أخلاقيّات المناقشة عند هابرماس من منظور الطبيعة الإنسانيّة[1]

وفاء شعبان

المفردات المفتاحيّة: وفاء شعبان، يورغن هابرماس، الطبيعة الإنسانيّة، مدرسة فرانكفورت، الأتيقا، المناقشة، التواصل، الحجاج.

تميّزت الفلسفة بالسؤال، والسؤال كان الإنسان: من هو الإنسان؟ ما هي طبيعته؟ ماذا يمكنه أن يفعل؟ وبدا ظهور الفلسفة نفسه ظهورًا لسؤال الإنسان. منذ أربعة وعشرين قرنًا، وقف عدد من الأشخاص في المدينة اليونانيّة القديمة، نزعوا عن أنفسهم صفة الحكيم، واكتفوا بحبّ الحكمة، وخاطبوا الإنسانيّة جمعاء، ولم تكن هذه المخاطبة إلّا نقاشًا ذاتيًّا، لحظة تفكّر، أو لحظة مساءلة الذات المدهوشة بهذه المساءلة نفسها. هي دهشة الوجود، وليس وجود العالم، بقدر ما هو وجود الذات في العالم، الذات التي تعي هذا الوجود وتخبر عنه، وتقول ما هو العالم؟ وهي تقول نفسَها، وتخاطب نفسَها، وهي تقول الإنسانيّةَ وتخاطبها. هذا ما يمكن تسميته بالطبيعيّ الذي يشكّل مجالَ التخاطب، والذي تتشارك فيه الإنسانيّة جمعاء. إنّ لحظة الفلسفة هي لحظة الطبيعة الإنسانيّة، ولا نقول الطبيعة البشريّة التي تدخلنا في نقاش لغويّ لا يعود فيه التفلسف ممكنًا.

شكّلت المدينةُ اليونانيّة القديمة، إذًا، مجالَ ظهور ممارسة جديدة لمهنة جديدة، هي مهنة الفيلسوف الذي شقّ للإنسانيّة الطريق الذي انخرطت فيه، ولم تخرج منه بعد. إنّه معنى نسبنا اليونانيّ. ولحظة ولادة إنسانيّتنا هي لحظة ولادة الفيلسوف اليونانيّ. هذا الفيلسوف الذي لم يعد محتاجًا إلّا إلى اكتشاف حقيقته، ما هو عليه، طبيعته، وسائل معرفته وفعله، أو أدواتهما. وهذا من غير أن يدّعي امتلاك أيّ شيء ممّا يبحث عنه، ومن غير أن يبحث خارج نفسه عن اكتساب، أو إضافة، أيّ شيء إلى ذاته. هذه الطبيعة، وحده الفيلسوف سعى إليها، وتطابق معها، بما هو الذات العاقلة التي تتفكّر الكلّيّ، وتعود إليه في إنتاج معرفتها عن ذاتها وعن العالم، وتفعل في العالم أيضًا بالرجوع إلى هذا الكلّيّ. وفيما يتكلّم كنط عن القبليّ السابق على التجربة الذي يجب التمرّن عليه لممارسته، يقدّم أفلاطون عالمَ الأماثيل التي لا يتعلّمها الفيلسوف، ولا تُعطى له من خارجه، إنّما يتذكّرها لأنّها تخصّ طبيعته.

ومنذ الحداثة الأوروبيّة، ظنّ العقل أنّه حلّ، تدريجيًّا، مشكلته مع الطبيعة، بعد نزاع طويل هَدِف إلى تَفلُّتِه من قيودها؛ فَهِم قوانينَها، سيطر عليها وألحقها به، قالبًا بهذا علاقةَ التبعيّة لمصلحته. ولكنّه بقي غير راضٍ

[1] ورقة بحثيّة قُدّمت في ندوة نظّمها معهد المعرف الحكميّة، للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، تحت عنوان "الطبيعة البشريّة". عُقدت الندوة في 24 كانون الثاني 2013.

عمّا هو عليه. لم يمكّنه وضعُه الجديد من الاطمئنان عن نفسه، فبقيت مشكلتُه مع ذاته قائمةً، ولم يثق بهذا التحرّر الذي قيّده من جديد. بكلام آخر، استمرّ عاجزًا عن حلّ مشكلته مع الطبيعة التي تخصّه، أعني الطبيعة الإنسانيّة. وهذا لأنّه لم يقتنع باستعادة الإنسانيّة لذاتها، أي تحرّرها.

تجاوزت الفلسفة، إذًا، سؤال الطبيعة. ولكنّها ما زالت في قلب سؤال الإنسان وطبيعته. وشغل هذا السؤال المساحة الأكبر في الفلسفة منذ الأنوار الأوروبّيّة. وأكّدت الأجوبة المتعدّدة وجود مأزق لم تتخلّص منه الفلسفة بعد. ولم تتمكّن فلسفات التاريخ وفلسفات الطبيعة من الاتّفاق على جواب واحد، بمعنى هل نعرّف الإنسان بجوهره الثابت، أو بفعله المتحرّك؟ أليس هناك من مساحة مشتركة بين كلّ التعاريف؟ وكيف يمكن للفلسفة أن تثبت ذاتها، في هذا السباق القائم حاليًّا بين المعارف؟ وهي معارف تزعم جميعها أنّها قادرة على تقديم الحلول لمشكلات الواقع الإنسانيّ. وتزعم، بالتالي، أنّها غير معنيّة بسؤال الفلسفة، ما دامت قادرةً على تقديم الأجوبة؟

غير أنّ هذه المعارف تدرس الظاهرة، وما يقع تحت الحواسّ، فتحوّله إلى أرقام ومعادلات حسابيّة. ولم تقل لنا كيف يمكنها بلوغ الجوانب غير المرئيّة من الإنسان. تستعمل قواعد العقل ومبادئه، وتقدّم أوصافًا للوعي من خلال ما يظهر في السلوك، وتبقى غير قادرة على الولوج إلى عمق هذا الجزء الذي يشكّل مصدرها وينبوعها. وتمثّل هذه المساحة غير المضبوطة المشتركَ بين كلّ الفلسفات، وتسمح لسؤال الفلسفة المشترك بالبقاء. وهو سؤال حرّيّة الإنسان، وهي حرّيّة الاختيار، إذًا حرّيّة الفعل.

ويحتاج فهم الإنسان إلى التأمّل في هذه الحرّيّة الملازمة لطبيعته. ويتناول أوّل الأسئلة مصدرَها، وهو بالطبع العقلانيّة. وليست العقلانية إلّا تسميةً أخرى للحرّيّة. وفي العلاقة بين الاثنتين (العقلانيّة والحرّيّة) تبدأ الإشكاليّة حول الإنسان بالتبلور. ونتوقّف هنا عند اهتمام يورجن هابرماس، الفيلسوف وعالم الاجتماع الألمانيّ. وهو من أعلام مدرسة فرانكفورت النقديّة[2] التي تجمّع أتباعها في معهد البحث الاجتماعيّ وشكّل تحرُّر الإنسان نقطةً مركزيّة في أبحاثها. وانتمى هابرماس إلى هذه المدرسة[3] متّبعًا منهجًا نقديًّا، وعلى غرارها هدفت أبحاثه إلى

---

[2] تألّفت مدرسة فرانكفورت من مثقّفين ألمان اجتمعوا حول "معهد البحث الاجتماعيّ" المؤسَّس سنة 1923. وتعود بداية انتشار هذه المدرسة إلى أزمة الماركسيّة الألمانيّة، وما نتج عنها من التباين بين المفاهيم الخاصّة بهذه الماركسيّة وتعدّدها. وقد سادت النقاشات حول كيفيّة حصول الانتقال من الرأسماليّة. وفي هذا الإطار، قدّم أعلام مدرسة فرانكفورت مشروعَهم الذي يعتمد التحليلَ النقديّ للعلوم الاجتماعيّة من منظور ماركسيّة جديدة.

[3] عيّن أعلام مدرسة فرانكفورت مهمّة نقدهم بمواجهة تشييء الإنسان الذي أراد التحرّر من إرهاب الطبيعة، فذهب إلى إبداع شروط السيطرة على الأشياء بجعل هذه الأشياء أدوات هذه السيطرة. ولكنّ المجتمع المنظّم بأكمله ينتهي بالتحوّل نحو السيطرة على الأشياء والبشر معًا. وهي سيطرة يصبح الأفراد بدورهم أدواتها الرئيسيّة. وشكّلت هذه الإرادة بتحرير الإنسان نقطة ارتكاز أساسيّة في فكر هابرماس. وجاء نقد مدرسة فرانكفورت بنتيجة التحوّلات الكبرى التي حصلت في النصف الأوّل من القرن العشرين، منها فشل الثورة البروليتاريّة في الغرب، بعد الحرب العالميّة الثانية، وتجمّد الفكر في أيديولوجيا فجّة، وصعود النازيّة في

تحرير الإنسان، بما هو ذات عاقلة مفكّرة، متّبعًا مقاربةً كنطيّةً وماركسيّة، بالبحث في شروط الإمكان، ولكن ليس في شروط إمكان الفرد العاقل المنعزل، إنّما في شروط إمكان الفرد الاجتماعيّ.

وإلى جانب كون هابرماس وجهًا رئيسيًّا لهذه المدرسة[4]، فإنّه تأثّر بالواقع الألمانيّ المتمثّل بالكنطيّة والفيبريّة الماركسيّة. وأشدّ ما وجّه تفكيره ونظريّته النقديّة في الثقافة الألمانيّة كانت موضوعتا الأداتيّة والأدلجة. وقد أراد أن يجعل من النظريّة النقديّة نظريّةً حقيقيّةً للتحرّر، لا تُختزل إلى طوباويّة تاريخانيّة، وتقوم على الربط بين نقد السيطرة ونظريّة التحرّر، بواسطة العقل التواصليّ[5].

هذا عِلمًا أنّ انتساب فكر هابرماس إلى "الفلسفة الألمانيّة" لم يجعله يتطابق معها. لقد أعاد عقلانيًّا بناء مبدإ التماسك بين الذوات على أساس اللغة الإنسانيّة التي اعتمد على نظريّتها، إلى جانب الحجاج، لنقد اللوغوس المِتافيزيقيّ والعقل الأداتيّ وشروط ممارسته، مرتكزًا إلى قاعدة معياريّة. ويمكن القول أنّه مقابل فلسفة التعالي، طرح فلسفةً أخلاقيّةً تقوم على المناقشة. هذه المناقشة التي تردّ الإنسان إلى ذاته، ما هو عليه، أعني طبيعته، لأنّه بها يستعيد حرّيّته التي تدلّ على إنسانيّته.

وتصدّى فكر هابرماس لما اعتبره مجتمعًا غامضًا يعود إلى الوراء، بحثًا عن جوهر غير ممكن العثور عليه، معتمدًا في نقده، ليس على نقد العقل، كما ورد عند هيدغر ودريدا وأدرنو وفوكو، ولكن على مفهوم جديد للعقلانيّة، لا يقبل أيّة إعادة إثبات دغمائيّة لها. ولم يربط، بالتالي، فكره النقديّ بالمِتافيزيقا، أو بالفلسفة المتعالية، لأنّه فكر يقبل الخطأ، ويعيد تعريف دور الفلسفة التي لم يعد ينسب إليها ميزة "وحدة التأسيس". ويتلاءم هذا الفكر مع طبيعة الإنسان، التي لا فصل ممكن فيها بين الحياة في المجتمع ومختلف المعارف. وقد تصبح مهمّة الفلسفة بنظره توفير التوسّط في مواجهة كلّ أشكال التباعد الحاصلة. أمّا شرطه الوحيد فهو الحجاج العقلانيّ

أوروبا، والانتقال من مرحلة الليبراليّة الرأسماليّة إلى مرحلة المونوبول، وانتشار ثقافة الكتل البشريّة. ويعود مصدر النظريّة النقديّة إلى التقليد المثاليّ الألمانيّ، خصوصًا كنط وهيغل.

[4] تباينت المواقف من علاقة هابرماس بمدرسة فرانكفورت. منهم من اعتبره آخر معلّمي مدرسة فرانكفورت، وبعضهم الآخر اعتبره من قضى عليها، وأثار النقاش حولها. ولد هابرماس سنة 1929، ممّا يؤكد عدم انتمائه إلى الجيل الأوّل، بل إلى الثاني. وهو، أثناء دراسته، لم يتتلمذ على يد أيّ منهم، كما أنّه أثناء عمله مساعدًا لأدورنو – بين عامَي 1956 و1959 – لم يعرف مؤلّفاتهم التي تعود إلى ما قبل الحرب، رغم أنّه عاد إلى فكرهم في الستّينات، واستعاد الماركسيّة الفيبيريّة للعشرينات. وبهذا، يمكن اعتبار روابطه معهم غير تاريخيّة، إنّما نظريّةً فقط. وتركّز اهتمامه على البحث عن أمل بنزع الأوهام التي واكبت إنشاء مجال عالم جديد. ويجمع فكره المادّيّة التاريخيّة من ماركس، ونظريّة النموّ عند بياجيه وكهلبرغ، والتحليل النفسيّ عند فرويد. وتأثّر بكارل أوتو أبيل كمفكّر ملتزم، واهتمّ بالبراغماتيّة الأميركيّة. وفي سنة 2004، أعلن تأثيره بديوي في فكرة مجال الفعل والتفاعل طرح عقلانيّة المجال العامّ.

[5] J. Habermas, *Morale et communication* (Paris: champs-flammarion, 1999), pp. 10-13.

الذي يقطع مع الأفكار المسبقة، والعمل في الوجود بعيدًا عن اللعب على الاستعارات أو مخادعة العقل[6]. ويرمي نقد فيلسوفنا في النهاية إلى تحرير الإنسان، بتوحيد النظرة إليه، عن طريق التصدّي لمركزيّة اللوغوس التي امتاز بها التقليد الغربيّ، والذي اعتبر أنّ الأنطولوجيا ترتبط بالكائن الغربيّ دون غيره[7].

النقد والعودة إلى الإنسانيّ

أراد هابرماس في موقفه النقديّ الكشف عن العوائق الاجتماعيّة أمام تحرّر الأفراد والمجتمع. وفي تساؤله عن كيفيّة تمكّن الذات من اتّخاذ الموقف النقديّ، حاول التوضيح من منظور عدم الفصل بين المشروع النظريّ للمعرفة الموضوعيّة للتفكّر الذاتيّ والشروط الاجتماعيّة، أو بشكل عامّ للسياق العمليّ حيث تتجذّر المعرفة[8]. وغايته التعريف بالفيلسوف الجديد والفلسفة النقديّة الجديدة التي تنتمي فعليًّا إلى العصر[9]. ويمكن القول إنّه قاد النظريّة النقديّة نحو مرحلة متقدّمة من الشمول والاتّساع، وجعلها أكثر انفتاحًا على العلوم الأخرى[10].

ولتوضيح مفهوم النقد هذا عند هابرماس، علينا العودة إلى مدرسة فرانكفورت[11] التي اتّبعت مسارًا نقديًّا نحو العصر، وبشكل خاصّ، نحو وضعيّة العقل الأداتيّ والطوباويّة التوتاليتاريّة. إنّه نقد يردّ إلى الذات الإنسانيّة قدرتَها الطبيعيّة على المحاكمة، فلا تقبل أيّ معطًى من غير فحصه، وتوجب، بالتالي، إعادة النظر الدائمة. ويتمايز نقد هابرماس عن النقد في مفهومه الكنطيّ[12]، الذي يبحث في حدود المعارف، وشروط

---

[6] J. Habermas, *Logique des sciencse socials et autres essais* (Paris: puf, 1987), pp. v-vi.

[7] J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel* (Paris: fayard, 1995), tome I, p. 11.

[8] Y. Cusset, *Habermas, l'Espoir de la discussion* (Paris: michalon, 2001), pp. 18-21.

[9] علاء طاهر، **مدرسة فرانكفورت، من هوركهايمر إلى هابرماس** (بيروت: منشورات مركز الإنماء القوميّ)، الصفحة 92.

[10] المصدر نفسه، الصفحة 87.

[11] خاضت مدرسة فرانكفورت نقد الاجتماع ونقد الأيديولوجيا. وتأثّرت بنقد الاقتصاد السياسيّ الماركسيّ، ونقد الواقع الاجتماعيّ القائم، ونقد الأيديولوجيا. وهذا بهدف كشف الإمكانيّة العقلانيّة التي تحتويها الحالة الحاضرة للقوى المنتجة. وهي ردّ على ما اعتقده فلاسفة الأنوار من أنّ العلم والتقنيّة سيقضيان على الخرافات والأساطير ويؤسّسان لمجتمع متصالح مع نفسه. في حين أنّ العلم والتقنيّة وُلِدا من نقد الأيديولوجيّات (أي الخطابات التي تشرعن السلطة) أصبحا بدورهما أيديولوجيَّين.

[12] ركّز نقدُ مدرسة فرانكفورت على كشف كلّ أشكال اليقين الكاذبة عند البرجوازيّة التي انتصرت مع اقتصاد السوق. وتميّزت الحداثة الاجتماعيّة والسياسيّة بالحضور الأكبر للكنطيّة والفيبريّة الماركسيّة. في المنحى الكنطيّ، برز ربط بناء "إصلاح" دولة الحقّ الديمقراطية بالشعور "الحماسيّ" بالصيرورة. أمّا من الناحية الفيبيريّة–الماركسيّة، فبدت الدولة، بضغط الفروض الاقتصاديّة والتاريخيّة، لعبةً وظيفيّةً أداتيّةً.

الإمكان (المِتافيزيقية، والفلسفيّة، والعلميّة)، ويعتبر العقلَ محكمةً. بينما يهدف نقد هابرماس إلى تحرير الفرد والجماعة، فهو أخلاقيّ وسياسيّ، ويخصّ النوع الإنسانيّ[13].

يبدأ هابرماس في نقده من البحث في العلاقة بين الحقّ والأخلاق والأخلاقيّات. ويعالج مجدّدًا مفهوم "الحديث" في سياق ظروف الخطاب الفلسفيّ للحداثة، وفي إطار نظريّة المجتمع، من أجل إعادة بناء العقل. وقد جعله هذا الموقف النقديّ يتجاوز هوركهايمر باتّجاه التحرّر من "العوائق"، في حين أنّه يعي تمامًا الإخفاقات التاريخيّة لمشروع حداثة العقل التي تثقل في الحاضر على إعادة إنتاج مجتمعاتنا، بحسب معايير تدّعي أنّها عقلانيّة. وتعدّدت محاولاته ليؤسّس شروطًا منهجيّةً من أجل فهم المجتمع بطريقة نقديّة. وعندما أراد إعادة صياغة إشكاليّة العقلانيّة، بشكل خاصّ في نظريّة الفعل التواصليّ، مقابل الأنساق الاجتماعيّة المعقّدة، فإنّه أقام ربطًا بين الذات العاقلة والسياق الاجتماعيّ الذي يتبدّى في العلاقات بين الأفراد، تعيّنها اللغةُ في هذا الفعل التواصليّ. وهذا يعيد إلى الإنسان ما هو له بطبيعته، أي حرّيّته.

لهذا اهتمّ هابرماس بتعميق منهجيّة العلوم الاجتماعيّة، كما أراد تقديم تجهيز منهجيّ جديد لفهم المجتمع المعقّد، وإعطاء طريقة متجدّدة لوسائل الفهم والحكم على الحالة التي يمكن تفسيرها عقلانيًّا. بكلام آخر، أراد أن يقدّم بهذه الطريقة للممارسة الاجتماعيّة شروطَ فهم ذاتيّ ونقديّ، وشروطَ ممارسة حقيقيّة لنشاط اجتماعيّ تفكّريّ، قادر على مفصلة دوافعه مع المعرفة الواضحة للسياق والشروط الاجتماعيّة، حيث نجد مستويَين من التساؤل يتقاطعان بحميميّة داخل مشروع تأسيس شكل بديل للعقلانيّة، قابل للتجدّد بإمكانات العقل الحديث[14].

وهذا الإنسانيّ الذي يبحث هابرماس عن استعادته لا وجود له عند الفرد المنعزل، وإن خاض حوارًا ذاتيًّا، حتّى وإن كان نقديًّا. هذا لأنّ مشروعيّة التفكّر النقديّ تعود إلى التبادل الواقعيّ للكلام، بمعنى أنّ التفكّر النقديّ يبدأ مع ممارسة الحوار. وبممارسة كهذه يتحرّر الإنسان فعليًّا من التعيينات التي تعميه، لأنّه سيتمكّن من الوعي بها في إطار بحث تعاونيّ عن الحقيقة. ويصبح إذًا العملُ التحريريّ جماعيًّا، ونتيجة التعاون بين الأفراد، وليس الذات المنعزلة. ومع الكلام المتبادل في الحوار فقط، يبدأ المجال الضروريّ للتفكّر الذاتيّ بالتحرّر[15].

ويعتمد التفكّر النقديّ الهابرماسيّ مبدأ الكلّيّة إلى جانب مبدإ العلنيّة، فلا يفرض أحد ما شعارَه على الآخرين، ولكن يمكنهم بواسطة المناقشة الحرّة بينهم بوصفهم متساوين، أن يقبلوا به ليصبح قانونًا كلّيًّا. بالنتيجة، لا يعود مركز الثقل في ما يتمنّى كلّ فرد ترجيحه، من غير أن يناقَض كما لو أنّه قانونه الكلّيّ، إنّما في كلّ ما يمكن للجميع أن يعترفوا به بالإجماع، باعتباره المعيار الكلّيّ. وتعني العلنيّة ما يحصل بحضور الشعب في المناقشات

---

[13] *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 10.

[14] *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 17-18.

[15] Ibid., p. 28.

العلنيّة. وتحتلّ فكرة العلنيّة هذه، والتي ظهرت في نهاية القرن الثامن عشر، موقعًا متميّزًا في العلاقات بين الأفراد المجتمعين. وهي فعل ولادة الديمقراطيّة الحديثة، وصفة ما يُعلَن للشعب، بعيدًا عن السرّيّة. هذا في حين أنّ كلّ أشكال الاستبداد تعمل على السرّيّة. وتمثّل العلنيّةُ الانفتاحَ، وهي ميزة ما يربط العقل العمليّ بالعالم السياسيّ. ويؤيّد كنط هذا المبدأ، فيقول إنّه عندما تجري المناقشات علنيًّا، تكتسب القرارات مشروعيّتها ضدّ الاستبداد. ويضيف هابرماس أنّه بفضل مبدإ العلنيّة يتّخذ المجالُ العامّ سلطةً نقديّةً حقيقيّةً، سلطةَ الإقامة الدائمة. ويسمح هذا المجال العامّ العلنيّ بإعادة إحياء دولة الحقّ بواسطة التداول الحرّ العلنيّ بين الأفراد.

وتتّضح في هذا النقد صورة الإنسان مبنينةً منطقيًّا على الشكل التالي: (1) منطق المعرفة (تزاوج الإبستِمولوجيا وتاريخ العلوم)؛ و(2) تاريخ النظريّة (تزاوج منطق العلوم وتاريخ الفلسفة)؛ و(3) أخلاقيّات المناقشة (تزاوج الأخلاقيّات والأخلاق الاجتماعيّة)[16]. ويُظهر هذا التوليف إرادة هابرماس عدم الفصل بين معرفة الإنسان وسلوكه، أو أخلاقه، والتي يحقّقها الفعل التواصليّ.

ويشكّل التفكّر الذاتيّ النموذج النقديّ الهادف إلى حدوث الوعي بواسطة السياق الاجتماعيّ الذي يعيّن تصوراتنا، ويتناسب معه بشكل دائم، بحيث يمكن لهذا الجهد أن يندمج في الوعي المشترك، ويؤدّي في التفكّر الذاتي إلى الجمع بين المعرفة والاهتمام.

بكلام آخر، لا ينفصل العمل على معرفة الواقع العمليّ، الذي يعني وعينا، عن الاهتمام بتحرير الوعي من أشكال التبعيّة الدغمائيّة والأيديولوجيّة، وعن مجموع أشكال التقييد الاجتماعيّة التي تمنع كلّ موقف نقديّ. وليس التفكّر النقديّ تفكّرًا بسيطًا؛ يقول هابرماس إنّه جهد للمعرفة يعيّننا ويعمينا في الوقت نفسه، لأنّه يتضمّن فعل تحرير، أي تحريرنا من التعيينات التي تعمينا[17]، ورغم أنّ الفكر النقدي ذاتيّ ويحصل عند الفرد، فإنّه لا ينطلق إلّا بالتواصل.

التواصل شرط الإنسانيّ

وتحمل نظريّة الفعل التواصليّ ثلاثة أبعاد نظريّة، كانت منفصلةً حتّى الآن، في ضوء الوعي التاريخيّ. وهي التفكّر في النظريّة الاجتماعيّة، وإعادة صياغتها بعد ماركس وماكس فيبر، والتفكّر في اللغة وتعميقها "ببراغماتيّة كلّيّة"، والتفكّر في الظرف (السياسيّ، والاقتصاديّ، والثقافيّ) الخاصّ بالمجتمعات الحديثة. وتبعًا لهذه النظريّة، صاغ هابرماس نظريّة الأخلاقيّات (الأتيقا)، لتكون القاعدة المعياريّة التي يستند إليها نقده. ولكنّه، وحرصًا على تأكيد

[16] *Morale et communication*, op. cit., p. 13.

[17] *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 26-7.

الإنسانيّ بما هو حرّيّة، لم ينسب إلى أيّ فرض حقيقةً معياريّةً، أو أصالةً، تجعل من التواصل قاعدة الحياة الاجتماعيّة. لهذا، أدرج الأخلاق في قواعد اللغة التي تتعلّمها كلّ ذات قادرة على الكلام والفعل[18].

وليست نظريّة النشاط التواصليّ ما بعد نظريّة ترتكز إليها نظريّة المجتمع، حيث تبنى الثوابت النقديّة. وهي الطريقة الوحيدة التي يسمح بها في تحليله للبنى العامّة للفعل الموجّه نحو التفاهم. ويؤدّي مفهوم النشاط التواصليّ إلى تعقيدات ثلاث، هي: في البداية، مفهوم العقلانيّة التواصليّة المتضمّن بعض الشكوكيّة، والذي يقاوم الاختزال المعرفيّ الأداتيّ للعقل؛ وفي مرحلة ثانية، مفهوم المجتمع ذي المستوى المزدوج، الذي يربط باراديغمات العالم المعيش بالنسق، بطريقة لا تكون بلاغيّة فقط؛ وأخيرًا، نظريّة "الحديث" الذي يفسّر ظواهر مرض المجتمع، والتي تعتبر أنّ مبادئ الحياة التي تُبنى بالتواصل، تخضع لفروض مجالات الفعل المنظّمة شكليًّا، والتي صارت مستقلّةً. بهذا المعنى، تجعل نظريّة النشاط التواصليّ مفهمة ظروف الحياة الاجتماعيّة ممكنةً في معنًى خاصّ بتناقضات "الحديث"[19]. ويوضح هابرماس أنّ ممارستنا الحجاجيّة تنتمي إلى شكل حياة مُبَنْيَن بطريقة تواصليّة، وإنّنا نفعل دائمًا بشكل تواصليّ في عالم الحياة[20].

إن مفهوم الفعل التواصليّ يُدخل في الاعتبار الافتراض المسبق الإضافيّ للوسيط اللغويّ، حيث تنعكس علاقات الفاعل في العالم بما هي عليه. وعلى هذا المستوى المفهوميّ، تعاد في الحاضر إشكالية العقلانيّة، التي لم تكن تعني حتّى الآن إلّا علم الاجتماع، إلى منظور الفاعل نفسه. علينا، إذًا، أن نوضح المعنى الذي يتمّ فيه إدخال التداخل اللغويّ بما هو آليّة تواصل بين الأفعال[21]. وهذا يقودنا إلى أخلاقيّات المناقشة التي عيّن هابرماس شروطها لتتوافق مع شروط الإنسان المتحرّر.

أخلاقيّات المناقشة: التحرّر الإنسانيّ

يميّز هابرماس بين أخلاق وأخلاقيّات (أتيقا). ويؤسّس هذا التمييز على أخلاق كنط الذي يفصل بين مبادئ تعيين الإرادة من جهة، والمادّيّ والخاصّ الجزئيّ من جهة أخرى، ويربط هذا التمييز بالمبادئ الشكليّة والكلّيّة والعقلانيّة. ويرتكز هابرماس إلى التفريق الكنطيّ بين المبادئ المادّيّة والمبادئ الشكليّة، فترتبط الأخلاق بالمبادئ الشكليّة، والأخلاقيّات، أو الأتيقا، بالمبادئ المادّيّة. وفرّق، إذًا، بين الأخلاق التي تمسّ العدالة أي المبادئ الكلّيّة التي تسند البينذاتيّة وتنظّمها، وتسمح بالحياديّة، والأخلاقيّات التي ترتبط بالخير، أي بجزئيّات الأفراد.

---

[18] *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., pp. 7-8.

[19] Ibid, pp. 13-14.

[20] J. Habermas, *de l'éthique de la discussion* (Paris: Flammarion), p. 166.

[21] *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 110.

ويقول هابرماس إنّ المناقشة في مجال الفلسفة العمليّة تتغذّى اليوم من ثلاثة مصادر، هي أخلاقيّات أرسطو، والنفعيّة، ونظريّة الأخلاق الكنطيّة. وهي حقل حجاج غنيّ يرتبط جزآن منها بهيغل: بين فكر الجماعة التقليديّ، وفكر الحرّيّة "الحديث" والفردانيّ. بمعنى أنّ أخلاقيّات المناقشة تأخذ بعين الاعتبار النظريّة الهيغليّة للاعتراف، انطلاقًا من قراءة بينذاتيّة للأمر القاطع، مقابل انحلال الأخلاق في الحياة الأتيقيّة. وعلى غرار هيغل، تمسّكَ بالعلاقة الداخليّة بين العدالة والتضامن في روح كنطيّة[22]. وميّز هابرماس، هنا، بين موقف الأخلاق المرتكز إلى النظريّ، وموقف الأخلاقيّات الذي يعود إلى عالم الحياة[23].

إنّ إدراج أخلاقيّات المناقشة باعتبارها مدخلًا لاستعادة الإنسان في مشروع هابرماس يعطي المجتمع صورة المجتمع الحرّ. وبدلًا من تضمينه علاقات السلع والسوق التي تفتح على التبادل، يطرح هابرماس مجتمعًا أخلاقيًّا، يستمدّ مقياسه من الواقع الإنسانيّ، أو حياة الإنسان الفعليّة، وغايته إعادة إنشاء مجتمع إنسانيّ متحرّر من التبعيّة. وينطلق هذا التحرّر من داخله لإعادة بناء قواعد حياة، على خلفيّة الأخلاق الكلّيّة التي تصدر على العقل.

إن هذه المناقشة التي يدعو إليها هابرماس هي فعل تواصليّ تأسيسيّ. وتشكّل الطريقة المناسبة لتحقيق الإنسانيّ في الذات، والذي لا إمكان له خارج المجتمع حيث تتفاعل هذه الذات مع الذوات الأخرى. ولكنّ الظروف لا تكون متشابهةً في المجتمعات. كذلك ليست هذه المجتمعات متماثلةً. لكنّها محكومة بالعلاقات بين الأفراد. ولا يمكن لهذه العلاقات أن تكون عشوائيّةً، لأنّها عند ذلك لا تكون علاقات إنسانيّة قاعدتها الحرّيّة. هذا علمًا أنّها تحمل منطقًا، ولكنّه منطق يؤدّي إلى علاقات خضوع وتبعيّة تخنق حرّيّة الإنسان، فتقيّد الفرد والجماعة.

وهناك خصوصيّة لأخلاقيّات هابرماس، تفترض عدم خلطها مع أشكال أخلاقيّة أخرى، وإن تلاقت معها في بعض النقاط. ويمكن القول إنّ أخلاقيّات المناقشة تسهم في استعادة الإنسان لطبيعته، من غير تجريد لكلّ مضمون متعيّن للفعل والواجب، كما هي حال الأمر القاطع الكنطيّ. بهذا، لا تنتمي أخلاقيّات المناقشة إلى الكلّيّ المجرّد، بما أنّها لا تنقطع عن الجزئيّ، ولا تقبل الفصلَ بين الوجود والواجب، وتعترض على التمييز الذي يجريه الأمر القاطع بين الفروض المحضة والعقل العمليّ[24]. لدينا فكرة مناقشة تمنع أحاديّة المنطق، أي المرجع الذاتيّ الذي يجب تجاوزه بواسطة مفهوم حواريّ للأخلاق.

وبالنتيجة، لا تتبع أخلاقيّات المناقشة الصيغة الأمريّة عند كنط التي تقول: افعل الشعار الذي يمكنك أن تريده، ليصبح قانونًا كلّيًّا. ويتّهم هابرماس الأمرَ القاطع الكنطيّ بأنّه لا يلعب إلّا دور المبدإ التبريريّ الذي يسمح

---

[22] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 95.

[23] Ibid, p. 115.

[24] Ibid, pp. 15-16.

بإعلان صحّة الفعل القابل للكلّيّة، وهو الفعل المبرَّر من وجهة نظر أخلاقيّة، أي الممكن الذي يجب أن تريده الكائنات العقلانيّة الأخرى. ويطرح بالمقابل في "أخلاقيّات المناقشة" الحجاجَ الأخلاقيّ الذي يحلّ محلّ الأمر القاطع. ويُسند إلى أخلاقيّات المناقشة مهمّة إنشاء المبدإ الذي بناءً عليه تتبنّى وحدها مرجع المعايير الصحيحة، وهي المعايير التي يمكنها أن تجد اتّفاق كلّ المعنيّين، بما أنّهم مشاركون في المناقشة العمليّة. ولكنّه لا يُسقط الأمر القاطع الكنطيّ بشكل مطلق، لأنّه يعود ويعثر عليه في مبدإ كلّيّة قاعدة الحجاج، باعتبار أنّ الأخلاق الكلّيّة هي التي تثبت أنّ هذا المبدأ الأخلاقيّ لا يعبّر عن حدوس ثقافة أو عصر معيّنَين فقط، إنّما يصلح كلّيًّا.

إلّا أنّ أخلاقيّات المناقشة لا تنفي المبدأ الكلّيّ، ولكنّها تحصل في المجتمع حيث تمارَس الأفعال، في إطار العلاقات الواقعيّة بين الأفراد، بشكل يحقّق حرّيّة كلّ فرد، فلا تكون عشوائيّةً، أو اعتباطيّةً، إنّما تحمل البعد الأخلاقيّ. ويؤيّد هابرماس الأطروحة القائلة إنّ من يريد المشاركة الجدّيّة في الحجاج، عليه أن ينخرط ضمنيًّا في افتراضات مسبقة براغماتيّة، تكون كلّيّةً وبمحتوًى أخلاقيّ. ويستنبط المبدأ الأخلاقيّ، انطلاقًا من محتوى هذه الافتراضات المسبقة للحجاج، من أجل معرفة معنى تبرير معيار الفعل[25].

ويمكن تحديد ثلاثة اختلافات بين أخلاقيّات المناقشة الهابرماسيّة وأخلاقيّات كنط، برغم ما يجمع بينهما. في البداية، تتخلّى أخلاقيّات المناقشة عن اختلاف المقولات بين العقليّ الذي ينتمي إليه الواجب والإرادة الحرّة، والظاهريّ الذي يشمل، بين أشياء أخرى، الميول والدوافع الذاتيّة المحضة، كذلك مؤسّسات الدولة والمجتمع. وتتجاوز أخلاقيّات المناقشة المقاربة الداخليّة المحضة، وحياديّة المنطق عند كنط، التي تأمر من كلّ فرد أن يشرّع في داخله – في عزلة حياة النفس بحسب هوسرل – بإخضاع شعارات فعله للتحقّق à l'épreuve. وتأمر بالمقابل بالتفاهم حول عمليّة إعطاء الاهتمامات صفة الكلّيّة، بنتيجة مناقشة علنيّة تتحقّق بينذاتيًّا. ووحدها كلّيّات استعمال اللغة تشكّل بنيةً مشتركةً سابقةً على الأفراد. ثمّ ترفع أخلاقيّات المناقشة ادّعاء حلّ مشكلة التأسيس التي تجنّبها كنط في النهاية، باللجوء إلى واقعة العقل بتجربة الإكراه عن طريق الواجب، وبفضل استنباط الكلّيّ في الحجاج، انطلاقًا من افتراضات مسبقة كلّيّة.

إنّ قطع أخلاقيّات المناقشة مع المثاليّة، ومع أحاديّة المنطق الكنطيّة، تحصل من منظور أنّه لا نتائج في الممارسة للأخلاقيّات التي تفصل على مستوى المقولات بين الواجب والميل، والعقل والحساسية، كما تفترض أخلاقيّات المناقشة أن تؤخذ بعين الاعتبار كلّ المصالح القائمة الفعليّة. وتتوسّع نحو الفحص النقديّ للتفسيرات التي بواسطتها نعترف ببعض الجزئيّة كمصالح خاصّة.

وهناك فرق بين "وجهة النظر الأخلاقيّة"، وهو موقف الأخلاقيّات الشكلانيّة التي تنطلق من المبادئ الكلّيّة وتبحث عن تطبيقاتها في الواقع، و"وجهة نظر أخلاقيّات المناقشة"، التي تُستنبَط من السياق الواقعيّ للمناقشة العمليّة، ويفترض هذا السياق أنّه في الحجاجات يجب على المشاركين الانطلاق من أنّ كلّ المعنيّين

[25] Ibid, p. 18.

يشاركون في المبدإ كمتساوين وأحرار. وبالنتيجة، ترجّح قوّة أفضل حجّة بعيدًا عن الإكراه. ويمكن القول إنّ هذه المناقشة العمليّة التي يشدّد عليها هابرماس هي سياق تفاهم داخليّ، يملي على كلّ المشاركين القيام بالدور المثاليّ للجزئيّ المتحقّق لدى كلّ فرد، بجعله إجراءً عامًّا يتشارك بممارسته الجميع بينذاتيًّا[26].

إنّ هذا التمييز بين أخلاقيّات المناقشة عن الأخلاق يعود إلى أنّ كلّ أنواع الأخلاق تؤسّس لعلاقة الإنسان بالمجتمع، في إطار المساواة بالتعامل والتضامن والخير المشترك. هي تمثّلات أساسيّة تحيل إلى شروط التناظر والانتظارات المتبادلة للفعل التواصليّ. ويمكن اكتشافها انطلاقًا من إسنادات متبادلة، وافتراضات مسبقة مشتركة للممارسة اليوميّة الموجّهة نحو التفاهم، وإن لم يكن لها داخل الممارسة اليوميّة إلّا مغزًى محدودًا. إنّ المساواة في التعامل المتبادل للذوات المسؤولة توجّه أفعالها، تبعًا لادّعاءات الصحّة. ولكنّ هذه الالتزامات المعياريّة لا تتجاوز حدود عالم الحياة اليوميّة لقبيلة أو مدينة أو دولة.

أمّا الاستراتيجيّة الخاصّة بأخلاقيّات المناقشة، فتقوم على اكتساب محتويات الأخلاق الكلّيّة، بدءًا من افتراضات مسبقة عامّة للحجاج، وهي خصبة، لهذا السبب تمثّل المناقشة شكل تواصل ملحّ أكثر، ويتجاوز الأشكال العينيّة للحياة. هي شكل تواصل حيث تكون الافتراضات المسبقة للفعل الهادفة إلى التفاهم، معمّمة ومجرّدة، ومزالة الحواجز عنها، أي إنّها تمتدّ نحو جماعة تواصليّة مثاليّة، تضمّ كلّ الذوات القادرة على الكلام والفعل.

وينتظر هابرماس من أخلاقيّات المناقشة أن تُنجِح العلاقة الداخليّة بين مفهومَي الواجب والخير، وهما العدالة والخير المشترك. ويشرح أنّ قدرة المناقشة العمليّة هذه تعود إلى مميّزاتها البراغماتيّة عندما يضمن تكوين الإرادة بشكل تتحقّق فيه مصالح كلّ فرد، من غير أن يتمزّق النسيج الاجتماعيّ الذي يربط، موضوعيًّا، كلّ فرد بالجميع. في هذه المناقشة، لا يتمزّق النسيج الاجتماعيّ القائم على المشاركة في الانتماء، وإنّ تجاوز الاتّفاق المفروض من قبل الجميع حدود الجماعة العينيّة. وتتخلّى أخلاقيّات المناقشة عن مفهوم الاستقلاليّة النابع من فلسفة الوعي، التي لا تسمح بالتفكير في الحرّيّة، بحسب شروط القوانين التي تعطيها لنفسها، والتي تفترض الخضوع الموضّع للطبيعة الذاتيّة الخاصّة. ويأخذ المفهوم البينذاتي للاستقلاليّة، بعين الاعتبار، واقعةَ أنّ التوسّع الحرّ لشخصيّة كلّ فرد يتعلّق بتحقيق الحرّيّة عند كلّ الأشخاص. وتعتمد المقاربة البينذاتيّة لأخلاقيّات المناقشة في كلّ الحالات مستوًى يجعل من أشكال التواصل تتكثّف في سياقات عامّة للتفاهم الاجتماعيّ[27]. ويربط هابرماس فعاليّة أخلاقيّات المناقشة بإشراف ملكة تربط الأحكام الأخلاقيّة بالاتّفاقات المحلّيّة للوضعيّات، وهذا يكون من منظور شخص ثالث، ممّا يعطي المناقشة بعدًا كلّيًّا[28].

---

[26] Ibid, pp. 18-27.

[27] Ibid, pp. 28-29.

[28] Ibid, p. 43.

هذه المناقشة تحصل على صعيد اللغة التي تشكّل وسيلة التواصل، والتي تمكّن الإنسانيّ من التمظهر بالتعبير الواضح عن الذات، وهو وضوح يحتاج إلى قدر من الحرّيّة المتبادلة من غير كلّ أشكال القيود. ووحده يسمح بالتوصل إلى المشرك الإنسانيّ انطلاقًا ليس من المبادئ إنّما الوقائع.

اللغة وسيلة تحرّر

إنّ اللغة تحريريّة، وتسمح لإرادة الإجماع الكلّيّة بالتعبير عن نفسها بلا قيود. وهناك علاقة بنيويّة بين الكلام والتحرّر. كما أنّ اللغة توجّه الفردنة والاجتماع معًا. وبهذا المعنى تشكّل مبدأً توليفيًّا لكلّ مجتمع، ويمكن بالتالي الكلام عن "المجتمع معًا". وتُمارَس اللغةُ بالأفعال التواصليّة التي تميّز التفاعلات الاجتماعيّة تزامنيًّا، والتي تحصل بواسطتها التربية تعاقبيًّا. ويستعير هابرماس من فتغنشتين الفرضيّةَ التي تضع العقل في أصل اللغة. ويقيم ربطًا بين الميزة التوليفيّة للّغة وفكرة التواصل الهادف إلى التفاهم الدائم. وتلعب فكرة التفاهم دورًا منظِّمًا للانتظارات ولفروض الصحّة في آن. وتكتسب بهذا مكانة الحقّ على نحوٍ تكون فيه بمثابة القاعدة المعياريّة الوضعيّة للسياق التواصليّ والتوليف الذي يولّده. ونجد هنا صياغةً وضعيّةً لما يجب أن يكون عليه العقل المحض العمليّ. ولكنّ هذا العقل العمليّ المحض بطبيعته لا يمارَس عشوائيًّا. وتحصل أدلّته عن طريق نظريّة الحجاج، باعتبارها الشكل العقلانيّ للّغة (منطق الحقّ). ويلتقي هنا هابرماس مع منطق النموّ عند بياجيه الذي يبرهن كيف تنتظم علاقات المعرفة بالعالم من خلال مستوى التماسك. وهذا ما يشكّل نمطًا في منتصف الطريق بين الفعليّ والمتعالي. ويكون بالتصحيح الذاتيّ المستمرّ المؤسَّس على قابليّة الخطإ كما على الكلّيّة، فتصبح عقلانيّة العلاقات بالعالم منطقًا ثانويًّا يربط المعرفة بالفعل.

ويتمفصل، إذًا، المنطق التطوريّ عند هابرماس على هذين المستويَين. ويسمح، باستمرار، بالانتقال من مستوى الحقّ إلى مستوى الواقع، عن طريق ما يُنتظر من السلوك، وفروض الصحّة الخاصّة بأفعال الكلام الذي يُبَثّ، وبمختلف الصلات بالتجربة التي تشهد عليها أفعال الكلام هذه. ومع هابرماس، يجري للمرّة الأولى منذ ماركس نقدُ السيطرة ابتداءً من نظريّة التحرّر بواسطة الفعل التواصليّ. ويحتاج مبدأ الكلّيّة الذي نبحث عنه في بنى المعقوليّة للّغة إلى نقد دقيق لم يعد يرتكز إلى فلسفة التاريخ[29]. ويتعلّق المعنى الذي يمكن فيه لمنطوق ما أن يكون صادقًا أو كاذبًا بالشروط الموضوعيّة للتجربة، ولكن يمكن إسناد حجج ادّعاء بالصحّة قابلة للنقد[30].

إنّ موضعة العقل في صورة اللغة وحدها، تبعًا لمكانة التفاهم، يمكّن من توضيح مسألة ارتباط المجتمع بفكرة الأخلاقيّات. بمعنى أنّها، تبعًا للمبدإ الذي يؤسّسها، تفرض علاقةً معقولةً بين الكلام والعمل. وكما ذكرنا

---

[29] *Morale et Communication*, op. cit., pp. 13-14.

[30] J. Habermas, *connaissance et intérêt* (Paris: tel gallimard, 1979), p. 345.

أعلاه، يصبح الأمر القاطع عند كنط شكليًّا، لأنّه يتمّ داخل العلاقات بين الأشخاص، حيث نعثر على اللغة التي توجّه هذه العلاقات.

ويضيف هابرماس أنّ الذوات التي تفعل بشكل تواصليّ تتمتّع بتنظيمات مؤسّساتيّة موجودة تعود إليها بأفعالها اللغويّة، وتكون معرفةً موضحةً، ترتبط بيقينيّات خلفيّة ضمنيّة وملازمة لأشكال الحياة الجزئيّة[31].

وتصبح المشكلة الأساسيّة في المجتمع المعاصر في المؤسّسات القمعيّة التي تمنع البالغين من التصرّف بوصفهم مستقلّين، ومن التواصل الحرّ. ويجد هابرماس العائقَ أمام الديمقراطيّة في منع الناس من التواصل الحرّ من قبل العقلانيّة الأداتيّة التكنولوجيّة والقيود المؤسّساتيّة. وتتعيّن المشكلة داخل واقع العلاقات الاجتماعيّة للإنتاج التي لا يريد هابرماس تحويلها، ولكن إخضاعها للمناقشة العلنيّة الحرّة بالعمل على جعل الحوار ممكنًا. ويشكّل هذا الموقف قطيعةً مع كلّ ما دافع عنه هوركهايمر وأدورنو. وبالمقابل، يسعى إلى وضع نظريّة للحجاج تضمن التواصل الحرّ.

الحجاج شكل التواصل الحرّ

في المناقشة الخاصّة بالأخلاقيّات، يستند الحجاج إلى مبادئ الأخلاق. ولأنّ قواعد الحجاج عقلانيّة، فإنّ هذا الحجاج يتضمّن مبدأ الكلّيّة[32]. ويصبح السؤال الأساسيّ للنظريّة الأخلاقيّة: "كيف نؤسّس عقليًّا مبدأ بلوغ الكلّيّة الوحيد القادر على أن يجعل التفاهم المتبادل في الحجاج ممكنًا"[33]. وللتوضيح، يستعير هابرماس المحتوى المعياريّ للافتراضات المسبقة للحجاج من الافتراضات المسبقة للفعل الهادف إلى التفاهم في المناقشات. لهذا تُحفَظ النواة الحقيقيّة للحقّ الطبيعيّ بواسطة الأطروحة القائلة إنّ الأخلاقيّات تتلاقى في استخلاص التفاعل من اللغة، والذي تعود إليه قابليّة الذوات الاجتماعيّة للتأثّر بوجهات النظر المركزيّة، من أجل تعويض أشكال ضعفها[34].

ويعرّف هابرماس الحجاج بنمط من الخطاب، يطرح المشاركون فيه المواضيع التي تدّعي الصحّة، وتكون موضع خلاف، فيحاولون قبوله أو نقده عن طريق الحجج. وتحتوي الحجّة على أسباب ترتبط نسقيًّا بادّعاء صحّة التعبير الإشكاليّ. وتقدَّر قوّة الحجّة بحسب السياق المعطى الذي تتأسّس فيه الأسباب. ويظهر التأسيس في قدرة

---

[31] *Morale et Communication*, op. cit., pp. 192-193.

[32] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 127.

[33] *Morale et Communication*, op. cit., p. 65.

[34] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 21-22.

إقناع المشاركين في المناقشة، وفي الدفع بقبول الادّعاء بالصحّة. وعلى هذه الخلفيّة يمكن أيضًا إجراء محاكمة عقلانيّة لذات قادرة على الكلام والفعل، بحسب الطريقة التي تتصرّف بها في حالة ما، بما أنّها فريق في الحجاج[35].

وعندما يشارك كلّ فرد في الحجاج، لا يعود إلّا إلى نفسه، مع بقائه ضمن سياق كلّيّ يسمّيه آبيل Apel "جماعة التواصل المثاليّ"[36]. ويبرز مستويان لنظريّة الحجاج، هما: (1) المستوى الشكليّ المحض، أي المستوى المعرفيّ؛ و(2) مستوى الصلات بالعالم الموضوعيّ، والعالم الذاتيّ، والعالم الاجتماعيّ. ويبدو هذا المستوى الثاني أكثر تعقيدًا، ولكنّ هابرماس يمفصله على أساس نظريّته عن الحداثة بوصفها عقلنة المكتسبات التقليديّة، لأنّ المجتمع الحديث يتميّز بإعادة النظر الدائمة والمتقدّمة بالاتّفاقات المرتبطة بالجماعات التقليديّة، وبأنماط الحياة المحلّيّة وخاصّةً بالديانات. وتقدّم أخلاقيّات هابرماس نفسها كتفسير مضادّ يسعى إلى فهم جديد للفلسفة السياسيّة في إطار المجتمعات الحديثة[37].

ويصبح الحجاج عند هابرماس أخلاقيّات للممارسة الفعليّة التي لا تناقض العقلانيّة، ولكنّها تعيد إنشاء المجتمع عقلانيًّا، على أساس أنّ الفعلَ الاجتماعيّ فعلٌ تواصليّ، يأخذ بعين الاعتبار كلّ أفراد المجتمع، بمعنى أنّ الآخر يبقى حاضرًا فيه، وهذا ما تقدّمه المناقشة الحرّة. وتكون مناقشة بين الحجج لا تَختزِل المجتمعَ، ولا تُعيد بناء أشكال التبعيّة أو تضع القيود. هي مناقشة تنزع كلّ القيود، وتترك الأفراد الأحرار يعبّرون، ولكن كأفراد اجتماعيّين.

وتصدر الحجّة عن الفرد الحرّ. ولكنّها، لتكون حجّةً، تحتاج إلى متلقٍّ متساوٍ معه يقبلها، ويتمكّن من الحكم عليها بحرّيّة بحجّة أخرى. وليست شعارًا، أو رأيًا، إنّما بناءً فكريًّا، نتيجةَ فعل تفكير، يتوجّه من ذات حرّة إلى ذات حرّة أخرى، ويحتاج إلى المعرفة المتبادلة بين هذه الذوات الحرّة. ويمكّن إطارُ الحرّيّة الذي يمارس فيه الأفراد في مجالهم المحلّيّ والخاصّ حجاجهم من التفكّر الذي يسمح، في النهاية، بالتلاقي مع الأخلاق الكلّيّة.

ويؤكّد هابرماس أنّ أشكال النزاع بين الأفعال التي يجب محاكمتها، من وجهة نظر أخلاقيّة، وحلّها بشكل قبول اجتماعيّ، تنشأ بفضل الممارسة التواصليّة اليوميّة، ويكتشفها العقل، ولا يولّدها بفحص الشعارات أو بواسطة المشاركين بالحجاج[38]. ويطرح في الأخلاقيّات المعرفيّة تساؤلًا حول إمكان الكلام عن الحقيقة الأخلاقيّة[39]، كما حول إمكان التمييز بين الفروض الصادقة والفروض الكاذبة، وحول أيّ نمط من الحجاج والاستدلال الذي يلائم قراراتنا الأخلاقيّة.

---

[35] *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 34.

[36] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 23.

[37] *Morale et Communication*, op. cit., p. 16.

[38] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 25.

[39] *Morale et Communication*, op. cit., p. 73.

عن مبدإ بلوغ الكلّيّة بما هو قاعدة حجاجيّة، يحاول فيلسوفنا أن يدافع عن المقاربة المعرفيّة للأخلاقيّات ضدّ مراوغة الميتافيزيقا التي يمارسها المنظّرون الذين يعتنقون الموقف الشكوكيّ. وتسمح اعتباراته طرحَ تمهيد يسمح بالإجابة عن سؤال: "بأيّة صفة وبأيّة طريقة يمكن التأسيس العقليّ للفروض والمعايير"، باعتبار أنّ فروض الصحّة تلعب دورًا في الممارسة اليوميّة. بكلّ الأحوال، يمكن القول إنّ مقاربة النظريّة الأخلاقيّة من منظور دراسة الحجاجات الأخلاقيّة، تمكّن من بلوغ الكلّيّة التي تُعتبر الجسر الذي يسمح بالتوصّل إلى التفاهم المتبادل في الحجاجات الأخلاقيّة[40].

إنّ تأسيس الأخلاقيّات عقليًّا يكون باعتماد صورة منطق الحجاج الأخلاقيّ. وهو مشروع لا أمل له بالنجاح إلّا بشرط أن نتمكّن من التعرّف إلى فرض الصحّة الخاصّ الذي يجمع الفروض والمعايير، مع بقائه حاضرًا على المستوى الذي تنبثق منه البراهين الأخلاقيّة ذات الحدَّين، أي في أفق العالم المعيش. ويسمّي هابرماس "تواصليّةً" التفاعلات التي يتّفق فيها المشاركون ليربطوا خططَ فعلهم عقلانيًّا. أمّا التفاهم الذي نحصل عليه فيتعيّن بقياس الاعتراف البينذاتيّ بفروض الصحّة.

هذا وتفسَّر نماذجُ العلاقات بين الأفراد بحسب موقع كلّ طرف من طرفَي المناقشة. ويقول هابرماس إنّه عندما يتمكّن المحدّث من التأثير في تحريك مشاعر مستمعه، لا يتوضّح موقفه بصحّة ما يُقال، ولكن بواقعة أن محدّثَه يجيب عن عرضه. وتتعيّن ضمانتُه فيما يتعلّق بالحقيقة أو بالصحّة، بمدى تَقَبُّل محدِّثِه في المناقشة لما قدّمه. أمّا الإجبارات التي تُفرض فإنّها تصحّ بالدرجة الأولى على المتملّقين، بينما تعني الوعود والإعلانات المحدّثَ، في حين تعني الاتّفاقات والعقود الفريقَين منهجيًّا. وتصلح التوجيهات والتنبيهات أيضًا للفريقَين، إنّما بشكل غير متناسب[41].

وتعمل الفلسفةُ المعاصرة في كلّ مجالاتها على صياغة حجاج متماسك حول موضوعات متماسكة، بتوجيه اهتمامها نحو الشروط الشكليّة لعقلانيّة فعل المعرفة للتفاهم اللغويّ وللفعل: يمكن البحث عن هذه الشروط إمّا في الحياة اليوميّة، وإمّا في مستوى التجهيز المنهجيّ للتجارب، أو أيضًا في التنظيم النسقيّ للمناقشات. في هذا السياق، تكتسب نظريّة الحجاج أهمّيّةً خاصّةً لأنّ مهمّته تقوم على إعادة بناء واضحة للافتراضات المسبقة والشروط البراغماتيّة الشكليّة للسلوك العقلانيّ[42].

ويأخذ هابرماس العقلانيّة القائمة في الممارسة التواصليّة إلى مجال واسع، يحيل إلى مختلف أشكال الحجاج، وإلى قدر من الإمكانيّات التي تسمح بمتابعة الفعل التواصليّ بوسائل تفكّريّة. وإذا انطلقنا من التطبيق التواصليّ للمعرفة الافتراضيّة في أفعال اللغة، فإنّنا نقرّر فطريًّا لصالح مفهوم أكثر اتّساعًا للعقلانيّة التواصليّة،

---

[40] Ibid, pp. 77-78.

[41] Ibid, pp. 79-80.

[42] *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 18.

يحتوي على تضمينات، تحيل أخيرًا إلى التجربة. ويمكن اعتبار هذا المفهوم قوّةً خاليةً من العنف، تخصّ الخطاب الحجاجيّ الذي يسمح بتحقيق التفاهم والإجماع. في هذا الخطاب يتجاوز المشاركون الذاتيّة الأصليّة لتصوّراتهم، ويتأكّدون من وحدة العالم وبينذاتيّة سياق حياتهم، بفضل مجموعة القناعات ذات التوجّه العقلانيّ. بكلام آخر، تمكّن هذه العقلانيّة التواصليّة داخل جماعة تتواصل من ترابط غير عنفيّ للاتّصال والمصالحة بواسطة الإجماع[43]. ويوصلنا هابرماس إلى عقلانيّة تسقط الأداتيّة والمبادئ المجرّدة لصالح عقل ينظر في الحياة الواقعيّة.

عقلانيّة الحياة الإنسانيّة

يجمع هابرماس بين الفعل العقلانيّ والافتراضات المسبقة للعقلانيّة التي تجبر على الفعل العقلانيّ، ولكنّها تجعل الممارسة ممكنةً، والتي يعتبرها المشاركون حجاجًا[44]. وليست عقلانيّةُ هابرماس حالةً مستقلّةً، فالنظام العقلانيّ للمعرفة ينتج من الطريقة التي تتعيّن بها تمثّلاتنا للنظام الاجتماعيّ كما بالسياق الموضوعيّ لتقسيم العمل[45]. ويندرج فهمه للعقلانيّة في خطّ مدرسة فرانكفورت التي تُشكِّل عقلانيّةُ المجتمع الرأسماليّ الأوروبيّ موضوعَ نقدها. وهي عقلانيّة المجتمع الذي جعل من كلّ شيء موضوعَ مبادلة، بل شُيّئ الإنسان. ويهدف نقد هابرماس للعقل إلى استعادته لممارسته الأصليّة، من أجل تحرير الإنسان من علاقات التبعيّة والخضوع، بمعنى استعادة هذا الجانب الحرّ منه، وهو الطبيعيّ.

إلّا أنّ تركيز هابرماس على تحرّر الفرد الاجتماعيّ من العقلانيّة لا يعني العقلانيّة بشكل عامّ، إنّما جزءًا منها، هي العقلانيّة الأداتيّة. وقد نقل التحرّرَ إلى العقل العمليّ الأخلاقيّ. ويشرح بالقول إنّه إذا كان العقل فرديًّا، فإنّه غير مستقلّ عن الإطار الاجتماعيّ، ولا معنى لعقل ذاتيّ حرّ في عزلته. بالنتيجة، لا حرّيّة للفرد من غير حرّيّة المجتمع. وبكلام آخر، إنّ هذا الإنسان بطبيعته ليس موجودًا خارج الاجتماع، ولكن بشروط متلائمة مع طبيعته الإنسانيّة بوصفه كائنًا حرًّا.

ينبع المشروعُ التحرّريّ للعقل الحديث من فلسفة الأنوار. ويحمل في ذاته فرض العدالة الإنسانيّة الكلّيّة، وأمل تحرير الإنسان، عن طريق نشر الآراء الحرّة ضدّ التبعيّة للدين، كما لمجموع التقاليد المشتركة، وعقلنة المجتمع، وتقسيم العمل الذي يواكبه توحيد شكل العلاقات الاجتماعيّة، مع تشيّؤ الوعي الإنسانيّ بين مشروع تحرير الطبيعة الداخليّة للبشر وواقع استلابها وسيطرة الطبيعة الخارجيّة.

والعقل العمليّ هو كما ذكرنا عقلُ كائن أخلاقيّ، لأنّه كائن اجتماعيّ. وهذا ينقلنا حتمًا إلى المجال الأخلاقيّ، لأنّ المجتمع يتضمّن علاقات، وهي أفعال وممارسات تنشأ بين الأفراد وبين الجماعات. وليس السؤال

---

[43] Ibid, pp. 26-31.

[44] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 122.

[45] Ibid, p. 19.

الأخلاقيّ سؤالًا في مبادئ العقل وحدها، إنّما أيضًا سؤال البحث في الحياة المعيشة، وفي أشكال العلاقات الواقعيّة، حياة الأفراد والجماعات الخاصّة والجزئيّة. وبهذا المعنى يتكلّم هابرماس عن الأخلاقيّات (الأتيقا) التي تنشأ في الحياة الواقعيّة، وليس من المبادئ الأخلاقيّة المجرّدة، من غير نفي، أو إزاحة، لهذه الأخلاق.

وإذا لم يُسقط هابرماس هذه المبادئ العقليّة الصادرة عن العقل الفرديّ، فإنّه أجرى تغييرًا في طريقة إنشاء أخلاقيّات تتوافق مع المبادئ، من غير أن تتلقّاها منها، وتكون بالمناقشة الحرّة بين أفراد أحرار متساوين، بالتالي متعادلين. هي علاقة بينذاتيّة تهدف إلى التفاهم أو تبادل الفهم بين هذه الذوات. وتبتعد العقلانيّة التي يريدها فيلسوفنا عمّا يقدّمه العقل الرياضيّ الذي، في قراءته للطبيعة، يحسب ويقدّم نتائجه بالأرقام. هي أخلاقيّات المناقشة التي بإمكانها تحرير المجتمع والفرد على السواء. هذا العقل التوتاليتاريّ أكّده هوركهايمر وأدورنو اللذان لاحظا أنّ كلّ ما يكتسب تسمية عقل باسم العدالة والفعاليّة يفيد في إدارة الأشياء والبشر الذين يعاملهم مثل الأشياء. ويمكن القول إنّه بعد ما حدث في الحرب العالميّة الثانية أصبحت ممكنات العقل منهَكةً، وبرزت آثار دمار الحداثة[46].

وينطلق هابرماس من ملاحظة هوركهايمر ومكلنتر النقديّ حول ما أنتجته الأنوار من أنّ العقل الأداتيّ اختُزِل إلى ألّا يكون إلّا عقلانيّةً تبعًا لغاية. ويوافق ما قاله مكلنتر عن أنّ العقل حسابيّ، ويمكنه إقامة الحقائق الواقعيّة والعلاقات الرياضيّة وليس أكثر. ويضيف إنّه لا يمكن لهذا العقل، في مجال الممارسة، أن يتكلّم إلّا عن الوسائل، أمّا الغايات فعليه أن يصمت حيالها[47].

ويشير فيلسوفنا إلى أنّ نقد العقل الأداتيّ يتوجّه ضدّ النظرات الأحاديّة للفهم الحديث للعالم، وخصوصًا ضدّ هذا الميل العنيد الذي يختزل مهمّة العقل بحسم المسائل في إطار معرفيّ–أداتيّ. إلّا أنّ القضايا العمليّة–الأخلاقيّة من نمط "ماذا عليّ أن أفعل؟" تقصى من المناقشة العقلانيّة، عندما لا نجيب عنها إلّا من وجهة نظر العقلانيّة الغائيّة. ويطرح هابرماس نظريّة المجتمع التي يمكنها أن توضح الحالة المرضيّة للمجتمع[48].

ولم يوفّر في بحثه العقلانيّةَ "الغامضة" للمجتمعات الحديثة التي تعمل الذوات فيها على تبرير كلامها وأفعالها، فتختزل تعقيد هذه المجتمعات في الإعلام المنهجيّ، حيث يُصنع المال والسلطة واقتصاد اللغة. هذا بينما حلّت آليّات إنشاء الأسعار والتنظيمات الإداريّة محلّ المناقشة التي تعتبر مكلفةً. في هذا البحث يحلّل هابرماس العلاقة بين النسق والعالم المعيش، ويعيد ضبط النظريّة النقديّة للتشيّؤ. وبعد تخلّيه عن تجاوز كلّ بُعد نسقيّ للّاواقعيّ في المجتمع الحديث، يوجّه نقده إلى الجوانب الآليّة المتعلّقة بإعادة الإنتاج الرمزيّة للحياة التي تتسامح مع تجاوز الآليّات النسقيّة، أو "استعمار العالم المعيش". وافترضت مهمّة هابرماس إنشاء معرفة صحيحة، وأشكال

---

[46] *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., p. 9.

[47] *Morale et Communication*, op. cit., p. 63.

[48] Ibid, p. 65.

تضامن جماعيّة، حول مبادئ كلّيّة أكثر فأكثر لهويّات وكفايات شخصيّة، تتطلّب إعدادًا، وانتقالًا، وتوسّعًا باللغة، وتداخلًا بين الذوات. وقد تجنّب هابرماس بهذا أشكال البناء وحيدة الجانب التي لا تأخذ بعين الاعتبار كلّ جوانب الحداثة[49]، وجاء سعيه هذا من أجل تأسيس عقلانيّ للأخلاقيّات يستند إلى نظريّة المناقشة، ولكن بدءًا بمحتوى افتراضات مسبقة عمليّة خاصّة بالحجاج[50].

وهو بهذه الطريقة يكمّل ما كشفه أدورنو وهوركهايمر في كتاب **جدل العقل** حول العقل الأداتيّ بأنّ السبب الذي سمح بتحرير الإنسان من هشاشته، من خلال السيطرة النفعيّة، أغلقه في شبكة بلا رحمة لأشكال السيطرة الاجتماعيّة والعقل الوضعيّ والنفعيّ المجرّد اجتماعيًّا. وإنّ وضع العقل في خدمة الرأسماليّة جعل من العقل المحرِّر، في ظلّ الأنوار، أداة عبوديّة. هذا علمًا أنّ هذا العقل ليس في البدء أداتيًّا، ولكنّه بقوّة الأشياء أصبح كذلك، أي في الحدود الدقيقة التي يكون فيها لرغبة تحرّر البشر رديف هو مطلب السيطرة الكاملة على الطبيعة الخارجيّة.

لقد تحوّل العقلُ بأكمله إلى أداة سيطرة تامّة على البشر الذين أرادوا، تحت عنوان العقل، أن يتمأسسوا بوصفهم ذوات حرّة في جماعة مستقلّة. ولم يترك هذا العقل، بما أنّه كلّ عقل ممكن، إلّا الخيبة. وهي خيبة رومنطيقيّة تجاه العقل البشريّ وصيرورته التراجيديّة، في زمن واكبت فيه التوتاليتاريّة مشروعَ الحداثة، وفتحت الطريقَ أمام فقدان الثقة، وأمام الأشكال المنحرفة للعقل. وتنقّلت هذه الأشكال بين خطابات الفلسفة، والعلوم، والسياسة، وأشكال التنظيم الاقتصاديّ، والأحكام المسبقة الاجتماعيّة. وهذه الخيبة للفكر الذي ينمو، والتي لا بدّ منها تجاه العقل الحديث، سُمّيت "ما بعد الحداثة". ويعني هذا الموقف ليس تجاوز العصر الحديث، إنّما تأكيد استحالة الاندراج في استمراريّة مشروعها الأصليّ. وفُتحت طريق تفكيك أشكال العقل الحديث، كما في فرنسا مع ستروس، وفوكو، وليوتار، ودريدا، وبورديو، وغيرهم. وينتمي هابرماس إلى هذا الخطّ حيث تسود الخيبة من العقل الحديث. ويمكن، في الإطار نفسه، إضافة تصدّي هوركهايمر لحياديّة الطريقة الوضعيّة في العلوم الاجتماعيّة التي تسمح بالرقابة وتمجيد النظام[51]. أمّا العقل الذي أراده هابرماس فيضع في المقدّمة الحرّيّةَ والاستقلال الذاتيّ في ممارسة المناقشة البينذاتيّة للأطراف من أجل التوصّل عقلانيًّا إلى بلوغ المعارف الأخلاقيّة. وتتضمّن هذه الحرّيّةُ التبادليّة الاحترامَ الذاتيّ[52].

والسؤال الذي يطرحه هابرماس حول ما إذا كان العقل توتاليتاريًّا والمجتمع كاذبًا: ما هي الأسباب المطلوبة لتأسيس نقد المجتمع؟ وما هي الأسباب التي تفلت من السيطرة التامّة للعقل الإنسانيّ؟ إلّا أنّه يؤكّد أنّ

---

[49] *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., pp. 7-8.

[50] *Morale et Communication*, op. cit., p. 131.

[51] *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 9-10.

[52] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 135.

هذا النقد نفسه يخضع لقيود العقل، إنّه حليف العقل الذي يتصدّى للسيطرة على البشر، ويؤدّي إلى الخيبة. ومطلوب التحرّر من سيطرة العقل الذي لا يتوقّف عن تحويل البشر إلى أدوات. ويأمل هابرماس بعقل آخر، يختلف عن العقل الأداتيّ، ولا يختزل إلى لاعقلانيّة القلب. وحول خِدَع علاقاتنا الاجتماعيّة، يفضّل هابرماس الكلام عن نسيان العقل، بدلًا من انحرافه. إنّه نموذج عقل فقد صلاحيّته، ورمى بثقله على المجتمع بتنظيم أداتيّ، كما على الدولة والسوق. لهذا يجب التعرّف إلى مهمّة إعادة بناء عقل مختلف عن العقل الأداتيّ الذي فرضته علينا الحداثة، وصولًا إلى نزع العقلانيّة الأكثر تطرّفًا. إنّ النقد الجذريّ للعقل الأداتيّ يطرح إمكانيّة عقل بديلة، نموذج بديل للعقلانيّة.

بالنتيجة، بات العقل يحمل في وقت واحد الأملَ والخيبةَ اللذين يشكّلان جانبَي التجربة نفسها، والدعوة نفسها إلى إعادة التفكير بالعقل، وإعادة بناء الإمكانيّات التي لا يمكن لصوت الخيبة أو الخضوع إلّا إعطاء إشارة نسيانه. ويعكس الأمل المنطقيّ أسباب الخيبة. أمّا إعادة بناء الشروط النظريّة لأمل معقول في العقل، فترتكز إلى التفكّر النقديّ للأمراض التي أدّت إلى الخيبة منه، ممّا يشكّل وحدة المشروع الفلسفيّ الهابرماسيّ. وتصبح بهذا المعنى إعادةُ بناء العقل تأسيسًا عقلانيًّا، ومبدأً يعطي أسباب الإيمان بالعقل. وتؤدّي إلى نموذج بديل للعقلانيّة قابل للممارسة. إنّها فكرة مبدإ الأمل المؤسَّس عقلانيًّا في العالم التجريبيّ.

ويقترح هابرماس حلًّا لإشكاليّة العقل بجعله تواصليًّا. ويفسّر معنى أن يكون عقلانيًّا بإعطاء في المناقشة أسباب الأمل، بواسطة الحجج التي تحمل صدقًا، وتؤدّي إلى التفاهم. ويقوم هذا الحلّ على إعادة بناء العقل، بحسب النموذج التواصليّ أو النشاط التواصليّ. بهذا المعنى، تحمل فلسفتُه ميزةً معياريّةً، ليس في ما تقوله حول ما يجب أن يكون العقل، أو كيف يجب أن يكون ليستحقّ اسمه، وليس في ما يصف من معايير تجريبيّة تنظّم علاقاتنا الاجتماعيّة، وتنوُّع درجتها العقلانيّة، ولكن في ما تقترحه بما هي فرضيّات للتفكّر المشترك، بالارتكاز إلى الإمكانيّات الواقعيّة القائمة في مجتمعاتنا المعقّدة، وإلى الأسباب العينيّة للأمل بأنّنا نؤسّس دوافع أعمالنا على معايير مختلفة عن معايير العقل الأداتيّ المحض أو الاستراتيجيّ، ولكن على معايير عقلانيّة لتواصل حرّ ومحرّر من القيود.

ويمكن لمبدإ إعادة بناء العقل بحسب نموذج التواصل أن يظهر أوّلًا باعتباره مبدأ الأمل الاجتماعيّ. ويتعلّق الأمر في البداية بإعادة تأسيس نظريّة نقديّة للمجتمع. وهذا لا يحصل إلّا بإعطاء أسباب الأمل بأنّ العلاقات الاجتماعيّة لا يجب أن تخفي تحت المظاهر الخدّاعة التفاعلَ المتبادل لواقع السيطرة، أو اللا تناظر، أو أن تشير إلى صراع لا يُقهر بين المصالح الفرديّة. ولا يتعلّق الأمر ببديل ساذج للنقد الجذريّ للمجتمع. ولكن هذا يفترض تفكّرًا حول الأمراض الاجتماعيّة التي تحاصر التفاعلَ، من أجل تعيين أيّ مجال يمكنه شرعيًّا أن يعطي الأمل بالتواصل الحرّ.

ويتعلّق الأمر بالأمل الأتيقيّ، وبإعادة بناء العقل العمليّ، وبترميم الفرص المعقولة لبناء أخلاقيّات لا ترتبط بالوضعيّة الدغمائيّة، أو الشكلانيّة، للمبدإ الجوهريّ أو المتعالي. ولكن لا يرتكز إلّا إلى التواصل وحده

الذي صار تفكّريًّا، وارتفع إلى مستوى المناقشة. إذًا، على نظريّة المجتمع المؤسّسة على مفهوم الفعل التواصليّ أن تبني مبادئ أخلاقيّات المناقشة. وهذا يسمح بالأمل بسياسة التداول الحرّ، وبالتمفصل بين المبادئ الثلاثة، الاجتماعيّ، والأتيقيّ، والسياسيّ، لإعادة البناء. وهو مبدأ نجده في أساس كلّ واحد منها، مبدأ براغماتيّ، أو براغماتيّ–لغويّ، للفعل، ويشكّل إعادة مفصلة نظريّة اللغة حول فروض التواصل[53].

إنّ المفاهيم التي طرحها هابرماس تكمّل العالمَ المعيش والفعل التواصليّ، وتضع العقل في مكانة تحرّره من فلسفة الوعي. بهذه الطريقة يتجسّد العقل في الفعل التواصليّ، وينفتح لغويًّا على العالم، وعلى سياقات التعلّم في العالم. ويقوم فعل التواصل الموجَّه نحو التفاهم على إعادة إنتاج العوامل المعيشة. وتصبح نظريّةُ الفعل التواصليّ نظريةَ المجتمع[54].

أراد هابرماس أن يكون كلّ شكل حياة عقلانيًّا بواسطة أخلاقيّات تقدّم المبدأ الذي يسمح، في الأمور العمليّة الأخلاقيّة، بإجراء اتّفاق بدوافع عقلانيّة. ويقدّم، بالتالي، طريقةً لإشباع مصالح كلّ فرد من الكلّ، من غير قيود عليه يفرضها الآخرون[55]. وتتداخل هذه العقلانيّة مع الاهتمام. ويعرّف هابرماس الاهتمام بالمنشإ للمعرفة الذي يصنع معنى هذه المعرفة، بطريقة تجعل العقل الإنسانيّ يهتمّ بممارسة هذه المعرفة. وأيضًا الاهتمام مفهوم تفكّريّ، وهو المبدأ الذي تعرّف المعرفة نفسها به ضمنيًّا، بل هو أساس كلّ ممارسة للمعرفة[56]. ويُدخِل هابرماس الاهتمام إلى ميدان المعرفة، لتصبح معرفةً لا تكون موضوعيّةً أو حياديّةً تمامًا، فالعنصر الواقعيّ والخاصّ بالحياة المعيشة قويّ. ويعني الاهتمامُ الإشباعَ الذي يرتبط بفكرة وجود موضوع أو فعل. ويهدف إلى الوجود لأنّه يعبّر عن علاقة موضوع الاهتمام بملكة الرغبة لدينا، كما يهدف إلى إمّا حاجة وإمّا إنتاج حاجة[57].

وبرغم عقلانيّة العلوم والتقنيّة، فإنّ هابرماس وجدها غير حياديّة، ومرتبطةً باستخدامها التقنيّ، فالعلم والتقنيّة موضوعان في خدمة الإنتاج الصناعيّ. وهذا أدّى بنشوء ديمقراطيّة تفترض عمل المواطنين الذين يقرّرون معًا مستقبلهم المشترك، وقد أصبحوا أكثر فأكثر تقنيّين (قادمين من عالم السوق) يقرّرون. هي عقلانيّة المجتمع، حيث تتداخل المعارف والمصالح والعلاقات الواقعيّة بين الأفراد، فلا تعود علاقة المعرفة بين الذات والموضوع حياديّةً.

---

[53] *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit.

[54] *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., p. 11.

[55] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 33-34.

[56] *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., p. 24.

[57] *Connaissance et intérêt*, op. cit., p. 232.

المعرفة الأخلاقيّة: بين الذات والموضوع

يقول هابرماس إنّ النظام العقلانيّ للمعرفة ينجم عن الطريقة التي يعيّن بها النظامُ الاجتماعيّ والسياقُ الموضوعيّ للتقسيم الاجتماعيّ للعمل تمثّلاتِنا. وهذا خلافًا للموقف التقليديّ في المعرفة الذي يقوم على طرح الموضوع كمعطًى سبق وأعطي، ويسبق وجوده على وضعيّة الذات بما هي مشاهدة نظريّة، ذاتًا تدّعي الحياديّةَ في المعرفة. هذا ما أسماه هوسرل الموقفَ الفطريّ الذي يقوم على أخذ الطريقة التي يُعطى بها الشيء لنا مثل الشيء نفسه، بدلًا من التساؤل عن الشروط التي تصبح فيها الظاهرة موضوعًا بالنسبة إلى الوعي. ويستعين هابرماس بهوركهايمر الذي يرى أنّ اعتبار العلاقة بين الذات والموضوع أسبقيّةً ومعطًى في الوقت نفسه، هي فعل المعرفة الأوّل، ممّا يعني ارتباط معرفتنا بالتعيين الاجتماعيّ لتمثّلاتنا. ويفسّر "التعيين الاجتماعيّ" في بُعد مادّيّ باعتباره مجموعة أشكال متعيّنة بالفعل الإنسانيّ. ويحصل التنظيم اللاحق في أشكال تصنيف تدمغ ببصماتها كلّ أنماط ردّ الفعل الإنسانيّ بما فيها "النظريّة". وعندما أتمكّن من طرح نفسي بوصفي ذاتًا نظريّةً لمعرفة موضوعيّة، لا يعني هذا أنّ العلاقة بين الذات والموضوع تشكّل البنية الأصليّة لكلّ معرفة، ولكنّني أسير من قبل المجتمع في وقت معيّن من سياقه الموضوعيّ، بما أنا ذات ممكنة لرؤيا نظريّة.

ولكن يتساءل هابرماس: كيف يمكن لهذا السياق الموضوعيّ للتقسيم الاجتماعيّ أن يسمح بالإمساك به من قبل ذات عارفة؟ إلى أيّة طريقة، وأيّة حركة تَفكُّر، يمكن أن ترتكز الذات النقديّة لتتوصّل إلى إعادة الإمساك بالموضوع، وصولًا إلى الإطار الاجتماعيّ الذي يطرحه باعتبارها ذاتَ المعرفة الموضوعيّة؟

إنّ طرح هذا السؤال حول العلاقة بين ذات المعرفة وموضوعها يعني العلاقة بين إنشاء الرؤيا النظريّة والسياق العمليّ حيث يتدخّل ويتموضع، كما عند هوركهايمر على عتبة الموقف النقديّ الذي يجب تجاوز صعوباته بوضوح. ويشكّل الأخذ بالموقف النقديّ قبل كلّ شيء عدمَ فصل المشروع النظريّ للمعرفة الموضوعيّة عن التفكّر الذاتيّ للشروط الاجتماعيّة، وبشكل عامّ أكثر عن الظرف العمليّ حيث تتجذّر هذه المعرفة.

ويبقى تركيزُ فيلسوفنا على المشكلة من منظور التحقّق من صدق التفكّر الذاتيّ. ويكون بجهد يخصّ الذات، لتعيد الإمساك بالشروط المادّيّة الاجتماعيّة التي تجعل منها ذاتًا، ولا تتوقّف عن الفعل فيها. والمشكلة هي بإعطاء الموقف النقديّ طريقة تكسبه بدوره المناعة ضدّ الوهم الوضعويّ لحياديّة المشاهد النظريّ، هو الوهم الذي ينكره الموقف التقليديّ من غير أن يعيق ذلك مزاعمها الخاصّة المعرفيّة[58]. إنّ هذا الإدراج للشروط المادّيّة الاجتماعيّة في النشاط المعرفيّ هو ميزة الإنسانيّ الذي لا مجال له خارج المجتمع.

الفرد الاجتماعيّ

[58] *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., pp. 21-24.

ركّز هابرماس على الإنسان الفرد، ولكن الاجتماعيّ. هذا الإنسان الذي فقد حرّيّته وخضع للمجتمع. وقد ساد الاعتقاد لمدّة طويلة أنّه تحرّر من قيود الطبيعة، وتمكّن من اتّباع نظام العقل. ولكنّ المجتمع حوّل، في الوقت نفسه، هذا الإنسانَ إلى مجرّد أداة. والمجتمع هو الإطار الذي فيه ينشأ الإنسان؛ يفكّر ويفعل. بالنتيجة، أعطى هابرماس الأهمّيّة لعلم الاجتماع والإناسة الثقافيّة، حيث يظهر الفعل الاجتماعيّ، فإنّ هذين العلمَين يهتمّان بالممارسة اليوميّة وبشروط العالم المعيش. وتحتّم، بالتالي، عليهما الأخذ بعين الاعتبار كلّ أشكال توجيه الفعل بواسطة الرموز. ويلجأ هذان العلمان إلى بُنى العالم المعيش، فهناك ترابط بين علم الاجتماع ونظريّة المجتمع. ويأخذ علمُ الاجتماع على عاتقه مشكلة العقلانيّة. ويطرحها على مستويات الما بعد النظريّ، والمنهجيّ، والتجريبيّ للمفاهيم الاجتماعيّة للفعل المستعملة. ويأتي طرحُه لمفهوم العقلانيّة من منظور الفهم الحديث للعالم. في حين يتطلّب مسار الحجاج نظريّة النشاط التواصليّ، فإنّ هابرماس يناقش العقلانيّة في علاقة مع المعرفة[59].

ويقول هابرماس هنا إنّه عند الانطلاق من مفهوم الفرد الاجتماعيّ بطبيعته، ويجري تصوّر وجهة النظر الأخلاقيّة مترسّخةً في بنية الاعتراف المتبادل بين الأفراد الفاعلين، بشكل تواصليّ، فالأخلاق الخاصّة والعدالة العامّة لا تعودان تتمايزان مبدئيًّا، ولكن بالنسبة إلى درجة التنظيم والتوسّط المؤسّساتيّ للتفاعلات[60].

ويتميّز المجالُ الاجتماعيّ بممارستَين هما الكلام والفعل. ويقارن هابرماس بينهما، بين من يريد أن يوصل شيئًا (الكلام)، ومن يريد أن يدخل إلى العالم غائيًّا (الفعل). في الحالة الأولى يدّعي الفعل التواصليّ الحقيقةَ التي تعود إلى وجود حالات الأشياء في العالم، وتقول ما هو حاصل. وفي الحالة الثانية، يسعى الفعل الغائيّ إلى النجاح. وتعود الفعاليّة إلى أشكال تدخّل في العالم، بفضلها يمكن إنتاج أشياء كثيرة، وقول ما يجب أن يحصل. وتقاس عقلانيّة التعبيرَين بالعلاقات الداخليّة بين محتوى الدلالة لشروط الصحّة، والأسباب التي يمكن إنتاجُها لتبرير حقيقة المنطوقات أو فعالية قواعد الفعل. ويمكن تعيين عقلانيّة الحالتَين بقدرتهما على أن تشكّلا موضوع نقد وتأسيس[61].

ويوجّه هابرماس مشروعَه نحو كيفيّة إعادة إنشاء العلاقة التواصليّة بين الفردنة والاجتماع، ولإبراز دور المجتمع في تكوين الفردنة المكانيّة–الزمانيّة للنوع الإنسانيّ التي تحتاج إلى نماذج، ولكنّها ليست منتظمةً بتجهيز جينيّ، ينتقل مباشرةً من النوع إلى الجسم الفرديّ. وتتكوّن الذوات القادرة على الكلام والفعل، بما هم أفراد، بواسطة الواقع، وتندمج، بينذاتيًّا وبالتقاسم، بما هم أعضاء جماعة لغويّة جزئيّة، في عالم الحياة. وفي سياقات التشكّل التواصليّة، تتشارك هويّة الفرد وهويّة الجماعة بشكل جذريّ. وتظهر البينذاتيّة المنشئة للاجتماع، مع منظومة الضمائر الشخصيّة، من اللغة اليوميّة وبوساطتها.

---

[59] *théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., pp. 21-24.

[60] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., p. 150.

[61] *Théorie de l'agir communicationnel*, op. cit., pp. 24-25.

ورغم التباين بين بنى الحياة، هناك تلازم في العلاقة بين الفرد والمجتمع. ويمكن القول إنّه بقدر ما يزداد التعيين الذاتيّ للفردنة، يتنامى اندماجها في المجتمع، بهدف الحاجة إلى الحماية المتبادلة. وبهذا يتشكّل الفرد داخليًّا في إطار استلابه إلى العلاقات بين الأشخاص، تتحقّق بالتواصل.

إنّ قابليّة هويّة الفرد للتأثّر استلزمت منه السعي إلى ضمان حمايته بواسطة الحماية المتبادلة. هي حماية تتوجّه نحو الشخص الفريد بأكمله، كما إلى شبكة الحياة الضرورية، وإلى علاقات الاعتراف المتبادلة، حيث لا يمكن للأشخاص أن يضمنوا استقرارَ هويّتهم سريعة العطب إلّا بالتبادل. بل ولا يمكن لأحد أن يؤكّد هويّته لنفسه حتّى في فعل الانتحار اليائس. وعلينا أن نستجيب للمصير بشكل مشترك وبينذاتيّ ضدّ الإقصاء. ولا يقصّر هابرماس كلامه على ضعف الإنسان وعلى البيولوجيا، ولا على مخاطر مرحلة التربية الطويلة استثنائيًّا عنده، ولكنّه يطال المنظومة الثقافيّة نفسها التي أُنشئت كتعويض. وتصبح قابليّة التأثّر العميقة للإنسان والتي تجعل المشكلة الرئيسيّة للأخلاق الضمانة لأن تكون فعليّةً في السلوك، بالحماية والاحترام المتبادلَين[62].

وتجمع أخلاقيّات هابرماس في الإطار الاجتماعيّ بين مفهومَي العادل والخيّر، أي بين ما هو أخلاقيًّا منتظم وعادل، وما هو أتيقيًّا مرغوب أو مفضّل[63]. ويمكن توضيح هذه الفكرة كما يلي: تتعيّن الأخلاق على قياس قابليّة الكائنات الحيّة المفردنة بواسطة التنشئة الاجتماعيّة، ممّا يؤدّي إلى الاعتماد الدائم على مبدأَين، هما: (1) عدم السماح بالتعرّض للأفراد عن طريق فرض الاحترام المتساوي لكرامة كلّ واحد، وعلى المستوى نفسه؛ و(2) حماية العلاقات البينذاتيّة للاعتراف المتبادل، والتي بواسطتها يستمرّ الأفراد أعضاءً في جماعة. ويقابل هذين المبدأَين المتكاملَين مبدآ العدل والتضامن. وفي حين أنّ الأوّل يفترض الاحترام والتساوي في الحقوق لكلّ فرد، يفرض الآخر تأييدًا أو عونًا من أجل خير القريب. وتعود العدالة في المعنى الحديث إلى الحرّيّة، كما يعود التضامن إلى خير الشركاء المرتبطين في عالم الحياة الذي يتشاركون فيه بينذاتيًّا. ويفترض مبدأ الخير المشترك تجنّب ارتكاب الأخطاء بهدف عمل الخير.

ولكنّ أخلاقيّات المناقشة تردّ أسباب ربط المبدأَين بالمصدر الأخلاقيّ نفسه إلى قابليّة التأثّر التي تتطلّب تعويضًا للكائنات الحيّة التي لا يمكنها أن تتفردن إلّا بالتنشئة الاجتماعيّة، بشكل لا يسمح للأخلاق بأن تحمي الواحد من غير الآخر، بحيث تتلازم حقوق الفرد وخير الجماعة التي ينتمي إليها. ويتكلّم هابرماس هنا عن أخلاقيّات الشفقة التي يتوسّع مبدأها الأساسيّ بهدف جعل الرابط بين المبدأَين الأخلاقيَّين واضحًا[64]. ويبدو واضحًا أيضًا تلازمُ النظريّة والتطبيق، فلا مبادئ لوحدها من غير اختبارها في الواقع الاجتماعيّ.

---

[62] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 19-20.

[63] Ibid, p. 158.

[64] Ibid, pp. 20-21.

الأخلاقيّات بين النظريّة والتطبيق

أراد هابرماس إقامة تأسيس عقليّ للأخلاقيّات، معتمدًا منطق حجاج أخلاقيّ في أفق العالم المعيش[65]. واهتمّ بصياغة مبادئ الكلّيّة، لقيادة فعليّة للحجاج بطريقة تعاونيّة، بحيث يشارك كلّ شخص معنيّ بالمناقشة[66]. وتجمع أخلاقيّات المناقشة بين التعالي والمسائل العمليّة، فالحجاج يتطلّب مرجعيّةً كلّيّةً[67]. إنّ أخلاقيّات المناقشة تُنزل إلى الأرض الفرضَ الأخلاقيّ للصحّة الكلّيّة لمعايير فعلنا. وبدلًا من جعلها ترتبط بحرّيّة اصطلاحيّة، وغير قابلة للخضوع للتحقّق في العالم التجريبيّ، فإنّها تحيل إلى إجراء تجعله ممكنًا الأشكال الأكثر أساسيّةً الخاصّة بإعادة إنتاجنا الاجتماعيّ[68].

ويفسّر هابرماس عدمَ الفصل بين النظريّ والعمليّ في المسائل الأخلاقيّة، في أفعال الإنسان الحاصلة دائمًا في وضعيّات عينيّة، والمدرجة في سياق تاريخيّ مشبع بعالم الحياة الجزئيّة. وهذا ما يسمح بإعادة النظر بمعالجة هذه المسائل، في ضوء المقاييس الأخلاقيّة الدقيقة المرتبطة بعالم الحياة، من أجل تعديلها: هناك من جهة واقع عينيّ حيث تنشأ العلاقات، ومن جهة أخرى اتّفاق معياريّ يتعيّن بنتيجة المناقشات العمليّة التي تتناول مواضيع ومشكلات تحتاج إلى التفاوض في شأنها. وتحصل هذه المشكلات بشكل دائم ومفاجئ مع الذوات العينيّة، إنّما ليست عشوائيّةً أو اعتباطيّةً. ويقول هابرماس هنا إنّ القيم الثقافيّة المتجسّدة في الممارسات اليوميّة، والمثل التي تساعد على الفهم الذاتيّ لشخص ما، تحمل في ذاتها، في الواقع، فرضًا من الصحّة البينذاتيّة، إلّا أنّها تبقى متداخلةً مع طريقة الحياة الخاصّة، سواء كانت جماعيّةً أو فرديّةً[69].

بهذا، ينظّم هابرماس أشكال التجريد التي تفرضها الأخلاقيّات الشكلانيّة الهامشيّة، والمحتويات العينيّة للنزاعات، على قاعدة أنّ النظرة الافتراضيّة التي تحاكِم أخلاقيًّا تعيد الأفعالَ والمعايير الفرديّة التي أصبحت إشكاليّةً إلى مجموع العلاقات البينذاتيّة المنتظمة شرعيًّا من وجهة نظر الصحّة المتعلّقة بالواجب في الواقع. هذا لأنّه عندما تتناول الحجاجات الأخلاقيّة عالم الحياة، بعد اتّخاذ مسافة منه، يحصل تداخل للبعض في البعض الآخر، في عالم من اليقينيّات الأصليّة الأخلاقيّة والتعبيريّة، في إطار دائرة الحياة الأتيقيّة. وتختلط الواجبات بعادات الحياة العينيّة التي يمكن استخلاص بداهتها من اليقينيّات الخلفيّة. أمّا مسائل العدالة، فتُطرح فيه داخل

---

[65] *Morale et Communication*, op. cit., p. 79.

[66] Ibid, p. 89.

[67] Ibid, p. 118.

[68] *Habermas, l'Espoir de la discussion*, op. cit., p. 96.

[69] *De l'éthique de la discussion*, op. cit., pp. 36-36.

أفق المسائل المتعلّقة بالحياة الحسنة التي سبق ووجدت دائمًا جوابها. كما أنّ الأحكام العمليّة، في إطار عالم الحياة، تستعير عينيّتَها وقوّتها القادرة على دفع الفعل إلى علاقة داخليّة مع فكرة الحياة الحسنة، وتقدّم نفسها مع صحّة لم يعاد النظر بها. هي علاقة مع الحياة الأتيقيّة القائمة. وفي أشكال الحياة العقلانيّة، تتجاوز توجّهات الفعل الإطار المحدود للمصالح الخاصّة التي يجب توضيحها. في حين أنّه على مصلحة كلّ واحد الموجّهة تبعًا لتحقيق ذاتيّ أن تتّفق هنا مع مصلحة الكلّ[70].

من أجل التعويض عن التباعد الحاصل بين الحكم الأخلاقيّ والفعل الأخلاقيّ، يتكلّم هابرماس عن ضرورة أن يكون هناك منظومة من الرقابة الداخليّة للسلوك الذي يستند إلى الأحكام الأخلاقيّة الموجَّهة تبعًا للمبادئ، إذًا إلى قناعات دافعة عقلانيًّا، وتسمح عند الاقتضاء بسلوك ذاتيّ. ويفترض أنّه على هذه المنظومة أن تعمل بطريقة مستقلّة، أي بشكل مستقلّ عن الضغط الناعم، ولكن الخارجيّ للأنظمة الشرعيّة المعترف بها واقعيًّا[71].

ويريد هابرماس أن تكون الصياغة الخاصّة بأخلاقيّات المناقشة واضحةً، وبلا غموض، بشكل أنّ تأسيس مبدإ ما يعود إلى الفيلسوف وحده، ولكن بوصفه قاعدة حجاج. ولا يحاكم هذا المبدأ مسبقًا أيّ محتوًى معياريّ، لأنّ معايير الفعل التي تتعلّق بالمحتويات، مهما كانت أساسيّةً، يجب أن تكون تابعةً للمناقشة الواقعيّة. ويمكن لمنظّر الأخلاق أن يشارك بوصفه معنيًّا، وفي الحالة القصوى بوصفه خبيرًا. ولكن لا يمكنه أن يخوض هذا الخطاب بمبادرته الخاصّة[72]. وتصبح المساواة في الحقوق بين الأفراد والاحترام المتبادل لكرامتهم الشخصيّة محمولةً في نسيج العلاقات بين الأشخاص وصلات الاعتراف المتبادلة. إنّ نوعيّة الحياة عند جماعة ما لا تُقاس بدرجة التضامن فقط، أو بحال الرفاهية، ولكن أيضًا بمسألة معرفة إذا كانت مصالح كلّ فرد تؤخذ بعين الاعتبار، بطريقة متساوية من منظور المصلحة العامّة. يبقى أنّ المحتويات التي عُبِّر عنها في ضوء المبدإ الأخلاقيّ لم ينتجها الفلاسفة ولكن الحياة. وبهذا المعنى، لا تعود صحّة المبدإ الأخلاقيّ متوقّفةً على الناحية الشكليّة فقط، إنّما تفترض التطبيق. ولكنّ السؤال هل أنّ القواعد المطبّقة يمكنها أن تكتسب صفة الكلّيّة الإجباريّة[73].

الخلاصة: أخلاقيّات المناقشة: استعادة الإنسان حرّيّته أو طبيعته

---

[70] Ibid, pp. 35-36.

[71] Ibid, p. 70.

[72] Ibid, p. 45.

[73] Ibid, pp. 23-25.

إنّ تعريف هابرماس للأخلاق بملكة تنظيم نزاعات الفعل بشكل حياديّ، وهو القريب من مركز الأحداث[74]، جعله يردّها إلى العلاقات التبادليّة التي تبني الحياة الاجتماعيّة، وتتحقّق بشكل واضح في الحجاج الذي يتعلّق بالمصالح العمليّة المرتبطة بالتواصل العاديّ، وتكون المناقشة فيها على صلاحيّته الكلّيّة.

هذا لأنّ كلّ منطق يفترض بالضرورة الأفعال. ولأنّ الأفعال تحصل بين الذوات الإنسانيّة، فكلّ فعل أو موقف يقابله فعل أو موقف. ويتمتّع كلّ من الفعل والموقف بقيمة ومعنى، فلا يفسّر فقط من ناحية مادّيّة. وتجمع بينهما الحرّيّة.

ما يطلق هذه الحرّيّة هو القدرة على التفكّر الذاتيّ مع الآخرين، للفهم المتبادل والقبول المتبادل. على هذا المستوى، يتلاقى الأفراد الأحرار المتساوون كما تتلاقى الجماعات. وعليه، يتلاقى الجزئيّ مع الكلّيّ، الفرد مع المجتمع، العمليّ مع النظريّ، العقليّ مع الواقعيّ المعيش. وعلى هذا المستوى، يمكن الكلام عن التأسيس على المبادئ، من غير إنزال المبادئ من الأعلى إلى الواقع الأدنى. وتصبح المعايير التي تنشئها الأخلاقيّات متداخلةً مع المبادئ الأخلاقيّة، كما تتّفق وجهات النظر التي تأتي بها الحججُ مع المثل العليا، والعادل مع الخير، والتقليد مع الحداثة، والإنسان مع الطبيعة.

وتصبح أخلاقيّات المناقشة مدخلًا إلى حرّيّة الإنسان، بل إلى تعريفه. وهي مدخل إلى النظام الاجتماعيّ العقلانيّ. ولكنّ عقلانيّته عمليّة تحمل اعترافًا بالأفراد كما بالجماعات، لا تقبل مفاضلةً أو تمييزًا بين البشر. هي أخلاقيّات مجتمع مساواة وعدالة يسمح بالتفكّر بلا إعاقات أو قيود، ويمكّن من تخطّي الخلافات، ومن قبول الاختلافات. ليست المناقشة لمجرّد التسوية أو التعايش الشكليَّين. هي مناقشة تبغي المعرفة أو تبادل المعرفة وصولًا إلى بناء العلاقات العقلانيّة بين الذوات الحرّة والمستقلّة وهي لهذا أتيقيّة. هي مناقشة خاصّة بطبيعة الإنسان.

إنّ هذا الزمن وهذا العالم، زمننا وعالمنا الذي يفتقر إلى العلاقات التواصليّة، يحتاج إلى هذا النوع من المناقشات الحرّة التي تسمح بالتفاهم الحقيقيّ بين الأفراد والجماعات. ويمكن بواسطته تخفيف أشكال الأعمال العنفيّة التي بتدميرها الإنسان جعلت منه شيئًا أو سلعةً، في سوق إثبات الوجود بين الشعوب كما بين الجماعات، وأيضًا بالطبع بين الأفراد، وبواسطتها نردّ الإنسان إلى طبيعته.

---

[74] آلان ريان، "هابرماس أو قوّة التفكير الإيجابيّ"، ترجمة خالد العكاري، في: مجلّة **أبواب** (دار الساقي، 2003)، العدد **33**، الصفحات 55 إلى 86.