

## هيرماس: مبدأ الاعتراف القاعدة الذهبية للسلم

د. عبد القادر مالفى / جامعة مستغانم

\*\*\*\*

مقدمة\*

يستثمر هيرماس مبدأين لتحقيق الحوار المبني على الفعل التواصلي الذي من شأنه أن يؤسس لفلسفة السلم، فالمبدأ الأول متمثل في الاعتراف، والذي أخذه من جان جاك روسو، وهو مبدأ أُسس لبلورة فكرة الإرادة العامة التي بها يحدد من جهة فكرة السلطة، والتي ما فتئت ان شكلت مفهوم السيادة التي هي بيد الشعب وبالتالي الكيفية التي تمارس بها الديمقراطية المدعومة بالفصل بين السلطات. ومن جهة أخرى فكرة حق المشاركة في النقاش، مشاركة تركز الممارسة الديمقراطية المؤطرة بالإرادة العامة، ومنه كانت هذه الإرادة عند روسو مرتبطة بالرأي العام. رأي يتشكل بالحوار حول قضايا تخص العالم المعيش لكل فرد. أما المبدأ الثاني تمثل في القاعدة الذهبية التي أُسس بها كمنظ مفهوم الفعل الشرطي، كقاعدة أخلاقية مأخوذة من الديانة المسيحية، خاصة ما جاء في إنجيل متى الذي نأخذ منه الآية التالية: فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضا بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء، وتلخص هذه الآية القاعدة الذهبية التالية: لا تفعل ما لا ترضى أن يفعل

---

\* - Abstract: Habermas poses the principle of recognition to reach the founding ladder on communicative action, to allow him that to collect between language act and social act on the one hand, and between Kantian ethics on the other hand, his description is mated with the golden rule for peace. A base built on the Kantian tradition inspired by christianity, especially what came in the following verse: « therefore whatever you desire for men to do to you, you shall also do to them; for this is the law and the prophets ». This verse summarizes the following golden rule: do not do what is not pleased to do to you. His origin has matched up to sayings of the prophet Mohammed, peace and blessing be upon him « no one of you becomes a true believer until he likes for his brother what he likes for himself ». Habermas looked at a dialogue which based on communicative action, where he collected between language act and social act, which requires the principle of the right to participate in the debate directed by moral values, a participation devotes the practice of democracy framed by general will, linked to Rousseau with general opinion. An opinion is formed through dialogue within the public space, where issues are discussed concerning the world of Living.

لك. والتي تتطابق ما حديث الرسول صلى الله عليه وسلم " لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه".

في حين الفعل التواصل الذي هو في الأصل استثمار لمفهوم الفعل الاجتماعي لماكس فيبر والفعل اللغوي لجون اوستين. فالأول قسمه إلى قسمين: فعل عملي موجه نحو هدف وفعل استراتيجي موجه نحو النهاية. الفعل الأول مبني على فكرة السببية، وفي هذا لا يختلف مع كل من أوجست كونت ودوركايم، بينما الفعل الثاني مبني على الفهم الذي يشترط فعل اللغة من حيث أنها أداة للتواصل. ففيمّ يكمن الربط بين الفعل الاجتماعي والفعل اللغوي؟ يربط هيرماس ما بين مفهوم "فيبر" للفعل ومفهومه عند "أوستين"، من حيث كونه عند الأول موجه نحو هدف والثاني نحو التأثير بالعالم الخارجي من خلال الكلام، فكلاهما يتفقان على الحركة التي تتم في الذهن إذ كل واحد يستند على تصور فلسفي عقلائي ولغوي، فاللغوي وحتى نستمر على نفس الوتيرة مع أوستين الذي ميز ضمن فعل الكلام ثلاث أفعال: الفعل اللغوي (locutoire) ويعني عنده المحتوى التبليغي الذي يريده المتكلم بينما الفعل المنجز (illocutoire) يحول التبليغ إلى فعل، غير أن الفعل العالق (Perlocutoire) هو الأثر الذي يحدثه المتكلم بالمتلقي. ومنه يربط هيرماس الفعل العالق بالفعل السببي (téléologique) أي ما يعرف لدى المتكلم من خلال الكلام أنه قد حدد هدفا. فمن هذا الربط نصيغ إشكاليتنا حول القاعدة الذهبية التي تحقق السلم، فإلى أي حد يمكن لهذه القاعدة أن تنسج خيوطها حول مفهوم الفعل التواصل لتأسيس السلم؟

#### جنبالوجيا مفهوم الاعتراف:

أفلاطون: يعد أفلاطون أول من طرح مفهوم الاعتراف من خلال قصة الكهف، إذ جاء في مضمونها ما يلي: سقراط: تخيل كائنات بشرية قبعوا في كهف تحت الأرض، له ممر طويل باتجاه النور، ظل هؤلاء الناس هناك منذ نعومة أظافرهم، وقيدت أرجلهم وأعناقهم بأغلال، بحيث لا يستطيعون التحرك من أماكنهم أو رؤية أي شيء سوى ما يقع أمام أنظارهم، لأن السلاسل منعتهم من إدارة رؤوسهم، خلفهم نار متأججة من مسافة، بين النار والسجناء طريق مرتفع، لنتخيل على طول هذا الطريق حائطاً منخفضاً، مشابها لتلك الحواجز التي يضعها أمامهم لا عبو الدمى المتحركة.

غلوكون: انها حقا لصورة عجيبة، تصف نوعا غريبا من السجناء.

سقراط: انهم يشبهوننا، ذلك أولا لأن السجناء في موقعهم هنا لا يرون من أنفسهم ومن جيرانهم غير الظلال التي تلقمها النار على الجدار المواجه لهم، أليس كذلك؟  
غلوكون: كيف يمكنهم خلاف ذلك ما داموا عاجزين طوال حياتهم من تحريك رؤوسهم...؟

سقراط: فلنتأمل الآن ما الذي سيحدث إذا رفعنا عنهم قيودهم وشفيناهم من جهلهم. فلنفرض أننا أطلقنا سراح واحد من هؤلاء السجناء، وأرغمناه على ان ينهض فجأة ويدير رأسه ويسير رافعا عينيه نحو النور. عندئذ سيعاني ألما حادة ويضايقه التوهج، سوف ينهر إلى حد يعجز على رؤية الأشياء التي كان يرى ظلالها من قبل. فما الذي تظنه سيقول إذا أنبأه أحد ما كان يراه من قبل وهم باطل وأن رؤيته الآن أدق، لأنه أقرب إلى الحقيقة، متجها صوب الأشياء الأكثر حقيقة. لنفرض أننا أريناه مختلف الأشياء التي تمر أمامه ودفعناه تحت إلحاح أسئلتنا إلى أن يتذكر ما هي. ألا تظنه سيشعر بالحيرة ويعتقد ان الأشياء التي كان يراها من قبل أقرب إلى الحقيقة من تلك التي نريها له الآن<sup>(1)</sup>؟

يشير أفلاطون هنا إلى أهمية مواجهة الحقيقة التي قد تبدو مخيفة في أول الأمر، ولذا قد يهرع بعضهم للعودة للخلف، ليفضل البقاء في الظلام ولكن المواجهة والصراع بجانب المعرفة ستجعلنا قادرين للوصول إلى الحقيقة والتعامل معها بشكل أفضل، ومنه كان مفهوم الحيرة المحرك الذي ينقل السجين من عالم الظن والوهم أو المثل كما عرفه أفلاطون إلى عالم الواقع او الحقيقة. فالعملية عرفت عند أفلاطون بالتجسد. فكيف يتم الاعتراف انطلاقا من هاتين الحركتين؟ هل حركة التجسد وحركة التذكر هما اللتان يوظفهما الشعور بالحيرة أو الدهشة؟

- التجسد (Réification): يقوم على الانتقال من عالم المجرّد (التصورات = عالم المثل) إلى عالم الأشياء (عالم المحسوس). مفهوم ينتقل إلى الفلسفة الماركسية تحت مسمى التشيئ (Chosification)، أين تتحول القيمة الإنسانية إلى شيء يقابل قيمة عرفت بقوة العمل التي يبيعها العامل مقابل أجر.  
- الدهشة أو الحيرة (Etonnement): شعور يصيب الإنسان من جهله لما يحيط به ويصاحبه شعور بالرغبة في المعرفة لإزالة التوتر أو تخفيفه.

<sup>1</sup> - أفلاطون، الجمهورية، (الكتاب السابع: أسطورة الكهف) ترجمة ودراسة د. فؤاد زكريا، دار الوفاء لعنوا الطباعة والنشر، الإسكندرية 2004، ص: 403

- التذكر (Réminiscence): عودة المعارف إلى ساحة الشعور أو الوعي أين يتم التعرف عليها كأن نقول بأنها اعتراف بوجودها من قبل، إذ هي عند أفلاطون المعارف الحقيقية التي تكتسبها الروح وهي في عالم المثل.

فالاعتراف بالمعنى الأفلاطوني صيغ على أساس أنه فعل الذهن، أي أنه معرفي من باب أنه إدراك لذكريات سبق معرفتها وتحتاج إلى إعادة التعرف عليها، منه اشتق الفعل الأول "عَرَفَ" (connaitre)، ثم الفعل الثاني (reconnaitre) "اعترف"، أي أعاد معرفتها، من ثم تشكل مصطلح الاعتراف (Reconnaissance) الذي هو في الأساس معرفي وصيغ في سياق نظرية المعرفة.

كانط: نظرية القانون وميتافيزيقا الأخلاق:

يعد كانط مرجعية رئيسية بالنسبة للمنظرين للاعتراف، خاصة وأنه من مؤسسي سياسية الكرامة بالتساوي، والمبينة على فكرة أن كل البشر أهل للكرامة والاحترام. فلسفة كانط الأخلاقية والقانونية لا تمنح قط الفضاء لتيمة (Thématique) الاعتراف بذاته، كدعوى لخطاب مميز مرتبط بمرجعية مضمرة في ذاته، التي تفرض الاستقلالية المطالب بها وبشرف من قبل الأخلاق الكانطية، التي تقابلها القواعد المفروضة على الانسان من الخارج. غير أن استقلالية الذات ليست موظفة هنا بواسطة القدرة على التعيين الذاتي، بل كحاكم من خلال الحكم المركب المنطوي تحت لواء فكرة الاستقلالية التي بدورها مهندسة لفكرة القانون. استقلالية الاستقلالية لا تحدث معنى إلا ضمن تركيب قبلي دون أن تشكل تيمة (Thème) لأجله. إننا لا نجد بالفعل ضمن فلسفة الأخلاقية والقانونية لكانط تيمة خاصة بالاعتراف للذات، غير أن هذا لا يعني انه مرَّ على جانب هذه التيمة. فضمن الفقرة التي يحدد فيها المبررات الخاصة بالعقل الخالص العملي ( la raison pure ) (pratique)<sup>(1)</sup>، نجد أنفسنا أمام مشكلة الاعتراف بالذات من خلال السؤال التالي: كيف يمكن للذات المرهفة بالإحساس ان تتعرف على ذاتها ضمن العقل الخاص العملي؟ وكيف يقوم الشيء على الضروريات الشمولية؟ مثل هذا المشكل لا يحل على انفراد دون اعتراف متبادل فيما بين البشر، إنها تيمة الاعتراف التي لا نجدها لا في الفلسفة الأخلاقية ولا بالقانونية، بل في الدين عندما يطرح صورة المسيح ك"صديق

<sup>1</sup>- Kant (Emmanuel), traduit par: J.-P. FUSSLER, Critique de la raison pratique, Paris, GF-Flammarion, 2003

للإنسان"<sup>(1)</sup>. بهذا النص يطرح تمييزاً بين الاستعدادات الحيوانية وبين تلك الخاصة بالإنسانية التي لا تختلف في مضمونها عن تلك التي طرحها روسو في كتابه "خطاب حول أصل اللامساواة بين البشر"، خاصة مع مفهوم الحب في ذاته الذي هو في الأصل خاصية تشترك فيها كل الحيوانات، لأنها محكومة بغريزة حب البقاء، بينما الحب الخالص ينشأ من اهتمام الإنسان بقيمته ضمن الآخرين. فالإنسان لا يقدر سعادته أو تعاسته إلا بمقارنته مع الآخرين، لهذا كان اهتمام الإنسان بالقيم وكيف تتشكل كراي عند الآخر. يقصد كانط من وراء الحب الخالص العناية التي توليها الذات لذاتها، عناية يسقطها العقل العملي الخالص عند صياغة قرينتها مع معرفة تقدير الذات لذاتها الذي ترتبط بالقانون الأخلاقي ارتباطاً لا يستقيم إلا بشرط الصدق مع القانون الأخلاقي الذي يلزم لكل شخص قيمة. فكل إنسان عاقل يتساوى مع قرينه أمام القانون الأخلاقي الذي هو محدث من قبل العقل. قانون يلزم الاحترام إن لم نقل الاعتراف.

#### **هيجل: جدلية العبد والسيد (فينمولوجيا الروح):**

يطرح هيجل جدلية السيد والعبد على أن السيد وعي قائم لذاته يتوسط وعيا آخر. وعي ماهيته الارتباط بالوجود المستقل أو بالشيئية بوجه عام. السيد متصل بهاتين اللحظتين: بالشيء كشيء ألا وهو موضوع الرغبة، ثم بالوعي الذي تلحق الشيئية ماهيته. في هاتين اللحظتين يتم للسيد الاعتراف به من قبل وعي آخر، لأن هذا الوعي الآخر يسلك في هاتين اللحظتين كأنه شيء ثانوي: ففي المرة الأولى يغير الشيء بجهده، وفي الثانية بارتباطه بوجود محدد. في هاتين اللحظتين يقصر هذا الوعي عن السيطرة على الوجود وعن بلوغ النفي المطلق، فهنا تحضر من العرفان تلك اللحظة التي يُبطل فيها الوعي الآخر نفسه بما هو قائم لذاته، مجرباً على نفسه ما يريد الأول تحديد إجراءاته عليه، كما تحضر بذات الوقت اللحظة الأخرى التي لا يفترق فيها فعل الوعي الثاني من الفعل الأول، لأن مما يأتيه العبد هو على وجه الصحة صنع السيد، فلماذا الأخير تنتسب الماهية، أما فعل العبد فليس فعلاً خالصاً، بل فعلاً مجانباً للماهية. وعندئذ يبقى أن العرفان بالمعنى الصحيح للكلمة مفتقداً إحدى لحظاته:

<sup>1</sup> -Kant (Emmanuel), La Religion dans les limites de la Raison (1794), traduit par André Tremesaygues, édition librairie Felix Alcan 1943

تلك التي يجري السيد على نفسه ما جرى على الفرد الآخر ويجري العبد على السيد ما يجري على نفسه، فلا ينتج من ذلك سوى اعتراف من جانب واحد خال من المساواة<sup>(1)</sup>.

فلقد بين هيجل أن كل وعي يؤكد ذاته لنفسه، وفي ذات الوقت يثبت كيانه للآخر، إنها جدلية الوعي بالذات والوعي بالآخر، وقد جسد هذه القضية من خلال جدليته الشهيرة، جدلية العبد والسيد: الوعيان بالذات وبالآخر متضادان. فالوعي بالذات يتضاد قبل كل شيء مع نفسه، إنها "دراما" عدم المساواة بين العبد والسيد<sup>(2)</sup>، والملاحظ بالنسبة لهيجل أنه صراع من أجل الحياة أو الموت، إذ من خلال جدلية العبد السيد تدرك حتمية الصراع التي فرضت على أحدهما المجازفة بحياته، مما مكنه من الانتصار على الآخر الذي اختار الحياة مع العبودية، وعلى الرغم من حصول الوعي بالذات – السيد على حسب هيجل – ليس وعيا حقيقيا بل هو وهمي، لأن الذي اعترف به لم يكن سيذا مجازفا مثله بل كان عبدا، والعبد حسب هيجل لا يمكن أن يكون إنسانا كما يقول أرسطو، فلكي يكون هناك وعي حقيقي بالذات لا بد أن يعترف به قرينه، على الرغم من أن العبد يطوع الطبيعة ويخضعها لسيدته بفضل العمل، فالصراع أصبح إذا بين العبد والطبيعة لإشباع رغبات السيد، مادام العمل من القيم الاجتماعية الأساسية. لذلك يصبح العبد سيذا للطبيعة متحررا من ضغوطها، فالنتيجة ان العمل حرر العبد. لكن هيجل يؤكد أن حرية العبد رواقية، لأنه يعيش تمزقا بين وعيه بالحرية كفكرة مجردة وبين واقعه العبودي الفعلي. ولعل أبرز ما نستنتجه من هذه الجدلية أنها تستوجب وعي الآخر، إذ في غيابه لا يمكن الحديث عن وعي حقيقي بالذات، غير أن الهيجلية لا تستبعد الصراع كنمط لتحديد العلاقة بين الأنا والآخر. وهو الصراع الذي يؤكد عليه ألكسندر كوجيف مرة أخرى عندما يعلق على تصور هيجل لجدلية العبد والسيد، العبد بالعمل يصبح سيذا للطبيعة، وبذلك يتحرر من ذاته، ومن طبيعته التي جعلته عبدا، ويتحرر من فطرته التي ربطته بالطبيعة ومن السيد كذلك. ففي العالم الطبيعي الخالص العبد هو عبد لسيدته، وبالعالم التقني المتحول بالعمل يسود العامل، أو على الأقل يسود

<sup>1</sup> -هيجل، علم ظهور العقل، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة بيروت، ط 3، 2001، ص: 146-147

<sup>2</sup> -كوجيف (ألكسندر)، جدلية العبد والسيد من " المدخل إلى قراءة هيجل" ترجمة وفاء شعبان، مجلة الفكر العربي المعاصر، عدد 114-115، مركز الإنماء القومي، الكويت، ص: 49-54

كسيد مطلق، وبهذا التحكم المتولد من العمل ومن التحول المستمر للعالم يتحول المعطى من العالم وبالإنسان، الذي لا يكون إلا بسيادة السيد. فكل من المستقبل والتاريخ بحوزة السيد المحارب، الذي لديه مصير واحد إما الموت أو يستمر بصفة نهائية ضمن هويته، ومع ذاته كعبد عامل.. إذا كان القلق من الموت مجسداً بالعبد المحارب فهذا شرط التطور التاريخي المحقق بالعمل<sup>(1)</sup>. وبهذا الاعتراف يحقق العبد سيادته بأنه سيد الطبيعة.

وتتم علاقة الاعتراف المرتبطة بالوعي بذاته بطريقة تلقائية أين يرتبط بالوعي بذات الآخر، بمعنى أن وعي الذات لا يحقق اشباعاً إلا باتصاله بوعي ذات الآخر. غير أن الفكرة الجوهرية المطروحة بجدلية العبد والسيد، هي ذلك الشعور بالاعتراف الذي يقتضي الحرية، والعبد يعترف بحرية السيد، ولكن حرية العبد لا يعترف بها السيد. لأنها تتطلب حرية أخرى على مستوى الوعي في ذاته، واستناداً إلى قوانين الجدل التي تقتضي السلب. فعملية السلب لا تتجه نحو السيد بل نحو الطبيعة، لأن بالمفهوم الهيجلي السيد ليس سيداً في ذاته، بل المصلحة التي تتشكل من مصير واحد لتقف في مواجهة الموت. يظهر من الطبيعة أن البشر ليسوا ذواتاً أخلاقية يبحثون عن اعتراف أخلاقي، بل بشر يعيشون في صراع دائم من أجل الحصول على القوة والثروة، لذلك ظهرت العلاقات الانسانية بأنها ألعاب مصارعة التي تذكرنا بمشاهد المصارعة الرومانية والإنجازات البطولية لسيرتا كوس، إنه الصراع من أجل الحرية والاعتراف. لذلك كان على البشرية أن تلتزم ضمن علاقات أصيلة أين يكون المبرر إما نفسياً أو أخلاقياً يرنو للبحث عن المصلحة العامة والعادلة، وفي الأخير إنه التمثل العقلاني للطبيعة الانسانية.

#### نيتشة: ما وراء الخير والشر

ينطلق نيتشة في تحديده لمعنى الاعتراف من قول شبنهاور (المشكلتان الأساسيتان للأخلاق) الذي جاء فيه أن القضية الأساسية التي يتفق على مضمونها كل الأخلاقيين والمتمثلة في المقولة التالية: "لا تؤذي أحداً بل ساعد كل واحد بقدر ما في مقدورك أن تساعد"، بالفعل إنها القضية التي يسعى كل معلمي الأخلاق إلى تأسيسها... إنها المبدأ الفعلي لعلم الأخلاق الذي يبحث عنه المرء منذ آلاف السنين، بحثه عن حجر

<sup>1</sup> Kojève (Alexandre), Introduction à la lecture de Hegel, Paris, Ed. Gallimard, 1947, p 29

الفلاسفة قد تكون صعبة لتأسيس القضية المذكورة. ومعلوم أن "شوبنهاور" لم ينجح في ذلك هو الآخر -إلا أنه ذات يوم أحسن المحاولة، ولكن وبكل عمق كم كانت محاولة زائفة ومبتذلة وعاطفية -فكرة الإحسان- في عالم ماهيته إرادة القوة.. ولربما أعلن كانط أيضا بأخلاقه ضمن المقولة التالية " ما يستحق الاحترام فيّ هو انني أستطيع أن أنصاع، فمثل هذا الأمر هو على غير ما هو عليه عندي، وباختصار مثل هذه الأنماط من الأخلاق ما هي إلا لغة عوالم الشعر (1). ومن هذا التصور يعيد "نيتشه" بناءه لمعنى القيمة الأخلاقية بعيدا عن الشعر والرفافة والعاطفة بشكل عام، لينحو نحو اخلاق قائمة على القوة التي تلزم الاعتراف.

وفي هذا الاتجاه يطرح مفهوم الغرور كنقطة انطلاق، فالغرور عنده ليس بالمعنى السلبي المفسد للأخلاق بل من جانبه الإيجابي الذي يبني قيمها العليا، لهذا نستلهم منه قوله إن " المغرور إنسان من الثلة الوضعية: ثمة أمر قد يعز فهمه على الإنسان النبيل(البورجوازي) أكثر من أي أمر آخر ألا وهو الغرور (vanité). فهو يميل إلى إنكاره حتى وإن خيل إلى ضرب بشري آخر. والمشكلة بالنسبة إليه هي صعوبة تصور كائنات تجهد في إيهام الغير رأيا حسنا بصدها، رأيا لم تكن تشاطره.. وسيقول على سبيل المثال "قد أخطئ في تقييم قيمتي وأطلب مع ذلك من الآخرين أن يعترفوا لي بقيمتي كما أطحها بالضبط، لكن هذا ليس غرورا (بل صف او ما يسمى في الغالب ضعة و"دعة") أو قد أسر لرأي حسن صدر عن الغير لأسباب عديدة، ربما لأنني أكرمهم وأحيمهم وأشاطرهم بكل سرور، أو ربما لأن رأيهم الحسن يؤكد لي، ويعزز ما عندي من إي حسن فيّ، أو ربما لأن الرأي الحسن الذي بيديه فيّ، حتى في حال لم أشاطره، يقيدني ويشرني بفائدة. ولكن كل هذا ليس غرورا، وعلى الإنسان النبيل(البورجوازي) ألا يغالب نفسه أبدا، وأن يستعين بالتاريخ تحديدا، كي يكون بوسعه أن يتصور أن الإنسان العامي من كل الطبقات الشعبية على اختلاف درجة تبعيتها، منذ أزمنة قديمة لا يطالها الفكر. لم يكن يوما إلا ما حسب: فالعامي، لم يتعود البتة على أن يطرح بنفسه قيما، ولم ينسب لنفسه أي قيمة غير تلك التي أقرها له أسياده (فخلق القيم هو حق الأسياد بمعناه الصحيح)(2). ومن هذا يتبين

<sup>1</sup> - نيتشه، ما وراء الخير والشر (تباشير لفلسفة المستقبل)، ترجمة جيزلا فالور حجار، مراجعة موسى وهبة، دار الفرائي، سنة 2003،

الفرقة 187-188، ص: 129-130

<sup>2</sup> -المصدر نفسه، الفرقة: 261، ص: 251-253



أن أخلاق القوة تستلزم الاعتراف لكن من جانب واحد، وبالتالي تبقى دائما في اعتراف قائم على عدم المساواة.

### جان جاك روسو (في العقد الاجتماعي):

تطرح مسألة الاعتراف عند جان جاك روسو عند أبرام العقد الذي يلزم الطرفين بالتمتع بالحرية والإرادة، فدون ذلك لا يتم العقد، إنه العقد الأصلي قبل أي عقد: والعقد فيما معناه ما يبرم ضمن وثيقة من خلالها يتم الاعتراف بالشعب كشعب، ومنه طرحت سيادة الشعب، كنفي نهائي لسيادة الملك لتستبدل بسيادة القانون. إنها الوثيقة الأساسية التي تحدد العلاقة بين الحاكم والمحكوم، ولهذا كانت فكرة الاعتراف تعود في أصولها إلى نظرية العقد الاجتماعي، أين يستبدل العقد بوضعية أولية تتضمن بعض الضغوطات داخل الإجراءات التبريرية التي يفترض أن تصل إلى اتفاق أصيل حول مبادئ العدالة<sup>(1)</sup>.

فلقد حدد روسو في كتابه " في العقد الاجتماعي " مراحل تشريع القانون، وكيفية ممارسته، ولا تتم هذه الممارسة إلا بمقتضى القانون الحاصل عن اتفاق ما بين أفراد المجتمع، إذ يحقق الانتقال من حالة طبيعية إلى حالة أخرى والتي عرفت عند هوبز وروسو بالحالة السياسية. ويُشبه روسو هذا الانتقال للسلطة كانتقالها عند الأب، ففي البداية كانت قائمة على الطاعة، ثم تحولت إلى الاحترام، فالأب يفرض الطاعة عن طريق القوة لما يكون أبناؤه أطفالا، عندما يكبرون ويصبحون رجالا يطلب منهم الاحترام، ويترجم الاحترام في هذه المرحلة إلى القانون، فالأب أو الحاكم ليس قويا بدنيا، بل قوته استمدت من قدرته على تحويل القوة إلى حق، والطاعة إلى واجب<sup>(2)</sup>. إن الذي يحدد العلاقة الموجودة ما بين الحاكم والمحكومين هو القانون، ومنبع هذا الأخير الإرادة الجماعية، لأن القانون هو المعبر لها، ويمثل السلطة العليا التي نسميها السيادة. فهذه الإرادة لديها القدرة على تشريع القوانين، وهي ليست إرادة خاصة، بل هي إرادة جماعية تجمع كل أفراد المجتمع داخل جسم واحد، أي أنّ الإرادة واحدة تجمع إرادة الكلّ، لأنّ هناك فرق آخر ما بين إرادة الكلّ والإرادة الجماعية (العامة)، فهذه الأخيرة لا ترى إلا المصلحة المشتركة بينما الأولى ترى المصلحة الخاصة، والإرادة الجماعية ما هي في الأصل إلا مجموع المصالح الخاصة، وهي مختلفة على مستوى

<sup>1</sup> - Rawls (John), Théorie de la justice, traduit par Catherine Audard, Edition du Seuil, 1997, p: 29

<sup>2</sup> - Rousseau (Jean-Jack), Du contrat Social, Edition Garnier Frères. Librairie-Editeurs, Paris, p: 242.

الأفراد. ولكن عن طريق التراضي والاتفاق، والتي تتجمع في إرادة واحدة عرفت بالإرادة العامة<sup>(1)</sup>. ولا يحدث تراض إلا إذا اعترف كل طرف بأحقية كل واحد في إبرام العقد، لأن الإرادة الجماعية في هذا المعنى تعني مجموع الإرادات الفردية المجتمعة على أساس الاعتراف.

### يورغن هيرماس (الفعل التواصلي وحق المشاركة في النقاش):

إن اللغة الطبيعية فعل الذهن المبرهن ومصدر للحكم أين يتم الاعتراف بمصداقيته من خلال ملفوظة لغوية، فالمتكلم يفكر فيما يقول بإتباعه قاعدة منطقية تدرك بالحدس<sup>(2)</sup>. ولنلمس هنا عودة هيرماس لكانط من خلال تحليلاته للمفاهيم اللغوية لفينجشتين، فالإي حد يعتمد هيرماس في تحليلاته اللغوية ليصل إلى مفهوم التواصل؟ شكلت اللغة الوسيط الأساسي للتواصل ومبدأ تشكل الفعل التواصلي، ويستند في هذا هيرماس على أعمال أوستين المبرزة للعملية اللغوية من الزاوية الإجرائية، فهو يريد أن يبرز العلاقة بين الملفوظة والفعل المنجز المؤثر على العالم. فالعملية تنشأ عندما يبني فعل الكلام بواسطة جملة مركبة من جملتين، جملة ذات ملفوظة إجرائية، وأخرى لاحقة ذات محتوى يفيد التواصل بين المتكلم والمستمع على موضوعات تخص حالة الأشياء. ويذهب هيرماس مع أوستين صاحب كتاب " كيف ننجز الأشياء بالكلمات (How to do things with words)" لتوضيح مفهوم التواصل، فالعملية تتوقف على تحديد مفهوم الكفاءة التواصلية مثلما تقدمها التداولية المتعالية، والتي تقوم على وضع المرسل بوضعية تمكنه من نقل المضامين من لغة إلى أخرى تتماثل مع مضامين متشابهة<sup>(3)</sup>. فهناك وحدات ذات صلة بالمضامين الاجتماعية، وأخرى مرتبطة بالنحو والوحدات المنطقية التي تقام عليها التداولية المتعالية الموجهة للعملية التواصلية على أساس الكفاءة، والتي من شأنها أن تساعد المتكلم على حسن اختيار الكلمات، وبالتالي الجمل وفق ترميز يعتمد على الموروث الثقافي والاجتماعي. فالعملية تقوم أولاً على التجرد من الملفوظات الملموسة المحددة الدلالة ذات صلة باللسانيات الاجتماعية، ثم ثانياً من كل المضامين ذات

<sup>1</sup> - Ibid, p: 256.

<sup>2</sup> - Ferry( Jean-Marc), Philosophie de la communication (1-De l'antinomie de la vérité à la fondation ultime de la raison) , Op.cit,p :15

<sup>3</sup> -Jürgen Habermas , Logique des sciences sociales et autres essais , traduction avec un avant-propos par: Rainer Rochlitz, PUF-Paris , 1987, p p: 367-369

صلة بالمكان والزمان، ثم ثالثا من كل الأفعال اللغوية الإجرائية حتى نبقى على التعبيرات اللسانية ذات أشكال اسمية تحدد الوحدات الأولية لحالة الأشياء<sup>(1)</sup>. وبهذا المستوى يربط هيرماس ما بين مفهوم "فيبر" للفعل ومفهومه عند "أوستين"، من حيث كونه عند الأول موجه نحو هدف، والثاني نحو التأثير بالعالم الخارجي من خلال الكلام، فكلاهما يتفقان على الحركة التي تتم في الذهن إذ كل واحد يستند على تصور فلسفي عقلاني ولغوي، فاللغوي وحتى نستمر مع "أوستين" الذي ميّز ضمن فعل الكلام ثلاث أفعال: الفعل اللغوي (*locutoire*) ويعني عنده المحتوى التبليغي الذي يريده المتكلم، بينما الفعل المنجز (*illocutoire*) يحول التبليغ إلى فعل، ومن بعده الفعل العالق (*Perlocutoire*) وهو الأثر الذي يحدثه المتكلم في المتلقي. وتتم العملية عنده على ثلاث مراحل: فعل الذهن أين يتم التفكير في العملية الإنشائية من اختيار الملفوظات التي تقوم بالتبليغ ثم إنجازها أي تحريكه نحو المتلقي الذي ينتظر منه أن يعبر عن أثر الملفوظة<sup>(2)</sup>. ومنه يربط هيرماس الفعل العالق بالفعل السببي (*téléologique*) أي ما يعرف لدى المتكلم من خلال الكلام أنه قد حدد هدفا<sup>(3)</sup>. وهنا لا يختلف مع "فيبر" عندما يربط الفعل بهدف ما يعتبره صاحبه استراتيجيا، فكل إنسان متكلم وفاعل لديه استراتيجية توجه أفعاله نحو هدف من حيث أن العملية عقلانية يتحدد بها الهدف، ففيبر يضع أمامه النموذج السببي للفعل، إذ من خلال تعريفه له من حيث هو نشاط إنساني ذو معنى ذاتي يوجه نحو هدف اجتماعي<sup>(4)</sup>. والمعنى الذاتي الذي يقصده هيرماس من خلال "فيبر" هو الفعل الموجه نحو التفاهم باعتباره أساس التواصل.

ولعل التفاهم كوحدة معرفية التي خلصنا بها مع هيرماس، والقائمة على التداوت تأخذ صيغتها المنطقية، لتصبح مقولة شمولية ضمن السياق الكانطي (*Jargon kantien*)، فالتفاهم إن أردنا أن يكون كذلك، تعطى له إمكانية إنتاج المعنى،

<sup>1</sup> - Habermas (Jürgen), Sociologie et théorie du langage, , traduit par Rainer Rochlitz, Arman Colin, p: 88

<sup>2</sup> - Austin (J L) , Quand dire , c'est faire , Introduction ,Traduction et commentaire par Gilles Lane Postface de François Récanati , Seuil-Paris 1970, p :124

<sup>3</sup> - Habermas (Jürgen), Théorie de l'agir communicationnel (tome 1: Rationalité de l'agir et rationalisation de la société) traduit par Jean Marc Ferry , Fayard-Paris ,1987, p: 299

<sup>4</sup> - Weber (Max), Economie et société, traduit par :J. Chavy et d'Eric de Dampierre, édition Plon-Paris, 1971, p :28

والمنطق الذي يحرك عملية الإنتاج الذي أخذ تعاليمه من اللغة الطبيعية التي بدورها تحرك النشاط اللغوي. فالدالة التي شملت على متغير التفاهم والمنطق واللغة الطبيعية لا يمكن لها أن تتساوى إلا مع مقولة شمولية (Universel) التي تعبر عن الوحدة.

يعرف هيرماس في سياق آخر واستنادا لـ"هانس كلسن" (Hans Kelsen) الحق الذاتي بالمنفعة التي تضمن من قبل الحق الموضوعي<sup>(1)</sup>، والذي هو عند الألمان وضعي قابل للتجدد. وبالتالي يكون الحق الموضوعي موضوع تفاهم ناتج عن اتفاق جماعي للمحافظة على المصلحة الذاتية وفق المعطيات الآنية مما يجعلنا نعود إلى طروحات كل من روسو وهوبز من خلال تصورهم للعقد الاجتماعي، إنه التصور القائم على مبدأ الاعتراف بالحق. فالعقد الاجتماعي بالنسبة لروسو يمكن سيادة مبدأ الحق خاصة عندما يرتبط بالإرادة السياسية للمشروع ضمن شروط الإجراءات الديمقراطية، ويسمح كذلك بتكون الحريات الفردية المتساوية مع مبدأ السيادة الشعبية. فالديمقراطية المتجسدة تمكن من وجود الإرادة السياسية وتشريع القوانين القائمة على مبدأ السيادة الشعبية.

وتجدر الإشارة إلى أن هيرماس في تحليلاته التي خصها للديمقراطية، من حيث هي هويس لدولة القانون، إذ ربطها بمفهوم المدني الذي تأسس على مصطلح روسو؛ والمتمثل في مبدأ تقرير المصير (Autodétermination). فهو من جهة يعرفه بكل وضوح خاصة من خلال الصلة الموجودة بين الرأي العام والإرادة العامة كعملية ديمقراطية اختص بها مبدأ تقرير المصير<sup>(2)</sup> أين يكون الرأي العام عفوي وتلقائي. ومن جهة أخرى كتعبير عن الحالة الاجتماعية التي يعيشها، والتي تستلزم الاعتراف بها من قبل كل واحد. ومنه ارتبط المفهوم بما هو إجرائي وتحوله إلى مبدأ تمارس من خلاله الديمقراطية بواسطة نشاطات تواصلية التي تفترض على أشكال الحياة المرتبطة بعلاقات متبادلة تقتضي الاعتراف. ومن ذات القياس تباشر الأخلاق العملية بالاعتماد على بنية الاعتراف وشكله التنظيري، على المساهمة في التنشئة

<sup>1</sup> - Habermas(Jürgen): Droit et démocratie (Entre faits et normes), traduit par Rainer Rochlitz et Christian Bouchindhomme, Gallimard, Paris, 1997, p:101

<sup>2</sup> - Habermas(Jürgen),L'espace public, traduit par Marc B de Launay , edition Payot , 1990, , p: 106

الاجتماعية، التي يفترض أن تكون سليمة وصادقة ومستقلة عن الخير الفردي<sup>(1)</sup>. فمسألة الخير كقيمة أخلاقية نجدها من جهة تحدد تقرير مصير الفرد من باب أنه حر، من جهة أخرى وبفعل التنشئة الاجتماعية المبنية على الاعتراف تربطه بالآخرين، الذين يعترفون به كمدني حر. ويتشكل مفهوم المدني من مبدأ تقرير المصير الذي تأسس ضمن فلسفة روسو الاجتماعية القائمة على الضمير المتصل "نحن"، إذ يشير هيرماس في هذا السياق أن النموذج الجمهوري للمدني يستدرج قيم الحرية المؤسساتية المصانة بالقانون الدستوري، والمتوقفة كلياً على ما يقوم به الشعب المتعود على ممارسة الحرية السياسية كتجسيد لمقولة "نحن" وهو خاص بمبدأ تقرير المصير. ومثل هذا الإجراء ساهم في توضيح مبدأ الاعتراف المبني في الأساس على النشاط التواصلي، أين يضم المدني في سياق ثقافي سياسي مؤسس للحرية<sup>(2)</sup>. ونخلص إلى القول إن مبدأ الاعتراف أو الاندماج الذاتي ناتج عن حراك فكري انتقل من خلاله الفعل التواصلي إلى حق المشاركة في النقاش المدعم بالحق الموضوعي، ومن ثم يمكن للفرد داخل المجمع التواصلي من تحقيق العدالة التي تعد هدفاً لكل نظام ديمقراطي يرنو إلى تأسيس دولة القانون. ألا تكون العدالة الأساس الذي تبني من أجله دولة القانون؟ إذا كان الأمر كذلك، فما مفهوم العدالة وما هي مبادئها؟

#### مبادئ نظرية العدالة:

لعل القاعدة المعتمدة من قبل هيرماس والتي شكلت الخلفية المؤسسة لمبادئ العدل هي خلفية المساواة المكونة من التشابه الطبيعي بين الناس، لأن كل واحد يتمتع بالقدرة المكتسبة التي تمكنه من فهم المبادئ وتبنيها. وتحدد نفس القدرات عملية توزيع وبشكل سليم للثروة والسلطة. ضف إلى ذلك ومن منظور النفعية التقليدية أن كل واحد يحركه مبدأ تزويد الرفاهية قدر المستطاع، وما ينطبق على الفرد ينطبق على الجماعة بحيث نفس المبدأ ينطبق على المجموعة داخل المجتمع.

المبدأ الأول: كل واحد لديه الحق وبالتساوي ضمن نسق واسع للحرية الأساسية، وذلك تماشياً مع الأنساق الأخرى للحرية. وتتضمن الحرية السياسية الحق في الانتخاب، والحق في الحصول على منصب شغل في القطاع العام، وكذا حرية التعبير

<sup>1</sup> -Habermas ( Jürgen),L'intégration républicaine , traduit par Rainer Rochlitz, édition Fayard , Paris 1998, p :56

<sup>2</sup> - Ibid ,p: 76

والتجمع وحرية التفكير والضمير وحرية الأشخاص المتضمنة عدم الاعتداء سواء بالضغوط النفسية أو الاعتداء الجسدي. ويضاف إلى ذلك الحق في الملكية الشخصية مع الحماية الشخصية من أي توقيف أو حبس تتم بطريقة اعتباطية. ويتساوى الجميع في هذه الحقوق، مثل ما هي محددة في التصور الخاص بدولة القانون.

**المبدأ الثاني:** يستلزم عدم المساواة الاجتماعي والاقتصادي، كأن يكون من جهة منظمة بالصيغة التي تمكن من تحقيق الميزة المنتظرة من قبل كل واحد وبطريقة معقولة. ومن جهة أخرى أن يكون مرتبطا بالوضعيات وبالوظائف المفتوحة للجميع<sup>(1)</sup>. ونلمس من هذين المبدأين الثانويين معنيين: معنى خاص بميزة لكل واحد، وآخر مفتوحا للجميع. المبدأ الأول وفيما معناه ميزة لكل واحد، وينطبق على العدل في توزيع الدخل والثروة، وفق الخطوط العريضة المحددة من قبل التنظيمات المستخدمة لمختلف السلطات والمسؤوليات، والثاني وفيما معناه أن يكون مفتوحا للجميع، أي يكون لكل واحد إمكانية الاستفادة من الثروة خاصة تلك المتعلقة بالموارد الطبيعية والمدعمة للدخل القومي.

- **مبدأ الفعالية:** يطبق على الهيكل القاعدي الذي يأخذ كمرجعية لما ينتظره الأفراد التمثيليين (Représentatifs)، إذ منه يمكن أن تصاغ المسألة على النحو التالي: هل يمكن القول بأن التنظيم الخاص بالحقوق وبالواجبات ضمن الهيكل القاعدي للمجتمع أنه فعال إذا وفقط إذا لم تظهر إمكانية تسمح بتغيير القواعد وإعادة تعريفه، بحيث يُزاد فيما ينتظره الفرد التمثيلي من امتيازات دون الإقلال للآخر؟ ومثل هذا لا يلزم المساس بالحرية الأساسية المتساوية لدى الجميع والوضعية المفتوحة للجميع، إلا أن ما يجعل عملية التوزيع المنصفة للخيارات تتغير وفق أولئك الذين يحتلون مناصب في السلطة والمسؤولية، أولئك الذين يسرون التعاونية الاجتماعية، ولا يتم هذا إلا إذا حدث تعارض مع الحرية وما ينتظره كل فرد تمثيلي<sup>(2)</sup>. وعليه تطرح فعالية الهيكل القاعدي عندما لا توجد أي وسيلة تمكن من إحداث أي تغيير على مستوى التوزيع. لنفترض وفق النظرية الاقتصادية التي تُعرف باقتصاد السوق التنافسي وبالشروط العادية أن الدخل والثروة توزع وبشكل فعال في مدة زمنية معلومة. ويكون التوزيع فعالا إذا تحدد بالموهب والهبات الطبيعية،

<sup>1</sup>- Rawls (John), Théorie de la justice, Op.cit., p: 91

<sup>2</sup>-Ibid , p 101

بحيث كل توزيع مبدئي نصل من خلاله إلى نتيجة فعالة وعادلة. وهذا لا يحدث إلا إذا قبلت القاعدة المحددة للتوزيع المبدئي الخاص بالنشاط والكفاءات، ويلتزم بها كل فرد داخل التعاونية الاجتماعية، وتعمل بها الهياكل القاعدية للمجتمع.

- **مبدأ التساوي الديمقراطي:** يرتبط أساسا بالتساوي في الفرص، وهذا بمقتضى الهبات الطبيعية بحيث أن الظروف الاجتماعية تستلزم المراقبة أين لا تنفلت الفئة الاجتماعية الفقيرة، لكونها حرمت من الهبة الطبيعية في المواهب والكفاءات التي تسمح بالحصول على ميزات، بل إنه من العدل أن نجعل من تكافؤ الفرص مبدأ شكليا يشمل كل أفراد المجتمع دون استثناء ونعمل على تحسين وتطوير ظروفهم. لعل الهدف الأمثل الملتزم من التصور الأرسطراطي المطبق على النسق المفتوح أين نجد أحسن وضعية بالنسبة للذين تميزوا طبيعيا بالعدل، إذا ما تحصل أولئك الذين هم في الطبقة السفلى على نفس القدر الذي أُعطي للطبقة العليا. ومثل هذا التصور لا يتقارب مع ما هو موجود في التصور الليبرالي بحيث يفضل الحريات الطبيعية عن الظروف الاجتماعية وأن التوزيع يتوافق مع الهبة والمواهب الطبيعية. وللحد من الاختلاف المحدث بفعل اليانصيب الطبيعية (Loterie naturelle) حتى لا يكون هذا أمرا أخلاقيا اعتباريا، لأنه من غير الممكن أن تستمر عملية التوزيع للثروات وفق التفضيلات الطبيعية والصدفة الاجتماعية أو التاريخية. ولهذا تحتم علينا تطبيق مبدأ تكافؤ الفرص بشكل سليم نظرا لتواجد أشكال من العائلات غير قادرة على تجاوز الاعتبارات الطبيعية. فكلما التصورين غير مضبوطين واعتباطيين من وجهة نظر أخلاقية، لأنه مهما كانت الطريقة التي نعد بها نسق الحريات الطبيعية، فإننا لا نحقق الرضى إلا إذا التمسنا التصور الديمقراطي<sup>(1)</sup>.

**مبدأ الاختلاف:** ومثلما حلله راولس وفق العلاقة التسلسلية لأفراد مختلفين في الوضعية الاجتماعية، ذلك أن منهم الغني المقاتل والعامل المؤهل والعامل بدون تأهيل، ولكل واحد لديه ما ينتظره من امتيازات لتحقيق الرفاهية. إذ يبدو من المعقول أن عملية التوزيع تفضل من هم أقل حظا من أولئك الذين هم أكثر حظا من اليانصيب الطبيعية. مما يستوجب على المؤسسات القاعدية أن توزع قدر المستطاع وبشكل واسع الميزات المحققة للرفاهية مع الاعتماد على مبدأ الاختلاف.

<sup>1</sup>-Ibid , p 105

وبهذه الحالة لا يختلف هذا عن مبدأ الفعالية الموضح آنفا، إذا ما اعتمد كمبدأ محقق للعدل من حيث إنه مبدأ لديه خصوصيته، ويطبق على البنى القاعدية للمجتمع، فهو يقوم على معيار الزيادة القصوى (Maximin) الذي قد يطرح صعوبة في عملية التطبيق، بحيث من غير الممكن أن نزيد للعامل غير المؤهل بنفس الدرجة التي نزيدها للمقاول لدرجة أن يصبحا في مستوى الرفاهية نفسها. وبالتالي كانت الزيادة لا تقاس بالرفاهية، بل بالحاجيات الأولية التي تشرف الإنسان من حيث هو كائن أخلاقي.

#### **هيرماس وراولس:**

يتضح من خلال مقابلة نصوص هيرماس بنصوص راولس نجد أن هناك مسائل ناقشها فيها هيرماس خاصة تلك التي تعلقت بالعدالة والمبادئ التي بنيت عليها، فالعدالة من الوجهة الأخلاقية لم تنفصل عما قدم في الفلسفة الأخلاقية خاصة في أعمال كل من كانط وأرسطو والنفعيين، غير أن المسألة لم تتوقف عند هذا الحد، بل طرحت من موقع يكون فيه الشريك في النقاش قد وضع القيم الأخلاقية وكذا المبادئ القانونية المنظمة للقضاء.

#### **مبدأ الاتفاق بالتقارب (Consensus par recoupement):**

يطرح هيرماس مبدأ منهجيا آخر كان مهما لدى راولس عندما استخدمه في وضع أسس العدالة السياسية القائمة على الديمقراطية الدستورية، فالمبدأ طرح كحل أمام تعارض المذاهب الفلسفية والسياسية والأخلاقية والدينية. فيتم البحث بواسطة التشاور عن نقطة تتقاطع فيها المذاهب، وتكون محل اتفاق يحقق التوازن والوحدة الاجتماعيين بشكل دائم<sup>(1)</sup>. فالفكرة ذات أساس أخلاقي تختلف مع الفكرة التي بنيت على التسامح الديني، كالتى عرفت الشعوب الأوروبية لوضع حد ولو مؤقت للحروب الدينية. ويتخذ التسامح كحل مؤقت لصراع مذهبي ديني أو سياسي أو عرقي، وهو ما تعارف عليه بمصطلح الاتفاق مع الإبقاء على أسباب الصراع (modus vivendi)<sup>(2)</sup>، أخذ هذا المصطلح من أصله لاتيني ومعناه طريقة في العيش. ونضيف في سلام ليصبح طريقة في العيش بسلام، وإذا أضفنا كلمة دائم نكون قد

<sup>1</sup> - Rawls(John), Justice et démocratie, traduit par: C.Audard, P.DeLara et A. Tchoundowsky, édition du Seuil,1993,P: 248

<sup>2</sup> -Ibid , p 260



اتفقنا مع كانط عندما طرح مشروعه من أجل سلام دائم<sup>(1)</sup>، أين عالج في إحدى مواده مسألة الحرية والمساواة أمام الدستور. إنه مصدر تشريع قانوني ومحل اتفاق بالنسبة لهبرماس الذي حدد إبهام هذا المبدأ، في كونه بالنسبة لراولس قائم على اتفاق عام وفق تصور شامل ومفهوم لا يستمر إلا إذا استعمل قوة الدولة<sup>(2)</sup>. بينما يعتبره هبرماس نابعا من فضاء مصغر تتحدد فيه المسائل الأخلاقية وكذا القيم الإيديولوجية الحيادية المقبولة بطريقة شمولية<sup>(3)</sup>.

ولعل ما نصل إليه أن مبدأ الاعتراف علاوة على أنه في الأصل وحدة معرفية ارتبطت بالدهشة، وأنه حركة معرفية تؤكد على معرفة سابقة كما هو الحال عند أفلاطون، لكن عندما انزاح هذا المفهوم إلى ما هو اجتماعي وأخلاقي ارتبط إما بالمساواة أو بعدمها، فالحالة الأولى نجدها من عند كل من روسو وكانط بينما نجد الثانية عند كل من هيجل ونييتشه، ولهذا وجدنا هبرماس يتجه بالفعل التواصلي الذي أوصله إلى مبدأ الاعتراف عند كل من روسو وكانط، لأنهما الوحيدان اللذان مكناه من الوصول إلى العدالة. والتي شدته من خلال مفاهيم محققة للسلم. فالسلم بالنسبة إلى هبرماس ناتج عن حركة انتقلت من فعل الاعتراف المؤسس بالتواصل وأخلاقيات المناقشة أين القانون الأخلاقي هو الفيصل في جعله مقصدا اجتماعيا ينظم الحراك السياسي من خلال الحق في المشاركة وفي النقاش، والذي هو أساس قيام الفضاء العام. غير أن هذا الفضاء يحتاج إلى تأطير قانوني تلتزم به دولة القانون. ولهذا نصل إلى القول إن مبدأ الاعتراف كقاعدة أخلاقية يحقق السلم بشرط العدل الذي هو نبراس دولة القانون.

<sup>1</sup> -Kant (Emmanuel), *Projet de paix perpétuelle*, Traduction J.Giblin, Edition J.Vrin, 1989, p :31.

<sup>2</sup> -Ibid , p 251

<sup>3</sup> - Habermas (Jürgen) , *Droit et démocratie* ,Op-cit, p: 75