الأخلاق بين عالم المثل والواقع

- التفسير بواسطة الأخلاق
- بروز الأخلاق وتعلم المعايير الأخلاقية
- الأخلاق البانية الجديدة والنهضة
- نحو مدنية طوباوية . . .
- قائمة بيبليوجرافية

تعني لفظة "الأخلاق" (mores) في اللاتينية: 1- مجموعة قواعد السلوك والقيم التي تعمل كمعيار في مجتمع معين. 2- نظرية الغاية المرجوة من أفعال الإنسان. 3- مبدأ وخلاصة الممارسة التي تستنتج من التاريخ. ولذلك، يمكننا أن نعرف الأخلاق بأنها: "علم الخير والشر أو مبادئ السلوك القويم". وهي نظرية السلوك الإنساني الذي يخضع للواجب ويهدف إلى تحقيق الخير... وترتبط الأخلاق على العموم بتقليد مثالي (نمط كانطي) يميز بين ما هو موجود وما يجب أن يكون. في حين أن عبارة (éthique) التي تشتق من اللاتينية (ethicus) فهي تفيد "نمطا ماديا (من نوع سبينوزي) يبحث فقط عن تحسين الواقع، بواسطة اتجاه عقلاني يستهدف تحقيق السعادة للجميع". وبهذا المعني، تشكل فلسفة الأخلاق: 1- مذهب سعادة للبشر ووسائل التوصل إلى تلك الغاية. 2- مجموعة خاصة من قواعد السلوك. 3- وجزءا نظريا من علم الأخلاق (morale).

التفسير بواسطة الأخلاق

تم تناول المسألة الأخلاقية، من قبل الفيلسوف الفرنسي ر. **ديكارت** (R. Descartes 1596-1650) في كتابه "مبادئ الفلسفة"، كما لو أنها كانت تنحدر من تصوره للميتافيزيقا، حيث يقول عنها: "هكذا، فإن كل الفلسفة هي كشجرة، جذورها هي الميتافيزيقا، جذعها هو الفيزياء وتمثل الفروع الأخرى [التي تتفرع من هذا الجذع] كافة العلوم الأخرى التي يمكن أن تختزل في ثلاثة علوم أساسية، وهي: الطب، الميكانيكا العامة والأخلاق (morale). ويضيف إلى ما تقدم: "وأقصد بها الأخلاق العليا والكاملة التي تفترض معرفة كاملة بالعلوم الأخرى وتتطلب درجة قصوى من الحكمة (Descartes, 1644). و"بما أننا لا نقطف لا الجذور ولا الجذع، بل نقطف الثمار - لكن فقط من نهايات فروعها - فهكذا ترتبط الفائدة الأساسية من الفلسفة، بفائدة فروعها التي لا يمكننا أن نعرفها سوى في الأخير". هكذا، يؤسس **ديكارت**

علم الأخلاق على "معرفة العلوم الأخرى"، في كتابه "خطاب في المنهج" (Discours de la méthode). وفي سياق انشغاله بـ"أخلاق المؤسسة" (Ethique d'entreprise) [للحيلولة دون استخدامها بشكل غير مطابق لعبارة (morale)] فقد ميّز الفيلسوف أ. **كونت - سبونفيل** (André Comte-Sponville) في كتابه "هل الرأسمالية أخلاقية؟" (Le Capitalisme est-il moral?) بين أربعة استعمالات لمصطلح الأخلاق، من بينها فكرة النظام الأخلاقي. ولتدقيق هذا التمييز بين العبارتين (l'ordre moral et l'ordre éthique) فهو يرجع إلى **سبينوزا** و**كانط**، ويعني بعبارة (morale) كل ما نقوم به وجوبا (devoir) وهو من قبيل سلطان الإرادة، ويعني بكلمة (éthique) كل ما نقوم به بمحبة (amour) وهو من قبيل الشعور.

في الغالب، تبدو الأخلاق (أو الآداب) كما لو أنها خاصية الإنسان. وهو ما يجعل منها موضوعا مفضلا في العلوم الإنسانية. لكن الأخلاق هي أيضا وبشكل جوهري مسألة معيارية، سواء كان ذلك بمعنى الالتزام اللائق (Déontique) بما يجب فعله أو بالامتناع عن فعله. وإما بالمعنى الخلاقي (Axiologique) بشأن ما هو أفضل من الناحية الافتراضية. لكن، قد يبدو من الصعب علينا أن نؤسس علما للمعياري، دون أن ننصاع لنوع من التعسف الأخلاقي أو الخضوع إلى نزعة اختزالية وظيفية، تفرغه من معناه الأخلاقي المفترض. لقد أزاحت هذه الصعوبة، بشكل نهائي أحيانا من حقل الأخلاق بعض فروع العلوم الاجتماعية دون الحيلولة، من أن يخصص العديد من المنظرين مكانة جوهرية للأخلاق، انطلاقا من بعض الاعتبارات الفلسفية والإمبيريقية. وفيما سيأتي سنميز [بكيفية عرضية بالنسبة لمختلف العلوم] بين أربعة أساليب أو دروس لا حصرية تموقع الأخلاق في نظرية العلوم الإنسانية: بوصفها وسيلة تفسيرية وموضوعا للتفسير وباعتبارها اتجاها بارزا أو إكراها عقلانيا.

إن المكانة المميزة التي تحظى بها الأخلاق في العلوم الإنسانية، لا يمكن أن تفهم بغض النظر عن المصير الذي خصصته لها، فلسفتان أساسيتان، هم: 1) فلسفة **د. هيوم** (D. Hume 1711-1776) التي تستبعد الأخلاق من ميدان الوقائع التي يمكن معرفتها بواسطة العقل. وذلك لأن الأخلاق هي أكثر من ذلك: إنها "إحساس أكثر منها حكما". وسيكون من الخطأ منطقيا أن نستخرج مما هو موجود، نتائج في صيغة عبارات "واجب - وجود". 2) وفلسفة **إ. كانط** (E. Kant 1724-1804) التي

تأخذ بعين الاعتبار المحرّم أو الامتناع الهيومي، حيث تميز فلسفة **كانط** بين نظامين اثنين للعقل، عندما تقوم تلك الفلسفة بالتنظير في ميدان الحسي والسببية الطبيعية أو بالعكس، عندما تقود وتوجه الفعل من وجهة نظر الإرادة الخيرة الوحيدة والقانون الأخلاقي فحسب.

وفي هذا المستوى يتموقع أحد الإسهامات الكبيرة التي قدمها م. **فيبر** (Max Weber 1864-1920) الذي يتمثل في إعطاء محتوى سوسيولوجي للسببية الأخلاقية التي تؤثر في الوقائع الاجتماعية، خاصة من خلال أطروحته عن دور الأخلاق البروتستانتية في تطور نظام الرأسمالية، رغم أنه لا يمكننا تقرير ذلك إلى أقصى حد. في الحقيقة، من وجهة نظر أمبيريقية، لا يبدو الأمر صعبا جدا لكي نكشف عن بعض التصورات الأخلاقية التي تصاحب السلوكيات الإنسانية. وهذا هو تحديدا ما قام به **فيبر**، عندما اضطلع بتحليل "العلاقة بواسطة القيم" والمذاهب الأخلاقية التي تغذي رواد ودعاة الرأسمالية: التقشف والزهد الدنيوي، الاستعمال العقلاني للثروات وتثمين الجهد... لكن عندما يتعلق بالقيمة الأخلاقية النهائية لهذا الميل، يصبح حظ الباحث السوسيولوجي ضعيفا في تأكيد ذلك الميل. لأن أولئك الأشخاص المعنيين بالأمر يعترفون بدورهم، أنهم يجهلون ما هو مصير ومآل تلك القرارات الربانية. لكن هذه المقاربة تعكس على الأقل، وجود إمكانية لكي نلاحظ الأخلاق في تعبيرها المذهبي وانعكاساتها الملموسة، دون أن يتناقض ذلك، لا مع قانون د. **هيوم** [لأننا لا نستخلص من تلك الملاحظات أية نتيجة في شكل عبارات "واجب - وجود"] ولا مع مكانة العقل العملي، لأننا لا ندعي مطلقا أننا نتوصل إلى معرفة أمبيريقية تتعلق بالإرادة الطيبة.

في النهاية، إذا كان **فيبر** في الوقت نفسه ينظر للفعل المسمى "عقلانيا" الذي تمثلت شكلانتيه في تطابق الوسائل مع الغايات المفيدة جدا [من خلال تطور "نظرية الاختيار العقلاني" (Théorie du choix rationnel)] فقد حجب مساهمته الأساسية حول وجود عقلانية أخلاقية، تؤثر في سريان الفعل ونتائجه. لكن في نهاية القرن العشرين، استعادت فكرة العقلانية الأخلاقية حيويتها تحت تأثير كتاب آخرين عديدين ومختلفين في علم الاجتماع، من أمثال ج. **هابرماس** (Jürgen Habermas) ور. **بودون** (Raymond Boudon) أو في علم الاقتصاد عند كتاب أمثال أ. **هيرشمان** أو **أمرتيا**

ك. سن (A. Hirschman ou Amartya K. Sen) والذين يشككون في مدى تفوق النموذج النفعي والأدواتي للعقلانية التطبيقية. لكن، بالنسبة للغالبية العظمى من هؤلاء المؤلفين الذين يهتمون ويحرصون على إعادة إدخال الأخلاق في تحليل الظواهر الاجتماعية، فإن "الحرية" الفيبرية اتجاه القيم، صارت أقل فأقل تقبلا. وذلك لأن غايتهم الأساسية تتمثل في معرفة، كيف يمكن لذلك الاتجاه الذي يعتبرونه أخلاقيا، أن يؤثر على المجرى الفعلي أو المأمول للأشياء والذي يأخذ أسبقية على الحوافز أو الأفكار التي ليس لها طابعا أخلاقيا.

ليس من السهل إذن، أن نقيم تمييزا واضحا بين الأفكار التي تعود إلى ميدان الأخلاق والأفكار التي لا تعود إليها، مثلما تشهد على ذلك الإشكالية التي كانت في صلب عمل إ. **دوركايم** (E. Durkheim 1858-1917) تحت مسمى "حتمية الظاهرة الأخلاقية". لقد انشغل **دوركايم** في الواقع، بالتمييز بين القواعد الأخلاقية الخالصة والقواعد الاجتماعية التي ليس لها سوى طابعا تقنيا. ولهذا الغرض، فقد اقترح نوعا من الاختبار أو "الكاشف" الذي يتمثل ببساطة في ملاحظة الطابع "التركيبي" (وليس الطابع التحليلي) للرابطة التي يقيمها الجزاء الاجتماعي بين الفعل ونتائجه في صورة توبيخ، استنكار أو عقوبة. هكذا، كان **دوركايم** يعتقد أنه عثر ["بواسطة تحليل أمبيريقي صارم"] على المفاهيم الكانطية عن الواجب والالتزام التي تشتق سلطاتها من المجتمع، بدلا من النظام الميتافيزيقي المبهم. لكن مع الأسف، فإن المقياس الدوركايمي لا يسمح لنا بأن نميز بين الظاهرة الأخلاقية والوقائع البسيطة للهيمنة والشرف. وذلك لأن التوبيخ والعقوبة، يمكنهما بصورة عامة – حسب المجتمعات والظروف – أن يعودا إلى القواعد والحوافز التي ليست مسائل أخلاقية بالضرورة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، مثلما يعتقد ذلك **دوركايم** نفسه، تفترض الأخلاق أيضا نوعا من المرغوبية في عمل الخير الذي لا يمكن أن نشتقه مباشرة من الواجب.

رغم هذه الصعوبات، يبدو لنا أنه من اللازم أن نبحث عن تفسير للظاهرة الأخلاقية داخل العالم الذي يخضع بالكامل إلى أسباب طبيعية. ولمحاولة تقديم هذا النوع من التفسير، فقد اقترح **دوركايم** في مؤلفه "الأشكال البدائية للحياة الدينية" (Durkheim, 1912) نشأة اجتماعية (Sociogenèse) للمقولات المعرفية

ومنها الأفكار الدينية والأخلاقية. وهو يعتقد أن هذه الأخيرة تنحدر أو تشتق من شعور أولي بالمقدس الناشئ من نوع من تفكير المجتمع حول ذاته، يفرض على الأفراد احترام سلطة الجماعة. واستناد إلى هذا الأصل الجنيالوجي الاجتماعي، ندرك بسهولة أن محتوى الأخلاق الدوركايمية ينبني على مقاييس ومعايير اجتماعية، من مثل: الضبط والتضامن، النزاهة والإخلاص للمصالح الجماعية. وزيادة على ذلك، يسمح لنا مثل هذا الموقف بأن نتملص - بمعنى من المعاني - من النزعة النسبية الأخلاقية. وإذا كان "كل شعب له أخلاقه"، فإن طابع الإخلاص الأخلاقي للمصالح الجماعية، يبدو أنه طابع إنساني عام. وهكذا، يتناقض العلم الأخلاقي عند **دوركايم** مع مذهبيات علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا، من أمثال **ت. بارسونز** أو **ك. جيرتز** (T. Parsons 1902-1977 ou C. Geertz 1926-2006) اللذان [رغم أنهما يفسران الأخلاق بواسطة الحياة الاجتماعية] لا يتوانيان عن المناداة والمطالبة بالنزعة الأخلاقية أو الثقافية النسبية.

يمكننا مع ذلك، أن نعترض على هذا التفسير السوسيولوجي للأخلاق ومحتواها الاجتماعي تحديدا. وفيما يخص النقطة الأولى، تمكّننا الحياة الاجتماعية بكل تأكيد من أن نكشف بعض المواقف الأخلاقية في صورة العناية التي نوليها للغير أو لمصالح الجماعة، على سبيل المثال. لكنه من غير المؤكد، أن هذه الأشكال من الإخلاص ليست سوى نتيجة إكراه اجتماعي يمارس على الأفراد. لأنه لو كان الحال كذلك، فسيكون التمييز الذي نقيمه بين الموقف الأخلاقي والوظيفة الاجتماعية على الأرجح مشوشا. أما بشأن النقطة الثانية، فمن غير المؤكد أن ينحصر تعريف الأخلاق في الاعتبارات الاجتماعية، رغم الأفضلية الاستثنائية التي منحت لها من قبل تيارات النزعة النفعية أو الثقافوية. وفي الواقع، فإن كافة القيم والفضائل ليست اجتماعية بالتأكيد، وإن كانت غالبيتها كذلك. ولكن يبدو جليا أن بعضا منها، مثل: الكرامة، الحرية، الاعتدال، الحزم، الحشمة، التواضع أو التضحية، تعبر عن واجبات نحو الذات الإنسانية التي يتم تحقيقها في الغالب بما يتنافى مع قواعد الحياة الاجتماعية. وفي بعض الظروف، يمكن لكل مخلوق طبيعي أو فوق طبيعي أن يستوجب موقفا أخلاقيا تتخذه الذوات الإنسانية الأخرى.

بروز الأخلاق وتعلم المعايير الأخلاقية

في الحقيقة، يتموقع التفسير السوسيولوجي للأخلاق عند **دوركايم** ضمن مجموعة أكبر من المحاولات النظرية التي تبحث عن توضيح أصل وطبيعة الأخلاق، بإعادة بناء تكوينها وجينيالوجيتها على المستوى الفردي، على مستوى النوع أو على مستوى جهازها المفهمي. هكذا، حاول علماء النفس النمو، مثل **ج. بياجيه** أو **إ. كوهلبيرج** (J. Piaget 1896-1980 ou L. Kohlberg 1927-1987) أن يكشفوا عن النمو الأخلاقي للفرد، على أساس تراتبية هرمية من المراكز أو الوضعيات الممكنة التي تسبق فيها مرحلة الخضوع للسلطة، مرحلة استقلالية التبادل والتعاون أو وفق نظرة **كوهلبيرج** المرحلة "ما بعد - الاتفاقية" التي تعقب مرحلتي الـ"قبل" و"الاتفاقي". وهنا يشكل تعاقب هذه المراحل في الحقيقة، مبررا إمبيريقيا للتراتبية الهرمية المقترحة، بما أن الحالة اللاحقة يفترض أن تكون أكثر اكتمالا من المرحلة السابقة. وبالنسبة **لبياجيه** على وجه التحديد، فإن التاريخ الأخلاقي للذات السيكولوجية هو نوع مختصر من التاريخ الأخلاقي للإنسانية الذي تكون فيه أخلاق الاحترام الأحادي الجانب والخضوع للسلطة، قد استبدلت بشكل تدريجي بواسطة أخلاق الاحترام المتبادل والتعاون.

وسيكون من الصعب تكذيب **بياجيه**، عندما جعل من استقلالية الاختيارات خاصية مميزة للأخلاق، مقارنة بالتعديل البراجماتي البسيط للسلوكيات، اتجاه إكراه خارجي يمكن الحصول عليه [بالنسبة لكثير من المخلوقات الحيوانية] دون أن نكون في حاجة للاستنجاد بتفكيرها الأخلاقي. لكن مع ذلك، تثير هذه التراتبية الهرمية للوضعيات، مسألة التحفيز الأخلاقي التي صاغها بشكل جيد **س. فرويد** (S. Freud 1856-1939) عندما تساءل عن الدافع الذي يجعل الأخلاق إجبارية، ليس وحسب في حضور السلطة [التي تعاقب على مختلف التجاوزات] لكن في ظل غيابها أيضا. وهنا، فإننا لسنا ملزمين بتأكيد وثوقنا في هذه القصة الفرويدية التي يمكن القول بأنها غريبة جدا عن دور غريزة الموت في تشكيل الأنا العليا والانضباط - الذاتي الأخلاقي عند الإنسان. لكن تبقى مسألة الحافز الأخلاقي مفتوحة ولا يمكن تجنب البحث عن أجوبة لها، كما هو البحث عن "الحياة السعيدة" أو بشكل أدق عن السعادة الأخلاقية، في صيغة احترام الذات الذي هو حافز كافي للاستقلالية الأخلاقية، هذا من جهة.

ومن جهة أخرى، لا بد أن نتساءل إذا كانت التربية الأخلاقية من النوع البياجيوي [تشجيع الحكم الحر للذات] قادرة أكثر من النوع الدوركايمي [إنجاز الواجب أمر مرغوبا فيه] على أن تضمن أخلاقية الاختيارات في غياب نظرية أساسية، إن لم نقل "حساسية" أكثر، تتعلق بالواجبات أو المنافع. فإذا أخذنا في الحسبان، المجموعة الممتدة من المحتويات الملموسة للأخلاق، يمكننا بسهولة أن نفهم الانتقادات التي وجهتها الحركة النسوية لفكرة عالمية الحقوق والعدالة المجردة التي يعتقد السيكولوجي **كوهلبيرج** أنها تمثل المرحلة الأخلاقية العليا. وبالفعل، مثلما أشارت إلى ذلك **ك. جيليغان** (Carol Gilligan) يبدو أن المسؤولية، العزلة والحساسية اتجاه حاجات الآخرين [أو ما يطلق عليه "أخلاق الرعاية" ("l'éthique du care")] التي تتطلب الاعتراف بها، تتمتع ببعض الحجج للتعريف بحالة النضج والنمو الأخلاقي عند الفرد (سواء كان أنثى أم ذكرا (Gilligan, 2002).

يثير هذا النقاش، بشأن المعايير الأخلاقية للنمو الأخلاقي الفردي، نقاشا آخر أكثر اتساعا حول الاعتبارات الأخلاقية للنمو الأخلاقي عند الجنس البشري. إن ما يتبقى هنا، هو النقطة التي تقدم البحوث التطبيعية المعاصرة بشأنها، منظورات أكثر ثراء انطلاقا من العلوم المعرفية والنماذج الداروينية الجديدة. ومع ذلك، لا يشكل التفسير التطوري (Evolutionnaire) للأخلاق مشروعا جديدا، لأننا نعثر على قواعده عند كل من **هـ. سبنسر** أو **ش. داروين** (H. Spencer 1820-1903 ou Ch. Darwin 1809-1882). لكن النزعة الداروينية الجديدة، العلوم العصبية وعلم الأخلاق تعمل كلها على تجديد ذلك، إما لأنها تجعل المعايير الأخلاقية أو النزعة الغيرية تتمتع بأسبقية تكيف الجماعة، عبر روابط القرابة أو الخاصية التبادلية [ما يطلق عليه الصحة المتضمنة (Inclusive fitness)] وإما عبر دراسة القواعد العصبية – الكيميائية للتعلق أو التودد والأشكال البدائية لـ"لمعنى الأخلاقي" التي نعثر عليها عند كافة الأنواع الحيوانية. وهو ما يعني كيفية استئناف العلاقة مع الفلسفة الاسكتلندية للقرن 18م. وبشكل أكثر دقة، يطبق بعض المنظرين الأخلاق على تصور مقياسي للمعرفة المستوحاة من الأثر الشومسكي (نسبة إلى عالم الألسنية **ن. شومسكي** (N. Chomsky) الذي يعتقد أن التطور الطبيعي بإمكانه أن يحفز النظم المتخصصة في معالجة العلاقات مع الغير.

عندما تتم مقارنة بعض تلك الأعمال بأعمال سيكولوجيا النمو، يمكننا أن نكوّن انطباعا متناقضا [بشكل ملفت للانتباه] بين حرصها على المضامين الـ"ملموسة"، مثل: التودد، الشفقة، الغيرية، الوفاء والعلاقة الاجتماعية، الخ أو بالعكس حرصها على التراتبية الشكلية والفكرية في الأعمال السابقة. لكن يمكننا في الوقت ذاته، أن نتساءل إلى أي حد يمكن للطيبة البسيطة بمفردها أن تكون كافية، لكي تصنع الأخلاق في غياب تفكير مستقل عن الذات. إن الخبر الجديد [إذا تم تأكيده] الذي يفيد بأن التطور الطبيعي عند الآدميين [كما عند بعض الأنواع الحيوانية الأخرى] يمكنه أن يحفز بعض الاستعدادات الطيبة قبل – الأخلاقية، لا يكفي بالطبع لكي يجعل من التطور الطبيعي ضمانة للتقدم الأخلاقي. وللأسف، فإن هذا التطور الطبيعي يفسر الاستعدادات الرديئة والمواقف الحاسمة والحتمية بالنسبة للإنسان الأضعف. وبعد كل ذلك، فإن النزوع الطبيعي أو الأفضلية التكيفية بالنسبة لخاصية معينة، لن تكون كافية على الإطلاق لتنشئ الأخلاق، بغض النظر عن الحكم الانعكاسي الذي قد نصدره بشأنها.

وبهدف توضيح الأصل الانعكاسي الذي يخص بعض القيم، فقد استعاد الفيلسوف **ب. ويليامز** (Bernard Williams 1929-2003) منهجا نشوئيا أخلاقيا، كان **ف. نيتشه** (F. Nietzsche 1844-1900) هو رائده. لقد بين **ويليامز** هكذا، أنه ليس بإمكان أي مجتمع أن يستغني عن قيمة الحقيقة. لكن مع ذلك كما يعتقد، فإن هذه القيمة لا تنحدر فقط من تاريخ وظيفي للحياة البشرية ولم تتمكن من فرض نفسها وتستقر، إلاّ لأننا اعترفنا بقيمتها الانعكاسية الملازمة، مقارنة بالحاجات والغايات الإنسانية القاعدية. وإذا كان **ويليامز** على حق فهناك إذن، وسيط انعكاسي بين الاستعدادات الطبيعية، سواء كانت طيبة أو سيئة وممارسة الأخلاق.

إن العبرة التي يمكن استخلاصها من معالجة مبحث الأخلاق، من طرف العلوم الإنسانية المعاصرة هي أن المعرفة ذاتها ترتبط بنوع من علم اليقين (Critériologie) الأخلاقي الذي لا يبحث عن تحديد الطيب أو العادل في عموميتهما الكبيرة جدا. لكنه يهتم رغم كل ذلك، بتحديد الشروط التي تتمتع بحظوظ أوفر للكشف عنهما أو بالعكس عن حلّهما. إن أفضل توضيح لهذا الاتجاه هو دون ريب، العبرة التي تنشأ من التجربة الشهيرة التي أجراها **س. ملغرام** (Stanley Milgram 1933-1984) التي يمكن أن نعثر من خلالها على أشخاص عاديين، يكلفون بتسليط صدمات

كهربائية أكثر فأكثر شدة على مرضى [كان هؤلاء المرضى في الحقيقة، أشخاصا متواطئين مع صاحب التجربة] باسم تجربة سيكولوجية مزيفة حول الذاكرة الألسنية المباشرة. لقد رأى كثير من المؤلفين في هذه التجربة دليلا حيا، على ما تعلمناه من التاريخ الحقيقي؛ أي القدرة الخارقة التي تتميز بها العادة عند البشر على الخضوع إلى قوانين قاسية ومذلة. فقد تم الحديث هنا عن الشروط التي تدفع بالإنسان إلى الانصياع إلى سلطة سيئة، مثل: غياب أو حضور التفاعلات التدريجية في القوانين، الخ. لكن هناك درس أقل وضوحا، يتمثل في أن هذه التجربة [كما هو شأن غالبية التجارب من النوع ذاته] تفترض بالضرورة تصورا معينا عن ما هو شر [ويجب إذن، عدم تقبله من طرف الإنسان العادي]. وهنا إذن، تثير المعرفة المسبقة عن الشر التساؤل والبحث عما هو قابل للممارسة، عادي أو مثلما تقول هـ. **آرندت** (Hannah Arendt 1906-1975) ما هو "مألوف" أو موضوع تحريم أخلاقي. لقد بينت عدد من الأعمال في السيكولوجيا التجريبية، مدى وتعددية الاستراتيجيات التي يمكن أن نوظفها لتقليص الخطر الذي تمثله بعض المآسي والمظالم، بشأن ما اصطلح على تسميته "الاعتقاد بوجود عالم عادل".

عندما نبحث عن تفسير الأخلاق [ليس وحسب عن آثارها] أسبابها أو أصل نشأتها وكذلك، عن افتراضاتها، فنحن مجبرين على التفكير في الأجهزة والمحرمات الأخلاقية القاعدية التي تسمح لنا مثلا، بـ"التعرف على الغشاشين" أو تطبيق المعايير القانونية التي باستطاعتها أن تتقاطع بين مجتمع وآخر. يبدو إذن، أنه لا يمكننا أن ننكر كيف أن معظم الثقافات الإنسانية رغم تباينها، تتفق على الأقل في المواقف العادية لمنع أفعال: القتل، الاغتصاب، السرقة، الشتم أو تجاوز قواعد الوفاق الاجتماعي... ومن جهة أخرى، فإن إمكانية الوفاق الأخلاقي هذه، تخلق الالتزام الأخلاقي للباحث في العلوم الإنسانية من أجل أن يشخص بشكل انعكاسي ممارساته في البحث أو التجريب ويبحث عن مناهج كشف الخلافات العمومية.

لقد تم توضيح هذه الفكرة بشكل كبير، من طرف محاولات أمثال **ج. راولس وي. هابرماس** (J. Rawls 1921-2002 et J. Habermas) بهدف تقدير الشروط التي يمكن في ظلها تحقيق وفاق اجتماعي. وهي تتمثل بالنسبة للأول، في تحقيق مبادئ العدالة السياسية التي تضمن الحريات القاعدية وتقلص الفوارق الاجتماعية

التي يجب أن يلتزم بها كل فاعل عقلاني، عندما يكون في مركز يجهل فيه موقفه الاجتماعي الخاص. وتتمثل بالنسبة للثاني إذن، في أخلاق النقاش والحوار التي تكون جزءا عموميا للبحث عن المعايير التي تتحلى بها كل ذات عقلانية وكل نية طبية. إن النقاش أو مثلما يقول **هابرماس** "الخصومة العائلية" [التي نشبت بين هاتين المقاربتين] قد كشفت عن محدوديتهما. وبالفعل يفترض **راولس** أن الحريات القاعدية التي تسمح لكل واحد منا بالاحتفاظ وبممارسة تصوره الخاص عن الخير، لا يمكن المساس بها بواسطة إجراءات المنفعة العمومية. بينما يعتقد **هابرماس** بالمقابل، أن القوة العقلانية في أخلاق النقاش تمنحها بعدا محدودا.

يؤكد هذا الجدل، بعض الحدود النظرية والعملية بشأن اختبارات العقلانية التي تتاح للاتفاق على مدى ومناهج أخلاق اجتماعية أو سياسية. يبدو في الواقع، أنه لا المبدأ الكانطي للتعميم ولا إحدى صيغه المعاصرة: المجتمع المثالي الذي يتكون من المتحاورين العقلانيين، التوازن الحكيم، التبرير وفقا لقواعد لا يمكن دحضها عقلانيا...، لا يمكنها أن تكون كافية لبناء منهجية عامة من أجل حل النزاعات الأخلاقية. مع ذلك، فإن هذه المعاينة، لا تفند البحث الاستقرائي والأساسي عن الآثار المكرهة التي تنتج عن اختبارات العقلانية - أو غيرها - حول الخلافات الملموسة التي تثار اليوم بفعل تطور الأخلاق، التقنيات البيو - طبية أو عولمة التبادلات الاقتصادية.

عندما نتابع النقاشات الأخلاقية الكبيرة المعاصرة، نلاحظ في الحقيقة كيف أنها تقحم محتويات معيارية متعددة، تكشف رغم كل شي عن مجموعة من المكتسبات الأخلاقية التي يبدو جانبها الملزم مقبولا من قبل الجميع، على الأقل في الدائرة العمومية. هذه المجموعة حاضرة في تصريحات الحقوق أو الخلافات الدينية والأخلاقية، لكنها موجودة أيضا في السيمانطيقا المستعملة في التبادلات والنزاعات المدنية والسياسية المعاصرة التي تدمج دروس المذهبيات الأخلاقية الكبيرة في صيغة عبارات: فضائل المدنية، احترام الحقوق، كرامة الأشخاص والحرص على سلامتهم. وهي ترتب محتويات، من مثل: رفض الألم غير المستحق [الذي يمكن تلافيه] أو غير العادل، ونأخذ في الحسبان أثناء النزاع: عدالة الغير، أي المعيار المشترك الذي يقترحه علينا خصم متحرر من مخاوفه أو كراهياته. وبشكل أوسع، فإن العبارات

المتعددة عن الفضائل أو القيم التي يمكن تطبيقها دون تناقض، زيف أو خطأ على "حالات صعبة"، هي مجموعة من الإكراهات التي تخص الأخلاق، مثلما نتلقاها اليوم في مرحلة معينة من تطور الحضارات الإنسانية. لا تمنح هذه الإكراهات أية منهجية لحل النزاعات، لكنها تضغط رغم كل ذلك على تدخلات ومذهبيات كل من يدعي الدفاع عن وجهة نظره ويعمل باسم الأخلاق في الوقت ذاته. إنها تمكن العلوم الإنسانية من أن تساهم في تطوير الحوار الأخلاقي، عن طريق تذليل الخلافات ووضع محل تساؤل الأسباب التي تحكم بالطيبة أو بالسوء [عادلة كانت أم غير عادلة] على أية ممارسة من الممارسات الطبية، الجنسية، المدنية، الاقتصادية أو السياسية.

الأخلاق البانية الجديدة والنهضة

في البداية، نحاول هنا أن نحدد خصائص الأخلاق البانية الجديدة، بإتباع الأبعاد الثلاثة للزمن. تبدو الأخلاق البانية الجديدة بمثابة أخلاق للمسؤولية [الموجهة نحو الماضي] وأخلاق المصالحة [المتجهة نحو المستقبل] في بعدها الراهن، كأخلاق اعتراف بالآخر بوصفه كائنا إنسانيا يتأثر ويتفاعل. في الحقيقة، لا يكفي هذا النوع من التحديد، لكي نفهم الفعل الأساسي للأخلاق البانية الجديدة من الداخل، مثلما تتم معايشة ذلك. ولهذا الغرض، يجب علينا أن نلجأ إلى تجربتنا وتجربة الآخرين ونحاول توظيف قدرتنا على التخيل. يجب علينا أيضا أن نأخذ في الحسبان سلبية العلاقات السابقة، الديون المتراكمة جراء التحرشات، أشكال التعنيف، الإهانات والمظالم التي تثقل العلاقات الراهنة والمستقبلية: العلاقات بين الأشخاص بالمعنى الواسع، الأشخاص الفيزيقيين والأشخاص الاعتباريين؛ أي الأمم والحضارات بطبيعة الحال. تستدعي حالات وحجم الآلام الأخلاقية التي عاشتها الأمم المتناحرة، إصلاحات وإعادة اعتبار من الناحية الرمزية. بطبيعة الحال، لا يتعلق الأمر بالتعويضات المادية التي تبحث عنها المطالبات الأخلاقية. عندما نثير الحديث عن حاجتنا إلى الإصلاح الرمزي، فإننا سنسمي فعل الكلام ذاك: كلام اعتراف، توبة، عفو، مؤانسة، مودة وإقرار. وفي كافة الأحوال يدور التوقع الأخلاقي حول الحركة المفهومة والمتلقية نتيجة تأثر الغير.

لكن لماذا نتحدث عن أخلاق بانية جديدة، بدلا من التحدث عن أخلاق الرعاية

على سبيل المثال؟ وماذا تعني الأخلاق البانية الجديدة؟ هل هي إعادة بناء: ماذا وكيف يكون ذلك؟ فهل يتعلق الأمر بإعادة بناء علاقة؟ في الحقيقة، ليس الهدف الداخلي من البناء الجديد للأخلاق هو إعادة علاقة إلى حالة جيدة. فليس بالإمكان استرجاع الماضي سوى على نمط الذاكرة. من العبث إذن أن نتصور أن بدء العلاقة من جديد، يعني الانطلاق بها من الصفر. ولذلك، فليست غائية الخاصة الأساسية للمقاربة البانية الجديدة هي العودة إلى الوضعية التي سبقت حالة النزاع، لكنها قبل كل شيء توضح وتعمل على الاعتراف بالعلاقة [من طرف إلى آخر] وبالحياة المعاشة لكل واحد؛ أي أن يعي ويعيش كل واحد الكيفية التي عايش بها الآخر حالة النزاع الذي عايشه هو نفسه. هذا الأمر يشبه نظرة ثانية، في اتصال انعكاسي مع الحياة. ويبدو التاريخ، في حالتي الحرب أو الطلاق واحدا: من زاوية خارجية، فهو حالة امتنان شخصين يعيشان النزاع ذاته؛ إذ يتعلق الأمر بنزاعهما. لكن ذلك هو بمثابة مظهر خادع، فإذا طلب من صاحبي القضية أن يتحدثا عن ما حدث بينهما، فسنحصل في الغالب على قصتين مختلفتين جدا. ويقدم هذا الاختلاف، عندما يظل على حاله قياس "اللااتصال" (incommunication) الذي لا يزال يفصل بين الطرفين المتنازعين.

إذا لم تكن المقاربة البانية الجديدة محفزة، لكي تستهدف إعادة الموقف إلى حالته التي سبقت تلك الأزمة، فإننا نبحث أين يكمن النقص الأخلاقي الذي سيشكل النبضة الأولى (Primium movens). لكن الأمر يتعلق بنقص روحي عميق جدا: ذلك الذي نبديه أثناء الشعور [ليس فقط أننا استطعنا أن نفهم] إذا لم نتمكن من الاعتراف عند الآخر بشيء ما ولم نرغب في سماعه. وفي ما وراء الحنين إزاء حياة تالفة، يوجد دافع قوي يحملنا على تقاسم تجربة العلاقة المخربة مع الآخر؛ أي التواصل مع الغير.

يجب ألاّ نعتقد بأن هذا النقص [أو الحاجة الأخلاقية] لا يتعلق سوى بعلاقات بين أصدقاء حميمين أو أزواج. بل يصدق الأمر أيضا على العلاقات العمومية، خاصة العلاقات السياسية بين الشعوب كما هي بين الأمة الألمانية والأمة الفرنسية، على سبيل المثال. نلاحظ منذ سنوات، وجود رغبة في تحقيق وحدة مكبوتة منذ زمن طويل (Reynié, 2004, p. 95) وثقة متبادلة تتجلى الآن بين الفرنسيين والألمان. رغم أنهما شعبان منفصلان [من الناحية اللغوية، منذ 15 قرن وسياسيا منذ 11 قرنا]، فإن

الشحنة العاطفية المتولدة والمكبوتة عند كل منهما، تمزج بين المشاعر المتناقضة: الإعجاب، الكراهية، الرهبة، العدائية، العداوة، الانجذاب، الغيظ والاحترام الذي يحمله الواحد نحو الآخر في الوقت ذاته. لكن في الواقع، فقد حررت المقاربة البانية الجديدة، التي اعتمدت منذ أربعين سنة، الانطلاقة نحو الوحدة السياسية المتجذرة.

إذن، تم "تحرير" الثقة بين الفرنسيين والألمان. لكن كيف حدث ذلك؟ تحقق ذلك، بفضل اتصالات متكررة، انفتاح متبادل واعتراف بالأخطاء السابقة (من جانب ألمانيا تحديدا). وقد توصل الفرنسيون والألمان معا إلى الاحتفال بيوم 8 ماي 1945، ليس كيوم انتصار للحلفاء على الألمان، لكن كيوم تحرير للفرنسيين والألمان – وأوروبا عامة – اتجاه مرض القومية – الاشتراكية. ويصح الشيء ذاته، بشأن الاحتفال المشترك بعمليات الإنزال العسكري الأمريكي في شواطئ **نورمندي** بين الرئيس الفرنسي **جاك شيراك** والمستشار الألماني **جيرارد شرودر** (J. Chirac et G. Schröder).

في الحقيقة، تحققت الكثير من المزايا السياسية والاقتصادية من سيرورة إعادة العلاقات بين ألمانيا وفرنسا. لكن أيضا تحققت سعادة أخلاقية، لا يمكن أن تختزل: تطبع هذه السعادة الأخلاقية التي تشبه سعادة الصداقة، كثافة تاريخ مليء ومفعم بسوء الفهم. بعد النزاع الكبير الأخير (الحرب العالمية الثانية) وبعد إعادة العلاقات الرسمية التي انطلقت بين الجنرال **شارل ديغول** والرئيس الألماني **كونراد أدناور** (Charles de Gaulle 1890-1970 et Konrad Adenauer 1876-1967) فقد ظل المجتمعان المدنيان ينتظران مطولا، في الوقت الذي كان فيه المفكرون من الجانبين يتناقشون حول إشكالية "سوء التفاهم الألماني – الفرنسي". يجب إذن، وضعنة كافة مظاهر سوء التفاهم والعودة إلى حالة الطلاق الفلسفي والفكري التي برزت، منذ أكثر من قرنين من الزمن بين الرومانسية العاصفة والمنطلقة (Sturm und Drang) والنزعة الفكرية في عصر الأنوار. وهو الطلاق الموسوم من الجانب الفرنسي، بالتهجم ضد كل ما لم يكن مطابقا „للذوق" الكلاسيكي. بينما يرفض الجانب الألماني، „الحضارة" باسم الثقافة. إذ تجذر التعارض بينهما في نهاية القرن 19م، وبرزت انعكاسات طائفية وهوياتية، ثم قومية، عدائية وعدوانية بينهما، بينما تحول اللاتفاهم المتبادل إلى كراهية عرقية.

لقد تمت وضعنة مظاهر سوء الفهم بشكل ارتكاسي وبكل هدوء، وتم قياس

المبالغة المؤثرة التي لم يتم توضيحها في السابق. وقد توصل الأمر حد الحديث عن حب بغيظ! ومهما يكن الأمر، فإن السعادة الأخلاقية ليست فقط هي سعادة الالتقاء والوفاق الذي أستعيد مجددا: إنها سعادة التوضيح والتفاهم المتبادل الذي انتصر، بفعل التعاون لفائدة كل واحد. لكن بعيدا عن الوضعية السياسية الراهنة، يمكننا أن نتساءل عن الخطة المرجعية للأخلاق البانية الجديدة في فكر **ف. هيجل** (F. Hegel 1770-1831) الشاب. تتناول هذه المسألة موضوعات مركزية، بشأن قضايا: المصير، الصراع من أجل الاعتراف والحب والعفو بشأن الإهانات والمآسي.

ونشاهد الآن نجاح عملية إعادة بناء العلاقة الجديدة: تلك العلاقة التي كانت قبل ذلك مبتورة ومكسرة. وسواء تعلق الأمر بعلاقات خاصة، اجتماعية أو دولية، فإن المقاربة البانية الجديدة تأخذ في الاعتبار المصير والقدرية التي تطبع العلاقات المتأثرة والمصابة عن طريق العنف، الإذلال، الإهانات أو المظالم السابقة. نستعمل هنا كلمة "مصير" لأن الأخلاق التي تعيد عملية البناء تضطلع بمهمة ما يسميه **هيجل** سببية المصير (causalité du destin). إنه مفهوم قابل للتطبيق، خاصة على المأساة. هكذا تجعل الأساطير العظيمة في مقدمة المسرح مصير الأفراد (**أوديب**). وينطبق هذا الأمر على التراجيديات الكلاسيكية (Antigone, Phèdre). تبدأ أسطورة فيدر زوجة ملك أثينا التي سقطت في عشق ابن زوجها، عند الكاتب **راسين** (Phèdre de Racine 1639-1699)(*) عن طريق مونولوج يؤديه رئيس جوقة موسيقية في التراجيديات الإغريقية القديمة: يتضمن إعلان المصير منذ القدم شخصية البطل، قبل ولادته: الملكة فيدر، تعرف جيدا أن المتعة (الذنب) المحطمة التي تسكنها هي قضية قدرية وكائنة مع شخصها.

يتموضع المصير في المأساة الكلاسيكية في بناءات شخصية البطل. يرتبط مفهوم المصير بمفهوم الأزمة: البطل يعيش فناءه بكل وجدانه، فهو يسير إلى حتفه وعيناه مفتوحتان إلى أقصاهما. في حين أن ما تم وضعه على الركح من قبل الشاعر المأساوي إشيل وسوفوكل (Eschyle et Sophocle) في التراجيديا العتيقة، ثم في

(*) تراجيديا من خمسة مشاهد، كتبها الأديب جان دو راسين (Jean de Racine) عام 1654، تصور فيها مأساة أسطورة امرأة يونانية، عاشقة ومضطربة... وتنتسب أصولها إلى الشمس من جهة الأم وترتبط بالعوالم الجهنمية من جهة أبيها...

الأدب الكلاسيكي الكبير في العصر الباروكي، قد تم تفكيره فلسفيا، بعد ذلك مع **هيجل** والمفكرين الرومانسيين، أمثال **ف. هولدرن** (F. Holdern 1770-1843) بوصفه يصيب ليس فقط بناءات شخصية الأبطال العظام المأساويين، بل كذلك بنية العلاقات التي تلعب فيها أدوار النهضة.

كثيرون هم الذين يعرفون جدلية السيد والعبد، عند **هيجل** التي تم نشرها وتعميمها من طرف **أ. كجيف** (Alexandre Kojève 1902-1968) الذي تابع محاضراته الأولى، جيل كامل من المفكرين الفرنسيين من بينهم **ج - ب. سارتر، ج. بتاي، ج. لاكان، م. فوكو، ك. ليفي - ستروس** (Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, Jacques Lacan, Michel Foucault, Claude Levy-Strauss). لكن عدة سنوات قبل أن ينشر مؤلف فينومينولوجيا العقل، فقد اجتهد **هيجل** في دروسه التي كان يقدمها المعلم وبشكل خاص اللحظات المختلفة من جدلية الصراع حتى الموت، من أجل الاعتراف الذي ينشأ عنه القانون (Hegel, 1807 [1991]). بشكل مختصر: يبدأ ذلك مع النظام الملكي الذي يستبعد الآخرين. وتدفع عملية الإقصاء هذه، الشخص المقصى إلى الإضرار بهذه الحيازة (السرقة، قطع الطريق) ويهين هذا الضرر بالشخص الحائز (المالك) وبسعادته وكرامته. وأمام تلك الإهانة، فهو يرد بالشتم الذي يدفعه إلى الانتقام. ومن هنا يتولد الصراع حتى الموت. وهنا لا يتم الصراع من أجل الأشياء، لكن من أجل كسب الاعتراف من قبل الآخر كشخص. إن الصراع حتى الموت، كما يفسره **هيجل**، لا يعود سببه إلى إرادة القوة (Willen zur Macht)، مطلب العدالة (zum Gelten) والاعتراف (zum Anerkanntsein). إن الشخص الذي يخاطر بحياته، يقوم بذلك في البداية لكي يكشف في ذاته عن الجزء الأخلاقي المتصلب وعن „ذاته الخالصة". إذن، تنعقد سببية المصير عند **هيجل** في هذا التتابع القدري: ملكية، استبعاد، ضرر، إهانة وانتقام يؤدي إلى الحرب بين العائلات. وهنا، فإن قانون كل واحد لا يكون مستهدفا، من خلال ممارسات الأخذ بالثأر، فقط ولكنه ليس قانونا منجزا، إنه ليس هو القانون ذاته. ذلك أن الانتقام ليس هو العدالة عينها، وإن أمكن الانتقام أن يكون عادلا.

إننا نرغب دوما بصحبة **هيجل** في تعميق سببية المصير التي تهيج (Les Erinyes, déesses de la vengeance) الجنيات التي تمثل القانون العتيق للدم الذي يستدعي

الدم. وهنا تنكشف عند إشيل (Eschyle) قوة الجنيات التي لا تقاوم، مثل قوة الموت (Thanatos) عند **سيجموند فرويد**. تكون غريزة الموت وقوة التحطيم هذه، دوما في صراع ضد الحياة والحب (Eros) في معركة "عمالقة خالدون"، كما كتب **فرويد**. لكن الغريزة القدرية لا توجد فحسب، في شكلي العدوان والحرب. فقبل خمس سنوات، لم يضع الشاب **هيجل** المصير في علاقة مع الصراع حتى الموت من أجل الاعتراف، لكنه وضعه في علاقة مع الحب، الحب الزوجي كما الحب المسيحي [الحب والعطف] لقد كان يتحدث فيها عن الحب ككائن حي. ذلك أن الحب يولد، ينمو كما يمكنه أيضا أن يندثر، يموت، يتضرر ويتألم. في كتابه "روح المسيحية ومصيرها، كان الشاب **هيجل** يرى في الحب مبدأ للمصالحة، أكثر قوة من القانون (بمفهومه اليهودي، كما بالمعنى الكانطي) وعلى خلاف القانون الذي يفرض توقيع العقاب على المجرم (Hegel, 2003). وبهذا المعنى، فهو يعارض بين الإنسان الواقعي (مثلما هو) ومفهومه (مثلما يجب أن يكون). أما الحب فيما يخصه، فهو يظل في اتصال مع الحياة، بما في ذلك مع الحياة المشوهة، المنقوصة والمتألمة: وعند ذلك، فهو يكون في حالة استمرارية مع المصير.

لكن، بشأن أي مصير يتعلق الأمر؟ عندما يخدع رجل امرأة لا يزال يحبها [نتيجة حالة من التيه] فهو يشعر بأنه قد خسرها، لكونه قد أضر بذلك الحب. إن المجرم كما يقول **هيجل**: "قد شعر بأنه أصيب في صميم وجدانه، بالحياة ذاتها التي أضر بها". وهو يقرأ في هذا الانحطاط، حياته الخاصة، ويكون بذلك قد حطم الاتحاد في ذاته. إذا منحت المرأة حبها إلى شخص آخر، فإن الرجل يظل يحن إلى حياة مفقودة، ينتظر انكفاءها في ذاته. لكن "شوكة تأنيب الضمير قد انطفأت"، يقول **هيجل**: "لأن عقله السيئ قد انسحب من الفعل ولم يعد هناك من مهيمن داخل الإنسان الذي تحول إلى هيكل عظمي دون حياة في عظمة الواقع وفي الذاكرة". يشكل هذا انتقام الحب الذي وقعت خيانته. وهنا ينتج مصير الحنين للحياة المفقودة وهذا ما يصدق على كل جريمة.

والآن، من الجائز أن نرى في الحب قوة للخلاص وللمصالحة. إن الحب هو الذي يعم وينتشر، إذا ارتقى إلى شكل ومستوى عالمي. وهكذا، تجعل المسيحية (الدين) من الصفح عن الإهانات والمصالحة مع الغير، شرطا ضروريا للصفح عن

آثام الذات والقضاء على المصير العدائي. يتشبع الدين بحدس وخاصية جديدة، تتصالح عبرها "الروح مع المصير العدواني وتتغذى في ميدان الحياة"، في الوقت الذي تلغى فيه "كل فكرة عن الواجب في الحب". في الواقع، فإن الحب وفق عقل الدين، هو قوة المصالحة التي لا تعمل وحسب "ضد القانون، لكنها تجعله زائدا. وتتضمن كمالا غنيا جدا، أكثر حيوية من أجله (... لأجل يسوع نزاريث (jésus de Nazareth) وفقيرا جدا"...

وعن طريق هذه الكلمات، يلمح الشاب **هيجل** إلى فكرة الحب الذي يمتلك جدليته الخاصة. من جهة، فهو الذي "يلغي إمكانية الانفصال" ومن جهة أخرى، فهو ما يسمح بتوحيد ما تم فصله من خلال العفو. استطاع **أليفر أبال** (Oliver Abel) في مقالة له في مجلة (Esprit) أن يقدم الصفح بوصفه "فعلا تاريخيا بامتياز". وهو الذي يختص بتحاشي فخ مزدوج في مرحلتنا الراهنة في علاقاتها مع الماضي: فإما (حسب عباراته) "النسيان الهائل" وإما "الدَّين اللانهائي" (Abel, 1993). لقد ارتكز أ. **آبال** على **هيجل** من أجل إبراز كيف أن الصفح: "يرتكز على التخلي عن كل جزء من التحيز"، بينما "يتمثل المأساوي في عدم القدرة على التحول إلا لذاته". تكون هذه الكيفية في الحب إذن، وسيلة المصفوح عنه كما عند من يصفح عنه، لكي يخرج من عزلته الذاتية، أو إذا فضلنا ذلك وسيلة: "الاعتراف بالذات من خلال الآخر والاعتراف بالآخر من خلال الذات". هكذا، فإن ما يحول دون الانفصال، يصبح عند الضرورة قوة مصالحة، أي كيفية في تخطي المأساوي وترقية المصير.

نحو مدنية طوباوية

إذا قمنا بتتبع هذا المنعرج والسبيل الهيجلي للصراع حتى الموت والحب المتضمن في الصفح، فلأن ترقية المصير المشترك والقضاء على سببيته، يعتبر بمثابة الطوباوية التي تسكن الأخلاق البانية الجديدة. لكن لا يجب علينا أن نتهور كثيرا: إن إعادة البناء لا تتمثل في الصفح. بشكل قاسي وبكيفية أكثر مدنية، فإن الأخلاق البانية الجديدة تتابع منهجيا، مهمة امتلاك الخطاب الذي يندرج في حوار الاختلافات المعاشة في العلاقة التي ينطبع تاريخها بمصير اللاتفاهم، سوء الفهم، نكران الاعتراف، العنف، الإهانات والظلم الذي توسم سببيته القدرية عن طريق

انحرافات تتخلل سيرورة الاتصال مع الآخر ومع الذات نفسها. وهنا لم يعد الأمر أبدا كما كان عند **هيجل** أو **فرويد** الذي يمكنه أن يعتبر مرجعا في الجانب السيكولوجي من ميكانزامات فقدان الذاكرة، المفارقة التاريخية والدوافع القسرية للتكرار. إن الأمر لا يتعلق بميكانزمات طبيعية. إن سببية المصير ليست سببية الطبيعة، لكنها سببية "العقل الساقط" أو المطاح به"، كما يقال في لغة التصوف. وبعبارة أخرى، فهي: العقل المشيأ، المريض والثابت في طبيعة مزيفة (pseudo-nature). إذ تميل حياة العقل، تحت قدرية العلامات، المكبوتات والقلق إلى أن تتحلل وتتبني حسب الطبيعة وقانونها الذي يفقد الذات حريتها، تسجن - كما هي - في شبكة الحتميات المتولدة من الحلقة العميقة للنفس الحميمة، تلك الميزة الداخلية التي تعتبر - بالنسبة لنا جميعا - خاصة وخارجية: إنها تتمثل في اللاوعي الديناميكي.

من وجهة النظر هذه، تحيل سببية المصير إلى المكبوت الذي يلعب دون هوادة ويعاود لعب مشاهد تخون المشكلات الحميمة التي لم تجد حلولا لها. هكذا، يمكننا أن نفسر حالات تكرار فشل الحب، على سبيل المثال. وبغض النظر عن الأمراض التي قد تفتك بالنفس الفردية (الأنانية)، تؤثر سببية المصير في تفاعلات الأفراد، أسوياء كانوا أم عصابيين أكثر مني ومنك. لقد اتجهت بعض أشكال العلاج نحو الجماعات، إنها تركز على ما يتم لعبه في هذه العلاقة نفسها. وإذا تحدثنا عن المرض فذلك يعني إذن، أن هذه العلاقة هي "المريضة".

لقد انشغلت الأخلاق البانية الجديدة، بتصحيح العلاقة المتضررة أو المكسورة وإذن بمعنى معين، فهي تقوم بعملية جبرها وشفائها. إنها تسهم بهذا القدر في العناية العلاجية، كما تسهم بطريقتها الخاصة في صوفية الصفح ومسيحية الإنقاذ. لكن، لا يجب أن تخلط هنا مقاربتها وطريقتها، لا مع مقاربة الدين ولا مع مقاربة التحليل النفسي أو العلاجات الجماعية. إن طريقتها تقربها أكثر من بعض الممارسات الاجتماعية الممأسسة على مقربة من الهيئات القضائية، مثل التأمل. ويتعلق الأمر بمصير سيرورة تنتقل عبر العديد من سجلات الخطاب: السرد، التأويل والمحاجة. تبدو إعادة البناء الجديد في الوقت ذاته، عبارة عن مجموع سيرورة استدلالية، يتمثل رهانها الأخير بالنسبة لكلا الطرفين في التوصل إلى توضيح منابع ومواطن حالات: سوء التفاهم، التنافر، النزاع والغل الدفين بكيفية تعاونية.

قائمة بيبليوجرافية

Abel O. (1993), "Ce que le pardon vient faire dans l'histoire", in Revue Esprit, N°7. (1

Arendt H. (1991 [1966]), Eichman à Jérusalem, trad. A. Guérin et M. I. B. de Launay, Paris, éd. Gallimard. (2

Barkow J. H., Cosmides I. & Torry J. (dir.) (1992), The adapted mind, evolutionary psychology and the generation of culture, Oxford, Ed. Oxford University Press. (3

Blot Y. (2007), Herbert Spencer. Un évolutionniste contre l'étatisme, Paris, éd. Les Belles Lettres. (4

Boudon R. (1995), Le juste et le vrai, Paris, éd. Fayard. (5

Chomsky N. (2005), Nouveaux horizons dans l'étude du langage et de l'esprit, trad. R. Crevier et A. Kihm, Paris, éd. Stock. (6

Darwin Ch. (1872), On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life, London, Ed. John Murray. (7

Descartes R. (1644), Les Principes de la philosophie. (8

Durkeim E. (2003 [1912]), Les formes élémentaires de la vie religieuse, Paris, éd. PUF. (9

Durkheim E. (2004 [1906]), "Détermination du fait moral", in Sociologie et philosophie, Paris, éd. PUF. (10

Ferry J-M. (1996), L'éthique reconstructive, Paris, éd. Cerf. (11

Flanagan O. (1998 [1991]), Psychologie morale et éthique, trad. S. Marnat, Paris, éd. PUF. (12

Freud S. (2000 [1929]), Le malaise dans la culture, trad. P. Cotet, R. Lainé et J. Stute-Cadiot Paris, éd. PUF. (13

Freud S. (2007), Le malaise dans la culture. Psychologie et Bien-être, Paris, éd. PUF. (14

Geertz C. (2002 [1983]), Savoir local, savoir global, trad. D. Paulme, Paris, éd. PUF. (15

Gilligan C. (2002 [1982]), Une si grande différence, trad. A. Kwiatek, Paris, éd. Flammarion. (16

Habermas J. et Rawls J. (2005 [1995]), Débat sur la justice politique, trad. R. Rochiltz et C. Audart, Paris, éd. Cerf. (17

Hafer C. & Begue I. (2005), "Experimental research on just-world theory: problems, development and future challenges", in Psychological Bulletin, vol. 131, n° 1, pp. 128167-. (18

Hegel G.W.F. (1991 [1807]), Phénoménologie de l'esprit, Paris, éd. Aubier. (19

Hegel G.W.F. (2003), L'Esprit du christianisme et son destin, trad. O. Depré, Paris, éd. J. Vrin. (20

Heidegger M. (1962 [1951]), Approche de Hölderlin, Trad. H. Corbin, M. Deguy, F. Fédier et J. Launey, Paris, éd. Gallimard. (21

Hirschman A. O. (1984), L'économie comme science morale et politique, trad. I. Chopin, P. Andler et C. Malamoud, Paris, éd. Seuil. (22

Hume D. (1947), Enquête sur les principes de la morale, trad A. Leroy, Paris, éd. Aubier. (23

Kant E. (2006 [1785]), Fondements de la métaphysique des mœurs, trad. V. Delbos, Paris, éd. Le Livre de Poche. (24

Kohlberg L. (1958), "The Development of Modes of Thinking and Choices in Years 10 to 16", In Ph. D. dissertation, University of Chicago. (25

Kojève A. (1947), Introduction à la lecture de Hegel, Paris, éd. Gallimard. (26

Milgram S. (1994 [1974]), La soumission à l'autorité, trad. E. Molinié, Paris, éd. Calman-Lévy. (27

Nietzsche F. (2009 [1873]), Vérité et mensonge au sens extra-moral, trad. M. Haar et Marc B. de Launay, Paris, éd. Gallimard. (28

Parsons T. & Shils E.A. (dir.) (2001 [1951]), Toward a general theory of action, New York, Ed. Transaction Publishers. (29

Pharo P. (2000 [1996]), L'injustice et le mal, Paris, éd. L'Harmattan. (30

Pharo P. (2004), Morale et sociologie. Le sens et les valeurs entre nature et culture, Paris, éd. Gallimard. (31

Piaget J. (2000 [1932]), Le jugement moral chez l'enfant, Paris, éd. PUF. (32

Reynie D. (2004), La fracture occidentale. Naissance dune opinion européenne, Paris, éd. de la table ronde. (33

Sen A. (2003 [1991]), Ethique et économie, trad. S. Marnat, Paris, éd. PUF. (34

Weber M. (1964 [1905]), L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme, trad. J. Chavy, Paris, éd. Plon. (35

Weber M. (1999 [1919]), Le savant et le politique, trad. Kaliniwsk, Paris, éd. Flammarion. (36

Williams B. (2006 [2002]), Vérité et véracité, trad. J. Lelaidier, Paris, éd. Gallimard (37