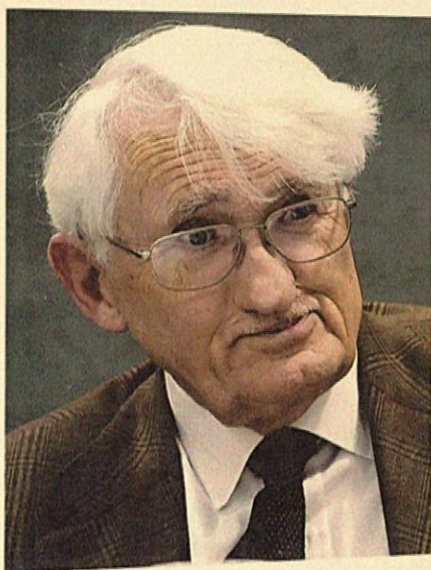




إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة



يورغن هابرماس

ترجمة وتقديم: د. عمر مهيب

لتحميل كتب أعلام وقادة
الفكر العربي والعالمي

انقر على الروابط التالية

المنتدى

فيسبوك : زاد المعرفة

إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة

يتضمن هذا الكتاب ترجمة الأصل الفرنسي

L'Ethique de la discussion et la question de la vérité

حقوق الترجمة العربية مرخص بها قانونياً من الناشر

Editions Grasset, Fasquelle Paris 2003

بمقتضى الاتفاق الخطي الموقع بينه وبين منشورات الاختلاف

All rights reserved

Arabic Copyright © 2010 by Editions El-Ikhtilef

إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة

يورغن هابرماس

ترجمة وتقديم
د. عمر مهيل

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc. S.A.L.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الطبعة الأولى

1431 هـ - 2010 م

ردمك 978-9953-87-560-6

جميع الحقوق محفوظة للناشرين

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسبية بن بو علي

الجزائر العاصمة - الجزائر

هاتف/فاكس: +213 21676179

e-mail: editions.elikhtilef@gmail.com

الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.



عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم

هاتف: 786233 - 785108 - 785107 (+961-1)

ص.ب: 13-5574 شوران - بيروت 1102-2050 - لبنان

فاكس: 786230 (+961-1) - البريد الإلكتروني: bachar@asp.com.lb

الموقع على شبكة الإنترنت: <http://www.asp.com.lb>

يمنع نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة تصويرية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه التسجيل الفوتوغرافي والتسجيل على أشرطة أو أقراص مقروعة أو أي وسيلة نشر أخرى بما فيها حفظ المعلومات، واسترجاعها من دون إذن خطي من الناشر.

إن الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن رأي الناشرين

للتنفيذ وفرز الألوان: أبجد غرافيكس، بيروت - هاتف 785107 (+9611)

الطباعة: مطابع الدار العربية للعلوم، بيروت - هاتف 786233 (+9611)

مقدمة المترجم

إتيقا المناقشة

بين آبل وهابرماز

منذ سنوات قليلة كنت قد ترجمت كتاب آبل التفكير مع هابرماس ضد هابرماس وخلال معاشيتي لتلك الترجمة ولأجواء الحوار الظاهر منه والخفي - الذي كان يدور بين آبل وهابرماس، أدركت عمق العلاقة القائمة بينهما، وصعوبة فهم أحدهما دون المرور بالآخر بالرغم من الخلافات الموجودة بين مشروعيهما النظريين: التداولية الترنسندنتالية La pragmatique transcendante بالنسبة لآبل والتداولية الشاملة (الشكلية) La pragmatique universelle (Formelle) بالنسبة لهابرماس، ما يعني انخياز آبل للإرث الفلسفي الكانطي الذي، وإن لم يرفض الميتافيزيقا بشكل مطلق، إلا أنه وضع حدودا وشروطا يصبح التفلسف بموجبها عملية مركبة تخضع لنسق منهجي صارم هدفه تأسيس ميتافيزيقا جديدة يكون العلم هاجسها الأول والأخير، ما يعني أيضا أن هابرماس إنحاز للمشروع الهيغلي الذي، وإن لم يغفل الواقع في تصوراتهِ البدئية انطلاقا من قوله بأن كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي، إلا أنه أبقى على ضبابية كثيفة في علاقة العقل بالواقع، والروح بالطبيعة ما جعل النقاد، وبعض مؤرخي الفلسفة،

يعتقدون بأن إشارة هيجل للواقع ما هي في الحقيقة إلا إشارة خالية من المعنى أو الدلالة لأن الروح المطلق يملك عوامل اكتفائه الذاتية، عوامل تسبح في عوالم العقل العائرة، المجردة، البعيدة عن عواصف الواقع وتغيراته الفجائية.

إن حوارية آبل وهابرماس تمتد لسنوات طويلة، منها ما هو خفي ومنها ما هو ظاهر، منها ما هو مباشر ومنها ما هو غير مباشر، بل إن هابرماس يقر في هذا الكتاب الذي نقدم ترجمته الأولى للقارئ العربي بأن آبل هو الصديق الأقرب إلى قلبه من بين كل أصدقاء الجيل الثاني من فلاسفة النظرية النقدية والفلسفة التواصلية فيما بعد.

لقد أفرد آبل مجالا رحبا لمناقشة ما أسماه "إتيقا المناقشة"، بل إن هذا المبحث صار عنوان آبل الفكري، ودليل ميراثه الفلسفي النقدي ككل، حيث ختمه بكتابه الذي يحمل العنوان نفسه⁽¹⁾. وقد أشرت في مقدمة ترجمتي لكتاب التفكير مع هابرماس ضد هابرماس إلى طبيعة الأشكلة القائمة في أفق هذا المبحث، وإلى علاقته بالنظرية النقدية من جهة، وبالنظرية التواصلية والنظريات السوسيولوجية المعاصرة وبخاصة نظرية الاختيار العقلي الحر للسوسيولوجي الأمريكي الشهير تالكوت بيرسونز من جهة ثانية. من هنا يأتي تساؤلنا المفصلي حول حقيقة الأسباب والدواعي التي جعلت آبل وهابرماس، وأغلب الباحثين المعاصرين، ينتقلون من مفهوم الأخلاق كما انحدر إلينا من ثنايا الميتافيزيقا التقليدية بتلويحاتها المختلفة، إلى مفهوم الإتيقا بكل اللبوس الغامضة التي تسكنه، وما هي الرهانات المساوقة لهذا التحول فلسفيا وسوسيولوجيا.

(1) Karl Otto Appel, *Ethique de la discussion*, trad. de l'allemand par Mark Hunyadi, ed du cerf, Paris, 1994

إن مفهوم الإتيقا بما هو بحث في التأصيل الفلسفي، واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون وأرسطو، وكانط، وسبينوزا، ونيتشه، ولكن الذي تغير هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جراء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا باسم الإتيقا ذاتها. لذا فإن الإتيقا تبدو وكأن مجال انهماكها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة. وإذا كانت الأخلاق بالمفهوم الكانطي قد حافظت على وحدتها البنيوية عبر التاريخ لمعيارية ما تدعو إليه، حتى لا أقول لتجرده وبعده عن التطبيقات الواقعية، فإن الإتيقا قد تشذرت إلى إتيقيات بفضل التصدعات التي ضربت البنية الرسوبية للمجتمعات المعاصرة، إذ وبالإضافة إلى اهتمام الإتيقا بالانقلابات الاجتماعية التي تضرب العالم طولا وعرضا سواء ما تعلق منها بالفرد أم بالمجتمع كالتحرر الجنسي، العدالة، الممارسة السياسية، الحركات النسوية، إلى غيرها من الانشغالات الأخرى، هناك مسألة في غاية الأهمية أشار إليها هابرماس في نقاشه مع محاوريه وهي طغيان النزعة العلمية أو العلمية على مجمل مناحي الحياة المعاصرة ما أفرز مطارحات تحوم حول مخاطرة التطور العلمي على الطبيعة أو المحيط وعلى الإنسان ذاته، وهي القضية التي كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل سار Michel Serres سابقا في طرحها في كتابه الشهير العقد الطبيعي⁽¹⁾. أما النقطة الثالثة هنا فهي العلاقة الجدلية القائمة بين مفهوم إتيقا المناقشة ومفهوم التواصل الذي

(1) Michel Serres, *Le contrat Social*, ed. François Burtrin, Paris, 1990.

يعد هو أيضا من المفاهيم المفتاحية لفهم المجتمع المعاصر، حيث يتعذر فهم أحدهما فهما حقيقيا دون العودة إلى الآخر.

فإذا كان يان باطوكا Yan Patocka قد أشار إلى أن الإنسان كائن إتيقي، فالناس ليسوا هم من يتدع الإتيقا بل إن الإتيقا هي من يحدد كينونة الإنسان وبخاصة تلك المتعلقة بحقائقه الوجودية الأبدية كالموت والعدم، فإن هابرماس يعتقد بأن الإنسان كائن إتيقي تواصل ي انطلاقا من أن التواصل بمختلف تجلياته المادية والدلالية هو رمز دال من رموز المرحلة المعاصرة، ويكفي أن العالم المادي ذاته صار قرية صغيرة فكيف إذا تعلق الأمر بما هو نظري وقابل للتجريد. ذلك أن مفهوم التواصل يلامس حقولا معرفية متعددة كالسوسيولوجيا، الأنثروبولوجيا، السيميائيات، التداولية، الألسنية، النظرية النقدية ومبحثها الهام إتيقا المناقشة. وواضح تماما أن الخيط السحري الرابط بين كل هذه الحقول هو اللغة، فبأي معنى إذن نتحدث عن دور اللغة في هذا المجال؟ وما هي هذه الوظيفة التواصلية المفترضة للغة؟ وكيف يصبح التواصل في نهاية المطاف تواصلًا إتيقيًا؟

إن التواصل فيما يرى جان كازنوف⁽¹⁾ Jean Cazeneuve هو جعل الشيء مشتركًا Commun، أي الانتقال من حالة فردية إلى حالة جماعية أو إجتماعية عبر الفعل - اللازمة "اتصل" الذي يتضمن من بين ما يتضمن الإخبار، الإبلاغ والتخاطب، كما يقوم بنقل الرسائل والرموز المحملة بالدلالات، والمملوءة بالإيحاءات. ثم إن التواصل بما هو نشاط تبادلي وعلائقي فإنه يتم بصور شتى كالأصوات، الإشارات والصور، لكن التواصل اللغوي يبقى أرقى أنواع التواصل، ومن هنا

(1) Jean Cazeneuve, *Les pôles de la communication*, éditions puf, 2^e éditions 199, p. 265.

تطرح الطبيعة الإيتيقية للتواصل، أو لنقل من هنا نصل إلى بحث إيتيكا معينة للتواصل ما دامت رسائل التواصل المتبادلة بين المرسل والمتلقي رسائل غير بريئة، فهو، وبمقدار ما هو أداة للتفاهم والتحاور قد يكون، وبالمقدار ذاته، أداة للصراع والخصام، ومجتمعات اليوم تقدم لنا أمثلة حيّة على ذلك.

وبصرف النظر عن مختلف التأويلات والمناهج التي تم بواسطتها مقارنة مسألة اللغة، فقد أجمعت كلها على أن اللغة تمثل أرقى أنواع التخاطب والتواصل، فقد عزا إليها رومان ياكوبسن R. Jakobson ست وظائف أساسية تلخص مستويات التخاطب من جهة، ومستويات الممارسة من جهة ثانية وهي: الوظيفة التعبيرية *Fonction expressive*، الوظيفة المرجعية *Fonction référentielle*، الوظيفة التأثيرية *Fonction conative*، الوظيفة الشعرية *Fonction poétique*، الوظيفة ما بعد اللغوية أو الوظيفة الواصفة *Fonction métalinguistique*، والوظيفة التحفيزية⁽¹⁾ *Fonction phatique*. على أن الاستفادة من هذه الوظائف يتطلب ولوج مستوى دلالي آخر وهو مستوى الترميز والتأويل في آن واحد، فالتأويل، وكما يرى بول ريكور Paul Ricoeur تحديدًا، يعني مجاوزة الوظيفة المباشرة للغة بغرض البحث عن الحقيقة الكامنة وسط حقائق متعددة، فكل نص هو في المحصلة نسيج من العلامات والرموز المنضوية داخل سيرورة قابلة للتأويل المتجدد على الدوام، ما يعني أن الحقيقة هي دائما نسبية لأنها تولد باستمرار، ولأنها حمالة أوجه بحسب تعدد السياقات وتنوعها.

إن هذه الاستطراد فيما يخص مبحث التواصل استطراد وظيفي،

(1) Roman Jakobson, *Essais de linguistique générale*, ed de minuit 1978, pp. 214-218.

ذلك أن بلوغ المعنى الحقيقي لمفهوم الإتيقا كما بلوره هابرماس في هذه الحوارية مع بعض الباحثين والفلاسفة الفرنسيين، والذي تختلط فيه الفلسفة بعلم الاجتماع والأخلاق بالسياسة، والإتيقا بمبحث التواصل بما هو ركيزة من أهم الركائز المحورية في مشروع هابرماس ككل وبخاصة عبر كتابه الضخم نظرية الفعل التواصل، علما أن آبل كان سابقا إلى طرح مسألة الإتيقا من حيث أنها خطوة في سبيل بلوغ ما يسميه التأسيس النهائي للأخلاقية Fondation ultime de la moralité، ومن ثمة محاولة إيجاد جواب نهائي للسؤال الذي ما انفك يطرح باستمرار:

ما معنى أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا؟

لقد حاول آبل في كتاب إتيقا المناقشة سالف الذكر أن يضع لنا خارطة طريق لما يمكن أن نسميه نظرية إتيقية ترنسندنالية يمكن لكل مسكون بالبحث في مجال القيم والمعايير أن يسترشد بها. وهكذا فقد وضع في الفصل التمهيدي مجموعة متطلبات رأى بأن الهيكلية العامة لإتيقا المناقشة لا تستوفي شروطها، بل إنها لم تتطرق إليها بتاتا من بينها؛

1. ضرورة توفر إتيقا خاصة بالحياة السعيدة، إذ وبالرغم من أن إتيقا من هذا القبيل لا بد وأنها ستستحضر روح أرسطو أما منا، إلا أنها مع ذلك تبقى مكتملة لا يمكننا الاستغناء عنها في أي توجه غائي أو مسعى لبناء تأسيس نهائي عقلي.

2. على إتيقا المناقشة أن تسعى حثيثا لتأسيس ما يسميه آبل حياة إتيقية جوهرية Vie éthique substantielle خاصة بالجماعات الإنسانية المختلفة. مما هي أيضا مكوّن مكمل ومرتبطة بالجهود الإتيقية بعامة، علما أن هيجل كان أول من أشار إلى هذه المسألة.

3. على إتيقا المناقشة أن تنظر إلى مسألة المنفعة Utilitarisme. بما هي أيضا مسألة مكمّلة ومرتبطة ببرنامج الإتيقا المرسوم بشكل قبلي كما هي الحال مثلا لما يسميه آبل إقتصاد الحياة السعيدة، بما يجعل الإتيقا بكل حملتها القيمة والمعارية مفتوحة على أبواب الاقتصاد والأرقام والحسابات لأن التداخلات المعاصرة جعلت الإنسان ذاته كتلة هجينة من التناقضات والتجاذبات.

4. على إتيقا المناقشة أن تقر بأن اللجوء إلى مؤثرات أخلاقية مصطنعة يعني ولوج مجال يتناقض مع وضعها الخاص، فمفاهيم مثل الشفقة، التعاطف، الحب الكرم لا يمكن النظر إليها بوصفها مبادئ بديلة لإرساء أخلاق معيّنة، مع ذلك فإنه يمكن النظر إليها على أنها مصادر محفزة ضرورية في مستوى الممارسة التجريبية⁽¹⁾.

واستكمالا لسؤال كانط الذي كان قد طرحه في نقد العقل الخالص وهو كيف يمكن للميتافيزيقا أن تصير علما، فإن تساؤل آبل الأساس هنا - دون أن ننسى سؤاله المضمر في ثنايا الكتاب والذي هو بمثابة الخيط السحري المحرك وهو: ما معنى أن يكون الإنسان كائنا أخلاقيا، وما دلالة ذلك؟ - هو هل يمكن قيام إتيقا عقلية في زمن الهيمنة العلمية؟ إن الإجابة على هذا التساؤل تتضمن استشكالا واضحا.

- أولا لأن التساؤل لا يقابله جواب بالضرورة، بل إنه قد يحيل إلى تساؤلات مساوقة أخرى، فجرثومة التساؤل الفلسفي تعيش دائما في الأماكن الرطبة التي توفر لها التكاثر الدائم كما يقول جيل دولوز Gilles Deleuze.

(1) Karl Otto Apel, *ocp*, pp. 9-11.

- وثانياً لأن الإجابة إن وجدت ستتضمن إستشكالا حتميا مرده طبيعة العلاقة القائمة بين الإتيقا والعلم أو بتعبير آخر النتائج الأخلاقية للتطور العلمي، ويّين منذ البداية أن هناك مفارقة تصدمنا ونحن بصدد مناقشة هذه المسألة. فمن جهة نجد أن الأنموذج العلمي قد تعمم ومس أغلب قطاعات المعرفة والممارسة على حد سواء، وبخاصة في المجتمعات الأكثر تطورا، ما أدى إلى خلق مسار عقلنة مس هو أيضا كل مناحي الحياة، وأنتج تقدما ماديا هائلا هو ما يزال إلى حد يومنا هذا مثار دهشة، ومن جهة ثانية إن اتخاذ العلم أنموذج العلم الطبيعي والرياضي كأتمودج أو حد لقياس مسار التطور والعقلنة قد أدى إلى تصلب هذه النزعة العلمية وسقوطها في اللاعقلنة والمغاللات - كما يرى ماركيز Marcuse في مشروعه النقدي - ما أدى إلى ظهور تيار أكسيولوجي في الغرب مضاد لهذه النزعة، ومنافع عن قيم إنسانية تشذرت واندثرت في غمرة السباق المحموم للحصول على المنتجات المادية. صحيح أن هذه المنتجات قد أفادت الإنسان أيما إفادة، ويسّرت عليه الكثير من صعوبات الزمن الغابر، لكن أن تتحول إلى ديانة جديدة فهذا ممكن الأشكلة.

إن إتيقا المناقشة، فيما يرى آبل، وبالإضافة إلى أنها مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمسؤولية، بحيث تُظهر علنا بأنها فلسفة التزام وقيم، فإنه وبموجب إجابة تحتزل البعد التداولي - الترنسندنتالي، على هذه الإتيقا أن تضع موضع تساؤل مجموعة من الافتراضات الأنموذجية المتجذرة داخل الفلسفة الغربية، وتحديدًا الفلسفة الحديثة، أهمها:

1. الأنانة Solipsisme المنهجية أو الترنسندنتالية للعقل المنحدرة إلينا من ثنايا الفلسفة الفينومينولوجية لهوسرل، والمرتبطة بمطلقية العلاقة: ذات - موضوع في مجال المعرفة.

2. تأسيساً على ما سبق ينبغي النظر إلى اللغة والتواصل بما هما عنصران ثانويان ووظيفيان قياساً بالفكر الذي يتميز أساساً بأنه فكر متفرد ومستكفى.

3. ضرورة فهم فعل التأسيس بما هو استنباط لشيء ما انطلاقاً من شيء ما آخر، ما يعني العودة التأملية إلى بداهة شعورية متحررة من أية اسقاطات تأويلية.

4. وبناء عليه، فإن مفهوم العقلنة ذاته وسعياً منه لإيجاد أمودجه الخاص به، سيلجأ للتفياً تحت ظلال العقلنة المنطقية الرياضية
.Rationalité logico-mathématique

5. أما فيما يخص مسألة التأسيس الفلسفي النهائي، وبخاصة ما تعلق منه بالجانب الأخلاقي - فإننا نفترض البديل غير الديالكتيكي التالي: إما أن التأسيس النهائي لن يعتمد في مقاربتة إلا على المبادئ المثلى المجردة للتاريخ، أو أن هذا التأسيس ذاته يتوجب عليه عدم الرجوع أو الاعتماد على مبادئ يفترض أنها صحيحة، وذلك لصالح شكل معيّن من تاريخانية الصلاحية⁽¹⁾.

وواضح منذ البداية أن الافتراضين الأوليين - وهما الأهم من مجمل الافتراضات المذكورة - على درجة متقدمة من الارتباط ببعضها بعضاً لجهة أنهما لا يسمحان للتوجه التداولي - الترنسندنتالي سالف الذكر، بإقامة علاقة داخلية تكاملية معهما بين العلاقة ذات - موضوع Sujet-Objet، والعلاقة ذات - ذات مشتركة أو (جمعية) Sujet-Cosujet، يستتبع ذلك أن مفهوم اللغة ذاته لن يعود وسيطاً مهماً داخل لعبة العلاقة ذات - موضوع، بل إنه يلعب دور المراقب

(1) Karl Otto Apel, *ocp*. pp. 33-34.

لاستقرار هذه العلاقة لا أكثر وإذا كان مسعى آبل في إتيقا المناقشة هذه هو بلوغ تداولية ترانسندنتالية غايتها القصوى تأسيس صلاحية شمولية لمبادئ مثل العدالة، التضامن، المسؤولية المشتركة على ضوء الوضع القائم كنقطة انطلاق أولانية، فإن مقارنة هابرماس، وإن أخذت شكل حوارية مدرسية بينه وبين بعض المتسائلين، فإنها لم تغفل القضايا الأكثر إثارة للجدل سواء بينه وبين آبل، أو بينه وبين المنظومة الفلسفية المعاصرة وبخاصة ما تعلق منها بالبحوث المتداولة في مجال الأخلاق، الاجتماع والسياسة.

إن كتاب هابرماس إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة ليس ردا مباشرا على مجمل الظروف التي كان قد ساقها آبل في إتيقا المناقشة، ولكنه أيضا لا يخرج عن السياق الذي يتموقع فيه كل مشروع آبل النظري وهو التداولية الترנסندنتالية، كما أن الإتيقا هنا لا تشكل أي انقطاع مع البنية الهيكلية الأساسية لمشروع هابرماس وبخاصة ما ورد في كتاب الفكر ما بعد الميتافيزيقي *La pensée post métaphysique* الذي انتصر فيه لتداولية شمولية أو شاملة تستلهم أخصب ما في الفكر الميكلني وهو ديكالكتيك العقل والواقع.

ومع أن هابرماس أبقى على موضوع إتيقا المناقشة، فقد ربطها في كتابه هذا بمسألة الحقيقة حيث تتحول إتيقا المناقشة في النهاية إلى إتيقا الحقيقة لأن الحقيقة، ومنذ تعريفاتها اليونانية القديمة، هي قيمة القيم قاطبة. في هذا الكتاب الذي هو عبارة عن مجموع المحاضرات التي ألقاها هابرماس في باريس في سنة 2001 بدعوة من مركز جورج بومبيدو الدولي بغرض الاحتفاء بكتابه الذي كان قد ظهر للتو وهو كتاب الحقيقة والتبرير *Vérité et justification*، يقترح علينا هابرماس مقارنة جديدة لفهم أسس العقل والكائن الإنساني بعامة. هذه المقاربة تهدف

بالأساس إلى هجر اعتمادنا على "براديغم" أو نموذج الشعور لصالح عقلنة بينذاتية لا تقطع صلتها بالذات ولكنها لا تبقّيها نقطة إرتكاسها الوحيدة. وعلى هذا فإتيقا المناقشة كما تصورها هابرماس، ومن قبله آبل، على ما بينهما من خلاف أفقي، وفي مسعاها المعياري العام لا تسعى فحسب إلى توضيح شروط الفهم البينذاتية، ولكنها تهدف أيضا إلى تحديد الافتراضات التداولية للغة، وإلى إبانة شكل التأسيس البينذاتي أو العقلي للمعايير الأخلاقية المختلفة.

لقد كان في إمكان هابرماس، بحسب ما يرى باتريك سافيدان Patrick Savidan، مترجم هذا الكتاب إلى اللغة الفرنسية، أن يكتفي بالمباحث التي انشغل بها منذ البداية على - خطي فلاسفة الأنوار والمفكرين الملتزمين - إلا أنه بقي من أقوى المدافعين عن فكرة إخراج العقل إلى الميدان العام وجعله مقوما أساسيا من مقومات الحياة الاجتماعية أو الحياة البينذاتية التواصلية، طبعاً دون إغفال البعد الوجودي الكامن فيه. من هنا كان التزام هابرماس بإخراج تأملاته الذاتية إلى النقاش العام، بل ومشاركته في مجمل النقاشات الحيوية التي دارت وتدور في ألمانيا وأوروبا قاطبة (كمسألة العولمة، الاعتراف بالهويات الثقافية والسياسية للأقليات المهاجرة إلى أوروبا، الإضطرابات في المجتمعات المعاصرة، الحريات). هذه المقاربة أفضت بنا أيضا إلى نتيجة في غاية الأهمية وهي صعوبة الفصل بين هابرماس الفيلسوف المنظر والمؤول لإتتيقيات المعرفة الذاتية، وبين هابرماس السوسيولوجي المفسر والمحلل للظواهر الاجتماعية المتبانية، أي بين هابرماس الممثل للحقيقة الفردية المجردة وهابرماس الممثل للحقيقة التجريبية التي تأخذ كل أبعادها من ممارسات البشر وليس من تأملاتهم. مع ذلك نقول إن هابرماس الحقيقي هو هذا وذاك في الوقت ذاته، ذلك أن مشروعه ككل، ومنذ

كتاباته الأولى التي جمعت فيما بعد في كتاب جوانب فلسفية وسياسية وبخاصة مقالته الشهير حول هيدغر: التفكير مع هيدغر ضد هيدغر، يختزل ويختزن البعدين معا على عادة أغلب ممثلي النظرية النقدية، التداولية، والتواصلية.

في الأخير أقول إن ما نقدمه اليوم للقارئ العربي عبر هذه الترجمة الأولى إلى اللغة العربية هو من المباحث الطريفة في الغرب، والتي هي في محور انشغال الفكر الغربي بعامة، والفكر الألماني بخاصة، وإذا ما استطعنا أن نضع أصبع القارئ العربي على مكان الاستشكال فيها نكون قد بلغنا المراد من جهدنا المضني هذا.

د. عمر مهيل

الجزائر في 200/09/13

إتيقا المناقشة

أسئلة وأجوبة

ألان رينو^(*) Alain Renant

إن سؤالي يتمحور حول الكيفيات الخاصة بتموقع ما بعد ميتافيزيقي Post-métaphysique جديد للفلسفة بما هي فلسفة عملية كما تبدى اليوم وبالبحاح، في صورة "كانطية موسعة". وعليه، وبموجب وجهة النظر هذه، فإنني أرى بأن ذلك الفارق الذي ما فتئت تعمل على توسعته بين نزعة أحادية (أو أحاديانية) متبقية ظلت ماثلة حتى عند روس، وبين نزعة حوارية أصيلة وجدت تجسيدا وحيدا لها في "إتيقا المناقشة"، يطرح مسألة هامة منطوقها: هل إنه، وداخل الإطار الخاص بفلسفة تواصلية معينة، تصبح الإحالة إلى "البراديغم" أو النموذج الكانطي حول الذات غير ضرورية، وبما يتجاوز المنعرج الألسني أو اللغوي ذاته.

(*) ألان رينو (Alain Renaut): فيلسوف فرنسي ولد سنة 1948، بدأ هيدغيريا لكنه ما لبث أن غير توجهه الفلسفي مع نهاية السبعينيات حيث انهمم بالمسائل الأخلاقية والسياسية لدى كل من كانط، رولس وهابرماز. يعد ألان رينو من دعاة الليبرالية السياسية فكرا وممارسة / من أهم مؤلفاته:

- هيدغر والمحدثين (1988) *Heidegger et les modernes*

- فلسفة القانون (1991) *La philosophie du droit*

- كانط اليوم (1997) *Kant d'aujourd'hui*

(المترجم).

لذا، ولكي يمكننا تفكير انبثاق الحقائق العملية، فإنني أعتقد أن الخيار المتعلق بإتيقا المناقشة يعد الخيار الأكثر ملاءمة، إذ وبما أننا من الحداثيين، وبما أن سماء الأفكار لا تشوبها شائبة، فإنه يتوجب علينا أن نخترع لأنفسنا حقائق عملية ليس بوسع كل منا منفردا - اللهم إلا إذا أمكننا تصور وجود حدس يخص الحقائق الأخلاقية - أن يبلغها بجهوده الذاتية فقط، بل إنه يبلغها في خضم هذه المواجهة الحجاجية التي تجبر كل واحد منا أن يأخذ وجهات نظر الأشخاص الآخرين بعين الاعتبار، ومن ثمة أن يباشر نوعا من الإستخدام الفعلي للأمر المطلق، وهنا أيضا أجدني على توافق تام معك.

وعلى كل، إذا ما كنا نود حصر المشروع الأخلاقي أو الإتيقي بعامة (القصدية الإتيقية *L'intentionnalité éthique*) بما هو نقطة عبور لتأكيد المسؤولية فإننا في الواقع لسنا مجبرين، ولتحقيق ذلك، إلى حشد مرجعية محورية داخل أفق يتميز بالاستقلالية الداخلية أو بالذاتية دون وجود قصد لا يمكننا، من دونه، أن نفهم كيف يمكن لشعور عملي معين أن يكون مسؤولا عن شيء ما؟ على أنه، ولكي يمكن تفكير هذا الزعم حيث يفترض أن تكون المسؤولية هي أفضل اختياراته وقراراته، أفلا يكون من الضروري الإحالة إلى أنموذج الشعور سالف الذكر.

بهذا المعنى، وفي هذه النقطة بالذات، ألا ينبغي الكف عن تلك المناكفات العائلية التي تعكر اليوم صفو "الكانطية الموسعة"، وأن نقدر بأن الأنموذجين معا (الذات، التواصل) ضروريان لجهة أنهما يحيلان إلى مشكلتين مطروحتين اليوم على بساط بحث الحقائق العملية، ذلك أنه يمكننا أن نتساءل أفلا نجد أن التعرف على الحجة الأفضل يتم عبر لحظة التحام تقوم بضبط علاقة الذات بذاتها المتماهية أكثر من كونه يتم عبر

تنظيم العلاقة بين الذات والأغيار، وذلك بموجب تراتبية هذه القصدية الإتيقية، حتى وإن أخذت في شكل مداولة حجاجية تنتمي إلى ذلك النوع الحوارى، ثم ألا يمكن القول أنه، ولأنني لم أتمكن من تحديد الحجة الأفضل (وهو عمل ينبغي أن أقوم به أنا ذاتي دونما مساعدة من أحد)، فقد وجدت ضالتي في ذلك المنتج الخاص بالمناقشة، وأن هذا المنتج، وتبعاً لذلك، قد أصبح بالنسبة لي وبواسطتي مشرعنا؟ لذا، أليس من المرغوب فيه الإضطلاع بلحظة مناجاة معينة وموضعها داخل سياق المناقشة؟

إذن، وتبعاً لهذه الفرضية أفلا ينبغي العودة إلى تلك الرؤية التي تعتقد أن فلسفة الذات قد أكل الدهر عليها وشرب، وأنه حان الوقت لهجرها لصالح تغيير في مستوى النماذج سواء أكان ذلك بغرض تحديدها أو بغرض توضيحها؟ وإذا ما كان ينبغي عليّ وحدي - أنا وحدي - أن أظهر وكأنني أساس الانضمام النهائي إلى نتيجة المحاجة، والذي تم بلوغه أو إنتاجه حسب "برادغيم" أو أنموذج المناقشة، والذي تم الإضطلاع به أيضاً من قبل كل منا لجهة كونه واجبا وذلك بموجب "برادغيم" الذاتية والشعور - بطريقة مناجاتية أحادية وليس بطريقة حوارية - أفلا يجوز هنا الاعتراف بأن لا تعارض بتاتا بين الأنموذجين؟ وهكذا يمكننا أن نتساءل هل الاعتراف مثلاً بأن تكون الحقائق العملية (كمبادئ العدالة على سبيل المثال) يمر حصرياً عبر المناقشة الحجاجية (التي تتكفل بإسباغ مضمون معين على فكرة هذا العمل المتمحور حول الذات، والذي يجعلني آخذ شكل موضوع عملي)، يجعلني في الوقت ذاته لا آخذ في الحسبان ما مؤداه أنه أمكنني شرعنة المبادئ المحصلة على خلفية النظر إليّ بما أنا موضوع عملي، أي في إطار العلاقة القائمة بين الذات والذات المتماهية ذاتها، وليس لأنها، أي هذه الشرعنة، انحدرت إلى عن طريق المناقشة.

وقبل أن نغادر مسألة المناقشة لا ضير أن نتساءل هنا مرة أخرى: هل من الضروري أن أقوم بتأويل المبادئ المحصلة كما لو أنها فرضت من قبل حريتي الذاتية حتى لا أضطر إلى الإقرار بأنني استقبلتها من الخارج، أو أنسني تحملتها تحمل الخاضع المكره، إذ وبدون هذا البعد الخاص بالانضمام والاعتراف، والذي يفترض فيما يفترض ليس علاقتي بالآخر فحسب وإنما يفترض زيادة على ذلك علاقة الذات بذاتها حيث يتيسر التعرف على ذلك الجزء الخفي من ذاتي ذاتها التي شاركت في إنجاز المناقشة، والتي أمكنها الإسهام في بلورة قانون معين أو تأسيس مبدأ من مبادئ العدالة. بهذا المعنى فأنا لا أرى أي أثر لأدنى تناقض بين الأنموذجين، ذلك أن "الخصومة العائلية" التي ظهرت ملاحظهما داخل الميراث المعاصر للكانطية يحيل في واقع الأمر إلى إشكاليتين متباينتين ومتكاملتين في الوقت ذاته، إذ لا شيء يثبت بشكل قاطع لماذا تكون مثلاً الإشكالية الخاصة بإتيقا المناقشة أكثر عمقا وضرورة من الإشكالية الأخرى.

يورغن هابرماس

إن البروفيسور رينو يطرح مسألة صعبة وأساسية في الوقت ذاته ما يستوجب تقديم بعض التوضيحات بداهة.

بداية لا أعتقد أنه يمكننا أن نضع الأنموذجين السالفين ("براديغم" أو أنموذج الذهنية Mentalisme و"براديغم" أو أنموذج فلسفة اللغة) داخل إطار تصوري واحد (على أقله إذا استخدمنا مصطلح "براديغم" بمعناه الضيق) مع ذلك فأنا في أقصى درجات الفضول لمعرفة ما إذا كان هناك خلاف جوهرى بيني وبين البروفيسور رينو حول أهمية النزعة الذاتية أو حول العلاقة "الإبستمية" أو "العلمية" Epistémique

والعملية بالذات بما هي شرط ضروري لإرساء المسؤولية الشخصية. إنني أشعر أن ما يمكن أن يكون خلافا بيننا ليس بمثل ما نتصور من العمق كما هي الحال مثلا بالنسبة للخلاف الموجود بيني وبين ديترهاينريش Dieter henrich.

لذا، اسمح لي بادئ ذي بدء أن أوضح بأن التأويل البيّناتي للأمر المطلق لم يطرح إلّا بما هو تفسير لدلالته الأولية وليس بما هو تأويل قد ينحو بهذه الدلالة منحى آخر، ذلك أن أي تحول يطرأ على التفكير المنهمم بالذات أو على التفكير المتسم بالروح الحوارية يضع في حسابه، وبشكل مسبق، تلك الخاصية الملازمة لأي إجراء شمولياني، خاصية بقيت مضمرة إلى أن ظهر شكل جديد من أشكال الوعي التاريخي في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. هكذا، ومنذ أن تملكنا الوعي بأن التاريخ والثقافة بعامة يشكلان مصادر وفرة للأشكال الرمزية، وكذا مصادر خصوصية للهويات الفردية والجماعية، فقد تنامي الوعي بأهمية التحدي الذي تمثله التعددية الإستمية. إن ما يسمى بالتعددية الثقافية، وإلى حد معين، تعني فيما تعني أن العالم منظوراً إليه في كليته هو عالم منفتح ومؤول تأويلات متعددة بحسب الرؤى المتباينة للأفراد والجماعات، وهذا كتقدير أولي على الأقل.

من هنا يمكننا أن نحكم بأن ما يمكن أن نسميه التعددية التأويلية يأتي في سياق تحديد صورة معيّنة للعالم ولفهم الذات بالمرّة، وكذا لإدراك القسيم والمصالح المرتبطة بالأشخاص ارتباطاً حميمياً، والتي عمل التاريخ الفردي على الزج بها داخل تقاليد الحياة الخاصة وأشكالها بغرض تحديدها. هذه الكثرة في الرؤى المؤولة هي في الواقع، السبب الذي يجعل من تفكير ذاتوي ما، ومهما تكن ميزاته، فكراً منفتحاً على البديهيّات التي لا تستنفذ معنى مبدأ الشموليانية، والتي فيما أرى، تكون

مقبولة بما هي قوانين عامة، إننا لم نحمل ممارسة الفضيلة المعرفية الخاصة بالتقرب إلى الغير إلا بوصفنا مشاركين في حوار شامل يهدف من بين ما يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة التي تتحلى بخاصة في الإدراك الخاص بالحالات المشتركة. ثم إنه يفترض أننا على دراية بالطريقة التي يتبعها كل مشارك من المشاركين في المناقشة - انطلاقاً من رؤيته الخاصة - في إرساء السياق العام الذي يضم مختلف المصالح المعينة. وهنا يمكننا أن نتساءل: هل في مقدورنا فهم المناقشة العملية بما هي الإطار الذي تطرح فيه مشكلة تطبيق الأمر المطلق؟

على كل، إن المشاركين في مناقشة ما لا يمكنهم أن يحلموا بإدراك توافق حول ما يمكن أن نسميه القاسم المشترك المتساوي بين الجميع إلاّ إذا قام كل واحد منهم بالخضوع ذاتياً إلى ذلك التمرين الذي يمكننا من خلاله تبني وجهة نظر الآخر بغية تحقيق ما يسميه بياجيه (*) Piaget

(*) **بياجيه (جان): Piaget (Jean) (1916 - 1980)** فيلسوف وسيكولوجي فرنسي - سويسري شهير، دخل الفلسفة عن طريق برغسون قبل أن ينتهي مع لالاند وبرنشفيك، لكن مجال شهرته الأساس هو السيكلوجيا والتحليل النفسي حيث ابتكر مبحثاً جديداً أسماه السيكلوجيا التكوينية Psychologie génétique المهمة أساساً بالمراحل المختلفة لنمو الذكاء عند الطفل من أهم كتبه:

- اللغة والفكر عند الطفل (1943) *Le langage et la pensée chez l'enfant*
- الحكم والبرهنة عند الطفل (1944) *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant*
- تمثيل العالم عند الطفل (1946) *La représentation du monde chez l'enfant*
- مدخل إلى الإيستيمولوجيا (1950) *Introduction à l'épistémologie génétique*
- التكوينية
- البنوية (1968) *Le structuralisme*
- (المترجم)

زحزحة تدريجية للأنا عن المركز "Décentrement" - وبالمرّة إزاحة للذات المتمركزة حول ذاتها - ومن ثمة التخلي عن تلك النظرة المركزية في تعامل الفهم مع العالم القائم.

إذن لا أعتقد أننا على خلاف فيما يخص هذه النقطة الأولى، لكن البروفيسور رينو يتساءل بعد ذلك حول ما إذا كانت المشاركة المناسبة في مناقشة معيّنة تستوجب ما هو أكبر من الاحترام البسيط لقواعد المناقشة والتمرن على ممارسة بينذاتية متبادلة، ولا شك أنه هنا يفكر في ذلك النوع من "المسؤولية" الذي نحس فيه بأنه يتحتم على الإجابة عن كل طلب محوره البحث عن تبرير الإلزامات المقدّمة، والتي نعتقد بأنها التزاماتنا نحن. على أن ألان رينو يواصل سلسلة تساؤلاته بالاستفسار عما إذا كانت المناقشة ذات المنحى العملي تفترض، وبشكل مساوq، أن يمتلك المشاركون فيها حدّ أدنى من الوعي الذاتي يمكنهم في مرحلة لاحقة من بلوغ مرحلة الذاتية أو النفسنة الكاملة، والتي تكون بمثابة الأساس الذي يبني عليه المشاركون في المناقشة وجهات نظرهم - النافية أو المؤكدة - الخاصة بهم وحدهم.

وهنا لا يمكنني الاستمرار أكثر في الاعتراف بشرعية هذه الملاحظات المتمحورة حول تلك المظاهر المكملّة الخاصة بالذاتية وبالبينذاتية في آن واحد. والمسألة الوحيدة التي يمكن لها أن تكون موضع خلاف بيننا تتعلق بمعرفة ما إذا كان ينبغي علينا التعامل مع هذه المظاهر وكأنها تشكل عناصر مرتبطة فيما بينها ارتباطاً داخلياً وتكوينية أم لا؟ لقد عملت جاهداً، فيما يخصني، على النظر إلى "الأفراد" بما هم أشخاص لا يستطيعون بلوغ مرحلة الفردنة إلّا داخل مسار التشارك الاجتماعي، في الوقت ذاته أتمنى أن نتخذ الإجراء المناسب هنا وذلك لاستحالة رفض الإستراتيجية الهادفة إلى تصوير "الذاتية" وكأنها تنمة

للعلاقات مع الذات سواء الإستمية منها أو العملية، والتي توجد محشورة داخل العلاقات التي تربطنا بالغير.

ولتسمح لي هنا أن أتوسع في شرح هذه الإستراتيجية عبر ملاحظتين أساسيتين: الملاحظة الأولى مؤداها أن التصور الكانطي "للاستقلالية" يختلف اختلافا جوهريا عن مفهوم الحرية الذاتية كما انحدر إلينا من الإرث التجريبياني، إذ يمكننا أن نشرح المفارقة القائمة بين فولكير Willkür وفريير قايل Freier Wille من خلال عودتنا إلى أنماط العقلنة التي تعمل إرادتنا من خلالها على تحديد ذاتها بذاتها، ففي حالة الحرية الذاتية مثلا، نجد أن الإرادة مسندة من قبل بديهيات الحذر، أو بتعبير آخر من قبل امتياز ما، أو أي وازع عقلي خاص بشخص معين. من هنا فإن فعل الحرية يبدو منضويا تحت راية الوعي المتمحور حول موضوع واحد أو حد. في مقابل ذلك، وتحديدًا فيما يخص مسألة الاستقلالية، فإننا نجد أن الإرادة هنا تنضوي تحت راية بديهيات تعد مفتاح نجاح الاختيار الخاص ببلوغ الشموليانية، ذلك أن إرادة شخص معين تحددها أسباب وعلل لها قيمتها أيضا لدى الأشخاص الآخرين (شريطة أن تكون منتمية لجماعة أخلاقية واحدة).

هذا التأويل الخاص بالإرادة الحرة وبالعقل العملي ييسر لنا النظر إلى الجماعة الأخلاقية بما هي جماعة شاملة، قادرة على إرساء التشريعات الذاتية الخاصة بالأفراد الأحرار، والشمولين بمساواة تامة، من حيث أنه ينبغي النظر إليهم بوصفهم غايات لا وسائل.

أما فيما يخص الحرية الذاتية، فإنه يمكننا أن نتصور، وبسهولة أن بعض الأفراد قد ينتهزون فرصة كونهم ينعمون بالحرية للاستفادة من ذلك إلى أبعد حد، في حين نجد أن آخرين قد لا يعيرون هذه المسألة أدنى عناية، بل وعلى النقيض من ذلك، فإننا نجد أن مفهوم الاستقلالية

ليس مفهوما قابلا للتوزيع، ولا يمكن إنجازه بطريقة فردية، لذا يمكننا أن نؤكد وبكل تفخيم، أن شخصا معينا لا يمكنه أن يتمتع بحريته الفردية إلا إذا كان كل أفراد الجماعة يتمتعون بها بدرجة متساوية، وعلى كل لنسجل المسألة التالية هنا: إن كانط، وعبر تصور الاستقلالية، كان قد أدخل مفهوما خاصا لا يمكن توظيفه إلا داخل إطار بينذاتي، فإذا ما أخذنا بعين الاعتبار أن فكرة الاستقلالية هذه مرتبطة ارتباطا وثيقا بمفهوم العقل العملي - على خلفية أن كليهما مشتق من مفهوم الشخص - فإنني أشك تماما في أن جوهر الفلسفة العملية لدى كانط لا يمكن المحافظة أو الإبقاء عليه إلا داخل إطار يمنع بعث تصور عن الذاتية بعيدا عن أية علاقات داخلية تفضي به إلى البنذاتية.

ملاحظتي الثانية محورها الاعتراض التالي الذي كان البروفيسور ريسنو قد أبداه سابقا في شكل تساؤل إشكالي: <>يمكننا أن نتساءل هنا أفلا نجد أن التعرف إلى الحجة الأفضل يتم عبر لحظة إلتهام تقوم بضبط علاقة الذات بذاتها المتماهية أكثر من كونه يتم عبر تنظيم العلاقة بين الذات والأغيار، وذلك بموجب تراتبية هذه القصدية الإتيقية حتى وإن أخذت في شكل مداولة حجاجية تنتمي إلى ذلك النوع الحوارى>>. للإجابة على هذا الاعتراض أقترح في البداية عدم الاهتمام بتلك المواقف التي كان قد اتخذها المشاركون في محاجة معينة محورها أنموذج الحرية الذاتية سواء أكانت مواقف مثبتة أم نافية، أو لنقل بتعبير آخر، المواقف التي كان قد اتخذها المشاركون في محاجة معينة محورها أنموذج Willkür. إن ما يوجه اختيارات المشاركين في مناقشة تنحو منحى عمليا هو قوة الإكراه المتضمنة في الأسباب أو السبوات التي يفترض أنها تسري على الجميع، وليس فقط تلك القوة المرتبطة بالأسباب التي تعكس حقيقة ما أفضله أو حقيقة ما يفضله

غيري، أسباب يمكن لأي مشارك بموجيها - وكذلك الحال بالنسبة للآخرين - أن يكتشف ما هي الممارسة التي سيكون في مصلحة الجميع أتباعها بغية الوصول إلى ضبط مشكلة ما وترتيبها.

إنه لمن البديهي أن وعينا لذاتنا وللقدرة التي تمكّننا من اتخاذ موقف تأملي تجاه معتقداتنا الخاصة، رغباتنا، توجهاتنا "الأكسيولوجية" أو الأخلاقية ومنطلقاتنا البدئية، بل وحتى تجاه مشروع حياتنا الخاص في مجمله، يشكل مطالب أساسية لإمكان المناقشة العامة أو العمومية. على أن هناك ضرورة أخرى تبدو على الدرجة نفسها من الأهمية مؤداها أن المشاركين في مناقشة ما، وما إن ينخرطوا في ممارسة حجاجية من هذا القبيل حتى يصيروا ملزمين بأن يكونوا في مستوى التوقعات بالتعاون المنتظرة منهم، والمنشغلة بالبحث عن أنماط الأسباب أو البواعث المقبولة من قبل الآخرين أيضا، كما أنه يتحتم عليهم، بالإضافة إلى ذلك، أن لا يتأثروا إلا بهذه الأسباب عند إعلانهم عن مواقفهم المختلفة.

ثم إن الافتراضات التداولية للمناقشة تظهر أنه من الممكن تماما تلبية هذين الاقتضاءين معا في آن واحد، فالمناقشة تلي الشرطين حصرا:

- الشرط الأول: كل مشارك فرد حر فيما يقوم به مادام يحوز على السلطة الإستمية في صيغة المتكلم، والتي تسمح له باتخاذ موقف من المواقف، وهنا لا أجد مندوحة من الإقرار بأنني على توافق تام مع البروفيسور رينو.

- الشرط الثاني: هذه السلطة الإستمية تتم ممارستها بغرض البحث عن اتفاق عقلاي مدروس، ومن ثمة العمل على اختيار الحلول التي تكون مقبولة عقليا، وعقليا فقط، من قبل كل الأشخاص المنضوين والمعنيين هنا.

فالشروط الأولى والمتعلق بالحرية التواصلية يفضي إلى أنه لا يمكن عزل هذه الأخيرة بأي حال من الأحوال عما ورد في الشرط الثاني، ولا أن يتم تثبيتها داخل علاقة متميزة عنها تتمثل في البحث عن الإجماع أو التوافق.

هذا التوجه الأخير، في حقيقة الأمر، يعكس سمو الرابطة الاجتماعية، ذلك أنه، وبمجرد انخراطنا في ممارسة حمائية معينة، نكون قد سلمنا أمرنا ثانية لتلك الرابطة الاجتماعية التي تظل على مثابرتها في ممارسة تأثيرها حتى ولو تعلق الأمر بأفراد يتنافسون بغية إيجاد أفضل الحجج.

ألان بوير (*) Alain Boyer

في كتابه الذي يحمل عنوان التفكير مع هابرماس ضد هابرماس *Penser avec Habermas contre Habermas*، خلص كارل أوتو آبل Karl Otto Apel إلى تبني الفكرة التالية: إذا حصل وقام أحدنا برفض تبني ما يسميه هو "التأسيس الترنسندنتالي"، فإنه بفعله هذا

(*) ألان (بوير) Boyer (Alain): فيلسوف فرنسي من مواليد 1954، يدرس حالياً في جامعة السوربون مجال إنهمامه الأول هو الإيستومولوجيا وفلسفة العلوم، حيث يعد من أهم المختصين الفرنسيين في فلسفة كارل بوير، وقد عايشه تلميذاً ومترجماً لمؤلفاته إلى الفرنسية، من أهم أعماله:

- مدخل لقراءة كارل بوير (1994) *Introduction à la lecture de Karl Popper*

- خارج الزمان، محاولة حول كانت (2001) *Hors du temps, un essai sur Kant*

- كانت وأبيقور (2004) *Kant et Epicure*

(المترجم)

Karl Otto Apel: *penser avec Habermas contre Habermas*, (1989) trad. fr. par M. Chariere, ed. de l'éclat 1990.

وقد قمنا بترجمته إلى العربية بعنوان: التفكير مع هابرماس ضد هابرماس، الدار العربية للعلوم، المركز الثقافي العربي، منشورات الاختلاف بيروت 2005.

يكون قد إتخذ شكلا من أشكال قابلية الوقوع في الخطأ القريبة من تلك التي يدافع عنها العقلانيون النقيديون أو "البوبريون" Poppériens بتعبير آخر. وإذا ما تركنا المواقف والقناعات السياسية جانبا، وكحوصلة نهائية نقول: ما هي برأيك الاختلافات الفلسفية الأساسية بين المناقشة النقدية كما يراها "البوبريون" وتصورك الخاص لما تسميه "إتيقا المناقشة"؟، ثم هل إن النقاش الذي يضعك في مواجهة العقلانيين النقيدين، وبصرف النظر عن جانبه الذاتي الذي لا يؤثر كثيرا، قد يكون مجرد خصومة عائلية بين العقلانيين، حتى لا أقول بين العقلانيين الإصلاحيين؟

لقد اعترف بوبر في سنة 1944 بأن اختيار العقلنة لا يمكن النظر إليه بما هو اختيار عقلائي، بل إنه سينظر إليه لاحقا بما هو اختيار أخلاقي مثل (رفض العنف، القبول بفكرة أن الآخرين يملكون إمكانية نقد موافقي الحاملة للقابلية للخطأ...).

هذا الموقف في نظر بارتلي Bartley، وهو أحد تلاميذ بوبر، موقف إيماني بما فيه الكفاية، لذا فهو يقترح نوعا من العقلانية النقدية الفهيمية Rationalisme Critique Compréhensif معطوفة على ما يسميه "إيكولوجيا العقلنة" أو "العقلنة الخضراء" (*) Ecology de la rationalité. فما هو تعليقكم على هذا النقاش؟

(*) يرمز في أوروبا، وبخاصة في ألمانيا وفرنسا، باللون الأخضر لكل ما يرمز للبيئة والمحافظة عليها، لذا نجد أن الأحزاب المدافعة عن الطبيعة وعن الحياة المتجددة النظيفة، في مقابل المد الصناعي الكبير، والذي بلغ درجة اللاعقلنة، تسمى أحزاب "الخضر" Verts أو "الإيكولوجيون" Ecologistes (المترجم).

يورغن هابرماس

أعتقد أن ما يجعلني في مواجهة بوبر، وما يجعله هو أيضا في مواجهة آبل يخرج عن كونه مجرد خصومة عائلية، فمجال الرهان هنا يتجاوز مسألة القابلية للخطأ.

وهكذا فبيرس Peirce مثلا أرسى معادلة جمع فيما بين تصور يتبنى ضمنا القابلية للخطأ في مجال المعرفة وموقف مناهض للريية، والاختلاف في جوهره هنا يقوم حول من منا كان يدافع عن تصور قوى للعقلنة ومن كان يدافع عن تصور ضعيف للعقلنة ذاتها. ففيما دافعت أنا عن تصور فهم للعقلنة معطوفا على أنموذج كلي للتبرير⁽¹⁾، فضّل بوبر الانتصار لتصور قير الأداتي عن العقلنة، وبقي مشدودا للأنموذج الاستنباطي للتبرير، وهنا لا بد من تسجيل ملاحظتين أساسيتين:

الملاحظة الأولى وهي الملاحظة الأكثر بداهة من بين كل التضمينات المرتبطة بهذا الموقف المتعلق بالفلسفة العملية، فبوبر، ومتى تعلق الأمر بالمسائل الأخلاقية، فإننا نجده يتبنى موقفا هو أبعد ما يكون عن الفهم والإدراك أو إنه موقف غير تأملي. إنه يعزي الأحكام الأخلاقية إلى مجرد تطورات، تطورات يفضل في سبيل الكشف عن مصادرها إتباع تفسير هو أقرب ما يكون للحزم والصرامة، أو لنقل إنه تفسير إرادي Volontariste، ذلك أن توجهاتنا أو سلوكاتنا الأخلاقية، فيما يرى، خاضعة للمقاييس التي نختارها نحن بأنفسنا. من هنا فلا مكان عند بوبر لأي إجراء أو مبدأ، كما بالنسبة لإجراء

(1) فيما يخص هذه النقطة فأنا أحيل القارئ إلى كتاب الحقيقة والتبرير *Vérité et justification*, trd. fr. par Rainer Rachlitz. op. cit, pp. 43-74.

الشمولية، يسمح بإقرار عقلائي مدروس لبعض المقاييس المتعلقة بالقيم بعامّة، لقد تمّ التخلي عن الاختيار الخاص بالقيم لحساب ما يسميه قير "حرب الآلهة والشياطين" والبروفيسور بوير يثير الانتباه بنفسه إلى تضمين ثان يطبع هذه الصيغة الضعيفة للعقلنة التي يدافع عنها بوير، حيث يذكرنا بأن بوير قد اتخذ موقفا إيمانيا مؤداه أن الإقرار بتبني موقف نقدي عوض تبني آخر دوغماتي (أو إيقاني) هو في النهاية مسألة إيمان وليس مسألة حجج، ومنه يبدو العقل في تحليلاته المتأخرة وكأنه مجرد قيمة وسط قيم كثيرة أخرى. على النقيض من ذلك، فقد حاولت في إطار نظرية الفعل التواصلي، إرساء معقولة سلوكية مفادها أن شخصا معيناً، ومهما يكن محيطه الاجتماعي ولغته وشكل حياته الثقافية، فإنه ليس بمقدوره عدم الانخراط داخل الممارسات التواصلية، ومن ثمة لن يكون في مقدوره كمحصلة أن لا يبدي اهتماماً ببعض الافتراضات التداولية نعتقد بأنها ذات منحنى عام. إن إعادة بناء المحتوى الحدسي للافتراضات المتعلقة بالنشاط التواصلي، والتي لا يمكن مجاوزتها، تتمثل في الكشف عن شبكة التأمثلات الإنجازية التي يجد الأفراد أنفسهم منخرطين فيها دون أن يدركوا بأنهم يشاركون في ممارسات ثقافية حقيقية.

أرنو ديجاردان (*) Arnaud Desjardin

ما هي طبيعة العلاقات القائمة بين مقاربتك ومقاربة كارل أوتو آبل؟ صحيح نحن نعلم أن أغلب أعمالك تمحورت حول مفهوم "إتيقا المناقشة"، وذلك بغرض إعادة صياغة المشروع الكانطي الخاص بتأسيس موضوعي للمعايير العملية دون أن تنسى طبعاً بأن تحمل أنموذج التواصل محل أنموذج الذاتية كما تصوره طانط. لكن، بالرغم من كل هذا، فقد وقعت نقاشات هامة بينكما كان محورها التساؤل حول إمكانية وضع هذا المشروع موضع التطبيق الفعلي.

- النقاش الأول بينكما دار حول إمكانية قيام تأسيس نهائي Letzbegründung لمبدأ الشمولانية (U) وضرورته، فأبل كان يعتقد أنه من الممكن، ومن الضروري أيضاً، تأسيس هذا المبدأ، لذا، ولتحقيق ذلك، لجأ إلى استخدام الحجة الترنسندنتالية "للتناقض الذاتي الإنجازي"، أما أنتم فإنكم لم تكتفوا بالقول بأن هذه الحجة <<ضعيفة>>، بل إن اللجوء إليها أصلاً قد يعيدنا إلى أوجه تفكير نجد أن آبل نفسه كان

(*) ديجاردان (أرنو): (Anaud) Desjardin، مخرج تلفزيوني فرنسي من مواليد 1925، كان من أوائل الفرنسيين الذين وثقوا بالكاميرا العادات والتقاليد الروحية الغربية عن المناخ الأوروبي مثل: الهندوسية، البوذية، التصوف الإسلامي (على الطريقة الأفغانية). يعد ديجاردان من دعاة الحوار بين الثقافات والأديان المختلفة، له مؤلفات لا تعد ولا تحصى أهمها:

- دروب الحكمة (3 أجزاء) (1968 - 1972) *Les chemins de la sagesse*
- العالم الحديث والحكمة القديمة (1973) *Le monde moderne et la sagesse ancienne*
- بمعزل عن الذات، في البحث عن الأنا (1977) *Au-de là du moi, A la recherche du soi*
- نظرات حكيمة حول عالم مجنون (1997) *Regards sages sur un monde fou* (المترجم)

أول من قال بنهايتها، بمعنى آخر العودة إلى نوع من الذاتية سألته الذكر. من هنا أنا أسأل: هل تطورت مواقفكم منذ ذلك الوقت فيما يخص هذا المشكل؟

من جهة أخرى، فإنه ومنذ صدور كتابه المناقشة والمسؤولية Diskurs und werantwortung⁽¹⁾، دفع آبل بمسألة إيجاد تطبيق مسؤول لإتيقا المناقشة إلى واجهة أعماله. هذه الإشكالية الجديدة بالنسبة إليه، تستوجب إضافة قسم آخر، أسماه "القسم ب" حلقة النقاش Diskursethik التي نظمت حول ذلك المبدأ النوعي - وهو من طبيعة غائية - المستعار من فكرة كانط حول التقدم. هذا القسم ب سيلعب دور المكمل لمبدأ الشمولانية (U) الذي اعتقد أنه لم يطبق على الوجه الأكمل. أما من جهتكم، فهل مازلتם تعتقدون دائما - كما سبق وكتبتم ذلك - أن إضافة مبدأ من هذا القبيل سيكون عملا سطحيا ومتناقضا مع الطابع الأخلاقي لإتيقا المناقشة؟ وفي مطلق الأحوال هل يمكننا القول بأن تفسيراتك المتتالية لإتيقا المناقشة قد بلغت من النضج ما يجعلها تسلك طرقا مستقلة ومنفصلة؟ وكيف يقوم تفسيرك الخاص بإتيقا المناقشة بالتعامل مع ضرورة توفر تطبيق مسؤول للمعايير؟

يورغن هابرماس

في البداية دعنيؤكد لك بأن صديقي كارل أوتو آبل كان له الدور الأكبر في توجيه عملي الخاص أكثر من أي زميل آخر، ومع ذلك فهناك خلافات قائمة بيننا يقف على رأسها ما كان قد ذكره آرنو ديجاردان.

(1) *Discussion et responsabilité* (1988), tome I, trad. fr par ch. Bouchindhomme, M. Chariere et R. Rochlitz, Paris cerf, 1996 ; tome II, trad, fr par Ch. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris; cerf 1998.

أما فيما يخص Letztbegründung أو التأسيس النهائي، فقد لجأت في محاولتي لإرساء هذا النسق، إلى تطبيق إستراتيجية أقل استنباطية من إستراتيجية كارل أوتو آبل، فهو ما زال يعتقد أن هناك ميتا - مقال Méta-Discours (أي مقال يتجاوز المقال القائم) خاص باستدلال ذاتي الإحالة من النمط الترنسندنتالي يمكنه أن يمنح الفلسفة، بما هي تخصص قائم بذاته، وضعاً مميزاً عن باقي الفروع المعرفية الأخرى، في حين أنظر أنا بعين مغايرة إلى طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعلم، إذ أعمل على بلورة تصور ينظر بعين التعددية لكل المقالات النظرية على اختلافها انطلاقاً من أنها، أي المقالات، وفي أحسن الأحوال، لن يكون أمامها سوى التمهيد حول بعضها البعض دون أن يكون في مقدور أي منها ادعاء الأفضلية والامتياز عن غيره، سواء قلب الأمر وفق مقارنة شموليانية، أو نظر إليه انطلاقاً من رؤية اختزالية كما في (الفلسفة أو النظرية الاجتماعية، وكذلك في الفيزياء، البيولوجيا، وفيزيولوجيا الجهاز العصبي)، وإذا ما تتبعنا آبل في رحلة تطويره للدليل المتعلق بالتأسيس النهائي Letztbegründungs-Argument، فإننا سنتعرف، وبسهولة، على عدد لا بأس به من الافتراضات التي يخضع لها هذا الدليل، بل إننا نكتفي من المقالات أو الأقوال التي تعرضت لهذا الدليل وعلى رأسها الأعمال الرائعة لبعض تلاميذه المتميزين، وتحديدًا أعمال مارسيل نيكيه⁽¹⁾ Marcel Niquet^(*). فهذا

(1) Marcel Niquet, *Transzendente Argumente*, Kant, Strawson und die Aporetik der detranszendentalisierung (Surhr,kamp, 1991) et Nichthintergebarkeit und Diskurs, prolegome zu einer Diskurstheorie des transzendentalen (Dunker & humblot 1995).

(*) نيكيه (مارسيل): Niquet (Marcel) (1884 - 1964) رسام فرنسي شهير قام بتحضير الكثير من معارض الرسم في الصالونات الحرة، وكان مختصاً في رسم الأشخاص وضياف الأنهار وبخاصة نهر السين الذي كان مولعاً به (المترجم).

الأخير يفترض تصورا معينا للغة والتواصل، ووصفا معينا للمحاجة، وفهما معينا للتبرير وللحجج الترنسندنتالية. إنه يتوجب افتراض كل هذا وأكثر حتى يتمكن آبل من الدفاع عن موقفه، إلا أن كل هذه الافتراضات في الحقيقة هي مصدر سجال أكثر منها مصدر اطمئنان. صحيح أنا لا أدعي بأنه لن يكون في مقدوره فرض وجهة نظره داخل هذا السجال، إلا أنه ينبغي عليه، إذا ما رغب في ذلك، أن ينخرط ضمن شكل معين من أشكال المحاجة، شكل هو أقرب ما يكون إلى المحاجة العامة، وأخشى ما أخشاه أن لا نتمكن من توفير شكل آخر، ذلك أن مشروع التأسيس النهائي مرتبط بافتراضات تصبح استراتيجيا المتمثلة في البحث عن الحجة الوحيدة الكافية استراتيجية حاوية ولا معنى لها.

وجه الخلاف الثاني بيننا يتمحور حول مسألة التطبيق، ففي الوقت الذي التزمت فيه بمواصلة استكشاف الطريق الذي دشنه كلاوس غونتر Klaus Günther ومؤداه تمييز الأقوال المنشغلة بالتطبيق عن تلك المنشغلة بالتبرير، ومن ثمة اعتبار الأولى بمثابة المسارات الضرورية المفضية إلى بلورة مواقف أخلاقية وقانونية متفردة وذلك بالاعتماد على حالات هي أصلا محل نزاع⁽¹⁾.

من هنا فأنا أعتقد أن هذا المسار يجنبنا مواجهة الصعوبات المعروفة والملازمة للمقاربة الكانطية بعامة، والمرتبطة بواقعة أن مقاربتة، أي كائط، وللأسف الشديد، تضع في سلة واحدة مشكلة تبرير المعايير والمشكلة المتعلقة بتطبيقها. مع ذلك فإن كارل أوتو آبل، وعندما يتكلم عن التطبيق وهو ما يسميه "القسم ب" من الإتيقا، فإنه، ومن دون

Klaus Günther, Der Sinn für Angemessenheit, Anwendungsdiskurse (1) in moral und Recht, Suhrkamp, 1988.

شك، يكون قيد التفكير في شيء آخر وذلك بغرض إحالته إلى ذلك المشكل الجدي الناجم عن ذلك النوع من البراكسيس الهادف إلى إرساء شروط قد يتم افتراض تحقيقها منذ الآن من قبل الممارسات العادية للمناقشة، فما هي هذه الشروط يا ترى؟ إنها الشروط الإقتصادية في المقام الأول، ثم الشروط الاجتماعية، فالثقافية، والتي تسمح بقيام مشاركة ضمنية وقديرة في المناقشة ذات البعد العملي من قبل كل أولئك الذين يعتقدون بأن موضوعاتها تشكل موضع اهتمام بالنسبة إليهم، أما في المقام الثاني فتأتي الشروط التي تقوم بتحديد ذلك الشرط الذي يتوجب فيه على كل شخص قبل الامتثال لمعايير معروفة في التعامل البيئاتي، يمكنه جراء ذلك أن يتوقع بأن كل المشاركين الآخرين في المناقشة سيمثلون هم أيضا بدورهم لهذه المعايير، وباختصار يمكن القول بأن الجميع يملكون الاستعداد الامتثال لهذه المعايير المبررة.

هذه الممارسة المجاوزة للأخلاق القائمة أو الممارسة "المتنا - أخلاقية" Méta-Morale الساعية إلى تحسين الشروط الضرورية لتلك الحالة التي قد يكون فيها الإجراء الخاص بالمناقشة، والهادف إلى حل المشاكل الأخلاقية، محل تطبيق بشكل انفرادي وحيد، فهو يطرح علينا ما يمكن أن نسميه "مشكل روبيسبيار" (*) Robespierre، أي

(*) روبيسبيار (ماكسيميليان) Robespierre (Maximilien) ولد عام 1758 - كان محاميا بارعا ما أهله لأن يكون أحد الوجوه البارزة للثورة الفرنسية التي أطاحت بالملكية، بعد انتصار الثورة قام جدل كبير حول شخصه، فقد كان مشايعوه يرون فيه ديمقراطيا حقيقيا حيث لقبوه "النزيه" L'incorruptible، في حين لقبه خصومه بالطاغية "tyran" و"الدكتاتور الدموي"، وبين هذا وذاك ضاع مصير روبيسبيار فأعدم يوم 28 جويلية 1794 في ساحة الثورة في باريس (المترجم).

ذلك المشكل الذي يخص النتائج اللاأخلاقية لممارسة أخلاقية معينة⁽¹⁾.

ثم إنني لا أتصور كيف يمكن لأي تحويل للغائية السياسية إلى مبدأ أخلاقي الإسهام في حل هذا المشكل، ذلك أن النظرية ذات البعد الأخلاقي التي تبين لنا كيف يتم تبرير المعايير العامة ومن ثمة تطبيقها، لا يمكن السماح بتأكيد أولية معيارية معينة كائنا ما كان هدفها الخاص انطلاقاً من هذه المعايير لجهة أن متابعة غائية معينة - مهما تكن أهميتها - يستوجب تداخل استدلالين اثنين: استدلال معياري واستدلال يأخذ شكل الحصافة.

وعلى كل، فانا أعتقد هنا، أن هذا المشكل الكلاسي الذي يعترض سبيل إتيقا الثورة لا يمكن حله في إطار نظرية أخلاقية محددة، وبالمقابل، قد يمكن تحجيم أثره داخل دولة مؤسساتية يتم تأسيس النزعة الإصلاحية الديمقراطية فيما تماشيا مع السير العادي للحياة السياسية، هذا في الوقت الذي، يمكن فيه للمواطنين النظر إلى هذا التشريع بوصفه مشروعاً جماعياً يهدف إلى تحقيق أمثل وتام لذلك النسق المتعلق بالحقوق الأساسية المتعارف عليها. أما المواطنون المشاركون في هذا المشروع المشترك فبإمكانهم، وبطريقة متناسقة، النضال بغية تحسين الشروط التي تمكنهم من ولوج مناسب ومشاركة فعلية في السياسة الاستشارية أو التداولية، مع التأكيد على إمكانية تطبيق القواعد التي تضمن احترام هذه المعايير إذا ما أخذت من بعدها العقلي.

(1) لتبين هذه النقطة بشكل أفضل، يرجى الرجوع بشكل خاص إلى هيجل في الفصل الأخير من الحقيقة والتبرير *Vérité et justification*، من المرجع المذكور.

ألبان بوفيه (*Alban Bouvier)

إن أهم الاعتراضات التي قد تلقاها تصوراتكم في مجال العلوم الاجتماعية تتمثل في اتهامكم بأنكم قمتم بتشييد "نظرية عظيمة" وتحديدًا في كتاب نظرية الفعل التواصلي⁽¹⁾، ومن أنكم رسختم بذلك تبعيتكم لمبررات تالكوت بيرسونز^(*) Talcot Parsons، والذي تقدمه فعليًا على أنه أحد أهم نماذجك.

هكذا، وضمن مقارنة تقترب كثيرًا من مقاربتك، قمت بإنتاج محصلة نهائية في منتهى الروعة هي بمثابة تلخيص لأعمال الكثير من المنظرين الكلاسيين. هذا الاهتمام الدائم الذي يسكنك يبين، في حقيقة

(*) بوفيه (ألبان) :Bouvier (Alban) سوسيولوجي فرنسي، عضو بارز في مراكز بحوث متعددة، بحوثه تتركز حول فلسفة العلوم الإنسانية والنظرية السوسيولوجية وبخاصة نظرية الاختيار العقلي. من أهم مؤلفاته:
- المحاجة الفلسفية، دراسة حول السوسيولوجيا *L'argumentation philosophique, etude*

الادراكية (1945) *de sociologie cognitive*

- فلسفة العلوم الاجتماعية (1999) *Philosophie des sciences sociale*
(المترجم)

(1) *Théorie de l'agir communicationnel* (1981), 2 Tomes. trad. fr. Jean-Marc Ferry et Jean-louis shlegel, Paris, Fayard, 1987.

(*) بيرسونز (تالكوت): Parsons (Talcot)، سوسيولوجي أمريكي شهير من رواد المدرسة الوظيفية في علم الاجتماع حيث طورَ نظرية أسماها الوظيفية المنهجية، وهي نظرية تنهل من أعمال فرويد، دوركهايم، ماكس فيبر وغيرهم، كما اشتهر أيضًا بنظريته حول النشاط. من أهم أعماله:

- بنية النشاط الاجتماعي (1937) *The Structure of social action*

- النسق الاجتماعي (1951) *The social system*

- نظرية النشاط والمسألة الإنسانية (1978) *Action theory and the human condition*

(المترجم)

الأمر، عن ثقافة مذهلة، وعن رغبة في معرفة مزايا النظريات المختلفة وحدودها وكذا التحوار معها وذلك بغية إدماج كل النقاش والجدل المثار حولها ضمن إطار نظريتك الخاصة، مع ذلك فإن هذا الاهتمام يثير مجموعة من التساؤلات أهمها: هل إنك فعلا متمسك ببلورة نظرية حول المجتمع يكون هدفها الأساس منحنا وسائل تمكننا من شرح أفضل وفهم أحسن للعالم الاجتماعي مع احتفاظنا بحاستنا النقدية تجاهه؟ أم إنك تود اقتراح نظرية محورها نظريات المجتمع، وبتعبير آخر نظرية مجاوزة للنظريات القائمة، أو "ميتا - نظرية" Méta-théorie، نظرية تعلمنا أشياء كثيرة عن هذه النظريات لكنها لا تعلمنا إلا قليل القليل عن المجتمعات ذاتها؟

تأسيسا على ما سبق، فإنه من غير المستغرب أن نجد بأن السياسيين وعلماء الاجتماع، وإبان سعيهم الحثيث لتوظيف أفكارك ضمن رؤاهم وأعمالهم الخاصة - لجهة معارضتها "بأنموذج السوق" المشهور في هذا المجال من مجالات البحث على سبيل المثال - فإنهم لا يحفظون من جملة أعمالك سوى فكرة "أنموذج الميدان" التي لا تعدو، في الحقيقة، أن تكون فكرة عامة.

إن ما قد يُظهر أعمالك لدى عدد لا بأس به من السوسيولوجيين وكأنها منقوصة من أي اهتمام حقيقي تجريبيا كان أم مشخصا، له في الواقع انعكاسات ملموسة على لائحة الفلسفة السياسية، حيث أن الأمر لن يبقى مجرد مسألة فهم أو تقييم، بل إنه سينتقل بداهة إلى مستوى آخر وهو مستوى العقل بما أن تطبيق إتيقا المناقشة على المسائل السياسية المشخصة تحت عنوان السياسة الاستشارية هو في حد ذاته فكرة هامة، لكن على أن لا يعني ذلك أيضا أننا أمام موجة طوباوية جديدة.

يورغن هابرماس

سأجيب عن انتقادات البروفيسور بوفيه من خلال الملاحظات
الثلاث التالية:

1. ليس سرا أنه، ولتطوير نظريتي الاجتماعية، فقد اخترت في كتاب
نظرية الفعل التواصلي أسلوبا مستلهما من النموذج الميجلي، لذا،
فأنا لا أدري بالمرّة ماهي المواخذة التي يمكن أن توجه لي في هذا
المجال. مع ذلك يمكننا القول بأن نتائج هذا النوع من الاستدلال
الديالكتيكي، يتم تلخيصها عند نهاية كل خطوة بطريقة منهجية
منظمة. وعليه أقول إن ما أود بلوغه ليس "نظرية مجاوزة أو مفارقة
للتنظريات الأخرى، وإنما المواصلة على درب النظرية الاجتماعية
الكلاسيكية، والعلوم الاجتماعية المعاصرة تقدم لنا نماذج عدّة تلخص
هذه المقاربة مثل: تورين Touraine، بورديو Bourdieu، لوهمان
Luhmann، بل حتى غيدانز Giddens.

2. أما فيما يخص استخدام مثل هذه النظريات، فإنني أعتقد بأنها تحوي
بعدا تاريخيا لجهة أنها تقدم تأويلا معيّنا للدينامية أو للخطاطة
الخاصة بتطور الحادثة الاجتماعية والثقافية. هذه النظريات الفهيمية
أو المدركة يرجع إليها الفضل في بسط رؤية تكون منطلقا لوقوع
تغييرات على المدى الطويل يمكن النظر إليها بماهي مظاهر للتطور،
كتلك التي تربط المجتمعات ما قبل الصناعية بالمجتمعات ما بعد
الصناعية مروراً ببوابة المجتمعات الصناعية.

كما أن المناقشة الدائرة حالياً حول العولمة والرأسمالية العابرة
للحدود الوطنية، أو تلك الدائرة حول الأبعاد الاقتصادية، أو تلك
المتعلقة بالتحوّل القائم في مستوى العلاقات الدولية على قاعدة

تخضع لمبدأ النخبة أو المجموعة العابرة للحدود الوطنية، أو خاضعة لمبدأ تنامي الحس الوطني، يمكنها أن نقدم أمثلة أخرى في هذا المجال.

على أن لهذه النظريات مجتمعة نقطة ضعف بديهية مفادها أن اختيار إطار التأويل اختيار اعتباطي إلى حد ما، فبالرغم من أن كل نظرية هي بالضرورة محددة بأدلة وحجج تجريبية، إلا أن الأطر التطورية التي تلف هذه النظريات يمنحها بعدا تفسيريا مجردا يصير معه التحكم في مدى صلاحيتها التجريبية مسألة في غاية الصعوبة، وهذا هو السبب الذي يجعل أشخاصا منخرطين في هذا النوع من البحوث، كما هي الحال بالنسبة لبرسونز، أو أنا شخصيا، يحرصون أشد الحرص على تقوية الرقابة المتعلقة باختيار المفاهيم أو الأطر النظرية الأساسية، ذلك أن اختيار الخطاطة التأويلية يمكن تربيته ليس فقط عن طريق أدلة تجريبية (من هنا السؤال هل هذه النظريات تشتغل فعلا؟) بل إنه يمكن أن يبرر أيضا عن طريق فحص الأدوات النظرية التي تأسس بمقتضاها.

أما السؤال الخاص بمعرفة هل يمكن لنظرية الفعل التواصلي الصعود عموديا، فإنه ينبغي أن ينظر إليه عبر مجموعة من الأدوات والآليات يختلف بعضها عن بعضها الآخر. من ذلك التساؤل حول ما إذا كانت فرضيتي الخاصة بتأويل مسارات التحديث تنضوي تحت لواء نظرية تداولية للغة ما يجعلها تلج مجالا متعاليا يختلف تمام الاختلاف عن ذلك الخاص بالعلوم الاجتماعية، أم يمكننا القول بأن هذه الفرضية تنضوي تحت لواء نظرية معينة حول العقلنة - والتي تلي أيضا دور النظرية الأخلاقية - قمت بتوظيفها بغرض تحليل التطورات الشرعية أو القانونية.

والواقع أنني أتنبأ تصورا ينظر نظرة تعددية لمختلف النظريات، يكون عليها بموجه، ليس التمهيد حول بعضها بعضا، ولكن أن تتناسب مع الوقائع أيضا.

3. أخيرا، أنت تشير إلى التعارض القائم بين أنموذج "الميدان" وأنموذج "السوق" بحيث تقيم تعارضا بيني وبين نمط آخر من النظريات هو ذاته لا يخلو من نقائص أو نقاط ضعف. فأعمال جون الستر John Elster هي مثال حي على ذلك الضعف الذي يعترى ذلك النوع من النظريات التي يبدو أنك تفضلها ومنها نظرية الاختيار العقلي المطبق على السياسة الانتخابية أو على الاستراتيجيات المعمول بها في عالم الأعمال.

إننا نعلم علم اليقين أن هذه النظريات متوسطة المدى تدعو بخاصة إلى تحديد أكثر مرونة لمجال التحليل، وعليه، فإنها تصبح خاضعة لافتراضات ليست من صلب النظرية ذاتها. ومن ثمة لن يعود في مقدورها، كمحصلة، أن تكون موضوع رقابة داخل الإطار النظري الذي يفترض فيه أنه إطار طبيعي لها. إن أنموذج الميدان الذي اقترحه جون الستر يعدّ مثالا على محاولة التمدد التي قام بها أنموذج الاختيار العقلي بعيدا عما تسمح به حدوده الأصلية، بحيث قام بتمديد حدود هذا الأنموذج بطريقة جعلت هذا الأخير لا يكفي فقط بمعرفة أوجه التفاضل المعطاة داخل مجموعة سكانية معينة، بل إنه صار يسعى لتحسس الأسباب المعقدة التي تسهم في تكوين أوجه التفاضل هذه.

في الختام، وحتى أنني حديثي عن هذه النقطة، أعتقد أنه توجد أشكال مختلفة من النظريات وأن هذه النظريات تلجأ لإتباع مناهج مختلفة، وأنها كلها تضم الحسنات والسيئات على حد سواء.

باتريك سافيدان^(*) Patrick Savidan

لقد حاول بعض الليبراليين والجمهوريين في السنوات الأخيرة رد الاعتبار، وبطريقة مميزة، لقيمة الانتماء الثقافي محولين، وبالاعتماد على مبادئ مثل الأمة والشعب، أن يظهروا بأن الثقافة يمكن أن تأخذ كل أهميتها انطلاقاً من الحرية الفردية، لجهة أن هذه الأخيرة تضع في متناول المستمين لسياجها مجموعة من الاختيارات (الخاصة والعمومية) ما سيكسبها معاني محددة في أعين هؤلاء الأفراد المنتمين إليها.

بيد أنه، وانطلاقاً من المواقف التي تدافعوا عنها في مجال الفلسفة السياسية يبدو أنك أقرب إلى الانضواء تحت هذا المسار الخاص بإعادة تقييم مفهوم الثقافة، بل إن بعض أعمالك تظهر الانتماء الثقافي وكأنه عائق أمام الحرية. وهذا الأمر، في الواقع، شكّل صدمة لي وبخاصة في إطار نظريتك الرائعة حول القانون والدولة التي طورتها من القانون والديمقراطية⁽¹⁾ Droit et démocratie، وفي الاندماج الجمهوري L'intégration républicaine⁽²⁾، هذه النظرية تستند بالأساس إلى التمييز بين الثقافات

(*) سافيدان (باتريك) Savidan (Patrick)، فيلسوف فرنسي تركّز اهتمامه حول توطيد العلاقة بين البحوث الفلسفية والأخلاقية وبين العلوم الاجتماعية، كما اهتم بمسائل العدالة والوئام الاجتماعي، من أهم مؤلفاته:

- لنفكر في تكافؤ الفرص من جديد (2007) *Repenser l'égalité des chances*

- معجم العلوم الإنسانية (2006) *Dictionnaire des sciences humaines*

- تاريخ الفلسفة السياسية (1999) *Histoire de la philosophie politique*

(المترجم)

(1) Jürgen Habermas, *Droit et démocratie, Entre faits et normes* (1992).

Trad. fr par Rainer Rochlitz et christian Bouchindhomme, Paris, Gallimard 1997

(2) Jürgen Habermas, *L'intégration républicaine* (1996) trad. fr, par

Rainer Rochlitz Paris, Fayard, 1998

المختلفة من جهة، وبين ما تسميه ثقافة سياسية عامة من جهة أخرى، والتي ترى بأنها ينبغي أن تكون قاسما مشتركا بين المواطنين كافة حفاظا على استمرارية المجتمع وضمانا لحيويته، على أن فحوصا متأنيا للطريقة التي بنيت على أساسها تصورك لهذه الثقافة السياسية العامة، وكذا طريقة تشكيلها، يفضى بنا إلى نتيجة مفادها أن هذه النظرية هي في المحصلة نظرية غير ثقافية. بما فيه الكفاية على الأقل إذا ما قورنت مثلا بفكرة ويل كيمليكا^(*) Will Kymlicka عن الثقافة التي أوردها في كتاب المواطنة متعددة الثقافات⁽¹⁾ *La citoyenneté multiculturelle*، وعليه، هل يمكنك مثلا أن تميز (وأمامنا) بين "الثقافات السياسية" و"الثقافات الأولية أو الثانوية Subcultures"؟^(*) وهل يمكن القول أن هذه الثقافات الثانوية، والتي يفترض أنها ثقافات تجاوزها الزمن من منظور ثقافة سياسية عامة هي بالفعل ثقافات قبل سياسية، بمعنى أنها لم تبلغ بعد الحقة السياسية؟ على كل، وأنت ذاتك تسعى إلى موقعة أعمالك داخل الميراث الجمهوري - طبعاً شريطة الأخذ بعين الاعتبار الطابع الجماعي أو التشاركي والتأملي للفكر الجمهوري المعاصر⁽²⁾ - أليس من الممكن

(*) **كيمليكا (ويل): Will Kymlicka**، فيلسوف كندي اشتهر بأعماله حول التعددية الثقافية Multiculturalisme. كما كان من المنافحين عن الأعراق والمهاجرين والمدافعين عن حقوقهم وبخاصة في مقاطعة الكيبك Quebec (المترجم).

(1) Will Kymlicka, *la citoyenneté multiculturelle*, (1995) trad, fr. par Patrick Savidan, paris, la découverte 2001.

(*) الترجمة النصيبية لكلمة Subcultures هي أشباه الثقافات، إلا أنني فضلت الترجمة التي استخدمتها في المتن فهي تفي بالغرض وتزيد.

(2) حول هذه النقطة يمكن النظر على سبيل المثال إلى الأعمال المتأخرة لميكائيل سانول:

Michel Sandel, *Democracy's discontent. America in search of public philosophy*, Cambridge, Belknap press of Harvard University press, 1996.

الحكم بأن تصوراتك حول الدولة - الأمة، وحول المواطنة هي بالفعل تصورات منضوية تحت لواء تلك الليبرالية (الرولسية مثلا) التي ما انفكت تلح على ضرورة الفصل بين السياسة والثقافات إجمالا؟ ثم هل يمكنك في الأخير أن تبين لنا بوضوح الرباط القائم بين مفهومك عن "النخبة العابرة للحدود الوطنية" أو "ما بعد الوطنية" والمناقشة النظرية التي وضعتك في مواجهة المرمينوطيقا الفلسفية لهانز غيورغ غادامير H. G. Gadamer وذلك بخصوص العلاقة بين الحرية الانسانية والتقاليد الثقافية المختلفة؟

يورغن هابرماس

في البداية اسمح لي أن أجيئك فقط عن النقطة المركزية المتضمنة في كل تساؤلاتك. إن المناقشة الأخيرة المتمحورة حول التعددية الثقافية أدت بالفعل إلى مراجعة النموذج الكلاسي للمواطنة، والذي يسعى إلى تعريفها انطلاقا من نظرية مجردة للفوارق الأثنو - ثقافية.

هكذا، وحول هذه النقطة بالذات نجد أن ويل كيمليكا قد طور مفهوما جديدا لمواطنة متعددة الثقافات، وهو المفهوم الذي أجدني على توافق تام معه، فالمواطنة هي عبارة عن وضع يترجم في شكل حدود مدينة، مع ذلك فإنه لا ينبغي أن يغيب عن ناظرنا بأن المواطنين هم أيضا أشخاص لهم هويات فردية نمت وترعرعت وسط تقاليد معينة، وفي أوساط ثقافية نوعية، لذا فإنه يتوجب أن نضع في اعتبارنا بأن هؤلاء الأشخاص هم في حاجة لهذه التقاليد حتى يتمكنوا من الحفاظ

كما يمكن النظر أيضا إلى بعض النقاشات التي أثارت هذا المؤلف في A. Allen et M. Regan (ed), *Debating Democracy's Discontent. Essay's on Politics, law and public phylosophy*, oxford university press, 1999.

على هوياتهم. كما أنه، وفي حالات خاصة، يمكننا أن نوسع من حاضنة الحقوق المدنية حتى نتمكن من تلقيحها بالحقوق الثقافية، فهذه الحقوق تسمح للمواطنين جميعهم، وبمساواة تامة، الولوج إلى إرث ما، والانتماء لجماعة ثقافية معينة تمكنهم من اختيار هويتهم وإرسائها بكل حرية. هذه الخطوة توسع من إمكانيات الولوج إلى محيط ثقافي معين مع أن هذا النموذج يحمل في ذاته خطرا فعليا بتشذر المجتمع وتفرقه، علما أن هذا الدليل معروف لدى الجمهوريين الفرنسيين. إن مضاعفة ما يسمى بالثقافات الثانوية المكونة لجماعة سياسية معطاة لا ينبغي أن يؤدي إلى تفكك هذه الجماعة من هنا، يبدو واضحا أن الطريقة الوحيدة المثلى التي يمكن من خلالها اتقاء هذا الخطر هو التأكد من أن كل المواطنين قد انصهروا داخل ثقافة سياسية واحدة وحيدة، وذلك بمعزل عن الحدود الفاصلة بين انتماءاتهم الثقافية المختلفة، وهذا في حقيقة الأمر، يتطلب نوعا من فك الارتباط بين الثقافة السياسية والثقافات الثانوية الأخرى.

هذا المشكل تزداد أهميته بشكل ملفت داخل سياقات معينة كتلك السياقات التي نجد فيها أن ثقافات الأقليات في مجتمع معين تدخل في صراع ضد الثقافات المهيمنة والنتيجة، وكما هو مثبت تاريخيا - مع تحفظ بسيط وهو أن هذا الأمر قد لا يكون صحيحا بالنسبة لفرنسا - أن ثقافة الأغلبية المهيمنة، وكما هي الحال بالنسبة لأغلب الحالات، هي من يحدد الثقافة السياسية العامة. تأسيسا على ما سبق تكتسب الثقافات الثانوية المضطهدة والمقهورة وعيا متناميا بخصوصية تقاليدها وبخاصة وأن ما يعرف تقليديا بالثقافة الوطنية المشهورة بأحاديثها وتجانسها، بدأت في أفراد مساحات تتسع يوما بعد يوم لتصور جديد ينظر للمجتمعات بما هي مجتمعات متعددة الثقافات

(بالمعنى القائم اليوم)، لذا فمن المحتم أن تزداد لجهة إقامة فصل، كحد أدنى، بين الثقافة السياسية والثقافة الغالبة المهيمنة، ومنه، وبهذا المعنى، فأنا لا أعد أكثر ليبرالية مما أنا جمهوري، هذا على الأقل ما حاولت بلوغه في القانون والديمقراطية.

بيار دومولونير (*) Pierre Demeulenaere

إن أول سؤال يتبادر إلى أذهاننا هو كيف يمكننا فهم وضع النشاط التواصلي إذا ما قيس بالمبادلات الاقتصادية المرتبطة ارتباطا وثيقا بمفهوم الحرية؟

هل يتوجب علينا أن ننظر إلى ذلك الأفق المستقبلي الذي تقترحه نظرية الفعل التواصلي وكأنه يجعل من النشاط التواصلي بمثابة نقيض للنظام الاجتماعي وبخاصة فيما يتعلق بأحد أهم وسائله وهي النقود. وإذا ما كانت هذه هي الحال فعلا ألا تعتقد بأن ذلك قد يؤدي بنا للحط من شأن المعايير المرتبطة بحرية التبادل (حرية، تبادل وامتيازات متبادلة).

في حين أن هذه المعايير مرتبطة أشد الارتباط بالنشاط التواصلي بما يجعله متميزا عن مفهوم النشاط الاستراتيجي كما حدده ماكس فير Max Weber على أن السؤال المطروح هنا: إذا كانت مبادئ إعادة توزيع الموارد قد أصبحت موضع اتفاق فهل يمكننا توظيفها لصالح ترقية ممكنة للتبادل وللمعايير المذكورة آنفا، وذلك بمقتضى وجهة النظر التي

(*) دومولونير (بيار): Pierre Demeulenaere، سوسيولوجي فرنسي، مدير مركز الدراسات السوسيولوجية التابع لجامعة السربون، عضو الجمعية الفرنسية للسوسيولوجيا، من أهم المباحث التي اهتم بها، نظرية العقلنة، المعايير الاجتماعية، المعايير الجمالية (المترجم).

طرحتها في نظرية الفعل التواصلي؟ ثم ما هي المعايير التي ينبغي علينا تفضيلها عن غيرها لجهة تبرير مبادئ من هذا القبيل محورها إعادة التوزيع؟ هل إننا سنكتشفها عن طريق مسار للمناقشة يمكننا أن تصمد خارج أسواره أم هل يمكن اشتقاقها، كما هي الحال بالنسبة لمعايير التبادل ذاتها، من المعايير الخاصة بالنشاط التواصلي؟

يورغن هابرماس

هذه الأسئلة على درجة كبيرة من الأهمية، لكن أحشى ما أحشاه هو أن تكون قد اعتمدت على قراءة لنظريتي الخاصة لا أتفق معها في الغالب، إذ أعتقد، وبصورة إجمالية، أنه تم إدماج، حتى لا أقول إخضاع، المجتمعات المعاصرة المعقدة عبر وسائط وآليات ثلاث: "المال" انطلاقاً من كونه إحدى الوسائط المهمة فقد تمت شرعته وفق مبادئ السوق "السلطة" وقد تم ترسيخها داخل النظام و"التضامن" وقد ترجم إلى معايير وقيم وإلى تواصل أيضاً. وقد تسألني هنا: ألا توجد معايير ملازمة لميكانيزمات السوق؟

فأجيبك بأنني أنظر إلى الأشياء من زاوية مغايرة إلى حد ما، زاوية ترى أن ميكانيزمات السوق تتأسس وفق المبادئ التي تحدد العناصر الأساسية للقانون المدني (كالتعاقد والملكية)، هذا التأسيس المشرعن موجه لكي يضمن للفاعلين داخل السوق بأن يقوموا بأفعالهم وفق النموذج الاستراتيجي بما أنهم، في الواقع أحرار في ممارسة أفعالهم وفق التفاهات التي يصلون إليها، وهم فوق هذا وذاك يخططون ويفكرون وفق معايير الربح والخسارة.

أنا أعرف تمام المعرفة أن الاقتصاد السياسي ينحدر من الفلسفة الأخلاقية، لذا فإننا نجد بأن هايك Hayek، جدّ المنظرين الليبراليين الجدد،

يواصل السير على درب التقليد الذي أرساه آدم سميث Adam Smith، إنه يشرح الأسباب التي تجعل الأسواق في وضع يمكنها أيضا من تلبية بعض مبادئ العدالة التوزيعية متى كانت هذه الأسواق مشمولة بظروف مثالية.

أما إذا تبين بأننا مازلنا على مسافة من إدراك الظروف المثالية المرجوة، وإذا ما تبين أيضا أن النمط الرأسمالي للإنتاج، وليوم الناس هذا، قد نتج عنه - إذا ما قلب الأمر وفق رؤية العدالة التوزيعية - أنواع لا تعد من اللامساواة والتفاوت ليس في مقدور حايك تبريرها، حينئذ يمكننا اللجوء إلى سياسات تعويضية.

إنني مازلت أعتقد أن دستورا ديمقراطيا يسمح بإرساء مبادئ حقيقية للعدالة، فالصراع حتى لا أقول النزاع، المتعلق بالمبادئ النوعية للعدالة التوزيعية ينبغي أن يكون محل تحولات ديمقراطية لا أن يكون مجرد إسقاطات نظرية متمفصلة حول متغير واحد وهو معرفة السير الحسن للأسواق من عدمه.

أما في الوقت الراهن على سبيل المثال، فتدور مناقشة بالغة الأهمية محورها الطريقة التي بموجبها يمكننا تمثل العدالة التوزيعية في المجتمعات المعاصرة: فمن مقارنة أمارتيا سن Amartya Sen التي تعتمد على مفهوم المقدرة، إلى مقارنة المنفعيين المحدثين الذين دفعوا بمفهوم الفرصة إلى الواجهة، ومن ثمة مقارنة رونالد دووركين Ronald Dworkin المتمحورة حول مفهوم الموارد نجد أنها عبارة عن مواقف في غاية الحذق والسرعة ثم اتخذها في هذا النقاش الذي يشارك فيه أيضا رولس عبر جديده الذي يسمى "المبدأ الثاني" Second Principe أو (مبدأ الاختلاف Principe de différence) الذي يحيل بدوره إلى مقارنة ذات نمط اجتماعي ديمقراطي. إنني أؤيد هنا الرأي القائل بأن هذه المبادئ جميعها

ينبغي أن تتم بلورتها من قبل مختصين يعتد بهم (والفلاسفة أنفسهم ينظر إليهم على أنهم هم أنفسهم يحملون صفة المختصين في هذا المجال).

مع ذلك فإن الكلمة الأخيرة هنا تعود للمواطنين أنفسهم، فهم وحدهم من يقدر على تحديد التوجهات الأساسية التي ينوون التحرك باتجاهها جماعيا.

باسكال أنجل (*) Pascal Engel

إنكم من بين أولئك الفلاسفة القاريين (الأوروبيين) Continentaux الذين اختاروا عن طيب خاطر الدخول في حوار مع بعض ممثلي الميراث التحليلي، فتعير "الفلسفة التحليلية"⁽¹⁾ Philosophie analytique تحول اليوم إلى تعبير يتسم بالعمومية، فهو يغطي مجالات عدّة، ويضم طرق تفلسف مختلفة، هذا التعبير اليوم يغطي في آن واحد معا عددا لا بأس به من المذاهب الفلسفية والجوهرية التي إذا ما أخذت مجتمعة فإننا سنجد بأنها بعيدة كل البعد

(*) أنجل (باسكال): Engel (Pascal) فيلسوف فرنسي تتمحور أعماله حول الفلسفة التحليلية المعاصرة التي كان من إبراز المدافعين عنها في الفضاء الفرانكفوني، يشغل حاليا منصب أستاذ الفلسفة التحليلية في جامعة جنيف، من أهم أعماله:

- الحقيقة: تأملات حول بعض البديهيات (1998) *La vérité: Réflexions sur quelques truismes*

- دافيد سون وفلسفة اللغة (1994) *Davidson et la philosophie du langage*

- الفلسفة والسيكولوجيا (1996) *philosophie et psychologie*

(المترجم)

(1) Michael Dummett, *les origines de la philosophie analytique* (1988); trad. fr. par Marie-Anne lescouret, Paris, Gallimard 1991.

عن أن تكون كلاً متناسقا أو منسجما، ذلك أنه، وبحسب وجهة النظر التي تمثلها هذه النظريات، فإنه يبدو بأنك تلحق النظريات الفلسفية التحليلية المعاصرة بـ "المنعرج الألسني أو اللغوي Tournant Linguistique"، وأنت عندما تلج باب المناقشة معها، فإنك غالبا ما تبين بأن هذه الفلسفات، تضم نقاطا مشتركة عديدة مع الميراث الهرمينوطيقي. على أنه، ومنذ ثلاثين عاما على الأقل، لم يكن المنعرج الألسني أو اللغوي، يمثل الخاصية الأولى للفلسفة التحليلية، فهذه الأخيرة كانت منشغلة بالعودة إلى مذاهب أخرى كالنزعة الذهنية أو الذهنية Mentalisme، النزعة الطبيعية Naturalisme، الميتافيزيقا الواقعية وبخاصة فيما يتعلق بعلاقات هذه الفلسفة بالعلوم النظرية بعامة.

وواضح هنا أن ليس كل الفلاسفة التحليليين لا يتفقون مع هذا التوجه (دومث Dummett وبيتنام Putnam على سبيل المثال)، لكن فيما يخصك، إلى أي مدى أنت مستعد للدخول في نقاش ما مع حاملي هذه الرؤية الطبيعية؟ هل تعتقد بأن هذه النزعة ما هي إلا تجريبانية جديدة، أو نوعا من الفكر ما قبل الكانطي أم أنك تعتقد على النقيض من كل ما ذكرناه، بأن هذا التوجه يشكل تحديا جديدا للفكر ما بعد الكانطي؟ فالتقليد الألماني - النمساوي يبين عن آثار خاصة بهذه النزعة الطبيعية نجدها في أعمال بولزانو Bolzano، هربارت Herbart، فريز Fries، بينيكو Beneke ومدرسة برنتانو Brentano، فهل تعتقد، كمسألة أخيرة، بأن الوقت قد أذن لجهة إعادة الاعتبار لهذا الجزء من الفلسفة التجريبية والواقعية الألمانية - النمساوية، أم أنك ترى، بأن هذه الأخيرة، ما هي في الحقيقة إلا صدى لزمان قد ولى؟

يورغن هابرماس

أنا أتفق مع الوصف الذي أفردته للوضعية الحالية للفلسفة التحليلية، كما أوافقك أيضا عندما ذكرت بأن فلسفة القرن التاسع عشر في ألمانيا تضم كتابا كانوا سباقين إلى تبني التوجه الطبيعي الذي كنت قد أشرت إليه فيما سبق.

وبالفعل، فقد ميّزت في كتاب الحقيقة والتبرير بين دالتين للمنعرج الألسني أو اللغوي، ففيما ينظر بعضهم إلى "البراديغم" أو النموذج اللغوي بما هو مجرد أداة من طبيعة ميتودولوجية (منهجية)، فقد اعتقدت دائما بأن هذا "البراديغم"، هو في الواقع مناقشة حادة مع "البراديغم" الذهني. من هنا، وضمن هذه الرؤية، فإنني أعتقد بأنه لا ينبغي لنا أن نكتفي بتوفير الأدوات السيمانطيقية الشكلية والتحليل المنطقي لحل ذلك المشكل الأبدي الذي كان قائما منذ كانط وهيوم كما أشار ريتشارد رورتي Richard Rorty، وإذا ما كان في مقدورك، ولأسباب تتعلق بالحاجة، أن تلي لي هذه الرغبة بأن تميّز لي بين منعرج ألسني أو لغوي بالمعنى "القوى" ومنعرج آخر بالمعنى "الضعيف" حينها سأقول لك بأنه لا كواين Quine ولا كارناب Carnap قد عملا على بلوغ "براديغم" جديد مع استثناء فيتغنشتين في رسالته Tractatus الشهيرة.

إن فيتغنشتين، فيما أرى، قد تبني هذا المنعرج وبخاصة عندما كتب بأن قواعد اللغة تشكل ماهية العالم. كذلك كان ديمتس Dummett قد كتب في تاريخه عن الفلسفة التحليلية، من أن الأفكار مع هذا المعرج "ستسكن خارج الفكر". وإذا ما كانت الدلالات تقع خارج الذهن، وفق ما يرى بيتنام، فإن اللغة تبقى الواسطة البينذاتية

الوحيدة التي يمكنها أن تتجسد في كل لحظة، وهذا في حد ذاته تغيير لأفق رؤية لم يمكن كارناب ليجيزه مطلقا.

باسكال أنجل

لكنك تجيز هذه الفكرة؟

يورغن هابرماس

نعم، هذا صحيح، أما فيما يخص البعد الآخر المتضمن في سؤالك، فأجيبك بكل صراحة أنا لا أهتم حاليا بالتقليد الذي أشرت إليه، إذ لا ينبغي أن تصبح الفلسفة مسألة مزاح حيث يقوم كل واحد منا بالحكم على المقاربات الفلسفية المختلفة انطلاقا من أدوات لا يملكها هو، وفي هذا المستوى أقول إننا كلنا متواجدون على ظهر سفينة واحدة.

باسكال أنجل

ما دمت تعترف بأنك تداولي، ألا يمكن أن تكون واقعيًا في الوقت ذاته؟

يورغن هابرماس

هذا صحيح أيضا، ففيما يخص المسائل ذات الطبيعة الإستمية، فأنا أأخذ موقفا واقعيًا إلى حد كبير، مع ذلك فأنا واقعي من طبيعة خاصة، واقعي يصنف خارج المنعرج التداولي، إنني على يقين تام بأننا لن نستطيع معارضة عالم موضوعي مشكل من كيانات مستقلة عن التصورات التي يمكن أن نكونها عنها، عالم ميزته هو أنه واحد بالنسبة للجميع.

الواقعية، الحقيقة الإستراتيجية

الحقيقة الأخلاقية

لتوضيح الموقع الذي تحتله الحقيقة في إتينا المناقشة سأعود لتوضيح بعض المباحث التي تبدو لي في غاية الأهمية من الناحية المنهجية، مع إظهار الروابط القائمة بينها.

1 - المنعرج الألسني أو اللغوي

إن التقليد الهرمينوطيقي الذي بدأ في التمدد من همبولد Humboldt وشلايرماخر Schleiermacher وصولاً إلى هيدغر Heidegger وغادامير Gadamer يمثل صيغة معينة من صيغ المنعرج الألسني أو اللغوي، ذلك أن تغير "البرادغم" الذي كان ينقلنا من الفلسفة الذهنية (أو العقلية إجمالاً) إلى الفلسفة اللغوية قد تم تطبيقه بطريقتين متكاملتين، وإن ظهرت مختلفتين، حيث يبدو أن مقارنة اللغة تتم من زوايا مختلفة، فإذا كان فريجه Frege - والإرث التحليلي بعامة - يهتم بالوظيفة التمثيلية للغة وبالبنية القضائية للجميل التقريرية فقط، مركزين كل جهودهم على بحث علاقة الجمل بالوقائع، فإن هيدغر والفلسفة الهرمينوطيقية قد انشغلا بتحليل وظيفة الانفتاح على العالم الخاص باللغة العادية، وعملاً على أن يستخلصا من هذه الخصائص اللغوية تصوراتهما عن العالم المنضويان

فيه. لقد عمل الجميع على الاستعانة بكل الوسائل المتاحة، مرة
بالاستناد إلى أدوات التحليل المنطقي، وأخرى بالاعتماد على
المنهجية اللغوية الموجهة نحو المضمون على أننا نجد بأن كلتا
المقاربتين: المقاربة الأولانية للسيمانطيقا الشكلية والمقاربة الكليانية
لسيمانطيقا المضامين، قد مارستا الاستدلال الزائف ذاته، فقد أهملتا
الأبعاد التداولية التي ينبغي توفرها في أي حوار، والتي كان هبولد
ينظر إليها على أنها عماد العقلنة التواصلية، بل إن نقائصها الثانوية
لن تتأخر في الظهور بخاصة إذا ما كان مرجعنا الإطار هو ما اقترحه
هبولد ذاته؟

هذا الإطار يضع على البساط ثلاثة مستويات من التحليل
متساوية الأهمية:

- المستوى الأول ويعالج تصوراتنا حول العالم من منطلق لغوي.
- المستوى الثاني ويسمح بفحص البنية التداولية للمناقشة.
- المستوى الثالث ويوفر إمكانية قيام دراسة للشروط اللغوية التي
يتطلبها تمثل الوقائع.

هذا في الوقت الذي نجد فيه أن المقاربات الهرمينوطيقية والتحليلية
تتوزع، أولانيا على الأقل في المستويين الأول والثالث على التوالي،
ذلك أن كليهما تؤمنان بطريقة أو بأخرى بأولانية السيمانطيقا على
التداولية، حتى وإن كان فيتغنشتين المتأخر مثلا قد قام بتغيير اتجاه
بوصلته، إلا أن تعابيره بقيت على حالها دونما تغيير. إن فلسفات اللغة
التي سادت خلال القرن الأخير لم تورثنا إلا طلاقا بينا بين تاريخانية
ألعاب اللغة لدى فيتغنشتين وأنطولوجيا هيدغر المنهممة بالانفتاح على
العالم من جهة، وتواصلية تجريبانية لسيمانطيقا فريجه حول الحقيقة،
مرورا بكواين ودافيدسن Davidson من جهة أخرى.

على أن هناك بعض المؤلفين كدومت وبيتنام (ومؤخرا براندوم Brandom) قد قاموا بتغطية ذلك المجال الذي يقوم مقام الوسيط بالنسبة للتداولية الشكلية، إنهم يعملون على مقارنة سياقوية ورثة بطلين من أهم أبطال القرن الماضي وهما هيدغر وفيتغنشتين من جهة، وعلى مناقضة من تبسوا ذلك التحليل اللغوي الذي يحاول، وعبر وسائل جديدة، حل المشاكل القديمة بين كانط وهيوم من جهة ثانية. ثم إنني قد لا أكون مغاليا إذا ما ذكرت، كما أوضحت ذلك من قبل غير ما مرة، أن من أهم الأسباب الفكرية التي جعلتنا كارل أوتو آبل وأنا ذاتي، ننخرط في هذا التوجه بغية إرساء تداولية ترنسندنالية أو شكلية، هو الحالة التي توجد عليها فلسفة ما بعد الحرب العالمية في ألمانيا⁽¹⁾.

2 - التداولية الشكلية

لقد حملت مؤخرا على مراجعة بعض مواقف السابقة المتعلقة بالعلقنة التواصلية، وكذا بنظريتي التداولية الخاصة حول الدلالة وتحديد ما تعلق منها ببعض أنواع أفعال اللغة التي كان تحليلها مصدر إزعاج بالنسبة لي منذ زمن بعيد (كإعلان النية من قبل المتكلم والأقوال البسيطة وغير المعيارية من جهة، والتهديدات والمسبات من جهة أخرى). فالأمر هنا بالنسبة لي، لا يعني مباشرة تحديدات حقيقية، وإنما محاولة البحث عن حلول للمشاكل المتعلقة أساسا بالأفضلية الممنوحة للعلقنة المقالية.

لقد حاولت ما وسعني عدم التطرق إلى المسائل ذات الطبيعة الإبستمية عدا تلك المتواجدة داخل سياق نظرية الفعل التواصلية.

Jürgen Habermas: *Vérité et justification* (1999), trad. fr. par Rainer (1) Rochlitz, op. cit. chapitre premier.

هذه المسائل ذاتها ستكون محور إهتمامي في المرحلة اللاحقة، فمسألة معرفة ما إذا كان ممكنا الدفاع عن موقف واقعي بمعزل عن المنعرج التداولي مثلاً تبدو مسألة في غاية الأهمية، كذلك أعتقد بأنه من الأهمية بمكان، البحث عن كيفية الحفاظ على تصور معين غير إستمري يتعلق بالحقيقة، آخذين بعين الاعتبار ذلك التداخل الذي لا يمكن تجنبه بين اللغة والواقع. وقبل أن أنهي يحضرنى هذا التساؤل ومحوره كيف يمكننا مصالحة الواقعية الاستمولوجية على البنائية الأخلاقية.

3 - واقعية دون تمثلاث

إن تداولية ما، مأخوذة وفق المقتضيات الكانطية تسمح بإثارة الانتباه إلى أمرين أساسيين، فمن جهة تظهر لنا أن تلك التجربة المشتركة القائمة بيننا تزودنا بمصادر مقاومة وصمود تمكننا من مواجهة الواقع المحبط، ومن جهة ثانية فهي تضعنا أمام حقيقة أننا لا نملك أي مدخل آني للوصول إلى الحقيقة "العارية" وعليه فإننا نجد أنفسنا، وتبعاً لذلك، ملزمين بإدخال عنصرين إثنيين داخل إطار تصوري واحد. ففي البداية ينبغي أن ندخل تلك الفكرة التي مؤداها أن المنعرج التداولي، في حقيقة الأمر، لا يترك أدنى مجال للشك فيما يخص وجود العالم الذي ينظر إليه بما هو عالم مستقل عن مجمل تصوراتنا، وفي الوقت ذاته بما هو عالم واحد بالنسبة لنا جميعاً. بعد ذلك يتوجب علينا أن نضع في الحسبان واقعة أنه من غير الممكن تحطيم تلك الحلقة المتعلقة بلغتنا بصورة تجعلنا لا نتمكن من إيجاد التبرير الكافي الذي يمكنه إظهار أن معرفتنا تحتزن مبدأ القابلية للتكذيب، وعليه فلتسمح لي هنا أن أشير إلى خطوات ثلاث ملازمة لهذا الدليل:

- إن التداولية الكانطية مثلها في ذلك مثل الفلسفة الترنسندننتالية هي في بحث دؤوب عن تلك الظروف التي يفترض أنها ظروف شاملة، ظروف أصبحت ضرورية تماما سواء باسم الممارسات القاعدية وكل الترتيبات المتعلقة بالذات المتكلمة والفاعلة، سواء بمقتضى وجهة النظر الخاصة بالبنى العميقة بعوالم تحيا حياة بينذاتية متبادلة حيث تبلغ فيها الذوات مرتبة الحياة التشاركية. وعلى النقيض من الفلسفة الترنسندننتالية، فإن هذه المقاربة التداولية لا تنتج عنها تبعات معينة عدا ما تعلق منها بادعاءات ترنسندننتالية ضعيفة، والمتعلقة بتحليل إفتراضات المناقشة، والمعرفة والنشاط والتي لا يمكن مجاوزتها أو التغاضي عنها. إن العوامل الترنسندننتالية أصبحت، من الآن فصاعدا، تشتغل وكأنها معطى قبلي بالنسبة إلينا، وعوامل يبدو وكأنها تتغذى من طبيعة الالتزام الذي نمارسه داخل الحياة الثقافية على تنوعها، ومع ذلك فهي لن تتمكن من احتلال أي مجال نظري - إدراكي خاص بنا اللهم إلا تأصلها داخل الزمان والمكان، وبهذا المعنى يصبح كانط متناغما مع داروين.

إن البحث عن الخصائص الشمولية لكفاءاتنا القاعدية منظورا إليها على خلفية طبيعية، لا يتناسب مع الصورة - الواجهة للمعرفة الإنسانية مأخوذة بما هي "صورة للواقع" - فالمعرفة تباشر، وبشكل مترامن، ثلاثة مسارات تقوم بتصويب بعضها بعضا بطريقة متبادلة: المسار الأول ويتمثل في الموقف الباحث عن حل للمشاكل القائمة ومواجهة المخاطر الملازمة للأوضاع الصعبة، المسار الثاني ويتمثل في تبرير ادعاءات الصلابة واضعين في الحسبان بمحمل الحجج المتعارضة، أما المستوى الثالث والأخير فهو عبارة عن مسار جمعي

للتعلم خاضع لقدرتنا على مراجعة مواقفنا عن طريق رصد أخطائنا الخاصة وتصويبها.

وإذا ما كانت أنواع التقدم في مجال المعرفة تشكل وظيفة بوجه من الوجود لهذه المسارات المتفاعلة فيما بينها، فإنه من غير المستحب اللجوء إلى فصل اللحظة "المنفعلة" من البحث عن اللحظة "الفاعلة" في مستوى البناء، التأويل والتبرير. كما أنه ليس من الضروري، بل إنه ليس ممكنا أصلا، تطهير المعرفة الإنسانية من رواسبها الذاتية ومن سائطها البيئداتية، ومن المصالح العملية ومن كل ما يمكنه السمو باللغة إلى مستوى التعدد والتنوع.

- كل هذا لا ينبغي أن يفضي بنا إلى نكران الحقيقة والموضوعية، ذلك أنه وبمقدار إصرارنا على مواجهة المشاكل التي لا يمكننا الهروب منها، فإنه ينبغي علينا في الوقت ذاته، أن نفترض في مناقشاتنا وكذلك في أعمالنا، أن هناك عالما موضوعيا ليس من صنعنا، وأن هذا العالم في مجمله واحد بالنسبة للجميع. وهنا أجدني على وفاق تام مع بيتنام في تأكيده بأن ليس هناك لغة خاصة بالعالم - فالعالم هو كتاب الطبيعة المفتوح أمامنا - أما ما يوجد فعلا فهو تلك اللغات التي نبتكرها نحن انطلاقا من رؤى متعددة، كما أننا، وانطلاقا من نظريات اللغة التي نقوم باختيارها، قد نصل إلى بلوغ توصيفات مختلفة تجدد مرجعيتها في الأشياء ذاتها. وهنا نقف أيضا لتساءل: هل سيتم الإبقاء على تلك النظرة التي تتصور العالم وكأنه خزان موضوعات وليس بوصفه جملة وقائع محددة من قبل اللغة. هذا التصور السينمائي للعالم بما هو نسق للمرجعيات الممكنة، يتناسب في الواقع، مع التصور الإبستمي للعالم بما هو مرتع لحمل الإرغامات الخفية التي تؤثر، وبطرق شتى، على طريقة تطلعنا لمعرفة ما يجري في العالم.

4 - الحقيقة والتبرير

يبدو أن مفهوم المعرفة بما هي تمثل مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الحقيقة. بما هي توافق، فعندما نرفض أحدها نكون قد رفضنا الثاني أيضا. وإذا ما سلمنا فعليا بوجود تداخل بين اللغة والواقع، فعندئذ لن يكون في مقدورنا تبرير حقيقة منطوق معين إلا بالاستناد إلى المنطوقات التي اعتقدنا في مرحلة سابقة بأنها صحيحة. هذا الحدث يضعنا أمام تصورين إثنيين: تصور مضاد لجوهرية المعرفة والتبرير، وتصور آخر ينظر للمعرفة بما هي كل متناسق إذا ما نظرنا إلى المعرفة بما هي "مزاعم مبررة" فإننا نكون قد خسرنا بعدا في غاية الأهمية يمكن الاستنجاد به متى رفعنا أي زعم بامتلاك الحقيقة، ذلك أن الحقيقة التي نطالب بتحققها في الحين، في المكان والزمان ذاته، وفق السياق الذي توجد فيه وعبر لغتنا، هي في الواقع، موجهة لمحاورة بعض سياقات التبرير، مهما تكن هذه السياقات. والحقيقة، إذا ما نظرنا إليها نظرة حدسية ثقابة، هي ملكية لا يمكن لقضية ما أن تنفصل عنها، فعندما نقول مثلا إن قضية ما هي قضية صحيحة، فإن ذلك يعني أنها صحيحة دائما، وصحيحة بالنسبة للجميع ولا تقتصر علينا فقط. في الوقت ذاته يمكننا أن نجد منطوقات قد تم تبريرها تبريرا كافيا ولكنها قد تكون غير صحيحة، لذا فإننا نضيف إلى الحقيقة الخاصة بقضية معينة، زعما يمكنه أن يتعدى كل الحجج التي نمتلكها.

إذن هل يتوجب على التداولية الكانطية أن تعلق العلاقة الباطنية بين النزعة التبريرية والحقيقة، إذ وبالرغم من قلة البواعث والعلل التي أمكننا بلوغها، فإنه، يبقى في مقدورنا صياغة زعم لا مشروط بالصلاحة يمكنه أن يسمو فوق أحسن التبريرات المتوفرة لدينا. ثم إنني

وإلى وقت قريب كنت أحاول دائما أن أشرح الحقيقة بعبارات تبريرية مثالية، بعدها أدركت أن هذا التشبيه لا يمكن توظيفه على هذا المنوال وعندها فقط حملت على إجراء مراجعة عميقة حول المفهوم المقال للمعرفة الذي كنت أستند إليه، مفهوم، وإن بدا لي غير خاطئ، إلا أنه كان ناقصا بكل تأكيد. إن أي تخريج مقالٍ لزعم معيّن بامتلاك الحقيقة يفضي إلى مقبولة عقلية وليس إلى بلوغ الحقيقة، ومع أن عقولنا المجبولة على الخطأ لا يمكنها أن تزعم أي شيء آخر عدا هذه المقبولة سالفة الذكر، مع ذلك فإنه لا ينبغي لنا أن نخلط بين هذه المقبولة وبين الحقيقة. من هنا نجد أنفسنا ملزمين بضرورة شرح الأسباب التي تجعل المشاركين في محاجة ما يشعرون - بالرغم من أنهم يتمتعون بميزة قبول قضية ما على أنها قضية صحيحة حتى ولو لم تكن كذلك - وتحديدًا عندما يكونون ضمن شروط شبه مثالية، بأنه في مقدورهم تعداد كل الحجج المؤيدة منها والمعارضة، وإرساء شروط مقبوليتها العقلية.

إذن، وفي إطار النقد الموجه للسياقية التي دافع عنها ريتشارد روتي، سأحاول أن اقترح هنا تمثلاً لانتظام المناقشة الفعلية من مستويين وذلك بإقامة تمييز بين ممارسة المحاجة من جهة. وسياق الممارسات اليومية التي تميّز العالم المعيش من جهة أخرى، إن المعتقدات تلعب دوراً مغايراً في الوقت الذي تقوم فيه بإرساء حقائقها وفق طرق متباينة شعارها في ذلك التمسك بالنشاط وإغفال المقالات أو الأقوال بأنواعها، وهذا ما يجعل الفاعلين، في عالم معيش معطى، خاضعين لقناعات مسبقة يتأثرون بها في حلّهم وترحالهم. إنه يتوجب عليهم مواجهة عالم يفترض فيه أنه عالم موضوعي، وأن يتصرفوا بموجب هذا الافتراض انطلاقاً من خاصية أساسية وهي التمييز العقلي بين المعرفة والرأي، بين ما هو صحيح أو حقيقي فعليا وبين ما يبدو كذلك. ففي

حضرم نشاطاتنا اليومية يصبح الاتكال على الحدس لجهة النظر إلى ما نعتقد بأنه صحيح أو حقيقي، ضرورة عملية. فنحن على سبيل المثال لا نقطع جسرا، ولا نقوم بسيارة سيارتنا ونحن عرضة لموقف إفتراضي جوهره التساؤل حول الإمكانيات التقنية أو الإحصائية التي يتمتع بها المهندسون الذين صنعوا لنا هذا الجسر أو هذه السيارة. وسواء أكان ذلك صحيحا أم لا، فإن مجرد وضع هذه العادات أو تلك القناعات موضع تساؤل، يعني إمكانية خلاصنا من ضغط هذه النمطيات التي تطبع مناقشاتنا وأفعالنا، ومن ثمة بلوغنا مستوى تنظيري عقلي.

في هذا المستوى من المناقشة العقلية، نجد أن النمط الإنجازي الخاص بلا مشروطية ما يمكن - أن يعد - حقيقيا قد تم تعليقه وتحول إلى تلك الازدواجية الغامضة التي غالبا ما تميز المشاركين في مناقشة معينة، إذ أنهم يتبنون موقفا افتراضيا، معطوفا على مبدأ القابلية تجاه المزاعم التي تتطلب تبريرا - بما أنها مزاعم إشكالية - والتي تحاول في الوقت ذاته، وبما أنها أيضا مزاعم بصلاحة لا مشروطة، أن تسمو فوق أي سياق معطى للتبرير. هذه المرجعية المتعالية والهادفة إلى بلوغ شيء معين في العالم الموضوعي، تعيد إلى أذهان أولئك الذين انخرطوا في مناقشة ما، من أن المعرفة التي تم فحصها، حتى لا أقول التي تم التأكد منها، هي المعرفة التي تم استخلاصها من المعرفة التي حصلها الأفراد خلال نشاطهم، وبطريقة تجعلهم يحفظون للفكر ذلك الدور الانتقالي الذي تلعبه الحاجة داخل السياق الأوسع للعالم المعيش. كذلك فإن الوظيفة التداولية للمعرفة، والتي تقع بين الممارسات اليومية والمناقشة، تظهر لنا بشكل جلي، العلاقة الباطنية القائمة بين الحقيقة والتبرير، وعليه يمكننا القول بأن المناقشات هي نوع فريد من "الغسالات" تقوم بتصفية ما يمكن أن يكون مقبولا، بطريقة عقلية، من قبل الجميع، كما

تقوم في الوقت ذاته بفصل المعتقدات التي تم فحصها وتلك غير المؤهلة عن تلك التي يمكنها المطالبة بوضع معرفي غير إشكالي.

5 - البنائية الأخلاقية

لقد دافعت دائما عن وضع معرفي - إدراكي غير واقعي في مجال النظرية الأخلاقية، فإتينا المناقشة تقوم بشرح المضمون المعرفي - الإدراكي لمنطوقاتنا الأخلاقية دون الرجوع إلى انتظام أخلاقي بديهي ومعروف مشكل من وقائع أخلاقية يمكنها أن تكون في متناول الوصف، لذا فإنه لا ينبغي الخلط بين المنطوقات الأخلاقية التي تبين لنا ما ينبغي علينا فعله، وبين المنطوقات الوصفية التي تنحصر مهمتها في تبيان الطريقة التي نرى بموجبها الأشياء كما تبدو في علاقتها المتشابكة فالعقل العملي في النهاية هو ملكة للمعرفة الإدراكية الأخلاقية دون تمثلات. هكذا، وانطلاقا من تصور مقالي للحقيقة، فقد كان من اليسر بمكان تأويل صحة المعايير والأحكام الأخلاقية وكأنها معرفة ماثلة لكن دون أدنى تبني للتدخلات الواقعية التي عادة ما تكون ملازمة للمعرفة الحقيقية هذا من جهة، من جهة أخرى أعتقد أن الانطلاق أيضا من تصور إبستمي للحقيقة شعاره "لنكن على توافق دائم مع الوقائع"، لا يعني بتاتا الوصول إلى توافق مع الوقائع، مع ذلك فإنه، ومن منطلق مراجعتي للمفهوم المقالي للحقيقة، توصلت إلى ضرورة أن أهتم مرة أخرى بمشكلة الحقيقة الأخلاقية.

إنني أستطيع أنؤكد هنا، ودون أدنى مجال للشك، أن التداولية الكانطية تعود بأصولها إلى واقعية دون تمثلات، ذلك أن الإطار الحال لمجمل تساؤلاتنا يظهر لنا ذلك اللاتناسق الفاضح بين مفهوم الصحة أو الصواب الأخلاقي - الذي ما زلت أصر على تفسيره بالصيغة الإبستمية

للتبريرية المثالية - وبين المفهوم غير الإbstمي للحقيقة، والذي امتد خارج أي سياق للتبرير، والذي بقي بعد ذلك مرتبطا بالافتراضات الأنطولوجية للعالم الموضوعي. ثم إن المحاولة التي تهدف إلى بعث تصور للصحة أو الصواب الأخلاقي بما هي شبيهة للمعرفة، يتوجب عليها أولا ردم الهوة التي ما فتئت تتسع جهارا ما بين مزاعم تدعي الحقيقة دونما إحالة واضحة إلى ذلك العالم المكوّن من أشياء توجد بشكل مستقل عن بعضها بعضا.

وفي كلتا الحالتين فقد يكون من الممكن أننا لا نملك أحسن الوسائل للحسم في مسألة الحجج المتحورة حول المقبولة العقلية للأحكام. مع ذلك، ومهما تكن الحالة التي نحن بصدد ذكرها، فإننا نجد بأن للنزعة التبريرية المثالية دلالة مختلفة. فالمقبولية العقلية تعني بتحديد الحقيقة القضائية، في الوقت ذاته الذي تقوم فيه باستنفاذ الدلالة المخصصة للصحة أو الصواب الأخلاقي. أما النزعة التبريرية المثالية فتقوم بإكمال المعنى الخاص بالصحة أو الصواب الأخلاقي وذلك بسبب أن المقبولية تضي نوعا من النزاهة أو التجرد، هذا الاختلاف يفصح عما لم يكن متوفرا من قبل وهو التضمن الأنطولوجي للحقيقة.

إننا، وفي الوقت الذي نجد فيه أن الحقيقة المتعلقة بقضية معينة تعبّر عن واقعة محددة، فإننا، وفي حالة الأحكام الأخلاقية، لا نجد مقابلا محددًا لها سوى مجموعة من الأشياء لا تفيدنا إفادة مباشرة. إن توافقا معياريا تم التوصل إليه في ظروف تتميز بالحرية، ويتضمن مناقشة ذات طابع عملي يمكنه إرساء معيار صالح (أو أن يثبت صلاحته)، فالمعايير الصالحة لا توجد أصلا، وما يوجد فقط هو ذلك الشكل الذي يمكن من خلاله، وبينذاتيا، القول بأنها تتميز بالصلاح.

ذلك أن "الصلاحة Validité" معيار من المعايير الأخلاقية يفيد بأن هذه الأخيرة <<تستحق>> اعترافا شاملا وذلك لجهة قدرتها على ربط إرادة المشمولين بهذه المعايير بطريقة عقلية، فعالم الأخلاق الذي نسعى لتحقيقه تبعا لصفتنا الأخلاقية، يمتلك دلالة بنائية.

لهذا السبب بالذات فإن أي إسقاط لعالم اجتماعي متضمن ومكوّن من علاقات بينشخصية منظمة تنظيما جيدا، قاسمها المشترك الحرية والمساواة - ترجمة لمملكة الغايات كما تصورها كانط - يمكن استخدامه كبديل للمرجعية الأنطولوجية للعالم الموضوعي.

إن موضوعية الاعتراض المنحدرة إلينا من مجال فكري مغاير لا تحمل المضمون ذاته الذي تحمله تلك الموضوعية المتعلقة بواقع ما فتى يفاجئنا. فليس ذلك الحدوث غير المسيطر عليه، والملازم لظروف ما انفكست تغافلنا، من يعلن إخفاق الأحكام الأخلاقية والمعايير الأخلاقية، ولكنها تلك المعاناة التي لا تجد متنفسا لها إلا عبر التناقض والسخط المعبر عنهما بهذا الاعتراض الذي أصبح يغذي التوجهات "الأكسيولوجية" (أو الأدبياتية) الشاذة. هذا الإخفاق يبقى في انتظار مسار حقيقي للتعلم حيث يمكن للأطراف المتنازعة الوصول إلى زحزحة ذواتهم الخاصة عن مراكزها - أو إلى آفاق خلاصتها تمركز إثني أو عُرَاقِي Ethnocentrique - بطريقة تجعلهم ينضوون تباعا في عملية بناء مشتركة لعالم موسع من العلاقات البينشخصية المشروعة. فإتيقا المناقشة تود بالفعل أن تثبت بأن الدينامكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الآخر، ومن ثمة إدماجها داخل الافتراضات التداولية للمناقشة العملية ذاتها.

6 - الديمقراطية الدستورية

ينبغي أن نضيف هنا بأن أخذ المساهمة الميجلية في بعث تعالي الابستمولوجيا والنظرية الأخلاقية بعين الاعتبار هو عمل رديف لهذه البنائية، ذلك أن جوهر النقد الميجلي لكانط يقودني إلى تقديم بعض الملاحظات الختامية حول النزعة الإصلاحية الديمقراطية والدور الذي يمكن للديمقراطية الدستورية أن تمنحه للمثقفين المنشغلين بمسائل الحياة العامة أو العمومية، فالمثقف، وعلى النقيض من الخبير العلمي والطبيب المعالج، حيث يضع كل منهما نصائحه بتصرف وكالات تابعة للدولة أو لأفراد خواص، يتوجه مباشرة إلى المجال الليبرالي أو العمومي الموجود فيه مؤثرا ومتأثرا.

على أن الملاحظة الأساسية هنا هي أن الفلاسفة هم الأكثر استعدادا لبحث بعض المسائل المعقدة من بعض فئات المثقفين الأخرى سواء أكانوا كتابا، فنانيين، مختصين أو علميين، إذ بإمكانهم المساهمة في بعث التأمل حول مقال أو قول الحدائث، التي ومن خلالها يمكن لبعض المجتمعات المركبة أن تصل إلى فهم أفضل لأوضاعها الماضية والحاضرة على حد سواء، فالفلسفة، وبرغم كينونتها المتفردة، نجدها تُبقى، وبصورة دائمة، على علاقة وطيدة مع العلم من جهة، ومع الحس المشترك من جهة ثانية. كما أن المشتغلين بها يتميزون بإمكانية ممارسة نقد صارم تجاه العوارض الاجتماعية المختلفة - كنقدهم مثلا للمعاناة الخفية الناتجة عن سيطرة مجتمع الاستهلاك، البيروقراطية، النزعة القضائية المغالية، العلموية السائدة - وأخيرا، فإن الفلاسفة يمكنهم إظهار كفاءات خاصة لجهة تحليل المشاكل المتعلقة بالعدالة السياسية وبخاصة ما تعلق منها بـ "الجروح الخفية" للتمهيش الاجتماعي والإقصاء الثقافي.

إذن، وكما نرى، فإن الفلسفة والديمقراطية لا يشتركان فحسب
في أصلهما المشترك، ولكن وجودهما ذاته وجود مشترك، بمعنى أن
وجود كل منهما مرتبط حتما بوجود الآخر.

إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة

يورغن هابرماس

إن مفهوم الإتيقا بما هو بحث في التأصيل الفلسفي، واستكشاف لعلوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية مفهوم قديم يمتد بجذوره إلى أفلاطون وأرسطو، وكانط، وسبينوزا، ونيتشه، ولكن الذي تغيّر هو طبيعة المقاربة المعاصرة لهذه المسألة جرّاء التراكمات المعرفية والتعقيدات البنيوية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة التي ترفض كل إتيقا باسم الإتيقا ذاتها. لذا فإن الإتيقا تبدو وكأن مجال انهماكها هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، في الوقت الذي تحتفظ فيه الأخلاق بمهمتها التاريخية البدئية وهي وضع المبادئ موضع التطبيق والممارسة. وإذا كانت الأخلاق بالمفهوم الكانطي قد حافظت على وحدتها البنيوية عبر التاريخ لمعيارية ما تدعو إليه، حتى لا أقول لتجرده وبعده عن التطبيقات الواقعية، فإن الإتيقا قد تشذرت إلى إتيقيات بفضل التصدعات التي ضربت البنية الرسوبية للمجتمعات المعاصرة، إذ وبالإضافة إلى اهتمام الإتيقا بالانقلابات الاجتماعية التي تضرب العالم طولا وعرضا سواء ما تعلق منها بالفرد أم بالمجتمع كالتحرر الجنسي، والعدالة، والممارسة السياسية، والحركات النسوية، إلى غيرها من الانشغالات الأخرى، هناك مسألة في غاية الأهمية أشار إليها هابرماس في نقاشه مع محاوريه وهي طغيان النزعة العلمية أو «العلموية» على مجمل مناحي الحياة المعاصرة ما أقرن مطارحات تحوم جلها حول مخاطر التطور العلمي على الطبيعة أو المحيط وعلى الإنسان ذاته، وهي القضية التي كان الفيلسوف الفرنسي ميشيل سار سباقاً في طرحها في كتابه الشهير «العقد الطبيعي». أما النقطة الأخرى هنا فهي العلاقة الجدلية القائمة بين مفهوم إتيقا المناقشة ومفهوم التواصل الذي يعد هو أيضاً من المفاهيم المفتاحية لفهم المجتمع المعاصر، حيث يتعذر فهم أحدهما فهماً حقيقياً دون العودة إلى الآخر.

من مقدمة المترجم

ISBN 978-9953-87-560-6



9 789953 875606

منشورات الاختلاف
Editions El-Ikhtilef

149 شارع حسيبة بن بوعلي
الجزائر العاصمة - الجزائر
editions.elikhtilef@gmail.com



الدار العربية للعلوم ناشرون
Arab Scientific Publishers, Inc.
www.asp.com.lb - www.aspbooks.com

www.neelwafurat.com

نيل وفورات.كوم



جميع كتبنا متوفرة
على شبكة الإنترنت