جامعة الجزائر 2 – أبو القاسم سعد الله–
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
قسم الفلسفة

مفهوم الاعتراف في فلسفة أكسل هونيث طبيعته ومداه

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة بعنوان

إعداد الطالبة :
- **ماموني صبيحة**

إشراف :
- **د. حنيفي جميلة**

السنة الجامعية 2018/2017

شكر وعرفان

- الشكر والحمد لله عدد خلقه ورضا نفسه ومداد كلماته على ما يسر لنا وهدانا لطلب العلم.
- ثم الشكر للأستاذة المشرفة **جميلة حنيفي** وعرفانا مني لها بالجميل على ما بذلته معي من جهد وصبر لأجل إعداد هذه المذكرة بتوجيهاتها القيمة.
- كما أتوجه بجزيل الشكر إلى الأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين تقبلوا مناقشة هذه المذكرة.
- دون أن أنسى شكر كل أساتذة قسم الفلسفة، وكل من أعانني طيلة فترة إنجاز هذا البحث من قريب أو من بعيد، ولو بالكلمة الطيبة.

مامونلي صبيلة

إهـــــداء

- إلى من أوصانا الله عز وجل ورسوله الكريم صلى الله عليه وسلم

بطاعتهما وكسب رضاهما، **أبي وأمي** – حفظهما الله–

- إلى اخوتي وأخواتي الكرام.

- إلى جميع أصدقائي وصديقاتي.

- أهدي هذا العمل المتواضع

صبيحة

مقدمة

مقدمـــة

في صراع مرير لمطاريح نقدية متوالية تسعى مدرسة فرانكفورت منذ تأسيسها وفي كل مرحلة من مراحلها إلى انتخاب حلول ومقاربات نقدية لأعوص الإشكالات الاجتماعية، وهذا ما يظهر من خلال تتبع المسار التاريخي للمدرسة منذ تأسيسها على أجيالها الثلاثة.

وهنا في هذا البحث سعينا لتسليط الضوء على واحدة من أهم المقاربات النقدية الموسومة بـ"الاعتراف" لصاحبها الفيلسوف الألماني **أكسل هونث** الذي عمل على دراسة المجتمع وأمراضه وأعاد بناء التجربة الاجتماعية من خلال براديغم جديد الطرح قديم المنطلق.

وبالحديث عن الأمراض الاجتماعية المستفحلة وعن النخبة التي نذرت جهودا مستميتة لتشخيصها وعلاجها، خاصة بعد الحرب العالمية الثانية وما خلفته من دمار للإنسانية على جميع الأصعدة، عمدت مدرسة فرانكفورت بفكرها النقدي الموجه إلى إعادة بناء أرضية جديدة للتفكير يطلق العنان للسؤال ويحرر النقد، خلافا لما كان عليه سابقا، لتعود الفلسفة إلى منبت هدفها الأول وهو التفكير وتفكيك الأفكار ومحاكمة كل ما من شأنه أن ينقص من قيمة الإنسان والإنسانية، وضمن هذا السياق عمل ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت **أكسل هونيث*** على درب سابقيه من أساتذته على بحث حلول للأمراض

* **أكسل هونيث Axel Honnethe** فيلسوف ألماني ولد بمدينة إيسن لولاية ستيفاليا شمال الريان غرب ألمانيا 18 يوليو (تموز) سنة 1949. درس هونيث الفلسفة وعلم الاجتماع والأدب الألماني من 1969 إلى 1974 في جامعتي

الاجتماعية الراهنة من خلال براديغمه الموسوم بـ"**الاعتراف، La Reconnaissance**"، هذا المفهوم الذي نحت نفسه داخل تقليد ابستمولوجي يتضمن تحليلات راهنة للمجتمع والثقافة والأخلاق والسياسة، تسعى هذه التحليلات لتحقيق كرامة الإنسان وحماية حقوقه

بون Bonn وبوخوم Bochom . عين أستاذا مساعدا لعلم الاجتماع في **جامعة برلين الحرة** سنة 1977، حيث تابع دراسته أيضا ، وتخرج بلقب دكتور في الفلسفة عام 1983 عن أطروحته بعنوان **(فوكو والنظرية النقدية)** والتي نشرت فيما بعد في كتاب **(نقد السلطة)**. عين بعدها أستاذا مساعدا في جامعة جوتة بفرنكفورت، أين قدم أطروحة التأهيل للأستاذية عام 1990 بعنوان الصراع من أجل الاعتراف. درس **هونيث** في عدة جامعات قبل أن يعود نهائيا عام 1996 إلى جامعة فرانكفورت كأستاذ للفلسفة ومن ثم كمدير لمعهد الأبحاث الاجتماعية الشهير، وهي الوظيفة التي شغلها قبله أستاذه **يورغن هابرماس وتيودور أدورنو**. يركز **هونيث** في أبحاثه بشكل عام وواضح على الفلسفة الاجتماعية، إذ تتمحور جل أعماله حول نظرية الاعتراف، وهي النظرية التي طورها في أطروحة التأهيل المذكورة سابقا، كما أنه اهتم بإشكالية التشيؤ في المجتمعات المعاصرة وأهم الصراعات الاجتماعية. أثر أكسل **هونيث** في بدايته الفكرية بأقطاب الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت **(هوركهايمر، أدورنو، ماركيور)**، ثم بأستاذه ممثل الجيل الثاني للمدرسة **يورغن هابرماس** و كذا **كارل أوتو ابل**، ومن أجل نسج معالم فلسفته الجديدة انفتح على أعمال العديد من الفلاسفة الكبار **(هيقل)** الذي استقى من فلسفته اللبنة الأولى لمقاربة الاعتراف **(هيدغر، فوكو، سارتر، ديوي)** على غرار علماء الاجتماع **(هربرت ميد، بير بورديو، جورج زيميل)** وعلماء النفس **(فرويد، دونالد وينيكوت، جيسكا بنيامين)**. ومن أبرز **مؤلفاته:**

- **الصراع من أجل الاعتراف قواعد أخلاقية لمآزم اجتماعية،La Lutte pour la reconnaissance** وترجمه للفرنسية بيار روش. ويعتبر أهم كتاب عالج فكرة الاعتراف كمقاربة نقدية على الحقل الفلسفي السياسي والأخلاقي، ترجم لكثير من اللغات كالفرنسية والانجليزية.
- **مجتمع الازدراء نحو نظرية نقدية جديدة La Société du mépris** لسنة 2006.
- **حق الحرية، Le Droit de la liberté. Esquisse d'une éthicité démocratique, Gallimard**, 2015.
- **التشيؤ (الأداتية) La Réification : petit traité de théorie critique.**

شغل منصب المدير العام لمعهد الأبحاث الاجتماعية أو مدرسة فرانكفورت من 1996 إلى يوما هذا ورئيس تحرير ومشارك في المجلة الألمانية للفلسفة ورئيس الجريدة الأوروبية للفلسفة وجريدة أبراج والجريدة الأوروبية للفلسفة "European Journal of Philosophy"و"أبراج ."Constellations" "نال عدة جوائز ثقافية منها جائزة إرنست بلوخ (2015) وجائزة برونو كرايسكي (2016)

المشروعة بكل التشريعات الأخلاقية والقانونية والسياسية، ومنه تحقيق العدالة الاجتماعية، وهذا بفهم الذات وتحديد موقعها في نظر الآخر، هذه الذات التي طالما لقيت اهتام الكثير من الفلاسفة والمفكرين أمثال "**نيكولا ميكيافيلي Nicolas Michiavelli**" (1469-1527) و"**توماس هوبز Thomas Hobbes**" (1588-1679)، الذين تكلما عن الصراع من أجل الوجود ومن أجل بقاء الذات، كما نجد كذلك "**جون بول سارتر Jean Paul Sartre**"* (1905-1980) الذي رأى الجحيم في الآخر، و"**ميرلو بونتي M.Merleau Ponty**"* (1908-1961) الذي دافع عن الآخر كموجود مستقل صاحب وعي للذات، وهذا انطلاقا من فكرة الجسد والجسم في علاقته بالآخر كعلاقة تواصل دائم، ونجد كذلك "**إيمانويل ليفيناس Emmanuel Levinas**"* (1906-1955) ونظريته الإيتيقية للموجود والآخر والعلاقة بينهما والتي ترفض الاحتقار والعنف واللامبالاة والتهميش.

أما "**هونيث**" فقد اعتبر العلاقة القائمة بين الذات والآخر هي علاقة اعتراف متبادل وتذوات، فما هو الاعتراف؟ وما هي مرجعاياته في فكر "**هونيث**"؟ وما هي تمظهراته في

---

* **سارتر جون بول Jean Paul Sartre:** فيلسوف فرنسي وجودي وكاتب مسرحي وناشط سياسي، له الكثير من الأعمال أهمها: "الوجود والعدم" (1943)، الغثيان (1938). جورج طرابشي، معجم الفلاسفة (الفلاسفة، المناطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوفون)، دار الطليعة، بيروت، ط3، 2006، ص348.

* **موريس ميرلوبونتي:** فيلسوف فرنسي يقوم فكره العقلي على وجهة فينومينولوجية، له : **بنية السلوك** (1942)، **فينمينولوجيا الإدراك** (1947)، **المعنى واللامعنى** (1947). جورج طرابشي، المصدر نفسه، ص658.

* **إيمانويل ليفانس:** فيلسوف فرنسي من أصل ليتواني، تتجسد فلسفته الخاصة عدى قراءاته **لهوسرل** و**هيدغار** في الوجود عبر مؤلفيه **من الوجود إلى الموجود** (1947)، **الزمان والآخر** (1948)، **الكلية واللامتناهي** (1961).

المجالات الأساسية لحياة الإنسان في العالم؟ ما هي أشكاله ونماذجه؟ وكيف يتحقق الاعتراف الكامل؟

وقد جاءت خطة البحث حسب الفصول والمباحث على الشكل التالي:

أولا: مقدمة عامة للرسالة، يتبعها الفصل الأول المعنون بـ: **فكرة الاعتراف مرجعياتها الفكرية وصلتها بمدررسة فرانكفورت**، وتكون من ثلاثة مباحث، الأول تطرقنا فيه إلى الإطار المفاهيمي للبحث، أما المبحث الثاني فجاء فيه أهم القامات المرجعية لفكر **أكسل هونيث** خاصة فيما يخص فكرة الاعتراف، كما تعرضنا للجوانب الفكرية الفلسفية والاجتماعية والنفسية التي قامت عليها، دون إغفال المبحث الثالث الذي تفرد بعلاقة مدرسة فرانكفورت، على اعتباره ممثل الجيل الثالث لها وكمرتكز مرجعي لتفكيره على اعتبار أن مسار المدرسة يتطلب التجديد خلال سيرورة الفكر الفرانكفورتي النقدي.

وفي الفصل الثاني الذي جاء بعنوان **نماذج الاعتراف التذاوتي** تم فيه تناول النماذج الثلاثة، كل على حدة وكذا إرفاقه بهيكل علاقات الاعتراف الاجتماعي التذاوتي.

أما الفصل الثالث المعنون بـ: **فكرة الاعتراف وعلاقتها بتجربة الاحتقار**، فقد جاء في مبحثين، الأول وضح الاحتقار كأساس بنائي لتجربة الاحتقار، أما الثاني فوضحنا فيه أشكال الاحتقار (العنف الجسدي، انتهاك الاحترام الأخلاقي والحكم سلبا على قيمة اجتماعية.

وأخيرا الفصل الرابع بعنوان: **معالم فلسفة الاعتراف**، جاء فيه شرح الجوانب التي لامستها فكرة الاعتراف، وهو مكون من ستة مباحث، تناولت اللامرئي في ابستمولوجيا الاعتراف، الأيديولوجيا، العمل، العدل، مفارقات الرأسمالية المتوحشة، التشيؤ وختمناها بخاتمة.

بالنسبة إلى أسباب اختيارنا للموضوع فيمكن توضيحها فيما يلي: هاجس نفسي ذاتي وهو البحث في كل ما هو جديد وفارقي على اعتبار مقاربة الاعتراف من أهم المقاربات الراهنة، كما أن فكرة الاعتراف في حيثياتها بالطرح الهونيثي تتضح أنها صراع من أجل الإنسان المحض، ووجوده ككائن يريد ويطمح ويسعى للارتقاء في زمن كل الظروف تفرض عليه وفي الكثير من المجالات السياسية، التكنولوجية، الاجتماعية والنفسية أن يكون غير مرئي، غير معترف به، محتقر ومقهور لا لشيء إلا إثبات وجود الآخر سواء أكان هذا الآخر فردا أو جماعة أو طائفة أو أيديولوجية أو معتقدا.

- السعي الموجه للربط بين النظري والتطبيقي للنظرية.
- قيمة النظرية ووزنها في المدرسة النقدية والمجتمع من خلال المسار التطوري للفكر النقدي والعمل على تشخيص أمراض المجتمع وتقويضها.
- كذلك المرونة الفارقة والتي من خلالها يظهر الإقبال الواسع لأهم المفكرين والفلاسفة الذين وجدوا فيها ملاذا لأفكارهم خاصة أن النظرية تطرح براديغما يشخص تماما وبدقة ما يعيشه المجتمع.

كما أن عودة **أكسل هونيث** لهيقل خاصة والفلاسفة الآخرين تؤكد تماما عظمة الإرث الفلسفي السابق ومرونته وثراءه من حيث يمكن العودة إليه دائما وهذا ما يعطي الفلاسفة السابقين قيمة.

أما عن الصعوبات التي واجهتنا بشكل مباشر فتتمثل في انعدام توفر المصادر في الوطن العربي وقلة الدراسات، عدا المقالات والحوارات المترجمة وغير المترجمة على المواقع الالكترونية، أما بالنسبة للدراسات والنصوص المترجمة فهي على قلتها القليلة تعد بمثابة نور يضيء الدرب، ويعود الفضل فيه إلى ثلة من الدكاترة والباحثين الذين يبلغون كامل جهودهم من أجل إعطاء المادة العلمية التي تشفي صدر الباحث.

الفصل الأول

فكرة الاعتراف، مرجعياتها الفكرية وصلتها بمدرسة فرانكفورت

- المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للبحث (الصراع، الاعتراف)
- المبحث الثاني: أوجه فلسفة الاعتراف
- المبحث الثالث: المرجعيات الفكرية والفلسفية لفكرة الاعتراف عند أكسل هونيث
- المبحث الرابع: مدرسة فرانكفورت وصلتها بفكرة الاعتراف بقراءة أكسل هونيث

المبحث الأول: إطار مفاهيمي وتاريخي للبحث (الاعتراف، الصراع)

المطلب الأول : مفهوم الاعتراف (Reconnaissance) في اللغة:

إذا انطلقنا أولا من اللغة العربية فإننا نجد كما ورد في معجم اللغة العربية المعاصرة: «الاعتراف مشتق من الفعل اعترف، يعترف، اعترافا، واعترافات، فنقول: اعترف إلي، أخبرني باسمه وشأنه، واعترف بذنبه، أقر به على نفسه [فاعترفنا بذنوبنا]، واعترف بالجميل، أقر به وأعرب عن امتنانه، اعترفت دولة بدولة أخرى، اعتبرتها دولة شرعية وأقامت معها علاقات دبلوماسية، والاعتراف في القانون، هو إقرار المدعى عليه أو المتهم صراحة أو ضمنا بصحة الوقائع المنسوبة إليه»[1].

أما في اللغة الفرنسية فإنه إذا رجعنا إلى معجم لاروس الصغير فإننا نجد أن لمفهوم الاعتراف عدة معاني أيضا منها: «الاعتراف بالخطأ (reconnaissance d'une faute) واستطلاع المكان (reconnaissance de lieu) والاعتراف بالدين(reconnaissance) de dette والاعتراف بالجميل (gratitude d'un bien fait reçu) والفعل الذي بموجبه نقبل بالالتزام (acte par lequel on admit l'exstence d'une obligation) والاعتراف بشرعية الحكومة acte par lequel on (reconnait un gouvernement) comme légal »[2].

1 معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة اعترف، ضمن الموقع: www.maajaim.com/dictionary/16-04-2016

2 Larousse, Nouveau Petit Larousse, libraire larousse, Paris, 1971, p.867.

المطلب الثاني: الصراع من أجل الوجود... من أجل تأسيس فلسفة اجتماعية

إن المستبصر لشريط التاريخ الفلسفي الإنساني يلاحظ أن هناك العديد من الأفكار الفلسفية التي ساهمت في تحديد وجه الثقافة الاجتماعية، ليس هذا فحسب بل وبناء ثقافة إنسانية بأكملها، ومن بين أهم الأفكار فكرة الصراع والتي نجدها مع الفيلسوف الاغريقي **هيرقليطس Hercules** (540 ق م) الذي رسم الكون وفسر نشأته من مبدأ طبيعي (النار) فالتغير الدائم بعد النزول الى النهر مرات عدة بمياه مختلف يعبر عن الحركة المستمرة والتغير والحقيقة أن الصراع يفترض الانسجام، فالصيرورة وحدها تعبر عن الوجود والحرب أصل جميع الأشياء، وأنه لابد من وحدة تجمع هاته الأشياء كما أن الوجود في تغير دائم وانسياب مستمر تعبر عنه الأضداد على صراعها، من حالة لحالة أخرى كذلك نجد صراع العناصر الأربعة (النار، الهواء، الماء، التراب) عند **امبيدوكليس Empidocle**(490 ق.م – 430 ق.م)، وأطلق على كل عنصر اسم شخصية ميثولوجية على الترتيب (زوس، حيرا، بيرسيفونة، آيدونيوس) كما اقترح قوى محركة لهاته الجذور (العناصر) وهي الحب والبغض فبسواد الحب يكون الانسجام والازدهار، وعندما يسود البعض يحدث الصراع وانهيار الطبيعة.

لم يقتصر منطق الصراع كما ورد سالفا على تفسير ما هو انطولوجي وجودي أو تفسير نشأة الكون وفهم حركة الطبيعة، بل نجده في تفسير الصراع السياسي والديني

وعرقي وحضاري اجتماعي عبر مسيرة الانسان الطويلة في الصراع من أجل الوجود بمعنى آخر من أجل تأسيس فلسفة اجتماعية حديثة[1].

يقول **أكسل هونيث:** "ولدت الفلسفة الاجتماعية الحديثة من اللحظة التي بدأنا فيها فهم الحياة الاجتماعية بوصفها تقوم على الصراع من أجل الوجود[2]" إذ يعتبر موضوع الصراع من أجل الوجود من أهم المسائل الفلسفية الكبرى في الفكر الإنساني ومن اهم الفلاسفة الذين توضح مفهوم الصراع بين الذوات على ثنايا كتاباتهم نجد **نيكولا ميكيافلي وتوماس هوبس.**

إذ توصل **ميكيافيلي** في كتباته السياسية الى أن صراع الافراد يقوم فيما بينهم من أجل الدفاع عن مصالح متضاربة وهو ما ينطبق على الجماعات السياسية كذلك هذه الفكرة التي اتخذها توماس هوبس كقاعدة لبناء نظرية التعاقد لسيادة الدولة، وبالنظر الى هاته الفكرة منذ نظرية ارسطو الكلاسيكية حتى نظرية الحق الطبيعي في العصر الوسيط اعتبر الانسان كائنا اجتماعيا (حيوان سياسي) غير قادر على تحقيق طبيعته العميقة إلا في إطار حياة جماعية سياسية، وحدها الجمهورية الأخلاقية والتي تتأسس على وجود قيم تتقاسمها الذوات (الرعايا) مجتمعة، هي ما يسمح بتطوير الطابع الاجتماعي في الطبيعة الإنسانية.

1 يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، (مصر، القاهرة: مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، 2012)، ص22.

2 Axel Honneth, La Lutte pour la Reconnaissance, Traduit de l'Allemand par Pierre Rush, Gallimard, Paris, 2013. P17.

بالنسبة **لميكيافيلي** يرسم الانسان ككائن ذاتي المركز لا ينشغل إلا بما له علاقة بمنافعه الخاصة ومن أجل خلق جماعة سياسية، يفترض **ميكيافلي** وكضرورة حالة الخصام والعدوانية الدائمة بين الرعايا حيث يتم استثمار هذا الصراع الذي لا ينقطع بين الناس لمصلحة السلطة القائمة وهكذا طرحت ولأول مرة القناعة بأن العمل الاجتماعي إنما يقوم على أساس الصراع الدائم بين الذوات (الرعايا) بهدف الحفاظ على هويتهم الطبيعية.

ويشرح **هونيث** كيف أن **هوبس** خبر تشكل دولة حديثة وتوسع المبادلات التجارية فيها، كما أشار أنه يمكن الاعتماد في أعماله النظرية الى النموذج المنهجي والذي أثبت أهميته ونجاحه بفضل أعمال غاليلي في العلوم الطبيعية ونظرية المعرفة التي طورها ديكارت، من أجل إيجاد قوانين للحياة المدنية وقاعدة لنظرية سياسية مستقبلية دائمة، يعيش الإنسان وفقها[1].

[1] Axel Honneth, La Lutte pour la Reconnaissance, P21.

المبحث الثاني: أوجه فلسفة الاعتراف

المطلب الأول: بول ريكور* ... الاعتراف والذاكرة

يرى الفيلسوف الفرنسي **بول ريكور** أنّ المهمة التي ينبغي على الفلسفة أن تضطلع بها هي: فهم وتفهّم الإنسان كمشروع يتناغم فيه الجانب العقلي مع الجانبين العملي والعاطفي، لأنه إذا كان الإنسان بسيطاً في حيويته؛ حيث استطاعت البيولوجيا والعلوم الطبية أن تفك أغلب أسراره لأنّه معقد ومستشكل في نفسيته وإنسانيته، لذلك سلّطت فلسفة **ريكور** الضوء على جوانب مظلمة وهشة في تكوين الإنسان، ولم تهمل حتى الحديث عن الجانب الثيولوجي والميثولوجي فيه، وفعلاً استطاع أن يقدّم إلى حد بعيد بعض التجارب العميقة عن الإنسان ضمن فلسفة الإرادة، من قبيل: العبودية والإثم والاغتراب، هذا بلغة دينية. أما من زاوية أنثربولوجية وبلغة فينومينولوجية، فقد استعاض عن الكوجيطو المفكر بكوجيطو مجروح، وعن الكوجيطو المجروح بكوجيطو قادر، تتحدّد هذه القدرة أساساً في القول والفعل والسرد والتذكر.

تشكل القدرة الأخيرة الذاكرة، إلى جانب قدرة الاعتراف إشكالية قصوى ضمن فسيفساء الخطاب الفلسفي والتاريخي والسياسي والثقافي ككل، وإن كان كلّ خطاب يقارب هذه

* **بول ريكور**: فيلسوف فرنسي يمثل في الفلسفة الفرنسية المعاصرة استلهام الفينومينولوجيا والوجودية، له عدة مؤلفات منها: **الزمان والسرد** (1983)، **التناهي والإثم** (1960)، **الإرادي واللاإرادي** (1950)، **الذاكرة والنسيان**.جورج طربيشي، **معجم الفلاسفة** (المناطقة، المتكلمون، اللاهيتون، المتصوفون)، ط3، (لبنان، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص338.

المسألة بأدوات معرفية مختلفة، لاسيما وأنّ الدارس لمشكلة الاعتراف كقيمة خلقية في الفكر الإنساني عامة، والفكر الفلسفي بصفة خاصّة يلاحظ أنّ هذا الفكر يفتقد تصوّراً نظرياً لسؤال الاعتراف مقارنة بالسؤال المعرفي، إذ لا يعثر إلا على إجابة واحدة حصر مجالها في القالب البراكسيسي للإنسان.

وإذ تنبثق أهميّة البحث في هذه المشكلة من حجم الصراع الفكري والدموي بين الإنسان والإنسان، فإنّ ثقافة الاعتراف تمثل يقظة متأخرة لمراجعة التاريخ الإنساني، وما اكتظّ به من فظائع وآلام، انطلاقاً من أنّ الاعتراف بنيّة فكريّة للذات من شأنها قلب تكوين الذات نفسه، فتجعل من تقدير الذات لذاتها صورة من صور الاعتراف بالآخر، باعتباره الخارج الذي يقيم داخل ثنايا الأنا، وباعتبار الأنا هي التي تشكل جغرافية الأنت.

وحيث تبلغ إشكالية الاعتراف ذروتها مرتين: مرّة مع الذاكرة، ومرّة مع الوعد، الأولى بما هي تراجع نحو الماضي، والثانية بما هي ترقب واستباق نحو المستقبل، فإنّ السؤال الذي يفرض نفسه منهجياً وفلسفياً لا يخرج عن فحوى العلاقة بين الذاكرة والاعتراف: إذ كيف يسهم تعرّف صور الماضي في الاعتراف بالذات أولاً؛ فالاعتراف بالآخر ثانياً؟ ثمّ كيف يسهم الاعتراف الذي بني على صور الماضي في رسم واشتراع المستقبل؟

أولا- الاعتراف والتعرّف:

لا وجود لنظرية في الاعتراف توازي تلك التي نلتقي بها في المعرفة، لذلك يتحدّث **ريكور** عن مسار وليس عن نظرية، وهو ما أوجزه عنوان آخر كتبه **مسارات الاعتراف**

الذي مثّل باكورة أعماله، بل اجتمع له في هذا العمل ما قد تفرّق في شتات الأعمال السابقة.

غير أنّ الفراغ الذي خلّفه السؤال الفلسفي حول الاعتراف يسدّه الاتساق المعجمي رغم كثرة معاني اللفظة، معانٍ تبتدئ بالاعتراف من زاوية التعريف الذي يتعلّق بالهويّة، لتنتقل هذه الدّلالات بعد ذلك من الاعتراف بالذات الذي مرجعه الذات ذاتها، إلى الاعتراف المتبادل الذي مرجعه الذات والآخر، وأخيراً تبلغ هذه المعاني ذروتها في معنى العرفان الذي يحمل دلالات الامتنان والشكر.

ثانيا- الذاكرة والتّذكر:

يرجع **ريكور** اهتمامه بالذاكرة إلى ثلاثة اعتبارات: منها ما هو خاصّ متعلق بالإهمال الذي تركه كتاب **الزمان والسرد** وأيضا كتاب **الذاكرة، التاريخ والنسيان** حول موضوع الذاكرة؛ ومنها ما هو مهنيّ خاصّ بالأعمال والمؤتمرات المنعقدة حول التّاريخ والذاكرة؛ ومنها ما هو عامّ يعود إلى القلق الدائر حول الفائض من الذاكرة والنّسيان وحول إساءة استعمالهما، من هنا استوحى **ريكور** فكرة سياسة تقوم على ذاكرة عادلة[1]، وفي إطار تأسيسه لما أسماه فينومينولوجيا الذاكرة ميّز **ريكور** من البداية بين منهجين لدراسة مفهوم

1 Jeffrey Andrew Barach, Qu'est la Mémoire Collective ? (Réflexions sur l'Interprétation de la Mémoire chez Paul Ricœur), dans, revue de Métaphysique et Morale, éditions, CAIRN, PUF, n° 50, 2006, P. 186.

الذاكرة: الأول لغويّ تداوليّ يعتمد المعاجم والموسوعات؛ والثاني فلسفيّ معرفيّ يستند إلى التاريخ وممارسته، ولا يغني أحد المنهجين عن الآخر.

تدور فينومينولوجيا الذاكرة حول دلالة الأسئلة: ماذا؟ ومن؟ وكيف؟ لماذا هناك ذكرى؟ لمن هي الذاكرة؟ كيف لتكرر الذكريات أن يضمن ديناميكيّة التّذكر؟ وإنّ إعطاء الأولوية للسؤال ماذا؟ عن السؤال من؟ ليس اعتباطياً، بل هو مقصود، ذلك أنّ أسبقيّة السّؤال من؟ على السّؤال ماذا؟ سيجرّ الذاكرة إلى استعصاء عند الحديث عن مفهوم الذاكرة الجماعية، وبالفعل كما يقول **ريكور**: "الأولويّة التي أعطيت لفترة طويلة للسؤال من؟ كان من نتائجها السلبية جرّ الظاهرات الذاكرية إلى طريق مسدود، إن كان علينا إدخال مفهوم الذاكرة الجماعية، إن نحن قلنا سريعاً بأنّ موضوع الذاكرة هو الأنا بصيغة المتكلّم المفرد، فإنّ مفهوم الذاكرة الجّماعية لا يمكن أن يكون سوى ضمن مفهوم تماثليّ، بل ضمن جسم غريب في فينومينولوجيا الذاكرة[1]."

وتجنّباً للوقوع في مثل هذا الاستعصاء، يقترح **ريكور** البدء بالسؤال ماذا؟ بدلاً من السؤال من؟ ولتوضيح ذلك يعود إلى الإرث اليوناني، فيميّز بين الذكرى والذاكرة والتذكّر، فالكلمة *mnémé تعني لديّ ذكرى، أمّا الكلمةanamnésies ، فتعني أنّي أبحث عن الذكرى. فما هي العلاقة بين الذكرى وممارسة البحث عنها؟ ما العلاقة بين السؤالين: ما

1 بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة جورج زيناتي، (لبنان، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)، ص31.

معنى يتذكر؟ وما هي الذاكرة؟ في الواقع لديّ ذكرى أو أتذكر بمعنى أنّ الذاكرة تتبادر إلى الذهن، في هذه الحالة نحن نواجه الجانب المعرفي للذاكرة. أما البحث عن الذكرى، فهو الجانب العمليّ، أي إمكانية استخدام الذاكرة[1].

إنّ الذكرى أقرب إلى الانفعال من جهة، ومن أخرى، هي موضوع لعملية الاستذكار والاسترجاع. وعليه تكون الذاكرة هي الموجود، وهي المفقود، لها جوانب دلاليّة وأخرى تداوليّة، فأن يتذكر المرء هو أن يمتلك ذكرى، وأن يضع نفسه في البحث عن الذكرى، إنّ تداوليّة الذاكرة لا تدلّ إلا على تذكر شيء معيّن هو ممارسته.

من السؤال "ماذا؟" إلى السؤال "من؟" مروراً بالسؤال "كيف؟" تتميّز الذكرى التي هي الصورة المسترجعة عن الذاكرة التفكريّة التي تقوم بعملية الاسترجاع، عن التذكر الذي هو الآليّة والعمليّة التي تسترجع الذاكرة من خلالها الذكرى، هذا من الناحية اللغويّة التداوليّة، أما من الزاوية الفلسفية المعرفيّة، فقد أحال ريكور إلى التراث اليوناني مع نظرية **أفلاطون** و**أرسطو**، وإلى القدّيس **أوغسطين Augustin** في العصور الوسطى، وإلى **لوك Locke** و**برغسون Bergson** و**هوسرل Husserl** في العصر الحديث.

إذا كان السؤال ما الذي؟ يوحي منذ القديم بحضور في الذهن لصور من الماضي انفعالاً، فقد حاولت محاورة **تياتيثوس** إعطاء فكرة الطابع قوّة تفسيرية من خلال نموذج

1 Jervolino Domenico, Paul Ricœur une Herméneutique de la Condition Humaine (avec un inédit de Paul Ricœur), Editions Ellipses, Paris, 2002, P. 52.

الشمع، يقول **أفلاطون** على لسان **سقراط:** "لنفرض إذن على سبيل الجدل أنه يوجد في نفوسنا طبقة من الشمع، وأنها تكون عند أحدنا تارة أغزر أو أخفّ منها عند الآخر... إنها هبة من الذاكرة أو من ربّات الفنون، وكلّ ما ينبغي الاحتفاظ به في ذاكرتنا مما قد رأيناه أو سمعناه أو تصورناه، يأتي إلى هذا الشمع الذي نفترض وجوده، فيتقبّله بما فيه من الإحساسات والتصوّرات، ليحفر عليه ببروز كعلامات ننقشها عليه وما ينطبع فيه يكون لنا منه ذاكرة[1]".

ثالثا– بين تذكر صورة الماضي وتعرّف الحاضر والمستقبل:

تتموضع اللحظة البرغسونية في تعرفها على الصور بين لحظتين: لحظة **كانط** للمعرفة ولحظة **هيغل** للتعارف، وبين اللحظتين تسهم الذاكرة في الاعتراف بالذات، ولتوضيح ذلك يعود **ريكور** إلى كتاب **برغسون المادة والذاكرة** خاصة إلى الفصلين الموسومين بـ: **في تعرف الصور: الذاكرة والدماغ** و**في بقاء الصور: الذاكرة والروح**، كما يعود إلى كتاب **الطاقة الروحية** في المقال المخصّص للجهد الفكري الذي يحتلّ فيه جهد الذاكرة مكانة مميزة. لماذا هذه العودة إلى برغسون تحديداً؟ لأنه كما يقول **ريكور:** "يظل في نظري أفضل فيلسوف فهم العلاقة الوثيقة الموجودة بين ما يدعوه بقاء الصور حيّة، وبين الظاهرة المفتاح للتعرّف".[2]

1 أفلاطون، محاورة تياثيتوس أو عن العلم، ترجمة: أميرة حلمي مطر، (مصر، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000)، ص ص 102. 103.

2 بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ترجمة: جورج زيناتي (للبنان، بيروت: دار الكتاب الجديد، 2009)، ص 624.

إنّ ما يسميه **ريكور** بالتعرّف الذاكري الذي يقوم على وضع الصورة في النفس فوق الأثر النفسي، الذي هو أيضاً الصورة التي تركها الانطباع الأول يقدّم الحلّ الفعليّ للغز الكلاسيكي الخاص بالتمثيل الحاضر لشيء ماضٍ أو التمثيل الحاضر لشيء غائب، وهو ما يعتبره **ريكور** معجزة صغرى للاعتراف تجاه الذاكرة، الأمر الذي يجعل التعرّف أكثر الأفعال تكويناً للذاكرة، أو هو الفعل الذاكري بامتياز، والتعرّف كفعل من أفعال الذاكرة "يقوم على شعور يعترينا إزاء بعض الصور بأننا شاهدناها من قبل، ولا يستلزم التعرف تعيين موقع الذكريات، فهذا بالطبع أمر أشد وضوحاً، وقد يحدث أن يكون الشعور بالتعرّف، وهما في حالة اعتلال الذاكرة أو التعرّف المزيّف"[1].

إذا كانت مشكلة حضور الغائب قد حلّت على مستوى تنفيذ الفعل الذاكري، وأيضاً على مستوى اليقين الذي يصاحب هذا التنفيذ، لأنّ سعادتنا في التعرف الذي نحتفظ به في داخلنا أمر لا يمكن الارتياب فيه، فإنّ هذا الحل للغز الذاكرة لم يزده إلا غموضاً إذا نظرنا إليه من زاوية تأملية، إذ كيف يمكننا أن نعرف أن الانطباع الذي يبقى هو الذي يمكن التعرّف إليه؟

لا يتعلق الأمر حسب **ريكور** سوى بترتيب معكوس ارتدادي استدلاله كالتالي: "كان يجب أن يبقى شيء ما من الانطباع الأول حتى أتذكره الآن، فإذا عادت الذكرى فذلك

1 ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرنسوا أيوب وآخرون، (بيروت/ باريس: مكتبة أنطون/ دار لاروس، 1992)، ص813.

لأني لم أكن قد فقدتها، ولكن رغم كل شيء إذا وجدتها وتعرفت عليها فذلك لأن صورتها قد استمرت في البقاء"[1].

تتضح التفرقة بين الماضي والحاضر في التعرّف بعينه، حيث تتكرر الأحداث نفسها، يقول **برغسون:** "الذكرى التلقائية تامة مباشرة ولا يستطيع الزمان أن يضيف شيئاً إلى صورتها من دون أن يشوهها، إنه يحفظ للذاكرة مكانها وتاريخها"[2]. معنى ذلك، أنّ التعرّف أو التذكّر هو الفعل الذي بواسطته نتعرّف إلى الماضي في الحاضر، ثم إنّ الذاكرة كما يؤكد **برغسون:** "تبقى متصلة بالماضي في جذورها العميقة، فإذا ما تحققت ولم تشعر بقوة انتمائها الأصلي... فإننا لن نتعرّف أبداً إليها بما هي ذكرى"[3].

إنّ التعرف على ذكرى يعني إيجادها، وإيجادها يعني الظنّ بأنها جاهزة مبدئياً، أي في انتظار التذكر، فمن طبيعة تجربة التعرّف أن تحيل على حالة من كمون ذكرى الانطباع الأول، والتي كان على صورتها أن تتشكل من أجل التأثر الأصلي، وإلا كيف يصبح الماضي ماضياً لو لم يكن حاضراً، إنّ فكرة الكمون هذه تستدعي فكرة اللاوعي، لأنّه "يمكننا إذا شئنا أن نعطي للذكريات التي لم تبلغ بعد نور الوعي عن طريق تذكر الوجود نفسه الذي ننسبه إلى الأشياء التي تحيط بنا حين لا ندركها حسياً"[4].

---

1 بول ريكور، سيرة الاعتراف، ترجمة فتحي إنقازو، (تونس: دار سيناترا، 2010)، ص 168.

2 Henri Bergson, Matière et Mémoire (Essai sur la relation du corps à l'esprit), PUF, 1886, P. 229.

3 ibid, p.227.

4 بول ريكور، الذاكرة التاريخ النسيان، ص 629.

الماضي معاصر للحاضر، والذي كأنه البقاء، فلا ندركه حسياً، بل إننا نفترضه مسبقاً كفرضية أو مسلمة نعتقد بها، والتعرف هو الذي يسمح لنا أن نعتقد بها، ذلك هو معنى الكمون واللاوعي في الذكريات المحفوظة للماضي، وإذا كانت الذاكرة مطبوعة بالطابع الشخصي أو الخاص، فإنّ التعرف على الذكرى الحاضرة هي عينها الانطباع الأول المستهدف كآخر، لأنّ ظاهرة التعرف تعيدنا إلى لغز الذكرى بما هي حضور الغائب الذي التقيناه سابقاً، نتعرّف إليه على أنّه هو عينه بوصف آخر. إنّ المعجزة الصغيرة للتعرّف تظهر أنها تربط الغيرية الماضية بالحضور، بهذا المعنى الذكرى هي تمثل من جديد: العودة إلى الوراء والتطلع إلى المستقبل الذي لا يكون إلا من خلال الوعد.

إذا كانت الذاكرة هي التعرّف على الأنا من خلال استحضار الماضي، فإنّ الوعد هو تذكير بالمستقبل يعطي الاعتراف مدى زمنياً قائماً على التزامات مستقبلية قريبة أو بعيدة، ثم إذا كانت الذاكرة قد ارتبطت بالهوية العينية، لأنها شخصية، فإنّ الوعد مرتبط أكثر بالهوية السردية، لأنّ له طابعاً غيرياً باعتباره حركة من الذات تجاه الآخر، علاوة على ذلك تواجه الذاكرة مشكل النسيان الذي يحيل إلى الاعتراف، ويواجه الوعد مشكل الخيانة الذي يحيل على الشهادة.

يعتبر **ريكور** أنّ الآية على عظمة الوعد هي صادقة، لاسيما الصدق المعتاد قبل الوعد، فهو الذي يستمدّ منه كلّ وعد مشروعيته الوثوقية من هذه الزاوية، يشترك الوعد والشهادة من جهة أنّ الشهادة هي تعيين ذاتي للذات الشاهدة على الوعد. وبالتالي، فهي

منخرطة في علاقة حوارية، لأنّ الشاهد يشهد أو يعترف بوقوع مشهد أمام الآخر، وهذه البنية الحوارية هي التي تستظهر بعد الاعتراف.

وهكذا بين القدرة على التذكر التي تتجه نحو الماضي، والقدرة على الوعد التي تستشرف المستقبل، تتراءى القدرة على الاعتراف في الحاضر من خلال التعرّف، لذلك يظهر الاعتراف أكثر غنى وثراء في صلته بالذاكرة والوعد، وحيث تعمل الأولى على الاعتراف بالذات من خلال تعرّف صورة الماضي، يعمل الثاني على الاعتراف بالآخر من خلال الشهادة التي، وإن اختلفت مع الوعد، فإنها تلجأ إليه، لأنّ الشاهد هو الذي وعد أيضاً.

وعليه يمكن القول إنّ الاعتراف هو الفعل المعرفي الذي يربط بين تصوّر حاضر وتذكّر ماضٍ ووعد مستقبلي[1].

1 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المطلب الثاني: تشارلز تايلور*... الاعتراف والسياسة

أ. فكرة الاعتراف عند تشارلز تايلور[1]

لقد ظهر خطاب الاعتراف بالهويات التفافية والعرقية والدينية في **أمريكا الشمالية** في سبعينيات القرن الماضي ذلك في سياق نضال الزنوج والنساء والأقليات عموما من أجل الحصول على حقوقهم، كما ترافق مع الإجراءات السياسية التي اتخذتها دولة **كندا** للحد من النزاع اللغوي بين الفرانكفونيين والأنجلوسكسون، بحيث أدى كل ذلك إلى ظهور تفكير سياسي جديد حول قيمة الجماعات والثقافات في المجال السياسي، و تتمثل الإشكالية الأساسية لهذا التفكير في الموازنة والنظر في مثل وقيم الليبرالية المتمثلة بشكل خاص في الحرية والمساواة في الحقوق، وحق الجماعات الشرعي في الاحتفاظ بخصوصيتها وقيمها وهوياتها.

ب.النزعة الجماعاتية والتعدد الثقافي[2]

مفهوم الجماعة لم يعد يحمل تلك الدلالة القديمة، بل انتقل إلى مفهوم معاصر خاصة مع **رولز** في نظرية العدالة، و يعتبر التيار الجماعاتي، أي الجماعة هي مصدر

*__تشارلز تايلور__: (1931): فيلسوف كندي من أهم الفلاسفة المعاصرين في مجال الفلسفة السياسية والحديثة، أهم أعماله: **هيقل** (1975)، **مصادر الأنا** (1988). جورج طربيشي، معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، اللاهيتون، المتصوفون)، ط3، (لبنان، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص230.

1 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص69.

2 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

للفرد خاصة فيما يخص الجانب الأخلاقي، إلا أنه وفي ظل الحداثة تعززت الفردانية وتراجعت الجماعة، مما أثر على البعد الأخلاقي خاصة التضامن والتفاعل الواجب على أي فرد داخل جماعته، ومن هنا يمكن القول أن الاتجاه الجماعاتي كان بديلا بالنسبة للمشكلات التي تأثرت بها الجماعة من حيث علاقة الفرد بجماعته، والخاص بالعام وعلاقة الهوية بالتعدد و منها ظهر ما يسمى بالتعدد الثقافي وما يسمى بتعدد الهويات، وكما يرى **تايلر** بأن المجتمعات التي تعرف تعددا ثقافيا يصبح فيها الاعتراف ضروريا.

ج. التعدد الثقافي وسياسة الاعتراف

يرى **تايلو**ر أن المجتمعات التي تعرف تعددا ثقافيا يصبح فيها الاعتراف حاجة ضرورية وملحة، ليس فقط على المستوى الوطني، بل كذلك على المستوى العالمي، وذلك بالنظر إلى العلاقة ما بين الاعتراف وما بين الهوية، حيث تشير الهوية في هذا السياق إلى شيء أشبه بالإدراك الذي يتملكه الأفراد حول أنفسهم والمميزات الأساسية التي تحددهم بوصفهم كذلك والأطروحة الأساسية التي يتقدم بها **تايلو**ر تقول: "إن هويتنا تتشكل جزئيا بالاعتراف أو بغيابه كذلك بالإدراك الخاطئ أو السيئ الي يملكه الأخرون عن هويتنا"[1]، وعليه فان الاعتراف أو عدم الاعتراف غير المطابق أو المشوه يمكن اعتباره ظلما ويشكل نوعا من الاضطهاد، لأنه يسجن المعني بالأمر في نوع من الوجود الخاطئ.

1 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص69.

د. الاصالة

في نظر تايلور تكمن الأصالة في الانسان الذي يتمتع بأخلاق، فهو يفرق ما بين الخير والشر، ومن هنا فان أصل الأصالة عنده أخلاقي وليس مرتبطا بالتاريخ أو ما شابه ذلك، وقد جاء هذا المفهوم في فترة مناهضة للتصور الديني أي في عصر الانوار، ويؤكد **تايلور** أن الإنسان هو مزيج من الشر والخير، لكونه يدعو للتعدية الثقافية كما أنه يرى الاصالة من منظور الاخلاقي وليس ديني.

هـ.الاحترام

إن القدرة الإنسانية ذات طبيعة كونية تستحق الاحترام وهذا الاحترام الذي يجب أن يشمل كذلك الخصوصيات والاختلافات والتنوع بحسب تايلور وهذا ما يؤدي الى ضرورة إقرار الحق في احترام الخصوصيات أو بمعني أخر احترام الثقافات المتنوعة

و. في اخلاق الخير العام

تعتبر الاخلاق عند **تايلور** نوعا من ترتيب الخيرات العليا والقيم التي ترتبط بها بشكل عميق، وهذه القيم ليس لها معنى سلبي يتمثل في كونها معايير تفرض قواعد يجب احترامها، ولكنها ذات مضمون إيجابي من حيث أنها تعد جزءا محايثا لهويتها، ولا يختلف العالم الحديث عن العالم القديم في هذا الشأن، لهذا يرفض **تايلور** اعتبار العصر الحديث وكأنه عبارة عن صحراء من القيم وإنما هو عالم تسكنه بعض القيم والمثل الكبرى التي

تحدد الهوية الحديثة ومن هذه القيم الحب والعمل والكرم العالمي أو التضامن والعناية بالطبيعة والحرية.

ز. في الطابع الاجتماعي للأخلاق[1]

نجد أن الفيلسوف "**تشارلز تايلور**" يشير إلى فكرة غاية في الأهمية وتتمثل في علاقة الأخلاق في المجتمع حيث يقول أن العقل لا يتمكن من الحجاج الأخلاقي إلا داخل تجربة أخلاقية قائمة، فبدلا من السعي نحو نظرة منفصلة علينا أن نعرف ونعترف بواقع وحقيقة انتمائنا إلى تراث أخلاقي موجود وقائم أصلا، وإذا كانت هذه الصلة بين الأخلاق والمجتمع صلة قائمة وتعتبر موضوعا مركزيا في علم الاجتماع فإن ما يميز **تشارلز تايلور** هو طريقته في معالجة الصلة التي لا تقوم على التأسيس العقلي للأخلاق بشكل مجرد وإنما نبدأ مما هو معطى ومن القيم القائمة ومن الخبرة الأخلاقية المعطاة، ومن تلك القيم التي ينتسب إليها الأفراد بشكل عفوي وطبيعي وتشكل أساسيا من سلوكهم وفعلهم وتتفق مع محيطهم الاجتماعي، هذا من جهة، أما من جهة أخرى فإنه لا يعمل على تحديد مبادئ عامة وكلية صالحة لكل إنسان على وجه العموم، وإنما نأخذ بعين الاعتبار المحيط الثقافي والاجتماعي، وفي هذا المستوى يتدخل العقل من حيث هو ملكة نقدية وبتعبير

1 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص83.

أخر فإن وظيفة العقل في هذه الحالة وظيفة نقدية، وتظهر هذه الوظيفة النقدية للعقل في أن واقع القيم المعاصر أو الواقع الأخلاقي المعاصر.

ح. العدل[1]

يعتبر العدل من بين العناصر العملية التي تتصل اتصالا مباشرا بالهوية وتعمل على تحقيق سياسة الاعتراف، إن المعنى الأولي للاعتراف يقتضي طلبه بمعنى الاعتراف المتبادل، وعندما يكون مفهوما على هذا النحو فإنه يكتسب معنى العدل، وقد استعمل تايلور الاعتراف في مجال المطالب السياسية المشروعة، أي العادلة ولكنها لا تتصل بالحقوق العالمية التي تحدد مجتمعا عادلا وإنما بالحقوق الجماعية التي تسمح بقيام مجتمع خير، وبتعبير أخر فإن الأمر يتعلق بالدفاع عن المطالب المشروعة للأقليات الثقافية والهويات المهمشة تحث مظلة العدل، وقد أكد **تايلور** أنه لا يمكن الفصل بين العدل والخير.

ط. المواطنة

إذا كان هناك من مسوغ لقيام سياسة في الاعتراف فإن هذا المسوغ يتمثل في تمكين المواطن من التعبير عن هويته كما هي، ومن دون اللجوء إلى عملية الفصل بين ما يعتبر مجالا عاما وخاصا، وذلك لأن المواطنة لا تتحقق إلا بالاعتراف بأصالة المواطن التي

1 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص90.

تظهر في علاقة الانتماء العلني للجماعة والثقافة، ولقد اهتم تايلور بمسألة المواطنة وبصلتها بسياسة الاعتراف، حيث بين أن مبدأ المساواة بين المواطنين في الفضاء العام ظهر بعد انتقال المجتمع القديم القائم على الشرف إلى مجتمع قائم على الكرامة والمساواة، وإن هذا الانتقال صاحبه تغير أساسي يتمثل في ظهور سياسة كونية تجعل من المساواة والكرامة أحد الحقوق الأساسية للمواطنين.

استعمل الفيلسوف الكندي **شارل تايلور** مفهوم الاعتراف في مجال المطالب السياسية المشروعة للأقليات الثقافية والهويات المهمشة. وأقرّ بأن المجتمعات التي تعرف تعدداً ثقافياً يصبح فيها الاعتراف حاجة ضرورية، وذلك بالنظر إلى العلاقة القائمة بين الاعتراف والهوية، وبحسب عبارته فإنّ: "هويتنا تتشكل جزئياً بالاعتراف أو بغيابه، وكذلك بالإدراك الخاطئ أو السيئ الذي يملكه الآخرون عن هويتنا"[1].

وعليه، فإنّ عدم الاعتراف أو الاعتراف غير المطابق أو المشوه يمكن أن يُعدّ ظلماً، ويمكن أن يشكل نوعاً من الاضطهاد، وذلك بتأطير وسجن شخص أو مجموعة أشخاص في نوع من الوجود الخاطئ أو المشوّه أو المختزل، ولقد أثبتت بعض الدراسات النسوية، على سبيل المثال، أنّ المرأة في المجتمع الأبوي تملك صورة مشوهة عن نفسها أو ذاتها أو هويتها، وأنها قد استبطنت هذه الصورة الدونية إلى درجة أنه عندما ترتفع بعض العوائق

1 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص98.

والحواجز في وجه حريتها فإنها تبقى عاجزة عن التحرر، وينطبق الأمر نفسه على الزنجي والمستعْمَر، وذلك لأنه منذ أجيال فرض الإنسان الأبيض صورة مشوهة عليهما، لذلك يعمل الزنجي وكلّ من يماثله على التحرر من هذه الهوية المفروضة والهدامة في الوقت نفسه. وتعتبر السياسة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر، وبخاصة سياسة (الجزائر الفرنسية)، مثالاً نموذجياً لهذه الهوية المفروضة، وفي الوقت نفسه تعتبر المقاومة الجزائرية، بأشكالها المختلفة، مثالاً للتحرر من هذه الهوية الهدامة[1].

ينطلق الفيلسوف **شارل تايلور** من فكرتين متلازمتين هما: أنّ الإنسان كائن اجتماعي وأخلاقي في الوقت نفسه، وأنّ الإنسان بحكم هذا الوضع لا يمكن له أن يحقق السعادة خارج جماعته الثقافية، ولقد اعتمد في بلورة نظريته التي أطلق عليها: سياسة الاعتراف، على قراءة خاصة للفيلسوف الألماني **هيغل** الذي ميّز بين أخلاق موضوعية هي مجموعة المعايير والقيم المشتركة لجماعة معينة، وأخلاق ذاتية هي تلك الأخلاق الفردية التي يتبعها الفرد، ويمكن أن تكون ضد جماعته، واستنتج من هذا التمييز أنّ عملية بناء الهوية الفردية/الذاتية لا يمكن أن تتم خارج نظام اجتماعي وأخلاقي معين، ووفقاً لدراسته لتاريخ الهوية الحديثة، فإنها تتكون من عمليتين أساسيتين: عملية اكتشاف الذات/الأنا أو قدرة الفرد على إدراك ذاته الخاصة، وعملية الاعتراف بالذات/الأنا من قبل الآخر، بحيث تؤمن هاتان العمليتان وضعية ومنزلة للفرد ضمن بيئته الاجتماعية والثقافية

1 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص98.

المعطاة، ولا يمكن للهوية أن تحقق حريتها إلا بالأخذ بعين الاعتبار بهاتين العمليتين، أي إدراك الذات/الأنا والاعتراف بها.

وبالنظر إلى ما يتسم به المجتمع الحديث من تعدد، فإنّ الاعتراف بالاختلاف يُعدّ أمراً ضرورياً بالنسبة لمختلف الهويات التي تعمل سياسات الاعتراف على الاستجابة لها، وذلك وفقاً لمعطيات سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية وتاريخية. وهو ما يعني أنّ سياسة الاعتراف ليست وصفة جاهزة، أو نموذجاً أحادياً، وإنما هي مقاربة قانونية وسياسية وأخلاقية، أساسها تعميق مبادئ حقوق الإنسان، وغايتها تحقيق العدل في المجال الرمزي للإنسان[1].

1 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص98.

المبحث الثالث: المرجعيات الفكرية والفلسفية لفكرة الاعتراف عند أكسل هونيث

المطلب الأول المرجعية الفلسفية:

1) فريدريك ويليهلم هيقل Georg Wilhelm Friedrich Hegel

يعتبر الفيلسوف الألماني **فريديريك ويليهلم هيقل** أول من وضع الأساس النظري لمفهوم الاعتراف من ناحية اعتباره محور الصراع بين الذوات[1]، وذاك في كتابه الشهير (فينومينولوجيا الروح) وهذا من خلال تحليله لجدلية الصراع بين السيد والعبد.

تكتسب مواجهة الآخر أهمية مزدوجة من حيث تشكيل الوعي الذاتي، إن مواجهة الآخر حسب **هيقل** أهمية مزدوجة بالنسبة لتشكيل الوعي الذاتي، فهو أولا: يفتقد ذاته لأنه يجدها في كائن آخر وهو ثانيا يحل محل الآخر، إذ يرى فيه كائنا جوهريا مختلفا عنه، بل يرى ذاته على الآخر الشيء الذي يتولد عليه صراع لا يمكن أن ينتهي بموت الآخر أو أحد الطرفين، لأن موت أي طرف يعني فقدان الوعي الذاتي فرصته في الحصول على الاعتراف، إنه بذلك صراع لا ينتهي إلا بطرف فائز مستقل (السيد) وطرف تابع مهزوم (العبد)، فالطرف الفائز (السيد) هو الذي يدمر الاعتماد على الحياة، أما الطرف المنهزم فهو الذي يفضل الحياة على الموت ويمتنع عن تدميرها وهذا ما يعبر عنه **هيقل** بقوله: "الدليل الوحيد لتحقيق اعتراف الذات هو خطر الموت".

1 Axel Honneth, La Lutte Pour la Reconnaissance, (Traduit de l'Allemand par Pierre Rushe, Gallimard, Paris, 2002) p.16.

يميز **هيغل** بين دلالتين أو مستويين للوعي هما: الوعي المباشر والوعي بالذات.

1-الوعي المباشر:

- يتحدّد الوعي في مستوى أول كوعي مباشر أي كوجود لذاته بسيط، مساو لنفسه، ينفي من الذات كل ما هو آخر.
- الوعي ليس شيئا آخر غير وجوده كأنا يحدّد ماهيته وموضوعه.
- إن الوجود المباشر للوعي كأنا هو وجود متفرّدو متميز عن غيره.
- لا يمثّل الآخر في هذه اللحظة من تجربة الوعي الموسومة بالبساطة إلا موضوعا عارضا موسوما بالسلبي.
- إن كان الآخر هو أيضا وعي بذاته، فإن هذا الوعي بدوره هو وعي مباشر بسيط . ففي هذه اللحظة من تجربة الوعي الموسومة بالبساطة والسلبية لا يمثلان لبعضهما إلا شكلان مستقلان، فكل منهما يغدو بالنسبة للآخر غريبا ولا يمكن أن يتعدى كونه موضوعا ولا يمكن أن ينتصب كذات أو كوعي بذاته .

إن الإنسان في هذه اللحظة من تجربة الوعي البسيط والمباشر محكوم بقانون طبيعي لحفظ بقائه يشده إلى فردانيته الطبيعية لذلك يتعين كل واحد منهما كحياة أي "وعيان غاصا في الوجود الحيوي"، وكل منهما يتحدّد كرغبة لا زالت في مستواها العضوي الحيواني، والتي لا تترجم إلا مجرّد إحساس بالذات لم يرتقي بعد إلى مستوى الوعي بالذات، فلا

يمكن في هذه اللحظة من تجربة الوعي الحديث عن إنسان، إذ لا فرق هنا بينه وبين الحيوان.

إن هذا الوضع يتعارض مع إنية الإنسان باعتباره كائنا تاريخيا يصير غير ما هو عليه. فالوجود التاريخي للإنية يقطع مع كل وجود مباشر ومع كل انسجام وتناغم وسكينة، لأن الإنسان فعالية تاريخية لا يمكن أن يتلاءم وجودها مع عطالة حالة الطبيعة، في هذه اللحظة لا يمكّننا قانون حفظ البقاء من الحديث عن الإنسان باعتباره وجودا لذاته وعيا بالذات [1].

يعتبر **هيغل** أن شرف الإنسان يكمن في كونه "وجودا لذاته" أي وجودا مغايرا وتاريخيا وليس وجودا ثابتا ونهائيا، ولحظة يعي الإنسان بأنه وجود لذاته يقطع الحبل الذي يشدّه إلى الطبيعة وأشياءها، ليظهر وجودا مضافا قبالتها وهذه الرغبة في القطع مع الطبيعة أو رفض البقاء موضوعا من موضوعاتها، تأخذ شكل صراع ضد الآخر/ الغير.

2-الوعي بالذات:

إن كل فرد يريد أن يثبت للآخر أنه وجود حرّ يجب عليه أن يثبت للآخر أنه مستعد للموت أو التضحية بالحياة لأن من يدخل الصراع دون المغامرة بالحياة هو يدخل معركة خاسرة لأنه مازال مشدودا إلى الطبيعة وخاضعا لقانون البقاء.

1 هيغل، فينومينولوجيا الروح، ترجمة: ناجي العونلي، ط1، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص406.

هذا الصراع ليس صراعا للبقاء كما هو الحال مع **هوبس** وإنما صراع شرفي من أجل الاعتراف. فالإنسان يرغب في أن يعترف به الغير كوجود لذاته وهذا يفترض أن أظهر للغير كوجود حرّ مستعد للمواجهة ولا يتردّد في التنازل عن حياته من أجل حريته.

يرغب الإنسان في أن يعترف به الغير، وهذا يقتضي التعرف على الذات في الغير، باعتبار أن الغير هو أيضا وجودا لذاته أي وجودا حرّا مستعدا بدوره للتضحية بذاته. إن من يخوض الصراع يرغب في أن يعثر عند الآخر على صورة من ذاته.

إن الوعي بالذات يقتضي حوض صراع مع الآخر قصد انتزاع اعتراف أحد طرفي الصراع من الآخر وذلك بإلغاء رغبته مع الإبقاء عليه حيا وإلا فقد الصراع هدفه لأن موت الغير يتعارض مع مبدأ الاعتراف كشرط أساسي لارتقاء الإنسان إلى مرتبة الإنسانية، ووفقا لهذا التصوّر يتأسس الوجود الإنساني على الصراع والنزاع يترجمه **هيغل** في جدلية السيد والعبد[1].

تتحدّد أهمية الصراع مع الآخر وفقا لهذه المقاربة كمقوم للوجود الإنساني وشرط من شروط إثبات الذات وتحقق إنيتها، أو هو بالأحرى صراع يقوم على جدلية الإثبات لنفي (جدلية السيد والعبد)

[1] Axel Honneth, La Lutte pour la Reconnaissance, p.22.

2) إيمانويل كانط Emmanuel Kant

إن عودة **هونيث لإيمانويل كانط Emmanuel Kant** (1724-1804) لم تكن اعتباطية أو محظ مصادفة لأن دراسة المجتمع وتشخيص الأمراض المنتشرة فيه خاصة فيما يتعلق بالتطرف الديني والازدراء وكل مظاهر الظلم والاحتقار والتي من شأنها أن تحط من قيمة الإنسان، من هنا فالعودة إلى النظريات والفلسفات العقلية ضروري، هذا لأن نظرية أو براديغم الاعتراف بجوانبه المشرقة تأسس على أنقاض الفكر الغيبي والإيمان التسليمي بالقدر المحتوم الذي قررته الكنيسة لمئات السنين في حق الإنسان.

إن تعاليم الكنيسة عملت على إقصاء الذات وتنويم العقل ومنعه من التفكير خارج أسوار الكنيسة، يقول **إيمانويل كانط:** "إن دينا يعلن الحرب على العقل سيصبح مع مرور الزمن غير قادر على الصمود أمامه"[1].

لكن عهد الكنيسة ما لبث أن زال وزالت هيمنة رجال الدين خاصة فيما يتعلق بالحياة الفكرية وانتقل التفكير عند الفلاسفة في أفكارهم وإبداعاتهم من العمل على الخروج عن سيطرة الدين ليأخذ طريقا آخر أساسه التغيير وإثبات وجود الذات على حد تعبير **هونيث،** هذه الذات التي كانت مهمشة ومحتقرة، فقد كان من أولويات الحركات النقدية في ذلك الزمن التحرر من سلطان الكنيسة وكل ما من شأنه أن يمس بكرامة وحرية وقدسية الذات

1 إيمانويل كانط، الدين في حدود مجرد العقل: ترجمة فتحي المسكيني، ط1، (بيروت-لبنان: جداول للنشر والتوزيع، 2012)، ص3.

الإنسانية، ومن هنا نستنتج أن بداية النقد والرفض لكل ما هو دوغمائي بدأت مع كل الفلاسفة الذين دعوا إلى تحرر الذات الإنسانية من الكنيسة ومن وكل ما من شأنه أن يمس بكرامة وحرية وقدسية الذات الإنسانية، ومن هنا نستنتج أن بداية النقد والرفض لكل ما هو دوغمائي بدأت مع كل الفلاسفة الذين دعوا إلى تحرر الذات الإنسانية من الكنيسة ومن سلطة الفلسفات المدرسية[1]، يقول **كانط** في تعريفه لعصر الأنوار: "... هو خروج الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول عن وجوده فيها أو التي يتسبب فيها بنفسه، والقصور هو عجزه عن أن يستخدم فكره وأن يكون لنفسه عقلا خارج قيادة الآخرين..."[2]، ومن هنا تظهر النزعة الإنسانية التي اهتمت بالإنسان كذات ولتحقيق هذه الذات بالنظر إلى المعطيات والإمكانيات المسخرة لها، وهذا لرفع قيمة الإنسان والدفاع عن حريته، فكان من أهم مطالب هذه النزعة التمتع بالحياة الدنيا وتحرير الإنسان من كل مظاهر الجور والاضطهاد واللاعدل واللامساواة بعد أن كان قائما على تراتبية طبقية صارخة[3].

1 هاشم صالح، مدخل إلى التنوير الأوربي،ط1، (بيروت، لبنان: دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، 2005)، ص39.

2 Emmanuel Kant, Réponse à la question « qu'est-ce que les lumières ? » paru dans le Berlinshe Montsschrift de décembre 1784, p.50.

3 بيتر كونزمان وآخرون، أطلس الفلاسفة، ترجمة: جورج كتوره، ط2، (بيروت، لبنان: المكتبة الشرقية، 2003)، ص93.

3) كارل ماركس Marx Karl (1818 – 1883)

بالنسبة للإرث الماركسي لم يكن **هونيث** إلا وفيا له ومحافظا عليه، وهذا يظهر من خلال توظيفه لاستبيان أمراض الدولة، كما أشار **هونيث** بأن عودته ل**ماركس** الشاب في كتاباته الأولى تتعلق بأفكاره عن الاعتراف أين نجد هذا المصطلح بشكل كبير.

يقول **هونيث:** "سبق ل**ماركس**... أن استعاد البحث في الصراع من أجل الاعتراف ولكن من المنظور الضيق، وبذلك فقد كان واقعا –أي **ماركس**– تحت تأثير نزعة إشكالية قلصت طيف مقتضيات الاعتراف إلى البعد الوحيد القائم على تحقيق الذات من خلال العمل[1]، مع أن مفهوم العمل هو مفهوم يحمل شحنة معيارية تحمل في طياتها مفهوم الإنتاج بوصفه سيرورة اعتراف تذواتي، وعليه فإن الشكل الوحيد للإنتاج الصحيح في المجتمعات الإنسانية سيكون نوعا من التعاون في إطاره، نعترف بالآخر بمختلف تجلياته، أي إما كمنتج أو كمستهلك أو متعاون.

كما تظهر فكرة الاعتراف المتبادل فيما يعرف بالاقتصاد السياسي، والذي يقول بفكرة مفادها أن أشكال التنظيم الاقتصادي السياسي هي التي تمنع ظهور أشكال الاعتراف بالإضافة إلى ذلك يرى **هونيث** أن الرأسمالية بدون ضوابط ستكبح جماح ظهور أشكال الاعتراف المتبادل[2].

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p43.

2 Ibid, p44.

المطلب الثاني: المرجعية الاجتماعية:

جورج هربرت ميد*:

إن فكرة كالتي تقول بان الذوات تدين في هويتها لتجربة الاعتراف المتبادل هي بالضرورة لا تتضح وبهذه الدقة المحكمة الا على علم النفس الاجتماعي عند **جورج هربت ميد (1861 -1931) George Herbert Mead** اين تتضح أهمية أعمال ميد في فلسفة **هونيث** في هذا السياق يؤكد **جون فيليب Jeon Phillip** قائلا: "نحن في حاجة لاتخاذ بعض الوقت لتسليط الضوء على ملامح النظرية الاجتماعية **لميد** الأكثر تأثيرا على نظرية **هونيث** الاجتماعية وبالنظر إلى التنشئة الاجتماعية عند ميد فهي عبارة عن بناء للذات من خلال احتلال أدوار مختلفة باستمرار وهي تدل على أن أنا الفرد تتضمن مواقف المجموعة، إضافة إلى السمات والعادات الخاصة بالمعنى، أي البعد الاجتماعي لشخصية الفرد للفرد، لكن الذات تمثل عكس ذلك الجانب الفردي للشخصية وتشعره بنوع من الحرية والتذمر، ومن ثم المخالفة، ومن هنا يقع بين مدّ وجزر، ومن خلال هذا البناء للهوية تظهر سلوكيات مختلفة عن بعضها، وكلما زاد التفاعل بين الأنا والذات زاد التفاعل بين الفرد والمجموعة[1].

* **جورج هاربرت ميد:** عالم أمريكي في علم النفس الاجتماعي، يعتبر مؤسس النظرية التفاعلية الرمزية، درس بألمانيا، كان أستاذا بمشغن وشيكاغو... له اسهامات كبيرة في الفلسفة الطبعية كفلسفة العلم والأنثربولوجيا الفلسفية وفلسفة التاريخ. غنيم رشاد، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، (مصر، الإسكندرية: دار المعرفة)، ص187.

1 Jeon Fillip, Deranty Beyond communication , Acritical study of Axel Honneth's social philosophy, leiden Boston Brill, 2009, p166.

من جهة أخرى فقد فصل **ميد** الذات إلى داخلية وخارجية، وهو في هذا يقترب إلى حد بعيد من الرؤية الفرويدية للشخصية البشرية، فالذات الداخلية هي حصيلة تفاعل اجتماعية بيولوجي، وهذه الفكرة مقاربة لفكرة (الهو) و(الأنا) على اعتبار أن (الهو) يمثل مجموعة الدوافع الغريزية لا الاجتماعية، في حين يكون (الأنا) امتداد لـ(الهو) يخضع لمبدأ الواقع بدلا من الاعتماد على اللذة بشكل مباشر، في حين يقترب مفهوم الذات الخارجية حسب ميد من مفهوم (الأنا الأعلى) لاسيما وأن هذا الأخير يعمل على ترسيخ فكرة الضبط الاجتماعي وهذا عن طريق نقل القواعد والقيم التي يؤمن بها المجتمع إلى داخل الإنسان بواسطة عملية التفاعل والتنشئة الاجتماعية، وعلى هذا يدرك الإنسان أنه يمثل موضوعا يتفاعل معها، كما أن الذات تستوعب صورتها على أنها عنصر مستقل له خصوصيته، وهذا يعني أن الذات تُفهم على أنها عملية انعكاسية بين ذات الفرد والعالم الخارجي.

ويؤكد **هونيث** من خلال قراءته لتحليل **ميد** أن هذا الأخير ومن خلال إشارته إلى الانوات المنفعلة[1] والتي تتكون من خلال سيرورة رد الفعل اللامنقطعة من جانب الذات أشار **ميد** أيضا إلى الاتجاه الذي اتخذته أبحاثه اللاحقة حول تطور الهوية الإنسانية.

التصور التذواتي للوعي بالذات عند ميد هو أنه لا يمكن للذات أن تعي نفسها إلا بقدر ما تتعلم كيفية اعتبار فعلها من منظور شخص آخر يتمثله رمزيا، وتشكل هذه

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p129.

الأطروحة الخطوة الأولى باتجاه تأسيس على أساس طبيعي لنظرية الاعتراف عند **هيقل**[1]، حيث تظهر بوضوح الآلية النفسية التي تربط تطور الوعي بالذات بوجود ذات أخرى بمعني أنه لو لم يواجه الفرد ردود الفعل التي يثيرها سلوكه لدى الشريك لما كان بإمكانه أن يتأثر هو نفسه بإدراكه لحركاته بطريقة يفهم فيها ردود فعله كما لو كانت صادرة عنه شخصيا، على غرار **هيقل** الشاب، وباستعمال **ميد** لأدوات العلوم التجريبية يقلب العلاقة بين (الأنا) والعالم الاجتماعي مؤكدا على أولوية إدراك الآخر في تطور الوعي بالذات، وفي هذه الفكرة كذلك يجعل **هيقل** هدفه الوحيد منصبّا على البحث في إمكانية الوعي بالذات، بل أن مفهوم "الاعتراف" نفسه يشير وبوضوح إلى أنه أولى اهتمامه إلى العلاقة المعرفية في التفاعل والتي من خلالها تعي الذات نفسها.

إن عملية التفاعل الرمزي[2] بين الأفراد والطريقة التي يتم بها تشكيل الذات والعقل من ناحية وتشكيل ما هو اجتماعي وثقافي من ناحية أخرى تبدأ من مجموعات صغيرة كمنطلق لفهم المجموعات الكبيرة، بمعنى أنها تبدأ بالأفراد وسلوكهم كمدخل لفهم النسق الاجتماعي، فالأفعال الثابتة للأفراد تصبح ثابتة لتشكيل بنية الأدوار، وفي هذا يمكن توضيح هذه الأدوار من خلال توقعات البشر بعضهم تجاه بعض من خلال المعاني

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.120.

2 التفاعل: هو السلسلة المتبادلة والمستمرة من الاتصالات بين فرد وفرد أو مع جماعة أو جماعة مع جماعة أخرى، وهو محور الحياة الاجتماعية. الرمز: هو مجموعة من الإشارات المصطنعة وتشمل عند ميد اللغة، يستخدمها الناس فيما بينهم لتسهيل عملية التواصل وهي سمة خاصة بالإنسان. نور الدين علوش، حوار فلسفي مع الفيلسوف أكسل هونيث، لا يمكن أن نطور وعي الذات بدون الاعتراف بالآخر. مجلة معابر، ضمن الموقع الالكتروني: www.maaber50.megs.com/12/07/2012.

والرموز التي تحصل من التنشئة الاجتماعية، ولتحويل الأنا الفردي إلى ذات اجتماعية لابد له من إتقان الرموز لذلك نجد **ميد** قام بتحليل عملية الاتصال وتصنيفها إلى صنفين: الاتصال الرمزي والاتصال غير الرمزي، وعليه فإن المعنى متفق عليه من طرف أفراد المجتمع وليس مفروضا.

وحسب هذه النظرية تكون التنشئة الاجتماعية مستمرة طول حياة الإنسان دون إهمال دور الأسرة في التنشئة الاجتماعية والمدرسة والعالم الخارجي، وأهم نقطة هي الاتصال بين هذه العناصر من خلال تبادل رموز ومعان تسمح بتكوين الذات، هذه الذات المحكوم عليها بالبقاء داخل مجتمع يعايش أعلى مستويات التصنيع والتحضر والنزاعات، ما يتيح لظهور تقدير الذات واحترامها من خلال هذا البقاء المبني على قواعد أخلاقية أو كما يرى **هونيث:** "يحدد إلزاميا العاقات التذواتية"، وهذا ما يحدد حسب **هونيث** مفهوم الحياة الجيدة[1]، ما يعني أن يُترك لكل عضو في الجماعة إمكانية أن يختار بنفسه طريقه الشخصي وذلك في إطار الحقوق المتاحة له، ما يتيح لكل الذوات وعي قيمتهم بالنسبة للجماعة، وذلك بإضفاء الخير المشترك على الغير المعمم دون أن يمنع ذلك إمكانية تحققهم بطريقة مستقلة ذاتيا، وحده هذا الشكل من الحياة الأخلاقية المفعم بالديمقراطية يفتح الأفق الثقافي ويتيح لكل الذوات التمتع بآفاق متساوية تسمح لها بالاعتراف ببعضها البعض وبشكل متبادل مع احترام الخصوصية الفردية التي لكل منها القدرة على الاسهام في إنتاج هوية الجماعة.

1 Axel Honneth, La Lutte pour la reconnaissance, p.153.

إن فكرة الصراع من أجل الاعتراف الفاعلة في المجتمع هي فكرة تطمح إلى مستو عال تتعرف الذوات على أنفسها كذوات مثبتة تذاوتيا بوصفها أشخاصا ذات تاريخ فردي[1].

وفي مرحلة ما من هذه الدراسة يظهر شكل الاعتراف عند **ميد** في نموذج التقسيم الوظيفي للعمل عند **هيقل**[2] في إطار علاقات التضامن الذي يعتبر إحدى تمثلات "الحدوس المتبادلة" أو علاقات تذواتية تجمع بين نمطين أساسين في الاعتراف هما القانون كنظرة معرفية لمساواة العالمية والحب كبعد كعاطفي يمثل التعلق والعناية، ومن هنا استخلص **هونيث** اقتراح الحل الذي تصوره **ميد** للحياة الأخلاقية وهو ربط نشاط الذوات بقيم وأهداف مشتركة وفق نمط موضوعي قائم على فكرة التقسيم الوظيفي للعمل.

المطلب الثالث المرجعية النفسية

من خلال التحليل السابق لجميع المرجعيات الفكرية التي حايثت بناء الفكرة التي تبناها **هونيث** يظهر جليا ان هذا الأخير أولى أهمية كبيرة للجانب السلوكي النفسي للذات الإنسانية ليس هذا فقط بل وحط رحاله مرة أخرى على ابواب مدارس علم النفس واهم محطة يمكن يجدر ذكرها هي مدرسة التحليل النفسي ومؤسسها **سيغموند فرويد**

1 Axel Honneth, La Lutte pour la reconnaissance, p.153.

2 المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

Sigment Freud (1856-1939)* والطبيب **دونالد وينكوت** Donald Winnicott (1896-1971).*

ان هذا التوجه في البحث لم يكن اعتباطيا بل بغرض فهم السلوكات الإنسانية وبالتحديد المجتمعات الراهنة والتي أصبحت تعيش في ظل أنظمة استبدادية وقمعية، وأن صح القول لما يظهر في هذه المجتمعات من مظاهر الأمراض النفسية والجسدية والاجتماعية، وهنا نجد أن فرويد من المحللين النفسين الأكثر تأثيرا في هذا المجال بصفة عامة وعلى **هونيث** بصفة خاصة لان ابحاثه وكتاباته غيرت الطريقة التي كان الناس ينظرون بها الى الطبيعة الإنسانية بوصفها ذات نفس وجسد.

يقول **أكسل هونيث:** " أعجبت بثلاثة أشياء كتبها **فرويد:** الأولى طريقته الرائعة في الكتابة والتي لم تكن تتشابه أو تتطابق، لذلك اعتقد بأنه أفضل مؤلف باللغة الألمانية في الآونة الأخيرة، والثانية من خلال عقله الراديكالي فكل كتاباته كتبها بشكل واضح ومنفتح، والثالثة من خلال رأيه في نفسية الإنسان، فمن المفيد جدا جعل الشعور من الخبرات التي ينتمي اليها الفرد أو المرء نفسه انه يسمح بفهم النفس لذاتها بشكل أفضل.

***سيجموند فرويد Sigmund Freud:** طبيب أعصاب نمساوي اشتهر بتطوير نظريات التحليل النفسي وتقنياته والتي تشكل الأساس المعتمد على معظم طرق العلاج للأمراض النفسية، له عدة كتب منها: "بحث العوامل النفسية للهستيريا"، "النرجسية"، تفسير الأحلام"، الأنا والهو"، "مستقبل الوهم". سيجمند فرويد، الموجز في التحليل النفسي، ترجمة: سلمي محمد علي وعبد السلام القفاش، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000)، ص ص9-11

***دونالد فينكوت:** طبيب أطفال بريطاني ولد سنة 1896 وتوفي سنة 1971، كان محللا نفسيا مؤثرا لاسيما في مجال نظريات علاقات الكائن الحي، كان عضوا بارزا في جمعية التحليل النفسي البريطانية وأكثر ما اشتهر به هي أفكاره عن الذات الحقيقية والذات الزائفة والغرض الانتقالي. ضمن الموقع الالكتروني: www.sehanafseya.com

لذلك حاول **هونيث** قراءة أفكار **فرويد** وغربلتها حسب ما يتماشى مع نظريته، وفي هذا يقول: "كانت وجهة نظري أن العلاقات الإنسانية في نظرية فرويد وتحليلاته أأنها توضح النسيج النفسي للإنسان، وفقط في السنوات الخمسة أو الست الماضية أدركت بأن لدينا أي (أنا وفرويد) بعض المفاهيم النظرية المشتركة خاصة عندما يتحدث عن القلق وعن الصراع[1]".

وهذا الأمر الذي ركز عليه **فرويد** كثيرا خاصة عندما يتحدث عما يسميه هو بصراع الطاقات البناءة والهدامة الشيء الذي يجعل الفرد يتأرجح بين الحب والكراهية والملل والنفور والخير والشر، وهذا ما يدعى بازدواجية العاطفة وغالبا ما تكون هذه الازدواجية مؤقتة وآنية وفقا لتعرضها لمبدأ اللذة ومبدأ الحقيقة والمبدأ السائد في الفترة الأولى من حياة الفرد وهي الطفولة وهو مبدأ اللذة إلى ان يكتسب المبدأ الواقعي من خلال معاناة وقسوة الحياة وأساليب التربية القمعية، وقيود المجتمع وهنا تبدأ مرحلة الجمع بين المبدأين المتناقضين فيلجأ الإنسان إلى ضبط النفس ومجاراة التقاليد وأتباعها، لذلك فالحياة هي سلسلة من المواقف المعقدة بين الأخذ والعطاء تابعة لتناقض الميول والمبادئ في العقل الباطن للفرد، وان نضوج شخصية الفرد يعتمد بشكل مباشر على كيفية التفاعل مع هذه المواقف المتناقضة، ولهذا يظهر هناك نوعان من الشخصية في المجتمع، الأولى وجودية تسعى الى إثبات وجودها وكينونتها، والثانية تملكية أي تسعى الى التملك، فأما الأولى

1 Inar luisa Marin, Interview with Honneth, www.Journal-psychonalysis.com/Mars2009.

فتعتبر سوية ومنتجة وأخلاقية على عكس الثانية التي يعتبرها غير سوية مستهلكة وعدوانية خاصة وان فرويد اعتبر المجتمع المعاصر بأنه مريض ومصاب بالعصاب الجماعي بحيث أصبح مبدأ التسلط هو المبدأ المسيطر على الافراد والجماعات[1].

لذا يعتبر **هونيث** بان التحليل النفسي مساعد جدا للتفكير في اللحظات التحررية في الحياة الإنسانية العادية ويرى بانه يمكننا معالجة هذه المسائل أو التجارب من كلا الجانبين أي علم النفس الاجتماعي، ومن جانب أخلاقي، وأنه ينبغي الاهتمام بكليهما من حين انهما يمثلان إشارات مهمة من الفشل على الانتهاء من تشكيل هوية النفس، هذه الأخيرة التي انتهكت بطريقة أو بأخرى عن طريق الكبت[2]، فالهوية عند **فرويد** هي الأسلوب الذي به يتمثل الطفل أشياء خارجية واكتساب أو تحقيق ذاتية هو اكتساب هوية معينة حيث يجد الطفل نفسه في الآخر، فبالنسبة إلى فريد ومن خلفه من أتباعه بم يكن ثمة اعتبار للمشاركين في التفاعل مع الطفل خاصة الأم إلا بقدر ما كانوا يشكلون موضوع شغل أدوار ذات منحى ليبيدي، سببه الصراع النفسي الداخلي بين المتطلبات الغرائزية اللاواعية والرقابة المتكونة باطراد داخل الأنا، وفيما يتعدى كل الأدوار الثانوية وجد الأم تمثل المرجع الذي يتمتع بقيمة خاصة، والخشية من خسارتها يعتبر بمثابة السبب المؤثر في كل أنواع القلق لاحقا يؤكد مرحلة التبعية النفسية لدى الرضيع إذ لا معين آخر له[3].

1هانز جورج غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة: محمد شوقي الزين، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2002)، ص38.

2 Inar luisa Marin, Interview withe Honneth, www.Journal-psychonalysis.com. Mars. 2009

3 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p163.

بالإضافة إلى أعمال المحلل النفسي الإنجليزي **دونالد فينكوت** الذي يظهر تأثيره الكبير في **هونيث** خاصة فيما يتعلق بأشكال ونماذج الاعتراف، وغيرها من المحطات التي شكلت الأرضية أو المرجعيات الفكرية التي اعتمدها **هونيث** في دراسته قصد التأكد من مدى إمكانية دراسة هوية الشخص وعلاقتها بالاعتراف وعلاقة هذه الذات كذات فردية مستقلة بعلاقات أخرى، وكذا الوصول إلى فهم حقيقي لجملة الآليات الاجتماعية والبنيوية لعملية الاعتراف، يقول **هونيث:** "تقدم نظرية التحليل النفسي حول العلاقة بالموضوع محاولة أولى للإجابة النظرية عن مختلف التحديات التي أتينا على ذكرها"[1].

ويذكر أن **فينكوت** تبنى وجهة نظر طبيب أطفال، إلى التحليل النفسي حاول في إطار معالجته لاضطرابات السلوك النفسية تحديد الشروط الوافية على استكمال التنشئة الاجتماعية لدى الرضيع، هذا واستنادا من **هونيث** إلى دراسات **فينكوت** يميز **هونيث** منذ بداية الدراسة أن **فينكوت** أخذ منحى آخر خارج التقليد المتبع لدى التحليل النفسي، فأفكاره يمكن حتى إدراجها وبسهولة في الأفق النظري المتبع عند كل من **هيقل** و**ميد**[2]، وسوف نفصل هذا أكثر في المبحث الخاص بالحب وأشكال الاعتراف.

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.170.

2 Ibid, p.173.

المبحث الثالث: مدرسة فرانكفورت وصلتها بفكرة الاعتراف بقراءة أكسل هونيث

إن الأعمال التي قدمها فلاسفة مدرسة فرانكفورت تطرح اهتماما مشتركا تجسد في محاولة صياغة فلسفة نقدية بديلة مخالفة لما كان سابقا، تقف بإزاء التيارات النظرية البورجوازية التي مارست صنوفا من السلطة الفكرية وهتفت إلى تقويض الفصل بين النظرية والممارسة، وهذا ما يوضح بأن أصحابها لا يمثلون مدرسة بقدر ما يبدون حركة ترغب في التعدد في إطار الاهتمام المشترك[1].

في جميع المراحل يظهر على المستوى الفكري اهتمام **أكسل هونيث** بميراث المدرسة المنتمي إليها وهذا في دراساته النقدية[2]، حيث وضح المسار الفكري للمدرسة بارتباطه بالراهن.

وفي هذا فقد ميّز **أكسل هونيث** فلاسفة المدرسة إلى حلقتين داخلية وخارجية، فالداخلية تمثل الفلاسفة المؤسسين أو الأوائل أو المركز وهم **هوركهايم، هوبرت ماركيوز، وأدورنو**، ويمثل الحلقة الخارجية **ولتر بينجامين Walter Benjamin وإيريك فروم Eric From** و**فرانز نيومان Franz Neuman**[3]، إلا أن **هونيث** كان متأثرا بشكل

1 توم بوتومور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، (طرابلس، ليبيا: دار أويا)، ص ص 15-16.

2 Axel Honnethe, la société du mépris vers une nouvelle théorie critique, trad, Olivier voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, (Paris, la découverte, 2008), p.p 101-130.

3 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص160.

واضح لفلاسفة الحلقة الخارجية، وهذا بسبب انفتاح أفكارهم وقدرتها على فتح آفاق جديدة ورؤ مستقبلية واعدة للنظرية النقدية[1].

على الرغم من أن كل فلاسفة المدرسة ينتمون لمسار فكري واحد ولكن انحياز **أكسل هونيث** لفلاسفة المجموعة الثانية تبرزه المواضيع التي طرحها هؤلاء الفلاسفة وكانت بمثابة ركيزة اعتمد عليها **هونيث** من أجل بناء نظرية الاعتراف التي اعتبرها بمثابة ميراث للنظرية النقدية أو كبديل فلسفي لها.

ومن أجل هذا قام **هونيث** في محاولة منه مناقشة أفكار وأعمال أساتذته وبخاصة الكبار منهم، نخص بالذكر **ماركس هوركهايم، ثيودور أدورنو** و**يورغن هابرماس** خاصة فيما أطلق عليه مصطلح (الطابع الاختزالي الاقتصادي)[2]، والذي يتجلى في الإفلاس الاجتماعي أو عدم القدرة على الأخذ بعين الاعتبار خصوصية الناحية الاجتماعية، بمعنى أن الفلاسفة السابقين ردوا جميع أسباب المشاكل الاجتماعية لأسس اقتصادية دون النظر إلى الجانب الاجتماعي والأخلاقي والنفسي، أين يظهر الإفلاس الاجتماعي، وقد وضح هذه الفكرة في كتابه **نقد السلطة**، حيث وضح الصعوبة في إيجاد وحدة للنظرية النقدية بسبب وجود سمات تتخللها، أهمها السلبية النظرية والتي لا تعني النقص في مبادئ العدالة الاجتماعية بقدر ما توضح فقدان ظروف الحياة العادلة[3]، وهذا يتضح من خلال العبارات

1 Axel Honnethe, la société du mépris, pp12-13

2 Ibid, p.11.

3 الزاوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، ص167.

السلبية المستعملة من قبل **هوركهايم** (التنظيم اللاعقلاني)، و**أدورنو** (عالم إداري) و**ماركيوز** (مجتمع البعد الواحد) و**هبرماس** (استعمار العالم المعيشي، القضاء العمومي).

وبالرغم من الأهمية التي تحتلها أعمال **أدورنو** إلا أنها تدخل باب الفلسفة السلبية للتاريخ بدليل أن فلسفته بحسب **هونيث** لم تكن قادرة على إعطاء مكانة لما هو اجتماعي وبهذا يكون قد انفصل عن مساره وهدفه في التحرر وهذا ما يتأكد من خلال كتابه "جدل السلب" الذي ألفه **أدورنو** ردا للجدل الإيجابي عند **هيقل**[1].

ومن جهة أخرى ثمّن **هونيث** أعمال أستاذه **هابرماس** حينما قدم نظرية الفعل التواصلي والتي اعتبرها بمثابة منعطف حاسم في تاريخ النظرية النقدية في تعيين الأمراض الاجتماعية، وكذا أخذ **هابرماس** بعين الاعتبار الميراث الفلسفي النقدي عند **هيقل**[2].

وبالنظر إلى موضوع الاعتراف بوصفه أساس النظرية عند **هونيث** فقد اعتبر أنه استمرار لميراث النظرية النقدية واصفا إياها "أنها محاولة (الاعتراف) لتطوير وسائل نظرية مناسبة تمكننا من دراسة وضعيتنا الحالية دراسة نقدية أو بالأحرى تأسيس وضعيتنا على أساس نقدي"، ويقول كذلك: "إن الطريقة التي اقترحتها لمعالجة هذا المشروع هي نظرية

1 المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

2 Axel Honneth, la Société du Mépris, p153.

الاعتراف"، والمقصود بذلك أن مبدأ الاعتراف يشكل كيفية ما، قلب ومركز المجتمع، وهنا تكمن بالتحديد العلاقة ما بين النظرية الاجتماعية والتأسيس المعياري"[1].

ومن هنا، ومن خلال قراءة **هونيث** للإرث النقدي لمدرسة فرانكفورت أخذ اللبنات الأساسية ووجه نظرته إلى وجوب التغير بحسب متغيرات المجتمع وأن يحل بنظريته محل آخر نموذج نقدي –النموذج الهبرماسي التواصلي– ليطلق على مقاربته الفلسفية "الصراع من أجل الاعتراف".

1 Axel Honneth, la Société du Mépris, p153.

الفصل الثاني

نماذج الاعتراف التذواتي

- المبحث الأول: نموذج الحب
- المبحث الثاني: نموذج الحق
- المبحث الثالث: نموذج التضامن
- المبحث الرابع: الحكم سلبا على قيمة اجتماعية

مدخـــل

يميز **هونيث** أشكال الاندماج الاجتماعي على اعتبارها أشكالا تستند إلى روابط عاطفية، أو إلى اعتراف بالحقوق أو إلى ارتباط بقيم وتوجهات مشتركة، هذه الأشكال التي ظهرت في نظريات كل من **هيقل** و**ميد**، والتي يتم فيها تطابق التطور الأخلاقي في مختلف قواه، وكذا مختلف العلاقات الفردية بذات النفس، ومن أجل وضع ربط بين النظري والتطبيقي في مجال العلوم التجريبية وعلم النفس الاجتماعي، كما أن **هونيث** وضح أن كل من **هيقل** و**ميد** لم يوضحا بشكل كاف التجارب الاجتماعية التي كانت أساس انبثاق الاعتراف عبر التاريخ، كذلك فإن الصراعات ذات الدوافع الأخلاقية والتي تشنها المجموعات الاجتماعية والمحاولات الجماعية الهادفة لإقامة أشكال موسعة من الاعتراف المتبادل على الصعيدين المؤسساتي والثقافي هي ما يحقق عمليا التحول المعياري للمجتمعات، وبما أن **هيقل** لم يتمكن من تحقيق هذا المنطق إلا من منظور مثالي، وكما أن ميد وبالمقابل حقق ذلك على صعيد أقرب من للمادية وهذا من خلال تفسير الصراع الاجتماعي بوصفه قوة قادرة على تكوين البنى في التطور الأخلاقي للمجتمع وعليه حاول **هونيث** تصنيف أشكال الاعتراف والتي من خلالها تكتسب ذات الفرد المكانة المرجوة من خلال التبادل التذواتي[1].

1 Axel Honneth, La Lutte pour le Reconnaissance, p.160.

المبحث الأول: نموذج الحب

لقد قام **هونيث** بوضع مفهوم الحب في إطاره الحيادي على غرار نموذج العلاقات الأيروسية الحميمة وعلاقات الصداقة والعلاقات العائلية التي تفرض وجود علاقات عاطفية قوية بين عدد محدود من الأفراد بحكم روابط الدم أو الزواج أو النسب، وهذا ما برهنه **هونيث** من خلال تحليله لكتابات **هيقل** المبكرة، أين انتهى إلى أن علاقة الاعتراف ترتبط بالضرورة بالوجود الجسدي لكائنات عينية، يحمل واحدها للآخر احتراما خاصا متبادلا، وإن تضييق هذه الفرضية إلى مجال البحث التجريبي يرتبط مباشرة بالصيغة الهيقلية والتي يتضح الحب بموجبها على أنه: "كون الذات نفسها في غريب"[1]، كما أن العلاقات الأولية تقتضي وجود توازن مؤقت بين الاستقلال الذاتي والتبعية، وفي هذا اعتمد **هونيث** على التحليل النفسي والدراسات التي أجريت على الطفولة المبكرة في إيضاح الحب باعتباره علاقة تفاعل تقوم على نموذج خاص من الاعتراف المتبادل لأن مضمون الحب في الطفولة هو تعلق بالغير، في سيرورة يتعلق نجاحها بالحفاظ على الوجود، فوحدها الأم من تمثل بالنسبة للرضيع قيمة خاصة وخسارتها بالنسبة له كبيرة ولا تعوض لأنه لا معين له غيرها، كما يؤكد **هونيث** أن خسارة الرضيع للأم أو العكس يشكل سبب كل أنواع القلق أو المرض لاحقا.

يشير **رينيه شبيتز Rene Spitz** إلى أن حرمان الطفل من عناية الأم يؤدي إلى اختلال خطير في سلوك الرضيع حتى وإن لقي –عدا حرمانه من أمه– إشباع جميع

1Axel Honneth, La lutte pour le reconnaissance, p.161.

حاجاته الجسدية، كذلك أشار **هونيث** من خلال دراسات نفسية متعددة إلى نفس الفكرة مثلما أورد عند دراسات كل من **موريس إيغل**Morris Eagle* و**جون بويلبي** John Bowlby* و**دانيال ستورن** Daniel Stern*

وكل هذه الدراسات صبت في مجملها على نفس الفكرة التي مفادها أن العلاقة بين الأم والطفل علاقة تفاعل ذو سيرورة معقدة يتدرب في كل من الأم والرضيع بشكل متبادل التشارك في المشاعر والأحاسيس، وقد أثارت هذه الدراسات انفتاحا واضحا على مجال التحليل النفسي يأخذ مجرى آخر خلافا لما جاء به **فرويد** من ناحية أهمية الأنا/الهو، وهذا بإعطاء أهمية التجارب على اللغة في عملية التفاعل والتي تكون العلاقة الانفعالية مع الأم، وبهذا يتعلم الطفل كيف يفهم نفسه باعتباره ذاتا مستقلة بنفسها، وإذا سمحت هذه النظرية فهم الحب بوصفه شكلا خاصا من الاعتراف فإن هذا يعود إلى نجاح العلاقات العاطفية المكتسبة في الطفولة المبكرة والتي توازن بين التكافل المعيشي وتأكيد الذات[1].

*موريس إيغل: محلل نفسي بارز وأستاذ علم النفس بمعهد درنر للدراسات النفسية المتقدمة بجامعة ايديلفي (و.م.أ)، وقد شغل منصب رئيس قسم معهد التحليل النفسي بالجامعة الأمريكية، مؤلف العديد من الكتب والمقالات حول النظرية والممارسة النفسية ولديه آراء مهمة حول مجال التحليل النفسي المعاصر. ضمن الموقع: psy-luxeuil

*جون بويلبي: طبيب ومحلل نفسي بريطاني (1907-1990) اشتهر بأعماله المتخصصة في العلاقات بين الأم، والطفل بالنسبة له فإن الاحتياجات الأساسية لحديثي الولادة هي على مستوى الاتصال الجسدي، الطفل له حاجة فطرية للثدي أين يكمن أول تواصل جسدي ونفسي مع الكائن البشري. ضمن الموقع: psy-luxeuil

* دانيال ستورن: (1934-2012): طبيب نفساني وأستاذ علم نفس بجامعة جونيف، عضو هيئة التدريس في مركز التحليل النفسي بجامعة كولومبيا بنيويورك، يقدم في مؤلفاته نظرية تنمية الرضع العلائقية مع الأم، أهم مؤلفاته مذكرات طفل العالم بين الأشخاص الرضع، اللحظة الحالية في العلاج النفسي. ضمن الموقع: psy-luxeuil

1 Axel Honneth, La lutte pour le reconnaissance, p.168.

كذلك نجد من بين المحللين النفسيين الذين اعتمد **هونيث** على آرائهم الإنجليزي دونالد **فينيكوت Donald Winnicotte** الذي يمكن تلخيص فكرته في وجهات النظر حول الشيء الرابط بين الطاقة على الابداع والاعتراف هي حين يؤكد **فينيكوت** أن المرء يكون وحيدا في انعدام علاقة الثقة التي تولى إلى الطفل وقطع استمرارية الحنان الأمومي، فهو يضفي عنصرا أساسيا على ظاهرة الحب بوصفها نمطا خاصا من الاعتراف[1] كما أن مسيرة نضوج الولد أثارت نظرية تتعلق بالبنية التواصلية والتي تجعل من الحب شكلا خاصا من الاعتراف المتبادل يرى **هونيث** أن علاقة الاعتراف تفتح الباب لنمط علاقة مع الذات، وتتيح لكل ذات أن تكسب ثقة إضافية بنفسها، فهي علاقة تنسيق كل من اشكال الاعتراف المتبادل سواء على الصعيد المنطقي او الوراثي، وتمهد تجربة الحب التذاوتية الطريق امام الفرد لتقبل هذه الطبقة الإنسانية من الأمان العاطفي، ما يسمح له ليس لاختبارها فقط بل ولإظهار مشاعره وحاجاته الملحة بهدوء، مع تأمين الشرط النفسي لتطور كل مظاهر احترام الذات.

إن الحب وحدة تعايش تتكون في إطار فردية متبادلة بين شركاء هنا يظهر الاعتراف وفي هذا فقط يظهر الحب بحالة اعتراف الأخر وقبوله، وأن الذات العاشقة بمحبوبها إذا ظلت مقتنعة بان المحبوب باق في ارتباطه مع استعادة استقلاليته فإن هذه الذات لا تستطيع تقبل الوضعية الجديدة للآخر ومن هنا فإن تعبير الاعتراف يحتوي في مضمونه

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.176.

على التحرر من جهة والارتباط العاطفي من جهة أخرى، وكذا يكون الاعتراف عنصرا مكونا للحب، سواء كان الحب بين الام والطفل أو بين الأهل أو بين الأصدقاء أو العشاق، فهو علاقة مشروطة بشعور لا برقابة.

المبحث الثاني: نموذج الحق

يشكل القانون المستوى الثاني للاعتراف عند **هونيث** والذي اعتمد فيه على دراسات ميد وعلى الكتابات المتأخرة **لهيقل**، أين وضح **هونيث** نظرة **هيقل** و**ميد** للقانون، كون الإنسان لا يستطيع فهم نفسه كصاحب حق[1] ما لم يتمكن من معرفة ما يتوجب عليه من واجبات معيارية يقوم بها تجاه الغير، ووجوب الاعتراف بأعضاء الجماعة الآخرين كأصحاب حقوق يتسنى له كفرد اعتبار نفسه شخصا قانونيا، وهذا حالما يتأكد أن متطلباته تتأمن في الإطار الاجتماعي، يقول **هيقل:** "في الدولة يعترف بالإنسان ويعامل بوصفه كائنا عقلانيا وحرا وبوصفه شخصا، وكل فرد من جانبه سيجد نفسه مستحقا لهذا الاعتراف إذ يطيع، بتجاوزه طبيعة وعيه لذاته والكون، والإرادة بذاتها ولذاتها، والقانون، وأن يتصرف تجاه الآخرين بطريقة صحيحة، وأن يعترف بذلك كما لو كان يريد ذلك لنفسه باعتباره حرا وباعتباره شخصا"[2].

إن **هيقل** كان يقصد شكل اعتراف قانوني للعلاقات كما هو في القانون الوضعي، أما بالنسبة لميد فإن الاعتراف القانوني هو أن كل ذات إنسانية تصبح حاملة لحقوق مختلفة بمجرد أن يكون الاعتراف بها كعضو في جماعة وأن الفره يتمتع بدوره وسط الجماعة المنظمة تبعا لمبدأ تقسيم العمل ويمكنه فرض احترامه بإقامة قوة عقابية محاطة

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.184.

2 هيقل، ضمن La lutte pour la reconnaissance، ص184.

بسلطة ولكن هذا ما هو موجود في لمجتمعا التقليدية، وهذا لسيادة الطابع الشمولي للأخلاق مما يجعل سياق التقسيم غير منصف بشكل واسع ومكون من حقوق وتبعات[1].

ولكن وبالانتقال إلى الحداثة ينطوي الاعتراف القانوني على درجات تبعا لأهمية دور الفرد في المجتمع بحيث يجب أن يطبق بالطريقة نفسها على كل ذات، وهكذا يمكن تحديد شكلين من الاحترام وهو الفصل بين الاعتراف القانوني والتقدير الاجتماعي، ففي المعنى الأول يكون التعامل مع التفكير بالحق أو القانون، أما المعنى الثاني فيتجلى من خلال تفحص لشكل الاعتراف لقيم الجماعة[2]، كما يمكن الاعتراف على هذه الحالة بكل فرد بوصفه شخص دون التقليل من قيمة إنجازاته، وفي الحالتين يحترم الشخص لما يتمتع به من صفات، وهكذا تتدخل الحقوق في عملية تكوين احترام الذات ويصبح الفرد يملك وسيلة رمزية لها فعالية اجتماعية تثبت مسؤوليته الاجتماعية وتخصه بالاعتراف العام، وبالعكس فإن انعدام الاعتراف الاجتماعي يحرم الفرد أن يحترم ذاته وقد طرح **هونيث** في هذا السياق كمثال الحالة النفسية للأمريكان السود في الخمسينات والستينات، أين تمظهر الاضطهاد القانوني في الشعور بالخجل الاجتماعي إلى حد الشلل والذي لا يمحى إلا بالتمرد والمقاومة[3].

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.187.

2 Ibid, p.220.

3 Ibid, p.223.

المبحث الثالث: نموذج التضامن

إضافة إلى الشكلين السابقين من الاعتراف المتبادل قدم **هونيث** شكلا ثالثا، أضافه **ميد** و**هيقل** كل بتوصيفه المختلف والخاص به، ولأن الذوات البشرية لا تحتاج لإقامة تجربة ذات طابع عاطفي أو تجربة اعتراف قانوني وحسب، بل يجب أن تتمتع هذه الذات بالتقدير الاجتماعي، وقد وصف **هيقل** –في كتاباته في مرحلة الشباب– الشكل الثالث من الاعتراف باستخدام مصطلح "الحياة الأخلاقية"، أما ميد فيضمنه في شكل العمل التعاوني المؤسس، ومن خلال وصف كل من الفيلسوفين تمكن **هونيث** من استخلاص نمط خاص يبدو أكثر نزوعا على الصعيد المعياري والذي يندرج فيه كل شكل من أشكال التقدير الاجتماعي.

إن نموذج التضامن له سماته الخاصة، خلافا للقانون الحديث الذي يكون واسطة تكتسب شكل أداة تعارف على الصفات العالمية والتي تتصف بها الذوات البشرية، في حين يشكل نموذج التضامن أداة اجتماعية تصاغ القيم الأخلاقية والتي تكون في مجموعها المفهوم الثقافي الذي يكونه المجتمع عن نفسه[1].

وكما هو الشأن في العلاقة القانونية فان التقدير الاجتماعي لم يصل الى شكله الحالي الا عندما تجاوز إطار المجتمع المنظم في اطاره الترابي وعندما تم تغير مفاهيم، من مضامينها لمفاهيم أخرى أو مقولات بديلة مثل "الاعتبار" و"الهيبة الاجتماعية" يقول

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.159.

ماكس فيبر Max Wiber (1884-1920) في كتابه **الاقتصاد والمجتمع** يجد شرف الشريحة الاجتماعية طبيعيا التعبير عن ذاته عبر الالزام الموجه لكل واحد ممن يريدون الانتماء لدائرة خاصة، حتى يتمثل لنمط حياتها الخاص" وبالتالي فان صفة "محترم" ليس إلا كل ما يقوم به الفرد ليكتسب فعليا درجة الاعتبار الاجتماعي جمعيا مع شريحته تبعا لسلم القيم الموضوع من قبل، وفي ضل الصراعات التي تخللت الطبقات في المجتمع الأوروبي عبر التاريخ خاصة البورجوازية والاقطاع الأرستقراطية، كل بمحاولة منه فرض مبادئ قياس تقدير اجتماعي معين الى أن أصبح على عاتق العلاقة القانونية الجديدة تأمين أنواع الحقوق الأساسية والحماية القانونية للاعتبار الاجتماعي لكل فرد دون تميز، وهنا يفرض مصطلح "التضامن" نفسه بوصفه على حد قول **هونيث** الضامن القادر على تنظيم مفهومي كل من **هيقل** و**ميد**.

إن عبارة تضامن تعني علاقة تفاعل ذات بذات مواجهة لها، هذا في حالة إقامة الذات بينها وبين الأخرى رواية تقدير متناظرة، وعليه فان التضامن مشروط بعلاقات التناظر بين الذوات فهي تثير شعورا حقيقيا يحث على التعاطف مع شخصية الآخر الفردية دون إهمال خصوصيتها، وهنا يفتح مفهوم التضامن للمرة الأولى الأفق أمام المنافسات الفردية في إطار تقدير اجتماعي دون إخضاع أو ألم، أي دون أن تخضع الذوات الأخرى لتجربة الذل والاحتقار[1].

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.161.

المبحث الرابع: هيكل علاقات الاعتراف الاجتماعية[1]

الاحترام الاجتماعي	النظر الإدراكي	العاطفة الشخصية	طريقة الاعتراف
القدرات والصفات	المسؤولية الأخلاقة	الآثار والاحتياجات	البعد الشخصي
مجتمع القيم والتضامن	العلاقات القانونية الحقوق	العلاقات الإنسانية الحب، الصداقة	شكل من أشكال الاعتراف
معادلة التفرد	تعميم التجسيم		إمكانات التنمية
تقدير الذات	احترام الذات	الثقة في الذات	العلاقة العملية مع الذات
الإذلال والجريمة	الحرمان من الحقوق والاستهان	سوء المعاملة والعنف	شكل من أشكال الاحتقار
الشرف والكرامة	النزاهة (السلامة الاجتماعية)	السلامة الجسدية	شكل الهوية مهددة

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p222.

الفصل الثالث

الاعتراف وتجربة الاحتقار

- **المبحث الأول: الاحتقار كأساس بنائي لتجربة الاعتراف**
- **المبحث الثاني: أشكال الاحتقار**

المبحث الأول: الاحتقار كأساس بنائي لتجربة الاحتقار

بالنظر إلى المجالات التذاوتية التي تكون من الاعتراف وهي الحب ، القانون والتضامن يأتي الصراع كمحرك اجتماعي يفرض وجود مفهوم الاعتراف داخل الجماعة أو بين الذوات، بمعنى أن الاعتراف يتم خلال النزاعات الاجتماعية أو وجود منطق الصراع، وفي نظر **هونيث** تكمن أهمية أبحاث ميد في إدخال البعد الصراعي بين الذوات في عملية الاعتراف، وفي هذه النقطة تجدر الإشارة أن هذا المفهوم لم يتفرد به هربرت ميد فقط، وهذا ما أشار إليه **أكسل هونيث**، بل تحدث عنه الكثير من الفلاسفة مثل ماركس في الصراع الطبقي **وجورج زيمل**[1] **George Simmel** (1858-1918) الذي قال بالمزاحمة والمدافعة، وكذا **ميشال فوكو**[2] **Michel Foucault** : في دراسة حول العلاقة بين المقاومة والسلطة، و**بيير بورديو**[3] **Pierre Bourdieu** في دراسة بين الصراعات الرمزية.

---

1 **جورج زيميل**: (1858-1918) فيلسوف وعالم اجتماعي ألماني، من أهم مؤلفاته: **مسألة فلسفة التاريخ** (1892)، **فلسفة المال** (1900)، **الدين** (1906)، **حدس الحياة** (1918). جورج طربيشي، معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، اللاهيتون، المتصوفون)، ط3، (لبنان، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص382.

2 **ميشال فوكو** (1926 - 1984) فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنيويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه **تاريخ الجنون**، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. ابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". أرّخ للجنس أيضاً من حب الغلمان عند اليونان وصولاً إلى معالجاته الجدلية المعاصرة كما في **تاريخ الجنسانية**. ضمن الموقع: http://www.diwanalarab.com.19/06/2006

3 **بيير بورديو**: (1930-2002) عالم اجتماع فرنسي، أحد الفاعلين الأساسيين بالحياة الثقافية والفكرية بفرنسا، وأحد أبرز المراجع العالمية في علم الاجتماعالمعاصر، بل إن فكره أحدث تأثيرا بالغا في العلوم الإنسانية والاجتماعية منذ منتصف الستينيات من القرن العشرين بدأ نجمه يبزغ بين المتخصصين انطلاقًا من الستينيات بعد إصداره

وبما أن نماذج الاعتراف توضحت في الحب والقانون والتضامن فكل نموذج إنما هو ناتج عن إذلال فرد في هذا المجال أو أنه يعيش عدم اعتراف، ففي غياب الحب يعيش الفرد ضحية قسوة وسوء معاملة وفي غياب القانون يحرم الفرد من حقوقه ويقصى اجتماعيا وفي غياب التضامنن يكون عرضة للإهانة والإذلال كل الأفعال التي تصيب كرامته كفرد، ومن هنا فإن صراع الأفراد لا يكون من أجل مصالح مادية أو براغماتية، بل من أجل تحقيق أسس أخلاقية تحفظ كرامة الإنسان، ومن هنا يكون للاحتقار والذل مكانة في براديغم الاعتراف يقول **هونيث:** "إذا كانت تجربة الذل تشير إلى رفض الاعتراف أو الحرمان منه، حينها لا بد لنا أن نجد في هذا المجال السلبي التميزات التي صادفناها في المجال الإيجابي المقابل، هكذا يمكن لنا أن نجد في نماذج الاعتراف الثلاثة مفتاحا نظريا يسمح لنا وعلى صعيد نسقي بتحديد ماهية العديد من أشكال الذل والاحتقار. انطلاقا من هذا التقسيم يمكننا التطرق إلى المسألة التي لم يقدم لا **هيقل** ولا **ميد** جوابا عنها وهي كيف يمكن لتجربة الذل أن تجتاح حياة الذوات الإنسانية العاطفية لدرجة الدفع بها للمقاومة والمواجهة الاجتماعية أو بتعبير آخر لدفعها إلى الصراع من أجل الاعتراف"[1].

من خلال التساؤل الذي طرحه **هونيث** ومن خلال الخلفية التي انطلق منها يتضح أن السبب الأساسي والمباشر لأشكال الاحتقار والذل والمهانة إنما هو غياب نماذج

كتاب **الورثة** عام 1964 مع جون-كلود پاسرون وكتاب **إعادة الإنتاج** عام 1970مع المُؤلِّف نفسه، وخصوصا بعد صدور كتابه **التمييز/التميز** عام 1979. ضمن الموقع: https://www.ida2at.com.19-07-2017

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.225.

الاعتراف الثلاثة وهي الحب، القانون والتضامن لينتهي على هذه الفكرة إلى تحديد أنواع الاحتقار أو أشكاله.

المبحث الثاني: أشكال الاحتقار

المطلب الأول: الجور والعنف الجسدي

وهو ما يطال الفرد في سلامته البدنية من استعباد وذل، مثل الاغتصاب والتعذيب الجسدي وكل ما يلم بالفرد من ألم جسدي صرف، ما يحطم العلاقة مع الذات، وكذا شعور الفرد بالخضوع دون مقاومة لإرادة ذات أخرى لدرجة تفقد فيها الذات الإحساس بوجودها الواقعي الخاص ويمثل جرحا دائما للثقة التي تكتسبها الذات من تجربة الحب، كذلك يؤدي سوء المعاملة مع نوع من الخجل الاجتماعي إلى فقدان الثقة بالنفس والعالم وكذا العلاقة بين الفرد والآخرين، وهنا يفقد الفرد حرية استخدامه الحر لجسده الخاص وهكذا تصبح الثقة منهارة وإلى مدى طويل.

إن ما يتم نفيه في حالة العنف الجسدي هو الثقة في النفس والجسد بشكل حاد وبالشكل الذي تكونت فيه هذه الثقة أثناء مرورها بتجارب عاطفية جيدة فإنها على العكس من ذلك تنهار، وبقدر ما ترتبط أشكال الثقة بالذات بالفرضيات الانفعالية الخاضعة لتغيرات الزمن التاريخي أو بالمرجعية الثقافية ومهما اختلفت نظم التبرير الاجتماعي، إن تجربة

الاغتصاب والعذاب ستظل دائما تثير انهيارا مأساويا ودراميا على ثقة الفرد بالعالم الاجتماعي وبأمنه الذاتي أيضا[1] .

المطلب الثاني: سلب الحق (انتهاك الاحترام الأخلاقي):

يتعلق هذا النوع من الذل والاحتقار بالحرمان من الحقوق ويظهر حين تجد الضحية نفسها بنيويا مقصاة عن بعض الحقوق وذلك يعني ضمنيا أنه لا يعترف له بالدرجة نفسها من المسؤولية الأخلاقية التي يعترف بها لسائر أعضاء المجتمع، ولا يظهر هذا الحرمان بالحرمان من الحقوق أو الإقصاء الاجتماعي أو الحد من الاستقلالية الشخصية فقط، وإنما على الشعور المرافق لهذا الجور، فالذات تشعر إذ ذاك بعدم التمتع بوضعية شريك فاعل حاصل على كامل الحقوق الأخلاقية مثل باقي الأفراد.

من هنا ترتبط تجربة الحرمان من الحقوق مع فقدان احترام الذات وفقدان القدرة على وضع الذات موضع مساواة مع الآخرين، وفي هذه الحالة من الحرمان يكون الذل سبب عدم حصول الفرد على الاعتراف. كما يشغل شكل الذل حجما ذا بعد تاريخي متغير وهذا بتغير المسؤولية الأخلاقية[2].

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p.p 225-226.

2 Ibid, p.p 226-227.

المطلب الثالث: الإهانة (الحكم سلبا على قيمة اجتماعية)

وفي هذا الشكل الثالث من الاحتقار تظهر النظرة التحقيرية لأنماط الحياة الفردية والجماعية، ما يشار إليه كذلك بمصطلح (إساءة) أو (التعدي على الكرامة)، ويضيف **هونيث** مصطلحات أكثر حداثة على هذا الشكل، مثل أن وضعية شخص أو حالته هي ما يترجم درجة التقدير الاجتماعي الذي يتحقق داخل المجتمع الثقافي خاصة إذا كانت معايير القيم الاجتماعية تقوم على أساس الحكم على أنماط الحياة والعيش أو على القناعات والمعتقدات، فهي بذلك تحرم الأفراد من تكوين أي خاصية خاصة بهم أو بقدراتهم الشخصية أي قيمة اجتماعية، هذا مع فقدان تقدير الذات وأنه لن يتمكن بع ذلك من فهم نفسه[1].

وبما أن الإذلال عادة يرتبط بالحالات السلبية، فإن هذه الأحكام تؤدي بالضرورة إلى انعدام أو قلة في التقدير الاجتماعي، ما يجعل عملية تقدير الكفاءات لشخص أو جماعة على اختلافها أمرا مستحيلا، وينتج عن هذا حرمان الفرد أو الجماعة من تحقيق الذات، ولذلك فإن تجربة الذل هذه مثل تجربة الحرمان القانوني تنتج ضمن سيرورة تاريخية عبر الزمن، بمعنى أن الأثر الذي تتركه يطال أجيالا متعاقبة مثلما يحدث مع الزنوج والمرأة والمسلمين في مناطق كثيرة من العالم.[2]

1 Axel Honneth, La lutte pour la reconnaissance, p 222.

2 Ibid, p.p229-230.

من خلال أشكال الاحتقار الثلاثة التي وضعها **هونيث** نستنتج أن النتائج التي تترتب عن هذه الأشكال عظيمة ومأساوية في بعض الأحيان، فالدراسات النفسية التي تطال الضحايا في حالات التعذيب والاغتصاب تقارن غالبا بما وصفه **هونيث** بحالة "الموت النفسي" لدى الفرد، فأشكال الذل والاحتقار تمس سلامة الفرد النفسية وتهدد الكائنات الإنسانية في هويتها مثلما تهدد الأمراض والأوبئة وجودها الطبيعي، فمثلما يكون الاهتمام بالوقاية من الأمراض البيولوجية يكون بالشكل المقابل الضمان الاجتماعي لعلاقات البشر أن تكون كفيلة بضمان أفضل حماية للذوات من الذل والمهانة والاحتقار.

إن ما أكده **هونيث** من خلال دراسته لهذا الجانب أنه لم يقم لا **هيقل** ولا **ميد** بإيجاد الطريقة التي تدفع الذات خلال الذل إلى الصراع أو الكفاح العملي أو ما يسمى الواسطة بين المعاناة والعمل، وهنا يفضل **هونيث** ملء هذه الواسطة بردات فعل عاطفية سلبية مثل الخجل، الغضب والاستياء الذي يشعر به الفرد، ما ينتج الازدراء والألم الذي يتولد عنه العوارض النفسية التي تؤهل الذات أن تعرف بحرمانها من الاعتراف الاجتماعي، وقد استعان **هونيث** بدراسات **جون ديوي** و**وليم جيمس**، والذي في نظرهما يكون الحدث النفسي عنصرا داخليا يسبق الفعل، وأن هذا الفعل يتوجه إلى الخارج، ومن هذه الزاوية تشكل المشاعر السلبية مثل الغضب والاستياء والحزن المظهر الجماعي لحركة تستطيع الذات بواسطتها أن تعي ما تريده من آفاق مرتقبة، في حين تكون المشاعر الإيجابية مثل الفرح

والاعتزاز في حالة وجود حلول مقبولة لمسائل حرجة، كذلك شعور الخجل والاشمئزاز ومع حدته يمكن لتجربة الذل أن يقدم الحافز المحدد للصراع من أجل الاعتراف.

إن انتهاك أحد نماذج الاعتراف يعتبر مساسا بالذات، سواء أكانت الذات سياسية أو اجتماعية أو أخلاقية، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن ردود فعل المجتمع في مقابل هذا الانتهاك قد يكون بمثابة الشكل الذي تتخذه ثقافة المجتمع لمحاربة الإقصاء والانفلات مع أخذ الحذر من النتائج السلبية الناتجة عن الاحتقار، وهذا ما يظهر في الصراع مع القيم العالمية بدليل أن الأفراد الذين يتميزون بنماذج خاصة لا يمكنهم إعطاء معنى إيجابي لوجودهم أمام الغايات الأخلاقية المشتركة، لقد أورد **هونيث** رأيا فيما يخص الحجاب وأزمة الضواحي[1] وتنافس الذكريات، ففي موضوع الحجاب يصنف **هونيث** نفسه في موقف لا يستطيع فيه تحديد أسباب ارتداء الحجاب لمعرفة موقف الذات من هذا الفعل، لهذا لا يمكن منعه في الفضاء العمومي، وأنه إذا كان بمثابة اضطهاد مجتمعي أو عائلي فهذا يمثل عدم اعتراف بالذات.

وفيما يخص الماضي التاريخي بين الألمان والفرنسيين أثناء الحرب فالكثير من الناس يفشلون في الإحساس بأنهم كاملي المواطنة في مجتمعهم لا لشيء إلا لأنه لم يتم بعد الاعتراف بالجرائم التي مورست على مجموعتهم القومية أثناء الحرب، وهذا ما يثبت سبب عودة اليهود الألمان إلى الحياة العامة بسبب اعتراف الألمان بالجرائم التي اقترفوها في حقهم[2].

1 ألكسندر لافاستين، الصراع مع القيم العالمية مغامرة ناقصة، حوار مع الفيلسوف أكسل هونيث، ترجمة: نور الدين علوش. ضمن الموقع: www.mouminoun.com/articles/1541.26-11-2015

2 المصدر نفسه.

الفصل الرابع

معالم فلسفة الاعتراف

- المبحث الأول: اللامرئي في ابستمولوجيا الاعتراف
- المبحث الثاني: الأيديولوجية
- المبحث الثالث: العمل
- المبحث الرابع: العدل
- المبحث الخامس: مفارقات الرأسمالية والليبيرالية المتوحشة عند اكسل هونيث
- المبحث السادس: التشيؤ

المبحث الأول: اللامرئي كابستمولوجيا للاعتراف:

تطرق **أكسل هونيث** إلى مسالة اللامرئي في كتابه **مجتمع الاحتقار** أين أورد في الفصل السابع[1] منه بعنوان **اللامرئي لابستمولوجيا الاعتراف** معتمدا على كتابات الفيلسوف الفرنسي **ميرلو بونتي*** **Merleau Ponty** (1908 -1961) خاصة كتاب **المرئي واللامرئي** (1948)، فاللامرئي قد يكون ما لا يمكن رؤيته، لكنه في لغة الفلسفة النقدية ما لا نريد رؤيته، أي ما لا نريد الاعتراف بوجوده، لكن في ظل علاقات اجتماعية يحكمها الاعتراف بالأخر واحترام غيريته فيصبح اللامرئي نشازا يستحق الاحتقار، لأن اللامرئي اجتماعيا هو في أحد اشكاله نتيجة مباشرة للموقف العنصري الاستعلائي، وكذا يعود إلى بنية العلاقات الاجتماعية التي عرفت تاريخيا برفضها للحرية، وهذا ما كان يسرده بطل قصة رالف أليسون **أنا لا مرئي** (...) أنا إنسان حقيقي من لحم وعظم، من أعصاب وسوائل بل ويمكن أزعم بانني امتلك عقلا (...). إن اللامرئية التي اعنيها هي نتيجة لخلقة

1 La Société du Mépris, Vers une Nouvelle Théorie Critique, trad. olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix. La Découvert 2006. P225.

***ميرلو بونتي موريس Mourice Merleau Ponty**(1908-1961): فيلسوف وجودي فرنسي متأثر بفينمينولوجيا هوسرل، من أهم اهتماماته البحث في الجسد والمحسوس في التجربة الإنسانية والمعرفة والسلوك، من أهم مؤلفاته **فينومينولوجيا الإدراك** (1945)، **بنية السلوك** (1942)، **المرئي واللامرئي** (1948)، **مغامرات الجدل** (1955)، **مديح الفلسفة** (1953). جورج طربيشي، معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، اللاهيتون، المتصوفون)، ط3، (لبنان، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006)، ص658.

غريبة في عيون الأوائل الذين التقيتهم، تكوين اعينهم الداخلية، تلك التي بها، وعبر أعينهم الواقعية، ينظرون الى الواقع".[1]

لقد سرد لامرئيته بكل مرارة وتوجع، رغم أنه إنسان من لحم ودم ولا يحق لأحد أن يتجاهل وجوده وإنسانيته واحتقاره، وهذا بسبب النظرة الدونية كون الشخصية ذات بشرة سوداء، وعندما يتحدث عن العين الداخلية فهو لا يشير إلى مرض ألمّ بالعين الحسية للآخرين فحرموا من الرؤية، بل لأنه لا يُرى، لأنه رجل اسود.

وهذا يعني أن الاحكام المسبقة تمنع أصحابها من الرؤية كما الواقع موجود وهذا لأن هذه العين ترى وتميز الناس بل وتراهم بأشكال مشوهة أو تجعلهم غير مرئيين، وهذا ما يسمى غياب اجتماعي وليس غياب مادي، بهذا المعنى الاجتماعي وما يتطلبه من اعتراف متبادل ورؤية منصفة متبادلة.[2]

وبهدف تحديد دلالة للاعتراف مقارنة باللامرئي ولتحقيق ذلك ميز **هونيث** بين معنيين للامرئي، مجازي وحقيقي واستعان في ذلك بأمثلة من التاريخ الثقافي عن كل الوضعيات التي تجسد للهيمنة وتوضحها من خلال مواقف الأشخاص والجماعات المستغلة المهيمنة المستعلية، ويظهر خاصة بين الأسياد والعبيد في أزمنة ما، أو في إطار العنصرية الحديثة في أحد أشكالها وهي مشكلة الزنوج والبيض، هذه المشكلة التي أخذت حيزا فارقا

1 Axel Honneth, La Société du Mépris vers une nouvel théorie critique, la découverte, 2006, p225.

2 Ibid, p.225.

في مسار البشرية عبر عقود من الزمن وتفشت واستحالت إلى أقصى تمظهراتها السيئة والعنيفة في الكثير من بلدان العالم خاصة عند الأمريكيين، فالإنسان الأبيض يعمل قصديا أن لا يرى الآخر، كما يعمل على أن يفهم الزنجي هذه النظرة وبأنه غير مرئي بالنسبة له "النظر من خلال الآخر[1]".

وفي معنى آخر للامرئي يتم فيه تشبيه الشخص، وهذا بقصد إلغاء هذا الشخص أمام المشبه به، فلا ينظر إلى حقيقة الشخص الواقعة، وتعبر هذه النظرة عن الاحتقار والتجاهل، ومن هنا فالشخص اللامرئي أو الخاضع للمهانة والاحتقار والإذلال يجب أن يصبح مرئيا بالمعنى الاجتماعي وليس بالمعنى المعرفي فحسب، وهذا بتطبيق العدل، ويظهر هذا التطبيق من خلال المواقف والإجراءات القانونية والممارسات الاجتماعية التي تسمح للفرد أن يستعيد مكانته المناسبة المحروم منها ضمن العلاقات الاجتماعية[2].

كما يميز **هونيث** بين الفعل المعرفي المجرد وفعل الاعتراف الاجتماعي الذي يؤكد مجموعة من القيم المحددة والمؤسسات المعينة، وعليه فالاعتراف يتحدد بقيمته الاجتماعية، ولكن وبالرغم من تميز الجانبين إلا أن **هونيث** قدّم المستوى المعرفي للاعتراف على المستوى الأخلاقي، لأن الأول في نظره هو المقدمة الضرورية، ذلك لوجود عنصرين هما التعرف والتعبير[3].

1 Axel Honneth, La Société du Mépris, p.226.

2 Ibid, p30.

3 Ibid, p31.

ويتابع **هونيث** تجليات التعبير عند الطفل من خلال أبحاث علم النفس في مراحله الأولى وهذا على جميع مستويات العمليات السلوكية والوجدانية والتربوية والتي بتكاملها يتشكل الطفل ككائن اجتماعي مرئي، ومن بين هذه التعابير النظرة، الابتسامة، الضحك، أساليب التواصل كالشكر، التحية، هذه الأساليب تحدد مرئية وعدم مرئية الفرد، كما تحدد مكانه كونه معترف أو غير معترف به في المجتمع أو معترف به بشكل مشوه.

وهذه الأساليب تختلف باختلاف الثقافات لكنها بشكل عام تؤدي دائما نفس الدور وهو التواصل، ويمتلك قوة وشرعية اجتماعية تحدد وجود الاعتراف أو نفيه أو تشويهه[1]، وفي الحالة السلبية يصفها **هونيث** بالمرض الاجتماعي، وعليه فإن كل شكل من أشكال الاعتراف الاجتماعي للفرد يرتبط بعلاقة رمزية وبالحركات والسلوكات التعبيرية لتي تسمح لهذا الشخص (غير المرئي) ببلوغ مرتبة اجتماعية يكون فيها شخصا معترفا بع اعترافا كاملا ويكون فيها مرئيا[2]، تمتلك الحركات والأفعال ردود أفعال أو ما بعد فعل يشير رمزيا إلى نمط سلوك خاص ومعين، بمعنى أنه كل فعل يدل على الاعتراف بشخص ما هو مرهون بمقتضيات الاعتراف من كل جوانبه بما في ذلك مفهوم الاحترام (الكانطي) الذي يشكل مقدمة أخلاقه وأساس ضروري في مفهوم الاعتراف، من أجل هذا فإن تحليل **هونيث** لمفهوم الاحترام عند **كانط** وبخاصة ارتباطه بحب الذات، وكل ما يفرضه على الذات من

1 الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، (دار الطليعة، بيروت، 2012)، ص182.

2 Axel Honneth, La société du mépris, P.235.

الامتناع عن كل مظاهر الإساءة للآخر ولكن أكثر دقة كالإقرار (Affirmation) والتأكيد (Confirmation) وإعطاء قيمة اجتماعية[1]، هذه المفاهيم تمنح بشكل ضمني ودقيق الشخص المعني بالاعتراف نوعا من السلطة الأخلاقية التي تحقق الاعتراف والاحترام، مع الإشارة إلى أن هذا المفهوم قد أشار إليه **هابرماس** في كتابه **الأخلاق المحايثة**.

ولأن مفهوم الواجب هو مفهوم بديهي في فلسفة "كانط" فـ**هونيث** لم يتوانى عن استعمال هذا المفهوم خاصة في تحليله لمفهوم السلطة الأخلاقية، وهذا ما يعطيه تأكيد ومصداقية أكثر، خاصة قربه في هذه الفكرة من مؤسس نظرية الواجب الأخلاقي.

كما يتضح جليا اللامرئي في أشكال الإهانة والإساءة والاحتقار، وهذا من خلال النظر إلى الآخر من خلاله، وكأنه لامرئي غير موجود لافي المكان ولا في الزمان، وهذا يتم بشكل واضح ومقصود يظهر من خلال السلوكات التي توضح أن الآخر غير مرئي، وهذا الظلم الذي يتضح في مقولة "النظر من خلال أحدهم" يبدأ في أبسط أشكاله وصوره في تجاهل الصديق ثم الزنجي إلى أن يتسع ليشمل فئات وطبقات مختلفة في المجتمع عامل النظافة والفقير والمسلم والهندي...

والتخلص من هذه الحالة يتطلب بالضرورة الانتقال من الحالة اللامرئية إلى الحالة المرئية، وهذا يتطلب بالضرورة كذلك تغيير العلاقات الاجتماعية في طابعها الأساسي

1 Axel Honneth, La société du mépris, p.236.

ويكون بالانتقال من المعرفي المتعلق بالإدراك إلى الاجتماعي المتعلق بالاعتراف، ولا يكون هذا إلا من خلال الاحترام[1].

إن ارتباط الأخلاق بالاعتراف في اللامرئي يتضح عند **هونيث** في أنه لا يمكن تبني موقف أخلاقي إلا إذا أعطينا قيمة لم يتوجه إليه فعلنا وسلوكنا، وهو ما يلخصه الاعتراف.

1 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص183.

المبحث الثاني: الاعتراف كأيديولوجية:

بعد أن وضح **هونيث** أساسات فكرة الاعتراف ونماذجها كصراع من أجل اعتراف بالأفراد والجماعات على الحقوق العاطفية والقانونية والاجتماعية، سعى إلى تطبيق فكرة الاعتراف على الأيديولوجية مستعينا بأفكار الفيلسوف **ألتوسير لويس** حيث أبرز **هونيث** في مجتمع الاحتقار (La Société du Mépris) في الفصل السابع كيف أن **ألتوسير** اهتدى إلى أن أي ممارسة للاعتراف العام تشكل في الأخير الميكانيزم المعياري لكل أشكال الأيديولوجية[1]، وبما أن رأي **ألتوسر** للأيديولوجيا كان وصفيا بحيث أنها تقوم على مبدأ الصحيح والخطأ خلافا للعلم الذي يتصف بالدقة والصحة، ما يدعو إلى القول بأن الأيديولوجية لا تتمتع بالصفة النقدية، وهذا ما عبر عنه **هونيث** بقوله: "أنه عبارة عن تحد حقيقي للنظرية النقدية الاجتماعية التي تبحث عن أساس معياري في عملية الاعتراف المتبادل"[2]، وعليه فإن كل عملية زائفة لا تكرس إلا للهيمنة الاجتماعية أو تكرس للاحتقار.

ومن هنا يرفض **هونيث** إقامة علاقة بين الاعتراف والأيديولوجية لأنها تتعلق بالهيمنة، في حين أن ما تناضل من أجله فكرة الاعتراف هي كل الممارسات التي تحط من كرامة الذوات بالذل والجور والإقصاء والحرمان من الحقوق الشرعية وبالتالي المحرومة من الاعتراف الذي يشكل حقا أساسيا، ولأن الهيمنة تلغي الاعتراف يميز **هونيث** بين

1 Axel Honneth, La société du Mépris, p.246.

2 Ibid, p.247.

نوعين من الاعتراف تبعا لتعلقه بالأيدولوجية، وهنا ما يتعلق بحالات الاعتراف سواء كانت حقيقية أم مزيفة أو تحديد المعنى الإيجابي للاعتراف خلافا للمنحى الأحادي[1] الذي قال به **ألتوسير** والذي رفضه **هونيث** والذي حدد الجانب الإيجابي للاعتراف وهذا بتقديم معان جديدة له كأن يكون فعلا أخلاقيا متجذرا في الحياة الاجتماعية وعلى احداثها اليومية، يتصف هذا الفعل بأربع مميزات خاصة وهي[2]:

1- المعنى الألماني لمفهوم الاعتراف، وفيه يتم تأكيد الخصائص الإيجابية للأشخاص والجماعات.

2- يظهر الاعتراف في حالة فعل اعتراف لا يختزل في عبارة رمزية، مؤكدا على الممارسات التي وحدها تحدد مصداقيته وصدقه، وإذا تم في هذه الحالة تحديد الاعتراف بمجموع العلاقات التذاوتية بين الافراد فانه يكون متضحا كحالة فعل وممارسة.

3- سواء تعلق الامر بالحركات أو العبارات فان فعل الاعتراف فعل مستقل متميز عن بقية الأفعال الاجتماعية ما يحدده هو التذاوت أو التوجه نحو الآخر أو جماعة أخرى.

4- أنه وبالنظر الى المسار الذي تتخذه نظرية الاعتراف، وهذا بالأخذ بعين الاعتبار جميع تمظهراتها من خلال نماذج الاعتراف الثلاثة: الحب، القانون، والتضامن الاجتماعي، فإن هذا الموضوع لاقى اتفاق معظم الفلاسفة في الفلسفة السياسية والاجتماعية والنفسية.

1 Axel Honneth, La Société du Mepris, p.251.

2 Ibid, p.p225-253.

وهنا يشير **هونيث** الى الأساسيات المرجعية التي انبثقت منها فكرة الاعتراف وهكذا يفند المضمون الإيجابي لتمظهر الاعتراف في الايدولوجية، ويصبح الاعتراف مع تمام شروطه التذاوتية قادرا على تحقيق الأهداف والغايات السامية والمحددة له سلفا وبشكل مستقل.

المبحث الثالث: العمل

إن مفهوم العمل في الإرث الفلسفي مفهوم غني ومعقد نجده عند **هيقل** و**ماركس** وما بعد الماركسية وعند فلاسفة مدرسة فرانكفورت وفي الرأسمالية، وعلاقته بفكرة الاعتراف هي علاقة مباشرة تمثل فعل ورد فعل الإنسان ووجوده من خلال العمل والأثر الذي يحدثه في المجتمع ليكون بذلك الاعتراف هو صدى العمل.

وقد سعى **ماركس** لفهم العمل بشكل مباشر كعملية يمكن إدراكها فرديا أو جماعيا كموضوعات لبناء التاريخ وهذا من خلال التجربة، يجعل فيها الأفراد أنفسهم موجودون من خلال عملهم، ويمكن فهم هذه الفكرة كنوع من التطبيق التاريخي التجريبي لنظرية الوعي المستمدة من جدلية العبد والسيد المستوحاة من فينومينولوجيا الروح لـ**هيقل**، ومع ذلك فإن المؤسسات الاجتماعية والاقتصادية ذات الملكية الخاصة تشوه العملية التاريخية لتنمية القدرات البشرية[1].

1 Axel Honneth, Travail et Agir Instrumental à Propos des Problèmes Catégoriels d'une Théorie Critique de la Société, traduction : Isabelle Gernet. Travailles, 2007, pp17-58.

بعد النظر في مفهوم العمل من وجهة نظر التراث المادي والمثالي، تستمد نظرية الاعتراف بعض دوافعها من اشتراط المفهوم النقدي للعمل وهدفها الواضح في وضع القواعد المعيارية للقضايا المعيارية في المؤسسات الاقتصادية، وقد قدم **هونيث** مجموعة هامة من المقالات في موضوع العمل، في الواقع وفي نقد المكان، أين كان **ماركس** أحد أهم الموضوعات الرئيسية في كتابه **عالم من التمزقات Un Monde de Déchirement**[1]، والذي شرح فيه أثر التطورات الاجتماعية في العمل البشري وفهمه كشرط أساسي لبناء الهوية الإنسانية، كما أشار **هونيث** للنظريات النسوية أو ما تعلق بالعمل المنزلي الذي لا تأخذ عنه المرأة أجرا، أين يظهر هذا العمل كنوع من التقدير الاجتماعي لأنه غير مجازي، بل يتمظهر وفق معيار أخلاقي، يقول **هونيث** في هذا: "إن تنظيم العمل الاجتماعي يرتبط ارتباطا وثيقا بالمعايير الأخلاقية التي تنظم النسق والتقدير الاجتماعيين في الوقت نفسه"[2]، وعليه فإن قيمة أي عمل من عدمه تعود إلى القيم الأخلاقية السائدة، ويتخذ **هونيث** مثال النساء اللواتي يقمن بالأعمال المنزلية وتربية النشأ هو عمل يعتبر تاريخيا وواقعيا عملا أقل شأنا وقيمة من العمل الذكوري، وهذا ما يوضح السيطرة الذكورية في المجتمع، ويوضح كذلك حظوظ المرأة المحدودة في التقدير والاحترام الضروريين في تحقيق الهوية الإيجابية، وعليه فإن التقدير الاجتماعي للعمل الذي يقوم به الأفراد حتى في الحياة البسيطة يكون

1 Axel Honneth, Une Monde de Déchirements Théorie Critique, Psychanalyse, sociologie la découverte, 2013, p300.

2 Axel Honneth, La Société du Mépris, p99.

بمثابة واجهة موضحة للاعتراف، وتشكيل هوية يمر في سياق اجتماعي للعمل وتجربة الاعتراف، كما أن جميع الخبرات الأخلاقية التي تعرضت للإهانة والاحتقار كالإنقاص من قيمة عمل المرأة كأم أو كماكثة بالبيت يشكل عائقا في تشكيل الهوية الإيجابية لعمل المرأة وكيانها، والعلاج لهذه العوائق والصدمات يتطلب بالضرورة التقدير والاحترام الاجتماعي الكامل، يقول **هونيث** في هذا الشأن: "إن التنظيم الاجتماعي وتقدير العمل الاجتماعي يؤديان في المجتمع دورا مركزيا في نسق الاعتراف"[1].

1 Axel Honneth, La Société du Mépris ,p200.

المبحث الرابع: العدل

المطلب الأول: علاقة الاعتراف بالعدل

إن مشكلة الزمن الحديث هي المحافظة على الذات في الوقت الذي لم تبق هناك ذات للمحافظة عليها واعتبارا لهذا الواقع يتعين التساؤل عن موقع الفرد في المجتمع الحديث واستقصاء طبيعته وانشطاره الوجودي الذي ولدته مفعولات الحداثة والعقلانية[1].

هكذا يتضح من قراءة **هونيث** للإرث الهيقلي أن مفهوم الصراع تحول من مفهوم الصراع من أجل الوجود الى صراع من أجل الاعتراف، هذا الصراع الذي لا يهدف إلى حفظ الذات كمعطى فيزيولوجي حياتي فحسب، بل إلى الصراع من أجل الاعتراف بالذات وهذا ما يتحقق في شروط الاعتراف السالفة الذكر وهي **الحب ،القانون (الحق) والتضامن،** وعليه فإن انعدام الاعتراف بالذات يكون بسبب حلول اشكال الذل والاحتقار محل نماذج الاعتراف، وهذا يكون خلال مسيرة حياة الأفراد من خلال التجارب المعيشية لديهم، وهو ما اطلق عليها هونيث اسم التجارب الأخلاقية السلبية أو تجارب الاحتقار[2]، ومن ثم تصبح تجارب الاحتقار بمثابة دوافع للصراع من أجل تحقيق الاعتراف.

ومن هنا يظهر الاختلاف بين نموذجي الصراع من أجل الوجود ومن اجل الاعتراف، فالأول يغلب عليه الطابع النفعي كما أنه يهدد النظام الاجتماعي، في حين أن

1محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هبرماس، (الدار البيضاء، إفريقيا الشرق، 1991)، ص34.

2 Axel Honneth, La Société du Mépris, p.21.

الصراع من أجل الاعتراف يجعل من الأسباب الاجتماعية والتجارب السلبية دافعا من أجل الاعتراف، كما أنه يعتبر وسيطا اجتماعيا، زيادة على أنه يتميز بجانبه العملي وهذا من خلال صلته بالتجارب اليومية المتعلقة بمظاهر الاحتقار والذل والجور.

ولكي يوضح **هونيث** مفهوم العدل وعلاقته بالاعتراف فقد ميز بين شكلين من أشكال النقد الأول أسماه بالنقد البناء والثاني إعادة البناء، فأما النقد البناء فيتحقق من شروط العدل النظرية، ويفترض وضعية مثالية له ما يمثله الفيلسوف الأمريكي **جون رولز***، أما إعادة البناء فهذا لا يقوم على أساس نظري وإنما يتحقق وفقا لتحقق شروط الاحتقار والظلم على التجارب الاجتماعية[1].

ويحدد **هونيث** ثلاث علاقات يتكون منها مفهوم "إعادة البناء" وهي:

1- علاقة الاعتراف بالعدل:

يرى **هونيث** أن تحقيق العدل يكون بالقضاء على مختلف اشكال الذل والجور والاحتقار وكذا التفاوت الاجتماعي والاقتصادي، وهذا يكون من خلال الاهتمام بكرامة الفرد واحترامه كذات فيكون الاعتراف بإحقاق الحقوق وتوزيع الخيرات، ومن اجل تطبيق هذا السبيل، فقد قدم **أكسل هونيث** تحليلا أكد على ضرورة ربط الاعتراف بالعدل، وهذا يكون من خلال

***جون رولز** John Rawls :1921 2002 كان فيلسوفًا أخلاقيًا وسياسيًا، يعتبر رولس من منظري مؤسسي ليبرالية اجتماعية، حيث اهتم بالعدالة الاجتماعية من أهم مؤلفاته: **نظرية العدالةA Theory of Justice** ، **الليبرالية السياسيةPolitical Liberalism** ، **قانون الجماعات البشريةThe Law of Peoples** ، **العدالة كإنصاف Justice as Fairness**. ضمن الموقع: https://www.mominoun.com/articles/5093.22-05-2017.

1 Axel Honneth, La Société du Mépris, p23-24.

الأطروحة التي تؤكد أن الذوات الاجتماعية من خلال تطلعاتها الأخلاقية تقوم بالاعتراف بالآخر، ومن هنا نستنتج نتيجتين هما:

- تأكيد الطابع الأخلاقي للذوات الاجتماعية التي تشكل الهوية الفردية وتدعمها عبر عمليات اجتماعية عديدة كالتربية والتعليم والنتيجة الثانية هي اندماج الاخلاق في المجتمع وهنا يتحقق وجود علاقة بين العمليات الاجتماعية والاعتراف.

ومن هنا فإن العدل في مجتمع ما إنما يقاس بدرجة ضمانه لشروط الاعتراف المتبادل بين الذوات الاجتماعية التي تسمح بدورها بتشكيل الهوية الشخصية[1].

كما تجدر الإشارة الى ان الخيرات التي أشار إليها **هونيث** ليست فقط خيرات مادية ونفعية، بل هي خيرات ثقافية ورمزية، يستعمل في هذه الفكرة مصطلح "المصلحة المتعالية" Intérêt Transcendantal ويؤكد على أهمية المصلحة في الانعتاق Intérêt d'Emancipation من جهة أنها موجهة ضد أشكال الاحتقار والذل الاجتماعي وعليه فالعدل يتأسس على علاقات الاعتراف المتبادل داخل المجتمع[2].

من هنا يتضح أن نظرية الاعتراف قدمت نفسها كبديل لنظرية العدالة **لجون رولز**، علاوة على ذلك فإن النقاش الذي دار بين **هونيث** و**نانسي فريزر** حول إعادة التوزيع

1 Axel Honneth, Justice et Reconnaissance, en : http://www.passant-ordinaire.org/revue/38-349.asp. janvier 2002 - février 2002

2 Ibid.

والاعتراف فإن إعادة التوزيع عنده ليست سوى سطح مبادئ معيارية متجذرة في مبادئ الاعتراف كما أنه شكل من أشكال الاعتراف العادل بالآخرين.

2- العلاقة بين المعايير الأخلاقية والعدالة الاجتماعية:

يؤكد **هونيث** على أهمية المعايير الأخلاقية في العلاقات الاجتماعية لتحقيق الاعتراف، وهذا لان الاخلاق الاجتماعية توضح نوعية علاقات الاعتراف التذاوتي وكذا تحقق الاستقلال الذاتي للأفراد، وعليه فإن أهمية المبادئ المعيارية وهي الحب والعلاقات العاطفية والمساواة في الحقوق والتقدير والانصاف في علاقات التضامن.

ومن خلال تحليل **هونيث** لهذا الموضوع فالعدل بالنسبة له يتمثل في وجوب دراسته على سياق التقدم الذي تعيشه المجتمعات الحديثة، على اعتبارها نتيجة للتقدم عبر التاريخ وعليه يكون الاعتراف على سياقه العادل علامة على التقدم الأخلاقي ودال عليه، مما يؤكد على الاندماج الاجتماعي وعمليات الفردانية التي تعرفها المجتمعات لرأسمالية ومن خلال بنيتها التحتية للمجتمعات الرأسمالية، يقول **أكسل هونيث** بالنسبة لعلاقة مفهوم العدل بالاعتراف " أنه يمكن اعتبارها كنقطة انطلاق مشروعة للأخلاقية"[1].

3- المساواة وتحقيق الذات:

من خلال ربط **هونيث** العدل بالاعتراف كما سبق ذكر ذلك، وبناء على نشوء التطلعات الأخلاقية من قبل الذوات الاجتماعية التي تبحث عن الاعتراف وهذا على أساس المبدأ

1 Axel Honneth, Justice et Reconnaissance, en : http://www.passant-ordinaire.org/revue/38-349.asp. janvier 2002 - février 2002.

سالفي الذكر وهما التأكيد على الطابع الأخلاقي، واندماج الأخلاق في المجتمع، والتي يمكن التعبير عنها بالطابع الاجتماعي للفرد الذي يسمح بتشكيل الهوية الشخصية وازدهار الفرد والذي يؤدي الى قيام اخلاق اجتماعية تعبر عن علاقات تذاوتية متبادلة تضمن الاعتراف ويضمنها المجتمع، وعليه فإن عدل المجتمع انما يقاس بدرجة ضمانه لجميع شروط الاعتراف التذاوتي المتبادل والذي يسمح بدوره بتشكيل هوية فردية مستقلة يدعمها ويساندها في إطارها الحر.

وعليه فإن تحقيق الذات وتشكيل الهوية إنما يكون بتأسيس حقيقي للعدل الاجتماعي الذي يكمن في قيمة المساواة في ظل علاقات الاعتراف المتبادل.

المبحث الخامس: مفارقات الرأسمالية والليبيرالية المتوحشة عند أكسل هونيث

بالنظر الى المفهوم الأول للرأسمالية بوصفها نظاما اقتصاديا ذي فلسفة اجتماعية وسياسية تقوم على أساس تنمية الملكية الفردية والمحافظة عليها، متوسعا في مفهوم الحرية، وفيها تزداد أهمية مفهوم الملكية الفردية على الموارد لتفتح سوق المنافسة الصرفية ولكن ما اعتبر تقدما على الحقب الماضية قد تحول الى ضده[1] على حد قول **هونيث**، إن أول ما بحث فيه **هونيث** في هذا الموضوع هو مسألة المعايير التي تحدد التقدم والانعتاق[2] وهذا بإقراره عدم معرفة ما يمكن اعتباره تقدما، هذا مقارنة بالسابق ما يدل على تغير وغموض الرأسمالية خلافا لما كانت عليه في السابق، ما دعاه إلى وصفها بالمفارقة المتوحشة التي تقاوم المثل العليا للتحرير والتي تطورت في القرب لمدة ثلاثة عقود الماضية وبخاصة الحقبة التي تلت الحرب العالمية الثانية خاصة في البلدان التي طغى فيها ما يسمى القوى والأحزاب الديمقراطية الاجتماعية، أين حقق الفرد قدرا من الرفاهية على جميع المستويات ما اصطلح عليه **هونيث** " فضاءات الاندماج المعياري الرأسمالي" آنذاك ان تداخل هذه المعايير يشكل الأرضية الأخلاقية والسياسية للاعتراف المتبادل، وعلى الزمن الذي حكمت فيه الأحزاب الديمقراطية تبنت الرأسمالية معايير لخصها **هونيث** في:

1- تنامي التحقيق الذاتي على مستوى الفرد.

1 Axel Honneth, La Société du Mépris, p.267.

2 زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص192.

2- الامتداد والتوسع في فكرة المساواة والعدالة.

3- تحقيق المنزلة الاجتماعية بحسب القدرات والكفاءات الذاتية وليس بحسب الأصول الاجتماعية.

4- نوع من الرومنسية في مجال الحب تمكن في تجاوز الاكراهات الادائية للحياة اليومية.

إن تداخل بعض المعايير، يشكل الأرضية الأخلاقية والسياسية للاعتراف المتبادل وذلك في الزمن الذي حكمت فيه الأحزاب الديمقراطية في أوروبا.

تميز المجتمع آنذاك بشوط استثنائي في التقدم الفكري، تمظهر آنذاك في نقاط عديدة أهمها[1]:

1) تنامي التحقيق الذاتي، فقد تعمقت الفردية وتحولت الى مبدأ لتحقيق الذات الذي ظهر في أشكال عديدة من الحياة، دعمتها سياسيا كرفع الأجور وقت الفراغ.

2) توسع فكرة المساواة التي أظهرت التقدم المعياري في المجال القانوني، أين منعت جميع مظاهر العنصرية والتميز بين المواطنين على أساس الجنس أو الثقافة، وحماية الحريات، وتحديد قانون العمل والأسرة والمساواة بين المواطنين والأجانب والأقليات.

3) تحقيق منزلة الذوات الاجتماعية بحسب الكفاءات وهذا ما دعم ظهور الحركات النسوية التي أعادت النظر في مختلف العلاقات أين حققت اعترافا ماديا مناسبا.

1 Axel Honneth, La Société du Mepris, p.279.

4) في مجال الحب والعلاقات الحميمة، يظهر التقدم من خلال رفع جميع الاكراهات التي تمس كرامة الفرد بالتمايز على النسب والاقتصاد، ما ساعد على تحسين الوضع المادي للأفراد، الشيء الذي سنح الفرص لاختيار الشريك بكل حرية، أين أصبحت العلاقات الحميمة لا يحكمها شيء إلا العلاقات العاطفية[1].

ولكن التحول إلى الرأسمالية الراهنة، هو عبارة عن تراجع أخلاقي قيمي، فمبدأ تحقيق الذات فتح المجال لميلاد أمراض جديدة من قبيل الإحساس بالفراغ الداخلي والعدمية والقلق، كما أن الليبيرالية الجديدة تجبر الأفراد على التفكير في أنفسهم كمواد ومعرضين للبيع دائما[2]، وهنا يظهر التناقض في البنية المبدئية للرأسمالية والبنية التي آلت إليها، ليكون التناقض مفارقا يظهر عندما يختزل إمكانية تحقيق مقصد معين، فالفضاءات السابقة تعبر عن المفارقات التي لحقت بالرأسمالية من تناقضات ومفارقات تمظهرت في الكثير من الحالات، منها ما اصطلح عليه **هونث** بالتشيؤ.

1- زواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، (لبنان، بيروت: دار الطليعة، 2012)، ص194.

2- الكسندر لافاستين، الصراع مع القيم العالمية، مغامرة ناقصة ترجمة: نور الدين علوش، ضمن الموقع: www.mominoun.com/articles/1541.11-08-2013

المبحث السادس: التشيـــؤ

التشيؤ مفهوم ماركسي مهم في الاعتبارات الأنثروبولوجية، والذي تطور في كتاب **رأس المال لماركس** على شكل مصطلح (صنمية السلع)، والتشيؤ هو تصور الظواهر الإنسانية كما لو كانت أشياء، كما يتضمن قدرة الإنسان نسيان أنه الصانع للأشياء، فضلا على ذلك فهو فقدان الوعي بالجدلية بين الإنسان (المنتج) والشيء (المنتوج)، ليحل محل هذه الجدلية عالم مشيء أزيلت عنه كل صبغة إنسانية.

فبعد أن صيغ مفهوم التشيؤ في علم الاجتماع الغربي على يد المفكر الهنغاري **جورج لوكاتش*** **Georg Lukas** (1885-1971) كمفهوم ذو سياق اقتصادي على نطاق اجتماعي قادر على الحكم على طبيعة العلاقات الإنسانية في طرح جدلي يتلاءم والنظرة الماركسية[1].

حسب **لوكاتش** وجد التشيؤ قبل الرأسمالية ولكنه بقي في إطار محصور بين الأفراد وبعض الجماعات الضيقة، وظهر بشكله العنيف مع الرأسمالية أين أخذ امتدادا واسعا على مختلف البنى الاقتصادية في المجتمع، وفي عالم تسوده العولمة يتحول كل معنى إلى سلعة ذات قيمة مادية قابلة للبيع والشراء تحت غطاء المنفعة، حتى أنه أصبح كل فرد

*__جورج لوكاتش:__ فيلسوف وكاتب وناقد ووزير مجري ذو تيار ماركسي، من أهم دارسي الفكر الماركسي، من أهم أعماله: **تاريخ الوعي الطبقي، نظرية الرواية، الطريق نحو ماركس.**

1 محمد جبار، **قراءة في كتاب: التاريخ والوعي الطبقي** – لجورج لوكاتش – مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، ضمن الموقع: www.ssrcaw.org. 02-09-2015

للحصول على سلعة ما مقابل القيمة أو السلعة التي يمكنه الاستغناء عنها، ويظهر ذلك في مقولات عديدة كالفن والجمال والأخلاق والحب والدين التي أصبحت مجرد مفاهيم جوفاء ومجردة يمكن تجسيدها كمنفعة قابلة للتبادل الآلي[1].

ويعتبر مفهوم التشيؤ من بين أهم المفاهيم التي طرحت للبحث والتفسير والتحليل والنقد في مدرسة فرانكفورت، فقد كانت هذه الأخيرة بمبادئها ترفض تشييئ المعرفة الإنسانية بوصفها كيانا مفارقا للفعل الإنساني ومجاوزا له، ويترتب على ذلك استحالة إقامة بحث علمي غير ملتزم في إطار النظام الاجتماعي آنذاك، حيث لم يكن الإنسان قد حصل على حريته واستقلاله بعد، وعلى ما يذكر **هوركهايمر** فإن الباحث يظل دائما جزء من الموضوع الاجتماعي الذي يسعى إلى دراسته، وعليه من الخطأ النظر إليه بوصفه بالكامل من المتغيرات الثقافية والاجتماعية المحيطة به[2].

وقد أفرد **أكسل هونيث** كتابا مستقلا وهو **التشيؤ**[3]، بين فيه تاريخ النفهوم وأهميته في دراسة الرأسمالية، حيث يقول: "في عشرينات وثلاثينات الألمان أصبح مفهوم التشيؤ القوة المهيمنة في النقد والمجتمع والثقافة الألمانية، وقدد تزامن هذا مع الأزمة الاقتصادية

1 جورج لوكاتش، تاريخ الوعي الطبقي، ترجمة: حنا الشاعر، (الشارقة: دار الأندلس للنشر والطباعة والتوزيع، 1982)، ص84.

2 توم بوتمور، مدرسة فرانكفورت، ترجمة: سعد هجرس، (ليبيا: دار أوبا، 2004)، ص177-178.

3 Axel Honneth, La Réification, petit traite de théorie critique, Gallimard, NRF Essais, 2007, p.13.

والسياسية التي مرت بها جمهورية فايمار[1]، والتي تكبد خلالها الألمان خسائر كبيرة، ولكن هذا المفهوم تراجع إبان الحرب الباردة، ويزداد ظهوره في الوقت الراهن باستمرار، وأصبح يستعمل في تشخيص المرحلة المعاصرة، ويظهر في أربعة مجالات هي:

1) الفن والأعمال الروائية والجمالية:

يظهر التشيؤ في الكثير من الأعمال الأدبية والفنية، حيث عالجت هذه الأعمال كيف تخترق القيم الاقتصادية حياة البشر، وهذا يظهر من خلال استعمال مصطلحات وأساليب فارغة من المشاعر والأحاسيس والعواطف، ولا تظهر تلك التعاملات أية إرادة في التفكير بالآخر أو الشعور به أو حتى التفكير في الحلول محله، مما يجعل هذه العلاقات ميتة من المشاعر وآلية، وقد ظهر التشيؤ في أعمال الكثير من الكتاب[2] الأمريكيين أمثال **رايموند كارفر Raymond Carver** في رواية **توقف رجاء Tais-toi je t'on prie** والكاتب **هارولد برودكيHarold Brodkey** في رواية **البراءة Innocence**، وكذا أعمال باللغة الألمانية **لألفريد جلينكElfried Jelinek** في **عازفة البيانو La**

1**جمهورية فايمار**: هي الجمهورية التي نشأت في ألمانيا ما بين 1919-1933 كنتيجة الحرب العالمية الأولى، سميت كذلك نسبة لمدينة فايمار بوسط ألمانيا، واجهت خلال حكمها عدة مشاكل مثل السياسات العدائية والعقوبات التي فرضت على ألمانيا من قبل الدول المنتصرة في الحرب العالمية الأولى، وظهور أحزاب وحركات متطرفة مثل الحزب النازي، ومشكلات اقتصادية كارتفاع معدلات البطالة والتضخم، يعتبر دستورها من أهم وأفضل الدساتير الذي مثل أحسن فترة تطور الجمهورية قبل ظهور النازية. مأخوذ من مقال تاريخ ألمانيا من جمهورية فايمار حتى صعود النازية، ناجح لعبيدي، ضمن الموقع: www.dw.com. 13-06-2017.

2 Axel Honneth, La Réification, Petite Traite de Théorie Critique, Gallimard, NRF Essais, 2007, p.15.

pianiste ورواية **الفتاة الغنية** للكاتب **تسيلكي تشورمان Silke Scheuermenn** وصولا إلى الروائي الفرنسي **ميشال هولباك Michel Houellebecq** في رواية **الولد الشقي.**[1] **L'enfant terrible**

2) الدراسات الاجتماعية

يظهر وبخاصة في مجال علم الاجتماع الثقافي وعلم النفس الاجتماعي أين يتضح وبشكل لا يحصى في الأبحاث، إن العلاقات تميل أكثر فأكثر إلى التظاهر بالمشاعر الانتهازية، فالأفراد يعبرون لبعضهم بمشاعر فارغة إلى درجة تصديقها وكأنها مشاعر حقيقية وأصلية في شخصياتهم، وهذا ما نجده في تحليل **لوكاتش** لمهنة الصحافة، حيث وصفها بالعهر (Prostilues)[2].

3) مجال فلسفة الأخلاق

يرى **هونيث** أن التشيؤ يتم التعبير عنه واستعماله بصراحة دون العودة إلى النص الذي استوحي منه، ومن أهم الأعمال التي وضحت مفهوم التشيؤ في الإيتيقا نجد **مارتا نوسباوم Martha Nussbaum** التي أطلقت كلمة التشيؤ على الأشياء القصوى للتعامل الأداتي، وكذا **أليزابيث أندرسون Elizabeth Anderson** ، وفي هذا السياق فإن الحديث يدور الحديث حول السلوك الإنساني الذي يخترق القيمة الأخلاقية ويحذف صفة الإنسانية

1 Axel Honneth, La Réification, p 127-128.

2 Ibid, p.16.

في التعامل مع الأشخاص كأشخاص بل كأشياء خالية ومجردة من المشاعر والأحاسيس، بل وكسلعة، وكمثال حي عن ذلك صناعة الجنس والأمهات البديلة...الخ[1]

4) مجال الأبحاث العصبية والذهنية ونتائجها في المجتمع

يقول **هونيث:** "التشيؤ موجود كمجال جديد من أجل توصيف من ناحية مفاهيمية خاصة بهذا الزمن ألا وهو النقاشات الأخيرة حول أبحاث الدماغ وحول النتائج والآثار في المجتمع"[2]، وفي هذا يتم التركيز على الجانب الطبيعي وتفسير أفعال الإنسان وفقا لمعطيات الدماغ ودورها، وبهذا يتم علاج الذهن بشكل آلي، ويحيل هذا الفعل وإن كان لا يشير بصريح العبارة إلى مفهوم التشيؤ، إلا أنه يخرق مبادئ أخلاقية وهذا ما يسبب إلغاء القدرات الذاتية واعتبارها أشياء.

إن ما قال به **هونيث** هو أن مفهوم التشيؤ الذي قال به **لوكاتش** لم يتضمن بعدا أخلاقيا بالرغم من تضمنه لمعان أخلاقية بشكل خفي، يرجع **هونيث** سبب ذلك أن **لوكاتش** أراد أن يستعمل مفهوم التشيؤ كنقد لاذع ضد الرأسمالية، مظهرا كل الصفات السلبية واللاإنسانية، أي يهدفمن خلالها لتشخيص أمراض اجتماعية تتسبب الرأسمالية في وجودها.

ومن خلال التحليل والمقارنة التي أقامها **هونيث** في مفهوم التشيؤ عند كل من **جون ديوي John Dewey** (1859-1952) **ومارتن هايدغرMartin Heidegger**

1 Axel Honneth, La Réification, p17

2 Ibid, p.17-18.

(1889-1976) و**ماكس فيبر Max Weber** مع ما قدمه **لوكاتش** وخاصة فيما يتعلق بمفهوم العقلنة الذي يماثل التشيؤ توصل **هونيث** إلى أن تشييء الكائن الإنساني يعني تضييع أو نفي الاعتراف المطلوب[1]، كما يؤدي إلى نسيان الاعتراف المطلوب تجاه الآخرين، والمطلوب في نظر **هونيث** هو إعادة صياغة التشيؤ بما يتلاءم ودوره النقدي الإيجابي الجديد الذي يمكن له من جهة أخرى وضع معايير تجعل منه أساسيا في نظرية الاعتراف، وهذا لا يتأتى إلا بإخراج التشيؤ من بعده الأحادي والذي وضعه له **لوكاتش** والذي يخص السلع ومجالها الرأسمالي، وهذا بتوجيهه في عدة أبعاد تشمل الذاتية والبينذاتية والموضوعية وإعادة النظر في العلاقة التي أقامتها الماركسية بين البنى الفوقية والبنى التحتية وبين الاقتصاد والثقافة، كل هذه العلاقات تهدف إلى إحلال عنصر القانون وحماية الحقوق في نظرية الاعتراف.

[1] Axel Honneth, La Réification, p.18.

خاتـــمة

خاتمـــــة

تظهر أهمية الاعتراف من خلال القدر الهائل من الدراسات المتتابعة والمتفاوتة، سواء الاجتماعية والنفسية والسياسية، النظرية والتطبيقية، كونها مقاربة نقدية موشورية الأبعاد.

ولأن البحث في هذا الموضوع لا تكفيه بعض الوريقات بل العديد من البحوث، وهذا على اعتبار طبيعته الراهنة، فإن فكرة الاعتراف تلقت الكثير من النقد كما أنها اسالت الكثير من حبر المتعطشين للمقاربات النقدية لتروي أهم نقاط الغليان الاجتماعي والنفسي والسياسي في العالم الراهن، ومن بين هذه الدراسات نجد ما قدمه الفيلسوف الفرنسي **إيمانويل رينو** خاصة في كتابيه **الإذلال الاجتماعي، أخلاق وسياسة الاعتراف** (2000)، وكتاب **الاعتراف وعيادة الظلم** (2004)، شرح في كتابه الأول حلول لبعض المشاكل السياسية والأخلاقية وعلاقتها بالفرد وتقدير الذات وبتجربة الإذلال، كذلك نجد **ألان كايي Alain Caille** في كتابه **البحث عن الاعتراف ظواهر اجتماعية جديدة** (2008)، و**مارك لاروش** في كتابه **الاعتراف والمواطنة.**

أما عن النقد الموجه لـ**أكسل هونيث** فقد لحقه من قبل الكثير من الفلاسفة أمثال **نانسي فريزر*** والتي تمثل حضور الخطاب الفلسفي النسوي خاصة مع الجيل الثالث

*__نانسي فريزر__ **Nancy Fraser** المولودة بتاريخ 1947: فيلسوفة أمريكية، عرفت بقراءتها النقدية لمفهوم القضاء العمومي لدى هابرماس وقولها بوجود فضاء عام كوني، تشتغل كأستاذة زائرة بجامعات أوربية كفرنسا، ألمانيا، هولندا وبلجيكا، تتمحور أعمالها حول العدالة الاجتماعية والنسوية وسياسات الهويات في إطار عالمي. أهم أعمالها: **دعاوى نسوية، تبادل فلسفي** (1994)، **ما العدالة الاجتماعية؟ الاعتراف وإعادة التوزيع** (2005). ضمن الموقع: www.couua.com/22-03-2018

وكطرف أساسي في المعادلة الفلسفية للمدرسة النقدية، وهذا من أهم النقاط الإيجابية للمدرسة في جيلها الثالث أنها فتحت منعطفا جغرافيا كان غائبا عنها منذ تأسيسها أحتضن من خلاله أعضاء خارج الحدود.

وفيما يخص مقاربة الاعتراف فإن انشغال **نانسي فريزر** بها كان على اعتبار اهتمامها الفلسفي الظاهر من خلال أعمالها منصبا حول قضايا العدالة الاجتماعية والنسوية وسياسة الهويات، وكذلك حول الحقوق الاجتماعية على الصعيد العالمي، وبحكم اطلاعها على الفكر الفلسفي الإغريقي والكلاسيكي وبالخصوص الفلسفة الهيقلية والماركسية والفرنسية، ما جعلها تبني تصورا فلسفيا نقديا يجيب عن المعضلة السياسية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي، وهنا يظهر توجهها المخالف **لأكسل هونيث**، حيث ترى أن الماركسية لم تعد تشكل خلاصا اجتماعيا وإنما من المفروض المزاوجة بين الماركسية والنظرية النقدية.

كما تحاول **فريزر** بناء براديغم الخلاص من خلال تحقيق نسق موحد يجمع في تركيبة متكاملة بين إعادة التوزيع الاقتصادي والاعتراف، ولأن الاعتراف يهدف لبناء عدالة اجتماعية فيجب أن يرتبط بالعدالة وبالواجب الأخلاقي، في حين أنه لا يمكن ربطه بحالة وجدانية ونفسية ذاتية لأن كل محاولة لتبرير الاعتراف نحو الخير تعد طائفية، وفي المقابل فإن التوزيع الاقتصادي لا يتطلب توزيعا جائرا يجهز على هياكل تنظيمية للتوزيع، وعلى هذا فهي ترى أن الاعتراف كمؤسسة للقيم ترسخ لمعايير الاحترام والإساءة، التقدير وعدمه، الغيرية الجنسية والمثلية، ومن هنا تقترح "فريزر" أحداث إصلاح البنية المؤسساتية للاعتراف والاقتصاد من أجل بناء عدالة اجتماعية خارج النسقية الليبيرالية، وهذا بناء على مبدأ المناصفة التشاركية[1].

1 عزيز هلال، مقال من الاعتراف إلى التبرير، حوار نقدي بين نانسي فريزر وأكسل هونيث ورايزر فورست. ضمن الموقع: www.couua.com/22-03-2018

- **المناصفة التشاركية:** وفيه يكون مبدأ المناصفة اشتراكية يسمح بتفاعل اجتماعي، تكون فيه القيم الأخلاقية معيارا كونيا يحتضن كل الشركاء في عملية تفاعلية وهو نفس المبدأ في التوزيع المادي للموارد الاقتصادية، ما يمنع كل ما يؤدي إلى الفقر الاجتماعي، وقد اتخذت **فريزر** هذا المبدأ من منطلق خلوّ الليبيرالية الجديدة من تفعيل الأسس الأخلاقية.
- **الفضاء العمومي:** خلافا للصيغة الأحادية للفضاء العمومي الهابرماسي، تدافع **فريزر** عن ما تسميه الفضاء العمومي المتعدد، لأنه يتطلب تثبيت العدالة المناصفة التشاركية في فضاءات تفاعلية متعددة، كسوق العمل وعلى مستوى العلاقات الجنسانية والحياة العائلية والفضاءات العمومية وجمعيات المجتمع المدني المتطوعة، ما من شأنه كبح النسق الليبيرالي الذي يعيق الاعتراف والتوزيع، وهكذا تفتح الأقواس التي تضعها الليبيرالية حول العلاقات الاجتماعية اللامتساوية، وتسمح لتشارك الهويات المنبوذة في الحوارات التشاورية، والتي تم منعها بسبب الرقابة، وهنا يظهر أن الاعتراف يتموضع في موضع مختلف عند كل من **هونيث** و**فريزر**.

ترى **فريزر** أن الاعتراف ورغم الأهمية أنه بعيد عن فهم مجمل الحياة الأخلاقية، حيث تقول: "الاعتراف بالنسبة إليّ بعد حاسم لكنه بالنظر إلى العدالة الاجتماعية فإنه طرف محدود"، لكن **هونيث** لا يستهويه البعد الاقتصادي كطرف معادل للاعتراف، لأن آلية السوق الرأسمالي تقع في محيط الاعتراف، وعليه فإن الاعتراف وحده كاف لتقويض أي عجز معياري للمجتمع المعاصر.

فيما يخص المناصفة الاشتراكية والذي تعتبره **فريزر** أساسا في عدالة الاعتراف يرى **هونيث** أن هذا ليس إلا مجرد إعادة إنتاج وهو ما سقطت فيه الماركسية، لأنها ركزت فقط على مفهوم المصلحة، وفي مقابل ذلك انطلق **هونيث** في التقسيم الثلاثي: **الحب، القانون والتضامن** والذي يشكل تفاعلا واندماجا اجتماعيا ليتحكم في انفلات محتمل، وبالرغم من وقوع الاحتقار كبراديغم منفلت من أعمال **هيقل** و**ميد** وآثاره في خدش التذواتية إلا أن **هونيث** استطاع من خلال التجاوز المرن أن يحبس الاحتقار داخل مفهوم الاعتراف.

من جانب آخر وحول نفس الطرح يتدخل **راينر فورست** * **Rainer Forst** ليعقب وفق ما يراه من موقع الذات كضحية لسوء التوزيع الثقافي والاقتصادي، وتقوم نظرية ممثل الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت **راينر فورست** على نقد سلطة المعيار الاجتماعي أو العلاقات السلطوية، أي الصراع ضد اللاعدالة، ليشكل بذلك التبرير بؤرة مركزية لبناء رهان نقدي جديد.

*راينر فورست **Rainer Forst**(المولود في 1964): فيلسوف ومنظر سياسي ألماني، يعتبر ممثل الجيل الرابع لمدرسة فرانكفورت النقدية، يعمل الآن كأستاذ النظرية النقدية بشعبة العلوم السياسية بجامعة "**غوته**" بفرانكفورت، حصل على شهادة الدكتوراه حول موضوع "سياقات العدالة" تحت إشراف **يورغن هبرماس**، من أهمل المباحث التي يشتغل عليها: النظرية النقدية والتسامح والبراغماتية والعدالة الاجتماعية والسياسية، حظي بتقدير كبير كفيلسوف سياسي معاصر لحظة تسلمه جائزة غوتفريد فيلهام لايبنيتز سنة 2012، من أهمل أعماله: **سياقات العدالة: الفلسفة السياسية بمعزل عن النزعة الليبيرالية والنزعة الجماعية** (2002)، **الحق في التبرير** (2012)، **التسامح في الصراع الأمس واليوم** (2013)، **العدالة الديمقراطية في التبرير** (2014). ضمن الموقع: www.couua.com/22-03-2018

إن مطالبة الشخص الخارج عن التوزيع والإنتاج بالتبرير هو أن يطالب بالتبرير لأنه عرضة لممارسات احتقارية تخدش كرامته، وعليه فالجهة التي مارست عليه هذه السلطة الجائرة اللاعادلة مطالبة بتقديم تبرير عن هذه الممارسات.

يعود **راينر فورست** بهذا السياق إلى سياق السؤال الفلسفي الإغريق: ما علل الأشياء؟ وما مبادئها؟ في سؤال أوضح بالقضية، من يضع الأسئلة؟ ومن يمتلك سلطة الإجابة؟ **راينر** يخالف **فريزر** في ربط العدالة بمبدأ المناصفة التشاركية، بل يربطها بسياسة التبرير طالما أن النقطة الأساسية في التوزيع لم تكشف عن تبريراتها أو كيف تتمثل صورة الهامش المنزوع من حقوقه؟ فأزمة التوزيع في رأيه تعود إلى سلطة معيارية خارج الإرادة التبريرية للجماعة لتكون السلطة قاعدة دون تبرير، وعليه فالسلطة يجب أن تنخرط في سياق الاعتراف وبشكل محايد[1].

يُؤخذ على **هونيث** أنه لم يبين أسبقية دور الفرد على المجموعة، كما أنه أهمل الجانب المرضي في الصراع من أجل الاعتراف، مثلما هو جار في العالم الإسلامي الراهن الذي يتميز باعتراف للجماعة واحتقار للفرد، لكن **هونيث** يبقى في الأخير متفردا بتحليل هذه المسألة.

إن النظرية النقدية اليوم وعلى تعدد توجهاتها تهدف إلى تقويض جميع أشكال الظلم والاحتقار، ومن أجل تغيير موازين القوى المتحكمة وتضييق صلاحياتها، وتظهر أهمية

1 ضمن الموقع: ضمن الموقع: www.couua.com/22-03-2018

الاعتراف كبراديغم من أهم المفاهيم المركزية في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت خاصة، والدراسات الفلسفية والأخلاقية والسياسية عامة، والذي يشكل بديلا فلسفيا للميراث النقدي مع التركيز على الجانب المعياري والأخلاقي منطلقا من النموذج البراغماتي المهيمن على العلوم الإنسانية، كما أن اعتماد **هونث** على الدراسات السابقة التي لامست موضوع الذات وعلاقاتها بالذوات الأخرى أعطى بريقا خاصا ووجاهة لافتة وهو العودة إلى **أرسطو** الأزمنة الحديثة **هيقل**، وكذا دراسات السوسيولوجيين والنفسانيين.

إن موضوع الصراع من أجل الاعتراف وتحليل **هونيث** له بتلك الطريقة الحساسة والذكية مكنه من دراسة الصراعات الاجتماعية والوصول إلى ضرورة امتلاك الذات الجرأة على أخذ المبادرة وفتح نظرية الاعتراف آفاقا جديدة ومسائل هامة طويت في ظلمة الانتهاك، تتعلق باحترام الذات وتقديرها والاعتراف بها والمحافظة عليها من كل مظاهر الانتهاك من أجل وحدة الذات الإنسانية المتشرذمة.

قائمة المصادر والمراجع

- **قائمة المصادر**

1. Axel Honneth, **Justice et Reconnaissance**, in le passant n°38, janvier 2002.
2. Axel Honneth, **la lutte pour la reconaissance**, Traduite de l'allemande par Pier Rusch cerf, 2002.
3. Axel Honneth, **la Réifications Petit Traite de Théorie Critique**, traduit par Stéphane Haber, Gallimard, Paris, 2007.
4. Axel Honneth, **la Société du Mépris Vers une Nouvelle Théorie Critique**, trad, Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, (Paris, la découverte, 2008.
5. Axel Honneth, **Travail et Agir Instrumental à PRopos des Problèmes Catégoriels d'une Théorie Critique de la Société**, traduction Isabelle genet, travailler, 2007.
6. Axel Honneth, **une Monde de Déchirements Théorie Critique, Psychanalyse, société**, la découverte, 2013.

- **قائمة المراجع**

1) مراجع باللغة العربية

1. أفلاطون، **محاورة تياثيثوس أو عن العلم**، ترجمة أميرة حلمي مطر، (مصر، القاهرة: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 2000).
2. إيمانويل كانط، **الدين في حدود مجرد العقل**، ترجمة: فتحي المسكيني، (لبنان، بيروت: جداول للنشر والتوزيع، ط1، 2012).
3. بول ريكور، **الذاكرة التاريخ النسيان**، ترجمة جورج زيناتي، (لبنان، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2009)
4. بول ريكور، سيرة الاعتراف، ترجمة فتحي إنقازو، (تونس: دار سيناترا، 2010)
5. بومنير كمال، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهامير الى أكسيل هونيث**، الطبعة 1، (الجزائر ولبنان: دار العربية للعلوم ومنشورات الاختلاف، 2008)
6. بيار غريمال، **الميثولوجيا اليونانية**، ترجمة: هنري زغيب، (بيروت/باريس منشورات عويدات، 1982)
7. توم بوتمور، **مدرسة فراكفورت**، ترجمة: سعد هجرس، (ليبيا: دار أوبا، 2004)
8. جرورج لوكاتش، **تاريخ الوعي الطبقي**، ترجمة: حنا الشاعر، (دار الأندلس، 1982)
9. رينيه ديكارت، **حديث الطريقة**، ترجمة وشرح وتعليق الدكتور عمر الشارني، ط1، (لبنان، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008)

10. الزاوي بغورة، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل**، دراسة في الفلسفة الاجتماعية، تقديم الدكتور فهمي جدعان، ط1، (لبنان، بيروت: دار الطليعة بيروت للطباعة والنشر، 2012).

11. سيجموند فرويد، **الموجز في التحليل النفسي**، ترجمة: سلمى محمد علي وعبد السلام القفاش، (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 2000).

12. غنيم رشاد، **النظرية المعاصرة في علم الاجتماع**، (مصر، الإسكندرية، دار المعرفة).

13. فيليب كابانا، جون فرانسوا دورتيه، **علم الاجتماع من النظريات الكبرى إلى الشؤون اليومية، أعلام وتواريخ وتيارات**، ترجمة: إلياس حسين، (سوريا: دار الفرقد، 2010).

14. محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هيبرماس، (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 1991).

15. هاشم صالح، **مدخل إلى التنوير الأوربي**، الطبعة الأولى، (لبنان، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر ورابطة العقلانيين العرب، 2005).

16. هانز جورج قادامير، **فلسفة التأويل**، ترجمة: محمد توني الزين، (الجزائر: منشورات الاختلاف، 2002).

2) مراجع باللغة الأجنبية

1) Emmanuel Kant, **réponse à la question** "**qu'est-ce que la lumière?**" paru dans la Berlinishe Montershift de décembre 1784.

2) Henri Bergson, **Matière et Mémoire** (**Essai sur la relation du corps à l'esprit**), PUF, 1886

3) Emmanuel Renault, **Mépris social éthique et politique de la reconnaissance**, Paris, Edition du passeur, 2000.

4) Jeffrey Andrew Barach, **Qu'est la mémoire collective?** (**réflexions sur l'interprétation de la mémoire chez Paul Ricœur**), dans, revue de Métaphysique et Morale, éditions, CAIRN, PUF, n° 50, 2006.

5) Jeoon Phillip Deranty Byond, **communication a critical study of Axel Honneth's social philosophy**, biden Boston Brill, 2009.

6) Ralf Ellisson, **Invisible Man**, The new American library, New York, 1947.

- **المعاجم والموسوعات**

1. بيتر كونزمان وآخرون، **أطلس الفلاسفة**، ترجمة: جورج كتورة، ط2،(لبنان، بيروت: المكتبة الشرقية، 2003).
2. جورج طربيشي، **معجم الفلاسفة (المناطقة، المتكلمون، اللاهيتون، المتصوفون)**، ط3، (لبنان، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2006).
3. ديديه جوليا، **قاموس الفلسفة**، ترجمة فرنسوا أيوب وآخرون، (بيروت/ باريس: مكتبة أنطون/ دار لاروس،1992).
4. معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة اعتراف ضمن الموقع:

www.maajaim.com/dictionary/2016-04-16

5. Larousse, **Nouveau petit Larousse**, Libraire Larousse, Paris,1971

- **الحوارات والمقالات**

1. Innar Luisa Marin, interview with Axel Honneth. www.eurpean journal of psychoanalysis.mars 2009.
2. عزيز هلال، **مقال من الاعتراف الى التبرير حوار نقدي بين نانسي فريزر واكسل هونيث ورراينر فورست**، ضمن الموقع:

www.courra.com/22-03-2018

3. الكسندر لافاستين، **الصراع مع القيم العالمية مغامرة ناقصة، حوار مع الفيلسوف أكسل هونيث**، ترجمة نور الدين علوش، ضمن الموقع:
www.nominoun.com/articles/1541/ 26-11-2015

4. محمد جبار، **قراءة في كتاب: التاريخ والوعي الطبقي** – لجورج لوكاتش – مركز الدراسات والأبحاث العلمانية في العالم العربي، ضمن الموقع:
www.ssrcaw.org. 02-09-2015

5. فؤاد الكنجي، مقال حول **مفهوم التشيؤ**، ضمن الموقع:
www.m.ahewar.rog/ 26-11-2015

6. ناجح العبيدي، تاريخ المانيا من جمهورية فيمار حتى صعود النازية مأخوذ من الموقع: www.dw.com/13-06-2017

7. نور الدين علوش **حوار مع اكسل هونيث: لا يمكن ان نطور وعي الذات بدون الاعتراف بالآخر**، مجلة المعابر ضمن الموقع:
www.maaber50.megs.org/12-07-2012

الفهرس

العنوان	الصفحة
مقدمة.....	أ_ و
الفصل الأوّل: فكرة الاعتراف مرجعياتها الفكرية وصلتها بمدررسة فرانكفورت	
المبحث الأول: الإطار المفاهيمي للبحث (الصراع، الاعتراف).....	9
المطلب الأول: مفهوم الاعتراف في اللغة	9
المطلب الثاني: الصراع من أجل الوجود... من أجل تأسيس فلسفة اجتماعية	10
المبحث الثاني: أوجه فلسفة الاعتراف	13
المطلب الأول: بول ريكور... الاعتراف والذاكرة	13
المطلب الثاني: تشارلز تايلور ... الاعتراف والسياسة	23
المبحث الثالث: المرجعيات الفكرية والفلسفية لفكرة الاعتراف عند أكسل هونيث..	31
المطلب الأول: المرجعية الفلسفية (هيقل، كانط، ماركس، هابرماس)	31
المطلب الثاني: المرجعية الاجتماعية (ميد، جورج هابرماس)	38
المطلب الثالث: المرجعية النفسية ((سيجموند فرويد)	42
المبحث الثالث: مدرسة فرانكفورت وصلتها بفكرة الاعتراف بقراءة أكسل هونيث ..	47
الفصل الثاني: نماذج الاعتراف التذواتي	
مدخل	52
المبحث الأول: نموذج الحب.....	53
المبحث الثاني: نموذج الحق	57
المبحث الثالث: نموذج التضامن	59
المبحث الرابع: هيكل علاقات الاعتراف الاجتماعي التذواتي	61
الفصل الثالث: الاعتراف وتجربة الاحتقار	
المبحث الأول: الاحتقار كأساس بنائي لتجربة الاعتراف	63
المبحث الثاني: أشكال الاحتقار	65
المطلب الأول: العنف الجسدي	65
المطلب الثاني: انتهاك الاحترام الأخلاقي	66

المطلب الثالث: الحكم سلبيا على قيمة اجتماعية	67
الفصل الرابع: معالم فلسفة الاعتراف	
المبحث الأول: اللامرئي في ابستمولوجيا الاعتراف	71
المبحث الثاني: الأيديولوجية	77
المبحث الثالث: العمل	79
المبحث الرابع: العدل	82
المبحث الخامس: مفارقات الرأسمالية المتوحشة عند أكسل هونيث	87
المبحث السادس: التشيؤ	90
خاتمة	97
قائمة المصادر والمراجع	104
الفهرس	