

# فلسفة الأخلاق ومشكلات القيم والتغير في الغرب المعاصر (هايدغر.. ريكور.. رولز.. هابرماس)

محمد الشيخ \*

كتب العالم والمفكر الفرنسي الحائز على جائزة نوبل في البيولوجيا جاك مونو (1970) منذ ما ينيف عن أربعة عقود: (لا يوجد مجتمع يقدر على أن يبقى حياً بلا شرعة أخلاقية (توجهه) تكون مبنية على قيم مفهومة لأغلبية أعضائه ومقبولة لهم ومحترمة من طرفهم. لكن، ما عاد لنا شيء من هذا. أو تقدر المجتمعات الحديثة على أن تتحكم بلا حدود في القوى العجيبة التي منحها إياها العلم على مقياس موجّه لنزعة إنسانية منصبة بضرب من النزعة اللذوية المتفائلة والمادية؟ وهلا يمكنها، بناء على هذه الأسس، أن تحل توتراتها التي لا تطاق؟ أم أنها آيلة إلى أن تنهار لا محالة؟(1). نم هذا القول -بلا مزيد عنه- عن المعضلة الأخلاقية والقيمية التي صارت تواجه المجتمعات الحديثة، وكشف في الوقت ذاته- عن الرجة التي أصابت مفكري هذه المجتمعات فيما تعلق بالمسألة الأخلاقية والقيمية. فلقد أتى على مفكري الغرب حين من الدهر هجروا فيه القول في الأخلاق والقيم هجراً، وذلك لأسباب متعلقة بنزوع الحداثة المنتصرة إلى التوجس من كل قول في القيم والأخلاق يذكرها بالقدامة. ظلوا على هذه الوتيرة حتى تحدث الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس عما سماه: (كبت الأسئلة الأخلاقية في الفكر الغربي لزمان طويل)(2). لكن القول في الأخلاق والقيم تجدد في الآونة الأخيرة وشهد على حيوية قل أن تجد لها نظيراً، حتى صارت سوق الكتب المتعلقة بالحكمة العملية -الإيتيقية والخلقية- نافقة أشد ما يكون. وقد غدت روافد كثيرة هذا الطلب: منها؛ ما صار يعرف، منذ أنظار المفكر السوسيولوجي الألماني ماكس فيبر على الأقل، بأقول المعنى، وما رافقه من غياب المرويات الأيديولوجية الكبرى، وبسط النزعة الفردية سيادتها على نمط الحياة الغربي، وظهور التكنولوجيات الجديدة وما صاحبها من استحداث مسائل أخلاقية واشتراع قيم جديدة... وما يزال الطلب على النظر في القيم والأخلاقيات يزداد إلحاحاً حتى صار البعض إلى الحديث عن (نهضة قيمية) جديدة وعن (عودة) إلى السؤال الأخلاقي(3)، وتحدثت مقدمة كتاب (الأخلاقيات اليوم) عما سمته (الإقبال النهم على الإتيقا)(4) التي تتعلق بقواعد الفعل البشري ومبادئه وأحواله ونتائجه، وهي المسائل التي وإن طرحت منذ القدم، فإن القول صار يتجدد فيها اليوم تجدداً خاصاً.

والحال أن من بين ما يواجهه مفكرو اليوم -الناظرون في الشأن الأخلاقي والقيمي- المفارقة الحاصلة بين الرغبة في تأسيس (أخلاقية (إتيقا) كونية) -بفعل ما صار يسمى

(الحضارة الكونية)- والاعتراض الحاصل عليها والمتعلق بمسألة (تعدد القيم)، وما يلزم عنه من قول بمبدأ (احترام الاختلاف) و(حماية الخصوصية) و(الحفاظ على الأصالة). إذ (الأخلاقية) توحيدية التوجه و(القيم) تعددية الهوية. فكيف يمكن توحيد المتعدد؟

هاهنا دراسة في (البعد الأخلاقي والقيمي) لأربعة من أكبر مفكري الغرب، وقد سمينا توجهاتهم بحسب ما ارتضاه أصحابها لها أو بحسب ما بدا أنه الهم الغالب عليها: إتيقا الرعاية (مارتن هايدجر (1889-1976) وأخلاقيات النقاش (يوغن هايرماس (1929-)) وأخلاقيات العدالة (جون راولز (1921-2002) وإتيقا الذات (بول ريكور (1913-2005)).

### مارتن هايدجر: إتيقا الرعاية

ثمة أمارات شديدة الدلالة في ما كتب عن الموقف الإشكالي لهايدجر من الأخلاق. هذا مؤلف (المعجم التاريخي لفلسفة هايدجر) لا تحضر في متن معجمه -الذي خصصه لتحليل أهم مفاهيم فكر هايدجر- لا لفظة (إتيقا) ولا لفظة (خلق) (5). وهذه جوانا هودج تفتتح كتابها الذي أفردته للحديث عن (هايدجر والأخلاق) بالعبارة التالية: (ما كتب هايدجر نفسه إلا النزر اليسير عن (الإتيقا)، وقد كتب ما كتب لا لشيء إلا ليقول: إن المسائل الأخلاقية لا تُهمه (6)). وكثير ممن عرض له أن تحدث عن موقف هايدجر -وكانه حديث المضطر- من المسألة الأخلاقية فعل مثلما فعلت الباحثة. وكثير منهم اتكأ على تأفف هايدجر من مفهوم (الأخلاق) بوصفها مبحثا فلسفيا- ليستنتج غياب (فلسفة أخلاقية) في فكره.

وعلى النقيض من هذا الرأي الشائع، يرى الفيلسوف الفرنسي جون ليك نانسي أن: (وحدها قراءة عمياء، أو غياب قراءة، أمكنها أن تعتقد أن هايدجر ظل عن كل اهتمام خلقي بمبعد) (7). والذي عناه أنه إذا ما نحن قصدنا بالأخلاق جملة مبادئ وغايات لتوجيه السلوك، سواء تحددت بسلطة أو باختيار، وسواء كانت فردية أم جماعية، فإن لا فلسفة خلقية لهايدجر بهذا المعنى. على أنه لا- فلسفة، على الحقيقة، تقيم (الأخلاق) على هذا النحو من الإقامة. إذ ليس من مهمة الفلسفة أن تضع معايير للسلوك أو أن تشرع قيماً، وإنما المطلوب فيها أن تنظر في أمر (الفعل) البشري، بما هو كذلك، أي ما يضعه في موقع اختيار معايير أو قيم. ولئن هو ساغ القول، من جهة، إن الإتيقا بقيت موضوعا متواريا في تضاعيف وثنايا أعمال هايدجر، فإنه يصح القول كذلك وفي هذا مفارقة وأيما مفارقة- إنها كانت كذلك اهتماما دائما وتوجيها موصولا لفكره؛ ومن هنا لزم البحث عنها في فكر هايدجر بأكمله. فكل فكره مظنة للنظر في الأمر الإتيقي وليس مكانا منه بعينه. إذ ما فتئ (فكر الكينونة) -وهو أحب الأسماء التي كان هايدجر يحب أن يدعو بها فكره- مسكونا بالهاجس الإتيقي، حتى أن هايدجر دعاه (إتيقا أصلية)، مسويا بذلك بين الفكر والإتيقا.

والحال أنه إذا ما نحن نظرنا في أية فلسفة، وجدنا أنه ما من فلسفة إلا وتتهض على أنتربولوجيا؛ أي على تصور للإنسان إيجابي كان أم سلبي وإثباتي أم نفيي - بما في ذلك

فلسفة تدعي مناهضة النزعة الإنسانية شأن فلسفة هايدجر. والحق أن أي نظر في الإنسان هو لا محالة نظرٌ في فعل الإنسان، وليست الإتيقا سوى هذا النظر. ولما كان فكر هايدجر نظراً ضدياً في الإنسان، فإنه على جهة السلب، نظرٌ في فعل الإنسان. ومن ثمة فهو إتيقا بهذا المعنى. والذي عند هايدجر أن فعل الإنسان إنما يتعلق بالكينونة، إن طمسا لها أو كشفا عنها. وحده في تولي الإنسان رسالته في الكشف عن كينونة الكائنات، بدل طمسها - وهو الأمر الغالب عليه- (تحرير (للإنسان) نحو تحقيق (إنسيته). هي ذي (إتيقا) ذلك الكائن -المختلف عن باقي الكائنات، بوصفه الكائن الوحيد الذي (ينفتح) على كينونته وكينونة الكائنات والكينونة على وجه الإجمال- والذي سموه (الإنسان) ويفضل هايدجر تسميته (الدازاين). وهذا الانفتاح -الذي يتولد عنه بالتبع إجلاء لمعنى وجوده- لا ينبع من (مثال) أو (قيمة) متعالية، كما هو الشأن مثلا لدى ابن عربي الذي انفرد بفهم خاص لكنه (الإنسان) و(الإنسانية) عبر عنه بمفهوم (المفتاح)، إذ الكون، عنده، موحد ومفتاحه، في عرفه، هو الإنسان. فالإنسان هو مفتاح الكون، وهو مجلى الكينونة. قال الرجل: (الإنسان مفتاح كون الوجود). أما عند هايدجر فهذا المفتاح ما كان منيحة أو هبة من السماء أو من أي سلطة متعالية، وإنما هو أمر محايث للإنسان من حيث هو الكائن المنفتح بالكنه؛ أي أنه أصيل فيه لا دخيل عليه. فلا قيم مستملاة له سابقة عليه، ولا معايير قدت له من قبل.

وهذه الميزة -لا- المزية- التي تسم الإنسان بوسمها، ما كانت تشريفا له -بأي تشريف كان- وإنما هي (تكليف) له بلا- مكلف، وبلا أمر مسبق كائنا ما كان ومن أية جهة جاء، تكليف بأن يتولى (المسؤولية) وهي مفهوم أخلاقي بيّن- عن الكينونة، وذلك بوصفه وحده مجلى الكينونة ومجلى معناها. وبهذا المعنى وحده يكون (كائنا أخلاقيا). وهي (مسؤولية) ثلاثية: اتجاه الكينونة التي تأوي فيه (كينونته)، واتجاه كينونة الكائنات، واتجاه الكينونة بعامة التي تأوي إليه. فليس له من (كرامة) -وهذه أيضا مفهوم أخلاقي- اللهم إلا هذه. فكرامة الكائن البشري إنما تكمن في التزامه -وهذا أيضا مفهوم أخلاقي- بتجلية معنى الكينونة. بوفق هذا المعنى ما كانت (الإتيقا الأصلية) سوى (أنطولوجية إقامة المعنى)(8). وبوقفه أيضا تتفصل الإتيقا، عند هايدجر، عن كل تأسيس ميتافيزيقي ولاهوتي لها متعال مفارق، لتقام على أساس محايث مباطن.

إن الفارق بين (الإنسان) و(ما سواه من الكائنات)، أنه (الكائن) الوحيد الذي يستأثر بمفتاح المدخل إلى (الكينونة). وهي (أثرة) لا تعني (المزية) على الكائنات ولا (الميزة)، وإنما هي (تكليف) له لا- (تشريف)، و(هبة ملزمة) له لا- (أعطية مضيعة). فما مرد (استئثار الإنسان بفهم الكينونة) إلا- إلى (انفتاحه). إذ هو الكائن الوحيد (المنفتح)، غير (الموحد) على نفسه (على خلاف ما هو شأن الكائن الجمادي)، أو المنحجب المنشغل بمحيطة الضيق المستغرق في دائرة اهتماماته المستهلك (بخلاف الكائن الحيواني). أكثر من هذا، إنه الكائن الوحيد المنفتح على ما أوصد على نفسه من جماد ونبات وحيوان. وإنه للكائن المنفتح المنشرح الذي (استودع) (كنه الكينونة) و(سرّها) و(استعده) و(استحفظه). أكثر من هذا، ما كان حد الإنسان أنه الكائن المنفسح فحسب، وإنما هو

الكائن (المستجير) الكينونة (المستضيئها) و(الساهر عليها)، والكائن المبين عن الكائن المعبر عنه المفصح؛ أي أنه من (استحفظته) الكينونة أمرها وأمر الكائنات و(استعهدته) عليه، فكان مطالباً بأمرين هما: (حفظ العهد) و(حسن التعهد).

ذلك أن الأصل في الإنسان -أو قل: الكنه الحق لصلته بالكائن- أن يكون هو (المحل) الذي فيه وبه يصير الكائن متجلياً منجلياً في مجمله؛ أو قل: هو المجلى. أكثر من هذا، إنه الكائن الذي بلسانه يتكلم الكائن بمجمله ويعلن عن ذاته. فهو صوت الكائن وبيانه. ولئن هو وهب اللسان دون غيره، فإنه ما وهبه ليستأثر به في الإبانة عن ذاته، وإنما ليعيره غيره. إنما اللسان (استحفاظ) و(استعداد) للإنسان اتجاه الكائن. إذ ليس للإنسان أن ينزوي على (أناه)، مفتتاً بها حد الاستغراق فيها والانغمار بالكلية. إنما المفروض فيه -الذي هو في الوقت ذاته (أصله) و(سنغه) و(كنهه) الحقيقي و(أساس) تعالقه مع (الكائن) التعالق الحق- هو أن يكون للكائن لساناً مستعاراً ولسان حال معاهد. فمهمة الإنسان (الوجودية) هي أن (يكشف الكائن) و(يبين عنه) و(يجليه) و(يبرزه). وذلك لا بمعنى أن (ينتجه) أو (يصنعه) أو (يخترقه)، وإنما بمعنى أن (يلقاه) بما هو، كما هو، وأن يحفظ وجوده، بما هو وكما هو، وأن يصونه ويؤانسه. وقد حدث أن عبر هايدجر عن هذه المهمة بعبارته الشهيرة: (دع الكائن بما هو عليه، كما هو في ذاته، لا تستكرهه ولا تسترغمه، ولا تستبدله ولا تستصنعه)؛ أي دع الكائن (يكشف عن حقيقته) من تلقاء ذاته، فلا تكن له (مستكرها)، وإنما كن له (مصغياً)، ولا تكن له (رائضاً) و(سائساً)، وإنما كن له (منصتاً) و(معيناً)، ولا تعد له (عتاداً) تسترغمه به، وإنما أعد له (لساناً) تبين به عنه. هي ذي إتيقاً معاملة الكائن عند هايدجر.

و(دع) هذه عادة ما عبر عنها هايدجر بإعمال لفظ (التحرير). فدع الكائن معناه (حرره). و(حرره) هذه إنما معناها ساعده على أن يجود بما فيه؛ أي أن يكشف عن حقيقته ويعلن. ولذلك، فإنه لما هو رفع الفيلسوف الألماني وأستاذ هايدجر -إدموند هوسرل- الشعار: (لنعد إلى الأشياء)، ضاده تلميذه برفع الشعار: (لنحرر الأشياء). ومعنى أن (نحرر) (الكائن)، هو (أن ندعه يكون الكائن الذي هو كائنه)؛ أي أن ندعه (يكون). فإن: (دع)، هنا، لا تفيد معنى (اترك) أو (اهجر)، أو (لا تأبه) و(لا تبالي) و(لا تهتم) و(لا تتشغل)... أي أنها ما أفادت هي دلالة (الترك) و(الاهجر)، ولا هي عنت (عدم الاهتمام) و(ترك المبالاة) و(العفو عن الانشغال)، ولا هي دلت على التأمل الرومانسي للكائن، لا ولا هي أفادت الضد؛ أي تذكره عند الحاجة وحسب، وذلك بغاية (استعقاله) و(استصناعه) و(استغلاله) و(استنزافه). فلئن هو كان (استعمال الكائن)، ههنا، أمراً مقبولاً، بل ومطلوباً مما من شأنه أن ينفي عن هايدجر نزعة البيئية الرومانسية المزعومة -فإنه يلزم (الاستعمال الحق)؛ أي الاستعمال الذي من شأنه أن (يحفظ كينونة الكائن)، بأعدل حفظ، وألا (يبدها)، بأسوأ التبديد. فهو، بهذا، استعمال (كينونة) و(ديمومة)، لا استعمال (بيدودة) و(زيلولة). وبالجملة، (دع) هنا إنما تفيد (أقبل على الكائن بملء حافظتك وواعيتك). وهو إقبال لا يفيد مجرد استعمال الكائن والمحافظة عليه والاهتمام به ونضده

وتنظيمه، وإنما الانفتاح على (تفتحه) الذي (يوجد) عليه ويحمله معه عند انبثاقه ومجيئه، بما هو ما أفضلت به الكينونة عليه وجادت... لا ولا يفيد (دع) هنا معنى الاستهلاك في الكائن والاستغراق فيه والانغمار، وإنما هو على الضد من ذلك، أفاد معنى التراجع عن طمس كينونته، وذلك حتى ينجلي كما هو بما هو؛ أي بما يسمح لما في ذهننا أن يوافق عينه؛ بمعنى أن (ينكشف) فلا (ينحجب)، وأن (ينجلي) فلا (يختفي). ولئن كانت الكينونة قد سترت أنوار الكائنات بكثافت الظواهر إجلا لا لها من أن تبتذل بالإظهار وأن ينادى عليها بلسان الاشتهار، فإنها استعهدت الإنسان أن يكون مجلاها، فلا يجليها بابتدال وإنما يجليها باستحفاظ. ذاك أس (الحقيقة) بما هي نفي الانحجاب وإزالة ستاره وستره. ومبنى الأمر إذن، على أن نعرض أنفسنا على الكائن بما هو الكائن المنكشف، وأن ندع أنفسنا ونتركها لانكشاف الكائن كما هو وبما هو. وحده أنها ندرك معنى أننا (أحرار) بما كان من أمر إسلام أنفسنا لانفتاح الكائن. إنمّا (الحرية) أمرها أن تدع كينونة الكائن تتجلي. وإنمّا (الحقيقة) شأنها أن تعي انجلاء الكائن الذي بفضلها يتحقق الانفتاح.

على أن هايدجر يربط بين إتيقا معاملة الكائن وفكر القيم الذي ساد في تاريخ الفكر الغربي. إذ يعترف، في رسالة بعثها إلى مؤلف كتاب (هايدجر ونقد مفهوم القيمة) -هنري منجيس- بمدى ضرورة (التوضيح النقدي لمفهوم القيمة بالنظر إلى جملة تاريخ الفلسفة الغربية)، ومدى إلحاحية (نقد هذا المفهوم)، وبضرورة (ربطه بمسألة الوجود) (9). والحال أن أفلاطون كان أول من اشترع الحديث عن الكائن بوفق منطق القيم هذا، كما كان نيتشه هو من بلغ بهذا الحديث اكتماله. أكثر من هذا، إن نيتشه، ببنائه لفلسفته على فكر القيم، ظل أفلاطوني المذهب من حيث لا- يعلم ولا- يحتسب، بل إنه لم يعرف لأفلاطونيته حد، وذلك ما دام أفلاطون هو المشرع لفلسفة القيم (الخير) بامتياز (10).

والشيء بالشيء يذكر، لئن فكر نيتشه بمنطق (القيم)، فقد رأى في الميتافيزيقا الكلاسيكية أنها من قاد - بإضافتها قيما زائفة على الأشياء وانكشاف زيف قناعها بإعلان موت مصدر القيم: الإله المسيحي الأخلاقي- إلى القول: كل شيء صار فاقدا القيمة وباطلا؛ أي إلى القول بالعدمية بما هي فقد (الإله المسيحي) سلطته على الكائن وعلى مصير الإنسان؛ وبالتالي امتناع الضوابط الخلقية والأوامر والنواهي الميتافيزيقية التي شأنها أن تعلق على الكائن، وأن تفيده معناه ونظامه وغايته (11)؛ فإن نيتشه ما نظر في العدمية بأحق النظر، ولا- هو أدرك كنهها على الوجه الأصح. ولئن هو لم يكن لهذا المآل العدمي لأنما للميتافيزيقا، وإنما هو، بالضد من ذلك، كان له مشجعا وعاملا على تخليص الكائن من حمل أثقل به، ومعدا لقيم جديدة مستمدة من إرادة القوة (12)، فإنه إذ فكر في أمر (العدمية) بما هي (فقد الكائن المعنى)، فإنه غاب عنه النظر في الكينونة ذاتها ومآلها. ولئن هو طرح السؤال: لماذا فقد الكائن المعنى؟ وأجاب: لأن القيم القديمة بان زيفها فانهارت؛ فإنه لم يحدد كنه العدمية الحقيقي، وإنما هو وقف عند كنهها الشبيهي. ولذلك قال هايدجر: إن نيتشه (ما فكر أبدا في كنه الميتافيزيقا) (13). ومعنى هذا القول، أن نيتشه لم يخالجه أبدا شك في ألا يكون سبب العدمية هو فقد الكائن المعنى، وأن يعمل على إجماله نظره في

مصير الكينونة، فيخبر تخليها عن الكائن وانحجابها وغيابها. وهو كنه العدمية الحقيقي لا كنهها الشبهي المزعوم(14). ولهذا، ما كان فكر نيتشه نفسه عن العدمية بمعزل، إن هو إلا العدمي نفسه الذي فكر في العدمية فما أبصر، وإنما غشي على عينيه مفهوم (القيمة)، فلم يفكر في الكينونة إلا بدءاً منه، وغاب عنه درك عدمية الكينونة(15). وما أراد نيتشه به تجاوز العدمية -القيم- إن هو إلا- سبب العدمية الحق ذاتها؛ نعني صيرورة الكينونة (قيمة)، وبالتالي غيابها وأفولها. ولهذا حق القول في حقه: إنه هو مَنْ أتم العدمية وعلى أمرها ختم(16). وبالجملة لئن هو علم نيتشه كيف يشخص عمق العدمية واستشراءها وتفشيها في عهد الحداثة، فإنه ما علم لها أصلاً ولا أساساً، ولا أقترح لها بلسماً أو دواء. وما كان سبب العدمية مثلما هو ادعى- فقد الكائن المعنى، وإنما الكينونة هي التي انقضت؛ أي أنها تخلت عنا، وتخلينا عنها، أو قل: إنها تخلت عنا بتخليها عنها(17). ذلك ما لم يفكر فيه نيتشه أبداً. ولذلك، فإن شأن النقاش مع نيتشه أن يكون (نقاشاً مع العدمية) (18).

وبعد، فإن نيتشه هو (مفكر الختم)؛ نعني الخاتم على الميتافيزيقا بختم الكمال والداغ على تاريخها بدمغة الاستيفاء والتمام. وما كان لها يدجر أن ينظر إليه بما هو كذلك لولا أمران:

**أولهما:** أنه وجد في فكره كلّ دواعي فكر الميتافيزيقا تتكرر وتتقرر، وقد تجمعت وتآلفت ونضجت، فاكتملت واستتمت: من منزع (ذاتي)، ونزعة (إرادية)، ونزوع (إنسي)، ومسالك (قيمي)... فكانت فلسفة نيتشه، بهذا، آخر حقيقة انجلت لمفكر عن الكائن؛ نعني حقيقة كون الكائن إرادة قوة، وكانت جماع كل الحقائق التي تقدمت(19).

**وثانيهما:** أن أفكار نيتشه ما كانت هي تحكيمات عقل حالم وهامشي، وإنما هي كانت أفكاراً حاملة للتاريخ حبلى به رائية لمأحة. ذلك أن ما قاله نيتشه من انتصار إرادة القوة، وبالتالي تجلي الإنسان الأعلى وتبديده بما هو تجاوز للإنسان الأخير، وبما هو ذلك الذي يحصل له التمكين في الأرض، إنّما تحقق بالكمال والتمام في زمننا هذا. ألا إن الإنسان الأعلى يحيا بيننا. أكثر من هذا، إنه نحن. ألا إن الكينونة تسود بيننا بما هي إرادة قوة تستأسد وتهمين(20)؛ أي بما هي إرادة غير مشروطة تمت لها الغلبة والملكة. ذلك ما رآه نيتشه الرؤيا الصادقة، وتحقق في عهد سيادة التقنية وسطوتها(21).

### يورغن هابرماس: أخلاقية النقاش

دارت في الربع قرن الأخير نقاشات فلسفية عميقة أسهم فيها الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس بحيوية شديدة. وكان مدارها قد تركز على أمور أخلاقية وسياسية استجد النظر فيها بفعل التحولات التي عرفتتها المجتمعات الغربية: أيهما الأولى والأجدر والأحق بالتقديم: (الأمر الخَيْر) (قيمة (الخير) أم (الأمر العادل) (قيمة (العدل))؟ وكان أن مال (الجماعيون) إلى تقديم قيمة (الخير) على قيمة (العدل)، دافعهم في ذلك نزوعهم إلى تفضيل حفاظ (الجماعة) على (الخير) مبدأ فكرهم ومداره الذي عليه يدور- على مبدأ

العدل الذي ينمط (الاختلاف) بين الجماعات ويسوي التسوية التي من شأنها أن تضيع (خير) الجماعة. بينما مال، بالضد من ذلك، (الليبراليون) إلى تقديم (العدل) على (الخير). والذي عند هابرماس أن (خير) الفرد داخل الجماعة و(عدل) الجماعة ليس ينبغي أن ينظر إليهما على أنهما متعارضان ولا على أنهما متنافسان.

والحق أنه تتخذ (الإتيقا) من بين ما تتخذه من أشكال، بينة أحيانا ومستترة أحيانا أخرى، في كتابات هابرماس المتعددة المتنوعة شكل ما اصطلح عليه اسم (إتيقا النقاش) أو (أخلاقيات التواصل). لا سيما في كتابين أساسيين تعلقا على نحو مباشر بالمسألة الأخلاقية والقيمية في فكره هما: (الأخلاق والتواصل) (1986) و(في أخلاقيات النقاش) (1991). هذا فضلا عما انبث منها في تضاعيف كتب أخرى شأن كتاباته السياسية (1990).

والحال أن أخلاقيات هابرماس ضرب من الأخلاقيات، جمع بين توليف ما يمكن أن يأنثف، واختيار ما يمكن أن يُتخير. فقد سعى هابرماس، بأخلاقيات المناقشة هذه، إلى إحداث توليفية بديعة فذة بين أخلاقيتين متعارضتين: سعى إلى التوليفة بين الكونية والإطلاقية المجردة (على طريقة أخلاق كانط القشفة)، من جانب، ونسبانية الأخلاقيات الحديثة، من جانب آخر. ثم إنه اختار الدفاع عن نزعة أخلاقية معرفية واعية ضد النزعة القرارية والانفعالية في الأخلاق، كما مال إلى تغليب كفة (الآداب) بلغة القدماء- (الأخلاقيات) بلغة المحدثين- وذلك ضدا على (الأخلاق الجوهرية) -المجردة عن سياقاتها- التي كانت لا- تراعي مجال تطبيق هذه الأخلاقيات. ورغم ميله إلى الأخذ بالسياقات المتعددة، فإنه لم يتنازل عن نزعته الكونية الشمولية في النظر إلى الفعل الأخلاقي لصالح نزعة نسبية كائنة ما كانت (22).

وبالنسبة إلى هابرماس -كما بالنسبة إلى كانط- فإن ما تتغياه كل نظرية أخلاقية هو إقامة مبدأ أساس من أجل التداول الأخلاقي في الأمر والحكم الأخلاقي بغاية إقامة صلاحية القواعد المعيارية. لكن، هاهنا تتبدى مخالفة هابرماس للنظر الخلقى الكانطي: (بدل أن أفرض على كل الآخرين قاعدة أخلاقية أريدها أن تكون كونية (كما كان كانط يفعل)، عليّ أن أعرض قاعدتي على كل الأغيار حتى نفحص سوية، بواسطة النقاش، أمر ادعائها الكونية (كما صارت أخلاقية النقاش -التي يدعو إليها هابرماس- تفعل ذلك). وبهذا يحدث انزلاق: إذ لا يصير مركز الثقل واقعا في ما يتمنى كل امرئ أن يظهر قيمته من غير أن يعارضه أحد في ما تمناه (كما شاء له كانط)، بوصفه قانونا كونيا، وإنما في كل ما يمكن للجميع، بالإجماع، أن يتعرف عليه بوصفه قاعدة معيارية كونية (كما صار يشاء هابرماس) (23). بوفق هذا القول، فإن الخلاف الجوهرية بين (إتيقا) كانط و(إتيقا) هابرماس هو أن الأول يقيم معايير الفعل الأخلاقي على فكرة (القبليّة) التي تجعلها لا يطالها شك، وهذا يقيمها على فكرة (القاعدة القابلة للنقاش) والتي يمكن أن تتجح كما يمكن أن تفشل. وبهذا ننتقل من فرضية كانط عن (الكائنات العاقلة) إلى (تسويق) هابرماس لهذه الكائنات في سياقاتها؛ أي إلى جعلها (كائنات اجتماعية) (24).

هو ذا ما يسميه: (مبدأ الكونية) - الذي صار معروفًا اختصارًا بالحرف اللاتيني الأول من لفظ الكونية U. وهو يقصد به ما يسمح بتحويل قواعد التحاج بين أفراد الجماعة من قواعد نجوى أو حديث يحدث به المرء نفسه- حوار داخلي بين المرء ونفسه، ينتهي إلى فرضه هذه القواعد على غيره بعد أن كان تداولها في ذاته ودون استشارة أغيره -إلى قواعد حوارية تتم بين أفراد الجماعة- أو قل (تداولية) - تنتهي إلى تحقيق الوفاق في الحجاجات الأخلاقية بعد أن يكون قد تداول النقاش في أمر صلاحيتها بين أفراد الجماعة(25). هو ذا ما به يتحقق الوفاق، إذ ينصّ على أنه لا تقبل قواعد معيارية بوصفها ذات (صلاحية) - اللهم إلا- إن هي عبرت عن (إرادة عامة) تجعل منها ما يقابل (قانونا كونيا) أو (كليا). وهنا دين آخر -غير الدين الكانطي- يشعر به كانط تجاه الفيلسوف الألماني كارل أوتو أبيل، وهو أن منه تعلم كيف أن (التوافق بين الذوات) ينبغي أن يتقدم كل (أخلاق مجتمع تواصلية مثالي).

هذا مع العلم أنه ليس يلزم الفصل بين (الحجاج الأخلاقي) و(النقاش العملي): إذ يلزم أن يتأسس الاعتراف بالقاعدة المعيارية لا على (نقاش متعال)، وإنما على (نقاش عملي).

تترتب عن هذه التعديلات التي أدخلها هابرماس على الأخلاق الكانطية نتائج عملية على نظره الأخلاقي. فحسبه، مثلا، يمكن لموضوع (ما الشأن) العادل (أخلاقيا؟) أن يكون محط معالجة عقلانية مسطرية- داخل نقاش عملي. ووفق هذا المنظور لا تعود مسائل أخلاقية نظير (ما الحياة الطيبة؟) أو مثيل (ما السعادة؟) مسألة (وجودية)، وإنما مسألة (أدبية) تتعلق ببيان شروط صحة أية قاعدة معيارية توضع بهذا الصدد. وهنا يميز هابرماس بين (الإتيقا)، من جهة، و(الأخلاق)، من جهة ثانية، وذلك على أساس أن (الإتيقا) تتعلق بالأفراد من حيث اختياراتهم القيمية؛ أي من حيث خيارات القيم التي آمنوا بها، بينما (الأخلاق) تتعلق بالاختبارات التجريبية التي تدفع إلى فعلها النقاشات العملية لمعرفة مدى (صلاحية) القواعد والمعايير المنبثقة من العالم المعيش.

أكثر من هذا، لا يتعلق الأمر بإتيقا الجماعة فحسب وإنما بصلة هذه الإتيقا بالسياسة، من جهة، وبطابعها المتعلق بـ(إتيقا دولية)، من جهة أخرى. فهي إتيقا شديدة العناية بتحققها السياسي. وهي أشدّ عناية بتحققها الدولي. إذ من شأن (إتيقا النقاش) ألا تقصي أحدا من النقاش، وبالتالي فهي تريد أن تستبعد كل (عنف) إثني.

### جون راولز: أخلاقيات العدالة

لعل ما يجمع بين هابرماس وراولز أن كليهما لا- يتردد -أثناء الحجاج على أفكاره- في اللجوء إلى وضع (حالات افتراضية). رأينا هابرماس يفترض (فضاء حواريا مثاليا)، وها نحن نلفي راولز يضع فرضية (الوضع الأصلي) ليستتبط منها مبادئه في أمر العدالة. ولذلك اعتبر كلاهما الحوار الذي حدث بينهما بوفق ما كان يصف به هايدجر عادة الحوار بين أهل الفلسفة: حوار أوداء وأخلاء وأصفياء.



وقد اعترف هابرماس بأن راولز هو من نفض الغبار الذي غطى على الأسئلة الأخلاقية الكبرى في الفكر الغربي المعاصر، وأنه هو من أعاد إلى الدراسات الأخلاقية منزلتها باعتبارها دراسات علمية جادة، وذلك بدءاً من كتابه الشهير (نظرية العدالة) (26). وعنده أن كانط كان هو أول من صاغ المسألة الأخلاقية الأساسية على نحو يمكن من الإجابة عنها بإجابات عقلانية، ولقد حدث أن كانت هذه المسألة هي: في حالة نشوب النزاع بين أفراد المجتمع، فإنه يلزمنا أن نقوم بما يكون (حسناً) بالنسبة إلى كل الأشخاص. هذا مع سبق العلم أن السؤال عن (الأمر الحسن) سؤال الأخلاق بامتياز. هو ذا السؤال الذي ألهم راولز في نظريته عن العدالة، وقد جدده هذا بتساؤله: كيف يمكن لمواطني جماعة سياسية ما أن يتعايشوا في إطار شروط عدالة. وقد عارض راولز في هذا الأمر النزعتين - النفعية، من جهة، والشككية القيمية، من جهة أخرى- واقترح قراءة تفاعلية بين الذوات للمفهوم الذي حكم فكر كانط الأخلاقي: فكرة (استقلال الإرادة).

ولئن كان هابرماس قد جعل، في (أخلاقياته النقاشية)، من (المناقشة) ما به تتشكل معايير قواعد السلوك، فإن راولز جعل من (المفاوضة) ما عليه تقوم المبادئ الأساس بين أفراد يدافعون عن مصالحهم. والحال أن هذه المفاوضة ليست تتعلق بإقامة السلطة -في حال (الوضع الأصلي)- كما عند فقهاء العقد الاجتماعي، وإنما بإقامة مبادئ العدالة الاجتماعية. وكانت النتيجة التي انتهى إليها: إذا ما تصور هؤلاء الأفراد الأمور من جهة نظر غير متحيزة، وقد وضعوا وراء حجاب جهل بحيث ليسوا لا- يعلمون هويتهم أو مواهبهم أو وضعهم داخل المجتمع أو أذواقهم أو غاياتهم في الحياة، اللهم إلا أن يعرفوا أن بعض (الخيرات الأولية) -الحرية والغنى والدخل و(أسس احترام النفس)- ضرورية لعيش حياة طيبة، فإنهم يختارون أنها أن يحكموا بواسطة مبادئ من مبادئ العدالة: الأول مبدأ ليبرالي يضمن الحريات الأساسية (حرية التعبير وحرية المشاركة السياسية وحرية التعبد وغيرها...)، والثاني مبدأ يقلل من التفاوتات الاقتصادية والاجتماعية ما أمكن لفائدة الأشد تضرراً وضعفاً. من شأن المبدأ السابق أن يقرر الحرية التي لا- سبيل إلى التقليل من مملكتها -اللهم إلا إذا كان ذلك من أجل الحرية ذاتها- ومن شأن المبدأ اللاحق أن يُبنى على الأول وألا يتقدمه بحال. وراولز يقيم أولوية (الشأن العادل) على (الخير). وهما معاً مبدأ العدالة من حيث هي إنصاف.

لكن، ثمة راولز (نظرية العدالة) وراولز (ما بعد نظرية العدالة). ويمكن إجمال موقفه الجديد، بالقياس إلى موقفه القديم، في التخلي عن بناء نظرية أخلاقية عقلانية شمولية - على خلاف ما كان قد رامه في وضعه لنظرية العدالة، حتى صارت لا تذكر إلا به ولا يذكر اسمه إلا مقروناً بها- تلقاء تبني تصور أشد تواضعاً يفصل بين النظرية الأخلاقية والنظرية السياسية، مركزاً على هذه طارحاً تلك، ساعياً إلى الفصل بين تصور أخلاقي للعدالة بدأ يتخلى عنه- وتصور سياسي لها بدأ يلح عليه. والبادي أنه بدأ يراجع بعض تصوراته الأخلاقية الكونية، ليتعلق أكثر فأكثر بعقلانية المجتمعات الغربية الحديثة، حتى أنه صار إلى تأويل الاختيار العقلاني لمبادئ العدالة، في (الوضع الأصلي)، لا بوصفه

خياراً (مجرداً) وإنما بوسمه خياراً تتحكم فيه القواعد المعيارية للمجتمع فيما يتعلق بتصوره لما هو (عقلاني). أكثر من هذا، صار إلى التخلي، بالتدريج، عن كونية كانط المجردة، بل وإلى التخلي عن تعميم مذهب العقد الاجتماعي، وبالبديل من ذلك عرض نظريته كما لو كانت محاولة حل مشكلة التعدد الأخلاقي والديني للمجتمع؛ وبالتالي تتعلق بمجال السياسة وحده وليس بالمبادئ والاختيارات والقيم الفلسفية الشمولية. فقد طرح، في مقدمة كتابه (العدالة والديمقراطية)، المسألة بوفق التعابير التالية: (المسألة الأساس هي معرفة ما إذا كان ينبغي فهم نظرية العدالة بوصفها جزءاً من مذهب شمولي، ديني وفلسفي أو أخلاقي -والذي يمكن تسميته باسم الأمر العادل بوسمه إنصافاً- أم أنه ينبغي أن نرى فيها تصوراً سياسياً للعدالة ينطبق على نظام ديمقراطي (27). والتصور الشمولي هو بالذات ما نسبه إلى هابرماس في سجله الشهير معه- من كونه شمولي التناول يخضع كل أمر ينظر فيه إلى فلسفة قيم ثابوية في فكره. أما تصوره الجديد، فإنه يقوم على فكرة أنه ليس ينبغي الدفاع عن مبادئ العدالة، من حيث هي إنصافاً، لكونها تتماشى مع بعض المثل الأخلاقية التي يفترض أنها شمولية، ولكن لكونها تحمي مثلاً- سياسياً جامعاً. لقد صار هدفه، في الأخير، صياغة نظرية في الليبرالية السياسية تكون قطب الرحي فيها نظرية في العدالة تسند مؤسسات سياسية تتسامح مع تعددية في القيم الأخلاقية والدينية في مجتمع مستقر (28). ذلك أن من سمات المجتمع الديمقراطي الحديث أنه مجتمع تعددي تحضر فيه مذاهب شمولية: أخلاقية ودينية وفلسفية. ولا- أحد من هذه المذاهب يتبناه المواطنون في جملتهم. وليس ينتظر منهم أن يفعلوا ذلك في المستقبل المنظور. ولذلك يبقى النظام الشامل لكل هذا التعدد هو النظام الليبرالي السياسي الذي يفترض، لدواعي سياسية، تعدداً في المذاهب الشمولية غير المتلائمة مع بعضها البعض، ويعتبر نتيجة عادية لإعمال المواطنين عقولهم في إطار مؤسسات حرة في نظام ديمقراطي دستوري (29). كما يفترض كذلك أن يوجد على الأقل مذهب شامل عقلاني لا يرفض العناصر الأساسية لنظام ديمقراطي. وبكل تأكيد، فإنه ليس يفترض دوماً ألا يشتمل مجتمع ديمقراطي إلا على مذاهب عقلانية، بل قد يشمل مذاهب لا عقلانية أو حتى شديدة الهذيان. لقد صار المشكل الجديد هو: معرفة كيف يمكن لمجتمع ديمقراطي مستقر وعادل، مكون من مواطنين أحرار ومتساوين، لكنه منقسم إلى مذاهب دينية وفلسفية وأخلاقية غير متلائمة، أن يستمر في الوجود؟ بل كيف يمكن لهذه المذاهب أن تتعايش وتسدن التصور السياسي الذي يقوم عليه النظام الجمهوري الدستوري؟ وجوابه هو: بمقدرة الليبرالية السياسية أن تفعل ذلك.

### بول ريكور: إتيقا الذات

يذهب بول ريكور إلى رفض (أخلاقيات) هابرماس وراولز على حد السواء. وذلك بحكم كونهما ضرباً من الأخلاقيات (أدبيي) المنحى. ذلك أنه يجد أنه يكمن في منبع الفكر الأخلاقي الحديث رافدان: (إتيقا الحياة الطيبة) و(أخلاق القاعدة المعيارية). الأولى رافدها أرسطو الذي أسس حقلاً ما يعرف باسم (الإتيقا) الغائية؛ أي تلك الأخلاقية التي تلح على

أمر الحياة الطيبة في إطار عوائد وممارسات ملموسة. والثانية رافدها كانط الذي مال إلى أخلاق (أدبية) كانت تلح على اعتبار (القانون الخلقي) في ذاته بمعزل عن سياقات تحقيقه. والحال أن هذه المثوية هي التي كان لها أن عادت إلى الظهور، في الفترة المعاصرة، لكي تتجسد في تيارات الفكر الأخلاقي الجديدة. فإن هو كشف أمرها ووجد أن (أخلاقيات) راولز، بنزعتها الصورية التعاقدية وبمعاداتها لكل غائية، ما هي، في الحقيقة، إلا (إتيقا أدبية). كما أنه، بالمثل، ما أخلاقيات النقاش، التي يقول بها هابرماس، إلا إعادة بناء لأخلاق كانط الصورية وقد تسمت بتسمية جديدة: أخلاق التواصل، منقولة بذلك من أنموذج الوعي إلى أنموذج اللغة.

أكثر من هذا، يفكك بول ريكور صلة (القاعدة الأخلاقية) بالذات (الكوجيطو). ويرى ضرورة أن تتعلق هذه القاعدة بذات، لكن تكون قد دخلتها المغايرة وخالطها التعدد بحيث أمكن لهذه الذات أن تضع نفسها محل الآخر؛ ممّا يجعلها كونية بحق، لا كونية القاعدة الخلقية الكانطية المستندة إلى الكوجيطو، وإنما بكونية تعددية.

والحال أن ريكور يرفض النزعتين معا: الغائية والأدبية. فلا واحدة منهما تقتدر على تأسيس فلسفة أخلاقية حقة. وحتى إن بدا أنه يعطي أولوية للأولى على الثانية، فإنه لا يفوته التنبيه على مخاطر سقوط الأخلاق الغائية، وقد صارت لشعب ما عوائد منشئية، في منزلق إرادة الاستغناء عن كل معايير كونية. ولهذا فإنه لا بد أن يكون بين الضربين من الأخلاق تطالب.

والحال أنه يعد كتاب (الذات بوعينها كآخر) قمة فلسفة ريكور الأخلاقية (30). وهو عمل يدور على ما يسميه (إتيقا الذات البشرية) من حيث أن الإنسان هو (إنسان المسؤولية الإيتيقية). وتتحدد الصلة الأخلاقية، عنده، بوصفها بالأولى صلة بالغير. ويتخذ ريكور موقفا يتفادى به موقفين قصيين: موقف هوسرل الذي يرى في الغير (تمثلا ماثلا) للذات؛ أي أن الغير هو أنت لكن في تصورك، ممّا قد يعجز معه عن جعل الغير ينجلي بوصفه عنصرا مكونا من عناصر هوية الذات. وموقف ليفناس الذي إذ ألح كثيرا على دور الغير اعتبر أن الغير بمبادرة يدعوني إلى أن أكون مسؤولا- عنه. فلم يسمح ليفناس لهذا ببيان الصلة التفاعلية بين الذات والغير.

ويميز بول ريكور بين (الإتيقا) و(الأخلاق). والذي عنده أن الإتيقا إنّما تفيد التطلع إلى حياة مكتملة مع الأغيار ومن أجلهم وفي مؤسسات عادلة. فالإتيقا بهذا المعنى ثلاثية الأبعاد: تخص الذات والغير والمؤسسة. إنها اهتمام بالذات واهتمام بالغير واهتمام بالمؤسسة. وهي بذلك تعالق العنصر التفكري (الذات) والعنصر الغيري (الغير) والعنصر المؤسسي (المؤسسة).

أما (الأخلاق) فتتعلق بأمر المعايير والإلزامات والموانع. والذي عند ريكور أن (الإتيقا) أولى من (الأخلاق). لكنها وحدها لا تكفي، فلا بد من المرور إلى الأخلاق، إذ لا غنى عن الخلق. وما الذي يلزم هذا المرور؟ إنه العنف. إنّما العنف يلزم (الإتيقا) بالانتقال من

(المُختار) -أي ممّا أختاره لنفسه وأتمناه لغيري- إلى (الأمر)؛ أي إلى ما يأمرني به الخلق وإلى (الواجب) وإلى (المنع). وهذا الانتقال هو أمانة الأخلاق. وهو انتقال من الرغبة الإيجابية ما أختاره وأتمناه- إلى المنع السلبي -لا تكذب، لا تقتل... والداعي إلى هذه الواقعية في النظر، أن فرصة العنف تظل دائما متأهبة في بنية الفعل البشري ذاته تهتل سنوح الساعة المناسبة. كيف لا يكون الأمر كذلك وما الفعل البشري- في كنهه -إلا فعل في الغير- ما من فعل إلا ويقابله انفعال. وأن عدم التوازي هذا بين الفاعل والمنفعل هو ما من شأنه، في كل لحظة، أن يسمح بتبدي تهديد العنف؟ وما كان هذا العنف الجسدي فقط - وهو الأظهر والأشهر- وإنما قد يكون العنف استحوذا على إرادة الغير وتوجيها لها بالممالاة والكذب والحيلة. والحال أنه وراء تدمير جسد الغير ثمة تدمير لتقدير الغير لنفسه، هي ذي الإهانة(31).

يتبين ممّا تقدم، أن الفكر الأخلاقي المعاصر إنّما هو نظر في (الفعل) البشري من جهة قواعده ومبادئه وأحواله ونتائجه. لكنه ما كان هو بالنظر المجرد أو المفارق للواقع، وإنما كان النظر الذي انساق في ظروف وحيثيات المجتمع الحديث. ولما كانت حساسيات هؤلاء المفكرين -الذين تناولنا جانب النظر الأخلاقي عندهم- في تصورهم لآفاق هذا المجتمع حساسيات متباينة، فقد نظروا إلى (الأخلاق) بأنظار مختلفة.

\*\*\*\*\*

## الحواشي

(\* باحث وأكاديمي من المغرب.

1-Jacques Monod: "La science et ses valeurs" in Pour une éthique de la connaissance, p.146, cité par Jacqueline Russ, La pensée éthique contemporaine, coll: Que sais-je? 1994.

2- Jurgen Habermas et John Rawls, Débat sur la justice politique, traduction de Rainer Rochlitz, Coll: Humanités, Cerf, 1997, p.9.

3-Jacqueline Russ, La pensée éthique contemporaine, op, cit, p.122.

4- Monique Canto-Sperber in Ethiques d'aujourd'hui, séminaire 1, Puf, 2004, p.10.

5-Alfred Danker, The historical dictionary of the philosophy of Heidegger, The Scarcrow Press, Inc. Lanham, Maryland, and London, 2000.

6-Joanna Hodge, Heidegger and ethics, Routledge, London and

New-York, 1995, p.1.

7-Jean-Luc Nancy, Entrée: Heidegger, in Dictionnaire d'Ethique et de philosophie morale, publié sous la direction de Monique Canto-Sperber, Puf, 1996.

8-Ibid, p.648.

9-Martin Heidegger, "Lettre à Henri Mongis" in Henri Mongis, Heidegger et la critique du concept de valeur, Martinus Nijhoff, La Haye, 1976, p.VIII.

10-Martin Heidegger, Questions 1 et 2. Cher: Gallimard, 1993, p.545. Voir aussi: Martin Heidegger, Essais et conférences. Cher: Gallimard, 1958, p.91.

11-Martin Heidegger, Nietzsche, tome 2. Paris: Mayenne, 1989, p.32. Voir aussi: Martin Heidegger, Essais..., op. cit, p.220-221.

12-Martin Heidegger, Nietzsche2, op. cit, p.88-89.

13-Martin Heidegger, Chemins qui ne mènent nulle part. Cher: Gallimard, 1987, p.299.

14-Martin Heidegger, Chemins..., op. cit, p.319.

15-Martin Heidegger, Nietzsche2, op. cit, p.49.

16-Martin Heidegger, Nietzsche2, op. cit, p.273-285.

17-Jean Greish. "Etudes heideggériennes: Les "contributions à la philosophie (à partir de l'EREIGNIS) de Martin Heidegger". Revue des sciences philosophiques et théologiques, (73) , 1989, p.613

18-Martin Heidegger, Ecrits politiques. Millau: Gallimard, 1995, p.200.

19-Martin Heidegger, Nietzsche2, op. cit, p.243.

20-Martin Heidegger, Chemins..., op. cit, p.350.

21-Martin Heidegger, Concepts fondamentaux. Millau: Gallimard,

1998, p.32.

22-Anne Fortin-Melkevik, entrée: Habermas, in Dictionnaire d'Ethique et de philosophie morale, op, cit.

23-Jürgen Habermas, Morale et communication, Conscience morale et activité communicationnelle, Cerf, 1986, p.88.

24-Jürgen Habermas, Idéalisations et communication, agir communicationnel et usage de la raison. p.39.

25-Jürgen Habermas, Morale et communication, p.78.

26-Jurgen Habermas et John Rawls, Débat sur la justice politique, op, Cit. p.9.

27-John Rawls, Justice et démocratie, traduit de l'anglais par C. Audard, P. De Lara, F. Piron et A. Tchoudnowski, Nouveaux Horizons, Seuil, Paris, 1993, p.7.

28-Chandran Kakathas, entrée: John Rawls, in Dictionnaire d'Ethique et de philosophie morale, op, cit.

29-John Rawls, Justice et démocratie, op, cit. p.9.

30-Paul Ricoeur, Soi-même comme un autre, coll: Ordre philosophique, Paris: Seuil, 1990.

31- Ethique et Responsabilité, textes réunis par Jean-Aeschlimann, Coll: Langages à La Baconnière-Neuchatel, 1994, p.14-18.