فلسفة اللغة وأخلاق التواصل-جدل التعالي والمحايثة

Philosophy of Language and Ethics of Communication

dialectic of transcended and immanence

د. سمير بلكفيف*/جامعة خنشلة

تاريخ الارسال:02 /2019/04 تاريخ القبول: 2019/07/24 تاريخ النشر: 2020 /01/16

ملخّص:

يهدف البحث إلى إبراز أهمية المنعطف التواصلي في تأسيس تواصل لغوي مبني على إيتيقا الاعتراف بالآخر، لذلك يؤكد "هابرماس" على أن الحقيقة بوصفها عملية تداولية بشكل واقعي، هي نتيجة اتفاق جماعي، كما يهدف البحث إلى مراجعة التراث الأنواري، وإبراز انسداده الدوغمائي، وتمركزه حول اللوغوس والذاتية، وهو الأمر الذي سينبهنا إلى أن الحقيقة واللغة تنمو في التاريخ، وتتفاعل مع الآخر والغيرية، وكذلك في وسط العلاقات العامة والبيننذاتية.

إن النتيجة الهامة لفلسفة التواصل هي ضرورة تفعيل الحوار والتشارك والتداول في بناء الحقيقة واللغة، وأن كل مشارك في عملية التواصل هو يتجه إلى الآخر اعتمادا على العقل النقدي الذي يمثل المرجعية المحددة للنشاط الإنساني، إذ ليس ثمة معرفة إلا بالعقل النقدي التواصلي.

الكلمات المفتاحية: اللغة؛ التواصل؛ التعالي؛ المحايثة، التداولية؛ الأخلاق.

Abstract:

The objective of the researches to highlight the importance of the communication junction in the implementation of a linguistic continuum based on ethic recognition of the other. Therefore"Habermas" emphasizesthat the trutthis reali stically a process of deliberation and the result of a collective agreement.

The important result of the philosophy of communication is the need to activate dialogue, communication, sharing and deliberation in the construction of truth and language, and thateach participant in the communication processis directed to the other, according to the criticalmind, whichis the specific reference of human activity, for thereis no knowledge except the critical communicative mind.

Keywords: Language, Communication, Transcendental, Immanence, Deliberation, Ethic.

مقدمة:

تشتغل فلسفة التواصل على تحديّين يبدوان متعارضين، أحدهما توسيع فلسفة الأنوار ومرتكزاتها العقلية والمثالية، وثانيهما نقد العقلانية الأداتية التي أفرزها الوضع الراهن للمجتمعات الصناعية وتأزم التنوع الثقافي والأقليات الإثنية، ومن ثمة تسعى فلسفة التواصل إلى بلورة عقلنة جديدة يسميها هابرماس "العقلانية التواصلية"، وهي عقلنة تضع على رأس أولوياتها إعادة ربط الفرد بالآخر الشريك، دون ضغط أو إكراه بغية تشكيل لحمة النسيج الاجتماعي وفق أنموذج إيتيقا المناقشة والحجاج وتأسيسا لبراديغم الاعتراف بالآخر، وباستلهام

الباحث المرسل*: belkfifsamir@yahoo.fr

المنابع الأولى للعقلانية التنويرية الأصيلة كما تصورها المشروع الحداثي في الغرب، هذا المسعى جعل من الضروري الانتباه إلى نقد الحقيقة كما شكّلها العقل المتعالي في تمظهرات اللّوغوس، وبالتالي ضرورة البحث عنها؛ أي الحقيقة بطريقة بنائية؛ أي وفق المقاربات التداولية حول اللغة والصدق، والنزاهة والدقة، ووفق أرضية المشترك والنسبي، إذ لا يمكن تأسيس نمط تواصلي جديد، يُعبّر عن مجتمع جديد، دون أن يكون النقد أداة التواصل الأولى في تأسيس الحقيقة عبر اللغة، وذلك عبر نقلة فلسفية نوعية، تنطلق من نقد التواصل الذاتي إلى تأسيس التواصل البينذاتي، بما هو الدعامة لعملية التشارك الاجتماعي (فيري، 2006، ص ص17-18).

لذا يجب علينا أن نتساءل عن كيفية سيرورة منطق اللغة، ومقولاتها العقلية، وتمثلاتها الفلسفية، ومن إطارها الذاتي المتعالي إلى التواصلي البينذاتي أو بتعبير دقيق كيف يمكن تأسيس منطق جديد للغة بينذاتية تواصلية؟ ثم ما مرتكزاتها المفهومية القبلية والنفسية والمعرفية والأخلاقية؟ وكيف لها أن تجمع بين حقول متعددة ألسنية وأخلاقية وفلسفية وسوسيولوجية مادامت ستراهن على أرضية العالم المعيش بما هو عالم المشترك والتعدد والانفتاح والمحايثة بدل عالم الوحدة والانغلاق والتعالي؟ كيف يعمل هابرماس -باعتباره أحد أهم المنظرين لفلسفة التواصل-على إعادة مساءلة العقل الفلسفي الأنواري الذي يتأسس على الذاتية المحضة، ومحاولة جعله منخرطا في تواصلية أخلاقية تكشف إمكانية تحيين مشروع الأنوار؟ وبتعبير آخر هل بإمكاننا أن نُخرج من العقل الأنواري عقلا لغويا وتواصليا وأخلاقيا مع ضرورة الحفاظ على روحه النقدية؟ ثم هل هناك إمكانية-وفق هذه التواصلية المنشودة-لبلوغ عالم غير قمعي، غير شمولي وغير متفرد بالحقيقة وباللغة؟ حيث يستعيد الإنسان إنسانيته وحريته، ويسترجع عوالمه الجمالية الخلاقة والمبدعة؟

يطرح هذا البحث فرضية أن يكون مبحث التواصل أرضية للقضية اللغوية والألسنية في شقّها المعرفي، وأرضية أخلاقية أيضا منفتحة على آفاق النظرية الأخلاقية وعلى آفاق الفكر الإنساني بصفة عامة، انطلاقا من أن التواصل، ومهما تكن تمظهراته المعرفية المجردة، هو في نهاية المطاف يتموضع داخل مجتمع معين، وينفذ بأدوات مجتمعية معينة، ويهدف قبل هذا وذاك إلى إيصال رسالة معينة لكل من يهمه الأمر عبر التراتبية الألسنية المعروفة (المرسل، الرسالة، المرسل إليه)، لكنه يعيد تشكيل مفاهيم بنائية للحقيقة التي تسلك المسالك اللغوية البينذاتية، ولا تعبر عن أية إرادة فوقية، لذلك فإن فلسفة التواصل تسعى جاهدة إلى محو سلم التراتب اللغوي الذي شكل تاريخا طويلا لتراتبية الحقيقة، ومن ثمة تكمن أهداف البحث في مراجعة التراث الأنواري، ومحاولة إبراز انسداده الدوغمائي، وتمركزه حول مقولة اللوغوس والذّاتية معا،

وهو الأمر الذي سيعيد النظر في أن الحقيقة واللغة تنمو في التاريخ وتتفاعل في صيرورتها مع الآخر والغيرية، وكذلك في وسط العلاقات البينذاتية والسياقات السوسيولوجية.

1- مأزق الدوغما، ذاتية بلا تواصل:

2-1 العقل الدوغمائي المتعالي:

يرمي أفلاطون في محاورة"Théétète" إلى نقض أطروحة بروتاغوراس القائلة إن الإنسان، بما هو فرداني، هو مقياس الأشياء كلها، فيقول: إذا كانت هذه الأطروحة صحيحة، لتوّجب على بروتاغوراس نفسه أن يقول بأن أولئك الذين يرفضونها، ناظرين إليها بأنها خطأ، هم على حق في رأيهم، إذن سيكون هناك معاندة بين بروتاغوراس وخصومه، ولكن بينما يحق لخصومه، ومن وجهة نظرهم، أن يعتبروا أن أطروحة بروتاغوراس مغلوطة، فإن هذا، بخلافهم، لا يحق له من وجهة نظره، أن يعتبر أطروحة خصومه مغلوطة، وبناء على أطروحته بالذات، يتوجب عليه شخصيا أن يعتبر أطروحة خصومه صحيحة، وهم يعتبرونها مغلوطة، وبعبارة أخرى: إذا كانت صحيحة فهي مغلوطة، وهي إذن مغلوطة (بلانشي، 2002، ص21)، إن ما يخشاه أفلاطون هنا ليس أن تصير القضية اللغوية مسألة نسبية، وإنما كل ما يخشاه أن تصبح الحقيقة قضية لغوية نسبية تابعة لعالم البشر، فاللغة ليست سوى شكل حسي (أصوات وأشكال ورموز) تنتمي إلى عالم التغير، بينما الفكر هو الماهية الحقيقية، والحفاظ على ثباته يستلزم إذن تعاليه عن كل ما هو حسي، لذلك يحرص أفلاطون أيما حرص على الفصل بين اللغة والفكر، وبين اللغة والحقيقة وبين الحس والفكر وبين التفكير والسلوك، إن تأمل النفس لذاتها -مثلا- والذي يوصلها إلى الكينونة وإلى الحقائق الأبدية في الوقت نفسه- مختلف جدا عن التمرين (السلوك والممارسة) الذي نحاول بواسطته، استحضار ما قمنا به أثناء اليوم أو قواعد السلوك التي كان يجب أن نشعر فيها بأنفسنا (فوكو،2006، ص ص95-96).

إذا كانت الفلسفة اليونانية قد أسست عقلانية نتعرف فيها على أنفسنا، فإنها كانت تصر دائما على أن الذات لا يمكنها النفاذ إلى الحقيقة إلا إذا أجرت -أولا على نفسها-عملا معينا يجعلها قابلة لمعرفة الحقيقة، فالعلاقة بين النفاذ إلى الحقيقة وعمل بناء الذات لنفسها علاقة أساسية في الفكر القديم وفي الفكر الجمالي. إن ديكارت مثلا قد بيّن ذلك بقوله: "لبلوغ الحقيقة يكفي أن أكون أية ذات قادرة على رؤية ما هو بديهي"، فالبداهة تحل محل الزهد في نقطة الالتقاء بين العلاقة بالذات والعلاقة بالآخرين والعلاقة بالعالم، إن العلاقة بالذّات لم تعد في حاجة إلى أن تكون زهدية لتدخل في علاقة مع الحقيقة، يكفي أن تكشف لي العلاقة بالذات عن الحقيقة

البديهية لما أراه حتى أدرك هذه الحقيقة بصفة نهائية. مع ديكارت تتحول البديهية الآنية كافية، وبعده يطرح كانط الذات بوصفها ذاتا نقدية وأخلاقية، وإذ تصبح أخلاقية الذات عن طريق مبدئها التشريعي الذاتي (Autonomie) شرطا أساسيا لمباشرة الكونية الأخلاقية، لكن المأزق الذي بقيت تعيشه الذات سواء المثالية عند أفلاطون أو المفكرة عند ديكارت أو الأخلاقية عند كانط هو بقاءها في عزلة من أمرها (فوكو،2006، ص96).

إن مشكلة الذات المفكرة هي أنها ليست ذاتا ملائكية كما قدمتها لنا العقلانية في أبهى صورها، كما أنها في غير مأمن من استرقاق نظام العالم، ذلك الذي زعمت أنها متعالية عليه، وفي هذا المقام يؤكد فوكو أنه بدلا من أن تجوب الحفريات محور الوعي- المعرفة-العلم (والذي هو محور غير قادر على أن يتخلص من دور الذات)، ترتاد محور الممارسة الخطابية –المعرفة-العلم، وإذا كان تاريخ الأفكار يعثر على نقطة توازنه وارتكازه في عنصر المعرفة من حيث هي علاقة بين ذات مفكرة وموضوع (لذا فهو هنا يجد نفسه ملزما، بأن يواجه السؤال الترنسندنتالي، ويحاول كشف دور الذات ونصيبها في عملية المعرفة، إن الحفريات تعثر على نقطة توازن وارتكاز في تحليلها للمعرفة؛ أي في ميدان يُسقط الذات من حسابه، كما يبحث لها عن موقع لا تختاره هي، فما الذي يمكنه أن يثبّت خاصية التفكير في الذات؟ أهو التفكير العقلاني المدّعي تعاليه على الوجود أم طرح الممارسات الخطابية وسعي الذات إلى البحث عن ذاتها فيها؟ (عزديني، 2008، ص ص73-74)، ينبغي إذن على الذات أن تراجع ذاتها بذاتها وفق آلية النقد، لأنها حينئذ تستطيع أن تسترشد معارفها بطريقة نقدية دون تعال مسبق، وهذا النقد لن يتأتى إلا من حيث هي ذات عاقلة مفكرة وناقدة.

لقد تفطن كانط إلى الخلل في الممارسة العقلية الدوغمائية الذي شبهه بنوع من السبات الفكري، والذي يجعل العقل يشتغل مع ذاته متفردا ومنعزلا دون أن يقف عند حد معين أو أن يفكر من تلقاء ذاته في اختبار مسلماته، إن خيلاء العقل هي التي تحصّن الذات من كل اكتشاف مغاير لطبيعتها قد يقودها إلى مباشرة العلاقة مع الآخر المختلف، لذلك فمن الضروري تغيير المنظور الذي تنطلق منه كل معرفة ذاتية، وأيضا ضرورة البحث الترنسندنتالي بما هو بحث عن شروط إمكانها بصفة قبلية؛ أي ما الذي يجعل معرفة ما ممكنة قبليا؟ وهل للذات القدرة على انتاج المعرفة دون اتصال ابستمولوجي بعدي بالواقع؟ وهو ما مثله كانط نفسه بالثورة الكوبرنيكية في مجال المعرفة على غرار ما حصل في الحقل الكوسمولوجي، لقد جاءت هذه الثورة لتفوض التصور البطلمي لحركة الكواكب حول الأرض، وضمن هذا المشروع النقدي لا ينفرد النقد بالبرهنة على حدود العقل فحسب، بل إنه علم لتلك الحدود، وبما هو كذلك فهو لا بد من أن

يكون ناقدا أساسيا ومكتملا، غير أن هذا النسق لم يكتمل لاحقا إلا بما أضافه كانط في الحقلين الأنثربولوجي والتاريخي، حيث بيّن غاية الفعل الإنساني ضمن الصيرورة التاريخية، فواجب الفعل يفترض أيضا إنشاء نظرية تحدد هوية الإنسان وواجباته وكذلك طموحاته، ما يدفع إلى تعاضد كامل بين المنظور العملي والأمر الأخلاقي والغائية التاريخية داخل القول الفلسفي، وهو ما لخصه هابرماس بالقول: "يعبّر كانط عن العالم الحديث في صرح فكري، الأمر الذي يعني أن السمات الأساسية للعصر تنعكس، كما لو في مرآة في الفلسفة الكانطية" (التركي وآخرون،2005، ص ص341-342)،

يمكّننا النقد إذن من التمييز بين المزاعم الميتافيزيقية التي شكلت أسوارا للذات المتعالية، وبين المبادئ التي نحتاجها حقا لتحديد أنفسنا ضمن الزمانية والمكانية والنسبية نظريا، وأيضا عمليا لوضع القوانين باتساق مع إرادة الآخرين العقلانية في شكل إرادات بينذاتية حرة، وهذا هو أساس كل عقلانية نقدية تؤمن بالآخر وبالحرية وبالعدالة وبالتفكير النقدي (التركي وآخرون، 2005، ص146)، لأن النقد الفلسفي ليس سوى مرحلة ترسم للعقل حدوده في اتجاه تأسيس ميتافيزيقا تعيد للإنسان الحديث الثقة في المجال الحقوقي والإنساني والعلاقاتي، لكن من منظور غايات العقل العملي، بما هو حقل الإرادة واستعمال الحرية في شرطها الإنساني الأنثربولوجي (منصف، 2007 ، ص21)، أي ضمن مشروع السلام والعيش المشترك، واحترام الآخر والاعتراف به، لكن قبل ذلك، يجدر بنا الرجوع القهقري إلى بنية الذات الحديثة بوصفها ذاتا متعالية، فما الذي دفع بتشكيلها على ذلك النحو؟

2-1 الذاتية المتعالية:

إذا كان فلاسفة العصر الحديث قد فكروا فلسفيا في الفضاء العمومي من أجل تواجد الفلسفة، وقد تمثلوه أولا كفضاء لثقافة عمومية قائمة على تبادل الأفكار والأحكام والخبرات المشتركة، وجعل هذا التفكير جزءا من تأصيل الفلسفة لذاتها داخل حاضرها الحديث، كما تمثله ثانيا كفضاء للتعليم والتعلم والتكوين الفكري(منصف،2007، ص13)، وإذا -مثلا- عدنا إلى نقطة الانطلاق التي فتح بها كانط مشروع النقد في عصر الأنوار، فإننا نستجلي أن هذه اللحظة الحاسمة ارتبطت بإعادة النظر في المنظومة المعرفية الدوغمائية التي كانت سائدة منذ "لايبنز" وتواصلت مع "ولف"، هذه المنظومة التي تبلورت فيما يسمى المذهب العقلي، الذي جعل من الذات المفكرة (الكوجيطو) الأساس لوجود كل شيء سواء كصورة أو كمادة، ومن ثمة قطع الصلة مع كل عملية تشاورية أو تشاركية مع الذوات الأخرى (التركي وآخرون، 2005، ص340)، لأن العقل مدفوع بشكل تتعذر مقاومته إلى تخطي حدود التجربة، وإنه لا يأمل ضبط ذاته

بوسائل نظرية دون غيرها من الوسائل، لذلك يقترح كانط فيما بعد دربا أخلاقيا ونافيا في المنهجية المتعالية، وفي نظره لا يوجد أي درب أخر، هذا العقل المحض لن يتمكن من اكتشاف بنيته الخاصة به، ولا قادر على رسم معماره إلا إذا طرق دربا أخلاقيا؛ أي إلا إذا انثنى للتخلي عن السراب الذي يخدعه و يصنعه خارج ذاته (سان سرنان، 2000، ص43).

إن المأخذ الذي يمكن أن نسجله إذن على الفلسفات الحديثة سواء كانت عقلية أم تجريبية هو أنها أغفلت النظر في العقل من حيث هو ينبوع كل معرفة، وهو الأمر الذي دفع بكانط بأن ينظر إلى العقل في حدّ ذاته (إبراهيم، 2003، ص108)، وتحقيقا لهذا الهدف اتجهت كل فلسفته إلى تحليل طاقات العقل (نقد العقل المحض، نقد العقل العملي، نقد ملكة الحكم) (كانط، 1991، ص19)، من هنا أيضا جاء اهتمامه بالمتعالي (الترنسندنتالي)، لأن المتعالي عنده كما يقول هيدغر: "كل معرفة مزعومة تقف ما وراء حدود التجربة الإنسانية، لا لأنها تتخطى الأشياء-الموضوعات باتجاه موضوعيتها، بل لأنها تتخطاها وتتخطى موضوعيتها في آن، وذلك دون تعليل كاف، فيكون متعاليا -بنظر كانط- كل تصور يتطلع لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها" (هيدغر، 1996، ص85)، ولذلك فإن تفكيك الأزمنة الفلسفية لا يقع في موضع آخر إلا في اشتغاله على تلك الذات المتعالية.

لقد أدى التصور الحداثي للذات البشرية بوصفها ذاتا فردية وعملية، لا كلية ونظرية، إلى انقلاب آخر تمثّل في إعطاء الأسبقية على الموضوع، على العكس مما كان سائدا في الزمن السابق على الحداثة، فلم تعد الذات وعيا بمعرفتها للعالم، ولا المعرفة تلقيا انفعاليا للموضوع، أو انعكاسيا سلبيا للعالم في مرآة العقل والخيال والحواس، بل أصحت الذات، في مقابل ذلك هذه المرة، فعلا تشريعيا للطبيعة والإنسان، فبفضل الأطر الحسية والمقولات العقلية التي يملكها الإنسان تفرض الذات شروطها القبلية على الموضوع، فتحوّل شتات المعطيات المتناثرة إلى قوانين ومبادئ؛ أي إلى معرفة وسيطرة، وهكذا أصبحت الذات البشرية لأول مرة، فاعلة ومشرّعة للطبيعة، بعد أن كانت متلقية تابعة للموضوع أو لذات فاعلة مفارقة للإنسان (المصباحي وآخرون،2013، ص65)، ومنذ تلك اللحظة النقدية ستنتبه الذات ليس فقط إلى وعي ذاتها باعتباره وعيا نقديا ونسبيا، بل اعتبار أن الوعي ذاته يتشكل من قدرة التواصل بين الذوات.

2– من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل:

إن الانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل يستلزمه هذا المعطى، وهو لم يعد سليما البحث عن الحقيقة في أي "كوجيتو"، أو في أي وعي ذاتي مجرد، يحترس هابرماس من قدرة الوعي الذاتي بلوغ ذلك، ذلك أن حدود العقل لا تتجاوز تقديم حقائق تخضع لحيز التجربة، على أنه إذا

افترضنا أن المصطلحات الأخلاقية (الحق، العدل، المنفعة، ...إلخ) بقيت كما كانت عليه، فذلك لم يمنع ظهور مشاكل بصددها في عصرنا، لهذا يقرر هابرماس أنها لم تعد كما كانت عليه من جراء تحول مضامينها، فهي لم تعد تساير العصر الحديث بالحمولات نفسها التي كانت توجهها في الماضي، فلا بد إذن من مسايرة روح العصر.

بالرغم من أننا نجد هابرماس يسعى إلى تقديم نظرية أخلاقيات التواصل غير أنه لا يقدم أنموذجا جاهزا من أجل "حياة سعيدة" لأنها أصلا غير موجودة، بل يكتفي برسم المبادئ الصورية لإجراءات البرهنة السليمة (مصدق،2007، ص 156)، وهي في هذه لا تخرج عن المنحى النقدي الذي رسمته الفلسفة النقدية مع فارق أساسي، وهو تحويل النقد من بعد الابستيمولوجي إلى بعده السوسيولوجي، وجعله منخرطا في قضايا الثقافة والعلم والمجتمع والسياسة.

إن نظرية أخلاقيات التواصل (بوصفها فلسفة التواصل) -وبالرغم من صيرورتها-غير أنها تفتح المجال للعديد من المصالح المختلفة أن تعبر عن نفسها ما دام مبدأ الكونية -الذي يفترض أن تتوفر عليه المعايير-يتضمن على وجه التحديد الأخذ بعين الاعتبار جميع مصالح الأفراد والآثار الناجمة عنه، لذلك فإن الاعتراضات التي تنتقد الطابع المثالي والصوري لأخلاقيات التواصل تبقى غير مبرّرة.

إننا نجد "كارل أتو آبل" يعترف بالتوتر القائم داخل ممارسة التواصل ويعتبره طبيعيا إذ يشير إلى افتراض مزدوج كامن في جماعة تواصل حقيقية أو متتالية لدى أي مشارك في الجماعة، ما دام تنتمي إلى جماعة، فالمهم بالنسبة له أن يتعرف المشارك على الفارق الذي يفرق ويفصل بين هاتين الجماعتين، وبقدر ما تتعرف الذات المشاركة في النقاش على هذا الفارق، تخضع فعلها لأخلاقيات التواصل قصد تقليص قدر الإمكان من هذا التوتر والتباين بينهما، لأن فلسفة التواصل لا تختزل في فكر متعال يصدر عنه أساس نهائي للأخلاق، بل تحثّ المحاور أن يراعي أن كلامه يجب أن يفترض أنه موجه إلى جماعة غير محدودة، لكي يفهمه ويتقبله الجميع (مصدق، 2007، ص ص162-163).

1-2 التداول والتفاهم كفضاء عمومي:

إن التداول هو في الأصل عملية عقلية تتأسس على منطق تحويلي للحقيقة، لا على منطق الهوية الثابتة، هذه العقلانية المتحولة تنتج حقائق دورية، تكون فيها الذات ليس مركزا للقرار، ولكنها مساهمة لتوضيح موقفها وقرارها إلى جانب قرارات ووجهات نظر أخرى لها نفس الأهمية، دون مطابقة أو نمطية، فنحن –مثلا- نتحاور مع الآخر، لا لكي نشبهه أو نصير مثله، ولا لكي يشبهنا أو

يصبح على شاكلتنا، بل لكي نكسر قوقعتنا ونتزحزح من مركزيتنا، بحيث نختلف عما نحن عليه أو فيه قدرا من الاختلاف، بقدر ما نسهم في تغيير الآخر، وذلك بخلق وسط للتفاهم أو صيغة للتعايش أو مكان للتبادل أو إطار للبناء المشترك، بحيث يسمح كل هذا بتأسيس فضاء عمومي (حرب، 2008، ص142).

يتأسس الفضاء العمومي عند هابرماس من خلال العودة إلى كانط وفق رؤية خاصة، وهي أن النقد يجب أن يكون قائما على الفحص التاريخي وهو ما يستوجب إعادة صياغة جديدة، وهنا استطاع هابرماس أن يؤسس مفهوما جديدا على النقد الكانطي، والذي يسميه الفضاء العمومي (حسن، 2009، ص22)، يقول هابرماس: "إنني أستطيع أن أؤكد هنا، ودون أدنى مجال للشك، أن التداولية الكانطية تعود بأصولها إلى واقعية دون تمثلات، ذلك أن الإطار الخاص لمجمل تساؤلاتنا يظهر لنا ذلك اللاتناسق الفاضح بين مفهوم الصحة أو الصواب الأخلاقي الذي مازلت أصر على تفسيره بالصيغة الابستيمية للتربية المثالية وبين المفهوم غير الإبستيمي للحقيقة، والذي امتد خارج أي سياق للتبرير، والذي بقي بعد ذلك مرتبطا بالافتراضات الأنطولوجية للعالم الموضوعي"(هابرماس، 2010، ص62).

إن المحاولة التي تهدف إلى بعث تصور للصحة أو الصواب الأخلاقي بما هي موازية للمعرفة، يتوجب عليها أولا ردم الهوة التي ما فتئت تتسع جهارا ما بين مزاعم زرعي الحقيقة دونما إحالة واضحة إلى ذلك العالم المكون من أشياء توجد بشكل مستقل عن بعضها البعض، ذلك أن الصلاحية (Validité) هي معيار من المعايير الأخلاقية يفيد بأن هذه الأخيرة "تستحق" اعترافا شاملا، وذلك لجهة قدرتها على ربط إرادة الأغيار بهذه المعايير بطريقة عقلية، فعالم الأخلاق الذي نسعى لتحقيقه تبعا لصفتنا الأخلاقية يمتلك دلالة بنائية" (هابرماس، 2010، ص ص63-64)، ولهذا السبب بالذات فإن أي العالم اجتماعي المتضمن والمكوّن من علاقات بين شخصية منظمة تنظيما جيدا، قاسمها المشترك الحرية والمساواة ترجمة لمملكة الغايات -كما تصورها كانط- يمكن استخدامه كبديل للمرجعية الأنطولوجية للعالم الموضوعي بالمفهوم القديم، فهناك إحالة قصدية –وفق التعبير الهوسرلي- للتفاهم والتواصل ليس فقط في مستواه الترنسندنتالي كما عبّر عنه كانط، بل في مستواه الإجرائي وسياقه التاريخاني، بين الذات والآخر دون فقدان أحدهما لمقوماته الداخلية.

إن إتيقا المناقشة توّد أن تثبت بأن الديناميكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الأخر، ومن ثم إدماجها داخل الافتراضات المتداولة للمناقشة العلمية ذاتها. هذه الممارسة المجاوزة للأخلاق القائمة أو الممارسة "الميتا- أخلاقية" (Métamorale) الساعية إلى

تحسين الشروط الضرورية لتلك الحالة التي قد يكون فيها الإجراء الخاص بالمناقشة، والهادف إلى حل المشاكل الأخلاقية، محل تطبيق بشكل فردي وانفرادي وحيد(هابرماس، 2010، ص ص63-64)، لذلك فإن النتيجة الأساسية لإيتيقا النقاش هي التأسيس المستمر والدوري لإيتيقا المسؤولية، مادام كل فرد له الحق في الكلام واللغة والتواصل وإبداء الرأي، وهذا ما يؤكده "ماكس فيبر" من خلال الأولوية العقلانية لأخلاق المسؤولية على أخلاق الذهنية، وكما جاء عند بوبر لاحقا، فإن هذا التصور الخاص بأخلاق المسؤولية يفترض أن الكائنات البشرية تعرف كيف تفرق بين النتائج المرغوبة لأفعالها، وأن أي خلاف حول تقييم النتائج لا ينبغي أن يؤدي إلى أي مشكلة مبدئية حول الأسس العقلية للأخلاق، وهو ما يعنيه آبل بقوله: "ينبغي إدخال تأسيس تداولي للأخلاق"(آبل،2005، ص73).

2-2 التواصل بنية إيتيقية:

إن التأسيس النهائي للأخلاق ينبغي أن يستبدل باللجوء إلى الأخلاقية التي كانت دائما منغرسة في بنية النشاط التواصلي، والتي بدونها سيختزل الفرد إلى مجرد تدمير ذاتي (آبل، 2005، ص38)، ومن ثمة لا يمكن للذات المتعالية بأي حال من الأحوال أن تنوب ميتافيزيقيا عن الذوات الأخرى، لكن عليها أن تدخل في عملية تواصلية تشاركية وتشاورية، لأنه بمنأى عن كل ذات أخروية يصبح استقراء الحقيقة فاسدا، وبنائها مضللا، إن بلوغ الكلية أو ما تسميه فلسفة العقلانية الذاتية الكونية ما هو إلا تضليل للوعي الفلسفي ذاته، الذي لا يستطيع أن يكتشف الآخر، إن بلوغ الكلي –فيما يقول أرسطو- لا يتأتى إلا وفق الاستقراء، -هذا الأخير الذي ينبغي أن نعتبره متميز بصفة جذرية عن الاستنتاج- إن الاستقراء تحليل مادي قائم على التجربة، وهو يقابل الاستنتاج أو التحليل الصوري الذي ينطلق من مبادئ معقولة، ويمكن تعريفه بأنه "ارتقاء من الجزئيات المحصاة بالقدر الكافي إلى الكلي" (تريكو، 1992، ص367)، ويترتب على هذا أن الذات المتعالية تخلط في مقصدها الاستدلالي بين الاستقراء والاستنتاج، بالأول تختزل الحقيقة الكلية دون برهنة كلية فعلية، وبالثاني تتعالى عن الشروط المادية والتاريخية للحقيقة، لذلك تسقط الذات في أزمتها الأخلاقية ناهيك عن المعرفية؛ بمعنى أنها لا تعرف ما هو قائم خارجا عنها، كما لا تعيره قيمة.

تمثل البينذاتية حدثا تداوليا لا تحدد وجهته لا الأنطولوجيا ولا اللغة باعتبارها نظاما محايدا، وإنما الأمر موكول في ذلك إلى المتكلم، ينشئ الخطاب ويستعمل فيه العبارة الإحالية لتوظيفها في عملية الإبلاغ، وكان من أبرز منظري هذه الأطروحة التداولية "لجورج كليبار" (G. Klieber, 1979)، وقد ذهب إلى أن المتكلم باستعماله اللغة هو الذي يحدد القيمة الدلالية للعبارات

الإحالية، ومما لاشك فيه أن الذي دفع إلى هذه الرؤية هو اعتبار المرجع في وجه من وجوهه تعبيرا عما تضفيه التجارب الفكرية والوجدانية من أبعاد سلوكية وثقافية لدى الإنسان ومظهرا من مظاهر استعداد المتكلم للتواصل من خلال المنجز من القول، وأن الدلالة لا تصدر من الشيء ذاته، وإنما من المتكلم، ولذلك تكون الدلالة المرجعية غير مؤهلة لتفسير اللسانية التي تعتبر عنصرا لغويا مجردا، وقد تحوّل معناه الخطّي بانصهاره في المعنى الاصطلاحي انصهارا ولّد كثافة دلالية من أثرها تعدّد الوظائف المقامية والخطابية المختلفة. (بن عمر،2006، ص143).

من هنا يمكننا أن نحكم بأن ما يمكن أن نسميه الاتفاقية التأويلية تأتي في سياق تحديد صورة معينة للعالم ولفهم الذات بالمرة، وكذلك لإدراك القيم والمصالح المرتبطة بالأشخاص ارتباطا حميميا، والتي عمل التاريخ الفردي على الزج بها داخل تقاليد الحياة الخاصة وأشكالها بغرض تحديدها، هذه الكثرة في الرؤى المؤولة هي في الواقع السبب الذي يجعل من تفكير ذاتوي ما، ومهما تكن ميزاته، فكرا متفتحا على البديهيات التي لا تستنفد معنى مبدأ الاجتماعية(الكونية)، والتي تكون مقبولة بما هي قوانين عامة لمشاركين في حوار شامل يهدف من بين ما يهدف إلى الوصول إلى إجماع معين، وذلك بسبب الاختلافات المتبادلة التي تتجلى بخاصة في الإدراك الخاص بالحالات المشتركة، ثم إنه يفترض أننا على دراية بالطريقة التي يتبعها كل مشارك من المشاركين في المناقشة–انطلاقا من رؤيته الخاصة– في إرساء السياق العام الذي يضم مختلف المصالح المعينة، ووفق هذا الطرح يؤكد هابرماس أن هذا المسار يجنبنا الكثير من الصعوبات المعروفة والملازمة للمقاربة الكانطية بعامة، والمرتبطة بواقعة أن مقاربته؛ أي كانط تضع في سلة واحدة مشكلة تبرير المعايير والمشكلة المتعلقة بتطبيقها (هابرماس،2010، ص ص21-22)، إذ يقول فيتجنشتاين محذرا: "لا تسأل عن المعنى، وأسأل عن الاستعمال" (مصدق،2007، ص130).

نقد وتقييم:

يبدو أن مرجعية فلسفية لمجتمع تواصلي مثلما هو الحال عند هابرماس يقوم على تصوير حالة هلامية لمجتمع يسود فيه استعمال لغوي سليم معافى وخال من الكذب واللفظ والثرثرة والحشو والنفاق، دون أن ينتبه إلى حقيقة النقص الذي يسود في أي كلام ويميز أي إنتاج للمعنى، والتاريخية التي تلفه وتهيء لشروطه، علاوة على ذلك لا يتجلى الخطأ في الفرق بين المثالي والواقعي، بل في عدم التطابق الموجود أصلاً في المثالي، البعيد كل البعد عما يجري في واقع النقاش بين الأفراد، إن الهدف من هذا الاعتراض هو نقض "صورية" أخلاقيات التواصل بناء على نقد نظرية التوافق التي يدافع عنها هابرماس، لأن تحقق التوافق في ظل شروط قريبة من

تلك التي تخص "الحالة المثالية للكلام" لا يمكن في حد ذاته أن يشكل تبريرا مقنعا لصلاحية المعايير موضوع القصد، لأن التوافق ليس بحقيقة دائما، وما نتوافق بشأنه لا يكفي لإثبات حقيقته، إذا تخضع هذه الصلاحية لعوامل مادية نضاف إليها قبول المعنيين.(مصدق،2007، ص ص160-161)، هناك اعتراض آخر على فلسفة التواصل، يتمثل فيما إذا كان بوسع مبادئ هذا التواصل إيجاد تعليل مقبول لصلاحية المعايير المختلفة – موضوع النزاع – عبر نهج طريق البرهان، بحيث تفحص تلك الانتقادات صحة وحقيقة فاعلية أخلاقيات المناقشة، وذلك بإخضاع قدرتها على التعليل للتمحيص (مصدق،2007، ص159)، إن اللغة في حدّ ذاتها تمارس الهيمنة، وهي حاملة لدلالات، ومن قمة فأي لغة هي صالحة للتواصل؟ خاصة حينما يتعلق الأمر بحوار وتواصل المجتمع الدولي، هل يتحتم حينئذ التفكير في لغة حسابية ورياضية مثلما دعا الفيلسوف الألماني "لايبنز"؟

إذا كانت أخلاقيات التواصل تتبنى مبدأ الكونية كشرط لابد أن تستوفيه المعايير والقوانين، فقد تم في هذا المضمار إثارة العديد من الشكوك حول أخلاقيات النقاش بوصفها فلسفة للتواصل، عندما تم التركيز في البداية على "الحالة المثالية للكلام" بوصفها إحدى الأسس التي اعتمدها كل من "آبل" و"هابرماس"، بحيث اعتبرها خصوم المدرسة مثالاّ لسقوط المدرسة في المثالية من جديد، مؤكدين أن هذا الإطار النظري يتضمن شروطا بعيدة كل البعد عن تلك القائمة في واقع التفاعل اللغوي بين الأفراد، إن الإحالة على هذه الجماعة بعيدة كل البعد عما يجري في الشروط العادية للحياة الاجتماعية، وفي واقع الجدل اليومي الصاخب، أضف إلى ذلك، كما يشير "ألبرت فيلمر" "A–wellmer" أحد أبرز ممثلي الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت أن الإحالة على هذه الجماعة (المجتمع كجماعة غير محدودة للتواصل) ولو بصيغة فكرة ناظمة، يعبر عن وهم مثالي للتفاهم، وبعيدا عما يجري في الواقع (مصدق،2007، ص 164).

خاتمة:

إن نافلة القول هي أن التفكير في القيم اليوم يجب أن يمتد إلى جهات اللغة والكلام والتواصل، ذلك أن التواصل لا يقوم إلا بالانطلاق من حقل القيم الكامن وهو ما ينشطه أيضا، وهذه الثنائية بين اللغة كأداة تواصل، والتواصل كقيمة أخلاقية، هي التي راهنّا عليها منذ البداية، في عنوان المقال ذاته " فلسفة اللغة وأخلاق التواصل"؛ أي في تحويل اللغة إلى قيمة، والقيمة إلى بناء تواصلي، ولذا فإنها تعيدنا إلى قلب ثقافة تنهض من هذا الاعتبار بدور مزدوج: دور الحيز والهدف الانتقاليين، حيث تشكل ممارسته مستودع لمرجعيات تؤلف الماقبليات الأساسية للأخلاق التواصلية القائمة على البينذاتيات.

إذا كانت اللغة تتبدل تعبيراتها ومفرداتها وقضاياها بتبدل الاستعمالات والمقاصد التي تكون وراءها، وهو ما يجعل مسألة نفعية الحقيقة تنخرط داخل اللغة ذاته، باعتبارها الإحداثية الجديدة التي يستعيدها الخطاب اللغوي المعاصر؛ أي أنه يستعيد أفق إنساني بينذاتي جديد، فإن هذه البراغماتية اللغوية التي تصبغ الحقيقة أيضا بطابعها، ليست مشكلة بقدر ما هي حل وظيفي ضد مشكلة التفرد بالحقيقة كما جرى في العصور الفلسفية السابقة، إنها هذه المرة تعيد الاعتبار لطابع التداول حول مسألة الحقيقة، وذلك انطلاقا من التداول اللغوي، وضمن خطاب وضعي باعتبار أن الفكر ذاته ظاهرة لغوية تتجسد فيما ينجزه الإنسان، وفق رؤية منظوري تجد حضورها في الواقع الاجتماعي بما هو ترجمة لموضوعاته التي تتقصى إنجازاته الرمزية، خاصة إذا ما اعتبرنا أن اللغة هي التي يتجسد فيها معنى الحياة بكل فعالية، لذلك نسجل أن التوجه الهابرماسي نقدي وتأويلي في آن معا، حتى مسألة الهوية تدخل في سياقها اللغوي أيضا، وتشترط التواصلية كفضاء تتأسس ضمنه الهوية المعيارية، وتساهم في إعادة استشكالها وبلورة قضاياها ضمن مطلب العولمة والكونية، لأنه في الأخير لا يمكن بناء الشخصية الإنسانية بمعزل عن أشكال التميز الخاصة بالهوية التي يقوم بها الآخرون وفق خصوصياتهم (عبد اللاوي، 2012، ص ص117-118).

إن فلسفة التواصل كما تصورها هابرماس لم تعد تبنى انطلاقا من قيم متعالية ومثالية مستلهمة من عوالم الخير المحض كما بلورها فلاسفة العصر الحديث، بل تبنى انطلاقا من مقاربة نسبية يسميها إتيقا التواصل، وهي إيتقا ليست متناقضة مع أخلاق المناقشة والحجاج البينذاتية، ولكنها أيضا ليست متولد عنها، وإنما هي تحيل إلى مبدأ المحاججة كنقطة أولانية لكل ما يمكن أن تفضي إليه، وعليه تصبح إيتيقا المناقشة الحجاجية هي الصورة المثالية والقيمية الجديدة لأية بنية لغوية عقلية منطقية، بحيث يمكنها الركون إلى المحاججة والبرهان لبلوغ صيغة تواصلية مثلى بين أفراد مجتمع معين، ومن ثمة إمكانية بعث قواعد ممكنة، متينة لأي تواصل مستقبلي ممكن، إن هابرماس بتلك الطريقة يجري تعديلا جوهريا لإرث فلسفي بكامله، إذ ينزل اللوغوس من تعاليه المجرد إلى بعد التواصلي المحايث، وإذ يصبح العقل الأخلاقي ليس معيارا لا يستمد أنموذجه من ما وراء العوالم الأفلاطونية أو المحض كانطية، بل من بعده السوسيوثقافي المبني على مبدأ التشارك والتداولية (فيري،2006، ص17).

المصادروالمراجع:

1 -إبراهيم، عبد الله، (2003)، المركزية الغربية، إشكالية التكون والتمركز حول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت، لبنان.

2- آبل كارل، أتو، (2005)، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط1، لبنان، الجزائر، المغرب.

3- التركي، محمد وآخرون، (2005)، آفاق النقد في عصر العولمة، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، لبنان.

4- بلانشي، روبير، (2002)، المنطق وتاريخه، من أرسطو حتى راسل، ترجمة، خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان.

5- بن عمر، عبد الرزاق، (2006)، ملاحظات حول إحالة اللسانيات، الإحالة وقضاياها في ضوء المقاربات اللسانية والتداولية، مطبوعات جامعة القيروان، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وحدة البحث في التداولية، ط1، تونس.

6- هابرماز، يورغن، (2010)، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، لبنان، الجزائر.

7- هيدغر، مارتن، (1991)، مبدأ العلة، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان.

8- حرب، علي، (2008)، تواطؤ الأضداد، الآلهة الجدد وخراب العالم، الدار العربية للعلوم ناشرون، منشورات الاختلاف، ط1، لبنان، الجزائر،

9- كانط، إيمانويل، (1991)، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موفم للنشر، ط1، الجزائر.

10- سان سرنان، برتران، (2002)، العقل في القرن العشرين، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، ط1، دمشق، سوريا.

11- عزديني، المولدي، (2008)، النقد الفلسفي للذات المفكرة عند ديكارت، الوسيطي للنشر، ط1، تونس.

12- مصدق، حسن، (2005)، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المركز الثقافي العربي، ط1، المغرب، لبنان.

13- منصف، عبد الحق، (2007)، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، أفريقيا الشرق، ط1، الدار البيضاء، المغرب.

14- فوكو، ميشال، (2006)، همّ الحقيقة، ترجمة، مصطفى المسناوي وآخرون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر،

15- فيري، جان مارك، (2006)، فلسفة التواصل، ترجمة وتقديم، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم، ناشرون، منشورات الاختلاف، المركز الثقافي العربي، ط1،لبنان، الجزائر، المغرب،

16- بوساحة، عمر آخرون، (2013)، الفلسفة وأسئلة الراهن، مطبوعات مخبر الدراسات الفلسفية والأكسيولوجية، جامعة الجزائر2، ط1، الجزائر.

17- حسن، أبو النور حمدي، (2009)، يورجين هابرماس، الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت، لبنان.

18- عبد اللاوي، الناصر، (2012)، الهوية التواصلية في تفكير هابرماس، دار الفارابي، ط1، بيروت.

19- تريكو، جول، (1992)، المنطق الصوري، ترجمة، محمود يعقوبي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.

20- بلكفيف س. (2016). هابرماس والإرث الكانطي أو من إيتيقا الأنوار إلى إيتيقا التواصل. مجلة دراسات إنسانية واجتماعية المجلد 6، العدد 1، جامعة وهران,(65-80.)

21- بوعرفة. ع (2018). المنهج الفينومينولوجي في العلوم الإنسانية، اللحظة الايبوخية أنموذجا. مجلة دراسات إنسانية واجتماعية، المجلد 8 العدد1، جامعة وهران، (9-22)