الجمـــهورية الجـزائرية الدمقـراطية الشعبـــية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعـــــة وهران 2
كلية العلـوم الإنسانيــة والاجتماعية
قسـم الفلسفـــة

التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر
أكسل هونيث نموذجا

رسالـة لنيل شهـــادة الدكتـوراه في الفلسفـــة

إعداد الطالب:
مونيس أحمد

إشراف الأستاذ الدكتور:
بريـــاح مختـــار

السنة الجامعية: 2017 /2018 م

الجمـــهورية الجـزائرية الدمقـراطية الشعبـــية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعـــــة وهران 2

كلية العلـوم الإنسانيــة والاجتماعية

قسـم الفلسفـــة

التأصيل الفلسفي لنظرية الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر

أكسل هونيث نموذجا

رسالـة لنيل شهـــادة الدكتـوراه في الفلسفـــة

إعداد الطالب: **تحت إشراف:**

مونيس أحمد **أ.د برياح مختار**

أعضاء لجنة المناقشة:

أ.د عبد اللاوي عبد الله (جامعة وهران 02)	رئيسا
أ.د برياح مختار (جامعة وهران 02)	مشرفاً ومقررا
أ.د دراس شهرزاد (جامعة وهران 02)	مناقشا
أ.د مغربي زين العابدين (جامعة سيدي بلعباس)	مناقشا
د عطار أحمد (جامعة تلمسان)	مناقشا
د العربي ميلود (جامعة مستغانم)	مناقشا

السنة الجامعية: 2017 /2018

شكر و تقدير

أتقدم بالشكر الجزيل، والامتنان العظيم، إلى الأستاذ المشرف الأستاذ الدكتور بريـاح مختـار، الذي وافق على إشرافه على مذكرتي وعلى كل الدعم والتوجيه الذي قدمه.

كما أتوجه بخالص الشكر والتقدير إلى السادة الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة على قبولهم مناقشة هذا البحث وتقييمه.

كما أتوجه بالشكر إلى كل من ساعدني من قريب أو من بعيد في إنجاز هذا العمل.

الإهداء

إلى الوالد الحاج محمد بخضرة، إلى أخي زهير.

إلى زوجتي الفاضلة،

إلى جميع أفراد عائلتي،

إلى أصدقائي من الدراسة وفي العمل،

إلى كل من ربانا وعلمنا فله الفضل والإحسان.

مقدمـــــة

مقدمـــة:

استطاعت الفلسفة بنظرياتها الممتدة إلى قرون ما قبل الميلاد أن تؤسس لمجتمع منظم وعقلاني. فكان لها الفضل في تكوين انسان متعدد الأبعاد (بعد ديني، أخلاقي، اجتماعي، سياسي، اقتصادي...) ما جعل منها مقاربة إلى حد كبير لتلك التي حددها الوحي الإلاهي illumination de dieu.

فلطالما زخر تاريخ الجنس البشري بمحاولة اخضاع الأفراد لبعضهم البعض، تحت أشكال مختلفة وبقوى متعددة " دينية، اجتماعية، حقوقية وسياسية وكذا اقتصادية..." هذه القوى ولدت تعارض في حياة الانسان الدينية والاجتماعية والحقوقية والسياسية وكذا الاقتصادية وهو ما يسميه **كارل ماركس** الاغتراب أو الاستلابALIENATION.

لقد تحقق لمجموع الدول المتطورة انتعاشا réanimation اقتصاديا وتطورا تكنولوجيا وحضاريا، متأتيا عن مراحل متقدمة من التنمية الاقتصادية وأشواطا من التطور الذي حققته. فأصبح مفهوم التنمية développement أكثر شمولية ليتعدى التنمية من التنمية الآنية إلى التنمية المستقبلية، والتنمية المستدامة التي تدير بطريقة عقلانية الموارد المتاحة" إننا نعيش اليوم عصر الآلة والانتاج والصناعة" [1]، إنها الحضارة التي في المفهوم العام هي " ثمرة كل جهد يقوم به الانسان لتحسين ظروف حياته سواء أكان المجهود المبذول للوصول إلى تلك الثمرة مقصود أو غير مقصود، وسواء أكانت الثمرة مادية أو معنوية"[2]. إنها ظاهرة انسانية عامة، فالإنسان هو المخلوق الوحيد الذي يرتقي qu'on élève ويعمل على تحسين أحوال نفسه بفضل ما يمتلكه من قدرات عقلية حيث يمكنه التفكير واختزان المعلومات والربط بينهما والافادة منها، فكل أجناس البشر متحضرة وما من شعب إلا و له مستواه الحضاري والفرق في المستويات فقط " وهي تعني جملة من مظاهر التقدم الأدبي والفني والعلمي والتقني التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع

1 ـ زكرياء ابراهيم، "مشكلة الانسان" مكتبة مصر، دار مصر للطباعة والنشر، طبعة 1، ص03

2 ـ حسين مؤنس، "الحضارة عالم المعرفة" المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1978م، ص13

واحد أو عدة مجتمعات وهي أيضا مرحلة سامية من مراحل التطور الانساني المقابلة للمرحلة الهمجية férocité والتوحش" [1].

في ظل قلق الانسان على وجوده النفسي والأنطولوجي تعالت عدة أصوات ورفعت عدة أقلام بغية تأصيل وتنظير لما هو أفضل لحياة الفرد، على غرار **هابرماس** الذي نادى بالفعل التواصلي **وأكسل هونيث** الذي نادى بالاعتراف، فهذا الأخير هو ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، حسب الشراح والمتتبعين ترجع شهرة وقيمة هونيث المتزايدة في السنوات الأخيرة. لقد أصبح مفهوم الاعتراف reconnaissance من أكثر المفاهيم تداولا بين الباحثين في المجالات الاجتماعية والسياسية والأخلاقية، هذا وقد استند هونيث في تأسيسه لهذه النظرية على نظريات كثيرة ومتنوعة المشارب واستقى عناصر فلسفته من منابع فلسفية وسيكولوجية شتى، لذلك يعد تتبع هذه العناصر من الأمور المعقدة وذلك لتنوعها وامتدادها في أعماق الفكر الفلسفي الغربي(الهيجلية، الماركسية، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت...) كما أنه تأثر بأعمال وأبحاث سوسيولوجية وسيكولوجية (جورج هيربرت ميد، دونالد وينوكوث...).

كل هذه المشارب source والاتجاهات تبين كيف استطاع بجدارة عالية القيام بتنظير فلسفي لا مثيل له لمفهوم الاعتراف وبخاصة بعد ظهور كتابه العمدة" الصراع من أجل الاعتراف" سنة 1993م، ما سمح لهونيث بفرض سيطرته الفكرية في الأوساط الفلسفية الغربية القارية والأنجلو سكسونية، دفعت الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى الدخول في نقاشات وسجالات معه بخصوص براديغمه الجديد والذي من خلاله أعاد تحيين النظرية النقدية من جديد من خلال إدماج بنيوي لأشكال الصراعات combats الاجتماعية وأنماط التجربة الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري normatif للاعتراف المتبادل الذي استلهمه من نموذج هيجل، حسب هونيث الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية والاغتراب والاحتقار mépris وكذا الظلم الاجتماعي.

1 ـ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، طبعة 1982م، ص 476

قد يظهر أن الاعتراف يعبر بشكل ما عن فهم تجريدي أو أخلاقي للسلوك والعلاقات الانسانية، وتسيطر عليه مضامين معيارية لا علاقة لها بالضرورة بحركية الواقع وبالعلاقات التذاوتية أو بمسار مجتمع، والحال أن الاعتراف إلى جانب الثقة، يمثلان أهم أسس الفكر العصري والنظر الحديث للإنسان، وللعمل والابداع découverte في أفق إغناء الرأسمال الرمزي والاجتماعي[1].

يعتمد أكسل هونيث في نظريته النقدية الجديدة على براكسيس يرتكز على الطابع الصراعي لما هو اجتماعي، لهذا نجده يعود إلى أستاذه **هابرماس** Habermas الذي وطد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التذاوتي مقابل العقل الأداتي. حيث تم تعويض براديغم الانتاج(عند ماركس) ببراديغم التواصل عند هابرماس، لكن الأخير لم يبرز جيدا الطابع الصراعي لما هو اجتماعي.

من خلال نظرية الاعتراف بقى هونيث أكسل في إطار تقليد فلسفي ألماني يرتكز على جدلية كائن/ وجود أو بالأحرى على الجدل السلبي أو الانفصال، فمفهوم الهوية l'identité أو اللا هوية هو الذي يقدم لنا مفهوم الاعتراف، بالتحديد إبراز الطابع الذاتي المشار إليه فللاعتراف هو اللاوجود بالمعنى الاجتماعي للكلمة[2].

إن ما يريد **هونيث** إبرازه بالاعتماد على مفهوم الاعتراف وبمحاولته إبراز العلاقة بين اللاعدالة والأمراض الاجتماعية هو أن تطور المجتمع النيولبرالي يندرج في سياق تصبح شروط تحقيق الذات على الأقل ملوثة sol pollue وربما تشكل نقطة اللا عودة. من خلال محاولته لإيجاد طريق جديد لإقامة حياة اجتماعية وانسانية على أساس ما يسمى ببراديغم الاعتراف.

كما أن الحداثة modernité وقيمها (العدالة والمساواة والحقوق...) لا تعرف لها قائمة إلا من خلال توفر الاعتراف ما يسمح بديناميكية المجتمعات من دون إكراه وعنف.

1- محمد نور الدين أفاية، "الوعي بالاعتراف" الهوية، المرأة، المعرفة. المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، المغرب، طبعة أولى، ص192.

2- أكسل هونيث، " الصراع من أجل الاعتراف"، ص 225.

فقد اقترب سابقا ميشال فوكو من المفهوم ولكن بطريقة دقيقة نوعا ما، الشيء الذي يجعل أكسل هونيث يندرج في التقليد الألماني الفلسفي: هيجل كارل ماركس وزيمل.

إن الانسان هو الذي يعطي للأشياء قيمتها وهو منم يكتسب منه الشيء قيمته، لكن إذا كان العكس فإنها مصيبة حلت بالإنسان، حيث تتدنى قيمة الانسان وتضمحل فيلجأ للأشياء التي تكون مبتغاه ومراده ليكتسب منها قيمته vallaire ويصنعها بهم فيغدو الانسان وقيمه منوطة بالشيء فيصير عبدا للشيء تحت رحمته وبالتالي يصبح البشر عبيدا يكتسبون ذواتهم ويحققون من خلال القيمة المادية للشيء ويصبح الانسان يقيم حسب قيمة الشيء. هذه الإشكالية تواجه الانسان المعاصر وتهدد كيانه ووجوده الانساني في ظل الحضارة والتقدم والعلم والتقنية، إنها أزمة التشيؤ REIFICATION.

إن موضوع التشيؤ والذي يعني تحول العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء أي علاقات آلية غير انسانية، ومعاملة الناس باعتبارها موضعا للتبادل أي أن البشر يصبحون أشياء في معاملاتهم وذواتهم فيفقدون إنسانيتهم وتصبح العلاقات الانسانية أشياء تتجاوز التحكم الانساني فيصبح الانسان غير فاعل بل مفعول به لا يملك من أمره شيئا. في محاولة منا لدراسة الاعتراف عند هونيث حاولنا أن ندرس كل الظواهر المحيطة بالنظرية سواء كانت سبب أو نتيجة وهذا من خلال الوقوف على الاغتراب والتشيؤ، إنهما ظاهرتان تستحقان الدراسة والتفكير والاحاطة بهما من كل الجوانب كونهما تمسان الانسان في صميمه وفي ذاته، وكذا موضوع العدالة justice باعتبارها ملامسة للاعتراف وهو ما سنحاول تفصيله في عملنا هذا بالتحليل والشرح explication.

لعرض كل هذه الأفكار بالتحليل قسمنا هذه الدراسة إلى أربعة فصول رئيسة. الفصل الأول يشتمل على أربعة مباحث وهو بعنوان "**سؤال الاغتراب وتأسيس الاعتراف**" وضعناه كفصل تمهيدي تطرقنا من خلاله إلى إبراز الأصول النظرية لفكرة الاغتراب لدى كل من هيغل وفيورباخ وكارل ماركس مبرزين فيه في نفس الوقت كيفية نشوء الاغتراب وسبل القضاء عليه، لننهي الفصل الأول بالتطرق إلى الاعتراف خاصة كيفية لعب

الفلسفة الهيجلية في بلورة الفكرة وكيفية استلهام أكسل هونيث هذا الطرح في تأسيس براديغمه.

أما الفصل فقد جاء بعنوان " **أكسل هونيث نحو نظرية نقدية جديدة**" عالجنا فيه كيفية تأسيس هونيث لمفهوم الاعتراف من خلال الرجوع إلى فلسفة هيغل، و كيفية ربط موضوع الاعتراف بمفهوم العدالة "**جون راولز**" ومفهوم الجسد "**ميرلوبونتي**" كل هذه التحليلات les analysesجاءت في أربعة مباحث.

الفصل الثالث جاء بعنوان "**حول ظاهرة التشيؤ " من قلق الحداثة إلى أفق الاعتراف**" عالجنا فيه العلاقة بين الحداثة ونظرية الاعتراف، فالحداثة بحمولاتها ومدلولاتها خاصة العدالة والمساواة égalité لا تتحقق إلا من خلال الاعتراف. ولتكملة العلاقة والفهم عالجنا موضوع التشيؤ عند لوكاش وهيدغر وجون ديوي ثم عند هونيث. كل هذا جاء في أربعة مباحث.

أما الفصل الرابع فعنوانه" **التشيؤ كنسيان للاعتراف**" وهي مقولة لهونيث ارتأينا أن تكون عنوان للفصل الأخير، بحيث ركزنا عن البحث في حالة اللاعتراف ونتائجها كما تحدث في ذلك هونيث. فقد حللنا كل من العنف le violence والصدام كنتائج لحالة اللاعتراف واللا تفاهم من وجهة نظر الفلاسفة وكنتيجة ختامية وتبيان أهمية الطرح الهونيثي.

وقد أضفنا للدراسة من أجل إثرائها بالمعلومات والمفاهيم قائمة لتبت الأعلام والفلاسفة الذين اشتغلنا عليهم في الدراسة والتحليل، وجدول للمصطلحات بالعربية والفرنسية.

هذا وقد أنهينا رسالتنا بخاتمة خصصناها لإبراز أهم الاستنتاجات التي خلصنا إليها من خلال عرضنا لموضوع "**الاعتراف عند أكسل هونيث**".

أهمية الدراسة ودواعي الاختيار:

تكمن أهمية دراسة أطروحة " **الاعتراف في الخطاب الغربي المعاصر**" أكسل هونيث نموذجا. كونه أحد أهم النظريات الرائجة في الفلسفة السياسية المعاصرة، وهذا لما حظى به من اهتمام في ألمانيا والساحة العالمية من شرح وتحليل تارة ونقد تارة أخرى. كما أن الموضوع يبحث في طبيعة العلاقات بين الأفراد والذوات intersubjectivité وسبل تحسين وتوطيد هذه العلاقة. كونه يرتكز على بنية أو" **براديغم**" أخلاقي.

كذلك من دواعي اختيار الموضوع كونه يدخل في صلب الفلسفة السياسية المعاصر ويعالج قضايا تعاني منها جل المجتمعات، خاصة بعد تفشي التقنية وهيمنة الآلة، ما استدعى منا البحث في أسباب انتشار الاغتراب aliénation والتشيؤ وكيفية القضاء عليهما من خلال تأسيس الاعتراف وتوفير له العدالة وقيم الحداثة.

فرضية الدراسة:

تنطلق هذه الدراسة من فرضية مفادها أن الاعتراف يتأسس من خلال ثلاث معايير أخلاقية هي "الحق vérité والحب amour والتضامن solidarité" ويزيد وينقص في المجتمعات على حسب توفير العدالة وقيم الحداثة في تلك المجتمعات، أما بنفي الاعتراف ينتشر الاغتراب والتشيؤ والعنف.

ومنه تسعى الدراسة للإجابة على جملة من التساؤلات ولعل أهمها ما يلي: كيف وظف هونيث مفهوم الاعتراف الذي أشار إليه هيجل في كتاباته الأولى؟ وهل استطاع تحيين هذا المفهوم وفق مقتضيات الزمن الحاضر والظروف الراهنة على الساحة العالمية اجتماعيا وسياسيا وأخلاقيا ؟ وما علاقة الاعتراف بقيم الحداثة ؟ وكيف يلعب الاعتراف دورا في القضاء على الاغتراب والتشيؤ ؟

صعوبات الدراسة:

وفي الأخير لا شك وأن الباحث في أي ميدان place مهما كان مجاله، إلا وواجهته منهجيا ومعرفيا صعوبات تطرحها طبيعة الموضوع الذي هو بصدد البحث فيه. أو العوامل الموضوعية esprit objectif المحيطة بظروف إنتاج البحث أو كليهما معا.

ومن ضمن الصعوبات التي واجهتنا ونحن ننجز هذا العمل:

1 ـ صعوبة موضوع البحث في حد ذاته كونه موضوع راهني actuel وجديد، وقليل من المفكرين اشتغلوا عليه في الساحة العربية خاصة الجزائر. ما استدعى منا أن نفهم ونعالج أولا الاغتراب بالرجوع إلى **هيجل وفيورباخ وكارل ماركس**، نظرا لوجود علاقة فلسفية ارتكز عليها أكسل هونيث وهذا كله حتى يتسنى لنا في الأخير تحديد بدقة المعنى المراد توضيحه من طرف هونيث.

2ـ صعوبة المقاربة بين التشيؤ عند **لوكاش وديوي وهيدغر** ثم **أكسل هونيث**، نظرا لوجود علاقة تجمع بين أفكارهم تارة وتفصل بينها تارة أخرى.

3ـ قلة المصادر المترجمة إلى اللغة العربية كون جل المصادر باللغة الألمانية، ما استدعى منا الاستناد بالمعاجم تارة وبالشراح تارة أخرى كالأستاذين " **الجزائري كمال بومنير والمغربي نور دين علوش**" كونهما يشتغلان على فكر مدرسة فرانكفورت.

الفصل الأول

سؤال الاغتراب وتأسيس الاعتراف

الفصل الأول: سؤال الاغتراب وتأسيس الاعتراف

تمهيـــــد

المبحث الأول: الاغتراب عند هيجل

المبحث الثاني: فكرة الاغتراب عند فيورباخ

المبحث الثالث: فكرة الاغتراب عند ماركس

المبحث الرابع: نظرية الاعتراف" الأسس والمنطلقات"

خلاصـــــة

"إن الوعي بالذات يكون فب ذاته ولذاته ما كان في نظر وعي بالذات مغاير، في ذاته ولذاته، ومعناه أنه لا يكون إلا من حيث يعترف به"

هيجل، فينومولوجيا الروح

تمهـــــيد:

تاريخ الفلسفة هو تاريخ صراع عاشه العقل الانساني بحقبه المريرة عبر العصور محاولا فك الاغلال والقيود وهذا بالاعتماد تارة على الاستقلالية indépendance في الخوض في الامور المفكر فيها أو القابلية للتفكير، وتارة في تأمل وتبصر في النص الديني texte religieux والقيم الأخلاقية، ومن هنا أصبح الانسان متعدد الأبعاد "ذو بعد ديني أخلاقي، اجتماعي، سياسي، اقتصادي" فانتقل على اثرها نقلة نوعية وارتقى إلى مصاف الكائن المتميز، ولمل عرف التاريخ سلسلة من الصراعات والمجابهات بين البشر من قبل سلطات مختلفة "دينية، اجتماعية، حقوقية وسياسية واقتصادية..."جسدها الانسان ذاته من خلال محاولة اخضاع بعض الأفراد إلى بعضهم الآخر تحت أشكال مختلفة، ساعد هذا الأمر اختلاف وتفاوت déférence البشر فيما بينهم من حيث قواهم الذهنية والمادية أدى الأمر والحال إلى خضوع واستسلام قسم منهم إلى قسم آخر وهو ما ميز مسيرة الانسان عبر التاريخ.

هذا التعارض القائم في حياة الانسان الدينية والاجتماعية والحقوقية والسياسية والاقتصادية. هو ما يسميه (كارل ماركس Karl Marx1813 . 1883) الاغتراب أو الاستلاب aliénation.

تعود الجذور الأولى لكلمة الاغتراب إلى أصول لاتينية وهي alienato" إن الأصل اللاتيني لكلمة اغتراب هو aliento ويستمد هذا الاسم معناه من فعل alienare بمعنى تحويل شيء ما لملكية شخص آخر أو الانتزاع أو الازالة، وهذا الفعل مستمد بدوره من

فعل آخر هو aliems أي ينتمي إلى شخص آخر أو يتعلق به وهذا الفعل الآخر مستمد بصفة نهائية من لفظ alins الذي يعني الآخر سواء كاسم أو كصفة" [1].

فظاهرة الاغتراب ليست بظاهرة حديثة أو معاصرة، بل هي قديمة قدم المجتمعات الانسانية ومختلفة باختلاف الثقافات وعلى هذا الأساس لا نجد مفهوما موحد للاغتراب يتفق حوله كل الفلاسفة، فالمجتمع اليوناني القديم كان يعيش حالة من الفساد شملت بقوة على الجانبين الاجتماعي والسياسي وهو ما تنبه اليه أفلاطون Platon (337.427 ق م) الذي راح من خلال كتابه الجمهورية يدعو إلى ضرورة الاصلاح طبعا لا يأتي إلا من خلال تنصيب الفيلسوف الحاكم على رأس السلطة في المجتمع.

ومنه غايتنا في هذا المبحث هي محاولة تحديد مفهوم الاغتراب في مرحلة فكرية فلسفية هامة شكلت بنية قوية للفلسفة المعاصرة أي الاغتراب عند كل من جورج فريديريك ويلهم هيجل(George willeim Friedrich hegel1831 / 1770) ولود فيغ فيورباخ (ludving feurbach1804/1872) بالإضافة الى **كارل ماركس**، بحيث اخترنا هؤلاء الثلاث لأن تحليلاتهم للظاهرة كانت متميزة وفريدة نوعا ما، ففكرة الاغتراب aliénation عند ماركس لدراستها وجب العودة مباشرة للفلسفة الكلاسيكية الألمانية بتياريها المثالي الذي تزعمه هيجل والمادي الذي مثله **فيورباخ**[2].

1- ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة كامل يوسف حسين، الطبعة الأولى، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

2- المرجع نفسه، ص 126

المبحث الأول: فكرة الاغتراب عند هيجل

استطاع "**هيجل**" بحق بناء صرح فلسفي monument philosophique من خلال ما خلده من أفكار ونظريات في مؤلفات هامة، لعل أشهرها كتاب فينومولوجيا الفكر1807م، الذي تطرق فيه إلى ظاهرة الاغتراب[1] انطلاقا من مفاهيم تؤكد أصالته الفكرية، مؤكدا من خلال كتابه هذا أن الاغتراب ظاهرة جديرة بالدراسة والتحليل إذ تحول معه الموضوع إلى فكرة مركزية[2].

في حين كان في الفلسفات السابقة لا يعدو أن يكون مجرد فكرة موضوع ثانوي، مسهبا في تحليل الظاهرة الجانب المثالي التجريدي حيث ربط مسارها بمسار الفكر وهو ما يعرف عنده بجدلية الوعيdialectique de la conscience التي يعرض من خلالها المراحل الثلاث التي يمر عبرها وعي الذات أثناء دورته الديالكتيكية وهي: الوعي الخالص conscience pure في المنطق، الوعي في اغتراب عن ذاته في الطبيعة conscience aliénée والوعي حين يعود إلى ذاته في فلسفة الروح conscience sure de soi. وهي اللحظة التي يعبر فيها عن تجاوز حالة الاغتراب [3].

ومنه لا يتأتى مفهوم الاغتراب عند **هيجل** إلا بفهم وتحليل جملة من المفاهيم والمصطلحات تصب كلها في وعاء واحد وهو الفكرesprit أو الروح كالفكرة، الروح، المطلق، الوعي، العقل، الأنا، الذات، وهنا يصل هيجل إلى نتيجة "الفكر هو مبدأ الوجود" إذ يقول" الروح المطلق هو الروح ذاته الله في ألوهيته هو روح واع لذاته، ومن هنا فقط يمكن أن يكون هو الله"[4] وهذه كلها مرحلة الانا أو الذات في تشكيل الروح والوعي هو جوهر كينونتها" الوعي مجرد أنا لا اكثر بينما يرمز الموضوع إلى العالم الخارجي "العقل

---

1 ـ **الاغتراب**"**aliénation**": وهو مصطلح يشير إلى العزلة والغربة وانعدام القوة بين الأفراد، مما تظهر آثاره في سلوك الانتخابي والصراعات والمجتمعات المحلية والحركات المتطرفة والعنف والثورات والحركات الاجتماعية "أي عدم الارتباط"(اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات العولمة، الملكية الفكرية، 2003/ دط/، ص 337

2 . ريتشارد شاخت، الاغتراب، ص59

3. روجي غارودي، فكر هيجل ترجمة الياس مرقص(بيروت، دار الحقيقة، دون تاريخ)، ص23

4 -Hegel lesson sur la philosophy de la religion 1ere partier trade g giblin Paris j verin 1995 p200

الموضوعي" وهذه هي الصورة الأولى لعلاقة الذات بالموضوع في أولى لحظات جدلية الوعي عند هيجل، ويسميها بلحظة الوعي المباشر لينتقل إلى لحظة أخرى يسميها مرحلة الانشطار ويعني بها التمزق الذي يحدث على مستوى وعي الذات وتتولد عن هذا التمزق قوتين مستقلتين عن بعضهما البعض "الاختلاف والتضاد"، هذه اللحظة هي ما يسميها **هيجل** لحظة الوعي المغترب أو لحظة الروح الممزق وعلى هذا الأساس ينتصب وعي في مواجهة وعي آخر. يقول "...سوى ان الغير وعي بالذات كذلك وهكذا ينتصب فردا في مواجهة فرد آخر وإنهما ينتصبان على هذا النحو لا يخرج أحدهما بالقياس إلى الآخر عن كونه موضوعا بين الموضوعات كلاهما شكلان مستقلان او مكتفيان [1]. هذا الوعي يسميه أيضا هيجل الوعي البائس "conscience misérable ". وهو وعي منقسم على ذاته إلى وعيين الأنا من جهة والموضوع من جهة أخرى يقول **هيجل** " إن الوعي البائس لهو الوعي بالذات بما هو ماهية مزدوجة لا تزال متلبكة في التناقض دون أن تتعداه" [2] وعليه هذه اللحظة الثانية المنشطرة عن الوعي تتعين في شكل قوة غريبة مناقضة ومعادية للحظة الاولى والتي هي بدورها تشكل أيضا قوة أخرى من جانبها [3]. إن هذه العلاقة المضطربة بين الذات والموضوع هو ما يعنيه **هيجل** باغتراب الوعي عن ذاته في فلسفة هيجل.

إن العالم الخارجي هو نتاج روح أزلي تجسده الفكرة المطلقة(الموضوع) التي أنتجت مؤسسات الدولة، الدين، القانون والفن. متخذة لنفسها وجودا موضوعيا مستقلا عن الذات غريبا عنها ومناهضا لها[4]، وهو ما يفسر لدى هيجل حالات الاغتراب التي يعيشها الانسان في هذا العالم على مستويات مختلفة مثلا" الاغتراب السياسي ينتج عن تعارض العلاقة بين الفرد أو المواطن citoyen والإرادة الخاصة والدولة état الإرادة العامة وهذا من خلال تعارض العلاقة، وذلك بانتهاك الحقوق الفردية وهنا تتولد اغترابات أخرى أو

1. هيجل، فينومولوجيا الفكر ترجمة مصطفى صفران(الجزائر الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع 1981) ص159

2 . المصدر نفسه، ص176

3 -Jean hyppolite jenese et structure de la phenomologie de l esprit de Hegel tome 1 Paris au bien edition Montagne, p 151.

4. محمد العربي فيورباخ، بين الاغتراب والثورة، (تونس دار التقدم للنشر والتوزيع 1981) ص14

تظهر أنواع أخرى للاغتراب كالاغتراب الاجتماعي والحقوقي. بالإضافة إلى هذا فهناك الاغتراب الديني الذي يجعل من الله روحا متعاليا ومفارقا لذات الانسان وعالمه وهو ما يرفضه هيجل الذي يرى أن اللامتناهي(الله) والمتناهي (الانسان) هما شيء واحد [1].

الاغتراب بالنسبة لنا هو أمر سلبي بالنظر إلى اضطراب الأنا وما إلى ذلك، أما بالنسبة لهيجل اغتراب الوعي عن ذاته أمر ضروري من الناحية المعرفية[2]، حتى يعود ليتعرف عليها ويؤكدها من جديد كوعي ذات خالص، مكتسبا لخبرات وتجارب العالم الخارجي بما في ذلك جوانب أخرى من الحياة كالأخلاق، القانون والدين وحين يعود الوعي المغترب إلى ذاته يكون عندئذ قد نمى معرفته الخاصة لذاته وللعالم الذي هو موضوع العلم [3].

فلسفة هيجل بحق فلسفة مثالية بامتياز وهذا يتجلى من خلال تحليل ظاهرة الاغتراب التي لا تخرج من التصور المثالي الذي هو سمة الفلسفة الهيجلية. فالجدلية الآتية: الله موجود في الأشياء التي أبدعها لكن لضرورة ميتافيزيقية معرفية كان لا بد من حدوث الانفصال بين الفكر والكينونة(الوجود) تظهر وتبين أن فيه نوع من اغتراب الله في حد ذاته وهذا لأنه فارق مخلوقاته فالأول في اغتراب(الله) والموجودات في اغتراب مطبوع بالألم والمعاناة(الاغتراب الديني، السياسي والحقوقي والاجتماعي) ولن تجد ذاتها إلا إذا عادت من جديد واتحدت بطبيعتها الأولى التي انفصلت عنها(الله)، وبالتالي سبب الاغتراب ميتافيزيقي بالدرجة الاولى وهنا نتساءل كيف يمكن للموضوع أن يتحد بالانا بعد أن فارقها ؟ أو كيف يمكن تجاوز اغتراب الوعي في حد ذاته؟

إن امكانية تخطي ظاهرة الاغتراب مسألة واردة في فلسفة **هيجل** وهي التي لا تخرج عن نطاق الفكر ومساره الجدلي، وهنا نجد أنفسنا نقف عند ثالث وآخر لحظات الديالكتيك الوعي وهي لحظة الروح الواثق من نفسه "عهد العقل"[4]، وهو ما يوضحه **هيجل** في جدلية

1 - Hegel lesson sur la philosophie de la religion op cit p 129
2 Jacque Mabel Marx et la society juridique Alger office des publications univercitaires p p 184 149
3 - jean hyppolite genes et structure de la phenomenology de le sprit de Hegel op cit p p 15 16
4 . روجيه غارودي، فكر هيجل، ص 110

العبد والسيد le maitre et l'esclave " كل طرف ينزع إلى قتل صاحبه" [1]، وهي نظرية تعبر عن اختلال في موازين القوى بين الطرفين المتضادين وما يخلص إليه **هيجل** هو ان وعي العبد يلعب دورا مهما في تحرر الإنسان المغترب عن ذاته، وذلك لا يتحقق إلا بواسطة العمل الشغل وهو ما يؤكده بقوله "...السيد متصل اتصالا غير مباشر بالعبد عن طريق الكون المستقل لان ذلك هو رباط العبد، ذلك قيده الذي أخفق في تجريد نفسه منه في الكفاح وبه تبين تابعا لا يفترق استقلاله من استقلال الشيئية، أما السيد فهو القوة المسيطرة على هذا الكون (أو الشيئية)...فالسيد في هذا القياس هو القوة التي يندرج تحتها الفرد الآخر، وبالمثل يتصل السيد اتصالا غير مباشر بالشيء عن طريق العبد، فالعبد باعتباره وعيا بالذات بوجه عام يسلك بإزاء الشيء مسلكا نافيا ويبطله، لكن الشيء في الوقت نفسه شيء مستقل بالنسبة إليه، فهو أعجز من أن يتوصل بفعله إلى القضاء عليه وإعدامه ولا يملك إلا تغييره بفعل العمل" [2].

بالإضافة إلى تحقيق الذات للعمل غايات كلية بالنسبة **لهيجل** بين جميع أفراد المجتمع بحيث تذوب الغاية الخاصة للإنسان وبطريقة عفوية من دون أن يدركها الوعي مباشرة [3] حيث يرجع هيجل لدراسة الاقتصاد الإنجليزي ممثلا في رائده " **آدم سميث**" (1770.1723)م ففكرة **هيجل**" إدراج الغاية الخاصة للإنسان ضمن الغاية الكلية" هي سابقة عليه بحيث هي نظرية يقوم عليها الاقتصاد السياسي الانجليزي" إن الفرد إذ هو يعمل لنفسه فهو في الوقت نفسه يعمل لغيره، وكأن هناك قوة خفية داخلية تدفعه إلى ذلك دون وعي منه، فالإنسان وبطبيعة سلوكه الأناني يسعى دائما إلى تحقيق مصالح فردية خاصة والمجتمع الرأسمالي أساسا يقوم على هذا المبدأ، لكن بالمقابل يرى **هيجل** أن أنانية الأشخاص هذه المقتصرة على تلبية المصالح الشخصية بالدرجة الأولى تؤدي في الوقت نفسه إلى تحقيق غايات كلية لا يدركها مباشرة، كأن هناك قوة خفية ضرورية تدفع

1 . هيجل، فينومولوجيا الفكر، ص160

2 ـ المصدر نفسه، ص167

3 . روجيه غارودي، فكر هيجل، ص 119

بالأشخاص إلى ذلك دون وعي منهم، هذه القوة هي ما يسميها **هيجل** حيلة العقل[1] يقول **هيجل**" إن العمل في الكون المستقل (عالم الأشياء) يعبر عن واسطة غير مباشرة بين السيد والعبد[2]، فكلما أدرك وعي العبد دوره في الحياة التي تقوم أصلا على رغبة السيد كلما استعاد يقينه بنفسه أكثر وأكثر ومكنه هذا من تجاوز مرحلة العبودية فهو لم يعد ذلك الوعي المرتبك المهزوز في كيانه "الاغتراب" بل صار يعي حقيقة كونه في الحياة . وعيا قائما بذاته . وتصبح العبودية من خلال تحققها الخاص (بالعمل) عكس ما هي إياه مباشرة، سوف تنطوي نفسها كوعي مندفع في نفسه متحولة بالانقلاب إلى استقلال حقيقي [3]، وهذا ما سيؤدي بالعبد الذليل إلى الاعتراف به على أنه هو نفسه ماهيته "كلاهما يعرف نفسه معترفا بالآخر" [4]، وعند تلاقي الوعيان (وعي السيد ووعي العبد) ينشأ شعور ينجر عنه اعتراف كل وعي بالآخر ما ينجم عنه ما يسمى بحركة العرفان reconnaissance " الوعي بالذات لا يكون في ذاته ولذاته إلا حين يكون ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات: أي من حيث هو ملاق منه عرفانا بكونه كذلك" [5]، ومن خلال هكذا علاقات بين البشر عبيد أو أسياد ومن خلال العمل تنفى الفردية ويقوم الوعي الكلي الخالص خاليا من كل أشكال التعارض والتناقض، ما يعني في الأخير عودة الوعي المغترب إلى ذاته وماهيته الحقة بعد أن سلبت منه لحظة التخارج" فإن صح كونه هو فيه صيره حرا من جديد "[6] وهذا هو الخلاص من منظور هيجل.

ما يمكن استنتاجه من هذه الدراسة "الاغتراب عند هيجل" هو أن مفهوم الاغتراب مقترن اقترانا خالصا بالفكر وهو يعبر عن علاقة تعارض بين الانا ونتاجها الخاص، أي حين ينشطر الفكر إلى قوتين (الأنا، الموضوع) مستقلتين متعارضتين تخوضان الصراع

1. روجيه غارودي، فكر هيجل، ص 119.
2 . هيجل، فينومولوجيا الفكر، ص163.162.
3 المصدر نفسه، ص 164.
4 هيجل . فينومولوجيا الفكر ص 158.
5 . المصدر نفسه، ص 156.
6 المصدر نفسه، ص 157.

عبر مسلك جدلية الوعي، والاغتراب كما وضحنا سابقا ليس مسألة سلبية بللا مسألة ضرورية لفهم حقيقة ذواتنا والعالم الذي يحيط بنا وبدون هذا الامتحان تبقى الفكرة فارغة من المحتوى، كذلك نستنتج أن التجربة الحسية مطلوبة كأساس لقيام نظرية المعرفة والعمل ضروري فهو مبدأ التطور والتحرر ومبدأ الاغتراب المتبادل بين السيد والعبد "حركة العرفان" le reconnaissance وعلى هذا الأساس يعد **هيجل** وبحق أول فيلسوف يساهم في التأسيس الفلسفي لمفهوم الاغتراب على النحو العقلي الملامس للواقع وذلك كما سبق ورأيناه وهذا ما سنزيد تفصيله مع تلميذه فيورباخ الذي يعد ثاني فيلسوف يبرز دوره في موضوع الاغتراب.

المبحث الثاني: فكرة الاغتراب عند فيورباخ

توفي **هيغل** عام 1831م في برلين وكانت فلسفته منذ بضع سنوات هي الفلسفة شبه الرسمية للجامعات البروسية وكذلك إلى حد ما فلسفة القادة السياسيين في بروسيا، إلا أن نفوذه ما عتم أن أضحى موضوع مكافحة على الأخص بسبب الاستخدام الديني والسياسي الذي استخدمته في الكنيسة اللوثرية والأوساط المحافظة الألمانية[1]، فمنذ أن كان على قيد الحياة وهو الذي لم تقبل فلسفته دون مقاومة لا سيما من جانب بعض اللاهوتيين البروتستانتيين ومن قبل أنصار المدرسة التاريخية.

ولعل فلسفات **فيورباخ وكارل ماركس** خير دليل لمحاولات هؤلاء لقلب فلسفة **هيغل** وحلها " **الكائن المطلق، إله الانسان هو جوهر الانسان ذاته**"[2] تبرز هذه المقولة كيف حاول **فيورباخ** قلب فلسفة **هيجل** رأسا على عقب، وهذا من خلال فلسفته الجديدة التي أرادها أن تنطلق من الأرض إلى السماء وليس العكس.

وبعبارة أصح من الانسان بصفته موجودا واقعيا وحقيقيا إلى الله الذي لم يكن في نظره سوى الصورة الوهمية لجوهر الانسان. وهنا يتضح أن نقطة الخلاف بين **فيورباخ** و**هيجل** تجاوزت الأبعاد المعرفية وصولا إلى مسألة الدين التي من خلالها يتطرق **فيورباخ** لفكرة الاغتراب.

إذا كان **هيجل** قد نظر إلى الله (الروح . المطلق) على أنه المبدأ الأول للإنسان ولعالم الانسان كما سبق وأن رأينا، فإن **فيورباخ** *[3] قد أفرغ هذه الفكرة من معناها المثالي وأعطاها بعد آخر ذا محتوى مادي، يجسد الانسان ذاته بحيث يصبح هو نفسه المبدأ الأول لوجود الإله وليس العكس[4]، فالله بالنسبة **لفيورباخ** ما هو إلا مجموعة من

1 ـ جان توشار، تاريخ الأفكار السياسية "الاشتراكية الليبرالية القومية السلفية": ترجمة ناجي الدراوشة، دار التكوين للتأليف والترجمة والنشر، الطبعة الأولى، 2010، دمشق، سوريا، ص 777

2- Ludwig Feuerbach. L essence du christianisme. Trade jean Pierre osier et jean Pierre grosser Paris François maspero.1973 p122

3*– راح لودفينغ فيورباخ يعرض نقدا للدين وهو ما استحسنه وقبله (أي هذا الطرح) الهيغليون الجدد الشباب الذين كانوا يجتمعون في نادي الدكاترة في برلين الذي أصبح فيه ماركس عضوا من أبرز الأعضاء.

4 - Ludwig Feuerbach lessens du christianisme op cit 130

التصورات في عقل الانسان يحملها الأخير عن جوهره واعتقادا منه بأن هذه الأخيرة أسمى أن تكون مرتبطة بحقيقته هو كبشر، فإنه يعزها إلى كائن غريب عنه مفارق له يسميه الله، ويصبح هو الحقيقة السامية بالنسبة إليه" وهكذا فالله هو جوهر الانسان المدرك كحقيقة سامية" [1] نشر **فيورباخ** كتابين ضمنهما نقدا صريحا لمسألة الدين وهما "**كتاب ماهية المسيحية** 1843م وكتاب **مبادئ فلسفة المستقبل** " ماهية الدين 1845م، " بحيث استخلص **بأن الدين هو فقدان الانسان لجوهره** "، ومنه إذا كان الاغتراب عند **هيجل** متعلق بالفكر (اغتراب الفكر) فإنه (وكما سنوضح) عند **فيورباخ** يعني اغتراب الانسان عن ذاته(جوهره) بواسطة الدين " وهكذا في الدين فإن الانسان يلغي عقله بنفسه"[2]، فمن خلال الدين بالنسبة **لفيورباخ** تذوب حقيقة الانسان وذلك حين يعتقد بوجود كائن مفارق لذاته يسميه الله "**إن رؤية الجوهر الانساني كجوهر آخر موجودا لذاته يعد مفهوما أصليا في الدين**" [3]، والنتيجة هي ان الدين في جوهره اغتراب، فإذا كان الله هو جوهر وجود الانسان بالنسبة **لهيجل**، فعند **فيورباخ** العكس تماما الانسان هو جوهر وجود الله، **فيورباخ** أفرغ فكرة **هيجل** من طابعها المثالي تماما وأعطاها بعدا آخر ذا محتوى مادي بحيث يصير هو المبدأ الاول لوجود الاله [4]، فالإنسان هو الذي يخلق الله وليس الله هو الذي يخلق الانسان والصفات التي نعزها لله ما هي إلا صفات انسانية محضة تصبح وفقا لتفسيرات البشر وكأنها خصائص الله المثلى وعليه فالجوهر الالاهي وجوهر الانسان متطابقان والدين يخلق انقساما بداخل الكائن البشري ويؤكد ذلك بقوله:

" **وعي الله هو وعي الانسان لذاته، ومعرفة الله هي معرفة الانسان لذاته. وانطلاقا من إلهه تعرف الانسان والعكس فمن الانسان تعرف الله: الاثنان يشكلان واحدا فالله يمثل فكر الانسان وروحه وخاصية الفكر الانساني، روحه وقلبه، هذا هو إلهه: الله هو الباطني الجلي، وذات الانسان المحددة**"[5].

1 – ibid. P 137
2 – ludving Feuerbach. L essence du christianisme.op cit.p 148
3 - ludving Feuerbach l essence du christianisme op.cit p 345
4 - ludving Feuerbach Kl essence du christianisme op cit 130
5 – ibid p129

وجود الله عند **فيورباخ** *[1]، ما هو إلا نتيجة تصورات عقلية يعتقد بها الانسان ويحملها عن جوهره، واعتقادا منه بأن هذه الأخيرة أسمى من ان تكون مرتبطة بحقيقته هو كبشر، فإنه يعزها إلى كائن غريب عنه و مفارق له يسميه الله ويصبح هو الحقيقة السامية بالنسبة إليه "وهكذا فالله هو جوهر الانسان المدرك كحقيقة سامية" [2].

على هذا الأساس الانسان يمثل الكائن الأسمى والأرقى بالنسبة إلى كل الكائنات الأخرى، وهذا بفضل ما يملكه من صفات وخصائص لا يحوزها كائن آخر غيره [3]، لكن عيب هذا الأخير أنه يجهل حقيقة عظمته وقدرته مما يجعله يبحث عن قوى أخرى غيبية مفارقة لذاته وغريبة عنه يعز إليها كنوز أسراره الشخصية يسميها الله "**فالدين هو الكشف الرسمي لكنوز الانسان الخفية هو التصريح بأفكاره الشخصية**" [4].

ما نستنتجه من الفلسفة **الهيجلية** هو أن الله هو الذي يستلب الانسان أما عند **فيورباخ** الانسان هو الذي يستلب ذاته ونفسه في كائن خيالي يسمى الله مفرغا بذلك جوهره الحقيقي ومفرغا إياه من كل معنى انساني معتبرا هذا الاله كائنا مطلقا منفصلا عنه "**كلما كان الله انسانيا وكلما كان ذاتيا كلما استلب الانسان ذاتيته الخاصة وانسانيته**"[5]، وهذا هجوم صريح من قبل **فيورباخ** على فلسفة الدين عند **هيجل** وكذا اللاهوت الذي يحاول تثبيت فكرة الله كفكرة مطلقة" إن النمط المفاهيمي الأول الذي يتم به التفكير حول الدين وهو اللاهوت يكون الكائن الإلاهي في كائن مختلف ويضعه خارجا عن الانسان ويصبح وجود الله دليلا قطعيا"[6]، على هذا الأساس كان لزوما أن نعزي إلى الدين فكرة الاغتراب بصفته العامل الأول في خلقها لأنه حسب **فيورباخ** عالم وهمي يقوم في أساسه على استلاب عقل الانسان وقدراته الخاصة "يتمثل الدين في تلك العلاقة التي يقيمها الانسان مع ذاته...وهنا يكمن زيف الدين ومحدوديته وتناقضه مع العقل والمثل

1 *- لقد توصل فيورباخ في بحثه حول الدين والله أن الدين هو فقدان الانسان لجوهره فهو يسقط هذا الجوهر في كائن إلاهي خارج ذاته ومجرد نتاج لوعيه ويلبس هذا الصنم الذي صنعه فضائل وامكانات تمثل جوهر الانسانية ذاتها.

2 Ibid. p137

3 – ibid.p129

4 – ibid. p129

5 – ludving Feuerbach lessens du christiannisme p o it p 149

6 – idip. p146

الأخلاقية"[1]، وما يدفع بالإنسان إلى الشعور بهذا الشعور اتجاه الله هو شعوره بالنقص والعجز والضعف اتجاه قدراته الخاصة فيقف ازاءها موقف السلبية إلى درجة احتقار ذاته، ولا يصدق كونه هو نفسه مصدر كل الصفات والخصائص المثلى التي بداخله، فيعزها إلى قوة ميتافيزيقية غريبة عنه يدعوها الله "**يثبت الانسان في الله ما ينفيه عن نفسه**" [2] فالله هو السعادة القصوى والخير الكلي في حين أن الانسان شرير وفاسد وغير قادر على فعل الخير وهنا تقوم حقيقة الاغتراب الديني بالنسبة إلى **فيورباخ** الذي لا يدع مجالا في فلسفته للحديث عن كائن مفارق يدعى الله إلا في خيالات وأفكار البشر" [3]، وعلى هذا الأساس يتضح أن الدين كله اغتراب بالنسبة لفيورباخ وهذا مرتبط عنده بكون تاريخ الديانات هو تاريخ حروب (الفتوحات الاسلامية . الحروب الصليبية) من هذه النقاط انتقد الدين نقدا لاذعا معتبرا إياه مصدر شرور البشر وتعاستهم "وهنا يوجد المبدأ الميتافيزيقي السامي للتضحيات البشرية الدامية بانتصار الأساس الأصلي لكل الشنائع والأحداث المرعبة لمأساة التاريخ الديني"[4] وهو ما انعكس على تفشي ظاهرة الالحاد العقائدي بين الأفراد فجعلتهم يكفرون به وبالكائن الذين تصوروه وألفوه من عالمهم الخير المثالي "الله" وهنا يبرز الطابع المادي عند **شوبنهاور** المنطلق في تفكيره من زاوية محضة تنفي كل ما هو روحي بعيد عن أي انطباع حسي، فإذا كان الله موجود وجود مادي فهو تناقض بالنسبة لفلسفة **فيورباخ** النافية لكل ما هو روحي وغير مرتبط بعالمه الحسي وعلى اعتبار ان الله كائن يفتقر لهذا المعطى ما دام لا تدركه أية حاسة من حواس البشر فهو بالتالي غير موجود والقول بغير ذلك تناقض للحقيقة ويعبر فيورباخ على ذلك بقوله:

" **إذن يجب أن يصبح وجود الله محددا في الواقع المحسوس، ولكن الله لا تدركه الحواس، لا يرى، لا يسمع ولا يحس، إذن بالنسبة إلي فهو غير موجود بالنسبة إليه وإذ لم أفكر ولم أومن به فلا وجود له بالنسبة إلي. إذ أن الله لا يوجد إلا بمقدار التفكير أو الإيمان به**" [5]، فمن جهة إذا ما سلمنا بوجود الله خارج عن المجال الحسي

1 – ibid p 145
2 – ibid p 144
3 – ibid p 131
4 - ibid p 131
5 – ibid p 348

والعالم برمته هو سلسلة من الاحساسات فهذا تناقض مع مبادئ العقل وخلف، وعلى اعتبار ان الانسان الذي يؤلف بأفكاره هذا العالم يلغي جوهره في هذا الكائن المفارق فيختفي بهذا ذلك البعد الحسي يقول **فيورباخ** " ولكن الوجود الروحي ليس في حقيقة الأمر سوى وجود تأملي، وجود في الاعتقاد. إذن فوجود الله أمر يتوسط الوجود المحسوس و الوجود المتأمل امر وسط مليء بالتناقضات، أو إذ أردنا: فالله يعني وجودا محسوسا تنقصه مع ذلك كل محددات المحسوس إذن فهو وجود محسوس غير ملموس. وجود يتناقض ومفهوم الواقع الملموس أو بكل بساطة وجود مبهم، في أساسه محسوس ولكن تم نزع كل خصائص الوجود المحسوس الواقعي. هذا لكي لا يظهر هذا الأساس، لكن وجود كهذا هو وجود متناقض"[1]، ومن هنا وجد **فيورباخ** أرضية صلبة لتقديم موضوع الاغتراب المرتبط أساسا بالدين "**وهكذا في الدين فإن الانسان يلغي عقله بنفسه**" ومن هنا كان لزوما على **فيورباخ** لإيجاد آلية لتجاوز وتخطي ظاهرة الاغتراب ولا يتأتى هذا إلا من خلال عودة الدين إلى أصله الأول " **إذن فكلما كان الدين أقرب من أصله كان أكثر صدقا وأصالة**"[2] وهذا المصدر الأول هو الانسان نفسه لأنه مصدر الحب والمشاعر والخير والقيم وكل الأحاسيس العاطفية التي تجمع بين البشر والتي تؤلف فيما بينهم(البشر) وهنا الدين هو تعبير لتلك العلاقات العاطفية بالنسبة **لفيورباخ**، لأن في ذلك انسجام مع الطبيعة البشرية التي تفيض بالمشاعر السامية وتعكس الجوهر الحقيقي للإنسان، ومن هنا نستنتج أن فيورباخ يلغي مصطلح الدين ويستبدله بمفهوم العاطفة وهذا لأجل تجاوز حالة التمزق التي تشطر الوجود الانساني إلى عالمين متباينين.

من خلال هذا البحث البسيط حول مفهوم الاغتراب عند الفيلسوف **فيورباخ** نستنتج أن انطلاقة فلسفة الأخير حول الاغتراب جاءت من زاوية مادية انثروبولوجية نابعة من الانسان كونه ينتمي لعالم محسوس واقعي تسوده الانطباعات الحسية، مغايرا بذلك للفلسفة **الهيجلية** الجاعلة من الفكر كأساس لوجود الله وظهور ظاهرة الاغتراب، **هيجل** يحاول من خلال فينومولوجيته تحقيق التصالح بين الانسان وإلهه، بينما **فيورباخ** يحاول

1 – ibid 348/349
2 Ibid. p 345

تحقيق المصالحة بين الانسان وذاته أو جوهره المغترب عن طبيعته، كذلك ينفي **فيورباخ** فكرة **هيجل** كون الله هو من مدى صورة الانسان حينما يقول لا وجود إطلاقا لكائن مطلق يدعى الله إلا بقدر ما يصوره خيال الانسان.

كذلك فكرة مهمة وهي أن موضوع الاغتراب عند **فيورباخ** متعلق فقط بالدين، بينما نجده عند **هيجل** مرتبط بعدة نواحي وجوانب(سياسية، اجتماعية، إيديولوجية...) قدمنا ووقفنا عند ظاهرة الاغتراب في وجهيه المثالي عند **هيجل** والمادي عند **فيورباخ** وسنحاول فيما يلي تقديم الاغتراب من وجهة النظر الماركسية.

المبحث الثالث: فكرة الاغتراب عند ماركس

عمدت الفلسفة الماركسية على فهم تطور الانسان ضمن مجتمعه وتصور الكيفية التي يتطور بها التاريخ حيث " لا تزال الماركسية يوما بعد أخر تثبت فعاليتها في التفكير الانساني كتيار خالد في التفكير ومنهج تأليفي في التنظير الفلسفي ومذهب في قراءة وتأويل التاريخ ونسق في التفكير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، باختصار تتعين الماركسية في الحضارة والثقافة الانسانيتين قطبا تأسيسيا ثابتا وأصيلا في تكوينية عقل الانسان" [1].

لقد شكلت أفكار **هيجل** الارهاصات الأولى التي أسهمت في بناء فكر كل من **فيورباخ** و**ماركس** او ما يسمى بالهيجليين الشباب[2]، لتشبعهم بأفكار معلمهم **هيجل** الذي طالما اعتبرته الاوساط الفكرية وبحق مرجعية فكرية فلسفية هامة ومكسبا هاما ليس في تاريخ الفلسفة الألمانية وحسب، وإنما في تاريخ الفلسفة العالمية على حد سواء. لكن ما يسجل على **فيورباخ** أنه ما لبث يعتنق فلسفة **هيجل** طويلا حتى انسلخ عنها محاولا قلب أساسها رأسا على عقب من خلال فلسفته الجديدة، كذلك سنلاحظ أن هذا التأثير الهيجلي على **ماركس** سوف لن يستمر طويلا، وذلك أن ماركس رأى في فلسفة **هيجل** عيوبا تمثلت في الآلية التي بنى بها **هيجل** فلسفة الفكرية الغير الموجهة للواقع إلى درجة أصبح يمثل فيها الفكر أساس انطلاقته الفلسفية[3].

هذا التعارض بدأ يظهر جليا من خلال كتابات **ماركس** الأولى التي انتقد من خلالها تناقضات واقع المجتمع البورجوازي، كما توضحه مقالته" حول المسألة اليهودية" sur la question juive. كذلك نص آخر كله نقد ومحالة تحطيم الصرح الهيجلي وهي دراسة نقدية لفلسفة الحق عند **هيجل** critique de la philosophie du droit de Hegel.

---

1. روجي غارودي "الماركسية " ترجمة محمد الأمين بحري، دار الحكمة للنشر الجزائر 2009 ص 11 و 12

2 . من بين الهيجليين الشباب نذكر(برونو بوير. دفيد شتراوس . كارل ماركس الذي يمثل الجناح اليساري المستقل عن اللاهوت . فريديريك انجلز...)

3 . هذا الاعتراض على أساس فلسفة هيجل (الفكر) كان نتيجة اطلاعه على الفلسفة المادية الإنجليزية الفرنسية، حيث أصبح يميل أكثر إلى التفسير المادي للأشياء.

حيث بين ماركس كيفية جعل هيجل للإنسان يعيش ازدواجية في الشخصية وهي الفرد الانانيindividu égoïste والانسان المعنوي homme moral. من هنا بدأ انفصال **ماركس** عن **هيجل** وهو ما سنلمسه في عمل آخر لماركس "مخطوطات 1844م" وهي مخطوطات اقتصادية وفلسفية كانت عبارة عن دراسة نقدية للطريقة التجريدية التي حلل بها هيجل الواقع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي للمجتمع البورجوازي[1]. في نفس الوقت لا يعني نقد **ماركس** لفلسفة **هيجل** التخلي عنها وإنما يمثل اختلافا حول منطلق التفكير والدليل على ذلك أن ماركس ظل طوال مشواره الفلسفي مدينا لهيجل في الكثير من الأفكار ومن بينها فكرة الاغتراب[2]. " خلافا للفلسفة الألمانية التي تهبط من السماء إلى الأرض، فمن الأرض إلى السماء يرقون هنا، وبتعبير آخر لا يصح الانطلاق مما يقوله البشر يتخيلونه يتصورونه عن أنفسهم، لا كما يظهرون في أقوال الآخرين، تخيلهم تفكيرهم وتصورهم للوصول فيما بعد إلى البشر بلحمهم وعظمهم. كلا بل ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي فمن سيرورة الحياة الواقعية ينبغي تمثيل تطور الانعكاسات والأصداء الأيديولوجية لهذه السيرورة الحياتية"[3]، ومنه للتطرق لظاهرة الاغتراب عند **ماركس** وجب التطرق لكيفية نقد **ماركس لهيجل** أو للآلية التي من خلالها بنى **ماركس** تعاليمه وافكاره حول موضوع الاغتراب المنبثق من نقده لتعاليم هيجل. بحيث هذا النقد لـ**هيجل** لم يكن بشيء جديد حسبه لأنه لطالما نقد كل الفلسفات المثالية بصفة عامة، وفلسفة **هيجل** بصفة خاصة التي جعلت من الواقع كترجمة لحركة الفكر وهو مالم يتقبله"...إن **هيجل** يعطي صراعات حقيقية يجعلها في السماء بعدا مجردا ومشوها..."[4] **ماركس** وانطلاقا من قلبه للديالكتيك **الهيجلي** مثلما اكد هو جعل الوعي مرتبطا بالإنسان المادي. وليس العكس كما هي الحال عند هيجل مبرزا في نفس السياق دور المادة وتأثيرها على مختلف الأصداء والتوجهات والانتاجات الفكرية "**إن إنتاج الافكار**

1 Reger Garaudy clefs pour Karl Marx op cit p57

2- Roger garou di clefs pour Karl Marx op cit p 62

3. كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين "مختارات فلسفية": ترجمة ياسين الحافظ، الطبعة الأولى، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر 1974)، ص 58

4 – Karl Marx f.Engel l'idéologie allemande. Tra Henri Auger. Gilbert badia.jean Baudrillard et carpette(paris.Edition social.1968) p117

والتمثيلات والوعي يرتبط قبل كل شيء بصورة مباشرة وصحيحة، بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي، إن لغة الحياة الواقعية. إن التمثيلات والفكر أي التعامل الذهني بين الناس، تبدو هي أيضا بمثابة فيض مباشر من لدن تصرفهم المادي. كذلك الامر بالنسبة إلى الانتاج الذهني كما يتجلى في لغة السياسة، القوانين، الأخلاق، الدين، الميتافيزيقيا، إلخ لدى شعب من الشعوب. فالبشر هم الذين ينتجون تمثيلاتهم، أفكارهم... لكن البشر الواقعين الفاعلين، كما يشترطهم تطور معين لقواهم الانتاجية"[1].

وعليه فإن ما تقدم ذكره يأخذنا إلى فكرة أن الصيغة **الهيجلية** للاغتراب لم تكن برأي **ماركس** سوى تخمين مثالي مشوها للواقع. وكان لا بد من إعادة بنائها على أسس اخرى تتخذ من الواقع نقطة انطلاقها. سعيا منه لمحاولة تصحيح للكثير من المصطلحات **الهيجلية** ذات الصلة المباشرة بمفهوم الاغتراب(**الجدل، التاريخ، العمل)** واتي أصبحت تحمل في فلسفته مدلولا ماديا لا ينفصل عن الواقع ومعطياته. " تطلعنا على فلسفة **هيجل** عموما، وعلى مصطلحات تشهد بعظمته كفيلسوف**(التاريخ، العمل)** دفع بالفلسفة خطوات كبيرة إلى الأمام فكانت إبداعاته بمثابة حقل معرفي خصب استفاد منه فلاسفة كثيرون في صقل أفكارهم على غرار **ماركس** وكذلك تطلعنا على فكرة مهمة ذات علاقة وثيقة بمفهومه حول الاغتراب. لعل أهمها فكرة الجدلية (dialectique) التي يعود إليه الفضل الفلسفي الأول في اكتشافها[2]. بحيث هذه المصطلحات الجوهرية موجودة في اعترافات **ماركس** شخصيا الذي وجد في الديالكتيك الهيجلي طريقة للتعبير عن مختلف أشكال الحركة التي يسير وفقها العالم " وإن التعمية المنتهية إليها الجدلية عند **هيجل** لا تمنع أبدا أن يكون هذا الفيلسوف أول من عرض بصورة كاملة واعية الأشكال العامة للحركة لكن الجدلية عنده مقلوبة رأسا على عقب فلا بد من قلبها..."[3]،

1 . كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين، "مختارات فلسفية" ص ص 57، 58

2 - Roger garaudy.clefs pour Karl Marx. Op cit p 71

3 . فريديريك انجلز، " لودفينغ فيورباخ" ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب(دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر، دون تاريخ) ص 22

ما نستنتجه من هذا النقد لفلسفة **هيجل** حول الاغتراب، هو أن الصيغة الهيجلية للاغتراب لم تكن برأي **ماركس** سوى تخمين مثالي مشوه للواقع وبالتالي كان لزوما من قبل ماركس توظيف الطريقة الجدلية كاكتشاف فلسفي مهم في دراسة الحركة العامة للعالم، فبدل من الفكر كمحرك للعالم يكون العالم المادي هو المحرك وصانع التاريخ " إن طريقتي الجدلية لا تختلف في الجوهر عن الطريقة الهيجلية، بل في نقيضها المباشر عند **هيجل** إن عملية الفكر التي يجعل منها تحت اسم الفكرة موضوعا مستقلا هي مبدع الواقع أو خالق الواقع. هذا الذي لا يزيد عن كونه الظاهرة الخارجة لها، أما عندي فإن عالم الفكر ليس سوى العالم المادي منقولا ومترجما في الفكر الانساني"[1].

من هنا يمكننا القول بأنه لم تعد حركة الفكر هي التي تصنع الجدل وتوجه مساره، وإنما حركة الواقع هي التي تفعل ذلك. لذا إذا كان جدل هيجل يعرف بجدل الفكر فإن جدل ماركس يعرف بالمادية الجدلية "matérialisme dialectique". كذلك رجع **ماركس** لفكرة الشغل او العمل travail التي حدد **هيجل** دورها في القضاء الاغتراب، ولكن ما نلاحظه هو ان **ماركس** رأى أن العمل في فلسفة **هيجل** لم يرد إلا في صورة مجردة بوصفه عمل الفكر ليس إلا بعيدا عن المعطى الحسي لنشاط البشر المادي كما هو في واقعهم"...إن العمل الوحيد الذي يعرفه هيجل ويعترف به هو عمل الفكر المجرد ليس إلا..."[2] وبالتالي هي نظرة تجريدية للعمل بالنسبة ل**ماركس** تكرس لمبدأ الفكرة المطلقة التي أراد من خلالها أن يجعل الذات منشئة للموضوع وليست انعكاسا له في حين رأى ماركس أنه لا ينبغي أن ننطلق من النشاط التجريدي للفكر" **بل ينبغي الانطلاق من البشر في نشاطهم الواقعي**"[3] ذلك أن المادة matière حسبه هي منشئة الفكر وليس العكس " ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم بالعكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم"[4]، كذلك تحدث عن علاقة **هيجل** بالاقتصاد السياسي "**تجاوز الاغتراب**"

1 ـ فريديريك انجلز، " لودفينغ فيورباخ" ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الألمانية، ص 22

2 Karl Marx.économique and philosophique manuscrits of 1844.second impression Moscow freign langages publishing house 1961 p152

3 . كارل ماركس وفريديريك انجلز، حول الدين، مختارات فلسفية، ص 58

4- Karl Marx f Engels études philosophique paris Edition sociales internationales 1935 p 35

حسب **ماركس** هيجل لا يرى إلا الجانب الإيجابي في حين غض الطرف عن الجانب السلبي المبطن في ظاهرة العمل. والذي أحيانا يتحول إلى "استغلال"، الذي هو شكل من أشكال الاستيلاب على الانسان لا وسيلة لتكوينه وتحقيق ماهيته وبهذا الصدد يقول"... أولا إنه "العمل" يستلب حياة الانواع والحياة الفردية وثانيا يجعل الحياة الفردية في شكلها المجرد غرض حياة الانواع في مثل شكلها المجرد والمغترب تماما..."[1]. إذن العمل بالنسبة **لهيجل** حسب **ماركس** هو عما الفكر ليس إلا و إذا كان في حد ذاته فكرة ايجابية بالنسبة له فهو ليس في كل الاحيان يؤدي إلى تحقيق الذات الانسانية بل أحيانا يؤدي إلى الاستغلال. كذلك وقف **ماركس** على فكرة التاريخ **الهيجلية** شأنها شأن الجدل والاغتراب، حيث تمحصها بالتحليل والنقاش "**فالفضل الفلسفي في اكتشافه لفكرة التاريخ كفكرة مهمة يعود لهيجل**"[2] لكن ما عابه عليها هو نفسر الملاحظات النقدية الموجهة لفكرة الاغتراب وكذا الجدل، أي ابتعاده عن الواقع فنظرته للتاريخ من جانب نظري صرف، أي من حيث أن التاريخ هو تاريخ تطور الفكرة ليس إلا(الفكرة في علاقتها مع ذاتها، الفكرة في انفصالها عن ذاتها، والفكرة في عودتها إلى ذاتها" المنطق، الطبيعة، الروح) في حين كان يجب النظر إليها(فكرة التاريخ حسب ماركس) نظرة عملية مرتبطة أساسا بأحداث الانسانية الواقعية كما هي في الزمان لا عالم الأفكار وبهذا يكون **هيجل** حسب **ماركس** قد أخضع التاريخ للفلسفة والأصح ان يخضع الفلسفة للتاريخ "... وهكذا فإن كل ما حدث وما يزال يحدث ليس عند **هيجل** إلا ما يحدث في ذهنه. وهكذا فإن فلسفة التاريخ ليس إلا تاريخ الفلسفة، تاريخ فلسفته هو ولم يعد هناك "تاريخ طبقا للتتابع الزمني" وإنما هناك "تسلسل للأفكار في الفهم" إنه يعتقد أنه يبني العالم بحركة الفكر في حين أنه يعيد بناء الأفكار التي توجد في أذهان الكل ويصنفها تحت اسم المنهج المطلق..."[3].

إن هذه الأفكار الثلاثة(**الجدل، العمل، التاريخ**) هي التي يقوم عليها الاغتراب عند **هيجل** ومادام ماركس انتقد كل فكرة من الثلاث وذلك كما وضحنا سابقا. فطبيعة الحال

1 Idip. p 75
2 Roger Garaudy clefs pour Karl Marx op cit p 71
3- كارل ماركس، "بؤس الفلسفة"، ترجمة: محمد مستجير مصطفى، بيروت، دار الفارابي، 1979، ص 97

هو ينتقد ظاهرة الاغتراب بشكلها العام والأساس التي قامت عليه عند أستاذه هيجل، وعليه يصبح الاغتراب لديه لا يعني اغتراب الفكر عن ذاته حين ينشطر "كما يرى **هيجل** . تصارع الأنا والموضوع" وإنما هو في الأساس مادي الأصل لا يخرج عن نطاق علاقة الانسان بعالمه الواقعي(الظروف المادية) وانطلاقا من هذا المأخذ اقترب **ماركس** لفلسفة **فيورباخ** أيما اقتراب، فالأخير في حديثه عن ظاهرة الاغتراب الديني يرد جذورها الحقيقية إلى أصل مادي يجسده الانسان ذاته بوصفه كائنا حقيقيا وواقعيا بخلاف **هيجل** الذي يحصرها في الفكر. لكن يبقى اقتراب حذر لان في الاخير رفض **ماركس** الكثير من أطروحات **فيورباخ** وهذا لتناقضها في بعض الاحيان جعلتها لا تقل عجزا عن فلسفة هيجل المثالية، "...يريد **فيورباخ** مواضيع حسية متميزة تميزا حقيقيا عن المواضيع الفكرية، ولكنه لا ينظر إلى الفاعلية الانسانية ذاتها على اناه فاعلية موضوعية. لذا فقط نظر في كتاب "**جوهر المسيحية**" إلى النشاط النظري على أنه الامر الانساني الحق، في حين أن الممارسة لا يعتبرها ويحددها إلا في تظاهرتها المادية القذرة "اليهودية" ولهذا السبب لم يدرك معنى وأهمية الفاعلية الثورية، الفاعلية العملية النقدية"[1] فنفس الشيء **فيورباخ** حسب **ماركس،** فلسفته انعدم فيها الجانب العملي الذي هو خاصية العالم الواقعي، وكذلك الاغتراب عنده مرتبط أساسا بعلاقة الانسان بعالم أفكاره وليس واقعه وعليه فإن النشاط الوحيد الذي تعرفه فلسفة **فيورباخ** هو النشاط الذهني "إن **فيورباخ** الذي لا يرضيه الفكر المجرد يلجأ إلى التأمل الحسي ولكنه لا ينظر إلى العالم الحسي كفاعلية عملية حسية للإنسان..."[2] ومنه حسب **ماركس فيورباخ** يهمل الجانب العملي مثله مثل هيجل تماما.

أما الاغتراب عند **ماركس** وهو لب بحثنا هذا يقول " **ويتم الأمر على هذا النحو وفي كل الحالات التي ينتج فيها العمل سلعا على العموم. وتعبر هذه في الحقيقة بكل**

1- كارل ماركس، فريديريك انجلز، حول الدين مختارات فلسفية، ص 54

2 Karl Marx f Engels. L'idéologie allemande op cit p 33

بساطة على أن الأشياء التي ينتجها العمل . إنتاج العمل تصبح تواجهه كشيء غريب كقوة مستقلة عن المنتج"[1].

ففكرة الاغتراب عند **ماركس** جاءت على نحو مغاير فلقط لخصها لنا في طبيعة العلاقة بين نشاط الانسان والمؤسسات والأشياء التي هي نتاج إبداعه الخاص[2]. ماركس من خلال من **مخطوطاته الاقتصادية والفلسفية 1844م** إلى أن الاغتراب ينشأ من خلال الصراع بين نشاط الانسان ونتاجه الخاص، فمن خلال المادية التاريخية MATARIALISME HISTORIQUE "بعد مادي ذو جذور تاريخية"، يرى بأن العامل الاقتصادي أو بالأحرى المادي وحده الذي يمكنه أن يفسر لنا هذه الأخيرة بكل تجلياتها المختلفة. "إن إنتاج الأفكار والتمثيلات والوعي يرتبط، قبل كل شيء بصورة مباشرة وصحيحة بنشاط البشر المادي وتعاملهم المادي إنه لغة الحياة الواقعية"[3]، فالعامل المادي هو البنية التحتية التي يقوم عليها البناء الفوقي المرتبط أساسا بالوعي وأشكاله، هذه الدراسة أردفها ماركس بدراسة سوسيولوجية تاريخية "حيث يرى أن تاريخ الانسانية عرف أشكالا ونظما اجتماعية مختلفة، مجتمع الرق والاحرار، مجتمع العامة والنبلاء، مجتمع الأتباع والاشراف، البورجوازي والاقطاع واخيرا البروليتاريا والرأسماليين" وخلص إلى ان مصير الفرد كان في كل مرحلة من المراحل الاجتماعية التي عرفتها البشرية ولا يزال متوقفا على طبيعة الصراع الدائر بين طبقتين اجتماعيتين متعارضتا المصالح، والجانب المادي هو الذي يلعب دورا في تحديد شكل العلاقة بين الفرد ومجتمعه. والجانب الاقتصادي في المجتمعات المتغيرة هو الذي حدد التطورات التي شهدها الانسان على المستويات (الاجتماعي، الحقوقي، السياسي والاجتماعي...) "...في الانتاج الاجتماعي لوجودهم، يدخل الأشخاص في علاقات محددة ضرورية مستقلة عن إرادتهم علاقات إنتاج توافق درجة من التطور المعطى من قبل قواهم الانتاجية المادية، مجموع علاقات الانتاج هذه تشكل البنية الاقتصادية للمجتمع، القاعدة الحقيقية التي من خلالها تعلو بنية

1 KARL MARX ECONOMIC AND PHILOSOPHIC MANUSCRIPTS OP CIT P 69
2 ROGER GARAUDY CLEFS POUR KARL MARX OP CIT P 68
3- كارل ماركس. فريديريك انجلز، حول الدين مختارات فلسفية، ص 57

فوقية قانونية وسياسية التي تناسب أشكال الوعي الاجتماعية المحددة...ليس وعي الأفراد هو الذي يحدد وجودهم، بل على العكس وجودهم الاجتماعي هو الذي يحدد وعيهم...[1].

وبهذا يمكن القول بأن **ماركس** نقل إشكالية الاغتراب من طابعها المثالي **الهيجلي** إلى طابع مادي، فبعد ان كانت الفكرة هي أصل الاغتراب والجدل هو جدل الوعي عبر مراحله الثلاث، أصبحت المادة هي أصل الاغتراب والجدل هو جدل المادة عبر التاريخ(**المادية الجدلية**) هذه المادية لم تتناول الانسان بمعزل عن الواقع وشروطه المادية كما فعل **فيورباخ** في تفسيره لأصل الاغتراب. **فماركس** من خلال بحثه عن جذور الاغتراب استنتج بأن ظهور الملكية الخاصة لوسائل الانتاج (propriété privée) في الحياة العامة للإنسان هي السبب الرئيس في ذلك حيث وحسب **ماركس** ماهي سوى افرازات فكرية وذهنية رأسمالية مؤسسة تاريخيا على ظاهرة تقسيم العمل (division du travail) التي عرفها الانسان عبر حياته في أشكال مختلفة وكانت في كل مرة تحدد علاقات الأفراد فيما بينهم" إن مختلف مراحل تطور تقسيم العمل هي تماما أشكال مختلفة للملكية أي المرحلة القائمة لتقسيم العمل تحدد أيضا علاقات الأفراد الواحد بالآخر فيما يتعلق بمادة العمل وانتاجه" [2] فهي التي أدت بتغيير أنماط العمل من عمل تعاوني تشاركي إلى عمل فردي كذلك ساهمت في انفصال الزراعة عن الصناعة والتجارة والانشطة الأخرى بحجة الاختصاص. "...وهكذا فالملكية الخاصة تستنتج من مفهوم العمل المستلب، الانسان المستلب العمل المغترب الحياة المغتربة، الانسان المغترب..."[3] **فماركس** بهذا الطرح يدق ناقوس الخطر ويدعو لضرورة التصدي للملكية الخاصة المنبثقة عن الرأسمالية، التي كانت سببا في انتقال العمل من طابع جماعي عام إلى طابع فردي خاص، وبالتالي أصبحت مركزة في أيدي فئات معينة من أفراد المجتمع، وهذا بالنسبة لماركس ما أدى إلى ظهور مساوئ اقتصادية واجتماعية ساهمت في ظهور ظاهرة الاغتراب بشكل عام، سيما ظاهرة اغتراب العمل aliénation du travail، فعلى الصعيد الاقتصادي أدت إلى خلق طبقتين رئيسيتين وهما: الطبقة المالكة لوسائل الانتاج

1 Karl Marx f. Engels études philosophiques op cit p 35

2 ماركس، انجلز لينين، المادية التاريخية "مختارات فلسفية "ترجمة حنا عبود، (بيروت دار الفارابي 1975م)، ص 20

3 Karl Marx. économique and philosophique manu scripts of 1844 op p80

ويمثلها الرأسماليون والطبقة غير المالكة لوسائل الانتاج ويمثلها العمال"...فتقسيم العمل خلق الطوائف والطوائف هي مساوئ تقسيم العمل، وإذن فتقسيم العمل هو الذي ولد المساوئ"[1] كما أدت الملكية إلى ظهور صراع اجتماعي طبقي conflit social" هنا **ماركس** يرجع للمؤرخين الفرنسيين أمثال **أوغسطين تييرو** augustin Thiery وغيزو Guizot، الذين درسوا صراع الطبقة البورجوازية ضد النظام الاقتصادي في العصور الوسطى" كما أشرنا سابقا من افرازات الملكية الخاصة اجتماعيا هو ذلك التناحر حول المصالح المادية للطبقة المالكة لوسائل الانتاج من جهة والطبقة الغير مالكة من جهة أخرى يقول **ماركس**"...**وبقدر ما تتطور البورجوازية تتطور في أحضانها بروليتاريا جديدة، بروليتاريا حديثة: ويتطور صراع بين الطبقة البروليتارية والطبقة البورجوازية...وينشأ هذا التعارض في المصالح من الظروف الاقتصادية لحياتهم البورجوازية...**"[2]

ما نستنتجه ونستخلصه من بحثنا هذا، أن الاغتراب عند **هيجل** متعلق بالفكر وعند **فيورباخ** متعلق بالدين وهما نوعا ما نظرة بعيدة عن الواقع مقارنة بالاغتراب عند **ماركس** الذي يلامس حياة الفرد داخل المجتمع وهذا كون الاغتراب هو نتيجة الملكية الخاصة المنبثقة عن الرأسمالية، وله نتائج اقتصادية تتمثل في تقسيم المجتمع إلى طبقتين كما له نتائج اجتماعية.

1- كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ص 117

2- المصدر نفسه، ص 109 110

المبحث الرابع: نظرية الاعتراف الاسس والمنطلقات

يمثل موضوع الاعتراف أحد أهم مواضيع الفلسفة السياسية المعاصرة والفكر الأخلاقي. فالمفهوم له علاقات مباشرة أو غير مباشرة بالنقاشات والرهانات المرتبطة بالتعددية الثقافية وحقوق الأقليات الوطنية والثقافية في المجتمعات الليبرالية. فلو تتبعناه أركيولوجيا قبل **أكسل هونيث** سنجده جاء ضمن كتاب" التعددية الثقافية الاختلاف والديموقراطية **لتشارلز تايلور**. وكتاب "المواطنة المتعددة الثقافات" **لويل كيميلكا** مرورا بكتاب "الاندماج الجمهوري" **ليورغن هابرماس** وكتاب "سؤال الدولة الأوروبية" **لجون مارك فيري** وكتاب "الصراع من أجل الاعتراف" **لأكسل هونيث** وكتاب" مسيرة الاعتراف" **لبول ريكور**.

ويشير مصطلح الاعتراف في اللغة الفرنسية RECONNAISSANCE باعتباره مصطلحا مركبا بين ثلاثة كلمات، يشير إلى الانتاج الدائم والمتجدد لشيء ما بتعاون أو الاشتراك مع الآخر، من هنا اشتماله على حمولة فلسفية وسيكولوجية وأخلاقية واجتماعية. يتميز كل تنظيم أو نسق بكونه تجل لتفاعل مجموعة من المكونات والأطراف ويولد تفاعلها الاحساس لدى كل طرف بالانتماء إلى البيئة التي يتحرك داخلها. لذلك يترجم الاعتراف ضرورة مشاركة مختلف الأطراف في إنتاج المجموع، وكل تغيير يطرأ على الإطار العلائقي للمنظومة ينعكس بالضرورة، على فعل الاعتراف بالأجزاء المكونة لها [1].

اقترن سؤال الاعتراف أساسا بمسألة الهوية السياسية أو سياسة الاعتراف التي تقع في صلب إشكالات ورهانات التعددية الثقافية والديموقراطية وحقوق الانسان. ومع تطور مطلب العدالة الاجتماعية في العالم المعاصر اكتسب مفهوم الاعتراف أهمية كبرى في حياة الأفراد والجماعات والاقليات. بحيث أصبح مقولة مركزية في السياسة والقانون والفلسفة وبيان ذلك أن العديد من المنظرين والمنشغلين بقضايا الفلسفة السياسية يذهبون

1 ـ محمد نور الدين أفاية، " الوعي بالاعتراف"، المركز الثقافي للنشر والتوزيع، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى، ص 193.

إلى اعتبار الاعتراف "براديغم" نموذجا إرشاديا قديما للعدالة التوزيعية وبشكل خاص أصبح الصراع من أجل الاعتراف هو براديغم الصراعات السياسية والاجتماعية منذ أواخر القرن العشرين، فالمطالب التي تسعى إلى الاعتراف بالاختلاف **(الهوية . الثقافة . الدين . الجنس)** هي الآن مصدر كثير من الصراعات في العالم، بل إنها الأكثر صعوبة على مستوى تدبيرها وطالما أن التسويات التقليدية لم تعد تستخدم، فالبعض أصبح يتحدث عن صراعات ما بعد ماركسية التي لا تتحد بمصالح الطبقات وإنما بالهويات الجماعية فمدار الصراعات ليس الاستغلال وإنما الهيمنة الثقافية والسياسية. ولم يعد رد أصل الصراعات إلى السلطة والاقتصاد وإنما صار يرد إلى التجارب الأخلاقية التي تجعل الاعتراف من الانتصارات المتأصلة في الأفراد والجماعات.

يقول **هيجل**" لكنني لا أستطيع أن أعرف ما إذا كانت كليتي (totality) من حيث هي كذلك كلية فرد من خلال وعي آخر وهي تماما كلية موجودة في ذاتها، كما لا يمكنني أن أعرف أيضا ما إذا كانت كليتي معترفا بها ومحترمة إلا من خلال ما يظهر أمامي من تصرفات الآخر بالنسبة إليها، وفي الوقت الذي يجب أن يظهر لي الآخر أيضا ككلية بالنسبة إلي، كان من اللازم أن أظهر له ككلية أيضا"

لقد سبق لهيجل وأن بحث في سبا إتيان السعادة ببحثه عن الرغبة الحقيقية للإنسان، بحيث تكون تلك الرغبة المنشودة هي توفير السعادة. وهنا يتفق مع أرسطو من جانب إيتيقي وهو أن غاية الأخلاق هي السعادة وبلوغها، في سياق بحث هيغل حول سبل السعادة لاحظ أن عملية بلوغها يحركها طموح عميق لدى الانسان في علاقته بالإنسان، لأن كل واحد يريد أن يكون معترفا به من طرف الآخرين وبصفه وعيا بالذات، إلا أن هذه الرغبة تمر عبر نضال يبذل كل واحد بواسطته المجهود الضروري لترجمة الاعتراف إلى إحساس بالرضا وإلى أفعال وعلاقات، من هذا المنطلق تجربة الاعتراف هو قبول وطمأننه ورضا داخلي ما يسمح بتعزيز الثقة بالنفس، وترجمة تلك الثقة بين أعضاء المجتمع، فالسلام والبناء والتكامل هي من أهم نتائج الاعتراف.

لقد استند **هونيث** إلى فلسفة هيجل الشاب (le June Hegel) في تأسيس نظرية الاعتراف ولكن بالابتعاد عن طابعها النسقي وعن مقولاتها الميتافيزيقية والأنطولوجية، وكذلك عن مفاهيمها التأسيسية كالروح المطلق والارادة الكلية وكذا الروح المغترب والجوهر الكلي وغيرها من المفاهيم التي لم تسلم من النقد الفلسفي إلى يومنا هذا حيث تباينت الآراء حول تعاليم فلسفة **هيجل** من متأثر ومتعلق إلى متجاوز وناقد، أو بين متعصب له إلى حد يعتبر أن كل من كان ليس هيجليا فهو جاهل وأحمق. ومن يراه من زاوية أخرى كما هو حال **شوبنهاور**(1860.1788) فسوف يظل مذهب هيجل النصب التذكاري الدائم لغباء الألمان **وكارل بوبر** الذي لا يرى في نظرياته سوى نفايات غامضة، إلا أن هناك من يرى أنه ليس من يسعى جاء لفهم العالم الحديث ويستطيع أن يتجنب التعامل مع **هيجل** ومصطلحاته[1].

وعليه **هونيث** وجد تربة خصبة من خلال الخطاب الهيجلي خاصة تلك الظواهر الملامسة للمجتمع والطبيعة الانسانية، لعل أبرزها الحق الهيجلي والجدل وكذا **الاغتراب** هذا الأخير الذي أعطاه **هيجل** تحليلا وافيا بالبحث في أسباب الاغتراب وأشكاله، وهي علاقات اجتماعية بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل وهذا على النقيض الفلسفي الغربي السابق لفكي هيجل وهنا أقصد التفكير السياسي والأخلاقي عند كل من **ميكيافيلي** و**هوبز** وهو تقليد قائم على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر والبحث المستمر عن الوسائل الأنجع لإشباع رغباتهم وحاجاتهم داخل ما يسمى" **الصراع من أجل البقاء**" وهو صراع تتناقض فيه الرغبات، وهذا قبل تأسيس الدولة حسبه حيث كانت حالة الطبيعة هي السائدة وما صاحبها من أنانية وحب البقاء وصراع الارادات حيث كان كل انسان يسعى لتحقيق رغباته على نحو أناني حفاضا على نفسه، إذ أصبح كل إنسان ذئبا لأخيه الانسان والكل يخاف من الكل، وأنه لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من عدوان الآخرين، وبذلك امتازت حالة الطبيعة حسب **هوبز**. بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة ومحدودة، ومن فكر **ميكيافيلي** و**هوبز** أخذ **هيجل** فكر الصراع الاجتماعي la lute social، القائم بين البشر حيث طوره هيجل من طابع العام الشامل

1 ـ إمام عبد الفتاح، "هيغل"، المكتبة الهيجلية للدراسات، المجلد الأول، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1996م، ص 13

القائم بين الجماعات، من أجل الحفاظ على الذوات والأفراد إلى جملة من الدوافع أو البواعث الأخلاقية.

من هنا يستخلص **هونيث** أن مفهوم الصراع لا يعبر عن صراع كوني وإنما هو صراع ذو طابع عملي لأن الوسيلة أو الاجراء الذي تبحث الذات من خلاله اعتراف الغير بهويتها الخاصة والمتميزة، ومن ثمة نستطيع القول بأن هذا الصراع يعبر عن عامل أخلاقي ضمن مجموع الحياة الاجتماعية" وذلك نستخلص أن لهيجل الأثر الكبير في مدرسة فرانكفورت *[1] وهذا ما سنقف عنده بالتفصيل من خلال البحث في تأثير هيجل على الجيل الأول أو المرحلة الأولى **(ماركيز. وثيودور. أدورنو)** والجيل الثاني مع هابرماس والجيل الثالث مع هونيث.

الجيل الأول: تجلى التأثير الهيجلي على الجيل الأول الذي ينقسم إلى قسمين أحدهما أثر عليه **ماركس** من خلال القراءة الماركسية للتصانيف الهيجلية. والقسم الثاني أو التأثير الثاني بدأ مع **هابرماس** من خلال امتزاج فكر **هيجل** مع فكر **نيتشه** وذلك الغموض حول الدين والاسطورة أمام الحداثة الغربية، وهنا طرحت عدة إشكالات لها مداليل إنسانية واجتماعية حول نهاية الحضارة الغربية أو مزاج التشاؤم الذي كان غالبا بشدة، والإجابة بطبيعة الحال جاءت من عند مؤسسي مدرسة فرانكفورت الأوائل من **ماركيوز** وكذا **هوركهايمر** و**أدرنوه** وكذا **فروم**، فبات على عاتق هؤلاء التخلي عن فلسفة التاريخ الماركسية أو مخالب **ماركس** والتوجه نحو رؤية اكثر وضوحا وتواضعا لدراسة التاريخ والتقدم والمستقبل، وهي كلها معارف ورثت عن **هيجل وماركس.** وجد مثقف القرن19م نفسه اتجاهها في موقف سماه هابرماس "**بمعارف التحرير**" وبمعنى اجتهاد

1 *- مدرسة فرانكفورت أو معهد العلوم الاجتماعية عام 1923من والذي أسسه جماعة من المفكرين الشيوعيين أمثال ماركس هوركهايمر1895م .1973م وثيودور أدورنو 1903 . 1969م، وهيربرت ماركيوز 1898 م . 1979م. وإريك فروم وغيرهم ممن عرفوا بالماركسية النقدية الذين كان هدفهم البحث عن الجوانب الانسانية عند ماركس الشاب حيث وجدوا فيه هؤلاء ذخيرة نقدية لتسويغ رؤيتهم التشاؤمية بشأن التاريخ والحضارة. ويقسم النقاد والمشتغلين على الفلسفة أن المدرسة عرفت ثلاثة أطوار أو أجيال الاول تزعمه هوركهايمر والثاني تزعمه هابرماس بالنظرية التواصلية والجيل الثالث يتزعمه ويترأس مقعده أكسل هونيث بنظرية الاعتراف.

الذات بمعرفة نفسها أو التأمل في ذاتها. إذن التحرير هو خيار إنساني أو آلية مخلصة من القوى المؤسسة والبينية والجنسية التي تحد من خيارات الإنسان، ولعل كتاب "**جدل التنوير**" هو خير دليل في هذا المجال، الذي اشترك في تأليفه الفيلسوفان الألمانيان **ثيودور أدورنو و هوركهايمر** اللذان اهتما بتقديم فلسفة جديدة غير تقليدية تهتم بالمجتمع والعقل. وكذلك كتاب هوركهايمر" **بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية**" وهو موجه في الأصل لنقد الفكر البورجوازي وكذلك لهوركهايمر كتاب آخر وجهه لتعاليم **نيتشه** عنوانه" **خسوف العقل**" يقول **هوركهايمر**" فمع تشيؤ العقل تصبح العلاقات بين الناس وعلاقة الإنسان بذاته بمثابة علاقات مسحورة. إن الفرد الذابل يصبح نقطة التقاء ردات فعل والسلوكيات الانتقائية المنتظرة منه عمليا، أعطت الإحيائية روحا للشيء أما الانتماء للصناعة فقد حول روح الانسان إلى شيء"[1].

يؤكد **هونيث أكسل** على أن **هوركهايمر وأدورنو** انطلقا من القول بأن الوضع السلبي الذي تمر به المجتمعات المعاصرة اليوم، مرده إلى القصور والعجز الذي أصاب عملية العقلنة نفسها، ولذلك فهم يفترضون وجود نوع من الترابط بين العلاقات **الباثالوجية** (المرضية) التي تعيشها هذه المجتمعات، ونمط تشكيل هذه العقلنة وهذا هو سر اهتمامهم بالمسار التاريخي الذي تتحقق فيه العقلنة الأداتية، لذا فإن كل محاولة لاسترجاع حيوية التقليد الفكري للنظرية النقدية في وقتنا الحالي، يجب أن يكون منطلقها تحيين هذه العلاقة التصورية التي تأسست على فكرة أخلاقية تمتد جذورها حسب هونيث إلى فلسفة **هيجل**[2].

أما فيما يخص "**ماركيوز**" الذي هو أبرز ممثلي الجيل الأول، فتأثير **هيجل** يظهر جليا في كل أعماله وهذا من خلال التفكير الذي نميز به الفيلسوف وهو التفكير الجدلي النقدي ضد كل تفكير عادين وكذا يعمل ضمن التفكير المعتمد على السلب أنه يبدأ بوضع أطروحة إيجابية تكون بنفس الوقت مرفوضة من قبل أطروحة سلسة يضعها الفكر أيضا، ثم يحاول تركيب أطروحة جديدة وهذه الأطروحة الجديدة يضع لها أيضا أطروحة

1 ـ هوركهايمر ماركس ثيودور أدورنو، "جدل التنوير" ترجمة جورج كنتورة، دار الكتاب الجديد، ص50

2- axel HONNETH.la société du mépris vers une nouvelle théorie critique. Traduit de l'Allemande par olivier Voirol.pierre rush et Alexandre du peureux paris la découverte 2006 p104

سلسة مقابلة ليضع تركيبا جديدا لهما [1]. وهذا هو التفكير الجدلي بأم عينه وكذلك سوف نحاول استكناه تأثير من نوع آخر وهو التوقف على مصطلح وموضوع الاغتراب لدى **ماركيز** والذي سبق وان عالجه **هيجل** في بحثه عن الذات المشتركة بين الانسان والحيوان ومن أهم سمات التأثير الهيجلي على ماركيوز هو تولي الاخير لدور الفيلسوف الناقد لهيجل سواء على المستوى السياسي أو على المستوى المعرفي.

والنتيجة التي ممكن أن نصل إليها من خلال الموقف النقدي لهذا الجيل أنه يعني أسير العقلانية الأداتية التي انتقدها والقائمة على الوعي والشعور، وعلى ثنائية نظرية المعرفة الذات والموضوع إذ هيمنت الذات على الموضوع الطبيعة فأدى إلى الشعور بتشيؤ العالم" [2].

الجيل الثاني: ويتمثل في كيفية تأثير وحضور **هيجل** في فكر وفلسفة **هابرماس.**

فحسب المشتغلين على فلسفة فرانكفورت جل المصطلحات التي اشتغل عليها **هابرماس** من تواصل واعتراف قد ناقشها قبله هيجل، من هذا المنطلق هابرماس من أشد المتأثرين بالتراث الألماني ممتدا من **كانط** مرورا **بهيجل،** فكانط أثر فيه في مجال الأخلاق والسياسة أو في مجال بحث **هابرماس** عن كليات أخلاقية إلا أنه لم يجد هذا في فلسفة الأخلاق الكانطية القائمة على فكرة الفرد المؤسسة لفلسفة الواجب الكانطي التي تختلف مع توجه هابرماس المؤسس للحوار القائم بين ذوات متعددة لا ذوات منعزلة [3].

قراءة **هابرماس** *[4] لـ**هيجل** هي قراءة تأتي ضمن إعادة تأسيس مشروع الحداثة رغم أن عصر الحداثة بدأ مع **كانط** حسب هابرماس إلا أن **هيجل** هو من نمى مفهوما للحداثة، من خلال بحثه في قضايا العدالة والاعتراف بالذوات والدولة فهذه القراءة النقدية

1 ـ أحمد قيس الهادي، "الانسان المعاصر عند هيربرت ماركيوز"، مطبعة الخيرات بغداد، 2000، ص 25

2 ـ عمر مهيبل، "اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة"، المركز الثقافي، ط1، بيروت، 2005م، ص367

3 ـ ايمانويل كانط "نقد العقل العملي" ترجمة أحمد الشيباني، دار اليقظة العربية بيروت. بواسطة علي عبود المحمداوي، الاشكالية السياسية من فلسفة الذات إلى فلسفة التواصل، منشورات الاختلاف، بيروت، 2011م، ص38

4*ـ هابرماس من رواد الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت النقدية ولد عام 1929م في دوسلدروف. هابرماس أحد أعضاء نادي الخمسة الكبار على غرار بول ريكور وإيمانويل ليفناس وجاك ديريدا وكارل آتوايل. دافع هابرماس عن قيم الحداثة والتنوير مقتفيا بذلك قيم كانط وهيجل كما اهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية للفيلسوف عدة مؤلفات: نظرية الفعل التواصلي في جزئين 1981م والعقل والشرعية

للحداثة وجدت فاعليتها في **هيجل** التي انطلقت من فصل بعنوان "**نقد هيجل لكانط**" ضمن كتاب "**المعرفة والمصلحة**" الصادر سنة 1968م وكذلك يحاول هابرماس إعادة قراءة لفلسفة التاريخ الماركسية من خلال تأصيل مقولات التواصل ودور اللغة في قيام التطور الحضاري"[1].

هابرماس والإرث الكانطي:

"إني أستطيع أن أؤكد هنا ودون أدنى مجال للشك أن التداولية الكانطية تعود بأصولها إلى واقعية دون تمثالات، ذلك أن الإطار الخاص لمجمل تساؤلاتنا يظهر لنا ذلك اللاتناسق الفاضح بين مفهوم الصحة أو الصواب الأخلاقي الذي مازالت ما زلت على تفسيره بالصيغة الإبستيمية للتربة المثالية وبين المفهوم غير الإبستيمي للحقيقة والذي امتد خارج أي سياق للتبرير والذي بقي بعد ذلك مرتبطا بالافتراضات الأنطولوجية للعالم الموضوعي " [2].

يتناول **هابرماس** النقد عند كانط من خلال رؤية خاصة وهي أن النقد يجب أن يكون قائما على الفحص التاريخي وهو ما يستوجب إعادة صياغة جديدة وهنا استطاع هابرماس أن يؤسس مفهوما جديدا على النقد الكانطي والذي يسميه الفضاء العمومي [3].

كانط يتصور أن كل العلاقات الشخصية القوية الناتجة عن العالم الاجتماعي قاسمها المشترك الحرية والمساواة أو ما يعبر بمملكة الغايات، ويمكن استخدامها كبديل للمرجعية الانطولوجية للعالم الموضوعي، فهناك إحالة قصدية وفق التعبير **الهوسرلي** للتفاهم والتواصل ليس فقط في مستواه الترسدنتالي كما عبر كانط، بل في مستواه الإجرائي

1 ـ يورغن هابرماس، "بعد ماركس "ترجمة محمد ميلاد، دار الحوار، ط1، اللاذقية، 2002م، ص21

2 ـ يورغن هابرماس، إيتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة، ترجمة عمر مهيبل الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، منشورات الاختلاف، الجزائر، ص62

3ـ هانز رايشنباخ، "نشأة الفلسفة العلمية" ترجمة فؤاد زكرياء، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، 2004م، ص68/67

وسياقه التاريخي. يقول **هابرماس**" فعالم الاخلاق الذي نسعى لتحقيقه تبعا لصفتنا الأخلاقية يمتلك دلالة بنائية" [1].

كل هذه النصوص تثبت أن الخطاب التواصلي الهابرماسي هو وليد الخطاب الكانطي. فالانتقال من فلسفة الوعي إلى فلسفة التواصل يعني أن البحث عن الحقيقة في أي كوجيتو أو أي وعي ذاتي مجرد مع العلم أن حدود العقل تبقى وليدة التجربة على أنه إذا افترضنا أن المصطلحات الاخلاقية (**السعادة . العدالة . التضامن...**) بقيت كما كانت عليه، فذلك لم يمنع ظهور مشاكل بصددها في عصرنا، لهذا يقرر هابرماس أنها لم تعد تساير العصر الحديث بالحمولات نفسها التي كانت توجهها في الماضي، فلا بد إذن من مسايرة روح العصر [2].

لقد عمل **هابرماس** جاهدا على تحويل الخطاب النقدي من البعد الإبستمولوجي إلى البعد السوسيولوجي وجعله منخرطا في قضايا المجتمع والثقافة والسياسة، فبالرغم من أننا نجد هابرماس يسعى إلى تقديم نظرية اخلاقية تواصلية غير أناه تقدم شكلا صوريا بالدرجة التي لا تقدم فيها نموذجا جاهزا من أجل حياة سعيدة لأنها أصلا غير موجودة، بل تكتفي برسم المبادئ الصورية لإجراءات البرهنة السليمة [3]. من هذه التحديات وانطلاقا من تلك الراهنة النقدية وسدا غلى حاجة سوف يظهر مشروع **هابرماس** حاملا لواء عقلنة التحديث وتحديث العقلنة، واستمرار المراهنة على قيم التنوير الأصلية والأصيلة مع اعتبار كل منعرجات وتعرجات التاريخ الحديث والمعاصر والانفراس في الراهن والواقع المعيش واعتماد عقلانية التواصل وأخلاق المناقشة والديموقراطية التداولية وتقرير المصير [4].

1 ـ هانز رايشنباخ، "نشأة الفلسفة العلمية"، ص64/63

2 ـ حسن مصدق، "النظرية النقدية التواصلية" يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت. دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع. توزيع دار الفارابي، 2009م. ص75/74

3 ـ حسن مصدق، "النظرية النقدية التواصلية"، ص 156.

4 ـ أشقر عثمان، "هابرماس وسؤال الحداثة "، ص 92.

كما قلنا مسبقا أن المصطلحات التي شكلت فكر **هابرماس** جلها هيجلية **كالاعتراف** الذي طوره من مفهوم الاعتراف القائم على هيمنة الذات والوعي إلى مساحة أكثر، رحابة من هذا يدخل هذا الامر في باب التواصل ومدياته الأرحب، هذا التطوير تابع في الوسط الفكري والمعرفي في ظل علوم الفلسفة واللسانيات الحديثة والقانون المتمثل في الدولة القائمة على المؤسسات الديموقراطية من كل برلمانات ومجتمع مدني. كل ذلك بلوره **هابرماس** في إطار "الحوار العقلاني والحاجة والاقناع. فكل هذه القواعد يعود بها إلى اللغة ولعل هذا ما جعل **هونيث** فيما بعد ينتقده فهذه اللغة هي التي قوم عليها شروط التواصل وهي التمثيلية والتعبيرية والتنظيمية مضيفا لها وضوح القبول بوصفها تعبيرا عن وجود توافق مع قواعد النحو وعن التعداد المتلقي لفهم القبول" [1].

وعليه مثلما أثر **هيجل** في الجيل الأول كذلك أثر في الجيل الثاني، وهذا الجهد الذي بذله هابرماس بدأ من هيجل وانتهى بفوكو مرورا بنيتشه وهوركهايمر و**أدورنو وهيدغر وديريدا**. مقدما في الوقت نفسه البديل الذي يتجلى في العقل التواصلي[2].

الجيل الثالث: حضور هيجل في فلسفة أكسل هونيث"

يقول هونيث" بعد تمكني من ذلك، رجعت إلى هيجل الذي ألهمني في صياغة أطروحتي فهذه طريقة من الطرق للانخراط في التقليد النقدي مادام هيجل لعب دورا كبيرا فيه. لكن رجعت إلى هيجل الشاب حيث وجدت فكرة جيدة لديه مفادها أن المجتمعات تحافظ على استقرارها عن طريق صراعات مجموعاتها من أجل الإعتراف، فهذه الفكرة هي التي انطلقت منها لأطور أطروحتي حول الاعتراف فجميع المجتمعات تتمحور حول دوائر الاعتراف التي بموجبها تسمح لأفرادها بالدخول في اعتراف متبادل" [3].

1 ـ كمال بومنير، "النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"، منشورات الاختلاف، ط1، بيروت، 2010م، ص122/121

2 ـ يورغن هابرماس،" القول الفلسفي للحداثة" ترجمة الحويشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، 2005م، ص516

3 ـ نور الدين علوش، "حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة"، دار الروافد الثقافية (ابن النديم للنشر والتوزيع)، ط1، ص106

لقد بلور هونيث نظريته النقدية أو ما يسمى بالاعتراف. ضمن كتابه "الصراع من أجل الاعتراف 1985" ومن هذا الأساس يعد هونيث بامتياز فيلسوف الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت، فمفهوم الاعتراف le reconnaissance. له علاقة قوية بمفهوم الاغتراب الهيغلي بل ويعود إلى هيجل نفسه، وهو من المفاهيم المركزية في الأخلاق والسياسة. فحسب هيجل حضور الفرد يتجلى في مدى ارتباطه العضوي والتكميلي للمجتمع الذي يعيش فيه والذي يأخذ فيه أدواره الاجتماعية والسياسية، وبالتالي اكتمال الفرد يتوقف على هذا الارتباط والانسجام والتناغم والاعتراف المتبادل(أنظر جدلية السيد والعبد لهيجل).

والاعتراف لغة، معناه الاقرار بخدمة جليلة قدمها لنا فرد أو جماعة، أو هو الحاجة إلى إظهار تقدير ما نحو الآخر. وكثيرا ما يقترن الاعتراف في اللغة العربية بالشكر والثناء على إنسان، والاقرار له بمعروف، غير أنه قد يعني في بعض السياقات وخصوصا في الخطاب المسيحي العربي، الاقرار بالذنب ومقابله الجحود. أما الاعتراف في استعمال الفقهاء فهو شكر وامتنان وجهر بالحق أحيانا، وعرفان بالجميل وبالفضل إزاء شخص أو جماعة.

فالذات لا تعرف حقيقة ذاتها إلا من خلال علاقتها بالآخرين أو من خلال تفاعلها مع الذوات الأخرى، وهذه الفكرة تظهر مدى التحول الذي جاء مع هيجل الذي هو على نقيض من التقليد السياسي عند ميكيافيلي وهوبز. وهو التقليد القائم على فكرة الصراع او صراع الإيرادات والرغبات وحرب الجميع ضد الجميع التي تقف حائل دون تحقيق الاعتراف المتبادل بين الأفراد وهناك شكل آخر من الصراع عند هوبز" فإن الغزو إذا أردنا تحديده هو اكتساب حق السيادة بالنصر وهذا الحق يكتسب بخضوع الشعب حيث يتعاقدون مع المنتصر، واعدين بالطاعة مقابل الحياة والحرية"[1]. يتضمن مصطلح الاعتراف في اللغة الفرنسية RECONNAISSANCE باعتباره مصطلحا مركبا من ثلاث كلمات، معنى الانتاج الدائم والمتجدد لشيء ما بتعاون أو بالاشتراك مع الآخر. من

1 ـ توماس هوبز، "اللفيتان " ترجمة ديانا حرب وبشرى صعب هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث كلمة، 2011م، ص 667

هنا اشتماله على حمولة فلسفية وسيكولوجية وأخلاقية واجتماعية. يتميز كل تنظيم أو نسق بكونه تجل لتفاعل مجموعة من المكونات والأطراف ويولد تفاعلها الاحساس. لدى كل طرف بالانتماء إلى البيئة التي يتحرك داخلها. لذلك يترجم الاعتراف ضرورة مشاركة مختلف الأطراف في إنتاج المجموع، وكل تغيير يطرأ على الإطار العلائقي للمنظومة ينعكس بالضرورة على فعل الاعتراف بالأجزاء المكونة لها[1].

لقد انطلق هونيث عند بلورته لنظرية الاعتراف، لمجموع العلاقات والمؤشرات التي بواسطتها تأخذ هوية الآخر بعين الاعتبار، يندرج ضمن سياق ثقافي يجعل من الاعتراف آلية لإنتاج الرضا، وحافزا على العطاء والمبادرة. فنقيض الاعتراف هو الظلم والإهانة وعدم الاحترام والاعتراف وهنا رجعت إلى هيجل الذي ألهمني في صياغة أطروحتي فهذه طريقة من الطرق للانخراط في التقليد النقدي مادام هيجل لعب دورا كيرا فيه. لكن رجعت إلى هيجل الشاب حيث وجدت فكرة جيدة لديه أن المجتمعات تحافظ على استقرارها عن طريق صراعات مجموعاتها من أجل الاعتراف. فهذه الفكرة هي التي انطلقت منها لأطور أطروحتي حول الاعتراف التي بموجبها تسمح لأفرادها بالدخول في اعتراف متبادل، هذا لا يعني أن هذا الاعتراف هو متماثل على سبيل المثال في مجتمعات العبودية ليس هناك متماثل لكن آلية إدخال الأفراد إذ تبقى في دائرة الاعتراف، أما في مجتمعاتنا الحديثة فيمكن الحديث عن ثلاث دوائر:

أولها دائرة الحب حديثة لا نجدها في المجتمعات القديمة لأنها مرتبطة بعدة إكراهات.

أما الثانية تتمحور حول السوق حيث تتحرك ألية الاعتراف المتبادل حول السوق حيث تتحرك آلية الاعتراف المتبادل سأتحدث عن دائرة الاحترام القانوني حيث لا يشكل السوق سوى جزؤه الصغير. فهذه الدائرة تتمحور حول القانون الحديث الذي أعطى للأفراد حقوقا متساوية ومنح لهم الاستقلالية، وهذه الدائرة محط نزاع دائم بين من يملك تلك الحقوق ومن هو محروم منها.

1- محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، ص 192.

أما الدائرة الثالثة وهي مختلفة عن الدوائر الأخرى حيث تتمحور حول الاعتراف المتبادل بين الأفراد بالنظر إلى قدراتهم المحترمة ومن هنا فإن أغلب النزاعات هي من طبيعة طلب الاعتراف[1]. هنا يظهر الحضور الهيغلي في موقف أكسل هونيث الذي أشار في هذا الحوار كما أشار في مكان آخر بالقول" إن علاقة الاعتراف التي تطابق بصورة إيجابية هذا الشكل من الازدراء تثير الاهتمام بالجانب الوجداني أو العاطفي الذي انشغل به هيجل كثيرا في مرحلته الرومنسية المتمثلة في الحب الذي يجعل الفرد يثق في نفسه [2]. بالإضافة إلى هيجل استفاد هونيث من أجل تفعيل نظريته بعالم الاجتماع الأمريكي "هيربرت ميد" فعلى لسان هونيث، ميد له فكرة جيدة مفادها لا يمكن أن تطور وعي الذات بدون الاعتراف بالآخر وهذا يعني أن في مرآة الآخر يمكن أن نطور وعينا ونحقق هويتنا، فالتقدم الانساني مرتبط أشد الارتباط بأشكال الاعتراف[3] المتبادل وكذلك هيربرت ميد تحدث عن مختلف الدوائر في مجتمعه الخاص.

وانطلاقا من هذه المقاربات يمكن القول أن مشروع هونيث يختلف عن مشروع هابرماس الذي يعتمد في نموذجه على شكل واحد من العلاقة، مستوى احترام الذات الذي يمكنه من أن ينتج أشكالا من التواصل في حين يؤمن هونيث بوجود أشكال أخرى للاعتراف، وهذه الأشكال التي أقصاها هابرماس مع العلم أن فوكو اقترب من هذا المفهوم(الاعتراف) لكن بطريقة غير مباشرة، الشيء الذي يجعل أكسل هونيث يندرج في التقليد الألماني الفلسفي كارل ماركس وهيجل وزيمل بالنقاشات والرهانات المرتبطة بالتعددية في المجتمعات الليبرالية. نظرية الصراع من أجل الاعتراف تعد من المقاربات

1. أكسل هونيث، ثلاث أشكال معيارية للاعتراف" ضمن كتاب كمال بومنير النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، ص150

2- المصدر نفسه، ص150

3 *. تجدر الاشارة هنا إلى أن فلاسفة الاعتراف تضم اليوم كوكبة من الفلاسفة(أكسل هونيث، إيمانويل رونو E RENAULT، جان فيليب ديرانتي J.P DERANTHY، كريستيان لازري، نانسي فرايزر N FRASER، ميشيل سيمور M.SEYMOUR، شارل تايلورC.TAYLOR، أنا إليزابيث غاليوتي A.E GALEOTTI ، جيمس تولي .J TULLY، ميونغ إريس ماريون J.I MARION، إن هؤلاء الفلاسفة يتفقون على ضرورة إعادة بناء الفكر الاجتماعي والأخلاقي والسياسي على براديغم الاعتراف ولكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل وقضايا كثيرة وفي بعض الأحيان أساسية، ومرد ذلك بالدرجة الأولى إلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية والأيديولوجية وإلى تباين استراتيجياتهم الفلسفية.

النقدية الجديدة بحسب هونيث تنطلق من فكرة الاهتمام بمبررات النقد العملي وأسبابه" حيث وجدتها في الشعور بالظلم والاهانة وعدم الاعتراف. هذه نقطة الانطلاق لا يجب أن نفكر في الاحتجاج أو في النقد العملي باعتبارها أسبابا نفعية أو مادية بل بالرجوع إلى مصطلح الاعتراف وانعدام الاحترام" [1].

1 ـ نور الدين علوش، " حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة "، ص 16

خلاصـــــة:

إذا ما أردنا الوقوف على نظرية الاعتراف عند هونيث، لا بد من الرجوع إلى جذورها الأولى التي شكلت الحلقة الرئيسة في مفهومه العام حولها، فإننا حتما سنقف عند محطة فلسفية هامة كان لها فضل كبير في ذلك، ألا وهي الفلسفة الكلاسيكية الألمانية بتياريها المثالي الذي تزعمه هيغل والمادي الذي مثله فيورباخ[1] وكارل ماركس بماديته التاريخية.

لقد تطرقنا في الفصل الأول إلى جملة من الظواهر الاجتماعية التي تتخذ لنفسها أرضية خصبة في المجتمعات بقوة في حالة اللاعتراف، خاصة الاغتراب والذي يعني شعور الفرد والذات بالاغتراب والتيهان وسط بيئتها وأسرتها.

لقد ربط الاغتراب في عصر الحداثة**(هيجل، فيورباخ وماركس)** بمسائل دينية عقائدية وهذا عند هيجل وفيورباخ، والتي لعبت فكرة الله دورا هاما في هذا التعليل. أما ماركس فقد أرجعه لعامل اقتصادي ملامس بذلك حياة الانسان وواقعه. ومنه أسست أفكار الحداثة حول الاغتراب لأرضية انطلق منها هونيث في تحليلاته حول التشيؤ والاحتقار، وهو ما سنعالجه في الفصول اللاحقة.

قدم لنا هونيث كتابه المركزي الصراع من أجل الاعتراف بغرض إعادة وتحيين وكذا تجديد النظرية النقدية بكل محطاتها انطلاقا من هوركهايمر وكل ممثلي الجيل الأول وصولا إلى هابرماس أو الجيل الثاني.

فالكتاب ضم أفكار هونيث حول الاعتراف وهذا بإعادة بناء التجربة الاجتماعية المرتكزة على أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة للهوية، بما يسمح بتحقق الذات ووجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الانسانية لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية (أنظر نص هونيث "التشديد من عندنا gammier de conflits moraux)، ومنه يطرح هونيث

1 ـ ريتشارد شاخت، الاغتراب، ص 126

فكرة أساسية للبراد يغم الكلي له شبيهة بنسبة كبيرة لفكرة هيجل حول التفاعل والاعتراف مفادها أن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتبادلات التفاعلية، فمن خلال العلاقات التذاوتية التي تقام بين الفرد والآخرين

لقد اشتغل هونيث على روافد ومشارب نهل وتغذى منها أكسل هونيث، ما يسمح بانكباب قاطبة من الفلاسفة المعاصرين على نظريته سواء بالنقد أو بالشرح والتحليل، كما أن ما يمكن استنتاجه هو أن مجمل المصطلحات الفلسفية التي اشتغل عليها هونيث، سبق وعالجها هيجل كالحق، الاغتراب، الواجب. ما سمح بأن يتصدر هيجل قائمة المؤثرين في فكر هونيث ومدرسة فرانكفورت ككل بكل أجيالها الثلاث.

إن الاعتراف الذي سيخطه هونيث لتحقيقه بين جوانب المجتمع، يعتمد على الجانب النفسي "عامل الثقة بالنفس" من ثما يتأتى اجتماعيا وخارجيا، وهو ما سنعمل على معالجته وتحليله في الفصول اللاحقة.

الفصل الثاني

أكسل هونيث نحو نظرية نقدية جديدة

الفصل الثاني: أكسل هونيث نحو نظرية نقدية جديدة

تمهيـــــد

المبحث الأول: النقدية نحو نظرية في الاعتراف

المبحث الثاني: إيتيقا الاعتراف وتجربة الاحتقار عند هونيث

المبحث الثالث: الاعتراف والعدالة "هونيث قارئا لرولز"

المبحث الرابع: الاعتراف والجسد "هونيث قارئا لميرلوبونتي"

خلاصـــة

تمهيـــــد:

انطلاقا من مفهوم الاعتراف فتح هونيث آفاقا جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة، علما أن الأخير لم يبرز بما فيه الكفاية الطابع الصراعي لما هو اجتماعي في حين أن الفيلسوف هونيث أكد أن الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

هذا وقد تم إعادة تحيين التقليد الفلسفي الفرانكفورتي عند هونيث من خلال مستويين أساسيين هما:

1. فحص نقدي وتقويم تلك المفاهيم والمقاربات الفلسفية التي قدمتها النظرية النقدية من خلال مراعاة الفوارق المعرفية وجملة التطورات العلمية والتكنولوجية التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة، والتي أصبحت تفصلنا من الناحية التاريخية عن النظرية النقدية الأولى وخاصة لدى الجيل الأول لهذه النظرية، وهذا قصد التعرف على عناصر قوتها وضعفها وكشف أسباب عجزها عن إحداث تغيير اجتماعي حقيقي كفيل بنقل المجتمعات المستلبة والمشيأة إلى مجتمعات متحررة وخالية من كل أشكال السيطرة أو الهيمنة.[1]

2. إعادة بناء النظرية النقدية مع أخذ بعين الاعتبار جملة التحولات التاريخية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة، من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وخاصة تلك التحولات التي عرفتها هذه المجتمعات في السنوات الأخيرة إثر بروز ظاهرة العولمة الكونية واستحواذها على مجتمعات ودول العالم من مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية [2].

1 ـ كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف بالاعتراف، ص 18

2- المرجع نفسه، ص 18

حسب هونيث قامت التواصلية على فكرة تنظيم الفضاء العمومي قصد تأسيس مجتمع خال من السيطرة والهيمنة. هابرماس اختزل العلاقات الاجتماعية في وظيفة اللغة بينما الأمر عند هونيث يتعدى ذلك بكثير، لتعزيز الفعل التواصلي وظف الاتجاهات اللغوية وخاصة الأنجلوسكسونية في إطار البحث عن كيفية الوصول إلى تفاهم ممكن واتفاق متبادل بين الأطراف الاجتماعية كون اللغة هي الاطار الذي يحدث به التواصل الانساني والتفاعل الاجتماعي، وعملية التذاوت فيتحقق التفاهم المتبادل والتفاعل الحواري وهذا ما أشار إليه مانفرد فرانك Manfred Franck بقوله" لقد جعل هابرماس من أهدافه الأساسية في كتاباته حول اللغة تأسيس دعاوى الصلاحية للوصول إلى تحقيق التفاهم داخل المجتمع بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية"[1].

ينبغي الاشارة إلى أن نظرية الاعتراف تضم اليوم كوكبة من الفلاسفة الغربيين (أكسل هونيث axel honneth، إيمانويل رونو Emmanuel Renault، جان فيليب ديرانتي jean Philippe Duranty، كريستيان لا زري Christian l'azéri، نانسي فرايزر Nancy fraser، ميشيل سيمور Michel Seymour، شارل تايلور Charles Taylor، أنا إليزابيث غاليوتي Anna Elisabeth Galeotti، جيمس تولي James tulle، يونغ إيرس ماريون joug iris Marion)، إن هؤلاء الفلاسفة يتفقون على ضرورة إعادة بناء الفكر الاجتماعي والاخلاقي والسياسي على براديغم الاعتراف ولكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل وقضايا كثيرة وفي بعض الأحيان أساسية ومرد ذلك بالدرجة الأولى إلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية والايديولوجية وإلى تباين استراتيجياتهم الفلسفية [2].

1 مانفرد فرانك. حدود التواصل. ترجمة عز العرب بناني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء 2003 ص 55

2 Michel Seymour de la tolérance a la reconnaissance. Une théorie libérale des droits collectifs. Montréal les éditions du boréal 2008

المبحث الأول: النقدية نحو نظرية في الاعتراف

" من الواضح أن الدولة تأتي بالطبيعة قبل الفرد، وإذا كان الفرد في حالة عزلة ومكتفيا بذاته فلا بد أن يرتبط بالدولة ككل، تماما مثلما ترتبط الأجزاء الأخرى بالكل، غير أنه ليس بمقدور الانسان العيش ضمن الحياة الاجتماعية عندما يكتفي بذاته. وفي هذه الحالة لا يمكن اعتباره جزءا من الدولة لأنه يكون إما إلاها أو حيوانا"[1].

لقد أكد أسطو سابقا على أهمية التفاعلات الاجتماعية، في بناء الدولة وإرساء جذورها. فالإنسان اجتماعي بطبعه، ومن أجل تعامل الفرد مع الفرد وجب الاعتراف به ككيان ومن ثم التعامل معه وهنا تتشكل الدولة، قد يظهر أن الاعتراف يعبر بشكل ما عن فهك تجريدي أو أخلاقي للسلوك وللعلاقات الانسانية، وتسيطر عليه مضامين معيارية لا علاقة لها، بالضرورة بحركية الواقع وبالعلاقات التذاوتية أو بمسار مجتمع والحال أن الاعتراف إلى جانب الثقة يمثلان أهم أسس الفكر العصري والنظر الحديث للإنسان وللعمل والابداع في أفق إغناء الرأسمال الرمزي والاجتماعي، من هذا المنطلق ستؤكد لاحقا الفيلسوفة الأمريكية لاحقا نانسي فرايزر على ضرورة خلق التفاعلات الاجتماعية لاستحضار الاعتراف ومن ثم استحضار الابداع والتطور.

يندرج مشروع **هونيث** الفلسفي في إطار النظرية النقدية، لمدرسة فرانكفورت لذلك كان من اللازم ربط هذا المشروع بالتراث الفلسفي النقدي الفرانكفورتي، فالتطور الفكري والتاريخ الذي لحق بالمجتمعات الغربية المعاصرة سمح **لهونيث** بأن يشق طريقه الفلسفي. فأكسل لم يخف انتقاده الصريح للجيل الأول لمدرسة **فرانكفورت** أو النظرية النقدية الأولى، مع **ماركس هوركهايمر وثيودور وأدورنو** في الثلاثينات من القرن العشرين. فهؤلاء الفلاسفة حسب هونيث لم يخرجوا من شباك الاقتصادية **الماركسية** ولم يتحرروا من رواسب الماركسية fonctionnalisme. تلك الحقبة التاريخية أي ثلاثينيات القرن الماضي ونتيجة خضوعها للنزعة الاقتصادية الماركسية عرفت نوعا من الفشل وعدم استعاب طبيعة الحياة الاجتماعية.

1 Aristote. Politique. livre1.2 traduit par jean abonnait (paris. Gallimard.1993).1253 a 5 33.

لقد سبق لهيجل وأن بحث في سبا إتيان السعادة ببحثه عن الرغبة الحقيقية للإنسان، بحيث تكون تلك الرغبة المنشودة هي توفير السعادة. وهنا يتفق مع أرسطو من جانب إيتيقي وهو أن غاية الأخلاق هي السعادة وبلوغها، في سياق بحث هيغل حول سبل السعادة لاحظ أن عملية بلوغها يحركها طموح عميق لدى الانسان في علاقته بالإنسان، لأن كل واحد يريد أن يكون معترفا به من طرف الآخرين وبصفه وعيا بالذات، إلا أن هذه الرغبة تمر عبر نضال يبذل كل واحد بواسطته المجهود الضروري لترجمة الاعتراف إلى إحساس بالرضا وإلى أفعال وعلاقات، من هذا المنطلق تجربة الاعتراف هو قبول وطمأننه ورضا داخلي ما يسمح بتعزيز الثقة بالنفس، وترجمة تلك الثقة بين أعضاء المجتمع، فالسلام والبناء والتكامل هي من أهم نتائج الاعتراف.

يرى الكاتب الجزائري **كمال بومنير** *[1] حسب هونيث أن هوركهايمر وأدورنو قد تسرعا في تفسير الأبعاد النفسية الفردية والظواهر الاجتماعية والثقافية بالاستناد إلى جملة الأسس الوظيفية للبنية الاقتصادية، ومن ثم لم يهتما بالقدر الكافي بالنشاط الاجتماعي الذي يمكن أن يسمح بظهور قناعات أخلاقية ذات توجهات معيارية...[2]

كذلك إضافة إلى الاقتصادية الماركسية نجد أن العقلانية الأداتية ساهمت في تعقيد مجالات الحياة الاجتماعية وبالتالي صعوبة اختراق فكر الجيل الأول للمجتمع، وهذا باعتراف أصحاب النظرية النقدية الأولى، مما أدى في الأخير إلى انسداد كل أفق التحرر الممكنة التي يتضمنها المجتمع، هذا مثلا هوركهايمر قد تحدث في كتابه عن النظرية التقليدية والنظرية النقدية عن ما يسميه "**التنظيم اللاعقلاني للمجتمع**" أما **أدورنو** فقد استعمل في كتابه الكبير الجدل السلبي عبارة " **المجتمع التحكمي**" في حين أن **هيربرت**

1 * مفكر وكاتب جزائري (1962 بالقصبة) أستاذ بقسم الفلسفة كلية العلوم الانسانية جامعة الجزائر 2 يشتغل بومنير على فكر فرانكفورت خاصة حول أكسل هونيث الذي ترجم له مجموعة من الاعمال من بين كتبه:)(أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف. دراسة في مشروع ميرلوبونتي، ثيودور أدورنو من النقد إلى الاستطيقا...)

2 ـ كمال بومنير، "قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت"، مؤسسة كنوز الحكمة، طبعة أولى، 2012، ص 84

ماركيوز يسميه في الانسان ذو البعد الواحد "المجتمع الأحادي البعد" لكن رغم تباين التسميات فهي في حقيقة الأمر مقاربة[1].

النظرية النقدية من منظور **هونيث** آلية ومنهج للتفكير والتأمل في الكثير من القضايا والمسائل الاجتماعية. ومن ثم فهي تتدرج عنده ضمن ما يسمى بالفلسفة الاجتماعية la philosophie sociale وهي متميزة عن الفلسفة السياسية التي تهتم بنظرية الدولة وانظمة الحكم، أما الفلسفة الاجتماعية التي كان أكسل هونيث ينشغل عليها فهي تهتم وتلامس عمق المجتمع تهتم بمشاكل الفرد وتؤصل للحلول لجملة من المشاكل كالاحتقار والظلم الاجتماعي أو ما يسميها **(هوركهايمر وأدورنو وماركيز)** بالأمراض الاجتماعية les pathologies sociales التي تحول دون تحقيق مجتمع ناجح. حيث بحث هؤلاء الفلاسفة في هذه الأمراض وأرجعوها إلى سبب واحد حسبهم هو هيمنة العقلانية الأداتية على مجموع الحياة الاجتماعية بحي تتحول هذه العقلانية إلى عائق حقيقي للتطور الاجتماعي، حيت يتولد عنها طابعي **الاغتراب aliénation، والتشيؤ réification.**

يمثل **أكسل هونيث** *[2] المحطة الجديدة لمدرسة **فرانكفورت** مختلفا من ناحية البناء عن الجيلين الأول والثاني وإن كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأقطاب الجيل الأول **(ماكس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هيربرت ما ركوز)** فبالنسبة **لهونيث** النظرية

1- أنظر:

axel honneth une pathologies social de la raison sur lheriage intellectual de la theory critique in la societal du mepris. verse une nouvelle theory critique. Traduit de lallmand par Oliver voirol Pierre ruche et alexander dupeyrix Paris la decouverte 2006 pp101.130

2*- ولد أكسل هونيث في مدينة آيسن بألمانيا عام 1949، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون، ثم واصل دراسته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك، واستقر في الأخير بجامعة غوته في فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماس، ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على براديغم الاعتراف، وأمست له شهرة عالمية واسعة في البلدان الاوروبية والعالم الأنغلوسكسوني وخاصة في الولايات المتحدة وكندا. ولهونيث العديد من المؤلفات أهمها: نقد السلطة 1985، الصراع من أجل الاعتراف 1992، مجتمع الاحتقار 2002، حول راهنيه فلسفة الحق لهيجل 2001، التشيؤ2005.

النقدية التي حاول هوركهايمر إطلاقها في بداية ثلاثينيات القرن الماضي تكمن في قبول الإرث الهيجلي اليساري واتباعه "من **كارل ماركس** حتى **جورج لوكاش**" [1].

نادى ألائك المنظرون بالحاجة إلى تشخيص المجتمع فإذا ما حاولنا رفع اللبس ومحاولة فهم النظرية النقدية عند **هوركهايمر** فيكفي أنها "الجانب الفكري للعملية التاريخية للتحرر" ولتحقيق ذلك يجب أن تنفتح على الجانب الما قبل نظري أي عند ظهور التجربة وفي تطبيقها في المجال العملي المستقبلي وحذا ذلك بالنظرية النقدية للجيل الأول إلى أن تفقد معياريتها التي تسبق التنظيم فيلزم لتأسيس نظرية تحررية أن تنطلق منطلقات بيداغوجية لعكس التجربة المعاشة للعقل الجمعي الهادف إلى إنتاج نظرية للخلاص [2].

وعليه نظرية **هوركهايمر** ورفقاؤه (الجيل الاول)بالنسبة **لهونيث** لم ترتقي إلى المستوى المطلوب"...قد بقوا ملتزمين بالمبدأ الوظائفي الماركسي الذي ظللهم كافتراض حلقة من الهيمنة الرأسمالية والإدارة الثقافية التي كانت منغلقة على نفسها بحيث لم يعد هناك من مجال لنقد عملي محتمل ضمن الواقع الاجتماعي، إن المشكلة التي خلقها ذلك هي الإحراج من الاعتماد على مصدر تحرري لم يعد وجوده مبينا بتجربة عملية لذلك أصبحت الآمال بالتغيير قد فقدت معقوليتها الظاهرة بشكل لا يمكن تفاديه [3].

كذلك نجد حضور لفكر **نيتشه** في خطاب الجيل الأول من مفكري مدرسة **فرانكفورت** ستتحول النظرية النقدية من نقد التاريخ/المجتمع إلى نقد الحضارة/الثقافة ومن نقد الفرد/الدولة إلى نقد الإنسان/العقل، بل إن **أدورنو** لن يرى من سبل الخلاص إلا في الفن.

---

1. علي عبود المحمداوي، اسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية (جدل التحرر والتواصل والاعتراف) مجموعة مؤلفين. ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية، ص 51

2 ـ نفس المرجع، ص 51

1 Honneth axel the social dynamics of disrespect. Situang cutial. Theory(80) today in dues peter(ed) habermas acutical. Reader. P321

أما بالنسبة للجيل الثاني لمدرسة **فرانكفورت** مع **هابرماس،** فهونيث يشجع ما قدمه هذا الجيل(**البرشت فليمر، كارل أوتو آبل، يورغن هابرماس)** وإن كانت لديه بعض الاختلافات الفكرية الأساسية مع هؤلاء المفكرين. فهو يفترض أننا بحاجة لتطوير نموذج تواصلي ليس بالضرورة أن يدرك أساسا من منظور اللغة نموذج لنجاحه يجب إعادة بناء وتحيين جميع الأفكار حتى تواكب التحولات التاريخية والأحداث الفكرية والسياسية التي عرفها العالم المعاصر. " لتحقيق هذا الغرض انفتح **أكسل هونيث** على أعمال العديد من الفلاسفة الكبار(**هيغل، هيدغر، لوكاش وفوكو، سارتر، ديوي،...)** وعلماء الاجتماع **(جورج هيربرت ميد، بيير بورديو، غيورغ زيمل، إميل ودوركايم،...)** والسيكولوجية أيضا **(سيغمون فرويد، دونالد ونكوث)** [1].

من جانب آخر يؤكد **هونيث** أن الانطلاق الجدي للتقليد الفرانكفورتي لم يتحقق فعليا إلا بعد ظهور الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت وممثله **هابرماس،** مع الجيل الثاني تولدت نظرية مهتمة بإعادة اكتشاف البعد الاجتماعي حسب هونيث، وهذا من خلال ما عمد عليه هابرماس من نقد لطروحات جدل التنوير بغية تحقيقه لهذا البعد. فالتواصلية الهابرماسية لم تكن مجرد حدث عابر في تاريخ النظرية النقدية الفرانكفورتية بقدر ما مثلت منعطفا جديدا في المسار الفلسفي لهذه النظرية [2]. وخاصة عندما استطاع أن يبلور جملة من المفاهيم والمقولات التي غابت عن أنظار الجيل الأول. فهابرماس استطاع أن يخوض في عوالم ومفاهيم اجتماعية عجز عن الخوض فيها **ماركيوز** هربت ورفقاؤه على غرار العقل وكذا الفعل التواصلي.

هذا وقد توصل **يورغن** إلى أنه لا يمكن بلورة عقلانية تحررية إلا من خلال الكشف عن أهمية الحقل الاجتماعي، فالفعل التواصلي هو المتضمن القدرة على التفاهم التذاوتي بواسطة التفاهم التذاوتي الفعل اللغوي، وكذا اشغال العقل بعيدا عن كل إكراه أو عنف أو سيطرة. فالغرض من استعمال اللغة حسبه تحقيق التفاعل الاجتماعي لأن الحوار والنقاش

1- كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، منتدى المعارف، الطبعة الاولى، بيروت، 2015، ص 16

2 كمال بومنير، " قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت"، مؤسسة كنوز الحكمة، 2012، طبعة أولى، ص 85

العقلاني كفيل بتجسيد عملية التحرر الفعلية، فتحقيق النشاط العقلي بالنسبة **لهابرماس** هو الضامن لحياة انسانية مشتركة ناجحة بالنسبة لأفراد المجتمع، من الناحية الاجرائية على وجه الخصوص، وهذا ما يقرب ربما هابرماس من البراغماتية الأمريكية التي استلهم بعض مفاهيمها وأدمجها في جهازه المفاهيمي فأصبحت رافدا أساسيا في فكره السياسي والاجتماعي[1].

لذلك كان يرى بأن أفعال التواصل والتفاهم التذاوتية هي بمثابة أطر عملية كفيلة بتحقيق المثل التحررية، وأن العقل لا يتحقق ضمن سياق حركة التاريخ كما اعتقد **هيجل** وإنما ضمن أشكال التفاهم المتبادل بواسطة اللغة. كما الأمر لم يعد متعلقا بصراع قائم بين الطبقات الاجتماعية المختلفة التي تهدف إلى تحقيق التحرر من خلال الممارسة(**البر أكسيس)** بل النزاعات القائمة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية التواصلية، لذلك فإن المقاومات لم يعد مصدرها البروليتاريا وإنما القدرات والامكانات التواصلية التي بإمكانها مقاومة ما يسمى "استعمار العالم المعاش" [2].

هذا وتعتبر النظرية التواصلية في نظر هونيث منعرجا أساسيا في مسار الفكر الفلسفي والاجتماعي، وقد كان له بهذا الخصوص نقاشات فلسفية عميقة مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت وهو ما يظهر بوضوح في كتابه الهام **مجتمع الازدراء نحو نظرية نقدية جديدة،** الذي انتقد فيه **هابرماس** وأعاب عليه مقاربته الأحادية الجانب للحياة الاجتماعية والعالم المعيش من خلال اللغة ومختلف مستويات التواصل(**التفاهم، التفاعل، المناقشة، التجاوز...)**

أضف إلى ذلك توظيف **هابرماس** المفرط للاتجاهات اللغوية المندرجة في إطار ما يسمى بالمنعطف اللغوي قصد تعزيز نظرية التواصل. صحيح إن اللغة كما يرى **هونيث** تلعب

1 Jean pierre commette. Jürgen Habermas et le pragmatisme in rainer rochlitz (dir) Habermas l'usage public de la raison puff paris 2002.p68

2 Axel honneth la théorie critique de l'école de francfort et la théorie de la reconnaissance in la société du mépris vers une nouvelle théorie critique op cit p 179.

دورا لا يستهان به في حياتنا الاجتماعية إلا أنه لا يصح اختزال العلاقات الاجتماعية فيها[1].

ما يمكن استخلاصه أن غاية الفعل التواصلي عند **هابرماس** أن جوهر ما هو اجتماعي مرده إلى النشاط العقلاني التواصلي الذي يتم بين البشر داخل نسيج الحياة الاجتماعية، وبالتالي لا يمكن اختزال هذا النشاط في العقلانية الأداتية"[2]. كذلك نستنتج أنه مع هابرماس لم يعد تحليل المجتمع من خلال مفهوم علاقات الانتاج كافيا، على غرار التحليل الماركسي التقليدي، من هذه المسلمة تبادر إلى **هابرماس يورغن** إلى تأكيد ضرورة تجاوز **براديغم الانتاج** *[3] **ببراديغم التواصل**، رغم الاشادة بهابرماس من قبل أكسل هونيث ببراديغمه وفكره إلا أنه لا يسمح بإبراز مكانة وأهمية طابع الصراع والنزاع الذي يعيشه المجتمع الحالي، ما سمح لهونيث بتوجيه جملة من الانتقادات لعل أبرزها:

- استندت نظرية هابرماس على البعد اللغوي لإنجاح مضامين التواصل أكثر من البعد الأخلاقي للجور الاجتماعي، كما يرى **هونيث** في السياق أن ديناميات الاحتجاج لا يمكن تفسيرها بالبعد اللغوي فقط وإنما باللجوء إلى الطابع الأخلاقي الاجتماعي وقواعده كالإهانة والاحتقار وتجربة العدالة.

- إن البراديغم التواصلي للتوافق العقلاني لا يتوافق مع التجارب الأخلاقية للأفراد لأن **هابرماس** أقصى ما أسماه هونيث أكسل بالكفاح من أجل نيل التقدير الاجتماعي، وهذا راجع إلى أن النظرية الهابرماسية قد عجزت عن إعادة بناء هذه التجارب الأخلاقية للذوات وتطلعاتها الأخلاقية.

---

1 Axel honneth.la société du mépris.vers une nouvelle théorie critique. Traduit de l allemant par olivier Voirol. Pierre rushes. Et Alexandre duperyrix paris la découverte p 161

2 ـ كمال بومنير، "قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت"، ص 87

*3 ـ براديغم الانتاج هي أشهر المقولات الماركسية، حيث بقيت النظرية النقدية الأولى مع هوركهايمر ماركيوز وأدورنو...سجينة لهذه الفكرة. ما فرض عليها معاداة فكر البراغماتية الأمريكية، إلى غاية مجيء هابرماس مع الجيل الثاني، حيث استطاع استبدال براديغم الانتاج ببراديغم التواصل ما سمح له بالانفتاح على الفكر الأمريكي لوجود نقاط التشابه.

ـ ذهب هونيث إلى أن هابرماس لم يأخذ بعين الاعتبار دور التجربة الأخلاقية للفاعلين الاجتماعيين وإنما اختزلها في التجربة اللغوية، طبعا هذا المنحى جاء نتيجة تأثر هابرماس بأعمال **أوستين وسيرل وفتن غشتين**، ما مكن **هونيث** إلى النظر إلى هذه النقطة من جانبين أو زاويتين: **الأولى** تتمثل في الجانب المتعلق بالبعد المنهجي و**الثانية** تتعلق بالطابع الواقعي أو الفعلي للمنعطف اللغوي[1].

ويأمل **هونيث** أن تكمن هذه الفكرة النظرية النقدية من تشخيص أحوال المجتمع المرضية على نحو لا يقوى عليه نقد هابرماس[2]. وبذلك تتبين الحاجة إلى ضرورة الانتقال من اللغة إلى التجربة الاجتماعية، وهذا إن دل إنما يدل على أن نظرية هونيث دعت إلى تجاوز النظرية الهابرماسية التي أعطت الأولوية والأسبقية الفعلية للغة. هذا في حين قد وصل هونيث إلى نقطة ماداها أن نظرية التواصل لم تعد كافية لتفسير النزاع الاجتماعي ما استدعى من هونيث العمل على بناء نظريته في الاعتراف التي استهدفت تأسيس مقاربة جديدة داخل التيار الفلسفي النقدي لمدرسة فرانكفورت وهذا على خطى النظرية النقدية نفسها، التي استفاد كثيرا من أعمالها وخاصة أعمال يورغن هابرماس " **هابرماس** أقام نظريته النقدية على التواصل وترسيخ مفهوم الجماعة المثالية الكلامية ومنه نظرية هابرماس الاجتماعية تبدو وتركز على الاستعمار العام لعقلانية الأنظمة الاقتصادية والإدارية ولأنساق على عالم الحياة" العالم المعاش"، حسب المفكر الجزائري المشتغل على فكر هونيث **كمال بومنير***[3] أن هونيث أعاد تحيين الفكر الفرانكفورتي من خلال مبدأين أو مستويين أولاهما: إعادة فحص وتمحيص لمجمل أفكار ونظريات مدرسة فرانكفورت فكرة مع مراعاة التطور التكنولوجي وظروف المنطقة عند المجتمع الغربي المعاصر وهذا

1- كمال بومنير، " قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت"، ص 89

2- آلن هو، النظرية النقدية "مدرسة فرانكفورت" ترجمة ثائر ديب، بيروت المركز القومي للترجمة، القاهرة، 2010، ص95

3 *- كمال بومنير مفكر وكاتب جزائري ولد في 27 فيفري 1962 في القصبة الجزائر. أستاذ فلسفة بجامعة الجزائر2 له العديد من المقالات والمشاركات وكذا الكتب لعل أهمها: جدل العقلانية في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت 2010م. النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماركس هوركهايمر إلى أكسل هونيث. أكسل هونيث التشيؤ دراسة في نظرية الاعتراف. وعدة كتب أخرى.

قصد التعرف على عناصر قوتها وضعفها وكشف أسباب عجزها عن إحداث تغيير اجتماعي حقيقي كفيل بنقل المجتمعات المستلبة والمشيأة إلى مجتمعات متحررة وخالية من كل أشكال السيطرة أو الهيمنة[1]، هذا بالنسبة للمستوى الأول. ثانيا إعادة بناء هيكل الفكر النقدي بما يتوافق مع الجانب التاريخي ويواكب جملة من الميادين " إعادة بناء النظرية النقدية مع الأخذ بعين الاعتبار جملة التحولات التاريخية التي عرفتها المجتمعات المعاصرة من النواحي الاجتماعية والسياسية والاقتصادية وخاصة تلك التحولات التي عرفتها وهذه المجتمعات في السنوات الأخيرة. إثر بروز ظاهرة العولمة الكونية واستحواذها على مجتمعات ودول العالم من مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية"[2].

ما الاعتراف ؟

"... إن العالم المعاش الأولي الخاص بالوجود الانساني هو عالم الاعتراف لا عالم التفاهم اللغوي، والأولوية للاعتراف لا التفاهم وهو أمر يمكن اثباته بسهولة. وذلك لأن الاعتراف العاطفي يسبق دوما، من الناحية التكوينية عملية اكتساب اللغة" [3]

قد يظهر أن الاعتراف يعبر بشكل ما عن فهم تجريبي أو أخلاقي للسلوك وللعلاقات الانسانية، وتسيطر عليه مضامين معيارية لا علاقة لها بالضرورة بحركية الواقع وبالعلاقات التذاوتية، أو بمسار مجتمع والحال أن الاعتراف إلى جانب الثقة يمثلان أهم أسس الفكر العصري والنظر الحديث للإنسان وللعمل والابداع في أفق إغناء الرأسمال الرمزي والاجتماعي[4].

لقد سبق **لهيجل** أن طرح السؤال التالي: ماهي الرغبة الأساسية للإنسان؟ واعتبر أن الجواب البديهي هو أن يكون الانسان سعيدا بلا شك، ولكن كيف يمكنه بلوغ السعادة؟

1 ـ كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 17

2 ـ نفس المرجع، ص 18

3 Axel honneth la théorie critique de l'école de francfort et la théorie de la reconnaissance in la société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique op cit p 174

4 ـ محمد نور الدين أفاية، " الوعي بالاعتراف"، ص 196.

في سياق جوابه لاحظ أن عملية بزوغ السعادة يحركها طموح عميق لدى الانسان في علاقته بالإنسان. لأن كل واحد يريد أن يكون معترفا به من طرف الآخرين بوصفه وعيا بالذات، إلا أن تحقيق هذه الرغبة ليست مباشرة وإنما تمر عبر نضال يبذل كل واحد بواسطته المجهود الضروري لترجمة الاعتراف إلى إحساس بالرضا. وإلى أفعال وعلاقات[1].

يمكننا أن نلمس الحضور **الهيغلي** على فكر **هونيث** الذي يؤكد أن كل مقاربة لمفهوم الاعتراف تستدعي فكرة هيجل الصراع من أجل الاعتراف، في شرح لمضمون فكرته يتضح أون وجود كل فرد مرهون بمدى ارتباطه العضوي بالمجتمع الذي يعيش أدواره. فاكتمال الفرد من اكتبال ارتباطه واعترافه من قبل الآخرين، ارتباط واعتراف نابين من طبيعة الذات التي تميل إلى الانفتاح وعدم الانغلاق، يقول **هيجل** في كتاب **فينومولوجيا الروح**"... فكل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلا على ذاته بيد أنه في كونه خارج نفسه إنما يظل في الحين منحبسا في ذاته فيكون لذاته، ويستقيم له خروجه على ذاته وما يتضح هو أنه في الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه الذي يستنسخ ككائن لذاته وأنه لا يكون لذاته إلا في الكون لذاته الذي للآخر، فكل طرف هو للآخر حد أوسط به يتوسط نفسه فيقترن بها وكل هو لنفسه كما للآخر ماهية كائنة لذاتها. في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط والطرفان يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا [2].

1 ـ محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، طبعة أولى، 2017، الدار البيضاء، المغرب، ص 193

2 ـ فريدريك فلهام جورج هيغل، فينومولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007م، ص 269

اعتمد **هونيث** على فلسفة هيجل [1]، ولكن من دون أن يسقط في تصورات فلسفته ومقولاتها الميتافيزيقية، في تأسيس الأخير لنظريته النقدية أو ما يسمى بالاعتراف ولكن من دون الانخراط في الطابع النسقي للفلسفة الهيجلية والمقولات الميتافزيقية والأنطولوجية التي أطرت هذه الفلسفة، هذا هناك نقطة في فلسفة هيجل وجب الاشارة إليها هو أنه فكر في الاعتراف المتعلق بالذوات بحيث كان من السباقين كما أنه تغنى بالحرب والصراع. ففيلسوف النسق **هيجل (1770 .1831م)** برر الحروب ورآها الوسيلة التي يطور بها الفرد نفسه، هي بمثابة الشرط الأخلاقي الذي تقوم عليه الشعوب، فالعنف الهيجلي ضرورة لحركة التاريخ عن طريق حركة الديالكتيك، إنه الجدل الذي يبرز داخل الارادة فهو يمثل البداية لتاريخ البشر والعلاقة التي تربط الانسان بالتاريخ"[2].

إن أهمية **هيجل** بالنسبة إلى **هونيث** ترجع إلى كونه أول فيلسوف درس العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل من خلال ما يسمى بالتذاوت أو البينذاتية intersubjectivité الذي يميز حياة البشر. الفكر السياسي الما قبل **هيغل** يعج بالصراعات والاقتتالات المنظرة خاصة فكر كل من **ميكيافيلي** و**هوبز** وهو تقليد قائم على الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر، وهذا كل ضمن الصراع من أجل البقاء حيث صور هوبز العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب واقتتال وصراع مستميت بين الناس، فلم يكن أحد يأمن على ماله ونفسه "لقد تميزت حالة الطبيعة بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أن "**كل انسان عدو للإنسان**" والكل يخاف الكل، وبالتالي لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من عدوان الآخرين وبذلك امتازت حالة الطبيعة **. حسب هوبز.** بأنها كانت فقيرة، شاقة، شبه متوحشة ومحدودة[3] وترجع أهمية

1. إن تحيين فلسفة هيجل وخاصة في بعدها السياسي والأخلاقي وفق منظور براديغم الاعتراف يعد رهانا أساسيا لدى أكسل هونيث، وهذا في مقابل ما يسمى بالعودة إلى كانط التي دعا إليها بعض الفلاسفة المعاصرين(جون راولز، يورغن هابرماس، لوك فيري..)

2 . هيغل العقل والتاريخ، (ج1)، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط)، 1980م، ص 50

3 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. Traduit de l'allemand par pierre rush paris. Cerf 2002 p 57

هيجل حسب **هونيث**" إلى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل" 3.

أي فلسفة **هيجل** أسقطت ظلالها في نظرية وتفكير **هونيث** ونفس الامر بالنسبة **لهابرماس** في نظريته في التذاوت أو التواصل البينذاتي، فمن أجل إرساخ قواعد الاعتراف عمل **هونيث** على توظيف مختلف النظريات السوسيولوجية والسيكولوجية لتعزيز هذا المفهوم كما عمل على إسناده من خلال البحوث الميدانية والتجريبية لفهم آليات العملية الاعترافية لذلك يعد مشروع هونيث وما يقدمه من نموذج الاعتراف تجديدا للنظرية النقدية ولاسيما من خلال تطوير التفاعل التذاوتي **الهابرماسي** إلا انه نقد هابرماس في موضوع اختزاله للحياة الاجتماعية وأشكال التواصل في البعد اللغوي كما أشرنا آنفا 1.

وهذا ويمكننا القول بأن مشروع هونيث الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة بغرض إعادة تحيين réactualisation النظرية النقدية حتى تتلاءم مع التطورات التاريخية الجديدة وتستجيب للتطلعات الانسانية الحالية.

وتتمثل مهام هذه النظرية الاجتماعية في نظر هونيث:

1ـ مهمة وصفية: تقوم على تشخيص وفهم العمليات الاجتماعية المرضية pathologique على مستوى التجارب الفردية والجماعية، والتي تعرقل من الناحيتين الاجتماعية والأخلاقية، تحقيق الأفراد والجماعات حياة طيبة[1].

2 . مهمة معيارية: تقوم على تحديد ومعرفة ماهي معايير وأشكال الحياة الاجتماعية الناجحة. من خلال هذين المهمتين طالب هونيث بإعادة بناء التجربة الاجتماعية انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة لهوية الفرد، وهذا في كتابه الصراع من أجل الاعتراف. وتمثل المهمتين السابقتين وحدة متكاملة

1. أكسل هونيث، التشيؤ "دراسة في نظرية الاعتراف" ت كمال بومنير، دار كنوز الحكمة، طبعة أولى، 2012، الجزائر، ص 8

بين الطابع الوصفي والطابع المعياري من الناحية النظرية بحيث تظهر هذه الأخيرة كنظرية نقدية للمجتمع[1].

انطلاقا من مفهوم الاعتراف فتحت آفاق جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة، للأسف هذا الأخير لم يبرز بما فيه الكفاية الطابع الصراعي لما هو اجتماعي.

في حين أن الفيلسوف **أكسل هونيث** أكد أن الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي. لذلك لا يمكن اختزال مفهوم الصراع في جملة الشروط الاقتصادية وإنما يجب أن نأخذ بعين الاعتبار البعد الأخلاقي الذي يتضمنه هذا الصراع المرتبط بتطلعات الأفراد والجماعات في تجسيد معايير وقيم أخلاقية، قصد تحقيق هويتهم ضمن سياقات اجتماعية واقتصادية وسياسية مناسبة وبهذا فإن الصراع حسب هونيث لا يختزل في المنفعة أو المصلحة بمفهومها الاقتصادي، وإنما يجب ربطه بالأبعاد الأخلاقية التي تهدف إلى تجاوز التجارب الأخلاقية السلبية(**الاحتقار، الاهانة، انتهاك الكرامة، الاقصاء...**)[2].

فعلا لقد أسس هونيث خطابا معاصرا يلامس كل بنيات المجتمع، وبالتالي الاستجابة له أكثر من ملحة في ظل تفشي الأداتية والعنف والخطابات الدموية والارهابية. استجابة نرى تلقيها بوضوح سواء في المجتمعات الأوروبية كألمانيا مثلا. ونرى تلقيها أيضا من قبل فلاسفة ومفكرين أمثال الفيلسوفة نانسي فرايزر.

حيث تدعونا الأخيرة إلى إعادة تأويل الاعتراف بإحلال مفهوم المكانة(التموضع) محل الهوية. ليست الهوية الخصوصية لفرد أو لجماعة هي التي تتطلب الاعتراف، وإنما قدرات الانسان أو الطرف الشريك في صنع التفاعل الاجتماعي.

1 Franck fischbach axel honneth et le retour aux sources de la théorie critique. La reconnaissance comme autre de la justice. In e. Renault et y sin tomer dir ou en est la théorie critique. La découverte.paris 2003. p 171

2 كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 76

ولا يعني الاعتراف هنا، الانتقاص من الهوية، وإنما رفض حالات الخضوع الاجتماعي بما هو منع من المشاركة باعتبار أن الانسان طرف في الحياة الاجتماعية التي هي نتاج نسق مؤسس على القيم الثقافية، بل إن "فريزر" توسع إطار نقدها للخضوع الاجتماعي إلى المجال العمومي، وبالمعنى الهابرماسي بعد أن وسعت من دائرته الاستعمالية، بإدخال مؤسسة السلطة في قلب اشكالية الاعتراف حين تعطي أمثلة عن وضعية المرأة والنساء، أو الأقليات الأثنية في أمريكا الشمالية. وتعتبر أن " المجال العمومي البورجوازي" كما ينظر له هابرماس وإن كان يسلم بنوع من المساواة الصورية للمشاركين فيه فإنه يغطي على الأشكال الأولية للسيطرة. ذلك أن المجال العمومي الرسمي كان وسيبقى الموقع المؤسسي الأول لبناء الموافقة والمقبولية التي تحدد النمو الجديد للسيطرة والتي هي من طبيعة هيمنية" [1].

من هنا الأهمية الحاسمة للبنيات والمؤسسات المنتجة للتفاعلات ولدينامية الاعتراف.

هكذا يتبدى لنا أن مسألة الاعتراف هي من صميم الرأسمال الرمزي والاجتماعي والبشري، وحين تقترن بالثقة تشكل مرتكزا من مرتكزات الفكر العصري، والفهم الحديث للمبادرة الاقتصادية، والعمل السياسي والممارسة المعرفية.

وإذا كان الاعتراف يعني الثناء والاقرار بمعروف داخل التداول اللغوي والعربي، كما سبق معنا ففي اللاتينية يمثل مصطلحا مركبا يفيد الانتاج الدائم مع الآخرين. فالاعتراف نتاج بناء اجتماعي وسياق ثقافي، سيما حين يقوم الانسان بإنجاز عمل يتطابق مع الأهداف التي لها قيمة اجتماعية.

لقد اهتدى "شارل تايلور" إلى الاعتراف بوصفه حاجة "انسانية حيوية"، و"أكسل هونيث" باعتباره موردا سيكولوجيا ضروريا لإثبات الذات وتحررها بقدر ما يشكل آلية للاندماج الاجتماعي. كما لم تغفل "نانسي فريزر" أهمية هذه الآلية حين قرنتها بإعادة توزيع الثروة ومقتضيات العدالة الاجتماعية. ولذلك يظهر أن للرأسمال غير المادي أبعادا

1 – NANCY FRAZER ou et ce que la justice? sociale reconnaissance et redistribution Ed la découvert. Paris 2011 p 21.

سيكولوجية واجتماعية وثقافية ورمزية. فكلما توسعت دائرة الاقرار بقيم الكفاءة والمبادرة والمشاركة بفضل وجود بيئة حاضنة ومحفزة، تعززت ثقافة الاعتراف وتوفرت شروط تقوية الرأسمال غير المادي للمجتمع[1].

1- محمد نور الدين أفاية، "الوعي بالاعتراف"، المركز الثقافي للكتاب، الدار البيضاء، المغرب، طبعة أولى، ص 200.

المبحث الثاني: إيتيقا الاعتراف وتجربة الاحتقار عند هونيث

"... إن العالم المعاش الأولي الخاص بالوجود الانساني هو عالم الاعتراف لا عالم التفاهم اللغوي، والأولوية للاعتراف لا التفاهم وهو أمر يمكن اثباته بسهولة. وذلك لأن الاعتراف العاطفي يسبق دوما، من الناحية التكوينية عملية اكتساب اللغة"[1].

يعبر الاعتراف بشكل ما عن فهم تجريدي أو أخلاقي للسلوك والعلاقات الانسانية، وفق مضامين معيارية لا علاقة لها بالضرورة بحركية الواقع وبالعلاقات التذاوتية. والحال أن الاعتراف إلى جانب الثقة يمثلان أهم أسس الفكر العصري والنظر الحديث للإنسان وللعمل والابداع في أفق إغناء الرأسمال الرمزي والاجتماعي[2].

ومنه الاعتراف لغة معناه الاقرار بخدمة جليلة قدمها لنا فرد أو جماعة وكذا هو إظهار التقدير نحو الآخر، ومن جانب آخر يعبر الاعتراف في الخطاب المسيحي عن الاقرار بالذنب، وعكس مصطلح الاعتراف هو الجحود والنكران إذن الاعتراف هو العرفان بالجميل وبالفضل إزاء الشخص أو الجماعة.

في الفرنسية reconnaissance مصطلح مركب من ثلاثة كلمات، معنى الانتاج الدائم والمتجدد لشيء ما بتعاون أو بالاشتراك مع الآخر، من هنا اشتماله على حمولة فلسفية وسيكولوجية وأخلاقية واجتماعية. يتميز كل تنظيم أو نسق بكونه تجل لتفاعل مجموعة من المكونات والأطراف ويولد تفاعلها الاحساس لدى كل طرف بالانتماء إلى البيئة التي يتحرك داخلها، لذلك يترجم الاعتراف ضرورة مشاركة مختلف الأطراف في إنتاج المجموع وكل تغيير يطرأ على الإطار العلائقي للمنظومة ينعكس بالضرورة على فعل الاعتراف بالأجزاء المكونة لها [3].

1 Axel honneth la théorie critique de l'école de francfort et théorie de la reconnaissance p174

2 ـ محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، المركز الثقافي للكتاب للنشر والتوزيع، ط 1، بيروت، لبنان، ص 192

3 ـ نفس المرجع، ص 192

من هذا المنطلق نستنتج أن الاعتراف هو مجموع العلاقات التي بواسطتها تأخذ هوية الآخر بعين الاعتبار يندرج ضمن سياق ثقافي يجعل من الاعتراف آلية لإنتاج الرضا وحافزا على العطاء والمبادرة.

على الرغم من أن هونيث قد أكد في مواضع كثيرة في كتاباته، وخصوصا في **مجتمع الاحتقار**: نحو نظرية نقدية جديدة أن مشروعه الفلسفي يعد استكمالا وتعميقا للمشروع الفلسفي الهابرماسي، الذي مثل منعطفا أساسيا في تاريخ النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت.

حسب **هونيث** "هابرماس" هو أول فيلسوف نقدي استطاع أن ينقل هذه النظرية إلى طور جديد من خلال براديغم التواصل. وهذا انطلاقا من تصور المجتمع المتميز بعملية التفاهم والتواصل اللغوي، ما يوصلنا مباشرة هذا الطرح إلى أن جوهر الفعل الاجتماعي مرده عقلاني أو نشاط عقلي تواصلي والذي يتم بين البشر داخل نسيج الحياة الاجتماعية.[1] هذا النشاط بالنسبة ليورغن هابرماس كفيل بضمان حياة انسانية ناجحة.

يعتقد هونيث أن براديغم الانتاج paradigme de la production الخاصة **بكارل ماركس**. والذي بقت النظرية النقدية الأولى **(هوركهايمر وماركيز وأدورنو)**. حبيسة ولم تتحرر منها ما دامت جازمة بصحة المقولات.

هذا الاعتقاد هابرماس نجح في تجاوزه حسب هونيث وتم استبدال براديغم الانتاج ببراديغم التواصل غير أن الاخير لا يسمح بإبراز مكانة وأهمية طابع الصراع la lutte أو النزاع le conflit الذي يعرفه المجتمع الحالي، ومنه موقف هونيث من جميع النظريات السابقة عرف نوعا من التحفظ والنقد وهو ما لم يسلم منه مشروع هابرماس ويمكن اجمال هذه النقاط في:

إن نظرية هابرماس التي استندت إلى القواعد اللغوية الصورية لعملية التواصل الناجح قد تجاهلت ما يسمى بالتجارب الأخلاقية للجور الاجتماعيinjustice sociale.

1 كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 38

فلا يمكن تفسيرها حسب القواعد اللغوية فقط وإنما ضمن التجارب الأخلاقية المرتبطة بانتهاك مبادئ العدالة الاجتماعية.

كما أن الطبقات الاجتماعية نفسها لم يتم استيعابها تماما داخل النسق التوافقي للشرعنة la légitimation الرأسمالية المتقدمة يقول "وفي مقابل ذلك أرى أنه من اللازم أخذ بعين الاعتبار التطلعات المعيارية التي لا تنفصل عن الالتزام بالعلاقات التواصلية القائمة على فكرة الاعتراف الاجتماعي. هذا ما يسمح لنا بتوسيع نموذج التواصل وبتجاوز الاطار النظري اللغوي، وعندئذ سندرك بأي معنى سينعكس ذلك مباشرة كل انتهاك للشروط المعيارية للتفاعل على المشاعر الأخلاقية للأشخاص المعنيين، وذلك أنه بقدر ما تكون فيه تجربة الاعتراف الاجتماعيla reconnaissance sociale شرطا يتوقف عليه هوية الشخص عموما، بقدر ما أدى غياب هذا الاعتراف أو ما يسمى بالازدراء أو الاحتقار، إلى شعور المرء بأنه مهدد في شخصه وبضياعه وخلاف ما ذهب إليه **هابرماس** توجد لدينا هنا علاقة وطيدة بين الأضرار التي تقع من ناحية الشروط المعيارية للتفاعل الاجتماعي والتجارب الأخلاقية التي تعيشها الذوات في عملية التواصل اليومي. وعندما تنتهك هذه الشروط ولا يحصل الشخص على الاعتراف اللائق به يشعر من الناحية الأخلاقية(الايتيقية) بأنه كان عرضة للاحتقار فيشعر بالإخفاق والغضب والسخط والخيبة" [1]

" لا يتفق مفهوم الاعتراف للوهلة الأولى مع فكرة" الالتزام العملي" لديوي، بل ومع فكرة العناية الهيدغري، ومفهوم المشاركة لجورج لوكاش أيضا" [2]

قدم لنا هونيث كتابه المركزي الصراع من أجل الاعتراف بغرض إعادة وتحيين وكذا تجديد النظرية النقدية بكل محطاتها انطلاقا من هوركهايمر وكل ممثلي الجيل الأول وصولا إلى هابرماس أو الجيل الثاني.

فالكتاب ضم أفكار هونيث حول الاعتراف وهذا بإعادة بناء التجربة الاجتماعية المرتكزة على أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة للهوية، بما يسمح

1 Axel honneth.la société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique p 190.

2 ـ أكسل هونيث، التشيؤ، ص 53

بتحقق الذات ووجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الانسانية لذلك حاول هونيث إعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية (أنظر نص هونيث "التشديد من عندنا grammaire de conflits moraux)، ومنه يطرح هونيث فكرة أساسية للبراد يغم الكلي له شبيهة بنسبة كبيرة لفكرة **هيجل** حول التفاعل والاعتراف مفادها أن عملية تكوين الذات أمر يتوقف على ما يسميه بالتبادلات التفاعلية، فمن خلال العلاقات التذاوتية التي تقام بين الفرد والآخرين، ونفس الفكرة كان قد طرحها **جورج هيربرت ميد**[1] ضمن نظرية التفاعل بقوله " **ولهذا السبب لا يمكن تحقيق ذواتنا إلا من خلال الاعتراف بالآخر ومن خلال علاقتنا به**"[2].

كل هذه الأفكار جعلت من نظرية **هونيث** تظهر بشكل مقنن ومضبوط حيث يرى الأخير أن الاعتراف المتبادل كفيل بوضع حد للصراعات بحيث يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وهذا ضمن توفير ثلاثة أشكال معيارية متميزة للاعتراف[3]. هي الحب Lamour والحق le droit والتضامن la solidarité، هي مصطلحات منها ما هو مطروح كفكرة وتنظير لأول مرة عند هونيث كمصطلحي التضامن والحب، أما مصطلح **الحق** فقد سبقه في ذلك **هيجل** بالطرح والتنظير، وعليه نظرية الاعتراف[4] هذه تتشكل في نماذج معيارية ثلاث تمثل شروطا ومضامين لأخلاقيات الاعتراف هي: **1. الحب 2. الحق 3. التضامن.**

خلال تفاعل النماذج الثلاث يتأتى العيش الكريم وإمكانية ضمان الكرامة الانسانية والمشاركة الفعالة في العالم المعاش، يقول هونيث" إنه يمكن فيها ضمان الأفراد لكرامتهم

---

1 ـ جورج هيربرت ميد من مواليد 27 أفريل 1863 وتوفي 26أفريل 1931 في الولايات المتحدة الأمريكية.

2 G.h Mead l'esprit. Le soi et la société. Traduit de l'anglais par jean casenevuve paris puff 1963 p 165

3 Axel honneth reconnaissance traduit par o Mannoni in Monique canto superbe dire dictionnaire d'éthique et de philosophie moral paris puff 1996 p 1273

4 ـ ينبغي الاشارة إلى أن نظريات الاعتراف تضم اليوم كوكبة من الفلاسفة الغربيين:أكسل هونيث(axel honneth)، إيمانويل رونو (Emmanuel Renault)، جان فيليب ديرانتي(jean Philippe Duranty)، كريستيان لا زري(Christian Lazzari)، نانسي فرايزر(Nancy fraser)، ميشيل سيمور(Michel Seymour)، تشارلز تايلور(Charles Taylor)، أنا إليزابيت غاليوتي(Anna Elisabeth Galeotti، جيمس تولي(James tully)، يونغ ،ريس ماريون(joug iris Marion)، إن هؤلاء الفلاسفة يتفقون على ضرورة إعادة بناء الفكر الاجتماعي والاخلاقي والسياسي على براديغم الاعتراف، ولكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل وقضايا كثيرة وفي بعض الأحيان أساسية ومرد ذلك بالدرجة الأولى إلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية والايديولوجية وإلى تباين استراتيجيتهم الفلسفية.

وتماميتهم وأعني بالتماميه هنا إدراك الذات بتأييد الغير لها ضمن شبكة علاقتها العملية مع ذاتها. وقدرتها على المشاركة في عالم المعيش الاجتماعي الذي يمكن أن يتضمن نتائج الإعتراف الثلاثة بصورة ملموسة بحيث تستطيع أن ترجع إلى نفسها من خلال الكيفيات الإيجابية للثقة بالنفس واحترام الذات وتقديرها...[1].

نظرية الاعتراف عند **هونيث** قائمة على فكرة أساسية وهي أن تحقيق الذات مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، لهذا ميز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف (الحب، الحق، التضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات). ومنه عامل الحب يعني الثقة بالنفس، والحق من شأنه توفير الحقوق الفردية والجماعية والتضامن عند تطبيقه يعني التأطير الأخلاقي والقيمي للبراكسيس الاجتماعي.

نموذج الاعتراف	نوع العلاقة الناتجة عن الاعتراف	مضامين النموذج الإعترافي	ضديات الإعتراف أو أشكال الازدراء والإساءة
الثقة بالنفس	علاقات عاطفية	الحب: الجنس والعائلة والصداقة	إهانات جسدية التعنيف
احترام الذات	علاقات قانونية	الحقوق السياسية والمدنية	حرمان المرء من حقوقه وتهميشه
تقديم الذات	علاقات اجتماعية	التضامن: التأطير الأخلاقي والقيمي للبراكسيس الاجتماعي	الحط من القيمة الاجتماعية أو ازدراء دور الفرد ومشاركته اجتماعيا

1 Axel honneth.la lutte pour la reconnaissance p 166.

ما يمكن استنتاجه من خلال الاطلاع على الجدول، هو أن النظرية النقدية عند **هونيث** تقصي وبشكل واضح كل الأدوات الماركسية وترجع مباشرة إلى المصطلحات والمضامين الهيجلية، نظرية من شأنها أن تحرر الإنسان لا تقييده بإيديولوجيا ومشاريع ماركسية.

ضمن هذا السياق يظهر بأن نظرية الاعتراف حسب هونيث لا تنطلق من الذوات المفصولة أو المعزولة عن المجتمع كما اعتقد الفلاسفة السياسيون، وإنما من الإطار الاجتماعي والأخلاقي الذي يجد فيه الأفراد أنفسهم مجتمعين من خلال عملية التفاعل الاجتماعي، وعلى هذا الأساس حسب هونيث وعوض الانطلاق من فكرة حرب الكل ضد الكل، انطلق **هيجل** من الأشكال الأولية للاعتراف السائدة بين البشر والتي أسماها في كتاباته الأولى أي كتابات الشباب(مرحلة ييبنا) بالحياة الأخلاقية. la vie éthique naturelle[1]

اعتمد **هونيث** في نظريته النقدية الجديدة على براكسيس يرتكز على الطابع الصراعي لما هو اجتماعي لهذا نجده يعود إلى أستاذه **هابرماس** الذي وطد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التذاوتي مقابل العقل الأداتي حيث تم تعويض براديغم الإنتاج(عند **ماركس**) ببراديغم التواصل عند **هابرماس**، لكن هذا الأخير لم يبرز جيدا الطابع الصراعي لما هو اجتماعي، في حين يؤكد **هونيث** على حضور مفهوم الاعتراف على أساس الاعتراف والخطاب بالنسبة له أية نظرية اجتماعية تشتغل على عكس هذا المفهوم فهي في الواقع تنكر معيش المجتمع.

أما في مجتمعاتنا الحديثة فيمكن الحديث عن ثلاث دوائر:

أولاها دائرة **الحب:** حديثة لا نجدها في المجتمعات القديمة لأنها مرتبطة بعدة إكراهات، حيث يعرف هونيث المصطلح في كتابه الصراع من أجل الاعتراف بأنه" مجموعة العلاقات الأولية الأيروسية والأسرية، وعلاقات الصداقة الموجودة بين الناس" [2] حيث

1 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. Traduit de Lallemand par pierre rush (paris.cerf.2002) p 28
2 Ipid p 117

يتطرق هونيث إلى الأسرة وعلاقة افرادها المبنية على العطف والحنان والحب، خاصة علاقة الطفل مع أمه وذلك بوصفها أولى مراحل الحب لما لها من تحقيق لمبدأ الاعتراف بالطفل فتبدأ أولى علاقاته انطلاقا من أمه هذه العلاقة التي تمثل أولى صور التفاعل لهذا الاعتراف، وهذا ما يؤكده العالم النفساني **دونالد وينوكوث** بقوله "إن الأم تمثل بالنسبة إليه (الطفل) نموذج الاعتراف المتبادل والتذاوت الأولي intersubjectivité primaire. ومنه يعني طرح كل من **وينوكوث و هونيث** أن تجربة الحب مهما كان مصدرها شرطا أساسيا للمشاركة في الحياة الاجتماعية لما له من أحاسيس أخرى مبنية عليه تعزز من شخصية الفرد كالوجدان والثقة والعطف والمودة ويعتبر أيضا شرطا نفسيا لنمو كل مواقف احترام الذات لذا يمكن أن نعتبر الحب بمثابة النواة البنيوية لكل الحياة الأخلاقية، لأن هذه الرابطة هي التي يحقق من خلالها الفرد الثقة في النفس والتي لولاها لا يستطيع المشاركة بصورة مستقلة في الحياة العمومية، "يشمل الحب هنا جملة العلاقات الأولية المتمثلة في العلاقات الايروسية، وعلاقات الصداقة والعلاقات الأسرية بحيث تنتج عنها روابط عاطفية قوية بين مجموعة من الأفراد"[1].

التضامن: أما الثانية تتمحور حول السوق حيث تتحرك آلية الاعتراف الاجتماعيsolidarité social المتبادل من خلال التضامن الذي أصبح في المجتمعات الحديثة حسب هونيث متوقفا داخل نسيج العلاقات الاجتماعية وهذا من خلال علاقات التقدير والامتنان، بقدر عمل الفرد وقيمه يتلقى التقدير الاجتماعي والأخلاقي بقدر ما يقومون وينجزون من أعمال لها قيمة في نظر الآخرين.

تجدر الاشارة إلى أن كلمة تضامن تعني تلك العلاقة الفاعلية التي تهتم فيها الذوات بالمسار الشخصي للآخرين المشاركين لهم في التفاعل، لأنهم أقاموا معهم روابط التقدير الاجتماعي. ففي عملية التضامن، وحينما يتم الاتفاق على هدف عملي ما يمكن أن يظهر دفعة واحدة أفقا للقيم التذاوتية التي يتعلم من خلاله كل فرد من أفراد المجتمع الاعتراف بأهمية وقيمة مؤهلات وإمكانات الآخرين"[2].

1Axel honneth.la lutte pour la reconnaissance.p117
2 Ipid. p 156

أو من خلال الأدوار التي يؤدونها في المجتمع يقول **هونيث:** تعتبر تجربة الاعتراف تجربة أساسية بالنسبة إلى الإنسان، فلتحقيق علاقة ناجحة مع ذاته يحتاج المرء إلى الاعتراف التذاوتي للإمكانات المؤهلات. أما إذا غاب أو انعدم هذا الشكل من الاستحقاق الاجتماعي، فقد يصاب المرء بضرر نفسي ومشاعر سلبية، كالغضب أو الاحباط على سبيل المثال"[1]، وفي نفس السياق يقول **هونيث** "سأتحدث عن دائرة الاحترام القانوني حيث لا يشكل السوق سوى جزئه الصغير. فهذه الدائرة تتمحور حول القانون الحديث..." هذا ولترسيخ اعترافهم وتقديرهم لذواتهم لا يحتاج الانسان إلى التجربة القانونية وفقط وإنما هم أيضا في حاجة إلى التقدير الاجتماعي الذي يسمح لهم بتحقيق انسجامهم الايجابي وفق قيم مشتركة بين الذوات المعينة، وهنا مع هونيث أصبحنا نبحث حول سؤال القيمة " بدرجة الاسهام في تحقيق الغايات التي يسعى المجتمع إلى تحقيقها. لأن النظرة الثقافية التي يكونها المجتمع حول نفسه تسهم من دون شك في بلورة المعايير التي يقوم عليها التقدير الاجتماعي للأشخاص الذين يحكم عن أدائهم وأعمالهم وقدراتهم من الناحية التذاوتية تبعا لاستعدادهم، قصد تجسيد القيم المحددة للجماعة من الناحية الثقافية. إن هذا الشكل من الاعتراف المتبادل يفترض وجود تنظيم اجتماعي تجمع غاياته المشتركة الأفراد ضمن جماعة إنسانية تتبنى جملة من قيم"[2].

إن كل مصطلحات التي لها علاقة بالتضامن تؤدي حسب **هونيث** إلى نوع من الاعتراف كمفهوم الشرف، الاعتبار وكذا الحظوة الاجتماعية " وهكذا حل محل مفهوم الشرف الذي هيمن على الفضاء العمومي في المجتمع التقليدي، مفهوما "الاعتبار والحظوة" للتعبير عن التقدير الاجتماعي الذي يمكن أن يحصل عليه الفرد من خلال أعماله وإمكاناته الفردية" [3] وعبارة التقدير الاجتماعي تسمى عادة "شعور المرء بقيمته" estime sociale " فالشعور الداخلي بالرضا يساعد على تقدير الذات ورضاها وهذا لتلقيها الاحترام والثناء، وهكذا فإن التضامن في المجتمعات الحديثة مشروط بعلاقات التقدير المتماثل estime symétrique بين الذوات المتفردة والمستقلة، ويعني التقدير

1 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. P.166
2 Ibid. p149
3 Ibid. p 156

هنا التناظر الذي يتم على ضوء القيم التي تعطي مؤهلات وإمكانات الآخرين دورا مهما، فيكون له بذلك معنى على صعيد الممارسة المشتركة. إن مثل هذه الروابط يخلق من دون شك، شعورا بالتعاطف للخصوصية الفردية للشخص الآخر، وهذا بقدر ما أكون حريصا على تطوير وتنمية قدرات وإمكانات هذا الشخص"[1].

هذا ما أعطى واشترط للتضامن أبعاد أخرى غير التي اشترطها الماركسيون والأرثودكسيون وهي الأبعاد الاقتصادية. ما ادعى حسب هونيث إلى بعد آخر وهو البعد الأخلاقي " إن الصفة أو الخاصية الأخلاقية للعلاقات الاجتماعية لا يمكن أن تقاس بالتوزيع العادل أو غير العادل للخيرات المادية فقط، بل يجب أن تتضمن فكرة العدالة أيضا، ولكن بشكل أساسي جملة التصورات والمفاهيم المرتبطة بكيفية تحقيق الاعتراف المتبادل الذي يتم بين الذوات" [2].

الحق: أما **الدائرة الثالثة** فهي مختلفة عن الدوائر الأخرى حيث تتمحور حول الاعتراف القانوني la reconnaissance juridique هو الذي يضمن حرية الأفراد واستقلالهم الذاتي حيث يفرض هذا النوع من الاعتراف نوع من القانون الفعلي الشامل. وهذا في إطار الاعتراف المتبادل، فحسب هونيث الحق هو ما يسمح بإمكانية التطور الأخلاقي وكذا مستويات أخرى كالحقوق المدنية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية داخل الاطار المؤسساتي. وبنفس القدر مثلما يفرض لك الحق جميع حقوقك فإنه يفرض عليك جملة من الالتزامات المعيارية اتجاه الأفراد الآخرين. وهنا توقفنا سابقا مع **هيربرت** ميد وفكرة" **الآخر المعمم**" [3].

ومنه نستطيع القول بأن كل ذات إنسانية يمكن اعتبارها حاملة لحقوق ما، حينما يتم الاعتراف بها من الناحية الاجتماعية باعتبارها عضوا في جماعة وهذا عندما تؤدي دورا

1 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance p 157

2 Axel honneth. Reconnaissance traduit par.o Mannoni in Monique canto sperber dire dictionnaire d'éthique et de philosophie moral paris puff 1996 p 1274

3 ـ الآخر المعمم. فكرة لهيربرت ميد الذي يعلمنا كيف نعترف بالأعضاء الآخرين للجماعة الحاملين لمثل هذه الحقوق وهذا حتى نستطيع بدورنا أن ندرك أنفسنا كأشخاص من الناحية القانونية وهذا بقدر ما نتأكد أن بعض مطالبنا قد تم تحقيقها من الناحية الاجتماعية.

مقبولا اجتماعيا ضمن جماعة منظمة وفق مبدأ تقسيم العمل، في هذه الحالة يتمتع الفرد ببعض الحقوق التي يمكن أن تحترم استنادا إلى سلطة العقوبات[1]. ومن هذا التنظيم برز الاعتراف التذاوتي وهذا وفق انتماء الفرد المشروع إلى جماعة منظمة وفق نموذج تقسيم العمل. وهذا بعد ضمان الحماية الاجتماعية للكرامة الانسانية للذات، وهذا وفق التطور التاريخي الذي عرفته المجتمعات أدمج شكل الاعتراف الخاص بالحقوق والمبادئ الأخلاقية الكونية، وهذا عبر الانتقال إلى الحداثة وتطور الفكر الفلسفي والسياسي وكذا الفكر القانوني. بحسب هونيث إن الاعتراف القانوني يمنح أفراد المجتمع حقوقهم بغض النظر عن انتمائهم الاجتماعي ومراتبهم ووظائفهم، فالذات التي يتم الاعتراف بها من حيث كونها حاملة للحقوق وفق معايير العلاقات القانونية الحديثة. لأنه لا يتم أخذ خصوصيتهم الفردية أو انتمائهم الاجتماعي والثقافي بعين الاعتبار وبهذا المعنى يمكن القول بأن الاعتراف القانوني قد يعبر عن المصالح الكونية لكل أعضاء المجتمع بحيث لا يؤخذ بعين الاعتبار أي استثناء أو تفضيل لشخص ما[2].

وهكذا مع الحداثة تم فصل حقوق الفرد عن جملة التطلعات العينية التي ارتبطت بمختلف الأدوار الاجتماعية، بحيث أصبحت الحقوق تعطى بالتساوي لكل انسان باعتباره كائنا حرا[3].

يتبين لنا أن هذه الأشكال الثلاث للاعتراف هي شروط أساسية لتقدير الذات بل تحدد من الناحية الأخلاقية جملة التطلعات الأساسية المشروعة داخل نسيج العلاقات الاجتماعية، فلطالما أكد **هونيث** في أكثر من مرة أنه تقاس أخلاقية المجتمع بمدى امكانية ضمان شروط الاعتراف المتبادل بين الأفراد، غير أن تحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية. ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي، حيث لا يمكن أن يتحقق الاعتراف المتبادل عبر الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى

1 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. P 119

2. كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 57

3 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. P 135

الاجتماعي كما زعم هابرماس، الذي حاول إنقاذ الكوني انطلاقا من مسلمته التي تستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل [1]. فتساوي المتحاورين من شأنه الوصول إلى اتفاق متبادل بين الأطراف المتشاركة في عملية التواصل.

حسب" **توماس مارشال thomas Marshall** "[2] مضمون الاعتراف بالحقوق تطور وفق تقسيم ثلاثي: بحيث شهد القرن الثامن عشر نشأة الحقوق المدنية (les droits civils)، وشهد القرن التاسع عشر تبلور الحقوق السياسية (les droits) politiques، أما القرن العشرين فقد عرف بدوره ظهور ما يسمى بالحقوق الاجتماعية les droits (sociaux)[3].

وهكذا إذا توفرت الحقوق الفردية لكل فرد، جعلته يشعر بالاحترام والتقدير من طرف الآخر، كما تجعله يشعر برضا عن نفسه وهنا نستطيع التحدث عن المسؤولية الأخلاقية كنواة الأكثر احتراما بالنسبة إلى الشخص. ومنه فإن الانتفاع من الحقوق الفردية يجعل الذات قادرة على التعبير عن حاجاتها ومتطلباتها المقبولة اجتماعيا، تفتح له مجال ممارسة نشاط مشروع بفضله يستطيع أن يثبت بأنه نال احترام جميع مواطنيه. إن هذه الحقوق تكتسي طابعا عموميا وهذا بقدر ما تقدم للذات نمطا من الفعل يكون مقبولا من طرف جميع شركائه في التفاعل، بهذه الكيفية يتم تحقيق ما يسمى باحترام الذات حسب هونيث[4].

أخذت نظرية الاعتراف عند **أكسل هونيث** أهمية كبيرة في السنوات الأخيرة في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي والأخلاقي الغربي، فما يؤكد عليه هونيث يكون من خلال القول بأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق كرامة الانسان، وتوفير حقوقه الأساسية المخولة له سياسيا وقانونيا، إلا من خلال مبدأ الاعتراف وفي ذات السياق فإن مفهوم

1 ـ كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص 96

2 ـ توماس مار يشال 14 مارس 1854 وتوفي 1جوان 1925، سياسي ومحامي من الولايات المتحدة وهو عضو في الحزب الديموقراطي الأمريكي.

3 Thomas Marshall. Sociologie at. the crossroads. And Otcher essayés(London / heinemann.1963) p 73

4 ـ كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 59

الإعتراف يكتسي أهمية جد بالغة لديه ويلعب دورا أساسيا يتمثل في إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية من أجل التخفيف من الظلم والمعاناة الاجتماعية والسياسية و اللامساواة بين الأفراد وكل تجارب الازدراء والاحتقار والأمراض الاجتماعية من أجل تحقيق قيم العدالة وحرية الانسان وحقوقه في مجال الاعتراف المتبادل.

الاحتقار والاعتراف "جدلية العلاقة"

"... تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإن المرء سيشعر لا محالة بالاحتقار، وهو الأمر الذي يهدد بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها" [1].

"تعتبر تجربة الاعتراف من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص، وإذا لم يتحقق هذا الاعتراف فإن المرء سيشعر لا محالة بالاحتقار وهو الأمر الذي يهدد بإمكانية اندثار شخصيته وزوالها"[2]. يتضمن هذا الشق نقد صريح من قبل **هونيث** على نظرية الفعل التواصلي الخاصة **بيورغن هابرماس،** فحسب هونيث لا يمكن أن يتحقق الفعل التواصلي اللغوي الذي ينتهي إلى التوافق أو التفاهم على المستوى الاجتماعي كما زعم هابرماس، فأشكال الاعتراف الثلاث السابقة الذكر عند **هونيث** هي التي تحدد من الناحية الأخلاقية أو الايتيقية كل التطلعات والآفاق المشروعة داخل النسيج الاجتماعي العام، وتحقيق هذا الاعتراف لا يمكن أن يتحقق إلا ضمن النزاعات أو الصراعات الاجتماعية ولهذا يلعب مفهوم النزاع أو الصراع دورا أساسيا في حركة التطور الاجتماعي.

من هذه النقطة انتقد هونيث أستاذه هابرماس وعلى هذا الأساس كان لزوما حسب هونيث أن نستند إلى فكرة الوضع التواصلي الأمثل الخال من النزاعات والصراعات الاجتماعية والسياسية، المنشئة للظلم والاحتقار والاهانة ومشاعر الاحباط والجور. لهذا عمل هونيث على فهم التجارب الأخلاقية المعاشة انطلاقا من فكرة أساسية. " العلاقة بين شعور الفرد باحتقار الغير له ووعيه بكونه كان ضحية الظلم المسلط عليه، معناه أن

1 Axel honneth la dynamique du mépris. Dou parle une théorie critique de la société in la société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique op cit.p193
2 Ipid.p 193

الرغبة ليست في أن يتم الاعتراف به هي التي تلعب الدور الأساسي والحاسم، وإنما شعوره باحتقار الغير له"[1].

من هذا المبدأ أكد **هونيث** بأن كل ما ينتج عن التهميش والازدراء هو صراع اجتماعي وما انخراط الأفراد فيها إلا بدافع تجاوزها، وتغيير الأوضاع المعاشة والمتمثلة أساسا في حالات الظلم المختلفة، حيث أن الانفعالات والعواطف السلبية المترتبة عن تجربة الاحتقار تشكل في نظر هونيث من دون شك الدافع العاطفي الذي يتجذر فيه الصراع من أجل الاعتراف كيفما كان سواء تذاوتي لقدراته وامكاناته وأعماله، أو بينه وبين الذوات الأخرى." **لكن حينما لا يحقق هذا الاعتراف على المستوى الاجتماعي يتضرر من الناحية النفسية حينما يشعر بالإهانة والغضب، لذلك فإن تجربة الاحتقار ترتبط دائما بشعور الانسان أنه لم يحقق بعض أشكال الاعتراف الاجتماعي**"[2].

ومنه دائما في نظر فيلسوف الاعتراف، تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية:

الجانب الأول: احتقار الجانب البدني أو الجسدي

"انطلاقا من هذا إن تجربة الاحتقار هي اعتداء يهدد بإفقار هوية الشخص بصورة كاملة. وبالتالي فإن هذه التجربة هي بمثابة رفض حق الفرد، أو حرمانه من هذا الحق في نيل الاعتراف" [3].

ومن أبرز مظاهره ممارسة العنف التي تحرم الشخص من إمكانية التصرف أو التحكم في جسده وفق إرادته وحريته، فمحاولة السيطرة على جسد شخص ما قصرا من شأنه توليد شعور الإهانة لهذا الشخص، ومن شأنه حرمان الشخص من إمكانية التصرف في جسدهن هذه الاهانة من شأنها تقويض والتقليل من علاقة المرء مع ذاته بصورة أعمق من أشكال الاحتقار الأخرى. لأن هذه التجربة تولد ضرر مادي سواء كانت ضرب،

1 François Dubet. Injustices et reconnaissance in Alain caille(dir) la quête de reconnaissance nouveau phénomène social total(paris) la découverte. 2007) p 16

2 AXEL HONNETH: LA LUTTE POUR LA RECONNAISSANCE ,P 166

3 Axel honneth. La théorie de la reconnaissance. Une esquisse. Traduit par s Haber. Revue du Mauss(paris le centre national du livre 2004) p 133

اغتصاب أو عنف وتولد ضرر معنوي نفسي متمثل في شعور المعتدى عليه بأنه كان خاضعا لإرادة الشخص المعتدى، من دون القدرة على مقاومته قصد الدفاع عن النفس[1].

"**إن تجربة الاحتقار، الإذلال والاهانة الاجتماعية تهدد من دون شك البشر فيما يخص هويتهم، بمثل ما تهدد الأمراض وجودهم المادي**"[2]، وخير دليل وحسب الدراسات النفسية المتخصصة العنف المكثف (تعذيب، اغتصاب) اتجاه الأشخاص يؤدي في الكثير من الأحيان إلى ما يسمى "**بالموت النفسي**"**la mort psychique** [3]، ولنا في تجربة الاستعباد عبر حسب **هونيث،** فهي تحرم الأفراد من حقوقهم ويتعرضون للتهميش الاجتماعي أو فيما يخص تجربة الاحتقار التي تتم من خلال الاستخفاف الثقافي لنمط حياة جماعة ما، يتم الحديث عن جرح أو إماتة. إن تجربة الاحتقار، الاذلال والاهانة الاجتماعية تهدد من دون شك البشر فيما يخص هويتهم بمثل ما تهدد الامراض وجودهم المادي[4].

ونفس الشيء بالنسبة لإهانة الغير التي تولد نوعا من الاحتقار والازدراء حسب هونيث، وهذا ما يؤدي إلى فقدان الثقة لدى الشخص وكذا حرمان الشخص من حرية التصرف في جسده، أما بالنسبة للاحتقار الناتج عن حرمان الشخص من بعض حقوقه الاساسية أو حينما يشعر بنوع من التهميش الاجتماعين لا تكمن فقط في تقليص مساحات أو مجالات حرية هذا الشخص واستقلاله الذاتي أو الشخصي وإنما وزيادة على ذلك شعوره بعدم الاعتراف به كشخص كامل العضوية في عملية التفاعل الاجتماعي[5].

وهكذا فإن أشكال سوء المعاملة التي تحرم الانسان من امكانية التصرف الحر في جسده تعتبر لا محالة نوعا من الاذلال أو الاهانة للشخص، فمحاولة التحكم في جسد

1. كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف. ص 78

2 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. P 166

3 ـ الموت النفسي" قد يبدو لنا بأن الفرد يتحرك ويلهو ويأكل وينام، والفكرة غير ذلك فقد يكون يمشي على قدميه ولكنه بمنئى عن الحياة لأن الموت نوعان: النوع الأول الموت الفيسيولوجي الجسمي والثاني وهو الموت السيكولوجي النفسي.

4 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. P 165

5 Emmanuel Renault. Leprince de l'injustice. Reconnaissance et clinique de l'injustice(paris la decouverte.2004) p 75

شخص ما. مهما كان القصد من ذلك هي عبارة عن إهانة بإمكانها أن تهدم بصورة أعمق من الأشكال الأخرى للاحتقار علاقته العملية بذاته، وذلك لأن ما يميز هذا النمط من الاهانة التي تلحق الشخص، علا غرار تجربة التعذيب أو الاغتصاب لا تكمن فقط فيما تسببه من ألم على المستوى المادي، بل وأكثر من ذلك أن هذا الألم يترافق لدى الضحية بشعوره بالخضوع وبعجزه عن الدفاع عن نفسه لإرادة شخص آخر إلى حد لا يستطيع ومعه الاحساس أو الشعور بواقعه"[1].

الجانب الثاني: الاحتقار المرتبط بفقدان بعض الحقوق المشروعة

" المعاناة الاجتماعية الناتجة عن التهميش الذي يتعرض له بعض الناس هي بالتأكيد معاناة نفسانية بحيث يتم نكران قيمتهم من دون سبب معقول بل ويحرمون من الشعور بهويتهم الخاصة ولكن هذه المعاناة هي في الوقت نفسه معاناة تأخذ طابعا أخلاقيا، لأن هذا النكران لا يتعلق بهؤلاء الناس في حد ذاتهم وإنما يتعلق في الأساس بمجموع القيم والمعايير الأخلاقية التي تؤطر حياة الناس كأفراد وجماعات"[2].

وهذا عندما يفقد الفرد من بعض حقوقه المشروعة المتعلقة أساسا باعترافيته داخل المجتمع والمتعلقة أساسا بفقدان الاحترام، " فعندما لا يحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمنيا أن المجتمع لا يعترف له بدرجة المسؤولية نفسها التي يعترف بها لأعضاء المجتمع الآخرين"[3]. ففقدان الاحترام لدى الأفراد من طرف الجماعة يدفعهم إلى الشعور بأن وضعهم الاجتماعي لا يماثل الآخرين وعدم تساويهم مع الغير من الناحية الاجتماعية"...**عدم تساويهم مع الغير بحيث يحرمون من المشاركة الفعالة في الحياة الاجتماعية مع الآخرين بصورة إيجابية**"[4].

1 Axel honneth la lutte pour la reconnaissance.p 162
2 Catherine au dard. que ce que le libéralisme. Ethique politique société (paris gallimard.2009)p 519
3 Axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. P 163
4 ـ كمال بومنير، أكسل هونيث فيلسوف الاعتراف، ص 70

الجانب الثالث: الاحتقار المتعلق بالقيمة الاجتماعية

ترى الباحثة "**كلودين شولي**" أن العنف قد يكون موجه نحو الذات المادية للشخص أو قد يوجه نحو الذات المعنوية أيضا فتقول " العنف هو استعمال القوة المادية أو المعنوية وذلك للفرد على الفرد أو الجماعة، وهو قوة قاهرة والتي تتجاوز المعايير المسموح بها من طرف المجتمع" [1]، ومنه الاحتقار الاجتماعي مرتبط أساسا بالتقليل والحكم المنقص والمغلوط على الأفراد وهذا طبعا بصورة سلبية وتقلل من مقامهم الاجتماعي وقيمهم الأخلاقية، "**... وهذا الشكل من الاحتقار يتم على المستوى القيمي أو المعياري وله صلة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع**"[2].

فالأفراد لا يشعرون بالانتماء إلا من خلال تقديرهم واحترامهم، ومراعاة جوانبهم النفسية والاجتماعية من أجل التحقيق الذاتي وهذا بغية التخلص والقضاء على الإهانة والإساءة إلى الغير، فهونيث يؤكد بأن حرمان الذوات اجتماعيا حتما يؤدي إلى تراجع اجتماعي ذاتي. إن تجربة التراجع في الترتيب الاجتماعي هي في الوقت نفسه بمثابة ضياع لتقدير الذات، بحيث لا يحقق تقدير الغير له بالنظر إلى مؤهلاته وإمكاناته.[3] فتهميش القدرات والمكاسب الثقافية والفكرية أهون وأصعب من تهميش عدم مالكيها، فهما نجد كتاب ضمن مقياس علم الاجتماع **المجتمع اللائق** لمؤلفه **أفيشاي مار غاليت avishai margeait** الذي يرى أن انتهاك حقوق الفرد هو انتهاك لكرامته وخاصة حينما يتعرض للانتهاك والاحتقار من طرف الآخرين فهو معرض لنكران انسانيته " المعاناة هي في الوقت نفسه معاناة تأخذ طابعا أخلاقيا لأن هذا النكران لا يتعلق بهؤلاء الناس في حد ذاتهم وإنما يتعلق في الأساس بمجموع القيم والمعايير الأخلاقية التي تؤطر

1. كلودين شولي، عنف على حدى، مجلة الانسانيات، عدد 10، مركز الأبحاث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، جامعة وهران، 2000، ص 07

2 Axel honneth. La lutte pour la connaissance. P 164

3 Ipid. P 165

حياة الناس كأفراد وجماعات...لذلك فإن المجتمع اللائق بحسب **مار غاليت** هو المجتمع الذي لا يهين ولا يحتقر أفراده، بل ويحترمهم كبشر جديرين بالاحترام اللائق بهم"[1].

وهذا المجتمع لترقيته وتطويره اجتماعيا وجب مراعاة كل الجوانب سواء نفسانية، اجتماعية وكذا قانونية. وهذه الشروط حسب **هونيث** لا تفي بالغرض بل وجب إدراج وتفعيل سبل وأشكال الاعتراف الثلاثة **(حب، حق، تضامن)** وهذا لتوفير أكبر قدر من الكرامة، لأن غياب الأشكال الثلاثة تؤدي لا محالة إلى تجارب الاحتقار وشعور الانسان المعرض لمثل هذه التجارب بالإهانة"[2]، وهكذا فإن علاقة الشخص الإيجابية مع ذاته تفترض انخراطه في جملة العلاقات التذاوتية للاعتراف ضمن علاقات اجتماعية التي تتم فيها عملية التنشئة الاجتماعية، فهذه الأشكال بمثابة آليات تصالح الذات مع نفسها أو ما يسمى بعملية البناء الاجتماعيla construction social. حينما يكون الفرد معترف به على كافة الأصعدة، " إن الذات تتعرف على نفسها وتدركها أو تتمثلها عن طريق رؤية أو موقف أو تصرف الغير أو الآخر تجاهها غير أن هذه الذات معرضة في الوقت نفسه لنكران الاعتراف déni de reconnaissance من طرف الغير لذا تمثل تجارب نكران الاعتراف هذه سببا رئيسيا في هدم العلاقة الايجابية مع الذات"[3].

ومن خلال هذا يشيد هونيث بأن تجارب الاحتقار الاجتماعي التي يمر بها الأفراد تتمثل في ثلاثة أشكال أساسية:

1 - يتمثل هذا الشكل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار، الذي يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية والفيزيائية ويتعلق الأمر هنا بمختلف أنواع الإهانة والاحتقار والعنف، التي تصيبه على المستوى الجسدي فيحرم من التصرف الحر في جسده، فيشعر بالذل والخضوع لإرادة الغير وتبعيته لهم، وعلى سبيل المثال عندما يتعرض الشخص للتعذيب القاسي أو الاغتصاب فإن مثل هذه التجارب قد تؤدي إلى فقدان الثقة في النفس وفي الآخرين أيضا، وذلك لأن ما يميز هذه الانتهاكات التي تهدد الفرد وخاصة بعد ما

1 Avishai margerait. La société décent p 58
2 Axel honneth. la théorie de la reconnaissance p 133
3 Emmanuel Renault. mépris social éthique et politique de la reconnaissance p 41

يتعرض للتعذيب أو الاغتصاب كما يقول هونيث، أنها ليست ألما ماديا أو فيزيائيا فقط وإنما الأدهى من ذلك أن هذا الألم مرتبط بالشعور بالتبعية والخضوع لإرادة الغير على درجة الإحساس بفقدان الشعور بواقعه الخاص، بحيث يصبح عاجزا عن التحكم في نفسه[1].

2. الشكل الثاني للازدراء يرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الاحتقار التي يكون الفرد ضحية لها، وعندما يحرم هذا الفرد من بعض حقوقه المشروعة، فعندما لا يحصل على هذه الحقوق يعني هذا ضمنيا أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يعترف بها لأعضاء المجتمع الآخرين[2]، فمن خلال الشعور بالانتماء للجماعة يصبح الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت نفسه بالالتزام والمسؤولية كما أن كل هذه المشاعر متبادلة بين الأفراد بشكل مختلف، مع أنها قد تكون دون ما يطمح إلى تحقيقه اجتماعيا وأخلاقيا، فما يميز هذا الشكل من الاحتقار والازدراء الاجتماعي، هو أنه يحرم من خلاله بعض الأفراد حقوقهم المشروعة اجتماعيا وأخلاقيا مثل غيرهم من الناس، بحيث أن ذلك ما يدفعهم صوب الشعور بأن مكانتهم الاجتماعية لا تضاهي الآخرين المشاركين لهم داخل التفاعل الاجتماعي، فيتم من هذا الشعور بفقدان الاحترام و اللامساواة مع الغير.

3- أما فيما يخص الشكل الأخير في الازدراء فيكون لدى **هونيث** من خلال الحكم على القيمة الاجتماعية لبعض الأفراد من خلال صورة سلبية كما لا تليق بمقامهم الاجتماعي والأخلاقي، فيندرج هذا الشكل في المستوى التقييمي والمعياري، ويتصل مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الاجتماعي داخل الأفق الثقافي للمجتمع، مع العلم أن الأفراد بحاجة ماسة ودائمة للاعتبار الشخصي والتقدير والاحترام في الحقل التفاعلي للحياة الاجتماعية والنفسية، لكي يشعر هؤلاء الأفراد بانتمائهم الفعلي للمجتمع، الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه[3].

1 ـ كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، 2012، ص97

2 Honneth axel: la lutte pour la reconnaissance p 163

3 ـ كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص113

المجتمع الجيد هو المجتمع الذي يسمح لأفراده بتحقيق وتوفير ظروفهم الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وبتحقيق ذواتهم واستقلاليتهم كما أنه المجتمع الذي يسمح لأفراده بتحقيق أحلامهم دون المضي صوب تجارب الاقصاء والازدراء والاحتقار أي ما يضمن لهم كافة شروط الحياة الجيدة.

إن المجتمع عبارة عن أفراد يتحركون بدافع مصالحهم الخاصة ومن أجل اثبات ذواتهم لأن تحقيق الذات مرتبط أشد الارتباط بالاعتراف المتبادل ولهذا ميز هونيث بين ثلاث مستويات، اذا ما انتهكت أحدها فإن الذات ستعتبر هذا انتهاكا ومسا خطيرا بكامل الذات وسواء من الجانب الأخلاقي أو الاجتماعي أو السياسي بيد أن الكثير من الأسئلة لا تزال عالقة، من قبيل ما هو النمط الذي ستتخذه الثقافة الأخلاقية والسياسية في هذا العصر لمحاربة الاقصاء وإعطاء فرصة سانحة لكل المزدرئين والمقصيين والمحتقرين.

" فالمجتمع ذاته، ما هو إلا مجموع هذه الذوات بكل حمولاتها من الأهواء والمتناقضات، إلا أن هذا الميل الطبيعي إلى الآخر أو المشاركة الوجدانية أو التعاطف على حد تعبير الفيلسوف الألماني الفينومولوجي **شيلر**، لم يمنع إنسان الحضارة المعاصرة وبالأخص إنسان المجتمعات الصناعية الأكثر تطورا من السقوط في براثن الزيف والتخاذل والاتكالية"[1].

1. عمر مهيبل، اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز الثقافي الغربي، المغرب ط1، 2005، ص145

المبحث الثالث: الاعتراف والعدالة "هونيث قارئا لرولز"

العدالة أو السعادة لمجتمع تقاس بدرجة استعداده لضمان شروط الاعتراف المتبادل، التي في ظلها تشكل الهوية الشخصية للفرد وبذلك تنمى شخصيته في ظروف مواتية جدا.

أعاد **هونيث** تحيين الإرث النقدي من خلال تأسيس نظرية معيارية قائمة على براديغم الاعتراف، منى خلال توظيف الفكرة المعيارية للاعتراف بالمعنى الوصفي في إطار ترويج لفكرته الرئيسة وهي أن الانتظارات الأخلاقية المشكلة تفاعليا مع الذوات الأخرى تعتمد على الاعتراف الاجتماعي للآخرين حيث الآخر ينظر إليه كوحدة عامة ومختلفة، فكما صرح **هونيث** آثار هذه الملاحظة قائمة على موقفين. **الأول** تمحور حول الجمعنة الأخلاقية للذوات و**الثاني** تمحور حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع.

في ما يخص الأولى يعتقد **هونيث** بأنه لدينا مجموعة من الأسباب تدفعنا إلى القول بأن تكوين الهوية الفردية يمر عبر مراحل سماها هو بعملية الاستبطان للنظم المعيارية للاعتراف الاجتماعي حيث الفرد ينظر إلى نفسه باعتباره عضوا مميزا وجزءا لا يتجزأ من المجتمع عن طريق التفاعل الايجابي مع أقرانه.

وفي هذا السياق فكل ذات اجتماعية هي بطريقة أولية مرتبطة بعالم مشكل من أشكال السلوك الاجتماعي المنظم من خلال المبادئ المعيارية للاعتراف المتبادل: فحينما تغيب قيم الاعتراف يظهر الاعتراف والازدراء وهذا ما يؤثر سلبا على تشكيل هوية الفرد. في الاتجاه المعاكس لمفهوم مناسب للمجتمع الذي ينتج عنه تداخل بين اللاعتراف والجمعة التي لا يمكن تمثيل الاندماج الاجتماعي، باعتباره صيرورة دمج منظم من خلال أشكال الاعتراف. في نظر أعضاء المجتمعات فهذه الأخيرة يمكن اعتبارها وحدات اجتماعية شرعية على أساس ضمانها لمختلف أشكال الاعتراف المتبادل[1].

1. نور الدين علوش، "أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة"، ص 63

فهذه الادماجات المعيارية ستوصلنا في الأخير إلى نتيجة تفرض ذاتها أي إيتيقا سياسية وأخلاقية للمجتمع، فطالما كان الاعتراف المتبادل وسيلة لقياس العدالة والسعادة في ظل تشكيل الهوية الشخصية للفرد.

لقد استطاع هونيث بجدارة عالية القيام بتنظير فلسفي لا مثيل له لمفهوم الاعتراف وخاصة بعد ظهور كتابه العمدة "**الصراع من أجل الاعتراف 1993**" وهو الكتاب الذي أعطى لهونيث شهرة واسعة في الأوساط الفلسفية الغربية القارية والأنجلو سكسونية، دفعت الكثير من الفلاسفة وعلماء الاجتماع إلى الدخول في نقاشات وسجالات معه بخصوص براديغمه الجديد.

ففي نهاية الثمانينات شكلت الهيمنة الماركسية بتعاليمها الاقتصادية الفلسفية والاجتماعية انتشارا واسعا. كذلك شهدت نفس الفترة ظهور كتاب "العدالة كإنصاف" لصاحبة "**جون راولز**" الذي قلب التقليد الأنغلوسكسوني مبدأ موجها للنظرية المعيارية للنظام السياسي بدون شك ولا موارية. فبالرغم من اختلاف تفاصيل وأفكار الماركسية وكذا أفكار "راولز" إلا أن الجميع يتفق على إزالة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية غير المبررة عقلانيا.

لما كانت التجربة الاجتماعية مؤسسة للهوية، ومن أجل تحقيق الذات لوجودها داخل العلاقات الاجتماعية، قام هونيث بإعادة بناء هذه التجربة انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي. وهنا نحن بصدد الانتقال من فكرة الذات في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات إلى التذاوت الحديثة وبمختلف صيغها ومظاهرها كالعمل والتفاعل والتنشئة الاجتماعية. هذا التحيين الذي قام به هونيث من خلال براديغم الاعتراف، أطلقه قبله هابرماس من خلال المنعطف التواصلي، تحيين أعاد تجديد النظرية النقدية من جديد. إلا أننا نلمس حضورا وحظا لبراديغم **هونيث** كونه يتخذ طابعا بعيدا عن الدور والأسلوب الخطابي اللغوي بل يتعدى إلى جانب تطبيقي عملي من خلال "حب وتضامن وحق" لأن التمركز حول اللغة قد يحجب عنها حقيقة التفاعلات المجتمعية ويؤدي إلى عدم القدرة على ادراك التجارب الاجتماعية والاخلاقية المرتبطة بأشكال الظلم والاحتقار وعدم الاعتراف بالأفراد

أو الاجتماعات. وهنا من وجهة نظر هونيث كان لا بد من الرجوع إلى أعمال هيجل و **هيربرت ميد** وكذا **هابرماس،** وهي كلها مقاربات غذت ومهدت للاعتراف الذي بات كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي، ومن ثمة يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم وفق ثلاثة أشكال ونماذج معيارية:

1. الحب: إن الحب حسب هونيث هو الصورة الأولية للاعتراف، إذ أنه يربط الفرد بجماعة محددة وخاصة الاسرة التي تمكنه من تحقيق مقصد أساسي يتمثل في الثقة في النفس.

2. الحق: الذي هو ذو طابع قانوني وسياسي، بحيث يتم الاعتراف بالإنسان كذات حاملة لحقوق ما. ولهذا الاعتراف أهمية كبيرة لاكتساب ما يسمى احترام الذات.

3. التضامن: يحيلنا التضامن حسب هونيث إلى الصورة الأكمل اكتمالا من العلاقة العملية بين الذوات وهذا لتحقيق مقصد أساسي يتمثل في اقامة علاقة دائمة بين أفراد المجتمع. بحيث يتمكن كل فرد من التمتع بمجموعة من المؤهلات والقدرات التي تسمح له من الانسجام الايجابي مع وضعه الاجتماعي فيتحقق ما يسمى بتقدير الذات.

هذه الحالات الثلاث المعيارية حسب هونيث غالبا ما تواجه صعوبات وعقبات تجعل من الأفراد ممتنعين عن الاعتراف. فالتنظير أمر والواقع شيء آخر. امتناع يؤدي في نهاية الأمر إلى ما يسمى بالاحتقار الاجتماعي وله ثلاث جوانب أشرنا لها سابقا.

أ. من الناحية الجسمية والنفسية: غالبا ما يؤدي هذا العامل إلى فقدان الثقة بالنفس حينما يتم إلحاق الأذى أو الضرر الجسماني والنفسي لشخص ما كالتعذيب والاغتصاب.

ب . من الناحية القانونية: هذا الشق متعلق بحقوق الأفراد والجماعات. فهو مرتبط بعدم التساوي في الحقوق والتوزيع العادل للخيرات والثروات. وكذا الناحيتين النفسية والأخلاقية. فالاحتقار الأول يؤدي إلى فقدان الثقة. والثاني أي المرتبط بالناحية القانونية يؤدي إلى فقدان احترام الذات.

ج . من الناحية الاجتماعية: وهنا حينما يتم إلحاق الضرر للفرد عندما لا ينال الاعتراف الذي يستحقه بالنظر إلى مؤهلاته وقدراته وكفاءته، فهذا النوع من الاحتقار يؤدي إلى فقدان التقدير.

نستنتج من دراسة أنواع الاحتقار الثلاث أن هناك ثلاثة نتائج تتمخض هي فقدان الثقة بالنفس وفقدان احترام الذات وثالثا فقدان التقدير.

على هذا الأساس شكلت أطروحات الفلسفة الماركسية التي لامست واقع الانسان بما هو فرد يعيش في المجتمع، مرجعية و أرض خصبة لنظرية **هونيث**، الذي استطاع بحق أن يدعم ويخصب أفكاره بإضفاء موضوع العدالة الخاص برولز ليتأتى نوع من الانسجام والتحقيق لأفكاره. كما هو معلوم تحقيق العدالة يسمح بإزالة اللامساواة وكذا تسمح بتفادي الاحتقار وهنا نكون مع توزيع عادل للثروات والخيرات أو ما يسمى المساواة المادية.

فلطالما أكدت " **نانسي فرايزر** " أن الانتقال من فكرة إعادة التوزيع إلى فكرة الاعتراف هو انتقال مهم من براديغم قديم إلى براديغم جديد. حيث الأول مرتبط بالعدالة والثاني بالاعتراف، فلطالما انطلقت العدالة من البعد الاجتماعي والأخلاقي لضرورة الاعتراف الاجتماعي.

تتخذ أطروحة **هونيث** قيمة وأهمية بالغتين كونها تعتمد على الاعتراف الاجتماعي للآخرين حيث الآخر ينظر إليه كوحدة عامة ومختلفة، وهو ما سمح بتطور هذه الملاحظة السوسيو أخلاقية في اتجاهين:

الأول يتمحور حول الجمعنة الأخلاقية للذوات: لطالما أكد هونيث بأن تكوين الهوية الفردية يمر عموما عبر مراحل استبطان نظم معيارية للاعتراف الاجتماعي، فعن طريق التفاعل الايجابي يتعلم الفرد كيف ينظر إلى نفسه باعتباره عضوا مميزا وجزءا لا يتجزأ من المجتمع عن طريق التفاعل الايجابي مع أقرانه، وقيم الاعتراف وفي حالة غياب إحداها نتيجة الاحتقار وأشكال الازدراء تتأثر الهوية سلبا في الاتجاه المعاكس لمفهوم مناسب للمجتمع الذي ينتج عنه تداخل بين الاعتراف و الجمعنة أو الاندماج الاجتماعي

التي لا تنجح إلا بتوفير أشكال الاعتراف المتبادل بين أعضاء المجتمع المدمجة في الحياة الاجتماعية. ما يسمح بتوفير إيتيقا سياسية أو أخلاقية للمجتمع القائمة على علاقات الاعتراف المضمونة من طرف المجتمع. لا تقاس العدالة ولا السعادة لأي مجتمع إلا بدرجة استعداده لشروط الاعتراف المتبادل التي في ظلها تتشكل الهوية الشخصية للفرد.

الثاني تمحور حول الاندماج الأخلاقي للمجتمع: إذا سمحنا للمبادئ الأخلاقية بتوجيهنا سنصل إلى نتيجة تفرض نفسها وهو أن أي إيتيقا سياسية أو أخلاقية للمجتمع يجب تصورها بطريقة تعيد نوعية علاقات الاعتراف المضمونة من طرف المجتمع: فلطالما كانت شروط الاعتراف المتبادل المشكلة للهوية الشخصية للفرد هي المهيئة للعدالة والسعادة. على هذا الأساس لا يمكن استخلاص النتيجة القائلة بأن التعايش الاجتماعي المثالي ناتج عن اكراهات وظيفية موضوعية كذلك اكراهات الاندماج الاجتماعي يمكن فقط فهمها على أنها مؤشرات لمبادئ إيتيقا سياسية أو أخلاقية على أساس أن هذه المبادئ نفسها تنعكس في انتظارات سلوكيات الذوات الاجتماعية.

ومنه نستنتج أن أي إيتيقا سياسية أو أخلاقية عليها الاشتغال على ثلاثة مبادئ للاعتراف التي تنظم مجتمعاتنا والتي يسميها هونيث بأشكال الاعتراف أي الحب والمساواة والمساهمة في المجتمع، هي بمجموعها ما يسمى اليوم أبعاد العدالة الاجتماعية. كونها السبيل المحقق للمساواة وتحقيق الذات.

لطالما أشار **هونيث** أن نقطة الانطلاق في تصور العدالة الاجتماعية يوجد في الأساس في نوعية علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع، فالمجتمعات الحديثة بخصوصها ينطلق هونيث من مقدمة نظرية مفادها أن المساواة الاجتماعية تسمح للجميع بتشكيل هوية فردية ما يسمح لنا بالقول أننا عندما نتحدث عن المساواة الاجتماعية وجب السماح لأي فرد بتشكيل هويته الشخصية، هذا كله في سبيل تحقيق الاستنتاج " نوعية شروط الاعتراف الاجتماعي هي التي ينبغي أن تؤسس جوهر أي إيتيقا سياسية أو أخلاقية لأي مجتمع" هذا في سبيل تعميم معارفنا النسبية للشروط الاجتماعية لتشكل

هوية في إطار نظرية أخلاقية من النوع المساواتي، ففي بحثه عن الشروط التي تسمح للفرد بتحقيق ذاته وتشكيل هويته، ذهب هونيث عكس **جون راولز** بأنه مقتنع بأن تجميع الكثير من الحجج النظرية لا يمكنه تعويض الاجراء المتمثل في تجميع معارفنا لتعميمها وتطوير مفهوم الحياة الطيبة المرتكز على الذكاء. ما يسمح لنا ببناء نظرية ذات طابع شمولي وهذا من خلال معطيات تجريبية وكذا افتراضات نظرية، ومنه نظرية الصراع من أجل الاعتراف هي تصور غائي للعدالة الاجتماعية وشكل عام للحياة السعيدة ذات الطابع الافتراضي العام.

تكمن الأهمية والغاية في تداخل العدالة مع الاعتراف هو تحديد المبادئ الموجهة للعدالة الاجتماعية، كذلك يجيب هونيث عن سؤال علاقة العدالة بالاعتراف "...حسب تحليلي فالحجة الحاسمة تكمن في النظرية المؤسسة جيدا، والتي مفادها أن تحقيق الاستقلالية الفردية منوط بتوفر الشروط الموضوعية لتطوير علاقة مع الذات عبر تجربة الاعتراف الاجتماعي، ذلك أن الترابط مع هذا التصور الايتيقي هو الذي يسمح بإدخال العنصر الزمني في مشروع أخلاقيات المجتمع بمعنى أن بنية علاقات الاعتراف تتغير مع مرور التطور التاريخي.

العدالة الحقيقية هي تلك القائمة على المبادئ المعيارية الثلاثة الخاصة بالاعتراف، حتى يتسنى للفرد تحقيق استقلاليته لا بد من الاعتراف له بحاجاته وبحقه في الاستفادة من الحقوق ومن المساهمة في المجتمع، فما يطلق عليه بالعدل يقاس كل مرة بنوعية علاقات الاعتراف بين الأفراد. فالحب أساس العلاقات في حين يتم الرجوع إلى الحق حيث مبدأ المساواة هو الذي يحظى بأولوية، وفيما يخص علاقات من النوع التعاوني نطبق مبدأ التعويض. في نفس السياق ونفس المقاربة وبالعكس ينطلق "**دافيد ميلر**" الذي ينطلق من تعددية مقارنة ثلاثة مبادئ للعدالة، فالتوزيع الثلاثي الذي اقترحه لا يرتبط بأي اتفاق بسيط مع نتائج البحث الامبريقي حول العدالة. ولا مع الاختلاف السوسيو. أنطولوجي لأنماط العلاقات، بل يرتبط فحسب بمعرفة الشروط التاريخية لتشكل الهوية الشخصية. فنح نعيش في إطار اجتماعي يمكن لكل فرد من خلاله عبر التأثير العاطفي

والتمتع بالحقوق ومنه التقدير الاجتماعي أو الاستقلالية الفردية للأشكال الثلاثة للاعتراف والذي هو القلب النابض للنظرية المعيارية للاعتراف .

في نفس السياق يؤكد **هونيث** على اختلافه الشديد مع "**دافيد ميلر**" حول اعتباره أن تلك المبادئ الثلاثة لا يمكن فهمها إلا في إطار مبادئ التوزيع، التي من خلال الدوائر الخاصة تسمح بإعادة توزيع الخيرات المقدرة، في حين هونيث يعتبرها قبل أي شيء ثلاثة أشكال من الاعتراف بحيث إن هذه التصورات الخاصة والاعتبارات الأخلاقية يجب ربطها معا.

حسب **هونيث** هذا إلا عندما تكون أشكال الاعتراف نتائج لإعادة توزيع بعض الخيرات وهي نقطة اختلاف مع ميلر. مع العلم أن هذا الاختلاف يحمل نوعا من التقاطع والوصل بين هذين المقاربتين من الواجب عدم نسيانهما والتغاضي عنهما. ينطلق مولر من قناعة أن الفكرة الحديثة للعدالة عليها أن تحلل إلى ثلاثة جوانب تختلف باختلاف معاملاتنا فهو يميز بين مبادئ الحاجة والمساواة والتعويض بالطريقة التي ميز بها هونيث المبادئ الثلاثة الحب والمساواة القانونية والاحترام الاجتماعي.

من خلال هذا الطرح نجد المساواة تظهر في مكانين كونه يمس مستويين على مستوى العدالة.

المستوى الأعلى: حيث أن الأفراد يطلبون الاعتراف المتبادل في حاجاتهم وفي الحقوق وفي مساهمتهم في المجتمع.

المستوى الأدنى: حيث مبدأ الاستقلالية القانونية هو الذي يلعب دوما ما تقتضيه مساواة التعامل بينهم، وهكذا بالمعنى الدقيق لكلمة المساواة.

إذ يمكن التعبير على المستوى الأعلى بطريقة متناقضة: إما عن طريق مبدأ الاستقلالية القانونية أو من خلال المبادئ الأخرى للاعتراف البعيدة كل البعد عن المساواة بالمعنى الدقيق .

من الواضح أن الارث النقدي لازال مستمرا وأكسل هونيث يمثل صورته في الوضع الراهن، هذا من جانب ففي نس الوقت يشغل مدير معهد فرانكفورت وهو جانب آخر يجعل من خطابه دوما يؤسس للنقد، وهو الدور الذي يحمله تصور العدالة المرتكز على نظرية الاعتراف فهو نقدي من جانب وتقدمي من جانب آخر، هونيث في هذا السياق يؤكد بأن السجال الذي دار بينه وبين "**نانسي فرايزر**" يرتكز أساسا على سؤال معرفة أية شروط وعلى أساس أية نظرية يمكن التعبير بطريقة معيارية على التوجه الواجب أخذه بعين الاعتبار في تطور الصراعات الاجتماعية الحالية، تحدثنا عن ثلاثة مبادئ للاعتراف كما تحدثنا عن ثلاثة مبادئ للعدالة حينما تكون الشروط البيذاتية للإدماج الشخصي لجميع الأفراد محمية.

وهو ما يسميها "**رولز**" حسب هونيث بفن الفصل "**بالعدالة المحايثة**"، فسؤال ما العدالة؟ هو بعد نقدي يتعلق أساسا بالتقويم الأخلاقي للصراعات الاجتماعية، وفي الحالة الثانية لا يتعلق الأمر فقط بشرح تعدديته لمبادئ العدالة الموجودة والمتجذرة في ما هو اجتماعي، فانطلاقا من التصور التعددي للعدالة وعلى ضوء مساعدة تلك المبادئ في التطورات الحالية أو الراهنة يمكن تقديم انتقادات على ضوء الامكانات المستقبلية. من هذا المنطلق يمكن تصور أن فكرة العدالة المستندة على التصور النقدي أو ما يسمى الاعتراف هي في تطور مستمر على المدى الطويل وهذا من خلال الخطوط العريضة تتدرج في إطار عام حول التقدم الذي يعيد الاعتبار للتأسيس الأخلاقي للمجتمعات فبعض الاكراهات الاجتماعية فرضت نفسها ومبررة بطريقة معيارية. وهو التصور الذي ينظر لتطور العلاقات الاجتماعية للاعتراف.

فلطالما أكد **هونيث** في العديد من المرات أن عددا من منظري المجتمع أصحاب المقاربات الداخلية أمثال **هيجل وماركس** و**دوركايم** ينطلقون من شرعية النظام الاجتماعي الحديث، بينما هو ينطلق من التفوق الأخلاقي للحداثة مفترضا بذلك فرضية التأسيس المعياري والذي هو حصيلة تطور في ماض مختار وما كان على الفيلسوف **هونيث** سوى استحضار هذا المعيار مرورا بمعايير سمحت له بوصف الاختلافات بين دوائر الاعتراف

كرافعة للتطور الأخلاقي مع تشكل الدوائر الثلاث، فكل فرد تتزايد فرصه في المجتمع الجديد لتحقيق استقلاليته الفردية من خلال تلك الدوائر الثلاث.

في ظل تحقيق هذه التنظيرات حسب **هونيث** يمكنه الحصول على معيارين من خلالهما نبرر فكرة تقدم في علاقات الاعتراف، في ظل صيرورة الفردنة وكذا صيرورة الادماج الاجتماعي أو ادماج تام للأفراد في المجتمع، كل هذا يسمح بتزايد الفرص لتقوية الشخصية. المعياران السابق ذكرهما هما في ارتباط داخلي مع مقدمات نظرية واجتماعية لنظرية الاعتراف، ما يسمح بإتاحة نوع من الاعتراف الاجتماعي.

فإما عن طريق الفردنة أو عن طريق تزايد الادماج الاجتماعي يحصل الاعتراف الاجتماعي، وذلك عبر تأسيس علاقات الاعتراف. وذلك من خلال حصول الأفراد على التوافق الاجتماعي لملامح ومظاهر شخصيتهم ومن ثم أعضاء المجتمع، فنوعية الادماج يمكن أن تتحسن بفضل الاعتراف.

أما فيما يخص الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي وبغية التحسين النوعي يمكن فك الاشتباك وهذا على المستوى القاعدي، ومنه حسب هونيث جميع الأفراد لهم الفرص نفسها في تحقيق ذواتهم عن طريق المشاركة في علاقات الاعتراف.

ما يمكن استنتاجه من نظرية العدالة المبنية على الاعتراف، هو أنه من خلال فكرة "**القيمة المائلة**" حول دوائر الاعتراف. يمكن تصور هذه العدالة فدورها النقدي لا ينحصر في المطالب القانونية لهذه القيم الخاصة بدوائر الاعتراف، وهذا حسب تصريح هونيث، فلا تكتمل التطورات داخل العلاقات الاجتماعية للاعتراف إلا على مستوى الفردنة ومستوى الادماج الاجتماعي، سواء بالنسبة لانفتاح لمظاهر الشخصية الجديدة في الاعتراف المتبادل وهذا من خلال زيادة التوافق الفردي الاجتماعي أو سواء بازدياد إدماج الأفراد في علاقات الاعتراف الموجودة بحيث تزداد وتتسع حلقة الاعتراف المتبادل بين الأفراد.

مقصود هونيث **بالقيمة المائلة** هو أن الدوائر الثلاث للاعتراف مرتبطة بمبادئ معيارية يمكن أن تكون عادلة وغير عادلة وكل دائرة تحتوي على قيمة مائلة وهذا من خلال صراع متواصل في تأويل وتطبيق مناسبين. فيمكن إثارة جدل أخلاقي داخل أي

دائرة في أي لحظة من خلال الترويج لفكرة ما بالرجوع لمبدأ من مبادئ الاعتراف، لا يمكن الحكم على نتيجة أية دائرة ما أخلاقيا إلا بمراعاة ربح الفرد لفردانيته أو الإدماج الاجتماعي وهنا نرجع بطريقة ما لأفكار الملهم الأول لمدرسة فرانكفورت **هيجل** وفلسفة التاريخ، فهذه الصياغة استعمالها لن يتم إلا في إطار شروط نظرية تسمح لنظرية الاعتراف أن تلعب اليوم دورا نقديا.

تلك المطالب تأخذ شرعيتها في مجتمعنا من خلال تناسبها مع الفكرة التي حسبها نتحرك في مجتمعنا على أساس المبادئ الثلاث الأساسية للاعتراف المختارة لقيمة مائلة معيارية.

حالة الاعتراف حول مطلب اجتماعي ما يجب أن تبدأ بتلك المبررة أخلاقيا ثم معيار للتقدم ثانيا فحسب هونيث الاكراهات وحدها تؤدي إلى توسيع العلاقات الاجتماعية للاعتراف وهي التي يمكن اعتبارها بطريقة ما لائقة معيارية لأنها تذهب في معنى تجديد المستوى الأخلاقي للإدماج الاجتماعي.

فتطبيق التقدم في معيار العلم مثلا يحتاج إلى معقولية داخل الدوائر الثلاث للاعتراف، كما أن مسألة المساواة لن يتضح إلا في إطار دائرة القانون الحديث وهذا لا يسري على المبدأين الآخرين للاعتراف كالحب والمساهمة في المجتمع.

نستنتج من خلال تأملات حول تصور عدالة مبني حول نظرية الاعتراف لنجاحة يجب أن يتسم بطابع نقدي حول الدفاع القانوني للتطورات الأخلاقية في دوائر الاعتراف وكذلك حول تأمل الحدود المقامة بين المناطق لمختلف مبادئ الاعتراف وهذا بغية الوصول إلى نتيجة مفادها أن توسع الحقوق الفردية هو الضروري عندما نكون تحت تصرف مبادئ الحب أو المساهمة لضمان شروط الاحترام والاستقلالية. فالروح النقدي لأي تصور للعدالة سيدخل في صراع مع وظيفته الوقائية مادامت جميع الشرعيات الأخلاقية تصب في مصلحة انتقالات الحدود، كما أن شروط تحقيق الذات في المجتمع الحديث ليست كما رأينا سابقا بل أيضا متعلقة بحاجاتهم الخاصة وقدراتهم النوعية.

المبحث الرابع: الاعتراف والجسد "هونيث قارئا لميرلوبونتي"

"إن للجسد وظيفة أساسية ورئيسية في عملية التفاهم وفي التفاعل الاجتماعي، وهذا معناه أن حركاتنا وتعبيراتنا الجسدية قد تم تشكيلها اجتماعيا، وهي المسألة التي فهمها موريس ميرلوبونتي جيدا، وذلك لأن الجسد عنده ليس مناقضا للعقل. وهنا يمكن الاسهام الفعلي للتقليد الفلسفي الفرنسي، وخصوصا مع ميرلوبونتي"[1].

لقد جاءت نظرية الاعتراف كتتويج نهائي لعمل تطلب من هونيث أكسل عدة سنوات من الجمع والتلخيص والنقد، بدءا بهيجل وماركس إلى ماركيوز، أدورنو ومن هابرماس الذي هو بمثابة الرائد لفكره وأستاذه إلى لميرلوبونتي*[2] maurice merleau ponty، فكتابات الأخير عن المحسوس والجسد كلها كانت محط أنظار وتحليل من قبل هونيث الذي وجد نقاطا يمكن توظيفها لبلورة فكر الاعتراف، وإن يبدو للوهلة الأولى عدم وجود ما يربط بين الفلسفتين، في كتابه الرئيس "فينومولوجيا الأدراك" عرض ميرلوبونتي وبصورة مفصلة نظريته الخاصة بالجسد le corps، الذي يعني عنده بأنه ليس مجرد شيء قد نصادفه في العالم بل الأصل الجذري لكل إدراك " إن جسدي هو محور أو قوام العالم وهذا يعني أنني أعي وجود العالم بواسطة جسدي" [3].

لقد أكد ديكارت وآخرون سابقا على ثنائية النفس والجسد أو عالم النفس وعالم الجسد. وهذا ما تؤكده عبارته الكوجيتو أي غاية الأنا التفكير الذي تقوم عليه الذات أو الجسد ككل. ومن هنا ديكارت نظر إلى الفكر كفعل ذهني خالص مستقل عن الجسد، وهذا ما لم يتقبله ميرلوبونتي ففي نظره لا يمكن أن يكون هناك تفكير منفصل أو مستقل

1 AXEL HONNETH LA SOCIETE DU MEPRIS P166

2- موريس ميرلوبونتي 1908 -1961. فيلسوف فرنسي تأثر بـ فينومولوجيا هوسرل وبالنظرية الفشتالتية التي وجهت اهتمامه نحو البحث في دور المحسوس والجسد في التجربة الانسانية بوجه عام وفي المعرفة بوجه خاص. من أهم كتبه بنية السلوك 1942م وفينومولوجيا الادراك1945. وقد بين هذه الأعمال بطلان مطامح علم النفس في تأسيس ذاته كالعلم والنقد. هنا ليس موجها فقط إلى علم النفس بل إلى العلم بشكل عام بسبب نزوع الأخير نحو تقديم فهم اختزالي وجاف للظواهر ومهمة الفلسفة الفينومولوجية حسب ميرلوبونتي تتمثل في تحقيق الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي والبدئي وفي العودة إلى الأشياء ذاتها.

3 - Maurice merleau ponty. La phénoménologie de la perception paris éditions Gallimard 1945 p97

عن الجسد، من هذا المنطلق واجه ميرلوبونتي أفكار ديكارت بشدة وأفكار النظريات العلموية والوضعية le positivisme التي عملت على اختزال والتقليل من قيمة الجسد بصفته جزء لا يتجزأ من الطبيعة مقابل الروح والنفس. والتي تبقى حسب ميرلوبونتي عاجزة عن النفاذ إلى الحقيقة وإدراك الوجود الانساني، لأن المعرفة العلمية الموضوعية تلتزم بمنهج يحول دون الوصول إلى الحقيقة التي يمكن سبر أغوارها عن طريق المنهج الفينومولوجي*[1] فلطالما أكد ميرلوبونتي بأن الجسد لا يشبه الأشياء الموجودة في العالم كونه يمثل ذلك العالم المعيش le vécu المتفرد بالتجربة الذاتية وذلك لأن هذا الأخير ليس كيانا تابعا للفكر ولا يمكن في واقع الأمر الفصل بينهما حتى لا تضيع وحدة الانسان[2].على غرار ديكارت وميرلوبونتي أكدت "لويس إرقراي luse irigaray" أن الجسد ويقصد جسد المرء كائن متعدد التضاريس كلما كان متنوعا كانت له قيمة اعتراف أكثر. تعتبر المرأة ككائن قيمة للاستعمال بالنسبة للرجل وقيمة للتبادل بين الرجال، هي بضاعة تدخل ضمن سياق التبادل الذي يؤسس الاقتصاد العام للمجتمع. ويقرر هذا التحديد قيمة المرأة داخل التجارة الجنسية، ومن تم فالمرأة لا يمكن أن تكون أبدا إلا مجالا للتبادل" [3].

الجسد، التبادل والاعتراف

تؤكد بعض الأقلام النسوية بأن تاريخ الثقافة العالمية هو تاريخ الرجل وإقصاء المرأة، مع العلم أن فيه كتابات وأعمال نسوية قد فجرت طاقات وقدرات تعدو أن تكون أفضل من بعض الأقلام الذكورية. على غرار حنا ارندت ونانسي فرايزر وليس إرغراي Luce irigaray" والقائمة طويلة. فأسلوب المرأة في الكتابة في نظري يختلف كل

1 *. الفينومولوجيا phénoménologie يعرف هوسرل المنهج الفينومولوجي بأن العلم الذي يدرس خبرة الوعي خبرته بالأشياء وخبرته بذاته وهنا يشترك مع كانط في اتفاقهما حول البحث في المعرفة باعتبارها خبرة الوعي. وتعنى بشكل عام بدراسة الظواهر المتعلقة بالوعي أو ظهور موضوعات وأشياء العالم الخارجي في الوعي. وتطلق الفينومولوجيا على اتجاه في الفلسفة المعاصرة ظهر على يد هوسرل وهي منهج دراسة لظهور الماهيات في الوعي والحقائق الموضوعية للأشياء طالما كانت متميزة عن طابعها الحسي.

2 ـ كمال بومنير "قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت ص 128.

3 Luce irigaray. Ce sexe qui n'en est pas un, Ed minuit paris 1977,p 29

الاختلاف عن الرجل الراغب في سيطرة وإخضاع كل شيء تحته، بينما أسلوبها يمتاز بالاختلاف والتعدد وتغيير الصور، من هذا المنطلق ينتصب العنف كتعويض عن عدم خضوع المرأة لمنطق الرجل.

لعل حصرنا لبعض الاختلاف يوضح للقارئ عن ما يخالج داخلنا، فالرجل دوما يؤكد بالتطابق والوحدة وينسى أن المرأة كائن منقسم ومتعدد.

يؤكد الباحث المغربي" **محمد نور الدين أفاية**" أن تعدد المرأة يكمن ويتجلى في جنسيتها sexualité، فهي ليست واحدة لأن جسدها جغرافيا متنوعة للمتعة، وكلاهما أيضا كلام مفرق يستعصي على صرامة منطق التوحيد، بحيث إنها لغة مع جسدها وذاتها لا تنفك تتغير بتغير الصور التي تريد أن تلبسها على ذاتها. ولغات مع الآخرين. من هنا تأتي لربما إمكانية تفسير غموضها وتذبذبها واضطرابها ونزوتها. تنطلق لغتها من كل الاتجاهات بدون توفير إمكانية ضبط انسجام معين على معانيها، لغة متناقضة ومجنونة تنفلت من منطق العقل، فهي هي ذاتها وغيرها المتغير على الدوام، لهذا يتعين تشكيل مغايرة للاستمتاع إلى كلامها باعتباره ينطق بمعاني مختلفة، له علاقة مختلفة مع الكلمات والأشياء دون التفكير في ضرورة ضبطها وتحديدها، لأنها إذا أعلنت عن كلام ما، فليس معنى ذلك أنه مطابق لما تريد أن تقوله بالضرورة [1].

تذهب الفيلسوفة الفرنسية "**ليس إرغراي**" أن المرأة كائن مستغل من طرف الكائنات الذكورية أو مرآة مستثمرة من طرف الذات الذكورية لكي تعكس صورتها فيها أن تزدوج مع ذاتها، إن دور الأنوثة محدد على كل حال من طرف المضاربة / الهوس الذكوري ولا يلائم إلا قليلا رغبة المرأة، التي لا تسترجعها إلا بشكل سري في الخفاء وبطريقة قلقة ومذنبة. إذن المرأة ككائن قيمة للاستعمال بالنسبة للرجل وقيمة للتبادل بين الرجال، هي بضاعة تدخل ضمن سياق التبادل الذي يؤسس الاقتصاد العام للمجتمع. ويقرر هذا

1. محمد نور الدين أفاية، "الوعي بالاعتراف" الهوية المرأة المعرفة، ص 99.

التحديد قيمة المرأة داخل التجارة الجنسية، ومن ثم فالمرأة لا يمكن أن تكون أبدا إلا مجالا للتبادل"[1].

من خلال الجسد حاولت الفيلسوفة الفرنسية "irigaray" على مشروع كبير لتأسيس " أخلاقيات الاختلاف الجنسي" من خلال التركيز على جانبين: أولا إعادة الاعتبار للهوية النسائية الخاصة، وجوديا وجنسيا حيث ساءت النصوص التأسيسية الكبرى للثقافة الغربية، الفلسفية والدينية والأسطورية، بما فيها نظرية التحليل النفسي. ثانيا: الكشف عن الهيمنة الذكورية واستراتيجيتها لإزاحة ما هو أنثوي، وتغيب الذاتية النسائية من الوجود والنصوص معا، وتعتبر أن الحضارات الذكورية عملت بتدميرها للجينيالوجيات النسائية...على كبت جزء من الواقع الاجتماعي، الأمر الذي يجعلها اليوم أمام صعوبة الاقرار بهذه الحقيقة" [2].

لقد تناولت هذه الرؤيا الجسد من الزاوية الجنسية فجسد المرأة يستمد قيمته من خلال العلاقة، وكلما اهتمت المرأة بجسدها واعتنت به كان أكثر قيمة واعترافا. وهذا لتسهيل عملية التبادل فثمنه لا يتأتى من الشكل الطبيعي للجسد ومن لغته العفوية ولكن مما يرتسم فيه ويلتصق به لإثارة رغبة الرجال في التبادل.

على هذا الأساس جاء مشروع إرغراي على ثلاثة إيقاعات متكاملة منهجيا وفكريا: تفكيك احتكار الذات الذكورية، إعادة بناء ذاتية نسائية واقتراح علاقات جديدة بين الرجال والنساء من خلال إعادة صياغة الهوية النسائية بطريقة إيجابية وليست فقط نقدية.

لقد تناولت هذه الرؤيا الجسد من الزاوية الجنسية فجسد المرأة يستمد قيمته من خلال العلاقة، وكلما اهتمت المرأة بجسدها واعتنت به كان أكثر قيمة واعترافا. وهذا لتسهيل عملية التبادل فثمنه لا يتأتى من الشكل الطبيعي للجسد ومن لغته العفوية ولكن مما يرتسم فيه ويلتصق به لإثارة رغبة الرجال في التبادل.

1 Luce irigaray. Ce sexe qui n'en est. pas un. Ed minuet. Paris. P29

2 Luce irigaray, je ,tu, nous pour une culture de la difference Ed grasses fassquelle Paris 1990 pp 32:33

أما نظرة **ميرلوبونتي** للجسد كان من جهة الاعتراف فما ينبغي الاشارة إليه هو أن ميرلوبونتي لا يقف موقفا معاديا للعلم والمعرفة العلمية، وإنما دع لفهم حقيقة الجسد وإدراك كنهه أو ماهيته، وهنا باتت الحاجة ملحة لضرورة الرجوع إلى عالم الحياة الأصلي والعودة إلى الأشياء ذاتها، وفق ما يمليه المنهج الفينومولوجي من أجل تحقيق الرؤية المباشرة والنافذة للعام[1].

"إن جسدي المرئي والمتحرك يتشابك في نسيج العالم وتماسكه هو تماسك شيء ما. لكن بما أنه يرى ويتحرك فهو يمسك بالأشياء في دائرة حوله، وهي بذلك ملحقة به...إنها مغروزة في لحمه، وتكون جزءا من تعريفه الكامل والعالم مصنوع من نفس نسيج جسدي"[2].

لما كان الجسد هو نقطة الانطلاق لكل علاقة مع العالم وأساس تواصلنا مع العالم نفسه، ميز ميرلوبونتي بين نوعين من الجسد" الجسد الموضوع" le corps objet الذي لا يختلف عن الأشياء الحسية والموضوعات المادية كالحجر والجماد وما تهتم به البيولوجيا والفيزيولوجيا. وكذا الأهم الجسد الخاص le corps propre بحيث أن هذا الأخير هو مجال لتأسيس المعنى والتواصل مع العالم، ضمن هذا السياق يقول ميرلوبونتي بأن جسدنا ليس موضوعا للذات المفكرة وإنما هو جملة المعاني المعاشة بهذا المعنى يصبح الجسد الخاص عند ميرلوبونتي هو مركز الوجود والقوة الفعلية وكذا الإدراك نحو العالم، "فبجسدي أكون حاضرا إلى ذاتي وبجسدي تكون الأشياء حاضرة إلي أيضا فتكتسب معناها، وعلى حد تعبير ميرلوبونتي "يتكون الشيء من خلال اتصال جسدي به، وقبل أن يكون له معنى بالنسبة إلى العقل، هو قبل كل شيء بنية أمام جسدي ومتفتح عليه"[3]

1 ـ ميرلوبونتي، " العين والعقل" ترجمة حبيب الشاروني، ط1، منشأة المعارف، القاهرة، ص 19

2 – Maurice merle au ponty la phenomenology de la perception paris édition Gallimard 1945 p 97

3 ـ كمال بومنير، "قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص 129

يندرج تأثر هونيث بنظرية *[1] الجسد في إطار سجاله مع هابرماس يورغن. فلابأس أن نذكر بأن النظرية التواصلية للأخير تقوم على تنظيم عملية التفاعل و التذاوت l'intersubjectivité بين أفراد المجتمع داخل الفضاء العمومي قصد تأسيس مجتمع خال من السيطرة الهيمنة، ضمن ما يسمى بالمنعطف اللغوي the linguistic turn ونظرا لأهمية اللغة في فهم العلاقات الاجتماعية وظف هابرماس الاتجاهات اللغوية وخاصة الأنجلوسكسونية ونية لتعزيز نظريته في الفعل التواصلي للبحث عن كيفية الوصول إلى تفاهم ممكن واتفاق متبادل بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية[2]...

هذا ويمكننا الاشارة إلى أن أولى أشكال الاعتراف والمتمثل في الحب يكتسي أهمية بالغة فيما يخص موضوع الجسد وذلك لان الاعتراف به قد لا تتم بالصورة المنتظرة أو المناسبة في نسيج الحياة الاجتماعية، في ظل الأنظمة الاجتماعية والسياسية القائمة التي تطرح فيها اليوم مسألة الاعتراف أكثر من أي وقت مضى[3] فالاستخدام الأداتي للجسد وتشييئه يعني تجريده من الطابع الانساني ومن حقيقته الوجودية الحرة.

استطاع هونيث توظيف نظرية الجسد الخاصة بميرلوبونتي والاستفادة منها بالتطرق لمحاربة الاحتقار والازدراء. وتاريخ الانسان يعج بأمثلة تعذيب واذلال الجسد، ما ينجر عنه فقدان الكرامة وتعزيز الذل والاهانة والخضوع. كل هذه التجارب المريرة تسمح بانهيار ثقة المرء بالعالم الاجتماعي برمته إثر الشعور بضياع الاعتراف والاحترام والتقدير الذي يجب أن يكنه الغير للجسد. فكلما زادت قوة الجسد وعافيته وسلامته زاد مدخول الفرد ماديا ومعنويا، وكلما همش وعذب قلت أهميته بالنسبة للفرد والناس والتفاعلات الفردية مع العالم الخارجي.

---

1 *. يعتبر هونيث من فلاسفة مدرسة فرانكفورت الأكثر انفتاحا على الفكر الفلسفي الفرنسي، وقد عمل على ادخال عناصر من هذا الفكر خاصة أعمال ميرلوبونتي وفوكو وسارتر، في نظريته النقدية الجديدة القائمة على براديغم الاعتراف. وهذا الاهتمام أيضا هو ما جعل هذا البراديغم الجديد حاضرا بقوة في الحقل الفلسفي الفرنسي في السنوات الأخيرة لدى بعض الفلاسفة الفرنسيين الجدد إيمانويل رونو وأوليفيه فوارول وكذا ديرانتي.

2 ـ كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت ص 131

3 – axel honneth la lutte pour la reconnaissance 57

من هذا المنطلق أصبحت تجربة الجسد بالنسبة لهونيث منطلقا وأساسا لكل اعتراف، واحترام يمكن أن تحقق له داخل شبكة العلاقات الاجتماعية، بل وشرطا لكل مقاربة تذاوتية وتفاعل اجتماعي يتحقق مع الغير، وهذا يعني أن عملية التذاوت التي أشرنا إليها سابقا لا تقف عند حدود التفاهم على مستوى المعايير اللغوية...وذلك بالاعتماد على اللغة قصد الوصول إلى تحقيق ذلك داخل المجتمع بين الأطراف المشاركة في عملية التواصل كما ذهب إلى ذلك هابرماس [1].

ما يمكن استنتاجه عن الاعتراف والجسد هو أن هذا الاخير يمثل عند هونيث بعدا أساسيا وأوليا في عملية التفاعل. كما أنه لا يمكن الحديث عن التذاوت ما لم نراعي مكانة الجسد داخل نسيج العلاقات الاجتماعية. فالاهتمام بالجسد من شأنه زيادة مكانة وقيمة صاحبه، وتعنيفه وقهره من شأنه توليد شعور الكراهية والاهانة وكذا الازدراء.

1 ـ كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص 134

خلاصـــة:

قد يظهر أن الاعتراف يعبر بشكل ما عن فهم تجريدي أو أخلاقي للسلوك وللعلاقات الانسانية، وتسيطر عليه مضامين معيارية لا علاقة لها بالضرورة بحركية الواقع وبالعلاقات التذاوتية أو بمسار مجتمع، والحال أن الاعتراف إلى جانب الثقة يمثلان أهم أسس الفكر العصري والنظر الحديث للإنسان وللعمل والابداع في أفق إغناء الرأسمال الرمزي والاجتماعي.

لقد انفتح هونيث على مجموعة من التيارات والنظريات تربطها علاقة بموضوعه ما سمح له بتوظيف أنجع لتأسيس براديغمه القائم على الاعتراف، الذي هو مجموع العلاقات أو المؤشرات التي بواسطتها تأخذ هوية الآخر بعين الاعتبار، يندرج ضمن سياق ثقافي يجعل من الاعتراف آلية لإنتاج الرضا وحافزا على العطاء والمبادرة.

إن نظرية الاعتراف قائمة على فكرة أساسية وهي أن تحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، لهذا ميز هونيث بين ثلاثة أشكال من الاعتراف(الحق، الحب، التضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات(الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات). ولا شك أن الدلالة الاخلاقية والسياسية للاعتراف كبيرة في زمننا هذا، لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات الهيمنة أو السيطرة وطرق التهميش الاجتماعي والأخلاقي والسياسي التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسبا لتبلور أشكال الاحتقار والسيطرة وتجارب الظلم الاجتماعي والتهميش التي يعاني منها هؤلاء الأفراد، لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهوما مركزيا لتفادي بؤر التوتر والعنف واستبعاد شبح الحروب التي تهدد المجتمعات المعاصرة في كل حين[1].

1 . كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص 113

الفصل الثالث

"من قلق الحداثة إلى أفق الاعتراف"

الفصل الثالث: "من قلق الحداثة إلى أفق الاعتراف"

تمهيـــد

المبحث الأول: حول الحداثة والاعتراف

المبحث الثاني: تأصيل فكر التشيؤ

المبحث الثالث: التشيؤ من لوكاش إلى هيدغر وديوي

المبحث الرابع: التشيؤ عند هونيث

خلاصـــة

تمهيـــــد:

لقد برهنت نظرية الاعتراف لهونيث على مصداقيتها ونتائجها من خلال تميزها عن التواصلية لهابرماس وكذا من خلال ملامستها للظواهر المحيطة الاجتماعية بالإنسان. فالتواصلية اقتصرت ولازالت حبيسة أدراج اللغة ومضامينها متجاهلة بذلك الجوانب الأخلاقية والنفسية والاجتماعية التي تتمظهر في الجانب الاجتماعي كالظلم والاحتقار والازدراء والاهانة حيث يقول هونيث في هذا السياق" إن عملية التذاوت قد تنبثق من تلك الأشكال ما قبل اللغوية ومن التواصل الاجتماعي الذي ارتبط ارتباطا وثيقا بالجسد، هذا وقد نتعلم شيئا على أنه استعداد تذاوتي ما قبل لغوي، وذلك بالاقتراب من التفاعل الجسدي مع أولائك الأشخاص القريبين منا، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن أصل أو أساس التذاوت قائم على شكل من أشكال التفاعل أو التواصل المرتبط بالجسد[1].

تدور هذه الدراسة حول الاعتراف والحداثة عند الفيلسوف أكسل هونيث AXEL HONNETH. سنحاول أن نبين ما يمكن أن يقدمه هذا المفهوم من منافذ وحلول للخروج من الأزمة الراهنة التي يعرفها مشروع الحداثة التنويري السائد في عالمنا المعاصر الذي تأسس في بداية الأمر وفق منظور تفاؤلي. غير أن ما نشهده هو أن الحداثة بمختلف تمثيلاتها ونتائجها أدت إلى نوع من الهيمنة التقنية وكذا خضوع الانسان للآلة. ما ولد نوعا من الاغتراب إن لم نقل تشيؤ. وهو ما سنعمل على معالجته في هذا الفصل.

أضحت التجارب الباطنية للذات تبدو جامدة بسبب فتور السلوك العقلاني، لهذا كان لزاما أن يدلي الفيلسوف له التزام فكري بتعبير عن هذه الحساسية السائدة عبر مفهوم التشيؤ، ففي كتاب "**التاريخ والوعي الطبقي**" صاغ لوكاش هذا المفهوم محاولا بلورة الظاهرة وهذا بالاستناد إلى أفكار وتحليلات استقاها من **كارل ماركس** وكذا **ماكس فيبر وجورج زيمل**، فتحقيق الذات أمر مشروط بين الأفراد والجماعات لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، ولا شك أن الدلالة الأخلاقية والسياسية للاعتراف كبيرة في زمننا هذا. فجميع المصطلحات التي اشتغل عليها هونيث لها علاقة ببعضها

Axel honneth. La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique. Traduit de Lallemand par olivier Voirol. Pierre rushes et Alexandre duperyrix. Paris la découverte p161

البعض(الإعتراف الاغتراب، التشيؤ..)فهي كلها ظواهر تتعلق بالإنسان وتمس صميم وجوده وذاته وتطرقنا نحن إليها هو من دواعي تأصيل فكر الاعتراف عند هونيث باعتباره الوسيلة أو الحل للقضاء على الاغتراب والتشيؤ باعتبارها ظواهر قاهرة وهادمة للمجتمع حسب هونيث.

لقد أدت التراكمات الفكرية والاكتشافات التكنولوجية إلى القضاء على الانسان من حيث هو كائن عضوي حيوي، اكتشافات أعلن شراراتها غاليلي ونيوتن في القرن 16، فمن بين الحضارات الحضارة الغربية حققت تطورا مذهلا في جميع المجالات وعبر كافة الأصعدة، وأصبحت بمعنى الكلمة حضارة التكنولوجيا والتقنية والمعلوماتية والزخم العلمي والمعرفي الهائل، وبات القرن الواحد والعشرون بامتياز هو قرن المصطلحات المثيرة للجدل فمع **فوكو ياما وأر لوند توينبي وصموئيل هنتغتون** انطلقت نظريات فلسفية كلها تشاؤمية، فلسفات تخشى من المستقبل، فلسفات حاضرها طغت وتفشت عليه المادة، فنهاية التاريخ ونهاية الدولة القومية وكذا صدام الحضارات تعبر بامتياز عن عصر متخم بالتطورات المخيفة، إن العالم المعاصر الذي نعيش فيه من دون شك عالم يحمل في طياته تناقض ومتناقضات، عالم مليء بالأزمات والمتناقضات والصراعات. وهذا وقد عالجنا في الفصل السابق الأرضية الممهدة لفكر التشيؤ ألا وهو موضوع الاغتراب هذا بالرجوع لفلسفة **هيجل وفيورباخ وماركس**، فالإنسان أصبح يلهث خلف المادة خارجا عن ذاته أو متناسيا إياها في عالم الأشياء وفلسفة العرض والطلب حيث تسود المادة من خلال إمبريالية السوق الرأسمالي الحر والمتحرر من كوابح القيم والأخلاق التي سبق وأعلن **نيتشه** في القرن الثامن عشر موتها وفنائها من خلال كتابه **موت الاله**" فبدلا من المجتمع لا توجد إلا صفقات ومعاملات وبدلا من البشر المبدعين العاطفيين الاجتماعيين لا توجد سوى حيوانات ذات غرائز أساسية أو بمعنى أدق آلات حاسبة عاقلة"[1].

1- كافين رايلي، الغرب والعالم. ت عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي. مراجعة فؤاد زكريا عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1976، ص 35 .36

حيث أصبح الانسان خاضعا لأشياء من صنعه، تحت رحمتها وأسيرا لسلطة المادة، وبات يعيش في تيه واغتراب وصار ذو كينونة شيئية. ولدت نوع من الاغتراب والشعور بالتهميش والتلاشي وأفقدت الانسان السيطرة على مصيره" انتقال الانسان من الحالة البدائية إلى التقنية الضخمة الحديثة، جعل الانسان هشا قابل للعطب أكثر من ذي قبل لأن المكاسب العظيمة...إن أزمة الانسان المعاصر عميقة جدا وشاملة جدا، إن الأزمة التي تواجه العالم المعاصر هي في الأساس أزمة اختلال وتوازن"[1]. إننا نلجأ للأشياء التي نكونها ومنها نكتسب قيمنا. إن قيمنا منوطة بهذه الأشياء وذواتنا محققة من خلالها أننا نواجه **أزمة التشيؤ réification**.

إن مفهوم التشيؤ له علاقة مباشرة بمفهومي الاغتراب والاعتراف، فالأخير يحيلنا إلى الاغتراب الذي له علاقة بالمجتمع والأسرة...ويحيلنا(أي نفي الاعتراف) إلى التشيؤ الذي له علاقة بالأشياء التي نتعلق بها. هذا المفهوم الذي يحيلنا مباشرة إلى الآلة وكيفية تحول العلاقات بين البشر إلى علاقات نوعا ما بين آلات أو علاقات غير انسانية. وعليه سنحاول في هذا الفصل تأصيل هذا المفهوم جينيالوجيا وأركيولوجيا وهذا بالتطرق إلى موضوع التشيؤ عند جورج لوكاش، وكذا أكسل هونيث.

1- عبد الخالق عبد الله، العالم المعاصر والصراعات الدولية، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989م، ص 11

المبحث الأول: الحداثة والاعتراف

"إن الوعي بالذات يكون في ذاته ولذاته وما كان في نظر وعي بالذات مغاير، في ذاته ولذاته، ومعناه أنه لا يكون إلا من حيث يعترف به"

هيغل، فينومولوجيا الروح

تأسست مقولة **الحداثة** [1]***modernité** بداية وفق منظور تفاؤلي باعتبارها مشروعا يهدف إلى تحقيق التحرر والسعادة والتقدم الانساني، لقد عنى هيجل بالحداثة التي ابتدأت مع عصر التنوير بفعل أولائك الذين أظهروا وعيا وبصيرة. باعتبار أن هذا العصر حد فاصل ومرحلة نهائية من التاريخ بحيث استخدمها ضمن أطر وسياقات تاريخية للدلالة على الأزمنة الحديثة، والتي هي عند هيغل ثلاثة قرون تمت فيها تحولات هي: اكتشاف العالم الجديد وتطور عصر النهضة وانبثاق عصر التنوير. بعدها ليعبر بها على سيرورة الأشياء بعدما كانت تستعمل للتعبير على جوهر الأشياء. فهي مجمل التفاعلات التراكمية التي يدعم بعضها بعضا ما أنتج نوعا من الطفرة في التطور الاجتماعي والاقتصادي والثقافي. تطورت بموجبها قوى العلم والتقنية والانتاج تطورا واسعا وأحدثت قطيعة بين الانسان وماضيه وجعلت منه سيد الطبيعة ومالكها عن طريق ضبط علمي وعقلاني، إذن الحداثة عكس القديم والتقليدي، أو بالأحرى هي حركة تنويرية عقلانية مستمرة ومذهب سياسي تربوي نظامي ثقافي اجتماعي يعمل على تغيير أنماط التفكير والعمل والسلوك.

كما أنه وضع للحداثة مدلولا للعلاقة الداخلية القائمة بين العقلانية والحداثة، ولعل أهم معنى تقصد به الحداثة هي كونها تشير بوجه عام إلى سيرورة الأشياء بعدما كان للعقل والانسان والهوية مناقضتا بذلك ما كان سائدا في القرون الوسطى. إذن من خطاب

1 *- تعني الحداثة الانتقال من الحالة القديمة إلى الجديدة تشمل وجود تغيير ما أما عن دور الحداثة في التاريخ فيعد الفيلسوف هيجل أول شخص اهتم بمفهوم الحداثة وربطها مع التطورات الفكرية التي ظهرت في أوروبا والتي اتسمت بظهور تيارات أدبية وفنية لم تكن معروفة سابقا. الحداثة بالإنجليزية modernity وهي الشيء الجديد والذي يعطي صورة معاكسة عن الشيء القديم. كما تعرف أيضا بأنها الانتقال من حالة قديمة إلى حالة جديدة تشمل وجود تغيير ما. أما عن دور الحداثة في التاريخ فيعد الفيلسوف هيجل أول شخص اهتم بمفهوم الحداثة وربطها مع التطورات الفكرية التي ظهرت في أوروبا. والتي اتسمت بظهور تيارات أدبية وفنية لم تكن معروفة.

نستنتج أن الحداثة هي جل التحولات في بنيات الانتاج والمعرفة والثقافة والاستطاعة التقنية، وتقوم الحداثة على سلوك ذو نزعة انتاجية واسعة تتخطى الحدود التاريخية تتخطى الحدود التقليدية لمنظومة العمل والانتاج وهي مرادفة للرأسمالية كنظام بيروقراطي رشيد للمشروع الاقتصادي الحر الذي يقوم على تقسيم العمل الاجتماعي والتخصص.

كما تقوم الحداثة على التقدم العلمي والتقني المستمر كالعلم التجريبي والطباعة والتعليم ووسائل الاتصال. وثالثا تقوم الحداثة على نهضة فكرية واجتماعية وسياسية في دوائر المجتمع والفرد أدت إلى الاعترافات بقدرة الانسان الذهنية وحققت حقوقه وواجباته.

غير أنه حسب تعبير **هونيث** أدت الحداثة إلى توسيع مجال السيطرة وإخضاع الانسان إلى لنظام الأشياء، وكذا تفشي نظام التقنية والآلة ثم إلى اندحار المنظومة الأخلاقية والقيمية ما تمخض عن هذه التركة السلبية للحداثة نوع من الفردانية وتمجيد الأنا والتمركز حول الذات والعزوف عن التفاعل مع الغير والتضامن الاجتماعي. وقد عبر هونيث عن قلق الحداثة بمصطلحات كثيرة في منظومته الفلسفية بشكل عام منها على وجه الخصوص" الأمراض الاجتماعية les pathologies sociales أو المعاناة الاجتماعية les souffrances sociales أو الاضطرابات الاجتماعية les perturbations sociales [1]

لقد ارتبطت الحداثة مع العلوم الأخرى والاختراعات فظهرت العديد من الوسائل التي لم تكن مكتشفة سابقا مثل: السيارات والمصابيح الكهربائية والهاتف وغيرها لتساهم الحداثة في نقل العالم لعصر جديد أكثر تطورا وفاعلية وهذا ما ظهر في كل من القرنين التاسع عشر والعشرين ومازال مستمرا حتى يومنا هذا، فكان الجانب العملي المعاش ميسرا بفعل الحداثة. أما الجانب القيمي الانساني فهي مرتبطة بالإخفاق أو فشل المشروع الحداثي العقلاني الغربي حسب تعبير هونيث أكسل. حيث كان يفترض أن الحداثة الانسان إلى وضع اجتماعي أفضل تسوده الحرية والسلم والأمن والسعادة والتقدم الحضاري، غير أننا

1- كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، دار كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، طبعة 1، 2012، الجزائر، ص 114.

ما نلاحظه هو أن مسارها لم يكتمل أو خرج عن مساره ما ولد نوعا من القلق في صميمها، وهو ما لمسناه في تلك الأمراض les pathologies sociales أو المعاناة الاجتماعية les souffrances sociales التي تعرفها المجتمعات المعاصرة. فلو تأملنا في واقعنا المعاش سنجد تغليب المصالح الاستراتيجية والاقتصادية على حساب العلاقات الانسانية. فيتحول هؤلاء الأفراد إلى كائنات متشيئة (réifies) ويفشلون في تحقيق حياة اجتماعية ناجحة وطيبة وهذا ما دفع فلاسفة الاعتراف إلى القيام بنقد شامل لهذه النزعة وضرورة الانعطاف نحو مقارنة اعترافية تهدف إلى تجاوز آفات ومنزلقات الحداثة. انطلاقا من أشكال الاعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيث مؤسسة لهوية الفرد وهذا تحقق الذات وجودها داخل نسيج العلاقات الاجتماعية أو الانسانية[1].

فاكتساب الفرد لوعيه لا يتحقق إلا من خلال اعتراف الآخرين به، وهذا ما يتم ضمن العلاقات التذاوتية أو بتعبير هابرماس ضمن الفضاء العمومي، فوعي الفرد وحضوره مرتبط بمدى اعتراف الآخرين به، لهذا يمثل الاعتراف حاجة وضرورة بالنسبة للأفراد حتى يتسنى لهم الاسهام والمشاركة الفعالة والايجابية في الفضاء العمومي بشكل صادر عن قناعة ورضى متفقين فيما بينهم دون أي اكراه وعنف.

لقد خلص هونيث بأن المبادئ التي نادت بها وقامت عليها الحداثة والتي سماها **محمد عابد الجابري***[2] في تأصيله لقيم الحداثة بقيم وأسس التحديث، لا يمكن أن تتحقق على أرض الواقع من دون اعتراف متبادل، فهو كفيل بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي. ولهذا يمثل الاعتراف ضرورة قصوى بالنسبة للأفراد حتى يتسنى لهم الاسهام والمشاركة الفعالة والايجابية في الفضاء العمومي،

1- كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص 115

2*- لقد اشتغل الجابري على الحداثة وقيم التحديث من حيث محاولته لاستأصالها في ثقافتنا وذلك بإيجاد أصول لها تستطيع تأسيسها في وعينا: وعينا الديني والأخلاقي ووعينا الثقافي العام، ونحن نعتقد أن الديمقراطية بما فيها حقوق الانسان والعقلانية بما فيها الروح النقدية لا يمكن غرسها فكرا وممارسة في المجال التربوي. وهو العمود الفقري لكل تجديد ثقافي يتجه إلى المستقبل إذا لم يتم تأصيلها في النظام الثقافي عموما والنظام التربوي خصوصا. أو على الأقل لم تؤطرهما عملية التأصيل هذه.

ومنه الاعتراف هو تكملة لمشروع الحداثة القائمة على العدالة والمساواة والتسامح والاحترام والقانون...

من هذا الأساس أصبحت نظرية الاعتراف تكتسي اليوم أهمية في الساحة السياسية الدولية، أهمية بالغة كون لها علاقة بمسائل عدة كحقوق الانسان ومسألة الأقليات والديانات...فالاعتراف مترابط أيما ترابط بموضوع الحداثة التي تعرف نوعا من المشاكل كأشكال التنظيم والتسيير الاجتماعي والاقتصادي للإنسان. وهي مشاكل أخذت طابع العالمية مع اختلاف في الدرجة. وإن هذا ما يتم التعبير عنه منذ أكثر من عقد بمفهوم العولمة[1] في ظرف تاريخي يتطلع فيه العالم العربي إلى تبني أو تقليد الحداثة الغربية، وإلى فتح كيانه على مشروعها ومسارها.

يقول **هيغل** "فكل طرف من جهة ما هو وعي فإنما يخرج فعلا عن ذاته، بيد أنه في كونه خارج نفسه إنما يظل في الحين ذاته منحبسا في ذاته فيكون لذاته، ويستقيم له خروجه على ذاته، وما يتضح هو أنه في الحال وعي آخر كما أنه ليس في الحال وعيا آخر، مثلما يتضح له أن هذا الآخر لا يكون لذاته إلا من جهة أنه هو الذي يستنسخ ككائن لذاته وأنه لا يكون لذاته إلا في الكون لذاته الذي للآخر، فكل طرف هو للآخر حد أوسط به يتوسط نفسه فيقترن بها وكل هو لنفسه كما للأخر ماهية كائنة لذاتها، في الحال لا تكون في الوقت نفسه لذاتها إلا بمعية ذلك التوسط والطرفان يعترفان نفسيهما من جهة اعترافهما ببعضهما اعترافا متبادلا "[2]

يعتبر **هيجل** من منظور **هونيث أكسل** أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات بين ذوات تسعى لتحقيق الاعتراف المتبادل من خلال التذاوت intersubjectivité. فرؤية هيغل وتشريعه لما يسمى بالتذاوت جاء كنقيض للإرث الفلسفي السياسي والأخلاقي الذي سبقه، كنصوص ميكيافيلي وهوبز، ارث قائم

1- الزواوي بغوره، ما بعد الحداثة والتنوير، موقف الأنطولوجيا دراسة نقدية، بيروت، دار الطليعة، 2009م، ص67

2- فريديريك هيغل، فينومولوجيا الروح، ترجمة ناجي العونلي، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007، ص ص 269. 270

على فكرة الصراع المستميت والحرب الضروس بين البشر تحت ذريعة "الصراع من أجل البقاء" تبيح هذه الفكرة كل الوسائل حيث تختلط الرغبات والارادات لإشباع النفوس. لقد صور توماس هوبز thomas Hobbes العلاقات بين البشر قبل تأسيس أو نشأة المجتمع السياسي على أنها كانت حالة حرب واقتتال وصراع مستميت بين الناس، فلم يكن أحد يأمن على نفسه وماله، فقد تميزت حالة الطبيعة بالمنافسة وحب الانتصار والمجد، وهذا يعني أن كل انسان كان يطلب تحقيق ذاته على نحو أناني حفاظا على نفسه، إذ أصبح كل انسان ذئب للإنسان والكل يخاف الكل، وأنه لم يكن للإنسان إلا أن يحارب باستمرار أو يمكث خائفا من عدوان الآخرين، وبذلك امتازت حالة الطبيعة حسب هوبز بأنها كانت فقيرة شاقة شبه متوحشة ومحدودة[1].

1 Thomas Hobbes le Léviathan.traduit par f. tribaux paris sirey.1971 p 127

المبحث الثاني: تأصيل فكر التشيؤ

مصطلح التشيؤ[1] **réification** مشتق من الشيء chose الذي هو كل ما تقع عليه أبصارنا سواء أكان منفردا كشيء واحد أو يكون شيئا وفيه عدة أشياء" الشيء بالمعنى الواسع يدل على كل شأن كل ما يكون على هذه الحال أو تلك، الأشياء التي تحدث في العالم والوقائع والأحداث"[2] من هذه الدلالة نستنتج أن للشيء معنيين معنى ضيق عندما يكون الشيء أمامنا إذا أصدرناه في أحكامنا على ما هو قائم وموجود أمامنا نلمسه ونحسه، و يكون للشيء معنى شامل أي نصدره كحكم على كل شأن فيعم معناه كقولنا عن الأحداث أشياء والمواقف أشياء. بالإضافة إلى هذين الدلالتين هناك دلالة فلسفية محضة تطرق إليها إيمانويل كانط Kant ذات معنى أشمل وأوسع" الشيء في ذاته وذلك في مقابل الشيء لأجلنا أي من حيث هو ظاهرة" [3] أو ما يسميه الشيء بذاته chose en soi أي الشيء المطلق المستقل عن الظواهر الطبيعية وعن صورها الموجودة بالفعل"[4] ويعرف الشيء أيضا أنه "أمر مادي أو معنوي وبهذا المعنى تدل كلمة شيء على كل ما يمكن أن نفكر به وهي بالتالي كما يقول إخوان الصفا أعم لفضا من الألفاظ، وفي علم الأخلاق الشيء يتعارض مع الشخص حيث الشيء يمتلك والشخص يملك، وحيث الشيء لا قيمة أخلاقية له والشخص له قيمة أخلاقية مطلقة"[5].

1- التشيؤ: مصطلح صاغه جورج لوكاش ليصف ما سماه ماركس "التشيؤ السلمي" الذي يذهب إلى أن الانتاج الرأسمالي يركز اهتمامه على السلعة المنتجة، من حيث أنها عمل مبدول وأدوات إنتاجية وبالتالي تصبح قيمتها كامنة في سعرها أو ما يسمى القيمة التبادلية، وليس قيمتها الاستخدامية وظاهرة التشيؤ من الظواهر المهمة التي اضطلعت مدرسة فرانكفورت بتحليلها وتفسيرها ونقدها وعي ترفض تشيؤ المعرفة الانسانية، بوصفها كيانا مفارقا للفعل الانساني ومجاوزا، (جون فرانسوا دورتيه، معجم العلوم الانسانية، ترجمة جورج كاتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص177

2- مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء حول نظرية المبادئ الترنسدنتالية، ت إسماعيل المصدق مراجعة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2012، ص 37

3- مارتن هايدغر، السؤال عن الشيء حول نظرية المبادئ الترنسدنتالية. ص 37

4- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت لبنان، ص 713.712

5- عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية المركز التربوي للبحوث والإنماء، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1994، ص 24

والتشيؤ réification " وهو أن يتحول الانسان إلى شيء تتمركز احلامه حول الأشياء، لا يتجاوز السطح المادي وعالم الأشياء وتصبح العلاقات بين البشر مثل العلاقات بين الأشياء. وعندما يتشيؤ الإنسان فإنه سينظر إلى مجتمعه وتاريخه الذي هو نتاج جهده وعمله وإبداعهن باعتبارهما قوى غريبة عنه وتصبح العلاقات الانسانية أشياء تتجاوز التحكم الانساني، فيصبح الانسان مفعولا به لا فاعلا فهو لا يملك من أمره شيئا"[1] والتشيؤ ذو معنى مادي حسي أكثر منه معنوي، حالة مترجمة لفقدان الإنسان مركزيته وجوهره، حالة تعبر عن طغيان المادة والمصالح الاقتصادية (قانون العرض والطلب والكل للبيع والشراء) " في تشيؤ الأشخاص بمعنى النظر إلى الشخص باعتباره شيئا من المال، القوة أو من خلال بعض ما يملكه حيث أصبح الانسان يسعر بقدر ما يمتلك، وهكذا يمكن النظر إلى الفتاة باعتبارها جسدا والأب باعتباره مصدرا للمال والابن باعتباره شيئا تملكه الأم"[2]

ومن تشيؤ الانسان إلى تشيؤ المفاهيم الأخلاقية والقيم الروحية والمبادئ الانسانية وينزل الكائن العاقل إلى مستوى الأشياء والموضوعات وهو كذلك " تحول العلاقات بين البشر إلى ما يشبه العلاقات بين الأشياء، علاقات آلية غير شخصية ومعاملة الناس باعتبارها موضعا للتبادل أي حوصلة البشر باعتبارهم أشياء، وحينما يتشيؤ الانسان يكون ذو بعد واحد"[3].

يعد النصف الأخير من القرن 16 وبداية القرن 17 موعد انطلاق العقل الاوروبي بعد فترة ركود وسبات بامتياز "..انهيار الامبراطورية الرومانية حتى انبعاث حركات النهضة والتنوير، مستلهمة عوم وفلسفات حضارات سبقتها فأخضعت أوروبا تراث

1- عبد الوهاب المسيري فتحي التريكي، الحداثة وما بعد الحداثة دار الوعي للنشر والتوزيع، روبية الجزائر، الطبعة الثانية، 2012، ص 345

2- الانبا مكاريوس، تأليه الأشياء وتشيئ للأشخاص، سلسلة كتابية www.christpal.com

3- عبد الوهاب، المسيرين موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية ،المجلد الأول، ص 271

الحضارات السابقة للنقد، وأسقطت كل ما هو عائق وأحيت روائع قيمها وتراثها القديم حتى يتسنى لها انتاج حضارتها هي ومواصلة حركة التاريخ"[1].

لقد بدأت الحضارة الجديدة بإنجازاتها العقلية والفكرية والثورة العلمية والتقنية فكانت الانجازات العظيمة والاختراعات الباهرة وهذا كله في سبيل الانسان، حيث يتحول العالم إلى عالم أدوات ومنافع ومصالح، لقد ذاب الانسان واضمحل في عالم لم يعد هو السيد فيه بعد طغيان التقنية وهيمنتها حيث سلبت من الانسان انسانيته" لقد استقلت التقنية فعلا من يد الانسان وأصبحت قوة كامنة في ذاتها"[2] ما انعكس حتى على الجانب الفكري والفلسفي وبتنا نعالج مصطلحات ترتبط أساسا بالتقنية والالة كمصطلح **العقل الأداتي** أو **العقل الذاتي** INSTRUMENTAL REASON أو التقني أو الشكلي" الذي هو العقل الملتزم على المستوى الشكلي إنه العقل الذي يوظف الوسائل في خدمة الغايات كانت انسانية أو معادية للإنسان"[3] عموما يتسم هذا العقل بنظرته إلى الانسان نظرة مادية وكذلك يعتبره شيء من الأشياء يوظف لخدمة أي هدف.

وكذلك مصطلح آخر تمخض جراء تفشي التقنية هو مصطلح **العقل النقدي CRITIAL REASON** وهو المفهوم الأساسي في كتابات مفكري مدرسة فرانكفورت وهو العقل الموضوعي في مقابل العقل الأداتي"[4] وكذلك مجموعة من المصطلحات نكتفي بذكرها دون شرح: الانسان ذو البعد الواحدONE DIMENSIONAL MAN عبارة وردت في كتابات **هيربرت ماركيوزMARCUSE HERBERT**" وتعني الانسان البسيط غير المركب والانسان ذو البعد الواحد وهو نتاج لمجتمع يسيطر عليه العقل الأداتي والواحدية المادية وشعاره هو التقدم العلمي والصناعي والمادي..."[5].

1- فيصل عباس، الفلسفة والانسان جدلية العلاقة بين الانسان والحضارة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 1996م، ص 115

2- إبراهيم أحمد، إشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدجر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2006م، ص114

3 - عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، مرجع سابق، ص 255

4- نفس المرجع، ص 255

5- نفس المرجع، ص 269

كذلك مصطلح القفص الحديدي IRON CAGE مصطلح استعمله ماكس فيبر MAX WEBERلوصف وضع الانسان في المجتمع الحديث حيث يصبح الانسان سجين العالم والأشياء أو السلع خاضعا لقوانينها" [1].

كذلك عندنا مصطلح التسليع COMMDIFICATION . كذلك مصطلح التنميط STANDARDIZATION. و مصطلح التوثن FETISHISM وهو الشيء المادي سواء أكان طبيعيا، هي أفكار ومفاهيم كانت وليدة التقدم العلمي وهيمنة التقنية في الحضارة المعاصرة على الحياة الانسانية، لكن في الحقيقة كانت هذه الانجازات في كثير من جوانبها محل سلبيات وهنا بدأ النقد الفلسفي والفلسفة بإعداد نصوصها ما أتاح بتوفير حراك فلسفي لمجابهة وتحليل التوجهات الفكرية فكانت " الفلسفة أداة لتفكيك الأفكار والمعتقدات الرائجة والمتداولة ولمحاكمة الفكر الوضعاني"[2].

طرح كارل ماركس Karl Marx 1818 . 1883، فكرة التشيؤ ولكن بمصطلح آخر قبل لوكاش وهونيث، جاءت الفكرة في كتاب **رأس المال** " **صنمية السلعة** " وهي تلك الحالة الممخضة عن تطور الصناعة وزيادة الانتاج وتوسع الأسواق وكثرة المبادلات التجارية وهذا ما أدى إلى هيمنة هامش الربح والاستغلال والبيع والشراء. لقد تابع ماركس واطلع على التيارات الفكرية الرئيسية الثلاثة في القرن التاسع عشر، والتي كانت هي الفلسفة الكلاسيكية الألمانية والاقتصاد السياسي الانجليزي والاشتراكية الفرنسية بوجه عام، " فالفلسفة الماركسية نظرة علمية للعالم، وهي النظرة الوحيدة العلمية التي تتفق وتعاليم العلوم، وهي تسعى لفهم العالم بجعله في نظرة تقبلها العلوم فهي النظرة العامة للطبيعة كما هي، وهي بهذا فلسفة علمية بالرغم من أنها لا تماثل العلوم فالماركسية هي العلم الذي يقوم بدراسة قوانين تطور الطبيعة والمجتمع"[3].

1- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، ص 270

2- سالم يافوت، المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 1999م، ص 82

3- جورج بولتزر، جي بيس موريس كافيني، أصول الفلسفة الماركسية تعريب بركات شعبان. الجزء الأول، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت، ص 15/14

التشيؤ أو صنمية السلعة عند ماركس والذي هو أحد المفاهيم الفكرية والفلسفية الحديثة، حيث يصبح الانسان كينونة شيئية متجردا من كينونته الروحية والقيم الأخلاقية والانسانية "...عبادة ظواهر الطبيعة وأشياءها أما صنمية السلعة فتنشأ من حقيقة أن روابط الانتاج خصوصا في الرأسمالية تظهر من خلال تبادل الأشياء، السلع في السوق فتأخذ العلاقات الاجتماعية طبيعة العلاقات بين السلع، ويصبح الناس واقعين تحت سيطرة الأشياء أو السلع"[1].

1 جان بودیار، المصطنع والاصطناع، ترجمة جوزيف عبد الله مراجعة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، الطبعة الاولى، 2008م، ص246

المبحث الثالث: التشيؤ من لوكاش إلى هيدغر وديوي

يؤكد لوكاش مستندا على ماركس في افتتاحية كتابه "تاريخ الوعي الطبقي" بأن التشيؤ لا يدلي بشيء آخر سوى العلاقات الموجودة بين الأفراد والتي أخذت شكلا شيئيا ومن خلالها الموجود، الذي لا يأخذ أي صفة خاصة للأشياء، كالإنسان على سبيل المثال، إن الخوض في ما إن كان مفهوم التشيؤ يظل مناسبا اليوم يؤول بنا الرجوع صوب التحليل الكلاسيكي ف "إذا أردنا أن نفهم كاتبا ما فعلينا ان ندرس القرائن التاريخية والاجتماعية لعصره"[1] تنطبق هذه المقولة على فكر جورج لوكاش، خاصة وان الاخير يعرف الباحثون اختلافا في تحديد سياقه الفلسفي. فهناك من يعتقد بأنه يمثل الماركسية الجديدة بينما يعتبره آخرون بأنه يمثل الهيجلية الجديدة في حين يعتبره آخرون ماركسيا إلى حد ما. وهي تيارات في حقيقة الامر كانت بمثابة مشارب أفكاره وهذا للدور الذي لعبته على الساحة الفلسفية. سواء كانطية جديدة او هيجلية أو ماركسية وهذا ما انعكس على لوكاش وجوبا فكان يمثل مزيجا للأفكار وتنوعا للثقافة والرؤى الفلسفية ويمكن أن نميز بالتدقيق بأن مصادر فلسفة لوكاش هي أربعة رئيسية تمثل الكانطية الجديدة والنزعة التاريخية لدى **دلتاي** Dilthey وفلسفة هيجل Hegel وكذا فلسفة كارل ماركس Marx وهذا ما عبر عنه " أعتقد أنني أبتعد عن الحقيقة إذا حاولت أن أزيل الخلافات والتناقضات الواضحة على نحو متكلف لأنه لا بد أن أضع تطوري الفكري في وضعه الصحيح من تاريخ الأفكار، فلماذا لا يحق لرجل عادي أن يكون له عدة نوازع فكرية متناقضة، خصوصا حينما يجد المرء نفسه ينتقل من طبقة إلى أخرى وسط الأزمة العالمية"[2] من هذا الزخم المتعدد الأقطاب يتضح بأن فكر لوكاش مقسم إلى عدة مراحل بدءا بالمرحلة الأدبية في فترة شبابه وهذا من خلال البحث عن المعايير والمبادئ التي بها تقيم الأعمال الأدبية والفنية وهذا طبعا يتمثل في كتابه " **الروح والأشكال 1911م**".

1- رمضان بسطا ويسي ومحمد غانم، علم الجمال عند جورج لوكاش، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، 1991م، ص20

2- المرجع نفسه، ص 21

أما بالنسبة إلى المرحلة الثانية فهي المرحلة الهيجلية والماركسية أو مرحلة النضج الفلسفي حيث كتب اهم كتبه "**تاريخ الوعي الطبقي 1923**"*[1] تطرق في هذا الكتاب إلى الفكر الماركسي من منظور هيجلي حيث ربط بين كل من كارل ماركس وهيجل "فاسترد لوكاش البعد الهيجلي في فكر ماركس"[2] لوكاش في عرضه لمفهوم التشيؤ يكون أكثر من مجرد فينومولوجيا تغيرات المواقف المفروضة على الأفراد عند شروعهم في تبادل البضائع بحيث نرى في أول الأمر أن اهتمامه اقتصر على الظواهر التي وصفها ماركس من قبل واصفا إياها بتعبيره "صنمية البضاعة"، لكن بعد كل هذا يبدأ بالتحرر من الارتباط الضيق بالمجال الاقتصادي لينتقل بمفهوم التشيؤ نحو صعيد الحياة اليومية في المرحلة الرأسمالية، فعلى غرار إبداعه (لوكاش) في الجانب الفلسفي نجده كذلك مبدعا في جانب الجمال واهتمامه بالفن من خلال كتاب "**ماهية الجمال**" الذي جاء في مجلدين ضخمين 1963م. أما فيما يخص ظاهرة التشيؤ فقد عالجها في كتابه القيم "**تاريخ الوعي الطبقي**". ظاهرة حسب لوكاش تتضمن " كل التحولات المتعلقة بالعلاقة مع العالم الموضوعي، أي المجتمع والذات".[3]

ففي الدراسة المعنونة له "التشيؤ والوعي الطبقي" والتي دفعت جيلا كاملا إلى تحليل الحياة السائدة في ذلك العصر باعتبارها نتيجة للتشيؤ الاجتماعي، وموازاة مع ذلك فقد اكتفى المنظرون الاجتماعيون والفلاسفة، بعد هذا بتقديم التشخيصات والتحاليل الخاصة فيما يتعلق بالنقائص التي عرفتها العدالة والديموقراطية. منة غير الاستناد إلى مقولات التشيؤ والتتجير، والتي بدورها تشير إلى وجود أمراض اجتماعية. إن " المجتمع ذاته ما هو إلا مجموعة من الذوات بكل حمولاتها، من الأهواء والمتناقضات، إلا أن هذا الميل الطبيعي إلى الآخر أو "المشاركة الوجدانية" أو التعاطف على حد تعبير الفيلسوف

1 *- الوعي الطبقي عند جورج لوكاش هي دراسة تحاول اكتشاف العوامل الرئيسية التي تحرك التاريخ والتسليم بأن البشر هم من ينفذون أو يقومون عن وعي بالأعمال التاريخية، أي أن الانسان هو من يصنع التاريخ." يتم تقرير التطور التاريخي فالانعكاسات الواعية لمراحل التطور الاقتصادي المختلفة تظل حدثا تاريخيا كبيرا الأهمية"

2- جورج لختهايم، جورج لوكاش، ترجمة ماهر الكيالي يوسف شويري، مراجعة وتقديم أسعد رزوق المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1982م، ص 74.

3- أكسل هونيث، التشيؤ ترجمة كمال بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة، الأبيار، ط1، الجزائر، ص 34

الفينومولوجي شيلر، لم يمنع إنسان الحضارة المعاصرة وبالأخص إنسان المجتمعات الصناعية الأكثر تطورا من السقوط في براثن الزيف والتخاذل والاتكالية"[1].

إذا كان التشيؤ هو حالة يصبح الانسان ذو كينونة شيئية أو هو تأليه المادة وتشييؤ الإنسان. فإن الأنسنة على النقيض تماما هذا المفهوم الذي يعني إعلاء القيم الإنسانية وإعطاء الأولوية للإنسان باعتباره مركز القيم وصانع السيادة، "إن لوكاش يتمسك بالفهم الأنطولوجي اليومي للتشيؤ، حيث يزعم في الصفحة الأولى من بحثه استنادا إلى ماركس، بأن التشيؤ لا يعني شيئا آخر غير أن العلاقات بين الأشخاص تتخذ طابعا شيئيا" [2] وهنا يتضح الفرق بين تحليلات ماركس للظاهرة أو ما سماها بصنمية السلعة حيث اقتصر التشيؤ حسبه على الجانب الاقتصادي(السلعة عندما تغزو جميع الجوانب) ما أعطا تحليلاته مقارنة بتحليلات لوكاش جانب من النقص خاصة وأن الأخير أي "لوكاش" قام بإخراج هذا المفهوم من سياقه الفلسفي ودلالته الاقتصادية إلى النطاق الاجتماعي والأنثروبولوجي، للحكم على طبيعة العلاقات الانسانية وحالها بعد أن تنبثق عن الانجذاب والنزوع إلى الاستهلاك.

انطلاقا من هذا التحليل الماركسي فإن العلاقات بين البشر تقوى وتتعزز انطلاقا من طبيعة المبادلات السلعية أي تبادل سلعي أو صنمية السلعة أقل علاقة أقل ترابط ومتانة وتبادل سلعي قوي علاقة قوية، هذا من جانب ومن جانب آخر تفسر العلاقات على حسب السلع دائما من وجهة ماركس أو أن جوهر الصلة بين الناس في المجتمع تأخذ طابعا شيئيا متسلعا، أما عند لوكاش وفي إطار وصفه للظاهرة في المجتمع فهو عبارة عن "رباط أو صلة بين الأشخاص يأخذ طابع شيء"[3].

1- عمر مهيبل، إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، المركز العربي، المغرب ط1، 2005، ص145

2- مجموعة مؤلفين، مدرسة فرانكفورت النقدية، جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع ط1، 2012 ص 663

3- جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ترجمة حنا الشاعر، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، 1982م ص 80.79

إن التشيؤ عدو الإنسانية فهو يتخم ويتزايد بتزايد الرأسمالية وغزوها وكذا العولمة التي طغت على كافة أقطاب العالم وكذا التقنية التي أصبحت غير خاضعة لإمرة الانسان بل هي من تملي عليه وتحدد طريقة عيشه، من هنا اضمحلت القيم وتراجع الانسان وتقزم وسط عالم الأشياء وتقيد بقوانين الاقتصاد والإنتاج وهذا ما يؤكده ماركيوز"...إن المواد التي ينبغي أن تخدم الحياة تصبح مسيطرة على مضمونها وهدفها ويصبح وعي الانسان ضحية لعلاقات الإنتاج المادي"[1] أو علاقات مشيأة من خلال النظر إلى الشركاء من بني الإنسان باعتبارهم أشياء تتحقق من خلالهم أو بهم صفقة تجارية يمكن الاستفادة منها أو الانتفاع بها. إذن التشيؤ هو نتيجة لتطور الانتاج وزيادته وشيوع الصيغ التجارية وزيادة السلعة التي تجاوزت حدود الاستهلاك، وهنا تمتزج الظواهر الاجتماعية بالعلاقات الاقتصادية، ولفهم ظاهرة ما وجب الفصل بينهما " فيتم فصل الظاهرات الاجتماعية بعناية عن أسسها الاقتصادية"[2] فهذا الجو هو مدعاة وتمجيد للأنانية والفردية والانعزالية وحب الذات وهنا يتولد التنافس والصراع وتصادم المصالح والجنوح للعنف "فيدخل البشر من كل الاجناس وفي كل مكان في حلبة العنف بل يتحولون إلى حلبات عنف"[3] وهذا كله تعبير عن خروج الأنسان من فضاء الروح والانا الفسيح ودخولها إلى ضيق السلعة والاقتصاد أو تأليه المادة وتشيئ الانسان ومبادئه " أصبح الكائن البشري سلعة في سوق الشخصيات ولا تختلف معايير التقييم في سوق الشخصيات عن نظيرتها في سوق السلع في واحدة تعرض السلع للبيع وفي الأخرى تعرض الشخصيات"[4] ففي التشيؤ قوة هائلة على إقصاء انسانية الانسان التي ظلت تميزه وتتفرد به في كينونته ووجوده، وتنفيه إلى عالم الشيء أو عالم السلعة والمادة. لقد تشكك

1- هيربرت ماركيوز، العقل والثورة، ترجمة فؤاد زكريا، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، 1970م، ص 267

2. جورج لوكاش، "تحطيم العقل"، ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1983م، ص 28

3- جان بودريان، إدغار موران، عنف العالم، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع سوريا، الطبعة الاولى، 2005م، ص10

4- إريك فروم، الانسان بين الجوهر والمظهر، ترجمة سعد زهران، مراجعة لطفي فطيم، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989 م، ص 139

لوكاش في مراحل لاحقة بمفهوم التشيؤ والاغتراب معتبرا إياه مفرطا في كليته وسلبيته وهيغليته ورأى انه مادام التشيؤ مشتملا على إضفاء الطابع الموضوعي على الأشياء، فإن على المرء أن لا يمضي في تشككه على النهاية، فقدرة البشر على اضفاء الطابع الموضوعي على الأشياء والتلاعب بها ليست مقتصرة على الرأسمالية، بل هي جزء من قدرة كونية شاملة تمكننا من حيازة بعض السيطرة على حيواتنا"[1].

وفي الأخير نختم دراستنا لظاهرة التشيؤ عند لوكاش بضرورة توظيف النظرة الكلية لا الجزئية في دراسة تاريخ البشر، وهذا من خلال التوظيف الأحسن للفلسفة دائما حسب لوكاش" أن تكون مهمة الفلسفة الكشف والتبرير لأساس صحة الأفكار"[2] وهذا من خلال إدراك عنصرين عند لوكاش هما الوعي الطبقي أو وعي البروليتاريا بواقعهما وهيمنة وسائل الانتاج والآلة عليها والانحباس في قانون السوق، العرض والطلب والاستهلاك. فعندما يتم هذا الوعي بهذا العالم المتشيء وتحديده تكون هذه العملية أو هذا الوعي ثم من خلال الكلية أي النظرة الكلية والشمولية في تحليل الحياة الانسانية والإلمام بها في مجملها ومختلف مجالاتها الاقتصادية والاجتماعية والتاريخية، عندما يتم الوعي بالتشيؤ وإدراكه فيتم العمل على تجاوزه.

التشيؤ هو ظاهرة يجب التصدي لها وذلك بكشفها وكشف أبعادها ليتم تجاوزها والمحافظة على إنسانية الانسان وبعثها في كل حين لكي لا تخبو وتنطفئ وهذا يكون بحمل لواء الفضيلة والأخلاق والسمو والرفعة للإنسان وإنسانيته، التي لا يمكن أن يفرط فيها أي عاقل على وعي بمدى خطورة أن يتجرد الانسان من انسانيته في ظل ظاهرة التشيؤ أي في عالم متشيئ.

" إن التشيؤ لا يعني شيئا آخر سوى تلك العلاقة القائمة بين الأشخاص والتي تتخذ طابعا شيئيا" **جورج لوكاش**

1. آلن هاو، النظرية النقدية، مدرسة فرانكفورت، ت ثائر ديب، دار العين للنشر، ط1، 2010، ص 105

2 ـ جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي، ص101

التشيؤ ما بعد لوكاش وقبل هونيث (هيدغر وجون ديوي):

يتفق جل المشتغلين على ظاهرة التشيؤ أن فيه تقارب ضمني بين كل من **لوكاش وهيدغر وديوي**، توافق يظهر من خلال مفهوم "**المشاركة**" *[1]وكذلك يتجلى هذا التوافق من خلال التقارب الفكري الحاصل بين كتابي لوكاش "التاريخ والوعي الطبقي" وكذا هايدغر "الكينونة والزمان". فكلا الفيلسوفين متفق على مناهضة الفكر الرأسمالي ما استدعى حاجة ماسة في الكيفية التي من خلالها تتغلب الفلسفة الحديثة والمعاصرة على نقائص يتعذر فحواها وكيفية استعاب وسيطرة الذات العارفة لمواضيع متشيئة نوعا ما. فالذات والموضوع، مصطلحان يشكلان قلب الفلسفة الهيدغرية وموضوعها بامتياز انتقد هايدغر من خلالها الفلسفة الحديثة وهذا من خلال اتباع سير علاقتهما الثنائية " لقد كان مؤلف(الكينونة والزمان) مقتنعا تماما على غرار لوكاش، بأسبقية الفكرة القائمة على امكانية فهم الواقع بصورة محايدة، التي يمكن أن تفسر لنا" اللاتبصر الأنطولوجي" الذي حجب عنا بنيات الوجود الإنساني"[2] ففي مقولة "الدازين dasein " استند **هايدغر** إلى تحليل وجودي فينومولوجي. يصبو من خلاله إلى اثبات أن العالم مفتوح، هذا ما سمح لنا بالقول أن لوكاش وهيدغر متفقان بخصوص مشروع قلب أو هدم التصور التقليدي الذي يضع الذات المحايدة في مقابل العالم، أضف إلى ذلك أنهما قد أسهما في اقتراح بديل لذلك"[3].

في نفس السياق يحيلنا موضوع الدازين حسب فرانسواز داستور" المقصود الآن هو ابراز المعنى الزماني لنقطة البداية للتحليل الوجوداني الذي يميزه هايدغر كـ(اللاتمايزية اليومية) للدازين، لا تمايزية بالنسبة لنمطي الوجود الأصيل واللا أصيل، والتي يجب مع

1*- المشاركة "التقاسم" هو الاستخدام المشترك للمورد أو المساحة بمعناها البسيط فإنها تشير إلى الاستخدام المشترك أو تبادل سلعة محدودة بطبيعتها. مثل المراعي المشتركة وهي أيضا عملية تقسيم وتوزيع وبصرف النظر عن حالات واضحة، والتي يمكن أن نلاحظها في النشاط البشري، يمكن أن نجد أيضا أمثلة كثيرة من ذلك تحدث في الطبيعة. فعلى سبيل المثال عندما يتغذى الكائن الحي أو يستنشق الأوكسجين فإن أعضاؤه الداخلية مصممة لتقسم وتوزع الطاقة المأخوذة، لتزود أجزاء جسمه المحتاجة لتلك الطاقة.

2- أكسل هونيث، بحث موجز في النظرية النقدية، مصدر سابق، ص 44

3- المصدر نفسه، ص 44

ذلك أن تفهم كالطريقة الإيجابية التي يوجبها، فالدازاين هو ذاته للوهلة الأولى وعلى الأغلب وهي التي تكون وجوده في الاعتدال"[1].

وعلى غرار موضوع الدازاين، نجد مفهوم "**العناية**" [2]*وهو الذي عمل عليه هايدغر في تحليله للعلاقات العملية مع العالم، يقترب من خلاله كثيرا إلى تحاليل لوكاش حول موضوعه الممارسة المشاركة. التي يمكن تصورها أو افتراضها بأنها أداة قلب للتصور المتعلق بالذات والموضوع " إذ بمجرد أن ندخل في علاقة عملية بالعالم، لا تصبح الذات في مقابل العالم، وكأن هذا الأخير مجرد شيء نكتفي بمعرفته، بل هو يرتبط تبعا للمصالح الوجدانية التي تجعله ينفتح على هذا العالم وفق دلالية خاصة"[3] ومن بين نقاط الالتقاء بين هؤلاء هو ما يوضحه لنا هونيث" لاشك أن كل هذه الأفكار المستوحاة من مجال علم النفس النمو تندرج في إطار آخر غير إطار الأفكار التي دفعتني إلى القول بوجود نوع من التقارب بين لوكاش وهيدغر وديوي"[4] كما تجدر الاشارة إلى أن هنالك تقاطعات عديدة بين عمل لوكاش المتمثل في " التاريخ الطبقي" و وعمل هيدغر "الكينونة و الزمان" تقاطعات من شأنها إيضاح نوع من الاختلاف في التفكير لدى كل منهما، ففي الوقت الذي كان يسعى فيه مؤلف "**الكينونة والزمان**" إلى برهنة أن اللغة الذهنوية للأنطولوجيا التقليدية لم تتح إلا تشويه لنظرتنا للعناية باعتباره طابعا حداثيا، أي يتعلق بالحدث لوجودنا اليومي، فقد توجه تفكير لوكاش مقابل ذلك على مقدمات هيدغر وذلك تبعا لفكرة مفادها أن التشيؤ المتزايد في النظام الرأسمالي قد قضى في واقع الأمر على إمكانية انتعاش "المشاركة" الممارسة والملتزمة. كذلك بالنسبة للعالم المتشيء لا يتم الغاء الشكل الغير متشيئ عن مجال الممارسة، وإنما يتم استبعاده فقط من دائرة الوعي ومن

1- فرانسواز داستور، هيدغر والسؤال عن الزمان، تر سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993، ص 84

2 *- العناية الالاهية هي الوسيلة التي يحكم من خلالها الله كل شيء في الكون. وعقيدة العناية الالاهية تؤكد أن الله لديه السيطرة التامة على كل شيء. وهذا يشمل هذا الكون ككل والعالم المادي وشؤون الأمم وميلاد البشر ومصائرهم ونجاح البشر وفشلهم. حيث يتعارض هذا المصطلح مع فكرة أن الصدفة واللاقدر يحكم الكون.

3- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 45

4- المصدر نفسه، ص57

هذا يعمد لوكاش باعتقاده بخلف هايدغر إلى الادلاء بأن العلاقات المشيأة ليست سوى تفسير خاطئ أو نمط من الغطاء الأنطولوجي الذي يتستر في نوع الوجود المعاش حقيقة. ففي كتابه "تاريخ الوعي الطبقي" تضمنت بعض الفقرات في القسم المتعلق "الصيرورة الواعية" للبروليتاريةprolétariat، أن بعض المعان متناقضة فلوكاش أراد أن يبين " أن تجاوز العلاقات الاجتماعية المشيئة لا يمكن أن يتم إلا بواسطة الحركة التي تعي فيها الطبقة العاملة العمليات الانتاجية التي تحددها، ولهذا السبب تعيش هذه الطبقة وحسب هذا التصور الجدلي حياة غير مكتملة ومشيئة أيضا ولكن بصورة عميقة، لذلك كان لزاما عليها أن تدرك تلقائيا أن الموضوعات الاجتماعية ليست أشياء ولكن علاقات قائمة بين البشر"[1]. وفي نفس الوقت يتفقان(لوكاش وهايدغر) على تمثل العلاقات المتشيئة، قد بدأ يخفي أو يحجب الواقع الممارساتي الذي من خلاله أصبحت تتضح هنا بمعنى الانخراط بعناية أو مشاركة الفاعل. كما أنهما يتفقان صوب نقطة حاسمة أخرى ظهرت " من خلال إعادة بناء فكر لوكاش بأن هذا الأخير لم يكن في حقيقة الأمر يقصد ب" التشيؤ مجرد خطأ متعلق بهذه المقولة، أو نوع من الخلل الأخلاقي، وإنما كان بالأحرى يقصد به "الوضع المزيف" أو العادة الفاسدة، أو قل ذلك الشكل من الممارسة التي غلب عليها الطابع النمطي"[2].

بصفته أحد المشتغلين على فلسفة اللغة والأبستمولوجيا"[3] اتجه **جون ديوي** ◌َإلى أن الفردية الثابتة المتكاملة" هي ثمرة علاقات اجتماعية محددة، ووظائف معترف بها علانية، وإذا نظرنا إلى الأمور على ضوء هذا المقياس، فإن أولئك الذين يبدون في مراكز السلطة، والذين يسمون بالتعبير عن ملكاتهم الفردية الخاصة إلى ذروة عالية هم في

1. أكسل هونيث، التشيؤ، ص 91

2 ـ نفس المصدر، ص 52

3 ـ أبستمولوجيا: épistémologie مصطلح مكون من جزأين: ابستيمي وهو العلم في لغة اليونان القديمة، ولوجيس وهو الحديث أو الخطاب في نفس اللغة فهي تعني الحديث عن العلم أو ما يعرف بفلسفة العلوم، فالمصطلح يعني أن الخطاب الإبستمولوجي يبحث في: الأسس النظرية للعلوم ومبادئها وظروف تبلورها وفي أساليب العلوم المختلفة (إسماعيل عبد التاح عبد المنعم) معجم مصطلحات العولمة، ص 14

حقيقة الأمر مغمورين"[1] ومن هنا يتضح أن كل معرفة عقلية لا بد لها أن تكون مسبوقة بتجربتنا المحددة عاطفيا، صوب العالم المحيط بنا والذي نمثل معه كلا من الناحية العلمية. لقد أدلى ديوي بتحليله في تأكيده على قوله بأن جل القضايا الوجودية تتصل جذورها في وضع ما" رغم التعقيد الداخلي، الذي يميزها بالنسبة إلى الذات الفاعلة، وبذلك فهي خاضعة كليا لصفة فريدة وهذا حتى وإن تعلق الأمر هنا بالتفاعل مع أشخاص آخرين أو المتاجرة بأشياء معينة"[2] ففاعليتنا كذوات مرتبطة وجوديا بالعالم، بدون أي تحفظ، وهذا من خلال الالتزام العملي كما يستعمل جون ديوي في مقابل هذا "التفاعل" لوصف الظاهرة وهذا المفهوم يوضح لنا بأن الأمر لا يتعلق بموقف متمركز حول شخص أو ذات ما، بيد أنه مجهود يتضمن مواقف خالية من الخلافات والصدامات ومنسجمة إلى أبعد حد. كذلك الفكرة المخادعة أو المظللة للمعطى، والتي تتخذ من خلال أن ما هو فعليا هو تلك المجموعة النوعية الشاملة، أما ما يكون ضد ما يتحدث عن هذا المعطى فيكون من جهة في الادلاء بوجود كائن" ينعطي" له "المعطى" كأن يكون وعيا أو روحا أو فكرا أو أي شيء آخر مماثل، ومن جهة ثانية قد يكون بذلك قادرا على العطاء وفي هذا يمكن القول بأن كلمة "معطى" تعتبر الصفة الموجودة بشكل مباشر أو أنها موجودة هنا، فكل موضوعات الفكر تستند لهذه الخاصية ومن خلال هذه البرهنة نميز أن للاعتراف أولوية على المعرفة وهي أكثر أن تكون تكوينية فهي كذلك تتخذ أولوية تصورية. فمن خلال تطرق هونيث إلى دراسات نفسية تتعلق أساسا بأسبقية الاعتراف على المعرفة، وهي الدراسات التي قام بها بيتر هوبسون ومايكل توماسو توصل هونيث إلى وجود تقارب بين لوكاش وهيدغر وديوي وإن اختلفوا في عدة أمور " لا شك أن كل هذه الأفكار المستوحاة من مجال علم النفس النمو تتدرج في إطار آخر غير إطار الأفكار التي دفعتني إلى القول بوجود نوع من التقارب بين لوكاش وهيدغر وديوي"[3].

1 ـ جون ديوي، الفردية قديما وحديثا. تر خيري حماد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط، ص 51

2 ـ أكسل هونيث، التشيؤ، ص 52

3 ـ نفس المصدر، ص 57

المبحث الرابع: التشيؤ عند أكسل هونيث

إن مقولة التشيؤ أخذت اليوم أشكالا وصورا أخرى، في مختلف أشكال الحياة الانسانية، وذلك بعد تفشي الطابع الأداتي الذي طغى على مختلف ميادين الحياة المعاصرة، فقد أدلى لوكاش بأن تعميم النموذج الانتاجي والتجاري للاقتصاد الرأسمالي، كان سببا رئيسا لتفسير نشوء ظاهرة التشيؤ على المستوى الاجتماعي من خلال العلاقة بين الجانبين المادي أو الاقتصادي "البنية التحتية" ومختلف أنماط الوعي أي البنية الفوقية، ولهذا عمل أكسل هونيث على تجاوز التفسير الأحادي والوصفي، الذي قدمه جورج لوكاش من خلال دراسة نقدية لمفهوم التشيؤ ببحثه عن أشكال أبعاد أخرى للتشيؤ ضمن رؤى أنطولوجية و اجتماعية وأخلاقية. والتي تتمثل في التشيؤ الذاتي(العلاقة مع الذات)، التشيؤ الموضوعي(العلاقة مع العالم)، التشيؤ التذاوتي(العلاقة مع الآخرين) وهذا في خضم رؤى أنطولوجية واجتماعية و كذا أخلاقية. فكان استناده (هونيث) إلى تحليلات مارتن هايدغر وجون ديوي لزوما من أجل فهم اعمق للظاهرة وذلك بعد اتساع رقعة الطابع الأداتي في مختلف ميادين الحياة المعاصرة.

أولوية الاعتراف: ينطلق هونيث في مقاربته حول التشيؤ من قاعدة مأداها أسبقية الاعتراف على المعرفة، يقول هونيث" بقدر ما كانت تجربة الاعتراف هي الشرط الأساسي الذي يتوقف عليه اكتمال هوية شخصية الفرد، فإن غياب هذا الاعتراف أو ما يسمى بالازدراء قد يجعل الفرد يشعر بأنه مهدد بفقدان شخصيته وضياعها، وبالتالي يشعر بنوع من الذل والغضب والسخط"[1] مع العلم أنه يحافظ على حدوس لوكاش ضمن ما يسمى بنظرية الاعتراف. موظفا في ذلك زاوية أو منظور نفسي وهو ما سمح له بالعودة من "جديد إلى الأطروحة القائلة بأن قابلية اتخاذ منظور الغير من الناحية العقلية هو أمر متجذر بالتأكيد في تفاعل سابق تظهر عليه سمات نوع من القلق الوجودي، وهو الأمر الذي سأثبته في البداية من وجهة نظر تكوينية وهذا من خلال فحص جملة الشروط أو الظروف التي تميز اكتساب الطفل القابلية لاتخاذ منظور الغير، ثم سأتحقق

1 Axel honneth. La société du mépris p 193

بعد ذلك من هذه المسألة، مع أنه ليس من السهل تحقيق ذلك من الناحية النفسية أو المقولاتية"[1] فتفتح قدرات واستعدادات الطفل على التفكير والتفاعل يمثل العملية أو الآلية التي يمكن أن يتخذ فيها الطفل منظور الشخص الآخر الذي يقابله. وحسب هذه المقاربة التي قامت على تركيب موقفي كل من **جان بياجي** jean Piaget **وجورج هيربرت ميد** Georges Herbert Meadأو بين **دونالد دافيسن** Donald Davidson أيضا[2].

ترجع الدراسة التي استدل بها **هونيث** على أسبقية الاعتراف على المعرفة إلى أن الاستعدادات المعرفية لدى الطفل ترتبط ارتباطا مباشرا بتكوين العلاقات التواصلية بين الأشخاص، بحيث يتعلم الطفل كيفية ارتباطه بالعالم الموضوعي الذي يتألف من مجموعة الأشياء الثابتة، هذا ما يفسر لنا تعلق الطفل بشخص مفضل لديه من خلال تتبعه بالنظرات واهتمامه ببعض الأشياء الخاصة، ومرحلة الشهر التاسع هي نقطة بدء الانجذاب لديه. ففي هذه المرحلة يتوجه الطفل نحو اعتبار الشخص المفضل لديه(الأم) في محيطه بمثابة الفاعل القصدي، اعتبارا من هذا وصل هونيث إلى نقطة مأداها أن الميل إلى النزعة المعرفية قد هيمن على معظم المحاولات التي تمت فيما يتعلق بتفسير مصادر النشاط الذهني. وهنا يدخل الطفل في مرحلة الانجذاب بمجرد أن يعي استقلالية الشخص المخاطب. ومقارنتا بأطفال مرض التوحد أن لديهم حوافز من طبيعة مغايرة وفطرية لدى الطفل في أغلب الأحيان، والتي تعتبر عائقا أمام عملية نمو شعوره بالارتباط بالشخص المفضل لديه في محيطه، وبالمقابل كما أكد ذلك على سبيل المثال "**بيتر هوبسون** Peter Hobson " أو مايكل توما سيلو Michael tomasello، بخصوص حالة الطفل الطبيعية غير المصاب بالتوحد فإن التماهي العاطفي أو الوجداني مع الغير لهو أمر ضروري لإمكانية اتخاذ منظور الغير والذي يؤدي بدوره إلى تطور التفكير الرمزي[3].

1. أكسل هونيث، التشيؤ، ص 53
2. نفس المصدر، ص53
3. المصدر السابق، ص55

من هنا نفسر فكرة الانتقال من مرحلة التذاوت الأول إلى مرحلة التذاوت الثاني. أي بعد عملية التتبع بالنظر يشير بأصبعه أو وسيلة أو حتى إيماءات، من هذه المقاربة يمكن تفسير التوحد أو فيما يسمى بالعجز المعرفي المرتبط بالاضطرابات الذهنية واللغوية. أما هوبسون وتوما سيلو فقد فسرا ذلك بغياب قابلية رد الفعل لدى الطفل اتجاه الحضور العاطفي أو الوجداني للأشخاص المفضلين أي الوالدين. ويضرب لنا هونيث مثال آخر عن **أدورنو ثيودور** ففي كتابه **صغائر الأخلاق والجدل السلبي**، توصل إلى أن انبثاق أو بروز الفكر الانساني باللحظة الأولية التي تتم فيها محاكاة الشخص المفضل الموجود في محيطه "الكائن الانساني لا يكون حقا انسانا أو كائنا روحيا إلا حينما يحاكي الأشخاص الآخرين"[1] وهو ما أشار إليه سابقا **هوبسون** توماسيلو، حيث أن الأمر يتعلق باللامركزية أو "الصورة الأولية للمحبة" إن هذه الحركة الإيجابية أو ما عبر عنه أدورنو بلغة التحليل النفسي . بالتوظيف الليبيدوي للشيء الذي سيسمح للطفل باتخاذ منظور الغير، بحيث يكون بوسعه الوصول إلى تصور أوسع للواقع الذي يحيط به والذي يخلو فيه من الطابع الذاتي.

ضمن هذا الساق " أود أن أتطرق إلى مثال آخر يقترب كثيرا من الموضوع الذي أنا بصدد البحث فيه، وذلك لأبين بأن علاقتنا المعرفية بالعالم ترتبط من الناحية التصورية بموقف الاعتراف"[2].

وفي ذات السياق حاول **هونيث** تبيان أن علاقتنا المعرفية بالعالم ترتبط من الناحية التصورية بموقف الاعتراف، مخصصا في ذلك أفكارا **لستانلي كافيل Stanley Cavell** بخصوص العلاقة القائمة بين المعرفة والاعتراف، وان كان كافيل قد توصل سابقا إلى مفهوم الاعتراف من خلال نقده للفكرة القائلة بإمكانية الوصول إلى معرفة مباشرة بالأحوال الذهنية للأشخاص الآخرين، أي لما يسمى بالذهنيات الأخرى[3].

1 – Theodore Adorno minima moralia; paris Payot 1991 p 146

2. أكسل هونيث، التشيؤ، ص60

3. نفس المصدر، ص 60

هذا وحسب هونيث برهنة **كافيل** تتقارب كثيرا مع ما تطرق إليه جان **بول سارتر**jean Paul Sartre**،** في القسم الثالث من كتابه **الكينونة والعدم،** حيث طور سارتر نقده الخاص بالمذهب الريبي. وعلى الرغم من وجود اختلافات منهجية بينهما إلا أن كافيل يتفق مع سارتر، وهذا بعدما أثبت أن المنطوقات المرتبطة بالأحوال الداخلية للذات لا يمكن استيعابها في أشكال التعبير عن المعرفة. وهو ما أشار إليه بقوله "**أنا أعرف أنك تتألم**" لا تعبر عن يقين متعلق بتعبير لغوي سابق عن الألم وإنما بالأحرى هي تعبر عن ما يسمى ب "**التعاطف sympathie** [1] فكل من **كافيل وفتجشتين** اعتقدا أنه قبل كل معرفة ممكنة بالأحوال الداخلية الخاصة بذات أخرى يجب أن نصل إلى الحالة التي تشعر فيها هذه الذات من الناحية الوجودية أنها مشاركة فعلا في عالم الأحوال الداخلية الذي يشعر به الآخر ولكن بمجرد أن تتحقق هذه القفزة، وعلى هذا الأساس فإن الإعتراف يعني عند كافيل اتخاذ موقف يمكن أن نفهم من خلاله التعبيرات السلوكية للشخص المخاطب من حيث هي شروط تهدف إلى تحقيق نوع من رد الفعل النوعي"[2] وهذا ما يطلق عليه بمنطق تثبيت العلاقات الاجتماعية سواء كان تعاطف متبادل الذي تكون فيه الذوات متعلقة بخصائص روحية، من هذا الحدث الوجودي استخلص سارتر نتيجة سلبية مفادها أن الذوات تتحد بصورة متبادلة من خلال حرية تعاليها اللامحدود الذي كان يميزها في الأصل، ومن هنا يؤكد كافيل بأن الإعتراف ينظر إليه على أنه علاج. من هنا نفهم فكرته حول التفاعل الاجتماعي الذي لا يتحقق كما سائدا في الفلسفة من قبل بل من خلال المادة التي تسمح بها أوضاع الاعتراف. وهي الأطروحة التي تتوافق مع نظرية الاعتراف والموضوع عملنا هذا، " هذا هو السبب الذي يجعل تحليل كافيل فيما أعتقد مكملا للأطروحة التي طورتها بالاستناد إلى المادة الناتجة من تاريخ النظرية فقط"[3] وهما طرحان تؤكدهما جل نظريات علم النفس النمو، يبدو لنا أن موقف **كافيل** كان قريبا من مواقف كل من الفلاسفة الثلاث الذين أشرنا إليهم سابق(**هيدغر،**

1. أكسل هونيث، التشيؤ، ص62

2 ـ المصدر نفسه، ص 62

3- نفس المصدر، ص 63

لوكاش وديوي) فعلى غرار مفهوم العناية الهيدغري فإن مفهوم الاعتراف عند **كافيل** يقوم على أساس المشاركة الوجدانية والتماهي. يؤكد **هونيث** " بأن **كافيل** لم يدافع عن الفكرة القائلة بأن اتخاذ وضعة الاعتراف يقتضي معاملة الغير بنوع من العطف والرفق وبهذا المعنى فإن اللامبالاة والأحوال الداخلية السلبية هي في نظره أنماط ممكنة من الإعتراف التذاوتي"[1]

من هنا تكون الحاجة إلى ضرورة الاقرار بقيمة الآخر ضمن موقف الاعتراف، حسب هونيث اللحظة الحاضرة في وضع الاعتراف هي ما كان يسمى سابقا بالضمير الأخلاقي، يمكننا التأكيد أن موقف الاعتراف يعتبر شكلا أوليا تماما من التذاوت الذي لا يتضمن ادراك قيمة محددة للشخص الآخر." إن الاعتراف عند كافيل والعناية أو الاهتمام عند هايدغر والالتزام عند ديوي تتحدد كلها انطلاقا من مفهوم "الاعتراف المتبادل" وهو الأمر الذي يقضي مراعاة الصفات الخاصة للشريك الموجود أمامنا"[2].

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 64

2- نفس المصدر، ص 64

خلاصة:

تلعب الحداثة بصفة مباشرة أو غير مباشرة دورا هاما في نشر التشيؤ والاغتراب. فبقدر ايجابياتها وميزاتها سواء خدمة وترقية الفرد والمجتمع. وكذا تقريب المسافات. نشر القيم والاخلاق....إلا أنها تنعكس أيضا سلبا على حياة الانسان والبشر، فالفكر الحداثي فكر يقصي الدين، فكر علماني في بعض المجتمعات. ولطالما كان الدين جانبا من جوانب الاغتراب وهم ما تناولناه سابقا مع هيجل وفيورباخ.

ولعل أهم ميزات الحداثة كما يلي:

1. الارتكاء على قدرات العلم والعقل الانساني بهدف معالجة الامراض الاجتماعية.

2. المعارضة الواضحة للدين.

3. تعظيم الطبيعة وعبادة الاله الطبيعي

4. أصالة الانسان أي أنسنة المجتمع وكذلك أنسنة الطبيعة.

وبالإضافة إلى المميزات والخصائص المتقدمة كانت للحداثة بوصفها حركة تاريخية تمظهرات مختلفة في مجال الفلسفة والثقافة والاقتصاد والسياسة وعلم الاجتماع...

الفصل الرابع

التشيؤ كنسيان للاعتراف

الفصل الرابع: التشيؤ كنسيان للاعتراف

تمهيد

المبحث الأول: التشيؤ كنسيان للاعتراف

المبحث الثاني: المصادر الاجتماعية للتشيؤ

المبحث الثالث: التشيؤ الذاتي "حدود الظاهرة"

المبحث الرابع: من التشيؤ إلى العنف والصدام(حالة اللا اعتراف)

خلاصة

تمهيد:

يرى شارلز تايلور في مقاله الشهير سياسة الاعتراف" 1992م أن مطلب الاعتراف يرتقي إلى مستوى اعتباره "حاجة انسانية حيوية" وفي كتابه حول الاعتراف وانطلاقا من قراءة خاصة لهيجل يعبر هونيث عن مجتمع أمثل في حالة تفشي ثقافة الاعتراف، مجتمع كله حق، حب، وتضامن.

يحوز الاعتراف أهمية بالغة وحيوية، أولا من الناحية السيكولوجية باعتبار أن نفسية الفرد تبقى تعاني من خصاص جدي قياسا إلى شروط أمكان التحقق الذاتي.

ثانيا ومن الناحية الوجودية والاجتماعية لأن من دون اعتراف تفتقر الجماعات والمجتمعات للبنية التحتية الاجتماعية التي بفضلها تتحقق الروابط الاجتماعية ويتعزز العيش المشترك[1]. أما إذا تكلمنا أو نفينا الاعتراف فهنا نحن في حالة اللاعتراف، اللا أمن، اللا تضامن، الاغتراب والتشيؤ ومن ثم الحروب والصدام.

بلور **صموئيل هنتغتون**[2]* لنظريته المشهورة "نظرية صدام الحضارات" ضمن كتابه الرئيس "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي الجديد". حيث ربط هونيث الصدام بعوامل دينية واقتصادية وكذا فروقات اقتصادية، عوامل يلتقي فيها هنتغتون مع هونيث في عامل القهر والنكران.

هذا ما سنحاول بلورته وتحليله في هذا الفصل أي من الاعتراف إلى التشيؤ والاغتراب وكذا الصدام وهي حالة اللاعتراف.

---

1 ـ محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، ص 196

2 *: صموئيل هنتغتون (18أفريل 1927م) Samuel Phillips Huntington كان عالما سياسيا أمريكيا. بروفسور في جامعة هارفارد لـ58عاما. ومفكر محافظ عمل في عدة مجالات فرعية منبثقة من العلوم السياسية والأعمال، تصفه جامعة هارفارد بمعلم جيل من العلماء في مجالات متباينة على نطاق واسع وأحد أكثر علماء السياسة تأثيرا في النصف الثاني من القرن العشرين.

أكثر ما عرف به على الصعيد العالمي كانت أطروحته بعنوان صراع الحضارات والتي جادل فيها بأن صراعات ما بعد الحروب الباردة لن تكون متمحورة حول خلاف أيديولوجيات بين الدول القومية بل بسبب الاختلاف الثقافي والديني بين حضارات العالم الكبرى. وهو جدال تمسك به حتى وفاته.

كتاب هنتغتون الأول لا يزال مقياسا لدراسة كيفية تقاطع الشؤون العسكرية مع المجال السياسي، كما عرف عنه تحليله للتنمية السياسية والاقتصادية في العالم الثالث. آخر كتبه صدر في العام 2004م وكان تحليلا للهوية القومية الأمريكية وحدد ما اعتبرها مخاطر تهدد الثقافة والقيم التي قامت عليها الولايات المتحدة الأمريكية.

المبحث الأول: التشيؤ كنسيان للاعتراف

"التشيؤ هو شكل من أشكال نسيان الاعتراف"...هونيث

لقد بين **هابرماس** ومن خلال التزامه بالمسلك الوظيفي في كتابه "**نظرية الفعل التواصلي**" بأن التشيؤ "هو بمثابة العملية التي تنفذ من خلالها أنماط السلوك الاستراتيجية التأملية الدوائر الاجتماعية التي تكون فيها الافتراضات التواصلية مهددة" [1] في حين قبله بلوره "**لوكاش**" قبلا برفض اعتبار تزايد الموضوعية في عملية التطور الاجتماعي ذات قيمة. من هنا كان لزوما على **أكسل هونيث** الاعتماد على معايير خارجية لمعرفة الدوائر الاجتماعية الخاصة التي تتطلب الاعتراف والموقف الموضوعي من الناحية الوظيفية، منبها في نفس ضرر هكذا استراتيجية تصورية أو تأملية الوقت استنتجنا مما سبق أن هونيث وبرجوعه لنظريات علم النفس النمو عند كل من **كافيل** و**سارتر** ومن خلال تحليلاته هو تأكد بأن السلوك الاجتماعي للإنسان يتضمن أسبقية تكوينية ومقلاتيه للاعتراف على المعرفة، فعلم النفس الذي استند عليه هونيث يؤكد بأن التماهي الوجداني مع الآخر العيني هو بمثابة افتراض لكل فكر، **فستانلي كافيل** لم يهتم بعلاقتنا مع العالم نظرا لمصالحه الخاصة حسب هونيث وهو ما لم يغص فيه الأخير، مفضلا معالجة أولوية الاعتراف، ولتحقيق هذا الغرض رجع هونيث لمفهوم التشيؤ آخذا بعين الاعتبار الحدوس الأصلية التي توصل إليها **لوكاش**.

أعطى هونيث لمفهوم التشيؤ دائرة ومساحة كبيرة في خريطة أعماله، فالتشيؤ لا يتعلق فقط بمجرد خطأ خاص بهذه المقولة أو بمخالفة مبادئ أخلاقية ما، فالمفهوم يستند إلى ما هو غير إبستيمي "الاهتمام بأنماط السلوك" ومن هنا نستنتج حسب هونيث بأن المسؤولية وكذا الشعور بالذنب قد يؤثران على الشخص.

فمن خلال **هيدغر لوكاش** كان يعني بالتشيؤ تلك العادة الفكرية أو ذلك المنظور المتصلب الذي يأخذ شكل العادة، عادة من شأنها تعريض الناس لفقدان القدرة على

1 Axel honneth la reification. Petit traite de theories critique traduit de l allemande par stephane Haber.Paris editions gallimard 2005 pp76 83

الارتباط بالأشخاص وسيرورة العالم. هذه العادة كلما تعددت وانتشرت تحولت الذوات إلى مجموعة من الملاحظين السلبيين، " بحيث يتبدى لهم العالم الاجتماعي والفيزيائي الذي يحيط بهم، بل وعالمهم الداخلي أيضا، في شكل مجموعة من الكيانات الشيئية.

لذا قد لا نجانب الصواب إذا قلنا بأن التشيؤ هو المفهوم الذي يسمح لنا في نظر **لوكاش** بفهم سيرورة ما بمثل من يفهم نتيجة ما"[1] ثم يعمد إلى استبدال موقف ثانوي وخاطئ بموقف أصلي وسليم، فهونيث قد حدد في دراسات أخرى الأسباب المتعددة والوجيهة للإقرار بوجود مسبق لموقف الاعتراف والمشاركة في عالم العلاقات الاجتماعية، حسب هونيث من خلال الرجوع لأعمال **جورج لوكاش** حول التشيؤ يتضح بأن هذه الظاهرة هي شكل من أشكال نسيان الاعتراف، إنه العملية التي من خلالها وانطلاقا من معرفتنا بالناس وبالمعرفة التي توصلنا إليها أيضا، يتلف الوعي كل ما ينتج عن المشاركة الملتزمة ومن الاعتراف أيضا. وهو نفس الطرح الذي أكده قبله جون ديوي من خلال قوله بأن فكرنا التأملي أصبح اليوم مهددا بذلك التطور الباثولوجي(المرضي) [2].

ومنه لا يقوم التشيؤ إلا بنسيان عملية الاعتراف الأولي التي تعتبر نواته، ما جعل يدخل عامل السوق وهذا من خلال وصفه لتلاشي المشاركة الملتزمة لصالح السلوك الملاحظ. حيث اقتنع بأن الضغوط غير المعروفة التي يمارسها السوق الرأسمالي على السلوك تفرض على الذوات التعامل مع الأشخاص بنوع من المعرفة لا الاعتراف، ومنه نستطيع القول بأن التشيؤ يعني هنا "نسيان الاعتراف" oubli de la reconnaissance، فأثناء حصول عملية المعرفة نفسها إن هي سوى نتيجة للاعتراف الأولي[3].

في جانب آخر بحث هونيث في كيفية تفسير ضياع السلوك الأصلي المتجذر بعمق في الحياة الانسانية عند **لوكاش**. أي محاولة تحيين مفهوم التشيؤ. فإذا كان **هيدغر**

1- هونيث، التشيؤ، ص 67

2- كمال بومنير، "قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص 158

3- كمال بومنير،" قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، ص 160

قد استند إلى الأثر المشوه للصور الأنطولوجية للعالم، اتجه **لوكاش** إلى الظروف الاجتماعية أي اتجاه أنطولوجي في مقابل اتجاه متعلق بالمجتمع وهو منحى لوكاش.

من خلال الممارسات والمؤسسات الاجتماعية التي تتضمن مواقف الاعتراف، ومن هنا ينطلق هونيث في محاولة تفسير التشيؤ كعملية اجتماعية.

هنا يوضح لنا هونيث بأن كتاب لوكاش "**التاريخ والوعي الطبقي**" لم يقدم اجابات قوية حول المسألة وهذا باعتراف لوكاش نفسه، ما سمح لهونيث بتمثيل التشيؤ بالكيفية التالية: " إنها العملية التي يتم من خلالها تحييد المنظور المتشارك في الأصل، بحيف يصبح في نهاية الأمر أداة الفكر الموضوعي وهو ما أكده بالإضافة لهونيث جون ديوي. فالتشيؤ يقوم أساسا على هذا التباعد، فمن أجل الوصول للمعرفة يجب الفصل فصل الذات عن التجربة النوعية للتفاعل التي تكون فيه معرفتنا راسخة قبل كل شيء. فاذا تطابق التشيؤ مع تموضع فكرنا يكون مظهرا لعملية تشيؤ المجتمع، وهذا ما عبرت عنه الكثير من العبارات الواردة في كتاب لوكاش التاريخ والوعي الطبقي. تشير إلى هذا المعنى ".

حينما وصف **لوكاش** بأنه أمر يتعلق بالتحييد الذي تتطلبه وضعة مشاركتنا السابقة اجتماعيا، ولكن سرعان ما يتبدى لنا خطأ مثل هذا الافتراض الشامل لمجرد أن ندرك بأننا لم نعبر إلى حد الأن عن الاعتراف السابق من حيث أنه مضاد لتموضع فكرنا، بل باعتباره شرطا لإمكانيته.

وعلى غرار هيدغر الذي تصور المعرفة العلمية للعالم كاستمرارية ممكنة ومشروعة"[1] حتى وان كانت مشتقة من معنى العناية. نفس الأمر بالنسبة **لديوي** الذي اقتنع بأن الفكر الموضوعي مدين للتحييد التأملي للتجربة.

ومما سبق نستنتج أن علماء النفس النمو على غرار ستانلي **كافيل** وكذا **هيدغر** وجون ديوي أقروا بأن حالة الاعتراف بمثابة موقف عملي غير ابستيمي، ومن ثم اقرارها

1 أكسل هونيث، التشيؤ، ص 68

واجب وضروري بالنسبة للمعرفة المتعلقة بالعالم أو الأشخاص الآخرين. وهنا يمكن النظر إلى لوكاش في الجانب الآخر حين أقر بوجود توتر أو تنافر بين منظور الاعتراف والمعرفة في حد ذاتها.

التماثل الذي افترضه **لوكاش** حول **التشيؤ** والتموضع يكتسي طابعا إشكاليا بخصوص عمليات التطور الاجتماعي وحتى نستطيع إدراك المطلوب اضطر لوكاش إلى القول بأن كل تجديد اجتماعي يقتضي تحييد اعترافنا الأولي، ويضعه نتيجة ذلك بواسطة المأسسة"**l'institutionnalisation**" في إطار الديمومة حسب هونيث[1]، وفي جانب آخر اعتقد **لوكاش** بأن كل ما وصفه **ماكس فيبر** حول عقلنة اجتماعية للحداثة الأوروبية، كان سببا للتشيؤ الشامل للعالم الاجتماعي وإن كان لابد من الاشارة إلى أن المشاركة الملتزمة ونظرا لوظيفتها التأسيسية للحياة الاجتماعية بصفة عامة. لا ينبغي أن تتلاشى فيها كليا صورة المجتمع الذي فصله، وهنا حسب هونيث نلمس نوعا من التناقض من قبل لوكاش مصدره التماهي الذي أقامه بين "التشيؤ" و"التموضع" وهذا ما أعطى دافعا لتصور مفهوم عملية التشيؤ بطريقة مغايرة.

فالتشيؤ الذي بلوره **لوكاش** ليس مفهوما مركبا بل مجرد كثيرا حينما استبدل الاعتراف بالمعرفة الموضوعية للأشياء أو الأشخاص، وإن كانت الموضوعية في عملية التطور قد رفضها لوكاش وجردها من قيمتها.

أكسل هونيث من أجل تفادي الخطأ الذي ارتكبه لوكاش اعتمد على معايير خارجية لمعرفة الدوائر الاجتماعية التي تتطلب حالة الاعتراف، وفي ذات السياق يرى يورغن **هابرماس** في كتابه "**نظرية الفعل التواصلي**" بأن التشيؤ هو بمثابة عملية تنفذ من خلالها أنماط السلوك الاستراتيجية التأملية الدوائر الاجتماعية التي تكون فيها الافتراضات التواصلية مهددة[2] وهي استراتيجية حسب **هونيث** ضارة كونها استراتيجية تصورية تأملية، وعلى المستوى المعياري ترجع هذه الحجة ضمنيا إلى التمييزات الوظيفية التي لا يمكن أن

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص69

2- نفس المصدر، ص 70

تضطلع بها على الإطلاق. لذلك لا نستطيع الاجابة على السؤال المتعلق بمعرفة اللحظة التي يمكن أن تمارس فيها المواقف الموضوعية تأثيرا مشيئا، وهذا بقدر تشبثنا . احتراما لمبدأ الحياد الأكسيولوجي . بالمقتضيات الوظيفية لا غير"[1].

أما فيما يخص مسألة الاعتراف الأولي تتعارض تماما مع أشكال الملاحظة المنفصلة وهذا حسب **هونيث** إذا تشبثنا بالموقف التبسيطي. بالإضافة إلى ذلك وخلافا **للكاش** يجب التخلي عن التلويح بخطورة التشيؤ حينما يتم التخلي عن موقف الاعتراف، ما استدعى التوجه في بحثنا هذا وفق وجهة نظر عليا حول بلورة العلاقة بين الموقفين أو القطبين قد يستبدلا أو يحلا محل التعارض الذي أسس عليه لوكاش تفكيره، في مقابل أشكال المعرفة الحسية للاعتراف الأولي.

حسب **هونيث** هي صياغة معقدة تتطلب التفريق بين نمطي من العلاقات وهما "الالتزام و الحياد" أي إما الشفافية أو الضبابية، وإما أن يدرك كل موقف الآخر أو يعجز عن ادراكه. ففي الحالة الأولى تتحقق المعرفة من خلال الوعي الكامل بخصوص الارتباط بالاعتراف الأولي، وفي الثانية على العكس تماما تكون هذه المعرفة غير مرتبطة أو تابعة لهذا الاعتراف وكأنها متحررة من كل افتراض ومدلول ابستيمي حسب هونيث.

ومنه واستنباطا مما كان يقوله لوكاش بصيغة عالية ومتميزة يمكننا القول" بأن التشيؤ هو شكل من أشكال نسيان الاعتراف" أنه عملية اتلاف كل وعي ينتج عن المشاركة الملتزمة ومن الاعتراف أيضا، وعلى غرار لوكاش يؤكد هونيث أنها نفس النتيجة توصل إليها الفلاسفة الذين اشتغلنا عليهم سابق "**لوكاش . هيدغر . جون ديوي . كافيل ستانلي...**"جون ديوي على الرغم من أن أنه بعيد عن التشيؤ أكد كثيرا بأن فكرنا التأملي اليوم أصبح مهددا بما يسمى التطور الباثولوجي(المرضي) الذي أثر على التفاعل النوعي. إن قطع الصلة بالأصل يعرض كل المجهودات المبذولة لمعرفة العالم

1 ـ ترتبط هذه المشكلة في نهاية الأمر بالتمييز الهابرماسي بين ما يسميه "العالم المعيش" و "النسق" حيث نجد وجهتي النظر المعيارية والوظيفية مرتبطتين بشكل خفي.بخصوص هذه المسألة انظر:

axel honneth kritik der match francfort suhrkamp 1989 chap. 9

بصورة علمية لنسيان ذلك المعنى الوجودي الذي كان يحكم في بداية الأمر هذه المجهودات"[1].

من هذه النقطة نستنتج أن فكرة ستانلي كافيل" اعتبار الاعتراف الأولي تبيانا لموضوع المعرفة" وهو ما ألح بخصوصه ثيودور أدورنو Théodore Adorno أن وجاهة ونوعية فكرنا التصوري يتوقفان على وعينا اليقظ الذي يحتفظ بصلته الأصلية فيما يخص الانجذاب أو الاندفاع اتجاه الشخص أو الشيء المحبوب.

ففي نظرة **أدورنو** تعتبر ذكرى الاعتراف التي تنعطي للموضوع في أول الأمر ضمانة لأن المعرفة لا تبني موضوعا بصورة وهمية ولكنها تتناوله من خلال كل جوانب خصوصيته العينية"[2] فلطالما وعلى أكثر من مرة أكد أدورنو أن بدية المرض أو الارتياب فيما يخص التفكير العقيم في مسألة الهوية تتم بمجرد ما ننسى، من هذه النقطة يرى **هونيث** أن لحظة النسيان هذه هي أساس إعادة تحديد مفهوم التشيؤ.

كلما اضمحلت العملية المعرفية زدنا ميلا إلى ادراك الناس الآخرين وكأنهم موضوعات أو أشياء خالية من الاحساس. فالمقصود من خلال هذا النسيان هو فقدان قدرتنا على الوصول إلى فهم مباشر للملامح السلوكية التي يتصف الأشخاص الآخرون. ملامح تبقى منقوصة شعوريا. وهو ما يؤدي إلى عدم السماح بالتأثر اللازم بالشيء الذي نلاحظه، ومنه نسيان عملية الاعتراف الأولي هو نواة عملية التشيؤ. هنا تصبح نظرتنا للعالم كنظرة من قبل شخص متوحد، فلما كان التشيؤ يتحدد من خلال العلاقة القائمة بين الاعتراف والمعرفة برزت أمامنا مشكلات جديدة ليس من السهل حلها، وهنا نصبح أمام فكرة لوكاش التي أدخلها في برهنته المتعلقة بالمشكلات المشار إليها سابقا وهو العامل الاجتماعي المتمثل في السوق الرأسمالي ونتائجه السلبية على السلوك وكذا يولد السوق ضغوطا تدفع الذوات إلى اتخاذ موقف اتجاه العالم الذي يحيط بها. وإذا ما انتقلنا إلى

1 ـ أكسل هونيث، مصدر سابق، ص 71

2- المصدر نفسه، ص71، اعتقد أكسل هونيث بخلاف ما ذهب إليه مارتن زيلmartin seel أن فكرة "المعرفة" عن طريق الاعتراف عند أدورنو لا يمكن تفسيرها إلا بربطها بأفكاره التحليلنفسية بخصوص الأساس الاندفاعي لكل معرفة.

مستوى أعلى واستبدلنا مفهوم التشيؤ يمكن الانتقال مباشرة إلى التفسير السوسيولوجي، هنا على غرار ما قام به لوكاش حاول هونيث أن يبحث حوا افتراضات اختفاء الاعتراف الخاصة بالممارسة الاجتماعية، وكما هو معلوم الذات حسب هونيث أن الذات تنسى بصورة أقل القواعد المحددة والمكتسبة بالممارسة من تلك التي تم اكتسابها من خلال التعلم الصريح. هنا أيضا يمكننا نسيان الاعتراف من جانبه التكويني، فلما كان النسيان كعملية لا يتعلق بذلك المعنى الضيق المشترك كنسيان عبارة أو مقولة محفوظة، بل يتعلق بما يمكن أن نسميه اختزال أو حصر الانتباه بحيث يتم تحويل مفهوم الاعتراف إلى ما وراء أو إلى خلفية الوعي. على هذا الأساس يمكننا القول "بأن التشيؤ يعني هنا نسيان الاعترافoubli de la reconnaissance فأثناء حصول عملية المعرفة نكف عن الانتباه، لأن هذه المعرفة نفسها ناتجة عن الاعتراف الأولي" [1].

مما سبق يمكننا تمييز نمطين من التشيؤ، في الحالة الأولى تشيؤ من ورائه غاية مقصودة، مثلما عليه حال لاعب التنس المشغول بطموحه ورغبته في الفوز، ناسيا بأن خصمه في الوقت نفسه صديقه المفضل. وحالة أخرى ثانية للتشيؤ تتعلق بالعوامل الخارجية للفعل ما تسمح من خلالها تفسير انتقائي للحوادث الاجتماعية، وعليه نستطيع القول بأن الاهتمام بالاعتراف الأولي يمكن أن يتلاشى من خلال ممارستنا وخاصة عندما يكون خاضعا لتأثير مخططات الفكر والآراء المسبقة المتضاربة، وفي هذه الحالة من المناسب القول بأننا أمام نوع من الانكار بل من الدفاع بدلا من النسيان"[2] مقاربتين(**الإنكار . النسيان**) يفسر التشيؤ من خلالهما ما يجعل الأمر معقدا حسب هونيث. ومنه في الحالة الأولى يأخذ الموقف المعرفي طابعا أحاديا وجامدا أما في الحالة الثانية يتم انكار آخر للاعتراف بسبب وجود حكم مسبق ما أو قولبة معينة.

1 ـ أكسل هونيث، التشيؤ، ص 73

2- المصدر نفسه، ص 74

هذا الشكل المميز الذي يمكن أن يتخذه التشيؤ ضروري فبه يمكن أن نصل إلى مستوى التفسير الاجتماعي المناسب، وهي كلها أسباب تؤدي في نهاية الأمر إلى انكار الاعتراف الأولي.

من أجل تطبيق أطروحة أسبقية الاعتراف على العلاقة التي يقيمها الانسان مع محيطه الطبيعي حاول هونيث الاستدلال بنقطة أخرى، لقد ذهب كل من **لوكاش وهيدغر وديوي** إلى القول بأن أولوية الموقف المشارك والملتزم والعناية والاعتراف يمكن أن توجد من خلال علاقتنا بالطبيعة، فقرار أي شخص وحكمه خاضع لجانبين هما تأثير غيرنا من الناس قبل اتخاذ أي موقف و كذا العالم الفيزيائي المحيط بنا. وهذا قبل الشروع في إيجاد علاقة موضوعية معه، وهو ما تطرق إليه مايكل توماسيلو Michael tomasello **وبيتر هويسون** Peter Hobson **وستانلي كافيل** Stanley Cavell في بحثهم عن مسألة الهوية أولوية التماهي أو الاعتراف فيما يخص العلاقة مع الأشخاص الآخرين، والذين حسب هونيث لم يتطرقوا لعلاقة الفرد وحكمه مع الكائنات غير الإنسانية كالنبات والأشياء مثلا. من هنا حاول هونيث إحياء مفهوم التشيؤ من جديد انطلاقا من أعمال **لوكاش**، فتعاملنا مع الأشياء انطلاقا من مبدأ الحياد يطبعها نوع من التشويه أو علاقة مشوهة.

وهنا بحث **هونيث أكسل** في حل هذه المشكلة انطلاقا من مفهوم الاعتراف، إذ كيف يمكننا تسويغ فكرة تشيؤ الطبيعة اذا اكتفينا بالتأكيد على ضرورة الحفاظ على أولوية الاعتراف بالآخرين على نحو ما إلى حد الآن ؟

بغية الإجابة على السؤال اكتفى **هونيث** بذكر موقفي **هيدغر وديوي**، اللذان أكدا على أولوية اكتشاف العالم المحيط بنا في سياق دلالته النوعية التي تسبق كل علاقة نظرية يمكن أن تقيمها الذات مع العالم. مع العلم أن **جورج لوكاش** كان على النقيض من هذا الموقف حيث كان يرى بأنه لا يمكن أن يتم الأمر بهذه السهولة إذ لا يمكن في رأيه وضع حالة المشاركة الملتزمة في مقابل الطبيعة والتخلي عن هذا المنظور لا يتوافق مع الفهم النهائي للطبيعة، إذن نستنتج: " **لوكاش يؤكد على مسألة الأولوية المقولاتية**

للاعتراف على المعرفة فيما يخص عالم الموضوعات" هذا الاستنتاج يحيلنا لاستنتاج آخر: " أثبت **لوكاش** في آخر المطاف بإثبات بأن التعامل الأداتي مع الطبيعة هو أمر يصطدم فعلا مع الافتراض الأساسي لممارستنا الاجتماعية" ومنه يصح القول بأن الطريقة المباشرة التي اتبعها **لوكاش** حينما أسس مفهوم التشيؤ الذي يشمل أيضا الطبيعة الخارجية قد أخذ طابعا منغلقا كما يظهر لنا ذلك بكل وضوح، وإذ كان الأمر يجري على هذا النحو يمكننا اعتبار إمكانية إقامة علاقة تفاعلية تتسم بالاعتراف. مع الحيوانات والنبات والموضوعات الأخرى، هي أمور مرغوب فيها من الناحية الأخلاقية غير أن هذا الميل أو التفضيل المعياري لا يمكن أن يكون حجة لإثبات ذلك الطابع الفريد لهذا النمط مع العلاقة. ويبدو لي أن توسيع فهم لوكاش من خلال الرجوع إلى الأطروحة القائلة بأولوية الاعتراف التذاوتي لهو أمر واعد حقا [1].

اختيار صاغه **هونيث** انطلاقا من فكرة **أدورنو ثيودور**، المتعلقة بما يسميه "**المحاكاة الأصلية**" هذه الفكرة التي دافع عنها بأن الإدراك المعرفي للعالم الموضوعي أمر مشروط بتحقيق التماهي مع الأشخاص المعتبرين الموجودين في محيطنا. وهذا بفضل التركيز أو التوظيف النفسي الليبدوي للآخر العيني[2].

من هذه النتيجة نصل لنتيجة أخرى مأداها أنه يمكننا حسب **هونيث** بالقول بالافتراض الذي يقوم عليه هذا التماهي بوصول الطفل إلى المواقف بصورة تدريجية مفهوم العالم المستقل بذاته، وإنما يعني أن منظور الشخص المفضل الذي يشعر به الطفل مرتبط به قد تم الاحتفاظ به كذكرى لأنه يختلف عن الموضوع المحدد في غضون ذلك من الناحية الموضوعية، كل هذا يعكس بأن **أدورنو** كان مقتنعا بإمكانية الحديث عن الاعتراف فيما يخص الموضوعات غير الانسانية.

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 76

2 ـ المصدر نفسه، ص 76

المبحث الثاني: التشيؤ الذاتي: حدود الظاهرة

مما سبق يتضح أن هونيث رجع إلى كتاب **لوكاش** "**التاريخ والوعي الطبقي**" وهذا لإعطاء صيغتين أو صورتين لمفهوم التشيؤ وهذا انطلاقا من نظرية الاعتراف. ومنه فيما يتعلق بعلاقة الذات بالطبيعة الخارجية لا يتحدد التشيؤ إلا بصورة خارجية في حين يتخذ المفهوم أو الظاهرة في ما يخص الذات مع الأشخاص الآخرين معنى نسيان ما يسمى بالاعتراف الأولي بهؤلاء الأشخاص[1].

حسب **كارل أوتو أبل** Karl Otto appel "هذا الاستعمال المزدوج لمفهوم التشيؤ يكون ممكنا في الوقت الذي لا يمثل فيه الاعتراف افتراضا أساسيا بخصوص معرفة الطبيعة كما هو عليه حال معرفة الناس الآخرين.

هذا وقد يكون بإمكاننا اتخاذ موقف مشيئ للعالم الموضوعي دون أن نفقد إمكانية إدراكه، في حين لا نستطيع معرفة الأشخاص الآخرين إذا ظل الاعتراف الأولي في طي النسيان"[2] فعالمنا الاجتماعي المعاش لا يعرف خللا في حالة تشيؤ العمليات الطبيعية الخاصة، وهذا خلاف ما يحدث عندما نتخذ موقفا مشيئا اتجاه الناس الآخرين. هذا ما استدعى حسب **هونيث** بغية عدم صرف النظر عن فكرة تشيؤ الطبيعة كليا، استدعى توسيع شروط الاعتراف الخاصة بالتفاعل الانساني لتشمل مجال علاقتنا بالعالم الطبيعي وهي العلاقة التي لا نصل إلى أي افتراض في حالة اتخاذ موقف موضوعي اتجاهها أما فيما يخص علاقتنا بالخرين نلمس شروط ابستيمية وهذا لأننا كثيرا ما ننسى الاعتراف الأولي الذي اتخذناه من قبل هؤلاء الأشخاص، وهذا عندما لا نبالي أو نخض النظر عن الأبعاد الوجودية مع محيطهم الطبيعي. وكل هذا سبق وتناوله هونيث وأشار إليه عند أدورنو ما أطلق عليه "نسيان الاعتراف" من الدرجة الثانية. وهو ما جاء في كتابه "**صغائر الأخلاق**" **minima moralia** "

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 79

2- نفس المصدر، ص 79

في نفس السياق يشير "**تجلمان هابرماس** tilmann Habermas" إلى أن وليام جيمس قد أوضح من جانبه في دراسته المشهورة حول "اللاتبصر" الأخلاقي، بصورة مقنعة وصريحة كيف أننا قد لا نحترم أو نهتم بالغير في الوقت الذي نتجاهل فيه المصالح الملموسة أو العينية المرتبطة بالأشياء التي تحيط بهم في وجودهم أو حياتهم اليومية [1].

بالإضافة إلى جانبي التشيؤ، أضاف **لوكاش** مظهرا ثالثا بخصوص السلوك "**المشيء**"، حيث ميز بين ما يسمى بعالم التجارب الداخلية والنشاطات الذهنية، وهذا ضمن العالم الموضوعي الخاص بالظواهر الطبيعية فحسبه "**لوكاش**" العلم يمكن إدراكه والتطرق إليه من خلال موقف الملاحظ وليس من خلال موقف الشريك وهو الذي حسب هونيث لم يبذل أي مجهود في بلورته للتشيؤ الذاتي.

في هذا السياق يذكر لنا **هونيث أكسل** مثال ضربه **لوكاش،** وتغني به بعده **أدورنو** "غير أن إحالته النموذجية للصحفي الذي كثيرا ما يضطر إلى تكييف ذاتيته ومزاجه أو موهبته مع مصالح مجموعة القراء الذين يتقدمهم دوما، قد قدمت مادة كافية جدا وهذا بعد مرور خمسة وعشرين سنة تقريبا حيث أصبح أدورنو كثيرا ما يستشهد به (أي مثال الصحفي) عندما كان يتطرق إلى مسائل مماثلة[2].

أدورنو لم يوضح الأمر فيما يخص العلاقة مع الذات المشيئة، في حين وضح حول كيفية تصرف الذات بالنسبة لصفاتها الخاصة بمثل ما ستتصرف تجاه "الموضوع الداخلي" هذا وقد عالج كذلك **هونيث** حول إذا ما كان يمكن الحديث عن عالم داخلي فيما يخص الأسبقية الضرورية للاعتراف و مدى إمكان أتخاذ الذوات تجاه نفسها موقف الاعتراف. هذا و يمكن وصف العلاقة مع الذات على المستوى المعرفي من خلال مفهوم التشيؤ حسب **هيدغر،** وفق هذا الطرح يمكن أن نذكر نظرية علاقة الموضوع" **لدونالد وينيكوت** Donald Winnicott " أو الأبحاث المتعلقة بعملية انفصال الطفل الصغير عن أمه، وقد أثبتت كلها أن صحة الفرد النفسية تتوقف على تلك العلاقة الخاصة بالنمط

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 80

2/Donald Winnicott. Jeu et réalité paris Gallimard 1975.a honneth la lutte pour la reconnaissance p 120 130

المرتبط باللعب الذي يكتشفه ضمن حياته الاندفاعية الخاصة"[1] أن ما يتبدى عن طريق ذكر مثل هذا النمط من العلاقة مع الذات يجمع مرة أخرى جملة الخصائص التي تتدخل في تحديد موقف الاعتراف اتجاه الذات نفسها"[2].

في تعزيزه للأطروحة القائلة بأولوية الاعتراف بخصوص العلاقة مع الذات مرة أخرى، رجع هونيث أكسل إلى أرسطو وكتاب" **الأخلاق إلى نيقوماخوس**" التي يتم الاهتمام بها بالقدر الكافي. لقد تطرق أرسطو في هذا الكتاب إلى مسألة الصداقة مع الذات عينها"[3] حيث جعل من طريقة التحكم في الاندفاعات والغرائز وجملة مؤثراتها هي التي تتحكم في العلاقة الايجابية مع الذات. كما رجع هونيث فيما يخص أولوية الاعتراف إلى التحاليل الفكرية الجديدة التي قام بها **بيتر بيري**Peter bière بخصوص ضرورة تملك إرادتنا الخاصة"[4] فلتحقيق حرية الارادة وجب تملك وضرورة التحكم في رغباتنا واحساساتنا كمخطط اجمالي لما تقتضيه العلاقة مع الذات و التي تشكلت ضمن مفهوم الاعتراف. أمثلة عديدة ضربها **هونيث** حول العلاقة مع الذات، هذه الأمثلة تتطلب منا أن نعرف كيفية استعمال مفهوم الاعتراف بصورة مناسبة. حيث أن هذا المفهوم ينطبق على التفاعل بين الناس أما العلاقة فلازالت نوعا ما غامضة حسب الفيلسوف "**هونيث**" حيث يوكد الأخير على أنه للتشيؤ ثلاثة صور سبق وتكلمنا عنها هي نوعا ما معيارية وايتيقية ومنه من الأنسب عوض الاعتماد على هذه الصور القيام بتحليل الظاهرة نفسها، ما يتسنى لنا من معرفة إذا كانت طريقة ارتباط رغباتنا ومشاعرنا قد وصفت بصورة معقولة ومقنعة من خلال مفهوم الاعتراف.

ومنه يجب أن تدرس علاقة الذوات بأنفسها بالاعتماد على نموذج العلاقة التي يجب أن تقيمها هذه الذوات مع العالم. وعلى هذا نستطيع القول بأن الذات تتفحص نفسها حتى تسجل حدثا ذهنيا ما في عالمها في عالمها الداخلي، لذا ليس من العبث أن يتحدث

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 81

2 Axel honneth. Dezentrierte autonomie. Moralphilosophishe konsequenzen aus der subjektkitik in des ander der gerechtigkeit/ aufsatze Zur praktischen philosophie. Francfort suhrkamp/237 /254

3 /Aristote. Ethique a nacomaque.paris gf Flammarion.2004 p475.48

4- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 82

دافيد فينكلشتين David finkelstien في دراسته الجديدة عن نموذج تحرري détectivité، إذ تعتبر الذات عنده كرجل تحريات من حيث أنه يملك معرفة متميزة فيما يخص رغباته ومشاعره لأنه يعثر عليها ويكتشفها من خلال عالمه الداخلي عقب تحرياته أو تحقيقاته. وبهذا المعنى تكون النوايا أو المقاصد المتطابقة مع هذه المشاعر والرغبات موجودة دائما قبل أن تتفحص الذات نفسها ويكفي الكشف عنها حتى تكون في متناول الشعور[1].

ومنه العلاقة مع الذات تتطلب ضرورة إيجاد نوع من التوازي مع المعرفة الخاصة بالموضوعات الخارجية، بحيث نفترض أن نعزو إلى الذات عضوا خاصا بالمعرفة الداخلية، هنا نكون ملزمين دوما بافتراض وجود قدرة تمكننا من إدراك أحوالنا الداخلية مثلما تستطيع أعضاؤنا الحسية إدراك الموضوعات.

في موقف نقيض أشار **هونيث** إلى أنه ظهرت عدة اعتراضات مقننة، حيث اكتفى بالإشارة إلى حجة جون سيرل John Searle المتعلقة بالارتداد أو التراجع إلى ما لا نهاية، فالفعل الادراكي الموجه نحو حياتنا اليومية يتطلب وعي بأحوالنا الذهنية التي هي قوام الفعل نفسه، ما يتولد في نهاية المطاف ارتداد وتراجع إلى ما لا نهاية. هذه المحاولة أو المقاربة ليست الوحيدة التي جعلت من العلاقة مع الذات أمرا مشكوكا فيه على اعتبار أننا نواجه صعوبة أخرى نابعة من افتراض وجود عضو داخلي يقوم على رؤية غير مستساغة البتة. بل والمضللة من الناحية الفينومولوجية فيما يخص أحوالنا الداخلية في حالة تصور رغباتنا ومشاعرنا كموضوعات قابلة للمعرفة، فبات من الواجب أن تتعين المؤثرات والمقاصد كونها ظواهر ذهنية بحدود مرسومة، وهذا قبل أن يتم اكتشافها بالرجوع إلى ذواتنا فحسب هونيث هذا يقتضي وجود فاعلية إضافية ترفع اللبس والغموض عن تلك الأحوال التي لازالت غامضة وغير منتظمة ما جعل من التفكير في الذات وفق الأفعال المعرفية طابعا إشكاليا.

1- هونيث أكسل، التشيؤ، ص 83

انطلاقا من الاعتراضين السابقين يتسنى لنا بلورة مفهوم التشيؤ الذاتي للشخص، وفي حالة ما تعذر علينا تصور العلاقة بين الانسان والعالم الأشياء هذه العلاقة التي هي مجرد معرفة لزم على ذلك القول بأنه من غير الممكن فهم العلاقة التي تقيمها الذات مع نفسها وفق مخطط الفهم المعرفي للأحوال الذهنية.

"وفي مقابل النزعة التحررية DETECTIVISME أصبحنا نأخذ بعين الاعتبار وهذا من زمن بعيد (ربما منذ نيتشه). النموذج الذي يشدد بقوة على أهمية البعد الفعلي لعلاقتنا مع أنفسنا. غير أن مثل هذا التصور البنائوي[1] أو التقومية CONSTRUCTIVISME هو الآخر قد اتجه نحو وجهة تختلف كثيرا عن ما نصبو إليه فيما يتعلق بتركيزنا على أولوية علاقة الاعتراف.[2]

البنائوية وصلت إلى نتيجة ضرورة شمول هذه الأحوال على كيانات نساهم بأنفسنا ايجابيا في تكوينها، وهي لحظة التفكير في المنطوق والبحث داخل أنفسنا عن هذه المقاصد، وهو ما يتم التعبير عنه بواسطة المنطوق اللغوي. عكس التصور المعرفوي الذي يفترض وجود قدرة داخلية لأحوالنا الداخلية المماثلة للموضوعات. فمقاربة التحقيق البنائوي لا تفترض هذه القدرة حيث تعتبر الرغبات والمشاعر من دون القيام بإجراء نتيجة حرية الاختيار تابعة كليا للذات. إذن الملاحظة الأخيرة عند هونيث كافية للقول بأن "البنائوية" قد فسرت المسألة بشكل أسوأ من تفسير النزعة التحروية، فالفكرة القائلة بأن العلاقة مع الذات تتوقف على الأفعال الإدراكية أو المعرفية الموجهة نحو ما هو داخلي تصطدم بالطابع غير الموضوعي لأحوالنا.

1- تجدر الإشارة إلى أن البنائوية constructivisme أو التقوية(أي النزعة التقوية) constructivisme، على حد تعبير دافيد فينكلشتين. تعني أن العلاقة مع الذات التي عجز النموذج المعرفي عن تفسيرها إذ أننا نتحدث بثقة وبمطلق الحق عن أحوالنا الذهنية من دون أن تكون لدينا معرفة يقينية عن مضمونها والشبيهة بالمعرفة التي تقصد الموضوعات التي يمكن ملاحظتها وهذا انطلاقا من التماثل.

2- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 85

هذه الأحوال الذهنية من وجهة نظر فينومولوجية ليست سوى مشاعر ورغبات ومقاصد تتقوم بها انفعالاتنا وهذا قبل أن نكتسب إثر ذلك الفضاء اللازم للقيام بنشاطنا التأويلي[1]. من وجهة نظر **أكسل هونيث** هذا التحديد الخاص بالمشاعر تنفيه وتنكره البنائوية في حالة ما انتسبت القدرة غير المحدودة للتعيين أو التخصيص الذاتي، ومنه ألفتنا اتجاه أحوالنا الذهنية ترجع إلى كونها صادرة منا ومحدودة بالطابع الانفعالي الذي تنعطي به ما يؤدي هذا الطرح إلى النموذج المعرفوي أو إلى ذلك التصور الذي يرى بأن مشاعرنا هي مجرد موضوعات مستقلة بذاتها.

فخلاصة قول البنائوية في هذا الخصوص أن الأحوال الداخلية ليست مستقلة عن وعينا بها أو عن طريق التعبير عنها فالألم موجود طالما بقيت الذات المعينة تشعر به، حسب هونيث نستطيع القول بأن خطأ البنائوية يتمثل في اعتبار هذه الشروط الأساسية الخاصة بعلاقة الذات بأحوالها المعاشة وكأنها آليات انتاج فعلية أو حقيقية. وهنا نخص بالذكر المقاربة الفلسفية الخاصة باللغة والمعنى، فمثلا هونيث يؤكد بأن الألم يصبح ألما عندما نتوجع ونعبر عنه وكذا السعادة والبكاء، الاتجاه التعبيري expressivité الذي يعتبر أحوالنا الذهنية موضوعات غير مبنية بواسطة التعبيرات اللغوية وإنما يتم صياغتها أو تكوينها على ما هو مألوف لدينا، بهذا المعنى فإن الذات التي تستند إلى نفسها فيما يخص هذا النمط الأصلي، يجب أن تعتبر مشاعرها ورغباتها الخاصة أمرا جديرا بأن يعبر عنه. لذلك كان من اللازم التنويه بأهمية الاعتراف الأولي [2].

هذا الاعتراف مرتبط بالأحرى بشعور الذات بنوع من الاعتراف والقبول عن ذاتها، فهو لا يتعلق بالشريك في عملية التفاعل، فالذات تستطيع إدراك أحوالها الداخلية ضمن التواصل المعبر وهو ما سماه سابقه هيدغر" بعناية الذات"[3]

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 86

2 ـ نفس المصدر، ص 87

3- " يوكد هونيث في هذا السياق أنه إذا لم تشعر الذات برغباتها ومشاعرها الخاصة قصد التعبير عنها، حينئذ لا يمكنها أن تدرك أحوالها الداخلية كـ "شيء" يجب الاحتفاظ به ضمن العلاقة مع الذات. وإلى عهد غير بعيد، غالبا ما وصف هذا النوع من الاعتراف بالذات من خلال علاقته بالمفهمة الهيدغرية أي كعناية الذات"

نستنتج أنه فيما يخص علاقتنا بالأشياء وبغيرنا تتخذ الذات في أول الأمر موقف الانشغال الملتزم، في حالة كان لعلاقتنا أو علاقة هذه الذات مع تلك الأشياء أو هؤلاء الآخرين قيمة إيتيقية، هنا يصبح الأمر مماثل للموقف الذي اعتبره اعترافا بالذات(حسب هونيث) " وحتى نستطيع الدخول في علاقة مع الذات بصورة معبرة، يجب أن تقبل الذات نفسها إلى الدرجة التي تتأمل وتعبر فيها عن أحوالها النفسية المعاشة[1].

هذا التوظيف في تحديد مفهوم الاعتراف بالذات يطابق كثيرا ما يسميه هاري فرانكفورت" Harry Frankfurt " حب الذات"[2]، حسب **هونيث** هذا النمط من الاعتراف بالذات لهو أمر مسلم به من قبل فرويد في نظريته التحليلنفسية وكأن الأمر عنده متعلق بالموقف الذي يختزل فيه الانسان إلى نفسه.

طبيعة العلاقة الشخصية التي نقيمها مع الذات، سبق ودرستهما نزعتين "التحروية والبنائوية ".فالفكرة التي مفادها القول بأن معرفة مشاعرنا يتم بواسطة ما يسمى بالأوصاف الذاتية.وهما نموذجين يصفان فعلا الكيفية التي يمكن أن تتعرض فيها العلاقة مع الذات إلى الفشل والإخفاق انطلاقا من منظور يسميه **هونيث أكسل بـ** "نقد الايديولوجيا". وهما طريقتين مناسبتين لوصف الأنماط الناقصة أو الهزيلة، التي نرتبط من خلالها بحياتنا الداخلية الخاصة. ما نستخلصه هو أن النزعة التحروية تصف العلاقة مع الذات باعتبارها عملية معرفية، في حين تقترح هذه النزعة و لو بشكل غير مقصود ومحكم أن تمثل المرء نفسه كشخص يعتبر رغباته الخاصة ثابتة لا تعرف ولا تلاحظ إلا من خلال الخضوع أو التمثل لنمط اجتماعي ما. وهو ما ينطبق أيضا على النزعة البنائوية التي يعتبر نموذجها الوصفي كمخطط اجمالي للنمط الاجتماعي المتعلق بالأشخاص الذين تكون لديهم تمثلات وهمية بخصوص المشاعر والرغبات الخاصة بهم. فحسب التحروية ترتبط الذات بأحوالها الذهنية كارتباطها بالمعطى الثابت، أما بالنسبة

1 *- لفهم هذه الفكرة جيدا ارجع للدراسة الممتازة التي قام بها أرنست توغندات والتي رجع إليها أكسل هونيث لدراسة مدى أو كيفية تأكيد الذات على موقف الاعتراف

Ernest tugendhat egozentrizitat und mystique. Eine anthoropologische studie. Munich 2003 chap 2.

2- المصدر نفسه، ص 88

للتحروية فتعتبر هذه الحالات كحالات يجب انشاؤها بحيث لا ينظر إليها كشيء يمكن التصرف فيه حسب ما يقتضيه السياق، ومنه أشكال العلاقة مع الذات التي تطرقت لها النزعتان "**التحروية**" و "**البنائوية**" متطابقة على التوالي مع الأنماط الخاصة مع تشيؤ الذات autodéification لأن في كلتا الحالتين يتم فهم الأحوال الداخلية المعاشة انطلاقا من نموذج الموضوعات المعطاة باعتبارها أشياء، هذا بالنسبة لوجه التوافق بين النزعتين، أما وجه الاختلاف يمكن أن نجده في حالتين: أولا على مستوى المشاعر الخاصة المعاشة من الداخل كموضوعات محددة ومثبتة بصورة نهائية وجب اكتشافها. ثانيا حالة تعتبرها الذات شيئا وجب انشاؤه أداتيا.

ومنه " أصبح من المناسب القول على غرار ما ذهب إليه لوكاش بإمكانية وجود ما يسمى "بالتشيؤ الذاتي" وهذا إذا كنا نعني من الآن فصاعدا، مختلف الأساليب والطرق المستعملة في عملية التعرف على مشاعرنا ورغباتنا الخاصة انطلاقا من نموذج الكيانات الشيئية.

وتجدر الاشارة هنا إلى أن أدب عصرنا هذا يعج بالشخصيات الانسانية التي توصف كسجينة للملاحظة الذاتية، أو التي تعمل كل ما بوسعها لصنع حوافز للفعل والحاجات المتكيفة من الناحية الاستراتيجية"[1].

ومنه السبب الذي يقف وراء النزوع إلى "**التشيؤ الذاتي**" يتمثل حسب **هونيث** فيما أسماه سابقا" بـ نسيان الاعتراف" ومنه تشيؤ الذات والأشخاص قد يكون نتيجة لقلة الاهتمام بأولوية الاعتراف، وبمثل ما يغرب عن بالنا في الحالة الأولى أننا اعترفنا دوما بالآخرين بمثل ما نميل في الحالة الثانية إلى نسيان اعترافنا بأنفسنا أيضا، مادام أننا قد وصلنا إلى ما نحن عليه الآن بهذه الكيفية. بالإضافة إلى ذلك فإن الأولوية التي يجب أن تكون للاعتراف بالذات ليست ذات طابع كوني فقط، مثلما ما هو عليه الحال بخصوص الاعتراف بالآخرين.

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 90

أما فيما يخص البنية الأولية لعلاقة الاعتراف مع الذات، فيمكن الاشارة إلى جانبين قد يكملان المخطط الاجمالي.

عندما تحدث **وينيكوت Winnicott** عن الاكتشاف الخلاق اللعبي(المتعلق باللعب) بخصوص حاجات الفرد، وقد سبق وأشرنا إلى ما تحدث عنه **أرسطو** وأسماه بالصداقة مع الذات، وكذا ما أشار إليه " **بيتر بيري Peter bière** " بخصوص تملك المرء لرغباته الخاصة فإن الأمر متعلق هنا بجوانب إضافية لهذا النمط من الاعتراف حيث تقصد الذوات أنفسها.

يمكن أن ينشأ فضاء مناسب يخص أشكال العلاقة مع الذات، التي يمكن اعتبارها "**تشيؤات des réification** " للذات، هذا وقط تطرقنا إلى تجربة الرغبات والمشاعر الخاصة بالاستناد إلى نموذج الموضوع، الشيء الذي يمكن أن يكون ملاحظا بصورة سلبية أو منتج بصورة إيجابية[1].

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 91

المبحث الثالث: المصادر الاجتماعية للتشيؤ

لقد تتبع هونيث ظاهرة التشيؤ بمختلف أبعادها " **التذاوتية، الموضوعية والذاتية**" إلى غاية ما أسماه "**نسيان الاعتراف**"، فكل هذا المسار جعله يتيقن ويصرح بأنه أهمل الجانب الرئيسي من تحليل" **لوكاش**" حول نظرية المجتمع المتضمنة للعلاقة مع الطبيعة وكذا العلاقات الاجتماعية.

ما استخلصناه من هذه التحليلات عند **لوكاش** هو أن تعميم التبادل التجاري في المرحلة الرأسمالية يعتبر العامل الوحيد لبروز ظاهرة التشيؤ، فالتبادل الاقتصادي للبضائع أسقط بضلاله على التفاعلات الاجتماعية سرعان ما تدرك هذه الذوات نفسها وشركائها في التفاعل، فتبادل الموضوعات والارتباط بالموضوعات المحيطة بها كله ينطلق من الملاحظة لا غير. فالعلاقة مع الطبيعة وكذا العلاقات الاجتماعية يمكن أن تطرح إشكاليات كثيرة، وما يؤكد لنا هشاشة التكافؤ الذي أقامه لوكاش بين تبادل المنافع والتشيؤ هو القول بأن تشيؤ الناس الآخرين لا يحدث إذا تم نسيان الاعتراف الأولي. فمن المفروض أن يحتفظ الشريك في عملية التفاعل بوضعه أو مكانته كشخص بالمعنى القانوني للكلمة. كل هذا لا ينفي نجاح لوكاش في رسم الحدود التي تمثل تحديا أساسيا أمام كل تحليل لعمليات التشيؤ.

لما كانت ظاهرة التشيؤ ناتجة عن مواقف وعمليات خاصة بالتطور الروحي أو الثقافي، أصبح من الضروري تعيين البنيات أو الممارسات الاجتماعية التي تدعو إلى مثل هذا الاتجاه، وعلى هذا الأساس عرض أكسل هونيث ثلاثة مواقف مختلفة ضمن ما يسمى بـ"**علم أسباب الأمراض الاجتماعية**" **étiologie social** للتشيؤ **(ما رثا نوسباوم)** Martha Nussbaumer [1]، ولتبيان أسباب الممكنة لنسيان التشيؤ اتجاه الآخرين استند هونيث إلى بعض الفرضيات:

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 93

1. كما وضحنا سابقا نادى **لوكاش** بعواقب والآثار السلبية المترتبة عن مجتمعات السوق الرأسمالي، ومن أبرزها تعميم المواقف المشيئة من خلال الأبعاد الثلاثة (التذاوتي، الموضوعي والذاتي) إلى الدرجة التي تصل فيها الذات إلى تشييء ذاتها والعالم الطبيعي والناس الآخرين. هنا لم تلقى هذه الأفكار ترحابا من قبل هونيث التي هي حسبه "هونيث" ذات طابع شمولي ذو الأخطاء التصورية والتجريبية.

على المستوى التصوري لوكاش كان يميل إلى افتراض وجود تكافؤ أو تعادل بين عملية إزاحة الطابع الشخصي للعلاقات الاجتماعية وعملية التشيؤ. تجدر الإشارة هنا إلى أن **غيورغ زيمل** Georges Simmel قد حاول من جهته أن يفهم في كتابه الموسوم **بـ فلسفة المال** كيف يمكن أن يؤدي تزايد التفاعلات التي تتم بفعل توسطات السوق في الوقت نفسه إلى عدم الاكتراث المتفاقم اتجاه شركاء عملية التفاعل[1].

لقد وضح "**زيمل**" كيفية فقدان الخصائص المميزة للغير دلالتها التواصلية في الوقت الذي يتم اختزالها في وضع المشارك، وهذا ضمن الفعل التبادلي الذي يتوسطه المال. أما "لوكاش "فقد وضع على صعيد واحد عملية التشيؤ التي حللها "زيمل" مع وقوع "التشيؤ الاجتماعي " لكن من غير أن يوضح لنا الاختلاف المركزي الموجود بين الظاهرتين " [2].

التبادل النقدي أفرغ العلاقات الاجتماعية طابعها الشخصي، وهذا حين يبقى الآخر حاضرا باعتباره حاملا للخصائص أو الصفات التي تميز الأشخاص عموما.

فتشيء الشخص يعني نفيان أو إنكار الطابع الانساني عن الآخر، ومنه إزالة الطابع الشخصي عن العلاقات الاجتماعية تفترض الاعتراف الأولي بالآخر الذي فقد شخصيته الانسانية فقوام التشيؤ هو نسيان الاعتراف الأولي، فالتشيؤ كعملية تختلف عن تشيؤ العلاقات الاجتماعية التي وصفها "زيمل" المتمخضة حسبه عن تزايد الحريات السلبية.

في نفس السياق نجد النسق المقولاتي "**لـ لوكاش**" تفترض وجود نوع من الوحدة الأساسية بين مختلف أبعاد التشيؤ، فالمظاهر الثلاثة التي أشار إليها **لوكاش** والتي سبق

1 Georg simmel philosophie de l aegent Paris puff 1987 p 366
2 ibid, p 367

وأن ذكرناها (تشيؤ الأشخاص، الموضوعات والذات عينها) وإن كانت منفصلة عن بعضها البعض، تستلزم هذه المظاهر بعضها البعض فمثلا تشيؤ الأشخاص يحيلنا إلى تشيؤ الموضوعات والذات أو كل شكل من الأشكال الثلاثة يؤدي بالضرورة إلى الشكلين الآخرين.

ومنه نستنتج أن التفاعلات المتبادلة التي تحدث في رأيه ليست ذات طابع تجريبي وإنما ناتجة عن ضرورة تصوية " وفي مقابل هذا الموقف أشرنا من خلال تحليلنا وإن بصورة غير مباشرة إلى وجود ارتباط ضروري بين هذه الجوانب أو المظاهر المختلفة للتشيؤ، وهذا ما يدفعنا إلى القول بأن مثل هذا الترابط قد يوجد عندما يتعلق الأمر بتشيؤ العالم الموضوعي الذي ينشأ أثناء نسيان الاعتراف الذي يستهدف الناس الآخرين" [1].

انطلاقا من فكرة "**كارل ماركس**" حول أن الظواهر الاقتصادية أيضا لها تأثيرها المباشر على سائر حياة المجتمع، وهذا في سياق بحثه حول علاقة البنية التحتية بالبنية الفوقية، ذهب **لوكاش** إلى القول بأن للمجال الاقتصادي إمكانية تحديد أو صياغة الثقافة، فالتخمة أو الأزمات والأوضاع الاقتصادية لها تأثير مباشر على ظاهرة التشيؤ خاصة نموذج الرأسمالية الناشرة والمعممة حسب لوكاش للظاهرة، فالرأسمالية حسبة لامست كل أنحاء المجتمع سواء أسرة أو فضاء عمومي سياسي أو علاقة الآباء بأبنائهم أو فيما يخص الثقافة.

من هذا المنطلق أكد "**هونيث**" على وجود نوع من التعسف بخصوص الطابع الشمولي للتشيؤ المؤسس من الناحية الاقتصادية. فحسبه دائما فكرة التشيؤ تتسم لا محالة بطابع اشكالي كونها تسمح باضمحلال الطابع الشخصي في مقابل تفشيها وتعميمها. فالتشيؤ لم يتناوله لوكاش إلا من خلال عملية التبادل أو كما سماه في كتابه "**التاريخ والوعي الطبقي**" السلوك التشيئي، على غرار مختلف الأشكال غير الانسانية والبهيمية التي اقترنت بالعنصرية أو المتاجرة غير المشروعة بالبشر[2]. والتي لم تحض حسب

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 94

2- بخصوص بعض الأشكال غير الانسانية انظر التحاليل النافذة لا فيشاي مارغريت

Avishai margalit la société décente paris climats 1999 chap. 6

هونيث باهتمام **لوكاش**، فالبهيمية والعنصرية وكذا المتاجرة بالبشر إحدى قوام التشيؤ غير أن لوكاش لم يهتم بها بالقدر الكافي أو لم ينتبه لأهميتها كون الفيلسوف سلط الضوء بقوة على الجانب الاقتصادي أو الرأسمالية بصفتها مبلورات التشيؤ الكبرى.

هنا نرجع إلى نتيجة تحدثنا عنها سابقا تنص على أن الضغوط الاقتصادية هي التي تؤدي في آخر المطاف إلى انكار المميزات أو الصفات الخاصة بالإنسان. لهذا السبب لم يهتم لوكاش بتأثير القناعات الايديولوجية التي تقضي على الطابع الانساني لجماعات بكاملها أو تحولها إلى أشياء، لذلك فإن اهتمامه المفرط بآثار التبادل الرأسمالي لم يسمح له بفهم المصادر الاجتماعية الأخرى لظاهرة التشيؤ[1].

هنا أقام هونيث دعوة التخلي عن الاطار السوسيولوجي التأويلي للتحليل "**اللوكاشي**" لمفهوم التشيؤ، فحسبه كان يهدف إلى لفت الانتباه إلى الآثار المترتبة عن ظاهرة التشيؤ والتي يمكن أن يتسم بها التوسع المؤسساتي للتبادل التجاري الرأسمالي. وهنا حاول تبيان أن نسيان مشاركتنا الملتزمة واعترافاتنا الأولي بالغير هو الثمن الذي يجب أن ندفعه حينما نعتبر الغير مجرد بضاعة. ما حالنا حسبه إلى افتراض وجود تطابق بين التبادل التجاري والتشيؤ حتى تسمح هذه المقاربة بالتأسيس النظري للتحليل الشامل والمميز.

2- اذا كانت نواة كل تشيؤ قائمة على نسيان الاعتراف تطلب الأمر البحث عن الأسباب الحقيقية التي تحقق وتدعم هذا النسيان، من هنا يشير هونيث إلى أن تشيؤ أناس آخرين والتشيؤ الذاتي لا يحدثان بالضرورة في آن واحد. فعلى الرغم من أن الظاهرتين تفسران بأسباب مختلفة وكثيرة متعلقة دائما بنسيان الاعتراف، فإن طابعهما الخاص مختلف إلى درجة أنهما قد يتميزان بصورة جليلة فيما يخص المصدر الاجتماعي وبالكيفية التي يستمدان بها من هذا الأصل، من هذا المنطلق وبغية رفع اللبس ميز هونيث بين نوعين من التشيؤ، فالناس لا تتخذ مواقف مشيئة اتجاه الأشخاص إلا من خلال قطع الصلة بالاعتراف الأولي، وهذا كونهم إما مشاركون في الممارسة الاجتماعية التي تصبح فيها ملاحظة الغير غاية في ذاتها، أو ينقادون في نشاطاتهم لنظام من

1 . أكسل هونيث، التشيؤ، ص 96

القناعات التي ينجر عنها انكار هذا الاعتراف الأصلي. فما كان حاضرا بشكل حدسي سرعان ما يتم نسيانه والممارسة يمكن أن تفسر الحالة الأولى فقط وفي الحالة الثانية تكون نتيجة لاختيار رؤية خاصة للعالم أو لإيديولوجيا معينة، وعليه واستنادا إلى الحالة الثانية بات من الممكن القول بأن التشيؤ مشتق على شكل هيئة أو نظام القناعات المشيئة "إن قوة الانكار هي ثمرة إيديولوجيا خاصة وليست نتيجة ممارسة محددة"[1].

في هذا الجانب انتقد "**هونيث** " أفكار **لوكاش** المتعلقة بهذا الموضوع بشدة، حينما أكد أن الأمر لا يتعلق سوى بالحالة الأولى التي تعني حسب لوكاش أن التبادل التجاري الرأسمالي باعتباره العامل الاجتماعي الوحيد لكل أشكال التشيؤ.

على هذا الأساس طرح هونيث نقطتين استدل بهما على ضعف هذا الطرح:

1. لم يكتف لوكاش بتجاهل الاختلاف الموجود بين إزالة الطابع الشخصي والتشيؤ.

2. لم يدرك بأن عملية التبادل الاقتصادي قد يحمي التشريع القانوني أيضا المشاركين من الحالة المشيئة.لأنه ما دام أنه من الممكن أن يعتبر شخص ما من خلال تأويج المنفعة الفردية، علما أن التزامه القانوني بواسطة العقد الذي يحدد عملية التبادل يمكن أن يكون ضمانا لاعتبار خصائصه أو مميزاته الفردية بالكيفية المتعلقة بالتأكيد بالحد الأدنى فقط، ولكنها قد تتضمن جملة من الضغوط الحقيقية[2].ف لوكاش يعتبر المؤسسة القانونية الحديثة نفسها سليلة تلك النزاعات التي تميل إلى التشيؤ الخاص بالنظام الاقتصادي الرأسمالي، فهنا يؤكد "**جويل فاينبرغ**" أن لوكاش لم يستطع أن يقدر بدقة الوظيفة الوقائية للقانون الذي يعتبر في نهاية الأمر تعبيرا ناقصا أو ضعيفا لكنه أكثر فاعلية كذلك من الاعتراف الأولي [3].

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 97

2- نفس المصدر، ص 98، (لقد أسس كانط دفاعه على هذا الاعتبار، لذلك بإمكاننا القول بأنه قد فهم هذا العقد كوسيلة دفاع ضد خطورة التشيؤ المتبادل المرتبط بالعلاقة الجنسية بخصوص نقاط قوة وضعف هذا البناء أنظر:

Barbara Herman Ob es sich lohnen konnts auffassungenvon sexualité und eh nachzudenken in deutsche zeitschrift fur philosophie 1995 vol 43 p967 988

3 Joel feinberg the nature and value of right in justice and the bonds of liberty/ essayés in social philosophie Princeton university presse 1980.p 143

كما أكد هونيث أنه عندما لا تبرم الممارسات بضمانات الاعتراف تزداد المواقف المشيئة، فعندما تنتشر هذه الممارسات بـ هكذا برودة يتم تجاهل الاعتراف الأولي الذي يعتبر نواة لكل تشيؤ تذاوتي. لكن ومع ذلك يقر هونيث بأن هذا التفكير يكتنفه بعض الغموض، فالذات تمتلك بناءا فكريا ونظام وصفي قادر على خلخلة هذا المعطى المألوف، وبالصورة التي لا يدوم فيها إلا بصورة مجزأة وهذا ما أوضحه "**جان بول سارتر** jean poule Sartre" في كتابه تأملات في المسألة اليهودية.

قد يصعب علينا القول بأن البشر يندفعون من خلال الطرق الفكرية الخالصة إلى انكار وبضراوة الصفات أو المميزات الشخصية لأعضاء الجماعات الأخرى|"[1].

من هنا كانت دعوة صريحة إلى احتساب الجانب العملي في تفسير هذه الظاهرة أو دراسة العلاقة المتبادلة أو المشتركة بين تلك الممارسة التي اكتست طابعا أحاديا ونسق القناعات الإيديولوجية، فالممارسة الاجتماعية قد توطدت بفضل النماذج المشيئة ما سمح بنشوء نسق سلوكي سيسمح بمعاملة الأشخاص كأشياء لأن الاعتراف الأولي الذي كان يتمتع به هؤلاء الأشخاص من قبل لم يعد مقبولا الآن[2].

3- من الجانب البنيوي يختلف ما يسمى "**نسيان الاعتراف**" عن ذلك الذي يسهر أو يشرف على تشييء ذاته، ومنه عكس ما صرح به لوكاش حول أنه يوجد عامل اجتماعي واحد لشكلي التشيؤ والذي هو الرأسمالية، ومنه حسب هونيث فيما يخص التشيؤ التذاوتي والتشيؤ الذاتي، الذات لا تقصدهما مباشرة إلا على نحو استثنائي. وبالتالي تحدثان بكيفية مجهولة إثر المشاركة في ممارسات محددة، فالعلاقة مع الذات تفترض هي أيضا نوعا من الاعتراف الأولي الخاص، اعتراف يقتضي من الذات فهم رغباتها وأهدافها باعتبارها جزءا من ذاتها بحيث يقتضي ذلك مفصلتها. وعليه الميل إلى التشيؤ الذاتي حينما تنسى الذات مرة أخرى هذا الاثبات الذاتي، وتعجز عن ادراك ما تشعر به من الناحية النفسية

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 99

2- المصدر نفسه، ص 99

ولما كان كل فاعل اجتماعي يقتضي من الفاعل أن يتخذ موقفا فيما يخص رغباته وغاياته كان من البديهي أن نبحث عن أسباب هذه المواقف المشيئة ذاتيا.

ومنه يمكننا القول بأن كل فعل اجتماعي يقتضي من الفاعل أن يتخذ موقفا فيما يخص رغباته وغاياته، كما أنه بإمكاننا عزل المجال المؤسس INSTITUTIONNALISE المتعلق بتلك الممارسات التي أصبحت تكرس من الناحية الوظيفية في ترشيح المرء نفسه، ولنا في مقابلات الحصول على عمل والخدمات الخاصة بالتدريبات والمواعيد المنظمة مثال على ذلك، إنني أرى بأن الميل إلى التشيؤ الذاتي قد يتزايد وهذا بقدر ما يخضع فيه الأفراد لهذه المؤسسات الخاصة بالترشيح الذاتي، وكل الاجراءات والتدابير المؤسساتية تدفع الأفراد بطريقة خفية إلى الادعاء بأن لديهم مشاعر ما أو التي تدفعهم إلى تثبيتها بشكل مصطنع يقوي لديهم امكانية اتخاذ مواقف بخصوص" التشيؤ الذاتي" LAUTOREIFICATION.[1]

فالمقابلات الخاصة بالوظيفة أو حتى البحث عن الشريك العاشق PARTENAIRE AMOUREUX أخذت طابعا مختلفا حسب علماء اجتماع العمل بعد ذلك، بحيث شغل خطاب الشخص الذي يملك شيئا ما للبيع مكانة كبيرة، وهو أمر أصبح يقتضي من المرشح أن يبرز التزامه اللاحق بصورة مقنعة بل ومأساوية وبقدر الامكان، عوض الاكتفاء بالحديث عن مؤهلاته التي اكتسبها سابق.[2]

وهي كلها أمثلة توضح الطرق المؤدية إلى تكوين المواقف المشيئة، وهي محاولة من قبل هونيث حول إعادة صياغة مفهوم التشيؤ الذي أخذه من لوكاش، ولكن من منظور نظرية الاعتراف.

1- أكسل هونيث، التشيؤ، ص 101

2- نفس المصدر، ص 101، (بخصوص هذا الموقف يوضح أكسل هونيث بأنه مدين كثيرا لستيفان فوسفينكل STEPHAN VOSWINKEL المشرف على مشروع بحث متعلق بتحولات مقابلات التوظيف ويمول هذا المشروع معهد الدراسات الاجتماعي الألماني)

المبحث الرابع: من التشيؤ إلى العنف والصدام (حالة اللاعتراف)

تعبر هذه المصطلحات "**الاغتراب والاحتقار والتشيؤ وكذا العنف والصدام** "عن واقع مقلق ووضع متأزم، فهي من أكثر المواضيع إثارة للجدل كونها متشابكة فيما بينها ومترابطة من ناحية المعنى. فلطالما عرف النشاط الفلسفي بطبيعة البحث في المفاهيم والتصورات لكن من دون انغلاقها في بوتقة التخصص.

"لأن الاهتمام الفلسفي بما هو عام وجوهري يجب أن يشكل دفعة تبعث الحياة في الدراسات الخاصة المحددة، في الوقت الذي ينبغي فيه أن يظل منفتحا بما يكفي ليتيح لذاته أن تتأثر وتتغير بفعل هذه الدراسات الملموسة. وبالنسبة إلى **هوركهايمر** فإن الدافع إلى التقاط التعالق بين الأشياء ووحدتها الصميمية ليس مبدأ منهجيا وحسب بل مبدأ عملي أيضا. فالركون إلى مقاربة الظواهر الاجتماعية، تلك المقاربة المفككة والمتشيظة ينطوي على قبول ساذج بالوضع الراهن"[1].

في القرن الواحد والعشرين البشر خائفون فالحياة أصبحت محفوفة بالمخاطر، الخوف تغلغل في الجانب الاجتماعي والاستقرار الثقافي ليلامس كل هوية، خوف من الآخر لأن الأعداء يشكلون تهديدا مروعا وفي مقابل ذلك العالم الغربي أصبح أكثر أمنا بعد فقدان العدو العملاق الاتحاد السوفياتي أو الشيوعية. فلا حرب تتهدد هذا العالم ولا صراعات نووية تقف مباشرة عند أبواب البيوت إلا أن الحياة والعالم الاعتيادي لم يغدوا أكثر أمنا.

فقد تصدعت أمور كثيرة ولم يحدث ذلك من خلال انتهاء أزمة الشرق والغرب نفسها ولكن من خلال العملية ذاتها التي أدت إلى هذه النهاية. التشابك العالمي المتنامي للاقتصاد والتسارع التجاري المالي والتدفق الاتصالي المرتبط به لم تعد الحياة اليومية مثلما كانت عليه سابقا وبات المستقبل غامضا.

إن هاجس القوة والسيطرة والتحكم و البحث عن القضاء على الأزمات ولد العنف وإشكالية التعامل مع الآخر فبدأ العنف بحجة نشر المبادئ الانسانية والتطور الاجتماعي.

1- آلن هاو، النظرية النقدية، ص 41

ووصل إلى الدفاع عن الديموقراطية وحقوق الانسان، فأنتج مقاومة المحلي والهوية فبرزت الفجوات وتعدد الصراع في التعامل مع المرجعيات المختلفة للحضارات من حيث مخاطر اللا تحديد للذات وطرائقها في الانتاج وتحليل الظواهر وفضاضة الرفض الدائم للمهمش واللا تجانس.

إن قمة الصراع والمنافسة هو في إيجاد تفسيرات سياسية لنزعة كل حضارة للتحقق الذاتي. والشعور بالرضا والابتهاج. في الوقت المعاصر أصبح يعبر عن العنف و المصطلحات المرادفة له بالتدخل باسم نصر الديموقراطية وإحلال الليبرالية، فالعنف هو ترجمة لثقافة القلق المبني على التشيؤ والاغتراب والاحتقار و كذا المجهول.

إن العنف ظاهرة عرفها الانسان في حقبه التاريخية، إذ عرفت هذه الظاهرة في بعض العصور رواجا وازدهارا تبدو اليوم محملة بدفقة جديدة من النماء والتصاعد وتجلياتها خلال العقود الأخيرة من تزايد رهيب في أنحاء العالم تبعث على القلق والتأمل المغذيان للبحث والدراسة، ذلك أن الظواهر السياسية كسائر ظواهر الحياة الاجتماعية لا تكفي في خلقها أو زوالها عزيمة فرد أو أفراد أو منازع أخرى، إنها حصيلة جملة من العوامل والشروط والظروف وثمرة طائفة من القوى والبواعث. يقول **ميشال كورنا تون** " إن احتمالية العنف هذا يطلق عليه علماء البيولوجيا والسيكولوجيا اسم العدوان وهو أشبه بفتيل مفجر لهذا السبب غالبا ما يكون دفينا في أعماق كياننا وهو تعبير أكثر حيادا من كلمة عنف التي تتسم بسمة أخلاقية شديدة، علاوة على ذلك فما من شك أن مفهوم العنف هو قبل كل شيء مفهوم سياسي وسوسيولوجي"[1].

يشير مصطلح العنف violence في أدبيات اللغة الفرنسية إلى اللغة اللاتينية violantia والتي تشير إلى طبع غضوب وشرس جموح وصعب.

1. فيليب برونو وآخرون، المجتمع والعنف. ترجمة إلياس زحلاوي. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993م، ص 53

أما **جان كلود** يرجع دلالة العنف في الفكر الغربي مقابل لفظة violent في الفرنسية مشتقة من الكلمة اللاتينية vis التي تعني القوة الفيزيائية، إذن فهو مفهوم يعكس معنى الإكراه أو الجبر أي التفوق العضلي على الآخر [1].

أما في الفكر العربي نجد أن ابن منظور[2] يقصد بالعنف "الخرق والتعدي فنقول عنف أي خرق بالأمر وقلة الرفق به وهو ضد الرفق، وعنف به وعليه يعنف عنفا وعنافة أي قسوة وهو عنيف إذ لم يكن رفيقا في أمره، اعتنف الأمر أي أخذه بعنف وأعنف الشيء أي أخذه بشدة وقسوة وفي الحديث إن الله لا يعطي على الرفق ما لا يعطي على العنف والتعنيف التعبير واللوم والتوبيخ والتفريغ[3].

لقد تعددت التعاريف للعنف واختلفت حول اتفاقها على مفهوم واحد واتفقت بشكل عام على أنه الاستعمال غير المباشر للقوة، مثلا نجد **أندري لا لاند** يعرف العنف بأنه "...هو استعمال غير مشروع أو على الأقل غير قانوني للقوة، عندما نكون نحن الذين نعيش في ظل القوانين مكرهين على ابرام أي عقد لا يوجبه القانون"[4].

لقد أكد **لالاند** في أكثر من مناسبة في موسوعته" أن العنف ارتدى مفهوما أكثر تحديدا منذ "**نيتشه**" و"**جورج سوريل**" **(1874م .1922م)** والنقابة الثورية الذين أدخلوا منهجية مضادة للاتجاهات أو الكوابح العقلية ونادوا بالعمل المباشر وقد منح "**جورج سوريل**" الشرعية الأخلاقية لسلوك العنف ليصبح أحد المشرعين للعنف المعاصر، ولتتحول نصوصه إلى إحدى مرجعيات الفاشية الإيطالية وكما يقول "**موسولوني بينيتو**"**(1883مـ 1945م)** " أدين بالكثير لجورج سوريل، لقد ساهم عن طريق نظرياته

1 Jean Claude chesndis Edition. Revue et augmentée robert la font paris p 12

2- ابن منظور، لسان العرب، ط1، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، 2004، ص 150

3- المرجع نفسه، ص 303

4- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج 3، تعريب أحمد خليل، ط1، 1996، منشورات عويدات، بيروت /باريس، ص1554-1555.

الخام حول التكتيك الثورية مساهمة ضخمة في تشكيل نظام و طاقة وقوة الكاتب الفاشي"[1].

أما **ريمون بودان** فقط ربط العنف بالحرية، إذ يرى العنف على أنه مبادرة تدخل بصورة خطيرة في حرية الآخر، تحاول أن تحرمه حرية التفكير والرأي والتقدير[2] وقد عرفه أيضا "**بيير فيو**" على أنه ذلك الضغط الجسدي أو المعنوي ذو الطابع الفردي أو الجماعي، ينزله الانسان بالإنسان بالقدر الذي يتحمله على أنه مسلس بممارسة الحق، حيث أقر بأنه حق أساسي أو تصور للنمو الانساني الممكن في فترة معينة[3]، إذن العنف ضد الرفق والاعتراف هو حالة السيطرة والقوة، لهذا كان من اللزوم تأصيله في إطار دراسة الاعتراف أو كتكملة لدراستنا، فقد جاء في قاموس **روبرت** [4] العنف أن تتصرف على شخص أو تجعله يتصرف ضد إرادته باستعمال القوة والتخويف، هذا العنف يشير إلى العنف كسلوك أو فعل أما العنف كحالة فهو قوة فظة لإخضاع شخص ما وهو أيضا استعداد طبيعي للتعبير عن الأحاسيس بقساوة.

نجد في عصر النهضة والذي عرف تغيرا كبيرا على جميع البنى الاجتماعية والفكرية وميلاد نزعات إنسانية وحركات علمية وإصلاحية، أسست العصور الحديثة مؤكدة على حقوق الانسان الطبيعية بفعل اسهامات فكرية ثقافية نجد اسهامات "**توماس هوبز**" (1588م 1679م) متأثرة بفلسفة القوة **الميكيافيلية (1469م .1527م)** خاصة فيما يخص حاجة الحاكم للقوة والسلطة المطلقة، **ميكيافيلي** اعتبر أن المجال السياسي له قواعده وقوانينه الخاصة ولا علاقة له بالقيم والسائدة في المجال الديني والأخلاقي. فمن القواعد السياسية التي يجب أن يتمسك بها الفاعل السياسي أي الأمير هي ضرورة اللجوء

1- رضوان جودت الزيادة: خطاب العنف، مقاربة انثروبولوجية، مجلة الدراسات العربية، ع9، السنة 21، بيروت لبنان، 1985م، ص97

2- فيليب برونو وآخرين، المجتمع والعنف، ص 141/ 164

3- بيير فيو، العنف والضعف الانساني ضمن كتاب المجتمع والعنف، ص 13م14

4 Le robert dictionnaires Dujour huit. Dictionnaires le robert paris 1993 p 107 rey allaient

إلى العنف، فالعنف يعد من المكونات الأساسية لكل عمل سياسي يتوخى النجاعة والفعالية وكل المسالك السياسية مشرعة لديه للحفاظ على السلطة ودعمه.

أما الإنسان **الهوبزي** هو انسان شرير حافل بالنقائض تدفعه مصلحته الذاتية، فمن خلال قوله الانسان ذئب للإنسان والكل في حرب ضد الكل والواحد في حرب ضد الجماعة [1].

نستنتج أن ظاهرة العنف قاسم مشترك بين البشر، وهي أكثر قوة عند الأقوياء في مقابل الحيلة والمكر والخداع الذي يلجأ إليه الضعفاء، بل "**هوبز**" ومن خلال فلسفته السياسية كان يطمح على إيجاد مجتمع تسوده قوانين تحكم الجميع، فتزول كل الصراعات والنزاعات على أن يخضعوا كلهم لإرادة واحدة من خلال علاقة الأفراد مع الحاكم ثم يرى "**هوبز**" أن الناس في الحالة الطبيعية متساوون تقريبا في القوة والخبرة والقدرة الفعلية.

أما فيلسوف النسق **جورج فريدريك هيغل** الذي يبرر الحرب ويراها الوسيلة التي يطور بها الفرد نفسه، هي بمثابة الشرط الأخلاقي الذي تقوم عليه الشعوب، فالعنف الهيجلي ضرورة لحركة التاريخ عن طريق حركة الديالكتيك، إنه الجدل الذي يبرز داخل الارادة فهو يمثل البداية لتاريخ البشر والعلاقة التي تربط الانسان بالتاريخ [2].

إذا كان هذا هو طبيعة العنف في النسق **الهيغلي** نجده **كارل ماركس** لا يثق إلا في تمرد الطبقة البروليتارية التي تعيش في حالة اغتراب داخل الدولة، فمهمة الدولة البروليتارية في نظر **ماركس** هي إلغاء الطبقات والعبور نحو الشيوعية، إلا عن طريق العنف الأكثر ضراوة. حينئذ يصبح العنف هو المسألة الأساسية لشرعيتها ولتبريرها. فالعنف هو الوسيلة الاتي تستخدمها الطبقة الكادحة في تحقيق مستقبلها وهي الطبقة الثورية.

1- عبد الرحمان بدوي، الموسوعة الفلسفية ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1984م، ص561

2- هيغل، العقل والتاريخ، (ج1)، ترجمة إمام عبد الفتاح، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (د ط)، 1980، ص 50

ماركس يقرأ العنف ليس عبثا بل يراه حقيقة مستقبل الانسان بواسطته تزول التناقضات، وتعليم العنف لا يكون سوى مساهمة في توطيد العنف القائم على تعزيز استقلال الانسان للإنسان. البروليتارية تشكل النموذج السياسي الحقيقي كونها لا تحاول أن تصالح الانسان مع الدولة بل تصالح الانسان مع الانسان ومع ذاته ولا يتم هذا إلا بزوال تام للدولة لهذا وجب الانقلاب لاستعادة انسانية الانسان.

سبق وأن عالجنا فكر **ماركيوز** في الفصل الأول واسهاماته في الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. كذلك في تحديده للعنف اتخذ ماركيوز نظرة على المجتمعات المعاصرة هي قمعية يغلب عليها طابع العنف الذي تغير عن مظاهره الحديثة، فالعنف المعاصر يقوم من خلال مراكز القوة الذهنية والمادية التي أدت إلى سيطرة المجتمع على الفرد، فالسيطرة الاجتماعية في نظر **هيربرت ماركيوز** دائما، هي السيطرة التكنولوجية التي أصبحت وسيلة قمع واضطهاد [1].

أما فيما يخص العنف من الطابع السياسي هناك شبه اتفاق بين معظم الدارسين لظاهرة العنف السياسي عندما يصبح سياسيا وذلك عندما تكون الأهداف أو دوافعه السياسية رغم الاختلاف البارز بينها في تحديد طبيعة تلك الأهداف ودوافع القوى المرتبطة، يعرفون العنف السياسي بأنه استخدام القوة المادية أو بالتحديد لإلحاق الأذى والضرر بالآخرين لتحقيق أهداف سياسية ونجد أيضا تعريف "**شانغ سياهن**" بأنه استخدام القوة المادية لتحقيق غايات سياسية [2] كما يذهب الكثير من المنظرين في فلسفة القانون الذين ينتمون إلى المدرسة الوضعية إلى أن العنف لا يرتبط بالضرورة بالعمل السياسي بل يخضع لضوابط قانونية في غاية من التحديد والدقة.

ويذهب "**هانس كلسن**" HANS KELSEN يرى أن الدولة تتماهى مع نظامها القانوني، إن النظام القانوني عند كلسن يحدد طبيعة السلطة وهوية الشعب ويحدد القيم السياسية كما يحدد العنف الشرعي الذي يجوز للدولة أن تلجأ إليه إذا اقتضت الضرورة

1- حسن محمد حسن، النظرية النقدية عند هيربرت ماركيوز، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 1980م، ص133

2- حنا ارندت، في العنف ترجمة ابراهيم عيسى، ط4، 1992، دار الساقي بيروت، لبنان، ص 13- 14

لذلك، فالقانون ينظم مجال الحرية ويقيد اللجوء إلى العنف بشروط متعددة وبالتالي العنف لا يمثل ظاهرة يستحيل التحكم فيها وضبطها.

لقد اتفق مراقبو الشؤون العالمية أن خطى التغيير السياسي والاقتصادي في تسارع أكثر من قبل وهو ما سيقلق النظام الدولي أكثر من السابق. لقد أسفرت التغييرات في موازين القوى عن زعزعة في الاستقرار أو عن حرب على الغالب.

كتب "**ثوسيددس**" في حرب البلبونسيان:" إن ما جعل الحرب أمرا قائما هو تنامي قوة أثينا والخوف الذي أثارته في أسبرط " لكن التغيرات التي شهدها الربع الأخير من القرن التاسع عشر والتي أثرت على نظام القوى العظمى كانت أكثر تسارعا وسرعة من السابق"[1].

في القرن الواحد والعشرون البشر خائفون فالحياة أصبحت محفوفة بالمخاطر، الخوف تغلغل في الجانب الاجتماعي والاستقرار الثقافي ليلامس كل هوية، خوف من الآخر لان الأعداء يشكلون تهديدا مروعا، وفي مقابل ذلك العالم الغربي أصبح أكثر أمنا بعد فقدان العدو العملاق أي الاتحاد السوفياتي.

هذا القلق والخوف دفع بالمفكر الأمريكي "**هنتغتون**" إلى محاولة فهم وتأصيل جذور الصراع. لقد كتب هنتغتون مقالته بعنوان صدام الحضارات سنة 1993م والتي نشرتها مجلة شؤون خارجية، وطورها لاحقا في كتابه الشهير "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي" ضمنه عرض النموذج الأمثل لصدام الحضارات الذي أصبح عين التعريف المحدد لطبيعة سياسة النظام العالمي الجديد خلال القرن الواحد والعشرين. عبر فيه أن البعد الرئيسي والأكثر خطورة في السياسة الكونية الناشئة سيكون الصدام بين جماعات من حضارات مختلفة كما تطرق فيه هنتغتون لتوضيح وشرح الصراع موضحا ذلك بشروح ومنحنيات وكذا توضيح العلاقات بين الدول.

1- بول كينيدي، نشوء وسقوط القوى العظمى، ترجمة مالك البديري، الاهلية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، 1994م، عمان، ص 301

ومنه الصراع الحضاري كما يراه هنتغتون "لن يكون أيديولوجيا أو اقتصاديا، بل سيكون الانقسام الكبير بين الشعوب(الدول القومية)، ثم بين الايديولوجيات ولكن بعد انتهاء الحرب الباردة سينشب الصراع بين الحضارات مع حلول النظام العالمي الجديد فما يهم الناس ليس هو الأيديولوجية أو المصالح الاقتصادية بل الايمان والأسرة والدم والعقيدة. فذلك هو ما يجمع الناس وما يحاربون من أجله ويموتون في سبيله، فالدين محوري في العالم الحديث وربما كان القوة المركزية التي تحرك البشر وتحشدهم"[1].

من هذا العرض حول التشيؤ والعنف وكذا الصدام، يتخذ أكسل هونيث نظرية الاعتراف كمطلب رئيسي لتوفير الاطمئنان والسلام وكذا التواصل الحضاري والثقافي، ومن أهم متطلبات الحوار الثقافي هو الاستعداد أولا للحوار، فكل ثقافة فيها جانب إيجابي وجانب سلبي وكل حضارة وثقافة تريد أن تتحاور وتتقاطع مع ثقافات أخرى أو تتثاقف مع ثقافات أخرى ينبغي أن نبحث عن هذا الجانب الايجابي وعن هذه العناصر الكمينة بتفعيل هذا الحوار.

وعليه حوار الحضارات يبحث أصلا عن المشترك الانساني، إذا كان البحث عن المشترك الانساني يبحث فقط تصبح الغاية معرفية وقد يؤول هذا آخر المطاف إلى نوع من العبثية. لأن الهدف من المعرفة أساسا هو صناعة وعي بالحدث الحضاري وصناعة وعي بالآخر ومحاولة لصالح الانسانية عامة.

هذا من جانب تحديد أولي أما بالنسبة لمتطلبات الحضارة فمعلوم أن الناس لن يشاركوا في وعيهم للآخر، ولن يشاركوا في الصالح العام للإنسانية إلا إذا انطلقوا من ذواتهم الثقافية المستقلة عن الآخر، وكذلك من متطلبات الحوار هو الاعتراف بالآخر كحقيقة مستقلة، واذا ما اعترفنا بالآخر من هذه الزاوية فينبغي قراءته قراءة موضوعية على وفق ما هو عليه في الواقع، وعلى وفق ما هو متمثل في تصرفات أهله وهذا هو المتطلب المعرفي، أما بالنسبة للمتطلبات الأخرى فأهمها تحديد مقصد واضح للحوار وكذا

1- صموئيل هنتغتون، "صدام الحضارات وإعادة صنع النظام العالمي "، ترجمة طلعت الشايب، تقديم صلاح قنصوه، مؤسسة سطور للنشر والتوزيع، القاهرة، عام 1998م، ص 10.

توفير جو الحرية في اختيار المؤسسات التي تمثل في إقامة هذا الحوار، ومنه حوار الحضارات هو الخلفية الفكرية التي ينتج عنها انسجام الانسان الذي يعتقد هذه العقيدة وهذه المبادئ وينخرط من أجل المساهمة في صالح الانسانية العام بالإضافة إلى ذلك يجب أن تكون هذه الخلفية الفكرية أرضية لاكتشاف الآخر. ومن خلال ذلك تترتب علاقته بنفسه وبالمجتمع الذي يعيش فيه ومن ثم علاقته بالآخر وبالتالي مضمون لفظ حوار الحضارات معلوم لدى الجميع، والاشكالية المطروحة ليست اشكالية الصدام بل اشكالية الحوار بمعنى هل نحاور، هل نقبل الحوار أم نرفض الحوار.

هذه الفكرة هي الفكرة المركزية وبالتالي الحوار هو المسلك الوحيد للإنسانية. وعليه العنوان للحوار هو الحوار الحضاري بين الثقافات وليس الحوار بين الحضارات لسبب بسيط وهو أنه ليس ثمة حضارات تتعاصر في آن واحد. ربما في قديم الزمن وفي حقب تاريخية متقدمة جدا وبسبب العزلة والتأخر على مستوى الاتصال، " **يبدأ الحوار بين الثقافات بإدراك الفوارق والخلافات داخل الثقافات ذاتها، إننا إذا نطرح تعددية ثقافتنا على طاولة البحث فإننا في الوقت نفسه ربما نعرض بطريقة غير زائفة التجربة السياسية والتاريخية الأكثر حسما التي عاشتها وعانيتها ألمانيا وأوروبا**" [1].

قديما كانت الحضارات تعيش في أن واحد وتتعاصر مع بعضها، لكن في عصر ثورة الاتصالات لا يمكننا أبدا أن نعيش أكثر من حضارة واحدة، وهذا ما نستخلصه من تعريف ابن خلدون للحضارة" الحضارة هي صناعة القوة وقوة الصناعة، الحضارات لا تتحاور، الحضارات تتناوب وهي تخضع لمفهوم النشوئية بمعنى البقاء للأصلح، وعليه لا يمكن أن نناقش الغرب في الجانب المادي الابتكاري بل نناقشه في تلك الثقافة أو ذلك الاستفحال الذي نتج عن الحداثة وإفرازاتها، فأصبح الانسان مستلبا في أشيائه وأصبحت علاقته بالأشياء علاقة مأزومة وعلاقة إشكالية.

1- روجي غارودي، "في سبيل حوار بين الحضارات" ترجمة عادل العواء، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982م، ص 17.

هذا الموضوع قد عالجه نقاد حداثيون ينتمون إلى الغرب ومدارسه ومثال ذلك مدرسة فرانكفورت[1]* من **ماركيوز** مرورا بـ **هوركهايمر** وأدورنو إلى **يورغن هابرماس** و **هونيث أكسل**. لقد اتفقا الأخيران على أن الحداثة مشروع لم ينجز." ومعنى ذلك أن هناك جوانب مهمة جدا في الحضارة الغربية ومن هذه الحداثة يمكن أن نغير كيفيتها لصالح الانسان. ابن خلدون حيثما يتحدث عن الحضارة فإنه يفرق بين الحضارة والبداوة، ولا يصادر على البداوة قيمها وعوائدها فللبداوة قيم وأخلاق وهذا هو التعريف الثقافي للبداوة ولا يصادر على البداوة قيمها وعوائدها. ومنه حينما نقول حوار حضاري بين الثقافات معناه أننا نملك شيئا ننازع فيه الغرب، ويبدأ هناك النزاع مع أشياء الغرب وليس مع صميم علاقته بهذه الأشياء.

ومنه إذا أردنا أن نفهم الغرب وحضارته علينا أن نفهم الحداثة وفلسفتها وكيف ينظر الغرب إلى تقاليده الحداثية، وبالتالي الغرب بصفته الغالب والشعوب الأخرى بصفتها مغلوبة في آخر المطاف لا بد للغالب من أن يحاور المغلوب، ولابد للمغلوب من أن يحاور الغالب والعكس كذلك لأن المغلوب يريد أن يرافع عن نفسه ويريد أن يرافع عن مظلوميته، فالمدافعة عن المظلومية تقتضي حوارا بالإضافة إلى هذا دفاعا عن النفس وهو نوع من الحوار، والغالب لكي يسوق بضاعته المعرفية أو سلعته يحتاج إلى محاورة المغلوب بشكل أو بآخر، فالحوار ضرورة إنسانية في أي لحظة من لحظات الصراع أو الوفاق أو التضامن أو التوافق.

ليست المشكلة في الحضارات التي أنتجها الانسان، ولا حتى في ثقافته بل في إخفاقه في اجتراح طريقة لتصريف العنف أو السيطرة عليه، فيدفع من الداخل(الذات) إلى الخارج(الحروب). فالصراع كان ولا يزال أبدا والحوار مهما بدت لنا هذه العبارة جميلة

1 *- تجدر الاشارة إلى أن نظريات الاعتراف تضم اليوم كوكبة من الفلاسفة الغربيين(أكسل هونيث، إيمانويل رونو، جان فيليب ديرانتي، كريستيان لازري، نانسي فرايزر، ميشيل سيمور، شارلس تايلور، أنا إليزابيث غاليوتي، جيمس تولي، يونغ إريس ماريون، إن هؤلاء الفلاسفة يتفقون على ضرورة إعادة الفكر الاجتماعي والأخلاقي والسياسي على براديغم الاعتراف ولكنهم يختلفون فيما بينهم في مسائل وقضايا كثيرة، وفي بعض الأحيان أساسية، ومرد ذلك بالدرجة الأولى إلى اختلاف مرجعياتهم الفكرية والإيديولوجية، وإلى تباين استراتيجياتهم الفلسفية.

ومغرية فإنه لا ينهي الصراع، إنما يسعى إلى تخفيف حدته وحوار الحضارات معناه التعاون على تخليص الذات الانسانية من العنف المختزن، ومن تصريف القوة الجبارة التي يمتلكها الانسان في البناء بدل الهدم. فالبناء لا ينهض إلا بهذا العنف الموجه أو هذه العدوانية الثاوية في صلب هذه اللعبة التعويضية حيث يتم تحويل العنف من الهدم إلى البناء.

خلاصة:

تعتبر اسهامات بعض الفلاسفة في مجال إرساء ثقافة الاعتراف والحوار جد بناءة ومفيدة على غرار فلاسفة فرانكفورت. وكذا فلاسفة سياسيون نادوا بحوار الحضارات راجعين في ذلك إلى المفكر الفرنسي "روجي شارل جارودي" R,GARUDY وانطلاقا من مقولته" إن الغرب عارض طارئ" خلص إلى أن أزمة الحضارة الغربية ناتجة عن الثورة العلمية والتقنية وما آلت إليه من تسلط للمفاهيم العقلانية والتقدم العلمي على حساب الجوانب الروحانية والإنسانية وبالتالي هذه المبادرة المقصود منها إعادة الغرب إلى حجمه الحقيقي مؤكدا أن أوروبا وليد ثلاث تقاليد أولها في مجال الأخلاق. تأثرت بالمسيحية وخصوصا الكاثوليكية، وثانيها في مجال القانون والتنظيم والسياسة تأثرت بالنظام الروماني وثالثها في مجال الفكر والفلسفة والفنون ورثت التراث الإغريقي"[1].

1. روجيه جار ودي، "في سبيل حوار بين الحضارات"، ترجمة عادل العواء، منشورات عويدات، بيروت، الطبعة الثانية، 1982م، ص 17.

الخاتمة

الخاتمة:

مدرسة **فرانكفورت** هي التسمية المستعملة اليوم في الحقل الفلسفي للدلالة على مجموعة من الفلاسفة الألمان، وعلى رأسهم **ماركس هوركهايمر، ثيودور أدورنو، هيربرت ماركيوز وأكسل هونيث،** أخذ هؤلاء على عاتقهم تأسيس فلسفة نقدية philosophie critique تقوم على نقد جذري للمجتمع ومؤسساته السياسية والإيديولوجية وأنظمته المعرفية قصد تحرير الانسان rédaction l'homme المعاصر من أوضاعه المتسمة بالسيطرة الكلية أو الشاملة، لذلك يمكننا القول بأن النقد من أهم ما يميز هذه المدرسة الفلسفية إلى درجة أصبحت تسمى لدى المشتغلين بالفكر الفلسفي المعاصر باسم النظرية النقدية théorie critique.

انطلاقا من مفهوم الاعتراف reconnaissance، فتح الفيلسوف الألماني اكسل هونيث آفاقا جديدة في النظرية النقدية عامة وفي براديغم التواصل الذي طوره هابرماس خاصة. فاهتمام هونيث بالمفهوم "**الاعتراف**" ظاهر في كيفية نحته وتطويره كبراديغم فلسفي قائم. فعلى غرار الجانب الاجتماعي والنفسي أكد هونيث أن الصراع من أجل الاعتراف يعني بالدرجة الأولى إرادة الوجود التي تكشف وتشجب الأمراض الاجتماعية pathologie soucieux والمفارقات الناشئة للمجتمع الرأسمالي.

إن مشروع Project أكسل هونيث الفلسفي يهدف إلى تأسيس نظرية اجتماعية جديدة، بغرض تحيين النظرية النقدية حتى تتلاءم مع التطورات التاريخية الجديدة، وتستجيب للتطلعات الانسانية الحالية.

كما أن غرض هونيث يتمثل في إعادة صياغة expression المفهوم اللوكاشي للتشيؤ ضمن نظرية الفعل، قصد استخلاص منظور جديد ببحثه في أشكال أخرى للتشيؤ أي ضمن رؤى أنطولوجية وأخلاقية واجتماعية.

ان نسيان oublieux الاعتراف الأولي يعتبر نواة عملية التشيؤ، وإذا كان تشيؤ الانسان يعني ضياع ورفض أو انكار الاعتراف الذي يكون سابقا عنه، فإن للاعتراف

أولوية على المعرفة وهي ليست أولوية تكوينية فقط بل تصورية représentabilité أيضا.

ومنه الحاجة إلى الاعتراف نتاج بناء اجتماعي يتحدد حسب البيئة والنظرة إلى الانسان والثقافة السائدة. ويرى "**دوركهايم**" أن الانسان الذي يقوم بواجبه بجد في وضعيات التعاطف والاعتبار والمحبة التي يحملها عند أقرانه، نوعا من التعبير عن الارتياح reposالذي غالبا ما لا يعيره أي اهتمام، لكنه على العكس من ذلك يدعمه ويرفع من شأنه. ذلك أن الشعور conscience الذي يحمله المجتمع عنه يرفع من قيمة الشعور الذي يحمله عن نفسه. ويولد التناغم الأخلاقي eurythmie moral مع الأقران والمعاصرين ثقة أكبر في الانسان، وحماسة أكبر في العمل [1].

لم يكن من الممكن تحليل نظرية الاعتراف دون استحضار ومناقشة مجموعة من النظريات والمصطلحات التي لها علاقة مباشرة مع الاعتراف إما علاقة سبب كالاغتراب aliénation والاحتقار mépris أو علاقة نتيجة كالتشيؤ والصراع وكذا العنف، وأخذنا بعين الاعتبار جملة المقاربات والمقولات التي كان لها اسهام في فكر هونيث ونظريته كنظريات **هيجل ويورغن هابرماس**.

يتعلق الأمر بتطور النظرية عبر مراحل مدرسة **فرانكفورت** وهذا بانتباه خاص لتحولات المعنى وصراع التأويلات في سياق يتميز بتوتر كبير في الإحساس بالذات والحكم على الآخر، وفي ظرفية للعنف فيها حضور بارز، حيث نلحظ نزوعات منفلتة للمكبوت contenu تعبر عن ذاتها بكل اللغات ومنها اللغة التقنية التكنولوجية المسببة لجزء كبير من التشيؤ.

الاعتراف الذي اشتغل عليه هونيث هو ذلك الشعور وتلك الممارسة القائمة على فكرة مأداها أن تحقيق الذات أمر مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات، لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الآخرين لهذا ميز هونيث بين ثلاثة

1- محمد نور الدين أفاية، الوعي بالاعتراف، ص 194

أشكال من الاعتراف (الحب، الحق والتضامن) متناسبة مع ثلاثة مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات وتقدير الذات).

ولا شك أن الدلالة الأخلاقية والسياسية للاعتراف كبيرة في زمننا هذا، لأن هذا المفهوم يمكننا من القيام بتحليل نقدي لآليات وطرق التهميش الاجتماعي والأخلاقي والسياسي التي قد يتعرض لها الأفراد داخل الفضاء العمومي espas publique الذي يمكن أن يشكل فضاء مناسبا لتبلور أشكال الاحتقار والسيطرة وتجارب الظلم الاجتماعي والتهميش التي قد يعاني منها هؤلاء الأفراد، لذلك كان الاعتراف الاجتماعي مفهوما مركزيا لتفادي المجتمع بؤر التوتر والعنف واستبعاد شبح الحروب التي تهدده. فتحقيق الذات مشروط بالاعتراف المتبادل بين الأفراد والجماعات لأن صورة الفرد عن ذاته تتكون من خلال تفاعله مع الغير، لهذا ميز هونيث بين ثلاث أشكال من الاعتراف (الحب amour، الحق droit، التضامن solidarité) متناسبة مع ثلاث مستويات من تحقيق الذات (الثقة في الذات، احترام الذات، تقدير الذات).

إن فكرة الاعتراف المتبادل كفيلة بوضع حد للصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي despotisme social، ولهذا قام هونيث بإعادة إدماج بنيوي لأشكال الصراعات الاجتماعية وأنماط التجارب الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للاعتراف المتبادل، حتى يتمكن الأفراد من تحقيق ذواتهم بصورة إيجابية.

فعلا لقد أسس هونيث خطابا معاصرا يلامس كل بنيات المجتمع، وبالتالي الاستجابة له أكثر من ملحة في ظل تفشي الأداتية والعنف والخطابات الدموية والارهابية. استجابة نرى تلقيها بوضوح سواء في المجتمعات الأوروبية كألمانيا مثلا. ونرى تلقيها أيضا من قبل فلاسفة ومفكرين أمثال الفيلسوفة **نانسي فرايزر**.

حيث تدعونا الأخيرة إلى إعادة تأويل الاعتراف بإحلال مفهوم المكانة (التموضع) محل الهوية. ليست الهوية الخصوصية لفرد أو لجماعة هي التي تتطلب الاعتراف، وإنما قدرات الانسان أو الطرف الشريك في صنع التفاعل الاجتماعي.

ولا يعني الاعتراف هنا، الانتقاص من الهوية، وإنما رفض حالات الخضوع الاجتماعي بما هو منع من المشاركة باعتبار أن الانسان طرف في الحياة الاجتماعية التي هي نتاج نسق مؤسس على القيم الثقافية، بل إن "**فريزر**" توسع إطار نقدها للخضوع الاجتماعي إلى المجال العمومي، وبالمعنى الهابرماسي بعد أن وسعت من دائرته الاستعمالية، بإدخال مؤسسة السلطة في قلب اشكالية الاعتراف حين تعطي أمثلة عن وضعية المرأة والنساء، أو الأقليات الأثنية في أمريكا الشمالية. وتعتبر أن " المجال العمومي البورجوازي" كما ينظر له **هابرماس** HABARMAS وإن كان يسلم بنوع من المساواة الصورية للمشاركين فيه فإنه يغطي على الأشكال الأولية للسيطرة. ذلك أن المجال العمومي ESPAS PUBLIQUEالرسمي كان وسيبقى الموقع المؤسسي الأول لبناء الموافقة والمقبولية التي تحدد النمو الجديد للسيطرة والتي هي من طبيعة هيمنية" [1].

من هنا الأهمية الحاسمة للبنيات والمؤسسات المنتجة للتفاعلات ولدينامية الاعتراف.

هكذا يتبدى لنا أن مسألة الاعتراف هي من صميم الرأسمال الرمزي والاجتماعي والبشري، وحين تقترن بالثقة تشكل مرتكزا من مرتكزات الفكر العصري، والفهم الحديث للمبادرة الاقتصادية، والعمل السياسي والممارسة المعرفية.

وإذا كان الاعتراف يعني الثناء والاقرار بمعروف داخل التداول اللغوي والعربي، كما سبق معنا ففي اللاتينية يمثل مصطلحا مركبا يفيد الانتاج الدائم مع الآخرين. فالاعتراف نتاج بناء اجتماعي وسياق ثقافي، سيما حين يقوم الانسان بإنجاز عمل يتطابق مع الأهداف التي لها قيمة اجتماعية.

لقد اهتدى "**شارل تايلور**" CHARL TAYLOR إلى الاعتراف بوصفه حاجة "انسانية حيوية"، و"أكسل هونيث" باعتباره موردا سيكولوجيا ضروريا لإثبات الذات وتحررها بقدر ما يشكل آلية للاندماج الاجتماعي. كما لم تغفل "نانسي فريزر" أهمية هذه الآلية حين قرنتها بإعادة توزيع الثروة ومقتضيات العدالة الاجتماعية. ولذلك يظهر أن

1 – NANCY FRAZER, qu' est-ce que la justice reconnaissance redistribution. Ed la decouverte. Paris 2011. P21

للرأسمال غير المادي أبعادا سيكولوجية واجتماعية وثقافية ورمزية. فكلما توسعت دائرة الاقرار بقيم الكفاءة والمبادرة والمشاركة بفضل وجود بيئة حاضنة ومحفزة، تعززت ثقافة الاعتراف وتوفرت شروط تقوية الرأسمال غير المادي للمجتمع [1].

1- محمد نور الدين أفاية "الوعي بالاعتراف" المركز الثقافي للكتاب "الهوية، المرأة، المعرفة"، الدار البيضاء، المغرب. طبعة أولى، ص 200

ملحـــق

نبذة تعريفية

1- جورج فيلهلم فريدريش هيغل

ولد في 27 أغسطس 1770 ـ 14 نوفمبر 1831م، فيلسوف ألماني ومن أشهر فلاسفة ألمانيا. يعتبر هيغل من مؤسسي الفلسفة المثالية الألمانية في الفلسفة في أواخر القرن الثامن عشر ميلادي. طور المنهج الجدلي الذي أثبت من خلاله أن سير التاريخ والأفكار يتم بوجود الأطروحة ثم نقيضها ثم التوليف بينهما. كان هيغل آخر بناة المشاريع الفلسفية الكبرى في العصر الحديث. له مجموعة من المؤلفات من أهمها: فينومولوجيا الروح، فلسفة التاريخ.

2- لودفينغ فيورباخ

فيلسوف ألماني ولد في 28 يوليو 1804م في مدينة لاندس هوت بولاية بافاريا الألمانية، وتوفي في 13سبتمبر 1872 في البداية كان تلميذا لـ هيغل ثم أصبح من كبار معارضيه. أدى كتابه "أفكار حول الموت والخلود" والذي نشر عام 1830م تحت اسم مستعار إلى فصله من الجامعة. وكانت إحدى الخدمات التي أداها فيورباخ أنه أكد الرابطة بين المثالية والدين. وانتقد بشكل حاد الطبيعة المثالية للجدل الهيغلي، وقد فتح هذا الطريق إلى الاستفادة من المضمون العقلي للفلسفة الهيغلية. وساعد في هذا الصدد على تشكيل الماركسية، انضم إلى الحزب الديموقراطي الاشتراكي قرب نهاية حياته وقد أمضى فيورباخ السنوات الأخيرة في قرية.

3- كارل ماركس

كارل هانريك ماركس فيلسوف ألماني وعالم اقتصاد واجتماع ومؤرخ صحفي واشتراكي ثوري(05 ماي 1818م وتوفي 14مارس 1883م) لعبت أفكاره دورا هاما في تأسيس علم الاجتماع وفي تطوير الحركات الاشتراكية. واعتبر ماركس أحد أعظم الاقتصاديين في التاريخ. نشر العديد من الكتب خلال حياته أهمها بيان الحزب الشيوعي1848م ورأس المال (1867 ـ 1894).

4- هيربرت ماركيوز

(1898 .1979م) فيلسوف ومفكر ألماني أمريكي. ولد في برلين لعائلة يهودية معروف بتنظيره لليسار الراديكالي وحركات اليسار الجديد ونقده الحاد للأنظمة القائمة. اشتغل بجامعة هارفارد جامعة كولومبيا. رغم أن ماركيوز غادر ألمانيا إلا أنه بقى عضوا في جماعة فرانكفورت الثقافية مع ماركس هوركهايمر. ركزت كتاباته على نقد الرأسمالية وتجديد الأطروحات الماركسية، كتب مجموعة من الكتب الرائعة "إنسان البعد الواحد" والحضارة والرغبة1955م والماركسية السوفياتية وكذا الانسان ذو البعد الواحد.

5- ماكس هوركهايمر

1973 وولد 1895 فيلسوف وعالم اجتماع ألماني، اشتهر بمجهوداته في النظرية النقدية كعضو في مدرسة فرانكفورت النقدية. من أهم أعماله بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية(1930 . 1938)و خسوف العقل 1947م. ساهم كعضو في مدرسة فرانكفورت في التخطيط والدعم لعدد من الأعمال الفكرية للمدرسة والتنبيه لها. ترأس معهد العلوم الاجتماعية بجامعة فرانكفورت 1931م وساهم في تغيير سياسته من الاهتمام بالقضايا العمالية إلى النظرة النقدية والفلسفة الاجتماعية.

6- **جورج لوكاش**

(1885 .1971) فيلسوف وكاتب وأستاذ جامعي وناقد ووزير مجري ماركسي ولد في بودابست عاصمة المجر. كان عضو في الأكاديمية الألمانية للعلوم في برلين والأكاديمية الهنغارية للعلوم. يعده معظم الدارسين مؤسس الماركسية الغربية في مقابل فلسفة الاتحاد السوفييتي، أسهم بعدة أفكار منها "التشيؤ" والوعي الطبقي" تندرج تحت النظرية والفلسفة الماركسية، وكان نقده الأدبي مؤثرا في المدرسة الواقعية الأدبية وفي الرواية بشكل عام باعتبارها نوعا أدبيا. خدم لفترة وجيزة كوزير للثقافة في المجر بعد

الثورة المجرية 1956 التي قامت على الرئيس ماتياش راكوشي، كما يعد مؤسس علم الجمال الماركسي[1]

7- مارتن هايدغر MARTIN HEIDEGGER

فيلسوف ألماني 26 سبتمبر 1889 ـ 26ماي 1976م ولد في جنوب ألمانيا درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات. ثم أصبح أستاذا فيها عام 1928م. وكذا تولى عمادة هذه الجامعة [2]وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل، من أبرز مؤلفاته " الوجود والزمان 1927م، دروب موصده 1950م، ما الذي يسمى فكرا 1954م، المفاهيم الأساسية في الميتافيزيقا 1961م، نداء الحقيقة، في ماهية الحرية الانسانية 1982م، نيتشه 1983م.

8- جون ديوي JOHN DEWEY

هو مرب وفيلسوف وعالم نفس أمريكي وزعيم الفلسفة البراغماتية. يعتبر من الأوائل المؤسسين لها. ولد في 20أكتوبر 1859م وتوفي عام 1952م ويقال أنه هو من أطال عمر هذه الفلسفة واستطاع أن يستخدم بلياقة كلمتين قريبتين من الشعب الأمريكي هما " العلم " و" الديمقراطية" ارتبط اسمه بفلسفة التربية وهو من أوائل مؤسسي المدارس التجريبية في أمريكا مع زوجته، قائم على مبادئ مذهبه التي رفضت المناهج التعليمية التقليدية [3] في جامعة شيكاغو 1896 .1904م وله العديد من المؤلفات:

- الديموقراطية والتربية 1916
- دراسات حول النظرية المنطقية 1903
- المنطق: نظرية البحث 1983م
- إعادة البناء في الفلسفة 1920

1 ـ جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط3، 2006، ص ص 601.600

2 المرجع السابق، ص694

3ـ نبيل دادوة، معجم الفلاسفة القدامى والمحدثين، نوميديا للطباعة والنشر، د ط، 2009، ص 142، 141

9- يورغن هابرماس

فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (18.06 1929م) يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدروف ألمانيا ومازال يعيش بألمانيا يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له أزيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي. يتوجه هابرماس في أعماله الأخيرة وبخاصة في نظرية الفعل التواصلي(1984م . 1987) إلى فلسفة اللغة ابتغاء توسيع أساس النظرية النقدية وقد قدم أطروحة صعبة من أهم كتبه: المعرفة والمصلحة. الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي. القول الفلسفي للحداثة. بدأ أكاديميا فلسفيا، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته" النزاع بيا المطلق والتاريخ في فكر شيلنغ" والمنشورة عام 1954م. إلا أن اهتمامه الاجتماعي فاق تخصصه الأكاديمي فعرف بكونه عالم الاجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي. ودراسة المجتمعات ولاسيما المجتمع الرأسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصا وأوروبا عموما، وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعدا لأدورنو في فرانكفورت ثم أصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في ألمانيا.

للفيلسوف الألماني العديد من الكتب المهمة: نظرية الفعل التواصلي في جزئين 1981، العقل والشرعية، الديموقراطية التشاورية بين الوقائع والمعايير، العلم والتقنية كإيديولوجيا، القول الفلسفي للحداثة، ما بعد ماركس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، المعرفة والمصلحة، مستقبل الطبيعة الانسانية نحو نسالة ليبرالية، لكن أهم كتاب نظرية الفعل التواصلي له لم يترجم إلى العربية لحد الآن.

10- أكسل هونيث

ولد في 18 يوليو 1949م في إيسن، فيلسوف اجتماعي أستاذ جامعي ألماني أستاذ جامعي ومدير معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة غوته في فرانكفورت، ألمانيا له الكثير من الكتب والمقالات في حقول الفلسفة الاجتماعية والسياسية وعلم الاجتماع،

يركز هونيث في أبحاثه على الفلسفة الاجتماعية وتتمحور الكثير من أعماله حول نظرية الاعتراف بمعنى التقبل والاقرار بقيمة ما وتقديرها. كما أنه يهتم بإشكالية التشيؤ وإعادة صياغة هذا المصطلح في ضوء نظرية الاعتراف. فيرجع كل أشكال التشيؤ إلى باثولوجيا الذاتية المشتركة وليس لخصائص بنيوية في الأنظمة الاجتماعية كما نظر كارل ماركس أو جورج لوكاش، والموضوع الأثير لديه كما لدى هابرماس هو إعادة بناء الأخلاق في العلاقات بين البشر فهو يسعى مثلا في كتابه "باثولوجيا العقل" إلى تحديث النظرية النقدية المجتمعية التي وضعتها فيما مضى مدرسة فرانكفورت وتطويرها باتجاه أخلاقي الطابع كما أنه ينادي في بحثه الحق في الحرية بالأخلاق الديموقراطية.

11- أنطونيو نغري

هو فيلسوف وسياسي إيطالي معاصر نشأ ببادوا سنة 1933م بإيطاليا. تأثر كثيرا باسبينوزا وماركس، آخر أعماله الإمبراطورية مع الفيلسوف الأمريكي هادرت الصادرة 2000. وقوة العبد فايارد 2000. الحرب الديموقراطية في عصر الامبراطورية مع الفيلسوف الأمريكي هادرت منشورات الاكتشاف 2004م، صراعات وبيوسلطة في عصر العولمة نموذج أمريكا اللاتينية مع الفيلسوف غيوسبو كوكو منورات أمستردام 2007. وداعا الاشتراكية منشورات سوي2007.

12- تشارلز تايلور

يعد الكندي تشارلز تايلور Charles Taylor أحد أهم فلاسفة العالم الأحياء. تلقى تعليمه في جامعة ماجيل mc Gill في مونتريال بكندا، ثم درس في كلية باليول في أكسفورد Balliol collège قبل أن يعود من جديد إلى ماجيل ليدرس الفلسفة والسياسة، وفي رصيده سلسلة من المقالات المؤثرة في مفاهيم الحرية وطبيعة التفسير في العلوم الاجتماعية والعديد من الكتب عن فريدريش هيجل Hegel وكتاب مهم بعنوان ينابيع الأنا: تكوين الهوية الحديثة، وكتاب أحدث بعنوان زمن علماني 2007.

منح تايلور في العام 2007 جائزة تيمبيلتن temple ton priez عن مجمل أعماله، وتبلغ قيمتها مليون ونصف المليون دولار، وفي العام 2008 منح جائزة كيوتو(نوبل اليابان) بمكافأة تبلغ نصف مليون دولار.

13- جورجيو أغامبيو

فيلسوف ايطالي معاصر ينتمي إلى ما بعد الحداثة، تأثر كثيرا بكتابات هبدغر وكارل شيمي وبنيامين. توجه نحو تاريخ المفاهيم خاصة في القرون الوسطى، وفي دراسة الجينيالوجية لمقولات القانون واللاهوت. يشكل مفهوم البيو سياسي الذي أبدعه فوكو منطلق دراسات وأبحاثه.

وله مجموعة من الكتب:

- الطفولة والتاريخ باريس 2000
- الخطاب والموت باريس 1997
- إنسان بدون محتوى 1996
- وسائل بدون غايات 1995
- السلطة السيادية والحياة العارية سوي 1997

14- سيلا بنحبيب

فيلسوفة أمريكية ذا أصل تركي ولدت 1950، أستاذ العلوم السياسية والفلسفة بجامعة يال. ممثلة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ولها العديد من الكتب:

- حقوق الآخرين، كامبردج 2004م
- كتاب كوسموبوليتية أخرى أكسفورد 2006

فهذه الكتب تقدم حججا فكرية لحماية المجموعات المهمشة مثل المهاجرين والأقليات. بتطويرها المنظور المنفتح لحنا ارندت حول الحق في الحصول على الحقوق بالإضافة إلى كتب:

- الديمقراطية والاختلاف، برينستون 1996

- النقد المعيار واليوتوبيا

15- دانييل شاربيكي

أستاذ العلوم السياسية بجامعة لندن. ومدير البحث بالمجلس الوطني للبحث بروما. تحت شعار الديمقراطية الكوسمبوليتية. مطالبا بإصلاح حقيقي للنظام الدولي. فنظريته شرحها بتفصيل في كتابه العمدة الكومنولث العالمي للمواطنين.

نحو ديمقراطية كوسموبوليتية برينستون 2008

16- نانسي فرايزر

الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر ولدت سنة 20 ماي 1974م وهي فيلسوفة نسوية تنتمي إلى تيار ما بعد البنيوية. أستاذة جامعية بنيويورك لها العديد من الكتب:

- ماهي العدالة ؟ إعادة توزيع أو الاعتراف 2011

- نحو تبادل فلسفي سياسي بالاشتراك مع هونيث 2003

- التصور الراديكالي بين إعادة التوزيع والاعتراف 2003

- مضامين نسوية نحو تبادل فلسفي بالاشتراك مع سيلا بنحبيب وجوديث باتلر وكورنيل 1994

17- السلوفيني سلافوتش جايجيك

الفيلسوف السلوفيني سلافوتش جايجيك ولد 21 مارس 1949 فيلسوف ومختص في التحليل النفسي ينتمي إلى ما بعد الحداثة. فهو استاذ جامعي زائر بالعديد من الجامعات خاصة في أمريكا.

عرف بتوظيفه للجهاز المفاهيمي للا كان وكذا بدراسته الرائدة حول هيغل.

له العديد من الكتب:

- مرحبا في صحراء ما هو حقيقي 2005
- بعد التراجيديا كيف يعيد التاريخ نفسه 2010
- المركز الغائب للأنطولوجيا السياسية 2007
- المصدر السامي للأيديولوجيا
- الذات سريعة الانفعال

ثبت
المصطلحات

عربي - فرنسي

la reconnaissance	الاعتراف
la reconnaissance mutuelle	الاعتراف المتبادل
éclipse de la raison	أفول العقل
instrumentale rationalité	العقلانية الأداتية
l intersubjectivité	التذاوت
expérience intersubjective	تجربة تذاوتية
l'estime de soi	تقدير الذات
la réification	التشيؤ
la distanciation	التماسف
la sublimation	التصعيد
l'expressionnisme	التعبيرية
la confiance en soi	الثقة بالنفس
le corps – objet	الجسد . الموضوع
le corps – propre	الجسد . الخاص
le respect de soi	احترام الذات
le mépris	الاحتقار
le mépris social	الاحتقار الاجتماعي
l espas public	الفضاء العمومي
le monde de la vie	عالم الحياة
l'aliénation	الاغتراب
la répression	القمع
la domination	السيطرة
la forme esthétique	الشكل الجمالي

ثبت المصطلحات

le formalisme	الشكلانية
esthétique négative	الاستطيقا السالبة
industrie culturelle	الصناعة الثقافية
l'humiliation	الإهانة
violence symbolique	العنف الرمزي
la reproductibilité technique	الاستنساخ التقني
les visions du monde	رؤى العالم
la démocratisation	الد مقرطة
la sensibilité	الحساسية
la subjectivité	الذاتية
le dadaïsme	الدادائية
le surréalisme	السريالية
respect mutuel	الاحترام المتبادل
la domination	السيطرة
la rationalité instrumentale	العقلانية الأداتية
la rationalité communicationnelle	العقلانية التواصلية
l'aura	العبق
le fonctionnalisme	الوظيفانية
le tournant linguistique	المنعطف اللغوي
les pathologies sociale	الأمراض الاجتماعية
utopie	اليوتوبيا
la crise du sens	أزمة معنى
Autonome	الفن المستقل
REPRODUCTIBILITE TECHNIQUE	الاستنساخ الآلي
LA FORME ESTHETIQUE	الشكل الجمالي

ثبت المصطلحات

FORMALISME	النزعة الشكلانية
l'illusion	وهم
les surréalistes	السرياليون
fonctionnalisme	الوظيفانية
structure	المبين
le mépris social	احتقار اجتماعي
state of nature	حالة الطبيعة
réactualisation	إعادة تحيين
pathologique	المرضية
Die selbstvertauen	الثقة في الذات
violence symbolique	العنف الرمزي
réifies	متشيئة
EXTINCTIO	إزالة
ALIENATION	اغتراب (استلاب)
LALINATION ECONOMIQUE	الاغتراب الاقتصادي
LALINATION IDEOLOGIQUE	الاغتراب الايديولوجي
LALIENATION RELIGIEUSE	الاغتراب الديني
LALIENATION POLITIQUE	الاغتراب السياسي
SUPPRESSION	إلغاء
PRODUCTION	إنتاج
idéologie	إيديولوجيا
socialisme	اشتراكية
économie	اقتصاد
économie politique	اقتصاد سياسي
découvert	اكتشاف

machine	آلة
dieu	الله
divin	إلاهي
homme	إنسان
humanité	إنسانية
bourgeois	بورجوازي
bourgeoisie	بورجوازية
prolétariat	بروليتارية
infrastructure	بنية تحتية
superstructure	بنية فوقية
histoire	تاريخ
dépassement	تجاوز
libération	تحرير
analyse	تحليل
extériorisation	تخارج
chosification	تشييء
praxis	تطبيق عملي
évolution développement	تطور
conflit	تعارض (صراع)
Généralisation	تعميم
division du travail	تقسيم العمل
analogie	تماثل
objectivation	تموضع
contradiction	تناقض
richesse	ثروة

ثورة	révolution
جدلية	dialectique
جنس	Genre
جنسي	Générique
حرية	liberté
حق طبيعي	DROIT NATUREL
خاص	PRIVE
دولة	Etat
دين	Religion
ذات	Sujet
رأسمال	Capital
الرأسمالية	Capitalisme
روح	Esprit
سلعة	Marchandise
سلطة	Autorité
سيادة	Souriante
سياسة	Politique
سيد	Maitre
شعور	Sentiment
شيء	Chose
شيئية	Choséité
شيوعية	Communisme
طبقة	Classe. Caste
ظاهرة	Phénomène
عاطفة	Sentiment

ثبت المصطلحات

General	عام
Esclave	عبد
Justice	عدالة
Reconnaissance	عرفان
Le contrat social	العقد الاجتماعي
Raison	عقل
Travail	عمل
Travail ALIENTE	عمل مغترب
Etrange	غريب
Plus-value	فائض القيمة
Individu	فرد
Idée	فكرة
Valeur	قيمة
Force	قوة
Force du travail	قوة العمل
Valeur d'échange	قوة التبادل
Etre	كائن
Infini	لامتناه
Théologie	لاهوت
Libération	ليبرالية
Moment	لحظة
Matière	مادة
Matérialisme	مادية
Matérialisme historique	مادية تاريخية
Matérialisme Dialectique	مادية جدلية

Eidétique	ماهوي
Essence	ماهية
Principe	مبدأ
Transcendantal	متعال، مفارق
Distinct	متميز
Fini	متناه
Idéal (adj.)	مثالي
Idéaliste	مثاليٌ
Idéalisme	مثالية
Société	مجتمع
Abstrait	مجرد
Détermine	محتوم
Civil	مدني
Egalite	مساواة
Absolu	مطلق
Concept	مفهوم
LES catégorie	المقولات
Propriété	ملكية
Propriété privée	ملكية خاصة
Propriété Générale	ملكية عامة
Logique	منطق
Citoyen	مواطن
Objet	موضوع
Objectif	موضوعي
Spéculatif	نظري

ثبت المصطلحات

Théorie	نظرية
Genre	نوع
Générique	نوعي
Réalité	واقع
Concret	واقعي، محسوس
Réalisme	واقعية
Existence	وجود
Conscience	وعي
CONSCIENCE mesurable	وعي بائس
Conscience pure	وعي خالص
CONSCIENCE ALIENEE	وعي مغترب
Conscience sure de soi	وعي واثق من نفسه

قائـــمة المصادر والمراجع

1/ قائمة المصادر

أ) بالعربية:

1. أكسل هونيث، التشيؤ "دراسة في نظرية الاعتراف". ترجمة كمال بومنير، دار كنوز الحكمة، طبعة أولى، 2012، الجزائر.

2. جورج لوكاش، التاريخ والوعي الطبقي. ترجمة حنا الشاعر، دار الاندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط2 1982.

3. جورج لوكاش، تحطيم العقل. ترجمة إلياس مرقص، دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت، ط 2، 1983.

4. جون ديوي، "الفردية قديما وحديثا"، ترجمة خيري حماد، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د ط.

5. كارل ماركس وفريديريك إنجلز، حول الدين" مختارات فلسفية"، ترجمة ياسين الحافظ، طبعة أولى بيروت. دار الطليعة للطباعة والنشر، 1974.

6. كارل ماركس، بؤس الفلسفة، ترجمة محمد مستجير مصطفى، بيروت دار الفارابي، 1975.

7. هيجل، فينومولوجيا الفكر، ترجمة مصطفى صفران، الجزائر، الشركة الجزائرية للنشر والتوزيع، ط 1، 1981.

ب) باللغات الأجنبية:

8. axel honneth la dynamique du mépris d parle une théorie critique de la société in la société du mépris vers une théorie critique op4
9. axel honneth. La lutte pour la reconnaissance. Traduit de l allemand par pierre rush paris cherf 2002.
10. axel honneth.reconnaissance. traduit par mannomi in monoïque canto super d'Ir dictionnaire de Philip et de philosophie moral paris puff 1996
11. axel honnrth.la theore de la reconnaissance une esquisse traduit par shaler. Revue du musse(paris le centre national du livre 200
12. Hegel. Le son sue la religian 1er partie traduit g gibelin paris g venin1995
13. Karl Marx f Engel l'idéologie allemande traduit Henri Auger. Gilbert badia jean gaudrillard et carrelette paris.Edition social 1968
14. Karl Marx.économique and philosophique manu scripts of.1844 second in pression moscoui.freign la ngu ges house 1961
15. ludving Feuerbach.le séance du christianisme trad. jean pierre osier et jean pierre grossier paris pransois masperp 1973.

2/ قائمة المراجع

أ) بالعربية:

16. ابراهيم احمد، اشكالية الوجود والتقنية عند مارتن هايدغر، منشورات الاختلاف، الطبعة الأولى، 2006.

17. إريك فروم، "الانسان بين الجوهر والمظهر. ترجمة سعد زهران مراجعة لطفي فطيم، عالم المعرفة. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989.

18. آلن هاو، " النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت"، ترجمة ثائر ديب، دار العين للنشر، طبعة أولى، 2010.

19. جان بودان وإدغار موران، "عنف العالم"، ترجمة عزيز توما، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، طبعة أولى، 2005.

20. جان بوديار، "المصطنع والاصطناع" ترجمة جوزيف عبد الله، مراجعة سعود المولى، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، الطبعة الأولى، 2008.

21. جورج بوليتزر، جي بيس موريس كافيني، " أصول الفلسفة الماركسية"، تعريب بركات شعبان، الجزء الأول، منشورات المكتبة العصرية، صيدا بيروت.

22. جورج لختهايم، " جورج لوكاش"، ترجمة ماهر الكبالي ويوسف شويري، مراجعة وتقديم أسعد رزوق، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، 1982.

23. رمضان بسطاويسي ومحمد غانم، علم الجمال عند جورج لوكاش، مطابع الهيئة المصرية للكتاب، 1991.

24. روجي غارودي، "الماركسية "، ترجمة محمد الأمين بحري، دار الحكمة للنشر والتوزيع، 2009.

25. روجي غارودي، فكر هيجل، ترجمة الياس مرقص، بيروت، دار الحقيقة، لبنان.

26. ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة كمال يوسف حسين، طبعة أولى بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980.

27. سالم يافوت، " المناحي الجديدة للفكر الفلسفي المعاصر"، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، طبعة أولى، 1999.

28. عبد الحلو، معجم المصطلحات الفلسفية، المركز التربوي للبحوث، دار الانماء، مكتبة لبنان، الطبعة الأولى، 1994.

29. عبد الخالق عبد الله، العالم المعاصر والصراعات الدولية، عالم المعرفة المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1989.

30. عبد الوهاب المسيري، فتحي التريكي " الحداثة وما بعد الحداثة" دار الوعي للنشر والتوزيع، رويبة الجزائر، طبعة ثانية 2012.

31. عمر مهيبل، " اشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة"، المركز الثقافي الغربي، المغرب، ط1، 2005.

32. فرانسوا داستور، " هيدغر والسؤال عن الزمان"، ترجمة سامي أدهم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1993.

33. فريديريك انجلز، "لودفينغ فيورباخ" ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ترجمة فؤاد أيوب دمشق، دار دمشق للطباعة والنشر.

34. فيصل عباس " الفلسفة والانسان" جدلية العلاقة بين الانسان والحضارة، دار الفكر العربي للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1996.

35. كافين رايلي، " الغرب والعالم"، ترجمة عبد الوهاب المسيري وهدى عبد السميع حجازي، مراجعة فؤاد زكريا عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1976

36. كمال بومنير، "قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت"، مؤسسة كنوز للحكمة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2005.

37. مارتن هايدغر، "السؤال عن الشيء "حول نظرية المبادئ الترسدنتالية، ترجمة اسماعيل المصدق مراجعة موسى وهبة، المنظمة العربية للترجمة، بيروت لبنان، الطبعة الاولى، 2012.

38. ماركس انجلز، " لينين المادية التاريخية " مختارات فلسفية، ترجمة حنا عبود، بيروت دار الفارابي، 1975.

39. مجموعة مؤلفين " مدرسة فرانكفورت النقدية" جدل التحرر والتواصل والاعتراف، ابن النديم للنشر والتوزيع، طبعة أولى، 2012.

40. محمد العربي، فيورباخ، بين الاغتراب والثورة، تونس، دار التقدم للنشر والتوزيع، 1981.

41. هيربرت ماركيوز، "العقل والثورة" ترجمة فؤاد زكرياء، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر 1970.

ب) باللغات الأجنبية:

42. Aristote politique livre 1.2 traduit par jean au bonnet, paris Gallimard par pierre rush paris cherf 2002.

43. Aristote.éthique a macomaque paris gf flammarior 2004

44. Avishai Margarita la societe de onte paris chimats 1999 chap 6

45. Catherine Audiard.que ce que le libéralisme éthique politique societe, paris Gallimard 2009.

46. Donald wimmicot.jean et réalité. Paris Gallimard 1975 a honneth la lutte pour la reconnaissance

47. Emmanuel Renault. Lexprin odel injustice reconnaissance et clinique de l'injustice (paris) la découverte 2004.

48. Franck fischbach axel honneth et le retour aux sources de la théorie critique. La découverte paris 2003 g. h Mead le sprit le soi et la societe traduit de Langlais par jean casene veuve paris puff 1963.

49. François du bet injustices et reconnaissance in Alain caille (d'Ir) la quête de reconnaissance nouveau phénomène social total (paris) la découverte 2007.

50. Georg Simmel. Philosophie de layent paris puff 1987

51. jaque mibel Marx et la societe juridique Alger office des publications universitaires

52. jean Hyppolite. Jeunesse et structur de la phenomologie de l'esprit de Hegel. Tome 1 paris au bien Edition j montagu.

53. joel freine berg. the nature and value of right in justice and the bounds of liberty / essays in social philosophie princt on university presse 1980.

54. Théodore Adorno minimia moralia paris Payot 1991

55. thomas marishalle sociologie at. the crossioads and other. Essays (London Heinemann 1963)

هيـــكلة
الدراســـة

هيـــكلة الدراســـة

العنوان	رقم الصفحة
مقـــــدمة	أ
الفصــل الأول: سؤال الاغتراب وتأسيس الاعتراف	
تمهيــد	**03**
المبحث الأول: فكرة الاغتراب عند هيجل	**05**
المبحث الثاني: فكرة الاغتراب عند فيورباخ	**11**
المبحث الثالث: فكرة الاغتراب عند ماركس	**17**
المبحث الرابع: نظرية الاعتراف "الأسس والمنطلقات"	**26**
خلاصــة	**39**
الفصــل الثاني: أكسل هونيث نحو نظرية نقدية جديدة	
تمهيــد	**43**
المبحث الأول: النقدية نحو نظرية في الاعتراف	**45**
المبحث الثاني: إيتيقا الاعتراف	**60**
المبحث الثالث: الاعتراف والعدالة " هونيث قارئا لرولز"	**79**
المبحث الرابع: الاعتراف والجسد" هونيث قارئا لميرلوبونتي"	**89**
خلاصــة	**96**
الفصل الثالث: حول ظاهرة التشيؤ من قلق الحداثة إلى أفق الاعتراف	
تمهيــد	**99**
المبحث الأول: حول الحداثة والاعتراف	**102**
المبحث الثاني: تأصيل فكر التشيؤ	**107**
المبحث الثالث: التشيؤ عند لوكاش، هيدغر وديوي	**112**
المبحث الرابع: التشيؤ عند هونيث	**121**
خلاصــة	**126**

الفصل الرابع: التشيؤ كنسيان للاعتراف	
تمهيـــد	**129**
المبحث الأول: التشيؤ كنسيان للاعتراف	**130**
المبحث الثاني: المصادر الاجتماعية للتشيؤ	**139**
المبحث الثالث: التشيؤ الذاتي "حدود الظاهرة"	**148**
المبحث الرابع: من التشيؤ إلى العنف والصدام (حالة اللااعتراف)	**155**
خلاصـــة	**166**
خاتمة	**168**
ثبت الأعلام	**174**
ثبت المصطلحات	**183**
قائمة المصادر والمراجع	**192**