّد البيّئة، حيث تعتبر هذه الإشكاليّة الإكولوجيّة من بين آثار الإنحراف الصّناعيّ (...)" [2]الّذي يعرفه عالمنا الرّاهن، والّذي توسّعت نتائجه السلبية في عديد المجالات بما فيها الميدان الحيويّ والبيولوجيّ.

إنّعرض آبللإنجازات الإنسان الصّانع وما توصّل من إكتشافات وإنجازات في ميدان العلم وتناوله لمجموع الآثار النّاجمة عن ذلك، قد بدأه من دراسة تحليليّة ونقديّة "لفرص تحقيق ماكروإتيقا في المجتمع الصّناعيّ الحديث المنخفضة (...)" [3] وبعث بعض الحلول الإتيقيّة لتفادي إلحاق الضّرر بالإنسان والطّبيعة، وعليه فإنّه من المهّم أن يكون عرض الإشكاليّات مرفوقا بحلول يعمد إليها الجميع خاصّة إذا تعلّق الأمر بالعلاقة الموجودة بين العلم science و الإتيقا l'éthique، وقد قدّم آبل بعضا من الإفتراضات الّتي تعبّر عن هاته المفارقة (الآثار المرغوبة وغير المرغوبة)، إنطلق فيها من أنّه :

[1] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[2] Karl OttoApel, sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondations de l'éthique, op.cit, p45.

[3] Ibid, p65.

" - لا وجود لمعيار مستخلص من الواقع.

- بإعتبار أنّ العلم يقدّم محتوى متعلقاً بالواقع، يجب عليه أن يؤسّس علميّا لإتيقا معياريّة الأمر الّذي يعتبر غير ممكن.
- العلم فقط من يقدّم معرفة موضوعيّة، وهذه الموضوعيّة مطابقة للصّلاحةالبينذاتيّة ومن هنا يمكن القول أنّ التّأسيس البينذاتيّ لصلاحية إتيقا معياريّة أمر مستحيل" [1]، لهذا توجّه آبل نحو تأسيس كليّ وكونيّلإتيقا المسؤوليّة على أسس حواريّة مبنّية على "الصلاحة الكونيّة الّتي تفترض مسبقا أن الذّات تخاطب المجتمع المثاليّ للتّواصل من خلال المجتمع الحقيقيّ، وأنّها بذلك قد قبلت بالفعل القواعد الإجرائية المتفق عليها" [2] وهي بذلك تستجيب إلى كل التّحديّات الّتي يطرحها كلّ نشاط إنساني "ومحاولة الكشف عنها والّتي لا يمكن تصوّرها إلا إذا كان هناك بالفعل وعي ضمنّي بالمسؤوليّة "[3]، حيث بيّن آبل أنّ أوّل التّحديات الّتي تعترض حياة البشريّة هي تلك الأخطار التقنوعلميّة والمقصود بهذا "هو الوضعيّة الّتي أنتجها التطوّر الإنسانيّ ، وهو التطوّر الّذي يفتقر إلى قدرات أساسيّة وكافية تجعل النّاس يعيشون في توافق نسبيّ، بحكم أن معظم تصرفاتهم في بيئتهم الإجتماعيّة والطّبيعيّة هي تصرّفات لا تختلفعن سلوكات المجتمع الحيواني"[4]خاصّة إذا تعلق الأمر بالبقاء للأقوى عدّة وعتادا.

أشار آبل إلى إستراتيجيّة من شأنها الحفاظ على وجود الإنسان بناءً على المسؤوليّة المشتركة مؤكدا أنّ "جميع الأنشطة البشريّة في عصر التكنولوجيّا العلميّة ينتج عنها تأثيرات كبرى قد تهدد النّوع البشريّ" [5]، وقد توصّل إلى أنّها مبنّية على مبدأين أساسيّين حيث علينا "أوّلا أن نضمن بقاء الجنس البشريّ في كلّ الأفعال والوقائع الّتي نقوم بها في مجتمع هو مجتمع التواصل الفعلي، وثانيا علينا التّوصّل إلى تحقيق المجتمع المثاليّالّذي يتجسد داخل مجتمع التّواصّل الفعليّ، فهدف الأوّل هو الشرط الضّروري للثّاني، والهدف

[1]Karl OttoApel, la réponse de l'éthique de la discussion au defimorel de la situation humaine comme telle et spécialement aujourdhui, op.cit, p 66.
[2]Ibid, p06.(voir l'introduction).
[3]Ibid, p01.(voir l'introduction).
[4]Ibid, p3.(voir l'introduction).
[5]Karl OttoApel, la transformation de la philosophie 02, op.cit, p605.

الثّاني يعطي معنى للأوّل، وهو المعنى المتوقع بالفعل في جميع الحجج" [1]الّتي تعمل على تفعيل مجتمع التّواصل الفعليّ للذّوات والّذي يجب أن يكون مثالياً يضّم أطرافا تتشارك الأفكار والأفعال ومسؤولة عن النّتائج المترتّبة عنها.

بيّن آبل أن التّأسيس العقلانيّ للإتيقا في عصر العلم والّتي تتأسس على كونيّة المسؤوليّة أنّه "على كل شخص أن يتخذ قرارا بالإيمان الإتيقيّالّذي من غير المحتمل (...) أن يتّم تأسيسه (...)، ومع ذلك وحتّى في نفس هذه الوضعيّة، يبدو من الواضح أنّه لا يوجد مبدأ إتيقيّ تنظيمي أفضل من النّقد المحتمل لمجتمع التّواصل لتأكيد الفهم الّذي يعكس الذّات، وهذا المبدأ سيكون مبدأ التّعاليّالذّاتي" [2]، فمن خلال ما تطرحه الذّات في دراسة ومناقشة نظريات العلم وخطاباته بطريقة تشاركيّة تعمل على الإحاطة بكل حيثياتها تحقق الذّاتالتّواصل الأمثل الّذي يعمل على تفادي النّتائج المهدّدة للنّوع البشريّ إجماعا بين باقي الذّوات.

إستنتاج:

من خلال ما تطّرقنا إليه في هذا المبحث الّذي خصّص للحديث عن الإتيقا في عصر العلم توصّلنا إلى النّتائج التّالية:

- بعد النّقد الّذي وجّهه آبل إلى العقلانيّة الحديثة أشار إلى الأزمة الّتي دخلت فيها المرحلة الحداثية بسبب النّزوع العقليّ وإنتشار فلسفات الوعي والمتمثّلة في أزمة التّقنيّةالّتي سيطرت على الإنسان وجعلته خادما لها بتعبير هيدغر، ولاحظ آبل أنّ القضاء على هاته الأزمة أنّما يستوجب الحديث عن المسؤوليّة المشتركة الّتي يلتزم بها الأفراد متأثرا بكتابات هانس جوناس، ودعا من خلال ذلك إلى العناية بالطّبيعة بدرجة أولى للتمكّن من الحفاظ على البشريّة.
- المشروع التّأسيسيّ لكارل أوتو آبل والمتعلق بإتيقا المسؤوليّة المشتركة الكبرى والكونيّة هو أحد أهم المشاريع الفلسفيّة راهنا، فقد جمع فيه آبل بين الخطاب

[1]Karl OttoApel, sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondations de l'éthique, op.cit, p 131.
[2]Karl ottoapel, la transformation de la philosophie 02, op.cit, p 609.

اللّغويّ(النّقاش) والفعل الإتيقي (الإتيقا)، مؤكّدا على دور المسؤوليّة المشتركة والتّواصل كإستراتيجيّة للحفاظ على اِستمراريّة الوجود.

خـــلاصة:

في ختام هذا الفصل يمكن أن نقول أنّنا حاولنا أن نبيّن مكانة الإتيقا في النّقاش والتّواصل وكيف ربط آبل بين المجال الإتيقي/ الأخلاقيّ (النّظريّ والعمليّ) والمجال التّواصليّ بناءً على تداوليّة اللّغة، وبعد أن عرّجنا على أهم النّقاط المؤسّسة لنظريّة آبل في إتيقا النّقاش الّتي توسّعت لتشمل خطاب العلم توصّلنا إلى النّتائج التّالية:

- إتيقا المناقشة آلية أو وسيلة تم اِعتمادها لتحقيق تواصّل أفضل وتفاديا لسوء الفهم والحوارات العقيمة الّتي لا ينتج عنها أيّة نتائج مرضية، وهي حل إجرائي يهدف إلى البحث عن الشروط الّتي تجسد صلاحية المنطوقات والمعايير الّتي تخضع لها كل ذات تمتلك كفاءة تواصليّة.
- من خلال الطّرح الآبلي نستنتج أنّ نظريّة إتيقا المناقشة هي نتاج تحويليّ للإرث الكانطيّ أي من نموذج الوعي (العقل) إلى نموذج اللّغة، والخروج من الأنانة المنهجيّة إلى البينذاتيّة، وقد أكّد آبل على ضرورة تبنى اللّغة الطّبيعة والاِهتمام بتحليل المنطوقات من خلال الاِستعمال l'usage، وقد رسم هذا التحول وفق مسار متسلل منتقلا منالذّات إلى التّذاوت، ثم من الصّامت المتعالي المبنيّ على الأنا إلى المتعالي المرتبط بالخطاب تجاوز من خلاله الأنانة المنهجيّة، وصولا إلى الجمع بين العمليّ والنّظريّ وإعادة بناء المشروع العقليّالّذي قدمه كانط.
- اللّغة العادية أو الجارية للذّوات هي المنطلق الأساسيّالّذي بنى عليه آبل نظريته في النقاش متأثّرا بثلّة من فلاسفة اللّغة على رأسهم فتجنشتين الثاني، جون أوستين، سيرل، حيث أنّه وقف على نقد الطرح القائل باللّغةالعلميّةالّتي تحول دون التّوصّل إلى تحليل وفهم ماتمليه لغة مجتمع التّواصل بحكم أنها لغة العلم.
- اللّغة من وجهة نظر كارل أوتو آبل تعتبر المنطق الخاصّ والمشترك بين البشر لذا وضع حدا بين نظريّات اللّغة التّقليديّة والنّظريّات المعاصرة.

- الإتيقا في نظريّة آبل لا تقتصر فقط على المجال العمليّ فقط بل جمعت المجال النّظري حيث تسعى إلى تأطير التفكير العلميّ للإنسان المفكّر والصّانع خاصّة بعد النتائج الّتي أفرزها العلم الحديث.
- يعتبر المنعرج الإتيقي ميزة أساسيّة لتحليل ما ميّز الفترة الحداثيّة من تسارع علمي أفقد القيّم الأخلاقيّة قيمتها، حيث يعدّ أهمّ الأحداث الّتي عرفتها الفلسفة الأخلاقيّة بعد كانط وقد وضّح آبل في طرحيه وضعية الأخلاق بعد كانط أين تم التحوّل من أخلاق الأنا إلى إتيقا العلم بهدف تفادي الأخطار الّتي تهدّد المجال الحيويّ عموما، والنّوع البشريّ على وجه الخصوص بناءً على قيّم المسؤوليّة المشتركة.

الفصل الثّالث:

السجال الفكري بين كــارل أوتــو و يـورغـن هابــرماس

المبحث الاوّل: براغماتية كارل أوتو آبل الترنسندنتاليّة و اشكاليّة التّأسيس النـهائيّ

المبحث الثّاني : تدوالــيّة يورغنـهابرس

مدخل:

مايميّز الطّرح الفلسفيّ المعاصر أنّه فكر تخلى عن النسقيّة الّتي أطّرته على الرّغم من أنّها ساعدته في التوصّل إلى عديد النّتائج الهامّة في تاريخ التفّكير الفلسفيّ، غير أنّ هذه النّمطيّة من الفكر لم تعد تخدم راهنية التفّكير بسبب إرادة الإنسان الجامحة في الإكتشاف ما جعلت الذّات المفكّرة اليوم تعتمد على منطلقات مختلفة أساسها التّجربة الحيّةl'expériencevécu والعمليّة للذّوات بخلاف تجريديّة التفّكير السابق، تنطلق مّما هو كائن بهدف تحصيل وتغيير ماينبغي أن يكون، وتعتبر نظرية كارل أوتو آبل في الإتيقا نموذجا هاما في راهنية التفّكير الّذي يشمل مختلف الجوانب العمليّة للذّوات، حيث سعى إلى تغير ما آل إليه المجتمع الغربي الألمانيّ ذيوع صيت خطاب العلم.

باعتبار أن إشكاليّة الإتيقا هي إشكاليّة معاصرة عرفت اِهــتمام ثلّة من الفلاسفة بطرحها في الفترة المعاصرة، خاصّــة بعد توضح الصـوّرة العامّة للأخلاق مع كانط، ونظراً لحاجة المجتمعات الصّناعيّة اليوم إلى عودة هذا النمط من التفّكير (التفّكيرالاتـيقيّ)، عمل الكثيرون أمثال كارل أوتو آبل وزميله يورغن هابرماس على دراسة وتحليل معطيات المجتمع التّقانيّ، والوقوف على مختلف بؤر التّأزم الّتي جعلت الذّات الإنسانيّة مهددة بالخطر، حيث اِستطلع التفّكير الاتـيقيّ اليوم اِخــتراق حياة الأفراد والعمل على إعادة بنا ءها وتنظيمها بعد أزمة القيّم الّتي وصلت إليها والعدميّة الّتي خيّمت على أجوا ءها، وصياغة حلول وبدائل تحفظ النوع الإنساني في هذا الوجود، حيث مثّل حوار آبل وهابرماس حول ما قدماه في مشروعيهما سجالا فكريا هاما اِستمر لسنوات بيّن فيه كل منهما موقفه من وضعيّة الإتيقا/ الأخلاق في ظـلّ التّقدم العـلميّ و اِنتهى كل منهما إلى تأسيس تداوليّة ترنسندنتاليّة بالنسبة لآبل، والتداوليّة الشـكليّة الشّاملة بالنّسبة لهابرماس، ومن خلال ماتقدم سنحاول في هذا الفصل أن نجيب على التّساؤل التالي: ماهي أهمّ مرتكزات ومنطلقات المشروع التّأسيسيّ لكارل أوتو آبل؟ وفيما تمثّلت الآراء الّتي ساهمت في بناء تداوليّة يورغن هابرماس الشكليّة؟.

المبحث الأوّل: براغماتية كارل أوتو آبل الترنسندنتاليّة و اشكاليّة التّأسيس النـهائيّ.

1- البينذاتية وتجاوز الأنانة.

2- المناقشة الحجاجية.

3- الإتيقا السياسية في مشروع كارل أوتو آبل.

توطئة:

عرف التفّكير الحديث التّركيز على الأنا حتّى أعلن كانط تعاليها وجعلها مصدرا لكلّ قانون أخلاقيّ كان أو معرفيّ معلنا تقوقعها على نفسها، واِستبعادها لكلّ آخر محدثة أزمة أخلّت بالفكر ككلّ، منذ كوجيتو ديكارت القائم على الأنا الّذي اِختزل وجود آخر معنا يشاركنا الوجود، ففي هذه المرحلة من التفّكير، اِعتبر العقل بأنه "إيقان الوعى من كونه كلّ واقع (...) وكما أنّ الوعي الّذي يهل كفعل يكون له في ذاته (...)، في الحال أنا هو أنا" [1]،فأحادية المنطلق الّتي بني عليها العقل الحديث فتحت أبواب أزمة عمل الفلاسفة المعاصرين على البحث عن حل للخروج منها والخلاص من مركزيّة الذّات، فكان الحلّ بالنّسبة لهم هو ردّ الاِعتبار لهذا الآخر، لهذا الـ "هو" وتمكينه من أن يؤدّي دوره الحقيقيّ في هذا الوجود، أي من الذّاتية إلى التّذاوت أو البينذاتيّة*، فكيف قدم آبل مشروعه الفلسفي؟ وماهي أهم الركائز التي اقترحها للخروج بالذات من بوتقتها وانفتاحها على الأخر وعلى العالم؟

1 - البينذاتيّة وتجاوز الأنانة l’intersubjectivité et le dépassement de la solipsisme.

شكّل الخطاب الذّاتيّ في بداية الفترة الحديثة نيوبراديغم عقب ماشهده الفكر من تسلّط لاهوتيف أصبحت الذّات بذلك عنوان كلّ معرفة أين تمّ تغييب فاعل آخر مهّم في فلسفة ديكارت كما فلسفة كانط أيضا غير أنّ كانط عاد إلى اِستحضار الآخر تحديدا عند طرحه مسألة الواجب الأخلاقيّ بحيث فصل بين ماهو نظريّ أين اِنفردت الذّات بالمعرفة، وما هو عمليّ داعيا إلى ضرورة الاِعتـراف به كوجود مستقلّ، فالآخر بالنّسبة لكانط "كائن عاقل يوجد بوصفه غاية في حدّ ذاته، لامجّرد وسيلة يمكن لهذه الإرادة أو تلك أن تستخدمه على

[1] هيجل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط 1، 2006، ص ص 306، 307.

* ليست البينذاتية موضوعا خاصا بالفلسفة فحسب، إنما انتشرت لتشمل علم الإنسان، علم النفس، علم الاجتماع، أما علم النفس، "فأصبح ينظر إليها ضمن نظرية العلاقات وذلك بهدف تعزيز العلاقات المشتركة والاتصال بكافة أشكاله، إذ تشير مدرسة البينذاتية في التحليل النفسي في أبحاثها على الإتصالات غير اللفظية بين الرضع والأطفال الصغار وآبائهم (..) أما علم الاجتماع يذهب كل من عالم الاجتماع أليكسي غليسي وفلوراكورنش، أن لهذا المصطلح دلالات متعددة، فإذا قصدنا الحياة الاجتماعية فإن يدل على المفهوم الأساسي للعلوم الاجتماعية في السلوك العام وفي التفاهم والتفاعل على وجه الخصوص (...) ومن الناحية النفسية تدل على نوع من المنولوج الداخلي الشخصي، الّتي تقوم بها الذات أثناء معالجتها لأمر ما"(أنظر: محمد فرحة، البينذاتية وأهميتها في فلسفة موريس ميرلوبونتي، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلميّة، سلسلة الآداب والعلوم، سوريا، العدد03، 2017، ص ص 304، 305.)

هواها ، فهو في كلّ أفعاله سواء كانت هذه الأفعال متعلّقة بنفسه أو بغيره من الكائنات ينبغي أن ينظر إليه في الوقت نفسه على أنّه غاية" [1] وليس وسيلة، وهذا هو أساس القاعدة الأخـلاقيّة الّتي حفظ بها كانط كرامة الآخر.

مايميّز فكر مابعد الحداثة أنّه اِشتغل على أسس تختلف عن أسس الفكر الحديث ذات المرجعية التي تعتمد على الأنا، فكانت مهمّته بهذا القضاء على مركزيّة الذّات حيث "تقدّم مرحلة مابعد الحداثة المبكّرة بوصفها نوعا من التفّكير في مناخ مختلف فهما لوجود الذّاتالإنسانيّة الّذي يكمن أصلا في خروجه إلى العالم لمواجهة الآخر، فليس هناك من خبرة أكثر أهمّية من خبرة العلاقة مع الآخر الّذي يتشكّل خلال الطرفين تذاوت بالفعل" [2]،وبالنسبة لآبل فإنّ "تجاوز الأنانة المنهجيّة يسمح بفهم الإتيقا الّتي يفرضها المنطق، والّتي يمكنها في نفس الوقت الإجابة على سؤال ما إذا كان المنطق وماوراء العلم يجب أن يكون كذلك" [3]،وفي هذا السياقنشير إلى أن البينذاتيّة intersubjectivity لغة هي "مصطلح مؤلّف من مقطعين inter و subjectivity، inter تحمل معنى بين أو فيما بين، subjectivity هو اِسم يحمل معنى الذّاتية ومع اجتماع هذين المقطعين يتكّون لدينا مصطلح البيذاتيّة الّذي يدلّ على ارتباط ما أو نوع من العلاقة بين الذّات وآخر مغاير لها مع الإشارة إلى أن هذه العلاقة تتضّمن نوعا من التّواصل " [4] بين الأنا والأنت وتفهم البينذاتيّة "بوصفها قانوناً أساساً لفهم طبيعة العلاقة بين الذّات وبين الموضوع المقابل لها قد يكون ذاتا أخرى أوّلا وكأنها أساس لمعرفة الغير" [5] كما تشير حسب ما قدّمه إيدموندهوسرل في خامس تأمّلاته الدّيكارتيّة إلى "المبدأ الأساسيّ للفهم المشترك للتّفاعل بين موضوعين أنا والآخر، نحن والآخرين" [6]، فهي بذلك تستحضر وتفتح أفقا تذاوتيّا يجتمع فيه الأنا والآخر وفق ضرورة تستلزمها وقائع سيرورة الحياة.

---

[1] كريم حسن الجاف، إشكالية فهم الآخر في بواكير مابعد الحداثة – مقاربة فينومينولوجية-، مجلة الفلسفة، بغداد العدد 17، 2018، ص 35.

[2] كريم حسن الجاف، إشكالية فهم الآخر في بواكير مابعد الحداثة – مقاربة فينومينولوجية، مرجع سابق، ص 38.

[3] Karl OttoApel, la transformation de la philosophie02, op.cit, p 576.

[4] محمد فرحة، البينذاتية وأهميتها في فلسفة موريس ميرلوبونتي، مرجع سابق، ص304.

[5] المرجع نفسه، ص 305.

[6] محمد فرحة، البينذاتية في جدلية العبد والسيد، مجلة تشرين للبحوث والدراسات العلميّة، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 24، سوريا، العدد04، 2017، ص 364.

ونجد أن ربط العقل في الفلسفة المعاصرة بالمجال التّواصليّ "ثم بالإنصات للآخر والفهم المتبادل يعطي للعقل وظيفة أخلاقيّة لا تقلّ عن وظيفته المعرفيّة، ولعلّ الأزمة الأخـلاقيّة للعقل المعاصر اِستدعت مراجعات نقديّة لجعله قادرا على ممارسة وظيفته العمليّة خصوصا عندما يهمّ الأمر قضايا مثل الحقّ، العدالة، والديمقراطيّة"[1]، فمن هنا كانت مساعي تجاوز العقل الأداتيّ خطوة هامّة في ترسيخ جملة من المبادئ الّتي تفسح مجالا للتذاوت التواصليّ وعليه فإن "لمسألة الذّاتيّة أهمّية خاصّـة لفهم إشكاليّة البينذاتيّة، فالصعوبات الّتي ينطوي عليها توضيح طبيعة الذّاتيّة أو الوعي الذّاتي هي شكل واضح من منظور الآخر"[2]، فهيجل مثلا رأى أنّ الذّات والآخر "شكلان مختلفان من أشكال الوعي ونمطان متميزان من أنماط الكينونة أحدهما الوعي المستقلّ الّذي يمثّل قيّامه لذاته، (...)، بينما الآخر، الوعي التّابع الّذي ماهيته أو وجوده بغيره، أحدهما السيّد والآخر العبد يكونان في حالة صراع"[3]، وحالة الصّراع هذه تهدف إلى التّوصّل إلى الاِعتـراف وتأكيد وجود الذّات كما وجود الآخر في آن واحد.

ذلك أنّ "بأنّ تجربة الوعي الذّاتي ناتجة عن انعكاس وعيّي في الوعي في موضوع آخر في عمليّة الاِعتـراف المتبادل"[4]، وبخلاف مركزيّة التفّكير الحداثيّ الذّاتية، يعدّ تفكير مابعد الحداثة وعيا بالآخر حيث يتميّز "بالدّيناميكيّة والنّقد الّذي أحدث إزاحة جذّرية لقاعدة التمركز حول الذّات، أو فضاء الكوجيتو الدّيكارتيّ الّذي لا يرى سوى تمثّلاته الذّاتية عند تأسيس الحقيقة واليقين المعرفيّ من خلال مبدأ وحدة الذّات الّتي أسّستها الميتافيزيقا التّقليديّة تلك الوحدة الّتي تكمن وراء التّجربة الذّاتية (...) والإنتقال إلى التّجربة الحيّة في العالم المعاش lived world"[5]الّتي غدت مرجعيّة هامّة في الفكر الفلسفيّ المعاصر.

---

[1] عبد اللطيف الخميسي، الفلسفة ونقد مفهوم التواصل من التأسيس المعرفي إلى البناء القيمي: دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1971 ، ص57.

[2] Roger Frie, subjectivity and intersubjectivity in modern philosophy and psychoanalysis, stady of Sartre, binswanger, lacan, and habermas, Rowman and littlefied publishers, INC, usa, 1997, p10.

[3] كريم حسن الجاف، إشكالية فهم الآخر في بواكير مابعد الحداثة – المقاربة الفينومينولوجية- ـ مرجع سابق، ص 35.

[4] Roger Frie, subjectivity and intersubjectivity in modern philosophy and psychoanalysis, stady of Sartre, binswanger, lacan, and habermas, op.cit, p 10.

[5] كريم حسين الجاف، إشكالية فهم الآخر في بواكير مابعد الحداثة – المقاربة الفينومينولوجية- مرجع سابق، ص 36.

وقبل إعلانه عن مشروعه التّأسيسيّ حاول آبل الإلمام بما قدّمه الفلاسفة المحدث ون منذ ديكارت وصولا إلى هوسرل وهو الفكر الّذي أطلق عليه الأنانة المنهجيّة الّتي سعى إلى تجاوزها بالإنتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللّغة الّتي تستند على مرجعيّة كونيّة ومشتركة للإتيقا أطلق عليه ا التّأسيس التّداوليّ-النّهائيّ، الّذي يتجلى مفهومه من خلال التّأكيد على وجود قاعدة تداوليّة للتفاهم بين أطراف العمليّة الحواريّة، أين يتم "أخذ الهمّ العملي بعين الإعتبار ينبغي أن يكون المقصود به هنا أننا نقبل قواعد التّأسيس بحسب مصلحتنا العمليّة في إمكانية القبول بقضايا مشتركة معيّنة وإدخالها في الحوار" [1]، بحثا عن حقيقة صادرة عن الإجماع.

كانت بداية آبل في دعوته إلى التّأسيس من نقد عقلانيّة كارل بوبروهانس ألبرت النّقديّة والّتي قدّمت عوضا عن الّتأسيس مبدأ النّقد الدائم*، فبالنّسبة لبوبر وألبرت إنّ "محاولة تأسيس فلسفيّ نهائيّ لكلّ شيء تقود حتما إلى ضرورة منح المعرفة المؤسّسة لمعارفنا تأسيسا متينا. وينجم عن هذا الوضع ثلاثة اِحتمالات غير مقبولة وغير قابلة للتّطبيق:

1 -إمّا أن يكون هناك اِرتداد أو اِنكفاء لا متناه régression à l'infini تقتضيه عمليّة البحث عن أسس(...).
2 -إمّا الوقوع فيما يشبه الدّائرة المنطقيّة circularité logique بسبب اللّجوء إلى قضايا هي ذاتها في الحاجة إلى التّأسيس. فهي غير صالحة منطقيّا لتوفير أيّ أساس مضمون وبالتّالي غير مقبولة علميّا أيضا.
3 -إمّا توقف rupture مسار التّأسيس في نقطة معيّنة تبدو قابلة للتّحقيق لكّنها في الحقيقة تتضّمن تعليقا تعسفيّا لمبدأ العلّة الكافية، وهو البديل الّذي يتمسّك به التّأسيسيّون"[2]وتمثّل هذه الإفتراضات بمثابة النّقد الموجّه لموقف التّأسيس الّذي يبقى نسبيّا في نظر العقلانيّة النّقديّة فمبدأ الّنقد الدائم لا يدلّ على أنّ هذه العقلانيّة ترفض

[1] إدموندسأبسالون، راهن الإشكاليات الفلسفيّة مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، مرجع سابق، ص 148.
*يحيل مبدأ النقد الدائم الذي أشار إليه آبل واعتبره أحد سبل التوصل إلى الحقيقة، واعتبره دعامة للتأسيس النهائي للعقل،إلى مبدأ ثان هو مبدأ قابلية الخطأ إلى أن كل المنطوقات تخضع لعملية التحقق، فهذا المبدأ "صار أكثر راديكالية، والذي، ولتطبيقه على ذاته يكون قد وقع في تناقض أدائي"(أنظر: جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 90.)
[2] جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص 227.

المحاججّة بل "هي تدخل فيها وتمارسها من أجل التّدليل على مواقفها ، لكّنها تنكر بصفة قطعيّة إمكان وجود حلول غير قابلة للمراجعة، لأنّ كلّ الحلول هي بالنّسبة إليها بمثابة فروض مؤقّتة"[1] تحول دون بلوغ التّأسيس.

غير أنّ الجلي من خلال موقف العقلانيّة النّقديّة هو تبنّيها النّقد كآلية للتوصّل إلى المعارف ووضعها تحت الإِختبار، وتمّ تطبيق هذا في العلم والعلوم التّجريبيّة وكذا الإنسانيّة، فالنّقد "ينبغي أن يعرف بكونه موقفا عامّا للعقلانيّة حيث ينبغي تأويل العقل أو العقلانيّة واعتبارهما انفتاحا على النّقد" [2]، كما وضّح ألبرت أنّ النّزعة النّقديّة تقوم على فكرة أساسيّة هي "فكرة النّقد أعني على فكرة الإِمتحان النّقدي، وهذه الفكرة من حيث هي فكرة منهجيّة يمكن أن نرجعها إلى القول أنّ فكرنا وعملنا خاضعان لإمكان بحيث إنّ كلّ من له مصلحة حقيقية في معرفة الحقيقة ينبغي أن يهتمّ بأنّ يعلم نقاط الضّعف والمصاعب الّتي تشوب نتائج فكره وحلوله للمشاكل وأن يسمع الحجج المضّادة وأن يقابل أفكاره ببدائل أخرى حتى يستطيع مقارنتها وتغييرها ومراجعتها" [3] بشكل فرّدي بعيدا عن مشاركة الغير، ومن خلال ماتقدّم، توصّل بوبر وتلميذه ألبرت إلى موقف ثابت مفاده "الإِعتـراف باستحالة منح تأسيس نهائيّ وعقلانيّللأنساقالأخـلاقيّة، بل على العكس لابدّ من إخضاعها للإِختبار النّقديّ بصفة متجدّدة (...)" [4] لأنّ الأنساق هذه ليست ثابتة بل تخضع للتّغيير، وكان بوبر قد صرّح سنة " 1944 أن اِختيار العقلنة لا يمكن النّظر إليه بما هو اِختيار عقلانيّ، بل إنّه سينظر إليه لاحقا بما هو اختيار أخلاقيّ " [5] تتجلّى معالمه الأخـلاقيّة في نبذ العنف، وتأكّيد تباين الآراء ما يؤكّد أنّها قابلة للنّقد وكذا الخطأ، فبوبر يرى أنّه "رغم أنّه لا وجود لأساس عقليّ وعمليّ للأخلاق، يوجد مع ذلك أساس خلقيّ للعلم والعقلانيّة" [6]، مايبيّن أنّ هذه العقلانيّة ذات منبع أخلاقيّ.

[1] جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص228.
[2] إدموندسأبسالون، موجز الإشكاليات الراهنة مسكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة،مرجع سابق، ص 82.
[3] المرجع نفسه، ص 85.
[4] جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص229.
[5] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص28.
[6] إدموندسأبسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفيّة مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، مرجع سابق، ص 112.

رفض آبل خلال مسيرته التّأسيسيّة موقف العقلانيّة النّقديّة بشكل واضح، حيث وضع موقفها الناقد له، في اِمتحان "ميتانقدي métacritique يقوم على تطبيق العقلانيّة النّقديّة على ذاتها، فهو لا يهدف إلى أن يضع موضع تساؤل مبدأ الاِمتحان النّقديّ بل هو يريد التّحريّ عن شروط إمكان نقد صالح بصفة بينذاتيّة، أي عن شروط إمكان اِختبار المعرفة العلميّة وكذلك نقد المعايير الأخلاقيّة" [1]، حيث بيّن أنّ الهدف من هذا الاِمتحان ليس هو البحث في أصل المعرفة إن كان عقلانيّا أو تجريبيّا، بل هو " أنّ البداهة المعرفيّة كما هي، ورغم ضرورتها فهي مقتصرة على الوعي الّذي لدينا عن هذه البداهة، كذلك لا يمكن للجهاز المفاهيميّ للنّظريّة التّقليديّة للمعرفة أو الوعي تبيان كيف يمكن تحويل البداهة المعرفيّة بداهة الأحكام المتعلّقة بالتّراكيب المفهوميّة للأفكار لوعي معطى، إلى صلاحيّة بينذاتيّة لقرارات مصاغة في منطوقات" [2] لذا عمد آبل إلى التّأسيس وتحويل الفلسفة من الوعي إلى اللّغة باحثا عن طابع فلسفيّ يكّمل فلسفة العلم اللّغويّة، وبيّن أنّ مشروعه التّأسيسيّ قائم على ركيزتين أساسيتين تمثّلتا في البينذاتيّة والمناقشة الحجاجّية وبوجودهما كأساس بناء مشروع آبل في إتيقا المناقشة الّتي ترجع "في الحقيقة إلى مايسميه آبل بإجرائيّة ترنسندنتاليّةpragmatique transcendantale، تجمع شروط مناقشة أطروحات ومبادئ عمليّة في المجالين الأخلاقيّ والسياسيّ بحثا عن اِمتحان مشروعيتها ومعقوليّتها وصلاحيّتها"[3]في العالم المعيش.

قدّم آبل بديلافي تأسيسه التّداوليّ-النّهائيّ من شأنه أن يكون حلاّ يجعل من العلاقات الإنسانيّة سلسة في مجتمع التّواصل الحي، وتمثّل البينذاتيّة l'intersubjectivité أحد ركائزه المهّمة والّتي هي "تعبير يعني بوجه عام العلاقات، وعندما نتكلّم على الصّعيد البينذاتيّ للسؤال فإننا نقصد علاقة السّائل، بوصفه سائلا، مع الذّوات الأخرى من حيث هي مسؤولة ومجيبة فنظريّة إتيقا المناقشة فيما بيّن آبل"وبالإضافة إلى أنّها مرتبطة اِرتباطا وثيقا بالمسؤوليّة بحيث تظهر علنا بأنّها فلسفة اِلتزام وقيّم، فإنّه وبموجب إجابة تختزل البعد التّداولي- الّترنسندنتاليّ، على هذه الإتيقا أن تضع موضع تساؤل مجموعة من الاِفتراضات

[1] جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص229.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أتو آبل: نحو أخلاقية النقاش، مرجع سابق، ص113.

الأنموذجيّة المتجذّرة في الفلسفة الغربيّة، وتحديدا الفلسفة الغربيّة الحديثة" [1]، ومن أهمّها حسب آبل "الأنانة solipsisme المنهجيّة أو التّرنسندنتاليّة للعقلالمنحدرة إلينا من ثنايا الفلسفة الفينومينولوجيّة لهوسرل، والمرتبطة بمطلقيّة العلاقة ذات – موضوع في مجال المعرفة "[2] كما رأى آبل بضرورة "النّظر إلى اللّغة والتّواصل بما هما عنصران ثانويان ووظيفيان قياسا بالفكر الّذي يتميز أساساً بأنّه فكر متفرّد ومستكفئ" [3]، واعتبر آبل أنّ هذين الإفتراضين "على درجة متقدّمة من الإرتباط ببعضهما بعضا لجهة أنّهما لا يسمحان للتوجه التّداولي –التّرنسندنتاليّ سالف الذّكر، بإقامة علاقة داخليّة تكامليّة معهما بين العلاقة ذات- موضوع sujet-objet، والعلاقة ذات – ذات مشتركة أو جمعيّة sujet-cosujet، سيتتبع ذلك أنّ مفهوم اللّغة ذاته لن يعود وسيطا مهّما داخل لعبة العلاقة ذات- موضوع، بل إنّه يلعب دور المراقب لإستقرار هذه العلاقة "[4] فقط.

في الطّرح الفلسفيّ للبينذاتيّة تتجلّى العلاقة مابين الذّات والغير، فلا "الذّات يمكن أن تتملّص أو تتهرّب من مسؤوليّتها في السؤال ولا الغير (...) يستطيع أن يراوغ في الجواب، بل الكل مدعو إلى تحقيق التّضامن البينذاتيّ معرفيّا وإجتماعيّا" [5] وقد بيّن بول غرايس أيضا ضرورة هذا التعاون الكلامي بين الذوات المتفاعلة بعد أن قدّم أساسيّات الخطاب والّتي جعلت مبدأ التّعاون شرطا ضرورياً، "فمتى ما قام التّحاور على التّعاون، يكون قد قام على أساس عقلانيّ متين، بحيث لا يمكن معه إلاّ أن يثمر بنتائج ترضي الطّرفين، وتطوي مساحة الإختلاف بينهما، وبخاصّـة إذا حظيت أيضا القواعد المنضوية تحت مبدأ التّعاون بالإحترام"[6] فالنّشاط التّواصليّ للذّوات المبنيّ على ثنائيّة السؤال والجواب يسير "نحو التّفاهم، إذ يربط شخصين، على الأقلّ، في إطار من التوافق اللّغوي والتّذاوتيّ، فكلّ شخص فاعل يملك القدرة على الكلام والفعل والتّواصل" [7] والعلاقة أنا –أنت لا يمكن أن تتجسّد دون

---

[1] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 12.(راجع مقدمة المترجم).
[2] Karl Otto Apel, l'ethique de la discussion, op.cit, p33.
[3] Ibideem.
[4] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 13.
[5] حسين الحران، المناظرة والحوار في الفكر الديني المعاصر: دراسة حجاجية تطبيقية، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط 1، 1971، ص 50.
[6] المرجع نفسه، ص 52.
[7] محمد بكاي، أرخبيلات ما بعد الحداثة، رهانات الذّات الإنسانية من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص258.

التّفاهم المتبادل بينها، و الإِعتـراف وكذا التّشارك الحواري، من خلال تقديم موضوع الحوار والمحافظة على سلاسته باحترام المعايير الموضوعة له"فالمعنى لا تتنّجه ذات واحدة بل تشترك الجماعة في صوغه، حيث لا يجد الوعي فهما سليما له إلاّ من خلال قيّاسه وإمتحانه بالشكّل الّذي يقابله من علاقة أنا- أنت " [1] تبعا لجملة الحجج الّتي تقدّمها كلّ ذات تسعى إلى تأكيد موقفها باتباع أساليب الإقناع والحجاج.

فحسب آبل "لا يمكن التحكّم في صحّة الحجج المنطقيّة دون الإِفتراض المسبق من حيث المبدأ بوجود جماعة من الذّوات القادرة على تحقيق التّفاهم البينذاتيّ وبناءً على توافق الآراء والأهداف"[2]، حيث يتعمّد هذا التّواصل البينذاتيّ للذّوات "في المقام الأوّل على تبرير الأقوال اللّغوية بالحجج الفعالّة" [3] حتّى يتمكّن جلّ الأطراف من التّوصّل إلى أراء توافقيّة حول موضوع النّقاش إنطلاقا من "إعتراف جميع الأعضاء كشركاء بالحقوق المتساوية في المناقشة"[4]إستنادا إلى قاعدة أخلاقيّة، ومزاعم الصّلاحة المؤّطرة للتّواصل البينذاتيّ، فغيّاب قاعدة الصّدق مثلا "سيجعل الحوار بين الموضوعات المثيرة للنّقاش والمحاججّة أمرا مستحيلا وبشكل واضح"[5]ما يصعّب مسألة تبرير الحجج واستغلالها، ومّما سبق يمكننا القول القول أنّ "الإجماع في الممارسة التّواصليّة يقوم على الإِعتـراف التذّاوتيّ بإِدّعاءات الصّلاحية القابلة للنّقد مايعني أنّ الإِتفاق المتحصّل عليه بطريقة تواصليّة عمليّة إجرائيّة تستند إلى الحجج"[6] العقلّية الّتي تستعمل بشكل تداوليّ بين أعضاء الجماعة التّواصليةّ ليصل في الأخير إلى الإجماع حول موقف واحد أو فكرة واحدة تمثّل الحقيقة المنشودة .

2 -المناقشة الحجاجيّة la discussion argumentée:

عقب نهاية الأخلاق في طابعها التّقليدي وظهور أخلاق مابعد- تّقليديّة، ونظرا لما يعرفه عالم الإنسان الصّانع اليوم من أحداث و إنزلاقات في مستويات كثيرة، كان لابد

[1] حسن مصدق،يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية، مرجع سابق، ص121.
[2] Karl OttoApel, la transformation de la philosophie 02, op.cit, p571.
[3] Ibidem.
[4] Ibid, p572.
[5] Ibidem.
[6] جميلة حنيفي، نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس، ضمن: مجلة دراسات، العدد 07، 2011، الجزائر، ص142.

من التفكير تغيير أسس التفكير ومنطلقاته، "فالأوضاع العالميّة الرّاهنة، تجعلنا نفكّر مع هابرماس وآبل في أخلاق كليّة مبنيّة على أسس عقليّة ومبادئ مقنعة على صعيد عالميّ، (...) نظرا لأفول الأخلاق التّقليديّة والقيّم العمليّة الصّادرة عن الأديان والّتي أضعفتها النظم اللاّئكية المعاصرة وتجاوزها التقدّم العلميّ والتّكنولوجيّ اِبتداءً من القرن العشرين"[1]، وبالتّالي فإنّ مسار خطاب العلم أعطى دفعا هامّا في فتح الملفات الاتـيقيّة وإعادة بناء الأخلاق، "فالإتيقا الحجاجيّة أو أخلاق التّواصل هي الفلسفة الّتي وجدت مع آبل وهابرماس حيث تمثّل دعوة سياسيّة شاملة، الدّعوة الّتي كانت غائبة في كتابات هوركهايمروأدورنو"[2]، والمناقشة الحجاجيّة هي ثاني أساس في مشروع التّأسيس لآبل.

ابتدأ آبل موقفه من المناقشة الحجاجيّة من خلال التّأكيد على جملة المبادئ والقيّم الّتي تؤطر فعل النّقاش- الحجاج والّتي تمثّلت في المساواة والمسؤوليّة المشتركة، وقد صاغ في هذا في قاعدة مهّمة فحواها:"إذا تم اِنتهاك معايير النّقاش من قبل شخص ما، فهذا معناه أن كلّ المشاركين في النّقاش باعتبارهم باحثين عن الحقيقة يعتبرون خاسرين، بما فيهم المخالفون أنفسهم باعتبارهم باحثين عن الحقيقة من وجهة نظر أخلاقيّة، ذلك أنّ سلوكهم في هذه الحالة يتناقض مع المعايير، وبالتّالي فإنّ هذا الإجراء يتوافق مع معايير العقلانيّة الإستراتيجيّة وليس مع معايير إتيقا النّقاش" [3] مايحول دون التّوصل إلى إجماع عقلاني بينهم، فالنّقاش يعتمد على تبنّي البراهين الّتيتستلزم هي الأخرى"حججا، وتقاس قوّة الحجّة بمدى قدرتها على إقناع الأطراف المشاركة في الحوار بقبول إدّعاءات الصلاحيّة، سواء كانت حقيقة نظريّة بالنّسبة إلى قضايا العالم الموضوعيّ أو سداداً معيارياً بالنّسبة إلى العالم الاِجتماعيّ حيث يلزم المتكّلم بِاحترام معايير اِجتماعيّة معيّنة أو أصالة ذاتيّة بالنّسبة إلى العالم الذّاتي حيث يتعلّق الأمر بالفضاء الوجدانيّ للمتكّلم" [4] أين تساعد خطوة تبنّي المعايير ومبادئ صلاحيّة النّقاش على الإفصاح عن مدى قابليّة الأفراد للنقاش وتداول الحجج الّتي تسمح بتأكيد أو تفنيد أفكار النّقاش، لذا فإنّ أهمّية

[1] رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أوتو آبل نحو أخلاقية النقاش، مرجع سابق، ص ص109، 110.
[2] Bensier jean michel, histoire de la philosophie moderne et contemporaine figures et œuvres, édition grasset et fasquelle, paris, 1983,p 617.
[3] Karl OttoApel, l'éthique de la discussion, op.cit, p58.
[4] جميلة حنيفي، نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص143.

المسار الحجاجيّ تكمن في "كونه يحول بفعلالتذّاوتإدعاء صلاحيّة الموضوع كاِفتراض من مجرّد رأي إلى معرفة"[1] تمّ التوصّل إليها إجماعا أو توافقيّا.

والحديث عن النّقاش لا يتمّإلاّ بالإشارة إلى الدّور البالغ الّذي يحتلّه الإقناع في موقف آبل، "فالإقناع لا يتحقّق إلاّ عند التّسليم بمقتضاه مقالا وممارسة، ويسعى المرسل في خطابه إلى إقناع الآخرين بإحداث تغيير في الموقف الفكريّ أو العاطفيّ لديهم، وتختلف آليات الإقناع وأدواته باِختلاف الحقول الّتي يمارس فيها الإقناع من أجل تحقيق أهداف المرسل النّفعيّة"[2]الّتي تختلف باِختلاف مضمون الرّسالة، واِختلاف موقف صاحبها المسؤول عنها، "فإتيقا النّقاش يجب أن تفترض عمليّا في أيّ وقت وفي أي حين اِحترام المسؤوليّة في كلّ الوضعيّات التّاريخيّة، باعتبارها تطبيقاً لنتائج إتيقا عقلانيّة مابعد تقليديّة" [3]، تسعى إلى ضمّ الآراء بطريقة تبادليّة تفضي إلى إرساء التّعاون الحواري بناءً على العدالة والمسؤوليّة المشتركة.

رأى آبل أن ضرورة اللّجوء إلى الإقناع في الحجاج لأنّه يمثّل "اِستراتيجيّة في خطاب المناظرة، حيث تبرز في هذا الأخير سمات الكفاءة التّداوليّة والقدرة على توظيفها طبقا لما يتطلّبه السيّاق، من أجل بلوغ هدف الخطاب الكليّ الّذي يصبوإليه" [4] المتحاورون لإدراك المعنى الحقيقيّ لمنطوقات اللّغة المستعملة، "فاللّغة إذا عبارة عن حوار وتواصل (verstȁndigung) وليس مجرد هندسة خطابيّة وقوالب لفظيّة: ولا يتمّ إنجاز اللّغة في قضايا نحويّة أو منطقيّة وإنّما هي حوار" [5] يجمع تواصل الذّات مع نفسها (حوار داخليّ) أو الذّات مع الآخر في شكل تواصل بينذاتيّ، وقد إقترح آبل أفكارا لتأسيس مبادئ أخلاقيّة، أين أشار إلى ضرورة "البدء من الحقيقة الأساسيّة لّلغة أو بشكل أكثر تعيّنا من جماعة اللّغة أو جماعة التّواصل والنّقاش، فطبقا له كان إغفال هذه الحقيقة اللّغوية هو العيب الأساسيّ لكلّ النّظريّات الأخـلاقيّة السابقة، مّما أدى بكلّ واحدة منها بشكل غير معتمد إلى ضرب من

[1] جميلة حنيفي، نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص143.
[2] محمد بكاي، أرخبيلاتمابعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص269.
[3] Karl Otto Apel, l'éthique de la discussion, op.cit, pp66,67.
[4] محمد بكاي، أرخبيلاتمابعد الحداثة، رهانات الذات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى إقرار الإنعتاق، مرجع سابق، ص269.
[5] هانز جورج غدامير، فلسفة التأويل، الأصول ، المبادئ، والأهداف، مرجع سابق، ص30.

المناجات الذّاتية، أو نوع من الفكّر الإستبطانيّ غافلا عن نتائج اللّغة المشتركة الّتي يجب أن يتفلسفوا بها وفيها على أيّحال كان"[1]، مقدمّا نقدا لكلّ نظريّة سابقة لم نولِهــتماما بالطّابع الإستعماليّ للّغة، وقد وضّح أيضا أنّ الشّروط المتعاليّة لمعرفة والّتي بحث عن تجسيدها قد يبدأ من مزاعم الصّلاحة الأربعة، تلك المتعلّقة "بالمعنى meaning، الصلاحة truthfulness، الحقيقة truth، تقريريّة الصّحة normative correctness"[2]فهذه المبادئ تضمن تأسيس مبادئ إتيقيّة تنظّم سير النّقاش البينذاتيّ وتسمح بالتقّيد بقواعد الحوار التّواصليّ، وهذا معناه أنّ أيّ "شخص (..) يتكلّم ويجادل* من حيث المبدأ يريد تصديقا من الجماعة، فداخل جماعة الأشخاص لا يستطيع أن ينفرد بالرأي بل يأخذ الإعتبار ووجهات النظر ومواقع الآخرين في الجماعة وهنالك يكون التّأسيس والإرساء لمبادئ أخلاقيّة "كما يتبّين من خلال هذا الرّأي مجموع الشّروط التّرنسندنتاليّة لتأطير النّقاش "فكلّ من يبرهن يسلّم بشيئن في الوقت ذاته: أوّلا بمجموعة تواصليّة فعليّة يكون هو عنصرا منها بواسطة مسار جمعنة socialisation، ويسلّم ثانيا بمجموعة تواصليّة مثاليّة قادرة مبدئيّا على فهم مناسب لمعنى براهينها وعلى الفصل في الحكم عن حقيقتها" [3]، وحتما ستكون المناقشة الحجاجيّة الّتي لا تخضع لمزاعم الصّلاحة بالنّسبة لآبل من دون معنى صحيح وثابت، وقد تحتمل التّكذيب، والّذي "يشك أو يجادل ضدّ هذه المزاعم الأربعة للصّلاحية سيتورّط في تناقض ذاتيّ فعليّ، في الواقع أن كل شخص يحاول أن يجادل ضدّ هذه المزاعم للصّلاحية متضّمناً القول أنّه لا يوجد معنى لما يقول، وليس هناك ما يقصد أنّه يقول أنه ذو دلالة أو أنّه لا يوجد صدق لما يقول وهذه ستكون الحقيقة*"[4]، ولتفادي الوقوع في مثل هذه الهفوات يجب الإلتزام بالمزاعم المعلن عنها.

---

[1] رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص93.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مرجع سابق، ص36.
*يرى كل من آبل وهابرماس باعتبارهما رواد مشروع إتيقا المناقشة / أخلاق التواصل أنه وبواسطة "حجج من التناقض الأدائي، أن يبينوا بأن ثمة شروطا مسبقة الإفتراض ضرورة. فلا غنى عنها لأي نقاش جدي يتضمن متطلبات العلاقات المتكافئة مابينالمنضوين فيه سعيا إلى الوقوف على الحجة أو الحجج الأفضل. إنها شروط معيارية مؤسسة لتبادل الحجج، بمعنى أن أي تبادل للحجج جدي لهو محال من دون هذه المعايير، وفي الوقت نفسه أنها منظمة للسلوك الجدلي أي أنها تنظم سلوك المشاركين في تبادل الحجج وأن أي إنتهاك لها ليعتبر خاطئا من وجهة معيارية. (أنظر: سمير اليوسف، بين هابرماس وكارلأوتو آبل، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا، مرجع سابق، ص130.)
[4] رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص 98.

تشترط المناقشة الحجاجيّة في إتيقا المناقشة وجود مبدأين أساسيين هما مبدأ الكونيّةprincipe universelle ومبدأ المناقشة principe de discussion، وبالنّسبة لآبل في مشروعه "إتيقا المناقشة يأخذ مبدأ الكونيّة الّذي يتولّى في المناقشات العلميّة دور قاعدة محاجّة مكان الأمر المطلق،ويتمّ ربط زعم صلاحيّة المعايير باِتفاق كلّ المعنيين بصفتهم مشاركين في مناقشة عمليّة" [1]، وبعبارة أخرى فإنّ آبل بيّن أنّ "فعل المناقشة والمحاجّة ذاتها عن طريق التأمّل المتعالي transcendantal، تؤدي إلى الأساس الجوهريّ للأخلاق، ثم يستّمر آبل في عرض كيف أن التأمّل المتعالي لأخلاق المحاجّة والنّقاش:إجراء دعاوي الصّلاحية الكونيّة الأربعة الّتي عرضتلكي تكون الشروط المتعالية الضرورية لكلّ نقاش ومحاجّة (...)" [2]، حيث يعتبر هذا التأمّل المتعالي تحوّلا عن الأمر المطلق الكانطيّ المعتمد في صّياغة مبدأ الكونيّة.

مايميّز إتيقا المناقشة أنّها ذات طابع عقليّ، فهي تقوم على مبدأ مؤسّس على العقل يعد كونيّا، وقد صاغ آبل قاعدة بيّن فيها مبدأ الكونيّة، حيث وضح في صياغته أنه مدين إلى المنعرج اللساني الذي مكّن الفلسفة من تخطي الأزمة الّتي وقعت فيها فلسفات الوعي الذاتي والفلسفات الناقدة لها دون العثور على مخرج من ذلك، وأنها لا تدرك في أبعادها العميقة إلا بردها إلى معقولية فلسفية غير متماهية مع الوضوح المنطقي-الرياضي للأنساقالأكسيومية ، وإنما هي متماهية مع الوضوح الذي تكشفه قدرة العقل البرهاني على إتمام نفسه بالتفكر [3]، من خلالها والقاعدة هي كالتّالي: "اِفعل فقط وفق القاعدة الّتي تستطيع أن تتوقعها، على صعيد الفكر أنّها يمكن أن تسمح، في حوار واقعيّ، لو جرى بين جميع الأشخاص المعنيين بقبولهم دون إرغام كلّ التبعات والآثار الثّانوية المتأّتية بشكل قابل للتوقّع من أنّ النّظر إلى القاعدة قد تمّ في سبيل إرضاء مصالح كلّ فرد على حده"[4]، ومن خلال مضمون القاعدة المذكورة نلاحظ أن إتيقا الحوار تستجيب(...) إلى إتيقا المسؤوليّة، وإن كان الفعل وقناعة الفاعل هما المحددان للمبدأ في الصّياغة الكانطيّة

[1] جميلة حنيفي، نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 147.
[2] رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص99.
[3] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 33.
[4] المرجع نفسه، ص29.

فإنّ صّياغة آبل تنص على مسؤوليّة الفاعل اِتجاه تبعات فعله وآثاره [1]، على الرّغم من أن كانط عمل في قاعدته إلى توسيع حيّز الأمر القطعيّ منطلقا من استقلال الإرادة الشخصية، إلى الطّابع الجماعيّ للإرادة واِستقلاله ليصل إلى البعد الكوسموسياسيّ لاِستقلالها كما هو موضّح في مبحث سابق من هذا العمل.

كما عمل آبل من خلال هذه القاعدة "بتوسيع مجال الواجب الأخلاقيّ الّذي ظهر في صورة الآمر القطعيّ، ثم ذهب بالإنسان في تصور كانط إلى أبعد منتزه له في مملكة الغايات، فضمن له معرفة الحق وامتلاك الصواب ثم رفعه إلى مستوى إصدار الحكم، لمّح آبل في هذه القاعدة إلى المبادئ الكونيّة الّتي سعى إليها وظهر ذلك في محاولته إرساء قواعد عامّة للسلوك الإنساني قائلا لقد فهم التشريع في أخلاق كانط بطريقة لم يحرز فيها معيار الأخـلاقيّة، عن موافقة جميع الأشخاص المعنيين ومن ثمّ تمّ إقصاؤه" [2]، متجاوزا بهذا التصور الأخلاقيّ الكانطيّ، أين بيّن من خلال عرضه أهمّية الإجماع والمناقشة بين جميع الأفراد والأطراف، لذلك "ليست هي الذّات الواحديّة هي المرجع في سنّ المبدأ الاتـيقيّ بل هي بينذاتيّة تتضح في الحوار القائم على مسلّمات الحقيقة العقلية، أي تتضح في الاِستعمال البراغماتيّ للّغة مرفوعا إلى وضعيّة مثاليّة للحوار" [3] يحترم فيها كلّ طرف معايير الحوار، ويسعى لتقديم الحجج الكافية واللاّزمة لتأكيد آراءه تحقيقا لمثاليّة النّقاش الّتي تظهر في الصّياغة التّالية : "اِفعل كما لو كنت في مجموعة مثاليّة من التّواصل" [4]، بحيث يتسنى لك تداول الحجج وتسمح لك سلاسة الألعاب اللّغويّة بإيصال المعنى الصّحيح للذّوات المشاركة في التّواصل المنظّم القائم على الحجاج والجدل.

وبيّن آبل أهمية مبدأ المناقشة وضرورة اللّجوء إليه في "حالة خلاف أو اِختلاف وضرورة تطبيق حلّ الحجاج للخروج من الإحراج ولمنع العنف" [5]، الّذي يمكن أن يحصل نظرا لعدم اِحترام معايير، وينصّ مبدأ المناقشة على أنه "لا يمكن لأيّ معيار

[1] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 29.
[2] بن محمد توفيق، كارل أوتو آبل قارئا لكانط، القراءة التاسعة لكانط، دراسة تحليلية من وجهة نظر البراغماتيكا المتعالية، مرجع سابق، ص 158.
[3] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس، مرجع سابق، ص 33.
[4] المرجع نفسه، ص 34.
[5] رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أوتو آبل نحو أخلاقية النقاش، مرجع سابق، ص 117.

أن يدّعي الصّلاحية إلاّ إذا تمكن جميع الأشخاص المعنيين من الإتفاق عليه (...) بوصفهم مشاركين في مناقشة عمليّة حول صلاحيّة هذا المعيار" [1]، ومن خلال هذا رأى آبل أنّ النّتيجة المنتظرة أخلاقيّا في الأداء ذاته وفعل المحاجّة، تلزم المتكلّم أو المحاجّ ذاته عمليّا بتبرير مزاعمه تجاه المحاورين، المشاركين في النّقاش، في عملية لتسويغ مزاعمه، هو في الواقع يسعى للتّصديق البينذاتيّ. بكلمة أخرى إن مايسعى إليه من حيث المبدأ سيحقق الإجماع والإتفاق المبرر بين الشركاء، "فلا يمكن قيام أيّ نظريّة توضّح معنى أفعال الحجاجّ دون الوقوع في تناقض براغماتيّ ذاتيّ (...) أو أن تصدر أيّ فرضية من أيّ حكم، دون اِحتياجها لمبرر منطقيّ أو تجريبيّ ليكون الحكم البديهي أو ليعاد تأسيسه لضمان تحقّقه في الفلسفة المتعاليّة، كما أن إجابة آبل عن مسألة لماذا بطُل التّأسيس في الفلسفة التقليدية كانت مبنية عن عدم صلاحية التأسيس الّذي يعود بصورة مباشرة للغموض السائد في أفعال الحجاج ومنه وقعت اللائمة على نظريّة الحجاج"[2].

لذا كان آبل يهدف من خلال طرحه لمسألة البينذاتية، وحديثه عن أهمّية الحجاجّ إلى "تأسيس مبدأ التحوّل في الفلسفة المتعاليّة من نظريّة الحجاجّ ووضع لها شروطا تأسيسية حجاجيّة، متجاوزا بذلك بداهة التفّكير وسذاجة الآراء السطحيّة، ثم شرع في العمل وفق مبدأ النّقد الذّاتي الّذي أبرزت وظائفه آفاق أخلاق المناقشة بتفكير مختلف وفق مبادئ الفلسفة المتعاليّة"[3]لأن فعل الحجاج ذاته أو الحديث الدّلاليّ يسمح للمحاجّ أو المتكلّم أن يلزم نفسه باحترام وجهات النّظر المعقولة لجماعة الأشخاص أي جماعة النّقاش" [4]أي بإحترام مبادئ ومعايير المناقشة الحجاجيّة كما يحترم أيضا وجهات النظر المتباينة والمختلفة الّتي تسعى إلى تحقيق الإجماع.

[1] جميلة حنفي، نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص153.
[2] توفيق بن محمد، كارل أوتو قارئا كانط، القراة التاسعة لكانط دراسة تحليلية من وجهة نظر البراغماتيكا المتعالية، مرجع سابق،ص 168.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص 99.

3 -الإتيقا السياسية في مشروع كارل أوتو آبل:

لم يكن كارل أوتو آبل من المهتمين كثيرا الفلسفة السياسيّةعلى خلاف الكثيرين أمثال تشومسكي،راولز، وحتى هابرماس، غير أن ما عايشه من أحداث كانت ذات وقع في حياة البشرية الأمر الذي دفعه للمشارك كذات مفكرة وفاعلة في تحليل ما يعيشه الآخر في هذا الوجود، فكانت طروحاته السياسيّة متمحورة حول الأزمة الإيكولوجيّة وما يعترض المجال الحيويّ من تهديدات الزّوال، والتّفجيرات النوويّة سنة 1945 على هيروشيما ونكازاكي أين ندّد وبشدّة هذا العمل غير الإنسانيّ والّذي اِنتهكت فيه حقوق الإنسان كما بيّن في كتابه إتيقا المناقشة l'éthique de la discussion،حيث عالج في إشكاليّ ةفي الإتيقا السياسيّة "العلاقة الداخليّة الّتي تجمع السّياسة بالإتيقا، العلاقة الّتي تقترح في معالجتها البدأ بالقانون، ذلك أنّ الإتيقا والقانون كانا مندمجين لفترة طويلة، وهذا ما يصطلح عليه هيجل بالأخلاق الجوهريّة"[1]، ورأى أنّ الحديث عن القانون اليوم قد يفتح آفاقا للتحرّر من القانون الوضعيّ الّذي لا يزال محل نزاع.

وقد بحث آبل في إشكاليّة الإتيقا الكبرى والكونيّة وسبل إخضاع المبادئ السياسية بما فيها الحق إلى الحيز الإتيقي، وبالعودة إلى الحضور الكانطي في فكر آبل، فقد كان كان سبّاقا في الحديث والبحث عن الحق الكوني للذوات في مشروعه السلام الدائم، محاولا تأسيس دولا كونية تقوم على قانون ثابت تحترمه وتخضع له سائر الذوات مهما تباينت واختلفت مرجعياتها الثقافية، السياسية، الاجتماعية...الخ، وهذا ما يمكن إسقاطه على موقف آبل حول الإتيقا وضرورة ربطها بالسياسة أو مسألة إخضاع السياسة إلى أطر إتيقية باعتباره كانطي جديد يحاول إخراج البشرية من حالة النزاع والاضطراب والحرب إلى حالة التعايش والسلام حيث أشار لكل ماهو أخلاقيّ"فبعيدا عن كونهما متناقضين كما يعتقد بعض الفلاسفة والمفكرين المعاصرين، فالاتيقا الكونيّة والحق هما مختلفان ومتكاملان، فالأول هو الضامن للثّاني"[2]، فالحق (recht) متعلق بالحق في العيش على نفس الأرض من خلال "الملكية

[1]Karl Otto Apel, the reponse of discoursethics ; the moral challenge of the human situation as such and especially today,op.cit, p 106.
[2]Karl OttoApel, l'mpératif moral, in le courrier de l'UNESCO, numéro double, juillet-aout, 1992, p13.

المشتركة لسطح الأرض التي يعيش عليها البشرية جمعاء" [1]واستهلّ آبل موقفه بالدفاع عن حقوق الإنسان بما فيها شعوب دّول العالم الثّالث داعيا إلى القضاء على الهوّة الموجودة بين عالم الشّمال وعالم الجنوب وضرورة تكافؤ الفرص، وقد رأى أنّ الفلسفة القاريّة الأوروبيّة (أي فلسفة القانون والأخلاق) قد تمّ الكشف عنها وبإستمرار في المجال الإقتصاديّ-السياسيّ كتعبير إديولوجيّ عن المركزية الأوروبية" [2]، وتتمثل حقوق الإنسان التي حاول الدفاع عنها في "الحرية من حيث هو إنسان، المساواة بوصفه ذاتا أمام قانون أخلاقي واحد، الحق في أن يكون المرء مواطنا أي حق جميع أولئك اللذين ليسو في وضح تبعية (...) بأن يوجدوا في حالة إخاء متساوية أمام قانون مشترك" [3]وبالنّظر إلى مايعيشه عالم اليوم على المستوى "السياسيّ والإقتصاديّ والبيئيّ تفرض علينا طرح إشكاليات على صعيد عالميّ وكليّ فلا يمكن الإكتفاء اليوم بأنساق أخلاقيّة جهويّة ونسبيّة أو أخلاق فردية تصلح لأفراد أو لمجموعات دون غيرها" [4] بل يجب إرساء أخلاقيّات ذات طابع كونيّ يخضع لها جميع الأفراد دون إستثناء، وهذا يتّم بزوال المركزيّة والواحديّة اللّتين تميّزان السّاحة السّياسيّة العالميّة حتى يومنا هذا.

من خلال ماتقدّم في هذا العمل لاحظنا أن المشروع التّأسيسيّ لآبل يجمع بين إطارين أحدهما نظريّ والآخر عمليّ، "حيث تضّم الأوّلى كلّ المسائل ذات الصّبغة الإبستمولوجيّة والمتعلّقة بالتّأسيس البراغماتيّ لمبدأ النّقاش(...)، في حين أن الثّانية تشمل كل المسائل ذات الصبغة الطّبيعيّة العمليّة، والسّياسيّة والمتعلّقة بتطبيق أخلاق الحوار في الواقع التّاريخيّ والاجتماعيّ، السّياسيّ" [5] لهذا نجد أن آبل يؤكّد على إتيقا المسؤوليّة مميّزا إياها عن إتيقا ماكس فيبر في الإقتناع، وقد كان من بين الأسباب المهّمة لطرحه هذا هو الفجوة الموجودة بين ماهو عمليّ وما هو نظريّ، وكثرة المبادئ الأخـلاقيّة الّتي لا تمس الواقع المعاش سواء أكان سياسيّا أو إجتماعيّا، وعليه فإنّ إتيقا المناقشة بحسب آبل يعود إلى ما أسماه "بإجرائيّة ترنسندنتاليّةpragmatique transcendantale تجمع شروط مناقشة أطروحات ومبادئ

[1]محمد سيّد علي، مفهوم الضيافة عند كانط، تأسيس المواطن العالمي، مجلة الاستغراب، العدد 09، خريف 2017، لبنان، ص 272.

[2]Karl OttoApel, l'mpératif moral, op.cit, p13.

[3]محمد سيّد علي، مفهوم الضيافة عند كانط، تأسيس المواطن العالمي، مرجع سابق، ص ص 272، 273.

[4]رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أوتو آبل، نحو أخلاقية النقاش، مرجع سابق، ص 109.

[5]منيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية، بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مرجع سابق، ص 90.

عمليّة في المجالين الأخلاقيّ والسياسيّ بحثا عن اِمتحان مشروعيتها ومعقوليتها وصلاحيّتها"[1]، لذا نجد أن آبل قد أشار بأنّه لا يمكن إقناع أيّ فرد أو مطالبته بأن يطّبق إتيقا المناقشة أو الاِنصياع لمبدأ الكونيّة وهذا راجع في نظره إلى الفروقات الكائنة بين الأخلاق التوافقيّة الّتي تلجأ إلى الاِستعمال Usage، والأخلاق مابعد التوافقيّة الّتي "لا تتجسد في أيّ نمط معيشيّ (...) يوجد إذن تباين أو تباعد بين ما تشترطه مبادئ الحوار وبين العادات الأخـلاقيّة السّائدة، أو بين شروط التّواصل المثاليّة المتضّمنة في النّقاش وظروف النّقاش الواقعيّ"[2]، لذلك بيّن آبل ضرورة صّياغة مبدأ من شأنه إكمال النّقص الّذي تعرفه طبيعة المعقوليّة الّتي يلجأ إليها السياسيّ بالتّحديد لتجنب الخطر، ويلجأ السياسي إلى المعقولية الإستراتيجية الّتي تعتبر في نظر آبل "معقولية دنيا يتضمنها التطبيق العكسي التفكري للمعقولية الأداتية على التعامل الإنساني وعلى التواص ل"[3] حيث يقول آبل "مثل السياسيّ الأخلاقيّ الموصوف بخلق المسؤوليّة، هو ملزم بمبدأ تنظيميّ، أي الّذي يأمره، بينما يزن بشكل إستراتيجيّ خطر الأمن للعمل بمواظبة لمدّة طويلة الأمد بمثل هذه الطريقة الّتي ضبط بها النزاعات، بمعنى أنّ النّقاش والإجماع ممكن أن يأخذ مكان اُإستراتيجياً منضبطا"[4] على الرّغم من صعوبة ذلك.

لكّن من وجهة نظر آبل فإنّ، "إضافة هذا المبدأ لا تعني البتة السقوط في تبرير السّياسة الواقعيّة الّتي تدّعي الحرص على التّوازن الإستراتيجيّ بتقوية الترسانة العسكرّية، فالمبدأ التّكميليّ هو إنصاف للمعيار الاِستراتيجيّ في الدفاع عن الذّات وضمان البقاء"[5]، فما يعرفه عالم اليوم من اِنزلاقات وتوتّرات يجعلنا نفكّر مع آبل وحتّى هابرماس في ضرورة بناء أخلاق كونيّة ذات أساس عقليّ ومبادئ مجمع عليها ومقتنع بها بشكل تذاوتي، خاصّـة مع ذيوع مفاهيم العولمة والقرية العالميّة، حيث "يأخذ مفهوم الكونيّة هنا معنى خاصّا في ظروف عولمة globalisationالمشاكل السياسيّة والاِقتصاديّة ومع التطبيقات العلميّة التكنولوجيّة المهدّدة للإنسانيّة وللحياة فوق الأرض. إنّ رهان الكليّة اليوم ليس مثالا عقليّا كانطيّا فحسب

[1] رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أوتو آبل، نحو أخلاقية النقاش، مرجع سابق، ص 113.
[2] المرجع نفسه ، الصفحة نفسها.
[3] محسن الخوني ، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مرجع سابق، ص32.
[4] رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، مرجع سابق، ص 102.
[5] منيرة بن مصطفى حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية، بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مرجع سابق، ص 90.

(..)أصبحت الكلية universalité ضرورة حياتيّة لا تخص فقط فئة أو قطرا أو دولة بل تخصّ مصير الإنسان والحياة فوق الأرض تلك الدرّة الزرقاء المهددة بالتّلوث" [1] والزوال، ولتفادي ذلك "فإنه يمكن التغلّب على أخلاق المركزيّة الإنسانيّة لصالح أخلاق بيئيّة من سّياق تدريجيّ يمتد مابين البشر إلى ملكوت الكائنات من ذوات الحسّ جميعا" [2] والّتي يجب أن تحظى بالإِحترام كما بيّن هانز يوناس بحيث تنضوي تحت لواء المسؤوليّة المشتركة.

أكّد آبل "على الطّابع الصّوري والمنهجيّ التّرنسندنتاليّ لأخلاقيّة النّقاش ويعتبر(...) أخلاقيّة النّقاش الحلّ الوحيد لتحقيق القيمة الكليّة في المبادئ والمعايير والإِختيارات في عصر القوّة العسكريّة والقدرة التكنولوجيّة وعهد اللائكيّة والفلسفات مابعد الحداثيّة (...)" [3]، وقد إِنتقد بشدّة النّظام العالميّ ومنظريّه من الفلاسفة كون أنّه يستثني دول العالم الثّالث، فبالنّسبة له فإنّcوضعيّة العالم اليوم وتحديدا "شعوب دول العالم الثّالث لا تستطيع التّعبير عن آمالها بطريقة مناسبة، فهي مقصاة من الحوار حتى حول المشاكل المتعلّقة بها، فهي لا تستطيع المشاركة في مداولات البنك الدّوليّ، أو حتّى المؤتمرات الدّوليّة الكبرى والمهمة للدفاع عن مصالحها وعن حقوقها بشكل كاف" [4]، وهو ما اعتبره آبل لا مساواة ولاعدل بين سكّان العالم على الرّغم من مناداة المجتمع الدّولي الغربيّ بقيّم الديمقراطيّة والعدالة منذ بداية التحديث، وفي هذا السّياق وضّح آبل مسعاه في الكشف عن علاقة إتيقا النّقاش بالمجال السياسيّ، مبيّنا دور المسؤولين عن المداولات ذات الصّلة السّياسيّة خلال المؤتمرات، فقد رأى أنّهم مسؤولون عن الإِلتزام بالخطاب العقلانيّ، ومسؤولون من جهة أخرى بتحمل الإِلتزام بالوظائف السّياسيّة الّتي يتمّ تحديدها من خلال نظام سلطة معيّنة [5] تعمل على سنّ قوانين بناءً على إجماع كليّ، فآبل "يصر على حقّ مشاركة من لا يستطيعون المشاركة أو تمثيل أنفسهم أصلا فهو لا يحضّ على سلوك خيريّ وإنّما يسلم بأنّ الحق ليس حكرا على من يتمتّعون بقوّة المناداة به أو تحقيقه، وبما يوجب دفع حدود المساواة إلى حدّها الأبعد" [6]، ولهذا

[1] رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أوتو آبل: نحو أخلاقية النقاش، مرجع سابق، ص113.
[2] سمير اليوسف، بين هابرماس وكارل أوتو آبل، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا، مرجع سابق،ص 144.
[3] المرجع نفسه،ص 115.
[4] Karl Otto Apel, l'mpératif moral, op.cit, p13.
[5] Karl Otto Apel, the reponse of discoursethics: the moral challenge of the human situation as such and especially today,op.cit, p107.
[6] سمير اليوسف، بين هابرماس وكارل أوتو آبل، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا، مرجع سابق، ص 124.

ولهذا يعتبر هذا المطلب من أهم وأنجع "مظاهر الفكر النّقديّ الرّامي إلى زعزعة المراكز المعهودة ليس فقط لأصحاب المركزيّة الغربيّة الأوروبيّة (...)، عموما وإنّما لأصحاب المركزيّة الإنسانيّة من المنافحين عن حقوق الإنسان والداعين إلى التحرّر" [1]، ويؤيد الفرنسي لوك فيري رأي آبل حيث يقول عن ضرورة تطبيق العدالة في تكافئ الفرص "إذا رغبنا حاليا، إلى النظر إلى العدالة بوصفها تقسيما عادلا لإمكانية مشاركة المواطنين في اتخاذ القرارات، وقبل هذا وذاك بما هي مشاركة في المناقشات السياسية فمن الواضح أن تحقيق ذلك يستوجب اليوم، كما نرى صيغا أخرى للمشاركة الفعّالة، ما عدا تلك المتمثلة في القدرة على انتخاب الممثلين، ومعاقبة من انتهت عهدتهم متى حل موعد الانتخابات الدورية العامة منها أو المحلية" [2] إلا أننا نلاحظ غير ذلك فيما هو على أرض الواقع من تهميش للدول الفقيرة وحتى إقصائها.

فالدول الغنية أو دول العالم الأوّل تعد مسؤولا مباشرا عن التهميش والإقصاء اللذين تعرفه الدّول الفقيرة خاصّــة بعد الحملات الإستعماريّة الّتي أغرقتها في أزمات اِجتماعيّة وسياسيّة وحتى اِقتصاديّة، و"تتمثّل وجهة النّظر هذه في الشروط المسبقة لقرارات أكبر المتحكمين في الحياة الإقتصاديّة العالميّة، أيّ البنك العالميّ وصندوق النّقد الدّوليّ، حيث تتحوّل هذه الشروط إلى قيّم عالميّة مسبقة ومقدمات منطقيّة لأي حوار بين الطّرفين" [3]، ونلاحظ مخلفات هذه الشروط في ما تعانيه شعوب العالم الثّالث التي لا تشارك في اتخاذ القرارات المصيريّة سواء ماتعلّقت بها أو بما يعرفه العالم خاصّــة إن كانت غير منخرطة في المؤسسات الدولية، أو لا تملك نوابا وممثلين لها في الحوارات الدولية ما يرجح الكفّة دائما في صالح الدّول المتقدّمة.

وبناءً على موقفه هذا يذهب آبل إلى التأكيد أنّ ما يعرفه عالم اليوم من أزمات راجع إلى سيطرة "الدّول الغنيّة في أروبا وأمريكا الشّماليّة واليابان، وهي المسؤولة عن الأزمة الإيكولوجيّة الحاليّة بشكل مباشر بعد اِستنزافها غير المنتظم للطاقة وما تخلّفه صناعتها من

[1] سمير اليوسف،بين هابرماس وكارل أوتوآبل،إمكانية تبريرفلسفي لمبادئ ملزمة كونيا،مرجع سابق،ص 124.
[2] محمد جبرون وآخرون، ما العدالة معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط 1، 2014، ص ص 126، 127.
[3] Karl Otto Apel, l'mpératif moral, op.cit, p p 13, 14.

سموم، وبشكل غير مباشر من خلال إزالة الغابات الإِستوائية من قبل مزاعي العالم الثّالث"[1]،ولم يتوقّف آبل عند هذا الحّد، بل واصل مهّمته النّقديّة الّتي مسّت كلّ الأسس والمبادئ الّتي قامت عليها السّياسّات الغربيّة خاصّـة عندما نشير إلى الدّول المسيطرة والغنّية معتمدا على حجج وأدّلة من شأنها أن تثبت موقفه النّقديّ، وتأيد آراءه النقدية تجاه الأطراف المسيطرة على العالم، وفي هذا فيقول: "... فإنّ الإِنتقادات المتكرّرة لم تتوقف عن إدانة المظاهر المأساويّة لهذه الإمبرياليّة، مثل إبادة الهنود الحمر، أو تجارة الرّقيق السّود، الّذي شرّعه الفكر العالميّ للفلسفة الأوروبيّة الأمر الّذي أدانته الفلسفة الأمريكيّة اللاّتنية والثيولوجيا الدّاعية إلى التحرّر، (...) وهنا تحديدا يصبح من الّصعب أن نتصور فلسفة تسعى أو تدعي الكونية في المجال الإيتيقي والحقوقي تستطيع الحصول على إجماع من طرف كل سكان الأرض" [2] تستطيع مجاوزة المركزية الغربية في طابعها الأوروبي وتمنح أفقا لتحرر الإنسانية على أصعدة مختلفة.

لم تكن كتابات آبل في هذا المجال تعبيرا فقط عن موقفه بل عمل على تقديم جملة من الرؤى والأفكار الفلسفيّة الّتي شكلت دعامة لموقفه، وتعتبر محاولته في الإتيقا السياسية بحثا عن إمكانية تقنين كوني للإتيقا يخضع لها النوع البشري، مثل ما "يرى البعض من فلاسفة ما بعد الحداثة مثل فرانسوا ليوتار وميشال فوكو، الّلذين عبّرا عن مخاوفهما من تأثير تضييق العالمية على نطاق الإِختلافات الفرديّة بين مختلف أنماط الحياة، في حين أن البراجماتيين الجدد في أمريكا أمثال ريتشارد رورتي، والأرسطيين الجدد في بريطانيا أمثال ألستار مكلنتير فقد ذهبوا أبعد من ذلك لأنّهم لا يؤمنون بوجود قانون يحمل صفة وقيمة العالميّة" [3] ما يبيّن أن القانون العالمي إنما هو مجرد وسيلة لمواصلة الدول النامية والقوية في بسط سيطرتها على باقي الدول والحكومات خاصة الفقيرة منها، لكن فوكو فيما رأى آبل على الرّغم من وقوعه في تناقض إلا أنه طالب "بأن تكون حقوق الإنسان ذات صبغة عالميّة، وأدّى هذا إلى اِعتراض التقدميون على مطلبه هذا، أين وجد نفسه مجبرا على الرد بتأكيد

[1]Karl Otto Apel, l'impératif moral, op.cit, p14.
[2]Ibid, p15.
[3]Ibideem.

الموقف الـثّاني، لهذا وقع في فخّ التّناقض" [1] بين دعوته للكونيّة وضرورة وضع قانون عالميّ، وبين رفضه لها بحكم أنّه مجرّد فكرة غير قابلة للتّطبيق.

ومن زاوية أخرى تطّرق آبل إلى آراء الفلاسفة المعاصرين ومواقفهم من القانون العالميّ الّذي "يعد قانوناً عالمياً ترنسندنتاليّاً خاصاً ليس فقط غير ممكن مرغوب فيه، لأنّه يمكن أن تكون مضرته أكثر من فائدته بالنسبة للحياة" [2] فيما يرى ليب H.lubbe، وأوتوماركورد Otto marquard، ومثقفوا العالم الثّالث الّذين فيما رأى آبل أنّهم أيضا كتبوا عن الكونيّة وفكرة العالميّة، حيث قال في هذا الموضع، "وهذا يؤكّد اِنتقادات مثقفي العالم الثّالث الّذين بيّنوا أن فكرة الكونيّة مجرد قناع لإمبرياليّة المركزيّة الأوروبيّة، وعليه فإن مهّمة رسالة العالمية الأوروبيّة قد أثارت ردود أفعال نقديّة خارجيّاً وداخليّاً، وهذه الاِنتقادات موجهة في الأساس إلى نفي ورفض أيّ إمكانية لتحقيق إتيقا كونيّة وكلّية لحقوق كونية معترف بها من طرف الجميع" [3] وهذا راجع إلى طبيعة ونرجسيّة التفّكير الأوروأمريكي الّذي يهدف للحفاظ على مركزيّته وصدارته على الرّغم من صياغته لعديد المفاهيم الّتي تنشد الكونيّة.

فكان هدف آبل من عرض موقفين متضادين ومختلفين حول فكرة القانون العالميّ، هو تحديد وطرح موقفه الوسطيّ المعتدل، حيث بيّن أن مهمة الإنسان الفيلسوف اليوم هي "البحث عن علاقة تكامل بين متطلبات القانون الكونيّ وقيّم الفرديّة كما حددتها الأرسطية الجديدة، وهذا يعني كما طرح كانط ووضّح أنّ المبادئ الكبرى للإتيقا هي قيّم كونيّة لها الأولويّة قبل تحقيق الذّات" [4]، وهذا ما يعني أن آبل في طرحه قد أكّد على المصلحة العامّة للأفراد ويجعلها فوق كل اِعتبار، متطلعا إلى قيّم كونيّة تتجاوز الذّاتية وتقوقع هذه الذّات داخل حيّزها فقط.

[1]Karl Otto Apel, l'impératif moral,op.cit, p15
[2]Ibideem.
[3]Ibid, p15.
[4]Ibid , p17.

وقد جمع آبل* بين آرائه السياسية هذه وإتيقا المسؤولية المشتركة في محاولة منه لبناء إتيقا للمسؤولية السّياسيّة الّتي رأى أنّه من الصّعب جدا التوصّل إليها [1]، وهذا راجع لحالة التّناقض الّتي تعرفها الإتيقا بين مجاليها النّظريّ والتّطبيقيّ، ورغم إشارته إلى صعوبة مهّمة تأسيس إتيقا للمسؤوليّة، إلاّ أنّه ومن خلال التّقسيم الّذي وضعه للإتيقا: القسم النّظريّ (أ) والقسم التّطبيقيّ (ب)، عمد إلى اِقتراح سبل للّتأسيس من خلال تقديمه لمبدأ ثالث يعمل على خلق توازن بين القسمين ما يفضي إلى القول أن موقف آبل الاتـيقيّ حول المسؤوليّة يقوم على معايير ثلاث: المعيار الأساسيّ الّذي يمثّل الأولوية الخطابية لتشكيل توافق تام يتّم التوصّل إليه بواسطة مسار حجاجيّ حقيقيّ أساسه التذاوت والمناقشة، والمعيار الـثّاني هو المسؤوليّة الملقاة على عاتق الإنسان السياسيّ الّذي يجب عليه الحفاظ على الأمانة الّتي أوكلت إليه وصيّانتها (أخلقة المجال السياسي) أما المعيار الثّالث هو بذل الجهد من أجل تحقيق التّكامل بين المعيارين السّابقين بهدف تهيئة الظّروف الواقعيّة الّتي تسمح بتطبيق المبدأ الأساسيّ الذي يجمع تطبيقات ما هو نظري وما هو عملي [2]، وبفضل هذه المعايير الثّلاث الّتي إقترحها آبل يمكن أن نصل إلى تأسيس إتيقا للمسؤوليّة السياسيّة تعمل على فض النزاعات والخلافات السياسيّة بطرق سلّمية أكثر حواريّة وتواصليّة دون المساس بكينونة الوجود البشريّ.

[1] Karl Otto Apel, la discussion et la responsabilité 02, op.cit, p48.
[2] Ibid, p55.

*لم يقف آبل في طرحه الإتيقي فقط عند المجال السياسي بل إنتقل إجراء مقاربة بين الإتيقا في مجال النقاش والحوار والإتيقا في مجال الرياضة Ethique du sport في كتابه la discussion et la résponsabilité01 في جزءه الأوّل، بناءا على الإشكالية التالية إلى أي مدى يمكن تطبيق إتيقا المناقشة على المجال الرياضي ؟ خاصة وأن الرياضة في نظره تعتمد على قواعد تضمن المنافسة النزيهة الّتي يجب على كل رياضي إحترامها سواء في حالة الإنتصار أو الهزيمة،تحت مسمى الروح الرياضية الّتي بين أنها أسمى صفة يجب على كل رياضي التحلي بها، ما يحيل إلى القول أن كل طرف رياضي في أي لعبة رياضية كانت عليه أن يتحمل مسؤوليته إتجاه باقي الرياضيين، كما أشار إلى أن القوانين الرياضية الإتيقا الخاصة بها إنما هي أحد أنواع التداولية في مقاربة أحدثها مع تداولية فيتجنشتاين، أوستين وسيرل في ألعاب اللغة. (voir : Karl Otto Apel, la discussion et la résponsabilité01, op.cit, p p 155- 165.)، وكانت هاته المقاربة بمثابة محاولة من آبل في توسيع المجال الإتيقي، وجعل مشروعه الفلسفيّ يضم المجالات باختلافها لأنه يرى أنه من الضروري جدا أن يخضع أي مجال إلى أطر وقواعد إتيقية تنظمه.

استنتاج:

يعد المشروع التّأسيسيّ لكارل أوتو آبل من المشاريع النّقديّة الّتي كانت كنتيجة للنّقد الّذيوجّه للمجتمع الأوروبيّ، وقد كان فكر كارل أوتوآبل ينصّب في مجمله على تناول القضايا الرّاهنة كالإتيقا، اللّغة، المسؤوليّة المشتركة، بالإضافة إلى آرائه المختلفة في السيّاسة وما عرفه العالم من تغيّرات، ومن أهمّ النّتائج المتوصّل إليها من خلال هذا المبحث:

- إنّ مشروع "إتيقا المناقشة" هو مسار جديد للأخلاق ما بعد الإِصطلاحية الّتي رأى فيها آبل حلاّ لما هو كائن من تجاوزات، من خلال منح الإتيقا بعدا لغويّاً من شأنه تعزيز وتفعيل العلاقات البينذاتيّة داخل العالم المعيش.
- توجّه آبل إلى المناقشة الحجاجيّة كأساس ثان لمشروعه الترنسندنتاليّ، نظراً لأهميّة المحاججّة في التواصّل الإنسانيّ، من خلال تداول فرص النّقاش و وجهات النّظر والأفكار مهما تعدّدت وتباينت بناءً على عرض الحجج المختلفة، حيث يصل المتحاورون في نهاية الأمر إلى الإجماع.
- المشروع الاتـيقيّ لكارل أوتو آبل يهدف إلى إرساء منظومة عالميّة بعد أن اِنتقد النّظام العالميّ السائد والّذي يقوم على أولويّة القوّة وأسبقيّتها، بحيث تمتلك بلدان العالم الكبرى الكثير من الحقوق على حساب تهميش باقي الدول خص البلدان الإفريقيّة منها بالّذكر.
- الإتيقا السّياسيّة وإن لم تكن ذات حضور أساسيّ في فلسفة كارل أوتو آبل، إلاّ أنّها شغلت حيّزاً مهّما في كتاباته، حيث توجّه إلى معالجة بعض الأزمات الّتي تعترض العالم كالأزمة الإيكولوجيّة، التّفاوت بين دول العالم الغنيّة ومستعمراتها، مشاركة الدول الفقيرة في المحافل و الاِجتماعات الدّوليّة خاصّـة تلك المتعلّقة بالعضويّة الدّائمة في صندوق النّقد الدّوليّ، مجلس الأمن...الخ، منددا باللاعدل الّذي تكتنفه هذه المؤسّسات العالميّة.

المبحث الثّاني : تدوالــيّة يورغن هابرماس.

1 -هابرماس: من نقد الحداثة إلى نظرية الفعل التواصلي.

2 -الفضاء العمومي واجهة لتجاوز مكمن النقص في التواصل والنقاش.

3 -المجتمع مابعد العلماني وتجليات الأبعاد التواصلية.

توطئة:

تشكل التداولية الشكلية أحد المشاريع المهمة في مدرسة فرانكفورت النقدية، أين يمثل يورغن هابرماس أحد أقطاب الجيل الثاني لها، وقد عمل في مشروع إعادة البناء على صياغة فلسفة اجتماعية تنطلق من العالم المعيش، ومجموع الموارد الموجودة فيه، منتقدا الحداثة الغربية التي تعتبر مشروعا لم يكتمل بالنسبة له، وقد كانت بدايات هابرماس من نقد الأداتية التي ميزت تفكير الإنسان الحديث، و لم يبتعد في نقده عن المسار الذي رسمه رواد الجيل الأول ومؤسسي المدرسة خاصة إذا أمعنا النظر في المفاهيم التي بنيت عليها فلسفته، كالنقد، التحرر، الثورة، التغيير، محللا ما عايشه الإنسان الحديث من إخفاقات مثلت الأزمة التي وقع فيها الإنسان المفكر الحديث، على الرغم من أن مفاهيم العقلانية، والتنوير، والحرية، والتقدم، التنوير، وكذا سيطرة الوعي التكنوقراطي، كانت الأرضية التي بني عليها المشروع الحداثي، ومما سبق يتضح أن الطرح الفلسفي، والاجتماعي لهابرماس والذي جمع بين أقطابه أفكاره في الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس، وحتى السياسية واللغة هو وليد تراكمات فكرية أثّرت في بلورته،قد أدت في مجملها إلى فهم المجتمع باعتباره كلا ضديا يحوي من التناقضات والصراعات ما يستحق النقد وإعادة البناء.

فنجده قد تأثر في الفلسفة بكتابات هيجل في الفلسفة خاصة ماتعلق بالأزمنة الحديثة، وبحثه عن جوهر الحياة الإنسانية الذي يمثل التواصل بؤرة له، والفلسفة الأخلاقية والنقدية لكانط أين نلمح الحس النقدي الذي طبقه على مختلف مواقفه الفكرية والفلسفية حيث وقف على مفهوم الأنا بين هيجل وكانط الذي أوقع الذات في قوقعة الأنانة، كما لم يغفل هابرماس التحليلات الماركسية للمجتمع الغربي حيث لم يكتف بنقد البنى الاقتصادية فقط بل عمل أيضا على تحليل وإعادة بناء البنى الاجتماعية التي تشكل جزءا من الأبنية الاجتماعية،وفي علم الاجتماع وجورج هربرت ميد مؤسس النظرية السلوكية الاجتماعية الذي عمل على تطوير التفاعل الرمزي، أي التفاعل بواسطة اللغة منتقلا من التواصل الغير لفظي أو الحركي إلى التواصل بواسطة الرموز أو المنطوق ويعود اهتمام هابرماس بما قدمه ميد إلى أنه أكد على أهمية الكفاءة التواصلية في تحديد وبناء هوية الأنا، كما ساهمت الأفكار التي طرحها دوركايهم في استكمال ماقدمه ميد خاصة وأن دوركهايم تناول في نظريته الاجتماعية إلى

تركيبات الذات الإنسانية والتي تتألف من بنية أخلاقية، وأخرى ذاتية مابين لهابرماس أن أفكار دوركهايم إنما هي تكريس لفلسفة الوعى، وفي مواقفه السياسية المتعلقة بنقد الليبرالية والمجتمع البورجوازي فقد تأثر بالكتابات السياسية لجون راولز ونظريته في العدالة، كما تأثر هابرماس بالمنعرج اللغوي وكتابات أوستين وسيرل، وكذا فيتجنشتين، فاللغة تمثل الأداة والواسطة التي تفعّل التواصل البشري البينذاتي، ونجد أن هابرماس قد تطرق إلى الكفاية التواصلية بعد إطلاعه على كتابات تشومسكي أيضا حول الكفاية اللغوية التي يستطيع من خلالها المتكلم من إيصال وتمرير رسائله التواصلية،ويشمل المشروع التأسيسي التداولي الشكلي الشامل لهابرماس فلسفة الحق التي تقوم على ثلاث أسس: الفعل التواصلي، الفضاء العمومي، والديمقراطية، لذا سنعالج في هذا الجزء من البحث أهم الأفكار التي قدمها هابرماس، بحيث سننطلق من نقد الحداثة ونظرية الفعل التواصلي، كما سنوضح موقف هابرماس من التواصل في الفضاء العمومي الذي يعد مفهوما رئيسيا في فلسفته، لننتقل إلى طرحه المعاصر والراهني المتعلق بالمجتمع مابعد العلماني الذي قدمه لتدارك نقائص بحثه التأسيسي، وعليه كيف عالج هابرماس إشكالية التواصل في المجتمع الغربي؟ وما مدى فاعلية هذه النظرية في ظل التطورات الهائلة التي أصبحت اليوم تهدد الوجود البشري؟ .

1 -ه ابرماس: من نقد الحداثة إلى نظرية الفعل التواصلي.

تعتبر فلسفة يورغن هابرماس النقدية التواصلية رافدا أساسيا في مدرسة فرانكفورت، بحكم تمثيله للجيل الثاني لها، إذ انطلق من نقد العقلانية الحداثية مبينا أن الحداثة هي مشروع لم يكتمل بعد، كما "يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار والذي يضم مجموعة من أهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كلا من بول ريكوروإيمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل أوتو آبل علاوة على هابرماس" [1]،وقد وضح ستيفان هابر في مقدمته القصيرة جدا حوله أن هابرماس يعتبر"متعهد النظريات الكبرى فهو يطرح أسئلة كبرى عن طبيعة المجتمع العصري والمشكلات التي تواجهه ومكانة اللغة والخلقية الأخلاقيات والسياسة والقانون فيه [2] ذلك أن كتاباته اختلفت وتباينت مواضيعها حول التواصل

[1] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 82.
[2] ستيفان هابر، يورجن هابرماس، مقدمة قصيرة جدا، مرجع سابق، ص 15.

والأخلاقيات، وكذا السياسة وميادين الحق والديمقراطية في الفضاء العام...الخ، وعليه فإنه "ليس من السهل تتبع المسار الفلسفي لهابرماس فقد قدم نقد جذري لكل الأنساق الفلسفية المشخصنة في أسماء محددة في تاريخ التفلسف الغربي وفي اتجاه آخر قام باستثمار المنعطف اللساني لتحقيق تلك التوليفة التي سماها بنظرية الفعل التواصلي la théorie de l'agir communicationnel"[1]، جاعلا من نقد الحداثة نقطة انطلاقا في ذلك.

ماميّز كتابات رواد المدرسة أنها تتفق في مجملها لحل للوضعية الأزمة التي يعيشها إنسان مابعد الحداثة خاصة وأن هذه الأخيرة " ليست سوى قوالب فارغة لمفاهيم الوجود والاختلاف والآخر مع الاحتفاظ بغموض أسسها المعيارية" [2]، كمايرى هابرماس بالأخص وأنه عايش الوضع السياسي والثقافي لألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية وهو ما أثر جدا في كتاباته النقدية، كذلك نلاحظ تأثره بكانط وكارل ماكس وماكس فيبر على حد سواء.

حيث حدد الحداثة في نقطتين أولهما: تأسيس دولة القانون والديمقراطية وثانيهما أن دولة القانون التي تحددها شروط اقتصادية واجتماعية وتاريخية ليست في الحقيقة سوى أداة ليخلص إلى فكرة أن التأسيس يعنيفي نفس الوقت استخدام واعتماد النقد" [3] لإعادة بناء ما هدمته الفلسفة الأنوارية* القائمة على التجريد الذي بين رأى أدورنو أنه "أداة التنوير والعقل يتصرف كما يتصرف القدر الذي يقوم العقل بحذف مفهومه، إنها محاولة تصفية، في ظل تصفية التجريد الذي يساوي بين كل شيئ، والذي يجعل كل شيء في الطبيعة قابلا لإعادة الإنتاج، وفي ظل الصناعة التي يقوم فيها التجريد بدور استعادة الإنتاج يصبح الناس الأحرار بحد ذاتهم هذا القطيع الذي اعتبره هيجل بالذات إنتاجا من إنتاجات التنوير" [4]، وقد اعتمد

---

[1] اليامين بن تومي، مفهوما النقد والتواصل عند يورغن هابرماس، ضمن: مجلة الخطاب، العدد 17، (د.ت)، جامعة سطيف، الجزائر، ص 192.

[2] روجيه، بول داو، أساطين الفكر عشرون فيلسوفا صنعوا القرن العشرين، تر: علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2012، ص 64.

*لقد كان التنوير لدى فلاسفة مدرسة فرانكفورت يمثل مشروعا للتحرر الإنساني، ويقوم هذا المشروع على العقلانية قصد التخلص من مختلف أشكل الهيمنة التي عرفها الإنسان، غير أنه في سياق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات الاوروبية اتضح أن هذا المشروع أبعد من تحقيق التحرير الإنساني المنشود، بل على العكس من ذلك تماما، كرس أشكالا جديدة من العبودية والتي تتسم باسم العقلانية الأداتية فمشروع التنوير حتى وإن ادعى تحرير المجتمعات من وضع السيطرة، فإنه في نهاية الأمر قد أصابته انتكاسة أو تراجع، وتحول إلى مشروع غير إنساني. (أنظر:كمالبومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسلهونيث، ص42).

[3] روجيه، بول داو، أساطين الفكر عشرون فيلسوفا صنعوا القرن العشرين مرجع سابق، ص64.

[4] ثيودور أدورنو، ماكس هوركهايمر، جدل التنوير، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2005، ص 34.

فلاسفة المدرسة النقد كآلية نظرا لطبيعة التفكير الفلسفي الذي يستلزم البحث عن الأفكار وتجاوزها ومحاولة منح البديل عنها فالفلسفة لا يمكن أن تكون كذلك إذا كانت منفصلة عن واقعها كما بين هيجل أن "الفلسفة وعي عصرها معبرا عنه بفكر" [1]، فماهي أهم المحطات الفلسفية التي ساهمت في بناء تداولية هابرماس؟.

عمل هابرماس وزملاءه من ممثلي الجيل الأول ونقصد أدورنووهوركهايمر، على نقد الوضعية*التي "وجهت الفكر نحو الأمور الواقعة ووقفت عند حد التجريب وترتيب الوقائع وتصنيفها، ورفع مكانة الموضوعية قصد الكشف عن القوانين والتنبؤ بمجرى الظواهر، ولهذا أكدت على وحدة المنهج العلمي (..)" [2] مستبعدة كل ماهو ذاتي من الحقل العلمي، لذا بيّن هابرماس أن الوضعية على الرغم من سعيها لاستبعاد كل ماهو ذاتي هذا لم يجعلها تنفصل عن ما أسماه بالمصلحة لأن "المعرفة العلمية أصبحت مرتبطة بالحسابات.

وتعتبر الوضعية من هذا المنظور تعبيرا عن المشروعية السياسية القائمة التي تمأسست على نطاق واسع على عملية الترجمة التي تحققت بين السياسيين الذين يمنحون المهمات وبين الاختصاصيين من علوم المشروع على مستوى الحكومة أسست بروقراطيات من أجل البحث والتطوير، كما تأسست المعاهد العلمية للاستشارة التي تعكس وظائف الدياليكتيك الخاص لنقد العلم إلى البراكسيس السياسي" [3]، كما أشار أيضا من خلال نقده للعقلانية التي ميّزت الحداثة إلى أنها ذلك النهج "الذي يعمل على تقويض علاقات السيطرة الموجودة بشكل خفي في مختلف بنى التواصل لأنه نظريا وعمليا، وكلما تعلق الأمر بأشكال السلطة كالمال والارتشاء (...) كلما أصبح الفعل التواصلي فعلا تحدده السلطة التي تهدف الهيمنة لتصبح

---

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسلهونيث، مرجع سابق، ص 37.

*لم يكن موقف أدورنو النقدي مختلفا عن باقي زملاءه، فالوضعية بالنسبة له هي ذات رؤية "قاصرة ومضللة لأنها تحجب عنا الفهم الصحيح لطبيعة الحياة الاجتماعية، بل وتقدم تفسيرا مشوها للواقع، وبقدر ما تنمو المعرفة العلمية (...) بقدر ما يجد الإنسان آفاق حريته وسعادته تتقلص وكذلك إستقلاله الذاتي باعتباره فردا، (...) لهذا اشتغل أدورنو كثيرا بمصير الإنسان الغربي المعاصر الذي تقلصت مساحات حريته ، وذلك على الرغم من أنه يعيش اليوم في مجتمعات جعلت الحرية والسعادة والتقدم شعارا لها، غير أن في حقيقة الأمر هناك قهر يمارس عليه بأشكال مختلفة داخل المؤسسات السياسية والإدارية والاقتصادية في مقدمتها مؤسسة الدولة التي أصبحت في زماننا هذا تستند إلى المعرفة العلمية والتقنية (...)" (أنظر: كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2012، ص 14.)

[2] المرجع نفسه، ص 12.

[3] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، مرجع سابق، ص 124.

هو ما تسقط في فخه تيارات مابعد الحداثة، علاقات تكافئية تتميز بتسليع الذاوات وخضوعها وفق المستوى الذي يرغب أن يريده قانون التسوق"[1]، ويسير وفقا له.

لم يكن من الصعب بالنسبة لفلاسفة التنوير* تكريس العقل وجعله معيارا لكل علم ومعرفة خاصة بعد أن كان من المهم جدا بالنسبة لهم الخلاص من السيطرة الكهنوتية وحصار الفكر، غير أن نتائج هذا التحرر المنشود أغرقت الإنسان الحداثي في وحل الاغتراب والأداتية، وكبلته بقيود التقنية خاصة وأنه لم يكف عن فرض سيطرته على الطبيعة بشتى الطرق والوسائل، كما بين هربرتماركيوز في موقفه حول العقلانية ومساعيها نحو التقدم والذي حدد فيه أن "التقدم التقني يجعل العقل خاضعا لوقائع الحياة ويزيد من قدرته على تجريد هذا النوع من الحياة بصورة ديناميكية وفعالية النظام تمنع الأفراد من أن يدركوا ويعوا عدم احتوائه غير العناصر التي تنقل سلطة المجموع الاضطهادية وإذا كان الأفراد يجدون أنفسهم في الأشياء التي تكيف حياتهم، فليس ذلك لأنهم يسنون شريعة الأشياء، بل لأنهم يقبلون بها لا باعتبارها شريعة فيزيائية وإنما بوصفها شريعة مجتمعهم" [2]، هذا المجتمع الذي تتميز حياة أفراده بالاغتراب والاستلاب على الرغم من سعي هذه الذوات إلى تحقيق الفردوس الأرضي وتجسيد أرض الأحلام التي حاولت العثور عليها بين براثن الخلاص الكهنوتي.

تعد نظرية هابرماس في أخلاق التواصل أولى خطواته المهمة في تأسيس تداوليته الشكلية الشاملة حيث كانت انطلاقته "في مشروعه لإعادة بناء الهيكل النظري العام للمدرسة من نقد صارم للوضعية المنطقية ولعقلانية كارل بوبر النقدية، وذلك من خلال تبنيه لنظرية جدلية عنوانها استقصاء العلاقة بين العلم والواقع على خلفية أن العلم بمعناه المنهجي

[1] روجيه، بول داو، أساطين الفكر عشرون فيلسوفا صنعوا القرن العشرين، مرجع سابق، ص 67.

*حدد فلاسفة التنوير جوهر مجتمع الحداثة بوصفه الذي يثق بالعقل ويأخذ بالعلم ويؤمن بالتقدم والتطور. فالعقل والإديولوجيا إستعملها عقل الحداثة في القرن الثامن عشر ضد الأفكار اللاهوتية والميتافيزيقية واللاعقلانية؛ وبذلك عقل الحداثة يتجاوز ويشطب العقل اللاهوتي والمتافيزيقي، متجليا على هيئة أداتي يستطيع من خلاله الإنسان الغربي فهم واقعه وتغييره والسيطرة عليه وتطويره، ولكن مشروعية العقل الأداتي والتقني بدأت في بداية القرن التاسع عشر تأخذ إتجاه إلتفتت والتناقض متحولا من الشك بالدين والميتافيزيقا إلى الشك بالعقل (...)"(أنظر: محمود خليف خضير الحياني، الهيرمينوطيقا النقدية، مشروعية العقل التواصلي، مرجع سابق، ص ص 100، 101.).

[2] هربرتماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر، جورج طرابيشي،منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988، ص 47.

الصارم لايمكنه أن يتناول بالدراسة والتحليل إلا وقائع العالم الخارجي" [1] وهذا ما يبين أن مجال العلوم الطبيعية هو المجال الخاص بالعلم، في حين أن العلوم الاجتماعية بالنسبة له تعمد إلى التأويل مؤكدا على وجود فروقات بين الظاهرة الطبيعة والظاهرة الاجتماعية .

في طرحه النقدي، وبوصفه الوريث الفلسفي لمدرسة فرانكفورت، لم يتمكن هابرماس "من مجاوزة السقف التأسيسي الذي وضعته المدرسة، وتحديدا هوركهايمر، من حيث أن الغرب إجمالا هو نتاج متكامل: فلسفي، اجتماعي-تاريخي وقيمي وسلوكي" [2]، وحسبه هذا ما جسّد إيديولوجيات كانت سببا في وضع فاصل بين الفلسفة الأنوارية والواقع الأوروبي المعاش خاصة بعد تنامي موجة التقدم والعلم، وانتقادا منه لهذه الوضعية قدم مشروعا أخلاقيا تواصليا عنونه بأخلاقيات التواصل تأثر فيه بعديد الفلاسفة، والجلي هنا أنه في موقفه النقدي "انحاز للمشروع الهيجلي الذي وإن لم يغفل الواقع في تصوراته البدئية انطلاقا من قوله بأن كل ماهو عقلي واقعي وكل ماهو واقعي عقلي(...)" [3] كاشفا في عمله النقدي عن بذور التواصل في فلسفة هيجل مبينا أن هذا الأخير "قد طور مفهوم الأنا بشكل تجاوز المفهوم الذي قدمه كانط، فإذا كان كانط ينظر إلى الأنا كوحدة خالصة تحيل إلى ذاتها حيث تشكل كوعي بالذات من خلال العلاقة التي تنشئها مع ذاتها (...) فإن جدلية الوعي بالذات لدى هيجل تتجاوز الأفق الضيق للعلاقة التأملية réflexive المنعزلة للذات مع ذاتها إلى ذات متفاعلة مع الآخر"[4] في هذا العالم المعيش.

وفي نقده للمشروع الحداثي بين هابرماس في مؤلفه المعرفة والمصلحة أشكال المعرفة المتعلقة بالمصلحة الإنسانية تبعا لنشاطاتها معددا إياها في "المصلحة التقنية intérêt technique، وتتمحور حول تطبيقات حاجات مادية معينة، ومصلحة عملية intérêt pratique، وتنهمم أساسا بعملية التواصل بين الأفراد وبين الجماعات الاجتماعية المختلفة من خلال تأكيدها على اللغة كأداة تواصل وإفهام من الطراز الأول، ومصلحة تحريرية intérêt d'émancipation، تقوم على ملاحظة الأفعال والأقوال المشوهة مع ممارسة

[1] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 13.(أنظر مقدمة المترجم)
[2] المصدر نفسه، ص17.
[3] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 5(أنظر مقدمة المترجم).
[4] جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص ص 154، 155.

القوة، ومن ثمة محاولة التحرر منها ومجاوزتها إلى تأمل ذاتي معبر" [1] عن ممارسا وأقوال تعكس ماهية الذوات والأهداف ومجموع الغايات المنشودة منها.

وقد ميز هابرماس في نظرية الفعل التواصلي التي تعد أولى ركائز تداوليته الشكلية الشاملة بين أنماط متباينة من العقلانية، كما سبق وأن أشرنا إلى أولاها المتمثلة في العقلانية الأداتية* التي انتقدها وبشدة، ليضع بديلا لها من شأنه أن يكون حلا لم آل إليه المجتمع عموما والإنسان بشكل خاص، فمصطلح "الأداتية عند هابرماس يحمل مضمونين أحدهما إنه يمثل أسلوب لرؤية العالم والمضمون الآخر إنه يمثل أسلوب لرؤية المعرفة النظرية، مما يوضح صلة العقل الأداتي بالأغراض العملية" [2] بشكل مباشر وبطريقة براغماتية أساسها النتائج النفعية كما بين ذلك في بعض المواضع في كتابه المعرفة والمصلحة خاصة عندما يتعلق الأمر بالفلسفة البراغماتية لبيرس، فهابرماس رأى أن "المعرفة الأداتية هي التي ترسخ الفعل العقلاني الهادف والمحكوم بالنجاح في محيط متموضع ضمن وجهة نظر التحكم التقني الممكن. الإطار الترنسندنتالي لسيرورة البحث يثبت الشروط الضرورية من أجل توسيع أفق المعرفة المفيدة تقنيا (...)" [3] مؤكدا أن كل ماتسعى إلية الذات الإنسانية من منظور بيرسي براغماتي من خلال البحث القائم على العلم هو المصلحة.

ومن خلال ماسبق يتوضح لنا أن العقلانية الأداتية** "هي عقلانية تخضع لحساب الوعي الذي يدرس كيفية الوصول إلى أهداف بحد ذاتها موضوع حساب وغير خاضعة لطابع قيمي بل لطابع عملي، ويتشخص هذا النوع من العقلانية في تفاعل الإنسان مع

---

[1] كارل أوتو آبل، للتفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص ص 13، 14.

*لم مصطلح العقل الأداتي وليد فلسفة هابرماس النقدية التواصلية، بل عرف أول ظهورله في الكثير من كتابات الفلاسفة على رأسهم الفلسفة الأنطلوجية لمارتن هيدجر في نقده للعقل الوضعي ونقد التقنية التي شكلت تهديدا للإنسان، كما نجده أيضا لدى الجيل الأول للمدرسة، ويتعلق الأمر بأدورنووهوركهايمر كما وضحنا في موضع سابق، وكان هذا في كتابهما جدل التنوير وأيضا في "العمل الخاص لهوركهايمر أفول العقل، وكذلك في حد أهم أعمال ماركيوز الإنسان ذو البعد الواحد ، حيث يرى هؤلاء أن العقل الأداتي هو منطق في التفكير وأسلوب في رؤية العالم ينظر إلى العالم الاجتماعي كما ينظر إلى الطبيعة المادية.(أنظر: أبو النور حسن أبو النور حمدي، يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،ط1، 2012، ص 133.)

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها..

[3] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، تر: حسن صقر منشورات الجمل، كولونيا، ط1، 2003، ص 162.

**أثرت عديد الفلسفات والأفكار في هابرماس خاصة في بلورته لمفهوم العقلانية أين نجده قد انطلق في توضيح وتحديد مفهوم للعقل الأداتي من ماكس فيبر "الذي جعل مفهوم النشاط العقلاني يحيل بالضرورة إلى مقولات عملية منظمة اجتماعيا إلى نظام من التداخلات تدمج نوعا من المعرفة وتعقلن الواقع الاجتماعي، ولكن هابرماس لم يكتف باستكمال العمل السوسيولوجيلفيبر بل حاول تجاوز الإطار الذي وضع فيه فيبر فعل العقلنة"(أنظر: محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 177.)

الطبيعة، وتتجسد في العلم والصناعة والتكنولوجيا الحديثة" [1]، وعليه فإنه من المهم هنا أن نوضح أن "النشاط الأداتي يخضع لقواعد تقنية تتأسس على معرفة تجريبية (...) وهذه القواعد تتضمن تنبؤات شرطية تتعلق بالوقائع القابلة للملاحظة (...)" [2] ومعنى هذا أن هذه التنبؤات تبقى تتأرجح بين كفتي الصدق والكذب، وهذا ما يؤكد أن العقلانية الأداتية في نظر هابرماس مرتبطة ارتباطا وثيقا بنجاح منفعي.

فإذا كان العقل الأداتي كذلك فما هو مفهوم العقل التواصلي أو العقلانية التواصلية في الطرح الهابرماسي إذا قلنا أنه و"في مقابل العقلانية الأداتية وضع مفكروا مدرسة فرانكفورت العقلانية النقدية وذلك قصد إعطاء نفس جديد للفكر الفلسفي الغربي حتى يستأنف مهامه النقدية ولإنقاذ مشروعه الحضاري الغربي من الانهيار الكلي و يتجاوز معضلاته وأزماته"[3]؟

كانت انطلاقة كارل اوتو آبل كانطية نقدية خالصة، بينما انطلق هابرماس مما خلفته فلسفة الروح الهيجيلة خاصة وأن هيجل صرّح أن الأنا بوصفها وعيا ذاتيا لا يمكن إدراكها إلا عندما تكون روحا، وهذا يعني عندما تنتقل من الذاتية إلى موضوعية العام، في الوقت الذي تكون فيه الذوات العارفة متحددة على قاعدة التبادل بوصفها ذواتا غير متطابقة لأنه وبالنسبة لهيجل المعرفة تنشأ من خلال ازدواجية المعنى أو انسجام وجهات النظر، فكل واحد مماثل للآخر من حيث أنه يعارضه. هذا الاختلاف مع الآخر هو لذلك مساواته معه، ولهذا لا يمكن التعرف (...) ذلك أن المعارضة تنقلب إلى التماثل بالنسبة إليه ذاته، أو أنه مثلما يعاين نفسه في الآخر، يعرف نفسه على أنه ذاته [4]، لأن الإنسان في نظر هابرماس اجتماعي بطبعه،فلا "يمر وقت عليه دون أن يحدث تواصل بينه وبين الآخرين،وبينه وبين ما في العالم من كائنات وظواهر" [5]، كما يقول هيجل "من تجربة التفاعل أتعلم رؤية نفسي في أعين شخص آخر، فالوعي الذي لدي عن نفسي ذاتها مشتق عن تقاطع الآفاق. وعلى أساس الاعتراف المتبادل فقط يتشكل الوعي بالذات الذي هو ضرورة مرتبط بالانعكاس الذي

[1] حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، هابرماس ومدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 133.
[2] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، مرجع سابق، ص 182.
[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى اكسل هونيت، ص 32.
[4] يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، مرجع سابق، ص 14.
[5] جان مارك فيري، فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص 137.

يظهر عني في وعي الشخص الآخر" [1] مايبيّن أهمية وجود الآخر وحاجة الذات الماسة إلى الاحتكاك والتفاعل بالآخر، "فكل ماهو هيجلي انتصر على ماهو ماركسي* لدى هابرماس، ويقصد بذلك موقفه الناقد لماركس واستعادة هابرماس لحوار وجدل الاعتراف بالآخر، إلا أننا سنجدهابرماسكانطيا أكثر من كونه الاثنين السابقين" [2]، مقدما انتقاداته لأفكار ماركس في كتابه بعد ماركس.

وقد رفض هابرماس الأفكار التي قامت عليها الفلسفة الكانطية المتعالية وتحديدا ماتعلق بالذاتية على الرغم من خلفيته العقلية والنقدية المتأثرة بها،فبعض الباحثين والدارسين لفلسفة هابرماس يرون بوجود تطور واضح "في فكر هابرماس بعيدا عن الهيجلية (...)صوب نوع من الكانطية الجديدة، وهو الأمر الذي يتضح بدرجة أكبر في التمييز الذي يقيمه الآن بين مزاعم الحق التي نثيرها في المقولات الإمبريقية، أي مجال العقل النظري، وبين مزاعم الصحة أو الملائمة التي نقدمها بمعايير الفعل والتقويم، أي في مجال العقل العملي" [3]،وهو يرفض أيضا "الميتافيزيقا بشكل عام: فهابرماس وفي سياق مدرسة فرانكفورت القديمة لا يعتقد بوجود أي فرق مبدأي بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية النقدية والبنائية.

وهذا مايعني أن كل المنطوقات الفلسفية يجب أن تكون قابلة للتحقق تجريبيا ومنه قابلة للتكذيب،حتى الفرضيات الضرورية للحجاج التي هي في التداولية الكونية إدعاءات الصلاحية الأربعة: المعنى، الحقيقة، الصدقية، والاستقامة الأخلاقية، وكذا الإجماع المحتمل مبدئيا حول إدعاءات الصلاحة هذه" [4]، التي اعتبرها عماد النشاط التواصل وسبيلا مهما لنجاحه، حيث يكون العالم المعاش هو أساس كل تجربة إنسانية حية من شأنها تأكيد صحتها

---

[1] جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص155.

*لم يكن التفكير الماركسي المأثر الوحيد في فلسفة هابرماس، بل ساعد أيضا التحليل النفسي لفرويد هابرماس في مشروعه التذاوتي، حيث " أفاد هابرماس من التحليل النفسي الفرويدي، والنقد الماركسي للإيديولوجيا، أما التحليل النفسي الفرويدي فهو يقدم نموذجا لعلاج الأدواء النابعة من التشويه المنظم الذي تلحقه الإيديولوجيا واللغة (...) إن المحلل النفسي يشجع مرضاه بلغة الكلام على مداواة العلل الناجمة عن الذكريات والدوافع اللاشعورية، البشرية بلغة الخطاب على أن تناهض القمع والزيف والتشيؤ الذي تنطوي عليه المعرفة،أما التراث الماركسي في نقد الإيديولوجيا فهو يقدم نموذجا آخر للنفاذ إلى البنى التحتية للمجتمع والنظر إلى البنية الاجتماعية للمعرفة فمهمة النقد الماركسي للإديولوجيا هي أن يكشف النقاب عن الخدع الإديولوجية للوعي المسيطر والتعبيرات السائدة ويرتكز على المصلحة المحررة".(انظر: على عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماسأنموذجا،مرجع سابق، ص 43.)

[2] المرجع نفسه، ، ص 40.

[3] توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 139.

[4] كارل أوتو آبل، العلاقة بين الأخلاق القانون، والديمقراطية، فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص440.

أو تفنيدها مغيرا هو الآخر مسار الفلسفة من فلسفة الوعي إلى فلسفة اللغة ومن الذات إلى التذاو ت والبينذاتية، و"تهدف هذه المبادئ نحو كشف المصداقية التي تشكل الحقيقة بعوالمها الثلاث، عبر معايير شرعية تستطيع أن تكون عامة، وعليه فإنه يمكن تحصيل فكرة الحقيقة من مفهوم الشرعية المعيارية من خلال اتفاق مثالي غير محدد بزمن، وبينذاتية مرتبطة بجماعة مثالية للتواصل؛ لحظة تناسق العقول هذه تضاف للحظة التناسق مع طبيعة الأشياء"[1] داخل العالم المعيش، فهو يعتمد في تأسيسه لأخلاقياته في التواصل والنقاش "على مبادئ عقلية تستمد بعض عناصرها من التداوليات الكلية لأن هذه التداوليات هي التي تسمح بالتفكير في الأساس الذي يجعل من التلفّظات أو أفعال الكلام حقيقة أو دقيقة" [2] تسهل التوصل إلى نتائج عملية خاضعة للإجماع البينذاتي حيث تكتمل الصورة الكلية للفعل التواصلي.

ومن جانب آخر يرى هابرماس أن مفهوم الحقيقة الناتجة عن الإجماع باعتبارها موضوعا "للخبرة بمطلب شرعية بينذاتية ذات خطاب متوافق، ويوحد فكرة موافقة الجمل للحقائق. بمفهوم الإجماع المثالي ومن منطلق هذا التوحيد فقط نصل على مفهوم زعم شرعي قابل للنقد" [3]، ما يفتح مجالا أوسع للنقاش والمحاجة بين الأطراف المشاركة في التواصل، كما وظف هابرماس "مفهوم الكلية الأخلاقية لتأسيس أخلاقيات المناقشة بديلا عن أخلاقيات الواجب وأخلاقيات المنفعة، لكن ذلك لم يمنعه من انتقاد كانط بتأسيسه للأخلاق على الذات لوحدها، ليطرح التذاوت بديلا لفلسفة الوعي القائمة على الذات" [4] والتي كانت سببا في دخول الفكر الحديث في أزمة لا سبيل للخروج منها سوى التواصل مجسدا في مشروعه أخلاق التواصل أو إتيقا المناقشة الذي تمكن من "حل مشكل تأسيس النظرية الأخلاقية بفضل استنتاج مبدأ الكونية انطلاقا من افتراضات مسبقة وكونية للمحاجة (...) تدرج مبدأ أخلاقيا هو مبدأ الكونية principe d'universalité ويرمز له المبدأ (U)حيث عرفه بقوله: ينبغي على كل معيار ذي صلاحية أن يستجيب للشرط الذي بمقتضاه يمكن لكل النتائج والآثار الثانوية (...) أن تكون مقبولة من طرف كافة الأشخاص" [5] نظرا لأنها قد

[1] علي عبود المحمداوي،الاشكالية السياسية من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس، مرجع سابق، ص 224.
[2] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 266.
[3] علي عبود المحمداوي، الاشكالية السياسية من فلسفة الذات الى فلسفة التواصل هابرماس، مرجع سابق، ص 224.
[4] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص29.
[5] جميلة حنفي، نظرية المعقولية التواصلية لدي يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 149.

خضعت للمعايير التي قام عليها هذا النقاش في قالب بينذاتي، وعليه فإن صياغة هابرماس لهذا المبدأ ستكون كالتالي: "على كل معيار أن يستجيب إلى إلى الشرط التالي: أن تتأتى التبعات والآثار الثانوية بشكل قابل للتوقع من كون المعيار الذي تمت معاينته كونيا في سبيل إرضاء مصالح كل فرد، هذا المعيار يمكن أن يقبله كل الأشخاص المعنيون" [1] ذلك أن كونية الحوار تتحدد بصلاحية هذا المعيار المتفق عليه، ويضيف هابرماس إلى صياغة مبدأ الكونية صياغة أخرى ترتبط بمبدأ فعل تمت صياغته في ما يلي: "افعل فقط وفقا للقاعدة التي تستطيع أن تتوقع لها بالفكر أنها قد تسمح في حوار فعل لو دار بين جميع الأشخاص المعنيين لقبلوا دون إرغام التبعات والآثار الثانوية والمتأتية بطريقة متوقعة من كون القاعدة قد تم النظر إليها في سبيل إرضاء مصالح كل فرد"[2].

كان هدف هابرماس من خلال فلسفته التواصلية هو إرساء فلسفة جديدة تعتمد على الاعتراف بالآخر والتواصل، فعقلنة التواصل بالنسبة له هي"استنهاض الإمكانية التحررية المتأصلة في عالم الحياة وتفعيلها ضد متطلبات النظام" [3]، وتمر هذه العقلنة حسب هابرماس بمستويين الأولى هو "مستوى الفعل النفعي الناتج عن تطور القوى الإنتاجية وتنظيمها تنظيما عقلانيا وهي مهمته النظام الذي يعمل على تنسيق عمل الأفراد، أما الثاني هو مستوى التنظيم الأخلاقي للفعل الاجتماعي وذلك من خلال عقلنة التواصل والتأسيس لبنى تحتية قادرة على إدارة الحياة الاجتماعية"[4] . وقد سعى هابرماس من خلال فلسفته التواصلية "إلى استئناف التفكير في العقلانية وفي تطبيقاتها الملتبسة في المجتمعات الغربية من طرف ذوات قادرة على أخذ الكلمة، وتبرير ادعاءاتها والبرهنة عليها" [5]، منطلقا في إعادة بناء النظرية الاجتماعية واهتماماته البالغة باللغة بحكم أنها أداة للتواصل وأداة لربط العقل بالواقع متأثرا في هذا بأعمال اللغويين كأوستين وسيرل حيث اعتبر نظرية أفعال الكلام "ابتكارا رائعا، ذلك أنها تركيب بين اللغة من جهة والفعل من جهة أخرى" [6] بحيث سيقف هو الآخر على

[1] محسن الخوني، من كانط إلى هابرماس وآبل، مرجع سابق، ص 28.
[2] المرجع نفسه، ص 29.
[3] علي عبود المحمداوي،الاشكالية السياسية من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا، مرجع سابق، ص 186.
[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[5] محمد نور الدين أفاية الحداثة و التواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، مرجع سابق، ص 106.
[6] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 30.

ماقدمه أوستين من تميّيزات وفوارق بين الأفعال التقريرية والإنجازية كما فعل أيضا كارل أوتو آبل، فنظرية أفعال الكلام تعد رافد أساسا في المشروع التواصلي لكليهما.

بين هابرماس في إطار حديثه عن العقل التواصلي أن العقل الأداتي هو "نتاج انشطار واغتصاب سيرورة اجتماعية، فقد وصفها هوركهايمروأدورنو وفوكو بأنها سيرورة الذاتية بوصفها تتجاوز قواها وتتشيؤ، فكان من الواجب تحرير طاقة العقل داخل التواصل" [1] وهذا التحرير لايتم دون طرح بديل تمثل في العقل التواصلي، ومن خلال كتابه نظرية الفعل التواصلي الذي أعاد فيه تقديم وطرح إشكالية العقلانية الحداثية وما انجر عنها من شروخ حاول القضاء عليها، حيث يقول هابرماس: "على الرغم مما يوحي به العنوان فأنا واع من أنني لم أقدم نظرية مكتملة ومن خلال هذين الجزأين ومع ذلك سأسعى إلى تثبيت العنصر النظري الضروري لكل فلسفة ملزمة ببلورة فهم خاص يتجاوز الفهم الميتافيزيقي إذا ما رغبت في إقامة روابط تعاون مع العلوم الاجتماعية بالاستناد إلى قاعدة تقسيم العمل فإن الرهان بالنسبة لي يتلخص في تأسيس مشروع قد يتفرع في اتجاهات متعددة إذا ما قبلنا النظر إليه بنظرة واعدة"[2]، وفي هذا المشروع سلك "هابرماس طريقا (...) في صياغته لهذا العقل التواصلي فلقد أقدم على وضع العقل داخل إطار اللغة بصفة عامة، وفي إطار التواصل بصفة خاصة، فمسيرة هابرماس الفكرية (...) توضح التراكم النظري في أعماله نحو أفق تحرري وكان منشغلا بالعقل التواصلي" [3] مغيرا منحى الفلسفة من هيمنة العقل إلى المجال اللغوي باحثا أن أفق التعايش والاعتراف وقبول الآخر المختلف.

يقول هابرماس:"سأصر فيما يخصني على واقع كون العقل التواصلي على الرغم من صفتة الإجرائية الخالصة المتخلصة من كل رهان ديني" [4]، مضيفا أن "الممارسة التواصلية تنزع إلى تجاوز العقلنة الأداتية و الإستراتيجية و التي هيمنت على مجال التواصل نفسه" [5] وانطلاقا من هنا يتبن وفقا لما قدمه هابرماس أن الفعل التواصلي يمر بمراحل مختلفة ومتباينة،أولها مرحلة التوسط الذي تتوسطه الرموز .تقوم هذه المرحلة على فاعلتين الأولى

[1] أبو النور حسن، أبو النور حمدي، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص135.
[2] المرجع نفسه، ص 136.
[3] المرجع نفسه،ص 138.
[4] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس نموذجا،مرجع سابق ،ص 184.
[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

القول أين يتم التعبير عن حلول ما مرغوب فيه أما الثانية فهي العقل وهو تحقيق ما كان مرغوب فيه فهما إذا يكملان بعضهما فنجد كل منهما ويشكل هذا الحوار البينذاتي أما المرحلة الثانية هي مرحلة الخطاب المتميز بالنسبة لمضمونه أي لا يكفي أن يحدث التفاعل بين العقل والقول فقط وإنما يستدعي تدخل طرف آخر هو الملاحظ لكي يحدث اختلاف بين الرأي والتصورات وعليه يمكن التنسيق بين رغبتين متجادلتين في السلوكفي حين نجد أن المرحلة الثالثة فهي مرحلة الخطاب البرهاني أو الحجاجي "وهنا تتشكل مقتضيات الصلاحية التي ترتبط بجانبين الأول أفعال اللغة المنجزة بالمرحلة الأولى والثانية معالجة افتراضات المعايير بحيث تكون قابلة لأن تكون شرعية أو غير شرعية [1]، وتعد هذه الخطوات في نظر هابرماس الأساس في نظرية الفعل التواصلي* la théorie de l'agir communicationnel ذلك لأنها تقودنا إلى نتائج هامة "فعندما تتخذ الأفعال التواصلية شكل كلام نحوي تنفذ البنية الرمزية إلى كل عناصر التفاعل(...)" [2]، وتعمل على تحليل وتفكيك الرسائل التي ينبغي إيصالها إلى المستمع أو المتلقي، "فالفعل التواصلي هو ممارسة بواسطة اللغة (...) يهدف إلى استعادة الفهم والحفاظ على التفاهم المتبادل، وهو ضروري لاستقرار المجتمعات البشرية" [3] وفض النزاعات وتفادي انتشار العنف، فبالنسبة لأخلاقيات التواصل حسب هابرماس "إن التأمل ينصب قبل كل شيء على إعادة بناء الشروط العملية للتواصل، بناءا على تحليل اللغة العادية (الجارية)، والافتراضات العامة التي تجعل التواصل ممكنا"[4] وذو نتائج مرضية لكافة أعضائه، من خلال الاح نكام إلى جملة المعايير والمبادئ المتعلقة بالنقاش من جهة، والأخلاق من جهة أخرى حيث يقول هابرماس: "في الدراسات التي نشرتها حتى الآن والمتعلقة بأخلاق النقاش، فإني لم أميز بما يكفي بين مبدأ النقاش ومبدأ الأخلاق ، إن مبدأ النقاش لا يوضح سوى وجهة النظر القائلة بأن معايير العمل بشكل عام، باستطاعتها أن تقوم من حيث الأساس ببناء أسلوب منصف ونزيه وحيادي، وهكذا يتم الفصل بين مبدأ المناقشة والمبدأ الأخلاقي، ويتوجه هذا الأخير إلى الإنسانية بمجموعها

[1] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا،ص180.
[2] المرجع نفسه، ص 181.
[3] Komi kouvon,la responsabilité éthique dans les sociétépostcommunicationelles, édition l'harmatan, paris, 2019, p07 (voir l'introduction)
[4] Ibid, p10.

ويرسي أسس الاحترام المتبادل بين الأفراد أيا كانوا، بصرف النظر عن انتمائهم الاجتماعي"[1]، ولتأكيد المعايير الأخلاقية والمبادئ التي تكرس هذا الإحترام المتبادل أكد هابرماس على إرساء أخلاقيات للتواصل أو اتيقا النقاش فهو يرى أن "العمليات التواصلية التي تتم بين الناس هي طريقة لا تهدف إلى إيصال شيء ما أو تبليغ فكرة أو تعبير عن رأي أو موقف بقدر ما هي طريقة لتغيير الاختلاف الإشكالي الذي تختزنه الأقوال التواصلية،وطريقة لتقريب المسافات بين الآراء والمواقف" [2]، فكان من الضروري وضع ضوابط لهذه العملية حتى تصل إلى أهدافها المنشودة والمراد تحقيقها من التواصل.

يحتاج كل موضوع تفاعلي- تواصلي قيد الدراسة إلى وجود أطراف أحدها عارضة وأخرى معروض عليها أي وجود متكلم ومخاطب وهذا ما يحيلنا إلى تصنيف المخاطب إلى فئات ثلاث هي على التوالي: "قد يكون السائل متعلّما هدفه اكتساب المعرفة والرفع من مستواها و قد يكون مستشكلا يرغب في إيضاح ما استشكل عليه أو أن يكون متشككا:يقوم شكه على النتيجة المتوصل إليها أو طريقة التدليل أو كلاهما معا" [3] ومن خلال هذا وضّح هابرماس الوضعية التي تكون عليها الذات الفاعلة من جهة، وموضوع التواصل، مبينا أنه رغم تباين واختلاف الوضعيات إلا أن الهدف واحد متمثلا في المعرفة.

تستند نظرية الفعل التواصلي إلى جملة من القواعد الأساسية التي تبني الموقف التواصلي للذوات، أهمها اللغة، الطابع الحجاجي*، وكذا ضرورة الإقناع، مجتمعة في ثنائية السؤال والجواب، وهذا ماعمل هابرماس على مراعاته ضمن أخلاقيات النقاش التي تستوجب أن يكون:

-"الجواب مدللا و مفهوما لا غلط فيه ولا تقليد.

---

[1] رينرروشليتز، ماركس ،هابرماس والديمقراطية الراديكالية، تر: سليم قندلفت، ضمن : مجلة ماركس الراهن، العدد 24، (د.ب)،(د.ت)، ص ص45-46.

[2] عبد السلام عشير، عندما نتواصل نغير ، مرجع سابق ، ص 197.

[3] سليم أودينة،فلسفة التداوليات لصورية،وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس،ملخص مذكرة تخرج لنيل درجة الماجيستير في الفلسفة 2008-2009، جامعة منتوري، قسنطينة، ص 87.

*يقوم الطابع الحجاجي في نظر هابرماس على ثلاث مسارات تشير إلى الأسباب الرئيسية لقيام المجاجة التواصلية والتي تهدف إلى الفحص التداولي لمواضيع النقاش بهدف الاتفاق والإجماع حول رأي أخير يمثل موقف الجماعة، وتتلخص في:" 1- النزاع: وهو سبب الحجاج، 2- إختبار الحجج: وهو موضوع الحجاج. 3-الإجماع: وهو نتيجة الحجاج.(أنظر: علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص225.)

-أن يكون متطلبا رفع الإشكال وإزالة موضع الفساد.

-أن يتبيّن مكمن الغلط" [1]، والذي من خلال المناقشة والحوار يصبح تجاوزه والقضاء عليه أمرا واردا يؤكده الإقناع والاقتناع المتبادل.

لذلك رأى هابرماس أنه على المشاركين "في التواصل وفي موضوع الإدعاءات المتنازع عليها، يجب فقط أن يكونوا ملتزمين بقوة الإقناع والاقتناع عبر الحجة الأفضل (...) فالمشاركون كلهم يجب أن يعنوا مايقولون" [2]، والحجاج كمطلب أساسي في التواصل لا يمكن أن نعتبره أنه كذلك "فليس كل تواصل هو حجاج أو نقاش، فقد يكون التواصل عبر الفعل الكلامي مثلا يهدف إلى التأثير عبر الأمر أو الطلب من المستمع وذلك رغم تأثيره قد لا يحدث نوعا من الحجاج، (...) تظهر الحاجة إلى الحجاج حينما يصبح موضوع التواصل موضوعا نزاعيا وتبدأ الحجج المؤيدة والمضادة في سباق نحو تحصيل مشروعية طرفها والانتصار على الآخر ودعم صحة طرفها " [3] وفي هذا الموضع تحديدا يجب أن يكون الحجاج العقلي المبني على اللغة جانبا مهما في التوصل إلى الإجماع،"ودون هذا النقاش العام الخاضع من حيث الجوهر لعدد من القواعد والأنظمة الملازمة لهذا النوع من النقاش ينتفي ويغيب كل احتمال للتواصل إلى اتفاقات ذات قيمة. كما أن الخيار المنطقي للأفراد وكذلك التقاليد لن تتيح إيجاد حل للخلافات التي تتسم بطابع هذا العصر (...) وقبل أي خيار معياري ثمة علاقة داخلية بين المناقشات والمعايير، وعبر كل مواربة أو انحراف للمتطلبات الملازمة للمناقشات أن يكونوا مجبرين، ومن هذا المنطلق على استماع أحدهما للآخر" [4] وعلى كل منهم احترام حق الآخر في الحوار والإنصات له، لأن الإنصات لآراء وأفكار الغير، وإلى جانب هذا نشير إلى احترام المعايير الأخلاقية القائم عليها هذا النقاش مايجعله سلسا ويجعل التوصل إلى الإجماع ممكنا، ومن خلال ما تقدم نجد أن هابرماس يرى أنه "لا يمكن الحديث عن التواصل إلا بافتراض وجود خطاب وعالم معيشي ، فالتواصل خطاب

[1] سليم أودينة، فلسفة التداوليات الصورية، وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس،مرجع سابق، ص87.
[2] علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، مرجع سابق، ص224.
[3] المرجع نفسه،ص ص 225-226.
[4] رينرروشليتز، ماركس وهابرماس والديمقراطية الراديكالية، ضمن: مجلة ماركس الراهن، العدد24، (د.ت)، ص 24.

سوسيولوجي (...)فهابرماس يفكر انطلاقا من الواقع هو ما سماه عالم المعاش" [1]، متناولا إياه بمصطلح الفضاء العام.

2 -الفضاء العمومي*:واجهة لتجاوز مكمن النقص في التواصل والنقاش.

اختلفت آراء ومواقف هابرماس باختلاف الميادين التي وقف على دراستها، فبعد انتقاداته الموجهة للأداتية وما خلفه العقل الأداتي من نقم على الإنسان الأوروبي، اقترح عودة الخطاب الإتيقي التواصل كحل لذلك، ونجد أنه قد توجه مباشرة من عقلة التواصل إلى محاولة أخرى تمثلت في عقلنة السياسة تواصليا، فلم يكن هابرماس ليتوجه نحو الطرح السياسي إلاّ بعدما تبيّن له أن نظريته في أخلاقيات التواصل لم تستوف جميع شروط تطبيقاتها في اليوم الذي يحمل العالم المعيش من الاختلاف والتركيب ما يحول دون ذلك، وبعد ظهور مواقف نقدية لنظرية الفعل التواصلي التي طرحها في مشروعه الفلسفي، والنقائص التي حملتها "وعى هذا النقص ما جعله يقوم بمراجعة إتيقا المناقشة وجعلها جزءا من نظريته في المناقشة تهتم بامتحان على حد سواء صلاحية المعايير الأخلاقية والقانونية والسياسية وضمانات تطبيقاتها. وهذا يعني أن نظرية إتيقا المناقشة ونظريتي الحق والسياسة المداولاتية**Délibérative، كما وعى ضرورة إعادة بناء معياري للحق والسياسة معا" [2]، أين توجه إلى الحديث عن الأخلاقيات في ميادين متبانية عن التواصل كالسياسة، الحق، القانون، ضمانا منه لحريات الذوات في الفضاء العمومي ذلك أن المعايير الموضوعة تحتاج

[1] سليم أودينة، فلسفة التداوليات الصورية، وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس،مرجع سابق، ص 89.

*وقد لجأ هابرماس إلى استعمال العديد من المصطلحات والمفاهيم لضبط مفهوم للفضاء العمومي، كمصطلح الأركيولوجيا لتتبع دلالة المفهوم قصد الإلمام بـ: "تكونه التاريخي، تحولاته المرتبطة بالوضع الاقتصادي، والاجتماعي، والسياسي، وظيفته الأساس: الحوار، الحجاج، والإقناع أي دوره التواصلي، تفاعله مع عناصر البنية العامة للمجتمع البورجوازي، وارتباطه بالرأي العام وظروف اشتغاله واستعمال الجمهور للعقل استعمالا عموميا كان أم غير عمومي(...)"(أنظر: رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، ضمن: مجلة دلتا نون، العدد الثاني ، نوفمبر، 2014.ص ص 5، 6.) ، كما بين نور الدين علوش في كتاباته حول هابرماس والفضاء العمومي، أن هذا المصطلح لم يستعمل إلا معه في أطروحته التي نشرت سنة 1960 تحت عنوان الفضاء العمومي أركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكونا بنيويا للمجتمع البورجوازي، حيث تطرق إلى انبثاق مفهوم مبدأ الدعاية من الناحية التاريخية والنظرية، وبين أن المنظر الحقيقي للفضاء العمومي هو الفيسلوف الألماني كانط في مقاله التأسيسي ما التنوير؟ (أنظر: نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 65.)

**الديمقراطية المداولاتية بالنسبة لهابرماس هي حل وسطي بين الديمقراطية اللبرالية والديمقراطية الاشتراكية، وقد قدمها لتجاوز مكمن القصور في الديمقراطيتين الآنفتين الذكر، فعوضا عن إنطلاق اللبرالية من معايير فردية ، والاشتراكية من معايير جماعية تسنها الجمهورية لجأ إلى الجمع بين المبدأين في إجراءات مثالية تنحو نحو التداول.

[2] خديجة زتيلي، الفلسفة السياسية المعاصرة، قضايا وإشكاليات، منشورات الاختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014، ص 153.

إلى أطر أخلاقية وقانونية من شأنها أن تُفعّل تلك المعايير، ومن خلال ماتقدم يعد الفضاء العمومي l'espace publique الأساس الثاني في تأسيسية هابرماس أين انتقل من خلاله من ماهو نظري إلى تطبيق جملة الأفكار التي بلورها حول الفعل التواصلي في الميدان الحي للفعل الإنساني، ذالك أن مجموع الأفكار التي توصل إليها هابرماس بعد موقفه النقدي للحداثة خاصة ماتعلق بالعقل الأداتي تحتاج إلى التجسيد داخل الفضاء العمومي الذي يضمن تفاعل الذوات بالدرجة الأولى.

ويكشف"استخدام اللغة لمصطلحات العمومي (Öffentlich)، والمجال العام(Öffentlichkeit)عن تعدد المعاني التي نجد لها تواجد في مراحل زمنية مختلفة، حيث تُظهر محاولة تطبيق هذه المعاني على علاقات معينة مرتبطة ومتأصلة في المجتمع البورجوازي المتقدم صناعيا، عن غموض هذا الارتباط" [1]، لذلك فإن التفكير في الفضاء العمومي يجب أن تفكيرا في "الشرط الإنساني الحديث في أبعاده الاجتماعية والسياسية وتحولاته التاريخية أي تفكيرا في: اندماج الفرد في المجتمع، مشاركة المواطن في الحياة العامة والسياسية، مساهمة الفرد في تعزيز الديمقراطية" [2]، وفي بحثه عن مفهوم له انطلق هابرماس من نقد الفضاء العام البورجوازي الذي سيطرة طبقة معينه دون الأخرى خاصة بعد تدور ميدان الصحافة، وتحديدا الدعاية التي تسير المغالطة الإعلامية.

حيث بيّن أنه "يمكن فهم الفضاء العالم البورجوازي أولا وقبل كل شيئ أنه المجال الخاص للأشخاص الذين يتم اعتبارهم جمهورا، وهذا المجال تنظمه السلطة بشكل مباشر ضد السلطة نفسها من أجل أن تكون قادرة على أن تناقش معه القواعد العامة (...)" [3]، لأن الفضاء العام البورجوازي قد لعب"دور الوسيط بين حاجات المجتمع والدولة وهذا التوسط يفترض أن يعتمد بالتدريج على مفهوم الرأي العام بمعنى آخر تمثيل موقف وشرعية لنقد

[1]Jürgen habermas, l'espace publique, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, traduit de l'allemand par : Marc B. de Launay, éditions payot, paris, 1992, p13 (voir l'introduction).

[2]رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق، ص 4.

[3]Jürgen habermas, l'espace publique, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, op.cit, p38.

عقلاني للسلطة السياسية" [1]، ويعتبر كانط بالنسبة لهابرماس هو من فتح المجال للحديث عن الفضاء العمومي في مقالته ما التنوير؟، فكانط يرى أن الأنوار هو "خروج الإنسان من القصور الذي هو مسؤول عنه، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير. تجرأ على أن تعرف (sapereaude) كن جريئا في استعمال عقلك أنت، ذلك هو شعار الأنوار" [2]، وبهذا نلحظ أن كانط كان مدافعا عن استعمال العقل والجرأة في استخدامه، "تلك الجرأة التي تفرض الشجاعة والاستقلالية والمسؤولية والإرادة (...)، يميز كانط بين الاستعمال الخاص للعقل والاستعمال العمومي للعقل، وهو التمييز الذي ساهم بشكل كبير في تحت ما سماه هابرماس بالفضاء العمومي l'espace public، ذلك الفضاء الذي يتداخل فيه الفعل السياسي لتأطير الممارسة السياسية بواسطة الدعاية la publicité لتوجيه الرأي العام l'opinion public، وجهة العمومية بالفعل التواصلي" [3]، محاولا إظهار الدور الحقيقي للعقل في بلورة الحوار والمساهمة في بناء المجتمع، وجعله عقلا ذو طابع عمومي*.

وعطفا على ماسبق، أكد هابرماس من خلال كتاباته التأسيسوية أو التشييدوية لمشروعه التداولي كثيرا عن مفهوم الفضاء العام، بحيث يعد مفهوما مهما في جميع أعماله، منذ "عمله التأهيلي الذي نشر عام 1962، أين جعل هذا المفهوم موثوقا وأكثر انتشارا، مستخدما إياه في نصوصه حول التكامل الأوروبي حيث جعله مكانا للمناقشات السياسية الرسمية وغير الرسمية وفقا لطبوغرافيا متحركة وغير مؤكدة يتشارك فيها المجتمع المدني والدولة، كما

---

[1] نور الدين علوش، هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي، مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، العدد 4، جانفي2014، جامعة وهران، الجزائر، ص 233.

[2] إمانويل كانط، ثلاث نصوص، تأملات في التربية، سؤال ماهي الأنوار، ما التوجه في التفكير، تر: محمود بن جماعة، دار محمد على للنشر، ط1، 2005، ص85.

[3] رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر د العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق، ص 02.

*لقد كان رهان كانط في مقالته عن التنوير كما وضحت أم الزين بن شيخة المسكيني في كتابها حول راهنية كانط ، أن كانط من خلال مقاله عن التنوير سعى للإجابة عن السؤال الجوهري المتمثل في: ما السبيل إلى إستعمال عقل عمومي وعلني للعقل؟ أما الإجابة عن هذا السؤال فهي إجابة تكاد تجهز بحمولتها إذ تفرض ضربا من تعاقد الإستبداد العقلاني مع العقل الحر: فالاستعمال العمومي والحر للعقل المستقل سيكون أفضل ضمانة للطاعة.(أنظر: أم الزين بن شيخة المسكيني، كانط راهنا، ص 24.)

اعتبره أحد شروط إمكانية تحقق الديمقراطية"[1]، وإن كان قد اعتبره أنه كذلك فهذا راجع إلى أن الفضاء العام يعتبر "مساحة للحوار السياسي وهو يساهم في تكوين رأي وإرادة المواطنين ويسمح بوضع نقد للسلطة والمؤسسات القائمة، وكذلك التعبير عن الاحتياجات الجديدة التي تنقل من محيط النظم السياسية إلى مركزها"[2]، وبالتالي فإن الفضاء العمومي هو الضامن بالنسبة لهابرماس لحريات وحقوق الذوات من خلال فرص التعبير عن الرأي والاختيار وسلاسة التواصل والتفاعل.

وقبل الخوض في إشكالية الفضاء العمومي بيّن هابرماس موقفه حوله حيث يقول: "إذا أخذت مرة أخرى اليوم تحليل التحول الهيكلي للفضاء العام لا أستطيع تحديد العواقب المترتبة على نظرية الديمقراطية، ربما يقدم هذا التحليل تقييما أقل تشاؤما من ذي قبل وسيقدم منظورا أقل فوضى وأقل افتراضا"[3]، خاصة إذا تعلق الأمر بالقرارات الحاسمة التي تعتمد على الأصوات الشعبية التي تنتهي بالإجماع بالاستناد إلى جملة من المعايير أهمها الاعتراف، المسؤولية المشتركة، التي تساعد على تأسيس مجتمع منفتح على جميع المشاركين، كما وضح كارل بوبر في حديثه عن المجتمع المفتوح الذي يمكن أن يكون مثالا للمجتمع الديمقراطي "مؤمنا بمبدأ الحرية والديمقراطية ويتعاطى النقد، فالمجتمع المفتوح هو الذي يؤمن بقوة الإنسان وبقدرته على تغيير الأشياء والأحداث ويسعى حثيثا للمشاركة في فهم أهمية النضال المعاصر والانسياق نحو العقلانية من أجل معالجة مشكلات ووهن المجتمعات المغلقة"[4] التي أغرها انغلاق أناها على ذاتها.

فقد أصبح من الضروري اليوم أن نعيد التفكير في الآخر كذات فاعلة في المجال السياسي أيضا، حيث عمل هابرماس على إعادة صياغة الفكرة الكانطية المتعلقة بالسلام الدائم حيث حدد معالمها وأسسها من خلال طرحه لفكرة المواطنة الكونيةكأفق وهدف لبناء دولة السلام الدائم، وكان هابرماس قد بيّن مفهوم المواطنة الكونية في كتابه إتيقا المناقشة

[1]Alexandre Dupeyrix, la conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas, thèse de doctorat d'études germaniques, université liyon 02, 2005, paris, p212.
[2]Ibid, p213.
[3]Ibideem.
[4]خديجة زتيلي، الفلسفة السياسية المعاصرة، قضايا وإشكاليات، مرجع سابق، ص16.

تحت مصطلح المواطنة متعددة الثقافات مقدما مفهوما للمواطنة التي هي "عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود مدينة، مع ذلك فإنه ينبغي أن لا يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أوساط ثقافية نوعية، لذا فإنه يتوجب علينا أن نضع في اعتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ على هوياتهم " [1]ومن خلال هذا يتوضح لنا أن هابرماس رأى أنه من المهم جدا أن تحافظ كل ذات على كل مقوم تتميز به وتسعى للتعايش مع الآخر الذي يوجد معها في العالم المعيش، حيث يعتبر هذا من أهم الحقوق المدنية المقننة للأفراد، وبتحقق ذلك نكون أمام المواطنة الكونية التي تقضي على اعتبارات الانتماء، والعنصرية، وكل ما من شأنه الإخلال بتوازن المجتمع المتعدد الثقافات.

فكانط بالنسبة لهابرماس "قد اكتشف بعدا ثالثا للنظرية السياسية هو الحق الكسموسياسي، إن مايهم هابرماس من مشروع كانط هو فكرة الفضاء العمومي الذي صمم أركيولوجية هابرماس بنفسه. إن كانط على حد تعبير هابرماس هو صاحب استباق وبعد نظر عميق لفضاء عمومي على مستوى الكوكب" [2] قائما على القانون الأعلى في البلاد وهو الدستور *، والحرية التي تأسس الحق العام وتحفظ حقوق القوميات والأقليات وكذا مبدأ الضيافة الكونية الذي يعد بعدا ثالثا ومهما اكتشفه كانط حيث يعرف الضيافة قائلا "إن الضيافة تعني فحسب الحق الذي لكل أجنبي في ألا يعامل داخل البلاد التي حل بها بوصفه عدوا" [3]، ما يعني حسب كانط أن الغريب يجب أن يعامل كمواطن كما يحظى بتشريعات دستورية تضمن له ذلك، فكانط يرفض أن يعامل الغريب معاملات تمييزية وعنصرية.

وبين كانط أن دولة المواطنة تقوم على مبدأ العمومية principe de la publicité، حيث قدم هذا المبدأ وفقا للقاعدة التالية: "كل الأفعال الخاصة بحق الغير والتي لا تكون قاعدة قابلة بأن تكون عمومية هي أفعال غير عادلة" [4]، إلا أن ما يعاب على مشروع السلام الدائم

---

[1]نور الدين علوش، هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي، مرجع سابق ، ص 134 .

[2]أم الزين بن شيخة المسكيني، كانط راهنا، مرجع سابق، ص ص 197-192.

*رأى كانط في موقفه السياسي هذا أن النظام الجمهوري هو الوحيد الذي يكفل للذوات حقوقها داخل الكيان السياسي، حيث يحفظ لهم الحرية جميعا بحكم أنهم أولا وقبل كل شيء بشرا، ويجعلهم خاضعين لنفس القوانين باعتبارهم ذواتا في هذا الكيان، كما يكفل لهم حق المساواة لأنهم أعضاءا في الدولة نفسها.

[3]أم الزين بن شيخة المسكيني، كانط راهنا، مرجع سابق ، ص 200.

[4]المرجع نفسه، ص 201.

لكانط هو أن خطاب العمومية الكانطي قد وجهه إلى المثقفين فقط دون غيرهم من العوام وإن حديثه عن شفافية الفضاء العمومي مقترن بالحقبة التاريخية التي عاصرها، حيث لم تكن توقعات كانط بأن يتحول الفضاء العمومي إلى فضاء تسيطر عليه وسائل الإعلام ورقية كانت أم إلكترونية، ولم يتوقع أيضا أن مايعرقل مسار السلم اليوم ليست حروبا تعرف أسلحة محدودة بل قنابل ومتفجرات بإمكانها تدمير العالم بأسره، وما يعترض إنسان اليوم من تحديات ومخاوف وكذا تهديدات خلفتها الكوارث المختلفة عجّلت بضرورة تطور هذه الأفكار حيث أصبحت العمومية، والمواطنة الكونية ضرورة لابد من تجسيدها، "فمن خلال التقدم التاريخي تحولت الدول السياسية إلى دول اجتماعية" [1] تحفظ حريات التعايش والاختلاف وهذا ما يهدف له هابرماس.

نظر هابرماس إلى مفهوم الفضاء العمومي "لابوصفه مؤسسة أو بوصفه تنظيما، كما انه ليس بنسبة معيارية متمايزة الاختصاصات والأدوار، وليس مبنيا بوصفه نسقا، وهو يقبل بعض الحدود الداخلية، لكنه يتميز بإزاء الخارج بأفق مفتوحة ومتحركة وأيضا عكس وصف الفضاء العمومي بوصفه شبكة تمكن من نقل المضامين والمواقف المتخذة ومن ثم الأداء" [2] العام للأفراد الهادف إلى تنظيم الكيان السياسي، فالفضاء العمومي هو "الفضاء الاجتماعي الذي يعرف تبادلا عقلانيا بين الذوات الجماعية من أجل بلوغ حالة التوافق حول القضايا ذات الصلة بالممارسة الديمقراطية" [3]، بناءا على آليات الحجاج والإقناع حيث "لا يتسنى للمشاركين إرادة الاقتناع إلا بقدر مايفترضون بصورة تداولية أن قولهم 'نعم أو لا' إلا بالقوة الوحيدة غير الإكراهية للحجة الأفضل" [4]، ومن هذا المنطلق حلل هابرماس "السيرورة التي من خلالها عمل الأفراد على تشكيل الفضاء العام باستعمال عقلهم، وكيف تحول الفضاء العام المرافق من طرف الدولة إلى فضاء يسود فيه النقد الموجه ضد السلطة" [5]، فبالنسة لهابرماس "إذا كان الفضاء العمومي ظاهرة اجتماعية على المستوى نفسه من الأساسية التي

[1] KostasPapaioannou, Marx et Le Marxistes, les éditions de flammarion, paris, 1972, p32.

[2] عامر عبد زيد الوائلي، جدلية الدين الحق عند هابرماس، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، 2015، المغرب، ص 8.

[3] المرجع نفسه،ص ص 7، 8.

[4] Jurgenhabermas, de l'éthique de la discussion, tradictuin par : Mark Hunyadi, les éditions du cref, 1992, paris, p21.

[5] عامر عبد زيد الوائلي، جدلية الدين الحق عند هابرماس، مرجع سابق، ص 8.

للفعل، الفاعل، المجموعة، الجماعة، فإنه لا يمكن تصوره كمؤسسة أو كتنظيم، كما أنه ليس بنية معيارية متمايزة الاختصاصات والأدوار؛ إنه ليس مبنيا كنسق وهو يقبل بعض الحدود الداخلية ولكنه يتميز إزاء الخارج بآفاق مفتوحة متحركة ونفاذة. من الممكن وصف الفضاء العمومي بشكل أفضل كشبكة تمكن من نقل المضامين والمواقف المتخذة من ثم الآراء"[1] المتوصل إليها بشكل تداولي من قبل الأفراد الفاعلين، باعتبارها غايات لأن هابرماس في طرحه حول نظرية الفعل التواصلي كان قد ميّز في الفعل العقلاني حالتين، أما الأولى فهي تتعلق بالفعل التواصلي الذي يعكس ماتريد أن تمرره ذات متحدثة لأخرى مستقبلة أو مستمعة من خلال المنطوقات les énoncés، في حين أن الثانية تتعلق بالفعل الغائي الذي يمثل غاية أو مايسعى المتحدث الوصول إليه من تغييرات بناءا على رسائله في الفضاء العام.

حدد هابرماس مجموعة من الدلالات التي يتسم بها الفضاء العمومي كوحدة شاملة تتضمن مختلف الأنشطة التي يقوم بها الأفراد داخله باختلاف طابعها وأبعادها، فالفضاء العمومي ذو دلالة "سياسية: أي نمط اجتماع الأفراد في المدينة وكيفية تنظيمهم لشؤونهم ولكيفية استعمالهم لمواهبهم الذهنية والجسدية؛ واجتماعية: لأنه يمثل مسحا لكل البنيات الاجتماعية من جهة مكوناتها ووظائفها وكيفية تفاعل عناصرها؛اقتصادية: لأن الفضاء العمومي هوأيضا مجال لتبادل السلع والبضائع وحل مشكلات التوزيع، ويشمل مختلف علاقات الإنتاج والاستعمال والتبادل ولطبيعة اشتغالها تحررا أم اغترابا وهو فضاء المجتمع المدني، ثقافية: ويتعلق الأمر هنا بالإنتاجات الرمزية اللغوية والأدبية والفكرية... حيث تتبع هابرماس حركة الصالونات الأدبيّة ودور البرجوازية كأفراد خصوصيين لعبوا أدوارا هامة في الصراع بين الطبقة الثالثة وبقايا الاقطاعية"[2]، التي حاولت فرض قيودها على النظام العام للمجتمع المدني.

وبما أن الفضاء العمومي هو فضاء اجتماع الذوات فإنه من المهم جدا أن نشير إلى دلالات أخرى مثل الدلالة "الاتيقية: فالفضاء العمومي يحتاج إلى توجيه الإنسان لذاته فكرا

[1] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص ص 77-78.
[2] رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مجلة دلتا نون، العدد 02، 2015، ، ص05.

وعملا، وهو ما ليس ممكنا إلا بفضل معايير إتيقية معينة سيحددها هابرماس فيما بعد في قواعد أخلاقيات المناقشة، دون أن ننسى حقيقة الفعل الإنساني من جهة منطلقات هو غايات هو أساليب مداولته مع الآخر بخصوص الشأن العام،والأنطولوجية: وتتعلق بالمجال الذي يوجدفيه الكائن: تربة الوجود المشترك من أجل العيش المشترك. فوجود الفرد داخل الفضاء العمومي هو وجود الكائن داخل مجال مؤسس على مبادئ ومحكوم بقيم حارسة للإنسانية. والفرد يتمتع في هذا الفضاء بكل حرياته المتاحة والتي تنسجم مع العقل من أجل تنظيمهذا المجال تنظيما محكما يجعلهم تأرجحا بين المجتمع والدولة" [1]، التي تحوي جميع الأفراد وتعمل على تنظيم تواجدهم داخلها.

يحتل مفهوم الديمقراطية مكانة مهمة في فكر هابرماس السياسي خاصة وأنه عمل على انتقل من عقلة التواصل إلى عقلنة الميدان السياسي، حيث كتب عنه في عديد العناوين كالأخلاق والتواصل، الحق والديمقراطية، في إتيقا المناقشة، لأنها تمثل نمطا من أنماط الحرية الفردية التي حاول النظام الرأسمالي تصعيدها وتطبيقها على مجالات واسعة حتى تشمل أيضا حرية الرأي والتعبير باستخدام وسائل الإعلام والدعاية التي لعبت دورا مهما في الفضاء العمومي البورجوازي* في "مساعدة أصحاب السلطة في المجتمع على فرض نفوذهم والعمل على دعم الوضع القائم، لذلك كانت دراساتهم النقدية للأوضاع الإعلامية وانتشار الثقافة الجماهيرية بديلا عن الثقافة الراقية أو الرفيعة التي ترتقي بأذواق الجماهير، لوضع تفسيرات خاصة بانتشار صور المحتوى الذي تنشره وسائل الإعلام للترويج لمصالح الفئات أو الطبقات المسيطرة على المجتمع" [2]، وحسبه فإن الفضل في استقلالية وتقدم الفضاء العام يعود للدعاية وإلى "ازدهار الصحافة. ومن رأي عام يتشكل خاصة من سكان المدن والبورجوازيين الذين كيفوا عاداتهم القرائية مع الجديد من المنشورات. هكذا حسب

---

[1] رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق، ص ص 04، 05.

*رأي هابرماس أن الفضاء العمومي قد فقد دوره الحقيقي في الدولة الشتراكية ملاحظا "انعدام اهتمام الشعب بالسياسة، فالرأي العام فقد دوره النقدي بسبب خضوعه لمجموعة المصالح التي تستعمل تقنية الإشهار لمصلحتها الخاصة لاستمرارية سلطتها.(...) حيث تم تعويض الدعاية النقدية بدعاية الهتاف والمناورة ، مما جعل الفضاء العمومي يتجه نحو فضاء التهليل والهتاف حيث أصبحت السياسة مهرجانا وحل التسويق السياسي محل الخطابة، في عصر الدعاية المتلاعبة بالعقول ، فليس المحرك هو الرأي العام ولكن التوافق المصنوع المهدد للإجماع"(أنظر: نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص ص75-76.)

[2] كنزاي محمد، براديغم مدرسة فرانكفورت على المحك: منظور إتصالي، مجلة البحوث والدراسات الإنساني، العدد 9، 2014، جامعة سكيكدة، ص ص 107-108.

هابرماسستتشكل أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية المؤسسة على النقاش واستعمال العقل (...) حيث يعلق الناس على الأخبار الواردة من الجرائد وكل فرد يعطي رأيه وتبريره"[1] حول القرارات والأحداث السياسية.

من منظور هابرماسي تعتبر الديمقراطية جوهر أي دستور سياسي: بحيث يعد الإنسان الاجتماعي جزءا مهما من هذا الدستور السياسي، لأن القانون وجد من أجل الإنسان من أجل حفظ وجوده وحرياته، فالديمقراطية هي الوحدة الحقيقة للكوني والخاص، وفي الديمقراطية الحقيقة تختفي الدولة السياسية[2] التي تنطلق من شرعية القرارات التي تصدرها والتي ترى فيها مصداقية لا تخضع للنقد والتمحيص من قبل الذوات.

3 -المجتمع ما بعد العلماني وتجليات الابعاد التواصلية :

لم ينحصر حديث المابعديات أو النهايات على الحداثة أو التاريخ أو الأخلاق ...الخ، وإنما طال أيضا ما عرف بالعلمانية* cecularismeالتي انتشرت منذ بدايات الفكر الحديث معلنة وجود فصل بين ماهو ديني وماهو دنيوي، وفصل الدين عن الدولة، ونجد أن العلمانية كنظرية تتساوق ونظرية الحداثة "سواء كان ذلك على سبيل الإضمار أو التصريح، فإذا كانت الحداثة (...) تقوم على عقلنة المنظورات والمسلكيات الفردية، وما يصاحب ذلك كم عقلنة البنى العامة للمجتمع، فإن ذلك يعضد ضرورة القطع مع التصورات السحرية والدينية لصالح نظرة وضعية دهرية، أي الانتقال نحو العلمانية باعتبارها قرين العقلنة بمعناها الواسع"[3]، أين أعلنت سيادة الذات التي صارت أكثر تحررا واندفاعا في البحث والتطور، حاولت الذات خلال هذه المسيرة الخلاص من القفص الحديدي على حد تعبير ماكس فيبر،

[1] نور الدين علوش، فلسفة السلطة السياسية عند هابرماس، مرجع سابق، ص 85.

[2] KostasPapaioannou, Marx et Le Marxistes, les éditions de flammarion, op.cit, p32.

*تختلف تعريفات مفهوم العلمانية بإختلاف السياقات التي تدرس فيها، فكلمة "علماني استخدمت ضمن سياق اللغة الرومانية (سيكلوم) بمعنى الزمني، والدنيوي، والمتغير والنسبي وما شابه ذلك إلى جانب كلمة موندوس للإشارة إلى معنى العالم أو الدنيا، أما في السياق اليوناني فقد استخدمت بمعنى الزمن أو الدهر ... لكن مع بداية القرن السادس عشر بدأت كلمة علمانية تتخلص تدريجيا من حمولتها السلبية المنطبعة منذ مرحلة النشأة ...وصار يدل على ماهو جليل ورفيع أي المدني، الدنيوي، الزمني، النسبي، مقابل ماهو كنسي...ومنذ القرن الثامن عشر، وفي أجواء الدفع الذي شهدته حركة العلمنة شاع المصطلح على نطاق واسع، ولم يعد قاصرا على رجالات الكنيسة ومتكلميها، وإنما إتسع ليدل على انتقال شخص من المشغل الديني إلى المدني، ...ثم اكتسب المصطلح فيما بعد معنى اجتماعيا وسياسيا واضحا يحيل على مصادرة أملاك الكنيسة وتحويلها إلى ملك عام خاضع لسلطة الدولة القومية.(أنظر: رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، ط1، 2008، ص 19-20.)

[3] المرجع نفسه، ص ص 23-24.

الذي رأىأن عدمية الإنسان الحديث وتشيئه وفراغه الروحي كان دافعا له في التوجه إلى الرغبات الدنيوية من ملاهي بدل الكنائس، مؤكدا تراجع كل ماهو ديني مقابل ماهو دنيوي.

عقب الإخفاق الذي عرفته العلمانية كنظرية حديثة، على الرغم من أن العلماني من وجهة نظر سياسية يقدم "في الأغلب الأعم باعتباره رديفا للتسامح والانفتاح وصنوا لعقلنة الفضاء العام، كما يقدم الدين في الغالب قرين انغلاق العقل وضيق الصدر عن المغاير في الملة والعقيدة"[1]، حاول علماء الاجتماع والفلاسفة من بينهم هابرماس في إيجاد بديل لها، فكتب هابرماس في جدلية الدين والعقل سعيا منه في تقديم الصورة النهائية لمشروعه التداولي الشكلي واستكمالا أيضا لنقده للمشروع الحداثي الذي لم يتنه في نظره، حيث رأى هابرماس أن الفلسفة اليوم هي على استعداد كامل أن تتعلم من الخطاب الديني، فـ "مادام العقل لم يستطع القضاء على الوحي في فضاء علماني، فاليهتم الفيلسوف بالإيمان عوض أن الاستمرار في الحرب معه" [2]، معتبرا مابعد العلمانية poste-cecularisme اليوم مخرجا لكل أزمة من المحتمل أن تعرفها أي دولة، وهذا ما يعني أن"مصطلح العلمانية قد دخل مرحلة الأزمة (...) العلمانية لم تفي بوعودها لا في العالم الأول حيث تنتشر العنصرية والجريمة والنسبية الفلسفية، ولا في العلم الثالث حيث تحالفت العلمانية مع الفاشية والقوى العسكرية والطبقات المستغلة" [3]، لذا توجه هابرماس في طرح بدائل تضمن التعايش معا في الدولة- الأمة وفي ظل المواطنة الكونية، أين اعتبر هذين الطرحين بمثابة الحل لضمان حريات الذوات باختلاف توجهاتهم الفكرية وانتماءاتهم الدينية.

أشار هابرماس من خلال مفهوم المواطنة إلى جملة من الآليات التي تهدف إلى انفتاح الأنا على الآخر في العالم المعيش، بحيث تضمن هذا الآليات حقوق وحريات الآخر المنتمي إلى نفس هذا العالم، كما تحفظ حقوق الآخر الغريب عنه ما يجعل علاقة كل منهما ببعضهما أكثر اعترافا وتواصلا، مؤكدا أن مابعد العلمانية تساهم في فتح الحواجز وتسعى للفصل ليس فقط بين الدين والدولة بل تحذف جل اختلاف الانتماءات والهويات بغض النظر عن طبيعة

[1] رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، مرجع سابق، ص24.
[2] يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر، جدلية العلمنة الدين والعقل، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2013، ص 32.
[3] عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دارالفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق/ ط 1، 2000، ص ص153-154.

الديانات والاعتقادات السائدة ذلك أن الخطاب الديني اليوم خاضع لقوالب تتجد وفقا لمتطلبات مايعرف بالعولمة، فهي تعمل على العيش في مسار كوني يشمل المواطنين وكذا الأقليات ، حيث جعل من الهوية التداولية أساسا لهذا التعايش، فماذا يقصد هابرماس بالهوية التداولية؟

تعد مسألة الهوية من أهم المسائل التي تعرض لها هابرماس في مشروعه إعادة البناء، حيث لم يتوقف عند المسار النقدي للحداثة بل تجاوزه بنقد البرجوازية أيضا مناديا بالحقوق الطبيعية وحريات الفرد الكوني، حيث توجه بمشروعه هذا نحو الحديث عن الهوية والبنى المعيارية لها لأنها تمثل بالنسبة لها علاقات جديدة للإنتاج، فهي تعمل على فهم الواقع كما هو معاش، وإذا رأينا من زاوية التفكير الهابرماسي الذي يتميز بالطابع الكوني/العالمي، فالهوية التي يريدها لا تتميز بالطابع الاختزالي بل أصبحت ذات صلة وثيقة بالكونية بناءا على قيم التواصل الذي يفتح آفاق الاعتراف والحوار، "فالهوية تشترط التواصلية كفضاء تتأسس ضمنه الهوية المعيارية، وتساهم في إعادة استشكال الهوية وبلورة قضاياها ضمن مطلب العولمة والكونية" [1] متماشيا مع متطلبات العصر التكنولوجي تفاديا لتصاعد التوترات القائمة، في بحثه السوسيولوجي عن مفهوم للهوية التداولية عمل هابرماس على البحث وتحديد "أنماط سيرورات بناء الهوية بواسطة مجموعة من مسارات التعلم والتطور ولهذا تتجاوز الهوية أن تكون موقفا إجرائيا، ويتطلب تشكلها تطور الأنا الفردي وتطور النوع البشري"[2]، لهذا يرى أنه ليس بإمكان أحد "أن يبني شخصيته بمعزل عن أشكال التميز الخاصة بالهوية التي يقوم بها الآخرون بخصوصه. الأمر لا يتعلق بالنظر إلى ذلك بأشكال التمييز التي يقومون بها اعتمادا على موقف إنجازي كأطراف في التفاعل" [3]، ما يؤكد ضرورة وجود انصهار بيني يجمع بنية هوية الأنا وهوية الآخر، والهوية التداولية مصطلح يحمل في مضمونه أن "الهوية موقف إنجازي يقتضي ضرورة ربط النظرية بالممارسة" [4]، فكيف يتم ذلك؟

[1] الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012، ص 118.
[2] يورغن هابرماس، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 2002، ص34.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، مرجع سابق، ص118.

تتضح معالم الممارسات داخل الحقل الهووي بالنسبة لهابرماس في أنه منح الهووي بعدا جماعيا بعيدا عن الأنانة وتقوقع الذات على ذاتها فقط، مستعينا بالنقاشات الفلسفية والمنعرجات التي عرفها مسار الفلسفة المعاصرة، ومنطلقا من أن "اللغة ومفرداتها تتبدل تعابيرها وقضاياها بتبدل الاستعمالات والمقاصد التي تكن وراءها" [1]، فاللغة هي أساس ومحور كل تفاعل، وقد أشار مطولا إلى علاقة اللغة بالهوية التداولية من خلال استحضار الدور الذي تلعبه السيميائية* في تشكل هذه الهوية، ونجده قد إنتقل من الكفاية اللغوية لتشومسكي إلى دراسة الكفاية التواصلية لدراسة التفاعل البشري، والتي "تعنى بمجموع الكفاءات البشرية الموضوعية في سجل التاريخ اللغوي للبشرية، وبمقتضى ذلك يصبح أمر تعلمها وتعليمها واكتسابها متيسرا وسهل البلوغ" [2]، وعلى الرغم من اعتماده أفكار جورج هيربرت ميد ودوركايم إلا أن هابرماس يؤكد أن "المنعطف اللغوي هو الذي يجعل التناظر قائما بين الفرد والمجموعة في إخراج جديد للبنى المعيارية ذات خاصية إيكولوجية تعيد رصد البيولوجي في مقاربات الهوية" [3]، مبرزا أهمية الدور الذي تلعبه اللغة من استحضار للأنات الأخرى وضمها إلى التفاعل والتواصل البيني.

وقد صاغ مبدأه في الكونية حتى يجمع في طياته كونية أخلاق التواصل، المواطنة الكونية، وكذا كونية مفهوم للديمقراطية التشاورية، وهذا المبدأ هو على النحو التالي: "على كل معيار صالح أن يستجيب إلى الشرط التالي: أن تتأتى التبعات والآثار الثانوية بشكل قابل للتوقع من كون المعيار الذي تمت معاينته كونيا في سبيل إرضاء مصالح كل فرد، هذا المعيار يمكن أن يقبله كل الأشخاص المعنيون" [4] ذلك أن صلاحية أي حوار تتحدد من خلال مدى كونية الآراء المتوافق عليها.

---

[1] يورغن هابرماس، المعرفة والمصلحة، مرجع سابق، ص260.

*ربطت السيميائية بالهوية نظرا لإعتبار أن اللغة تمثل أحد الأقطاب الأساسية لها، ثم لأن السيميائية "تهتم بدراسة العلامات التي تستقي دلالتها من المقام الذي يجري فيه التواصل، وإن عملية اختيار المفردات والبنى النحوية والأوجه البلاغية في خطاب ما، تمثل في النهاية عملية تحددها الإعتبارات التداولية الخاصة بأهداف إستخدام الأقوال ومقاصدها، والشروط الملازمة لإستخدامها. فاللغة أصبحت ذات بعد براغماتي وارتبطت بمعيارية القيم الإنسانية وأصبحت هناك أهداف تيليولوجية تحركها." (راجع:الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، مرجع سابق، ص123.)

[2] المرجع نفسه، ص ص 128، 129.

[3] المرجع نفسه، ص 135.

[4] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل ، مرجع سابق، ص 28.

ومما سبق استنبط هابرماس مبدءا للفعل البشري والذي صاغه في القاعدة التالية "افعل فقط وفقا للقاعدة التي تستطيع أن تتوقع لها بالفكر أنها تسمح في حوار فعلي لو دار بين جميع الأشخاص المعنيين لقبلوا دون إرغام التبعات والآثار الثانوية المتأتية بطريقة متوقعة من كون القاعدة قد تم النظر إليها في سبيل إرضاء مصالح كل فرد" [1]، مبينا أن المسألة التي يجب تناولها اليوم هي ضرورة إرساء قيم التذاوت والمسؤولية المشتركة، حيث نجد تطبيقاتها في موضوع الهوية التداولية التي أصبحت مشكلا راهنا في فكر يورغن هابرماس، وقد ربطها وما يعرفه الوضع العالمي الراهن خاصة في ظل نزوع أعمدة الفكر نحو التذاوت والبينذاتية التي تعد مخرجا أو منقذا للإنسانية، والهوية آنيا لأنها تتسم بالانفتاح على الكل في عالم مشترك منظم عن طريق اللغة وماتنجزه الأفعال الكلام في عمليات التواصل، "فليس التمييز الذاتي نفسه الذي يمثل أساس إثبات الهوية الخاصة بقدر ماهو التعرف الذاتي المعترف به بينذاتيا" [2]، وهذا ما يفتح آفاقا للاعتراف والتبادل الحواري الهوياتي بين الذوات.

ترتبط الهوية التداولية في فلسفة هابرماس ارتباطا مباشرا بنموذج المواطنة الكونية الذي طرحه في حديثه عن التعدد الثقافي وضرورة الاندماج والانصهار مع الأقليات في العالم المعيش، حيث يسعى هذا النموذج إلى أن "يقلص الرابطة بين الانتماء والإقليمية ويشكل حافزا للأفراد لكي يكونوا قادرين على ممارسة حقوقهم من جهة كونهم كائنات قومية، بالمعنى الذي يعترف فيه بالتنوع العرقي والهويات المتعددة*. وهذه المهمة يتكفل بها أعضاء المجمع السياسي المنظم حول تفكير منطقي وطني دستوري تقع إعادة فهمه في إطار ذوات حقوقية استند إليها قبل كل ديمقراطية عالمية لحقوق الإنسان" [3]،ومن بين هذه الحقوق التي أشار إليها هابرماس الحق في الخصوصية الثقافية والتي تعتبر من أساسيات الهوية التداولية .

---

[1] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل ، مرجع سابق،ص 29.

[2] يورغن هابرماس، بعد ماركس، مرجع سابق، ص 132.

*لقد ربط هابرماس الهوية الخاصة بمستلزمات القضايا الكونية الشائكة التي تهدف إلى ملامسة المسائل العرقية والأقليات من ناحية التفاعل، ولكن الإحراج يظل قائما بين كيفية المحافظة على الخصوصية والأخذ بمقومات الكونية وما تظفر به العولمة من مكتسبات أداتية من شأنها أن تدجن الثقافي في مركزية القطب الواحد باسم منجزات كونية كشعارات مغلفة ومعان إنسانية.(أنظر: الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، ص 148.) والملاحظ أن العولمة اليوم قد سيطرت على العالمة ووجهته نحو الأحادية في نموذجها الأمريكي، الذي أصبح يمثل المعيار والنموذج الكوني.

[3] المرجع نفسه، ص 135.

لاشك أن حديث فلاسفة مابعد الحداثة postmodernitéعن التعددية الثقافية كإشكالية فلسفية إنما هو فعل يستهدف تبني قضايا المجتمع، فعندما يستعمل الفلاسفة كلمات متعلقة بالحق، المواطنة، المعرفة، الديمقراطية، التعدد، وكذا الحقيقة والعدالة باحثين عن المعنى الأصلي لها ، في محاولة منهم إلى إيجاد مكان لها في واقع الحياة البشرية، ولبلوغ ذلك يجب الرجوع "بالكلمات من استعمالها الميتافيزيقي إلى الاستعمال اليومي" [1]، وجاء حديث هابرماس وطرحه لموضوع النقد السوسيوثقافي في مدرسة فرانكفورت متزامنا ونقد "الأخطاء التي رافقت مشروع الحداثة، ومن مشاريع الإبطال الثقافي المغالية" [2] وهذا نظرا لسيطرة العلموية والأداتية الحداثية ومحاولة الليبرالية إلى مجانسة ثقافات المجتمعات بطرق مشروعة ولا مشروعة، أي ديمقراطية تارة ولا ديمقراطية تارة أخرى.

وعليه فإن الجمع بين الفعل اليومي للأفراد(أي الممارسة)، والثقافة كمجال عام لهذا الفعل متمثلا في التقاليد " لا يكمن أن ينجح إلاّ إذا تم توجيه دروب التحديث هذه إلى دروب أخرى غير رأسمالية، وإذا أخرج عالم الحياة ذاته من مؤسسات تضع حدودا للدينامية الذاتية المنظمة التي يمتلكها العمل الإداري بنظامه" [3]، مقتفيا الأثر الذي تركه الرعيل الأول للمدرسة (هوركهايمر، أدورنو، وماركيوز) في طرحهم حول تأثير السلطة الرأسمالية وسلطة الإعلام في الثقافة، وفي هذا السياق بيّن في موقفه هذا أنه من الضروري تحديد مفهمة للعالم المعاش*معتبرا إياه"المكان شبة المتعالي الذي يلتقي فيه المتكلم والمتلقي، وحبث يمكنهما بطريقة تبادلية إدّعاء تناسب ملفوظاتهما مع العالم، وحيث يمكنهما نقد إدّعاءات الصلاحة وإثباتها"[4]، ولأن الثقافة كوجه من أوجه الهوية، تختلف من مجتمع لآخر وجب اليوم أن تنفتح كل ثقافة على الأخرى وتتعايش معها.

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية،مرجع سابق، ص96.
[2] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص126.
[3] المرجع نفسه، ص ص 126، 127.
*حدد هابرماس من خلال المفهوم الذي وضعه للعالم المعيش التركيبات الأساسية له، والتي تمثلت في المجتمع الذي يمثل مجموع الذوات التي تقوم بجملة التفاعلات داخله، حيث تعمل على تنظيم وضمان تضامنهم وتأطير العلاقات القائمة داخله، والشخصية التي إعتبرها مجموع القدرات التي تميز الفرد وتجعل منه ذاتا قادرة على التواصل والفعل، والثقافة، بحكم أنها تمثل رأس المال الرمزي الذي يلجأ إله الفرد لتأويل وتفسير قيم تهدف إلى تحقيق الفهم المتبادل والبيني.
[4] جميلة حنفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، مرجع سابق، ص 184.

فمسألة التعدد الثقافي لا تنفصل عن مسألة التكوين الديمقراطي للدولة لذلك نجد أن "الحقوق الثقافية تبرز انطلاقا من ضمان مساواة الحريات الأخلاقية بالنسبة للجميع، ويفرض هذا النوع من الحرية أن يختار كل واحد أهدافه عن طواعية"[1] دون قسر أو إرغام، ومن هذا المنطلق تتجلى قيم التعايش والاعتراف بين الأقليات والقوميات التي عانت من التهميش خاصة بعد الحرب العالمية الثانية، و"تفسر هذه التعددية الثقافية* والعرقية بالاختلاف الحاصل في المجتمعات الحديثة والمعاصرة، وبهذا المعنى فهي تشير إلى تطور اجتماعي متنامي لمظاهر الاختلاف الثقافي في المجتمع الواحد" [2] فتعايش ما هو مختلف يعكس قيم التعايش والاعتراف داخل المجتمع تحت راية الديمقراطية.

انتقل هابرماس من الحديث عن الهوية التداولية إلى الديمقراطية التداولية أو التشاورية داخل الدولة-الأمة، أو من المستوى الوطني إلى المستوى مابعد الوطني، في سعي منه إلى تأسيس عالم معيش ميزته الأساسية الكوينة، يضم جميع البشرية بغض النظر عن الاختلافات الواردة بينها، وما يساعد على تحقيق هذا التعايش هو تطبيق الفعل التواصلي، لأن الديمقراطية هي شرط من شروط نظيره الفعل التواصلي، فنحن "لا نقدر على تفادي هشاشة القول السياسي إلا بفضل ممارسة حوار يقوده فن برهنة وإتيقا تواصل. يجب على هذا الفن وهذه الإتيقا اللذين رفعهما هابرماس إلى مستوى النسقيّة أن يتخذ أساسا لتعليم المواطنة"[3]، ومما سبق يتضح أن هابرماس لا يربط الإتيقا أو الحوار أو المواطنة، أو حتى الهوية بمجتمع فقط دون آخر، بل تجاوز ذلك من خلال معالجته لمسألة الكونية.

فقد حاول هابرماس في حديثه عن مابعد الدولة-الأمة أن يبيّن أن الوحدة السياسية لجماعة ما يمكن أن تنشأ نتيجة الممارسات الديمقراطية ذاتها، فالأمة المدنية التي يدعوا إليها

---

[1] باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي،تر: مصطفى الحسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2011، ص70.

*حدد الإنكليزي بهيكوباراخ BhikhuParekh (1935-) ثلاث أنواع من التعددية من خلال دراساته حول تشكلات المجتمع والبنى الثقافية له، وهذه الأنواع تتمثل في: تعددية الثقافات الصغيرة : ونعني بذلك تنوع أشكال الحياة التي تتمظهر في الديمقراطيات الحديثة جراء التحرر الأخلاقي المتنامي وبروز النزاعات الفردانية على مستوى السلوك الفردي. تعددية الأفاق: التي تنجم عن إعادة النظر في المعايير السائدة في نظام ثقافي معين. تعددية الجماعات: حيث يشير هذا النمط إلى الجماعات الناتجة عن الهجرة، أو إلى الجماعات المتشتتة المنتشرة عبر أرجاء العالم ، وكذا إلى الشعوب المحلية ، والأقليات ذات الهوية المشتركة.(أنظر: عبد العزيز ركح، مابعد الدولة- الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الاختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011، ص 125.)

[2] المرجع نفسه ، ص 124.

[3] بول ريكور، الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006، ص 52.

لا تجد هويتها في جماعة قبل سياسية بل في الممارسة الديمقراطية للمواطنين بدل التوقف عند الاندماج القومي الذي يرى فيه البعض مجالا لتحقيق الديمقراطية، فالممارسات الديمقراطية بالنسبة لهابرماس تهدف إلى فتح آفاق المشاركة التداولية في الأنشطة السياسية، حيث يرى أنه وفي "مجتمع معقد يشكل البناء التداولي لرأي وإرادة المواطنين القائم على مبادئ السيادة الشعبية وحقوق الإنسان في النهاية الوسيط الذي ينمو فيه الارتباط المجرد[1]، لذا نجده أنه قد وضح أن ما تسعى إليه الدولة مابعد الوطنية لا يمكن أن يكون بالقسر والإكراه وإنها عن طريق الممارسات التشاورية أو التداولية، وعلى هذا الأساس تبلورت نظرية هابرماس في"الديمقراطية الإجرائية (procédurale) أو التداولية (délibrative)، التي يقترحها كبديل للنظريتين اللبرالية التي تنظر إلى العملية السياسية كمسار تفاوض بين وعلى المصالح الشخصية، والجمهورية التي تطالب (...) برؤية جماعاتية للعملية السياسية" [2]، داخل الفضاء العمومي الذي يحتل مكانة أساسية في الديمقراطية الإجرائية التداولية، فهو "يعد المجال الذي تتأسس فيه الآراء وتتحقق فيه الإرادة السياسية عن طريق التمرن على إعادة النظر الفاحصة والنقدية للآراء المطروحة للنقاش، ففيه يتحاور أعضاء الجماعة حول شؤونهم العامة ومطالبهم الاجتماعية، ليشكلوا فالنهاية هذا المسار آراء عمومية بشأن هذه القضايا" [3]، حيث تعتمد عملية الإجماع على الاستعمالات العمومية للعقل وفقا لمتطلبات المناقشات الحجاجية لأن "نظرية الفعل التواصلي تؤسس شرعية الديمقراطية التداولية من خلال التوصل إلى توافق يبرر الأشخاص المعنيين"[4] بالعملية الحوارية التواصلية على مضمونها والأهداف التي تسعى إليها وتحقيق الانفتاح الكوني.

لجأ هابرماس إلى الهوية التداولية والديمقراطية التداولية في المجتمع مابعد العلماني لأن كليهما يسقط عن الأفراد الانتماء وطبيعة العادات والتقاليد والعقائد، ويمنح تساوي الحقوق في إطار الضيافة الكونية، خاصة إذا أردنا أن نتحدث عن جدلية الدين والعقل راهنا، وعودة الخطاب الديني إلى الواجهة، وفشل خطاب العلم بعد أن أدخل الإنسان في متاهات

[1] عبد العزيز ركح، مابعد الدولة-الأمة عند يورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 149.
[2] المرجع نفسه،ص ص 149، 150.
[3] المرجع نفسه، ص ص 151، 152.
[4] Komi kouvon,la responsabilité éthique dans les société postcommunicationelles, op.cit,p10.

التهديد والخطر، خاصة في ما يتعلق بالميدان البيولوجي، "فالأمر لا يتعلق بوثائق فردية بل أيضا بتأويل صارم لمبادئنا وتصوراتنا للعالم ولمعتقداتنا الدينية على ضوء تنوع أساليبنا الحياتية الثقافية كمواطنين (...) بالتأكيد بإلغاء نظرة على ماضينا، فإن الخلفية الدينية المشتركة واللغة المشتركة وبالخصوص الوعي الوطني للسنين الأخيرة، هي أشياء كانت مهمة لظهور تضامن شعبي مجرد" [1]، لذا كان لا بد من إيجاد حلقة وصل بين ماهو ديني وما هو عقلي للحد من الآثار التي نجمت عن العلمانية الحديثة وإعادة النظر في علاقة الدين والعقل، ذلك أنه لا يمكن استبعاد ماهو ديني عن الحياة الإنسانية لأنه يمثل جزءا مهما، كما يتضح في قول جون راولز: "يجب على نظام العدل العالمي، بغض النظر عن كونه قد تأسس بمساعدة أسباب دنيوية محايدة، أن يجد مكانه في كل أسباب التأسيس الأورثوذكسي" [2]، لذا توجه هابرماس بتقديم بعض الآراء حول ضرورة الاعتراف بالتعدد والاختلاف، وبالنسبة له لا يجب على الإنسان العلماني "أن ينكر الصحة الممكنة للتصورات الدينية حول العالم ولا حرمان المواطن المؤمن من حقه في التعبير بلغة دينية وطرح مواضيع للمناقشة عموما (...)" [3]، ما يفسر ضرورة إعادة النظر في حرية المعتقد، والتعايش رغم الاختلاف.

استنتاج:

تعد كتابات هابرماس في التواصل من أهم ماقدّمه رواد مدرسة فرانكفورت في الفترة المعاصرة، حيث تتجلى مساعي هابرماس التواصلية في إرساء التعايش، والتفاهم، والقبول بالتعدد والاختلاف داخل العالم المعيش.

- انتقد هابرماس الحداثة الغربية لما نتج عنها من مساوئ حوّلت الذات الإنسانية إلى مجرد وسيلة وأداة في يد العقل البشري.
- مثّلت نظرية الفعل التواصلي بديلا وانتقادا للفعل الأداتي، أين عاد فيها هابرماس إلى الفعل التذاوتي الذي تنفتح فيه الذات على ذوات أخرى.

[1] يورغن هابرماس، جوزف راتسنغر، جدلية العلمنة العقل والدين، مرجع سابق، ص 52.
[2] المرجع نفسه، ص 61.
[3] المرجع نفسه،ص 62.

- تعتبر اللغة، الطابع الحجاجي، والإقناع الركائز الأساسية التي تقوم عليها نظرية الفعل التواصلي، وذلك باعتماد الحجج المنطقية، وقد عاد في هذا إلى ماقدّمه أوستين وسيرل، وكذا تشومسكي في تداولية الفعل الكلامي.
- انتقل هابرماس من ماهو نظري (نظرية الفعل التواصلي) إلى ماهو عملي من خلال طرحه حول الفضاء العمومي الذي يعد أساسا ثانيا في مشروعه إعادة بناء الفضاء العمومي باعتباره المكان الذي يجتمع فيه الفرد بذوات أخرى ومشاركتها الحياة الاجتماعية والسياسية، حيث تأثر بكتابات كانط في العمومية في مقالته: ما التنوير؟.
- كما نجد أنه قد توجه نحو عقلنة المجال السياسي عقب عقلنه للمجال التواصلي، أين ركّز على مفاهيم سياسية كالحق، الديمقراطية...الخ.
- اقترح هابرماس اليوم المجتمع المابعد علماني كمنحى للتعايش، والاعتراف، وقبول الاختلاف والتعدد، من خلال عودة الخطاب الديني إلى الواجهة، الهوية التداولية، الديمقراطية التداولية.

خلاصة:

في ختام الحديث عن السجال الفلسفي الذي جمع آبل وهابرماس والذي نتج عنه التأسيس النهائي (آبل) وإعادة البناء (هابرماس)، حيث ضم كل منهما في طياته الأفكار الأساسية لفلسفته التواصلية، يمكن أن نستخلص من خلال ماتقدم نجد أن :

- انتقال كل من آبل و هابرماس من براديغم الفن إلى براديغم التواصل بيّن تغير الطابع الفكري الذي اعتنقه فلاسفة فرانكفورت في جيلها الأول، والمتمثل في نقد المجتمع، الاغتراب، والثورة على السياسات السائدة التي أنهكت كاهل الإنسان الحديث، وبعد ذيوع الذاتية التي مثّلت أحد المقولات الأساسية للحداثة رأى كارل أوتو آبل بضرورة تجاوزها وتقديم بديل آخر للحياة التواصلية هو البينذاتية التي رسمت الملامح العامة للتواصل الإنساني، وجمعت بين الأنا والآخر في إطار بينذاتي بعد أن كان الآخر مقصيا ومهمشا.

- وقد ربط كارل أوتو آبل إتيقا المناقشة بالمسؤولية المشتركة من خلال الامتثال إلى مبادئ العملية التواصلية ومزاعم الصلاحة الأساسية التي وضعها رفقة هابرماس

والمتمثلة في الحقيقة، الصدق، المصداقية، والمعيارية، وبمجرد الإخلال بأحد منها يؤدي ذلك إلى فشل التواصل واستحالة بلوغ الإجماع، كما تعد المناقشة الحجاجيّة أيضا من الركائز الأساسية التي يبنى عليها المشروع الترنسندنتالي لآبل، والتي بينّ أنها تعتمد على حوار يتضمن جملة من الحجج التي يتم فحصها بناءا على تداول الآراء والأفكار بين الحلقات التواصلية حيث تعتمد على مبدأ الكونية، كما توجه آبل أيضا إلى الميدان السياسي من خلال آراءه حول حقوق الإنسان، حوار الشمال والجنوب، وضعية المستعمرات اليوم خاصة دول العالم الثالث، ومما سبق يتضح أن مشروع آبل يرتكز على نقاط ثلاث هي البينذاتية، والمناقشة الحجاجيّة، والإتيقا في المجال السياسي.

- في حين كانت نظرية الفعل التواصل لهابرماس مخرجا أو حلا للخروج من العقلانية الأداتية التي عرفتها الحداثة الغربية التي كرّست العقل وفعّلت دوره، ملغية بذلك كل ماهو إنساني، فعمل على نقد التقنية، وكذا الوضعية، وكذا مجاوزة الفن الذي دخل مجال التصنيع، ومن بين الأهداف التي سعى إليها هابرماس هو إرساء فلسفة تواصلية، تفتح أسوار التعايش، وقبول الآخر، وتجسيد قيم العيش معا داخل العالم المعيش، وانتقل هابرماس من دراسة الأفكار الأساسية لنظرية الفعل التواصلي إلى مجالها التطبيقي المتمثل في الفضاء العمومي متأثرا بكتابات كانط حول الأنوار، أين يعتبر البعض من الكتاب والمشتغلين بفلسفة هابرماس أنه قام بإعادة صياغة ماقدمه كانط في مشروعه السلام الدائم، ولم يتوقف هابرماس في معالجته لموضوع الفضاء العمومي عند مفهمته بل ذهب إلى معالجة المفاهيم الأساسية تلك التي تتمحور في الحق، والعدالة، والديمقراطية ساعيا إلى توسيعها على الصعيد الكوني بهدف عقلنة السياسة، كما ذهب هابرماس عقب الأحداث التي عرفها العالم من حروب، ونزاعات إلى الحديث عن الجانب الدين في المجتمع مابعد العلماني، بعد انتهاء السرديات الكبرى والمابعديات، حيث نوه إلى ضرورة عودة الخطاب الديني الذي غيبته الخطابات الحداثية.

الفصل الرابع:

قـراءات نقـديّـة في مشروع التّواصل

المبحث الاوّل: التفكير مع ـ ضد

المبحث الثاني: فـي تجاوز مشروع التّواصل.

مدخل:

تعد إشكالية التّواصل في الفلسفة المعاصرة إشكالية مهمة، نظرا لضرورته كآلية تلجأ إليها الذوات لتحقيق تقارب واعتراف بيني داخل الحلقات التّواصلية، وعلى الرغم من ضرورتها إلا أنها عرفت الكثير من الانتقادات من قبل الكثير من الفلاسفة الذين يرو أن التّواصل هو فكرة لا صحة لوجودها، إنما هي فكرة متافيزيقية، ومن بين الفلاسفة اللذين سوف نتطرق إلى موقفهم الفرنسي جيل دلوز، وفي ذات السياق وجه العديد من النقّاد الكثير من الانتقادات والتصويبات للمشروع الفلسفي لكارل أوتو آبل يمكن أن نقول عنها أنها فتحت الأبواب أمام تجاوز البراديغم التّواصلي الذي قدمه الجيل الثّاني لمدرسة فرانكفورت النّقدية، بنموذج آخر تمثل في الاعتراف نظرا لعدم فاعلية التّواصل داخل المجتمعات المعاصرة طالما أنها تخلو من الاعتراف كخطوة أولى على حد تعبير آكسل هونيث، وقد بيّت الكثير من الانتقادات الموجهة لآبل صحة موقف هونيث اتجاه مشروعه أستاذه هابرماس وكذا آبل، وبناءا على ماسبق نطرح السؤال التالي: ماهي أهم الانتقادات التّي عرفها المشروع التّواصلي والفلسفة التّواصلية؟ وماهي أم الدوافع التّي أدت بممثلي الجيل الثالث إلى الانتقال من التّواصل إلى الاعتراف والسعي إلى تعميمه وتجسيده كونيا؟

المبحث الأوّل: التّفكير مع –ضد.

1 -في نقد فلسفة التواصل.

2 -التفكير مع - ضد كارل أوتو آبل.

3 -التفكير مع - ضد هابرماس.

توطئة:

لا يخلو الخطاب الفلسفي المعاصر من النقد، باعتباره آلية لإعادة تقييم النظريات والأطروحات الفلسفية، وقد تميزت فلسفة التّواصل عموما، والطرح التأسيسي لكارل أوتو آبل على وجه الخصوص بتوجيهات وتصويبات نقدية، وهذا ما سنوضحه في هذا المبحث الذي يضم قراءات جيل دلوز عن اللاتواصل في الفلسفة، وانتقاداته التّي تفنّد القول بفلسفة التّواصل، لأن الفلسفة لا تتواصل في نظره، ففكرة التّواصل إنما هي فكرة ميتافيزيقة على حد تعبير ألبرخت فيلمر، الذي قدم إلى جانب نقده للتواصل، بعض الانتقادات لنظرية آبل الذي انتهى من خلال أفكاره إلى القول بتأسيسه النهائي للعقل ومنه مطلقيّة الحقيقة التّي اختلفت حولها الآراء مؤكدة استحالت القول بالتأسيس النهائي،وعليه سنحاول أن نقدم بعض النماذج الفلسفية التّي انتقدت مشروع كارل أوتو آبل الفلسفي من خلال الإجابة على التساؤل التالي: ماهي أبرز الانتقادات التّي وجهت إلى كارل آوتو آبل ومشروعه الفلسفي من جهة، وفلسفة التّواصل من جهة أخرى؟

1 -في نقد فلسفة التّواصل :

شكّل مفهوم التّواصل حجر الزاوية في الفلسفة الغربية المعاصرة، حيث كتب الكثير من الفلاسفة على غرار نموذج الدراسة كارل أوتو آبل في هذا الموضوع نظرا لأهميته وحاجة الشعوب الماسة إليه، نذكر على سبيل المثال لا الحصر: يورجين هابرماس زميل آبل، موريس ميرلوبونتي في فلسفته حول الجسد، الأمريكية نانسي فريزر في مواقفها حول الفضاء العام مابعد البورجوازي، من خلال تأثرها بكتابات هابرماس، وجوديتبتلر وتواصل الذات مع الآخر إلا إن هذا لم يمنع وجود نقاد لهذه الفلسفة، خاصة إذا تعلق الأمر بالفرنسي جيل دولوزGilles Deleuse، الذي قدّم انتقادات كثيرة للتواصل كفهموم فلسفي في كتابه ماهي الفلسفة؟ والذي كتبه بالاشتراك مع فليكس غتاريFélix Guattari.

حيث بيّن فيه أن الفلسفة ليست تأملا ولا تفكيرا ولا تواصلا، (...) ليست تأملا لأن التأملات هي الأشياء ذاتها من حيث أنها ينظر إليها في إطار إبداعات مفاهيمها الخاصة، وليست تفكيرا لأن لا أحد في حاجة إلى الفلسفة للتفكير في أي شيء كان، (...)، ولا تجد

الفلسفة أي ملجأ نهائي في التّواصل الذي لا يعمل بالقوة إلا في مجال الآراء، وذلك من أجل خلق إجماع وليس من أجل خلق مفهوم وقد توصل من خلال ماسبق إلى نتيجة مفادها أن الفلسفة لا تتأمل، ولا تفكر، ولا تتواصل [1]، مما يصعّب القول عن الفلسفة أنها فلسفة تواصلية خاصة إذا أعدنا النظر في المسار الفلسفي منذ اليونان الذي يرتكز على مفاهيم ثابتة في مجال نظرية المعرفة مثل الكليات، هذا المفهوم الذي رأى أن مجرد وهم، مشيرا إلى أن "كليات التأمل ثم كليات التفكير هما بمثابة الوهمين اللذين عبرتهما الفلسفة سابقا عندما كانت تحلم بالسيطرة على المجالات المعرفية الأخرى" [2]، والأمر ذاته الذي حدث مع كليات التّواصل في الفترة المعاصرة، حيث شكّل المحور التّواصلي إشكالية عامة تميز ه ذه الفلسفة، فبالنسبة لدلوز فإنه "لا يزيد الفلسفة شرفا عندما تقدم نفسها كأثينا جديدة، ولا حين ترتد إلى كليات التّواصل التّي قد تمدنا بقواعد تخيلية للتحكم في الأسواق، ووسائل الإعلام مثال بينذاتيةintersubjectivité، فكل إبداع هو فريد، ويشكل المفهوم بإعتباره إبداعا فلسفيا محضا، فالمبدأ الأول للفلسفة هو كون الكليات لا تفسر أي شيء، بل ينبغي أن تكون هي موضع تفسير"[3]، وبالنسبة لموقف دلوز القائم على عدمية التّواصل في الفلسفة الذي يعود إلى تباين الميادين التي رأى أنها حاولت أن تحل محل الفلسفة التّي"راحت تواجه (...) من تجربة إلى أخرى، منافسين وقحين أكثر فأكثر، وشتامين أكثر فأكثر، حتى أن أفلاطون نفسه لم يكن ليتصورهم في أشد لحظاته هزلا، وقد بلغ العار مداه أخيرا حينما استحوذت المعلوماتية والتسويق التجاري وفن التصميم والدعاية وكل المعارف الخاصة بالتّواصل على لفظة المفهوم ذاتها، وقالت هذه من مهمتنا، نحن الخلاّقين، إنما نحن منتجو المفاهيم، نحن وحدنا أصدقاء المفهوم"[4] خاصة في المرحلة المعاصرة أين أصبح العالم بأسره خاضع للمعلوماتية تحت راية العولمة.

فالأحداث نفسها أمست هي المعارض، كما أمست المفاهيم هي وحدها هي المنتوجات التّي يمكن بيعها، والحركة العامة التّي أبدلت النقد بالتطوير التجاري لم يفتها

[1] جيل دلوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ،تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، اليونيسكو، باريس، ط1، 1997، ص31.
[2] المرجع نفسه ص32.
[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[4] المرجع نفسه، ص 35.

التأثير على الفلسفة ويضيف دلوز متحسرا على الوضع الذي آل إليه فعل التفلسف في ظلال عولمة والمعلوماتية قائلا: إنه لمن المؤلم أن نتبين أن المفهوم يعني شركة للخدمات وللهندسة المعلوماتية، لكن كلما اصطدمت الفلسفة بمنافسين متهورين وأغبياء، وكلما التقت بهم داخل مركزها، فإنها تشعر بحيوية لأداء مهمتها وخلق المفاهيم (....)[1]، الأمر الذي رأى فيه عائقا أمام الفلسفة في مواصلة مهامها الفكرية في البحث عن المفاهيم ومعالجتها.

كما انتقد ألبرخت فيلمر فلسفة التّواصل عموما وفلسفة كارل أوتو آبل على وجه التحديد، منطلقا من فكرة مركزية أساسها أن "فكرة جماعة مثلى للتواصل فكرة ميتافيزيقية تماما كما يحددها دريدا، بما أنها تمثل (...)، مفهوما معينا عن جماعة تواصلية تكون قد أفلتت من اللعبة المتمحورة حول نظام العلامة أي حالة من الشفافية الكاملة، والمعرفة المطلقة والكمال الأخلاقي، وباختصار حالة من التّواصل يكون في إمكانها التسامي فوق الإرغام الضبابية، الهشاشة، الزمانية، وبالمرة التسامي فوق مادية التّواصل الإنساني وتناهيه"[2]، فالطابع الميتافيزيقي للتواصل في نظر لفيلمر راجع إلى تأثير الفكر الكانطي في فلسفة كل من آبل وهابرماس خاصة ماتعلق بالقانون الأخلاقي الذي يرتبط مباشرة بالطابع العملي، وقد شرح فيلمر موقفه من الجماعة التّواصلية التّي اعتبرت ميتافيزيقية لأنها "تبقى غريبة إذا ما نظرنا إليها بما هي مجرد فكرة منظمة ما يعني أنه ما من شيء واقعي على هذه الأرض يمكن أن يتلائم معها. ذلك أن معنى هذه الأفكار المنظمة ذاته هو مايجبرنا على العمل لتحقيقه، وأن ماهو غريب هنا هو أن نجد أنفسنا بالفعل مرغمين لأن ننحو نحو مثال ما إذا ما تحقق سيكون ذلك إيذانا بنهاية تاريخ الإنسانية،فكلمة تيلوس Télos تعني النهاية وهذه البنية الغريبة أو المفارقة بالذات هي ما يكسب نظرية الحقيقة عند آبل طابعا ميتافيزيقيا" [3]، لأن إعلان آبل عن توصل نهائي للحقيقة هو في التالي سقوط في الميتافيزيقا، وبالتالي في نظر فيلمر لا وجود لمطلقيّة الحقيقة.

وقد رفض فيلمر فكرة التأسيس النهائي لآبل متسائلا "كيف يمكننا أن نفكر مجتمعين فكرة أن حقيقة معينة، وربما أنها فكرة إنسانية، فإنه لا يمكنها أن تبرز بما هي كذلك، لكن مع

[1] جيل دلوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟، مرجع سابق، ص35.
[2] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص ص 49، 50.
[3] المرجع نفسه ص ص 50، 51.

ذلك ينبغي أن نمتلك إمكانية التفكير في السياقات التّي تنطلق منها مزاعم امتلاك الحقيقة بما هي سياقات مفارقة؟"[1]، وهو ماتعلق بأمثلة، وتطبيقات هذه المزاعم في العالم المعيش خاصة وأن فليمر رأى أن كلا من "بينتام *، آبل، وهابرماس قد جاوزا مايمكن أن يكون غير واقعة غير تجريبية للتأمثلات الضرورية" [2] التي تعكس التجربة الفردية للذوات في العالم المعيش داخل كل عملية تواصلية ، وتعرّض فيلمر كذلك إلى المفهوم الذي وضعه كل من هابرماس وآبل إلى الوضعية المثلي للكلام منتقدا آبل ومضعفا موقف هابرماس، وكان نقده هذا بهدف "تنقية النقاش، ولبلوغ ذلك فإنه ينظر إلى المشكلة نظرة إسقاطيه من خلال أشكلة مفهوم هابرماس وآبل (...) حول التأمثلات الضرورية، مع أن مايهمّه بالدرجة الأولى هو المعنى الذي يقصده هابرماس" [3]، ومبينا أنه "عندما نتوصل إلى توافق نعتقد أنه أرسي وفق أسباب وجيهة، فإننا سنعتقد بداهة أنه مامن حجة تم إلغاؤها، وأن ما من مشترك في المناقشة منع من تقديم الحجج المضادة الملائمة" [4]، بعكس ما تقدم به آبل خاصة فيما تعلق بتداولية الحجج، ودور المناقشة الحجاجية في استيفاء شروط المناقشة.

فآبل يرى بأن أخلاقيات المناقشة تمتاز "بمستويين إثنين:ما يخص الجانب الفكري الفلسفي الذي ينشغل بتأسيس الافتراضات النظرية المتعالية لعلم التداخل اللغوي التي تنظم إجراءات النقاش والتواصل من جهة، ومن جهة أخرى يتكفل برسم شروط تطبيقية وملموسة للوصول إلى تحقيق توافق تخضع بمقتضاه مجمل الأفكار والإدعاءات المختلفة للتعليل والتبرير"[5] بناء على صلاحية مزاعم النقاش، فالمبدأ الأخلاقي الرئيس بالنسبة له "محتوى بصورة ضمنية في مبدأ الحوار الرئيسي لا يتضمن قاعدة حجاج فحسب مثلما هو الحال مع مبدأ الكونية (الكونية U) الخاص بالشكل الحواري الإجماعي للقواعد الأخلاقية الصالحة، إنه يتضمن أيضا كل المشكلات ذات الصلة الأخلاقية مثل صراعات المصالح يجب أن

---

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص 47، 48.

*هيلاري بينتام: Putnam Hilary (1926)، فيلسوف ومنطقي أمريكي معاصر، من أهم القائلين بالنسبية العلمية، ذات الأساس الفلسفي، التي تقر باستقلال الواقع عن الممارسة مع أنه يعتقد أن فهمنا لهذا الواقع ينبغي أن يمر حصرا عبر خطاطات مفهومية. من مؤلفاته: فيتجنشتين، الحقيقة وماضي الفلسفة wittgenstien, la vérité et le passé de la philosophie. (أنظر: المرجع نفسه، ص 29).

[2] المرجع نفسه، ص47.

[3] المرجع نفسه، ص 51.

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[5] أبو النور حسن أبو النور حمدي، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص268.

تحل في تطابق مع المبدأ U"[1]باعتباره مبدءا ذو طابع كوني تشترك في الالتزام به كل الذوات، فمبدأ الكونية هو أساس إتيقا المناقشة حيث يضمن تحقيق المصالح العامة ويغيّب المصلحة الخاصة .

حيث بين أنه فقط يجب علينا "أن نتجنب التناقضات الذاتية الأداتية، ذلك إن مثل هذه التناقضات، ذات الإحالة الذاتية البراجماتية، لتمثل ضربا من ا لامتناع يضعف مايقوله المتكلم"[2]، في حين أن الأمر من وجهة نظر فيلمر متعلق "بأمثلة أداتية يمكن تزويرها بشكل كامل، وبخاصة إذا ما اكتشفنا مثلا عبر عودتنا إلى الماضي أن هناك اكراهات سدّت طرق التعبير أمام المشاركين، على أنه سيكون تفسيرا سيئا من جانبنا النظر إلى هذه الأمثلة بما هي المدخل لبلوغ الحالة المثلى للتواصل (...) أو بما هي رسم أمثل للم حاجة العقلية، والتّي يستفاد منها في قياس درجة عقلنّة التوافقات من الخارج" [3]، وهذا معناه أ ن أمثلة التّواصل على الرغم من تشارك الأفراد فيها وتحقيقهم الإجماع إلا أنه لا يمكن القول عنها أنها مطلقة وحقيقة نظرا لبعض الاعتبارات المتمثلة في عدم تراتبية سياقات التّواصل، والظروف المحيطة به.

وبناءً على هذا النقد قدّم فيلمر تحليلا لمستويات الفهم البينذاتية الثلاث التّي اقترحها جان فرانسوا ليوتار والتّي تتمثل في مستوى الافتراضات التداولية للمقال (...)، مستوى التأمثلات الخاصة بالفاعلين في مجال التّواصل، مستوى الأدلجات الخاصة بالتأسيسات الفلسفية فنجد أنه ينظر إلى المستوى الأول وكأنه المستوى الثّاني ولكن بدرجة أقل، وذلك لجهة إظهاره أن التأمثلات الضرورية سالفة الذكر ليست تأمثلات بالمعنى الصح يح للكلمة في حين أن المستوى الثالث فيرى أنه يدخل مجال التداول متى قمنا بتأويل الافتراضات التداولية للمقال العادي بمعنى التأمثلات الضرورية التّي يمكنها مجاوزة أية وضعية مصطنعة كانت أم حقيقية لدرجة يمكننا القول معها أنها زورت بشكل مسبق لشدة قابليتها

[1]كارل أوتو آبل، العلاقة بين الأخلاق والقانون والديمقراطية في فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترسندنتالية، مصدر سابق، ص 413.
[2]محسن الخوني، بين هابرماس وكارل أوتو آبل، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا، مرجع سابق، ص 132.
[3]جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص ص 51، 52.

للتزوير[1]،الأمر الذي أغفله آبل بطرحه التأسيس النهائي خاصة وأن آبل ارتكز على ما تقتضيه المناقشة الحجاج يق التّي سمحت في نظره بتفادي تدليس وتزوير الحقائق ، خاصة وأنها تسمح "للأفراد بتبادل حججهم والابتعاد عن العنف وفق فرض إجراءات صورية للحوار تراعي حق الكل في التعبير بالتساوي فاسحة المجال أيضا للإستئناس برؤى الخبراء المتعلقة بنوع النتائج المحتملة من جراء تطبيق معايير إشكالية" [2] من شأنها أن تساهم في تسيير الحوار ودّيا وبشكل سلس، وفي إطار بينذاتي.

ومما سبق يرى فيلمر أيضا من خلال وقوفه على مميزات إتيقا المناقشة لدى آبل أن "الصورية هي الثمن الذي ينبغي على مدرسة فرانكفورت الثّانية تأديته لضمان موضوعية وكونية أخلاقيات التّواصل بالنسبة لتعدد المصالح والقيم، حتى تتفادى فلسفة التّواصل تقديم نموذج مثالي جاهز للحياة السعيدة واهتمامها بالنسبية" [3]، نظرا لتعدد المصالح وتباينها بين الأفراد.

ونجد أيضا الفيلسوفة التركية سيلا بنحبيب* التّي تصنف ضمن ممثلي الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت، وهذا بناءا على تأثرها بهابرماس، حيث "أفادت كثيرا منه، ولاسيما في نزوعه إلى ما أسماه دولة عالمية أو مواطنة عالمية يكون فيها جميع البشر متساويين في الحقوق والواجبات، وكذلك استفادت من فكرة الديمقراطية التشاورية التّي هيئها لتكون الأنسب في حكم الدولة العالمية" [4]، إذ تقول في هذا السياق: "يعود الفضل لهابرماس في نحته لمفهوم العقلانية التّواصلية، وأنا بدوري أعتبر أن العقلانية التّواصلية مسلّمة، وأفترض أن كل عملي يتمحور حول صلاحية الانتقال إلى العقلانية التّواصلية، كنت مهتمة بالروابط بين

---

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص 52.

[2] أبو النور حسن أبو النور حمدي، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص268.

[3] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النّقدية التّواصلية ، مرجع سابق، ص 166.

*سيلا بنحبيب: SylaBenhbib: فيلسوفة تركية ولدت بإسطنبول عام 1950، وهي أستاذة العلوم السياسية والفلسفة بجامعة يال الأمريكية، شغلت العديد من المناصب أهمها: عضو الجمعية الفلسفية الأمريكية منذ سنة 1996، درّست الفلسفة بجامعة بوستون، وسوني بروك، والكلية الجديدة للبحث الاجتماعي...الخ، اشتغلت مع هابرماس، تهتم بالنظرية النّقدية، والنظرية النسوية، لها العديد من المؤلفات من بينها:

- Gender communty and postmodernism in contemporary ethics (1992).
-Democracy and difference (1996).
-the rights of athers (2004).

(أنظر: على عبود المحمداوي وآخرون، معجم الفلاسفة الأمريكان من البراجماتيين إلى مابعد الحداثيين، مرجع سابق، ص 735).

[4] محمد بوحجلة، الإتيقا والتّواصل في فلسفة كارل أوتو آبل دراسة تحليلة نقدية، مرجع سابق، ص 190.

التّواصلية والأخلاق والديمقراطية التشاورية حيث يلعب الفضاء العمومي دورا محوريا" [1] ، أكدت من خلال هذا على الدعوة إلى المساواة وحرية التجمع ودعت أيضا إلى القبول الطوعي للأفرا د وحرية آرائهم، جاعلة منها شروطا أساسية للتوصل إلى كسموبوليتية وتعايش الثقافات، وقبول التعدد والاختلاف، ووضع حد لخلافات الأفراد وتفادي العنف في إطار العيش معا.

كما اشتغلت أيضا مع آكسل هونيثA. honneth، ونانسي فريزر N. fraser، وجوديثبتلرJ.butler*وتنزع سيلا بنحبيب في مشروعها إلى بلورة نظرية كوسموبوليتية للعدالة تتمركز حول إعادة التوزريع على الصعيد العالمي، إلى جانب حق الإنتماء، ويتعلق سؤالها بمدى معرفة كيف أن نوعية/ طبيعة أعضاء جماعة سياسية معينة قادرة على تحقيق توزيع عادل للثروة وضمان إعتراف كامل بالمواطنة من خلال التمتع بكافة الحقوق التّي للأعضاء الحقيقيين لذلك المجتم ع[2] ، متجاوزة براديغم التّواصل إلى الاعتراف من خلال كتاباتها حول العدالة، الحرية، التعدد الثقافي، الهوية الكوسموبوليتية، والحضور النسوي في الكتابات الفكرية والفلسفية...الخ.

تقدم سيلا مشروعها بناءا على حجج ترتكز فيها "على أخلاقية المناقشة مسنودا إلى مفهوم الحرية التّواصلية، كما أن حقوق الإنسان أيضا تقدم شرط الاستقلالية لكل فرد تأخذ بعين الاعتبار حقا أساسيا هو حق التبرير Justificationla"[3]، متأثرة بما قدمه كارل أوتو آبل حول "دعوته إلى أخلاق كونية تسير وفقها الدول الرأسمالية الصناعية الكبرى، بدل تلك النزعة الأخلاقية النسبية/الجهوية التّي تعتمد على ما يسميه آبل بحجج العقل الموضوعي الذي زعمه الالتزام بالموضوعية إلا أنه قد يقع في النزعة الذاتية نتيجة النزعة البراغماتية

[1] رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث،مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، (د.ط)، 2017، ص 55.

*جوديت بتلر: تعد الفيلسوفة جوديثبتلر Butler Judith ،أبرز زعماء النظرية النّقدية المعاصرة (الجيل الثالث). وهي يهودية أمريكية ذات أصول روسية-مجرية، عانت عائلتها من الاضطهاد النازي، وفقدت جزءًا من عائلتها في المحرقة النازية (حيث أبيدت عائلة جدتها في قرية صغرية في جنوب بودابست). ولدت الفيلسوفة يوم ٢٤ فبراير (شباط) ١٩٥٦ بكليفلاند بولاية أوهايو. واهتمت بالفلسفة السياسية والاجتماعية ونظرية الأدب والدراسات الثقافية والجنسانية والنوع الاجتماعي والهوية. حصلت سنة 1984 على أطروحة الدكتوراه من جامعة يال، حول مفهوم الرغبة عند هيغل، ونشرت رسالتها سنة 1987 تحت عنوان: ذوات راغبَة: تأملات هيغيلية حول فرنسا القرن العشرين، وطورت فيها فهما جديدا للعلاقة بني الرغبة والاعتراف (دمج لفكر اسبينوزاوهيغل) (أنظر: رشيد العلوي، الفلسفة بصيغة المؤنث، مرجع سابق، ص 3).

[2] على عبود المحمداوي وآخرون، معجم الفلاسفة الأمريكان من البراجماتيين إلى مابعد الحداثيين، مرجع سابق، ص 742.

[3] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

التّي تتحكم فيه بطريقة أو بأخرى" [1] ، كما ساهمت نظرية آبل في إتيقا النقاش كثيرا في بناء موقفها النقدي والحجاجي المتعلق بطرحها الفلسفي، ذلك أن "نظريتها الحجاجية التّي تصر على وجوب تطبيقها للوصول إلى حلول للمشاكل والخلافات الإنسانية قد استقتها من نظرية كارل أوتو آبل" [2] ، إذ أنه وعلى الرغم من تأثرها بكتابات آبل حول النقاش، لم يمنعها ذلك من تقديم جملة من الانتقادات تتعلق بما وضعه من مبادئ وخصائص لأخلاقيات التّواصل والنقاش، مثال ذلك "الحياد والصورية التّي تقول بهما نظرية أخلاق التّواصل خداع ليس إلا، فالافتراضات المقدمة من طرف هابرماس تتضمن مفهوما محدودا وخاصا للمساواة، وأن الرؤية العالمية للأخلاق فيه خاضعة لأفق ثقافي وتاريخي معينين هو تاريخ وثقافة الغرب وسجين حضارتها ومنطقتها" [3]، الأمر الذي يحول دوم ارتقاء ه ذه الأخلاق إلى التعميم والكونية، وهذا "بعدم تأكيده على ضرورة تطبيق النتائج والمبادئ بعد الخروج بها من دائرة النقاش إلى الواقع العملي، فهي تتساءل عن فائدة وجدوى النقاش إن لم تكن هناك قوة من نوع خاص تساهم في تطبيق النتائج والسهر على الحفاظ عليها" [4]، وهذا راجع في نظرها إلى "أن شروط التداول اللغوي النموذجية خالية من البعد الكوني، لأنها تصدر عن تصور غربي خاص للعقل والمنطق والبرهنة العقلانية" [5]، الأمر الذي يصّعب من تطبيقاتها وتعميمها كونيا وعالميا.

2 -<u>التفكير مع- ضد كارل أوتو آبل.</u>

كتب الفرنسي جان مارك فيري* J-Mac Ferry في أحد أجزاء مؤلفه فلسفة التّواصل، عن موقفه من مشروع كارل أوتو آبل في التأسيسوية النهائية التّي قال بها آبل،

[1] محمد بوحجلة الإتيقا والتّواصل في فلسفة كارل أوتو آبل، دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق، ص191.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النّقدية التّواصلية ، مرجع سابق،167.
[4] محمد بوحجلة الإتيقا والتّواصل في فلسفة كارل أوتو آبل، دراسة تحليلية نقدية، مرجع سابق،191.
[5] المرجعنفسه، ص 167.

*جان مارك فيري (1946-) :J-Marc Feery فيلسوف فرنسي معاصر، إنصب إهتمامه على الفلسفة الألمانية تأليفا وترجمة بالأخص هابرماس، حيث ترجم له نظرية الفعل التّواصلي théorie de l'agircommunicationnelإلى اللغة الفرنسية، كما ترجم كتبا أخرى بالتنسيق مع كبار مترجمي هابرماس في فرنسا مثل جان روني لادميرال J.R. Ladmiral، راينر روشليتزR. Rochlitz ، كريستيان بوشيندومCh. Bouchindhomme ، من مؤلفاته الأخرى قدرات التجربةles puissances de l'expérience ، في جزئين:
الجزء الأول: الفاعل والفعل.Le sujetet le verbe .
الجزء الثاني: أنظمة الاعتراف les ordres de reconnaissance. (أنظر: جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص 08. مقدمة المترجم).

ومشروع إعادة التأسيس الذي قال به هابرماس، حيث قدم انتقادات لكليهما، وقد عنون مقاله في نقد آبل بالتفكير مع آبل ضد آبل، منتقدا طرحه التأسيسي هذا بناءا على جملة من الأسباب التّي رآها بمثابة الحاجز المانع للقول بنهائية تأسيس العقل ومستحضرا أيضا انتقادات ألبرخت فليمر له، حيث انطلق مارك فيري من إشكالية تتعلق بحقيقة التفكير مع آبل ضد آبل؟.حيث يعني "ببساطة رفض التأسيس النظري، دونما مساس ببنية تأسيسه" [1]،على الرغم من موقف آبل من منتقديه، حيث لاحظ أن مراجعة من هذا القبيل لتأسيسه لا يمكنها ظاهريا أن تتم إلا بموجب افتراضات المحاجة المثبتةبوصفها أساسا للعقل ويضيف فيري في تحليله لهذا الموقف أن آبل إما أنه لا يفكر بشكل جدي في تحفظه المتعلق بالقابلية للخطأ، إما أنه يتحفظ به لبعض المقولات الخاصة بالصلاحة، وبين هذين الخيارين وضّح فيري أنه سيأخذ الاختيار الثاني، لأن أية مراجعة لتأسيسه لا يمكنها أن تمس في نظره سوى الصياغة دون أن تأثر فعليا على المبدأ ذاته [2]، وعقب تحليله المعمق لأفكار آبل، عمل مارك فيري على تمحيصها ونقدها، بيّن أن آبل قد توجه في فلسفته التأسيسية نحو تحقيق تواصل مبني على الفهم الصحيح، هذا الفهم الذي يعتبر محور الهيرمينوطيقا،لأن الأساس في العملية التّواصلية هو الفهم الصحيح والبينذاتي كما أشار آبل.

كان على مارك فيري* أن يسمح "لنفسه بالتدخل على خط الجدل الساخن بين آبل وهابرماس حول ميراث الأنوار الفلسفي في ألمانيا بشقيه الترنسندنتالي عند كانط الذي انتصر له آبل من خلال تداوليته الترنسندنتالية، والشمولياني أو المطلق ويعند هيجل الذي انحاز إليه هابرماس عبر تداوليته الشاملة" [3]، وبالنسبة له فإنه "لم يعد ممكنا التصرف وكأن الفلسفة تمتلك مواردها الضرورية الخاصة لتأسيس معنى خاص بالممارسة كما يبدو في مجال القول العادي في إطار عالم الحياة، وعبر تأمثلات عفوية قدّر بأنه لا يمكن مجاوزتها تجريبيا وبأنها

---

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص 89.

[2] المرجع نفسه،ص91.

*بين عمر مهيبل في ترجمته لفلسفة التّواصل أن محاولة فيري هاته تلبي مطلبين أساسيين: "أولهما إنفتاح مارك فيري، وإنخراطه ضمن هذا المبحث الحيوي الذي يختزل تعقيدات المرحلة المعاصرة في كل أبعادها المعرفية، السياسية، الإجتماعية، وحتى الإقتصادية منها. فهو معرفيا على مرمى حجر من تمظهرات فلسفية ولغوية متعددة(...)، وثانيهما، هو أن مبحث فلسفة التّواصل، ينفتح على آفاق الفكر السياسي بصفة عامة، إنطلاقا من أن التّواصل، ومهما تكن تمظهراته المعرفية المجردة، هو في نهاية المطاف يتموضع داخل مجتمع معين(...)"(أنظر: راجع المرجع نفسه، ص 9. مقدمة المترجم.)

[3] المرجع نفسه، ص ص 08، 09. (مقدمة المترجم).

ضرورية منطقيا، عندها سنكف عن القول بأن المعنى المرتبط بالممارسة العادية لكل الأيام لن يبلغ ذروته إلا إذا قامت الفلسفة، وعبر تلويناتها الخاصة بإبراز أسسه القانونية وفق أنساق حالتها الخاصة" [1]،حيث بيّن فيري أنه حتى "تتمكن الفلسفة من المحافظة على جهدها المتمحور حول التأمل في العقل ذاته بشكل دائم، فإنه يفترض أن تعين لها حدا معرفا لا تطاله محددات النتائج الإطلاقية لا إستراتيجية المرجعية الذاتية للمحاجة الترنسندنتالية استنادا للتأسيس النهائي وللنتائج النسبية لسياقية (...) موضوعاتية تتعلق بالهدف التأسيسوي لهذه الحجة"[2] وبشكل دائم.

وفي تحليله لمسألة الحقيقة التّي لا يمكن التأسيس لها مهما تعددت الأفكار، فإن فيري قد طرح ماينا قض هذا الطرح في مؤلفه أين إنطلق من البحث عن تأسيس لنقيض الحقيقة والصول إلى التأسيس النهائي للعقل، من هنا كان على فيري أن يقر أن العمل على مقالته هاته المسائل "يصطدم بجملة من النقائض يلخصها التعارض القائم بين الشموليانية (الكليانية) Universalismeوالسياقويةcontextualisme، بين المطلقوية Absolutisme، والنسبويةRelativisme"[3] تزامنا والمنعرجات التّي عرفتها الفلسفة المعاصرة التّي أثرت بشكل مباشر في التّواصل، ويرى جان مارك فيري"أن هذا التموقع في مفصلية الجدل الفلسفي الألماني سيفتح أبواب الأنوار الفلسفية التّي ظلت موصدة في وجه الفكر الفلسفي الفرنسي"[4]، محاولا إيجاد خيط رابط بين تلك التيارات السالفة الذكر"فنقد المطلقوية لا يوصل بداهة إلى النسبوية (رورتي، كاستردياس)، ومن جهة ثانية فإن نقد النسبوية لا يوصل بداهة إلى المطلقوية (آبل، وبيتنام)، ذلك أن هناك موقفا خارجيا ينبغي أن نضعه في الحسبان مؤداه أن الحقيقة مفهوم ميتافيزيقي بائس، مع أنه لا توجد طريقة مباشرة للفكاك منه، لأننا، وبكل بساطة، لا نستطيع الاستغناء عن مفهوم الحقيقة" [5] ويبيّن أن "مفهوما ما غير إختزالوي للحقيقة، والذي سيستفيد هو بدوره أيضا من المنعرج الألسني، الهيرمنوطيقي، التداولي

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص61 .
[2] المرجع نفسه، ص 102.
[3] المرجع نفسه، ص 23.
[4] المرجع نفسه، ص 09، (مقدمة المترجم).
[5] المرجع نفسه، ص 47.

يمكنه أن يخضع فلسفة كانط لعملية نقد مبرمجة، طبعا مع الاحتفاظ بجوهر المثالية النّقدية، ومن ثم بإمكانه تجنب شكيّة مابعد الحداثة، (...)"[1] وتفاديا منه الوقوع في براثن الميتافيزيقا.

كما أضاف أن "مسألة وجود أساس نهائي للعقل، مثلها مثل مسألة الحقيقة، كانت دائما بمثابة نقيضة، وبتعبير أكثر دقة، كانت دائما النقيضة الأساسية للمطلقوية والنسبوية على حد سواء، مع ذلك بقي أن نوضح أن الجدل حول التأسيس النهائي يعمل على إجبار الموقف الريبي على مجاوزة السياقوية التجريبية أو النسبوية السوقية، وذلك بفرض نسبنة المنطوقات الترنسندنتالية ذاتها، أي تلك المنطوقات المتمحورة حول أسس الحق" [2] المفترضة مسبقا، والمستندة على قواعد مصدرها العقل العملي كما بين كانط، "وهذا ما يبرر بخاصة انطلاقا من أن فكرة العقل، التّي تشكل المرافعة الضمنية لآبل في زعمه تأسيس العقل لا ترتكز، كما هي الحال عند كانط، إلى معارضة فهم يمثل أنموذجا غير أصيل (...) بفهم آخر يمثل أنموذجا أصيلا (...)، لينكر فيما بعد أي زعم يقوم مقام العقل المغاير، (...)، مع أن آبل ظل يعمل باستمرار على الإيحاء بأن فكرة عقل آخر، المتضمنة في حجة الخصوصية*، تعود بالأساس إلى مصادرة آخر العقل، كما لو أن العقل لا يمكنه أن يكون أي شيء آخر سوى كما فهمناه اليوم"[3]، وعليه فإن استناد آبل إلى افتراضات ترنسندنتالية يؤدي إلى إلغاء جملة من الاعتبارات التّي من شأنها عرقلة المسار الحجاجي للمنطوقات وذلك بتنصيب العقل العملي "في مستوى التحديد الترنسندنتالي الذي استند إليه آبل لتهذيب المبدأ النقدي" [4] القائم على مراجعة المنطوقات بطريقة تداولية.

يعتبر النقد الذي وجهه مارك فيري لآبل "أبلغ اعتراض على نظرية أخلاقيات التّواصل من داخلها، لأنه يعتمد البرهنة العقلانية ذاتها والالتزام المسبق بمكوناتها" [5]، فكارل أوتو آبل ومن خلال موقفه اتجاه الفلسفة التّواصلية "يسلّم بأن ممارسة البرهنة وتبني شروطها المعيارية (...) تخضع أولا لقرار الفاعلين واختياراتهم، لكن قرارهم في النهاية بالنسبة له ليس له إلا تأكيد صلاحيتها، والأساس العقلاني لتأكيد هذه الصلاحية لا يخضع في

---

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص 42.
[2] المرجع نفسه، ص 87.
*حجة الخصوصية هنا استعملها المترجم تعبيرا عن الحجة الترنسندنتالية.
[3] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص 88.
[4] المرجع نفسه، ص 90.
[5] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النّقدية التّواصلية، مرجع سابق، ص 172.

شيء لهذا المنطق، مادام التزام الفاعلين مرتبطا بتحقيق ملموس للعقل وليس له من ارتباط بالتأسيس الفلسفي المرتبط بالتأمل" [1] والمتعلق بوجودية مسبقة لهذه الشروط المعيارية، التّي تستوجب أن يتقيد الفاعلين بها، ذلك أن "البرهنة وشروط العقلانية التّواصلية* الملازمة لها تفرض على الفاعلين فرضا بغض النظر عن أي قرار غير عقلاني مسبق، لأن كينونتها موجودة سابقا ودوما، في جماعة التّواصل غير المحدودة (...) إذ لا يمكن للذات أن تدعي التموقع خارجه لأخذ قرار بشأن الإندماج فيه أم لا" [2]، طالما أن هذه الذات تعمل على التّواصل مع غيرها بناءا على مزاعم الصلاحة.

ففي كل عملية تواصلية حسب ما أشار إليه مارك فيري فإننا نكون في وضعية نتساءل فيها عما إذا "كان مسموحا لنا افتراض وجود حقيقة موضوعية يمكن قبولها فيما يخص المشاكل المطروحة ، أم أنه كان عليها بالأحرى الإقرار بأن الحقيقة هي دائما نسبية سواء بالنسبة للثقافات، اللغات، للمجتمعات أو حتى بالنسبة للأشخاص.فإذا كان الحل الثّاني أي النسبوية يبدو متعارضا، فإن الحل الأول أي مطلقويّة الحقيقة يبدو أنه ينطوي على افتراضات ميتافيزيقيّة، وهذا ما أسمّيه نقيضة الحقيقة" [3]، التّي لا تنفصل عن معطيات الحقل الفلسفي بل متعارف عليها داخل الثقافات الفلسفية خاصة المعاصرة منها.

وخلال تقديمه لنقيضة الحقيقة أشار فيري إلى أن "ذلك يعني ببساطة رفض التأسيس النظري، سيحل سلوك أدائي محدود تحديدا عمليا، إذ، وعوض الإلماح إلى معرفة تتعلق بماهية العقل بشكل عام،فإننا نقترح معرفة تتعلق فقط بما يمكن أن يستحق فعلا أن نطلق عليه اسم "العقل"، وهذا بالتأكيد لأسباب أخلاقية بالدرجة الأولى، إذ من السائغ، دائما بالنقاش

---

[1] حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النّقدية التّواصلية، مرجع سابق، ص 172.

*يعتقد أبل أن الذات داخل المجتمع التّواصلي وباعتبارها ذات فاعلة يجعل من تموقعها داخله فعل لابد منه، لأنها أن تموقعت خارجا منه سيوقعها في تناقض لخصه آبل في نقطتين:

"1- إذا عزمت الذات أن تتخذ بهذا الصدد قرارا يقبل التعليل العقلاني ستفترض مسبقا وجود الشروط القبلية للتواصل (...) ومن هذه الفكرة يدعم آبل أننا لا يمكننا اتخاذ قرار على مستوى الخطاب والممارسة يحتمل قبول ورفض استخدام قوانين اللغة الترنسندنتالية قبل أن تفرض مسبقا هذه القواعد.

2- وخلافا لذلك، إذا ما خلصت الذات لاتخاذ قرار يتملص من أي تعليل عقلاني، فهي بهذا ستترك حتما جماعة الإنسان العاقل والتّواصل، لكن والحالة هاته، ستتخلى عن أية إمكانية لفهمها أو أن تتعرف على نفسها كفاعل عاقل، وهي بذلك ستختار طريق العمق والتدمير الذاتي وبطريقة مَرضية" (أنظر:المرجع نفسه، ص 173.)

[2] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص 173.

[3] المرجع نفسه، ص44.

والنقد، وحتى المراجعة" [1]، لذلك رأى فيري مراجعة لكل قدمة آبل حول التأسيس النهائي للعقل.

في طرحه الناقد لكارل أوتو آبل بين مارك فيري أنه يرفض ما اسماه آبل بالحجة الترنسندتاليةl'argument transcendantale، لأنها في نظره "حجة عمياء. إذ لا يمكنها أن تظهر بدعم من إعتراضها الذاتي، أي مفهوم يمكنه أن يكون عقلا آخر غير ذلك الذي تستند إليه الفلسفة الترنسندنتالية (...) لمباشرة تأسيس نهائي" [2] خلال التحويلية التّي تنتج عن هذا التأسيس، حيث وفي عرضه لموقفه مع/ ضد آبل وجد مارك فيري نفسه أمام حجتين إثنتين "حجة ترنسندنتالية تستند على مبدأ التناقض، وحجة نقدوية تستند إلى مبدأ الانفتاح. فالحجة الترنسندنتالية تود أن تفهمنا أن التأسيس النهائي للعقل بشكل عام يتمثل في منطوق الافتراضات الضرورية التّي ليس في إستطاعتنا (...) أن نضع منطوقها موضوع تساؤل دون أن يفضي التزوير الناتج عنها بداهة إلى إستنفار الإفتراضات المفصح عنها" [3]، ما يدل على استحالة التوصل إلى منطوقات خالية من التناقض الأدائي انطلاقا من الافتراضات الترنسندنتالية التّي تقع في تناقض أدائي ما يخضعها لمبدأ النقد ، وبالتالي استحالة مطلقية الحقيقة وكذا تأسيس نهائي للعقل من جهة، أما من جهة أخرى "فإن الحركة المضادة للتأسيسوية يمكنها أن تظهرأن ما هو مهم بالنسبة إلينا في لحظة معينة لا يحمل الأهمية ذاتها بالنسبة لذاته بصفه عامة، ومن أنه لا يمكننا تقديم إفتراض لا يمكن مجاوزته حاليا بما هو تأسيس نهائي للعقل من اللحظة التّي نجد فيها أن مشروعا من هذا القبيل، يقوم هو ذاتيا بافتراض إمكانية قول شيء يتناسب مع العقل بصفة عامة" [4]، إلاّ أن رؤية مارك فيري المضادة للتأسيس "لا تنفي أن يكون الافتراض الحجاجي هذا ضروريا بالنسبة إلينا، بل إنها على النقيض من ذلك تظهر أن ما قد يكون ضروريا أو ما لا يمكن مجاوزته بالنسبة إلينا ليس من الضروري التفكير فيه بما هو كذلك ولكن بما هو موجود ضمن حالة نسبية، حالية" [5]،

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ، ص ص 89، 90.
[2] المرجع نفسه، ص 86.
[3] المرجع نفسه، ص 86.
[4] المرجع نفسه، ص ص 86، 87.
[5] المرجع نفسه، ص 86.

بالتالي لا يمكن القول عنها أنها نهائية، أو تمثل تأسيسا نهائية للحجة الترنسندنتالية التّيقال بها آبل.

والانتقادات التّي وجهها مارك فيري إلى آبل هي ملاحظات مثّلت فراغات في مشروعه، يمكن وصفها بالتناقضات، فآبل"يقبل فكرة مراجعة فعلية لتأسيسه، وبموجب ذلك فهو يضطلع بنوع من قابلية الخطأ بالتوازي مع زعمه التأسيس النهائيّ، لكنه مايلبث أن يعود إلى تحفظه حول هذا التحفظ المتعلق بالقابلية للخطأ" [1]، لهذا السبب رأى فيري أن تصريحات "آبل التّيبيّن فيها قبوله لمبدأ مراجعة تأسيسه وكأنها صريحات بلاغية. بينما ينظر إليها في حقيقة الأمر وكأنها معصومة من الوقوع في الخطأ" [2]،إلا أن هذا لم يمنع فيري من أن يؤكد أن التأسيس النهائي لآبل هو تأسيس نقدي يمكن إحداث مراجعة له، رغم دوغمائية "الإفتراض المنظور إليه نظرة مجردة تهدف إلى إيجاد تطابق بين الشيء في ذاته وبين النحن*(...) "[3]، لأن تجربة التّواصل لا يمكن أن أن تتم دون الإحاطة بافتراضات الصلاحة ودون الاعتراف بفاعليتها وضرورتها، ذلك أن "المفهوم المعياري للمناقشة الحقيقية يفترض بالفعل مجتمعا من الأحكام الاتصالية، وهذا يحيل إلى وضع مثالي، يتميز بالحد الأدنى من خصائص حرية الكلام والمساواة القانونيّة للمتحدثّين والإعلان عن المناقشات، والمعاملة بالمثل من خلال الإنصات والتبادل اللفظي ولا مركزية وجهات النظر، والتضامن وبالتالي المسؤولية المشتركة"[4]، التي تضمن تفعيل مزاعم الصلاحة في كل عملية حوارية.

ومنزاوية أخرى رأى فيري أن "زعم التأسيس النهائي يستوجب أن تكون شروط الصلاحة الممكنة مشمولة بشكل كلي في الافتراضات التّي يمكننا إعادة بنائها من خلال التأمل في إجراءاتنا بالصلاحة. والحال أن هذه الإجراءات المشكلة في تجربتنا الحالية لا يمكنها أن تقدم نفسها إلا كما هي الحال في كل تجربة ممكنة أو كما هي الحال في كل تجربة مكتملة للعقل بشكل عام. مع ذلك لا شيء يدل على أنها غير قابلة إلا للتأويل وفق مايقدمه هذا

---

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص91.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

*تشير "نحن" التّي إستخدمها فيري هنا إلى جماعة التّواصل الحالية التّي يمكننا تشكيلها، وليس ذات الفيلسوف، وجماعة التّواصل هاته لا يمكن ملاحظة ما إذا كان هذا الحد مطلقا إلا من داخل جماعة التّواصلية ذاتها، إنه ينبغي التفكير فيهبما هو حد مطلق وفق وجهة النظر الباطنية للمشاركين في التّواصل.(أنظر: المرجع نفسه،ص98.)

[3] المرجع نفسه،ص92.

[4] Jean Marc-ferry,l'éthique reconstructive comme éthique de la résponsabilité politique,édition m-éditor, nants, 2008-2009, p 25.

التأسيس الفلسفي أو ذاك" [1]، وهذا ما تم إسقاطه على مشروع آبل الفلسفي الذي بني وفق مرجعيات ورؤى فلسفية معينة تعود إلى ذات الفيلسوف، وتجاربه داخل العالم الذي يؤثر بدوره على العقل*، لهذا توصل فيري في ختام موقفه ضد آبل إلى القول أن "أي التماس خاص بالتأسيس النهائي لا يمكنه الكف عن أن يكون دوغماتيا إلا إذا تحول المجال العملي، وأنه، بموجب هذا التحديد ذاته، أي بما هو موضوع عملي، نجد أن الإتيقا قد تم طرحها انطلاقا من الحد الإجرائي لشكل الحياة المعقولة القائمة" [2] تعيشها الذوات بما هي ذوات عقلية تمارس نوعا من التأمل الذاتي العقلي، ذلك أن التفكير المتعالي بالنسبة لآبل يعدّ "مصدرا للشروط القبلية للتواصل، وهو يحسبه وحده القادر على إعطاء الأخلاق أساسا نهائيا غير قابل للطعن، كما تتميز عن كل محاولة بناء القواعد التداولية الكونية على شروط تجريبية مادية وملموسة تنطلق من كفاءة الأفراد التواصلية" [3] فإذا نظرنا من جهة التأسيس، فإننا سنجد أن هناك مايشبه السفسطة سببه الخلط القائم بين استحالة تصور تفنيد للحجج الترسندنتالية وبين استحالة التفكير في تفنيد يتهم هذه الحجج، وإنطلاقا من هذا الخلط تترسخ تلك النواة الدوغماتية الخاصة بزعم التأسيس النهائي [4] الذي قال به آبل الذي أكد ردا على هذه الانتقادات بأن "التأسيس النهائي التداولي الترنسندنتالي لا يتضمن أي تراجع باتجاه الميتافيزيقا الدوغماتية، بل إنه، وعلى العكس من ذلك تماما، يوفر لنا الوسائل لتعرية بعض أشكال الميتافيزيقا المقنعة ذات التاثير البالغ اليوم" [5]، مثل الإختزالوية العلموية.

وبالإضافة إلى ماقدمه فيري من انتقادات لآبل، أضاف هانس ألبرت أن "تداولية آبل المتعالية في دعواها الرئيسة إلى التأسيس الأخير للمعايير الخلقية التّي هي في نفس الوقت معايير الحجاج الفلسفي ومعايير العقلانية، ولهذه الغاية يستعمل آبل تفكرا متعاليا في شروط إمكان الحجاج وشروط صحته ليوضح المعايير التّي هي بالنسبة إلى الحجاج شروط لا يمكن

---

[1] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق، ص92.

*تقدم كل فلسفة مفهوما معينا للعقل يستند إلى تجربة أنموذجية للإسناد، حيث يمكن للعالم أن يأخذ ، كما هي الحال عند كانط، صورة نسق بينموضوعاتي، فيزيائي، أو صورة نسق بينذاتيإتيقي كما هي الحال عند هيجل، (...)، وهكذا نجد أن العقل العملي عند كانط قد تم تصوره عبر مماثلته بالعقل النظري، في الوقت الذي نجد فيه أن العقل النظري عند هيجل قد إنجاز إلى خطاطة دياليكتيكية تم تفكيرها إنطلاقا من خلفية أخلاقية. أما اليوم فيمكننا القول أن آبل يموقع العقل، بشكل عام، فيأفق العقل النقدي.(راجع المرجع نفسه، ص ص 92، 93).

[2] المرجع نفسه، ص ص 103، 104.

[3] أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجينهابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص267.

[4] جان مارك فيري، فلسفة التّواصل، مرجع سابق،ص102.

[5] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 42.

الذهاب إلى مابعدها لتأسيسها وهي تتبين بديهية للمشارك في الحجاج" [1]، ويضيف ألبرت أن آبل في موقفه من التأسيس النهائي* عمل على الرد "على تحدي العقلانية التقليدية، وهو قد وصل إلى هذا الرد عن طريق مابعد النقد الموجه إلى مسلمة العقلانية النّقدية: وعنده أن ذلك يعني تطبيق مبدأ العقلانية النّقدية على العقلانية النّقدية" [2]، إلا أن آبل حسب ألبرت قد بقي حبيس العقلانية التقليدية لأن "التوحيد بين مفهوم عقلاني ومفهوم مؤسس خاصية مميزة بالنسبة إلى نموذج العقلانية. ذلك أنه في كل الأحوال كلما تعلق الأمر بالتأسيس عامة تعلق كذلك بنظرة تقليدية للعقلانية. وطلب التأسيس هو الحالة الأولى التّي يتطابق فيها موقف آبل مع العقلانية التقليدية" [3] وهذا ما يبرر استحالة القول باكتمال مشروع آبل في التأسيس النهائي للعقل، ويضيف ألبرت تأكيدا على نقده لكارل أوتو آبل" أن تبني النقد الدائم لا يعني أن العقلانية النّقدية ترفض المحاجة بل هي تدخل فيها وتمارسها من أجل التدليل على مواقفها. لكنها تنكر بصفة قطعية إمكان وجود حلول غير قابلة للمراجعة، لأن كل الحلول هي بالنسبة إليها بمثابة فروض مؤقتة يتم إخضاعها لامتحان نقدي ومقارنتها ببدائل أخرى حتى تتبين إمكانية تغييرها أو مراجعتها. إذن هي ليست حلولا يقينية التأسيس" [4]، وهذا ما دفع آلبرت إلى الاعتراف باستحالة التأسيس النهائي العقلي الذي قال به آبل.

لا يمكن الحديث عن التفكير ضد آبل دون التوجه إلى ماقدمه هابرماس في موقفه الضدّي معه رغم اعترافاته المتكررة بفضل آبل الفكري عليه، حيث يقول هابرماس: " أؤكد أن صديق يكارل أوتو آبل كان له الدور الأكبر في توجيه عملي الخاص أكثر من أي زميل آخر، ومع ذلك فهناك خلافات قائمة بيننا، منها فيما يخص التأسيس النهائي" [5] الذي نشده آبل وعمل على تجسيده نظريا وعمليا،غير أن هابرماس يؤكد أن " مشروع التأسيس النهائي هو

---

[1] إدموندسأبسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية، مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، مرجع سابق، ص 297.
*تم تقديم أطروحة استحالة التأسيس النهائي الفلسفي من قبل ممثلي مايسمى العقلانية النّقدية التّي نشأت على منطق الاكتشاف العلمي لكارل بوبر، حيث قدمت بشكل خاص من قبل بارتلي وكذا هانس ألبرت - الذي قدم انتقادات مباشرة لتأسيسوية آبل- .وقد وجهت هذه الأطروحة لنقد العقلانية الكلاسيكية الحديثة، ونقدا للمعرفة الترنسندنتالية الكانطية.
(Voir :Karl Otto Apel, sellected essay volume tow : Ethics and theory of rationality, op.cit, p 69.)

[2] إدموندسأبسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية، مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، مرجع سابق، ص 297.

[3] المرجع نفسه، ص299.

[4] جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التّواصلية، مرجع سابق، ص 228.

[5] يورغنهابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 32.

استراتيجية خاوية ولا معنى لها"[1]، وقد بيّن هابرماس طبيعة هذا الخلاف في نقطتين إثنتين تتعلق الأولى بإستراتجية كل منهما كما هو موضح في قول هابرماس: "لجأت في محاولتي لإرساء هذا النسق إلى تطبيق إستراتيجية أقل إستنباطية من إستراتيجية آبل" [2]، في حين تتعلق الثّانية بمشكلة عبّر عنها هابرماس في قوله "وجه الخلاف الثّاني الذي بيننا يتمحور حول مسألة التطبيق" [3]، حيث رأى هنا عدم نجاعة إستراتيجية آبل في ذلك،وهذا ما يفسر طبيعة الخلاف الفكري – الفلسفي بين هابرماس وآبل، الخلاف الذي يعبر عن تعارض الفكر المثالي والفكر المادي عندهما، فهابرماس على العكس من آبل يقترح فرضيات العلوم الإنسانية (لسانية – نفسية – اجتماعية) لتحل محل الفلسفة المتعالية وتخضع لمحك الاختبار التجريبي، فمن وجهة نظره لن يكون التحليل الترسندنتالي الذي اقترحه آبل قادرا على تقديم أي أساس نهائي للأخلاق بسبب تأسيسه للمعايير الأخلاقية بطريقة مجردة، في حين يفترض آبل أن فرضيات العلوم الإنسانية التي اعتمدها هابرماس معرضة للدحض مستقبلا [4] مما يفسر فشل طرحه الفلسفي في اعادة التأسيس "وإذا كان آبل يقدم أعماله بوصفها اشتغالا إظطرايا على عودة جديدة إلى كانط في معنى هيرمينوطيقا متعالية، فإن طرافة هابرماس تكمن ليس فقط في حرصه الشديد على بناء أرضية حوار مشتركة بين التقليدين التحليلي والهيرمينوطيقي بوصفهما صيغتين متوازيتين ومتكاملتين من المنعرج اللغوي المعاصر، بل وخاصة في سعيه إلى تجذير محاولة آبل تحويل فلسفة الوعي الكانطية بواسطة فلسفة اللغة المعاصرة من بيرس pierce إلى فيتجنشتاين الثّاني. إن الهدف هو إنتاج كانط محول بواسطة فلسفة اللغة المعاصرة، لكن في صيغتها البراغماتية، كم دشنها بيرس وانتهى إليها فيتجنشتين الثّاني"[5].

فيما يرى هابرماس حيث تتمحور إنتقاداته ضد آبل في الآراء التّي صاغها في نظريته إتيقا المناقشة، وكذا إتيقا المسؤولية تشكل أساسا مهمة لنظرية إتيقا المناقشة، والتّي سعى من خلالها إلى إقحام الفلسفة السياسية إلى الحيز الإتيقي، خاصة وأن نظريته في

[1] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق ، ص 34.
[2] المرجع نفسه،ص33.
[3] المرجع نفسه، ص34.
[4] أبو النور حمدي، أبو النور حسن، مرجع سابق، ص ص 267، 268.
[5] فتحي المسكيني، آبل وهابرماس من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، أو أيّة هيرمينوطيقا بعد المنعرج اللغوي، ص73.

المسؤولية المشتركة تمس جوانب سياسية واقتصادية كان قد أخضعها للنقد، ودعا إلى ضرورة كوننة المبدأ الإتيقي فيها.

غير أن هابرماس انتقد ذلك قائلا: "إنني لا أتصور كيف يمكن لأي تحويل للغائية السياسية إلى مبدأ أخلاقي الإسهام في حل هذا المشكل، ذلك أن النظرية ذات البعد الأخلاقي التّي تبين لنا كيف يتم تبرير المعايير العامة ومن ثمة تطبيقها، لا يمكن السماح بتأكيد أولوية معيارية معينة كائنا ما كان هدفها الخاص" [1]، وبالإضافة إلى هذا يرى هابرماس أن آبل قد أصر على التأسيس النهائي "الذي يدل ضمنيا على الإلزام الأخلاقي، والذي يسمح لنا في النهاية على الإجابة عن السؤال المتعلق بوجودية المعرفة التّي تحدد الفعل الأخلاقي"[2]، رابطا بذلك الجانب الأنطولوجيو الديونتولوجي، في حين أن هابرماس يرى "أن إ تيقا النقاش محدودة بمهام ابستمية فقط تتمثل في الإجابة عن السؤال: كيف نعرف أن الأحكام الأخلاقية ممكنة؟، أي: أن إتيقا النقاش لا تقدم سوى الإجراءات الحجاجية التّي تسمح بالحكم على صلاحية معايير الحكم "[3]المتوصل إليها إجماعا، كما انتقد هابرماس مثالية المعيار الإلزامي الذي دعا كارل أوتو آبل إلى ضرورة التقيد والالتزام به في المناقشة، حيث يرى أن " المعيار المثالي الإلزامي الذي يعمل على أن تكون أفعالنا مطابقة للواجب، لا يستطيع التعبير عن أكثر مما هو متضمن في معنى صلاحية الأحكام الأخلاقية الفردية (...) ولهذا السبب فإننا لسنا بحاجة إلى هذا التأسيس"[4]، رافضا بذلك القول بأن افتراضات المحاجة ذات طابع إلزامي لأنها مجرد أمثلة يخضع فيها الأطراف إلى مبادئ متفق عليها مسبقا، ويذهب هابرماس إلى القول بأنه لا "تعني البراغماتية التّي تقوم عليها إتيقا التّواصل البحث في أشكال الحوارات الواقعية بل البحث في شكل مثالي أو يوتوبي من الحوار تؤول فيه الكلمة لصاحب الحجة العقلية الأقوى. إنه شكل من الحوار قد لا نجد مطابقة له في الواقع حيث غالبا ما تكون فيه الكلمة العليا للقوة أو لمصلحة إستراتيجية بحته، ومن ثم تحافظ هذه البراغماتية على صلتها بالفلسفة المثالية الحديثة التّي أولت للعقل مكانة مميزة في النظر والعمل معا" [5]، فهذه

[1] يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، مرجع سابق، ص 34.
[2] Karl OttoApel, l'éthique de la discussion, op.cit,p, p, 78, 79.
[3] محمد بوحجلة، الحوار الفلسفي بين كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس، مرجع سابق، ص 81.
[4] Jürgen Habermas, De l'éthique de la discussion, op.cit, p167.
[5] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مرجع سابق، ص 34.

الافتراضات حسب هابرماس أبعد من أن تتحول إلى حوار فعلي –نهائي ترنسندنتالي- كما بيّن آبل في نظرية إتيقا المناقشة، حيث دعا إلى "تطبيق مبادئ إتيقا النقاش لحل أزمات العالم والحياة، فهي واجب أخلاقي"[1] يجب على جميع الذوات الإلتزام بها.

كما يعتبر المبدأ التكميليle principe-complément الذي إقترحه آبل للتوفيق بين الجانبين (A) و(B)، بالنسبة لهابرماس مبدءا للنقد أيضا، لأن هذا المبدأ قد أوقع طرح آبل في حيز الجمع بين ماهوثيولوجيوماهوديونتولوجي، على عكس قدمه آبل حول إتيقا هالديونتولوجية، وفي هذا السياق يبرر آبل هذا الموقف بقوله:" يبدو لي أنه من المستحيل تفنيد المبدأ التكميلي (...) ولهذا فإنه لا يمكننا الاستمرار في الفصل بين إتيقادي وأنطولوجية وإتيقاثيولوجية، ولا يمكننا على مستوى إتيقا المسؤولية، أن نفصل بينهما، إن الأمر يقتضي وساطة بين التوجهين"[2]، مقدما على تفكيك المفهوم الديونتولوجي للإتيقا،حيث يرى هابرماس أن "المبدأ التكميلي يحمل فعلا مفارقة في بنيته نفسها ،(...) ويمكن وصفه كعقلانية ثيولوجية"[3]، خاصة وأن آبل لم يكن على توافق تام مع هابرماس حول نجاح تطبيق مبدأ الكونية (U) المصاغ من طرفه، فقد بيّن هابرماس أن آبل قد " انخرط في مسار خاطئ، حين ميز في الإتيقا بين الجانب(A) والجانب (B)"[4]، لأن آبل قد ميز في الإتيقا بين جانبين إنتقلفيه من الجانب النظري (A)المفهومي للإتيقا من خلال إبراز دورها وضرورتها، إلى الجانب العملي (B)الذي يمثل المجال التطبيقي لها، مشيرا هنا إلى إتيقا المسؤولية، ومنه نصل إلى القول أن انتقادات هابرماس لآبل تمحورت في مجملها على التناقضات النّي وقعت فيها نظرية آبل حول إتيقا المناقشة من جهة وإتيقا المسؤولية من جهة أخرى، خاصة فيما تعلق بالمبدأ التكميلي الذي بين هابرماس أنه" ينبغي أن يؤسس على نفس مستوى المبدأ الأخلاقي، ويجب علينا أن نكون قادرين على تقديم أي معادل لمحتوى الافتراضات الكونية للمحاججة"[5] للمحاججة"[5] بخلاف ما جاء في ماطرحه آبل في تمييزه الثنائي للإتيقا.

[1]Karl OttoApel, l'éthique de la discussion,op.cit, p65.
[2]Karl Otto Apel, La réponse de l'éthique de la discussion au défi morale de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui, op.cit, p,p, 126, 127.
[3]Habermas Jürgen, De l'éthique de la discussion,op.cit, p, 174.
[4]Ibid,p, 175.
[5]Ibid, p174.

3 -التفكير مع- ضد هابرماس.

تميز التفكير الألماني في مدرسة فرانكفورت، وخاصة في جيلها الثّاني بوجود سجال فكري جمع بين كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس،حول مشكلة تطبيق الإتيقا والمنهجية التّي يقوم عليها هذا التطبيق، وفي محاولته التّي عنونها بالتفكير مع هابرماس ضد هابرماس، وقد صرّح آبل مبينا سبب الخلاف بينهما قائلا: "(...) ينبغي أن أوضح هنا أنه لا يتعلق بمشاريعنا الفلسفية الخاصة بمقدار ما يعني إستراتيجيتنا المفهومية والحجاجية، كما ينبغي أن أؤكد أن هذا الخلاف يتعلق أساسا بفكر هابرماس الأمر الذي يهدد انسجامه، ويهدد حقيقة وجوده"[1]، فالمفاهيم الأساسية التّي يقوم عليها كلا المشروعين كالتّواصل والمناقشة والحوار تشير إلى أهمية الطابع الحجاجي الذي تؤكد بدوره على التفاعل البينذاتي للمشاركين في العملية التّواصلية، ولتحليل ونقد لمشروع هابرماس.

كما بيّن أنه ومن خلال مشروعيهما في التواصل والحوار قد اتفقا على مسلّمة مفادها "لا يمكن أن نستخلص القواعد المادية للأخلاق من طرف الفيلسوف مثلا انطلاقا من مبادئ يمكن للفلسفة ويجب عليها أن تؤسس فقط المبدأ الإجرائي للحوار العملي الواقعي، ويستوجب على المعنيين أنفسهم في هذا الحوار أو موكليهم بوصفهم محامين أن يكتشفوا القواعد المادية أي قواعد العمل الملائمة للوضع في نهاية الأمر والتي تتوافق مع الفكرة المنظمة لقدرة إجماع ما حول النتائج المحتملة للتطبق الكوني للقواعد المادية من قبل كل المعنيين" [2] وهذا بناءا على ما ينص عليه مبدأ الكونية (U) الخاص بالمناقشة الحوارية الذي يعمل المتحاورون وفقا له، بالإضافة إلى أن موقف كليهما قد بني على إشكال رئيس وأساسي مثل حجر الزاوية لكليهما، تمثل في: "هل يكفي أو هل من الضروري لقيام مناقشة فلسفية الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش؟" [3]، والمراد بموارد التفاهم حسب هابرماس وآبل، المنطلقات أو الفرضيات التّي يقوم عليها أي حوار فلسفي، مع

[1] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص ص21، 22.
[2] كارل أوتو آبل، العلاقة بين الأخلاق والقانون والديمقراطية في فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص407.
[3] كارل أوتو آبل، الفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 24.

الأخذ بعين الاعتبار مصدر هذه المنطلقات التّي لا يمكن التشكيك في يقينها، ونقصد به العالم المعيش الذي تتجلى فيه التجربة الحية.

كما سعى إلى البحث عن إجابات لإشكاليات أخرى من مثل "هل ينبغي المناقشة الحجاجية التّي يجب أن تفهم بوصفها شكلا فكريا للتواصل خاص بالعالم المعيش (...) الاستعانة، ليس فقط بالموارد السالفة الذكر، والمتعلقة بأشكال الحياة السوسيو-ثقافية، بل الاستعانة أيضا بتلك الموارد التّي هي سبب وجودها بما هي مناقشة حجاجية، والتّي تظهرها على حساب أشكال التّواصل الخاصة بالعالم المعيش"[1]، فآبل يرى أن هذه الافتراضات تشكل فرضيات للتفاهم البيني ما يخولها لأن لا توضع موضع شك، لأنها "تؤسس لإمكانية قيام الشك ولحدود الشك، وفي الوقت ذاته تكون التأسيس الفلسفي النهائي لمزاعم الصلاحية، وأخيرا فرضيات تتجاوز من حيث المبدأ الموارد النسبوية لأشكال الحياة التاريخية الجائزة، وهي بهذا المعنى تكون ترنسندنتالية" [2] بالنسبة لآبل خاصة وأن ما يميّز هذه الأخلاقيات هو "السماح للأفراد بتبادل حججهم والإبتعاد عن العنف وفق فرض إجراءات صورية للحوار تراعي حق الكل في التعبير بالتساوي فاسحة المجال أيضا للأستئناس برؤى الخبراء المتعلقة بنوع النتائج المحتملة من جرّاء تطبيق معايير شكلية" [3] رابطا المناقشة بتحمل تبعاتها، وفاسحا المجال إلى تطبيقات إتيقية موسعّة.

في بحثه عن مفهوم يمكن إسقاطه على تداولية هابرماس الشكلية، تبيّن لآبل أن هابرماس في موقف معارض له، وفي هذا صرّح قائلا: إن هابرماس "ينتمي إلى أولائك الذين يرغبون، عن قصد في التملص من البديل الذي أقترحه، فهو من جهة يود الحفاظ على شمولية مزاعم الصلاحة المساوقة للقول الإنساني (...)، وكذلك طابع اللامشروطية والمثالية الذي ينتمي إلى الافتراض اللاحدثي، وإلى التوقع الفعلي لتوافق ممكن بين كل المشتركين المحتملين، والمشمولين بالمحاجة حول مشروعية مزاعم الصلاحة" [4] المتمثلة في الحقيقة، الصدق، المصداقية، والمعيارية، ففي التداولية الترسندنتالية التّي أسسها آبل يؤكد على

[1] كارل أوتو آبل، الفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 25.
[2] المصدر نفسه، ص 26.
[3] أبو النور حسن أبو النور حمدي، يورجين هابرماس الأخلاق والتواصل، مرجع سابق، ص 268.
[4] كارل أوتو آبل، الفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 28.

ضرورة التحقق من الافتراضات تجريبا، ونبيّن المعنى الصحيح الذي تحمله حتى نتمكن من القول عنها أنها ترنسندنتالية، فكيف تمكن هابرماس من بناء مشروعه انطلاقا من المبدأ الذي مفاده "أنه عندما يكون هناك حكم نقدي على أشكال الحياة السوسيو- ثقافية التّي تحدد المضمون النوعي لموارد العالم المعيش كل على حدة، فإنه يمكن، ليس فقط ظهور إفتراضات أخرى عن العالم المعيش، ولكن أيضا عن المعايير القادرة على تبرير النقد*؟"[1].

يؤكد آبل مرارا في تفكيره مع- ضد هابرماس أن بؤرة الخلاف بينه وبين هابرماس تكمن في إمكانية العودة إلى العالم المعيش والاستفادة بموارد التفاهم الموجودة فيه لبناء أي نقاش حجاجيّ، وفي هذا الموضع رأى آبل أن محاولة هابرماس في التأسيس قد عرضها في وجهين حجاجين اثنين: "الوجه الأول في اعتقادي يبدو وكأنه في الحاجة إلى أن يكمل، وهو فعلا يمكنه ذلك، المقابل فإن الوجه الثّاني ماهو إلا محصلة لما يفتقر إليه الوجه الأول" [2]، وانطلاقا من هذين الحجتين توصل آبل إلى نتيجة مفادها استحالة توصل هابرماس إلى تأسيس نهائي للأخلاق، أشار آبل في الوجه الأول إلى أن عدم فهم منطوقات الذوات في العالم المعيش، دون الإلمام بفهم مزاعم الصلاحة التّي تتفق عليها هذه الذوات خلال المحاججة، وتبين آبل هذا في مستووين متداخلين: أما المستوى الأول الذي تجب فيه عقلنة التفاهم هو مستوى العالم المعيش، حيث تتم عقلنته أيضا على أمل أن لا توضع هذه الموارد ذاتها موضع مراجعة، فالهدف من هذه العقلنة بعيد المدى (...) لا يمكن تفسيره إلا عن طريق الفكرة المنظمة لإرتياح ما مقبول بشكل شامل، ومن ثمة شرعنة مزاعم الصلاحة التّي يمكنها أن تكون موضوعا لتوافق شامل. أما المستوى الثاني هو المستوى الأخلاقي

*إستحضر آبل صياغة هربرتش ليدنباخالتّيرأى أنها تماثل موقفه في نقد هابرماس، حبث يقول في عرضه لتواصلية هابرماس: قد يحدث أن تطرح في مستوى النشاط التّواصلي متطلبات غير مشروطة، لكن دون أن يؤهلها ذلك لتأسيس نظرية نقدية. إذ لكي تتحقق من ذلك، ينبغي أن تكون هي ذاتها موضوعا لحكم نقدي إذ لكي يتحقق ذلك، ينبغي، أن تكون هي ذاتها موضوعا لحكم نقدي، بمعنى آخر، إنه على المنظر أن يتطرق إيها وهو محمل مسبقا بمعايير غير مشروطة للنقد " وهذا ما اتبعه هابرماس حيث عمد إلى إفتراض صياغة للقواعد دون تحديد مسار للتأسيس الذي يتطلب أحكام نقدية كما بيّن آبل.(راجع: المصدر نفسه،ص 33.)

[1] كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 33.

[2] المصدر نفسه ،ص 34.

الخاص بمعيارية النشاطات المتعلقة بمعايير النشاط وأفعال الكلام المرتبطة به (...)، هذا يدل ضمنيا على أن في كل فعل كلامي، وظاهريا في كل فعل كلامي معياري، توجد بطريقة مسبقة وغير واقعية، بنية المساوا ة بين الحق والتضامن والمسؤولية المشتركة الخاصة بوضعية لغوية مثلى، وبالتالي لجماعة تواصلية مثالية، وهذه المثالية تؤدي إلى عقلنة بعيدة المدى للتفاهم وللعالم المعيش عموما، في حين أن الوجه الثاني قد توجه هابرماس إلى القول بإمكانية بناء أساس آخر في العالم المعيش غير التّواصل إذا تمت العودة إلى موارد التفاهم في العالم المعيش لأنها تتضمن مخزونا عقليا يخولها من ضبط أهداف مسار التعلم والعقلنة على المدى البعيد في وقت واحد [1]وقد توصل آبل بعد عرضه النقدي للحجتين الآنفتين إلى نتائج حول إمكانية هابرماس من تأسيس الإتيقا.

فإذا تتبعنا مسار الحجتين"فإننا نتوصل إلى صيغة ضعيفة للتأسيس التداولي الترنسندنتالي للمبادئ الأساسية للأخلاق بمجرد إمساكنا بالشروط الضرورية لكل تواصل في العالم المعيش، ومن ثمة الإمساك بالشروط الضرورية للأخلاقية" [2]، فمعرفة الشروط الضرورية للتواصل، والدراية الكافية بها وبمزاعم الصلاحة أمر كاف لمعرفة الشروط الإيتيقة في العالم المعيش، حيث يضيف آبل حول موقف هابرماس الذي رأى بأن "تأسيسا نهائيا لمبادئ الأخلاق يتجاوز الصيغة الأولى، ويعمل على التثبت فكريا من افتراضات القول الحجاجي بوصفه شكلا تفكيريا للتواصل في العالم المعيش صار مستحيلا وغير مجد في النهاية"[3]، بالنسبة لهابرماس.

وقد توصل آبل بعد مناقشته للحجج هابرماس توصل في الأخير إلى أن "التأسيس النهائي للأخلاق (...) ينبغي إن يستبدل باللجوء إلى الأخلاقية التّي كانت دائما منغرسة في بنية النشاط التّواصلي التّي بدونها سيختزل الفرد إلى مجتمع تدمير ذاتي" [4]، بعد أن صرح هابرماس بأننا "لسنا في حاجة للتشبث بمطلبية تأسيس نهائي، حتى لو وضعنا في إعتبارنا

[1]كارل أوتو آبل، الفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص ص 34، 35.
[2]المصدر نفسه، ص 36.
[3]المصدر نفسه، ص 37.
[4]المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

أهميته المفترضة بالنسبة للعالم المعيش" [1]، وهذا راجع حسب آبل إلى "ميل هابرماس في عدم التفرقة بين الفهم المشخص أو الملموس، والقابل للتحقق تجريبيا ولإعادة التأسيس، وبين النظرية الفلسفية لهذا الفهم" [2] أي نظرية الفعل التّواصلي، أو تداوليته الشكلية الشاملة*، وضّح آبل أن نظرية هابرماس في التّواصل تحوي ضرورة "منطوقات الشكلية الشاملة التّيتعمل على توضيح العلاقة الداخلية بين الفهم الممكن لأفعال اللغة، وبين مايفترض أن تعرفه عن شروط الإمكان القادر على توضيح مزاعم الصلاحة لدى أفعال اللغة، هذا النمط من المنطوقات يقدم عند هابرماس من خلال التعريف (...) إننا نفهم فعلا من أفعال اللغة عندما نعرف ما يجعله مقبولا" [3] عن طريق التحقق تجريبيا من جميع المنطوقات من جهة، والإجماع حول مزاعم الصلاحية من جهة أخرى.

كما عاد آبل إلى الخلفية الفكرية التّي انطلق منها هابرماس ولم يستطع التخلص من تأثيراتها التّي تجلّت في مشروعه التّواصلي، خاصة حين استعان "في مساهماته بغرض تأسيس معياري للنظرية النّقدية، تلك النظرية التّي اقترحها كل من هوركهايمروأدورنو (...)[4]، والتّي لم تخرج في مواقفها وآرائها عن أسوار الميتافيزيقا، وفلسفة التاريخ حسب آبل، وهابرماس في "الهيكلة النظرية التّي يأخذها (...) في حقيقة الأمر كقاعدة، فإننا نجد أن فرضيات العلوم الاجتماعية المؤسسة، القابلة للتحقق تجريبيا تشغل فقط وظيفة المكونات التكميلية لتركيبة تزاوج بين الطريقة الفلسفية ومنهجية العلم التجريبي كما كانت عليه الحال في أول مشروع له إعادة بناء نقدية ماركس" [5]، لذا فإن آبل يرى بناءا على حججه السابقة أن "الإستراتيجية الحجاجية لهابرماس، على خلفية سعيها إلى الاقتصاد في التمييز المنهجي بين الفلسفة والعلم القابل للتحقق تجريبيا هي بالبداهة غير منسجمة، أو غير متماسكة، (...) سيجد

---

[1] كارل أوتوآبل،الفكير مع هابرماس ضد هابرماس،مصدر سابق، ص 38.

[2] المصدر نفسه، ص 54.

*رأى آبل أن نظرية الفعل التّواصلي " ليست متضمنة في الفهم والحكم الملموسين على أسباب الفعل التّي وبموجبها، تقوم بصياغة منطوقات تدعي الشمولية الشكلية. وهي لا يمكنها أن تكون متضمنه فيها، لأنها تتموقع في مستوى تفكيري أرفع مبدئيا من زعم الشمولية. لكنها هي كذلك بنواتها التداولية الشكلية، على الأقل، نظرية معيارية محايدة" وبالتالي فإن هذه النظرية، أو هذه التداولية "تضم منطوقات سبق وأن تم إفتراضها في كل تحقق تجريبي محتمل للفرضيات مثال ذلك المنطوقات حول مزاعم الصلاحة الأربع، المتضمنة بداهة الأفعال التّواصلية الإنسانية التّي يمكنها أن تكون محور تفكير المناقشة الحجاجية " (أنظر: المصدر نفسه، ص ص 54، 55).

[3] المصدر نفسه، ص 57.

[4] المصدر نفسه، ص 66.

[5] المصدر نفسه، ص ص 66، 67.

نفسه يوما ما مجبرا على الحسم فيما إذا كان ينوي الاستمرار في اللاإنسجام أو اللاتماسك أو أن يعيد إلى الفلسفة وظيفتها التأسيسة الأصلية المرتبطة بمزاعم شمولية للصلاحة، قبلية أو ذاتية الإحالة أو الإحتكام" [1]، الأمر الذي يتناقض مع التأسيس الإتيقي، وهذا لأنه "لم يستعن قط بأية حجج تجريبية أو شبه تجريبية، إلا من إجراء (...) يتمثل في استخلاص النتيجة من تناقض صيغوي"[2]، خاص بإخضاع منطوقات* العالم المعيش للتجريب.

إن موقف هابرماس في إعادة بناء وتجديد النظرية النّقدية لا يمكن أن يتواقف مع ما قام آبل بتقديمه في التداولية الترنسندنتالية، وبالأخص بعدما تأكد من أن "إعادة البناء مابعد الاصطلاحية وعملية تأسيس مسارات العقلنة الخاصة بالعالم المعيش يمكنها الاستناد إلى موارد للعقل ليست مطابقة للموارد المحددة تاريخيا، والجائزة بالنسبة لكل عالم معيش" [3] مهما اختلفت أنماط أو أشكال الحياة فيه، وتبعا لهابرماس "فإن تأسيسا لا جدال فيه لزعم بصلاحة العلوم المؤسسة المعيارية المقدمة على أنها نظرية نقدية مجددة لا ينبغي أن ينظر إليها من واقع أنها مزاعم وموارد خاصة بالعالم المعيش، ولكن انطلاقا من وجهة نظر المناقشة التّييتم الوصول إليها دائما من خلال وضع مزاعم العالم المعيش وموارده موضع تساؤل الخاصة بالعلم والفلسفة، أي وجهة نظر خاصة بالمناقشة الحجاجية التّي يمكن تجاوزها"[4]والتّي لا يمكن أن يقال عنها أنها كذلك إلا باستيفاء مزاعم الصلاحة، وبالتالي فإن آبل يري بخلاف هابرماس أن موارد العالم المعيش لا تكفي لإعادة تأسيس وعقلنة التّواصل، فلا ينبغي كما وضّح آبل "فصل المناقشة عن العالم المعيش" [5]، لأن التأسيس النهائي التداولي التداولي الترنسندنتالي في رأيه "لا يستند فقط إلى موارد العالم المعيش التّي وضعها التنوير تحديدا موضع تساؤل، ولكنه يستند أيضا إلى افتراضات المحاجة التّي تستعين بها المساءلة

[1] كارل أوتو آبل، الفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 71.
[2] المصدر نفسه، الصفحة نفسها.
*توجه آبل إلى القول أن المشتغل بالفلسفة وحده يمكنه أن يوجه تفكيرها إلى الافتراضات غير قابلة للرفض في المحاجة بماهي كذلك، والذي يجد فيها الضربة الأولى في لعبة اللغة التداولية الترنسندنتالية يرى أن الافتراضات الضرورية للتواصل الذي يمر عبر المحاجة لا يمكن تجاوزها منهجيا. أما الإفتراضات المعيارية فهي بالمقابل ليست كذلك بتاتا، وهي قد تكون إلزامية عمليا بالنسبة للذات التّي تقوم بالتّواصل مع العالم الخارجي. (أنظر:المصدر نفسه، ص ص 72، 73.)
[3] المصدر نفسه،ص 75.
[4] المصدر نفسه، ص 76.
[5] المصدر نفسه، ص 76.

العقلية"[1]، فلا يمكن إقناع أي طرف بصدقية وحقيقة منطوقاته ما لم يمتلك هذا الطرف الكفاءة الغوية والقدرة على المحاججة، بل يجب من منظور آبل "أن يكون المبدأ الإجرائي لتأسيس المعايير الأخلاقية المادية عن طريق الحوار العملي للمعنيين أو موكليهم أن يكون هو ذاته مؤسسا فلسفيا (...) يجب أن يشمل بشكل قبلي مساواة الحقوق في المصالح والحجج الممكنة لجميع شركاء الحوار في محاولة الحل الإجماعي للمشكلة" [2] مبينا أن هابرماس قد أغفل في مشروعه إعادة البناء هذه القواعد الترنسندنتالية التي تساهم في جعل الحوار العملي ممكنا بين الذوات.

وبعد الانتقادات التّي وجهها آبل إلى موقف هابرماس من إعادة البناء، عرض في نهاية مقالته في التفكير مع هابرماس ضد هابرماس البديل التأسيسي الذي طرحه فهل "يمثل التأسيس التداولي-الترنسندنتالي تراجعا في الميتافيزيقا الدوغماتية، أو هل هو قادر من جانبه على كشف التوجهات شبه الميتافيزيقية الخفية كالإيحاءات المتعلقة مثلا ببطلان بعض المواقف الضرورية تاريخيا؟" [3]، كما وقف آبل على الطرح الفلسفي لهابرماس في فلسفة الحق وموقفه من الديمقراطية وعلاقتها بالقيم الأخلاقية والحوارية / خلال نقده لكتاب القانون والديمقراطية، فبالنسبة له "ليس بالإمكان تأسيس القانون بموازاة مع الأخلاق انطلاقا من المبدأ الرئيسي للحوار، وفق معنى المصنفة المعدلة عند هابرماس، إن علاقة مبدأ الحوار بالمبدأ القانوني مبدئيا مختلفة عن علاقته بالمبدأ الأخلاقي (...) رغم ذلك يبقى الحق- أي دولة القانون في نظري وعلى خلاف المبدأ المثالي للأخلاق والحوارية (المبدأ U) عاجزا مبدئيا عن التأسيس بصورة معيارية على أساس تفسير مبدأ الحوار فقط، والحال أنه لا يمكننا أن نبرر بهذه الطريقة مطلب احتكار العنف من طرف الدولة لأجل قواعد الحق" [4]ذلك أن هابرماس في نظر آبل قد أغفل الكثير من النقاط في مقاربته الفلسفية حول علاقة القانون والأخلاق طالما أن مجال كل منهما مختلف عن الآخر، خاصة فيما تعلق بالنزاعات التي

---

[1] كارلأوتوآبل،الفكير مع هابرماس ضد هابرماس،مصدر سابق، ص 51.

[2] كارل أوتو آبل، العلاقة بين الأخلاق والقانون والديمقراطية في فلسفة الحق عند هابرماس، مصدر سابق، ص ص 408، 409.

[3] كارل أوتو آبل، الفكير مع هابرماس ضد هابرماس، مصدر سابق، ص 85.

[4] كارل أوتو آبل، العلاقة بين الأخلاق والقانون والديمقراطية في فلسفة الحق عند هابرماس، مصدر سابق، ص ص 110، 111.

ينشب عنها العنف في اطار المطالبة بشرعنة الحق المنتهك مثلا ما يحيل دون مراعاة المعايير والمبادئ الأخلاقية.

اتبع آبل منهجية نقدية أبرز فيها الهفوات التّي تميز بها موقف هابرماس، وتقديم طرح بديل تأسيسي، حيث يقول: "أن أباشر برهنة تامة بالقدر الكافي تتبين أن البديل الهيكلي – الأساسي لإستراتيجية مؤسسة تداولية –ترنسندنتالية التّي أتبناها، بمعنى التأسيس من الأعلى انطلاقا من نقطة التأسيس النهائي الفكري للمحاججة، يمكنه أن يتقدم خطوات إلى الأمام مع الإقرار في الوقت ذاته، بعدم استقلالية تكوين المعنى (...) بالنسبة لأشكال الحياة الاجتماعية–الثقافية المشروطة بالتاريخ"[1] كون أنها مرتبطة مباشرة بالمناقشة الحجاجية التّي تعد أساسا للتأسيس التداولي، بخلاف انطلاقة هابرماس التّي تمثلت في الاكتفاء بموارد العالم المعيش فقط، "فالتأسيس التداولي الترنسندنتالي يسعى في الواقع إلى التأكد عقلانيا من مبادئ العقل التّيتم الاعتراف بها سلفا، إن من يحاجج بشكل جدي يدرك مسبق بفضل جدية تساؤلاته ذاتها، وهذا ما بينته سابقا، المسؤولية المتبادلة من حيث المبدأ، بمعنى العقل العملي" [2] مؤكدا على أهمية الحجاج وتداول البراهين بناءا على إجماع إتيقي.

وهذا ما يبّن أن مشروع آبل خال من الدوغماتية المنسوبة إليه من قبل المنتقدين أمثال فيري وألبرت، ثم "إن التأسيس النهائي التأملي البحث، لا يستدعي إطلاقا فرضيات ميتافيزيقية. إنه معرض لنقد ذاتي ولمراجعة ذاتية دائمة، بما أنها على استعداد دائم لإعادة تقييم التفسيرات الضرورية لمبدأ المناقشة بمقياس الافتراضات المطروحة بالضرورة من قبل. وذلك بالمعنى ذاته الخاص بمبدأ المناقشة تحسبا لأية مراجعة محتملة والتّيبموجبها، يمكننا القول أن لهذه الافتراضات تأسيسا نهائيا" [3]، وهذا موضع الاختلاف بين فكر آبل وفكر هابرماس الذي توصل إلى إعادة التأسيس دون العودة إلى التحقق تجريبيا من الافتراضات ودون العودة إلى المناقشة الحجاجية بين الذوات داخل العالم المعيش، وعلى الرغم من الفوارق كائنة بين آبل وهابرماس، ونقد كل منهما للآخر إلى أن إتيقا المناقشة أو أخلاق التّواصل تجتمع في الصياغة التالية "إفعل كما لو كنت في مجموعة مثالية للتواصل، ومن

[1] كارل أوتو آبل، الفكير مع هابرماس ضد هابرماس، المصدر نفسه، ص 85.
[2] المصدر نفسه، ص 91.
[3] المصدر نفسه، ص 92.

هذا المنطلق لا يكون ثمة اختلاف جذري بين براغماتية هابرماس الكونية وبراغماتية آبل الترنسندنتالية، بين براغماتية لاتود التفريط في مكتسبات النظرية الاجتماعية وأخرى لا تود التفريط عقب كانط في اعتبار العقل الأساس الأقصى للنظرية الإيتيقية، براغماتية تجعل كونية الحقيقة تولد من إجماع ينشؤه رأي عمومي يولد إجرائيا من فضاء عمومي نشيط (هابرماس)، وبراغماتية لا تود التفريط في العقل العملي وأساسه الترنسندنتالي جراء الحرب التّي شنّها عليه فلاسفة مابعد الحداثة بشتى مشاربهم"[1] وهو ما سعى إليه آبل.

استنتاج:

أن نجمل بعض النقاط المتعلقة بالمواقف النّقدية لفلسفة التّواصل وكذا النقد الموجه لكارل أوتو آبل، والتّي سنوجزها في مايلي:

- "الفلسفة لا تتواصل ولا تفكر" أهم ما عرضه جيل دلوز في كتابه ما هي الفلسفة؟، وفكرة مجتمع التّواصل لا يمكن القول بها في نظر فيلمر لأنها فكرة ميتافيزيقية

-لم تكن انتقادات جان مارك فيري في محاولته التفكير مع آبل ضد آبل موجهة إلى البنية التّ يقدم بها آبل مشروعه وإنما قد وجّهت إلى الطرح التأسيسي النهائي للعقل، لأن بنيته تتعلق في مضمونها تواصلية تهدف إلى التوصل إلى الفهم الصحيح.

-إقترح فيري تأسيسا لنقيضة الحقيقة لدحض موقف آبل في مطلقية الحقيقة، مؤكد إستحالة القول بذلك، لأن الحقيقة ليست مفهوما ثابتا، ولا يمكن أو يكون مطلقا نظرا لإختلاف السياقات المتداول فيها.

-كما إنتقد فيري الحجة الترنسندنتالية التّي إعتمدها آبل في المناقشة الحجاجية، التّي تعتمد على تكافؤ النقاش بناءا على شروط ومزاعم الصلاحة، فعلى الرغم من أن هذه المزاعم تسهل أمثلة المنطوقات في العالم التجريبي، إلا أن هذه الأمثلة بالنسبة لفيري لا يمكن أن توصل إلى مطلقية الحقيقة كون أن الحقيقة هنا يمكن أن تدلّس أو تُزوّر على الرغم من أنها قد تخضع إلى مبدأ النقد الدائم.

[1] محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مرجع سابق، ص 34.

-يشكّل التأسيسي النهائي لآبل إستمرارية للعقلانية التقليدية حسب منتقديه ، ووقوعا في الدوغماتية على الرغم من محاولته تفادي ذلك، إلا أن فيري رأى أن مفهوم التأسيس ومفهوم العقل هما أساسيين في العقلانية التقليدية.

-وما يمكن الإشارة إليه أيضا هو طبيعة السجال الفكري الذي تميز به الجيل الثّاني للمدرسة والذي جمع بين كارل أوتو آبل المنطلق من خلفية نقدية كانطية، وهابرما س ذو الخلفية الهيجلية، والخاص بمشروعيهما، التأسيس النهائي (آبل)، وإعادة البناء (هابرماس).

-المشروع النقدي لآبل وهابرماس، مشروع تجاوزي لما اقترحه هوركهايمر، أدورن و ماركيوز، من حلول لما عرفه المجتمع بعد تصاعد الأداتية، حيث إعتمد كل منهما على قيم الحوار، التّواصل، المناقشة، وعلى الرغم من الاختلافات والانتقادات التي وجه ها أحدهما للآخر إلا أنه كان لهما نفس الغاية المتمثلة في عقلنة العالم المعيش، بناءا على الفهم البينذاتي المناقشة التّي تفضي إلى الإجماع.

المبحث الثاني : فــي تجاوز مشروع التـّواصل.

1- الاعتراف: قيمة تواصلية راهنة.

2- إشكالية الاعتراف في مشروع آكسل هونيث.

3- من مجتمع الإزدراء إلى المجتمع الكوني.

توطئة:

عقب الحديث عن طبيعة المشروع التواصلي لكارل أوتو آبل وزميله يورغن هابرماس، وبعد الإلمام بجملة الانتقادات والملاحظات حوله، إرتئينا أن نقوم بقراءة في تجاوز هذا المشروع من خلال إشكالية راهنة قدمها آكسل هونيث ممثل الجيل الثالث وأحد تلامذة يورغن هابرماس، تمثل في إشكالية الاعتراف La Reconnaissance ، حاول من خلال التجديد في المسار النقدي والفكري للمدرسة، وقد تأثر هونيث بمواقف وأفكار منظّروا فرانكفوت ذوي المرجعية الماركيسة خاصة، كتابات هيجل، جورج لوكاتش تايلور، وهابرماس، ولأن المشروع التأسيسي التواصل كان براديغما بديلا عما طرحه الجيل الأول لمدرسة فرانكفوت، رأى نقاد التواصل بعدم إمكانية أن يستوفي متطلبات الراهن، وتمت مجاوزته بتجربة الاعتراف التي قدمها آكسل هونيث بناءا على انتقاداته لنقائص المشروع التواصلي، وكيف تم الانتقال من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف؟.

1 -*الاعتراف: قيمة تواصلية راهنة.*

يشير مصطلح الاعتراف في اللغة إلى معنى " العلم والمعرفة، كما يحيل إلى الفعل عرف ومنه اشتق الفعل اعترف (...)، كما يفيد التعرف على الشيء كالقول: رجل عروف بمعنى لا ينكر أحدا رآه مرة، ويفيد التعيين في حالة: عرفته بزيد فإنما تريد عرفته بهذه العلامة وأوضحته به، كما يفيد السؤال: اعترف القوم: سألهم وقيل سألهم عن خبر ليعرفه، (...)، وقد يفيد البحث: وذلك في قوله: تعرفت ماعند فلان، (...) وقد يفيد الاعتراف الصبر، قال قيس بن ذريح:

فيا قلب صبرا واعترافا لما ترى ويا حبها قف بالذي أنت واقع

فالإنسان العروف هو الإنسان الصبور" [1]، كما أشار جميل صليبا إلى أن "التعرّف récognition مرادف للعرفان reconnaissance"[2]، والتعرف ضد التنكر "وتعرف الشيء تطلبه حتى عرفه، والتعرف في الاصطلاح هو الفعل الذهني الذي يقوم على إدراج أحد الأشياء في أحد التصورات كالضياء المفاجئ الذي يكفي أن تحس به حتى تعرف أنه برق، والتعرّف عند كانط إحدى وظائف العقل التركيبية، وهي ثلاث إدراك المثالات بالحدس، واستعادتها بالخيال وتعرفها بالعقل. ومن قبيل ذلك قول سبنسر إن جميع عمليات العقل تنقسم في النهاية إلى تعرّف التشابه والتباين" [3]، ما يعني أن الاعتراف يوحي بالمعرفة من خلال تبني التصورات ومحاولة فهمها وتركيبها ثم التعرّف عليها.

كما يعتبر الاعتراف la reconnaissance* من المفاهيم المتجذرة في خطابات الفلسفة الاجتماعية الحديثة التي كانت بدايتها منذ "اللحظة التي بدأنا ندرك أن الحياة في المجتمع تقوم على أساس الصراع من أجل الوجود، ويعتبر نيقولا ميكيافيلي Nicolas Michiavelli أول من فهم هذه الحقيقة السياسية لأنه أكد أن الأفراد والجماعات يتعارضون ويتنافسون فيما بينهم وذلك دفاعا عن مصالحهم، كما جعل توماس هوبز Thomas Hobbes من موضوع الصراع عن المصالح أساس نظريته في العقد الاجتماعي" [4]، منطلقين نحو تطبيق مبدأ الحفاظ على الذات Self-preservation وكان هونيث قد أكّد أن "كتابات ميكيافيلي السياسية قد مهدت الطريق لهذا المفهوم، والذي بموجبه يعارض الأفراد والجماعات السياسية على حد سواء بعضهم البعض وفي حالة تنافس مستمر، وفي عمل توماس هوبز أصبحت هذه المنافسة في نهاية المطاف الأساس الرئيسي كمبرر تعاقدي متعلق

[1] الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطليعة للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2016، ص 26.
[2] جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، مرجع سابق، ص 304.
[3] المرجع نفسه، ص ص 303، 304.
*الاعتراف بما هو مفهوم أخلاقي، فلسفي، وسياسي لا ينتسب إلى "مجال الفلسفة السياسية الكلاسيكية، وإنما مجال الفلسفة الاجتماعية الجديدة، والسبب في ذلك أن الفلسفة السياسية الكلاسيكية مهتمة أكثر بطبيعة الدولة، وبأفضل نظام سياسي يمكن تحقيقه وفقا لقيمتي الحرية والعدل، في حين أن الفلسفة الاجتماعية تعد تعبيرا لما عرفته المجتمعات الحديثة من تحولات اقتصادية واجتماعية وسياسية ، وعلى رأس هذه التحولات الثورات الاجتماعية وبخاصة الثورة الفرنسية" (أنظر: الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 9).
[4] المرجع نفسه، ص 12.

بشأن سيادة الدولة" [1]، أما مع هيجل فقد عرف المصطلح مفهمة فلسفية أسهب فيها هيجل الشاب حين رأى في انتقاداته لكانط أن "اكتمال الأخلاق لن يكون إلا في مرحلة اكتمال الدياليكتيكي للتاريخ حيث سيتجسد هذا الاكتمال الذي ليس في نهاية التحليل سوى انتقال للأخلاقية وتجليا للحكمة، مرحلة الحكمة المطلقة" [2]، وبالتالي فإن غاية هيجل من هذا الرأي هو ذهابه إلى القول أن الأخلاق لن تصل إلى النهاية أو الاكتمال إلا إذا كان هذا الأخير كونيا وصحيحا ومقبولا من طرف الذوات أي أن يتم الاعتراف به، "فإذا كان الإنسان هو من يتأسس من داخل البنية الأخلاقية، ككائن غائي ينشد سعادته الخاصة، فدينامية الوجود هي مايقوم على نوع من صراع الإرادات سعيا وراء انتشال لحظة سعادة أو خير ممكن، هكذا يسعى الإنسان وفق المنظور الهيجلي إلى نزع الاعتراف المتضمن لحريته" [3] ما يعني أن الإعتراف كفعل وكقيمية أكسيولوجية وكحق هو أساس التوصل إلى الحريات الفردية مهما تعددت.

ذلك أن "الوجود البشري بوصفه تعلقا لا مناص منه بين الذات والغير هي التجربة تقترح المبادلة مقولة وجودية لتعليل هذا التعلق بدلا من المخالفة التي في أساس المحاولات الفينومينولوجية وبخاصة لدى هوسرل ولفيناس، بحسب اعتبار الأنا والغير قطبا مرجعيا يشتق منه الطرف الثاني أي بحسب أصلانية من جنس أنطولوجي أو إتيقي من شأنها أن تفض مشكل المخالفة بين الأنا والآخر بتجاوزه" [4]،حيث يتم هذا الاعتراف بين طرفين، أو ذاتين، "فهيجل يزودنا بأكثر من حجة حول أهمية الاعتراف بين الذوات لأنه شرط أساسي وضروري للوصول إلى الوعي الذاتي"[5]، بحيث يقدم الفهم كشكل من أشكال الإدراك.

وكان ريكور قد بحث في كتابه سيرة اعتراف عن ماهية هذا المفهوم ودلالاته اللغوية للكشف عن المعاني الداخلية له، وقد تم ذلك بناءا لثلاث درجات "درجة الاعتراف بوصفه

---

[1]Axel Honneth, the struggle for the recognition the moral grammar of social conflicts, transled by Joel Anderson, the MITpress, Britain, 1995, p07.

[2]عبد العزيز بومسهولي، نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدأ الإيتيقي المحايث، مرجع سابق، ص55.

[3]حسن أوزال، الطرح الفلسفي لإشكال الإتيقا، ضمن:نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدإ الإتيقي المحايث، دار الحرف، المغرب، ص 114.

[4]بول ريكور، سيرة الاعتراف، تر: فتحي أنقزو، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010، ص 27.

[5]Axel honneth, I in We stadies in the theory of recognition, translated by josef ganahl, polity press, U.K, 2012, p 04.

مفارقة وهي الدرجة الدنيا التي يناسبها هذا التعريف، ويكون بها الحكم والتصور والإدراك، ودرجة الاعتراف بوصفه راجعا إلى النفس أي إلى الضمير المعبر عن الذاتية ووجهها بالأخص إلى الإينية، ويناسبها الاعتراف بالذات ومنه التعرف إلى الأشياء والأشخاص وإلى الذات في المقام الأول (...) وأخيرا درجة الاعتراف بما هو عملية تبادلية يمثل التعارف أحد أجناسه مع مايلزم عن هذه البنية من التفاعل والتشارك بين الذوات ومن الصراع والحرب والمنازعة التي يكوّن منها إقامة الرباط المدني وحدوث الجماعة السياسية وتأسيس الدولة والحق وتكوين التاريخ" [1]، مستعملا في ذلك قاموسين فرنسيين منطلقا من السؤال التالي: "ماذا نعرف عن فعل اعترف reconnaitre سواء من حيث الاشتقاق أو من حيث المعنى والاستعمال؟، وللإجابة عن هذا السؤال اعتمد ريكور القاعدة القائلة إن التعريف عملية لبناء المعنى وليس عملية جمع أو إيجاد للمعنى. وبناء عليه، فإن المسلك الطبيعي والقريب لفعل عرف connaitre مع إضافة الأداة الزائدة Re في الكلمة الفرنسية" [2] توصل إلى معاني كثيرة ومتعددة، غير أنه احتفظ في نهاية الأمر بخمسة معان منها فقط تمثلت في الآتي:

- "المعنى الذي يشير إلى التعرّف على شيء في الذهن، حيث يرتبط التعرف بالمعرفة.
- المعنى الذي يفيد القبول، أي قبول الشيء بوصفه حقيقيا.
- المعنى الذي يتصل بالتصريح والإعلان والإقرار.
- المعنى المتعلق بالتعرف من أجل الاعتراف، أي الاعتراف بما هو إمتنان ومكافأة، ويكون المكافأ هو الشخص الذي تسلّم علامات الامتنان*.
- ومن المعنى الرابع يظهر المعنى الذي ذهب إليه الفيلسوف الألماني هيجل، والذي يعد مؤسسا لمفهوم الاعتراف" [3] في جدلية الصراع بين السيّد والعبد، ونظرا لأهمية

---

[1] بول ريكور، سيرة الاعتراف، مرجع سابق، ص ص 10، 11. (أنظر المقدمة).

[2] الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية،مرجع سابق، ص22.

*يورد ريكور دلالة لغوية تتعلق بالاعتراف "بوصفه إمتنانا. ويخلص إلى نتيجة مفادها أن اللغة الفرنسية هي اللغة الوحيدة التي تدرج الإمتنان في النظام الدلالي للعرفان أو الاعتراف. وحسب الفيلسوف، معظم اللغات تتحدث عن الاعتراف كخاصية سلبية تفيد الانفعال: الاعتراف بالخطيئة لربح الخلاص، قبول الغير كذاتية تفرض نفسها، ..الخ، الامتنان في ثقافة الاعتراف يفيد التبادل والهدية وأساليب التقدير، فهو يضع الاعتراف في مستوى المشاركة وليس فقط على صعيد الانفعال. (أنظر: محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2008، ص 126).

[3] الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، مرجع سابق، ص 22.

الطرح الهيجلي في الاعتراف بيّن ريكور أن "اللحظة الهيجلية للاعتراف تتخذ شكل التعارف (...) هي الأكثر حضورا في أفق انتظار القارئ" [1] أو الباحث الذي يريد الوصول إلى دلالات هذا المفهوم، خاصة وأن هيجل أكد أنه " عندما يتأسس الاعتراف الكوني بالإنسان ويتحقق، فإن ذلك يدشن اللحظة التي تستنفذ فيها الأخلاق غايتها"[2]، ونهايتها واكتمالها، ومن جانب آخر، إننا "فعندما نكتب مفردة الاعترافreconnaissance، فإننا نلاحظ عنصرين في المفردة: البادئة Re التي تفيد التكرار، ومقولة connaissance، وهي المعرفة" [3] فهل من المنطقي القول أن الاعتراف كمصطلح هو مجرد معرفة تكرارية عن الآخر؟.

إن المتتبع لمسارات الاعتراف* من منظور بول ريكور إنما يجده قد أكد على ثلاثة مواضع تجلت فيها الدلالات الأكثر أهمية، وقد تمثلت في "موضع المعنى الكانطي عبر لفظة المفارقة lekognition في السيرة الأولى من نقد العقل المحض، ثم الموضع البرغسوني بعنوان تعرّف الذكريات les reconnaissance des souvenirs، وأخيرا الموضع الهيجلي الذي هو اليوم في أوجه، فلفظة التعارف Anerkonnug التي تعود لفلسفة العيان (...) لهيجل الشاب في إينّا" [4]، مبرزا أهم التغيرات التي طرأت على المفهوم وفقا للمواضع الثلاث**، لكن المبهم في الأمر هو لماذا عاد ريكور إلى كانط، برغسون، وهيجل، وماهي العلاقة الكائنة بين هذه المعاني؟ وفي هذا السياق يقول ريكور: "إن فرضية العمل التي أقترحها تقوم على الاقتناع بأن الفيلسوف ليس له أن يتخلى عن تأليف نظرية في الاعتراف

---

[1] المرجع نفسه، ص 14.

[2] عبد العزيز بومسهولي، نهاية الأخلاق أو الانعطاف نحو المبدأ الإيتيقي المحايث، مرجع سابق، ص 09.

[3] محمد شوقي الزين، الإزاحة والاحتمال صفائح نقدية في الفلسفة الغربية،مرجع سابق، ص 126.

*أشار بول ريكور أن لفظة الاعتراف "تصدر عن اشتقاق الفعل: تعرّف انطلاقا من عرف وذلك عبر الحرف : Re: تعرّف، استحضر بالفكر أحدا ما أو شيئا ما يعرفه (...) إن اللامقول يكمن في قوة هذا الحرف مأخوذا للوهلة الأولى بالمعنى الزماني للتكرار.(أنظر: بول ريكور، سيرة الاعتراف، مرجع سابق، ص 41.)

[4] المرجع نفسه، ص53.

**قدم ريكور شرحا أسهب فيه تحليل المفهوم وفقا لكانط، برغسون وهيجل حيث بيّن أنه وفي "نطاق الفلسفة الترنسندنتالية تحقق في الشروط القبلية لإمكان المعرفة الموضوعية، يصيح من الممكن أن نسبغ دلالة فلسفية على المفارقة الكانطية، من بعد ذلك نجد أنه في فلسفة قريبة من علم النفس التأملي، منشغلة بتجديد صياغة أطراف الخصومة حول العلاقات بين النفس والجسم، يصبح تعرّف الذكريات مع برغسون مشكلا رئيسيا متصلا ببقاء الذكريات نفسها، وفي السياق الذي لم يعد مختصا بنقد العقل وإنما بالتحقيق الفعلي للحرية التي تشكلت من قبل على جهة الفكرة، فإنه بإمكان الاعتراف عند هيجل أن يتخذ له مكانا في سيرورة التحقق والإنجاز هذه وأن يلتبس بأشكال الصراع على الاعتراف التي صارت مألوفة عندنا بمطلب الاعتراف.(أنظر: المرجع نفسه، ص 53.).

جديرة بهذا الاسم، نظرية يكون لها من الوقت نفسه أن تقر انزياحات المعنى وأن تجتازها وهي التي حدّثت عما يمكن أن نسميه عمل المسألة، ذلك أنه من مسؤولية الفيلسوف والباحث الذي تدرب على فن التاريخ الفلسفي للمشكلات وهو التاريخ الذي كملاه تواريخ الأعمال والمذاهب أن يعكف عند درجة عيا من التعقيد على تأليف سلسلة من الدلالات المفهومية يؤخذ فيها بالحسبان التفاوتات بين الدلالات المحكومة بإشكاليات من أجناس مختلطة" [1]، لذا نجده اتخذ عددا كبيرا من النماذج المعجمية للبحث عن معنى المصطلح، آخذا بعين الاعتبار المسافات الزمنية الفاصلة بين كل معنى، ومن خلال ما قام به ريكور من بحث حول معنى الاعتراف فقد توصل للكشف "عن العلاقة الاشتقاقية من جهة المصدر، والفعل، والصفة، بين عرف، وتعرّف واعترف، واستعرف، وانتبه إلى الارتباط بين فعل المعرفة connaitre وحركة الاعتراف reconnaitre وحاول إسناد الذات العارفة إلى نمط الوجود المعروف، والتساؤل عن هوية الكائن المعترف به" [2]، حيث توصل إلى إيجاد وتحديد أفكار مهمة بناءا على المقارنات التي عقدها بين معاجم البحث حول دلالة الفعل اعترف، وتتمثل في:

- "معرفة بواسطة الذاكرة، أو الحكم، أو الفعل لشيء معين، وذلك خال من هويته، وتمييزه عن غيره من الأشياء، وربط الصور والادراكات التي تتعلق به.
- قبول شخص مغاير كما هو، ومنحه الشرعية، والتعامل معه كأمر حقيقي، واعتباره ذاتا إنسانية وتبادل الاحترام، وتمتين التواصل معه.
- الشهادة بواسطة الشكر على الدين تجاه شخص مغاير بعد ما أبداه من سخاء، وجود، وحلم بواسطة عمل نافع، أو تقديمه هدية ثمينة حيث تعتبر هاته الأفكار ملخصا عن كيفية التمييز بين فعل التعرّف، وحركة الاعتراف، وتجربة التعارف، ومعنى الإستعراف إلى، وأمكن جعل الاعتراف طريقا نحو المعارفة، والعرفان، والمعروفية كما أفضى هذا التمييز إلى التعامل مع الاعتراف كمقولة معرفية، وحد منطقي، في المقام الأول، وحالة من حالات الوعي ورغبة في الكينونة، في المقام الثاني، وفضيلة

[1] بول ريكور، سيرة إعتراف، مرجع سابق، ، ص14. (أنظر المقدمة).

[2] زهير الخويلدي، التعارف العادل بين تقدير الذات وشكر الغير، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 17 جويلية 2015، المغرب،ص 03.

أخلاقية نبيلة في المقام الثالث[1] تنقل فيها ريكور بين فلسفة كانط، وبرغسون، وهيجل، وقد عاد هونيث إلى موقف ريكور حول مفهمة "الاعتراف كمصطلح لمنحنا وصفا أكثر ثراءا لأهمية التعرّف تكوين الهوية وتحديد متطلباتها في الفضاء العمومي بشكل عام"[2]، فما يحاول هونيث ايصاله عن طريق طرحه للاعتراف كمفهوم هو "أن تطور المجتمع النيوليبرالي يندرج في سياق تصبح شروط تحقيق الذات على الأقل ملوثة وربما تشكل نقطة البداية (...) فمفهوم الهوية أو اللاهوية هو الذي يقدم لنا مفهوم الاعتراف"[3] مما يحيل إلى ضرورة فسح مجال ومنح الذوات فرصة الإفصاح عن هويتها في الوجود، ذلك أن اللااعتراف يمثل اللاوجود.

- وبما أن الاعتراف على حد تعبير جورج هيربرت ميد هو "مسألة اجتماعية ونفيسة"[4] فإنه مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الهوية، حيث بيّن بول ريكور ذلك في مسارات الاعتراف "سواء تعلق الأمر بالاعتراف، تعريف شيء ما بعامة أو في الجزء المفقود من هذه الدراسة للقدرات الفردية بالاعتراف – الإشهاد سيقال إن التفاوت كبير بين الهويات التي تقتضي قدرات شخصية والهويات التي من خاصة إقامة الرباط الاجتماعي"[5] خاصة إذا تعلق الأمر بقضية الأقليات ومحاولة بسط قيود السيطرة والهيمنة عليها.

كما وضحها جيل دلوز الذي رأى أن "حالة الهيمنة والسيطرة التي تخضع لها الأقليات المختلفة لا تعود إلى سوء التوزيع في الخيرات المادية، وإنما إلى عدم الاعتراف بهوياتها (...) ورأى دولوز أن الأقلية والأغلبية لا تتميزان بالعدد، هذا ماتؤكده حالة النساء أو السود فالأقلية يمكن أن تكون أكبر من الأغلبية من حيث العدد، وبالتالي فإن الأقلية تعني بالفعل وضعية (...) وضعية من فرض عليه وضعية القاصر وذلك وفقا لمفهوم كانط للقصور(...) وبتعبيرآخر فإن الأقلية هي ما لا يعترف بحقه في قيادة نفسه ولا يترك خيارا آخر غير خيار

[1] زهير الخويلدي، التعارف العادل بين تقدير الذات وشكر الغير، ص ص 03، 04.
[2] Melvin l.rogres, reading honneth escodusc politics and the paradox oh recognition, eurepean journal of political theory, london, 2009, p184.
[3] نور الدين علوش، مجتمع الاحتقار : نحو نظرية نقدية جديدة، مجلة لوغوس، العدد1، جامعة تلمسان، 2012، ص 144.
[4] الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية،مرجع سابق، ص 14.
[5] بول ريكور، سيرة إعتراف، مرجع سابق، ص184.

اكتساب هوية الأغلبية، وعليه فإن مايحدد الأغلبية هو النموذج الذي يجب التماثل والتطابق معهوعليه فإن الاعتراف هو قبل كل شيء التعّرف على ذات أخرى واجتثاثها من حالة تكون فيها نكرة وتحويلها إلى ذات معرفة، أين يتم تقبلها كهوية، وكذات تحظى بالاعتراف مهما كانت توجهاتها وإديولوجياتها، وقد رأى هونيث في إشكالية الأقلية هذه أنها تنتمي إلى الوعي بالظلم la conscience d'injustice، ويفرض عليها أن تعيش تجربة الإقصاء والمهانة أو تجربة عدم الاعتراف أو الإنكار néoconscience[1]، لذا توجب رد الاعتبار لها، وقد تبنى في موقفه حول الاعتراف جملة من الأسس والقواعد التي رأى فيها الدعامة الأساسية لإرساء الاعتراف في المجتمعات المعاصرة، مقترحا آكسل هونيث* إياه كحل تجاوزي للإشكالية التواصلية في الفلسفة المعاصرة والتي أرسى أسسها كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس.

2- إشكالية الاعتراف في مشروع آكسل هونيث:

طرح آكسل هونيث Axel Honneth باعتباره ممثلا للجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، ومكملا للمشروع النقدي لها الاعتراف كبديل لما قدمهالجيلين السابقين من حلول للخروج من الأزمة الحداثية، والمتمثلين في براديغم الفن من خلال نقد المجتمع على يد أدورنو، هوركهايمر، ماركيوز، وكذا بنيامين، والبراديغم التواصلي لدى كل من كارل أوتو آبل ويورغن هابرماس، بهدف تشخيص الأمراض الاجتماعية والبحث في علاجات لها، وعلى "مدار عدة عقود قدم آكسل هونيث مساهمة عميقة في النظرية النقدية، وعلى الأخص فيما يتعلق بالدفاع عن مشروعها المعياري والتحرري وتطوير نظرية شاملة للمجتمع والعمل الاجتماعي الذي يمكن أن يوفر إطارا تحليليا للعلاقات الاجتماعية للهيمنة (...) وبالنسبة لهونيث فإن مهمة النظرية النقدية هي الحث والبحث عن إمكانية التغيير الاجتماعي"[2] وعقب الدراسات والتحليلات التي قام بها هونيث خاصة لما طرحه أستاذه هابرماس، توصل إلى أن نموذج التواصل لا يمكنه أن يكون حلا وسطا وكونيا لفض النزاعات في العالم، والأجدر هنا هو البحث عن البديل الذي تمثل في نظره في الاعتراف، وقد بدأ هذا الأخير "كما يصفه هونيث لأول مرة في التقليد الفلسفي الألماني من أجل التفكير

[1] زهير الخويلدي، التعارف العادل بين تقدير الذات وشكر الغير، مرجع سابق، ص ص14، 15.
[2] Danielle Pethernridge, Axel Honneth : critical essays,librury of congress cataloging in publication, USA,2015, p1.

في التكوين الذاتي للهويات الفردية من خلال مواجهة والتفاعل معهم" [1] والقضاء على العنصرية والتعصب والطبقية كفرة تضع الفوارق بين الأفراد بناء على جملة من المميزات والخصوصيات الفردية، وبذلك فقد استلهم هونيث "أطروحة الاعتراف المتبادل la reconnaissance mutuelle في شكل إعادة مفهمة conceptualisation إجرائية لبراديغم هابرماس التواصلي المتمركز حول الإفتراضات اللغوية الكونية دون إكراه في الفضاء العمومي البورجوازي" [2] حيث حاول هونيث دراسة وتقييم ما توصل إليه، ثم نقده ومنح البديل الفلسفي المتمثل في الاعتراف.

حيث تعد "إتيقا الاعتراف التي قدمها هونيث كبديل لإتيقا المناقشة، تقوم على توسيع مفهوم التفاعل التواصلي نفسه، من خلال الاعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الاجتماعية"[3]، من خلال فتح آفاق جديد للتواصل والحوار بين جميع المجتمعات باختلافها، وتوسيع المجال المفهومي للتذاوت، ذلك أن مشروع آبل (إتيقا المناقشة) ومشروع هابرماس (أخلاق التواصل) لم يكشف الأسباب الحقيقية لنزاعات الذوات، كما لم يظهر بؤرة الصراعات القائمة بينها على الرغم من عودتهما إلى العالم المعيش لأن كل منهما حسب هونيث بحث عن آليات من شأنها التخفيف من حدة هذه الصراعات ثم القضاء عليها تمثلت في التواصل،وإخراج الذات من انعزالها وأنانتها، وهو الحل الذي رأى فيه هونيث أنه لايمكن التوصل إلى فعل التواصل قبل فعل آخر هو الاعتراف،حيث بيّن أن "العالم المعاش الأولي الخاص بالوجود الإنساني هو عالم الاعتراف لا عالم التفاهم اللغوي، والأولوية للاعتراف لا للتفاهم، وهو أمر يمكن إثباته بكل سهولة، وذلك لأن الاعتراف العاطفي يسبق دوما (...) عملية اكتساب اللغة" [4]، ما يوحي بضرورة الاعتراف كفعل تصبو من خلاله الذوات إلى نشر التعايش والتآنس، حيث يكتفي هوينث بالقول "أن الاعتراف يسبق المعرفة

[1]Melvin l.rogres, reading honneth escoduscpolitics and the paradox oh recognition,op.cit, p186.

[2]مريم ضربان، بين الحق في الاعتراف والحق في الاختلاف، مراجعة كتاب سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، دورية نماء، العدد 10، صيف 2020، القاهرة، ص 298.

[3]كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، مرجع سابق، ص 124.

[4]كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، منتدى المعارف، بيروت، ط1، 2015، ص 42.

التي هي بذاتها فكرة ثانوية" [1]، فالعملية التواصلية داخل العالم المعيش قد تكون معرضة للقصور طالما أن هناك جملة من الأضرار النفسية والاجتماعية يمكن أن تتعرض لها الذوات كالتهميش، القصور، الإقصاء وغياب المساواة، مما يشكل خرقا هوياتي للذوات يعيق نجاح أي عملية التواصل، مما يستوجب تطبيق الاعتراف قبل قيام أي صراع مهما كانت أسبابه.

وعلى الرغم من تأثر هونيث بما قدمه هابرماس في نظرية الفعل التواصلي إلا أنه قدم انتقادات له من بينها "أن النموذج التواصلي عاجز في حقيقة الأمر عن تفسير التجربة المعاشة للأفراد بصورة شاملة أو كلية، وذلك لأن التواصل اللغوي ماهو إلا جانب من جوانب التفاعل الاجتماعي" [2]، وهنا أشار هونيث إلى ضرورة البحث عن أشكال التواصل غير اللغوية التي لم يأخذها هابرماس بعين الاعتبار، كحركات الجسد مثلا حيث استفاد هونيث من أفكار ميرلوبونتي في هذا المجال، كما انتقد أيضا هابرماس في تجاهله "الطابع التنازعي أو الصراعي الموجود أو السائد في بنية المجتمع والذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية التي تميزه، وعوض التركيز على رد التفاعلات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلي" [3] مشيرا إلى أثر المنعطف اللغوي في فلسفة هابرماس، "فمن ناحية، فإن المنعطف اللغوي قد عمل على تمييز اللغة بطريقة منهجية، أي عبّر عن العلاقة الموجودة بين العالم المعيش والخبرات الإنسانية متاحة لنا كظاهرة لغوية بشكل أساسي" [4]، وهو ما عمل آبل أيضا على استحضاره أيضا مما يوحي بوجود اتفاق حول أهمية المنعطف اللغوي، ومن خلال هذا انطلق من فكرة أساسية محاولا تفسير موقفه من هابرماس حيث يقول:

"نفترض في الواقع وجود حقيقة منهجية، وهي أن كل مايحرك البشر يتم تقديمه في شكل بيانات لغوية، وبهذا المعنى، أنا أعتبر أن المنعطف اللغوي بديهيا وضروري أوله آثار في المقابل على النظرية النقدية القديمة التي لم تعمل هذا التقدم المنهجي" [5]، منتقدا إياها ومؤكدا

[1]Axel Honneth, la sociéte du méprit, vers une nouvelle théorie critique, traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, les éditions la découverte , paris, 2006, p 171.

[2]كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، مرجع سابق، ص 122.

[3]المرجع نفسه، ص ص 122، 123.

[4]Axel Honneth, la sociéte du méprit, vers une nouvelle théorie critique,op.cit, p 161.

[5]Axel Honneth, la sociéte du méprit, vers une nouvelle théorie critique,op.cit, p162.

على ضرورة العمل بما أحدثه المنعطف اللغوي من تغييرات في التفكير الفلسفي خاصة اللغوية منها.

كما انتقل إلى الناحية الواقعية التي ميزت المنعطف اللغوي بعد الناحية المنهجية، أي تجسيدات الفعل اللغوي في المسارات الكلامية والعمليات التواصلية معبرا عن هذا التمييز الواقعي في أنه "كل مايتم التعبير عنه في اللغة هو ذا أهمية في علاقات التواصل بين البشر"[1]، حيث أكد هونيث بدلا من هذا على ضرورة "ربط هذه التفاعلات بالتوترات والنزاعات والصراعات الاجتماعية وذلك لأنه يتعذر علينا الوصول إلى فهم حقيقي للحياة الاجتماعية إلا كونها مجال الصراعات والنزاعات الاجتماعية (...) وهذا الجانب الأساسي هو بالذات ماتجاهلته النظرية النقدية الأولى وهابرماس أيضا" [2]، خاصة وأنه حاول تفعيل الاندماج بين المستوى الاجتماعي-الأخلاقي عن طريق التواصل، والمستوى السياسي من خلال ماطرحه في فلسفته حول الحق، فبالنسبة لهابرماس يجب توضيح الصلة بين الاندماج الأخلاقي للجماعات والثقافة التي تحدد هويتها الجماعية والاندماج السياسي الذي يضم جميع الأفراد، حيث يقول مؤكدا على ضرورة الربط بين ما هو منهجي وبين ماهو واقعي في اللغة "أنا في قناعة تامة بالحد من القيود المصاحبة للتواصل في المجال الاجتماعي، لأن الاجتماعي سرعان ماينصهر في عمليات الفهم البشري، ويبدو لي أن هذا يعتمد بشكل أو بآخر على معادلة الوظيفة المنهجية للغة مع بدايتها الواقعية" [3] من مشيرا من خلال رأيه هذا أن الدولة ككيان سياسي تعلب دورا هاما ومشروعا في القضاء على الطبقية والظلم والعنصرية، في حين أن موقف هونيث كان معارضا له حيث يرى أن "اللجوء إلى القيام بمقاربة هيرمينوطيقية لفهم ذاتي للمجتمع تدفعنا إلى القول بأن الدولة غير قادرة وغير مؤهلة لأن تلعب هذا الدور الذي يجب أن يسند إلى المجتمع بحكم أنه هو من يعين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي"[4] ما أدى إلى طرح الاعتراف كبديل، وعليه فإن مشروع هونيث إنما هو نقد من جهة وتوسعة من جهة أخرى لما تقدم به هابرماس في نظريته حول الفعل التواصلي.

---

[1] Ibideem.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، مرجع سابق،ص 123.

[3] Axel Honneth, la sociéte du méprit, vers une nouvelle théorie critique, op.cit, p162.

[4] Axel Honneth, la sociéte du méprit, vers une nouvelle théorie critique, op.cit,p88.

وقد عاد هونيث في مشروعه عن الاعتراف إلى فلسفة هيجل* في مرحلة بينا، وبقي وفيا له حيث رأى أن هيجل الفيلسوف لم ينل حقه كفاية في الطرح الفلسفي المعاصر، وخاصة أنه قدّم في فلسفته أفكارا تمكن الفيلسوف والباحث في فهم الصراعات الاجتماعية ومعرفة حقيقتها، ونجد أنه قد زاوج بين مرجعيته وبين الفلسفة الاجتماعية في بناء نظريته الاجتماعية تنطلق من فكرة الصراع من أجل الاعتراف، حيث لا يوجد شك في "أن التفكير في طبيعة الصراع من أجل الاعتراف يترتب عنه حتما مواجهة بطريقة أو بأخرى النص الشهير لهيجل المأخوذ من كتابه الموسوم بـ فينومينولوجيا الروح، والذي يضع مشهد صراع العبد والسيد ضمان رهان للحصول على الاعتراف بالآخر" [1]حيث كان هيجل يقصد بالاعتراف "تلك التجربة الإنسانية المتضمنة وعي كل ذات بأن حريتها محدودة بحرية الذات الأخرى المشاركة لها في الحياة الإنسانية" [2]، حيث بين من خلال مفهومه للاعتراف هذا أن "صراع الذوات للحصول على اعتراف متبادل بهويتهم إنما ينتج في قلب المجتمع حركة تجنح بالضرورة لإقامة مؤسسات ضامنة للحريات وعلى المستويين السياسي والعملي" [3]، وعليه فإنه قد بيّن أن الأنا والآخر كطرفان "يعترفان بنفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا"[4]ومن خلال خلفيته الهيجلية بين هونيث أن نظرية الاعتراف "لا تنطلق من الذوات المفصولة أو المعزولة عن المجتمع كما اعتقد الفلاسفة السياسيون.

وإنما من الإطار الاجتماعي والأخلاقي الذي يجد فيه الأفراد أنفسهم مجتمعين من خلال عملية التفاعل الاجتماعي، وبذلك وعوض الانطلاق من فكرة حرب الكل ضد الكل، انطلق هيجل من الأشكال الأولية للاعتراف السائدة بين البشر والتي أسماها في كتاباته

*تعد فلسفة هيجل من الفلسفات التي أثّرت كثيرا على في الفكر الهونيثي فيما تعلق بفكرة الاعتراف، إلا أنهونيث لم "يستند إلى طابعها النسقي ومقولاتها الميتافيزيقية والأونطولوجية، كمفهوم الروح المطلق، والإرادة الكلية والروح المغترب والعقل الكلي، وغيرها من المفاهيم التي أطرت النسق الفلسفي الهيجلي"(أنظر: كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، ص 76.)، وقد وضّح هونيث هذا التأثير في نصه المؤسس الذي عنونه بـ: الصراع من أجل الاعتراف.

[1]كريستيان لزيري، حول طبيعة الصراع من أجل الاعتراف، تر: كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ترجمة لنصوص مختارة، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2019، ص107.

[2]كمال بومنير، الحق في الاعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، دار الخلدونية، الجزائر، ط1، 2018، ص 77.

[3]المرجع نفسه، ص 76.

[4]فريديريك هيجل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص 269.

الأولى (...) بالحياة الأخلاقية الطبيعية la vie éthique naturelle"[1]، فالأنا بالنسبة لهيجل لا يمكنها أن تحصل إدراك ذاتها بمعزل عن إدراكها من طرف أنا آخر مما يؤكد أهمية الاعتراف المتبادل بين الذوات، حيث يوضح هذا قائلا: "لكنني لا أستطيع أن أعرف ما إذا كانت كلّيتي Totalité من حيث هي كذلك، كلّية فرد من خلال وعي آخر، وهي تماما كلية موجودة في ذاتها. كما لا يمكنني أن أعرف أيضا ما إذا كانت كليتي معترفا بها ومحترمة إلا من خلال ما يظهر أمامي من تصرفات الآخر بالنسبة إليها. وفي الوقت الذي يجب أن يظهر لي الآخر أيضا ككلية بالنسبة إليّ، كان من اللازم أن أظهر له ككلية أيضا" [2]، ما يعني أن هيجل كان يبحث عن تجسيد الفهم التذاوتي للذوات الذي يقضي على الصراع ويؤسس الاعتراف البيني داخلهم من خلال وعي الذات لذاتها، ووعيها من قبل ذات أخرى.

ونجد أن هونيث قد ركّز في تناوله لإشكالية الاعتراف على الجوانب الأخلاقية، الاجتماعية وحتى النفسية كالتهميش، والاحتقار، والظلم وكذا التشيؤوالاغتراب، بخلاف بعضا من معاصريه وطرحهم لفكرة الاعتراف *، نخص بالذكر شارل تايلور Charles Taylor والطابع السياسي للاعتراف، والأمريكية نانسي فريزر Nancy Frazer، التي تميزت في بحوثها عن الاعتراف بالبحث عن تطبيق العدالة الاجتماعية التي لا يمن أن تتحقق إلا بالتوزيع العادل والمتساوي للثروات على الأفراد قصد القضاء على الظلم الاقتصادي، وأيضا عن طريق الاعتراف المتساوي تفاديا لانتشار العنصرية بين الأفراد واللاعدل، والتخلص من الطبقية.

وكان هونيث قبل طرحه الفلسفي قد "انتقد الفلسفة السياسية المعاصرة لأنها منحت أهمية ومكانة كبيرة للمبادئ المعيارية التي جاء بها كانط حيث دعا إلى ضرورة إسقاط

---

[1] كمال بومنير، آكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 46.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

*تمثل آراء كل من هونيث، نانسي، وتايلور ثلاث اتجاهات أو مواقف فلسفية عن الاعتراف، حيث نجد أن لكل منهم موقف خاص به اتجاه تجسيدات الاعتراف، فالاتجاه الأول ممثلا بالكندي شارل تايلور الذي عمل على مقاربة الاعتراف كمفهوم من الناحية السياسية، وسعى إلى توظيفه "لتحقيق مطالب سياسية والدفاع عن مشروعية هذه المطالب المتعلقة على وجه الخصوص بالاعتراف العمومي بما يسمى بالأقليات الثقافية والاثنية والهويات، (...)، أما الاتجاه الثاني فتمثله الأمريكية نانسي فريزر التي اهتمت بالاعتراف ضمن بحوثها المتعلقة بالفضاء العمومي وآليات تحقيق العدالة الاجتماعية داخل هذا الفضاء وتأكيدها على ضرورة الجمع بين نموذجين متكاملين والاعتراف"(أنظر: كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، ص 115.).

المقاربات الفلسفية ذات الطابع الاجتماعي، مانحا في تحليله الأولوية لتحليل المجتمع، وتمكن هونيث من خلال هذه القناعة الفلسفية من بلورة ما أسماه العدالة بوصفها تحليلا للمجتمع" [1] وبوصفها مظهرا من مظاهر الاعتراف.

وقد كتب كريستيان لزيري Christian Lazzeri*أن هوينيث قد طرح في كتابه مجتمع الازدراء (الاحتقار) "إمكانية إنتاج مفهوم للاعتراف يمكن أن يفلت من الاعتراف الزائف la fausse reconnaissance لأن الاعتراف يكتسي في بعض الأحيان طابعا توزيعيا وفي أحيان أخرى طابعا بنائيا، يشير هذان المفهومان إلى نوعين من توزيع الاعتراف تختلف طرائقها الذاتية بشكل كبير، وبهذا المعنى، يمكننا أن نفهم إما التأكيد الذي تم من خلال هذا الفعل وفقا لنموذج التوزيع الذي يحقق من خلاله الفرد صفة إيجابية ما، أو على العكس من ذلك نتصور هذا الفعل وفقا لنموذج إدراكي لا تتجلى فيه الصفة الأولية للفرد أمام الجمهور أو لا تتعزز بصورة ثانوية" [2]، وفي هذا السياق بيّن هونيث أنه قد قدم فكرة الاعتراف في أبحاثه بمعنى وصفي، لأنه كان بصدد الدفاع عن فكرة أساسية مفادها أن "التطلعات الأخلاقية المصاغة من طرف الذوات الاجتماعية بصورة متبادلة والمتعلقة بالاعتراف الاجتماعي، بقدراتهم وبكفاءاتهم من قبل الغير باعتبارهم كيانا عاما ومختلفين عنهم، والحق أن تضمينات هذه المعاينة الاجتماعية والأخلاقية قد تم تطويرها من خلال وجهتين: الوجهة الأولى متعلقة بالتنشئة الاجتماعية والأخلاقية للذوات، أما الثانية فهي متعلقة بالاندماج الأخلاقي Intégration morale للمجتمع"[3]، فمن خلال هاتين الوجهتين يتضح وجود قابلية الذوات في ترسيخ الاعتراف المتبادل.

---

[1] محمد جبرون وآخرون، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، مرجع سابق، ص 193.

*كرستيان لزيري: فيلسوف فرنسي معاصر، يشغل الآن منصب أستاذ كرسي جامعة نانتير بباريس، انصب اهتمامه على عديد المجالات الفلسفية، منها على وجه الخصوص: الفلسفة السياسية الكلاسيكية والمعاصرة وفلسفة العلوم ونظريات الاعتراف، من أهم أعماله: الحق في المقاومة في الفلسفة الليبرالية حالة جون لوك 1992، الديمقراطية مابعد ليبرالية1993، القوة والعدالة في سياسة باسكال 1993، الحق، السلطة والحرية: سبينوزا ناقدا لهوبز 1998، الحرية السياسية 2001، الليبرالية 2000، الاعتراف اليوم 2010، الاعتراف، الهوية، والاندماج الاجتماعي 2009، الهوية والانتماء الاجتماعي 2011.(أنظر: كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ترجمة لنصوص مختارة، ص103).

[2] جان فيليب ديرانتي، الفعل التذاوتي والاعتراف، تر: كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ترجمة لنصوص مختارة، ص101.

[3] آكسل هونيث، الاعتراف والعدالة، تر:كمال بومنير، ضمن:سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ترجمة لنصوص مختارة، ص21.

لم يكن هيجل صاحب التأثير الوحيدفي بلورة موقف هونيث حول الاعتراف، بل نجد أيضا أنه اقتبس عديد الأفكار مما قدمه جورج هيربرت ميد* في تحليله لفكرة الاندماج خاصة ماتعلق بالجانب الاجتماعي –الأخلاقي، محددا مساره التحليلي من خلال التساؤل التالي: "فيما تتمثل صورة الذات المتبلورة في الأنا حينما لا تتأسس ردود أفعال الآخر على تخمينات معرفية متعلقة بتعلق الفرد، لكن على تطلعات معيارية؟" [1]، لذا عمل ميد على البحث عن تفسيرات توضح كيفية تكون الهوية الإنسانية، "فإذا كانت آلية تطور شخصيته متوقفة على تعلم الذات كيف تفهم نفسها من خلال المنظور المعياري للذوات الأخرى المشاركة لها في الحياة الاجتماعية التي تتقاسم معها القيم والمعايير الاجتماعية والأخلاقية، فإنه من اللازم أن يتوسع الإطار المرجعي لصورتها العملية نفسها، وهذا كلما توسعت دائرة المشاركين لها في عملية التفاعل" [2]، مما يبين اشتراط التفاعل التذاوتي كأساس يظهر النمو الكامل للذات، حيث قال ميد في هذا الموضع: "والحق أنه ليس بإمكان الفرد تحقيق ذاته إلا من خلال اتخاذ مواقف الآخرين المشاركين له في الحياة الاجتماعية باعتبارهم أعضاء في مجتمع منظم، لذلك يجب أن تكون أفعاله وسلوكه بحسب المشاريع الاجتماعية السائدة في لحظة ما أو بحسب مختلف مراحل العمليات الاجتماعية التي تشكل هذه الحياة الاجتماعية (...) وإذا حققت الذات، من خلال تعلمها تمثل المعايير الاجتماعية لفعل الآخر المعمم Autrui généralisé، هوية لعضو مقبول في الجماعة، كان لزاما علينا تطبيق مفهوم الاعتراف لهذه العلاقة التذاوتية" [3] لأن البعد التذاوتي هذا مرتبط باندماج هذه الذات في الحياة الاجتماعية، حيث تتمتع الذات بكامل حقوقها، الأمر الذي يحفظ لها كرامتها وتواجدها داخل المجتمع، كما يري هونيث أن مبادرة ميد في الحديث عن كرامة الفرد لأنها السبيل الذي يؤكد تقّبل واعتراف الجماعة به كعضو وكمشارك، ما يكسب هذا الفرد الشعور بما وصفه ميد احترام الذات le respect de soi، والذي يعني به "ذلك الموفق الإيجابي الذي يمكن أن

*يرى هونيث أن الكتابات المعاصرة لجورج هيربرت ميد تمثل اليوم أداة أساسية ومهمة لإعادة بناء الأفكار الهيجلية المتعلقة بأهمية ودور التذاوت، كما "تسمح بترجمة نظرية التذاوت الهيجلية إلى لغة نظرية ما بعد ميتافيزيقة، وهذا ما سيسمح بتهيئة نظرية الاعتراف الجديدة (...) حيث قلب ميد العلاقة القائمة بين الأنا والعالم الاجتماعي، من خلال تأكيد أولوية إدراك الآخر على تطور إدراك الذات، لذا لا يمكن أن تعي الذات نفسها إلا حينما تأخذ بعين الإعتبار فعلها الخاص وفق منظور الغير" (أنظر: كمال بومنير، أكسل هونبث فيلسوف الاعتراف، ص 48).

[1] كمال بومنير، الحق في الاعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة آكسل هونيث، مرجع سابق، ص 90.

[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[3] كمال بومنير، الحق في الاعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة آكسل هونيث، مرجع سابق، ص 91.

يتخذه الفرد تجاه نفسه عندما تعترف به الجماعة كشخص متميز بصفات خاصة به" [1]، وهذا ما يفسر تأكيد هونيث على البعد الأخلاقي*-الاجتماعي لفكرة الاعتراف، وفي هذا يقول هونيث: "في البداية كان مشروعي يقتصر على نقد النموذج الكلاسيكي في تحليل الصراعات أو النزاعات الاجتماعية باعتبارها نزاعات مصلحة، فوفقا لهذا النموذج، يفترض أن هنالك أفرادا أو جماعات لهم مصالح محددة سلفا، وغير مستوفاة، هؤلاء الأفراد أو الجماعات يناضلون من أجل استيفائها، إلا أنه بدا لي أن جزءا من النزاعات الاجتماعية يتم فهمها بشكل أفضل عندما ندخل عناصر أخلاقية، بهذا المعنى عندما نفسرها بمشاعر الاعتداء على الشرف أو المهانة أو السخرية والإهانة أو عدم الاعتراف (...)" [2] وقد تبّن له من خلال تحليلاته هذه أن كل نزاع مهما كانت طبيعته تحركه قناعات وأفكار أخلاقية، مضيفا: "إن فكرتي هي أن كل أنماط النزاعات الاجتماعية، حتى تلك التي تحث على توزيع الخيرات والثروات والتي تبدوا كأنها مجرد وسائل وأدوات يجب فهمها بوصفها نزاعات معيارية وصراعات من أجل الاعتراف"[3].

وقد بيّن في مؤلفه مجتمع الازدراء أيضا أن "الاعتراف هو مادي أيضا، كون أنه أمر اجتماعي، وهذا الفضاء المادي للاعتراف مرتبط بشكل كبير بجسيدية الإنسان وسلطة التفاعل الاجتماعي" [4]، لذا يتخذ الاعتراف في فلسفة آكسل هونيث أشكالا ذات طبيعة أخلاقية مادية، تمكن في إطارها من تأسيس نظرية تلامس الواقع الاجتماعي للأفراد، وتسعى لمعالجة قضاياه باختلاف توجهاتها الاجتماعية، الأخلاقية والسياسية، ومما سبق فإن هونيث يؤكد على أهمية الدور الذي يلعبه الاعتراف كمبدأ ثابت من شأنه أن يعزز قيم التواصل، والمحافظة على الحقوق، وحفظ كرامات الأفراد داخل المجتمع، فهو بذلك يهدف إلى إعادة بناء العلاقات الاجتماعية وبث القيم الإنسانية، وبالمقابل تقضي على كل أشكال

---

[1] المرجع نفسه، ص 95.

*ركز هونيث في طرحه حول الاعتراف على البعد الأخلاقي العملي الذي يتجلى في مجموع أفعال الذوات داخل المجتمع، حيث يشكل الاحترام أحد الأسس التي تعكس مدى قابلية تحقق الاعتراف بينذاتيا، والذي أخذه من إمانويل كانط، والحق أن ما يجمع هونيث وكانط هو أنهما يتفقان في القول بأن الاحترام بمثابة موقف اتجاه الغير، لهذا يعتقد هونيث أن الاعتراف يرتبط دوما بفعل الاحترام الذي يبعدنا عن التمركز حول الذات ويخلصنا من الأنانية التي تتوافق مع فكرة التذاوت والتفاعل والاعتراف المتبادل بين الناس(أنظر: كمال بومنير، الحق في الاعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة آكسل هونيث، ص95).

[2] محمد جبرونوآخرون، ما العدالة؟ معالجات في السياق العربي، مرجع سابق، ص ص 140، 141.

[3] المرجع نفسه، ص 141.

[4] Axel Honneth, la sociéte du méprit, vers une nouvelle théorie critique, op.cit,p 165.

الاحتقار والازدراء داخل هذه العلاقات، فالطبيعة المادية الاعتراف تحيلنا "دائما إلى التفكير في العمل الاجتماعي داخل الحيز المادي لحياتنا اليومية، على سبيل المثال الطريقة التي يتم بها بناء البيئة المكانية للأطفال، هي بالفعل مؤشر على الطريقة التي تتشكل بها علاقات الاعتراف"[1]، ويضيف أيضا هونيث في كتابه التشيؤ مؤكدا أولية الاعتراف على المعرفة قائلا: "فقد أكدت الأطروحة القائلة بأن السلوك الاجتماعي للإنسان يتضمن أسبقية تكوينية ومقولاتية للاعتراف على المعرفة" [2]وبالتالي فالاعتراف كفيل بأن يمثل المخرج أول الحل لما يعانيه إنسان اليوم من أمراض اجتماعية(تشيؤواغتراب)، وبذلك فإن هونيث يسعى إلى تأسيس الدافع الأخلاقي للنضال الاجتماعي من خلال أشكال الاعتراف التي اقترحا متمثلة في:

1 -الحبL'amour:

يعتبر الحب من المفاهيم الأساسية في فلسفة هونيث في الاعتراف، وقد عرّفه بأنه مجموعة العلاقات الأولية، الأيروسية والأسرية، وعلاقات الصداقة الموجودة بين الناس فالحب من خلال تعريف هونيث له هو علاقة تفاعلية تجمع الأفراد تعتمد على العاطفة التي يمكنها أن تصل بالذات ومن خلال شعورها إلى مستوى الاحترام والثقة، وقد قدم هونيث مثال عن هذا الحب كشكل من أشكال الاعتراف تمثل في علاقة الأم وابنها، حيث "تعتبر علاقة الطفل بأمه أولى مستويات الاحترام المتبادل، وذلك أن الصورة الأولى لهذا الاعتراف تتم عن طريق التفاعل الأولى القائم بين الأم وابنها، بحيث أن الأم، (...) هي التي تقوم بتلبية حاجاته البيولوجية والعاطفية ثم تتسع دائرة علاقات الطفل الاجتماعية لتشمل الأفراد الآخرين. فالأم تمثل بالنسبة إليه نموذج الاعتراف المتبادل والتذاوت الأولي [3]،وهذا لأن الأسرة تعتبر الوحدة أو البنية الأساسية للمجتمع، حيث تتشكل داخلها شخصية الفرد، وكنتيجة لحرمان الطفل من وجود أمه سيعاني الطفل كذات من الحرمان وغياب الروابط والمشاعر التي تربطه بغيره، فالحب إذن هو الركيزة الأساسية داخل الأسرة، ويري هونيث أن "تجربة الحب هذه تمثل بالنسبة إلى كل ذات شرطا أساسيا للمشاركة في الحياة الاجتماعية وبهذا يعتبر بعدا أساسيا

[1]Ibid, pp165,166.
[2]أكسل هونيث، التشيؤ، تر: كمال بومنير، دار الأمل للنشر والتوزيع، (د.ب)، (د.ط)، (د.ت)، ص 71.
[3]كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 93.

لانفتاح الأفراد على بعضهم البعض، من خلال المحبة المتبادلة والعطف والمودة والتفاعل الوجداني، وذلك قصد تحقيق مطلب الشعور بالثقة في أنفسهم" [1]، ويمكن القول من خلال هذا أن الحب علاقة إيجابية تساعد الفرد على التوصل إلى ما أسماه هونيث بالأمن العاطفي والذي رأى أنه يمكّن الذات من التعرف على عواطفها وأحاسيسها، والعمل على إظهارها وتبادلها مع الآخرين مما يكسبه ثقة أكثر في النفس La confiance en soi، فالحب هو "النواة البنيوية لكل الحياة الأخلاقية لأن هذه الرابطة هي التي يحقق من خلالها الفرد الثقة في النفس، والتي لولاها لا يستطيع المشاركة بصورة مستقلة في الحياة العمومية. يمكننا حينها الاعتقاد بأن علاقة الحب قد تميزت فقط بحالة من الاعتراف تتسم بسمة القبول المعرفي باستقلالية الآخر"[2]، وبالتالي تحصيل اعتراف بينذاتي بين الذات وهذا الآخر من خلال تبادل الحب والاحترام.

2 -الحق Le droit:

يعتبر الاعتراف عن طرق الحق الشكل الثاني من أشكال الاعتراف التي طرحها هونيث ممثلا للجانب القانوني، "فالاعتراف القانوني la reconnaissance juridique هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلاليتهم الذاتي، ولهذا، فإن هذا النمط من الاعتراف يحلينا إلى جملة من الحقوق الفردية، إذ أن مبرر وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في تحقيق الهدف الأساسي، غير أن القانون يسمح بذلك في إطار الاعتراف المتبادل الذي يفترض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع" [3]، التي يجب مراعاتها على الرغم من الفروقات والاختلافات، فالمبدأ القانوني كما رآه آبل في موقف مؤيد لطرح آكسل هونيث "الذي يجب أن يكون مشتركا من وجهة نظر معيارية مع المبدأ الأخلاقي والذي يجب أن يمثل مثلا بحقوق الإنسان" [4]فبالنسبة لبعض "المفكرين فإن الإتيقا الكونية والحق في الاختلاف متكاملان. فالأول هو الضامن للثاني" [5]فعلى الرغم من غياب

[1]كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 53.
[2]كمال بومنير، الحق في الاعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة آكسل هونيث، مرجع سابق، ص ص 108، 109.
[3]كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 56.
[4]كارل أوتو آبل، الأخلاق والقانون والديمقراطية فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية، مصدر سابق، ص 302.
[5]Karl Otto Apel l'impératif moral, op.cit, p13.

الاعتراف كإشكالية فلسفية في الطرح الفلسفي لكارل أوتو آبل إلا أنه ومن خلال آلية التواصل والمناقشة سعى إلى تأسيس إتيقا كونية من شأنها حفظ حقوق وحريات الأفراد على المستوى الكوني، حيث بيّن أن العمل وفق الأطر الإتيقية إنما هو تأكيد لاحترام حقوق الذوات مهما تباينت توجهاتها، في حين "نجد أن مضمون الاعتراف بالحقوق بمفهومه الحديث والمعاصر وفق "تقسيم ثلاثي للحقوق، بحيث شهد القرن الثامن عشر نشأة الحقوق المدنية les droits civiles وشهد القرن التاسع عشر تبلور الحقوق السياسية les droits politiques أما القرن العشرون، فقد عرف بدوره ظهور مايسمى بالحقوق الاجتماعية les droits sociaux"[1]، وبعكس ما تقدم به هونيث في الشكل الأول للاعتراف عن طريق الحب و"الذي ينحصر في عدد معين من الناس المشاركين في التفاعل الاجتماعي فإن الحق يكتسي طابعا كونيا لأن كل المشاركين الذين يتمثلون المعايير القانونية يعتبرون أنفسهم أحرارا ومتساويين، والمترتبعن هذا ضرورة الاعتراف بالمشاركين لنا بالنظر إلى كونهم يتمثلون بدورهم هذه المعايير القانونية ضمن الحقوق والواجبات المشتركة" [2]التي يتميزون بها حيث يعي كل مشارك حقوقه وما عليه من واجبات، كما يظهر هذا الفهم أيضا في موقف آبل من كونية الإتيقا في مجالها التواصلي والسياسي خاصة في حديثه عن ضرورة تمتع الدول التي كانت تعاني من الاستعمار قانونيا بالحقوق التي تجعلها مشاركة في المحافل والاجتماعات الدولية في دعوة منه إلى فتح الحوار شمال جنوب.

ويري هونيث أن الحق كشكل من أشكال الاعتراف يسمح "بإمكانية التطور الأخلاقي، فالحق يمكن أن يصل إلى المفهوم الكوني، لأن الإمكانية الأخلاقية المحايثة للحق يمكن أن تشهد تقدما عبر الصراعات الاجتماعية، ومن جهة أخرى يقّر هونيث بإمكانية تحقيق تقدم آخر أيضا على مستوى الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الإطار المؤسساتي، ويمكن أن يتم ذلك بصورة تقدمية أو تراجعية، غير أن الحكم عليها لا يكون إلا من خلال معايير أخلاقية واجتماعية" [3]، ويتجلى الحق

[1]كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 58.
[2]كمال بومنير، الحق في الاعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، مرجع سابق، ص 110.
[3]كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص56.

في الاستقلالية القانونية، وتحديدا عندما "يتم الاعتراف بالفرد كذات تستطيع فهم أفعالها فتكون محترمة من طرف الآخرين، وبهذا المعنى فإن للاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب احترام الذات" [1]، كما نجد أن العلاقة القانونية ستعمل على توسيع نطاق "وسيط الاعتراف من خلال اتجاهين أساسيين هما؛ أولا التعيين، وثانيا توسيع مجال الحقوق، فمن جهة سيكون للحق مضامين مادية التي ستسمح من الناحية القانونية بمراعاة تباين حظوظ الفرد في تحقيق الحريات المضمونة على المستوى التذاوتي من خلال القانون، ومن جهة أخرى يتم تعميم العلاقة القانونية عندما تعطى هذه الحقوق، التي يتمتع بها أعضاء الجماعة، لأولئك المحرومين الذين يتزايد عددهم باستمرار" [2]، ومنحهم فرصة التمتع بالاعتراف كحق قانوني من الضروري جدا أن يتم تحقيقه.

ومن خلال ما سبق فإن هونيث حاول الحفاظ على الحق بما هو مشترك في علاقة الذات مع ذاتها وعلاقة الذات مع الآخر، وهو ما يصطلح عليه الحق مع الآخر حيث "تسمح هذه العلاقة بتعميم وسيط الاعتراف من خلال تعيين وتوسيع مجال الحقوق بمراعاة تحقيق الحريات قانونيا على منحى تذاوتي intersubjectif، حقي وواجبك والعكس، حيث يولد تعميم العلاقة القانونية بالحقوق حالة احترام الذات" [3] أولا واحترام الآخر ثانيا مما يوّلد العدل والمساواة والاعتراف البينذاتي.

3 -التضامن La solidarité:

يعتبر التضامن هو الشكل الثالث لأشكال الاعتراف الهونيثية، حيث يحيل إلى "الصورة الأكثر اكتمالا من العلاقة العملية مع الذات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في إقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع، بحيث يتمكن كل فرد من أن يتأكد أنه يتمتع بمجموعة من الصفات والمميزات التي تسمح له من الانسجام أو الاندماج الإيجابي مع

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص 132.
[2] كمال بومنير، الحق في الاعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة آكسل هونيث، مرجع سابق، ص 114.
[3] مريم ضربان، بين الحق في الاعتراف والحق في الاختلاف مراجعة في كتاب سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص 298.

وضعه الاجتماعي أو يقول هذا الأخير: الإنساني، فيحقق ما يسميه هونيث بتقدير الذات "L'estime de soi"[1]، نظير ماتقدمه هذه الذات من إنجازات وأفعال تستحق التقدير، وقد وضّح هونيث أن "تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة للإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي للإمكانات والمؤهلات" [2]، مما يساعده على تقديم الأفضل، في حين أن غياب هذا التقدير أو ما أسماه بالاستحقاق الاجتماعي سيؤثر سلبا على شخصيته ويجعله يشعر بنوع من الغضب والإحباط، مما يجعل مردوده داخل السياق الاجتماعي في تراجع.

وبحسب ما قدمه هونيث فإن التضامن كمصطلح إنما يعني "تلك العلاقة التفاعلية التي تهتم فيها الذوات بالمسار الشخصي للآخرين المشاركين لهم في التفاعل، لأنهم أقاموا معهم روابط التقدير الاجتماعي. ففي عملية التضامن، وحينما يتم الاتفاق على هدف عمليّ ما يمكن أن يظهر دفعة واحدة أفقا للقيم التذاوتية الذي يتعلم من خلاله كل فرد من أفراد المجتمع الاعتراف بأهمية وقيمة مؤهلات وإمكانات الآخرين" [3]، في إطار التقدير الاجتماعيEstime sociale، وعليه فإن التضامن داخل المجتمع الحديث متعلق بعلاقات "التقدير المتماثل Estime symétrique بين الذوات المتفردة والمستقلة، ويعني التقدير هنا التناظر الذي يتم على ضوء القيم التي تعطي مؤهلات وإمكانات الآخرين دورا مهما، فيكون له بذلك معنى على صعيد الممارسة المشتركة" فمثل هذه الروابط قادر على خلق نوع من الحب واحترام اتجاه الآخرين، وضرورة تقدير مايقدمونه، وقد أكد هونيث أن "الصفة أو الخاصية الأخلاقية للعلاقات الاجتماعية لا يمكن أن تقاس بالتوزيع العادل أو غير العادل للخيرات المادية فقط، بل يجب أن تتضمن فكرة العدالة أيضا، ولكن بشكل أساسي، جملة التصورات والمفاهيم المرتبطة بكيفية تحقيق الاعتراف المتبادل الذي يتم بين الذوات" [4]، ذلك أن اللاعدل يعتبره هونيث شكلا من أشكالا الازدراء، ومما سبق نخلص إلى القول أن أشكال للاعتراف الهونيثي "أي

[1]كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى أكسل هونيث، مرجع سابق، ص132.
[2]كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 96.
[3]كمال بومنير، آكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 61.
[4]كمال بومنير، آكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 61.

الحب، الذي يحقق الثقة بالنفس، والحق الذي يحقق احترام الذات، وأخيرا التضامن، هي شروط أساسية لتقدير الذات، بل هي التي تحدد من الناحية الأخلاقية أوالإتيقية جملة التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية" [1]، كما يؤكد هونيث مرارا أن الاعتراف بأشكاله الثلاث لن يتحقق إلا داخل الصراعات الاجتماعية.

3- من مجتمع الإزدراء إلى المجتمع الكوني:

يشير هونيث في حديثه عن مجتمع الازدراء (أو الاحتقار) La sociéte du mépris من نقده لفكرة هابرماس حول التواصل الاجمتاعي، بحيث رأى أنه لا يمكّن من تجسيد الاعتراف المتبادل بناءا على ما يسمى بالإجماع الذي ينتهي به كل حوار، فالفعل التواصلي الغوي "الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي (...) الذي يحاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل، وهو وضع خال من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، بحيث يمكن ضمان تساوي المتحاورين قصد الوصول إلى إتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل دون قهر أو عنف بل بالاستناد على أسس حجاجية وبرهانية، لأن النقاش الحر والعقلاني يفترض ذلك، وبالرجوع إلى الواقع سيتبين لنا حسب هونيث أن النزاعات والصراعات الاجتماعية لم يتم تجاوزها وذلك لأن الشروط التي تنتجها لا زالت قائمة، وهذا مايظهر بجلاء من خلال شعور الأفراد والجماعات بالاحتقار الاجتماعيLe mépris social"[2]، لذا نجده قد ربط الاعتراف بتجربة الذل Mépris والتشيؤ Réification، الذي عاد فيه إلى كتابات لوكاتش*وما عرضه في كتابه التاريخ والوعي الطبقي، حيث بين أن الإنسان كذات هو مستقل ومنفصل عن مجموع الأشياء المنتجة في هذا الوجود، لأن الإنتاج لن يتم إلى بواسطة ذات فاعلة، حيث يقول : " وتنفصل هذه الأشياء عن الإنسان، رغم أن جوهرها مرتبط بعمل الإنسان، فتنعكس القضية الأصلية، فبدلا من أن يتحكم الإنسان في الأشياء المحيطة به مثل المصانع، والبنوك، تتغير هذه الأشياء وتتحكم في حياة البشر، وبدلا مما كان يفعله الإنسان في العصور القديمة

[1] كمال بومنبر، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 96.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
*غيورغ لوكاتش:(1971 – 1885): فيلسوف مجري، إهتم بكتاباته النقدية ذات التوجه الماركسي، من أهم ما عرف به من أفكار، التشيؤ، والوعي الطبقي الذي مثل أحد كتبه العمدة ، تحت عنوان تاريخ الوعي الطبقي

حيث كان يحاول تعديل الطبيعة من حوله لتتفق مع حاجاته، أصبح الإنسان يحاول أن يوائم نفسه مع الأشياء المحيطة به، ومن ثم أصبحت الأشياء هي التي تصيغ حياة الإنسان وليس العكس كما كان سائدا" [1] قبل إن ينجرف الإنسان الصانع خلف الأداتية، لتصبح في نظر لوكاتش "العلاقات المشيئة (...) تفسير خاطىء أو نوع من الغطاء الأنطولوجي الذي يخفي نمط الوجود الإنساني المعاش فعليا" [2] مما يخفي ويقضي على الطابع الإنساني الذي تستلزمه علاقات الإنسان مع ذاته ومع الآخر، هكذا لم يعد التشيؤ مقتصرا على كونه سيرورة من إسباغ الشيئية، ومن الحساب الضروري للسيطرة على تلك الأشياء فهو أيضا سيرورة تبلغ قلب الوعي ذاته، حتى إننا نتعلم في النهاية كيف نشيء أنفسنا" [3] من خلال سيطرة الإنتاج المادي الذي توصلنا إليه.

بيّن هونيث في كتابه المعنون بالتشيؤ عودته إلى هذا المفهوم لبلورة مفهوم عن جديد عن الاعتراف في إطار المشاريع النقدية للمدرسة، الاعتراف الذي يتأسس على مجالات إنسانية الحب، القانون، التضامن، بحيث تعطي هذه الحقول الاعتراف طابع النزاع المفضي إلى الاعتراف المتبادل وتحقيق درجة من الاستقلال الذاتي حيث يصبح في الإمكان تشكيل الهوية التي تتأسس ذاتيا وتمتد اجتماعيا بمعنى أن الاعتراف الذي ينطلق من الذات إلى الآخر"[4] مما يوجد مخرجا أو مسلكا للانتقال من مجتمع الازدراء إلى الانفتاح على المجتمع الكوني، فقد "طوّر هونيث نظرية المجتمع الحديث منتقلا من فكرة التحول التاريخي إلى نظام مؤسس لعلاقات الاعتراف، حيث يمكن تنظيم جميع مجالات الحياة بشكل معترف به، بما في ذلك العمل الاجتماعي" [5]، بناءا على إعادة بلورة نظرية في المجتمع تختلف عما طرح في المشروع التواصلي.

والعمل أيضا على "استبدال التداولية الكونية لهابرماس بمفهوم أنثروبولوجييستطيع تفسير الافتراضات المعيارية للتفاعل الاجتماعي (...) قصد التعرف على الأشكال البنيوية

[1] غيورغ لوكاتش، تاريخ الوعي الطبقي، تر: حنا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، 1982، ص77.
[2] آكسل هونيث، التشيؤ، مرجع سابق، ص 46.
[3] آلان هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، مرجع سابق، ص 181.
[4] حابل نذير، آكسل هونيث: الحقيقة وإتيقا الاعتراف، من الاعتراف الاجتماعي إلى البينذاتية الكونية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 62، 2019، مصر، ص 44.
[5] Danielle Pethernridge, Axel Honneth : critical essays, op.cit, p07.

للازدراء التي قد تنتج عنها، ولذلك يجب تغيير وجهة النظر النقدية للتشخيص التاريخي التي قامت عليها المقاربة الهابرماسية إذ لم تعد التوترات الموجودة بين النسق والعالم المعيش هي مركز الاهتمام والتفكير بل تلك العوامل الاجتماعية المسؤولة عن ذلك الانتهاك المنظم لشروط الاعتراف" [1]، من خلال البحث عن الأسباب التي أدت إلى تدهور بنية الاعتراف ومكانته داخل العلاقات الاجتماعية، خاصة المهنية منها، والتي مثّلت البذور الأولى للتشيؤ و"قد نجحت نظرية الاعتراف التي استندت إلى مفهوم تأسيسي في وصف أشكال الظلم الناتجة عن التنظيم الجديد للعمل بطريقة مناسبة، لأن هذه النظرية تسمح بربط التطلعات المعيارية للأفراد بالعمل وأنواع مختلفة من تأثير الاعتراف التي يتم إنتاجها في العمل"[2].

تعد تجليات الاعتراف في أشكالها الثلاث (الحب، الحق، التضامن) أمرا نسبيا حسب ما يراه هونيث، وهذا راجع إلى أن "الأفراد معرضين اجتماعيا وأخلاقيا إلى مايمكن أن نسميه بانتهاك كيانهم وحقوقهم كبشر، قد ينتج عن ذلك (...) الازدراء أو الاحتقار الاجتماعي le mépris social الذي ينعكس بصورة سلبية على علاقة الفرد بنفسه أو بالأشخاص المعنيين، وهذا يؤدي حتما إلى زوال الثقة بالنفس وفقدان احترام الذات من حيث أنها مشاركة بأفعالها في الحياة العامة أو المشتركة" [3]، ونظرا لاحاجة الملحة للاعتراف الذي يرى فيه هونيث "الشرط الأساسي الذي يتوقف عليه اكتمال الهوية الشخصية في جملتها، فإن غياب هذا الاعتراف، أو بعبارة أخرى، فإن الاحتقار يكون مرفقا بالضرورة بشعور الذات الإنسانية بأنها مهددة بفقدان شخصيتها وهذا عندما يتم إنتهاك شروط التفاعل الاجتماعي، ولا يحصل شخص ما على الاعتراف الذي يستحقه فتكون ردود أفعاله (...) عبارة عن مشاعر أخلاقية مرافقة لتجربة الاحتقار أي الشعور بالذل والغضب والسخط" [4]، الأمر الذي يقّل الصراع من أجل الاعتراف.

---

[1] آكسل هونيث من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف، تر: كمال بومنير، ضمن: سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية،مرجع سابق، ص 25.

[2] إيمانويل رينو، نظرية الاعتراف وتجارب الظلم الاجتماعي، تر: كمال بومنير، موقع كوة، www.couua.com، أطلع يوم 25-12-2019، على 14:14.

[3] كمال بومنير، النظرية لنقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، مرجع سابق، ص133.

[4] Axel Honneth, la société du méprit : vers une nouvelle théorie critique, op.cit , 193

ويتمظهر الاحتقار من خلال ما قدمه هونيث في زوايا ومواقف مختلفة، "كالاحتقار الذي قد يتعرض له شخص ما على مستوى سلامته البدنية، ولهذا فإن أشكال سوء المعاملة التي يحرم فيها المرء من التصرف الحر في جسده تمثل في حقيقة الأمر ما يمكن أن نعتبره المستوى الأولي للذل الذي قد يعانيه المرء (..)" [1]،ويمكن أن نسميه الاحتقار الجسدي، كما أشار إلى "الاحتقار في منحى الحقوق الاجتماعية و يكون هذا الضرب من الإزدراء بفقدان المساواة مع الغير والاحتقار في المنحى القيمي و المعياري : بحيث أنهم لا يشعرون بانهم إلى روح المجتمع ، فالفرد الذي لا يحظى بمنزلة كريمة في المجتمع ، يشعر بالاحتقار و الإزدراء*"[2]،وفي المقابل من هذا حدد هونيث أشكالا للازدراء دعا إلى ضرورة القضاء عليها، ذلك أن أشكال الاعتراف التي طرحها قد تتعرض للعرقلة ما يجول دون تجسيدها واقعيا، وهذا ما يصطلح عليه هونيث الامتناع عن الاعتراف، وتتحدد أشكال الإحتقار الاجتماعي حسب هونيث في جوانب نفسية وقانونية واجتماعية كالتالي:

"أ- من الناحية الجسمية والنفسية: وهذا حينما يتم إلحاق الأذى أو الضرر الجسماني والنفسي لشخص ما، مثل حالة التعذيب أو الاختطاف أو الاغتصاب، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الثقة في النفس.

ب- من الناحية القانونية: وهذا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد حينما يتم استبعاده أو تهميشه من الناحية القانونية فلا يحصل على حقوقه لأسباب إثنية أو جنسية أو دينية (...) غير أن الملاحظ عندما نتحدث هنا عن حقوق الأفراد أو الجماعات فلا يتعلق الأمر فقط بعدم التساوي في الحقوق أو في التوزيع العادل للخيرات والثروات وإنما يتعلق الأمر أيضا (...) بشعور هؤلاء الأفراد المهمشين أو المحرومين بالإهانة . وهذا الشكل

---

[1] كمال بومنير، آكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، مرجع سابق، ص 97.

*يشكل نمط الاحتقار في منحاه الاجتماعي، والقيمي –المعياري زاوية أساسية للمحفظة على هوية الإنسان التي تبحث عن الاعتراف، من خلال تمتعها بكامل الاحترام مما يفعّل الثقة بالنفس وتقدير الذات، كما يحفظ أيضا الحقوق الأساسية لهذه الذات مما يبيّن أن "هذا النمط من الإزدراء متعلق باحترام الشخص لذاته، كما يمكن بناءا على هذا الإشارة إلى نمط آخر من الإهانة التي قد يتعرض لها المرء والمتمثلة في ما يسمى بالحكم السلبي على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد والجماعات. وبهذا الشكل التقييمي للإزدراء يمكن أن نقترب فعلا من مفهوم الإهانة والإساءة أو المساس بكرامة الآخرين"(أنظر: كمال بومنير، النظرية لنقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، ص ص 157، 158).

[2] كمال طيرشي، مراجعة في كتاب آكسل هونيث فيلسوف الاعتراف لكمال بومنير، الحوار المتمدن، العدد 5956، موقع www.ahewar.org، أطلع يوم 25-12-2019، على 14:22.

من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد ولجماعة لما يسمى احترام الذات" [1]، فحرمان الذات من حقوقها وتجريدها منها إنما هو انتهاك لأمنها الوجودي وهدم للمسؤولية الأخلاقية التي تكرس تشارك الحريات واحترامها بين الأفراد.

أما الناحية الاجتماعية فإن هونيث قد رأى أن هذا الاحتقار يطبّق "حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الاعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته وقدراته وكفاءاته، فلا يحقق المرتبة الاجتماعية التي يستحقها، على غرار ما يحدث مثلا في مؤسسات العمل التي ينال فيها الفرد التقدير الاجتماعي اللائق به، وهذا الشكل من الاحتقار يؤدي إلى فقدان الفرد هذا التقدير" [2] وعليه فقد سعى هونيث إلى التأكيد على تكافؤ الفرص بين الذوات ومنح أي ذات التقدير الاجتماعي الذي تستحقه.

لم يكن هونيث منفردا في محاولته الخروج من بوتقة الازدراء التي يعرفها راهننا عن طريق نظريته في الاعتراف كنيوبراديغم لمدرسة فرانكفورت، وفي إطار تكملة مشروعها النقدي، وتبنيه لقضايا المجتمع وأزماته بالنقد والتحليل وتقديم الحلول، بل شاركه معاصروه ذات التفكير، نذكر منهم على سبيل المثال لا الحصر شارل تايلور الذي كتب في الكثير من المحطات عن إشكالية التعددية الثقافية وعلاقتها بالاعتراف، فقد "إستعمل مفهوم الاعتراف في مجال المطالب السياسية المشروعة للأقليات والهويات المهمشة، وأقرّ بأن المجتمعات التي تعرف تعددا ثقافيا يصبح فيها الاعتراف حاجة ضرورية.

وذلك بالنظر إلى العلاقات القائمة بين الاعتراف والهوية" [3]، كما هو الحال أيضا مع مواطنه ويل كميلكا الذي بحث هو الآخر في مسألة الأقليات الثقافية وضرورة تحقق المساواة

---

[1] آكسل هونيث، العدالة والإعتراف، تر: نور الدين علوش، مجلة الحوار الثقافي، عدد خريف وشتاء 2016، جامعة مستغانم، ص14.

[2] المرجع نفسه، ص ص 14، 15.

[3] الزواوي بغورة، في نظرية العدالة من إعادة التوزيع إلى الاعتراف، مجلة يتفكرون، العدد04، 2014، الرباط، ص 13.

*نانسي فريزر (1947 :Nancy Fraser-)، فيلسوفة أمريكية معاصرة، تعتبر من أهم ممثلي النظرية النقدية في الولايات المتحدة الأمريكية، تأثرت أثناء مسارها الفكري والسياسي بالعديد من الفلاسفة أمثال أدورنو، فوكو، وخصوصا هابرماس، إهتمت بالقضايا السياسية والاجتماعية، وخاصة القضايا المتعلقة بالفضاء العمومي، العدالة الاجتماعية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، الحركات النسائية ضمن سياقات الرأسمالية الجديدة، العولمة، الاعتراف، من أهم مؤلفاتها، إعادة تقويم الحركة النسائية الفرنسية 1992، الخيال الراديكالي: بين إعادة توزيع والاعتراف 2003، إعادة توزيع أم إعتراف –مناظرة فلسفية سياسية- 2003، ما العدالة الاجتماعية: الاعتراف وإعادة التوزيع 2005، السيطرة والتحرر: نحو

والعدالة، ودعا إلى التعامل معها بنفس القدر من التساوي والاحترام والمحافظة على حرياتها وحقوقها تحت عنوان التعدد والقبول بالاختلاف،كما نجد إلى جانبها ماتقدمت به الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر* في مشروعها العدالة التوزيعية، كون أنها ترى أن الاعتراف "بما هو نظرية في العدل يعتبر بمثابة نموذج إرشادي جديد مقارنة بنظرية العدل التوزيعي" [1]، ذلك أن الصراع من أجل الاعتراف "أصبح هو الشكل النموذجي للصراع السياسي في أواخر القرن العشرين. حيث تثير مطالب الاعتراف أسباب صراعات الجماعات التي تم حشدها تحت رايات الهوية، العرق، الجندر، والجنس" [2]،حيث ترى بإمكانية "التمييز بين نموذج إعادة التوزيع ونموذج الاعتراف فيما يخص تصورهما المتباين لمفهوم الظلم من خلال أربعة جوانب أساسية تشمل إعادة توزيع المداخيل وإعادة تنظيم وتقسيم العمل أو تغيير البنيات الاقتصادية الأساسية" [3]، وتمثل إعادة التوزيع في فلسفة نانسي إعادة نظر في مفهوم الاعتراف لتحقيق مجتمع أكثر كونية، اعترافا، وعدالة، حيث تقول: " أفترض أن العدالة اليوم تتطلب إعادة التوزيع والاعتراف، وأقترح دراسة العلاقة بينهما، مما يعني جزئيا معرفة كيفيةوضع تصور للاعتراف الثقافي والمساواة الاجتماعية بأشكال تدعم الإنسان بدلا من أن تقوّضه وهذا يعني أيضا تحديد الطرق التي يتقاطع فيها عدم الاحترام الثقافي، والسلبيات التي يطرحها النظام الاقتصادي راهنا وتوضيح المشكلات السياسية التي تنشأ أثناء محاولتنا مكافحة هذين الظلمين"[4]، والتخلص منهما من المجتمع.

في بديات موقفها من إعادة تحيين مفهوم للاعتراف " اهتمت نانسي فريزر بمفهوم الفضاء العمومي عند هابرماس بالنظر إلى قيمته السياسية التي تساهم في فهم الملابسات التي تعترض الحركات الاجتماعية التقدمية والنظريات السياسية التي ترتكز عليها. فقد مثلت هذه النظرية، طوال العقود الثلاثة الأخيرة من القرن العشرين، إسهاماً مباشراً في فهم التغيرات

تجديد النقد الاجتماعي: حوار مع لوك بولتنسكي 2004. (أنظر: كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية الاجتماعية والسياسية المعاصرة، ص27).

[1] الزواوي بغورة، في نظرية العدالة من إعادة التوزيع إلى الاعتراف، مرجع سابق، ص 16.

[2] Nancy Fraser,JusticeInterreptus critical reflictions on the postsocialist condition, Routledge, newyork, 1997, p 11.

[3] نانسي فريزر، إعادة التوزيع ونموذج الاعتراف، تر: كمال بومنير، سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية الاجتماعية والسياسية المعاصرة، مرجع سابق، ص29.

[4] Nancy Fraser,JusticeInterreptus critical reflictions on the postsocialist condition, op.cit, p 12.

السياسية التي أعقبت ثورة أيار/مايو 68، بعد ظهور الحركات الاجتماعية الجديدة من قبيل: الأقليات العرقية والإثنية، الحركة النسوية، حركات الحقوق الجنسية، حركات الثقافات واللغات المهمّشة، حركة العاطلين عن العمل، والحركات المتصلة بمختلف المشاكل التي أفرزتها الرأسمالية عبر تطورها التاريخي "[1]، منتقدة بذلك المواقف السياسية لهابرماس وكتاباته حول الدولة-الأمة التي رأت أنها خاصة فقط بمجتمع يحمل نفس الخصوصيات على الرغم من حديثه عن ضرورة أخذ بالتعدد والاختلاف بعين الاعتبار، ف كانت "المقاربة الهابرماسية دوماً مبنيةً على أسسٍ وطنيةٍ أي داخل الاطار الوطني، ونفس الأمر (في المقاييس الواسعة) يتعلق بالانتقادات المتنوعة التي تعيد التفكير في الفضاء العمومي من وجهة نظر الجندر (النساء) والعرق (الأقليات) والطبقة (الفقراء). ولم يتم أشكلة نظرية الفضاء العمومي إلا في العقود الأخيرة بفضل أهمية تنامي الظواهر العابرة للأمم، والمرتبطة بالعولمة، أو بما بعد الاستعمار أو بالتعددية الثقافية، حيث أصبح من الضروري بحث إمكانية وضرورة إعادة تشكيل نظرية الفضاء العمومي على أسس عابرة للأمم (دولية-عالمية)"[2]، وترى نانسي فريزر أن معالجة مشكلة الاعتراف من منظور العدالة، تجعلنا نتجنب "افتراض الحق في التقدير الاجتماعي الذي يتساوى فيه جميع الناس. غير أنني أدافع هنا عن حق الجميع في البحث عن تحقيق مطلب التقدير الاجتماعي L'estime sociale ضمن شروط عادلة فيما يخص تساوي الفرص بين الجميع. غير أنّ هذه الشروط -والحقُ يقال- قد يتعذر تحقيقها حينما تسقط النماذج المُمأسسة-على سبيل المثال- قيمة الأنوثة والملوّنين والمثليين وما يرتبط بهؤلاء من الناحية الثقافية. وفي هذه الحالة، تواجه هذه المجموعات بعض العوائق (...)فيما يخص البحث عن التقدير الاجتماعي. لذلك، من الأفضل معالجة موضوع الاعتراف من منظور العدالة الاجتماعية لا من جهة تحقيق الذات" [3] ، نظرا لما يخلفه عدم تواجد الاعتراف، والتعامل مع هذه الذات على أنها نكرة، من الشعور بالإهانة وعدم الاحترام.

[1] رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق، ص 05.
[2] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.
[3] نانسي فريزر، الاعتراف وإعادة التوزيع الإقتصادي، تر: كمال بومنير، موقع كوة، www.couua.com، أطلع يوم 26-12-2019،على 12:28.

ونجد أن فريزر تنطلق في بحثها عن مجتمع يجمع بين إعادة التوزيع والاعتراف بهدف بناء فضاء عمومي ما بعد برجوازي مقترحة هذا "ب إعادة تسييس نظرية الفضاء العمومي التي تتعرض لخطر فقدان قيمتها السياسية. من خلال لملاحظته ال مشكلتين أساسيتين: أما الأولى فهي الفرق بين الدول الوطنية والسلطة الخاصة، بحيث صار من الواجب إعادة بناء السلطة العمومية على نحو دولي (عالمي) من أجل الحد من سطوة السلطة الخاصة ولفرض رقابة ديمقراطية دولية عليها ، أما الثانية تتصل بالفرق بين المواطنة داخل الدولة الواحدة والبلدان الأخرى، بحيث يجب مأسسة عناصر المواطنة الدولية/الكونية، وإنتاج تضامن واسع وغير مقيد بالفروقات اللغوية والعرقية (الإثنية) والدينية والوطنية، ومن ثم إنتاج وبناء فضاءات عمومية واسعة [1]مبنية على العدل والاعتراف بمفهومه الكوني، حيث يمثل هذا "أكبر محاولة راهنة في ربط مشكلتين أساسيتين منفصلتين حاليا الواحدة عن الأخرى، لأنه فقط من خلال دمج الاعتراف وإعادة التوزيع يمكن أن نكون قد وصلنا إلى إطار ملائم لمتطلبات عصرنا" [2]، أين مثّل هذا الدمج أهم الأهداف التي سطرتها نانسي في مشروعها حول المجتمع العابر للأمم، أو المجتمع الكوني.

استنتاج:

وما يمكن أن نختتم به هذا المبحث هو أن الإنتقال من براديغم التواصل إلى براديغم الاعتراف مخرج جديد لأزمة لم يستوفيها نموذج آبل، ذلك أن الاعتراف يسبق كل تواصل بإعتبار أنه معرفة.

- تعتبر كتابات هيجل عن الاعتراف بداية للطرح الهونيثي الذي إعاد تحيين مفهوم للإعتراف .
- لا يمكن التطرق إلى فلسفة هونيث دون التطرق في ما قدمه ريكور من أبحاث عن معنى الاعتراف اللغوي والاصطلاحي في كتابه مسارات الاعتراف أو سيرة اعتراف كما ترجم من قبل فتحي أنقزو.

[1]رشيد العلوي، الفضاء العمومي من هابرماس إلى نانسي فريزر، مرجع سابق، ص 05–بالتصرف-.
[2]Nancy Fraser,Justice Interreptus critical reflictions on the postsocialist condition, op.cit, p 12.

- قدم آكسل هونيث إشكالية معاصرة في الاعتراف بعد أن وقف على نقد النظريات التواصلية التي تعتمد فقط على إستيفاء مزاعم الصلاحية خاصة ماقدمه أستاذه هابرماس، في إشكالية التواصل، وضرورة تكافؤ فرص النقاش بين الذوات، في حين أن الاعتراف كتجربة يمس بالإضافة إلى ماسبق، الجوانب المعنوية، كالاحترام، الحب، التضامن، الحفاظ على الحقوق، حفظ كرامة الذات والآخر أيضا.
- يشكّل الاعتراف اليوم التجربة الوحيدة إن صح القوم التي يرى بتعميمها كثير من الفلاسفة المعاصرين أمثال كريستيان لزيزي، إيمانويل رينو، نانسي فريزر، شارل تايلور...الخ.

خلاصة:

مايميز الفكر الفلسفي أنه تفكير معرض دائما للنقد والتمحيص، وعلى أنقاذ هذا النقد تخلق نظريات وأفكار متجددة، ومن أمثلته هذا نجد النقد الذي وجه إلى فلسفة التواصل من جهة، ومن جهة أخرى الفكر المتعلق بإتيقا المناقشة الذي تعرض له الفيسلوف أنموذج البحث، فقد بحث جان مارك فيري في موقفه ضد آبل عن حلول للتعارض بين التيارات الفلسفية التي تتعلق بالشموليانية، السياقوية، وبين المطلقوية والنسبوبة بما يناسب طرح كارل أوتو آبل حول مطلقوية الحقيقة التأسيس النهائي الترنسندنتالي، حيث رأى فيري من خلال تحليله لأفكار كارل أوتو آبل أنه يستحيل التوصل إلى المطلقية استنادا إلى جملة من الحجج والآراء التي تم الإسهاب فيها سابقا ولعل من أهمها حديث آبل عن العملية الحوارية تستند إلى جملة من الشروط ينبغي على كل الذوات الالتزام بها بهدف البرهنة على الحجج المتداولة، حيث تساءل فيري هنا عن وجود حقيقة موضوعية يضمنها هذا النقاش تتجاوز ماهو نسبي بناءا على الإجماع؟ التساؤل الذي دفعه لنقد الحجة الترنسندنتالية أيضا خاصة وأن آبل فتح إمكانية النقد لمشروعه التأسيسي معترفا بقابلتيه للوقوع في الخطأ، بالإضافة إلى مارك فيري، عرف السجال الفكري بين آبل وهابرماس منحى آخر، إذ لا يتعلق هذا السجال بالمشروع الفلسفي لكليهما بقدر مايتعلق بجملة المفاهيم التي بني عليها كل منهما، والإستراتيجية التي تبنها كل طرف، على الرغم من تشاركهما لنفس المنطلق المتعلق بمسألة الموارد الموجودة في العالم المعاش والتي مثلت بؤرة الخلاف بينهما.

وبخلاف آبل ومواطنه هابرماس رأى آكسل هونيث رائد الجيل الثالث للمدرسة تقديم أنموذج آخر لينتقل من التواصل إلى الاعتراف مؤكدا أسبقيته عن كل تواصل، ومنتقدا ماقدمه أستاذه هابرماس وزميله آبل في نظرية الفعل التواصلي وإتيقا المناقشة، ورأى في الاعتراف مخرجا كونيا، وحلا يضمن التعايش، والتواصل، والعدالة، متفقا مع الكثيرين أمثال نانسي فريز، جوديث بيتلر...الخ، الذين تشارك هونيث معهم الحديث عن المجتمع الكوني في ظل ما يعرفه الراهن من اضطرابات وصراعات زعزعة الوجود البشري.

الخاتمة:

في ختام هذا العمل نصل إلى القول أنّ فلسفة كارل أوتو آبل إنّما هي تلك التحويلية الّتي حدثت في المسار الفلسفيّ، حيث نقلت الفلسفة معه من نموذج الوعي/ العقل الّذي ساد طويلا إلى نموذج اللغة بعد عودتها كإشكاليّة أساسيّة مع نيتشة كما بين هذا مشيل فوكو في الكلمات والأشياء، والجدير بالقول عن آبل أنه قد جمع بين العملي والنظري في طرحه بطريقة منطقية سمحت له بتقديم بدائل في تأسيسيته التداولية الترنسندنتالية التي جمع فيها بين الإتيقا وتطبيقاتها التواصلية الحوارية وعلاقتها بالعالم المعيش ومجرياته الاجتماعية، السياسية ...الخ، ومن أهم النتائج المتوصل إليها من خلال دراستنا هذه:

بِاعتباره واحد من ممثلي المدرسة النّقديّة ومكملا للمسار النقدي لها انطلق آبل من الأرضية النّقديّة للمجتمع الأوروبي–الألماني تحديدا- مواصلا النضال الفكري النقدي الّذي بدأ مع أدورنو، هوركهايمر، ماركيوزوبيامين، والمتمثل في نقد المجتمع والبحث عن حلول للتغيير كالنقد، والثورة، والعمل...الخ، وفي تجاوزه للحل المقترح من طرف الرعيل الأول للمدرسة والمتمثل في الفن الحامل لرسالات التسامح والتحرر، قدم كارل أوتو آبل بديلا تمثل في إتيقا المناقشة (كما قدم توازيا وإياه يورجن هابرماس أخلاق التواصل) حلا للخروج من أزمة المشروع الحداثوي، الّذي عنونته الأنانة والعقل، ودونت إنجازاته التقنية وسلطة العلموية.

من منطلق أن إتيقا المناقشة عملية إجرائية يمكن القول أن آبل كان يهدف إلى إيجاد حل عملي وإجرائي يساهم في فتح أفاق أكثر للحوار البينذاتي للقضاء على الذاتية وانغلاق الذات على نفسها، من خلال الشروط والمعايير الّتي وضعها والّتي تجعل منه مشروعا أكيد التحقق طالما عملت الذوات وفقا لها.

بين آبل أن أرسطو قد وضع الخطوط الأولى لفلسفته الإتيقية خاصة ماقدمه في كتابه الأخلاق إلى نقيماخوس، حيث كانت الأفكار الأرسطية نقطة البداية بالنسبة له، كما ساهمت الفلسفة الكانطية بشكل جد كبير في بلورة موقف آبل خاصة في حديثه عن الأخلاق بعد كانط أي بعد إعلان أن الإنسان غاية في ذاته، وبداية المنعطف الإتيقي، كما تعد الإتيقا الّتي سعى كارل أوتو آبل إلى الدعوة إلى تأسيسها ذات طابع كوني، لا تختص فقط بمجتمع دون الآخر،

وقد اصطلح عليها الأخلاق مابعد الاصطلاحية بحكم أنه أضاف البعد اللغوي للإتيقا، منتقلا بفلسفته إلى الجمع بين العملي (الأخلاق) والنظري (دراساته في اللغة) داخل الوجود.

كما نوّه كارل أوتو آبل إلى التفاوت الحاصل بين التقدم العلمي على حساب الأخلاق، ومشيرا في ظل ذلك أن الأخلاق التقليدية لم تعد تستوعب التدفق العلمي داخل المجتمعات، ما أبقاها مرتبطة فقط بالأفراد دون الخطابات العلمية مقدما أمثلة على ذلك تتعلق بأخلاق الدولة، وأخلاق العشيرة (الإتيقا الوسطى، الإتيقا الصغرى)، لذلك اقترح ضرورة وجود إتيقا تشمل التطور العلمي منتقلا من أخلاق الأنا إلى إتيقا العلم، حيث أكدّ على ضرورة تأسيس الإتيقا في عصر العلم، للحد من إلى النتائج الوخيمة الّتي تمخضت عن حماسة الإنسان الحديث واندفاعه نحو الاكتشاف والبحث والتجريب مخلفا أزمات وحروب عديدة أهمها الأزمة البيئية أو الإيكولوجية، والحرب النووية الّتي باتت تهدد العالم بالزوال، أين أشار إلى تداعيات الحرب النووية لعام 1945 على هيروشيما ونكازاكي.

وربط آبل الإتيقا التواصلية وإتيقا العلم بمفهوم آخر هو المسؤولية المشتركة، حيث اعتبرها كحل وسطي يخضع له جميع الأطراف داخل الحوار مهما كانت طبيعته، حوار تواصلي، حوار علمي، ...الخ، أين يلزم كل فرد أن يتحمل مسؤوليته اتجاه الآثار المنتظرة وحتى غير المنتظرة والّتي يمكن أن تسبب أضرار إثر حدوثها، متؤثراً بما قدمه هانز جوناس في نفس السياق، ويعتبر التأسيس النهائي للمسؤولية الكونية المشتركة أهم النقاط الّتي ميّزت تأسيسوية كارل أوتو آبل، حيث دعا فيه إلى احترام الطبيعة أولا وعدم انتهاكها عن طريق العلم الّذي لا يزال يبحث ويكتشف وكذا احترام الذوات داخل هذا الوجود.

رأى آبل بوجود عوائق يمكن أن تكون حاجزا أمام تحقق مشروعه الإتيقي والّتي تمثلت في سيطرة الدول الغنية مثل اليابان والولايات المتحدة الأمريكية على حصص كبيرة من الاقتصاد العالمي، مسألة العضوية الدائمة المجحفة لباقي الدول خاصة دول العالم الثالث في مجلس الأمن، صندوق النقد الدولي، استغلال دول الشمال لمسألة التبعية الاستعمارية الّتي لاتزال إلى يومنا هذا ممارسة على دول إفريقيا خاصة.

قدم آبل مشروعه وفقا لثلاث نقاط أساسيّة:البنذاتية وتجاوز الأنانة المنهجية، المناقشة الحجاجية والإتيقا السياسية، بحيث تعد كل منها مهمة للأخرى، ونجده قد عرضها وفقا لتسلسل منطقي مبني على الحوار والنقاش الّذي تأطره المتطلبات الأساسيّة أو المزاعم الأربعة للصلاحة (المصداقية، الصدق، الحقيقة، والمعقولية)، وكذا إحترام الشروط الأساسيّة له خاصة ماتعلق بالإنصات، تكافئ فرص النقاش، الإدلاء بالآراء مهما اختلفت، والمحاججة بهدف الإجماع وائتلاف الآراء.

لا يخلو التأسيس النهائي لكارل أوتو آبل من معالجته لقضايا اللغة خاصة ما قدمه فيتجنشتين حول اللغة العادية وكذا نظرية أوستين في أفعال اللغة، حيث أشار آبل إلى الدور الهام الّذي تلعبه اللغة العادية - باعتبارها موردا من موارد العام المعاش-، في التواصل مؤكدا على ضرورة السياق الزماني للمنطوقات وأمثلتها خلال عملية الفهم داخل العالم المعاش لذلك تعدّ فلسفة آبل التحويلة مرحلة مهمة في الفلسفة المعاصرة، لما تحمله في طياتها من آراء تجمع بين اللغة كآلية تواصلية، ودراساته في التأويل والهيرمينوطيقا تفاديا لسوء الفهم، وكذا أونطولوجيا هيدجر الّذي بيّن أن اللغة بيت للوجود وفيها ينكشف، بالإضافة إلى دروس بيرس في العلامات، حيث ساهمت كل هذه المرجعيات في تشييد المشروع الفلسفي لكارل أوتو آبل، وجعلت منه فيلسوفا قاريا من خلال اشتغاله على جل الّتيارات والمذاهب الفلسفية.

رافقت المسيرة الفكرية لكارل أوتو آبل آراء زميله يورجن هابرماس حول مشروعه أخلاق التواصل، حيث تميزت بظهورسجال فكري بينهما، إنتصر فيه آبل لكانط الّذي أعاد قراءته وتجاوزه في مشروعه التأسيس الترنسندنتالي النهائي، وانتصر هابرماس للإرث الهيجلي في تداوليته الشكلية الشاملة، حيث بنى هابرماس هو الآخر مشروعه الفلسفي على ثلاث خطوات أساسيّة كانت بدايتها من نقد الحداثة وطرحه لنظرية الفعل التواصلي كمخرج للأزمة، لينتقل إلى الفضاء العمومي بالدراسة توسعة منه لمرتكزات مشروعه حيث عالج مسائل متعلقة بالحق والعدالة، لينتقل إلى دراسة المجتمع مابعد العلماني كأساس ضروري للتعايش، والانفتاح من خلال عودة الخطاب الديني إلى الواجهة.

عقب الانتقاداتالّتيوجهت لكارل أوتو آبل ومشروعه التأسيسي النهائي -فيلمر، رورتي، مارك فيري، سيلا بنحبيب- وكذلك المشروع التواصلي لهابرماس، قدم الرعيل الرابع لمدرسة فرانكفورت أو فلاسفة الإِعتراف على رأسهم آكسل هونيث بديلا له، أين تم الانتقال من براديغم التواصل إلى براديغم الإِعتراف لأنه لا وجود لتواصل مالم يكن هنالك اعتراف، فالاعتراف يسعى كبديل إلى بلوغ الكونية و الانفتاح، وتحقيق قيم العيش المشترك، والتوزيع العادل (نانسي فريزر- جو ديثبتلر)، والإِعتراف بأحقية الآخر كما الأنا في العيش والتمتع بحقوقه وحرياته، فالإِعتراف يقتضي تقبل الآخر بغض النظر عن هويته، عاداته وتقاليده، معتقداته...الخ، ورغم ماتقدم به آكسل هونيث في مشروعه حول الإِعتراف إلا أننا اليوم أمام إشكال جديد تمثل في : ماذا بعد الإِعتراف؟ وهل هناك بديل عنه خاصة وأنه أيضا كمشروع لم يحقق ما جاء به بشكل كامل نظرا للإِعتراف السائد والمنتشرومحاولة كل طرف بسط سيطرته في بقاع العالم؟. على الرغم من أن آبل هو الآخر سعى في مشروعه الفلسفي إلى التأسيس لهذه القيم المعيارية في دعوة منه هو الآخر إلى القضاء على النزاعات والاضطرابات التي تعرفها دول العالم، حتى نكوم أمام قيام المشروع الإتيقي الكوني، وتحقيق التواصل البينذاتي للذوات داخل العالم المعيش وفقا لما حمله مشروعه الفلسفي القائم على البينذاتية، المناقشة الحجاجية، واقحام الإتيقا في المجالات السياسية والرياضية، فحسب آبل تبقى احتمالات هذا التجسيد قائمة عمليا طالما أن عالمنا لا يخلو من صراع الأنا والآخر.

القائمة البيبليوغرافية:

- القرآن الكريم، سورة الحجرات.
- المصادر:

*باللغة الفرنسية:

1- Karl OttoApel, transformation de la philosophie 02, traduits sous la direction de Pol Vandevelde, les éditions du cref, paris, 2010.
2- Karl Otto Apel, discussion et responsabilité2, contrubution à une éthique de la responsabilité, traduire par christianbouchindomme, et rainer rouchlitz, édition du cref, paris, 1998.
3- Karl Otto Apel, discussionet responsabilité01, l'éthique après kant, traduit de l'allemand par : Christian Bouchindhomme, Marianne Charière, et Rainer Rochlitz, les éditions de cref , 1996,
4- KarlOttoApel, ethique de la discussion, traduction du l'allemend par mark hunyadi, les éditions du cref, paris, 1994.
5- Karl Otto Apel, la réponse de l'éthique de la discussion au défi de la situation humaine comme telle et spécialement aujourd'hui, tradition pae : Michel Canivet, les éditions de l'institut supérieur de philosophie, Louvain, éditions peeters, paris, 2001.
6- Karl Otto Apel, la transformation de la philosophie 01,traduction par christianbouchindhome, thirrysimonelli et denistrierweiler, les éditions du cerf, paris,2007.
7- Karl Otto Apel, le logos propre du langage humain, traduit de l'allemand par M. Charrière et Jean Pièrre.cometti, éditions de l'éclat, 1994,
8- Karl Otto Apel, sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'âge de la science : l'apriori de la communauté communicationnelle et les fondations de l'éthique, traduire de l'allmend par Raphael lellouche et Inga Mittman, presses universitaire de Lille, 1987.
9- Karl Otto Apel, l'mpératif moral, in le courrier de l'UNESCO, numéro double, juillet-aout, 1992.

10-Karl Otto Apel, Explique-Comprendre : la controverse central des sciences humaine, une approche pragmatico-transcendantale, traduit de l'allmand par : sylvie mesure, les éditions du cref, paris, 2000.

* باللغة الإنجليزية:

1-Karl Otto Apel, selectedessays, volume one,towards a transcendentalsemiotics, edited and introduced by Eduardo Mendieta , humanitiespress, new jersey,1994.

2- Karl Otto Apel, sellected essay volume tow : Ethics and theory of rationality, edited and introduced bay Eduardo Mendieta, library of congress calaloging, U.SA,1996.

3- Karl Otto Apel, the reponse of discoursethics ; the moral challenge of the human situation as such and especially today, edited by: Albert W.musschenga, Paul .M.vantongeren, Peeters, louvian-neuve, 2001.

*باللغة بالعربية:

1 -كارل أوتو آبل، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2005.

2 -كارل أوتو آبل، العلاقة بين الأخلاق القانون والديمقراطية فلسفة الحق عند هابرماس من وجهة نظر التداولية الترنسندنتالية، تر: عبد العزيز ركح، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية ، العددان 6-7، ربيع وصيف 2018، لبنان.

3 - كارل أوتو آبل، إشكالية إتيقا كبرى وكونية للمسؤولية المشتركة، تر: محمد التركي، مجلة أوراق فلسفية، العدد23، 2009، مصر.

4 -كارل أوتو آبل ،النزعة العلمية والهيرمينوطيقا ونقد الإديولوجيا: حدود نظرية العلم من وجهة النظر الإبستمولوجية الأنثروبولوجية، تر: محمد سيد عيد، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، 2009، مصر.

قائمة المراجع:

1 -إبراهيم أحمد، أنطولوجيا اللغة عند مارتن هيدغر، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2008.

2 -إمبيرتو إيكو، السيميائية، تر: أحمد الصمعي، مركزدراسات الوحدة العربية، بيروت، ط01، 2005.

3 -أبو النور حسن أبو النور حمدي، يورجين هابرماس: الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2009.
4 -أدموندس أبسالون، الموجز في راهن الإشكاليات الفلسفية، مشكل غاية التأسيس وعقلانية الفلسفة، تر: أبو يعرب المرزوقي، الدار المتوسطية للنشر، أريانة، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، (د.ط)، 2009.
5 -أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، الجزء الأول، تر: أحمد لطفي السيد، دار الكتبالمصرية، القاهرة، (د.ط)، 2018.
6 -إريك فروم، النظرية النقدية مقدمة قصيرة جدا، تر: سارة عادل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، ط1، 2012.
7 -أكسل هونيث، التشيؤ، تر: كمال بومنير، دار الأمل للنشر والتوزيع، (د.ب)، (د.ط)، (د.ت).
8 -أم الزين بنشيخة المسكيني، كانط راهنا، أو الإنسان في حدود مجرد العقل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط1، 2006.
9 -إمانويل كانط، ثلاث نصوص، تاملات في التربية، سؤال ماهي الأنوار، ماالتوجه في التفكير، تر: محمود بن جماعة، دار محمد على للنشر، ط1، 2005.
10 -إمانويل كانط، نقد العقل المحض، تر: موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، (د.ت).
11 -إمانويل كانط، نقد ميتافيزيقا الأخلاق، تر: عبد الغفار مكاوي، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2002.
12 -أنظر كريستيان دولاكومبان، تاريخ الفلسفة في القرن العشرين، تر، حسن أوحجيج، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1،2015.
13 -إيان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونز إلى هابرماس، تر: محمد حسين غلوم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، (د.ط)، 1990.
14 -إيمانويل لفيناس، الزمان والآخر، تر: جلال بدلة، معابر للنشروالتوزيع، دمشق، ط1، 2014.
15 -باتريك سافيدان، الدولة والتعدد الثقافي، تر: مصطفى الحسوني، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2011.
16 -باروخ سبينوزا، علم الأخلاق، تر: جلال الدين سعيد، المنظمة العربية للترجمة، لبنان، ط1، 2009.
17 -بول ريكور، الإنسان الخطاء، تر: عدنان نجيب الدين، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 2006.
18 -بول ر يكور، الذات عينها كآخر، تر: جورج زيناتي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط01، 2005.
19 -بول ريكور، سيرة الإعتراف، تر: فتحي أنقزو، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.

20 -بومدين بوزيد،الفهم والنص، دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخر ودلتاي، دراسة في المنهج التأويلي عند شلايرماخر ودلتاي، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2009.
21 -تشارلز ساندريس بيرس، رواد الفلسفة الأمريكية، تر: إبراهيم مصطفى إبراهيم، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، (د.ط)، 1996.
22 -ثيودور أدورنو، ماكس هوركهايمر، جدل التنوير، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2005.
23 -جاكلين روس، الفكر الأخلاقي المعاصر،تر: عادل العوا، عويدات للنشر والطباعة،بيروت، ط1، 2001.
24 -جان فرانسوا دورتييه، فلسفات عصرنا تياراتها مذاهبها وقضاياها، تر: إبراهيم صحراوي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائرٍ، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، ط01، 2009.
25 -جان مارك فيري، فلسفة التواصل، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2006.
26 -جمال حمود، المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة برتراند رسل أنموذجا، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان،الرباط، ط1، 2012.
27 -جمال حمود، فلسفة اللغة عند فتجنشتين، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم، السعودية، (د.ط)،(د.س).
28 -جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2006.
29 -جوليان باجيني، الفلسفة موضوعات مفتاحية، المعرفة – الأخلاق – العقل – الدين- السياسة، تر: أديب يوسف شيش، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، ط1، 2010.
30 -جون أوستين لانشو، نظرية أفعال الكلام العامة: كيف ننجز الاشياء بالكلام، تر: عبد القادر قينيني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ط1، 1991.
31 -جون كوتنهام، العقلانية فلسفة متجددة، تر: محمود منقذ الهاشمي، مركز الإنماء الحضاري، حلب، ط1، 1997.
32 -جيل دلوز، فلسفة كانط النقدية، تر: أسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط1، 1997.
33 -جيل دلوز، فليكس غتاري، ماهي الفلسفة؟ ،تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، اليونيسكو، باريس، ط1، 1997.
34 -حسن أوزال، الطرح الفلسفي لإشكال الإتيقا، ضمن: نهاية الأخلاق أو الإنعطاف نحو المبدإ الإتيقي المحايث، دار الحرف، المغرب.

35 -حسن مصدق، يورغنهابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.
36 -حسن مصدق، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2005.
37 -حسين الحران، المناظرة والحوار في الفكر الديني المعاصر: دراسة حجاجية تطبيقية، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1971.
38 -خديجة زتيلي، الفلسفة السياسية المعاصرة، قضايا وإشكاليات، منشورات الإختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، ط1، 2014.
39 -دافيد جاسير، مقدمة في الهيرمنيوطيقا، تر: وجيه قانصو، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
40 -رفيق عبد السلام، في العلمانية والدين والديمقراطية المفاهيم والسياقات، مركز الجزيرة للدراسات، الدوحة، ط1، 2008.
41 -روبول آن، موشلار جاك، التداولية اليوم: علم جديد في التواصل، تر: سعد الدين دغفوس ومحمد الشيباني، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2003.
42 -روجيه، بول داو، أساطين الفكر عشرون فيلسوفا صنعوا القرن العشرين، تر: علي نجيب إبراهيم، دار الكتاب العربي، بيروت، ط1، 2012.
43 -ريتشارد تارناس، آلام العقل الغربي، فهم الأفكار التي قامت بصياغة نظرتنا إلى العالم، تر: فاضل جكتر، العبيكان للنشر، المملكة العربية السعودية، دار الكلمة، أبوظبي، ط1، 2010.
44 -الزواوي بغورة، الإعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الإجتماعية، دار الطليعة للطباعة والتوزيع والنشر، بيروت، ط1، 2016.
45 -الزواوي بغورة، مابعد الحداثة والتنوير، الأنطلوجية التاريخية دراسة نقدية، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 2009.
46 -الزواوي بغوره، الفلسفة واللغة نقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة، بيروت، ط1، 2005.
47 - سامي غابري، المسألة الإتيقية من خلال كتاب بول ريكور عين الذات غيرا، دار الخليج للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2016.
48 -سامي غابري، تفكيك الميتافيزيقا وبناء الإتيقا في فلسفة جاك دريدا، دار الخليج، الأردن، (د.ط)، 2017.
49 -سمير بلكفيف، الفلسفة الألمانية والفتوحات النقدية، قراءات في إستراتيجيات النقد والتجاوز، منشورات جداول، بيروت، ط1، 2014.
50 -سيلفات أورو، جاك ديشان، جمال كولوغلي، فلسفة اللغة، تر: بسام بركة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2012.

51 -شحاته صيام، النظرية الإجتماعية من المرحلة الكلاسكية إلى ما بعد الحداثة، مصر العربية للنشر والتوزيع،ط1، القاهرة، 2009.
52 -صابر حباشة، لسانيات الخطاب: الأسلوبية والتلفظ والتداولية، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية، ط1، 2010.
53 -صلاح عثمان، فلسفة اللغة، مفاهيم أساسية، من كتاب نحو فلسفة للكمياء، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ط)، 2004.
54 -طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، المركز العربي، المغرب، ط1، 2000.
55 -طه عبد الرحمان، سؤال العنف بين الإنتمائية، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، ط1، 2017.
56 -عامر عبد زيد الوائلي وآخرون، النظرية الأخلاقية من سؤال التأسيس إلى إختراق الممارسة السياسية، إبن النديم للتشر والتوزريع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2015.
57 -عبد الحق منصف، الأخلاق والسياسة كانط في مواجهة الحداثة بين الشرعية الأخلاقية والشرعية السياسية، إفريقيا الشرق، المغرب، ط1، 2010.
58 -عبد العزيز العيادي، إتيقا الموت والسعادة، دار صامد للنشر، القيروان، ط1، 2005.
59 -عبد العزيز بومسهولي ، نهاية الأخلاق أو الإنعطاف نحو المبدأ الإتيقي المحايث، دار الحرف للنشر والتوزيع، المغرب، ط1، 2009.
60 -عبد العزيز ركح، مابعد الدولة- الأمة عند يورغن هابرماس، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.
61 -عبد الغني بارة، الهيرمينوطيقا والفلسفة، نحو مشروع تأويلي، الدارالعربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
62 -عبد الفتاح جاب الله، فلسفة اللغة والمنطق دراسة في فلسفة ستراوسن، الوراق للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2014.
63 -عبد اللطيف الخميسي، الفلسفة ونقد مفهوم التواصل من التأسيس المعرفي إلى البناء القيمي: دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1971.
64 - عبد الوهاب المسيري، عزيز العظمة، العلمانية تحت المجهر، دارالفكر المعاصر، بيروت، دار الفكر، دمشق/ ط1، 2000.
65 -عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي، فلسفة الحداثة ومابعد الحداثة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2003.
66 -عزت قرني، الفلسفة اليونانية حتى أفلاطون، جامعة الكويت، الكويت، (د.ط)، 1993، ص 124.
67 -عزمي إسلام، لودفيغ فتجنشتاين، دار المعارف، مصر، (د.ط)، (د،ت).

68 -علي عبود المحمداوي، الناصر عبد اللاوي، يورغن هابرماس العقلانية التواصلية في ظل الرهان الإتيقي في النقد العلموي والديني والسياسي ، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية ناشرون، بيروت، ط1، 2013.
69 -علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل هابرماس أنموذجا ، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الأمان، الرباط، ط1، 2011.
70 -عمارة الناصر، اللغة والتأويل، مقاربات في الهيرمينيوطيقا الغربية والتأويل العربي الإسلامي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الفارابي، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007.
71 -عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،منشوراتالإختلاف، الجزائر، ط1، 2005.
72 -عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر،ط1، 2007.
73 -غيورغ لوكاتش، تاريخ الوعي الطبقي، تر: حنا الشاعر، دار الأندلس، بيروت، 1982.
74 -فتحي المسكيني، التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصرالتأويلي للعقل؟ ، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2011.
75 -فرنسيس فوكوياما، نهاية الإنسان عواقب الثورة البيوتكنولوجية، تر: أحمد مستجير، (د.ب)، ط1، 2002.
76 -فؤاد كامل، أعلام الفكر المعاصر، دار الجيل، بيروت، ط1، 1993.
77 -فيليب بلانشيه، التداولية من أوستن إلى غوفمان، تر: صابرالحباشة، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، ط1، 2007.
78 -كريستيان لزيري، حول طبيعة الصراع من أجل الإعتراف، تر:كمال بومنير، سؤال الإعتراف في الفلسفة الإجتماعية والسياسية المعاصرة، ترجمة لنصوص مختارة، دار ميم للنشر، الجزائر، ط1، 2019.
79 -كريغ كالهون، النظرية الإجتماعية النقدية، ثقافة الإختلاف وتاريخه، وتحدّيه، تر: مروان سعد الدين، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، ط1، 2013.
80 -كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
81 -كمال بومنير: النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر إلى آكسل هونيث، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الأمان، الرباط، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.

82 -كمال بومنير، الحق في الإعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، دار الخلدونية، الجزائر، ط1، 2018.
83 -كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2012.
84 -كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة، الجزائر، ط1، 2012.
85 -لكحل فيصل، إشكالية تأسيس الدزاين في أنطولوجيا مارتن هايدغر، كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2011.
86 -مارتن هايدجر، الفلسفة الهوية والذات ، تر: محمد مزيان، دار الكلمة للنشر والتوزيع، تونس، دار الأمان، الرباط، منشورات ضفاف، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 1015.
87 -مارتن هيدغر، التقنية- الحقيقة- الوجود، تر: محمد سبيلا، عبد الفتاح هادي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، (د.ط)، (د.س).
88 -مانفريد فرانك، حدود التواصل، الإجماع والتنازع بين هابرماس وليوتار، تر: عز العرب الحكيم البناني، إفريقيا الشرق، المغرب، (د.ط)، 2003.
89 -محمد الجبر، النفكير الأخلاقي عند اليونان أرسطو نموذجا، دار دمشق، دمشق، ط 1، 1994.
90 -محمد الشيخ، ياسر الطائري، مقاربات في الحداثة وما بعد الحداثة حوارات منتقات من الفكر الألماني المعاصر، مرجع سابق، ، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1996.
91 -محمد بكاي أرخبيلات مابعد الحداثة رهانات الذّات الإنسانية: من سطوة الإنغلاق إلى قرار الإنعتاق، دار الرافدين، بيروت، opus publishers، كندا، ط1، 2017.
92 -محمد سبيلا، عبد السلام بن عبد العالي، نقلا عن: مارتن هايدغر، هاندرلين وماهية الشعر، ضمن: اللغة ، دار توبقال للنشر، المغرب، ط4، 2005.
93 -محمد شوقي الزين، الإزاحة والإحتمال، صفائح نقدية في الفلسفة الغربية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2008.
94 -محمد عابد الجابري، التواصل نظريات وتطبيقات، الشبكة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 2010.
95 -محمد محمد يونس علي، مقدمة في علمي الدلالة والتخاطب، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي، ط1، 2004.
96 -محمد مهران رشوان، محمد الأمين مدين، الفلسفة الحديثة والمعاصرة، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان، ط1، 2012.
97 -محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة نموذج هابرماس، إفريقيا الشرق، المغرب، ط2، 1998.

98 - محمد جبرون وآخرون، ما العادالة؟ معالجات في السياق العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2014.
99 -مختار غريب، البيوإتيقا بين البيوتقنية والمبادئ الإتيقية، إبن النديم للنشر والتوزيع، الجزائر، دار الروافد الثقافية، بيروت، ط1، 2018.
100 - مستر حسن، لا وعي التواصل، ضمن: عابد محمد الجابري، التواصل نظرياته وتطبيقاته، الكتاب الثالث، الشبكة العربية للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 2010.
101 - ميشال فوكو، الكلمات والأشياء، تر: مطاع صفدي، مركز الإنماء القومي، بيروت، (د.ط)، 1989.
102 - محمد جديدي، مطارحات رورتية، منشورات الإختلاف، الجزائر، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، دار الأمان، الرباط، ط1، 2010.
103 - الناصر عبد اللاوي، التواصل والحوار وأخلاقيات النقاش في الفكر الفلسفي المعاصر، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013.
104 - الناصر عبد اللاوي، الهوية والتواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2012.
105 - نعمان بوقرة، المدارس اللسانية المعاصرة، مكتبة الآداب، القاهرة، (د.ط)، (د.س).
106 - نور الدين علوش، المدرسة النقدية الألمانية نماذج مختارة من الجيل الأول إلى الجيل الثالث، ثيودورأدورنو، يورغن هابرماس، آكسل هونيث، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2013.
107 - نورة بوحناش،الإجتهاد وجدل الحداثة، منشورات الإختلاف، الجزائر، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان، الرباط، دار كلمة للنشر والتوزيع، تونس، ط1، 2016.
108 - هانز جورج غدامير، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية، تر: علي حاكم صالح، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع التنمية الثقافية، إفرنجي، ط1، 2007.
109 - هانز جورج غدامير، فلسفة التأويل، الأصول ، المبادئ، الأهداف، منشورات ضفاف، بيروت، دار الأمان ، الرباط، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط3، 2017.
110 - هربرت ماركيوز، الإنسان ذو البعد الواحد، تر، جورج طرابيشي، منشورات دار الآداب، بيروت، ط3، 1988.
111 - هوركهايمر وأدورنو، جدل التنوير... شذرات فلسفية، تر: جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، ط1، 2006.
112 - هيجل، فينومينولوجيا الروح، تر: ناجي العونلي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2006.

113 - يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، تر: عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2010.
114 - يورغن هابرماس، العلم والتقنية كإديولوجيا، تر: حسن صقر، منشورات الجمل، كولونيا، ألمانيا، ط1، 2002.
115 - يورغن هابرماس، بعد ماركس، تر: محمد ميلاد، دار الحوار للنشر والتوزيع، اللاذقية، ط1، 2002.
116 - يورغن هابرماس، جوزيف راتسنغر، جدلية العلمنة الدين والعقل، تر: حميد لشهب، جداول للنشر والترجمة والتوزيع، بيروت، ط1، 2013.
117 - صلاح عثمان، فلسفة اللغة، مفاهيم أساسية، من كتاب نحو فلسفة للكمياء، منشأة المعارف، الإسكندرية، (د.ط)، 2004.

*المراجع باللغة الفرنسية:

1- Alain GerardSlama , La Responsabilité, fondapol, la fondation pour l'innovation politique, novembre 2011.
2- Arthur Schopenhauer, les deux pronlème fondamentaux de l'éthique, la liberté de la volonté, le fondament de la morale, traduit de l'allemand et annoté par Christian Sommer, éditions Gallimard, paris, 2009.
3- Axel Honneth, la sociéte du méprit, vers une nouvelle théorie critique, traduit par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, les éditions la découverte , paris, 2006.
4- Axel honneth, I in Westadies in the theory of recognition, translated by josefganahl, polity press, U.K, 2012.
5- Axel Honneth, the struggle for the recognition the moral grammar of social conflicts, transled by Joel Anderson, the MITpress, Britain, 1995.
6- Bensier jean michel, histoire de la philosophie moderne et contemporaine figures et œuvres, édition grasset et fasquelle, paris, 1983.
7- cAndréberten, karlottoappel.discussion et responsabilité.2 contribution à une éthique de la responsabilité. Traduit de l'allmend par christianbouchindhomme et rainer rochlitz, in :

revue philosophie de louvian. Quatriémesérie, tome 99 , n01,2001.
8- Danielle Pethernridge, Axel Honneth : critical essays, librury of congress cataloging in publication, USA,2015.
9- Eirickprairat, la morale professionnelle questions premiéres ,professionalmorality : keyissises , formation et profession 21 (3), 2013.
10- Gérard guest, le chemain de pensée de Ludwig Wittgenstien, presses universitaire de France, janvier 2003.
11- Gillberthottois, la philosophie du langage de Ludwig Wittgenstien, éditions de l'université de Bruxelles, Belgique.
12- Jean claudeameisen, éthique : chacun doit avoir les élément pour choix libre et informé, dans : la recherche l'actualité des sciences, N 473, mars 2013.
13- Jean claudeameisen, éthique : chacun doit avoir les élément pour choix libre et informé, dans : la recherche l'actualité des sciences, N 473, mars 2013.
14- Jean Marc-ferry, l'éthique reconstructive comme éthique de la résponsabilité politique, édition m-éditor, nants, 2008-2009.
15- Joseph MbunguMutu, éthique écologique et principe de larésponsabilité, ma théorie de hansjonas face au progrès technoscientifique et la crise écologique, éditions Peter long, Frankfurt, 2010.
16- Jürgen habermas, l'espace publique, archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, traduit de l'allemand par : Marc B. de Launay, éditions payot, paris, 1992.
17- Jurgenhabermas, logique des sciencescociales, tradiction par : Rainer Rochlitz, France, 1987.
18- Jurgenhabermas, de l'éthique de la discussion, tradictuin par : Mark Hunyadi, les éditions du cref, 1992, paris.

19- Komi kouvon,la responsabilité éthique dans les sociétépostcommunicationelles, édition l'harmatan, paris, 2019.
20- Luc leguérinel, enjeux et limites des théories contemporaines de l'actions de la paraxéologie à la pragmatique, les éditions de l'harmattan, collection la philosophie en commun, 2009
21- Michele Borrelli, ethique et emancipation chez karl – ottoapel, collana di studiinternazionali di seinzefilosofiche e pedagogichestudifilosofici, numero02, 2006.
22- Paulo Tuhans, Apel: la philosophie à partir de la limite, dans: antrophologiques, N05, 2001.

* المراجع باللغة الإنجليزية:

1- Andrewbouwie, German philosophy, a very short introduction, oxford university press new York, 2010.

2-Pedro Garcia Duarte, Frank P. Ramsay : a cambridge economist, in : history of political economy, 41, 3, 2009

3- Roger Frie, subjectivity and intersubjectivity in modern philosophy and psychoanalysis, stady of Sartre, binswanger, lacan, and habermas, Rowman and littlefied publishers, INC, usa, 1997.

4- Nancy Fraser,JusticeInterreptus critical reflictions on the postsocialist condition, Routledge, newyork, 1997.

5- Melvin l.rogres, reading honnethescodusc politics and the paradox oh recognition, eurepean journal of political theory, london, 2009.

*المقالات والمجلات:

1- آكسلهونيث، العدالة والإعتراف، تر: نور الدين علوش، مجلة الحوار الثقافي، عدد خريف وشتاء 2016، جامعة مستغانم.

2 -بليمان عبد القادر، الأخلاق المعاصرة وصراع المرجعيات، بين الكانطين الجدد والأرسطيين الجدد، ضمن مجلة أوراق فلسفية، العدد 26، 2009-2010، مصر.
3 -جمال مفرج، الأزمة البيئية بين الأديان السماوية وأخلاق المستقبل، مجلة التشريع الإسلامي والأخلاق، العدد26، 2014، الدوحة.
4 -توفيق بن محمد، كارل أوتو قارئا كانط، القراة التاسعة لكانط دراسة تحليلية من وجهة نظر البراغماتيكا المتعالية، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والإجتماعية، مجلد05، العدد1، 2017، ورقلة.
5 -جميلة حنيفي، نظرية المعقولية التواصلية لدى يورغنهابرماس، مجلة دراسات، العدد 07، 2011، الجزائر.
6 -جميلة حنيفي، يورغن هابرماس من الحداثة إلى المعقولية التواصلية، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، 2006.
7 -حابل نذير، آكسل هونيث: الحقيقة وإتيقا الإعتراف، من الإعتراف الإجتماعي إلى البينذاتية الكونية، مجلة أوراق فلسفية، العدد 62، 2019، مصر.
8 -حسن أوزال، نهاية الأخلاق أم حلول المبدأ الإيتيقي المحايث؟ حول كتاب "الأسس الفلسفية لنظرية نهاية الأخلاق" للأستاذ عبد العزيز بومسهولي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 2009،23، مصر.
9 -رجاء العتيري، من كانط إلى كارل أوتو آبل: نحو أخلاقية النقاش، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، 2009، مصر.
10 - رومان س. ريس، أخلاقية النقاش عند كارل أوتو آبل، تر: عبير سعد عبد العظيم ، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، 2009، مصر.
11 - رينر روشليتز، ماركس ،هابرماس والديمقراطية الراديكالية، تر: سليم قندلفت، مجلة ماركس الراهن، العدد24، (د.ب)،(د.ت).
12 - زهير الخويلدي، التعارف العادل بين تقدير الذات وشكر الغير، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، 17 جويلية 2015، المغرب
13 - الزواوي بغورة، في نظرية العدالة من إعادة التوزيع إلى الإعتراف، مجلة يتفكرون، العدد04، 2014، الرباط، ص 13.
14 - سامي غابري، إتيقاالمسؤولية لدى إيمانويل ليفيناس، ضمن. مجلة دراسات فلسفية، العدد08، 2017،الجزائر.
15 - سمير اليوسف، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا - 2-، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، 2009، مصر.
16 - عامر عبد زيد الوائلي، جدلية الدين الحق عند هابرماس، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة، 2015، المغرب.
17 - عمر بوفتاس، البيوإتيقا، ضمن: مجلة أوراق فلسفية، العدد36، 2013، مصر.

18 - فتحي المسكيني، آبل وهابرماس من براديغم الوعي إلى براديغم اللغة، أو أيّة هيرمينوطيقا بعد المنعرج اللغوي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، 2009، مصر.
19 - فوازصالح، مبدآ احترام الكرامة الإنسانية في مجال الأخلاقيات الحيوية دراسة قانونية مقارنة، مجلة جامعة دمشق للعلوم الإقتصادية والقانونية، المجلد 27، العدد الأول2011، سوريا.
20 - كريم حسن الجاف، إشكالية فهم الآخر في بواكير مابعد الحداثة – مقاربة فينومينولوجية-، مجلة الفلسفة، العدد 17، 2018، بغداد.
21 - كنزاي محمد فوزي، براديغم مدرسة فرانكفورت على المحك: منظور إتصالي، مجلة البحوث والدراسات الإنسانية، العدد09، 2014، الجزائر.
22 - كنزاي محمد، براديغم مدرسة فرانكفورت على المحك: منظور إتصالي، مجلة البحوث والدراسات الإنساني، العدد9، 2014، جامعة سكيكدة.
23 - مالفي عبد القادر، القيم الأخلاقية وأخلاق المناقشة، مجلة الحوار الثقافي، عدد ربيع وصيف2012، مستغانم.
24 - محسن الخوني، كونية الإتيقا من كانط إلى هابرماس وآبل، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، القاهرة.
25 - محمد جديدي، حوار مع جيلبير هوتوا Gilbert hottois الفلسفة، البيوإتيقا والحضارة التقنوعلمية، مجلة دراسات فلسفية، العدد03، 2014، الجزائر.
26 - محمد فرحة، البينذاتية في جدلية العبد والسيد، مجلة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم الإنسانية، المجلد 24، العدد04، 2017، سوريا7.
27 - محمد سيّد علي، مفهوم الضيافة عند كانط، تأسيس المواطن العالمي، مجلة الإستغراب، العدد09، خريف 2017، لبنان.
28 - محمد فرحة، البينذاتية وأهميتها في فلسفة موريس ميرلوبونتي، مجلة جامعة تشرين للبحوث والدراسات العلمية، سلسلة الآداب والعلوم، العدد03، سوريا.
29 - مصطفى بلبولة، فلسفة اللغة واللسانيات في الفكر المعاصر: على خطى همبولدت...، مجلة الأكادمية للدراسات الإجتماعية والإنسانية، العدد 18، جوان 2017، جامعة الشلف.
30 - مصطفى كريم الخفاجي، عقيل محمد صالح، (2017). مفهوم الحوار مع الأخر وأهميته في الفكر الإنساني، مجلة مركز بابل للدراسات الإنسانية، المجلد 7، العدد4، العراق.
31 - منيرة بن مصطفي حشانة، إتيقا الخطاب والمسؤولية بين التأسيس المتعالي والتطبيق العملي، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، 2009، مصر.
32 - مها أحمد السموري، اللغة والمعنى عند فتجنشتاين، المجلة الأردنية للعلوم الإجتماعية، المجلد 09، العدد 03، 2016، الأردن.

33 - محمد حسين محجوب، تشارلزساندرس بيرس فيلسوف الأثر، مجلة كلية الآداب، العدد السادس، بنغازي.
34 - مريم ضربان، بين الحق في الإعتراف والحق في الاختلاف، مراجعة كتاب سؤال الاعتراف في الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة، دورية نماء، العدد 10، صيف 2020، القاهرة.
35 - نور الدين علوش، هابرماس ومفهوم الفضاء العمومي،مجلة دراسات إنسانية وإجتماعية، العدد4، جانفي2014، جامعة وهران، الجزائر.

36 - نور الدين علوش، مجتمع الإحتقار : نحو نظرية نقدية جديدة، مجلة لوغوس، العدد1، 2012، جامعة تلمسان.
37 - الياميـن بن تومي، مفهوما النقد والتواصل عند يورغنهابرماس، مجلة الخطاب، العدد 17، (د.ت)، جامعة سطيف، الجزائر.
38 - سمير اليوسف، بين هابرماس وكارل أوتو آبل - 1-، إمكانية تبرير فلسفي لمبادئ ملزمة كونيا، مجلة أوراق فلسفية، العدد 23، 2009، مصر.

*الموسوعات والمعاجم:

1- أندريه لالاند، الموسوعة الفلسفية، المجلد الأول من A إلىG ، تر: خليل أحمد، منشورات عويدات، باريس، بيروت، ط1، 2001.
2 -إبراهيم مذكور، المعجم الفلسفي، الهيئة العامة لشؤون المطابع الآميرية، القاهرة، (د.ط)، 1983.
3 -جميل صليبا، المعجم الفلسفي ج 2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، (د.ط)، 1982.
4 -جميل صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، دار الكتاب اللبناني، بيروت، مكتبة المدرسة، بيروت، (د.ط)، 1982.
5 - عبد الرحمان بدوي، الموسوعة العربية الفلسفية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1974.
6 -عبد الرحمان بدوي، موسوعة الفلسفة العربية، ج 2 من ش إلى ي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1984.
7 -محمد جواد فغنية، مذاهب فلسفية وقاموس مصطلحات، دار مكتبة الهلال، دار الجواد، بيروت، (د.ط)، (د.ت).

*الأطروحات:

1- Martin Le Corre Chantecaille, « penser avec …et contre » la pragmatique transcendantale de k. o .apel une théorie et une pratique de l'intersubjectivité, thèse pour le doctorat de philosophie, université de nantes, France, 2010, p208.

2- Alexandre Dupeyrix, la conception de la citoyenneté chez Jürgen Habermas, thèse de doctorat d'études germaniques, université liyon 02, 2005, paris.

1 -العمري حربوش، التقنيات الطبية وقيمتها الأخلاقية في فلسفة فرانسوا داغونيFransoisDagognet، أطروحة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة منتوري، قسنطينة، 2008.

2 -زهية العايب، الأخلاق الجديدة لمستقبل الإنسانية والطبيعة عند هانس يوناس Hans Jonas، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، 2009-2010، جامعة منتوري، قسنطينة، الجزائر.

3 -سليم أودينة، فلسفة التداوليات الصورية، وأخلاقيات النقاش عند يورغن هابرماس، ملخص مذكرة تخرج لنيل درجة الماجيستير في الفلسفة ، 2009/2008 ، جامعة قسنطينة ، الجزائر

4 -عبد الرحمان قادري، فتجنشتاين والتداولية، مقاربة فلسفية لمرحلة التأسيس، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه، جامعة وهران2، 2014-2015.

5 - محمد بوحجلة، الإتيقا والتواصل عند كارل أوتو آبل، دراسة تحليلة نقدية، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه، جامعة وهران2، الجزائر، 2016-2017، ص50.

*المواقع الإلكترونية:

1- إيمانويل رينو، نظرية الإعتراف وتجارب الظلم الإجتماعي، تر: كمال بومنير، موقع كوة، www.couua.com، أطلع يوم 25-12-2019، على 14:14.

2- كمال طيرشي، مراجعة في كتاب آكسل هونيث فيلسوف الإعتراف لكمال بومنير، الحوار المتمدن، العدد 5956، موقع www.ahewar.org، أطلع يوم 25-12-2019، على 14:22.

3- نانسي فريزر، الإعتراف وإعادة التوزيع الإقتصادي، تر: كمال بومنير، موقع كوة، www.couua.com ، أطلع يوم 26-12-2019،على 12:28.

فــهرس الاعـــــلام :

كارل أوتو آبل: أ-ب-ت-ث-ج-ح-خ-16-18-21-26-27-28- 29-30-34-35-38-40-42-44– 46 – 47 – 48 - 49 – 53 – 54 – 55 – 57- 58- 59- 60- 62- 63- 66- 67- 69- 70-71-71 – 74- 75- 76- 77- 78- 79- 81- 83- 84- 85- 86- 88- 90- 93- 94- 95- 96- 97- 99- 101- 102- 103- 104-105-106-107-108-110-111-112-113-114-115-116-117-119-120- 121-122-123-124-125-126-127-128-129-130-131-132-133-134-135-136-138-139-140-141-143 – 145- 146- 147- 148 – 149- 150- 151-152- 153- 154- 155- 156- 157- 158- 159- 160-161- 162 – 163- 166- 172- 176- 197- 198- 200-202- 204- 205- 207- 208- 209- 210- 211- 212- 214- 232- 239- 240- 241- 250- 260- 261- 264 - 265- 266- 267

ارسطو: 20- 22- 24- 28 – 34- 36- 43- 55- 79

كانط: ب-ت- 16- 18- 19 -21- 26 -27- 28- 32 -43- 110 -111- 113 -115- 116- 117- 118 – 124- 126 - 154- 156- 159- 163 -171- 173 -174- 186- 188- 200- 202 -208- 219 -220- 222

هيد جر (هيدغر مارتن): 34 35 -39 – 63- 64- 65- 66- 72- 73- 74- 75- 79 – 80 -82 – 83- 84 -85 - 113- 129- 212

غدامير: 13 – 41 – 42 -56- 64- 65- 71- 72 -73 - 74 -75- 81

تشارلز بيرس: 16- 46- 59- 60 - 70 - 71 - 72- 73- 75- 76 -77- 79- 81 -85- 86- 92- 98- 108- 171- 218- 266.

اوستين: ث- 16- 36- 46- 50- 63- 64- 65- 71- 75- 79- 85- 88-89- 97- 98- 99- 100- 101- 108- 135- 166- 175- 176- 197- 266.

ديكارت: 53-63-118-140-143

سقراط:19- 28- 79- 92

أفلاطون:19-20- 22- 23- 24 – 43- 120- 203.

جان بياجي : 50

لايبنتز : 52 - 110

فوكوياما: 32

ايمانويل لفيناس : 34-36-37-38

بول ريكور:34- 78- 124- 166- 236- 238

فريجة: 39 – 108

كلود شانون:39

سيرل:39- 46- 64- 71- 75 - 79 - 89- 100- 108- 135- 166- 175- 197.

جورج هيربرت ميد: - 40- 50- 165- 191- 238249 -246- 247-

تايلور تشارل:41- 232 – 244- 257- 261

ليوتار: 40- 159 -206

تشارلز موريس : 46- 61- 75- 85- 202

ريتشارد رورتي : 46 -60- 74- 118- 160

نيتشه : 46 – 60 – 61

أدورنو: أ - 47- 48 -49 -53 -116- 148- 167- 168- 176- 193- 225- 230- 239- 264

هوركهايمر: أ- 47- 48- 49- 51- 52- 53- 116 -148- 168- 170- 176- 193- 225- 230- 239- 264.

ماركيوز: أ – 47- 48- 169- 193- 230- 239- 264.

عمرمهيبل :48

Christanebouchimdonne : 48

Rainer rouchlitz: 48

Martine le corre chantecaille: ح - 75

ايريك فروم:49

ماركس كارل: أ- 47- 50- 53- 112- 165 -173- 225.

أوغست كونت: 50

فرويد:50

جيل دلوز :21-43-200- 202- 229- 238

فــهرس الاعـــلام :

همبولدتفيلهلم : 83 -85

برتراند رسل :86-89-90-92-93-96-97-108

فرانك رامزي : 93

أوغسطين: 94

جلبرت رايل: 95

كارل بوبر:96 -143 -169- 183

سيلا بنحبيب :207-208-267

André berten:106

سارتر: 121

آرلوند غولهن :123

لورانس كولبرغ :123

بول غرايس: 146

قيس بن ذريح:232

نيقولا ميكيافيلي:233

هنري برغسون: 236

غيورغلوكاتش : 232- 254

تشومسكي: 154- 189- 191- 197

ألتسار مكلنتير: 160

أرنست كاسيرر: 59

أوتو نويرات :61

رودولف كارناب :61

جورج إدوارد مور:65- 81- 90

ستراوسن: 65

جون ديوي :71- 72- 74

وليام جمس : 72- 73

آكسلهونيث : ج- 49- 200- - 208 233-238-239-240- 241- 242-243-244-245-246-247-248-249-250-251-252-253-254-255-256-257-261-262-267

وراين ويفر : 39

يورغنهابرماس:ب- ث- ج – 21- 33- 34-40- 41- 42-43- 47—48- 49- 54-56 - 57- 59- 60-62-74-75-78-81-1-103-105-106-111-116-117-132- 138-148-154-156-164-165-166-167- 192-200-202-204-205-207-209-210-217-218-219-220-221-222-223-224-225-226-227-228-229-231-239-240-241-242-243-244-253-255-259-261-262-264-266-267.

فيليكس فايل : 53

ميشال فوكو: 21- 78- 159 -160

طه عبد الرحمن: 22- 31- 41

أندريه لالاند : 23

السوفسطائيين:24

سبينوزا : 24 - 28

روني لوسن : 26- 38

هانز جوناس : 29- 34 -78 -79- 120 -124 -125 - 127- 130- 131- 265

هيجل :142-154- 165- 167- 168- 170- 172-234-236- 243- 244- 246- 261- 210

فان بوتر رينسلاير :31

فرانسوا داغوني: 31

جورج كانغيلام: 31

فرنسيس بيكون : 53

دفيد هيوم : 71

نقيوماخوس: 55

دالتاي:67- 77

شلايرماخر: 60- 65- 67- 68- 77

موريس شليك : 61

فــهرس الاعـــلام :

هانز ألبير: 107

كوبرنيك:113-118

جاكلين روس: 115

جاليلو: 118

ريتشارد تارناس : 118

كاستردياس:211

جميل صليبا :233

توماس هوبز: 233

كريستيان لزيري: 245

ويل كميلكا: 258

لوك فيري: 158

ليب:160

أوتو ماركود: 160

دوركهايم: 165-166

جاك دريدا: 166

ستيفان هابر:166

ماكس فيبر: 50- 67- 167-188

ألبرخت فيلمر :48- 202-204-205-206-207-210-229-267.

موتريسميرلوبونتي: 202 – 241

نانسي فريزر : 202- 208- 244- 258- 259- 260-267

جوديتبتلر: 202- 208- 267

فليكس غتاري:202

ايرفين غوفمان:39

اميل بينفست :75

جرونروج:53

بولو تينياز : 101

هوسرلايدموند:141

جان مارك فيري:210-212-213-214-215-229-261

ألفرد تارسكي : 90- 97

بييروسرافا : 93

عزمي إسلام : 94

كارل بوهلر: 96

بينتام: 205

فــهرس المصطلحات

Allemand	English	العـربيـــة
- Moral	- Moral	- لأخلاق
- Diemoralische wende	- The moral turn	- المنعطف الأخلاقي
- zietgenöissishe philosophie	- Contemporaryphilosophy	- الفلسفة المعاصرة
- transzendent	- Transcendantal	- الترنسندنتالي
- kosmischesprinzip	- Cosmicprinciple	- مبدأ الكونيـــة
- intersubjektivität	- Intersubjectivity	- االــذاتيـــــة
- Ethik	- Ethic	- الإتـــيقـــا
- Sophisticism	- Sophisticism	- السوفسطائية
- Tugend	- Virtue	- الفضيـــلـــة
- Dasende der Geschichte	- The end of history	- نهاية التاريخ
- Dasende des Manschen	- The end of man	- نهاية الإنسان
- Postmodernismus	- Postmodernism	- مابعد الحداثة
- Kommunikation	- Communication	- التــواصــل
- Bekenntnis	- Confession	- الإعــتراف
- Der andere	- The other	- الآخـــــــر
- Wissenschaft	- Science	- العــلـــــم
- Säkularismus	- Secularism	- العلمويـــة
- InstrumentellerGeist	- Instrumentalmind	- العقل الأداتي
- Die modernerationalitäit	- The modern rationality	- العقلانية الحديثة
- Desende der moral	- The end of morality	- نهاية الأخلاق
- Freiheit	- Freedom	- الحــريـــة
- Würde	- Dignity	- الـــكرامــة
- Verantwortung	- Responsability	- المسؤولية
- Moralischeverplichtung	- Moral obligation	- الإلزام الأخلاقي
- Kosmischesgesetz	- Cosmiclaw	- قانون كوني
- Der verstand	- The mind	- العــقــل
- goodwill	- Goodwill	- الإرادة الخيّرة
- Pflichttheorie	- Dutytheory	- نظرية الواجب
- Der praktishegeist	- The praticalmind	- العقل العملي
- theoretischergeist	- Theoricalmind	- العقل النظري
- Die heremeutik	- Hermeneunitics	- الهيرمينوطيقا
- Kommunikationsgruppe	- Comminication group	- جماعة التواصل
- Die Sprache	- The language	- اللـــــــغــة

فــهرس المصطلحات

- Experimentieren	- Experimentation	- التـــجريـب
- Technologie	- Technology	- التقـــنيـــة
- Bioethik	- Bioethics	- البيـــوإتيقا
- Ethik der medzin	- Ethic of medcine	- إتيقا الطب
- Menschenrechte	- Hummanrights	- حقوق الإنسان
- Der kösper	- The body	- الجســـــد
- Biologie	- Biology	- البيـــولوجيا
- Gerechtigkeitstheorie	- Justice theory	- نظرية العدالة
- Der andere	- Other	- الغـيـــر
- PhänomenalePhilosophie	- Phenomenalphilosophy	- الفلسفة الظواهرية
- Ethik der tradition	- Ethic of tradition	- إتيــقا التقاليـد
- Ontologie	- Ontology	- الأنطـولوجيا
- Medialekommunikation	- Medial communication	- التواصل الوسائطي
- Symbolischeinteraktion	- Symbolic interaction	- التفـــاعل الرمزي
- Geistkommunikativ	- Mind communicative	- العقـل التواصـلي
- Öffenticherraum	- Public space	- الفضـــاء العام
- Intersubjektivität	- Intersubjectivity	- البـــينـذاتيـــة
- Transzendentaleendgültigeeinrichtung	- Transcendantal final establishment	- التأسيس النهائي الترنسندنتالي
- Bewusstsein	- Awareness	- الـــــوعـــي
- Klassischerpragmatismus	- Classicalpragmatism	- البراغماتيةالكلاسيكية
- Neuerpragmatismus	- New pragmatism	- البراغماتية الجديدة
- Frankfurterschule	- Francfort school	- مدرسة فرانكفورت
- Entfremdung	- Alienation	- الإغـتـــراب
- versachlichung	- Objectification	- الـتـشـيـــــؤ
- Dialektishergeist	- Dialecticmind	- دياليكتيك العقل
- Geringereethik	- Lasser ethics	- الإتيـقا الصغرى
- Mittleresethik	- Middle ethics	- الإتيقا الوســطى
- Selbstsucht	- Selfishness	- الأنـــانـــة
- Die kunst	- The art	- الـــفـــــن
- Der eindimensionalemann	- The one-dimensional man	- الإنسان ذو البعد الواحد
- Kritik	- Criticism	- النـــقـــد
- Bräucheundtraditonen	- Customs and traditions	- العادات والتقاليد
- Verbrauche	- Consumption	- الإستـــهـــلاك

- Aufklärungskontr- overs	- Enlightenmentcontroversy	- جـــدل التنـــوير
- Ethikderdiskussion	- Ethic of discussion	- أخلاق المناقشة
- Solidarität	- Solidarity	- التضـــامـــن
- Geteilteverantwortung	- Sharedresponsability	- المسؤولية المشتركة
- Das argument	- The argument	- المحاجّة.
- Der beweis	- The proof	- البـرهـان
- Neuerkantianer	- New kantien	- الكانطية الجديدة
- Metaphysik der ethik	- Metaphysics of ethics	- ميتافيزيقا الأخلاق
- Weltfrieden	- World peace	- السلام العالمي
- Philosophie verwandeln	- Transformingphilosophy	- تحويل الفلسفة
- Philosophie der sprache	- Philosophy of language	- فلسفة اللغة
- Die pragmatische philosophie	- The pragmaticphilosophy	- الفلسفةالتداولية
- Interpretative philosophie	- Interpretivephilosophy	- الفلسفة التأويلية
- Kreis von vienne	- Circle of vienne	- حلقـــة فيـنا
- Logische position	- Logical position	- الوضعية المنطقية
- Sprachlichewerden	- Turnlinguistic	- المنعطف اللغوي
- Natürlichesprache	- Natural language	- اللغة الطبيعية
- Die analyse	- The analysis	- التـــحليـــل
- Selbstphilosophie	- Self-philosophy	- فلسفة الذات
- Sprechakte	- Speech acts	- أفعال الكـــلام
- Die rede	- The speech	- الـــخطاب
- General herminethik	- General hermeneutics	- الهيرمنوطيقا العامة
- Design	- Design	- الـدزايـــن
- Pragmatischesemiotik	- Pragmaticsemiotics	- السيمياء البراغماتية
- Überprüfbaresprinzip	- Veritiableprinciple	- مبدأ قابلية التحقق
- Semantik	- Semantics	- علم الدلالة
- Dasprinzip der ständigenkritik	- The principle of permanent critisism	- مبدأ النقد الدائم
- Kontinentale philosophie	- Continental philosophy	- الفلسفة القارية
- Semiotik	- Semiotic	- السيميوطيقا
- Praktische philosophie	- Praticalphilosophy	- الفلسفة العملية
- Werbung	- Advertising	- الـدعايـة
- Deutung	- Interpretation	- التـــأويـل
- Hören	- Listening	- الإنصات
- Sprachliche wende	- Linguistique turn	- المنعرج الألسني

- Sprachspiele	- Languagesgames	- ألعاب اللغة
- Die bedeutung	- The meaning	- المــعنـــى
- Ego-moral	- Ego morales	- أخلاق الأنا
- Ethik der wissenschaf	- Ethics of scienc	- إتيقا العلم
- Subjektundobj	- Subject and object	- الذات والموضوع
- Menschlicherhersteller	- Humanmanufacturer	- الإنسان الصانع
- Globalisierung	- Globalisation	- العــولمـــة
- Kosmischeethik	- Cosmicethic	- إتيقا كونية
- Selbstgültigkeit	- Self-validity	- الصلاحية الذاتية
- Die kopernikanischerevolution	- The copernicanrevolution	- الثورة الكوبرنيكية
- Traditionelleethik	- Traditionalethics	- الأخلاق التقليدية
- Die ära der wissanschaft	- The era of science	- عصر العلم
- Biotechnologie	- Biotechnology	- التكنولوجيا الحيوية
- Umweltkrise	- Environmentalcrisis	- الأزمة البيـئيــة
- Erkenntnistheorie	- Epistemology	- الإبستيمولوجيا
- Kommunikativevernünftigkeit	- Communicative reasonableness	- العقلانية التواصلية
- Sozialevernünftigkeit	- Social reasonability	- المعقولية الإجتماعية
- Transzendentales argument	- Trancendental argument	- الحجة الترنسندنتالية
- Konsens	- Consensus	- الإجـــمـــاع
- Sicherheitvorwürfe	- Allegations of safety	- مـزاعــم الصلاحة
- Ehrlichkeit	- Honesty	- الصـــدق
- Plausibilität	- Plausibility	- المعقولية
- Umfassendeformaleverbreitung	- Comprehensiveformal circulation	- التداولية الشكلية الشاملة
- Kosmischestaatsbürgerschaft	- Cosmiccitizenship	- المواطنة الكونية
- Demokratie	- Democracy	- الديمقراطية
- Post-säkularegesellschaft	- Post-secular society	- المجتمع مابعد علماني
- Jenseits des säkularismus	- Post-secularism	- مابعد العلمانية
- Nationalstaat	- The state-nation	- الدولة-الأمة
- Verteilungsgerechtigkeit	- Distributive justice	- العدالة التوزيعية
- Multikulturalismus	- Multiculturalism	- التعددية الثقافية
- Identität	- Identity	- الهـــويــة
- Der unterschied	- The difference	- الإختلاف

- العيش معا - العيش المشترك	- Live together - Coexistence.	- Zusammenleben - Koexistenz