



جامعة وهران 2 - محمد بن أحمد -

كلية العلوم الاجتماعية

قسم الفلسفة

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم في الفلسفة

## الحقيقة والاعتراف في الفلسفة الغربية المعاصرة

تواصلية مدرسة فرانكفورت نموذجا

دراسة تحليلية نقدية

إعداد الطالب: إشراف الأستاذ الدكتور:

- نذير حابل

- بن عمر سواريت

### لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	مؤسسة الإنتماء
محمد بوشيبة	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران (2)
بن عمر سواريت	أستاذ التعليم العالي	مشرفا ومقررا	جامعة وهران (2)
عبد الله عبد اللاوي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة وهران (2)
أحمد عطار	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة تلمسان
أسماء خديم	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة معسكر
بو عبد الله	أستاذ محاضر أ	مناقشا	جامعة الجزائر

السنة الجامعية : 2018 / 2019

## الإهداء

- إلى الوالدين الكريمين - اعترافاً....

- إلى كل عقل حر ينبذ كل أنواع الاستبداد - احتراماً وتبجيلاً

# كلمة شكر

بعد الحمد لله تعالى والثناء عليه.

وافر الشكر وجزيل الامتتان لأستاذي الفاضل الدكتور سواريت بن عمر الذي  
تفضل بالإشراف على هذا البحث ، امتتان على: كرم التواضع والتوجيه ، سعة  
صدره، وصبره وحلمه.

كما أتقدم بالشكر الجزيل للسادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين قبلوا  
مناقشة هذا البحث .

# مقدمة

## مقدمة :

كثيرا ما يبدو لنا اليوم طرح بعض المقولات مبتذلا إذا ما أخذ هذا الطرح في تصوره السطحي مثل مقولة الحقيقة التي لازالت تطرح في إطار حدودها الابدستمولوجية كمفهوم إشكالي نجد له حضورا معظم مراحل التفكير كونه أفرز ثنائيات رسمت خارطة الفكر الغربي معرفيا ، فقد جعل هذا الفكر الحقيقة محورا مركزيا ونشاطا للفكر يسبق كل نشاط ... ، إلا أن الأمر يختلف عندما يتغير تصور الحقيقة ليعرف تحولات عميقة في ظل الأوضاع الإنسانية الراهنة التي تميز العلاقات المجتمعية والسياسية ، ويتخذ بعدا إيتيقا تتناوله الأخلاق الواصفة في علاقاته وتمفصله مع مفاهيم : الآخر ، الصفح ، النسيان ، التواصل ، الاختلاف ..ومفاهيم أخرى ذات مضامين إيتيقية وصولا إلى مفهوم مركزي هو الاعتراف الذي يتمفصل مع الحقيقة باعتبار الاعتراف هو اعتراف بحقيقة ما ينبغي فهمها والاعتناع بها ومن ثم المطالبة بها باعتبارها مقتضى إيتيقيا يعبر عن خاصية مخصوصة فردية أو جماعية ( حقيقتي وحقيقتنا وحقيقة الآخر المختلف ) ، من هذا المنطلق نحاول مساءلة الاعتراف انطلاقا من مستواه الأنطولوجي إلى غايات إيتيقية تعبر عن أنثروبولوجيا الاعتراف التي هي في الأصل تجلي للتطبيقات الفلسفية في المجالات السياسية والأخلاقية من خلال نموذج تواصلية مدرسة فرانكفورت النقدية التي تعتبر علامة فارقة في البراكسيولوجيا المعاصرة كونها اتجهت نحو تفكير الفعل بحثا عن تحرير الحقيقة رغم اختلاف المحطات والمقتضيات والتأثيرات الإيديولوجية إلا أن الخطية الإنسانية كانت واضحة المعالم .

تعد مسألة الاعتراف بين الذات والآخر من القضايا الإشكالية الهامة التي طبعت الفكر الفلسفي المعاصر بشكل أوضح بعدما كان الاهتمام مقتصرا على الذات منذ عصر الأنوار ، فقد كانت الفلسفة في معظم مراحلها وبشكل خاص منذ أفلاطون إلى ديكارت وكانط ووصولا عند هيجل ، فلسفة حضور تهتم بالذات على حساب الآخر الذي بقي مغيبا إلى غاية بدايات الفلسفة المعاصرة التي اغتنت بظهور النزعات الإنسانية والنزعة الرومانتيكية التي

شككت خلفية ثقافية للفلسفات اللاحقة التي أصبحت تعود إليها كمرجعية فكرية ، وتحديدًا مع الفلسفات الهيرمينوطيقية و التواصلية النقدية بشكل خاص هذه الأخيرة التي سعت إلى تجسيد السؤال عن وظيفة الفلسفة نقداً وتمحيصاً لحدثة لم تحقق وعدها ، مستهدفة إنقاذ الإنسان من الضياع والاستسلام للنمطية السلوكية التي تدعي التعالي على سلطة النقد ، وقد كان البعد في هذا معيارياً قيمياً إبداعياً وهي ثلاثية يتسم بها النقد الفلسفي الذي يتناول دوماً الراهن ومرجعياته لإرساء دعائم علاقة جديدة متكافئة بين الذات والآخر تتأسس على التواصل في الاختلاف و التداوت ومفاهيم الإجماع والوفاق الكوني الشمولي والإعتراف الحاجي إلى أفق الاعتراف المتبادل بين الذات والآخر فيما بعد التواصل ، إنها النقطة التي تشكل انعطافة فكرية هامة وطفرة من فلسفة الوعي بالذات فقط إلى فلسفة التواصل بين الذات والآخر إلى الاعتراف بالحقيقة ، لقد أعاد العقل الإنساني خلال هذه الأشواط النقدية التساؤل عن وظيفة الفلسفة ؟ من أجل استرجاع الذات / ذاتي ذاتنا ، ذات الآخر ، آخريّة الذات ، آخريّة الآخر ، مفاهيم أصيلة ضائعة و أصبحت الإنسانية تعاني الضياع جراء فقدانها .

من الصعوبة بمكان تحديد الحقل الفلسفي الذي يندرج فيه البحث تحديداً نسقياً قياساً إلى التصورات الكلاسيكية التي تقسم إشكالات الانشغال حسب المبحث الذي تندرج فيه ، لهذا يمكن أن نجعل هذا البحث تقاطعاً بين الأخلاقي / الإيتيقي ، والسياسي / الاجتماعي / الثقافي ، رغم أن هناك تصنيفات حديثة تدرج مقولة الاعتراف في حقل الفلسفة الاجتماعية التي هي في حد ذاتها مبحث فلسفي جديد لم نعهده سابقاً ولم نجد ما يبرره أكاديمياً من حيث التصنيف في الموسوعات المعاصرة عدا بعض الإشارات، رغم أن عديد الفلاسفة اشتغلوا بالمجتمع وقضاياها إلا أنهم لم يصفوا أفكارهم بالفلسفة الاجتماعية رغم إشارات بعضهم إلى ضرورة أن تضطلع الفلسفة بمهمة تفكير الإنسان وقضاياها في إطار المجتمع .

**تتضح أهمية الموضوع** من خلال عدة مستويات متقاربة أهمها المستوى الفكري وما يتعلق بالأهمية الفكرية للاعتراف في الفلسفة والعلوم الاجتماعية والدراسات الإنسانية كمفهوم إيتيقي قياسا إلى المكانة التي تعرفها مقولة الاعتراف في الفكر الغربي المعاصر والراهن ، كونها عدت خيطا ناظما لأفكار كبار فلاسفة الإيتيقا والأخلاق الواصفة ، وخلاصة لمساراتهم الفكرية مثل ( ريكور ، هونيث .. ) وغيرهما وحتى بعض الاهتمام في الفكر العربي الذي يعرف واقعه حاجة ملحة للاعتراف ، نقطة أخرى تتعلق بمدرسة فرانكفورت كصرح فكري نقدي له من الأهمية ما جعله مرجعا نقديا بخصوص قضايا ومقولات متعددة ومختلفة تصب كلها في حقيقة الإنسانية المشوهة وإنسانية الحقيقة المأمولة ، وضرورة الاعتراف بهذه الحقيقة المجروحة مهما اختلفت أشكالها وتلويناتها ، ولهذا يمكن حصر الأهمية في ثنائية لا تتفك إحداها عن الأخرى : تاريخية : تتعلق بأهمية العلاقة بين الحقيقة والاعتراف كثنائية متجذرة في الفكر الغربي وتعد الإيتيقا موطنها الأصل ( وهي فكرة نروم إثباتها ) ، وأهمية راهنية : تتضح من خلال حاجة البشرية المعاصرة إلى العودة للاعتراف كضرورة ملحة في وقت تعيش البشرية سلطة الحقيقة الوحيدة التي تخول لها رفض الاعتراف بحقيقة الآخر المختلف وبالتالي مشروعية الانتهاكات المادية والنزعات الانتقامية والهيمنة المادية والرمزية متعددة التلوينات والأشكال والعناوين باسم ( الدين ، الإيديولوجيا ، النزعات العرقية وغيرها ... ) عناوين مختلفة لخطية ال-حقيقة / حقيقة الاعتراف التي تنبذ المختلف وتنتهك الهويات والحقوق الفردية والجماعية والذاتية / الشخصية ، واقع يقول الأزمة و التشطي القيمي ، وهذا ما يجعل الاعتراف بالحقيقة في حد ذاته حقيقة تفرض نفسها ولكن في محاولة لتجاوز الوصف والتحليل المتعلقان بمجال النظر إلى أفق البراكسيس حيث الممارسة ونطاق الفعل الذي يعتبر مجال الأزمة بامتياز ، إضافة إلى أهمية حقل الدراسة باعتبار مدرسة فرانكفورت أبرز مؤسسة فكرية نقدية حاولت إرساء دعائم الفكر الاجتماعي الجديد أو التفكير في المجتمع فلسفيا وهو ما نجد له أثرا استثنافا عند الفلسفات اللاحقة تحت ما يسمى اليوم بالفلسفة الاجتماعية .

وبناء على هذا تتحدد **دوافع اختيارنا للموضوع** التي نقسمها إلى : موضوعية ( تتعلق بموضوع الدراسة ) : وتختص بطبيعة الاعتراف في حد ذاته وتتصل بحقل البحث ( المجال ) - رغم أن البحث هنا ينفلت من حدود المجال - وقيمه المنهجية والنظرية والعملية : منهجيا نجد انموذج الدراسة مدرسة فرانكفورت في جميع محطاتها التأسيسية والتواصلية وما بعد التواصلية ، نقدية بامتياز تقدم لنا درسا نقديا يعتبر مسار للحقيقة ، أما الشق الثاني الذي يفرض نفسه موضوعيا فهو طبيعة المجال التي تجمع بين النظر والعمل / الأفكار والتصورات والبراكسيس / الممارسات ، هناك جمع فلسفي للتصورات السياسية والاجتماعية والثقافية والدينية التي تعري نقديا الواقع المتأزم في مختلف جوانبه التي تمثل إنسانية المسلوقة ، أما الدوافع الذاتية : فمن المعلوم أن قدر الباحث التحيز الذي ليس بالضرورة أن يكون إيديولوجيا رغم مقولات الموضوعية ، ولهذا يأتي انخراطنا في هذا البحث بناء على ميلنا واهتمامنا بالفلسفة النقدية لمدرسة فرانكفورت وخطيتها الفكرية ذات الطابع النقدي النضالي الثوري التحرري منذ أصولها التأسيسية الأولى ، هواجسها ومقولاتها وآفاقها التي كان البدء فيها مسعى التحرر إلى التواصل استئنافا إلى ما بعد التواصل ، حيث الاعتراف كمنطلق ورهان لأفق إنساني جديد يمكن أن يقود البشرية إلى مآلات يستعيد من خلالها الإنسان إنسانيته المسلوقة ويعود إلى الأخلاقية كموطن أصيل للإنسانية .

### يتأسس البحث على جملة من الفرضيات التي

سعيها إلى اثباتها من خلال البحث من ضمنها : أن الاعتراف ليس مبحثا معاصر من حيث التأسيس والسياقات بل نجد له حضورا في تاريخ الفكر الفلسفي القديم ، وما فعلته النظريات المعاصرة أنها أعادت استدعائه بناء على ضرورات وجودية راهنة ( الأزمات جعلت الفلسفة تعود الى موروثها الإيتيقي ) أما الفرضية التي نحاول إثباتها : أن الاعتراف كان حاضرا بصورة ضمنية في مدرسة فرانكفورت منذ بدايتها الأولى في طور التأسيس ومسارات تحرير الحقيقة في مرحلة ما قبل التواصل هي تأسيس نظري للعلاقة ، كما يعد التواصل خلفية



نظرية مؤسسة لمفهوم الاعتراف وخاصة أن هابرماس بتأسيس فلسفة التواصل بين الذات والآخر القائمة على أخلاقيات الإجماع والتواصل يكون قد نحت مفاهيم الاعتراف الحجاجي التي ظهرت في تناوله لمسائل سياسية ويكون قد مهد بشكل كبير للافكار اللاحقة ، أما الفرضية الثانية فمقتضاها أن الاعتراف هو الموطن الأول للحقيقة بمعنى أن الحقيقة لا قيمة لها دون مقولة الاعتراف الذي بدأت معه قبل أن يتم ترحيلها إلى المعرفة ، والعلاقة بين الحقيقة والاعتراف بدأت إيتيقية وتم نسيانها لتستحيل معرفة وما التصورات الفلسفية المعاصرة و الراهنة إلا محاولات لاستعادة العلاقة التي كانت في البدء إيتيقية . إيتيقا الاعتراف المتبادل بالحقيقة هي أساس العلاقات الإنسانية ( تعددية الهويات ، التعددية الدينية ، السياسية ) وهي أساس نجاح المفاهيم والقيم الإنسانية والسياسية مثل العدل والديموقراطية كمفاهيم تظهر لا تنطبق فيها التصورات الإنسانية مع واقعها المشوه ، وهي أساس الاستقرار .

أما الإشكالية التي تتمحور حولها الرسالة فهي تتعلق أساسا بالتغير في مفهوم الحقيقة في القرن العشرين وعلاقته بمفهوم الاعتراف ، ودور تواصلية فرانكفورت في هذا الانعطاف كونها تعد حلقة بين لحظة التأسيس والراهن النقدي بمسارته الإيتيقية المتباينة ، وبالتالي فقد كانت تواصلية داخل المدرسة ذاتها كونها وصلا وتوصلا بين الجيل الأول والجيل الثالث ونجد لها حضورا كمرجعية فكرية حتى عند من يوصفون اليوم بالجيل الرابع ، وكانت تواصلية في المجهود الفكري الذي يعتبر مقدمات نظرية لعديد الفلسفات اللاحقة الأخرى .

### لهذا يمكن صياغة الإشكالية في التساؤلات الآتية :

كيف ساهمت مدرسة فرانكفورت بشقها التواصلية في التأسيس لمقولة الاعتراف وتحرير الحقيقة من مضايق النمطية الإيستمولوجية إلى آفاق الحياة الإيتيقية ؟ وما أثر تواصلية فرانكفورت في صياغة النقدية الإيتيقية اللاحقة ( ما بعد التواصل ) ؟

وكيف تغير تصور الحقيقة في القرن العشرين ؟ وما علاقته بمفهوم الاعتراف ؟ ومفاهيم :  
الآخر ، التواصل ، الحوار ؟ وما أثر هذه الأفكار الفلسفية على الحياة السياسية والأخلاقية  
؟ كيف يمكننا إعادة مراجعة هذه المفاهيم وتوظيفها في مجال الممارسة العملية الاجتماعية  
تحديدا ؟ وما التصورات المستقبلية لكل هذا ؟

كيف يمكن المساهمة في تفكير أخلاقي كوني يتخذ من المقولات الفلسفية مرجعية له اعتمادا  
على مراجعات نقدية متجددة لا تحتكر الحقيقة ؟

أما عن مكونات الرسالة وتمفصلاتها فقد قمنا بهيكلتها وتقسيمها إلى خمسة فصول مسبقة  
بمقدمة ومتبوعة بخاتمة وقائمة للبيبلوغرافيا وفهرس المحتويات .

في المقدمة الإطار النظري الذي يتحدد فيه مجال البحث وأهمية الموضوع من حيث  
تاريخيته وراهنيته والدوافع الذاتية والموضوعية لاختياره ، والإشكالية محور البحث إضافة  
للمنهج وهيكله الموضوع وتمفصلاته والدراسات السابقة وأهم الصعوبات .

لننتقل بعدها إلى مدخل دلالي سياقي : تطرقنا فيه إلى الحقيقة والاعتراف من حيث الدلالة  
وسياقات التداول على المستوى المفاهيمي ، ضمن مسار يشبه تتبع حركة المفهوم من حيث  
التداول في تاريخ الفكر الغربي وكذا على مستوى المفهوم الذي يختلف عن التحديدات  
القاموسية والاشتقاقية اللسانية ، لنصل إلى أن البدايات الأولى لم تكن هي ذاتها المسارات  
الفكرية حيث يختلف البدء عن السياق .

في الفصل الأول : المندرج تحت عنوان : السياقات المعرفية والفلسفية للحقيقة والاعتراف  
حاولنا من خلاله تتبع حركة الاعتراف في بداية من الفلسفة الحديثة من خلال مبحث  
خصصناه للحقيقة والاعتراف وكيف انتقل الاعتراف من المستوى المعرفي الاستمولوجي  
خاصة مع الفرنسي ديكارت الذي اهتم بمسألة الحقيقة التي ترتبط بالذات العاقلة أين تتأسس  
هذه الحقيقة على قواعد المنهج ، مع العلم أنه ورغم ارتباط الاعتراف في الفكر الديكارتي

بالمعرفة إلا أنه يعطف إلى الشق الإيتيقي حتى داخل الإبستمولوجي وذلك ما يظهر من خلال مسألة رفض تلقي الحقائق إلا بمعيار محدد ، ودلالة رفض الاعتراف بالمعارف كحقائق إضافة إلى مسألة تقدير الذات والتعيين أو التحديد L'identification الذي هو تحديد للهوية ، كما يحضر في هذا المبحث أيضا الألماني إيمانويل كانط الذي تناول مسألة الاعتراف / المعرفة على جهة تحصيل الموضوع بالذهن أو ما يسمى في الإبستمولوجيا بالربط بين ملكات المعرفة كوظيفة أخرى للحكم تحت شرط الزمان، إضافة إلى مساءلة العلاقة بين الذات والآخر من الذات عينها ، أما الشق الثاني المركزي في المبحث فيتعلق بالطفرة التي عرفها الاعتراف بالحقيقة على المستوى الإيتيقي مع هيجل تحديدا عندما يصبح الاعتراف هدفا ورغبة تتأسس على الصراع من أجل الاعتراف الذي بدأ مع الوعي الذاتي إلى صراع الوعيين كجدلية تقوم على الصراع ولا تقوم على النفي الكلي إلى التجلي الفينومينولوجي والإيتيقي للاعتراف كواقع لكيونة إنسانية تكتمل في الحرية العينية كماهية ، واستشراف : تأسيس الاعتراف الاجتماعي بالفرد كعضو فاعل ومسؤول في جماعة ، وتأسيس للاعتراف السياسي بحق المواطنة لمواطن كعضو سياسي يحوز كينونة كونية ، أين يتوغل الاعتراف إيتيقيا في البينذاتية الإنسانية L'intersubjectivité Humaine ، أما المبحث الثاني فيتوجه إلى الفلسفة المعاصرة من خلال نموذجان بارزان اهتما بالذات وإيتيقا الاعتراف في إطار يستدعي الآخر المختلف ويؤسس للاعتراف به ، وهذا ما يتضح من خلال ليفيناس الذي ركز على اللامتاهي الذي يتماهي مع غيابه في الحقيقة في علاقته بإيتيقا الغيرية والاعتراف بين الذات والآخر ، واللامتاهي ومسألة الآخرة الأصلية / الجذرية ، مروراً باستدعاء الآخر والاعتراف الحوارية إلى المسؤولية الإيتيقية ومستقبل الاعتراف ليصل ليفيناس إلى تجاوز الذات الميتافيزيقية إلى فردانية إيتيقية تعتبر موطن إيتيقا الاعتراف بالحقيقة ، لننتقل إلى بول ريكور كفيلسوف اعتراف بامتياز حيث تناولنا مسألة الحقيقة والاعتراف العادل ، مع ريكور ترتبط الحقيقة بالهوية والذاكرة والتاريخ والسرد، ويرتبط الاعتراف كذلك بالذاكرة والشهادة والهوية والعدل .. ، طرح الاعتراف في هيرمينوطيقا

ريكور هوفي صلب الإيتيقا المعاصرة التي تربط الاعتراف بالحقيقة بـ إيتيقا الذاكرة العادلة التي تعيد استنطاق مفاهيم : الصفح والمسؤولية والعيش معا ... ،. لنصل إلى خلاصة أولية مفادها أن الاعتراف تأسس فلسفيا مع هيجل واستأنف ايتيقيا مع ليفيناس وهيرمينوطيقيا مع ريكور .

**في الفصل الثاني :** تم التطرق لمرحلة ما قبل التواصل مع جيل التأسيس النقدي في مدرسة فرانكفورت والتصورات النقدية للحقيقة التي تظهر من خلال مجهودات هوركهايمر ، أدورنو ، ماركيز في تحرير الحقيقة من بربرية التنوير ولا عقلانية الحقيقة التي يقدمها العقل الجديد ، حيث تطرقنا في المبحث الأول إلى النقد الراديكالي للعقل الآداتي وتحرير التنوير الذي برز فيه كل من هوركهايمر الذي توجه نحو مساءلة التشكلات الثقافية التي أفرزتها إيديولوجية المجتمع الصناعي وتحليلاتها الإيديولوجية ، و أدورنو الذي اشترك مع هوركهايمر في جدلية العقل فقد تابع عقلانية السلب متبعا الانعطاف الاستطريقي كمسار لصناعة الحقيقة ، حيث تعتبر محاولته بمثابة دعوة لتأويلية جمالية Herméneutique Esthétique تساهم في حل أزمة الحقيقة والكشف / الاعتراف بجوانبها المغيبة ، أما المبحث الثاني من الفصل فقد تم تخصيصه للشق الثوري في مرحلة ما قبل التواصل وتحديدًا مع ماركيزو الدياليكتيك الاجتماعي للاعتراف بالفرد واستراتيجية تحرير الحقيقة من خلال استثمار ماركس في الشق الاجتماعي وهيجل في البعد الثوري وفرويد في مسألة الرغبة ، وصولًا إلى الاعتراف كآلية منتجة للرموز بناء على اللغة والرغبة والسلطة كقوى رمزية ثلاثة يتم ترحيلها بين الثقافات ويتوقف نجاحها أو فشلها على درجة قوة الثقافة التي تحتويها .

**في الفصل الثالث :** وفي صلب النظرية التواصلية مع هابرماس حيث الاستئناف النقدي تواصليا أين تتضح معالم الحقيقة والاعتراف إشكاليا في إيتيقا الحقيقة و الاعتراف الحاجي وهذا ما تطرقنا له من خلال مبحثين ، في المبحث الأول تم تحليل مسألة الحقيقة الكونية و إيتيقا الحاج من خلال التجربة التواصلية وعقلنة المعيش أوالحقيقة الاجتماعية وهذا ما

يمثل الشق السوري للتواصل المفضي للاعتراف ، وفي المبحث الثاني تطرقنا إلى الشق العملي الإجرائي الذي أقحم فيه هابرماس التواصل في قضايا المجال والفعل السياسي والحق وقضايا الديمقراطية كفضاءات للاعتراف القانوني أو الحقيقة السياسية وإشكالات الاعتراف القانوني .

**في الفصل الرابع :** تم التطرق لمابعد التواصلية والانتقال من الاعتراف الحجاجي إلى الاعتراف الاجتماعي وتجليات الاعتراف مع أكسل هونيث كمثل للجيل الثالث وكفيلسوف اعتراف من خلال مبحثين : تطرقنا في المبحث الأول إلى : محاولة هونيث إرساء دعائم النقدية الجديدة من خلال تعرية الاحتقار وصوره وتبيان الحاجة الإيتيقية للاعتراف وأشكاله ، أما المبحث الثاني فقد كان في صلب الاعتراف الاجتماعي وأخلاقيات الصراع أو في أنسنة اللإنساني حيث تم ربط الاعتراف الاجتماعي بالمضامين الأخلاقية والسياسية من خلال تحليل مجتمع الاحتقار وصوره وأشكال الاعتراف التي تقابلها إضافة للمضامين الأخلاقية للاعتراف أو علاقة الذات بذاتها والمضامين السياسية للاعتراف أو علاقة الذات بالكل في فضاء الفعل أين يتقاطع الفردي مع الجماعي وهو ما يعني الإيتيقا السياسية للاعتراف

**في الفصل الخامس :** يندرج تحت عنوان الآفاق الفلسفية والتطبيقات العملية ، حاولنا فيه إسقاط الحقيقة والاعتراف كمفهومين فلسفيين على الحياة السياسية والأخلاقية فلسفياً و إجرائياً من خلال مبحثان تناولنا في المبحث الأول : آفاق الاعتراف بالحقيقة فلسفياً ، أما المبحث الثاني فقد تطرقنا فيه للأنثروبولوجيا الفلسفية للحقيقة والاعتراف كآخر محطة طموح يمكن أن يبلغها الاعتراف بالحقيقة بعد رحلته من المستوى الأنطولوجي .

لننهي العمل **بخاتمة** تضمنت نتائج البحث ، إضافة إلى استشراف بعض الآفاق والرهانات التي تبقى تصورات ممكنة التحقيق .

ولتحقيق هذه الهيكلية فقد توخينا المقاربة التحليلية النقدية كونها تتناسب مع حقل الاشتغال الذي تقتضي تمفصلاته كموضوع نهدف من خلاله إلى إعادة قراءة مسارات هذه المفاهيم قراءة نقدية تحليلية .

فيما يتعلق بالدراسات السابقة لا ندعي السبق والتفرد في تناول الموضوع ومن الأمانة العلمية الإشارة إلى أن مسألة الاعتراف نجد لها حضورا في بعض الدراسات المعاصرة التي رغم أنها اقتصرت على الاعتراف بشكل صريح والحقيقة بشكل ضمني إلا أنها ساهمت في إثراء النقاش الفلسفي وطرح تحديات جديدة ومن ضمن هذه الدراسات يمكن الإشارة إلى : المؤلف الجماعي " الاعتراف اليوم / حاضرا La Reconnaissance Aujourd'hui بإشراف Alain Caillé و Christian Lazzeri : الصادر عن مركز CNRS سنة 2009، إضافة إلى المؤلف الجماعي La Reconnaissance بالمغرب المغربي علي بنمخلوف ، الصادر عن دار الفنك بالمغرب / الطبعة الفرنسية 2011 ، دون أن ننسى المحاولات الفردية ومنها مؤلف الأكاديمي الجزائري زاوي بغورة : الاعتراف : من أجل مفهوم جديد للعدل 2005 .

من البيهبي أن لا يخلوا أي بحث من الضناء والصعوبات وهذا البحث لا يشد عن القاعدة ، ومن ضمن الصعوبات التي واجهتنا أثناء إنجازنا لهذا البحث : ما يتعلق بالموضوع واتساع مجال البحث ، باعتباره يتناول واحدة من أهم إشكالات الإنسانية المتعلقة بالاعتراف بالحقيقة بين الذات والآخر وتشعب المسألة التي تمتد إلى الهويات ، والأديان والأعراق والممارسات الاجتماعية والسياسية والاجتماعية ، والتصورات الفلسفية الغزيرة حول الحقيقة والاعتراف التي تتباين وتتصل من حيث السياقات والتأثيرات ، ولهذا يصعب حصر مسار الدراسة في نسقية أكاديمية مخصوصة تتعلق بشكل مباشر بتصورات مدرسة فرانكفورت وحدها لأن هذا يمكن أن توقع الباحث في الاختزال .

ومن ضمن الصعوبات أيضا عائق القصور في اللسان الألماني وندرة الترجمات العربية والدراسات حول الموضوع وهو الأمر الذي حتم علينا الاعتماد بشكل واسع على البيبليوغرافيا الفرنسية والترجمات التي رغم غزارتها وقيمتها العلمية إلا أنها لا يمكن أن تؤدي وظيفة المصادر

**ومن الطبيعي أن يتوجه البحث لاستشراف جملة من الآفاق أهمها :** التأسيس لعلاقة تتجاوز الاعتراف بالحقيقة كغاية مشروطة بالصراع / تجاوز الصراع ، إلى مقاصد إنسانية لامشروطة تقول إنسانية الإنسان من خلال إجرائية وتداولية القيم التي بقيت في مستواها التنظيري أين تنتقل الذوات إلى ظرب من الممارسة القيمية المخصصة التي تراعي الآخر في مراعاتها لذاتها ، كما نستشرف أفق انفلات الاعتراف من مضايق الأيديولوجيا مثل ما هو شأن الليبرالية ( القديمة والجديدة ) وإيديولوجيات أخرى توظف المقولات الإيتيقية من أجل سيطرة جديدة ، لابد من العبور إلى ما بعد الاعتراف حيث يوتوبيا الهوية الكونية وتجسيد قيم الصفح والعدل والنسيان السعيد الميني على التراضي اللامشروط الذي يحقق وعد السعادة .

# الحقيقة والاعتراف

## الدلالة وسياقات التشكل

"... إن أفلاطون صديق عزيز علينا، ولكن الحقيقة أعز منه "

أرسطو ، نقلا : بيرتراند أوجيليفي ، الحقيقة ، ضمن : علي بنمخلوف وآخرون ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء

/ المغرب ، ط 1 ، 2005 ، ص 45 .



لا نبتغي من خلال هذا المدخل تقديم مقاربات دلالية لسانية أو لغوية اشتقاقية وفق ما هو قاموسي بحت ، وإنما أردنا فقط التوقف والالتفات إلى المفهومين من حيث الدلالة والتداول الذي جعلهما قريبان من الاشتغال الفلسفي مركزين على كيفية ارتحالهما من المجال الاستمولوجي / المعرفي الذي يوسم بالصرامة والدقة كونه يتعلق بالمعرفة كمقتضى عقلي إلى الفضاء الإيتيقي والمرونة الأخلاقية التي تنفلت من الدقة والضرورة تماشياً مع الطبيعة الإنسانية .

اللافت هنا أن هو التباسات تحديد المجال وآليات الانتقال ، وبالتالي استحالة تحديد المعرفي من الإيتيقي في المفهوم الواحد كونهما يتعالقان بشكل يصعب فيه الفصل سواء من الاشتقاق أو من حيث الانتقال ورحلة المفهوم .

### Vérité الحقيقة

تعني الحقيقة الحق والصدق والوجوب / الثبات نجد في القرآن الكريم قوله تعالى " حق عليهم القول [ القصص ، الآية 63 ] واليقين حيث " بلوغ حقيقة الأمر أي بلوغ اليقين ، واليقين الواجب الدفاع عنه ولهذا كانت العرب تقول " : فلان يسوق الموسيقى وينسل الوديقة \* ويحمي الحقيقة... " <sup>1</sup> فالحقيقة هنا هي ما يحق ويحب الدفاع عنه يحميه، وجمعها الحقائق ، تتعلق الحقيقة أيضاً بما تواضع الناس عليه ، كما تعني الوجود ، والإحقاق والتحقق أي الصحة والتأكيد والصدق، والرصانة أين يعني الحق صدق الحديث و اليقين بعد الشك " <sup>2</sup> يحددها الجرجاني في الثبات واليقين و القطعية، هي: " اسم لما أريد به ما وضع له، وهي فعيلة / حقيقة من حق الشيء إذا ثبت قطعاً و يقيناً، حيث يتعين حق الشيء إذا ثبت واستقر في موضعه أين يكون هو دون غيره <sup>3</sup>

\*- يقصد بالموسيقى الجمال أو العير المسافة ، أما الوديقة فهي الروضة أو الأرض الخضراء ذات الكأ الوفير والماء الوفير .

<sup>1</sup> - الكيالي عاصم إبراهيم ، مجموع لطيف أنسي في صيغ المولد النبوي القدسي ، باب إعلام جهال حقيقة الحقائق بأسنة نصوص كلام الخلاق ، دار الكتب العلمية ، بيروت / لبنان ، 1971 ، ص 24

<sup>2</sup> - ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم، لسان العرب، الجزء الثالث، دار صادر ، بيروت لبنان ، ط 1 ، 1997 ، ص243.

<sup>3</sup> - أبو الحسن الجرجاني: التعريفات، الدار التونسية للنشر تونس، طبعة 1971م.

ترتبط في اللسان الفرنسي بالوجود العيني والمجرد ، الكلام الحقيقي هو الكلام الموجود فعلا وهو الكلام الصائب المنطقي المائل واقعا ، ما هو حقيقي يتضح وجودا<sup>1</sup> ، هذا التصور الذي يقترب من فكرة تطابق ما في الأذهان مع ما هو في الأعيان" ويعني تباين الحقيقة عن الكذب والوهم والظن والرأي ، ومطابقة الموضوع للتمثل الذي يفتح على مسارات أخرى قيمة\* ومعرفية .

يقدم لنا التصور التقليدي الحقيقة مثلا أعلى منشودا في المعرفة أو السلوك العملي مع أفلاطون تتحدد الحقيقة في عالم المثل وتتخذ معنى الفرع / هي ليست إلا معنى فرعيا ثانويا عن الحقيقة في معناها الأصلي ، الحقيقة التي صاغها أفلاطون بألغاز ورموز اعتقادا منه بوجوب بقاءها محتجبة عن العامة وانها خاصة الخاصة الذين يحق لهم وحدهم التفلسف والتعاطي مع العلوم والحكمة التي يطلع عليها فقط من يفهمها مخافة تعريضها لسوء الفهم من طرف العامة<sup>2</sup> وهي فكرة متجذرة منذ الفيثاغوريين .

مع أرسطو تتحرف الحقيقة عندما تخرج من الخفاء إلى العلن لتصبح تحيل إلى التطابق مع المثال أو ربط الحقيقة بالحكم والقضية واعتبرها تطابق بين المعرفة وموضوعها\* ، حيث تتعين الحقيقة في أصلها من خلال القول ودلالاته التي عبر عنها في الأخلاق إلى نقوماخوس ( العلم ، الفن ، التعقل ، الحكمة ) ، حتى في تصنيف العقول تتضح التفرقة بين العقل الإلهي الخالص الحقيقي والعقل الإنساني الذي يفتح على الكلام والدلالة وبالتالي فهو غير حقيقي ، وتكون الحقيقة كقول حكما وهو ما يعبر عن الموضوع ، بينما تكون حكما مع الموضوع في حالة التطابق وهو ما يعني ماهية الحقيقة ، وهكذا يصبح التصور التقليدي ربطا بالحكم ( الحقيقة رهن الحكم ) .

رغم أن التجربة الإغريقية نجحت في الانتقال من الميتوس الى اللوغوس إلا أن الأهم هو اكتشاف الذات وجعلها موضوعا للتفكير ، وطريقة للانتصار على السلطة التي تأتي من الخارج ولكن رغم هذا تبقى الحقيقة بقيت الحقيقة لعبة تتجاوزها ثنائية الخطأ والصواب .

<sup>1</sup> - Lalande André, Vocabulaire et critique de la philosophie, Ed : Quadrige, PUF, Paris , p:1224.

\*- كثيرا ما نجد في كلامنا عبارات الحقيقي بمعنى الأخلاقي القيمي والصحيح أخلاقيا أو الثابت الذي لا يتغير والذي نؤمن بيقينيته كالحديث عن وفاء حقيقي وصدقة حقيقية وحب حقيقي ، سعادة حقيقية ... الخ

<sup>2</sup> - الفارابي أبو نصر ، كتاب الجمع بين رأيي حكيمين ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1968 ، ص 84

\*- وهي المسألة التي تجدها فيما بعد عند فلاسفة العصور الوسطى مثل : ابن سينا وتوما الاكرويني بمعنى التطابق بين صورة الشيء والشيء عينه ، أو ما يعرف بتطابق ما في الأذهان مع ما يوجد في الأعيان ، يمكن العودة إلى : عبد السلام بنعبد العالي و محمد سبيلا ، الحقيقة / سلسلة دفاتر فلسفية ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 2 ، 2005 ، ص 6 .

لكن هذه الحقيقة مع نيتشه F.Neitzsche (1844-1900) تستحيل وهما في عالم صراع الإرادات الذي لا مكان فيه إلا للقوي الذي يخلق قيمه ، الحقيقة الفلسفية عند نيتشه بنية مجازية استعارية<sup>1</sup> / هالة من الاستعارات والتشبيهات التي تؤسس لوهم اسمه الحقيقة المتجسدة في القيم ، والأخلاق ، والموت ، وكل مقولات القداسة والمطلقية التي يصنعها الإنسان قياساً إلى كينونة ضعيفة تظهر باستمرار مجازية الأحكام التي نعتقد وهما أنها الحقيقة ، في حين أن هذا المفهوم ( الحقيقة ) مجرد من أي معنى<sup>2</sup> ، في حين لا توجد حقائق وما يوجد هو محض تأويلات ولهذا كانت أفكار نيتشه نوعاً من فلسفة التخلص من الحقيقة والتوجه نحو الحياة / حياة الفكر وفكر الحياة ولكن ما معنى الفكر دون حقيقة ؟ جيبنا نيتشه أنه : كما بالنسبة للموسيقى " من يتجاسر أن يرفض لحنا ؟" من يقول أن باخ أكثر حقيقة من موزار أو بيتهوفن ؟<sup>3</sup> ، المسألة عند نيتشه تتعلق بالاعتقاد بقيمة القيم وهو مشكل قديم ينبغي تعريته " ... اسألوا أقدم الفلاسفة وأحدثها عن هذه المسألة ، تجدوا أن ليس هناك من فلسفة واحدة تعي أن إرادة الحقيقة بالذات تحتاج إلى تبرير ، هذه ثغرة نجدتها في جميع الفلاسفات ، فمن أين تأتي هذه الثغرة ؟ مصدرها هو أن المثل الزهدي هيمن حتى الآن على الفلسفة ، وأن الحقيقة طرحت دوماً بوصفها كنها ، بوصفها إلها ... وأن الحقيقة لا يجب أن تواجه بوصفها مشكلة ، ما إن ينكر الإيمان بالمثل الزهدي حتى تطرح أيضاً مشكلة جديدة ، مشكلة قيمة الحقيقة ، إن إرادة الحقيقة تحتاج إلى نقد .."<sup>4</sup>

استمراراً للخطية الجينولوجية المتجلية في أركيولوجيا فوكو حيث تتحدد الحقيقة في نقد الحقيقة ذاتها ، أين تؤسس الذات حقيقتها بتحويل الخارج إلى الداخل لا تتحدد الحقيقة إلا في ربطها بالحاضر أو الربط بين الحقيقة والحاضر أو تجدير الحقيقة في التاريخ ، والبحث لكل حقيقة عن التاريخ أو الحقيقة كاسم لوضع تاريخية معينة انطلاقاً من صراع القوى كحدث أركيولوجي / جينولوجيا الحقيقة كتفكيك للسلطة والهيمنة وإعادة الاعتبار للهامش<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> - Jean Michel Ray , la généalogie Nietzschéenne , Histoire de la philosophie sous la direction de François châtelet T 6 , Ed : Hachette , Paris , P 151

<sup>2</sup> - Patrick Wotling , la philosophie de l'esprit libre , Ed Flammarion , paris , 2008 , pp 38 / 37

<sup>3</sup> - ريمون غوش ، في الفلسفة النيتشوية ، ضمن مجلة فلسفات معاصرة ، ع 8 / 2010 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان ، ص 150

<sup>4</sup> - نيتشه ، Généalogie de la morale ، نقل عن : أندلسي محمد ، نيتشه وسياسة الفلسفة ، دار تويقال للنشر ، ط1 ، 2006 ، ص 129

<sup>5</sup> - فوكو ميشال : نظام الخطاب ، الحقيقة والسلطة ، ترجمة : محمد سبيلا ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت / لبنان ، ط1 ، 1984 ، ص ص

مع هيرمينوطيقا هايدغر هناك تحول كبير في تصور الحقيقة مع أهم قراءة للمفهوم التقليدي للحقيقة في الفلسفة المعاصرة تقدم لنا تصورات قاصرة وتحيلنا إلى مفهوم يحصر الحقيقة في علاقة مع / علاقة التطابق ، وهذا ما جعل هايدغر ( Martin Heidegger ) ( 1889-1976 ) يعود إلى الحقيقة الأليثيا Alithia التي تعني اللا-متحجب Le dévoilé ، المنكشف / المتكشف ، هي ذلك الذي لا يمكن أن يكون خفيا أو متحجبا ، خاصة اللاتحجب Le Non-dévoilement هي أيضا خاصية الإنسان / كينونة الإنسان الذي هو كائن قادر على رفع الحجب Le Voile ، وبالتالي فهو قادر على الحصول على حقيقة لا امتلاك ال-حقيقة التي ليست معطاة وإنما هي موجودة في هيئة ما يتم انتزاعه أو الحصول عليه يقول هايدغر " ينبغي للحقيقة المكشوفة أن تكون منتزعة أولا من الكائن فشان الكائن أن يُفتك من الاحتجاب افتكاكا " <sup>1</sup>.

نعود إلى هايدغر كونه أهم من قرأ الأليثيا عند الإغريق ، حيث كانت الحقيقة هي الإلهة / الربة الحقيقة La déesse vérité ، هذه الإلهة التي تظهر في النصوص الشذرية التي أولها هايدغر على أنها محافظة Réserve / محتشمة تأبى الظهور والكشف عن هويتها <sup>2</sup> هذه هي الحقيقة التي يبدأ تاريخها منذ اللقاء مع الإلهة الحقيقة La déesse vérité .

يصل هايدغر إلى معنيين للحقيقة : الأول أصلي هو اللاتحجب ويحيل أيضا إلى اللامفكر فيه أو المنسي <sup>3</sup> ، وأصليته تحيل إلى الكينونة ، ومعنى آخر هو الوضوح وهو الذي يعتبر طاغيا على الميتافيزيقا الغربية ، ولهذا تعد قراءة هايدغر للحقيقة عند الإغريق وخاصة أرسطو تحريرا لأرسطو نفسه من القراءة بواسطة المنطق الأرسطي ، وفتحا لآفاق المسكوت عنه و المشوه في الفكر الأرسطي الذي يحيل حسب هايدغر إلى الكينونة \* حيث " تقف كينونة الحقيقة في تواشح أصلي مع الدازاين ، وإنه فقط من أجل أن الدازاين متقوم بالانفتاح

<sup>1</sup> - نقلا : هايدغر مارتن ، الكينونة والزمان ، ترجمة : فتحي المسكيني ، مراجعة وتقديم : إسماعيل المصدق ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت / لبنان ، ط 1 ، 2012 ، ص 408

<sup>2</sup> - Greisch Jean , La déesses Vérité , Histoire du Plus Oubli ( La vérité En Retraite ) , In La Vérité , Collectif , Institut Catholique de paris , Ed : Beauchesne , Paris , 1983 , P 45

<sup>3</sup> - هايدغر مارتن ، الكينونة والزمان ، ص 413  
\* - تكمن الأهمية في العودة إلى الحقيقة انطلاقا من الشيء ذاته ، ولهذا يعتبر هايدغر أرسطو بمثابة الفينومينولوجي الأول الذي دفع الفكر إلى التساؤل عن ماهية الكينونة التي كانت عند الإغريق دوما في علاقة مع الأليثيا أو المنفتح المطلق / الحضور المرافق للمنفتح ( الأليثيا )

بمعنى ، بالفهم ، يمكن بعامة لشيء من قبيل الكينونة أن يفهم ، لفهم الكينونة أن يكون ممكنا ... إن ثمة كينونة - وليس كائنا - فقط ، بقدر ما تكون حقيقة ...<sup>1</sup>

الارتباط بالكينونة هنا يحيل إلى الحقيقة الأصلية كمفهوم يتأسس بعيدا عن النظرية أو كظاهرة سمتها اللاتحجب ، ولهذا اعتبر التطابق غير كاف لأن علاقة التطابق ( العلاقة مع ) لا تنطبق في ذاتها على الكينونة المتحررة للذات ، ولهذا كانت الكينونة تجاوزا دائما للمعرفة ، وطموحا دائما نحو أصلها الذي يتجسد في الدازين ، إن الكينونة الحقة / الحقيقة L'être vrai/ vérité للقول ينبغي أن تفهم بوصفها كينونة كاشفة L'être découvert<sup>2</sup> ، ولهذا اتجه هايدغر إلى البحث عن تأويل أصيل للحقيقة التي يربطها بالصلة الأصلية بالدازين حيث فهم الكينونة بما هي كينونة ، ولا توجد الكينونة إلا مع الحقيقة ولا توجد الحقيقة إلا مع الدازين<sup>3</sup> \*

فهم الكينونة يمثل فهما للحقيقة ، والحقيقة هي ما لا يوجد في المعرفة / أو ما يفقد وجوده فيها وبالتالي تستحيل على المعرفة ، الحقيقة أوسع نطاقا من المعرفة لأنها تجربة الكينونة هنا Etre - le - là التي تحايث المعيش Le Vécu وتحيل إلى تجربة العيش / تجربة الكينونة كموطن أصيل للتناهي وفي الوقت نفسه موطننا للحياة .

الواقع أن مقتضى وجود الحقيقة لا يتكشف في لحظة النفي / نفي الحقيقة أو عدم الاعتراف بوجودها ، وإنما يتأسس انطلاقا من الاستحالة الأنطولوجية التي هي أصل المعرفة وجوهرها التي تحرك الحقيقة نحو اللا-حقيقة الغائبة ، كما تحرك المعرفة نحو اللا-معرفة التي هي في حالة كمون - مع مراعاة الفوارق الجوهرية بين الحقيقة والمعرفة طبعا - كما يتحرك الوضوح بحثا عن الغموض ، ويتحرك المركز بحثا عن الهامش ، ويتحرك المعترفُ بحثا عن اللامعترف به أو المعترف المرجأ ( الاعتراف يبحث عن اللااعتراف ) ويبحث المفكر

<sup>1</sup> - نقلا : هايدغر مارتن ، الكينونة والزمان ، ص 418

<sup>2</sup> - هايدغر مارتن ، الكينونة والزمان ، ص 403

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، ص 406 / 405

\* - Il n'y a d'être non pas d'étant - qu'autant que la vérité est , et elle n'est qu'autant et aussi longtemps que le Dasein est être et vérité son cooriginaiement / Martin Heidegger , Etre et temps , trad François vezin , Gallimard , paris , 2001 , p 185

فيه / المركز على اللامفكر فيه / الهامش ، وهنا ينتمي الاعتراف كليا إلى نطاق كينونة التفكير في ما هو إنساني ، لأن الانخراط في الحياة الإنسانية - كما يرى هايدغر - " معناه رفض الاعتراف باختفاء ما هو محبب ... إن الاختفاء كحدث أساسي لم يفلت بدوره في غياهب النسيان ... " <sup>1</sup>

لا نبتعد عن الهيرمينوطيقا وفي الجمالية تحديدا مع أستاذه غادامير الذي يربطها بالفن والفهم أين يكون إحياء الحقيقة الفنية ، حيث نجد الحقيقة جميلة دوما في حقيقتها لأنها ترتبط بالفن والجمال ، لطالما كان الحق / الحقيقي موجودا مع الجميل والخير وهذه من البديهيات البسيطة في التصورات القديمة ، حيث " ... تلزنا مسألة حقيقة الفن أيضا في أن نشرع في نقد كل من الوعي الجمالي والوعي التاريخي ، بقدر ما نبحت في الحقيقة التي تظهر نفسها في الفن والتاريخ ... " <sup>2</sup> ، ولهذا يربطها غادامير بالفن ( سؤال الحقيقة في الفن ) ، عندما يحللها في الفهم / فن الفهم الذي يوسع آفاقها من خلال هيرمينوطيقا الدلالات المفتوحة أين يتسع سؤال الحقيقة أكثر ليصبح سؤال فهم في العلوم الإنسانية <sup>3</sup> ليكون الهدف الرئيس تحرير الحقيقة و فك الارتباط مع المنهج <sup>4</sup>.

## الاعتراف Reconnaissance

على غرار دلالة مفهوم الحقيقة ينفتح الاعتراف على دلالات متعددة إلى درجة التباين في المستوى الاستمولوجي الذي يظهر أنه يمثل لحظة البدء ، باعتبار الاعتراف يتصل بما هو معرفي ، إلا أن تجليات الفعل تظهر أن الاستمولوجيا ليست الفضاء الأول للاعتراف كفعل يظهر في اليومي الإنساني ، إلا أنه لم يستتطق كفعل إيتيقي وهذا لا يعني غياب امتداداته

<sup>1</sup> - هايدغر مارتن ، ماهية الحقيقة ، نقلا عن : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، الحقيقة ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، ط2 ، 2005 ، ص 87

<sup>2</sup> - غادامير هانز جورج ، الحقيقة والمنهج : الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح ، مراجعة جورج كتورة ، دار أوبا للطباعة والنشر والتنمية والثقافة ، طرابلس / ليبيا ، ط 1 ، 2007 ، نقلا : ص 254

<sup>3</sup> - المصدر نفسه ، الباب الثاني : توسيع سؤال الحقيقة إلى الفهم في العلوم الإنسانية ، الصفحات ( 257 .... 491 )

<sup>4</sup> - المصدر نفسه ، ( مقدمة الترجمة العربية ) ص 15

الإيتيقية وأبعاده الأخلاقية التي بقيت صامته ربما نظرا لهيمنة الاهتمامات المعرفية وحدودها الاستمولوجية الصارمة في معظم مراحل التفكير الفلسفي .

نشير إلى أن استخلاص المفهوم في دلالاته النظرية الخالصة أمر ليس بالهين نظرا لتعالقه مع أبعاد عملية وأخلاقية .

في اللسان العربي يتحدد الفعل اعترف في ارتباطه بالأصل الاشتقاقي للفعل عرف الذي يقدمه ابن منظور في مجاورة مع الاعتراف والاستعراف والعرفان والعرفة والمعرفة ويحيل كل هذا إلى العلم والدراية<sup>1</sup> ، كما يتضمن معنى الوسم والرسم والتعليم ( من وضع العلامة ) والتعريف بالعلاقة<sup>2</sup>

إلا أن المفهوم يتخذ مسارات أخرى على مستوى التداول عندما يرتبط في الاستعمال اليومي بالإقرار وقول الحقيقة الذي رغم أنه يعتبر مضمونا إيتيقيا في حد ذاته إلا أنه يحمل على المذنب / المسيء ، وذلك ما نجده في القرآن الكريم من خلال قوله تعالى { قَالُوا رَبَّنَا آمَنَّا إِثْنَيْنِ وَأُحْيَيْنَا إِثْنَيْنِ فَاعْتَرَفْنَا بِذُنُوبِنَا فَهَلْ إِلَى خُرُوجٍ مِّن سَبِيلٍ } [ غافر : الآية 11 ] ، كما نجده حاضرا في صورة الاعتراف بعدم الاعتراف ( أو عدم الإقرار ) وذلك في قوله تعالى { فَاَعْتَرَفُوا بِذَنبِهِمْ فَسُحْقًا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ } [ الملك : الآية 11 ] ، ويقترب الاعتراف أيضا من مفهوم المجاهرة وإعلان المعصية التي هي نكران الاعتراف بالأنبياء والمرسلين علنا ، وهنا يتحول في حد ذاته إلى ذنب ، باعتبار المجاهرين هم أكثر الناس معصية في خطاب الثقافة الإسلامية ، إلا أن القرآن يذكر معنى آخر مجاورا أو مشتقا من الاعتراف وهو مفهوم التعارف { يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ } [ الحجرات : الآية 13 ] ، هذا المعنى الثاني للاعتراف يتضمن المعرفة والتعارف واستعراف الآخر كمسار للاعتراف ، وهو في الوقت نفسه

<sup>1</sup> - ابن منظور ، لسان العرب ، مج 4 ، دار صادر ، ط1 ، بيروت / لبنان ، 1997 ، ص 309  
<sup>2</sup> - المصدر والصفحة نفسها .



محصلة / نتيجة للاعتراف لأنه لو لم يعترف الإنسان بوجود الآخر ضمنيا لما شدته الرغبة إلى التعرف عليه رغم اختلاف الألسن والألوان والثقافات ، وهذا هو المعنى المغمور للاعتراف الذي بقي مغمورا في الثقافة الإسلامية رغم أن التعارف مقولة أخلاقية ، بينما نجده في المسيحية ورغم كونه يتضمن الإقرار إلا أنه لا يتأسس عليه بشكل كلي ، لأنه يعتبر إقرارا بالذنب وإعلانا عن تنقية الذات التي ارتكبت الخطايا والآثام أين يلقي المذنب بخطاياهم في غرفة الاعتراف عند الأب / الراهب رجل الدين الذي يدعو له الرب لكي يتجاوز عنه ويصفح عن خطاياهم ، ويخرج معتقدا أن الأمر محسوما حيث يشعر بعد خروجه بالراحة اعتقادا منه أنه تخلص من ذنوبه التي كانت تشكل هموما تؤرقه ، ولكن هذا لا يمنعه من العودة مجددا إلى غرفة الاعتراف التي تعتبر ملاذ المذنب .

لسنا هنا بصدد محاكمة هذه التصورات أو المعتقدات الدينية من حيث مطلقيتها وصدقها وسعة مجالها ، وهل الجميع يعترف أم العامة فقط ؟ أو البحث عن السند العقلي لها ، ولكن أردنا فقط الوصول إلى أن الاعتراف في المجال الثيولوجي يرتبط أكثر بالمسيحية و يعتبر مفهوما مركزيا فيها لأنها تعتبره قيمة أخلاقية ودينية ترتبط بالتطهر والنقاء من الخطيئة وطلب الغفران والصفح .

نشير فقط إلى أنه في الدلالة يلتبس معنى مفهوم الاعتراف بسياق تداوله ، حيث يقود البحث عن الدلالة العربية إلى الانخراط في السياق الإسلامي بحكم العلاقة اللغوية المحكومة بالعربية ومن ثم إلى الثيولوجيا المسيحية التي تشير إلى أن الاعتراف فيها في اللسان الفرنسي يرتبط بمفاهيم أخرى غير Reconnaissance ولعل أهمها L'avoue وكذا مفهوم La confession الذي يعتبر المفهوم الأقوى دلالة في الثيولوجيا المسيحية .

من الضروري الإشارة إلى المجهود الفكري المتميز الذي قدمه الفرنسي بول ريكور في البحث اشتقاقا للمفهوم ، حيث تظهر الدراسة الأولى لمؤلف مسارات الاعتراف مدى عمق الإحالات التي اعتبرت بمثابة منارات لتتبع أثر المفهوم ودلالاته وتشكلاته في الفكر الغربي



في اللسان الفرنسي يتحدد الفعل اعترف Reconnaître بالعودة إلى جذره اللاتيني Recognoscere ، الذي يعني المعرفة والإدراك العقلي ( عرف / أدرك عقليا ) ويمتد كذلك إلى التحديد والتمييز عن الغير وحتى التعرف عن طريق الذاكرة<sup>1</sup> ، وهذا ما يجعله يقترب من مسألة التحديد / تحديد الهوية L'identification الذي يعني التعرف .

فلسفيا : نجد ريكور يتوغل في تحليل المفهوم عندما يربطه في مستواه الاشتقاقي بالزمن والذاكرة وفعل التذكر ، على المستوى الابدستمولوجي طبعا باعتبار المعرفة دوما تتأسس على ما تم تذكره / استرجاعه عبر الذاكرة ، كون هذا التذكر هو لقاء ثان مع معرفة سبق معرفتها أو تكرارها ، وإذا ما عدنا إلى رسم الكلمة Re-connaissance نجد البادئة Re تقيّد التكرار ومفردة Connaissance تقيّد المعرفة<sup>2</sup> ، ليصبح المعنى إعادة المعرفة أو معرفة ثانية معاودة / مكررة وهذا ما يجعل الاعتراف أيضا معرفة مميزة تكمل المعرفة الناقصة / غير المكتملة بالآخر الذي هو سر لأنه آخر<sup>3</sup> - كما رأى ديريدا - ولهذا كان الاعتراف مرتبطا بالآخر الذي يتعذر اختزاله<sup>4</sup> ، في المستوى المفاهيمي لا نخرج من مشكلة العلاقة الملتبسة بين ما هو إيتيقي وما هو إبدستمولوجي عند تحديد المفهوم حيث يرى ريكور أن الفكرة الجوهرية/الرحمية L'idée souche للاعتراف في شقه الإنساني غريبة عن الحقل اللساني الإنجليزي والألماني ولا توجد إلا في اللسان الفرنسي الذي يعد الوحيد الذي يفيد فيه الاعتراف معنى العرفان بالجميل Gratitude وهو ما يعني أن هناك فكرة الدين التي تسبق الاعتراف Elle procède Tacitement de la précédente par le truchement de de l'idée de dette<sup>5</sup> ، على الرغم من أن محاولته هذه تعد إشارة إلى الأبعاد الأخلاقية العميقة الكامنة في الشق اللساني الفرنسي الذي يتميز عن غيره من الألسن التي تقدم

<sup>1</sup> - Paul Robert , Dictionnaire Alphanétique et Analogique de la langue française , Société du nouveaux Littré , 11 Emme Ed , Paris , 1969 , pp 700 / 701 .

<sup>2</sup> - الزين محمد شوقي ، الإزاحة والاحتمال : صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، الدار العربية للعلوم ناشرون / ومنشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2008 ، ص 126

<sup>3</sup> - ديريدا جاك وآخرون ، المصالحة والتسامح وسياسيات الذاكرة ، ترجمة حسن عمراني ، دار توبقال للنشر / المغرب ، ط 1 ، 2005 ، ص 63

<sup>4</sup> - الزين محمد شوقي ، الإزاحة والاحتمال : صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، ص 126

<sup>5</sup> - Ricœur Paul , Parcoures de la reconnaissance , Editions Stock , paris , 2004 , p 28 .

الاعتراف كآلية انتزاع لحقيقة ما ، إلا أن هناك نوع من المبالغة والحكم على الألسن انطلاقاً من اللسان الأوروبي ( الإنجليزي والألماني ) ، في حين نجد في اللسان العربي مثلاً جملة من التعبيرات الشائعة على نحو " أنا مدين لك لقاء ما فعلت " أو " دين في رقبتى " وهذا معناه الاعتراف الضمني بالجميل أو الامتتان وهذا ربما المأخذ الذي وقع فيه ريكور عندما حصر الاعتراف بمعنى العرفان والاعتراف بالدين في اللسان الفرنسي فقط .

يعتبر ريكور الاعتراف Reconnaissance حركة موجهة نحو الآخر يتم من خلالها تأكيد معرفة الآخر وقبوله أيضاً<sup>1</sup> ولهذا يميزه عن عمليات التعرف والإدراك المتعلقة بالأنواع والمواضيع وكل ما هو لا بشري وبعد مخاض مع الامتحانات اللغوية يصل إلى أن الاعتراف يتصل مع التعرف / التحديد التبادلي L'identification mutuelle ، مثلما هناك التعرف على الأشياء والأشخاص الذين نعرفهم بوسمهم بأصواتهم أو هيئاتهم à Leur Allure أو تعليمهم بأمانة أو إشارة أين تعد العلامة وساطة الاعتراف<sup>2</sup> يرتبط الاعتراف أيضاً بتمييز شخص نعرفه و التعرف عليه بعد طول غياب<sup>3</sup> ، كما يعني الاعتراف القبول / والأخذ كحق / كصدق Accepter , tenir pour vrai أي القبول به كحقيقة مقدرة autant que vérité Présumée ذات القيمة التي تتطلب التصديق في شكل الإقرار Une Approbation en forme d'aveu ليكون فعل الاعتراف هنا يجاور ( وافق ، صدق ، أقر ، قبل ، دان ، امتن / شكر , Admettre , Accepter , tenir pour vrai , Avouer , être redevable , remercier )<sup>4</sup> ويجاور ( أفعال ، ينفتح كذلك فعل اعترف على أفعال أخرى متعددة تتمثلها يذكرها ريكور تحت تسمية Les nombreux analogues وهي ( Avouer , Confesser , Endosser , Accuser ) ، إلا أن الاعتراف له حمولات أغنى وأكثر وأعمق من الإقرار ، حيث يحيل الفعل Avouer إلى الإقرار والاعتراف بمعنى

<sup>2</sup> - Ricœur Paul , Parcours de la Reconnaissance , pp 18 /19

<sup>3</sup> - Ibid , pp 29 /30

<sup>4</sup> - Ibid , , p 28

الاستعداد لتحمل مسؤولية ذنب هذا ما يعني أن المقر متهم وأن هذا الوجه من المعنى موجه إلى متهم وهو مقابل فعل يستحق توبيخا *qu'on as commis un acte blâmable* ، ويقترن الفعل *Confesser* بإيمان المعترف المسبق بعقيدة ، إله ، هيبة إله وسلطته ....<sup>1</sup> ، في حين يرتبط الاعتراف كعرفان بالآخر / بواجب تجاه الآخر / بحق الآخر علي ، كل هذا على مستوى العلاقات الحقوقية وكل ما هو إنساني وهذا ما يعتبر اعترافا بالحقيقة .

مع ريكور دائما لا ينفلت الاعتراف كفعل من الذاكرة التي تحول التعرف إلى التذكر كفعل يعيد إلى الذاكرة معرفة ضائعة أو منسية يتم التعرف عليها كلقاء ثان والاعتراف بها وهو ما يجعل الاعتراف تمثل الغائب في الحاضر سواء فرديا أو بشكل أكثر تجليا في التطبيقات الاجتماعية والتمثلات الجماعية *Pratiques sociales et représentations collectives*<sup>2</sup> ، وهنا يستحضر ريكور برغسون الذي يربط الذاكرة بفعل التعرف ويعتبر الاعتراف فعلا ثانيا يمكن من إدراك الماضي في الحاضر<sup>3</sup> أو تمثل الغائب حاضرا أين تتمكن الذاكرة من تحقيق فعلها الكامن في تبادلية معرفة والتعرف ومن ثم الاعتراف أو اعتراف ومعرفة وتعرف ، وما يهم هنا هو حضور الغائب يقينا مما يجعل الاعتراف فعلا حقيقيا للذاكرة<sup>4</sup> التي ينشأ مضمونها ( الذكرى ) من الاعتراف المعيش *La Reconnaissance Vécu* ما أتعرفه أتذكره وأتذكر أنه كان معيشا أولا ليصبح مع التذكر تمثلا ماضيا ومع الاعتراف معيشا ثانيا ، فحضور الماضي في الحاضر نقلا للزمن بفعل التمثل أين يصبح الماضي يسكن الحاضر و هنا يستحضر ريكور قول برغسون " الفعل المحسوس الذي يمكننا من تحديد الماضي في الحاضر مرة أخرى هو الاعتراف *L'acte concret par lequel nous ressaisissons le*

<sup>1</sup> - ibid , p 28

<sup>2</sup> - نستعير هنا العنوان الفرعي الذي صاغه ريكور في الفصل الأخير من الدراسة الثانية ( الاعتراف بالذات *Se Reconnaître soi même* ) والتي كان عنوانها *Capacité et pratique sociales* ، أين يتطرق للأشكال الفردية للقدرات والأشكال الجماعية التي تصل الاعتراف بالذات بالاعتراف المتبادل ، ومطالب الجماعات وإشكالات الذاكرة ، يمكن العودة إلى

-Ricœur Paul , *Parcours de la Reconnaissance* , op.cit. , p199 à p 219

<sup>3</sup> - Ibid , p 185

<sup>4</sup> - Ibid

passé dans présent est la reconnaissance<sup>1</sup> ، من جهة أخرى نجد ارتباط الاعتراف بالتحديد والتمييز إحالة على الهوية وهذا دلالة على أن الاعتراف لا ينفلت من الارتباط بمفهوم الهوية ، حيث لا يمكن التعرف والاعتراف بمتعرف ما لم يكن هناك إيمان مسبق لهويته ( لا تستطيع الاعتراف بمدرك لا تؤمن بوجود هوية ثابتة له ) هذه الهوية التي لا بد أن يكون قد تم تحديدها وتمييزها عن غيرها وتمييز الحقيقي فيها الذي يمكن الاعتراف به دون غيره، لهذا كان التحديد والتمييز ثنائية لا تقبل الانفصال<sup>2</sup>

وعطفا على ماسبق في التحديد المفاهيمي الذي يتعالق مع المجال الفلسفي نجد الاعتراف بمفهوم L'aveu ويعني الإقرار والإفصاح والتصريح بشيء من الأشياء ويحتل مكانة في الديانة المسيحية التي اهتم بها ميشال فوكو في دراساته التاريخية ، أما الاعتراف بمعنى Reconnaissance فيشير إلى كل ما هو حق أو مطلب في المجال الاجتماعي والسياسي والأخلاقي ، ولقد اهتم ميشال فوكو بالاعتراف بوصفه تقنية في السلطة الرعوية والسلطة الانضباطية وذلك بقصد معرفة حقيقة الذات<sup>3</sup>

### الحقيقة والاعتراف سياقات التشكل أو العلاقة الأصلية :

من الصعوبة بمكان تحديد البدايات الفعلية لتداول المفهوم أو حتى حضوره كهاجس اشتغال وباعتبارنا في حقل الفكر الغربي فإن العودة إلى المنابع الإغريقية الأولى توضح أن الهاجس الأول للحظة بدأ التفكير كانت الحقيقة وأن أول سؤال كان يطرح هو ماهيتها وسبل إدراكها ، والسؤال الثاني الذي كان يطرح ضمنا يتعلق بعلاقة الذات بالحقيقة أو العلاقة بين الذاتية والحقيقة Subjectivité et vérité .

<sup>1</sup> - Bergson, Matière et mémoire , Cité Par Ricœur , Parcours de la reconnaissance , op.cit. , p 185

<sup>2</sup> - Ibid , pp 49 / 50

<sup>3</sup> - نقلا : بغورة زواوي ، الخطاب : بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو - دراسة ومعجم ، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان ، ط 1 ، 2015 ، ص

تبين العودة إلى المأثور السقراطي المرفوع على معبد دلفي " اعرف نفسك ... " أن هناك بدايات تأسيس فلسفية فعلية لعلاقة الذات بالحقيقة ، وقبله السوفسطائيون مع بروتاغوراس Protagoras (485 - 410 ق م)\*\* وفكرة الإنسان مقياس الأشياء كلها<sup>1</sup> ، كل هذا يؤكد عدم وقوف الإغريق عند حدود المجال الميتافيزيقي والتساؤلات الأولى عن المبدأ الأول ومسائل الواحد والمتعدد ، والوحدة والكثرة ... الخ... ، بل كانت هناك اهتمامات تتعلق بالذات والنزعة الإنسانية باعتبار الإنسان مركز الحياة والأرض ، بالعودة إلى سقراط Socrate (469-399 ق م) نجد محاولة لبناء الذات من خلال مبدأ الانشغال بالذات *épiméléia Héautou* الذي يعد متجزرا في الثقافتين الإغريقية و الرومانية القديمة ، حيث تعتبر كلمة الإيبيميليا قوية جدا في التراث الإغريقي كونها تعني العمل والمثابرة والحماس من أجل شيء ما ، كما نجدها عند اكسينوفان بمعنى العناية التي يجدر بالإنسان أن يوليها لتراثه ، كما أن مسؤولية ملك ما تجاه مواطنيه كانت من طراز الإيبيميليا ، وما يفعله الطبيب عندما يعالج أحد المرضى يعتبر أيضا إيبيميليا إنها إذن كلمة تتعلق بنشاط واهتمام ومعرفة ما<sup>2</sup>، هذا الاهتمام الذي يعتبر مبدئا أو خلفية نظرية للعلاقة بين الذات والحقيقة التي تختلف عن الاعتقاد السائد الذي يرجع مقولة " اعرف نفسك " إلى معرفة النفس ، الاهتمام هنا يحيلنا إلى مفهوم مركزي آخر هو : العناية التي تعتبر قيمة أخلاقية نجدها حاضرة عند الفلاسفة اللاحقين الذين يطرحون أخلاق العناية كبديل فلسفي\* مع سقراط يتخذ " اعرف نفسك " دلالة جديدة مغايرة تتعلق بغنوصية الذات الحرة باعتباره صحح موقع الذات التي كانت تأتي الآلهة منكسرة خاضعة محدودة بجملة مطالب ، لينقلها إلى موقعها الإنساني الذي يعيد تأسيس العلاقة بها من خلال المعرفة الذاتية التي أصبحت فيما بعد مدخلا لتدبير العلاقة مع الذات و مسلكا لفهم العالم وفهم الآخر ، وتأسيسا للممارسة الإنسانية التي تعبر

\*\* - بروتاغوراس Protagoras : أحد السوفسطائيين الإغريق ، كان يعلم قواعد النجاح في السياسة ، حيث يكسب خصمه بكل الوسائل ( الألفاظ ،

الكتابات الجذابة ، خداع المنطق وتمويه الحقيقة ) عرف بعبارة المشهورة " الإنسان مقياس كل شيء " .

<sup>1</sup> - أمين أحمد ونجيب محمود زكي - قصة الفلسفة اليونانية - لجنة التأليف والترجمة والنشر - مكتبة دار الكتب المصرية القاهرة ط 04 - 1958 - ص 94.

<sup>2</sup> - فوكو ميشال ، هم الحقيقة : مختارات ، ترجمة مصطفى المنشاوي و آخرون ، سلسلة بيت الحكمة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ،

2006 ، ص ص 85/86

\* - هذا المفهوم تلقفته النظريات الأخلاقية المعاصرة و خاصة من يطلق عليهم فلاسفة الأخلاق الواصفة ، وفلاسفة الأخلاقيات الجديدة والنسوية وغيرها ، أين أصبح مفهوم العناية يتم فصل مع قيم أخرى كالعادلة والتواصل والاعتراف و أخلاق البيئة وغيرها .

عن الكينونة والتي تعبر عن تقنيات الذات Les technique de soi ، والتقنية هنا تحيل إلى الفن كبعد إنساني ، كل هذا يعبر عن طفرة في نقل الاهتمام الفلسفي بالذات والحقيقة من حدود المجال المعرفي كمبدأ محدود إلى الفضاء الأخلاقي الإنساني كمبدأ كلي / كوني ، المجهود السقراطي يتجه نحو إنسانية الذات والآخر من خلال نحتة لمفاهيم مركزية تتعلق بالذات وتتعلق منها مثل " متعة الذات ، مرافقة الذات Compagnie de soi وغيرها ، لأن الحقيقة ليست معرفية بقدر ما هي إنسانية ، والإنساني أوسع مجالاً من المعرفي لهذا لا يمكن للمعرفي أن يحتكر الحقيقة ويصبح المسار الوحيد لها ، إذ لا بد للتجربة الروحية أن تعود إلى مركز الاهتمام كمؤسس فعلي ومسار للحقيقة من خلال تقنيات الذات والاهتمام بالذات في علاقتها الإنسانية بالكلي .

الحقيقة صيرورة وتحول روحي ينطلق من الذات إلى الكل / الآخر ، وهذا ما قصده سقراط من خلال المزوجة بين المعرفي / الأخلاقي ومن خلال نحت مفاهيم الفضيلة والشجاعة والصدقة وغيرها

على خطى السقراطية نجد الأفلاطونية والأبيقورية والرواقية وقبلها الفيثاغوية كنماذج حاولت إعادة إنتاج الدرس السقراطي في المزوجة بين الروحي والمعرفي كمسار للحقيقة ، إلا أن الحداثة اللاحقة شوهت الإرث الفلسفي الإنساني عندما اعتبرت أن المعرفة وحدها تمثل سبيل الحقيقة دون الالتفات للذات العارفة في حقيقتها وذاتيتها ولعل أول من ساهم في هذا الإقصاء العقلانية الديكارتية التي سيجت المعرفة بالعقل وأقصت خاصية العقل الأخرى المتمثلة في الجنون كبعد ثان مخفي يتعلق بالعقل وبالذات وكحقيقة لا يمكن نكرانها ، وكأن الدرس السقراطي الذي كان يجدر بالفلسفات المعاصرة أن تفهمه أن الحقيقة هي حصيلة مراعاة العلاقة الجوهرية بين الفكر والمعرفة والحياة .

تبين العودة إلى محاوره ألسيبيا Alcibiade<sup>1</sup> التي تعتبر نصا مركزيا حول الطبيعة البشرية أن هناك أهمية بالغة لمبدأ العناية بالذات الذي يحرص سقراط على تأكيده لألسيبيا ليبين قيمة النقد والإصلاح الذاتي كمسار لبناء حقيقة الذات التي لا تتوقف عند حدود الجسد ، وهذا ما يوجد عند أفلاطون تحت مسمى التربية ، ويحيل الاعتماد بالذات إلى الانفتاح على فن السياسة التي تعتبر فن الواجب الفردي والجماعي ( الشأن العام والخاص ) وهذا ما يعتبر انفتاحا على العلاقات الإنسانية بين الذات والآخر في السياسة وتدبير الشأن كفضاء للفعل والممارسة أين يمكن للذات أن تحدد مكانها كفاعل من خلال تدبير علاقتها السياسية بالآخر ، إذ يعد التدبير شكلا من أشكال العناية بالذات التي تعتبر أيضا معرفة خاصة كونها تتعلق بتقنيات الذات وهو ما يعتبر استعرافا ( على وزن استفعال ) للمبدأ الجوهرية فيها ومعرفة للنفس وتعرف على جوهرها ومسؤولية الذات وحدودها وهذا يكون في حقل الممارسة / السياسة والتدبير التي تستدعي الأخلاق ولا تتفصل عنها ، وهنا يمكن رؤية الذات ، ومعرفة النفس حسب سقراط : يمكن للعين أن ترى صورتها منعكسة على مرآة أو على سطح عاكس كعين الآخر ، إنها لحظة هامة جدا يجب التشديد عليها فهي تعني حضور الآخر والاعتراف بدوره في عملية تعرف الذات<sup>2</sup> ، هنا يعتبر الاعتراف بالآخر محددًا لحقيقة الذات لأن العلاقة مع الآخر ومعرفته علاقة روحية قبل أن تكون معرفية .

مع أفلاطون Platon (427-347 ق م) يعتبر عالم المثل موطن الحقيقة المطلقة وموطن الذات الإنسانية الموجود في عالم الحس قهرا ، وباعتباره عالم الكلية المعرفية فإن معارفنا في هذا العالم هي مجرد تذكر واستنكار أو معاودة المعرفة لما رأيناه من قبل هناك ، وهذا معناه التسليم بقبلية المعرفة المتقدمة في الزمان ، هناك علاقة جدلية في الغياب بين المعرفة\*

<sup>1</sup> محاوره ألسيبيا تتضمن عنوانا حول الطبيعة البشرية ، هي في الأصل محاوره لأفلاطون إلا السائل فيها هو سقراط الذي يحاور ألسيبيا Alcibiade حول الاهتمام بالذات انطلاقا من سؤال الحياة والموت الذي يوصل إلى حقيقة حب الآخرين لجسد وممتلكات ألسيبيا وإهمال ذاته ، إلى سؤال السببية والحكمة والندية ( العلاقة مع الأنداد في السياسة والحكمة ) ليصل إلى ضرورة معرفة النفس معرفة روحية انطلاقا من معرفة نقائص الذات والتفكير في معالجتها وهذا ما يسمى بالعناية بالذات .

<sup>2</sup> نقلا : لعريضة مصطفى : استعراف الذات من خلال المقولة السقراطية اعرف نفسك ، ضمن : علي بنمخلوف وآخرون ، الاعتراف ، دار الفنك ومؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية ، الدار البيضاء المغرب ، الطبعة العربية 2011 ، ص 23 .

\*- في الواقع يفرق أفلاطون بين المعرفة والعلم : العلم يكون قبلها قبل لحظة الميلاد ، أما المعرفة فهي العلم الذي يتحول بعد الميلاد ، ولهذا نجد هناك اتفاقا بين أفلاطون وأرسطو حول المعرفة التي تعتبر حفزا للعلم والنسيان الذي يعتبر فقدا للعلم



كحضور والنسيان كغياب يتحدد كاختفاء وليس كزوال نهائي<sup>1</sup> ، وهنا يعتبر التذكر معرفة مكررة ثانية تختلف عن العلم الأول ، ويكون إلى جانب التذكر خاصية التعرف التي تكون بالحواس التي تستعيد ما كان موجودا قبل الفعل<sup>2</sup> ، وتتأسس الحقيقة النهائية عند أفلاطون على الإبستيمي الذي تمثله المعرفة المعقولة مقابل الدوكسا التي هي المعرفة التي يكون موضوعها ما هو حسي وهي معرفة شبيهة لا ترقى إلى الحقيقة .

الذات تستذكر الحقيقة و الاستنكار Réminiscence تعني الرجوع إلى - استرجاع ذكرى على هيئة صورة أولى غير معترف بها<sup>3</sup> سواء بفعل النسيان أو إغفال أو عجز الذات عن التعرف على هذه الصور ، وهنا يعتبر الاستنكار تعرفا على الحقيقة المتمثلة في الصور المعقولة واعترافا بها وهو في الوقت نفسه تحريرا لهذه الحقيقة من سيطرة الماضي الذي كانت مغمورة فيه ، ولهذا اعتبر أفلاطون رحلة البحث عن الحقيقة استنكارا إلا أنه يعتبر الذات الإنسانية سلبية دوما تجاه المعرفة وبالتالي تجاه الحقيقة فهي " عازفة عن اللحاق بما تعرفه أي المعلوم / المعروف ، كما أنها عاجزة عن الإمساك بما لا تعرفه أي المجهول<sup>4</sup> انطلاقا من هذا يعتبر الاستنكار دليلا على مطلقة الحقيقة وتعاليتها ولا قابليتها للتشكل وقبليتها في الزمان الذي ليس واحدا : حيث زمن الإنسان هو زمن الحاضر بينما زمن النفس مفارق للحاضر يرتبط بزمن آخر هو زمن الوجود النفسي الخالص الذي يختلف عن زمن الوجود الإنساني ( لحظة اتصال النفس بالجسد ) ، كما يعد دليلا على قبلية النفس التي رأت هذه الحقيقة هناك وهي تعترف بوجودها هنا في العالم الحسي ( تعترف بما رآته هناك ) بعدما تعرفت عليه حيث يعتبر الاعتراف بالمعقول نوعا من التأمل الفكري الذي يعد فضيلة الفيلسوف<sup>5</sup> ، كما يعتبر تصور قبلية النفس في الزمان وخلودها تأكيدا على قبلية وخلود الحقيقة التي تحوزها<sup>6</sup>

<sup>1</sup>- أفلاطون ، فيدون ، ترجمة : عزت القرني ، دار قباء / القاهرة ، 2000 ، ص 151  
<sup>2</sup>- المصدر نفسه ، ص 150

<sup>3</sup> - Collective Dictionnaire des notions philosophiques T2 , Ed : PUF , paris , 1996 , p 2229

<sup>4</sup> - Platon , Œuvres complètes , Menon , trad. : Emile chambry , Ed : Garnie - Flammarion , paris , 1967 , 80 b

<sup>5</sup> - Collective Dictionnaire des notions philosophiques T2 , op.cit. , pp 2229 / 2230

<sup>6</sup> - Platon , Œuvres complètes , Menon , op.cit. , 86 b



ما يمكن الوصول إليه أن سياقات الحقيقة والاعتراف تشكلت إيتيقيا منذ الدعوة السقراطية إلى معرفة الذات مع العلم السوفسطائية كانت أول من حول النظر إلى هذه الذات ، مع سقراط أين تتعالق الإيتيمولوجيا مع إجرائية المعرفة الموصلة إلى الاعتراف إلا أن المفهوم لم يستتق بصورة واضحة إلا مع العصور الحديثة في شكل تجليات خاطفة ، والمعاصرة في شكل مقدمات نظرية ودرجات متفاوتة من حيث الإجرائية .

# الفصل الأول :

السياقات المعرفية والفلسفية للحقيقة والاعتراف

المبحث الأول : من المستوى المعرفي إلى التأسيس الفلسفي

ديكارت بداهة الحقيقة واستحالة الاعتراف

كانط والاعتراف على جهة تحصيل الموضوع بالذهن

التأسيس الفلسفي للإعتراف : هيغل والصراع من أجل الاعتراف

المبحث الثاني : الحقيقة وذات الاعتراف ( مقدمات نظرية للاعتراف )

إيتيكا الغيرية والاعتراف ليفيناس

الحقيقة وإيتيكا الاعتراف العيش العادل ريكور

... أظن أن ديكارت قد قطع هذا بقوله " لبلوغ الحقيقة يكفي أن أكون أية ذات قادرة على رؤية ما هو بديهي " فالبداهة تحل محل الزهد في نقطة الالتقاء بين العلاقة بالذات والعلاقة بالآخرين والعلاقة بالعالم، إن العلاقة بالذات لم تكون في حاجة إلى أن تكون زهدية لتخل في علاقة مع الحقيقة ، يكفي أن تكشف لي العلاقة بالذات عن الحقيقة البديهية لما أراه حتى أدرك هذه الحقيقة بصفة نهائية

- فوكو ميشال ، هم الحقيقة : مختارات ، ترجمة مصطفى المنشاوي و آخرون ، سلسلة بيت الحكمة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2006 ، ص ص 98/97

*"... Deux philosophie du jugement , présidant à deux conceptions différentes de l'identification , seront Considérées : Celle de Descartes et celle de Kant , D'elles résulteront deux époque du problème de la Reconnaissance Pour la première Identifier fait paire avec distinguer , dans le droit fil des considérations qui précèdent concernant le même et l'autre, par rapport à l'approche cartésienne , Kant opère un déplacement significatif , en subordonnant identifier à relier ...*

- Ricœur Paul , *Parcours de la reconnaissance* , Editions Stock , paris , 2004 , p 49

*... La conscience de soi est en et pour soi en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi , c'est -à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu...*

**Hegel G .F. W, Phénoménologie de l'esprit, Trad. : Bernard Bourgeois, Librairie philosophique J vrin, Paris, 2006 , P 201**

*"... il faut pour cela qu'un être, fut-il partie d'un tout, tienne son être de soi est non pas de ses frontières, non pas de sa définition – existe indépendamment, ne dépende ni des relations qui indiquent sa place dans l'être, ni de la reconnaissance que lui apporterait Autrui ..."*

**Emmanuel Levinas , Totalité et infini : Essais sue L'extériorité, biblio essais ( livre de poche), paris , 1971 , p 55**

*...Sous l'histoire , la mémoire et l'oubli , Sous la mémoire et l'oubli , la vie , Mais écrire la vie est une autre histoire Inachèvement...*

**Paul Ricœur, , La Mémoire , L'Histoire , L'oubli , Ed : du Seuil , paris , 2000 p 657**

مدخل :

من الصعوبة بمكان البحث عن سياقات تشكل مقولة فلسفية خاصة عندما يتعلق الأمر بما يتصل بالجانب الإنساني المتأزم ، نكون هنا بصدد الحديث عن مفهومان مركزيان كلاهما عرف ترحيلا إنسانيا /حتميا ، من السياق الابستمولوجي المعرفي إلى الفضاء الإيتيقي الإنساني أو لنقل هنا تحديدا من مجال النظر المعرفي وصرامة الإبستمولوجيا إلى فضاء البراكسيس أو - محاولة - الإقحام البراكسيولوجي للمفهوم في الفعل الحي / نطاق الممارسة العملية نحاول في هذا الفصل تتبع مسارات العلاقة بين الحقيقة والاعتراف - تركيزا على الاعتراف كمفهوم يستعيد حضوره تدريجيا ، على ضوء محطات نحسبها مركزية في تشكيلات المفهوم انطلاقا من الحقبة الحديثة بداية من ديكارت و ربط الحقيقة بالذات القادرة على رؤية ما هو بديهي واستنطاقه لمفهوم الاعتراف بمعنى التلقي والقبول في صورة الاستحالة بمعزل عن البداهة وتحديد الاعتراف في صورة التمييز والتعيين أو تحديد الهوية L'identification ، الى كانط الذي يتناول الاعتراف بمعنى المعرفة والتعرف على جهة الربط تحت شرط زمان الحساسية الترنسندننتالية ، وهنا يتم الحديث عن مسألة الحقيقة والاعتراف في سياق ابستمولوجي رغم أن هذا الابستمولوجي يحيل إلى الإيتيقي .

إلى هيجل حيث بداية التأسيس الفلسفي بعد التأسيس الثيولوجي مع أوغسطين وهنا نشير إلى أن المفهوم يشهد ازدواجية دلالية ولفظية في اللسان الفرنسي يظهر بين Reconnaissance و La veaux وهو ما يحيل إلى الفصل بين الاعتراف في المجال الديني الصرف كما صاغه أوغسطين والاعتراف في الفضاء الفلسفي كما نحته هيجل بناء على مفهوم الرغبة والصراع من أجل الاعتراف الذي يعد خلفية فكرية مؤسسة لفلسفات الاعتراف اللاحقة وخاصة عند الألماني هونيث .

لننتقل إلى الفلسفة المعاصرة التي كانت إيتيقية في تناول مسألة العلاقة بين الحقيقة والاعتراف ، لهذا اقتصرنا على كل من ليفيناس من خلال فكرة اللامتناهي / الغائب المنفتح على الوجه و إيتيقا الغيرية والاعتراف والحقيقة ، وبول ريكور في إيتيقا الاعتراف العادل المرتبط بالهوية والشهادة والذاكرة والعدل ... والحقيقة المرتبطة بالتاريخ والسرد والذاكرة .

السؤال الذي يطرح : ما طبيعة العلاقة بين الحقيقة والاعتراف من خلال ارتحال المفهومين من الاستمولوجيا إلى الإيتيقا ؟ وهل هناك ما يبرر الانتقال ؟ أو هل كيف ساهم الاستمولوجي في تشكل الإيتيقي وما أثر الإيتيقي على الاستمولوجي في هذه المسألة

تحديدا ؟

## المبحث الأول:

### من المستوى المعرفي إلى التأسيس الفلسفي

إستمولوجيا الاعتراف : ديكارت حقيقة البداهة وصعوبة الاعتراف

أو الاعتراف في صورة التمييز وتحديد الهوية

كانط والاعتراف / التعرف / المعارفة على جهة تحصيل

الموضوع بالذهن أو الربط تحت شرط الزمان

إيتيقا الاعتراف : التأسيس الفلسفي للإعتراف / هيغل الوعي الذاتي والرغبة

والتجلي الفينومينولوجي والإيتيقي للاعتراف

ديكارت : حقيقة البداهة واليقين و الاعتراف في صورة التمييز وتحديد الهوية

لقد ظهر ديكارت René Descartes ( 1596-1650 ) \* في أعقاب عصر النهضة حيث أسس الفلسفة الذاتية وقد اعتبره هيغل الممهد الحقيقي للفلسفة الحديثة باعتباره قد أخذ فعل التفكير Le Penser كمبدأ وفصله عن التولوجيا<sup>1</sup> في وقت اقترنت فيه الحقيقة باللاهوت كما ساهم في نقل مفهوم الذات من الحيز الديني إلى حيز الفلسفة والتأمل ، فقد كانت الفلسفة الديكارتية تسعى أساسا للتمكين لفكرة الذات الباحثة عن الحقيقة وتأكيد وجودها وهو ما يحيل إلى ثورة تقلب موازين الفكر ، فقد وضع التأمل الميتافيزيقي والنظر المعرفي في المسار الإنساني للعناية بمشاكل الإنسان ، كما تعتبر سعيًا لوضع حد للسجلات بين الفلسفة الذاتية والفلسفة الموضوعية التي تهتم بالطبيعة والموضوع.

الحقيقة واليقين :

تكمن قيمة المحاولة الديكارتية في اهتمامها بحقيقة الوجود الإنساني باعتبار الإنسان محور التفكير والتأمل والتفلسف\*\* بعدما ظل مفهوم الذات منذ اليونان إلى حدود القرن السادس عشر مرتبطًا بالمنطق واللغة ارتباطًا وثيقًا<sup>2</sup> لذلك الثورة الديكارتية قطيعة فعلية مع التصور اليوناني الذي يربط مفهوم الذات بالمنطق حيث يتخذ معنى منطقيًا ونحويًا وكان ذلك من خلال فك الارتباط عن طريق الكوجيتو ، هذا المنحى الذي نجده عند فلسفات الذات اللاحقة ، منها فلسفة كانط وهيغل وغيرهما ، حيث رسم هؤلاء فضاء معرفيًا كل على طريقته الخاصة ، وأوضحوا أن الفكر ليس موضوع مبادئ الفكر فحسب وإنما فاعلها وواضعها الذاتي<sup>3</sup>

ينطلق ديكارت من السؤال " من أنا ؟ . ليقدم الإجابة :

\* رينيه ديكارت فيلسوف فرنسي (1596-1650) عقلاني ، يعتبر أب الفلسفة الحديثة من أهم مؤلفاته (تأملات ديكارتية) .

<sup>1</sup> - ولد قاسم يعقوب ، الحداثة في الفلسفة هيغل ، مركز الكتاب للنشر القاهرة ، ط1 ، 2003 ، ص92.

\*\* - هناك إسقاط مع بروتاغوراس في فكرة : الإنسان محور الأشياء جميعا

<sup>2</sup> - بنعبد العالي عبد السلام ، التراث والاختلاف ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط1، بيروت ، 1985 ص 99 .

<sup>3</sup> - المرجع والصفحة نفسها.

أنا كائن حي مفكر ومادام الأنا Le Je يفكر فاليقين لا يقدم إلا على فعل التفكير الذي يمارسه الأنا<sup>1</sup> ، إذن فكل فكر هو عبارة عن كوجيتو في جوهره ، والفكر يفترض دوما وحدة أناه الذي يفكر .

يبني ديكارت فلسفته في إطار نسق متميزة قوامه الوعي أولا والرجوع دوما إلى الذات العارفة باعتبارها المنطلق الأول لبناء الحقيقة ، وقد أرسى ديكارت دعائم فلسفته إنطلاقا من فرضية إثبات الذات المفكرة (الكوجيتو) وبناء على فكره "أنا أفكر إذن أنا موجود Je Pense Donc Je Suis وهو تعبير عن وعى الأنا الأوروبي الحديث الذي يتخذ من فكرة الوعي مبدءا ومنطلقا

فالوعي هو كل وعي مباشر لذاته ، فأنا على وعي مباشر - لا يتحدد بوسائط - بخلاجاتي النفسية (إنفعالاتي النفسية) ، وقد جنح ديكارت إلى إثبات الذات المفكرة بإعتبارها الشيء الوحيد الأساس الذي يمكن إثباته لأن ديكارت اعتمد على مبدأ الشك المنهجي كمنهج للحقيقة ، فقد رأى أنه لا بديل لإثبات الحقيقة عن الفكر ، وباعتبار هذا الأخير ملازم للذات التي تمارس الشك (لا يفصل عنها) فهي ذات مفكرة وهذا ما يؤكد وجودها.

الذات تفكر...فهي موجودة<sup>2</sup> "هناك حقيقة كلما أعود إليها أجدها واضحة بذاتها، وهي أنا أفكر إذن أنا موجود، ولا يمكن لأكبر الشكاك دحضها أو إثبات عكسها"<sup>3</sup>.

كما تعتبر الذات معيار اليقين ، فاليقين بالذات يؤدي إلى اليقين بالحقيقة ولا تقف الذات عند هذا الحد بل يمتد تأثيرها إلى المجال المعرفي حيث تعتبر مقياسا لمدى صحة المعارف باعتبارها وثيقة الصلة بالعقل (ملازمة له) ، باعتبار العقل ينبني على الشك المنهجي الهادف الذي يساهم في بناء أرضية للعمل العقلي حيث يتمكن العقل من الانفصال عن الحواس . وهذا هو أساس اليقين بالذات<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> - ولد قاسم يعقوب - الحداثة في الفلسفة هيغل- مركز الكتاب للنشر القاهرة - ط1 - 2003 - ص91.  
<sup>2</sup> - إبراهيم عبد الله - المطابقة والإختلاف - المركزية الغربية - إشكالية التكون والتمركز حول الذات - المركز الثقافي العربي . ط1 ، بيروت 1997 ، ص77.

<sup>3</sup> - ديكارت رينيه ، تأملات ميتافيزيقية ، ترجمة عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة / مصر ، 1974 ، ص57.

<sup>4</sup> - برهيه إيميل - تاريخ الفلسفة الحديثة - ترجمة جورج طرابيشي - ج1- دار الطليعة بيروت - ط1 1987 - ص89.



وقد عبر ديكارت عن ذلك بقوله "يمكنني الشك في حواسي لكن هناك حقيقة واحدة لا يمكنني أن أشك فيها من أنني أشك ، أي أنني أفكر ، وأتصور وأفهم وأريد..."<sup>1</sup> فلا يمكنني تصور انفصام بين التفكير والذهن (تفكير لا يخرج عن نطاق ذهني) .

يعتبر الشك المنهجي أو طريق الكوجيتو هو نفسه طريق اليقين بالذات المفكرة (أنا أفكر) وهكذا يجب أن تحتل الذات المركز الأول في سلم الإعتبارات الإنسانية كونها معيار اليقين "فذا تي سابقة عن كل الذوات لأن الوعي بالذات سابق عن كل الأشياء وعن كل معرفة بالأشياء..."<sup>2</sup>.

أسس ديكارت فكرة الذات على قواعد الموضوع والتمييز والبداهة التي تشكل المنهج الديكارتي وتتبنى الإنسان ككائن مفكر باحث عن الحقيقة فالواضح هو الحاضر الجلي أمام ذهن منتبه ، فنحن نرى الموضوعات بوضوح حين تكون مماثلة في المجال البصري : مؤثرة علينا تأثيرا قويا وتجعلها مستعدة لرؤيتها، والمعرفة المتميزة هي التي بلغ في دقتها واختلافها على كل ما عداها أنها لا تحتوى في ذاتها إلا ما يبدو بجلاء ، بفعل الحس السليم ( العقل ) الذي يمكننا من الحكم باعتبار " ... قدرة الحكم الجيد والتمييز بين الحق والباطل التي تتمثل في خاصة الحس السليم أو العقل هي متساوية بالطبع في جميع الناس .."<sup>3</sup>

أما البداهة : فهي المعرفة التي تدرك بصورة مباشرة دون وسائط وهي لا تحتاج إلى برهان . وفي هذا إثارة الحس L'Intuition<sup>4</sup> التي يجعل له ديكارت دورا مهما في التوصل إلى اليقين

لقد أسس ديكارت عقلانية ذاتية تعطي أسبقية للذات على الموضوع وهذا ما أكد فكرة الثنائية بين الذات والموضوع وقد أصبحت هذه الثنائية بديهية من خلال حدس (الأنا أفكر) ، وهو ما يحيلنا أيضا إلى التمييز بين النفس والجسد من جهة أخرى بعدما أصبحت البديهية نموذجا

1 - محجوب محمد - هيدجر و مشكل الميتافيزيقا - دار الجنوب للنشر - تونس - ط 1 - 1995 - ص 114.

2 - المرجع نفسه ، ص 115.

3 - ديكارت رينييه - مقالة في الطريقة - ترجمة جميل صليبا - اللجنة البنانية لترجمة الروائع - ط 2 - 1970 - ص 72 .

4 - أمين عثمان - ديكارت - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - مصر - د.ط - 1960 - ص 66.

لكل قضية يقينية ، حيث جعلنا ديكارت نسيير ميتافيزيقيا من الشك إلى اليقين (من حكم أولى يقيني متضمن في الشك بالذات (هو الكوجبيتو) إلى أحكام يقينية متزايدة أكثر فأكثر.

إن الإنتاج الفكري الديكارتي هو بمثابة دعوته إلى إعادة مراجعة العلاقة بين الذات العارفة وموضوع المعرفة بتبنيانه لقيم الذات وأهميتها ونقله للموضوع خارج حيز الدين فقد أعاد إرساء دعائم الخطاب الفلسفي حيث أعاد بالتفكير إلى بداياته الأولى ، كما أسس لفلسفة الذاتية التي تعتبر قطب فكري هام في التفكير الديكارتي والعودة إلى الذات من خلال فلسفة الذات .

لذلك اتخذ الفكر الديكارتي قطيعة مع التصور اليوناني حول مسألة الذات -التي كانت وثيقة الصلة بالمنطق واللغة- وبنى تصورا جديدا كرس من خلاله مبدأ الثنائية بين الذات والموضوع باعتبار الذات وجود متميز عن الأشياء ونظامها.

#### صعوبة الاعتراف أو الاعتراف في صورة التمييز والتعيين تحديد الهوية Identification

يعقد ديكارت ربطا صارما بين الحكم والتمييز : الحكم كملكة ، و تمييز الصادق من الكاذب Distinguer le Vrai du Faux ك قدرة تحتكم إلى الحس السليم / العقل ، فالتمييز في الحكم قدرة مشتركة باعتبار الجميع ينتسب إلى العقل كقوة مشتركة تمثل..". أعدل الأشياء قسمة بين البشر.."<sup>1</sup> ، إلا أن القول بمساواة الناس في امتلاك هذا الحس السليم فكرة نظرية نجد ما يجعلها نسبية التحقيق ، حيث كثيرا ما يتعارض امتلاك الحس السليم مع بلوغ الحقيقة حيث لا يمكن الامتلاك المطلق للعقل من تحصيل المعرفة الواحدة التي ليس فيها اختلاف وهو ما يؤكد استحالة الحقيقة المطلقة المشتركة ، إذن هنا لدينا ملكتان في حقيقة الأمر : ملكة التمييز بين الصادق ( الحقيقي ) والكاذب ( الخاطيء ) ، وملكة الوقوف على الصادق ( الحقيقي ) الذي يفترض أن نعرفه لأول مرة ، فالتساوي النظري في المعرفة والتعرف داخل نطاق ملكة العقل والانتساب إليها ، يقابله اختلاف واقعي في نطاق الممارسة العملية من خلال صعوبة كشف / اكتشاف الصادق ، إذن هناك تفاوت عملي بين

<sup>1</sup> - Descartes Reni , Discours de la méthode , Beyrouth librairie Orientale 2<sup>Emme</sup> Ed , 1970 , p 71

ملكة التمييز وملكة التعرف ( الاكتشاف ) ، الاختلاف بين الملكتين لا يعزى للحس السليم كمعطى قبلي بل يرتد أساسا لمسالك الحس السليم في الواقع التي لا تخلوا من الأحكام المسبقة التي تعد مصدر يقين واهم<sup>1</sup> ولذلك تعد ملكة التمييز معطى فطري أما العمل بهذه الملكة وتحصيل التعرف على الحقيقة فهو معطى لا يتساوى في امتلاكه الجميع ، وهذا ما يوضحه ديكارت لما يتحدث عن تفاوت العقول فمنهم "...المتسرع في أحكامه المفتقر للنظام وهذا يبقى تائها ، والنوع الثاني الذي يحوز القدر الكافي من العقل والتواضع في حكمه وتمييزه بين الصادق والكاذب ، فيكتفي بآرائه ولا يحتاج إلى غيره .."<sup>2</sup>

قول ديكارت بفطرية الحس السليم / العقل رغم تعبيره عن موقف ابستمولوجي يتجلى من خلال تبني النموذج الرياضي كأساس معرفي إلا أن الفطرية ترتد إلى بعد ميتافيزيقي إلهي باعتبار العقل هبة الله كسند لصحة أفكارنا ، والعقل هنا جوهر شريف مزود بمبادئ وبديهيات مطلقة مصدرها الله وهي هادية للحقيقة المطلقة التي تعد سابقة عن كل تجربة وعن كل معطى آخر فالله هو مصدر كل حقيقة ممكنة وهو مصدر التمييز " ... إن كل معرفة واضحة ومتميزة هي شيء ما ، فلا يمكن أن تجيء من العدم ، إنما الله خلقها ومن ثم فهي صحيحة ..."<sup>3</sup>

يرتبط الاعتراف هنا بفعل التعرف باعتبار الانتقاء بالمكون الفطري المتمثل في الأفكار المطبوعة هو تعرف الذات على مخزونها الفطري وحدها للماهيات عن طريق الانتقال من ما هو فوق طبيعي ( إلهي ) إلى ما هو طبيعي ، حضور الأفكار لا يعني إلغاء فاعلية الفكر ولا هو تعبير عن ذات متعالية ، فالأفكار صورية Formelle من طبيعة إلهية تستقر في العقل الذي يعتبر مركز ميتافيزيقا الإنسان ، وهذا لا يعني انتقاء الطابع العملي حيث تعتبر كفاءات وعمليات الفكر عاكسة لقدرة التوليد وإخراج المكون من المعطى التأملية إلى حيز التأمل وهذا هو جوهر الفطرية التي تعتبر هنا تفكيرية بالماهية كون الطابع الفطري

<sup>1</sup> - Etienne Gilson , Commentaire du Discours de la methode , Ed : J. Vrin , Paris , 2<sup>ème</sup> Ed , 1930 , P 179

<sup>2</sup> - Descartes Reni , Discours de la methode , op.cit. , P 97

<sup>3</sup> - ديكارت رينيه ، التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة : عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1969 ، ص ص 174/175

يستدي تفعيل ملكة التفكير ( التفكير هنا ك ملكة - وك مجال يتماهى فيه الفطري مع الذات - كونهما يدركان بالملكة ذاتها ( التفكير ) ، هو يستدعي الذات ومهما كانت الأفكار يقينية فإن تجليها يتوقف على ذات مفكرة هي ذات الحدس والحكم المميز / ذات الحكم وهي في الوقت نفسه ذات الاعتراف والقبول / التقبل بعد الحكم والتحقق ، وهنا يتوقف يقين الفكرة على حكم الذات على الأفكار الحقيقية وتمييزها عن غيرها ، فالذات تعترف بصدق الفكرة ويقينها في صورة التمييز وفعل الحكم يعد شرطا لحدس اليقين أين تعد الفكرة اليقينية يقينا حاصلًا ممثلاً لماهية الشيء باعتبارها لا تنفصل عن الذات ، ذات الحكم واليقين باعتبار هذا الأخير صفة ملازمة للذات وهي التي تجعله كذلك ممكنا ، وباعتبار الحكم فعل يقوم على النفي أو الإثبات عندما يصبح الفكر أمام أفكار يتقبلها عن طريق الاعتراف بها وتمييزها عن غيرها من الأفكار الأخرى ، هنا لا يتناقض اليقين مع الطابع الحدسي للمعرفة باعتبار المعرفة الحدسية إيضاح للفكر الذي يكتشف النور الإلهي الذي يؤثر في فهمنا للأشياء أين يصبح الفكر متقبلاً للنور الإلهي ..<sup>1</sup> " التلقي الذي يميز الفهم لا يعني سلبية الفكر ولا فاعليته ولا يلغي الحكم كميزة أساسية للفكر ، بل يؤكد الطابع الإشراقي للمعرفة الحدسية التي نتلقاها من الله<sup>2</sup> ، هذا لا يعني الطابع الثيولوجي للأفكار الفطرية التي سعى ديكارت إلى تخليصها من الفكر السكولائي<sup>3</sup> واستثماره لفكرة الله التي يراها أوضح تعبير عن الأفكار الفطرية الحاصلة في النفس ، التي ولدت معه " ... هذا لتأكيد ملكة التعرف على الله وعلى النفس ، هنا يعد الله ( اللامتاهي ) سابقا معرفيا وأنطولوجيا عن النفس ( المتناهي ) " <sup>4</sup> ، هذه الفكرة التي تعتبر أرضية لإيتيقا الغيرية واللامتناهي عند ليفيناس .

<sup>1</sup> - Lion Blanchet , Les Antécédents historiques du "Je Pense donc je suis " , Librairie Felix Alcan , Paris 1920 , P 147 .

<sup>2</sup> - Ibid. , p 148

<sup>3</sup> - Ibid. , p 155

<sup>4</sup> - Descartes Renie , Méditation métaphysique , in œuvres Complètes, publiées par : Charles Adam et Paul Tannery , Léopold cerf , paris , 1904 , p 36 .

ينتقل ديكارت من فعل التعرف كتحديد لا ينفصل عن فعل التمييز وفصل البداهة كحقيقة عن التلقي كوهم و الأفكار الفطرية وعلاقتها بفعل التعرف ، إلى الاعتراف بالذات الحاكمة التي تتحقق في أفعال وحركات ، بداية من إثبات النفس التي تعترف / الاعتراف الذاتي ، حيث لا معرفة أو اعتراف ذاتي إلا بالذات كفكر بشري قادر على إصدار الحكم الصحيح ، كما أن تعرف الذات على ذاتها واعترافها مرتبط بفعل الشك الذي يقطع كل شك ، باعتبار الحقيقة هي ما لا يقبل الشك ، وهذا ما يمثل تأسيساً إيتيقياً لفكرة الذات التي تعترف في لحظة ثانية بثنائية الأنا والآخر ثم تنزع إلى نزع البداهة عن الغير عندما تفكر فيه أنطولوجياً ، وهنا يحضر مفهوم التقدير مع الآخر الذي يفتح إمكانات الغيرية أين يتضح الآخر كموضوع خارجي أولاً في المعرفة أولاً من خلال النفس التي ترى أين يكون الغير كتمثل فكري ، إلى تجاوز الشك في الآخر البشري ، ثم في التقدير الذي يقابل الاحتقار / الإهانة كأنفعال من انفعالات النفس التي سببها الأرواح الحيوانية التي تؤثر على الدماغ و الأعصاب<sup>1</sup> أين يكون الحديث عن الفضل والامتنان والاعتراف بالجميل أين يكون التقدير كحامل للانفعال .

يمكن القول أن مسألة الاعتراف لم تطرح عند ديكارت كمقولة إيتيقية إلا أن الطرح الابستمولوجي / الأنثروبولوجي لعلاقة الذات بالآخر وتعرف الذات / الاعتراف الذاتي ، معرفة الآخر وعدم احتقاره ، وربط التقدير بالحرية وفكرة الطبيعة البشرية غير القابلة للسلب ، وفعالية الذات الممتدة من الخارج ( من الغير ) ، كلها مضامين أخلاقية ، لأنه لو لم يعترف بوجود الآخر لما دعا إلى عدم احتقاره ومساواته مع الذات ، ويرى الفرنسي ريكور أن ديكارت يعتبر علامة فارقة في التأسيس المفهومي لمسألة الاعتراف كونه ربط التحديد ( التعيين ) بتمييز الصادق من الكاذب ، باعتباره أول من صاغ نظرية في الحكم<sup>2</sup> ، ورغم

<sup>1</sup> - Descartes R , Passions de l'âme , in œuvres publiées par Charles Adam Et Paul Tannery , Ed : Léopold Cerf , paris , 1904 , p 10

<sup>2</sup> - Ricœur Paul , Parcours de la reconnaissance , Editions Stock , paris , 2004 , p51

أن التأمّلات الديكارتيّة فيها تجليات خاطفة للاعتراف<sup>1</sup> إلا أن هناك الاعتراف بوجود الله ضمناً ، ديكارت يذكر عبارة ألقى / أتلقى في بالي *Recevoir en ma créance* والفعل *Recevoir* ألقى / أتلقى ، يجمع كل وجوه الإلقاء والاستقبال *Les figures du rejet et d'accueil* ، كما يعتبره ريكور فعلاً مفتاحياً مهماً كونه يعد جوهر الاعتراف الذي سيكون خاطفاً في التأمّلات الديكارتيّة<sup>2</sup> ، هذا الإلقاء *Recevoir* الذي يوجد أيضاً في المنهج الديكارتي ( أن لا أتلقى أي شيء على أنه صادق دون أن يتضح لي بجلاء أنه كذلك )<sup>3</sup> ، يضيف ريكور عدة مواضع تحدث فيها ديكارت عن فعل الاعتراف خاصة عند ربطه بإمكانية الخطأ في تلقي الصدق ودليل الجن / الشيطان الماكر *le malin génie* وعلاقة كل هذا بالحقيقة الأولى<sup>4</sup> إضافة إلى ظهور ظهور اللفظة *Reconnaitre* في موضع التفريق بين الذهن والإرادة كملكتي اختيار ومعرفة ، وموضع آخر يتعلق بالحديث عن قدرة الله اللامتناهية والاعتراف بها *J'ai reconnu l'infinie puissance de dieu ..*<sup>5</sup> ، ورغم اعتراف ريكور بأهمية الكوجيتو الديكارتي والفلسفة الديكارتيّة إلا أنه يراها قاصرة على أن تكون أرضية فلسفية للاعتراف *Une philosophie de le reconnaissance ne peut néanmoins se déployer sur un sol cartésien*<sup>6</sup> ، فكرة أن الاعتراف عند ديكارت - رغم بعض الإشارات الإيتيقية - لم يغادر السياق الاستمولوجي وفكرة التعريف وتحديد الهوية *L'identification* بشكل خاص ، وهذا ما جعل التصور الديكارتي حسب ريكور بعيداً عن الطابع المأساوي *Le caractère dramatique* كأهم خاصية عند الإنسان تتجلى من خلال نكران الاعتراف *La Méconnaissance* وما ينتج عنه من تعبيرات عن الشرط الوجودي<sup>7</sup>

<sup>1</sup>- ديكارت رينيه ، التأمّلات في الفلسفة الأولى ، ص48

<sup>2</sup> - Ricœur Paul , *Parcours de la reconnaissance* , op.cit. , p53

<sup>3</sup> - Ibid. ,

<sup>4</sup> - ibid. , p 56

<sup>5</sup> - ibid. , pp 56/ 57

<sup>6</sup> - ibid. , p 61

<sup>7</sup> - Ibid. , P 62

كانط : التعرف / المعارفة و الربط تحت شرط الزمان :

نستعير العنوان الذي وضعه ريكور للدراسة الثانية من مؤلف مسارات الاعتراف الذي يتحدث فيه عن الربط تحت شرط الزمان *Relier sous la condition du temps*<sup>1</sup> ، مبدئيا نشير إلى أن مسألة الاعتراف في النقدية الكانطية كاحظة مفصلية في الفلسفة لا تختلف عن التعريف وتحديد الهوية المعرفية إلى أن هذا التعريف يوجد عند ديكارت بمعنى التمييز وفصل العين *Même* عن الغير ، بينما يعني عند كانط الربط بين ملكات المعرفة كوظيفة أخرى للحكم ، وظيفة يقوم بها الربط من خلال الجمع والتأليف باستدعاء شرط الزمان الذي يكون حاضرا إلى جانب الحس والذهن اللذان يعتبران مصدرا المعرفة البشرية ، الحس الذي يعتبر مصدر تلقي المعرفة والذهن كآلية تفكر هذا التلقي<sup>2</sup> ، يكون الربط بين ملكة الإحساس كقدرة توليد الحدوس والتمثلات وملكة الفهم كقدرة تلقائية ، بفعل ملكة المخيلة التي تمكن من التركيب وهذا كله يتم في إطار وحدة الوعي الترنسندنتالي ، الملكة الأولى تعطي الموضوعات والملكة الثانية ( الفهم ) تفكرها وتجعلها موضوعا ، هذا الجمع بين الحساسة والفهم هو الوقت نفسه تمييزا بين الترنسندنتال والتجربة ، أين يعتبر الحكم الذي يجمع الحساسة مع تلقائية الفهم ، وهذا ما يجعله محو النقد وبهذا يكون الربط فعلا أساسيا للحكم ، أما المقصود بشرط الزمان فهو زمان الحساسة الترنسندنتالية *l'Esthétique transcendante* أي زمان الحس الباطني الذي يختلف عن الزمان المعيش للنفس *Le temps vécu de l'âme* وزمان التغيرات الحادثة في العالم ، فالزمان هو الشرط القبلي الصوري لجميع الظواهر العامة<sup>3</sup> .

التعرف / الاعتراف / المعارفة *Recognition* هي حكم وجوهر النقد الكانطي يتأسس على الحكم الذي هو تحديد بواسطة فعالية الربط الذي يتحدد في ثلاثة أوجه : انطلاقا من تركيب

<sup>1</sup> - Ibid. , P 63

<sup>2</sup> - Ibid. , pp 63/64

<sup>3</sup> - Ibid , p 67

الإدراك المباشر أين تخضع المعارف كلها وتتنظم وفق شرط صوري هو الحس الباطني أي الزمان ( Le temps ) ، إلى الربط عن طريق المخيلة كملكة توسط بين الحساسة والفهم حيث تطبق المفاهيم على التجربة فعليا ، وصولا إلى الربط بتركيب الوعي الذاتي الترנסندنتالي أو تركيب التعرف Recognition ضمن المفهوم<sup>1</sup> ، كما أن جمع كانط بين المخيلة والفهم يعد فهما لأشكال الذات "فحين أقيم إثباتا على التوافق بين بين الذات والآخر ، الآخر دون مفهوم وبالتالي نسقط صفة الفهم والتفكير عن الذات ، لأن الآخر غير مجسد وغير مفهوم ولهذا إفتقدت الذات صفة الترנסندنتالية والتعالى ، فغياب الوعي والأنا الترנסندنتالي نتيجة لغياب الموضوع (العالم)/الآخر<sup>2</sup> ، لينتهي كانط إلى أن كل معرفة هي اعتراف يبدأ من فعالية الترנסندنتالي إلى التحقق بفعل المقولات ، وبهذا تقوم الحقيقة عند كانط على المعطى الموضوعي وعلى المعطى الذاتي الصوري معا ، وبما أن الحقيقة لا تختزل في شقها الصوري بل تحتاج إلى الشق المادي ولأن القبلية الكانطية تتعدى النظر إلى العمل فإن هذا جعل كانط يمر إلى القبلية الأخلاقية التي تتحقق فيها إنسانية الإنسان في إطار أخلاقية الذات و الآخر.

ليكون الهاجس دوما محاولة تشكيل فضاء فكري للتساؤل بالطبيعة مع الإرث الفلسفي الكلاسيكي (المبني على الغائية) وذلك بوصوله إلى السؤال المتعالى حول الشروط القبلية لإمكانية المعرفة والممارسة (العمل) ، انطلاقا من الذات كنمط فكري فلسفي إلى الممارسة النقدي الحرة وصولا إلى الانفصال عن الإرث الميتافيزيقي الكلاسيكي فالذات مدار المعرفة في الكوجيتو الكانطي كونها تشرع ترנסندنتاليا في المعرفة<sup>3</sup> ، إذن : رغم الأهمية الإستراتيجية لهذه الأفكار في التأسيس المفاهيمي للنقد واهتمام كانط بالمعرفة والمقولات من حيث تحديد صدقيتها إلا أنها لامست الاعتراف معرفيا ، و هذا لم يمنع أن تكون هذه

<sup>1</sup> - Ibid , pp 74 / 75

<sup>2</sup> - كانط إيمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ترجمة عبد الغفار مكاي ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة .1965. ص ص 56/55

<sup>3</sup> - التريكي فتحي ، فلسفة الحدائة ، مؤلف مشترك ، مركز الإغاء القومي ، بيروت 1992 ، ص ص 42/41.



الأفكار أدوات للتفكير في العالم ومفارقاته وهذا ما يتضح من خلال صورة أخرى تأسيسية لمسألة الاعتراف تظهر فيها النقدية الأخلاقية الكانطية مقدمة إيتيقية للاعتراف .

حققت الفلسفة الكانطية طفرة هامة في صياغة الفلسفة الأخلاقية و تقدير الإنسان أخلاقيا لأن إنسانية الإنسان جديرة بالاحترام لأنها منبع الكرامة باعتبار الإنسانية هي الكرامة ذاتها ، هذه الكرامة التي لا تقف عند حدود الذات بل تتعداها إلى الآخر من خلال احترام كرامة الإنسانية في كل إنسان آخر ، و نبذ العنف الذي هو انتهاك الإنسان للإنسانية في شخص الذات وفي شخص الآخر .

تتعلق مسألة العلاقة بين الذات والآخر من الذات عينها ، أين يكون التساؤل عن مصدر النية الخبيثة و دافع الميل الطبيعي للخبث الذي يجد تبريره في تحقيق الخير الشخصي Le bonheur personnel و السعادة والأناية التي تكون في حب الذات Egoïsme est ou l'amour de soi<sup>1</sup> ، هذا الميل الطبيعي للذات الذي يظهر على شكل نزوع ذاتي يظهر قبل القانون الأخلاقي و يكون دوما على حساب الآخر فالفعل الإنساني يكون دوما مصاحبا لصوت حب الذات حيث غالبا ما يصطدم الإنسان لحظة الفعل بالأنا المسيطرة إلا أنه من السهل تبين إن كانت الأفعال المطابقة للواجب قد تمت عن الشعور بالواجب أو عن حرص أناني على المصلحة<sup>2</sup> ، فالذات تحقق راحتها التي تعبر عن حبها لذاتها عندما تؤكد هويتها وتفتك الاعتراف من الآخر ، وبالعودة إلى الميل الطبيعي كدافع إلى تمجيد الذات ودعوة الآخر إلى فعل ذلك نجد الإنسان ميالا بطبعه إلى حب الشهرة والتميز عن الآخرين ، هذا الميل الذي يكرس أنانية الذات التي تؤدي إلى الصراع و المواجهة بين الذات والآخر حيث يسعى كل طرف إلى مقارنة نفسه بالآخرين لغرض التفوق فالذات :".تكون مدفوعة بفعل الأنانية إلى التمكين لذاتها عند الآخر ... وهي تخشى دوما من تفوق الآخر ، لهذا تسبقه إلى امتلاك التفوق وفي هذا المسار يمكن الجنوح إلى استخدام لأخلاقي ضد الآخر

<sup>1</sup> - Kant Emmanuel , Critique de la raison pratique , Traduction française De François PICAUVET / Introduction de Fernand Alquie , 3<sup>e</sup> Edition : QUADRIGE / PUF , Paris , 1989, pp , 76-77

<sup>2</sup> - كانط إيمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص 45

مثل مشاعر التنافس والغيرة *La jalousie et la rivalité* ...<sup>1</sup> يشير كانط إلى الحسد والغيرة كأنفعالين سلبيين يجعلان نظرة الذات للآخر مشوهة ، مثل فرح الذات لمصائب الآخر وتمني زواله يعد حالة وهمية باثولوجية\* إنه التنازع الذي يعتبر بداية للعنف ضد الآخر لذلك يقترح كانط القانون الأخلاقي الذي يعد صوت العقل كبديل عن النزاع والعنف الرمزي .. العقل قادر على بإزاحة حب الذات وانتزاع شرعيته بالقانون الأخلاقي ...<sup>2</sup> هذا الأخير الذي يعد مرجعا للإرادة الأخلاقية التي تختلف عن إرادة حب الذات كون القانون الأخلاقي نهيا يرتبط باحترام الذات العاقلة لهذا القانون وهو ما يمكن من كبح الميول الطبيعية التي تتأسس على أرضية هشّة ، لذلك يعد أثر القانون الأخلاقي دوما إيجابيا<sup>3</sup> ، ويعتبر هذا التزاوج بين الإرادة والقانون الأخلاقي معرفة أخلاقية يرى فيها كانط تحقيقا لمفهوم الكرامة التي تعد قيمة يسعى كل إنسان إلى احترامها في ذاته أولا، فالواجب الأخلاقي يقتضي توفر إرادة حسن النية تجاه الآخر التي تقف في وجه النزوعات الطبيعية السلبية للذات التي والعنف الرمزي الذي يؤدي للحرب .

يكفي فقط حضور النية الأخلاقية وشجاعة الذات التي تحتوي أنانيتها وتتسم بفضيلة إرادة القوة الأخلاقية / الإرادة الخيرة التي تحفظ حقوق الآخر عندما تنظر إليه كغاية بوصفه كائنا عاقلا يسموا عن كونه وسيلة حيث " لا يمكن القول أنا لإرادة تكون بالضرورة إرادة طيبة عند الكائنات العاقلة المتناهية ( بني الإنسان ) أي عند الكائنات التي يوجد لديها العقل جنبا إلى جنب مع الحساسية<sup>4</sup> ، صحيح أن الإنسان كائن عاقل ومتمتاهي له رغبات ويتحدد وجوده بالآليات التي تمارس عليه إلا أنه ينبغي العبور إلى فكرة الحق في معرفة معنى العالم

<sup>1</sup> . Kant Emmanuel, la religion dans les limites de la simple raison , Trad. : J . GIBELIN , Ed : Librairie philosophique J vrin , paris , 1996, p 71.

\* - ويشترك مع كانط في هذه الفكرة باروخ سبينوزا الذي يشدد على أن الحسد والغيرة سمتان للسلوك اللاعقل حيث يقول في كتاب الأخلاق .. صعوبة حصولنا على شيء يوجد عند الآخر يجعلنا نعتقد أن هذا الآخر هو العائق الذي يحول دون ذلك .. " ، يمكن العودة إلى الطبعة الفرنسية لكتاب الأخلاق : . p 166 - 1965 - GF - Flammarion - paris - *Ethique - Spinoza Baruch*

<sup>2</sup> - Kant Emmanuel, Critique de la raison pratique ,op.cit. , p 84.

<sup>3</sup> - Kant Emmanuel, Critique de la raison pratique , op.cit., p 76

<sup>4</sup> - نقلا : كانط إيمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص 44 (إحالة رقم 16)

ومعنى الحياة بفعل العقل ( الحق في العقل ، هو الحق في الحياة ) وفي ممارسة تطلعاته تجاه الطبيعة شرط النية الحسنة التي تخلق التوافق بين الرغبة والعقل الأخلاقي ، لأن الحالة الطبيعية عند كانط هي حالة العنف والنزوع نحو القوة ، ورسالة الفرد الإنسانية هي الحد من العنف والشر والخبث إذ " من الواجب الخروج من الطبيعة والدخول في حالة القانون " <sup>1</sup> ، لأن الحرية الموجودة في الطبيعة هي سبب الخبث والشر والخلل ليس في الطبيعة بل في الحرية التي تحول الطبيعة إلى شر " تاريخ الطبيعة يبدأ بالخير لأنه من إلهي، وتاريخ الحرية يبدأ بالشر لأنه إنساني " <sup>2</sup>

محاولة كانط تأكيد الذاتية بمراعاة مصالح الآخر وذلك ما يظهر القانون الأخلاقي " إن المبدأ الأعلى للمذهب الأخلاقي : راع في فعلك أن يكون مطابقا لمسلمة تصلح في الوقت نفسه لأن تكون قانونا عاما وكل مسلمة ليست كفنأ لذلك فهي منافية للأخلاق " <sup>3</sup> ، وحب ما للآخر مثل حب ما للذات تطبيقا للمبدأ الأعلى للمذهب الأخلاقي ، " راع في فعلك أن يكون مطابقا تصلح في نفس الوقت لأن تكون قانونا عاما وكل مسلمة ليست كفنأ لذلك فهي منافية للأخلاق " <sup>4</sup> \* ، دون التخلي عن الذات الفردية كمصدر للفعل الأخلاقي وصانعة للقانون العام الذي لا يحمل طابع الإكراه الجماعي لأن الإنسان حر ويريد أن تتال حريته الاعتراف داخل المؤسسات السياسية وغيرها ، قانون أخلاقي لذاتها (لنفسها) تم ترفعه إلى مستوى المطلق وتخضع نفسها له فهذا الخضوع في حد ذاته هو ذاتي أي تخضع الذات لما شرعته هي ، أين تعد مسؤولة عن أفعالها الحرة المستقلة وعن الآخرين أيضا .

هيجل : الوعي الذاتي والرغبة والتجلي الفينومينولوجي والإيتيقي للاعتراف :

<sup>1</sup> - Kant Emmanuel, cité dans : Weil Eric, Problèmes Kantiens : Problèmes et controverses, Librairie philosophique Vrin , Paris , 1963 , pp 116 / 117

<sup>2</sup> - Weil Eric , Problèmes Kantiens : Problèmes et controverses , op.cit. , p117

<sup>3</sup> - كانط إيمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص 28 .

<sup>4</sup> - كانط إيمانويل ، تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق ، ص 52 (إحالة رقم 20)

\* - الفكرة نفسها يعبر عنها كانط بمعنى " إفعل بحيث تعامل الإنسانية دوما ، سواء في شخصك أو في شخص إنسان آخر كغاية في الآن نفسه ، وليس كوسيلة " في كتاب - ، Kant Emmanuel , Fondements de la métaphysique des mœurs , trad : Victor Delbos ,

Librairie Delagrave, 1967 , pp150/151 ولكننا اعتمدنا الترجمة العربية التي قدمها عبد الغفار مكوي في تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق .

تكتمل الفلسفة عندما تتحقق شجاعة الحقيقة والإيمان بقوة الروح المعبرة عن إنسانية الإنسان هكذا تصور هيغل الاكتمال الفلسفي ، هذا التصور الذي نكون بموجبه أمام طرح مغاير لتصور الحقيقة التي ترتبط بالتحول و بالسيرورة التي تعتبر نهايتها المستحيلة معيار مطلقة الحقيقة واكتمالها وهذا ما يجعل الحقيقة بعيدة التحقق صدقيا بصورة كلية في الزمان والمكان ، وهذا ما يعني أيضا استحالة التحديد أو ما يسميه هيغل السلب / النفي الذي يعد ضرورة ملازمة للتفكير كونه يعتبر إحدى محطات الجدل ( المنهج الجدلي ) ، رغم أن السلب نفي التحديد فكرة سبينوزية إلا أن هيغل يعطيها بعدا آخر في المنهج الجدلي ، مسألة الحقيقة تتحدد بالموضوعية والكلية باعتبار كل حقيقة تستند إلى حقيقة أخرى ، هذا التأليف الذي يعتبر صورة المطلق في أجزاءه التي تحدد الكل ، إلا أن هذا التصورا لا يستمولوجي يرتحل إلى الديالكتيك الإيتيقي ليرتبط بالاعتراف الذي ينقله هيغل إلى الصراع كأبرز تعبير عن حقيقة العلاقات الإنسانية المؤسسة على الصراع من أجل افتكاك الاعتراف من خلال تجربة الوعي الذاتي والمزدوج في مسار فينومينولوجي يتمظهر سياسيا ، وتحليل الرغبة كشكل للاعتراف في أبعادها الإيتيقية والسياسية .

#### الرغبة وصراع الوعيين من الأونطولوجيا إلى الإيتيقا :

ينطلق التصور الهيجلي من الإيمان بلاتناهي الذات ولا محدوديتها وهذا ما يعتبر تأكيدا لفكرة الوعي بالذات كطريق نحو المطلق والذات المطلقة هذا التصور الذي يعد مخالفا لفلسفات الكوجيتو ، فالذات لا تهدأ حتى تحقق مطلقيتها من خلال وعيها بذاتها من أجل بلوغ درجة اليقين في الموضوعات الخارجية (واكتشاف التعيين الذاتي)<sup>1</sup> (داخل ذاتها) أي بلوغ الحقيقة التي توجد في الموضوعية ، من جهة أخرى يصبح الكوجيتو الهيجلي ( أنا

<sup>1</sup> - هي فكرة نجدها عند اللاحقين مثل : ( هابرماس وفكرة التداوت )

أرغب إذن أنا موجود ) وهنا تعتبر الرغبة شهادة على غياب أو استحضارا لما هو غائب Le  
désir est la présence d'une Absence<sup>1</sup>.

يبين هيجل تصوره للذات الإنسانية انطلاقا من دراسة العلاقة بين الذات والوعي ، بينما  
يمثل الآخر العالم المادي الذي هو مقصد الوعي بالذات حيث يسعى دوما إلى احتواءه  
اعتمادا على ملكة الفهم ، فالعلاقة مع الذات هي علاقة مع هذا الآخر وفي ظل هذه العلاقة  
يتبلور الوعي مقابل موضوع آخر ، وهنا أيضا صورة للوعي بالذات الذي يتشكل حينما  
تظهر الذات للفرد باعتبارها موضوعا آخر ( الذات في مرآة الفرد في منظور حيادي ) حيث  
يعتبرها آخر ( ذات أخرى ) .

الذات لم تعي ذاتها بمعنى أن الوعي لم يعرف حقيقة ذاته ، لهذا يسعى الوعي إلى تجاوز  
الذات لتحقيق الوعي بالذات ، وهو ما يعني غياب الاستقلالية بين الذات والموضوع ، الذات  
بقيت أسيرة للآخر لذلك يجب أن تعود إلى ذاتها كي تكون لذاتها ( هي عودة وتعبير عن  
الحياة نفسها ) ، ولا يتحقق هذا إلا بواسطة بنية مؤلفة بين الوعي بالذات وذاته ( وحدة  
الوعي بالذات مع ذاته . هذه الوحدة جوهرية بالنسبة للوعي ، باعتبار الوعي بالذات يتأسس  
على الرغبة كمنطلق تعبر عن الوعي كحقيقة إنسانية<sup>2</sup> ، باعتبار الإنسان عرف سابقا أن  
وعيه الذاتي يوحد مظاهر الأشياء لذلك فإنه يبدأ الآن في تحقيق السيطرة على الطبيعة  
والسيادة على العالم بفعل الوعي بالذات كرغبة هي بدورها أيضا حقيقة لهذا الوعي بالذات  
<sup>3</sup> تتجلى في التوجه نحو فهم قوانين العالم ، إلا أن هذه الرغبة لا يمكن تحقيقها في المجال  
المعرفي لأن الذات تصبح مغمورة في الموضوع ( هدف الدراسة ) ، وإخراج الذات إلى

<sup>1</sup> - Kojève Alexandre , Introduction à la lecture de Hegel , *Leçons sur la phénoménologie de l'Esprit Professées de 1933 à 1939 à l'Ecole des Hautes Etudes* , Réunies et publiées par Raymond Queneau , Ed : Gallimard , 1947 , P 367 .

<sup>2</sup> - Kojève Alexandre , Introduction à la lecture de Hegel , Op.cit. , P 11

<sup>3</sup> - Chatelet François , Histoire de la Philosophie , Idées / Doctrines Hachette Littérature T5. Hegel , 1985 , p196

ساحة التأمل يحتاج إلى هذه الرغبة التي هي ميزة إنسانية تعتبر جوهر الأنا و هي جوهر بالذات<sup>1</sup> .

ان بلوغ الوعي مرتبه اليقين بالذات مرهون بإزالة الآخر (الموضوع) وتغييبه كليا ،كونه يشكل حائلا أمام الوعي ، فالوعي بالذات رغبة لا تعترف بالآخر (الموضوع) ويؤمن في الوقت نفسه بحتمية القضاء على هذا الآخر (الموضوع) ، إلا أن هذه الفكرة عند هيجل تبقى ظرفية لأنه سرعان ما يتضح أن للوعي بالذات علاقة مع الآخر (الموضوع) وبالتالي فهو غير قادر على إزالته كليا .

ويرجع هذا إلى أن الرغبة واليقين بالذات المتحقق عن طريق إشباع الرغبة لا يمكنهما الاستقلال عن الموضوع الذي يعتبر شرطهما الذي يظهر خلال حركة التجاذب والتناظر بين الوعي بالذات والموضوع مما يولد الرغبة في شكلها الجديد ، وفي إطار العلاقة بين الرغبات يوضح لنا هيجل أن الرغبة ميزة إنسانية تتأسس على السلب ، بمعنى أنها تختلف عن الحاجة الطبيعية حيث إنسانية الرغبة تتجاوز حيوانية الحاجة وأنا الرغبة يتجاوز ذاتية الحاجة ، تأسيس الرغبة على السلب / سلب الموضوع يمثل إشباعا وتحويلا واستيعابا للـأنا المرغوب فيه الذي لا يمكن أن يصل إلى درجة الوعي الذاتي إلا حينما يتأسس على موضوع غير طبيعي ويتجاوز الواقع الطبيعي المعطى وهذا يكون بفعل الرغبة<sup>2</sup> وكل رغبة تتعلق بأخرى وليست رهينة لموضوع الرغبة ، فالإنسان الذي يرغب يعرض نفسه للحب من طرف الآخر ، لأنه من الضروري أن ينال حب هذا الآخر ولو وصل الأمر إلى درجة إكراه الآخر على حبه ، وهنا تعتبر الرغبة : رغبة في الآخر ، أي أن الإنسان يرغب رغبة الآخر *Le désir de l'homme c'est le désir de l'autre* ، الرغبة تكون إنسانية عندما تتعلق برغبة الآخر عندما يكون الآخر مرغوبا / مشتهى / محبوبا / معترفا به كإنسان وهنا تكمن

<sup>1</sup> - Ibid. , pp 198 / 199.

<sup>2</sup> - Kojève Alexandre, Introduction à la lecture de Hegel , op.cit. , P 12 .

علاقة الرغبة بالاعتراف<sup>1</sup> حيث يكون الوعي بالوجود وفق الرغبة التي هي أساس الوجود الإنساني الواعي وبالتالي لا يجب أن تقف عند مستوى الإرضاء بل تتعداها إلى رغبات أخرى كرغبة أو كفراغ يتطلع إلى ذاته ، وهو ما يطرح ضرورة تسلسل الرغبات وتعلق رغبة بأخرى سعيا لبلوغ المستوى الإنساني (رغبة إنسانية) من أجل أن ينشأ الوعي بالذات عن الإحساس بالذات ، ومن أجل أن يتأسس الواقع الإنساني داخل الوضع الحيواني يجب أن يتعدد هذا الأخير باعتبار الإنسان لا ينكشف لذاته وللاخرين كأنا إلا داخل الرغبة وبها<sup>2</sup> ، موضوع الرغبة هو مضمون الوعي بالذات وهو الذي يساهم في تشكيله ، والصورة العامة في رغبة داخل رغبة وهنا تتسم الرغبة بالرجوع للذات والسعي إلى تجاوز موضوعها تمهيدا للدخول في مسار الوعي بالذات لأن الرغبة عند هيجل تتخذ من الحياة موضوعا لها ، وإقصاء الآخر (الموضوع) يتحقق برغبة أخرى يمثل إقصاء الآخر وهنا تكون الرغبة لحظة فينومينولوجية للوعي الذاتي و أيضا لحظة للغيرية كونها تنتزع الاعتراف من وعي ذاتي آخر.

### الوعي و حركة الاعتراف :

موازاة مع حركة سيرورة الوعي و تعرف الوعي بالذات على ذاته هناك صراع للوعيين حيث كلا الوعيين بالذات يتعرف على ذاته ويعترف بالآخر وهنا يكون الاعتراف مآلا يطبع ازدواجية الوعي باعتبار الوعي ثنائي يسعى إليه كلاهما ، أين تكون الغلبة للوعي الأول (الوعي بالذات) الذي يصل إلى يقين ذاته من خلال محاولة نفي الآخر ، وفي هذا تجسيد لحرية الآخر لأن يقينه يتوقف على وجود الآخر ليتحقق التعرف والاعتراف المتبادل ، حيث كلاهما يعرف نفسه متعرفا بالآخر<sup>3</sup>، هنا تظهر إشكالية الوجود الإنساني في شكل جديد حيث يحتاج الإنسان إلى إنسان آخر ، باعتبار الوجود ضمن ومن أجل الآخرين وهنا ينتعش

<sup>1</sup> - ibid , P 6

<sup>2</sup> - ibid , p 11

<sup>3</sup> - هيجل فريديريك ، فينومينولوجيا الفكر ، ترجمة وتعليق مصطفى صفوان ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، 1981 ، ص159.

مفهوم الصراع الوجودي ، حيث كل طرف ينزع إلى موت صاحبه<sup>1</sup> . ويتخذ الصراع شكل المجازفة بالحياة في سبيل الحفاظ على الحرية حيث يسعى كلا الطرفين إلى الارتقاء لمستوى اليقين بالذات إلى مستوى الحقيقة في حدود الذات وكذلك عند الآخر ، هذا الصراع لا مفر منه لأنه إعلاء لليقين والحرية عند الآخر<sup>2</sup> ، صراع يتسم بالمجازفة كشرط لانتزاع اعتراف الإنسانية الذي لا يعد اعترافاً نهائياً كونه يفتقر إلى استقلالية الوعي بالذات كجوهر لحقيقة الإنسان ، لذلك لا بد من البحث عن سبل القضاء على الآخر ، الذي هو في الحقيقة محاولة القضاء على ماهيته الموجودة في الآخر و إعدام للوجود خارج الذات "إن ماهية الفرد تمثل له كأنها ماهية أخرى مقصية عنه فلزام القضاء على كونه المقصي عنه " <sup>3</sup> ، إلا أن المسار الابتدائي للصراع يظهر الاعتراف في جانب أحادي حيث يتمكن الإنسان من انتزاع الاعتراف من الآخر دون أن يعترف هو بالآخر وهو ما يؤجج حدة الصراع الموسوم بصراع الحياة والموت والذي يتسم بالمجازفة وما ينجم عنها من عدم الاهتمام بالحياة كقيمة أمام تحد مفاده الاعتراف وما ينجم عنه من تمكين لحقيقة وجوهر وقيمة الإنسان باعتباره وعي بالذات يجب أن يعترف به ، وبهذا نكون أمام شكلين متقابلين من أشكال الوعي : أحدهما الوعي المستقل الذي يؤلف قيامه لذاته ماهيته ، بينما الآخر الوعي التابع الذي ماهيته الكون لغيره (الحياة لغيره) . أحدهما السيد والآخر العبد<sup>4</sup> .

#### جدلية السيد والعبد من الصراع إلى التبادل :

إن السيد هو الوعي القائم لذاته وليس مجرد تصور هذا الوعي ولكنه وعي قائم لذاته صارت علاقة بنفسه يتوسطها الآن وعي آخر وعي ملزم بأن يندمج في الكون المستقل أو الشبئية بوجه هام ، فالسيد هو الوعي القائم لذاته وقد تحول<sup>5</sup> إلى وعي حقيقي بعد تجاوزه لمرحلة تصور الوعي إلا أن علاقتة بذاته يتوسطها وعي آخر هو العبد الذي هو إنسان مكبل بحدود

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص160 .

<sup>2</sup> - المصدر و المكان نفسه

<sup>3</sup> - هيجل فريديريك ، فينومينولوجيا الفكر ، ترجمة مصطفى صفوان ، ص160.

<sup>4</sup> - هيجل فينومينولوجيا الفكر ، ترجمة مصطفى صفوان ، ص162.

<sup>5</sup> - المصدر و الصفحة نفسها.



مجال عمله الذي يسير وجوده ، إلا أن العلاقة التي تظهر بينهما في هذه المرحلة تطبعها سيطرة السيد المالك الذي يتحكم في عمل العبد ، فالصراع يختف لكنه يتخذ شكلا آخر جوهره الإقصاء الجدلي للآخر دون اقتحام معالم الذات ، حيث يبقى العبد ذلك الخاضع الواهن الذي يرضى بالواقع الذي وجد فيه والذي صمم خصيصا له ، أن العبد يتحول إلى تابع وتتغير نظرتة للسيد فيعترف به كإنسان متميز متفوق جدير بالإتباع ، فالصراع محسوم لصالح السيد . الذي نجح في استعباد الآخرين" السيد هو القوة المسيطرة على هذا الكون (أو الشئئية). لأنه قد أثبت في الكفاح أن هذا الكون لا تزيد قيمته إلا عندما يكون شيئا منفيا<sup>1</sup> .

وهنا تتضح ذات السيد من خلال اعتراف الآخرين فهو تعرف على الذات من خلال اعتراف الآخر دون الاعتراف بالآخر، يعتبر السيد القوة المسيطرة على الطبيعة وتعتبر هذه الأخيرة هي القوة المسيطرة على الفرد الآخر ، العبد هو الواسطة بين السيد والطبيعة وهو ضعيف لا يملك إلا تغيير الشيء الموجود في الطبيعة بواسطة عمله ، فوجود السيد موجود في الطبيعة وفي وعي الآخر (العبد) ولن يقتل السيد العبد لأنه لن يفعل لن يحصل إلا على شيء وبالتالي يضمحل الوعي المعترف في العبد ، ويصبح عمل السيد فعلا لا إنسانيا ، السيد باستطاعته قتل العبد لكن فعله هذا لن يعطيه سوى شيئا (جثة) بينما يخسر وعيه المتضمن للوعي بالذات " <sup>2</sup> ، إلا أنه في عالم الاعتراف Anerkennung هناك صراع لا يستهدف القتل وإنما يستهدف النصر ، هناك عبيد لا يعترفون بسيادتهم ويشغلون من أجل الآخرين .

لذلك سرعان ما يكتشف السيد أن صراعه لم يكن إلا مجازفة وعبث لا طائل منه لأن ثمرتها اعتراف عديم الجدوى صادر عن عبد واهن القوى فالسيد جازف بحياته عبثا أما العبد فقد حافظ على هذه الحياة ومعنى ذلك أنه رفض الموت عكس السيد هذه الحقيقة التي يكشفها السيد تجعله يعترف بالعبد كآخر يمثل الإنسان الحقيقي ففعل العبد هو تحرر قوامه الوعي

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 163

<sup>2</sup> - شاتلي فرونسوا ، الحداثة في الفلسفة ، ترجمة : محمد علي مقلد ، مجلة العرب والفكر العالمي ، العدد 06 ، مركز الإنماء القومي ، 1982

بحقيقته أولاً ثم العمل الذي شمل تغيير الآخر من سيد قوي إلى معترف بالعبد ، وهنا يصبح الاعتراف متبادلاً وينجم عن هذا التحرر و الاستقلالية والوعي بالذات لأن حقيقة الوعي حسب هيجل هي الوعي المضطهد المستعبد ، فالعبد في حقيقته كائن مضطهد يتحول إلى استقلال ذاتي جوهره الوعي في ذاته ولذاته<sup>1</sup>. فالعبد يخشى العدم لذلك يعتمد في إقصاء حريته ومعالم إنسانيته ، وهو يعني أن له وعياً بوجوده في الكون ووعي بزوال العالم الإنساني ووعي لذاته ، جدل يؤول إلى اللامتوقع الذي لا يرضي السيد ويجعل أفق الحراك في انسداد كامل ، في حين يكون الرضى نوع من التجاوز الجدلي للعبودية عند العبد<sup>2</sup>.

الصراع الجدلي بين السيد والعبد يظهر العبد كحلقة بين السيد والطبيعة من خلال عمله لتحويل الطبيعة إلى الحالة النافعة التي ترضى السيد. وهنا تتطبع ذات العبد على منتجاته التي هي تحت تصرف السيد الذي يعتقد أنها وجدت له لكن سرعان ما يكتشف أنه أمام وعي آخر بالذات إنه وعي العبد الذي أنتجها ، فيكون السيد في حقيقته عبد لأنه أسير لرغبته التي هي في حقيقته مرهونة بما يقدمه العبد ، هذه الصورة نجد لها حضوراً في الفن حيث السيد ليس معترفاً به كسيد إلا من طرف العبد وما يميز السيد عن العبد هو الهوية ، السيد لا يعمل ولا يلزمه العمل ، بل يتعاطى الفن هو عامل مثقف يمارس عملاً من دون جهد ، ليس لأنه لا يلزمه أخلاقية لأنه في الأصل لا يعرف العمل ( جاهل بالعمل ) والجهل هو الحالة الوحيدة التي تنتج لذة دون ألم ، وهنا يجد السيد إنتاجه ( الذي لم يكلفه شيئاً ) إنتاجاً جميلاً لأنه مجهود العبد الذي يقدم في صورة جميلة في شكل ديانة تؤله الوجود في شكل جمالي معترفة بالسيادة الفنية التي تعدم الأثر الإنساني ( الديانة اليونانية مثلا هي ديانة فنية لأنها ديانة السادة التي تضع الاعتبار لجمال عمل العبد ) هذا العالم الذي نجد نظيره في أثينا و اسبرطة أين يوجد الإنسان المتحدث الذي لا يعمل ويستغل عمل الآخرين ( العبيد ) ولا يدخل مع الطبيعة في علاقة مباشرة ، إنها نظرة إلى الرغبة الذاتية

<sup>1</sup> - Kojève Alexandre, Introduction à la lecture de Hegel , op.cit. , P 20 .

<sup>2</sup> - ibid . , P 52 .

بناء على إنتاجات الآخر الذي هو ذات أخرى ، هي علاقة بين الذات والآخر تتمثل في بحث كل منهما عن ماهيته في الآخر ولا تكتمل حقيقة الوعي الذاتي .

الصراع الجدلي بين السيد والعبد هو مآل حقيقة الرغبة التي ترتبط بالاعتراف كونها رغبة في اعتراف الآخر بالذات ولكن هذا مرهون ببسط الهيبة والترويح لها <sup>1</sup> ، صراع نهايته محكومة باستسلام أحدهما والتخلي عن رغبته في الاعتراف ، لأن الرغبة لا يمكن نفيها إلا من الذات وهذا ما يطرح نفي فكرة حتمية مجتمع العبودية دون مساهمة الذات .

### التجليات الفينومينولوجية و الإيتيقية للاعتراف بالحقيقة :

رغبة الرغبة كتجلي فينومينولوجي : ينتقل الاعتراف من سعي الذات إلى البحث عن يقين تنفيه في الخارج لتخلقه في ذاتها إلى تأكيد الوجود والرغبة في نفي الذوات الأخرى التي تتعرف فيها على ذاتها ، من خلال هذا يتضح الطابع الصراعى للوعي مع وعي آخر من أجل الحقيقة والحرية ومن أجل إشباع رغبة الاعتراف ، صراع يعكس الرغبة الشديدة في الاعتراف بالحقيقة الإنسانية التي يعتقد بحيازتها دون الآخر ، هو صراع أيضا من أجل امتلاك رغبة الرغبة ، إنسان الرغبة هو إنسان الاعتراف الباحث عن قيمة تحقق بنفي آخريته ذاته <sup>2</sup> ، نفي الآخريته هو نفي لخارجيتها الموضوعية وتحويلها من موضوع خارجي إلى ذات تمثل جزءا من الذات التي ترغب ، والتي تعبر من خلال الرغبة عن إرادة الامتلاك والاحتواء التي لا تتحقق دون نفي خارجيتها كموضوع ، دون الاهتمام بخارجية الرغبة / رغبتها كآخر يرغب في الذات <sup>3</sup> ، رغبة رغبة الآخر Désir du désir de l'autre هو استشراف لمطلقية الذات وهيمنتها على باقي المعايير والقيم وهو ما يعد تعبيرا عن الطبيعة الأصلية للإنسان الراغب في تحقيق كينونته الأصلية التي يعد الاعتراف مدارها وجوهرها ( الإنسان هو الاعتراف ) <sup>4</sup> ، رغبة تتحقق في الصراع والمغامرة بالحياة ك لحظة حاسمة

<sup>1</sup> - Kojève Alexandre, Introduction à la lecture de Hegel, op.cit. , P 7.

<sup>2</sup> - ibid., p 19

<sup>3</sup> - Kojève Alexandre, Esquisse d'une phénoménologie du droit, Ed : Gallimard, paris (S. D), P 239

<sup>4</sup> - Ibid. , p 240

لكينونة الإنسان ، كونها تنتهي إلى موت أحد طرفي الصراع ، وهو ما يعني موت رغبة الاعتراف وهذا ما لا ينبغي أن يكون لأنه نهاية للكينونة التي تتأسس على الانتصار القائم على استسلام الطرف الآخر الذي ينهي صراع الرغبة بوجهين متعارضين للوعي الذاتي : وجه مستقل متحقق بالفعل ويعتبر الحقيقة كامنة في الوجود من أجل الذات وهذا هو وجه السيد ، و وجه متحقق بالقوة يحصر الحقيقة في الحياة من أجل الآخر هو وجه العبد المنهزم الذي يحافظ على حياته وبقائه ، حيث تكون الصورة استحالة اعتراف المتحقق بالفعل باعتراف المتحقق بالقوة لأنه بدوره يتحقق باعتراف المتحقق بالفعل ، بعبارة أخرى السيد لا يعترف بالعبد لأن اعتراف العبد قائم على الضرورة وبالتالي لا يضع حدا للصراع ولا يخلق رضا ذات المتحقق بالقوة على ذاته هذه الجدلية التي تقودنا إلى المواطنة حيث المواطن هو الوحيد الجدير بنيل الاعتراف كإنسان من طرف الذين يعترف هو بهم وهنا تتحقق تبادلية الاعتراف التي تتأسس على تبادلية الفعل والقوة<sup>1</sup> ، إلا أن هناك تجليات أخرى للاعتراف في نطاق الممارسة الإنسانية التي تتعلق بالحق وتدبيره الذي ينطلق كله من الدولة كمعقول في ذاته ولذاته<sup>2</sup> نشأت وتطورت انطلاقا من الأسرة والمجتمع المدني وهي تمثل الحقيقة الواقعية للفكرة الأخلاقية ، هذا الثلاثي ( الأسرة ، المجتمع المدني ، الدولة ) هو الذي يمثل تجليات المستوى الإيتيقي وتدبير الحق في الحياة الاجتماعية والسياسية :

رغم تركيز هيجل على الدولة كحقيقة للفكرة الأخلاقية<sup>3</sup> إلا أنه لا يهمل لحظات تشكل الفكرة بداية من الأسرة ك لحظة حاسمة كونها تعتبر الوحدة الجزئية الأولى التي تجمع الأفراد بصورة مباشرة ، والتي رغم طابع الذاتية التي تميز الأفراد ( الوجود للذات ) إلا أن هناك رابط الحب الذي يتجاوز حاجز الفردية الداخلية إلى الجماعية البرانية من خلال الشراكة في الواجب والمصلحة العامة للجماعة أين يكون الوجود في إطار العضوية التي لا تتنافى مع الوعي

<sup>1</sup> - Ibid. , p 242

<sup>2</sup> - Hegel G .W. Friederich , les principes de la philosophie du droit / ou droit naturel et science de l'état en abrégé , trad : Robert Derathe , 2<sup>ème</sup> Ed Librairie philosophique J Vrin , 1982 , p 258

<sup>3</sup> - Ibid , p 257

بالفردانية<sup>1</sup> ، وتمثل الأسرة التماثل الأول للأخلاقية التي تطمح إلى الموضوعية وهذا ما يظهر كذلك من خلال مرافقة الرغبة لبناء لأسرة وتمفصلها مع إرادة الانفتاح على الآخر هي رغبة في الحياة مع مع الآخر ضمن وحدة اجتماعية وهي في الوقت نفسه حق في نيل هذا الحق بحرية مع حرية قبول العضوية وما تتضمنها من واجبات<sup>2</sup> .

في الأسرة يتجلى الاعتراف على جهة السلب كشكل يتقاطع مع الحق ويعبر عن الظلم في كثير من الحالات ، مثل الاعتراف بحق الأب في هبة / منح مقدراته لمن يشاء بغض النظر عن معيار العدل أو خدمة مصالح لا أخلاقية تقوم على التمييز ، هذا الاعتراف يعد ظالما<sup>3</sup> ، لأنه اعتراف بأحقية من لا يعترف ( اعتراف بأحقية الأب الواهب الذي لا يعترف بالأبناء المقصيين الذين حرّمهم من الميراث في إطار التمييز ) ، كما توجد هناك أشكالاً مختلفة من الاعتراف ضمن الأسرة منها ما يكون في إطار رباط الزواج الذي يعتبر توافقا حرا بين إرادتين ذاتيتين تعترفان معا بما هو موضوعي في إطار الموازنة بين الحقوق والواجبات حيث يمكن لتواضع الإرادتين أن يحمل الكل الاجتماعي على الاعتراف بعلاقة الاتفاق الممثلة في رباط الزواج الذي يعد تصريحاً شفويا Déclaration Verbal بالرغبة في الزواج ، وهي بداية صورية لعقد أخلاقي اعترافي<sup>4</sup> هناك شكل آخر يتمثل في اعتراف الأولاد كنتاج طبيعي للزواج كرباط حميمي ، هذا الولد يحوز حق التنشئة الكونية وحق التربية التي تمنحه حق الاعتراف به كشخصية قانونية لها الحق عند لحظة الرشد في الانفصال عن الوحدة ( الأسرة ) وله حق الملكية والاستقلالية داخل :

المجتمع المدني : الذي يعتبر لحظة حاسمة في مسار الدولة ، كما يعد حاضنا للصراع بين المصالح أين تدعوا الحاجة إلى الاعتراف المتبادل الذي يحول الصراع إلى رضى وهذا لا يكون إلا في المجتمع المدني الذي تعترف فيه قوى المجتمع ببعضها . هذه الصيرورة الجدلية

<sup>1</sup> - ibid , p 158

<sup>2</sup> - ibid , 159

<sup>3</sup> - هيجل فريديريك ، أصول فلسفة الحق، ج 2 ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، التنوير للطباعة والنشر ، بيروت / لبنان ، ط 1 ، 2010 ، ص 48

<sup>4</sup> - Hegel G .W. Friederich , les principes de la philosophie du droit , Op.cit. , p 202

التي يربطها هيجل بالمواطنة والمجال السياسي ، حيث هناك صراع مصالح الذي يمثل الاعتراف القوي بالمصلحة الفردية التي تتحقق بالمصلحة العامة دون الحاجة إلى وجود خارجي ، فقد حتم المجتمع المدني مراعاة المصلحة الفردية التي تقرر - حسب قناعة الفرد - مصلحة الكل ، هناك ضرورة تحتم التوفيق بين المصلحتين ومراعاة الكل للجزء لأن جوهر تبادلية الاعتراف الذي يضع حدا لصراعات القوى الاجتماعية يتأسس على طبيعة العلاقة بين الجزئي والكل ، وهي سمة المجتمع المدني كمحطة ثانية في مسار الحياة الأخلاقية وفضاء حاضن للاعتراف الحقوقي بالفرد وحقه في الاختلاف وحرية التملك والاستقلالية أو الخروج من الوحدة العقلانية إلى الفردانية الأخلاقية التي تتواجد مع الآخرين في إطار المزوجة بين العضوية الاجتماعية والفردانية الأنانية ، هذه الازدواجية التي تسرى على كافة الأفراد وتؤلف منظومة المجتمع ، أين تكون العلاقة مع الآخر إثباتا للذات ، حيث تعد سعادة الغير لحظة مؤسسة لسعادة الذات ورضاها <sup>1</sup> .

في المجتمع المدني لا وجود للأنانية الراديكالية الخالصة التي يرفضها المجتمع داخل المنظومة ، وإذا ما وجدت حالات خاصة يمكن أن تتطور إلى موقف فإن المجتمع يعمد إلى تكريس الاعتراف بالحق الموضوعي ( حق الملكية والمنافسة والثروة ) ، لكن في إطار التبادل ومراعاة حق الغير كضرورة وجودية ، هذا التصور الذي يرى فيه الفرد ذاته حرة ، لكن داخل النسق الذي يمثل دولة الفهم والتقدير <sup>2</sup> ، التي يتأسس فيها الفرد كوجود لأجل الذات في إطار وجوده مع الآخر كضرورة يقرن فيها الفرد تحقق مصلحته عبر تحقيق مصلحة الكل ، وهذا ما يجعله حريصا ذاتيا حرا على تتبع حركة سير الكل حرصا منه على ضمان توافق دائم للفرد مع الشمولي / الكلي ، وهو كذلك حفاظ على استمرارية الاعتراف بالحق الموضوعي للذات في إطار النسق / المنظومة .

<sup>1</sup> - Ibid , p 218

<sup>2</sup> - Ibid , p 183

الظاهر من خلال المشهد أن هناك حرية تجسدها القناعات الذاتية المشاركة طواعية في انتظام علاقة الجزئي بالكلي ومراعاة خصوصية النسق ، ولكن هذه الصورة لا تمثل إلا البعد الخارجي للحرية الأخلاقية التي لا نعرف مدى حقيقتها ، وهذا ما يجعلنا نتساءل عن الخصوصية الذاتية : هل هي فعلا متوافقة بصدق مع الصورة الخارجية ؟ أو بطريقة أخرى هل الرضى الخارجي يعكس فعلا رضى الخصوصية الداخلية الذاتية ؟ أو هل العلاقة بين المصالح الذاتية والكلية هو فقط ذلك الذي يظهر في مشهدية النسق أم أن هناك صراعا خفيا آخر غير مرئي ؟ ، في الحقيقة هناك صراع خفي هو في الأصل خلفية صامتة لا تظهر في مشاهدة العضوية التي تحافظ على العلاقة بين الكل والجزء ، إلا أنها تبدأ في الظهور عندما يستقل الفرد عن وساطة الكل كمعيار لعضويته أو عندما يصل الجميع إلى درجة تكافؤ الرضى وعدم الحاجة إلى الآخر ، هنا يحدث الانفصال بين الكلي والخاص ، وهنا يحتاج المجتمع إلى صياغة معيار جديد للاعتراف هو معيار الانتماء إلى الجماعة ، وهذا ما يعتبر انتقالا من الوعي بالحرية المتعلقة بالمصلحة الخاصة كمرحلة أولى تتأسس على الاعتراف في حدود إثبات الذات التي تراعي الغير داخل النسق إلى فضاء الكلية الأخلاقية المؤسسة على الحرية الشاملة والكلية الحقوقية التي تكتمل إيتيقيا في الدولة كتجلي حقيقي للاعتراف<sup>1</sup>

الدولة : كيان الوعي الأخلاقي الذاتي الذي يوحد لحظة البدء بلحظة الاستمرار (الأسرة والمجتمع المدني ) ويمكن اعتبارها أساسا ناظما للأخلاقية الموضوعية Moralité Objective ، يعطي هيجل الدولة صفة الكيان ذي الوجود القبلي الذي يسبق لحظات تشكله ، وهي في الوقت نفسه راعيا لسيرورة هذه اللحظات الأخلاقية : لحظة البدء أو الأسرة ككينونة لذاتها أو كوجود مباشر والمجتمع المدني كماهية أخلاقية تتجلى فينومينولوجيا ، لأن تفرع الذات وانفصالها مآله التوحد ضمن الدولة كسيرورة أخلاقية وتجسيد فعلي للإرادة الحرة التي تجمع الكلية الموضوعية والخاصية الذاتية ، فالدولة هي

<sup>1</sup> - Ibid , pp 254 / 255

الروح الكلي المتحقق واقعيا / هي الحقيقة الواقعية للفكرة الأخلاقية<sup>1</sup>، كونها لا تنفلت من زمانيتها وتعتبر بناء جديدا، ولا تستشرف براديجما متعاليا محددًا<sup>2</sup>، هنا يكمن التوجه نحو فهم الواقع بالشكل الذي يجعل الفهم وعيا ذاتيا يستجيب لحقوق الذاتية المؤسسة على الحرية، وهنا تكمن أيضا رسالة الفلسفة التي تتقاطع مع تصور الدولة، حيث تظهر الفلسفة عند اكتمال الحقيقة كتعبير عن اكتمال العالم<sup>3</sup>.

الدولة في الشق الميتافيزيقي صيرورة العقل المطلق وهي قوة العقل قوة العقل المتحققة، هي التمثيل الواقعي للعقلانية الأخلاقية التي توحد المختلف داخل الجماعة الأخلاقية أين يدرك الفرد الاستقلالية و اكتمال الحقوق، بهذا الشكل تكتمل صورة الحرية كواقع فعلي متعين في الدولة التي تركز الاعتراف بالخصوصية الفردية ضمن اللحظتين السابقتين/ البدء والاستمرار وهنا يتسع فضاء الحرية ليتسع فضاء الاعتراف الذي يصبح كليا، كلية الحق والحرية هي كلية الاعتراف داخل الدولة الشمولية / الكلية التي تضم فريديت مستقلة، ولكن هذا الطرح يمكن الأخذ به في الصورة الجدلية باعتباره يقترب من تركيب المتناقض كمحطة جدلية، بطريقة أخرى: نسلم مع هيجل أنه يمكن الجمع بين المتناقضين صوريا في إطار المنهج الجدلي، ولكن كيف يتم هذا واقعيا؟، ربما يعد الفضاء الأخلاقي منفذا لحل المشكلة التي تورط فيها هيجل (الجمع الواقعي بين الكلي والخاص) في إطار الاعتراف الكلي، يجد تحققه في الأخلاقية المطلقة التي توحد الفرد والكل ولكن هذا لا يمر دون التوحيد بين المادي / الاقتصادي و الأخلاقي، عندما يضحي الفرد بذاته كسعي لتحقيق وحدته مع الجماعة، ولكننا لا نخرج من متاهة الرضى والقبول التي يتم ترحيلها من جدلية السيد والعبد التي لا يرضى فيها السيد إلا ببقاء العبد في دائرة الاستبعاد والإقصاء، كذلك هي حال رضى الكل / الشعب الذي لا يتحقق إلا ببقاء فئة منه في دائرة الخضوع لأفراد مميزين أخلاقيا، وهنا تعود الدولة لتمثل دور الوسيط الذي يكرس الاعتراف الكلي المتساوي

<sup>1</sup> - Ibid , p 253

<sup>2</sup> - Ibid , p 53

<sup>3</sup> - Ibid , p 43



، وهنا تصبح الحياة الأخلاقية قائمة على لا تزامنية الرضى و دورية السلب الذي تتعاقب عليه الدولة والفرد لضمان استمرار أخلاقية الدولة ، أين يكون الخضوع تبادليا وكأن المسألة هي تبادل أدوار متواصلة حيث : الكل الذي يكتمل بالمصلحة والوعي والإرادة يخضع ويعترف بالفرد الذي لا يطمح للكلي ، والفرد يخضع ليعترف بالآخر ، هكذا تستمر الدولة كوحدة<sup>1</sup> ، وتضمن الحقوق والمصالح لمكوناتها ( الأسرة والمجتمع المدني ) لتصبح هوية لهذه المكونات وتحقق الاعتراف الإيتيقي كواقع لكيثونة إنسانية تكتمل في الحرية العينية كماهية ، لأن الإنسان حر لأنه إنسان ، هناك استشراق لتأسيس الاعتراف الاجتماعي بالفرد كعضو فاعل ومسؤول في جماعة ، وتأسيس للاعتراف السياسي بحق المواطنة لمواطن كعضو سياسي يحوز كينونة كونية ، هي تصورات تنطلق من الأخلاق إلى السياسة كمجال للبراكسيس والفعل ، لتكون تأسيسا نظريا للاختلاف ، كما أن مفهوم الاعتراف يعتبر توغلا إيتيقيا في البيذاتية الإنسانية L'intersubjectivité Humaine العميقة التي اختزلها التسامح كمقولة لم تحتوي إشكالات الاختلاف ، ولهذا يعتبر الطرح الهيجلي للاعتراف - رغم تعاليه ومطلقيته - تطويرا للاختلاف فكريا وعمليا وخاصة فيما تعلق بالشق الواقعي : دولة الحق والقانون / دولة العقل والحقيقة التي توحد المصالح وتضمن كلية الاعتراف .

---

<sup>1</sup> - Ibid , p 277

## المبحث الثاني :

الحقيقة وذات الاعتراف / الذات وإيتيقا الاعتراف بالآخر

( مقدمات نظرية للاعتراف )

ليفيناس : اللامتناهي و إيتيقا الغيرية والاعتراف

ريكور : الحقيقة وإيتيقا الاعتراف العادل

أولا : ليفيناس : اللامتناهي و إيتيقا الغيرية والاعتراف

" ... أن نتكلم مع الآخر هو أن نعرف الآخر ونجعله يعرفنا  
فالآخر ليس معروفا فقط بل وأيضا مرحبا به، ليس فقط مسمى  
بل وأيضا مدعو من طرفنا ، أنا لا أفكر في كل ما يعينيني  
بل وأيضا في كل يعنيه ..."<sup>1</sup>

يشهد الوجود فضاة الممارسات اللإنسانية النابعة عن الحقد على الآخر وذلك ما تعبر  
عنه النزعات العنصرية الإقصائية المتمركزة على ذاتها والتي عمدت إلى ممارسات  
استتصالية ( جسدية ومعنوية) لكل من خالف هذه النزعات ، هذه الأوضاع التي تستلزم  
ضرورة خروج الذات الإنسانية المتشظية من الوجود ونسقيته ، إنها الإنسانية التي يستهدفها  
ليفيناس من خلال مفاهيم الصداقة ، واحترام الآخر ، والاعتراف بحقوقه لأن هناك ما سماه  
ليفيناس بـ : إنسانية الإنسان الآخر التي قبل أن تصبح مقولة كانت دافعا للتفكير في إيتيقا  
للإنسانية

- تشكلات الإيتيقا المتعالية :

ينفتح الفكر الليفيناسي على مشارب فكرية متعددة أساسها فينومينولوجيا هوسرل<sup>2</sup> التي سعى  
إلى تجسيدها من خلال فكرة الحدس التي أعاد تقديمها بمنأى عن مبدأ الربط النظري  
واستبداله المحايثة الهسرلية بالمغايرة كشرط وجودي لكل تجربة لا يمكن فهمها إلا ضمن  
الوعي بالترنسندنتال باعتبار هذه التجربة حضور أمام الذات - و في العالم ، وهيرمينوطيقا  
هايدغر التي قدم فيها تصورا أنطولوجيا يصبح فيها الكائن متقدما عن الكينونة مخالفا  
لهایدغر في 1947 De L'existence à L'existant ومؤسسا لأنطولوجيا فرنسية وبهذا  
يعتبر كل من هوسرل وهايدغر من الشخصيات المركزية المؤثرة في الفكر الليفيناسي من  
خلال فكرة الكينونة التي تأسست وفقها إيتيقا متعالية تعتبر إسهاما ميتافيزيقيا مفارقا ، إلا

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , Difficile liberté , Essai sur le judaïsme , Albin Michel , 1997 , pp 19/20

<sup>2</sup> - قدم هوسرل بحثا حول : (نظرية الحدس في فينومينولوجيا هسرل) و يعتبر أول من أدخل الفينومينولوجيا إلى فرنسا سنة 1930

أن إيتيكا ليفيناس المتعالية تتأسس فعليا على تعاليم دينية تعود للتوراة كمرجعية مركزية أولى ، فقد نهل ليفيناس في مصادر يهودية تلمودية شكلت مرجعا إلهاميا يحمل طابع التقديس للأخلاق النظرية المؤسسة على أبعاد دينية أهمها إدراك الآخر من خلال الذات القلقة من أجله والتعالى الدينى ولذلك توجه ليفيناس إلى فهم العمق الدينى للتجربة التوراتية التى تتدرج ضمن تجربة المقدس (الله) وربط هذه التجربة بمعنى الحياة الإنسانية \* ، ليفيناس هنا لم يفصل بين التعالى الفلسفى والتعالى الدينى / بين التوراة وفينومينولوجيا هوسرل نجد خيطا ناظما يقارب بين روح التوراة والأنا الماهوي الهوسرلي هذه التوليفة التى تطبع رحلة الذات الباحثة عن البوح والانفتاح على فضاء التذاوت كبديل عن الصمت ، هذا العبور مشبع بغرائبية تجمع المعاناة والفرح ليتشكل كوجيتو جديد أنا أعانى وأنا أتمتع إذن أنا موجود : " Je Souffre et Je Jouie Donc Je suis"<sup>1</sup> فكرة إيتيكا المعاناة ذات حمولات ثيولوجية ترتبط بالتصوف اليهودي ، ورغم المرجعية الدينية ( التوراتية ) لفلسفة ليفيناس إلا أنها تمتد إلى فلاسفة الحضور حيث نجد التصورات الهيجلية حاضرة من خلال جدلية السيد والعبد وطبيعة العلاقة مع الآخر والصراع بين وعى الذات و وعى الآخر لافتكاك الاعتراف ، ليكون نقد الهيجلية خلفية تأسيسية لفكرة الشمولية التى مهد لها هيجل وأسس لها ليفيناس نقديا باعتماده على نقاد هيجل \*\* .

كيف يتصور ليفيناس الحقيقة وما علاقتها الاعتراف ؟ كيف تتفتح الذات باعتبارها فردانية إيتيقية وتؤسس لعلاقة إيتيقية مع الآخر عبر الوجه / الوعى الإيتيقي ؟

الذات الإنسانية تعيش كينونة زائفة تحطم تطلعاتها ، وهو ما يحتم خروجها من هذا الوضع ، ليس خارج العالم بل باقتحامها الكينونة ( كينونة الآخر / آخر كينونتنا

\*- لقد شكل التراث اليهودي المستنير دافعا للتفكير في عالم الحياة وخاصة ما تعلق منه بتلك التأويلات المتحررة للتوراة التى اهتمت بإعطاء الحياة الإنسانية معنى .

<sup>1</sup>- نقلا : سواريت بين عمر ، الحوار بين الذات والآخر في فلسفة ليفيناس ، مقال ضمن مجلة : أوراق فلسفية ، ع 13 ، القاهرة ، مصر 2004- ص 378.

\*\* - إعتد على أفكار المفكر اليهودي (فرانز روز نوبك) الواردة في كتابه هيجل والدولة . وهذه هي المرحلة التى تجاوز فيها الفلسفة الألمانية رجوعا إلى الفكر اليهودي

Autrement qu'être ، ويرجع ليفيناس هنا إلى الفينومينولوجيا التي تظهر كيفية مرورنا إلى الكينونة في حياة كل يوم ، هنا تظهر الحاجة إلى الانفصال Séparation الذي يعتبر حدث ميلاد حقيقي ينتج الذات وتعيش فيه لذلك فهي تدركه وتصبح فه الأنا مناظرة للآخر ، فالإنسان الخاضع مستسلم لمشاعر الكسل رافضا البدء الذي يعتبر لحظة ولادة أصلية تتسم بالحرية وتعد تأسيسا لحياة جديدة تعنتي فيها الذات بذاتها وتتجنب الفراغ والفوضى والشعور بالخوف لذلك يعيش الإنسان الخاضع حالة / الكينونة الوجود العام اللاشخصية الذي يتسم باللاوضوح والضبابية التامة بالنسبة للذات المهددة التي تعيش تجربة مأساوية ، وهنا تصبح الأنا وسط وعي مخترق تعجز من خلاله عن استكناه العمق الغامض للكينونة ، نظرا للضجيج الصادر عن الساحات العامة من جهة وصمت الفضاءات اللامتناهية هذا الوضع الذي يجعل لأنا عاجزة عن التمييز بين الأشياء والأشخاص .

يشكل الانفصال Séparation لحظة استعداد للقاء الآخر وهي أيضا لحظة الولادة التي تعبر عن منعطف تعيشه الذات من خلال معانقتها الوعي واستشرافها للوضوح ، حيث تضمحل حالة البؤس ويتم إدراك الآخر.

والاقتراب من السعادة التي تشكل فيها الغبطة وسيلة للحياة ، وهي لا تدرك بالعودة إلى الذات عندما يفهم المرء ما يحصل له بالإحساس بالهوية عن طريق انخراط الجسد في عالم الحياة لأن الجسد ليس ذلك الغريب العائق الذي يدفن الذات بل هو أكثر الأشياء ألفة لها وقربا منها كونه ذلك الذي يثبت هويتها .. يتم إثبات الذات بالجسد أولا قبل وعينا بالأنا التي تصير متميزة عن الجسد ...<sup>1</sup> ، وتشكل الحياة مصدر الهام داخلي ينادي بالتعالى كما أنها لا تنفصل عن الجسد "...فالحياة لا تقتصر على الوعي بل يعد الوعي من بين

<sup>1</sup> -Levinas Emmanuel , Quelques réflexions sur la philosophie de l'hitlérisme , Rivages poche , petite bibliothèque ,1997, p23

المضامين التي تعاش فيها ... كما تشكل كل غبطة غذاء ... ويشكل الحرمان والحاجة الجوع ...<sup>1</sup> .

فلسفة ليفيناس هي تجاوز للكوجيتو الديكارتي ( أنا أفكر ) الذي يفصل بين الذات والواقع اليومي ، وهي في الوقت نفسه اعتماد على هذا الكوجيتو ، لأن ما قصده ديكارت أن هناك شيء / كائن يفكر ، وهذا الشيء لا بد أن يشغل مكانا ، والوعي بصفته شيء مفكر لا يخرج عن هذا الوضع إن كل من يفكر يعتمد في تجربة تفكيره على قاعدة يجمع نفسه حولها ويصبح بالضرورة سيذا على ما يفكر فيه ، وهذه القاعدة هي الجسد بوصفه حدث الوعي ، فالجسد والوعي حدثا الوجود ، ونظرا لارتباط الوعي بالذات عن طريق الجسد دون تجريده ، فقد أحدثت الجسد انقلابا في عالم المابين ذاتية L'intersubjectivité ، "...الجسد لا يعبر عن الحدث فحسب بل هو الحدث ..."<sup>2</sup> .

توجد الذات في العالم عن طريق الجسد الذي يشكل مأواها وشرطها وبدايتها فالأنا تتشكل انطلاقا من هذا الجسد الذي رغم أنه شيء إلا أن فيه حميمية ذاتية تشكل مجالاً للضيافة والاستقبال حيث هناك وجود الجسد ، وجسد الوجود وليس آخر الوجود أو الوجود الآخر .

## 2- اللامتاهي / الغائب والحقيقة :

اللامتاهي يتمهي مع غيابه في الحقيقة

لقد كانت الكينونة اهتماما تاريخيا يمتد منذ لحظة البدء أين ظهرت كمفهوم ميتافيزيقي مجرد دون مضمون معين يسيطر على السؤال الفلسفي ويستمر متمركزا في الأنطولوجيا ، اللافت أن مفهوم الكينونة لا يتضمن أي محتوى / مضمون وهذا ما جعل ليفيناس ينتبه إلى مساءلة البساطة التي لا يظهر مضمونها أو البساطة التي يظهر لا مضمونها / لامحتواها ، وهنا يحضر هايدغر كمحك لمساءلة الوجود / الكينونة وفكرة فراغ الكينونة التي تبدأ من الوجود

<sup>1</sup>- Levinas Emmanuel , Totalité et infini , Essai sur l'extériorité , biblio essais ( livre de poche ) , paris , 1971 , P113

<sup>2</sup>Levinas Emmanuel , de l'Existence à l'Existant , Librairie philosophique J vrain, 1993, p117,p124

كجوهر وكفعل صيرورة وحدث Avènement إلى الموجود ، وكأن للوجود ذاته معنى يؤكد هذه الصيرورة وهذا الحدث ، إضافة لسبينوزا وفكرة الزيادة في الكينونة التي تخلق الفرح والبهجة مقابل شح الكينونة الذي يعتبر مصدر مشاعر العنف والحزن والشر ، هذه التصورات التي يرفضها ليفيناس معتبرا الكينونة لا معنى له إلا في الإيتيقا التي تسبق أولويتها أولوية الأنطولوجيا التي عجزت عن القبض على معنى الكينونة المتمثل في الغيرية هي استعادة أولوية الآخر المنسية مقابل أولوية الذات المهيمنة التي خلقت كينونة متشائمة إضافة للشر الذي يعتبر متأصلا في الوجود رغم الطموحات والآمال والوعود التاريخية للأديان التي تقلل من أهمية الوجود المحسوس وإهمال المحسوس والمادة والطموح هذا الإهمال الذي يكشف خبث الوجود/ الكينونة La Malignité de l'être المتمركز حول الانشغال / الانهماج بالذات كهاجس تنتفي فيه الإنسانية وهنا يطرح ليفيناس فكرة عدم الانشغال / الاهتمام désintéressement كمسار إنساني إيتيقي يقود إلى الانفصال عن الكينونة الذاتي مما يعني فتح المجال لوجود الآخر الذي له الحق في أن يحيا وأن يعي آلام عدم الاهتمام désintéressement الذي خلق الإحباط والمآسي للإنسان الذي يعبر عن حقيقة القداسة La sainteté التي شوهدت التاريخ عندما خلق أوهاما تطال الإنسان بالتضحية بذاته من أجل أهداف مخصوصة وهنا كان التاريخ خارج الأخلاق لأنه لم يعي المسؤولية تجاه الآخر حيث لم تكن الحقيقة التاريخية قادرة على تحرير الإنسان المضطهد ولم تكن هذه الحقيقة قادرة على فهم معنى القداسة الذي يعني تضحية إنسان ما من أجل الإنسان الآخر ، لهذا كانت الإيتيقا أكثر أصالة وأصلية وإنسانية من الأنطولوجيا ، وبالتالي هي الفلسفة الأولى<sup>1</sup> التي تقتفي أثر الدلالة دون سياق<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , Totalité et infini , op.cit. , P340

<sup>2</sup> - Levinas Emmanuel , Ethique et infini ( Dialogue Avec Philippe nemo , biblio essais / FAYARD ( livre de poche) , paris , p80

عودة ليفيناس إلى سؤال الكينونة الذي يتصف ببداهة غيبية الآخر واختزلت كل أشكال آخريته يتعلق أيضا مع مسألة لحقيقة التي يعتبر البحث عنها حدث Avènement مختلف وعميق لأنه يتصل بالعلاقة البرانية / الخارجية Extériorité ، الحقيقة برانية بطبيعتها ، والبرانية هي التي تحكم البحث عن الحقيقة كضرب من اللاممكن الذي لا يمكن وصفه إلا بكونه اللامتناهي الذي هو في اتصال مع الرغبة بوصفها سعيًا إلى اللامتناهي .

وعودة إلى مسألة فكرة عدم الانشغال / الاهتمام désintéressement كمسار إنساني إيتيقي يقود إلى الانفصال Séparation عن الكينونة الذاتي مما يعني فتح المجال لوجود الآخر ، كما يمكن الانفصال أيضا من خلق متعة الفرح / السعادة لأنه انفصال أنوية الذات عن وجودها الذاتي الذي أين لا يكون هناك أي ارتباط مع الآخر إلا بالنظر إليه بكونه ترنسندنتالي ، ولأن الكينونة / الوجود محدود فإن الموجود يحاول الهروب من هذه المحدودية والذهاب إلى ما بعد الوجود حيث عالم الـ هناك الذي يحدد هذا الموجود ويجعله سيذا ومسيطرًا في الـ هناك ، بفعل الجسد الذي يمكن الموجود من الانفصال \*

يعتبر الانفصال انسحابا / فرارا évacion من لامحدودية الوجود أو الشر المتمركز في الكينونة وتحديدًا ككينونة خارجية جديدة غالبا ما يكون مصيرها الفشل كمحطة أولى ضرورية يتحدد من خلالها الأنا ككينونة جسدية منفصلة عن العالم ، واللاكينونة أي العالم أو ماهو مغاير للكينونة ، أين تكون الكينونة الجسدية في اتصال مع اللاكينونة ( العالم ) وهذا هو التمثل الذي يكونه الجسد في متعة تعتبر مسوغا لبقاءه ، إلا أن التمثل الجسد في العالم شرط للانفصال الذي يكون محكوما بالفشل وبالتالي يتلاشى حلم ترنسندنتالية الأنا الذي يجد نفسه في علاقة مع الخارجية / البرانية Extériorité وهذا ما يعتبر أيضا ممرا لعلاقة من شكل جديد مع الآخرية التي هي علاقة ما وراء الكينونة Au-delà de L'être

\*- يعتبر ليفيناس الجسد أقنوم الذي يتحدد به الموجود وهو الذي يمكن من الانفصال وجعل الموجود ترنسندنتالي ، لذلك يعتبر الجسد وجود منفصل يمكن العودة إلى

- Levinas Emmanuel , Totalité et infini ( *Le travail , le corps , la conscience* ) , Op.cit. , p175,176,177, 178,...181)



الذي يدرك من خلاله الكائن استحالة التعالي في الشر وأن التعالي يكون هناك الوحدة والعزلة و حيث العلاقة الحقيقية مع الآخر الترنسندنتالي . من جهة أخرى تتحول الكينونة - الإسم - المنسية إلى كينونة الفعل استئنافا لهايدغر أو استكمالا لسؤال أفق ما بعد الكينونة باعتبار التفكير في فعل الكون هو صلب الكينونة الإنسانية التي تصبح حدثا Avènement عند ارتباطها بالفعل<sup>1</sup> ولهذا كان الخروج خارج الكينونة هروبا / فرارا évacion حتمته الحاجة الملحة المتعلقة بتجديد مفهوم الكينونة ذاتها من خارج الكينونة<sup>2</sup>.

انفصال يمكن من استقلالية مطلقة Autonomie Absolu تعبر عن إلحاد الكائن كضرورة وكفخر باعتباره علاقة حقيقية مع الله الحقيقي أين يعبر الإلحاد عن الحرية التي يمنحها الله للكائن عندما يخلق كائنا قادرا على الإلحاد<sup>3</sup> وهو أيضا صورة إيجابية تستبعد التقابل / التعارض مع اللامتناهي ولا تلغيه ، حيث لا يعد الانفصال أيضا انفصالا عن فكرة اللامتناهي بل هو ضروري لامتلاك فكرته باعتبار الانفصال الإلحادي للكائن المنفصل " سر الخلق لا يتأسس على الإيجاد من العدم بل يتأسس على مدى بلوغ كينونة تتلقى التجلي وتساءل ذاتها رغم أنها تعلم انها مخلوقة ، سر الخلق يتأسس على مدى القدرة على خلق كائن أخلاقي وهذا هو الإلحاد ..."<sup>4</sup> هو إذن محطة هامة تقتضيها فكرة اللامتناهي ، فوحدة الكائن الملحد المنفصل يمكنه من تلقي تجلي الآخر حيث لا يتلاشى الانفصال بعلاقة الذات مع الآخر بقدر ما يترسخ بفعل المشاركة داخل الترنسندنتال الذي يمكن بدوره من بلوغ الحقيقة اللا-كلية التي لا توجد إلا في الانفصال الذي يكمن في مغامرة رحلة الذات الباحثة عن الآخر الذي يتميز باللاتناهي أين تتصل الذات المنفصلة مع الآخر في الميتافيزيقا ، أين يكون تجلي اللامتناهي كآخر مطلق وغياب مطلق يترك أثر Trace الغياب في وجه

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , Ethique et infini , Op.cit. , p80

<sup>2</sup> - Jacques Colette, L'évasion non rêvée ou la responsabilité, Dans Cités 2006/1 (n° 25), PHÉNOMÉNOLOGIE ET IDÉALISME (De l'évasion) <https://www.caim.info/revue-cites-2006-1-page-55.htm>

<sup>3</sup> - Lévinas Emmanuel , Totalité et infini , Op.cit. , p 16

<sup>4</sup> - ibid , p 88

الآخر الإنساني باعتبار الآخر لا يكون إلا إنسانيا ، هو نوع من الارتباط المخصوص مع من لا يحتوي وعي الذات ، ارتباط يقود إلى الحقيقة المنسية للكينونة و كينونة الحقيقة المنسية التي هي دوما ضد الجهل ، الحقيقة الأولى هي الحقيقة الإنسانية التي وردت في وصية تحريم القتل : كأول أمر في التوراة : لا تقتل ، الحقيقة التي تتجلى إشراقيا بعيدا عن التموضع ، وسعيا إلى توسيع أفق كينونة الآخر دون أن يسحب الكائن كينونته ودون التفكير في حدود الذات أو استقلاليتها أو محاولة تعريفها ضمن الكينونة التي هي في الأصل تتنافى مع الحدود ومع انتظار الاعتراف من الآخر il faut pour cela qu'un être, fut-il partie d'un tout, tienne son être de soi est non pas de ses frontières, non pas de sa définition – existe indépendamment, ne dépende ni des relations qui indiquent sa place dans l'être, ni de la reconnaissance que lui apporterait Autrui<sup>1</sup> ، هذا ما نقرأه من درس أسطورة جيجياس Gygès\* التي يحيلنا ليفيناس إليها باعتبارها أسطورة الأنا والجوانية / الداخلية اللامعترف بها le mythe de Gygès est le mythe même du moi est de l'intériorité qui existe non-reconnus<sup>2</sup> ، أو كنموذج من الكينونة الداخلية الخفية التي لا تعرف الاعتراف ، يقول ليفيناس أن هذا بالتأكيد يمثل احتمال الجرائم التي لا زالت دون عقاب l'éventualité de tous les crimes impunis ولكن هذا هو ثمن الحياة الجوانية / الداخلية La vie intérieure الذي تعني الأنا Moi و هو أيضا ثمن الانفصال Séparation الذي يعني اللا-تجذر / هدم التجذر عينه / ذاته déracinement même وعدم المشاركة Non-Participation وبالنتيجة تعني إمكانية تساوي الحقيقة مع الخطأ La possibilité

<sup>1</sup> - Ibid , p 55

\*- تسمى أيضا أسطورة خاتم جيجيس ، حسب الأسطورة : جيجيس هو راعي و خادم ملك ليديا. بعد وقوع زلزال هرب جيجيس إلى كهف ، وعندما هم بمغادرة الكهف عائداً إلى قطيعه ، عثر على خاتم دفعه الفصول ليضعه في أصبعه فإذا به يخفتي ،بعدها جلس يفكر في حاله ليكتشف أنه غير راض عن حياته البسيطة التي قرر استبدالها بحياة جديدة ، كان أول ما خطر على باله أن يقوم بغواية امرأة الملك ويقلب نظام الحكم ، وفي ذات ليلة وضع الخاتم في أصبعه وذهب إلى القصر فقتل الملك تزوج الملكة وأصبح هو نفسه ملكا على البلاد

<sup>2</sup> - ibid , p 55

ambivalente de l'erreur et de la vérité<sup>1</sup> ، فالذات مستقلة عن الكل والحقيقة تقتضي استقلالية الكائن في الانفصال ، وبالتالي يعد البحث عن الحقيقة علاقة لا تتأسس على الحرمان من الحاجة La privation du besoin أن تبحث عن الحقيقة يعني أن تكون في علاقة - مع ، ليس لأننا نعرف بشيء آخر غير الذات Se définit par une autre chose que soi ولكن بمعاني عديدة لأننا لا نخسر شيء<sup>2</sup> .

يعتبر البحث عن الحقيقة حدثا أكثر عمقا وأساسا من النظرية événement plus fondamental que la théorie باعتبار الحقيقة هي ذلك النمط المخصوص من العلاقة مع الخارجية / البرانية التي لا تعني الانفصال المطلق عن الآخر بقدر ما تعني التوجه نحو الرغبة كـرغبة في كائن يتمتع بحرية قبلية ، رغبة في الآخر يعطيها ليفيناس صياغة في غاية الغرابة " الرغبة التي هي رغبة في كائن هو أصلا سعيد ، هي بؤس السعادة التي تتسامى عن الحاجة إلى الحاجة الراقية Le Désir est désir dans un être déjà

à la recherche de la bien-être : le désir est le malheur de l'heureux , un besoin luxueux التي تعتبر أساس الخارجية / البرانية التي تحرك البحث عن الحقيقة / عن اللامتاهي بوصفه الآخر المطلق / المطلق الآخر وهذا يعني أيضا تحول في الروح نحو الخارجية الذي لا يتأسس على الهوية لأن فكرة اللامتاهي لا تنطلق من الأنا ولا من الحاجة داخل الأنا<sup>3</sup> L'idée de l'infini ne part donc pas de moi ni d'un besoin dans le moi<sup>4</sup> يتعالى اللامتاهي عن التموضع في المعرفة القبلية حيث يقاس لا تنهيه بالرغبة التي تنطلق من إلهام المرغوب فيه l'infini de l'infini qui mesure l'infini c'est le désir qui mesure l'infini ولا تتصل بالذات التي تقوم على الحاجة التي مصدرها الفراغ ، وهنا يحيل ليفيناس إلى الوجه ذلك المرغوب فيه الذي يستحيل قياسه La démesure mesurée par le désir est

<sup>1</sup> - ibid

<sup>2</sup> - ibid , p 55

<sup>3</sup> - ibid , p 57

<sup>4</sup> - ibid , p 58

La vérité se recherche dans l'autre<sup>1</sup> ، وهنا يكون البحث عن الحقيقة في الآخر حيث التماسف موجودا بين الذات والآخر إضافة لاستقلالية الحقيقة عن الحاجة بعيدا عن غواية اللغة حيث يكون الكلام لغة إيتيقية تجمع المتباين السطحي ( الانفصال والداخلية / الجوانية ) وتكون اللغة والحقيقة جوهر اللامتاهي الذي يتأسس على الرغبة اللامتاهي والآخريية الجذرية أو زحزحة " أصلية الذات " :

بالعودة إلى فكرة الإيتيقا كفلسفة كان لزاما على ليفيناس اقتحام الذات الميتافيزيقية نقديا للمرور إلى الفردانية الإيتيقية أو إيتيقا الفردية التي ترحب بالآخر كونه أصلي في الكينونة في ارتباطها بالخارجية ، وهنا كانت العودة إلى التأملات الديكارتية في محاولة لزحزحة أصلية الذات وإخراجها من ضيق رؤيتها لذاتها فقط إلى أفق رؤيتها للآخر ورؤيتها لذاتها في الآخر ومن خلاله ، رغم أن الفهم السطحي للكوجيتو الديكارتية يقدم لنا مركزية الذات ضمن معرفة الكوجيتو إلا أن هذه المعرفة حسب ليفيناس تعود إلى علاقة مع السيد - مع فكرة اللامتاهي وفكرة اللامتاهي لاهي محايدة الأنا أفكر n'est ni l'immanence du je pense ولا تعالي الموضوع ni la transcendance de l'objet حيث الكوجيتو الديكارتية يرتكز على الآخر الذي هو الله L'autre qui est Dieu وهو الذي وضع في النفس فكرة اللامتاهي التي تعلمها الإنسان قبلها وفقا للنظرة الأفلاطونية<sup>2</sup>

بناء على هذا هناك علاقة مع الآخر وهذا يفترض وجود مسؤولية الذات ، حيث هذه المسؤولية هيكل الذات الإيتيقية / إيتيقا الذاتية التي تعبر عن ناموس أنطولوجي قبلي أو بنية أساسية أولى للذاتية الإيتيقية La subjectivité éthique<sup>3</sup> ، الحديث عن الإيتيقي هنا يستدعي الآخر الذي يستوجب حضور المسؤولية باعتبارها ليست موجودة فقط بحكم علاقات الجوار في المجال أو القرابة التي لا ينبغي أن تكون إلى اقترابا مني باعتباري أنا En tant

<sup>1</sup> - ibid , p 56

<sup>2</sup> - - ibid , p 85

<sup>3</sup> - Levinas Emmanuel , Ethique et infini , op.cit. , p 91

que je suis ، بل المسؤولية موجودة من أجل آخر موجود بصورة أصلية<sup>1</sup> أي باعتبارها مسؤولية من أجل الغير pour autrui ، الذي لا يفعل لي أي شيء ، أو حتى لا ينظر إلي أو الذي ينظر إلي تحديدا في وجهي ...ou qui précisément me regarde est abordé par moi comme visage<sup>2</sup> .

تقتضي المسؤولية وجود أخرى جذرية توجد بمقتضاها المسؤولية وهذا كله يقتضي وجود برانية / خارجية Extériorité تؤكد وجود اللامتاهي وأسبقته على الذات ، هذه الخارجية هي الأخرى مطلقة تمكن الذاتية من الانفتاح على الغيرية وهنا يعود ليفيناس إلى اللامتاهي في الكوجيطو الديكارتي أين يتم تجاوز المماثل والمطابق L'identique وبالتالي تجاوز اللامتاهي الديكارتي الضيق إلى اللامتاهي المنفتح الذي يقتضي اللاتطابق / اللامتساوي l'inégal<sup>3</sup> ، وباعتبار اللامتاهي يوجد في المتاهي فالذات لا تنطلق من ذاتها بل تنطلق من اللامتاهي الموجود فيها كمتاهي ، فالغيرية موجودة في الذات ، حيث توجد غيرية هي غيرية جذرية للأخر المطلق الذي هو الله التي تقتضي غيرية الإنسان الآخر الذي تكون الذات مسؤولة عنه هذه المسؤولية التي تعبر عن علاقة إيتيقية مع الآخر بحضور دائم للامتاهي الحاضر دوما .

اللامتاهي الذي يتم بفعله الانفتاح على الوجه الذي هو أيضا انفتاح على فكرة الله ، ولكن ليفيناس هنا يخرج عن الإطار المعرفي النظري ( معرفة الله ) عند ديكارت إلى المجال الإيتيقي حيث الرغبة في الله وخروج اللامتاهي من مضايق المعرفة وعلاقة ذات بموضوع إلى آفاق الرغبة حبت رغبة ذات في آخر مطلق ، رغبة جامحة لدرجة اللا اكتفاء Ne peut être satisfait ، وهي رغبة تتغذى من جوعها ، أو هي رغبة تشبه الفكر الذي يفكر أكثر مما لا يفكر ، أو أكثر من ذلك الذي يفكر فيه Se nourrit de ses propres faims

<sup>1</sup> - ibid , p 93

<sup>2</sup> - ibid , pp 91 /92

<sup>3</sup> - ibid , p 85

et s'augmente de sa satisfaction ; que le désir est comme une pensée qui  
pense plus qu'elle ne pense , ou plus que ce qu'elle pense  
الغريبة التي يصفها ليفيناس بالمفارقة المعبرة عن حضور اللامتاهي في فعل المتناهي<sup>1</sup>  
اللامتاهي هنا أيضا أصلي في الذات وهو ما يتضح من خلال النداء / نداء الذات للغير  
بوساطة اللامتاهي الذي يناديني ويقول لي ها أنذا ، هو تعبير عن حضور الله في الذات  
وتمظهر لخارجية الله المطلق وآخريته ، الله الإيتيقي الذي هو : ما هو خارج الكينونة -  
وموجود فينا من خلال النداء والأمر الداخلي الذي عبر عنه ليفيناس ب إنه يأمر... يأمرني  
بفمي il commande ... me commande par ma bouche<sup>2</sup> ، حيث تكون قراراتنا  
ناعبة عنه .

يتمتع الأمر بقبولية نابعة من فكرة الإنسانية ، وفكرة المسؤولية عن الغير التي نجد لها تاريخا  
متجزرا أيضا تعتبر دلالة على الأمر<sup>3</sup> ، هناك أمر الوجه الذي هو أمر اللامتاهي أين  
يحضر الوجه كدلالة على اللامتاهي وكدلالة إيتيقيه على ماض يخصني ، ينظر إلي ، هو  
قضيتي ، بعيدا عن الذكريات ، والاحتفاظ بها ، بعيدا عن التمثل ، عن كل حاضر يتم  
استرجاعه<sup>4</sup> ، هناك وعي / معرفة / تعرف على الأمر واعتراف به حيث أنني أهتم بالوجه  
دون البحث عن مسألة السبب ( سبب الأمر ) أو التفكير في قرار الأخذ به أو الامتناع عن  
ذلك ، بل هناك طاعة وانسياق مباشر للأخذ به ، هذه المباشرة في التعاطي معه تعكس  
الاعتراف المسبق والإيمان به<sup>5</sup> ، هناك ما يشبه الانسياق الإرادي للأمر بفعل رغبة جامحة  
لا تتوقف عند حدود المساءلة والمداولة وأخذ القرار ، وهذا يؤكد حالة الظمأ الإيتيقي الذي لا  
يجد حاجته إلا في تطبيق الأمر والاستجابة للنداء .

<sup>1</sup> - ibid , pp 86 / 87

<sup>2</sup> - ibid , p 106

<sup>3</sup> - Levinas Emmanuel , Entre nous : Essais sur Le Penser -à- l'autre , Ed : Grasset , Paris , 1991 , p 172

<sup>4</sup> - Ibid ,

<sup>5</sup> - Ibid , P 173

- الوجه و الاعتراف الحوارى أو استدعاء الآخر لغويا :

يعتبر الآخر مدار الفلسفة الليفيناسية حيث أسس وفقه " نظرية أنطولوجيا الآخر " ويتجلى الآخر من خلال " الوجه " الذي يعكس شخصية الأنا و كينونة الآخر التي يعد الآخر ملزما باحترامها و الاعتراف بمكانتها في إرساء دعائم التداوتية التي تركز على فكرة اللاتناهي المترسخة في علاقة المناظرة و المسؤولية المتبادلة بين الذات و الآخر ، و تظهر اللغة كآلية هامة في العلاقة بين المتحاورين ، حيث تسمح بتبادل المعارف و الخبرات ، و تحقق التواصل بين الأطراف ، كما تعتبر وسيلة تفاوض في النزاع و يمكن أن تقود إلى الإجماع "... يعتبر الحوار تلك المقابلة التي يلج بها المتحاور فكر الآخر مثمنا الحوار كقيمة ..."<sup>1</sup> .

وبما أن الحوار و ليد اللغة فهو آلية تهذيب للطبيعة العدوانية و مسارا للألفة / الإجماع Unanimité ، فالحوار يرتبط بالمحاثة أين ترتبط الذات بذاتها و وجودها و يكون إثبات الذات الذي يرافقه دوما الانفتاح على الآخر و احترامه و هنا يحدث التحديد التبادلي بين الآخر L'autre و المطابق L'identique فيحدد كل منهما الآخر ، إن هذا الطرح لا يعني زوال العنف من العلاقات البين ذاتية لأن الاقتناع Convaincre ليس نزيها ، بل غالبا ما يكون مدفوعا بالغبلة Vaincre و الهيمنة و هنا يبرز الآخر كموضوع للرغبة أو أداة للاستعمال و هذا ما يغير نظرة الأنا له على أنه اللامرغوب فيه الواجب إزاحته ( العدو l'ennemie ) ، يظهر الحوار حسب ليفيناس باللغة التي تبني عليها الأنا - أنت ، كشكل لعلاقة متكافئة عوض علاقة الأنا- هو ، إذ عندما يتكلم كائنا بشريان و يستعمل كلاهما لغة التخاطب فإن الأنا يتوجه إلى الآخر و يقول له أنت قبل أن يبدأ في الحديث عن نفسه ، و هذا ما يعد دلالة عن استعداده للتخلي عن نرجسيته و هو في الوقت نفسه اعتراف بالآخر و احترام له كطرف في مهم في عملية التخاطب : " ... أن نتكلم مع الآخر هو أن نعرف الآخر و نجعله يعرفنا ، الآخر ليس معروفا فحسب بل وأيضا مرحبا به ، ليس فقط مسمى بل

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , de dieu qui vient à l'idée , Ed : j vrin , paris 1982 , pp 216/217

وأیضا مدعوا من طرفنا ، أنا لا أفكر في كل ما یخصني فقط بل وأیضا في كل ما یخصه  
ويعنيه ... " <sup>1</sup>.

هناك علاقة حميمية بين الأنا واللغة التي تتضمنه باعتبار " الأنا لا یوصف / متعذر  
الوصف ineffable ، حيث المتحدث بامتياز هو المجيب répondant ، المسؤول  
responsible ، غير كمحض محاور ليس محتوى معروف مؤهل n'est pas un  
contenu connu و قابل للإدراك انطلاقا من فكرة عامة معينة خاضع لها ، إنه یواجه  
كي لا یرجع / یرجع إلا إلى ذاته il fait face ne se référant qu'à soi ... " <sup>2</sup> ، للغة  
تأثير يظهر من خلال علاقة الأنا – أنت Moi – Autre ، اللغة هنا مسار للغير في أفق  
الحقيقة التي تكون خارج الفكر ونداء الحقيقة الذي يتعالى عن الفكر واليقين " ... اللغة  
تستدعي الغير بعيدا عن كونه موضوعا متمثلا Représenter et pensé ، تستدعيه وصفا  
للترنسندنثال الذي تكون من خلاله المسؤولية... الغير هنا مستدعي باعتباره شخصا لا  
مفهوما معبرا <sup>3</sup>

تسمى لحظة التقاء الأنا بالآخر بالمقابلة La Rencontre التي تخضع لشروط أهمها  
التماسف Distanciation التي تجنب الذوبان الذي يجعلهما مطابقا identique أو مثيلا  
Même إن التواجد معا والعيش معا يقتضيان مسافة : زمنية، تاريخية ، ثقافية ، غير قابلة  
للاختزال أو التجاوز ، وتحافظ هذه المسافة على وجود الغيرية Altérité عند الطرفين ،  
هذه الغيرية المهددة من طرف علاقة الترابط التي غالبا ما تمحي خاصية التقابل ، وهنا  
تصبح المقابلة مشوهة ، ولهذا وجب استبعاد الأحكام المسبقة وبناء العلاقة البيئذاتية على  
التناظر والتقابل بدل التنازع والتطابق للحفاظ على سلامة الحوار الذي هو كلام متبادل بيبي  
وبين الآخر هذا التبادل الذي يشكل وازعا للشعور بالمسؤولية حيث يلتزم كل طرف بالإجابة

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel, Difficile liberté, op.cit. , pp 19/20

<sup>2</sup> - Levinas Emmanuel, Entre nous, op.cit. , pp 19/20

<sup>3</sup> - Ibid. , P 46



عن انشغالات الآخر ، ويشكل الحوار منفذا للخروج من ضيق الأناية إلى أفق الألفة للكشف عن خبايا الواقع واستشراق الحقيقة ومجازة الجزئي مادام الكل يتكلم ، هذه الفكرة التي يرمي بها ليفيناس إلى اقحام الذات في اليومي بما هو إشكال أين يشكل الخروج من عالم العزلة السبيل الوحيد للوصول إلى آخر الكينونة بأسلوب مغاير للكينونة ، حيث هناك اشتراك بفعل اللغة التي تمكنني من قول المفهوم للآخر كمحاور أستدعيه لغويا بعيدا عن إكراهات التواصل اللغوي المحكوم بإكراهات اللفظ والمفهوم *N'est pas Invoqué comme concept* ، هو استدعاء لغوي إيتيقي موجه إليه كشخص ، " إنه استدعاء لكائن تتحدد كينونته بالنسبة لي بمقدار ما تتحدد بالنسبة إليه بعيدا عن كل تموضع أو معيارية جماعية "

1

يمثل الوجه الفريد للغير الذي هو في العمق وجهي الذي يظهر مع الحب ، ودون وجود الغير لا يوجد سوى القلق أمام النهائي الذي يتخطاني ويغرقني ، إنني غريب بالنسبة لنفسني في وحدتي ، وبدون وجه في عريي لهذا أحتاج الحب ليكسوني بوجه ويفتح مسالك الحوار ، أين أكون في علاقة مع الآخر الذي يصبح قيمة في حد ذاته أعظم من ذاتي ، حيث أستلهم من وجهه المزيد من وجودي (نمط الذات)<sup>2</sup> ، وبالعودة إلى مقولة الرغبة يستحضر ليفيناس ثنائية الحب والموت ، حيث الحب هنا لا يتوجه إلى الخلود مثلما صاغه أفلاطون ، بل يستهدف الآخر ويتمفصل مع الرغبة ويتسامى عن الأناية لأنه يستشرف العدالة ، وفي علاقته بالموت : يتأثر حب الفعل بموت الآخر أكثر من الذات حيث القناعة باقتراب أجل الموت تجعل الذات أكثر إقبالا على الآخر " لأن الالتقاء بالموت يكون في وجه الآخر كما أن الحب هو رغبة الخلود *L'amour est désir d'immortalité*"<sup>3</sup> يستحضر ليفيناس الأنتى والحب كمثال آخر للغيرية الأصلية التي تترسخ في اختلاف الجنس حيث تشكل

<sup>1</sup> - Ibid

<sup>2</sup> -Levinas Emmanuel , Totalité et Infini , op.cit. , p332

<sup>3</sup> - Levinas Emmanuel-, Dieu , la mort et le temps , 2tablissement du texte , notes et postface de Jaques Rolland , Ed : BERNARD GRASSET , paris , 1993,p121

الأُنثى آخر الذكر وأنوثة الأُنثى هي غيريتها التي يستعصي على الرجل سبر أغوارها بالحب والارتباط ، وتتسامى الأنوثة عن حدود الجسد حيث تدوب في الذات ، وتشكل المرأة مأوى الرجل الذي يجب أن يشعر هذا المأوى بماهيته ولا يكون هذا على المستوى الجسدي بل يسموا عن ذلك بمداعبة غيرية المرأة التي فيها يكتشف الرجل غيريته ، أين تعتبر الشهوة انجذاب نحو اللانهائي حيث يصبح الوجه صامتا يقودنا نحو العذرية والبراءة الأصلية<sup>1</sup> ، في حين يرمز العري إلى التجلي والإفصاح عن لغز الحب الذي يريد المتحابون من خلاله تجاوز كل الإكراهات ، مستقبل هذا الحب طبعاً هو ميلاد طفل يمثل الآخر كونه يتجاوز قدرة الحبيين ، فعلاقتي مع ابني هي علاقة ميلاد فقط وبعدها يصبح آخراً وبالتالي يوجد هو كذلك آخراً لابنه وبهذا فالوحدة لا تتأسس على النوع البيولوجي بل تتسامى عنه إلى المحبة المتبادلة بين الذات والآخر " علاقتي مع الآخر تشكل مصدر فزع وقلق كبيرين بالنسبة لي فهي تكشف في داخلي دوما ثراء وقابلية للتفاعل. " <sup>2</sup> ، يمكننا الحب من قراءة دلالات "الكمال الذاتي" على وجه الحبيب الذي يكشف لي أصالتي في كينونتي أصالة يظهرها الفرح والعشق الذي سببه "أنت"<sup>3</sup>.

إن تشرذمنا الأصلي بما نحن ككائن ثنائي الجنس يدفعنا للبحث عن الجنس الآخر كي نصبح الثنائية والتعددية والشمولية سر الوحدة والواحد، وهذا التبادل بين الضمائر (أنا / أنت ...) هو الذي يبلغ مطمح اللانهائي "الغريب و الجبار" إلى جزء من ذاتي الشمولية مع الآخرين حين يصبح وجهها لوجه فإنه يصبح حضوراً كلياً حيث تظهر النشوة الإلهامية في الضوء الذي يشعه الحب للوجه فيتجسد اللانهائي<sup>4</sup> ، فالحب يثبت الوجود اللانهائي، أما

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , Totalité et Infini , op.cit. , p 291

<sup>2</sup>Levinas Emmanuel - Humanisme de l'autre Homme- Fata morgana- 1972-p 49 .

<sup>3</sup>- Levinas Emmanuel , Totalité et Infini , op.cit. , pp 331 / 332

<sup>4</sup>.- Levinas Emmanuel , Humanisme de L'autre Homme , livre de poche ,Fata morgana, biblio Essais ,1972 p 76.

الوجه فيضني عليهما المعنى الكامل والفريد ، كما يكشف عن أكبر وهم وغرابة للوضع البشري أين يمكننا إدراك الآخر في ذاتيته الحميمة<sup>1</sup>.

يشكل هذا المسعى تأكيدا على الأهمية الإيتيقية للوجه في العلاقة بين الذات والآخر، لأن توجه الذات إلى الآخر أو الآخر نحو الذات يكون بدافع معرفته وفهمه وبهذا يمثل الوجه دورا هاما من خلال علاقة الوجه لوجه Face à Face ، يقول ليفيناس في هذا الشأن " .. الوجه يتكلم معي وعن طريق هذا الكلام يستدعيني إلى علاقة دون معيار مشترك مع سلطة تمتحن Sans commun mesure avec un pouvoir qui s'exerce ..."<sup>2</sup> .

تبادلية الكلام بيني وبين الآخر تخلق علاقة حضور دائم بالنسبة لكلينا ، فالتشارك الكلامي يجعلنا نتجاوز حدود التفكير في بعضنا إلى مستوى الاحترام والاعتراف المتبادل ، وهذا ما يجعلنا نتجاوز الوجود الجزئي ونسعى معا إلى ما هو كلي ، لقاء بالآخر ليس لقاء معرفة وتعارف بل هو استدعاء وتضاييف يتضمن التحية والسلام وإبداء مشاعر السعادة أو السخط حيث يثبت الواقع أن أغلبية اللقاءات البشرية تفتح بإبداء المشاعر وفي هذا اللقاء تتم ترجمة المواقف الإنسانية وبهذا يرتقي الآخر عن مستوى الإشارة ب : الهو<sup>3</sup> وهذا ما يميز اللقاء عن المعرفة لأن اللقاء لا يمكن أن يكون دون التعبير عن هذا اللقاء للشخص المعني وهذه الخاصية تكون فقط مع الكائن البشري ( الإنسان )<sup>4</sup> ، اللقاء علاقة تتضمن الوجه والخطاب : وجه يتكلم ويصدر خطابا يؤسس لعلاقة أصلية إيتيقية مع الآخر تتسامى عن ما هو أنطولوجي ومعرفي لأن العلاقة مع الغير إيتيقية لا أنطولوجية وبالتالي يتعذر اختزالها إلى تمثل الغير Représentation d'autrui بقدر ما تفتح على استدعاء Invocation لا يسبقه فهم ، والاستدعاء هنا يرتبط بالكائن في علاقة مخصوصة تسمى دينا Religion

<sup>1</sup> - Ibid. , p 74

<sup>2</sup> - Levinas Emmanuel – totalité et infini, op.cit. p216.

<sup>3</sup> - Ibid.

<sup>4</sup> - Levinas Emmanuel , Entre nous , op.cit. , P19

\* والدين هنا هو رغبة وليس صراعا من أجل الاعتراف ، وماهية الخطاب صلاة  
L'essence du discours est prière ... أين يكون المسمى هو ذاته في الوقت نفسه  
المستدعى<sup>1</sup>

يمكن الوجه من تجلي الآخر بالنسبة للأنا وهي أيضا لحظة انتزاع الأنا من وجود اللغة ،  
أين يعد الإنسان الكائن الوحيد من حيث تميز الملامح وهذا ما يجعل الوجه خاصية إنسانية  
فريدة ، حيث يساهم في انفتاح الغيرية على الإنية ، إن الآخر هو الوجه الذي نواجهه (وجها  
لوجه Face à Face) ولا يقصد به فيزيولوجيا ماهو بارز من خلال ( الجبينين ، العينين ،  
الأنف... إلخ ) فالوجه ليس شيء والعلاقة ليست علاقة بشيء أو قصدية نحو شيء\* ،  
فالوجه فيض من المعاني إنه خطاب يتكلم بوجه ويقول مسؤوليته تجاه الآخر : خطاب  
يجعلنا نستجيب لنداء المسؤولية كعلاقة إيتيقية نعترف من خلالها بالآخر .

في العلاقة اللغوية خطاب يؤسس لغيرية الآخر وإنسانيته ، حيث العلاقات بين الشخصيات  
مرتبطة دوما بالغيرية ( Altérité ) لأنها تتعلق بكائن ذا وجه ، والوجه خطاب متواصل لا  
يمكن تجاهله ، لا يمكننا أن تبقى صامتين أمام شخص يتكلم ، فالمنطوق هو أساس العلاقة  
الخطابية - التي تنطلق من التحية باعتبار القول هو شكل من أشكال تحية الآخر Le dire  
est une manière de saluer autrui<sup>2</sup> ، لتتسع العلاقة اللغوية لأشكال أخرى من  
الحوار\* تختلف ولكنها تتفق في الانفلات من ضيق الدلالات اللسانية لتوجد في أفق الحقيقة  
الإنسانية التي تعتبر الحرية شرطها عندما يكون المحاور في علاقة بالغة ككينونة أصلية

\* - يوضح ليفيناس أن اختيار مفهوم الدين كان دون ذكر لفظ الله أو أي لفظ مقدس ويشير إلى اقترابه من تصور الدين عند أوغست كونت لما تحدث  
عن السياسة الإيجابية وبالتالي فهو يحاول إبعاد ربط دلالات التقديس بالمعنى الديني عن هذا المقام المتعلق تحديدا بتحليل الاستدعاء كدين والخطاب  
كصلاة ، يقول ليفيناس " Aucune théologie , aucune mystique ne se dissimule derrière l'analyse que nous venons de donner de la rencontre d'autrui

<sup>1</sup> - Ibid , P 20

\* - وهذا ما يجعل فيزيولوجيا الوجه عند ليفيناس متميزة كونها لا تتعلق بالقصدية أو التوجه إلى الشيء ذاته بقدر ( elle-même )  
تتجاوز الظاهرة إلى ما وراءها وتستقل عن الارتباط بالأشياء

<sup>2</sup> - Levinas Emmanuel , Ethique et infini , P 80

\* - للدفاع عن تبادلية الحوار و حرية المجال الحوارية و فهم الآخر باعتباره كائن بشري بعيدا عن الاختزالية والتعسف وتشويه الحقيقة ، يقدم لنا  
ليفيناس تحليلا لأشكال الحوارات التي تكون بين القاضي والمتهم / المحلل النفسي والمريض .... الخ يمكن العودة إلى , Levinas Emmanuel  
Entre nous , op.cit. , PP 47 / 48

يكون من خلالها كائنا متعاليا Un être transcendant حرا في التعبير ضمن تبادلية الحوار<sup>1</sup>.

هناك علاقة لقاء / تلاقي وجها لوجه وهذا ما يجعل الغير لا يعلن السلب Négation تجاهي ، على الرغم من أن الغير هو الكائن الوحيد الذي أقدر أن أريد ( إرادة ) قتله مع الوجه وبواسطة الخطاب تمنع القتل لأننا من خلال الوجه نقرأ تحريم القتل<sup>3</sup> \* ، وبالعودة إلى الأمر الصادر عنه نجد الوجه يتميز بالرفعة والسمو يمكنني أن أقرأ فيه ملامح الهيبة والوقار عندما يأمرني بعدم القتل " لا تقتل Tu ne tueras point أول كلام للوجه ، هي عبارة لأول خطاب يمكن أن يدور بين وجهيين ، الوجه هنا يأمرني كسيد يكلمني<sup>4</sup> ، فالوجه في تجلياته أصدق تعبير عن الوجود الإنساني الأنطولوجي كما هو ، حيث تكمن دلالة الوجه في البعد الجديد الذي يفتحه في إدراك الكينونة المستقلة عن كل التسميات والألقاب المتواضع عليها والمرتبطة بالأشياء ، وهنا نكون أمام معنى الوجه الذي يتحدد في وجه المعنى عندما يكون الوجه معنى عينه / ذاته Le visage est sens à lui même...<sup>5</sup>

ويمكن فهم الوجه- حسب ليفيناس- من خلال إزدواجية تجمع بين الوجه الشكل : الظاهر المنكشف العاري أو سيميائية الوجه ، الوجه اللاشكل - أو ما وراء الوجه - الذي لا يخضع لمعطيات علاقته مع الآخر ، فهو لازمكاني وفهم الوجه يستوجب فهم الغيرية (Altérité) التي هي الآخر ، فغيرية الآخر هي التي تصنع وحدة الأنا ، فالإنسان عندما يدافع عن حقوقه هو في الحقيقة يدافع عن حقوق الآخر (فليس هناك أولوية للذات) لأن مفهوم الإنسان يرتكز على الغيرية التي تعد الشرط الأساس لتحقيق إنسانيته ، والوجه هو الجهد

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , Entre nous , op.cit. , PP 47 / 48

<sup>2</sup> - Ibid , p 22

- وتعتبر هذه العبارة من ضمن الوصايا التي جاء بها موسى إلى بني إسرائيل .

<sup>3</sup> - Ethique et infini , P82.

<sup>4</sup> - Ibid. , p 83

<sup>5</sup> - ibid. , P81.

الفلسفي المباشر والفوري ، لأن الأخلاقية هي التي تجعل الدخول إليه فوراً l'accès au visage est d'emblée éthique<sup>1</sup> ، فهو الذي يضيف المعنى على كل ما يبدو ظاهراً فهو ليس ظاهرة مرئية قابلة للتفسير Le visage n'est pas vu<sup>2</sup> .

لقد حاول ليفيناس دراسة الوجه من الناحية المورفولوجية وذلك ما عبر عنه بقوله : " إذا أردنا معرفة وجه الآخرين الأصلي - على الأقل - علينا معرفة وجودهم اليومي البسيط، وكذا إذا أخذنا الوجه مأخذاً من منظور تجربة انفتاح الآخر من داخل نمط الحب (L'Amour)" ، إن تجربة الوجه حدث عملي فهو تعبير عن شمولية الوجه للآخرين عبر الحب / حب الحياة L'amour de la vie<sup>3</sup> دون عنف أو قتل أو حرب وهذا هو الجانب الإنساني في الطرح الليفيناسي .

الفكرة الرئيسية هي الالتقاء ومواجهة الآخر (وجها لوجه) فاللانهائي موجود في الوجه. وجه الآخر الذي يمنعني من القتل والأناية ، حيث يمثل إنفتاح اللانهائي - الموجود ضمن السؤال عن الوجه الآخر - شرط الذات التي تنتشد الحرية، وهذا ما يوضح الطرح الأنطولوجي الذي يبحث في قانون الكائن من خلال قاعدة الشمولية (شمولية الأنا) هو القانون الكلي للآخر دون استثناء لأن الحرب تعدم العلاقة الأصلية مع الآخرين ، أما اللانهائي فهو منبع الحرية في مواجهته لوجه الآخرين. إن هذا الرؤية الأنطولوجية تقودنا إلى مفهوم\* "الغموض" (Ambiguïté)<sup>4</sup> . الذي يعبر - حسب ليفيناس- عن علاقة التضاد بين اللانهائي والشمول وكذا العلاقة الإدراكية<sup>5</sup> بين اللانهائي وفكرة الإبداع (Création) ، فلسفة ليفيناس تنصب على اللامتاهي الذي يمثل الأفق المتعالي عن كل معرفة ويتجاوز

<sup>1</sup> - ibid, .P79.

<sup>2</sup> - ibid, .P81.

<sup>3</sup> - Ibid., p 154

\* لأن الشمول في نظر ليفيناس مهدد وعلاقة التفرقة بينهما هي علاقة مطلقة تحرر أحدهما.

<sup>4</sup> - Levinas Emmanuel, Totalité et Infini , op.cit. , p 258

<sup>5</sup> إدراكية وليست سببية لأن الإبداع يتجلى في علاقتي مع الآخرين عندما أكتشف عن وجههم فيعطني التوجه والتداخل ويلخص لي حريتي ، فالوجه يعبر عن الصورة الأهلية للآخرين لأن أصل البحث في الكائن هو دعوة لكشفه داخل الوجه.

الحاجة النابعة من الذات إلى الرغبة في المطلق وهذا ما يجعل الآخر مرغوبا فيه ، وتتعلق فكرة اللامتناهي بالغيرية والعلاقة مع الآخر كعلاقة اجتماعية تعكس الاصطدام بالوجود الخارجي الراض للآخر وهذا ما يشكل دافعا لاستنهاض همة الوجه الذي يبدي مقاومة ضد كل محاولات الموضعة "... يكون الآخر تحت تصرفي حيث يخضع لحيلي وجرائمي مقاوما بذلك حريته الخاصة...وتعبر نظرتة عن رفضه لاقتحامي مملكته ، وهنا تنشأ علاقة بين مقاومتين مقاومة مع الآخر المطلق والمقاومة الإيتيقية...<sup>1</sup> ، في الوجه دعوه وتوجيهه إلى تحمل مسؤولية لا متناهية ، إن للإنسان معنى يجده في نداء وجه الآخر فالوجه له علاقة مع الرؤية التي تعتبر الطريق الأفضل لمقابلة الآخرين\* ، لأن أثر الآخر يتضمن الوجه الذي "...يلمع داخل أثر الآخر dans la trace de l'autre que lui le visage... " ، ويمثل الأثر دور العلامة على مرور الآخر ويتمسك به الوجه ليؤكد مروره ، ويتضح أكثر باستعمال ضمير هو II بصيغة ترسخ الهوية الغائبة التي يسميها ليفيناس illéité التي تتضمن أثر الآخر والتي تعتبر أصل الغيرية l'illéité, l'illéité Il est dans la trace de l'illéité, l'illéité est l'origine de l'altérité<sup>2</sup>.

يتميز الوجه بعضوية المعنى الذي يتضمنه\* فهو حقيقة من أعلى درجة ، حقيقة تتضح في العري / اللاتحجب الوجه منكشف وخال le visage est dénué<sup>3</sup> ، حيث يعتبر الوجه العاري المرئي أصدق تعبيراً عن مطلب الشمول واللانهاية ، لأنها المقولات الأخلاقية -التي يكشف عنها الوجه العاري ضمن رمزية وإشارة يتلقاها الآخرون عبر نداءه وكأن حواراً خفياً يدور بين الأمر والمأمور ، إذن الوجه هو أصل الخارجية الآخريّة التي تشكل عين الدلالة. إنها صورة صوفية للجسد الإنساني في العقل الغربي" ، إن فكرة عراء الوجه هي انبثاق

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Librairie philosophique J.vrin- 2001- p172.

\* أي فهم المعنى المتضمن في الوجه من خلال الإثارات العضوية التي تظهر على مكان الوجه مع كل خطة احتمال تجعله إما مخلصاً أو خائناً ليقدم في تجربة لذلك

<sup>2</sup> - Ibid.

\* - يذهب ليفيناس إلى القول بالبعد الآخر واثبات الكرم والحب نحو الآخرين بواسطة قدااسة الوجه ، بمعنى دعوى الحذر من أجل فكرة حقوق الإنسان و حقوق الرجل الآخر.

<sup>3</sup> - Levinas Emmanuel , Ethique et infini , P 83

لأخلاق فهي تستلزم إقصاء الضعف والهشاشة ، إنها التعبير الأصلي عن الأنا الذي يرفض كل أشكال التصنع ، فالآخر المطلق حاضر حضورا نجد له تبريرا في غيريته التي تتمظهر في وحدته .

### المسؤولية الإيتيقية و مستقبل الاعتراف :

يدرج ليفيناس فكرة المسؤولية الكلية الشمولية اللاتبادلية ، حيث أعتبر مسؤولا عن الآخر دون أن أنتظر منه البديل ، إنها شمولية لا نهائية \* تسعى للوصول بالأخلاق إلى المطلق باعتبار المابينذاتية أساس تكويني جبل عليه الإنسان ، فالمسؤولية ليست عطاء ذاتيا بل هي تشكيل بناء غير مبني إسقاطات أو تعهدات ، بل مسؤولية لا ينتظر منها البديل مهما كان ثمنها فمسؤولية الذات كلية أكثر من مسؤولية الآخرين جميعا .

إن هذه الفكرة تمثل قطيعة فكرية مع الإرث الفلسفي الكلاسيكي (من أفلاطون إلى هيغل) الذي تبنى استعباد وتهجين واختزال غيرية الآخر إلى آخر. فالعلاقة (المابين ذاتية Intersubjectif) جلبة الكائن الإنسان التي جبل عليها .

والآخر هو صورة مشوهة من الأنا (الذات) ، التي هي في موضوع المسؤول عن المسؤولية التي تجيب عن الآخرين وعند كل الآخرين ، فكل مسؤول وغيره من الآخرين ، والأنا يكتسي صيغة الآخر بكل أنماطها وتجلياتها ، حيث تحوز الأخلاق ناموس الفلسفة الأولى تحديدا ، بإعتبارها المؤشر الوحيد للمسؤولية تجاه الآخر وهذا ما يتطلب الحضور الدائم للأنا ، لأن المسؤولية بنية شخصية لا تعويضية / لا تداولية ، بل هي توزيعية (يشترط وجود الحس المسؤولي لدى الجميع) .

لايمكن فهم العلاقة مع الآخر ذي الوجه خارج فكرة المسؤولية لأننا هنا في علاقة مع برانية / خارجية الوجه الكائن اللامتناهية أين تكون ذاتية الذات مسؤولة عن ذات الآخر وهذا هو صميم الإيتيقا<sup>1</sup> ، المسؤولية هنا ليست علاقة قصدية أين تقصد الذات الآخر كموضوع لها

\* - وتمثل هذه الشمولية اللامتناظرة قطيعة مع التصور الفلسفي الذي يمتد من أفلاطون إلى هيغل والذي ينفي غيرية الآخر .

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , Ethique et infini , p 91



، بل هناك ما يتجاوز القصدية إلى دلالات الداخلية / الجوانية الإيتيقية لمسؤولية الذات على الغير التي تتعالى عن اعتبارات التعلق بالهوية والحق والسلطة والحرية وما يأتي من الذكرى ، إنها دلالة إيتيقية Signification éthique لماض يخصني وينظر إلي باعتباره قضيتي بعيدا عن كل تذكر reminiscence ، عن كل احتفاظ أو تمثلات وعن كل إحالة لحاضر مسترجع ، إنها دلالة عن إيتيقا ماض خالص لا يمكن استرجاعه في حاضري Un pur Passé Irréductible dans mon présent ، دلالة أصلية عن ماض يتعذر تذكره ، انطلاقا من مسؤوليتي تجاه كائن آخر ، مشاركتي هنا غير قصدية Non-intentionnelle في تاريخ الإنسانية<sup>1</sup> ، وبالتالي فهي تتعالى عن كل قصدية للقرابة المعهودة ومعطيات الجوار ، هي مسؤولية قبلية عن أخوة متجذرة في التاريخ انطلاقا من الإيمان بروح الإنسانية هي موجودة أمام وجه الغير Devant le visage d'autrui في اليقظة الأخلاقية dans la vigilance éthique أين يمكن لسيادة الذات الاعتراف بكرهيتها ، المسؤولية تجاه الغير تدل على الأمر / أمر وجه القريب وهذه ليست نموذجا بسيطا من فينومينولوجيا الإدراك<sup>2</sup> ، وبالتالي فهي مستقلة عن كل قصدية كونها تعود إلى التاريخ الأصلي للإنسانية هو تاريخ الإيتيقا الأصلية التي هي فطرية في الإنسان أين يكون العري la nudité الذي يعري الأشكال ويعبر فيه الوجه عن أخلاقية تدل على الأمر ، أين تكون الأمرية الأصلية impérativité originelle / الأمر المطلق L'ordre absolu أين تكون الطاعة الإيتيقية L'obéissance éthique تجسيد لكلمة الله / اللامتاهي كأمر مطلق ، ويكون هذا الأمر وحيا يدل على تجلي الله في الوجه وفي نداء الذات ويكون النداء والوجه شهادة إيتيقية على اللامتاهي لدرجة يقرنها ليفيناس بالنبوة La prophétie حيث يدل الأمر الأخلاقي الموجه للمستقبل على النبوة Significance de la propfétie ، أين تكون هذه المسؤولية نابعة من أمرية impérativité originelle يتلقى من خلالها الإنسان وحيا

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , Entre nous , op.cit. , P 172

<sup>2</sup> - Ibid , p 172

عن ضرورة مسؤوليته تجاه الآخر و حمايته و المحافظة على حياته و عدم قتله ، هناك ما يشبه العهد اللامتناهي الأخلاقي بمسؤولية إيتيقية لا متناهية و استجابة للأمر الأول لله لا تقتل الذي يعد استجابة لنداء مسؤولية الذات عن الآخر انطلاقاً من دلالة الوجه و وجه اللامتناهي / سيد العدالة و نداء العدالة *Ordre de justice* المستقل عن فكرة العدالة التي نعرفها <sup>1</sup> .

إن الأخلاق النظرية - عند ليفيناس - لا تقوم على أساس ديني بل على فينومينولوجيا الوجه التي أساسها تجربة الآخر و تقتضي استبعاد العنف ، وعلى الرغم من جرائم القتل و الإبادة الجماعية التي مسته هو شخصياً في عائلته ، فإن ذلك لم يؤثر سلباً على الأهمية التي منحها للآخر ، إذ وُظف مجمل نتاجه الفلسفي في البحث عن الآخر و الاعتراف به \* ، مهمة جديدة تلك التي دشنها ليفيناس تتمثل في ضرورة تغيير نظرتنا إلى "الآخر من خلال مراجعة فهمنا لذواتنا و إعادة طرحنا لمفهوم الهوية طرحاً تاريخياً ، مع ضرورة القطيعة مع كل مفهوم مفارق و ميتافيزيقي و ثابت للهوية ، إذ لا توجد هوية عمياء في غياب " الآخر "

لقد سعت العقلية الغربية المعاصرة إلى فهم الإنسان وفق منطق الشئئية كشيء يكمل الوجود و المعرفة في شموليته ، باعتبار الوجه يختفي وراء تعدد التصاميم البيولوجية و الاجتماعية و اللغوية : إنها مشكلة سعى ليفيناس إلى حلها من خلال مشروع الإنسانية الجديدة : "إنسانية الإنسان الآخر" معنى الإنسان من خلال ضعفه و عري وجهه .

رغم أن مسألة الوجه و الآخر ميتافيزيقية الطابع إلا أنها تجسّد لفلسفة علم الموجود وهو ما يعني دفع الميتافيزيقي إلى الإيتيقي و جعله موضوعاً ، و تجاوز الأنطولوجيا التقليدية إلى أنطولوجيا إيتيقية باعتبار الوجه - حسب ليفيناس - قيمة أخلاقية و جودية ترادف في وجودها مفهوم الإنسانية في علاقة حملية ، فمن خلال الوجه نقرأ قيم : المسؤولية ، الأخوة ، الخير ، المحبة ، الحرية ، الحرية .... / و صفات : الضعف ، الهشاشة ، العراء ... / و مقاييس المسافة / و إنفعالات : الغرابة ... / و حتمية : الإختلاف / و خاصية : التعالي ،

<sup>1</sup> - Levinas Emmanuel , *Entre nous* , op.cit. , PP 185/ 186

\* وهي القضية المحورية في العلوم الإنسانية و الاجتماعية اليوم و في الفلسفة و بشكل خاص ما يعرف اليوم بالفلسفة الاجتماعية التي أصبحت تهتم بالاعتراف و العدل في إطار ما يعرف بالأخلاق الواصفة .

وحتى أوامر منع ومقت القتل ، ويمتد تأثير الوجه إلى خاصية التواصل التي يمثل الحوار أبرز تجلياتها حيث ثمة علاقة وطيدة بين الوجه والحوار ، فالوجه هو الناطق و حامل الكلمة Le porte-parole ، وهو الذي يتيح إمكانية التواصل بداية بالحوار وتحريم القتل ، كفعل أمر في تجلي الوجه ثم حكم وفعل أمر كأنه يصدر من المتعالي ، وفي الوقت نفسه يمكن وصف نداء الوجه ببراء مستتجد ، ضعيف يتعين علي أن ألبيه بكل ما أقدر وأظل مدينا له في الوقت نفسه ، حضور الوجه يضيق المجال أمام كل أشكال الصراع وكل مظاهر العنف ، لأن العلاقة هي علاقة تسامح وقبول وحوار .

الدرس الأخلاقي الذي يمكن استخلاصه يتمثل في ضرورة جعل مستقبل الآخر مسؤولية شخصية ، إنها النواة الجوهرية للنظر للأخر كشبيه في الفلسفة الغربية ، وجوهر المعرفة والأخلاق في الغرب وهو أكثر الفلاسفة اليهود دفاعا عن الأخلاق في القرن العشرين، الذين دعوا إلى تبني المسؤولية تجاه الآخر، أيا كان هذا "الأخر"، وعقب مذبحه صبوا وشتيلا صرخ : الإنسان أكثر قداسة من كل الأرض المقدسة.

الآخر مصدر تحرر الأنا من "أنا نهائية" وحتمية وتحقق جديد لها ووساطة للخروج منها وطريقاً للعودة إليها إلا أن معرفة الآخر لا تكون من بعيد ، وإنما بالولوج إلى أعماقه وبتحسس حقيقته المحتجبة وراء التصور. وهنا يكمن مأزق الفلسفة الذي أشار إليه كانط في مسألة تواضع الفلسفة التي تدرك فقط ظاهر الشيء لأنها تقف عند حدود الشيء في ذاته ولهذا لا تستطيع إزاحة حجبته.

اكتشاف الآخر لا ينفصل عن الاعتراف به ، ولا ينفصل عن النظر في أثر الكينونة وفي حقيقته ومعناه ، فالأنطولوجي (الوجودي) متضمن في الإبستمولوجي (المعرفي) \* ، وهذا ما

\* هو التصور الذي نجده عند تشارلز تايلور حيث الاعتراف ليس مجاملات يتبادلها أحدنا مع الآخر، لكنه «حاجة إنسانية حيوية» تقوم على أساس أن الحياة «ذات طابع حوارى»، وأننا نعاين أنفسنا عن طريق الاتصال بالآخرين. و«الاعتراف الخاطيء» يتضمن ما هو أكثر من عدم الاحترام، فهو يمكن أن يحدث جراحا خطيرة، وينقل ضحاياها بكرامة معوقة للذات.

يحتم التفكير في تأصيل معطيات جديدة في التعامل مع الآخرين ، أهمها إيتيقا الإصغاء  
للآخر رغبة في الاقتراب من الحقيقة

إن مقولة المعلم سقراط : "إنني أعرف أنني أكاد لا أعرف شيئاً، وحتى هذا أكاد لا أعرفه.."  
ما تزال فعلاً شاهداً كونها كانت أرضية لاشتقاق تصورات أخلاقية \*\* حول الآخر المختلف  
، فالتواضع الذهني والأمانة العقلية تقتضى الاعتراف بقابلية الإنسان للخطأ، أو ما يسميه  
"بول ريكور" بـ"اللاعصمة من الخطأ"، هكذا تتداخل الإبستمولوجيا والأخلاق بالمعنى الفلسفي  
إن البحث عن الحقيقة، أو الاقتراب منها، واللاعصمة من الخطأ، كلها تقود إلى موقف نقد  
ذاتي. فالمبدأ القائل: علينا أن نتعلم من الأخطاء، إذا كان لنا أن نتعلم تجنب الوقوع في  
الأخطاء، يعنى أن إخفاء الأخطاء إذن هو الخطيئة الفكرية الكبرى ، نحتاج دوماً إلى الآخر  
لاكتشاف أخطائنا وتصحيحها، وهو أيضاً في حاجة إلي .

كليانية الفكر الغربي وإقصائيته وتغييبه اللامتاهي واهتمامه بالحق على حساب الخير بم  
تحقق وعد السعادة بقدر ما كرست عدمية إيتيقية جديدة في صورة مشروع ميتافيزيقي يبحث  
عن الحقيقة ، لهذا تجاوز ليفيناس الذات الميتافيزيقية إلى الفردانية الإيتيقية حيث إيتيقا  
الغيرية والاعتراف إلى إيتيقا الخير الذي يتوجه للحق الذي يهتم بالآخر ويعترف به ، لأن  
حضور وجه الآخر ليس مدعاة ضرورة للصراع و للعنف بل علاقة قبول واعتراف بأخريته  
الأصلية وهنا تكمن إنسانية الإنسان ، هي أفكار مهدت إيتيقا للاعتراف في الفلسفات  
اللاحقة.

\*\* ومنها اشتقت واستنسخت معظم النتائج الأخلاقية عند الهولندي الإنساني إرازموس (1539 - 1466) - Erasmus R- ) ، والفرنسي ميشال دو مونتيني Michel  
(1592-1533) de Montaigne ) وفولتير (1694-1778) والالماني ليسنج (1781-1729) Lessing) وكانط وهيجل وليفيناس وغيرهم

**ريكور : الحقيقة وإيتيقا الاعتراف العادل**

من الصعوبة بمكان تقديم المسار الفكري لريكور ، لأن الحديث هنا يعني الانخراط في سرد حكاية مسار فكري طويل / متشعب / عميق من تأملات العلاقة بين الإرادي Volontaire واللاإرادي Involontaire كمنطلق فينومينولوجي ( فلسفة الإرادة Philosophie de La Volonté 1950 ) وهيرمينوطيقا رمزية الشر Le Mal أو فهم / تأويل الإنسان أمام لا إنسانيته (التناهي والإثم و رمزية الشر 1960 )<sup>1</sup> والرمز كوسيط تبادلي ، إلى الفلسفة السردية وصولا إلى الحكمة العملية وأنطولوجيا الغيرية وأنثروبولوجيا الإنسان القادر وسياسة الصداقة وإيتيقا الصفح و العدل مع الآخر إلى مسارات الاعتراف كتتويج للذاكرة السعيدة ، إلى مؤلف " حي حتى الموت Vivant Jusqu'à La Mort " كآخر عمل ينشر بعد موته بسنوات ويتضمن تأملات حول حياة الموت والحداد وتأملات في صورة شذرات حول التجربة الدينية وقدر الميلاد والهوية الدينية فقد" .. أراد ريكور أن يضع مسألة الموت في صلب الذاكرة الجماعية باعتبار الأقربين Les Proches صنفا من الذوات الذين ننسب إليهم فعل التذكر.." <sup>2</sup> .

**الذات والحقيقة وتشابك المفاهيم / الحقيقة والهوية والذاكرة : مبدئيا نشير إلى الصعوبة البالغة التي تكتسبها مقولة الحقيقة عند ريكور تحديدا نظرا لارتباطها مع مفاهيم أكثر تعقيدا وحساسية وردت عنوانا لمؤلف في غاية الأهمية ( الذاكرة ، التاريخ ، النسيان ) ، هذه المفاهيم / الأبعاد التي تقول الذات الإنسانية في كينونتها باعتبارها تعيش في زمن وبواسطة الزمن الذي يؤسس تاريخيتها وتفكرها في انفصال أنطولوجيتها كاختيار Penser la disjonction – choix ontologique ، أو تماسف مع الضرورة ، مما يعتبر أيضا انفتاحا على الفهم والفعل وصولا إلى تحصيل دلالة الكينونة التي تقول إنسانيته .**

<sup>1</sup> - ريكور بول ، بعد طول تأمل : السيرة الذاتية ، ترجمة فؤاد مليت ، تقديم عمر مهيبيل ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط 01 ، 2006 ، ص 6 ) من ضمن المقدمة ( .

<sup>2</sup> - ريكور بول ، حي حتى الموت ، ترجمة : عمارة ناصر ، منشورات الإختلاف و ضفاف ، الجزائر / لبنان ، ط 1 ، 2016 ، ص 10 ( مقدمة المترجم )

ارتباط الحقيقة بالتاريخ يعبر عن ارتباطها بالنظر كون التاريخ هو دوما معرفة وبالعمل / الفعل / الممارسة التي هي فضاء الأحداث المعبر عن طبيعة العلاقات الإنسانية وأبعادها الإيتيقية ، وهنا يقف الفهم مقابل الموضوعية التي تعتبر شرطا للحقيقة .

من جهة أخرى يحضر مفهوم الهوية كممارسة ترتبط وتتأسس على السرد وهو ما يعني الهوية السردية *Identité narrative* التي تساهم في تشكيل هوية الذات المرتبطة بالزمن<sup>1</sup> والتي تستخلص انطلاقا من العلاقة بين التاريخ والمتخيل وهي ترتبط كذلك بالسؤال من ؟ من خلال دراسته للفعل والسرد حاول ريكور استقصاء اللحظات الثلاث : الإيتيقا *Ethique* ، والأخلاق *Morale* والحكمة العملية *La Sagesse Pratique* فاقترح للإيتيقا التعريف التالي : " العيش الجيد مع الآخرين ومن أجلهم في مؤسسات عادلة " ، هذا الثلاثي مرتبط بالذات التي توصف بـ : " الإعتبار " و " التقدير " المرتبطة بالقرب المتجلي بوجهه و الآخر الشخص الحامل للقانون على الصعيد التشريعي والاجتماعي والسياسي، يستمر ريكور في مسعاه الأخلاقي الأنطولوجي الذي يترافق مع السؤال من ؟ *La question Qui* : من يتكلم ؟ ، من يعمل ؟ ، من يروي قصته ؟ من هو الفاعل الأخلاقي الذي يعد مسؤولا ؟ " *Qui Parle ? , Qui agit ? Qui Se raconte ? Qui est responsable ?* ، لا يمكن الخلاص من مشكلة الهوية الذاتية (*L'ipséité*) أمام بقائنا في حلقة السؤال من ؟<sup>3</sup> ، هناك محاولة للانتقال من ميتافيزيقا من أكون إلى إيتيقا ما الذي يمكنني / أستطيع فعله ، باستطاعتي الكلام وسرد جكايتي والفعل ، هذا الفعل الذي يختلف عن الكلام والحكي لأنه يقتضي إلحاقا بالفاعل أي المسؤولية عن الفعل وفهم الفاعل كمسؤول عن الآخر وعن الحياة في إطار الاستمرار في الزمن وحفظ الذات ، ويندرج هذا المسعى في إطار الأنثروبولوجيا الفلسفية التي يقدمها ريكور في الإنسان القادر .

<sup>1</sup> - Ricœur Paul , soi-même comme un autre , Editions du seuil , Paris , 1990 , p 196

<sup>2</sup> - Ibid. , p 345.

<sup>3</sup> -Ibid. , p 119 .

هنا يكمن البعد الإيتيقي للحقيقة التي تجمع بين الفعل في فرديته ومجال الفعل في عمليته<sup>1</sup> ارتباط الحقيقة بالتاريخ معناه ارتباطها بالذاكرة التي تنفتح عند ريكور على ازدواجية في الزمن : التاريخي الذي يعتبر محددًا للحقيقة الموضوعية وزمن العيش الذي يعتبر محددًا للحقيقة الذاتية في علاقتها مع الآخر ، وهنا يعقد ريكور توليفًا بين التاريخ والسرد باعتباره الأجدر على حكي الحياة التي لا يمكن أن تكون إنسانية إلا في وضعها السردية وبالتالي تتحدد إنسانية الزمن في السرد الذي يعتبر عالم الفعل والممارسة الذي تحكيه اللغة .

باعتبار الذاكرة تمثل تلك الحلقة الضائعة بين الزمن والسرد فإن ارتباط التاريخ بالذاكرة يتحدد من خلال توظيف هذه الذاكرة في الكشف عن الحقيقة وإساءات استخدامها Les abus de la mémoire سواء كانت الذاكرة الاصطناعية La Mémoire Artificielle ومحاذير التذكر الغيبي les prouesses de la mémorisation<sup>2</sup>، أو الذاكرة التي تقع ضحية سوء الاستعمال والتلاعب أو المتحكم فيها بشكل سيء Mémoire manipulée / mémoire abusivement commandée وهنا يستثمر نيتشه في مسألة منافع ومضار التاريخ في الحياة de l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie وسميائ الذاكرة الجماعية<sup>3</sup> انطلاقًا من الذاكرة الجماعية وتأويلاتها المرضية أو الذاكرة المجروحة Mémoire blessée واستثمار فرويد من خلال النص المركزي " Remémoration répétition, perlaboration " وتأويل تذكر الصدمات كفعل يرتبط بالتكرار والمقاومة<sup>4</sup> وهنا يقف ريكور طويلا عند تحليل الحزن والكآبة عندما يعود إلى الإيكليسياسـت L'Ecclésiaste وأسفار العهد القديم أين يحلل الكآبة كامرأة تعاني التعب والحزن والتعاسة والمرض ولكن الأمر لا يتوقف على فينومينولوجيا الوجه بل يتعلق بالمحيط وهنا يعقد ريكور ربطا بين الهندسة والكآبة التي يرى ريكور " المحيط مليء بالإحراجات كونه يتضمن

<sup>1</sup> - Ibid. , p193

<sup>2</sup> - Ricœur Paul , La Mémoire , L'Histoire , L'oubli , Ed : du Seuil , paris , 2000 , pp 69 /

<sup>3</sup> - ibid., pp 82 / 83

<sup>4</sup> - ibid., pp 84 / 85

آلات مهمة ، شكل هندسي بأبعاد ثلاثة يمثل علم الهندسة ، الخامس بين الفنون الحرة ملقاة كلها بلا نظام في مشهد متجمد ، باطل المعرفة متداخل مع الشكل الذي لا يعمل ، هذا الاتحاد بين الهندسة الخاضعة للاكتئاب وبين الاكتئاب التائه في الهندسة هو الذي يعطي الكآبة " <sup>1</sup> ، ولكن ريكور يعود ليتساءل هل الحقيقة ذاتها حزينة La Vérité elle-même Serait-elle triste , selon l'adage de l'Ecclésiaste ? <sup>2</sup> كما رأت الأسفار القديمة ؟ إلا أن فرويد - حسب ريكور - لم يقف عليها إلا عابرا <sup>3</sup> ، في حين يعتبر حزن الذاكرة التأملية الطابع المميز للتأهي الذي يعي ذاته وهنا يبدع ريكور في تحليل أدب الحزن وأدب الكآبة بين المرض والشاعرية والجمال ومن الحزن ( الحداد ) deuil كتعاسة tristesse لم تقم بعملها المفترض في معالجة الحزن إلى المرح gaieté الذي هو في الأصل تعاسة متسامية tristesse sublimée تعتبر مكافأة للتخلي عن الشيء المفقود وكمصالحة مع الذات الحزينة أين يعتبر الحزن المسار الضروري Le chemin obligé للذكرى / الذاكرة المجروحة ويعتبر المرح تلك الذاكرة السعيدة ، إلا أن ريكور هنا يعود للتاريخ الذي يرى أنه يخفي أفق الصورة الشعرية l'image poétique التي تعمل على معالجة الحزن وتقدم في الذاكرة السعيدة لأن هذا الأفق يوجد في ما بعد فينومينولوجيا الذاكرة au-delà de la phénoménologie de la mémoire التي تبقى مشروعا لم ينجز بعد <sup>4</sup> ، إلى الذاكرة المتلاعب La mémoire manipulée بها أو سوء استعمال الذاكرة والذي يكون بفعل سلطة الذي هو أيضا سوء استعمال النسيان الذي تتحكم فيه سلطة معينة أين تصبح الذاكرة أداتية Instrumentale وهنا يستعير ريكور عبارة فيبر حول العقلانية كغاية ( أداتية ) والعقلانية كقيمة <sup>5</sup> وعلاقة كل هذا بمعيارية الهوية أو البحث في ما يقف خلف هشاشة

<sup>1</sup> - Ibid. , P 92

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - ibid.

<sup>4</sup> - Ibid. , P 94

<sup>5</sup> - Ibid. , P 97



الذاكرة المتلاعب بها والتحول من هشاشة الذاكرة La fragilité de la mémoire إلى  
هشاشة الهوية La fragilité de l'identité بفعل العلاقة المعقدة مع الزمان Le rapport  
difficile au temps<sup>1</sup> والتهديد الذي نشعر به أثناء المواجهة مع الغير وإرث العنف  
المؤسس l'héritage de la violence fondatrice الذي يخلده التاريخ تذكرنا لوقائع  
الحرب التي تعتبر لحظة ميلاد المجموعة التاريخية التي تخلد الحرب كمؤسسة ميلاد  
وتأسيس لدولة القانون التي تعني للبعض الآخر لحظة الإهانة L'humiliation ولحظة  
اللعنة l'exécration ، الاحتفال célébration من جهة تقابله الكراهية من جهة أخرى  
وهنا تصبح الجروح الرمزية والحقيقية جزءا هاما من مخزون أرشيف الذاكرة الجماعية<sup>2</sup> .

إضافة إلى العلاقة الملتبسة بين الذاكرة والخيال ، باعتبار سؤال الهوية لا ينفصل عن  
الممارسة السردية التي يجد الإنسان من خلالها جوابا عن هويته في الحكي الذي يمثل فيه  
المتخيل دورا فاعلا في التاريخ وهنا تكون الذات أمام مهمة تشكيل التاريخ باعتبارها ذاتا  
قادرة ومؤهلة للحكي وهذا ما حلله ريكور في أنثروبولوجيا الإنسان القادر التي حلل من  
خلالها ريكور الهوية مبينا الدلالات المتفرعة بين عين الهوية الثابتة وذات الهوية القابلة  
للتشكل<sup>3</sup> ، دون أن يغفل الإيديولوجيا كسيرورة متخفية ومعقدة تسعى إلى التلاعب بالذاكرة  
من خلال تحريف الواقع بفعل أنساقها الرمزية المحايثة للفعل والتي تسعى إلى التأثير على  
الفهم الصحيح للعالم الإنساني ، أين تعتبر الثقافي المستوى الأكثر عمقا للتأثير الإيديولوجي  
أين تقدم الإيديولوجيا نفسها كحارس للهوية يبرر في الوقت نفسه رمزيا هشاشة الهوية<sup>4</sup> في  
حين أنها تسعى لتبرير شرعية السلطة التي تكون في علاقة عضوية معها ( علاقة الجزء  
بالكل ) وتسعى دوما إلى أدلجة L'idéologisation الذاكرة من خلال مستوياتها العملية

<sup>1</sup> - Ibid. , P 98

<sup>2</sup> - Ibid. p 99

<sup>3</sup> - يحلل ريكور هذه التفرقة في مواضع عدة : يمكن العودة إلى :

-Ricoeur Paul , La Mémoire , L'Histoire , L'oubli , Ed : du Seuil , paris , 2000 , pp 99/100 et p127

<sup>4</sup> - Ibid. pp 99 / 100

التي يتم فيها التحكم في الوظيفة السردية la fonction narrative للذاكرة التي تتصل بالهوية والسرد والتصوير السردى Configuration narrative<sup>1</sup> وحب الحقيقة إلى مستوى الرهانات الأخلاقية - السياسية éthico-politique والذاكرة الموجهة إلى المستقبل ، الذاكرة التي تجد نفسها أمام صعوبة الكلام عن الماضي بمسؤولية ، حيث هناك صراع بين الذاكرة الفردية والجماعية ، وهنا تتحدد الذاكرة الحية التي لا تختزل في موضوع ، التي تعالج الحزن باعتبارها ذاكرة ملزمة Mémoire Obligée يحتم عليها إلزامها أن تتحول إلى مشروع العدالة باعتبار واجب الذاكرة كما يرى أرسطو هو هو واجب يتأسس على إقامة العدل لآخر غيرنا Le devoir de mémoire est le devoir de rendre justice, par le souvenir , à un autre que soi<sup>2</sup>

لأن مقدار تناهي الإنسان يكمن في حقيقة اكتشاف ذاته التي لا تتجلى بذاتها إلا ضمن فهم علاقتها بالعالم ، والعيش مع الآخر في الزمن وفي العالم أي ضمن موروثات منحدره من التاريخ كسابق عن الوجود وهنا تطرح مسألة الإيمان بهذه الموروثات وقبولها كأحكام مسبقة أو كحقيقة قبل تحليلها ونقدها ، وهنا تطرح أيضا مسألة موقع الذات ضمن الصيرورة التاريخية والتماسف مع هذه الصيرورة بالشكل الذي يجعل فهمنا لذاتنا وتشكل الوعي مرتبطا بالماضي ونكون أمام تعذر حدوث التماسف مما يحتم على الذات الاعتراف بحقيقتها كذات قاصرة على تشكيل وعيها خارج الماضي ، باعتباره البعد الذي يشوه الحقيقة وإقصاءها لأنها لا تحوز الحرية التي تؤهلها لسيادة ذاتها في حاضرها الذي يفترض أن يكون حيا . يحاول ريكور إخضاع تتبع الحقيقة هيرمينوطيقيا و إعادة هيكلة الفهم الأنطولوجي كما بدأ مع ( غادامير وهايدغر ) رغم الاختلافات التي تميزه عنهما إلا أنه قدم هيرمينوطيقا الانفتاح والنقد للعالم كنسق لما هو ممكن يفتح على النص .

<sup>1</sup> - Ibid. p 103

<sup>2</sup> - Aristote , Ethique à Nicomaque , Livre V , cité dans : Ricœur Paul , La Mémoire , L'Histoire , L'oubli , Ed : du Seuil , paris , 2000 , p108 .

الحقيقة فضاء تداخل السرد والتاريخ ، أين يقبل المتلقي خيالية الحقيقة السردية بدهاءة في نطاق السرد ، كما ينتظر القارئ الحقيقة السردية كما هي / سرد الحقيقة في نطاق التاريخ ، وبين النطاقين ( السرد والتاريخ ) هناك دوما سؤال يحاول البحث عن الموضوعية في الحقيقة التي تتأرجح بين عواطف السرد وذاتية المتخيل ، ومشاعر الانتماء التاريخي ، يحاول ريكور تحليل الحقيقة في علاقتها بالانتماء المنهجي و الضرورة الابستمولوجية الملازمة للتاريخ ، وتحليل الحقيقة كماض حاضر في الذاكرة من خلال استثمار فينومينولوجيا التذكر التي لا يمكنها تجاهل فخ المخيال *Le piège de l'imaginaire* الذي يصاحب دوما كتابة التاريخ ، وازدواجية الذاكرة ( اللإرادية الواهمة *hallucinatoire* والإرادية ) ، وهنا يتم الحديث عن الخط الفارق الذي يفصل بين الذاكرة والخيال ، أين تعتبر الحقيقة متضمنة في استهداف أشياء الماضي *La vérité est impliquée dans la visée* *de la chose passé* و تتحدد الحقيقة بالذاكرة باعتبار هذه الأخيرة تمثل عظمة معرفية *La vérité spécifie la mémoire comme grandeur cognitive* حيث ينتهي مجهود التذكر في عالم الاعتراف و تعلن من خلالها الحقيقة عن نفسها كمطلب يمثل الوفاء *Fidélité* وكحقيقة تتجسد في الوفاء للذكرى ، الذي يتحدد في البعد الإبستيمي الحقيقي الصدقي للأورتوس لوغوس - *Vérité épistémologique*<sup>1</sup> أو المسار المستقيم للذاكرة .

كما يتناول ريكور في الذاكرة الخاضعة للأرشفة *La mémoire Archivée* وفي الزمن التاريخي *Le temps historique* تحديدا ، المسار الابستمولوجي و موقع الحقيقة بين التاريخ و فعل الكتابة والوفاء للذاكرة ، والعبور التاريخي لزمان الذاكرة من الذاكرة الحية إلى الوضع البراني للمعرفة التاريخية *La transition de la mémoire vive à la position*

<sup>1</sup> - Ibid, p 66

Extrinsèque de la connaissance historique<sup>1</sup> كحقيقة تاريخية تعتبر حصيلة الجمع بين التأريخ كفعل حاضر والشهادة المنحدرة من الماضي بفعل الذاكرة .

في الصفح الصعب Le Pardon difficile الذي يعتبره ريكور عصب مجهوده الفكري في الذاكرة ، التاريخ ، النسيان ، باعتباره يتعلق بمسألة تمثيل الماضي على مستوى الذاكرة والتريخ مع الخوف من النسيان<sup>2</sup> يتطرق ريكور للصفح Le Pardon كضرب من المصالحة مع الماضي وكأفق وساطة وتشارك بين الذاكرة والتاريخ والنسيان ، حيث يحيل إلى ازدواجية الثنائية التي تبدوا متنافرة بين الذنب و الصفح وتظهر في الاعتراف بالخطأ l'aveu de la faute وإنشاد الصفح L'hymne au pardon<sup>3</sup> وانطلاقاً من معادلة الصفح وتحليل العمق : الخطأ la profondeur : la faute<sup>4</sup> إلى السمو العفو hauteur : le pardon<sup>5</sup> إلى تحليل مرور الخطأ في المؤسسة من خلال القاعدة الاجتماعية للتجريم وتقسيم الذنوب إلى إجرامي غير قابل للتقادم ، وسياسي ، وأخلاقي<sup>6</sup> وصولاً إلى الصفح في مرحلة التبادل Le relais de l'échange حيث الاقتصاد في الهبة/ العطية l'économie du don وتحليل الهبة / العطية والصفح ، وصولاً إلى العودة للذات والبحث عن وجهة الصفح من خلال الوعد والذاكرة السعيدة والنسيان السعيد هذه المسارات المتشعبة العميقة التي يحل فيها ريكور الحقيقة في ارتباطها بالوفاء حيث يكون الصفح وسيطاً بين الذاكرة والنسيان لأن الإنسان المتألم هو نفسه الإنسان المؤهل للصفح وهو نفسه الإنسان المميز بين الخطأ والصواب .

<sup>1</sup> - Ibid. p191

<sup>2</sup> - Ibid. p 593

<sup>3</sup> - Ibid , P 593 .

<sup>4</sup> - ibid p 595

<sup>5</sup> - ibid , p 603

<sup>6</sup> - ibid , p 608 à 618

## الاعتراف و إيتيقا الذاكرة العادلة :

من الأهمية بمكان الإشارة إلى أن الاعتراف كاهتمام فلسفي لا يعد نتيجة حتمية نهائية لمساره الفكري وإنما هو في حد ذاته مسار فكري انخرط فيه ريكور مبكرا ، حيث يعتبر الاعتراف خيطا ناظما نجد له حضورا في كل أعماله وليس في مؤلف مسارات الاعتراف فقط ، لأنه عندما كان يتحدث عن الرمز كوسيط تبادلي / تواصلية ... إنما تحيل الوساطة إلى مفاهيم ( الشهادة ، الوعد ، العطية / الهدية ، الهبة ، المأدبة ... ) وهي كلها تحيل إلى الاعتراف الذي يراه ريكور تبادليا في وضعه الأصلي المغتصب .

يظهر الاعتراف من خلال الوعد La Promesse كفعل مستقبل والذاكرة كماض يتم استحضار حملته المؤلمة التي كثيرا ما تكون في علاقة مضطربة مع النسيان الذي يأبى أن يغادر الذكريات أمام سؤال الصفح كسؤال ملح يتعلق بالانفتاح على الغير في علاقة إيتيقية ، غير أنه يتوجب التفكير بهما معا ضمن الحاضر الحي للاعتراف بالذات Le Présent vif de la reconnaissance de soi بفضل سمات مشتركة بينهما<sup>1</sup> وهما يكون الوعد في علاقة مضطربة أخرى مع الذاكرة نظرا للخطر الذي يمثله النسيان واحتمال الخيانة ( خيانة الذاكرة ) ، دوامة معقدة تستدعي الوفاء كقيمة تمكن من : الوفاء للذاكرة من خلال عدم النسيان والوفاء للوعد من حيث الالتزام ، التزام أخلاقي يعكس المسؤولية تجاه الآخر ويعكس أيضا تجليات الإنسان القادر على القول والفعل الإنساني .

يحاول ريكور تحليل مسارات الاعتراف Parcours de la reconnaissance من خلال العودة إلى استثمار المخزون اللغوي لإخراج المعاني المتضمنة في الاعتراف في ارتباطاتها بالذات والحياة منطلقا من التعارف بين الذات وعمليات الحكم والتصور والاستيعاب إلى الذات عينها / نفسها / ذاتها، مع مراعاة ما يتضمنه الجمع من فوارق تفرق الذاتية عن العينية إلى تعرف هذه الذات على الغير ( عالم الأشياء والناس ) والآخر ( كذات أخرى )

<sup>1</sup> - Ricœur Paul , Parcoures de la reconnaissance , Editions Stock , paris , 2004 , p 165

ترحال ريكور بين الألسن والاهتمام بالجانب المعجمي الدلالي مجهود ربما حاول من خلاله ريكور سد الفراغ المفاهيمي الحاصل في الدلالات الفلسفية التي لم تستطع استيعاب الدلالات اللغوية ، ولهذا كانت العودة إلى التراث الإغريقي من خلال أفلاطون ومفهوم التعيين والحديث من خلال ديكرت ومفهوم التمييز الذي يرى فيه ريكور خطأ فاصلا بين الاعتراف واللاعتراف وفي الوقت نفسه تمهيدا مهما للاعتراف<sup>1</sup> ، نجد ريكور غالبا ما يعود إلى الكوجيتو الديكرتي وبعده الأنطولوجي لتأسيس البعد الأخلاقي الذي يعد تريباقا لهذا الكوجيتو المجروح من طرف فلسفات رفض التأسيس ، وكذا الألماني كانط الذي حدد مفهوم الاعتراف على جهة الربط مع الزمان ، إلى الاعتراف بالذات والعودة إلى صلب الموروث الإغريقي الذي يتضمن مقولة المسؤولية والاعتراف بتبعية الفعل<sup>2</sup> هذا لا يعني تقديس الذات وتنزيهها ، ولا احتقارها وإذلالها ، فالذات الإنسانية : فاعلة<sup>3</sup> خطائة ومسؤولة مسؤولية أخلاقية والذات القادرة على تحمل تبعية الفعل التي هي ذات العين *Soi même* التي تحيل إلى الهوية الذاتية المنقوصة كانطيا ، ولهذا تم الاهتمام بالكوجيتو لا من حيث مباشرته ووضوحه أو شفافيته بل من حيث جرحه حيث أصبح الكوجيتو الجريح التأويلي الذي هو في علاقة وطيدة مع الرمز والأسطورة قائما على الوساطة والضبابية والشهادة التي تحيل إلى الإنسان القادر الذي يشهد على قدرته<sup>4</sup> وبالتالي فهو يعترف بقدرته مثلما اعترف بمسؤوليته وهنا يتضح ارتباط الاعتراف بالمسؤولية والشهادة ، رغم اختلافات سياقات التداول بين الاعتراف والشهادة إلا أنها تمثل نوعا من الاعتراف<sup>5</sup> باعتبار الشهادة تتضمن أيضا الامتتان مقابل المعروف أو العطية / الهبة *Témoigner par de la gratitude que l'on est redevable envers quelqu'un de ( quelque chose , une action)*<sup>6</sup>

<sup>1</sup> - Ricoeur paul , *Parcours de la reconnaissance* , p 52

<sup>2</sup> - *ibid* , p 122

<sup>3</sup> - يربط ريكور الذات بالفعل ، الذات الفاعلة لا تكتشف ذاتها وهويتها إلا عن طريق الفعل : الكائن بلغة هايدغر عند ريكور هو فعل *Agir* أما عند هايدغر فهو *هم Sorge* ( يمكن العودة إلى تقديم عمر مهيل لكتاب ريكور : بعد طول تأمل - ترجمة فؤاد مليت - ص 11 .

<sup>4</sup> - *ibid* , p 153

<sup>5</sup> - *ibid* , p 154

<sup>6</sup> - *ibid* . , p 27 (L' Introduction )

الاعتراف من الصراع إلى التبادلية وضمن شروط البينذاتية العادلة :

الاعتراف كمبحث إنساني عرف تأخرا لافتا في الفلسفة من حيث التداول مقارنة بحقل الدراسات الاجتماعية والأنثروبولوجية التي تلقفته مبكرا واشتغلت عليه رغم افتقارها إلى آليات منهجية عدة إلى أن حضوره كان معتبرا خاصة فيما يتعلق بالاشتغال البراديجمي على المفهوم ضمن الحياة اليومية ، ولعل تأخر التداول الفلسفي للمفهوم يعتبر من ضمن الأسباب التي صعبت من تبادليته .

يعمد ريكور إلى اشتقاق تبادلية *La réciprocité* الاعتراف انطلاقا من تحليل اللاتطابق / اللاتجانس أو الاختلاف *la dissymétrie* التي تعتبر طبيعة أصلية في العلاقة بين الذات والآخر معتمدا على الفينومينولوجيا التي حاولت تجاوز اللاتطابق من خلال قراءة هوسرل في التأملات الديكارتية التي تعتبر فينومينولوجيا في الإدراك وقراءة ليفيناس للوجه وتحريم القتل والمسؤولية في الشمول واللانهاية *Totalité et infini* التي تعتبر فينومينولوجيا إيتيقية أو فلسفة أولى مضادة للأنطولوجيا ، مؤكدا على أن اللاتطابق لا ينتهي وبالتالي يستحيل تجاوزه باعتبار هذا التجاوز مسعى لتأسيس التبادلية<sup>1</sup>

ومن المقاومة الإيتيقية وتحريم القتل عند ليفيناس إلى إمكان القتل كموضوع تنطلق منه التصورات السياسية عند هوبز باعتبار "الغير هو الكائن الوحيد الذي أقدر على قتله *Autrui est le seul être que je peux vouloir tuer*"<sup>2</sup> ، يعود ريكور للاهتمام بالاعتراف من خلال بالرغبة التي يتناولها انطلاقا من مفهومها عند هوبز كون الاعتراف رغبة تنطلق من أنانية الخلجات والانفعالات الذاتية ( الخوف ، الحقد البحث عن الأمن ، المصلحة والبحث عن الشهرة ... الخ ) التي تكون دافعا إلى الرغبة في الاعتراف وهنا تكون الرغبة في الاعتراف ممزوجة بأنانية براغماتية دافعها الخوف من الزوال والرغبة في البقاء

<sup>1</sup> - Ricœur Paul , *Parcours de la reconnaissance* , p 228

<sup>2</sup> - *ibid* , p 234

وتحقق المآرب هذه التصورات التي يسميها ريكور تحدي هوبز Le défi de Hobbes باعتبار هذا الأخير ألقى تحد رئيس Un défi majeur في وجه الفكر الغربي وخاصة في المجال السياسي<sup>1</sup> خاصة فيما يتعلق بالحياة البهيمية للبشرية وفكرة التخلي التلقائي عن الحق الذي يحلله ريكور مقابل العطية والوعد اللذان يمكنان من انتقال الحق أو التنازل عليه تبادليا شريطة الاعتراف بالآخر كمساو له بالطبيعة Comme son égal par nature وهذا ما يمكن من تطابق قانون الطبيعة La loi de nature مع حالة الطبيعة L'état de nature ويصبح الاعتراف حسب قانون الطبيعة يحد من حالة الخوف والحذر في حالة الطبيعة وهذا بفضل التخلي التلقائي عن الحق وتبادلية العقد<sup>2</sup> المؤسس على الوعد التعاوني Promesse mutuelle الذي يحيل إلى الغيرية الغائبة التي ينبغي أن تشارك الإنية ضمن علاقة حقوقية باعتبار الحق هو ما نستطيع فعله ويهم الغيرونها يستدعي ريكور لينتز في فكرة الفرح لفرح الغير se plaire dans la félicité d'un autre ، وبهذا لا يكون الحق ذاته هاجسا تاريخيا مفهوما لفكرة الاعتراف المتبادل إنما يعد الربط بين الإنية والغيرية La jonction entre ipséité et altérité متضمنا في فكرة الحق ذاتها<sup>3</sup> ، في حين نجد المقاربة الهيجلية للاعتراف وخاصة هيجل بينا à l'époque d'Iéna\* تسير في منحى مخالف تماما حيث تحل الرغبة المعترف بها Le désir d'être reconnu محل الخوف والموت<sup>4</sup> ، و يتأسس الاعتراف على الصراع الذي يقدمه درس العلاقة الجدلية بين السيد والعبد والتي غالبا ما تكون نهايتها مؤسسة على الاعتراف المتبادل والاحترام الذي يتحقق في دولة القانون والمؤسسة<sup>5</sup> ، هذا التوجه الذي يميل إليه ريكور مقابل هوبز لأنه رأى في

<sup>1</sup> - Ibid , P 226

<sup>2</sup> - Ibid , P 248

<sup>3</sup> - Ibid , P 251

\* - على خلاف قراء هيجل الذين يعتمدون على ألكسندر كوجيف يعود ريكور إلى قراءة هيجل بينا في الاعتراف إلى الشارح جاك تامينييو خاصة في تبادلية الاعتراف ضمن يقول ريكور

"... pour ma part je m'appuie sur les travaux de jacques taminiaux dans sa présentation du system de la vie éthique de Hegel ... " Voir: Ricœur , Parcours de la reconnaissance , P 256

<sup>4</sup> - Ibid , P 226

<sup>5</sup> - Ibid , P 253 .



التصور الهيجلي الأقرب إلى الإنسانية باعتباره مهد للعلاقات الإنسانية بين الذات والآخر وتكلم عن الحب وصلات القرابة ... الخ .

يندرج تجاوز الصراع من أجل الاعتراف إلى الاعتراف المتبادل في صلب التأسيس الفلسفي للاعتراف الذي يحاول ريكور من خلاله استئناف التصور الهيجلي نقدياً أو ما يسميه ريكور باللحظة الهيجلية للتعرف \* *Le Moment hégélien de l'Anerkennung*<sup>1</sup>، التي يعتبرها ريكور جواباً عن التحدي الرئيس الذي وضعه هوبز في الفلسفة السياسية الغربية<sup>2</sup> إضافة إلى استكمال نظرية الاعتراف الذي لا يكون خارج التبادلية التي تعتبر أصل العلاقات الإنسانية التي تستدعي بعد الغيرية حيث يعد الآخر حاجة ملحة في تكوين الهوية الذاتية ، هذا البعد الذي أغفله هوبز وأشار إليه هيجل الذي ساهم بجداية السيد والعبد في نقل الاعتراف من التنظير إلى الإجراء السياسي تحديداً رغم حضور الصراع كثابت في التصورات الهيجلية إلا أنه يعتبر مدخلاً للعديد من الآفاق الإيتيقية والسياسية التي تظهر من خلال اعتماد كل التصورات الفلسفية التي تناولت مسألة الاعتراف على الأرضية الهيجلية التي كانت معلماً مشتركاً لتأسيس نظريات سياسية / إيتيقية كبرى حول الاعتراف ، تختلف في مساراتها وتوجهاتها ولكنها تتخذ من فكرة الصراع من أجل الاعتراف أرضية مشتركة لمناقشة الاعتراف في اليومي الإجرائي ومجالات الممارسة والفعل ومن ضمن هذه التصورات يمكن الإشارة إلى أكسل هونيث الذي اتخذ من الصياغة عنواناً لمؤلف استنتق من خلاله باثولوجيا الحياة الاجتماعية والقانونية في مسار تناول كان فيه الاعتراف يجمع بين الاعتماد على النسق الهيجلي من خلال الوفاء لغرضه والنقد الهيجلي من خلال محاولة التخلي عن ميتافيزيقا المطلق ( خاصة ما تعلق منها بمبالغة هيجل في مسألة الوحدة التي تجعل الذات تعارض ذاتها في حالة التمايز ) ، هذه الاستحضارات النسقية *Systematique*

\*- نذكر اللفظة *Anerkennung* التي تعني التعرف كما أوردها ريكور يمكن العودة إلى :

Ricœur Paul , *Procures de La Reconnaissance*, op.cit. , p 253

<sup>1</sup> - ibid , 223

<sup>22</sup> - ibid , 226

للهيجلية التي يصفها ريكور بإعادة تحيين Réactualisation الهيجلية ، ويدين فيها لأكسل هونيث \* <sup>1</sup> ويعود إليه من أجل تحيين تاريخية الصراع التي تعد مفتاحا لفهم المجال السياسي / القانوني اعتمادا على القراءات الأنثروبولوجية لأكسل هونيث للنسق الهيجلي واقحامها في صلب النظرية الاجتماعية ذات التوجه المعياري الأخلاقي .

انطلاقا من هذا التوجه يحاور ريكور أكسل هونيث في عدة نقاط مفصلية تعتبر جوهر نظرية الاعتراف عند هونيث : الصراع من أجل الاعتراف والحب La lutte pour la reconnaissance et l'amour أين يمكن للحب أن يخلق تداوتا بين الذات والآخر المختلف هذا " النموذج الأول الذي يتضمن سلسلة علاقات العشق والصدقة والعائلة La gamme des rapports erotique , amicaux ou familiaux ويقتضي روابط وجدانية قوية بين عدد محدود من الأشخاص " <sup>2</sup> وهو المرتبة ما قبل الحقوقية للاعتراف المتبادل التي نجدها عند هيجل في " أن تكون نفس /عين ذاتك في غريب Etre soi – même dans un étranger " <sup>3</sup> ، كما يحلل ريكور ألم الرغبة التي حلها هيجل بناء على تحليلات سيمون فايل وعرفت باسم Trieb أو القوة السابقة عن الرغبة التي هي رغبة في رغبة الآخر Le désir en tant que désir du désir de l'autre والفراق والتلاقي كشكلان للصدقة <sup>4</sup> ، والألم المتولد عن انعدام الاعتراف الناتج عن غياب الحب وما يصاحبه من خيبة ، إضافة إلى تحليل الحب الذي تم وضعه تحت راية مؤسسة الزواج والأبوة وتأملات في الرغبة و الولادة والتبني والاختيار و ذكريات الطفولة والاعتراف بالذات ضمن التسلسل

\*- يقر ريكور بفضل أكسل هونيث الذي أخذ عنه أكثر من عنوان لدرجة أنه اعتبر فصل ( تحيينات / استحضارات حجة هيجل بينا Réactualisation de l'argument de Hegel à Iéna ) مناضرة مع هيجل وهذا ما يظهر فعلا من خلال مناقشة ريكور لمسائل : الصراع من أجل الاعتراف والحب La lutte Pour la reconnaissance et L'amour و الصراع من أجل الاعتراف على الصعيد الحقوقي La lutte pour la reconnaissance au plan juridique ( يمكن العودة إلى

Ricœur Paul , Procures de La Reconnaissance, op.cit. , p 276 ... p 285 , Et P 287

<sup>1</sup> - ibid , 273

<sup>2</sup> - ibid. , 276

<sup>3</sup> - ibid

<sup>4</sup> - ibid , p 278

النسبي se reconnaitre dans le lignage<sup>1</sup> وضمن تحليل الحب الإباحي L'amour érotique والعاطفة يصل إلى العاطفة الزوجية L'affection conjugale التي تبني مؤسسة / مشروع الأهل Le Projet Parental وتسمح للأزواج بالاعتراف المتبادل لا لكونهم مجرد منجبين أبناء de simples géniteurs بل كونهم أهل للأبناء هذه التبادلية في الاعتراف التي هي نفسها الاعتراف النسلي La reconnaissance filiale الذي يعطي المعنى للاعتراف بالذات عينها ضمن النسل La reconnaissance de soi-même dans la filiation<sup>2</sup>

الصراع من أجل الاعتراف في المجال الحقوقي La Lutte pour la reconnaissance au

plan juridique المأمول من هذا النوع من الصراع هو الانتقال إلى الاعتراف المتبادل ضمن العلاقة الحقوقية ضمن سيرورة تكوين الإرادة الكلية وتحليل الدولة ككيان معترف به والتطلعات المرتبطة بالعلاقة الحقوقية بناء على الاحترام والثقة ، وصولا إلى الاعتراف الحقوقي الذي تصوره هونيث في فهم الذات بصفتها حاملة للحقوق الذي لا يتحقق إلا بمعرفة الذات للالتزامات المعيارية التي تتعهد بالامتثال لها تجاه الغير<sup>3</sup> ، لهذا يعتبر الاعتراف الحقوقي المتبادل هنا متوقفا على " توسيع دائرة الحقوق المعترف بها للإشخاص وإثراء / تدعيم القدرات / المؤهلات التي تعترف بها الذوات لأنفسها ، وهذا هو التجرد من التاريخ الثقافي الذي يمكن من التطور التاريخي في المجال الحقوقي وتوسيع دائرة الحقوق والاهتمام بالقدرات الفردية وهذا ما يعد أيضا انتقالا اجرائيا للحادثة<sup>4</sup>

Reconnaissance mutuelle Estime sociale الاعتراف المتبادل والتقدير الاجتماعي

هذا الذي يسميه ريكور النموذج الثالث للاستحضار النسقي الهيجلي عن هونيث أين يحتل التقدير وظيفة جمع ضروب الاعتراف المتبادل التي تتجاوز مسألة التساوي في الحقوق بين

<sup>1</sup> - ibid , pp 283 / 284

<sup>2</sup> - ibid , p 286

<sup>3</sup> - ibid , p288

<sup>4</sup> - ibid , PP 288 / 289

الذوات الحرة ، والانتقال إلى القدرات الشخصية المتعلقة بأشكال الاعتراف المتبادل ، هذه المسألة التي يرى ريكور أن هونيث لم يخصص لها إلا صفحات قليلة ولم يخرج من أفق القيم المشتركة ، وهنا يربط ريكور التقدير الاجتماعي بالشروط التأويلية المحايدة للصفة الرمزية للوسائط الاجتماعية *conditions interprétatives solidaires du caractère symbolique des méditations sociales*<sup>1</sup> ، إلى تحليل الهوية وأنظمة الاعتراف والعودة إلى مارك فيري حيث " القريب هو دائما معترف به حتى دون أن يعرف Le prochain est toujours déjà reconnu sans même avoir été connu"<sup>2</sup> وتحليل الأنساق المنخرطة في النشاط الاجتماعي ، ينخرط ريكور في محاورة تصورات سياسية والاجتماعية حول العدالة والتواصل والإيديولوجيا من خلال صورة الخير المشترك وتصورات أنماط المدن في التصورات الدينية والسياسية والاقتصادية<sup>3</sup> ، إلى تحليل العنف والسلطة والهوية التي تلازم الأشكال التبادلية للاعتراف و تبلغ مداها في أفقية التعايش وهنا يستحضر ريكور غادامير ومسألة الاعتراف بالفضل *Reconnaissance de supériorité*<sup>4</sup> التي تمكن من الاعتراف بالقيم والعقائد المشتركة ضمن علاقة دائرية يكون من خلالها فعل الاعتراف مشاركة في امتحانات التأهيل طيلة أشواط التبرير<sup>5</sup>.

تعتبر التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف *Multiculturalisme et Politique de la reconnaissance* الشكل الأهم للصراع من أجل الاعتراف الذي يتناوله ريكور بالتحليل ، كون الرهان المشترك بين الصراعات الثقافية هو الاعتراف بالهوية في المجال الاجتماعي ، الذي يتوقف على التقدير العمومي ( المساواة في التقدير ) في الفضاء السياسي ، وكجواب

<sup>1</sup> - ibd , p 296

<sup>2</sup> - ibid , p 297

<sup>3</sup> - إضافة لهونيث وجون مارك فيري وهابرماس ويستدعي ريكور تصورات عديدة لمناقشة الخير العام المشترك والعدل من خلال عودته إلى أوغسطين في مدينة الله ومدينة الإلهام ، والعقد الاجتماعي لروسو ، ومدينة التجارة عند آدم سميث يمكن العودة إلى :

Ricœur Paul , Procures de La Reconnaissance, op.cit. , pages ( 301, 302, 303)

<sup>4</sup> - ibid , p 309

<sup>5</sup> - ibid , p 310

عن سؤال : متى يحق للذات أن تقول أنها معترف بها ؟ يحيلنا ريكور إلى نظرية الدولة عند هيجل ليصل إلى أن " الدولة هي حقيقة الحرية الفعلية التي تتمثل في فردية الشخص ومصالحه الخاصة المتطورة والاعتراف بها .كمصلحة من مصالح الكلي الذي تنشط لخدمته وتعترف به كروح جوهرية وكغاية قصوى " <sup>1</sup>

تطوير نظرية الاعتراف لا يكون إلا تبادليا ، هذه التبادلية التي افتتح ريكور تحليلها بالعودة إلى روسو في عبارته البديعة " ما إن تعرف إنسان إلى آخر باعتباره حساسا ومفكرا يشبهه ، حتى تكون هناك رغبة أو حاجة في مشاركته الأحاسيس والأفكار ولهذا يبحث هذا الكائن عن شروط المشاركة ، Sitôt qu'un homme fut reconnu par un être sentant , pensant et semble à lui , le désir ou le besoin de lui communiquer ses .. sentiment et ses pensées lui en fit chercher le moyens " <sup>2</sup> .

**الاعتراف من الصراع إلى الحقيقة والسلم أو الاعتراف الرمزي العادل : يصرح ريكور أن الهدف من تحليل مسارات الاعتراف أن " البديل عن فكرة الصراع في مسارات الاعتراف المتبادل يتوجب البحث عنه ضمن تجارب السلم للاعتراف المتبادل اعتمادا على وسائل رمزية بعيدة عن النظام الحقوقي والمبادلات التجارية <sup>3</sup> ، هي أوضاع السلم التي يقول ريكور أنه يؤولها انطلاقا من مؤلف " ثمن الحقيقة لمارسال هيناف Marcel Hénaff " فضلا عن كل الشخصيات المركزية التي تناولها <sup>4</sup> ، أين يتم استبدال تبادلية الاحتقار والكرهية بتبادلية الكرم والكرم المضاعف الذي يعني الجود والعطية / الهبة .. ومقولات إيتيقية تعبر عن دائرة إيتيقية جديدة يحلل من خلالها : الإحسان L'agapè كحالة سلم تختلف عن العدل كونها لا تخضع لاعتبارات الموازنة ، أين تكون الصداقة أيضا حالة السلم الأقرب للإحسان ،**

<sup>1</sup> - ibid , p 317

<sup>2</sup> - Rousseau , Essais sur L'origine de langues , Cité par ; Ricœur , Parcours de la reconnaissance , op.cit. , Troisième Etude , p 325

<sup>3</sup> - ibid , p 319

<sup>4</sup> - ibid

الصدافة التي احتلت حيزا هاما في الأخلاق النيقوماخية من حيث توجهها نحو بحث شروط الاعتراف المتبادل ، وكانت كضرب من ضروب الاعتراف والتعارف العادل بين أشخاص إنسانية اعترفت بهم لأنهم يشتركون فيها بعدما لم تعترف بهم صلات القرابة<sup>1</sup> ، وهنا يكون الإحسان خطاب شكر يدعوا نفسه ويتجه نحو العدل ( الذي يحتاج ) لأنه يوحد بين الحب والعدل<sup>2</sup> . إلا أن الإحسان فقد صفاءه في حين فقد العدل أمانه ، وهذا ما يحتم العبور إلى

تحليل العطية والعطية المضادة ومنطق التبادلية don et du contre don et la

logique de la réciprocité انطلاقا من محاولة في العطية Essai sur le don لمارسال

موس وتأويل التبادلية كمفتاح لفهم الاعتراف<sup>3</sup> ، أين تصبح تبادلية العطية تحيل إلى

الاعتراف باعتبارها جودا كونها تمكن من المرور من الحلقة الفارغة Cercle Vicieux

للتأثر / الانتقام والمعاملة بالمثل في الإساءة méfait versus contre-méfait ، إلى

الحلقة الكاملة الغنية للعطية Cercle vertueux du don ( عطية مقابل عطية مثلها

don versus contre don) وهذه هي التضحية التي تفتح أفق التبادلية الموجبة La

réciprocité positive ، التي تمكن من تجاوز ذهنية الثأر ومنطق السن بالسن أو قتل

القاتل Tuer celui qui tué التي تحول المنتقم إلى قاتل ، وتجاوز الإيذاء الإيتيقي

L'agression éthique \*<sup>4</sup> لأن الانتقام لا يعتبر أبدا حقا من حقوق الإنسان ، ولهذا كان

تبادل العطية والاهتمام بشكل وصيغة التبادلية كمسألة هامة تحيل إلى إعادة تعريف

الاعتراف ونقله من الاعتراف من أجل ( أي التعريف ) ، إلى الاعتراف على جهة أي

<sup>1</sup> - ibid , p 321

<sup>2</sup> - ibid , pp 325 / 326

<sup>3</sup> - ibid , pp 327 / 328

\*- يحيلنا ريكور في هذه المسألة مجموعة من التصورات التي تناولت مسألة المعاملة بالمثل التي نجدها حاضرة عند هيجل في : قوة السلب في الجريمة La puissance du négatif dans le crime وكذا فرونسا تريكو François Tricaud من خلال السلب الإيتيقي L'agression

éthique وكذلك رايمون فيرديي Raymond verdier في فكرة دور الانتظام الاجتماعي المطبق من طرف الانتقام ضمن ممارسات مجتمعات عديدة Le rôle de régulation sociale exercée par la vengeance dans les pratiques de certaines sociétés

<sup>4</sup> - ibid , p 331

الاعتراف المتبادل Celui que reconnaitre au sens de la reconnaissance  
mutuelle<sup>1</sup>

لأن التبادل في العطية يختلف عن تبادلية السوق التي هي مبادلة دون تكافل  
Réciprocité sans mutualité أو تعاون كما أن العطية تتعالق مع الكرم  
والإحسان وعدم انتظار الرد بالمثل " أن تقدم عطية بالمثل ، معناه أن يتم الاعتراف بكرم  
المانح الأول بإشارة مقابلة من المبادلة ، وهذا هو اعتراف بعلاقة تعتبر الهدية السابقة حاملا  
لها " <sup>2</sup> ، وبما أن تبادلية الاعتراف تكتمل في تبادل العطاءات L'échange des dons  
التي تطرح مفارقة باعتبار التبادل غالبا ما يرتبط بثمن مهما كان إنسانيا ، ومن جهة أخرى  
ينفقت ما هو إنساني حقا من أي ثمن ! مفارقة غريبة يعود فيها ريكور إلى الإشادة بعمل  
مارسال هيناف le prix de la vérité الذي وجد فيه حلا لما سماه لغز العطية التبادلي  
الرمزي énigme du don réciproque cérémonial بالعودة إلى فعل الاعتراف المتبادل  
الرمزي <sup>3</sup> ، حقيقة هذه المفارقة طرفها الأول مارسال موس وتصور العطية بلا ثمن Sons  
prix التي عاد إليها مارسال هناف وهي في الحقيقة كذلك بلا ثمن لكن من حيث هي  
حقيقة الكرامة الإنسانية التي تنفقت من كل قيمة ومن كل ثمن ربما نجد هذا في الكانطية (   
الواجب / الشيء لذاته Pour soi ) ولكنها أكثر ترنسندننتالية من هذا لأن العطية هنا هبة  
ترمز لنفسها في الهدية se symbolisant dans le cadeau وتعبّر عن علاقة تعاونية /  
تكافلية هي اعتراف تعترف به الإشارة / الإيماءة Le geste ، وهذا ما جعل ريكور نفسه  
يعترف بأن محاولة مارسال هناف تعتبر ثورة فكرية حولت النظر من العلاقة بين الواهب /

<sup>1</sup> - ibid , p 334

<sup>2</sup> - ibid , p 336

<sup>3</sup> - ibid , p 339

المعطي والمتلقي وفي البحث عن مفتاح اللغز لدى التكافل التبادلي نفسه إلى عملية مشتركة تسمى اعترافاً متبادلاً<sup>1</sup>

نقرأ في التبادلية الإيتيقية للقيم السابقة مسار نحو الاعتراف العادل الذي يرتقي عن الصراع إلى تبادلية القيم التي هي شراكة إنسانية في الفعل ، وانتقال من الصراع إلى السلم والبينداتية الإيتيقية العادلة المسؤولة على الآخر وهذا ما عبر عنه ريكور في موضع آخر عندما قدم للإيتيقا الصياغة البديعة " العيش الجيد مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة - vivre bien avec et pour les l'autres dans des institutions justes et de s'estimer soi-même en tant que porteur de ce vœu ..."<sup>2</sup> صياغة تعترف بالآخر وبالْحَقِيقَةُ التي يحوزها وبمسؤولية الذات عنه في فضاء العدل والعيش معا ، وهذه هي حقيقة الاعتراف العادل ، والاعتراف العادل بحقيقة الآخر تبادلية تعكس تبادلية الإنسانية التي تظهر في رمزية الهدية والوعد والعطية والصفح والتعدد الثقافي واحترام ثقافة الآخر كحقيقة ، وهنا تكمن غاية تأويلية الاعتراف الذي يرفع الذات إلى مقام العيش العادل مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة .

---

<sup>1</sup> - ibid , p 342

<sup>2</sup> - Ricœur Paul, Soi-même comme un autre, Ed : du Seuil, paris 1990, p 406.



# الفصل الثاني :

جيل التأسيس النقدي وهاجس تحرير الحقيقة:

المبحث الأول : النقد الراديكالي للعقل الآداتي وتحرير التنوير : ماركيز

هوركهايمر

المبحث الثاني : التجربة الجمالية وصناعة الحقيقة أدورنو

*Une théorie sociale Pourtant, devrait chercher à se frayer un accès à ces sphères de la vie quotidienne de l'agir social, car son principal souci est de traiter la relation à la nature intérieure et extérieure comme une donnée élémentaire de toute forme de vie sociale ....*

*Axel Honneth , Critique du Pouvoir ,trad. : Marianne Dautrey et Olivier Voirol Ed : La Découverte ,Paris , 2016 , P 365*

*La Dialectique de la raison , écrite à quatre Mains Par Adorno et Horkheimer au début des année 1940 , correspond à la tentative de Prendre acte de l'expérience historique de la catastrophe de national-socialisme sous la forme d'une philosophie "négative de l'histoire ...*

*Honneth Axel – Un Monde de déchirements : Théorie critique, psychanalyse, sociologie – trad. : Pierre Rusch et Olivier Voirol – Ed : La Découverte, Paris – 2013 –, P 167*

مدخل :

يصعب الحديث عن التواصلية النقدية لمدرسة فرانكفورت في صورتها الحالية دون العودة إلى أصولها التأسيسية الأولى وهواجسها أو حتى الاختلافات التي عرفتها في التسميات والنوعت حسب محطاتها الفكرية ( الماركسية الأوروبية / النظرية النقدية / مدرسة فرانكفورت ..) إضافة إلى تعدد المسارات الفكرية و الأطر والمنهجية لدى مفكريها مما جعلها ظاهرة مركبة عصية عن التصنيف<sup>1</sup>، فقد كانت الانطلاقة الأولى مجهودا جماعيا يتسم بحضور مشارب فكرية متعددة ومختلفة ورغم اختلاف مؤهلاتهم ومشاربهم الفكرية إلا أن اهتمامهم المشترك كان المساءلة النقدية للمجتمع وصياغة نظرية اجتماعية<sup>2</sup> تتوجه نحو تبني الحياد تجاه كل ما هو نسقي فكري أو حتى مؤسساتي في جميع أشكاله الرسمية أو المعارضة ( الدولة أو الحزب ) وتأسيس بديل نقدي كمحك لاختبار الأفكار والأحداث وتحرير المشروع الفكري الغربي، كل هذه النقاط شكلت محور اهتمام فلاسفة ومفكرين اختلفت أنساقهم ومسالكهم الفكرية وجمعهم هاجس تحرير الفكر فكانت الحركة الفكرية التي سميت في البداية " معهد الأبحاث الاجتماعية " 1923\* لتتخذ تسمية المدرسة بعد تولي هوركهايمر Max Horkheimer (1895 - 1973)\* إدارة شؤون المعهد 1930 مما شكل بدايات نظرية لفلسفة في الفعل الإنساني من وجهة نقدية لإيمانها بقدرة الفعل الإنساني على تشكيل الحياة الاجتماعية ونقد / سلب / نفي الطبيعة القمعية لكل أشكال الاغتراب والشموليات بتلويحاتها المختلفة ، وبالتالي إعادة تأسيس مفهوم جديد للحقيقة غير التي أسسها الوعي المطلق ومؤسساته ومواضعاتها الثابتة التي خلقت أزمة في الفكر و الممارسة .

<sup>1</sup> - Grandin Jean , Rationalité et Agir Communicationnel chez Habermas , in Revu Critique , N 464/465 , Paris 1986 , P523

<sup>2</sup> - Max Horkheimer , cité dans : Jay Martin , L'imagination Dialectique, Histoire de l'Ecole de Francfort ( 1923/1950) – traduit de l'américain par : E.E Moreno et A . spiquel , Ed : Payot , paris 1977 – P 7

\* - البداية كانت مع معهد الأبحاث الاجتماعية الذي تأسس بتمويل مالي خاص من فليكس وايل Felix Weil ، في 1923 حصل على اعتراف من وزارة الثقافة ، وفي 1931 تولى هوركهايمر الإشراف عليه ليتحول إلى نقد الاقتصاد السياسي ، والاهتمام بالمقاربات الاجتماعية والإنسانية وربط الفلسفة بالعلوم الاجتماعية والإنسانية .

\* - هوركهايمر ماكس Horkheimer Max فيلسوف ألماني معاصر من المؤسسين الأوائل لمدرسة فرانكفورت وكان مديرا لها في 1931 ، يعتقد أن الغرب هو نتاج متكامل ( فلسفي ، اجتماعي ، تاريخي ، قيمي وسلوكي ) من أعماله : أفول العقل 1974 ( الترجمة الفرنسية ) .

لقد كان المنطلق مجهودا فكريا ثوريا يروم التغيير إيمانا بأن وظيفة الفلسفة اجتماعية أولا - حسب هوركهايمر - وهذا لا يعني إنكار الحقول المعرفية المجاورة ( التحليل النفسي ، علم الاجتماع ، الإقتصاد ... ) التي ساهمت إلى جانب الفلسفة في تشكيل مسار المدرسة / الحركة في طور التأسيس تركيزا على الإنسان المغترب الذي يعيش في مجتمع بوصفه كلا ضديا يعج بالتناقضات وحالات الاغتراب عن أشكال الحياة التاريخية التي صنعتها الشموليات .

لسنا بصدد تقديم عرض كرونولوجي للمدرسة وظروفها التاريخية والفكرية و مرجعياتها الكبرى ولا بصدد الحديث عن أطراف المدرسة وحيثيات التأسيس ومساهمات المشارب الفكرية المتعددة ، وبعيدا عن إشكالات التسمية : هل تسمى بالنظرية النقدية قياسا إلى منهجها ذو التوجه الماركسي اليساري و ماركس الشاب تحديدا الذي وجدوا في مخطوطاته ما يؤكد اغتراب الانسان عن إنسانيته هذه الأفكار التي تساوقت مع توجهات أعضاء غالبيتهم من أصول يهودية رأوا في ماركس الشاب لسان حالهم الغائب فتوجهوا نحو نبذ الاغتراب والهيمنة الشمولية ( بورجوازية أو شيوعية ) ، رغم أنهم لم يتقيدوا بحرفية المقولات الماركسية في صورتها التقليدية إلا في المنهج ، أو حتى الهيجلية التي ينتسب إليها بعضهم في صورتها الجدلية ، أم مدرسة فرانكفورت كتسمية ألحقت بها بعد الحرب العالمية الثانية ، تبقى الخطية الفكرية الثورية ذات منزع إنساني حاول اجتراح أمراض الحضارة الغربية وأزمة الإنسان المعاصر وهذا ما جعلها من المدارس الكبرى في القرن العشرين .

يمكن الإشارة إلى بعض المرجعيات الكبرى التي شكلت مكونا فكريا لما يطلق عليه تسمية الجيل الأول في البداية إضافة إلى الارث الألماني ، ممثلا في جدلية هيجل وماركس الشاب وتحليلات ماكس فيبر السوسيولوجية والفنية ، نجد التحليل النفسي الفرويدي ، والماركسية والهيجلية الجديدة التي تبناها لوكاش Georg Lukács (1885-1971) في تحليل الاغتراب والتشيؤ و كورش ( ) وكذا يوتوبيا الأمل الإنسانية عند بلوخ (1885-1977) رغم

شيوعتها ، دون أن نغفل أهمية فينومينولوجيا هوسرل والهيرمنوطيقا الفينومينولوجية لهايدغر و جينياولوجيا نيتشه<sup>1</sup>.

ويتحدد المشروع النقدي الثوري للمدرسة من خلال التوحيد بين الفلسفة كنظر والثورة كفعل وكلاهما يتجهان نحو السياقات التاريخية والاجتماعية ونقد صور الاغتراب وكل أشكال الشموليات ، رغم أنه من الصعب تحديد السمات الفكرية لمنازع المدرسة المختلفة إلا أن هناك منطلقات فكرية شكلت فيما بعد مسارات فعلية مشتركة للمدرسة يمكن إجمالها في : - من الضروري اتصال الفلسفة بالعلوم الانسانية والاجتماعية باعتبارها نقدا يتوجه نحو التصورات السوسيولوجية السائدة وبطريقة أخرى تشكيل اتجاه يمثل فلسفة سلبية Une Philosophie Négative ضد الراهن الثقافي / الاجتماعي الذي تراه فاشلا وهنا يحظر النقد بوصفه تماسفا Distanciation مع كل ما هو موجود واقعا وفكرا / نظرية. الخ لأن لا معطى فكري يمثل الحقيقة ، وهذا يحيلنا إلى العقلانية السائدة آنذاك وحمولاتها المفاهيمية : -نقد العقلانية الآداتية / الصناعية / التقنية التي أفرزتها أنماط التفكير العلمي وميراثها الوضعي والبراغماتي الذي ادعى السيطرة على الطبيعة علميا وعمليا ونبذ التصورات الخرافية ، إلا أن هذا التوجه لم يبقى في حدود تصور الطبيعة كوسائط ممكنة بل امتد إلى الإنسان وعلاقاته ليتحول العقل العملي المسيطر على الطبيعة إلى عقل آداتي Instrumental مهيمن يسعى لتأسيس دعائم السلطة وإدراج القوة والسيادة في العلاقات الإنسانية داخل المجتمع وبالتالي تنميط الفعل وأشكال التفكير وقهر كل ما هو مختلف . -استعادة الماهية الإنسانية المسلوبة التي تم تشويهها وإيقاعها في الاغتراب Aliénation والشعور بالتشيؤ Réification أين أصبح الإنسان شيئا من منظومة سلعية صناعية تقوم على السيطرة La Domination كونها تقننت في قهر ذاته وسلبه وتجريده من مكونات ماهيته التي يفترض أن يكونها لأنه يكون دوما تابعا لثقافة الجمهور La Culture de

<sup>1</sup> - مكايي عبد الغفار - النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - حوليات كلية الآداب ، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت - ع 13 ، 1994 - ص 24/ 23

<sup>2</sup> - Jay Martin , L'imagination Dialectique, Histoire de l'Ecole de Francfort ( 1923/1950) , trad. : Moreno et A . spiquel , Ed : Payot , paris 1977 , pp 295 / 296

Masse المفروضة عليه رغم أنه لم يساهم في إنتاجها وقد اتضح الاغتراب والتشيؤ في هيمنة البيروقراطية ونظمها الإدارية التي مارست مختلف مظاهر القمع حيث " سلب البشر فرديتهم وانحطت قيمتهم الإنسانية والذاتية تحت ضغط عملية الإنتاج الآلية إلى مستوى " الشيء" الذي تشكله القوى المسيطرة كيفما شاءت " <sup>1</sup> ، ليصبح تتميط الفعل الإنساني معيارا للمعقولة واحترام السائد ، وطبعا يمكن أن نتصور تأثير هذا القهر على الابداع الانساني والفن تحديدا كأبرز تجلي يقع ضحية السلب والقهر وهذا ما دفع أدورنو (1903-1969) وهوركهايمر (1895-1973) يعلنان انحطاط العمل الفني وشيئية الثقافة وسطحيته من خلال جدل التنوير الذي يعتبر محاولة لاستعادة الحياة لما بقي من الفعل الإنساني بوصفه فعلا حيا أحاله التسليح/ السلعة إلى النمطية والجمود ، وهذه محاولة لتصحيح مفهوم الحقيقة التي تعني في الأصل الفهم المباشر لعلاقة الإبداع الفني بالحياة ولهذا نجد جان غراندان يعتبر هذه المحاولة آخر محطات الفن لعالم إنساني يكتفي برسم صورة سوداوية عن التشيؤ الغربي الذي شوه هذه الحقيقة <sup>2</sup>.

-من الضروري البحث عن فردانية الإنسان التي غيبتها تقديس العقل الذي أفرز إرادة لا عقلانية اتجهت نحو قمع كل ما هو مختلف فانحطاط العقل هو انحطاط للفرد ، وهنا تتلاشى حرية الفرد وقيمه الفردية التي يفترض أنها رسمت سلفا كمؤسس مركزي للبييرالية تناقضت مع ديموقراطيتها لأنها غيبت البعد الفردي وجعلت الفرد لا يفهم إلا في قوالب اجتماعية محددة لا تراعي رغباته ولا غرائزه الإنسانية التي تعد محركا حضاريا بامتياز ، وهنا يعود ماركيز <sup>3</sup> إلى قراءة منطلقات المجتمع المغلق وآلياته النفسية التي غيبت الفرد

<sup>1</sup> - مكايي عبد الغفار - النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - مرجع سابق - ص 26

<sup>2</sup> - Grandin Jean , Rationalité et Agir Communicationnel chez Habermas , Op.cit. , P 519

<sup>3</sup> - تناول ماركيز لمسألة القمع وإعادة إنتاجه هو محاولة لإثبات فردانية الإنسان ووعيه بخصوصية هذه الفردانية التي تشكل هويته التي هي في علاقة مع الزمن ومع الجماعة ولهذا نجده يعود إلى نصوص فرويد في فلسفة التحليل النفسي حول الرغبة والغريزة وتحديدا في " Malaise dans la civilisation (1930) ، وهذا لا يعني أن هيربرت ماركيز هو الوحيد الذي تناول مسألة القمع وإعادة إنتاجه ، هناك أيضا هوركهايمر الذي تناول الأساس الإيديولوجي للمجتمع الصناعي والتوجه نحو القمع ، يمكن العودة إلى : P - Eclipses de la Raison - Ed : Payot , Paris 1974 - ويمكن الإشارة كذلك إلى فروم و بلوخ في مواضع مختلفة ، حول تحليلات ماركيز يمكن العودة إلى: L'homme Unidimensionnel 137

Eros et Civilisation - Ed : Minuit , paris 1986 pp 9/10 / Ed : Minuit , paris 1968- P7/20/27/30

الذي يفترض أن يكون متحركا بقيمه وفردانيته داخل هذا النسق المغلق الذي مارس القمع وأعاد إنتاجه بصورة أكثر حدة ، مستثمرا النص الفرويدي في نظرتة للانسان وحمولاته الدلالية عن الرغبة واللاوعي والغريزة كمحرك للمعاني الإنسانية ، وكأساس للعلاقات السياسية والانتاجية في المجتمع ، وهنا يصبح ضروريا استثمار البعد النفسي للفرد كمحرك له وجود ذاتي يؤثر في وجوده السياسي وبموجب هذا أمكن القول أن " الحدود بين علم النفس والفلسفة الاجتماعية والسياسية أصبحت لاغية " <sup>1</sup>

-الحديث عن التغيير يستدعي مفهوما مركزيا هو التحرر / التحرير الذي يرتبط بدوره بالثورة ضد الراهن ولما كان هم التغيير محورا أساسا في خطية المدرسة باعتبار هذا التغيير لا يقف عند حدود النقد النظري لأشكال العلاقات والممارسات وأنظمتها بل يمتد إلى الثورة على البنى الفكرية التي تحتكم إليها العلاقات داخل المجتمع الصناعي ، تعتبر هذه الراديكالية مسار حتمي يقود إلى التغيير في بعده العملي ، التغيير الثوري هنا يختلف عن الثورة وفق الرؤية الماركسية رغم أنهم استندوا إلى روح فلسفتها ، لأن آفاق التغيير الثوري لا تقتصر على العلاقات وأشكال الانتاج أو الايديولوجيا التي ينبغي أن تسود بل تمتد إلى روح التغيير كفلسفة وكضرورة لابد أن تختص بها أنظمة التفكير والمعرفة لتعكس بعدها على العلاقات في المجتمع وتخليص الفرد من الاغتراب عن ذاته وعن الآخرين وتحقيق الحياة الإنسانية الأصيلة بعيدا عن منطق سلعة القيم الذي فرضه انحراف التنوير.

-تعتبر النزعة الثورية منطلقا أساسا وسمة ملازمة لمدرسة فرانكفورت في كل مراحلها وتمفصلاتها الفكرية والنقدية لهذا كان النقد موجها إلى البراديغمات الفكرية السائدة آنذاك ( براغماتية و وضعية ) وغيرها ومناهجها الفكرية وبنى التفكير التي تتحكم في المجتمع وتقرض أنماطا اقتصادية وسياسية وإيديولوجيات تجعل الفرد محكوما برؤى محددة ثابتة تعتبر نوعا من الهيمنة على نظم المعرفة والتفكير والمواقف ولهذا كان مطلب التغيير الراديكالي صارما كمسار لتحرير الوعي الفردي وتحرير المجتمع من الهيمنة بمختلف

<sup>1</sup> - ماركيزو نقلا عن : أفابيه محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، إفريقيا الشرق ، المغرب ، ط 2 ، 1998 ، ص 38

تلويناتها - كما تتسم هذه المدرسة بمحاولة الاقتراب من الواقع العملي ( البراكسيس ) وذلك بالربط بين المنفعة والحقيقة ونفي وجود هوة بين التنظير والممارسة العملية ، حيث لا يمكن القول بوجود حقيقة إنسانية لذاتها أي مستقلة عن المنفعة ( المصلحة ) ، هذه اللحظة التي تمثل انحرافا فلسفيا في الواقع الذي يرتبط بالتنظير ولا ينفصل عنه ، باعتبار أنه ليس هناك نظرية خالصة وإذا وجد من يدعي ذلك فإنه في حقيقة الأمر يستهلك وهما يتعين استنتاج خلفياته<sup>1</sup> ، رغم أن هذه الفكرة تتضح أكثر مع هابرماس تحديدا الذي حاول مساءلة منطلقات الفلسفة العلمية نقديا كونها تمثل المبدأ الأساس للنزعة الوضعية التي سجلت " نهاية نظرية المعرفة " بأدوارها التي تجمع بين ما هو علمي وإيديولوجي ، وتتطبع بوهم إيديولوجي وجهاه الوضعية والنزعة التقنية<sup>2</sup> وهي محاولة لإعادة بناء ما قبل تاريخ الوضعانية الحديثة من خلال تحليل ارتباط الحقيقة بالمنفعة اعتمادا على رد الاعتبار للتأمل الفلسفي أو ما سماه بـ استئناف النظر في التأمل الذاتي Autoréflexion \* كحركة فكرية وكفعل فلسفي يعطي العلوم التجريبية قيمتها الإجرائية الحقيقية ، وللعلوم الاجتماعية مكانتها الفعلية في تقسيم العمل النظري ، هذا المجهود الذي اتضح فعليا مع هابرماس تعود جذوره الأولى إلى أفكار هوركهايمر التي ناقش فيها النظرية النقدية La Théorie Critique ou Oppositionnelle والنظرية التقليدية La Théorie Traditionnelle كنمط معرفي ترتبط بنموذجها الأصلي في مقال الطريقة الديكارتي<sup>3</sup>

سنحاول في هذا الفصل البحث عن التصورات النقدية للحقيقة التي تظهر من خلال مجهودات هوركهايمر ، أدورنو ، ماركيز وهذا لا يعني انكار مجهودات الشخصيات الأخرى بمختلف مشاربها الفكرية التي كان لها أثر بارز في الحركة النقدية وتحولاتها في

<sup>1</sup> - أفاية محمد نور الدين ، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة ، إفريقيا الشرق . المغرب ، ط 2 ، 1998 ، ص 66 .  
<sup>2</sup> - Habermas. Jürgen , connaissance et intérêt Trad. Gérard Cléménçon, Ed : Gallimard , 1976 , p 101 .  
\* - حيث يرى هابرماس أن إعادة بناء تاريخ الوضعانية هو تنشيط للمعرفة العلمية الحقة لأن الوضعية بقيامها على أنقاض التصورات الميتافيزيقية أسست فلسفة في التاريخ وهو ما يحتم نقد هذه النزعة (يمكن الرجوع إلى كتاب هابرماس p 335 Connaissance et intérêt )

<sup>3</sup> - Frédéric Vandenberghe , Une Histoire Critique de la sociologie allemande , Aliénation et réification : Tom II (Horkheimer , Adorno , Marcuse , Habermas ) , Ed : La Découverte /M.A.U.S.S , Paris , 1998 , PP 26 /27

وقت عجزت الفلسفة فعليا عن إنقاذ الإنسان لأن العقل التنويري فشل في التغيير العملي ولذلك كان من الضروري تحرير مفهوم الحقيقة ، ليس بنقد الفلسفة في ذاتها لأنها كانت هدفا لهجوم النزعة الوضعية آنذاك ، بل مراجعة مفاهيمها وتفجير صنمية النسق الموروثة في شكلها الهيجلي الذي يتبنى الاستبعاد المطلق لعالم الرأي المشترك أو حتى الكانطي ، والبحث في صيرورة العقل الذي تحول إلى أداة لاستعباد الإنسان وحول العقلانية الموعودة إلى لا عقلانية الحقيقة التي أفرزتها ارتكاسة التنوير الذي كان يدافع عن العقل وقيم التحرر والإبداع لنتج لنا عقلا مخالفا يحتكم إلى آداتية غائية مهيمنة هي في حقيقتها أسطورة مقنعة بكل أشكال الهيمنة والتسلط التي ارتحلت من موقع السيطرة والتحكم في الطبيعة عن طريق التقنية كتمظهر عقلي وبالتالي تحرير الإنسان إلى سيطرة هذا العقل الجديد على الإنسان كون هذا الإنسان في منظور عقل الهيمنة هو جزء من الطبيعة الواجب السيطرة عليها وهكذا أصبح التنوير ضد الحقيقة كونه أصبح يقدم لا عقلانية الحقيقة فكيف تناول هذا الجيل هذه الارتكاسة ؟



المبحث الأول:

النقد الراديكالي للعقل الآداتي وتحرير التنوير (هوركهايمر / أدورنو)

لقد ارتبطت الأنوار بمفاهيم مركزية عديدة منها مفهوم العقلانية Rationalité التي تنفتح على أفق الحداثة والتحرر والنقد اللامشروط إلا أن الواقع الانساني يبين انحراف العقل عن مساره وتحوله من فضاء التنوير والحرية إلى الهيمنة والاستعباد والسيطرة بمختلف أشكالها وتلويحاتها ( تقنية / تكنولوجية ، سياسية .. الخ وأصبح هذا العقل يوصف بالعقل الآداتي Raison Instrumental الذي ينتج عقلانية آداتية Rationalité Instrumental

### هوركهايمر ( 1895-1973). مساءلة جديدة للتنوير وإنسانية الحقيقة :

يرتبط اسم هوركهايمر Max Horkheimer بالنقد الاجتماعي ونقد النقد كمسار لإرساء دعائم فلسفة اجتماعية تمتد إرهاباتها الأولى إلى التيار النقدي الذي قاده لوكاش ومقولة التشيؤ والاغتراب ورفض الجدل الهيجلي والجدل الماركسي القائلان على الأحادية خاصة كما ينتقد ماركس في تفاعله تجاه البروليتاريا باعتبار هذه الأخيرة ضعيفة لا يمكن أن يعول عليها في إحداث التغيير المنشود ، وبلوخ في عقلانيته النقدية الجديدة القائمة على يوتوبيا تحقق الواقع الحقيقي الممكن تحقيقه ، هذه الامتدادات رغم روحها الماركسية إلا أن هوركهايمر لم يتقيد بها كخطية فكرية بقدر ما حاول إعادة توجيه المسار الفكري النقدي من الماركسية كمركز اهتمام إلى الفضاء العمومي ومساءلة القيم المغيبة في وقت شهد فيه المد النازي انتشارا واسعا ، تتمثل نقطة التحول البارزة عند تولي هوركهايمر رئاسة معهد فرانكفورت في تحويل الاهتمام إلى حقول العلوم الاجتماعية واليومي الإنساني بما هو إشكال وهي بداية التأسيس للتوجه النقدي الذي كان مغمورا بفعل النقاشات والابحاث التي كانت تقتصر على قضايا الاقتصاد السياسي .

تعود منطلقات النقد الاجتماعي إلى اعتبار المجتمع وسيورته التاريخية الفضاء الأصيل للنقد وبالتالي لا يمكن فصل النقد عن تحولات المجتمع والاشكالات التي يطرحها لأن مهمة العقل هي تغيير الواقع وتحرير الحقيقة انطلاقا من معطيات الراهن بعيدا عن التنظيرات المفصولة عن الممارسة ، الهدف هنا هو ربط التنظير بالممارسة وإقحام العقل في الفعل

الإنساني كمعرفة يتوجب عليها أن " تعرف من ذاتها معنى الحياة ومبرر وجودها " <sup>1</sup> وهذا ما عرف بالفلسفة الاجتماعية التي ترتبط بحقيقة الذات الفاعلة وموقعها في تجاذبات المجتمع وتحولاته والوعي بأنطولوجية وحقيقة هذه الذات التي غيبتها لاعقلانية العقل ويقينه الزائف المعادي للحياة وإنسانية الحياة كحقيقة أحبها هوركهايمر وانعكست على كتاباته من خلال الحس الفني والروح التي تتوق إلى استرجاع الحقيقة التي شوهتها العقلانية المنحرفة ، رغم أن مسار النقد يوحى بالصرامة الفكرية إلا أن هوركهايمر لم يكن موضوعيا ولا عقلانيا متزمتا لأنه كان يدرك أن الحس الفني وروح الحياة هما الموطن الأصيل للحقيقة والكينونة ، وهذا ليس غريبا كونه " ظل طول حياته متأثرا بتشاؤم شوبنهاور الذي قرأه في شبابه ، وأنه تأثر بعد ذلك أو اقترب على الأقل من فلاسفة ذاتيون أو جماليون أو إنسانيون مثل : نيتشه ودلتاي وبرغسون .. " <sup>2</sup>

توجه هوركهايمر نحو مساءلة التشكلات الثقافية التي أفرزتها إيديولوجية المجتمع الصناعي لتحدد بعدها معالم النظرية النقدية التي توجهت نحو تجليات إيديولوجية ( نظم الهيمنة ، الثقافة السائدة ... ) وأخرى فكرية ( الوضعية ، والمادية الجدلية .. ) ، هذه الخطية الفكرية التي تتأسس على السلب ونفي كل تشويه إيديولوجي من أجل استعادة حقيقة العقلانية / أو العقلانية الحقة للحقيقة التي تحقق إنسانية الذات وحريتها ، هذا السلب / النفي تتضح صورته أكثر في النظرية النقدية التي يفصلها هوركهايمر عن المحاولات الميتافيزيقية التقليدية السابقة التي ادعت القيام بمهمة النقد في حين أنها تمثل خداعا للذات وتشويها للحقيقة كونها لم تلامس آلام الواقع ولا آمال الذوات ، هذا التمييز الذي قدمه هوركهايمر في طرحه للنظرية النقدية والنظرية التقليدية ، هنا اعتبار هوركهايمر فيلسوفا في المعرفة كونه قدم بحثا حول نظرية المعرفة ، من هذا المنطلق ينتقد هوركهايمر النظرية التقليدية القائمة على فكرة حياد المثقف / العالم المشتغل بقضايا المجتمع واستقلالته عن مجال

<sup>1</sup> - هوركهايمر ماكس ، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية ، ترجمة : محمد علي اليوسفي ، دار التنوير ، بيروت ، 2006 ، ص 95

<sup>2</sup> - مكاي عبد الغفار ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ، مرجع سابق - ص 59

البحث ، إن هذه الفكرة تخفي في ثناياها فعلا إيديولوجيا تحت ذريعة الموضوعية والعزلة عن المجال تجنبا للميل والانحياز لطرف أو فئة اجتماعية معينة ، وهذا غير ممكن حسب هوركهايمر باعتبار الباحث منخرط أساسا في قضايا المجتمع ولا يمكنه أن يكون فاعلا لا متفاعلا هذه الفكرة التي يراها هوركهايمر نوعا من ممارسة التخفي لإيديولوجية معينة غير معلنة باعتبارها " تتخذ من فكرة الحياد العلمي والمعرفة لذاتها ذريعة لإخفاء المصلحة المتوارية " <sup>1</sup> فكل محاولة لفصل المعرفة عن مجالها يمثل إخفاء إيديولوجيا للحقيقة غايته تغييب الذات الفاعلة .

من هذا المنطلق تتضح أهمية الذات في النظرية النقدية كونها تشترط مراجعة المسلمات السابقة التي أهملت المفاهيم الجوهرية المتعلقة بالمجتمع لأنها نظرت إليه كمعطى طبيعي يخضع لميكانيزمات طبيعية وهذا طبعا يعود إلى سيطرة البراديغم العلمي للنزعة العلمية - في بداياتها - على العلوم الاجتماعية دون احترام خصوصياتها مما جعل المجتمع حاضرا في بعض جزئياته في حين " ينبغي أن يتم الاهتمام بالمجتمع بصورة كلية " <sup>2</sup> والاهتمام بالإنسان بما هو إنسان من حيث حقيقة هذا الإنسان الذي يتعين عليه معرفة ذاته أولا، وهنا يحيل هوركهايمر إلى حتميتين هما حتمية معرفة الحقيقة والاعتراف بها لا كتسليم ومشروعية بل كواقع يحيل إلى الحتمية الثانية هي التغيير ربما هي توليفة تجد جذورها ظاهريا في الماركسية ولكنها تعبر عن جوهر النظرية النقدية القائم على التغيير كموقف نقدي لا يكتفي بالتنظير للواقع الاجتماعي وهذا ما يجعلها تختلف عن النظرية التقليدية التي تتغنى بالكلية والشمولية الاجتماعية وأوهام الوعي المشوه بناء على علاقات العمل والتنظير للقوانين الكلية التي تفصل المنفعة عن الحقيقة والمثقف / الفيلسوف عن المعيش الاجتماعي .

<sup>1</sup> - Horkheimer Max , Théorie traditionnelle et théorie critique , Ed : Gallimard , Paris 1979 , p 25

<sup>2</sup> - ibid - P 40

لقد كان هاجس إقحام النظرية في الممارسة هاجسا تأسيسيا لمشروع الفلسفة الاجتماعية التي تروم الانفتاح على حقول معرفية مختلفة Interdisciplinaires تهتم الإنسان والمجتمع وتقوم على مساءلة المعايير الكلية للفضاء الاجتماعي انطلاقا من الشك إلى التغيير ، هذا المسار الذي يمكن من إعادة بناء الحقيقة النقدية التي تقترب من الواقع وتحولات الحياة الاجتماعية التي " لا ينفصل فيها النشاط النظري عن النفي والإثبات " <sup>1</sup> خلافا للكونية والمطلقية التي ترومها الاتجاهات الصورية والإمبريقية والتي توول حتما إلى أنساق معرفية مغلقة تتحكم قوانينها قسرا في العلاقات الإنسانية متجاهلة خصوصياتها محاولة تجريدها والارتقاء بها إلى مراتب أكثر صورية لبلوغ صفة العلمية التي يعتقد وهما أنها الصورنة ، وهنا تتحول تصبح هذه الأنساق خادمة لايدولوجيا التشيؤ ولذلك جاء نص النظرية التقليدية والنظرية النقدية Théorie traditionnelle et théorie critique كنص مؤسس في البداية للمسار النقدي لمدرسة فرانكفورت وخلفية نظرية فيما بعد وكنقطة فصل بين النظرية التقليدية التي هي في الأصل تهتم بالمعارف وكيفية استعمالها في المجتمع وهنا المهمة وظيفية ، في حين تهتم النظرية النقدية بالذات الإنسانية التي تنتج أشكال الحياة أي تهتم وقد أشار هوركهايمر إلى ذلك عندما فرق بين " نمطين معرفيين أحدهما في الأصل خطاب عن المنهج ، والآخر أسسه نقد ماركس للاقتصاد السياسي . فالنظرية بالمعنى التقليدي كما ابتكرها ديكرت وكما لا زال معمولا بها في ميادين العلم المتخصص تنظم المعرفة انطلاقا من إشكالية تابعة لها هي إشكالية إعادة إنتاج الحياة داخل مجتمع في حالته الراهنة وأنساق مختلف التخصصات التي تحتوي على المعارف بشكل يجعلها في الظروف القائمة قابلة للاستعمال في أقصى عدد من الحالات ، فالتكوين الاجتماعي للمشاكل والأوضاع الحقيقية التي يستعمل فيها والأغراض التي يطبق عليها ، تبدو وكأنها قائمة خارجها أما النظرية النقدية للمجتمع فتأخذ كموضوع لها الناس بصفتهم منتجين لكلية

<sup>1</sup> - Ibid, P 49

الأشكال التي تكتسبها حياتهم في التاريخ ... " <sup>1</sup> ، هذا التاريخ الذي يؤسس لمستقبل يتم فيه التحرر من الأنساق المغلقة وتحرير الحقيقة من وهم الهوية والاعتقاد بالتماهي بين العقل والواقع ، هذا التماثل الذي صنع عقلا شموليا ( آداتيا وغيره ) مارس الهيمنة بمختلف صورها وأصبح عقلا ثانيا مهيمنا داخل العقل الذي يفترض أنه وجد من أجل مسعى الحرية ( عقل ضد العقل ) وهنا يتحول هذا العقل من باحث عن الحقيقة بفعل أنواره التي كانت شعارا لتتحول هذه الأنوار مع العقل المهيمن إلى تقنين الهيمنة في صورتها الوثوقية الجديدة التي غالبا ما تشوه الحقيقة عندما تقيم مسألة الهوية على الربط بين العقل والواقع ( كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي ) <sup>2</sup> وكذا ربط الحقيقة بتجليات الحياة الإنسانية ، ولهذا فقد ساهم عقل الربط والتطابق في خلق هوية جديدة هي في الأصل غريبة عن ماهية الإنسان وحقيقة آماله التي تتوق إلى التحرر والانعتاق من كل أشكال السيطرة مما يتيح له إمكانية التقدم في مدارج الإنسانية ولكن هذا لم يحدث لما .. وجد الانسان نفسه يعيش في مجتمع موجه بصورة كلية .. " <sup>3</sup> لذلك يعد من الضروري إعادة النظر في عقلانية هوية التماهي ( عقل / واقع ) وتصحيح مساراتها تجنباً لمآلات التقهقر التي "...تعد محطات حرجة يتعين على العقل تفكرها وإلا فإنه آيل للزوال ... " <sup>4</sup> ، باعتبار الفعل الإنساني دينامية متحولة تنعكس على الأفراد والجماعات وهذا ما يحيلنا إلى مفهوم التعدد والاختلاف الذي لا يمكن إخضاعه لنمطية الشكل الواحد أو الوحدة المعبرة عن الهوية كحقيقة لوجود يتفكر ذاته ، في حين أنه " .. لا يوجد أي معنى للحديث عن الوجود الذي يتفكر ذاته ، فالوجود ... ليس وحدة توجد على هذا الشكل أو ذاك ، بل هو مجرد إحالة على تعددية ما هو موجود ... " <sup>5</sup> ، يتوجه هوركهايمر بالنقد للكلية الهيجالية في تصوراتها للحقيقة والهوية القائمة على الوحدة

<sup>1</sup> - هوركهايمر ماكس ، النظرية التقليدية والنظرية النقدية ، ترجمة مصطفى النواوي ، منشورات عيون المقالات ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط 1- 1990 ، ملحق 1/1937 ص 75

<sup>2</sup> - يمكن الإشارة هنا إلى هيجل الذي أسس الهوية على العقل أو هوية الذات والموضوع ( كل ما هو عقلي واقعي وكل ما هو واقعي عقلي ) واعتبار الفكرة حقيقة فقط عندما تصبح ماثلة موضوعيا .

<sup>3</sup> - Renault Alain - Histoire de la Philosophie Politique , Ed : Clearman , Paris , 1999- p 148

<sup>4</sup> - Horkheimer M Et Adorno Th , La dialectique de la Raison , Ed : Gallimard , paris 1983, P 15

<sup>5</sup> - هوركهايمر ماكس ، بداية فلسفة التاريخ البورجوازي ، ترجمة محمد علي اليوسفي ، دار التنوير ، 2006 ، ص 96

والمطلقة ورغم شيوع الأفكار الهيجلية كمرجعية حاضرة في مدرسة فرانكفورت إلا أنها قدمت تصورات وثوقية في كل ما يتعلق بالوحدة الميتافيزيقية للروح والتاريخ والحقيقة هذه المقولات التي تم تناولها ككليات تشكل توليفة ( الذات / الموضوع ) باعتبارها الكلية الكبرى التي تتحدد وفقها أشكال الواقع ، في حين جوهر الحقيقة يجعلها تتفقت من كل الماهيات المحددة و التوليفات التجريدية وتفتح على الاختلاف والتعدد واللاتشكل الذي يتناسب مع اليومي كنوع من الحاضر بمختلف اشكالاته ويتنافى مع دوغمائية الحقيقة التي يسوقها التاريخ الكلي وافتراضاته الماهوية المندرجة ضمن شمولية الروح والكلية الكبرى الذات / الموضوع التي تعتبر - حسب هوركهايمر - " تجريدات خالية من المعنى تماما ، وليست بأي شكل من الأشكال أرواح للواقع كما ظن هيجل ، وفي إطار المذهب النقدي يمكن فهمها باعتبارها مشكلات لكن هيجل حولها إلى أقانيم " <sup>1</sup> ، التوجه النقدي لهوركهايمر الى الميتافيزيقا التي لا تعترف باختلاف الذوات وتستهدف تأويل الوجود انطلاقا من الروح الواحد مثلما هو شأن الميتافيزيقا الهيجلية كنمط من المعرفة المستقلة عن الواقع وعن الحقيقة ، ورغم أهمية المنظومة الهيجلية برهانا ومنهجيا إلا أن مسألة العلاقة بين الهوية وإمكانية وجود حقيقة فوق زمنية بقيت ملتبسة وغامضة .

**مسألة التنوير وبربرية الإنسانية** : يعتبر نقد التنوير هاجسا مركزيا لدى فلاسفة المدرسة ، والحديث عن التنوير هنا يجعلنا نستحضر مفهوم العقل كمفهوم مضاف ومتداخل مع التنوير باعتبار التنوير يحيل إلى العقل الذي كان حاضرا في المشروع النقدي لجل فلاسفة المدرسة النقدية ، الحديث عن العقل هنا يعني تقويض العقل ( عقل التنوير ) لذاته أو النقد الذاتي للعقل *Auto Critique De La Raison* الذي أنتج قيما غريبة عن إنسانية الإنسان عن هذا العقل الذي أصبح مؤسسا للعبودية وكل أشكال البربرية التقنية التي جرت معها انحطاطا سياسيا وأخلاقيا بفعل أسطورة العقل التي أنتجت أنثروبولوجيا بورجوازية

<sup>1</sup> - المصدر نفسه ، ص 102

لقد تحول العقل من صانع للإنسانية إلى أداة بربرية لعقلانية آتية تعد نسخة مشوهة عن عقلانية التنوير الأصلية لذلك يعد نقد العقل ضرورة ملحة لانتشاله من الهيمنة اللاعقلانية التي بسطتها الفلسفات الإمبريقية و الوضعية ، فقد أدت عقلانية التنوير إلى تعميم فكرة السيطرة التي لم تبقى محصورة في الطبيعة كموضوع ومجال ينبغي التحكم فيه بل امتد هذا التصور إلى الإنسان وعلاقاته الاجتماعية ، هذه المماثلة الخطيرة التي تجاهلت خصوصيات المجال ومحاذير التعميم هي التي جرت الإنسانية إلى نسيان ذاتها ونسيان الحقيقة بفعل سيطرة فكرة الكلية على الحقيقة ، وتواطؤ مختلف نظم المعرفة والتفكير الفلسفية والاجتماعية في التسوية لضرورة سيطرة الكلية على الحقيقة سواء عن طريق الدفاع عنها أو التزام الصمت والحياد وعدم اتخاذ موقف نقدي يمكن من تحرير الحقيقة وتصحيح مسار التنوير الذي شوهته سيطرة الكلية بمختلف تلويناتها الوضعية والأنثروبولوجية والبورجوازية على الانسان والمجتمع ، هذا الخطر الذي استشعره هوركهايمر لما تناول مسألة الأنثروبولوجيا في عصر البورجوازية محاولا استنطاق مقولة الإنسانية وعلاقتها الملتبسة بالتححرر في حقل أنثروبولوجيا الزمن البورجوازي ليصل إلى أن الادعاءات اللاعقلانية والميتافيزيقية أخطأت المسار رغم أنها قالت بأفول العقلانية إلا أن مآلاتها كانت أكثر تأزما<sup>1</sup>

يقدم هوركهايمر أفول العقل Eclipse de la Raison كنقد راديكالي للعقل التنويري المشوه المتخفي وراء التقدم الذي يتوجب تعرية خطاباته ، هذه الراديكالية ليست فكرية فحسب بل تتوجه إلى المجتمع في تشكيلاته وهنا يعتبر نقد الفلسفة في حد ذاته نقدا للمجتمع كحركة ثورية فكرية تطمح إلى التغيير ، وهذا لا ينفي وجود محاولات ثورية في مجال الممارسة العملية بقدر ما يعتبر تصحيحا لمسار التغيير الذي لا يتوقف على سيطرة الفكرة على البراكسيس والممارسة في الواقع بل تبني وجهة نقدية من النظريات نفسها التي يتوجب عليها نقد العقل جذريا ، مما يحيل إلى النطاق العملي : أي المجتمع والنظام الاجتماعي وخلفياته

<sup>1</sup> - Wiggershaus Rolf – L'école de Francfort : Histoire , Développement , Signification : Traduction : Deroche Lilyane , PUF 6 Paris , 1993 , pp 168/169



التاريخية التي تحدد طبيعته ( النظام الاجتماعي ) وتحدد كذلك طبيعة الفعل ومسارته داخل المجتمع ، وهذا ما يحيلنا أيضا إلى السؤال عن القيم الكامنة في النظام الاجتماعي ( العدالة ، الحرية ، السعادة... ) وشروطها التاريخية ومآلاتها ، باعتبار أن كل القيم تفرز آثار على النظام الاجتماعي وكرامة الانسان وهنا تعتبر مساءلة التتوير : نقدا عمليا معياريا يبحث في الشروط التاريخية للأنظمة الاجتماعية وقيمها المغيبة التي يفترض أن تحقق السعادة وتستعيد الإنسانية المسلوقة ، وهذا هو جوهر الحقيقة كهدف لا يتوقف على مساءلة المعرفة مثلما كان سائدا في التقليد الفلسفي ولا حتى مساءلة الحقيقة بهدف التنظير لها لأن النظرية النقدية ليست في المعرفة ولا حتى نظرية في الحقيقة بل هي تثوير مستمر لسؤال الحقيقة الذي لا ينبغي أن يتراجع وهنا يتضح البعد العملي للنقد الذي يتوجه أساسا إلى تشخيص أوضاع الانسان في اليومي الاجتماعي هذه الخطية - رغم تباين منطلقاتها - لازمت تحولات مدرسة فرانكفورت منذ بداياتها الاولى الماركسية واستمرت الى أجيالها المتعاقبة وهي تعبر عن فلسفة اجتماعية حاولت - بدائلها النقدية - حماية تاريخ الفلسفة من الأبول الذي وقف العقل على مشارفه بفعل تيارات فكرية مهيمنة أحدثت تشويها في مفهوم وجوهر النظرية وعلاقتها الجدلية بالبراكسيس والممارسة مما أفرغها من حمولاتها الدلالية والعملية وأبعدها عن مسار الحقيقة ، في حين هناك علاقة وثيقة بين النظرية والممارسة صحيح هي علاقة جدلية ، إلا أن النظرية لا يمكن أن تتعارض مع الفهم الذاتي الذي هو في علاقة أيضا مع المصلحة ، وهذه العلاقة جوانية لا يمكن لأي تنظير أن ينفلت من بعده المصلي ، وهذا لا يعني الانفتاح المطلق على الأحكام المطلقة واليقينيات المفضية إلى المصالح الذاتية وروابطها التي تشوه الحقيقة وتحولها إلى مقولة شكلية تخدم فيها المعرفة الذاتية مصالح ذاتية ، في حين أن جوهر الحقيقة يتأسس على توجيه المعرفة الذاتية إلى المصلحة الاجتماعية التي تخدم الانسان واليومي الاجتماعي الذي يتوجب تعريته باعتبار النظرية النقدية تمثل اللحظة التاريخية لرفض الهيمنة الاجتماعية ، التي تقدم فصلا شكليا بين النظرية والممارسات الاجتماعية وبالتالي تصورا واهما للحقيقة .

يندرج مسعى هوركهايمر أيضا في نطاق نقد عقل التنوير<sup>1</sup> المشوه الذي وظفته قوى المجتمع المهيمنة المؤدلجة التي تغنت بكونية التنوير حيث اعتقد أن باستطاعته السيطرة على الانسانية مثلما سيطر على الطبيعة بفعل عقلانية مطلقة صنعت تاريخا أسودا انتهى بأفول العقل الذي يفترض أنه يؤسس للحقيقة التي تتأسس على الانسانية واحترام الخصوصيات كبدأ أول .

قد يبدو نقد هوركهايمر للعقل المشوه راديكاليا في بعض محطاته إلا أنه يرمي إلى تأسيس فلسفة في الحياة تلغي كل أشكال التسلط والهيمنة والكونية الشمولية وتمكن العقل من استعادة مركزه واستعادة سؤاله الأصيل عن الحقيقة وعقلانية الحقيقة التي هي في الأصل عقلانية التنوير والإنسانية التي تعد من أهم المحاور الكبرى التي تجسد قيم التقدم والتحرر .

أدورنو : عقلانية السلب واستطبيقا الحقيقة :

لم يبتعد أدورنو Theodor W. Adorno (1903-1969)<sup>2</sup> عن المسار النقدي ومساءلة التنوير وهذا ما جعله مرتبطا فكريا بهوركهايمر وملازما له في أعمال فكرية مشتركة أهمها ديايكتيك العقل La dialectique de la raison الذي يعد أهم عمل نقدي راديكالي ينصب على العقل الآداتي المهيمن وما خلفه من تناقضات و مفارقات تعبر عن انحراف التنوير عن مساره وتحوله من مسعى تحقيق قيم التقدم والانعتاق إلى التورط في آليات الهيمنة وتشيء الإنسان الذي ساءت علاقته بالطبيعة والعالم ، وهنا تحضر مفاهيم ماكس فيبر كالعقل الآداتي La Raison instrumentale ومفهوم / فعل عقلنة / ترشيد العالم Désenchantement du Monde أو تبصير العالم أو نزع السحر عن العالم<sup>3</sup> ، ربما

<sup>1</sup> - هناك تشابه في الطرح بين هوركهايمر والفرنسي روسو في راديكالية نقد العقل المطلق الذي يرى روسو أن انحسار العقل سببه توهم الإنسان بأنه مثلما فسر قوانين الطبيعة فإنه يحق لهذا العقل أن ينفرد بالسيطرة على العالم بما فيه الحياة الانسانية / اليومي ، وهنا يتحول العقل من باحث عن الحقيقة إلى آلية للهيمنة تحركها قوى معينة وهذا هو الاخفاق .

<sup>2</sup> - ثيودور أدورنو

<sup>3</sup> أيقصد فيبر بهذا : العبور من عالم المقصدية المتعالية الخفية ( عالم الآلهة ) إلى عالم العقلنة والترشيد أين يصبح الإنسان قادرا على معرفة العالم وإخضاعه لغاياته أو التحكم فيه بفعل التنبؤ ... ، أي الخروج من العالم المسحور ( عالم الآلهة والإخفاء والتعالي إلى عالم العقلنة ) إلا أن الآلهة القديمة التي كان يبدو أنها اندثرت هي اليوم تخرج في صورة جديدة وتتناقض الصراع ليحدث استبدال تعدد الآلهة بتعدد القيم وهنا نشير إلى حرب

يعد التحديد المشترك الذي صاغه أدورنو وهوركهايمر لمفهوم التنوير إشارة واضحة إلى الطبيعة الكلية للشموليات الإيديولوجية التي تأسست أولاً داخل الإنسان لتتخذ فيما بعد أشكالاً مختلفة للهيمنة وهو ما يتعارض مع منطلقات التنوير الذي " وجد في الأصل لتبديد الخوف وجعل الإنسان سيداً مستقلاً على نفسه ، إلا أن العالم أصبح يعيش الكارثة " <sup>1</sup> ، فالعقل الآداتي في سعيه للسيطرة على الطبيعة تمادى في تدمير الإنسان بفعل خضوعه للأسطورة التي نجد لها حضوراً سلطوياً في مختلف المقولات التنويرية وتجلياتها العملية التي تعبر عن الطابع التوتاليتاري للأسطورة كفاعل مركزي في التنوير ، وهنا يمكن الحديث عن عقل الأسطورة *La raison du mythe* واستثمار النظام النيتشوي – الفيري و أعمال إبداعية كمرتكزات لتحليل المسألة <sup>2</sup> أين يكون العقل في حد ذاته كأسطورة *La raison Lui-même Comme mythe* وأسطورة العقل *le mythe de la raison* أين تكون الأسطورة في حد ذاتها عقل *Le mythe lui-même est déjà raison* <sup>3</sup> هذا التداخل تعبير عن توتاليتارية الأسطورة التي تعبر عن التنوير التوتاليتاري *Les Lumière Totalitaires* الذي لم يعد يعبر عن علاقة ملتبسة بين التنوير الذي يخضع لاحتمية التقهقر والأسطورة بقدر ما أصبح يؤكد حضور الأسطورة كفاعل موجه للتنوير الذي أصبح " مغموراً في الميثولوجيا " <sup>4</sup> هذا الموقف ورغم إقراره بأفول العقل – كونه يقوم بتحطيم نفسه بذاته – لا يعبر عن نزعة تشاؤمية تفر بالاستسلام الكلي للعقل بقدر ما يؤمن باستحالة خمود جذوة المقاومة التي تحمل أمل التغيير الذي تحركه يوتوبيا حاملة تعتبر بمثابة طاقة كامنة في العقل الذي يرفض الإندثار الكلي ولهذا اعتبر ديالكتيك السلب الكتاب الأكثر يوتوبية كونه يعتبر لسان

الألهة وشرك القيم ، نشير هنا إلى أن ماكس فيبر سيكون حاضراً مع هابرماس بشكل أكثر عمقا حين يحاول هابرماس الاجابة عن الاسئلة التي طرحها فيبر ويوصف بمحاورة الخفي .

<sup>1</sup> - Wiggershaus Rolf – L'école de Francfort : Histoire , Développement , Signification – PP 13/14

<sup>2</sup> - هنا تحضر فكرة نيتشه حول انحطاط العقل وأفوله الذي يعود إلى وجود أسباب داخل العقل ذاته ، وماكس فيبر حول ترشيد العقل ونزع السحر ، وكذا أعمال روائية إبداعية يمكن أن نذكر منها رواية

<sup>3</sup> - Frédéric Vandenberghe , Une Histoire Critique de la sociologie allemande , Aliénation et réification : Tom II ( Horkheimer , Adorno , Marcuse , Habermas ) , PP 42 /43

<sup>4</sup> - Horkheimer M Et Adorno Th , La dialectique de la Raison , P 22

حال المعاناة ويعلم تضامنه مع كل الفئات المهتدة<sup>1</sup> ، " ... هناك يوتوبيا كامنة تدخل في تكوين مفهوم العقل وتظهر في المراحل العصبية في صورة مقاومة للتسلط الذي يكون ضد العقل في مسار التاريخ... " <sup>2</sup> وهذا هو الشق الإيجابي من السلب باعتبار العقل في الديالكتيك لا يهدم إلا الجزء المشوه / العقل الذي يهدم نفسه فيه ويبقى الجوهر الأصيل / العقل الذي ينقذ ( عقل التنوير الأصيل / تنوير الحقيقة ) نفسه غير قابل للخضوع وهو الذي يحقق التحرر ويصح مسار الحقيقة التي تم تشويهها بإفراغ قيم الحرية والعدالة والانسانية من حمولاتها القيمية والانسانية ، هناك إذن جمع ديالكتيكي بين قيم التنوير ونقد التنوير لذلك تعتبر حتمية الهدم ضرورة يقوم العقل خلالها بتقويض مرتكزاته المشوهة التي هي في الأصل غريبة عنه كونها تعود إلى العقل الآداتي الذي صنع شمولية بربرية أفرزت ذاتا لا تحوز استقلالية الفعل وتعيش الاغتراب وأصبحت البشرية شاهدا على تقهقر التقدم الواهم الذي صنعه مجتمع عقل التنوير ، هذه الوضعية التي تستوجب التفكير نقديا في مآلات الأزمة ، بالعودة إلى قراءة المنطلقات التأسيسية الأولى للتنوير كونه مسؤولا عن التقدم الذي أفرز الأزمة ، مسؤولية أخرى يتحمل شقها الثاني مختلف أطراف النخبة التي يفترض بها أن تكون فاعلة في المجتمع في حين أنها تبرمت منها إما بدافع المصلحة أو بفعل سيطرة العقلانية الآداتية التي لم تشذ عن القاعدة باعتبار " تاريخ الفكر هو تعبير عن السيطرة وهو أيضا من آليات السيطرة... " <sup>3</sup> .

لقد أدت سيطرة تاريخ الفكر على الحقيقة إلى استمرار فلسفات كانت بعيدة عن الحقيقة لأنها توهمت أنها تسير في دربها أملا في بلوغ الحقيقة الكلية ، وسواء كان هذا وفاء للتقليد الفلسفي ( فلسفة الحضور تحديدا ) أو توظيفا فكريا مفروضا بفعل سيطرة العقلانية الآداتية على نظم التفكير يبقى مآل الحقيقة هو استحالة الإمكان في عالم مشوه ، في الديالكتيك

<sup>1</sup> - Frédéric Vandenberghe , Une Histoire Critique de la sociologie allemande , Op.cit , P 102

<sup>2</sup> - Ibid - P 113

<sup>3</sup> - Horkheimer M Et Adorno Th , La dialectique de la Raison , Op.cit. , P 55 .

وحده يمكن العثور على إمكانات الحقيقة المفتوحة كبناء للراهن في أنيته ، سؤال الحقيقة يطلب بعيدا عن تساؤلات الميتافيزيقا الكلاسيكية و وهم الحقيقة الكلية الذي أدى إلى ضياع الحقيقة من الفلسفة<sup>1</sup> وفشل الجهود في تأسيس فلسفة تواجه الفلسفة التي تقصدها ، وتقصي الممكنات الوجودية ونظم الثقافة الرمزية التي تؤسس للحقيقة التي هدمت العقلة أركانها النظرية الهادية لإنسانية التدبير والتفكير والإبداع .

لقد أدت عقلنة المجتمع إلى ممارسة العنف على الإنسان في ذاته وفكره وإبداعه وجسده ، لذلك فقد أصبح من الضروري التفكير في تجديد مسار الفلسفة ونظم التفكير بعدما اتضحت الأعراض الباثولوجية للحياة بفعل عقلنة التنوير وكشكل جديد من أشكال الاحتجاج ضد القمع التقني / العلمي والثقافة التي أنتجها العقل الآداتي / عقل القمع الذي يهيمن على موضوعه وينغلق على ذاته<sup>2</sup> ، وللسعي لإنقاذ ما تبقى من الحياة الإنسانية، يعمد أدورنو إلى :

### الانعطاف الإستيطقي كمسار لصناعة الحقيقة :

" إن الفن يسعى إلى طلب الحقيقة ..."<sup>3</sup> لقد آمن أدورنو بقدرة الفعل الإنساني على التغيير و العقل الاستيطقي بشكل خاص كبديل كونه يحدد الرؤية الجمالية للحياة التي انصرفت عنها المعرفة إلى وهم البحث عن الحقيقة ولذلك توجب على الفلسفة أن تعود لمهمتها الأصلية وهي الاهتمام بالحياة باعتبار الفلسفة هي فن العيش / فن الحياة ، والفن في حد ذاته يصبح فلسفة في الحياة عندما يتمكن من تحرير الفلسفة من سلطة المعرفة وغرائزها

<sup>1</sup> - وتعد الشواهد على ذلك كثيرة منها مثلا أزمة المثالية التي اعتقدت أن العقل شمولي وهو قادر بذاته على بناء تصور للحقيقة ، وقد تبنت المثالية هذه الفكرة كمطلب فلسفي خلق أزمة داخل الأنساق المثالية التي تبنتها كأطروحة أساسية ، وحتى فينومينولوجيا هوسرل ورغم امتداداتها للمثالية الترنسندنتالية إلا أنها تتجاوزها لما يعترف هوسرل بالعلاقة الملتبسة بين العقل والحقيقة ويحيلنا إلى تأمل الكائن من الخارج ، وهي محاولة لتخليص المثالية من فائض التجريد ، يمكن الإشارة أيضا إلى ماكس شيلر ومحاولة تخليص الحقيقة من فضاء الأفكار الغامضة ، وكذا هايدغر وسؤال الذاتية الذي اتخذ الانطولوجيا الذاتية كمرتكز ..... كل هذا يبين فشل الجهود في تأسيس فلسفة كبرى تظهر فيها الحقيقة التي تواجه الفلسفة التي تقصدها .

<sup>2</sup> - Adorno Theodor , Dialectique négative , trad : Alain Renault , Payot , Paris , 2003 , PP 385/386

<sup>3</sup> - Adorno Th , Théorie esthétique , Trd : Marc Jimenez , Ed : Klincksieck , Paris 1995 – P 390

التي لا تعرف النهاية / وهيمنة الميتافيزيقا<sup>1</sup> ، سؤال الفن هو سؤال الحياة وما تضمه من نظم رمزية وهذا يحيلنا إلى الثقافة التي أفرزها العقل الآداتي وعلاقتها بالإنسان ، وفي إطار الديالكتيك الذي يمارسه عقل السلب تبرز الحاجة إلى الإستطيقا التي تمارس السلب ضد استلاب العقلانية الآداتية ، باعتبار الاستطيقا تحوز مقومات التغيير وإعادة تشكيل الراهن / الواقع / اليومي .. وفق ما هو إنساني فقط بداية من المظهر رغم أن الاعتناء بالمظهر في الفن هذه المسألة بقيت سطحية في النظريات الجمالية الحديثة<sup>2</sup> إلا أن الإستطيقا لها القدرة على استعادة القدرة على الخلق والإبداع كأفعال إنسانية منسية تفتح آفاق التحرر والانعقاد من العالم المشوه ومظهراته ، تحوز الاستطيقا آليات التحرر كونها تتمتع بخاصية الانفلات من كل ما هو سلطوي استبدادي ، وكثيرا ما يخبرنا التاريخ أن أغلب المتمردين ضد الشموليات الاستبدادية كانوا فنانيين ، يمكن أن نقول مبدئيا أن الفنان أكثر استشعارا للحرية والعمل الفني أكثر دروب الحرية إنسانية كونه يجمع بين مأساوية الراهن وسوداويته وأمل التغيير والحرية كأفق يعمل الفنان على تحقيقه نقديا ، وهنا يتضح الطابع الثوري للفن باعتباره كفاحا ضد الاستبداد الشمولي بمختلف تلويناته ضد المفارقات التي يعيشها الإنسان داخل الجماعة البشرية التي تم تميؤها ، كفاح التمرد الذي يروم الخلاص من النمطية والكلية أملا في تحقيق الاختلاف كحق طبيعي وكمسار للحقيقة الإنسانية الأصيلة التي تعد الذات فيها فاعلا أساسا يأمل في التحرر وتحقيق السعادة التي وعدت بها الحداثة وقيم التنوير في صورتها النقية الأولى ، قبل أن يتمكن العقل الآداتي / الكلي من تشويه الواقع لأنه كان يخاف من الحقيقة ويقف عاجزا أمامها<sup>3</sup> لهذا تم تشويهها واستبدالها العقلانية الآداتية بالحقيقة الموضوعية تحت ذريعة الكونية وتعقيل العالم كمسار حتمي أدى إلى إقصاء كل ما هو جمالي في الحياة وبالتالي تلاشي إرادة الذات المبدعة التي فقدت القدرة

<sup>1</sup> - هذه الفكرة نجدها عند نيتشه الذي انتقد الفلسفة الإغريقية التي دشنت اللحظة الفلسفية وربطتها بالحقيقة والبحث عنها وجعلت من اكتشافها هاجسا مركزيا ( المرحلة السقراطية ) ، في حين أن الفيلسوف هو فنان يتفنن فن العيش ويهتم بالحياة

<sup>2</sup> - Adorno Th , Théorie esthétique , Op.cit , P 463 .

<sup>3</sup> - Horkheimer M Et Adorno Th , La dialectique de la Raison , Op.cit , P 17

على إنتاج المعنى الجمالي للحياة بفقدانها لغريزة الحياة والحس الجمالي كطاقة للحياة التي غلبت عليها الثقافة الاستهلاكية وقيمها الزائفة التي دمرتها عقلانية الحقيقة .

لهذا تعد العودة إلى مساءلة الثقافة في حد ذاتها إعادة تفكير في الإنسانية ذاتها واجترح لسؤال الحياة الذي يضمم اللامعقول المغيب وهنا يحضر المخيال والميثولوجيا التي آل إليها العقل كفاعل خفي يمكن استثماره كونه متجذر في تاريخ الفكر<sup>1</sup> الذي أدى إلى الصناعة الثقافية كشكل لهيمنة التكنولوجيا على الفن حيث يرتبط الإبداع قسريا بنظم الدعاية ذات الطابع الاستهلاكي ويتحول إلى أداة تستخدمها القوى الاجتماعية في نشر الأفكار والاحتكار التجاري ، وهذا ما يؤدي حتما إلى هدم طاقات الإبداع عندما يصبح الهدف هو صناعة فعل إنساني وفق نمط محدد سلفا ليخدم مشروعا إيديولوجيا بملامح تكنولوجية .

تتضح ملامح علاقة ملتبسة بين الفن وتجلياته ( الفعل / العمل الإستيطيقي ) الذي يفترض أن يكون إنسانيا يحاكي البعد الجمالي ، وتحولات التكنولوجيا وتطبيقاتها العملية التي هي صناعية موجهة لغايات نفعية ، إلا أن الموجة الصناعية أدت إلى تأثير التقنيات الحديثة في العمل الفني الذي أصبح تقنيا من خلال الوسائل التي يقدم بها ( عمل فني بتقنيات صناعية ) وهنا يستحضر أدورنو سؤال الماهية : هل يمكن للفن في صورته الحاضرة أن يتكرر لماهيته الأولى التي تمثل البدء والتطور وتعبر عن الأصل ؟ ، يجيب أدورنو أن ماهية الفن الحقيقية تجعله وثيق الارتباط بأصله الأول<sup>2</sup> الذي يعبر عن هويته وتفرد ، لكن هذه الفردة تتحول إلى استنساخ يجعل العمل الفني متاحا للجميع وهنا يدخل عامل الجمهور الذي يبحث عن إمكانية الحصول على العمل الفني الذي يكون عنده بمفهوم استهلاكي جديد هو الإنتاج الذي يعبر عن هيمنة التكنولوجيا وتقنياتها على العمل الفني التي تعمل على توسيع نطاقات انتشاره في أوساط الجماهير بمختلف أطيافها وطبقاتها إما بدافع الحق للجميع في الاستمتاع

<sup>1</sup> - هنا يمكن الحديث عن التحام العقل بالأسطورة منذ الإغريق إلى العصور الحديثة مع ديكرات وفلسفات الذات اللاحقة التي أسست لأنوارية عقلانية أصبح فيها العقل أسطورة رغم محاولاته الظاهرة بالقضاء على الأسطورة إلا أن المال كان الانحطاط نحو الميثولوجيا .

<sup>2</sup> - Adorno Th , Théorie esthétique , Op.cit , PP 10/11



وهذا يعني البعد السياسي للفن أو ديمقراطية الفن أو بدافع نشر الهيمنة التقنية على أوسع نطاق بحيث يصعب على الفن العودة إلى تفرد وخصوصيته بعد انتشاره وذيوع صيته يرفض أدورنو فكرة انتشار العمل الفني وهيمنة التقنيات التي تحوله إلى مجرد أداة للاستمتاع متجاهلة ( التحرر والتفرد ) كأبعاد جوهرية تعبر عن أصل الفن وبعده الروحي الذي يعد محركا للعمل الفني ، ويخبرنا التاريخ أن معظم الحركات الثورية ذات الطابع الفني لم تكن تستهدف إسعاد الناس وإمتاعهم<sup>1</sup> رغم أن الاستمتاع حق نجد له حضورا في معظم الحقب التاريخية باعتبار بعض الفنون كانت في القديم تقدم خطابات في قوالب تمتع الجمهور وفي الوقت نفسه تمرر من خلالها خطابات سياسية أو دينية ، إلا أن هذه الخاصية تجعل الفن خطابي موجه لخدمة النيولوجيا أو السياسة وهنا يفقد الفن حريته واستقلالته ويستحيل أداة خطابية موجهة ، في حين يعتبر الفن رسالة عصية عن التشكل الأيديولوجي أو التوظيف النيولوجي ، والعمل الفني ينفلت من كل الخلفيات والغايات وكونه يتسم بالحرية فهو يسعى إلى تحقيقها من خلال الكفاح ضد كل أشكال الهيمنة الثقافية وغيرها والقمع الممارسة على الفرد كذات تعيش الاغتراب الثقافية الصناعية ومؤسساتها التي حولت الفن إلى سلعة يتم تسويقها وفقا لقيم استهلاكية ، كونها تمارس على الفرد نوعا من التلقي الفني القسري حيث يتلقى الفرد فقط ما يتم انتقاؤه من طرف المؤسسة ، وهنا لا يكون للذات حرية التأمل والنقد لأن الرغبة في الاستمتاع تحجب طاقة النقد وخاصة التأمل وهذا كله بفعل التقنية التي نجحت في توظيف العمل الفني واحتواء الذات الناقدة<sup>2</sup> التي أصبحت تتلقى العمل الفني كإنتاج سلعي غايته الإمتاع لا يثير تساؤلات المخيال النقدي .

لهذا يسعى أدورنو الاستطيقا الأصلية كبديل للمقاومة ضد سلعة الفن وتحويله إلى إنتاج استهلاكي بعد استيلاء العقل الآداتي عليه وتشيينته وجعله مجرد نطاق للصناعة الثقافية ،

<sup>1</sup> - Ibid , P 10

<sup>2</sup> - Ibid , P 30



فالعامل الفني الحقيقي نقدي ثوري يسعى إلى تعرية للواقع وكشف لكل هيمنة متوارية خلف حجب الكونية ، هو محاولة استدراج الذات المكبوتة للتحرر من القمع المؤسساتي ، واستعادة للوعي المسلوب بمحاولة خلق عالم جمالي جديد يعتبر فضاء لتثوير الوعي الاجتماعي الذي يمكن من تغيير الواقع المنغلق وتجاوز ثقافته الجماهيرية الاستهلاكية إلى رحاب الثقافة الإنسانية التي يعود فيها العمل الفني إلى عالمه الأصيل حيث تمارس ملكة الخيال المستقل وظيفتها الكونية بالربط بين الحس الإنساني والعقل الذي يستعيد وظيفته النقدية في مملكة الحرية بعيدا عن الهيمنة وقمع العقلانيات اللاعقلانية ، ويتصالح مع طبيعته الحسية المكبوتة ، وهنا يعتبر السؤال الإستيطقي منحى علاجيا<sup>1</sup> يمثل خلاصا للعقل الذي وقع ضحية التشويه ونسيان الماهية لأن العقل نسي ماهيته عندما تماهى مع هيمنة الأنوارية الشمولية التي أوهمته بأنه عقل الحقيقة / عقل الفهم الذي يقصي النقد ويعتبر نفسه مقياسا للحقيقة وهنا يصبح المعقول نظاما ثابتا في الحياة الإنسانية .

يعتبر الفن خلاصا للعقل الذي عجزت الفلسفة عن إنقاذه من بربرية التقدم وقمع الثقافة الصناعية التي شوهدت العمل الفني بخلقها لقطيعة تنظيرية بين رؤية جمالية غائبة ومنهجية تبحث عن تشكيلاتها في شذرات استلهمتها الفلسفة من عقلانية التنوير ذات النواة اللاعقلانية ، إذن إنقاذ العقل هو إنقاذ للحداثة و وفاء لأمل تحقيق وعد السعادة الذي يتحقق بالتفكير في حداثة فنية تم نسيانها كمدار مركزي للحداثة الإنسانية .

يأتي تأسيس الحداثة الإستيطقية بعد فشل مقولات الإستيطقا التقليدية في إدراك مضمون الحقيقة لكل أثر فني وهنا أصبح الفن عاجزا عن التعبير وعن بناء حقيقة جديدة تصمد في وجه الحقيقة الوضعية التي ولدها العقل الآداتي بربطه بين المعرفة والهيمنة ، لا بد أن يبدأ بتحرير الفن - الذي أصبح مهددا بالنفي - من مظاهر الهيمنة الاستهلاكية التي تحاول

<sup>1</sup> - تظهر فعالية السؤال الإستيطقي في تفويضه للأوهام الملازمة للعقل ( الميتوس ، وهم التقدم والتقنية الصناعية ، وهم التوافق ... ) ، السؤال الإستيطقي يصحح هوية العقل .

احتواءه وتحويله إلى وجهة أخرى يكون فيها أي شيء عدا أن يكون فنا<sup>1</sup> ، لقد كان أدونو موسيقيا مفقودا / غائبا Un Musicien Manqué فليس من الغرابة أن تتطور أطروحته المركزية حول الوضع الاجتماعي للموسيقى La situation sociale de la musique وسوسيولوجيا الموسيقى في أوقات لاحقة ، تتركز انتقاداته على ما يسميه السلع الموسيقية Illusion de la<sup>2</sup> Marchandises Musicales وهنا يتحدث عن وهم الموسيقى Illusion de la musique الذي يمثل في ذاته قيمة استعمال Valeur d'usage وهنا لا تمثل الموسيقى أكثر من قيمة تبادلية Valeur d'échange la Musique n'est Plus désormais ( Valeur d'échange) qu'un – pour un autre هذا الوضع هو الذي دفع أدورنو للتوجه نحو الفضاء الموسيقي من وجهة جمالية للكشف عن مضامين الحقيقة الثابتة في ذلك النوع من الموسيقى الراضة للتسويق ، من خلال احتجاجها على التشيؤ La réification المعبرة عن الاغتراب والمعاناة والتراجيديا التي تضمهرها وأثرها على الحاضر الحي هذا النوع الذي يسميه أدورنو بالموسيقى الجادة La musique Sérieuse التي تتميز عن الموسيقى الخاضعة ذات الطابع السلعي والتي ينعته بالعبيثة<sup>3</sup> La musique légère عودة أدورنو للموسيقى ممثلة في استثمار أعمال موسيقية تجسد السلب وتثور ضد نظم الهيمنة منها أعمال الموسيقار الطلائعي شونبارغ عازف سنفونية الآلام الكونية وسترافنسكي الروسي الثائر<sup>4</sup> لحظة فكرية تعبر عن يوتوبيا سالبة تتجه نحو النفي الإستيطقي للعالم وتعتبر أيضا عن أهمية الموسيقى في إرساء معالم فكر جديد إنساني جديد ، هي عودة للحقيقة ومضامينها الكامنة في الأثر الموسيقي La Trace Musicales ، باعتبار

<sup>1</sup> - jimenez marc , qu'est ce que l'esthétique , Ed : Gallimard , Paris , P 389 .

<sup>2</sup> - Frédéric Vandenberghe , Une Histoire Critique de la sociologie allemande , Aliénation et réification : Tom II ( Horkheimer , Adorno , Marcuse , Habermas ) , P 95

<sup>3</sup> - Ibid , P 95

<sup>4</sup> - لأن أدورنو كان عازف بيانو وملحننا بفضل أستاذه Alban Berg الذي أعطاه دروسا ، فقد اهتم أدورنو بنماذج موسيقية رائدة مثل موسيقى سترافينسكي Igor Fiodorovitch Stravinsky ( 1882-1971 ) ، وكذا شونبارغ Arnold Schönberg ( 1848-1951 ) أو ما يسمى بمدرسة فيان الثانية La Seconde école de Vienne التي كان ممثلا لها ، هذا الاهتمام كان في إطار عمله بمجلة Anbruch المهمة بالموسيقى الراديكالية ، الكفاح ضد الهيمنة لا يتوقف على الموسيقى بل هناك اهتمام بمجال الرواية والأعمال الأدبية التراجيدية خاصة منها أعمال بيكيت Samuel Beckett وكافكا Kafka وملارميه .. الخ

الموسيقى هي أقرب فن للإنسان وبها تتحدد ملامح الأزمنة والتراجيديا التي تضمها ، هناك حقيقة أو على الأقل استشراف لبراديعم حقيقة في الفن يمكن أن تؤسس لآفاق اللحظة الفلسفية التي تعد كذلك لحظة تأسيسية للمعارف والعلوم ، ومن هنا تبرز الحاجة إلى فهم الفن الذي يعني تحليل العمل الفني بغية صياغة براديعمات جمالية Des Paradigmes Esthétiques لذاتها مستقلة عن كل أشكال الهيمنة ، وهنا يحضر مفهوم النظرية الجمالية la Théorie esthétique التي تهتم بتحليل العمل الفني كنموذج جمالي ، هذا التحليل الذي يربط الذات الإنسانية بالعمل الفني ويمكن إعادة الحلقة المفقودة بين الفن والحقيقة من خلال تفسير البراديعم الجمالي ، وهنا يحضر مفهوم الخبرة / التجربة الجمالية L'expérience esthétique التي تعيد الاعتبار للعمل الفني كمؤسس فعلي للنظرة الجمالية وصياغة ما يسمى بالمظهر في الفن ، وهذا ما يؤخذ على الإستطبيق الحديثة وتحديدًا كانط وهيجل رغم اعتراف أدورنو بالمجهودات الكانطية وتفضيلها كون كانط منح نطاقًا أوسع لإمكانيات التحقق عندما وعى مبكرًا إشكالية الموضوعية الإستطبيقية وحكم الذوق<sup>1</sup> وهذا ما يجعل كانط أقرب إلى مضمون الحقيقة وأكثر إدراكًا من حقيقة الفن على خلاف هيجل الذي رغم أنه يطلب مضمون الحقيقة إلا أنه لا يتوجه في طلب هذا المضمون إلى الفن بشكل مباشر<sup>2</sup> إلا أن كانط قيد الفن عن التعبير عن كل حقيقة جديدة عندما اختزله في الكونية " الفن كونية بلا مفهوم " كما ساهم هيجل في هذه الارتكاسة عندما اعتبر الفن تجليًا ضمن حركة الروح " الفن يتجلى حسيًا للفكرة " <sup>3</sup> إضافة لاهتمامه بالجمع بين الكوني والخاص فقد بقيت رؤيته سطحية في تحديد النظرة الجمالية ومسألة المظهر والعلاقة مع الواقع السوسولوجي والتاريخي<sup>4</sup> ، وبالتالي هناك قصور في تأويل استشراف

<sup>1</sup> - Adorno Th , Théorie Esthétique , Op.cit , P 476

<sup>2</sup> - Ibid , P 491

<sup>3</sup> - حول كانط يمكن العودة إلى الفقرة 25 من نقد ملكة الحكم : , In Œuvres Philosophique T 2 , Critique de la Faculté de juger ,

Ed : Gallimard ,1986 Paris , P 978

وهيجل في الفقرة التاسعة 9 من الإستطبيقًا : P26 , Esthétique , Volume 1 , Flammarion , Paris, 1979,

<sup>4</sup> - Ibid. , P 463

الخبرة الجمالية وإغفال لأهمية الواقع السوسولوجي ومجال الممارسة العملية الذي يعد من المنطلقات المركزية للعمل الفني الذي يتضمن حقيقة ما يهتم الفكر بتأويلها وفهم مضامينها الكامنة في آثار العمل الفني ، لذلك تعتبر محاولة أدورنو بمثابة دعوة لتأويلية جمالية Herméneutique Esthétique تحاول وضع العلاقة بين المظهر الفني والواقع العملي في مسارها الصحيح<sup>1</sup> الذي يعيد الاعتبار للنظرية الجمالية كموجه فاعل يقوم بتحليل العمل الفني بالشكل الذي يجعل من الفن في حد ذاته نظرية قائمة بذاتها مستقلة عن كل تلوينات هيمنة الصناعة الثقافية التي شوهدت الفن بإخفاء الجوانب الفاعلة فيه لما عملت على تعميق الهوية بين الأشكال الفنية ومضامينها الحسية ، هذه الوحدة التي يؤدي تجاهلها إلى تغييب هوية العمل الفني ، لهذا يعد تأويل الفن فتحاً لأفاق العمل الفني وكشفاً عن جوانب الحقيقة المغيبة فيه .

ينبع الانعطاف الاستطقي نحو الموسيقى انطلاقاً من إيمانه بالمسؤولية الإنسانية تجاه الفن وأدواته التي بقيت رهينة العقلنة الاجتماعية التي تصنع شروط العمل الفني ، هذه الحقيقة التي لا يمكن الوقوف عليها إلا بتأويل / فهم الموسيقى باعتبارها لسان حال التراجيديا والمعاناة التي تعيشها الذات هذا لا يعني سوداوية المشهد بقدر ما يعبر عن خبرة جمالية يتم تأويلها وفهمها باعتبار الموسيقى نفي نقدي جمالي للواقع ، وما يترتب عنه من عواقب في المستقبل / أو / إعادة بناء جمالي بفعل الأثر الفني الذي تتلقاه الذات والذي يعتبر درب الخلاص بعدما تعي الذات حاضرها العبيثي وتحاول إحداث القطيعة مع مستقبل كارثي / نفي المستقبل .

يمكن أن نقول أن هناك وفاء للديالكتيك كخطية وكنهج يشكل خلفية فكرية لأدورنو وذلك ما يبرره الالتحام الفكري بين أفكاره السابقة عن الوعي كآلية وكمحرك للمجتمع وأفكاره حول الاستطيقا وتحديدا تناوله للموسيقى كميكانيزم إنعاش لهذا الوعي الذي يحسن أوضاع الحياة

<sup>1</sup> - Ibid , P 252

بنفيه لماهية الإنسان الزائفة ككائن وظيفي يخضع لمنظومة وظائف اجتماعية وتعيد للفن ماهيته الأصلية المثلثة في استقلاليته التي تعبر عن استقلالية الفاعل وهنا تكمن الماهية الحقيقية للإنسان التي تتحقق بفعل الديالكتيك ، هناك إذن ديالكتيك استيطقي يتمتع بالاستقلالية ويحاول تحرير الحقيقة من خلال اجتراح التجربة الجمالية وسبر أعماقها بشكل يجعل دلالات العمل الفني موجهة لنقد الواقع العملي ومجال الممارسة<sup>1</sup> يمكن أن نسمي هذا موضوعية النقد أو التماسف Distanciation مع الواقع كمسار يحقق حرية العمل الفني بشكل يمكن الذات من النفاذ إلى قلب التجربة الجمالية بشكل خالص مستقل عن شوائب العقلنة الاجتماعية ، وتقدم لنا هذه التجربة الجمالية المؤولة كذلك ديالكتيك بين الكلي والخاص حيث هناك " ... جدلية في فهم التجربة الجمالية للفن على أنها جدلية للفرد والكوني ، ثمة إقرار في جوهر النظرية الجمالية عن إمطة اللثام عن جدلية تتضمن كل أثر فني تكمن في التقاطع اللامرئي والدائم في كل اشتغال فني .."<sup>2</sup> ولكن كيف يمكن للذات أن تسعى إلى تبرير موضوعية العمل الفني ؟ هنا تكمن رسالة الفنان كوسيط يقول الموضوعية الجمالية للوعي ، كما أن الفن في حد ذاته " يمثل هذا الوسيط بين موضوعية تتضمنها مواد حسية لأجزاء ، في حين أن هذه الأجزاء بالذات خاضعة لمسار عقلنة مارسته الأطر الاجتماعية ، ومن ثمة في كل اشتغال فني تكتشف العلاقة الحميمة بين الذاتي والموضوعي والكوني والفردية موضوعية الوعي العام ، وذاتية التناول الفني مما يجعل التجربة الجمالية تجربة عابرة للذاتية "<sup>3</sup>

تكشف لحظة فهم الأثر الفني كتوجه معاصر عن تجربة ذاتية تحاول الوقوف على مضامين الحقيقة المرجئة ( التي لم تأت بعد ) وكأنها مضامين حاضرة كامنة تصوغها الممارسات الفنية التي تجمع بين أفق انتظار الذاتي والطموح الموضوعي وذلك ما عبر عنه أدورنو بـ "

<sup>1</sup> - Ibid , PP141/142

<sup>2</sup> - حمادي حميد ، التجربة الفنية والفهم الجمالي عند أدورنو ، ضمن : ثيودور أدورنو من النقد إلى الاستيطقا ، مقاربات فلسفية ، بومبير كمال وآخرون ، منشورات الاختلاف الجزائر ، ط 1 ، ص 138 .

<sup>3</sup> - المرجع والمكان نفسه .

لحظة العبقرية التي تتشكل في الانتظار الذاتي وطموح موضوعي ، يمكنهما التزواج بكل حرية وبكل ضرورة ، بشكل أكثر ذاتية وأكثر موضوعية ... إن الجديد هو الذي يبدوا وكأنه كان دوما هنا "...<sup>1</sup> ، فالفن الحقيقي هو الذي يكون بين راهنيتين : راهنية الحاضر بحمولاته السوسيولوجية وشرطه التاريخي ، وراهنية المستقبل الذي يتجلى في الحاضر استشرافا يعبر عن حقيقة مكنونة في قلب العمل الفني ، هنا يبدوا جليا أن ماهية العمل الفني بناء على تجربته الجمالية تفصح عن حقيقة في غاية الأهمية : أن للفن الحقيقي هوية متمردة دوما على محاولات التتميط الاجتماعي هوية يستحيل قراءتها وفهمها دون حرية واستقلالية تظهر من خلال العمل الفني .

لهذا يعد البعد الإستيطقي عصيا عن التدمير الكلي - رغم التشويه الذي لحق بالفن - إلا أن طبيعته تجعل منه بعدا مقاوما يمثل الخلاص من الاستبداد العقلاني الآداتي باعتباره الإستيطقا النطاق الإنساني الذي يمكنه أن يتجاوز سوداوية الوضع اللإنساني وينتقل ثوريا إلى شروط أكثر إنسانية يمكن أن تحقق وعد السعادة ، البعد الثوري لم يقف عند حدود التنظير وتحرير اللذة الجمالية من المنفعة وتحويلها إلى لذة سالبة متحررة من كل الرغبات ، بل كان عمليا وذلك ما عبرت عنه مسارات المقاومة والاحتجاج على وضعية الإنسان داخل الفضاء السياسي بمختلف هيئاته ومؤسساته التي لا تعترف بالإنسان إلا ضمن الكل السياسي ( الشمولية التي تتحكم في أبعاد الحياة و تقصي كل ما هو مختلف وترفض الاعتراف بمن لا يندرج ضمن المسار الشمولي ) ، الطابع النضالي الاحتجاجي للفن يؤكد العلاقة بين الإستيطقا والسياسة سواء كانت تداخلا بينهما من خلال محاولة الفن تغيير الواقع والارتقاء بالوضع الإنساني أو تجاوزا من خلال رفض المخيال الفني للواقع وما حاول أدورنو القيام به هو إقحام الإستيطقا في منعرج سياسي يعد ضروريا من أجل تشكيل ذاتية إستيطقية جماعية راديكالية / ثورية تعد لسان حال كافة أطراف المجتمع<sup>2</sup> من خلال

<sup>1</sup> - نقلا : حمادي حميد ، التجربة الفنية والفهم الجمالي عند أدورنو ، ص 139

<sup>2</sup> Adorno Th , Théorie Esthétique , op , cit , P 235

خطاب الفن الذي يعبر عن الفن ذاته في حريته الرامية إلى تحقيق السعادة واستقلالته عن كل تلويحات الارتباط والولاء السياسي والإيديولوجي ، خطاب يروم إرساء دعائم حقيقة الإنسانية وإنسانية الحقيقة لأن " الفن يطلب الحقيقة " <sup>1</sup> هذه الحقيقة التي لا توجد إلا في حالة الصيرورة التي تعد فضاء للخلق والإبداع هي محاولة لاستئناف أو تجذير الموروث النيتشوي حيث يرى أدورنو أنه " لا حقيقة إلا وهي في حالة صيرورة " <sup>2</sup> وقياسا على هذا فإن الأثر الفني لن يصير على ما هو عليه حاليا باعتبار ما هو عليه يتنافى مع ماهيته وباعتبار كل أثر فني حقيقي يختزن قوة راديكالية للسلب كامنة فيه وتعد أفقا للخلق والإبداع ، وبالتالي فالأثر الفني لن يصير إلى الحقيقة إلا بنفيها لأصولها <sup>3</sup> ، هناك استئناف لنيتشه من خلال استثمار الفلسفة الإستيطيقية النيتشوية المضادة للميتافيزيقا أين يعترف أدورنو بعبرية نيتشه ويشيد بوعيه بالخطر الوضعي " ... لقد افتتح نيتشه فلسفة ضد الميتافيزيقا ولكنها فنية الأبعاد .... لأن كان على وعي كبير أنه لا يوجد خطر يهدد الفن أكثر من خطر الوضعية ... " <sup>4</sup> ، ولذلك كان المسعى فلسفيا باعتبار الفلسفي يمثل خلاص الإستيطيقي من عالم الوهم وفتحا لإستيطيقا الحياة التي تتصالح مع الفن أين تصبح الحقيقة خطابا يقول الفن وهنا يتجاوز أدورنو فتوحات نيتشه و يذهب إلى أبعد من اعتبار الفن ترياقا أو شكلا من أشكال المواساة وتخفيف المعاناة ويصبح الفن مع أدورنو براكسيس المقاومة الذي قلب الهيجلية : الكلي / الكل هو الحقيقة وباعتبار التعرف على هذا الكل لا يتم إلا في سياق اجتماعي أي الكل الاجتماعي الخاضع للهيمنة وهنا يصبح من الضروري توجيه براكسيس المقاومة بوصفه حق فردي ضد الكل الاجتماعي Le tout Social الذي يمثل اللاحقيقة La Non vérité <sup>5</sup> ، لذلك يعد براكسيس الفن المقاوم / الثوري - كما يطرحه أدورنو - تعبيراً عن الحقيقة وبالتالي يصبح : الفن هو الحقيقة لأنها تقول مضامينه الكامنة فيه ، فكل أثر فني

<sup>1</sup> - Ibid , P 390

<sup>2</sup> - Ibid , P18

<sup>3</sup> - Ibid

<sup>4</sup> - Ibid , P 388

<sup>5</sup> - Adorno Theodor , Dialectique négative , op, cit P 20

له حقيقة تعبر عن متناقضات مضامينها تترد إلى الفلسفة التي في علاقة تداخل مع الفن الذي يمثل مآل الفلسفة<sup>1</sup> وهنا يطرح أدورنو التلازم بين الفلسفة والفن في المسارات والمآلات ، ورغم أن الإستطيقا عرفت محطات توصف في ظاهرها بحرية الفضاء الإبداعي ولامحدوديته مثل لحظة اللعب الحر الكانطية ، إلا أن الثابت هو معاشة الفن للفلسفة في ارتكاساتها التي تعود إلى انحراف العقل التنويري وهيمنته التي أثرت في الإستطيقا مثلما أثرت في الفلسفة ، إذن : مثلما كان هناك حديث عن نهاية الفلسفة كانت أيضا نهاية الفن مع هيجل وموته فعليا في العقلانية التنويرية لما أصبح سلعة ليتوالى حديث النهايات وصولا إلى نهاية الإستطيقا مع أدورنو بعدما أفرغتها التصورات الكلاسيكية من حمولاتها المفاهيمية لما أحدثت انفصالا بين المفهوم والفن لتصبح الاستطيقا جوفاء فارغة من محتواها الماهوي ( الفن والمفهوم ) وهنا تتحرف الحقيقة عن مسارها<sup>2</sup> ، محاولة أدورنو تعد بمثابة انتشار للحقيقة من الزيف والتلاعب الذي كانت كانت تمارسه التمثلات الاستطيقية التي تمارس ظاهرا وهما يتحكم فيه الكل الذي يقدم اللاحقيقة ، وتحول نحو الحقيقة ذاتها بوصفها كيانا عميقا يحتاج إلى غوص في حمولاته التاريخية ومكوناته التي تقدمها ذاكرة المعاناة .

مجهود أدورنو يتوجه إلى تصحيح مسار الإستطيقا وجعلها تدرك الحقيقة التي عجزت الاستطيقا التقليدية عن إدراكها في الأثر الفني وجعلت الإستطيقا جوفاء فارغة من الحقيقة ومضامينها كحامل Support للإستطيقا ، وبما أنه يستحيل الحديث عن إستطيقا منفصلة عن الحقيقة التي تعطيها المضمون يصبح من الضروري الاهتمام بإعادة العلاقة المغيبة بين الإستطيقا والفلسفة أي بين الفن والمفهوم الفلسفي لأن الفن يحتاج المفهوم والمفهوم

<sup>1</sup> - Adorno Th , Théorie Esthétique , op , cit , P 474

<sup>2</sup> - يعود هذا الانحراف إلى ارتباط الحقيقة بالعلاقة الإشكالية بين المفهوم والفن هذه المسألة التي اتخذت مسارا مزدوجا مثله : كانط لما استبدل الحقيقة بالذوق كون هذا الذوق لا يحوز مفهوما فلسفيا محددًا ، في حين تحوز الحقيقة مفهوما وتتخصر فقط في المجال العلمي وفي علاقة الذهن بالظواهر وهنا مجرد كانط الحقيقة من حق الدخول إلى المجال الإستطريقي ويجرد أيضا الإستطيقا من حقها في تشكيل مفهوم ومن حقها في صناعة الحقيقة ، والانحراف الثاني يكون مع هيجل الذي يحد من حرية الاستطيقا عندما يجعل المفهوم مؤسسا للاستطيقا ويجعل هذه الأخيرة تمثالا له .  
يمكن العودة إلى P493 - Théorie Esthétique



يحتاج إلى تعبير فني ، ومن ثم يمكن العبور إلى علاقة مماهاة تصبح من خلالها استطيعا فلسفية تقول الفلسفة وفلسفة إستطيعا تقول الفن وتتفكره <sup>1</sup> .

ينفرد أدورنو بالجمع بين الاستطيعا والفلسفة / بين الفن والعقل في المسار والمآل وفي مختلف التحولات ، ولهذا ينبغي أن تتمكن الإستطيعا من حقها في حيازة المفهوم الفلسفي هذا الجمع بين الفن والعقل هو الذي يمكن الإستطيعا من أن تصبح فلسفة تحوز حقيقة معينة ، وبما أن المشترك بينهما إنساني فإن الهاجس حاضر دوما ، مثلما يوجد هاجس الحقيقة يوجد هاجس الاستطيعا والقلق بشأنها ، هذا القلق الذي يمثل اعترافا بواقع / اعتراف بنهاية لا إنسانية ينبغي أن يتم وعيه تمهيدا لبداية إنسانية ليصبح في الإمكان استثمار القلق كطاقة حيوية تمكن من توجيه الإستطيعا لتمثل دورها الطلائعي الإنساني ، إستطيعا السلب *Esthétique négative* التي يمارس فيها الفن مهمته الأصلية ضد القمع والاستبداد وتكون الحقيقة محور الاهتمام لأن الإستطيعا التي لا تمارس ضمن نطاق الحقيقة محكوم عليها بالفشل كونها عبث لا طائل منه <sup>2</sup> .

رغم وصف تصورات أدورنو - والجيل الأول بشكل عام - بأنها استئناف أو تجذير للماركسية الثورية أو المادية التاريخية عموما إلا أن أدورنو يصنع الاستثناء عندما يعتبر الفن آخر بديل لمقاومة الهيمنة الذي عجزت عنها يوتوبيا ماركس وينتقد التصورات الإيديولوجية لماركس الفنان التي لم تنجح في بناء استطيعا حرة ومستقلة عن الإيديولوجيا الاشتراكية وهذا ما جعلها استطيعا مشوهة بعيدة حتى عن أصول الديالكتيك <sup>3</sup>

يمكن قراءة مجهود أدورنو أنه سعي إلى تحرير الحقيقة فنيا بشكل مختلف عن الإستطيعا الماركسية من خلال مساءلة الحداثة الآداتية استطيعا بعد الانسداد الذي أحدثته سيرورات العقلنة البربرية التي خلقت أزمة إنسانية تظهر في لحظتين ثوريتين : اللحظة الاجتماعية :

<sup>1</sup> - Ibid , P 135

<sup>2</sup> - Ibid , P 481

<sup>3</sup> - Ibid , PP 85/86

هناك مجتمع تحكمي يحوز آليات سوسيولوجية وثقافية ينبغي تفكيكها من خلال النقد الاجتماعي وهذه هي اللحظة الثورية الأولى للاستطبيق التي تعني الانخراط النقدي الجدي استطبيقا في قضايا المجتمع كشكل من أشكال النضال من أجل نيل الاعتراف وتحرير الحقيقة من الاحقية / من سيطرة الكل الذي يمتزج فيه جوهر الحقيقة مع مظهرها وهنا يكون الفن نقيضا لكل الاجتماعي الذي يمثل الاحقية هذه اللحظة تمثل البعد الثقافي للنضال ، واللحظة الجمالية : هناك جمالية إيجابية تابعة ينبغي تحريرها من الكل الثقافي الزائف الذي حولها إلى خطاب إيديولوجي يدعم آليات السيطرة الآداتية وهذه هي اللحظة الثورية الثانية التي تمثل البعد الجمالي .

رغم أهمية فكر أدورنو واعتراف الباحثين بأنه فكر معقد ذو خلفيات فكرية صعبة ولا يفهم منذ البداية *Un Pensée complexe subtile et difficile , N'y comprenant rien au départ*<sup>1</sup> إلا أنه لقي انتقادات وصفته بأنه يمثل نموذجا من الإخفاق الرائع *Un superbe échec* لأن هناك نوع من الغموض والتوتر الداخلي في مشروعه : بين فلسفته التي تروم تخليص المختلف / اللامطابق *le non – identique* من التشيؤ ومن سيطرة الكل وبين السوسيولوجيا التي يتبناها والتي يقصي فيها المختلف / اللامطابق " *Il y a une tension entre sa philosophie qui veut sauver le non – identique de la réification* ،<sup>2</sup> ، *et sa sociologie , qui , elle élimine le non – identique* إضافة إلى كونه يستسلم للفكر الهوي الذي أراد التنديد به *il succombe à la pensée* ، وما قدمه لا يتعدى كونه ميتا- نظرية- *méta- théorique* والتشخيص الذي قدمه ليلا يمثل إلا مجموعة أعراض كدليل على إخفاق الميتا- نظريات *métathéoriques* التي قدمها ، وما يحتاجه الوضع لإنقاذ اللامطابق

<sup>1</sup> - Frédéric Vandenberghe , Une Histoire Critique de la sociologie allemande , Aliénation et réification : Tom II ( Horkheimer , Adorno , Marcuse , Habermas ) , P 102

<sup>2</sup> - Ibid , P 103

والاعتراف به وسط الكل الإجتماعي هو تأسيس نظرية اجتماعية متوافقة مع ذاتها أولا وليست من الميتا Méta ، ربما هذا ما فهمه بعده هابرماس لما حاول التفكير مع أدورنو ضد أدورنو penser avec Adorno contre Adorno عندما رأى أن الإستطيقا السالبة تعبر عن منحى متطرف ، اتجه فيه أدورنو نحو براديغم الوعي مهملا براديغم اللغة التي تعد دربا للتفاهم والتواصل وتعد مرحلة انتقال من عقلانية آداتية إلى عقلانية تواصلية هذه الخطوة التي يعترف هابرماس أن أدورنو مهد لها ولكنه لم يبدأها<sup>1</sup>

هكذا كانت الإستطيقا بوصفها ثورة تعبر عن الرفض والنقد والتغيير بفعل التعبير الجمالي الذي يروم تحرير الانسانية من الاغتراب والاستلاب ، هذه الحركة التي تحمل أمل الخلاص من اللامعقولية الكلية التي خلقت نسقا كليا مغلقا يتحكم في مجتمع يعج بالتناقضات لا يعترف بالآخر المختلف ولا بالذات المبدعة ولهذا كان الرهان مركزا على هذا الأمل الذي يمكن الذات من اكتشاف حقيقة الآخر الكامن في العمل الفني والاعتراف به ، والاعتراف كذلك بالتناقضات الاجتماعية بعد اختراقها ومحاولة التأسيس لحقيقة جديدة .

ولكن يبقى التساؤل قائما حول مدى بعد الفن كمسار ثوري عن التشكل في خطاب إيديولوجي ، بمعنى أن التنظير الذي قدمه أدورنو حول مهمة الإستطيقا الثورية كمحرر للحقيقة يحتاج إلى تأسيس خاصة وأنه لم يحدد آليات الفعل التي بموجبها يمكن للفن أن يكون وسطا عادلا محررا للحقيقة دون أن يتم احتواؤه إيديولوجيا أو يكون منعزلا بدعوى الحياد والابتعاد عن كل القوالب والخطابات الايديولوجية التي يمكن أن تجعله ينحرف عن مساره أو يكون محايدا بشكل سلبي تنعدم فيه القدرة على التغيير والفعل، هذا الوسط الذي لم يحدد أدورنو شكله ولا آلياته التي يتحقق بها .

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, Théorie de L'agir Communicationnel, T 1, Traduit de l'allemand Par Jean-Marc Ferry, Ed : Fayard , Paris , 1987 , PP 393 /394

المبحث الثاني :

ماركيوز :

الديالكتيك الاجتماعي للإعتراف بالفرد واستراتيجية تحرير الحقيقة

قد يعود اهتمام ماركيز في البداية بالمجالين الاجتماعي والسياسي إلى المناخ الفكري والأوضاع السياسية التي عاشها، رغم وضعه الاجتماعي الميسور كونه ينحدر من عائلة يهودية ثرية إلا أن مخلفات الحرب ساهمت في تشكيل صورة قاتمة العنف الذي كان مسلطاً على البروليتاريا الألمانية التي كان يدعم ثورتها و ينخرط في الحزب الاشتراكي الذي انسحب منه بعد اغتيال زعمائه وفشل الثورة البروليتارية في مسعاها ليغير الوجهة إلى الاهتمام الفلسفي في جامعة فرايبورغ التي قدم فيها بحثاً لنيل الدكتوراه بإشراف هايدغر حول " روايات الفنانين Les romans d'artistes 1922 " إلا أن مواصلة المسار الأكاديمي مع هايدغر اعترضته صعوبات تتعلق بقناعات هايدغر السياسية المدعمة للنازية في تلك الفترة والتي كانت تتقاطع مع قناعات ماركيز وهو ما وقف عائقاً أمام اتمام بحثه لنيل درجة التأهيل الجامعي حول " أنطولوجيا هيغل وأسس التاريخانية L'ontologie de Hegel et 1932 les fondements d'une théorie de l'historicité " و مع صعود المد النازي وغلق معهد الأبحاث الاجتماعية يضطر ماركيز إلى الهجرة مع زملائه إلى جنيف وبعدها أمريكا التي استقر بها بعد تأسيس المعهد<sup>1</sup>

لقد مثل الحراك السياسي والمناخ الفكري الذي عاش فيه ماركيز محكاً للتفكير الناقد وموجهاً لمختلف التصورات الاجتماعية التي لم ينفصل فيها مسار النقد الثوري عند ماركيز عن مسار الأحداث بداية من فشل البروليتاريا إلى صعود النازية والهجرات المختلفة لليهود ، إضافة إلى انفتاحه على مشارب فكرية مختلفة كان لها تأثير بالغ في توجيه أفكاره الفلسفية فقد بدأ هيجليا محاولاً التأسيس لخلفياتها الثورية النقدية مستلهماً المجهود النقدي لـ لوكتاش خاصة في " التاريخ و وعي الطبقة Histoire et conscience de classe " الداعي إلى إنسانية أكثر من خلال تجديد المنهج في الصراع الطبقي الذي ينبغي أن يكون إنسانياً لا

<sup>1</sup> - حول المناخ السياسي والمسار الفكري لماركيز يمكن العودة إلى :

Frédéric Vandenberghe , Une Histoire Critique de la sociologie allemande , Aliénation et réification : Tom II ( Horkheimer , Adorno , Marcuse , Habermas ) , PP105/106

استبداديا ، وكذا تجديد النظرة الفلسفية حول الثنائية الديالكتيكية وارتباطاتها بالمجال السوسيولوجي السياسي من خلال الجمع بين النظرية في شقها الهيجلي الذي يرفضه في صورته المتفردة (ديالكتيك العقل) والممارسة في شقها الماركسي (ديالكتيك المادة متفردا) مستهدفا الجمع بين النظرية والممارسة من أجل تأسيس نقد - رغم أنه - يبدأ من الاقتصاد السياسي كمدخل إلا أنه يؤثر في عمق العلاقات الاجتماعية ، إضافة إلى محاولته تأسيس الديالكتيك الماركسي على الأنطولوجيا خاصة بعد اخفاق التنظيرات الاشتراكية وفشل الثورة عمليا حيث يعود ماركيز هنا إلى تصورات هايدغر حول علاقة الإنسان بالعالم ليستثمرها في تأسيس فعل اجتماعي جديد يتجه نحو التغيير الجذري بداية من معرفة الطريقة التي يهيمن بها النسق على حياة الانسان والأهم هو استمرار هذا النسق في التأثير والهيمنة خاصة في مرحلة أزمة إخفاق الثورة الاشتراكية ، هي محاولة لإحياء التصورات الماركسية النظرية التي أخفقت عمليا من توجيهها عمليا بالاستفادة من تصورات هايدغر حيث " اعتقد أنها يمكن أن توجه الماركسية نحو أشكال العمل التي يمكن أن تكون نقطة بداية ومنطلقا للفعل الاجتماعي الجذري وممارسة ثورية لتغيير الواقع " <sup>1</sup> ، يبدي ماركيز في هذه الفترة تحفظا تجاه موقف لوكاتش حول وعي البروليتاريا حيث يعتبر ماكتبه لوكاتش تنظيرا عجز عن ملامسة نطاقات الممارسة التي تعد البروليتاريا فاعلا مركزيا فيها بفضل أفرادها الذين يحوزون القدرة على التغيير والفعل ، هذه الطاقات الكامنة التي لم يحاول التنظير اللوكاتشي فهمها أو الاقتراب منها ، مثلما ساهم الديالكتيك الماركسي في اخفاق الوعي البروليتاري الذي ظل الطريق لأنه لم يعترف بما هو كامن في الفرد وما يمكن أن يكون براكسيس الثورة ، كما يفتح ماركيز في هذه الفترة على مشارب مختلفة حيث " تلون تفكيره المبكر كذلك بفلسفة الحياة وبخاصة عند دلتاي ... التي تميزت بنزعتها الحدسية ... ومنهج التأويل أو التفسير الذاتي .. " <sup>2</sup>

<sup>1</sup> - مكايي عبد الغفار ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص 82

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص ص 81/80

رغم اختلاف ماركيز عن هوركهايمر وأدورنو وخاصة في فكرة الرأسمالية كنتاج للعقل الآداتي إلا أنه لا يبتعد ماركيز كثيرا عن مسار فلاسفة مدرسة فرانكفورت من جيل التأسيس ، خاصة عندما يتعلق الأمر بالمنطلقات الفكرية المتعلقة بالتناول النقدي لمختلف نماذج الوعي النظري والعملي ( العلمي والاجتماعي ) سعيا إلى جعل الفكر النقدي أساسا لتبديد مختلف أشكال التسلط والاستبداد سواء تمثل في هيمنة النسق وسيطرة البشر على بعضهم البعض وسيطرة العقل الآداتي كمنطق في التفكير وأسلوب لرؤية العالم وحتى لرؤية المعارف والنظريات بوصفها أدوات لتحقيق غايات معينة ، أو هيمنة الثقافة الاجتماعية السائدة على الإبداع الفردي تحت ذريعة النظام ، ولذلك توجب البحث عن سبل تمكن من تخليص الوعي الإنساني / المجتمعي من راسب العقل النمطي التي تختزل الحقيقة في تصورات مغلقة في حين تنفلت الحقيقة من كل التصورات والنظريات ، لأن أزمة العقل هي في الحقيقة تظهر لأزمة الفرد / الذات التي كانت تعاني الاستلاب منذ العصور الحديثة مع فلسفات الذات التي سعت الى جعل العقل مكتملا متوهمة أنه خادم للذات في حين أظهر الفعل أن العقل النمطي التوتاليتاري خلق أزمة الفرد بعدما تحول من عقل الوعد بالسعادة وحرية الفرد إلى عقل سالب للحرية مهيمن على الفعل والنظر وكأنه جاء لإحياء العبودية القديمة كانت تتمثل في الخوف من الطبيعة وسيطرة الأسطورة ولكن في صورة جديدة وفق أسطورة جديدة وخوف جديد نسي فيها العقل ذاته وطبيعته ، طبيعته كعقل للعالم والمعيش حيث نظام الحياة والغاية من الحياة وما تنتظره من هذا العقل كحارس لنظام الحياة وموجه لنسقه كون هذا النسق يتوجه نحو غايات محددة تتصل بالعلاقات بين الذات والآخر والذات والعالم ، وطبيعة هذا العقل كذلك من حيث هو عقل الذات الذي يفترض أنه يوجه الفرد نحو السبل التي يحافظ من خلالها على ذاته ويحقق غاياته واستقلاليتة كفرد ، فقد أخفق عقل التنوير في أن يحمل الحقيقة سواء في العالم والمجتمع والعلاقات بين الناس ( كعقل للعالم / عقل موضوعي ) أو على مستوى الذات ( كعقل للذات )

مهمة الفلسفة كحقل للتفكير السالب أو ماركيز هيجليا :

لقد أدت التغيرات السريعة في العالم الحديث إلى تداخل المجالات السيكلوجية والسياسية والاجتماعية ، مما حتم إلغاء الفواصل بين الحقول المعرفية والفلسفة الاجتماعية التي أصبحت ملزمة بالانخراط في قضايا الفرد والمجتمع<sup>1</sup> ، وهنا تعتبر الممارسة النقدية أولى بالتفكير في العالم الحديث وفي مسألة التغيير ، هذا التفكير الذي تتميز الفلسفة فيه بتوجهها بصورة مباشرة إلى الإنسانية من خلال جعل هذه الإنسانية تفكر ذاتها كشكل جديد من أشكال الانخراط الاجتماعي في قضايا الراهن الذي قد يتخذ مسالك متعددة في الحقول المعرفية المجاورة التي تعد مقارباتها مداخل ضرورية لتفكيك مفاهيم مركزية يتم من خلالها فهم آليات السيطرة في المجتمع ، وهنا لابد كذلك من العودة النقدية إلى المتن الفلسفي أو التعامل فلسفيا مع المتن لأن الفلسفة حقل للتفكير النقدي في الراهن بمختلف تجلياته الذي استسلمت المعارف الإنسانية أمام حركيته وأصبح الفرد فيه تابعا لسياقات هذا الراهن وثقافته ومنجزات عقلانية الحداثة في شتى المستويات .

ما يبدو ظاهريا أن الفلسفة بقيت في حدود التساؤل عن الإنسان والتاريخ والمجتمع ... وهذه النطاقات وغيرها تحولت منذ زمن بعيد إلى علوم ومعارف قائمة بذاتها ، وهنا يصبح من الضروري التساؤل من جديد : أي مهمة للفلسفة في الوقت الذي أصبحت فيه العلوم والمعارف تقتسم الإنسان كونها تتناول كل ما يختص به من ( علوم الانسان وعلوم المادة التي تهتم الإنسان ) ، إذن من الضروري إعادة النظر في وضعية الفلسفة في زمن التخصصات المعرفية التي اقتسمت الاهتمام بالإنسان ومجاله التداولي ، هذا المجال التداولي الذي تم تناوله الماركسية في صورته النسقية الكلية ، من خلال الاهتمام الفلسفي بالمجتمع أو الاهتمام بمصير طبقة اجتماعية معينة ، إلا أن الأمور تتخذ منحى آخر مع

<sup>1</sup> - Marcuse Herbert , Eros et Civilisation , Trad. : Jean Guy Nény ET Boris . Fraenkel , Les éditions de Minuit , Paris ,1963 , PP 9/10



ماركيوز الذي حاول تجاوز التوجه الماركسي الذي يربط الفلسفة بالطبقة والمجتمع ، مما يجعل الحركة النقدية ذات طبيعة كلياوية تحول الممارسة النقدية إلى نزعة نسقية ، لذلك كان من الضروري تغيير الموقع وربط الممارسة النقدية بالفرد / الإنسان كذات مستقلة ، حيث يمكن لهذه الذات أن تمنح الممارسة النقدية معنى أكثر إنسانية من خلال البحث في الوجود الفردي دون التخلي عن الدور الاجتماعي للفلسفة ، وهنا يكون التحول من البحث عن الحقيقة في الطبقة الاجتماعية وفق التصور الماركسي إلى الالتفات إلى الفرد ( الذات ) كعينة منسية يمكن الاهتمام بها كمنطلق للحقيقة ، دون التشكل في نزعة فردية أو ربط دلالة الحقيقة بالفرد أو الطبقة ، وإنما يمكن اعتبار هذا التصور مقدمة لإعادة الحلقة المنسية بين الذات والحقيقة ، وهو في الوقت نفسه مراجعة ضرورية كذلك لعلاقة الفلسفة بالحقيقة باعتبار الفلسفة في علاقة متوترة دوما بالمعيش *Le Vécu* وقضايا الواقع من خلال مساءلة الراهن و التاريخ ، والسلطة ... وهي كذلك في علاقة استثمار للمعارف ومعطياتها ومناهجها .. من أجل إنتاج تصورات ومفاهيم تعتبر آليات للبحث والمساءلة من أجل الوصول إلى حقيقة لا نهائية متعددة المستويات ، إلا أن المسعى النقدي رغم محاولاته الابتعاد عن النسق إلا أن هذا النسق يبقى ملازما للتفكير النقدي كمحك ضروري يستحيل الانفلات منه بصورة كلية ، فالفلسفة إذن " ... لا يمكنها أن تنتج نصا فلسفيا كليا من دون السقوط في الانغلاق النسقي ، لذلك فإن كل فلسفة تعاند النسق ، وتقاوم قدرته على الاستيعاب والاحتواء تكون فلسفة متعددة المستويات تتخذ من النقد والسلب أفقا جوهريا للتفكير ، وتنتج نصا جمعيا متعدد الموضوعات والإحالات لا يستقر على حقيقة نهائية .."<sup>1</sup> ومن هنا كانت الحقيقة نسبية لا يمكن للفلسفة رغم استثمارها للمعارف الأخرى أن تقف على حقيقة نهائية ، من جهة أخرى يظهر ماركيوز موقفا متحفظا تجاه الميتافيزيقا التي يتوجب على الفلسفة - على غرار العلم - أن تكون في منأى عنها لأن الميتافيزيقا كثيرا ما تشوه الحقيقة وتفصل الفعل

<sup>1</sup> - أفاية محمد نور الدين ، في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2014 ، ص 65

الفلسفي عن سياقه الإنساني لأن " الفعل الفلسفي هو نفسه الفعل الإنساني الذي يبني الفلسفة ويعطيها ماهيتها ، وبالتالي فالفعل الفلسفي في تحديده الماهوي هو نمط من الكينونة الإنسانية .. " <sup>1</sup> ، وهنا يحاول ماركيز تبيان حقيقة الفلسفة التي تطالب الحقيقة باعتبارها قوة تاريخية سالبة باعتبار السلب ماهية ثابتة في الفعل الفلسفي الذي لا يتأثر فيه العامل التاريخي بالمعنى الأيديولوجي رغم كونه حتمية تلازم كل تفكير ، فالعامل التاريخي المتمم بالصمود يمثل " موقفا مركزيا يقول الكائن / الفرد و الكينونة ، ويعري المظاهر المتشكلة في زيف البراكسيس والحياة اليومية ، ويعبر بصدق ونزاهة عميقة عن الوضعيات السوسيو تاريخية كما هي موجودة ... " <sup>2</sup> وهنا يعد الاقتران بين الفكر والتاريخ موقفا نقديا سالبا يعبر عن حقيقة التفكير الفلسفي المتحرر من كل الأبعاد والتشكلات النسقية ، تفكير يتأسس على عقل النقد ونقد العقل ، من خلال البحث عن الذات / الفرد الذي يتوجب الاعتراف بشرعيته المفقودة بفعل فلسفات الوعي والهوية سواء النسقية الكانطية أو الكلية الهيكلية أو حتى السيرورة التاريخية الماركسية رغم أنها تشكل مرجعية هامة ، إضافة إلى الفلسفات الوضعية ( العلم الموضوعي ) ، وكل التصورات الترنسندننتالية والتأويلية ( هوسرل وهايدغر ) وغيرها ... ، يستهدف ماركيز - على غرار فلاسفة المدرسة - تحرير الفرد من كل أشكال التسلط الفكري والتاريخي الذي اتخذ من الواقع منطلقا لإقصاء المسألة النقدية ، لأن هذا التسلط يسعى دوما إلى بقاء هذا الواقع متأزما لحجب الحقيقة المتوارية خلف أزمة تنشطر إلى : أزمة الفرد / الذات وأزمة العقل ، انحطاط الفرد بفعل عبودية تراكمت منذ الطبيعة كقوة مسيطرة إلى المجتمع كمؤسسة وأنظمتها المبنية على علاقات قوى تقصي الحرية في تلوينات قهرية مختلفة و انحطاط العقل أي تغييب العقل كحجة نقدية وإحلال اللاعقلانية التي تجسدت أكثر في الانحراف الأنواري والعبودية الجديدة ( الأساطير الجديدة ) التي مارست إقصاء منهجيا داخل أنظمة اللغة والتفكير جعلت هذه الحجة النقدية

<sup>1</sup> - Marcuse Herbert , Philosophie et révolution , Bibliothèque Méditation ( Denoël / Gonthier , Paris , 1969 , P 121

<sup>2</sup> - Ibid. , P 2 .

عاجزة عن المساءلة وتغيير الشروط الاجتماعية الذي يمثل تحريرا لفردانية الذات ومقدمات لإرادة الحقيقة المستقلة عن عبودية النسق المتجذرة في صور مختلفة منذ القديم وصولا إلى الهيمنة الكليانية الحديثة للدولة والمجتمع الصناعي المتخفي إيديولوجيا الذي يرفض الاعتراف بما هو خاص في الفرد المتواجد داخل منظومة تمارس الغلق على إنسان متحرك داخل مجتمع مغلق يحاصر إنسانا ذا بعد واحد<sup>1</sup> رغم أن يعيش الرفاهية والنظام والتقدم في ظاهره إلا أنه يحتاج إلى تحرير ذاته ، هذا التحرير الذي يمثل نضالا من أجل الاعتراف بفردانيته وخصوصية هذه الفردانية المسلوقة ، وباعتبار الفلسفة حقل للتفكير السالب وممارسة تحررية تروم أولا تفكير الإنسانية في ذاتها من خلال التفكير في العالم وضرورة التغيير، فإن هذا التحرر المنشود في شقيه الإجمالي والمعرفي يتم فصل مع الرغبة التي تعبر عن الطبيعة الداخلية المتوترة التي أخفتها التصورات النسقية إما في صورة الكونية أو بالجمع بين الكونية والخصوصية إلا أن هذه الخصوصية ينبغي الاعتراف بها باعتبارها قوة رمزية وفي الوقت نفسه آلية منتجة للرمز وكقوة حيوية سلبية تدل على النقص وتعد صورة عن الحاجة الى الاعتراف .

#### الفرويدية وتحليل الرغبة كأصل للقمع أو تحرير حقيقة الوجود الأصلي :

يأتي انخراط ماركيز في الاهتمام بالفرويدية ومضامين التحليل النفسي انطلاقا من وفائه للتقليد الفرانكفونتي الذي لا يخلوا من أثر ثلاثية الشك والارتباب ( نيتشه / اللاكوجيتو النيتشوي تقويض المعنى أو الهدم كبعد ميتافيزيقي إضافة إلى هيجل ، ماركس / الماركسية ) ( الأيديولوجيا انفتاح حقل اللاوعي .. وسلطة البراكسيس ، فرويد و رجة الوعي أو الرغبة والوهم وفقدان المعنى ، هذه المرجعيات التي نجد أثرها حاضرا : نقدا أو استثمارا ، حضور يدل على التأثير البالغ لأفكار هؤلاء في الحركات الفلسفية المعاصرة ، ما سيتم

<sup>1</sup> - Marcuse Herbert , L'homme Unidimensionnel , Trad. : Monique Wittig , Les éditions de Minuit , paris , 1968 , P 22 .

التركيز عليه هنا هو الفرويدية وتحليل مفاهيم الحقيقة والذات وفقا للحريات النفسية حول الرغبة والأوديبية ككينونة وكعنوان للوجود الأصلي الحر القائم على اللذة ، وعلاقة هذا بالقمع داخل الحضارة حيث أراد ماركيز تحليل الماركسية فروديا أو بالأحرى المزوجة بين الماركسية والفرويدية " التوفيق بين تعاليم فرويد وآراء ماركس الشاب مع مزجها بعناصر من فلسفة نيتشه " <sup>1</sup> من أجل رسم معالم المجتمع الجديد وفق صياغة ملائمة لروح العصر مع فرويد تكون الذات من جديد في مساءلة لكينونتها ، فقد أدى التحليل النفسي إلى زعزعة مفهوم الوعي وتوسيع نطاقه ، هو تصور ميتاسيكولوجي أعطى من خلاله فرويد تمثيلا طوبولوجيا للجهاز النفسي وبالتالي يشهد الكوجيتو المحبط والنجسية الكلية إذلالا ثالثا ، فبعد الإذلال الكوسمولوجي لكوبرنيك كان الإذلال البيولوجي مع داروين ثم الإذلال الميتاسيكولوجي للتحليل النفسي الذي قدمه فرويد <sup>2</sup> ، فقد صدم الإنسان عندما: علم أنه ليس سيد الكون، ثم ليس سيدا على الأحياء، ليكتشف أنه ليس سيد حياته الذاتية/النفسية <sup>3</sup> . ويشكل هذا الإذلال جزءا من تاريخ الذات وتاريخ الحقيقة ، وهو في الوقت نفسه رجوعا إلى الذات يختلف عن الرجوع الذي قال به ريكور مقتفيا أثر أوغسطين و هوسرل في التأملات الديكارتية ، الرجوع الفرويدي أعمق لأنه يتعلق بمعرفة الذات لذاتها التي لا تتفقت من حتمية المرور بإذلال في الكوجيتو ومقاومة نرجسيته ، أركيولوجيا فرويد تستهدف إخراج المكبوت باستثمار الرموز التي يمكن تأويلها <sup>4</sup> إلا أنها اتسمت بالتمركز حول اللحظة الأوديبية والرغبة ،

يتأسس الدافع الثاني المركزي لتبني التحليل النفسي كمسار على قاعدة منهجية أراد ماركيز من خلالها أن يفتح أفقا جديدا للماركسية الضعيفة بجمع الثلاثي الريبي المتفرق في نظرية

<sup>1</sup> - زكريا فؤاد ، هيربرت ماركيز ، سلسلة كراسات الفكر المعاصر ، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1978 ، ص 66

<sup>2</sup> - ريكور بول - في التفسير ، محاولة في فرويد - ترجمة أسعد وجيه - أطلس للنشر والتوزيع - ط 1 - 2003 - ص 353 .

<sup>3</sup> - المصدر نفسه - ص 354 .

<sup>4</sup> - أي بناء على : أفعال ، رغبات ، خطابات ، الأحلام ... كنصوص قابلة للتأويل وامتد هذا البحث عن المكبوت حتى إلى الأسطورة من خلال استخراج الرمز من تراجمها الأسطورية ، والدين كل ما يتصل بثقافة

واحدة يتم وفقها إعادة هيكلة المجتمع الجديد وجعله أكثر راهنية ، لأن الماركسية في نظره أصبحت قاصرة عن تحليل أزمة الإنسان المعاصر عندما ركزت كل اهتمامها إلى مقولات العمل وعقلنته والتوزيع العادل للثروة وغيرها من المقولات التي همشت الوجه الآخر للحياة كجوهر وكحقيقة تم نسيانها وهي الرغبة التي لا نجد لها حضورا واضحا في كتابات ماركس المتأخرة التي ركز فيها على تحرير الإنسان من قهر القوى الاجتماعية ولم يلتفت إلى الجانب الحي الأساسي فيه .

تعتبر الرغبة ذلك النزوع الحيوي الذي يخلق سعادة الإنسان ويعبر عن طبيعته الأولى وكيونته كوجود أول متحرر ، إلا أن الاهتمام بحضارة التقدم والإنتاج أسس الوجود الحر على العمل والتحرر من حتميات الطبيعة وحتميات الكلي كمسارات لتحقيق السعادة التي لم تتحقق قياسا إلى القهر الموجود في المجتمع ( قهر العمل وقهر الآخر ) رغم ارتقاء الحضارة صناعيا وتقنيا إلا أن هذا لم يلامس الجانب الأساس في الإنسان .

انطلاقا من هذه الحال يدعوا ماركيز إلى العودة إلى منابع الأولى الحيوية للذات الإنسانية المتجسدة في حضارة الإيروس والغريزة التي وجب أن تلازم الحضارة ، باعتبار الرغبة قوة حيوية رمزية سلبية تحيل إلى دلالة النقص والحاجة إلى الإشباع الذي يمثل شكلا من الاعتراف وتعتبر الرغبة التعبير الأسمى عن الحاجة إلى الاعتراف .

لقد أدى سلب الرغبة وكتبها إلى ظهور نوع من التشاؤم وهذا ما يعبر عن سلب القيم أو نفي الواقع باعتباره حاملا للقيم -حسب رؤية نيتشه - الذي يرى أن العدمية الأكسيولوجية التي ابتليت بها الحداثة أدت إلى خلق حالة اللاجدوي وخلق أزمة في القيم التي عرفت خلخلة وانحرافا في مسارها<sup>1</sup> من الإرادي إلى اللاإرادي ، ولهذا نجده يفسر تجاوز العدمية كشكل جديد للحياة كقيمة القيم الأسمى التي تنبثق منها كل القيم ، الحياة التي تعترف بالقيم الحيوية

<sup>1</sup> - Nietzsche Friedrich, généalogie de la morale, Ed : Gallimard, Paris, P 237

مقابل القيم الأخلاقية والتي نجد مثالها الأسمى في الدينيزوسية فلسفة الحياة والاعتراف بالرغبة كنزوع حيوي يتنافى مع عبث التشريعات ويدفع للإبداع .

الدعوة إلى الاهتمام بالرغبة وتفجير مكبوتات الجسد باستثمار آليات التحليل النفسي كمنهج تعبر عن كذلك عن الصراع الطبقي كمرحلة خلخلة مستمرة لأشكال التأسيسات المبنية على الهيمنة ، وهذا ما يحتم العنف الذي ينطلق من الذات أولا ، عنف يرفض الجاهز الذي يقمع نزوعات الذات الحيوية وبفجر مكبوتات الجسد Les Reflets du corps المشبعة بالتعاليم والتشريعات القيمة المهيمنة ، وهنا تكمن الحاجة إلى التحليل النفسي كمنهج تفكيك للغة الجسد والرغبة كنداء يعبر عن حياة مكبوتة .

هذه الحياة المكبوتة التي لا تنحصر فقط في الجسد وجوانية الذات ، بل نجد لها حضورا واسعا في المجتمعات التي تعاني بطرياقية الهيمنة Le Patriarcat de domination بمختلف تولياناتها وعناوينها سواء من طرف أنظمة سياسية مسيطرة مثل ما هو شأن الرأسمالية في صورتها المهيمنة اقتصاديا وثقافيا أو في شكل نظم فكرية تستغل عناوينا يفترض أنها ثورية تنويرية إلا أنها تضمّر في مضامينها واستراتيجياتها مشاريع هيمنة وقمع حضاري يظهر من خلال أشكال رمزية مختلفة من العنف وقمع الحقيقة مثل ما عرفه تاريخ أوروبا مع وهم العقلانية كسيمولاكر مشوه عن الحداثة .

لهذا كان الانعطاف نحو الفرويدية ممرا ضروريا لفهم النطاقات المهجورة التي عززت التنظيرات الأكاديمية عن تحليلها نقديا ، هذه النطاقات التي تعتبر موطن الحقيقة الإنسانية المقموعة ، التوجه نحو التحليل النفسي كمجال يعبر عن فتح خطية جديدة بدأت مبكرا مع فلاسفة المدرسة مثل إيريك فروم Erich Fromm ( 1900-1980) الذي هو في الأصل سوسيولوجي ومحلل نفسي و كان له ميل واضح نحو إقحام التحليل النفسي في السياسة والدين كثنائية جدلية حساسة غالبا ما تطرح إشكالات اجتماعية وفكرية ، هذا المسعى كان من خلال تحليل الفعل السياسي سيكولوجيا أو المقاربة بين الماركسية والفرويدية من خلال

استثمار آلات التحليل النفسي كمنهج لنقد وإعادة توجيه الماركسية من أجل صياغة نظرية في التحليل النفسي الإنساني la psychanalyse humaniste مستثمرا أسطورة أوديب والصراع الأوديبى بين الأب والابن من أجل تملك / حياة الأم كمفتاح مركزي لفهم التمركز البطرىاكي الذي يسطر على المجتمعات ليصل في الأخير إلى القول بإمكانية تحوله إلى التمركز الأمومي patriarcale de la société qui peut s'inverser en matriarcat ، الذي يفضله كونه يتضمن التعاطف L'empathie الذي يعتبر في الأصل شكلا من أشكال الاعتراف وتقهم عواطف وانفعالات فرد آخر la reconnaissance et la compréhension des sentiments et des émotions d'un autre individu<sup>1</sup>

ظاهريا كان يبدو أن تأثير العقلانية الهيجلية على ماركيز جعلته لا يبدي أي اهتمام للجسد والحياة الجنسية ، خاصة بعد تأكيده على تجاوز التعارض الموجود في فكر هيجل بين العقل والجسد ، إلا أن المتتبع لأعماله منذ بدايتها يجد هناك حضورا لشذرات تتوافق مع الفرويدية إضافة إلى اتفائه مع أشكال الحماس الفرويدية المتواضعة الموجودة لدى زملائه إضافة إلى اعتباره في ثلاثينيات القرن الماضي الكبت الجنسي أحد أهم صفات النظام الاقتصادي الاستغلالي<sup>2</sup> يمكن أن تكون هذه الإشارات موجهاة خفية نتج عنها ظهر إيروس الحضارة الذي يمثل أحد التساؤلات الهامة خلال خمسينيات القرن الماضي حول التفسير الفرويدي والكشف عن المضامين الانتقادية والثورية الكامنة في نظرية التحليل النفسي ، ويمثل كذلك منعطفًا هامًا في مسار ماركيز وتحوله من الهيجلية والنقد الاجتماعي الماركسي إلى الراديكالية الفرويدية .

كما يأتي انخراط ماركيز في هذا المسعى في إطار الخطية الفكرية التي انطبع بها التوجه الجديد للنظرية النقدية التي كانت تتطور بانفتاحها على آليات الحقول المعرفية المجاورة مثل

<sup>1</sup> - يظهر هذا الاهتمام عند فروم من خلال نص 1931 la psychanalyse et la politique الذي حاول فيه بحث سيكولوجيا السياسة وكان الاهتمام منصبا على الماركسية ، كما تطرق للتحليل النفسي والدين في 1968 Psychanalyse et Religion .

<sup>2</sup> - روبنسون بول ، اليسار الفرويدي ، ترجمة : عبده الرئيس / إبراهيم فتحي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط 1 ، 2003 ، ص ص 161 / 162 .

الانثروبولوجيا التي تمكن من العودة إلى جينيا لوجيا تشكيلات القمع الاجتماعي في الحضارة من خلال العودة إلى البدايات الأولى للقمع *La répression* في المجتمعات الأولى التي كان يهيمن عليها الوعي الكلي / الجمعي الذي يهيمن على كل جوانب الذات الفردية التي لا يترك لها مجال تتميز فيه عن الكل المجتمعي .

تكشف الدراسات أن البطريركية الأولى تشكلت في المجتمع البدائي بناء على سلطة الأب الذي كان يسن قوانين وتشريعات تتضمن مجموعة محظورات تتعلق أساسا بالرغبة الجنسية كحاجة غير معترف بها ولا ينبغي للأبناء الاقتراب منها بأية صفة ، هذا المنع يجد تبريره في بناء العفة كقيمة تمكن من تحويل العاطفة من الانجذاب نحو الجنس الآخر إلى تأسيس عواطف في اتجاه معاكس تتجه في مجملها إلى الأب طاعة وولاء ، وإذا ما تمت قراءة الصورة في مجال أوسع يمكن القول أنها تمثل تأسيسا لنظام مجتمعي قائم على الولاء والخضوع وهنا تتحول البطريركية من المجال الأبوي الضيق إلى أبوية النظام المجتمعي كمجال عمومي تحكمه أبوية رمزية ، حيث كان الأب في العصور البدائية يمنع أبناءه من إشباع رغباتهم الجنسية ويسعى إلى ترسيخ العفة في ذواتهم من أجل " نشأة الروابط العاطفية التي تشدهم إليه وتشدهم إلى بعضهم .. " <sup>1</sup> فقد كان هذه التشكيلات الأولى هي التي ساهمت في تأسيس بطريركية في الحضارة في معظم مراحلها المتعاقبة لتكون التشريعات الأخلاقية والاجتماعية وليدة البطريركية الأولى التي دشنت بداية عصر اضطهاد الوجود الأصيل من خلال كبت الرغبة وقمع الذات الذي هو في الأصل قمع للحقيقة ونكران الاعتراف بالأنطولوجيا الخفية القائمة على المنازع الحيوية للإنسان .

ويكشف التحليل النفسي - حسب ماركيز - عن " قوة الكلي داخل الأفراد " <sup>2</sup> وتتضح حقيقة الحياة النفسية القائمة على هيمنة الكل ممثلا في الجماعة بتشريعاتها ورؤيتها للحياة والمحددات الوجودية التي تضمن بقاءها واستمرارها ، كل هذا يجد له التحليل النفسي حضورا

<sup>1</sup> - ماركيز هيربرت ، الحب والحضارة ، ترجمة : مطاع صفدي ، دار الآداب بيروت ، لبنان ، 2007 ، ص 88

<sup>2</sup> - ماركيز هيربرت ، الحب والحضارة ، ص 68



في الكيان المنتهك للذات التي تقوم بعملية تمثّل قسري *Représentation obligatoire* الذي هو في الحقيقة قسري في جذريته وأصوله إلا أنه يصرح طوعيا فيما بعد يقترب من التماهي مع هذه القوانين التي تمثّل شكلا من كبت الرغبة حيث هناك دوما منظومة جمعية تقدم نفسها كبراديجم يحدد عضوية الفرد في الجماعة على أساس درجة تمثّل بنية تشريعات المنظومة وعلى هذا الأساس يتم تمييز الحالات الصحية المتوافقة مع البراديجم والتي تحظى باعتراف الجماعة عن الحالات الباثولوجية المختلفة مع البراديجم التي يكون الاعتراف بوجودها منعما حيث غالبا ما تكون مصابة أمراض نفسية تعبر كلها عن فصامية الذات عن المنظومة التشريعية للكل ، هناك صراع بين حقيقتين أساسيتين الحقيقة الأولى هي الرغبة ، والحقيقة الثانية هي الاستثناء أو الرغبة في الهيمنة على رغبة أخرى وهو ما يخلق الكبت الذي يعبر عن حقيقة سياسية وسيكولوجية وهو يمثل أكثر من كونه آفة رأسمالية ، لأن الكبت الجنسي هو الذي رسخ النظام العام للكبت<sup>1</sup>

هناك دوما مكون حي خفي تنطبع به الحضارة ويتمركز في لاشعورها مهما تقدمت في مستوياتها ، فالحضارة إذن محكومة بالتساوق النفسي / البيولوجي الذي يعبر عن ثنائية الحضارة / الطبيعة ، امتداد البيولوجي في النفسي هو تعبير عن تحقق ثقافي للطبيعي الذي يجد طقوس الثقافة مجالا يحقق فيه رغبات بيولوجية ذات تلوينات ومبررات ثقافية مثل الزواج الذي يعتبر تحققا طبيعيا للغريزة كقوة حية فاعلة بالدرجة الأولى إلا أنه يمنح توصيفات ثقافية مثل المؤسسة والرباط وغيرها .. ، وهنا يصبح الكبت وقمع الرغبة شرطا مكونا للحضارة والتحول من الطبيعي إلى المجتمعي ، ولا تقف الغريزة على الجانب الجنسي ( الإيروس ) فقط بل توجد أيضا في حب رغبة البقاء والاستمرار وهو ما حتم تشكل الدولة ومختلف التشكلات الثقافية المصاحبة لها كضرورات بقاء واستمرار تمارس - ما يسميه ماركيز - نوعا من الهيمنة المنظمة يميز كل حضارة ويعبر عن دور البيولوجي في تحديد

<sup>1</sup> - روبنسون بول ، اليسار الفرويدي ، ص ص 162 / 163 .

التطور التاريخي<sup>1</sup> ولا يستثنى العمل كمحرك للحضارة من تأثير البيولوجي في صورة مفارقة تكون فيها الرغبة مع / ضد العمل ، فمن جهة نجد الرغبة في تحقيق الذات واستقلاليتها دافعا للعمل ، ولكن هذا الأخير ( العمل ) يتحول إلى ذلك المحتل الذي يسلب الرغبة موقعها ويتحول هو إلى مبدأ يحرك الحضارة وتكون المعادلة استبدال دور الرغبة بدور العمل وتتحول حضارة العمل إلى حضارة ضد الحرية<sup>2</sup> لأنها تمارس القمع ضد الرغبة الحقيقية باسم العمل .

وهنا يتضح الطابع الاختزالي الذي وقع فيه الإنسان الذي يسميه ماركيز " أحادي البعد Unidimensionnel ، هناك اختزال يشوه الجسد المسخر لجدلية الرغبة والعمل ، طموحا لتحقيق رغباته نجده يعمل ، " فلكي يروي رغباته عليه أن يعمل ، في الوقت الذي يصبح العمل تصريفا منظما وتصعيدا اجتماعيا / اقتصاديا للطاقة الليبيدية التي تتسبب في الفرد بفعل الإحباط ... وهكذا تتولد دورة اقتصادية للطاقة الجنسية داخل إنسان الحضارة الغربية التي هي حضارة العمل / الاستهلاك أو العمل / الإشباع " <sup>3</sup> ، هذه الجدلية الفرويدية تخلق إنسانا في صورة وظيفة مزدوجة تقترب من مفارقة الكبت كآلية كفاح أو الكفاح في صورة الكبت ودفاع تحت تأثير الهيمنة أو خضوع المدافع كآلية استمرار ، من جهة أخرى هناك هناك انفتاح على الشق الثاني من الذات الإنسانية كأفق موازي يمثل الحقيقة المغيبة بفعل العقل المهيمن على الفضاء السياسي في الفعل والتشريع ، هناك الشق اللاواعي الذي يعبر عن اللاعقلانية كأفق للحقيقة المنسية التي يعود إليها الإنسان من خلال التحليل النفسي ، الأهم في هذه العودة أنها تمثل أيضا استعادة لإمكانات الذات المغمورة التي لم تجد مجالا في حقل الوعي / العقل الذي يمارس الهيمنة في السياسة ويمارس الخداع والاضطهاد انطلاقا من خداع ذاته " على حد ما تحدث عنه هيجل : فالعقل يخدع ذاته ويقع

<sup>1</sup> - ماركيز هيربرت ، الحب والحضارة ، ص 45

<sup>2</sup> - المصدر نفسه ، ص 23

<sup>3</sup> - مهانة إسماعيل ، الرأسمالية ومسارات الرغبة : أثر فرويد في النظرية النقدية ، ضمن : مدرسة فرانكفورت النقدية ، علي عبود المحمداوي وآخرون ، ابن النديم و الروافد الثقافية ، وهران / بيروت ، ط 1 ، 2012 ، ص 497 .

في شرك نصبها لنفسه حين يجعل من التنظيم العقلاني وسيلة لممارسة الاضطهاد على ضحايا يقبلون اغترابهم عن طيب خاطر ويعملون بإخلاص على دعم الظروف التي تزيد من اضطهادهم ، وحين ينظم حكم الحرية على نحو يقتضي فيه تماما على أي احتمال لظهور الحرية " <sup>1</sup> في والتي يمكن أن تتضمن طاقات إبداعية تمثل تعبر عن حقيقة الذات بعيدا عن الحقيقة المشوهة التي هيمن عليها الشق العقلي الذي يرتبط دائما بمحددات براغماتية تخفي الحقيقة اللاعقلانية ، هنا يتم الانتقال من عقلانية الاعتراف المشوه القائمة على اللااعتراف بالحقيقة التي تمثل الشق الإبداعي المقهور في الإنسان ، إلى الاعتراف باللاعقلانية كأفق لحقيقة مغمورة يمكن أن تكون خلفيات نظرية ثورية للتحرير المتواصل الحقيقي سواء في شقه المتعلق بالنضال السياسي أو العمل الثوري ، وهنا نعود إلى فكرة ارتباط التحليل النفسي بالسياسة وارتباط السياسة بالرغبة المكبوتة كمحرك ثوري وكمسار للسعادة ، كون الإنسان سواء انخرط في الاجتماع أوفي الفكر أو في السياسة يبقى دوما كائنا حيوانيا ، وحسب فرويد هناك دوما سعادة يبحث عنها الإنسان الفرد في قاعدته الحيوية<sup>2</sup> ( التي هي حيوانيته ) هذه القاعدة الحيوية تمثل خلفية ومنطلق البحث عن الحقيقة هناك إذن تلازم بين العمل والرغبة حيث لم يتخلف الكبت يوما عن الحضارة تحت أشكال مختلفة تتفق كلها على المنع والحظر القانوني ، أو التحريم الديني حسب ماركيز لاتزال البشرية تدفع ثمن محاولة تحرير غرائز الماضي التي لازالت تقدم اليوم في صورة خطايا ارتكبت في الماضي " . الدوافع والأفعال المنتمية لما قبل التاريخ لا تزال تلائم الحضارة .. لا يزال الفرد يعاقب على دوافع ضبطت منذ زمن طويل، وعلى أفعال ارتكبت منذ زمن طويل كذلك " <sup>3</sup> وهذا ما يظهر في مشروع الزواج الذي يعتبر إحياء لأبوية في شكل جديد كخطوة لتصحيح المسار بعد قتل الأب الأول ومحاولة لخلق التوافق بين الرغبة والكل الاجتماعي .

<sup>1</sup> - نقلا : زكريا فواد ، هيربرت ماركيز ، سلسلة كراسات الفكر المعاصر ، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1978 ، ص 46

<sup>2</sup> - نقلا : صفدي مطاع ، مقدمة ترجمة كتاب : ماركيز هيربرت ، الحب والحضارة ، ص 14 ( مقدمة المترجم )

<sup>3</sup> - ماركيز هيربرت ، الحب والحضارة ، ص 71

هنا يمكن أن نتساءل عن وظيفة التحليل النفسي بين تحرير حقيقة الذات ووجودها الأصيل ومسعى تماهي هذه الحقيقة مع حقيقة الجماعة ، الذي يكون تحت عنوان العلاج أو خلق التوافق ، حيث يجد التحليل النفسي نفسه هنا أمام وضعية معقدة تتمثل في مهمة تحليل الحالة الذي غالبا ما يتم قياسا إلى براديجم تمييز بين السوي Normal والشاذ L'anormal السوي هو الذات العضوية التي تتخرط في الجماعة تمثالا لقوانينها ومنظوماتها في التصور والفعل والشاذ هو الحالة التي تعرف أمراضا بسبب عدم القدرة على التوافق بين رغباتها ومنظومة التشريعات الجماعية وهنا تكون مهمة التحليل النفسي هو خلق التوافق الذي معناه علاج الاضطراب النفسي ومنه يمكن للذات من الحصول على العضوية والعيش بسلام ، إلا أنه من الواجب التساؤل عن مبررات تبني التحليل النفسي لهذا البراديجم ومآلاته التي تساهم في تدعيم البطريركية وكبت الرغبة الذي يعني الانحياز لمنطق الجماعة وتدعيم لبطريركية القمع والكبت وبالتالي تشويه حقيقة الذات ومنازعتها الحيوية القائمة على الرغبة وجر الذات إلى اعتراف زائف بحقيقة ليست حقيقتها وإنما هي حقيقة الجماعة .

لقد حاول جيل التأسيس إرساء معالم فلسفة نقدية تتوجه نحو الحقيقة المشوهة التي أنتجتها أنوارية العقلانية البربرية وعقلها التقني الذي مارس الهيمنة والتسلط بمختلف تلويناته ، التوجه نحو تحرير الحقيقة يعد أيضا محاولة لاستعادة الثقة في الحداثة وتصحيح مسارها بعدما أخلفت وعد السعادة الذي يمكن أن يمثل خلاصا للإنسانية .

لقد استطاع كل من هوركهايمر وأدورنو أن يتخذا من نقد العقل مسارا لتحرير الحقيقة من أسطورة العقلانية والتأسيس لعقلانية جديدة تحتكم إلى معايير إيتيقية تنتفي معها كل أشكال القمع والهيمنة ، لهذا توجه هوركهايمر إلى البورجوازية والفضاء الاجتماعي ، بينما انفرد أدورنو - إضافة لنقد العقلانية البورجوازية - بالانعطاف الاستطقي كمسار لتحرير الحقيقة وكمدخل نظري للتأسيس للاعتراف .

في حين غلب التوجه الثوري على ماركيز الذي آثر الانخراط في تحليل ( اللغة ، الرغبة ، السلطة ) كقوى رمزية نجد لها حضورا في الثقافات وتأثرا عليها ، حيث تعتبر الرغبة قوة سلبية تحيل إلى رمزية النقص وضرورة الإشباع كشكل من أشكال الاعتراف والسلطة كقوة تقرض الاعتراف على الآخر المختلف وتقرض عليه كذلك التخلي عن حقه في الاعتراف وتمارس عليه أشكال الهيمنة والاستبداد ، بينما تعد اللغة تعبيرا عن الرغبة والسلطة وهي من يحدد الغاية النهائية للاعتراف .

اللافت في العمل النقدي لهذا الجيل الذي يوصف بجيل الإنتاج كونه اهتم بنقد الإنتاج ومحاولة أنسنته ، أن المجهودات الفكرية استمدت انسانيته من الفن روح التفلسف وروح الحقيقة وملجأها مثلما هو شأن أدورنو وماركيوز ، فقد كان الفن هو ملجأ الحقيقة الثورية التي خانته الفلسفة والمؤسسة الدينية ، إلا أن الفن بقي وفيا لهذه الحقيقة<sup>1</sup>

ورغم أن طرح العلاقة بين الحقيقة والاعتراف غلب عليه التوجه الإيديولوجي ربما بدافع مقتضيات الراهن الإنساني في تلك الفترة مما جعل الاعتراف كمفهوم لم تتضح معالمه في هذه المرحلة ، إلا أن محاولات جيل التأسيس النقدي تعتبر مرجعيات فكرية كبرى للتصورات اللاحقة داخل مدرسة فرانكفورت وبشكل خاص تواصلية هابرماس التي نجدها تعود إلى الموروث الفرانكفورتية كمكون فكري ونقدي وكمسار لطروحات جديدة لاحقة حول المسألة .

<sup>1</sup> - روبنسون بول ، اليسار الفرويدي ( مرجع سابق )، ص 159

## الفصل الثالث :

هابرماس الاستئناف النقدي تواصليا : إيتيقا الحقيقة و الاعتراف الحجاجي

المبحث الأول : التواصلية ، الحقيقة الاجتماعية والاعتراف البين ذاتي

المبحث الثاني : الحقيقة السياسية : الديمقراطية وإشكالات الاعتراف القانوني

*Nous nommons rationnel des sujets capables de parler et d'agir qui s'illusionnent aussi peu que possible sur les faits et les relations moyens-fins , Mais il y a manifestement d'autres types d'expressions pour lesquelles peuvent être avancées de bonnes raisons , sans que ces expressions soient liées à des prétentions à la vérité ou au succès , .. Celui qui porte une affirmation et peut la fonder face à un critique en indiquant les évidences qui correspondent à cette affirmation n'est pas le seul, dans des contextes de communication , ...Nous nommons également rationnel celui qui suit une norme existante et peut justifier son action face à un critique en expliquant une situation donnée par rapport aux attentes de comportement légitime ... celui qui de façon sincère exprime un souhaite , un sentiment ou un état d'esprit , délivre une confidence , confesse une action ... "*

*Habermas , Théorie de l'agir Communicationnelle T 1, P32*



## مدخل :

" دون فلسفة لا يمكن بناء الهوية على أرضية هشة مثل العقل ... " الفكرة التي تتأسس عليها فلسفة التواصل باعتبار السؤال الفلسفي يسائل الراهن دوما من خلال تجربتين ترتبطان بالوضع الإنساني ، التجربة الفينومينولوجية ( تجربة الفهم ) المتعلقة بالكينونة في العالم تأويلا لرموزه و محاولة لفهم أحداثه ، والتجربة الإيتيقية / تجربة العلاقة مع الآخر احتراما لذاته وإحساسا بها و اعترافا بغيريته ، وهنا يمثل التواصل تلك المساءلة الهادفة إلى فهم العلاقة المعقدة بين ما هو فينومينولوجي ( فهم العالم ) وما هو إيتيقي ( الإحساس بالآخر والاعتراف به ) ، انخراط كل ذات قادرة على الكلام والفعل يعني التواصل الإنساني الذي يتناول السؤال عن الآخر ومصيره في زمن اللاتواصل والقطيعة التي ارتحلت من الإبستمولوجيا إلى أنطولوجيا الإنسان وحياته ، يظهر التواصل كضرورة في عصر يتسم باللاتواصل والنزوع نحو التشظي القيمي Dissémination بمختلف أوجهه وصوره التي تتباين وتختلف لكنها تشترك في كونها تنتج حالة واحدة عنوانها الاغتراب الإنساني الذي يكون بفعل العلاقة المشوهة بين الذات والآخر ، وهذا ما يجعله مبحثا مركزيا في التفكير الفلسفي المعاصر .

تعتبر الرغبة في التواصل نزوع نحو فعل يتأسس أولا على الفهم والإحساس بالآخر والاعتراف بحقيقته في إطار تصوري موضوعي للعلاقات البشرية يذهب بعيدا في عملية كشف عن ما تحويه هذه العلاقات من معنى ونمط حياة بالمعنى الكوني .

من هذا المنطلق كان خطاب هابرماس إلى جانب زميله كارل أوتو آبل رغم اختلاف الغايات ( كونية وترنسندتالية ) ، إلا أن الهدف هو تأسيس براديغم تواصلية يتسامى عن براديغم التعاقد الاجتماعي الكلاسيكي ، وتحقيق التوافق المؤسس على التراضي العقلاني بفعل سلطة الحجاج التداولي بين الجميع اعتمادا على اللغة التي يوليها هابرماس أهمية بالغة مستثمرا



معنى الفكرة الهايدغرية: أننا لا نسكن لأننا بنينا ، بل نبني كي نسكن لأننا نحن الإسكان ، وكي نعرف معنى فعل الإسكان ، علينا أن ننصت إلى من جديد خطاب اللغة .

لقد تجاوز كل من هابرماس وآبل الرؤى السابقة إلى محاولة تشكيل خطاب إيتيقي عقلائي تواصلية أولى فيه اهتماما بالغا لمسألة العلاقة مع الآخر لأن التواصل بين الذات والآخر ليس علاقة بشرية فقط بل هو علاقة اجتماعية ، وهذا ما يجعله يتجاوز بديهية الحاجة الطبيعية إلى مرتبة الضرورة الاجتماعية والالتزام الثقافي / الإيتيقي لإنية تلتزم تجاه غيرية وتتحقق فيها .

تظهر نظرية الفعل التواصلية كمحاولة لاستكمال مشروع الحداثة الذي لم يكتمل بعد ، وإنقاذ الإنسانية من لا إنسانيتها ، وإعادة تكوين ثقافتها على نحو نقدي تواصلية يهتم بالمعيش واليومي بما هو إشكال ، لأن النوع البشري بإمكانه إعادة إنتاج ذاته في نمط حياته الثقافي الاجتماعي بامتياز عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المعترف بها للتفهم الكلي ضد كل ما هو فعلي ، حيث لا يعزى التعارض بين جماعة تواصل واقعية وجماعة مثالية إلى المحاجبة في حد ذاتها ، وإنما يعود إلى براكسيس الحياة حيث تمارس المنظومات الاجتماعية سلطتها ، هذا الطرح الجديد يمكن اعتباره تأسيسا نقديا للحقيقة

نحاول في هذا الفصل التطرق لمسألة الحقيقة والاعتراف في مرحلة حاسمة عرف فيها تاريخ النقدية الفرانكفورتية حراكا فكريا هاما ، نشطه ما تصفه التقسيمات الفكرية بـ الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ، هذا الجيل الذي يتخذ معه النقد أبعادا جديدة يتضح معها البعد التواصلية كمنظور إيتيقي ، حيث يتعمق الاهتمام بالفعل الإنساني كمبحث فلسفي قائم بذاته إضافة للانفتاح الفكري على مشارب متعددة جعلت من الفلسفة الناشئة في هذه المرحلة تتخذ تسميات مختلفة مثل التواصلية النقدية / المدرسة التواصلية / البراجماتيقا التواصلية / فلسفات الفعل ، والفعل التواصلية ....

تميزت هذه المرحلة بالاهتمام بالمجال العمومي وأخلاقيات المناقشة وأسسها من وجهات مختلفة كونية مثل ما نجده عند هابرماس ، وترنسندننتالية مثل آبل وكذلك من خلال حوارات فكرية مع الآخر المختلف الذي لم يمنع اختلافه إمكانات الحوار معه ، مثل ما نجد في حوارات هابرماس داخل الفكر الألماني مع غادامير ومع فلاسفة ما بعد الحداثة مثل ديريدا وليوتارد وغيرهما ، كل هذا يثبت أن هذا المختلف هو في الأصل ليس مختلفا أو أن اختلافه لا يمنع الحوار معه حول الحقيقة التي أثبتت براعة المحاوره أنها ليست سلطة مهيمنة في هذه المرحلة نقرأ اعتراف المتحاورين ببعضهم وبالحقيقة التي يدافع عنها الآخر المختلف ( اعتراف ديريدا بهابرماس وهابرماس بغادامير وآبل بهابرماس ... )

رغم أن معالم الاعتراف قد لا تظهر بشكل جلي في هذه المرحلة إلى أن هناك محاولات تروم التأسيس الفعلي للاعتراف بالحقيقة من خلال المحاججة .

### المبحث الأول :

التواصلية ، الحقيقة الاجتماعية والاعتراف البين ذاتي

لا يبتعد هابرماس كثيرا عن الخطية الفكرية للنظرية النقدية خاصة في العقلانية النقدية التحررية الهادفة إلى تعزيز الفاعلية النقدية لهذه العقلانية فاستجلاء ثم استثمار البعد الفلسفي الموجود في العلوم الاجتماعية وتدعيم النظر الفلسفي النقدي ، ورغم وصف هابرماس بالمحافظ على الميراث النقدي لمدرسة فرانكفورت وممثل الجيل الثاني الذي يمثل مرحلة الإنفتاح والتجدد ويتنافى مع الدوغمائية والتزمت الذي جعل العقل النظري يتحول من الاهتمام بالماهيات إلى العقل العملي الذي انكب على دراسة التاريخ ومحاولة فهم ومعرفة الواقع وهي سمة غالبية على الفكر الفلسفي المعاصر الذي اتجه إلى محاولة الإجابة عن أسئلة الواقع ، إلا أن سعيه إلى تجديد الأطر الفكرية لمدرسة فرانكفورت في حلة سوسيو فلسفية جديدة بإقحام النظرية النقدية في مجالات جديدة كل هذا تأتي بفعل انفتاحه على مشارب فكرية متعددة لا يمكن نكرانها ، مثل كانط الذي يعتبره أول من أحدث القطيعة مع الإرث الميتافيزيقي<sup>1</sup> أين يعتبر التواصل تجديدا لقدرات العقل العملي المنفتح بعد كانط وكعقل إنساني لم يكتمل في النوع والتاريخ ويحتاج إلى شروط أخلاقية ، وهيكل الذي استبدل التعددية العقلانية بالديالكتيك كمنهج يهتم بالهوية والذات ، اهتمام هابرماس بهيجل كان أنثروبولوجيا في إطار ربط العقل النظري بالعمل بعيدا عن ما هو سياسي ايديولوجي<sup>2</sup>

كما شكلت الماركسية الكلاسيكية عنده مكونا فكريا هاما محاولا تجاوز الشوائب الإيديولوجية إلى ما هو منهجي نقدي ، باعتبارها فكر يحتوي على قدرة نقدية هائلة لكل ما هو عام وشامل ، وطرح في الوقت نفسه مشروع إعادة توجيه الماركسية<sup>3</sup> من خلال إعادة بناء المادية التاريخية الذي يمر عبر الاعتراف بأهمية البنيات الفوقية اعتمادا على مكتسبات نظرية الفعل التواصلي التي تمكن من العبور إلى الشق المادي والشق الاجتماعي وخلق نظرية التواصل الاجتماعي تراعي المادية وتوجهها عن طريق ربط القوى المادية المساهمة في التطور التاريخي بالبنيات المعيارية Les Structures normatives.

<sup>1</sup> - هابرماس بورغن ، سهم في قلب الزمن الحاضر ، ترجمة : أحمد بلعباس - مقال ضمن مجلة فكر ونقد ، ع 3 ، نوفمبر 1997، ص 132

<sup>2</sup> - الطاهر علاء ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، دت ، ص 93 .

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 95

ينفتح هابرماس نقديا أيضا على هيرمينوطيقا هايدغر الذي يعتبره امتدادا لفتوحات نيتشه التي تستهدف تقويض الميتافيزيقا الغربية ، وينخرط هابرماس مع هايدغر في مسار نقدي يتضح من خلال مقال التفكير مع هايدغر ضد هايدغر خاصة بعد الإشعاع السياسي الذي مارسه هايدغر على الشباب الألماني في فترة صعود النازية<sup>1</sup>.

كما شكلت الذات الأنوارية ونقد الفلسفات الوضعية والنزعات الكليانية العلمية التي تقوم على تصورات ميتافيزيقية في تعالقاتها مع السياسة العلمية والأنظمة الرمزية السلطوية منطلقات للنقد الفلسفي الجذري للعقل وفاء لخطية المدرسة وكذلك باعتباره أيقونة المشروع الحداثي التي لم يكتمل ، خاصة بعد مركزية نقد العقل التي خلقت سجالاتا فلسفيا استمر مع ديريدا و فوكو وليوتارد وغيرهم ، ويؤكد هابرماس أن نظرية الفاعلية التواصلية موجهة أصلا إلى المجتمع حيث يعتبرها أصل نظرية المجتمع التي تعبر عن مشروع نقدي يشمل مناحي الحياة الإجتماعية والثقافية والسياسية .

محاولة إنصاف العقلانية الحديثة وسط الرأسمالية المتنامية بعد أفول الماركسية وإيمان هابرماس أن هذه العقلانية اللامعنوية مختلفة عن تلك الأنماط التي تطبع بها المجتمع الغربي وهي قادرة على الصمود في وجه اللاعقلانيات المسيطرة ، فقد كان لمفهوم العقلانية الفيبري الفضل في تشريح الحركية الاقتصادية البورجوازية والسيطرة البيروقراطية ، عندما قدم ماكس فيبر (1864-1920) Max Weber مفهوم العقلانية كان يقصد الشكل المحدد للنشاط الاقتصادي الرأسمالي ويتلاءم مع هذا المفهوم تصنيع العمل الجماعي وما يتبعه من انتشار للعقل الآداتي ها المفهوم الذي حاول هابرماس إعادة صياغته بشكل أوسع من ماكس فيبر ( التمييز بين العمل والتفاعل ) العمل كنشاط عقلاي يستهدف غاية وقصدا ، إما باعتباره نشاطا آداتيا أو اختيارا عقلايا أو يجمع الأمرين معا ، ليمر إلى صياغة ثلاث نماذج للفعل قياسا إلى الديالكتيك الهيجلي الذي استثمره في مسألة تشكل الروح

<sup>1</sup> - مهيل عمر ، ضمن : مقدمة ترجمة كتاب : أبل كارل أوتو : التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، ترجمة : عمر مهيل ، منشورات الإختلاف الجزائر ، ط 1 ، 2005 ، ص 11.

وربطها بثلاثة تجارب إنسانية وفقا لثلاثة أشكال من المنطق تمثل ثلاثة أشكال من  
الديالكتيك : دياالكتيك العمل الذي يعتبر عن علاقة أداتية بين الإنسان والطبيعة هذه  
العلاقة تولد الوعي الماكر *Conscience rusée* ، وديالكتيك التفاعل الذي يعبر عن  
العلاقة بين الذات التي تعتبر دياالكتيك الصراع من أجل نيل الاعتراف *Dialectique de*  
*la lutte pour la Reconnaissance* ، وديالكتيك التمثيل الذي تفكر فيه الذات ذاتها  
وتعطيها شكلا اعتمادا على استثمار الرموز والوسائط<sup>1</sup>

### 1/- العقلانية التواصلية كأساس سوسيولوجي :

ينطلق هابرماس من داخل الخطاب الفلسفي للحدثة التي أفرزت مفهوم العقل الآداتي وأبنيته  
المتحجرة ، حيث تأتي محاولة هابرماس لإنقاذ المشروع الحداثي الأوروبي مستخدما العقل  
ضد العقل لتأسيس نظرية تقوم على التواصل الإنساني بداية من تحرير الوعي الاجتماعي  
وصولا إلى التأسيس للتواصل الإنساني .

تعني العقلانية عند هابرماس ذلك الاستعداد الذي تبرهن عليه ذوات قادرة على الكلام والفعل  
وعلى اكتساب وتطبيق معرفة قابلة للخطأ *La disposition dont font preuve des*  
*sujets capables de parler et d'agir à acquérir un savoir faillible*<sup>2</sup>، فالمأخذ  
الذي وقعت فيه فلسفات الوعي هو اعتبارها و مساواتها : بين العقل والوعي (العقل هو  
الوعي) ، العقل أعم وأشمل حيث يعتبر البعد التواصلية جوهر العقل كونه يحقق التفاعل من  
خلال التواصل اللغوي الذي غايته بلورة إجماع يعبر عن المساواة داخل فضاء عام *Espace*  
*publique* يتبنى التفاهم المتبادل القائم على أسس أخلاقية حسب معايير تكون محل  
تواضع الجميع ، حيث يتخلى الكل عن جانب من ذاتيته ويتحقق الاندماج الجماعي القائم

<sup>1</sup> - Ferry Jean Marc , Habermas : L'éthique de la communication , Ed : PUF , Paris , 1987 , pp 341 / 342

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Le discours philosophique de la modernité , traduit de l'allemand par : Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz , Ed : Gallimard , 1988 , p 371

على التفاهم والتواصل العقلي الذي يوسم بالعقلانية التواصلية التي يربطها هابرماس بالمجتمع المعاصر من خلال أبعاد ثلاثة للحقيقة تمثل :

الحقيقة القائمة على الحكم أي : علاقات الذات العارفة بعالم الأحداث والوقائع ، والدقة المعيارية والصدق مع الذات في العلاقة مع الآخر أي علاقاتها بمجتمع فاعلي يقبل الانخراط الشخصي والتفاعل مع الآخرين ، والتماسك الذاتي القيمي أي علاقة شخص عاطفي بذاتيه وبذاتية الآخرين ، وهذا ما يعني إعادة بناء العقلانية الإجتماعية الفيبرية أي : ( استخدام الوسائل ، وضع الغايات ، والتوجه نحو القيم )<sup>1</sup>.

تحاول العقلانية التواصلية تشخيص الحالة الباثولوجية\* للمجتمع الذي وقف على مشارف التشيؤ Réification والزوال ، هذه المحاولة التي تعد انتقالا إلى مجال الممارسة العملية والاندماج في الكل الإجتماعي أو ما نسميه بالممارسة المزوجة بين الإرشاد المعرفي والممارسة الاجتماعية حيث يعد حضور العقل التواصلية المتجذر في الممارسة اللغوية والموجه للتفاهم مقتضى يحتم على المساءلة الفلسفية الاهتمام بمهامها النسقية المتعلقة بتأسيس عقلانية بالمجتمع ، ومن الطبيعي أن تكون هناك علاقة بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية في هذا المجال حيث تتأسس العلوم الاجتماعية على نظرية التواصل ..<sup>2</sup>

يتحقق هذا المسعى في إطار العقلانية والحرية بمساهمة السوسيولوجيا التي تهتم بكل التحولات الاجتماعية للحياة اليومية التي يؤدي الاهتمام بها إلى تحقيق التوازن بين أبنية العقل المنفصلة ، وتمثل الفلسفة الدور الرئيس في تحقيق التواصل اليومي ، من خلال إرساء دعائم التفاعل المعرفي بين الأبعاد: المعرفية ، الآداتية ، والأخلاقية - العملية ، والجمالية التعبيرية ... وهذا لتجنب عزلة الثقافة العلمية و الأخلاقية الفنية ، وربطها بالعالم المعيش

Le monde Vécu

<sup>1</sup> - Ibid. , 372

\* - - وقد سبقه في ذلك ماركس عندما أشار إلى أن المجتمع يعاني التشيؤ chosification

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen , Théorie de l'agir communicationnel T 2 , traduit de l'allemande par : Jean Louis Schlegel , Ed : Fayard , Paris , 1987 p9

تستهدف العقلانية التواصلية المعرفة التواصلية المعرفة وتطبيقاتها المختلفة التي تندرج في إطار الفعل العقلاني L'agir rationnel الذي ينقسم إلى : فعل عقلاني آداتي Instrumental يرتبط بالمنفعة ويتوجه نحو غاية ومعيار المعرفة فيه هو النجاح ويضم العقلانية التقنية والفعل المبني على استراتيجية اجتماعية الذي يتسم بروح التنافس وهوس الغلبة الذي يكون إما واضحا بينا أو مضمرا خفيا قائما على المراوغة والخلفيات الإيديولوجية ، ويستخدم هذا الفعل عموما لأبعاد معرفية و فعل عقلاني تواصلية Communicationnel: يتسم بتوجهه نحو الفهم الحقيقي من خلال اهتمامه بما يجري في الحياة الاجتماعية ، فهو تعبير عن موقف تفاهمي كونه يهتم بالتفاهم بين الذات Intercompréhension ، وأهم سمة له هي التواضع والاصطلاح أو الفهم التشاركي البينذاتي Compréhension mutuel intersubjective ، فالعقلانية التواصلية الجديدة حسب هابرماس تجمع الثلاثي الكانطي المتفرق حيث ينبغي للعقل أن يكشف عن وحدة لحظات العقل المتفرقة في نقد كانط الثلاثي : وحدة العقل النظري ، مع البصيرة الأخلاقية ، والحكم الجمالي<sup>1</sup>.

يشكل كلا من الفعل الآداتي والفعل التواصلية فعلا اجتماعيا يجعل المشاركين في التفاعل في موقع الاختيار بين التفاهم أو النجاح الذي هو اختيار بين الفعل الغائي أو الفعل التواصلية ، ويتم هذا الاختيار عن طريق تحليل البنية الاجتماعية للعقل بفضل اللغة التي تمكن من بناء مختلف للذات واعتمادا على عقل تواصلية يتجاوز هذه الذات وحدودها الضيقة ويشكل نسيجاً من الذات المتفاعلة التي تستمد إمكاناتها من العالم المعيش ، فغاية الفعل التواصلية هي الوصول إلى الفهم المتبادل ، وهي غاية مشتركة تتطلب حضور هيرمينوطيقا نقدية Herméneutique Critique تمكن من تحليل حقيقة الفعل الآداتي الاستراتيجية ، فالمهمة الرئيسة للهرمينوطيقا النقدية هي الاهتمام باللغة كوسيط للتواصل ، وتخرج من دائرة الأنظمة الرمزية والوسائط التي تمارس التسلط والإكراه البنيوي على الذات

<sup>1</sup> - أبو السعود عطيات ، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، 2002 ، ص 20 .



الذي يجعل التواصل الإنساني يؤول إلى علاقات تسلطية ، ولذلك فإن " ... التفاعلات الرمزية المعبر عنها عن طريق اللغة يمكنها الوصول إلى إجماع معين إما بالتبني أو بالتأويل ، أو ببعث تأويلات مشتركة ، أما النظريات الخاصة بالتبادل والسلطة .. المبلورة انطلاقا من أنموذج النشاط الموجه نحو النجاح فيفترض أن تكون نشاطات المشاركين منسقة بحيث تؤثر في بعضها البعض بشكل منتظم في حين نجد النظريات غير التجريبية للنشاط تستبدل التأثير بمسارات خاصة للفهم المتبادل ...."<sup>1</sup> ، فاللغة تجسد آليات التحرر والرقى الإنساني .

ولذلك يجنح هابرماس إلى فكرة البراغماتية الكونية التي تحدد تخوم صلاحية التبادلات التواصلية ، حيث لا يتعلق الأمر بتناول المظاهر اللسانية الصرفة للتواصل بل ينبغي الاهتمام باللغة كفعل ، كون هذه اللغة تحوز أفعالا وقوة لا كلامية تتمظهر في قدرتها على تغيير العلاقات والأوضاع ، وبالتالي تهتم العقلانية أكثر بالطريقة التي تستخدم بها الذوات القادرة على الكلام والفعل هذه المعرفة وكيفية تطبيقها أكثر من اهتمامها بامتلاك المعرفة<sup>2</sup>

### - نظرية الفعل التواصلية :

تستند أساسا إلى فلسفة اللغة ونظرية أفعال الكلام Théorie des Actes de langage التي حاول أوستن فيها ربط اللغة بأفعالها وبالعالم ثم طورها تلميذه سورل بإضافة مقاصد الأفعال اللغوية ومواضع يتفق حولها المتخاطبون لفهم المقاصد<sup>3</sup> وذلك ما يعترف به هابرماس في قوله : " ..أنا مدين لكل النزعات التداولية والتحليلية للنظرية اللغوية .. إن غاية الفهم المتبادل مغروسة في الإتصال اللغوي ..."<sup>4</sup> ، كما مثل علم اللغة الاجتماعي دورا هاما كون اللغة تمثل الوسط الذي يمكن أن يتحقق فيه نوع من التفاهم بين الذوات المتفاعلة التي تطرح مزاعم صدق يتفق عليها أو يختلف حولها<sup>5</sup> ، إضافة إلى استفادته من غرايس

<sup>1</sup> - مهيبيل عمر ، من النسق إلى الذات ، منشورات الإختلاف الجزائر ، ط01 ، 2007 ، ص ص 254 / 253 .

<sup>2</sup> - Habermas , théorie de l'agir Communicationnel , T 2 , pp 31 / 32 .

<sup>3</sup> - مهيبيل عمر ، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، الصفحات ( 13/12/11 )

<sup>4</sup> - أبو السعود عطيات ، الحصاد الفلسفي للقرن العشرين ، مرجع سابق ، ص 105 .

<sup>5</sup> - المرجع نفسه ، ص ص 106/105 .

(1930-1988) خاصة في فكرة " المعنى المتضمن في المحادثة " و مفهوم " القصد التأملي " <sup>1</sup>.

إن هذا المنعطف اللغوي لدى هابرماس مبني على عدة قناعات أهمها : إعادة صياغة المشروع التثويري الحدائي بناء على التداول اللغوي ( البراجماتيقا ) ، لذلك كان التوجه النقدي ينصب أساسا على النموذج المعرفي المتمركز حول الذات ، إضافة إلى الربط بين الممارسة (البراكسيس Praxis) والعقلانية ( المضامين العقلية) التي تقتضيها الممارسة التواصلية اليومية المرتبطة بمضامينها المعيارية والتي تقوم على الفاعلية الموصلة نحو الفهم المتبادل *l'intercompréhension*<sup>2</sup> الذي يعد ميزة البناء الجديد للفعل التواصلية.

وتشكل نظرية الفعل التواصلية لبنة هامة في السعي لتأسيس نظرية نقدية جديدة للمجتمع ، وهو المشروع الذي مضى فيه هابرماس عبر محطات ثلاث : بداية من فعل التحرر كمنطلق أول / التحرر من فلسفة الوعي التي موضعت الذات \*\*\* ، إلى التوجه نحو الفعل وتميزه بين الأفعال وصولا إلى فعل تواصلية يوصل إلى الفهم ، وصولا إلى فعل التواصل الذي يكون عقلانيا ينبذ الهيمنة الإقصاء ويستهدف التقاهم فهو أخلاقي لأنه يجسد البعد الإجرائي *Procédural* للعقلانية في الدمج بين العلمي والأخلاقي كما أن هذه العقلانية التواصلية تذكرنا باللوغوس وحمولاته من معاني الفضيلة وغيرها ، إن هذا العقل يعبر عن نفسه في فهم ما اقتصر تمركزه على العالم *Une compréhension décentré du monde*<sup>3</sup>.

يتجه الفعل التواصلية في مسار تشعبي لا يتناول العقلانية التواصلية نظريا فحسب بل يلامس المجتمع في علاقته بالمعيش والمنظومات المؤسساتية ، وهو في الوقت نفسه

<sup>1</sup> - بول غرايس Paul H Grice فيلسوف انجليزي اهتم بمسألة العلاقة بين المعنى الذي يقصده المتكلم والمعنى اللغوي ، و تعتبر مسألة "المعنى المتضمن في المحادثة " و "مفهوم القصد التأملي " من ضمن المفاهيم التي تعود إليه ، وتستخدم كثيرا في فلسفة اللغة المعاصرة حيث مكنت الفلاسفة من وضع حدود بين السيمانطيقا والبراغماتيقا أي التمييز بين المعنى والإستخدام ، ويرجع غرايس السيمانطيقا ( علم الدلالة ) إلى سيكولوجية البحث في التوجهات

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, op.cit. , p101

<sup>3</sup> - \*\*\* حيث رأت لأن العلاقة بين اللغة والفكر هي العلاقة بين الذات والموضوع في حين يرى هابرماس أن العلاقة تكون دوما بين ذات وذات .

<sup>3</sup> - Ibid. , p 372

تشخيصا لحالات باثولوجية حدثية ، والهدف من كل هذا هو ارساء دعائم البناء الاجتماعي كإطار للتواصل احتكاما للعقل .

يميز هابرماس بين أربعة مفاهيم لنماذج الفعل :

الفعل الغائي ( الإستراتيجي ) L'agir téléologique : تكمن استراتيجيته في كونه يقوم على المنفعة ويفسر وفقها حيث يختاره الفاعل آخذا بعين الاعتبار مدى اتساع مجال

المنفعة فيه حيث يترجم هذا النموذج دوما في الاتجاه النفعي <sup>1</sup> Sens utilitariste

الفعل المحدد معياريا l'agir régulé Par des Normes : ويعبر عن فعل يتم بين أطراف توجههم قيم ومعايير مشتركة متفق عليها سلفا ، ومعايير صدقه الوفاء للقيم والمعايير ، تأسيس العلاقة على الاتفاق على المعايير معناه أن أساس الاتفاق هو الاعتراف بصلاحيات المعايير <sup>2</sup> ، يمكن اعتبار هذا النوع مقاربا لفكرة الجمعية عند دوركايم .

الفعل الدرامي L'agir dramaturgique : هو فعل الجمهور الذي يثير فيه الفاعل صورة أو إحساسا معيناً بالكشف عن ذاتيته ( إراديا أو عفويا ) وفي هذا الفعل يتعرف المشاركون على عواملهم الذاتية الخاصة ، وهو تعبير عن الذات بشكل منظم تساهم فيه التجارب الشخصية ويخضع لمراقبة الجمهور فهو وصف للأفعال المشتركة بين الذات <sup>3</sup> ويقترب هذا النموذج من الوصف الفينومينولوجي للأفعال المشتركة بين الذات .

الفعل التواصلي L'agir Communicationnel :

الفعل تحكم في الوضعية Une maîtrise de situation التي تقترض وجود تفاعل متبادل بين فاعلين على الأقل ، فتعدد الفاعلين ووجود حالة معينة نفترض مجاوزتها يكرس النشاط الاجتماعي للتواصل بالدرجة الأولى ، كما أن إسناد الفعل إلى التواصل موجودة بشكل مضمّر في تعريفات ماكس فيبر وبارسونز التي ذكرها هابرماس في الجزء الثاني من كتابه نظرية الفعل التواصلي ، حيث أوضح أن الفعل التواصلي ليس حركة جسدية آلية ،

<sup>1</sup> - Habermas , Théorie de L'agir Communicationnel , T 1, P 101

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - Ibid., pp 101/102 , Et P 111

ولكنه سلوك متزن يعمل على مجاوزة ذاته أمام نفسها مادام أن دلالة رمزية صارت تعزى إليه والفعل التواصلي له غاية Thelos أيضا ومعا يمكن أن يكونا قاسما مشتركا بين الفاعل المنفرد وبين شركائه الاجتماعيين<sup>1</sup>.

وتمثل اللغة دور الوسيط Medium الأساس في عملية التواصل حيث يعتبرها هابرماس ذلك النسق من القواعد الذي يساعد على توليد تعبيرات مصاغة حيث يشكل كل تعبير عنصرا من عناصرها\*، وينظر هابرماس إلى اللغة في بعدها البراغماتي اللغة المؤدية إلى الإنتاج والإبداع المساهمة في خلق الوفاق Entente والتفاهم البيني حيث تشارك الذات القدرة على استعمال التعبيرات في عملية التواصل اعتمادا على اللغة كوسيط للتفاعل بين الذات وتفاعل هذه الذات مع العالم المعيش Le Monde Vécu ومع الذات الأخرى، حيث لا يبقى الفعل التواصلي في حدود المعاملات الخارجية (العالم الموضوعي) بل يؤثر في الجانب النفسي (العالم الذاتي)<sup>2</sup> من خلال المشاعر والمقاصد التي تتضح أكثر بالأفعال التي يحدثها الكلام وتأثيرات هذه الأفعال<sup>3</sup>.

وبهذا فقد أصبح هابرماس يعامل الكلام معاملته للغة مخالفا بذلك تقاليد البراغماطيقا (التداولية) Pragmatique السويسرية\*\* الاهتمام بالتداولية بحثا عن النظام والبنية في قالب منطوقات الحياة اليومية ساعيا إلى براغماطيقا شاملة كونية Pragmatique Universelle\*\*\*

<sup>1</sup> - مهيبيل عمر - إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة - مرجع سابق - ص 362 .  
\* - يتفق هابرماس هنا مع فتحشتاين Wittgenstein (1872-1970) الذي يرى أن مفاهيمه عن اللغة والتفاهم مفاهيم أصيلة تعبر عن حقيقة الجهد الذي بذله في هذا المجال كما رأى بعض السيميائيين وفلاسفة اللغة والمقاربات السيميائية أن الاندماج بين اللغة والتفاهم يشكل اختزالا للظاهرة اللسانية (اللغوية)، كما أن اللغة لا تعبر دوما عن التفاهم بل قد توظف لغايات لا أخلاقية ك الخداع والتلاعب .  
<sup>2</sup> - Habermas , Théorie de L'agir Communicationnel , T 2 , op.cit. P 101 -  
<sup>3</sup> - ولذلك يولي هابرماس اهتماما لنظرية أفعال الكلام التي تمثل وظائف اللغة الثلاث : - مكون جملي: مهمته ذكر أحوال الشيء ، - مكون فعل منطوق : مهمته عقد علاقات بين الأشخاص ، - مكون لساني : مهمته التعبير عن قصد المتكلم  
\*\* - ربط هابرماس تأويلته النقدية بالتداولية Pragmatique التي لم تكن ضمن الأفرع اللغوية الأحدث سنا إذ لم يعترف بها إلا في النصف الثاني من القرن العشرين ، كونها (البراغماطيقا) تحيد عن تقاليد علم اللغة الذي وضعه دوسوسور بين اللغة والكلام ، فاللغة هي البنية اللغوية التي توجد مثاليا خارج أي استعمال يومي معين (الكلام) ويمكن أن تكون موضوعا للبحث العلمي ، أما الكلام فهو كتلة من المنطوقات اليومية التي لا تصلح موضوعا لعلم اللغة .  
\*\*\* - ويعود هذا المشروع نظريا إلى كارل أوتو أبل K.O.Apel في فكرة التداولية المتعالية Pragmatique Transcendantal (إعادة بناء الترنسندنطالية الكانتية) إضافة إلى كل من تشارلز بيرس Peirce و فتحشتاين Wittgenstein ، ويتجاوز هذا المشروع المقاربة الدلالية إلى الاهتمام بالبعد التداولي للخطاب الذي يحيل إلى وجود متكلم Locuteur يمكن العودة إلى : - أفاية محمد نور الدين - النظرية النقدية ، المشروع الفلسفي لهابرماس - مجلة الفكر العربي ع 78 / 79 - 1990 - ص 69 .

تستهدف البراغماطيقا العامة إبراز شروط التفاهم الممكن ، وتقضي نظرية الفعل التواصلية إلى مبدأ هو أننا نفهم قضية عبارة عندما نعرف شروط صحتها ، وصلاحيّة التواصل تقتضي أن يثبت المحاور من مختلف نماذج الصلاحيّة ( المصدّاقية - حسن النية - / الحقيقية - اللامصلحية - / الحرية / القدرة على الاعتراف بتطابق الأفعال مع المعايير السليمة ) . ذلك أنه وراء خلفية التواصلية يجب أن يوجد دائما الافتراض القبلي لهذه الشروط لا كقيمة موجهة ولكن كعناصر حاضرة واقعيًا ، إذ تقتض أن هناك إمكانية للمحاجة وإمكانية للقبول أو الرفض لأنه في غياب هذه الوضعية لن يكون فعلا تواصليا .

فالبراغماتية الكونية كشرط للحوار والتواصل فهي منطق فعل اللغة ، منطق الشروط المعيارية للإمكان والنجاح وبشكل خاص في العملية التواصلية، فالأفعال الخاضعة لمعايير الحوار لها تعبيراتها الدالة على معنى حيث تكون قابلة للفهم في سياقها الخاص وترتبط بمزاعم الصدق النسبية والأهم أنها تتبذ إستراتيجية الموضوعة كونها تحيل إلى تجارب ذاتية ويشكل الاعتراف المتبادل بين الذات أساس عقلانية الأفعال .

فالمتكلم المعبر لا يعني الموضوعات بقدر ما يعني كل ما هو اجتماعي مشترك ينبع من عالمه الخاص ( الذاتي ) ، فوجهة هابرماس قيمية تتضمن : الحقيقة ، النقد ، الإجماع العقلي كقيم يتم من خلالها الوصول إلى موقف مثالي للمناقشة والحوار الحر الحقيقي الذي يتجسد في مجال الممارسة العملية ( البراكسيس Praxis ) حيث تخرج الذات من الموضوعة Objectivation بتحسين التواصل الإنساني والمحاجة الحرة<sup>1</sup> ، لأن قيام الذات بفعل من أفعال الكلام ينجم عنه موقف من الآخر ( ذات أخرى ) وفي ظل هذه الحركة يحدث إعراف Reconnaissance الذات بالآخر ، واعتراف الآخر بالذات ، هذا الاعتراف الذي يجسد التواصل الذي يبرره الاندماج الاجتماعي الذي تتمحي آثاره في عالم الأشياء ، ويتواجد فقط في عالم الذات العاقلة التي تتبني على فهم الأفعال الكلامية والتفاهم المتبادل بين الذات

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, op.cit. , pp 351/352

المتواصلة في عوالمها الثلاث : الموضوعي ، الإجتماعي ، الذاتي ، حيث يتخلص العقل من فكرة آخره / آخر العقل L'autre de la raison وتستطيع الذات تذكر أصولها واعتبار آخر العقل خطابا سرديا Un discours narratif غفلت من خلاله النظريات الغربية عن الحقيقة<sup>1</sup> وليس غريبا أن يضع هابرماس عنوانا فرعيا للعقل التواصلية كمسار آخر للخروج من فلسفة الذات La Raison communicationnelle Une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet<sup>2</sup>.

ينطلق هابرماس في نظريته التواصلية من تصور جديد لمهمة جديدة للفلسفة الساعية إلى تجاوز الذاتية، والتأسيس للبنية الذاتية التي تقدم نفسها كبديل فلسفي جديد يركز على العلاقة الحوارية بهدف البحث عن شروط الحوار والتواصل ، هذا البديل الفلسفي الذي يعد انفتاحا عن النظرية الحجاجية التي تقدم الوسائل الضرورية لإقامة علاقة تواصلية مؤسسة على أفضل حجة بعيدا عن الهيمنة والإكراه .

### إيتيقا الحجاج والحقيقة الكونية :

تعتبر الحقيقة مدار اهتمام الفاعلية التواصلية باعتبارها تجسيدا للحدث المعيارية وأخلاقيات التواصل فالحقيقة هي نتاج عملية تبادل الحجج ، ولهذا يظهر الاهتمام بمسألة الحقيقة من خلال تحليل التواصل في علاقته بأخلاقيات الحجاج من خلال مسارين يندرجان في إطار الاهتمام بالمعنى ، المسار الصوري الذي ينطلق فيه أولا من نقد مفهوم الحقيقة التي ظل في معظم مراحل التفكير الفلسفي مرتبطا بالعقلانية وعقلانية الإثبات تحديدا كمعيار للصلاحيّة ، وهذا ما يعتبره هابرماس إنكارا للبعد المعيارية وإنكارا للفعل وخاصة فعل الكلام ، لينتقل إلى مساءلة الحقيقة ضمن ثنائية اللغة والتواصل وربطها بالصدق والكذب داخل المناقشة اللغوية التي تعتمد على الكلام من أجل اثبات الصلاحيّة التي تفتح على معايير جديدة يؤسسها هابرماس على أربعة نماذج تعتبر مقتضيات يتوجب أن يثبتها المحاور : المعقولة

<sup>1</sup> - ibid. , pp 363/364

<sup>2</sup> - ibid. , p 348

Intelligibilité التركيب الصحيح المعقول واحترام قواعد اللغة واستيفاء شروطها ، وتعد المعقولية في نظر هابرماس شرطا دائما ، الحقيقة : La Vérité مضمون القول الذي يتضمن ما هو واقع موجود بعيد عن الخيال ، وما هو تقريرى قضوي المصادقية Justesse تطابق الفعل اللغوي مع مقتضيات مخطط معياري سابق معترف به من طرف المجتمع وتحوز معايير الشرعية، الصدقية / الصدق Sincérité : التعبير عن نوايا محددة بصدق بعيدا عن التظليل والكذب والتميق الكلامي الزائف ، وهكذا تكون - الصلاحية ( المصادقية - حسن النية - / الحقيقية - اللامصلحية - / الحرية / القدرة على الاعتراف بتطابق الأفعال مع المعايير السليمة )<sup>1</sup> بمثابة افتراضات تؤسس برنامج إيتيقا النقاش و تكشف عن مستويات امتلاك الحقيقة التي تتأسس على ما هو جوهرى متعين في شيء<sup>2</sup> وبالتالي فهي تتوجه نحو إثبات إدعاء / دعوى صلاحية Prétention à la validité ما لفظيا أي إعلان هذه الإدعاءات على وجه الحقيقة<sup>3</sup> ، ليصل هابرماس - بعد مناقشة بعض النظريات التي تناولت مسألة الحقيقة إلى أن التواصل الحقيقي يتأسس على الحرية بمعنى أن الحجاج من أجل الحقيقة يستدعي استحضر حجج بعيدا عن سياقات الفعل والتجربة أي تعليق كل ما هو عملي إجرائي يمكن أن يشوه التواصل الحر ، وهنا يصبح تعليق العملي الإجرائي تعليقا لفكرة الحقيقة التي تتطابق فيها المنطوقات بالوقائع كأشياء توجد في العالم ، لأن مضامين هذه الوقائع - حسب هابرماس - لا يتم بناؤها انطلاقا من التفكير في حقيقة وجود الموضوعات كوقائع ، بل يتم بناؤها انطلاقا من التفكير في حقيقة المضامين القضية التي تعبر عنها المنطوقات التي لا تنفي هوية هذه الموضوعات ولا تنفي خصوصية التجارب التي تتحرك في أفقها ، وبالتالي فالواقع هو فقط ما يمكن لنا أن نثبتته بمنطوقات تمثل ترجمة له وتعبيرا عن حقيقته<sup>4</sup> .

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales, Ed : PUF, Paris, 1978 P 285

<sup>2</sup> - Ibid., p 276

<sup>3</sup> - Ibid.

<sup>4</sup> - Ibid., pp 280 / 281

يأتي اهتمام هابرماس بالحقيقة انطلاقا من اهتمامه بكل ما ينتج المعنى باعتبار أن هذا المعنى يتولد دائما من سياقات اجتماعية / إجتماعية ترتبط هي لأخرى بمنطق يتأسس على الحقيقة ، ومن هنا جاءت فكرة النظرية الاجتماعية للحقيقة *Théorie consensuelle de la vérité* لأن الحقيقة هي نتاج عملية تبادل الحجج وهي في الأخير حصيلة ذلك الاتفاق الذي يكون من طبيعة اجتماعية ، كل هذه العدة المفاهيمية يسخرها هابرماس للتفكير في شروط إمكان ما هو اجتماعي و صياغة نظرية اجتماعية للحقيقة تعتمد على فاعلية المناقشة من وجهة صورية وتتأسس على درجة قوة البرهان العقلي باعتبار أن كل برهان يتأسس على بنية حجاجية ترتبط منهجيا بادعاءات صلاحية حقيقة ما تكون موضع خلاف داخل سياق معين، حيث تفصل قوة البرهان المؤسسة على حجج صحيحة في هذا الخلاف بتأكيد قبول ادعاء صلاحية الادعاءات وإقناع الأطراف المختلفة<sup>1</sup> وهنا يمثل البرهان دافعا للاعتراف بالحقيقة .

هناك حجاج نظري يمكن من تأمل ذاتي للذات العارفة الفاعلة في المعرفة ، وحجاج إجرائي يمكن من تأمل ذاتي للذات الفاعلة المنخرطة إجرائيا في الفعل<sup>2</sup> ، هذا الفصل الذي يعتبر شكليا لأنه لا يتحدد بسياق النظر أو الفعل بقدر ما يهتم بالإجماع - الذي يعد نتيجة المحاجبة - الذي يتوجب أن يكون مؤسسا معياريا ومبررا من حيث الصلاحية بالشكل الذي يجعله يسهل عملية الانتقال من مستوى خطابي للحجاج إلى مستوى آخر دون أي إكراه أو هيمنة لأية سلطة خارجية ، هذا الانتقال في مستويات الحجاج يربطه هابرماس صوريا بمجموعة خصائص يطلق عليها تسمية الحالة المثالية للكلام *La situation idéale de Parole* تأتي مثالية هذه الوضعية كونها تتأسس على الحرية في الانتقال والقول والاقرار

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , *Théorie de L'agir Communicationnel*, T 1, op.cit. P 34

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, *Logique des sciences sociales*, P 320



بالقول الذي يعتبر مشروعا للحقيقة وكذا المساواة العادلة في الاعلان عن فعل الكلام لدى جميع الأطراف<sup>1</sup> .

هناك توجه قيمي إيتيقي للحجاج يجعله يرتبط بالحقيقة معياريا وقيما من خلال ضرورة الإنطلاق من فرضيات منها : ارتباط الادعاءات المعيارية للصلاحيّة Les exigences normatives de validité بالمعنى المعرفي Le sens cognitif حيث يمكن التعاطي معها باعتبارها تمثل ادعاءات حقيقة des Exigences de la vérité ، فرضية أخرى تعتبر منطلقا أساسا وترتبط بالعقل الذي يجب أن تتأسس عليه في البداية معايير كل محاجة تستهدف الحقيقة أي الاتفاق المبرر عقليا المؤدي الى الاعتراف المشترك بين الأطراف لأن هذا التأسيس العقلي من المستحيل تحقيقه في النهاية بطريقة أحادية مونولوجية Manière monologique<sup>2</sup> تقتصر على الذات وحدها .

إضافة إلى شرط البرهان كمرتكز أساس في المحاجة يتأسس عليه الإجماع في النهاية ، هناك جملة من الضوابط التي تتأسس عليها إيتيكا الحجاج منها الإيمان المسبق بأن الغاية الأسمى لا تتحصر في الاعتراف بمشروعية معايير يتم إنتاجها ، هناك غاية أبعد تتجه إلى الافتراضات التي تعد منطلقات قبلية للحجاج تجد مصدرها من خارج المحاجة أي من المعيش Le vécu<sup>3</sup> دون اتخاذ حركية المعيش وتجاوزاته الاجتماعية ، لا خلفية نظرية مؤسسة ولا مصدرا للمحاجة ، وهنا يظهر تحيز هابرماس الواضح للشق الصوري عندما يقصي الحراك العملي من المحاجة الفكرية التي يعتبرها منبرا متعاليا عن الشق الإجرائي الذي يمثل فينظره شكلا من أشكال الحياة الخاصة الذي يحتاج إلى مسار آخر في تأسيس مغاير لمعايير مختلفة تكون محل اجماع .

<sup>1</sup> - Ibid., pp 322 /323

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Moral Et Communication : conscience moral et activité communicationnelle, trad. : Christian Bouchindhomme , Ed : Flammarion , Paris, 1986 P 89

<sup>3</sup> - Ibid , p 125

إلا أن هابرماس يعود إلى مسألة الحقيقة في سياق تمييزه بين المعيش الذي يعني الشخص والثقافة والمجتمع كمقومات للنشاط التواصلي وبين البنية الصورية المؤسسة للممارسة التواصلية ونظريتها ، حيث لا تمنع النظرية عبور الفاعل التواصلي إلى نطاق المعيش ، لأن هذا العبور يمكن أن يمثل بالنسبة للفاعل الفيلسوف تصحيحا لمفهوم الحقيقة التي فهمها تاريخيا على أساس أنها الفهم الخاص الذاتي بعيدا عن الانخراط في المعيش ، وهنا يصبح بالإمكان البحث عن إمكانات أخرى للفهم تتجاوز نطاق الفهم الذاتي وتؤسس لنظرية اجتماعية للحقيقة التي هي في صلب حركة التاريخ وليست رهانا فرديا مؤسسا على اجتهادات عقلية ، هذا الاستدراك هو الذي جعل هابرماس ينخرط في نقاشات فكرية تتعلق بالسياسة والدين وغيرها من أسئلة المجال العمومي التي يعتبر حضورها ضرورة ملحة ، هذا التوجه يعتبر فهما جديدا للحقيقة يخالف الموروث الغربي الذي يؤسسها تأسيسا ميتافيزيقيا ضمن سياقات إيديولوجية تشوه الحقيقة أكثر مما توضحها .

ما يتوجب اليوم هو قول الحقيقة / الاعتراف بها ، وهذا لا يتم تحققه إلا بالانخراط الفعلي في الخطابات المعاصرة التي تحكم المجال العمومي ، الانخراط يكون حجاجيا طبعا لأن هذه الخطابات تتحكم في منظومات المحاوراة من أجل البحث عن تأسيس فعلي لقواعدها اعتمادا على سلطة المحاججة المؤسسة على البرهنة وأشكال ادعاءات الصلاحية المتعلقة بالحقيقة التي يتعين قبولها والاعتراف بها كحقيقة .

لا يختلف تصور هابرماس كثيرا في هذا المجال عن المجال السوري حيث يعد حضور الشرط العقلاني المتعلق بالإقناع والاعتراف بصلاحية الحجج ضروريا في المحاججة إضافة للنقد العقلاني الذي يكون محكا لتأسيس مزاعم الصلاحية وتحويلها إلى حقائق معترف بها . علاقة الحجاج بالتواصل العقلاني علاقة إيتيقية لأن المحاججة لا تقتصر على التعبير عن رأي ما وتبريره عقلانيا ليصبح حقيقة ، بل هي السعي نحو التأسيس الذاتي لمبررات الحقيقة التي تصلح للذات والآخر الذي توليه الفلسفة التواصلية أهمية بالغة ، لهذا يعتبر الحجاج المؤسس على الإقناع العمومي لآخر نوعا من التأسيس الإيتيقي للحقيقة اعتمادا على

عناصر يفترض أنها مطروحة سلفا ومقبولة لدى الجميع<sup>1</sup> ، وهو ما يعني الاتفاق / الإجماع الذي يعتبر جوهر التواصل العقلاني المؤسس على انخراط الذات في عملية التواصل التي نقرأ من خلالها معالم المسؤولية التبادلية حيث تعد الذات مسؤولة عن الآخر والآخر مسؤول عنها ، هذه المسؤولية المتبادلة تؤدي إلى التفاهم وإلى نوع من بينذاتية المعرفة وبينذاتية التعارف أي : معرفة كل ذات للآخر وللحقيقة التي يحوزها وتعرفها عليه ، هذه التبادلية التي تعبر عن التزامات ايتيقية تقضي حتما إلى الاعتراف البيذاتي .

هناك قيمة ايتيقية في الحجاج تظهر في الاعتراف بنسبية الحجج المقدمة والاعتراف بإمكانية تنفيذها مما يعني انتفاء ضرورة الصلاحية في بعض الحالات ، لأن المحاجة العقلانية لا تتأسس على غاية إلزام الآخر بالفهم بقدر ما تتأسس على الوعي بنسبية الحجج واحتمالية تنفيذها ما كان يمثل اقتناعا قليا ، لأن الحجج تبقى افتراضية لا تتأسس على الدوغمائية والانغلاق ، بل تستمد معقوليتها من الانفتاح على حجج الآخر ومواقفه التي تكون مختلفة بحكم التأويلات المختلفة للعالم ، وهنا تتضح حقيقة الإجماع التواصلي الذي لا يتأسس على الاتفاق على حقيقة معينة بقدر ما يستمد ماهيته من الحق في مساءلة هذا الإجماع الحاصل ومساءلة واستشكال الحقيقة التي تكون محل إجماع ، ومهما كانت درجات هذا الحجاج سواء في صورة حوار أو تفاهم أو صراع فإنها تخضع جميعها لمعايير أخلاقية تحدد أخلاقيات الحوار بين المتخاطبين في مسعى التأسيس الذاتي للحقيقة<sup>2</sup> ، وبهذا المعنى يصبح الحق في الاختلاف والحوار بين الثقافات المختلفة مؤشرا على الاعتراف بالآخر وبالحقيقة التي يحوزها واعتبار كل الحقائق متكافئة في كونها تعد أجوبة محدودة على تساؤلات مشتركة ، هذه النظرة التي تحيل إلى مبدأ التراضي العقلاني الذي يسوغ له هابرماس في الحجاج الذي يتأسس على معايير وأخلاقيات يتوجب الالتزام بها كونها تجعل من الحجاج آلية لتقويض

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, Logique des sciences sociales, P 332

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Moral Et Communication , op.cit. pp 97/98

كل أشكال العنف الحجاجي المؤسسة على الصراع الذي ترفض الاعتراف بالآخر المختلف و ينتهي إلى احتكار الحقيقة وجعلها مطلقة .

يمكن أن نقرأ في المحاجبة العقلانية سعيا واضحا إلى التأسيس لثقافة ديمقراطية في المحاجبة من أجل الحقيقة حيث تستهدف تحرير الحقيقة من هيمنة الإيديولوجيات والعنف المادي والرمزي الذي يتأسس على التمكين لحجة السلطة المهيمنة بدل ترك المجال لسلطة الحجة التي تمثل سلطة الحقيقة التي تعترف بالآخر المختلف والإقرار بالتعددية رغم اختلاف اللغات والهويات حيث تقدم الذات التواصلية نفسها كذات منفتحة على لغة الآخر وهويته التي تعتبر هويتها ، لأن الذات التي تعرف لغة الآخر يمكنها أن تكتسب هوية مزدوجة وتوسع أفق فهمها لذاتها وللآخر وللعالم حيث تضل هذه الذات مماثلة لذاتها أثناء انتقالها من لغة إلى أخرى ومن عالم ثقافي إلى آخر وهنا يكمن شرط تحقيق التفاهم البيئذاتي L'intercompréhension بين الأطراف الممارسة للحجاج ، وهذا لا يعني التماهي مع ثقافة الآخر لأن الذات هنا تحافظ على خصوصياتها من خلال التوفيق بين مقتضياتها ومقتضيات الآخر على أساس السعي لتبرير الممارسات انطلاقا من صلاحية المعايير<sup>1</sup> وبخصوص مسألة التبرير هنا تتعدى ادعاءات الصلاحية إلى مفاهيم الحقيقة والعقلانية التي تعتبر إلى جانب مفهوم التبرير ذاته مقولات موجودة داخل كل جماعة لسانية وتقوم بدور نحوي Grammatical واحد هو الملائمة بين منظور الذات للحقيقة والمنظورات المختلفة وهذا رغم التأويلات المختلفة والتطبيقات التي تخضع لمعايير مغايرة إلا أنها تبقى مفاهيم كونية<sup>2</sup> .

تعتبر الكونية L'universalisation مقولة مركزية في العلاقة التواصلية كونها تمثل لحظة البدء لأنها تؤسس القاعدة الحجاجية عمليا وبالتالي يكون الاتخراط في الحجاج مشتركا والاعتراف بينذاتيا ، كما تعتبر بمثابة المآل الإيتيقي لكل النقاشات الإنسانية التي تتوافق

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , de L'éthique de la discussion , Ed : Flammarion , paris , 1992 , pp 191/192

<sup>2</sup> - Ibid. , p 192

على أرضية مشتركة تمثل قاعدة لكل فعالية تواصلية يمكن أن تقضي للتفاهم وهو بدوره يؤدي للاعتراف البينداتي ، ويمكن الإشارة إلى أن فكرة هابرماس حول الكونية نجد لها خلفيات نظرية كانطية خاصة في مسألة الإلزام الأخلاقي الذي يكون بعيدا عن كل ماهو شخصي بمعنى أن الكونية كمبدأ تقتضي ذلك الارتباط بين الإرادة العامة وصلاحيه المعايير المقبولة ، وهنا يشير هابرماس - مثل كان - إلى مفهوم القانون الكوني<sup>1</sup> الذي يتأسس على الإلزام اللامشروط كمبدأ كوني ، باعتبار الكونية تعني اللامشروطية والاستقلالية في الغايات ، وهنا يساهم هذا المبدأ الكوني في التأسيس للاعتراف بالمعايير الصالحة من طرف جميع الأطراف الذين يكونون بهذا الاعتراف قد تواضعوا على خطاب كوني Un discours Universel قائم على الحجة ومؤسس على شمولية تبادلية للأدوار التي تقضي إلى قناعات مشتركة تتأسس على حجاج واقعي ، ولكي نضمن بلوغ هذه المرتبة من العلاقات الخطابية يتوجب حسب هابرماس القيام بنوع من الزحزحة للإلزام كمبدأ كوني من مرتبة القانون الكوني إلى مرتبة المعيار الكوني التي يكون محل الاعتراف الجماعي<sup>2</sup>

هناك جملة من المقتضيات التواصلية في صورة أفعال تكون دوما مع الآخر مثل التداول والحجاج والتشاور تتقاطع مع الكونية التي تطلب دوما صلاحية مبدئها<sup>3</sup> باعتبار هذه الصلاحية ضرورية للخطاب الحجاجي الذي يتأسس على مقتضيات حجاجية تظهر من خلال إيتيقا النقاشالعملي الذي يجمع بين مشاركين يعتبر قبولهم أساسا لمعايير صلاحية الادعاءات وهنا يعتبر هابرماس الكونية إضافة إلى كونها مبدءا أخلاقيا للمناقشة فهي تمثل قاعدة حجاجية مؤسسة للنقاشات العملية<sup>4</sup>.

هذه المقتضيات يأخذها هابرماس عن أرسطو وتتمثل في المستويات الثلاثة للخطاب التي تظهر في المستوى العملي أو معياره كعملية Norme d'action أو ما يجعل منه عملية

<sup>1</sup> Habermas Jürgen, Moral et Communication , op.cit. , p 84

<sup>2</sup> - Ibid. , p 88

<sup>3</sup> - Ibid , P 108

<sup>4</sup> - Ibid , P 114

في البلاغة وبلاغة هذه العملية Rhétorique du processus أين تهتم الخطابة بالحجاج كعملية ، والمستوى التدبيري الحجاجي Dialectique des Procédures أين يهتم الجدل بالحجاج كتدبير وإجراء ، ومستوى منطق الإنتاج Logique des Produits أين يهتم المنطق بالحجاج كإنتاج<sup>1</sup> ، وتعكس هذه المستويات التنظير الأرسطي لآليات الخطاب والتفكير التي عبر عنها بالخطابة والمنطق والجدل ، وهكذا يكون الحجاج عملية وتدبير وإنتاجا ، وهنا يستهدف الحجاج ثلاث لحظات رئيسة : لحظة إقناع الطرف الآخر الذي يسمى مستمعا كونيا Un auditoire universel وتتحقق هذه اللحظة في المستوى الأول كعملية يتم من خلالها نيل الموافقة الجماعية لحظة حسم النقاش بفعل التبرير العقلاني وتتحقق في المستوى الثاني كتدبير ، ولحظة التأسيس لادعاءات الصلاحية حجاجيا وتتحقق في المستوى الثالث الذي يقوم فيه المنطق بإنتاج الحجج وتأسيسها<sup>2</sup> ولكن طبيعة هذه الكونية التي يؤسس لها هابرماس تجعلنا نتساءل عن طبيعة الحقيقة التي تتجم عن الكونية باعتبارها صورية الطابع ، ونتساءل كذلك عن حقيقة استقلالية الكونية عن القيم الجديدة التي تطرحها الإيديولوجيات الراهنة مثل الليبرالية وغيرها ، وكذلك عن ارتباطات الحقيقة بالكونية التي تظهر في صورة ضرورة وجود ، فإذا كان للحقيقة مفهوم يتصف باللامشروطية والاستقلالية عن كل التحديدات المسبقة الإيديولوجية وغيرها ، فإن مبدأ الكونية هنا يحتاج إلى مراجعة في جانبه الصوري لأنه لا يتناسب مع المجال الإجرائي الذي كثيرا ما تتقاطع فيه الإرادات مع إرادة الكونية القائمة على الضرورة ، وهنا يعتبر أيضا الاختلاف كقيمة مهدد بفعل سيطرة الكونية التي تقدم نفسها في صورة ضرورة واجبية إما بمفهوم الاتفاق والاجماع الهابرماسي أو في صورة الواجبية الكانطية ، وهذا يجعلنا أيضا نعيد مراجعة مسألة حدود هذا الاجماع الذي يمكن أن يمثل قهرا للحق في الاختلاف والاعتراف بحقيقة المختلف ، يمكن أن نصل إلى القول بأن الحقيقة الكونية لا يمكن أن تكون معطى

<sup>1</sup> - cité Par Habermas , Moral et Communication , op.cit P 108

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Théorie de L'agir Communicationnel , T 1 , op.cit. P 42

قبليا مؤسسا على الإلزام ، بل هي بناء يتأسس بفعل الحجاج وأخلاقيات المحاجبة القائمة على الحرية والاستقلالية بعيدا عن كل أشكال الاحتواء والنزوع الكلياني نحو الحقيقة المطلقة وهكذا تقدم العقلانية الحجاجية التواصلية درسا تنويريا جديدا يؤسس للاعتراف بحقيقة الآخر ويؤسس للتصالح مع ديمقراطية الحجاج انطلاقا من النقد الداخلي للحقيقة التي نحوزها ك مهمة إيتيقية أولى تمكن من تحليل ذواتنا و واقع مجتمعاتنا انطلاقا من مبادئها ذاتها وباسم الوعود التي لم يتم الالتزام بتحقيقها<sup>1</sup>

### - التجربة التواصلية والتفاهم المفضي للاعتراف :

إن التجربة التواصلية عقلانية الطابع ، فالنشاط التواصلية ليس مجرد فعل تقوم به ذات منعزلة بل هو حوار يتم أولا على مستوى الذات ( بين الذات وذاتها ) ثم ينتقل إلى مستوى الحوار والمناقشة التداوتية La discussion intersubjective التي تتم بين الذوات الفاعلة وما دامت التجربة التواصلية عقلانية الطابع وجب أن تحتكم إلى جملة من الشروط والمعايير فهي تجربة متاحة لمشاركة كل ذات تحوز القدرة على الكلام والفعل ، شرط اعتراف كل طرف بما تم التواضع عليه ، وهذا بتجسيد النشاط التواصلية في العالم المعيش .

أين تعتبر اللغة وسيطا في علاقة التفاعل بين الذات والعالم الخارجي / وبين الذات والذوات المشاركة في عملية التواصل التي لا تصل إلى درجة التفاهم Intercompréhension إلا بتوظيف وحدات اللغة وآلياتها توظيفا تبادليا - تداوليا ، هذا التوظيف الذي لا يستغني عن الأخلاق التواصلية .

الأخلاق الكلية المبنية على أسس عقلية والمبادئ المشتركة هي الوجهة التي يتخذها هابرماس في مسار تكملته لمعايير أخلاقية في التواصل وصولا إلى صياغة نوع جديد يسمى الأخلاق التواصلية التي تخلق من خلال التداوليات الكلية La Pragmatique Universelle<sup>2</sup> إطارا عقلانيا للتفاهم بين الذات والآخر ، والتفاهم بين مختلف مجالات

<sup>1</sup> - Ferry Luc Et Renaut Alain , Philosophes à 18 ans , Ed :Grasset , paris , 1999 , p 286

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen , Logiques des sciences sociales, op.cit. , p 329

المعرفة وهي لا تحتاج إلى مبدأ مسبق لأنها تستند أساسا إلى المعايير الأساسية للخطاب العقلاني ، أي أنها ليست شروطا ترسندنتالية وإنما تتحقق مرحليا باعتبار أن معيار التفاهم كلي ومعنى هذا أن يحتكم الحوار إلى نواميس أخلاقية معيارية مفهومة يمكن تبريرها عقلانيا شرط التواضع عليها من طرف الذات المشاركة في عملية التواصل ، لهذا يفترض المشاركون في التواصل أن الحوار يخضع لمعايير مفهومة يمكن فهمها والبرهنة عليها بحجج عقلانية معترف بها من قبل أطراف التواصل حيث يكون كل فاعل توصلي ملزم بالشروط الكلية لإمكانات التفاهم ، بمعنى الالتزام بقواعد أخلاقية تتعلق بالظروف التي

تضمن الإجماع الذي لن يتم الوصول إليه إلا عن طريق قوة الأطروحة الأفضل

كما يعد اتصاف الذات بالحرية والكفاءة ضروريا في عملية الحوار لنبذ كل أشكال القسر والهيمنة بمختلف أشكالها ومنابعها ، ونجد كذلك مبدأ تكافؤ الفرص بين المتحاورين حيث يحق لكل ذات الدفاع أطروحتها والتساؤل حول المزاعم المطروحة وفقا للمعايير المتواضع عليها ، ويتوجب على الذات أن تؤمن بنسبية Relativisation طرحها ونسبية الأطروحات الأخرى ، وهذا ما يجعلها دوما على محك النقد والتمحيص النابع من سلطة العقل وحده ، إضافة إلى اتصاف الذات بالصدق و القدرة على التبرير من خلال اختيار التعبيرات المعقولة التي تحقق الفهم والتفاهم بين المتكلم والمستمع ، المتكلم يعبر عن مقاصده والمستمع يصدق المتكلم كل هذا يكون قياسا إلى القيم والمعايير المعمول لتكون الثقة عند الجميع ، هذه الأسس ومضامينها القيمية تعد شروطا معيارية<sup>1</sup> ، تؤدي إلى مناقشة حرية بين الذات التي تتواصل من أجل التفاهم المفضي إلى الاعتراف بالحقيقة .

تتبع التجربة التواصلية من العلاقة التفاعلية التي تربط بين ذاتين على الأقل في إطار من التوافق اللغوي والتداولي حيث يمكن لكل ذات تملك القدرة على الكلام والفعل أن تشارك في عملية التواصل وأن تعلن ادعاءات الصلاحية Les exigences de validité شريطة مراعاة مقاييس العملية التواصلية ، والتأكيد على هذه المقاييس ينبع من الحرص على تشكيل

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , Logiques des sciences sociales , op.cit. , p 331



علاقات تواصلية مستقلة عن كل أنواع الإكراه ، بغية الوصول إلى التفاهم بمعنى الاتفاق بين الذات المتكلمة الفاعلة التي تستهدف الإجماع ويكون هذا الإتفاق مبرر عقليا ، حيث يحترم الفاعلية التواصلية التي يتوقف نجاحها على تفاهم متبادل حول تحديد علاقة الذات المشاركة في التواصل بالعالم ويمثل الفهم بمستوياته الثلاثة ( الفهم ، إدراك الدلالة واتخاذ موقف ، المستوى التوافقي ) هذه المستويات يلتزم بها المستمع بدءا من محطة أولى يفهم فيها التعبير ويدرك دلالاته ليتخذ موقفا إيجابيا أو سلبا قياسا إلى ادعاء معلن من فعل الكلام ، إلى محطة ثانية فيها يقبل أو يرفض العرض الذي يقترحه فعل الكلام ، ليصل إلى نتيجة اتفاق ما يوجه المستمع فعله حسب المتطلبات القائمة بشكل توافقي ..<sup>1</sup> .

ويعد التوصل إلى إجماع عام بين الذوات المشاركة حول مزاعم الصدق المبررة عقليا هو نموذج نجاح التفاعل بين الذوات في إطار الإعراف Reconnaissance والتداوت Intersubjectivité تأكيد هابرماس على دور التفاهم يندرج ضمن مسعاه في تأسيس مجتمع تواصلية قوامه البحث عن معايير فعلية تشكل أسسا للتداوت المؤدي إلى التفاهم الذي .. يخلق تفاعلا بين الأطراف المشاركة ..الذين لا يمكنهم الوصول إلى إجماع ما إلا على أساس الاعتراف التداوتي لادعاءات الصلاحية ..<sup>2</sup> حيث يمكن التفاهم من تحيين Actualisation الاتفاق المعياري المحترم من طرف الجماعة لأن مفهوم النشاط المنظم معياريا لا ينطبق على سلوك فاعل منعزل ، بقدر ما لقيم مشتركة معترف بادعاءات صلاحيتها باتفاق مشترك<sup>3</sup> .

الجدير بالذكر هو وجود تضاييف مفاهيمي ومضاميني بين وظائف الوظائف التي ينشدها الفعل التواصلية وهذا تعبير عن التكامل الوظيفي بينها ، حيث .. إذا نظرنا إلى التفاهم نظرة وظيفية نجد أن : الفعل التواصلية ينقل المعرفة الثقافية ويحرص على تجديدها ، حيث

<sup>1</sup> - Habermas , Théorie de L'agir Communicationnel , T 1 , op.cit. P 306

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Logiques des sciences sociales, op.cit, p 417 .

<sup>3</sup> - Ibid. , p 332

ينسق بين الأفعال، ويؤدي وظيفة الاندماج والتفاعل الاجتماعي ويخلق التضامن، ويقوم حتى بوظيفة تشكيل الهويات الشخصية وهذا ما يعني حرصه على التنشئة الاجتماعية<sup>1</sup> يعتبر الاتفاق بين الذات هدف كل تجربة تواصلية ويقوم هذا الاتفاق على معايير أعلاها وجود معرفة مشتركة بين الذات وأدناها وجود تقارب في الرؤى والطروحات للوصول إلى الإجماع الذي يشترط فيه عنصر الاعتراف التذاتوي المتبادل Intersubjective Reconnaissance الذي يتأسس على صلاحية المعايير وكونيتها باعتبار أن المعيار لا يمكنه ادعاء الصلاحية إلا إذا كان هناك اتفاق أو قابلية للاتفاق العملي<sup>2</sup> لا غنى للتجربة التواصلية عن المراجعة النقدية التي تعد مطلباً رئيساً في الدقة المعيارية للتعبيرات، وتظهر عندما يسود التشكيك في صحة المزاعم التي يجب أن تخضع للنقد والتمحيص للوقوف على مكان الضعف الاستدلالي، وهنا يظهر الجانب الديمقراطي للحوار لأن الديمقراطية لا تتأسس إلا وفق العقلانية السياسية والمشروعية ولا وجود للديمقراطية دون الإنصات للآخر والاعتراف بالآخر المختلف، اعتراف يحيل الآخر إلى البحث عن القيمة الكونية داخل التعبير الذاتي وهذا ما يعتبر أرقى مراتب التجلي العقلاني المفضي للكونية.

هذا المسعى الذي جعل هابرماس لا يكتفي بإدراج الفعل التواصلية في اللغة فقط بل ذهب به إلى نطاق أبعد هو نطاق الفعل الاجتماعي والحياة اليومية وهذا ما توضحه مقارنته لليومي من خلال:

### 5- التجربة التواصلية و عقلنة المعيش أو الحقيقة الاجتماعية :

يأتي التوجه نحو المجتمع انطلاقاً من واقع المجتمع البورجوازي الذي تبرم من كل محتوى معياري في مختلف مناحيه الاجتماعية ( التي تظهر في واقع العلوم الاجتماعية ) والقانونية

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , Logiques des sciences sociales , op.cit. , p 436 .

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen , Moral et Communication , Ed : Flammarion , Paris , 1986, p 87

والاقتصادية<sup>1</sup> ، هناك أثر بارز للمرجعية الماركسية وماركس الشاب تحديدا على هابرماس في فكرة البناء التاريخي وحركة التاريخ التي تمر عبر شروط إجرائية للتغيير والتزام الفاعل الاجتماعي إجرائيا ، عودة هابرماس إلى الماركسية تعتبر منعظا تصحيحيا ومحاولة لتحرير التاريخ من الهيمنة الميتافيزيقية التي سيطرت عليه في معظم حقبة الفكر الفلسفي ، تحرير التاريخ الذي يمكن من المرور إلى محاولة صياغة نظرية للتطور الاجتماعي تمر عبر إعادة بناء المادية التاريخية الذي لا يستغني عن الاعتراف بأهمية البنيات الفوقية ولهذا كان حضور الفعل التواصلي في الإرث الماركسي ضروريا من أجل مقارنة نقدية للحقيقة الاجتماعية وعقلنة المعيش الاجتماعي ، لهذا يعتبر مسعى التوجه نحو عقلنة المعيش نقدا للأداتية التي أخضعت أنساق المعيش المختلفة (الثروات والمقدرات / السياسة / التنظيمات الإدارية) إلى الهيمنة ، لهذا فبالرغم من الطابع اللغوي لنظرية الفاعلية التواصلية إلا أنها تستهدف التفكير في ما هو مجتمعي انطلاقا من الفعل / سوسيولوجيا الفعل وبناء نظرية للمجتمع<sup>2</sup> وباعتبار الحياة اليومية أحد الأبعاد المهمة في العملية التواصلية الهابرماسية ، فقد احتل العالم المعيش *Le Monde Vécu* أهمية بالغة كونه يشكل السياق الذي يجب أن يفهم لحل مشكلات الفهم وبلوغ التفاهم ، فكل ذات عالمها الذي تحيا فيه والذي يشكل خلفيتها الكامنة في التواصل ، فهو الإطار الذي تشكل جوانبه المختلفة سياقاً لعملية التفاهم والتداوت ، وهو مصدر شرعية كل فعل تواصلي حقيقي كونه " .. ذلك الفضاء الذي يحتوي حركية الأفعال التواصلية المتسمة بالتغيير الناجم عن التحولات المجتمعية في بنياتها وأنماطها .."<sup>3</sup>

يرى هابرماس أن المحاولات السابقة<sup>4</sup> \* تناولت المعيش كفكرة فلسفية مرتبطة بالوعي وهذا ما جعلها تحيد عن المسار المنهجي الذي يجب أن يرتبط باللغة<sup>5</sup> ، وهنا يبرز البحث

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , Après Marx , Op.cit. , P 65

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Théorie de l'agir Communicationnel , T 2 , Op.cit. ,331

<sup>3</sup> - Ibid., p120

<sup>4</sup> \* - ويقصد بها التناول الفينومينولوجي الهسرلي في تحليل العالم المعيش ظاهريا ، وفكرة فتجنشتاين في تحليل أشكال الحياة .

<sup>5</sup> - Ibid , p 123

التداولي الشكلي الذي يستكنه خبايا ما هو ثابت مغمور في ظل حركية التغيير التي يشهدها العالم المعيش في صورته الشكلية وأنماط الحياة فيه .

وما دامت العقلانية التواصلية تسعى إلى ضبط علاقة الذات بالآخر من خلال التطويع الإيتيقي بإخضاع جميع أشكال العلاقات الإنسانية لأخلاقيات الحوار والمناقشة ، كخطوة حاسمة تقود إلى التهذيب الاجتماعي والجمعة Sociabilité وتحقيق عقد إجتماعي جديد :

### يبنيه - يحتكم إليه.. - يقبله .. الجميع طواعية

ما يرومه هابرماس هنا هو استتطاق اللامنطق Le Non dit اعتمادا على العقلانية التواصلية التي تنبذ كل أشكال التسلط عدا سلطة الخطاب الحجاجي Discours Argumentatif الذي نتجاوز فيه الذاتية "... في الخطاب الحجاجي يتجاوز المشاركون الذاتية الأساسية على مستوى التصورات ويجنحون إلى التركيز على العلاقات البينية التي تشكل سياق الحياة ووحدة العالم الموضوعي ، وهذا بفضل قناعات الأطراف المبررة عقلانيا "...<sup>1</sup> حيث هناك العديد من القيم الملازمة للحدث التي بقيت جنينية هامشية والتي يفترض أنها تتصارع مع قيم الجهل والتقاليد الإخضاعية الاستبدادية.<sup>2</sup>

تتجه العقلانية التنويرية التحديثية -حسب هابرماس- إلى العالم المعيش في مستوياته الثلاثة:

- 1/- الثقافة ، 2/- المجتمع ، 3/- الشخصية ، وهذا ما يمكن من :
- 1/- الإعلاء من التأمل والتفكير العقلاني في الحياة الثقافية على نحو أكثر عمقا .
- 2/- تحقيق معيارية كونية تطبق على الجميع بعد أن تصدر من لدنهم وبموافقتهم .
- 3 /- بلورة تنشئة اجتماعية مولدة للمهارات الفردية وتساعد على النضج الشخصي .<sup>3</sup>

<sup>1</sup> - Ibid , p 27

<sup>2</sup> - Ibid , p 123

<sup>3</sup> - مصدق حسن ، بورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت، النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي، المغرب ، ط01 ، 2005، ص

تلك هي المكونات التي يتحقق وفقها الاندماج / التكامل الاجتماعي والتي عبر عنها هابرماس بقوله : "... أسمى ثقافة ذلك الزاد المعرفي الجاهز الذي ينهل منه المشاركون في التواصل تأويلاتهم عند تفاهمهم حول بعض الأشياء المنتمية للعالم ، وأسمى مجتمعا تلك الضوابط المشروعة التي تتمكن بواسطتها الأطراف المشاركة في التواصل من تنظيم انتماءاتهم إلى زمر أو مجموعات اجتماعية إضافة إلى تدعيم تضامنهم ، وتمثل الشخصية مجموع القدرات التي تكتسب الذات بواسطتها القدرة على الكلام والفعل والقدرة على الانضمام إلى سيرورات التفاهم ، وهنا يتم تثبيت الهوية الخاصة ، هذه المكونات التي تحيلنا إلى الأبعاد الثلاثة التي تطور الأفعال التواصلية والتي تتمثل في : المجال السيميائي للمضامين الرمزية ، والفضاء الاجتماعي والزمن التاريخي ... وتتفاعل هذه الجوانب لتشكل الوسط الذي تتبلور فيه عملية إعادة إنتاج المكونات الثلاثة ... " <sup>1</sup> .

عودة هابرماس للمعيش ومكوناته هي بحث عن آليات التفاهم الحقيقي ، وهنا نجد هابرماس يتجاوز الإتفاق إلى التفاهم ، ويرى أن هناك حدا فاصلا بينهما يتمثل في إمكانية خضوع الإتفاق لدواعي خارجية كتأثير ذات على الأخرى وإقناعها ، بينما يجب أن يكون التفاهم مستقلا عن كل الدواعي والصوارف ، بل يجب أن يخضع فقط لقاعدة القناعات المشتركة المؤسسة على العقلانية المبررة سلفا حيث "... لا يمكن استنباط الاتفاق من تأثير مصدر خارجي كونه يستوجب القبول والصلاحية لدى الأطراف المشاركة وهذا ما يجعله يختلف عن التوافق ، كون كل عمليات التفاهم تستهدف الاتفاق الذي يستجيب لشروط التصديق المبرر عقلانيا لمحتوى تعبيرها وهنا يكمن الأساس العقلاني للاتفاق التواصلية المستند إلى قناعات مشتركة .. " <sup>2</sup> ويفرق هابرماس بين التفاهم والاتفاق حيث يرى أن : "... التفاهم هو موافقة الأطراف المشاركة في التواصل على صلاحية تلفظ معين ، في حين يقتضي الإتفاق اعترافا

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, Logiques des sciences sociales , op.cit. , pp435/ 436 .

<sup>2</sup> - Ibid. , pp 295/297.

ذاتيا بدعاوي الصلاحية المعلن عنها من طرف المتحدث...<sup>1</sup> ، وهنا تظهر سعة أفق الفعل التواصلي وذلك ما نجده متجليا في أبعاده فهو يتجاوز البعد اللغوي اللفظي إلى أبعاد اجتماعية أخلاقية وذلك ما نجده في استهداف الاتفاق حول جملة المعايير السوسيوثقافية التي تحكم المجتمع ، وهنا تظهر الوظيفة التواصلية للغة وارتباطاتها بالفعل من خلال المجتمع حيث يمكن الإتفاق من تأسيس وتدعيم جملة من المعايير الاجتماعية داخل المجتمع حيث تتخذ دلالات ضمن التواصل الذي يستند إلى منطوقات اللغة العادية ... وتتحدد صلاحية هذه المعايير بفضل التداوتية / البينداتية المتولدة عن التفاهم والتي تتأسس عليها حيث تتضمن صلاحياتها انطلاقا من الاعتراف بالتزام الجميع بها ، وهنا يعتبر التفاهم اللفظي المعياري الساعي للبحث عن الحقيقة ، ميزة تختص بها تواصلية هابرماس التي تعد تجسيدا لبعد استعمالي لغوي واسع المجال والأفق كونه يتأسس على خلفيات علمية .

فقد وظف هابرماس اللغة توظيفا عقلانيا يقترب من درجة العلمية، من حيث الوضوح وهذا بتأكيد على فكرة مفادها تخليص التواصل من كل الشوائب الإيديولوجية والوصول إلى التفاهم الذي رغم اهتمام هابرماس به، إلا أنه لا يشكل الهدف الرئيس بل هو آلية مهمة تستهدف الإجماع الذي يعد معيار نجاح فعل التواصل، لأن المناقشة تنتج التزاما لا بد أن يتبلور في نطاق الممارسة العملية بفعل نجاح والاعتراف البينداتي شرط الإلزام ، لهذا يمثل الوصول إلى الإجماع هاجسا مركزيا باعتباره النقطة المحورية التي يتأسس عليها مشروع الحداثة .

محاولة هابرماس جاءت لتطوير العالم المعيش بوصفه سياقاً للفعل التواصلي وهذا من خلال تطوير ما هو نظري مفاهيمي وربطه باليومي الإجرائي وفي الوقت نفسه جمع وتوحيد بين المجتمع والعالم المعيش أو الانتقال من التجمع إلى المجتمع كون هذا الأخير يشكل نسقا نظريا ومعيشا إجرائيا ينصهران في وحدة جوهرها كل ما هو إنساني .

<sup>1</sup> - Ibid. , p133

ولهذا تأتي الحاجة إلى مراجعة المجتمع وعلاقته بالمعيش ، لأن هذا المجتمع تحول في الزمن الحديث إلى مجموعة أنساق تنقسم في جزئيات نسقية لا منتهية تخلق الهيمنة و تنتهي بالذوات حالة من الضعف وفقدان السيطرة على الأنساق الصغيرة التي آل إليها المجتمع الذي يستقل فيه المعيش Vécu عن النسق Système إلى درجة الانفصال La disjonction هذا الانفصال الذي يعتبر سمة بارزة في المجتمعات الحديثة ، ومن الطبيعي

أن يؤثر هذا على الذات التي لا تجد مكانها وسط هذا الانقسام والتعدد<sup>1</sup>.

لقد رأى هابرماس أن المحاولات السابقة \*\*<sup>2</sup> للإهتمام بالمعيش كانت مجرد أنساق لم تقترب من جوهر المسألة ، حيث : " .. يعد الجمع بين المفاهيم الأساسية للأنساق ونظرية الفعل الاجتماعي مشكلة حقيقية ، والصيغة الحقيقية التي تعبر عن تصور نسقي مركب لفعل مجموعات متكاملة اجتماعيا حيث لا ينبغي إقصاء جانب معين ... "<sup>3</sup> ، فقد كان مفهوم المعيش كما صاغه هوسرل تتقاسمه ممارسة الحياة وتجربة العالم وهذا ما جعله في تعارض مع واقع علوم الطبيعة ، محاولة هوسرل كانت نوعا من الاهتمام باليومي الذي تمثل فيه علاقات الناس ببعضهم تأسيسا لتجربة تتحدد فيها علاقة الأفراد ببعضهم وتتحدد بذلك علاقة التداوت بين الذات والآخر<sup>4</sup> .

وهنا تظهر الحاجة إلى الفعل التواصلي الذي يستعيد الحلقة المغيبة بين المعيش والنسق، لهذا اعتبر العالم المعيش بعدا اجتماعيا يرتبط بالفاعل الاجتماعي ويتجسد من خلال المكان الترنسندنتالي Le lieu transcendantal الذي يلتقي فيه المتحاورون ( متكلم ومستمع Locuteur et auditeur ) يسعون إلى مقارنة الحقيقة من خلال ادعاءاتهم التي لا تهمل

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, Le discours philosophique de la modernité, op.cit. , p 435

<sup>2</sup> - \*\* حيث تناولها كل من : - دوركايم ( في فكرة النظرية الاجتماعية ومسألة التكامل الاجتماعي يمكن العودة إلى Durkheim Emil , de la division du travail social , 1<sup>er</sup> Edition , PUF , Paris , 1978 , pp 2/3

- بارسونز ( وفكرته عن الجماعة الاجتماعية .

- ميد ( وفكرة الوسط الاجتماعي والتنافي للفعل التواصلي الذي يتم في شكل أدوار إلا أن مكيد يركز على مفهوم

التفاعل الرمزي الذي توجهه المعايير والقيم ويتم بفعل اللغة .

<sup>3</sup> - Habermas Jürgen , théorie de l'agir communicationnel , T2 - OP cit p.p121/ 120

<sup>4</sup> - Dastur Françoise , Husserl des Mathématique à l'histoire , Ed : PUF , Paris , 1995 , p 80

العوالم الذاتية والموضوعية الاجتماعية Subjectif , objectif et social وتبدأ من الاتفاق أولاً على ضرورة حل الخلافات وصولاً إلى استهداف الاتفاق حول اللغة والثقافة Viser un accord envers la langue et la culture<sup>1</sup> هذا الاتفاق الذي يعتبر اتفاقاً حول الحقيقة. يأتي اهتمام هابرماس بالحقيقة الاجتماعية انطلاقاً من واقع التطور الاجتماعي الذي يعبر عن مسارات معقدة ومتمايزة تنشطها الأنساق التي استقلت عن المعيش الأصلي الذي كان يحتوي نسقاً اجتماعياً واحداً وثيق الصلة بالمعيش ، ولكن ظهور بنيات جديدة منفصلة عن المعيش جعل الحاجة إلى التواصل ملحة بالنسبة لهذه البنيات ، هذه الوضعية التي تحتم أيضاً ضرورة التفكير في نظرية جديدة للمجتمع<sup>2</sup> لا تهمل التصورات السابقة وتهتم بالتحليل النسقي من خلال الفعل الذي يعتبر وسيطاً بين نظريات الفعل ذاتها ونظريات النسق المختلفة وهذا ما يجمعه الفعل التواصلي الذي يسعى إلى فهم المجتمع ك معيش و ك نسق وهنا يبرز تأثير الخلفيات التحليلية في البراديجم التواصلي .

تحليلية النسق والاهتمام بعقلنة المعيش عند هابرماس لا تخرج عن خطية النقد داخل مدرسة فرانكفورت وتعتبر استئنافاً لتفكيك الأنساق المغلقة التي تدعي امتلاك الحقيقة التي لا تنحصر في الممارسة الجماعية القائمة على الكلية مهما كانت تلويناتها ، لأن هذه الكلية لا تعبر عن كونية الحقيقة بقدر ما تعبر عن هيمنة واستبداد بالحقيقة ، لهذا يعتبر تحرير المعيش تحريراً للحقيقة وتحرير الحقيقة استئنافاً للتغيير الذي يروم المصالحة بين الذات ومعيشها بفعل العقلنة

إن عقلنة العالم المعيش عملية يشارك فيها ( الفعل الغائي ، الأدوات ، التواصلي ) ويركز هابرماس على النشاط التواصلي الذي توكل إليه مهمة الإنتاج الرمزي للعالم المعيش الذي يحوز في الأصل إنتاجاً مادياً يحتاج إلى بنية رمزية يساهم الكل في عملية البناء بإدماج المعايير الأخلاقية التي نحتاجها في الحياة اليومية ، فالتواصل يتم في وسط ثقافي

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , théorie de l'agir communicationnel ,T2 - OP cit p 139

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen , L'éthique de la discussion et la question de la vérité , trad. : Patrick Savidan , Ed : Grasset et Fasquelle , 2003 , P 38



مادته الثقافة السائدة المتجددة في إطار اجتماعي يحرص فيه : كل طرف/ كل جماعة على العضوية الاجتماعية والتكامل الجماعي ويتم هذا بتنسيق الأفعال رمزيا عن طريق الاعتراف المتبادل بين الذات بمزاعم الصدق ، وهكذا تتم التنشئة القيمية على مستوى الوعي الذاتي والجمعي مما يؤهل الذات للقدرة على القيام بالفعل وتتم عقلنة العالم المعيش .

يحاول تبيان أهمية الآخر الاجتماعي ليس فقط في التفاعل مع الذات ، بل وللذات المتفردة في التفاعل مع ذاتها ، معتمدا على تصورات ميد هناك علاقة صامته بين التفرد والتنشئة الاجتماعية باعتبار الذات المتفردة لا تستطيع التعرف على ذاتها كفردية متميزة غير قابلة للاختزال إلا من خلال اتباع قواعد الجماعة التي تنتمي إليها هذه الذات المتفردة ، هذه القواعد يمكن اعتبارها مقاييس يتم من خلالها فهم الآخر و تأويل كلامه وحركاته التي تمثل تفاعلا رمزيا ، الأهم هنا أن هذا التفاعل مع الآخر يعتبر ممرا للتفاعل مع الذات أيضا ، هناك تفاعل رمزي ثنائي يتحدد عبر المناقشة واللغة كمكون اجتماعي يؤسس للتفاعل الرمزي

L'interaction symbolique<sup>1</sup> .

يتأسس مسعى هابرماس لبناء نظرية حول المجتمع وعقلنته على الانفتاح على مشارب متعددة انطلاقا من فيبر كأرضية نقدية ، وتصورات التشيؤ التي لم تخرج من حدود الارتباط بالوعي عند فلاسفة الرعيل الأول لمدرسة فرانكفورت<sup>2</sup> إلى أفق السوسيولوجيا الاجتماعية والنفسية ( دوركايم وميد ) التي مكنت تحليلاتهما من تحرير القانون من القدسية الزائفة التي تفصل القانون عن السياسة ، وبالتالي تحرير مفهوم المشروعية من ضيق المرجعات المقدسة إلى أفق التأسيس لإرادة عامة تواصلية تعتمد النقاش كمسار<sup>3</sup>

أثبتت فلسفة هابرماس تميزها وذلك ما نجده متجليا من خلال اهتمامه بالتواصل في إطار قيمي يحيل في حقيقة الأمر إلى واقع بعينه أكثر مما يحيل إلى مشروع نظري ، كونه يستنتق البعد الأخلاقي الذي يمكن أن يكون معياريا علائقيا يظهر من خلال شروط الحوار

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , Vérité et justification , , Trad. : René Rochlitz , Ed : Gallimard , 2001 , P12

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen , Théorie de l'agir Communicationnel T2 , op.cit. p 7

<sup>3</sup> - Ibid. , pp 126 / 127

والأخلاقيات الواجب الإلتزام بها ، هذا ما جعل رؤيه هابرماس فسيفساء تجمع بين ما هو مثالي وما هو واقعي ، حيث تكمن قيمة المشروع في قابليته للتجسيد العملي في مجال الفعل من خلال ملامسته للمعيش وهذا ما يقربه أكثر من نطاق الممكن ، من جهة أخرى يتعالق السياسي مع الاجتماعي في مشروع هابرماس كون تحرير الحقيقة الاجتماعية الذي تتأسس على نقد التمثلات الاجتماعية يقدم صورة عن ديمقراطية تبحث عن شرطها في النهائي في منطق التواصل الاجتماعي ، الذي يفتح هو الآخر على آفاق مشروعية الحقيقة وأشكالها الاجتماعية والسياسية .

لذلك فمن البديهي أن تلقى فلسفة هابرماس اهتماما مزدوجا يظهر من خلال الانتقادات الموجهة لها أو الشكوك المثارة حولها ، ولكن السمة البارزة في إيتيقا التواصل الهابرماسية تكمن في طموح هابرماس إلى إعادة الفلسفة إلى وظيفتها الأصلية المتمثلة في الاهتمام بالقضايا الإنسانية الراهنة اهتماما فعليا أو أرضنة العقل واقترابه من مجال الممارسة العملية ، وهذا ما يفسر عدم اكتفاء هابرماس بالتنظير للعلاقة بين الذات والآخر مثلما هو الحال في الفلسفات التواصلية السابقة وإقامته لمشروع تواصلية حقيقي يلامس الفعل ويتبنى البعد الإيتيقي المصاحب دوما بهاجس مركزي هو بناء عقلانية تواصلية ومجتمع قائم على أخلاقيات الحوار بين الذات والآخر لا على العنف والصراع والتنازع .

## المبحث الثاني :

الحقيقة السياسية : الديمقراطية وإشكالات الاعتراف القانوني

### الحقيقة وترحيل التواصلية من الصوري إلى الإجرائي :

التزام هابرماس بخطية صورية ذات توجه كوني ضمن مشروعه الفلسفي العام واعترافه أيضا بأن هذه النظرية تبقى صورية لأنها لا تلزم الناس بتوجهات محددة إما انطلاقا من مبدأ الحرية والإيمان بالاختلاف أو نظرا لخصوصيات الفعل الإنساني المؤسسة على التباين لهذا تبقى التصورات توجيهات نظرية لأساليب المناقشة الإجرائية باعتبارها لا تنتج المعايير بل تمتحن صلاحيتها انطلاقا من المعيار كفرضية يمكن أن تكون حقيقة يتم الاعتراف بها بواسطة المناقشة التي تعتبر سلطة عقلية / أخلاقية لا تعرف الاستثناءات النقدية وتوصل التفاهم الذي يكون مآلا للاعتراف بالحقيقة ، إلا أن هذا لم يمنعه من الانخراط في قضايا راهنة تتعلق بمجاله التداولي الألماني مثل مسألة العوائق الرمزية التي خلقتها النازية للهوية الألمانية وذلك في مؤلف الجوانب الفلسفية والسياسية الذي انتقد فيه بعض الفلاسفة وعلى رأسهم هايدغر تحديدا ، وكذا انخراطه فكريا في حركات الاحتجاج الطلابية في عهد البورجوازية الجديدة التي مارست نوعا من الهيمنة التكنوقراطية على المجتمع ، هناك دوما حس سياسي ينتعش عند الفيلسوف وهذا تقليد ألماني نجده عند سابقه مثل كانط الذي كان لم يمنعه الترنسندننتالي المثالي من الانخراط السياسي وهابرماس ليس استثناء إلا أنه في جميع الأحوال يفضل المسارات الرمزية كحلول للصراع ، وهنا يؤكد على ضرورة التلازم المعياري بين القانون والأخلاق ، لأن المعايير القانونية لا يمكن أن تستغني عن التبرير الأخلاقي لصلاحيتها .

لأن هناك علاقة بين السياقات الاجتماعية والحقيقة والتفاهم داخل المجال العمومي ، والتواصل المؤدي للاعتراف بالحقيقة ، هذه الحقيقة التي ظلت في معظم حقبة الفكر الفلسفي حكرا على الفيلسوف وحده تحت عنوان الحقيقة الفلسفية ، يأتي هابرماس ليؤكد فساد هذه النظرة وبالتالي يتحول مفهوم الحقيقة إلى حقائق تسعى لمقاربة الحقيقة ، ويضرب الحق كمفهوم مركزي يتخذ شكلا جديدا عندما يرتبط بالأخلاق ، هذه التوليفة التي يعتبرها هابرماس مهمة وتمثل إحياء للموروث الحداثي الأنثوري في صورته النقية ، لأن علاقة الحق

بالأخلاق كإشكالية قديمة يعطيها هابرماس بعدا تحليليا جديدا عندما يذهب إلى التساؤل عن الماهية الجديدة لحرية الذات الفاعلة المنخرطة في المحاجبة الأخلاقية وموقع هذه الحرية من مقتضيات التواصل الاجتماعي المفضي إلى البين-تفاهم Intercompréhension الخاضع لأخلاقيات النقاش<sup>1</sup>

يحاول هابرماس الانخراط في السياسي سوريا ورغم تأثير العقلانية على تصوراته إلا أنه ينادي بضرورة تحرير المجال السياسي من هيمنة منطق الغائية المؤسس على استراتيجية الاحتواء وتشويه الحقيقة بفعل تأثير المال وتجاذبات السلطة ، تحرير النظام السياسي في المجال هو إحلال للديمقراطية المؤسسة على المشروعية و تحرير للحقيقة داخل الفضاء العمومي وهنا يقترح البراغماطيقا الكلية / الكونية Pragmatique Universelle كأساس للتفكير في الحقيقة التي شوهتها خطابات ما بعد الحداثة والاختلاف التي يختلف معها هابرماس نظريا<sup>2</sup> ويعتبرها مسارات مغلوبة اتخذتها الحداثة لنفسها لأن ما بعد الحداثة في الحقيقة لم تنفلت من فلسفة الذات<sup>3</sup>

يأتي اهتمام هابرماس بالمجال السياسي في إطار مراجعة الأنظمة السائدة التي وجب أن تتخلص من غائيتها ومن هيمنة السلطة والمال التي تمارس إكراهات تشوه الحقيقة ، لذلك يقترح الديمقراطية التي تجمع بين المشروعية والعقلنة ، وباعتبار الديمقراطية تتأسس على النقد والمراجعة اللذان يعتبران شرطا إمكانها لأن العملية تتعلق بتأسيس لمشروعية سياسية تمر عبر علاقات تداوتية يتم فيها الاعتراف بالاختلاف من أجل تأسيس لمشروعية معايير تعتبر قاعدة للعلاقات بين الذوات ، وهنا تعتبر هذه المشروعية منطلقا للحقيقة لأنها تتأسس على حجج تسعى إلى تبرير ادعاءات حقيقة ما ، وما يتم الاعتراف به في المناقشات طبعاً

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , Droit et démocratie : Entre fait Et normes, Traduit de l'allemand Par Rainez Rochlitz Et Christian Bouchindhomme , Ed : Gallimard , Paris 1997, P 148 .

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen , Discours philosophique de la modernité ,P 35 Et P 347

<sup>3</sup> - Voir aussi : Habermas Jürgen , Une flèche dans le cœur du temps Présent , In Critique N 464/465 , 1987 , P 795

هو تلك الحجج التي تبرر ادعاءات الحقيقة ، وبالتالي يكون الاعتراف اعترافا بحقيقة ما تتأسس على حجج قوية تعتبر تعبيراً عن مشروعية ما ، وهنا يربط هابرماس بين المشروعية الديمقراطية والاعتراف بالحقيقة وعلاقة كل هذا بالنشاط التواصلي والتداوليات الكلية كمسار فعلي للاعتراف بالحقيقة

### عقنة الفضاء العمومي أو ايتيقا الحقيقة السياسية :

بعتبر الفضاء العمومي من المفاهيم المركزية في تواصلية هابرماس وتحديدا في تصوراته السياسية ، تكشف العودة إلى تاريخية المفهوم أن الفضاء العمومي هو ما عبر عنه الإغريق وتجسد لديهم في الأغورا Agora أو الكواناي Koiné كمكان عام مشترك في مقابل ما هو خاص ( البيت / المسكن ) اللواكوس Loikos ، فقد ارتبط العمومي عند الإغريق بالحوار والخطاب والفعل ، ليصبح ما هو عمومي يرتبط من حيث الدلالة بالسياسي المشترك الذي يجمع ذواتا مختلفة تمثل الكل السياسي ، مفهوم المشترك هنا هو الذي يحمي الخاص ضمن المدينة التي تمثل المشترك<sup>1</sup> .

لكن هذه النظرة ليست هي نفسها التي تأسس عليها مفهوم الفضاء العمومي في العصور الحديثة التي أخذ فيها الفضاء العمومي دلالات مختلفة نجدها في البورجوازية ورغم ارتباطها بالحقوق والسياسة والسوسيولوجيا إلا أنها دلالات مشوهة بفعل التوظيف الإعلامي البيروقراطي للمفهوم<sup>2</sup> ، هذا التشويه يحول مفهوم العمومي إلى ذلك الذي ينفلت من الدوائر الخاصة المغلقة ليكون معطى للجميع بداية بالدولة كسلطة عمومية مهمتها تأمين المصالح العامة إلى حفلات الاستقبال العامة التي تعبر عن الاعتراف بالمكانة الاجتماعية للمحتفي بهم إلى الجمهور الذي يعتبر ذاتا حاملة للرأي العام إلى الاعلام الذي يسعى إلى تحويل

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , L'espace Public , Tard : Marc Buhot de Launay , Ed : Payot , Paris , 1978 , p 15

<sup>2</sup> - Ibid., P 13

العمومي إلى خاص من خلال الوظيفة الإشهارية وحملات الدعاية التي تختزل العمومي في شخص عندما تجعل الرأي العام ينجذب نحو شخص أو فكرة<sup>1</sup>.

الفضاء العمومي هو الذي يمكن المجتمعات في حال التأزم من التفكير جماعيا في أزماتها ومن اتخاذ مسافة مع السياسي الاقتصادي كفضاءات جزئية تحاول التأثير على الحياة الجماعية وتشكيل إرادتها ، مفهوم المسافة أيضا يعد مفهوما مركزيا في الفكر النقدي الألماني حيث نجد له حضورا عند أدورنو الذي يرى أن خلق المسافة مع الممارسة تمكن الفرد من فعل التفكير المؤدي للتغيير ، ويبقى الفضاء العمومي مفتوحا على فضاءات عمومية جزئية تحيل إلى فضاء عمومي شامل Un Espace Publique Global يطور فيه المجتمع معرفته بذاته<sup>2</sup>.

يأتي انخراط هابرماس في الفضاء العمومي انطلاقا من نقد فلسفة الذات التي ميزت فكر الحدائثة وتجلياتها الآداتية ، التي ظهرت في صور مختلفة أبرزها التقنية التي مارست الهيمنة على المجتمع الحديث ، لهذا يتم ترحيل التواصل إلى الفضاء العمومي / فضاء الفعل والممارسة .

هنا يعتبر الفعل هاجسا من حيث الاهتمام ومفتاحا من حيث المفهوم كونه يحيل إلى واقع يتعالق مع الأنطولوجيا ك لحظة بدء والإيتيقا ك لحظة ممارسة وبراكسيس ، إذا كان للفعل ارتباط أنطولوجي كونه يرتبط بالولادة فإن له أيضا ارتباط إيتيقي سياسي كونه يرتبط بالآخر إجرائيا ، البدء شرط أنطولوجي للفعل والكثرة شرطه السياسي. أين تعتبر السياسة هنا حمالة لإشكاليات الحقيقة لأن الحقيقة ترتبط بالذات الفاعلة في علاقتها مع الآخر وهنا تطرح مسألة حدود الفعل وشروط الحقيقة ، لأن قدرة كل ذات على الفعل تجد في وجود الآخر

<sup>1</sup> - Ibid., P 14

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen ,Discourt Philosophique de la modernité , op.cit. , pp 425/426

حدا لها وتلك حقيقة سياسية أساسية شرط أن لا يتم تأويل هذا التحديد تأويلا سلبيا نرى من خلاله الآخر عائقا يحيل إلى الاستبداد<sup>1</sup>.

أين يتم طرح التواصل كبديل عقلاني يساهم في عقله المجتمع وضمان الحوار والتفاهم المؤديان إلى الاعتراف بالحقيقة داخل المجتمع الديمقراطي الذي تحمي ديمقراطيته معايير الإجماع وانخراط الأفراد في الفعل التواصلي السياسي بناء على مبدأ الكونية الذي يستدعي أخلاقيات النقاش والفاعلية الجماعية والموافقة والتبرير العقلاني وادعاء صلاحية المعايير والاعتراف البيّنذاتي والحجاج العقلاني والمخاطب / المستمع الكوني ...<sup>2</sup>

### الحقيقة وإيتيقا النقاش السياسي :

بالعودة إلى اقتران الحجاج بالحرية والبواعث العقلانية نجد أيضا النقاش يرتحل إلى الفضاء السياسي ليقترن هو الآخر بالمشروعية الديمقراطية والعقلانية السياسية ، وهنا يكون الآخر طرفا فعالا في العملية الديمقراطية التي لا يمكن الاعتراف بوجودها دون الاعتراف بالآخر والإنصات له ، هذه الفكرة التي تعتبر تجليا إجرائيا للعقلانية في الفضاء السياسي الذي هو فضاء الفعل التواصلي الذي يحقق التفاعل ، وفضاء الخطاب الذي تمكن صلاحيته من تأسيس الروابط الرمزية الاجتماعية والالتزامات المتبادلة التي تعترف بحقيقة الآخر .

مجال النقاش العملي يهتم بما هو سياسي / أخلاقي ، ومن الطبيعي أن يخضع هذا النقاش للضوابط نفسها التي يخضع لها النقاش الصوري خاصة ما تعلق منها بالحياد ، لأن النقاش العملي يحاول البحث عن مسالك إجرائية تمثل تطبيقات لاختيارات أخلاقية تم تأسيسها عقلانيا<sup>3</sup> هذه الاختيارات تمثل حقائق متواضع عليها بناء على حجج وبعيدا عن الترنسندنتال ، وهي في الأخير يمكن وصفها أيضا بالحقيقة لأنها تتدرج ضمن ما يتعين القيام به Ce qui devrait / doit être fait<sup>4</sup> أي عملية الطابع .

<sup>1</sup> - Alexandre Hubeny, L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt, Ed : découvrir, Paris , 1993 , P 40

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Logiques des sciences sociales, op.cit., p 272.

<sup>3</sup> - Habermas Jürgen, Morale et communication, op.cit., p 65.

<sup>4</sup> - Ibid.



اهتمامات إيتيقا النقاش السياسي لا تنحصر في استهداف مضامين محددة سلفا بقدر بقدر ما تتوجه نحو الاختيارات السياسية الأخلاقية Les choix Ethico-politiques هذه الاختيارات التي تمثل حقائقاً ، وهذا ما يجعل إيتيقا التواصل تتجاوز المطلب الأخلاقي إلى التأسيس العقلاني للاختيار الإنساني .

في النقاش السياسي يأخذ الحجاج الأخلاقي بعدا إجرائيا كونه يرتبط بالمصلحة قياسا إلى معيارية مزدوجة يتوجه شكلها الأول إلى المصالح الكونية المشتركة التي يؤكدتها النقاش إجرائيا وتصبح محل توافق عقلاني بمعنى أنها تصبح مبررة بصورة مباشرة ومعترفا بها كحقائق ، أما الشكل الثاني للإجرائية فيتمثل في التوجه إلى العلاقات القائمة على القوة والتي غالبا ما يكون المشترك في الاختلاف فيها مصلحة خاصة تركز على القوة وهذا ما يستدعي الحضور المعياري الذي يمكن من تسوية الخلاف حول المصالح الخاصة الذاتية وهنا يكون التذاوت طريقا للتبرير العقلاني للمصلحة الذاتية التي يمكن أن تصبح كونية إذا ما تم تأسيسها عقلانيا ، حيث يكون هذا التأسيس مسارا للاعتراف بها كحقائق .

يقدم هابرماس فلسفة إجرائية محايدة تضمن حق أفراد المجتمع في إرساء دعائم نقاش عمومي حر حيث يكون هذا الحق معطى للجميع باعتبارهم شركاء في العمومي لأن المجتمع الحديث يعيش تناقضات بعدما انفلت من الميتافيزيقا التي كانت ترسم رؤيته للعالم ولهذا نجده اليوم عاجزا عن تأسيس رؤية أخلاقية موحدة ، هذه الرؤية التي يمكنه تحقيقها في مسعى كونية الأخلاق التي تعتبر بديلا عن الرؤية الميتافيزيقية التي كانت تعيشها المجتمعات سابقا<sup>1</sup>.

تحمل المسائل ذات الطابع العملي ذات الصبغة السياسية صفة الحقيقة، وبالتالي فمهمة الديمقراطية إذن تتمحور حول وضع حد للهيمنة الأداتية داخل المجال السياسي من خلال التأسيس للتذاوت بين الذوات الحاملة للحقائق ، وهنا تعتبر العقلانية الخطابية الخاضعة للضرورة الديمقراطية في حد ذاتها تذاوتية للحقيقة تمكن من تحصيل الاعتراف .

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, de l'éthique de la discussion, trad. : Marc Hunyadi , Ed : Cerf , paris , 1992 , P 34

بالعودة إلى التراضي العقلاني كمبدأ يتأسس على العقلانية الحجاجية سوريا ، نجده كذلك يتأسس إجرائيا على الممارسة السياسية للفعل الديمقراطي الذي يتبني التعددية والاستقلالية في القرار والفعل التي ينبني عليها النقاش الديمقراطي .

يتميز الفضاء السياسي بالصراع كسمة تشكل إحدى ملامحه البارزة وهنا نجد هابرماس يميل لهيجل في مقابل هوسرل رغم أن هذا الأخير طرح إشكالية تأسيس العالم انطلاقا من تجربة المواجهة بين الذات والآخر ، هذه التجربة التي تتم في إطار التداوت الذي يعد العالم الموضوعي مجاله والتداوت شرطه ، إلا أن هوسرل في محاولته تأسيس العالم الموضوعي لم ينفلت من الذاتية الترنسندنتالية وهذا ما جعل هابرماس يتجاوز هذا النموذج في تأسيس العالم إلى البراديغم الهيجلي الذي يعتبر مدخلا مناسباً لتأسيس مشروع سوسيو فلسفي كوني باعتباره يتأسس على الذاتية الخالصة التي تستدعي وجود علاقة الاعتراف<sup>1</sup> باعتبار أن وجود الذات لا يمكن أن يفهم إلا من خلال علاقتها مع ذات أخرى ، ويضع تجربة المواجهة بين الذات والآخر في أفق الصراع من أجل الاعتراف ، هذا الصراع الذي تحركه توجهات ثقافية مختلفة ، وبإحلال النقاش الديمقراطي في الفضاء السياسي يمكن تحويل هذا الصراع إلى مواجهة خطابية تنتهي إلى التراضي عقلانيا وتطمح إلى تحقيق الإجماع ، هذه الحركة تعتبر تهذيباً للصراع وإحياء لمفهوم المواطنة والحق في ممارستها عندما يتمكن المواطن من الانخراط في نقاشات ديمقراطية والتعبير عن الحقيقة التي يتبناها بعيدا عن هيمنة المركز ، من جهة أخرى يعتبر النقاش الديمقراطي بمثابة إعادة تأسيس انسق الحقوق الذي تدرج ضمنه كل الحقوق التي يمكن أن تكون موضوعا للاعتراف للاعتراف المتبادل كتعبير عن حقيقة العلاقة بين الذات ، هذه الحقوق التي يفرد لها هابرماس تصنيفا يشمل مستويات الحياة التي تحياها الذات مع الآخر حيث هناك :

الحرية الذاتية المتساوية في القول والفعل *La Libertés Subjectives d'action égale* *pour tous* للجميع التي يجب أن تكون للذات كحق المساواة مع الآخر ، وباعتبار هذه

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , Vérité et justification , op.cit. , P 144

الذات تتواجد ضمن كل اجتماعي فإنها تحوز حق الانتماء إلى هيئات وجمعيات حقوقية

وفقا لإرادتها Le statut de membre dans une association volontaire de sociétaires juridique ودون إكراه من أي طرف ، ويحضر كهيئة حماية للذات التي لها الحق في الأمن والسلم الذي تكفله التشريعات القانونية التي تحمي الحريات والحقوق الفردية La Protection juridique individuelle<sup>1</sup> ، نقرأ من خلال هذا التصور للحقوق محاولة للتأسيس الأخلاقي للحق داخل الديمقراطية ودعوة ضمنية إلى الاعتراف بالذات الفاعلة لأن القانون عندما يحمي الحريات الفردية فهو يعترف بحق هذه الذات في طرح الحقيقة التي تحوزها في الفضاء العمومي الذي يعترف بموجب هذا بحقيقة الآخر ، يضيف هابرماس إلى هذا التصنيف نوعين من الحقوق ترتبط أساسا بالفعل السياسي إجرائيا وتتمثل في الحق في الاستقلالية السياسية L'autonomie Politique والمشاركة الحرة ومراعاة التساوي في الفرص L'égalité de chance للجميع ، والحق في المواطنة الاجتماعية والثقافية التي تتمتع بها الذات في حدود الفضاء العمومي<sup>2</sup>.

يمكن هذا التقسيم من تطبيق مبدأ النقاش في شكل حق La forme de droit بالنسبة للقوانين التي نتبناها وبالنسبة كذلك للعالم الخارجي وكأن المنظر هنا يقول للمواطنين : ماهي الحقوق التي ينبغي أن يكون معترفا بها تبادليا Les droits qui devraient se reconnaître mutuellement إذا ما أردوا تنظيم أشكالهم المشروعة ضمن حياتهم المشتركة<sup>3</sup> التي تبغى دوما أن تكون جمعة توصلية Socialisation Communicationnelle تتأسس على احترام حقيقة الذات التي تحميها التشريعات السيادية législation souveraine المؤسسة تأسيسا أخلاقيا بشكل يجعلها تحترم حق

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , Droit et démocratie : Entre fait Et normes, op.cit. , PP 139 / 140

<sup>2</sup> - Ibid , pp 140 / 141

<sup>3</sup> - Ibid. , P 144

المواطن في تقرير مصيره l'autodétermination لكشكل من أشكال الاعتراف بالذات في حدود المواطنة الديمقراطية .

الانخراط في السياسي هو محاولة لترحيل النظرية التواصلية من الصوري إلى الإجرائي الذي يعد مجالا لاقتزان الحقيقة بإشكالات الممارسة والفعل ، والبحث عن مقاربة للحقيقة في هذا المجال الذي تكثر فيه الصراعات بمختلف أشكالها ، وهنا يكون مجال الصراع محكا للاعتراف كفعل أخلاقي .

تعتبر الديمقراطية مفهوما يدل على شكل للحكم يكون فيه للشعب / الديموس الحياة المشروعة لسلطة الحكم الكراتوس ، وهذا مايعني ضمان المشاركة المتساوية في الشأن السياسي العام وقد ارتبطت مفاهيمها وإجرائيا بالاعتراف كونها تعني ذلك النظام الذي ظهر في المدينة Polis الإغريقية القديمة وكان يختص بالاعتراف بالسيادة الشعبية<sup>2</sup> ولهذا كانت مفهوما مركزيا في الفلسفة السياسية لهابرماس ، وهي موجودة أيضا حتى في التصورات الحجاجية من خلال مفاهيم التراضي والتداول والحرية وغيرها ، إلا أن حضورها الإجرائي يتضح أكثر من خلال الدولة والمجتمع والقانون كمفاهيم وكسياقات للفعل الديمقراطي الجذري المؤدي للاعتراف ، حيث يكون المجتمع منطلقا للفعل السياسي الذي يكتسب مشروعية الفعل وتكون الدولة إطارا يحمي القانون الذي توجهه إرادة المجتمع من خلال الفصل الإيجابي بين السلطات ، وهنا يتحقق للفعل السياسي أن يقوم بالتأسيس للإرادة العامة في الشق الاجتماعي وحماية مبدأ حباد القانون ، وهذا يعني نجاح الفعل في القيام بوظيفته الأصلية المتمثلة في التنسيق بين الدولة والمجتمع .

من الصعوبة بمكان التطرق للمفاهيم المحورية التي تمثل صلب المشروع الفكري السياسي لهابرماس التي يتعالق فيه السيوسولوجي بالفلسفي والسياسي والقانوني ، إلا أنه من الضروري الوقوف على بعض المفاهيم المحورية ومضامينها الفكرية التي أسس لها في إطار

<sup>1</sup> - Ibid. , P 145

<sup>2</sup> - Dictionnaire des concepts philosophique , Ed : Larousse Et CNRS , Paris , 2006 , P 190

إعادة بناء الحداثة السياسية ديمقراطيا ، هذه المفاهيم التي تتصل بمقولة الاعتراف إجرائيا مثل : المشروعية *Légitimité* التي تتأسس على الاعتراف الاجتماعي بنظام سياسي عادل أين يكون الاعتراف هنا حقا وتكون المشروعية مقتضى نزاع يحاول أن يثبت صلاحيته ويكون الاعتراف محددًا لهذه الصلاحية<sup>1</sup> ، و تعتبر المشروعية منطلق الديمقراطية<sup>2</sup> ويمكن أن تتأسس على الشرعية *L'égalité* التي تعني سيادة القانون<sup>3</sup> الحديث عن المشروعية هنا يقودنا إلى طرح مسألة الاعتراف بالحقيقة في المجال السياسي فقد أثبت الواقع أن الأنظمة دوما في حاجة إلى تأسيس شرعي *Institution Légal* في صيغة سند قانوني أو سيطرة *Domination* من أجل تنظيم اختلالاتها ، وقد طرح ماكس فيبر مبدأ السيطرة الشرعية وحق الدولة في احتكار العنف المادي كأداة شرعية للسيطرة ، إلا أن هابرماس ينفرد باعتبار أزمة المشروعية هي في الحقيقة تعبر عن أزمة هوية<sup>4</sup> .

الدولة المؤسسة على القانون والديمقراطية *L'Etat de droit et de démocratie* : هي حصيلة مسار التأمّلات في تشكيلات الدولة من الليبرالية كبراديجم ذاتي بعيد عن البنية الاجتماعية إلى الدولة المؤسسة اجتماعيا كبراديجم للرعاية الاجتماعية و تحقيق العدالة ، إلى الدولة التي تؤسس على القانون كنسق مستقل يرتبط بالسياسة والأخلاق ويتسم بطابعه العقلاني ، ليس بمعنى العقلانية القانونية الملازمة كما فهمها ماكس فيبر ولكن العقلانية التي تجعله مستقلا من الوجهة المعيارية<sup>5</sup> ، العلاقة بين المحطات الثلاث ليست قطائعية بقدر ما تعتبر تحولات عميقة تعبر عن التطور في العلاقة بين الدولة والمجتمع وخلق نوع جديد من الحقوق<sup>6</sup> وفهم جديد للقانون وحمولاته القيمية من خلال نحت مفاهيم جديدة مثل العدالة التوزيعية *La justice distributive* ، يقدم هابرماس تصورا جديدا يفرق فيه بين

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, Après Marx, Trad. : Jean René Ladmiral et Marc B , de Launay , Ed : Fayard , 1985 , p 250

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen, Droit et démocratie entre fait et normes, op.cit. , p 10

<sup>3</sup> - Ibid., p 57

<sup>4</sup> - Habermas Jürgen, Raison et légitimité, problème de Légitimation dans le capitalisme Avancé, Ed :Payot , Paris , 1978 , P 71

<sup>5</sup> - ibid., p 30

<sup>6</sup> - ibid., p 428

الديمقراطية ودولة القانون حيث يعطي الديمقراطية طابعا جماعيا يحاكي من خلاله تصور روسو ويعتبر كل من الشعب والأمة وحدة تشكل تنظيم الدولة<sup>1</sup> ، وهنا يطرح مسألة الجماعة التي تثنى استقلالية وكفاءة حكم أعضائها La Communauté qui valorise l'autonomie et la capacité de jugement de ses membres ، حيث تظهر متطلبات معرفة اللغة والثقافة ، والاعتراف بالمؤسسات التي تشجع على إعادة إنتاج المواطنين الذين لهم المقدرة على الحكم الذاتي والمسؤول<sup>2</sup> ، حيث يصعب التفرقة بين الديمقراطية والسيادة الشعبية ( الاعتراف بسيادة الشعب ) ، وما دامت النظرة المعيارية للديمقراطية عند هابرماس تتأسس على مفهوم الدولة الجامعة بين القانون والديمقراطية ، حيث تؤول كل القوانين إلى الإرادة الشعبية فإن هذا في حد ذاته مفارقة ، حيث تطرح الديمقراطية أيضا مسألة العلاقة بين الحق الذاتي والقانون الموضوعي / بين حق الإنسان كمطلب اعتراف والسيادة الشعبية كنسق سائد يحوز المشروعية وهذا ما يقودنا إلى مفهوم الدستور الذي يرى هابرماس أنه يمكن أن يفهم كمشروع تاريخي ينبغي أن يستمر من جديد Un Projet historique qui sera Poursuivi à nouveaux تاويل محكم كونه يتجدد حسب طبيعة ومقتضيات مواطني كل جيل<sup>3</sup> حيث يتم صياغة تصورات جديدة لبنى المؤسسات ، كما يعتبر هذا القانون نتاج الحراك بمختلف ألوانه ( احتجاجات / صراعات ) وهنا تكون السيادة الشعبية سلطة تواصلية هذه الفكرة تحيلنا إلى مفهوم الإرادة العامة التي يتلاشى أمام ظرفية القوانين وتحل محله مفاهيم الحريات العامة والخاصة وحقوق المواطنة والمشاركة السياسية مما يعني تجليات التواصلية في السياسة ، إلا أن بعض الممارسات تكشف نوعا من البطرياركية في نيل الحق مما يؤكد بقاء هذه الحقوق في دائرة الرسم القانوني الذي لا نجد له حضورا في مجال الممارسة مثل مسألة المساواة بين

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, l'intégration républicaine Essais de théorie politique, trad. : Rainer Rochlitz, Ed : Pluriel, 2014 , pp 128 / 129

<sup>2</sup> - ibid., pp 126 / 127

<sup>3</sup> - Habermas Jürgen, Droit et démocratie : entre fait et normes , op.cit. , p 146

الجنسين التي لازالت حبيسة مفهوم العدالة التوزيعية التي تؤول تأويلا لا يتطابق مع مفهوم المساواة الموجود في القانون ، ومن هذا المنطلق يدعوا هابرماس إلى " ضرورة القيام بتأويل براديجمي جديد للقانون ... يمكن من جعل الديمقراطية تضمن التكافؤ في الاستقلالية بين الذاتي الخاص والذاتي العام ، مثل حقوق النساء التي تدرج في إطار الاستقلال الذاتي الخاص ... الذي ينبغي أن يخضع لنقاش عمومي يمكن من تحقيق المساواة في المعاملة ... إن الاستقلال الذاتي الخاص لكل المواطنين باعتبارهم متساوون في الحقوق لا يمكن تحقيقه إلا بتحقق الاستقلال الذاتي المدني ... " <sup>1</sup> ، نقرأ من خلال هذه المقترح دعوة إلى تعبل البراديجم الإجرائي للقانون Le Paradigme Procédural de la loi بالشكل الذي يمكنه من إعادة الحلقة المفقودة بين القانون كنسق و إرادة المواطن وهي في الوقت نفسه دعوة إلى الاعتراف بالحق في الاستقلال الذاتي داخل القانون وفي مجال الممارسة . ترتبط المسألة أيضا بالديمقراطية في علاقتها بحقوق الإنسان والسيادة الشعبية ، هذا الثلاثي المفاهيمي الذي يعرف اضطرابا في السياقات الثقافية ومفهوم كونية الحق الذي يحتاج إلى مراجعة ، فإذا كانت الحقوق نتاج الحراك الشعبي فإن هذا يحتم إعادة النظر في فكرة كونية الحقوق ، الذي لا نجده بمفاهيم موحدة عند الشعوب التي ناضلت من أجل تأسيسه والاعتراف به ليصبح جزءا من ثقافتها السياسية / الاجتماعية ويصبح حقيقة معترفا بها . وهنا تطرح مسألة الاعتراف بالحقيقة ضمن ثنائية السيادة الشعبية والديمقراطية ، حيث يصبح الاعتراف بالحقيقة أو عدم الاعتراف بها رهين السيادة الشعبية كسلطة تواصلية Pouvoir Communicationnel تمارس نوعا من الضغط على السلطة الرسمية في مسألة مشروعية الحقيقة La Légitimité de la vérité <sup>2</sup> .

### الصراع من أجل الاعتراف في دولة القانون الديمقراطية :

<sup>1</sup> - Ibid., p 213

<sup>2</sup> Habermas Jürgen , L'espace public , archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise , trad. : Marc Buhot de Launay , Ed Payot , Paris , 2006 , p 249

مواصلة لمسار الاستكمال الحقوقي لأخلاقيات المناقشة والحوار المفضي إلى تجسيد الاعتراف بحقيقة المختلف في دولة الحق / القانون والديمقراطية ، ينخرط هابرماس في تحليل الصراع من أجل الاعتراف في المجال العمومي الديمقراطي ، وهنا نستعير العنوان الذي صاغة للفصل السابع La lutte pour la reconnaissance dans l'état de droit démocratique من مؤلف الاندماج الجمهوري L'intégration Républicaine<sup>1</sup> ، أين تركز التأسيسات المعاصرة على فكرة الحق العقلاني الذي يمكن المواطنين من الاشتراك في تأسيس مجتمع ذوات الحق التي سمتها الحرية والتي تتأسس على المشروعية والحق الإيجابي ، وهنا يحضر مفهوم الحق الذاتي / الفردي Le Droit subjectif / individuel هذا المفهوم الذي يتشابه مع تصور الحق المعاصر الذي يفترض أنه يؤسس لاعتراف بينذاتي معترف به من طرف الدولة Reconnaissance intersubjective sanctionnés par L'état ، لكن الحقوق الناتجة عنه تكفل سلامة الفئات القانونية على الدوام هذه الفئات التي تمثلها ذوات فردانية أحادية des individus singuliers<sup>2</sup> ، لذلك مهما كان اندماج الفرد ضمن إطار الحق الأخلاقي ضمن بنية تتجاوب مع مطلب الاعتراف المتبادل Reconnaissance Réciproque فإن الأمر يتعلق بحماية المسائل القانونية الفردية وهذا ما يمثل نظرية في الحقوق الهيكلية الفردية التي يمكن أن تمثل النضال من أجل الاعتراف luttes pour la reconnaissance الذي تتضح فيه معالم التعبير عن الهويات الجماعية وتأكيدھا .

يستحضر هابرماس تصورات تايلور حول سياسة الاعتراف وهنا يشير إلى شكلين من أشكال الاحترام للاعتراف الجمهوري بالمواطنين : الشكل الأول يتوجه إلى احترام الهوية الواحدية لكل فرد L'identité unique de chaque individu دون اعتبارات الجنس والأصل والعرق ، أما الشكل الثاني فيتعلق باحترام أنشطته العملية ورؤيته للعالم سواء الخاصة به أو

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen ، l'intégration républicaine – op.cit. ، p 285

<sup>2</sup> - Ibid.



التي يشترك فيها و تحظى بتقدير كبير من قبل المجموعات المحرومة des groupes désavantagés<sup>1</sup> ، وهنا يشير إلى مثال النساء سواء كن أمريكيات الأصل ، آسيويات أو إفريقيات أو هنديات وأخرى من مجموعات أخرى ، وكذا مشاكل العمال المهاجرين والكروات الذين يعيشون في صربيا والروس الذين يعيشون في أوكرانيا وأكراد تركيا والمعاقين والمثليين Les homo-sexuels<sup>2</sup> هذه النظرة للمختلف داخل الفئة الواحدة أو المتعدد بين الفئات المختلفة ليس الغرض منها صياغة شروط المواثمة الاجتماعية L'harmoniser les conditions sociales ، بل لحماية سلامة أشكال الحياة والتقاليد Protéger l'intégrité des formes de vie التي يمكن بموجبها لأعضاء الجماعات الإقصائية / التمييزية Les groupes discriminés أن يعترفوا طبيعيا ببعضهم<sup>3</sup> .

يتناول هابرماس مسألة النسوية انطلاقا من تاريخها وارتباطه بسياسة الحق وقوة المقاومة وتطور هذا الحق في المجتمعات الغربية ، حيث السياسة النسوية التحررية la politique féminine d'émancipation تتطور في منحى تطبعه جدلية بين المساواة في الحق والمساواة الفعلية dialectique entre égalité de droit et égalité de fait ، من جهة أخرى هناك الكفاءات القانونية المتساوية التي تضيء المشروعية على حرية التصرف التي تتسم بطابع الاختلاف بحيث لا تعزز المساواة الفعلية في أوضاع الحياة أو وضعيات السلطة ، إلا إذا قبل المرء أن يرى المعنى المعياري للمساواة le sens normatif de l'égalité يجب أن يتغير إلى عكسه<sup>4</sup> ولذلك من الضروري وجود بعض الشروط الوقائية conditions factuelles للتمتع بفرص متساوية في الأهلية الحقوقية الموزعة<sup>5</sup>

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen , l'intégration républicaine , op.cit., pp 288 /289

<sup>2</sup> - Taylor : cité par Habermas , l'intégration républicaine , p289

<sup>3</sup> - Habermas Jürgen , l'intégration républicaine , op.cit. , p289

<sup>4</sup> - Ibid. , p 293

<sup>5</sup> - Ibid. , p 294

يشير هابرماس إلى مسألة الهوية الجنسية *L'identité sexuelle* في السياسة الليبرالية والضمانات التي تمنح للمرأة بخصوص التنافس في الأعمال والمكانة الاجتماعية *Prestige sociale* والشهادات *Diplômes*... الخ كنوع من المساواة الحيادية *Neutre* في الحظوظ إلا أن هذا التحرر الشكلي *L'émancipation formelle* المحقق جزئيا لا يؤكد إلا حقيقة اللامساواة / اللاعدل في التعاطي مع قضايا المرأة<sup>1</sup> وهذا يحيلنا إلى تحليل الصورة النمطية الكلاسيكية للهوية الجنسية *Les stéréotypes classique* ودور الفقر *La pauvreté* والتراتبية اللاعدلة للأجور في نشأة النسوية كوعي من خلال التأنيث التدريجي للفقر *La féminisation progressive de la pauvreté*<sup>2</sup> ، كل هذا يطرح مسألة تصنيف الأدوار الجنسية *Classification des rôles sexuels* والفوارق الجنسية التي تمس المجتمع في العمق وتفهم ذاتها من وجهة ثقافية<sup>3</sup> في علاقة القانون بالنسوية على جهة حرية تدبير الحياة الخاصة والمشاركة ، يتطرق هابرماس للقوانين النوعية في علاقاتها بمسائل الحمل والأمومة *grossesse et maternité* والصعوبات التي يطرحها الطلاق كونه يعبر عن تغير في الوضعية والمكانة ومطلب الاعتراف بالوضعية الجديدة .

كل هذا يحتم أن يكون كل شيء قابل للمراجعة والمناقشة *Révisable et contestable* موقفهم الآثار الناجمة عن الفروقات بين التجارب ووضعيات الحياة المختلفة في مجموعات الرجال والنساء ، من أجل التمتع بفرص متساوية في حرية الفعل الإنساني الذي ينبغي أن يكون موضحا *Clarifiés* في المجال العمومي السياسي ، ولهذا يعتبر النضال من أجل مساواة النساء *La lutte pour l'égalité des femmes* نضالا من أجل الاعتراف بالجنس الأنثوي كمساو في الحق<sup>4</sup> ، لأن النسوية ليست مسألة أقلية فقط بل يتعلق الأمر بمعارضة

<sup>1</sup> - Ibid. , p 294

<sup>2</sup> - Ibid. , p 295

<sup>3</sup> - Ibid.

<sup>4</sup> - Ibid.

ثقافة مهيمنة Une culture dominante تحاول دوما ترجمة العلاقة بين الجنسين بطريقة غير متناظرة manière asymétrique وهذا ما يتأسس على فهم خاطئ للهوية الجنسية<sup>1</sup> ، وهو مثال يندرج في إطار دعوة هابرماس الملحة إلى تغيير التأويل البراديغمي للحق والقانون بالشكل الذي يجعل العملية الديمقراطية تضمن الاستقلالية الخاصة والعامة Le processus démocratique doit assurer simultanément l'autonomie privée et l'autonomie publique<sup>2</sup> .

يشمل الاعتراف حقوقا أخرى مثل حق اللجوء Le droit d'asile الذي يعتبر من حقوق الإنسان الأساسية كونه يتعلق بضعيف يلجأ / يعود إلى من يعتقد أن لديه مقومات الحياة التي تحمي ضعفه وتجعله في مأمن ، ولهذا يتوجب على الدول القوية أن تفكر في التأسيس لسياسة مستقبلية تهتم بحقوق اللاجئين ومشاكلهم<sup>3</sup> .

اللجوء L'asile حق من حقوق الإنسان لأنه يترافق مع طلب الحياة ، وهو يعبر عن طلب الإنصاف كوجه من أوجه العدالة المؤدية إلى الاعتراف ، هو كذلك شكل من أشكال التضامن والضيافة اللامحدودة وكل هذه المفاهيم تتقاطع في الاعتراف بهذا المختلف / المضطهد / المتأزم ، ربما هذه الفكرة التي نجد لها حضورا في السياسة الألمانية التي احتوت اللاجئين السوريين والمضطهدين من الشرق الأوسط المتأزم<sup>4</sup> . ليس من الضروري أن يكون هناك اعتراف بقضيتهم أو القناعات التي يدافعون عنها بل هو اعتراف بإنسانيتهم وحقهم في الحياة بعيدا عن يوميات الخراب والرعب إنه اعتراف بالعدل في الحياة بعيدا عن الرعب والتهديد .

<sup>1</sup> - Ibid , PP 297/298

<sup>2</sup> - Ibid , p 295

<sup>3</sup> - Ibid , p 331

<sup>4</sup> - السياسة الألمانية تجاه اللاجئين في عهد ميركل جعلت هابرماس يصرح في إحدى الحوارات : " إنني منذ نهاية شهر أيلول/سبتمبر (2015) راضٍ عن حكومتنا كما لم أكن منذ سنوات كثيرة. فاجأتني جملة السيدة ميركل: "في حال كان علينا الآن أن نعتذر إذا ابتمنا لأولئك الذين يحتاجون إلى مساعدتنا، فهذا يعني أن هذا البلد لم يعد بلدي"، وقدرت تلك الجملة تقديرا عاليا " نقلا عن موقع :

<https://ar.qantara.de/node/21422>

ومشكل الاندماج الذي يعني جمع المختلف دينيا وثقافيا في بلد واحد يتأسس على نظام سياسي وخلفيات معينة ، هنا يحظر الدستور المؤسس وليد النقاش الديموقراطي المتجدد الذي يساهم في مرحلة الأزمات في خلق تأويلات جديدة تعبر عن ثقافة سياسية جديدة تعترف بالآخر المختلف وتيسر له الاندماج بكرامة في أي مجتمع سياسي إنساني .

والاعتراف بالحقوق الجماعية الخاصة بالسكان الأصليين Les Autochtones في علاقتها بالحكومات ، هذه العلاقة التي تأخذ شكل الهيمنة السياسية وما يتبعها من آثار اجتماعية واقتصادية ، وبطبيعة الحال هناك مؤشرات لإرادة الهيمنة *La Volonté de Domination* التي تظهر من خلال السيطرة على موارد ومقدرات السكان الأصليين كفئة مستضعفة بفعل تطبيق قانون أعلى<sup>1</sup> *Une Loi Suprême* ، وما يتبع إرادة الهيمنة من حراك سياسي واجتماعي تحركه هيئات مجتمعات الفئة المستضعفة و يعبر هذا الحراك عن إرادة المقاومة *Une volonté de résistance* ، نكون في هذه الحال أمام تقاطع الإرادات ( إرادة الهيمنة وإرادة المقاومة ) في فضاء يوصف بأنه مجتمع أوروبي جديد *Une société néo-européenne* والحراك هنا أمام مطلب وضع الفئة المستضعفة داخل هذا الفضاء ومسعى إبعادها عن حالة الضرر *Nuire* ، هناك آفاق انتظارات محددة سلفا تروم التحرير ونيل التقدير الاجتماعي كشكل من الاعتراف بحقيقة هذه الفئة التي لا تتحدد في معرفة : هل تحوز هذه الفئة حقوقا أم لا ؟ بل الأمر يتجاوز هذا السؤال باعتبار معظم المركزيات المهيمنة تعترف بأن هناك حقوقا لهذه الفئة وفئات أخرى مماثلة ، لذلك يتمحور هاجس المساءلة حول المضامين المعيارية الواجب الاعتراف بها والتي تعطى لهذه الحقوق ، من جهة أخرى يشير هابرماس إلى النسخة الثانية للاعتراف المشوه التي يعتمد عليها السكان الأصليون وغالبا ما يتم بناؤها على نوع من الحجج التي تدعي الأولوية في نيل مطالب على حساب الآخرين يتم التعبير عنها من خلال المناظرات ، ويكون الهدف منها استغلال أكبر

<sup>1</sup> - Martin Blanchard , Habermas chez les Autochtones : droit collectifs et reconnaissance , In Alain caillé Et Christian Lazzeri , La reconnaissance Aujourd'hui , Ed : CNRS , Paris , 2009 , p 143

قدر من الحقوق بطريقة غير مشروعة ، وهذا ما يعتبر نوعا من الهيمنة لأنه قائم على معيار التفضيل والفوقية والوفاء أو استرجاع مضامين حقوق الأسلاف le contenu des droits ancestraux التي ينظر بها هؤلاء لأنفسهم كمالكين لحقوق ينبغي الاعتراف بها مقابل الآخرين ، حيث تتألف هذه الاستراتيجية من نشر حجة ترفض الحقوق الجماعية منذ البداية ، ومن ثم ينبغي رفض المطالبات التي تطالب بالاعتراف بحقوق السكان الأصليين على أساس شكل غير مقبول من الحقوق الجماعية<sup>1</sup> ، يمثل رفض هذا النوع من الاعتراف الذي يرفضه هابرماس نوعا من النقد الداخلي Critique Interne الذي يحرر الحقيقة من الاستغلال .

يتأسس مطلب الاعتراف هنا على حقيقة مركزية تتجه مبدئيا نحو كيفية بناء منظومة حقوق تجعل من الذات آخرا مغايرا من الوجهة الحقوقية مهما كان انتماءه الاجتماعي ومحاولة تصحيح اللامساواة بين الذوات ، بإقحام المجتمعات في علاقات مساواتية des relations égalitaires تجعل الذوات أغيارا ، وهنا نستحضر الديمقراطية التداولية / التشاورية التي يؤسس لها هابرماس ويراهها تكرر الاعتراف القانوني بالتعدد الثقافي .

### الديمقراطية ومنطق التعددية الثقافية وإشكالات الاعتراف القانوني :

الحديث عن الاعتراف القانوني يضع القانون أمام الحقوق المتعددة وأمام التعدد الثقافي كواقع ويضع الديمقراطية في موقع بين الحياد والانخراط في تسهيل تقرير المصير الذاتي بعيدا عن الإقصاء والاحتواء بعيدا عن المصالح القومية للنظام الذي تنضوي تحته ، الديمقراطية هنا مطالبة بجمع المتفرق سياسيا وتجسيد التشريع الذي يدمج هذا المتفرق المتحرر الذي كان مهماشا مقصيا<sup>2</sup> ، وهذا ما يعني الديمقراطية الإجرائية Démocratie Procédurale الديمقراطية الانفتاح على المشاركة السياسية المتساوية والنقاش العمومي ، أين تكون ثنائية العلاقة بين التشريعات القانونية والسيادة الشعبية جوهر دولة القانون والديمقراطية التي

<sup>1</sup> - Ibid , P 144 / 145

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen , l'intégration républicaine – op.cit. , pp 134 / 135

تؤسس للتشريعات وتؤسس كذلك للعملية التواصلية التي تعبر عن إرادة التفاهم والإجماع بين ذاتي واستقلالية البين-ذاتية السياسية L'autonomie politique التي بفضلها يتم التشريع المشروع للحق L'édiction légitime du droit<sup>1</sup> ، وهذا ما يؤسس لديمقراطية القانون التي تقع بين طرفي السيادة : الشعبية القانونية وسيادة أخرى فوضوية ، وهنا يكمن دور التواصل والإعلام التدفق التواصلية والتأثيرات الإعلامية Le flux Communicationnels et les influences journalistiques التي تنشأ من المجتمع المدني ، والفضاء العمومي السياسي ، في توجيه القانون الديمقراطي وإخراجه من مضايق هذه الثنائية إلى أفق النقاش التواصلية داخل الفضاء العمومي السياسي المؤسس على ديمقراطية القانون<sup>2</sup> .

يكمن الهاجس الرئيس في خلق براديجم معياري يتمكن من الانخراط في المشاكل المعاصرة المتعلقة بالاعتراف بالحقوق الثقافية المتعددة ومشاكل الاندماج .

غالبا ما يتم طرح مسألة التعددية الثقافية في سياق الاختلاف، الذي أصبح مقولة ذات تداعيات إيتيقية يحتاج إلى تدبير ، كونه يستدعي سياقات الدين والحرية الدينية ومختلف مظاهر الهيمنة التي تمارس احتكار السلطة واستثمار هذه السلطة كمكسب مشروع إما بصفة تاريخية أو تحت عناوين أخرى تخول لها ممارسة هذه الهيمنة على ثقافة الكل واحتكار الحقيقة ، وهنا يطرح سؤال ملح عن موقع الدولة مقابل قضايا الحريات الدينية والتدين ، والمعايير التي تعتمد عليها في التعامل مع مسألة الحرية الدينية في مجتمع يقدم نفسه على أنه مجتمع تعددي ، انخراط الدولة أو تبنيها الحياد تجاه هذه القضايا يعبر عن الثقافة السياسية السائدة في المجتمع التعددي .

يقدم لنا الواقع صورا عن مجموعة ممارسات تتأسس على معايير نابغة ثقافة سياسية مزيفة سائدة في المجتمع هي ثقافة الأغلبية التي تمتلك سلطة الحكم الرمزي و سلطة التقدير قياسا إلى منظومة معايير تعتبرها حقيقة معترف بها ، هذه الصورة التي تضعنا أمام مفارقة حيث يكون المجتمع الذي يقوم نظريا على التعددية ثقافية والحريات الدينية خاضع في الواقع

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, Droit et démocratie, Op.cit. , P 466

<sup>2</sup> - Ibid. , P 471

لهيمنة تعجز الدولة نفسها على مواجهتها من خلال عجزها على المواجهة والاعتراف بالتعددية والحريات كحقيقة لا نجد لها حضورا ضمن التشريعات الدستورية ، وهنا تطرح مسألة شرعية الدستور الذي لا يعترف بحقيقة الحريات الدينية ، لهذا يقترح هابرماس تأويل الدستور إجرائيا بالشكل الذي يجعله يسترجع قوته ، كما يجب على الدولة أن تلتزم الحياد من وجهة أخلاقية تجاه الحريات الدينية<sup>1</sup>.

يمكن الإشارة إلى مسألة منع الحجاب في فرنسا الذي يعتبر قرار حكومي ضد أقلية دينية لم يعترف بها وبحقها في ممارسة حريتها الدينية وهذا من خلال عدم الاعتراف بالحجاب كرمز بناء على فكرة اللائكية وفصل التدين عن الحياة العامة الرسمية المشتركة ، ومسألة منع تعليق الصليب le crucifix في المدارس في ألمانيا الذي يعتبر تدعيما لدعوى عائلات رفضت وجود الصليب كرمز في الحياة المدرسية لأبناءهم ودعمتها المحكمة إلا أن القرار الحكومي للدولة الفيدرالية La décision de crucifix يرفض قرار المحكمة ويدعم قرار الإدارة ويسمح بتعليق الصليب وهذا يمثل اعتراف بالصليب كرمز ، هذا المشهد يعبر عن غياب الحرية الدينية وانحياز الدولة إلى هيمنة الأغلبية الدينية وهذا ما يجعل الدولة تقع دوما في أسر هيمنة الأغلبية التي تدافع عن الرمز كرمز للثقافة المشتركة بين الأغلبية ، يكشف هذا التناقض في التعامل مع الحياة العامة المشتركة عن غياب قيم العيش المشترك التي تضمن حق الاعتراف بالحرية الدينية عندما يستخدم الاعتراف وعدم الاعتراف بعيدا عن مشروعية حقوق الأقليات الدينية التي لها الحق في نيل الاعتراف العام بحقيقة المعتقد الديني<sup>2</sup>.

يقدم لنا الواقع مشهدا ينطبع بصراعات تظهر لنا على أنها دينية إلا أنها في الحقيقة سياسية ، وكثيرا ما يتم فهم ردود الأفعال الدينية على الإقصاء نتيجة سياسات الاستعمار وما بعد الاستعمار وغيرها على أساس أنها أصوليات دينية وهي في الحقيقة ليست سوى ردود أفعال ذات خلفيات سياسية ، تمثل هذه الصور من الصراع الديني حراكا يساهم في تأسيس الديمقراطية من خلال التأسيس لحقوق ثقافية جديدة تحتم التفكير في التأسيس للعلمانية

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, De la tolérance religieuse aux droits culturels, In Revue Cités N° 13( 2003/1 ) , Ed : PUF , Paris 2003 , 165. / <https://www.cairn.info/revue-cites-2003-1>

<sup>2</sup> - Ibid., p.166.

والفصل بين الدين كمجال للصراع والسياسة كمركز للتدبير ينبغي أن يتبنى الحياد ، هذه المسافة التي تعد ضرورية من أجل التأسيس لمجتمع ديمقراطي يضمن حقوق الأقليات الدينية في المجتمع السياسي ، عندما لا تتدخل السياسة في الشأن الديني ويتم التفكير جدياً في إدماج الأقليات الدينية في المدينة (الدولة) يمثل نوعاً من الاعتراف المدني كونه يفتح النظر في مطالب المجموعات المهمشة ويفتح مجال ممارسة حرية الممارسة الدينية التي تعتبر شكلاً من أشكال ضمان الحقوق الثقافية لجميع المواطنين ، ويمكن من الاعتراف بالتعددية الدينية في المجتمع المدني ، وهذا يطرح مسألة مناقشة الحقوق المدنية المسكوت عنها بالنسبة للأقليات الدينية فيما يتعلق بنشر مذهبهم الديني وممارسة شعائرهم. لهذا يعبر الحراك عن النضال من أجل المساواة في امتلاك الحق أو التأسيس لتطبيق الحق المتساوي للطوائف والأقليات الدينية ، وهنا تصبح العدالة التوزيعية لا تختص فقط بالمجال المادي وإعادة التفكير في توزيع التوزيع العادل للمقدرات المادية بل تمتد إلى الحق الرمزي وضرورة إعادة التفكير في عدالة الحق الرمزي الذي يعد شكلاً من أشكال الاعتراف بالحقيقة .

من جهة أخرى تتأسس النضالات من أجل الاعتراف على مقومات الهوية الجماعية لأقلية معينة ، تحركها تجربة الظلم واللاعلاقة التي تظهر في أشكال الاحتقار والإقصاء من المشاركة في الحياة العامة أو ممارسة الحياة الخاصة ، حيث تعتبر ممارسات الأقلية مجرد طقوس دونية شاذة عن ثقافة الأغلبية الدينية المسيطرة ، ولهذا يعتبر تجاوز التمييز الديني نضالاً من أجل حقوق ثقافية من نوع جديد<sup>1</sup>.

نكران الاعتراف تجاه الأقليات الدينية يمتد إلى مختلف أوجه الحياة الثقافية الأخرى وهو في جميع الحالات يعبر عن التمييز بغض النظر عن النظام الذي يندرج تحته ، ولا يقتصر الأمر على الأقليات الدينية مادام الأمر يتعلق بالمساواة في التمييز فإن جوهره واحد رغم اختلاف الأشكال وتفاوتها حسب خصوصيات المجال إلى أن التخوم بين المجالات الثقافية تبقى متقاربة<sup>2</sup> ، حيث توجد أقليات أخرى تتدرج ضمن فئات أخرى تعيش التمييز في الواقع

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, De la tolérance religieuse aux droits culturels, op.cit., p.167.

<sup>2</sup> - Ibid., p.166



مثل الأقليات القومية والعرقية الجندرية المقسمة على أساس الجنس ، وهنا نتحدث عن النساء كفئة تطرح مشاكل على مستوى الإدماج واللاعادلة بشأن مختلف الحقوق المدنية من جهة أخرى تتأسس النضالات من أجل الاعتراف على مقومات الهوية الجماعية لأقلية معينة ، تحركها تجربة الظلم واللاعادلة التي تظهر في أشكال الاحتقار والإقصاء من المشاركة في الحياة العامة أو ممارسة الحياة الخاصة ، حيث تعتبر ممارسات الأقلية مجرد طقوس دونية شاذة عن ثقافة الأغلبية الدينية المسيطرة ، ولهذا يعتبر تجاوز التمييز الديني نضالا من أجل حقوق ثقافية من نوع جديد<sup>1</sup>.

#### الاعتراف والمواطنة وقضايا الادماج :

الحديث عن التمييز والإقصاء من مختلف ممارسات المجال الاجتماعي على أساس الدين أو الجنس أو العرق يحيلنا إلى مطلب الإدماج الذي يعد مؤشرا واضحا على اللاعادلة بخصوص حق الانتماء الذي يعرف تناقضا بين التسمية والإعلان الصوري المنصوص عليه قانونا وممارسة هذا الحق التي تعرف انتهاكات في المناطق الخفية وخاصة في العلاقات التي تعد عصية عن الضبط القانوني مثل الجسد وتعبيراته والعلاقة مع الجسد لأن مجرد الانخراط في مناقشتها يفتح المجال أمام تحديات مختلفة ووجهات متعددة نابعة من قناعات دينية وسوسيولوجية وإيتيقية وسيكولوجية وحقول أخرى تمثل خلفيات نظرية مؤسسة لوجهات النظر المتباينة وهذا ما يجعل الخروج بموقف موحد أمرا صعب المنال ويجعل كذلك الحياد تجاه هذه المسائل أمرا مؤلما قياسا إلى الألم الذي تعيشه هذه الحالات في البنى الاجتماعية الخفية<sup>2</sup>.

يعتبر مطلب الإدماج من أكثر المسائل تعقيدا وحساسية في الفضاء السياسي المعاصر كونه يتعلق بمقولة المواطنة حيث يتعين إدماج كل من يحوز صفة المواطن الذي يتعين الاعتراف بمواطنته ، يحلل هابرماس تشكيلات الاندماج ضمن شبكة من المفاهيم ( الشعب ، الأمة ، المواطنة ، الهوية ، القومية ، الديمقراطية الدستورية ) منطلقا من ثنائية الشعب والأمة داخل ثنائية الدولة – الأمة L'état – nation هذا المفهوم الذي يتخذ طابعا إيديولوجيا يتم ترحيله

<sup>1</sup> - Habermas Jürgen, De la tolérance religieuse aux droits culturels , op.cit., p.167.

<sup>2</sup> - Ibid.

إلى الأنساق السياسية<sup>1</sup> ، تحول السكان المجتمعين في دول محددة سياسيا إلى شعوب تشعر بالتميز وتقدم هويات مختلفة وثقافات مختلفة ، يرفض هابرماس مفهوم الأمة المبني على أساس الهوية بمفهومها الثقافي الإثني وبالتالي يرفض ثنائية الدولة الأمة كونها تعبر عن وحدة إثنية منسجمة تقوم على المماهة ، كما أن الخلفيات العرقية المؤسسة للأمة تهدد نظام دولة القانون والديمقراطية ولا تخدم مطلب إدماج المواطنين في المجتمع<sup>2</sup> ، لذلك يتوجب التفكير في حدود فاصلة بين المفهومين<sup>3</sup> من أجل بناء جديد للهوية القائمة على المشاركة السياسية انطلاقا من دولة القانون والديمقراطية واحترام الحريات الأساسية ، هذه الهوية التي يسميها هابرماس ما بعد قومية / ما بعد وطنية ، كونها تعد تصحيحا للهوية القومية وزيادة في التعالي عن الروابط الخاصة والعودة إلى تجذير مفهوم المواطنة في مسار ما بعد تقليدي Post-traditionnel ، مطلب الفصل بين الروحي المؤدلج والسياسي الديمقراطي هو محاولة لإعادة تشكيل الهوية وجعلها ما بعد الوطنية في إطار براديغم المواطنة الدستورية التي يحتكم فيها المواطن للدستور ، يخرط هابرماس في تحليل الهوية القومية انطلاقا من تاريخها في سياق التاريخ الألماني والعودة إلى تشكيلات وسياقات مفهوم الأمة خارج السياق الألماني عند الرومان تحديدا<sup>4</sup> ، واستثمار حدث توحيد الألمانيتين بفعل المواطنة الدستورية ، والأحداث التي سبقت التوحيد وصراع القيم الغربية الجديدة مع مكون السياسة الشيوعية التاريخية الذي تم التمرد عليه<sup>5</sup> ، ومن ثم المرور من الوعي القائم على الأمة الألمانية إلى الوعي بإمكانية وجود دول يمكن أن تكون أمة واحدة منسجمة ثقافيا أو تعددية سياسي داخل الروحي / الرمزي والخروج من مضايق ثنائية إثنوس / ديموس Ethnos / demos ، عرق / شعب<sup>6</sup> أو دولة / أمة ، كمرحلة ظرفية ، وبناء المواطنة

<sup>1</sup> - هذا المصطلح يتأسس نظريا بشكل أوضح في الفكر الألماني من خلال الرومانسية الألمانية خلال القرن الثامن عشر وتحديدا مع فيخة في مفهوم أمة العقل ، وهررد الذي استبدل الثقافة الكونية الترنسندننتالية بثقافات أرضية متعددة مختلفة ، ومواجهة الفكر الثوري الفرنسي ، وقد كانت علاقة التماهي بين الدولة ككيان سياسي والأمة ككيان روحي فكرة ضد كونية الأنوار التي ينبغي أن تتحول من الكونية إلى الفردانية ، يمكن العودة إلى : Charles Larmore , modernité et moral , Ed : PUF , Paris , 1993 , PP 232/ 233

<sup>2</sup> - Habermas Jürgen , l'intégration républicaine – op.cit. , p 122

<sup>3</sup> - ibid. , p 93

<sup>4</sup> - ibid. , p 92

<sup>5</sup> - يمكن العودة إلى الفصل الثاني : L'état-nation a-t-il un Avenir ضمن : Habermas Jürgen , l'intégration républicaine : Essai de théorie politique , trad : Rainer Rochlitz , Ed : Pluriel , 2014 , p 89 .....p 218

<sup>6</sup> - Habermas Jürgen , l'intégration républicaine – op.cit. , p 98

المستقلة عن الهوية القومية<sup>1</sup> والخروج من دائرة الخط بين الاعتبارات الروحية : دينية / عرقية / ثقافية وغيرها و الاعتبارات السياسية ، حيث يمكن الفصل بين السياقين من تحقيق المساواة في المواطنة / المساواة المدنية التي تحقق اندماج المواطن سياسيا بناء على مقولة الهوية مابعد التقليدية Identité Post-traditionnel التي يتم وفقها الاعتراف بالمواطن في إطار مدنيته بعيدا عن الاعتبارات التي تعيق الاعتراف به كمواطن بعيدا عن الإقصاء على أساس اعتبارات الانتماء العرقي والثقافة والتاريخ ، هذا ليس معناه رفض الأمة بحمولاتها القيمة بقدر ما يحيل إلى تصحيح معنى الأمة وجعلها فضاء للحياة المشتركة في إطار الاحتكام إلى مبادئ سياسية تعترف بالاختلاف والحوار بين المتعدد المختلف المشترك في المواطنة وجعله متعايشا في إطار ثقافة سياسية جديدة وساحة سياسية مشتركة une arène politique commune ولغة سياسية مشتركة لأعضاء الجماعات الثقافية<sup>2</sup> ضمن مجتمع متعدد الثقافات تدمج فيه الأقليات التي تتعايش ضمن أنماط حياة مختلفة وتعترف بالاختلاف كحقيقة وتعترف بحقيقة المختلف .

لهذا يعد الإدماج شكلا من أشكال الاعتراف بالهوية التي تتعلق صورتها الفردية والجماعية ومضامينها التي تتحد في مطلب الاعتراف بحقيقة المضامين الثقافية والاعتراف بمكانتها وسط الثقافات الأخرى الذي يعد كذلك دعوة لتجسيد التعددية الثقافية وفقا لمقولة قيمة هي المواطنة كقيمة وكحق ، ممارسة الحق في المواطنة معناه ممارسة الأشكال الثقافية ( دينية وسوسولوجية وغيرها ) علنا وبصورة عادلة أو العدل الرمزي / عدل الثقافات الذي هو في الوقت نفسه عدلا في المواطنة وهنا نستحضر مفهوم المواطنة الموسعة أو متعددة الثقافات La citoyenneté multiculturelle التي تعبر عن تعايش الهويات هذا الشكل الذي نجده حاضرا عند الكندي كيمليكا Will Kymlicka (1962 -)<sup>3</sup> ، هذه الفكرة التي جاءت كحل لمشكلة إدماج الشعوب التي تجد نفسها تنتمي إلى دولة واحدة وهو ما يحتاج إلى تدبير محكم لأن الأمر يتعلق بهويات مختلفة تنضوي تحت نظام سياسي واحد مطالب بإدماج هذه الهويات ثقافيا قبل إدماجها سياسيا ، والإدماج الثقافي معناه احترام منطلق التعدد

<sup>1</sup> - Ibid. , p 92

<sup>2</sup> - Ibid. , p 195

<sup>3</sup> - Will Kymlicka, La citoyenneté multiculturelle : une théorie Libérale du droit des minorités , trad. Patrick Savidan Ed :La découverte, Paris , 2001 , P 120

الثقافي والاعتراف بالهويات الثقافية المتعددة ، هذه الخطوة التي لا تتم عبر التشريعات القانونية السورية بقدر ما تتأسس عقد أخلاقي يقوم على العدل الرمزي ، وهنا يعتبر مفهوم الثقة مفهوما مركزيا ينفلت من كل التسميات والضوابط القانونية ، هذا المفهوم الذي يتأسس على الاعتراف المتبادل Reconnaissance Réciproque بالحقوق الثقافية الجماعية والاعتراف بالهويات الجماعية ، هذه الخطوة التي تعبر عن مفارقة في التوجه خاصة عندما يتعلق الأمر بدولة ليبرالية تعترف بالحقوق والهويات الفردية ، إلا أن الحق الفردي لا معنى له دون ثقافة ودون حقوق ثقافية وهذه الأخيرة لا معنى لها خارج سياقها الجماعي ، وهوما يعني أن الاعتراف بالحقيقة الفردية كتعبير عن الحق لا يمكن أن يقوم دون الاعتراف بالحقيقة الجماعية التي تعبر عن الحقوق الثقافية للشعوب<sup>1</sup> وهنا يحضر مفهوم التنشئة الاجتماعية وتوجيه الأفراد نحو أنماط أو أشكال الحياة الجماعية كمسار لإضفاء الشرعية الاجتماعية المؤدية إلى شبكة علاقات من الاعتراف المتبادل بالحقوق الجماعية دون البحث عن مسارات التأسيس لفردنة Individualisation الحق .

كثيرة هي المواقف التي تستدعي الاعتراف المتبادل الذي يؤسس للتسامح كقيمة ويكون أكثر منه أفضلية ودرجة باعتباره ( الاعتراف المتبادل ) يقوم على التكافؤ والندية التي تتبع من تبادليته في حين يكون التسامح بتغليب طرف على الآخر بقوة الظرف الذي يجعل من التسامح نوعا من الإحسان الذي يصدر عن طرف ويجعل الطرف الآخر في وضعية تلقي الإحسان وهذا ما رآه غوته وجعله يرفض هذا النوع من التسامح - حتى ولو كان غير مقصودا - إلا أنه يمثل نوعا من المهانة لأنه يتضمن معنى التنازل ، حيث الذات التي تمنح التسامح تمنح / تتخلى / تتنازل عن حقها بصورة إرادية للآخر المتلقي الذي يعتبر في وضعية ضعف<sup>2</sup>.

تحدد قيمة الحق بوظيفته التي تتوجه إلى الفرد كنواة للحق في صورته الأصلية ، إلا أن هذه النواة لا معنى لها في عزلتها عن سياقات التجربة الاجتماعية ومقتضيات المجال ، وعلاقات

<sup>1</sup> - Ibid.

<sup>2</sup> ibid. p.153.

التواصل مع الآخر والاعتراف بالآخر المختلف ، هناك واقع يتضمن علاقات بين - شخصية interpersonnelles يفترض أنها تمثل فضاء للاعتراف بالحقوق الثقافية الفردية المعبرة عن الهوية الخاصة دون احتواءها شريطة أن لا تفهم كحقوق جماعية تخضع لهيمنة البراديغم السائد دينيا كان أو ثقافيا ، لأن جوهر البين - شخصية يتقوم بالاعتراف بالهوية الشخصية في فضاء بين - شخصي يؤسس للهوية البين-شخصية<sup>1</sup>.

لقد أثبت واقع الممارسات أن الاعتراف بالحقوق الثقافية وغيرها يتأسس على النضال من أجل الإدماج المتساوي كشكل من أشكال الاعتراف ، إلا أن الفئات المطالبة بالاعتراف تنقسم إلى ضعيفة مجبرة على الاندماج بحكم الظرف ( مثل المسنين وذوو الاحتياجات الخاصة ، والمثليين .... ) ، وفئات قوية تمتلك سلطة القراء وتحدد شروط الاندماج الذي يعد فعلا إراديا مثل ( الأقليات الدينية والعرقية والثقافية والسكان المنحدرين من ثقافات مغايرة للسكان الأصلية ... ) هذه الفئات القوية نجد تركيبة الهوية الجماعية عندهم تتسم ببنية متماسكة من التقاليد تعبر عن رؤى متجددة باعتبارهم يحوزون أشكالا متجددة من الوعي ناتجة عن قدرتهم على المداولة / المناقشة والقرار لهذا نجدهم يفهمون معنى التعددية الثقافية و قيم العيش والتعايش المشترك ، هذا نظريا طبعا بغض النظر عن الخلفيات أو الاستراتيجيات الخفية .

ما يهمنا هنا هو الخطية القيمية التي تتأسس عليها هذه النظرة إذا ما تم تقييدها إجرائيا كونها تحيل إلى مجتمع متعدد الثقافات يتأسس على الاعتراف بالآخر المختلف وبحقيقته وهو كذلك اعتراف بتعدد العقلانيات ونبذ حداثة العقل الواحد الشمولي الكلي ، وانفتاحا لديموقراطية تشاورية ممكنة ومواطنة متعددة وجماعات ثقافية حرة ومفتوحة أمام الجميع دون عوائق دينية لأن الدين آنذاك يتحول بموجب هذه النظرة إلى التأسيس للكونية الثقافية المتعددة وحماية خصوصية الجماعات الدينية وقناعاتها دون انتهاك حريات الأفراد وخصوصياتهم ، وهنا تكون كل الأطراف ( دينية وعلمانية وفكرية فلسفية ) مدعوة لتشكيل توليفة عقد إنساني بين ( الدين والسياسة والفلسفة ) باعتبار كل هذه الحقول إنسانية وهذا كله ترعاه الديموقراطية التشاورية التي توسع هامش الحرية للفلسفة التي تفكر نقديا في الدين

<sup>1</sup> ibid. p.169.

والسياسة وتؤسس للتعددية ، وتفكر في السياسي من خلال تحليل مجتمعاته وتفعيل الديمقراطية القائمة على التشاور ، الديمقراطية الكونية التي تعترف بحقيقة مكونات التعددية الثقافية في إطار الحداثة في صورتها الأصيلة التي تتأسس في جوهرها على تحرير الهويات La libération des identités في رهن تحتاج عوالمه المعيشة إلى إيتيقا الاعتراف بالحقيقة .

بناء على ما سبق يمكن القول أن هابرماس حاول التأسيس للحقيقة الإنسانية ونقلها من المجال المطلق إلى فضاء النشاط الاجتماعي / السياسي مروراً بالمجال التداولي السوري وصولاً إلى المجال التداولي الإجرائي الذي تناول فيه مقولة الاعتراف بحقيقة الآخر المختلف من زاوية حقوقية ركز فيها على الصراع كمظهر صوري دون أن ينخرط في تحليل الظلم والاحتقار ونكران الاعتراف *Méconnaissance* وآثار كل هذا على الحقيقة التي لم تتفقت من الصورية رغم محاولته ترحيلها إلى فضاء الفعل الاجتماعي / السياسي ، ولم تتفقت هذه الحقيقة أيضاً من الكلية / الشمولية ، حيث نجده يقر بأن الحقوق الثقافية تتبع من حقيقة كل فرد ومن كينونته الشخصية باعتبار هذه الحقوق أساس المجتمعات متعددة الثقافات التي تقوم على سياسة الاعتراف بالآخر المختلف ثم يضيف هابرماس مسألة ضرورة اندماج هوية أي مواطن في الهوية الجماعية حيث يشكل هذا الاندماج منظومة الاعتراف المتبادل ، وهنا تكمن المفارقة في تصور هابرماس الذي لم يقل بنسبية الحقيقة رغم اعترافه بالتغير ، ولكنه يقول بالكونية التي تعني الشمولية والكلية *La Totalité* ، لهذا نتساءل عن طبيعة الاعتراف الذي يتم إطار الهوية الجماعية والحقيقة الكونية / الشمولية ؟ .

هناك انتقادات عدة وجهت إلى هابرماس سواء فيما يتعلق بمحاولته في تشكيل خطاب إيتيقي عقلاني حجاجي / تواصل يولي فيه اهتماماً بالغاً لمسألة العلاقة مع الآخر ، والحوارات الفكرية التي انخرط فيها مع فلاسفة الحداثة وما بعد الحداثة ، مثل آبل وترنسدالتيته القائمة على المسار اللغوي الذي رغم أنه يتفق مع هابرماس في مسألة الدفاع عن شرعية معايير السلوك الأخلاقي وضرورة احتكام الذات إلى القانون إلا أنه يرى أن هابرماس وقع تحت تأثير السقف التأسيسي للنظرية النقدية التي خلفت نتاجاً فلسفياً ، اجتماعياً ، تاريخياً ، قيمياً ، سلوكياً ، شكل إرثاً ضاغظاً لم يستطع هابرماس مجاوزته وهذا ما يفسر عجزه عن إستكشاف إمكانية قيام نظرية أخلاقية تتضمن بالضرورة إيتيقاً سلوكية تكون عنوان علاقته مع الآخر<sup>1</sup> .

<sup>1</sup> - آبل كارل أوتو ، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، ترجمة عمر مهيبيل ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1- 2005 ، ص 18 .

مع فلاسفة ما بعد الحداثة ورغم أن اللغة شكلت عائقا للحوار معهم ، نجد أبرز حوار فكري في ثمانينيات القرن المنصرم مع الفرنسي جان فرونسوا ليوتارد Jean-François Lyotard ( 1924 - 1998 ) الذي حكم على التاريخ حكما قاسيا واعتبر نظرياته إيديولوجيات لما وصفه بالسير نحو الطبقة وسيادة الأجناس والقوميات ، ينتقد ليوتارد هابرماس في مفهومه للحقيقة ومن خلال نظريته التي يرى إحدى النماذج السردية الكبرى أو السردية La narrativité التي تندرج ضمن فلسفات التاريخ بنوعها:

تاريخية حكاية : التي تتوجه نحو تحرير الإنسانية مثلما هو حال الماركسية الأرثوذكسية وحكاية فردانية : تستهدف زيادة التفرد Individuation مثل مدرسة فرانكفورت عموما ، لذلك يعد هابرماس - حسب ليوتارد - وريث الحكائيين ، لأنه وازى بين ما هو معرفي وما هو اجتماعي الحقيقة والتفرد الحقيقي - حسب ليوتارد - لا ينتجان عن وهم الوعي والعقل كتصور ميتافيزيقي ، وتبقى النقطة الأهم التي انتقد فيها ليوتارد هابرماس تلك التي تتعلق باستحالة قيام علاقة بين الذات والآخر على أساس التواصل ، ورفض فكرة ارتباط الحقيقة بالإجماع كحالة مفروضة بالقوة تقتل الإبداع بينما الحقيقة فإنها تتضمن إرادة تدفعنا نحو القوة والسيطرة التي تدحض الإجماع وتهدم أسسه<sup>1</sup> ، هذه الرؤية التي ترفض الربط بين الحقيقة والإجماع يتضح معها وفاء ليوتارد للمرجعية النيئتشوية .

هناك انتقادات أخرى من طرف فلاسفة جيل ما بعد هابرماس ومنهم نانسي فريزر Nancy fraser ( 1947-) حول مسألة الفضاء العمومي الذي رغم اعتقادها بأهميته كمسلمة ضرورية لممارسة السياسة والديمقراطية ، إلا أنه غير كاف كمفهوم لأنه تحول العمومي الوطني إلى العمومي العالمي العابر للأوطان Trans-national وهذا ما سهل تبادلية الخطاب وترحيله بين الفضاءات العالمية لهذا ينبغي إعادة مراجعة الفضاء العمومي الذي ينحصر في الدولة الإقليمية كما صاغه هابرماس وإعادة النظر في الإطار الويستقالي ، كما

<sup>1</sup>- يمكن العودة إلى : مانفرد فرانك : حدود التواصل : الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد ، ترجمة : عز العرب لحكيم بناني ، إفريقيا للنشر ، المغرب ، 2003- ص 27 وما بعدها .



يعد من الضروري أيضا مراجعة مسألة ليبييرالية الفضاء التي أصبحت تحتاج إلى تصور ما بعد بورجوازي<sup>1</sup>، وهذا يجعل من الفضاء لا يقف عند حدود التواصل بل يتجاوز إلى ديمقراطية عملية للاعتراف .

وأكسل هونيث في مسألة الصورية و الافتراضات المعيارية المؤدية للكونية التي تجعل أخلاقيات المناقشة تحد من أفق العدالة ، وكذا مسألة التوافق كأفق نهائي للمحاججة ، فقد أدى الاهتمام بصورية التواصل إلى تجاهل تجارب الظلم والاحتقار التي يتأسس عليها الصراع في المجتمع الذي لم ينجح الفعل التواصلية - حسب هونيث - في تحليل صراعاته التي تعد أهم مكون للمجتمع وأهم ظاهرة تطبع الحراك بين الذوات<sup>2</sup> ، وهنا يعد الابتعاد عن مضامين الصراع ابتعادا عن مسارات الاعتراف التي يختص بها كل نوع من الصراع حسب خصوصية كل مجتمع .

أو مع من يصنفون ضمن الجيل الرابع من المدرسة من أبرز الانتقادات الموجهة لهابرماس وبشكل خاص في فكرة الفضاء العمومي أطروحة الفضاء العمومي المعارض أو البروليتاري ، من طرف تلميذ أدورنو الألماني المعاصر أوسكار نيت Oskar Negt ( 1934 - ) الذي اشتغل أيضا مع هابرماس في سبعينيات القون المنصرم ويعتبر كذلك من بين تلاميذه ، ربما بحكم وفاء نيت للخطية النقدية الأولى القائمة على التحرر ورفض الهيمنة ، ينحت نيت فكرة الفضاء العمومي المعارض L'espace public oppositionnel ويعارض هابرماس في مثاليته وفي تصور الفضاء العمومي الناشئ عن البورجوازية ، حيث يرى أن البروليتاريا إلى جانب حركات النساء والحركات الطلابية والعمال الأجراء ... كل هذا يمثل ديناميكية سوسيوسياسية مسؤولة عن تشكل فضاء بروليتاري معارض<sup>3</sup> محاولا بذلك نحت

<sup>1</sup> - Fraser Nancy, qu'est-ce que la justice social ? : Reconnaissance et redistribution, trad. : Estelle ferrarese , Ed : la découverte , paris , 2005 , p 142

<sup>2</sup> - Honneth Axel , La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique , trad. : Olivier Voirol et pierre Rusch , Ed : la Découverte , paris 2006 , p 159

<sup>3</sup> - Negt Oskar ET Alexandre Kluge , l'espace public oppositionnel, trad : Alexander Neumann, Ed : Payot, Paris, 2007, pp 221/ 222

نظرية بديلة تعيد الاعتبار للبروليتاريا والفاعلية المهمشة وتعيد كذلك قراءة الفضاء العمومي باستثمار الإرث الروماني واليوناني كمحطات هامة تعبر عن تغير الفضاء وفق طبيعة كل مرحلة تاريخية<sup>1</sup>.

رغم أن هابرماس حاول إعادة بناء المواطنة ونقلها من الوطنية إلى ما بعد ، واسترجاع السيادة الشعبية وسيادة القانون نظريا ، وتحليل أثر الدين على الفعل السياسي واقتراح ما بعد العلمانية كخطاب محرر للحقيقة ، إلا أن هذه الحقيقة تبقى دائما مرتبطة بخلفيات إيديولوجية وغيرها لأن منظومة القانون التي يتحدث عنها والتي يعلق عليها أمل الاعتراف بالآخر المختلف تتأسس على هذه الخلفيات وهنا تطرح مشكلة الحياد في القانون وتطرح معها مشكلة شرعية الديمقراطية التشاورية المؤسسة عليه .

من جهة أخرى لا يمكن اعتبار آفاق الحجاج سبيلا للاعتراف دائما ، فكثيرا ما يكون الإجماع حول هيمنة معينة ينتهي معها الاختلاف كحق ، وغياب الاختلاف معناه نفي الاعتراف و بالتالي نتحول إلى قراءة مضادة للمعادلة أين يصبح الصراع ظاهرة صحية تعبر عن الاختلاف وديمقراطية الحقيقة ويصبح الإجماع الناتج عن الحجاج قهرا وهيمنة ، وهنا لا يمكن للحجاج أن يكون أساسا إيتيقا للحقيقة السياسة .

---

<sup>1</sup> - Ibid. , P 222

## الفصل الرابع :

ما بعد التواصلية : من الاعتراف الحجاجي إلى الاعتراف الاجتماعي

(أكسل هونيث )

المبحث الأول : نقد النقد أو النظرية النقدية الجديدة وسؤال الحقيقة

المبحث الثاني: الاعتراف الاجتماعي وأخلاقيات الصراع

أو في أنسنة اللاإنساني

*La philosophie sociale moderne est née au moment où l'on a commencé à comprendre la vie en société Comme Une relation Fondée Sur La Lutte pour l'existence*

**Honneth Axel , La Lutte pour la reconnaissance, tr : Pierre Rusch , Ed : CERF, Paris – 2010, P 13**

*Un tel examen montre qu'à ces trois modes de reconnaissance correspondent trois types de mépris, qui par les réactions qu'ils suscitent chez l'individu, peuvent jouer un rôle dans la naissance des conflits sociaux*

**Honneth Axel, La Lutte pour la reconnaissance , trad. : Pierre Rusch , Ed : CERF , Paris , 2010 , p 8**

مدخل :

غالبا ما يحيل مصطلح ما بعد Post إلى التجاوز نقدا أو تمردا فكريا يحيل إلى القطيعة مع البنى السابقة وحمولاتها الفكرية إلا أن التصور أحيانا يختلف ، ولعل هذا ما قصده هابرماس عندما رأى أن : الـ مابعد Post لا تدل دائما على النقمة وعدم الرضى على ما هو سائد بل كثيرا ما تعني زلزال عقل الزمن " <sup>1</sup> ، وكذلك كان الأمر مختلفا مع مدرسة فرانكفورت التي نجد فكرها النقدي يسير وفق خطية تواصلية حتى خارج التواصل ذاته ولهذا تحيل الـ مابعد إلى الاستئناف النقدي التواصلي للتواصل استثمارا لحمولاته الفكرية التي لم يقلها وأراد بلوغها واعتمادا على ما قبله من خلفيات نظرية نقدية مؤسسة ، ولعل هذا هو عامل نجاح مدرسة فرانكفورت و راهنيتها الفكرية والنقدية التي تجاوزت حدود النظر إلى الانخراط في البراكسيس تستمر المساءلة النقدية للحقيقة كمقولة إيتيقية من خلال الجيل الثالث مع أكسل هونيث الذي عاد إلى الموروث النقدي الألماني لما قبل التواصلية في مساءلة جديدة لمفهوم الحقيقة عند فلاسفة المركز في الجيل الأول ( هوركهايمر ، أدورنو ، ماركيز ) ، هي عودة ومحاولة لبناء نقدية جديدة تقدم تصورات جديدة عن الحقيقة وهذا ما تم تناوله في المبحث الأول من هذا الفصل .

هذه النقدية الجديدة يستثمرها هونيث أيضا في التأسيس لمفهوم الاعتراف كبديل فلسفي يعنى باجتراح مكونات التجربة الاجتماعية المنسية نقديا من خلال العودة إلى الأسس المرجعية الأولى التي أسست النقدية الكلاسيكية واستمرت كموجه رئيس في معظم محطاتها .

اجتراح سؤال الاعتراف الذي نقله هونيث من المستوى الحجاجي إلى المستوى الاجتماعي كان اعتمادا على تصورات عديدة أهمها الموروث الهيجلي و فكرة الصراع من أجل الاعتراف ، أين يستنطق باثولوجية الاعتراف التي سكت عنها أستاذه هابرماس وينحت مفهوم

<sup>1</sup>- Habermas Jürgen, La pensée post métaphysique, Essais philosophiques, Trad. Rainer Rochlitz , Armand colin , Paris , 1993 , P 10

الاحتقار Le Mépris ك مفهوم مفتاحي إشكالي يضم أشكالاً وصوراً تقابلها أشكال من الاعتراف .

محاولة أكسل هونيث هنا تعد توغلا في أعماق المجتمع الخفية / المسكوت عنها من خلال تحليل أخلاقيات الصراع وأخلة هذا الصراع ، الذي اعتبره هونيث ظاهرة اجتماعية تستوجب إيتيقا مخصصة يمكن اعتبارها محاولة لأنسة ماهو لا إنساني بالوقوف على الاعتراف الاجتماعي مجتمع الاحتقار الذي أفرد له مؤلفا حلل فيه جذور وأشكال ومآلات الاحتقار الاجتماعي ، وأشكال الاعتراف ، والمضامين الأخلاقية والسياسية التي يستوجبها ، أو تحليل علاقة الذات بذاتها وعلاقة الذات بالجماعة / الكل ، وتقاطع الفردي مع الجماعي وهو ما يعتبر تفكيراً في صميم الفلسفة الاجتماعية التي تتميز ببعدها الإجرائي / العملي .

### المبحث الأول :

نقد النقد أو النظرية النقدية الجديدة وسؤال الحقيقة

يتواصل مسار النقد والمساءلة التي لا تقتصر على ما هو خارجي ( التصورات الفلسفية والاجتماعية ) خارج النسق الفرانكفورتى فحسب ، بقدر ما تنعكس هذه المساءلة على ذاتها في حركة تشبه الاستبطان النقدي Interiorisation critique للإرث الفكري المتراكم الذي تصورات حديثة عن الحقيقة كتصور إيتيقي يرتبط بمقولة الاعتراف ، هنا تكمن العودة النقدية لأكسل هونيث كأحد أبرز الوجوه الفكرية للموجة المعاصرة لمدرسة فرانكفورت أو ما يصطلح على تسميته في الأوساط الأكاديمية ب الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت .

### الاستئناف النقدي أو النقدية الجديدة :

من الصعوبة بمكان وسم المسار الفكري للنقد في مدرسة فرانكفورت كونه شهد تلوينات مختلفة تعبر عن الاختلاف كقيمة مدرجة في المسار النقدي الذي انطلق مع ماركس ضد ماركس وهنا كان الإنتاج مقولة مركزية شكلت محكا للتفكير في التتوير وسؤال الحقيقة في ارتباطاتها بالإنسان وأزماته ، لينتقل الهاجس إلى الإنسان نفسه في علاقاته البينية وهنا يتم نحت البينذاتية كتصور للعلاقات الإنسانية الناجحة التي تؤسس للتواصل كمفهوم إنساني وكرهان فلسفي يعيد الذوات إلى مسارها الإنساني المغيب بفعل الآداة ، هو مشروع انخرط فيه الرعيل الثاني، الذي رغم اتهامه بالتأسيس لليبيرالية جديدة إلا أنه حول مسار النقد إلى الذوات محاولا إعادة الآخر الهامشي إلى المجال التداولي حيث مركز الفعل الإنساني لتوسم مرحلة النقد هذه ب النقدية التواصلية التي كانت مؤسسا فعليا لنقدية جديدة هي في الحقيقة ليست منفصلة عن التواصلية فكرا وممارسة ، كونها تعد استئنافا لها بشكل أكثر عمقا وأكثر اجتراحا لنطاقات البراكسيس التي أشار لها السابقون ولكنهم لم ينخرطوا فيها بلامسة مقولاتها ، هنا يتعلق الأمر بأكسل هونيث الذي حاول التأسيس لنقدية جديدة / أو ما يمكن أن نسميه الاستئناف النقدي الأكثر فعلا في المجال الاجتماعي .

لقد شهدت الإنسانية في سعيها نحو العقلنة تشوها في بنيتها الاجتماعية ، الشيء الذي أفرز وضعية باثولوجية تضع التفكير الفلسفي تغيير المسار من النقد النظري للمجتمع في تجلياته

إلى بلورة نظرية نقدية يكون موضوعها المركزي المجتمع أو بالأحرى أمراض المجتمع التي تظهر في أشكال تشوهات في البنية الاجتماعية ، هذه النظرية النقدية الجديدة ملزمة بإخراج الأسباب البنيوية المتخفية المسؤولة عن أشكال التشوهات التي تمس الحقيقة وتعطل مقتضيات الاعتراف ، هنا يمكن القول أن الاعتراف يتخذ شكلا جديدا عندما يخرج من الفلسفة إلى الحقيقة / أو البنية الاجتماعية كحقيقة مشوهة لم تنجح التنظيرات الفلسفية السابقة في فهم حمولاتها الإيتيقية .

يمارس أكسل هونيث نقد النقد عندما يعود إلى مراجعة الميراث النقدي لمدرسة فرانكفورت محاولا ربطه بالراهن الاجتماعي نظرا لما لهذه الأفكار من أهمية في إرساء دعائم نقد اجتماعي يتصل بحالة الراهن الاجتماعي<sup>1</sup> ، وهنا يستحضر أكسل هونيث فلاسفة الظل الذين قدموا أفكارا فلسفية في غاية الأهمية تتصل باليومي الاجتماعي وتعد خلفيات نظرية للنقد الاجتماعي ولمقولة الاعتراف كونها تناولت مقولات تلامس الحقيقة وتحاول الانخراط في الراهن الاجتماعي مثل : القانون ودوره في حل النزاعات الاجتماعية من خلال محاولة نيومان Neumann Franz ( 1900 – 1954 ) والثقافة كتجلي اجتماعي راهن من خلال ماذهب إليه فالتر بنيامين ( 1892 – 1940 ) وعلاقة الفرد بالمجتمع من خلال تحليلات إيريك فروم Eric Fromm ( 1900 – 1980 ) ، إلا أنها بقيت خارج النقاش الفلسفي باعتبارهم كانوا في هامش الاهتمامات كون مقولة تحليل الإنتاج وعلاقاته بالراهن طغت بمسحتها الماركسية حيث كان التفكير موجها نحو التحرر والتأسيس لبراديغم عقلاني جديد يحرر الحقيقة إلا أنهم لم يلتفتوا إلى التجربة الاجتماعية وحمولاتها المؤسسة على الصراع كفاعل ينبغي الاهتمام به .

<sup>1</sup> - Honneth Axel – La Société du Mépris – Ver Une Nouvelle Théorie Critique – Trd : Olivier Voirol Et Pierre Rusch – Ed : La Découvert, Paris 2006 – PP 103/104



من جهة أخرى يتسم الميراث النقدي للمدرسة بمختلف تشكيلاته والمقولات التي نحتها عبر معظم محطات المسيرة النقدية بنوع من التشاؤم النقدي الذي يؤثر على الذات الساعية إلى التحقق اجتماعيا وهذا ما نجده من خلال المفاهيم المنحوتة حيث يرى أكسل هونيث أنه " ... من الصعب إيجاد وحدة نظرية للنظرية النقدية إلا أنها تتميز بجملة من السمات منها : السلبية النظرية *Négativisme théorique* ، ولا تعني السلبية النظرية النقص في مبادئ العدالة الاجتماعية ، وإنما في فقدان الظروف المناسبة لحياة عادلة وناجحة ، والدليل على ذلك العبارات المستعملة من قبل هوركهايمر ( التنظيم اللاعقلاني ) ، وأدورنو ( عالم إداري ) وماركيوز ( مجتمع البعد الواحد ) ، وهابرماس ( احتلال أو استعمار العالم المعيش / الفضاء العمومي ) ، إن مثل هذه العبارات تشي بتحليلات تفيد الصعوبة إن لم يكن الاستحالة في تحقيق الذات الناجحة " <sup>1</sup> ، الثابت هنا هو أن التنوير أفرز عقلانية اجتماعية جديدة تقوم على الهيمنة والتسلط وهذا ما أثر على المجتمع الذي أصبح يقدم واقعا باثولوجيا يعتبر بمثابة محرك يتحكم في العلاقات بين الذوات .

تتجه النقدية الجديدة إلى التأسيس لمفهوم الاعتراف كبديل فلسفي يعنى باجتراح مكنونات التجربة الاجتماعية المنسية نقديا من خلال العودة إلى الأسس المرجعية الأولى التي أسست النقدية الكلاسيكية واستمرت كموجه رئيس في معظم محطاتها ، حيث يتوجه إلى هوركهايمر كونه اختزل الأزمة في الهوة التي خلقها التنوير بين الشق الاجتماعي والاقتصادي ، اعتقد هوركهايمر - حسب أكسل هونيث - أن الاقتصاد وآليات تدبير الإنتاج هي المسؤول عن الأزمة كونها أهملت خصوصيات المجال الاجتماعي ، في حين أن التفكير الفلسفي هو من كان يتوجب عليه تلقي الأزمة والتفكير فيها اجتماعيا فقد " أقصى هوركهايمر كليا طيف النشاط الاجتماعي اليومي *Le Spectre de l'activité Sociale* من مجال البحث والنظر

<sup>1</sup> - نقلا : بغورة الزواوي ، الاعتراف : من أجل تأسيس مفهوم جديد للعدل ، دراسة في الفلسفة الاجتماعية ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2012 - ص 166

الذي ينبغي أن تمارسه العلوم الاجتماعية متعددة الاختصاصات " <sup>1</sup> وهذا ما يعني إقصاء الحقيقة الاجتماعية ( التجربة الاجتماعية وحمولاتها ) وهنا يذهب أكسل هونيث إلى حد القول أن هوركهايمر بقي غريبا عن الحقيقة الاجتماعية كونه لم يكن منشغلا بتأسيس مفاهيمي للسوسيولوجيا وبقي غريبا عن مشاريع هامة اعتقد أنه تناولها نقديا مثل ما هو شأن نظرية الفعل عند ماكس فيبر وهربيرت ميد <sup>2</sup> ، في حين أن المدرسة في تلك الحقبة ابتعدت عن مسارات الحقيقة بابتعادها عن معايير النقد الحقيقي المرتبطة بالأسس الاجتماعية وكذا بعدها عن الهاجس المركزي الغائب : بلورة مفهوم عن المجتمع حيث مركز الحقيقة المغمورة التي تخفي حمولات اجتماعية ونفسية تتعلق بالذات والآخر وأخرى أخلاقية تعتبر بمثابة معايير ضرورية لتحليل الأزمة ، ربما تكون بداية هذا الحكم منذ المراحل التأسيسية الأولى للمدرسة كاتجاه نقدي هذا على الرغم من مجهودات هوركهايمر في إدراج العلوم الاجتماعية متعددة الاختصاصات *La science sociale interdisciplinaire* في حل الأزمة إلا أنه أغفل قضايا مهمة في الفحص السوسيولوجي النقدي للواقع الاجتماعي المؤسس على الصراع الدائم السوسيوثقافي والتواصل المشوه بين الأطياف بعيدا عن التجربة المحددة وفقا لمسار الخلفية الاقتصادية المتعلقة بالعلاقات بين جماعات الانتاج <sup>3</sup> .

لا يختلف المسار النقدي لأدورنو في ملامحه العامة عن الخطية السلبية لفلاسفة المركز ( هوركهايمر ماركيز ) كونه تجاهل المجال الاجتماعي كمركز للحقيقة التي رغم أنه ساهم في التأسيس لها استطيعا إلا أنه وفي مسار التأسيس ركز مجهوده النقدي على تشريح الهيمنة والتسلط مما جعل الحرية كغاية رئيسة للنقد تنفلت من مجال اهتماماته التي تركزت

<sup>1</sup> - Honneth Axel , Un Monde de déchirements : Théorie critique, psychanalyse, sociologie , trad. : Pierre Rusch et Olivier Voirol – Ed : La Découverte, Paris , 2013 , P119

<sup>2</sup> - ibid. – Et Voir aussi : Honneth Axel , Critique du Pouvoir : Michel Foucault et l'école de Francfort , élaborations d'une théorie critique de le société , trd : Marianne Dautrey et Olivier Voirol , Ed : La Découverte , Paris , 2016 , P45 « Horkheimer ne se préoccupe pas de fournir une fondation conceptuelle à la Sociologie ; il reste étranger aux Projets de théorie de l'action dans l'lesquels Max wiber , d'un Côté , George Herbert Mead , de l'autre .... »

<sup>3</sup> - Honneth Axel , Un Monde de déchirements , P119

على سلب التاريخ بدل الاهتمام بالواقع الاجتماعي ، وهنا يشير هونيث إلى الإنتاج الفكري الذي اشترك فيه مع هوركهايمر ( جدل العقل La Dialectique de la raison ) الذي يعتبره اشتراكا في التوافق حول محاولة اتخاذ تدابير تتعلق بالتجربة التاريخية لكارثة الاشتراكية الوطنية تحت شكل فلسفة سلبية للتاريخ une philosophie négative de l'histoire<sup>1</sup>. وهنا يمكن القول أن أدورنو - حسب أكسل هونيث " .. بقي أدورنو طيلة مسيرته مرتبطاً بقوة بمفهوم معين لسيطرة الطبيعة la domination de la nature التي استسلم لها ، في تحليله لأساليب تكامل المجتمعات الرأسمالية المتقدمة ، مما أوقعه في اختزالية نظرية تهمل مستوى الأنشطة الثقافية للجماعات الاجتماعية un réductionnisme théorique négligeant le niveau des activités culturelles des groupes sociaux ، وببساطة شديدة فضاء الفعل / الحراك الاجتماعي la sphère de l'action sociale en général ، تتم إحالته فقط إلى قطبين هما الفرد والتنظيم ..."<sup>2</sup> ضمن هذه الثنائية لم يتمكن أدورنو من إعطاء المجال الاجتماعي كحقل للتناقضات حقه من التحليل باعتبار هذه التناقضات تضر حقيقتة تظهر من خلال الصراع المسكوت عنه .

عند مراجعة النقدية الكلاسيكية تتضح حقيقة العلاقة بين النظرية النقدية و منظومة الأخلاق التي تخضع لتحديد تاريخي مما يجعل النظرية عاجزة عن توضيح المعايير الأخلاقية التي تحتكم إليها في النقد والمساءلة وبالتالي العجز عن استنتاج الأشكال الأخلاقية الاجتماعية ذات التأثير الفعال Les formes de moralité empiriquement efficaces ، وهذا ما طرح فكرة أن هناك دائما شرط أخلاقي Une Exigence morale

<sup>1</sup> - ibid - P 167 : "La Dialectique de la raison , écrite à quatre Mains Par Adorno et Horkheimer au début des années 1940 , correspond à la tentative de Prendre acte de l'expérience historique de la catastrophe de national-socialisme sous la forme d'une philosophie négative de l'histoire ... "

<sup>2</sup> Honneth Axel , Critique du Pouvoir : Michel Foucault et l'école de Francfort , élaborations d'une théorie critique de le société , trd : Marianne Dautrey et Olivier Voirol , Ed : La Découverte , Paris , 2016 , P117

هو الذي يوجه الحراك الاجتماعي الذي يتمظهر في الصراع الطبقي كتجلي للواقع التاريخي

1

يقدم هونيث تحليلا نقديا يربط فيه تحولات النقدية الكلاسيكية بإخفاق الماركسية التي فشلت آمالها المعلقة على الثورة وهذا ما شكل منعطفا حاسما في مسار المدرسة التي أغفلت التأسيس المعياري ومهمة إرساء دعائم منظومة أخلاقية وفق شروط تاريخية محددة سلفا ، هذا الفراغ الأخلاقي الذي يرجعه هونيث إلى الانهزام بالحراك البروليتاري السياسي الذي كان محور اشتغال التنظير الفلسفي لمعظم فلاسفة الجيل الأول من أدورنو إلى ماركيز أين بقي هذا الحراك يفسر كحدث تاريخي يتأسس على هاجس اندماج البروليتاريا في الثورة الصناعية الرأسمالية وبالتالي تم اهمال الشق الإيتيقي ، رغم اهتمام أدورنو بالانعطاف الاستطقي كمسار لصناعة الحقيقة وبدل نضالي عن الثقافة الاستهلاكية واعتباره العمل الفني ( الموسيقى تحديدا ) ك مجال للتحديد التاريخي للإحكام الاستطقية والخلص من العالم البربري المتحكم فيه من طرف الكل monde totalement administré ، وعودة ماركيز إلى البحث في ثنايا الارث الفرويدي محاولا استعادة اليوتوبيا الثورية من خلال البحث في مفهوم الرغبة عن الدوافع التي توصل الفعل الحر في مخزون الإيروس الذي يرفضه المجتمع ، و مفاهيم المجتمع ذو البعد الواحد Société Unidimensionnelle والعالم المُدار كليا أو الخاضع كليا للإدارة Le monde totalement administré و الانسان ذو البعد الواحد و غيرها ، و في كلا الطرحين ستظهر الضرورة المعيارية ، حينئذ بعيدة عن كل تحليل لنزاعات المجتمع الحالي و ما يترتب عنها من تداعيات أخلاقية ، حيث كان الهاجس يشبه محاولة مماثلة أو استيعاب Assimilation التجربة الرأسمالية في إطارها المؤسساتي وطابعها الشمولي نظرا للخوف من المخاطرة بالمنظومة الأخلاقية في بنية اجتماعية كانا يُعتقد أنها خاضعة كليا للهيمنة الرأسمالية ، وهذا ما جعل كلا من أدورنو وماركيز - حسب

<sup>1</sup> - Honneth Axel , La Société du mépris , ver une nouvelle théorie critique , trad. : Olivier Voirol et Pierre Rusch - Ed : La Découverte , paris , 2006 , P 203

هونيث - يعجزان عن اقحام النقد في البنية الاجتماعية المؤسسة على الصراع بشكل يجعلها أخلاقية حيث لم ترتبط النظرية الاجتماعية الموسومة نقدية بالإيتيقا العملية التي يفترض أن تكون إجرائية وبالتالي " لم يتمكن لا أدورنو ولا ماركيز من تحقيق الربط بين الملامح المعيارية لنقدهم الاجتماعي مع الأخلاقية العملية الإجرائية Ni Adorno ni Marcuse ne rattachent les perspectives normatives de leur critique sociale à une "moralité empiriquement opérante"<sup>1</sup>

نحت مفاهيم الإنسان ذو البعد الواحد ومفاهيم أخرى مركزية ، الوعي الأخلاقي و الهيمنة الطبقيّة ، و حتى النضال الاستطقي وغيرها ... تعتبر محاولات نظرية لا ترقى إلى درجة الانخراط الأخلاقي في النزاع / الصراع المتجذر في هياكل المجتمع أي هناك عجز عن أخلة النزاع أو ملامسة الصراع الاجتماعي أخلاقيا وهنا يصبح النقد الاجتماعي خال من أي ملح أخلاقي عملي أو امتدادات إيتيقية ، وهذا ما جعل نظريات النقد الاجتماعي بعيدة عن مقولة الاعتراف الذي يرتبط بالنزاع / الصراع .

يعود هونيث لنقدية جيل التواصل و تحديدا أستاذة هابرماس الذي حاول إعادة هيكلة المادية التاريخية la Reconstruction habermassienne du matérialisme historique من خلال بناء نظرية نقدية للمجتمع تعنى بالتطور السوسيوثقافي الذي يفتح على دينامية العقلنة ومساراتها التي تنتشر إلى ما يختص بالعقلنة الأخلاقية العملية Pratico-moral والآخر يختص بالتقني / الآداتي Technico-instrumental وضمن هذه الثنائية من الدينامية ، هناك دوما محاولة تاريخية تسعى لتغليب الشق الأخلاقي الذي يحاول تشكيل وعي أخلاقي يندرج ضمن مسار إعادة إنتاج النوع في حد ذاته وهو ما يمكن أن يضمن ديمومة العقلانية الأخلاقية وملازمتها للنزاعات الهيكلية الاجتماعية ، مما يعني أن الملح الأخلاقي هنا أصبح له أهمية تاريخية كونه ملازم لحركية النزاعات الاجتماعية وهي فكرة نجد لها حضورا عند هيجل ويستثمرها هابرماس كخلفية نظرية في محاولة منه لإعطاء

<sup>1</sup> Ibid – p 204

ملاحم معيارية للوظيفة التاريخية في ارتباطاتها بالمشهد السوسولوجي وإمكانات النشاط المعيارى les potentiels d'action normatifs للمجتمع الرأسمالي المتأخر الذي أصبح من الضروري تحليل قدرته المعيارية على التحول الاجتماعى l'aptitude normative à la transformation sociale ضمن مسارات المعرفة وهذا بتحديد المضامين المعرفية ذات الطابع العملي الأخلاقى .

ولهذا انصب اهتمامه على الاكتساب / التعليم المعيارى كخط محوري ضمن نظرية المجتمع التى أصبحت تطمح إلى المطالبة بالمرود المعيارى للأخلاق العالمية البورجوازية ضمن الفضاء السوسيو اقتصادى ، ومنه إلى محاولة تأسيس إيتيقا تواصلية ، وبهذا تتغير النظرة ليصبح النقد الأخلاقى العملى لا يحتكم إلى الهيمنة الطبقيّة والقهر الاجتماعى / الاقتصادى كشروط مؤسسة ، بقدر ما يعود إلى ضرورة الإحساس بمقتضيات العدالة التى رفضها المجتمع وينبغى أن يستجيب لها ، وهنا يحضر الأنموذج المعرفى كضرورة تنتظم وفقه مسارات البناء الاجتماعى التى تتأسس حسب هابرماس مثل سابقه على أولوية استمرار النظام الاجتماعى فى المجتمع الرأسمالى المتأخر ، على الرغم من محاولة الالتفات إلى البروليتاريا المضطهدة ماديا إلا أن تحسين الوضع المادى لا يمثل تعويضا معياريا لهذه الفئة التى غابت عنها العدالة كمفهوم إجرائى يتصل بالجانب التقديرى / الأخلاقى ، لأن قيمة العدل فى الحقيقة واقعا وإجراء إنما توجد فى الفئة التى تحوز الامتيازات المادية ، وأصبحت تقول بمجتمع خال من الهيمنة وتعتبر التحول المادى للطبقة المحرومة تحولا أخلاقيا ، فى حين أن واقع الأمر يعكس فراغا معيارا وسط لا يمكن تعويضه بالتحول المادى وتحسين الأوضاع ، لذلك كان اهتمام هابرماس بالمجتمع والتأسيس الأخلاقى فى إطار مثلث السوسولوجى ، النفسى ، المعرفى ، فى محاولة لتشكيل نظرية سوسيو سيكولوجية للأزمة une Théorie socio-psychologique de la Crise وتحليلها وفقا للشروط الاجتماعية المحيطة بها من أجل تأسيس منظومة أخلاقية إمبريقية فعالة Une Moralité

empiriquement efficace، إلا أن نظرية الأزمة - حسب أكسل هونيث - وشروطها الاجتماعية الموجهة للتأسيس الأخلاقي العملي فقدت كل ارتباط بنظرية الصراع الطبقي<sup>1</sup>. السؤال المطروح هنا يتعلق بمدى قدرة التحليل السوسيولوجي الكلي للنشاط الاجتماعي بوصفه نظرية تمكن هذا التحليل من الانخراط في المعاملة النقدية المعيارية، نجد هنا أن محاولة هابرماس في ربط نظرية المجتمع بالعلم تميزت بدقة تجريدية مما جعلها بعيدة عن النزاعات العملية المعيارية المعاصرة لها، ولم تتمكن من فك تعقيدات أشكال المنظومة الأخلاقية الفاعلة من الناحية التجريبية.

من جهة أخرى هناك نوع من الخضوع لمعطيات المجال السياسي كون نظرية المجتمع عند هابرماس لم تنفلت من التبعية للسياسة حيث أهملت كل أشكال النقد الاجتماعي غير المعترف به داخل الفضاء السياسي السائد، وهذا ما يعني عدم الاعتراف بالمختلف النقدي الذي يعتبر غريبا عن الفضاء السياسي وهذا ما أدى إلى غياب هذا النوع من النقد ضمن نظرية المجتمع التي لم تتمكن من حل أزمة أشكال المنظومة الأخلاقية في ارتباطاتها بالواقع، ومن جهة أخرى هناك عزوف عن الاقتراب من نطاقات النزاع الاجتماعي الحبل بالتداعيات الأخلاقية، هذا الهروب يظهر في محاولة ابعاد التحديدات المفهومية والتعريفات الخاصة بمجالات الصراع من نظرية الصراع الطبقي في الرأسمالية، حيث هناك نوع من التجاهل لأشكال التعبيرات وشروط تشكل التصورات الأخلاقية عند بعض الطبقات، ومن المعلوم أن صيغ الاحتجاج التي تظهر في أشكال التعبير عن مشاعر الظلم واللاعدل تتأسس على مدى فاعلية المراقبة الاجتماعية L'efficacité du contrôle sociale، وهنا يرجح أكسل هونيث أن هناك حقل مهم من النزاعات العملية الأخلاقية un champ de conflits pratico-moraux يبقى مغمورا / مختفيا خلف الاندماج الجديد المخادع

<sup>1</sup> - Ibid - P 205



للرأسمالية المتأخرة ، هذا الحقل الذي تنتعش فيه النزاعات الأخلاقية القديمة متخذة أشكالاً جديدة سواء كانت مواجهات موجهة اجتماعياً أو ذات أشكال فردية<sup>1</sup> وهنا يرفع هونيث جملة من التحفظات إزاء النقدية الاجتماعية لأستاذه هابرماس منها : الاضطراب الواقع بين نظرية نقدية اجتماعية تحاول تبني ايتيقا للممارسة الخطابية من جهة والسوسيولوجيا الأخلاقية المرحلة نحو الحقل الإمبريقي ، هذه الثنائية التي قدم لها أكسل هونيث تحليلاً سوسيولوجياً للقدرات المعيارية للنشاط ، يمتد هذا التحليل إلى التاريخ الاجتماعي للطبقات الدنيا و البروليتاريا الصناعية ليصل إلى الثنائية المضمرة المتوترة بين التصورات البرجوازية لقيمة العدالة الاجتماعية في صورتها المؤسسة معيارياً ضمن الثقافة الطلائعية السائدة و المنظومة الأخلاقية الموجودة داخل الطبقات المضطهدة التي تعرف خلا بفعال التحولات السريعة في وضعياتها \*

تواصل نقد النقدية الكلاسيكية في إطار مسعى التأسيس لنقدية جديدة الذي يستهدفه أكسل هونيث وتحديداً عند أستاذه هابرماس الذي يعتبره انفراداً عن الميراث النقدي وتحديداً عن أستاذه أدورنو وحتى هوركهايمر ، كونه افتتح خطأ نقدياً جديداً يفتح على المجال الاجتماعي وحمولاته الإشكالية المتعلقة بالذات والآخر وكيفية إرساء دعائم التواصل كمقولة إيتيقية والارتقاء بالتواصل إلى درجة الفعل وهذا ما يعد مطلباً ملحا في المعيش الاجتماعي ، هذا التحول النقدي الذي يعتبر بمثابة ثورة نقدية في تاريخ العلاقات الإنسانية ، ضد كل الهويات الخصوصية كونها تقوم على فاعلية نقدية تتجه نحو كل ما هو تقليدي ، موضوعاتي ، دوغمائي (مثل الماركسية وغيرها ) أملاً في استرجاع الحلقة التواصلية الأصلية التي كانت موجودة بين : الفكر والوجود / العمل والنظر ، المنفعة والحقيقة ،

<sup>1</sup> - Ibid. , p 206

\* - حيث يرى هونيث أن الاحتجاجات الأخلاقية تتضمن جملة من الأحكام القيمة التي لم تصل بعد إلى درجة الصلابة وهي موجودة على شكل مؤهلات أخلاقية تجعل الاحتجاجات مشفرة ثقافياً culturellement codées ، هذه الأحكام التي كان على هابرماس أن يمارس معها ما يسمى بالإنكار الأخلاقي الصامت réprobation morale ، لأن التحليل يظهر نوعاً من التوتر بين محاولات كتابة تاريخ الطبقات الدنيا والبروليتاريا الصناعية الذي هو في الحقيقة صراع بين تصورات العدالة الاجتماعية المؤسسة معيارياً في أوساط النخبة وهذا من طبيعة أيديولوجية محضنة ، والمنظومة الأخلاقية للطبقات المضطهدة التي تعرف تغيراً من وضعية لأخرى وهذا من طبيعة سياسية أو دينية أو حقوقية (حقوق الإنسان أو سيادة الشعب، دعه يعمل، حق الملكية المقدس، الوطنية، الاشتراكية وحتى صيغ التبريرات المختلفة للاعتقاد هناك إن نظامين متفاوتين للقيمة هما سبب الاحتجاجات الاجتماعية ، يمكن العودة إلى : Axel Honneth – La Société Du Mépris – pp 207 /208



الذات والآخر ، هذا المسار الذي يعد وفاء للخط الفلسفي النبيل القائم على مواجهة كل أشكال الاحتواء ، والأهم من هذا كله هو الخلفية الاجتماعية المؤسسة للمشروع حيث يؤمن هابرماس أن التواصل بين الذات والآخر ليس علاقة بشرية فقط بل هو علاقة اجتماعية تتعلق بالإنسان وتجاذباته الاجتماعية والعلاقات التي تنتج عن هذه الاجتماعية كصورة من صور الالتقاء البشري ، وهذا ما يجعله يتجاوز البديهية والحاجة الطبيعيتين إلى مرتبة الضرورة الاجتماعية والإلزام الثقافي ، حيث تتخرط فيه كل ذات قادرة على الكلام والفعل وهذا ما يجعل الإنية تتحقق على مرآة الغيرية كغاية أولى يمكن أن تتفتح على آفاق إنسانية كبرى للعلاقات البيئذاتية ، التفكير في أسس نظرية الفعل التواصلية ليس مشروعاً محدود المجال والغايات بل يعد حلاً لاستكمال مشروع الحداثة الناقص وإنقاذ الإنسانية وإعادة تكوين ثقافتها على نحو نقدي تواصلية يهتم بالمعيش واليومي بما هو إشكال ، باعتبار الإنسان يحوز القدرة على إعادة تشكيل ذاته وفقاً لمعيشه السوسيوثقافي : " ...ذلك أن النوع البشري يستطيع أن يعيد إنتاج ذاته في نمط حياته الثقافي الاجتماعي بامتياز فقط عبر الفكرة غير الطبيعية للحقيقة بمعنى الإمكانية المعترف بها للفهم الكلي ضد كل ما هو فعلي تلك هي حقيقة الطبيعة وذلك ما نحاول إدراكه ، ولأن الخطاب التجريبي ممكن فقط في إطار معايير الخطاب العقلي فإن التناقض بين جماعة تواصل واقعية وبين جماعة مضافة عليها المثالية .... ليس مترسماً في المحاجة وإنما في براكسيس الحياة للمنظومات الاجتماعية ربما يمكن بهذا الشكل تجديد النظرية الكانطية عن حقيقة العقل " ...<sup>1</sup> .

إن اهتمام هابرماس بالعقلانية التواصلية كبديل يحقق الفعل التواصلية وآفاقه الإنسانية - يعتبر حسب أكسل هونيث - انخراطاً جدياً في الواقع الاجتماعي حاول هابرماس من خلاله استرجاع العلاقة المغيبة بين التنظير والبراكسيس ، وهذا ما ميز هابرماس عن فلاسفة التشاؤم النقدي كونه يقدم فلسفة في الفعل التواصلية ترسم آفاقاً للمعيش الإنساني المتحرر

<sup>1</sup> - هابرماس يورغن، المعرفة والمصلحة ، ترجمة : حسن صقر ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا ، ط 1 ، 2001، ص 395 .

من مقولات الواقع السوداوي وحتى مقولات النقد السابقة ، هذه المحاولة التي تعد طفرة نقدية متميزة في المسار النقدي لمدرسة فرانكفورت ، وتعد كذلك مقدمات نظرية للنقد الاجتماعي الذي سيمارسه لاحقا أكسل هونيث الذي يعترف بأهمية ما قدمه أستاذه هابرماس كونه قام بتشريح الحداثة والإشارة إلى أعطابها من الزاوية الاجتماعية وهذا ما مكن من الوقوف على الباثولوجيا الاجتماعية التي تمثل حقيقة الحداثة وهنا يفتح الباب أمام خط فلسفي جديد يعنى بالنقد الفلسفي للاجتماعي وسمي لاحقا بـ الفلسفة الاجتماعية ، كما أن مشروع الفعل التواصلية يمثل في حد ذاته تواصلا مع الإرث النقدي الألماني الذي استثمره هابرماس وسواء كان هذا الاعتماد استثنافا أو نقدا ، فما هو جدير بالإشارة هنا أن هابرماس يفتح على مشارب نقدية متعددة .

يستثمر هونيث التمهيد الهابرماسي حول العلاقة بين الذات والآخر في إطار نظرية التواصل اللغوي محاولا تطوير هذا التواصل عبر حركة عبور إلى آفاق ما بعد التواصل كحتمية يراها ملحة ، وكأن أكسل هونيث يريد أن يقول ماذا بعد التواصل ؟ هل هو الغاية التي تلامس أمراض المجتمع تعرية وعلاجا ؟ بالطبع لا يمكن لهذا يعد العبور ضرورة ملحة هذا العبور الذي تصوره هونيث لا يعني الاستئناف بقدر ما يمثل رسما لمسار جديد هو تأسيس لنظرية نقدية جديدة لطبيعة العلاقة بين الذات والآخر في الحياة الاجتماعية المركبة التي تتأسس على بنيات باثولوجية والاعتراف الذي ينبغي أن يكون متبادلا بينهما<sup>1</sup> ، ولهذا كانت هناك تحفظات عديدة حول مشروع هابرماس ومسار رحلته للبحث في الحقيقة أهمها النزعة التصويرية التي غبت على التواصل كمقولة لم تخرج من المنغلق اللغوي كمسار لازمته منذ تشكيلاتها إلى آفاقها التي كانت محدودة كونها كانت تركز على التواصل كبراديغم للحقيقة.

إن اعتماد التواصل بين الذوات كبراديغم مركزي أوقع هابرماس في نوع من اليوتوبيا الحاملة التي جعلت المشروع يغفل البراكسيس الذي كان يشيد به وتحديدا الإنتاج كمظهر اجتماعي

<sup>1</sup> - Honneth Axel – La société du mépris : ver une nouvelle théorie critique , Op.cit. , P 196

فاعل يتصل بكل أشكال الصراع كحقيقة تؤكد أن التذوات L'intersubjectivité المنشود الذي يوجد في التواصل الصوري Communication Formelle لها برماس إنما يخفي حقيقة مفادها أن الذوات تتصارع في براديجم الانتاج كحقل للفعل الذي يخفي صراع اجتماعيا هذا الصراع بين الذوات يعتبر مؤسسا فاعلا للواقع الاجتماعي<sup>1</sup> ، وهنا يكون هابرماس جانب الحقيقة ولم يلامسها لأنه لم يهتم بتفاصيل الوضع الاجتماعي المؤسسة على الظلم واللاعدل Injustice الذي يتجلى في صور النزاعات بقدر اهتمامه بالإجماع / التوافق كغائية لهذا التواصل الذي أصبح في الأخير نوعا من اليوتوبيا التي تستشرف تطلعات إيتيقية تحاول بلوغها دون الوقوف على نقاط حساسة داخل البنية الاجتماعية ومظاهرها الباثولوجية التي تظهر من خلال الصراع الأخلاقي ، كل هذا بقي بعيدا عن كونية هابرماس التي سارت في خطية الاستشرف التي تروم التوافق الكوني دون اختراق أو ملامسة واقع الصراع الاجتماعي كحقيقة قائمة ، وهكذا ساهم مسار المنغلق اللغوي في تعطيل الانفتاح السوسولوجي وهو ما جعل تواصلية هابرماس النقدية تصل نوع من التعطيل الأنطولوجي حيث يخرج النقد عن مساره ويصبح بعيدا عن الانخراط الجدي في الكل الاجتماعي ( التجارب الاجتماعية ) وهنا تتسع فيه المسافة بين التنظير والممارسة .

شكل آخر من أشكال التأثير السلبي للمنغلق اللغوي في نظرية التواصل عند هابرماس يظهر من خلال تأثير الممارسة اللغوية التي يتجذر فيها العقل التواصلية الموجه نحو التفاهم حيث تقوم الفلسفة بالتنسيق مع العلوم الاجتماعية من أجل تأسيس عقلانية تواصلية ، إلا أن المشكلة تكمن في الاختزالية Réductionnisme التي مارسها هابرماس لما حصر دلالات وحمولات التواصل بين الذوات في التواصل اللغوي فقط ، وهو ما أدى إلى تغييب الأبعاد الأخرى السوسولوجية والثقافية وحتى النفسية ، حيث لا يمكن للهوية الإنسانية والهوية الاجتماعية تحديدا أن تختزل في اللغة وحدها ، كما لا يمكن إقصاء الرمز كحامل للفكر

<sup>1</sup> - Ibid , P 159

وكهبة ( عطية ) للمعنى من التعبير كونه يفوق اللغة في كثير من الأحيان من حيث المخزون الدلالي والعلاماتي ساء في الحقل الهيرمينوطيقي أو التواصلية باعتبار هابرماس يجمعهما في الهيرمينوطيقا النقدية ، إلا أنه لم يول الأهمية اللازمة للبنية الرمزية التي تحيلنا إلى مفهوم مركزي مهم غائب هو الجسد La chère اللحم أو أسطقس الكينونة بتعبير ميرلوبونتي الذي يراه أبعد من ضيق التحديد الفيزيائي باعتباره <sup>1</sup> Facticité أو لامرئية الذات ، وهنا نجد عند ميرلوبونتي تصورا مخالفا لعلاقة الذات المفكرة بالعالم عندما يرى أن الذات المفكرة هي التي تسعى في ضياع بدهاة العالم باعتبار الفلسفة ليست وضع العالم والأشياء موضع شك باسم الكلمات ، ولاتتعلق بما هو منطوق / مقول لأن الكلام لا يدور فقط حول ما نرى ونعرف وإنما ينبغي كذلك أن يكون حول ما لا نرى وما لا نعرف، ومن هنا كانت اللغة في حد ذاتها كينونة وعالما ، ولا يمكن اختزال الفلسفة في التحليل اللساني ، إذن الفلسفة اليوم - حسب ميرلوبونتي - مطالبة بالبحث عن بديل لغوي للعالم المرئي / الذي نراه <sup>2</sup> ، بالعودة إلى مسألة أهمية الجسد كمحور غائب التصور البيئذاتي عند هابرماس نجد أكسل هونيث يستدعيه كمنظور للحقيقة والاعتراف مستثمرا ميرلوبونتي والتصورات الفلسفية الفرنسية التي اهتمت بالجسد على غرار سارتر ، جاك لاكان ، ميشال فوكو ، بيار بورديو وحتى هنري لوفافر ، هؤلاء الفلاسفة الذين ينحدرون من مشارب مختلفة ومسارات تبدوا متباينة إلا أن هونيث يجمعهم تحت مسمى رواد الفلسفة الاجتماعية والسياسية إضافة إلى الفكر الاجتماعي لروسو الذي تناول فكرة الصراع في المجتمع <sup>3</sup> ، من نقد هابرماس واستثمار ميرلوبونتي وفكرة الجسد الموجودة عند فلاسفة فرنسيين اهتموا بالرمز والجسد من جهات مختلفة ومتباينة يكشف عن خيط ناظم يقود أكسل هونيث إلى استنتاج مهم هو أن فلسفة الاعتراف ذات التداول الفرنسي انبثقت من فلسفة الجسد والرمز من التعبير عن الصراع الاجتماعي وأمراض المجتمع باعتباره الضحية الأولى المعنية بالصراع.

<sup>1</sup> - ميرلوبونتي موريس ، المرئي واللامرئي ، ترجمة : عبد العزيز العيادي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت / لبنان ، 2008 - ص 225

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 54 ، وكذا من ص 170 الى 178

<sup>3</sup> - Honneth Axel , La Société du Mépris , P 163

يمكن الإشارة هنا إلى تحليلات بيار بورديو للمناخ الثقافي للطبقات المضطهدة توضح أن الأفراد عاجزون عن تشكيل قناعاتهم المعيارية. حيث تستفيد الطبقات الاجتماعية المقحمة *impliquées* في ممارسة السلطة السياسية و الاقتصادية من فرص تكوين عالية التأهيل، مما يمكنها من احتكار تملك التقاليد الثقافية ، وبالتالي التمكن من الآليات الرمزية لقراءة التقليد الأخلاقي الذي يناسب معايير النشاط الخاصة بهم في نظام قيمي محدد، وفي الوقت ذاته نجد الوسط الثقافي للطبقة المهيمنة يمنح مكافأة اجتماعية للتمثيل الأكثر تعقيدا و الأكثر تجريدا للقناعات المعيارية، في غياب القيام بفحص أو معاينة إلى أي مدى يكون للصور الايقية للذات القدرة على توجيه النشاط/المعاملة. في حين لا توجد هذه القدرة في الوسط الثقافي للطبقة المضطهدة أين تعجز الذوات عن تشكيل قناعات ذاتية اخلاقية ، بل بالعكس فإن المسارات المؤسساتية والمدرسية تمنعهم من الانتظار *mettre en perspective* أو إعطاء اللفظية اللغوية *Verbaliser* لمعايير النشاط/المعاملة الخاصة بهم هذا ما تؤكد بصفة غير مباشرة الدراسات التجريبية ، التي تُظهر بأن أفراد الطبقة العاملة يتحلون في ردود أفعالهم بنضج اتقي (أخلاقي) حقيقي وبمعنى ثابت للمعايير في معالجة المسائل الأخلاقية الخاصة ببيئتهم، غير أنهم يظلون يعتصمون داخل قوالب معيارية حالما يكون السؤال متعلقا بالمبادئ الأخلاقية الكفيلة ببناء نظام اجتماعي . يمكن اعتبار هذا محاولة لتحديد الخطوط الرئيسة لشروط صياغة منظومة أخلاقية داخل الطبقات المحرومة حيث يمكن أن يتجه هذا المسعى إلى تحديد الشروط التي تمكن من خلق نظام قيمي يتضمن معايير أخلاقية تمثل الوجه الإيجابي وتمكن الجميع من الاحتكام إلى النظام . يعزى التفكير في تأسيس هذا النظام إلى الأوضاع الصامتة التي يعيشها المجتمع والتي تعتبر بمثابة شروط أو مقتضيات لهذا التوجه المعياري ، حيث تظهر هذه المقتضيات من خلال الأشكال التي يتجلى فيها الشعور بالظلم وتجلياته التي تظهر في ممارسات مختلفة.

إلا أن هذه المقاربة تضرر عدة صعوبات تتعلق بإمكانية التوافق بين الممارسة والتظهير حيث تطرح المشكلة على مستوى المنظومة الأخلاقية التي هي ضمنية بالشكل الذي يجعلها عصية عن كل دراسة أو مقارنة تحاول اختبار القدرة النمطية للجماعات الاجتماعية وفقا للتمثيلات الجماعية لمختلف القيم الانسانية ومنها العدالة و كذا لمختلف أشكال الوعي الأخلاقي ، وباعتبار هذه الملامح تمثل ارهاصات أخلاقية تقدم تصورات محدودة عن القيم التي تبني المنظومة الأخلاقية داخل الكل الاجتماعي الذي يضم أشكالا متنوعة من الشعور بالظلم ، هنا يصبح من الصعب قراءة المنظومة الأخلاقية الداخلية الخاصة بالشعور بالظلم لأن منطلقات القراءة تبين انعدام الاعتراف بتفاصيل الوضعية الاجتماعية ، وسواء كان هذا انعداما للاعتراف أو إنكارا أخلاقيا لحالات الظلم المتخفية فإنه في جميع الحالات يصبح بنية معيارية صنعها الكل الاجتماعي بتلويناته المختلفة ، وفي هذه الحال لا يمكن لهذه المعايير التي تتبنى الإنكار الأخلاقي للأحداث و للمسارات الاجتماعية أن تتجح في قراءة منظومة الظلم المتخفي إلا بطريقة غير مباشرة ، تقدم لنا التجربة أن كثيرا من الممارسات الاجتماعية تبدوا بريئة في سطحياتها ومجردة من كل التوجهات العملية والمعيارية ، إلا أنها تضرر أشكالا مختلفة من النوايا التي تمارس تأثيرات خفية تظهرها أشكال مختلفة من التعبير عن الشعور بالظلم .

### الحاجة الإيتيقية للاعتراف :

مبدئيا هناك أمراض اجتماعية تظهر في صورة مشكلات الصراع الاجتماعي ، حالات من الاحتقار متعدد الأشكال تختلف صيغها وصورها ولكنها تتمحور حول الهوية ، احتقار يمس الهوية فردية كانت أو جماعية إلا أن الأثر الأكثر تأثيرا وقربا من الذات هو ما يلامس الهوية الفردية / الشخصية التي تتأثر بشكل بالغ عندما يبلغ الاحتقار الاجتماعي درجة الجرح فتصبح الهوية الشخصية المجروحة أخلاقيا خلفية نضالية للذات باعتبارها هوية فردية وللهوية الجماعية أيضا ، عندما يتعلق الأمر بالهوية تنتعش الرغبة في التمرد لدى الطرف

المضطهد ، هذا التمرد الذي هو في الحقيقة رغبة في الاعتراف يمكن أن يتحول إلى عنف خالص ويمكن أن يتخذ دلالات سياسية<sup>1</sup> ، هناك إذن اقتران بين رغبتين : رغبة في التمرد يمكن أن تصل إلى العنف الذي يصبح مظهرا لاحقا ، ورغبة في الاعتراف ، ولكن هل يعد هذا الاقتران مشروع أخلاقيا ؟ ، هل تعد الرغبة في الاعتراف كحاجة لها ما يبررها أخلاقيا ؟ وهل يعد مطلب الاعتراف دوما مطلبا أخلاقيا خاصة في شقه الجمعي / الجماعي ؟

تساؤلات تجعلنا أمام واقع يقدم تاريخ العلاقات الإنسانية جوانب سوداودية منه ، عندما يتحول الاعتراف كمنقولة إيتيقية إلى الجانب السلبي ليصبح حالة باثولوجية ، وهذا ما يؤكد فرضية العلاقة المتوترة الجرح الأخلاقي الناتج عن الاضطهاد والاحتقار الاجتماعي من جهة والرغبة في الاعتراف التي تبلغ مرتبة الشره / أو الحاجة التي لا تعترف بالحدود من حيث درجة الإشباع ، وهنا يتحول الاعتراف إلى حالة باثولوجية ( باثولوجيا الاعتراف ) ولعل تاريخ واقع العلاقات الإنسانية في مراحلها يقدم لنا نزعات التفوق الثقافي ، ونحل التطرف الديني ، والنزعات الشوفينية Tendances chauvinistes المفرطة في وطنيتها كل هذه التلويحات تتبع من المسارات الجمعية التي تتبنى الاعتراف أو يمكن تسميتها بالذات الجمعية التي غالبا ما تكون حاجتها للاعتراف تتجاوز كل حدود الاقتناع والاكتماء ، وهذا ما عد أيضا خلفيات فكرية لحركات العنف في مختلف تجلياتها وعناوينها التي عرفت انحرافات خطيرة جعلتها بعيدة عن المسار القيمي للاعتراف وفي الوقت نفسه تعبيرا عن رغبة جمعية في الاعتراف غير الأخلاقي / غير السوي .

غالبا ما يعتبر الصراع الاجتماعي في مختلف تجلياته وأنماطه نزاعا من أجل ... افتكاك شيء ما ، إلا أنه في جوهره صراع معياري مهما تعددت صورته ، حتى الصراع من أجل الثروة أو إعادة توزيع المقدرات رغم أنه يتخذ المجتمع حقلًا له والمساواة أو أي شكل توزيعي

<sup>1</sup> - Renault Emmanuel , Mépris Social, Ethique Et Politique de la reconnaissance , Ed : Passant, Paris , 2000 , P 84

غاية له ، إلا أن ما يفهم في سطحه كغربة اقتصادية مادية إنما هو شكل آداتي فقط يخفي وراءه جوهرًا معياريًا يتأسس على الصراع من أجل الاعتراف بـ حق ما .

والحديث عن الصراع والافتكاك يقودنا إلى المجتمع كحقل لهذا الصراع، نتساءل أولاً هل يحدث الصراع في مجتمع تتحقق فيه استقلالية الذات باعتبارها حقًا طبيعيًا لامشروط؟ إن النظر إلى المجتمع كحقل يبين أشكالًا مختلفة من علاقات الهيمنة التي تظهر انعدام العدالة وانتهاك حقوق الذات في الاستقلالية والاستقرار الاجتماعي والمادي / الاقتصادي وحتى الهيمنة الثقافية كنوع من السلطة التي تؤسس للحقيقة وفق ما هو سائد ، وهنا تصبح الذات تخضع لشروط المجتمع التي تقمع حريتهم وتهين كرامتهم وتبدد أحلامهم ، هناك إذن انتهاك لخصوصية الذات التي لا يمكن أن تتحقق لأن شروط التحقق منتهكة وهذا ما يعرف بحرية الذات التي كانت مقولة مركزية ملازمة لنقدية فرانكفورت في معظم مراحلها ، حيث كان هناك حديث عن الفرد في علاقاته الاجتماعية بوصفه كائنًا دومًا في حاجة إلى ... وباعتباره كائنًا محتاجًا دومًا فهو دومًا موجود في سياقاته الاجتماعية ، الثقافية ، والتاريخية كون هذه السياقات هي التي تحدد غاياته التي يختارها داخل المجتمع ، إلا أن الحياة في المجتمع تقوم على حقيقة مغايرة غير التي حددتها الفلسفة نظريًا ، ولهذا يعد تأسيس الفلسفة الاجتماعية مرهونًا بالنظر إلى اليومي الاجتماعي من منظرو مغاير ، حيث ينبغي فهم " .. الحياة داخل المجتمع كعلاقة تتأسس على الصراع من أجل الوجود La Vie en société

1 " ..Comme Une relation Fondée Sur La Lutte pour l'existence

هناك إذن حاجة إيتيقية ملحة للاعتراف تظهر في مخارج ومسارات مختلفة سواء كانت في المجتمعات التي تعرف تعددية ثقافية وهنا تطرح مسألة الهويات ( صراع الهويات ) وهنا يصبح الاعتراف في علاقة مع الهوية بوصفها مطلبًا يتشكل جزئيًا بالاعتراف أو بانعدامه ، حيث كثيرًا ما يأخذ الآخر صورة سيئة عن هويتنا مما يجعل هذه الصورة تنتقل الذات

<sup>1</sup> - Honneth Axel , La Lutte pour la reconnaissance , tr : Pierre Rusch , Ed : CERF , Paris , 2010 , P 13



وتصبح حقيقة راسخة ربما يتم اكتشافها متأخرا ، فقد أظهرت عديد الدراسات أن المرأة في المجتمع البطريركي لديها صورة دونية عن نفسها وعن هويتها ، ويتم اكتشاف هذه الصورة المشوهة عندما تكون هناك محاولات للنضال والتحرر وتتوج هذه المحاولات بالفشل لأن المرأة هنا تعتقد فعلا بأن ما يوجد عند الآخر كأحكام ، هو فعلا الذي يحدد هويتها ، الشيء نفسه يمكن قياسه على الزوج / السود مثلا عندما يرى الزوجي نفسه مشوها بالفعل ، فهذا هو السلاح الناجع للقمع ، وما هو مطلوب من هذا الزوجي هو التخلي عن هذه الهوية المفروضة والهدامة ، هذا هو الشكل السلبي للاعتراف ممثلا في الاعتراف الخاطئ الذي يتضح في كره الذات لذاتها وهويتها ، وهنا يمكن القول أن الاعتراف ليس مسألة صورية / إجرائية وإنما هو قضية إنسانية ، هو على حد تعبير تشارلز تايلور : تعبير حي عن حاجة حيوية إنسانية للذات<sup>1</sup> . مهما كانت منطلقاته جمعية أو فردية أو كانت هذه الحاجة منظورا إليها في ذاتها أو في الكيفية التي تعبر بها عن ذاتها ، ومهما كانت منطلقاته المؤسسة على الرغبة المفضية في حالات كثيرة إلى العنف ، وكذا دلالاته التي غالبا ما تتخذ أبعادا إيديولوجية ظاهرة أو خفية ، وأبعد من هذا نجد رمزية الصراع تظهر أن إثبات الذات في حريتها واستقلاليتها ومن ثم نيل استحقاق الاعتراف ، هذا المسار معركة عنيفة تتوقف على المغامرة بالحياة واقحامها إراديا في احتمال الموت وإذا ما تم استثمار جدلية السيد والعبد الهيجلية في الصراع من أجل نيل الاعتراف بين السيد والعبد يمكن الوصول إلى أن الصراع في أصله هو صراع سياسي بوسائل عنيفة تتخذ شكل الحروب والثورات العنيفة والدموية ، والمشهد نفسه نجده في المجتمع ومظاهر التحقير والإذلال الاجتماعي التي تعد سلبا للاعتراف ، بمعنى الاحتقار الاجتماعي لا يعني فقط السياق الذي أتواجد فيه والذي يمنعني من الاحتفاظ بالثقة والاحترام تجاه ذاتي وتقديرها ، بل الاحتقار يظهر أكثر في وجود شروط اجتماعية تجعل ذاتي مكرهة على العيش في عالم ينفي ما تكونه ذاتي أو ما تروم أن تكونه

<sup>1</sup> - Taylor Charles , Multiculturalisme , différence et démocratie , Trad. : canal Denis –Armand , Ed : Flammarion , paris , 2005 , Pp 41/ 42

، هذا العالم الذي يسعى دوما إلى تحطيم هويتي الشخصية وإهانتها وإذلالها ومحاولة نفيها .... فالاحتقار / الإذلال الاجتماعي غالبا ما يكون أيضا نتيجة لشروط إيديولوجية / مؤسساتية تحول دون تمكني من تمثل هويتي المختلفة التي تصنع وجودي قيمة وجودي " <sup>1</sup> هنا تظهر الحاجة إلى الاعتراف كمطلب ضد الاستلاب الذي يعبر عن أمراض العالم الاجتماعي كعالم مستلب بالمعنى الأنثروبولوجي ، بمعنى أن هذا العالم لا يجد فيه أفراد ما يصنع هوياتهم وقيمة وجودهم وبالتالي هو عالم وجودهم الغريب ، وهنا يعد الاستلاب في حد ذاته هوية مستحيلة للذات ، لأن العالم الاجتماعي المستلب حالة باثولوجية تعد تعبيراً شكلاً من أشكال الاحتقار الاجتماعي المضادة لواقع الحقيقة والهوية باعتباره يقدم : وهم الحقيقة / وهم الهوية ، لأن الهوية دوما تكون مع ... الآخر المختلف هذا الاختلاف الذي يعد بمثابة القدر المحتوم للذات التي هي محكومة دوما بالاختلاف عن الآخر وحتى عن ذاتها رغم أن هذه الذات تميل دوما إلى رؤية ذاتها وفق حقيقتها ، إلا أن هوية الوهم المدفوعة بالاستلاب الذاتي ( الذات لذاتها ) غالبا ما تقدم حقيقة الوهم ، وهنا تظهر الحاجة إلى الآخر باعتبار هذه الذات في حاجة دوما إلى البقاء في دائرة الاختلاف <sup>2</sup> رغم ما يطرحه هذا الاختلاف من تعارض خصوصية المختلف مع مطلب الكونية وسؤال الكرامة الذي يتأسس على فكرة عدم التمييز بين البشر كمقولة مركزية ، من جهة أخرى فإن استدعاء هذا الآخر لا يكون دوما في دائرة التأسيس الأخلاقي المفترض بين الذات حيث هناك انحرافات تؤدي إلى الجرح الأخلاقي الناتج عن تمثل الذات لدور الآخر وكذا علاقة هذه الذات بالآخر التي تتأسس على الصراع ويقود إلى نفي طرف لآخر وفقا لمنطق هيجل يأخذ عالم الاحتقار شكل السيطرة - بمختلف تلويناتها - على الذات من خلال التقليل من قيمتها وتقديم صورة مشوهة عنها ، مقابل براديجم / نموذج مثالي يتم إعلاء قيمته باعتباره المثال الذي ينبغي أن تكونه الذات ، وتكون هذه السيطرة ثقافيا من خلال مراتب الثقافات

<sup>1</sup> - Renault Emmanuel , Mépris Social , op.cit. , P 80

<sup>2</sup> - Ibid. , P 81

وتقسيمها وفق مقاييس عنصرية وهو ما ينتج الاحتقار الثقافي ، كما تكون السيطرة الثقافية اجتماعيا من خلال التراتبية المصطنعة الموجودة في المجتمع والتميز بين أهل القرى والمداشر وأهل المدينة ، وحتى التمييز بين الطبقات وهنا تظهر سيطرة قيم ومعايير وأنماط تفكير معينة ، كلها أشكال من الاحتقار الموجه للذات والهوية ، ربما يمثل نوع من اللااعتراف أو هو نوع من الاعتراف بالدونية ، دونية الذات ودونية الهوية<sup>1</sup> ، هذا السعي في طمس معالم الهوية هو في الوقت نفسه محاولة للتفوي / محاولة لاستبدال هوية بأخرى وهذا ما يظهر في الأسرة والنماذج المفروضة ، ومجالات العمل التي أصبحت فضاء للاعتراف كتجربة تؤدي إلى تكوين هوية فردية<sup>2</sup> ، وأصبح في هذه المجالات العامل الجاد هو الذي يتكيف بسرعة مع القوانين ، ومستعد للتضحية بكل التزاماته الشخصية والعائلية حينما تقتضي الضرورة ، وهنا يتخلى العامل عن هويته ، ويتماهى مع وظيفته ، ويمكن أن يتخلى عن بعض حقوقه تدريجيا وهنا ينال الفرد نوعا من التقدير الاجتماعي الذي يمكن أن يؤدي إلى الاعتراف ولكنه اعتراف مبني على الاستلاب كضد سلبي للاعتراف / اعتراف مبني على نقيضه ، وهو نوع من الجرح الأخلاقي لأنه لا يحوز الاستقلالية الأخلاقية<sup>3</sup>

الاحتقار الاجتماعي الذي يظهر في أشكال مختلفة ( إهانة ومعاملة سيئة ) يؤدي على المستوى النفسي إلى بعض المشاعر السلبية الناتجة عن الشعور بالذل والإحباط الناتج عن انعدام الحق وهذا ما يجعل الذات تعاني من الوضع المغلق الذي لا تفتح شروطه البنيوية الاجتماعية الحالية أي أمل تجاه المستقبل والتغيير ولهذا كان من الضروري أن يمر هذا التغيير بالصراع كمر ضروري من أجل نيل الاعتراف وتحرير القدرات الذاتية

Potentialité Subjectives<sup>4</sup> المستعبدة ، هنا لا يعتبر الاستعباد وانعدام الحرية رديفا لما هو مغاير للذات الإنسانية فقط ، حيث تتحقق الحرية دوما مع الآخر في اطار التفاعل

<sup>1</sup> - ibid.- P 85

<sup>2</sup> - Honneth Axel -La Société du mépris - op.cit. - p 200 .

<sup>3</sup> - - Renault Emmanuel - Mépris Social - op.cit. - P 89

<sup>4</sup> - Honneth Axel , La Lutte Pour la reconnaissance , Opct , p 200.

الاجتماعي بين الذوات أو ما يسمى بالتداوت / العلاقة البيد - ذاتية Intersubjectivité  
التي تعد الفضاء الإنساني المشترك بمختلف تجلياته القيمية و حمولاته وأشكاله وباعتباره  
يمثل كذلك فضاء الصراع والتحرر ، إلا أنه يتعلق في الأخير بالذات ويتجاوز الحاجة  
الحيوية إلى حاجة أخلاقية / إيتيقية .

### المبحث الثاني :

الاعتراف الاجتماعي وأخلاقيات الصراع أو في أنسنة اللاإنساني

### تجربة الاحتقار كخلفية تأسيسية للاعتراف :

نشير في البداية إلى أن ترجمة مفهوم : Le Mépris ، إلى اللسان العربي موجودة بمعنيين : معنى الذل وهو مرادف للمهانة /الخشاسة / الوضاعة وهو نقيض العز<sup>1</sup>والكرامة ، ومعنى الاحتقار الذي يرادف الاستصغار والسعي إلى إنزال القيمة إلى أدنى الدرجات ونرجح أن هذا المعنى هو الأقرب إلى مفهوم Le Mépris الذي قصده أكسل هونيث ، لسببين : الأول أن الاحتقار فعل حي يمارس من طرف فاعلين يمثلون جهة معينة وهو موجود في المجتمع ، والثاني أن مصطلح الذل يعبر عن حالة ما بعد الاحتقار وهو حالة مفروضة ربما تقترب من مفهوم Le Mépris إذا ما أخذ المصطلح بمفهوم الفعل : الإذلال .

يعتبر الاحتقار شكلا من أشكال عدم الاعتراف المسكوت عنه في تاريخ العلاقات الإنسانية وتاريخ الأفكار ، حيث لم ينل الاحتقار الاهتمام الكافي رغم أنه يعد نتيجة من نتائج الصراع وفي الوقت نفسه وضعاً بشرياً معيشياً ، يشير أكسل هونيث إلى فوكو الذي يعتبره الوحيد الذي تناول الاحتقار في إطار تناوله لقضايا الهامش والمسكوت عنه على غرار ( الجنس وخطاب الجنون والسجن ) رغم أن مفهوم الاحتقار لم يتم استنطاقه كمقولة ولكن تم الإشارة إليه في إطار الخطوط الكبرى لنظرية الحداثة الأوروبية تحت مسمى إعادة التأسيس التاريخي لأنماط المعرفة<sup>2</sup> .

يعد الظلم / الجور أيضا تمظها عمليا للاحتقار ، كون هذا الظلم يعبر عن اللاعدل L'injustice وانتهاك حقوق الذات في العيش ، هذه الصورة في ملمحها العام تقدم لنا مجتمعا سيئا يخفي داخله حالات / وضعيات مختلفة لأشكال متعددة تعد تعبيراً عن تجربة الاحتقار L'expérience du Mépris وباعتبار هذه التجربة في أصلها شكلا من أشكال عدم الاعتراف ، فإن المجتمع يخفي مظاهر عدة من الصراع / النزاع الذي يمكن تفسيره

<sup>1</sup>- ابن منظور ، لسان العرب ، ج 4 ، ص 1573

<sup>2</sup> - Honneth Axel , critique et pouvoir, Michel Foucault et l'école de francfort élaborations d'une théorie critique de la société , op.cit. , p 132 .

كعلاقة متوترة بين نوات محتقرة تعاني جرحا أخلاقيا بفعل الظلم الناتج عن نكران الاعتراف ومركزيات ظالمة بدافع من مشاعر سلبية تمارس فعل التحقير على الذات التي غالبا ما تسعى إلى المواجهة اجتماعيا لأنها في الحقيقة مدفوعة برغبة قوية في تحصيل هذا الاعتراف عبر أساليب عديدة تعد ردود أفعال على أفعال التحقير، هناك إذن علاقة معيارية مضطربة تظهر في مجتمع باثولوجي / غير سوي يخفي مظاهر مختلفة من الصراع تحدث في مجالات مختلفة ولكنها تتوجه إلى الذات عبر عدة مستويات تؤكد أن هذا التحقير هو تجلي عملي لنكران الاعتراف *déni de reconnaissance*، هذه المستويات هي في الحقيقة مجالات الذات في علاقتها العملية بذاتها هذه العلاقة التي تعد بؤرة الجرح الأخلاقي لأنها تتعلق بالاحتقار الخارجي الذي يمس الذات في علاقتها بذاتها ويهدم الوعي الأخلاقي من الخارج عندما يصبح خاضعا لأحاسيس سلبية تعتبر سلبا للذات .

يحلل هونيث في الفصل الخامس من الصراع من أجل الاعتراف الهوية الشخصية والاحتقار والهجمات التي تتعرض لها الذات في مستوياتها الفيزيائية /الجسدية ، والحقوقية والأخلاقية *Les Atteintes à L'intégrité physique Juridique et Morale de la personne humaine* هذه المستويات هي نطاقات لعلاقة الذات بذاتها من خلال الحق الذي تختص به الذات دون سواها أو ذاتية الذات التي تظهر في :

المستوى الجسدي الفيزيائي أين تعتبر السلامة الجسدية *L'intégrité physique* والأمن والحاجات والرغبات وإدراكها حقوقا طبيعية ذاتية تمكن من العيش الطبيعي دون أي حد من الأضرار وهو ما يسمى بالعيش السعيد ، إلا أن تجربة العنف الجسدي ومظاهر القتل والاعتداء *Viol* والتعذيب *Torture* تحول دون تحقيق شروط العيش الطبيعي التي هي في الحقيقة مطالب تحقق للذات الثقة بذاتها وهنا يحدث انهيار دراماتيكي للثقة *effondrement dramatique de la confiance* ، لأن هذا العنف لا يمس الجسد المعذب فحسب ( جسد الذات ) بل هو تعذيب للذات من خلال الإهانة *L'humiliation*

وإكراهها على تقبل عالم لا ترضى به هناك عدم احترام لخصوصية الذات التي هي موضوعة تحت التصرف *l'inaliénabilité des êtres humains*، هذا الوضع هو الذي تتحول الذات بفعله إلى كره العالم وأشياء العالم وأشخاصه و كره معتقداتها التي سببت لها الألم وأصبحت ضحية المعاملة السيئة ، غالبا ما يصف ضحايا الانتهاكات تجربتهم في المقام الأول باستخدام الفئات الأخلاقية مثل الإهانة والإذلال *à l'aide de catégories morales* comme l'offense et l'humiliation<sup>1</sup> ، الانتهاك الجسدي احتقار جسدي وجرح أخلاقي أيضا لأن العنف الجسدي يمثل شكلاً من الاحتقار الذي يجرح الثقة التي اكتسبها هذا الشخص بشكل دائم<sup>2</sup>.

مستوى الوعي الأخلاقي / احترام الذات : وهنا يتعلق الأمر بنطاق وعي الذات بالتمييز الأخلاقي أين يعتبر التمييز ملكة وقيمة تحوزها الذات العاقلة بخصوص نظرتها لذاتها وسط الآخرين وخاصة القدرة على احترام هذه الذات لذاتها ، حيث تبين تجارب التمييز الإقصائي داخل المجتمعات وجود فئات مهشمة محرومة من الحقوق ، الحرمان من الحق هو حرمان من كل ما هو مشترك وأقصى أنواع الحرمان هو الحرمان من المشترك الإنساني وهذا ما يجعل الذوات المحرومة أمام إعادة النظر في مسألة التوازن البين - ذاتي ويخلق وعيا بالظلم والحرمان والدونية في المعاملة والحق ، ويقدم الواقع أمثلة عديدة عن الأقليات بمختلف أنواعها التي تعيش على هامش المجتمع من حيث حقوقها المادية والاجتماعية والأخلاقية بدرجات متفاوتة حسب ما تقرره سلطة المركز الاجتماعي وتقديراتها ، هذا الوضع الهامشي يجعل الذات المحترقة في خانة عدم الاحترام من طرف الغير ومن طرف ذاتها حيث تفقد الذات ثقتها بذاتها ويتلاشى احترامها لذاتها تدريجيا عندما تفقد " المقدره على رؤية ذاتها في مرتبة واحدة مع الآخر من حيث مبدأ المساواة " <sup>3</sup> ينعدم هذا المبدأ لأن الأمر يتعلق بنوع

<sup>1</sup> - Honneth Axel – La Lutte Pour La reconnaissance – p 161

<sup>2</sup> - Ibid. – P 163

<sup>3</sup> - Ibid



من غياب مرآوية الاحترام عندما تعجز الذات على احترام ذاتها في مرآة ذاتها و تتسع دائرة اعتقادها بدونيتها عن الذوات الأخرى وموضعها المنحط بفعل غياب العدالة وانعدام حرية الاختيار في المساواة كمطلب أدنى و الارتقاء على الأقل إلى مرتبة الذوات الأخرى التي تعتبر في نظرها مرتبة أخلاقية مسلوبة .

مستوى التقدير الاجتماعي : يعتبر شكل آخر من علاقة الذات بذاتها ، حيث تكون وساطة فاعلية السياقات الثقافية / الاجتماعية في تحديد قيمة الذات من حيث ملكاتها وقدراتها التي تكون محل إنكار من طرف الآخر ، وتتسع الدائرة تدريجيا بداية من فئات معينة تتكرر قيمة هذا الشخص وتهينه في المعاملة والتواصل ، إلى الإدانة Condamnation عندما يصبح هذا الشخص مدانا من طرف المجتمع وهي أقصى درجات الجرح الأخلاقي الناتج عن شكل العلاقة البيذاتية بين الذات والآخر الاجتماعي ، هذا التجلي الثالث لنكران الاعتراف déni de la reconnaissance يتضح أكثر من خلال احتقار شكل التواجد البشري للذات أو ما نطلق عليه نمط الحياة الفردية والجماعية قياسا إلى تراتبية اجتماعية يصنعها المركز الاجتماعي وتعتبر معيارا للتقدير الاجتماعي وفقا لأحكام قيمة Jugements de valeur تحتكم للسياق السوسيوثقافي الذي تتواجد فيه الذات دون مراعات خصوصياتها الفردية والجماعية ، مما يجعلها مجبرة على المسايرة أو اللاتقدير الاجتماعي الذي يعني نكران الاعتراف بالقيمة الفردية والجماعية ، يكمن المشكل في أن هذا الشكل من عدم الاعتراف يبدأ في صورة اجتهادات ليرتقي إلى مرتبة التشريع الاجتماعي ، وهنا نتساءل مفارقة القوانين والمراسيم العالمية التي تعرف تجدد وفق سياقات الزمان ومضامينها المتعلقة بمكانة الفرد وقيمه خاصة في التصورات الحديثة والمعاصرة والواقع الإنساني الذي يعرف حالات الاحتقار تجاه بعض الطبقات على أساس تصنيف معين ، والاحتقار على أساس الجنس واللون التي تصل إلى درجة الاستعباد / الاسترقاق ( مثلما هو حال معاملة الرجل الأبيض مع السود ) وفئات أخرى على أساس اللغة و الدين وحتى داخل الدين نفسه نتيجة مواقف

وتصورات معينة مختلفة ، تستهدف في هذا الشكل من عدم الاعتراف تدمير البنية القيمية للذات حيث يعد اللاتقدير نكرانا أخلاقيا .

تقدم هذه المستويات الثلاثة لعدم الاعتراف التي هي مجالات الاحتقار ، تصورا حول واقع العلاقة التي تعتبر بينذاتية الجروح الأخلاقية ، باعتبار أن كل الآلام التي تتحملها الذات تفسر أخلاقيا وهذا الواقع الذي ينتجها هو الآخر نتيجة أزمة أخلاقية بالأساس ، هذه الفكرة التي تمثل التصور العام لتحليلات أكسل هونيث لمسألة الاعتراف ، لأن لا أخلاقية إنكار الاعتراف *L'immoralité de déni* وضعية تتعارض مع الأخلاق ، فيما تعد ممارسته تأسيسا أخلاقيا مهما كانت صيغة هذا التأسيس لأن هذه الصفة الأخلاقية هي التي تصح مفهوم البينذاتية وبالتالي يصبح الاعتراف موقفا أخلاقيا

كما يتضح من خلال هذه الأشكال سؤال الحقيقة المشوهة التي يسعى الكل الاجتماعي إلى اختزالها في معايير السياقات الثقافية المهيمنة ، الاحتقار في المستويات السابقة يمثل نكرانا للاعتراف بالذات وتشويها لحقيقة تتعلق بالذات والهوية والذاكرة والرمز .

ومواصلة لمسعى أخلقة المجالات ( مستويات الاحتقار كمشكل أخلاقي ) يسعى هونيث إلى قراءة أخلاقية للمفاهيم أيضا أو إلحاق الصفة الأخلاقية المغيبة بهذه المفاهيم كونها تمثل مفاتيح رئيسة لفهم مشكل نكران الاعتراف ، لذا يذهب هونيث إلى البحث عن ضياع المعنى الأخلاقي في مقولة أخرى تعد مركزية وعريقة في تاريخ النقدية الألمانية ، وهي مقولة التشيؤ باعتبارها مظهرا من مظاهر نفي الاعتراف .

### التشيؤ كمشكل أخلاقي :

يعتبر التشيؤ *La réification* مفهوم مركزي في النقدية الألمانية لمدرسة فرانكفورت منذ بداياتها الأولى مع جيل التأسيس النقدي ، وهو في الأصل مفهوم نحتة لوكاش Lukacs عندما قدم مؤلف " التاريخ والوعي الطبقي " أين حاول صياغة المفهوم في علاقته بوعي

البروليتاريا جامعا بين أعمال ماركس وفيرر وزيميل ، وقد عد هذا العمل محكا لإعادة النظر في الحياة السائدة باعتبارها نتيجة للتشيؤ حيث يرى هونيث أن هذا العمل بجيل من " الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى تحليل أشكال الحياة السائدة في عصرنا هذا باعتبارها نتيجة للتشيؤ الاجتماعي " <sup>1</sup> إلا أن المفهوم لم يحتفظ بتلك الفاعلية بعد الحرب العالمية الثانية إلا أن عودة المفهوم في شكل تجلي اجتماعي تعبر عنها الأمراض الاجتماعية والأزمات المختلفة أين أصبح التشيؤ ملازما للذات الإنسانية لدرجة التماهي وإمكان أن يصبح طبيعة ثابتة في الموقف والسلوك ، هذا ما جعل أكسل هونيث يعود لاستثماره نقديا بوصفه موقفا مشوها عن المعاملة الإنسانية يعرف انتشارا متزايدا في مجتمعات الليبيرالية الجديدة التي تحمل شعار الثورة الليبيرالية الجديدة La révolution néo-libéral التي تساهم باستمرار في إضعاف نشاطات حركية الدولة الاجتماعية Affaiblissement des Activités de l'état- social <sup>2</sup>

نشير إلى أن التشيؤ في صورته العامة يعد براكسيس مشوه يختلف عن البراكسيس الإنساني هذه الفكرة نجدها عند لوكاش مثلما نجدها عند هونيث ، إلا أن هذا الأخير يتميز بطرح يربط فيه التشيؤ بأخلاقية سائدة وهذا ما يجعله مختلفا عن موقف لوكاش الذي يطرح المسألة في إطار اجتماعي بمعزل عن كل تصور أخلاقي .

طرح هونيث للتشيؤ في إطار أخلاقي يظهر وفائه للمسار التواصلية الذي دشنه أستاذه هابرماس عندما ينظر إلى التشيؤ باعتباره عائق تواصلية <sup>3</sup> ، ولهذا يتطرق هونيث إلى بعض سياقات التواصل البشري التي تعتبر فضاءات يمارس فيها التشيؤ على الذات باعتباره نكرانا للاعتراف بقدراتها ومعاملتها كشيء ليس بوسعه التواصل مع الآخر تظهر هذه العلاقة في عدة حقول معرفية وفكرية وإبداعية تسيطر فيها معايير تحجب حقيقة السياق

<sup>1</sup> - هونيث أكسل ، التشيؤ : دراسة في نظرية الاعتراف ، ترجمة : كمال بومنير ، مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر ، ط1 ، 2012 ، ص 25

<sup>2</sup> - Honneth Axel , La Société du mépris , Op.cit. , P 282

<sup>3</sup> - Honneth Axel , La réification : petit traité de théorie critique , tr : Stéphan Haber , Ed : Gallimard , Paris , 2007 , P 76

في الحقل الإبداعي نجد هناك حجب للحقيقة الفنية الجمالية بفعل سيطرة المنطق السلعي القائم على القيم التبادلية الخاضعة لمنطق الربح على الحس الجمالي والفني وهذه المسألة تقترب من تحليل أدورنو للصناعة الاستهلاكية ذات الشكل الفني ، حيث علاقة الذات بالذات محكومة كلياً بالسيطرة الكلية للسوق la relation de soi à soi contaminée par la toute-puissance du marché<sup>1</sup> حيث هناك نزوع لتجريد الذات من جماليتها وحسها الفني وبعض القيم الفنية ذات المنحى الإنساني التي تعتبر طبيعة ثابتة فيها كقيمة التعاطف الإنساني Sympathie وغيرها ، تشويه هذه الحقيقة لا يؤدي فقط إلى تشيئة الذات بل يؤدي إلى ترسيخ التطرف في الفردانية ونبذ كل ما هو مختلف وهنا يشير هونيث إلى نماذج إبداعية تظهر من خلال أعمال روائية قدمت في أمريكا من طرف هارولد برودكي Harold Brodkey و رايمون كارفار Raymond Carver وحتى في ألمانيا من طرف زيلكا شورمان Silke Scheuerman وحتى في فرنسا من خلال رواية L'enfant terrible de la littérature française للأديب الفرنسي ميشال أوليباك Michel Houellebecq<sup>2</sup> في هذه المحاولات الإبداعية هناك تشخيص استعاري للحالة السائدة التي يتحكم فيها التشيؤ وتشويهه للحقيقة الإنسانية .

في حقل الدراسات الاجتماعية وتحديداً - كما يرى هونيث - في علم الاجتماع الثقافي وعلم النفس الاجتماعي Psychologie social ، تتفق الدراسات على وجود ظاهرة التمثيل العاطفي عند الأشخاص الذين يعلنون عن عواطف خبيثة يتلبسونها لدرجة أنها تصبح جزءاً من طبيعتهم الثابتة التي تشكل جزءاً من شخصيتهم ونزوعهم السلوكي في التعامل مع الآخر هذا التمثيل الذي تناوله لوكاش عندما تطرق لنقد الصحافة وعمل الصحافي الذي لا تتوافق مواقفه مع قناعاته ومبادئه ولذلك كان موقف لوكاش سوداويًا من الصحافة ككل لدرجة أنه

<sup>1</sup>-ibid. , p 142

<sup>2</sup>-ibid. , p 15

وصفها بأحق الصفات لكونها تعد أوضح صورة عن التشيؤ ، مما يجعلها أقصى درجات التشويه القسدي للحقيقة .

التشيؤ المعياري وتدمير الإيتيقا : في الفلسفة الأخلاقية والتصورات الإيتيقية - حسب هونيث - يتم طرح المفهوم دون العودة إلى تصورات لوكاش كمرجعية ، حيث تطرح مظاهره مثل سيطرة الآداتية كمبدأ في معاملة الآخر أين يتم تجريد هذا الآخر تدريجيا من صفة الإنسانية بداية من النظرة و وصولا إلى اعتبار هذا الآخر شيئا مشابها دون أية خصوصية تذكر ، حيث يمكن استبداله بشبيه له هو موجود مثله ، وهذا ما يظهر في بعض المسائل التي تشكل اليوم ثورة في المجال البيوييتيقي مثل مسألة الأم البديلة ، وطبيعة العلاقات الجنسية التي خرجت من خصوصيتها الإنسانية وغاياتها إلى منطق التبادل والسلع ، والبدائل الجنسية وهنا يستحضر هونيث نماذج منها : مارثا نيسباوم Martha Nussbaum التي تناولت التشيؤ بمعنى التطرف الآداتي كشكل لا أخلاقي في المعاملة مع الآخر إضافة إلى إليزابيت أندرسون Elisabeth Anderson التي تناولت التشيؤ بمعنى Aliénation Economique الذي هو موجود في صور مختلفة داخل الحياة الراهنة<sup>2</sup> تظهر الأولى أن المبالغة في ادخال المعايير الآداتية في التعامل هو إنكار لإنسانية الآخر وعدم اعتراف بها ويمكن اعتباره شكل من الاحتقار ، وتظهر أندرسون حالة الإحباط الذي تعيشه الذات نتيجة عن شعورها بغرابتها عن هذا العالم وغرابته عنها ، يظهر هذا المجال الأخلاقي - باعتباره الحقل المثالي لتحليل التشيؤ إيتيقيا - أن لا إنسانية الفعل تهدم إيتيقية الذات وتجسد حقيقة للإنسانية التشيؤ كمقولة غريبة عن أصل الإنسانية .

يذهب هونيث إلى شكل آخر للتشيؤ يبدوا غريبا عن تخصصه كفيلسوف وكعالم اجتماع إلا أنه يمثل حقا ينعدم فيه الاعتراف بالذات الإنسانية وقيمة أفعالها عندما يتعلق الأمر بتقديم

<sup>1</sup> - Ibid., Pp 15 /16

<sup>2</sup> - Ibid. , P 17

قراءات للفعل الإنساني قياسا إلى علاقات وظيفية لأعضاء الجهاز العصبي من خلال علاقات التأثير والتأثر الفيزيولوجية التي تظهر بشكل خاص في تأثير الجانب العصبي على السلوك ( سبب عضوي يؤدي إلى نتيجة في الفعل والسلوك ) ، هذا التفسير رغم علميته من الجانب التقني إلا أنه إنكار لخصوصية الإنسان ككائن له كينونة ذات حمولات معرفية وتجارب سابقة بفعل بعد زمانيته وذاكرته وتجاربه الحية وعلاقة الوصل بين ماضيه وراهنه وتطلعاته ، في هذا المجال من الدراسات تضحل خصوصية الإنسان وكينونته ويجرد من زمانيته ويتم التعامل معه ككائن دون خصوصية ولا كينونة ، يعامل كشيء مجرد من الإنسانية لا يعتد بكلامه ولا بكفاءته وقدراته<sup>1</sup> ، في هذا الشكل يتم طرح السؤال عن علاقة الباحث بموضوع البحث ( الإنسان ) ، هل هذا التجرد يتطلب الموضوعية بالشكل الذي يؤدي إلى نسيان الكينونة ؟ ، هنا نشير فقط إلى فوكو الذي عالج مسألة الجنون وخطاب المجنون فقط لأنه رأى أن هذا الخطاب موجود حمال دلالات وهو في الهامش ، ولكن في هذا المقام هناك أكثر من تهميش هناك نزوع إلى نفي حقيقة الإنسان وكأن التشيؤ من خلال الأدوات الاستغلالية الموجهة إلى الآخر في المعاملة يريد أن يحول الذات التي ينبغي أن تكون عينها كآخر إلى ذات عنها كشيء *Soi-même comme une chose* وصولا إلى جعل هذه العلاقة لأخلاقية مطلقة .

وعودة إلى تحليل هونيث لإفراغ لوكاش التشيؤ من كل المضامين الأخلاقية ، يقدم هونيث تفسيراً يتعلق بمقتضيات السياق الذي تم فيه تناول التشيؤ حيث لم يرد لوكاش أن يدرج أية معيارية في سياق نقده للرأسمالية التي أراد أن يصف الحالة السائدة المعبر عنها بالأمراض الاجتماعية مكتفياً باعتباره مسارا من مسارات عقلنة الحياة التي أخفقت إجرائيا<sup>2</sup> ، ولكن هل

<sup>1</sup> - Ibid. , P 18

<sup>2</sup> Ibid.

هذا السياق يعبر عن الوصف كضابط منهجي تقيد به لوكاش مما جعله يفرغ التشيؤ من كل الحملات الأخلاقية التي يمكن أن تحيل إلى قيم أخرى سامية ؟

لم يكتف هونيث بتحليل التشيؤ وفقا لتصورات لوكاش وحدها لأنها كانت بالنسبة له تمثل مقدمات نظرية نقدية ، لهذا نجده يوسع الدائرة الفصل الثاني من مؤلف التشيؤ عندما يربط هذه الأفكار بتصورات جديدة من خلال عودته إلى هايدغر الذي تتقاطع أفكاره مع لوكاش في حقل ثنائية الذات والموضوع ، وتجاوز فكرة الذات مقابل العالم في التصورات الحديثة التي نقدها في Etre et temps حيث يمكن الفهم ( فهم الواقع ) سبيلا وحيدا لتمكين أنطولوجيا الإنسان من جعل الكينونة لامتجبة ( منكشفة ) على الرغم من أن هايدغر لم يهتم بالشروط الاجتماعية ، كما يعود هونيث أيضا إلى البراغماتي جون ديوي في نقده للتصورات الحديثة وبلورة مفهوم الالتزام Engagement الإجمالي والصورة الأصلية لعلاقتنا مع العالم باعتبارها تحديد لدلالة العالم الآخر ( الذات والأشياء ) وأثرها في كينونتنا والتي يقترب فيها من مفهوم الاعتراف " واضح إذن أن الاعتراف يعبر في حقيقة الأمر عن قدرتنا على تعيين وتقييم دلالة الأشخاص الآخرين والأشياء بالنسبة لوجودنا " <sup>1</sup> ، كما نجده في باب آخر يستثمر تصورات ماكس فيبر حول مفهوم عقلنة العالم كإطار مفهومي ناظم للوعي والسلوك الحداثي ، والتفاعل كنشاط اجتماعي بينذاتي يتحدد وفق منظور عقلاني من حيث غاياته وقيمه واعتقادنا الواعي خاصة بقيمته الدينية والإيتيقية ويتحدد وفق منظور تقليدي من حيث العادات الخاضعة لانفعالات وعواطف الذات ، حسب فيبر هناك معنى مستهدف يتوجه إلى الآخر من خلال النشاط الاجتماعي الخاضع لعقلنة النظام وهي التي تصنع الاعتراف التراتبي <sup>2</sup> هذه الصياغة التي تصورها ماكس فيبر جعلت أكسل هونيث يحاول مقارنة العقلنة مع مفهوم التشيؤ <sup>3</sup> ، يصل هونيث إلى أن التشيؤ بمعنى المشاركة عند لوكاش ومفهوم

<sup>1</sup> هونيث أكسل ، التشيؤ : دراسة في نظرية الاعتراف ، ص 50

<sup>2</sup> - Weber Max , essai sur la théorie de la science , tr : Julien Freund , Ed : Librairie Plon - Paris, 1965, p153 .

<sup>3</sup> - Honneth Axel , La réification : petit traité de théorie critique , op.cit. , Pp 52 /53

العناية كمفهوم لتحليل العلاقة العملية مع العالم عند هايدغر<sup>1</sup> ، " ... فقد حاول كل من هايدغر ولوكاش - كل بطريقته الخاصة - بلورة مفهوم الممارسة التي تنطبق على علاقة الشخص مع الغير ومع العالم المحيط به أيضا . في نظرهما ، لا يتعلق موقف ( العناية ) أو ( المشاركة ) ضمن التفاعل الإنساني فقط ، بل يتعلق أيضا بكل موضوع قائم ، وهذا بقدر ارتباطه بسياق الفعل الإنساني ...."<sup>2</sup> إضافة إلى مفهوم العقلنة عند فيبر كلها مسارات للتشيو بمخارج متعددة ولكن الأهم أن تحويل الإنسان إلى كائن متشيء لا يمثل فقط إنكارا للاعتراف لأن الإنكار هنا يمكن اكتشافه وكشفه في أي لحظة ، لكن الزوال التدريجي لافتراضات الاعتراف الخاصة بالممارسة الاجتماعية هو نوع من اختزال معرفة الذات وحصرها في جانب معين ومحدد سلفا ، وهنا لا يتعلق الأمر أيضا بنوع من التعاضى المؤقت عن الحقيقة وهو ما يعني النسيان المؤقت والجزئي لجانب معين من الحقيقة ، المشكلة تكمن في الاختزال الذي تقع فيه الذات عندما تحول الاعتراف بهذه الحقيقة إلى ما وراء الوعي وهذا ما يعني النسيان التام بفعل النظرة الاختزالية القائمة على الاقتناع بهذا الشكل يصبح الاعتراف حسب هونيث ذلك النسيان للاعتراف *L'oublie de la reconnaissance* الذي يتم بفعل اختزال وعي الذات تجاه الحقيقة<sup>3</sup> كحق إنساني مسلوب ينبغي استرجاعه معياريا - حسب هونيث - بتصحيح مفهوم التشيو وإعادة صياغته بينذاتيا بعيدا عن أحادية التداول ضمن المجتمع الرأسمالي ومقتضيات منطق السلع وكونه علاقة بين ذوات أخذت طابعا شيئا كما تصوره لوكاش ، حيث يدعوا هونيث إلى تجاوز الطابع الوصفي والتشخيصي لواقع العلاقات التي تعبر عن أمراض اجتماعية ينبغي فهمها بالعودة إلى مراجعة جديدة للعلاقة بين الوعي والواقع المادي من خلال تناول التشيو نقديا وفق مسارات جديدة للعلاقة مع الذات حيث تتحقق ذاتية الذات وأنطولوجيتها ، العلاقة مع الآخر حيث تتحقق إيتيقية الذات وبينذاتيتها الإيتيقية ، والعلاقة مع العالم والمجتمع لتتحقق

<sup>1</sup> هونيث أكسل ، التشيو : دراسة في نظرية الاعتراف ، ص 42

<sup>2</sup> - نقلا : المصدر نفسه ، ص 46

<sup>3</sup> - Ibid. , P 88



اجتماعيتها مع الغير وموضوعيتها تجاه عالم الأشياء<sup>1</sup>، وهنا نشير إلى أن هونيث يقول بضرورة الاعتراف بالتشويء ككون هام للاعتراف نفسه ويدعوا إلى صياغة أخلاقيات لهذا التشويء بالشكل الذي يجعل منه جزءا هاما في الاعتراف كونه يتم في إطار بينذاتي ، هونيث يحاول هنا إحلال الجانب الأخلاقي في التشويء كمقولة وكظاهرة اجتماعية بدءا بالاعتراف بها كحقيقة لا يمكن نكرانها ، وكذلك هناك بعد هام يتعلق بالحق ( حق الآخر ) الذي يبتغي هونيث من خلال هذا التصور أن يرسم له إطارا تشريعيا يحفظ الحقوق .

نتفق مع هونيث على أن الاحتقار كنكران للاعتراف والتشويء كنسيان للاعتراف ، كل منهما يؤدي بالذات الإهانة ولكن أنماط الاحتقار التي يتم التعبير عنها من خلال التشويه الثقافي لأسلوب الحياة والتي تعد أقصى صيغ الإهانة *la dernière sorte d'humiliation* تؤدي إلى الفناء الأخلاقي / النفسي ، يتعلق الأمر هنا بالحديث عن الجرح *Blessure* و الموت أو الإماتة *Mortification* ، وهنا يضيف هونيث أن الإحالات الاستعارية عن المرض وعن الموت التي استخدمها *Les renvois Métaphoriques à la maladie et à la mort* ليست إلا أيضا للأثر السلبي للإهانة يماثل أو يفوق أثر المرض العضوي على الجسد الذي يعتبر منطلق الاعتراف لأن رمزيته وكيونته تتعدى وجوده الفيزيائي ، لذلك تعد تجارب الاحتقار والإذلال الاجتماعي *l'expérience de l'abaissement et de l'humiliation sociale* تهديدا للكائنات الإنسانية في هويتها تماما مثلما تعد الأمراض تهديدا لوجودها الفيزيائي<sup>2</sup>

<sup>1</sup> - ibid. , P 40

<sup>2</sup> - Honneth Axel , La Lutte Pour La reconnaissance , op,Cit , p 165

### الصراع كخلفية نظرية مؤسسة للاعتراف :

قبل أن نشرع في تحليل تصورات هونيث حول الاعتراف من الضروري العودة إلى فكرة الصراع التي تعد من خلفية كبرى لنظرية الاعتراف عند هونيث الذي أفرد للصراع من أجل الاعتراف مؤلفاً يبدأ مداخل فصوله الأولى بتناول المقاربة الهيجلية لفكرة الصراع باعتبار الكتابات الأولى لهيجل الشاب وتحديدًا جدلية السيد والعبد تتمحور حول مسألة الصراع من أجل افتكاك الاعتراف والرغبة في الاعتراف كناظم لحركة سير التاريخ ، فقد أكد هيجل على أن الرغبة القائمة على رغبة أخرى تكون بالضرورة الرغبة في الاعتراف التي تولد التاريخ عندما تكون في محل التعارض بين السيد والعبد<sup>1</sup> ، الرغبة تصنع التطور التاريخي والصراع يقتضي المخاطرة بالحياة إرادياً حيث يظهر السلب الذي يتوجه نحو تحويل الطبيعة باعتباره فاعلية موجودة فيها ، وبهذا يكون التاريخ حركية الصراع من أجل نيل الاعتراف ( ثورات ) وهو أيضاً تاريخ تحول الطبيعة من خلال فاعليات السلب<sup>2</sup>

وبهذا لا يكون هيجل فحسب أول فيلسوف استشعر الحداثة فلسفياً ولا يعد فقط كذلك أول من أسس للاعتراف فلسفياً ، بل يعد أيضاً - وهذا هو الأهم - أول فيلسوف استتطق العلاقات البيئ-ذاتية les Relations intersubjectives بين الذات والتي أصبح يعبر عنها فيما بعد بالتداوت L'intersubjectivité كخاصية للعلاقات الإنسانية ومحدد للهوية حيث يصبح خاصة الأشكال الأساسية للاجتماعية الإنسانية La socialisation humain التي تتحدد بالجماعة التداوتية Communauté intersubjective باعتبار هيجل استلهم الفكرة الأرسطية حول طبيعة الإنسان التي تتضمن بعداً جماعياً Une dimension Communautaire يتطور في المدينة Polis<sup>3</sup> ، تتحدد ملامح الصراع عند هيجل كعلاقة إيتيقية تكون بين الذات والآخر من أجل افتكاك الاعتراف الذي صاغه هيجل في

<sup>1</sup> - Kojève Alexandre, introduction à la lecture de Hegel, op.cit. p 369

<sup>2</sup> - Ibid. , P 54

<sup>3</sup> - Honneth Axel , La Lutte Pour La reconnaissance , op.cit. , Pp 23 / 24

صور منطقية تعبر عن لزوم وجوده عقليا و وجوديا ( ضرورة وجودية ) ، يستخدم هيجل الوعي كفاعل في الصراع الذي هو صراع الوعيين ( وعي الذات و وعي الآخر ) حيث يمتلك كل وعي يقينا ثابتا بأن تحققه لا يتم دون المرور عبر نفي الآخر هذا التحقق الذي يكتمل موضوعيا بافتكاك الاعتراف من الآخر ، ولا يكتمل أي طرف إلا بحضور وعي الطرف الآخر وكأنه مرآة الذات ولكن ليس على جهة التضاييف بل على جهة الصراع الذي يعتبر منطلقا رئيسا للاعتراف الذي يتحقق عندما يصبح يقين وعي كل طرف بإنيته (الذات والآخر ) حقيقة موضوعية ، لأن هذا اليقين هو موجود فقط على مستوى كل طرف من أطراف الصراع ولا يمكن أن يكون مشتركا وإلا فما ضرورة الصراع ، وهنا يعتبر الصراع من أيضا من أجل تأسيس حقيقة موضوعية الذات عند الآخر والعكس وهذا كله يمثل محاولة لتأسيس ماهية موضوعية لكل طرف كما يراها .

يعتبر الصراع منطلقا ومسارا للعلاقة بين الوعيين التي تبلغ ذروة اكتمالها عند لحظة الاعتراف بأن كل طرف لا يمكن أن يفهم وجوده وماهيته دون وجود الطرف الآخر وبالتالي لا يتحقق الاعتراف خارج هذه الثنائية ( ذات / آخر ) التي تشكل ماهيته ، لأنه لا يوجد اعتراف بالمعنى الأحادي للوعي ، لأن كل وعي يعيش على أفق انتظار الوجود النهائي الذي لا معنى له دون وجود الطرف الآخر .

يحتكم هذا الوعي بالذات في مساره إلى سياق مطلق تاريخي إنساني باعتباره شرط تشكل هذا الوعي الذي يكون بفعل العلاقة البيئذاتية ، حيث هناك وعي ذاتي بالوجود البشري هو تابع بشكل أو بآخر لتجربة الاعتراف حسب هيجل<sup>1</sup> ، إلا أن السؤال هنا يتعلق بقدرة هذا الاعتراف البيئذاتي كما تصوره هيجل – على الرغم من أهميته – في حصر جوانب العلاقة بين متطلبات الاعتراف التي تتصل بالوعي الذاتي و التجربة الذاتية للشخص ، بمعنى أن

<sup>1</sup> - هذه الفكرة نجد لها حضورا في فلسفات هوبز في التصورات السياسية لكل من هوبز وروسو يمكن العودة إلى : Dictionnaire d'éthique ( collectif ) , Axel honneth ,Reconnaissance , Ed :PUF – Paris 1996 p1273

هناك حلقة مفرغة في المجال الأخلاقي حيث لا توجد علاقة واضحة بين بينذاتية هذا الوعي وتجربة الاعتراف كما تصوره هيجل و الأخلاقية الغائبة في السياق الاجتماعي وهذا ما يحتاج حسب هونيث إلى إعادة نظر وتأسيس أو ما يسميه بأخلة الصراع .

### بينذاتية الهوية والاعتراف :

غالبا ما تطرح مسألة الهوية في علاقتها بالذات والتصورات التي تبنيها عن ذاتها ، هذه الذات التي تطالب دوما بالاعتراف باعتبارها هوية تحمل هذه التصورات ، هناك إذن إدراك ذاتي معين قد يكون يتضمن الرضى والافتناع أو الرفض وعدم الرضى ومطلب موضوعي يجسد ماهية الإنسان متمثل في الاعتراف بحقيقة الهوية ، هذه العلاقة بين الادراك الذاتي ومطلب الاعتراف تطرح مشكلة على مستوى تحديد الهوية الذي يصبح خاضعا لمطلب الاعتراف الخارجي بالواقع الذاتي ، هذا المطلب الذي يتوقف على الآخر وبالتالي تتأسس الهوية هنا على اعتراف الآخر وهذا يعني أيضا أن الهوية تتأسس على الاختلاف ، حيث يعد الوعي بصورة الذات عند الآخر مقوما للهوية باعتبار هذا الوعي يتغلغل في الذات ويصنع صورة أخرى عن هوية الذات في مرآة ذاتها ، طبيعة العلاقة ( ذات / ذات ) أو ( ذات / آخر ) تتحدد دائما وفق الآخر كطرف فعال يؤثر في الذات ، وهنا نكون بصدد معالجة مشكلة إيتيقية تتعلق بالتواصل ومعاييرها .

ومادامت هوية الذات ليست بنية أحادية كونها محل اهتمام الآخر الذي تظهر مواقفه في التقدير أو الإهانة وهذا ما يجعلها مرتبطة بالاعتراف ، هذه العلاقة إيتيقية تؤكد الذات لا ذاتية لها إلا في بينذاتيتها ، أي أن هذه الذات لا تستطيع بناء ذاتيتها وتشكيل علاقة حسنة ( تقوم على الرضى ) مع ذاتها إلا بواسطة العلاقات البينذاتية التي تكون ضمن البنية الاجتماعية مع الآخرين<sup>1</sup> وباعتبارها كائن اجتماعي وفقا لهذا الاعتبار فالهوية تتأسس ضمن هذه البينذاتية ، هذه العلاقة التي تضعنا أمام هويتين للذات : هوية فردية / ذاتية أو

<sup>1</sup> - Renault Emmanuel , Mépris Social , op.cit. , P 31

شخصية تطمح إلى اكتساب صفة الهوية الجماعية عبر مطلب الاعتراف بها ، وهذا لا يتحقق إلا عبر الوعي بقيمتها ، هنا في ينفث هونيث على السيكولوجيا الاجتماعية لهربرت ميد (1863-1931 George Herbert Mead) الذي يتفق معه في أن هوية الذات تتأسس على إعترا ف يكون ضمن العلاقات البيذاتية والذوات الإنسانية هويتها تعود إلى تجربة الاعتراف البيذاتي *Les Sujets Humains doivent leur identité à l'expérience d'une reconnaissance intersubjective*<sup>1</sup> ، لأن الذات بمجرد ما تخرج من ذاتيتها بالمفهوم المغلق فإنها تتحول إلى موضوع اجتماعي وتصبح خاضعة لمنظورات مختلفة من الآخر ، هذه المنظورات هي التي تشكل الهوية البيذاتية بفعل وعي الذات الذي لا يمكن تشكله دون أن تكون هذه الذات في مرتبة الفاعل الاجتماعي الذي يخضع فعله لتصورات الآخر المعيارية التي تتمثلها الذات رمزيا باعتبارها موضوعا له حيث " لا يمكن أن يصبح الموضوع على وعي بذاته إلا أخذ بعين الاعتبار حركته / فعله في إطار منظور رمزي التمثل يكون لشخص آخر - dans la perspective - symboliquement représentée " <sup>2</sup> ، هذه الفكرة التي تطرق لها أيضا هيجل والتي يراها هونيث خطوة أولية لتأسيس النظرية الهيجلية للاعتراف ، هذا التأسيس الذي يحمل صفة النزعة الطبيعية *Une fondation naturaliste* لأنه يسمح بالكشف عن بدهاة الميكانيزم السيكولوجي / النفسي *Le Mécanisme Psychique* كفعالية ترتبط بتنمية الوعي الذاتي بوجود موضوع ثان <sup>3</sup> فالهوية الشخصية لا تبني أحاديا ولا تنطلق في مسار تشكلها من الذات بل انطلاقا من الآخر الاجتماعي الذي يظهر كموضوع مهم ويعتبر طرفا فاعلا في تكوينها في إطار معيارية تجمع بين موقف الآخر وتصوراته عن الذات وما ينبغي أن تكونه و تمثلات الذات لهذا الآخر ( الموضوع ) وتصوراته ، إذن : مع هيجل وميد : أن تكون معترفا بك يعني أن

<sup>1</sup> Honneth Axel , La Lutte Pour La reconnaissance- op.cit. , P 87

<sup>2</sup> - Ibid., p 92

<sup>3</sup> - Ibid.

تشغل حيزا في تفكير الآخر أو الآخرين ، وبشكل عام في المجتمع لأن الرهان هنا لا يتعلق بالظلم أو العدل بقدر ما يتعلق بمسألة الوجود / الكون أو عدمه كرهان l'enjeu d'être ou de ne pas être ، لأن الرغبة في الوجود في فكر الآخرين لا تنفصل عن مسألة وجود الذات عينها / نفسها le désir d'exister dans l'esprit des autres est inséparable<sup>1</sup> de la question d'exister soi même

تتبين أهمية ميد في كونه أعطى نظرة بينذاتية جديدة لوعي أكثر وضوحا للذات التي تعرف ذاتها انطلاقا من تصور الآخر ، وهذا بناء على تمييز مفاهيمي Distinction Conceptuelle بين " أنا je " كضمير فاعل يشير إلى الذات و " Moi " ككيان أو ذات الشخص أو نفسه كبعد معياري للتنمية الفردية dimension normative du développement individuel<sup>2</sup> ، وهذا في إطار تحليل أعمق للعلاقة العملية للذات في ارتباطها بميكانيزم الوعي الاجتماعي ، الذي يعد فاعلا في صياغة الهوية الاجتماعية التي تحتكم إلى معيارية اجتماعية للفعل ، لأن الذات الحاملة لهذه الهوية الاجتماعية تصبح بدورها فاعلا اجتماعيا على أساس المشاركة في الفعل والاندماج في المعايير الاجتماعية للفعل وبنية الخطاب الاجتماعي حيث لا يمكن تصور وجود ذات خارج علاقات المجال الاجتماعي وتفاعلاته ، ولا وجود لهوية ذاتية الماهية بمعنى الأحادية<sup>3</sup> . هناك نزوع نحو تكوين اجتماعي للهوية يتجاوز أحادية الذات باعتبارها بنية اجتماعية ، ولكن بإمكان هذه الهوية أن تحدد وضعها داخل المجتمع أحيانا عن طريق الأنا Le Je بفعل مضاد لمواقف الآخر الأخلاقية والاجتماعية كون هذا الأنا غالبا ما يضمّر نزعة الاختلاف عن الآخر التي تعتبر بمثابة عنصر البقاء الوحيد لماهيته وفي الوقت نفسه الشرط الخفي لماهيته

<sup>1</sup> - Alain Caillé Et Christian Lazzeri , La Reconnaissance Aujourd'hui , CNRS Editions – Paris , 2009 , P 35

<sup>2</sup> - Honneth Axel , La Lutte Pour La reconnaissance , op.cit. , P 93

<sup>3</sup> - Ibid., PP 94 / 95

الاجتماعية كفاعل ، وهكذا فقد سعى ميد إلى الخروج من تأملية الوعي الذاتي ارتباط الذات العارفة بذاتها كموضوع للمعرفة من أجل وعي ذاتها إلى أفق البينداتية الاجتماعية .

ويعتبر كل من هيجل و ميد في نظر هونيث أول من ربط الاعتراف بالصراع في إطار البينداتية رغم الاختلاف في المسار كون هيجل يطرح المسألة من منظور مثالي Perspective Idéaliste ترتبط فيه تجربة الوعي الذاتي بتجربة الاعتراف ، في حين يعتبر طرح ميد ماديا Matérialiste إضافة إلى إدماجه المنطق الصراعي La logique Conflictuelle في نظرية الاعتراف<sup>1</sup> .

كما أنهما يتفقان على اعتبار ( الحب ، القانون ، التضامن ) مجالات الاعتراف الأساسية التي يتطرق هونيث لتحليلها في الفصل الثامن من " الصراع من أجل الاعتراف "

#### الأشكال الإيتيقية للاعتراف البينداتي :

لقد رأينا أن الصراع يضم مضمين أخلاقية تعكس العلاقة المميزة بين الاعتراف والأخلاق التي لم تغلق تحليلات البينداتية السابقة في استنطاقها ، رغم الجروح الأخلاقية الناتجة عن نكران الاعتراف ومظاهر الإهانة والاحتقار الأخرى إلا أن المنظور الأخلاقي لم يكن حاضرا في التصورات السابقة ، لذلك يتناول هونيث ( الحب Amour ، القانون Droit ، التضامن Solidarité ) التي يراها مجالات معيارية للاعتراف و يسميها أشكالا أو نماذجا Des Modèles للاعتراف<sup>2</sup> هذه المجالات تعتبر نماذج أخلاقية يمكن أن تكون أسسا إيتيقية للاعتراف البينداتي .

أ – الحب Amour : يعتبر الحب رابطة قوية تبدأ في الذات تجاه ذاتها أولا حيث يكون هناك اندماج عاطفي بين الذات وذاتها ، وهذا ما يجعل الانسان يشعر بقيمة معينة أو نوع

<sup>1</sup> - Ibid., p 114

<sup>2</sup> - Ibid., p 113

من التقدير الإيجابي للذات ، يتميز هذا الحب بكونه رابطة لامشروطة ( لذاتها En soi ) تتسم بنوع من القوة ، يمكن هذا الحب الذات من امتلاك ثقتها بنفسها أولاً ، كما يساعد على بناء الهوية الذاتية واستقلالية الذات التي تتأتى من عامل الثقة ، ويكون الحب أيضا رابطة مع الآخر بداية من حال الطفل مع أمه التي تعتبر رابطة قوية في البداية لدرجة حالة اللاتمايز التي يعيشها الطفل ، كما يكون الحب رابطة مع الآخر الاجتماعي في صور مختلفة أهمها الصداقة والروابط العاطفية lien affectif ضمن صلة القرابة ( أباء وأبناء ) وغيرها ، حيث تعتبر كل علاقة حب بين الأطراف السابقة مشروطة بشعور بشكل فردي لا يمكن مراقبته individuellement incontrôlable<sup>1</sup> ، هنا يعتبر الحب الدرجة الأولى للاعتراف المتبادل reconnaissance réciproque هذه الفكرة التي نجدها عند هيجل ويؤكدها هونيث عندما يذهب إلى أن الذوات عن طريق رابطة الحب تؤكد وجود بعضها البعض باعتبارها كائنات محتاجة comme des êtres nécessaires لأن الأمر هنا يتعلق بتجربة رعاية عاطفية متبادلة l'expérience de leur sollicitude mutuelle ، ورغم أن الذوات تشعر باستقلاليتها حتى أثناء وحدتها العاطفية مع الآخر ، إلا أن الشراكة العاطفية للحب يؤكدها الرضى والتشارك الوجداني التي تعتبر نوعا من الاعتراف المؤسس الحب الذي يقدم نفسه كطابع للعضوية Adhésion والتشجيع العاطفي encouragement Affectifs<sup>2</sup> ، في نطاق الحب يكون الاعتراف وجدانيا ، وإنكاره لا يؤدي بالضرورة إلى الصراع الاجتماعي نظرا لضيق مجاله ( مجال الذات ) حيث تتعلق بمقاصد الإنسان كفرد ، وبالتالي عدم قابلية مطالب المجال العاطفي للذات لأن تكون مطالب اجتماعية .

ب - القانون Droit : في هذا الشكل يتسع مجال الاعتراف لأنه يتعلق بعلاقة الذات مع الآخر في إطار ما هو متواضع عليه من حيث التدبير والتشريع وهنا يرتبط بجوانب سياسية

<sup>1</sup> - Ibid., p 132

<sup>2</sup> - Ibid., p 117



وتشريعية ، حيث للذات حقوق مسطرة تمكنها من حيازة الاستقلالية المشرعة قانونا ، حسب أكسل هونيث - مثلما لدى هيجل وميد - لا يمكن أن نفهم أنفسنا كذوات حاملة للحقوق إلا إذا كنا على بينة بالالتزامات المعيارية obligations normatives التي نلتزم بها تجاه الغير ، حيث ينبغي أن نكون قد أدمجنا المنظورية المعيارية la perspective normative لمنظور آخر أهم يسميه ميد بالغيرية المعممة Autrui généralisé<sup>1</sup> ، الذي يقود حسب هونيث إلى الاعتراف القانوني La reconnaissance juridique الذي يعتبره هونيث يتضمن مضمونا معياريا محدودا إلا أنه يضمن الحماية الاجتماعية للكرامة الإنسانية للذات La dignité humaine<sup>2</sup> ، أين يمكن للذات بفعل التشريع القانوني الذي يمكنها من نيل حقها في الاعتراف بها كذات تحوز حقوقا وهذا ما يجعلها تحصل على قيمة تقديرية ممثلة في الاحترام ، هناك علاقة وظيفية بين القانوني والأخلاقي حيث يقود كلاهما إلى الآخر في إطار الاعتراف بالفرد كذات تحوز القدرة على التمييز الأخلاقي ، وهو حق إنساني بالدرجة الأولى بغض اعتبارات الانتماءات الاجتماعية وغيرها ، حق الانسان في الانتساب إلى الإنسانية يتأسس على الاحترام الذي يصنع أخلاقيته ، ويكمن دور الدائرة القانونية في ترسيخ مبدأ المساواة في الانتساب إلى هذا المجال الذي يكون فيه الاعتراف أخلاقيا / قانونيا : كونه يرسخ القدرة على التمييز الأخلاقي وصياغة الحكم باستقلالية وكرامة يحميها القانون وتصبح حقا من حقوقه المكفولة قانونا وهذا ما يضع الآخرين أمام مسؤولية أخلاقية Responsabilité Morale<sup>3</sup> ، ومن جهة أخرى ينبغي لبنية الاعتراف القانوني أن تتسم بقدر أكثر من الشفافية كونها تقف عند الحديث عن التقاء عمليتين للوعي تتعلق الأولى بالجانب الأخلاقي حيث يفترض من ناحية وجود معرفة أخلاقية بالالتزامات القانونية التي لدينا تجاه الأشخاص المستقلين والثانية بالجانب الواقعي الإمبريقي حيث يمكن التفسير الإمبريقي من معرفة مدى ملائمة الرؤية الحسية وامتلاكها القدرة على تحسين هذه

<sup>1</sup> - Ibid., p 132

<sup>2</sup> - Ibid., p 134

<sup>3</sup> - Ibid., p 139

الالتزامات<sup>1</sup> ، وهنا يمكن للفئات المقصية اجتماعيا أن تحصل على هذه الحقوق وتكون مساوية للآخرين وفقا لمبدأ المساواة في الحق ، ولكن واقع العلاقات الإنسانية يؤكد عدم قدرة القانون على تمكين الأفراد من حقهم في الاعتراف ، رغم وجوده كتشريع أو كحق مكفول نظريا ، وهذا يؤكد أن إدراج البعد الأخلاقي ضرورة ملحة للاعتراف القانوني .

ج - التضامن Solidarité : يمكن اعتبار التضامن مقولة وحقل تجلي لفعل إيتيقي بامتياز ، يرتبط التضامن بالمجال الاجتماعي الذي هو نفسه حقل الصراع وكذلك حقل الاعتراف المرجو ولهذا يعد التضامن المبدأ الإيتيقي الذي تكتمل معه مسارات الاعتراف كونه يجمع كل أشكاله من حيث تمظهرها في الواقع ومن حيث معانيها .

يبدأ التضامن حين يدرك الفرد نفسه باعتباره عضواً في مجموعة قادرة بشكل جماعي على تقديم الاعتراضات إلى الهيئة الاجتماعية برمتها أين يتم الاعتراف بقيمته من قبل جميع أعضاء المجتمع الآخرين ، ويفترض أن يكون هناك أشكال من التفاعل les formes d'interaction داخل هذه المجموعات ، أين تتخذ هذه الأشكال عادة طابع علاقات التضامن لأن " ... كل عضو يعرف بأن ذاته مقدرة / معتبرة بشكل مساو من طرف الجميع apprécié par tous le autres"<sup>2</sup> ، يكشف التحليل الأولي لمفهوم " التضامن " عن كونه شكل من علاقات التفاعل أين تهتم الذوات بالمسار الشخصي l'itinéraire personnel الخاصة بهم وبمقابلهم لأنهم أنشأوا روابط التقدير المتناظر liens d'estime symétrique فيما بينهم ، وهذا ما يفسر كون مقولة التضامن - حسب هونيث - تكون فاعلة بشكل خاص ضمن علاقات الجماعة الإنسانية التي نشأت من تجربة المقاومة

<sup>1</sup> - Ibid., p 138

<sup>2</sup> - Ibid., p 156

المشتركة للقمع السياسي L'expérience d'une résistance commune à  
l'oppression politique<sup>1</sup>

وباعتبار المجال الاجتماعي ( مجال التضامن ) وهو في الوقت نفسه نطاق العلاقات الاجتماعية الموسومة بينذاتية ، وأن هذه البينذاتية تقتضي الاجتماعية كشرط لهوية الذات التي يستحيل أن تكون بمعزل عن الآخر ، ولا يتم قراءة الماهية الإنسانية خارج هذه العلاقة ، إلا أن هذه الماهية ترتبط في طرحها داخل المجال الاجتماعي بالتباس يتعلق بهوية الفعل ( فعل الذات الذي يؤثر في الآخر / وفعل الآخر الذي بموجبه تتحصل الذات على الاعتراف ) ، هناك إذن تبادلية Réciprocité الاعتراف التي لا تكون من جهة دون الأخرى باعتبار التضامن يكون دوما اجتماعي الطابع ، أن أتضامن معك معناه أنني أعترف بقضيتك ، نحن هنا أمام علاقة عملية مع الذات أين يكون الاعتراف بذات الفرد وإمكاناته / مؤهلاته التي تساهم في بناء الزمرة الاجتماعية التي يتواجد ضمنها ( مجتمع / جماعة .. ) بمعنى أن هناك تامين لمجهود معين يساهم به هذا الفرد وعلى أساس فاعلية هذا المجهود يكون التقدير الاجتماعي الذي هو تقدير للذات l'estime de soi الذي يعبر عن حالة التوافق مع الوضع الاجتماعي .

إلا أن الهوية تبقى قائمة بين التضامن كتصور وكمبدأ إيتيقي وبين كونه واقع عملي وفعل وتنتضح أكثر - حسب هونيث - في العلاقات الاجتماعية داخل المجتمعات الحديثة التي التي أصبح التضامن فيها قائما على التقدير المتناظر Estime Symétrique بين الذوات الفردية المستقلة ذاتيا autonomes ، أين يصبح التقدير احتراما ويشتركان تبادليا Réciproquement ( تبادلية التقدير والاحترام ) وتبادلية ممارسة الفعل ، أن تقدر - حسب هونيث - هو أن " ... تستهدف في إطار الممارسة المشتركة Pratique Commune ، دورا دلاليا significatif un rôle تمنحه للآخر على ضوء القيم المعطاة

<sup>1</sup> - Ibid.

لمؤهلاته وإمكاناته ، هذه العلاقات تمثل تضامنا كونها تتجاوز تحقيق التسامح السلبي un véritable sentiment de Tolérance passive إلى تحقيق شعور حقيقي بالتعاطف Particularité individuelle للآخر ، لأنه فقط في sympathie للخصوصية الفردانية Particularité individuelle للآخر ، لأنه فقط في القدر الذي أضمن فيه بشكل إيجابي أن صفاته الخاصة التي هي ليست لي ، ستتجح في التطور ، سوف تتحقق غاياتنا المشتركة...<sup>1</sup> .

يمثل مبدأ التضامن في حال تحققه لحظة الاعتراف الاجتماعي الذي يمثل الشمول والاكتمال لكل أشكال الاعتراف ، التي تتحقق ضمن الاعتراف البيئاتي بالقدرات الفردية وهذا ما يؤسس العلاقة الإيجابية المفقودة مع الذات أولا ، ثم مع الآخر في إطار الاحترام المتبادل والشعور بنوع من الأريحية والكرامة في طلب التقدير والسعي نحوه نيله أين لا تشعر الذات بأي خطر من الآخر ، وهذا بفضل العلاقات الاجتماعية التي يتضمنها التضامن والتي يراها هونيث طفرة في تاريخ العلاقات الإنسانية حيث : " يمكن للعلاقات الاجتماعية المنضوية تحت مفهوم التضامن " أن تفتح أفقا علاقات يكون فيها التنافس الفردي من أجل نيل التقدير الاجتماعي يجري دون معاناة ودون إخضاع الذات لتجربة الاحتقار...<sup>2</sup> "

تمكن المبادئ الإيتيقية للاعتراف من إعادة بناء الذات بفعل ( الثقة بالذات واحترامها وتقديرها ) ، كما تتوجه إلى تأسيس العلاقات الاجتماعية على بنية علاقات الاعتراف الاجتماعي التي يعبر عنها هونيث في هذا الجدول

<sup>1</sup> - Ibid., p 157

<sup>2</sup> - Ibid., P 158

بنية علاقات الاعتراف الاجتماعي<sup>1</sup>

**La structure des relations de reconnaissance sociale**

Mode de reconnaissance صيغة الاعتراف	Sollicitude Personnelle العناية الشخصية	Considération Cognitive الاعتبار المعرفي	Estime Social التقدير الاجتماعي
Dimension Personnelle البعد الشخصي	Affects et besoins التأثير والحاجة	Responsabilité morale المسؤولية الأخلاقية	Capacité et qualités القدرة والمؤهلات
Forme de Reconnaissance شكل الاعتراف	Relations Primaires (Amour, Amitié) علاقات أولية ( الحب ، الصداقة )	Relations Juridiques (Droit) علاقات قانونية ( القانون )	Communauté de Valeurs (Solidarité) مجتمع القيم ( التضامن )
Potentiel de développement إمكانية التطور	-	Généralisation , Concrétisation تعميم / تجسيد	Individualisation , égalisation التفرد ، التساوي
Relation Pratique à soi العلاقة العملية مع الذات	Confiance en soi الثقة بالذات	Respect de soi إحترام الذات	Estime de soi تقدير الذات
Forme de mépris شكل الاحتقار	Services et violences الخدمات والعنف	Privation de droit et Exclusion القانون والإقصاء	Humiliation et Offense الإهانة والأذى
Forme d'identité Menacée شكل الهوية المهددة	Intégrité Physique السلامة الجسدية	Intégrité sociale السلامة الاجتماعية	Honneur , dignité الشرف ، الكرامة

<sup>1</sup> Ibid. -159

# الفصل الخامس :

## الحقيقة والاعتراف : الآفاق الفلسفية والتطبيقات العملية

المبحث الأول : الآفاق الفلسفية لنظرية الاعتراف

المبحث الثاني : الأنثروبولوجيا الفلسفية للحقيقة والاعتراف

" ... فالحقيقة هي منهج ومعياري، أو آلة ووسيلة، أو منظور وأفق، أو احتمال وتأول، أو تصحيح واعتراف ، أو اختلاف وتعدد .... إنها مالا يمكن تعريفه إلا على حسابه، وحده مثل هذا المفهوم يتيح إمكانات جديدة للفكر والعمل والتبادل "

علي حرب، النص والحقيقة II نقد الحقيقة، المركز الثقافي العربي، بيروت / لبنان، ط 1، 1993، ص 3

" كلي الذات تناسب ذاته جميع الذات فيكون كلها وتكون كله ... "

الأنصاري عبد الرحمان، مشارق أنوار القلوب ومفاتيح أسرار الغيوب، دار صادر، بيروت، ص 43

مدخل :

في الفضاء الأنثروبولوجي حيث الأفق والرجاء الأنطولوجي ، توصل رحلة الحقيقة والاعتراف مساراتها باعتبار الاعتراف يضم مضمين أخلاقية تتعلق بعلاقة الذات بذاتها وإمكانات تجسيد الرغبة ، ومضمين سياسية تمثل نوعا من الإيتيقا السياسية أين تكون الحقيقة نقطة تقاطع بين الفردي والجماعي من خلال إمكانات تحقق الدوائر المعيارية الإيتيقية التي تصورها هونيث في حقول مختلفة حيث يتحقق الاعتراف الذاتي والبيذاتي الذي يحيل إلى إمكانية الانفتاح على الاعتراف بين-جماعي intercommunautaire ، آفاق الاعتراف هي آفاق انتظار الذات أولا ، باعتبارها موجودة في كل الحقول والتصورات الخاصة والعامة .

من خلال الحقيقة المحتجة والاعتراف المؤسس على اللامرئية التي يلج منها هونيث لتأسيس معالم الاعتراف الاجتماعي بناء على رمزية العين الداخلية L'œil intérieure وصولا إلى اللامرئية L'invisibilité الاجتماعية ذات مضمين ايتيقية تتعلق بحقيقة الذات التي تشوه الحقيقة بناء على مواقف وأفعال المجال الإجرائي ( الاجتماعي / القانوني ) أين يحل هونيث العلاقات الإنسانية المبنية على الهيمنة التي تقدمها أمثلة عديدة من التاريخ الثقافي لهذه العلاقات ، من جهة أخرى تكافح الذات المجروحة من أجل التعرف على لامرئيتها الاجتماعية والاعتراف بها وبحقيقتها التي يحاول المركز الاجتماعي إخفاءها وصولا إلى آفاق الإنتظار الأخلاقي المشكلة رمزيا أو ما يسميه هونيث ميتا - الفعل Meta action أو ما وراء الفعل / المعاملة .

في الإجرائي تتعالق الحقيقة والاعتراف بعوائق الإيديولوجيا وتحديات الشغل الذي يفتح هو الآخر على مشكل النسوية وضرورة مراجعة مقتضيات علاقات العمل العادلة بين الجنسين ومطلب الكرامة .

إلى الأنثروبولوجيا الفلسفية ومقولات العدل وإشكالات الهوية أين يكون الاعتراف المتبادل وجها لوجه مع الهوية في ( سياسة الهوية وسياسة الاعتراف ) ، وتطرح الهوية في المستوى الإجرائي مشاكل الأقليات المختلفة ومطلب الاعتراف بخصوصياتها الثقافية .

كما يحضر يعتبر فضاء الفعل السياسي نطاقا هاما لأنثروبولوجيا الاعتراف التي تعني بإيتيقا الفعل السياسي وإيتيقا سياسة الاعتراف في علاقتها الحساسة بالديموقراطية والعدالة ومطلب الاعتراف الشمولي أين تكون العودة إلى تحليل الرغبة كمفهوم مركزي بين الديمقراطية والاعتراف ، كما يتم تحليل علاقة العدل بالاعتراف من خلال الانفتاح على الاعتراف و العدل الثنائي ( المادي الرمزي ) في المجال العمومي .

استشراف الرهانات الأنثروبولوجية لنظرية الاعتراف تتجه نحو تحليل أسس الاعتراف والبحث عن الطريقة التي تتشكل بها الهوية الشخصية والتأكيد على قيمة الاعتراف بالآخر كمكان لهوية الذات ، إضافة إلى استدعاء مقولة العدل وحالة واقع العدالة المؤسسة على الظلم المفضي إلى المطالبة بتقدير الذات والاعتراف بالحقيقة في الواقع الاجتماعي وفي الفعل داخل الدائرة السياسية .

إلا أن تناول الدائرة السياسية من منظور الحق المؤسس على القانون ، بمعنى الحق الذي نجد له ترجمة قانونية لا يمكن أن يتم دون الترجمة الذاتية للرغبة (رغبة الذات في أن تكون ) لأن هذا يعني التعسف ضد الفعل وإخضاعه للشرعية القانونية ، وهو الأمر الذي أدى إلى خلق نوع من الهيمنة ، هيمنة القانون على الفعل / فعل الذات ورغبتها ، هذا الوضع الذي يعيد مجددا طرح مسألة الحق كمفهوم ويعيد طرح التساؤل عن لزوم تعلق الحق بالضرورة متعلقا بالشرعية القانونية و بالتواضع الكوني العام ؟ وعن إمكانية الصياغة الحصرية لمطالب الحق في إطار عام أو محددات عامة ؟ ويحيلنا أيضا للتساؤل مجددا عن الرغبة كحق يعود إلى محددات ذاتية ؟ وكذلك عن الاعتراف وسياسة الذات ؟

هناك إذن مناطق خفية مسكوت عنها ضمن نظرية الاعتراف ، حيث لا يختزل الحق فيما هو محدد موضوعيا ، بل هناك محددات ذاتية يمكن أن تكون مطالب للاعتراف بالحقيقة ،



هذه المطالب تشكل تحديات جديدة لحقيقة جديدة هي حقيقة الجسد الذي تطلب ذاته الاعتراف بحقيقتها وحققها في تدبيره والتصرف فيه ، الاعتراف و حق تدبير الجسد و الحياة والموت ، أين نكون في مواجهة الثنائية الإشكالية ( جسد الشخص وشخص الجسد أو الجسد - الشخص corps - personne تحريراً من : الجسد - الشيء chose - corps ) والتساؤل عن إمكانية حماية القانون للجسد بناء على العلاقة الوطيدة بين القانون والجسد ككيان ، بتمكين صاحبه من حرية تدبيره والتصرف فيه أو ربما حتى حمايته من صاحبه حيث تطرح مفارقة حرية تدبير الجسد وحدودها الأخلاقية مشاكل متعددة .

### المبحث الأول :

الأفاق الفلسفية لنظرية الاعتراف / أو نحو ماهية نظرية لحقيقة الاعتراف :

الآفاق الفلسفية لنظرية الاعتراف / أو نحو ماهية نظرية لحقيقة الاعتراف :

من التشخيص والتحليل إلى التأسيس تواصل نظرية الاعتراف مع أكسل هونيث مساراتها باعتبار الاعتراف يضم مضمين أخلاقية تتعلق بعلاقة الذات بذاتها وإمكانات تجسيد الرغبة ، ومضمين سياسية تمثل نوعا من الإيتيقا السياسية أين تكون الحقيقة نقطة تقاطع بين الفردي والجماعي من خلال إمكانات تحقق الدوائر المعيارية الإيتيقية التي تصورها هونيث في حقول مختلفة حيث يتحقق الاعتراف الذاتي والبينداتي الذي يحيل إلى إمكانية الانفتاح على الاعتراف البينجماعي intercommunautaire ، آفاق الاعتراف هي آفاق انتظار الذات أولا ، باعتبارها موجودة في كل الحقول والتصورات الخاصة والعامة .

لامرئية الذات وحجب الحقيقة : يعود هونيث إلى إبستمولوجيا الاعتراف انطلاقا من ثنائية المرئي واللامرئي حيث تمثل مرئية الذات حضورها ، بينما تمثل اللامرئية l'invisibilité تغييبا ، وبالمقابل يتم الاعتراف بالظاهر المائل للعيان ، بينما لا يحصل المغيب المحجوب على الاعتراف ، في رواية الرجل اللامرئي L'homme Invisible يتحدث رالف إليسون عن لامرئيته/اختفائيته ، رغم أن أناه المجهول إنسان حقيقي "بلحمه وعظمه لكن إرادة معينة تأبى أن يكون مرئيا ، فكان يُنظر من خلاله مباشرة à travers lui ، إنه لا مرئي بالنسبة لكل الناس بفعل "بنية " العين الداخلية " " "œil intérieure " de l' "La structure " التي ينظر بها الناس، بكل شراسة implacablement، من خلاله دون رؤيته ، يتعلق الأمر هنا باستعداد داخلي لحجب حقيقة هذه الذات التي تسبب سواد بشرة صاحبها في حجب حقيقتها وتشويهها بفعل أحكام عدوانية Jugements Agressifs تجعلها لا مرئية لأن مجرد استحضارها في سياقات الكلام يعني استحضار ما هو محكوم سلفا بعدم الوجود في السياق الاجتماعي ، يعود هونيث إلى سياقات الاعتراف ومدلولاته بدءا بالمستوى الإبستمولوجي الذي تقترب فيه المعرفة وفعل التعرف من الاعتراف ( معرفة الآخر ) وهنا ترتبط المعرفة بالاعتراف كمسألة معرفية تتعلق بإدراك الآخر ومعرفته كموضوع رغم أنها لا تؤدي مفاعيله

الإيتيقية ولا تطرح أية وضعية اجتماعية ، إلى المستوى الإيتيقي أين يوجد الاعتراف كفعل اجتماعي مفتوح على آفاق معينة ، يريد أكسل هونيث من خلال هذا التحليل الوصول إلى أن حقيقة الذات لا يتم الاعتراف بها وبأنطولوجيتها الاجتماعية إلا في المستوى الإيتيقي عندما يطرح الاعتراف في علاقته بالحقيقة ، ومن هذا المنظور كانت اللامرئية *L'invisibilité* اجتماعية ذات مضامين إيتيقية تتعلق بحقيقة الذات ، التي تحجبها مواقف وأفعال المجال الإجرائي ( الاجتماعي / القانوني ) .

تمثل اللامرئية تشويها للحقيقة مما يؤدي حتما إلى تشويه الاعتراف حيث يرى هونيث أن " ... اللامرئية الاجتماعية التي عانت منها شخصية رواية Ralph Ellison تعبر عن تشوه قدرة الإدراك عند الناس و هي القدرة التي يرتبط بها الاعتراف أو هي كذلك ناتجة عن مشكلة تكمن في تركيبية عيونهم الداخلية ، هذه العيون التي بواسطتها ينظرون إلى الحقيقة من خلال عيونهم العضوية ... " <sup>1</sup> ، وهنا يحيلنا هونيث إلى أمثلة عديدة من التاريخ الثقافي للعلاقات الإنسانية المبنية على الهيمنة أين " ... يعلن الأسياد من الطبقة المهيمنة *Les dominants* عن سموهم الاجتماعي بما يجعلهم لا يدركون الأشخاص المهيمن عليهم ، و لعل أبلغ هذه الوضعيات تعبيرا هي تلك التي تعرض صورة النبلاء و هم يتجردون من ثيابهم أمام الخدم من دون أي حرج لأنهم وبكل بساطة يحسبون أن هؤلاء الخدم غائبون <sup>2</sup>

لهذا يعتبر هونيث هذه الوضعية أكثر درجات اللامرئية احتقارا كونها تتضمن الحضور الجسدي وتختلف عن الوضعية التي وصفها رالف أليسون في روايته ؛ فهذه الأخيرة قد اتخذت طابعا فعالا. حيث نلفي في هذه الحالة (الرواية) الشخصيات أي أفراد الطبقة المهيمنة من البيض يحاولون ، قصدا ، أن يقنعوا السود الذين لهم حضور جسدي فعلي،

<sup>1</sup> - Honneth Axel , Société du Mépris , op.cit. , P 243

<sup>2</sup> - Ibid., P 226

بأنهم أناس لا مرثيون بالنسبة لهم<sup>1</sup> ، هناك وجه آخر لتشويه الحقيقة أو نفيها وإقصاءها من المجال الذي نقسمه مع الآخر ، حيث غالبا ما يتم التعبير عن اللامرئية كفعل باستخدام عبارة " النظر من خلال أحد ما Regarder à travers quelqu'un " ، ففي هذه الحالة يكون لدينا القدرة على إبداء الاحتقار اتجاه أشخاص يمثلون أمامنا لكن نتصرف معهم و كأنهم لا يوجدون معنا في نفس الفضاء بصفة حقيقية<sup>2</sup> .

يتحول الإدراك كوظيفة معرفية إلى أداة للامرئية القصدية التي تظهره في صور متعددة كالتجاهل والاستخفاف وغيرها من الحركات التي تقصي الآخر خارج الإدراك ، في حين كل الأشخاص هم في الحقيقة مرثيون بمعنى أنهم مواضيع قابلة للتعرف عليها بسهولة في حقل النظر والإدراك ، إلا أنهم يمثلون فقط أشكال للامرئية الاستعارية التي لا تعني المعرفي Le Cognitif بقدر ما تعني الاجتماعي كونها تدل على وضعية اجتماعية معينة ، إلا أنها - ورغم أنها وضعية استعارية قد تؤثر في تقدير الذات بالنسبة للشخص اللامرئي حيث تتحول لامرئيته عند الآخر إلى لامرئية على مستوى الذات التي يمكن أن ترى هذه اللامرئية حقيقة عندما تشعر أنها فعلا خارج الإدراك ، وهنا يدعوا هونيث إلى تصحيح معنى الإدراك كونه يتجاوز مفهوم الرؤية المتعلقة بالتعرف على ... شخص ، الشيء الذي يمكنه تحقيق العبور إلى المفهوم الإيجابي المقابل : المرئية Visibilité في حركة مقارنة يظهر من خلالها أن المرئية تتحقق قياسا إلى طبيعة العلاقة الاجتماعية التي تجعل معنى الرؤية يتضمن التعرف الشخصي الأولى ويتجاوز حدود إمكانية الإدراك<sup>3</sup> ، ويتضح الأمر أكثر مع المرئية العضوية التي تتضمن شكلا أوليا بدائيا Une Forme élémentaire d'identification individuelle / المعرفة ، كون هذا التعرف يتم في حدود الزمان والمكان اللذان يصنعان وضعيته ، ولكن هذه المرئية لا تقوم مقام المرئية الإيجابية المطلوبة للاعتراف

<sup>1</sup> - Ibid.

<sup>2</sup> - Ibid., pp 226 / 227

<sup>3</sup> - Ibid., P 227

بالحقيقة والتي يفترض أن تكون بديلا عن اللامرئية السلبية ، وهنا يصل هونيث إلى أن اللامرئية الاستعارية تقتضي المرئية بالمعنى الحقيقي ومعنى هذا أن الذات الباحثة عن اختبار نفسها كشخص لامرئي / مخفي ، يتوجب عليها أولا افتراض الاعتراف بها كفرد ينتسب إلى النظام الزماني المكاني *été reconnu en tant qu'individu dans l'ordre spatio-temporel* الذي يصنع وضعية معينة من ضمنها ميزات هذا الفرد ، وبالتالي لا يمكن لهذه الذات أن تدعي بأن شخصا آخر أخضعها " للنظر من خلال أحد ما *Regarder à travers quelqu'un* " <sup>1</sup> ، وعليه فلا تستطيع الذات أن تكون عرضة للتجاهل والتقليل من قيمتها .

تحاول الذات المجروحة من جهة أخرى التعرف على لامرئيتها الاجتماعية عن طريق حركات لجلب الانتباه والحصول على رد فعل من الآخر بأنه يدركها اعتقادا منها بأن هذه الحركات التي تصب كلها في مسعى إجبار الآخر على الاعتراف يمثل تحقيقا لمرئيتها إلا أن هذه الحركات تجاه الآخر يمكن أن تصبح إثباتا للامرئيتها في حال توقفها لأن الآخر يصبح يقيس وجود / حضور الذات بتلك الحركات وفي حال عدم وجودها فالشخص غائب حتما وبالتالي فهو لامرئي اجتماعيا ، وبالعودة إلى العبارة المركزية "النظر من خلال أحدهم " التي تمثل فقط شكلا معنيا من أشكال الإدراك الذي يجعل الذات في حالة غياب عن الإطار المكاني ، تتفتح هذه العبارة على معاني متعددة منها ما تدل عليه عبارة : " نظر إليه مثل *Voir Comme* " التي يمكن لدلالاتها الجماعية أن تخفي أثر " نظر إليه من خلال أحد ما .. " كعبارة تدل بصفة عامة على "حدث عمومي" *Un Fait Public* <sup>2</sup> ، وهنا يصبح تحويل الذات إلى المرئية أو إضفاء المرئية *rendre visible* لشخص ما عملية

<sup>1</sup> - Ibid., PP 228/229

<sup>2</sup> - Ibid., P 229

عملية تذهب إلى أبعد من الفعل المعرفي المتعلق بالتعريف الشخصي عن طريق التعبير العمومي بفضل المعاملات الملائمة كالحركات أو تعابير الوجه ، بحيث إذا اعتبرنا وجود شخص ما محل تعيين ايجابي ، طبقا للعلاقة الاجتماعية القائمة، فان ذلك يقتصر فقط على ما يكون من معرفة مشتركة عن هذه الأشكال الايجابية للتعبير المندرجة ضمن إطار طبيعتنا الثانية التي تتحلى في كون أن غيابها هو إشارة واضحة إلى اللامرئية و الإهانة Humiliation<sup>1</sup> .

وبناء عليه يصبح من الممكن التمييز بين التعرف connaitre كفعل معرفي عمومي وكتعبير يفيد تعريف الشخص كفرد ، والاعتراف reconnaitre كفعل يمنح التعرف إثباتا Affirmation عبر المرور بوسطاء اجتماعيين يمنحون الشخص قيمة اجتماعية ، هذا التمييز يتم بناء على الفعل المرئي بالمعنى اللابصري وفي الوقت نفسه يؤسس لبناء معنى لفعل الاعتراف الذي يتضمن ثنائية تتكون من : التعريف المعرفي identification Cognitive :التحديد الشخصي بمميزات يختص بها الفرد ، والتعبير كاعتبار عمومي Expression Publique يتلقاه الشخص ، ويعتبر دليلا على أن وجوده أصبح مدركا بإقرار Confirmation الأشخاص الموجودين معه قياسا إلى الأفعال / الحركات / تعبيرات الوجه Les Expressions du Visage التي تظهر لدى المعترفين كدلالات اعتراف ، ولكن مسألة ديمومة هذا الإقرار الاجتماعي و مصداقيته المؤسسة على تعبيرات الآخر تطرح التباسا في حال غيابها ، وتطرح كذلك تساؤلا عن مصير هذا الاعتراف المؤسس عليها ، دون أن ننسى أن لهذه التعبيرات والحركات شق سلبي لا يمثل دوما اعتراف وكثيرا ما يمثل احتقار ، كل هذا جعل هونيث إلى منفذ آخر يتعلق بتحليل التعبيرات والحركات الإشارية وتعابير الوجه Les signes expressifs des gestes et du visageمركزا على الطفل كعينة يمكن إقحامها في مجال التفاعل الاجتماعي باعتماد جملة

<sup>1</sup> - Ibid., P 230

من الأبحاث التجريبية التي تمكن من فهم المسارات التفاعلية للطفل والوصول كذلك إلى جعله اجتماعية ( جمعنة الطفل ) *Socialisation de l'enfant* \* ، ليصل إلى أن تعابير الوجه المختلفة - وعلى رأسها الابتسامة كنوع من الحركة الانعكاسية - تجعل الطفل يدرك أنه المتلقي (لتعابير) الحب و الحنان و العطف ؛ إضافة لأشكال أخرى من تعابير الوجه التلقائية البارزة التي تمثل حركات إيجابية تعبر عن مواقف التعاطف والقابلية لمد يد العون والاهتمام بالآخر ، والتي تجسد المرئية الاجتماعية وهنا يكمن جوهر وطبيعة التبادلية *Réciprocité* التي تعبر عن حقيقة العلاقة الاجتماعية الجديدة <sup>1</sup> ، التي تتأسس على المرئية والاعتراف بحقيقة الطفل واجتماعيته أو اللامرئية وعدم الاعتراف وتشويه الحقيقة كحالة باثولوجية يقدمها عدم الإقرار بما هو واقع .

تعتبر تلك الحركات أشكالا إيجابية للسلوك *Comportement* تتصل بالاستعدادات الأصلية للفعل بالشكل الذي يجعلنا ندركها مباشرة دون المرور عبر مرحلة التعرف ، وإدراكنا لها يعتبر استجابة مباشرة لإدراك الطفل ، ولا تقوم هذه الاستجابات (الأجوبة) التعبيرية بصياغة تعرف/معرفة من أي نوع لكنها على الأصح تعبر عن جملة الحركات التي يفترض أن تكون موجودة عند الطفل حسب وضعيته الخاصة ، و في هذه الحالة نقول بان الاعتراف يحوز الطابع الأدائي *Le Caractère performatif* ، لأن الإجابات التعبيرية *Les Réponses Expressives* التي تصاحبه تعتبر رموزا للأشكال الضرورية لرد الفعل "من أجل إحقاق *Pour rendre Justice*" الشخص المعترف به . و هنا يحيلنا هونيث أيضا إلى بليسار *Helmuth Plessner* الذي يجعل الرمزية تتوسط الاعتراف والفعل

\*- يحيل أكسل هونيث هنا إلى الأبحاث التجريبية التي قام بها Daniel Stern التي تسمح بفهم المسارات التفاعلية المعقدة التي تمكن الطفل أن يصبح كائنا اجتماعيا داخل التواصل مع تلك الشخصيات المرجعية وكذا أعمال René Spitz الذي استنتق عملية : جعل الطفل اجتماعيا *socialisation de l'enfant* كعملية تتم خلال السنة السنين الأولى في شكل مسار ضبط متبادل للمؤثرات الأولية *affects* وللانتباه و يتحقق (هذا المسار) بشكل واسع بواسطة التواصل الحركي. إذ أن للشخص المرجعي مدونة غنية من التعابير الحركية التي تمنح الطفل إشارات مميزة واضحة تخص استعداده للتفاعل (الاجتماعي) و هكذا يستطيع الطفل أن يتأثر بتشكيلة غنية من الحركات شبيهة بالأفعال الانعكاسية *Quasi Reflexes* التي بإمكانها -باعتبارها استجابة للمحفزات الحركية من الأشخاص المرجعيين- أن تتطور إلى أشكال أولية للتصرف الاجتماعي الخاص بالاستجابة . يمكن العودة إلى Pp 231/ 232 - *Honneth Axel – La Société du Mépris*

<sup>1</sup> - Honneth Axel , *La Société du Mépris* , Op.cit. , P 232



من خلال تصور يربط فيه هونيث بين الاعتراف والرمز والفعل الأخلاقي في صياغة بديعة:

" التعبير عن الاعتراف يمثل "رمزا" للفعل الأخلاقي L'expression De la

reconnaissance représente le symbole d'une action Morale<sup>1</sup> ، كما تعتبر

التعبيرات أيضا رموزا للفعل الاجتماعي .

نقرأ من خلال هذا الانعطاف نحو الطفل كحالة تجريبية ، محاولة هونيث الوصول إلى قيمة

التعبيرات والحركات الإشارية كرموز للفعل الاجتماعي في صناعة المرئية الاجتماعية ،

وبالتالي إرساء دعائم التواصل الاجتماعي وإقرار الاعتراف بالحقيقة التي يحاول المركز

الاجتماعي إخفاءها ، ومن جهة أخرى تساعد هذه التعبيرات كونها مختصرات رمزية ، عن

الأفعال التي تصنع سعادة الطفل، كما تعتبر بمثابة طرق للمساعدة على تطوير كفاءات

الاستجابة و الحماية وهذا ما يكشف عن شكل اجتماعي للانفتاح على العالم والتواصل مع

الآخر ، وهذا ما يمثل بعدا لعلاقة الذات مع ذاتها .

من جهة أخرى يعتبر الانفتاح على الفعل الأخلاقي مقتضى أخلاقيا للاعتراف تتضح من

خلاله آفاق الإنتظار الأخلاقي المشكلة رمزيا أو ما يسميه هونيث ميتا - الفعل Meta

action أو ما وراء الفعل / المعاملة ، كون هذا الفعل يشير رمزيا إلى نوع السلوك الذي

يمثل أفق الانتظار المنطقي / الأخلاقي الذي يتوقعه الشريك/الآخر وهو ما يمثل جوهر

المضمون الأخلاقي للاعتراف كونه يلامس علاقة الذات بذاتها ارتباطا بأفق انتظار مقتضى

الاعتراف الذي يربطه هونيث بمفهوم الاحترام كما تصوره كانط ، واستدعاء كانط هنا سواء

كان اعتمادا أو نقدا ، يعني الرغبة في أخلة الاعتراف كون التصورات الكانطية تعتبر بمثابة

التشريع في التقليد الألماني وبشكل خاص عند مدرسة فرانكفورت .

يمثل الربط مع التصور الكانطي للاعتراف - حسب هونيث - اقترابا فعلا من العنصر

الأخلاقي الموجود في صميم "الاعتراف" وهنا يعود هونيث إلى التعريف الذي ورد في

أسس ميتافيزيقيا الأخلاق والذي يقول فيه كانط أن الاحترام يعتبر : " تمثل قيمة تضر

<sup>1</sup> - Ibid., P 233

بكبيريائي / حبي لذاتي à La Représentation d'une valeur qui Porte Préjudice à  
Mon Amour - Propre " <sup>1</sup> ، يحلل هونيث الفكرة بالعودة إلى الكيفية التي من خلالها  
يرجع كانط ما يمس الكبرياء ليصل إلى أنه في مثل هذه الحالة ليست الذات في حد ذاتها  
هي التي تفرض على نفسها هذا الالتزام؛ إنما يبدو بأن فعل "الاحترام respect " L'acte  
de كفعل بارز هو الذي يتمتع بسلطة الفعل / التعامل Pouvoir d'agir و يقتضي  
ذلك شيئاً من الكبت الضروري مصدره الحط من الأنوية المركزية / مركزية أنا الذات  
Egocentrique du sujet <sup>2</sup> ، يرتبط تحليل الاحترام عند كانط بالأخلاقية La moralité  
<sup>3</sup> التي تمثل علاقة الفعل باستقلالية الإرادة أو بالتشريع الشمولي الممكن في علاقته بهذه  
الإرادة حيث يعتبر المسموح هو ما اتفق مع حرية الإرادة والممنوع من الأفعال ما اختلف  
معها ، وتعتبر حرية الذات واستقلاليتها من مقتضيات الأخلاقية إضافة إلى المساواة ،  
وباعتبار هذه الذات تشترك في وجودها الأخلاقي السياسي مع ذوات أخرى تمثل بالنسبة لها  
ذلك الغير الذي يشترك معها في جملة من الغايات الشمولية ، كما يمثل ذلك الغير معطى  
ضمن الوعي المشترك ولهذا يعتبر وجوده مسلمة غير صريحة لميتافيزيقا الأخلاق من جهة  
أنها تقول بمملكة الغايات ، وهنا يعتبر " شعور الاحترام المؤسس على قانون شمولي في  
ذاتي ، والذي يرتبط أيضا بالذوات الأخرى التي تتمثل هذا الشعور ( بالاحترام ) ، مع العلم  
أنها ذوات مختلفة عني ، وهنا يمثل الإحساس بالاحترام استجابة للغيرية أو وجود الغير  
كمسألة ميتافيزيقية ... " <sup>4</sup> ، وبالعودة إلى تحليل العبارة يرى هونيث أن " الكبرياء l'amour  
Propre " متضمن في عبارة الاحترام فمن عبارة الاحترام الواجب نحو القيمة المعتبرة

<sup>1</sup> - Ibid., P 237

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - لفهم طبيعة العلاقة كان من الضروري العودة إلى أسس ميتافيزيقا الأخلاق Fondements de la métaphysique des mœurs طبعة 1967

<sup>4</sup> - Kant Emmanuel , Fondements de la métaphysique des mœurs , trad : Victor Delbos , Ed Delagrave , 1967 , P

،تستخلص الذات، في الوقت نفسه الدافعية الضرورية *Motivation nécessaire* التي من شأنها جعل الذات تمنع عن كل الأفعال التي قد تكون ثمرة الدوافع الآتوية و هذا التحفيز مكن من ربط علاقة بتحليل فعل الاعتراف بالعودة إلى الحركات التعبيرية للاعتراف التي يفترض أن تشير إلى اعتراف من الدرجة الأولى وهي نفس الإرادة التي يسميها كانط "الكبرياء المضطرب / المجروح *L'amour Propre contrarié*" وهذا ما يعتبر دلالة على الجانب الأخلاقي للاعتراف الذي من مفاهيم استخدمها هونيث مثل : الإقرار *Confirmation*، التثبيت *Affirmation* أو "منح قيمة اجتماعية *Accorder* *Une Valeur Sociale*" ، حيث يحدث داخل فعل الاعتراف ابتعادا عن المركز الذاتي داخل الذات لأنها تمنح لذات أخرى "قيمة" تشكل مصدر المقنضيات أو الشروط التي تمنع الكبرياء ، لأنني حين أعترف بشخص معناه أنني أمكنه من سلطة أخلاقية عليا بمارسها علي *Une autorité morale sur moi* ، وأنا على وعي تام وكامل على أنني أتمتع بجزء من هذه السلطة أثناء سلوكي مع الآخر ، هذا التصور يعني شكلا إيجابيا من أشكال الدافعية في المعاملة مع الآخر على قدر قيمته<sup>1</sup>.

اعتمد هونيث على فكرة السلطة التي أخذها من نيكلاس ليهمان *Niklas luhman* الذي يربط أشكال السلطة بعلاقة التكافل *La relation Symbiotique* ، مقولة التكافل التي تقترب من التضامن ، وتمثل شكلا من أشكال الاعتراف كونها تستدعي شركاء ، حيث : يتحقق الاعتراف بشخص فقط بمساعدة الوسطاء الذين يتمتعون بتركيبات تكافلية ونماذج الحركات التعبيرية للجسد أين يتبادل الناس اقرار القيمة الاجتماعية ، إن الحقيقة التي مفادها أن الاعتراف يتوقف على الحركات التعبيرية تنشأ في الواقع عن كون أن هذه الحركات الجسمية هي الوحيدة الكفيلة بالتعبير ،علانية، عن هذا الإقرار الذي يفصل تماما بين التعرف و الاعتراف: فوحده ذلك الفرد الذي يشعر بأنه كان موضوع التعرف الايجابي

<sup>1</sup> - Honneth Axel , La Société du Mépris , Op, cit , P 238

الذي يوجد ضمن أنماط التعرف التعبيري من الشريك الآخر Partenaire الذي يعرف بأنه أصبح معترفا به اجتماعيا على مستوى أولي ، و حينئذ سيصبح من معرفة الاستجابات التعبيرية للأفراد التي تمثل "رموز" الفعل الاجتماعي<sup>1</sup> يصل هونيث بعد تحليله للحركات التعبيرية المختلفة لفعل الاعتراف واختلافها ، وعلاقتها بالاحترام إلى تصور المدونة الأخلاقية المشتركة لكل الأشكال المباشرة للاعتراف ، مثلا حالات الابتسامة وبعض أشكال التعاطف تؤكد وجود استعداد قبلي للعلاقة الأخلاقية وهو ناتج عن ذلك التقييم للقيمة الممنوحة للخصائص المعقولة بين البشر ، والميل نحو التأسيس الأخلاقي للعلاقات الاجتماعية ، وهنا يتم استثمار التصورات الكانطية ممثلة في مفاهيم المعقولة L'intelligibilité المعبرة عن قيمة الشخص ، والالتزام العملي ... الخ ، وهنا تعتبر الحركات التعبيرية الخاصة بالاعتراف إشارة على أن الذات فهمت حدودها الإنسانية و قد باشرت عملية الحد من أنويتها (الحد من أبعاد أنويتها) بحيث تتمكن من إحقاق قيمة الشخص الآني باعتباره كائنا معقولا ، هذا الربط بالمعقولة يؤكد فكرة تطابق الأخلاق مع الاعتراف حيث يشير إلى وجود زمانية مشتركة بين الاعتراف والأخلاقية التي تتزامن مع الاعتراف La moralité coïncide avec la reconnaissance<sup>2</sup> ، وهي الفكرة التي يؤسس لها هونيث و يجد لها تبريرا كانطيا يتمثل في لا مشروطة القيمة ، حيث لا يمكننا أن نأخذ موقفا أخلاقيا إلا إذا كنا نمنح للآخر قيمة لا مشروطة يصبح وفقها من الضروري القيام بتقييم سلوكي الخاص ، و يكون من الواضح أن اللامرئية التي كتب عنها إيليسون Ralph Ellison في روايته تمثل شكلا للاحتقار الأخلاقي Mépris moral لأن غياب حركات الاعتراف كانت حاضرة و كشفت للراوي بأنه بخلاف أشخاص آخرين، لم تمنح له القيمة الواجبة التي تعطى عادة لشخص معقول intelligible<sup>3</sup> وبناء على هذا فإنه من غير الممكن فهم الاعتراف كتعبير عن التعرف نظرا لمحتواه المعياري الذي يتجاوز التعريف

<sup>1</sup> - Ibid , p 235 .

<sup>2</sup> - Ibid , p 240 .

<sup>3</sup> - Ibid .

بشخص ما ، وهذا يحيل إلى أن الاعتراف يستدعي الكشف الصريح عن منح القيمة التي تليق بالصفات المعقولة للأشخاص، غير أنه إذا كان من الممكن أن نتصور هذا التخصيص أو المنح للقيمة في حد ذاته كشكل معين للتعرف فثمة يجب أن يعاد النظر مرة أخرى في التعارض بين التعرف و الاعتراف الذي شكل أساس كل التحليلات السابقة .  
تمثل التعبيرات السلوكية السابقة التي تكون من طرف أشخاص مرجعيين *personne de référence* موجهة نحو الطفل الخام المجرد من كل شيء نوع من الغموض فيما يتعلق بإمكانية أن تكون محاولة لجعل الطفل اجتماعيا بفعل الثقافة *Une socialisation par la culture* ، وكثيرا ما تظهر كأفعال انعكاسية لا تتعدى حدود الإدراك الذي لا يعد في هذه الحالة مؤهلا لأن يصبح شكلا من أشكال منح القيمة الاجتماعية ، وهنا يحيل هونيث إلى مسألة الحرية واللامشروطية التي كلما اقترنت بحركة تعبيرية معينة كلما اقترنت من الاعتراف من خلال تعبيرات عن إدراك الخصائص التي تحيل رمزيا ( تمثلات رمزية ) إلى مصير الشخص المعقول .

لذلك يعتبر التصور الكانطي حول تمثل القيمة شكل من أشكال الإدراك التقييمي الذي يظهر كقدرة يتميز بها كل شخص بالغ تحتويه الاجتماعية *Socialisation* بشكل صحيح ، وهنا تتضح آثار العلاقة بين التعرف و الاعتراف حيث : يعد فعل اعتراف كل تعبير مرئي لعملية الابتعاد عن المركز الفردي التي نقوم بتحقيقها كاستجابة تثيرها قيمة شخص مقابل: ما يصدر عنا من حركات علنية ملائمة أو حركات الوجه بواسطتها نمح الآخر سلطة أخلاقية على أنفسنا في حد ذاتها و هذا ما يضبط رغباتنا وتلقائية أنويتنا ، و مع ذلك فإنه بمجرد أن نفترض قيمة الشخص وفقا للابتسام موجهة لطفل مثلا كشكل إدراك ، فإن التعريف المعرفي البسيط لشخص ما سيبدو وكأنه يفقد أسبقيته الطبيعية الظاهرة على الاعتراف<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> - Ibid , p 242 .

وهنا يصل هونيث إلى أسبقية الاعتراف على التعرف، على الأقل من الناحية الوراثة مادام الرضيع يستنتج من خلال تعابير الوجه "قيم" الأشخاص وهذا قبل أن يكون قادرا على فهم محيطه فهما حياديا ، وهذه القاعدة يمكن قياسها على الكل ، حيث يكشف تفاعلنا مع الآخرين إدراكنا لجملة الخصائص المثمنة للشخص المعقول قبل أي شيء آخر بحيث أن مجرد التعريف المعرفي للفرد يشكل وضعية استثنائية لتطبيع المسار الأولي للاعتراف ، ضمن شكل حياتنا الاجتماعية، منظومة Le Statut بارزة تتضمن الحركات و تعابير الوجه التي بواسطتها تظهر صفة متبادلة استعدادا للانقياد في معاملاتنا للسلطة الأخلاقية للشخص الآخر، لهذا "... فإن اللامرئية الاجتماعية التي عانت منها شخصية رواية Ralph Ellison هي نتيجة تشوه قدرة الإدراك عند الناس وهي القدرة التي يرتبط بها الاعتراف...، مشكل يتصل بتركيبية عيونهم الداخلية Leurs yeux Intérieures، هذه العيون التي تجعلهم ينظرون إلى الحقيقة من خلال عيونهم العضوية Leurs Yeux physiques".<sup>1</sup>

### الحقيقة و الاعتراف كإيديولوجيا :

إذا كانت الذات الأسطورية سابقا تتلقى ثقافتها وتلقنها فالذات الإيديولوجية تصنع ثقافتها<sup>2</sup> بناء على هذا هل يمكن للقدرة النقدية التي يحوزها الاعتراف أن تجعله في منأى عن التآدلج ؟

من الواضح حضور الاعتراف في مجال الإيديولوجيا\* هذا المفهوم الذي يمثل تعبيرا عن شكل من أشكال الوعي الاجتماعي كوعي حاكم للسلوك الاجتماعي<sup>3</sup> ، الجدير بالذكر أن هناك التباس مفاهيمي حول طبيعة الإيديولوجيا التي تعتبر أول مشكلة تواجه الباحث في ماهيتها ، هناك تعريفات عديدة لهذا المصطلح تصل إلى درجة التناقض أحيانا حيث يخضع تعريف

<sup>1</sup> - Ibid , p 243 .

<sup>2</sup> - الكيلاني شمس الدين ، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي " الأسطورة ، الدين ، الإيديولوجيا ، العلم " ، دار الكنوز الأدبية - بيروت ، لبنان ، ط1- 1998 ، ص 14 .

\* - أصل المصطلح يعود إلى الثورة الفرنسية حيث بدأ استخدامه مع أنطوان ديستون توتراس ( 1754 - 1836 ) ، واستخدمت الكلمة لأول مرة بشكل علني عام 1796 بهدف الفصل بين عالم الأفكار والعالم المحسوس وقد عرف توتراس الإيديولوجية بأنها : علم جديد للأفكار وهو تعريف يتناسب مع معناها الحرفي : الأفكار idea علم logy

<sup>3</sup> - الكيلاني شمس الدين ، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي ، ص 9.

الإيديولوجيا للنزاع بين الإيديولوجيات ذاتها في تعريف المفهوم وملامحه وتشابكاته والنظرية والعلمية .

مسألة الاعتراف و مسألة العلاقة بين الذات والآخر حاضرة في صراع الإيديولوجيات حتى على المستوى المفاهيمي ، ورغم محاولات المنظرين إكساب الإيديولوجية مفهوما محايدا ذو طبيعة موضوعية في تحاليل الأفكار إلا أن الخلاف بقي مستمرا حول الأهمية الاجتماعية والدور السياسي والعملية الإيديولوجية .

الثابت هو ادعاء الإيديولوجيا كمنظومة نظرية مجردة ومتماسكة الحرص على الإنسانية وهو ما يخول لها احتكار الحقيقة ، فالمجال الإيديولوجي هو حقل صراع بين الذات والآخر واحتكار الاعتراف الناتج عن ما يظهر في : تصارع الأنساق العقيدية والسياسية أو مجموعة من الأفكار السياسية ذات التوجه العملي

والصراع بين أفكار الطبقات ... الخ ، كل هذا بفرز انشطارا في الرؤى الاجتماعية من داخل الزمرة ذاتها ، حيث تقدم كل إيديولوجية مفاهيمها الخاصة بها .

كما تدعي كل إيديولوجية امتلاكها للحقيقة بتقديمها لتصور عام كما هو سائد (رؤية شاملة) ، مع تقديم نموذج للبديل المنشود ، يشكل هذا البديل تصورا أو رؤية لميكانيزمات التغيير والقضاء على الآخر

وفي ظل هذا الوضع يظهر السؤال عن الإيديولوجية الحقيقية ؟ حتى داخل الإيديولوجية الواحدة. فمثلا بين الاشتراكية والليبرالية ، ما الليبرالية الحقيقية ؟ وما الاشتراكية الحقيقية ؟ . هناك احتواء إيديولوجي لمفاهيم إيتيقية عديدة منها الاعتراف - العدالة ، المركزية ، الديمقراطية- من طرف الجميع ، رغم أن هناك اختلاف حول هذه المفاهيم في تفاصيلها التطبيقية ، لكن هناك تجانس حول الخطوط العريضة الجوهرية .

وهنا يصبح صراع الإيديولوجيات صراعا للقيم الإنسانية وهو استشراف لا يموت وعليه لا يمكن أن تنتهي مسألة الصراع بين الذات والآخر داخل الإيديولوجيا التي تعد مرادفة للتحيز السلبي الذي يجعل من المعتقدات والممارسات الاجتماعية الذاتية حقائق موضوعية لا يمكن التشكيك في صحتها ، ولا يمكن النظر إلى ما عداها إلا بوصفها رؤى فاسدة أو سيئة أو عدوانية ... فالإيديولوجيا ، فهم بشري للواقع يصير - بفعل هيمنة السلطة والجهل ، والنوايا البراغماتية النفعية- حقيقة مقدسة .

ويتسم النزوع الإيديولوجي بالاصطفائية التي تتشكل في صورة نزعات إيديولوجية ، يشكل مناخها المعرفي المجال البيئي الأنسب لفعل العنف ضد الآخر ونفي حق الاختلاف بدعوى امتلاك الحقيقة أو الثابت المقدر الذي لا يقبل التغيير ، وهنا يصبح معنى الحقيقة بعيد عن المعقولية و المشروعية والتعدد المنهجي والفكري ، خاضع للاستبداد والسيطرة وهذا ما تترجمه القوى المتطرفة التي تنتج الإقصاء والعنف .

ساهم تحول الاعتراف إلى نواة معيارية للعديد من الصراعات السياسية و الحركات النضالية ، إلا أن تطبيقات الاعتراف في علاقتها بمضامينه النقدية النظرية بدأت تطرح التباسات تتعلق أساسا بقدرته النقدية وقابليته كفعل ثوري للتشكل أو الذوبان في اتجاه معين ، وهو ما يعني التخلي عن قضيته مما يطرح احراجات تتعلق بمصير الحقيقة ومصير الاعتراف كفعل إيتيقي ، هذا الشك النظري حول قدراته النظرية يتزايد بفعل الثقافة إيجابية Culture Affirmative التي نعيشها والتي يظهر فيا الاعتراف حاملا سمات نظرية / خطابية خالصة des traits Purement rhétoriques<sup>1</sup> وهكذا يتحول من الحرية وتعدد الخيارات إلى الضرورة وحتمية تبني خيار معين ، والتحول إلى أداة سياسية رمزية مهمتها الرئيسة إدماج الأفراد أو الفئات الاجتماعية في النظام الاجتماعي السائد ومنح صورة إيجابية للذات بعيدا عن مطلب التحسين دائم للحكم الذاتي الذي يفترض أنه يمثل الانشغال الرئيس لأعضاء المجتمع لهذا : " ... يبدو واضحا أنّ الاعتراف الاجتماعي يستخدم في إنتاج تمثيل متفق مع النظام. ومن ثمة، وفي نفس الوقت، فإنّ الشكوك التي أبدأها إزاء هذا النهج الجديد تسفر عن الفكرة القائلة بأنّ ممارسات الاعتراف لا تؤدي إلى زيادة سلطة أفراد المجتمع، بل على العكس إلى خضوعهم. إنّ الاعتراض يمكن تلخيصه على الشكل التالي:

<sup>1</sup> - Honneth Axel , La Société du Mépris , op.cit. , P 245



الأفراد مدفوعون إلى اعتماد تقرير محدد، وذلك عن طريق عملية الاعتراف المتبادل الذي يشجعهم على القيام بأعمال وواجبات تخدم المجتمع..<sup>1</sup> .

ولهذا يستثمر هونيث أفكار التوسير Louis Althusser حول ممارسة الاعتراف العلني كآلية موحدة لجميع الأشكال الإيديولوجية، بطريقة مخطط لها مسبقا وكذا تناوله لسياسة الأجهزة الحكومية<sup>2</sup>، يعتمد التوسير على ازدواجية معنى مفهوم الوعي الداخلي بغية توضيح فئته الأيديولوجية حيث " ... لا يصبح البشر "مواضيعا" في اتجاه إدراك حقوقهم ومسؤولياتهم ، إلا بإخضاعهم إلى نظام قواعد ممارسات ومسؤوليات بمنحهم هوية اجتماعية وفي الوقت الذي يفهم فيه وقع الإخضاع...<sup>3</sup> " وفقا لهذا يفقد الاعتراف حتى معناه اللغوي ليصبح آلية مركزية للإيديولوجيا: أن تعرف شخصا ما، فإن ذلك يعني أخذه احتياطات بطريقة متكررة و أن يعتمد تقريرا للذات يكون مناسباً لنظام توقعات السلوك .

لم يستخدم التوسير مفهوم للإيديولوجيا في معنى نقدي بقدر ما كان استخداما وصفيا خالصا دون أي حكم تنظيمي، حيث يصف الأسلوب المؤسسي للاعتراف كآلية دستورية يتم إسقاطها على المواضيع المطابقة للنظام، ولهذا اعتبرت " ... تعاريف التوسير تقدّم تحدياً رئيساً لأجل نظرية نقدية للمجتمع ، كونها تستهدف التأسيس المعياري في عملية الاعتراف المتبادل، وبناء على هذا ينبغي التساؤل عن عدم تمكن الاعتراف الاجتماعي في بعض المواقف من تبني مهمة المحافظة على السيطرة الاجتماعية، وهنا يفقد مفهوم الإيديولوجيا معناه الوصفي الخالص ويصبح مقولة منطوية /مغلقة Une Catégorie Péjorative، لأننا لا نأخذ بعين الاعتبار إلا أشكال الاعتراف التي ينبغي اعتبارها خاطئة أو غير مبررة

<sup>1</sup> - Ibid , Pp 245 / 246

<sup>2</sup> - هذه البحوث التي اعتمدت عليها فيما بعد الأمريكية جوديث بتلر Judith Butler لإعادة تشييدها في مشروع قوي مدمجا في ذلك التحليل النفسي لـجاك لاكان ، يمكن العودة إلى : Honneth Axel , Société du Mépris , P 246 ، أو إلى الإحالة رقم 3 في الصفحة نفسها أين يحيلنا هونيث إلى كتابها :

La vie Physique du pouvoir : L'assujettissement en théorie , Trad ; B , Matthieussent , Léo scheer , Paris , 2002 , P 165 - 198

<sup>3</sup> - Honneth Axel , La Société du Mépris , op.cit. , P 246

Injustifiable، لأنها لا تؤدي إلى زيادة الاستقلالية الشخصية، بل إلى إنتاج مواقف تؤكد السيطرة . . . " 1 .

ربط نظرية الاعتراف بحالات الخضوع والسيطرة والتركيز على ممارسات الاحتقار والإهانة يحول الأفراد إلى الحرمان الحقيقي من الاعتراف الاجتماعي كشرط للاستقلال الذاتي وهنا يتضح أن معالجة الاعتراف كانت دوما كجبهة ضد ممارسات السيطرة ، في حين ينبغي تناول هذه السيطرة وممارساتها كحالات حرمان من الاعتراف كونها تتدرج ضمن أشكال الاحتقار ، لأن الاعتراف لا يمكن أن يتحول إلى أداة لسيطرة جديدة وهذا ما حاولت الايديولوجيا فعله ، احتواء الاعتراف كإيديولوجيا يفرغه من حمولاته القيمة والإيتيقية ويخلق نوعا من عدم الثقة عند الفرد الذي يصبح عاجزا عن الاعتراف بالحقيقة التي تلفقتها الإيديولوجيا وربطتها باستراتيجيات التفوق والغلبة والانتصار لحقيقة محتكرة مشوهة .

**الاعتراف و تحديات الشغل... نحو إعادة تحديد المفهوم :** كان الشغل مقولة حاضرة في معظم مراحل التفكير الفلسفي كونه يطرح تحديات تتعلق بالإنسان من حيث الكرامة والحق والوجود ... الخ ، وتقدم الماركسية بمختلف اتجاهاتها وتلويناتها ( كلاسيكية وجديدة ) أفكارا متعددة وطروحات مختلفة عن الشغل في ظل الأنظمة الاستغلالية وعلاقته بالإنسان والمجتمع ، ما ينبغي الإشارة إليه أولا هو أن الشغل عرف توظيفا في مختلف الإيديولوجيات من أجل التمكين لطرح معين سواء باسم الحرية وحق الفرد في اقتحام المجال والإبداع والمنافسة وكثرة الإنتاج التي تؤدي إلى التطور ، أو باسم المركزية وضرورة حفظ حق الفرد المنتهك والاحتكام إلى تسيير جماعي ، وفي كلا الطرحين نجد هذا الفرد الإنسان حاضرا / غائبا ، حاضر من حيث التوظيف والحق المادي أو الاجتماعي ، إلا أنه في الوقت نفسه غائب من حيث كونه هوية إيتيقية تحتاج إلى تأسيس للحق الأخلاقي .

<sup>1</sup> - Ibid , P 247

لم تتجح التصورات السابقة التي تناولت الشغل كمفهوم ، في التأسيس للحق الأخلاقي أو تناول الشغل في شقه الإيتيقي المتعلق بالاعتراف بالفرد في علاقته بالشغل ، باعتبار هذا الشغل يعتبر الآلية الأولى التي تحقق اجتماعية هذا الفرد وتحقق الاعتراف به في المجتمع كعضو فاعل ، ولكن انعدامه يؤدي كذلك إلى عدم الاعتراف والاحتقار وإلغاء العضوية الاجتماعية من خلال صور مختلفة يتعرض لها الفرد الذي يمارس شغلا متواضعا أو لا يمارس أي نشاط ، وهنا تعد طبيعة الشغل محددًا لطبيعة الدرجة الاجتماعية .

يتناول أكسل هونيث الشغل في علاقته بالاعتراف من خلال العودة إلى التقليد الماركسي الذي يشترك مع هوركهايمر في الإعلاء من قيمة الشغل الاجتماعي و اعتباره محددًا ماهويا للإنسان في إطار تحويل الوضعية إلى صورتها الإيجابية بسيطرة البروليتاريا على وسائل الإنتاج والقضاء على البورجوازية وآلياتها الإستغلالية التي تركز الطبقة والهيمنة<sup>1</sup> ، هذا الطرح الذي يبعد الأخلاق التي تعتبر في نظرهم " .. تنحي جانبا المجتمع الإنساني ... إنها محاولة تظليل وتشويش لعقول العمال والفلاحين من جانب الإقطاعيين الرأسماليين " <sup>2</sup>، هذا الطرح الذي يتجاوزه هونيث إلى تصور هابرماس للشغل داخل البنية الاجتماعية التي تتقاسمها مقولتا الشغل والتفاعل وهنا يعيب هابرماس على ماركس اهتمامه بالشغل كدينامية أداتية وهو ما جعله يغيب عنصر التفاعل ( الإندماج ) الإنساني وديناميكيته التواصلية التي تمثل أساس الهيكل الاجتماعي ، حيث تؤدي النظرة الإنتاجية للشغل إلى الحد من قيمته التواصلية الإنسانية التي تبقى غامرة ، في حين يبقى المفهوم الصحيح للشغل - حسب هابرماس - هو ذلك الفعل العقلاني الموجه لهدف وغاية ويقسمه إلى :

فعل أداتي Agir instrumental : يخضع هذا الفعل لقواعد التقانة Technicité

<sup>1</sup> - Honneth Axel , La Société du Mépris , Op.cit. , P 198

<sup>2</sup> - هابرماس يورغن - بعد ماركس - ترجمة : محمد ميلاد - دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، سوريا - ط1 - 2002 - ص 5.

واختيار عقلائي *choix rationnel* يتبلور وفقا لاستراتيجيات قائمة على معرفة تحليلية<sup>1</sup> علاقة الشغل بالاعتراف تتأسس على مدى التقدير الاجتماعي<sup>2</sup> الذي يحدد درجة الاعتراف وفقا للعمل الاجتماعي وهنا يشير هونيث إلى بعض التصورات المعاصرة التي حاولت استنتاج العلاقة الصامتة بين الشغل والاعتراف عند فئة حساسة من المجتمع شكلت في الأزمنة الحديثة محكا لحركات جديدة تعرف بالحركات النسوية *le Féminisme* والنسوية الجديدة التي تطرقت للمرأة المهتمة بأداء الأشغال المتعلقة بالبيت غير مدفوعة الأجر *travail ménage non rémunéré*<sup>3</sup>، وكما هو معلوم تتفق جميع الثقافات الاجتماعية على أن هذا النمط من الشغل غير مأجور ماديا ، كونه يعتبر شغلا يندرج ضمن الواجبات المنوطة بالمرأة ، ومن الطبيعي أن يكون هذا النشاط ضمن ضوابط معينة تتعلق بالكرامة والاحترام والأهم أن يكون ضمن معايير أخلاقية تتعلق أساسا بالتقدير الاجتماعي باعتبار هذا التقدير يعتبر طاقة العمل التي تجعل وتيرته في المسار الصحيح وتحافظ كذلك على طبيعة العلاقات الاجتماعية بين الأطراف بما فيها المرأة العاملة بالبيت كطرف أساسي ، هذا الطرف التي لم يتم احترامه ولا تقدير مجهوداته وهذا ما يعد نكرانا للاعتراف لأن انعدام التقدير الاجتماعي *L'estime Sociale* لمجهود أو نشاط هو نفي لقيمة ذلك النشاط وهو بالتالي نكرانا له ونكرانا كذلك للقائم به ، وهنا تتضح طبيعة العلاقة بين الشغل والاعتراف ، ولهذا يتصور هونيث الأخلاق ومعاييرها كخيوط ناظم بين العلاقات الاجتماعية التي تبنيها المعيارية الأخلاقية حيث يشارك الشغل هنا في اكتساب صيغة اعتراف يسميها هونيث التقدير الاجتماعي<sup>4</sup> ، وتنظيم الشغل كنشاط إنساني موجد لغاية إنسانية ، وبالعودة إلى شغل المرأة في البيت الذي يعتبر مجالا يطرح عدة تساؤلات تتطلب التحليل كونه يطرح تحديات تتعلق بالصورة العامة لهذا النشاط كونه يخضع للعرف والتواضع الاجتماعي خارج دائرة

<sup>1</sup> - أسون بول لوران ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعاد حرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1- 1990 ، ص 109 .

<sup>2</sup> - Honneth Axel , La Société du Mépris, Op, cit , P 198

<sup>3</sup> - Ibid. , P 199

<sup>4</sup> - Ibid. , P 198

التشريع القانوني ، وباعتباره يتضمن سمات معينة لا توجد في نشاطات الشغل الأخرى المعروفة ، أولا لأنه غير مأجور non rémunéré ، ويدخل - حسب التواضع الاجتماعي - في إطار الواجبات المنوطة بالمرأة ومن جهة أخرى نجد الرجل كطرف في البنية الاجتماعية ( أسرة ومجتمع ) ولكنه لا يقوم بهذا النشاط ولا بجزء منه - مع استثناءات قليلة طبعا ، إذا نظرنا للمسألة من زاوية التكافؤ نجد أن العلاقة قائمة على اللاتكافؤ الذي يتضح أكثر خاصة إذا كانت المرأة عاملة في الحياة مثل الرجل هنا يصبح شغلها في البيت يطرح تحديات أكثر سجالات ، كونها تبذل مجهودات مضاعفة أكثر من الرجل ، وهنا نطرح أيضا تساؤلا يتعلق بالمعيار الذي نحتكم إليه في إلحاق هذا النشاط داخل البيت بالمرأة واعتباره جزءا من مهامها الأساسية ، وهنا تطرح أيضا مسألة المسؤولية التي تلحق بها وعلى أي أساس تعتبر مسؤولة دون سواها ... ، ثم تأتي مسألة التقدير الاجتماعي الذي يعتبر شكلا من أشكال الاعتراف ونوعية الهوية التي ينتجها الاعتراف أو نكرانه ، كل هذا يخضع لهيمنة الثقافة الاجتماعية التي تتحكم في معايير التقييم والتقدير الاجتماعي وهي التي تصنع قيمة الاحترام وتحيل إلى نوع الهوية الشخصية ذات الطبيعة الاجتماعية ، ولكن هذه المعايير في ذاتها قاصرة صناعة الهوية الإيجابية كونها تخضع لهيمنة ثقافة الكل الاجتماعي وخاصة القيم الذكورية المهيمنة<sup>1</sup> ، حيث تجد النساء التي تقسم أدوار الشغل حضا قليلا في نيل درجة من الاحترام الاجتماعي الذي يعتبر شرطا ضروريا في الإدراك الإيجابي للذات Perception positive de soi<sup>2</sup> ، ولهذا تحتاج المعايير الاجتماعية إلى معايير أسمى منها أكثر انفلاتا وتحرا من سلطة الثقافة الاجتماعية التي تصنع معايير التقدير بناء على الشغل وتؤثر سلبا أو إيجابا في الاعتراف أين يكون النشاط معترفا به اجتماعيا Socialement reconnue ، وهنا يمكن القول أن " عنصرا التنظيم وتقدير العمل الاجتماعي يلعبان دورا محوريا داخل المجتمع فيما يتعلق بنسق الاعتراف Système de la

<sup>1</sup> - Ibid. pp 199 / 200

<sup>2</sup> - Ibid. P 200

reconnaissance ، في الواقع ، بقدر ما يحدد التعريف الثقافي للتسلسل الهرمي للمهام hiérarchie des taches درجة التقدير الاجتماعي التي يمكن للفرد أن يتوقعها لنشاطه والصفات المرتبطة به...<sup>1</sup> ، وهكذا يؤكد هونيث أن حظوظ تكوين هوية فردية تمر عبر Répartition du travail وهي ترتبط مباشرة بالتنظيم وبتقسيم الشغل ، هذا المجال الذي يصفه هونيث بالمنطقة ما قبل العلمية للاعتراف والاحتقار zone ، والتي ينبغي فيها أن نتنبه préscientifique de la reconnaissance et du mépris ونفتح أعيننا على مفهوم معياري ملح للغاية assez exigeant للشغل ، ليكون بشكل عام قادر على دمج الحاجة إلى رؤية المعترف به بأدائه وصفاته الخاصة .<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> - Ibid. p 200

<sup>2</sup> - ibid.

## المبحث الثاني :

الأنثروبولوجيا الفلسفية للحقيقة والاعتراف

التطبيقات السياسية والأخلاقية

### الأنثروبولوجيا الفلسفية للحقيقة والاعتراف ( التطبيقات العملية ):

من الصعوبة بمكان حصر التطبيقات العملية للاعتراف في حقول محددة باعتبار الاعتراف بالحقيقة مسألة نجد لها حضورا في عدة مستويات كونها تختص بالإنسان المعاصر الذي يعيش تحديات مستمرة ومتجددة ، لذلك نحاول الاقتصار على مستويين اثنين هما المستوى السياسي / التطبيقات السياسية التي تتصل بالهوية الجماعية وحقوق الأقليات وقضايا العدل .... الخ ، والمستوى الأخلاقي الذي يتصل بالتحديات الجديدة التي وجد الإنسان المعاصر نفسه أمامها نتيجة لمتغيرات جديدة طرحت أزمت أخلاقية واجتماعية منها على مستوى الصحة والإنجاب ، وحقوق المسنين .

### **الحقيقة والاعتراف ومقولة العدل :**

مبدئيا نشير إلى أن مقولة العدل تندرج ضمن المجال الأخلاقي الإيتيقي من حيث التنظير إلا أن حضورها يكون ملحا أكثر في المجال السياسي / الاجتماعي كونه يعد مجال الإجراء والممارسة العملية ، وتعد مقولة العدل من المقولات الراهنة التي تم تناولها في مقاربتها مع الراهن العملي والمؤسسات ، ويمكننا هنا استحضار الأمريكي جون راولز في نظرية العدالة وفكرة العدل كإنصاف ومحاولته تقريب العدل من المؤسسات ، والفرنسي ريكور في العدل والذاكرة السعيدة وكذا في تعريفه للإيتيقا على أنها العيش مع الآخر ومن أجله في مؤسسات عادلة ، وربطه للاعتراف بالعدل كبعد سياسي يوحد الناس داخل الحاضرة La cité متأثرا بأرسطو وفكرة الصداقة السياسية التي تتحول مع ريكور إلى مسألة أنثروبولوجية .

من جهته يؤسس هونيث الصراع من أجل الاعتراف الذي هو أخلقة الصراع من أجل تحقيق العدل ، أين يعتبر الصراع من أجل الاعتراف أكثر إجرائية كونه يتصل بمشاهد الاحتقار والإقصاء الهيمنة وهذا ما يمكنه من المساهمة في الاعتراف بالحقيقة وإرساء دعائم العدل كمقابل للظلم ، وهكذا يعتبر الاعتراف إقرارا بالعدل الذي يتحدد في التوحيد بين الثقافي



والرمزي ، هذه الفكرة التي نجدها عند نانسي فريزر التي يوافقها هونيث متجاوزا نظرية راولز حول عدالة توزيع المقدرات ، إلى الاعتراف بالحق في الاحترام والكرامة كثابت يرافق عدل التوزيع ، لأن إعادة التوزيع وفق منظور عادل غير كافية كونها تجعل العدل ناقصا وحتى يكتمل هذا العدل ينبغي الاعتراف بالحقيقة التي تؤسس للاحترام والكرامة كحقوق ترافق إعادة التوزيع ، يمكن القول هنا أن إضافة الاعتراف بالحقيقة إلى العدل هي تحقيق للإنسانية الناقصة ، لأن الطموحات الأخلاقية للذات تتأسس على اعتراف الآخر بالحقيقة / حقيقة الذات التي تسبق منح الحق للذات ، يربط هونيث هنا بين الأخلاق والعدل والاعتراف ، حيث تعتبر الأخلاق تعبيراً عن علاقات الاعتراف المتبادل بالحقيقة بين الذات هذا الربط هو الذي يعد أساس العدل الإنساني / الرمزي / الثقافي الذي يتجاوز عدل توزيع المقدرات والمساواة المادية إلى الانفتاح على مساواة إنسانية في الاعتراف بالحقيقة أين تحقق هذه المساواة هوية الذات المستقلة التي تتحقق بفعل العدل في الاعتراف بالحقيقة الذي يحقق العدل الاجتماعي والسياسي أين يتم الجمع بين الحياة العادلة والحياة الخيرة الذي هو جمع بين السياسي والأخلاقي ، وهكذا تحضر الأخلاق من جديد كمطلب في التطبيقات السياسية والاجتماعية كونها ثابت يتأسس عليه مسعى هونيث الذي يصفه بـ المشروع الرسمي للأخلاقيات <sup>1</sup> une ébauche formelle de l'éthicité

**الاعتراف بالحقيقة وإشكالات الهوية :** إذا كان الاعتراف المتبادل عنصراً مشكلاً للهوية كونه يصنع الطابع الاجتماعي للذات الفردية كون هذا الاعتراف يحيل إلى نوع من المعرفة والحكم الإيجابي الذي يصدره الآخر أين يكون هذا الآخر بمثابة مرآة تنعكس فيها هويتي وقيمتي <sup>2</sup> ، فإن مسألة الهوية تطرح عدة إخراجات تتعلق بالنضال من أجل الدفاع عن الهويات الجماعية والفردية أو الحفاظ عليها ، وهنا تنتعش أفكار من قبيل سياسة الهوية

<sup>1</sup> - Honneth Axel , La Lutte Pour La reconnaissance- op , cit , P 209

<sup>2</sup> - Renault Emmanuel – Reconnaissance, identité et causes de l'injustice – in : la reconnaissance – Editions le fenec – Casablanca, Maroc , 2009 , P 39

وسياسة الاعتراف ، الاعتراف هنا يتخذ معنى الإقرار بمشروعية معينة Admettre la légitimité d'une prétention : إما مشروعية مطلب معين أو الإقرار بشيء وقع خطأ أو جريمة ويتطلب مشروعية الاعتراف به والتكفل به وهو يشبه نوعا ما مطلب رد الاعتبار .

### الأقليات و الاعتراف بالهوية : ترتبط الهوية في المستوى الإجرائي بمسألة الأقليات

بمختلف أنواعها ( دينية ، عرقية ، لغوية .... ) ، أين تحتل مسألة الهويات صدارة أصعب المشكلات من جهة النماذج الثقافية وتأثيرها في المستويات المحلية ، ومشاكل الهجرة من الجنوب إلى الشمال ، ومن جهة أخرى الصراعات الثقافية التي بلغت ذروتها في صورة صدام الحضارات ، ومشاكل المد العولمي والفقر .... كل هذا يجعل الثقافة حقلًا للنزاع .

يعتبر الحديث عن مشكلة الأقليات في بعض المجتمعات الحديثة من المسائل الشائكة كونه لا يخلو من التحديات سواء في المجال التداولي أو المستوى الفكري ، ومن جهة أخرى لا يخلو من محاذير الخلفيات الأيديولوجية كون الأقليات لا تنفلت من الأيديولوجيا التي أصبحت مكونا رئيسا لكل الاتجاهات مهما بلغت درجة إنسانيتها ومهما كان انتماء وخصوصية الجهة المدافعة عن حقوق الأقليات وهويتها والاعتراف بحقيقتها فإنها تكون عرضة للانحياز الأيديولوجي والتعاطف كأبسط شكل من أشكال الانحياز .

الثابت في مسألة الأقليات أن هناك صراع طبقي / اجتماعي ... يظهر كصراع إثني أو عرقي أو ديني ، تختلف درجات عنفه و أشكاله وصوره ( ظاهر / خفي / كامن ) إلا أنه موجود وهو دلالة على حالة باثولوجية ، هذا الصراع من أجل إثبات هوية ما من خلال الاعتراف بحقيقة ما ، وهنا يقودنا إلى مسألة الهوية والاعتراف حيث يرتبط الاعتراف بحقيقة الهوية في الواقع ( المجال ) وهذا ما يحيلنا مباشرة إلى الخطاب السياسي كونه المجال الإجرائي الأنسب الذي يحتضن إشكالية الهوية المتبادلة التي يمكن أن تحوز صفة المقبولية . Acceptation

مشكل الأقليات قديم ومتجذر في التاريخ الإنساني كونه ارتبط بمفاهيم العنصر ، العرق والمجموعات الإثنية والعلاقات الإثنية والتفرقة العنصرية كما كان الحال في جنوب إفريقيا مع الأبارتايد Apartheid<sup>1</sup> ، الملاحظ منذ البداية أن هناك تصنيف للإنسان حسب عرقه ولونه أو انتمائه أو ثقافته بالمفهوم الواسع ، هذا التصنيف هو الذي يحدد جميع أنماط العلاقات الاجتماعية الأخرى في التجمعات البشرية المحلية ( داخل المجتمع الواحد ) أو العالمية ( بين المجتمعات ) ، الثابت أيضا أن هذا التصنيف حسب الثقافة والدين أو اللون يعتمد على التمييز التي تمارسه جماعة معينة ( تسمى بـ النحن ) التي تشعر أن هناك جماعة أخرى خارجة عنها هي في الأصل مختلفة عنها ، هذا الشعور يبدأ تلقائيا بطبيعته حيث يقود إلى الحذر والحيطه وعدم قبول هذا الآخر المختلف إلا أنه يتخذ فيما بعد محتوى عقليا عندما يتم صياغة مسوغاته ومبررات رفض هذا المختلف ويتحول هذا الشعور التلقائي / شبه الطبيعي إلى موقف إيديولوجي وثقافي<sup>2</sup> ، وهنا تصبح مسألة الاختلاف تقوم على مبررات سلبية لرفض حقيقة الآخر ، كما تنتج حقيقة أخرى موازية عند الجماعة الراضة ( جماعة المركز الذي يرفض الأقلية ) حيث تصبح لديها هذه الحقيقة بمثابة نظرة للعالم وثقافة ترفض الاعتراف بحقيقة الأقلية ، إلا أن امتدادات مسألة الأقليات وحدودها الزمنية وارتباط الماضي ورواسبه بالحاضر كل هذا لا يمكنه إعطاء استشراق أو توقع لمستقبل الأقلية كبعد زمني مفتوح على آمال وتطلعات معينة تحدد المصير ، حيث أصبحت الاحتمالية هي الصفة الملازمة لمصير الأقليات وهذا بسبب عدم التمكن من فهم مسار التوازنات السياسية التي لا يمكن ضبطها وتقديرها رغم أن السياسة غالبا ما اعتبرت نتيجة لسيرورة اجتماعية / ثقافية أو غيرها، هناك إذن تأثير سياسي في مصير الأقليات وهذا ما يندر بوضع باثولوجي يمكن القول مع هونيث أنه يستدعي أخلة الصراع أولا ، لأن المسألة

<sup>1</sup> - حيدر إبراهيم علي و حنا ميلاد ، أزمة الأقليات في الوطن العربي ، سلسلة حوارات لقرن جديد ، دار الفكر المعاصر ، دمشق ، سوريا ، 2002 ،

ص 14

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 15

تتجاوز البحث عن حقوق الأقليات من خلال التسامح وقبول الآخر واحلال التعددية الثقافية والدينية وغيرها من المفاهيم ، إلى الاعتراف بحقيقة الآخر كأقلية مختلفة .

إذا تناولنا مسألة الأقليات الدينية في صورتها العامة دون العودة إلى التعمق في الأقليات الجديدة المعاصرة أو الناشئة حديثا ، يمكن استحضار مسألة حوادث 11 سبتمبر التي أعادت انتعاش الخطابات الراديكالية التي ترفض الاعتراف بحقيقة الآخر الإسلامي تحديدا حيث كانت هناك محاولات جديدة للنقاشات حول مستقبل الأديان وحوار الأديان ... الخ بحثا عن احتواء لمسألة التطرف الديني ، ولكن المسألة نجد لها جذورا تاريخية بعيدا عن مساراتها الراهنية المتعلقة بالأقليات الدينية الناشئة حديثا ، الأديان الثلاثة في صورتها العامة تضمير نوعا من من التعالي التاريخي وثبات الحقيقة : في اليهودية مثلا هناك حقيقة ثابتة على أهم شعب الله المختار بحكم أن اليهودية أقدم دين ربط علاقة بين الله يهوه والبشر وبالتالي فهم يحتكمون على سلطة الأصل ، كما يتباهون بأن المسيح رمز الديانة المسيحية هو في الأصل يهودي ، إضافة إلى اعتراف الإسلام بديانتهم وذكره لقصصها في القرآن ، من جهة أخرى نجد المسيحية تتمركز على حقيقة أنها الديانة الأكثر تأثيرا في العالم باعتبار الحضارة الغربية تأسست عليها فكريا وسياسيا وبالنسبة لعلاقتهم مع اليهود هناك مسألة شبيهة دم المسيح ورفض اليهود لرسالة المسيح التي أتى قبل المسيحية ، إضافة إلى اعتقادهم أنهم أبناء الله<sup>1</sup> ، هناك أيضا تعالي تاريخي إسلامي يظهر في تأويل الآية " كنتم خير أمة أخرجت للناس " وكذا " إن الدين عند الله الإسلام " .

هناك أيضا حضور الذاكرة واستحالة النسيان واستثمار الماضي بجرائمه المتبادلة بين الطوائف الدينية كحجة لمحاربة الآخر ، يمكننا هنا استحضار عبارة من خطاب الرئيس الأمريكي بوش الابن عندما يقول أن " الحرب ضد الإسلام ستكون صليبية لتفتح الجروح من

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص ص 136 / 137 .

جديد " <sup>1</sup> ، وهنا يتم التساؤل عن علاقة الذاكرة بالصفح ومستقبل العلاقة بين الأديان والاعتراف بالحقيقة من كل الأطراف .

إذا ضيقنا الدائرة نوعا ما واتجهنا إلى الطوائف الدينية داخل المجتمع الواحد نجد هناك أقلية وأغلبية لكن اللافت هنا هو تمييز الأقليات الدينية على أساس الإسم الذي يحدد الانتماء الديني - رغم وجود لغة واحدة للتداول بينهم - حيث يعتبر الإسم عنوانا للانتماء ، وهذا لا يكون بين طوائف الأديان المختلفة ، بل حتى بين طوائف الدين الواحد <sup>2</sup>

هناك نزوع نحو تملك ديني متحد للهوية لتحقيق التوافق الحقيقة / الهوية رغم اختلاف الأشكال والمجالات ، هذا النزوع ينفي وحدة النصوص الدينية لكل دين واختلاف المنتج الإنساني هذه الحقيقة التي غالبا ما تتعرض للتشويه عندما يتدخل التأويل البرغماتي للنص ليخدم أهداف سلطة معينة لحقبة زمنية .

من الصعب تحليل مسألة الأقليات بشكل عام - بما فيها الأقليات الدينية - خاصة في مجال تداولي يشهد تجاذبات وحراكا متعدد الأوجه مثل المجال التداولي العربي الذي يشهد تنوعا وتعددا في الأقليات منها العرقية : مثل ما يحدث في العراق مع الأكراد ، والأقليات الأمازيغية البربرية في شمال إفريقيا وتحديد الحراك الذي تشهده منطقة القبائل الجزائرية و أمازيغ الجزائر ، وأمازيغ الريف المغربي ، ومسألة السود في جنوب السودان .. وغيرها من بؤر التوتر والصراع التي تصل أحيانا إلى الحروب والاقتيال بين أقليات تطالب بالاعتراف بهويتها العرقية وقوى مركزية تحاول رفض هذه الهوية و التمكين لحقيقة سائدة تقوم على رفض الاعتراف بهذا المختلف ، غير أن أكثر أنواع الصراع هي تلك المتعلقة بالأقليات الدينية نظرا لأن المسائل الدينية اليوم أصبحت هاجسا عالميا وهنا يكون صدى مشكلة الأقليات الدينية - خاصة في العالم العربي - تعتبر أسرع وأوسع نطاقا من الأقليات العرقية

<sup>1</sup> - المرجع نفسه - ص 137

<sup>2</sup> - مثلما يحدث بين الشيعة والسنة مثلا في العراق حيث القتل على أساس الأسماء ( عائشة ، عمر ، أبي بكر ... ) أسماء سننية ، - ( علي ، الحسن ، الحسين .... ) أسماء توحى بالانتماء الشيعي ، وحتى على أساس الألقاب العائلية كان يتحدد الانتماء ، وحتى بين المسيحية والإسلام في بلدان عربية تشهد تعددية دينية : مثلا في لبنان : أنطوان ، جرجس ، بطرس ، ألبير : مسيحيون ، و محمد علي ..... مسلمون .

التي غالبا ما يجري تداولها في حدود المجال المحلي فإذا ما نظرنا إلى الصراعات الاجتماعية التي غالبا ما تكون صراعات طبقية بالمفهوم الماركسي ، نجدها لم محدودة التداول ربما بحكم التاريخ الفكري حيث يعتبر المجال الفكري العربي حديث عهد بالنظريات الفكرية المقاومة خاصة الماركسية وهذا مقارنة بالعالم الغربي الذي عرفها مبكرا كونها تعتبر متجذرة فيه عكس المسائل الدينية التي تعرف انتشارا وتدويلا أوسع ، ويمكن هنا الإشارة إلى مسألة الأقباط في مصر واشكالية الاعتراف بالهوية الدينية كأقلية دينية وطنية بطروفيها التاريخية وخصوصياتها الثقافية ، وعند الحديث عن الخصوصية الثقافية نجدها غائبة في أغلب مشاكل الأقليات التي غالبا ما تعتمد إلى تلبس لباس الوطنية كدرع واق وكمبرر للانتماء واحترام الأقلية ، وهنا نتساءل عن حقيقة الهوية ونقاء خصوصياتها الثقافية دون الحاجة إلى توظيف الانتماءات الوطنية التي لا تخلوا من شوائب السياسة وهذا يقودنا أيضا إلى التساؤل عن حقيقة هذا الاعتراف التي تتم المطالبة به : هل هو اعتراف بهوية الأقلية بجمولاتها الخالصة ومرجعياتها المؤسسة لها كما وجدت أول مرة أم هو اعتراف بالحق في العيش مع هذا الآخر فقط وقبول ما يحتمه هذا العيش حيث تكون الانتقائية في ممارسة الخصوصيات الثقافية وفق المنطق السائد ؟

على المستوى العملي وفي المشهد السياسي تحديدا تعود كل الصراعات وحتى الحروب إلى اختلاف الأعراق والانتماءات الدينية وحتى الخصوصيات الثقافية وهذا هو جوهر مشكلة الأقليات ، هناك حقيقة ينبغي الاعتراف بها : منطق الفطرة الإنسانية لا يمارس في صورته الأصلية التي قامت على قبول الآخر كما هو ، لأن المجتمع الإنساني يتضمن انتماءات مختلفة تتراكم عند الأفراد وتشكل لاحقا دوافع نفسية واجتماعية وفكرية لرفض هوية الآخر المختلف ومحاولة نفي حقيقته بدل الاعتراف بها ، من ضمن الانتماءات التي تشكل خلفيات فكرية منها ما يكون دينيا أو قريبا أو وطنيا يتصل بالكيان الاجتماعي وهويته ويمثل نوعا من الثوابت بالنسبة للفرد وهو ما يخول للفرد رفض الاعتراف بكل مختلف ، وهذا ما يجعل هذه

الانتماءات الموروثة غالبا ما تتسم بالعصبية والغيبية ، حيث يعتبر نفي الاعتراف بهوية الأقلية الدينية مثلا تقوية لموقف الأكثرية المهيمنة ( مثل ما يحدث بين بعض الاتجاهات في العالم الإسلامي )<sup>1</sup> .

يمكن للسياسة أن تساهم في حل الأزمات إذا ما اتخذت الوجهة الأخلاقية ، في العالم الغربي هناك محاولات لتطويق الأزمة على المستوى الإجرائي حيث كانت هناك منظمات / مؤسسات حكومية تعتبر بمثابة فضاءات للأقليات الدينية ، مثلما هو شأن المساجد للأقليات المسلمة أين تمارس الشعائر ويتم تداول اللغة ، والمعابد لأقليات دينية أخرى ، وحتى إعطاء مساعدات مادية ، وفرص لإجراء لقاءات وحصص إعلامية دينية حسب ثقل الأقلية وصدائها عالميا ودرجة نضالها ، ربما هو توجه نحو ممارسة إجرائية لحرية الخصوصية الدينية والثقافية ، كما يمكن للسياسة أن تمثل دورا سلبيا في الاعتراف بحقيقة هويات الأقليات خاصة إذا تعلق الأمر بمصير توجهات شمولية توظف الممارسات الإعلامية في تشويه حقيقة الأقليات ونفي الاعتراف بخصوصياتها التي تتلاشى أمام توجهات فكرية ومفاهيم تخدم حقيقة واحدة شمولية ، وهذا ما حدث في معظم دول العالم بعد أحداث 11 سبتمبر عندما فرضت حالة التعصب الديني مفاهيم سلبية مثل " دول الشر " وغيرها ، وهنا تطرح مسألة علاقة الديمقراطية كمفهوم بجميع ممارساتها ومصير الاعتراف بالآخر المختلف .

### الديمقراطية والاعتراف أو إيتيقا الفعل السياسي :

تتأسس أي إيتيقا للاعتراف على العدالة وسبق أن رأينا أن العدالة ترتبط بالاعتراف كمطلب يتصل بالإحساس بالظلم الناتج عن المعاملة المتعلقة بقيمة الفرد وكرامته والجروح الأخلاقية المترتبة عن ذلك ، باعتبار المسألة تتصل بعدم التوافق مع مقتضيات العدل الاجتماعي ومتطلبات الاعتراف ، وهنا نكون أمام انتهاك مسؤولية أخلاقية قانونية وهنا يتعلق الأمر

<sup>1</sup> - يمكن العودة الى الاختلاف بين التيارات الإسلامية : مثل العلاقة بين السلفية والصوفية التي تظهر في سطحيتها كعلاقة صامتة ، في حين أنها تضم مواقف عدائية تصل الى درجة التكفير والإخراج من الملة .

بالفعل السياسي المتضمن لمفاهيم المساواة والديمقراطية والعدالة التي ينتظر منها أن تكون موسعة مقارنة بالعدالة التقليدية ، حيث يرتبط الاعتراف بمطلب المساواة والفهم الديمقراطي للصراع من أجل الاعتراف الذي يستدعي شكلا إيتيقيا جديدا ، إيتيقا سياسة الاعتراف التي تكون أمام سياسة الاختلاف في مضمون إيتيقي .

فقد أصبحت مسألة الاعتراف من القضايا الجوهرية المحركة للمجال العمومي وخاصة في اتصالها بمطلب الاعتراف بالهوية التي تستدعي سياسة اجتماعية ، مطلب الهوية وإن كان ذا توجه اجتماعي ( هوية جماعية ) إلا أنه في الحقيقة تعبير عن حاجة ذاتية لهوية ذاتية مجروحة نتيجة الاحتقار والإهانة تنتظم في إطار جماعي وتظهر في شكل هوية جماعية<sup>1</sup> ، وبهذا نكون أمام أزمة هوية تسعى للتحقق الذاتي ، وهذا ما يستدعي حضور إيتيقا تتصل بالسياسة حيث تهتم هذه الإيتيقا بالشروط الاجتماعية والسياسية للتحقق الذاتي لهذه الهوية التي تروم العيش في واقع عادل أو بالأحرى تمثل الشروط الصورية لواقع عادل ، هذا النوع من الإيتيقا الذي يتصل بالفعل السياسي يعتبر الأكثر قربا من الحقيقة كونه ينخرط في المجال الإجرائي سواء من حيث تناول معايير الصراع الاجتماعي السياسي أو تفسير هذه الصراعات السياسية الاجتماعية التي هي في الأصل صراعات حاملة لمطلب العدالة من أجل نيل الاعتراف<sup>2</sup> ، هذه العدالة المنافية للظلم كإحساس على المستوى الفردي أولا والساعي إلى تأسيس مجتمع الحرية والمساواة والديموقراطية وبهذا نكون أمام بينذاتية يتقاطع فيها الفردي مع الجماعي حيث هناك الشق الذاتي / الشخصي المتعلق بالهوية الذاتية التي تتحقق بناء على الآخر وانطلاقا من الشعور بها ( خصوصية الهوية في علاقة الذات بالآخر ) ، وشق اجتماعي يتعلق بسياسة الاعتراف القائم على المساواة أو الاعتراف المتساوي بالديمقراطية الذي هو اعتراف بتساوي الهويات انطلاقا من العدالة كمكون أصيل للهوية هناك إذن تقاطع بين الفردي والجماعي فيما يتعلق بالاعتراف بالحقيقة داخل مجال

<sup>1</sup> - Renault Emmanuel , Méprit , Op.cit. , P 99

<sup>2</sup> - Ibid. , P 43



عمومي سمته الاختلاف وهذا ما يستدعي البحث في المضامين التي يمكن أن تكون مقومات لسياسة الاعتراف، باعتبار الحديث عن السياسة يتضمن تدبير العمومي كمجال للاعتراف ، سياسة الاعتراف في خطيتها توجد أمام مهام رئيسة أهمها تعميم المساواة في الكرامة على أساس الانتساب للإنسانية فقط هذا على مستوى الهوية الفردية الذي لا ينفك عن المستوى الجماعي أين تكون هذه الكرامة محققة على مستوى الهويات الجماعية المختلفة التي تنتظم في المجال السياسي العمومي ( الكل السياسي ) حيث تتضح قيمة الاعتراف بالأصالة والتكامل الإنساني مثلما ذهب تايلور الذي يؤكد على فكرة الأرضية الجماعية للهوية واستحالة التكوين الفردي لهوية الفرد باعتبار أن الهوية باعتبار الطبيعة البشرية لا تنحصر في مونولوج انعزالي ، حيث لا وجود لاستقلالية الذات عن الآخرين وبالتالي فالهوية وليدة مسار تواصل يؤول إلى اجتماعية تمكن من فهم أوسع للذات<sup>1</sup> أين يكون الأفراد والشعوب مدعوون إلى الاعتراف المتبادل لأن اختلافاتهم الثابتة تتفاعل و تتكامل على حد سواء ولذلك فإنهم يكونون معا وحدة متكاملة في الإنسانية<sup>2</sup> .

طموح التكامل المؤسس على الاعتراف داخل الإنسانية التي تتساوى فيها الهويات المختلفة يستدعي الحديث عن المؤسسة كطرف مهم في مطلب الاعتراف باعتبار الهوية تتصل في هذا المستوى بالكيان السياسي الممثل في الدولة التي تكون مطالبة بتدبير اختلاف الهويات وتحقيق المساواة في الاعتراف بالحقيقة بعيدا عن منطق التمييز أو الانحياز ، رغم أن مطلب حياد الكيان السياسي المحرك للمجال العمومي المشترك يطرح تحفظات وتساؤلات تتعلق بالشروط الممكنة لضبط المجال وإمكانية جعل هذا المجال متضمنا للهويات المختلفة وضامنا لحرّياتها ومساواتها في الحقوق والمصالح المشتركة والمساواة في الحقوق أي المساواة في المواطنة وفصلها عن الخصوصيات الثقافية ومطالب الاعتراف بالهويات .

<sup>1</sup> - Taylor Charles, la liberté des modernes , Trad. Philippe de Lara , PUF , Paris , 1999 p 252

<sup>2</sup> - Taylor Charles , Les Sources du moi-La formation de l'identité moderne Ed : Le Seuil, paris ,1998 , p 351

هناك حاجة ملحة لتحصيل سياق ثقافي يمكن للناس بمقتضاه أن يفهموا معنى وجودهم ومعنى اختياراتهم ، وهذا ما يتحقق بمقتضيات أهمها الحرية والمساواة الشيء الذي يجعل وعيهم بذواتهم مرتبطا بخصوصياتهم الثقافية ومؤسسا على حيوية الثقافة عندهم<sup>1</sup> ، ولهذا توجد المؤسسة أمام مسؤولية الاعتراف بهذه الخصوصيات الثقافية كتقافات خاصة تمثل أقليات ولكنها تزيد في ثراء المنظومة الثقافية ، فمسؤولية المؤسسة تكمن في تحقيق حس الانتماء إلى الهوية الجماعية والنظر إلى الأقليات كمكسب وكعامل تنوع له حق المساواة في الكرامة الإنسانية مثل باقي الثقافات .

نكون هنا أمام مطلب مساواة في المعاملة وهي مهمة موكلة بشكل مباشر إلى الدولة الديمقراطية ، ومطلب اعتراف بحقيقة ما وهو مهمة موكلة إلى ما يسمى سياسة الاعتراف التي تكون بدورها أمام مطلب العدالة أو إعادة مراجعة مفهوم العدل انطلاقا من نظرية الاعتراف أين لم يعد العدل يتأسس على الحق وحده كنموذج وحيد ، بل هناك نوع من توسيع العدل إلى الاعتراف الاجتماعي والاعتراف الوجداني ، ولذلك كانت سياسة الاعتراف تتجه نحو السياسي والاجتماعي وهو ما حتم التعامل مع الديمقراطية كفكرة وكشعور إما برغبة Désire بالمفهوم الهيجلي أو بدافع نفسي ( نزوع / ميل نفسي نحو ما هو أخلاقي) بمفهوم فوكوياما ومفهوم عقلاني أيضا ينطلق من الذاتي إلى الكوني لتحقيق العدل .

إن المضمون السياسي للاعتراف كعلاقة بينذاتية مؤسسة إيتيقيا ، يستدعي الحديث عن الديمقراطية كفكرة تتضمن آليات عقلانية يمكن أن تكون منظما للعلاقات الاجتماعية القائمة على الصراع ، تدبير الصراع وتدبير اختلاف الهويات من مهام معيارية الاعتراف البيئذاتية التي تسعى لحل مشكلات الحياة المشتركة وهذا ما يجعل الاعتراف تحقيقا لفعل سياسي إيتيقي يعتبر صلب التدبير المؤسس على الفكرة الديمقراطية .

<sup>1</sup> - Taylor Charles, Multiculturalisme, Différence Et Démocratie, trad. : Canal Denis Armand , Ed Flammarion , 2005 , P 16

الديموقراطية كبراديعم يعني النظام الذي يعترف بالسيادة الشعبية أين يتم تدبير الشأن العام على جهة المساواة في السيادة والسلطة ، انطلاقا من تعريفه الاشتقاقي الذي يعني ديموس Dimos و كراتوس ، حكم الشعب ، رغم أن هذا التعريف لا يعني تاريخيا المساواة في المواطنة و تداول الشأن السياسي <sup>1</sup> .

على المستوى الفكري نجد مفهوم الديمقراطية يطرح عدة إشكالات ، فإذا نظرنا إلى مفهومها نجد ديموس كراتوس تعني حكم الشعب ، وبتفكيك المفهوم نجد مفهوم الشعب في اشتقاقه اللغوي يحيل إلى التجمع البشري المتشعب / المختلف / متشعب أو متعدد الهويات والانتماءات والخصوصيات الثقافية وحتى العرقية <sup>2</sup> ، هذه الهويات تنتظم في إطار تجمع أو وحدة عضوية سياسية ، الأسئلة التي يمكن طرحها هنا : كيف يمكن جمع المختلف / المتعدد / متشعب الانتماءات ، خاصة وأن الاختلاف أصل فيه ؟ وهل يمكن للسياسة أن تتجح في وحدة المتعدد ؟ وكيف يمكن للديمقراطية أن تحكم هذا المتعدد المختلف وفق مبدأ المساواة أو كيف يمكن المساواة بين غير المتساوين ؟ مع العلم أن هذا لا يمكنه تجسيد قيمة العدل ؟ وما موقع الاعتراف من الديمقراطية في الفعل السياسي ؟

يفترض أن تسعى الديمقراطية إلى الاعتراف بحقيقة هذا الشعب متعدد الهويات وبالتالي الاعتراف بسيادته ، ولكن تأسيس هذا الاعتراف يحتاج إلى ديمقراطية تتأسس هي الأخرى على أطراف شريكة واعية بشرطها التاريخي ، أين تتحقق المشاركة في الفعل السياسي والالتزام بمقتضياته دون فقدان الحرية والاستقلالية ، هذه المعادلة التي يعتبر الشعب طرفا فاعلا فيها ليس باعتباره شعبا يحيل إلى ذلك الشتات الهوياتي المتعدد المنتظم في تجمع بشري وإنما هو شعب المواطنة أو الشعب المواطن الذي يختلف فيه الفرد عن " .. المواطن كإنسان يحوز نور العقل بعيدا عن أحكام الطبقة والشرط الاقتصادي ، الإنسان الذي بوسعه

<sup>1</sup> - العودة الى الديمقراطية في أثينا يكشف عن اعتماد الغلبة وحيارة السلطة في فئة معينة ، مما جعلها ديمقراطية ضيقة وجد فيها العبيد بشكل واسع ، يمكن العودة إلى : Jacqueline de Romilly, Problèmes de la démocratie grecque Ed : Harmann , 1975, P 22

وما بعدها

<sup>2</sup> - ابن منظور، لسان العرب ، ج 8، ص ص 498 / 499

اتخذ رأي حيال الفضاء العمومي بعيدا عن الاعترافات الشخصية ... المواطن الذي يدين بصفة المواطنة لحرية واستقلالته كحقوق معترف بها من طرف الآخر ... " <sup>1</sup> ، فالمواطنة اقتضاء الانتماء لخصوصية الفضاء العمومي والالتزام بشروط المشاركة في الفعل السياسي كالتزام مشترك ( التزام الفرد والتزام المجتمع ) بالمدينة المشتركة التي تعتبر عقدا سياسيا يمكن من تسوية النزاعات ، هذه المعادلة تحيلنا إلى روسو وفكرة العقد الذي يعبر عن إرادة عامة لمواطنين يشاركون في مهام الحكم كتعاقد مدني مبني على التداول <sup>2</sup>

لا يمكن للديمقراطية أن تتأسس دون الاعتراف بهويات المشاركين في بناء مجتمع الديمقراطية ، هذا الشرط يعبر عن حقيقة ديمقراطية الاعتراف التي تعترف بسيادة الشعب في صورتها الخالصة ، لكنها اتخذت صورا متعددة لا تتناسب مع حقيقتها أين أصبحت هناك أغلبية تحكم أقلية محكومة وهذا ما جعل روسو يجزم بأن الديمقراطية الحقيقية لم توجد أبدا ولا يمكن أن توجد لأنها ابتعدت عن التعاقد وعن الإرادة العامة <sup>3</sup> وبالتالي فهي لا تجسد الاعتراف في صورتها التمثيلية القائمة على أغلبية حاكمة لأقلية محكومة .

ما يهم هنا هو البعد الإجرائي للديمقراطية وما يتصل بالعيش المشترك والعلاقة مع الآخر المختلف وقدرة الفعل السياسي على تحويل الديمقراطية من فكرة نظرية إلى بنية مؤسسات تصدر عنها قرارات سياسية تحتكم إلى نظام ومنهج تتأسس على الاعتراف بسلطة الأفراد في تقرير مصيرهم وفق ما يسمى حديثا بالحرية السياسية و المدنية ، وهنا تمثل مقولة الحرية توظيفا إيديولوجيا لبعض الأطراف باعتبار نظرا لعلاقة التلازم بين الديمقراطية والحرية باعتبار الديمقراطية تضمن الحريات الأساسية ، تسعى الليبرالية إلى احتواء العلاقة وربط الديمقراطية بالسياق الليبرالي <sup>4</sup> ، ولكن المساواة كمبدأ نجده غائبا في الواقع الإجرائي رغم

<sup>1</sup> - George Burdeau , La démocratie ,Ed : Seuil , Paris , 1966 , P 24 .

<sup>2</sup> - Rousseau Jean Jaque, Du Contrat Social, ou Principes du droit Politique , Ed : Bordas , Paris , 1985 P 71

<sup>3</sup> - Ibid. P 141

<sup>4</sup> - George Burdeau , Le Libéralisme ,Ed : Seuil , Paris , 1979 , P 179

أن مبدأ المساواة يعتبر سابقا تاريخيا عن الحرية التي نشأت فقط بعدما تساوت الشروط والفرص<sup>1</sup>، ولهذا نجد المساواة كمبدأ يخضع هو الآخر للتوظيف الإيديولوجي خاصة فيما يتعلق بالمساواة الفكرية والاجتماعية كمجالات حساسة في الديمقراطية، وبغض النظر عن الأسبقية والتوظيف الإيديولوجي تعتبر الحرية والمساواة شرطا الديمقراطية فقد أثبت الواقع أن الشعوب تبحث عن هذه الثنائية بصورة غريزية تشبه الميل الفطري / النفسي حيث هناك " ... اندفاع فطري نحو الحرية كثابت، ومن جهة أخرى هناك ميل نحو المساواة في الحرية وهناك ميل نحو المساواة حتى في الاستعباد والاضطهاد، هناك تضحية وعندما تكون الظروف نفسها متساوية للجميع، ولكن لا يمكن التضحية والصبر عندما تكون الظروف غير متساوية وتكون الطبقة ... " <sup>2</sup>

### الديمقراطية والاعتراف الشمولي :

عرفت الديمقراطية كفكرة تحولات تاريخية عميقة على مستوى الفكر والممارسة، إلى غاية العصر الحديث الذي أصبحت فيه تحوز إمكانات الاعتراف بالكرامة الإنسانية، التي تتحقق عبر الفعل السياسي الذي يعني التجربة السياسية بمضامينها كنظام الحكم وموقع إرادة الشعب، والحقوق وغيرها، هذه المقولات التي كانت محركا للتاريخ في شقه الفكري ( تاريخ الأفكار ) وفي أحداثه ( الواقع والممارسة )، الثابت أن حركة التاريخ نشطتها موجات للتحول الديمقراطي<sup>3</sup>، تحولات ذهبت بالديمقراطية إلى أبعد من " حكم الشعب " كغاية، حيث أصبح هناك حديث عن تدبير الشأن السياسي والمؤسسات .. الخ ..، وقد أفرز هذا انتشارا ديمقراطيا إيديولوجيا حيث تعد الديمقراطية الليبرالية أهم وجوه هذا الانتشار، هذا الواقع الذي يجسد حسب فرنسيس فوكوياما نهاية التاريخ باعتبار الديمقراطية الليبرالية

<sup>1</sup> - De Tocqueville Alexis , De la démocratie en Amérique , Tom 2 , Ed : Gallimard , Paris , 2004 , PP 141 / 142

<sup>2</sup> - Ibid,

<sup>3</sup> - حول تاريخ الديمقراطية يمكن العودة إلى : Samuel Huntington Et Françoise Burgess , Troisième vague , les : démocratisation de la fin du 20 Emme , Ed : Nouveaux Horizons , France , 1991 , P14

استطاعت أن تحقق الرغبات المتجذرة في الوجود الإنساني ، من ضمن هذه الرغبات نجد الحرية والمساواة مع الآخر والاعتراف بالآخر المختلف .

يكون الاعتراف - حسب فوكو ياما - أهم رغبة روحية تتحقق في نهاية التاريخ بفضل تطبيق الديمقراطية الليبرالية التي تحرص على الكرامة الإنسانية من فعل سياسي ينتظم سياسيا واجتماعيا حيث يتمكن هذا الفعل من إنهاء التاريخ الذي كان في معظم مراحل صراعا من أجل الاعتراف ( الصراع ليس بالمفهوم الهيجلي ) ، هذا الصراع أفرز نوعا من الاعتراف القائم على الغلبة والتفوق وهذا ما يجسد لاعقلانية المقالو-تيميا La Mégalo tymia ذات النزوع الكلياني القائم على الغلبة ، لهذا كان من الضروري تأسيس الاعتراف المتبادل عقلانيا ليكون ذا طابع شمولي ، وهو ما حتم تجسيد أصول الديمقراطية التي لا تعتبر نظاما يوجه صيرورة المجتمع فقط ، بل هي في الأصل رغبة طبيعية / نزوع طبيعي متجذر في الإنسان الذي يكون بطبيعته ميالا إلى الحرية والمساواة والاعتراف به .

الحديث عن الديمقراطية يستدعي الحديث عن الاعتراف من حيث الدوافع الداخلية المؤسسة على الرغبة والنزوع النفسي وهذا ما يجعل العلاقة تفاعلية بشكل يجعل كل طرف يؤدي إلى الآخر ، حيث يؤدي تحقق رغبة الاعتراف إلى الديمقراطية لأن هذه الرغبة في الأصل هي رغبة من أجل الاعتراف الكرامة الإنسانية الشخصية التي تتضمن - إضافة إلى القيم الشخصية - قيما نضالية ضد الهيمنة والتسلط ، وهذا ما يبرر الحاجة إلى الديمقراطية<sup>1</sup>

بالعودة إلى الرغبة كمشارك بين الديمقراطية والاعتراف ، يعود فوكو ياما إلى استثمار التراث أفلاطون ومفهوم التيموس Thymos الذي يعني الشعور بالكرامة وما يتولد عن هذا الشعور من رغبة ملحة في انتزاع الاعتراف بهذه الكرامة من الآخرين ، باعتبار المدينة العادلة تتكون من الرغبة والعقل والتيموس أين يكون الكل تحت سلطة العقل<sup>2</sup> ، هذا التيموس يوجد عند كل

<sup>1</sup> - فوكوياما فرنسيس ، نهاية التاريخ والإنسان الأخير ، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون ، مركز الإنماء القومي ، بيروت / لبنان ، 1993 ص 181 .  
<sup>2</sup> - جراد نجيب ، نظرية نهاية التاريخ عند فوكوياما على محك التاريخ الأني ، دار التونسية للكتاب ، ط 1 ، 2013 ، ص 11

البشر ويتضمن فضائلا أهمها الشجاعة والكرم وحب الخير والتحكم في الذات ، هناك تشابه بين التيموس الأفلاطوني والرغبة كمحرك كما نظر لها هيجل وشرحها كوجيف

استحضار الرغبة عند فوكوياما لا يتوقف عند حدود الإشارة للتيموس كفاعل في الاعتراف يؤدي إلى الديمقراطية باعتباره نزوع / ميل نفسي نحو تقدير قيمة الإنسان<sup>1</sup> ، ولهذا كان الاعتراف متجذرا في تاريخ الفكر السياسي الغربي رغم أنه لم يتم التوجه نحو المفهوم بصورة مباشرة إلا إنه تم تداوله إجرائيا بمفاهيم وإشارات أخرى تعين الرغبة في الاعتراف كحالة نفسية : فقد أشار أفلاطون إلى التيموس ، وماكيافيل إلى رغبة التسلط والمجد ، هوبز إلى الكبرياء ، وروسو إلى حب الذات ، ألكسندر هاملتون في حب الشهرة وهيجل في الاعتراف ..... كل هذه التعابير تحيلنا إلى ذلك الجانب من الإنسان الذي يشعر بالحاجة فيه إلى منح قيمة لكل شيء ..."<sup>2</sup> ، ومادامت هذه القيمة إنسانية الأصل فإنها تشمل الاعتراف كونه تحقق للكرامة وتشمل الديمقراطية كونها تحقق للحرية الإنسانية وضامن لها .

يستثمر فوكوياما التيموس الأفلاطوني كمفهوم فلسفي عميق يتخذ منحى مزدوجا في التعبير عن الميل / النزوع إلى الاعتراف ، فهو يتحدد كإحساس طبيعي بمعنى التقدير و الكرامة وهو يشبه الرغبة ويختلف عنها باعتباره يستهدف رغبات روحية تتجسد في معاني الكرامة والمجد وتقدير الذات ، ويستوجب اعتراف من خارج الذات / من قبل ذات أخرى وهذا ما جعله يندرج في سياق سياسة الذات أو ما هو سياسي في الذات ، إضافة لكونه يعكس بعدا أخلاقيا يقوم على تقدير الذات والآخر وفي الوقت ذاته يمكن أن يكون نزوعا نحو التفاوت والغلبة ، لأن الميل / الإحساس الطبيعي عند الذوات لا يهدف دائما إلى الاعتراف بذاته كذات مساوية للآخرين ، يمكن أن يتخذ مطلب الاعتراف شكلا آخر وتصبح الذات تطمح إلى الاعتراف بها كذات متفوقة على الآخرين ، هذه الرغبة المؤسسة على نيل الاعتراف بالتفوق والغلبة تمثل الشكل اللاعقلاني من التيموس كنزوع طبيعي ويسمىها فوكوياما بـ

<sup>1</sup> - فوكوياما فرنسيس ، نهاية التاريخ والإنسان الأخير ، ص 181

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 166 .

الميقا-لوتيميا Mégalotymia ( الاعتراف بالتفوق على الآخر ) ، ويبقى الشكل الثاني العقلاني من التيموس الذي يتأسس على طلب الاعتراف بالحقيقة انطلاقا من مبدأ المساواة مع الآخر والذي يسميه فوكوياما بـ الأيزوتيميا Isothymia ( الاعتراف المتبادل بالمساواة )، وهو الشكل الذي يقترب من الديمقراطية<sup>1</sup> .

هناك صراع دائم بين تيموس المقالو اللاعقلاني وتيموس الإيزو العقلاني وهذا ما يتضح في الحركية السياسية للمجتمعات عبر التاريخ ، ربما تعتبر هذه الحركية شرطا لتحويلات أوصلت المجتمعات إلى قيم جديدة ، ورغم أن الديمقراطية تتأسس على تيموس الاعتراف العقلاني كونه يقوم على المساواة والعدالة ، إلا أن فوكوياما يعطي المسألة بعدا آخر عندما يرى أن التيموس اللاعقلاني القائم الاعتراف بالغبلة والتفوق هو الذي يوفر الشرط الديمقراطي ، لأن يمثل محكا للمقاومة والنضال من أجل المساواة وتحقيق الاعتراف الشمولي الموسع .

و باعتبار التيموس يستوجب اعتراف من خارج الذات / من قبل ذات أخرى وهذا ما جعله يندرج في سياق سياسة الذات أو ما هو سياسي في الذات كونه يصبح قوة تتوجه إلى كيفية انتزاع الاعتراف من الآخرين ، وهكذا يرتبط بما هو سياسي / اجتماعي وهو ما يعني المصلحة الاجتماعية العامة ويكون في صلب الديمقراطية التي لا تتأسس فقط على العقد الاجتماعي المفضي للسلم بقدر ما تتأسس على الشجاعة والإقدام نحو تحقيق الخير العام المشترك<sup>2</sup> ، هذه الغايات التي لا تتحقق إلا بالصراع من أجل الاعتراف الذي يحقق الكرامة الإنسانية من خلال الاعتراف الشمولي المتبادل .

يحاول فوكوياما تناول التاريخ هيجليا بتوظيف قراءات ألكسندر كوجيف لمفهوم رغبة الاعتراف في فهم الأبعاد المستقلة للبيرالية<sup>3</sup> وكذا استثمار شروحاته الهيجلية حول صراع الرغبات و الرغبة المحمولة على رغبة أخرى في افتكاك الاعتراف من الآخر وصناعة

<sup>1</sup> - المرجع نفسه ، ص 181

<sup>2</sup> - المرجع نفسه ، ص 171/172

<sup>3</sup> - المرجع نفسه ، ص 267 / 268



التاريخ وسعي الروح إلى الوعي الكامل السعيد كطاقة تدفع بالمجتمعات إلى نظام سياسي / اجتماعي ديموقراطي<sup>1</sup> ، إضافة إلى فكرة الصراع من أجل الاعتراف كمحرك للتاريخ الشمولي ومستوياته التي تتطور وتتحقق عينيا و تحكمه شروط من صميم الوجود الإنساني الذي يمنح الآليات التي تحرك التاريخ ، وفي هذا المسعى يؤسس فكريا للديمقراطية من خلال تقديم الديمقراطية الليبرالية كنموذج للاعتراف الشمولي المتبادل الذي يكون نتيجة التيموس اللاعقلاني المدفوع بالصراع من أجل نيل اعتراف مؤسس على الغلبة والشعور بالتفوق على الآخر ، هذا لا يعني أن الديمقراطية كواقع يقوم على التواصل والتعايش بين الذات والآخر ، هناك فراغ في المجال العمومي حيث تسود النزعة الفردانية والميل نحو التفرّد والعزلة ، حيث تغيب المضامين الإيتيقية للعلاقات السياسية / الاجتماعية بين الأفراد لأن هناك أولوية للخاص ( المصلحة وخصوصيات الفرد ) على العام ( مقتضيات المجال ) ، وهنا يكون الصراع واقعا ونتيجة حتمية لطبيعة العلاقات العمودية التي تنفي الاعتراف بكرامة الآخر ، التي لم تتحقق في الديمقراطية الليبرالية كونها أغفلت العدالة التي تعد مكونا رئيسا للتيموس العقلاني الهادف نحو الاعتراف المتبادل .

### الاعتراف كمؤسس لعدالة المجتمع الديمقراطي :

<sup>1</sup> - يستثمر فوكوياما هيجل من خلال شروحات ألكسندر كوجيف حول الرغبة والصراع من أجل الاعتراف ، يمكن العودة إلى كوجيف في الرغبة عند هيجل : Alexandre Kojève , Introduction à la lecture de Hegel , Ed : Gallimard , Paris , 1947 الصفحات ( 12 ، 13 ، 14 ، 15 وكذا من 359 إلى 370 )

نظريا تعتبر الديمقراطية اعترافا بسيادة الشعب ، لكن هل تتأسس الديمقراطية على الاعتراف بأشكال الهويات المختلفة فرديا وجماعيا ؟ وماذا عن العدالة كقيمة متضمنة في إيتيقا الاعتراف ؟ كيف يؤسس الاعتراف لعدالة الديمقراطية ؟

تتحدد الديمقراطية الإنسانية بمدى تحققها في صورة فعل إيتيقي سياسي يتأسس على الاعتراف الذي يمكن أن يمثل ماهية الديمقراطية ، وباعتبارها تتأسس على المساواة كأساس فإن الأبعاد العملية لا بد أن تتصل بسياسة الاعتراف .

بعيدا عن النقاشات الفكرية الدائرة حديثا حول جدل الأسبقية بين الديمقراطية والاعتراف أيهما يتحقق أولا ليصبح أساسا لتحقيق الآخر<sup>1</sup> ، هناك ملامح اشتراك يعتبر الصراع أبرزها كونه يعد ثابتا في كل منهما ، هناك صراع على تحقيق الديمقراطية التي تتضمن قيم الحرية والعدالة والمساواة كما أن الحرية كقيمة ديمقراطية لا يمكن أن تتحقق إلا في حدود ما يتم الاعتراف به من طرف القانون كوضع سيادي يعترف بالحقيقة التي يمكن تبنيتها وتداول مقتضايتها في نطاق البراكسيس ، مثلما هناك صراع من أجل الاعتراف المفضي إلى العدالة والذي يتميز عن صراع الديمقراطية باستمراريته التي تدافع عن القيم الديمقراطية انطلاقا من سياقات ومواضع مختلفة ، لأن أشكال الاعتراف التي تمثل فضاء للمناقشة والمداولة حول تطوير معايير الاعتراف التي تتوجه نحو عدالة موسعة تقوم على الاختلاف والتنوع وهنا تكون الديمقراطية أداة للاعتراف بالحقيقة وفي الوقت نفسه طرفا في علاقة معقدة طرفها الآخر العدالة وخاصة العدالة الاجتماعية ذات المضامين الإيتيقية التي نشدها هونيث أين يسعى الاعتراف لخلق الانسجام والتوافق بينهما .

هناك إذن علاقة وطيدة بين العدالة والاعتراف الاجتماعي بالحقيقة من خلال مستوياته الوجدانية المتصلة بالثقة ، والأخلاقية المؤسساتية المتصلة بالاحترام، والاجتماعية المتصلة

<sup>1</sup>- يمكن الإشارة إلى بعض الاتجاهات الفكرية التي لم تلقى تناولا فلسفيا واسعا مثل : James Tully جيمس تولي الذي تناول الاعتراف في علاقته بالإيدولوجيا ، لينتصر في الأخير الى ضرورة الاهتمام بتطبيق الديمقراطية والتأسيس لحرية الفعل بدل البحث عن الاعتراف النهائي ،

بالتقدير ، هناك إيتيقا سياسية هي في الأصل إيتيقا المجتمع المؤسسة على قاعدة الكرامة والعلاقة الإيجابية بالذات ومع الآخر بشكل يجعل بنية الاعتراف متحركة ومفتوحة في إطار العدالة الاجتماعية التي تعترف هي الأخرى بالشروط التاريخية الإنسانية وتراعي فاعلية الذات وهكذا تصبح العدالة سابقة عن الديمقراطية والاعتراف أصل مؤسس للعدالة الاجتماعية .

إلا أن الواقع أن الاعتراف لكي يأخذ صبغة العدالة لا بد أن يقترب من البراكسيس الذي هو سياسي في هذا المقام حيث تعتبر المؤسسة أبرز صورته الإجرائية ، وقد ربط إيمانويل رونو بين السياسة والمؤسسة والاعتراف عندما عرف السياسة على أنها : " ... طلب الاعتراف من المؤسسات ... " <sup>1</sup> ، إقحام المؤسسة كفاعل في الاعتراف يجعل العلاقة بين الديمقراطية والاعتراف قائمة على المماهة لاشتراكهما في أفق انتظار تبادلي حيث لا يمكن الحديث عن مؤسسة ديمقراطية دون اعتراف بها كما لا يمكن للاعتراف الاتفاقي أن يتم دون نقاش ديمقراطي ، واقعيا لا يمكن الحديث عن نقاش ديمقراطي عادل دون احترام قواعد الاعتراف التي يتم اختيارها بعدل خاصة فيما يتعلق بالحقوق الرمزية الثقافية في إطار الوضع السياسي ومشكلاته المتعلقة بالتوزيع السياسي الديمقراطي العادل للشأن العام على أساس النقاء العدالة الموسعة - التي تضمن المادي والثقافي الرمزي - بالديمقراطي .

وبعيدا عن إشكالات الجدل بين العدالة التوزيعية والعدالة الثقافية ، يمكن القول أن هناك تماهي أصلي بين الديمقراطية والاعتراف في صورة اعتراف ديمقراطي وديمقراطية اعتراف إضافة إلى مقولة العدل التي لا تعني المقدرات المادية / النفعية بل تعني أيضا المقدرات الرمزية الثقافية الهوياتية ، أين تجمع سياسة العدل بين السياسي والأخلاقي وفقا لتصور أكسل هونيث الذي يختلف في هذه المسألة عن نانسي فريزر رغم اتفاقهما في ان العدل توزيع واعتراف فيما يتصل بالكرامة التي تجعل توزيع المقدرات متبوعا بالاعتراف بالحق في

<sup>1</sup> - Renault Emmanuelle , Mépris social , p 70

الكرامة والاحترام أين يصبح مقياس عدالة مجتمع معين يقاس بمدى قدرته على ضمان شروط الاعتراف المتبادل بالحقيقة المعبرة عن الهوية المستقلة وهنا يعتبر الاعتراف كعدل دلالة واضحة على الرقي الأخلاقي .

### الاعتراف و العدل الثنائي ( المادي الرمزي ) في المجال العمومي :

تتخذ علاقة العدل بالاعتراف مسار آخر خاصة بعد النقاشات الدائرة بين أنصار العدل وعلى رأسهم الأمريكي جون راولز الذي حاول ربط العدل كإنصاف *La justice comme équité* بالمؤسسات في إطار مسعى الليبرالية الجديدة والعقد الاجتماعي الجديد الذي يبدأ بإعادة تقسيم المقدرات وفق حجاب الجهل ، وهو ما يحيل إلى " ... احترام الذات نفسها حيث يتمكن كل فرد من امتلاك تصور عن الخير وعن قيمته وكذا حيازة الثقة في ذاته حيث يتمكن من تحقيق مقاصده ... " <sup>1</sup> دون إهمال عدالة الجانب النفسي والاهتمام بانفعالات الذات كحديثه عن الإهانة / الخزي كإنفعال أخلاقي وإحساس سيء مع الآخر ، يجرح تقدير الذات ويفقدها الخير وهو بعيد عن الطبيعة الإنسانية <sup>2</sup> كل هذا يدل على لا عدالة المجال العمومي ولا عقلانيته وهذا ما يعد نوعا من الانعطاف السيكولوجي الأخلاقي الذي يقترب فيه راولز من تصورات أكسل هونيث وإيمانويل رونو فيما بعد ويمكن حصره في الاتجاه السياسي المادي ، والاتجاه القائل بسياسة الاعتراف بالرمزي الثقافي الهوياتي \*

انطلاقا من تحليل تجربة الظلم وصلتها بالعدل ، هذه العلاقة الإشكالية التي يؤسس فيها أكسل هونيث العدل على الاعتراف كونه تتاول مختلف أشكال العدل بلغة الاعتراف *En terme de reconnaissance* <sup>3</sup> ، تحاول نانسي فريزر تتاول المجال العمومي صياغة تصورات جديدة للمجال العمومي وإشكالياته خاصة بعد تمكن الديمقراطية الليبرالية في

<sup>1</sup> - Rawls John, Théorie de la justice, traduit de l'américaine par Catherine Audard , Edition du Seuil , paris , 1987 , P 489

<sup>2</sup> - ibid. p 482

\*- يقصد به الاتجاه الذي تبنى الدفاع عن التعددية الثقافية مثل : تشالز تايلور و وويل كليمكا

<sup>3</sup> - Renault Emmanuel, Reconnaissance : identité et cause de l'injustice, opcit, p 50

أمريكا من السيطرة على الفعل السياسي ، هذا الفضاء الذي عاصرته فريزر من موقع نضالي كونها انخرطت مبكرا في قضايا السود والحركات الطلابية وقضايا النسوية التي عرفت انتعاشا في فترة الستينيات من القرن الماضي خاصة بعد ثورة ماي 1968 التي أحدثت تغيرات سياسية واجتماعية في غاية الأهمية تمثلت في الأقليات الجديدة التي ظهرت في صورة حركات مثل النسوية ، وحركة المحرومين من العمل ، والحركات الثقافية والأقليات الإثنية والعرقية ، وحركات حقوق بعض التوجهات الجنسية والحركات المتعلقة بالرواسب التاريخية التي خلفتها السيطرة الرأسمالية ، مجهودات فريزر كانت موجهة أساسا لفهم الرهانات السوسيولوجية السياسية المتعلقة بالفعل السياسي المؤدي للتحرر ونيل الاعتراف وهذا من أجل تجاوز صورية الحياة الإيتيقية المحصورة في المفاهيم مثل الشروط البيئذاتية المؤسسة للاعتراف وغيرها .

وتعتبر توليفة الاعتراف والعدل من القضايا المحورية ضمن التصورات الجديدة التي صاغتها فريزر حول المجال العمومي الجديد خاصة في ظل الصراع من أجل الاعتراف الذي أصبح " ... براديجم القرن العشرين الذي يعبر عن الصراع السياسي الذي يتمحور حول مطالب الاعتراف بالهويات العرقية والجنسية والوطنية ، مطالب الاعتراف بالاختلاف في الهويات الجماعية وحتى مطالب الحاجات الاجتماعية كالعامل والسكن والرعاية الصحية .. " <sup>1</sup>

تعرض فريزر بالنقد لجملة من الاتجاهات التي مثلها فلاسفة الاعتراف <sup>2</sup> وبشكل خاص الاتجاهات المتضاربة داخل اليسار الأمريكي والتي تمحور نقاشها بين الرمزي / الثقافي الهوياتي والمادي / الاقتصادي ذو التأثيرات السياسية ، نحاول في هذا المقام ممارسة نوع من التخصيص حيث نركز على طبيعة الحوار النقدي الذي جمعها مع أكسل هونيث كونهما

<sup>1</sup> - Fraser Nancy , Justice sociale , Redistribution et reconnaissance , Revue Mauss Numéro 23 , Ed : La Découverte , Paris , 2004 , p 151

<sup>2</sup> - ناقشت فريزر جون راولز في نظرية العدالة و فلاسفة الاعتراف خاصة في مفهوم العدالة الموسعة وتبعية الاعتراف للعدالة حيث تعارض النظر للاعتراف كشأن يخص تحقيق الذات ، ومنهم تشالز تابلور في نظرية الخير ، وأكسل هونيث في الشروط البيئذاتية للعلاقة غير المشوهة للذات بذاتها هذه النظرية حسب فيزر تستدعي التصور السوري للحياة الأخلاقية الذي يعني جعل الاعتراف مرهونا بالتحقق السيكولوجي الأخلاقي للذات ، يمكن العودة إلى 151 / 152 pp , opcit , Fraser Nancy , Justice sociale , Redistribution et reconnaissance

ينتميان فكريا لصرح فكري واحد هو مدرسة فرانكفورت من الوجهة النقدية طبعاً مع وجود اختلاف في التصورات النقدية والمواقف إلا أنهما يقودان إلى نظرية معاصرة الاعتراف تحيل إلى الهوية الجماعية في صلتها بالاعتراف والعدل .

تؤسس فريزر تصور العدالة على مقارنة ثنائية من حيث الفكرة كمنطلق يتوجه إلى القضاء على البنية الطبقية وهو ما يعني المساواة في تقسيم المقدرات ، العدالة التوزيعية هنا إما أن تكون تصحيحاً لما سبق عندما يتم استبدال البنية الطبقية القائمة على التفاوت ببنية أفقية قائمة على المساواة ، أو تحويلاً للعدالة عندما يتم تحققاً بصورة جزئية ، وبالمقابل هناك أيضاً صور متباينة من الاعتراف تعكس اللامساواة في الاعتراف قياساً إلى الانتماء الاجتماعي المخصوص بقوانين وتشريعات اجتماعية ، وهذا ما يعبر عن حالة الظلم L'injustice الذي كلما اكتسى طابعاً اجتماعياً كلما أصبح قادراً على نفي الاعتراف الاجتماعي من أولويات مطالب العدالة ، وهنا تصبح العدالة إما طلب الاعتراف بالقيمة من حيث الاستقلالية عن مجموعة تخضع لقوانين وتشريعات ، أو طلب الاعتراف بالقيمة من حيث الفعل و التأثير في خصوصية المجموعة وهذا ما يعني الاعتراف بخصوصية الفعل داخل الجماعة<sup>1</sup> كمنظومة وهو ما يعني أيضاً المطالبة بالاعتراف باللامساواة في تقدير الفعل وقيمة الفاعل مقارنة بفاعلين آخرين داخل المنظومة نفسها ، وهو ما يعني الاتجاه نحو تغيير جذري لكيفية الاستدلال في الاعتراف الاجتماعي Transformation plus radicale des logiques dominants de la reconnaissance sociale<sup>2</sup> والتأسيس لاعتراف تصحيحي بدل الاعتراف التمييزي القائم على الجحود ونكران بعض الهويات المحترقة Identité méprisées مقابل الاعتراف بأخرى .

<sup>1</sup> - Renault Emmanuel, Reconnaissance : identité et cause de l'injustice, op.cit. , p 46

<sup>2</sup> - ibid.

هناك أشكال من الظلم المخفي المسكوت عنه تجاه الجماعات وقيمها التي تخول لها أن تكون جزءا هاما من إشكالية الاعتراف ، وهذا ما لم تتطرق إليه التصورات الليبرالية التي اهتمت بالمساواة الثقافية ( ثقافات الأقليات ولغاتهم واستمرارها ) ، في حين لا ينبغي التركيز على الثقافة كتفصيل مركزي في مسألة الاعتراف ، بل ينبغي الإقرار بأن بعض الأقليات يعانون الاضطهاد للحد الذي يجعلهم غرياء عن أية ثقافة يمكننا تصورنا نظرا للاعتراف السلبي Reconnaissance négatives والظلم الذي يعيشونه .

تذهب فريزر بعيدا في تحليل طبيعة الظلم المسلط على المجموعات الاجتماعية Groupes Sociaux حسب خصوصياتها ، حيث هناك مجموعة بروليتارية La Classe ouvrière التي تعاني الظلم في تقسيم المقدرات وهناك مجموعة تتأسس على مواقف / توجهات جنسانية leur orientation sexuelle معينة تلقى اعترافا مسيئا لها يحط من قيمتها Reconnaissance dévalorisante et stigmatisante ، وهناك أيضا مجموعة العرق والنوع التي تعاني هي الأخرى من وضع خاص يتأسس على الظلم واللامساواة قياسا إلى السائد من النظام l'inégalité propres aux groupes de statut ، هناك إذن ظلم / لامساواة في العدل مثلما هناك ظلم / لا مساواة في الاعتراف ، ويتعين علينا لفهم أسباب الظلم ومواجهتها التنسيق في النضال ضد لا مساواة المقدرات ولا مساواة الاعتراف La Lutte contre les inégalités de richesse et contre les inégalité de reconnaissance<sup>1</sup> .

إلا أن أشكال النضال ضد الظلم تختلف من منظور لآخر وهذا ما يجعل الاعتراف بقيمة الذات المناضلة كرهان ضد السائد تختلف هي الأخرى، وهنا تصبح مسألة الاعتراف جزءا من منطلقات المطالب وأهدافها في آن واحد ، كونها تهدف بالدرجة الأولى إلى استعادة الصورة الأصلية للذات المحترقة إما من خلال إصلاح اختلالات الظلم أو التوجه نحو الفعل

<sup>1</sup> - ibid. p 47

الذي يوقف الظلم ، وهذا ما يوصلنا إلى نتيجة مؤداها أن النضال الاجتماعي من أجل توزيع المقدرات ( نضال العدل التوزيعي ) يمكن أن يكون نضالا من أجل الاعتراف<sup>1</sup>.

قبل التطرق للمقاربة النقدية التي قامت بها فريزر لنظرية الاعتراف عند هوينث من الضروري الإشارة إلى أن محاولة نانسي فريزر الرامية إلى صياغة تصور للمجال العمومي الجديد / ما بعد البورجوازي L'espace public Post-bourgeoisies ومن ثمة صياغة تصور جديد للاعتراف الشمولي ، تمر بسجلات معرفية / نظرية مع فلاسفة النظرية النقدية استكمالاً لمشروعية التقليد الخاص بفلاسفة مدرسة فرانكفورت ، كون فريزر تنتمي لنقدية المدرسة ، ولهذا فقد توجهت إلى نقد أسس نظرية الفضاء العمومي وأركيولوجيا العمومية كبعد مؤسس للمجتمع البورجوازي عند هابرماس الذي لم يخرج تنظيره عن حدود الوطنية الويستفالية التي لم تعد تتناسب مع معطيات الواقع الاجتماعي الجديد إضافة إلى أن هابرماس في تصوره للفضاء العمومي في إطار البورجوازية مارس نوعاً من الإقصاء على البروليتاريا وبعض الأقليات والنساء ... الخ وهي فئات لا تنتمي للبورجوازية إلا أنها تمثل مكوناً هاماً من الفضاء العمومي الذي يتصف بالصراع كصفة وكموجد لهذا الفضاء الذي لا يوجد إلا من الصراع الاجتماعي الذي تحركه الفئات غير البورجوازية مع فئة المركز البورجوازي ويمكن الإشارة هنا إلى تجارب الظلم المسلط على السود ومشاكل أخرى تتعلق بالجنس والطبقة والعرق وغيرها في أمريكا<sup>2</sup> هذه الحالات التي تعذر فيها الاعتراف بحقوق الأقليات لأن الفضاء السائد يستدعي أسس تفكير جديدة لنظرية جديدة ، قياساً إلى حالة ما بعد البورجوازية التي تستدعي الانخراط في فهم جديد للحركات الاجتماعية والسياسية الجديدة و التفكير في أسس جديدة باعتبار " ... البراديغم الليبيرالي أصبح لا يتناسب مع الفضاء العمومي الجديد / ما بعد البورجوازي ... " <sup>3</sup> ، هناك ضرورة لتجديد الشرط الإنساني في

<sup>1</sup> - ibid. p 48

<sup>2</sup> - Fraser Nancy , Le Féminisme en Mouvement dès les Années 1960 à L'ère néolibéral , Trad. Estelle Ferrarese , Ed : La découverte, Paris , 2012 , P 142

<sup>3</sup> - Fraser Nancy , Qu'est-ce que La justice sociale ? Reconnaissance et redistribution, opcit , P 142



تحولاته التاريخية والراهنة وفي أبعاده الاجتماعية والسياسية والإيتيقية وخاصة ما يتعلق منها بالفعل الإنساني في منطلقاته وغاياته وتداولاته مع الآخر ، لأن التفكير في الفضاء العمومي هو تفكير في الممارسة الإنسانية البين-ذاتية وغاياتها وأسسها .

ومن أجل فهم جديد للعلاقات المابين-ذاتية في إطار براديغم الاعتراف ، تتوجه فريزر إلى مساءلة المفهوم من خلال تصورات هونيث التي تعتبر حسبها قاصرة على الانخراط الكلي في الحالات الباثولوجية لواقع الظلم المعاصر الذي أصبح من الصعب فيه أن يكون الإنسان المعاصر موضوعا للاعتراف الرمزي أو المادي .

لقد ساهم أكسل هونيث - حسب نانسي فريزر - في تأسيس نظرية معيارية لبراديغم الاعتراف كمقولة إيتيقية في غاية الأهمية خاصة في فلسفات القرن العشرين التي وجدت في واقع تعاني الذوات فيه من الاحتقار ونكران حقيقتها وحقوقها المشروعة ، إلا أن تصورات هونيث - رغم محاولته الجمع بين الحرية والعدالة والاعتراف بالحقيقة - لم تتغلغل في قلب الحقيقة الاجتماعية إلا من الوجهة السياسية وعلى جهة نطاقات العمل ، وهذا ما جعل العدالة في الاعتراف ناقصة كونها تتجه فقط معيارية العمل والسياسة ، الشيء الذي يجعل من الاعتراف عند هونيث اعتراف رد الاعتبار ، في هذه النقطة تختلف فريزر عن هونيث ولعل الحوار الفكري الهام الذي يختص بواقع باثولوجي من خلال سؤال عميق عن ماهية العدل كغاية إيتيقية وماهية هذا العدل المأمول من التفكير في الاعتراف : هل هو إعادة توزيع أم اعتراف ؟<sup>1</sup> ، لا بد أن يكون عدلا متعدد الأبعاد قياسا إلى الواقع الباثولوجي الذي تعيشه الذوات والمجتمعات بفعل الظلم الذي يتخذ أوجها مختلفة في مناحي متعددة منها ما هو اقتصادي / مادي يتعلق بتوزيع المقدرات وهو ما يستدعي إيتيقيا إعادة النظر وإعادة التوزيع كصورة للعدل ، ومنها ما هو ثقافي / رمزي يتعلق بحقوق بعض الأقليات الثقافية وهو ما يستدعي إيتيقيا الاعتراف كصورة ثانية للعدل ، والظلم السياسي / الاجتماعي

<sup>1</sup> - تمثل هذه المسألة محور النقاش الذي دار بين هونيث وفريزر وتوج بكتاب: Redistribution Or Recognition

المتعلق ببعض الأقليات التي تتخذ مشكلتها توجهها سياسيا مثل مشاكل العنف ضد النساء والتحرش ، ومشاكل الجندر ، والأقليات العرقية ... إلخ وهو ما يستدعي النظر في آليات إعادة التوزيع وآليات إبتيقا الاعتراف هذا الجمع الذي تسميه فريزر عدالة اجتماعية<sup>1</sup> ، هذه المستويات التي تقع فيها الظلم تمثل براديجمات لحالات لا تمثل كل الحالات التي تعاني الظلم إلا أنها تستدعي الاعتراف والعدالة التوزيعية ، هذا الجمع الضروري الذي تريد فريزر أن تقول من خلاله أنه لا بد من عدالة الاعتراف والاعتراف العادل ، وهذا بالجمع بين السياقين المادي والرمزي من أجل التكفل بما هو مادي ، رمزي ، أخلاقي وبالتالي إنساني داخل الفضاء العمومي .

وتستثمر فريزر القراءة التاريخية لتشكلات الاعتراف كواقع إجرائي يرتبط بالحركات التحررية التي كانت تناضل من أجل نيل حقوقها ، طبيعة الحقوق التي كانت بعض الفئات تناضل من أجلها كانت مادية تتعلق بالثروة والحكم / السلطة بمعنى أن النضال من أجل التحرر كان من منطلق المطالبة بإعادة توزيع المقدرات والسلطات ، وهذا ما يعني أن مطلب الحق في البداية سابقا عن المطال الرمزية المتعلقة بحقيقة الهوية ، وهذا مهناه أيضا أن العدل التوزيعي مطلب سابق عن الاعتراف وسياساته ، إذا سلمنا مع فريزر بصحة هذا الطرح ربما يعود الأمر إلى طبيعة الانسان ككائن - في حالة الحرمان - تسبق الحاجات الحيوية عنده الحاجات الرمزية التي تكون لاحقة بعد تحقق التوزيع العادل للمقدرات ، وهذا ما يؤكد واقع النضال الذي انتقل إلى الشق الرمزي ، بعدما حدث هناك وعي بالاختلاف تحولت النزاعات من المطالبة بالحقوق الناتجة عن عدل التوزيع إلى المطالبة بحقيقة الهوية الناتجة عن عدل الاعتراف ، وهذا ما تجسد في تشكل الحركات الاجتماعية التي تحولت رؤيتها إلى الشق الرمزي ، هذا التحول الذي نجد له تبريرا إجرائيا يتعلق بأوضاع العالم الجديد بعد الثنائية القطبية وتصعد المعسكر الاشتراكي الذي كان يمثل خلفية فكرية لنضالات الحركات

<sup>1</sup> - Fraser Nancy , Qu'est-ce que La justice sociale ? , op.cit. Pp 21 /22

الاجتماعية المتمحورة في الطبقة La Classe ، حيث توسع هذا النضال إلى فئات أخرى بعد تلاشي مفهوم مركزي هو المساواة وإعادة توزيع المقدرات وفقا لمبدأ المساواة الاشتراكي الذي لم يبق له صدى عندما تحول واقع العلاقات في المجتمع الدولي إلى الأحادية وهيمنة الليبرالية التي اتخذت شكلا جديدا بـتنظيرات فكرية جديدة تتجه معظمها إلى الرمزي والنضال من أجل الاعتراف بحقيقة الرمزي كواقع يفرضه التعدد الثقافي ، ومطالب الأقليات المختلفة التي اتخذت أبعادا وطنية وسياسية / اجتماعية ، حتمت الليبرالية في صورتها الجديدة تحويل الاهتمامات من العدل التوزيعي إلى الاعتراف وبالتالي التحول إلى الرمزي / الثقافي بمعنى تعويض سياسة إعادة التوزيع بسياسة الاعتراف بالاختلاف ، حيث تنتعش مفاهيم جديدة مثل سياسة الهوية التي تأخذ أشكالا وطنية وعالمية تقوم على الصراع ويتم استثمارها للانخراط في نضال جديد من أجل الهوية / الاعتراف بحقيقة الهوية وهذا ما يعتبر حسب هونيث شكلا مشوها غالبا ما ينتهي في الأخير إلى سيطرة الهويات الجماعية التي تحدث فيها تجاوزات بشأن حقوق الإنسان<sup>1</sup> ، حيث لا تمثل الهويات الجماعية سوى مظهر خارجي يخفي صراعات من أجل الاعتراف ليس فقط من وجهة مطالب عرقية ، إثنية ، جنسية ... الج بل نجد لهذا التفاوت واللامساواة حضورا ضمن عالم تكثر فيه التباينات المادية على مستوى المطال الاجتماعية / السوسيو مادية ( الشغل والعناية الصحية وحقوق المتقاعدين وغيرها ) ، وحتى على مستوى الحقوق الفكرية المتفاوتة هي الأخرى .

رغم القيمة النظرية للمشاريع الفكرية لمنظري الاعتراف وخاصة مدرسة فرانكفورت وتصورات أكسل هونيث إلا أنه - حسب فريزر - إلا أن التقيد بخطية صورية يجعل الذات تؤسس لاعتراف معياري ، بمعنى أن هذا الاعتراف يتوقف على التحقق السيكولوجي / الأخلاقي

<sup>1</sup> - Fraser Nancy , Qu'est-ce que La justice sociale ? , op.cit. P73

وهذا ما يجعله مرهونا بمعيارية أحادية لا تراعي مقتضيات العدل كقيمة إنسانية ، لهذا تقترح فريزر خطية ثنائية تؤسس لعدالة تجمع بين إعادة التوزيع والاعتراف في آن واحد <sup>1</sup>

اقترح توسيع دائرة الاهتمام بمشكلات معاصرة خفية تتصل بالاعتراف ، والخروج من الدائرة الضيق للهوية إلى سعة التحديات السياسية والثقافية والاقتصادية ، كل هذا يعتبر توجهها نحو فكرة المساواة الجذرية L'égalité radicale الذي تعتبر جوهر الديمقراطية ، ويمثل أيضا مقارنة معاصرة للاعتراف الذي يتجاوز مشكلة الهوية إلى الوضعيات القانونية والمعايير المؤسساتية ، لأن الهاجس المركزي يتوجه نحو معيارية المؤسسة كـ مجال تفاعلي عمومي آخر يتضمن مشاركة الذات والآخر بالشكل الذي تكون فيه الذات تعيش المساواة في الحياة الاجتماعية <sup>2</sup> ، إلا أن هذه المساواة قد تتخذ نزعة صورية لا تساهم في تأسيس العدالة .

حيث يثبت واقع العلاقات أنه كثيرا ما يتم حرمان أشخاص من الاعتراف ، رغم امتلاكهم لمقدرات و ثروات إلا إنهم غير معنيين قسرا بالمشاركة في التفاعل الاجتماعي مثل الآخرين ، بمعنى أنهم عدم الاعتراف بوجودهم الاجتماعي ، تحليل هذه المسألة يقودنا إلى الحديث عن السياسات الحديثة التي تحوي أشكالا مختلفة من الصراع ضد الظلم واللامساواة سواء في شكل ظلم عدم الاعتراف وتداعياته أو ظلم التوزيع والتقسيم الجائر للمقدرات ، وهنا تتحمل السياسات مسؤولية اللااعتراف القانوني ولا اعتراف التوزيع الجائر ، وهنا تتحدد ملامح واقع المجال العمومي القائم على اللااعتراف الذي تجسده اختزالية الاعتراف الذي يتم اختزاله إما في مشكلات الهوية أو في مشكلات توزيع المقدرات <sup>3</sup> .

وجودنا أمام مستويين يقتضي صياغة تصور ثنائي جديد للعدالة الاجتماعية داخل المجال العمومي من خلال تحليل السياسات حيث يمكن لسياسة العدل في التوزيع أن تقود لسياسة الاعتراف بالهويات وهذا ما تسميه فريزر بالتوليفة التي يتم فيها انتقاء الأحسن من سياسة

<sup>1</sup> Fraser Nancy , Justice sociale , Redistribution et reconnaissance , op.cit. , p 152

<sup>2</sup> - Ibid.

<sup>3</sup> - Ibid.

التوزيع وربطه مع الأحسن من سياسة الاعتراف<sup>1</sup> هذه التوليفة التي تمثل جوهر العدالة الثنائية التي تتأسس على الاعتراف وإعادة التوزيع وهنا يغيب الطابع الاختزالي للاعتراف في شؤون الهوية أو في مسألة التوزيع .

الحديث عن العدالة المؤسساتية يمثل منظورا تحليليا للظلم في الوضعية القانونية ، وهنا يكون الغرض هو إصلاح المؤسسة ، هذا الإصلاح الذي ينبغي أن يكون إجراء عاديا في سبيل غايات إنسانية أخرى أسمى من الإصلاح ، لأن الاكتفاء باعتبار هذا الإصلاح القانوني كغاية قصوى يجعل المسار يتخذ منظورا صوريا يصعب تحقيقه ، وتتحول العدالة بموجب هذه النزعة الصورية إلى مساواة صورية لا تحقق الاعتراف العادل الذي يقوم على معيار تكافؤ مشاركة الفاعلين الاجتماعيين عوض أن يتأسس على الذات .

وهنا يتوجب على سياسات الاعتراف أن تتأى عن التشكل ضمن سياسات الهوية الباحثة عن التقدير الاجتماعي للذات وللجماعة التي تنتمي إليها الذات وأن تمارس نوعا من تجريد القيم الثقافية من طابعها المؤسساتي الذي كون سببا في حرمان بعض الفئات من المشاركة الاجتماعية ، ويعتبر الحياد الإيجابي تجاه الطابع المؤسساتي ضروريا كونه يفتح المجال أمام سياسات الاعتراف التي تأخذ شكل براديجمات قيم التكافؤ ، الذي يحقق التفاعل عن طريق قيم جديدة تضمن المشاركة الاجتماعية المتوازنة داخل الفضاء العمومي وسياقاته المتعلقة بالاعتراف والتوزيع العادل للمقدرات<sup>2</sup> ، وتظهر فاعلية براديجمات التفاعل في كونها تحل محل هيمنة المؤسسات على الاجتماعي حيث تخلق سلما للتفاوت في المراكز الاجتماعية ، أي هناك لامساواة اجتماعية محمية من طرف المؤسسة كهيئة قانونية تكون المشاركة الاجتماعية بموجبها انتقائية وغير متكافئة بين الأفراد .

<sup>1</sup> - Ibid. , p 153

<sup>2</sup> - Ibid. , P 154

يعتبر تحليل الهيمنة المؤسساتية نقدا لهيمنة القانون الذي كثيرا ما يعتبر عائقا أمام حصول الأفراد على حقهم في المشاركة الاجتماعية كفاعل اجتماعي يحوز هذا الحق بفعل انتمائه وكذلك بفعل علاقة المماثلة في الحقوق الاجتماعية ، وبالتالي لا يحصل على الاعتراف هذه المسألة التي تذهب فيها فريزر إلى عمق المجال الإجرائي لتبين أن الصراع من أجل الاعتراف لا يكون فقط داخل المجال الاجتماعي مع الآخر الاجتماعي الذي يمثل المركز المهيمن الذي يحوز براديجم الاعتقادات أو المواقف كمياري يخول له حق حرمان الأقليات الاجتماعية - التي تمثل الآخر - من حقه في الاعتراف ، هناك أيضا منع قانوني من طرف المؤسسة يرتكز على براديجم من القيم الثقافية<sup>1</sup> التي ترتقي إلى قوانين يكون من يخالفها في دائرة المحرومين من الحق في الاعتراف لأنه يخالف القانون .

تركيز فريزر على المجال الإجرائي وفكرة المشاركة الاجتماعية المتكافئة كمسار لعدالة الاعتراف والاعتراف العادل كمنقيض للظلم ، جعلها تقول بضرورة إعادة هيكلة القوانين المؤسساتية و رفض الحماية القانونية والمؤسساتية التي تشرع للظلم الاجتماعي وهذا في المجالات الثلاثة التي تعتبر نطاقات الظلم المتمثلة في المجال الاجتماعي الذي تتحدد فيه الوضعية الاجتماعية مع الآخر ، ومجال المقدرات المادية الذي تتحدد فيه الوضعية المادية للفرد ، ومجال الممارسة السياسية الذي تتحدد فيه نوعية المشاركة السياسية للفرد والجماعة وبالتالي نكون أمام ثلاثة حقوق : الحق الاجتماعي ، والحق المادي في التوزيع العادل ، والحق السياسي في المشاركة السياسية العادلة .

تقترح فريزر تقسيما ثنائيا للمجالات يتحدد بموجبه مجال اختصاص كل براديجم دون نفي علاقة التكامل بينهما ، حيث يختص براديجم التوزيع العادل بالحقوق في المقدرات ومشكلات المجال المادي / الاقتصادي ، بينما ترد الحقوق الاجتماعية والثقافية والسياسية إلى براديجم

<sup>1</sup> - Ibid. , P 158

الاعتراف ، دون الفصل بين البراديجمين كون مشاكل تأخذ أبعادا تجعلها تطرح في مجال آخر أين يمكن للمصلحة المادية أن تتخذ بعدا ثقافيا يتصل بالهوية<sup>1</sup> .

يمكن اعتبار توجه فريزر نحو العدالة والمشاركة المتكافئة بعيدا عن هيمنة المؤسسة على المجال المادي تجسيد للاعتراف بالحقوق في المقدرات ، وفي المجال الاجتماعي / الثقافي تجسيد للاحترام والتقدير وبالتالي الاعتراف الاجتماعي والثقافي بحقوق الأقليات ، وفي مجال الممارسة السياسية تحرير للفعل السياسي من الهيمنة المؤسساتية وتجسيد للمشاركة السياسية المتكافئة بين الأفراد وهو ما يعني ديمقراطية الفعل السياسي التي هي في الأصل ديمقراطية العدالة والاعتراف معا .

وهذا يمثل أيضا إحالة على مبدأ إنساني مركزي هو الاحترام ، الذي تعطيه فريزر صبغة العمومية عندما يكون بوسع الجميع المشاركة دون تمييز أو انتقائية ، معنى هذا أن هناك مساواة في الاحترام بين الجميع ، وهنا تلمح فريزر إلى انتقال الاحترام من الصورية الكانطية إلى الإجرائية التي تجعله إنسانيا<sup>2</sup> لأن هناك هوية إنسانية يحوزها الجميع ، ينبغي احترامها والاعتراف بها كهوية تسبق كل اعتبارات العرق والجنس واللون والانتماء الثقافي ، هذه الهوية التي إذا ما تم الاعتراف بها أولا كحقيقة أولى يمكن الاعتراف بالهويات والحقوق الأخرى الثقافية وغيرها .

لقد كانت رهانات نظرية الاعتراف عند هونيث وفريزر تتجه نحو تحليل أسس الاعتراف والبحث عن الطريقة التي تتشكل بها الهوية الشخصية والتأكيد على قيمة الاعتراف بالآخر كمكون لهوية الذات ، إضافة إلى استدعاء مقولة العدل وحالة واقع العدالة المؤسسة على الظلم المفضي إلى المطالبة بتقدير الذات والاعتراف بالحقيقة في الواقع الاجتماعي وفي الفعل داخل الدائرة السياسية .

<sup>1</sup> - Ibid. , Pp 155 / 156

<sup>2</sup> - Ibid. , P 156

إلا أن تناول الدائرة السياسية كان من وجهة الحقوق التي ترجع إلى القانون ، بمعنى الحق الذي نجد له ترجمة قانونية ، دون أخذ الترجمة الذاتية للترجمة ( رغبة الذات في أن تكون ) وهذا يعني إخضاع الفعل للشرعية القانونية الأمر الذي أدى إلى خلق نوع من الهيمنة ، هيمنة القانون على الفعل / فعل الذات ورغبتها ، هذا الوضع الذي يعيد مجددا طرح مسألة الحق كمفهوم : هل يكون بالضرورة متعلقا بالشرعية القانونية ؟ و بالتواضع الكوني العام ؟ حيث لا يمكن صياغة مطالب الحق إلا في إطار يعود إلى محددات عامة ؟ وماذا عن الرغبة كحق يعود إلى محددات ذاتية ؟ وماذا عن الاعتراف وسياسة الذات ؟

هناك إذن مناطق خفية لم تتلحقها من التحليل ضمن نظرية الاعتراف ، حيث لا يختزل الحق فيما هو محدد موضوعيا ، بل هناك محددات ذاتية يمكن أن تكون مطالب للاعتراف بالحقيقة ، هذه المطالب تشكل تحديات جديدة لحقيقة جديدة هي حقيقة الجسد الذي تطلب ذاته الاعتراف بحقيقتها وحقها في تدبيره والتصرف فيه .

### الاعتراف و حق تدبير الجسد و الحياة والموت :

تنتعش في العقود الأخيرة من القرن العشرين وبداية هذا القرن إشكاليات جديدة للاعتراف تتجه نحو الجسد والاعتراف بحق التصرف في الجسد وقضايا الحياة والانجاب والحق في الإجهاض والحق في الموت ، هذه المسائل رغم أنها تتخذ طابعا سياسيا مبطنا يتخذ تشكلات مختلفة من جمعيات حقوقية للمرضى وغيرها ، تعتبر وليدة التحولات التي عرفت الديمقراطية بعدما أصبحت تتبنى حرية التعبير عن المطالب واعتبارها حقيقة ينبغي أن تنال الاعتراف بها .

تعتبر مطالب الجسد عن تحول التفكير في الاعتراف من المحددات العامة / دائرة الحياة العامة ، إلى المحددات الذاتية / الحياة الخاصة ، أين تظهر مطالب الجسد وعلاقته بالطب الذي يخضع هو الآخر لمنظومة قانونية تعيث حرية التصرف في الجسد وإرضاء رغباته



مثل مسائل الإنجاب والإجهاض والموت أو لرغبة في مواصلة الحياة من عدمها<sup>1</sup> ، هذه المطالب التي تحيل هي الأخرى عن هاجس بناء الهوية الذاتية ولكن على جهة الرغبة مثل الرغبة في الإنجاب من عدمه ، الرغبة في الموت في اللحظة التي يرغب فيها الشخص أن يموت ، أو رغبة الشخص في تلقي العلاج أو عدمها ، الرغبة في أن يطلع الشخص على ملفه الطبي أو عدم رغبته في ذلك ..، هذه الرغبات التي تظهر في وضعية اللامساواة والتي يتم قمعها من طرف أغلبية صامتة *une majorité silencieuse* غالبا ما تختفي وراء التشريعات السائدة *La législation existante*<sup>2</sup> ، يؤدي عدم تلبية رغبة الحق في التصرف في الجسد إلى شعور الشخص بالإحباط ، ونكران هذا الحق هو نكران للاعتراف بحقيقة ذات الشخص الذي لم يعطه المجتمع المساعدة القانونية والمادية لتحديد مساره الخاص وفقا لرغبته واختياراته التي تتعلق بحياته وصحته<sup>3</sup> وتتصل مباشرة بجسده هو لا جسد المجتمع .

رغم أن هناك إشكالات تتعلق بقضايا طرحها الفلسفة وتتصل بمبحث البيوأيتيقا وأخلاقيات الطب والبيولوجيا التي تطرح تحديات تتعلق بهندسة الجسم وخريطته الوراثية بين العلم والدين وحقول معرفية أخرى تتداعى للتحديات التي تطرحها المسألة ، إلا أنها تطرح اليوم كمطالب تعبر عن الحق بمفهوم شرعية حرية التصرف في الجسد التي تلقى عدم الاعتراف من طرف نظرية الاعتراف أولا قبل الهيئات الدينية والاجتماعية التي تتسر وراء منظومات التشريع القانوني مثل مسألة الإجهاض مثلا : عندما تكون الأم تعرف أن الإبن مصاب بتشوه على مستوى الدماغ وأن الطفل سوف يعاني من شلل حتمي يؤدي إلى تعقيدات في حياته ، وتصطدم هذه الأم بقانون يمنع الإجهاض في فترة معينة من الحمل ، هنا تشعر الأم أن هناك تواضع قانوني بإيعاز ديني / اجتماعي على بمصادرة حرية التصرف في جسدها كأن

<sup>1</sup> - Gaille Marie, Le droit , outil d'une politique de la reconnaissance , in: Ali benmakhlouf ,la reconnaissance Ed ; le Fennec , Casablanca , Maroc , 2009 , pp 75 / 76

<sup>2</sup> Ibid. , p 76

<sup>3</sup> Ibid.

هذا الجسد ملك للهيئة القانونية التي صادرت حقها في حرية التصرف فيه ، وإرغامها على تقبل وضع لا ترغب فيه ، هناك عدم اعتراف بحقيقة هذا الجسد وعدم اعتراف بالرغبة في بناء الهوية انطلاقا من تدبير الجسد .

يطرح هذا الوضع عدة تساؤلات تحيلنا إلى مراجعة المنظور القانوني لمفهوم الحق والتساؤل عن علاقته بالذات ، لنصل إلى حقيقة تغييب الجسد من القانون بمعنى أن هناك نكران لحق صاحب الجسد بوصفه ممتلكا لهذا الجسد ، نكران الاعتراف بحقه في التصرف فيه يمثل نكرانا لحقيقة الجسد الذي يرغب ، بلغة القانون هناك فجوة في التعامل مع الجسد المغيب في التشريع القانوني الذي يستند في تأسيسه إلى خلفية فكرية رومانية سعى المشرع فيها إلى تأسيس اقتسام العالم والموجودات بين الناس و الأشياء Le partage du monde entre personnes et choses حيث يغيب الحديث الجسد كوحدة مستقلة لها خصوصياتها ضمن هذه الثنائية<sup>1</sup> ، رغم بديهية اعتبار الجسد تابعا للشخص واعتبار انتهاك السلامة الجسدية جرما ، إلا أن هذا التناول لا يتم إلا ربطا بالشخص ولا يمكن الحديث وفق هذه التشريعات عن حقيقة رغبات الجسد كحرية وتدبير ، لهذا يعتبر تغييب التشريع القانوني لاستقلالية مطالبه عن الآخر وحرية تدبيره إنكارا للاعتراف به كحقيقة مستقلة ، أين يمارس القمع في حق حقيقة الجسد من طرف القانون ومفهوم الحق الذي لا يميز بين الشخص والشئ عندما يعتبر الجسد فقط ملكا للشخص دون مراعات خصوصية مطالبه التي تجعله حقيقة متميزة لها خصوصيات تميزها عن ممتلكات الشخص<sup>2</sup> ، يؤدي هذا القمع إلى حرمان الذات والهوية الشخصية من تحديد مسار كينونتها قياسا إلى حرية رغبات الجسد كمحدد لهذه

<sup>1</sup> - Jean-Pierre Baud, L'Affaire de la main volée , une histoire juridique du corps , Ed : le seuil , paris , 1993 , P 17

<sup>2</sup> - هناك تعميم لمفهوم الحق عند الشخص بالشكل الذي يجعل مفهوم الجسد هو الآخر مغيبا عن التحليل القانوني ، عندما نتحدث عن مثلا الجسد مثلا فنحن نحيل إلى فعل : فعل الولادة الذي هو فعل حضور الجنين إلى جسد الأم ، والموت هو فعل الإجهاض والتحول إلى الفناء ، وتغيير الجنس فعل تذكير الجنس أو تأنيثه ، كذا نقل الأعضاء بين البشر فعل الاستفادة من عضو بشري ، أو منح عضو بشري في الحياة أو بعد الموت ، هناك إحالات عامة إلى هذه المسائل في النصوص القانونية القديمة ولكنها عرضية كونها تربطها بالشخص ككلية دون الحديث عن خصوصيات الجسد ومطالبه التي تراها جزئيات عرضية لا ينبغي التفصيل فيها .

الكيونة التي تعتبر ضحية هيمنة الديني / الاجتماعي الذي يتلبس لبوس التشريع القانوني ويمارس سلطته التي لنفي الاعتراف بحقيقة الجسد .

تعود مساهمة التشريعات القانونية في نفي الاعتراف بالحقيقة إلى غموض مفهوم الحق الذي تطغى عليه صيغة التعميم في تعريف الذات / الهوية الشخصية باعتبارها تحوز الجسد الذي بقي مغمورا حيث لم يتم التطرق إليه كمحدد لهذه الهوية ، ولهذا يتوجب على مشرع القانون أن يعيد النظر في صياغة مفهوم الحق الذي ينبغي أن يتضمن الجسد من حيث هو مكون للهوية يحوز خصوصيات ، هذه المراجعة التي تعتبر بمثابة منح الصلاحية القانونية للجسد وإعادة الاعتبار له ككيان له مطالب قانونية تدرج ضمن فئة حقوقية خاصة / وضع قانوني خاص *De lui donner un statut en droit* هذه المهمة التي لا تعني خلق فئات حقوقية جديدة *Ex nihilo de nouvelles catégories juridiques* ضمن التصنيف القانوني بل تعني إعادة الاعتبار والصلاحية لمسائل كانت سابقة من حيث الوجود *C'est un aménagement des catégories pré-existantes*<sup>1</sup> .

تحقق الاعتراف بحقيقة الجسد وحق تديره مرهونة بالتأهيل القانوني للجسد *Qualification juridique du corps* لتصبح النظرة إلى الجسد باعتباره : جسد الشخص / جسد الهوية *La vision du corps – personne* ، واعتبار هذا الجسد بمثابة حامل للشخص والهوية *Le substrat de la personne* واحترام رغبات الجسد يعني احترام رغبات الاعتراف الخاصة بالشخص *Les désires de la reconnaissance d'une personne* واختيارات الشخص الممتلك لجسده مثل الحق في الإنجاب أو الإجهاض أو الموت وغيرها .... تعني احترام مسار بناء كيونة الهوية الشخصية ، أي احترام استقلالية الخاص ضمن القانون العام وهنا تكمن الحرية<sup>2</sup> .

<sup>1</sup> - Gaille Marie , Le droit , outil d'une politique de la reconnaissance , op.cit. , p 78

<sup>2</sup> - Ibid. , pp 78 / 79

تمثل النظرة الجديدة : الجسد - الشخص corps - personne تحريراً من : الجسد - الشيء corps - chose ، هذه الطفرة التي تحيل إلى دلالات قانونية جديدة تساهم في تحرير الجسد من الشئئية ، عندما يصبح الجسد فصلاً قانونياً له أحكامه التي تمنع بيعه أو استغلاله ، كما تخول لصاحبه حق تدبيره ، هذا الحق الذي يعتبر اعترافاً برغبات الشخص التي هي رغبات الجسد ، ورغم تعارض هذه الرغبات مع رغبات المنظومة الدينية / الاجتماعية والسياسية التي تظهر في صورة تشريعات إلا أن تحقق الاعتراف برغبات الجسد التي هي في الأصل حقيقة الجسد هي التي تعبر عن حقيقة الهوية الشخصية .

في المستوى الإجرائي هناك تحول من الجسد - الشيء إلى الجسد - الشخص ، حيث نلفي تغييراً في بعض التشريعات التي تخول للشخص التصرف في جسده باعتباره ممتلكاً له ويحوز حرية تدبيره ، وهذا من خلال الاعتراف الطبي / القانوني ببعض الحقوق مثل : الحق في نقل هبة الأعضاء ، والحق في التحول الجنسي وتغيير الجنس الذي عرف حراكاً طويلاً واعتبرت مطالب الجسد حقوقاً خاصة تدرج ضمن فئة قانونية تعنى بـ الحق في الحياة

<sup>1</sup> La Catégorie juridique de droit à la vie privé الخاصة

يتضح من خلال هذا أن الواقع لا يساهم فقط في تغيير التصورات والأفكار بل يمتد تأثيره إلى منظومة القوانين والتشريعات التي رغم عراقية جذورها التاريخية إلا أن ثقل وتحديات الحراك النضالي في الواقع اخترق أسسها ، ليصبح مجال الممارسة بمثابة خلفية عملية لنظرية الاعتراف التي أصبحت تدرج رغبات الجسد كحقيقة يتوجب الاعتراف بها ، هناك بعد سياسي يتصل أيضاً بالحق في الفعل في إطار المواطنة المتساوية التي لم تكن متساوية بين الجميع وتخضع لتصنيفات ضمن أشكال معينة ، حيث كان يصنف صاحب الجسد الذي يطالب بالاعتراف برغبات جسده على نحو معين كان يصنف في خانة المواطنة من

<sup>1</sup> - يمكن استحضار فرنسا كنموذج عرف تشكل فئات حقوقية / قانونية تهتم بحق تدبير الحياة الخاصة : حيث عرفت القوانين فيها تحولات عميقة بخصوص الإنجازات الطبية المتعلقة بالجسد التي كانت محضرة سابقاً : ليصبح في الإمكان مثلاً : هبة الأعضاء البشرية ، والاعتراف الطبي / القانوني بعمليات تغيير الجنس أو ما يعرف بالتحويل الجنسي La transsexualité وغيرها .

الدرجة الثانية *La citoyenneté de seconde classe* ، هذه الطفرة القانونية تكشف حقيقة التمفصل بين القانوني / السياسي *Juridique / politique* ، بالشكل الذي يجعل زيادة الحراك السياسي يوسع دائرة مراجعة الحقيقة القانونية ، حيث ترتبط التحولات الحقوقية بنيويا بالحراك الاجتماعي والصراع السياسي تحديدا ، الذي أثبت أن القانون لا يمثل الحقيقة المغلقة و أنه قادر على فتح مراجعات نقدية جديدة يتم على أساسها إعادة صياغة القانون وإعادة بناء الحقيقة التي يتوجب من الاعتراف بها .

هناك علاقة وطيدة بين القانون والجسد ككيان ، حيث يمكن للقانون أن يمكن الجسد من حريته بتمكين صاحبه من حرية تدبيره والتصرف فيه لأن التشريعات القانونية رغم توظيفها الديني المهيمن في صور الحظر الذي طبقتة الكنسية وأديان أخرى ، هذه التشريعات في الحقيقة لم تؤسس ذاتها أو هي معطاة بصورة قبلية سابقة بل أسسها إنسان ممتلك لجسد يمثل في الأصل الجسد - الشخص ، ولكن هذا القانون في صورة المنع وتحديد الحرية لا يكون دائما يمارس الهيمنة ورفض الاعتراف ، حيث هناك قراءة ثانية لطبيعة العلاقة بين القانون وجسد الشخص الذي يتدخل القانون لحمايته من صاحبه ، و كثيرا ما يكون القانون بمثابة الوصي على الجسد الذي يحميه ممتلكه وهنا تطرح مسألة محدودية التصرف في الجسد في حالات معينة يصبح فيها هذا التصرف انتهاكا لكرامة الجسد ، وهنا تكمن مفارقة حرية تدبير الجسد وحدودها الأخلاقية .

يتحدد الاعتراف بحقيقة الجسد والحق في تدبيره وفقا للتشريع القانوني الذي يمثل ثابتا رئيسا في الاعتراف المؤدي إلى تشكيل الهوية الجسدية *L'identité corporelle* التي تتأسس على رغبات الجسد<sup>1</sup> ، وهنا يصبح بإمكان نظرية الاعتراف القضاء على تراتبية المواطنة التي تفصل بين مواطن من الدرجة الأولى معترف به وآخر من الدرجة الثانية محروم من الاعتراف على أساس درجة الانتماء للتشريعات الحقوقية السائدة التي تمثل الحقيقة .

<sup>1</sup> - Ibid. , p 80

من جهة أخرى تجد نظرية الاعتراف نفسها أمام سلطة الهيئات المعيارية ( العادات والتقاليد الاجتماعية ، الدينية ، ...) ونظرتها لطبيعة علاقة الشخص بجسده ومطالب هذا الجسد وموقفها من رغباته ، تحديات رغبة الجسد توجد أيضا في علاقة متوترة مع المعايير الاجتماعية ، ولهذا غالبا ما يتم تحقيق الاختيارات الخاصة و تدبير الجسد بشكل خفي بعيدا عن الأطراف الاجتماعية خوفا من المعايير وسلطتها ، تحقيق اختيارات الجسد بشكل خفي بعيدا عن أنظار المجتمع هو محاولة لبناء الهوية الجسدية دون البحث عن الاعتراف بحقيقتها ، ولكن هذه الهوية الجسدية التي تتحقق من منظور ذاتي فقط ليست مؤهل لبناء الهوية الشخصية ، غياب منظورية الآخر يمثل غيابا للاعتراف بحقيقة الجسد التي يتوقف الاعتراف بها على طبيعة العلاقة مع الجسد التي يمكن للمجتمع أن يعترف بها ، لأن الاعتراف ليس غاية في حد ذاته بل يحيل إلى تعددية الغايات الإنسانية التي تؤسس لحقيقة الذات كهوية تتفتح على آفاق حرية احترام اختيارات الإنسان بعيدا عن الهيمنة المعيارية .

يتأسس الاعتراف بحقيقة الجسد على القانون كفاعل حي في سياسة الاعتراف التي تتيح إمكانية مراجعة اختيارات الإنسان التي تؤسس للهوية الشخصية ، وهذا يرتبط بإمكانية الانفتاح على نظرية سياسية موسعة للاعتراف بالحقيقة ، باعتبار السياسة ثابت حاضر يلي كل أشكال الحراك والنضال الاجتماعي ، ولكن من الضروري أن تتم مراجعة مصادر القانون وسياقات تأسيساته التي تؤدي للاعتراف بعيدا عن الهيمنة المعيارية ، لأن هذا القانون يمثل وسيطا للفعل السياسي الذي يعطي الشرعية للاعتراف بحقيقة الهوية الشخصية .

ساهمت المحاولات السابقة في انفتاح الاعتراف على قضايا محورية من الوجهة النظرية ذات التوجه العملي وهذا ما تمظهر من خلال الأفاق النظرية التي تناولها هونيث و اعتبرت أرضية بالنسبة لفلاسفة الاعتراف الذي استأنفوا التفكير في المسألة رغم اختلاف الطروحات ، إلا أنها ساهمت في تحيين المقولات وانتقالها إلى نطاق اليومي بما هو إشكال مثل مسائل المرئية الاجتماعية وحجب الحقيقة ورمزية العين الداخلية ، وقضايا الشغل / العمل وباثولوجية الاستغلال سواء بالنسبة للجنس الواحد أو بالنسبة لهيمنة الذكوري على الأنثوي ومطالب المساواة المرفوعة من طرف الحركات النسوية ومسألة الإيديولوجيا وأدوار التشويه ... قضايا راهنية تستشرف التفكير في ماهية نظرية للاعتراف انطلاقا من الأفق وتعبر عن الأهمية البالغة التي تكتسيها نظرية الاعتراف و مساراتها و مضامينها : أخلاقيا كونها تفتح إمكانات تحقق الرغبة وتؤسس لعلاقة جديدة للذات بذاتها ، سياسيا : كونها تقدم إيتيقا جديدة للفعل السياسي الذي تكون فيه الحقيقة نقطة تقاطع والتقاء بين الفردي والجماعي بناء على إمكانات تحقق الدوائر المعيارية الإيتيقية التي حلها هونيث في نطاقات مختلفة أين يتحقق الاعتراف الذاتي والبيذاتي الذي يحيل إلى إمكانية الانفتاح على الاعتراف البينجماي . intercommunautaire

آفاق الاعتراف واستشرف ماهيته الإنسانية هي في الحقيقة آفاق انتظارات عديدة متعلقة بالذات الإنسانية التي تنتظر تحقق وعد المقولات النظرية في نطاق الممارسة العملية . كما يعتبر انتقال الاعتراف بالحقيقة إلى الفضاء الأنثروبولوجي طفرة هامة ، نجح التفكير الفلسفي من خلاله في استشكال التحديات المختلفة للمسألة ومستوياتها الراهنة المتعلقة باشكالات الهوية الجماعية وحقوق الأقليات وقضايا العدل المادي والرمزي وتأويل القانون و الديمقراطية وغيرها ، وكذا المقتضيات الأخلاقية المتعلقة بالجسد كموضوع اعتراف والمفارقات الفكرية التي يطرحها

رغم أن هذه المحاولات لم تنجح في تطويع الممارسة والحد من الأزمات الإنسانية التي يطرحها غياب الاعتراف بالحقيقة ، ربما نظرا لعدم قدرتها على الانفلات من سقف الاختزالية التي تمارسها التوجهات الإيديولوجية ، لأن مسلمة الطرح البريء الخالص من شوائب

الإيديولوجيا تعتبر وهما في عالم اليوم ، إلا أن هذه المجهودات تعبر عن انخراط جدي في صياغة سياسات اعتراف تحاكي المقولات الإيتيقية وتحاول تقربها من نطاق البراكسيس ، ولهذا تعتبر تقدما نوعيا يجعل الفلسفة قريبة من الذوات و الفئات والهويات وتفكر تجاربيها وخصوصياتها واشكالاتها القريبة والبعيدة التي غالبا ماكانت تطرح في سياقات غامضة وتؤدي إلى مآلات متأزمة ، الانتقال إلى الفلسفي النظري إلى الفلسفي الانثروبولوجي يعبر عن ديموقراطية الفكر الفلسفي وقربه من دينامكية الفضاء العمومي المتأزم الذي يشهد انفصام الهويات عن حقيقتها .



الخاتمة

## خاتمة

بناء على ما سبق يمكن هناك جملة من النتائج الأولية التي يمكن صياغتها ومن ضمنها :

أن مسألة الحقيقة والاعتراف في الفكر الغربي إيتيقية الأصل رغم التداول الاستمولوجي الذي كان بفعل سياقات التفكير إلا أن المأخذ لا يمكن أن يتحملة المجال الاستمولوجي بقدر ما يعتبر سياق التداول مسؤولاً عن اختزالية الطرح التي وقعت فيها التصورات اللاحقة ، لهذا كانت التواصلية عصب الفكر النقدي الذي التفت إلى جيل التأسيس نقداً ومراجعة واستثمار كون هذا الجيل - ورغم اهتمامه بالإنتاج إلا أنه يعتبر مقدمة نظرية للتواصل - كما مهدت هذه النقدية التواصلية لما بعدها ، أين كان التأسيس لما يعرف حالياً بالفلسفة الاجتماعية التي تعتبر تجسيدا إجرائيا لأرضنة الفلسفة أو ما سماه دولوز بـ أقلمة Déterritorialisation المفاهيم ، وقد كانت فعلاً محاولة لإحياء العلاقة بين الحقيقة والاعتراف وتحدياتها المعيارية ( السياسية / الثقافية / الأخلاقية ) باعتبارها تحلل وضعيات الحاضر الحي المجروح المثقل بتجارب الظلم والاحتقار واللاعادل والنسيان الجائر ، حالات تعبر عن نسيان مشوه أو متعمد للحقيقة ونكرانا للاعتراف كقيمة إنسانية تتأسس عليها أنطولوجيا الإنسان وكيونته .

لقد ساهمت تواصلية فرانكفورت في تغير تصور الحقيقة في القرن العشرين ، انعطاف من مضايق الرتابة والنسقية الاستمولوجية إلى آفاق التناول الإيتيقي الذي يفتح على مقولات العدل والتواصل والاعتراف بالآخر المختلف من خلال احترام كرامته وتقديره وحفظ حقوقه الرمزية والمادية والاعتراف باستقلاليته الثقافية والاجتماعية ، الاعتراف بالحقيقة إعطاء معنى للذات في إنسانيتها ونكران هذا الاعتراف تشويه لهذا المعنى .

هناك سعي إلى إرساء دعائم فلسفية للمسألة انطلاقاً من مجهوداتها التي توجهت بالأساس نحو العقل واستعادة قيمة المستلبة و إرساء دعائم معايير جديدة تستمد سلطتها من مقوم

سلطة النقد اعتمادا على المعيارية الإيتيقية التي أصبحت ثابتا نقديا في الاعتبارات الفكرية وتطبيقاتها العملية ، فهي تصب في مجال فلسفة الفعل ( البراكسيولوجيا (La Praxiologie) التي تعنتي بالاعتراف كفعل يتأسس على رهانات جديدة ونقدية اجتماعية جديدة للهوية .

كما تعتبر مجهودات هذه المرحلة تأسيسا فكريا لمختلف التصورات التي تناولت الاعتراف من وجهات متباينة - رغم شوائبها الإيديولوجية ( الليبيرالية وغيرها ) الظاهرة والخفية - إلا أن مقارباتها المتنوعة وسعت دائرة التفكير في المفهوم وتمفصلاته مع العدل والهوية والتعددية الثقافية والحق ، بشكل يجعل النضال من أجل الحق هو الذي ينحت القانون الذي يشرع للاعتراف بالحق كضرب من الحقيقة المخصوصة باعتبارها قضية هامة في الحياة المشتركة السياسية والأخلاقية ، ولهذا كانت مسألة الاعتراف سواء في تواصلية هابرماس أو ما بعدها مع هونيث وحتى مع فريزر تشخيصا لواقع باثولوجي و نقدا للتنظير الليبيرالي الذي حاول توظيف المقولات الإيتيقية كتبرير لبعض الممارسات.

تقدم التواصلية درسا أخلاقيا مفاده أن الاعتراف بالحقيقة يمثل أساسا إيتيقيا سياسيا Fondement Ethico-politique للديموقراطية كفكرة وكممارسة ، وهو المسار الذي حاولت التواصلية التأسيس له انطلاقا من الاعتراف الحجاجي الصوري إلى الإجرائي في المجال العمومي حيث سلطة النقد والمناقشة والتأسيس للديموقراطية التشاورية / التداولية La démocratie Délibérative وأخلاقيات الفعل السياسي والمواطنة في المجال ، إلى الاعتراف الاجتماعي والرمزي ، أو من الاعتراف الذاتي إلى البيئ-ذاتي إلى الاجتماعي السياسي ، وهو ما تساقق أيضا مع انتقال للديموقراطية من المستوى السياسي الإيديولوجي إلى التفكير الأنطولوجي إلى الفضاء الإيتيقي / الانثروبولوجي.

الديمقراطية مشروطة دوما بالاعتراف بالحقيقة، واللاعتراف أو نكران النموذج والانفلات من الارتباط بالبراديغم كماهية للديمقراطية، بفعل الاعتراف تحقق الديمقراطية شرطها في اللامحدودية والالتزام بوعد السعادة الذي قطعه على نفسها كشرط تحقق أو كرجاء

أنطولوجي في أفق انتظار إيتيقي يعاكس كل الانتظارات الإيديولوجية في عالم محكوم بالغاية والوسيلة .

يؤسس الاعتراف لضرب من الهوية المخصوصة إنسانيا ، هوية المواطنة المؤسسة على العيش الديمقراطي المشترك ، الذي يتم فيه احترام العمومي المشترك وحفظ الخصوصي الذاتي ليس سياسيا فقط ، بل ديموقراطية الخصوصيات الثقافية والاجتماعية والتدبير الإنساني الذي يتعالى عن حدود الوطنية الضيقة وينفتح على الكونية الإنسانية .

إن الأرضية الفكرية التي يمكن استشرافها بناء على الطروحات السابقة تهتم بالإنسان في شقه البينذاتي حيث تكون المضامين الأخلاقية للذات في اعترافها بذاتها و بحقيقة الآخر المختلف كما هناك الشق الموضوعي / الاجتماعي وأخلاقيات الاعتراف داخل المجال العمومي وفضاء الفعل وهو ما يعني المضامين السياسية الاجتماعية ، ويمكن لمقاربات الحقيقة والاعتراف أن تفتح آفاقا إنسانية بعيدة وتفتح السياقات المهجورة التي تتعلق بضحايا ما بعد الأزمات بمختلف أشكالها ( الحروب ، والحروب الأهلية والأحقاد الدينية وغيرها ) ، يمكن الاعتراف بالحقيقة من تجاوز الإجراءات الاختزالية التي تقدمها خطابات الأنظمة تحت مسميات مختلفة مثل المصالحة والعتو وغيرها من المفاهيم الجوفاء المفرغة من حمولاتها القيمة بالشكل الذي يجعلها لا تعبر إجرائيا عن معناها لأنها فشلت في حل مشكلة الذاكرة المثقلة بالجراح وهي نفسها الذاكرة الوفية لماضيها وآلامها حيث يحتم عليها هذا الوفاء عدم النسيان وبالتالي كيف لها أن تصفح وما طبيعة الصفح الناتج عن غياب النسيان ، وما طبيعة الاعتراف الناتج عن غياب الصفح وغياب النسيان السعيد؟؟، وبالتالي تتحول هذه المصالحة إلى أشكال جديدة للاعتراف Méconnaissance لأنها تمارس ضروبا من الصمت الذي يشوه الحقيقة أكثر مما يؤهلها لنيل الاعتراف بحق الآخر المختلف الذي يفتح إمكانات جديدة لكيثونة الاختلاف .

لبلوغ الغايات الإيتيقية ينبغي تعرية ممارسات خطاب الحقيقة لأن المشكلة دوماً تطرح على مستوى الخطاب الذي يشوه الحقيقة على مستوى المفاهيم والمنطوقات والمدلولات ويستثمر النصوص كمجال وكسلطة لممارسة أشكال الحجب والتشويه سواء باسم التعالي بمختلف أشكاله أو باسم المصلحة العام والمقتضيات السلم والعيش المشترك ، ولهذا تقدم لنا النقدية الألمانية آليات تعرية الخطاب المغلق ، مما يمكن من فتح إمكانات جديدة للفكر الحر الناقد الذي يؤسس لعلاقة جديدة مع الكينونة والحقيقة : حقيقة الكينونة وكينونة الحقيقة ، كينونة التعدد والتنوع والاختلاف والاعتراف ، التي تنتفي فيها نهائية الحقيقة ويتحقق اعتراف الكل بالكل .

لا توجد الحقيقة المتعالية النهائية الأحادية ، ولا توجد الـ *Vérité La* بل هناك حقيقة *Une vérité* يعد الاختلاف هويتها والاعتراف مسارها ، لأن هناك دوماً إرادة للحقيقة ثابوية وراء الحقيقة ، هذه الإرادة التي أصبح من الضروري أن تستعيد ماهيتها الخيرة وتحقق شرطها مع الآخر المختلف ، شرط الوصول إلى الحقيقة هو شرط التلاقي مع الآخر ، لأن الحقيقة لا توجد فيما وراء الآخر ، هي بناء يتم مع الآخر المختلف صاحب الحق في الاعتراف باختلافه عنا ، الاختلاف هنا هو حق المختلف الذي ينتظر الاعتراف ووجه للحقيقة واجبة الاعتراف التي تتأسس على الشجاعة كدرس يقدمه سقراط عندما فضل شجاعة الموت من أجل الحقيقة على الحياة نكراناً لها .

الحقيقة رجاء أنطولوجي - كما تصورها ريكور - ومجال حيوي للتلاقي مع الآخر ، وإلهام ومصدر القوة والشجاعة لصنع تاريخ الفلسفة الإنسانية بعيداً عن فلسفة التاريخ الإيديولوجية لأن الفلسفة بدون تاريخ إنساني لا قيمة لها ، الحقيقة التي ترى دوماً ذاتها / نفسها إمكاناً متاهياً في حقائق الآخر المختلف الذي يعتبر جزءاً من ماهيتها ، ليست الحقيقة سوى الاعتراف بهذا الآخر المختلف : اعتراف بحقه في أن يكون هو .

حقيقة تنفلت من كل إيديولوجيا وتسعى إلى إحلال إيديولوجيا اقتسام العالم العمومي المشترك على أساس المشترك الإنساني ، لأن الإنسانية أعدل الأشياء قسمة بين الذوات والهويات .

البيبايوغرافيا

القرآن الكريم ، برواية ورش عن نافع ، موفم للنشر ، الجزائر ، 1994

### البيبلوغرافيا :

### المصادر العربية :

- (1) آبل كارل أوتو ، التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، ترجمة عمر مهيبيل ، منشورات الإختلاف ، الجزائر - ط1 - 2005 .
- (2) ماركيز هيريت ، الحب والحضارة ، ترجمة : مطاع صفدي ، دار الآداب بيروت ، لبنان ، 2007 ،
- (3) هابرماس يورغن ، المعرفة والمصلحة ، ترجمة : حسن صقر ، منشورات الجمل ، كولونيا ، ألمانيا ، ط 1 ، 2001 ،
- (4) هابرماس يورغن - بعد ماركس - ترجمة : محمد ميلاد - دار الحوار للنشر والتوزيع ، اللاذقية ، سوريا - ط1 - 2002 .
- (5) هابرماس يورغن ، سهم في قلب الزمن الحاضر ، ترجمة : أحمد بلعباس - مقال ضمن مجلة فكر ونقد ، ع 3 ، نوفمبر 1997
- (6) هوركهايمر ماكس - بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية - ترجمة : محمد علي اليوسفي - دار التنوير ، بيروت - 2006
- (7) هوركهايمر ماكس - النظرية التقليدية والنظرية النقدية - ترجمة مصطفى الناوي - منشورات عيون المقالات - الدار البيضاء ، المغرب - ط 1 - 1990
- (8) هوركهايمر ماكس ، بداية فلسفة التاريخ البورجوازي ، ترجمة محمد علي اليوسفي ، دار التنوير ، 2006 .
- (9) هونيث أكسل ، التشيؤ : دراسة في نظرية الاعتراف ، ترجمة : كمال بومنير مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر ، ط1 - 2012



## المراجع العربية :

- (1) الكيالي عاصم إبراهيم ، مجموع لطيف أنسي في صيغ المولد النبوي القدسي ، باب إعلام جهال حقيقة الحقائق بأسنة نصوص كلام الخلائق ، دار الكتب العلمية ، بيروت / لبنان ، 1971.
- (2) الجرجاني أبو الحسن: التعريفات، الدار التونسية للنشر، تونس، طبعة 1971م.
- (3) الفارابي أبو نصر، كتاب الجمع بين رأيي حكيمين ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، 1968.
- (4) الزين محمد شوقي ، الإزاحة والاحتمال : صفائح نقدية في الفلسفة الغربية ، الدار العربية للعلوم ناشرون / و منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2008
- (5) الكيلاني شمس الدين ، من العود الأبدي إلى الوعي التاريخي " الأسطورة ، الدين ، الإيديولوجيا ، العلم " ، دار الكنوز الأدبية بيروت ، لبنان ، ط1- 1998.
- (6) الطاهر علاء ، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس ، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، دت .
- (7) أفاية محمد نور الدين - الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة - إفريقيا الشرق . المغرب - ط 2 - 1998
- (8) أفاية محمد نور الدين ، في النقد الفلسفي المعاصر: مصادره الغربية وتجلياته العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط 1 ، 2014
- (9) أندلسي محمد ، نيتشه وسياسة الفلسفة ، دار توبقال للنشر ، ط1 ، 2006
- (10) ابن منظور أبو الفضل جمال الدين محمد ابن مكرم ، لسان العرب ، ج 3 / ج 4 ، دار صادر ، ط1 ، بيروت / لبنان ، 1997
- (11) إبراهيم عبد الله - المطابقة والإختلاف - المركزية الغربية - إشكالية التكون والتمركز حول الذات - المركز الثقافي العربي . ط1 ، بيروت 1997
- (12) أمين عثمان - ديكارت - مكتبة النهضة المصرية - القاهرة - مصر - د.ط - 1960.
- (13) التريكي فتحي - فلسفة الحداثة - مؤلف مشترك - مركز الإغاء القومي - بيروت 1992.

- (14) أفلاطون ، فيدون ، ترجمة : عزت القرني ، دار قباء / القاهرة ، 2000
- (15) ابن منظور، لسان العرب ، ج 3 / ج 4 ، دار صادر ، ط 1 ، بيروت / لبنان ، 1997
- (16) أسون بول لوران ، مدرسة فرانكفورت ، ترجمة : سعاد حرب ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، ط1- 1990.
- (17) أمين أحمد ونجيب محمود زكي ، قصة الفلسفة اليونانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ، مكتبة دار الكتب المصرية القاهرة ط 04 ، 1958 .
- (18) بنعبد العالي عبد السلام ، التراث والاختلاف ، دار التنوير للطباعة والنشر ، ط1، بيروت ، 1985 .
- (19) برهيه إميل ، تاريخ الفلسفة الحديثة ، ترجمة جورج طرابيشي ، ج1، دار الطليعة بيروت ، ط 1 1987.
- (20) بغورة الزواوي ، الاعتراف : من أجل تأسيس مفهوم جديد للعدل ، دراسة في الفلسفة الاجتماعية ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1 ، 2012
- (21) بغورة زواوي ، الخطاب : بحث في بنيته وعلاقاته عند ميشال فوكو - دراسة ومعجم ، مكتبة لبنان ناشرون ، لبنان ، ط 1 ، 2015
- (22) جراد نجيب ، نظرية نهاية التاريخ عند فوكوياما على محك التاريخ الآني ، الدار التونسية للكتاب ، ط 1 ، 2013 .
- (23) حمادي حميد ، التجربة الفنية والفهم الجمالي عند أدورنو ، ضمن : ثيودور أدورنو من النقد إلى الاستيعاقا ، مقاربات فلسفية ، بومنير كمال وآخرون ، منشورات الاختلاف الجزائر ، ط 1
- (24) حيدر إبراهيم علي و حنا ميلاد ، أزمة الأقليات في الوطن العربي ، سلسلة حوارات لقرن جديد ، دار الفكر المعاصر ، دمشق ، سوريا ، 2002
- (25) ديكارت رينيه ، مقالة في الطريقة ، ترجمة جميل صليبا ، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع ، ط 2 ، 1970.

- (26) ديكارت رينيه ، تأملات ميتافيزيقية ، ترجمة عثمان أمين ، دار الثقافة للطباعة والنشر ، القاهرة / مصر ، 1974 .
- (27) ديكارت رينيه ، التأملات في الفلسفة الأولى ، ترجمة : عثمان أمين ، مكتبة الأنجلو المصرية ، 1969.
- (28) ديريدا جاك وآخرون ، المصالحة والتسامح وسياسيات الذاكرة ، ترجمة حسن عمراني ، دار توبقال للنشر / المغرب ، ط 1 ، 2005.
- (29) ريكور بول ، بعد طول تأمل : السيرة الذاتية ، ترجمة فؤاد مليت ، تقديم عمر مهيبيل ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط 01 ، 2006.
- (30) ريكور بول ، حي حتى الموت ، ترجمة : عمارة ناصر ، منشورات الاختلاف وضاف ، الجزائر / لبنان ، ط 1 ، 2016
- (31) ريكور بول ، في التفسير ، محاولة في فرويد ، ترجمة أسعد وجيه ، أطلس للنشر والتوزيع ، ط 1 ، 2003 ،
- (32) ريمون غوش ، في الفلسفة النيتشوية ، ضمن مجلة فلسفات معاصرة ، ع 8 / 2010 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان
- (33) روبنسون بول ، اليسار الفرويدي ، ترجمة : عبده الرئيس / إبراهيم فتحي ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ط 1 ، 2003 .
- (34) زكريا فؤاد ، هيريت ماركيز ، سلسلة كراسات الفكر المعاصر ، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع ، القاهرة ، 1978 .
- (35) سواريت ين عمر - الحوار بين الذات والآخر في فلسفة ليفيناس - مقال ضمن مجلة : أوراق فلسفية - ع 13 - القاهرة - مصر 2004-.
- (36) شاتلي فرونسوا - الحداثة في الفلسفة - ترجمة : محمد علي مقلد - مجلة العرب والفكر العالمي - العدد 06 - مركز الإنماء القومي

- (37) غادامير هانز جورج ، الحقيقة والمنهج : الخطوط الأساسية لتأويلية فلسفية ، ترجمة حسن ناظم و علي حاكم صالح ، مراجعة جورج كتورة ، دار أويا للطباعة والنشر والتنمية والثقافة ، طرابلس / ليبيا ، ط 1 ، 2007
- (38) فوكو ميشال : نظام الخطاب ، الحقيقة والسلطة ، ترجمة : محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت / لبنان ، ط1، 1984 .
- (39) فوكو ميشال ، هم الحقيقة : مختارات ، ترجمة مصطفى المنشاوي و آخرون ، سلسلة بيت الحكمة ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط 1 ، 2006.
- (40) فوكوياما فرنسيس ، نهاية التاريخ والإنسان الأخير ، ترجمة فؤاد شاهين وآخرون ، مركز الإنماء القومي ، بيروت / لبنان ، 1993
- (41) كانط إيمانويل - تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق - ترجمة عبد الغفار مكايي- الدار القومية للطباعة والنشر - القاهرة . 1965 .
- (42) لعريصة مصطفى : استعراف الذات من خلال المقولة السقراطية اعرف نفسك ، ضمن : علي بنمخلوف وآخرون ، الاعتراف ، دار الفنك و مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية ، الدار البيضاء المغرب ، الطبعة العربية 2011.
- (43) محجوب محمد ، هيدجر و مشكل الميتافيزيقا ، دار الجنوب للنشر، تونس ، ط 1 - 1995 .
- (44) مكايي عبد الغفار - النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت - حوليات كلية الآداب ، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت - ع 13 ، 1994
- (45) مهيبيل عمر ، ضمن : مقدمة ترجمة كتاب : آبل كارل أوتو : التفكير مع هابرماس ضد هابرماس ، ترجمة : عمر مهيبيل ، منشورات الإختلاف الجزائر ، ط 1 ، 2005.
- (46) مهيبيل عمر ، من النسق إلى الذات ، منشورات الإختلاف الجزائر ، ط 01 ، 2007.
- (47) مهيبيل عمر ، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة.
- (48) مصدق حسن ، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت ، النظرية النقدية التواصلية ، المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط 01 - 2005.

- (49) مانفرد فرانك : حدود التواصل : الإجماع والتواصل بين هابرماس وليوتارد ، ترجمة : عز العرب لحكيم بناني ، إفريقيا للنشر ، المغرب ، 2003.
- (50) مهناة إسماعيل ، الرأسمالية ومسارات الرغبة : أثر فرويد في النظرية النقدية ، ضمن : مدرسة فرانكفورت النقدية ، علي عبود المحمداوي وآخرون ، ابن النديم و الروافد الثقافية ، وهران / بيروت ، ط 1 ، 2012 .
- (51) ميرلوبونتي موريس ، المرئي واللامرئي ، ترجمة : عبد العزيز العيادي ، المنظمة العربية للترجمة ، بيروت / لبنان ، 2008.
- (52) هايدغر مارتن ، الكينونة والزمان ، ترجمة : فتحى المسكيني ، مراجعة وتقديم : إسماعيل المصدق ، دار الكتاب الجديد المتحدة ، بيروت / لبنان ، ط 1 ، 2012.
- (53) هايدغر مارتن ، ماهية الحقيقة ، نقلا عن : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، الحقيقة ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، ط 2 ، 2005.
- (54) هايدغر مارتن ، ماهية الحقيقة ، نقلا عن : محمد سبيلا وعبد السلام بنعبد العالي ، الحقيقة ، دار توبقال للنشر ، الدار البيضاء المغرب ، ط 2 ، 2005 .
- (55) هيجل فريديريك ، فينومينولوجيا الفكر ، ترجمة وتعليق مصطفى صفوان ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر ، 1981.
- (56) هيجل فريديريك ، أصول فلسفة الحق ، ج 2 ، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام ، التنوير للطباعة والنشر ، بيروت / لبنان ، ط 1 ، 2010 .
- (57) ولد قاسم يعقوب - الحداثة في الفلسفة هيجل - مركز الكتاب للنشر القاهرة - ط 1 - 2003.

### المجلات والدوريات :

- (1) حوليات كلية الآداب ، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت - ع 13 ، 1994
- (2) مقال ضمن مجلة فكر ونقد ، ع 3 ، نوفمبر 1997
- (3) سلسلة كراسات الفكر المعاصر ، دار الفكر المعاصر للنشر والتوزيع ، القاهرة ،

1978

(4) مجلة فلسفات معاصرة ، ع 8 / 2010 ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر ، بيروت ، لبنان

(5) مقال ضمن مجلة : أوراق فلسفية ، ع 13 ، القاهرة ، مصر 2004.

6) Critique N 464/465 , 1987

### المصادر الأجنبية :

- 1- - Adorno Theodore , Dialectique négative , trad. : Alain Renault , Payot , Paris , 2003
- 2- - Adorno Th , Théorie esthétique , Trad. : Marc Jimenez , Ed : Klincksckiek , Paris 1995
- 3- - Fraser Nancy, qu'est-ce que la justice social ? : Reconnaissance et redistribution, trad. : Estelle ferrarese , Ed : la découverte , paris , 2005
- 4- - Fraser Nancy , Justice sociale , Redistribution et reconnaissance , Revue Mauss Numéro 23 , Ed : La Découverte , Paris , 2004
- 5- - Fraser Nancy , Le Féminisme en Mouvement dès les Années 1960 à L'ère néolibéral , Trad. Estelle Ferrarese , Ed : La découverte, Paris , 2012
- 6- - Habermas. Jürgen , connaissance et intérêt Trad. Gérard Cléménçon, Ed : Gallimard , 1976
- 7- - Habermas Jürgen, Théorie de L'agir Communicationnel, T 1, Traduit de l'allemand Par Jean-Marc Ferry, Ed : Fayard , Paris , 1987
- 8- - Habermas Jürgen , Théorie de l'agir communicationnel T 2 , traduit de l'allemande par : Jean Louis Schlegel , Ed : Fayard , Paris , 1987
- 9- - Habermas Jürgen, Le discours philosophique de la modernité , traduit de l'allemand par : Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz , Ed : Gallimard , 1988

- 10- Habermas J, Logique des sciences sociales, Ed : PUF, Paris, 1978 P  
285
- 11- - Habermas J, Moral Et Communication : conscience moral et activité  
communicationnelle, trad. : Christian Bouchindhomme , Ed :  
Flammarion , Paris, 1986
- 12- - Habermas Jürgen, La pensée post métaphysique, Essais  
philosophiques, Trad. Rainer Rochlitz , Armand colin , Paris , 1993
- 13- Habermas Jürgen – Droit et démocratie : Entre fait Et normes, Traduit  
de l'allemand Par Rainez Rochlitz Et Christian Bouchindhomme , Ed :  
Gallimard , Paris 1997
- 14- - Habermas Jürgen , L'éthique de la discussion et la question de la  
vérité , trad. : Patrick Savidan , Ed : Grasset et Fasquelle , 2003
- 15- - Habermas Jürgen, de l'éthique de la discussion, trad. : Marc Hunyadi  
, Ed : Cerf , paris , 1992 .
- 16- - Habermas Jürgen , Vérité et justification , , Trad : René Rochlitz ,  
Ed : Gallimard , 2001
- 17- - Habermas Jürgen , Une flèche dans le cœur du temps Présent , In  
Critique N 464/465 , 1987
- 18- - Habermas Jürgen, Après Marx, Trad. : Jean René Ladmiral et Marc  
B , de Launay , Ed : Fayard , 1985
- 19- - Habermas Jürgen, Raison et légitimité, problème de Légitimation  
dans le capitalisme Avancé, Ed :Payot , Paris , 1978
- 20- - Habermas Jürgen, l'intégration républicaine Essais de théorie  
politique, trad. : Rainer Rochlitz, Ed : Pluriel, 2014 , pp 128 / 129
- 21- Habermas Jürgen , L'espace public , archéologie de la publicité comme  
dimension constitutive de la société bourgeoise , trad. : Marc Buhot de  
Launay , Ed Payot , Paris , 2006

- 22- – Habermas Jürgen, De la tolérance religieuse aux droits culturels, In Revue Cités N ° 13( 2003/1 ) , Ed : PUF , Paris 2003 , 165. / <https://www.cairn.info/revue-cites-2003-1>
- 23- – Honneth Axel , La société du mépris : vers une nouvelle théorie critique , trad. : Olivier Voirol et pierre Rusch , Ed : la Découverte , paris 2006
- 24- – Honneth Axel , La Lutte pour la reconnaissance , tr : Pierre Rusch – Ed : CERF , Paris – 2002
- 25- – Honneth Axel , Un Monde de déchirements : Théorie critique, psychanalyse, sociologie , trd : Pierre Rusch et Olivier Voirol , Ed : La Découverte, Paris – 2013
- 26- – Honneth Axel, Critique du Pouvoir : Michel Foucault et l'école de Francfort , élaborations d'une théorie critique de le société , trd : Marianne Dautrey et Olivier Voirol , Ed : La Découverte , Paris – 2016
- 27- – Honneth Axel , La réification : petit traité de théorie critique , tr : Stéphan Haber – Ed : Gallimard , Paris , 2007 .
- 28- – Horkheimer Max – Théorie traditionnelle et théorie critique , Ed : Gallimard , Paris 1979
- 29- – Horkheimer M Et Adorno Th – La dialectique de la Raison – Ed : Gallimard , paris 1983 .
- 30- – Marcuse Herbert , Eros et Civilisation , Trad. : Jean Guy Nény ET Boris . Fraenkel , Les éditions de Minuit , Paris ,1963
- 31- Marcuse Herbert , L'homme Unidimensionnel , Trad. : Monique Wittig , Les éditions de Minuit , paris – 1968 .
- 32- Marcuse Herbert, Eclipse de la Raison – Ed : Payot , Paris 1974
- 33- Marcus Herbert , Philosophie et révolution , Bibliothèque Méditation ( Denoël / Gonthier , Paris ,1969



- 34- Negt Oskar ET Alexandre Kluge , l'espace public oppositionnel, trad.  
: Alexander Neumann, Ed : Payot, Paris, 2007

### المراجع الأجنبية

- 1- Alain Caillé Et Christian Lazzeri , La Reconnaissance  
Aujourd'hui , CNRS Editions , Paris , 2009
- 2- Blanchet Lion , Les Antécédents historiques du "Je Pense donc je  
suis ", Librairie Felix Alcan , Paris 1920.
- 3- Blanchard Martin , Habermas chez les Autochtones : droit  
collectifs et reconnaissance , In Alain caillé Et Christian Lazzeri  
, La reconnaissance Aujourd'hui , Ed : CNRS , Paris , 2009
- 4- Chatelet François , Histoire de la Philosophie , Idées / Doctrines  
Hachette Littérature T5. Hegel .
- 5- Charles Larmore , modernité et moral , Ed : PUF , Paris , 1993
- 6- Dastur Françoise , Husserl des Mathématique à l'histoire , Ed :  
PUF , Paris , 1995
- 7- Descartes Reni , Discours de la méthode , Beyrouth librairie  
Orientale 2 Emme Ed , 1970 .
- 8- Descartes Renie , Méditation métaphysique , in œuvres  
Complètes, publiées par : Charles Adam et Paul Tannery ,  
Léopold cerf , paris , 1904.
- 9- De Tocqueville Alexis , De la démocratie en Amérique , Tom 2 ,  
Ed : Gallimard , Paris , 2004
- 10- De Romilly Jacqueline , Problèmes de la démocratie grecque  
Ed : Harmann , paris , 1975.

- 11- Durkheim Emil , de la division du travail social , 1er Edition , PUF , Paris , 1978.
- 12- Ferry Jean Marc , Habermas : L'éthique de la communication , Ed : PUF , Paris , 1987
- 13- Ferry Luc Et Renaut Alain , Philosoper à 18 ans , Ed :Grasset , paris , 1999
- 14- Frédéric Vandenberghe – Une Histoire Critique de la sociologie allemande – Aliénation et réification : Tom II ( Horkheimer , Adorno , Marcuse , Habermas ) – Ed : La Découverte /M.A.U.S.S , Paris – 1998
- 15- Gaille Marie, Le droit , outil d'une politique de la reconnaissance , in: Ali benmakhlouf ,la reconnaissance Ed ; le Fennec , Casablanca , Maroc , 2009.
- 16- Greisch Jean , La déesses Vérité , Histoire du Plus Oubli ( La vérité En Retraite) , In La Vérité , Collectif , Institut Catholique de paris , Ed : Beauchesne , Paris , 1983 .
- 17- Gilson Etienne , Commentaire du Discours de la méthode , Ed: J. Vrin , Paris , 2 Emme Ed , 1930 .
- 18- George Burdeau , La démocratie ,Ed : Seuil , Paris , 1966.
- 19- George Burdeau , Le Libéralisme ,Ed : Seuil , Paris , 1979 .
- 20- Grandin Jean , Rationalité et Agir Communicationnel chez Habermas – in Revu Critique , N 464/465 , Paris 1986
- 21- Heidegger Martin , Etre et temps , trad. François vezin , Gallimard , paris , 2001

- 22- Hegel G .W. Friederich , les principes de la philosophie du droit / ou droit naturel et science de l'état en abrégé , trad : Robert Derathe , 2eme Ed Librairie philosophique J Vrin , 1982 .
- 23- Hubeny Alexandre, L'action dans l'œuvre de Hannah Arendt, Ed : découvrir, Paris , 1993 .
- 24- Jay Martin – L'imagination Dialectique, Histoire de l'Ecole de Francfort (1923/1950) – tr : Moreno et A. spiquel – Ed : Payot, paris 1977 – pp 295 / 296
- 25- Jean-Pierre Baud, L'Affaire de la main volée , une histoire juridique du corps , Ed : le seuil , paris , 1993
- 26- Jiménez marc – qu'est-ce que l'esthétique – Ed : Gallimard, Paris.
- 27- Critique de la Faculté de juger, In Œuvres Philosophique T 2, Ed : Gallimard ,1986 Paris.
- 28- Jacques Colette, L'évasion non rêvée ou la responsabilité, Dans Cités 2006/1 (n° 25), PHÉNOMÉNOLOGIE ET IDÉALISME (De l'évasion ) <https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-55.htm>
- 29- Kant Emmanuel , Critique de la raison pratique , Traduction française De François PICAVET / Introduction de Fernand Alquié , 3 e Edition : QUADRIGE / PUF , Paris , 1989
- 30- Kant Emmanuel , Fondements de la métaphysique des mœurs , trad : Victor Delbos , Librairie Delagrave, 1967 .

- 31- Kant Emmanuel, la religion dans les limites de la simple raison ,  
Trad. : J . GIBELIN , Ed : Librairie philosophique J vrin ,  
paris, 1996.
- 32- Kant Emmanuel, cité dans : Weil Eric, Problèmes Kantiens :  
Problèmes et controverses, Librairie philosophique Vrin , Paris  
, 1963
- 33- Kojève Alexandre , Introduction à la lecture de Hegel ,Leçons  
sur la phénoménologie de l'Esprit Professées de 1933 à 1939 à  
l'Ecole des Hautes Etudes , Réunies et publiées par Raymond  
Queneau , Ed : Gallimard , 1947
- 34- Kojève Alexandre, Esquisse d'une phénoménologie du droit,  
Ed : Gallimard, paris (S. D).
- 35- Kymlicka Will , La citoyenneté multiculturelle, trad. P.  
Savidan Ed : Découverte, Paris , 2001 .
- 36- Levinas Emmanuel, Difficile liberté, Essai sur le judaïsme,  
Albin Michel, 1997.
- 37- Levinas Emmanuel, Quelques réflexions sur la philosophie de  
l'hitlérisme, Rivages poche, petite bibliothèque ,1997.
- 38- Levinas Emmanuel, Totalité et infini, Essai sur l'extériorité,  
biblio essais (livre de poche) , paris , 1971 .
- 39- Levinas Emmanuel ,de l'Existence à l'Existant , Librairie  
philosophique J vrain,1993.
- 40- Levinas Emmanuel , Ethique et infini ( Dialogue Avec  
Philippe nemo , biblio essais / FAYARD ( livre de poche) ,  
paris .

- 41- Levinas Emmanuel , Entre nous : Essais sur Le Penser –à– l’autre , Ed : Grasset , Paris , 1991 .
- 42- Levinas Emmanuel , de dieu qui vient à l’idée , Ed : j vrin , paris 1982 . Levinas Emmanuel–, Dieu , la mort et le temps , 2tablissement du texte , notes et postface de Jaques Rolland , Ed : BERNARD GRASSET , paris , 1993.
- 43- Levinas Emmanuel , Humanisme de L’autre Homme , livre de poche ,Fata morgana, biblio Essais ,1972.
- 44- Levinas Emmanuel , En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger, Librairie philosophique J.vrin–2001.
- 45- Nietzsche Friedrich, généalogie de la morale, Trad. de l’allemand par Henri Albert , Ed : Gallimard, Paris , 1966
- 46- Platon , Œuvres complètes , Menon , trad. : Emile chambry , Ed : Garnie – Flammarion , paris , 1967
- 47- Patrick Wotling , la philosophie de l’esprit libre , Ed Flammarion , paris , 2008
- 48- Rawls John, Théorie de la justice, traduit de l’américaine par Catherine Audard , Edition du Seuil , paris , 1987
- 49- Ray Jean Michel , la généalogie Nietzscheenne , Histoire de la philosophie sous la direction de François châtelet T 6 , Ed : Hachette , Paris .
- 50- Renault Emmanuel , Mépris Social, Ethique Et Politique de la reconnaissance – Ed : Passant, Paris – 2000

- 51- Renault Emmanuel , Reconnaissance, identité et causes de l'injustice , in : la reconnaissance , Editions le fenec , Casablanca, Maroc , 2009 .
- 52- - Renault Alain , Histoire de la Philosophie Politique , Ed : Clearman , Paris , 1999
- 53- Ricœur Paul , soi-même comme un autre , Editions du seuil , Paris , 1990
- 54- Ricœur Paul , La Mémoire , L'Histoire , L'oubli , Ed : du Seuil , paris , 2000
- 55- Ricœur Paul , Parcours de la reconnaissance , Editions Stock , paris , 2004.
- 56- Ricœur Paul, Soi-même comme un autre, Ed : du Seuil, paris 1990.
- 57- Robert Paul , Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la langue française , Société du nouveaux Littré , 11 Emme Ed , Paris , 1969 .
- 58- Rousseau Jean Jaque, Du Contrat Social, ou Principes du droit Politique , Ed : Bordas , Paris , 1985
- 59- Taylor Charles , Multiculturalisme , différence et démocratie , Trad. : canal Denis –Armand , Ed : Flammarion , paris , 2005 .
- 60- Taylor Charles, la liberté des modernes , Trad. Philippe de Lara , PUF , Paris , 1999
- 61- Taylor Charles , Les Sources du moi-La formation de l'identité moderne Ed : Le Seuil, paris ,1998

- 62- Wiggershaus Rolf – L'école de Francfort : Histoire ,  
Développement , Signification : Traduction : Deroche Lilyane  
– PUF 6 Paris , 1993
- 63- Weber Max , essai sur la théorie de la science , tr : Julien  
Freund , Ed : Librairie Plon – Paris, 1965.

### المعاجم

- 1 - Lalande André, Vocabulaire et critique de la philosophie, Ed :  
Quadrige, PUF, Paris .
- 2 - Collective Dictionnaire des notions philosophiques T2 , Ed : PUF  
, paris , 1996 .
- 3 - Dictionnaire des concepts philosophique , Ed : Larousse Et  
CNRS , Paris , 2006

### مجالات إلكترونية

<https://www.cairn.info/revue-cites-2003-1>

<https://www.cairn.info/revue-cites-2006-1-page-55.htm>

# الفهرس



## الفهرس:

مقدمة :

كلمة شكر

إهداء

- 12 مدخل نظري : الحقيقة والاعتراف الدلالة وسياقات التشكل:
- 30 الفصل الأول: السياقات المعرفية والفلسفية للحقيقة والاعتراف
- 34 المبحث الأول : من المستوى المعرفي إلى التأسيس الفلسفي.
- 62 المبحث الثاني : الحقيقة وذات الاعتراف (مقدمات نظرية للاعتراف )
- 109 الفصل الثاني : جيل التأسيس النقدي وهاجس تحرير الحقيقة :
- 117 المبحث الأول : النقد الراديكالي للعقل الآداتي وتحرير التنوير
- 144 المبحث الثاني : التجربة الجمالية وصناعة الحقيقة
- 162 الفصل الثالث : الاستئناف النقدي تواصليا : إيتيقا الحقيقة و الاعتراف الحجاجي
- 167 المبحث الأول: التواصلية ، الحقيقة الاجتماعية والاعتراف البيذ ذاتي
- 199 المبحث الثاني : الحقيقة السياسية : الديمقراطية وإشكالات الاعتراف القانوني
- 231 الفصل الرابع : من الاعتراف الحجاجي إلى الاعتراف الاجتماعي (أكسل هونيث )

234	المبحث الأول: نحو نظرية نقدية جديدة
257	المبحث الثاني : الاعتراف الاجتماعي وأخلاقيات الصراع أو في أسنة اللاإنساني
282	الفصل الخامس : الحقيقة والاعتراف : الآفاق الفلسفية والتطبيقات العملية
286	المبحث الأول: الآفاق الفلسفية لنظرية الاعتراف
307	المبحث الثاني : الأنثروبولوجيا الفلسفية للحقيقة والاعتراف
349	: الخاتمة
355	: البيبليوغرافيا

**الملخص :** يتناول هذا البحث إشكالية الحقيقة والاعتراف كإشكالية مركزية في الفكر الفلسفي المعاصر الذي يوجد أمام تحديات فضاء عمومي متأزم ، ليكون مجال الدراسة تواصلية مدرسة فرانكفورت كمؤسسة فكرية باعتبارها عصب الفكر النقدي المعاصر الذي حاول إرساء دعائم الفكر الاجتماعي الجديد أو التفكير في المجتمع فلسفيا ، الحقيقة والاعتراف ثنائية شهدت ارتحالا من السياق الابدستولوجي إلى المستوى الأنطولوجي مرورا بالمستوى الاجتماعي وصولا إلى الفضاء الأنثروبولوجي ، رحلة حاولنا من خلالها مساءلة دور تواصلية فرانكفورت في تغير تصور الحقيقة في القرن العشرين و التأسيس لعلاقة جديدة بين الحقيقة والاعتراف وإعادتها إلى الإيتيقا كموطن أصيل وكمطلب ضروري أمام التحديات الراهنة من أجل تحقيق المقصد الإيتيقي ، إضافة إلى أثر تواصلية فرانكفورت في صياغة النقدية الإيتيقية اللاحقة ( ما بعد التواصل ) والانعطاف إلى المستويات : الاجتماعية ( الهوية الاجتماعية البيذاتية وأخلاقيات الصراع ) والسياسية ( فضاء الفعل السياسي والحق ) والأنثروبولوجية ( حيث إجرائية التصورات التي تتحقق فيها إنسانية الانسان ).

**الكلمات المفتاح :** الحقيقة، الاعتراف، العقلانية التواصلية، الصراع، الاحتقار، البيذاتية ، الهوية ، الإيتيقا

**Résumé :** Cette étude aborde le problème de la vérité et de la reconnaissance – en tant que problématique centrale de la pensée philosophique contemporaine – confrontée aux défis d'un espace public vertigineux . D'où l'étude de l'école de Francfort , qui représente le nerf de la pensée critique moderne , a tenté de fonder les bases de la nouvelle pensée sociale de manière philosophique , cette dualité ( vérité- connaissance ) a peregriné du contexte épistémologique a l' ontologique en passant par le social et l' anthropologique , un voyage à travers lequel nous avons tenté de questionner le rôle de la communication de l'école de Francfort dans la transformation de la perception de la vérité au XXe siècle ; et l'établissement d'une relation entre la vérité et la reconnaissance , et les rendre dans l'éthique comme un milieu autoctone ; et exigence nécessaire face aux défis actuels pour atteindre l'objectif moral . Ensuite l'impact de cette école dans la formulation de la critique éthicienne postérieure (Le post-continuum) et le passage aux niveaux : social (identité sociale intersubjective , éthique du conflit) , politique ( le sphère de l'acte politique et le droit ) ; anthropologique (où les perceptions procédurales dans lesquelles les droits de l'homme sont réalisés).

Mots- Clés : Vérité, Reconnaissance, Rationalité communicationnelle, La lutte, Mépris, Intersubjectivité , Identité, Ethique

**Abstract:** This study address the problem of truth and recognition – as a central problematic of contemporary philosophical thought – confronted with the challenges of a vertiginous public space. From where the study of the Frankfurt School, which it represents the nerve of modern critical thought, has attempted to found the foundations of the new social thought in a philosophical way, this duality (truth-knowledge) has permeated the epistemological context. to the ontological through the social and anthropological, a journey through which we tried to question the role of the communication of the Frankfurt school in the transformation of the perception of truth in the twentieth century; and establishing a relationship between truth and recognition, and making them into ethics as a proper environment; and necessary requirement in the face of current challenges to achieve the moral goal. Then the impact of this school in the formulation of posterior ethic criticism (The post-continuum) and the transition to levels: social (intersubjective social identity, conflict ethics), political (the sphere of the political act and the right ); anthropological (where the procedural perceptions in which human rights are realized).

**Keyword :** verity , Recognition , ,The rationality of communication , The Struggle , contempt intersubjectivity, identity , Ethics ,