وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
Ministry of Higher Education and Scientific Research
جامعة العربي التبسي – تبسة
Larbi Tebessi University – Tebessa
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social Sciences

قسم: لفلسفة
تخصص: فلسفة غربية حديثة و معاصرة

مذكرة ماستر تحت عنوان

براديغم الإعتراف في الثقافة الغربية المعاصرة-أكسل هونيت أنموذجا-

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر L.M.D

من إعداد الطلبة
- مهدي زينة

إشراف الأستاذ
د. زيات فيصل

أعضاء لجنة المناقشة:

الاســـم واللقـــب	الرتبـــة العلميـــة	الصفـــــة
فريد بولمعيز	أستاذ محاضر –أ–	رئيســـــــــا
زيات فيصل	أستاذ محاضر– أ –	مشرفـــا ومقررا
مالك سماح	أستاذمحاضر–أ–	عضوا ممتحنـــا

السنة الجامعية 2024-2023

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic OF Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH
جامعة العربي التبسي، تبسة
LARBI TEBESSI UNIVERSITY, TEBESSA
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social sciences
قسم الفلسفة

تصريح شرفي

بالالتزام بالأمانة العلمية لإنجاز البحوث

ملحق القرار رقم933المؤرخ في 2016/02/20

أنا الممضي أسفله الطالب(ة): مهدي زينة رقم التسجيل 34013670

صاحب(ة) بطاقة التعريف الوطنية رقم: 406090886المؤرخة في: 04 جوان 2023

الصادرة عن دائرة/بلدية: البلالة – أم البواقي

المسجل في السنة الثانية ماستر تخصص: فلسفة غربية حديثة و معاصرة

خلال السنة الجامعية: 2024/2023

والمكلف /ة/ بإنجاز مذكرة ماستر بعنوان: .

براديغم الإعتراف في الثقافة الغربية المعاصرة – أكسل هونيت أنموذجا -

إشراف الأستاذ(ة) : زيات فيصل

أصرح بشرفي أنني ألتزم بالتقيد بالمعايير العلمية والمنهجية والأخلاقية المطلوبة في انجاز البحوث الأكاديمية وفقا لما نص عليه القرار رقم 933المؤرخ في 2016/07/20المحدد للقواعد المتعلقة بالوقاية من السرقة العلمية ومكافحتها، وأتحمل أي مخالفة لهذا القرار وكل ما يترتب عنه من عواقب قانونية.

تبسة في: 2024/05/21

إمضاء المعني بالأمر

037 50 40 90 www.univ-tebessa.dz/fssh FSHSS.UnivTebessa@gmail.com

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic OF Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH
جامعة العربي التبسي، تبسة
LARBI TEBESSI UNIVERSITY, TEBESSA
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social sciences
قســـم الفلسفـــة

إذن بإيداع مذكرة ماستر

أنا الممضي أسفله الأستاذ(ة): **زيات فيصل** الرتبة: **أستاذ محاضر أ**

المشرف على مذكرة ماستر بعنوان:

براديغم الإعتراف في الثقافة الغربية المعاصرة – أكسل هونيت أنموذجا -

والمكملة لنيل شهادة الماستر في تخصص: **فلسفة غربية حديثة و معاصرة** بعنـــوان السنة الجامعية: **2024/2023**

من إعداد الطالب (ة) : **مهدي زينة** رقم التسجيل **34013670**

أصرح بأنني تابعت المذكرة عبر جلسات إشرافية خلال الموسم الجامعي **2024/2023** وأنها تتوفر على الشروط المنهجية والعلمية، الشكلية والموضوعية.

وبناءا عليه أسمح بإيداع المذكرة لدى أمانة القسم للمناقشة.

تبسـة في : 2024/05/21

توقيع الأستاذ(ة) المشرف:

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
People's Democratic Republic OF Algeria
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي
MINISTRY OF HIGHER EDUCATION AND SCIENTIFIC RESEARCH
جامعة العربي التبسي، تبسة
LARBI TEBESSI UNIVERSITY, TEBESSA
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
Faculty of Humanities and Social sciences

قسم الفلسفة

محضر تعديل مذكرة ماستر دفعة 2024

في يوم : التاسع من شهر جوان ألفين واربع وعشرين على الساعة : 14سا بالقاعة : المدرج ك

اجتمع أعضاء لجنة المناقشة المشكلة من السادة الأساتذة الآتية أسماؤهم :

1- بوطعيز فريد الدرجة العلمية : استاذ محاضر أ رئيسا

2- زيات فيصل الدرجة العلمية : استاذ محاضر أ مشرفا ومقررا

وبعد التأكد من الالتزام بجميع التعديلات المطلوبة أثناء مناقشة مذكرة ماستر فلسفة تخصص : فلسفة غربية حديثة ومعاصرة ، بعنوان : براديغم الاعتراف في الفلسفة الغربية المعاصرة أكسل هونيث أنموذجا

إعداد الطالب (ة) : 1- مهدي زينة

2-

نجيز قبول المذكرة وإيداعها للمصالح المعنية (المكتبة) في نسخها الالكترونية المطلوبة.

توقيع أعضاء لجنة المناقشة :

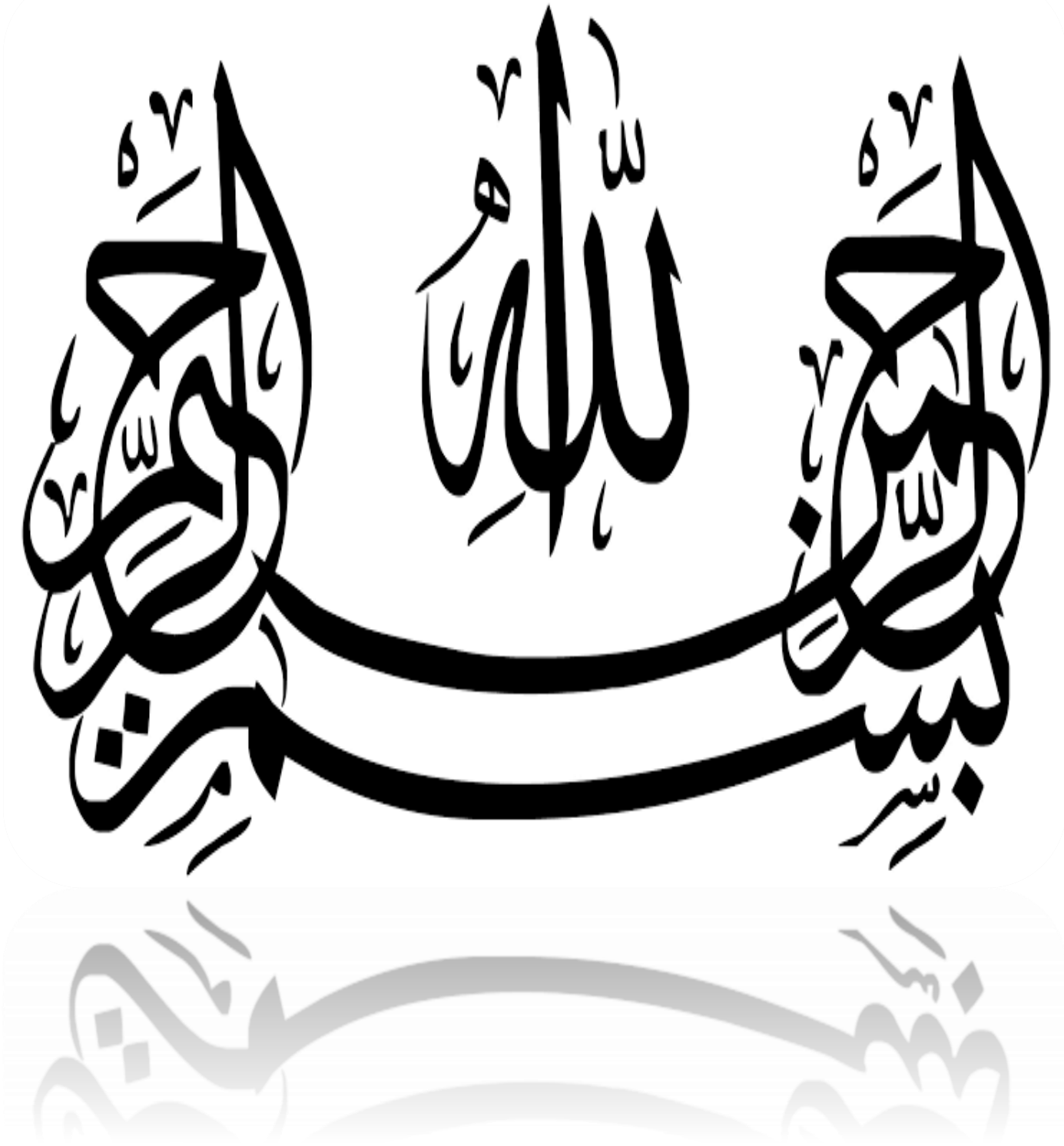
تبسة في :

1-الأستاذ(ة): فريد بوطعيز

2-الأستاذ(ة): زيات فيصل

تأشيرة رئيس القسم

رئيس قسم الفلسفة
بكلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة
أ. موكدي عاشور


بسم الله الرحمن الرحيم

شكر وتقدير

الحمدلله الذي بنعمته تتم الصالحات والصلاة والسلام على رسوله الكريم ومن تبعه بإحسان إلى يوم الدين.

في البداية نشكر الله تعالى الذي أنارنا بالعلم وأكرمنا بالتقوى وأنعم علينا بالعافية وأعانني لإتمام هذه الدراسة وتقديمها كما هي عليه اليوم، فله الحمد والشكر كثيرا.

الشكر موصول كذلك لأساتذة قسم الفلسفة عامة و للدكتور المشرف زيات فيصل على توجيهاته.

أقدم خالص شكري وإمتناني لكل من قدم لي يدالعون لإكمال هذاالبحث،وإلى كل من وجهني ونصحني لنهاية هذا الطريق.

إهداء

أهدي هذا العمل إلى من علمني العطاء دون إنتظار ،قوتي وقت ضعفي،إلى من أوصلني إلى التعليم العالي أبي الغالي أدامك الله لي نعمة وأطال عمرك .

إلى حبيبه قلبي إلى منبع الحب والحنان والعطف،إلى من علمتني الأصالة وعانت الكثيرفي سبيل بلوغ أهدافي وطموحاتي إلى التي كان دعائها سر نجاحي أمي العزيزة أدامك الله لنا نورا.

كما أهدي هذا العمل الى مشجعي الدائم : **محمد** و سندي في الحياة حفظك الله لي و أبقاك لي خير رفيق .

إلى كل طالب يسعى ويجتهد ويتعب في سبيل الوصول إلى أعلى مراتب العلم والنجاح.

مقـدمة

امتازت الفلسفة الغربية المعاصرة بكونها عالجت موضوعات معاصرة تمس الظواهر الإنسانية في أولى المستويات، وما وصلت إليه بسبب التغيرات والتطورات التي يتعرض لها المجتمع الغربي بصفة خاصة أي إنطلاقا من القرن العشرين وكل ما نجم من آثار تركتها هذه التقلبات في المجتمع من كل النواحي الإقتصادية ،السياسية، الإجتماعية والنفسية.

بناء على هذا فسرت مدرسة فرانكفورت النقدية هذه الأمراض والنزاعات الاجتماعية المتنوعة، من هنا حاول أكسل هونيت ممثل الجيل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت واحد أهم أعضائها المعاصرين تكوين نظرية الإعتراف لحل هذه النزاعات والصراعات مركزا على أبرز القضايا التي يعاني منها ذاك العصر ومن أهمهم الإغتراب والتشيؤ.

إن نظرية الإعتراف من أبرز النظريات الفلسفية المعاصرة لكونها أصبحت نموذجا رئيسيا للعلوم الإنسانية في الفكر المعاصر، بالأخص في ميادين الإقتصاد ،الأخلاق، القانون و السياسة...الخ وهكذا تهدف إلى النظر في إعادة التأهيل للشخص ذلك لأن الروابط بين البشر تحولت وأضحت مثل العلاقات بين الأشياء ،لتصبح بذلك روابط ميكانيكية لا تمتاز بالانسانية، ترجع أصول هذه النظرية إلى الفلسفة الحديثة ،بالأخص مع الفيلسوف هيجل الذي شكل إختلافا مع ما كان منتشرا آن ذاك، وتم إحيائها في الفكر المعاصر وباتت من أهم المفاهيم المستعملة بين الباحثين والعلماء في الميادين الاجتماعية و السياسية وفتح الكثير من الفلاسفة سجالات بخصوصها كنانسي فريزر وتشارلز تيلور وكذلك أكسل هوينت.

شكل هونيت بنية فكرية عن طريق نموذج الخاص به الاعتراف الذي قام بربطه بأنواع متعددة من عدم الإحترام الاجتماعي من ناحيه ونظرية التشيؤ من ناحية أخرى ،وذلك بغاية إعادة بناء وتكوين النظرية النقدية مجددا وإزالة الفجوات التي وقع بها أعضاء الجيل الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت ،وقد قام هونيت بتحيين مفاهيم هذه النظرية عن طريق مقاربته لمشاكل و قضايا العالم، حيث كانت بداية هونيت في تجاوز ما قدمه فلاسفة مدرسة فرانكفورت، في حين أن نقطة التحول الثانية هي تجديد نظرية الإعتراف .

إنطلاقا من هذا توجب علينا طرح الإشكالية الآتية:

كيف عالج هونيت عن طريق براديغم الإعتراف الأمراض الاجتماعية المنتشرة؟ و ما أهم النماذج التي وضعها و التي بواسطتها يمكن الوصول إلى اعتراف متبادل؟

و في ضوء ذلك تمركزت تحت هذه الإشكالية المحورية التساؤلات الفرعية التالية:

1-أهم المرجعيات الأساسية التي بنى عليها هونيت نظريته الخاصة ببراديغم الاعتراف؟

2-ما هي أهم الانتقادات التي وجهها هونيت لكل من الجيل الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت؟

3-ما هي أهم الحلول التي قدمها هونيت لبناء مجتمع مسالم وكيف يلعب الإعتراف دورا في القضاء على الأمراض الاجتماعية؟

وقد إتبعت في دراستي هذا الموضوع المنهج التحليلي، من أجل تحليل أفكار هونيت والوقوف على محتوياتها بشكل واضح.

أما بالنسبة لأسباب إختياري لهذا الموضوع فهناك أسباب موضوعية وأخرى ذاتية.

أولا: الأسباب الموضوعية:

1_ براديغم الإعتراف عند هونيت أحد أهم المواضيع الرائجة في الأعوام السالفة، و أيضا بإعتباره موضوع حيوي ومشوق

2_ لاهتمام هذا الموضوع بمختلف القضايا التي تواجه المجتمعات العربية والغربية المعاصرة.

3-لكون الفيلسوف أكسل هونيت واحد من أهم فلاسفة العصر لما طرحه من نظريات جديدة ولتمكنه من وضع كل الإتجاهات الفلسفية على إختلافها فيها تحت مجهر النقد.

ثانيا: الأسباب الذاتية:

1_ توجهي و حبي الخاص للمواضيع المرتبطة بالقضايا الاجتماعية المتنوعة و الواقع الإنساني و مشروع هونيت يظهر لنا حقيقة مجتمعاتنا بعدما أصبحت مظاهر الظلم والاحتقار تلازم حياة الإنسان.

2_ رغبتي الخاصة في فهم و دراسة الفلسفة الغربية عامة ومدرسة فرانكفورت والفيلسوف هونيت خاصة.

3_ إهتمامي بكل ما هو جديد وراهن وكل ما يصنع الفرق الواضح داخل المجتمع.

أهداف الدراسة:

الهدف من هذه الدراسة بالتأكيد هو الإجابة عن جميع التساؤلات المقدمة ومعرفة التغيير الذي شكلته نظرية هونيت في الفلسفة الاجتماعية وأيضا معرفة بدايات تشكل براديغم الإعتراف وكذلك الرغبة في وضع الحلول المناسبة لتجاوز الأمراض الاجتماعية بأنواعها التي تعرض لها المجتمع الغربي بالإضافة إلى هذا محاولة تحديد المعايير اللازمة لتحقيق القيم الأخلاقية على إختلافها على غرار العدل والتسامح، و المساواة التي تساهم

في بناء مجتمع سليم وتساعد على تقوية العلاقات بين الأشخاص واسترجاع كرامة وحقوق الإنسان داخل هذا الصخب من التطورات والمعاملات الآلية والتقنية.

الدراسات السابقة:

1_ توجد دراسة جزائرية عبارة عن مذكرة ماجستير من إعداد الطالبة ماموني صبيحه تحت إشراف الأستاذة حنيفي جميلة بعنوان مفهوم الإعتراف في فلسفة أكسل هونيت طبيعته ومداه بقسم الفلسفة ،كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية ،جامعة الجزائر2، السنة الجامعية2017 /2018 حيث توصلت الباحثة إلى النتائج الآتية: أن الإعتراف من أبرز المفاهيم المركزية في الخطاب النقدي لمدرسة فرانكفورت بالأخص و للدراسات الفلسفية و السياسية و الأخلاقية عامة و الذي شكل بديلا فلسفيا للميراث النقدي مع التركيز على الناحية المعيارية و الأخلاقية بدءا من النموذج البراغماتي المسيطر على العلوم الإنسانية .

أما بالنسبة للدراسة السابقة الثانية وهي كذلك عبارة عن مذكرة مكملة لنيل شهادة الدكتوراه من إعداد الطالب مونيس أحمد تحت إشراف الأستاذ برياح مختار بعنوان التأصيل الفلسفي لنظرية الإعتراف في الخطاب الغربي المعاصر أكسل هونيت نموذجا،قسم الفلسفة،كلية العلوم الإنسانية و الإجتماعية، جامعة وهران2، السنة الجامعية 2018/2017 و قد توصل في دراسته إلى نتائج منها: أن هونيت قد أسس خطابا معاصرا يلمس كل أطراف المجتمع و بالتالي أن الإستجابة له ملحة في ظل سيادة الأداتية و العنف و الخطابات الدموية و الإرهابية ، إستجابة نرى تلقيما جليا سواء في المجتمعات الأوروبية أومن قبل الفلاسفة و المفكرين.

نستنتج من خلال الدراستين السابقتين أنهما لم يأخذ البراديغم الهونيثي بصفة مفصلة و هذا ما سنعمل عليه و نتعمق في مضمونه عن طريق دراستنا هذه.

الصعوبات:

ومن دون شك تعرضت لمجموعة من الصعوبات قد واجهتني أثناء إعداد هذا العمل من أهمها:

1_ قلة المصادر المترجمة إلى اللغة العربية فأكثرية المصادر باللغة الإنجليزية و الفرنسية وهذا ما إستوجب منا اللجوء إلى الترجمة .

2_ صعوبة الموضوع نفسه لكونه معاصر وقلة من المفكرين ومن عمل عليه في الساحة العربية وبالأخص داخل الجزائر.

وبعد هذه اللمحة عن موضوع البحث ،ولتوضيح الموضوع أكثر إستندت إلى خطه شاملة وقمت بتقسيم هذا البحث إلى فصلين أساسيين يحتوي كل فصل على ثلاثه مباحث، تتقدمهم مقدمة إحتوت موضوع الدراسة عن طريق الإحاطة به ويمكن شرح موضوعات الفصلين كالتالي:

الفصل الأول بعنوان **الأصول الفلسفية لنظرية الإعتراف النقدية** يحتوي على ثلاثة مباحث تطرقت في المبحث الأول ضبط مفهوم كل من الصراع من أجل الوجود و الإعتراف وفي المبحث الثاني تكلمت عن مدرسة فرانكفورت ثم إنتقلت إلى المرجعيات الأساسية لها وبعد ذلك حددت إنتقاد أكسل هونيت لبعض من رواد مدرسة فرانكفورت والنقاط التي إختلف فيها معهم . أما المبحث الثالث فقد كان بخصوص بعض الفلاسفة أمثال هيقل و ماركس و هابرماس ....الخ الذين إستند عليهم هونيت كمرجعيات لبناء نظريته حول الإعتراف .

أما الفصل الثاني فقد جاء بعنوان **النظرية النقدية للإعتراف** حيث تحدثت في المبحث الأول عن النظرية النقدية ككفاح من أجل الإعتراف ثم إنتقلت لتوضيح نماذج الإعتراف التذاوتي التي بواسطتها تصل إلى الإعتراف المتبادل وكذلك قمت بتوضيح أشكال الإحتقار الإجتماعي، أما عن المبحث الثاني فقد أظهرت علاقة الإعتراف بالعدالة ثم بالجسد وبناء الذات كذلك تكلمت عن أنه للوصول إلى الحرية لابد أولا من المرور بالإعتراف وتحقيقه أما أخيرا وفي المبحث الثالث فقد ذهبت إلى فكرة هونيت حول التشيؤ و أبرزت كيف أن علاقات البشر قد أضحت علاقات ميكانيكية تخلو من الميزات الإنسانية ذكرت كذلك المصادر الإجتماعية للتشيؤ ثم التشيؤ كنسيان للإعتراف.

بعد هذا إكتمل البحث بخاتمة تتضمن جملة من النتائج توصلت لها عن طريق هذه الدراسة و أجبت عن الإشكالية التي طرحت في المقدمة.

آمل أن يكون هذا البحث مساهمة بسيطة تساعد على إثراء الدراسات الفلسفية حول أفكار الفيلسوف أكسيل هونيت و التعرف على أهم المحطات التي توقف عندها المفكر.

الفصل الأول

الأصول الفلسفية لنظرية الإعتراف النقدية

الفصل الأول : الأصول الفلسفية لنظرية الإعتراف النقدية.

المبحث الأول: الاعتراف في التقليد الفلسفي الغربي

المطلب الأول: الصراع من أجل الوجود

إن المطلع على التاريخ الفلسفي الإنساني يرى أن هناك الكثير من الأفكار الفلسفية التي كان لها دور كبير في تحديد وجه الثقافة الإجتماعية، ليس هذا فقط بل بناء ثقافة وحضارة إنسانية بأكملها ومن بين أبرز هذه الأفكار فكرة الصراع والتي ظهرت مع الفيلسوف الأغريقي هيرقليطس Hercules 540 (ق.م) الذي خسر بدايات ونشأة الكون من المبدأ الطبيعي وهو النار، فالتغير الدائم بعد النزول إلى النهر العديد من المرات بمياه مختلف يعبر عن الحركة والتغيير والأصل عن الصراع بغرض الانسجام، فالاستمرارية والسيرورة تعني الوجود والحرب هي أصل جميع الأشياء، ولابد من وحدة تجمع كل الأشياء سويا فالوجود في تغير وانسياب متواصل تعبر عن الأضداد بصراعها من حالة إلى حالة اخرى كذلك نجد صراع العناصر الأربعة (النار، التراب، الهواء، الماء) عند امبيدوكليس Empidocle (490 ق.م_ 340 ق.م) وأطلت على كل عنصر اسم شخصية ميثولوجية على الترتيب (زوس ايدونيوس، حيرا، بيرسيفونة) وراء أنه لابد من قوى تحرك وتتحكم في هذه العناصر وهي: البغض والحب، فبسواء الحب يكون هناك ازدهار وتطور وانسجام، وعند طغيان البغض يحدث الصراع وانهيار الطبيعة، لم يقتصر الصراع على تفسير وتحليل ما هو أنطولوجي فحسب أو تفسير بداية الكون بل نجده في تفسير الصراع الديني والسياسي والثقافي والاجتماعي...إلخ، غير مسيرة الإنسان الطويلة في الصراع من أجل الوجود وتأسيس حياة وفلسفة اجتماعيه حديثة[1].

يقول هونيت "ولدت الفلسفة الإجتماعية الحديثة من اللحظة التي بدأنا فيها فهم الحياة الإجتماعية بوصفها تقوم على الصراع من أجل الوجود[2]" فموضوع الصراع من أهم الأفكار الفلسفية والإجتماعية الكبرى التي تناولها الفكر الإنساني والتي لا تزال إلى عصرنا ويومنا الحالي قيد التفسير والتحليل بهدف فهم الإنسان والوجود عامة.

اهتم العديد من الفلاسفة بفكرة الصراع ومن أبرزهم وأهمهم توماس هوبز ونيكولا ميكيافيلي يذهب هوبز إلى أن المجتمعات الأولى كانت تعيش في ظروف سميت بالمرحلة الطبيعية، وتتصف هذه الفترة بكثرة

[1] يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة مصر، القاهرة، 2012، ص 22.

[2] أكسل هونيت، الصراع من أجل الإعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الإجتماعية، ترجمة جورج كتورة، المكتب الشرقية، بيروت لبنان، ط1، 2015، ص 19.

الاضطرابات والصراعات والحروب وكان المتحكم فيها هو صاحب القوة والجبروت الذي لا حدود لرغباته وشهواته وهذا ما جعل هذه المرحلة تتميز بالفوضى والنزاعات ولا وجود للأمان فيها، من هنا رفض هوبز الفكرة القائلة بأن الإنسان إجتماعي بطبعه، فهوبز يقول عكس هذا ودليله على ذلك هو حالة الطبيعة البشرية وما تحتويه من بؤس وشقاء والتي جعلت من البشر يتصفون بالأنانية وحب الذات والكيد لبعضهم البعض بالشر[1].

وبما أن الطبيعة البشرية في الإنسان غايتها على الدوام الحفاظ على بقاء ووجوده بذلك يمتلك جميع المبررات لاستخدام أي وسيلة أو أسلوب تحقق له الأمان والطمأنينة والحفاظ على حياته، فنزعه حب البقاء داخل الفرد تطغى على جميع النزعات وبذلك تصبح البشرية عبارة عن قتال متواصل وكل يسعى لزيادة قوته ليأمن على حياته فالصراع على القوة يرتبط بطبيعة الفرد الأنانية وهو ما يدفع به لاستخدام كامل طاقته لتحقيق مصالحه الخاصة[2].

لابد إذ أن يتصدى الإنسان لكل إنسان آخر فالجميع يرغب بفرض سيطرته على الجميع وفي غياب القانون وسيادة العرف لكل إنسان الحق في الحصول على رغباته بكل الأساليب المتاحة ولا أحد يستطيع أن يصرح بأن هذا أو ذاك الفعل خطأ لأنه لا وجود للعدل والظلم والصحيح والخطأ وبهذا لا شيء سيقف في طريق الأفراد ويحد من أهوائهم وهذه الحال التي يسميها هوبز حال الطبيعة التي يكون فيها الإنسان ذئبا لأخيه الإنسان كما يؤكد توماس هوبز على أنه من طبيعة الإنسان عدم الأمان والثقة في بني جنسه وسلوكاتهم لهذا فهو دوما على أتم الإستعداد والتأهب للصراع ومواجهة كل من يرتبه الشك حوله بأنه سيعتدي على حياته أو ممتلكاته وهذا ما يجعل من طبيعة الفرد مملوءة بالعدوانية في وجه غيره[3].

يرى هوبز أنه لابد من وجود عدة عوامل وأسباب مغذية للحروب والصراعات بين الأفراد وهذه الأسباب متمثلة فيما يلي:

1_ **المساواة في القدرة:** لا يستطيع أي فرد أن يتباهى بتفوقه الطبيعي والعقل أو البدني أمام غيره ممن دون مستواه لأنهم قد يتحالفون من ورائه وضده ليكيدوا له شرا مما يجعله في رعب وخوف دائمين من عدو لا يعرفه لذلك فإن هذه الإختلافات الطبيعية البدنية أو العقلية التي تميز فردا عن الآخر لا يمكن أن تمنحه حياة مطمئنة وآمنة فالأفراد من هذه الناحية جميعهم متساوون وهذا مستوى طبيعي واحد وهذه لا تعني سوى مجموعة من التجارب والخبرات التي يمر بها الإنسان طوال حياته[4].

---

[1] **ابراهيم عبد العزيز شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، الدولة والحكومات، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت (د.ط) (د.س)، ص 80.**

[2] **حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1999، ط 03, ص 364.**

[3] إمام عبد الفتاح، إمام توماس، فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985، ص 355.

[4] أبو بكر ابراهيم التلوع، فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة، منشورات جامعة السابع من أبريل الزاوية، ط 01، 2007، ص 38.

لذا إنه من أهم مصادر الصراع بين الأفراد هو المساواة بينهم في القدرات والإمكانيات لأنه في حالة الطبيعة من غير الممكن أن نجد من يمتلك القدرة على إنهاء الصراع وذلك بجمع أكبر قدر من الطاقة والقوة التي تمكنه من إخضاع الأفراد الآخرين داخل إطار أمره وسيطرته، فمن له نقص من ناحية معينة يعوضه من ناحية أخرى وبهذا فالجميع له القدرة على ممارسة حقه الطبيعي غير المحدود مما يزيد من حدة وقوة الحروب والصراعات[1].

2_ **المساواة في الأمل**: يعتبر المصدر الثاني للصراع وهو نتيجة طبيعية ومنطقية مترتبة عن المصدر الأول فإذا كان كل البشر متساوون عامة في قدراتهم البدنية والذهنية فلا أحد سيكون أقوى من الآخر وما دام الناس متساوون فسوف يرغبون ويأملون في الوصول إلى ما يشتهون ويعرف هوبز الأمل على أنه الرغبة في امتلاك شيء ما على أن يصاحب هذه الرغبة الإعتقاد بإمكان بلوغ الهدف وحصول الفرد على ما يريد كما يقول أيضا،إن الأمل هو توقع الحصول على خير ما وبالتالي ففي الحالة الطبيعية فإن الجميع لديهم الاعتقاد بإمكانية تحقيق رغباتهم والحصول عليها فالمساواة في القدرات الطبيعية تعني بأنه سيكون لكل فرد مبررات متساوية مع الآخرين ومن هنا يكافح الآخرين ويصارعهم بهمة دون أن يتطرق اليأس إلى قلبه[2].

3_**الأغراض المتضاربة**: يرتبط المصدرين السابقين بالذات الإنسانية ارتباطا مباشرا فهما يتعلقان بقدرة الفرد وامكانيته والأمل في حصول الفرد على ما يريده أما المصدر الثالث المتمثل في الأغراض المتضاربة فهو يشير إلى موضوعات العالم الخارجي فالذات المتساوية مع الأخرى في القدرة والأمل تسعى إلى غرض خارجي معين وكثيرا ما يلتقي مجموعة من الأفراد عند الإهتمام بموضوع أو غرض واحد وهنا لابد من أن ينشب صراع عنيف للحصول عليه[3].

يقول هوبز " ولكن السبب الأكثر شيوعا وراء رغبة الرجال في إيذاء بعضهم البعض هو أن العديد من الرجال في نفس الوقت لديهم شهية لنفس الشيء الذي في كثير من الأحيان لا يمكنهم الإستماع به أو تقسيمه معا ومن ثم فإن الأقوى يجب أن يكون له ولمعرفة من هو الأقوى هذه المسألة يجب أن تقرر بالسيف"[4] إذا فالصراع والنزاع لأجل الغرض المراد من الجميع هو الحل الذي يراه هوبز مناسبا فالصراع هو فقط يظهر حالة الفرد الطبيعية والتي من خلالها يثبت الإنسان وجوده وقوته أمام العالم.

4_ **المنافسة**: من الطبيعي أن يميل الشخص نحو الكسب لأن ذلك ناتج عن رغبته وأمله في الوصول وتحقيق مصلحته أو منفعته الذاتيه وبما ان الحياة الطبيعية البشرية بما فيها من صراعات وحروب ومنازعات

---

[1] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 307.

[2] إمام عبد الفتاح امام، المرجع السابق، ص 308.

[3] المرجع نفسه، ص 309، 310.

[4] Thomas hobbes, The English works, vol 2, New first collected And edited by Sir William moleswoth k bart, London, 1901, p8.

تجعل تحقيق تلك المنفعة والوصول إليها أمرا صعبا وهذا ما يؤدي بالأفراد إلى التنافس فيما بينهم ورغبة كل واحد منهم في تحقيق غايته حتى وإن كان على حساب مصالح غيره أو على حساب حياتهم وكل هذا يزيد من حدة التوتر والصراع بين الأفراد[1].

ويذهب هوبز إلى أن المنافسة هي أحد العوامل الرئيسية المسببة للصراع والشجار والنزاع بين الناس فهناك العديد من الأمور التي من الممكن أن تكون موضع تنافسهم فقد يتنافسون على المناصب الرفيعة أو الثروة والسلطة ...إلخ ويكون النزاع بسيطا في البداية ثم يتحول إلى عداء وحرب وقتال ذلك لأن الطريق الذي يسلكه هو الطريق للقضاء على خصمه[2].

5_**المجد**: يرى هوبز انه التطلع إلى المجد يعتبر سببا رئيسيا للصراع والنزاع بين الأفراد ولعل هذا هو المصدر في أن الناس لا تجد لذة في المحافظة على الصحبة فقد يشعرون بالضيق أن لم تتوفر قوة لا يهابها الجميع كما يقول هوبز والسبب بالنسبة له أن كل واحد منهم ينتظر من الآخر أن يقدم له قيمة معينة ويقدره حق قدره فحسب ما يقدر نفسه يريد من الآخرين أن يقدروه وإذا شعر بالحط من قيمته وقدره أو شعر بالإحتقار فسيحاول أن ينتزع من الذي يحتقر قيمته أعظم وأكبر عن طريق النزاع والصراع وإلحاق الأذى به[3].

إذا فالفرد منا يسعى دوما إلى التأكيد على قيمته وذاته ويحاول اكتساب الإحترام من الأفراد الآخرين وفي الطريق لاكتساب هذا الإحترام والمجد يلجؤون إلى الصراع من أجل الوصول إلى القيمة التي يضعونها لأنفسهم ويرون أنهم يستحقون الحصول عليها.

6_ **انعدام الثقة**: يربط توماس عامل الثقة بعامل الأمن والاستقرار ويذهب إلى أنه لا يمكن الفصل بينهما بمعنى أنه إذا توفر الاستقرار والأمن تتوفر الثقة بين الناس وإذا انعدم الأمن انعدمت الثقة وعند انتشار الفزع والعدوانية والكراهية فسيحاول كل شخص المحافظة على ذاته بأي طريقه كانت يقول هوبز" بسبب انعدام الثقة بين كل فرد وآخر فانه لا توجد وسيلة لأي رجل لتأمين نفسه بطريقة معقولة مثل الترقب سواء بالقوة أو الحيلة أو الخديعة من أجل السيطرة على الأشخاص الآخرين لأنه لا يمكن أن يرى قوة أخرى كبيره بما يكفي من أجل الحفاظ على نفسه[4]"، أي أنه ما دام المجتمع الإنساني لا تحكمه سلطة أو قوة واحدة عامة تبعث الخوف في الكل وتمنع الجميع من الإعتداء على بعضهم وتحفظ سلامتهم فعلى كل فرد أن يتولى مهمه الحفاظ على ذاته.

---

[1] سعيد ناصر، المجتمع والسلطة في نظريات العقد الإجتماعي، ج 01، مكتب طرابلس العالمية، ط 01، 1996، ص 38.

[2] إمام عبد الفتاح إمام، المرجع السابق، ص 315.

[3] المرجع نفسه، ص 315، 316.

[4] Thomas hobbes, The English works, vol 3, leviatham, 1901, p111.

أما نيكو لاميكيافيلي فقط كانت نظرته حول طبيعة البشر سلبية وتشاؤمية حيث يعتقد أن الناس يملأهم الجشع والسعي إلى امتلاك المال والقوة وحب السيطرة والتملك والجبروت وهم هكذا في كل زمان ومكان ويستحيل تغيير هذه الطبيعة أو اصلاحها فهم منافقون وجشعون وشرسون لأجل الحصول على المنفعة الذاتية على حساب المصلحة العامة ويعتبر أن جميع البشر طغات والفرق بين الإنسان العادي والطاغية هي أن الأول لا يمتلك الوسائل اللازمة بينما الثاني يمتلكها لكنهما يمتلكان الطبيعة ذاتها، كما يذهب ميكيافيلي إلى أن الفضائل والصفات الحميدة لا توجد وإذا تواجدت فهي فقط تصرفات عفوية لا تعكس حقيقة البشر الأصلية، وإذا اقتنع الفرد بذلك فهذا سيكون وهما تاما ولا يتردد ميكيافيلي أن يصف الإنسان على أنه ثعلب أو أسد وحيوان وفقا للظروف المحيطة به[1].

ويرى ميكيافيلي أنه من يريد أن ينشأ دولة ويضع لها قوانينها فليفترض أولا أن جميع البشر باختلافهم هم أشرار لديهم دوما الإستعداد اللازم للكشف عن خبثهم إذا توفرت لهم الظروف الملائمة، وإذا لم تظهر ميول البشر الخبيثة للعيان فيجب أن يرد ذلك إلى سبب غير معروف، ومن واجبنا أن نفترض أنها لم تجد الأجواء أو الظروف المناسبة للكشف عن نفسها ولكن الزمن طبعا لن يعجز عن الكشف عنها[2].

نلاحظ أن ما يميز الأفراد هو حب النفس والسعي إلى تحقيق المنفعة الخاصة على حساب المنفعة العامة وعند حدوث أي خلل من هذا النوع يتوجب على مسؤول الدولة المحافظة على النظام الإجتماعي فحسب ميكيافلي لا يوجد في المجتمع غير الأنانية والقوة والمصالح الذاتية والجشع، ولا توجد قيم للعدالة والأخلاق وهنا يكون دور رجل الدولة الذي يجب عليه الحفاظ على التوازن ووضع حدود لتبادل المصالح، وأي فكرة هادفة لإقامة العدالة تخلى عنها ميكيافيلي أو تجاهلها.

وفي هذا يقول ميكيافلي" فالشهوات هي عين الشهوات والعواطف هي نفس العواطف من رفض شديد لها وسخط يحمله الذين لا يملكون عندما يرون الآخرين يملكون الكثير وهؤلاء يميلون بالطبع إلى خلق الإضطراب إلا إذا ضبطوا ضبطا محكما[3]".

أي أن ميكيافيلي يتخذ موقفا سلبيا من الناس وطبيعتهم فيرى أن طبيعة الإنسانية تمتاز بحب الذات والطمع والخبث والأنانية وهذه الطبيعة البشرية لا يمكن أن تتغير لكون البشر يعيشون على الدوام على نفس نمط السلوك إلى وفاتهم وبهذا فهم يخضعون إلى نظام أبدى فعند تأليف أي دولة والتشريع لها الواجب أولا اعتبار كل الأفراد أشرار وأنهم سيخرجون دائما عما في داخله من الشر إذا اتيحت لهم الفرصة للتنفيس عنه،

[1] صلاح علي نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، كلية القانون والعلوم السياسية، الأكاديمية العربية في الدانمارك، ج 1، (د، ط) (د، ت) (د، ب)، ص 63، 64

[2] إبراهيم شمس الدين ميكيافيلي أمير، الفلسفة السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1994، ص 51.

[3] نيكولا ميكيافيلي، مطارحات ميكيافيلي، تعريب خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط 3982، ص 152.

وإذا ما أراد الفرد تأسيس جمهورية أو دولة فسيستلزم عليه أن يبدأها بسكان الجبل والأرياف فهم يكونون أبسط من الآخرين للقيادة، لأن سكان المدن والمجتمعات المتحضرة قد تعمق داخلهم الفساد وصفات الجشع والأنانية[1].

إن نظرة نيكولا ميكيافيلي السيئة التي يراها في الطبيعة البشرية من منظوره لابد من أن تكون الأساس الذي يبني عليه الحاكم حكمه وقوته فقوة الحاكم يجب أن تقوم دائما على أن الفساد والفوضى وشيكة وهو ما يستلزم عليها منعها والوقوف لها بالمرصاد فسلطة الحاكم إذا بالنسبة لميكيافيلي عليها أن ترتكز على ضرورة انقاذ المجتمع من الفوضى والفساد، وأن ضعف الحكم يؤدي بالشعور إلى عدم الأمان والاستقرار وظهور بواعث في العدوان على الآخرين للتسليط وزيادة الممتلكات، كل هذه الإفتراضات عن الطبيعة البشرية يجب حفظها ومعرفتها وتكون كاملة لدى الحاكم الناجح، وذلك بالعمل والإهتمام بهدف توفير الاطمئنان والأمان للممتلكات والأرواح قبل أي شيء آخر لأنها تعتبر من أهم الرغبات لدى الإنسان، وهذا كله من شدة حرصه على ملكيته[2].

كل هذه الأفكار حول الجشع والأنانية وحب الذات والشر في الطبيعة البشرية كانت من أبرز اهتمامات ميكيافيلي وهذا راجع إلى انتشار جميع تلك الصفات في المجتمع الإيطالي وكثرة الإنحلال الإجتماعي، كنتيجة لضعف الحكام وهكذا تجسدت نظرة ميكيافيلي للطبيعة البشرية بوصفها الطغيان للمنفعة الذاتية على حساب المنفعة العامة وأن البشر مستعدون لصراع والنزاع في كل زمان ومكان.

المطلب الثاني: مفهوم الإعتراف

الإعتراف kecognition الإعتراف ويعترف فالكلمة الأولى صيغة في القرن السادس عشر على غرار الكلمة اللاتينية agnoscere يتبين يعترف يسلم بكذا وقد تأسست في القرن 13 على المعنى القانوني لerkennenيحكم ويجد أن شخصا مع مذنبا مثلا[3]:

الإعتراف في اللغة العربية مشتق من الفعل اعترف يعترف اعترافا واعترافات، فنقول اعترف لي أخبرني بإسمه وشأنه واعترف بذنبه أقربه على نفسه واعترف بالجميل أقربه وأعرب عن امتنانه، اعترفت الدولة بدولة

[1] اسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر لنشر والتوزيع، ط 01، 2001، القاهرة، مصر، ص 175، 178.

[2] مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007، ط 03، بيروت لبنان، ص 25.

[3] ميخائيل أنودد، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، المركز المصري الغربي، 2000، ص 458.

أخرى أي اعتبرتها دولة شرعية وأقامت معها علاقة دبلوماسية والإعتراف في القانون هو إقرار المدعي عليه أن المتهم صراحة أو ضمنا بصحة التهم المنسوبة إليه[1].

أما في اللغة الفرنسية نرى أن لمفهوم الإعتراف العديد من المعاني منها الإعتراف بالخطأ (reconnaissance d'une faute)واستطلاع المكان (reconnaissance de lieu) والإعتراف بالدين (reconnaissance de dette) والإعتراف بالجميل (jratitude d'un bien fait reçu) والفعل الذي بموجبه نقبل الإلتزام (acte par lequel on admit l'exstence d'une obligation) والإعتراف بشرعية الحكومة reconnait) (un gauvernement comme legal[2] يشير لالاند في الموسوعة الفلسفية إلى أن المعنى الإبستمولوجي للإعتراف يظهر من خلال كلمتين فرنسيتين للدلالة على الإعتراف الأولى(recognition)التي ترجمه إلى اعتراف عرفان وهي :

أ. فعل الفكر الذي يجري من خلاله افتراض تمثل ما في مفهوم مثلا (ضوء مفاجئ يعترف به كأنه برق) التوليف المعرفي هو عن كانت من الوظائف الأساسية الثلاثة للفكر (إذ أن الوظيفتين الباقيتين هما اكتناهالتمثيلات في الحدس ومعاودة انتاجها في الخيال).

ب. فعل تعريفي يقال في الأسلوب القضائي عمل فعل يجري بواسطة التعرف إلى وجود موجب عقد...إلخ

ج. القانون المدني والثانية reconnaissana ترجمة إلى إعتراف أو عرفان وتعني فعل الإعتراف بمعنى التفريق في الذاكرة بين معاودة انتاج الذاكرة والإعتراف بها وتحديد موضعها أو قد تعني الإعتراف بالحق أو الواجب[3].

أشار بول ريكو في كتابه مسارات الإعتراف إلى أن اصطلاح الإعتراف من مجموعة المفاهيم الكثيرة المعاني والدلالات ويمكن إرجاع كل هذا التعدد الدلالي إلى ثلاث معاني أساسية: تحديد الهوية، الإعتراف بالذات، الإعتراف المتبادل الأول يظهر في التعبير الذي يمكن استخدامه لتحديد هوية شيء أو شخص ما أما الثاني فيرتبط بالذات فعند إدراك الفرد لنفسه أو ذاته فهو بذلك يتجاوز خطر سوء فهم الآخرين له أما الثالث والأخير فهو يشير إلى الإعترافات المتبادلة بين الأفراد والجماعات.

وفي نطاق المعنى الأول ظهر البعد الإبستومولوجي بشكل أساسي في حين أن المعنى الثاني أخذ منعطفا أخلاقيا على الرغم من أنه مؤسس معرفيا بينما اتخذ الثالث بعدا عمليا فإن استخدام ريكو لمفهوم الإعتراف هو الأقرب إلى هونيث من خلال عد الإعتراف إلى تحديد الهوية والإعتراف بالذات والإعتراف المتبادل، إن مفهوم

---

[1]معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة اعترف ضمن الموقعwww.maajaim.com-dictionary ، نشر بتاريخ 16/ 04/ 2016، تم الإطلاع بتاريخ 10/ 02/ 2024، على الساعة 5:10 مساءا.

[2]Larousse, nouveau petite larousse, libaire larousse, paris, 1971, p 867.

[3]لالاند أندرية، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل اشراف، أحمد عويدات، منشورات عويدات، باريس وبيروت، ط 01، 1996، ص 1180.

الإعتراف يأخذ دلالات متعددة منها أسيمولوجيا وأخلاقيا وقانونيا فهو مفهوم يؤسس حياة الإنسان فالاعتراف يندرج في إطار تأسيس الشعوب والأفراد وهنا يظهر التشدد على الرهان المشترك لكل الصراعات المتباينة هو تحقيق الإعتراف بالهوية المميزة للأقليات الثقافية المحرومة[1].

كما قد يحمل الإعتراف معنى أخلاقيا ويعبر عن السلوكات والعلاقات الإنسانية وتسيطر عليه مضامين معيارية لا علاقة لها بالضرورة بحركية الواقع والعلاقات التذاونية أو بمسار المجتمع والظاهر أن الثقة والإعتراف يمثلان أهم أسس الفكر العصري والنظر الحديث للإنسان، وكثيرا ما يقترن الإعتراف عند العرب بالشكر والثناء أو الإقرار بالمعروف لكنه عند المسيحيين غير ذلك فهو يعتبر إقرارا بالذنب أما عند المسلمين والفقهاء فهو جهر بالحق وعرفان بالفضل لشخص أو جماعة ما[2].

أما من الجهة القانونية فللإعتراف معنى محدد فالإعتراف بالمنفعة عن طريق الدولة هو إجراء قانوني تعترف الدولة به بواسطة مؤسسة أو جمعية بالمنفعة العامة إلا أن الإعتراف يستلزم مجموعة من المعايير التي يجب توفرها في هذه المؤسسة التي تهدف للوصول إلى مستوى الإعتراف القانوني بها كإطار يستجيب للمنفعة العامة وتحدد إطار الإشتغال سواء كان بيئيا صحيا ثقافيا أو اجتماعيا وتأثير هذه الجمعية وإشعاعها وعدد الأفراد المنظمين إليها ووضعها المالي ودرجة شفافية تدبيرها المالي ومصادر تمويلها[3].

إن الإعتراف حاجة إنسانية لهذا السبب يبقى الفرد في حاجة إلى الإعتراف في التفاعلات الإجتماعية فالإعتراف بالشخص والبرهان على قيمته هو أساس الوجود فالإنسان منذ ولادته يدخل إلى شبكة من التفاعلات في العالم الإجتماعي وبالتالي فهو يتطلع إلى الإعتراف بوجوده من طرف الآخرين أن مطلب الإعتراف الذي ينفتح على دلالات متعددة منها النظر إلى الإعتراف كالصراع الأشخاص الذين يتوجب عليهم اختيار وقبول بعضهم البعض في حاله لا يوجد فيها تواصل مثالي حيث يأخذ مفهوم الإعتراف شكل المبادلات التي تحدث بين الأفراد بهدف الوصول إلى الاتفاق وبطرح هونيث لمفهوم الإعتراف في مجال الحوار وسلطة العلاقات بين الجماعات في الفضاء العمومي فهو يستخدمه في إطار نظرية متعالية لعلم النفس الإجتماعي، ويعده فعلا نفسيا له ثلاثة مظاهر: إحترام الذات، الثقة في النفس، تقدير الذات ويمكن أن يدل الإعتراف على التسامح فيصبح وسيلة لإنهاء الصراعات ومشاكل الإختلاف والتنوع الثقافي[4].

---

[1] بول ريكو، سيرة الإعتراف، ثلاث دراسات، ترجمة فتحي انقزو، تونس، دار سيناتير، 2010، ص 38.

[2] أفاية محمد نور الدين، الوعي بإعتراف المركز الثقافي للكتاب، المغرب، الدار البيضاء، ط 01، 2017، ص 192.

[3] المرجع نفسه، ص 193.

[4] مجيديلة ابراهيم، براديغم الإعتراف، المفهوم والمسارات ضمن مجلة يتفكرون، العدد 04، 2014، ص 96، 97، 98.

إذا فالإنسان بحاجة إلى أن يتم الإعتراف بوجوده في جميع الأصعدة والمجالات على المستوى المهني وعلاقاته الشخصية والعاطفية لذلك فالفرج يسعى إلى طلب الإعتراف به في الميدان العام وإن لم يتحصل على الإنتباه والاعتراف يكتشف أنه محروم من وجوده[1].

المبحث الثاني: أكسل هونيت ومدرسة فر انكفورت.

المطلب الأول: مدرسة فر انكفورت

يرجع تراث النظرية النقدية إلى أكثر من 75 سنة وهي السنوات التي مضت على بداية تسميتها بهذا الإسم عام 1923 في معهد البحث الاجتماعي في مدينة فرانكفورت الألمانية التي قدمت لهذه النظرية اسمها الأكثر انتشار مدرسة فرانكفورت ولا يزال تراث النظرية النقدية يترك بصمته وآثاره الواضحة على المشهد الفكري في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية كشفا عن قدرته على التجدد والعودة إلى الحياة كلما بدا أنه يمضي في الإتجاه الطبيعي الذي ترجع إليه كل الأشياء فقوة تحديه النقدي لبعض الاتجاهات الفكرية الأشد قوة ونفوذا في القرن العشرين كالوضعية والوجودية ومؤخرا ما بعد الحداثية لا تزال تذكير العالم الأكاديمي بغناء أفكاره وأهميتها[2].

إن مدرسة فرانكفورت قد كسبت أهمية كبيرة ومهمة وذلك يرجع لغنى وتنوع كتاباتها المتفتحة على العديد من المرجعيات الفلسفية الكبرى منها الماركسية الهيقلية الكانطية ...وغيرها، كما أنها مواكبة للمشاكل المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة وللتحولات السياسية والفكرية والإجتماعية لعلمنا المعاصر ولعل أبرز ما يميز هذه المدرسة الفلسفية يتجسد في اتخاذها للنقد منهجا وحاولت القيام بممارسة نقدية جذرية للحضارة الغربية بهدف إعادة النظر في أسسها ونتائجها كما أنها لعبت دورا هاما في تحديد مختلف الأعراض المرضية التي تعرضت لها المجتمعات الغربية ومن أبرزها الإغتراب والتيشؤ وضياع مكانة الفرد ومشكلة المعني...إلخ مما سمح لمدرسة فرانكفورت بتقديم انتقادات عميقة للقيم التي تقوم عليها هذه المجتمعات مثل الحرية والتقدم العلمي والعقلانية ومرتبطة بها من نزاعات مختلفة العاملة على الحفاظ على الوضع القائم والمصالح المهيمنة فيه، ولهذا اقترح مفكر وفلاسفة مدرسة فرانكفورت تحليل نقدي المجتمعات المتقدمة بهدف الكشف عن الآليات الفكرية المتحكمة بهذه المجتمعات[3].

---

[1] تودروف تزفيان ، الحياة المشتركة، ترجمة منذر العياشي، ط 01، مراجعة خليل أحمد خليل، الإمارات، بيروت، المركز الثقافي، العربية، 2009، ص 125.

[2] ألان هاو، النظرية النقدية، ترجمة ثائر ذيب، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط 01، (د. س)، ص 11.

[3] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية ناشرون، بيروت، ط 01، 2010، ص 9.

ترتبط النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ارتباطا وثيقا بمعهد فرانكفورت للبحث الإجتماعي الذي تأسس عن طريق مجموعة من الفلاسفة وعلماء النفس والإجتماع والإقتصاد والنقد الأدبي والجمالي المنحدرين من أصول يهودية وقد حددوا غايته منذ بداية تأسيسه ليكون معهدا حرا غير مرتبط أو مقيد بالنظم الأكاديمية والجامعية، ويبحث في إشكاليات الإشتراكية والماركسية والعنصرية وحركة العمال مع الاستناد بصورة واسعة على المنهج المركزي في التحليل النقدي الإجتماعي وقد كان في العشرينات والثلاثينيات في صفوفه مجموعة من الأعضاء الذين انتشرت شهرتهم الفكرية والأدبية ومن بينهم عالم الاجتماع الأدبي "ليفونتال" عالم النفس الإجتماعي والكاتب الفيلسوف "إريك فروم" والناقد الأدبي الماركسي "فالتر بنيامين" وغيرهم الكثير[1].

خصائص مدرسة فر انكفورت ومنطلقاتها الفكرية:

لا يمكن فهم النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت إلا عند الرجوع إلى الأسس الجوهرية لهذه المدرسة وما يميزها عن غيرها كونها شربت من ينابيع كل العلوم الإنسانية والفلسفية المختلفة لقد عزلت مدرسة فرانكفورت نفسها بشكل كبير خلال مرحلة تشكلها وبدرجة أكثر في المراحل اللاحقة عن نظرية ماركس وعن الماركسية الكلاسيكية تاركة أجزاء كبيرة مهمة وحاسمة من هذه النظرية دون أن تخوض غمار مواجهة منهجية معها ولم تخضع الماركسية إلا في وقت لاحق فقط تمثل في الأساس أعمال هابرماس لفحص دقيق وإعادة بناء صارمين، لكن ذلك ينتمي إلى مرحلة هامة لمدرسة فرانكفورت هي مرحلة ما بعد الماركسية وما بعد مدرسة فرانكفورت[2].

اعتمدت مدرسة فرانكفورت في تفسيرها النظري للمشكلات الإجتماعية والإنسانية عامة على مجموعة من الخصائص التي ميزتها عن غيرها من النظريات السوسيولوجية التي عاشها العصر الحديث متمثلة فيما يلي:

التشيؤ والإغتراب:

تكاد مقولة التشيؤ والإغتراب أن تكون أساسا مرجعيا لأكثر الأفكار التي يناقشها الفلاسفة النظرية النقدية ونواة مركزية لتحليلاتهم للمجتمع الرأسمالي والصناعي الحديث وتعبر هذه المقولة في أبسط أشكالها عن أن البشر والمجتمع ليسوا في واقع حياتهم ما يمكن أن يكونوه حسب ماهيتهم وإمكاناتهم لكونهم في الأصل المغتربون عن هذه الإمكانات والماهية لكون المجتمع الصناعي المتقدم الذي ينصب عليه حديثهم عن هذه المقولة يظهر اغتراب الإنسان وتشبثه في ظواهر مختلفة ومن بين هذه الظواهر أن الفرد قد تحول في ظل علاقات العمل الصناعية والرأسمالية التي مجرد جزء صغير من جهاز الإنتاج الكبير وصار الإنسان قابلا للاستبدال وسط العالم التقني الضخم الذي يصعب الإحاطة بشبكته المعقدة فالفرد هنا تحت ضغط الآلات التي تفرض

[1] مكاوي عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب مؤسسة هنداوي، سي اي سي، المملكة المتحدة، (د ط)، 2017، ص 16.

[2] بوتومورتوم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة هجرس سعد، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ط 2، 2004، ص 59.

عليه ألوانا من السلوك النمطي الوتيب وتقفل في وجهه منافذ المبادرة الشخصية الحرة وتخنق فعاليته الخلاقة وتظهر ظاهرة التشيؤ والإغتراب في تسلط النظم البيروقراطية وطرق القمع الإداري المتعددة التي تجعل من الإنسان نهبا لمظاهر القهر الخفية في المجتمع الصناعي الذي أحكمت أجهزة الإدارة قبضتها عليه بحيث سلب الناس فرديتهم ونزلت قيمتهم الإنسانية تحت ضغط عملية الإنتاج الآلية إلى مستوى الشيء[1].

العقل الأداتي أو العقلانية التقنية:

يقصد فلاسفة النظرية النقدية بالعقل الأداتي أو العقلانية التقنية أحد أنواع التفكير السائد في المجتمع الصناعي الحديث يسمونه أيضا بالعقل الذاتي والتقني والشكلي ويصفونه على لسان ماركوز في كتابه الشهير بالتفكير ذي البعد الواحد ويظهر هذا التفكير بأحسن واجهة في أسلوب التفكير العلمي و التقني كما تعبر عنه الفلسفة الوضعية بأشكالها المختلفة والمعاصرة والفلسفة البرجماتية العلمية، ويرى ماركوز أن المنطق الأرسطي يظهر الميل لإخضاع جميع الموضوعات سواء كانت عقلية أو جسمية أو كانت متعلقة بالمجتمع أو الطبيعة لنفس القوانين العامة للحساب والتنظيم والاستنتاج، هذا الميل نراه اليوم معبرا عن نفسه في صورة منطق السيطرة الكامن في أسلوب التفكير العلمي والتقني الأحدث وأيضا الأسلوب يعبر عن إرادة السيطرة التي تميزه ولا تنفصل عنه ويمثل نوعا من القبلي التقني الذي يرى الطبيعة ويتعامل معها بوصفها مجالا للوسائل الممكنة ومادة للتنظيم ثم يمر إلى العلاقات البشرية والأفراد لتكون تحت حكمه وسيطرته بحيث لا يكون للعقل في النهاية إلا طابع أداتي وتصبح قيمته الإجرائية ودوره في أحكام السيطرة على البشر والطبيعة هوالمعيار الوحيد[2].

كما يقصد بالعقل الأدائي أنه منطق في التفكير وطريقة لرؤيه العالم ومعرفة علاقة الأفراد والأشياء ببعضها، ويطلق عليه السبب الأدائي أو الوسيلة والذي وصفه جرايب عام 1984 أنه أسلوب النظر للعالم المبرر لتحكم الأفراد أحكمهم على الأثر وسيطرة النظام على التخدير والتغييب الأفراد وفي هذا المجال فالنموذج البرغماتي حسب هابرماس لا يستطيع أن يستقل عن التواصل وهو يتأسس في الشكل الديمقراطي في حوارات عامة في جمهور موطن الدولة[3].

القمع والتسلط في المجتمعات الصناعية المتقدمة:

إن القمع والتسلط من أبرز سمات المجتمع الصناعي المتقدم بطبيعة من أهم المقولات التي تؤكدها مدرسة فرانكفورت ويعود الفضل في تشهير هذه المقولة والإصرار عليها الى هربرت ماركوز الذي أراد أن يجد لها

---

[1] مكاوي عبد الغفار، المرجع السابق، ص 18، 19.

[2] المرجع نفسه، ص 21.

[3] إبراهيم يحياوي، النظرية النقدية لمدرسة الإعلامية، نشأتها وروادها خصائصها ومنطلقاتها الفكرية، مجلة رؤى للدراسات المعرفية والحضارية، المجلد 08، العدد 01، 2022، ص 185.

سببا معقولا من كتابات فرويد عن فلسفة الحضارة ومن فلسفة التحليل النفسي بصفه عامة حيث رجع إلى زعم فرويد خاصة في كتابه الضيق بالحضارة لأن هذا التطور الإجتماعي الذي وصلت له البشرية لم يتحقق إلا بالقمع المستمر للدوافع والحاجات الإنسانية الأولية ويسري هذا الكبت الضروري على تطور شخصية الإنسان فلابد لكل فرد أن يتعلم منذ صغره كيف يسيطر في دوافعه المتجمعة لإشباع حاجته إلى اللذة والسعادة إشباعا لا حد له للمحافظة على وجوده والتعايش مع غيره وهكذا يكون احترام القواعد والنظم الإجتماعية دوما نوع من القمع الواعي أو غير الواعي للحاجات الأولية للفرد وأيضا مجتمعات الرغاء الصناعية المتطورة التي أصبحت نظام كامل للقمع والهيمنة وعرضت الفرد للعديد من أشكال القهر الواعي واللاواعي الذي ينطلق من أجهزة الإنتاج الضخمة فيصل بهم الموضوع إلى عدم الإحساس بالقمع الممارس عليهم من طرف تلك الأجهزة المخفية التي تسيطر على حياتهم الشخصية فتخلق فيهم حاجات مادية وروحية زائفة يشبعها مجتمع الإستهلاك والرفاهية بجميع الطرق فيتوهمون أنهم يعيشون حياة سعيدة وهو الوقت الذي تطال فيه مدة عبوديتهم ويزيد القهر غير ضروري لحاجتهم الأصلية[1].

الطابع الثوري:

إن أحد أهم خصائص النظرية النقدية كونها نظرية ثورية فهي تسعى أن تكون بديلا عن النظرية التقليدية التي تقر الواقع القائم بحكم موقفها النظري وأسلوبها في التفكير ولهذا يوجه زعماء النظرية انتقاداتهم الحادة للإتجاهات الفلسفية الأخرى ومناهج التفكير العلمي المتفق عليها وأوضاع المجتمع الصناعي الذي يسلطون عليه النقد الجذري الشامل وهم يعبرون بأسلوبهم النقدي عن مطالبتهم لتغيير هذا المجتمع من جذوره تغيرا ثوريا لا يقتصر على أشكاله وتنظيماته الإقتصادية والإجتماعية والسياسية بل يستمر إلى بنية التفكير والمواقف والحاجات واللغة التي يستخدمها الناس في المجتمع[2].

أنماط المعرفة والمصالح الموجهة لها:

وتعبر هذه الخصائص المميزة للنظرية النقدية عن مقولة انكسر الحديث حولها وتتعلق بالمصالح التي توجه المعرفة في عمليات البحث العلمي ويعود الفضل في بيان هذه المقولة هبرماس ويحدد في إطارها ثلاثة أنواع من العلوم أو بمعنى آخر من أساليب التفكير العلمي وهي العلوم التجريبية والتحليلية وعلوم الفعل والسلوك المنهجية وكذلك العلوم التاريخية والتفسيرية ويقابل هذه الأنماط الثلاثة من العلوم ثلاثة أنواع من المصالح الموجهة بصورة عالية لعملية المعرفة والمحددة لطبيعة المعارف والنظريات في هذه العلوم بحيث تنافس العلوم التجريبية والتفسيرية مصلحة معرفية تقنية تتصرف دائما في الواقع من جهة نظر تقنية وتكفل نجاح السلوك في جميع المواقف كما تنافس العلوم التحليلية والتاريخية مصلحة معرفية علمية تضمن التفاهم الموجود على

[1] ابراهيم يحياوي، المرجع السابق، ص 186، 187.

[2] مكاوي عبد الغفار، المرجع السابق، ص 24.

العمل بين الذوات المشتركة أما عن علوم الفعل والسلوك المنهجية كالإقتصاد والإجتماع والسياسة فتهدف لتحرير الإنسان من أنواع القهر الفطرية وتسمح له بالخلاص منها بمساعدته على بلوغ الرشد عن طريق التأمل الذاتي المستقبلي[1].

أهم رواد مدرسة فرانكفورت:

هناك الكثير من المفكرين المنظمين إلى معهد أبحاث الإجتماعية أو كما أطلق عليها لاحقا مدرسة فرانكفورت الذين قاموا بتأسيس سيارات واتجاهات فلسفية هامة كل حسب طبيعة الموضوعات التي تخصص في بحثها إلا أن الإتجاه الفكري المميز لهذه المدرسة فقط تجسد بفضل ثلاثة مفكرين رئيسيين فيها كانت فلسفاتهم المركز الأساسي الذي قامت عليه الأصالة الفكرية لمدرسة فرانكفورت وتكاملت عبرهم نظريتها النقدية وهم ماكس هوركايم تيودور أدورنو هربرت ماركوز[2].

أهم وأبرز رواد مدرسة فرانكفورت:

ثيودور أدورنو:

ولد ثيودور أدورنو في مدينة فرانكفورت في 11 سبتمبر 1903 من أم إيطالية وأب ألماني ولأسرة شاغفة بالموسيقى مما جعله يتعلق بالموسيقى منذ نعومة أظافره[3].

لم يصبح أدورنو في الواقع عضوا أساسيا في مدرسة فرانكفورت إلا في سنة 1938 ولم ينفى أدورنو منذ عام 1933 وهو العام الذي استلم فيه هتلر الحكم في ألمانيا، بل أمضى معظم وقته في إنجلترا حتى 1937 في جامعة أكسفورد ومن ثم تم نفيه إلى الولايات المتحدة الأمريكية حيث استعاد هناك تعاونه الكبير مع هوركايمر[4].

من أهم أعماله كتابة المعنون بجدل التنوير وهو من أوائل الكتب في مدرسة فرانكفورت حيث يرجع إلى زمان الأربعينات تحديدا سنة 1947 وهي الفترة التي شهدت هجرة معظم أعضاء مدرسة فرانكفورت إلى مختلف أنحاء العالم وعلى رأسها الولايات المتحدة[5] وكذلك كتابة بعنوان الجدل السلبي الذي رأى النور سنة 1966 حيث يشكل هذا الكتاب حلقة الربط بين التأسيس الفلسفي السوسيولوجي لأفكاره النقدية وبين ميوله إلى علم الجمال لاحقا وقد تجاوز هذا الكتاب الأطروحات الفكرية التي توقف عندها أدورنو في جدل العقل التي

---

[1] مكاوي عبد الغفار، المرجع السابق ،ص 25.

[2] علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، ط 01، 1987، ص 62.

[3] بوتومور توم، المرجع السابق، ص 153.

[4] لوران ألسون بول، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، 1999، ص 17.

[5] المحمداوي علي عبود وآخرون، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، منشورات ضفاف دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، 2013، ص 531.

ارتكزت مهمتها النظرية على اتهام العقل بالقصور لكن "الجدل السلبي" يحد من اتهاماته المتوجهة نحو العقل كموضوع وينقلها إلى إطار جديد يتموضع داخل صيغة وشكل تاريخيين[1].

ماكس هوركايمر:

ولد في 14 فبراير 1895 بمدينة شتوتغارت وهو إبن واحد من الصناعيين اليهود وسليل عائلة يهودية غنية انخرط في دراسة الفلسفة وعلم النفس والاقتصاد السياسي من 1919 إلى 1922 بجامعة ميونخ، اشتغل هوركايمر طيلة السنوات 1951، 1953 رئيس لجامعة فرانكفورت واستمر في نفس الوقت في التعليم الجامعي حتى تقاعد في منتصف الستينات في 1958 كان له العديد من الكتب والمؤلفات من أبرزها كتاب "النظرية التقليدية والنظرية النقدية" حيث حاول من خلال هذا العمل أن ينشط النقد الثقافي الإجتماعي الجذري وعالج مسألة التسلط العسكري والأزمة البيئية والمشكلة الإقتصادية التي تشل الحياة الإجتماعية كما انتقد النظرية التقليدية في التفكير وحدد خطوطا لاتجاهات جديدة تتوخى النقد التحليلي للواقع ولحركية المجتمع والسياسة كما كان له كتاب "خسوف العقل" حيث ميز من خلاله بين ثلاثة أنواع من العقل العقل الموضوعي العقل الذاتي والعقل الأداتي ودرس به مفهوم العقل في تاريخ الفلسفة الغربية كما تجدر الإشارة إلى أن لهوركايمر العديد من الأعمال الأخرى المختلفة التي لا يتسع المقام لذكرها وتقديم فكرة عن محتواها[2].

إيريك فروم:

ولد بمدينة فرانكفورت سنة 1900 لأسرة متدينة درس في الجامعات هايدلبرج وفرانكفورت و ميونخ كما تدرب في معهد التحليل النفسي وأصبح سنة 1920 من أوائل المحللين النفسيين غير الأطباء حاول فروم خلق علاقة بين التحليل النفسي والماركسية عن طريق توسيع التفسيرات سيغموند فرويد فيما يتعلق بالإنسان لتكون شاملة للموقع الطبقي للأسرة والوضع التاريخي للطبقات الإجتماعية شارك إيريك فروم معهد البحوث الإجتماعية في دراسات حول السلطة سنة 1936 ولكنه في سنة 1939 أنهى علاقته به وذلك قبل أن يؤكد إنفصاله هو استقلاله النظري في كتابه الخوف من الحرية الذي صدر سنة 1941 وبالرغم من ذلك خلقت انجازاته التيار الأكثر تأثيرا وأصالة لمدرسة فرانكفورت في الميدان النفسي الاجتماعي[3].

والتر بنيامين:

ولد في مدينة برلين عام 1882 تابع دروسا في جامعة برلين سنة 1912 وفي جامعة فرايبورج عام 1913 ودرس فيها الفلسفة قبل عودته لبرلين كانت أطروحته للدراسة حول مفهوم النقد الفني في الرومانسية الألمانية

---

[1] علاء طاهر، المرجع السابق، ص 69.

[2] ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت الدراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط 01، 2020، ص 37، 39، 40.

[3] بوتومور توم، المرجع السابق، ص 166.

بإشراف الفيلسوف ريشار هربرتز لم يتمكن من الحصول على درجة التأهيل من جامعة فرانكفورت وفي سنة 1935 تم قبوله كعضو دائم في معهد البحوث الإجتماعية في حين كان هو نفسه والمعهد منفيين في باريس كان قد التقى في فرانكفورت بهوكايمر وأدورنو وعمل بالأخص مع أدورنو قدم خلال حياته واحدة من أفضل الصيغ في الفكر النقدي للأدب والتي أسست لاحقا الإتجاه البنيوي التوليدي في أعمال لوسيان جولدمان، التحق بمجموعة من اللاجئين سنة 1940 يعملون على قطع جبال البرانس بهدف العبور إلى إسبانيا لكن تم القبض عليه وهدد بتسليمه إلى الجاستابو و أقدم على الإنتحار أحد أيام عام 1940[1].

لوكاتش جورج:

ولد في بودابست سنة 1885 فيلسوف وناقد أدبي اشتهر بأفكاره وكتاباته حول فلسفة الفن والجمال ودفاعه عن الواقعية الإشتراكية وديكتاتورية الطبقة العاملة ورسالتها في تحقيق خلاص البشرية بواسطة الإشتراكية، درس على يد فيلسوف الحياة جورج زيميل في برلين وفيلسوف الإجتماع ماكس فيبر في هيدلبرج كان متأثرا كثيرا بالفيلسوف فيلهم دلتاي وبصديقه الفيلسوف ارنست بلوخ وهذا ما أدى به إلى الإنجذاب في فترة شبابه إلى الرومانتيكية الجديدة والمثالية الأخلاقية والاتجاهات المضادة للنزاعات الطبيعية والوضعية والمادية في أواخر القرن 19 وبداية القرن 20 شاع صيته في النقد الأدبي بعد صدور كتابه "الروح والأشكال" 1911 "نظرية الرواية" 1920، شارك بالعمل في معهد الفلسفة للأكاديمية السوفياتية للعلوم وعاد إلى بلده بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية وأصبح عضوا في البرلمان وأستاذ للفلسفة ولاحقا سنة 1956 شارك في الثورة الشعبية وعمل كوزير للثقافة في حكومة "أمري ناجي" التي لم تدم طويلا وتم نفيه إلى رومانيا وسمح له بالعودة إلى بودابست حيث اعتزل الحياة العامة وألف كتابه الكبير في فلسفة الجمال إلى أن مات عام 1971[2].

هيربرت ماركوز:

فيلسوف ومفكر ألماني أمريكي اشتهر بتنظيره لليسار الراديكالي وحركات اليسار الجديدة وانتقاده الشديد للأنظمة القائمة ولد هاربرت ماركوز في برلين لأسرة يهودية خدم في الجيش الألماني ودرس في جامعة برلين تحصل على الدكتوراه من جامعة فرايبورغ سنة 1922 إنضم لمعهد الدراسات الإجتماعية في فرانكفورت حيث شكل جماعة فكرية للتوجه ماركسي واستمرت هذه الجماعة في نشاطها إلى غاية سنة 1933 بالرغم من مغادرة ماركوز لألمانيا لكنه بقي عضوا رئيسا في جامعة فرانكفورت الثقافية بجوار كل من هوركهايمر وأدورنو حيث كان يمثل الجناح اليساري هناك وقد ظهر بوضوح تأثير هاربرت ماركوز على القيادات الطلابية في كما ركز في أفكاره على نقد الرأسمالية وتجديد الأطروحات الماركسية توفي عام 1979 إثر سكتة دماغية تاركا إرثا فلسفيا وفكريا كبيرا من أهمها "العقل والثورة" 1941 "الحضارة والرغبة" 1955 و"الماركسية السوفياتية" 1958 وتتركز

[1] بوتومور توم، المرجع السابق، ، ص 190.

[2] مكاوي عبد الغفار، المرجع السابق، ص 73، 74.

أفكاره سياسيا حول ثلاث قضايا شائعة متمثلة في دور الطلاب في العالم الرأسمالي والحركة الطلابية في فرنسا سنة 1968 ودور الطبقة العاملة الحديثة في الغرب[1].

المطلب الثاني: المرجعيات الأساسية لمدرسة فرانكفورت

الأثر الكانطي في فلسفة مدرسة فرانكفورت:

كان لفلسفة كانط النقدية أثرا هاما في فكر الفلاسفة المعاصرين وبالأخص على فلاسفة مدرسة فرانكفورت فهذه العودة للفلسفة الكانتية الغاية منها التوقف عند أثر هذه الفلسفة في فكر مدرسة فرانكفورت من الجيل الأول خاصة أن الفاصل الزمني بين كانط ومدرسة فرانكفورت تقريبا حوالي القرنين ومن التعسف والإدعاء بوجود علاقة مباشرة ووحيدة بين المفكرين المنتمين إلى تلك المدرسة وبين فلسفة كانط[2] حيث نجد في كتاب "التنوير والنقد" منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت للباحث محسن الخوني محاولة جادة للإجابة على هذا السؤال المتمثل في: هل استلهمت مدرسة فرانكفورت روح النقد من فلسفة كانط وتتبع أثار الفلسفة الكانطية في فكر المدرسة على الرغم من أن هذه المحاولة تصطدم بأطروحة مقابلة تؤكد على هيغيلية النظرية النقدية من نشأتها مع هوركايمر وإلى فترة إعادة بنائها مع هابرماس فإننا نملك النية للدفاع عن الفكرة التي تقول لقد تبين لنا أن النظرية النقدية مسكونة منذ نشأتها بهاجز الفلسفة النقدية[3]، حيث يبدو من هذا أن الدكتور محسن الخوني رأى صعوبة الموقف وأنه أمام تحدي يجب رفعه لإثبات أن فلسفة كانط النقدية كانت من القواعد التي بنيت عليها مدرسة فرانكفورت خاصة في جيلها الأول حيث تأثر أقطاب الجيل الأول هور كايمر وأدورنو قد تأثرا في صياغة مشروعهما الفلسفي الإجتماعي بفلسفة كانط عامة أو بالروح النقدية لديه، كما أن هناك أثر ماركسي على رواد مدرسة فرانكفورت فالنظرية النقدية في طريقة صياغتها لأسئلتها وأسلوب محاكمتها للوضعية ولنتائج الحداثة لم تتوقف عن محاورة المتن الفلسفي الألماني، غير أن هيقل وكانط كان من أكثر الفلاسفة عرضة للتعدي فدراستهم لم تتوقف عند هذين الفيلسوفين لكن نسق هيقل و كانط وفرا لأصحاب النظرية النقدية انفتاحات متعددة للتفكير والتأمل[4].

من المؤكد إذا بأن النظرية النقدية مدينة بالكثير إلى فلسفة كانط ويتجسد ذلك في مراحل تطورها فالحضور المستمر لكانط في مؤلفات فلاسفة مدرسة فرانكفورت يبرهن قوة الفيلسوف كانط الذي يعتبر

---

[1] ثريا بن مسمية، المرجع السابق، ص 47، 48، 50

[2] المحمداوي علي عبود اسماعيل مهنانة، المرجع السابق، ص 173.

[3] الخوني محسن، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحور للنشر، سوريا، ط 01، 2006، ص 14، 15.

[4] أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، المغرب، إفريقيا الشرق، ط 02، 1998، ص 24.

مرجعية أساسية للفلسفة الحديثة، وهذا هو ما جعل فلاسفة النظرية النقدية أنفسهم وهم يعدون أنفسهم على الدوام ورثة المثالية الكلاسيكية الألمانية في حوار متواصل معه إلى ايامنا هذه[1].

أثر هيقل في فلسفة مدرسة فرانكفورت:

يظهر هذا التأثير من الدرس الإفتتاحي الذي ألقاه هوركايمر حين تم تعيينه مديرا لمركز البحوث الإجتماعية والذي برهن من خلاله بأن الفلسفة الإجتماعية التي هو في طريق الإعلان عن برنامج عملها، تستمد وجودها مباشرة من تجربة الوعي الفيمونولوجي الهيقلي[2] وهنا يتجسد الحضور البارز في فكر مدرسة فرانكفورت خاصة في الجيل الأول.

ولعل ما يؤكد هذا الحضور هو وجود مفاهيم مهمة لدى هيقل فمن جدلية الفكر الحديث مثل مفاهيم الذات والوعي والتقدم حاضرة وقد كانت هذه المفاهيم تعرضت للتلقي وإعادة التوظيف بشكل يتفق مع حاجات المدرسة فكانت مفاهيم مؤثرة كالجدل والإعتراف والإغتراب التي حاولت أن نتابع حضورها كأثر في تلك النصوص النقدية لدى ممثلي مدرسة فرانكفورت[3].

والقارئ لكتاب "بدايات فلسفة تاريخ البرجوازية" لهوركايمر يرى العديد من المحطات التي يرجع فيها صاحب الكتاب هيقل في حديثه عن الجدل في رأيه فيقول " فكما يعرض هيقل في موضع آخر دائما الجدل هو الذي ينهي إلى الفهم إلى إختلاف طبيعته المتناهية والمظهر الزائف الذي هو استقلالية نتاجاته وهو الذي يعيده إلى الوحدة" حيث وضع هوركايمر عنوان خاصا في هذا الكتاب عنونه ب هيقل ومشكلة الميتافيزيقا والذي يظهر فيه تحليل هيقل لمشكلة الميتافيزيقا كما هناك في هذا الكتاب العبارة الشهيره لهيقل "كل ما هو عقلاني هو واقعي وكل ما هو واقعي عقلاني".[4]

كما يظهر أهمية هيقل عندما أكد عليها هوركايمر متوافقا مع أدورنو حيث يرى أن هيقل استبق فهمه للوقائع التاريخية والسوسيولوجية والتقنية بنتائج مهمة وصل لها بفضل العمل المنهجي لمدة قرن كامل ولا يزال بإمكانه إلى غاية اليوم أيضا أن يوجه البحوث[5].

لكن كل هذه الإشادة بأعمال هيقل وفلسفته لم توقفهم من انتقاده في العديد من المسائل الأساسية تتعلق بنزعته التوقعية بين العقل والواقع وكذلك بين الموضوع والذات وبين التاريخ والمطلق وأيضا بين المفهوم والإعتقاد بل أن الجدلية التي تمثل لا شك بالتأكيد أهم المسائل التي استحوذت على اهتمام فلاسفة مدرسة فرانكفورت على الدوام وحضور هذا اللفظ في عناوين لوحدات من أهم مصادر نظرية النقدية "جدلية التنوير

---

[1] الخوني محسن، التنوير والنقد، المرجع السابق، ص 339.

[2] المرجع نفسه، ص 14.

[3] المحمداوي علي عبود واسماعيل مهنانة، المرجع السابق، ص 437.

[4] هوركايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، ترجمة محمد علي اليوسفي، دار التنوير للنشر والتوزيع، لبنان، (د ط)، 2006، ص 62، 95.

[5] هوركايمر ماكس، بدايات فلسفة التاريخ البرجوازية، المصدر السابق، ص 96.

والجدل السلبي" ليس مجرد حضور لفظي بل أن مضمون ما كتبه المنظورون الأوائل يركز على هذه القضية التي أخذت اهتمام الكثير من الفلاسفة المعاصرين حيث تمركز عملهم على الجدلية الهقلية والتي لا يرفض فلاسفة فرانكفورت أهميتها كمنهج فلسفي قد وجهوا لها الكثير من الانتقادات من أبرزها أنهم يرفضون الأسلوب الذي استخدم به هيقل هذه الجدلية كمنهج فلسفي وهذا ما أدى بهوركايمر إلى القول بأن الجدل بالنسبة له ليس لعبة مع المحاولة تصبح ضرورة أكيدة بل أنه عملية جادة فنحن ندري أنه اذا لم تحل المناقضات فإن كل جهود الفكر ستصبح باطلة لذا يستلزم على هيقل أن يقدم التلائم لفرضية بأسلوب يكون فيه نهاية مقبولة للافتراض الأولى لفكرة ويصبح المفهوم أكثر توافق مع وضعية هوركايمر ومدرسة فرانكفورت من مفهوم المصالحة مع ذاته، وهكذا فالأثر الهقلي على الجيل الأول بالأخص يتمثل بشكل أساسي في عظمة المنهج الجدلي الذي جعلته مدرسة فرانكفورت أكثر ديناميكية من خلال رؤيتها النقدية التي ربطت من خلالها الجدل بالواقع الإجتماعي وهو ما مكن فلاسفتها من اكتشاف مجموعة التناقضات الكامنة في الظواهر المدروسة فاستطاعوا رفض النزعة الوضعية[1].

أثر ماركس في فلسفة مدرسة فرانكفورت:

لقد شكلت الماركسية وجهة النقد الفرانكفورتي لما كانت تحمله من رغبة في تحرير الضعفاء ومناهضة جميع أنواع الهيمنة والإقصاء واستلاب لجهد العمال التي كانت نتيجة للهيمنة الرأسمالية وهو ما جعل فلاسفة وعلماء اجتماع هذه المدرسة ينخرطون في جهد نقدي يهدف لرصد كل أنواع الأعراض المرضية التي أصابت عصرنا كالتشيؤ والإغتراب والحتمية مما أدى بهم إلى إقامة نقد حاد ليتشكر التقدم التقني والنظريات التبشيرية بعالم الأحلام الموعود كما انتقدوا في حينه النزعة العلموية التي تتصور المعرفة والطبيعة موضوعية مجردة عن المصلحة[2].

لقد استطاعت النظرية النقدية أن تستوعب الجهد الفكري والنقدي الذي استثمره ماركس في انتقاد الرأسمالية وتبيان طرق وأماكن اضطهادها للطبقة العاملة لكنها لم تتماشى معه في أغلبية الحلول التي قدمها خاصة منها تلك التي كانت تبتعد عن مستجدات الواقع الإنساني من هنا أخذت النظرية النقدية الماركسية في مجموعة من المآخذ الفعلية والتي بواسطتها حاولت النظرية النقدية أن تطرحها قراءات جديدة مختلفة عن تلك المقترحة من طرف الماركسيين[3].

---

[1] ثريا بن مسمية، المرجع السابق، ص 89، 90.

[2] مصدق حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النقدية النظرية، النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 01، 2005، ص 11.

[3] ثريا بن مسمية، المرجع السابق.

نستطيع القول بأن النظرية النقدية تمتد بجذورها إلى الماركسية عبر حلقات أسبوع العمل الماركسية التي تشكلت منها فكرة تكوين معهد البحوث الإجتماعية ومن الواضح أيضا أن المعهد كان مواكبا لكافة التطورات صعيد نظرية المعرفة[1] إلا أن هذا الإنتماء لا يعني الصلة التي تحذف البعد والإقرار بالأساس الماركسي للمدرسة لا يلغي حق الإختلاف معها فكانت علاقاتها تتضمن الإنتماء فيمكن الحكم على فترة رئاسة كارل جرنبورغ للمعهد بمرحلة الانتماء أما فترى رئاسة هوركماير يمكن أننطلق عليها مرحلة الاختلاف مرحلة الإختلاف فحين كان أصحاب النظرية الماركسية الأوائل يراهنون على إعادة بناء المجتمع على أسس ماركسية كحل لطغيان العقل الذي نتج عنه انهيار المعرفه وأزمة في العقل التاريخي فإن هور كايمر يرى الماركسية لكنها قطعت مع تعاليمها في الوقت الذي تبين لروادها أن للماركسية نظاما توتاليتاريا يمكنه تسييج الحرية وحذف البعد النقطي للتفكير[2].

أثر فرويد في مدرسة فرانكفورت :

إن الدارس لمدرسة فرانكفورت النقدية والمتتبع لمراحل تطورها عبر أجيالها المختلفة سيكتشف درجة التعقيد التي تكتنف هذه المدرسة بفعل الحضور القوي لكثير من الأطراف الفلسفية التي مارست تأثيرها وإن لدرجات متفاوتة على روادها فلقد أشرنا سالفا إلى تأثير الفلسفة الكانطية والهيقلية والماركسية وهذا التأثير لم يأخذ صورة التقليد والتبني فقط، بل إن أقطاب مدرسة فرانكفورت تناولوا أنواع المسائل الفلسفية التي عالجتها الفلسفات السابقة بالدراسة التحليلية النقدية ولا يمكن حصر المنابع الفلسفية لمفكري المدرسة في الفلسفات السابقة بل اتسعت مشاربها كثيرا من الناحية السيكولوجية بمدرسة التحليل النفسي من خلال التأثر بأفكارها رائدها فرويد والاستفادة من التحليل النفسي كمنهج لتحليل العديد من المسائل التي اهتمت المدرسة بمعالجتها إلى درجة أن البعض من المفكرين ذهب إلى الإعتقاد انه لا يمكن التفكير في أي حركة فلسفية في القرن العشرين خارج الأثر الماركسي فرويد ونيتشه وربما تكون النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت قد جمعت هذه الأعضاء الثلاثة معا[3].

ففلاسفة النظرية النقدية بعد معاينتهم لانحطاط القيم الفردية داخل المجتمع الصناعي المتقدم ومن انسحاب لحق الفرد في التنوع داخل الفاشتي، أولا وفي تراتيبات النظام السياسي المغلق للمجتمع الصناعي ثانيا حاولوا إعمال العقل لإعادة الإعتبار للفرد ولتنشيط الفكر النقدي، من هذا الإهتمام قاموا بإعادة قراءة النص

[1] بوتومور توم، مدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 25، 26.

[2] أفاية محمد نور الدين، الحداثه والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، المرجع السابق، ص 21، 22.

[3] المحمداوي علي عبود، إسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 941.

الفرويدي على ضوء تحولات المجتمع الصناعي متسائلين عن دلالات الرغبة والتصعيد اللاشعوري وموقع الجنس في آليات الإغراء الحديثة وعلاقاتها بالعملية الإنتاجية وعن المعاني الجديدة التي يتخذها الحب[1].

من هنا يظهر لنا أن أقطاب مدرسة فرانكفورت اتخذوا من التحليل النفسي منهجا أساسيا لتفسير المشكلات الفردية التي برزت في المجتمعات الرأسمالية بهدف تشخيصها ثم إيجاد الحلول المناسبة لها ويرجع اهتمام مدرسة فرانكفورت بالتحليل النفسي إلى مقالة مبكرة ل "فلهملم رايخ" والمعنونة "بالمادية الجدلية والتحليل النفسي" عام 1927 حيث نبه إلى تحليل نفسي يختلف كليا عن علم الإجتماع أو علم النفس الإجتماعي حيث أنه يحمل تصورا ماديا على الإنسان بوصفه فردا بمعنى أن كتلة غريزية من النزوات متحركة في جدل تحولات والسيرورات لا متناهية للكينونة ولفرضية الإنسان الذي يظهر أنه أخذ إنسانيته من نشأة الفردية وابتعد عن الطبيعة بسبب فرديته وهنا أصبح الإغتراب البعد الأساس في الكائن الفرد[2].

بمعنى أن أعضاء مدرسة فرانكفورت من الجيل الأول قد تأثروا بمفاهيم علم النفس وأبحاثه كما استخدموا هذه الأبحاث في معظم دراساتهم ونجد في مؤلفات هؤلاء الأعضاء إشارات واضحة لهذا الأثر ففي الكتاب المشترك لهوركايمر وأدورنو "جدل التنوير" يقولان:

"تبعا لنظرية التحليل النفسي فهناك إسقاطات وأن حصول الإسقاط المرضي مرتبط بتحويل الفرد نزواته على مواضيع النزوات المحرمة على المجتمع تحت ضغط الأنا الأعلى يسقط الأنا على العالم الخارجي[3] كنوايا سيئة وبذلك تنجح بالتخلص منها كردات فعل اتجاه العالم الخارجي" إن وجود مثل هذه الإشارة يثبت تأثير فرويد والتحليل النفسي على مدرسة فرانكفورت.

وهكذا نصل في النهاية إلى أن النظرية النقدية هي قراءة ماركسية للمجتمع ونقد للنظرية العلمية والوضعية التي أهملت الإنسان والذات والتاريخ والمجتمع والأخلاق ومن ثم تعمل النظرية النقدية على تنوير المرء الملتزم وتنويره عقليا وذهنيا وانتقاد الإغتراب في المجتمع الرأسمالي وإدانة فكرة التشيع والإستلاب والقمع الآلي وهكذا تستند النظرية النقدية في قراءتها للأدب والفن إلى مفاهيم النقد الماركسي الكلاسيكي أو الماركسية المعدلة في نظريه هابرماس ويمكن أن نحدد مجموعة من المراحل التي قطعتها النظرية النقدية الجديدة فكان هناك من البداية اهتمام بنقد الوضعية العلمية ومعاداة للفكرة السامية، ثم انتقل الإهتمام إلى الميدان الثقافي مع ماركوز فتم الإستماع إلى الحركات الثورية الطلابية والأقليات المضطهدة لتتخذ النظرية النقدية توجها جديا مع هابرماس فقدمت النظرية النقدية الجديدة تصورات مختلفة حول المجتمع متأرجحة بين الفلسفة والعلم كما أعيدت صياغة وبلورة الماركسية من جديد على قواعد سياسية واجتماعية وعلمية ما بعد الحداثية لتختم

---

[1] أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هبرماس، المرجع السابق، ص 38.

[2] المحمداوي علي عبود، اسماعيل مهنانة، مدرسة فرانكفورت النقدية، المرجع السابق، ص 492.

[3] هوركايمر ماكس، أدورنو ثيودور، جدل التنوير، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد، المتحدة بيروت، لبنان، ط1، 2006، ص 225 .

النظرية النقدية بالثورة على ما يعد الحداثة نفسها وذلك حيث حدث الإختلال المجتمعي والحضاري بين القيم المعنوية والمادية فنتج عنه أن أصبحت ما بعد الحداثة حالة مرضية مأساوية[1].

المطلب الثالث: إنتقاد أكسل هونيت لمدرسة فرانكفورت

إن اكسل هونيت كان متأثرا بالعديد من أعضاء مدرسة فرانكفورت كما أقام البعض من نظرياته وأفكاره بناءا على بحوثهم لكن هذا لم يمنعه من الإختلاف معهم والإنتقاد لهم في أراء اخرى وفيما يلي سنذكر القليل من نقاط الإختلاف لأكسل هونيت مع أقطاب مدرسة فرانكفورت:

لقد تميزت مدرسة فرانكفورت بالإختلافات مع الوحدة إذ كان كل عضو في حلقتها الداخلية يختلف عن الآخر فكانت لكل عضو اهتماماته الخاصة ومواطن قوته وضعفه الفكرية المميزة إلا أن جميعهم كانوا يشتركون في التزامهم اتجاه المجموعة نفسها من الموضوعات والإهتمامات لم يربط أي عضو من تلك المدرسة يوما الحرية بأي نظام أو جماعة أو تقليد وكانوا يتشككون كلهم في نماذج التفكير المؤسساتية وقد سعوا جميعا لمعالجة مشكلات جديدة بواسطة تقديم فئات جديدة وكانت النظرية النقدية بين أيديهم تمتاز بجرأة فكرية وبطابع تجريبي وقد كانت تلك النظرية من منظورهم مسألة منهج في المقام الأول وقد عبر هوركايمر عن ذلك بطريقة جيدة حيث رأى أن النظرية النقدية في شكلها المفاهيمي وفي كل عناصر تقدمها ركزت عن وعي منها على التنظيم العقلاني للنشاط البشري الذي يقود مهمة التنوير وإطفاء الشرعية لكون هذه النظرية ليست معنية فقط بالأهداف التي تفرضها طرق الحياة الراهنة علينا بالفعل بل كذلك البشر وكل إمكاناتهم[2].

انتقاد هونيت ليورغن هابرماس

يذهبها هابرماس إلى أن العقل التواصلي غايته التحرر من كل أنواع التحكم لكون لغة تؤدي إلى ظهور ما يعرف بالإهتمام العلمي الذي يركز على التفاعل البشري بمعنى كيف نفسر أفعالها وكيف نفهمها وكيف نتفاعل ونتعامل مع بعضنا البعض في إطار إجتماعي ونتيجة لهذا الإهتمام ظهرت العلوم التفسيرية الأمر الذي يؤدي بدوره إلى اهتمام آخر يطلق عليه ب "مصلحة التحرر" وهو أيضا مرتبط باللغة ويؤدي إلى التفاعل والتواصل وبالتالي تحقيق الحرية حيث يعمل على تخليص التواصل من كل ما يشوهه ويصلحه[3].

---

[1] ثريا بن مسمية، المرجع السابق، ص 98.

[2] ستيفن إيريك برونز، النظرية النقدية، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة سارة عادل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط 01، 2016، ص 25.

[3] إبان كريب، النظرية الإجتماعية من باستور إلى هابرماس، ترجمه محمد حسين، سلسلة عالم المعرفة، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 244، 1999، ص 308، 390.

وهذا ما أدى بهابرماس إلى العمل على عقلانية النقد التي ركيزتها العقل التواصل ليكون عقلانية تحررية وهذا ما يظهر جليا في كتابه نظرية الفعل التواصلي وكذلك الخطاب الفلسفي للحداثة حيث يقوم هذا التحرير على مجموعة من الأسس المتمثلة في أسس لغوية سياسية إجتماعية أخلاقية...إلخ

وبالنقاش أن تصبح سلطة إجتماعية عقلانية وبواسطتها نخلص إلى اتفاق أو توافق إذا طبيعة إجتماعية ما يعني أن الفعل التواصلي يشمل بعد تحرير الإنسان فبإمكانية الوصول إلى حوار ومناقشة عقلانية تجسد لنا عملية التحرير الفعلية والتي لن تكون بدون أعمال التواصل والتفاهم بين الذات، وأن العقل يتحقق ضمن أشكال هذا التفاهم المتبادل عن طريق اللغة[1].

عمل هابرماس على توطيد العلاقة بين النظرية والممارسة للحفاظ على الطابع التوافقي التذاوتي مقابل العقل الأداتي حيث تم تعويض براديغم للإنتاج عند ماركس ب براديغم التواصل عند هابرماس لكن هذا الأخير لم يظهر جيدا الطابع الصراعي لما هو إجتماعي لذلك تم تعويضه أيضا ببراديغم الإعتراف عند هونيت ومع ذلك فإبراز هذا المفهوم يمكن من تعريف ما هو إجتماعي بأسلوب كافي بمعنى استثمار حقل الصراعات والمواجهات التي تشكل مادته الرئيسية تموقعا في أصوله ما جعل هونيث يندرج في التقليد الألماني الفلسفي كارل ماركس وهيقل وزيميل[2].

عن طريق ديالكتيك الصراع الذي بواسطته تتمكن من فهم ما هو إجتماعي والذي يتزعمه عند يورغن، هبرماس اللغة والتواصل وهو ما اعتبره إكس هونيث إجراءا اختزاليا وذاتيا فحسب هونيث لا يمكن أن نتناسى باقي أنواع التواصل غير الخطابي بمعنى كل التعابير الإشارية والرمزية والجسدية للتفاعل الإجتماعي كما لا يمكن عدم المبالاة بالصراع الإجتماعي وما ينتج عنه من معاناة[3] لهذا السبب يضيف اكسل هونيت له قاعدة أخرى وهي الإعتراف بحيث يكون ذلك من أسس الحوار الهادف فالإجتماعي بالنسبة لهونيت لا يتشكل من علاقات العدالة والمواطنة والتفاهم والنقاش فقط بل لكون الصراع الإجتماعي له أبعاده الفكرية والجسدية والرمزية والتي تجبر الإنسان مساءلة مفاهيم الثقافة المسيطرة والتشكيك فيها بهدف البحث عن ما هو مفقود بالنسبة للشخصية الإنسانية داخل الصراع الإجتماعي بهدف الوصول إلى ما تريده الذات الإنسانية المستغلة من طرف الذوات الأخرى[4]، من هنا يعتبر هونيت أن النظرية التي قدمها هابرماس بل بأشكال من الإهانة والإساءة الأخلاقية الناتجة عن خرق لمبادئ العدالة الإجتماعية مما يدل عدم قدرته على ذلك إعادة تأسيس الخبرات والتطلعات الأخلاقية للأفراد بهدف صياغة التجربة الفعلية للظلم لذلك لا يتوقف التوتر الإتصال

---

[1] بومنير كمال، أكسل هونيت فيلسوف الإعتراف، إعداد منتدى المعارف، بيروت، ط 01، 2015، ص 37.

[2] دحماني حنان، المرجع السابق، ص 236.

[3] نور الدين علوش، مجتمع الإحتقار نحو نظرية نقدية جديدة، ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب، 19/ 4/ 2012 www. espritcritique .fr

[4] فيصل دراج، قراءة لكتاب مدرسة فرانكفورت لصاحبه جان مارك غاسلين دارغاليمار، 2012، ص 196.

لدى هابرماس مع التجارب الأخلاقية عند الأفراد[1]، وهذا يعني وجود علاقة وثيقة بين الأضرار في الظروف التي تحدث في التفاعل الإجتماعي والتجارب الأخلاقية التي يمر بها الأفراد أثناء عملية الإتصال وبالتالي عندما تكون هذه الظروف كذلك منتهكا سيشعر الإنسان بشكل من قلة الإحترام الذي يظل الإعتراف به قائما[2].

كما وجه هونيث انتقادا لهبرماس في تجاهله لطبيعة الصراع الموجودة في التفاعلات الإجتماعية المتنوعة بين الذات والتي بواسطتها يمكن تحديد نمط الحياة الإجتماعية والأخلاقية بمعنى أن لها دورا فعالا في المجتمع عن طريق يستطيع لأفراد الوصول لفهم أعمق وحقيقي للحياة الإجتماعية من جهة ومن جهة أخرى يقترح هونيت ربط الإعتراف بالمجال الأخلاقي لأن وجود الأخلاق وتوسعها يعتمدان على الصراع الذي من خلاله يصل الفرد لتحقيق هويته الذاتية[3].

إعتبر هابرماس أن المجتمعات الحديثة إما أن تكون خاضعة للنظام أو للعالم الحي وهذا ما رفضه هونيت لكونه يرى أنه بالإمكان استبعاد هذا التناقض بينهما كما أنه يمكن الوصول إلى بنية أخلاقية داخل النظام بالضبط كما قد يجد العالم الحي صراعات على المستوى الإجتماعي فهناك يرفض هذا التمييز لأنه يرى أنه يؤدي إلى ما يطلق عليه ب "الوهم النظري" فالعالم الحي بالنسبه لهابرماس هو العالم القائم على التواصل والفهم اللغوي دون أي ضغط أو إكراه أما العالم المنهجي فهو الذي يتضمن الإكراه الوظيفي وعلاقات القوة مما ينتج عنه تقسيم مفاهيم إشكالي بين مجالات العمل والسوق والدولة فهونيت يرى أن هذا التمييز يمكن تجاوزه عند تقديم مفهوم تتزامن فيه علاقات الصراع في المجال التواصلي مع الأشكال المؤسسية لمعايير العالم المعاش من وجهه نظر وظيفية[4].

وهذا يدل على أنه بالنسبة لهونيت كان لابد على هبرماس أن يلجأ إلى تحليل العلاقات الإجتماعية القائمة على التواصل حتى يستطيع أن يحدد أشكال عدم الإحترام التي قد تؤثر على هذه العلاقات لذا لا يجب أن يهتم كثيرا بالتمييز بين النظام والعالم الحي بل يجب أن يوجه انتباهه إلى العوامل الإجتماعية التي بسببها كان انتهاك شروط الإعتراف والتدهور المؤثر على علاقات الإعتراف الإجتماعية فكان ضروريا على هابرماس أن يغير وجهة نظره النقدية كما أن نظرية الإتصال ليست كافية بالنسبة لهونيس لشرح ما يحدث في المجتمع من صراعات ونضالات[5].

2-انتقادات أكسل هونيت لهوكايمر وأدورنو:

---

[1] بومنير كمال، الحق في الإعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة اكسل هونيت، ط 01، 2018، الجزائر، دار الخلدونية، ص 57، 59.

[2] بومنير كمال، اكسل هونيت فيلسوف الإعتراف، المرجع السابق، ص 39.

[3] بومنير كمال، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس وهوركايمر إلى أكسل هونيت، المرجع السابق، ص 123.

[4] بومنير كمال، الحق في الإعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيث، المرجع السابق، ص 66، 65، 64.

[5] كمال بومينر، أكسل هونيت فيلسوف الإعتراف، المرجع السابق، ص 42.

يذهب أدورنو و هوركايمر بأن تفسير العقل الإنساني لنفسه حيث أصبحت الإنسانية في حالة جديدة من البربرية بدل أن تصل إلى الإنسانية الأصلية وذلك لكون العقل قد أصبح أداة للتحكم في الطبيعة ثم في الإنسان ونقصد بالعقل هنا العقل الأداتي أو التقني القائم على التكميم والقياس والفعالية الموجهة إلى ما هو عملي وتطبيقي ونفعي، وقد كان أوديس في ملحمة هوميرس حسب قراءة هوركايمر وأدورنو لهذه الملحمة رمزا لقيم التنوير والإنسان الأداتي أن الأوديسية منذ نشأة الحضارة الغربيه تعتبر أحد أهم المرجعيات الرئيسية الثقافية لفكرة السيطرة على الطبيعة واعتبارها مجالا للتحكم فيه بصورة كلية ولهذا يعتبر كل من أدورنو وهوركايمر أن فوز العقلانية الأداتية أثناء مسار الحضارة الغربية كان عبارة عن نتيجة ضرورية لفكرة الصراع وإدارة الهيمنة على الطبيعة غير أن هذه الهيمنة ليست السبب الوحيد الذي يفسر الطريقة الخاص بتاريخ النوع البشري بل نجد ميزة بشرية تلعب دور في هذا المسار الا وهي الخوف فالإنسان بطبيعته يخلق فيه خوفا شديدا من المجهول لذلك تنشأ القدرة على التفكير العقلاني كرد على هذا الخوف ومن هنا نستطيع القول بأن تطور التفكير العلمي أو التقني وتوجهه نحو المجال التطبيقي الأداتي قد مثل للإنسان ملجأ لإنهاء حالة الخوف التي كانت تتملكه من جميع الظواهر الطبيعية ومن تهديداتها الدائمة وعلى حسب ما يعتبره هوركايمر وأدورنو فإن ازدواجية الطبيعة إلى ما هو مظهر وجوهر إلى قوة وفعل وهذا ما جعل كلا من العلم والأسطورة أمرين ممكنين إنما تنبع من خوف الإنسان كما اعتبر كل من هوركايمر وأدورنو أن الخوف شيء رئيسي في علاقة الإنسان بالطبيعة عبر التاريخ الحضاري الغربي وأيضا في الفهم الدقيق للعقل البشري فالخوف فطري في عقل الإنسان منذ ولادته إلى مماته والتحكم العقلانية الذاتية في دوافع الإنسان الأولية وحياته الباطنية تنتج عن ذلك ما يطلق عليه بالإغتراب والتشيؤ وقد تتبع هوركايمر وأدورنو تأثير ذلك في الحقل الفني والجمالي اذ يعد هذا الميدان ابرز مثال عن التراجع الذي أصاب التنوير وقيمه الرئيسية[1].

بحث هركايمر وأدورنو عن أساليب تحرير العقلانية في العمر الراهن عن طريق نقد العقل نفسه وتوصلوا إلى هذا من خلال نقطتين أساسيتين:

الأولى: إعتبار الأسطورة نوعا من أنواع عقلانية الواقع لكون الإنسان القديم أراد التخلص من مخاوفه اتجاه الطبيعة من خلال خلقه للأسطورة فاعتبر كل من هوركايمر وأدورنو أن الأسطورة هي إعادة تشكيل للطبيعة وفقا للرؤيو الإنسانية وهكذا تصبح الأسطورة عقلنة الطبيعة و الثانيةهي سلوك الإنسان المعاصر نفس طريق الرجل البدائي في عقلنة كل شيء وهذا ما أدى إلى خلق الأسطورة ثانية لكون العقل يبني هذه الشراكات والمؤسسات التي تعتبر وسيلة لتحقيق المصالح دون التفكير فيها وحلها لهم بدلا من انتقاد العقل نفسه تحول إلى أسطورة فأصبح التطور مرتبط بالسيطرة على العقل التي أصبحت أداة وأفضل طريق للخروج

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيت، المرجع السابق، ص 13، 20، 22، 23.

من هذا هو أن يكون العقل نفسه عقلاني لأن ترك العقل لا يعتبر حلا لأنه يؤدي إلى لا عقلانية فيرى هوركايمر وأدورنو أن فلسفة التنوير هدفها تحرير الإنسان لكنها كرست العبودية القديمة للإنسان البدائي من جديد حيث كان الإنسان الأول تابعا للطبيعة أصبح اليوم تابعا للمجتمع المعاصر الذي يستعبد الحرية ويعتمد على العلاقات على أساس الهيمنة والإستسلام[1].

يؤكد هونيت على أن هوركايمر وأدورنو إنطلقا من القول بأن الوضع السلبي الذي تمر به المجتمعات المعاصرة اليوم يرجع إلى القصور والعجز الذي أصاب عملية العقلنة نفسها ولهذا فإنهم يفترضون وجود نوع من الترابط بين العلاقات الباثيولوجية (المرضية) التي تعيش هذه المجتمعات ونمط تشكيل هذه العقلنة وهذا هو سر اهتمامهم بالمسار التاريخي الذي تحقق فيه العقلنة الآدتية لذا فإن كل محاولة لاسترجاع حيوية التقليد الفكري للنظرية النقدية في وقتنا الحالي يجب أن يكون منطلقها تجديد هذه العلاقة التصورية التي تأسست على فكرة أخلاقية تمتد جذورها حسب هونيت إلى فلسفة هيجل[2].

إن العقلانية النقدية بالنسبة لهوركايمر وأدورنو لها القدرة على تجاوز الوضع القائم على السيطرة لهذا فهي لا تخضع لما هو قائم وتقبله وإنما يمكن أن تقوم بالجهد نقدي اتجاه الأفكار والمؤسسات السائدة والمهيمنة وبالتالي تحقق عملية التحرر الإنساني ويتجاوز الإغتراب والتشيؤ أي يتحقق خلاص الفرد وحريته، إلا أن هذا التحرر لا يمكن أن تنجزه الطبقة العاملة بعد هذه تاريخية يقع على عاتقها هدف الوصول إلى التجاوز التاريخي بحكم أنها تحمل بذور الثورة ضد الواقع اللا إنساني القائم لأن الطبقة العاملة في نظر مفكرين النظرية النقدية وقد تم استيعابها داخل المجتمع المتقدم تكنولوجيا وبالتالي أصبحت غير قادرة على تأدية دورها الثوري ومهمتها التاريخية حيث كان موقفهم النقدي هذا شكلا من الإبتعاد الفكري عن الماركسية، لهذا نرى أن مفكرين نظرية النقدية وبالأخص أقطاب الجيل الأول لم يتمكنوا من إيجاد بديل واقعي وملموس لتغيير الواقع القائم ووضع حد لطغيان العقلانية الأداتية ولهذا أراد هوركايمر في نهاية حياته أن يكرس جهوده في مجال اللاهوت الديني اليهودي وبل وراء أفكاره الأخيرة في إطار هذا اللاهوت مؤكدا بأنه لا يمكن فصل الفكر الفلسفي عن البعد الديني وبالنسبة لأدورنو وماركوز فقد اجتمع نحو البعد الفني والجمالي لاعتباره أفقا يمكن أن يتحرر فيه الإنسان من طغيان العقلانية[3] إنما قدمه كل من أدورنو وهوركايمر من أفكار ونظريات حول العقل الأداتي أدت بهونيت إلى إبراز رأيه في بعض النقاط الأساسية متمثلة فيما يلي:

---

[1] مهدي عبير سهام، مدرسة فرانكفورت النقدية الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، العدد 55، 2018، ص 140.

[2] مونيس أحمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الإعتراف في الخطاب الغربي، أكسل هونيت، نموذج دكتوره 2018، 2017، جامعة وهران 02، الجزائر، ص 30.

[3] مهدي عبير سهام، المرجع السابق، ص 150.

رأى هونيت ان كل من هوركايمر وأدورنو لم يستطيع فك نفسهما مما يطلق عليه "الوظيفية" والتي برزت نتيجة تأثيرهم على الإتجاه الإقتصادي لكارل ماركس الذي كان معروفا وسائدا في عصرهما فاعتبر السبب الأساسي لعدم القدرة على عدم إدراك وفهم الحياة الإجتماعية بناء على ذلك رأى هونيت أنهما فسر الأبعاد النفسية الفردية والظواهر الإجتماعية والثقافية على الأسس الوظيفية للبنية الإقتصادية وبالتالي أهملا النشاط الإجتماعي الذي له دور مهم في بروز المبادئ الأخلاقية والتي ساهمت بشكل رئيسي في الحياة الإجتماعية[1]، كما يعتبر اكس هونيت أنهما تجاهلا مفهوم التفاعل الإجتماعي ولم يولوا إليه أهمية بالرغم من أنه نقطة الإرتكاز الأساسية التي تقوم عليه الموضوعات فالشبه بينهما أنهما ركز على الجانب الإقتصادي على حساب الجوانب الأخرى كالجانب الاخلاقي والإجتماعي والنفس وغير ذلك، كما نجد كل من هوركايمر وأدورنو مقتنعين بأن الأشكال المختلفة للسيطرة أو الهيمنة التي تواجدت أثناء عصرهما كانت كنتيجة للعقلانية الأداتية التي تسببت في قمع للحرية والإستبداد وأنه سيطر على مختلف ميادين الحياة الإجتماعية حيث أخذ هذا التحكم طابعا كاملا على المجتمعات المعاصرة واستنادا على هذا انتقدهما أكسل هونيت لعدم استطاعتهما من تحرير أنفسهم من الطبيعة المتشائمة التي يتضمنها كتابهما "ديالكتيك التنوير[2]" وهكذا يرى أكسل هونيت أن هوركايمر وأدورنو كان فهمهم للعقل أدواتي لدرجة كبيرة على الرغم من تحدثهما كثيرا عن هذا التصور الذي أصبح صفة لأنواع الحياة الإجتماعية الحديثة لكنهما لم يستطعا الكشف عن واقع الحياة اليومية لنقصهما لمجموعة من المفاهيم الإجتماعية مثل الفعل والتفاعل الذين لم يتمكنا من الوصول إليه وهذا ما حجب عنهما الأحداث في الحياة اليومية الإجتماعية مما أدى إلى السيطرة المطلقة على الحياة الإجتماعية للأفراد كنتيجة للعقلانية الأداتية التي تمارس على الناس مما أدى إلى تجسيده[3].

أشار هونيت إلى خلفية كل من هوركايمر وأدورنو الفكرية كانت ذا طابع ماركسي وتظهر هذه الخلفية في تركيزهما على نوع واحد من الممارسة أو الفعل وهو العمل كعملة مشتقه من النظام الرأسمالي وهذا كان سبب عدم تصور نوع من أنواع التبرير الإجتماعي من شأنه أن يسمح بتكامل البعد الأخلاقي ولهذا أصر هونيت على أن رواد الجيل الأول لم ينجحوا في الوصول لغايتهم في تحقيق مشروعهم الفلسفي الذي اتخذ هدفه من تحرير الإنسان والقضاء على مختلف أنواع القهر والسيطرة ولهذا يرى هونيت أنه لابد من إعادة تشكيل هذه العلاقة على أساس فكرة أخلاقية انطلاقا من فلسفة هيجل[4]، من هنا يعتبر هونيت أن العمل لابد أن ينتقل من المنظور

---

[1] بوزار نور الدين، الفلسفة والعلوم الإجتماعية عند مدرسة فرانكفورت، ماكس هور كايمر وثيودور أدورنو نموذج دراسات تحليلية نقدية، دكتوره 2016، 2017، جامعة وهران 02، ص 178.

[2] بومنير كمال، الحق في الإعتراف، المرجع السابق، ص 36، 40، 41.

[3] بومنير كمال، المرجع نفسه، ص 43، 44.

[4] بومنير كمال، الحق في الإعتراف مدخل إلى قراءة فلسفة أكسل هونيت، المرجع السابق، ص 43، 44، 45.

الإجتماعي إلى المنظور الأخلاقي المتعلق بالإعتراف وعلى الرغم من هذا لا يرفض هونيت دور العمل الذي يحققه في الإعتراف لأنه يرى أن العمل الإجتماعي هو سبب كل أنواع عدم الإحترام وفي هذا المجال قدم أكسل هونيت مثالا يوضح كيف يؤدي العمل إلى عدم الإحترام: إذا حرم العامل من عمله يؤدي به ذلك إلى البطالة وهذا يصل به إلى الإحساس بالتهميش وعدم الإحترام والظلم الإجتماعي لهذا يربط هونيت بين العمل والإعتراف بشكل تام بمعنى أنه كل ما حدث تفاعل إجتماعي وتكامل إيجابي من جميع الجوانب العلاقات السياسية والإجتماعية والإقتصادية وغيرها يحصل الإعتراف[1].

المبحث الثالث: المرجعيات الأساسية لفكرة الإعتراف.

المطلب الاول: جورج هربرت ميد

تعتبر أعمال هربرت ميد أساسية لنظرية الشمولية في اعتماد أكسل هونيث لنظريات علم الإجتماع بغية تقوية وتعزيز الإعتراف مع هيقل فحسب هونيث يقدم ميد طريقة لإعادة تشكيل نظرية هيقل في الصراع من أجل الإعتراف مع الإبتعاد عن المفاهيم الميتافيزيقية التي بواسطتها تتكون هوية وشخصية الفرد لم يذكرها هيقل بهدف فهم السلوكات البشرية والعلاقات الإجتماعية بشكل أعمق ومحاولة تنظيمها حيث ساهم ميد في إنماء أسس نظرية التفاعلية الرمزية وذلك عن طريق دراسته للفرد في المجتمع وتقييمها من قبل الآخرين[2].

إن الفكرة القائلة بأن الذوات تدين في هويتها لتجربة الإعتراف المتبادل هي بالطبع لا يمكن أن تتضح وتتطور بهذه الدقة إلا على علم النفس الإجتماعي لدى جورج هربرت ميد[3].

يؤكد جون فيليب على أنه يجب اتخاذ بعض الوقت لتسليط الضوء على النظرية الإجتماعية لجورج ميد المؤثرة بدرجة كبيرة على نظرية هونيث الإجتماعية وبالنظر إلى التنشئة لدى ميد المتمثلة في بناء الذات من خلال إحتلال أدوار مختلفة دوما وهي دالة كذلك على أن انا الفرد تحتوي مواقف المجموعة وكذلك الصفات والعادات الخاصة بالمعنى أي البعد الإجتماعي لشخصية الذات للذات الأخرى لكن الذات تمثل عكس ذلك الجانب الفردي للشخصية وتجعله يشعر ببعض التذمر والحرية ومن بعد ذلك المخالفة وهنا يقع بين المد والجزر فبواسطة بناء الهوية هذا نرى تصرفات غير متشابهة لبعضها البعض وإذا كثر التفاعل بين الأنا والذات زاد التفاعل بين المجموعة والفرد[4]، وهذا القول إثبات على الأهمية القاطعة لميد بصفة خاصة ولنتائج ومكتسبات العلوم الإجتماعية عامة التي عمق بها هونيث فكرة الإعتراف المتبادل حيث أكد هونيث في الكثير

---

[1] المرجع نفسه، ص 46، 48.

[2] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيت، الدار العربية، ناشرون بيروت، ط01، 2010، ص 106.

[3] اكسل هونيت، المصدر السابق ص 131.

[4] jeon Fillip Derant yByond communicationAcritical study of Axek Honneth's Social philosophy biden brill, 2009 p166

من مقابلاته أنه إستفاد من المقاربات والتوجهات النقدية على اختلافها وأن هربرت ميد واحد من أبرز العلماء الذين تأثر بهم لكونه وضع العديد من الأفكار ومن أبرزها أنه من غير الممكن أن يتقدم ويتطور وعي الذات بدون وجود الآخر والإعتراف به وهذا يدل على أنه بواسطة الآخرين باستطاعتنا بناء وتحقيق هوياتنا فأينما وصل الإنسان من تطور ورقي فإن هذا الإرتقاء مرتبط بأشكال الإعتراف المتبادل كما تطرق هربرت ميد إلى مناقشة الدوائر في مجتمعه الخاص بمختلف أنواعها، مما مكانه من التفرقة والتميز بين إحترام الذات وتقديرها وهو ما اعتبره هونيت ذات أهمية بالغة فأساس هذا الموضوع يتمركز في الفكرة القائلة أنه إذا لم تكن أشكال الإعتراف بالذات لن يستطيع أي شخص المشاركة في التكوين السياسي للمجتمع، فمن المهم كما يرى هونيت تحقيق شروط وأشكال الإعتراف حتى يستطيع الأفراد المساهمة في القضاء العام دون إجبار أو خوف[1].

إن عملية التفاعل الرمزي المتكونة من قسمين التفاعل وهو سلسلة مستمرة من الإتصالات بين الأفراد أو بين الأفراد وجماعة أو جماعة مع جماعة وهو أساس الحياة الإجتماعية والرموز والتي هي عبارة عن مجموعة من الإشارات المصطنعة يستخدمها الأفراد فيما بينهم لتبسيط عمليه التواصل وهي صفة يتميز بها الانسان وشاملة لدى هاربرت ميد للغة والوعي وهو الإدراك والفهم كما يذهب ميد إلى الإعتقاد بأن الذات داخل المجتمع هي نتيجة لعاملين أساسيين، الأول هو العامل الإجتماعي الذي يجسد مؤثرات البناء الإجتماعي المحيطة بالفرد والثاني هو العامل النفسي المعبر عن هوية الفرد وشخصيته[2].

حسب نظرية التفاعل الرمزي تستمر التنشئة الإجتماعية طيلة فترة حياة الإنسان دون نسيان الدور الهام للأسرة والمدرسة والعالم الخارجي في التنشئة الإجتماعية ولتكوين الذات لابد من الإتصال بين جميع تلك العناصر بواسطة تبادل الرموز والمعاني، هذه الذات محكوم عليها ان تظل تعيش داخل مجتمع في أعلى مستوياته من النزاع والصراع والتطور والتصنيع ما يتيح لظهور تقدير الذات واحترامها.

عن طريق هذا البقاء المبني على قواعد أخلاقية أو حسب هونيت يحدد إلزاميا العلاقات التذاوتية وهذا يظهر كما يرى هونيث مفهوم الحياة الجيدة وهذا يعني أن يسمح لكل فرد في الجماعة أن يقرر طريقه الخاص وذلك في إطار الحقوق المسموح له بها ما يمكن كل الذوات من وعي قيمتهم بالنسبة للجماعة عن طريق زياده الأعمال الجيدة والخير المشترك على الآخر المعمم دون أن يقف ذلك في سبيل تحققهم بطريقة مستقلة ذاتيا الحياة الأخلاقية بهذا الشكل مفعمة بالديمقراطية وتفتح الآفاق الثقافية كما تسمح لجميع الأفراد بالتمتع بالحقوق المتساوية مما يؤدي إلى الإعتراف ببعضهم البعض مع تقدير الخصوصية الذاتية لكل فرد التي من خلالها تتشكل هوية الجماعة ففكرة الصراع من أجل الإعتراف ناجحة داخل المجتمعات وتهدف إلى مستويات عالية لتمكن الذات من التعرف على نفسها كذات مثبتة تذاوتيا بوصف أفراد ذا تاريخ فردي، وفي جوانب هذه

[1] حنان دحماني، نظرية الإعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع، أكسل هونيت انموذجا، مجلة دراسات، العدد 04، 2016، ص 239 ،240.

[2] النظريه التفاعلية الرمزية جورج هاربرت ميد ملتقى الاجتماعيين على الرابط www.socialar.com

الدراسة يتضح شكل الإعتراف عند هاربرت ميد في نموذج التقسيم الوظيفي للعمل عنده يقل في إطار علاقات التضامن الذي يعتبر من فروع الحدوس المتبادلة أو العلاقات التذاوتية التي تجمع بين نوعين أساسيين في الإعتراف يتمثلان في الحب أولا كبعد عاطفي يعبر عن التعلق والعناية والقانون ثانيا كنظرة معرفية لمساواة العالمية ومن هنا ذهب هونيت إلى اقتراح الحل الذي قال به هربرت ميد للحياة الأخلاقية وهو ربط نشاط الذات بأهداف مشتركة وفي نمط قائم على فكرة التقسيم الوظيفي للعمل[1].

ومن ناحية اخرى فرق هاربرت ميد الذات إلى خارجية وداخلية وحسب هذا فهو يقترب كثيرا من رؤية سيغموند فرويد للذات البشرية حيث يقترب مفهوم الذات الخارجية حسب ميد من مفهوم الأنا الأعلى خاصة وأنه لترسيخ فكرة الضبط الإجتماعي بواسطة نقل القوانين والقيم التي يؤمن بها المجتمع داخل الإنسان عن طريق عمليه التفاعل والتنشئة الإجتماعية بينما الذات الداخلية هي نتيجة تفاعل الإجتماعي بيولوجي وهذه الفكرة تقترب لفكرة الأنا والهو باعتبار أن الهو يعكس مجموعة الدوافع الغريزية لا الإجتماعية في حيث أن الأنا امتداد للهو فيخضع لمبدأ الواقع دون الإعتماد على لذة بشكل مباشر هكذا يدرك الفرد أنه يمثل موضوعا يتفاعل معها إضافة إلى أن الذات تدرك صورتها على أنها عنصر مستقل له حرية وخصوصية بمعنى أن الذات تفهم وأن عملية انعكاسية بين العالم الخارجي وذات الفرد[2].

حسب ما قدمه هربرت ميد في نظريته حول التفاعل الرمزي يذهب هونيت إلى أن فريدريك هيجل وميد مشتركين في فكرة واحدة متماثلة في أن الوعي بذاته يرتكز على وجود الآخر وعلى كيفية رؤية الآخر لهذه الذات ومع ذلك قام هربرت ميد بربط هذا التصور بالسلوك الإنساني حيث إعتبر أن الوعي يبدأ من العالم الخارجي ومن ثم ينتقل إلى التجربة الداخلية على خلاف هيجل الذي ربط الوعي الذاتي بمفاهيم ميتافيزيقية من جانب ومن جانب آخر ربط هونيث بينهما عن طريق نظرية هيجل عن الحق والآخر المعمم لهربرت ميد نظرا لكون أن الأفراد يدركون وجود حقوق متبادلة فيما بينهم وبالتالي لا يستطيع الفرد أن يمارس حقوقه ويتمتع بها ما لم يستوعب أن عليه التزامات وواجبات اتجاه الآخرين يجب عليه الإلتزام بها هكذا اعتبر أكسل هونيت ميد سبيل لإعادة بناء نظرية هيجل وصيانة مفاهيم الإعتراف الثلاثة من جديد التي حددها هيجل والمتمثلة في التضامن الحب والحق إضافة إلى يعتبر هونيت أن هناك فكرتين أساسيتين لم يتمكن ميد من توضيحهما فكرة أنا كموضوع للوعي وأنا كموضوع أو وعي حيث لم يستطع شرح كيف يعود الأمر للفرد أن ينظر لنفسه كموضوع

[1] أكسل هونيت، المصدر السابق، ص 153.

[2] مأموني صبيحة، مفهوم الإعتراف في فلسفة أكسل هونيت طبيعته ومداه، مذكرة ماجستير جامعة الجزائر 02، 2017، 2018، ص 39.

وفكرة أنه لم يميز بين أشكال الفعل Form of action التي تمثل معيار أساسي في عملية الإعتراف المتبادل لذلك ذهب هونيت إلى التحليل النفسي لإعادة صياغة نظرية هاربرت ميد بشكل أوضح[1].

المطلب الثاني: هونيت قارئا لهيقل، ماركس و اعادة تحيين مفهوم الاعتراف

يعتبر هيقل أحد أهم الفلاسفة حيث قدم العديد من الأفكار والمؤلفات والنظريات الهامة ولعل من أشهر أعماله كتاب فيمنولوجيا الروح أو الفكر 1807 الذي تناول فيه ظاهرة الإغتراب منطلقا من الكثير من المفاهيم التي تثبت أصالته الفكرية[2].

كان هيجل هو المرجع الأول الذي اعتمد عليه أكسل هونيت لصياغة نظريته في الإعتراف لكنها مع تخليه عن الطابع النسقي للفلسفة الهيقلية والمقولات الأنطولوجية والميتافيزيقية التي أطرت فلسفة هيجل مثل العقل الكوني ومفهوم الروح المطلق إلى غير ذلك من المفاهيم التي تعرضت إلى النقد الفلسفي الشديد منذ فيورباخ وماركس إلى النظرية النقدية وحسب هونيت فإن أهميته قد تعود إلى كونه أول الفلاسفة الذين حاولوا دراسة العلاقات الإجتماعية بوصفها علاقات بين الذوات التي تبحث عن الإعتراف المتبادل وهذا على عكس التقليد الفلسفي الغربي المنتشر في المجال الأخلاقي والحقل السياسي وهو تقليد نائم على فكرة الصراع والنزاع الدائمين والحرب القوية بين البشر مع البعث على الدوام عن الأساليب لإشباع رغباتهم وحاجاتهم وداخل هذا الصراع وحرب الجميع ضد الجميع لا يمكن تحقيق الإعتراف المتبادل بين الأفراد[3].

إن الفرد يسعى للسيطرة والتملك أي ذات أخرى يرى بأنها قد تحاول تدميرها أو تشكل تهديدا بشكل أو بآخر على وجودها فالذات تعتبر نفسها الوجود المستقل الوحيد لكن يتضح لهذه الذات أنه عند قضائها على الفرد أو الذات الأخرى فهي بذلك تقضي على نفسها أولا لأن الذات عندما تفكر في الأمر تتأمل نفسها وهكذا تتراجع عن سيطرة الذات وهذا ما يوضحه هيجل في نظريته في نظام العبودية بين العبد والسيد حيث يمثل العبد شيبا فقط ويعتبر السيد مالك الوجود المستقل[4] حيث يريد كل طرف قتل صاحبه فهذه النظرية تعبر عن اختلال موازين القوى بين الطرفين متعاكسين وما يصل إليه هيجل في الأخير أن وعي العبد يلعب دورا هاما جدا في تحرره ولا يمكن الوصول إلى ذلك إلا عن طريق العمل حسب هيقل فالسيد مرتبط بالوعي ارتباطا غير مباشر بواسطة الكون المستقل لان ذلك هو ما يمثل قيود العبد الذي فشل في تحرير نفسه منها في النزاع والصراع وبذلك أصبح تابعا لا ينفصل استقلاله عن استقلال الشيئية بالنسبة للسيد فهو المالك للقوة المسيطرة على هذا الكون وعلى هذا القياس يصبح هو القوة التي ينطوي تحتها الفرد الآخر وبنفس الحالة يرتبط

---

[1] أكسل هونيت، المصدر السابق، ص 145.

[2] ريتشارد شاخت، الاغتراب، ترجمة كمال يوسفي حسين، طبعة اولى بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1980، ص 59.

[3] أكسل هونيت، المصدر السابق، ص 105.

[4] ووالتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 01، 2005، مجلد 02، بيروت، ص 42.

السيد ارتباطا غير مباشر بالشيء بواسطة العبد فالعبد يعتبر واعيا بالذات بصفة عامة يسلك بإيزاء الشيء مسلكا نافيا ويبطل لكن الشيء في نفس الوقت مستقل بالنسبة اليه وبالتالي فهو لا يملك القدرة لتدميره ويمكنه فقط تغييره بفعل العمل[1].

ويذكر هيجل أنه يستلزم على الإنسان أن يعرض حياته للخطر لأنه بهذه الوسيلة يحافظ على حريته وكرامته ويستطيع المحافظة على روحه وممتلكاته كما يثبت لنفسه والآخرين أن ما هية وعيه لذاته لا تعد هي الوجود المحض أو الحياة الحيوانية الصرفة بل هي تمثل الوجود التاريخي والجدول أو الحياة البشرية الصحيحة بالإضافة إلى ذلك فالوجود البشري في أعماقه وجود اجتماعي كما أن التاريخ الانساني يمثل تاريخ لذات وشهوات ورغبات الإنسان التي يريدها وهكذا فهو يجسد الصراع والنزاع الأليم بهدف الوصول إلى الحصول على إعتراف الآخرين بقوة الذات وحريتها واستقلالها و سلطتها كما أن الصراع الإنساني يكون من قبل طرفين يهدف كل منهما إلى إثبات ذاته ويعتبرها فوق مستوى الوجود التجريبي الطبيعي والحياة الحيوانية الصارفة ولهذا يعرض نفسه لكل المخاطر ويواجه الموت ولكن في الأخير سيجد الإنسان نفسه معرضا إلى ضرب من الإنقسام لكون وعي ذات سوف يواجه هذا الموقف على طريقتين أو أسلوبين مختلفين وهي كالتالي[2]:

أحد الأفراد يكمل الصراع لمواجهة الموت ونهاية الشروط ويثبت بهذه طريقة وعيه الخالص بذاته وهنا يأخذ موقف المالك أو السيد المسيطر، بينما يذهب الفرد الآخر خشيا للموت ويخاف تعريض حياته إلى أدنى أنواع الخطر وبالتالي فهو لن يحصل على اعتراف الآخرين به وبهذا يأخذ موقف العبد الضعيف والمنهزم، اذ نصل هنا إلى موقفين موقف العبد وموقف السيد، فحين أن العبد قد رفضت المخاطرة بحياته وقام بالتخلي عن رغبته واكتفى أن يستسلم ويشبع رغبة الفرد الآخر أي أنه اعترف به دون تلقي أي إعتراف في المقابل بينما السيد واجه الصوت وخاطر بحياته حتى النهاية فاستطاع الحصول على الإعتراف من العبد والموافقة على تلبية رغباته وأوامره فإذا العبد منا قد بقي محبوسا لدى الطبيعة وفشل في الحصول على الحرية خلال عملية الصراع فالحقبة الإنسانية تحتوي بالضرورة على عبيد وأسياد، والتاريخ الإنساني كله عبارة عن جدل العبد والسيد ويتحصل السيد علاقات بالطبيعة بينما يكون العبد مجرد أداة يتحكم بها السيد ويشتغل بها على تغيير صفة الطبيعة وهكذا أصبح السيد يستمتع بالطبيعة دون أن يقوى على تعديلها وهذا السبب في أن ترقي وعي السيد يجب أن يتعرض لخطر التوقف.

وتكون كل مهام السيد التمتع بخدمات العبد وتحطيم الموضوع واستهلاكه وهكذا تتجسد حرية السيد اتجاه الطبيعة بمجرد نتاج لمجهود العبد والعمل هو الطريق الواضح والوحيد للوصول إلى الحرية الحقيقية،

[1] هيجل، فيمنولوجيا الروح، ترجمة مصطفى صفران، الشركة الجزائرية لنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 167.

[2] ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، ت: عبد العزيز بومسولي، 2017، المغرب، ص 45، 55

لأن الحرية هي ما تسمح للإنسان بالتحكم في الطبيعة وفرض الطابع الإنساني عليها أي أن العمل هو الذي ينتقل بالفرد إلى دائرة الموضوع وهو الذي في نفس الوقت يخلع على الموضوع الطابع الذات ويعتبر هيجل في تفسيره على توضيح أن الجدل يغير المواقع ويصبح السيد عبد والعبد سيد[1].

إن تحقيق الذات للعمل بالنسبة إلى هيقل غايات كلية بين جميع أفراد المجتمع حيث أن الغاية الخاصة بالفرد تنصهر وبأسلوب عفوي دون أن يدرك الوعي ذلك مباشرة وقد رجع هيقل لدراسة الإقتصاد الإنجليزي الذي يتزعمه "آدم سميث" (1723_ 1770)م فنظرية هيجل المتمثلة في إدراج الغايهة الخاصة للإنسان ضمن الغاية الكلية هي سابقة عليه فهي فكرة يقوم عليها الإقتصاد الإنجليزي السياسي فالإنسان عندما يعمل لذاته أو نفسه فهو في نفس الوقت يعمل للآخرين دون أن يشم أو يعي بذلك وكان هناك ما يجعله يفعل ذلك الفعل دون إرادة منه فالإنسان لديه سلوك أناني يهدف على الدوام إلى الوصول إلى تحقيق منافعه الذاتية الخاصة به والمجتمع الرأسمالي كاملا يقوم على هذا المبدأ ومن ناحية أخرى يذهب هيجل إلى أن سلوك الأفراد المشبع بالأنانية يرجع إلى تلبية المصالح الذاتية بالدرجة الأولى وفي نفس الوقت يحقق الفرد غاية كلية للمجتمع لا يدركها مباشرة ولا يعيها وكان هناك قوة داخلية خفية تدفع بالأفراد إلى ذلك وهذه القوة يطلق عليها هيجل حيلة العقل[2].

يعتبر هيجل أن العمل في عالم الأشياء يعبر عن ارتباط غير مباشر بين العبد والسيد لأنه كلما أدرك وعي العبد غايته ودوره في الحياة التي هي أساسا ترجع إلى رغبة السيد كلما استعاد ثقته بذاته أعمق وأعمق وهذا ما يسمح له بالخروج من مرحلة العبودية ولا يصبح بعد ذلك ذاك الوعي المرتبك والمهزوز في كيانه بل يصبح يدرك حقيقة وجوده في الحياة وعيا قائما بذاته فتصبح تلك العبودية بواسطة العمل وتحققها الخاص على عكس ما هي إياه مباشرة وتحتوي ذاتها كواعي مندفع في نفسه حيث تتحول بالإنقلاب إلى الاستقلال الحقيقي وهذا يجعل العبد الضعيف يعترف به على أنه هو نفسه ماهيته فكل منه ما يدرك أن ذاته تعترف بالذات الأخرى وعندما يتلاقى وعي كل من السيد والعبد ينتج ذلك الشعور المؤدي إلى إعتراف كل الوعي بالآخر ما ينجم عنه، ما يطلق عليه حركة العرفان فالوعي بالذات لا يكون في ذاته ولذاته فقط حين يكون ومن حيث يكون في ذاته ولذاته لوعي آخر بالذات: وهذا يعني أنه من حيث هو ملاق منه عرفانا بكونه كذلك وهكذا هي العلاقات الإنسانية إما عبيد وإما أسياد فبواسطة العمل ترفض الفردية ويكون الوعي الكلي خالص فارغا كليا من جميع أشكال التناقض والتعارض[3].

---

[1] ألكسندر كوجيف، جدلية العبد والسيد من المدخل إلى قراءة هيجل، ت: وفاء شعبان مركز الأنصار القومي، مجلة الفكر الغربي، 2000، العدد 114 ،115، ص 14.

[2] روجي غارودي، فكر هيجل، إلياس مرقص، لبنان، بيروت، دار الحقيقة (د. ت)، ص 119.

[3] هيجل، فيمنولوجيا الروح، ص 156، 157، 158، المصدر السابق.

يميز هيجل بين مستويين للوعي هما الوعي المباشر والوعي بالذات:

الوعي المباشر:

يتحدد الوعي في مستوى أول كوعي مباشر بمعنى وجود بسيط لذاته مساو لنفسه وينفي من الذات كل وجود آخر فالوعي ليس شيئا آخر غير وجوده أي أنه متفرد ومتميز عن غيره والآخر لا يعتبر بالنسبة للوعي إلا موضوعا عارض يتسم بالسلبية فقط وإن كان الآخر هو أيضا وعي بذاته فإن هذا الوعي كذلك يعتبر وعي مباشر وبسيط وفي هذه اللحظة من تجربة الوعي التي تتصف بالبساطة والسلبية لا يمثلان لبعضهما سوى أنهما شكلان مستقل كل واحد منهما عن الآخر وكل فرج يعتبر الآخر غريبا كليا عنه ولا يتجاوز كونه موضوعا ولا يمكن أن ينتصب كذات أو كوعي ذاتهفالإنسان في هذه التجربة تجربة الوعي المباشر والبسيط محكوم بقانون الطبيعة يريد حفظ نفسه وبقائه بشدة ويجذبه إلى فردانيته الطبيعية ويتعين على كل واحد منهم المحافظة على حياته وكل منه ما يتحدث كرغبة لا تزال في مستواها العضوي الحيواني والتي تترجم إلى إحساس بذات لم يتطور إلى مستوى الوعي بالذات ولا يمكن اعتباره كإنسان فهنا لا فرق بينه وبين الحيوان[1].

الوعي بالذات:

إن كل فرد يريد أن يثبت للآخر نفسه أنه وجود حر يجب عليه الإعتراف به وهو في كامل استعداده للتضحية وخسارة حياته في سبيل ذلك الإعتراف فمن يدخل أي نزاع وصراع دون المغامرة بحياته فهو يدخل إلى صراع فاشل والحياة بأكملها عبارة عن صراعات وكل فرد فيها يخضع لقانون البقاء لكن الإختلاف أن هذا الصراع ليس صراعا للبقاء كما هو الحال مع هوبس وإنما فقط هو صراع لأجل الإعتراف فالفرج يريد أن يتحصل على اعتراف الآخر به كوجود لذاته والآخر كذلك وجود حر مستعد بدوره للتضحية بذاته، إن الوعي بالذات يستلزم خوض صراع مع الآخر بهدف انتزاع اعتراف أحد طرفي الصراع من الآخر وذلك بإلغاء رغبته وحريته مع الإبقاء على حياته وإلا سيفقد الصراع هدفه فموت الآخر يتناقض مع مبدأ الإعتراف كشرط رئيسي لتطور الإنسان إلى مرتبة الإنسانية وحسب هذا التصور يتأسس الوجود الإنساني على الصراع وهذا ما مثله هيجل في جدلية السيد والعبد[2].

كارل ماركس:

لقد تشكلت نظريات وفلسفة كارل ماركس من أفكار العديد من الفلاسفة ولعل من أبرزهم الفيلسوف الألماني الكبير هيجل حيث تأثر به ماركس تأثرا شديدا لدرجة يقولون فيها أن كتاب رأس المال لكارل ماركس لا معنى له دون مذهب هيقل القائم على تطور التناقض أو الثنائية[3].

---

[1] مأموني صبيحة، مرجع سابق، ص 32.

[2] هيجل، فيمنولوجيا الروح، المصدر السابق، ص 406.

[3] محمد رشاد، عبد العزيز محمود، الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، 1982، ص 40.

يرى أكسل هونيت أن أفكار كارل ماركس ونظرياته المتعددة تساهم في تشكيل أو تسهيل عملية الإعتراف المتبادل بين الأفراد في المجتمعات وفيما يلي البعض من هذه النظريات:

أ_ الصراع الطبقي:

تكون مفهوم الصراع كعملية إجتماعية قديما فظهر في الديانات القديمة على سبيل المثال الصراع بين الشر والخير متشكلا أحيانا في الصراع بين الآلهة وظهر كذلك في بذل الإنسان العديد من المحاولات بهدف تحقيق الخلود وصراعه مع الفناء أيضا تحدث ابن خلدون عن الصراع بين التجمعات العصبية وأضاف لها مفهوم القوة وربط تواصلها بتواصل العصبية وقد نتج عن هذه الصراعات تشكل وقيام الدولة[1].

يذهب كارل ماركس لكون الصراع الطبقي هو المحرك الأساسي للتاريخ وبواسطته تتحول المجتمعات من حالة إلى حالة أخرى وعملية التنقل هذه تؤدي بالضرورة إلى الصراع والذي له طرفين رئيسيين أولها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج والثروة والتي لها السلطة والتحكم، والثانية فاقدة للسلطة وتعامل هذه الطبقة كإحدى وسائل الإنتاج وهذا ينتهي بهيمنة الطبقة التي تملك وسائل الإنتاج حيث ركز كارل الماركس على الصراع الطبقي كعملية معبرة عن التاريخ الإجتماعي للإنسانية فهذا التاريخ لا يعد بعد المرحلة البدائية سوى مجموعة مترابطة من الصراعات الطبقية الجامعة لجميع مراحل نمو نمط الإنتاج إلى غاية اختفاء مصادر اللامساواة والاستغلال وبروز النمط الإشتراكي ثم الشيوعي حيث ظهرت عمليات الصراع الطبقي بين الأسياد والعبيد ثم بين البوليتاريا والرأسماليين البرجوازيين بمعنى من يملكون ومن لا يملكون[2].

ب_ نظرية القيمة والعمل:

يرى ماركس أنه لا تكون لأي شيء قيمة إلا إذا بذل فيه مجهود من طرف الإنسان وقيمة هذا الشيء تقدر بمقدار العمل الذي يتطلبه انتاجه[3].

إن قيمة أي عمل تقاس بالوقت المأخوذ في انتاج السلع ثم إن العمل هو ما يسمح للفرد بإثبات ذاته ووجوده بين الناس والمجتمع لذا فالفرد بفضل العمل لا ينقصه شيء بل يمكنه من العيش بكرامة وسعادة مع تحقيق وجوده.

وفي هذا يقول أكسل هونيت: " مفهوم العمل الذي يؤسس عليه ماركس أنثروبولوجيته الأولية هو مفهوم يحمل في طياته هذه الشحنة المعيارية التي تجعلنا نفهم الإنتاج بوصفة سيرورة إعتراف تذاوتي[4]".

---

[1] إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الإجتماع، دار الشرق، عمان، 2008، ص 82.

[2] المرجع نفسه، ص 84، 85، 86.

[3] كارل ماركس، الأجور الأسعار والأرباح، دار التقدم، موسكو، ص 38.

[4] أكسل هونيت، المصدر السابق ص 261.

إذا فالعمل هو الوسيط الأساسي الذي يفتح للإنسان أفاقا متعددة لإثبات ذاته وليعترف الآخر به، يذهب كارل ماركس إلى كون الانسان يغترب عن ذاته عمليا ونظريا في جميع مجالات الحياة عن طريق القيم التي يصدقها ويخضع إليها غصبا عنه حيث يقترب عن نفسه عمليا في أشياء هو الذي يقدم لها وجودا ومن هذه المجالات التي يغترب عنها: العمل الذي يصبح بالنسبة له في النظام الرأسمالي إستغلالا وظلما وعبودية وعبئا لا يحتمل وكذلك أثناء الحياة الإجتماعية التي تنقسم فيها الجماعات إلى طبقات إجتماعية تأخذ منها ذاتها وتشويهها وأيضا يغترب الإنسان في طاقته على الطبيعة وفي الخير الذي تنتجه هذه القوة حيث يتم اغتصابها منه وتنتقل إلى الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج في المال الذي هو رمز مجرد للخيرات المادية التي تنتجها يده حتى يصبح سيدا للعاملين والمنتجين كما أن الإغتراب يجعل نتاج الإنسان مستقل ويخرج عن إرادته ووعيه ومراقبته نتاجه ينتقل إلى حقائق تمتلك سيادة وحكم مطلقة تظطهده وتنزل من قيمته لفائدة أقلية ممتازة تستغل الوضع وتريد دوامه وهكذا فالقيم التي يعيشها الأفراد هي فقط تجثه أثارا لمصالح إحدى الطبقات ويجب على الإنسان أن لا يتمسك بهذه القيم حتى يصبح إنسانا حقا[1].

ج_ قوى الإنتاج وعلاقاته:

يعتبر الإنتاج أحد أهم الأمور التي يقوم عليها المجتمع الإنساني وبغرض إستمرار الحياة وتواصلها لابد على الفرد أن يعمل وينتج مع الأفراد الآخرين لكي يتمكن من الحصول على حياه كريمة ولائقة لذاته ولأسرته.

كما أن الإنتاج هو صراع واضح للفرد ضد الطبيعة لكن هذا الفرد لا يصارع بمفرده لأنه إذا قام بذلك وفشل يعود إلى حالة الحيوان لهذا السبب ينازع البشر جنبا إلى جنب ضد الطبيعة ومهما كانت الحالات والظروف يظل الإنتاج على الدوام جماعي لكون المجتمع هو ما يجعل من الفرد ما هو عليه وهو ما يخرجه من حاله الحيوانية وإذا كان للإنتاج لابد له من أن يكون جماعيا أو ذو طابع اجتماعي فبالضرورة تتكون العلاقات بين الناس بسبب عملية الإنتاج ويطلق على هذه الروابط الإجتماعية علاقات إنتاج وكمثال على ذلك يستطيع أن يجتمع الأفراد مع بعضهم للقيام بأحد الأعمال المشتركة لبناء منزل مثلا فتتكون من خلال هذا علاقة تعاون ومحبة بين أشخاص يتمتعون بالحرية من أي نوع من الإستغلال في البشر لا يؤثرون في الإنتاج على الطبيعة وحدها بل يؤثرون كذلك على بعضهم البعض فهم لا ينتجون إلا بالتعاون من خلال صورة معينة حيث يتبادلون نشاط كل منهم فيما بينهم وهكذا تتشكل في سبيل الإنتاج علاقات محددة مع بعضهم البعض ويتحدد تأثيرهم في الطبيعة بمعنى أن الإنتاج هو في حدود هذه العلاقات الاجتماعية[2].

[1] عبد الله موسى، مقدمات في فلسفة القيم (بواكير النشأة.... وأفاق التواصل الإجتماعي) ط 02، ص 93، 94.

[2] جورج بوليتزروجي، بيسموريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ج 02، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت، ص 11، 12.

من هنا نرى أن الناس يحتاجون إلى بعضهم حتى يشكلون حياته الإجتماعية تتوفر على جميع الشروط اللازمة للعيش فالعلاقات التي يكونها البشر فيما بينهم من محبة وتعاون ترفع من نتيجة الإنتاج وهذا ما يؤدي إلى زيادة الأرباح.

وفي هذا يقول أكسل هونيت: " في عملية الإنتاج لا تتحقق بالذات البشرية نفسها من خلال موضعه قدراتها بشكل مطرد وحسب بل هي ذات تعترف في الوقت نفسه وعلى صعيد انفعالي بكل شركائها في التفاعل إذ تعتبرهم سلفا ذوات مشابهة لها أي ذواتا تتأثر بالحاجات[1]".

بمعنى أن هونيت يرى في الإنتاج الماركسي طريقة لتحقيق الإعتراف المتبادل بين الذوات فالعمل والإنتاج أحد الشروط الأساسية التي تسمح للأفراد بإثبات ذواتها داخل المجتمع.

يتضح لنا إذا أن كارل ماركس قد اختصر النموذج الهيقلي في الصراع بهدف الإعتراف فاتخذ منه مجرد تزيين للإنتاج وهكذا أطاح ماركس بطيف صراع الطبقات الأخلاقي في عصره بجميع أنواع الإعتراف التداوني التي لا تنتج مباشرة من سيرورة العمل بوصفه نشاطا تعاونيا منظم ذاتيا، هكذا جعل ماركس لهذه الصراعات غاية واحدة وهي التحقق الذاتي للإنسان عن طريق الإنتاج أيضا وعن طريق مفهوم كارل ماركس لما يسمى بالعمل المستلب المملوء بفرضيات سابقة عن فلسفة التاريخ، استطاع أن يلفت النظر إلى كل ظواهر الإهانة الإنسانية التي ترتبط بطريقة العمل الرأسمالية بمعنى أن ماركس استطاع ولأول مرة أن يصوغ المفاهيم التي تسمح بفهم العمل الإجتماعي بذاته باعتباره طريقة أو أسلوب للتعارف وباعتباره أيضا ميدان تعبير عن نوع ممكن من أنواع الذل لكن ماركس قد وجه نموذجه بطريقة أحادية الجانب نحو تزيين الإنتاج وبهذا يكون أغلق الإمكانية النظرية لموقعة الإستلاب في العمل في علاقات الإعتراف التذاوتي بأسلوب أتاح له إبراز دلالتها الأخلاقية في صراع الطبقات أثناء عصره[2].

المطلب الثالث: أكسل هونيت قارئا لهابرماس من التفاهم المشترك الى الاعتراف المتبادل

ذهب هابرماس إلى تجديد النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت عن طريق نظريته في الفعل التواصلي وهذا بهدف الخروج من المعاناة التي تعيشها المجتمعات الرأسمالية الغربية منذ العصر الحديث وهذه المعاناه أدت ببعض الفلسفات إلى بلورة نزاعات التشاؤمية رسختها الأحداث التي عاشتها المجتمعات المعاصرة من حروب دامية وتطهير عرقي وكذلك عدم الإنصاف في توزيع الثروات وصعود الأنظمة التوتاليراتية ويمثل المقام الأمثل للقول وضعا تنتهي فيه عوائق التواصل جميعا لذلك يظل في درجة المعيار الذي نقيس به مدى معقولية التواصل بين الأفراد في الميادين التي تكون فيها الحرية من رهان وأولها السياسة والأخلاق فلسفة التواصل تقوم

[1] أكسل هونيت، المصدر السابق، ص 263.

[2] أكسل هونيت، المصدر السابق، ص 265.

على مسلمة بسيطة عبرت عنها فلسفة كانط بوضوح هي أن البشر كائنات لا يمكن حصرها في مجرد وسائل إنما غايه وكل معاملة تسقط هذه النظرية لا تعد تواصلا بالمعنى الحقيقي للكلمة وتنطوي ضمن المعوقات لذلك ترث فلسفة التواصل من الفلسفة الحديثة والطاقة النقدية لمؤسسات الدولة والمجتمع بغاية العمل على ترسيخ قيم الديمقراطية الجذرية دولة الحقوق وفق نموذج التفاهم البيذانتي[1].

تعتبر نظرية هابرماس المعروفة بالفعل التواصلي كمنطق جديد للعلوم الإجتماعية وذلك برجوعه إلى منجزات فلسفة اللغة لكون اللغة في رأيه تسمح بإحداث قطيعة مع الأطروحات التقليدية في العلوم الإجتماعية وهي بالممارسة والفعل والوعي، إن هابرماس أراد تجاوز فلسفات الوعي التجريبية والعقلانية إلى فلسفة للتفاهم بواسطة اللغة لأن كل من النموذج التجريبي والعقلي قد فشل في تحقيق فكرة واضحة خالية من الهفوات والنقائص، لقد وجد هبرماس الملجأ في التواصل بين الذوات واعتبر أن أعراض الإنهاك الخاصة بفلسفة الوعي تنتهي بالإنتقال إلى نموذج التفاهم[2].

تنقسم مسيرت هابرماس الفكرية إلى قسمين أساسيين، اتصف القسم الأول بطابعه التحليلي الأبستومولوجي وتجسدت في أعماله حول العلم والأيديولوجيا والتقنية وكان من أهم أعماله في هذه المرحلة كتابه المشهور "المعرفة والمصلحة" 1965 حيث كان متأثرا بفلسفة ماركس وكانط فاتخذ منهجا نقديا وأراد من خلال هذا الكتاب إعادة التسلسل الجينولوجي للعلوم الإنسانية الحديثة والعلوم الطبيعية وذلك استنادا إلى الظروف المعرفية والإجتماعية التي تأسست في ظلها وقد كشف هذا البحث الإستقضائي في رأيه عند تزايد التخصص في مجالات المعرفة التكوينية المختلفة بحيث وصلت مرحلة فشل فيها الحوار النقدي بين هذه المجالات ونتج عن ذلك أن وقع التفكير خاصة في العلوم الإنسانية والفلسفة تحت تأثير أشكال مختلفة من التفكير الذاتي النسبي او حتى غير العقلاني، أما القسم الثاني فقد اتسم بقفزة نوعية تحرر فيها هبرماس من فلسفة التأمل الذاتي التي كان فيها في مرحلة شبابه وكانت انطلاقه هذه المرحلة من خلال كتابه "منطق العلوم الإجتماعية" والذي بلور فيه نظريته التواصلية ثم توسع فيها في كتابه نظرية "الفعل التواصلي" وهنا انتقل هابرماس من الإهتمام بين الذوات والأشياء إلى الإهتمام بقضايا التواصل والتفاهم بين الذوات ومن هدم فلسفة الوعي المتمركزة حول العقل إلى نظرية قائمة على الفعل والفعل التواصلي بالذات من خلال النموذج اللغوي[3].

---

[1] محسن الخوني، الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماس وهونيت، مجلة التفاهم، العدد 36، 2012، سلطنة عمان، ص 90، 91.

[2] يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، (د ط) 1995، ص 454.

[3] عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن 20، بحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال حزي وشركائه، ط 01، 2002، ص 92، 93.

تلعب اللغة دورا أساسيا في نظرية هابرماس حول الفعل التواصلي لكونها الرابط الأول بين الذوات وبرهانه على ذلك أن قدرة الأفراد على التواصل ذات قواعد أساسيا لا تتوفر إلا في اللغة التي تتعلمها جميع الذوات فالتجربة التواصلية ليست هي القدرة على انتاج جمل لها قواعد أو دلالات كما أن اللغة ليست فقط جملة من الإشارات والرموز ذات تركيبة نحوية معجمية وصوتية أولها خصائص دلالية معينة، بل النظر إلى اللغة على أنها أفعال أو إجراءات أي النظر إلى خصائصها التداولية في اللغة، تشكل لدى هابرماس مجموعة قواعد تساهم في توليد تعبيرات بدرجة أن كل تعبير مصاغ بشكل صحيح يعتبر عنصرا من هذه اللغة فالذوات التي تستطيع إستعمال هذه التعبيرات تشارك في عمليات التواصل لقدرتها على التعبير وفهم الجمل والإجابة عنها[1].

ويؤكد يرغن هابرماس على أن النشاط العقلي المعرفي الأدائي له أهمية بالغة من حيث القدرة على استعمال اللغة والرموز والعلاقات من أجل تحقيق التواصل المرغوب بين الأفراد والغاية من التواصل والتفاهم كما يرى هابرماس هو تحقيق الإتفاق بين الذوات مما يصل بهم في النهاية إلى تقارب وجهات النظر والتفاعل الإيجابي بين المتحاورين، فالتفاهم هو العملية التي بواسطتها نصل إلى اتفاق ما على أساس المفترض لإدعاءات الصلاحية المعترف بها بتفاهم أو اتفاق مشترك فالفهم والتواصل في حياة الأفراد تقف في طريقة العديد من العراقيل الدلالية، فكثيرا ما نجد الخلاف وعدم الفهم في المحادثات والمناقشات راجع إلى ألعاب اللغة فإن هابرماس يرى أن إمكانية التخلص من حالة عدم الفهم أو عدم الإتفاق تفترض وهو أساس للمعنى يكون متفقا عليه بشكل عام أي بالإجماع[2].

إن فلسفة يورغن هابرماس تهدف إلى ثلاثة أبعاد رئيسية تتمثل فيما يلي:

أولا: فلسفة إجتماعية سياسية

حيث احتل الميدان الإجتماعي والمجال العمومي أول اهتمامات هابرماس وذلك لتأثره الكبير بمشاكل وهموم الإنسانية بصفة عامة حيث علق كوسي قائلا: " أنه في الواقع المعاصر يمكن الجزم دون ترددا بأن فوكو وهابرماس ينتميان إلى المؤلفين الذين قدموا الإجابات الأكثر جوهرية حول التأسيس النظري لفلسفة إجتماعية نقدية بعد الماركسية[3]"

ثانيا: فلسفة نقدية

[1] محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط 2، 1998 المركز الثقافي للكتاب، المغرب، الدار البيضاء، ص 198.

[2] أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، المكتبة الفلسفية، إشراف عبد الحليم عطية، دار التنوير، ط 2009، ص 153، 155.

[3] Habermas jürgen, L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libérale?,trad par Bouchindhomme. ed Gallinard, paris, 2001 p10.

إن هابرماس بامتياز هو نموذج للفيلسوف المعاصر النقدي وقد تشكل لديه الوعي النقدي في سن مبكرة من حياته الإبتكارية فرأى أن النقد ضرورة أساسية للمعرفة وأداة نستطيع بواسطتها استكشاف أعماق العقل والواقع معا وقد ظهر هذا الوعي النقدي بشكل كبير وواضح في أولى مؤلفاته التي أثارت انتباه الكثير من النقاد والباحثين نظرا لوضوحها المنهجي وصراماتها وقواتها وبالتحديد مقاله المعروف "التفكير مع هيدغر ضد هيدغر" الذي نشر سنة 1953[1].

إن هابرماس باعتباره أحد أبرز أعضاء الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت كانت لديه العديد من الانتقادات والإختلافات مع أعضاء الجيل الأول ومن بينهم هوركايمر وأدورنو ماركوز فقد اكتسب نزعته النقدية عن طريق احتكاكه بهؤلاء عمل هابرماس على عدم الوقوع في الأخطاء والانسدادات التي وقع فيها أعضاء الجيل الأول والمتمثل في عدم قدرتهم على إيجاد بديل عميل وملموس العقلانية الأداتية وذلك لكون هابرماس يميز بين مستويين من العقلانية.

الأولى: أداتية تستند إلى معرفة تجريبية ورياضية وتخضع للقواعد التقنية التي تسعى إلى السيطرة.

الثانية: التواصلية وتعني ذلك التفاعل الذي يميز طبيعة العلاقات الإجتماعية في فترة زمنية معينة عن طريق الرموز الخاضعة للمعايير التي تحدد تطلعات أفراد المجتمع وتسمح بفهمهم لذواتهم ويتجلى هذا في الميادين الجمالية والسياسية والأخلاقية بهدف الوصول إلى الإتفاق والتفاهم[2].

ثالثا: فلسفة أخلاقية

يمكن أن نسمي فلسفه هابرماس على أنها فلسفة غايتها صياغة مشروع أخلاقي متميز وهو في هذا يشابه مشروع السلام الدائم لكانط[3].

يتضح أن يورغن هابرماس يتفق مع مدرسة فرانكفورت في عنصر النقد ومن ناحية أخرى يختلف معهم في طريقة وأسلوب هذا النقد وقد يتعدى الأمر ذلك إلى اجتهاد هابرماس في إبداع عقل بديل هو سبيل الخلاص للخروج من فلسفة الوعي التي تدور حول الذات وهنا تكمن أصالة فلسفة هابرماس أن النقد هابرماس للنظرية النقدية هو فقط عبارة عن تعديل أو تطوير لمقولات النظرية النقدية وإن كان أحد أعضائها الأساسيين فهو واحد من مطوريها كذلك ولهذا نصل في الأخير إلى أنه وبالرغم من ان هابرماس وجه الإنتقادات إلى أعضاء الجيل الأول من مدرسة فرانكفورت فهذا لا يدل على قطعة للرابط كليا مع النظرية الكلاسيكية لكون هابرماس يدافع

[1] مهيبل عمر، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 01، 2007، ص 139.

[2] بومنير كمال، المرجع السابق، ص 34.

[3] موقاي بلال، يورغن هابرماس التفكير مع مدرسة فرانكفورت ضد مدرسة فرانكفورت، قسم الفلسفة، جامعة معسكر، الجزائر، 2014، ص 04.

عن نظرية ديناميكية للمجتمع علما أنها ولدت من رحم فكر "أدورنو" الذي لا ينكر له هابرماس بل يعمل على تطويره[1].

ينجم عن إعطاء هابرماس الفعل التواصلي الأولوية على الفعل الأداتي بعض الأشياء من أبرزها أن العقلانية الناتجة عن الفعل التواصل تستوجب نسقا إجتماعيا ديمقراطيا يجمع الكل دون إستبعاد لأي شخص ولا تكون غايته التحكم والسيطرة كما في العقلنة الهادفة بل التفاهم بين الذوات كذلك يهدف إلى محاولة استكشاف نظام أخلاقي يتصف بالكلية وهذه المعايير الأخلاقية لدى يرغن هابرماس نصل لها عن طريق النقاش الحر تبحث فيه ما يظهر عن كل معيار منها وهل سيتلقى القبول والرضاء بواسطة الإقناع العقلي أما عن مضمون هذه المعايير فيستند ذلك إلى الظروف الخاصة للمجتمع[2].

شروط تحقيق التجربة التواصلية:

لا يريد هابرماس للنشاط التواصلي أن يتقلب في العشوائية فحتى لا يكون تواصلا مشوها لابد من أن تتوفر بعض الشروط في المشاركين في التفاعل فإذا كانت نظرية الفعل بعيدة عن فلسفة الوعي فالنشاط التواصلي لا يكون مجرد فعل تقوم به ذات منفردة بل هو حوار ومناقشة بين مجموعة من الذوات الفاعلة أو بين ذاتين فاعليتين على الأقل وتنتقل نظرية الفعل التواصلي من أسلوب حوار الذات مع نفسها إلى نقاش بين الذوات المشاركة في التواصل بمعنى آخر ليس نقاشا فرديا للفاعل مع ذاته وإنما هو حوار ومناقشة تدور بين مختلف الذوات الفاعلة وأهم الشروط التي تحكمه هي:

أولا: إن النشاط التواصلي لا يتم إلا بواسطة علاقة التفاعل بين فردين أو أكثر داخل السياق العالم المعيش ولهذا في أي شخص يستطيع الكلام وله القدرة على الفعل له الحق أن يشارك في التجربة التواصلية بشرط أن يعلن إعترافه بمزاعم أو مطالب الصدق المتفق عليها،**ثانيا**: لابد من أن تكون عملية التواصل عن طريق اللغة التي يتم من خلالها تكوين علاقة بين المشاركين في التفاعل وبين العالم الخارجي وبينهم وبين الذوات الأخرى باعتبار اللغة الوسيط الأساسي في النشاط التواصلي وعن طريقها يصل الأفراد إلى نوع من التفاهم وذلك بإستخدام مجموعة من الجمل والعبارات أو العبارات التي يستخدمها الجماعة المشاركين في التواصل سواء كانوا مستمعين أو متحدثين،**ثالثا**: أن تكون غاية التجربة التواصلية الوصول إلى تفاهم واتفاق بين الذوات المشاركة في التفاعل ويستوجب هذا الإتفاق وجود معرفة مشتركة بينهم أو وجود نوع من التقارب في وجهات النظر وأن يتم الإعتراف المتبادل على مزاعم الصدق بغاية الوصول إلى اتفاق، **رابعا**: إذا قام أحد الأطراف المشاركين في التواصل بالشك في الدقة المعيارية للتعبير ما أو إذا تعرض واحد من مزاعم الصدق

[1] كمال بومنير، المرجع السابق، ص 45، 46.

[2] إبان كريب، النظرية الإجتماعية من بارسونوز إلى هبرماس، المرجع السابق، ص 350، 351.

للشك أو إذا لم يتمكن المشاركون في التواصل تفسيره أو الدفاع عنه بالحجج العقلية فإن مزاعم الصدق نفسها تصبح موضع سؤال وقد يتوقف التواصل أو يختل وفي هذه الحالة يتوجب على المشاركين في التواصل إعادة فحص تلك المزاعم مجددا ومراجعتها مراجعة نقدية لتصليح أخطائها وهذا يدل على أن العملية التواصلية تخضع لما يطلق عليه بديمقراطية الحوار[1]، **خامسا**: يفترض المشاركون في التواصل إن الحوار يمتلك قواعد أخلاقية التي من أهمها توصل ظروف تضمن الإتفاق أو الإجماع الذي لن يصل إليه الا فقط بقوة الأطروحة الأفضل وهكذا يخضع الحوار لمعايير مفهومه يمكن تفسيرها وإثباتها عن طريق حجج عقلانية معترف بها من قبل أعضاء التواصل، **سادسا**: لابد أن يتحرر الحوار من كل أنواع الضغط والقهر التي يمكن أن تمارس عليه من الخارج بمعنى أن يتوفر حوار حر بين ذوات حرة ومتكافئة في المكان والمستوى لضمان موقف مثالي للحديث، **سابعا**: أن يسمح لكل مشارك في الحوار بفرصة مثله كمثل جميع المشاركين وأن يتمتع جميعهم بحق التأكيد أو الدفاع أو التساؤل حول ما يراه من قبول أو رفض لمزاعم الصدق حسب المعايير المعترف بها مع الإعتراف بإمكانية الوقوع في الخطأ وكذلك إمكانية تصحيحه فلا يوجد شيء فوق النقد ولا نمارس أي سلطة على الحوار إلا سلطة العقل، **ثامنا**: لابد أن يعبر كل فرد مشارك في التواصل عن نزاهة من الصدق والقدرة على تبريرها للمشاركة في عملية التفاهم المتبادل بأن يختار تعبيرا معقولا لكي يستطيع المتحدث أو المتلقي من فهم أحدهم الآخر والمتحدث لابد أن تكون له النية لتوصيل محتوى القضية حتى يستطيع المتلقي من مشاطرة معرفته وعلى هذا المتحدث لابد أن تكون له النية لتوصيل محتوى القضية حتى يستطيع المتلقي من مشاطرو معرفته وعلى هذا المتحدث كذلك أن يعبر عن مقاصده بصدق لكي يتمكن المستمع من تصديق ما يقول للمتكلم ويثق به.

وفي الأخير يتعين على المتكلم إختيار تلفظ دقيق بالقياس إلى المعايير والقيم الجاري بها العمل لكي يتمكن المستمع من تقبل هذا التلفظ بأسلوب يجعل المتحدث والمتلقي في وضعية القدرة على الإتفاق على التلفظ ذي الخلفية المعيارية.

هكذا حدد هابرمان شروط التواصل والمطالب الأساسية المفترضه لفهم الأقوال والتعبيرات وهي ما يضمن تحقيق تواصل غير مشوه فإذا توفرت هذه الشروط أمكن صياغة نظرية محكمة للفعل التواصلي[2].

انطلاقا مما تقدم نرى أن هابرماس قد أراد التقليل من أهمية العوامل التي تهدف إلى هدم فرص التعايش السلمي والإعتراف بالآخر بل أراد هابرماس كذلك إلغاء دورها في عملية التواصل الكفيلة بترخيص ركائز التعايش السلمي لذا يفرض على الفرد المشارك في عملية التواصل العقلانية سواء كان متكلما أو متلقيا الإلتزام بوضعية الحالة المثالية للكلام والذي يستوجب وضعا خاليا من تأثير متغيرات إلغاء الآخر واستبعاده وهكذا

[1] عطيات أبو السعود، المرجع السابق، ص 103 104.

[2] عطيات أبو سعود، المرجع السابق، ص 104، 105.

ينزع أفراد المجتمع عن ذواتهم جميع القوى المبنية على العنف المادي التي قد يستعملونها بهدف الدخول في عمليه الحوار التواصل العقلاني الذي يفضي إلى اتفاق بينهم لحل النزاعات التي تواجههم بطريقة سلمية مما يصل بهم إلى ترسيخ قيم التعايش السلمي والإعتراف بالآخر[1].

[1] حسام الدين فياض، رؤية يورغن هابرماس لمفهوم التعايش والإعتراف بالآخر متاح على الرابط https://fikrmag.com /www، نشر بتاريخ 28/ 05/ 2021 تم الإطلاع بتاريخ 29/ 02 /2024 على الساعة 15:00.

الفصل الثاني

النظرية النقدية للإعتراف

الفصل الثاني : النظرية النقدية للإعتراف

المبحث الأول : الإعتراف كبراديغم جديد للنظرية النقدية

المطلب الأول : النظرية النقدية ككفاح من أجل الإعتراف

إن الصراع من أجل الإعتراف يحتل مكانة رئيسية في الحراك الإجتماعي والسياسي إلى غاية أن أصبح نموذجا إرشاديا للنزاع السياسي في عصر العولمة أو كما تقول نانسي فريزر "مفهوما مفتاحيا" ونموذجيا في وقتنا الحالي وهو لا يعتبر مفهوما نظريا فقط بل هو أيضا مفهوم عضوي يستوجب سياسة عملية ممتدة الأذرع في ميادين متنوعة كالمواطنة والعدل و المساواة و الديمقراطية و كذلك الإحترام والتقدير والهوية وتجارب القهر والهيمنة والإذلال والإقصاء والظلم. لهذا كانت القيم الرئيسية التي يعتمد عليها هذا المفهوم تتردد ما بين قيم التقدير والتقدير المتبادل و الإعتبار والإحترام والكرامة والخير والمساواة و الحرية والاستقلال الذاتي ،ثم إن تشكل الهوية الشخصية يرتبط إرتباطا جوهريا بهذا المفهوم وأيضا الصراع في وجه الهيمنة والقهر والفقر وإحتقار المرأة وإذلالها ،إن فلسفة الإعتراف تجسد أحد نواحي الفلسفة السياسية و الاجتماعية المعاصرة التي تميل حسب هابرماس إلى مجال الديمقراطية التداولية من حيث أنها تكشف عن عدم كفاية الفردانية والنموذج الليبرالي الكامل في حدود العلاقات الصراعية داخل المجتمع ولكنها من جانب آخر تقوي النموذج الليبرالي عن طريق إقرارها بقيم المساواة و الحرية ولكن العدالة و الخير يظلان القيمتين الرفيعتين اللتان تحيل لهما فلسفة الإعتراف[1].

يعتبر هونيت وهو ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ذا مكانة عالية و متميزة إستطاع أن يحتلها في السنوات الأخيرة وترجع هذه المكانة لكونه إستطاع بجدارة القيام بتنظير فلسفي لا مثيل له لمفهوم الإعتراف خاصة بعد إصدار كتابه المعروف الصراع من أجل الإعتراف سنة 1993 ما قدم له شهرة واسعة في الأوساط الفلسفية الغربية القارية و الأنجلوسكسونية ما دفع بالكثير من الباحثين و الفلاسفة و كذلك علماء الإجتماع إلى الدخول في سجالات معه حول براديغمه الجديد ، و الجدير بالذكر أن الغاية من براديغم الإعتراف هو بناء نظرية معيارية للمجتمع لتجديد النظرية النقدية الأولى وعلى هذا الأساس قام ببناء التجربة الإجتماعية في كتابه الصراع من أجل الإعتراف وذلك إنطلاقا من أشكال الإعتراف التذاوتي التي يعتبرها هونيت أساسية لتأسيس الهوية و لأجل أن تتحقق الذات في العلاقات الإجتماعية و مع أن هونيت قد أعجب بالمنعطف

[1] الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطبيعة، بيروت،ط1، 2012، ص5.

التواصلي لهابرماس الذي أعاد تجديد النظرية النقدية إلا أنه كان متحفظا على إختزال هابرماس للحياة الاجتماعية إلى البعد اللغوي والتمركز حول اللغة قد يحجب عنها أصل التفاعلات المجتمعية و حقيقتها وهذا ينتج عنه عدم إدراك التجارب الأخلاقية والإجتماعية المرتبطة بأشكال الظلم وعدم الإعتراف والإحتقار للافراد لهذا أراد أكسل هونيت إعادة دمج بنيوي لأشكال الصراعات الإجتماعية و أنماط التجربة الأخلاقية المعاشة ضمن نموذج معياري للإعتراف المتبادل[1].

هذا وقد تم تجديد التقليد الفلسفي الفرانكفورتي عند أكسل هونيت من خلال نقطتين رئيستين كما يلي :

أولها :فحص نقدي وتقويم كل تلك المفاهيم والمقاربات الفلسفية التي قدمتها النظرية النقدية من خلال مراعاة الإختلافات المعرفية و مجموعة التطورات العلمية والتكنولوجية التي عرفتها المجتمعات الغربية المعاصرة والتي أصبحت تفصلنا من الناحية التاريخية عن النظرية النقدية الأولى خاصة لدى الجيل الأول للنظرية النقدية وهذا بغاية إكتشاف عناصر ضعفها وقوتها وكذلك التعرف على أسباب عدم قدرتها على صنع تغيير إجتماعي حقيقي يستطيع أن ينقل المجتمعات المستضعفة والمحتلة إلى مجتمعات حرة لا تتخللها أي شكل من أشكال التحكم والهيمنة، و الثانية الأخذ بعين الإعتبار جميع التحولات التاريخية التي تعرض لها المجتمعات المعاصرة عند إعادة تأسيس النظرية النقدية من جميع المجالات الإقتصادية ،الإجتماعية، السياسية و بالأخص تلك التحولات التي عرفتها هذه المجتمعات في السنوات الأخيرة نتيجة لظهور العولمة الكونية وإستحواذها على مجتمعات ومدن ودول العالم من كل الميادين الثقافية و السياسية والاقتصادية والإجتماعية[2] .

تتمركز فلسفة هونيت على مفهومين أساسيين هما الكفاح و الإعتراف فهو يرى أن الحصول على الإعتراف هو الغاية والهدف الأساسي لكل الممارسات الإجتماعية والفردية وأن الكفاح هو الأسلوب الوحيد لتحقيق الإعتراف كما أن الكفاح هو ما يؤدي بالمجتمع إلى التطور والتغيير ،لقد تأثر هونيت بفلاسفة الجيل الأول و الثاني لمدرسة فرانكفورت وبهذا أعاد بناء النظرية النقدية لتتماشى مع ما تفرضه الحياة المعاصرة والحديثة في جميع المجالات ثقافيا وفكريا وتاريخيا و لتستطيع كذلك التماشي مع الفكر الفلسفي المعاصر

[1] نور الدين علوش،الصراع من أجل الوجود نشأة الفلسفة الحديثة، متاح على الرابط: https://www.OSjp-GERIDT.dz، نشر بتاريخ 2016/06/05،تم الاطلاع بتاريخ 2024/03/10 على الساعة 15:32.

[2] كمال بومنير، أكسل هونيت فيلسوف الاعتراف، المرجع السابق ، ص 18.

ولهذا كان لزاما عليه أن ينفتح على فكر فلاسفة ومفكرين كبار خاصة ميشال فوكو،هيجل،جون ديوي،....الخ وكذلك علماء الإجتماع مثل دوركايم بيار بورديو و غيرهم.[1]

إن أكسل هونيت هو المحطة الجديدة لمدرسة فرانكفورت ويعتبر مختلف من ناحية التأسيس عن كل من الجيل الأول والثاني وإن كان في بداية مسيرته الفكرية متأثرا بأعضاء الجيل الأول لذا فبالنسبة لهونيت فإن النظرية النقدية التي أراد ماكس هوركها يمر أن يخرجها للعلن في أوائل ثلاثينيات القرن الماضي تكمن في تقبل الإرث الهيجلي اليساري ومن تبعه جميعا، حيث أعلن كل المنظرون الحاجة إلى تشخيص المجتمع فعند محاولتنا إدراك النظرية النقدية لدى هوركها يمر فيكفي فقط أنها الناحية الفكرية للعملية التاريخية للتحرر وللوصول إلى ذلك يجب أن نتطلع على الجانب ما قبل النظري بمعنى عند ظهور التجربة وفي تطبيقها في المجال العلمي المستقبلي وإتبع ذلك بالنظرية النقدية للجيل الأول إلى غاية فقدانها معياريتها السابقة للتنظيم فيتوجب لبناء نظرية تحررية أن تبدأ بدايات بيداغوجية لعكس التجربة المعاشة للعقل الجمعي الهادف إلى الحصول على نظرية الخلاص[2].

المطلب الثاني : نماذج الإعتراف التذواتي

استند أكسل هونيت في بنائه لفكرة الإعتراف على وضع مجموعة من الملاحظات النقدية للفلسفات السابقة التي أطرت لمفهوم الإعتراف كمصطلح فلسفي، وغايته من ذلك تشكيل نظرية جديدة قائمة على قاعدة أخلاقية وأن الإعتراف لا يتكون إلا بواسطة التشارك والتفاعل والتعايش مع الفرد الآخر المختلف وتقبله فالذوات لا يمكن أن تتوصل لتكوين علاقة عملية مع بعضها البعض إلا إذا تعلمت كيفية التفاهم وذلك إنطلاقا من منظور معيار لدى شركائها في التفاعل[3] من هنا وضع هونيت ثلاثة أشكال أساسية لتحقيق الإعتراف التذاوتي بين الأفراد وهي متمثلة فيما يلي:

أولا :الحب: حتى لا نتكلم عن الحب بالمعنى المحصور لهذه الكلمة والذي إتبع بهذا المفهوم منذ التقييم الرومانسي للعلاقة الجنسية الحميمية، يجدر بنا إستعمالها أولا بالأسلوب الأكثر حيادية حيث تتضمن علاقات الحب هنا على كل العلاقات الأولية والتي على غرار نموذج العلاقات الايروسية وعلاقات الصداقة و العائلة تستوجب وجود روابط عاطفية بين عدد محدد من الأفراد ،إن الحب عند هيجل يشكل الدرجة الأولى

[1] صراوي وحيدة،خن جمال، نظرية الاعتراف و تجارب الذل و الاحتقار عند أكسل هونيت، مجلة المحترف لعلوم الرياضة و العلوم الانسانية و الاجتماعية، المجلد 9، العدد1، 2022،ص 63-64.

[2] دحماني حنان، المرجع السابق، ص 242، 243.

[3] أكسل هونيت، الصراع من أجل الاعتراف، المصدر السابق ، ص 170.

من الإعتراف المتبادل، تكون الذوات من خلاله تقوم بإثبات نفسها بطريقة متبادلة بواسطة حاجاتهم العينية أي بوصفها كائنات محتاجة فبواسطة تجربة الاهتمام المتبادل تجد كل ذات نفسها وتتحد مع الأخرى ،حيث أنهما أي الذاتان وفيما هما بحاجة إليه ،الواحد منهما تابع لشريكه الخاص[1] .و تعتبر علاقة الطفل بوالدته أولى مستويات الإعتراف المتبادل لكون الصورة الأولى لذلك تتم عن طريق التفاعل الأولي القائم بين الطفل وأمه، بحيث أن الأم حسب دونالد وينيكوت هي التي تقوم بتلبية كل حاجاته البيولوجية و العاطفية وبعد ذلك تكبر وتتسع دائرة علاقات الطفل الإجتماعية لتشمل الأفراد الآخرين ،فالأم تمثل للطفل النموذج الأول للإعتراف المتبادل أو ما يطلق عليه بالتذاوت الأول[2] إذا فالأم تجسد نقطة إنطلاق الطفل و حجز الأساس في تطوير نموه النفسي و الجسدي و تمثل له المنبع الأول لكل ما يشعر به، كذلك تشير أبحاث رينيه شبتنز إلى أن حرمان الطفل من عناية الأم تؤدي إلى إختلال خطير في سلوك الرضيع ،حتى ولو تم إشباع كل حاجاته الجسدية وكذلك سرعان ما أكد موريس إيغل الدور الذي تلعبه الروابط الانفعالية على النمو الأول للطفل وذلك في ملخصه بعنوان التطورات الجديدة في التحليل النفسي ،و ذلك بواسطة مجموعة من النتائج البحثية في علم النفس فالدراسات الأنطولوجية التجريبية أكدت أن تعلق صغار القردة بما يعرف بالأم البديلة لا يمكن أن ينتج عن إشباع الرغبات بل عن الشعور بالرضا نحو هذا الإتصال ،أيضا وصلت أبحاث جون بويلي المعروفة إلى نتيجة تقول أن الطفل الرضيع و منذ الأشهر الأولى من حياته له استعداد فاعلا لتكوين علاقة تقارب جسدية ما يشكل القاعدة لكل أشكال و أنواع التعلق الانفعالي اللاحقة وكل هذه الدراسات تشير في مجملها إلى نفس الفكرة التي مفادها أن التفاعل بين الأم والطفل يشكل سيرورة معقدة جدا وفيما يتدرب كل من الشريكين و بطريقة متبادلة على القدرة على التشارك في مشاعرهما و أحساساتهما[3].

ثانيا: الحق: يمثل هذا النموذج بالنسبة لهونيت الشكل الثاني من الإعتراف المتبادل بين الذوات ،وهذا على المستوى القانوني حيث أن الإعتراف القانوني هو ما يضمن حرية الأفراد وإستقلالهم الذاتي، وبهذا فهو يصل بنا إلى الحقوق الفردية إذ أن هذه سبب وجود هذه الحقوق نفسها يتمثل في إطار الإعتراف المتبادل الذي يفرض المسؤولية الأخلاقية على كل أعضاء المجتمع هذا من جهة ومن جهة أخرى يعتقد هونيت أن الحق يسهل إمكانية التطور الأخلاقي من ناحية فعن طريق الحق يمكن أن يصل إلى المفهوم الكوني أو الخصوصي لكون الإمكانية الأخلاقية، المحايثة للحق تستطيع أن تشهد تطورا عبر الصراعات الإجتماعية ومن ناحيه أخرى يؤكد اكسل هونيت على إمكانية تحقيق تطور آخر كذلك على مستوى كل من الحقوق المدنية والاجتماعية

[1] المصدر نفسه ، ص 174.175.

[2] كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى أكسل هونيت، المرجع السابق ، ص 109.

[3] أكسل هونيت، الصراع من أجل الاعتراف،المصدر السابق ، ص 177-178.

والسياسية والاقتصادية داخل الإطار المؤسستي ،لكن ذلك قد يتم بصورة تقدمية أو تراجعية والحكم عليها لا يكون إلا عن طريق المعايير التي تسمح بمعرفة مدى تحقق ذلك[1] إن نموذج الحق أو القانون لا يرتكز على العاطفة والمشاعر بل هو ينطلق من العقل حيث يضمن الأفراد حريتهم واستقلالهم الذاتي في إطار الإعتراف المتبادل . فالإعتراف بواسطة القانون يضمن للذات إحترامها وكرامتها ويؤكد على حقوقها كذات لها دور فعال في المجتمع أما الحب فهو عبارة عن علاقة تفاعلية بين الأفراد يحس الإنسان من خلال ممارستها بمعرفة قيمته وتقديره الإجتماعي ارتكز هونيت في هذا النموذج على دراسات كل من جورج هاربرت ميدو هيڤل حيث أبرز لنا هونيت نظرة كل منهما للحق أو القانون، حيث أن الفرد لا يتمكن من فهم نفسه كصاجب حق إذا لم يستطع معرفة ما يترتب عليه من واجبات معيارية اتجاه الاخر ،وأنه لابد عليه الإعتراف بكل فرد من الجماعة الآخرين كأصحاب حقوق يتسنى له كفرد إعتبار ذاته شخصا قانونيا، وهذا عندما يضمن أن متطلباته تتأمن في الإطار الإجتماعي، حيث يرى هيڤل أنه داخل الدولة لابد من أن يعترف بالفرد ويعامل ككائن حر و عقلاني و بوصفه شخصا،و لا بد على الفرد أن يعترف بالآخرين عن طريق القانون وأن يتعامل معهم بأسلوب صحيح ،وأن يعترف بذلك كما لو كان يريده لنفسه بإعتباره حرا وشخصا فهيڤل يقصد شكل إعتراف قانوني للعلاقات كما هو الحال في القانون الوضعي، أما بالنسبة لجورج هربرت ميد فالإعتراف القانوني يعني أن كل فرد إنساني يحمل حقوق مختلفة بمجرد أن يكون الإعتراف بها كعضو داخل الجماعة وأن الفرد يلعب دورا داخل الجماعة المنظمة تبعا لمبدأ تقسيم العمل ،ويمكن للإنسان فرض إحترامه بإقامة قوة عقابية محاطة بسلطة وهذا ما هو متواجد في مجتمعاتنا التقليدية .وهذا يرجع لسيادة الطابع الشمولي للأخلاق مما يجعل سياق التقسيم غير عادل بشكل واسع ومكون من حقوق وتبعات[2].

ثالثا: التضامن :

إن التضامن الإجتماعي كما يؤكد هونيت في الصراع من أجل الإعتراف هو ما يسمح للناس بتحقيق ذواتهم عن طريق علاقات الإعتراف المتبادل إلا أن هذا التضامن قد أصبح في المجتمعات الحديثة أي داخل نسيج شبكة العلاقات الإجتماعية متوقف على وجود علاقات التقدير المتماثل بين الذوات التي تمكنت من الوصول إلى استقلالها الذاتي، والحال أن الأفراد يحصلون على التقدير الإجتماعي و الأخلاقي بقدر ما يقدمونه او ما يضعونه من أعمال لها قيمة في نظر الأفراد الآخرين أو بواسطة الأدوار التي يلعبونها في المجتمع وفي هذا السياق يثبت هونيت أن تجربة الإعتراف هي تجربة رئيسية بالنسبة للفرد فلتحقيق علاقة ناجحة مع نفسه

[1] كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى أكسل هونيت، المرجع السابق، ص 109.

[2] ماموني صبيحة، المرجع السابق، ص 57-58

يحتاج الإنسان إلى الإعتراف التذاوتي للإمكانات المؤهلات أما إذا نقص أو اختفى هذا الشكل من الاستحقاق الإجتماعي فقد يتعرض الإنسان لضرر نفسي ومشاعر سلبية ،كالغضب أو الإحباط مثلا و من هنا نتمكن من القول أن هذا الشكل من الإعتراف يصل بالفرد إلى تحقيق الذات[1] إن التضامن يقدم قيمة للنفس وتتحصل على تقدير الآخر لها ،حيث يربط هونيت التقدير الإجتماعي بأعمال الفرد داخل المجتمع كما أن التضامن يبني التقدير والثقة بالنفس وبإعتراف بالذات المغايرة والمختلفة عنا نكون نكون قد كسرنا فكرة الانا المركزية والمسيطرة والمقصية للأطراف الأخرى[2] .

هنا تجدر الإشارة إلى كون كلمة تضامن تدل على تلك العلاقة الفاعلة التي تهتم فيها الذوات بالمسار الشخصي الآخرين المشاركين لهم في التفاعل، لكونهم أقاموا معهم روابط التقدير الإجتماعي ،فأثناء عملية التضامن الإجتماعي ،وعندما يتم الاتفاق على غاية عملية ما يمكن أن يظهر مرة واحدة أفقا للقيم التداوتية التي يتعلم عن طريقه كل شخص، من أفراد المجتمع أن الإعتراف بقيمة و أهمية مؤهلات و إمكانات الآخرين[3] ، إن كل المصطلحات التي لها علاقة بالتضامن تؤدي حسب هونيت إلى نوع من الإعتراف مثل مفهوم الشرف،الإعتبار و كذلك الحظوة الإجتماعية و من هنا حل مكان مفهوم الشرف الذي سيطر على الفضاء العمومي في المجتمع التقليدي مفهوما الإعتبار و الحظوة للدلالة على التقدير الإجتماعي الذي من الممكن أن يتحصل عليه الفرد عن طريق إجتهاداته الشخصية ، و عبارة التقدير الإجتماعي يطلق عليها عادة "شعور المرء بقيمته" estimé sociale فالإحساس الداخلي بالرضا يساعد على تقدير الذات و رضاها و هذا لتلقيها الإحترام و الثناء من طرف الآخرين ، لذا فالتضامن في المجتمعات المعاصرة مشروط بعلاقات التقدير المتماثل بين الذوات المستقلة و يدل التقدير هنا على التناظر الذي يتم على ضوء القيم التي تقدم إمكانات الأطراف المغايرة دورا مهما فيتحصل بذلك على معنى على صعيد الممارسة المشتركة ،فمثل هذه الروابط يكون من دون ريب إحساسا بالتعاطف للخصوصية الفردية للفرد الآخر،و هذا بقدر ما أكون حريصا على تطوير و تنمية قدرات هذا الإنسان[4].

إنما أراد أكسل هونيت إبرازه فيما يخص هذه الأشكال الثلاثة من الإعتراف هو تأكيد وجود رابط و تكامل بنيوي بين هذه النماذج نفسها لأن الثقة في الذات (النموذج الأول) تشرط بطريقة ما احترام الذات (النموذج

[1] أكسل هونيت، التشيؤ:دراسة في نظرية الاعتراف، ترجمة كمال بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع الطبعة الاولى ، 2012، ص 12-13.

[2] الهاشمي ايمان ، أكسل هونيت جدلية الذات و الاخرين الاعتراف و الاحتقار، مجلة مقاربات فلسفية ، المجلد 8، العدد 1، 2021، ص 390-391.

[3] مونيس أحمد، المرجع السابق، ص 66.

[4] المرجع نفسه، ص 67-68.

الثاني) و هذا الإحترام رئيسي لإمكانية تحقيق التضامن أو التقدير الإجتماعي (النموذج الثالث)و نظرا إلى ذلك و لتتعلم كيفية إحترام ذواتنا لابد من أن نثق في أنفسنا بل و بالإضافة إلى ذلك لابد أن نستطيع تعلم كيفية تقدير أنفسنا حينما نحترمها،ففي غياب الإعتراف في ما يخص الحب لا مجال لأن يتحقق مطلب الإعتراف في مجال الحقوق و الحال أن هذين النمطين من الإعتراف يشترطان بدورهما إمكانية الإعتراف بالإستحقاق في ميدان التضامن و علاقات العمل[1].

المطلب الثالث: أشكال الإحتقار الإجتماعي

إن تجربة الإحتقار تمثل بالنسبة لهونيت من دون منازع الدافع العاطفي الذي يتجذر فيه الصراع من أجل الإعتراف و في هذا السياق يرى أكسل هونيت أن تجارب الإحتقار الإجتماعي التي يمر بها الأشخاص مبنية على ثلاثة أشكال أساسية متمثلة في مايلي:

الشكل الأول: احتقار الجانب البدني أو الجسدي:

من مظاهره ممارسة العنف التي تؤدي إلى حرمان الفرد من القدرة على التصرف أو التحكم في جسده حسب حريته،و دون الخضوع لأي سلطة قاهرة تهدد كيانه ،فإن كل محاولة للتحكم في جسد إنسان آخر عكس رغبته ينتج إلى شعور الإنسان المعتدى عليه بالاهانة وهو إحساس يضعف بكل تأكيد علاقة الفرد مع ذاته بأسلوب أعمق من أشكال الإحتقار الأخرى لكون هذا الشكل له خصوصية في الإساءة والإعتداء البدني كالاغتصاب أو التعذيب لا يتوقف عند الآلام الجسدية فقط بل تتجاوز ذلك إلى التسبب في الآلام النفسية إذ أن المعتدى عليه يشعر بأنه كان تحت تحكم شخص آخر دون القدرة على مقاومته والدفاع عن ذاته وقد استعان هونيت بالفيلسوف ميشال فوكو في مساءلة السجين في كتابه (المراقبة والعقاب) إذ يحضر فيه ثلاثة مظاهر هي الإقصاء اللاانسانية والإكراه وذلك ما يتجسد في السجون من خلال التعذيب كطريقة للسلطة الملكية وهنا يتساؤل فوكو لماذا يتم التنكيل بالمجرمين لذلك الأسلوب؟ فهذه الطريق في التعذيب لا تكون سوى إثبات رمزي للسلطة الملكية ومن يفكر في المساس بسلطة الملك يتعرض للتنكيل وهذه فظاعة السلطة وهذا ما يطلق عليه بكرنفال الفضاعة فيصبح العذاب فن الحياة و ألم البدن يرتبط بالجريمة وكل خدش أو نقش على جسم المسجون يعبر عن جريمته ويذكره بها ويذكره بها[2] حيث يتحول الفرد المسجون إلى إنسان غائب و فاقد لوجوده.

[1] أكسل هونيت ، التشيؤ، المصدر السابق، ص 13.

[2] أويبردريفوس، بول رابينوف، ميشال فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة مطاع الصفدي، جورج الي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت ، 1990، ص 132.

فالذات في هذه الحالة تتعرض إلى الإذلال والمهانة و الإحتقار فالمسجون أصبح لا مرئيا بالمعنى الإجتماعي عن طريق مجموعة من الإجراءات القانونية والممارسات الإجتماعية أدت إلى نفيه وعدم الإعتراف به بكون هذا الأخير فعل إجتماعي قيمي فاحترام الغير ووجوده لا يتحقق إلا بتجاوز حب الذات، فإذا طغى حب الذات.يصبح الغير شيئا لا مرئيا وفي تلك اللحظه لا ترى الذات سوى نفسها فبالنسبة لهونيت وإنطلاق من النظرة الكانطية الذات التي تعترف بالأخر تجاوزا لمركزية الأنا ،لأننا أمام ذات تتحقق كإعتراف لا كذاتوية،إن عدم رؤية الآخر فعل إرادي إذا هو فعل عنف[1].

أما الشكل الثاني للإحتقار فهو مرتبط هذه المرة بمختلف أنواع الإحتقار التي يكون الإنسان ضحية لها، وهذا عندما يحرم من بعض حقوقه المشروعة فعدم التحصل على هذه الحقوق يدل ضمنيا أن المجتمع لا يعترف له بنفس درجة المسؤولية التي يعترف لأعضاء المجتمع الآخرين بها. فالشعور بالإنتماء للجماعة يجعل الفرد يشعر بحقوقه وفي الوقت ذاته يشعر بالإلتزام و المسؤولية وهي كلها مشاعر متبادلة بين الأفراد بدرجات متفاوتة لكنها قد تكون دون المستوى المنتظر تحقيقه اجتماعيا و أخلاقيا وبذلك يتضح لنا أن ما يميز هذا النمط من الإحترام الإجتماعي الذي يحرم منه بعض الناس وهو ما يدفعهم إلى الإحساس بأن وضعهم الإجتماعي لا يماثل الآخرين المشاركين لهم في التفاعل الإجتماعي فيشعرون نتيجة لذلك بفقدان الإحترام بل وبعدم تساويهم مع الغير. أما في ما يخص الشكل الثالث فهو يتمثل في الحكم على القيمة الإجتماعية لبعض الأفراد بصورة سلبية و التي لا تليق في واقع الأمر بمكانتهم و مراتبهم الاجتماعية ولا حتى بقيمتهم الأخلاقية و الحق أن هذا الشكل من الإحتقار يتم على المستوى القيمي أو المعياري و له صلة مباشرة بكرامة الأخر و تقديره الاجتماعي ضمن الأفق الثقافي للمجتمع علما أن الأفراد يتطلعون دوما إلى التقدير و الإعتبار الشخصي و الإحترام ، و ذلك ضمن الإطار التفاعلي الحياة النفسية و الإجتماعية و هذا بهدف أن يشعر هؤلاء الأفراد بالانتماء الفعلي للمجتمع الذين هم أعضاء كاملي الحقوق فيه، بالتالي يستطيعون تحقيق وجودهم و إنتعاشهم بعيدا عن التجارب الأليمة للإحتقار الإجتماعي و عدم الإعتراف ،و الحق أن غياب الأشكال الثلاثة للإعتراف يؤدي بالضرورة إلى تجارب الإحتقار و شعور الإنسان المعرض لمثل هذه التجارب بالإهانة[2] .

إن ما يؤكد عليه أكسل هونيت يتمثل في القول بأنه لا يمكن بأي حال من الأحوال تحقيق كرامة الإنسان وضمان حقوقه الأساسية والمشروعة أخلاقيا و قانونيا وسياسيا إلا من خلال مبدأ الإعتراف وفي هذا السياق فإن صياغة نظرية الإعتراف تكتسي أهمية بالغة عنده، وتلعب دورا مركزيا يتمثل في إعادة بناء شبكة العلاقات

[1] صراوي وحيدة ، خن جمال، المرجع السابق، ص 68.

[2] أكسل هونيت ، التشيؤ ، المصدر السابق، ص 17-18.

الإجتماعية قصد التخفيف من المعاناة والظلم الإجتماعي والسياسي و اللامساواة بين الأفراد،و كل أشكال الإحتقار و الإزدراء والأمراض الإجتماعية و بالتالي تحقيق قيم العدالة وحقوق الإنسان و الحرية في إطار الإعتراف المتبادل [1].

المبحث الثاني: الإعتراف كإشتراط أولي للحرية و العدالة

المطلب الأول : الإعتراف و العدالة و بناء الذات

لا يسع أي متتبع لتطور الفلسفة السياسية إلا أن يكون شاهدا على السيرورات النظرية في السنوات الأخيرة التي من خلالها تتطور المفاهيم المركزية المواكبة لتحولات الإتجاهات المعيارية ،في نهاية الثمانينات شكلت هيمنة الماركسية في التقليد القاري ونظرية العدالة لراولز في التقليد الأنكلوساكسوني،مبدأ موجها للنظريةالمعيارية للنظام السياسي من دون شك على الرغم من الاختلاف في بعض التفاصيل لكن الجميع يتفق على إزالة الفوارق الإجتماعية والاقتصادية الغير مبررة عقلانيا[2].

قام أكسل هونيت بتجديد التجربة الإجتماعية بدءا من أشكال الإعتراف البيذانتي، وفي هذه الحال نكون بصدد الإنتقال من فكرة الذات في العلاقات الإجتماعية و المؤسسات إلى التذاوت الحديثة وبمختلف أنواعها ومظاهرها مثل التنشئة الإجتماعية، العمل والتفاعل إن إعادة البناء والتجديد التي عمل عليها هونيت عن طريق براديغم الإعترافي ،أطلقه قبله هابرماس بواسطة المنعطف التواصلي، تحسين أعاد تجديد النظرية النقدية مرة اخرى. لكننا نلمس حضورا واضحا لبراديغم هونيت لكونه يتخذ طابعا بعيدا عن الأسلوب الخطابي اللغوي بل يتجاوز ذلك إلى جانب تطبيقي عملي عن طريق الحب،التضامن،الحق،ذلك لكون التمركز حول اللغة قد يؤدي إلى الإخفاء عنها حقيقة التفاعلات المجتمعية و ينتج عنه كذلك عدم القدرة على فهم و إدراك التجارب الاجتماعية و الأخلاقية المرتبطة بأنواع الظلم و الاحتقار و عدم الاعتراف بالأفراد أو الاجتماعات، و حسب رأي هونيت كان من المستلزم العودة إلى أعمال كل من هربرت ميد،هيجل،هابرماس وهي كلها آراء وأفكار ونظريات فتحت الأفق للاعتراف الذي أصبح كفيل ليوقف جميع الصراعات الاجتماعية القائمة على السيطرة والهيمنة والظلم الاجتماعي[3] من هنا يتمكن البشر من تحقيق ذواتهم وذلك وفق ثلاثه أشكال أو نماذج معيارية هي الحب، الحق، التضامن المذكورة سالفا وحسب هونيت فان هذه الأشكال المعيارية في أكثر الأحيان تتعرض

[1]كمال بومنير ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركهايمر الى أكسل هونيت، المرجع السابق، ص 113-114.

[2]نور الدين علوش ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر و التوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، الطبعة الاولى ، 2013 ، ص 62.

[3]مونيس أحمد ، المرجع السابق ، ص 80-81

للمشاكل و العقبات تجعل الأفراد يمتنعون عن الاعتراف، فالنظريات شيء والواقع شيء آخر، وإذا ما امتنع الأفراد عن الاعتراف يؤدي بهم ذلك إلى ما يطلق عليه بالاحتقار الاجتماعي[1].

من هنا كان لأطروحات الفلسفة الماركسية التي اقتربت من واقع الإنسان دور مهم وفعال في بروز نظرية أكسل هونيت الذي تمكن من ان يدعم أفكاره بإضافة موضوع العدالة الخاص بجون رولز فتحقق نوع من الانسجام و الإثبات لأفكاره، فكما هو معروف فان سواد العدالة داخل العالم والمجتمعات يمكن من القضاء على اللامساواة وكذلك تمكن العدالة من القضاء على الاحتقار و كل أشكال الظلم و التهميش و بالتالي يتحقق التوزيع المنصف للثروات و الخيرات أو ما يطلق عليه المساواة المادية.

فالانتقال من فكرة اعادة التوزيع الى فكرة الاعتراف هي بالنسبة لنا نسي فرايزر انتقال بالغ الأهمية من براديغم قديم الى براديغم جديد حيث أن الأول مرتبط بفكرة العدالة التي غايتها تحقيق العدالة الاجتماعية عن طريق اعادة توزيع الخيرات لكونها موجهات للحرية أما الثاني فيحدد شروط المجتمع العادل الذي يهدف الى الاعتراف بكرامة شخصية لأي فرد[2].

إن أطروحة هونيت لها قيمة بالغة لأنها ترتكز على الاعتراف الاجتماعي للغير حيث أن الغير ينظر إليه كوحدة عامة و مختلفة و هو ما مكن من العمل على تطوير هذه الملاحظة السوسيو أخلاقية في اتجاهين أساسين هما كالتالي :

الاتجاه الأول: يتمحور حول الجمعنة الأخلاقية للذوات لكون هونيت دوما يؤكد على أن تشكيل الهوية الفردية يمر عامة عبر مراحل استطان نظم معيارية للاعتراف الاجتماعي، فمن خلال التفاعل الايجابي يتعلم الفرد كيف ينظر إلى ذاته باعتبارها عضوا مميزا و جزءا لا يتجزأ من المجتمع من خلال التفاعل الايجابي مع أقرانه ، و قيم الاعتراف و في حالة غياب إحداها نتيجة الاحتقار و أشكال الازدراء تتأثر الهوية سلبا في الاتجاه المعاكس لمفهوم مناسب للمجتمع الذي نتج عنه تداخل بين الإعتراف والإندماج الاجتماعي أو الجمعية لا تنجح إلا من خلال أشكال الإعتراف المتبادل بين أفراد المجتمع في الحياة الإجتماعية مما يسمح بتوفير ايتيقا سياسية أو أخلاقية للمجتمع المرتكزة على علاقات الإعتراف المضمونة من طرف المجتمع فلا تقاس العدالة أو السعادة لأي مجتمع كان إلا بدرجة إستعداده لشروط الإعتراف المتبادل والتي تتشكل الهوية الشخصية للأفراد في ظلها. أما الإتجاه الثاني يتمحور حول الإندماج الأخلاقي للمجتمع فإذا سمحنا للمبادئ الأخلاقية بتوجيهنا سنصل في النهاية إلى نتيجة تفرض نفسها وهو أن اي إيتيقا أخلاقية أو سياسية للمجتمع لابد من أن نتصورها بأسلوب

[1] كمال بومنير ، الحق في الاعتراف ، المرجع السابق ، ص 96-116.

[2] نور الدين علوش ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، المرجع السابق، ص 62.

يعيد نوعية علاقات الإعتراف المضمونة من طرف المجتمع حيث أن شروط الإعتراف المتبادل كانت على الدوام تشكل الهوية الشخصية للفرد و هي المهيئة للسعادة والعدالة من هنا لا يمكن إستخلاص النتيجة القائلة بأن التعايش الإجتماعي المثالي ينتج عن اكراهات وظيفية موضوعية كذلك إكراهات الإندماج الإجتماعي يمكن فقط فهمها على أنها مؤشرات لمبادئ إيتيقا أخلاقية أو سياسية على أساس أن هذه المبادئ نفسها تظهر في سلوكيات الذوات الإجتماعية [1].

ان التركيبة الرئيسية للمجتمع هي التي تحدد مدى قدرة ذلك المجتمع على العيش وفقا لشروط مطلقة بالمقارنة مع مجتمعات أخرى وعندما يحدد جون رولز التركيبة الأساسية كموضوع رئيسي تتناوله نظريته في العدالة فحسب رولز العدالة بمثابة السمة الأولى والأكثر أهمية من السمات البيئية الإجتماعية كما يتبنى وجهة نظر بأنه لابد من أن نطبق فكرة العدالة بالأساس على المظاهر الأساسية للبيئة الإجتماعية التي تتخذ بواسطتها الإمتيازات أو حالات الحرمان من الإمتيازات في المجتمع من دون أن تحدد طبيعة العلاقات بين الناس ومن بين الأفكار الأساسية التي تضمنتها نظرية رولز في العدالة كذلك أن المجتمع عبارة عن منظومة للإنصاف في التعاون الإجتماعي بين أفراد يمتلكون الحرية والمساواة بمرور الوقت وهو لا يناقش هذه الفكرة بل يعتبرها بديهية ويعتبر أن القراء سيتقبلونها كنقطة إنطلاق معقولة[2].

إن مبدأ العدالة بالنسبة لرولز يتطلب توفير حريات مهمة معينة بالتساوي لجميع الأفراد و تتمتع هذه الحريات الأساسية بالأولوية على كل قيم الرفاهية الإجتماعية و كذلك توفير نفس الفرص المتساوية لكل المواطنين و هيكلة الفروق في الدخل و الثروة و في المراتب الإجتماعية مما ينتج عنه ضمان الحد الأقصى من الفائدة للأعضاء الأسوء حالا في المجتمع [3]كان هونيت و على عكس جون رولز مقتنع بأن تجميع الكثير من الحجج النظرية لايستطيع تعويض الإجراء المتمثل في تجميع معارفنا لتعميمها و تطوير مفهوم الحياة الطيبة المرتكز على الذكاء ما يسمح لنا بتشكيل نظرية ذات طابع عام أو شمولي و هذا عن طريق معطيات تجربية و كذلك إفتراضات نظرية و منه نظرية الصراع من أجل الإعتراف هي تصور غائي للعدالة الإجتماعية و شكل عام للحياة السعيدة ذات الطابع الإفتراضي العام ان الأهمية الكبيرة في تداخل العدالة من الإعتراف هو تحديد المبادئ الموجهة للعدالة الإجتماعية و أيضا يرد هونيت عن سؤال علاقة العدالة بالإعتراف و السبب الرئيسي يمكن في النظرية المؤسسة جيدا و التي مفادها أن تحقيق الإستقلالية الفردية يرتبط بتوفير الشروط

[1] نور الدين علوش ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 63-64.

[2] ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة ، ترجمة مصطفى ناصر، الكويت: عالم المعرفة، 2012، ص 242-247.

[3] صموئيل فريمان ، اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون رولز نموذجا ترجمة فاضل جتكر ، الطبعة الاولى ، بيروت المركز العربي لأبحاث و دراسة السياسات ، 2015، ص 14.

الموضوعية لتطوير علاقة مع الذات عبر تجربة الأعراف الإجتماعي ذلك أن الترابط من هنا التصور الإيتيقي هو الذي يسمح بإدخال العنصر الزمني في مشروع أخلاقيات المجتمع بمعنى أن بنية علاقات الإعتراف تتغير مع مرور التطور التاريخي[1].

إن العدالة الأصلية و الحقيقية هو تلك المرتكزة على المبادئ المعيارية الثلاثة الخاصة بالإعتراف حتى يستطيع الإنسان الوصول إلى إستقلاليته لابد من الإعتراف له بحاجاته و بحقه في الإستفادة من الحقوق و كذلك التفاعل و المساهمة في المجتمع فما يسمى بالعدل يقاس كل مرة بنوعية علاقات الإعتراف بين الأفراد فالحب أساس العلاقات في حين يتم العودة إلى الحق و هناك لمبدأ المساواة الأولوية أما في يخص علاقات من النوع التعاوني نطبق مبدأ التعويض بالخلاف مع دافيد ميلر الذي ينطلق من تعددية مقارنة ثلاثة مبادئ للعدالة فالتوزيع الثلاثي الذي جاء به لاعلاقة له بأي إتفاق بسيط مع نتائج البحث الامبريقي حول العدالة و لا مع الإختلاف السوسيوأنطلوجي لأنماط العلاقات بل بمعرفة الشروط التاريخية لتشكل الهوية الشخصية لأننا نعيش في إطار إجتماعي حيث يستطيع كل فرد تطوير هويته عبر التأثير العاطفي و التمتع بالحقوق و أخيرا التقدير الإجتماعي الذي يبدو نيابة عن الإستقلالية الفردية للأشكال الثلاثة للإعتراف القلب النابض للنظرية المعيارية للإعتراف.[2]

في نفس السياق يؤكد هونيت إختلافه الشديد مع دافيد ميلر حول إعتباره أن تلك المبادئ الثلاثة لا يمكن فهمها إلا في إطار مبادئ التوزيع والتي عن طريق الدوائر الخاصة تسمح بإعادة توزيع الخيرات المقدرة في حين أن هونيت يعتبرها قبل كل شيء ثلاثة أشكال من الإعتراف بحيث أن هذه التصورات الخاصة والإعتبارات الأخلاقية يجب ربطهما معا وحسب هونيت لا يكون هذا سوى عندما تكون اشكال الاعتراف نتائج باعاده توزيع بعض الخيرات وهي نقطة إختلاف مع ميلر مع العلم أن هذا الإختلاف يحمل نوعا من التقاطع والوصل بين هذين المقاربتين ومن الواجب عدم نسيانهما أو التغاضي عنهما حيث أن مولر ينطلق من قناعة أن الفكرة الحديثة للعدالة عليها أن تحلل إلى ثلاثة جوانب تختلف بإختلاف معاملاتنا فهو يميز بين مبادئ الحاجة والمساواة والتعويض بالأسلوب الذي ميز عن طريقه هونيت المبادئ الثالثة الحب والمساواة القانونية والإحترام الإجتماعي[3].

[1] مونيس أحمد، المرجع السابق، ص 86.

[2] نور الدين علوش، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، المرجع السابق، ص 67

[3] مونيس احمد ، المرجع السابق ، ص 85.

نجد أن المساواة تظهر في مستويين على مستوى العدالة :المستوى الاعلى: حيث أن الأشخاص يطلبون الإعتراف المتبادل في حاجاتهم وفي الحقوق وفي مساهمتهم داخل المجتمع أما المستوى الأدنى حيث مبدأ الإستقلالية القانونية هو الذي يلعب على الدوام ما تستوجبه مساواة التعامل فيما بينهم وهكذا بالمعنى الدقيق لكلمة المساواة إذ يمكن التعبير على المستوى الأعلى بأسلوب متناقض وذلك إما عن طريق مبدأ الإستقلالية القانونية أو من خلال المبادئ الأخرى للإعتراف وهي بعيدة كل البعد عن المساواة بالمعنى الدقيق[1].

من الواضح أن الإرث النقدي لازال مستمرا و أكسل هونيت يعكس صورته في الوضع الحالي هذا من جهة ففي نفس الوقت يشغل مدير معهد فرانكفورت و هي جهة أخرى تجعل من خطابه على الدوام يؤسس للنقد و هو الدور الذي يحمله تصور العدالة المرتكز على نظرية الإعتراف حيث أنه نقدي من جهة و تقدمي من جهة أخرى ثم إن أكسل هونيت في هذا السياق يثبت أن النقاش الذي دار بينه و بين نانسي فرايزر يقوم أساسا على سؤال معرفة أية شروط و على أساس أي نظرية نستطيع التعبير بأسلوب معياري على التوجه المفروض أخذه بعين الإعتبار في تطور الصراعات الإجتماعية في الوقت الراهن تكلمنا على ثلاث مبادئ للإعتراف كما تكلمنا عن ثلاث مبادئ للعدالة وقت ماتصبح الشروط البيذاتية للإدماج الشخصي لكل الناس محمية[2].

و هو مايطلق عليها رولز حسب هونيت بالعدالة المحايثة فطرح السؤال ماالعدالة؟هو ذا بعد نقدي يرتبط في الأساس بالتقويم الأخلاقي للنزاعات الإجتماعية و في حالة أخرى لايتعلق الأمر فقط بشرح تعدديته لمبادئ العدالة الموجودة و المتعمقة في ماهو إجتماعي فبدأ بالتصور التعدي للعدالة و إعتماداً على مساعدة تلك المبادئ في التطورات الراهنة من الممكن تقديم إنتقادات على ضوء الإمكانات المستقبلية من هنا من المستطاع تصور أن فكرة العدالة المعتمدة على التصور النقدي أو ما يطلق عليه الإعتراف هي في تطور متواصل على المدى الطويل وهذا عن طريق الخطوط العريضة المندرجة في إطار عام حول التطور الذي يعيد الإعتبار للتأسيس الأخلاقي للمجتمعات فمعظم الإكراهات الإجتماعية قد فرضت ذاتها و مفسرة بأسلوب معياري و هو التصور الذي ينظر لتطور العلاقات الإجتماعية للإعتراف[3] .

نصل في النهاية إلى أن التأملات حول تصور العدالة مبنية حول نظرية الإعتراف و لنجاحها لابد أن تتصف بطريقة أو أسلوب نقدي حول الدفاع القانوني للتطورات الأخلاقية في دوائر الإعتراف و أيضا حول تأمل الحدود الموجودة بين المناطق لمختلف مبادئ الإعتراف و هذا بهدف الوصول إلى الفكرة القائلة بأن توسع

[1] نور الدين علوش ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، المرجع السابق ، ص 68.

[2] مونيس أحمد ، المرجع السابق، ص 86.

[3] نور الدين علوش ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة ، المرجع السابق، ص 71.

الحقوق الفردية هو الواجب و المفروض عندما تكون تحت تصرف مبادئ الحب أو المساهمة و ذلك لضمان شروط الإستقلالية و الإحترام فالروح النقدي لأي تصور للعدالة سيخوض نزاع مع وظيفته الوقائية مادامت كل الشرعيات الأخلاقية تنزل في مصلحة إنتقالات الحدود ثم إن شروط تحقيق الذات داخل المجتمع المعاصر متعلقة أيضا بحاجات الأفراد الخاصة و قدراتهم النوعية و المختلفة.

المطلب الثاني : الاعتراف و الجسد (قراءة لميرلوبنتي)

و لقد اثبت رونيه و اخرون في السابق على ثنائية الجسد و النفس أو عالم النفس و عالم الجسد و هذا ما تثبته مقولته المشهورة الكوجيتو بمعنى أن هدف الأنا هو التفكير الذي يقوم عليه الجسد كله ، انطلاقا من هنا اعتقد ديكارت أن الفكر كفعل هو ذهني كليا و مستقل عن الجسد و هنا اختلف ديكارت مع ميولوبنتي ففي اعتقاده من غير المستطاع وجود تفكير منفصل تماما عن الجسد، من هنا واجه ميرلوبنتي نظريات ديكارت في هذا الموضوع بشدة كما اختلف مع الأفكار العلموية و الوضعية التي كانت غايتها الاختزال و التصغير من قيمته الجسد باعتباره جزأ لا يتجزأ من الطبيعة مقابل الروح و النفس.و التي تظل في نظر ميرلوبنتي عاجزة عن الوصول الى الحقيقة و ادراك الوجود الانساني، و ذلك لكون المعرفة العلمية الموضوعية ترتبط بمنهج يمنع من الوصول الى الحقيقة التي يمكن سبر أغوارها من خلال المنهج الفينومولوجي ، حيث أنه كان ميرلوبنتي على الدوام يؤكد بأن الجسد ليس مثل باقي الأشياء الموجودة حول العالم كونه يمثل ذلك العالم المعيشي المنفرد بالتجربة الذاتية و ذلك راجع لكون هذا الأخير ليس كيانا مرتبطا بالفكر و في الحقيقة لا يمكن الفصل بينهما حتى لا تضيع وحدة الإنسان[1].

و مثل ديكارت و ميرلوبنتي أكدت لويس اراقراي أن الجسد و يقصد هنا جسد المرء كائن متعدد بالتضاريس كلما كان مختلفا كانت له قيمة اعتراف اكبر فالمرأة تعتبر ككائن لها قيمة مهمة بالنسبة للرجل و قيمة للتبادل بين الرجال هي بضاعة تنضم لسياق التبادل المؤسس الاقتصاد العام للمجتمع و هذا التحديد يقرر قيمة المرأة داخل التجارة الجنسية، و هكذا فالمرأة لا يمكن أن تكون أبدا سوى مجالا للتبادل[2].

الجسد، الاعتراف، و التبادل:

[1] كمال منير ، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق ، ص 128.

[2] Luce irugaray , Ce Seke qui n'en est pas un Edminuit paris ,1977,P29.

تثبت بعض من الأفكار و النظريات النسوية أن تاريخ الثقافة العالمية هو الرجل فقط و إقصاء للمرأة مع العلم أن هناك كتابات و أعمال نسوية قد أنتجت قدرات و طاقات تكاد أن تصبح أفضل من بعض الأعمال الذكورية، من بينهم على سبيل المثال: حنا ارندت و نانسي فرايزر و لويس اراغراي و القائمة تطول، حيث أن أسلوب المرأة في الكتابة بالنسبة لي يختلف تماما عن الرجل الذي يرغب في التحكم و إخضاع كل شيء له ، بينما تمتاز المرأة بالتعدد و تغيير الصور و الاختلاف و من هنا يقوم العنف كتعويض عن عدم خضوع و استسلام المرأة لمنطق الرجل، ترى الفيلسوفة الفرنسية لويس اراغراي بأن المرأة مستقلة من طرف الكائنات الذكورية أو مراة مستثمرة من قبل الفرد الذكري حتى تستطيع أن تعكس صورتها فيها أن تزدوج مع ذاتها فدور الأنوثة محدد بكل حال من الأحوال من قبل المضاربة أو الهوس الذكوري ولا يلائم الا أحيانا قليلة رغبة المرأة التي لا تستردها الا بطريقة مخفية و بأسلوب يتخلله القلق و الذنب، فالمرأة تمتلك قيمة للاستعمال لدى الرجل و قيمة للتبادل بينهم[1]عن طريق الجسد ارادت الفيلسوفة الفرنسية اراغراي تكوين مشروع ضخم لتاسيس أخلاقيات الاختلاف الجنسي و ذلك بواسطة التركيز على جانبيبن: الجهة الأولى ارجاع الاعتبار للهوية النسائية الخاصة جنسيا ووجوديا حيث ساءت النصوص التأسيسية الكبرى للثقافة الغربية الدينية الفلسفية و الأسطورية كما يتضمنها التحليل النفسي و الجهة الثانية فضح الهيمنة و السيطرة الذكورية و استراتيجيتها لابعاد كل ماهو أنثوي و تغيب الذاتية النسائية من النصوص و الجود معا ، حيث أن الحضارات الذكورية عملت بتحطيمها للجينيالوجيات النسائية على كبت بعض من الواقع الاجتماعي الأمر الذي يجعلها في الوقت الراهن تواجه صعوبة للاعتراف بهذه الحقيقة[2].

لقد تناول هذا الرأي الجسد من الناحية الجنسية فجسد المرأة يستسقى قيمته عن طريق العلاقة، فكلما اعتنت المرأة بجسدها و اهتمت به كان له قيمة أكبر و اعترافا أكثر و هذا لتسهيل عملية التبادل لا يتشكل من طبيعة الجسد و لغته العفوية و لكن مما يرتسم فيه و يلتصق به بهدف اثارة رغبة الرجال في التبادل انطلاقا من هنا بنى مشروع اراقراي على ثلاثة ايقاعات متكاملة فكريا و منهجيا و هي كما يلي : أولا تحرير احتكار الذات الذكورية و ثانيا تجديد بناء ذاتية نسائية و ثالثا اقتراح علاقات جديدة بين النساء و الرجال عن طريق اعادة صياغة الهوية النسائية بأسلوب ايجابي و ليس نقدي فقط[3].

أما عن رؤية ميرلوبنتي للجسد كان من ناحية الاعتراف فما يجب تقديم نبذة عنه هو أن ميرلوبنتي لا يأخذ موقفا معاديا للمعرفة العلمية و العلم و لكنه دعا الى ادراك حقيقة الجسد و فهم ماهيته و هنا أصبحت

[1] Ibid , p29

[2] مونيس أحمد ، المرجع السابق، ص 92.

[3] المرجع نفسه ، ص 92

الحاجة ملحة لضرورة الرجوع الى عالم الحياة الأصلي و العودة إلى الأشياء ذاتها، حسب ما يمليه المنهج الفينومولوجي بغاية تحقيق الرؤية المباشرة و النافذة للعالم.[1]

لقد كان الجسد هو بداية الانطلاق لكل رابط أو علاقة مع العالم و أساس تواصلنا مع العالم نفسه، ان ميرلوبنتي قد فرق بين نوعين من الجسد الأول هو الجسد الموضوع الذي لا يختلف عن الأشياء الحسية و الموضوعات مثل الحجر و الجماد و ما تولي له البيولوجيا و الفيزيولوجيا من اهتمام و الثاني الجسد الخاص فهذا الأخير هو ميدان التأسس المعنى و التواصل مع العالم الخارجي في اطار هذا السايق يعتبر ميرلوبنتي بأن أجساد ليست موضوعا للذات المفكرة بل هو مجموعة من المعاني المعاشة بهذه الطريقة يصبح الجسد الخاص لدى ميرلوبنتي عو أساس و ركيزة الوجود و القوة الفعلية و أيضا الادراك اتجاه العالم فعن طريق جسدي أكون حاضرا الى ذاتي و بواسطة جسدي تصبح الأشياء حاضرة الى كذلك فتكتسب معناها ، ووفق تعبير ميرلوبنتي يتشكل الشيء بواسطة اتصال جسدي به و قبل أن يكون له معنى بالنسبة الى العقل، فهو قبل أي شيء بنية أمام جسدي و متفتح عليه[2].

كذلك يذهب الباحث المغربي محمد نور الدين أفاية الى كون تعدد المرأة يكمن في جنسيتها حيث أنها ليست واحدة و ذلك راجع لكون جسدها جغرافيا مختلفة للمتعة. و كلاهما كذاك كلام مفرق يستصعي على صعوبة منطق التوحيد، ان لها لغة مع ذاتها و جسدها تستمر بالاختلاف الصور التي ترغب في ان تلبسها على ذاتها.و لها لغات مع الاخرين، انطلاقا من هذا لربما تظهر امكانية تفسير غموضها و تذبذبها و اضطرابها و نزواتها أيضا. تنطلق لغتها من جميع النواحي من دون توفير امكانية ضبط انسجام محدد على معانيها لغة متضاربة و مختلفة تنفلت من منطق العقل أي أنها هي ذاتها و غير المتغير على الدوام، لهذا يتوجب تشكيل مغايرة للاستماع الى كلامها باعتباره ينطق بمعاني متغيرة ، له علاقة مختلفة مع الأشياء و الكلمات من دون التفكير في ضرورة تحديدها و ضبطها، لكونها اذا اعلنت عن حديث أو كلام ما ، فهذا يعني أنه يتطابق مع ما تريد قوله بالضرورة[3].

يتداخل تأثر هونيت بنظرية الجسد بنظرية الجسد بسجاله واختلافاته مع يوزغن هابر ماس فلا بأس أن نشير بالذكر بأن النظرية التواصلية له أساسها تنظيم عمليه التفاعل والتذاوت بين أفراد المجتمع داخل الفضاء العمومي بهدف تأسيس مجتمع لا يتضمن الهيمنة و السيطرة تحت ما يسمى بالمنعطف اللغوي وحسب

[1] ميرلوبنتي، العين و العقل ، ترجمة حبيب الشاورني ، منشأة المعارف ، القاهرة ، ط 1،(د.س)، ص 19.

[2] كمال بومنير ، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، المرجع السابق، ص 129.

[3] محمد نور الدين افاية، الوعي بالاعتراف ، الهوية المراة المعرفة، المرجع السابق ، ص 99.

ما تتميز به اللغة في فهم وإدراك العلاقات الاجتماعية أدر.ج هابرماس الاتجاهات اللغوية و بالاخص الانجلوسكسونية لتقويه نظريته في الفعل التواصلي للبحث عن طريقة أو كيفية الوصول إلى اتفاق ممكن وتفهم متبادل بين الأشخاص الذين يشاركوا في عمليه التواصل[1].

هذا ونستطيع ان نذكر ان أولى أشكال الاعتراف المتمثلة في الحب له أهمية عالية فيما يخص موضوع الجسد و ذلك يرجع لكون الاعتراف به قد لا تتم بالصوره المتوقعة او المنتظرة داخل نسيج الحياة الاجتماعية، في ظل الانظمة الاجتماعية والسياسية القائمة التي تظهر فيها مسألة الاعتراف للعلن أكثر من أي وقت ذهب فالاستخدام الأدائي للجسد ومنحه سمة التشيؤ يدله على تجريده من كل ما هو إنساني ومن أصله الوجودي والحر، لقد تمكن أكسل هونيت من استخدام أفكار ميرلوبنتي الخاصة بالجسد والاستفادة منها بالتطرق لمحاربة الازدراء. الاحتقار والعنف وتاريخ الانسان يمتلئ بامثله اذلال الجسد وتعذيبهما ينتج عنه فقدان الكرامه وتقويه الذل والاهانه جميع هذه التجارب القاسيه تسمح بفقدان وتدمير ثقة الفرد بالعالم الاجتماعي بمجمله اثر الاحساس بضياع الاعتراف والتقدير والاحترام الذي يجب ان يمتلكه الاخر للجسد حيث انه كلما كان الجسد قوي و يتمتع بالعافية والسلامة وكل ما كان الفرد يمتلك مدخول اكبر ماديا ومعنويا وكل ما كان جسده ضعيف يتعرض اهميته لدى الانسان والتفاعلات الفرديه مع العالم الخارجي[2].

انطلاقا من هذا أصبحت تجربة الجسد لدى أكسل هونيت بداية و مرتكزا أساسيا لجمبع الاعترافات، واحترام من الممكن أن يتحقق له في شبكة العلاقات الاجتماعية، بل شرطا التذاوت التي ذكرنا في ما سبق لا تتوقف عند التفاهم على مستوة المعايير اللغوية وذلك بالاستناد على اللغة بهدف الوصول الى تحقيق ذلك داخل المجتمع بين الأعضاء و الأفراد المشاركين في عملية التواصل كما ذهب يورغن هابر ماس[3].

مانستطيع أن نصل اليه عن نظرية الاعتراف و الجسد هو أن هذا الأخير يعتبره هونيت بعدا أساسيا و أوليا في عملية التفاعل الاجتماعي، كذلك لا نتمكن من التكلم عن التذاوت اذا لم نراعي مكانة الجسد في نسيج العلاقات الاجتماعية، لكون الاهتمام بالجسد يزيد من مكانة صاحبه وقيمته، أما اذا تعرض الجسد للتعنيف و القهر و الازدراء زاد شعور الاهانة و الكراهية.

[1] كمال بومنير ، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت ، المرجع السابق، ص 131.

[2] مونيس أحمد ، المرجع السابق ، ص 94.

[3] - كمال بومنير, قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت, المرجع السابق ص134.

المطلب الثالث: اشتراط الاعتراف لتحقيق الحرية و العدالة

نبدأ في الاول من تعريف الحرية

جاءت الحرية في كلام العرب كما يلي:

في كلام العرب ان الحر بالضم هو عكس العبد، و الجمع أحرار و الأمة عكس الحرة و الجمع حرائر، وحرره بمعنى أعتقه ومنه أخذ حريته، بجميع تصاريفها و اشتقاقها ينبئ على معان فاضلة و شريفة تماما، خالصة من سمات النقص ولها سمة الكمال و النبل.[1]

اصطلاحا: يقول جون بول سارتر في الحرية:"ان الانسان ليس انسانا الا بحريته، فالحرية يصح اعتبارها تعريف للانسان، وأننا نريد أن نجعل حريتنا هدفا نسعى اليه لا يعني الا أن نعتبر حرية الأخرين هدفا هو أيضا نسعى له"[2].

فالحرية عند سارتر هي غاية كل انسان حيث لا يستطيع الفرد أن يعيش حياة كريمة الا اذا اكتسب حريته وتمكن من فعل مايريده فالحرية هي ملكة خاصة لدى كل فرد عاقل، فالانسان يستطيع أن يتصرف في شؤون ذاته بعيدا عن سيطرته و هيمنة الأخرين.

في نفس السياق يرى جون ستيوارت ميل أن النطاق الأنسب لحرية الانسان هو حرية الصمير يضم معانيها وحرية الأحاسيس و الأراء و الأفكار المطلقة في جميع الموضوعات ان كانت تأملية، أخلاقية لاهوتية أم عملية[3].

المعنى الخلقي و النفسي: ان كانت الحرية مضادة للاندفاع اللاشعوري أو الجنون و اللامسؤولية الخلقية و القانونية، تدل على حالة الفرد لايقدم على العمل فقط بعد التفكير فيه وتدعى هذه الحرية بالحرية الأدبية الخلقية[4].

في القرأن الكريم: لم تذكر كلمة الحرية بحد ذاتها لكن جاءت فيه بالأقوال الأتية:

---

[1]- ابن منظور, لسان العرب, دار صادر للطباعة و النشر, بيروت, ط1, 1990, المجلد 4 ص181,182

2- عبد المجيد عمراني, جون بول سارتر و الثورة الجزائرية, مكتبة مدبوليت,(دط) (د.س) ص15.

3-محمد الهلالي و عزيز لزرق, دفاتر الحرية, دار توبقال للنشر, المغرب, ط1, 2009, ص11

4-أندريه لالاند, المصدر السابق ص727

في قوله جل جلاله"ومن قتل مؤمن خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى أهله الا أن يصدقوا"[5] وهذا يدل على تحرير العبد من العبودية.

وفي قوله أيضا" كتب عليكم القصاص في القتلى الحر بالحر"[6] و الحر هنا عكس العبد اذا لسنا بحاجة الى التفكير العميق في الواقع الانساني المعاش بالمجتمعات الغربية، ولاطرح التساؤلات عن الاطار الاجتماعي الذي ينتمي له الانسان المعاصر حتى نتسائل عن حاجتنا للحرية و يبدو أن الفكر الفلسفي المعاصر قد قام بتقديم مجموعة من الحلول لأجله، وقد كان رهان الاعتراف في مقدمتها وبحسب العلاقات الانسانية المتداخلة و المتشابكة التي تسيطرعلى الوجود اجتماعي للأشخاص بالمجتمعات المعاصرة، فقد تم الوصول الى جملة من الحلول التي تخدم الفرد الذي لا يتمكن من العيش وحيدا بهدف الارتقاء الى واقع معيشي وحياتي أحسن لهذا راهن أكل هونيت على حتمية الغوص في أفق الحرية ويرجع ذلك لارتباطها بمفهوم الهوية الاجتماعية وما يتبعها من تعقيدات وحتى نقف على جوانب التطوري الفكري لفلسفة هونيت الاجتماعية و ذلك عن طريق الوقوف على أسلوبه في تشخيص الباثولجيات الاجتماعية التي واجهت الدول الغربية وطريقته للخروج منها من خلال طرحه لنظرية الاعتراف وهو مايفسر نضجه الفكري و اهتمامه الواسع بالوقائع الأخلاقية المعاشة بتلك المجتمعات، و ما يدعو للاهتمام في التقدم الفكري لفلسفة هونيت الاجتماعية هو محاولته احكام خيوط الوصل بين نظريتي الاعتراف و العدالة حيث هدف ضمن كتابه الحق في الحرية الى ربط الاعتراف بالعدالة و الحرية في أن واحد بواسطة اخراجه لمفهوم الاعتراف من بعده التذاوتي ما بين الناس بمعنى من المستوى الايتيقي و ادراجه مع البنى المؤسساتية للفضاء العمومي بجميع هياكله مما جعل منه ضرورة مدنية، وأثناء احكامه لخيوط الوصل بين نظريتي العدالة و الاعتراف، كانت غاية هونيت تطوير فكرة الاعتراف بالأسلوب الذي يمكنها من استيعاب نظرية العدالة وهو ماجعله يعود من جديد الى كتابات سابقيه من أعضاء مدرسة فرانكفورت وكتابات هيقل الناضج عن طريق كتابه أسس فلسفة الحق وذلك للقناعة المشتركة بينهما و التي مفادها أن العقل الأخلاقي العملي في تواصل دائم مع الواقع الاجتماعي للحياة و يظهر هذا التحيين الهيقلي ضمن جملة من كتبه مثل كتاب الأنا في الحن، الوجه الأخر للعدالة[1].

[5]- القرأن الكريم, سورة النساء, أية91.

[6]- القرأن الكريم, سورة البقرة, أية77.

[1]--سارة دبوسي, نظرية الاعتراف و اقتضاء الحرية عند أكسل هونيت, مجلة التطوير, المجلد 10, العدد1, 2023ص21,22.

[2]- المرجع نفسه ص22

كانت غاية هونيت في كتابه الحق في الحرية تحقيق قفزة نوعية في مساره الفلسفي المرتبط بنظرية الاعتراف عن طريق محاولته تطويرها وجعلها متمكنة من استيعاب النقاش القائم حول نظرية العدالة بواسطة تركيزه على مفهوم الحرية في ثلاثة أوجه رئيسية وهي الحرية القانونية، الحرية الأخلاقية و الحرية الاجتماعية أراد من خلالها معالجة هذا المفهوم بالمجتمعات المعاصرة بدءا من تمهيد خصصه لتفسير نظرية العدالة بوصفها مدخلا لقراءة المجتمع [2]

لقد أراد هونيت ضمن تمهيد كتابه الحق في الحرية، اظهار عمق التحولات التي تطبع المجتمعات الحديثة و التي هي هدف نظرية العدالة في الأساس وكيفية سعيه الى دمج نظرية العدالة و الاعتراف معا بهدف التقدم نحو الحرية في محاولة منه لتجاوز معناها الفردي وهكذا يتم تفعيل الحرية الاجتماعية في معانيها القانونية و الأخلاقية بوصفها تعكس القيمة المركزية في الخطاب الفلسفي المعاصر بواسطة معاينته لأهم المؤسسات و الميادين الاجتماعية التي تتحللها الحرية كالأسرة و الدولة و السوق، هذا وتمثل الوجه الأول في الحرية القانونية، اذ يعرف هذا التصور الحرية بطريقة سلبية في تصورات فلسفلية مختلفة امتدت من النموذج الاستبدادي الذي جاء به طوماس هوبز وصولا الى النموذج التحرري المعاصر لروبرت نوزيك والذي وجد فيه أكسل هونيت ما يبحث عنه في التصور الهوبزي للحرية بعد وقت الحروب الدينية حيث اعتبره معبرا عن الحقيقة التي تسجل ولادة فكرة الحرية السالبة وذلك لماله من امتدادات على الفكر المعاصر وكذلك تعني الحرية لدى هوبز غياب المقاومة الخارجية و امكانية وجود ما يمنع حركة الاجسام الطبيعية[1].

وبالنسبة للحرية الأخلاقية قام هونيت بارجاعها الى تصوري روسو وكانط وذلك لما عبر عنه تصورهما من تعبير بليغ عن ارتباطهما بالأخلاق و ما لابد أن يكون فعليا بمعنى تلك الحرية التي تراهن على جعل الفرق كبيرا بين امكانها وتحقيقها فعليا في الواقع المعاش باعتبارا تمثل في تصور ايمانويل كانط استقلال الارادة الأخلاقية ولدى جون جاك روسو مفهوم الارادة الانسانية. هذا ويعبر مثال الحرية الاجتماعية أبلغ تعبير عن الدلالة الاجتماعية لها، حيث ركز هونيت في تفسيره للحرية الاجتماعية على تناوله العديد من التصورات الفلسفية التي تناولت هذه الفلسفة الاجتماعية بالتحليل و المقاربة، وتأتي في مقدمتها اتيقا المناقشة لها برماس وكارل أوتو أبل، لكن هونيت أقر بمحدوديتها الاجتماعية بالحرية الذاتية لكل انسان، فلا مجال اذن للكلام عن الحرية الفردية بعيدا عن المجتمع فالحياة الأخلاقية هي الاستعداد الذاتي أو الفردي لأن يصطبغ الانسان بما هو حق في ذاته1. لقد ربط كل من هونيت وهيقل الحرية الاجتماعية بفكرة الاعتراف لكونه يمثل لكل منهما الشرط

[1]- Honneth Axel, The Freedom's Rights, trans, Joseph Ganahl, Berlin, polity press,2014, p44

[2]-هيقل فريدريك, أصول فلسفة الحق, ترجمة امام عبد الفتاح امام, مكتبة مديولي, القاهرة, (د.ط), 1996 ص319.

الأساسي للتحقق الجماعي للحرية الفردية التي تهدف كل ذات للوصول اليها، والحالة أن التحقق الفعلي للحرية الفردية يستوجب دمجه ضمن سلسلة من المؤسسات و الممارسات التي تضمن لك وليس كارل ماركس ببعيد عنهما في تصوره لكيفية تجسيد الحرية في ميدان العمل. عن طريق مراهنته على أن تجسيدها الفعلي يستوجب تطابق المؤسسات الاجتماعية فيما بينها فلا مفر من القول اذن بأن هونيت قد قدم للحرية الاجتماعية اهتماما كبيرا خاصة وأنه يربطه بالاعتراف وهو ما مكنه من توسيع نظرية الاعتراف عن طريق طرحه للعلاقات البيتذاتية ضمنها بواسطة العلاقات الشخصية للنحن و التي تظهر فيها العلاقات التذاوتية في ثلاثة مجالات رئيسية وهي العائلة، الصداقة، العلاقات الحميمية مبينا من خلال ذلك الفرق الموجود بين الصيغ الحديثة و الصيغ المتوارثة لكل ضرب منها. هذا ولايختلف اثنان في الاعتقاد بأن تصور أكسل هونيت الفلسفي يهدف بشكل رئيسي الى البحث عن الكيفية التي من خلالها يقع تأصيل نظرية الاعتراف في اطار الفضاء العمومي للمجتمعات المعاصرة و ذلك بغاية مسح ألام وجراح المقهورين و المظلومين ببلدان الرفاه التي لايحضر فيها العدل الاجتماعي بين أفرادها خاصة وأن هذه المجتمعات لازال جسدها يتقطع من قبل القوى الاقتصادية الجائزة و الدينية و السياسية و العرقية و الثقافية، و الحالة أن الانسانية تحتاج الى فكرة اعتراف كونية تتجاوز الفضاء الأوروبي لأجل تسكين جراحها الغابرة منذ سنوات[1].

المبحث الثالث : التشيؤ و الاعتراف

المطلب الأول: التشيؤ عند أكسل هونيت

كان مفهوم التشيؤ في العالم الناطق بالألمانية في زمن العشرينات و الثلاثنيات من القرن الماضي موضع حديث في ميدان النقد الاجتماعي و الثقافي، أنذاك كانت جمهورية فايمار تتخبط في بطالة متزايدة وتعاني من مشاكل اقتصادية حادة، حيث نستطيع تمثيل هذه التجارب التاريخية بمرأة مقعرة كانت تنعكس على كلمة التشيؤ أو على ما يقترب منها من مفاهيم أيضا كانت العلاقات الاجتماعية تقدم انطباعا على أنها كانت تابعة للبحث عن غايات مبتذلة من النمط الحاسب بحيث أصبح في مكان أو محل تعلق الحرب بأدواته وبمنتوج عمله بأسلوب أداتي، وحتى التجارب الداخلية للذات أضحى كذلك تبدو جامدة وهذا راجع الى فتور السلوك العقلاني، لهذا توجب الأمر نفاذ فكر فيلسوف ملتزم فكريا حتى يكون من المستطاع التعبير عن هذه الحساسية المنتشرة من خلال مفهوم التشيؤ[1]. وقد جاءت البدايات الأولى لمصطلح التشيؤ مع لوكاش وقد كان هذا

[1]- سارة دبوسي, نظرية الاعتراف و اقتضاء الحرية عند أكسل هونيت, المرجع السابق ص23.

[1]- أكسل هونيت, التشيؤ, المصدر السابق ص25.

المصطلح أحد أهم الظواهر التي قامت مدرسة فرانكفورت بتفسيرها وتحليلها ومن ثم نقدها فهي لا تتقبل تشيؤ المعرفة الانسانية بوصفها كيانا مفارقا لعمل الانسان و مجاوزا له[2].

ان كل من التشيؤ و الاغتراب يعتبران بمثابة الأساس الفكري لجميع الأفكار التي يقدمها فلاسفة النظرية النقدية و النواة المركزية لكون أن الناحية الكبرى من أرائهم وتسيراتهم للمجتمع الرأسمالي و الصناعي العقلاني تدور حولها، فمدرسة فرانكفورت ترفض فكرة تشيؤ المعرفة الانسانية بسمتها كيان مفارق للعقل البشري ومجاوزا له كما ذكرنا سابقا حيث أن المجتمع الصناعي المتقدم ينصب عليه حديثهم مع هذه المقولة مظهر عبر ذلك تشيؤه في ظواهر كثيرة ومختلفة من بينها أن الفرد في ظل العلاقات العمل الصناعية و الرأسمالية أصبح مجرد عنصر أو جزء بسيط من جهاز الانتاج الكبيروأصبح احدى العجلات الصغيرة الغير مرئية و المجهولة قابلة للاستبدال داخل هذا العالم التقني، فالانسان بالنسبة لهم تحت سيطرة و تحكم الألة التي لا تسمح بالمبادرة الشخصية الحرة و تفوق تحديده لنفسه وتضيق على فعاليته داخل المجتمع، فتدريجيا يصبح خاضعا للألة بطريقة غير مباشرة فتكاد انسانبته وقيمته الذاتية تختفي ويكون تحت ظل ضغط عملية الانتاج الألية[3].

الأولوية للاعتراف: انطلاقة هونيت في مقارنته الخاصة بالتشيؤ من قاعدة لامفادها أن الاعتراف يسبق المعرفة حيث يرى أكسل هونيت أنه بقدر ما أن تجربة الاعتراف تعتبر هي الشرط الرئيسي الذي عنده تكتمل شخصية الانسان، حيث أن عدم وجود هذا الاعتراف أو ما يطلق عليه بالازدراء يجعل الفرد يحس بأنه قد يفقد شخصيته و بالتالي يحس بنوع من الغضب و الذل، مع العلم أنه يبقى على حدوسلوكاش ضمن ما يطلق عليه بفطرية الاعتراف موظفا في ذلك منظور نفسي وهو ما مكنه من الرجوع مجددا الى الأطروحة التي مفادها بأن قابلية اتخاذ منظور الأخر من الجانب العقلي هو شيء متجذر بالتأكيد في تفاعل سابق تظهر عليه صفات نوع من القلق الوجودي، وهو ما سيتم اثباته في الأول من وجهة نظر تكوينية وهذا عن طريق فحص مجموعة الشروط التي تميز اكتساب الطفل القابلية لاتخاذ منظور الأخرين، ومن ثم يتم التحقق مع هذه المسألة، بالرغم من أنه ليس من السهل الوصول الى ذلك من الجانب النفسي أو المقولاتية، حيث أن تفتح قدرات الطفل على التفاعل و التفكير يعكس الألية التي يستطيع الطفل أن يتخذ فيها منظور الغير مقابل له[1].

تعود الدراسة التي استند بها أكسل هونيت على أولية الاعتراف على المعرفة الى كون أن الاستعدادات المعرفية عند الطفل لها علاقة مباشرة بتشكيل العلاقات التواصلية بين الأفراد، بحيث يكتسب الطفل كيفية

---

[2]- توم بوتومور, مدرسة فرانكفورت, المرجع السابق ص177

[3]- شريقي أنيسة, النظرية النقدية ومفهوم الديموقراطية, مجلة متون , جامعة سعيدة,2009 ص97.

[1]- أكسل هونيت, التشيؤ, المصدر السابق ص53.

ارتباطه بالعالم الموضوعي الذي يتكون من جملة من الأشياء الثابتة، هذا ما يحلل لنا تعلق الطفل بفرد مفضل لديه عن طريق تتبعه بالنظرات و اهتمامه ببعض الأشياء التي تخصه، ومرحلة الشهر التاسع هي بداية الانجذاب لديه حيث أنه أثناء هذه المرحة يتوجه الطفل الى اعتبار الشخص المفضل عنده كالأم مثلا في محيطه بمثابة الفاعل القصدي، من هنا توصل أكسل هونيت الى نتيجة مفادها أن الميل الى النزعة المعرفية قد سيطر على أكثرية المحاولات التي تمت فيما يخص تفسير مصادر النشاط الذهني، في هذه الحالة يدخل الطفل في مرحلة الانجذاب بمجرد أن يفهم ويدرك استقلالية الفرد المخاطب، ومقارنة بأطفال مرض التوحد يمتلكون حوافز من طبيعة مختلفة ويمتلكها الطفل بالفطرة في معظم الأوقات و التي تعد مانعا أمام عملية نمو شعوره بالارتباط بالانسان المفضل عنده في محيطه، و بالمقابل كما أثبت ذلك بيتر هوبسون أو مايكل توماسيلو حول حالة الطفل الطبيعي الذي لايكتبسب التوحد فان التماهي الوجداني، أو العاطفي مع الأخر هو أمر لازم وضروري لامكانية اتخاذ منظور الأخرين و الذي يصل به بدوره الى تطور التفكير الرمزي.[1]

انطلاقا من هذا نفسر نظرية الانتقال من مرحلة التذاوت الأول الى مرحلة التذاوت الثاني بمعنى بعد عملية التتبع بنظره يقوم بالاشارة بأصابعه أو عن طريق وسيلة أو حتى من خلال الايماءات، فمن هذه المقاربة يمكن تفسير التوحد أو فيما يطلق عليه بالعجز المعرفي المتصل بالاضطرابات الذهنية و اللغوية أما بالنسبة لهوبسون و توماسيلو فقد فسرا ذلك بعدم وجود قابلية رد الفعل عند الطفل نحو الحضور العاطفي للأفراد المفضلين عنده أي الوالدين، ويقدم لنا هونيت مثال أخر عن ثيودور أدورنو الذي في كتابه صغائر الاخلاق والجدل السلبي توصل الى نتيجة مفادها أن بروز الفكر الانساني باللحظة الأولى التي تتم فيها محاكاة الفرد المفضل الموجود في محيطه فالانسان لا يكون حق انسانا أو كائن روحي الا عندما يحاكي الأشخاص الأخرين وهو ماأشار اليه في السابق توماسيلوهوبسون فالأمر يرتبط باللامركزية أو الصورة الأولية للمحبة فان هذه النقطة الايجابية أو ماعبر عنه أدورنو بلغة التحليل النفسي بالتوظيف اللبيدوي للشيء الذي يمكن الطفل من اتخاذ منظور الأخرين، فيكون باستطاعته الوصول الى تصور أوسع للواقع المحيط به والخالية من الطابع الذاتي[2].

في نفس السياق أراد هونيت تبيان أن علاقتنا المعرفية بالعالم الخارجي تتصل من الجانب التصوري يموقف الاعتراف، ذاكرا في ذلك أفكار لستنالي كافيل حول الرابطة القائمة بين الاعتراف و المعرفة، وان كان كافيل قد خلص فيما سبق الى مفهوم الاعتراف عن طريق انتقاده للفكرة التي مفادها امكانية الوصول الى

[1]- أكسل هونيت, التشيؤ, ص55

[2]- مونيس أحمد, المرجع السابق ص123.

معرفة مباشرة بالأحوال الذهنية للأفراد الاخرين، بمعنى لما يطلق عليه بالذهنيات الاخرى، هذا وبحسب هونيت فان اثبات ورهنةكافيل تتقارب الى حد بعيد مع ما وصل له جان بول سارتر في كتابه الكينونية و العدم، اذ طور سارتر انتقاده الخاص المذهب الريبي، وعلى الرغم من بعض الاختلافات المنهجية بين كل منها الا أن كافيل يتفق مع سارتر، وهذا بعد تأكيده أن المنطوقات المتصلة بالأحوال الداخلية للذات من غير المستطاع احتواءها في أشكاله التعبير عن المعرفة وهو ما ألمح له بقوله:"أنا أعرف أنك تتألم" لاتدل عن يقين مرتبط بتعبير لغوي سابق عن الألم وانما على نحو أدق هي تدل على التعاطف حيث أن كل من كافيل وفتجنشتاين أمنا أنه قبل كل معرفة ممكنة بالأحوال الداخلية المخمصة لذات أخرى لابد أولا من أن نصل ال الحالة التي يحس فيها هذه الذات من الجانب الوجودي أنها تشارك حقيقة في عالم الأحوال الداخلية الذي يحس به الغير ولكن حينما تتحقق هذه القفزة وبناءا على هذا فان الاعتراف عند كافيل يدل على اتخاذ موقف نستطيع أن ندرك بواسطته التعبيرات السلوكية للفرد المخاطب من حيث هي شروط غايتها الوصول الى نوع من رد الفعل نوعي[1].

وهذا مايسمى بمنطق تثبيت العلاقات الاجتماعية ان كان تعاطف متبادل الذي تكون فيه الذوات متعلقة بخصائص روحية، من هنا وصل سارتر الى خلاصة تقول أن الذوات تتحد بطريقة متبادلة بواسطة حرية تعالها اللامحدود الذي كان يميزها في الأساس، من هنا يثبت كافيل أن الاعتراف يرى على أنه علاج. انطلاقا من هذا ندرك فكرته حول التفاعل الاجتماعي وهكذا فان نسج التفاعل الاجتماعي لا يتحقق كما كان سائدا في الفلسفة سابقا بل عن طريق المادة التي تسمح بها أوضاع الاعتراف وهي الفكرة التي تتناسب مع نظرية الاعتراف هذا ما يجعل تفسير كافيل مكملا للأطروحة التي طورها هونيت بالاستناد الى المادة المنتجة من تاريخ النظرية فقط، وهما نظريتان تثبتان جميع أفكار علم النفس النمو، يظهر الينا أن نظرة كافيل كانت قريبة من مواقف الفلاسفة الذسن ألمحنا لهم الفا وهم لوكاش، ديوي وهيدغر فمثل مفهوم العناية الهيدغري مفهوم الاعتراف بالنسبة لكافيل مبني على أساس المشاركة العاطفية فيثبت هونيت أن كافيل لم يدافع عن الفكرة التي مفادها بأن اتخاذ وضع الاعتراف يستوجب معاملة الأخر بأسلوب عطف ورفق وهكذا فان اللامبالاة و الأحوال الداخلية السلبية هي في رأيه أنماط ممكنة من الاعتراف التذاوتي، بناء على هذا تكون الحاجة الى ضرورة الاعتراف بقيمة الأخر ضمن موقف الاعترافي فبرأي هونيت اللحظة الحالية في وضع الاعتراف هي ماكان يطلق عليه سالفا بالضمير الأخلاقي، نستطيع الاثبات أن موقف الاعتراف يعتبر نوعا أوليا تماما من التنذاوتالذسلايستوعب ادراك قيمة للفرد الاخر، فالاعتراف لدى كافيل يمثل العناية و الاهتمام ولدى هيدغر

[1]- أكسل اهونبت، التشيؤ، المصدر السابق، ص60,62.

الالتزام و بالنسبة لديوي فهي تتحد كلها بدءا من مفهوم الاعتراف المتبادل وهو ما يقضي مراعاة سمات الانسان الموجود أمامنا.[1]

المطلب الثاني: المصادر الاجتماعية للتشيؤ.

اتبع هونيت ظاهرة التشيؤ بجميع أبعادها التذاوتية، الذاتية وكذلك الموضوعية الى غاية ما يسمى بنسيان الاعتراف، فكل هذا المسار أثبتت له وجعله يتأكد ويرى بأنه قد أهمل الناحية الأساسية من تفسير جورج لوكاش حول نظرية المجتمع المتضمنة للعلاقة مع الطبيعة وأيضا العلاقات الاجتماعية، ان تفسيرات لوكاش تبين أن تعميم التبادل التجارس أثناء المرحلة الرأسمالية هو العامل الوحيد لبروز ظاهرة التشيؤ، حيث أن التبادل الاقتصادي للبضائع أسقط بظله على التفاعلات الاجتماعية سرعان ما تدرك هذه الذوات نفسها وشركائها في التفاعل وتبادل المنافع عن طريق نموذج الموضوعات بحيث ترتبط بالعالم الخارجي المحيط بها بداية من الملاحظة فقط، حيث أن الارتباط مع الطبيعة و العلاقات الاجتماعية يستطيع أن يطرح اشكاليات عديدة، ما يثبت ضعف التكافؤ الذي أقامه لوكاش بين تبادل المنافع حيث رأى أن التشيؤ هو القول بأن تشيؤ الأفراد الأخرين لا يحصل الا عندما يتم نسيان الاعتراف الأولي- ويستوجب أن يحتف الشريك في عملية التفاعل بوضعه أو مكانته كفرد بالمعنى القانوني للكلمة وهذا لا يعني عدم نجاح لوكاش في وضع الحدود التي تمثل تحدي رئيسا أمام كل تفسير لعمليات التشيؤ[1].

لقد كانت ظاهرة التشيؤ ناتجة عن مواقف وعمليات تخص التقدم و التطور الروحي أو الثقافي أصبح من المحتوم تعيين الممارسات الاجتماعية التي تدعو الى مثل هذا الاتجاه، بناء على هذا عرض هونيت 3 مواقف مختلفة ضمن ما يطلق عليه علم أسباب الأمراض الاجتماعية المتنوعة التي تتعرض لها المجتمعات المعاصرة بسبب الأضرار الجسدية و النفسية التي تصيب الناس ولاتسمح لهم بتحقيق ذواتهم فقد أراد هونيت التخلص من الاطار السوسيولوجي التأويلي للتحليل لجورج لوكاشللتشيؤفالبنسبة له كانت غايته لفت النظر الى النتائج المترتبة عن ظاهرة التشيؤ و التي من الممكن أن يتصف بها التوسع المؤسساتي للتبادل التجاري الرأسمالي، انطلاقا من هذا أراد أن يظهر أن نسيان مشاركتنا الملتزمة و اعترافنا الأول بالأخر هو الثمن الذي يتوجب أن ندفعه ان اعتبرنا الأخرين مجرد بضاعة ما يأخذنا بالنسبة له الى أنه من الاحتمال وجود تطابق بين التبادل التجاري و التشيؤ حتى تتيح هذه المقاربة بالتأسيس النظري للتحليل الكامل و المتميز[2].

1- أكسل اهونبت، التشيؤ، المصدر السابق, ص64,63.

[1]- أكسل هونيت، التشيؤ، المصدر السابق ص92.

[2]- المصدر نفسه، ص93,96.

من أجل تبيين الأسباب المحتملة لنسيان التشيؤ نحو الغير اعتمد هونيت على بعض الفرضيات كما وضحنا سالفا نادى جورد لوكاشباالأثار السلبية الناجمة عن مجتمعات السوق الرأسمالي ومن أهمها تعميم المواقف المشيئة عن طريق الأبعاد الثلاثة المتمثلة في التذاوتي، الموضوعي والذاتي، الى المستوى الذي تصل فيه الذات الى تشيئ نفسها و العالم الطبيعي و الأخرين أيضا. هذه الأفكار لم تتلقى الترحيب لدى هونيت التي هي بالنسبة له هي ذات طابع شمولي ذو أخطاء تصورية و تجريبية.[1]

على المستوى التصوري حبب لوكاش افتراض وجود تعادل ما بين التشيؤ واحالة الطابع الخاص للعلاقات الاجتماعية. في هذه الحالة لابد أن نحيل بالذكر الى أن زيميلغيورغ قد أراد من ناحيته أن يفهم في كتابه المعنون بفلسفة المال كيفية زيادة التفاعلات التي تقع بسبب توسطاتالسوق في الوقت ذاته الى عدم الاكتراث المتزايد نحو شركاء عملية التفاعل، كما بين زيميل كيفية فقدان الخصائص المميزة للأخر دلالتها التواصلية في اللحظة التي يتم اختزالها في الوضع المشارك وهذا يدخل، في الفعل التبادلي الذي يتوسطه المال، و بالنسبة للوكاش وضع في الدرجة ذاتها عملية التشيؤالتي فسرها زيميل مع التشيؤ الاجتماعي لكن من دون اظهار الاختلاف الجوهري لكل ظاهرة منها[1].

ان تشيء الفرد يدل على عدم وجود الطابع الانساني في الأخر أي ازالة الطابع الشخصي عن العلاقات الاجتماعية يستوجب الاعتراف الأولي بالغير الذي خسر شخصيته الانسانية فأساس التشيؤ هو نسيان الاعتراف الأولى حيث أن التشيؤ كعملية لا يتوافق مع تشيؤ العلاقات الاجتماعية التي تحدث عنها زيميل الناتجة بالنسبة له عن ازدياد الحريات السلبية و في ذات الاطار نجد النسق المقولاتي عند لوكاش يحتمل حضور نوع من الوحدة الرئيسية بين مختلف أبعاد التشيؤ فالأبعاد الثلاثة التي ألمح لها لوكاش و الذي أشارنا لها سالفا (تشيؤ الأفراد، الذات نفسها و الموضوعات) و ان كانوا مستقلين عن بعضهم البعض تستوجب هذه الأبعاد بعضها فعلى سبيل المثال تشيؤالأفراد ينقلنا الى تشيؤ الذات أو الموضوعات أي أن كل بعد م الأبعاد الثلاثة يحيل بنا بالضرورة الى البعدين الأخرين وهكذا نصل الى أن التفاعلات المتبادلة التي تحدث بالنسبة له لاتتمتع بطابع تجريبي وانما ينجم عن ضرورة تصورية وعن طريق هذا الموقف أشرنا بواسطة التفسير وان كان بأسلوب غير مباشر الى حضور علاقة ضرورية بين هذه الجوانب أو الأبعاد المتنوعة للتشيؤ وهذا مايؤدي بنا

[1]- مونيس أحمد, المرجع السابق ص149.

[1]- George Simmel, philasophie de laegent, paris puff,1987, p366,367

2- أكسل هونيت, التشيؤ , المصدر السابق ص94.95

الى القول بأن مثل هذه العلاقة قد تحدث عندما يتعلق الأمر بتشيؤ العالم الموضوعي الذي يتشكل أثناء نسيان الاعتراف المستهدف للأفراد الأخرين[2].

بداية من نظرية ماركس المفترضة أن للظواهر الاقتصادية تأثير مباشر على سائر حياة المجتمع وهذا في اطار بحثه المتعلق بعلاقة البنية التحتية بالنية الفوقية رأى لوكاشبأن للميدان الاقتصادي امكانية صياغة الثقافة حيث أن الاوضاع الاقتصادية لها تأثير مباشر على ظاهرة التشيؤ بالأخص نموذج الرأسمالية الناشرة بالنسبة للوكاش للظاهرة فالرأسمالية بالنسبة له تمس كل جهات المجتمع سواء كان أسرة أو فضاء عمومي سياسي أو رابطة الأباءبأولادهم أو فيما يخص الثقافة، انطلاقا من هذا أثبت هونيت وجود نوع من التعسف في الطابع الشمولي للتشيؤ المؤسس من الجهة الاقتصادية فبرأيه فكرة التشيؤ تتصف على الدوام بطابع أشكالي لكونها اتسمح بذوبان الطابع الشخصي مقابل انتشارها فالتشيؤ لم يأخذه لوكاش الا عن طريقة عملية التبادل أو كما أطلق عليه في كتابه التاريخ و الوعي الطبقي السلوك التشيئي مثل أنواع الأشكال غير الانسانية التي ارتبطت بالعنصرية و المتاجرة غير الشرعية بالبشر و التي لم تتلقى حسب هونيت اهتمام لوكاش حيث أنها احدى قوام التشيؤ لكن لوكاش لم يولها اهتماما لتسليطه الضوء بقوة على الناحية الاقتصادية و الرأسمالية لكونها مبلورات التشيؤ الكبرى[1].

هنا نعود الى خلاصة تكلمنا عنها سالفا مفادها بأن الضغوط الاقتصادية هي التي تؤدي في نهاية المطاف الى انكار المميزات الخاصة بالبشر، بسبب هذا لم يعطي لوكاش اهتماما لتأثير القناعات الايديولوجية التي تهدم الطابع الانساني لجماعات كاملة وتحولها الى أشياء لهذا ان اهتمامه المتزايد بأثار التبادل الرأسمالي لم يتح له ادراك المصادر الاجتماعية الأخرى لظاهرة التشيؤ. اذا كان كل تشيؤ يقوم على نسيان الاعتراف تطلب الأمر البحث عن الأسباب الحقيقية التي تحقق هذا النسيان بدءا من هذا يرى هونيت أن تشيؤ الأفراد الأخرين و التشيؤ الذاتي ليس بالضرورة أن يحدثا في الوقت ذاته فالبرغم من أن الظاهرين يحللان بأسباب مختلفة تعود دائما الى نسيان الاعتراف فان الطابع الخاص بهما مختلف تماما الى أنهما يتميزان بصورة جليلة فيما يخص المصدر الاجتماعي و بالأسلوب الذي يستمدان به من هذا الأصلو انطلاقا منهذا وبهدف ازالة اللبس ميز هونيت بين نوعين من التشيؤ، فالأشخاص لا يتخذون مواقف مشيئة اتجاه الأفراد الا عن طريق قطع الصلة بالاعتراف الأولي، وهذا لكونهم اما يشاركون في الممارسة الاجتماعية التي تصبح فيها ملاحظة الغير غاية في ذاتها، أو ما أنهم يتفادون في نشاطهم لنظام من القناعات التي ينتج عنها انكار هذا الاعتراف الأصلي، فما كان موجودا بطريقة حدسية سرعان ما يتم نسيانه و الممارسة يمكن أن تحلل الحالة الأولى فقط أما الحالة الثانية تكون

[1]- مونيس أحمد, المرجع السابق ص,150-151.

ناجمة لاختيار رؤية خاصة للعالم أو الايدولوجيا معينة، انطلاقا من هنا واعتمادا على الحالة الثانية أصبح من الممكن التصريح بأن التشيؤ مشتق على هيئة أو نظام القناعات المشيئة حيث أن قوة الانكار هي جهة ناتج عن ايديولوجيا خاصة وليست ممارسة محددة[1].

من هذه الناحية انتقد هونيت نظريات و أفكار لوكاش الخاصة بهذا الموضوع بقوة حينما أثبت أن الأمر لا يتعلق سوى بالحالة الأولى التي تدل بالنسبة للوكاش على أن التبادل التجاري الرأسمالي باعتباره العامل الاجتماعي الوحيد لجميع أنواع التشيؤ.

-بناءا على هذا قدم هونيت نقطتين رئيستين استدل بهما على ضعف هذه الفكرة: الأولى أن لوكاش لم يكتف بتجاهل الفرق الموجود بين التشيؤ وازالة الطابع الشخصي و الثانية كونه لم يدرك أن عملية التبادل الاقتصادي قد دافع عن التشريع القانوني كذلك المشاركين من الحالة المشيئة لكونه مادام من المحتمل أن يعتبر فرد ما بواسطة تأويج المنفعة الشخصية، علما أن التزامه القانوني من خلال العقد الذي يحدد عملية التبادل من المحتمل أن يعتبر ضمانا لاعتبار مميزاته الفردية بالأسلوب المتعلق بالتأكيد بالحد الأدنى فقط الا أنها قد تحتوي على مجموعة من الضغوط الحقيقية[1].

ان لوكاش يرى بأن المؤسسة القانونية الحديثة ذاتها سليلة تلك الصراعات المائلة الى التشيؤ الخاص بالنظام الاقتصادي الرأسمالي وهنا يثبت جويل فاينبرغ أن لوكاش لم يتمكن أن يقدر بالتحديد الوظيفة الوقائية للقانون الذي يعتبر في نهاية المطاف تعبيرا ضعيفا أو ناقصا الا أنه أكثر فاعلية كذلك من الاعتراف الأولي كما أثبت هونيت انه حينما لاتعقد الممارسات بضمانات الاعتراف تزيد المواقف المشيئة، فحينما تعم هذه الممارسات بأسلوب البرود هنا ينتهي الأمر بتجاهل الاعتراف الأولي الذي يتعبر الجوهر لكل تشيؤتذاوتي، و بالرغم من هذا يعتبر هونيت بأن هذا التفكير يتضمن بعض الغموض لكون الذات تكتسب بناءا فكريا ونظام وصفي يقدر على خلخلة هذا العطى المألوف و بالطريقة التي لا يدوم فيها الا بأسلوب مجزأ وهذا مابينه جان بول سارتر في كتابه تأملات في المسألة اليهودية[2].

وقد يستصعب علينا أن نقول بأن الناس يندفعون بواسطة الأساليب الفكرية الخالصة الى انكار وبضراوة المميزات الخاصة و الشخصية لأفراد الجماعات الأخرى، بداية من هذا احتسبت طابعا أحاديا ونسق القناعات الايديولوجية، حيث أن الممارسة الاجتماعية قد توثقت بفضل النماذج المشيئة ما اتاح خلقي اطار

[1]- أكسل هونيت , التشيؤ, المصدر السابق ص96,97.

[1]- اكسل هونيت, التشيئؤ, المصدر السابق, ص98.

[2]- مونيس أحمد, المرجع السابقص152,153.

سلوكي سيمكن من معاملة الأفراد كأشياء لأن الاعتراف الأولي الذي كان يكتسبه هؤلاء الناس من قبل لم يصبح مقبولا الأن[1].

من الناحية البنوية يختلف ما يدعى نسيان الاعتراف عن الذي يشرف على تشيئ ذاته ومنه عكس ماأفاد به لوكاش حول وجود عامل اجتماعي وحيد لنوعي التشيؤ و المتمثل في الرأسمالية و بالنسبة لهونيت فيما يخص التشيؤالتذاوتي و التشيء الذاتي فالذات لا يقصدهم بطريقة مباشرة الا بأسلوب استثنائي وهكذا تحدثان بطريقة غير معروفة نتيجة الدخول في ممارسات معينة فالعلاقة مع الذات تستوجب هي كذلك شكلا من الاعتراف الأولي الخاص، اعتراف يتطلب من الذات ادراك رغباتها و اهدافها لكونها جزءا من ذاتها بحيث يقتضي ذلك مفصلتها وعليه الميل الى التشيؤ الذاتي عندما تنسى الذات مجددا هذا الاثبات الذاتي ولا تتمكن من فهم ما تشعر به من الجهة النفسية ولما كان كل فاعل اجتماعي يستوجب من الفاعل أن يتخذ موقفا فيما يخص أهدافه ورغباته كان من الواضح أن نبحث عن أسباب هذه المواقف المشيئة ذاتيا[2].

بناء على هذا يمكننا القول بأن كل فعل اجتماعي يتوجب من الفاعل أن ياخد موقفا خاصا فيما يخص غاياته وامانيه، كما اننا نستطيع عزل المجال المؤسس المتعلق بتلك الممارسات التي أضحت تكرس من الناحية الوظيفية في ترشيح الفرد بنفسه، ولنا في مقابلات التحصل على العمل و الخدمات الخاصة بالمواعيد المنظمة و التدريبات و على غرار ذلك أرى بأن الميل الى التشيؤ الذاتي قد يزيد وهذا حسب ما يخضع فيه الأشخاص لهذه المؤسسات الخاصة بالترشيح الذاتي فكل التدابير المؤسساتية تدفع بالأشخاص بأسلوب لا يظهر الى الادعاء بأن لهم مشاعر ما أو التي نذفع بهم الى تثبيتها بطريقة مصطنعة يزيد عندهم احتمال اتخاذ مواقف بخصوص التشيؤ الذاتي، حيث أن المقابلات الخاصة بالوظيفة قد تأخذ طابعا مغايرا بنظر علماء اجتماع العمل أصبح يقتضي من الرشح أن يظهر التزامه اللاحق بطريقة مقنعة بل و مأساوية وبقدر الامكان بدل الاكتفاء بالتكلم عن مؤهلاته التي اكتسبها سابقا[1].

كل هذه أمثلة تظهر الطرق المؤدية الى تشكيل المواقف المشيئة، كما أنها محاولة قام بها هونيتلاعادة صياغة مفهوم التشيؤ المأخوذ من لوكاش لكنه من منظور نظرية الاعتراف.

بعد ذلك، بحيث شغل خطاب الفرد الذي يكتسب شيئا ما للمبيع مكانة مرموقة وهو أمر

[1]- أكسل هونيت, التشيؤ, المصدر السابق ص99.

[2]- مونيس أحمد, المرجع السابق ص153, 154.

[1]- أكسل هونيت, التشيؤ, المصدر السابق, ص101.

المطلب الثالث: التشيؤ كنسيان للاعتراف

ان التشيؤ مصطلح قد صاغه جورد لوكاش ليصف ماأطلق عليه ماركس التشيؤ السلعي الذي يرى أن الانتاج في النظام الرأسمالي يدور اهتمامه حول السلعة المنتجة من حيث أنها نتيجة جهد مبذولة وأدوات انتاجية وهكذا تصبح قيمتها موجودة في سعرها أو ما يسمى بالقيمة التبادلية وليس في قيمتها الاستخدامية، وقد وسع لوكاش هذا المصطلح حيث أن من منظوره أن هذين القيمتين تعكسان مرحتلين اجتماعيتين في تاريخ الغرب حيث أن المجتمعات الاقطاعية و البدائية كان أساس الانتاج هو اشباع الحاجات و بالتالي كانت قيمة السلعة تكمن في قيمتها كوسيلة الى اشباع الحاجات وبعدها تواجد هناك رابط اتساق بين الفرد و المواد أو المنتجات التي تحتاج لها أما في المجتمع الحديث فالسلعة لا تملك قيمة تبادلية فتصبح شيء وهكذا يخسر الانسان علاقته معها و تصبح هناك فجوة بينه و بين العالم المحيط به لكونه يعيش في عالم تسيطر عليه قيم التبادل ويبقى هو يبحث عن قيم الانسان[1].

ان هونيت يرى أن التشيؤ لا يدل على اي شيء سوى على ذلك الرابط القائم بين الأفراد و الذي يتخذ طابعا تشيئيا[2] حيث أن اكسل هونيت استفاد الى حد بعيد من لوكاش لكنه انتقده لأنه ركز على المادية الاقتصادية في تفسير التشيؤ وقد عمل هونيت على توسيع هذا المفهوم.

وقد أقر هونيت بأن التشيؤ هو نوع من أنواع نسيان الاعتراف انه تلك العملية التي عن طريقها وبداية من معرفتنا بالناس وبالمعرفة التي توصلنا لها كذلك، يتلف الوعي كل مانتج عن المشاركة الملتزمة و من الاعتراف أيضا[3] أي أن معرفتنا بالبشر في حياتنا الاجتماعية تجعلنا نخسر ميزة الاعتراف وذلك من خلال الاهتمام بالجانب المعرفي بسبب الرابطة المتواجدة بين المعرفة و الاعتراف.

لهذا قد لا نكون على صواب اذ قلنا أن التشيؤ هو مايسمح بنظر لوكاش بفهم ما يمثل من يفهم نتيجة ما ثم يذهب الى استبدال موقف ثانوي وخاطئ الى رأي سليم حيث أن هونيت قد حدد في عدة دراسات الأسباب العديدة والوجيهة للاقرار بالتواجد السابق لموقف الاعتراف و الدخول في شبكة أو عالم العلاقات الاجتماعية، حسب هونيت عن طريق العودة الى أعمالا جورج لوكاش الخاصة بالتشيؤمن أشكال نسيان الاعتراف وهو نفس الطرح الذي أثبته من قبله جون ديوي الذي رأى بأن فكرنا التأملي قد أصبح اليوم مهددا بذلك التطور المرضي(الباثولوجي)، واعتبارا من لايقوم التشيؤ الا عن طريق نسيان عملية الاعتراف الأولى التي تعتبر صلبه، ما أدخل عامل السوق وهذا بواسطة وصفه لاختفاء المشاركة الملتزمة لصالح السلوك الملاحظ، حيث اقتنع بأن

[1]- توم بوتومور, مدرسة فرانكفورت, المرجع السابق ص177.

[2]-أكسل هونيت, التشيؤ, المصدر السابق ص31.

الضغوط المجهولة التي يقوم بها السوق الرأسمالي على السلوك تفرض على الذوات التعامل مع الأفراد بأسلوب من المعرفة لا الاعتراف وهكذا نستطيع القول بأن التشيؤ يدل هنا على نسيان الاعتراف فعندما تحصل عملية المعرفة نفسها لاتكون الا نتيجة للاعتراف الاولي[1].

قدم لوكاش مفهوم التشيؤ على أنه تحول السمات الانسانية الى جماد أو أشياء جامدة و اتخاذها لود مستقل، واكتسابها لسمات غامضة غير انسانية، فالتشيؤ في هذه الحالة يعني اغتراب الفرد في ظل هذه العلاقات الاقتصادية، فالسلع لا تقاس بقيمتها الواقعية بل تحدد بقيمة مجردة السوق هو من يقوم بتحديدها[1].

ويعتبر جورج لوكاش أن هذه النظرية تشكل نقدا أخلاقيا قويا للنظام الرأسمالي و الحداثة الفربية و التي عن طريقها تحول الانسان الى شيء من الممكن أن يباع و يشترى وفي هذه الفكرة كذلك يصبح العالم الاجتماعي عالم من الأشياء مثل العالم الطبيعي و يصبح المجتمع يعكس طبيعة ثانية ويبدو كما أنه مستقل عن الفعل البشري مثله مثل استقلال قوانين الطبيعة[2].

يعتبر هوبز أن الافراد في حالة الطبيعة متساوون تقريبا في القوة و لكل فرد ذات الحق الذي يمتلكه غيره في كل شيء، حيث أن فلسفة هوبز كانت تهدف الى وضع مجموعة من القوانين داخل المجتمع، لتحكمه وتمنع حالات الصراع و النزاع و العنف، و أن يخضعوا كلهم لارادة واحدة لأنه و بالنسبة لهوبز الانسان ذئب لأخيه الانيان لأنه فرد شرير تهيمن عليه غرائزه الهادفة الى تحقيق مصالح الانسان خاصة وهذا ما يصل به الى استعمال العنف ضد الأخرين[3]

أما بالنسبة للعنف السياسي يعرف على انهاستعمال للقوة المادية والحاق الأذى بالناس للوصول الى أهدافهم وغاياتهم السياسية ويعتبر المنظرين في فلسفة القانون أن العنف ليس له بالضرورة علاقة بالعمل السياسي، بل يخضع لضوابط قانونية في غاية من الدقة و التحديد[4].

أما صامويل هنتنغتون طرح في كتابه صدام الحضارات اشكالا يظهر فيه الصدام الذي سيكون بين حضارات متنوعة مع حلول النظام العالمي الجديد فهذا الصراع لايكون اقتصاديا أو ايديولوجيا بل هو ما يجمع

---

[1]- كمال بومنير, قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت, المرجع السابق ص160,158.

[1]- أكسل هونيت, التشيؤ, المصدر السابق ص69.

[2]- عماد الدين عبد الرزاق, الحداثة الغربية وتشيؤ القيم,مجلة التفاهم,المجلد16, العدد62, 2018 ص294.

[3]- عبد الرحمن بدوي, الموسوعة الفلسفية ج2, المؤسسة العربية للدراسات و النشر, بيروت,ط1, 1984, ص561.

[4]-حنا أرندن, في العنف, ترجمة ابراهيم عيسى, دار الساقي, بيروت لبنان,ط2 ,2015, ص14

[5]-صامويل هنتنغتون, صام الحصارات واعادة منع وضع النظام العالمي, ترجمة طلعت الشايب, مؤسسة سطور أمريكا,ط2 ,1999, ص10.

الأفراد من أسرة وعقيدة ودم فالدين محوري في العالم الحديث بل لعله القوة الرئيسية التي تحرك النا وتحشدهم [5]

أي أن الصراع الذي تشهده الحضارات ليس اقتصاديا أو سياسيا بل هو صراع عنف حول اختلاف الأديان والثقافات لتتواجد الصراعات بين الحضارات، ولكن يتوجب تفعيل لغة الحوار حتى يسود السلام والاطمئنان فأكسل هونيت اتخذ من فكرة الاعتراف ثقافة الحوار و الاستعداد لها أن لجميع الحضارات ناحية ايجابية وأخرى سلبية وبالتالي فان ثقافة الحوار غايتها صنع الوعي وأن يشارك الأفراد وعيهم ومن متطلبات هذا الحوار الاعتراف بالأخرين لحقيقة مستقلة فتكون نتيجة حوار الحضارات انسجام الفرد مع الأخرين ومع مجتمعه عامة.

يعتبر هونيت أن الحداثة لها دور أساسي في نشر الاغتراب و التشيؤفبقدر ما تملك من مميزات كتطور الفرد وانتشار الفيمالاأنها انعكست سلبيا على حياة الانسان، فهونيت كشف الأمراض الاجتماعية ووصف لها الاعتراف المتبادل لايقاف النزاعات من خلال مراعاة الفوارق المعرفية وصنع تغيير اجتماعي يستطيع أن ينتج لنا مجتمعات حرة و مستقلة خالية من جميع اشكال العنف[1].

وفي النهاية نصل الى أن المجتمعات الغربية تعرضت الى الكثير من العقبات والأزمات أبرزها التشيؤ، الاغتراب، الاستلاب وغيرها العديد، ليكون الانسان ضحية لها ويصبح محبوسا تحت تحكمها وهيمنتها وقد وضع أكسل هونيت نظرية الاعتراف في محاولة منه لخلق مجتمع وعالم مسالم بعيدا عن جميع أشكال النزاعات التي قد يتعرض لها الانسان مثل الازدراء والعنف والتهميش ...الخ.

ومن أهداف هونيت الواحة التي درس بسببها ظاهرة التشيؤ هو معالجة الامراض المتنوعة التي تعاني نها المجتمعات المعاصرة، بالأخص بعد التقدم التكنولوجي و العلمي هكذا بدأ هونيت من دراسات جورج لوكاش حول التجسيد ثم قام بمقارنة بين هايدغر، ديوي، لوكاش بغاية التثبيت على دور الاعتراف في القضاء على كل أنواع التشيؤ[2].

[1]-كمال بومنير, أكسيل هونيت فيلسوف الاعتراف, المرجع السابق ص18

[2]- كمال بومنير, من غيورغ لوكاتش الى أكسل هونيت نحو اعادة بناء مفهوم التشيؤ, قسم الفلسفة, جامعة الجزائر, المجلد2, العدد4, 2013, ص80, 88.

الخاتمة

تعد مدرسة فرانكفورت ذات مكان مرموق في الميدان الفلسفي والإجتماعي فهي مدرسة إجتماعية نقدية جعلت من النقد أسلوبا لها في البحث، وأرادت تفسير الحضارة الغربية منذ بداياتها ودراستها مجددا من جميع نواحيها، الإجتماعية ،السياسية، الإقتصادية ،والثقافيه بهدف إعادة تقييم مبادئها وأسسها في ضوء التغيرات الحاصلة ،حيث أن الحداثة قد صنعت الأمراض الإجتماعية المختلفة مثل الإغتراب ،النسيان ،الإستيلاب ،التشيؤ وفقدان الكرامة، خاصة في العصر الحديث، و قد قام أعضاء مدرسة فرانكفورت بتقديم فحص نقدي لذلك ومن بينهم الفيلسوف الألماني أكسل هونيت الذي قام من جهته بإعادة صياغة نظرية حسب الأحداث الراهنة، فغاية هونيت كانت تطوير فلسفة إجتماعية وهذا ما أدى به إلى إجراء دراسة نقدية مفصلة بالأخص للجيل الأول والثاني لمدرسة فرانكفورت من ثم حاول سد الفجوات كذلك لقد إنفتح على مختلف الإتجاهات الفلسفية و الإجتماعية و النفسية و الفكرية بهدف إمتلاك معرفة أقوى و أحسن بشبكة العلاقات الإجتماعية وتشكيل إستراتيجية جديدة في التيار الإجتماعي والسياسي والفلسفي يتصرف مع مختلف قضايا الاعتراف في العالم الغربي.

كان غاية أكسل هونيت من مشروعه الفلسفي بناء نظرية إجتماعية مبتكرة لتحيين النظرية النقدية وبذلك تتوافق مع التطورات التاريخية الحديثة، وتستقبل لرغبات الإنسانية الراهنة، فمن أجل وضع حد للصراعات والنزاعات الإجتماعية التي تدخل في المجتمع الهيمنة والظلم الإجتماعي يجب أن يكون هناك إعتراف متبادل بين الأفراد، وهذا ما أدى بهونيت إلى إعادة إدماج بنيوي لأنواع الصراعات الإجتماعية وأشكال التجارب المعاشة في نموذج معياري للإعتراف المتبادل، حتى يستطيع الناس تحقيق ذواتهم بأسلوب إيجابي.

في الواقع تمكن هونيت من بناء نظرية تمس جميع هياكل المجتمع ضمن سيادة العنف والأدائية وكذلك الخطابات الإرهابية والدموية، وقد تفاعل مع ذلك مجموعة من المفكرين من أمثال الفيلسوفة نانسي فرايزر، وهو ما يبدو جليا ضمن المجتمعات الأوروبية على عمومها، فبواسطة الإعتراف يصل إلى إثبات الذات بشكل إيجابي .

لقد قام هونيت بفتح آفاق جديدة بدءا من مفهوم الإعتراف في النظرية النقدية وكذلك في نظرية التواصل التي عمل هابرماس على تطويرها، وقد أثبت أكسل هونيت أن الصراع من أجل الإعتراف يدل بالدرجة الأولى على إرادة الوجود التي تظهر العديد من الباثولوجيات الإجتماعية والمفارقات المتشكلة داخل المجتمع الرأسمالي.

تأسست نظرية الإعتراف على فرضية رئيسية مفادها أنه للوصول إلى تحقيق الذات لابد أن يتحقق أولا الإعتراف الجماعي والفردي والتواصل المتبادل، لكون أن نظرة الفرد لذاته تتشكل وتتطور عن طريق تفاعله مع الغير.

بناءا على هذا على هذا قسم هونيت الإعتراف إلى ثلاثة أنواع (الحب ،التضامن ،الحق) والتي تتلائم بدورها مع 3 درجات من تحقيق الذات على هذه الفرضية متمثلة في الثقة بالنفس التقدير الإجتماعي ،وإحترام الذات وهكذا تكون هذه النظرية تكفي لإيقاف النزاعات الاجتماعية، وأيضا للقضاء على عدم الإحترام إن الصراع من غير المستطاع اختزاله في جملة من الظروف الإقتصادية فلا بد علينا رؤية البعد الأخلاقي لهذا النزاع و الذي يرتبط بتطلعات الجماعات و الأشخاص،لتجسيد القيم الأخلاقية بهدف تحقيق ذواتهم في إطار اقتصادي و إجتماعي.

إن الأشكال الثلاثة للإعتراف تبقى بالنسبة لأكسل هونيت أساسية لتحقيق الإعتراف الإجتماعي ،بل إنها ترسم من الجهة الأخلاقية مجموعة التطلعات الرئيسية المشروعة ضمن نسيج العلاقات الإجتماعية وهكذا تقاس أخلاقية المجتمعات حسب وجود شروط الإعتراف المتبادل بين الأفراد وإلى أي مدى يصل تجسيدها ،وبالتالي إن مفهوم الصراع له دور رئيسي في حركة التطور الإجتماعي ،و حسب هذا لا يتحقق الإعتراف المتبادل بواسطة الفعل التواصلي اللغوي الذي يؤدي إلى التفاهم الإجتماعي كما يعتقدها برماس بداية من فكرته التي تعتمد على نظرية الوضع التواصلي الأمثل وهو حال يخلو من الصراعات على إختلافها ،وهكذا يحتمل ضمان تساوي المتحاورين بغاية تحقيق توافق متبادل بين أفراد المشاركة في عملية التواصل دون عنف بل الإعتماد على أسس برهانية لكون الحوار العقلاني الحر يفرض هذا،فجميع أساليب التهميش في مختلف المجالات تخلق فضاء مناسب تماما لتجسد كل أنواع الإحتقار والهيمنة والظلم الإجتماعي التي يتعرض لها الأفراد ،وهكذا يكون الإعتراف المتبادل الحل الأمثل لتفادي العنف والصراعات التي تهدد المجتمعات المعاصرة في جميع الأوقات .

أستطيع القول في النهاية أن هذا الموضوع له أبعاد كثيرة وأن البحث الذي قمت به لا يزال قابلا للتعمق والبحث لكون القضية التي عالجها أكسل هونيت وبالرغم من أنه حاول عن طريقها معالجة مشاكل عصره إلا أنها لا تزال قضايا قائمة إلى يومنا هذا. وفكرة الإعتراف هي فكرة جوهرية إن تمكن الإنسان من تحقيقها في حياته وواقعه تمكن من الخروج من جميع مشاكله التي تصل به إلى القتل والعنف والدمار.

قائمة المصادر

والمراجع

أولا : المصادر

- ابراهيم عبد العزيز شيحا، مبادئ الأنظمة السياسية، الدولة والحكومات، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت (د.ط) (د.س).
- أكسل هونيت، الصراع من أجل الإعتراف، القواعد الأخلاقية للمآزم الإجتماعية، ترجمة جورج كتورة، المكتب الشرقية، بيروت لبنان، ط1.
- أوبيردريفوس، بول رابينوف، ميشال فوكو مسيرة فلسفية، ترجمة مطاع الصفدي، جورج الي صالح، مركز الانماء القومي، بيروت ، 1990 ديفيد جونستون، مختصر تاريخ العدالة ، ترجمة مصطفى ناصر، الكويت: عالم المعرفة، 2012.
- بوتومورتوم، مدرسة فرانكفورت، ترجمة هجرس سعد، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، طرابلس، ط 2، 2004.
- تودروف تزفيان ، الحياة المشتركة، ترجمة منذر العياشي، ط 01، مراجعة خليل أحمد خليل، الإمارات، بيروت، المركز الثقافي، العربية، 2009.
- جورج بولينزروجي، بيسموريس كافين، أصول الفلسفة الماركسية، ج 02، ترجمة شعبان بركات، منشورات المكتبة العصرية، بيروت،
- حنا ارندت، في العنف، ترجمة ابراهيم عيسى، دار الساقي، بيروت لبنان،ط2 ،2015.
- ستيفن إيريك برونز، النظرية النقدية، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة سارة عادل، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، ط 01، 2016.
- صامويل هنتنغتون، صدام الحصارات واعادة منع وضع النظام العالمي، ترجمة طلعت الشايب، مؤسسة سطور أمريكا،ط2 ،1999.
- القرأن الكريم، سورة البقرة.
- القرأن الكريم،سورة النساء.
- كارل ماركس، الأجور الأسعار والأرباح، دار التقدم، موسكو.
- لوران ألسون بول، مدرسة فرانكفورت، ترجمة سعاد حرب، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط 01، .
- ميرلوبنتي، العين و العقل ، ترجمة حبيب الشاورني ، منشأة المعارف ، القاهرة ، ط 1،(د.س).
- هوركايمر ماكس، أدورنو ثيودور، جدل التنوير، ترجمة جورج كتوره، دار الكتاب الجديد، المتحدة بيروت، لبنان، ط1، 2006.
- هيجل، فيمنولوجيا الروح، ترجمة مصطفى صفران، الشركة الجزائرية لنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.

- هيقل فريدريك، أصول فلسفة الحق، ترجمة امام عبد الفتاح امام، مكتبة مديولي، القاهرة، (د.ط)، 1996.
- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، منشورات وزارة الثقافة، دمشق، سوريا، (د ط) 1995.

قائمة المراجع :

بول ريكو، سيرة الإعتراف، ثلاث دراسات، ترجمة فتحي انقزو، تونس، دار سيناتير، 2010.

المجلات :

- صراوي وحيدة،خن جمال، نظرية الاعتراف و تجارب الذل و الاحتقار عند أكسل هونيت، مجلة المحترف لعلوم الرياضة و العلوم الانسانية و الاجتماعية، المجلد 9، العدد1، 2022،
- محسن الخوني، الفهم والتفاهم والحوار والاعتراف في فلسفة التواصل بين هابرماس وهونيت، مجلة التفاهم، العدد 36، 2012، سلطنة عمان،
- إبان كريب، النظرية الإجتماعية من باستور إلى هابرماس، ترجمه محمد حسين، سلسلة عالم المعرفة، إصدار المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، العدد 244، 1999.
- حنان دحماني، نظرية الإعتراف كبراديغم لتغيير المجتمع، أكسل هونيت انموذجا، مجلة دراسات، العدد 04، 2016.
- إبراهيم يحياوي، النظرية النقدية لمدرسة الإعلامية، نشأتها وروادها خصائصها ومنطلقاتها الفكرية، مجلة رؤى للدراسات المعرفية والحضارية، المجلد 08، العدد 01، 2022،
- مجيديلة ابراهيم، براديغم الإعتراف، المفهوم والمسارات ضمن مجلة يتفكرون، العدد 04، 2014،
- ووالتر ستيس، فلسفة الروح، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير للطباعة والنشر، ط 01، 2005، مجلد 02، بيروت.
- سارة دبوسي، نظرية الاعتراف و اقتضاء الحرية عند أكسل هونيت، مجلة التطوير، المجلد 10، العدد1، 2023 .
- مهدي عبير سهام، مدرسة فرانكفورت النقدية الأسس والمنطلقات الفكرية، مجلة العلوم السياسية، العدد 55، 2018.
- عماد الدين عبد الرزاق، الحداثة الغربية وتشيؤ القيم،مجلة التفاهم،المجلد16، العدد62، 2018
- كمال بومنير، من غيورغ لوكاتش الى أكسل هونيت نحو اعادة بناء مفهوم التشيؤ، قسم الفلسفة، جامعة الجزائر، المجلد2، العدد4، 2013 .

- الهاشمي ايمان ، أكسل هونيت جدلية الذات و الاخرين الاعتراف و الاحتقار، مجلة مقاربات فلسفية ، المجلد 8، العدد 1، 2021،
- ألكسندر كوجيف، جدلية العبد والسيد من المدخل إلى قراءة هيجل، ت: وفاء شعبان مركز الأنصار القومي، مجلة الفكر الغربي، 2000، العدد 114 ،115.

قائمة المعاجم والموسوعات:

- ميخائيل أنودد، معجم مصطلحات هيجل، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، المشروع القومي للترجمة، المركز المصري الغربي، 2000.
- لالاند أندرية، الموسوعة الفلسفية، تعريب خليل أحمد خليل اشراف، أحمد عويدات، منشورات عويدات، باريس وبيروت، ط 01، 1996.
- ابن منظور، لسان العرب، دار صادر للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1990، المجلد 4 .
- عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية ج2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت،ط1، 1984.

قائمة المذكرات:

- مونيس أحمد، التأصيل الفلسفي لنظرية الإعتراف في الخطاب الغربي، أكسل هونيت، نموذج دكتوراه 2018، 2017، جامعة وهران 02، الجزائر.
- بوزار نور الدين، الفلسفة والعلوم الإجتماعية عند مدرسة فرانكفورت، ماكس هور كايمر وثيودور أدورنو نموذج دراسات تحليلية نقدية، دكتوراه 2016، 2017، جامعة وهران 02
- مأموني صبيحة، مفهوم الإعتراف في فلسفة أكسل هونيت طبيعته ومداه، مذكرة ماجستير جامعة الجزائر 02، 2017، 2018،

قائمةالمراجع:

- يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة مصر، القاهرة، 2012.
- حورية مجاهد، الفكر السياسي من أفلاطون إلى محمد عبده، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، 1999، ط 03.
- إمام عبد الفتاح، إمام توماس، فيلسوف العقلانية، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1985.
- أبو بكر ابراهيم التلوع، فلسفة الأخلاق الحديثة والمعاصرة، منشورات جامعة السابع من أبريل الزاوية، ط 01، 2007.

- سعيد ناصر، المجتمع والسلطة في نظريات العقد الإجتماعي، ج 01، مكتب طرابلس العالمية، ط 01، 1996.
- صلاح علي نيوف، مدخل إلى الفكر السياسي الغربي، كلية القانون والعلوم السياسية، الأكاديمية العربية في الدانمارك، ج 1، (د، ط) (د، ت) (د، ب).
- إبراهيم شمس الدين ميكيافيلي أمير، الفلسفة السياسية، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط 01، 1994
- نيكولا ميكيافيلي، مطارحات ميكيافيلي، تعريب خيري حماد، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، ط 3982.
- اسماعيل زروخي، دراسات في الفلسفة السياسية، دار الفجر لنشر والتوزيع، ط 01، 2001، القاهرة، مصر.
- مهدي محفوظ، اتجاهات الفكر السياسي في العصر الحديث، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2007، ط 03، بيروت لبنان، .
- أفاية محمد نور الدين، الوعي بإعتراف المركز الثقافي للكتاب، المغرب، الدار البيضاء، ط 01، 2017
- ألان هاو، النظرية النقدية، ترجمة ثائر ذيب، دار العين للنشر، الإسكندرية، ط 01، (د. س)،
- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيث، الدار العربية ناشرون، بيروت، ط 01، 2010.
- مكاوي عبد الغفار، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، تمهيد وتعقيب مؤسسة هنداوي، سي اي سي، المملكة المتحدة، (د ط)، 2017،
- علاء طاهر، مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماس، مركز الانتماء القومي، بيروت، لبنان، ط 01، 1987
- المحمداوي علي عبود وآخرون، الفلسفة الغربية المعاصرة، صناعة العقل الغربي من مركزية الحداثة إلى التشفير المزدوج، منشورات ضفاف دار الأمان، الرباط، المغرب، ط 1، 2013.
- ثريا بن مسمية، مدرسة فرانكفورت الدراسة في نشأتها وتياراتها النقدية واضمحلالها، العتبة العباسية المقدسة، المركز الإسلامي للدراسات الإستراتيجية، العراق، ط 01، 2020،
- الخوني محسن، التنوير والنقد منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت، دار الحور للنشر، سوريا، ط 01، 2006،
- أفاية محمد نور الدين، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، نموذج هابرماس، المغرب، إفريقيا الشرق، ط 02، 1998.
- مصدق حسن، يورغن هابرماس ومدرسة فرانكفورت النقدية النظرية، النقدية التواصلية، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط 01، 2005،.

- بومنير كمال، أكسل هونيت فيلسوف الإعتراف، إعداد منتدى المعارف، بيروت، ط 01، 2015،.
- فيصل دراج، قراءة لكتاب مدرسة فرانكفورت لصاحبه جان مارك غاسلين دارغاليمار، 2012،
- بومنير كمال، الحق في الإعتراف، مدخل إلى قراءة فلسفة اكسل هونيت، ط 01، 2018، الجزائر، دار الخلدونية،
- كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركايمر إلى أكسل هونيت، الدار العربية، ناشرون بيروت، ط01، 2010،
- ألكسندر كوجيف، مدخل لقراءة هيجل، ت: عبد العزيز بومسولي، 2017، المغرب،
- روجي غارودي، فكر هيجل، إلياس مرقص، لبنان، بيروت، دار الحقيقة (د. ت)،
- محمد رشاد، عبد العزيز محمود، الفكر الماركسي في ميزان الإسلام، مطبعة الفجر الجديد، القاهرة، 1982،
- إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الإجتماع، دار الشرق، عمان، 2008
- عبد الله موسى، مقدمات في فلسفة القيم (بواكير النشأة.... وأفاق التواصل الإجتماعي) ط 02
- عطيات أبو السعود، الحصاد الفلسفي للقرن 20، بحوث فلسفية أخرى، منشأة المعارف جلال حزي وشركائه، ط 01، 2002،
- محمد نور الدين أفاية، الحداثة والتواصل في الفلسفة النقدية المعاصرة، ط 2، 1998 المركز الثقافي للكتاب، المغرب، الدار البيضاء،
- أبو النور حمدي، أبو النور حسن، يورغن هابرماس، الأخلاق والتواصل، المكتبة الفلسفية، إشراف عبد الحليم عطية، دار التنوير، ط 2009،
- مهيبل عمر، من النسق إلى الذات، الدار العربية للعلوم، ناشرون منشورات الإختلاف، الجزائر، ط 01، 2007،
- موقاي بلال، يورغن هابرماس التفكير مع مدرسة فرانكفورت ضد مدرسة فرانكفورت، قسم الفلسفة، جامعة معسكر، الجزائر، 2014،
- 1الزواوي بغورة، الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية، دار الطبيعة، بيروت،ط1، 2012،
- أكسل هونيت، التشيؤ:دراسة في نظرية الاعتراف، ترجمة كمال بومنير، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر و التوزيع الطبعة الاولى ، 2012،
- نور الدين علوش ، أعلام الفلسفة السياسية المعاصرة، ابن النديم للنشر و التوزيع، دار الروافد الثقافية ناشرون، الطبعة الاولى ، 2013 ،
- صموئيل فريمان ، اتجاهات معاصرة في فلسفة العدالة جون رولز نموذجا ترجمة فاضل جتكر ، الطبعة الاولى ، بيروت المركز العربي لأبحاث و دراسة السياسات ، 2015،

- عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر و الثورة الجزائرية، مكتبة مدبوليت،(دط) (د.س)
- محمد الهلالي و عزيز لزرق، دفاتر الحرية، دار توبقال للنشر، المغرب، ط1، 2009.

المو اقع الإلكترونية:

- معجم اللغة العربية المعاصرة، مادة اعترف ضمن الموقعwww.maajaim.com-dictionary ، نشر بتاريخ 16/ 04/ 2016، تم الإطلاع بتاريخ 10/ 02 /2024، على الساعة 5:10 مساءا.
- نور الدين علوش،الصراع من أجل الوجود نشأة الفلسفة الحديثة، متاح على الرابط: https://www.OSjp-GERIDT.dz، نشر بتاريخ 2016/06/05،تم الاطلاع بتاريخ 2024/03/10 على الساعة 15:32.
- حسام الدين فياض، رؤية يرغت هابرماس لمفهوم التعايش والإعتراف بالآخر متاح على الرابط https://fikrmag.com/ www، نشر بتاريخ 28/ 05/ 2021 تم الإطلاع بتاريخ 29/ 02 /2024 على الساعة 15:00.
- نور الدين علوش، مجتمع الإحتقار نحو نظرية نقدية جديدة، ملتقى ابن خلدون للعلوم والفلسفة والأدب، 19/ 4/ 2012 .fr espritcritique .www
- النظريه التفاعلية الرمزية جورج هاربرت ميد ملتقى الاجتماعيين على الرابط www.socialar.com.

المصادر باللغة الاجنبية:

- George Simmel, philasophie de laegent, paris puff,1987
- Habermas jürgen, L'avenir de la nature humaine, vers un eugénisme libérale?,trad par Bouchindhomme. ed Gallinard, paris, 2001
- Honneth Axel, The Freedom’s Rights, trans, Joseph Ganahl, Berlin, polity press,2014,
- Thomas hobbes, The English works, vol 2, New first collected And edited by Sir William moleswoth k bart, London, 1901
- Thomas hobbes, The English works, vol 3, leviatham, 1901
- Luce irugaray , Ce Seke qui n’en est pas un Edminuit paris ,1977
- Larousse, nouveau petite larousse, libaire larousse, paris, 1971

- jeon Fillip Derant yByond communication A critical study of Axek Honneth's Social philosophy biden brill, 2009.

فهرس
الموضوعات

فهرس المحتويات

مقــدمة ..... أ
أولا: الأسباب الموضوعية: ..... ب
أهداف الدراسة: ..... ب
الدراسات السابقة: ..... ج
الصعوبات: ..... ج
الفصل الأول : الأصول الفلسفية لنظرية الإعتراف النقدية
المبحث الأول: الاعتراف في التقليد الفلسفي الغربي..... 6
المطلب الأول: الصراع من أجل الوجود..... 6
المطلب الثاني: مفهوم الإعتراف..... 11
المبحث الثاني: أكسل هونيت ومدرسة فرانكفورت. 14
المطلب الأول: مدرسة فرانكفورت..... 14
المطلب الثاني: المرجعيات الأساسية لمدرسة فرانكفورت..... 21
المطلب الثالث: إنتقاد أكسل هونيت لمدرسة فرانكفورت 26
المبحث الثالث: المرجعيات الأساسية لفكرة الإعتراف. 32
المطلب الاول: جورج هربرت ميد 32
المطلب الثاني: هونيت قارئا لهيقل، ماركس و اعادة تحيين مفهوم الاعتراف .. 35
المطلب الثالث: أكسل هونيت قارئا لهابرماس من التفاهم المشترك الى الاعتراف المتبادل..... 41
الفصل الثاني : النظرية النقدية للإعتراف
المبحث الأول : الإعتراف كبراديغم جديد للنظرية النقدية 48
المطلب الأول : النظرية النقدية ككفاح من أجل الإعتراف..... 48
المطلب الثالث: أشكال الإحتقار الإجتماعي..... 54

المبحث الثاني: الإعتراف كإشتراط أولي للحرية و العدالة 56
المطلب الأول : الإعتراف و العدالة و بناء الذات 56
المطلب الثاني : الاعتراف و الجسد (قراءة لميرلوبنتي) 61
المطلب الثالث: اشتراط الاعتراف لتحقيق الحرية و العدالة..... 65
المبحث الثالث : التشيؤ و الاعتراف..... 68
المطلب الأول: التشيؤ عند أكسل هونيت 68
المطلب الثاني: المصادر الاجتماعية للتشيؤ. 72
المطلب الثالث: التشيؤ كنسيان للاعتراف 77
الخاتمة..... 80
قائمة المصادر والمراجع 84

الملخص

إن هذا العمل هو مساهمة بسيطة للتعريف بأحد أهم رواد النظرية النقدية ومدير معهد فرانكفورت ، وهو ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت أكسل هونيت وهو من أوائل الفلاسفة الذين قاموا بدراسة المجتمع ومحاولة إدراك وفهم العلاقات الإجتماعية عن طريق تجاوز الواقع المتقهقر والبحث عن بعض الحلول التجاوزية لإنقاذ الإنسان المعاصر، من أشكال الإزدراء والظلم الإجتماعي من خلال الأنواع الثلاث التي أسسها هونيت لتكوين روابط متبادلة بين الناس فتكون مليئة بالحب الذي يحقق الثقة بالنفس ،و الحق الذي يضمن إحترام الذات و أيضا التضامن الذي يشكل التقدير الإجتماعي للوصول إلى الإعتراف المتبادل.

Summary

This work is a simple contribution to introducing one of the most important pioneers of critical theory and director of the Frankfurt Institute. He is a representative of the third generation of the Frankfurt School. Axel Hunet is one of the first philosophers to study society and attempt to perceive and understand social relations by transcending the declining reality and searching for some transcendental solutions to save contemporary man. , from the forms of contempt and social injustice through the three types that Honnet established to form mutual bonds between people so that they are filled with love that achieves self-confidence, truth that guarantees self-respect, and also solidarity that forms social appreciation to reach mutual recognition.