هابرماس والإرث الكانطي أو من إيتيقا الأنوار إلى إيتيقا التواصل

أ. سمير بلكفيف
جامعة عباس لغرور
خنشلة- الجزائر

ملخص:

الحقيقة أن موضوع هذا البحث هو محاولة تتبع أثر فلسفة كانط النقدية في بعدها الإتيقي وامتدادها في الفكر الأخلاقي المعاصر، والذي يمثله الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، ونقصد بالتحديد أعمال الفليسوف الألماني يورغن هابرماس، باعتبار النقلة النوعية التي أحدثها في جينالوجيا النقد والعقل معا، بدءا من العقل الأنواري-الحداثي والمتمثل في المنعطف النقدي مع كانط، حيث يعيد هابرماس مساءلة العقل النقدي الأخلاقي عند كانط وفق مبادئه وآلياته وعبر جاهزياته، محاولا استنطاقها حينا وتحيينها حينا آخر، ووفق آليات جديدة يستلزمها العصر، وما تعلق منها بالسوق الاقتصادية والتقنية والعلم.

على هذا الأساس تكون إشكالية المقال كالتالي: كيف يحلل كانط الميتافيزيقا النظرية ؟ وفق أي منهج وأيّ آليات ؟ وكيف يبطلها ولا يلبث أن يعيد تركيبها وفق مقتضيات العقل العملي الأخلاقي ؟ وماذا ينتج لها بديل ؟ ثم كيف يعمل هابرماس على انتشال العقل العملي الكانطي وجعله منخرطا في تواصلية أخلاقية تكشف إمكانية تحيين الفلسفة الكانطية في بعدها الإتيقي؟ وبتعبير آخر كيف يُخرج هابرماس من العقل العملي عقلا تواصليا مع الحفاظ على روحه النقدية ؟

Habermas et l'héritage de Kant; ou du l'étique de lumières à l'étique de communication

En fait, l'objet de cette recherche est d'essayer de suivre l'impact de la trésorerie de la philosophie de Kant dans ça dimension étique et son prolongement dans la pensée morale contemporaine, ce qui représente la deuxième génération de l'Ecole de Francfort, et nous dire précisément le travail du philosophe allemand Jürgen Habermas, que le changement de paradigme provoqué par le Généalogie de critique et de l'esprit, à partir des lumières –modernistes et de tournant critique avec Kant, où Habermas à rendu le questionnement de l'esprit morale critique à Kant en conformité avec les principes et les mécanismes, essayant de devoilé notre quartier et actualise une autre fois, et en conformité avec les nouveaux mécanismes nécessaires par les temps, et concernant le marché économique, technique et scientifique.

Sur cette base, l'article est basé sur une problématique comme suit: Comment Kant à analysé la théorie de la métaphysique? Selon quel procédé et quelconque des mécanismes? Et combien de temps il ne remet pas en les réinstallé en conformité avec les exigences de la raison pratique et moral? Ce qui produit un remplacement? Alors, comment fonctionne Habermas pour soulever la raison pratique de Kant et de le rendre engagé en communication éthique révèle la possibilité de mettre à jour la philosophie kantienne puis dans l'étique? En d'autres termes, comment Habermas a pu émerger un esprit communicatif de la raison pratique, en conservant sa dimension critique?

مقدمة:

يعتبر كانط الوجه الأبرز للحداثة الفلسفية، بمختلف إشكالاتها ومبادئها، بيد أنه إذا كان كانط قد جعل من النقد شعارا أساسيا، فقد أبى الفلاسفة اللاحقون عليه إلا أن يكونوا أوفياء له، حينما رجعوا إليه ليستوعبوه ويمارسوا عليه نقدا واسعا، إما لتوسيع مفاهيمه أو تجاوزها أو التضاد معها، ابتغاء بناء فلسفات جديدة. والحقيقة أن موضوع هذا البحث هو محاولة تتبع أثر فلسفة كانط النقدية في بعدها الإتيقي وامتدادها في الفكر الأخلاقي المعاصر، والذي يمثله الجيل الثاني من مدرسة فرانكفورت، ونقصد بالتحديد أعمال الفليسوف الألماني يورغن هابرماس، باعتبار النقلة النوعية التي أحدثها في جينالوجيا النقد والعقل معا، بدءا من العقل الأنواري–الحداثي والمتمثل في المنعطف النقدي مع كانط، حيث يعيد هابرماس مساءلة العقل النقدي الأخلاقي عند كانط وفق مبادئه وآلياته وعبر جاهزياته، محاولا استنطاقها حينا وتحيينها حينا آخر، ووفق آليات جديدة يستلزمها العصر، وما تعلق منها بالسوق الاقتصادية والتقنية والعلم.

على هذا الأساس تكون إشكالية المقال كالتالي: كيف يحلل كانط الميتافيزيقا النظرية ؟ وفق أي منهج وأيّ آليات ؟ وكيف يبطلها ولا يلبث أن يعيد تركيبها وفق مقتضيات العقل العملي الأخلاقي ؟ وماذا ينتج لها بديل ؟ ثم كيف يصبغ الفعل الإتيقي وفق معمارية العقل العملي ؟ ثم أننا إذا انتقلنا إلى مستوى ثاني من إشكالية البحث سنقول: كيف يعمل هابرماس على انتشال العقل العملي الكانطي وجعله منخرطا في تواصلية أخلاقية تكشف إمكانية تحيين الفلسفة الكانطية في بعدها الإتيقي ؟ ثم كيف يستبدل هابرماس الألية الكانطية ويحافظ عليها في الوقت نفسه ؟ وبتعبير آخر كيف يُخرج هابرماس من العقل العملي عقلا تواصليا مع الحفاظ على روحه النقدية ؟

أولا– كانط واللحظة النقدية: يعتبر كانط أول فلاسفة العصر الحديث الذي فكر فلسفيا في الفضاء العمومي من أجل تواجد الفلسفة، وقد تمثله 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[1]، وإذا عدنا إلى نقطة الانطلاق التي فتح بها كانط مشروع النقد في عصر الأنوار، فإننا نستجلي أن هذه اللحظة الحاسمة إرتبطت بإعادة النظر في المنظومة المعرفية الدوغمائية التي كانت سائدة منذ لايبنز وتواصلت مع فولف، هذه المنظومة التي تبلورت فيما يسمى المذهب العقلي[2].

لقد تفطن كانط إلى هذا الخلل في الممارسة العقلية الدوغمائية الذي شبهه بنوع من السبات الفكري الذي يجعل العقل يعمل دون أن يقف عند حد معين، إذ سعى إلى الجمع بين الحس والعقل وأكّد أن المعرفة الإنسانية هي تضافر جهد بين عنصرين هامين: عنصر حسي بنائي من العالم الخارجي وما يبدو فيه من ظواهر، وعنصر عقلي أساسه ملكات العقل من حساسية وفاهمة ومخيلة، وقد وضح كانط أن المعرفة لا تقوم على الحواس وحدها، لأن هذه تبقى مشتتة لا ضابط لها ولا رابط، كما أن المعرفة العقلية المجردة تبقى هي الأخرى جوفاء، أي خالية من أي مضمون حسي–مادي، فلا يسع الفاهمة أن تحدس شيئا ولا الحواس أن تفكر في شيئ[3].

يؤكد كانط على ضرورة تغيير المنظور الذي تنطلق منه كل معرفة، وينبه إلى ضرورة البحث الترنسندنتالي بما هو بحث عن شروط إمكانها بصفة قبلية، وهو ما مثله بالثورة الكوبرنيكية في مجال المعرفة على غرار ما حصل في الحقل الكوسمولوجي، إذ جاءت هذه الثورة لتفوض التصور البطلمي لحركة الكواكب حول الأرض[4].

1– من مكاسب النقد إلى فتوحات النقد: لقد أكد كانط أن سلاح النقد وحده، هو الذي يمكننا من التمييز بين المزاعم الميتافيزيقية والمبادئ التي نحتاجها حقا لتحديد أنفسنا ضمن الزمانية–المكانية، من الناحية النظرية، وعمليا لوضع القوانين الأخلاقية باتساق مع إرادة الآخرين العقلانية، وهو دفاع عن العقل والحرية والعدالة والتفكير النقدي[5]. غير أن النقد الفلسفي لدى كانط ليس سوى مرحلة سلبية ترسم للعقل حدوده في إتجاه تأسيس ميتافيزيقا تعيد للإنسان الحديث الثقة –سيقول كانط الايمان العقلي– في المجال الحقوقي الفوق حسي(suprasensible)، لكن من منظور غايات العقل العملي، بما هو حقل الإرادة وإستعمال الحرية[6].

ضمن المشروع الكانطي 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 الأنتربولوجي والتاريخي، حيث بين غاية الفعل الإنساني ضمن الصيرورة التاريخية، فوجب 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" [7]، وإذا كان كانط قد سعى منذ نشره لـ"نقد العقل المحض" أن يواكب التطور العملي

والتقدم المعرفي اللذين تميز بها عصره، وأن يوظفهما في الحقل الفلسفي طامحا في رفع الميتافيزيقا إلى المستوى الذي وصلت إليه العلوم الصحيحة، فلا شك في أنه أبرز الحدود التي يتوقف عندها هذا التطور، وهي حدود العقل في إدراكه لظواهر الأشياء، وقد أقام الفصل بين ملكات المعرفة وملكة التفكير التي بوسعها أن تتجاوز هذه الحدود لتشمل مواضيع الميتافيزيقا مثل قضايا وجود الله، وخلود النفس أو الحرية الإنسانية.[8]

2- من معمارية العقل إلى حدود العقل: لقد كشف كانط عن وضع ومفهوم جديد وجوهري للعقل، وتمكن من الخروج به من العقل الموروث عن التقليد الميتافيزيقي إلى مفهوم العقل المجزأ إلى عناصره حيث لم تعد وحدته سوى وحدة شكلية، وهذا هو الإنجاز الحقيقي لفلسفة كانط الذي استلهمه هابرماس فيما بعد في نظريته المعرفية مؤسسا للعقل والتعددية في الوقت ذاته، ومحافظا على الوحدة الشكلية للعقل، لأنها تقيم إطارا يسمح ببروز عقل نقدي وتتحرري يتطور ضمن نشاطه العقل الأدائي والعقل العلمي[9].

هكذا فإن المأخذ الذي يسجله كانط عن الفلسفات السابقة سواء كانت عقلية أم تجريبية هو أنها أغفلت النظر في العقل من حيث هو ينبوع كل معرفة، وهذا ما دفعه إلى أن ينظر إلى العقل في حدّ ذاته[10]، وتحقيقا لهذا الهدف اتجهت فلسفة كانط إلى تحليل طاقات العقل وإمكاناته بغية الوصول إلى القواعد والمبادئ التي تضبط كل معرفة وكل أخلاق[11]، ومن هنا جاء اهتمام كانط بالمتعالي (الترنسندنتالي)، لأن المتعالي عنده كما يقول هيدغر: " كل معرفة مزعزمة 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 يتنطح لمعرفة موضوعات لا تحيط التجربة بها"[12] على هذا الأساس تقوم فلسفة كانط في تاريخ الفلسفة الغربية كمحاولة فلسفية جريئة لإعادة بناء الإشكال الميتافيزيقي، وإقامة الأسس النقدية للمجال الذي ينبغي أن يتخذ فيه الخطاب الميتافيزيقي وضعا شرعيا نهائيا، ومعنى هذا أن الفلسفة هي بالأساس ميتافيزيقا، أو بتعبير أدق مشروع إقامة الشروط النظرية والعقلية (القبلية) اللازمة لإمكانية بناء فعل ميتافيزيقي جديد[13].

إن التفكير النقدي، وبالأخص على مستوى نقد العقل المحض(الخالص) ينصب على المجال الابستيمولوجي الذي تقوم فيه العلوم، لا للشك في موضوعيتها ويقينها، وإنما لانتاج الخطاب الميتافيزيقي الذي يكشف عن أسسها، ويبين سيرورة نشأتها، وتلك هي مهمة نظرية في المعرفة،

غير أن هذا لا يشكل الجانب الأساسي ولكن التمهيدي من المشروع، بما هو مشروع إمكانية قيام الميتافيزيقا كعلم. يبدو أن حل مشكلة إمكانية الميتافيزيقا يستلزم إذن فحص شروط إمكانية قيام العلم، وبالتالي فإن مشروع إعادة بناء القول الميتافيزيقي بالشكل الذي يضمن له مشروعية وجوده واستمراريته يتطلب تحليلا عميقا لطبيعة اشتغال العقل في تحصيله للمعرفة، فهو تحليلاارتدادي يرتقي من الواقع الثابت والأكيد لوجود العلم إلى الشروط القبلية التي تجعله ممكنا[14]. إن المبحث الوحيد الذي لم يحقق نتائج يقينية، وهو مبحث الميتافيزيقا، فهل يرجع سبب هذا التاخر الى طبيعة المواضيع التي تناقشها ؟ أمالى خلل في بنية المناهج التي نوقشت من خلالها هذه المواضيع ؟ ثم هل يؤدي الغموض الموجود في الاستنتاجات الميتافيزيقية إلى الاستغناء عنها بالرغم أنها تلبي حاجة ملحة في الانسان، وهي حب التفلسف ؟ [15].

يؤكد كانط أن العقل البشري، في نوع من معارفه، هذا القدر الخاص: أن يكون مرهقا بأسئلة لا يمكنه ردها لأنها مفروضة عليه بطبيعة العقل نفسه، ولا يمكنه أيضا أن يجيب عنها، لأنها تتخطى كليا قدرة العقل البشري[16]، فلقد آمن كانط بالميتافيزيقا إيمانا قويا: والميتافيزيقا إصطلاحا هي تلك المعرفة المجردة التي تدرس موضوعات تسمو على التجربة، حيث يبحث العقل من خلالها عن إنسجامه الذاتي، إلا إن كانط لم يقتنع بها ميلا طبيعيا في الإنسان، بل أرادها أن تكون علما قائما بذاته، يستطيع الوصول إلى نتائج يقينية تكون في مستوى النتائج التي حققتها العلوم الأخرى. يتساءل كانط في كتابه الأهم "نقد العقل المحض" هل يمكن للميتافيزيقا أن تكون علما ؟ ولكي يجيب على هذا السؤال كتب هذا الكتاب، حيث تولّدت عن هذا السؤال أسلة أخرى: كيف يمكن للأحكام التركيبية القبلية أن تكون ممكنة ؟ هذا السؤال ينحل بدوره إلى تساؤلات جديدة: كيف تكون الرياضيات النظرية ممكنة ؟ كيف يكون العلم الطبيعي النظري ممكنا ؟ كيف تكون الميتافيزيقا ممكنة ؟

إن هذه العلوم تحتوي على أحكام تركيبية قبلية، وقد أجاب كانط عن السؤال المتعلق بالرياضيات في الباب المخصص للإستطيقا المتعالية، وعن السؤال المتعلق بالعلم الطبيعي النظري في الباب المخصص للتحليل المتعالي، وعن السؤال الخاص بالميتافيزيقا في باب الجدل المتعالي، إذن ولكي يجيب كانط عن السؤال الذي طرحه في البداية: هل يمكن للميتافيزيقا أن تصبح علما ؟ ففي الجدل المتعالي مهّد له بباب الإستطيقا المتعالية، والذي درس في اطاره المكان والزمان، وكذلك باب التحليل المتعالي بسؤاله حول إمكانية قيام العلم الطبيعي، وهو يبحث المبادئ

القبلية التي يخضع لها العلم الطبيعي كالجوهر والعّلة، لكن هل أجاب كانط فعلا على السؤال المتعلق بالميتافيزيقا ؟ والحقيقة أن إجابته كانت سلبية، ذلك أن العقل الخالص لا يمكنه أن يقدم لنا إجابات دقيقة ومحددة فيما يتعلق بإثبات النفس، وإثبات الله، وإثبات الحرية، بل الأكثر من ذلك فإنه قد يثبت القضية ونقيضها، وهو ما يسميه كانط بنقائض "antinomies" العقل الخالص،[17] حيث يقول: "على الرغم من أننا نفكر ببرج يجب يرتفع حتى في السماء، فإن مؤونة المواد لا تكفي ولا شك إنما فقط من اجل بيت للسكن، يتسع أويكاد لأشغالنا في حقل التجربة و يرتفع أو يكاد الى ما يمكننا أن نضمه بنظرة، وهكذا كان على ذلك المشروع الجريء ن يفشل من جراء نقص في المواد" [18]، وهذا يعني أن هناك حدود للعقل الإنساني لايمكن له أن يتخطاها، باعتباره يستند إلى مقولاته التي تنطبق على الحدوس الحسية، أما خارج الحدوس الحسية، فيكون العقل عرضة للتناقضات حيث يقول كانط: " ...وهم بذلك يتصرفون بصواب كلي شرط أن يتخطوا الحدود الرسمية لهم، أعني حدود الطبيعة، لأنهم يترلقون من دون أن يدروا إلى خارج الحساسية، على الأرض غير الموثوقة للمفاهيم المحضة، بل الترنسندنتالية حيث لا يسمح لهم الأساس أن يقفوا ولا أن يسبحوا (Instabilis Tellus Innalisun)، وحيث لانخطو سوى خطى هائمة لا يحفظ الزمان أي أثر لها"[19].

إن الميتافيزيقا النظرية في شكلها التقليدي موضوعا ومنهجا مستحيلة لأنها غير دقيقة ومتناقضة، في حين تفترض أن تكون علما قبليا، وهكذا انتهى كانط في هذه المرحلة من مشروعه النظري الى إثبات أن لدينا تصورات قبلية إلى جانب التصورات التجريبة، وإنه ليس في هذه التصورات مايتعدى التجربة، وأن على هذه التصورات إذا ما أرادت أن تكون دقيقة أن تأخذ من العلم وأن تبتعد عن الطريقة البرهانية في معالجة القضايا الميتافيزيقية لأنها لاتؤدي إلا إلى التناقض[20]. يقول كانط، في كتابه" نقد العقل المحض": " وبما إننا كنا قد التزمنا بأن نعين حدود العقل المحض في إستعماله الترنسندنتالي، لكن بما إن هذا النوع من التطلع له في ذاته خاصية إنه على الرغم من أكثر التحذيرات الحاحا وأوضحها، يظل إبدا ينخدع، قبل أن يتخطى إبدا عن خطته يأمل الوصول الى ما وراء حدود التجربة إلى بلاد العقل الجذابة، فانه من الضروري إن نقذف بهذا الأمل الغريب في عرض البحر" [21].

1- ميتافيزيقا الأخلاق ومأزق العملي: يقول كانط:" إنه لاينبغي أن ننتظر من العقل البشري أن يكف مرة واحدة وإلى الأبد عن الخوض في البحوث الميتافيزيقية، فإن سئمنا من إستنشاق هواء فاسد لن يدفعنا يوما ما إلى الإمتناع تماما عن التنفس"، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أن الميتافيزيقا متجذرة في العقل الإنساني[22]. ولا يمكن بإي حال من الأحوال إلغاء مشروعيتها، وإنما على الأقل نقل مشروعيتها من مجال إلى أخر، و لكن بعد أن أكد كانط إستحالت قيام ميتافيزيقا عقلية نظرية، بإعتبار أن هناك حدود للعقل البشري، لا يستطيع تجاوزها، بحيث تبقى الموضوعات الميتافيزيقية غير قابلة للبرهنة العقلية النظرية، يقول كانط: "ولاأشاطر في الحقيقة ذلك الرأي الذي غالبا ما عبر عنه أناس أفذاذ وجديون مثل "زولتسر" كانوا يشعرون بضعف الأدلة المستعملة حتى الأن، أعني كانوا يأملون العثور يوما على أدلة بديهية لقضيتي عقلنا المحض الأساسيتين: ثمة إله وثمة حياة مقبلة، بل أني متيقن على العكس من أن ذلك لن يحصل البتة إذ من أين سيجد العقل أساسا لمثل هذه المزاعم التاليفية التي لا صلة لها بموضوعات التجربة ؟"[23]

لكن بالرغم من ذلك فإن ما يؤكده كانط، هو أن العقل مدفوع بشكل تتعذر مقاومته إلى تخطي حدود التجربة، وإنه لا يأمل ضبط ذاته بوسائل نظرية دون غيرها من الوسائل، وإذن يقترح كانط دربا أخلاقيا ونافيا في المنهجية المتعالية، وفي نظره لا يوجد أي درب أخر، هذا العقل الخالص لن يتمكن من اكتشاف بنيته الخاصة به ورسم معماره إلا إذا طرق دربا أخلاقيا، أي إلا إذا إنثنى للتخلي عن السرابات التي تخدعه و تصنعه خارج ذاته[24]، إن الهدف النهائي الذي ينتهي إليه تنظير العقل الخالص يخص ثلاث قضايا :حرية الإرادة، الروح الخالدة، والله موجود، ولئن ألح العقل كي نسال إذا ما كانت الإرادة حرة والروح خالدة والله موجود، وبالمقابل هذه القضايا الأساسية تكون أيضا، من الزاوية النظرية قضايا تمتنع على القرار، أن حل المفارقة هو أن أهميتها ينبغي أن لاتخص إلا ماهو عملي بشكل دقيق[25]، يقول كانط: "إن مفاهيم الله والحرية والخلود، هي مفاهيم لايستطيع التأمل أن يبرهن على إمكانيتها بصورة كافية وافية" [26] بهذا المعنى يمكن القول أن كانط قد أنهى مهمة الميتافيزيقا النظرية، التقليدية وبين عجزها وقصورها، ولعل ما يتبع هذا القصور والعجز من نفي لأهم الأفكار التي ترتبط بالميل الطبيعي للعقل البشري (الله- خلود النفس- الحرية). يصف الشاعر الألماني "هاينريش هايني" إنطباعاته عن كتاب "كانط" السابق "نقد العقل المحض" مقارنا الفيلسوف الضئيل الحجم (كانط) بـ "روبسبير" المرعب قائلا: "إن روبسبير قد قتل الملك وبضعة الاف من الفرنسيين، الأمر الذي يغفره الفرد الألماني، لكن

كانط قد قتل الله ولغم اثمن ما للاهوت من حجج وبراهين"، ومن ثم يصف إنطباعاته عن كتاب "نقد العقل العملي" قائلا: "... وهكذا قام كانط، بعد أن دمر الدين بترهته المالوفة مع خادمه "لامبي"، وفجاة أدرك أن عيني الخادم تذرفان الدمع مدرارا، وهنا نرى الفيلسوف يحس بالعطف والرحمة و نراه أنه ليس فيلسوفا عظيما فقط، بل أيضا إنسانا طيبا ونسمعه يقول: "ينبغي أن يكون "للامبي" إله وإلا فانه لن يكون سعيدا، وهذا ما يقوله العقل العملي، فمن الجائز أن يتكفل و يضمن وجود الله، ويصف "بول ري" فلسفة كانط قائلا: "إنك لتشعر في مؤلفات كانط، كما لو أنك في سوق ريفية، فبمقدورك أن تشتري منه أي شيء ترغب فيه، فستجد لديه حرية الإرادة وعبوديتها، والمذهب المثالي ودحضه، والإلحاد والإيمان بالرب الخير"[27]

بعد أن مهد كانط لإقامة الميتافيزيقا بوصفها علما له منهجه المحدد وموضوعاته المحددة في الجانب النظري، نجده يؤسس هذه الميتافيزيقا في الجانب العملي من مشروعه ويجعل أساسها أخلاقيا، عقليا، وإستبعاد كل ماهو سلوكي أو تجريبي، وهذا من خلال كتابه "نقد العقل العملي"[28].

في بداية الكتاب يوضح لنا كانط الهدف الرئيسي من تأليفه حيث يقول: "غرضنا من هذا الكتاب هو إقناع جميع الذين يؤكدون فائدة الأشتغال بالميتافيزيقا أنه من الضروري حتما أن يتوقفوا مؤقتا عن أراء عملهم، ويعدوا كامل ماتم عمله حتى الآن كان لم يكن، وأن يتساءلوا في بادىء الأمر، هل الميتافيزيقا ممكنة أو لا ؟ وبالرغم من عجزنا التام عن تحصيل معرفة نظرية لعالم الميتافيزيقا غير أنه يمكننا أن نعترف بوجوده ونبرره وأن نفكر فيه تفكيرا إجماليا لأسباب وجيهة(أسباب خلقية) بفضل جانب آخر من جوانب عقلنا الخالص هو "العقل العملي"، وهذا يعني أن كانط يسلم بوجود عقل خالص عملي، مثلما هناك عقل خالص نظري، والبرهان على وجود هذا العقل الخالص العملي هو موضوع ميتافيزيقا الأخلاق؛ أي دراسة العناصر القبلية التي تدخل في قواعدنا السلوكية[29]، "فلا ينبغي أن نبحث –فيما يقول كانط– عن مبدأ الالزام في طبيعة الإنسان، ولا في الملابسات التي تكتنفه في هذه الدنيا، بل أن نبحث عنه بحثا أوليا في تصورات العقل الخالص ذاتها، وكل أمر آخر يؤسس على مبادىء من محض التجربة لا يمكن أبدا أن يقال عنه أنه قانون أخلاقي"[30]، وهذا يعني أن كانط يبحث عن المبادىء الأخلاقية؛ أي تلك الاسس والبديهيات التي لاترتبط ولا تتاسس من الواقع او التجربة، وإنما التي ترتبط بالعقل الخالص والعودة إليه هو في ذاته، حيث يقول كانط: "إلا أن القانون الاخلاقي في نقائه وصحته لا يجب البحث عنه في مجال أخر غير مجال الفلسفة الخالصة، هذا ويتحتم أيضا أن تشغل هذه الميتافيزيقا المكانة الأولى،

فبدونها لن يمكن أن يكون هناك على أي نحوفلسفة أخلاقية"[31]، فمن خلال هذا النص يبدو أن الميتافيزيقا هي التي تؤسس الفلسفة الأخلاقية، بإعتبارها منبع التصورات الخالصة (غير المرتبطة بالتجربة) والتي وحدها التي تلائم الفلسفة الفلسفة الأخلاقية (ما ينبغي أن يكون)، وهذا خلافا للعقل في المجال النظري (العقل الخالص) الذي لايستطيع أن يعرف إلا ظواهر الأشياء، أي ما تقدمه له التجربة، ولا يستطيع الأشياء في ذاتها لأنها تتعدى مجال إختصاصه، فقط يمكنه أن يفكر فيها، فالميتافيزيقا اليقينية ينبغي أن تؤسس على أساس أخلاقي، لأن الأخلاق تستند إلى مبادى عقلية، قبلية غير خاضعة للحس أو التجربة[32]، حيث يقول كانط: "لذلك فليس هناك من توسيع لدائرة المعرفة بمواضيع ما وراء الحس، وتكون معطاة، بل إنما هناك توسيع لدائرة العقل النظري ولمعرفته بما يتعلق بما وراء الحس بصورة عامة، إذن من أجل بلوغ المعرفة هذه، يتوجب على العقل النظري المجرد الذي تكون جميع هذه الافكار مستشرفة وبدون موضوع بالنسبة له، أن يشكر فقط ملكته العملية ، ففي هذه الملكة تصبح تلك الأفكار مستدنية وموجودة أو مكونة" [33]وهذا يعكس مدى إنتقال موضوعات العقل النظري (الله– الحرية– خلود النفس) إلى العقل العملي ليظهر ذلك الإرتباط الوثيقبين المجال الأخلاقي والديني(الإيماني) حيث يقول كانط: "آن على القانون الأخلاقي أن يقودنا إلى الفرضية بوجود علة"[34].

إن مصادرات العقل العملي هذه هي خلود النفس ووجود الله، وخلود النفس يعني الإعتقاد بحياة أخرى تتناغم فيها الطبيعة مع قانون العدل، أو الاعتقاد بموجود أسمى، خالق للطبيعة وصانع للقانون الخلقي في أن واحد، أن هاتين المصادرتين موضوع لإيمان خلقي متميز أتم التميز عن الأيمان النظري، فالأيمان الخلقي هو الأيمان بوقائع لا وجود لها في نظرنا إلا على أنها شروط الحياة الخلقية والعقل النظري عليه التسليم بالإعتقادات إلتي يتطلبها العقل العملي، بشرط وهو أن تكون ممكنة، والحال أن الجدل المتعالي إستبقى بصريح العبارة إمكان إرادة حرة ونفس خالدة للإله كلي القدرة،[35] حيث يقول كانط: "وهذه المسلمات، هي المسلمات بالخلود وبالحرية وبوجود الله وتنشا المسلمة الأولى عن الشرط الضروري عمليا لديمومة مناسبة للوفاء الكامل بالقانون الأخلاقي، وتنشا الثانية عن الفرضية الضرورية بالإستقبال عن العالم الحسي، ومن ملكة المرء لتعيين ارادته لقانون عالم بياني، أي قانون الحرية، وتنشا الثالثة عن الشرط الضروري لوجود الخير الأعلى في عالم بياني كذاك، وذلك بإفتراض الخير الأسمى أي الفرضية بوجود الله"[36]، وهذا إن دلّ على شيىء فإنما يدل على أن اللاهوت الوحيد الممكن للعقل هو المؤسس على قوانين

أخلاقية أو يسعى للإهتداء بها، فالله والحرية والخلود هي أفكار العقل الثلاثة، ولكن رغم أن العقل الخالص يقودنا إلى تشكيل هذه الأفكار فأنه لايمكنه هو نفسه أن يثبت واقعيتها، وأهمية هذه الأفكار أهمية عملية، أعني أنها متصلة بالأخلاق، حيث يقول كانط: "إنها أيضا لضرورة مرتبطة بالجواب كمقتضى أن ينبغي علينا إفتراض هذا الأخير الاعلى، ولما كان هذا الأمر ممكنا فقط استنادا الى شرط وجود الله، لذلك فإنه يربط الفرضية بوجود الله[37]. ربطا لاتنفصم له عروة، أي أنه لمن الضروري أخلاقيا أن نفرض وجود الله"، وهذا يعني أن الأخلاق هي التي تؤسس اللاهوت.

إن كانط يرد السلوك الديني (الإعتقاد بوجودالله وببقاء النفس) إلى حاجة لدى الشخص تتولد من علاقاته بمثله الأعلى الاخلاقي، فتتبدى لنا فلسفة كانط الاخلاقية، نازعة نزوعا صريحا إلى الحرية فهي تريد ألا يكون الفعل أخلاقيا أخلاقيا ما لم يكن صادرا عن إرادتنا الحرة، ومهما تكن نتائج الفعل أخلاقية فهو لا يعدّ أخلاقيا إذا صدر عن خضوع لإرادة خارجية، فمناط أخلاقية الفعل عند كانط إنبثاقه من ناموسه الذاتي وصدوره عن كياننا الداخلي[38]، وهذا ما تعبر عنه الصيغة الكانطية الشهيرة: "إن بعض الأفعال يجب أن تعتبر أوامر إلهية لأنها ملزمة لنا إلزاما داخليا"[39].

إن كانط كان يشعر دوما بنوع من الحنين إلى الإبقاء على المعاني الأساسية في الميتافيزيقا، وسعى إلى ذلك بجهده، لكنه لم يستطع الإبقاء عليها إلا عن طريق الأخلاق، وسنأخذ بالتفصيل هذه الأفكار باعتبارها مسلمات العقل العملي.

1- مسلمة خلود النفس: إن الشرط الأعلى للخير الأسمى يكمن في الارادة التي يتم فيها التوافق التام بين النوايا والقانون الأخلاقي، وهو الشرط الأعلى ببخير الأسمى، إذ يجب أن يكون ممكنا هو وموضوعه، لأنه متضمن في نظام تحقيق هذا الموضوع، لكن التوافق التام للإرادة مع القانون الأخلاقي هو القداسة، وهي كمال لايقدر على بلوغه أي كائن عاقل في العالم المحسوس في أي لحظة من لحظات وجوده، بيد أنه لما كان أمرا ضروريا من الناحية العملية، فإنه لا يمكن بلوغه إلا في تقدم يستمر إلى غير نهاية نحو هذا التوافق التام، ووفقا لمبادئ العقل المجرد فمن الضروري أن نقرّ بوجود التقدم العملي بوصفه موضوعا حقيقيا لإرادتنا، ومثل هذا التقدم اللامتناهي لا يكون ممكنا إلا بافتراض وجود وشخصية كائن عاقل باقيين أبدا إلى غير نهاية (خلود النفس)[40].

2 - مسلمة الثانية وجود الله: إن المصادرة الأولى يجب أن تقود إلى مصادرة ثانية هي "وجود الله" الذي به يتحقق الاتفاق بين الفضيلة والسعادة، ذلك أن السعادة هي حال لكائن عاقل تجري له

كل أموره كما يشتهي ويريد، فهي إذن تقوم على الاتفاق بين الطبيعة وبين الغاية التي تسعى إليها، وأيضا الاتفاق بينها وبين المبدا الجوهري لتعيين الارادة، والقانون الاخلاقي بوصفه قانونا للحرية يأمر بواسطته مبادئ معينة ينبغي أن تكون مستقلة تماما عن الطبيعة وعن إتفاق الطبيعة مع رغباتنا، لكن الكائن العاقل الذي يفعل في العالم ليس مع ذلك في نفس الوقت علّة العالم والطبيعة، وإذن فلا يوجد في القانمون الاخلاقي أي مبدا للرتباط الضروري بين الاخلاقية والسعادة المناسبة لها لدى كائن يؤلف جزءا من العالم، وبالتالي يعتمد على العالم، ومن أجل هذا لا يمكنه بإرادته أن يكون علّة الطبيعة ولا يمكن –بالنسبة إلى سعادته– أن يجعل الطبيعة على اتفاق تام مع مبادئه العملية. ومع ذلك تبقى المشكلة العملية للعقل المحض، أي في السعي الضروري نحو الخير الأسمى تصادر على مثل هذا الارتباط، وإذن فإن الخير الأسمى ليس ممكنا في العالم إلا من حيث اقرارنا بعلة عليا للطبيعة لها عليّة متفقة مع النية الأخلاقية، وهي الله.

3– المسلمة الثالثة– الحرية: إن الفاعل الاخلاقي لابد له أن يفترض بأنه حر في أفعاله، بمعنى ان اردته هي مصر مبادئ فعله، وأنه قادر على أن يفعل وفق لهذه المبادئ، إن الفاعل الأخلاقي يجب أن يعمل تحت فكرة الحرية[41]، وحيث يقول كانط: " وعليه إذا لم تكن هذه القضايا الجذرية الثلاث لازمة لنا البتة من اجل ان نعلم، وكان عقلنا مع ذلك يوحي بها بالحاح، فإن اهميتها يجب أن تعود اصلا إلى العملي وحده، عملي كل ماهو بحرية"[42]

هذا وقد بين كانط أن هذه القضايا لا تدخل في مجال المعرفة، بل تخضع لنمط أخر من التفكير يتعلق لا بما هو كائن، وإنما بما يجب أن يكون، أي بالفعل الأخلاقي أو ما عينه بميتافيزيقا الأخلاق، فلا غرابة إذن أن يشرع كانط للواجب أو الفعل الأخلاقي، ويحدد إستنادا إلى الأمر الأخلاقي الإطار السام والشامل الذي يمكن أن تحصر فيه مثل هذه المواضيع.

إن الإنسان حين يؤدي الفعل الأخلاقي فهو يؤدي الواجب لذاته، وهو لا يفعل ذلك كفرد أو من حيث هو مرتبط بجماعة معينة وفي ظروف خاصة، بل من حيث يمثل الإنسانية جمعاء في شخصه، فهو إذا المشرع لنفسه وللإنسانية خاصية متمثلة فيه وبهذا يقول الأمر الأخلاقي إلى إلزام مطلق، ضروري وشامل يقوم على الحرية ويشترط في نفس الوقت المسؤولية لأن الفعل الأخلاقي يلزم الفرد إزاء الإنسانية[43]. إن المشكلة الأخلاقية عند كانط هي مشكلة البديهيات الأخلاقية حيث يؤكد كانط أن طبيعة الأخلاق لا تفهم إلا بعد الإجابة عن سؤال البديهيات الأخلاقية، والحقيقة أن إجابته انحصرت في الرأي القائل أن بديهيات الاخلاق تركيبية قبلية شأنها شأن الرياضيات

والفيزياء، فقد حاول في كتابه "نقد العقل العملي" أن يستنبط بديهيات الأخلاق بطريقة مماثلة لاستنباطه بديهيات الرياضيات والفيزياء في كتابه: "نقد العقل المحض". في مذهب كانط الاخلاقي وصلت الموازاة بين المجالين الأخلاقي والمعرفي إلى قمتها، وذلك بارتكازها علة معرفة تركيبية قبلية تشمل البديهيات المعرفية والأخلاقية معا، ويرجع مصدرها الأخير إلى طبيعة العقل، ففي عبارة كانط الشهيرة :" السماء المرصّعة بالنجوم فوق رأسي والقانون الأخلاقي في نفسي" يرمز كانط إى ثنائية القوانين المعرفية والأخلاقية، وهي القوانين التي ينبغي أن يعترف كل ذهن بشري.

يبدو أن كانط كان ينظر إلى تأسيسه للأخلاق على أنه عمل يفوق في أهميته نظريته في المعرفة، بقدر ما تفوق الغاية في اهميتها الوسيلة، ولاشك ان السبب الذي يحتاج كانط من اجله إلى الأشياء في ذاتها واضح.[44] فهو يريد تشييد عالم يمكن أن تطبق فيه مبادئه الاخلاقية والدينية، ذلك لأن العلم بما فيه من حتمية علّية لم يترك مكانا لحرية الفعل البشري أو التحكم الالهي، وهكذا بدت أسس الأخلاق والدين مهددة في نظر كانط، وخيّل إليه أن هناك مخرجا من هذا المأزق، وهو أن يقتصر العلم على البحث في نوع من الوجود الأدنى مرتبة، وبذلك تتخلص الأشياء ذاتها من حتمية الظواهر، ولقد كان من السهل أن يطبق هذا التفسير على المعرفة التركيبية القبلية عند كانط نظرا إلى طابعها الذاتي، فإن كان الذهن هو الذي يفرض قوانين العلّية، والهندسة علم الوجود المطلق فحسب، فإن هذا الوجود ذاته يكون حرا ولا يعيقه شيئ عن اتباع القانون الأخلاقي بدلا من القانون العلي، وإنه لمن المؤلم أن نرى كيف يبذل فيلسوف الفيزياء النيوتنية كل هذا الجهد لكي يتخلى عن فيزيائه بأكملها من أجل انقاذ أخلاقه الدينية، إذ يؤكد هو بنفسه بأن عليه أن يضع حدودا للمعرفة لكي يفسح المجال للدين[45].

ثانيا- هابرماس والإرث الكانطي-من النقد إلى التجاوز:

1- هابرماس وجينالوجيا النقد: يتناول هابرماس النقد عند كانط من خلال 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[46]، حيث 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 .[47] للتربية المثالية وبين المفهوم غير الإبستيمي للحقيقة، والذي إمتد خارج أي سياق للتبرير والذي بقي بعد ذلك مرتبطا بالإفتراضات الأنطولوجية للعالم الموضوعي".

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 الصلاحة (Validité) معيار من المعايير الأخلاقية يفيد بأن هذه الأخيرة "تستحق" إعترافا شاملا وذلك لجهة قدرتها على ربط إرادة الأغيار بهذه المعايير بطريقة عقلية، فعالم الأخلاق الذي نسعى لتحقيقه تبعا لصفتنا الأخلاقية يمتلك دلالة بنائية"[48].

لهذا السبب بالذات فإن أي إسقاط لعالم إجتماعي متضمن ومكوّن من علاقات بين شخصية منظمة تنظيما جيدا، قاسمها المشترك الحرية والمساواة ترجمة لمملكة الغايات كما تصورها كانط- يمكن إستخدامه كبديل للمرجعية الأنطولوجية للعالم الموضوعي، فهناك إحالة قصدية -وفق التعبير الهوسرلي- للتفاهم والتواصل ليس فقط في مستواه الترنسندنتالي كما عبّر عنه كانط، بل في مستواه الإجرائي وسياقه التاريخاني. إن إتيقا المناقشة توّد بالفعل أن تثبت بأن الديناميكية المحصلة مبنية على أساس من البحث المتبادل الموجه لتبني رؤية الأخر، ومن ثم إدماجها داخل الإفتراضات المتداولة للمناقشة العلمية ذاتها. هذه الممارسة المجاوزة للأخلاق القائمة أو الممارسة "الميتا- أخلاقية"(méta-morale) الساعية إلى تحسين الشروط الضرورية لتلك الحالة التي قد يكون فيها الإجراء الخاص بالمناقشة، والهادف إلى حل المشاكل الأخلاقية، محل تطبيق بشكل فردي وإنفرادي وحيد[49].

2 – من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل: إن الإنتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل يستلزمه هذا المعطى، وهو لم يعد سليما البحث عن الحقيقة في أي "كوجيتو"، أو 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 إفترضنا أن المصطلحات الأخلاقية (الحق، العدل، المنفعة، ...) 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[50].

بالرغم من أننا نجد هابرماس يسعى إلى تقديم نظرية أخلاقيات التواصل غير أنه تقدم شكلا صوريا بالدرجة التي لا تقدم فيه أنموذجا جاهزا من أجل "حياة سعيدة" لأنها أصلا غير موجودة، بل تكتفي برسم المبادئ الصورية لإجراءات البرهنة السليمة[51]، وهي في هذه لا تخرج عن المنحى النقدي الذي رسمته الفلسفة النقدية مع فارق أساسي، وهو تحويل النقد من بعد الإبستيمولوجي إلى بعده السيوسيولوجي، وجعله منخرطا في قضايا الثقافة والعلم والمجتمع والسياسة، وفي هذا النقد توجد روحا ماركسية. إن نظرية أخلاقيات التواصل (بوصفها فلسفة التواصل) – وبالرغم من صوريتها – 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 أتوآبل يعترف أيضا 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 تحث المحاور أن يراعي أن كلامه يجب أن يفترض أنه موجه إلى جماعة غير محدودة، لكي يفهمه ويتقبله الجميع[52].

2– هابرماس يتجاوز كانط أو نحو كانطية موسعة: إن الاهتمام الفلسفي اليوم في الغرب يزداد أكثر بقضايا الإتيقا والتواصل مع إنتشار واسع للرؤى التأويلية، سواء القائمة على التقاليد الهرمنيوطيقية الألمانية "شلايرماخر، دلتاي" أو على الدراسات اللغوية التحليلية التي تتجذر من خلال "بيرس" وصولا إلى أعمال "فينغنشتاين" وفلسفة ما بعد فينغنشتاين المتطورة من التقارب والتشاكل والمجادلة والهيمنة والصراع، والتي تتم على أرضية العلامات والأشكال المتعددة للتعبير[53]. 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 الاجماعية(الكونية)، والتي فيما أرى، تكون مقبولة بما هي قوانين عامة مشاركين 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–إنطلاقا من رؤيته الخاصة– في إرساء السياق العام الذي يضم مختلف المصالح المعينة.

وفق هذا الطرح يؤكد هابرماس أن هذا المسار يجنبنا مواجهة الصعوبات المعروفة والملازمة للمقاربة الكانطية بعامة، والمرتبطة بواقعة أن مقاربته؛ أي كانط تضع في سلة واحدة مشكلة تبرير المعايير والمشكلة المتعلقة بتطبيقها[54]، يقول فيتجنشتاين محذرا : "لا تسأل عن المعنى، وأسأل عن الاستعمال"[55]. إن الذات القادرة على الكلام والعمل معا تمتلك فها أخلاقا، بحيث لا يمكن للفلسفة حينها أن تتملص من أخذ مواقف جوهرية، ذلك هو الموقف الذي نجد فيه أنفسنا الآن، ذلك أن تقدم العلومالبيولوجية وتطور التقنيات البيولوجية، لا توسع إمكانيات العمل المعروفة وحسب بل تسمح أيضا بنمط تدخل جديد، ذلك أن ما كان معطى حتى الآن كطبيعة عضوية وما يمكن أيضا "زرعه" قد تحرك الآن نحو مجال التدخل متوخيا هدفا معينا، وبقدر ما يكون الجهاز البشري متضمنا في مجال التدخل هذا، بقدر ذلك يكتسب التمييز الفينوسيولوجي، بين أن يكون المرء جسدا أو أن يكون له جسد يكتسب راهنية مفاجئة: إن الحدود بين الطبيعة التي هي "نحن" والجهاز العضوي الذي نغطيه له قد تلاشى، بالنسبة للذوات المنتجة ثمة نمط جديد من العلاقة بالذات غارق في أعماق الحامل العضوي قد بدأ بالظهور، وبالفعل يتعلق الأمر بكيفية فهم هذه الذوات لأنفسها وللطريقة التي عليها إستخدامها في مناخات التقرير الجديدة، إذ قد يكون ذلك بطريقة مستقلة، تبعا للمعايير السائدة في التداولات المعيارية السابقة على تشكل الديمقراطي للإرادة أو بطريقة[56]. تحكمية تبعا للإختبارات الذاتية التي يمكن أن تتأمن عبر السوق، أما الموقف الذي يجب تبنيه تجاه تقدم المعرفة التي يجدر تقديرها، فلا يمكن أن يكون موضع نقد ثقافي، علينا فقط وعند اللزوم أن نعرف كيف نؤثر أو كيف تستطيع هذه الانتصارات أن تؤثر فهمنا لأنفسنا كأناس مسؤولين عن أفعالنا[57].

3- نقد أخلاقيات التواصل: إن مرجعية بهذا الشكل (تصور حالة هلامية لمجتمع يسود فيه إستعمال لغوي سليم معافى وخال من الكذب واللفظ والثرثرة والحشو والنفاق) تميط اللثام عن

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 أصلاّ في المثالي، البعيد كل البعد عما يجري في واقع النقاش بين الأفراد.

يهدف هذا الإعتراض إلى نقض "صورية" أخلاقيات التواصل بناء على نقد نظرية التوافق التي يدافع عندا 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 ينضاف إليها قبول المعنيين، ومن شأن عدم فحص تلك العوامل، لا تستطيع أخلاقيات التواصل مدنا بالسند الذي تبرر به الضوابط المعيارية صحة صلاحيتها[58].

من بين الإعتراضات التي تم تقديمها بخصوص نظرية أخلاقيات المناقشة نريد تحليل مستويين منها: يتضمن المستوى الأول قائمة منها تتعلق بسؤال عما إذا كان يوسع مبادئ هذا العلم الإجرائية إيجاد تعليل مقبول لصلاحية المعايير المختلفة – موضوع النزاع – عبر نهج طريق البرهان، بحيث تفحص تلك الانتقادات صحة وحقيقة فاعلية أخلاقيات المناقشة بإخضاع قدرتها على التعليل للتمحيص[59]. يتعلق المستوى الثاني بمجموعة من الانتقادات الموجهة لمبدأ الكونية الذي تتبناه أخلاقيات التواصل كشرط لابد أن تستوفيه المعايير والقوانين، ولقد تم أيضا 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 كارل أتوأبل ويوغن هابرماس، بحيث إعتبرها خصوم المدرسة مثالاّ عن لسقوط المدرسة في المثالية 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 الإجتماعية وفي واقع الجدل اليومي الصاخب، أخف 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، وبعيد عما يجري في الواقع إذا اعتبرنا تلك الذات الجماعية قادرة على تحصيل الحقيقة، تصير بمقتضاه كل إدعاءات الصلاحية مستوفية للتعليل والتبرير[60]، وأما الإعتراض القائم على نعت أخلاقيات التواصل بالصورية، فهو لا يشير إعتراضا من لدن أبل وهابرماس، لأن صورية

أخلاقيات التواصل يمكن تجسيدها في كونها لا تمدنا بمعايير ملموسة، بل هي عبارة عن إجراءات عامة تقوم بفحص مشروعية أية مصالح بعينها والتأكد من أية إدعاءات في أفعال الكلام المتبادلة[61].

خاتمة:

إن كتابات هابرماس تعبر بعمق عن جهد نظري متميز لتبرير العقل والعقلنة وبيان قيمتها وتأسيس معايير جديدة لضبط عملياته وتحركاته[62]، فهو يسعى إلى تأسيس أخلاق تعتمد على العقل التواصلي، على اعتبار أن كل شيء خاضع للنقد والتداول والمراجعة والتقويم، لذلك فإن النظرية الفاعلية التواصلية باعتبارها تجسيد لجدل الحداثة المعيارية والأخلاق التواصلية تؤكد على الحقيقة بوصفها إنتاج عملية تبادل البراهين والحجج، وهي بالتالي تتوج لاتفاق مضمر وذو طبيعة جماعية، وهذا ما يسميه هاربماس باسم "النظرية الاجتماعية للحقيقة".

إن نظرية العقلنة التي تحكم النشاط التواصلي وتؤسس لمعايير الأخلاق التواصلية داخل المجال العمومي الحديث، تؤكد على أنه يتعين على كل مشارك في التواصل أن يتوجه إلى الأخر[63]، فالمثقف بما هو فيلسوف –وعلى النقيض من الخبير العلمي والطبيب المعالج، حيث يضع كل منهما نصائحه بتصرف وكلات تابعة للدولة أو لأفراد خواص– نجده يتوجه مباشرة إلى الفضاء العمومي الموجود فيه مؤثرا أو متأثرا[64] .

هكذا تكون الملاحظة الأساسية ها هنا هي أن الفلاسفة هم الأكثر إستعدادا لبحث بعض المسائل المعقدة من بعض فئات المثقفين الأخرى سواء أكانوا كتابّا، فنانين، مختصين أو علميين، إذ بإمكانهم المساهمة في بعث التأمل حول مقال أو قول الحداثة، التي ومن خلالها يمكن لبعض المجتمعات المركبة أن تصل إلى فهم أفضل لأوضاعها الماضية والحاضرة على حد سواء[65].

إننا نلمح تأثير كانط في هابرماس على مستوى الإشكال السياسي الأخلاقي، غير أن هذا التأثير يعكس تجاوزا هابرماسيا لكانط، خاصة عندما أكّد كانط أن الإشكالية الأخلاقية تقوم برمتها على مسلمات التشريع الذاتي، وعلى أساس تأملات ذاتية، وهذا حسب هابرماس يعكس عجز الكانطية –اليوم– على أن تستوعب الميدان الإجتماعي والسياسي للعلاقات القانونية[66]، فقد عالج كانط المفهوم العملي وفق خريطة النقد والمفاهيم المرتبطة به مأخذ البداهة، بل سعى إلى تأصيل شرعية مختلف المفاهيم والأحكام حول المجال العملي داخل العقل متمثلا كبنية من المبادئ

والقدرات التي تشتغل تلقائيا وتوّلد داخل الذات أحكاما حول الطبيعة وظواهرها وقوانينها، أو حول نظام الحياة البشرية المختلفة، وبمختلف قطاعاته العملية–الأخلاقية[67].

وإذا كانت الأخلاق الكانطية تستند إلى أرضية ذاتية متمثلة في فلسفة الوعي، وإن كانت تتجه نحو تأسيس قانون أخلاقي كلي، فإن الأخلاقية المقترحة من قبل هابرماس فهي تحاول أن تكون منخرطة في سياق الحياة السوسيولوجية من خلال فاعلية الحوار والنقاش لإرساء قواعد أخلاقية تتسم بالكلية، ذلك أن العقل الذي سعى هابرماس إلى تأسيسه هو العقل التواصلي، زكما سعى إلى إعادة بناء هيكله الأساسي قياسا بمزاعم الصلاحية الموافقة لنماذج نوعية من التعابير الإشكالية والأقوال الحجاجية[68] .

غير أن ما يجمع المشروعين في امتدادهما من العقل النقدي الأخلاقي إلى العقل الأخلاقي التواصلي هو إن هناك دائما شرعية كونية –حسب النموذجين– وهي المعيار الأساسي لأختيار مدى صحة أي قانون، ذلك أن الإلتزام بالكونية هو إلتزام بعدم وجود حالات استثنائية تبطل ذلك الحكم الشامل؛ أي بلوغ أحكام أخلاقية كونية، غير أن هابرماس يرى في هذا النزوع الكوني صورية (شكلانية) مثالية تحتاج إلى أرضية واقعية يقترح هو وفق آلياته متمثلة في آلية العقل التواصلي[69]، وهو لا يتنكر للإرث الأنواري المنحدر من فلسفة كانط النقدية عبر مكسبها المهم ألا وهو النقد، فلا زال النقد الكانطي يوظف بطريقة أو بأخرى في أعمال هابرماس، ومجمل تحركاته يمكن رصدها من خلال الإطار النقدي النظري الذي رسمه كانط للعقل، بالرغم أن هابرماس يعيد تفكيك مقولة العقل الأخلاقي وفق آلياته المعاصرة وجاهزيات جديدة يفرضها روح العصر كالتقنية والعلم والسوق الإقتصادية.

قائمة البيبليوغرافيا:

1.عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، من نقد الفلسفة إلى فلسفة النقد، أفريفيا الشرق، المغرب، 2007، ص 13.

2.الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، أعمال الندوة الفلسفية الخامسة عشر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 2005، ص 340.

3.المرجع نفسه، ص340.

4.المرجع نفسه، ص341.

5.الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص146.

6.عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، المرجع السابق، ص21.

7.الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص 342.

8.المرجع نفسه، ص 341.

9.الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص146.

10. عبد الله إبراهيم، المركزية العربية، إشكالية التكون والتمركز جول الذات، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط2، 2003، ص 108.

11. إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، أسس ميتافيزيقا الأخلاق، ترجمة، نازلي إسماعيل حسين ومحمد فتحي الشنيطي، موقع للنشر، الجزائر، 1991، ص 19.

12. مارتن هيدغر، مبدأ العلة، ترجمة، نظير جاهل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، الطبعة الثاني، 1996، ص 85.

13. محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، افريقيا الشرق، المغرب لبنان، (د ط)، 2001، ص 109.

14. محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، المرجع السابق، ص 109.

15. إيمانويل كانط، مميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، مقدمة المترجم.

16. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة، موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1989، ص25.
17. إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة، مصدر سابق، صفحة المقدمة.
18. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 345.
19. المصدر نفسه، ص 353.
20. إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقيا يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، مقدمة المترجم.
21. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص 353.
22. محمد هشام، في النظرية الفلسفية للمعرفة، مرجع سابق، ص115.
23. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مصدر سابق، ص ص359-360.
24. برتران سان سرنان، العقل في القرن العشرين، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، سوريا، 2000، ص 34.
25. المرجع نفسه، ص 36.
26. إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ترجمة، أحمد الشيباني، دار النهضة العربية، لبنان، 1966، ص21.
27. إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص ص10-11.
28. إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، مقدمة المترجم.
29. إميل برهييه، تاريخ الفلسفة، القرن الثامن عشر، ترجمة، جورج طرابيشي، دار الطليعة، لبنان، ط3، 2004، ص282.
30. إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا مقبلة يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص213.
31. إيمانويل كانط، مقدمة لكل ميتافيزيقا يمكن أن تصير علما، مصدر سابق، ص215.
32. المصدر نفسه، ص مقدمة المترجم.
33. إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، مصدر سابق، ص230.
34. المصدر نفسه، ص230.
35. إميل برهييه، المرجع نفسه، ص 289-290.
36. إيمانويل كانط، المصدر نفسه، ص 225.

37. إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، ص 215.
38. عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1989، ص 74.
39. إيمانويل كانط، نقد العقل الخالص، المنهجية الترنسندنتالية، نقلا عن: عثمان أمين، رواد المثالية في الفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 122.
40. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان، ط1،1984، ص ص 270-285.
41. عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المرجع السابق، ص ص 286-289.
42. إيمانويل كانط، نقد العقل العملي، المرجع السابق، ص383.
43. الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، المرجع السابق، ص341.
44. هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، ترجمة، فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2004، ص ص 67-68.
45. هانز رايشنباخ، نشأة الفلسفة العلمية، المرجع نفسه، ص73.
46. أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس،الأخلاق والتواصل، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، توزيع دار الفارابي،2009. ص22.
47. يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة، عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر،ط1، 2010.ص62.
48. يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر نفسه، ص ص 63-64.
49. المصدر نفسه، ص 64.
50. حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفرت، المرجع السابق، ص ص74-75.
51. حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 156.
52. المرجع نفسه، ص162-163.
53. الجمعية الفلسفية المصرية، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر العربي والغربي، ص169.

54. يورغن هابرماز، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق، ص ص 21-22.
55. حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص130.
56. يورغن هابرماس، مستقبل الطبيعة الإنسانية، نحو نسالة ليبرالية، تعريب، جورج كتوره، مراجعة، أنطوان الهاشم، المكتبة الشرقية، بيروت، ط1، 2006.
57. المصدر نفسه، ص20.
58. حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت،المرجع السابق، ص ص160-161.
59. حسن مصدق، النظرية النقدية التواصلية، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 159.
60. المرجع نفسه، ص ص159-160.
61. المرجع نفسه، ص 164.
62. أبو النور حمدي أبو النور حسن، يورجين هابرماس،الأخلاق والتواصل، المرجع السابق، ص277.
63. المرجع نفسه، ص ص 278-279.
64. يورغن هابرماس، إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، المصدر السابق،ص65.
65. المصدر نفسه، ص 65.
66. علي عبود المحمداوي، الإشكالية السياسية للحداثة، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الآمان، الرباط، ط1، 2011، ص 37-38.
67. عبد الحق منصف، كانط ورهانات التفكير الفلسفي، أفريفيا الشرق، المغرب، 2007، ص7.
68. علي عبود المحمداوي، المرجع السابق، ص38.
69. سمير بلكفيف، إيمانويل كانط فيلسوف الكونية، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الإختلاف، الجزائر، دار الآمان، الرباط، ط1، 2011، ص94.