تاريخ الاستلام: 2017/01/13- تاريخ التحكيم: 2017/04/09 -تاريخ النشر 2017/06/02

كارل أوتو آبل ، قارئا لكانط" القراءة التاسعة لكانط "

دراسة تحليلية من وجهة نظر البراغماتيكا المتعالية.

أ.بن محمد توفيق

جامعة الحاج لخضر – باتنة1- (الجزائر)

❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁❁

الملخص:

تأثر كارل أوتو آبل بفلسفة كانط، وجد المسألة تتعلق بإعادة قراءة مؤلفاته من جديد، وصياغة فلسفة هيدغر بمفاهيم كانط بإعادتها إلى إشكالية المعرفة، لكنه لم يجد عند هيدغر إجابات كافية عن تساؤلاته.واعتبر تأسيس كانط للقواعد الأخلاقية أرضية لتجسيد السلام، حاول استخلاص منطلقات الأخلاق الملائمة للوضعية الراهنة، والمتأمل في قراءة آبل لموروث كانط يتوسّم دعوة إلى تأسيس أخلاق كونية. استعمل آبل في تجاوز الكوني في أخلاق كانط البراغماتيكا المتعالية، قصد تخليصها من عوالق الميتافيزيقا، ثم نقلها إلى المجال الاجتماعي و المشاركة مع الغير، منح بذلك معنى جديد للأخلاق ، وتصورا مغايرا للمفاهيم في المجتمع التواصل ما بعد الحداثة.

الكلمات المفتاحية:الكوني- أخلاق - كارل أوتو آبل – البراغماتيكا المتعالية – مدرسة فرانكفورت – مجتمع التواصل – كانط – الفلسفة النقدية

Résumé:

Karl Otto Apel ,Une des figures les plus qui ont été touchés par la lecture de la philosophie de Kant, impressionné par la pensée de la crise , influencé par la philosophie de Heidegger, Aple prévoit que la problématique était, liée a relire Kant à nouveau ,car les concepts qui expose le problème de la connaissance , n'ont pas donné de réponses satisfaisantes aux questions éthiques . Apel considéré comme fondateur des règles déontologiques il a essayé de tirer les perspectives appropriées de déontologie de la situation actuelle , et celui qui observe la lecture de Kant déduira une invitation à la nécessité d'établir une éthique universelle, différente pour la societe communicationnelle postmoderne

تمهيد: تعتبر الأخلاق شكلا من أشكال الوعي الإنساني كما تمثّل مجموعة ،القيم والمبادئ التي تحرك الأشخاص والشعوب كالعدل والحرية والمساواة بحيث، ترتقي إلى درجة أن تصبح مرجعية ثقافية لتلك الشعوب وتكون سنداً قانونياً تستقي منه الدول الأنظمة والقوانين. و هي السجايا والطباع والأحوال الباطنية التي تُدرك بالبصيرة والغريزة، و عكس ذلك يمكن اعتبار الخلق الحسن من أعمال القلوب وصفاته، فأعمال القلوب تختصّ بعمل القلب بينما الخلق يكون قلبياً ويكون في الظاهر، ويعتبر الدين بشكل عام سندا للأخلاق، والأخلاق دراسة تقيم السلوك الإنساني على ضوء القواعد الأخلاقية التي تضع معايير للسلوك، يضعها الإنسان لنفسه، و يعتبرها التزاما وواجبا تتم بداخلها أعماله. هي

كذلك، محاولة لإزالة البعد المعنوي لعلم الأخلاق، وجعله عنصرا مكيفا، أي أن الأخلاق تمثّل محاولة التطبيق العملي، والواقعي للمعاني التي يديرها هذا العلم، بصفة نظرية ومجردة.

جاءت الكلمة في الإنكليزية «Ethic» مستخلصة من الجذر اليوناني «ἤθεα» (إيثيه) أي "عادة"، وتكون الأخلاق طقما من المعتقدات والمثاليات الموجهة، التي تتخلل الفرد أو مجموعة من الناس في المجتمع، والديونتولوجيا من الجذر اليوناني «δέον» (ديون) أي «ما يجب فعله» و «λογία» (لوغيا) أي العلم أو علم الواجبات، و هو مفهوم يستخدم كمرادف للأخلاق المهنية، ومنه يختصّ هذا المجال بالواجبات، ويحكم على الفعل، لأنه راجع إلى القواعد والقوانين (لاند،أ.2001: 370).

تُعَدُّ قراءة آبل لفلسفة كانط احد القراءات التسع المشهورة، ميّزتها دراستُهُ النقدية لمبحث الأخلاق التي أعاد فيها تأهيل القيمة الخلقية و منَحها صورة كونية صالحة في الزمكان، حتى لا تبقى مجرد قراءة متباينة لفلاسفة ونقاد. اكتشف آبل في قراءة فلسفة كانط، عدم فهم فلاسفة الحداثة و مدرسة فرانكفورت، تصوّر كانط للأخلاق، سواء كان ذلك في مستواها العملي الذي ارتبط بأفعال الإنسان في العدالة و الحرية أو في مستواها النظري الذي تناول فيه كانط مشكلة المعرفة و العلم، في علاقات السببية و المنطق من ثمّ أصبحت مشكلة إعادة تأسيس فلسفة الأخلاق مسألة خلافية بين آبل و رواد مدرسة فرانكفورت . (الخوني،م. 200: 11).

الاشكالية: كيف كانت قراءة آبل لفلسفة كانط ؟ ماهي الأدوات المنهجية الجديدة التي استعملها آبل، و ما السبيل إلى تحقيق مبدأ كوني تكون فيه جميع قواعد الفعل خاضعة لصورة الآمر الكلي و متناسبة مع الوضع الراهن؟ و ما العبرة من الدراسة المقارنة بين آبل و كانط؟

لقد أظْهر آبل صورة الكوني في الواجب الأخلاقي كما وصفه كانط في قوله: « افعل الفعل بحيث يمكن لمسلمة سلوكك أن تصبح مبدأً تشريعيا عاما » أو في قوله: « افعل الفعل بحيث تعامل الإنسانية في شخصك و في شخص كل إنسان سواك، باعتباره دائما و في الوقت نفسه غاية في ذاته ولا تعامله أبدا كما لو كان مجرد وسيلة» (كانط،ا. 1980: 11). نفهم من القول أن الواجب الذي تكلّم عنه كانط ظهر بوضوح تام ، في مجال واسع، غايةً في ذاته دون أن يكون وسيلة، خصوصا عندما طلب منّا معاملة الناس بنفس الطريقة التي نريد أن نُعَامَلَ بها، فيما يجب معاملة كل إنسان على هذا النحو، تعتبر هذه القاعدة حسب آبل أداة اختبار لكل سلوك نابع من الذات و موجّه إلى الآخر و معيار واضح للتعرّف عن الأخلاقية.

قام آبل بعد ذلك بتوسيع مجال الواجب الأخلاقي الذي ظهر في صورة الآمر القطعي، ثمّ ذهب بالإنسان في تصوّر كانط إلى ابعد منتزه له في مملكة الغايات، فضمن له معرفة الحق وامتلاك الصواب ثم رفعه إلى مستوى إصدار الحكم. لَمّحَ آبل في هذه القاعدة إلى المبادئ الكونية التي سعى إليها، وظهر ذلك في محاولته إرساء قواعد عامّة للسلوك الإنساني قائلا: « لقد فُهِمَ مبدأ التشريع في أخلاق كانط بطريقة لم يحرز فيها معيار الأخلاقية، عن موافقة جميع الأشخاص المعنيين ومن ثم تم إقصاؤه » (Duchesneau, F. 2000: 208) نفهم من قوله أن مبدأ التشريع لا يتناسب مع كل الأشخاص، حيث اكتشف آبل في قراءته لأخلاق كانط التصوّر الكوني الذي اعتمده في تأسيس الأخلاق، و

تفطّن في ذلك إلى ضرورة الإجماع و التعاقد بين جميع الناس، في مختلف مستوياتهم وفي مختلف طبائعهم وبتغير ثقافتهم، الفكرة التي لم ينتبه لها كانط و غابت عن تصوراته.

رغم الاختلافات الموجودة بين تصوّر آبل و الصُّورة التي حقّق من خلالها كانط القانون الكلي، الا أن آبل ألح على محاكاة القانون الكلي و تأسيس الكوني، فالعقل العملي الذي اعتبره كانط مبدأ كوني، تضمّن سلطة خفية لمبدأ عدم التناقض داخل القاعدة الأخلاقية الفردية، وفي الإرادة العامة الكلية ، فأتْبع آبل ذلك رفضه لبراديغم الوعي الذاتي الذي برّر به كانط المبدأ الكوني، لأنّه لا يستجيب لشروط الكوني في مفهوم تحوّل الفلسفة المتعالية . ثم وجد آبل نفسه في وضعية لم تسمح له العثور عن طريقة يؤسّس بها الكوني في مفهومه الجديد، من ثمّ بحث عن بديل لبراديغم الوعي الذاتي الذي أسّس عليه كانط الكوني في فلسفته و عن المبدأ الذي سيعوّض مبدأ عدم التناقض ويرافق عملية تأسيس الكوني في مفهومه الجديد.(Karl Otto,A 2007 : 414-415).

1- نقد المبدأ الكوني و تحوّل الفلسفة المتعالية.

استعمل آبل وسيلة النقد التي مكّنته من شقّ الطريق إلى صرح الكونية من المنظورها النّقدي، الذي صاغه كانط، ثمّ تساءل عن إمكانية اكتسابه خاصّية التعميم و الشمول في زمننا الحاضر، ما جعله يعيد قراءة الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة خصوصا تلك التي جاءت في قالب نقدي و اجتماعي.

تبنت مدرسة فرانكفورت المنهج النقدي، و اعتبرته آداة تحصيل المعرفة، إلا أن المعرفة لا تتحقّق، إلاّ إذا سبقتها خبرة تجريبية مبنية عن فكْر و منطق هيوم، الذي قسّم وظائف العقل البشري إلى وظيفة مقارنة الأفكار بعضها ببعض والاستدلال في مسائل الواقع (Kleibere,M. 1981: 18-20) يعني ذلك أن الموضوع الذي يفكّر فيه العقل لا يخرج عن احد لأمرين: إمّا أن يكون متّصِلاً بعلاقات قائمة بين فكرتين أو يكون متّصِلاً بموضوعٍ من مواضيع الواقِع، غير أنّ الذي يدقّق في هذا الادِّعاء يجد المعنى النقدي لهذه النظريّة معيقًا لعمليّة المعرفة، ما يجعلها لا تقبل التحوّل إلى فلسفة متعالية.

بدأ آبل عمله من خلفيّة هذه الأفكار، فحلّل مفهوم الإنسان الذي أخذ مكانة السيّد على الطبيعة و صنع منه نموذجًا للهيمنة، مرسّخا مصير العقل و الوجود في معاني مدرسة فرانكفورت فتبيّن له في ما بعد أنّ صفة الإمكان التي أضفتها هذه المدرسة على مفاهيم المعرفة، مقترنة بضرورة التجربة ومبدأ الظهور في الوجود. أدى المعنى النقدي المعيق للمعرفة في مدرسة فرانكفورت إلى عدم اكتمال مفهوم الإنسان و عدم استقرار الحقيقة في عالم الظواهر، يقول آبل في ذلك:« تبقى المعرفة عائقا أمام ذاتها دون تحوّلها إلى فلسفة متعالية، كما أن الحقيقة لن تجد لنفسها مستقرا، لا في عالم الظواهر و لا في الأحكام البعدية» (karl Otto,A . 1996 : 41). نقف في هذا القول عند مفهوم الحكم ألبعدي الذي استبعد فيه آبل، إجراء مقارنة مع غيره من المفاهيم، فمحتوى هذا الحكم يتضمّن ظواهر بسيطة ناتجة عن أسباب منهجية يمكن حصرها في شروط موضوعية بين ذاتية، كما يمكن حصرها كذلك في الشروط المرافقة للبحث التجريبي السابقة لبناء المعنى.

كما يعرض آبل في هذه القراءة مجموعة من الأمثلة التوضيحية والمتطابقة لطريقة بناء الحكم، فمثلا عندما نتحدث عن اشكلة المعرفة و نسأل عن غايتها و نبحث في موضوعها ومناهجها وفق شروط موضوعة مسبّقا، نجد فرقا بين "الخبرة التجريبية" التي أثارها رواد مدرسة فرانكفورت و ما ورد في فلسفة كانط عندما حدّثنا عن الأوامر القبلية ومنه نقول أن الفرق الذي بيّنه آبل جعل كل من الخبرتين نسبية و جعل الغرض من جمعهما دافعا لتطوير شروط المعرفة العقلية.

لقد عبرت الأمثلة التي قدّمها آبل عن محاولة قام فيها بتحويل المعرفة من طبيعتها التجريبية إلى مبادئ قبلية مطلقة، مثلما وردت في النّص الأصلي في فلسفة كانط، ثمّ حاول استبعاد ثنائية الميتافيزيقا التي وردت في فلسفة الأخلاق، فاصطدم بصعوبة إعادة بعث النمط الميتافيزيقي المرافق لعملية النقد في تأسيس الفلسفة المتعالية (Karl Otto,A. 2004:49) فعملية تقويض دعائم الأفكار الخاطئة في مبادئ الفلسفة النقدية و الاهتمام بدراسة المعرفة خارج نطاق التاريخ، لا غرض لنا فيه، إلا إذا كان في خضم العملية المعرفية، فيجب على الباحث في مجال الأخلاق التميز بالطموح و الاجتهاد في صنع أدوات المعرفة الضرورية للبث في عملية النقد، دون التوقف عند حد صنع هذه الأدوات. فالأشياء الموجودة في الخارج، تمثل ظواهر مقابلة للذات و مواضيع ذات معنى قابلة للمعرفة، فطبيعتها لا تعيق مسار البحث، و متحققة في الوجود لمحال (Höffe,H. 2004 : 49).

بناءا على ما سبق نقول: إذا كان للواجب في فلسفة كانط معنى، فان الواجب متحقق بالضرورة و منه يكون كل ما هو أخلاقي و ظاهر في صورة الواجب، بطبيعة الحال، ظاهرا في صورة حياد و بعيد عن كل غاية أو هدف، أي: ليس لوجوده سبب أو غاية (Stanguennec, Aris. 1994: 38-41). نجد لهذا الكلام أثر في تحليل آبل للقاعدة الأساسية في أخلاق كانط التي قدم لنا فيها مثال عن قيمتي الخير و الشر من حيث أنهما مقولتان تعبران عن القيمة الأخلاقية، فكل منهما يمثل مفهوم أبدي وكلي، فالخير ما ينطبق مع القانون الأخلاقي الكامن في كل كائن عاقل دون أن يرتبط بظروف معيشته، في حين أن الشر هو كل ما يتنافى مع القانون الأخلاقي و لا يسايره، فمصدر القيمتين هو الطبيعة الإنسانية المرتبطة بظروف الحياة و نشأة الإنسان و سمة هذه الأخلاق تعد ميزة للبرجوازية ومحاولة لإيجاد أسس تبرير استغلال الشعب من طرف حكام لا يملكون شرعية، أو تسلط منظمات غير مدنية على الشعوب، فإذا كان للإنسان إمكانية معرفتهما معا، فأعلم أنها لن تتاح له إلاّ إذا اتفق فكره مع تصور وجود مجموعة من الناس يؤدون واجبهم في المعنى الأخلاقي.

يسوقنا المثال السابق إلى الخوض في مؤلفات كانط، فإذا تأملنا مثلا كتاب "مشروع السلام الدائم" نجد فيه حديث عن مجموعة من الناس يعيشون حياة تسودها الطمأنينة و التفاهم و الاتفاق لأن هذه المجموعة تسعى إلى الحفاظ و الدفاع عن قوانين يعتبرها هؤلاء الناس كونية في ذاتها، فحفاظهم عن القوانين، تجعلهم يحافظون على خصوصيتهم الفردية في المجتمع، فالطبيعة إذْ يسرت للناس الحياة على الأرض، أرادت أن تكون لهم ضرورة يخضعون لها دون أن تكون لفكرة الواجب الذي يلزمهم باسم القانون الأخلاقي دخل في هذه الضرورة. (كانط، ا . 2000: 60).

قام آبل بتأويل محتوى كتاب "مشروع السلام الدائم" و فسره بمعنيين: تصور تحدث فيه عن معنى التمييز بين الأخلاق و القانون، لا يمكن لنا فيه إلزام الأفراد بالواجب وفق عرف النية الآمرة، إذْ نجد فيه الإنسان يتصرف بطوعية لأنه مجبول على رفض أيّ إلزام مستقل عن سلطة الواجب الذي يؤديه و تصور ثاني يؤكد لنا فيه معنى قوة القانون المقترنة بسلطة الواجب، الذي يتصرف وفقه الأفراد دون الخروج عنه(Höffe,H. 2004 : 54). نفهم من ذلك أن الإنسان حسب آبل يسير بطوعية من ذاته و في نفس الوقت بدافع من الواجب، أما إذا قمنا بإسقاط هذا التفسير على وجود الدولة فسنجدها تحتاج لشرعية أخلاقية أكثر مما تحتاج فيه لسلطة القانون.

لقد قدم آبل هذا التفسير عن خلفية حاول من خلالها تبرير نظرية العقد الاجتماعي التي كان لها الأثر البالغ والفضل في نجاح المقارنة التي أجراها بين الأفراد و الجماعات، التي نظر فيها من زاوية المصلحة التي تجمع بين الفرد و الجماعة و من زاوية الفردية و الأنانية التي تميز كل إنسان، أنتجت هذه المقارنة أفكارا ذات دلالة في فلسفة آبل، فعندما تحدث عن الصعوبة التي واجهها في التمييز بين التصور النقدي والتصور الاجتماعي، أسقط المعنيين على المؤسسات الاجتماعية بما في ذلك الدولة في حالتها الطبيعية، دون تحديد هوية أفرادها و نمط أخلاقهم.

فنجد لهذا الطرح خلفية واضحة في كتاب كانط " الانثروبولوجيا التجريبية " الذي تساير أفكاره، الأفكار الجديدة التي جاء بها آبل، يقول كانط في هذا الكتاب: « يمكن لنا تجاوز المشكلة التي تعيق عملية التأسيس في أي دولة، من خلال تصور ميكانيزم طبيعي» Bimbenet, É. 2002: 149). نفهم من هذا الكلام أن الكائن العاقل بطبيعة الحال يسهر على تجسيد صيغة القانون و يسعى للحفاظ عن الميكانيزم الطبيعي لتجسيد الكوني، لكن ما يثير اهتمامنا هنا هو التطابق الموجود بين الفكرة التي صاغها آبل و أفكار كانط، ثمّ الاختلاف الموجود بين الفلسفة النقدية في مسألة العقل الأداتي و أفكار المدرسة الاجتماعية في عملية تأسيس الغايات، لكن الاختلاف يظهر في أوْجُهٍ بين النظريتين في مسألة التأسيس الثنائي للميتافيزيقا داخل الفلسفة النقدية التقليدية وفي التبرير الأخلاقي والتفسير التجريبي لدولة القانون ووظائفها في المدرسة الاجتماعية.

تضمّن المعنى الأول لتأويل آبل كتاب " مشروع السلام الدائم " اختلاف واضح بين المدرسة النقدية و المدرسة الاجتماعية في تفسير تأسيس المجتمع و الدولة و تضمّن المعنى الثاني التساؤل عن مبررات الثنائية في الميتافيزيقا، فوجدناهما تختلفان في التصور المنطقي، فرغم واقعيتهما لا نجد فيهما دلالة ربط ظاهرة بينهما، كما لا يمكن تصوّر واقع في تاريخ البشر يكون قد وُجد فيه مواطنين قاموا بإبرام مثل هذا العقد، الّذي يقنعنا بتفسير مصدر و أصل دولة القانون بهذا المفهوم (Foisneau, L. 2005: 17-19). و منه نستنتج ما يلي: إذا لم تكن الحياة الاجتماعية مسيرة من طرف دولة القانون، بمعنى أن تمتنع ضرورة القانون من الوجود في الدولة فإنَّهُ يُثْبَت لنا وجوبا امتناع الدولة هي الأخرى عن الوجود .

لقد رأينا في ما سبق أن المؤسسات الاجتماعية بما فيها الدولة مبررة حسب آبل بنظريتين النظرية النقدية التقليدية التي أخذنا عنها فكرة الثنائية و النظرية الاجتماعية بتفسيرها التاريخي وتأسيسها التجريبي، رغم التبرير الذي قدمته كل من النظريتين، تبقى مسألة الميتافيزيقا معلقة لأنها لا تزال منفلتة من شمولية أي حكم صادر بشأنها، ولا يشملها هذا الحكم إلا إذا ركزنا أثناء تحول الفلسفة المتعالية على معالجة ثلاثة

تصورات. فنعالج في التصور الأول معنى الحرية الإنسانية حيث افترض كانط في كتابه "مشروع السلام الدائم" وجود مجموعة من الناس مولعين بالتفاهم يمثلون موجودات عاقلة تسعى إلى الحفاظ عن قوانين كونية، يكفي النظر إليهم و هم يتصرفون طواعية وفق الواجب، لندرك أن الكوني يمثل الصورة الواضحة التي تظهر فيها سلطة القانون ودافعية الواجب.

حسب التفسير النقدي لهذا التصور تحتاج الدولة إلى شرعية أخلاقية، مبررة بنظرية العقد الاجتماعي، التي تفسر التقارب بين الأفراد بالمصلحة والأنانية، لكننا نجد صعوبة في التمييز بين المفهوم النقدي و المفهوم الاجتماعي، فكلاهما يعيد الدولة إلى الحالة الطبيعية دون تحديد هوية الأفراد الذين يمثلون نمطية هذه الأخلاق، فتصور كل من النظريتين يقترب بكثير من التحليل الذي توصل إليه آبل في دراسته للتعاليم التي حددها كانط في الانثروبولوجيا التجريبية (Bimbenet, É. 2002: 149). فالنظرية النقدية والمدرسة الاجتماعية تشتركان في نظرتهما التشاؤمية عن الإنسان، التي لا يوجد لها مبرر تاريخي يجعل المواطنين في دولة القانون قد ابرموا مثل هذا العقد وبناءا على ذلك يجب معالجة مشكلة التأسيس في الأخلاق من خلال تحول معنى الحرية من وجهة نظر نقد المعنى في ميتافيزيقا كانط. (لوران، ب ب.1990: 62).

بدأ التصور العقلي طريقه، من تمييز مفهوم الحرية بين الأشياء و عالم الظواهر الذي يخضع في وجوده لتسلسل الأسباب و تتابعها، ما جعل الميتافيزيقيا تخلط بين حرية الفعل والضرورة السببية. فإذا قبلنا ثنائية الميتافيزيقا عند كانط، فإنه يستحيل علينا مبدئيا افتراض وجود علاقة منطقية في الإقرار بالفعل كتصوّر حر و قبول حدوث ظاهرة في العالم التجريبي. يمكن توضيح هذا الكلام من خلال إعادة النظر في آفاق نظرية نقد المعنى، فعندما نتكلّم عن مفهوم مستقل عن المعرفة الواقعية في المثال: (إن النهار موجود) وجب إقران مفهوم المعرفة الممكنة مع الواقع – وبناء على ذلك– إذا أردنا توظيف ميتافيزيقا كانط وجب علينا استبدال تمييزه بين الأشياء في ذاتها " النومين " وعالم الظواهر" الفينومين" من خلال التمييز بين مجال المعرفة اللامحدود القابل للمعرفة (أي المجال الواسع الذي يتضمّن كل مواضيع المعرفة) و ما يمكن معرفته (أي المواضيع التي تقبل لأن تكون مواضيع معرفية متحققة، عندما تتوفر فيها الشروط و القابلية للمعرفة (Puech,M. 1990: 305-308)

حاول آبل في التصوّر الثالث تحرير الفعل الأخلاقي من كلّ العوالق، لأن معنى الفعل يلازم معنى الحرية، فإذا فقد احدهما ملازمة الآخر، فقد العالم صورته الحدسية و لم يبق منه سوى تفكير على منوال ما تحدّث عنه دلتاي، عندما تكلم عن ظواهر قابلة للمعرفة و التجريب ، فإذا أمكن لنا ضبط التوافق بين الحرية و الفعل الذي يحدد لنا معنى (أخلاقي) فسنعتبره بطبيعة الحال صورة لتحوّل ثنائية الميتافيزيقا، إلى علاقة التلازم الموجودة بين معنى الفعل و معنى الحرية (GENS, J. 2002: 222).

2– نقد و تجاوز العقل العملي :

شرع آبل في بناء مشروعه من خلفية وجدها في فلسفة هيجل عندما استعمل هذا الأخير الروح المطلق، الموضوعي و المجال الفنومنولوجي بين القانون و الأخلاق ليتجاوز ثنائية كانط، لذلك نرى بكل وضوح أن تحليل هيجل هو الأقرب في ضبط موضوع العلوم الإنسانية، يُظْهِرُ لنا هذا التحليل عدم كفاية المقارنة التي أجْراها كانط بين الأخلاق و القانون للوصول إلى نتيجة تسمح له بالتغلغل داخل الأخلاق، لكن ثنائية

الميتافيزيقا التي ميزت هذه الأخلاق، حالت دون السماح بذلك من حيث هي ظاهرة عامة ووظيفة مطابقة للإلزام، و بين القانون من حيث هو إلزام يفرض سلطة الأقوى. توصل هيجل في طرحه إلى أن تمييز كانط بين مفهومي الأخلاق و القانون غير قابل للدراسة والمعرفة، ما جعل فلسفة القانون واقعة في تناقض مع نقد العقل المحض.

يُظْهِرُ النقد الذي وجهه هيجل لنظرية المعرفة عند كانط، تراجعًا للعلم من حيث هو نمط معرفي، أما بالنسبة للنقد الموجه للمقاربة المنهجية للظواهر الأخلاقية، فقد كشف فيه عن ثلاثة ميادين واضحة (الأخلاق، القانون، والأخلاق الاجتماعية) اتفق هيجل مع كانط في حدي القانون والأخلاق واختلف معه في حد الأخلاق الاجتماعية، فهي ثمرة توصّل لها هيجل بعد تحليل فلسفة كانط جدليّا، لكن ما العبرة من الدراسة المقارنة التي عرضها آبل بين هيجل و كانط؟

للإجابة عن السؤال وجب البحث في الظواهر المأخوذة من الميادين الثلاثة التي ضبطت روح الأخلاق في فلسفة أرسطو، ثم النظر في النتائج التي استخلصها آبل من نقد هيجل الموجّه الى كانط فالأنا تمثّل وحدة أولية خالصة في علاقتها مع ذاتها بشكل غير مباشر، فتكون كذلك لخلوها من التعيين ومن أي محتوى، ثمّ ارتدادها إلى حرية مساواتها مع نفسها (هابرماس، ي. 1999: 47). نفهم من هذا الكلام أن الذات لا تشكّل وحدة مع ذاتها إلا من خلال الوحدة التركيبية الأولية للإدراك الواعي و هي الصورة التي أخذها هيجل عن كانط، إذ يتصور الأنا وحدة خالصة في علاقتها مع ذاتها تمثل خبرة أساسية لفلسفة التفكّر، بمعنى خِبْرَةُ وحدة الأنا في التفكّر الذاتي، أي خبرة الذات العارفة التي تتجرد من سائر مواضيع العالم و ترتد في الأخير إلى علاقة مع ذاتها باعتبارها الموضوع الوحيد، لذلك حدّد هيجل الذات من خلال علاقة معرفة الذات نفسها بنفسها، لكي تنشأ في وحدة وتتصف بوعي ذاتي.

يتصور آبل من التقسيم الثلاثي الجدلي الذي صاغه هيجل، نموذجا للظواهر الأخلاقية داخل المجتمع في معناه الأرسطي، فهي تظهر في صورة حدسية و بداهة يميز فيها هيجل بين المجتمع المدني و معنى الدولة الذي يتجاوز مفهوم كانط، المؤسس عن الحجة و النقد يقول آبل في ذلك :«إن مفهوم مجال المجتمع المدني، المنظم اقتصاديا وقانونيا، يعتبر دفين الإستراتيجية العقلانية للفرد المتحرر و الرائد في قواعد اللعبة التي تعود عليه داخل مفهوم الدولة بالمبدأ الذي يدفع الفرد إلى آفاق تضامن داخل المجتمع » (WILLM, J. 1949: 3).

يتبين لنا من هذا القول اعتراض واضح على التصور الذي صنع من الدولة واسطة، بين الحرية المطلقة وكونية الحق الفردي، في وضع الأساس لأخلاق الذات كما رأينا عند كانط ولأخلاق المجتمع مثلما هو ظاهر عند هيجل، يدفعنا المفهوم الجديد

للمجتمع المدني للغوص داخل مشكلة المعايير الأخلاقية، كما يجعلنا نقف أمام نقد مزدوج للأساس الأخلاقي لكل من كانط و هيجل. وضع آبل نصب عينيه فهم كانط الذي انطلق من مبدأ تشريع فردي و وصل إلى قانون كلي تجاوز الزمان والمكان، وشبّه تصور هيجل، بمثال الفرد الذي امتلك الجرأة و تنصل بفكره الشخصي ليسمو إلى مستوى الروح الذي اعتبره في ذاته الكوني، أما الكوني الذي نبحث فيه مع آبل فيتجاوز من حيث التأسيس فهم كانط و هيجل معا، لأن كانط، اعتمد على سبب زوال القوام الأخلاقي الإغريقي المرتبط باختبار الوعي الأخلاقي، الذي نجد فيه تجاوز لمعنى الحرية التي شيَّد عليها مفهوم الواجب، ثم طالب بكونية الأخلاق الفردية. أما بالنسبة لسبب رفض آبل فلسفة هيجل فيعود إلى ربط هيجل حق الإنسان بالقانون الطبيعي الرواقي، وقوله بالحرية المطلقة في نطاق الإله، ثم تجاوز هذا المعنى في ما بعد، إلى الفهم المسيحي المقترن برفض الأعراف و الأخلاق الاجتماعية التي بنيت على أساسها الدولة الحديثة.

حاول آبل تحسين هذين التصورين من خلال وضع تماثل بين آلية التحديد الذاتي للحرية المطلقة و كونية الحق الفردي في الأخلاق الاجتماعية وأدرك أن هناك ضرورة للبحث عن مفهوم جديد للدولة داخل الأخلاق وتصور مصيرها بشكل عام.

نصل إلى أن الكوني الذي نتفق فيه مع آبل أصبح يكاد يكون محسوسًا، انطلاقا من اجتماعه في وحدة مع الحقيقة التاريخية – بين فلسفة كانط و هيجل– في صورة يقيد فيها مصير الأفراد وتصبح الصعوبة التي تعترضنا في تحقيق التأسيس الشامل له، بادية في تضامن الأفراد و تعريفهم بالحرية الشخصية اللاآمشروطة، الحرية التي اعتبرها آبل ركيزة أساسية لإثبات إستراتيجية الذات و تحقيقها دون فرضها، من ثمّ نرفض تصور هيجل الذي تجاهل آفاق التضامن داخل أخلاق المجتمع الخارجة على نطاق التاريخ الكوني.

نصل من الانتقادات التي وجهها آبل لمفهوم الكوني بين فلسفة كانط و هيجل، إلى هذا السؤال: هل يمكن لأخلاق كانط التي أسست قانون إصلاح البشر لان تتجاوز القانون الطبيعي الذي أسسه هيجل داخل المجتمع الأممي؟

يوحي لنا قانون إصلاح البشر الذي اجتهد فيه كانط، بالمعنى الذي جاء في صورة مدينة الله التي رسمها أوغسطين من تعاليم الأسفار المسيحية، أو في معنى الدولة الخالدة المستترة وراء المفاهيم التي استعملها كانط، عندما تحدث على مملكة الغايات و الكنيسة الخفية، تمثل هذه الأفكار الجانب الذي رفضه آبل في فلسفة كانط، و ما يتفق فيه مع هيجل (لو فيفر ، ج. 1993: 116) ، و عليه فإننا إننا نرى بكل وضوح أن حق الإنسان مضمون في الحياة بمجرد ظهوره إلى الوجود، كما أن مقتضى احترام هذا الحق راجع إلى العقد المبرم في ما بين البشر، لكن ما لا نتفق فيه مع هيجل في هذا الطرح هو انطلاقه من نقد مبدأ واجب الوجود المجرد الذي يقصد به وجود الحقيقة العقلية في إطار الصراع المستمر و التاريخي بين البشر، أو في معنى الوجود باعتباره منفذ إلى حقوق الإنسان.

انطلق آبل من هذا التصور النقدي المثالي متجاوزا التصور الاجتماعي، و من إقرار الوجود لحرية الإنسان التي تمثل وجوده الحقيقي، أو لما فرضه المجتمع من شرائع و عقود بين البشر تضمن لهم الحقوق، لكن الحديث على افتراض أسبقية الدولة في الوجود لغرض ضمان هذه الحقوق، يعد افتراضا مرفوضا، كما أن الحديث عن ضرورة الصيرورة لأجل هذه الحقوق وإقحامها داخل الصراع المستمر بقوة الإرغام أفكار لا يقبلها آبل.

رغم واقعية فلسفة هيجل و تحققها التاريخي، تبقى معاني نظريته حديثا عن هوية و تضامن الناس في مجتمعات خالية من كل أعراف العداء، كما أن عصر الأنوار و فترة ظهور الأديان الكونية جعلت تصور هيجل مثال بعيد المنال. اهتمت فلسفته في جزئها الأول بالتاريخ الكوني وقدمت فكرة الوعي و الحرية (هابر ماس ، ي . 2001: 34) و اهتمت في جزئها الثاني بالروح المطلق في الفن و الدين دون إعادة اليقين إلى فلسفة الحق، ما جعل هوية الإنسان في فلسفته تتميز بدينية الأخلاق، مع نوع من الصبغة الكونية، ما دفع البشر إلى الدخول في حروب عقائدية كونية، في غياب وعيهم لذاتهم وللأخلاق الاجتماعية من حولهم، لذلك نقول إن الكوني الذي وصل إليه هيجل يعد إحباطا للوجود الإنساني لما تسببت فيه من حروب كونية.

نصل إلى مرحلة يُظهر فيها آبل عجز هيجل عن تحديد هوية الإنسان وفق آلية موحدة لتأكيد ذاته، ما جعله يضحي بوجوده لأغراض خاصة بالهوية في غياب دوافع أخلاق كونية تمنح الإنسان شعورا بالعجز و عدم القدرة على الأداء، في حين نجد من يرغب في تنظيم أدائه يسأل ويبحث على ما ينبغي أن يكون، و أن لا يقبل ما هو سابق و يرسمه في صورة نظرية للواقع (Baudart, A. 2004: 27-30). نحتاج لفهم مصطلحات هيجل إلى الاستعانة بالتأويل، و تظهر الحاجة لذلك في الصعوبة التي نواجهها في فهم هذه الفلسفة التي تريد أن تصنع لنفسها منهجا بعيدا عن الواقع، و تغوص في ثنايا المعقول بحثا على مبدأ كوني للحرية و العقل في فلسفة كانط، مستعملة في ذلك مفاهيم الاحتقار والمساومة، ضد آلية الوسطية العامة بين الوجود و واجب الوجود، فبعد اغترابها و تجوالها في عالم المجردات، عادت إلى ذاتها وهي تحمل عبارات مثالية على مفهوم الحقيقة في عالم العقل وعلى مختلف صور الإمكان.

لقد أجرى آبل تعديلا على مفهوم التأسيس في الأخلاق، يفرض علينا موقفا لا يسمح لنا بالتساؤل عن الراهن و الواقع المعاش، فالذات مهما كانت تعيش صراعا مع ذاتها لا ينفرج عليها الوضع إلا في ظل نظرية الأخلاق التي تشعر فيها بالمسؤولية، في مجتمع يسوده الأمن و متجه نحو مستقبل معلوم، لذلك نرى في فلسفة آبل صورة واضحة لفلسفة كانط و أثرا من فلسفة هيجل و لكي نفهم تصوره للأخلاق التي اشتقها من الفلسفتين معا، رأينا أن نقوم بهذا الإسهاب في الشرح لكل منهما.

عندما تكلم هيجل عن الأخلاق القائمة في فهم الظاهر و العقلاني في التاريخ أصبح الحكم معيارا متزامنا مع نتائج العقل و أصبحت نتائج المثالية الموضوعية مقاربة للروح المطلق، لذلك نقول أن فهم هيجل يتطلّب فهم كانط، في حين أن فهم آبل يتطلب فهم كل من كانط و هيجل معا، ومنه يظهر امتناع الجمع بين معنى الحقيقة و الأخلاق و الوجود المطلق، في صورة واضحة في صفحات التاريخ الكوني، يقول آبل عن تصور هيجل للتاريخ الكوني: « إن فلسفة هيجل تمثل اختبار وفهم أخلاقي، بوجهة نظر قبلية ناتجة عن فرضية، تعمل لإخفاء مشكلة

الوساطة في ملكة الفهم، إذا أخذنا بها يصبح الواجب غير قابل للتفكير و الفهم في العملية الاستدلالية» (Greish, J. 2000: 149-151) يظهر في قول آبل أن تصور ما يجب أن يكون، يمثّل مصادرة غير مفهومة، لا تقبل التفكير في العالم، فالعجز الذي ظهر عن هيجل في عدم قدرته تجاوز العقل العملي، لكنه لم يظهر على آبل أثناء تجاوزه له بالوساطة بين التيار الوجودي والماركسي فطالت هذه الوساطة الاتجاه البراغماتي.

ظهر الفشل المتتابع داخل المدارس الفلسفية في محاولة تأسيسها مبدأ معياري خاص تكون له ميزة الطابع الإجباري الكوني، لكنها لم تفلح في بناء نظرية تسمح بإعادة صياغة التاريخ و تحققه. فالتصور الماركسي عجز عن تجاوز الأساس الوضعي، المأخوذ من نظرية التاريخ الكوني هذه النظرية التي وضعت قواعد مرجعية لقراءة المستقبل ومحاولة التنبؤ به (Baudart, A. 2004: 27-30) لكنها لم تفلح في إيجاد بديل للمفارقة التي وقع فيها هيجل، أما بالنسبة للتيار الوجودي فظهرت محاولته في خصوصية الذات لقرار الوعي الديني و الأخلاقي ثم وقوفه في المسار العلمي، و الحديث على إمكانية وصول نتائج العلم إلى الكونية وفق مبدأ استقلال الأخلاق على الفرد، أو أنها تظهر في اللاعقلاني المفخم للقرار الوجودي و اختبار الذات، أو أنها تمثل تجاوز للذات كحقيقة كونية مستقلة(HAAR, M . 2002: 136-139) .

حول آبل مشكلة العالم و الوجود في فلسفة هيدجر إلى مشكلة متعالية، اظهر من خلالها الفهم، كما مثلته البراغماتية في قالبها القاري، فمثّلت بداية الفلسفة الوجودية عداء عصر الأنوار لكل ما هو مثالي، خصوصا فلسفة زوريل و باريتو و استعمالهما العقل الأداتي لفهم الحياة ونظامها الوظائفي، ففقدت هذه الفلسفة بعدها المعياري المتعالي و انفتحت بصورة واضحة عن الحقيقة، في حين اعتمدت الفلسفة البراغماتية عن المنهج السلوكي، و تبنت موقف الفلسفة التحليلية في رفض الميتافيزيقا. فوصفية ستراوسن المتميزة بالتحليل الصارم للغة- كما هو ظاهر في مقالات دافيدسون عند ربطه اللغة بالتواصل- عبرت على الصورة التي رسمها فيتجنشتين عن العالم و جعلنا ننظر إليها و نتقاسمها على أنها حقيقة في خطوطها العامة، أما ما ظهر من نتائج عن تلك الخطوط فيمثل واقع و طريقة لتتبع الميتافيزيقا، التي تقوم عليها دراسة لبنى عامة في لغتنا (Engel, P .1994: 283) .

ومن هذا المنطلق حوّل آبل البراغماتية إلى معرفة في إطار الوجود، جعلها تمثل نظاما متكاملا للأيديولوجية الفردية التي يوحدها الدين و تطبيقات القانون الوضعي، ثم انطلقت البراغماتية في مرحلة المقاربة لما بعد فلسفة فتجنشتين و لفلسفة هيدجر التي ارتبطت بالتاريخ ما دفع آبل إلى إعادة بناء العقل العملي على قوام معياري وعلى شرعية الأسس والقانون، يمثل القوام المعياري دعوة و إرغام للعودة إلى الأخلاق، لكنه في الوقت نفسه يعتبر مبدأ صوري مجرد من القوى الكونية للإرغام، لذلك ضمّنه آبل وضعيات لها قابلية التحقق في الواقع التاريخي، من خلال مقاربة أجراها داخل المدرسة الواقعية في فلسفة كل من "غرييم" و "سافيني" و استبعد فكرة فصل الفهم عن التفكير الواقعي للتاريخ ثم رسم بلوغ الكوني في صورة المطلق و العالمي من خلال الوساطة بين واجب الوجود والوجود. يظهر أن تصور الفكرة الشاملة للواقع التاريخي تراجع و ترك مكانه للكوني، في الفهم الهرمنيوطيقي الذي أفصح عن الواقع الموضوعي، و أوقع الأخلاق في مشكلة التاريخانية.

كان وصف ارنولد قيهلن للمثقفين الألمان الذين وجدوا أنفسهم مطلع القرن الماضي، مغمورون بروح الأسطورة الجديدة، وسط أفكار نيتشه و زوريل، ركيزة قوية لآبل للبحث في مؤسسات النظام الاجتماعي، دون أن يحتاج فيه لأيّ إضافة، فَوصْفُ آبل لِأصالة الخطاب الإنساني جاء مقابلة للفكر الهرمنيوطيقي المهتم بشرح الوجود و تأويل لمشكلة الأخلاق المفروضة في فلسفة هيجل(HOTTOIS,G. 1989: 126-132) ، الذي جعل الهرمنيوطيقا تدفع بالأخلاق إلى أغوار التاريخانية و البحث في ملكة الفهم داخل فلسفة التحليل،ثمّ مقارنة كل ما هو سابق في التاريخ مع المبدأ الأخلاقي الصارم، في صفته الارغامية الموصوفة بالكونية، المتسبب في اختفاء المشكلات المحيطة بالوعي النقدي، و الذي تبعه تراجع صارخ في الخطاب و ضرورات العلاقة بين الواقع و الحقيقة في معناهما العقلي .

3- تطبيق المنهج البراغماتيكي المتعالي وتحول فلسفة كانط المتعالية:

كان لفلسفة آبل حضورًا قويًا و متزامنا مع مسالة التأسيس الكوني في الأخلاق التي دعا إليها كانط في قالبها البراغماتي، أصبحت منطلق كل فلسفة تبحث لنفسها عن التأصيل من خلال عملية التأسيس في نظرية المعرفة. تظهر حاجتنا لهذه الفلسفة من مدى صلابة أرضية الأخلاق التي رفع منها كانط قواعد الميتافيزيقا، رغم الثنائية التي تميزت بها إلا أنها عبرت عن أسلوبها الخاص في التأسيس، الذي أصبح أرضية لتصورات هيجل في الفلسفة المتعالية و بناء جديدا للأخلاق وتشريع لنظرية العقل.

تعود فكرة التأسيس النهائي إلى كانط، عندما رفض اعتبار العقل مسلمة و اخضع العقل للتأسيس النهائي وجعله مثال لتأسيس الأخلاق في صيغتها النهائية في مؤلفه" تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق "، الذي شغل تفكير آبل لمدة طويلة، فطرح المشكلة من ضرورة جاءت للإجابة عن مسألة لماذا العقل؟ و لماذا الأخلاق؟ التي أثارت فلسفة كانط من جديد في الأفاق، ذلك لأن مأْخذُ الأخلاق عند كانط مرتبط بالعقل العملي و باستقلال الإرادة، ثم ميّزها بتأسيس تضمّن معنى الوعي، أما تأسيس آبل فقد جعل من المطالبة و الإلحاح ضرورة للأخلاق، لذلك نرى أن السؤال الذي بحث به كيفية تحول الفلسفة المتعالية وفق نظرية نقد المعنى، يطلب لنفسه هو الآخر تأسيسًا لكي يضمن التجاوز الجديد، و من ثم أصبح التأسيس للتجاوز مدار الحديث سواء كان بالنسبة للمعنى أو لثنائية الميتافيزيقا في النظرية النقدية، ثم أعاد الطرح من زاوية ركّز فيها على الواقع التاريخي من حيث هو أحداث ماض في علاقتها بالمستقبل، انتبه بعدها إلى الثنائية المميزة للتأسيس في التاريخ، التي مثلت مشكلة المقاربة بين العقل العملي والعقل النظري في صورة وساطة جديدة بين فلسفة كانط وتصورات هيجل.

ثمّ ضبط آبل مفاهيمه من بداية حديثه عن تأسيس الفلسفة المتعالية و الأخلاق تأسيسا نهائيا، فتميز مصطلحه بالغرابة و جاءت معانيه أعمق ممّا تحمله الألفاظ من معنى، فالنقد الذي وجهه الى هابرماس(هابرماس ضد هابرماس) كان مبني

بنفس المنوال الذي وجهه هذا الأخير الى هيدجر- سقوط هابرماس في نفس المأزق التاريخاني الذي سقط فيه هيدجر(هيدجر ضد هيدجر)- يجب التعمق في تشكيل المعنى في مفهوم الميتافيزيقا القائم في فلسفة كانط و إشكالية التكون و الصلاحية (معنى المنطوق و تبرير مزاعم الصلاحية) فيبدو ذلك ممكنا منهجيا، قبل وضع مساهمة هادفة للمعرفة، غير معصومة ولها قابلية للدحض (فيري، ج. 2006:70) .

لقد كرّس آبل عمله للبحث في شروط الفكر و قابليته لإصدار الحكم، فلا يمكن قيام أي نظرية توضح معنى أفعال الحجاج، دون الوقوع في تناقض براغماتي ذاتي - لا تقيد حجاج من يتبنى أو يعارض- أو أن تصدر أي فرضية من أي حكم، دون احتياجها لمبرر منطقي أو تجريبي ليكون الحكم بديهي أو ليعاد تأسيسه لضمان تحققه في الفلسفة المتعالية، كما أن إجابة آبل عن مسألة لماذا بطل التأسيس في الفلسفة التقليدية كانت مبنية عن عدم صلاحية التأسيس الذي يعود بصورة مباشرة للغموض السائد في أفعال الحجاج و منه وقعت اللائمة على نظرية الحجاج. أسس آبل بعد ذلك مبدأ التحوّل في الفلسفة المتعالية من نظرية الحجاج ووضع لها شروطًا تأسيسية حجاجية، متجاوزا بداهة التفكير و سذاجة الآراء السطحية، ثم شرع في العمل وفق مبدأ النقد الذاتي، الذي أبرزت وظائفه آفاق نظرية تأسيس أخلاق المناقشة بتفكير مختلف وفق مبادئ الفلسفة المتعالية . (LADRIERE, J 2002: 134-140)

تعد الفلسفة المتعالية الجديدة نموذجًا مقابلاً لكل نظرية أصابها العوز في التفكير و في النقد والتحليل، من ذلك وجدت الفلسفة التحليلية نفسها رهينة الفلسفة المتعالية الجديدة، التي طورت مفاهيمها في التأسيس، فعندما أنتج آبل منطلقات التفكّر بأفعال الحجاج و استند في بنية الأداء على أفعال اللغة. عثر عن طرح آخر صاغه عند حديثه عن العبارات الصريحة في الفلسفة المتعالية، التي أخذت وضعية السيمياء المتعالية، و تضمّنت أسس نظرية أفعال اللغة بطريقة البراغماتيكا المتعالية، ثم انطلق في تأسيس شامل للعلوم الإنسانية، حوَّل من خلالها الهرمنيوطيقا الموروثة عن هيدجر إلى نوع آخر من الهرمنيوطيقا المتعالية (ما وراء اللغة و ما تتضمنه الأفعال استنادا إلى مبدأ أوستين "عندما نقول نفعل")، ثمّ اهتم بالفلسفة المتعالية التي كان لها الحظّ الأوفر في تأسيس المعايير الأخلاقية (Chauvire, C. 2003: 108-112).

لقد فصل آبل بصورة نهائية بين الفلسفة التقليدية و الفلسفة المتعالية، ثمّ بيّن لنا عملية "التحوّل" transformation de la philosophie من خلال إظهار الفارق بين الفلسفتين في ضوء دراسة براغماتيكا متعالية. توجز "إزابيل توماس

فوجيل" Isabelle Thomas-Vogiel هذا الفصل النهائي بقولها: « ينتهي بنا الكلام إلى التشكيك في ما عُرِفَ عند فايرباند و رورتي منذ شروعهما في إعادة بناء المذهب النقدي، لما هو مستعمل في نقد ملكة الحكم و منه نصل إلى صناعة قضايا منتقدة من طرف النزعة الإنسانية » (Fogiel,I .2006: 166). منحت لنا إزابيل فوجيل تبريرا منطقيا للمعنى الذي نتج عن عملية التحوّل في الفلسفة و كشفت عن مراحل تميّزت بالضعف أثناء إعادة كل من "رورتي" و "فايربند" صناعتهما للمعنى و انتقادهما ملكة الحكم، ثمّ تأسيس المذهب النقدي الجديد، الذي علّق فيه ريكور عن مسألة أفعال اللغة، التي حضت بالاهتمام عند إعادة بناء المذهب النقدي في ضوء براغماتيكا اللغة.

حمل مضمون براغماتيكا اللغة معنى نظرية أفعال الكلام، التي أظهرت من خلالها الفلسفة النقدية الحاجة إلى إعادة بناء منهجها، بعد أن اخترقه الشك و طعن في قيمته ، من ثمّ كشف آبل عن تناقض صريح في الفلسفة النقدية، وعن إفلاس و بؤس مشروعها في الحفاظ على إرث كانط في نقد العقل، و حول الفلسفة المتعالية من خلال المنعطف اللغوي Cossutta, Frédéric.(2003, 25 Avril). Pour une critique sceptique de la pragmatique transcendantale de K. O. Appel, [En-ligne], 3- 2003, mis en ligne le 05 avril URL : http://methodos.revues.org/118، ففي حين بقي كل من فلاسفة العقل والنقد قيد الفلسفة الاسمية، استعان آبل بأعمال فتجنشتين في عملية تحول الفلسفة المتعالية وطرق أبواب البراغماتيكا في محاولة تصور العالم، يقول آبل: « لم استعن قط بتجربة يقينية خاصة باللغة – بمعنى ديكارت أو هوسرل– لكن بالمعنى الذي جاء به فيتجنشتين أقصد هنا اليقين المنبثق عن ألعاب اللغة، اليقين البراغماتي المؤول من خلال أفعال اللغة » (Karl otto, A.1981:21).

يجيب آبل عبر هذه المقولة على السؤال الذي صاغه من تحليل شروط خطاب الحجاج الذي أصبح دلالة على تمثيل الواجب في أخلاق المناقشة، كما أظهرت براغماتيكا اللغة التأسيس الذي جاء بديل عن فلسفة الوعي و دفع بالبحث إلى قلب المعرفة الموضوعية و رفض تفكير الغير، منحت براغماتيكا اللغة معيار الصدق لمبدأ العقل القبلي و صلاحيته في المفهوم الكوني، و بحثت في نمط غائي متعالي مؤهل لتأسيس مبدأ أخلاقي صوري ، يكون معيارا خاصا وأصيلا في مسار الحجاج، كما عمل على تأصيل مبدأ عدم التناقض في المنطق البراغماتي. نستنتج من التحليل الذي قدمه آبل كفاية مفهوم الحجاج الذي يضمن فرضية تحقق مجتمع التواصل، التي يتلخص هدفها في تحقيق مجتمع مثالي و ضمان سلام دائم بين البشر .Brisart , R (1988 : 336-346) صاغ آبل فرضية مجتمع التواصل بمنهج استدلالي "براغماتيكي متعال"، بدأ البحث بالمناقشة والحجاج ومثّل هذا المنطلق مرجعية عليا للتأليف المتعالي بين المجتمع المثالي و ضمان السلام الدائم بين البشر و مسلّمة كفاية

الحجاج وتحقق مجتمع التواصل، باعتبارها مسلّمة ما قبل لغويّة «Méta-Langagiere » و ما قبل تواصليّة« Méta-Communicationnelle » في البراغماتيكا المتعالية. وحوّل بعدها الفلسفة المتعاليّة وأخضعها لتطبيقات براغماتيّة اللغة و لشروط بين ذاتية مصممّة كقواعد براغماتية كونيّة، سمحت بميلاد أخلاق المناقشة، وفي مقابل ذلك استعان بشروط ومعايير المنطق المتعالي في قالب ميتافيزيقي و منه ضمن التفكير البراغماتي المتعال في عمليّة التواصل مراعاة شروط الحجاج في كل من العقل النظري و العقل العملي، كما ضمن تجاوز فلسفة الوعي دون ظهور عجز في الإجابة عن مسألة شروط التفكير البراغماتي للّغة، من ثمّ سمح التفكير المتعال في عمليّة التأسيس، بالتفكُّر في شروط تواصلٍ تصلح لأن تكون شروطًا للحجاج (Grondin, J., 1989 : 63-65). لقد بلغت مقاربة التفكير المتعال درجة من الدقّة أهلتها لبيان دور العقل في تأسيس الأخلاق ولتأسيس المقاربة التفكُّرية «Approche Réflexive »في براغماتيكا متعالية « pragmatique transcendantale » وأصبحت غاية في وعي الذات، ومعرفة الغير التي كشفت عن حقيقة العقل بعد تحقّق شروطِ أخلاق المناقشة في المجتمع المثالي التواصلي، ثمّ تجاوزت الفلسفة المتعالية ازدواجية الميتافيزيقا وحقّقت استقلالية الوعي الأخلاقي الذاتي الذي مثّل رهان الواقع العقلاني.

نستنتج من التصورات الثلاثة السابقة أن موضوعية العالم و خضوعه لمنهج بسيط و دقيق تكون فيه التجربة هي المعيار في الاختبار، هذا ما جعل آبل يتصور إمكانية صنع منهجا خاصا للتواصل يكون فيه الغير موضوع للذات، كما يكون هذا المنهج خليقا بالمنهج التجريبي، بحيث تتم فيه معرفة الظواهر التي تستبدل واقعها التجريبي بالنسبية المعقولة، هذه الظواهر التي يمنح لها أساسا موضوعيا من خلال فهم أفعالها و من ثم تستجيب لكل الدوافع الأخلاقية، هذا ما نلمسه في أعمال آبل عندما حدد الفعل الناتج عن مواجهة الطبيعة و أداء الغير لفعالية معينة، فلا يعرِّفُ الطبيعة الموضوعية بالمعنى الذي صاغه كانط فقط، بل يجعل معظم الناس في مفهوم الغير يتعرّفون عن الاغتراب الذاتي الذي منح لهم أملاً للعيش من اجل الحرية.

ونصل إلى نتيجة ، ثامرة مفادها، أن أخلاق المحادثة العامّة الموجودة في الواقع تمثّل وسيطًا أكثر وظيفية، و معيارًا للفكرة المنظِّمة « idée régulatrice » في مستواها المتعال و نموذجًا للمناقشة بين الأشخاص المعنيين و ممثّليهم، ثمّ سمحت لنا بتأسيس معايير مأخوذة من الأخلاق الاجتماعية، دون حاجةٍ للوسطيّة بين (الوجود و الواجب)، كما عبّر التأسيس المتعال للأخلاق عن تلبيّة الشّرط المعياري في الحجاج، من خلال جعْل مجتمع التّواصل المثالي شرطًا مسبّقا، بمفهوم هابرماس، مع اختلافه في الشرط المعرفي المفترض في المنطق المتعال (التغييرات التي خضع لها المنطق انطلاقا من كانط الى هيجل ثم البراغماتيّة

المتعالية) الذي جعل معنى الجوهر نزيهًا عن كل تصوّر طوباوي « Utopique » ومنه نقول: إنّ التأسيس المتعال للأخلاق سبَق عقلانيّة الواقع، الناتجة عن وسطية عرضها آبل بشأن مفهوم التاريخ بين كانط و هيجل، و منه نصل إلى معيار نموذج التأسيس المتعال في الأخلاق الذي يتطلّب الفهم و التفسير « Expliquer /Comprendre » لتقاليد وعادات و أعراف المجتمع، و بهذا المنظور نفتح نافذة المناقشات على واجهة التأسيس لمعايير مشروعة، و تتضح الوسطيّة في طبيعة المعيار مانحةً إيّاه في الوقت ذاته مقياسًا نقديًّا مُعتمدًا في تأويل التاريخ (Karl Otto, A. 1990 : 45).

المراجع:

- لالاند ، أندريه (2001)، موسوعة لالاند الفلسفية، بيروت، لبنان ،ا ط2 ، لمجلد الأول، منشورات عويدات،

- الخوني، محسن (20056)، التنوير و النقد (منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت)، سورية ، الطبعة الأولى ، دار الحوار للنشر و التوزيع.

- كانط، امانويل، (1980) تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق، ، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب.

-Duchesneau , François, (2000) , Kant actuel hommage à Pierre Laberge, Paris, Les Editions Fides..

Apel, Karl Otto, (2007), Transformation de la philosophie, Traduit par - Christian Bouchendhomme et Thierry Simonelli et Denis Trierweiller, Paris, Les Editions du Cerf,

Kleiber, Morand,(1981) La Loi dans l 'Ethique Chrétienne, Bruxelles, -Facultés universitaires Saint-Louis

- Apel,Karl Otto, 1996, Discussion et responsabilité (1- l'éthique après Kant), Paris, Les Editions du Cerf.

Höffe, Otfried, (2004) , Otfried Höffe: Hegel on ethics and politics, New - York, Cambridge University Press

- André Stanguennec : Études post-kantiennes Raison analitique et raison dialectique dans la pensée post-kantienne, Volume 2, L'AGE D'HOMME, Paris, 1994

- كانط ايمانويل: مشروع السلام الدائم، ترجمة: عثمان أمين، مهرجان القراءة للجميع، مطبعة الرعاية الكاملة، مصر2000،

-Bimbenet, Étienne, (2002) La nature, approches philosophiques, Librairie Foisneau, Luc, (2005) Kant et Hobbes de la violence à la politique , France, ,J. Vrin,

- لوران اسون ، بول، (1990) مدرسة فرانكفورت، بيروت ، الطبعة الأولى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر و التوزيع،.

- Puech , Michel, (1990) Kant et la causalité étude sur la formation du système critique, , France, Vrin..

- Jean-Claude GENS: La pensée herméneutique de Dilthey entre néokantisme et phénoménologie, Presses Universitaires Septentrion, Villeneuve- d'Ascq (Nord), 2002, p : 222

-Apel , Karl Otto, (2001) , La Réponse de l'Ethique de la Discussion, au Défi Moral de la Situation Humaine Comme telle et Spécialement Aujourd'hui , Institut supérieur de philosophie, Neuve, Louvain) Peeters

- هابرماس ، يورغين (1999) ،التقنية و العلم كايديولوجيا، ، ، دمشق ، منشورات وزارة الثقافة .

WILLM ,Joseph,(1949) Histoire de la philosophie allemande depuis Kant jusqu'à Hegel, Paris, tome quatrième, Librairie philosophique de la Drange, quai des Grands Augustins..

– لو فيفر، جان بيار (1993) هيجل و المجتمع ، بيروت، لبنان. الطبعة الاؤلى.

– هابر ماس، يورغن(2001) ، المعرفة و المصلحة، ط1، مصر، منشورات الجمل.

Baudart, Anne, (2004), La morale et sa philosophie, Paris, Librairie philosophique J. Vrin.

- Greish, Jean, (2000) le Cogito Herméneutique –L'herméneutique Philosophique et L'héritage Cartésien, Paris, Temps moderne, librairie philosophique J.Vrin.

HAAR , Michel,(2002) Heidegger et l'essence de l'homme , Paris, Edition Mellon, collection krisis.

Pascal, Engel , (1994) , davidson et la philosophie du langage, L'intérrogation philosophique, collection dirigée par michel meyer, , paris presse universitaire de France

HOTTOIS, Gilbert, (1989) , Du sens commun a la société de communication, étude de philosophie du langage, Paris, Librairie philosophique J. Vrin..

- BAZEBIZONZA, Raphaël :L'Etat de droit entre la domination et la rationalité communicationelle, par la Faculté de Philosophie Saint Pierre Canisius de Kimwenza. http://www.memoireonline.com/08/09/2525/m

فيري، جان مارك، (2006) فلسفة التواصل، الطبعة الاؤلى، الجزائر ، منشورات الاختلاف.

–LADRIERE, Jean,(2000) , La responsabilité de la raison Hommage à Jean Ladrière à l'occasion de son 80e anniversaire, Paris Bibliothèque Philosophique de Louvain -.

- Chauvire, Christiane, (2003) Le Grand Miroir - Essais sur Peirce et sur Wittgenstein, Paris, Editeur, PU de Franche-Comté..

- Thomas –Fogiel, Isabelle, 2006 : Référence Et Autoréférence: Etude sur la mort de la philosophie dans la pensée Contemporaine, Paris,Vrin.

- Apel ,Karl otto, (1981), « la question de la fondation ultime de la raison »,critique .

- Robert et Raphaël Celis,(1988) : La Voix des Phénomènes, Brisart

Contributions à une Phénoménologie du Sens et des Affects, Ed. G. Florival, Paris, Bibliothèque philosophique de Louvain..

-Grondin, Jean ,(1989) Kant et le problème de la philosophie l'A Priori, , Paris, Librairie philosophique Vrin.

Cossutta, Frédéric.(2003, 25 Avril). Pour une critique sceptique de la pragmatique transcendantale de K. O. Appel, [En-ligne], 3- 2003, mis en ligne le 05 avril URL : http://methodos.revues.org/118

- Apel, Karl Otto, (30 avril 1990). Penser avec Habermas contre Habermas, (30 avril 1990). Editions de l'éclat.