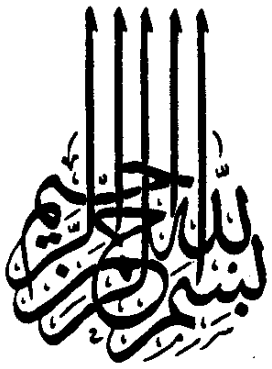
الدار العربية للعلوم
Arab Scientific Publishers
منشورات الاختلاف
المركز الثقافي العربي
Le Centre Culturel Arabe

التفكير مع هابرماز ضد هابرماز

كارل أوتو آبل

ترجمة وتقديم: د. عمر مهيبل


بسم الله الرحمن الرحيم

كارل أوتو آبل

التفكير مع هابرماز ضد هابرماز

ترجمة وتقديم

د. عمر مهيبل

الدار العربية للعلوم منشورات الاختلاف

المركز الثقافي العربي

الطبعة الأولى
2005م - 1426هـ

ISBN 9953-29-665-0

جميع الحقوق محفوظة لمنشورات الاختلاف

الناشرون

منشورات الاختلاف

14 شارع جلول مشدل
e-mail: revueikhtilef@hotmail.com
الجزائر العاصمة - الجزائر

المركز الثقافي العربي

المغرب: 42 - الشارع الملكي (الأحباس)
ص.ب: 4006 - هاتف: 2303339 - فاكس: 2305726
البريد الالكتروني: markaz@wanadoo.net.ma
لبنان: بيروت - شارع جاندارك - بناية المقدسي
ص.ب: 5158 ـ 113 - هاتف: 352826 - فاكس: 343701

الدار العربية للعلوم

عين التينة، شارع المفتي توفيق خالد، بناية الريم
هاتف: 860138 . 785107 . 785108 (1-961)
فاكس: 786230 (1-961) ص.ب: 5574 ـ 13 - بيروت - لبنان
البريد الالكتروني: bachar@asp.com.lb
الموقع على شبكة الإنترنت: http://www.asp.com.lb

هذه ترجمة:

Penser avec Habermas contre Habermas

Karl Otto Apel

Traduit de l'allemand par Marianne Charière, aux éditions de l'Eclat, 1990, paru dans la collection « Tiré à part ».

مقدمة

لا أعلم السبب الذي جعل آبل K. O. Apel(*) يعنون كتابه بهذا العنوان، ولكن الذي أعلمه هو أن هابرماز ذاته قام في بداية الخمسينيات بكتابة مقال هام كان مدخله الأساس إلى الشهرة والانتشار، عنوان المقال: "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر". في هذا المقال قام هابرماز بتوجيه نقد صارم لفيلسوف ألمانيا الأكبر في تلك المرحلة وما قبلها، أو فيلسوف الكينونة كما يلقب: مارتن هيدغر. وقد انصب نقد هابرماز ليس على هيدغر الفيلسوف الأنطولوجي، ولكن على هيدغر صاحب الإشعاع السياسي الذي مارس تأثيرا كبيرا على الشباب الألماني في أكثر فترات التاريخ الألماني حساسية، وهي فترة الثلاثينيات المرتبطة بالصعود الجارف للنازية.

صحيح أن هيدغر لا يتحمل المسؤولية السياسية المباشرة لما حدث لليهود فيما بعد، لكنه كما يرى هابرماز- وهو يهودي كبقية مؤسسي مدرسة فرانكفورت- يتحمل المسؤولية الأخلاقية- بما أنه كان عنوان الأنتلجنسيا الألمانية- من خلال عقيدة الصمت المطبق التي مارسها سنوات طويلة، ليختتم مقاله بالفقرة الشهيرة

(*) آبل (كارل أوتو) :Apel (K. Otto) فيلسوف ألماني معاصر، زميل هابرماز في جامعة فرانكفورت، يمثل ما يسمى بالتداولية (البراغماتية) الترانسندنتالية. من أهم مؤلفاته:

1 - Transformation der Philosophie, Francfort, 1973.
2 - «L'éthique de la discussion, sa portée et ses limites», sous la direction d'André Jacob, Paris, PUF., 1988.
3 - «La question d'une fondation ultime de la raison», Critique, Octobre, 1989.

"إن مقالي هذا لا يريد سوى طرح السؤال التالي: هل يمكننا أن نفسر القتل المنظم لملايين الناس، نعرف اليوم عنهم كل شيء كما لو أنه خطأ من وجهة نظر تاريخ "الوجود" الذي فهم بوصفه مصيرا؟ أليس هو الجريمة الفعلية لأولئك الذين ارتكبوها بكل مسؤولية؟ ألا نجازف الآن، وبعد مضي وقت على ذلك، أن نواجه ما حدث وأن نواجه أيضا ما كنا... أعتقد أنه حان الوقت الآن لكي نفكر مع هيدغر ضد هيدغر"[1]. ومن المفيد أيضا أن أشير في هذه العجالة إلى أن هيدغر قام بتفنيد هذه الادعاءات التي ساقها هابرماز في حوار أجرته معه مجلة **دير شبيغل** *Der Spiegel* الألمانية عام 1966، لكنه اشترط على المجلة ألا ينشر الحوار إلا بعد وفاته. وفعلا احترمت رغبته ولم ينشر إلا بعد وفاة هيدغر في 1976. فلماذا أصر على ذلك، هذه مسألة ثانية. هذا من جهة الصياغة الإجرائية للعنوان، أما من جهة البعد الفلسفي (النظري) المتضمن في حيثيات العنوان فإن الأمر أعقد بكثير، ذلك أننا لا نستطيع أن نموضع فكرة آبل عن التداولية (البراغماتية) الترانسندنتالية La pragmatique transcendantale إلا إذا قمنا بتحليل موقف هابرماز من الوضعية والتداولية على حد سواء، حتى لا نقول موقفه من سيرورة المعرفة في المرحلة المعاصرة في مستوى مدرسة فرانكفورت أولا والفكر الغربي ثانيا.

---

(1) Jûrgen Habermas, *Penser avec Heidegger contre Heidegger*, in *Profils philosophiques et politiques*, traduit de l'allemand par Françoise Dastur, Jean René Ladmiral et Marc B. de Launay, préface de Jean René Ladmiral, Paris, Gallimard, 1974, pp. 98-99.

انطلق هابرماز في مشروعه لإعادة بناء الهيكل النظري العام للمدرسة من نقد صارم للوضعية المنطقية ولعقلانية كارل بوبر النقدية، وذلك من خلال تبنيه لنظرية جدلية عنوانها استقصاء العلاقة بين العلم والواقع على خلفية أن العلم بمعناه المنهجي الصارم لا يمكنه أن يتناول بالدراسة والتحليل إلا وقائع العالم الخارجي، أي أن مجاله الأول هو مجال العلوم الطبيعية، أما ما يتعلق بالعلوم الاجتماعية فإن الأمر أعقد بكثير لأن البحث فيها يتجاوز التحليل إلى التأويل، من هنا يرفض هابرماز الفصل الوضعي بين الحقائق والقرارات انطلاقا من الاعتقاد بوجود تناسق تجريبي يجمع الظواهر الطبيعية والاجتماعية يمكن صياغته في قوانين مضبوطة، وكذا من توفر قواعد للسلوك الاجتماعي. على أن المقولات الأساسية الثنائية سالفة الذكر لا تتمتع بأولوية مطلقة، فمزاعمها بامتلاك فهم تأويلي مسبق يسمح لها بالسمو ومجاوزة المعطى التجريبي إلى آفاق أوسع حيث يكون التفاعل والتداخل بين الذوات والمواضيع، لذلك نجد هابرماز يميز في كتابه **المعرفة والمصلحة**(*) بين ثلاثة أشكال من المعرفة تأسيسا على أن المعرفة هي دائما مرتبطة بالمصلحة البشرية:

1 - مصلحة تقنية Intérêt technique: وتتمحور حول تطبيقات العلم التجريبي لتلبية حاجات مادية معينة.

2 ـ مصلحة عملية Intérêt pratique: وتنهمم أساسا بعملية

(*) Jûrgen Habermas, *Connaissance et intérêt*, (postface), traduit de l'allemand par Gérard Clémençon, postface traduite par Jean-Marie Brohm, préface de Jean-René Ladmiral, Paris, Gallimard, 1976.

التواصل بين الأفراد وبين الجماعات الاجتماعية المختلفة، وذلك من خلال تأكيدها على اللغة كأداة تواصل وإفهام من الطراز الأول.

3 ـ مصلحة تحررية Intérêt d'émancipation: تقوم على ملاحظة الأفعال والأقوال المشوّهة المتولدة عن ممارسة القوة، ومن ثمة محاولة التحرر منها ومجاوزتها إلى تأمل ذاتي معبر.

إن تمييز هابرماز بين هذه الأشكال الثلاثة للمعرفة يندرج ضمن سياق منطلقه الأولي المنتقد للنزعة الوضعية الحسية وللنزعة العلمية المغالية التي حاولت ترسيخ فكرة في غاية الأهمية والخطورة في الوقت ذاته، وهي إيمان العلم بذاته بحيث يتحول إلى المعرفة الوحيدة الممكنة، المعرفة التي تشكل أقصى درجات التطابقية بين شكل المعرفة ومضمونها. مع ذلك، فإن تمييز هابرماز بين العلم التجريبي والمعرفة التاريخية التأويلية تعرض هو أيضا لنقد منظم من قبل بعض النقاد، لأنه يعمق التناقض المزمن القائم داخل نسقية العلوم الاجتماعية بين التفسير Explication والفهم Compréhension وما ينتج عنهما من تأويل Interprétation في النهاية كما يرى غادامير في **الحقيقة والمنهج**؛ هذا دون أن ننسى ما يتفرع عن نظرية هابرماز في المعرفة وارتباطها بالمصلحة مثل نظرية "الحق" التي تدور في مجملها حول فكرة الإجماع Consensus بما تحمله من تعميم وإحالة إلى مرجعيات قد تحمل مزاعم Prétentions أكثر مما تحيل إلى صلاحة Validité، مما يعطل نظريا أي ارتكاز على التفرقة التي أقامها في البداية بين العلم واللاعلم، بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، بين العقل الخالص والعقل العملي

بالتعبير الكانطي.

ومع شعور هابرماز بعمق الإشكالية وتعقيداتها كما تم تحليلها في **المعرفة والمصلحة**، حاول في كتابه الضخم **نظرية الفعل التواصلي**(*) أن يعيد ترتيب مفاصل نظريته سالفة الذكر. وهكذا، فمنذ مقدمة المجلد الأول، لجأ إلى شرح مفهوم العقلانية وكذا تحليل مظاهر العقلنة في المجتمع المعاصر من خلال التركيز على نقد مفهوم العقل الأداتي Raison instrumentale عند هوركهايمر، في حين قام في المجلد الثاني بنقد ما يسمى بالعقل الوظيفي Raison fonctionnelle كما بلوره دوركهايم في غمرة بحثه عن منهج علمي صارم يوصله إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بوصفها أشياء تخضع لما تخضع له الظواهر الطبيعية من حتمية وموضوعية، والدعوة إلى عقل منفتح، جدي، يعمل على تنظيم العلاقة بين المعرفة المجردة وبين الواقعي-المجتمعي كما هو الحال عند بارسونز T. Parsons وفيبر وماركس. هذا التوجه الأخير لهابرماز يعكس إلى حد كبير انهمامه بالنظرية النقدية وحرصه على تطويرها بما يتناسب مع مستوى التقدم الخارق الذي عرفه المجتمع الرأسمالي الغربي، وبخاصة من خلال تطوير لغة التخاطب والتواصل بين البشر، وبعث أسس جديدة لإيتيقا المناقشة. فإذا كانت الحداثة قد أدركت راهنية وجودها ضمن إطار المرحلة التاريخية-السياسية

(*) Jûrgen Habermas, *Théorie de l'agir communicationnel*, tome I: *Rationalisation de la société*, traduit de l'allemand par J. M. Ferry, Paris, Fayard, 1987, tome II: *Critique de la raison fonctionnaliste*, traduit de l'allemand par J. L. Schlegel, Paris, Payot, 1987.

المسماة "المجتمع البورجوازي"، ومن ثمة، أنتجت مقالا يتناسب في النوع والدرجة مع طبيعة تلك المرحلة، فإن آفاق ما بعد الحداثة تنفتح مباشرة على مرحلة أكثر تعقيدا، بل أكثر تركيبا، هي مرحلة الرأسمالية المتقدمة كما يرى ماركيوز H. Marcuse في كتاب **إنسان البعد الواحد**(*)، **مرحلة تختزل فيها التناقضات السابقة للرأسمالية لتظهر بعدها تناقضات جديدة، تدار بآليات جديدة.**

وبالعودة إلى آبل، أقول إنه كان من الضروري المرور عبر هابرماز لتحديد الإطار المعرفي- وربما المجتمعي أيضا- الذي أنتج فيه آبل نصه خاصة وأنهما، آبل وهابرماز، ليسا على مسافة تأسيسية بعيدة عن بعضهما بعضا، علاوة على أن آبل يصنف إجمالا ضمن الحلقة الضيقة المقربة من هابرماز في جامعة فرانكفورت، وليست كما كانت عليه الحال بين هابرماز وهيدغر. لذا فإن نص **التفكير مع هابرماز ضد هابرماز** هو، فيما أعتقد، حوار داخلي حاول جمع شتات المختلف حوله، وترتيب المتفق عليه بينهما.

ومع أن آبل ينطلق في تحديد خلافه مع هابرماز من أفق مشترك كما يوضح ذلك في مقدمة نصه: أفق التداولية (البراغماتية) الترانسندنتالية بالنسبة إليه، والتداولية الشاملة (الشكلية) La pragmatique universelle (formelle) بالنسبة

(*) Herbert Marcuse, *L'homme unidimensionnel, essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, traduction de Monique Wittig, revue par l'auteur, Paris, Minuit, 1968.

لهابرماز، أي بوصفهما وريثين مباشرين للتغيير التداولي الألسني التأويلي الذي حدث في المرحلة المعاصرة. بالرغم من ذلك، فإن مثار الجدل بينهما كما يرى آبل، يعود بالأساس إلى ما يمكن أن نحصل عليه من إجابة حول السؤال التالي: "هل يكفي (أو هل من الضروري) لقيام مناقشة فلسفية الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش؟ بمعنى آخر، العودة إلى يقينيات لا يمكن أن توضع موضع شك". إن المتأمل في منطوق هذا التساؤل يوصلنا إلى طرق إشكالية في غاية الأهمية سايرت الفكر الإنساني منذ دروب سيرورته الأولى وهي علاقة الفكر بالواقع، أو كيف نحدد طبيعة العلاقة بين الفكر، ومن ثم العقل، بأطره النظرية الكبرى وطموحه إلى بلوغ المطلق، وبين الواقع بمستوياته المتعددة: الطبيعية، الاجتماعية والتاريخية، وبإرهاقاته التي تجعل من الإيمان بالنسبوية أمرا محتوما عند مقاربته.

إن موضعة الحوار بين آبل وهابرماز داخل هذا السياق يجعل الصورة أكثر وضوحا. فهابرماز، بوصفه الوريث الفلسفي للنظرية النقدية كما بلورها الرواد الأوائل، لم يتمكن من مجاوزة السقف التأسيسي الذي وضعته المدرسة، وتحديدا هوركهايمر، من حيث إن الغرب إجمالا هو نتاج متكامل: فلسفي، اجتماعي-تاريخي وقيمي سلوكي. وإن هذا النتاج يشكل في النهاية إيديولوجيا شمولية متكاملة أنتجت فاشيات أحدثت قطيعة أساسية مع أوروبا الأنوار. لذا يلجأ هوركهايمر إلى اقتراح مهام ثلاث ينبغي على النظرية النقدية الجديدة أن تلبيها حصرا:

1 ـ ضرورة البحث في كل نظرية عن المصلحة الاجتماعية

التي تحركها وتحددها في النهاية، وإخضاعها للنقد والتحليل.

2 ـ التحرر والانعتاق من خلال عقلنة الواقع، وبعث ديالكتيك جديد بين الذات والصيرورة التاريخية.

3 ـ البحث في مصير العقل وتفكيكه لتمييز أوجهه المختلفة، ولمعرفة السبب الذي أدى بهذا العقل إلى الانحدار إلى مستوى اللاعقل، بل أن يتحول إلى الأداة التي يمارس القمع بها وفيها[2].

من هنا، ونتيجة لهذا الإرث الضاغط، لم يتمكن هابرماز من استكشاف إمكانية قيام نظرية أخلاقية تتضمن بالضرورة إيتيقا سلوكية تكون عنوان علاقته مع الآخر، في الوقت الذي نجد فيه أن الأطروحة الأساسية التي طبعت مشروع آبل سواء في نصه هذا، أو في نصه الآخر "إيتيقا المناقشة: امتداداتها وحدودها"[*] تتمثل في ادعائه إمكانية تأسيس الأخلاق فلسفيا- تيمنا بما فعله كانط- بما أن الأخلاق هي في صلب إشكالية العلوم الإنسانية، بل إنها إحدى الفروع الأساسية لهذه العلوم، وهذا لا يعني بأي حال من الأحوال السقوط في غياهب الميتافيزيقا التقليدية، أو الذوبان في النزعة الإنسانوية-التاريخانية لأن هدف آبل في النهاية بلوغ الدقة والصرامة العلمية، وذلك عبر المزاوجة بين التنظير الفلسفي المنهجي كما انحدر إلينا من

(2) Max Horkheimer, *Théorie critique*, présentes par Luc Ferry et Alain Renaut, (1) traduit de l'allemand par le groupe de traduction du Collège de philosophie, Paris, Payot, 1978, à partir de la page 15.

(*) K. O. Apel, «L'éthique de la discussion: sa portée et ses limites», *L'Univers philosophique*, sous la direction d'André Jacob, Paris, PUF., 1988.

الكانطية ومن النظرية النقدية بصيغة مدرسة فرانكفورت، وبين التداولية (البراغماتية) بميراثها الإمبريقي الحسي الأمريكي كما حدده بيرس S. Pearce وجون ديوي J. Dewey وميراثها اللغوي- الألسني- السيميائي كما بلوره موريس .Ch. Morris

تأسيسا على ما سبق، يقوم آبل بإعادة النظر في مفهوم المحاجة L'argumentation حيث ربطه بمفهوم غير جنيس هو الإجماع، ذلك أن الانخراط في محاجة جادة يفضي بنا إلى القبول ضمنيا بمبدأ معياري إيتيقي مفاده أنه ينبغي إخضاع أي نزاع أو خلاف يقع بين الذوات المنضوية في نقاش ما إلى حجج محددة يكون هدفها الأساسي بلوغ الإجماع، ومن ثمة سيصبح هذا المعيار مطلبا أوليا لإمكانية قيام مناقشة ممكنة، وليس ترفا فكريا يمكن الاستغناء عنه. صحيح أنه يأخذ طابعا ترانسندنتاليا، لكنه ذلك المعيار الترانسندنتالي الذي لا يخضع لمتغيرات التجربة بمقدار ما يعمل على تكييفها وفق تصوراته الخاصة.

إن المناقشة الحجاجية، بحسب آبل، ليست لعبة قوامها اللغة Jeu de langage يكون الانخراط فيها من عدمه سيان، بل إنها تعد عماد النشاط التواصلي بما هو ماهية أساسية ذاتية وبينذواتية في الوقت ذاته، وهو ما ينطبق حصرا على أنواع النشاط التي كان قد حددها هابرماز كالنشاط المتعلق باستجلاء المعنى، أو ذلك الخاص بالبحث عن الحقيقة، أو عن الانضباط، أو عن الصدق. هذه المتطلبات الأساسية للنشاط لا بد أن تكون ترانسندنتالية كما يرى آبل وإلا ستختزل إلى مجرد شروط سوسيو-ثقافية ذات وجود نسبوي لا يمكن الاطمئنان إليها بقصد بعث تأسيس فلسفي نهائي.

إن إيتيقا المناقشة كما تصورها آبل لا تهدف إلى تأسيس معايير مؤسسية بطريقة قبلية، وإنما تهدف، عكس ذلك، إلى تأسيس شكل إجرائي يسهل انسيابية النقاش والحوار بغرض الوصول إلى نتائج محددة تلخص في قرارات مع ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن هذا النقاش نقاش حقيقي، واقعي يدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي التاريخي، وهنا مكمن الخلاف بين نزعة هابرماز الشمولية والنزعة الترانسندنتالية عند آبل.

عمر مهيبل

الجزائر في 24/ 03/ 2005

هل يمكن لأخلاقية العالم المعيش أن تؤمن "للنظرية النقدية" أساسا معياريا؟

I - خطوط أولية: محاولات لتحديد جوهر الخلاف انطلاقا من أفق مشترك.

منذ انعقاد ملتقى 1985، الذي خصص لـ**نظرية الفعل التواصلي**(*)، انخرطت في محاولة لإعادة بناء "الهيكل الأساسي" لفلسفة هابرماز بدءا من **المعرفة والمصلحة**(**)، وذلك بغرض مقارنة صياغته النظرية مع أبحاثي الخاصة الموازية. وبما أنني لم أتمكن من إنجاز هذه المحاولة، ولا من إصدارها، فقد أعدت النظر فيها لأجعل منها موضوعا لهذا العرض. بيد أنه ينبغي أن أعترف هنا أن الوصول إلى ذلك بشكل مرض صعب التحقق ما يدفعني إلى تأجيل تنفيذه مرة ثانية. لذلك سأجتهد في أن أتمسك مباشرة، وبالقدر الممكن، بنقطة خلافي المركزية مع هابرماز Habermas كما تجلى ذلك عبر السنين. على أية حال، ودائما في إطار هذا الخلاف، ينبغي أن أوضح هنا أنه لا يتعلق بمشاريعنا الفلسفية الخاصة بمقدار ما

(*) J. Habermas, *Théorie de l'agir communicationel*, 2 vol., trad. franç. J.-M. Ferry et J.-L. Schlegel, Fayard, Paris, 1987.

(**) J. Habermas, *Connaissance et intérêt*, trad. franc. G. Clemençon et J.-M. Brohm, Gallimard, Paris, 1976.

يعني إستراتيجياتنا المفهومية والحجاجية(*). كما ينبغي أن أؤكد أن هذا الخلاف يتعلق أساسا بفكر هابرماز الأمر الذي يهدد انسجامه، بل ويهدد حقيقة وجوده. إذن كيف نُدخِلُ هذا الموضوع حلبة النقاش، بأكثر الطرق مباشرة قدر الإمكان؟

إن الطريقة الأسرع للوصول إلى ذلك تتمثل في نظرنا في الدلالة التي تكون قد نتجت عن إهمالنا لإعادة البناء، ومن ثمة مقابلة تصورينا الهيكليين- الأساسيين ببعضهما. على أن مثل هذا الإهمال لن يمنعني فيما بعد من استدعاء تمثل عام لآفاق فهم مسبق تنتظر إعادة بنائها، إذ أن فيها تكمن "الموارد" النوعية للعالم المعيش الذي لا يمكن لأي تفاهم متبادل أن يتم بدونه، وذلك وفقا للمفهمة التي أسبغها هابرماز على هذه الآفاق في "نظرية الفعل التواصلي" (ن،ف،ت). إن الأمر يتعلق هنا، بحسب هايدغر (**) وغادامير***Gadamer بـ"بنية مسبقة"

(*) فضلت ترجمة الكلمة - المفهوم argumentation بالمحاجة عوض البرهنة المستخدمة في بعض الترجمات العربية (المترجم).

(**) هايدغر (مارتن) (1889-1967) Heidegger (Martin) فيلسوف ألماني معاصر، من أبرز ممثلي الفلسفة الأنطولوجية، فهو وإن كان يهدف إلى فهم لغز "الوجود" بوجه عام، إلا أنه يرى أن السبيل الأوحد لتحقيق ذلك هو المرور حصريا عبر البحث في كينونة "الموجود". من أهم كتبه **الكينونة والزمان** (1927) *Etre et temps*، **كانط ومشكلة الميتافيزيقا** *Kant et le problème de la métaphysique* (1929)، **ما الميتافيزيقا؟** *Qu'est ce que la métaphysique?*، **ماهية الحقيقة** *De l'essence de la vérité* (1932)، **محاولات ومحاضرات** (1958) *Essais et conférences*، وكتب أخرى كثيرة (المترجم).

(***) غادامير (هانز جيورج) (1900-2002) Gadamer (H. G) فيلسوف ألماني معاصر يعد من أبرز مؤسسي مبحث التأويلية أو الهرمينوطيقا، إلى جانب

لحدثية الكينونة- في- العالم التي تضم البنية السابقة لكل تفاهم متبادل حالي، والتي تجعله ممكنا أيضا. وحتى لو افترضنا أن موارد التفاهم المتبادل تلك غير مفترضة سلفا على الصعيد اليومي، بل نجدها، وبشكل دائم في مستوى **المناقشة الحجاجية** للفلسفة، فإنه يمكنني القول إننا، أنا وهابرماز، على اتفاق هنا. وحول هذه النقطة بالضبط يلتقي موقف **التداولية الشاملة (الشكلية)** مع موقف التداولية الترنسندنتالية. بهذا المعنى نكون نحن الاثنين ورثة **التغيير التداولي الألسني** التأويلي في الفلسفة المعاصرة، كما أننا سنكون على اتفاق مع مفكرين من أمثال فيتغنشتين Wittgenstein، هايدغر، غادامير، سورل Searle[3](*) وريتشارد رورتي Richard Rorty[4](**).

مواطنه الفيلسوف شلايرماخر (1768-1834) F. D. Schleiermacher صاحب مؤلف **الهرمينوطيقا** *Herméneutique* الشهير. تقوم محاولة غادامير على ضرورة إبراز العنصر المشترك الذي يقوم بربط العلائق المتشابكة بين أنماط الفهم المختلفة وإظهار أن الفهم، ومن ثمة التأويل، ليس سلوكا ذاتيا بل ممارسة تضرب بعمقها في صميم كينونة الإنسان. لذا يميز غادامير بين قوة الحقيقة التي يتضمنها الفهم وبين تقنيات البحث عنه وفيه. من أهم كتب غادامير **الحقيقة والمنهج** *Vérité et méthode* (1976 الترجمة الفرنسية)، و**فن الفهم** *L'art de comprendre* (1982 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(3) Cf. J. Searle, *Intentionality*, Cambridge University Press, 1983: chap.5, «the Background». [*L'intentionalité*, trad. franç. C. Pichevin, éd. de Minuit, Paris, 1985].

(4) سورل (جون ريد) Searle (J. Read) (ولد عام 1932) من بين أهم رموز فلسفة اللغة الأمريكيين المعاصرين. أسس مع مواطنه فاندرفيكن Vanderveken "نظرية أفعال الكلام" Théorie des actes de langage "

على أن ما يبدو غامضا ومثار جدل بيني وبين هابرماز هو الإجابة التي يستوجبها السؤال التالي: هل يكفي (أو هل من الضروري) لقيام **مناقشة فلسفية** الرجوع إلى نفس موارد التفاهم المتبادل الموجودة في العالم المعيش، بمعنى آخر، العودة إلى يقينيات لا يمكن أن توضع موضع شك[5]. يقينيات غير قابلة

استلهم سورل أعمال أوستين، ومنها انطلق لبناء نظرية عامة تتمحور حول الأفعال المخاطبة actes illocutoires: حيث يرى أن الكلام ينطوي على سلوك قصدي بشكل من الأشكال، وأن هذا السلوك منظم وفق قواعد معينة؛ وعليه يصبح فعل الكلام الوحدة الدنيا لأية دلالة ممكنة. من أهم كتبه **أفعال الكلام** (1972 الترجمة الفرنسية)، **المعنى والتعبير (العبارة)** Sens et expression (1982 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(*) رورتي (رتشارد) Rorty (Richard) فيلسوف أمريكي معاصر، اهتم على غير عادة الفلاسفة الأمريكيين- المنشغلين بالبراغماتية والفلسفة التحليلية- بالفلسفة القارية Ph. Continentale، أي الفلسفة الأوروبية، خاصة ما تعلق منها بدراساته القيمة حول نيتشه، هايدغر، فوكو ودريدا وغيرهم. مارس رورتي نقدا صارما تجاه البراغماتية (التأسيسية) وأعاد مناقشة تصوراتها حول الحقيقة والواقع والخطأ والصواب، من أهم كتبه نتائج البراغماتية *Conséquences du pragmatisme* (1993 الترجمة الفرنسية)، العلم والتضامن *Science et solidarité* (1990 الترجمة الفرنسية)، الإنسان المرآوي L'homme spéculaire (1990 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(5) هذا لا يعني، كما أعتقد، أنه ينبغي القبول بالأطروحة القائلة بأن ليس هناك قاعدة توافقية إلا الجائزة منها، وهي الأطروحة ذاتها التي يحدد بها رورتي تاريخيته. أنظر مناقشتي لمقال رورتي:

« Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie » *(Zeitschrift für philosophische Forschung*, 41, 1988: 13-17): in Zurük zur Normalität? Oder könnten wir etwas Besonderes gelernt haben?" in K. O. Apel, *Diskurs und Verantwortung: Das Problem des Übergangs zur postkonventionellen Moral*, Suhrkamp, Francfort, 1988.

حتى أن تكون موضوعية كليا، ومع ذلك لا يمكن تجاوزها في الحياة العملية. لكن إذا أخذت بما هي يقينيات خاصة "بشكل حياتي" على طريقة فيتغنشتين[6]، فإنها ستتيح، وبشكل ملموس، التشكيك في هذا الاعتقاد أو ذاك، أو في الاتفاقات الملموسة النظرية منها أو العملية (عن طريق الإجماع أو الإجازة) حول مسائل مختلف عليها. أو أن نقول أيضا: هل يمكن، بل هل ينبغي "للمناقشة الحجاجية" التي يجب أن تفهم بوصفها شكلا فكريا للتواصل خاص بالعالم المعيش (هناك اتفاق حول هذه النقطة بين التداولية الشكلية والتداولية الترنسندنتالية) الاستعانة، **ليس فقط** بالموارد سالفة الذكر، والمتعلقة بأشكال الحياة السوسيو-ثقافية، بل الاستعانة أيضا بتلك الموارد التي هي سبب وجودها بما هي مناقشة حجاجية، والتي تظهرها على حساب أشكال التواصل الخاصة بالعالم المعيش (يمكن التأكد من هذه الافتراضات فكريا). إن المناقشة الفلسفية التي صارت ممكنة منهجيا وتاريخيا بفعل التفكير النقدي في إمكانية التحقق التاريخي لليقينيات الكامنة في خلفية كل أشكال الحياة السوسيو-ثقافية، هل يمكنها، بل هل يتوجب عليها مثلا إن أرادت

Cf. C. S. Peirce sur le "Paper doubt" dans sa critique de Descartes (*Collected Papers* 5. 265).

من المؤكد أن بيرس أثبت لاحقا في مقالته: «Faillibilismus, Continuity and Evolution» in *Collected Papers* 1. 141-175. أنه بالرغم من اليقينيات غير القابلة للشك في مستوى ميتا-منهجي، فإنه بالإمكان الإبقاء على مبدأ القابلية للخطأ.

(6) Cf. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Suhrkamp, Francfort, 1970; [*De la certitude*, trad. franç. J. Fauve, Gallimard, Paris, 1976].

الحديث عن **تأويل نسبوي للأشياء، أن تلجأ بالموازاة مع ذلك إلى استدعاء فرضيات جديدة؟** وبمعنى آخر، فرضيات للتفاهم المتبادل ليست **تاريخية-جائزة**، لكنها **شاملة بشكل غير قابل للنقض**، بحيث تؤسس لإمكانية قيام الشك ولحدود الشك، وفي الوقت ذاته تكون **التأسيس** الفلسفي **النهائي** لمزاعم الصلاحية، وأخيرا فرضيات تتجاوز من حيث المبدأ الموارد النسبوية لأشكال الحياة التاريخية-الجائزة، وهي بهذا المعنى تكون **ترنسندنتالية.**

إن غالبية الفلاسفة ذوي الشأن الكبير، فيما يمكنني أن أحكم، يتبنون الموقف الأول. فهم يرون فيه موقفا وسطا مقبولا وكافيا أو محصلة لمبدأ **قابلية الخطأ** عند بيرس Peirce(*) وبوبر Popper(**) وللتصور (وهو التصور نفسه لدى بيرس، وأيضا

(*) بيرس (تشارلز) Pearce (Ch. S) (1839-1914) فيلسوف وسيميائي أمريكي، يعد المؤسس الأول للفلسفة البراغماتية .Pragmatisme وهي تتركز عنده حول محورين اثنين: مشكلة المعنى ومشكلة الاعتقاد. في الأولى حاول الإجابة عن سؤال: متى يكون للعبارة معنى؟ وفي الثانية حاول أيضا الإجابة عن السؤال: ما هو تحليلك الصحيح لاعتقادك المتعلق بأشياء العالم الخارجي؟ من أهم كتبه مجموعة الأبحاث *Colleted Papers*، نصوص أساسية في السيميائيات *Textes fondamentaux de la sémiotique* (1987 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(**) بوبر (كارل) Popper (Karl) (1902-1994) فيلسوف نمساوي معاصر، ارتبط اسمه بجماعة فيينا من الوضعيين المنطقيين، على الرغم من خلافاته معهم، فقد سعى إلى بناء إبستيمولوجيا ترفض النظر إلى قضايا الميتافيزيقا بوصفها قضايا لا معنى لها كما يرى كارناب مثلا، وأن صدق القضايا العلمية يرجع أساسا إلى مدى قابليتها للتجريب (للتحقق). من أهم كتبه منطق الكشف العلمي (1934)، المجتمع المفتوح وأعداؤه (1945)،

لدى فيتغنشتين والفلسفة التأويلية) الذي يطرح طابعا ضروريا لأي **رصيد واقعي لليقينيات**، والضروري للوصول إلى وعي مشخص وإلى حل إمكاني للمشاكل. وهكذا، لو تحتم وضع كل شيء دفعة واحدة أو مباشرة موضع شك، فإنه لن يكون في إمكاننا البدء من الشك الملموس أو من صياغة الأسئلة. هذه المسألة واضحة بالنسبة للعقول التي تكونت في مدرسة بيرس وفيتغنشتين. بالمقابل، فإن الكثيرين سيجدون صعوبات كبيرة في فهم الحد الأدنى من المعنى الدقيق والحافز العقلاني للبديل التداولي-الترنسندنتالي الذي أقوم ببلورته. فهم يعتقدون، بما أنهم قد فهموا المعنى والحافز، أن بإمكانهم أن يروا في ذلك بداية تراجع، سواء تعلق الأمر بمبدأ **قابلية الخطأ**، أو بالمفاهيم التي أضحت واضحة بفعل تداولية اللغة وتاريخ التأويلية، وسواء كان ذلك يعني **حدثية ما**، أم **تاريخية ما**، أم جواز كل ما يتعلق بفهم مسبق وباتفاق مرحلي في شكل تفاهم متبادل.

عندما أنظر إلى بديل كالبديل الذي أدافع عنه، أستطيع أن أتساءل: ماذا عن الموقف الأساس الخاص بهابرماز، أي عن مفهوم (الذي أكمله في "نظرية الفعل التواصلي" بمفهوم "العالم المعيش") **تداولية شاملة (شكلية)** للقول الإنساني (وتحديدا الخاص بالنشاط التواصلي)؟

أعتقد أنه ليس من اليسير الإجابة عن هذا السؤال، ذلك

بؤس النزعة التاريخية (1957). كان بوبر مفكرا ليبراليا إنسانيا، اشتهر بنقده للنزعة التاريخية وبأن القول بوجود قوانين جامعة تحكم التطور الاجتماعي التاريخي يؤدي في النهاية إلى نشوء إيديولوجيات ديكتاتورية شمولية (المترجم).

أن هابرماز ينتمي إلى أولئك الذين يرغبون، عن قصد، في التملص من البديل الذي أقترحه. فهو من جهة يود الحفاظ على **شمولية مزاعم الصلاحة**(*) المساوقة للقول الإنساني (معنى، حقيقة، مصداقية، معيارية)، وكذلك طابع اللامشروطية والمثالية الذي ينتمي إلى الافتراض اللاحدثي، وإلى التوقع الفعلي لتوافق ممكن بين كل المشتركين المحتملين، والمشمولين بالمحاجة حول مشروعية مزاعم الصلاحة. في هذا المنظور، صير هابرماز لحسابه الخاص البنى "شبه الترنسندنتالية"(7). لكن، من جهة ثانية، فإن هابرماز رفض دائما لزوم **تأسيس نهائي**، صالح بصورة قبلية، للزعم الفلسفي بصلاحة المنطوقات الشاملة-التداولية الخاصة بالفرضيات الضرورية للمناقشة الحجاجية، معتبرا ذلك مستحيلا ولا جدوى منه. فقد اعترض(8) هابرماز مثلا على الاختلاف المبدئي والجوهري من وجهة النظر الإبستيمولوجية والمنهجية، الذي يقابل بين المنطوقات الممكنة للعلوم الاجتماعية التجريبية المؤسسة (مثال ذلك: المنطوقات الافتراضية لألسنة شومسكي

(*) فضلت ترجمة مصطلح Validité بالصلاحة عوض مصطلح الصلاحية المستخدم عادة، ذلك أن مصطلح الصلاحة يحمل دلالة نظرية مجردة وهذا هو المقصود عند آبل (المترجم).

(7) Cf. en particulier J. Habermas, *Moralbewustsein und kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Francfort, 1983: 53 sq. [*Morale et Communication. Conscience morale et activité communicationnelle*, trad. franç. C. Bouchildhomme, Le Cerf, Paris, 1983].

(8) Ainsi, d'abord, dans «Was heißt Universalpragmatik?», in K. O. Apel (éd.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp, Frankfort, 1976.

Chomsky[*] على الجوامع اللغوية) والمنطوقات الكلية (بحسبي أنها صالحة بصورة **قبلية**) للفلسفة. لقد اعترض على منطوقات التداولية الشاملة واستخدم، دونما تحديد يذكر، مبدأ قابلية الخطأ على منطوقات (صالحة عمليا بحسبه، **دون بديل ممكن**) التداولية الفلسفية الكلية (إذن هذا ينسحب أيضا على المنطوقات المتمحورة حول مبدأ قابلية الخطأ وفرضياته الضرورية).

من هنا، وعلى الرغم من بعض التقييدات [9] الظاهرة، فإنه

(*) شومسكي (ناعوم) Chomsky (Noam) (ولد عام 1928) فيلسوف وألسني أمريكي، أستاذ بمعهد ماساشوسيت الشهير Massachussets Institute of Technology لمعارضة اللسانيات البنيوية. ابتكر شومسكي مع زملائه في المعهد ما صار يعرف باللسانيات التوليدية Linguistique générative، وذلك لتفسير ظاهرة الإبداع لدى المتكلم ومدى قدرته على إنشاء جمل جديدة. كما أنه أبدى افتراضات خاصة بطبيعة الكلام وكيفية حدوثه وإنشائه. وبما أن الكلام خاصية من أهم خصائص الإنسان يقوم على أساس بنيات متأصلة في ذات الإنسان إلا أن توليده يتم عن طريق النحو. من أهم كتبه اللغة والتفكير *Le langage et la pensée* (1968 الترجمة الفرنسية)، وشومسكي له مواقف إنسانية عديدة، وهو ما يزال معارضا لسياسة الهيمنة الأمريكية في شتى المجالات وذلك منذ حرب الإبادة في الفيتنام (المترجم).

(9) أعتقد أن الطريقة التي يتبعها هابرماز لشرح إشكالية احتياطي الخطأ في: A. Honneth & H. Joas (éd.), *Kommunikatives Handeln*, Suhrkamp, Francfort, 1986 : 350 sq. تفتقر إلى الوضوح: وبالفعل، فإن ما يشير إليه هابرماز، والذي لا جدال حوله من وجهة نظر تداولية اللغة هو كليا لاجوهري بالنسبة لمبدأ قابلية الخطأ عند بيرس وبوبر. يجب أن نعلم أنه في حال تعذر الوصول إلى معايير مناقضة، سنكون متأكدين من الحقيقة النهائية للمنطوقة أ التي ينظر إليها على أنها صالحة (المرجع المذكور، ص 351). بعد هذا لن يكون هناك حديث عن "فرضيات". إنها بالضبط الحجة التي

قد قبل بالمبدأ غير الحصري والقابل للتطبيق على ذاته هو، وهو

صاغها هابرماز أيضا، والتي بموجبها يمكن لأسباب مقنعة اليوم أن تصبح موضوع نقد غدا (. . .) هذه الحجة حملت بيرس وبوبر إلى النظر إلى مزاعم الصلاحة كفرضيات تعد واقعيا يقينية، لا بل نهائية- هذه الفرضيات خاضعة لاحتياطي الخطأ. كما أن هابرماز توصل أيضا إلى هذه المحصلة بوصفه مدافعا عن "الانفتاح" المبدئي على كل المناقشات- ماعدا بيرس وبوبر يقران في المقابل أنه بالإمكان، وفي آن واحد، الزعم بالحقيقة، حقيقة نهائية بمعنى الدور اللغوي لعبارة "حقيقي"، وأن نكون واعين، في مستوى التأمل الفلسفي النقدي، بقابلية الخطأ الممكنة للزعم بالحقيقة. بهذا، أي بهذه التفرقة المبدئية المشروطة بالتفكير، بين الزعم بالحقيقة والزعم باليقين، أرى مع هانز ألبرت Hans Albert (سواء اعتقد ذلك أم لا) أن ذلك يشكل كسبا للتنوير الفلسفي.

بيد أن التنوير الفكري لم ينته بعد من هذه المشكلة. إذ يبقى عليه أن يجيب عن السؤال الذي أثرناه، كولمان Kuhlmann وأنا، حول ما إذا كان من الحكمة أن ننتظر حتى تظهر يوما ما منطوقات فلسفية قابلة للخطأ، وبالمحصلة تظهر مسلمة محاولات التقليد دائمة التجدد. أما الحجة الحاسمة لنقد المعنى، المستخدمة ضد هذه الإمكانية فهي: إذا ما حدث هذا، فإنه لن يكون في إمكاننا فهم ما تعنيه كلمة "قابل للخطأ". ومن ثمة كلمة "تقليد". ذلك أنها هي المنطوقات التي تشرح مبدأ القابلية للخطأ، وفي ضوء ذلك الافتراضات التي يتضمنها بالضرورة (يتعلق الأمر تحديدا بالافتراضات الضرورية للمحاجة، والتي أوضحها هابرماز في المسلمة عن المناقشة والتوافق). هذه المنطوقات يمكن في أحسن الحالات تصحيحها على إنها شرح لمعنى يفترض حقيقته الخاصة. لكنها ليست قابلة للخطأ بما أنها هي ذاتها تقوم بإصدار بيانها عن الافتراضات الضرورية لمبدأ القابلية للخطأ.

من هنا يستنتج كولمان، وهو على صواب فيما أعتقد، اختلافا أساسيا بين مستويات منطوقية مختلفة (هذا التمييز يتناسب برأيي مع التمييز الذي أمكن لكل من بيرس وبوبر إجراء مباشرته بين المنطوقات- منطوقات العلم التجريبي- التي تشكل زعما للحقيقة والمنطوقات المفكرة- منطوقات المنهجية

قابلية الخطأ. هذا المبدأ تبناه البوبريون (أتباع بوبر) الشباب (بارتلي Bartley، ألبرت Albert، رادينتسكي Radintzky)[10]. وعلى المنوال ذاته، فقد اعترف هابرماز (في كل ما قاله بدءا من "نظرية الفعل التواصلي" عن الإمكان العقلي لموارد العالم المعيش) أن الفهم المسبق للعالم، كما يقر بذلك أيضا غادامير وأتباع فيتغنشتين، مرتبط بجماعة محددة لشكل معين من

الفلسفية وبخاصة تلك المتعلقة بمنطق العلوم- التي تشكل احتياطي يقينيات، إن لم نقل احتياطي لقابلية الخطأ ملازم لكل زعم تجريبي للحقيقة). بيد أنه ينبغي الإشارة إلى أن التفكير المنهجي الفلسفي في المنطوقات التداولية الترنسندنتالية حول حدود معنى احتياطي قابلية الخطأ قد دفع إلى مكان أكثر بعدا، حتى الوصول إلى مرحلة التأكد الذاتي فكريا من مزاهم فلسفية للحقيقة لا يمكن تجاوزها.

لقد رفض هابرماز محاجة كولمان بالادعاء التالي: "ليس هناك ميتا-قول، بمعنى أن يكون هناك قول أرفع يمكنه أن يفرض قواعد على قول آخر قد يصبح تابعا له، فالألعاب الحجاجية لا تشكل أية تراتبية" (المرجع المذكور ص 350). أتراه لاحظ أن هذا الاقتراح يدعي تماما ما ينفيه، ومن ثمة فهو يعبر عن تناقض ذاتي في مستوى الادعاء؟ ليس من السهل إطلاقا (بل من المستحيل في نظري) على الفلاسفة التخلي عن صياغة منطوقات تفصح عما ترجع إليه فعلا، وذلك في أعلى درجة من التفكير والعمومية.

حول هذه النقطة أنظر:

W. Kuhlmann, «Philosophie und rekonstruktive Wissenschaft», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 40, 1986: 224-234. En outre: K. O. Apel, «Faillibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letztbegrüdung», in Forum für Philosophie Bad Homburg, *Philosophie und Begründung*, Suhrkamp, Frankfort, 1987: 116-211.

(10) Cf. G. Radintzky, "In defense of self-applicable critical rationalism" in *Absolute values and the creation of the new world*, International Cultural Foundation Press, New York, 1983, vol. II: 1025-1069.

الحياة[11].هذا الإرجاع لجميع مصادر التفاهم المتبادل إلى الصورة الخلفية لعالم معيش متجسد دائما منذ البدء (كما كان هايدغر يقول: إنه دائما عالمنا "je unsrig") الذي، وفي حدود ما يحق لي أن أحكم، يحدد لدى هابرماز **السياقية والتاريخانية والجواز المبدئي للشروط الضرورية للتواصل**، ومن ثمة للأقوال الحجاجية التي لا تبدو **ضرورية وصالحة بشكل شمولي** إلا بمقدار ما تبدو، **وإلى الآن، غير قابلة لأي بديل** (هذا التأويل مستنتج أساسا من تشديد هابرماز على ضرورة إجراء **فحص تجريبي** مستفيض قدر الإمكان، ومتمحور أيضا حول فرضيات المحاجة محاكاة لكليات تشومسكي اللغوية)[12]. في أفق التداولية-الترنسندنتالية هذا، من البديهي أن نتساءل عن الكيفية التي نباشر من خلالها التحقق التجريبي المزمع لهذه **الافتراضات الموضحة** في مبدأ مناقشتنا لبعض **المفاهيم** مثل مفهوم "التحقق" (مرورا بمحاولة التقليد)، وحتى في حال قلدت هذه الافتراضات، فإنها بالموازاة مع ذلك، ينبغي أن تثبت بوصفها افتراضات تداولية-ترنسندنتالية للتقليد. وعليه فإن الأمر يتعلق، وفي أحسن الحالات، بتصحيح **شرح معنى** الافتراضات. لكن، قد نضطر حينئذ إلى افتراض حقيقة الافتراضات بطريقة تبقي على **الاختلاف الترنسندنتالي** بين الفرضيات القابلة للتحقق تجريبيا وبين المنطوقات القائمة على افتراضات التحقق.

---

(11) Cf. J. Habermas, «Entgegnung» in Honneth & Joas (éd.), op. cit., 1986: 369 sq. Et 375 sq.

(12) Cf. Habermas (1976), op. cit., note 6; ainsi que id. (1983 : 107 sq.) op. cit., note 5, et ailleurs.

لكن كيف يمكن لهابرماز الإبقاء على مزاعمه **التأسيسية المعيارية-الكلية والأخلاقية** في نهاية المطاف، إزاء شروط إمكانية قيام **نظرية نقدية**، وذلك على الرغم من الافتراضات "التأسيسية المضادة" التي ذكرتها؟ كيف أمكنه الانطلاق من ذلك المبدأ الذي مفاده، أنه عندما يكون هناك **حكم نقدي** على أشكال الحياة السوسيو-ثقافية التي تحدد المضمون النوعي لموارد العالم المعيش كل على حدة، فإنه يمكن، ليس فقط ظهور **افتراضات أخرى** عن العالم المعيش، ولكن أيضا عن المعايير القادرة على تبرير النقد؟

وقد صاغ هربرت شنيدلباخ Herbert Schnedelbach بطريقة جيدة المشكلة التي أقوم ببلورتها هنا، في نهاية عرضه عن **نظرية الفعل التواصلي**: "قد يحدث أن تطرح في مستوى النشاط التواصلي متطلبات غير مشروطة، لكن دون أن يؤهلها ذلك لتأسيس نظرية نقدية. إذ لكي تتحقق ذلك، ينبغي أن تكون هي ذاتها موضوعا لحكم نقدي. بمعنى آخر، إنه على المنظر أن يتطرق إليها وهو محمل مسبقا بمعايير غير مشروطة للنقد (هذا ما أشار إليه آبل). كما وأنه لن يكون في إمكانه سحبها من موضوعه عن طريق صياغة افتراضية للقواعد... إن لامشروطية النقد بدون تأسيسوية، ذلك هو الهدف الذي سعى إليه هابرماز، لكن أشك، وهو أمر جائز، في أنه توصل إلى ذلك"[13].

تتميز استراتيجيا هابرماز لتأسيس لاتأسيسوي لمقاييس

(13) H. Schnädelbach, «Transformation der kritischen Theorie», in Honneth & Joas (éd.) (1986: 15-34), (ibid.: 34).

معيارية **لنظرية نقدية** تمر عبر **العلم الإنشائي** بوجهين حجاجيين: الوجه الأول في اعتقادي يبدو وكأنه في حاجة إلى أن يكمل، وهو فعلا يمكنه ذلك. بالمقابل فإن الوجه الثاني ما هو إلا محصلة لما يفتقر إليه الوجه الأول. إنها عرض أساسي للإتساق الاستراتيجية التأسيسية المتبعة من قبل هابرماز إلى الآن.

ملحق 1.

الوجه الأول من أوجه الفكر، في المحاجة المعنية، يتعلق باستحالة قيام **فهم معياري محايد**. ويمكننا استجلاء ذلك في القضايا التالية: لا يمكننا **فهم** غالبية المنطوقات الإنسانية (ومن ثمة فهم الواقع المركب رمزيا، والذي يشكل مجال اهتمام العلوم الإنسانية والاجتماعية) دون أن **نفهم في وقت متزامن**، ولو كان ضمنيا على الأقل، **مزاعم الصلاحة الشاملة، وأن نصدر حكما قيميا** حول الأسباب التي تؤدي إلى تأييد أو معارضة هذه المنطوقات. بهذا المعنى، ترتبط دينامية مسيرة التعلم ارتباطا مباشرا بالتفاهم التواصلي (وبالعلوم الاجتماعية المرتبطة بها). عملية مثل هذه لا بد أن تفضي إلى **عقلنة** للتفاهم الخاص بالعالم المعيش، وعقلنة للعالم المعيش، على أمل أن لا توضع هذه الموارد ذاتها موضع مراجعة. إن **الهدف** من مسار العقلنة بعيد المدى (بشكل أكثر تحديدا: المسار الثلاثي للعقلنة، والمتعلق بالمزاعم الثلاثة للحقيقة، للمصداقية، وللمعيارية التي تميز حسب وظائف اللغة وأشكال العلاقة بالعالم) لا يمكن تفسيره إلا عن طريق الفكرة المنظمة لارتياح ما مقبول بشكل شامل، ومن ثمة شرعنة مزاعم الصلاحة التي يمكنها أن تكون

موضوعا لتوافق شامل. أما فيما يتعلق بزعم الصلاحة المحوري في المستوى الأخلاقي الخاص **بمعيارية** النشاطات المتعلقة بمعايير النشاط وأفعال الكلام المرتبطة به (الطلبات، المتطلبات، العروض... إلخ)، هذا يدل ضمنيا على أن في كل فعل كلامي، وظاهريا في كل فعل كلامي **معياري**، توجد بطريقة مسبقة وغير واقعية، بنية المساواة بين الحق والتضامن (المسؤولية المشتركة) الخاصة بوضعية لغوية مثلى، ومن ثمة لجماعة تواصلية مثلى. هذا الاستباق ذاته ينبغي أن ينظر إليه كحافز واقعي وفعال لدينامية مسار التعلم والعقلنة على المدى الطويل.

أستطيع أن أقبل عن طيب خاطر الوجه الحجاجي الذي أنا بصدد عرضه. فهو، وبمعنى معين، من المفترض أن يحل محل الفلسفة المجردة (النظرية) للتاريخ، التي سأدافع عنها فيما بعد ضد أية اعتراضات محتملة، لكن لن أتمكن من إنجاز ذلك إلا بشرط إتمامها بتأسيس نهائي تداولي-ترنسندنتالي، ما يعني أنني مجبر، كأحد بقايا الفلسفة المجردة للتاريخ، التي مرت بصمت ودون أن يتفطن إليها أحد إلى حد ما، على رفض مطلب هابرماز، الذي وبطريقة ضمنية، يود أن يتضمن الوجه الحجاجي تأسيسه الخاص والكافي. هذا الأمر يقودني إلى طرق الوجه الحجاجي الثاني الذي يميز موقف هابرماز.

ملحق 2.

يعتقد هابرماز بشكل جلي، أنه بإمكانه القبول دونما حاجة إلى إقامة أساس آخر عدا التواصل في العالم المعيش (بسبب

موارد التفاهم في العالم المعيش التي نلجأ إليها حتى عندما نتجه إلى وضعها موضع تساؤل خلال مسار الأنوار [Aufklärungprozesse] التي تحوي مثلا مخزونا عقليا يمكنها من ضبط أهداف مسار التعلم والعقلنة على المدى البعيد في وقت واحد. هذه الأهداف يمكن بلوغها مبدئيا - على الأقل في إطار البعد الأخلاقي الأساسي للعقلنة - وأن تنسب إلى ديانطولوجيا معينة، بحيث نجد أن أي رفض مبدئي منحدر من مسارات العقلنة يفضي إلزاميا إلى مسار مرضي للتدمير الذاتي[14]. وإذا كان فهمي دقيقا، فإن هابرماز يعتقد، فيما أرى، أنه في إمكانه استخلاص النتائج التالية من هذا الافتراض لتأسيس الإيتيقا:

1 ـ إننا نتوصل إلى صيغة ضعيفة للتأسيس التداولي-الترنسندنتالي **للمبادئ الأساسية للأخلاق** بمجرد إمساكنا بالشروط الضرورية لكل **تواصل في العالم المعيش**، ومن ثمة الإمساك بالشروط الضرورية للأخلاقية[15].

2 ـ إن تأسيسا نهائيا **لمبادئ الأخلاق** يتجاوز الصيغة

---

(14) Cf. plus bas, 105 sq.

(15) Cf. Habermas, (1983 : 109 sq., 112).

عندما يلخص هابرماز: "إن[الريبي] يستطيع بكلمة واحدة نفي الأخلاق، ولكنه لا يستطيع نفي الأخلاقية"، أود أن أرد هنا: إن الريبي بما هو ممثل للتنوير الفلسفي، يستطيع، وهو يمتلك حقا (أو على ما يبدو) أسبابا وجيهة تمكنه من أن يعيد النظر في أي مشكل من أشكال الأخلاقية الواقعية- وأن يرفضها- ليس من دون خطر وجودي جسيم. لكن إذا ما استطاع التفكير حتى النهاية (حتى "إتمام" شكوكيته، أو كما يقول كولبرغ Kohlberg، أن يتجاوز المرحلة النقدية 4 من التنوير "السفسطي"، فإنه سيرى أنه ليس في مقدوره أن ينفي عقلانيا (إي من دون أن يقع في تناقضات أدائية) مبدأ الأخلاق مأخوذا

الأولى، ويعمل على التثبت فكريا من افتراضات القول الحجاجي بوصفه شكلا تفكيريا للتواصل في العالم المعيش، صار مستحيلا وغير مجد في نهاية الأمر[16]. تلك هي المحصلة التي يخلص إليها هابرماز، وهي بحسبه لا تنتمي إلى الأخلاقية المعيشة في كل حالة خاصة، إنما تنتمي إلى مبادئ **أخلاقية**- بمعنى كانط، أو لنقل بمعنى التحول الكانطي لأخلاقية النقاش- لتمثيل المعايير الشكلية، هذه المعايير هي المعايير الشاملة الوحيدة للواجب التي تفترض، بالضرورة، على كل التقديرات الخاصة بالحياة الطيبة، والتي ستضاف بموازاة ذلك إلى أشكال الحياة الملموسة، بالإضافة إلى مشكلة مكملة تأتي كمحصلة للأولى، وهي التحقق الفردي للحياة الطيبة ضمن الشروط القسرية للأخلاق[17].

3 ـ **إن التأسيس النهائي للأخلاق** (وهو على كل مستحيل بالنسبة لهابرماز) ينبغي أن يستبدل باللجوء إلى **الأخلاقية** التي كانت دائما منغرسة في بنية النشاط التواصلي التي بدونها سيختزل الفرد إلى مجرد تدمير ذاتي.

إن الطريف في هذا الوجه الفكري المبين في الفقرتين

بمعنى إيتيقا المناقشة. وإذ ذاك سيتوصل إلى أن هذا المعيار العقلي الخاص بالأخلاق، الذي دافع عنه هابرماز بإقناع في مناقشته مع بوبنر Bubner (1984، الفقرة 14) ضد محاولة الجوهرانية، وسأستخدم حجج هابرماز تلك ضد هابرماز1983، أنظر الفقرة 44.

(16) Ibidem.

(17) Ibidem, 113 sq.; voir aussi «Über Moralität und Sittlichkeit- Was macht eine Lebensform rational?», in H. Schnädelbach (éd.), *Rationalität, Suhrkamp*, Frankfort, 1984: 218-235.

الأولى والثالثة هو فيما أعتقد، ما يشير إليه هابرماز نفسه (وهنا يظهر الإحراج في الوجه الحجاجي الثاني) الذي يقوم، وعلى النقيض من كل الفلاسفة الذين وضعوا العقلانية موضع تساؤل، ومعها الطابع القسري للأخلاق، بإعادة إنتاج تبرير يشبه إلى حد بعيد تبريرات فيتغنشتين، حيث يقول:

"لسنا في حاجة للتشبث بمطلبية تأسيس نهائي، حتى لو وضعنا في اعتبارنا أهميته المفترضة بالنسبة للعالم المعيش، فالحدوس الأخلاقية اليومية ليست في حاجة إلى أنوار الفلاسفة. من هنا يبدو لي أن الفكرة التي دشنها فيتغنشتين، والتي مفادها أنه على الفلسفة أن تفهم ذاتها بوصفها علاجا، ما تزال استثنائيا مقبولة هنا. فالأخلاق الفلسفية، وفي أحسن الحالات، تتلخص وظيفتها في تقديم بعض الإضاءات لرفع اللبس الذي زرعته في وعي الناس المثقفين، هذه الوظيفة التي لا يمكن أن تؤدى إلا إذا تم إرساء النزعة الريبية حول القيم، والنزعة الوضعية في مجال القانون كإيديولوجيات مهنية تم إدخالهما عبر نسق ثقافي في الوعي اليومي. هذان العاملان، ونتيجة تأويلات مغلوطة، قاما بتحييد الحدوس المكتسبة فطريا في مسار الانتقال إلى الحالة الاجتماعية. كما يمكنهما، وفي حالات قصوى، الإسهام في تجريد بعض المقولات المنسوبة لجامعيين، مأخوذين بالريبية الثقافية في المستوى الأخلاقي"[18].

في هذا المقطع الذي صدم الكثيرين غيري، بدءا من المقربين من هابرماز، فإنني لا أود نقد الأطروحة التي ترى أن الفلسفة، ونتيجة لمواقفها، قد زرعت الاضطراب في وعي الناس المثقفين، وهذا دون الحديث عن الطريقة التي شرح بها

(18) J. Habermas, (1983: 108).

نيتشه Nietzsche الوعي الأخلاقي. هذا الأمر الذي نستطيع ملاحظته في الواقع منذ التنوير الفلسفي، يمكنه أن يصير أكثر تجليا إذا ما نظرنا إليه على أنه التعبير عن الانحراف في الفكر ما بعد-الاصطلاحي نحو المرحلة التي سماها كولبرغ مرحلة الأزمة 4 (هذا الانتقال من أخلاق اصطلاحية إلى أخلاق ما بعد-اصطلاحية مؤسسة عقليا، لم يتم تطويعه بعد)[19]. هذا مع البقاء تماما داخل السياق المنطقي لتطور الوعي الأخلاقي كما حدده بياجيهPiaget[*] وكولبرغ، وأعاد تناوله هابرماز نفسه مضيفا عليه معنى "العلم المؤسِّس" (أي النظرية النقدية) مع محاولة لتطبيقه على علم النسالة Phylogénèse.

لكن كيف نؤلف مع الفهم المؤسس الفكرة القائلة بأن "الأخلاقية الجوهرية الساذجة" (هيجل Hegel) **للعالم المعيش ما قبل التنوير الفلسفي** - وبمعنى كولبرغ: الأخلاق الداخلية

---

(19) Cf. les deux derniers essais in K. O. Apel, (1988).

(*) بياجيه (جان) Piaget (Jean) (1916-1980) فيلسوف وسيكولوجي فرنسي-سويسري شهير، دخل الفلسفة عن طريق برغسون قبل أن ينتهي مع لالاند وبرنشفيك، لكن مجال شهرته هو السيكولوجيا والتحليل النفسي حيث ابتكر مبحثا جديدا أسماه السيكولوجيا التكوينية Psychologie génétique المهتمة أساسا بالمراحل المختلفة لنمو الذكاء عند الطفل. من أهم كتبه اللغة والفكر عند الطفل *Le langage et la pensée chez l'enfant* (1923)، الحكم والبرهنة عند الطفل *Le jugement et le raisonnement chez l'enfant* (1924)، تمثل العالم عند الطفل *La représentation du monde chez l'enfant* (1926)، مدخل إلى الإبستيمولوجيا التكوينية *Introduction à l'épistémologie génétique* (1950)، البنيوية *Le Structuralisme* (1968) (المترجم).

الاصطلاحية للمرحلتين الثالثة والرابعة (وباختصار تلك المتعلقة بالمجتمعات القبلية والمجتمعات الأولى التي عرفت تنظيما دولاتيا)[20] يمكنها أن تشكل بوجه من الوجوه، وفي المستوى الأخلاقي، عالما نقيا دون مشاكل؟ أما في حال وضعنا في الاعتبار وجهة النظر الحديثة بحسب كولبرغ، فإن الفكرة القائلة بأن حوالي 80% من المجتمع الصناعي الغربي الذي يعتمد الأخلاق الاصطلاحية[21] يمثل قاعدة "للحدوس **الأخلاقية** اليومية" التي لا تحتاج مبدئيا لأنوار الفلسفة. إذن، حسب كولبرغ، لا حاجة لتوجيهات شمولية بمعنى نظرية تعاقدية ذات أساس منفعي، بل هي في حاجة فقط إلى مبدأ مقابلة يمكنه قلب **دور الكلام** بشكل جيد، مبدأ خاص بالعدالة بما هي مساواة؟ أما كان ينبغي انتظار عصر التنوير الفلسفي (سقراط Socrate في الغرب، وبمعنى أشمل ما كان ياسبرس Jaspers يطلق عليه اسم الزمن المحوري للحضارات القديمة العليا) لكي نخلق ميتا-مؤسسة للنقاش الحجاجي الذي بدونه لا يمكننا أن نتصور إمكانية تلبية - أو رفض - المزاعم الخاصة بالصلاحة راديكاليا وعقلانيا، بمعزل عن كل الحلول العنيفة الظاهرة أو المقنعة، ومنه أيضا بمعزل عن الطقوسيات والمفاوضات؟ من جهة أخرى، فإن وضع أفكار الحق وأخلاق الطموح الشمولية الإنسانية موضع تساؤل، إن لم نقل موضع تحقير (مثل شعار:

(20) Cf. Kl. Eder, *Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften*, Suhrkamp, Frankfort, 1976.

(21) L. Kohlberg, *Moral stages. A current formulation and a reponse to critics*, Bâle, 1983.

"الجيد بالنسبة **لشعب ما هو ما يفيده**") يعني فيما يعني العودة، وبنجاح، إلى مشاعر التضامن ما قبل الفلسفي، أو الاصطلاحي المستلهم من أخلاق قومية داخلية؟

إن السياق الخاص بمسألة التأسيس وحده يفسر المقطع الذي ذكرته، والذي لا يتوافق إطلاقا مع الخط الرئيس لفكر هابرماز. ذلك أنه يتيح لنا رؤيته وكأنه رد فعل نابع من تحد يعود إلى غياب مخرج (عكس ما يعتقد هابرماز) بالنسبة لتأسيس فلسفي نهائي للأخلاق. وعليه فإن هذا المقطع يندرج بكل تأكيد ضمن صورة فكرية عملت أعمال هابرماز على إظهارها، من الناحية المنطقية، بمثابة دور فاسد، إن لم نقل في شكل مصادرة على المطلوب، أما ديانطولوجيا فهي بمثابة استدلال زائف خاص **بالنزعة الطبيعوية** أو حتى بالنزعة **الماهوية**. وأود أن أفصل هذه الصورة كما يلي: على الرغم من أنه يتوجب علينا الإقرار كذلك، وضمن منظور هابرماز لإعادة بناء التطور الثقافي، بأن التواصل ما قبل الفلسفي الخاص بالعالم المعيش لا يمكنه، وبسبب موارده، الإيفاء بمزاعم معيارية الأخلاق الاصطلاحية التي سيتم الاعتراف بشرعيتها. وعلى الرغم من أننا تجاوزنا في المحصلة، وفي مستوى المقال الذي يمكننا، بل الذي ينبغي علينا الأخذ به اليوم، العتبة الثقافية للمحاجة الفلسفية. إن على الوضعية ما قبل الاصطلاحية للمقال الحجاجي أن تكون جزء لا يتجزأ من البنية المسبقة لتفاهمنا على أية معايير معينة- وتحديدا على أية مبادئ لتأسيس المعايير- وعلى الرغم من أن كل هذا يفترض أن يكون متضمنا في أية مناقشة، فإن التأسيس الفلسفي، والعقلاني منه تحديدا، لمبدأ الأخلاق (وحتى بالنسبة لأخلاق

النقاش!) ينبغي أن يستبدل **باللجوء إلى أخلاقية النشاط التواصلي في العالم المعيش كما تشتغل في الواقع.**

تلكم، فيما أرى، الهيكلية الأساسية للاختلاف القائم بيننا (هابرماز وأنا)، والذي سأتخذ منه موقفا أكثر تحديدا. ولهذا الغرض، سأعود ثانية إلى مجال الصورة أو **الوجه الحجاجي الأول** الذي يقتضي، في اعتقادي، تتمة لكي أظهر، وعن طريق إعادة بناء نقدية أنها لا تكفي **لتأسيس النظرية النقدية معياريا** (أنظر الجزء الثاني من بحثي)، ذلك أن هذا الوجه هو التعبير عن استحالة قيام أي فهم معياري محايد يتعلق بأفعال اللغة الإنسانية. وسأحاول فيما بعد أن أبين أن الوجه الحجاجي **لتأسيس نهائي تداولي-ترنسندنتالي لمبدأ المناقشة** وإسقاطاته التاريخية، ولمبدأ **الانتظام الذاتي للعلوم المؤسسة** هو تكملة تناسب، من حيث الانسجام، مشروع العلم النقدي المؤسس، أكثر مما تناسب فكرة هابرماز المتعلقة باستبدال التأسيس النهائي باللجوء إلى أخلاقية العالم المعيش (أنظر الجزء الثالث من بحثي). أخيرا أود أن اقترح أن التأسيس النهائي التداولي-الترنسندنتالي لا يتضمن أي تراجع باتجاه الميتافيزيقا الدوغماتية، بل إنه، وعلى العكس من ذلك تماما، يوفر لنا الوسائل لتعرية بعض أشكال الميتافيزيقا المقنعة ذات التأثير البالغ اليوم وهي: **الاختزالوية العلموية** للشروح من نمط: "لا شيء غير"، والاقتراحات التاريخاوية من نوع: هذا أو ذاك بال، التي تحل محل الحجج.

II ـ لماذا يمكن، بل ويجب، أن يكون الفهم العلمي لأفعال التواصل موجها بالفكرة التي تعمل على ضبط مسار العقلنة

المؤهل لإعادة التأسيس من قبل نقد معياري؟ ماذا يعني التساؤل عن مشروعية نقطة الانطلاق المنهجية لنظرية الفعل التواصلي وحدودها؟

في عرضه عن كتاب **نظرية الفعل التواصلي** أعاد هربرت شنيدلباخ Herbert Schnedelbach موضعة مشكل كان في صلب كل النقاشات منذ ماكس فيبر (*) Weber. هذا المشكل الذي أعتقد أنه لم يوضح كفاية بعد، يتعلق بإمكانية قيام حياد في علم القيم أو قيام حياد معياري متعلق بالفهم العقلاني للأفعال الإنسانية. وقد كان شنيدلباخ محقا فيما فعل، إذ أن الأمر يتعلق في نظرية الفعل التواصلي- كما كان الحال عند فيبر من قبل- بمشكلة الفهم **العقلاني** لمعنى ساري حول عقلنة التطور الثقافي. لكن شنيدلباخ يضع موضع تساؤل الافتراض الأساس **لإعادة البناء العقلاني** ذاته. وتبعا لهذا الافتراض فإن عقلانية الأفعال الإنسانية التي نسعى إلى فهمها- بخاصة تلك المتعلقة بتنظيم مواضيع الفعل- تشكل مقياسا معياريا للذات. و(للذات) موضوع

(*) فيبر (ماكس) Weber (Max) (1864-1920) فيلسوف وسوسيولوجي ألماني، من أهم رواد السوسيولوجيا المعاصرة إلى جانب كبار المؤسسين: أوغست كونت A. Comte، دوركايم Durkheim وماركس .Marx بنيت شهرة ماكس فيبر من خلال تحليلاته المركزية للكثير من المفاهيم الاجتماعية مثل "الفعل التفسيري"، "النمط المثالي"، و"الموضوعية"، بحيث تحولت هذه المفاهيم إلى مدخل محوري إلى السوسيولوجيا غير الماركسية. من أهم كتبه الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية *L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme*، محاولات حول نظرية العلم *Essais sur la théorie de la science* (المترجم).

إعادة البناء. إنه يطرح السؤال حول معرفة ما إذا كان لزاما علينا تصور "معيارية العقلاني" كما لو كانت شيئا يمكننا "الحصول عليه من جهة الموضوع"، بمعنى آخر، إنه لا يمكننا الحديث عن هذه المعيارية إلا إذا كانت تستهدف منظمات السلوك أو توجهات أفعال الأشخاص أو الأنساق الاجتماعية القائمة[22]. أما الحجة التي يسوقها شنيدلباخ ضد هابرماز فمؤداها "أننا لا نرى لماذا يتوجب على الشخص الذي يزمع القيام بفعل الفهم أن يتمثل أسباب فهم غيره وأن يحاول تأويلها **عقلانيا**، أن ينخرط في مسار حكم خاص بمزاعم الصلاحة". ويعارض شنيدلباخ الفكرة التي ترى "بأن تفسير شيء ما عقلانيا: بمعنى تفسيره انطلاقا من أسبابه لا يعني أنه أصبح **شيئا عقلانيا**"[23]. ما القول إذن؟ هل علينا أن نعد هذه الفرضية عن عقلانية موحدة بين الذات و(الذات) موضوع الفهم بمثابة تذكير ميتافيزيقي للمثالية الألمانية (التي دحضتها الفلسفة التحليلية)؟ هذا ما يضنه شنيدلباخ.

أما فيما أرى، فإن العكس هو الصحيح. فالنقاش الطويل القائم بين الآخذين بالنزعة الاختزالوية العلموية (أي اختزال فهم العالم الحسي المشار إليه في الأعلى، إلى مجرد تفسير علي، إن لم نقل اسمي منطقي) وبين أولئك المستندين إلى تفسير عقلاني يمر عبر فهم الأسباب (و. دراي W. Dray، ش. تايلور Ch. Taylor، غ.هـ. رايت G. H. Wright . . . إلخ) يفضي إلى

(22) H. Schnädelbach (1986: 21), op. cit., cf. note 11.
(23) Ibidem., p. 24.

النتيجة التالية بحسب المشكلة التي أثارها شنيدلباخ[24].

إن كل محاولة لتطبيق خطاطة تفسيرية "نومولوجية" (نظرية فهم الجزء من خلال الكل) لفهم أسباب ودوافع الأفعال الإنسانية تتطلب بداية إدخال مقدمة إضافية من نوعية خاصة في الخطاطة التفسيرية، مقدمة يكون **الفاعل فيها (وهو كان دائما) عقلانيا**. وبدون هذا الاعتراض فإنه ما من خطاطة تفسيرية، ولو كانت مبدئيا هي الأرقى، إلا وتوضع موضع شك بسبب الاعتراض القائل بأن الفعل قد لا يكون عقلانيا (أو ربما لم يكن كذلك). لقد تبين أنه في مثل هذا النوع من التفسيرات (الخاصة بالسلوك الإنساني) التي تمر عبر **الفهم العقلاني للأسباب**، ينبغي القبول واقعيا ليس بعقلانية الذات فحسب، ولكن بعقلانية موضوع المعرفة أيضا. مع ذلك هل هناك ضرورة لوجود معيار **محدد متماثل**؟

في الحالة التي قد تتطلب أن تكون **معيارية العقلاني** "إلى جانب الموضوع كليا"، فقد يكون بالإمكان تلبية الشرط التكميلي لإدراج مقدمة عقلانية في خطاطة التفسير العقلاني مع استبعاد الاعتراض القائل بلاعقلانية ممكنة للفاعل. وهذا ما لا يمكن إدراكه إلا بشرط تحديد **دلالة العقلانية** بمعزل عن إمكانية الفهم الذاتي لموضوع الفهم العقلاني التفسيري- كما هي الحال في علوم الطبيعة مثلا، أين نجد أن المحمولات من مثل "قابل

(24) Cf. K. O. Apel, Die *"Erklären-Verstehen"* - *Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Frankfort, 1979: 233 sq.

للانحلال في الماء" يمكن التحقق منها تجريبيا. وهذا بالضبط ما لا ينطبق على المحمول "إنه عقلاني". فما من لائحة خاصة بالخصائص القابلة للتجريب، والمتضمنة في الخطاطة التفسيرية في إمكانها تحديد المحمول "إنه عقلاني" بطريقة تتيح لنا إمكانية استبعاد الاعتراض (الفاعل قد (لم يكن) لا يكون عقلانيا)، في حال لم يتم التحقق من التوقع الخاص بتفسير عقلاني. بهذا المعنى، فإن أي **تفسير عقلاني** إذا ما نظر إليه على العكس من ذلك- وهي النظرة الأقرب إلى الصواب فيما أرى- كما فعل فيبر، ودراي، وتايلور، ورايت، أي بما هو امتياز للفهم العقلاني، فإن مشكلتنا ستجد طريقها إلى الحل: إن "معيارية العقلاني" لا يمكن أن تتموضع "كليا في جهة الموضوع" بالطريقة التي عرضها بها شنيدلباخ، إذ ينبغي أن نضع في حسباننا أنه يمكن تصحيح مفهوم العقلانية الخاصة بموضوع الفهم بعقلانية، تم اختبارها واقعيا، تنهمم بموضوعات الأفعال المتوجب فهمها. عكس ذلك، فإن الحالة الواقعية لهذه الأفعال يتم تصحيحها من قبل عقلانية مفترضة لموضوع الفهم. بيد أن هذا التعلم- بمعنى "الحلقة التأويلية"- الخاص **بالفهم العقلاني وبالعلم المؤسس** هو نفسه الذي يفترض عقلانية مقبولة مبدئيا كمماثلة ومعيارية بالنسبة لقطبي "التفاهم المتبادل".

وهكذا تبدأ ملامح الإجابة عن الأطروحة الثانية لشنيدلباخ في الارتسام: إن تأويل أي شيء تأويلا عقلانيا، بمعنى الانطلاق من أسبابه دون أن نعده عقلانيا من الناحية المبدئية، يمكن أن يدل في أحسن الحالات على أننا نقوم بتأويل شيء **غير قابل**

للفهم في منظور دلتاي(*) Dilthey - كالطبيعة اللاعضوية على سبيل المثال- انطلاقا من علل هي بمثابة الأسباب العقلانية للمعرفة المقصورة على البشر فقط، أي الاقتصار على الشرح الخارجي كما يرى دلتاي. بيد أن أي **فهم عقلاني**- وتحديدا الفهم العقلاني التليولوجي (الغائي) أيضا، الذي يطرحه ماكس فيبر كافتراض أدنى لقيام السوسيولوجيا النظرية- يعني بالضرورة أن الفعل الإنساني المتناول يمكن أن يعد **عقلانيا** إذا ما قبلنا **بعقلانية معيارية محددة للذات**، وللذات موضوع الفهم. وعليه فإن ماكس فيبر لا يعتقد بأن هناك حيادا معياريا للفهم في مجال الفهم العقلاني التليولوجي. بل يمكننا القول إن الفهم قادر على جعل فعل الآخر مفهوما بالاستناد إلى ما يسميه دراي(25) "المحاولة العقلية الجيدة" المقبولة معياريا لجهة موضوع الفهم، بمعنى إنه قابل للتطبيق على فعل معين في وضع مشابه كفاية. أما فيما يخص الممارسات السحرية كاستخدام التعاويذ مثلا، فإن الفهم **العقلاني التليولوجي**، وعلى الرغم من الاعتقاد بتأثير

(*) دلتاي (فلهلم) Dilthey (W) (1833-1911) فيلسوف ألماني من أهم رموز التأويلية أو الهرمينوطيقا. كان تلميذا لدانيال شلايرماخر. تركزت جهود دلتاي على ضرورة تحقيق التقاء التأويل الفيلولوجي بالفهم القابل للتفسير المطبق أساسا في العلوم الطبيعية، هذا بالإضافة إلى محاولة إدخاله البعد الهرمينوطيقي في العلوم الإنسانية، ومن ثمة التأكيد على تاريخية الوجود الإنساني وضرورة فهم الإنسان بوصفه موجودا تاريخيا في جوهره. من أهم كتبه عالم الروح Le monde de l'esprit (1947 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(25) Cf. W. Dray, *Laws and explanation in history*, Oxford Univer. Press, 1957.

التعويذة التي لا يمكننا بأي حال من الأحوال الإقرار بعقلانيتها، يمكننا، وبافتراض الاعتقاد في موضوع الفعل، من فهم الاستخدام الأدواتي للتعويذة بجانب معنى يكون مقنعا لنا **عقلانيا**.

وحتى فيما يتعلق **باختيار الأهداف** التي يسمح الافتراض القائمة عليها بإمكانية حصول فهم عقلاني تليولوجي بوصفه "المحاولة العقلية الأكثر قبولا" يمكن إعادة بنائه، وبحسب فيبر، عن طريق موضوع الفهم المأخوذ **كمعيارية صحيحة** بالنسبة (للذات) الموضوع ولذات الفهم، فإذا ما نجحت هذه الأخيرة في طرح فرضية علاقة قيمية مؤسِّسة للفهم المتعلق بالهدف المرتقب عقلانيا، فإنه لن يبقى، بحسب فيبر، إلا العلاقة القيمية، المؤسِّسة للفعل القيمي عقلانيا وكيفية فهمها التي لا يمكن تقييمها بعد بطريقة مقنعة عقلانيا ومؤسسة. إنها لا تصلح إلا **لإنشاء عقلانية** يتوجب افتراضها للانطلاق نحو أي فهم (لاحق)، عقلانية إلزامية للذات و(للذات) الموضوع. بيد أن اختيار القيم، مثله مثل موقعها، لا يمكنه أن يؤسس، بحسب فيبر، بوصفه إلزاما عقلانيا، **فالفهم العقلاني** لعلوم الثقافة (التي يستغرق إمكانها هذا الافتراض المحتمل لهذه المسلمة) يغدو هو ذاته في مجمله مؤسسة قيمية محايدة في نظره.

إن الأمر هنا يتعلق بإعادة بناء **تحليلية-معيارية**، محايدة قيميا، لطرق العمل المؤسسة عقلانيا. هذه الأخيرة تصير ممكنة متى قمنا بافتراض مجموعة من التوجهات القيمية المختلفة. ففي إطار **التقريروية واستراتيجيا اللعب** مثلا يصير ممكنا اللجوء إلى

إعادة بناء تحليلية-معيارية للفعل انطلاقا من افتراض احتمال لتوجه قيمي-شكلي، أناني، متعلق بمصلحة كل فاعل[26]. إن إعادة بناء "مسار العقلنة" الغربي الذي يشكل الأفق الأشمل لسوسيولوجيا فيبر النظرية أو التفسيرية تخضع هي أيضا لتصور منهجي مماثل، ذلك أن أهداف مسار العقلنة معطاة بشكل مسبق في فرضية ما.

من المؤكد أننا نكاد نكون بصدد تقييم المضمون متى وجدنا أن ماكس فيبر يفترض **لاعقلانية** القرارات القيمية النهائية **وتعدديتها الضدية** كشكل أرقى للعقلنة (بمعنى "المسار الغربي للعقلنة" أيضا)، وذلك ليس بمعنى العقلنة القيمية (كاختيار هدف الفعل مثلا بسبب القيمة المطلقة لطريقة العمل) بل بمعنى العقلنة التليولوجية. وهذا يعني اختيار الوسائل بناء على الأهداف مع تقييم متماثل للأهداف بما أنها تشكل الوسائل الممكنة القادرة على إحداث نتائج معينة[27].

ينتج عن ذلك بالنسبة لفيبر 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 والنتائج غير المرغوبة لأفعالها، وأن أي خلاف حول تقييم النتائج لا ينبغي أن يؤدي إلى أية مشكلة مبدئية حول **الأسس العقلية**

(26) Cf. O. Hoffe, *Strategien der Humanität*, Albler, Fribourg-Munich, 1975.

(27) Cf. Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Cologne, 1964: 17. Et, à ce sujet, J. Habermas, TAC., I: 380 sq.

للأخلاق[28]. وهنا برأيي، ينبغي إدخال تأسيس تداولي-ترنسندنتالي للأخلاق (ولإعادة بناء العلم). هكذا ينتج عن هذا التصور الفيبري لمسار العقلنة، تقييم آخر نهائي، غير خاضع للتفكير، مسلمة الحياد القيمي للعلم، مع أن هذه المسلمة ذاتها غير حيادية.

ويمكننا أن نلاحظ بسهولة أنها تفترض أكثر مما يبدو، كتأسيسها الخاص، القيمة الأعلى **للموضوعية**، وشرط إمكان **صحة** (أو **خطأ**) المنطوقات العلمية. ويبدو جليا، ضمنيا على الأقل، أن فيبر يصوغ مشروع إعادة مسارات العقلنة الغربية، يفترض القيمة الأعلى للصحة- ومن ثمة، وهذا بديهي، تلك الخاصة بالحقيقة المنطقية- إلى جانب **العقلانية التليولوجية** كشرط لإمكان قيام مسؤولية أخلاقية عن النتائج. والحال أن تصورا للعقلانية يتجاوز فكرة العقلانية التليولوجية، بالمعنى الذي يعنيه هابرماز وأنا، يمكن بلورته وفق هذه القاعدة، ومن ثمة تصحيح، بل وتكملة، افتراضات ماكس فيبر كما يلي:[29]

1 ـ إن تصورا كهذا يمكنه أن يظهر بداية أن عقلانية المحاجة- وانطلاقا من أخلاق المسؤولية- لا تكتفي بأن تجعل كل فرد يخمن بمعزل عن الآخرين النتائج المرتقبة للأفعال

---

(28) Cf. K. O. Apel, *"Das Problem einer Begründung der Verantwortung-sethik im Zeitalter der Wissenschaft"*, in E. Braun (éd.), *Wissenschaft und Ethik*, Lang, Francfort, 1986: 11-52. [in *Sur le problème d'une fondation rationelle de l'éthique à l'age de la science*, trad. franç. R. Lellouche et I. Mittman, Presses Universitaires de Lille, 1987].

(29) Cf. K. O. Apel, *"The commune pressuppositions of hermeneutics and ethics types of rationality beyond science and technology"*, in J. Bärmark (éd.), *Perspectives in metascience*, Göteberg, 1979.

(بمعنى عقلانية الوسائل/ الغايات) ليرجع نتائجها فيما بعد إلى قراراته القيمية الخاصة به، والتي هي على العموم غير عقلانية. والحقيقة أن العقلانية الحجاجية تسعى إلى أن يتبع المشتركون قواعد في المقال التواصلي، قواعد تسمح لهم حتى بالتوصل إلى توافق حول التقييم يمكنه إقناع الجميع بالنتائج المتوخاة.

2 ـ بالمقابل، فإن هذا التصور يمكنه أن يعين المبدأ الشكلاني والإجرائي الذي ينبغي أن يتضمن القواعد التي وفقا لها يصاغ توافق حول تقييم نتائج الفعل (ونتائج احترام القواعد). بمعنى آخر إنه يمكنه أن يعين مبدأ أخلاق المناقشة في مستويين، هذه الخلاق لا تؤسس بذاتها معايير ملموسة بحسب الحالات، لكنها تؤسس الفكرة المنظمة لتأسيس (قابل لإعادة النظر فيه) معايير في **المناقشة العملية** للأشخاص المعنيين (أو ممثليهم).

لكن، ولكي يتسنى لنا **تأسيس** مبدأ شكلاني وإجرائي لأخلاق المناقشة، أي أن نشرح بمحاجة مقنعة

أن المزاعم ببلوغ صلاحة أخلاقية شاملة لا نصادفها فقط في أخلاقية العالم المعيش، بالإضافة إلى أن هذه المزاعم ذاتها قادرة على مواجهة أي اعتراض عليها بأنها مجرد أوهام بوضعها موضع مساءلة عقلية. لكن، وعلى خلاف ذلك، ولكي تشرعن بصفة نهائية (من خلال التفكير المتعلق بتساؤل عقلاني حول الشروط المعيارية لإمكانها) لا بد، برأيي، من تأسيس عقلاني نهائي تداولي-ترنسندنتالي لا يستند فقط إلى **موارد العالم المعيش** التي وضعها التنوير تحديدا موضع تساؤل، ولكنه يستند أيضا إلى **افتراضات المحاجة** التي تستعين بها المساءلة العقلية، والتي لهذا السبب، لم يعد يُعترض عليها عقلانيا. باختصار

نقول: ينبغي على التأسيس النهائي التداولي-الترنسندنتالي أن يبين أن الزعم بحقيقة العلم المفترضة من قبل فيبر في مسلمة الحياد القيمي (زعم لا يمكن في الواقع وضعه موضع تساؤل من قبل محاجة عقلية) ولكي يبين حقوقه في المحاجة، عليه أن يستند بدوره إلى افتراضات أخلاقية حول عقلانية المناقشة التواصلية. أما بما هو زعم، فإنه يجب عليه (بما أن كل فكر يمر عبر المحاجة يخضع لتأويل اللغة ولمراقبة احترام القواعد) أن يلتزم بطرحها على بساط المناقشة الحجاجية، ومن ثمة الاعتراف بصلاحة المعايير الأخلاقية المتعلقة بوحدة تواصلية مثلى لامتناهية. ولا ينتمي إلى هذه المعايير الأساسية المساواة في الحق لكل الشركاء الممكن تصورهم في المحاجة فقط، بل ينتمي إليها أيضا الواجب الذي هو واجبهم المتساوي بينهم جميعا من الناحية المبدئية، واجب المسؤولية المشتركة في حل المشاكل القابلة لأن تناقش كل سؤال يمر عبر الإسهام في المناقشة، يشهد على القبول بهذا الالتزام **بانهمامات شتى** بالمعنى التداولي- الترنسندنتالي[30].

لكن ماذا بالنسبة لإعادة البناء النقدية الفيبرية هذه لمشروع **إعادة البناء العقلاني للنشاط التواصلي**، وبخاصة تلك المتعلقة بمسارات العقلنة المتضمنة فيه بالقوة كما يتصورها هابرماز في

---

(30) هذا التفكير يحوي- بشرط التفسير- على رد أخلاقية المناقشة المؤسسة بشكل تداولي-ترنسندنتالي، على كل الاعتراضات التي يمكن توجيهها في أفق أخلاق المسؤولية أو أخلاق الحرص في مواجهة أخلاق خالصة للعدالة. أنظر: K. O. Apel, (1988 : index).

نقده لفيبر؟ إن ما يهمني في السياق الحالي، ليس إمكانية (وهي الإمكانية المقبولة من هابرماز ومني أنا) توسعة مفهوم عقلانية الفعل بمعنى العقلانية التواصلية، بقدر ما تهمني إعادة النظر في العلاقة بين الفهم والتقييم العقلانيين، وهو أمر مرتبط بتوسعة مفهوم العقلانية.

يشعر شنيدلباخ، كما هو الحال بالنسبة لكل قراء هابرماز، أن هذا الأخير، وفي إطار سعيه إلى تجديد "النظرية النقدية" يقوم باستبدال المسلمة الفيبرية حول الحياد القيمي بمسلمة قائمة على **الترابط الداخلي للفهم العقلاني** (مزاعم الصلاحة) **وللتقييم** (الأسباب). لكنه يقوم باستبعاد هذه الإمكانية متذكرا ماكس فيبر والتفسير (المألوف في **السيميائيات الشكلانية**) المتعلق بمعنى الاقتراحات في أفق معرفة الشروط **الممكنة** للحقيقة (وليس لديمومة هذه الشروط) "ولكي يعود بكل حرية إلى دفيدسون Davidson، يقوم شنيدلباخ هنا (بافتراض تعميم لفهم مزاعم الحقيقة بمعنى فهم للمزاعم المتعلقة بكل أنواع الصلاحة). وهنا يمكننا فهم النشاط التواصلي لأشخاص آخرين متى عرفنا تحت أية ظروف تكون مزاعم الصلاحة المصوغة قد تم استيفاؤها في المناقشة، أي كيف ستكون شكليات التوافق المؤسس"[31]. ما موقف هابرماز بهذا الصدد؟

من الضروري هنا الإقرار بأن هذا الموقف من التعقيد بحيث يتعذر معه إجلاء الغموض والازدواجية دفعة واحدة. وأود، من جهتي، أن أبدأ برفع لبس أجده عند شنيدلباخ،

(31) Schnädelbach (1986: 26), op.cit.

والذي فيما أفترض، يعود إلى ميل هابرماز الخاص في عدم التفرقة بين الفهم المشخص أو الملموس، والقابل للتحقق تجريبيا ولإعادة التأسيس، وبين النظرية الفلسفية لهذا الفهم: نظرية الفعل التواصلي، أي بمعنى **التداولية-الشاملة** الشكلية التي تمنحه أساسه الحاسم.

بداية، يبدو أن "نظرية الفعل التواصلي" ذاتها (بنواتها **التداولية-الشكلية** مثلا وبتفريعاتها بين أنماط مختلفة من عقلانية الفعل، ومن ثمة التفريق بين "نسق" و"عالم معيش") ليست متضمنة في **الفهم والحكم الملموسين** (التقييم) على أسباب الفعل التي، وبموجبها، تقوم بصياغة منطوقات **تدعي الشمولية الشكلية.** وهي لا يمكنها أن تكون متضمنة فيها، لأنها تتموقع في مستوى تفكيري أرفع مبدئيا من **زعم الشمولية**[32]. **لكنها هي كذلك ليست بنواتها التداولية الشكلية**، على الأقل، نظرية معيارية محايدة، معممة تجريبيا، مقيمة لكليات افتراضية (كما تفعل ذلك ألسنية شومسكي Chomsky فيما يخص الافتراضات اللغوية الإنسانية الفطرية) التي يمكن، أو ينبغي، التحقق منها عن طريق التجارب والملاحظات (الأكثر شمولية ما أمكن) على متكلمين أكفاء. وهكذا، فإن نظرية الفعل التواصلي، **بنواتها التداولية-الشاملة/ الشكلية** تضم منطوقات سبق وأن تم افتراضها في كل تحقق تجريبي محتمل للفرضيات (مثال ذلك المنطوقات حول **مزاعم الصلاحة الأربع، المتضمنة بداهة الأفعال التواصلية** الإنسانية التي يمكنها أن تكون محور تفكير المناقشة

(32) Cf. pour ce passage et la suite, la note 7.

الحجاجية، المنطوقات حول ضرورة افتراض **قرار توافقي حول مزاعم الصلاحة**، والمنطوقات حول **أولية العقلانية التواصلية** بالنسبة **للعقلانية التليولوجية الأدواتية والاستراتيجية**: أنظر في هذا السياق الأطروحة الهامة للنزعة الطفيلية بخصوص العلاقة بين استخدام اللغة "الموجه نحو النجاح" وذلك الاستخدام "الموجه نحو التفاهم المتبادل"). باختصار يمكننا القول إن **مبدأ المناقشة**[33] **(الذي يحوي كل التحديدات المتعلقة بمزاعم الصلاحة وبكيفية تلبيتها) هو افتراض ترنسندنتالي لمبدأ التزوير.** ويمكن توضيح هذا المبدأ (كما هي الحال مع كل نظرية أو منطوق صادر عن كائنات بشرية) إذا ما تحدثنا بابتذال أو بطريقة **خاطئة وغير تامة. لكن**، وبما أنه شرط للمعنى التداولي-الترنسندنتالي لمبدأ التقليد (وبالتالي لمبدأ **القابلية للخطأ**) فهو لا يمكنه أن يكون قابلا للتحقق التجريبي ولا للتقليد، ولا للخطأ حتى في مستوى ما بعدي أو "ميتا-مستوى"، كاحتياطي إمكانية الوقوع في الخطأ (من حيث المبدأ) مثلا. ففي الميتا-مستوى هذا، تبقى علاقة الشروط التداولية-الترنسندنتالية ثابتة لا تتغير.

بدلا من **المطلب** (الذي صاغه هابرماز منذ 1971، أي بعد

---

(33) في نصوصي:

«*Die Logosauszeichnung der menschlichen Sprache*» (in H. G. Bosshardt éd., *Perspektiven auf Sprache*, De Gruyter, Berlin-New York, 1986: 45-87) et «*die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen*» in Concordia 11 (1987: 2-23),

قمت بشرح مبدأ المناقشة كمبدأ للوغوس موجه نحو المقترحات بحسب السيميائيات المنطقية لإطار "هيدغر"، والمركزية العقلية عند دريدا.

تعميم براديغم تشومسكي حول بلورة نظرية مؤسسة) الخاصة **بالتحقق التجريبي** الذي يمتد إلى **المنطوقات المركزية للتداولية الشاملة**، نجد أنفسنا، متى انتقلنا إلى مجال التأويل **التداولي-الترنسندنتالي** أمام بديل للتحقق هو كالتالي: كل المرشحين الذين يلبون حصريا نظام المنطوقات التداولية-الترنسندنتالية بالمعنى الدقيق للكلمة، يتوجب عليهم الخضوع للفحص لمعرفة ما إذا كان يمكن رفضهم دون أن يجرنا ذلك إلى **تناقض تفاضلي**- إلى هذا ينتمي، فيما أرى، العديد من منطوقات الفلسفة التحليلية للغة، وتلك الخاصة بنظرية أفعال اللغة التي يؤدي الاعتراض عليها إلى شذوذات في مستوى اللغة لها أهميتها كمؤشرات فلسفية- وإذا لم يكن ذلك ممكنا (كما هي الحال بالنسبة لمزاعم إمكانية توافق شامل مرتبط مبدئيا بزعم نظري حول الحقيقة، وذلك أيا كان تعليقنا حول ليوتار Lyotard[*]،

(*) ليوتار (جان فرانسوا) Lyotard (J. F) (ولد عام 1924) فيلسوف فرنسي معاصر. يعد كتابه مسألة ما بعد الحداثة *La Condition postmoderne* (1979) البيان الفلسفي الأهم لتيار ما بعد الحداثة الفلسفي، بالإضافة إلى كتاب المختلف *Le Différend* (1979). فإذا كانت الحداثة قد انبنت انطلاقا من فلسفة الأنوار المقدسة للإنسان العاقل، العالم، الإنسان الواحد الموحد، فإن معرفة ما بعد الحداثة تنطلق من مبدأ أساس عنوانه الإيمان بالاختلاف والتعددية في جميع المجالات، ومن ثمة البحث عن حقيقة الإنسان في المجتمع الصناعي المتقدم في كل المناطق التي لم تعرها الحداثة أدنى اهتمام وفي العلوم التي همشتها (المترجم).

Cf. J. F. Lyotard, *La condition postmoderne*, éd. de Minuit, Paris, 1979. Et sur ce point, M. Frank, *Die Grenzen der Verständigung*, Suhrkamp, Francfort, 1988.

فإننا سنجد أنفسنا في مواجهة منطوق تداولي-ترنسندنتالي يمتلك تأسيسا فلسفيا نهائيا لا يمكن تجاوزه في أية محاجة كانت (أي بنفس قوتها)، بحيث لا يمكن تأسيسه طبعا عبر **الاشتقاق عن أي شيء آخر** دون أن يتشكل دور فاسد[34]. ما هي إذن، العلاقة (المهمة لتجديد النظرية النقدية) بين منطوقات "نظرية الفعل التواصلي" (بمقدار ما هي منطوقات من طبيعة **تداولية-شمولية**) وبين المنطوقات التي تمثل **الفهم الملموس، القابل للتحقق تجريبيا، للعلوم الاجتماعية المؤسسة، فهم متضمن**، بحسب مسلمة هابرماز، في المسار الخاص بتقييم ادعاءات الصلاحة المأخوذة كموضوع للفهم؟

بداية، لا بد من القول إن "نظرية الفعل التواصلي" تحتوي بالضرورة، برأيي، على المنطوقات **الشاملة-الشكلية** التي تعمل على توضيح العلاقة الداخلية بين الفهم الممكن لأفعال اللغة، وبين ما يفترض أن تعرفه عن شروط الإمكان القادرة على توضيح مزاعم الصلاحة لدى أفعال اللغة. هذا النمط من المنطوقات يقدم عند هابرماز من خلال التعريف التالي الذي يلخص مجمل الشروط، "إننا نفهم فعلا من أفعال اللغة عندما نعرف ما يجعله مقبولا" (**نظرية الفعل التواصلي**، I، 400). في

---

(34) أنظر صياغتي لمصطلح التأسيس النهائي في:
«Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik», in B. Kanitscheider (éd.), *Sprache und Erkenntnis*, Innsbruck, 1976: 55-82. Cf. aussi W. Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik*, Alber, Fribourg-Munich, 1985.

هذا الصدد، وبحسب ملاحظة شنيدلباخ العابرة، فإنه ما من تباعد متضمن في طبيعة الطريقة التي نتصور بها عادة علاقة الفهم والتقييم. وهكذا، فإن تعريف هابرماز لا يحتوي على الأطروحة التي بموجبها ينبغي علينا، لكي نفهم، أن نعرف ما إذا كانت شروط القبولية قد تم استيفاؤها (أنظر مقترح فيتغنشتين: "إن فهم مقترح ما يعني: معرفة ماذا يحدث له عندما يكون صحيحا (ذلك أنه يمكننا فهمه دون أن نعرف ما إذا كان صحيحا)" (رسالة منطقية-فلسفية 024.4).

إن احتمال حدوث **امتناع عن التقييم** (كما هو الحال عند ماكس فيبر وكذا التنظيرات التحليلية التجريبية) متوقع تماما هنا، بل يمكننا القول إن التفريق بين تمثل شروط الإيفاء المحتملة والمعاينة التي تسمح لنا بأن نقرر أنه في حال اجتماع هذه الشروط، فإننا سنقع في دور فلسفي حقيقي. يسمح بحدوث امتناع مجرد عن التقييم في مجال العلوم التاريخية-التأويلية (امتناع منهجي محدد). مع ذلك، ينبغي عدم الخلط بين هذا **الامتناع عن التقييم الخاص بالمنهجية**، وبين الحياد القيمي المبدئي اللازم في علوم الطبيعة بخصوص الموضوع. ففي الحالة الثانية، ليس هناك طبعا أي زعم بالصلاحة من قبل الموضوع (وعليه فما من سبب هناك يدفعنا لفهمه والحكم عليه).

وعلى خلاف **العلاقة ذات-موضوع غير القيمية** مبدئيا، والمقبولة بداهة، والمفترض وجودها في كل شكل من أشكال المعرفة الهادفة إلى شرح "نومولوجي"، فإن **الفهم**، بما هو لحظة **تفاهم** تقديرية بين **ذوات مشتركة**، فهو متضمن في **الحكم التقديري** على ادعاءات الصلاحة، وعلى الأسباب. لكن، وفي

سبيل تقويم غير محدد بشكل مسبق يمكن لهذه العلاقة، إذا وضعت في حسبانها كل المقاييس المحددة الممكنة، أن تمتنع عن أي حكم قيمي وأن تحدده ضمن أفق التجريد المنهجي المشروح سابقا. في المقابل، لا أعتقد أن هذا الموقف المنهجي يكفي لأن يجعل من شيء ما وكأنه نظرية نقدية، أي علما نقديا مؤسسا، الذي، وبمقتضى مزاعم الصلاحة القابلة للفهم تاريخيا، وتلك الخاصة بالحق، وبالأخلاق أو الأخلاقيات المصوغة من قبل فلاسفة ينتمون إلى شكل حياتي معين، أو إلى حقبة سوسيو-ثقافية محددة، يسمح بالنسبة لحكم معياري حول الأسباب الوجيهة أو غير الوجيهة، باستخدام المزاعم ذاتها بغرض إعادة بناء "التاريخ الداخلي للعلم" (لاكاتوس Lakatos)(*) مثلا[35].

لقد أشرنا سابقا إلى واقعة أن هابرماز يجيز في الواقع إمكانية إعادة بناء معيارية مقيمة من هذا النوع، **لمسارات العقلنة** التي يميزها هو بذاته- مسارات تتلاءم مع الأبعاد شبه-الكانطية الثلاثة الخاصة بمزاعم الصلاحة، ومن ثمة مع العقل. هذه

(*) لاكاتوس (إيمر) Lakatos (Imre) (1922-1974) فيلسوف وإبستيمولوجي مجري. اشتهر بنظريته المسماة ببرامج البحث العلمية في تفسيره للتقدم العلمي، المعارض للتفسير البوبري القائل بمنهجية التكذيب. من أهم كتبه على الإطلاق منهجيات برامج البحث العلمية *Les méthodologies des programmes de recherche scientifiques* (1978 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(35) Cf. I. Lakatos, *Die Geschichte der Wissenschaft und ihre rationalen Rekonstruktionen*, in W. Dietrich (éd.), *Theorien der Wissenschafts-geschichte*, Suhrkamp, Francfort, 1974: 55-119.

الفرضية، تسمح برأيي، بأن نفهم أن هابرماز يجهد نفسه في تخطي الشرح المعتاد للعلاقة بين الفهم والتقييم، وأن يبين في غمرة الابتعاد عن ذلك، أن هناك علاقة داخلية بين العمليتين، علاقة تصير إلزامية بالنسبة للعلم المؤسس متى ارتبطت بالتفاهم المتبادل ما قبل العلمي وجعلت منه موضوع تفكير نقدي للدينامية المتعلقة بإحراز التقدم في مجال التعلم، والتي أصبحت ممكنة، بل إلزامية حتى بالنسبة للتفاهم المتبادل. هذا الافتراض وحده هو الذي سمح بفهم المنطوقات التي حيرت شنيدلباخ وآخرين حول ضرورة وجود تقييم يكون من الصعوبة بمكان تقرير مداه. ويتعلق الأمر هنا بالمنطوقات التالية: "**لكي يتسنى له فهم بيان منطوقي يتوجب على المؤوِّل** أن يضع في حسبانه الأسباب **التي بواسطتها يمكن للمتكلم أن يدافع عن صلاحة بيانه المنطوقي** إن تطلب الأمر ذلك، وإن وجدت الظروف المناسبة [حتى الآن، نجد أن كل شيء يتوافق مع الشرح المعتاد الذي يجعل من الامتناع الواقعي للتقييم ممكنا، إن لم نقل متوقعا]" وسيجد نفسه، هو بالذات، **منخرطا في مسار الحكم على ادعاءات الصلاحة** [هنا يبدأ القارئ بالإنصات إلى ما سيقوم به هابرماز بتفصيله كالتالي]: "**إن الأسباب هي في الواقع محبوكة بطريقة يصعب معها وصفها إذا ما تبنينا موقف شخص ثالث، بمعنى دون رد فعل سواء بالقبول، أو بالرفض، أو بالامتناع** [هذا جديد .] **إنه ما كان للمؤول أن يفهم معنى "سبب" لو لم يحمل على إعادة بلورته ضمن المنظور التأسيسي، أي تأويله عقلانيا بمعنى فيبر. إن وصف الأسباب يتطلب تقييما، حتى ولو لم يكن في مقدور من اقترح الوصف**

الحكم على لحظة ملاءمتها، إذ لا يمكننا فهم أسباب معينة إلا إذا فهمنا لماذا هي ملائمة [وهذا مدهش! فالشرح المعتاد كان سيكون كالتالي: بمقدار ما نفهم تحت أية ظروف، مجتمعة أم لا، ستكون هذه الأسباب ملائمة. يتبع هذا القول شيء ما يشبه الإجابة على دهشة القارئ] وبالمرة **لماذا ليس في الإمكان بعد تقرير ما إذا كانت الأسباب حسنة أم سيئة. وهذا هو السبب الذي يمنع مؤوِّلا ما من تأويل بيانات منطوقية، التي وعبر مزاعم بالصلاحة قابلة للنقد، نجدها مرتبطة بإمكان عقلي من دون اتخاذ أي موقف. كما أنه لا يستطيع أن يتخذ موقفا دون أن يضع تصوراته الخاصة المتعلقة بالحكم، أو على الأقل أن يجعل منها تصورات خاصة به هو** [هذا ما يبين، ودون لبس، التباين بين **النظرية النقدية** قياسا بالعلوم الاجتماعية المحايدة. أما ما يتبع فهو يتصل **بالنظرية العقلانية التواصلية**] . . .**وهكذا، فإن اشتراطا بسيطا ممكنا، لا يمكنه بأية حال تحرير المؤول من التزامات شخص منخرط مباشرة. عند هذه النقطة الحاسمة بالنسبة لمسألة موضوعية الفهم، فإن الشكل نفسه من الكفاءة التأويلية مطلوب من الملاحظ في العلوم الاجتماعية والدنيوية** [هنا، أدخل مفهوما جديدا متعلقا بموضوعية الفهم، وانطلاقا من العلوم الاجتماعية المشهرة عن طريق التأويل، مفهوم يختلف عن **موضوعية** علوم الطبيعة، ومن ثمة يختلف عن مفهوم فيبر أيضا ما دام أن هابرماز ينظر إلى الفهم لا من جهة العلاقة ذات-موضوع، وإنما ينظر إليها من جهة ذات-ذات نظير في إطار التفاهم التواصلي المتبادل بخصوص شيء ما في العالم] (**نظرية الفعل التواصلي**، فقرة 169).

إن حصيلة المقطع المذكور، في أفق الصياغة التي يتضمنها، والتي تفصح عن موقف منهجي **غير حيادي للفهم**، تتلخص في نظري في النقطة التالية: **الامتناع عن أي تقييم** متوقع في التفسير العادي للعلاقة بين الفهم والتقييم بما هي موقف عادي للمنهج المسخر لخدمة **مثال الموضوعية**. إذن، هذا الامتناع لم يرفض من قبل هابرماز (فقد يكون بحكم الواقع، ضروريا من أجل فهم عادل لمزاعم الصلاحة ولأسباب تخص متكلمين آخرين). مع ذلك، فهو ينظر إليه **كطريقة ناقصة** لفهم تقييمي سيكون بمثابة جزء متمم للفهم المتبادل الذي تتم صياغته عبر توافق معين، كأن يقال "**ليس في الإمكان بعد**" الحكم النهائي على ملاءمة الأسباب والأسباب المضادة التي تتحدث لصالح الزعم بالصلاحة. إن التفسير العادي لمعنى البيانات المنطوقية بوصفها شروطا لإمكانية البت في زعم الصلاحة يفترض بشكل دائم الامتناع المجرد المنهجي للتقييم النهائي، ومن ثمة المختلف، عن موقف هابرماز، لأن تناقضه معها ليس من الناحية المنطقية، عليه فقط أن يصبح موضوعا لإعادة تأويل نقدي، وذلك بما هو تثبيت منهجي-مجرد لطريقة فهم خاطئة في ذاتها، وأن يرفع/يلغي ديناميكيا إلى مرتبة النظرية النقدية. إن الطريف في التفسير العادي الذي يتوقع منا الامتناع عن تقييم نهائي يكمن في أنه يحدد، وبأكبر قدر من الوضوح الممكن، إلام سيستند المدخل المنهجي لتقييم نهائي مستقبلي. هذه الإحالة إلى إمكان قيام تقييم نهائي كان قد شكل نقطة الطرافة في مبدأ التحقق المتخذ كمقياس للمعنى. سأكون مستعدا لأن أرى في الموقف الذي أنهيت عرضه للتو، شرحا مناسبا للموقف

المنهجي للعلوم النقدية المؤسسة. مع ذلك أود أن ألحق به السؤال التالي: من أين يستمد الفهم الخاص بالعلوم الاجتماعية المؤسسة (النقدية)- الذي يفترض فيه أن يكون في مستوى مباشرة حكم تقييمي- مقاييس حكم عقلاني على الأسباب، وبخاصة مقاييس الحكم اللازمة لإعادة تأسيس نقدية لمسارات العقلنة المجاز بمقتضى مزاعم الصلاحة الثلاثة للقول الإنساني؟

لقد سبق وأن ألمحت إلى الطريقة التي أجاب بها هابرماز عن هذه المسألة. إنه ينطلق من فكرة أن الأنماط الثلاثة لمزاعم صلاحة القول (حقيقة، مصداقية، عدالة) التي توافق الأشكال الثلاثة لعلاقة القول بالعالم، تعود بالأساس، بما هي **مزاعم قابلة لأن تفهم**، إلى **صلاحة شمولية**. وعليه فإن مسار الفهم المتبادل لا يمكنه بأية حال أن يكون له مبدأ منظم لتقدمه التليولوجي إلا في إطار توافق شامل (أستطيع القول: في إطار توافق مجموعة تواصلية مثلى ولامتناهية). انطلاقا من بوبر ورويس Royce(*)، اقترحت أنا بالذات، أن نرى في هذه الفكرة بديلا معياريا (دون تأسيس تداولي-ترنسندنتالي في تلك المرحلة) وذلك خلال مشاركتي في التكريم المهدى إلى غادامير عام

(*) رويس (جوزي) Royce (Josiah) (1835-1916) فيلسوف المثالية الأول في أمريكا دون منازع. شغل منصب أستاذ الفلسفة في جامعة هارفارد الشهيرة. تركزت فلسفة رويس المثالية حول بحث مسألة "الذات المطلقة" التي تستغرق الذوات الفردية، بل التي تستغرق الوجود بأكمله بما أن الكون ذاته هو عبارة عن كائن حي واحد، وعقل وروح واحد. من أهم كتبه روحانية الفلسفة الحديثة *Spirit of Modern Philosophy*، البعد الديني في الفلسفة *The religious Aspect of Philosophy* (المترجم).

1970، أين قمت باتخاذ موقف مغاير حيال مفهوم غادامير "حدوث الحقيقة"، المستلهم من هيدغر، والذي بموجبه يرى أنه لا يمكن قيام سوى "فهم مغاير" واحد مرتبط بسياق خاص[36].

في مفهومه عن "التداولية - الشمولية" أدخل هابرماز، فيما بعد، إلى المسلمة الخاصة بتكوين توافق، **تحاليل نظرية أفعال اللغة، وتراتبية الوظائف اللغوية** على طريقة بوهلر Bühler[*]، ومفهوم أشكلة-البت في مزاعم الصلاحة في المناقشة الحجاجية[37].

لكن كيف يمكننا تأسيس مفهوم كهذا دون أن نعطي الانطباع بالرضوخ لفلسفة تليولوجية للتاريخ التي قد نؤسس مبدأها دغماتيا، كأن نعلن مثلا أن الأفكار المنظمة لمسار العقلنة، المطروحة كمهمة ينبغي إنجازها، تحدد هدفا افتراضيا ليس له أي بعد تأسيسي آخر؟ وهذا بالفعل ما وصل إليه هابرماز، وذلك عندما اعتبر أن افتراضات المناقشة الحجاجية المتعلقة بتكوين توافق، مجرد افتراضات قابلة للتحقق تجريبيا.

---

(36) K. O. Apel, *« Szientistik oder transzendentale Hermeneutik ? »*, in *Transformation der Philosophie,* Suhrkamp, Francfort, 1973, vol. II: 178-218.

(*) بوهلر (كارل) Bühler (Karl) فيلسوف وألسني ألماني، يمثل تيارا مناقضا للألسنية البنيوية، إذ ينظر إلى اللغة بوصفها نشاطا إنسانيا وليس مجرد نسق مغلق قائم بذاته. من هنا يقترح بوهلر ثلاثة وظائف أساسية للغة: وظيفة التمثل، وظيفة التعبير ووظيفة الاستدعاء. من أهم كتبه أكسيوماتيك الألسنية *Axiome de la linguistique* (1933) (المترجم).

(37) Cf. surtout J. Habermas (1976) et TAC I, III.

في هذه الحال، فإن مفهوم هابرماز لن يكون، من الناحية المبدئية، مختلفا عن مفهوم ماكس فيبر المنظور إليه على أنه محايد قيميا.

لكن، هل إن توسيع المفهوم الفيبري لمسار العقلنة ضمن أفق العقلانية التواصلية وأخلاق المناقشة يجعلان منه موضوعا إشكاليا بالدرجة الأولى؟ كيف يمكننا أن نتصور في الحقيقة أخلاقا لاعقلية ستحمل الطابع اللامشروط للصلاحة في نهاية المطاف وتعيده إلى فرضية قابلة للتحقق تجريبيا؟

بالنسبة لكانط من الضروري لنا أن نتوصل لنسبنة الطابع الأمري أو الإلزامي لمبدأ الأخلاق، وفي حالة قبولنا لمسار عقلاني مناسب للأخلاقية (كما يمكننا أن نهيكلها مثلا بالاستعانة بمنطق النمو عند بياجيه Piaget وكولبرغ Kohlberg- منطق تنمية القدرة الأخلاقية على الحكم) فإن الطابع الأورو-مركزي لكل ما يتعلق بمفهوم التقدم، لا يمكنه أن يجد، وفي أحسن الأحوال، سوى معارضة الكفاءة التجريبية للنظرية التكوينية-التجريبية. لكن ما من حجة فلسفية أصيلة تسمح بتأسيس أوالية المستويات العليا وبخاصة تلك المتعلقة بأوالية المستوى الخاص بالملكة الخلقية للحكم[38]. وسيصبح أقل إمكانية أيضا أن نؤسس إيتيقيا أي تقدم خلقي بما هو مهمة تتميز بطابعها الأمري، ينبغي إنجازها حسب المسلمة. هذا الطابع يأخذ منحى مستقلا عن المجرى الواقعي

(38) L. Kohlberg le voit très bien dans l'article «*Justice as reversibility : the claim to moral adequacy of the hightest of moral judgment*», in L. Kohlberg, *The philosophy of moral development*, Harper & Row, San Francisco, 1984: 191 sq.

للتاريخ[39]. إذن كيف نعطي **للتأسيس المعياري للنظرية النقدية** القوة الكافية لكي نتمكن من الاستعانة بإيتيقية ذات طابع أمري؟

III ـ ما هي الصورة أو الوجه الحجاجي الأكثر صلاحة لتأسيس علم مؤسس ("النظرية النقدية")؟ هل هو التأسيس التداولي-الترنسندنتالي النهائي والانتظام الذاتي أم أنها تبديل هذه الاستراتيجية المؤسسة عبر تسخير أخلاقية خاصة بالعالم المعيش، الموضوعة موضع تساؤل بشكل مسبق؟

واقعيا يستعين هابرماز في مساهماته بغرض تأسيس معياري **للنظرية النقدية**- تلك **النظرية** التي اقترحها كل من هوركهايمر Horkheimer وأدورنو Adorno في إطار فلسفة للتاريخ فقط (أي في إطار **ميتافيزيقي، إن لم نقل في إطار لاهوتي-أخروي حسب رأيي**)- أي افتراضات أقوى بكثير من تلك الخاصة "بنظرية قوية"- بالمعنى الذي يقصده بوبر وتشومسكي- أي نظرية مزودة بفرضيات قابلة للتحقق تجريبيا على الكليات). في الهيكلية النظرية التي يأخذها هابرماز في حقيقة الأمر كقاعدة، فإننا نجد أن فرضيات العلوم الاجتماعية المؤسسة، القابلة للتحقق تجريبيا تشغل فقط وظيفة "المكونات" التكميلية لتركيبة تزاوج بين الطريقة الفلسفية ومنهجية العلم التجريبي (كما كانت عليه الحال

(39) Cf. E. Kant, *Welches sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens und Wolfs Zeiten in Deutschland gemacht hat?* Auflösung der Aufgabe, II: *Fortschritte der Theologie [Les progrès de la métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibniz et de Wolf,* trad. Franç. L. Guillermit, Vrin, Paris, 1973.]; voir aussi *«A propos de la formule: c'est peut-être juste dans la théorie mais faux dans la pratique»* III.

في أول مشروع له إعادة بناء نقدية ماركس[40]- وبخاصة في الاقتراح الذي قدمه- وهو الاقتراح الذي قبله كولبرغ عن صواب- بغية تأسيس تفاعل وإمكانية دعم وتصحيح متبادلين لتأسيس فلسفي ما، ولصياغة فرضيات تجريبية-سيكولوجية، وللتأكد من تنامي المقدرة الخلقية على الحكم، وذلك في إطار النظرة التكوينية-البنيوية[41]. كيف يمكن للصياغات النظرية الفلسفية القابلة للتحقق تجريبيا أن تدعم وأن تصحح ذاتها بشكل متبادل (وبصيغة أكثر تحديدا: إنها تحث بعضها على القيام بتصويبات) في الوقت الذي لا يمكنها فيه اللجوء إلى طرق مختلفة للتأسيس (يفترض أنها تكميلية) التي يمكن تجديد العلاقة بينها داخل نسق معين[42]. من هنا ينبغي أن يكون هناك فئتان مختلفتان من المنطوقات: إما أن يكون تحققها التجريبي وكذا تقليدها الممكن متوقعين، وإما أن يكون التأسيس مستندا إلى أنه في حال غياب افتراض مسبق بالصلاحة، فإن لزوم ومعنى مبدأ التحقق التجريبي والتقليد لا يمكن فهمهما إطلاقا. في هذه الحالة الأخيرة فإن لزوم تحقق تجريبي يصبح لا معنى له.

والحال أن هابرماز، وفي "رده" على المواقف المنتقدة،

---

(40) Cf. J. Habermas, « Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus », in *Theorie und Praxis, Neuwied, Luchterhand, 1963: 261-335.*

(41) Cf. J. Habermas (1983: 48). Ainsi que L. Kohlberg, *Moral Stages*, op. cit. note 19, p. 15 sq.

(42) K. O. Apel, « Die transzendentalpragmatische Begründung der Kommunikationsethik und das Problem der höchsten Stufe einer Entwicklungslogik des moralischen Bewußtsein », in *Diskurs und Verantwortung*, Suhrkamp, Francfort, 1983: 306-369.

المتخذة حيال **نظرية الفعل التواصلي في النشاط التواصلي**، رفض بصورة صريحة حجج كولمان Kuhlmann (وحججي) لصالح التفريق بين المنطوقات القابلة للتحقق تجريبيا ومنطوقات التداولية-الترنسندنتالية[43]. من جهة أخرى، وفي رده على الاعتراضات العديدة التي تتهمه، وهي محقة في ذلك، بأنه أدخل عن طريق الخداع مقدمات معيارية قوية إلى نظرية شبه وصفية للعالم المعيش، عن النشاط التواصلي الواقعي وعن استخدام اللغة، وهو لم يتوقف بتاتا عن التذكير بالاختلاف الذي ينبغي إقامته بين **المستوى الفلسفي والمستوى السوسيولوجي التجريبي**[44]، **والذي مر مرورا على القراء. من جهة ثانية ينبغي**

---

(43) Voir sur ce point la note 7.

(44) J. Habermas (1986 : 349 sq).

وبخلاف ذلك (id. 368 sq) حيث إن الطابع الضروري الأساسي على الصعيد التداولي-الترنسندنتالي- لافتراضات التواصل المحللة على الصعيد التداولي الشكلي- أي في لحظة أشكلة المقال الحجاجي- نجده بالتأكيد مختلطا بالطابع الضروري الذي لا يمكن تجاوزه (في الحياة العملية وليس في التفكير المنهجي) المتعلق "بفهم مسبق" لمجموع المشاركين في التواصل، في بديهيات مكتسبة عبر العادات الثقافية والتنشئة الاجتماعية، وفي شكل حياتي حاضر حدسيا، معروف تقديريا ومفترض بوصفه غير إشكالي.

أنظر أيضا (id. 375) أين نجد أن "أفضلية" "مفهمة" للفلسفة انطلاقا من المقدمات الفلسفية لا يمكنها أن توضح بطريقة مقنعة، لأن المفهمة تستند فقط إلى "الاعتراف الحدثي بالمزاعم اللاحدثية بالصلاحة" في العالم المعيش، وليس- كما هو مفترض لرفض الاعتراضات- إلى البرهنة على عدم جواز المنازعة حول الاعتراف بمعايير أساسية محددة، كلية وشكلية-تنفيذية لإيتيقا المناقشة. هذه البرهنة يقوم المحاجج على خلاف ما تراه الأخلاقية الواقعية للعالم المعيش التي تسبق "إلى حد ما" المعيار الشكلي لإيتيقا المناقشة.

أن نذكر أن هابرماز، كما أنا بالذات[45]، كان ينوي التمييز[46] بين المبدأ الشكلي الإجرائي الأساس لإيتيقا المناقشة وبين التأسيس كما هو نفسه. وتحديدا شرعنة المعايير الملموسة والظرفية، ومن ثمة تلك التي يمكن مراجعتها، والمعهود بها إلى المناقشة العملية للأشخاص المعنيين أو إلى من ينوب عنهم. كما يميز كذلك مقياس الأخلاقية كما هو وارد في أخلاق العالم المعيش عن المعايير، المجاملة بطريقة ما، المكتسبة على خلفية العادة الخاصة بالأخلاقية الملموسة. إذن، ما المعنى الذي يمكن أن تأخذه هذه التمييزات إذا كان مبدأ إيتيقا المناقشة سيرجع في نهاية الأمر إلى افتراض مزعوم، جائز تاريخيا، للنشاط التواصلي للعالم المعيش (افتراض ينبغي التحقق منه باستمرار عبر اختبارات موسعة)؟ إذا كان الأمر خلاف ذلك، حملنا هذه التمييزات على محمل الجد معترفين لها بمعنى **الاختلاف**

---

(45) Cf. K. O. Apel, "Ist die philosophische Letztbegründung moralischer Normen auf die reale Praxis anwendbar?" in *Funkkolleg Pratische Philosophie/Ethik: Dialoge*, Fischer, Francfort, 1984, vol. 2: 123-146; et *Studientexte*, Beltz, Weinheim-Bâle, vol. 2: 606-634.

(46) Cf. J. Habermas, «Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwande gegen Kant auch auf die Diskursethik zu?», in W. Kuhlmann (éd.), *Moralität und Sittlichkeit*, Suhrkamp, Francfort, 1986: 16-37.

إن هذه المحاجة، فيما أرى، تدافع في نهاية المطاف عن أولانية المقياس الكلياني للأخلاق ضد الأرسطية الجديدة والهيجلانية الجديدة (على الرغم من أنها تقر بالضرورة التكميلية بغرض تحقيق "الحياة السعيدة" في مستوى الأخلاقية) هي (أي المحاجة) في تناقض مع الاستراتيجية- الموظفة ضد التأسيس النهائي للأخلاق- التي تود أن تؤسس، بالاستناد إلى أخلاقية العالم المعيش، مقياسا كليانيا يكون بمثابة المعبر عنها.

الترنسندنتالي، عندئذ سيصبح من السهل الاعتراف بأن التأسيسات الخاصة بمعايير المضمون الظرفي (كمبادئ العدالة عند راولس Rawls(*) مثلا) لا يمكن أن تؤسس إطلاقا على المبدأ الشكلي المناسب كليا بصورة قبلية لإيتيقا المناقشة وحده، بل عليها أن ترتبط دائما بـ "قاعدة توافقية - جائزة" (رورتي) كما هي الحال عند راولس في إحالته إلى تقليد الدستور الأمريكي(47).

في الحالات الأنموذجية التي ألمحت إليها لتوي، يبدو لي أن الاستراتيجية الحجاجية لهابرماز، على خلفية سعيها إلى الاقتصاد في التمييز المنهجي بين الفلسفة والعلم المؤسس، القابل للتحقق تجريبيا، هي بالبداهة غير منسجمة، أو غير متماسكة. وأعتقد أن هابرماز، سيجد نفسه يوما ما مجبرا على الحسم فيما إذا كان ينوي الاستمرار في اللاإنسجام أو

(*) راولس (جون) Rawls (John) (1905-2002) من أبرز مفكري الفكر السياسي اللبرالي في أمريكا، حيث حاول عبر مؤلفاته المختلفة ترسيخ الأسس التي انبنت عليها النظرية اللبرالية بأبعادها المختلفة مع تثمين الأبعاد الإنسانية العميقة في النظرية الاشتراكية أيضا. فمن اللبرالية احتفظ بمطلب الحرية الفردية وتنمية قدرات الإنسان الذاتية بعد صراع طويل مع الكنيسة بشكل خاص، ومن الاشتراكية أبقى على جهودها من أجل بعث العدالة والمساواة بين البشر. من أهم كتبه العدالة والديمقراطية *Justice et démocratie* (1993 الترجمة الفرنسية)، اللبرالية السياسية *Libéralisme politique* (1995 الترجمة الفرنسية)، نظرية العدالة *Théorie de la justice* (1993 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(47) Cf. note 2.

اللاتماسك، أو أن يعيد إلى الفلسفة **وظيفتها التأسيسية** الأصلية المرتبطة بمزاعم شمولية للصلاحة قبلية أو ذاتية الإحالة أو الاحتكام (ستكون له فرصة العودة إلى أسباب رفض هذه الادعاءات الخاصة بعصرنا). إن الحجة الأقوى التي تظهر أن هابرماز ما يزال يتبع في الواقع استراتيجية مؤسسة مختلفة (وأقوى) عما يجيزه، تظهر أنه هو ذاته، وفي المواضع الأكثر حسما في أحدث مؤلفاته (قول الحداثة[48]- المتناقض للأسف مع ما يتعلق بتأسيس الإيتيقا) لم يستعن قط بأية حجج تجريبية أو شبه تجريبية، إلا من إجراء (كنت قد بينت سابقا أنه كان يشكل بديلا، بمعنى تحقق فلسفي أصيل من الحجج) يتمثل في استخلاص النتيجة من تناقض صيغوي. من الأكيد أن الرهان هنا يتمثل في استغلال إمكانية تطبيق الإجراء المرتقب (التأسيس النهائي التفكيري الترنسندنتالي عن طريق الاختزال (الضمني) لرفض المنطوقات المتعلقة بالمبادئ) على مستوى أعلى للإبستيمولوجيا ولنظرية المحاجة فقط (أي مستوى التفكير الذاتي للمناقشة الحجاجية) وليس على مستوى المنطوقات النظرية المتمحورة حول التواصل في العالم المعيش. وحده، المشتغل بالفلسفة، يمكنه أن يوجه تفكيرها إلى الافتراضات غير القابلة للرفض في المحاجة بما هي كذلك، والذي يجد فيها "الضربة" الأولى في لعبة اللغة التداولية-الترنسندنتالية يرى أن الافتراضات الضرورية للتواصل الذي يمر عبر المحاجة لا

(48) Voir plus bas, note 56.

يمكن تجاوزها منهجيا[49]. أما الافتراضات المعيارية فهي بالمقابل ليست كذلك بتاتا، وهي قد تكون **إلزامية** عمليا

---

(49) أنظر محاجتي ومداخلة هابرماز المميزة كثيرا في:
Transzendentalphilosophische Normenbegründungen, Paderborn, UTB 779, 1978: 227.

إن مصادرة الطابع الضروري منهجيا مرتبط بالتفكير الذاتي للمحاجج، بما هو محاجج، وبالتالي بالممارسة الفلسفية بما أنها تمثل شكل التفكير للتواصل في العالم المعيش الذي يمكن أن يثبت نهائيا أن الافتراضات المتعلقة بالتواصل، الضرورية حدثيا لكن التاريخية- الجائزة الخاصة بشكل من الحياة، لا ينبغي الخلط بينها وبين الافتراضات الضرورية قبليا لكل تواصل حجاجي، ومن ثمة لكل فكر يشتمل على مزاعم بالصلاحة. هذه التفرقة أثناء التحليل، بين افتراضات جائزة وافتراضات قبلية، لا يمكن القيام باسم نظريات "موضوعية" تتعلق بالاحترام الضروري للقواعد- وفقا للنحو مثلا- بما أن مثل هذه النظريات التي ليست لها مرجعية ذاتية، يمكنها عند الاقتضاء من خلال تبيان الضرورة الملاحظة موضوعيا لاحترام القواعد، أن تنقص من هذا الاحترام بما هو جائز أو حادث (هذه هي حال نظرية شومسكي عن الكفاءة الإنسانية الفطرية في اتباع قواعد النحو. وهي قواعد لا تتعلق بجميع قواعد النحو القابلة للبلورة أو الصياغة من قبل الألسنيين)، والاحترام ذاته بالنسبة "للاستنباط الترنسندنتالي" انطلاقا من أن هذه النظرية أيضا- التي بما أنها نظرية ترنسندنتالية ينبغي أن تكون ذات مرجعية ذاتية- لا يمكنها تبرير استنادها إلى معرفة ترنسندنتالية عن الوجود وعن وظيفة الأشياء في ذاتها".

لقد صاغ كولمان هذه الجزيئة التي لا تخلو من الطرافة وأسماها "التفكير المنضبط" (المتعلق بيقين الكفاءة الأدائية والمحاجة)، ملحقا بها الحجة التي مفادها، لكي يكون هناك معنى للمحاجة يتحتم علينا، وفي كل لحظة من المناقشة، أن نكون قادرين على تحويل اليقينيات الأدائية إلى يقينيات افتراضية.
أنظر:
Kuhlmann, «Reflexive Letztbegründung», in *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 1981: 4-26.

بالنسبة للذات التي تقوم بالتواصل مع العالم الخارجي- إنها ليست مرتبطة مثلا، وبحسب الأخلاق الاصطلاحية ("أخلاقية جوهرية ساذجة") لا بدورها ولا بوضعيتها داخل سياق حياتي معين (فيتغنشتين). وإذا ما أردنا الرجوع إلى هذه الافتراضات ("الموارد")- أن نرى فيها افتراضات لا يمكن تجاوزها منهجيا، فإنه يتوجب علينا حتما- مع غيتمان Gethmann وهيغسلمان Hegselmann أن نصل منها إلى محصلة مفادها أنه بالنسبة لأرستقراطي ما، فإن معايير أخلاقية أرستقراطية تتوفر على تأسيسها النهائي[50]. أو أن نصل مع راسافير Rossavaer إلى المحصلة المفجعة لتأويل قد يكون مطابقا لتأويل فيتغنشتين الذي يرى أن الـ (اس اس) (SS)(*) في أوشفيتز Auschwitz(**) قد تكون اتبعت الأمر الكانطي على طريقتها الخاصة، أي بما ينسجم مع قواعد تطبيقها "لشكلها الحياتي"

(50) Cf. F. Gethmann & R. Hegselmann, «Das Problem der Begründung zwischen Dezisionnismus und Fundamentalismus», in *Zeitschrift für allgemeine Wissenschaften* VIII (1977: 342-368).

(*) الـ (اس اس) (SS): قوات النخبة في جيش ألمانيا النازية (المترجم).

(**) أوشفيتز *Auschwitz* معتقل إبادة رهيب ou d'extermination Camp de concentration شيده قائد قوات النخبة (SS) الألمانية هينريش هملر Heinrich Himmler في بولندا عام 1940. أزهقت فيه أرواح ما يزيد عن مليون من البشر جلهم من اليهود والغجر Tsiganes الذين نقلوا إليه عنوة من مختلف البلدان الأوروبية التي وقعت تحت نير النازية. وفي سنة 1945 قام الجيش الأحمر (السوفيتي) في إطار هجومه الشامل على الألمان بتحرير المعتقلين الذين كانوا ينتظرون دورهم في الموت المنظم (المترجم).

ولاستخداماتها لها[51]. إنها في الحقيقة عملية حط شامل (معاصرة جدا) من المبادئ الفلسفية ومن دلالاتها العملية لصالح تعاقدات مألوفة. والمبدأ نفسه لا يختلف قط عند ريتشارد رورتي، وذلك برفضه قياس الشكل الحياتي والمؤسساتي في أمريكا قياسا يخضع للمبادئ الفلسفية (وربما أيضا، بل من المحتمل) لإعطائها تبريرا، مع التوصية باتباع إجراء مغاير بدل هذه المقاربة[52].

من الواضح تماما أن نتائج فلسفة تداولية جديدة للحس المشترك، موجهة باتجاه **أشكال الحياة الواقعية**، لا تتوافق مع مشروع هابرماز لتجديد **النظرية النقدية** وتأسيسها معياريا. مع ذلك، ينبغي برأيي، أن نبين بوضوح أنه لن يكون بمقدورنا التغلب على مقترحات الفلسفة التداولية الجديدة للحس المشترك (التي، وبفعل إحساسها القوي بأنها مدعمة بوعد فيتغنشتين من أجل حل المسألة، وكذا من بعض بقايا الأرسطية- الجديدة المهدئة- تقوم بالتصدي لأولئك الذين يريدون تحسين العالم) إذ لم تتبين أن إعادة البناء ما بعد الاصطلاحية، وعملية تأسيس مسارات العقلنة الخاصة بالعالم المعيش يمكنها الاستناد إلى موارد للعقل ليست مطابقة للموارد المحددة تاريخيا، والجائزة بالنسبة لكل "عالم معيش"، أي شكلا حياتيا ضمن أشكال

(51) Cf. Viggo Rossavaer, «Transzendentalpragmatik, transzendental Hermeneutik und die Möglichkeit, Auschwitz zu verstehen», in D. Böhler, T. Nordenstam et G. Skribekk (éd.) *Die pragmatische Wende. Sprachspielgrammatik oder Transzendentalpragmatik*, Suhrkamp, Francfort, (1986: 187-201).

(52) Cf. note 2.

أخرى.

هنا تكمن إمكانية حل منسجم (متماسك) لإشكالية التأسيس المعياري **للنظرية النقدية** وليس في التأكيد، الذي صار عاديا اليوم، والقائل بأنه ينبغي إيجاد حل، وسوف نجده، بمعزل عن القطبية الثنائية النسبوية-التأسيسوية (أيا كانت). ويبدو لي، أن أهم ما هو مبهم في استراتيجيا هابرماز التأسيسية يكمن فيما يلي: لقد وجد هابرماز في مبدأ المناقشة (أقصد هنا الافتراض النظري، الذي تناولته بإسهاب من قبل، حول (المزاعم الأربعة الضرورية لصلاحة المناقشة، وحول ضرورة أن نستبق واقعيا إيفائها التوافقي، الممكن مبدئيا في المناقشة الحجاجية) نقطة أرخميدس Archimède (طبعا هو لا يقصد شيئا من ذلك) لتأسيس نهائي، ليس في إطار **أنطولوجي**، ولا حتى في إطار نظرية للشعور، ولكن على صعيد **تداولي-ترنسندنتالي** (بالطبع أتحمل مسؤولية أقوالي هنا)، هذا من جهة، لكن من جهة أخرى، فإنه لا يستخدم هذا الاكتشاف استخداما مناسبا، ذلك أنه (وخوفا، كما هو جلي، من فقدان الاتصال بالممارسة في العالم المعيش بما هي القاعدة المادية للفلسفة) يحاول، وبشكل أساسي، أن يعيد إلى موارد التواصل الخاصة بالعالم المعيش ليس فحسب **بناء المعنى** القصدي (هنا سأتبعه) لكن أيضا تبرير الصلاحة- وظيفة صلاحة الأخلاق مثلا- هنا نستطيع الحديث عن طبيعوية مؤسسة لتبرير الصلاحة.

على أية حال، لا أود أن أذهب بعيدا في محاولتي لنقد محايث لاستراتيجية هابرماز التأسيسية لكن، وفي أفق التكملة التي وعدت بها سابقا للوجه الحجاجي الأول، أود أن أبسط هنا

مقترحا إيجابيا كبديل. ووفقا لهابرماز، فإن تأسيسا لا جدال فيه لزعم بصلاحة **العلوم المؤسسة المعيارية المقدمة- على أنها نظرية نقدية مجددة**- لا ينبغي أن ينظر إليه من واقع أنه مزاعم وموارد خاصة بالعالم المعيش، ولكن انطلاقا من **وجهة نظر المناقشة** التي يتم الوصول إليها دائما من خلال وضع مزاعم العالم المعيش وموارده موضع تساؤل- الخاصة بالعلم والفلسفة: أي وجهة نظر خاصة بالمناقشة الحجاجية التي لا يمكن تجاوزها. من هنا لا ينبغي فصل المناقشة عن العالم المعيش (يمكننا أن نتصور هزليا إيتيقا للمناقشة، وذلك من خلال بعث أخلاق استراتيجية معدة خصيصا لمؤسسة المناقشة الحجاجية التي تكون مفيدة أحيانا للمشاركين[53]. عوض ذلك ينبغي إظهار الموضوع التالي:

إن واقعة كون أنه من الصعوبة اختيار المناقشة الحجاجية من عدمه (كأن ترفض مثلا) كمشروع مؤسس، مرده إلى أنها مفترضة بنيويا من قبل بالنسبة للفكر المنعزل كذلك (الفهم الذاتي) عن جميع أولئك الذين يقومون **باختيار قابل للفهم**[54]،

---

(53) لقد ناقشت بتوسع هذا المفهوم الذي نادى به إلتنغ Ilting في:
«Faktische Anerkennung oder einsehbar notwendege Anerkennung? Beruht der Ansatz der transzendentalpragmatischen Diskursethik auf einem intellektualistischen Fehlschluss?», in K. O. Apel et R. Pozzo (éd.), *Zur Rekonstruktion der praktischen Philosophie. Gedenkschrift für Karl-Heinz Ilting* (à paraitre chez Fromann-Holzboog).

(54) أنظر محاجتي ضد فرضية بوبر المتعلقة بقرار سابق للعقل لصالح العقل في:
«Sprache als Thema und Medium der transzendentalen Reflexion»,

كما أن طابعها الذي لا يمكن تجاوزه، يحمل بصورة قبلية طالب العلم المؤسس على قبول- والإقرار بذلك في المستوى النقدي المعياري- مسار العقلنة الخاص بالعالم المعيش بطريقةيمكننا معها قبول المناقشة الحجاجية وافتراضاتها كاستلزام لا مناص منه إعادة البناء، وكواقعة تاريخية في آن واحد. واقعة تنطلق من كونها غاية تم إدراكها أو يمكن إدراكها في مسار العقلنة الخاص بالعالم المعيش. وهذا ما أسميه مبدأ التراصف الذاتي للعلوم المؤسسة[55]، وأرى فيه التأسيس التداولي-الترنسندنتالي، أي غير الميتافيزيقي **للنظرية النقدية.**

إن مبدأ التراصف الذاتي ناتج عن مبدأ تجنب التناقض الأدائي (الكفاءتي)، وذلك بطرح الافتراض التكميلي، الذي أنجزته لتوي، والذي مؤداه أن **مبدأ المناقشة** الإلزامي في المستوى التداولي-الترنسندنتالي ينبغي أن يكون، بما هو شرط لإمكانية إعادة بناء التاريخ كواقعة وكغاية للتاريخ المفترض إعادة بنائه أيضا. إن مبدأ **التراصف الذاتي**، برأيي، يظهر بطريقة لا جدال فيها أن **إعادة البناء العقلانية لمسارات العقلنة** ينبغي أن يكون لها في كل لحظة الأولوية على الاستراتيجيات الخارجية التي تفسر **وتكشف** (وكمثال على ذلك استراتيجيات سوسيولوجيا العلوم التي تعطي تفسيرات خارجية، أو نظريات حول "قاعدة/ بنية فوقية" وكذا مفاهيم أخرى متعلقة بنقد الإيديولوجيا،

---

in Apel (1973), vol. II: 311-329.

لكن انظر أيضا محاجتي في الملاحظة 57، ضد فرضية هابرماز التي مفادها أن المشكك أو الشاك يمكنه أن يرفض المحاجة من حيث المبدأ.

(55) Cf. Apel, (1988 : index).

وبالتحليل النفسي، وبـ"الجينيالوجيا" وفقا لتحديد نيتشه Nietzsche أو فوكو Foucault، وبالتفسيرات البنيوية، الوظائفية والتاريخاوية لما قد يحدث للتفكيكية في اللحظة المناسبة... إلخ). وهذا لا يعني أبدا أن التفسيرات الخارجية التي ذكرتها هنا ليست شرعية (بدرجة متفاوتة) بما هي تحمل من تكملة إلى عملية إعادة بناء داخلية قصوى (لاكاتوس Lakatos)، لكن مبدأ **التراصف الذاتي** للعلوم المؤسسة سوى حسابه نهائيا مع **الاختزالوية** الخاصة بالتفسيرات من نوع "لا شيء سوى" المضادة، والغنية حقيقة بالتأثيرات، وبالتوجهات العلموية في أغلب الأوقات، الحداثوية و"ما بعد الحداثوية" كما يبدو. إن أولئك الذين يريدون نزع قناع العقلانية بخفة يقعون في تناقض أدائي، أو يتحصنون ضد الانتقادات المحتملة من خلال رفضهم للمناقشة الحجاجية (التحرر الكلي من القواعد). كما ينبغي أن نشير هنا إلى إعادة بناء مسارات العقلنة كليا وفق مبدأ **التراصف الذاتي** (وهذا على خلاف إعادة البناء المؤسسة بطريقة افتراضية عند ماكس فيبر، التي تبدو من وجهة نظر المبدأ المقالي أحادية وغير مكتملة) لا يمكن اتهامها بالمركزية الأوروبية، اللهم إلا إذا قررنا أنه يمكن انتقاد العقل، الذي ينبغي أن يبين هو ذاته أنه ينبغي الرجوع إليه انطلاقا من "آخرُ العقل"، أو بصيغة أخرى، انطلاقا من "عقل آخر" سيحدد لاحقا.

بيد أن هابرماز، وفي **مبدئه ثلاثي الأبعاد الخاص بالمناقشة**- أي وفقا للصيغ الثلاثة للعلاقة مع العالم والمزاعم الثلاثة بصلاحة المناقشة- قام باقتراح قاعدة انطلاق مكتملة نسبيا، بغرض إعادة بناء مسارات العقلنة الممكنة وفقا لمعنى

التراصف الذاتي للوغوس إعادة البناء[56].

من هنا يبدو، وهو أمر لا جدال حوله في المستوى التداولي-الترنسندنتالي أن العلوم المؤسسة (كما يقبل بذلك هابرماز افتراضيا) مؤهلة لأولوية **العقلانية التواصلية** (فيما يفصلها تحليليا عن **العقلانية التليولوجية الأدواتية والاستراتيجية**، وعن "العقلانية النسقوية"). إذ في إمكانها، بل ينبغي عليها، الانطلاق من مبدأ مفاده أن المزاعم الشاملة للصلاحة الموجودة أصلا في التواصل مع العالم المعيش، المرتبطة بأفعال اللغة، يمكنها، بل وينبغي عليها، وعلى خلاف مزاعم السلطة البسيطة، أن تلبى مبدئيا في مستوى المناقشة التوافقية وليس عن طريق **مفاوضات**

---

(56) ما زالت هنا أيضا- وهذا ما يعلمه هابرماز- صعوبات في حال ادعاء مصداقية عبارة ما بما يؤسس زعما لعبارة فنية أصيلة يمكننا أن نرى فيها مسارا للعقلنة. إن زعم صلاحة المعنى الذي يجب أن يسبق زعم الصلاحة الثلاثي (وفقا لأشكال العلاقة بالعالم) لا ينبغي له كذلك أن يختزل إلى مجرد لزوم لشكل نحوي صحيح. إن أحدى أهم فتوحات (مكاسب) نقد المعنى المستلهمة من التوجه ما بعد-البيرسي Post-peircienne، وما بعد-الفيتغنشتيني Post-wittgensteinienne تكمن في البرهنة على انه ليست العبارات المبنية بشكل صحيح نحويا وحدها، بل كذلك العبارات التي لا يبدو فيها أي عيب ظاهري من حيث دلالتها، لا نراها تقر بمكانة العبارات التي يمكنها أن تدعي الحقيقة لأنها بذلك ستبطل معناها الخاص (فمثلا العبارة التالية: "أخيرا، إن كل ما هو واقعي ليس إلا حلمي") لذا يجب أن نضع زعم صلاحة المعنى في علاقة مع تكوين معنى-العالم-المشروط بالعالم المعيش، والانطلاق مع التاريخ، دون أن نعني هنا اختزال البعد الخاص بتبريره الصلاحة في العالم المعيش فقط. أنظر:

K. O. Apel, «Sinnkonstitution und Geltungsrechtfertigung», in Forum für Philosophie (éd.), Martin Heidegger: *Innen - und Auâenansichten*, Suhrkamp, Francfort, 1989: 107-152.

استراتيجية. هكذا يمكننا أن نبين في هذا الصدد علاقة **التبعية الطفيلية** التي يوجد بداخلها استخدام اللغة "الموجه نحو النجاح" قياسا بذلك "الموجه نحو التفاهم". ليس فقط من خلال التفكير في استخدام للغة يكون **سريا من الناحية الاستراتيجية**، ولكن أيضا من خلال استخدام **منفتح استراتيجيا** (ليس فقط فيما يخص الأوامر مثل "ارفعوا أيديكم" لكن وبخاصة فيما يتعلق بالعروض والتهديدات، التي تقوم ببناء موقف أساسه القبول في أوقات المفاوضات الصعبة).

إن من يحاجج بجدية يستطيع في الواقع الإقرار بأن من يلعب ورقة زعم السلطة يجمد بالضرورة التفاهم المتبادل حول مزاعم الصلاحة. في حين أنه، وفي الوقت ذاته يقر بضرورة هذا التفاهم بما هو تفاهم متبادل تام بغية الوصول إلى حسم لهذه المزاعم.

بيد أن التأسيس الذي ألمحت إليه فيما سبق- التأسيس التداولي-الترنسندنتالي المنطلق من التفكير الذاتي للمناقشة الحجاجية من حيث إنه لا يمكن تجاوزه- لا علاقة له بارتجاع هابرماز إلى العلاقات القابلة للبرهنة في مستوى التحليل الوصفي للغة **التواصل** في العالم المعيش. والواقع أنه يمكننا، وبالعودة إليها، أن نتبين بالتأكيد، أن من يود إقناع الآخرين باستخدامه للغة استخداما استراتيجيا مقنعا لا بد وأنه يقر داخليا بالتبعية الطفيلية لهذا الاستخدام للغة في مقابل استخدام "موجه نحو التفاهم المتبادل" (أي أنه استخدام حجاجي بشكل ممكن)، وهذا ما يظهره سلوكه المقالي. لكن في هذا المستوى من "نظرية الفعل التواصلي" بما هي نظرية تأسيسية قابلة للتحقق

تجريبيا، ليس من الممكن أن نبين أن من يستند إلى استراتيجية منفتحة ويلعب ورقة ميزان القوى (كالأثينيين Athéniens ضد الميليين Méliens عند ثيوسيديد Thucydide)، كان قد أدرك نتيجة استخدامه للغة، طفيلية موقف القوة إزاء التفاهم المتبادل المبني على ادعاءات بالصلاحة. هذا الأمر لا يمكن أن نبينه (بمعنى أن ندركه فكريا) إلا بشرط توفر محاجة، أي بشرط أن نجد من هو على حق[57].

(57) ربما بمقدورنا أن نقول معارضين أنه أثناء المفاوضات الصعبة- كتلك التي واجهت الأثينيين والميليين مثلا- فحتى الخصمان اللذان يؤثران موقف القوة سيتوجب عليهما على الأقل أن يطرحا مزاعم للحقيقة (مثلا لتدعيم تهديدات بلاغية ملمحين إلى علاقات القوى في الواقع) ومن ثم سيتوجب عليهم أن يطرحوا أيضا مزاعم الصحة المرتبطة بفعل اللغة بمعنى هابرماز. لكن هذا فيما يبدو لي خطأ، انطلاقا من أن الخصمين العنيدين يمكنهما أن يقصرا زعمهما للصوابية عند حدود القدرة على تبرير الأسباب التي يفرضها الاستخدام الاستراتيجي المنفتح للغة، مستندا إلى قوة (المزاعم مثلا) الهادفة إلى جعل المتلقي يقبل بالمقال. وهذا فقط إذا كان الخصمان العنيدان يدافعان عن مزاعمهما بامتلاك الحقيقة خلال مناقشة حجاجية، بما هي مزاعم للصلاحة قابلة لأن تكون موضوع توافق. وعندئذ من الممكن أن نبين من حيث المبدأ أنهما، لهذا السبب، مجبرين في الوقت ذاته على الإقرار بالمساواة في الحق الأخلاقي المتلقين أو المخاطبين جميعهم، وأن يرفضا حصر التفاهم التواصلي باللعب على استراتيجية موقع القوة. وتفاديا لأي سوء فهم: لا أريد بتاتا، من خلال مرافعتي عن أولوية الافتراض المنهجي للتداولية الترنسندنتالية للمناقشة الحجاجية لتبرير صلاحة "نظرية الفعل التواصلي"، الاعتراض بأنه يوجد أصلا ضمن حقيقة التفاهم اللغوي المتبادل بين الناس، ومن ثمة ضمن جميع أشكال الحياة الاجتماعية- الثقافية، واستمرارية النشاط التواصلي بوسائل حجاجية موجود، على

لكن ينتج عن ذلك في المقابل أن الرفض الإرادي للمناقشة (من قبل الريبي مثلا، الذي لا يرغب في أن يكون مرفوضا) لا يمكنه أن يجعل تحقق التأسيس النهائي التداولي-الترنسندنتالي مستحيلا، ذلك أنه في مستوى المناقشة الفلسفية، لنا الحق والواجب في افتراض إرادة حجاجية افتراضا مسبقا (إرادة تخص تفاهم متبادل تام، وذلك بشأن مزاعم بالصلاحة الأخلاقية أيضا، التي لسنا مؤهلين لافتراضها افتراضا مسبقا في مستوى التواصل في العالم المعيش) في حالة المفاوضات مثلا. إن من يرفض أن يلعب اللعبة، انطلاقا من أي موقف كان، لا يمكنه، ولهذا السبب بالذات أن يحاجج. ومع كل هذه التعليلات المستحيلة، لا يمكنه إلا أن يكون موضوعا لإنشاء نظري، وليس ذاتا مؤثرة

الأقل ضمنيا (Habermas 1983; 110). إنه اعتقاد راسخ سوف أتشارك فيه على الأغلب مع هابرماز (وفي هذا الصدد، وبتقديري، فإنه من غير الممكن أن نوفق بين حقيقة التفاهم اللغوي المتبادل وتوهم هوبز Hobbes "لحالة الطبيعة"، بمعنى التفاعل الاستراتيجي بين الناس. لكن هذا الاعتقاد يشكل الفرضية المركزية لنظرية مؤسسة للتطور الثقافي الذي هو أيضا من جانبه في حاجة لأن يؤسس. وإذا ما فهم هذا الاعتقاد ذاته كتأسيس، فإن هذه الفرضية ستتحول إلى مسلمة دغماتية لميتافيزيقا تأملية حول التاريخ. بيد أنه ليس من الصعب تأسيس فرضية، إذ أن أي اعتراض على الفرضية سيتحرك بالضرورة على بساط المناقشة الحجاجية، ولا بد، بالتالي، من أن ينتهك مبدأ "التراصف الذاتي". باستطاعتنا أن نؤكد: إن إمكانية الاستمرار... ينبغي أن تكون متضمنة خفية في التواصل المتعلق بالعالم المعيش. مع ذلك سيكون من الخطأ الزعم بأنه في إمكاننا تبيان ذلك بطريقة شبه سوسيولوجية عبر فهم قابل للتحقق تجريبيا حول حقيقة العالم المعيش.

في محاجة[58]. إننا وبمقدار ما نود غض الطرف عن الشرك، غير الخطر، لمن كان رفضه استراتيجيا (وهو في قرارة نفسه كان قد أدرك تفوق حجج معارضة) حتى نجعل من ذلك الذي يبدي رفضا مبدئيا موضوعا لنظريات، فإنه بالضرورة ينبغي قبول أن يمتنع أيضا عن المناقشة التي تسمح له بالتفاهم مع ذاته نفسها. بهذا المعنى، يحق لنا أن نفترض وجود حالة مرضية لديه، حالة مرادفها التدمير الذاتي.

لم ألاحظ إلا في وقت متأخر أن هابرماز يستخدم هذه الحجة (حجة مماثلة) بمعنى يختلف تمام الاختلاف. إنه يفترض بالفعل (وهو على خطأ) أن الريبي لا يمكن بالتأكيد رفضه في مستوى المناقشة ولكن بصفته كائنا بشريا موجودا في العالم المعيش. فهو لا يستطيع، تحت طائلة التدمير الذاتي، أن يغفل المبدأ المقالي- ومن ثمة المبدأ الأخلاقي أيضا- المنضوي في التواصل اللغوي والنشاط التواصلي[59]. يبدو لي أن هذا لا يمثل دليلا كافيا، ذلك أن الأخلاق **الاصطلاحية** (الأخلاق المادية

---

(58) من الغريب أن نجد هابرماز (1983. 109) يرى في هذه المناسبة حجة لصالح الفكرة القائلة بأن الريبي لا يمكن أن يرفض في المستوى الحجاجي كما لو أنه بذلك يمكنه أن يتملص كليا من المناقشة بمجرد موقفه الريبي. لكن، وفي أحسن الحالات، نجد أن من يمكنه من اتخاذ هذا الموقف إنما هم أولئك الذين جعلوا من أنفسهم محامين عن هذا الموقف- هابرماز على سبيل المثال. بيد أنه، وفي حدود محاجة هؤلاء، يمكننا أن نتهمهم بارتكاب تناقض صيغوي بسبب اليقين المحايث للمناقشة، كما أنه من الممكن أن نطرح على أنفسنا أسئلة حادة حول التكوين الأخلاقي للريبي الوجودي الذي يرفض المحاجة.

(59) Habermas (1983 : 109 sq).

الساذجة) المنضوية واقعيا (وليس افتراضيا، على اعتبار أنها قابلة لأن تلبى في المناقشة) في النشاط التواصلي للعالم المعيش، هي بالتأكيد تختلف اختلافا جذريا عن رفض الأخلاق التي يباشرها الريبي الراديكالي أو المستهتر المبدئي (إذ لا يمكن لهذا الرفض من الناحية المبدئية، أن يحمل على أنه مجرد تعليل لفعل استراتيجي محض بمعنى "الحالة الطبيعية" عند هوبز). لكنها تختلف أيضا عن أخلاقية ذلك الذي سار في طريق التسوية مع كل أخلاقية داخلية اصطلاحية ومع أوامرها الساعية إلى تأكيدها الذاتي الاجتماعي، والعقلانية الاستراتيجية للفعل، التي ونتيجة لفهمها العقلاني للأشياء، يمكنها قول نعم لزعم الصلاحة الشمولية لإيتيقا المناقشة وللمسؤولية ما بعد-الاصطلاحية. أما بالنسبة لمن يطرح: في المستوى ما بعد-الاصطلاحي للمساءلة الريبية الراديكالية حول لزوم تأسيس عقلاني، السؤال: "لماذا علي بالتحديد أن أكون أخلاقيا؟" (بمعنى آخر: لماذا علي الأخذ بالمسؤولية المشتركة لنتائج النشاطات الجماعية في المجتمع الصناعي، بدل العيش وفق شعار "فيم يعنيني هذا" ومن ثمة "من بعدي الطوفان"!). بالنسبة إليه، إن الإشارة إلى أخلاقية ضرورية للعالم المعيش ليست على الإطلاق إجابة جديرة بهذا الاسم. ذلك أن سائلنا سوف ينجح في أن يظهر بمظهر المؤيد لهذه الأخلاق المصاغة من دون المعيار الحاسم للأخلاق ما بعد الاصطلاحية، إذا كان لا يجيد الإجابة على السؤال العويص المتعلق بالتأسيس العقلاني للأخلاق (هنا أعتقد أننا سنبقى في المستوى 4 من الأزمة الكوهلبرغية (kohlbergienne).

IV ـ هل يمثل التأسيس التداولي-الترنسندنتالي تراجعا (انكفاءً) في الميتافيزيقا الدغماتية، أو هل هو قادر من جانبه على كشف التوجهات شبه الميتافيزيقية الخفية كالإيحاءات المتعلقة مثلا ببطلان بعض المواقف الضرورية تاريخيا؟

لعل القارئ - ومن اهدي إليه مؤلفي هذا، والذي إليه وحده أوجه أدلتي هذه - قد لاحظ أن الهدف المنشود هنا هو رفض **الدور الفاسد للاستدلال الزائف الجوهري**. وما ينوي هذا التحليل إبرازه بالأساس هو عدم القبول، إن صح التعبير، بتأسيسوية طبيعوية أو بتأسيس من "الأسفل" للصلاحة التي، فيما أرى، ترتبط ارتباطا ضروريا بتقييم غير واقعي لأنماط العالم المعيش - أي تغيير شبيه مثالي.

بالمقابل، فإنه من المتعذر علي للأسف، أن أباشر برهنة تامة بالقدر الكافي تبين أن البديل الهيكلي - الأساسي لاستراتيجية مؤسسة تداولية - ترنسندنتالية التي أتبناها، بمعنى التأسيس من "الأعلى" انطلاقا من نقطة التأسيس النهائي الفكري للمحاجة، يمكنه أخيرا أن يتقدم خطوات إلى الأمام مع الإقرار، في الوقت ذاته، بعدم استقلالية تكوين المعنى (تكون معنى العالم في مستوى اللغة) بالنسبة لأشكال الحياة الاجتماعية - الثقافية المشروطة بالتاريخ، أي أنه يمكن إلغاء كل الاعتراضات المذكورة لحد الآن ضد التأسيس النهائي الفكري. مع ذلك سأكتفي بتقديم بعض الملاحظات فيما يخص هذه الاعتراضات التي يبدو أن هابرماز قد نسبها إليه.

إن ما يبدو لي الأكثر أهمية والأكثر مدعاة في هذا السياق،

هو إعادة النظر في إمكانية التفكير عند من يحاجج حول مهارته الأدائية (كما هو الحال بالنسبة لتأكيد ما مثلا) ومن ثمة إعادة النظر في إمكانية تحول مقالي لهذه المعرفة الذهنية إلى معرفة تعبيرية (كما هو الحال مثلا في العبارة: "كان ذلك تأكيدا يدعي الصلاحة"). ويبدو أن هابرماز وضع في سلم أولوياته، وبصورة قبلية، أنه من غير المشروع الرجوع إلى مهارة فكرية وهو ما أستعين به في الواقع، في إطار لعبة لغة التأسيس الذاتي التداولي-الترنسندنتالي للمناقشة الحجاجية. إنه يتمثله بالرجوع إلى تجربة اليقين السابق للغة، والتي يمكن استخدامها "فقط وضمن شروط" فلسفة الوعي (فيخته Fichte على سبيل المثال)، التي أقف منها أنا أيضا على مسافات[60]. ولا يمكنني أن أقدم سوى الاعتراض التالي:

لم أستعن إطلاقا "بتجربة اليقين" السابقة للغة بالمعنى الذي قصده ديكارت Descartes، أو فيخته، أو هوسرل Husserl، ولكن بمعنى فيتغنشتين، حيث استندت إلى اليقين المنبثق عن لعبة لغوية، يقين تداولي مؤول سلفا في/ وعبر اللغة التي تبقى في نظر فيتغنشتين شرطا لمعنى المقال[61]. لقد أوضحت أنه يمكننا (بالمماثلة مع الطريقة التي يتثبت بها من بداهة "أفعال اللغة") أن نرجعها أيضا إلى المهارة الأدائية لأفعال اللغة: وهو ما يمكنني أن أعده الاكتشاف الأكبر لنظرية أفعال

(60) Habermas (1983: 106).

(61) Cf. K. O. Apel, "Das Problem der philosophischen Letztbegründung im Lichte einer transzendentalen Sprachpragmatik", in B. Kanitscheider (éd.), *Sprache und Erkenntnis, Festschrift für G. Frey,* Innsbruck, 1976: 55-82.

اللغة عند أوستين Austin(*) وسيرل .Searle وهي النظرية التي أعاد صياغتها هابرماز عندما يتحدث عن "البنية المزدوجة" لأفعال اللغة (وللعبارات الصريحة)(62). إن الفلسفة التحليلية للغة تستطيع فقط من خلال تسخيرها للمعرفة المفكرة، عالية الإنجاز، القابلة للتحول إلى عبارات أن تكون قادرة على أن تعاود القبول، ضمن بعد تداولي (تداولي-ترنسندنتالي) على استخدام اللغة في إطار إشكالية الذات الخاصة بفلسفة الوعي، ومن أن تباشر بتحويلها وفقا لأولوية البينذاتية التواصلية (كتبادلية التفكير الذاتي والفهم المتعلق بالأنا الآخر عند ميد Mead على سبيل المثال). بالمقابل، فإن رفض اعتماد التداولي-الترنسندنتالي على المعرفة المفكرة أو الذهنية المرتبطة بفعل اللغة، لا بد أن يفضي حتما بفلسفة **التحول ما بعد الألسني** إلى اللافعالية المجردة للمرحلة الدلالوية (السيمانطيقية)، وإلى التداولية

(*) أوستين (جون) Austin (John) (1911-1960) فيلسوف لغة إنكليزي من أهم رموز ما يعرف بمدرسة أوكسفورد .Ecole d'Oxford ابتكر "فلسفة اللغة العادية"، أي فلسفة اللغة الطبيعية بشروط استخداماتها اليومية وما ينتج عنه من دلالات. يميز أوستين بين نوعين من المنطوقات: المنطوقات الواصفة (أو المعاينة) énoncés constatifs، والمنطوقات الأداتية (العملية) énoncés performatifs. ذلك أن الفعل اللغوي عند أوستين يتجلى من خلال وجود الشيء، ومن ثمة إدراكه والتعبير عنه، فيصير القول مرتبطا بالفعل بشكل دائم. كتابه الأشهر في هذا المجال هو ربط القول بالفعل أو القول-الفعل *Quand dire, c'est faire* (1970 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(62) K. O. Apel, «Die Logosauzeichnung der menschlichen Sprache. Die philosophische Relevanz der Sprechakttheorie», in H. G. Bosshardt (éd.), *Perspektiven auf Sprache*, De Gruyter, Berlin-New York, 1986: 45-87.

السلوكية عند موريس Morris(*) وكارناب Carnap[63]، إنه لن يعود ممكنا على الإطلاق التفكير في مزاعم الصلاحة المطروحة في المستوى الأدائي للذوات المتواصلة: وهذا ما يمكن أن نعده الاكتشاف الأهم لهابرماز.

وهناك اعتراضات أخرى ماثلة بوضوح عند هابرماز، ضد إمكانية تأسيس نهائي تداولي-ترنسندنتالي كامنة في دليل إمكانية رفض المناقشة من قبل الريبي (وهذا ما لا يمكن تحمله فيما أرى، وقد ألمحت إلى ذلك[64]، وكذلك تتمثل في الدليل الذي يلقى رواجا اليوم، والمتعلق بالخصوصية، وهو دليل يبدو مطابقا للاعتراض: ربما لأن كل افتراضات المحاجة التي نجد أنفسنا حاضرا ملزمين على اعتبارها لا بديل عنها، ومن ثمة ضرورية، ليست في الحقيقة صالحة بشكل شمولي. وإنها ستبدو فيما بعد غير مجدية، إن لم نقل قابلة للاستعاضة. في هذا الإطار أود أن أبدي حول هذا الدليل الأخير الملاحظة التالية[65]:

(*) موريس (تشارلز) Morris (Cherles) (1901-1979) سميائي أمريكي، أسس ما يسمى بالسميائيات التركيبية، وهي السميائيات التي تبحث في العلاقة القائمة بين العلامات ذاتها. يشكل موريس حلقة وصل أساسية بين التحليلين المنطقي والسميائي للغة، ذلك أن التحليل العميق للمنطق، وبخاصة ما تعلق منه بالقضايا التركيبية، كما يرى موريس، يظهر لنا أن المنطق ذاته يصير جزءا من السميائيات بمعنى من المعاني. من أهم كتبه أسس نظرية العلامات *Fondements de la théorie des signes* (2001 الترجمة الفرنسية) (المترجم).

(63) K. O. Appel, «Pragmatische Sprachphilosophie in transzendental semioscher Begründung», in H. Stachowiak (éd.), *Pragmatik*, vol. IV, 1 partie, Meiner, Hambourg, 1989.

(64) Cf. note 56.

(65) Cf. J. Habermas (1983: 106).

يمكنني الإقرار لهذا الدليل بمشروعية مبدئية، لكنها ستبقى مشروعية خفية جدا، وذلك بالنظر إلى الافتراضات المقولية الخاصة بفهمنا للعالم (يمكننا على سبيل المثال، وإثر صعوبات كبيرة لكن دون أن نقع في تناقض أدائي، أن نتصور عالما يصبح فيه من غير الممكن بالنسبة إلينا إذا فصلنا A، أن نسبب B (Cetris Paribus)، ومن ثمة أن نقبل في هذا السياق بالضرورة العلية لتعاقب الأحداث كشرط لإمكانية التجارب المتعلقة بالفعل أو النشاط في العالم المعيش كما في الفيزياء الاختبارية[66]. لكن، وحتى في داخل هذه التجربة الفكرية- كما في كل محاولة لإجازة فهمنا المقولي للعالم فكريا- ينبغي أن نفترض مسبقا أن الافتراضات الضرورية للمناقشة الخاصة بالمحاجة (افتراضات المزاعم الأربعة للصلاحة، والافتراض المسبق حول إمكانية حسمها عن طريق الإجماع). إذا ما كنا نريد محاولة التفكير أيضا في أن هذه الافتراضات المسبقة قابلة للتقليد، فإننا لن نكون قادرين على إعطاء معنى لمفهوم التقليد، ومن ثمة لمفهوم استبدال الافتراضات المقبولة خياليا.

أعتقد، أنه باستطاعتنا أن نفهم بشكل أكثر وضوحا عدم الفعالية الفكرية لدليل الخصوصية كما هي الحال مع غالبية الاعتراضات ضد تأسيس نهائي فكري، ذلك أن هذا الدليل، أو هذه الحجة لا يمكن تقديمها دون أن تؤدي إلى إنتاج نص فلسفي يتضمن هو ذاته زعما بالصلاحة الشاملة (إذا ما اعترضنا

(66) Cf. à ce propos K. O. Apel, « Die Erklären-Verstehen-Kontroverse », in *Transzendentalpragmatischer Sicht*, Suhrkamp, Francfort, 1979 : 79 sq.

على هذه الحجة بأثر رجعي فإننا سنقع في مفارقة مبدأ قابلية الخطأ القابل للانطباق على ذاته، والذي عرضته بتوسع في غير ما موضع[67]. وهنا يظهر الطابع الفكري الذي لا يمكن تجاوزه الخاص بزعم الصلاحة الشاملة للمنطوقات الفلسفية النوعية. إننا بمجرد ما حاولنا تجاهل الطابع الضروري فكريا لسياق لعبة لغة المحاجة الفلسفية، حتى وصلنا إلى اعتراض غ. شونريش G. Schönrich- الذي يبدو أن هابرماز تناوله من جديد- الذي يقارن محاجة التأسيس النهائي التداولي-الترنسندنتالي بمصادرة (Petitio tollenti) كما حددها هـ. لينك H. Lenk بمعنى آخر، إن الدليل المنطقي-الشكلي لاستحالة رفض مزاعم الصلاحة داخل لعبة اللغة التي، ونتيجة لواقعيتها- يمكن أن توضع موضع تساؤل في كليتها[68]. لكن هذا بالضبط ما أراه مستحيلا بالنسبة للعبة اللغة- التي يستند إليها شونريش أيضا- التي يحكي بداخلها عن ألعاب لغوية، وحيث إن الافتراضات "البرادغمية" المتعلقة باليقين يمكن الإنقاص منها بما أنها واقعية فقط. ذلك أنه لا يمكن الاعتراض على هذه الافتراضات المسبقة دون أن يكون هناك تعارض أدائي لذا، ولهذا السبب بالذات، لا يمكن تأسيسها استنباطيا دون مصادرة مبدئية على المطلوب، فهذه الافتراضات المحددة فكريا ينبغي، ليس أن نعدها فقط غير مبدئية بما أنها قابلة للرفض شكليا- بالتلازم مع الافتراض الواقعي البسيط للعبة

(67) K. O. Apel, « Faillibilismus, Konsenstheorie der Wahrheit und Letzt-begründung », op. cit., note 7, 174 sq.

(68) Cf. G. Schönrich, *Kategorien und transzendentale Argumentation*, Suhrkamp, Francfort, 1981: 188 sq. Sur ce point, Habermas (1983: 105 sq.).

اللغة- بل في الوقت ذاته بالتلازم مع الافتراض المسبق التداولي، وغير الجائز للعبة اللغة التداولية الترنسندنتالية، ينبغي أن نعدها بمثابة افتراضات فلسفية مسبقة لا يمكن تجاوزها.

وهكذا يبدو لي أن شونريش، ونقادا آخرين كثيرين للتداولية الترنسندنتالية، لم يأخذ على محمل الجد حقيقة أن (وقد أشرنا إلى ذلك كولمان وأنا) مفهوم تأسيس منطقي-سيمانطيقي للاستنباط (وبشكل أعم للاشتقاق عن شيء آخر عن طريق الاستنباط، الاستقراء، أو الإبعاد) ومن ثمة عن طريق "الاستنباط الترنسندنتالي" أيضا- الذي استبدل بالمفهوم التداولي للإرجاع الفكري إلى كل ما لا يمكن تجاوزه في حالة المحاجة الفلسفية، وعليه، فهو بهذا المعنى بحاجة إلى التأسيس، هذا التأمل هو بالنسبة لي مناسبة لأن أختتم استنتاجاتي، مع محاولة حصر (مع البقاء على مسافة معينة) الموضع الرئيس للاستراتيجية التأسيسية التداولية-الترنسندنتالية داخل سياق التأسيس الفلسفي للأخلاق بخاصة. وسأكتفي هنا بملاحظات ثلاث:

1 ـ لا يمكننا بتاتا أن نجد أنفسنا في وضع مأزق منطقي نعود إليه غالبا، يتضمن استحالة تأسيس عقلاني لما ينبغي أن يكون سواء على صعيد الأخلاق أو العقل، لأنه سبق افتراض ما يجب أن يؤسس. فالتأسيس التداولي-الترنسندنتالي يسعى في الواقع إلى التأكد عقلانيا من مبادئ العقل التي تم الاعتراف بها سلفا (إن من يحاجج بشكل جدي يدرك بشكل مسبق بفضل جدية تساؤلاته ذاتها، وهذا ما بينته سابقا، المسؤولية المتبادلة من حيث المبدأ، بمعنى العقل العملي.

2 ـ بتجنبنا للمفهوم التقليدي للتأسيس (اشتقاق استنباطي،

استقرائي، أو قياس احتمالي لشيء معين من شيء آخر)، فإن التأسيس النهائي التداولي-الترنسندنتالي يكون قد ترك خلفه التأسيسوية أيضا، وذلك بمعنى الميتافيزيقا الدغماتية المرغمة على الاستناد إلى مسلمات تصبح بمثابة البديهيات. إن التأسيس النهائي التأملي البحث، لا يستدعي إطلاقا فرضيات ميتافيزيقية. إنه معرض لنقد ذاتي ولمراجعة ذاتية دائمة، بما أنها على استعداد دائم لإعادة تقييم التفسيرات الضرورية لمبدأ المناقشة بمقياس الافتراضات المطروحة بالضرورة من قبل. وذلك بالمعنى ذاته الخاص بمبدأ المناقشة تحسبا لأية مراجعة محتملة، والتي بموجب ذلك، يمكننا القول أن لهذه الافتراضات تأسيسا نهائيا. إن تصحيحا ذاتيا من هذا القبيل هو بالتأكيد- وهنا يختلف فكري عن فكر هابرماز- شيء يختلف بشكل أساس عن التحقق من الافتراضات في مجال العلوم التجريبية المؤسسة، وذلك متى لجأنا إلى مقابلة مع بديهيات خارجة عن البرهنة كما هو الوضع في الألسنية مثلا، مع حدوس القواعد العائدة للمتكلمين الأكفاء (مهما كثر عددهم).

3 ـ بما أنه يعمل على التأكد من الافتراضات التي يمكن تجاوزها للمحاجة الفلسفية- دون ميتافيزيقا في المستوى العقلي الترنسندنتالي- فإن التأسيس النهائي التداولي-الترنسندنتالي يتضمن من وجهة نظر العقل، فيما أعتقد، الانتقادات التي تسمح بكشف التدابير الميتافيزيقية الخفية؛ مثلا، وكما بينت ذلك: متغيرات الاختزالوية العلموية. لكن يجدر القول إن هناك عدة أوجه لمحاولات هي الأكثر قوة للوقوع ثانية في دائرة الميتافيزيقا الخفية، كالمحاولة المثمنة حاليا لاستبدال حجج رفض فلسفي

معين لمجرد إيحاء بسيط مؤداه أن هذا الأمر أو ذاك باطل أو تم تخطيه تاريخيا- وكمثال على ذلك "التأسيس النهائي" أو "الفلسفة الترنسندنتالية"، بل قد يصل ذلك إلى الفلسفة ذاتها بما هي مبحث تأسيسي. إن ردود الفعل هذه تدلل على استحالة التخلص من الصورة البرهانية للضرورة التاريخية وفقا لمعنى الفلسفة التأملية للتاريخ (التاريخانية التي حددها بوبر). على أن خطر الميتافيزيقا الخفية يتجلى بوجه خاص عند محاولتنا تجنب التأسيس النهائي الفكري-الترنسندنتالي الذي يضمن لذاته فقط "وجهة نظر العقل" بمعزل عن التاريخ[69]. وهذا يؤدي في المحصلة إلى نوع من الخيلاء لدى فلسفة تريد أن ترى غايتها بشكل مطلق كما لو كانت ضرورية. فالفلسفة النقدية عازمة على الصمود، اللهم إلا إذا قادتنا "بربرية التفكير" (فيكو Vico) فعليا إلى انكفاء الثقافة الإنسانية إلى حالات بدائية.

(69) K. O. Apel, «Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Problem einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen», in *Concordia* 11 (1987: 2-23).

إن المناقشة الحجاجية، بحسب آبل، ليست لعبة قوامها اللغة يكون الانخراط فيها من عدمه سيان، بل إنها تعد عماد النشاط التواصلي بما هو ماهية أساسية ذاتية وبينذواتية في الوقت ذاته، وهو ما ينطبق حصرا على أنواع النشاط التي كان قد حددها هابرماز كالنشاط المتعلق باستجلاء المعنى، أو ذلك الخاص بالبحث عن الحقيقة، أو عن الانضباط، أو عن الصدق. هذه المتطلبات الأساسية للنشاط لا بد أن تكون ترانسندنتالية كما يرى آبل وإلا ستختزل إلى مجرد شروط سوسيو-ثقافية ذات وجود نسبوي لا يمكن الاطمئنان إليها بقصد بعث تأسيس فلسفي نهائي.

إن إيتيقا المناقشة كما تصورها آبل لا تهدف إلى تأسيس معايير مؤسسية بطريقة قبلية، وإنما تهدف، عكس ذلك، إلى تأسيس شكل إجرائي يسهل انسيابية النقاش والحوار بغرض الوصول إلى نتائج محددة تلخص في قرارات مع ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن هذا النقاش نقاش حقيقي، واقعي يدور حول مصالح حقيقية تمس حياة البشر كما هي متجلية في واقعهم الاجتماعي التاريخي، وهنا مكمن الخلاف بين نزعة هابرماز الشمولية والنزعة الترانسندنتالية عند آبل.

من مقدمة الكتاب

منشورات الاختلاف
22 شارع الأخوة مسلم، الجزائر العاصمة
هاتف: 719063 (21-231) – فاكس: 712791 (21-231)
البريد الإلكتروني: revueikhtilef@hotmail.com

المركز الثقافي العربي
Le Centre Culturel Arabe
بيروت: الحمراء، شارع جان دارك، ص. ب. 5158-113
الدار البيضاء: 42 الشارع الملكي (الأحباس) ص. ب. 4006 (سيدنا)

الدار العربية للعلوم
Arab Scientific Publishers
www.asp.com.lb
ص. ب. 5574-13 شوران 2050-1102 بيروت – لبنان
هاتف: 785107/8 (1-961+) فاكس: 786230 (1-961+)
البريد الإلكتروني: asp@asp.com.lb

جميع كتبنا متوفرة على شبكة الإنترنت
في
نيل وفرات.كوم
www.neelwafurat.com

ISBN 9953-29-665-0
9789953296654