.

المفاهيم الفلسفية السياسية / الإيتيقية من التنظير إلى البراكسيس.
أو نحو فلسفة عملية ممكنة

نذيـــــر حـــابل (الجزائر)

يتميز الفكر الفلسفي بانفتاحه على الحقول المعرفية الانسانية، فهو درس الوعي النقدي، الذي ساهم في تأسيس الحداثة وكان بمثابة الأفق الروحي لمختلف تجلياتها العقلانية والتداولية، وبفعله أصبحت المجتمعات واعية بتاريخيتها لأن المساءلة الفلسفية تتوجه إلى المجتمع من خلال التفكير في ارتباط التاريخية بالراهن، أو : ترجمة العصر والتعبير عنه بلغة المفاهيم، إلا أن جدوى الفلسفة لا تنحصر في إنتاج المفاهيم و البناء الإشكالي للنظريات، ولا المساءلة النقدية الصورية المجردة، فقد أصبحت الفلسفة اليوم مطالبة أكثر مما مضى بالانخراط الجدي في قضايا الواقع العملي وتحدياته التي تمثل محكا للتفكير، بعدما أصبحت محل اتهامات بالعقم والتماسف مع البراكسيس. لا ننكر أن هناك محاولات عديدة لمشاريع فكرية حاولت الانتقال بتصوراتها من التنظير إلى الممارسة.

نحاول في هذه الورقة التطرق لتحول المفاهيم من النظري إلى الإجرائي من خلال: هيرمينوطيقا العدل عند بول ريكور وإيتيقا الحجاج في تواصلية هابرماس، حيث حاول كل منهما التأسيس لفلسفة في الفعل الإنساني من خلال تحليل إجرائي للمقولات الإيتيقية / السياسية.

تطرح مسألة العلاقة بين الفلسفة والممارسات تداخلا بين التصورات النظرية ومجال الممارسة العملية، إلا أن طابع الحراك يتضح أكثر في مجال الفلسفة والسياسة والإيتيقا عندما تسعى الفلسفة إلى التنظير للمجال العمومي كاهتمام فلسفي، ويسعى السياسي إلى البحث عن المشروعية ضمن هذه التصورات والتأسيسيات الفلسفية، فإذا كانت الفلسفة ذلك الخطاب الذي يتأمل الممارسات (السياسية والأخلاقية وغيرها) والغايات المتوخاة من هذه الممارسات، فإنها تتحول إلى نظرية في ذلك الحقل، ومن جهة أخرى هناك الفعل الإنساني الذي لا يمكن اعتباره في جميع الحالات تطبيقا عمليا للنظرية بل كثرا ما يكون تأسيسا للتصورات والأفكار، وقد أثبت التاريخ أن الفكر الأنواري

ينطلق من الفعل.

المسألة المركزية هنا تتعلق بمعركة التحرر من الهيمنة بمختلف تلويناتها وأشكالها وتحرير العقل من قوى الجهل والتخلف من خلال التأسيس لمبادئ العدالة والحرية والاعتراف بالآخر المختلف والمسؤولية تجاهه والتواصل وأخلاقيات الحوار معه....، كأفكار إيتيقية / سياسية ، تعتبر قيما لا تنفصل عن ذواتنا وعن علاقاتنا مع الآخر الذي تجمعنا معه شراكة في الإنسانية وفي الشعور بالخير والشر والظلم.... الخ هذه المسألة التي أشار إليها أرسطو الذي رأى أن الإنسان حيوان سياسي من حيث طبيعته، إلا أن الحياة السياسية تؤهله للكلام مع الآخر لأن البشر يشتركون في الشعور بالخير والشر ويؤسسون الأسر والتجمعات البشرية ويبنون الحضائر، لأن اجتماعيتهم تجعلهم يتكلمون في العدل والظلم..."[١]

انطلاقا من هذا نتساءل يمكن صياغة جملة من التساؤلات :

كيف تتحدد العلاقة بين التنظير والممارسة في حقل الفلسفة السياسية والأخلاقية ؟ ما طبيعة العلاقة بين التصورات الفلسفية والتطبيقات العملية ؟ وهل نجحت التصورات الفلسفية في الانخراط في الممارسة العملية ؟ وبالتالي محاكمة الممارسات وبناء الفعل الإيتيقي؟

عرف الفكر الفلسفي في القرن العشرين انعطافا نحو الممارسات الإنسانية نقدا وتحليلا وتنظيرا، هذا التوجه الجديد كان يندرج تحت عناوين كبرى مختلفة توجهت في مجملها إلى الشق السياسي والإيتيقي / الأخلاقي، مثل ما نجده عند من يطلق عليهم تسمية فلاسفة الأخلاق الواصفة، وفلاسفة الإيتيقا والقيم الإنسانية، وحتى فلاسفة البيوإيتيقا أو أخلاقيات الطب والبيولوجيا.... الخ.. كلها توجهات جديدة حاولت التأسيس لفلسفة عملية من خلال الاقتراب من الواقع نقدا أو تقريب النظر من العمل والتصور من الفعل.

من الصعوبة بمكان تحديد التوجهات الفلسفية الناشئة في هذا المجال ولذلك سنحاول الاقتصار على ما تعلق منها بالشق السياسي الإيتيقي من خلال مقولتي العدل عند الهيرمينوطيقي الفرنسي بول ريكور و الاعتراف في التواصلية النقديةعند الألماني يورغن هابرماس.

أولا : بول ريكور: الهيرمينوطيقا وإيتيقا الحياة العادلة :

تحول مفهوم العدل من التصورات الفلسفية المجردة القديمة الإغريقية منها وحتى الحديثة التي تربطه بالفضائل المجردة وغيرها ، إلى مجال المؤسسات وتوزيع المقدرات (العدل المادي) مثلما نجده مع الأمريكي جون راولز صاحب مؤلف نظرية العدالة الذي ربط العدل كإنصاف La Justice Comme équité بالمؤسسات باعتبارها مجالا للفعل الإنساني المؤدي إلى ديمقراطية دستورية[٢]، محاولا بذلك تأسيس إيتيقا سياسية في الفعل العادل، وفي العالم الفرونكوفوني نجد الفرنسي بول ريكور الذي يؤسس الإيتيقا على قاعدة العدل عندما يقدم صياغة بديعة لتعريف الإيتيقا "... أن أعيش مع الآخر ومن أجلع في مؤسسات عادلة..."

إهتم ريكور بمسألة الذات أو بالأحرى مشكلة الذات التي همشتها البنيوية الفرنسية عندما أنكرت وجودها كما شهد الكوجيتو إذلالا نيتشويا عندما حوله نيتشه إلى مجرد وهم لذلك كان انهمام ريكور واضحا بالتركيز على التمييز بين هوية الذات التي تتغير وتبقى في الوقت عينه محافظة على ذاتها رغم مرور الزمان وبين هوية ثابتة لا تتغير وهي ليست الذات التي سماها بـ ***(MêmetéLa)*** العينية[٣] التي تقترب من مفهوم الجوهر *Substance* الذي لا يتغير رغم مرور الأزمان، وكان هذا التمييز هو الطاقة التي جندها ريكور لخوض رحلة الذات الباحثة عن موقعها الأنطولوجي.

انطلاقا من التحليل المنطقي للمقاربة الدلالية للغة عند الإنجليزي سترا وسن*Frederik Strawson* (١٩١٩-٢٠٠٦) الذي ألغى الأحداث الذهنية والتصورات والأفكار واعتبر الفاعل مجرد أحد الأشياء التي نتكلم عنها، يرى ريكور أن سترا وسن أهمل الهوية الذاتية التي تتصف بالقدرة على الاستعمال والتغير مع الزمان[٤].

كما اهتم بتداولية اللغة وأفعال الخطاب عند أوستن (1911- ١٩٦٠)[٥]، ولم يبقى ريكور عند حدود الإنسان المتكلم بل انتقل إلى الإنسان الممارس الفاعل والمتألم متطرقا للفلسفة التحليلية التي تنكر الفاعل و تعتبره مجرد أحد العناصر التي تكون الحدث ملحا على ضرورة الربط بين الفاعل والحدث[٦]

ومنها ينتقل ريكور إلى الهوية السردية التي تشكل رابطا بين الإنسان المتكلم والفاعل المتألم بالإنسان الأخلاقي الذي يتحمل مسؤولية عمله، وتعد هذه نقطة الانطلاق نحو بلورة الفلسفة الأخلاقية لريكور.

من خلال دراسته للفعل والسرد حاول ريكور استقصاء اللحظات الثلاث : الإيتيقا *Ethique*، والأخلاق*Morale* والحكمة العملية *La Sagesse Pratique* فاقترح للإيتيقا التعريف التالي : " العيش الجيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة "، هذا الثلاثي مرتبط بالذات التي توصف بـ : " الإعتبار " و " التقدير " المرتبطة بالقريب المتجلي بوجهه و الآخر الشخص الحامل للقانون على الصعيد التشريعي والاجتماعي والسياسي، يستمر ريكور في مسعاه الأخلاقي الأنطولوجي الذي يترافق مع السؤال من ؟ *La question Qui* : من يتكلم ؟، من يعمل ؟، من يروي قصته ؟ من هو الفاعل الأخلاقي الذي يعد مسؤولا ؟ " *Qui Parle ?, Qui agit ? Qui Se raconte ? Qui estresponsable ?* "[٧]، إننا لا نخرج من مشكلة الهوية الذاتية (*L'ipséité*) دمنا ندور في حلقة السؤال من ؟[٨].

يميز ريكور بين الأخلاق (*Ethique*) التي قال بها آرسطو، أي الأخلاق المنطلقة من الرغبة، وبين أخلاق الواجب (الواجبية) التي قال بها كانط (*Morale*)، وهي كل ما أن نفعله أي وحدها بل هي في علاقة يومية مع الآخر، وهذا ما يتطلب الاهتمام ما فيه إلزام وإكراه، جاعلا الأولوية دائما الغائية للأخلاق ذلك أن الذات لا تعيش والعناية به لأن تقدير الذات يتجلى في احترام الآخر كما أن العدالة تقتضي الاهتمام بالآخر البعيد الذي هو أي إنسان وهذه العدالة تعني أن يحصل أي فرد في جماعة على نصيبه الذي يستحقه من الخير العام، لكن هذا الهدف لا يتحقق إلا من خلال تعميم المبدأ الذاتي الذي يحكم تصرفاتنا، أي عقلنته بالمعنى الكانطي ".. إفعل بحيث تعامل الإنسانية دوما، سواء في شخصك أو في شخص إنسان آخر، كغاية في الآن نفسه، وليس كوسيلة.. "[٩]، إلا أن إرادة العيش الحر الصالح (الجيد) التي تلتقي مع متطلبات العقل العملي تعني عدم الخضوع لأي تشريع قائم على الإكراه ، ولذلك يخلص ريكور إلى القول بـ : – أسبقية الإيتيقا على أخلاق الواجب (الواجبية).

La primauté de l'éthique sur la morale

– ضرورة مرور الاستهداف الأخلاقي عبر غربال المعيار. *La nécessité pour la viséeéthique de passer par le crible de norme*

– حق المعيار بالرجوع إلى الاستهداف حين يقود المعيار إلى طرق عملية مسدودة تذكرنا على هذا المستوى الجديد من تأملنا بالمواقف الإستعصائية *Aporétiques* فالواجبية تحقيق محدود والأخلاق تحتوي الواجبية[١٠].

فالاستهداف الأخلاقي عند ريكور هو استهداف الحياة الجيدة الخيرة مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة، وهو ما يدعوه آرسطو " العيش الرغيدّ "، كما يقول بروست *Marcel Proust*(١٨٧١-١٩٢٢) " الحياة الحقيقية " في الأخلاق الأرسطية ليس هناك من مكان للخير من أجلنا نحن(١١).

١/- إستهداف الحياة الجيدة الخيرة – الحياة الرغيدة *Viser à la vie bonne*:

إعطاء الأولوية للاستهداف الأخلاقي على المعيار والتمكين الصائب للمعيارية الأخلاقية *La norme morale* وهو المسعى الذي يمضي فيه بول ريكور، حيث يرى أن الدرس الكبير الذي نحفظه من أرسطو هو أن الممارسة العملية مرساها الحياة الجيدة الخيرة (العيش الجيد / الحياة الجيدة : الحياة الحقة *Vivre bien / Vie bonne : Vraie vie*) والدرس الثاني هو جعله الغائية الداخلية للممارسة مبدءاً منظما بنيويا هدف " الحياة الجيدة الخيرة *la vie bonne*"(١٢).

يرجع بول ريكور هنا إلى مسألة الروية *Délibération* (التداول مع الذات والتفكير قبل اتخاذ القرارات) (١٣)، والروية هي سبيل الحكمة العملية (الفطنة *Phronèsie*) وكان اللاتين قد ترجموا هذه المفردة بكلمة برودينسيا (*Prudentia* التعقل والحذر) (١٤)*. وتعد الحكمة العملية السبيل الذي يتبعه رجل الفطنة *L'homme de la Phronèsie* أو *Le Phronimos* من أجل قيادة حياته(١٥).

فالحكمة العملية *La Sagesse Pratique* لا تندرج في إطار النموذج، وتصورات الممارسة العملية البراكسيس *Praxis* التي تمثل تلك النشاطات التعاونية وقواعدها التأسيسية الموضوعية والمثبتة اجتماعيا وتمثل أيضا خطط الحياة وهنا يستعير ريكور السؤال الأرسطي حول وجود إرغون الإنسان –*de l'hommeL'ergon*– مهمة الإنسان) هذه المفردة التي تشير إلى وحدة الإنسان ككل بما هو كائن يبسط نظرة التقدير على ذاته ويثمنها.

إذا عدنا إلى كلمة الحياة نجدها حاضرة كذلك في الوحدة السردية *Unité Narrative* : التي تعني عملية الوصل التي تنبني عليها القصة بين التقديرات المطبقة على الأعمال وتقييم الشخصيات أنفسها، إن الذات الفاعلة في الأخلاق هنا ليست شخصا غير الذي ترجع إليه القصة الهوية السردية ويركز أفهوم... " خطة الحياة " على الناحية الإرادوية *Volontariste* ، لما دعاه سارتر بـ " المشروع الوجودي "، إلا أن

مفهوم الوحدة السردية يشدد على التركيب بين النيات والأسباب والصدف التي نجدها في كل قصة هناك ومنذ البداية نرى أن الإنسان يتألم بقدر ما يفعل، وهو يخضع لكل تقلبات الحياة(١٦)، أما الحياة الجيدة الخيرة فتمثل بالنسبة لكل واحد منا سديم *Nébuleuse* من المثل والأحلام لإنجازات عديدة على مستوى الزمن الضائع و الزمن المستعاد *du temps perdu et du temps retrouvé*(١٧)، وفي هذه المرحلة هناك طرق عديدة لإدخال وجهة النظر التأويلية حيث : استهدافنا للحياة الجيدة الخيرة وخياراتنا الخاصة يرتسم بنوع من الحلقة التأويلية بفضل لعبة حركات الذهاب والإياب بين فكرة الحياة الجيدة والقرارات المصيرية في مراحل وجودنا " المهنة والحب وأوقات الفراغ " كل نص يفهم ذاته بفضل جزئه وجزؤه يفهم ذاته بفضل النص بأكمله(١٨)

فمفهومنا للذات اغتنى بفضل الرابط بين تأويل نص العمل والتأويل الذاتي وعلى الصعيد الأخلاقي يصبح تأويل الذات تقدير الذات وفي المقابل تقدير الذات يتبع مصير التأويل(١٩).

٢/-....مـع الآخـر ومن أجلـه.... *Avec et pour l'autre*:

هناك تلازم بين تقدير الذات والعناية، حيث يفكران في ذاتهما معا دون فصل بينهما ويرجع تقدير الذات إلى قدراتها لمفهوم " القدرة " الذي نجد له حضورا عند ميرلوبونتي " أنا أقدر *Je Peux*" وتوسيعه من الصعيد المادي الجسدي ليشمل الصعيد الأخلاقي(٢٠)، حيث المقدرة على الحكم فقد أجمعت كل فلسفات الحق الطبيعي على افتراض مسبق لوجود ذات فاعلة كاملة مصفحة بالحقوق قبل أن تدخل في المجتمع .

في هذا المضمار يتبنى بول ريكور أطروحتين : الأطروحة الأولى نابعة من قول آرسطو " الإنسان السعيد في حاجة دوما إلى أصدقاء *L'hommeheureux a besoind'amis*" (٢١) وهنا تشكل الصداقة المعبر الوسط بين استهداف الحياة الجيدة الخيرة التي رآها ريكور في انعكاسها في تقدير الذات واستهداف العدالة كفضيلة إنسانية، وترتبط الصداقة عند أرسطو ببواعثها ومكوناتها التي تشكل معيارا لأنواعها الثلاثة : الصداقة بحسب الخير *Selon le bon*، بحسب النافع *Selonl'utile*، بحسب اللذيذ *Selonl'agréable*(٢٢)، أما الأطروحة الثانية مهما كان المكان الذي تشغله محبة الذات في نشأة الصداقة فإن هذه الأخيرة تأتينا دوما كعلاقة متبادلة، فأولوية حب الذات مظهر يتعلق بولادة الاتجاه الذي تأخذه مشاعر التبادل وليس بتسلسلها الزمني هذا التبادل الذي يذهب إلى " العيش معا " تحت شعار " الحميمية *Intimité*، في حياة مشتركة(٢٣)،

وتشكل الصداقة المظهر الأول للرغبة في الحياة – الحياة الرغيدة الجيدة – لذلك فهي وثيقة الصلة بالفعل الأخلاقي، ويستعير هنا الدياليكتيك الأفلاطوني المتعلق بالغيرية *Dialectique Platonicienne des grandsgenres – le Même et l'Autre, la question de l'altéritéen tant que telle* الأفلاطوني حيث يمكن التبادل *Réciprocité* من تحقيق علاقة مجاورة بين العدالة – الصداقة – المساواة فكل صديق يعيد للآخر مقدار ما تلقاه وبحسب فكرة التبادل فإن كل واحد يحب الآخر بما هو عليه(٢٤).

أما الصداقة بحسب المنفعة فهي قائمة على الكسب، ومع الصداقة بحسب اللذة نشهد مستوى أقل، فالتبادل يفرض نفسه منذ الصعيد الأخلاقي(٢٥) على المرء أن يكون صديق نفسه قبل أن يكون صديق الآخر ومن الأمنيات التي يتمناها الأصدقاء كل واحد منهم نحو الآخر يتضح أن أعظم خير يرغبه الصديق لصديقه أن لا يتحول إلى آلة كما رأى آرسطو(٢٦).

تعد الصداقة صيرورة وتحقيقا غير مكتمل لما كان بالقوة، وهي نقص بالنسبة إلى الفعل وهنا تتضح الرابطة الموجودة بين ممارسة النشاط والحياة – بين السعادة واللذة، ولهذا يحتاج الإنسان السعيد – الخير إلى الأصدقاء، كون الصداقة تساهم في إرساء دعائم الحياة الخيرة في كل واحد منا أمرا مرغوبا فيه، فإنه بالمثل يكون أو سيكون تقريبا وجود الصديق مرغوبا فيه بالدرجة عينها(٢٧)"..إن ما يجعل وجوده مرغوبا فيه هو شعوره الواعي بخيريته ومثل هذا الشعور الواعي لذيذ في ذاته، وهذا لا يمكن أن يتحقق إلا في العيش معا.." (٢٨).

يعرج بول ريكور هنا على فكرة الوجه عند ليفيناس(٢٩)حيث السمة الغالبة على الفلسفة الليفيناسية والتي تتبنى على فكرة مبادرة الآخر في العلاقة البينذاتية *La relation Intersubjective*، التي لا تقيم أية علاقة بما أن الآخر سمته اللاعلاقة التي تجعل هذا الآخر جلي في وجهه ولكن لمن هذا الوجه ؟

– يجيب ريكور :*Endisant que ce visage estcelui d'un maitre de justice* إنه وجه سيد العدالة... إنه يمنع القتل ويطالب بالعدل(٣٠)، صيغة أخلاق الواجب تضم : الحض – الأمر – المطالبة بتحمل المسؤولية – الصداقة، يستحضر ريكور مفهوم الرعاية *Sollicitude* الذي يعني العطاء والتلقي.

إن الآخر هو الآن هذا الكائن المتألم الذي لن نتوقف عن الإشارة إلى عمق مكانه في عمق فلسفتنا المتعلقة بالعمل حين أشرنا إلى الإنسان كممارس ومتألم(٣١)،

الم الآخر لا يقتصر – حسب ريكور – على ما هو جسدي أو حتى ذهني – عقلي، بل يخص ذلك التضييق الذي يتخذ شكل تحطيم القدرة على التصرف والممارسة الذي يعد في حد ذاته شعورا بالانتهاك المباشر لاكتمال، هذه الأخيرة التي تتسم بإعطاء نوع من التعاطف *Sympathie* والحنو كشكلان للرغبة في التشارك الذاتي مع الآخر واقتسام العذاب معه، هذا الفعل يجعل الآخر في دائرة التلقي وهو ما يعاكس تحميل المسؤولية، ويقترب في الوقت نفسه من الشفقة، وهنا نجد أن الذات مسرورة لكونها تحوز صفة القدرة على التصرف – التحرك (وهي قدرة تفوق قدرة الآخر المتألم الذي تعد عطاءاته نابعة من ضعفه لا من قدرته على التصرف والوجود، وهنا يرى بول ريكور أن : " هذا هو الامتحان الأقصى للرعاية، وهو أن عدم التساوي في المقدرة تعوض عنه مشاركة حقيقية في التبادل.." [٣٢].

في تناوله لمفهوم الرعاية يتطرق ريكور إلى التمييز الأرسطي بين مخارج الصداقة : بحسب الفضيلة، بحسب المنفعة ، بحسب اللذة حيث يظهر الاختلاف بين المشاركة في حزن المتألم والمشاركة في صنع اللذة، وهذا هو عدم التماثل الذي يعارض بين التألم والتلذذ وهو ما لم يشر إليه ليفيناس، وعلى الفلسفة أن لا تتوقف عن تلقي درس المأساة (التراجيديا) [٣٣]، فلا يمكن أن يحصر مثلث : التطهر، الخوف، الشفقة في الصنف الفرعي للصداقة اللذيذة، وهو مشهد يوحي بهشاشة الطيبة التي أتت خصيصا لتكذب ادعاء محبة الذات بالاستقرار والديمومة... إن ذاتا تذكرت هشاشة وضعها الميت يمكن أن تتلقى من ضعف صديق أكثر مما تستطيع أن تعطيه[٣٤]

ويشير ريكور إلى مساهمة المشاعر في الرعاية، فما يطلقه ألم الآخر وكذلك الأمر الأخلاقي الآتي من الآخر داخل الذات هو مجموعة من المشاعر المتجهة عفويا نحو الآخر[٣٥]، وبتأملنا في مواقف الطرفين نجد أن الأول المطالب بتحمل المسؤولية حيث تتأتى المبادرة من الآخر، والثاني وهو موقف التعاطف مع الآخر المتألم حين تأتي المبادرة من الذات المحبة، وتبدوا الصداقة كوسط حيث تشارك الذات والآخر بالتساوي بالتعبير عن الرغبة في العيش معا.

في حالة الصداقة تكون المساواة مفترضة مسبقا، أما في حالة الأمر الصادر من هذا الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا باعتراف الذات بتفوق سلطة هذا الآخر وفي حالة التعاطف الذاهب من الذات إلى الآخر فإن المساواة لا تحصل إلا بالاعتراف بهشاشة وضعنا، وأخيرا إننا مائتون *Par l'aveupartagé de la fragilité , et*

finalement de la moralité[٣٦]بعد الرعاية عند بول ريكور فيه خاصية التبادل في لغة الخطاب عند القول أنت أقصد أنا وصيغة المتكلم هنا أيضا ولكن ليس هناك استبدال والرعاية هي استجابة لتقدير الآخر لي، هنا قابلية عكس الأدوار وعدم قابلية استبدال الأشخاص، والتشابه هو ثمرة التبادل بين تقدير الذات والرعاية للآخر، ومثل لا هذا التبادل يجعل المرء يقول لا أستطيع أن أقدر نفسي من دون أن أقدر الآخر مثلي أنا نفسي، مثل نفسي عينها عيني، كل المشاعر التي تحدث عنها تخص فينومينولوجيا " أنت أيضا " و " مثلي أنا نفسي " يصبح متكافئا تقدير الآخر كالذات عينها، وتقدير الذات عينها كآخر *L'estime de l'autrecomme un soi-même et l'estime de soi-mêmecomme un autre*"[٣٧].

٣/-... في مؤسسات عادلــة ...*dans des institutions justes*...:

.. إن استهداف الحياة الخيرة يحتوي بطريقة ما معنى العدالة لأن هذا يوجد ضمنا في مفهوم الآخر عينه، الآخر هو كذلك الآخر غير" أنت" وترابطيا فإن العدالة تمتد إلى ما هو أبعد من علاقة المقابلة " وجها لوجه *La justices'étend plus loin que le face-à-face*"[٣٨].

فالعيش الجيد لا يتحدد بالعلاقات البين–شخصية ..*Interpersonnel*) بل يمتد كذلك إلى حياة المؤسسات، حيث يتضمن العدل سمات أخلاقية لا تحتويها الرعاية كالمطالبة بالمساواة، وباعتبار المؤسسة بنية العيش لجماعة تاريخية وهي غير قابلة للاختزال البين–شخصي، فإنها تعتبر مجالا لتطبيق العدالة والمساواة كمضمون أخلاقي لمفهوم العدل، ولذلك فهذه المؤسسات تتسم بجملة من الأخلاقيات والقيم والعادات التي تتنافى مع النواميس الإكراهية التي تم تقعيدها خصيصا لممارسة الهيمنة، " وهنا ينتج تعيين جديد للذات وهو تعيين كل واحد منا حقه *Une détermination nouvelle du soi celle du chacun : à chacun son droit*," [٣٩]

ويشير ريكور إلى أولوية أخلاق العيش معا على القيود المرتبطة بالأنظمة القضائية والتنظيم السياسي[٤٠]، فالعادل ينظر إلى جهتين : جهة الخير حين يجعل علاقاته البين–شخصية تمتد لتشمل المؤسسات *L'extension des relations interpersonnelles*وإلى الشرعي والقانوني حيث يمنح النظام القضائي القانون تماسكه وحقه في الملاحقة والإلزام *Le systèmejudiciaireconférant à la loicohérence et droit de contrainte*[٤١]، فالعدالة هي حس بالعدل كما الظلم حين نشتكي منه، فالظلم المحرك الأول للفكر، والشاهد حوارات أفلاطون وفلسفة الأخلاق

الأرسطية التي تعد فيها العدالة فضيلة جوهرها التوسط بين طرفين، كما تتضمن فكرة المشاركة وهذا ما يظهر من خلال العدالة التوزيعية، وهنا المرور بفضل التوزيع من البين–شخصي إلى المؤسسات داخل الاستهداف الأخلاقي، والنواة الأخلاقية المشتركة للعدالة التوزيعية والعدالة التصحيحية التعويضية هي المساواة هي بالنسبة إلى العيش ضمن مؤسسات مثل الرعاية بالنسبة إلى العلاقات البين–شخصية : ".. إن الرعاية تضعنا أمام الذات آخر هو وجه بالمعنى الشديد الذي علمنا إيمانويل ليفيناس أن نعترف به، فالمساواة تعطي الذات آخر هو لكل واحد، ومن هنا ينطلق الطابع التوزيعي لكل واحد من الصرف والنحو حيث كنا التقيناه منذ التقديم إلى المستوى الأخلاقي حيث الحس بالعدل لا ينقص شيئا من الرعايةلأن حقل تطبيق المساواة هو الإنسانية بأسرها.."[٤٢]. وهنا إشارة إلى فكرة الشمول الليفيناسية.

لقد عد بول ريكور بهذا المسعى أحد الأعمدة الفلسفية الكبيرة في القرن العشرين، ومع أن فلسفته الأخلاقية لم تتبلور بصورة واضحة ومستقلة إلا مع كتاب *Soi-mêmecomme un autre*(١٩٩٠)، إلا أن فلسفته ككل تشكل فلسفة للفعل، ويبقى الاهتمام بسؤال الأخلاق الميزة الرئيسة في فلسفته حيث يميز بين ثلاثة مداخل / مستويات لسؤال الأخلاق: المستوى القيمي الذي يرجع فيه لأرسطو والتراث اليوناني ويعرفه بالغاية وحتى بالإيتيقا : وهي العيش السعيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة، أما المستوى الثاني فهو الإلزام أين يقترب من التشريع القانوني الأخلاقي وهنا يلامس فكريا كل من الأمريكي جون راولس والألماني يورغن هابرماس[٤٣]، أما المستوى الثالث فيكمن في الحكمة العملية *Phronèsie* هذا المفهوم اليوناني الذي يعني الحكمة العملية أو القدرة على التمييز وحسم المستعصي من الحالات والوضعيات القانونية وقد كان هذا المستوى الأخير محور الخطابات الفكرية في هذا المجال منذ العصر اليوناني.

تمكن ريكور من تجاوز التنظيرات الأخلاقية والعقلانيات المغلقة رغم اعترافه بقيمتها الفكرية إلى أفق الفعل المؤدي إلى العيش معا ومن أجل الآخر في مؤسسات عادلة، هي نظرة أخلاقية تخرج من الذات نحو الذات الكونية وفهم الآخر والاعتراف به باعتبار كل تأويلية هي ضمنيا أو مباشرة فهم للذات من خلال التعرج لفهم الآخر.

ثانيا : هابرماس من التواصل النظري إلى إشكالات الاعتراف العملي :

التزام هابرماس بخطية صورية ذات توجه كوني ضمن مشروعه الفلسفي العام واعترافه بصوريتها باعتبارها توجيهات نظرية،لم يمنعه من الانخراط في قضايا راهنة

تتعلق بمجاله التداولي الألماني مثل مسألة العوائق الرمزية التي خلقتها النازية للهوية الألمانية وذلك في مؤلف جوانب فلسفية وسياسية انتقد فيه بعض الفلاسفة وعلى رأسهم هايدغر تحديدا، وكذا انخراطه فكريا في حركات الاحتجاج الطلابية في عهد البورجوازية الجديدة التي مارست نوعا من الهيمنة التكنوقراطية على المجتمع، هناك حس سياسي ينتعش عند الفيلسوف وهذا تقليد ألماني نجده عند سابقيه.

١ /عقلنة الفضاء العمومي أو إيتيقا الحقيقة السياسية / العملية :

بعتبر الفضاء العمومي من المفاهيم المركزية في تواصلية هابرماس وتحديدا في تصوراته السياسية، تكشف العودة إلى تاريخية المفهوم أن الفضاء العمومي هو ما عبر عنه الإغريق وتجسد لديهم في الأغورا *Agora* أو الكواناي *Koiné* كمكان عام مشترك في مقابل ما هو خاص (البيت / المسكن) اللواكوس *Loikos*، فقد ارتبط العمومي عند الإغريق بالحوار والخطاب والفعل، ليصبح ما هو عمومي يرتبط من حيث الدلالة بالسياسي المشترك الذي يجمع ذواتا مختلفة تمثل الكل السياسي، مفهوم المشترك هنا هو الذي يحمي الخاص ضمن المدينة التي تمثل المشترك(٤٤).

الفضاء العمومي الحديث يأخذ دلالات أخرى نجدها في البورجوازية المتخفية وراء الحقوق والسياسة والسوسيولوجيا إلا أنها مشوهة بفعل التوظيف الإعلامي البيروقراطي للمفهوم(٤٥)، هذا التشويه يحول مفهوم العمومي الانفلات من الدوائر الخاصة المغلقة ليكون معطى للجميع بداية بالدولة كسلطة عمومية مهمتها تأمين المصالح العامة إلى حفلات الاستقبال العامة التي تعبر عن الاعتراف بالمكانة الاجتماعية للمحتفى بهم إلى الجمهور الذي يعتبر ذاتا حاملة للرأي العام إلى الاعلام الذي يسعى إلى تحويل العمومي إلى خاص من خلال الإشهار و الدعاية التي تختزل العمومي في شخص عندما تجعل الرأي العام ينجذب نحو شخص أو فكرة.(٤٦)

الفضاء العمومي هو الذي يمكن المجتمعات في حال التأزم من التفكير جماعيا في أزماتها ومن اتخاذ مسافة مع السياسي الاقتصادي كفضاءات جزئية تحاول التأثير على الحياة الجماعية(٤٧)، ينفتح هذا الفضاء على فضاءات عمومية جزئية تحيل إلى فضاء عمومي شامل Un EspacePublique Global يطور فيه المجتمع معرفته بذاته(٤٨)،لهذا يتم ترحيل النقدية التواصلية إلى الفضاء العمومي / **فضاء الممارسة والفعل** كهاجس وكمفهوم ينفتح على واقع أنطولوجيا لحظة البدء و الولادة و إيتيقا لحظة البراكسيس والعلاقة مع الآخر إجرائيًا / عملياً، وهذا ما يعني التعدد كشرط سياسي

للفعل، السياسة حمالة إشكاليات الحقيقة المرتبطة بالذات الفاعلة في علاقتها مع الآخر وهنا تطرح مسألة حدود الفعل وشروط الحقيقة ،لأن قدرة كل ذات على الفعل تجد في وجود الآخر حدًا لها وتلك حقيقة سياسية أساسية شرط أن لا يتم تأويل هذا التحديد تأويلا سلبيا نرى من خلاله الآخر عائقا يحيل إلى الاستبداد(٤٩).

التواصل **مفهوم نظري** يُطرح كبديل عقلاني يضمن الحوار والتفاهم المؤديان إلى الاعتراف بالحقيقة داخل المجتمع الديمقراطي الذي تحمي ديمقراطيته معايير الإجماع والانخراط في الفعل التواصلي السياسي بناء على مبدأ الكونية الذي يستدعي أخلاقيات النقاش والفاعلية الجماعية... والاعتراف البينذاتي... (٥٠) وهذه كلها ممارسات إجرائية انطلاقا من مفاهيم نظرية.

٢/ الحقيقة العملية و إيتيقا النقاش السياسي :

انتقل مفهوم الحقيقة من المطلب المعرفي والحدود الابستيمولوجية إلى الفضاء السياسي حيث الحق الإيتيقي وآفاق الحياة الإنسانية ، ليرتحل النقاش إلى الفضاء السياسي ويقترن بالمشروعية الديمقراطية والعقلانية السياسية، حيث يصبح الآخر طرفا فعالا في العملية الديمقراطية التي لا يمكن الاعتراف بوجودها دون الاعتراف بالآخر والإنصات له، ليصبح التواصل مفهوما عمليا في الفضاء السياسي /فضاء الفعل، وفضاء الخطاب الذي يؤسس الروابط الرمزية الاجتماعية والالتزامات المتبادلة التي تعترف بحقيقة الآخر.

مجال النقاش العملي يهتم بما هو سياسي / أخلاقي، ويبحث عن مسالك إجرائية لاختيارات أخلاقية سياسية *Ethico-politiques* تم تأسيسها عقلانيا(٥١) هذه الاختيارات تمثل حقائق متواضع عليها بعيدا عن الترنسندنتال، و هي الحقيقة لأنها تعني ما يتعين القيام به *Ce qui devrait / doit être fait*(٥٢).

في النقاش السياسي يأخذ الحجاج الأخلاقي بعدا إجرائيا كونه يرتبط بالمصلحة قياسا إلى معيارية مزدوجة يتوجه شكلها الأول إلى المصالح الكونية المشتركة التي يؤكدها النقاش إجرائيا وتصبح محل توافق عقلاني بمعنى أنها تصبح مبررة بصورة مباشرة ومعترفا بها كحقائق، أما الشكل الثاني للإجرائية فيتمثل في التوجه إلى العلاقات القائمة على القوة والتي غالبا ما يكون المشترك في الاختلاف فيها مصلحة خاصة ترتكز على القوة وهذا ما يستدعي الحضور المعياري الذي يمكن من تسوية الخلاف

حول المصالح الخاصة الذاتية وهنا يكون التذاوت طريقا للتبرير العقلاني للمصلحة الذاتية التي يمكن أن تصبح كونية إذا ما تم تأسيسها عقلانيا، مسعى كونية الأخلاق يعتبر بديلا عن الرؤية الميتافيزيقة التي عاشتها المجتمعات سابقا(٥٣).

يتميز الفضاء السياسي بالصراع، وهنا يميل هابرماس لهيجل مقابل هوسرل الذي لم ينفلت من الذاتية الترنسندنتالية وهذا ما جعله يتجاوز هذا النموذج في تأسيس العالم إلى البراديغم الهيجلي الذي يعتبر مدخلا مناسبا لتأسيس مشروع سوسيوفلسفي كوني باعتباره يتأسس على الذاتية الخالصة التي تستدعي وجود علاقة الاعتراف(٥٤) المؤسسة على تجربة المواجهة بين الذات والآخر في أفق الصراع من أجل الاعتراف، هذا الصراع الذي تحركه توجهات ثقافية مختلفة، وبإحلال النقاش الديمقراطي في الفضاء السياسي يمكن تحويل هذا الصراع إلى مواجهة خطابية تنتهي إلى التراضي، أين يتم تهذيب الصراع وإحياء مفهوم المواطنة والحق في ممارستها والتعبير عن الحقيقة بعيدا عن هيمنة المركز، هناك مسعى لإعادة تأسيس نسق الحقوق التي يمكن أن تكون موضوعا للاعتراف المتبادل كتعبير عن حقيقة العلاقة بين الذوات في مستويات الحياة التي تحياها الذات مع الآخر حيث هناك : الحرية الذاتية المتساوية في القول والفعل، و حق الانتماء إلى هيئات وجمعيات حقوقية بإرادة ودون إكراه، و الحق القانوني في الأمن والسلم (٥٥)، يقدم هذا التصور تأسيسا أخلاقيا للحق داخل الديمقراطية ودعوة ضمنية إلى الاعتراف بالذات الفاعلة،لأن القانون عندما يحمي الحريات الفردية فهو يعترف بحق هذه الذات في طرح الحقيقة التي تحوزها في الفضاء العمومي، يضيف هابرماس إلى هذا التصنيف نوعين من الحقوق ترتبط أساسا بالفعل السياسي إجرائيا وتتمثل في الحق في الاستقلالية السياسية والمشاركة الحرة ومراعاة التساوي في الفرص، والحق في المواطنة الاجتماعية والثقافية التي تتمتع بها الذات في حدود الفضاء العمومي(٥٦).

يمكن هذا التقسيم من تطبيق مبدأ النقاش في شكل حق وكأن المنظر هنا يقول للمواطنين : ماهي الحقوق التي ينبغي أن يكون معترفا بها تبادليا إذا ما أردوا تنظيم أشكالهم المشروعة ضمن حياتهم المشتركة(٥٧) في حدود المواطنة الديمقراطية(٥٨).

توجهت مجهودات هابرماس في الفترة الأخيرة إلى نقل التصورات النظرية من نطاق النظر إلى مجال الممارسة العمل، حيث أقحم كل المفاهيم الفلسفية في الحياة العملية السياسية تحديدا :

٣/ الدولة من التصور النظري إلى المؤسسات: لم تبقى فكرة الدولة في حدود التنظير السياسي بل أصبحت تقترن بالقانون والديموقراطية والحق العملي *L'Etat de droit et de démocratie* كتجلي عملي : من اللبيرالية كبراديغم ذاتي بعيد عن البنية الاجتماعية إلى الدولة المؤسسة اجتماعيا كبراديغم للرعاية الاجتماعية و تحقيق العدالة، إلى الدولة المؤسسة على القانون كنسق أخلاقي سياسي، العلاقة بين المحطات الثلاث تعتبر تحولات في العلاقة بين الدولة والمجتمع وخلق نوع جديد من الحقوق[٥٩] وفهم جديد للقانون وحمولاته القيمية والعملية، وأصبحت تطرح مسألة الأقليات و اللغة والثقافة، و الحكم الذاتي والمسؤول[٦٠]، وحقوق المواطنة والمشاركة السياسية، والسيادة حيث تؤول كل القوانين إلى الإرادة الشعبية، ومسألة العلاقة بين الحق الذاتي : حق الإنسان كمطلب اعتراف، و القانون الموضوعي : السيادة الشعبية كنسق سائد يحوز المشروعية وهذا ما يقودنا إلى مفهوم الدستور الذي يمكن أن يفهم كمشروع تاريخي نظري ينبغي أن يستمر من جديد وهو في حاجة دائمة إلى تأويل حسب طبيعة ومقتضيات مواطني كل جيل[٦١]، وأصبحت الاحتجاجات في الواقع هي التي تصنع القانون (هذا القانون متغير وهو نتاج السيادة الشعبية كسلطة)، هنا يغيب مفهوم الإرادة العامة أمام ظرفية القوانين وتحل محله مفاهيم الحريات العامة والخاصة وطرحت مسألة تأويل القانون " ضرورة القيام بتأويل براديغمي جديد للقانون... يمكن من جعل الديمقراطية تضمن التكافؤ في الاستقلالية بين الذاتي الخاص والذاتي العام... "[٦٢]، تفعيل البراديغم الإجرائي / العملي للقانون*Le ParadigmeProcédural de la loi* معناه إعادة الحلقة المفقودة بين القانون كنسق و إرادة المواطن وهي في الوقت نفسه دعوة إلى الاعتراف بالحق في الاستقلال الذاتي داخل القانون والفعل.

٤/ من أخلاقيات التواصل النظري إلى تطبيقات الاعتراف بالحقوق :

تحول المسار الفكري لأخلاقيات المناقشة والحوار إلى مسار حقوقي يتأسس الاعتراف بحقيقة المختلف في دولة الحق / القانون والديمقراطية، ينخرط هابرماس في تحليل الصراع من أجل الاعتراف في المجال العمومي الديمقراطي أين يتناول قضايا عملية تتعلق باحترام الهويات والحقوق الذاتية والجماعية وغيرها من المسائل التي تندرج اليوم تحت تسمية الفلسفة الاجتماعية.

يستحضر هابرماس تصورات تايلور حول سياسة الاعتراف وهنا يشير إلى شكلين من أشكال الاحترام للاعتراف الجمهوري بالمواطنين : الشكل الأول يتوجه إلى احترام الهوية

الواحدية لكل فرد دون اعتبارات الجنس والأصل والعرق، أما الشكل الثاني فيتعلق باحترام أنشطته العملية ورؤيته للعالم سواء الخاصة به أو التي يشترك فيها و تحظى بتقدير كبير من قبل المجموعات المحرومة *des groupesdésavantagés*(٦٣)، وهنا يشير إلى مثال النساء ومشاكل العمال المهاجرين والمعاقين والمثليين *Les homo-sexuels*(٦٤).

هناك أيضا مسألة النسوية انطلاقا من تاريخها وارتباطه بسياسة الحق وقوة المقاومة وتطور هذا الحق في المجتمعات الغربية، وتطور السياسة النسوية التحررية جدليا بين المساواة في الحق والمساواة في الفعل، يشير هابرماس إلى مسألة الهوية الجنسية *L'identitésexuelle* في السياسة الليبيرالية والضمانات التي تمنح للمرأة بخصوص التنافس في الأعمال والمكانة الاجتماعية *Prestige Sociale* والشهادات *Diplômes*...الخ كنوع من المساواة الحيادية في الحظوظ إلا أن هذا التحرر الشكلي المحقق جزئيا يؤكد اللامساواة / اللاعدل في التعاطي مع قضايا المرأة(٦٥)وهذا يحيلنا إلى تحليل الصورة النمطية الكلاسيكية للهوية الجنسية*Les stéréotypesclassique* ودور الفقر *La pauvreté* والتراتبية اللاعادلة للأجور في نشأة النسوية كوعي من خلال التأنيث التدريجي للفقر *La féminisation progressive de la pauvreté* (٦٦)، كل هذا يطرح مسألة تصنيف الأدوار الجنسية *Classification des rôlessexuels* والفوارق الجنسية التي تفهم ذاتها من وجهة ثقافية(٦٧)،النسوية ليست مسألة أقلية فقط بل يتعلق الأمر بمعارضة مهيمنة تترجم العلاقة بين الجنسين بطريقة غير متناظرة *manière asymétrique* وفهم خاطئ للهوية الجنسية(٦٨)، هناك ضرورة ملحة لتأويل براديغمي للحق والقانون بالشكل الذي يجعل العملية الديمقراطية تضمن الاستقلالية الخاصة والعامة(٦٩).

يشمل الاعتراف حقوقا أخرى مثل: – حق اللجوء *Le droit d'asile* كونه يتعلق بضعيف يلجأ / يعود إلى من لديه مقومات الحياة التي تحمي ضعفه وتجعله في مأمن، ولهذا يتوجب على الدول القوية التأسيس لسياسة تهتم بحقوق اللاجئين(٧٠).

اللجوء *L'asile* طلب للحياة كحق من حقوق الإنسان، وتعبير عن طلب الإنصاف كوجه من أوجه العدالة المؤدية إلى الاعتراف، هو كذلك شكل من أشكال التضامن والضيافة اللامحدودة وكل هذه المفاهيم تتقاطع في الاعتراف بهذا المختلف / المضطهد / المتأزم (٧١)، ليس من الضروري أن يكون هناك اعتراف بقضيته وقناعته بل هو

اعتراف بإنسانيته وحقه في الحياة / اعتراف بالعدل في الحياة.

– **الاعتراف بالحقوق الجماعية للسكان الأصليين *Les Autochtones* في علاقتها بالحكومات** : علاقة تأخذ شكل الهيمنة السياسية، هناك مؤشرات لإرادة الهيمنة *La Volonté de domination* تظهر من خلال السيطرة على مقدرات السكان الأصليين كفئة مستضعفة بفعل تطبيق قانون أعلى[٧٢] *Une LoiSuprême* ، وما يتبع إرادة الهيمنة من حراك سياسي واجتماعي لهيئات مجتمعات الفئة المستضعفة كتعبير عن إرادة المقاومة *Une volonté de résistance*، نكون في هذه الحال أمام تقاطع الإرادات (إرادة الهيمنة وإرادة المقاومة) في فضاء يوصف بأنه مجتمع أوروبي جديد *Une sociéténéo-européenne* هناك آفاق انتظار تروم التحرير ونيل التقدير الاجتماعي كشكل من الاعتراف لا تتحدد في سؤال :

هل تحوز هذه الفئة حقوقا أم لا ؟

هناك إشكالات أخرى تتعلق بالاعتراف بالتعددية الثقافية : وسياقات الحرية الدينية ومختلف مظاهر الهيمنة على ثقافة الكل من احتكار السلطة و موقع الدولة تجاه قضايا الحريات الدينية والتدين، والمعايير التي تعتمدها في التعامل مع مسألة الحرية الدينية في مجتمع يقدم نفسه على أنه مجتمع تعددي، وعلاقة كل هذا بالثقافة السياسية.

إضافة إلى مشاكل الاعتراف ببعض أشكال المواطنة مقابل التمييز على أساس الدين أو الجنس أو العرق يحيلنا إلى مطلب الإدماج الذي يعد مؤشرا واضحا على اللاعدالة بخصوص حق الانتماء الذي يعرف تناقضا بين التسمية والإعلان الصوري المنصوص عليه قانونا وممارسة هذا الحق التي تعرف انتهاكات في المناطق الخفية والعلاقات العصية عن الضبط القانوني مثل الجسد وتعبيراته والعلاقة مع الجسد لأن مجرد الانخراط في مناقشتها يفتح المجال أمام تحديات مختلفة ووجهات متعددة نابعة من قناعات دينية وسوسيولوجية وإيتيقية وسيكولوجية وحقول أخرى تمثل خلفيات نظرية مؤسسة لوجهات النظر المتباينة وهدا ما يجعل الخروج بموقف موحد أمرا صعب المنال ويجعل كذلك الحياد تجاه هذه المسائل أمرا مؤلما قياسا إلى الألم الذي تعيشه هذه الحالات في البنى الاجتماعية الخفية[٧٣].

الخطية القيمية لهذه النظرة إذا ما تم تفعيلها إجرائيا تؤسس مجتمعا متعدد الثقافات والعقلانيات ينبذ حداثة العقل الواحد الشمولي الكلي، ويحيل إلى الديمقراطية الكونية

التي تعترف بحقيقة مكونات التعددية الثقافية في إطار الحداثة في صورتها الأصيلة التي تتأسس في جوهرها على تحرير الهويات *La libération des identities* في راهن يحتاج مَعيشه إلى إيتيقا الاعتراف بالحقيقة كمبحث ينخرط في راهن الممارسة الإنسانية . لقد تمكن هابرماس من ترحيل المفاهيم النظرية الصورية إلى نطاق الفعل والممارسة من خلال إعادة قراءة مفاهيم : الفضاء العمومي والحقيقة وإيتيقا النقاش التي لم تبقى في حدودها الصورية النظرية (توافق عقلي) بل أصبحت فعلا يؤدي إلى السلم وإرساء دعائم المواطنة الحقيقية والاعتراف بالآخر المختلف.

خـــاتمة :

بناء على ما سبق يمكن القول أن هناك محاولات في الفكر الفلسفي المعاصر لتقريب النظرية من الممارسة العملية وإنزال الفلسفة من قمقمها النظري وجعلها تنخرط في قضايا الواقع واليومي بما هو إشكال، و قد حاولت كل من هيرمينوطيقا ريكور و التواصلية النقدية لهابرماس، وحتى إيتيقا الاعتراف عند آكسل هونيث وغيره من فلاسفة الاعتراف ومجهودات فلسفية أخرى كلها توجهت نحو أرضنة المفاهم وإقحامها في اليومي المتأزم، ولذلك تعتبر كل من إيتيقا العدل عند ريكور ، وإيتيقا التواصل مع الآخر عند هابرماس بمثابة تجسيد لجهد نظري متميز يروم أخلقة *Moralisation* المجال العمومي الإجرائي وإعادة قيمة العقل الإنساني المسلوبة،من خلال إرساء معايير جديدة تتجه نحو الممارسة كمجال يعكس ماهية الإنسان بما هو كائن فاعل.

لقد دافعت هذه المحاولات عن الهوية الإنسانية في إطار معايير أخلاقية تجعل السؤال الفلسفي ينخرط جديا في راهن المجتمع الحديث وإشكالاته،إلا أن هذه المحاولات تواجهها تحديات تحاول دوما إبعادها عن مجال الممارسة العملية الواقعية،ولكن رغم هذا فإنها ضرورية خاصة بالنسبة للمجتمعات العربية التي تحتاج إلى بلورة مشروع فلسفي عملي رغم العوائق التي لازالت تطرح اليوم مثل هيمنة الإيديولوجي على الفلسفي، مما يجعل المفهوم الفلسفي وتطبيقاته أسيرا لاستحواذ الإيديولوجيا التي تمارس سلطتها على التصورات الإيتيقية في الفكر والممارسة.

المسألة الثانية المطروحة تتعلق بذات الفيلسوف وهنا نعود إلى التراث الإغريقي ونستحضر مفهوم الشجاعة التي نتساءل عن موقعه اليوم سواء في ذات الفيلسوف أو في العلاقة بين التنظير والممارسة الإجرائية، ونتساءل : هل الفيلسوف يحوز الجرأة

التي تؤهله للانخراط في قضايا الراهن العملي ؟، والأهم قبل هذا هو التساؤل عن درجة إيمان الفيلسوف بالمفاهيم التي ينحتها أو يتبناها، وهل من الضروري أن تكون المفاهيم الإيتيقية قضية الفيلسوف حتى يتم إنزالها إلى واقع الفعل؟

الهوامش:

(1) Aristote , Politique T 1 / 5 , ED vrin , paris , 1962 , p 1253

(2) Rawls John ,Théorie de la justice , traduit de l'américaine par catherineAudard , Edition du Seuil , paris , 1987 , p 10

(٣) ونجدها في الإنجليزية بتسمية (the same) وهي تتميز عن (the self)

(٤) وهذا ماتطرق له بول ريكور في الفصلين الأول والثاني من كتابه الذات عينها كآخر حيث تناول التحليل المنطقي للغة.

(٥) جون أوستن John Austin منطقي ولساني بريطاني عرف بنظرية أفعال الكلام حيث أضاف للجهاز المفاهيمي خاصية ربط اللغة عبر أفعالها بالعالم أو بالواقع.

(٦) حيث عارض كل من الإنجليزي أنسكومب (1919-2001) Elisabeth Anscombe والأمريكي دافيدسون (1917-2003) Donald Davidson اللذين شددا على الحدث كواقعة مستقلة ويمكن وصفها منطقيا دون اللجوء إلى مفهوم الفاعل، بالقول أن نسبة محمول إلى فاعل منطقي هي غير عملية الإسناد التي يقوم بها الفاعل الحقيقي، وهو قادر على التسمية الذاتية وعلى تحمل تبعية عمله كمسؤول، وقد ناقش هذه المسألة في الفصلين الثالث والرابع من كتابه الذات عينها كآخر.

(7) Ricœur Paul – soi-mêmecomme un autre –Editions du seuil - Paris – 1990- p 345.

(8) Ibid –p 119.

(9) Kant Emmanuel - Fondements de la métaphysique des mœurs- Paris-LibrairieDelagrave- 1952pp150/151

(10) Ricœur Paul – soi-mêmecomme un autre –pp200 / 201.

(١١)بومدين بوزيد – الأخلاق وثلاثية العدل الذهبي – ضمن كتاب : العدالة والإنسان، أسئلة الواقع ورهانات المستقبل – كتاب جماعي – دار آل رضوان – الجزائر – ط ٠١ – ٢٠٠٨ – ص ص ٥٣/٥٤.

(12) Ricœur Paul – soi-mêmecomme un autre –pp 202 /203

(13) Ibid. – p 204.

(14) Ibid. – pp 204 / 205.

*المفردة :Prudentiel بالفرنسية، ورد في النسخة العربية لكتاب الذات عينها كآخر – ترجمة جورج زيناتي : أنها تعني التعقل والحذر (ص ٣٥٠) إلا أن مصطلح التعقل أوسع وأعم من مصطلح الحذر باعتباره (التعقل) يقترب من مصطلح التأني.

(15) Ricœur Paul – soi-mêmecomme un autre –p 205

(16) Ibid. – pp 209 / 210.

(17) Ibid. – p 210

(18) Ibid. – pp 210 / 211.

(19) Ibid. – p 211

(20) Ricœur Paul – soi-mêmecomme un autre –p 212

(21) Ibid. – p 21 3

(22) Ibid. – p 214
(23) Ibid. – p 215
(24) bid - p 215
(25) Ibid - p 216
(26) Ibid - p p 216/217
(27) Ibid - p 218
(28) Ibid - p 218

(٢٩)يعتبر مفهوم الآخر مدار الفلسفة الليفيناسية حيث أسس وفقه " نظرية أنطولوجيا الآخر" ويتجلى الآخر من خلال " الوجه " الذي يعكس شخصية الأنا وكينونة الآخر التي يعد الآخر ملزما باحترامها والاعتراف بمكانتها في إرساء دعائم التذاوتية التي ترتكز على فكرة اللاتناهي المترسخة في علقة المناظرة والمسؤولية المتبادلة بين الذات والآخر، وتظهر اللغة كآلية هامة في العلاقة بين المتحاورين، حيث تسمح بتبادل المعارف والخبرات، وتحقق التواصل بين الأطراف، كما تعتبر وسيلة تفاوض في النزاع ويمكن أن تقود إلى الإجماع ، يمكن العودة إلى : Levinas Emmanuel – totalité et infini, Essai sur l'extériorité – Kluwer Acadimic – 1996 ,
Levinas Emmanuel – -de dieu qui vient à l'idée– j vrin – paris1982 ,
Humanisme de l'autre Homme- Fata morgana- 1972

(30) Ricœur Paul – soi-mêmecomme un autre – p 221
(31) bid. - p 224.
(32) Ibid. - p 224.
(33) Ibid. - p 224.
(34) Ibid. - p 224.
(35) Ibid. - p 224
(36) Ibid. - p 225
(37) Ricœur Paul – soi-mêmecomme un autre – p 226
(38) Ricœur Paul – soi-mêmecomme un autre – p 227.
(39) Ibid. - p 227.
(40) Ibid. - p 227.
(41) Ibid. - p 231.
(42) Ibid. - p 236

(٤٣)تزامن كل من جون راولس و ويورغن هابرماس فكريا وحتى من حيث الإتجاه : في الوقت الذي كانت نظرية العدالة تعرف انتشارا واسعا في العالم الأنجلوسكسوني، كانت إيتيقا التواصل في أوروبا (انطلاقا من ألمانيا) تستهدف استعادة راهنية الفلسفة، وهذا ما يجعل كل منهما يسعى لبلورة فلسفة عملية.

(44) HabemasJürgen ,L'espace Public , Tard : Marc Buhot de Launay , Ed : Payot , Paris , 1978 , p 15
(45) Ibid., P 13
(46) Ibid., P 14

(٤٧)مفهوم المسافة أيضا يعد مفهوما مركزيا في الفكر النقدي الألماني حيث نجد له حضورا عند أدورنو الذي يرى أن خلق المسافة مع الممارسة تمكن الفرد من فعل التفكير المؤدي

للتغيير

(48) Habermas Jürgen, Le discoursphilosophique de la modernité ,traduit de l'allemand par : Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz , Ed : Gallimard , 1988, pp 425/426

(49) Alexandre Hubeny, L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt, Ed :découvrir, Paris , 1993 , P 40

(50) Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales, Ed : PUF, Paris, 1978, p 272.

(51) Habermas Jürgen, Moral Et Communication : conscience moral et activitécommunicationnelle, trad. : Christian Bouchindhomme , Ed : Flammarion , Paris, 1986, p 65.

(52) Ibid.

(53) Habermas Jürgen, de l'éthique de la discussion, trad. : Marc Hunyadi , Ed : Cerf , paris , 1992 , P 34

(54) Habermas Jürgen ,Vérité et justification , op.cit. , P 144

(55) Habermas Jürgen , Droit et démocratie : Entre fait Et normes, Traduit de l'allemand Par RainezRochlitz Et Christian Bouchindhomme , Ed : Gallimard , Paris 1997, PP 139 / 140

(56) Ibid , pp 140 / 141

(57) Ibid. , P 144

(٥٨) الديمقراطية مفهوم مركزي في الفلسفة السياسية لهابرماس، وهي موجودة أيضا في التصورات الحجاجية من خلال مفاهيم التراضي والتداول والحرية وغيرها، إلا أن حضورها الإجرائي يتضح أكثر من خلال الدولة والمجتمع والقانون كمفاهيم وكسياقات للفعل الديمقراطي الجذري المؤدي للاعتراف، وهي تدل على شكل للحكم يكون فيه للشعب / الديموس الحيازة المشروعة لسلطة الحكم الكراتوس، وهذا مايعني ضمان المشاركة المتساوية في الشأن السياسي العام وقد ارتبطت مفاهيميا وإجرائيا بالاعتراف كونها تعني ذلك النظام الذي ظهر في المدينة Polis الإغريقية القديمة وكان يختص بالاعتراف بالسيادة الشعبية، يمكن العودة إلى : – Dictionnaire des concepts philosophique , Ed : Larousse Et CNRS , Paris , 2006 , P 190

(59) Habermas Jürgen, Raison et légitimité, problème de Légitimation dans le capitalismeAvancé, Ed :Payot , Paris , 1978 , P 71

(60) Habermas Jürgen, l'intégration républicaine Essais de théorie politique, trad. : Rainer Rochlitz, Ed : Pluriel, 2014 ,126 / 127

(61) Habermas Jürgen, Droit et démocratie : entre fait et normes , op.cit. , p146

(62) Ibid., p 213

(63) Habermas Jürgen ,l'intégrationrépublicaine , op.cit., pp 288 /289

(64) Taylor :cité par Habermas , l'intégrationrépublicaine , p289

(65) Ibid. , p 294

(66) Ibid. , p 29٥

(67) Ibid.

(68) Ibid , PP 297/298

(69) Ibid , p 295

(70) Ibid , p 331

(٧١) هذه الفكرة التي نجد لها حضورا في السياسة الألمانية التي احتوت اللاجئين السوريين،السياسة الألمانية تجاه اللاجئين في عهد ميركل جعلت هابرماس يصرح في إحدى الحوارات : " إنني منذ نهاية شهر أيلول/سبتمبر (٢٠١٥) راضٍ عن حكومتنا كما لم أكُن منذ سنوات كثيرة. فاجأتني جملة السيدة ميركل: "في حال كان علينا الآن أن نعتذر إذا ابتسمنا لأولئك الذين يحتاجون إلى مساعدتنا، فهذا يعني أن هذا البلد لم يعد بلدي"، وقدَّرتُ تلك الجملة تقديرًا عاليًا " نقلا عن موقع : https://ar.qantara.de/node/21422

(72) Martin Blanchard , Habermas chez les Autochtones : droit collectifs et reconnaissance , In Alain caillé Et Christian Lazzeri , La reconnaissance Aujourd'hui , Ed : CNRS , Paris , 2009 , p 143

(73) Ibid.