وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة عمار ثليجي – الاغواط

كلية العلوم الإنسانية والإجتماعية

قسم الفلسفة

تخصص: فلسفة

شعبة :فلسفة الحضارة

الفوج: 01

مذكرة تخرج لنيل شهادة الماستر في الفلسفة

عنوان المذكرة :

الإعتراف عند اوكسيل هونيث

من إعداد الطالب :

بلقاسمي الطاهر

تحت إشراف الأستاذ:

*بن شعيب بلقاسم

السنة الدراسية 2018/2017

تحية شكر

أقدم شكري و امتناني لمن كان لهم سبب في استمرار واستكمال مسيرة حياتي العامة و الدراسية خاصة ، الى من كان له الفضل في انجاز هذا العمل أشكر الله أولا على توفيقه لي ثم إلى جميع الاساتذة وخاصة اساتذة الفلسفة و كما أشكر الدكتور بلقاسم بن شعيب الذي أرشدني وأفادني ومساعدته لي في انجاز هذه المذكرة والى كل من علمني حرفا من معلمي الادائي الى الطور الجامعي

بلقاسمي الطاهر

إهداء

أحمد الله عز وجل على منه وعونه، لاتمام هذا البحث، وإلى الذي وهبني كل مايملك حتى احقق له اماله، إلى روح أبي الطاهرة .

الى التي وهبت فلذة كبدها كل العطاء والحنان الى التي صبرت على كل شيء ، التي رعتني حق الرعاية و كانت سندي في الشدائد فكانت دعواها لي بالتوفيق أمي الغالية اعز ملاك على القلب و العين حفظها الله أهدي هذ العمل المتواضع للذين تقاسمو معي عبء الحياة إخوة كبيرا وصغيرا، و الى كل بقية العائلة و الأقارب، الى كل من سهر معي في انجاز هذا العمل: أحمد بركات ، عباسي اسماعيل ، أحمد صديقي و الى أحبابي و اعز الاصدقاء عباسي العرابي، مسعود، وقويدر، و البشير، و الى طلبة قسم الفلسفة و كل الاساتذة و الدكاترة.

عذرا لمن نسيته

الطاهر بالقاسمي

في وقت أصبح المجتمع العالمي يعيش ازمات بنيوية عميقة واختلالات وظيفية رهيبة أسهمت في تنامي مظاهر الصراع المختلفة , واشتداد تفجر الأزمات الهواياتية وتزايد الامراض الاجتماعية المربكة للعيش المشترك ولمظاهر التعايش والتآلف مع لجوء إنسان العصر الحالي الى التقوقع و الاحتماء والانزواء تحت هويات ضيقة , في مشهد يظهر مدى تراخي شبكة العلاقات الاجتماعية على أداء وظائفها , لقد أصبح عندها الاغتراب والقلق واللاتضامن و العنف و اللا أمن من سمات العصر الحديث وظهرت الى العلن اعلام فكرية واصوات تنويرية على تقديم مفهومات فكرية من واقع التجارب الاجتماعية , لتيسير فهم ظواهر الأزمات المعاشة , وتقديم تفسيرات علمية وافية تسهم في تقديم حلول تجاوزية , قصد الوصول بالانسان الى الحياة الخيرة في اطار العيش المشترك ومن هاته الأصوات الفيلسوف و المفكر الالماني اوكسيل هونيث الذي يعد من أهم تلامذة و مفكري مدرسة فرانكفورت وتعتبر نظريته مفهوم الاعتراف تحقق نجاحات في شتى المجالات , الاجتماعية و النفسية و الاقتصادية و السياسية , غدى من المهم فهم هته النظرية وكشف أغوارها وخباياها وعليه نطرح الاشكال العام :

ماهو الاعتراف بالاخر من منظور أكسيل هونيث ؟ .

أولا: خطة البحث : والخطة المقترحة في هذا البحث هي كما يلي :

في الفصل التمهيدي : تناولت فيه الاطار المنهجي للدراسة كإشكالية الدراسة و تساؤلاتها و أهمية البحث أهدافه و المفاهيم المفتاحية و الأساسية للدراسة و المنهج و أدواته , و أسباب اختيار الموضوع و كذا الدراسات السابقة و صعوبة البحث

في الفصل الأول : عنوانه فكرة الاعتراف ، تناولت فيه ثلاثة مباحث , في المبحث الأول تم فيه طرح مفهوم الاعتراف لغتا و اصطلاحا , و المبحث الثاني درست فيه سياسة الاعتراف و اللحظة التاريخية العربية أما في المكبحث الثالث تناولت فيه الاعتراف بين العنف و التسامح .

في الفصل الثاني عنوانه الاعتراف عند هونيث تناولت فيه ثلاثة مباحث المبحث الأول أشكال الاعتراف عند هونيث , و في المبحث الثاني من التواصل الى الاعتراف اما المبحث الثالث تناولت فيه حقوق الانسان و الاعتراف بالآخر عند اكسيل هونيث

وفي الفصل الثالث هيغل وفلسفة الحق ونقد نانسي فريزر لاكسيل هونيث و الأخير فكان عنوانه فلسفة الحق لهيغل ونقد نانسي فريزر للاعتراف بالآخر عند هونيث اما في المبحث الأول تطرقت فيه الى فلسفة الحق عند هيغل و في المبحث الثاني تطرقت فيه الى نقد نانسي فريزر لفكرة و مفهوم الاعتراف عند أكسيل هونيث

ثانيا : المنهج و أدوات البحث :

ان مثل هذه الدراسات في الغالب يتم الاعتماد عليها في عدة مناهج وفقا لمضامين الفصول و العناوين وبحسب طبيعة الموضوع , ففي خضم البحث و دراسة الاشكالية اعتمدت على عدة مناهج فبعد ضبط الاطار المنهجي للدراسة في الفصل التمهيدي , اعتمدت على المنهج التاريخي التحليلي في الفصل الأول

و في الفصل الثاني اعتمدت على المنهج التحليلي حيث تم فيه استقصاء ملامح فكرة الاعتراف بالآخر عند هونيث اما في الفصل الاخير فقد اعتمدت على المنهج النقدي

ثالثا: اشكالية الدراسة :

لقد اهتم كثير من المفكرين الغرب عموما و مفكري مدرسة فرانكفورت خصوصا بفكرة الاعتراف بالآخر لمحاولة نهوض المجتمعات من سباتها و اخراجها من أزمتها التي تتخبط فيها على كل حسب رؤيته و توجهاته الفكرية و الدينية , ولعل من أهم المفكرين الذين قاموا بدراسة الاعتراف هو الفيلسوف و المفكر الالماني أكسيل هونيث الذي يعتبر هذا المفهوم من أهم البحوث النهضوية و التي تم من خلاله البحث عن الأزمات ثم الخروج منها , و التي تمكننا من احداث نهضة ذاتية و معرفية و فكرية وبالتالي اللحاق بركب الحضارة فسعى الى تغيير معظم الأنظمة التقليدية القديمة و بالتالي من المعلوم ان هذه الأفكار النهضوية لابد لها أن تنظر في التراث من جهة و الحداثة من جهة أخرى و في هذه المذكرة تطرقت الى المفكر أكسيل هونيث الذي يعتبر أهم نموذج برز من اصحاب مدرسة فرانكفورت و الذي كانت له رؤية متميزة في الاعتراف بالآخر خاصة بالجوانب المعرفية و العلمية و علاقتها بالفرد و المجتمع و مما سبق نطرح الاشكالية التالية : ما هو مفهوم الاعتراف عند هونيث ؟ وكيف تصور منهجية تجسيده و ماهي أهداف التي يرمي اليها من خلال الاعتراف ؟.

رابعا : تساؤلات الدراسة :

وانطلاقا من التساؤل الرئيسي التالي : ويندرج تحت هذا التساؤل تساؤلات فرعية :

1-ماهي طبيعة الاعتراف ؟

2- فيما تمثلت معالم الاعتراف عند هونيث ؟

3- هل واجه هونيث عدة مشاكل و انتقادات ؟

خامسا: أهداف البحث : نسعى من خلال هذا البحث "الاعتراف بالآخر عند هونيث " الى تحقيق الأهداف التالية :

محاولة التعرف على رؤية جديدة اصلاحية في منطلقاتها وأهدافها خاصة من الناحية المعرفية و العلمية .

تهدف الدراسة كذلك الى التعرف على مفهوم احد مفكري النهضة لمدرسة فرانكفورت و الذي للأسف لا يعرفه الكثير منا ولا شخصية اكسيل هونيث وبهذا نساهم في زيادة اثراء البحوث التي أنجزت في هذا المجال .

البحث عن الاليات الجديدة للتجاوز و لإحداث نهضة وتحقيق التطور المعرفي و الفكري ذلك بربطها بالجوانب الاجتماعية و الثقافية

سادسا: المفاهيم المفتاحية :

1-التواصل : إن التواصل بحيث دلالته اللغوية إذ أن هناك مفاهيم متعددة تتلامس معه ولا تنفصل عنه , بعودتنا الى اللغة العربية نجد ان مصطلح التواصل مشتق من المصدر الثلاثي ومن المعاني التي يذكرها ابن المنظور في لسان العرب نجد الوصل وهو خلاف الفصل و ضد الهجران ثم الصلة , فنقول أن ليلة الوصل هي اخر ليلة في الشهر اما من الناحية الاصطلاحية فالتواصل يدل على عملية نقل المعلومات و استقبالها و تبادل الآراء و القناعات و المشاعر بي الافراد و الجماعات عبر الوسائط المتعددة وان الحديث عن الفلسفة ووسمها بالتواصل , أمر قد يكون مجحفا جدا , لأن هناك عدد كبير من الفلاسفة أكدوا أن الحديث عن فلسفة للتواصل يشبه للحديث عن دائرة ربعة الشك , بمعنى أنه يستحيل الجمع بينهما , بشكل يجعل من المشروع الحديث عن فلسفة التواصل و هذا التوجس هو ما دفعنا الى ادخال كلمة الاستفهام على عنوان الفصل , فنحن لا نرغب لا في النفي ولا في الافلاس .

2- الحب : تتباين الاجابات التي تتحدث عن أصل الحب في الفلسفة وترتبط تلك الاجابات وفق للعديد من الاطلاعات حيث تعود بعد الاجابات الفلسفية للمذهب التصوري واخرى للمذهب الواقعي والحب هو عبارة عن حاجة انسانية عظيمة تعادل في مفهومها معنى الحياة , و تعدد أوجه الحب و أنواعه تبعا لاختلاف المراحل التي يمر بها الانسان أثناء حياته بالإضافة الى اختلاف الظروف المحيطة التي يعيشها منذ نعومة اضافره فمثلا يبدأ الانسان حياته لحبه لوالديه وتعلقهما بهما , ثم ينشأ الحب الاخوي مع اصدقائه ثم يأتي الحب للجنس المختلف والجدير بالذكر أن الانسان فلابد من أن يتوق الى انسان اخر يحبه ويحبه ذاته .

3- التضامن : يقصد بالتضامن الاتحاد و معاونة القوي أو الغني للإنسان الفقير أو الضعيف , و هو سلوك انساني يتمثل في تخفيف معاناة و الام الناس وتقديم المساعدات للناس عند الحاجة ويستمد التضامن قواعده من التعاليم الدينية و المواثيق الدولية .

4- الذات : يرى الفلاسفة أن الذات هي ارادة العيش و البقاء , و أنه لا يمكن أن تكون هناك أسباب للعيش دون نفس قادرة على ادراك الخير والشر حيث يرى بوذا ان الذات تتحقق من خلال قهر اللذة دون ألم و كما يرى البعض الاخر من الفلسفة الهندية أنه لتحقيق الذات يجب أن يحمل الشخص العديد من الصفات هي الهدوء والصبر و الصلابة و الكبرياء والنظريات الحديثة تصنف الذات الى ثلاثة أصناف الذات الواقعية والتي بها يرى الانسان ذاته من خلال الاخرين, الذات المثالية والتي يكون المحدد الرئيسي لها هو ما يراه الانسان في نفسه من خلال اراء الاخرين ولكن من شروطه الخاصة , الذات الخاصة وتمتاز بمعرفة الانسان لنفسه بعيدا عن الواقع الموضوعي .

7- أسباب اختيار الموضوع :

أسباب ذاتية : تعتبر المشاريع النهضوية أحد مقايس فلسفة الحضارة وهذه المواضيع تدخل في مجالات اهتمام وتخصص كما أن مفهوم الاعتراف مفهوم غامض المعالم عند الكثير هذا ما شد فضولي ودفعني الى محاولة الخوض في حيثياته للتعرف على مضامينه أكثر فأكثر

أسباب موضوعية : ان البحث في مفهوم الاعتراف يكتسي أهمية كبيرة , وذلك من خلال الدور الذي يلعبه هذا البحث من أجل بناء وتشكيل مشاريع ناجحة و ذلك من خلال الاستفادة من خبرات البحوث السابقة و تدارك اخطائها .

ان السبب الاخر الذي جعلنا نختار هذا الموضوع للبحث هو جدة هذا الموضوع على مستوى فرع الفلسفة بحيث لم تكن هناك دراسات سابقة حول هذا الموضوع في كليتنا

8- الدراسات السابقة : لقد اعتمدت في بحثي هذا على دراسة سابقة من مذكرات تخرج فلقد اعتمدت على رسالة الماستر بعنوان التشيؤ عند غورك لوكاش و الاعتراف بديل التشيؤ عند اكسيل هونيث للطالبة ديهيا تاماريس في تخصص فلسفة الحضارة بوزريعة الجزائر العاصمة اشراف الدكتور كمال بومنير كلية العلوم الاجتماعية و الانسانية , السنة الجامعية 2017/2016

9-أهمية الدراسة : تكمن أهمية الموضوع أساسا في التعرف على الخصائص وأهداف مفهوم الاعتراف عموما و التي أدت بدورها الى تسليط الضوء على اهم شخصية في هذه المدرسة "أكسيل هونيث" بتسليط الضوء على العوائق التي ادت الى شل مفهوم الاعتراف في العالم و البحث عن الاليات التي تمكن من احداث نهضة في منظور أكسيل هونيث هذا من جهة و من جهة اخرى قلة الدراسات السابقة في هذا الموضوع و البحث في حيثياته.

10- صعوبات الدراسة :

ولم تكن معالجة هذا الموضوع بالأمر السهل حيث واجهتني العديد من العواقب و الصعوبات أثناء انجاز هذا البحث و أبرزها يتمثل فيما يلي: أن مفهوم الاعتراف هو من المفاهيم الغامضة و المعقدة فهو المتشعب لأن له علاقات مع فروع أخرى خاصة الانسانية مثل العلوم الاجتماعية و الاقتصادية والنفسية.

غموض المفهوم وصعوبة الالمام بهذا الموضوع عند جمع المادة العلمية وقراءة المراجع وملاءمتها مع موضوع البحث وخاصة في المبحث الاخير النقدي

ورغم هذه الصعوبات وغيرها الا أنني حاولت بقدر الامكان دراسة هذا الموضوع , و انجازه في صورته الاخيرة .

تمهيد:

يعد مفهوم الاعتراف من المفاهيم المركزية في الدراسات الفلسفية و الاخلاقية و الاجتماعية و السياسية فقد ظهر عند بول ريكور في كتابه ،(مسار الاعتراف) ,وبرز أيضا مع الفيلسوف الكندي شارل تايلور بعنوان (سياسة الاعتراف) . أما مع ممثل جيل النظرية النقدية أوكسيل هونيث في كتابه المعنون (الصراع من أجل الاعتراف) وفي هدا الفصل تطرقت الى مفهوم الاعتراف , ونظرة الرواد لفكرة الاعتراف .

المبحث الاول : ماهية الاعتراف

1. **لغة** : اعترف ، يعترف ،اعترافا ، والمفعول معترف اليه

– اعترف الي , أخبرني باسمه و نشأته . اعترف دولة بدولة أخرى : يعني اعتبرتها دولة شرعية و أقامت معها علاقات دبلوماسية .

– اعتراف مصدر اعترف ،الاعتراف بالخطأ هو الاقرار به : لم يكن أمامه الا الاعتراف بكل ما حدث ، واعترف به هو دل عليه أو أرشده ،اعترف ، أقر بما فعل .[1]

2. **اصطلاحا** : ان الاعتراف عكس الصراع و التناحر يشير الى الاقتراب نحو الاخر، و احترام خصوصيته وهويته ، ودوره الاجتماعي و المهني ، و بذلك سنصل الى ما يسمى بالاعتراف الاجتماعي الذي يمثل شرطا معياريا لكل نشاط تواصلي، فالاعتراف عامل أساسي في عملية الاندماج و التكامل بين الافراد وتشكل هوياتهم وتعتبر تجربته من الناحية الاجتماعية شرط تحقيق هوية الشخص .[2] واذا لم يتحقق هذا الاعتراف فيعني أن المرء يشعر بالازدراء مما يعني شعوره بامكانية اندثار شخصيته وزوالها ، وحسب أوكسيل هونيث ان الاعتراف يلعب دور مركزي يتمثل في اعادة شبكة العلاقات الاجتماعية و الانسانية تساعد في التخفيف من المعاناة و الظلم

[1] ابن منظور، **لسان العرب** ، دار صادر بيروت ، ط5، 2005، ص56
[2] جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، لبنان دار الكتاب اللبناني ،1982 ، ج2 ، ص65- 66

الاجتماعي و السياسي و اللامساواة ، و كل أشكال الاحتقار أو الازدراء و الامراض الاجتماعية . و الحديث عن الاعتراف هو الحديث عن الهوية ذلك أنه لايمكن أن تبنى من دون تحقيق الذات كما يقول أرفينج جوفمان " حيث أن هذا الانطباع الفردي على الاخرين هو الذي يحدد عملية التفاعل الاجتماعي ،اذ يتمكن الفرد من الحصول على معلومات خاصة حول الافراد الذي يتفاعل معهم لكي يحسن بناء المعلومات التي يتلقاها " . و من هذا القول يمكن لنا أن نتجنب سلوك مغاير لا يتوافق مع مبادئنا ، وقد استند هونيث على هيغل لتأسيس نظرية الاعتراف .

ولكن من دون الانخراط في الطابع النسقي للفلسفة الهيغلية و المقولات الميتافيزيقية و الأنطولوجية التي أطرت هذه الفلسفة و ترجع أهمية هيغل حسب هونيث الى كونه أول فيلسوف حاول دراسة العلاقات الاجتماعية بوصفها علاقات يبين ذوات تبحث عن الاعتراف المتبادل ، و هذا على النقيض من التقليد الفلسفي الغربي الذي كان سائدا في الحقل السياسي و الاجتماعي و المجال الأخلاقي .

ووظف هونيث النظريات السوسيولوجية و السيكولوجية لتعزيز مفهوم الاعتراف قصد الوصول الى فهم أعمق لشبكة العلاقات الاجتماعية و السلوكات الانسانية وكيفية تنظيمها ضمن السياق واعتمد هونيث على أعمال العالم الخارجي.[1]

[1] خليل أحمد خليل ، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع ، ط1 ، بيروت دار الحداثة 1984 ، ص 78

المبحث الثاني : سياسة الاعتراف واللحظة التاريخية العربية

المطلب الاول : الديمقراطية وسياسة الاعتراف

يبقى هنالك حاجة الى نقاش مسألة العلاقة بين الديمقراطية و الاعتراف ، وهو ينحصر عادة في ضمان التمثيل السياسي للمجموعات الثقافية المختلفة في نظام الحكم ،اما من خلال نظام المحاصصة ، على غرار النظام اللبناني ، واما من خلال نظام التحصين البرلماني داخل الأحزاب أو البرلمان ، على غرار النظام الكوتا للأقباط في مصر ، أو تحصين تمثيل المرأة على غرار المعمول به في البرلمان الاردني . وتعتبر أشكال العلاقة بين الاعتراف والديمقراطية تعزيزا لتمثيل جميع فئات المجتمع في نظام الحكم بما يضمن استقراره وتعزيز شرعيته وزيادة الثقة فيه ، و يشيرالمفكر الأمريكي ويليام جيمس تولي الى أن الدساتير الغربية باتت تبني توجهات تعددية تحمل في طياتها سياسة الاعتراف بالتعددية في المجتمع وتبتعد عن الاحادية الثقافية القومية التي ميزت الدولة القومية الحديثة في بداية عهدها ، وفي المقابل يعترف المفكر الكندي ويل كيمليكا بعدم امتلاكه نظرية متكاملة حول التعددية الثقافية الليبيرالية من أجل أنواع مختلفة من جماعات الأقلية .

في جميع الأحوال ، يدفعنا نقاش العلاقة بين سياسة الاعتراف و الديمقراطية الى طرح سؤال المجال العمومي و الديمقراطية ، باعتبار أن التعددية الثقافية وسياسة الاعتراف تزدهران وتمارسان في المجال العمومي .

يعتبر الفيلسوف الالماني يورغن هابرماس المنظر الحقيقي للعلاقة بين المجال العمومي والديمقراطية ، وقد بحث في تشكل الفضاء العمومي البرجوازي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر ، وسبقته الى ذلك حنة أرندت التي تؤكد أنه " لاوجود للحرية خارج هذا الغياب للفضاء العمومي ، مادامت الحرية هي أساس هذا الفضاء ، بما هو فضاء عمومي مشترك يحقق فيه الالتقاء والاجماع والحرية بواسطة القول والفعل .أي أن الفضاء العمومي هو شرط امكان الحرية والحقيقة ونمط التفكير " .[1]

وجهت نانسي فريزر نقدا الى مفهوم المجال العمومي الذي طرحه هابرماس ، وانطلق نقدها من القاعدة النظرية ذاتها لسياسة الاعتراف الناقدة للمفهوم الليبيرالي الفرداني . وهي تعتقد أن مفهوم هابرماس للمجال

[1] زواوي بغورة ، **من اجل مفهوم جديد للعدل** ، دار الطليعة لبنان ، ط1 ، 2012، ص45

العمومي ما عاد واقعيا في أعقاب التحولات السياسية والاجتماعية في العقود الاخيرة و يحاول سايمون طومسون أن يترجم النقاش النظري المطروح سابقا الى أطر اجرائية للعلاقة بين سياسة الاعتراف والمجال العمومي و الديمقراطية ، وفي هذا الصدد يبرز عدد كبير من اشكاليات هذه العلاقة الاجرائية بين سياسات الاعتراف و الديمقراطية ، فيركز طومسون بشأن هذه العلاقة تحديدا على سؤالين : هل تمثيل المجموعات في النظام السياسي يضمن أيضا تمثيل المواطنين وخياراتهم الفردية الحرة ؟ وهل تضمن سياسات الاعتراف ، في ما يتعلق بالتمثيل السياسي للجماعات المختلفة ، الانصاف في مخرجات النظام السياسي ، الى جانب الانصاف في العملية الاجرائية الديمقراطية التي تتمثل في مجرد التمثيل السياسي للأفراد على أساس الانتماء الجماعي ؟ وينجم عن هذين السؤالين اشكال جديد في بحث العلاقة بين الاعتراف و الديمقراطية وهو : هل للديمقراطية سلطان وأولوية على الاعتراف ، أم أن للاعتراف الافضلية على الديمقراطية ؟ .

يظهر هذا الاشكال امكانات مختلفة حول العلاقة بين الاعتراف والديمقراطية ، يشير أحدها الى أفضلية الديمقراطية على الاعتراف ، وهي توجه ينطلق من مقولة أن الاعتراف يهدد جوهر الديمقراطية الليبيرالية التي تضع الفرد في مركز الفكر الليبيرالي ، لذلك فإن الحفاظ على الحرية و الديمقراطية هو أولوية على الاعتراف بالمجموعات ، حيث أن كل نضال ديمقراطي من أجل الاعتراف يحمل في ثناياه خرقا للإجماع الوطني و العدالة ، أما التوجه الثاني الذي يمثل أولوية الاعتراف على الديمقراطية ، فينطلق من اعتبار أن الديمقراطية تطمح إلى تحقيق الاعتراف ، إذ ليس للديمقراطية قيمة مجردة مستقلة بذاتها ، وإذا لم تحقق مبدأ الاعتراف كقيمة جوهرية ، فإنها تفقد جوهرها . وينطلق هذا التوجه من ادعاء أنه لم يكن للعلاقة بين الديمقراطية والعدالة تأصيل سابق أو تماثل بينهما ، لا بل قد تظهر صراعات بينهما، لذلك فإن للاعتراف هذا التوجه أفضلية على الديمقراطية لتحقيق جوهرها ، وهو العدالة و إذ اصطدمت الديمقراطية بالعدالة ، فالأفضلية تكون للأخيرة حتى لو أدى ذلك إلى التضحية بالديمقراطية ، لأن الديمقراطية ليست القيمة المثالية بل هي أداة لتحقيق العدالة .[1]

[1] زواوي بغورة المرجع السابق ، ص49

أما التوجه الثالث فينطلق من اعتبار أن الديمقراطية و الاعتراف يمثلان القيمة ذاتها بالنسبة إلى العدالة والإنصاف و الحرية ، فمشروعية الاعتراف لا تتحقق إلا من خلال صيرورة منصفة من الديمقراطية التداولية . يسمى هذا التوجه "الاحياز المنفصلة " وهو ينطلق من مقولات ثلاث : صيرورة تجرنا هذه التساؤلات الى طرح أسئلة أحرى ، منها : هل الاجرائية في الديمقراطية ، التي تتمثل في الاعتراف ، تسبق جوهر الديمقراطية وأساسها الليبيرالي ؟ وهل يمكن ايجاد التوازن بينهما من دون الوصول الى نقطة صراع يخسر من خلالها المجتمع السياسي المدني الديمقراطي و الاعتراف معا منصفة للديمقراطية التداولية لا تتم الا من خلال تشكيل قواعد الاعتراف ، و هاته القواعد لا تتم الا من خلال صيرورة ديمقراطية تداولية

المطلب الثاني: سياسة الاعتراف في سياق اللحظة التاريخية العربية

كشفت الثورات العربية، في سعيها لتحقيق الديمقراطية في الدول التسلطية العربية، عن فشل الدولة في بناء أمة من المواطنين. وربما يشكل هذا الفشل أحد أهم إفرازات الربيع العربي، فحالة الإستقرار المجتمع النسبي التي سادت غالبية المجتمعات المشرقية العربية كانت نتاج القمع السلطوي، وليس نتيجة انصهار الأفراد والمجموعات في بوتقة واحدة من السردية الوطنية والمدنية نتج منها حالة من الاستقرار السياسي والسلم الأهلي. فالنظام السلطوي لم يقمع الحريات الفردية فحسب، بل قمع التعددية الثقافية في هذه المجتمعات أيضا، في كونها جزءا من حرية الفرد في التعبير عن هويته الخاصة، الدينية والمذهبية واللغوية ويزداد هذا القمع في حقيقة أن الدولة التسلطية العربية فشلت في بناء هوية وطنية جامعة تذوب فيها هذه التعددية وتنصهر في إطار بناء أمة مواطنين تستوعب هذه التعددية فالدول العربية فشلت حتى في منطقة الدولة القومية الحديثة التي هدفت إلى بناء ثقافة وهوية وطنية مهيمنة في المجال العمومي، وفي السردية التاريخية، فالهوية الوطنية التي هيمنت على المجال العمومي لم تتشكل نتيجة صهر أو تعاقد إجتماعي ، بل نتيجة قمع الحريات الفردية والجماعية ، وذلك يصرف النظر عن جوهر هذه الهوية وتلك السردية وما هيتهما ومشروعيتهما.[1]

[1] زواوي بغورة ، المرجع السابق ، ص51

لم يستحضر الربيع العربي وثوراته سؤال الديمقراطية فحسب، بل إستحضر أيضا سؤال الهوية الوطنية والتعددية المجتمعية، وطرح بقوة سؤال دولة المواطنين ، ويستوجب ذلك طرح مفهوم الحرية بمفهومها الجماعي، إن صح التعبير ، إلى جانب مفهومها الفردي الليبرالي.

تبنت الثورات العربي شعار "الشعب يريد إسقاط النظام" والإنتقال إلى النظام الديمقراطي، ولكن سرعان ما إن كشف ظهر الثورات العربية في صعود مهمات أخرى للربيع العربي، غير منحصرة في سؤال نظام السياسي وإنما متعدية إلى سؤال المجال العمومي، وظهر ذلك في حالة التشرذم السياسي في مصر، والتشرذم المذهبي والطائفي في سوريا والعراق واليمن، وبروز المسألة الكردية مسألة قومية ولغوية، وكيفية التعامل معها، أمن خلال حق تقرير المصير عبر إقامة دولة كردية أم من خلال حق تقرير المصير عبر إقامة أتونوميا ثقافية وإدارية؟ وظهر سؤال المجال العمومي في الصراع على ماهيته: هل هي أحادية أم تعددية؟ ومن يحق له التمثيل في المجال العمومي؟ وفي ضل الصراعات كلها تغيب السردية المدنية الجامعة، التي تستوعب الجميع وتعطيهم الحق في عملية بناء الأمة والدولة الوطنية المواطنية.

يمكن الديمقراطية الليبرالية أن تتعاطى مع النظام السياسي و الحريات الفردية ولكن لا يمكن أن تتعاطى بنجاح كبير ، مع سؤال التعددية الثقافية و المجال العمومي في السياق العربي الراهن . علاوة على ذلك لا تستوعب اللحظة التاريخية العربية الحالية ، التي تتميز بالتشرذم و التشظي وتسييس الهويات ، اكتمال مشروع الديمقراطية الليبرالية ثم الانتقال إلى سؤال المجال العمومي والتعددية و الاعتراف ، وهو ماميز التجربة الاوربية وتمر به حاليا ، وإن ببطء شديد التجربة الامريكية، بل عليسها مواجهة السؤالين معا : سؤال النظام السياسي وسؤال المجال العمومي وهو مايجعل اللحظة التاريخية الديمقراطية العربية تحمل عبئا أكبر من عبء اللحظة التاريخية الديمقراطية و الثورية التي مرت بها أمريكا وأوربا خاصة أن الفضاء العمومي ليس الفضاء العمومي الغربي ذاته نشأت فيه الديمقراطيات الاوربية ، أي الفضاء البرجوازي الغربي المغلق ، كما وصفه هابرماس .[1]

[1] زواوي بغورة ، المرجع السابق ، ص55

تعاملت التجربة السياسية مع التشرذم الداخلي في ظل غياب مشروع دولة المواطنين ، من خلال توجه دوغماتي يقع في طرفه الأول تفكيك الدولة الوطنية المواطنية من خلا تأسيس النزعة الجماعتية ، أو تعزيز الدولة التسلطية المهيمنة من خلال قمع الهويات الثقافية والفردية ، تجربة لا تبني دولة مواطنين بل دويلات طائفية تتقاسم الموارد العامة على شكل محاصصة في المناصب الرسمية وفي المحور المقابل تظهر التجربة التسلطية ، التي عملت قمع الحريات الفردية و الثقافية للمجتمعات المختلفة وفي كلتا التجربتين لم تبن دولة المواطنين ، إنما قمعت خيارات الفرد باسم الطائفة والمجموعة في التجربة الأولى ، وبواسطة التسلطية في التجربة الثانية .

تستدعي اللحظة التاريخية العربية الراهنة الخروج من هذا التوجه الدوغماتي إلى توجه وسطي ، لا بمعنى نقطة الوسط بين التوجهين ، بل بمعنى توجه ، يجمع حفظالخصوصية الثقافية للمجموعات المختلفة في المجتمعات العربية وتمثيلها في المجال العمومي وفي السردية المدنية للدولة من جهة ، وبناء دولة المواطنين التي تشدد على الحريات الفردية و المواطنة المتساوية من جهة أخرى .

المبحث الثالث : الاعتراف بين العنف و التسامح

المطلب الأول : الصراع و العنف

يقسم الباحثون مدرسة فرانكفورت الألمانية زمنيا إلى ثلاثة أجيال: أولا، الجيل المؤسس بزعامة مجموعة من الرواد، على رأسهم ماكس هوركهايمر، وثيودور أدورنو، وهربرت ماركيوز، وإريك فروم. وهم من الجيل الذي امتاز نقده لـ«الأنوار» بالسلبي. وهذا ما سيحاول الجيل الثاني تداركه بنقد إيجابي، بحثا عن مخارج تجلت، بوضوح، مع أبحاث الفيلسوف يورغن هابرماس، بنظرية الفعل التواصلي. وأخيرا يعد أكسيل هونيث، من الجيل الثالث الذي سعى إلى إعطاء نفَس جديد للنظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، بفكرته عن «الصراع من أجل الاعتراف»، وهي الفكرة التي سنتوقف عندها في هذا المطلب [1].

أكسيل هونيث وتأثر في بداية حياته الفكرية، بأستاذه يورغن هابرماس. لكنه تمكن من أن يصنع لنفسه

[1] زواوي بغورة ، المرجع السابق ، ص57

فلسفة خاصة، تقوم على براديغم الاعتراف (الاعتراف كمثال، أو نموذج، أو معيار للقياس)، جعلت منه شخصا مشهورا. وقد ترجمت أعماله إلى اللغتين الإنجليزية والفرنسية، ومن أهمها مؤلفاه «الصراع من أجل الاعتراف»، و«مجتمع الاحتقار». وتجدر الإشارة إلى أن الاهتمام بهذا الفيلسوف، يعد ضعيفا في العالم العربي، مقارنة بما يحظى به أستاذه هابرماس من اهتمام. فما هي أهم ملامح نظرية أكسيل هونيث؟ وكيف يمكن للاعتراف أن يحل مشاكل العنف وقضايا العدالة الاجتماعية؟

تتمحور فلسفة أكسيل هونيث على فكرة قوية تتمثل في أن نقص الاعتراف هو السبب الرئيسي في الصراعات الاجتماعية. فكيف ذلك؟

يجب أن نفهم بداية الاعتراف، على أساس أنه علاقة إيجابية متبادلة بين الأفراد، في إطار وضعية محددة، بحيث يتلقى الفرد من الآخرين تعبيرات يتمكن من تأويلها كإشارات استحسان. أي بكلمة واحدة، تكون هذه التعبيرات دلالة على أنه معترف به. وهو ما حاول تبسيطه أكسيل هونيث، بضربه أمثلة تقريبية في كتابه «مجتمع الاحتقار فإذا ما تصورنا شخصا مدعوا لحفل، فمن المؤكد أن ينتظر خلاله، ابتسامة حارة يفهمها على أنها ترحيب به، وإلا سينزعج. وبالطريقة نفسها، نفترض أن هناك عاملة نظافة في بناء سكني. من الطبيعي أن تكون بحاجة إلى سماع كلمات شكر خاصة تتجاوز التحية العادية. وقس على ذلك، كل الأمثلة التي نحياها يوميا، ونحتاج فيها إلى قبول اجتماعي. وحين يؤوّل أي إنسان إشاراتنا تجاهه بشكل سلبي، فهو يتلقى، بحسب هونيث: «إنكارا للاعتراف». ويكون في وضعية إهانة ونبذ وطرد وتهميش، ويحس بثقل ازدراء الآخرين واحتقارهم له. الأمر الذي دفع بأكسيل هونيث، إلى التأكيد على أن الفرد هو، في النهاية، محصلة كل تجارب الاعتراف التي عاشها، وكمية الاحتقار الذي ألم به. وهذه التجارب تتفاعل فيما بينها، لتضع شروطا لحياة الفرد، وتحدد له صورته حول نفسه، وتصوراته للآخر. بل تحدد له حتى قدرته على الفعل، ورد الفعل. بعبارة أخرى، تعد حقيقة الفرد، مجرد ثمرة للاعترافات والاحتقارات التي صادفته في حياته، ولطريقة تفاعله معها، وكيفية تأويله لها إيجابا أو سلبا.[1] إن المرء منا، ومنذ طفولته المبكرة، يستدمج، في جوفه، آليات التعبير التي من خلالها يستوعب ما هو مرغوب فيه اجتماعيا، وما هو مرفوض. لهذا، فهو إذا لم يتلق من أقرانه، في حالة معينة، إشارات استحسان تتوافق وفعله، فهو مباشرة سيوجد في

[1] زواوي بغورة ، المرجع السابق ، ص60

وضعية غير مرئية.

تستدعي الشفافية الاجتماعية إذن، أن يتحقق للمرء النظرة الإيجابية من طرف الغير. ويحدد أكسيل هونيث لهذه الشفافية الاجتماعية المحققة للاعتراف، ثلاثة أشكال هي:

الاعتراف عن طريق الحب

وهو الشكل الأول للاعتراف. وهو مرتبط بالعلاقة العاطفية القائمة بين الأفراد، وبكل الشحنات الوجدانية والمشاعر الإيجابية، التي تصادف المرء في حياته اليومية. فالفرد حينما يجد الحب أسريا واجتماعيا، فإنه يحقق أمنه العاطفي الذي يمكنه من التوازن النفسي، ومن ثم العطاء والسلوك الهادئ.

هذه الصورة الأولية للاعتراف، القائمة على الحب المتبادل بين الأفراد، تمكن المرء من أن يراكم «الثقة في النفس»، والتحلي بالإيجاب تجاه الغير، من دون خوف من أي إنكار للاعتراف يزعجه ويدخله في دوامة القلق. وبالطبع، يشير أكسيل هونيث، إلى أن وضعية الثقة في النفس، يجب أن تكون بين كل الأطراف المرتبطة وجدانيا.

الاعتراف عن طريق الحق

إنه الشكل الثاني للاعتراف، والمتعلق بحقوق كل شخص السياسية والقانونية. بعبارة أخرى، يكون الشخص معترفا به في هذه الحالة، حينما تتحقق المساواة بينه وبين الآخرين، ما يكسبه «احترام الذات». فحينما يجد المرء أن حقوقه لم تجهض، وأنه قد منح ما يستحقه وفق التعاقدات الاجتماعية التي ينتمي إليها، تصان له كرامته بالتأكيد. فيحترم ذاته لأنه باختصار نال احترام الآخرين، ما يدفعه إلى الإسهام الفعال في ضمان سير المجموع، لينعم بمزيد من الاعتراف. وعلى العكس من ذلك تماما، فكل تجربة يعيشها المرء، يكون فيها نوع من التمييز القانوني، تجره إلى «خجل اجتماعي» لن يتمكن من التخلص منه، إلا بالانضواء تحت لواء انتماءات ضيقة، أو جماعات صغرى مقاومة للمجموع، تكون سببا في بعثرة النسق الاجتماعي العام، والدخول به في انشقاقات ستعم خسائره الكل. وهذا ما يحدث حين يحرم البعض من حقوقهم لأسباب إثينية، أو جنسية، أو طبقية، أو دينية أو حالات المهاجرين، والمغتربين، واللاجئين، والنساء، والسود، حيث يشعر هؤلاء بالغبن والإهانة والازدراء، بل والاحتقار الذي يفقد المرء احترام الذات[1].

[1] زواوي بغورة ، المرجع السابق ، ص69

الاعتراف عن طريق التضامن

إنه الشكل الثالث من الاعتراف، ويتعلق بالفرد نفسه، مع مواهبه وقدراته الخاصة وتميزه عن الغير. فالفرد لا يحتاج فقط إلى علاقات عاطفية تمنحه الثقة بالذات، أو إلى حقوق متساوية تمنحه احترام الذات، بل يحتاج أيضا، إلى التمتع بإحساس التميز، وأن لديه سمات ومواهب لا يكون فيها نسخة من الآخر، ما يمنحه «تقدير الذات». فالفرد مثلا، يستحق أن ينال اعترافا بكفاءاته في العمل، أو في ذكائه في مجال معين، وإلا سيفقد تصوره الإيجابي حول ذاته. لذلك فالمجتمع يحتاج إلى نظام دقيق يحدد معايير الإنصاف والحكم على التميز.

نخلص إلى أن المجتمع مطالب بالحركة نحو خلق وضعيات إيجابية، تجعل الأفراد معترف بهم اعترافا ثلاثي الأبعاد، أي الحصول على الثقة بالذات، عن طريق الحب، واحترام الذات عن طريق التساوي في الحقوق، وتقديرها عن طريق الإشادة بالتفرد والموهبة، وإلا سندخل فيما يسميه أكسيل هونيث، بمجتمع الاحتقار، الذي يفرز ضرورة الاحتجاج وردود الأفعال المقاومة. بل قد يصير الأمر إلى عنف يهدد السلم والأمن الاجتماعيين على الدوام. بعبارة أخرى، نقول إن أكسيل هونيث، يراهن على العدالة الاجتماعية. لكن ذلك لن يتحقق عنده، إلا انطلاقا من تحقيق دوائر الاعتراف الثلاث المشار إليها. وإذا ما سلمنا معه بأهمية هذا الاعتراف، الذي يؤدي إلى سير هادئ وسليم للمجتمع، فإن السياسة تصبح ملزمة بأخذ الأمر بعين الاعتبار، في كل استراتيجياتها ومخططاتها. فإما الاعتراف والسلم أو الاحتقار والعنف.

المطلب الثاني : التسامح ضرورة سياسية

إن الآخر" هو أهم اكتشاف عرفه الإنسان، وهو وسيط الخروج من الذات وطريقاً للعودة إليها، ومجالاً لاكتشاف النقص فيها وطريق امتلائها في نفس الوقت، وحسب "جاك لاكان": "فإن الآخر هو البؤرة التي تتشكل داخلها "الأنا" الذي يخاطب الآخر الذي يستمع[1]."

[1] زواوي بغورة ، المرجع السابق ، ص 65

من هنا تقف الفلسفة دائما ضد العنف، الذي هو قام بالتعطيل في الاتصال كما قال " هابرماس "، أو يتعطل معه وبسببه كل حوار بين الأنا والآخر، وتبرز محله: القوة – الغلبة، أو الحيلة – التذاكي، أو التحريض – التعبئة، أو التهديد – الوعيد، أو التكفير – التخوين. ان العنف يضرب امكانية فهم آراء الآخر، ويلغي التبادل الحي للأفكار والرؤى، أو التساؤل الدائم حول معنى تلك الآراء والأفكار والمعتقدات وحول امكان أو عدم امكان الأخذ بها .

قد يتبادل اثنان (حلو الكلام) والمجاملات، أو الاهانات والاتهامات، لكن هذا ليس حوارا، لأن مفهوم الحوار أوسع وأشمل وأعمق، ويقوم على" الاعتراف " المتبادل بآخرية " الآخر "، وحقه في الخطأ أيضا.

يقول الفيلسوف الكندي " تشارلز تايلور " في مقاله (سياسات الاعتراف): " ان الاعتراف ليس مجاملات يتبادلها أحدنا مع الآخر، لكنه " حاجة انسانية حيوية " تقوم علي أساس أن الحياة ذات طابع حواري، وأننا نعاين أنفسنا عن طريق الاتصال بالآخرين. وان الاعتراف الخاطئ يتضمن ما هو أكثر من عدم الاحترام، فهو يمكن أن يحدث جراحا خطيرة، ويثقل ضحاياه بكراهية معوقة للذات ". ولأن الحياة ذات طابع حواري، ولأنها تتطلب الاعتراف المتبادل، فإنها تقوم أساسا علي التسامح بين الأنا والآخر.

وحدد " إعلان مبادئ التسامح " الصادر عن اليونسكو في سنة 1995، التسامح بأنه " ضرورة سياسية وقانونية وليس فقط مجرد التزام أخلاقي ". وما أراد إعلان اليونسكو التنبيه إليه هو: أن التسامح ليس تفضلا أو نوعا من اللياقة الأدبية التي نغلف بها الاختلافات الواقعية للآراء والمعتقدات المختلفة، وإنما هو ممارسة فعلية لهذه الاختلافات في إطار تعاقدي، يزاول فيه المختلفون اختلافهم دون عنف أو فرض أو قهر. وهذا يفسر منذ البداية ارتباط التسامح بالمعني الحديث، بفكرة المواطنة والعقد الاجتماعي ولعبة الديمقراطية، التي تحترم عملياً ثلاثة مبادئ أساسية: الأول هو " التسامح "، والمبدأ الثاني هو ضرورة الفصل بين السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. والمبدأ الثالث هو " المساواة والعدالة ". وهى مبادئ لا يمكن ضمانها إلا في نظام تمثيلي برلماني حقيقي[1] .

بيد أن هذه المبادئ والأفكار، التي ظهرت منذ القرن السابع عشر، لم تكن لتنجح دون " إرادة سياسية

[1] زواوي بغورة ، المرجع السابق ، ص 69

قوية "، مما يؤكد أن " الحداثة " إرادة سياسة بالأساس، ناهيك عن الأمن المدني والسلام الاجتماعي. فقد دشن " فريدريك الكبير ": " سياسة التسامح الديني " في أوروبا، واعتبرها " قاعدة الحكمة السياسية ". وكتب في سنة 1740، رداً على حكومته، حول سؤال: هل بوسع الكاثوليكي أن يكتسب الحقوق المدنية؟، ما يلي: " أن كل الأديان جيدة بالتساوي، وحسب الناس الذين يعلنون إيمانهم بها أن يكونوا صادقين. ولو أراد الأتراك أن يجيئوا إلينا ويقطنوا في بلدنا لبنينا لهم المساجد والمعابد. فكل امرئ في مملكتي حر في أن يؤمن بما يريد وحسبه أن يكون صادقاً ."

ويمكن أن نستخلص من هذه السطور السابقة، بعض الملاحظات علي " التسامح "، علي النحو التالي: أولا: أن مفهوم التسامح بالمعني الحديث، جاء تلبية لحاجة وجودية وتاريخية ملحة، وهي الخروج من أتون حروب التعصب الديني بين الكاثوليك والبروتستانت، ولم يكن ذلك ممكنا (لا عن طريق الدين أو الأخلاق)، وإنما بإبتكار " معادلة عقلانية " – فلسفية سياسية – يحتكم إلى منطقها في فصل المقال فيما بين الدين والسياسة من اتصال.

لقد أخذ مفهوم " التسامح " حيويته ومجاله في الغرب سواء في التنظير أو الممارسة، علي مدار أربعة قرون أو يزيد، وأصبح منظومة " حقوق "كاملة ومتكاملة، وليس مجرد قيمة دينية أو أخلاقية كما هو الحال عندنا.

ناهيك عن أن التسامح لم يكن أحد مقومات ثقافتنا العربية المعاصرة، علي مستوي اللغة أو عبر أنماط التفكير التي تعمل عبر هذه اللغة، فقد لاحظ (سمير الخليل) في بحثه المعنون " التسامح في اللغة العربية "، أن التسامح هو الفضيلة الغائبة عن معظم الايديولوجيات الي بهرت مخيلة الشعوب في الشرق الأوسط خلال القرن العشرين، من القومية العربية إلى الأصولية الدينية إلى نزعة معاداة الامبريالية، إلى الشيوعية والاشتراكية العربية، والطائفية والشعوبية .[1]

[1] بعطيات أبو السعود، تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2005.ص 54

خلاصة الفصل :

من خلال هذا الفصل أستنتج أن الاعتراف المتبادل كفيل بحد الصراعات الاجتماعية التي قوامها السيطرة و الهيمنة والظلم و بالتالي يتحقق للفرد تحقيق ذاته وفق أشكال ونماذج الاعتراف هي الحب و الحق والتضامن في نظر فيلسوفنا و هو محل دراستنا الفيلسوف الألماني أكسيل هونيث فالاعتراف لم نجد له اهتمام لدى المفكرين العرب بالمقدار الذي نراه عند الغرب

المبحث الثالث : من رواد مفهوم الاعتراف (نانسي فريزر نموذجا)

تعتبر فريزر من جيل 1968 الذي تأثر بمطالب الانتفاضة الفرنسية، فانخرطت في حركات سياسية، مثل: المنظمة الطلابية من أجل الديمقراطية الاجتماعية (Students for Democratic Society) كصوت يساري جديد. ولذلك تعلن فريزر في مجمل الحوارات التي تجريها معها بعض المنابر الإعلامية، أنها'' طفلة اليسار الجديد وفي خضم هذه التحولات النضالية المتشبعة بقيم يسارية، تمكنت من بلورة رؤية مجتمعية، على اعتبار أن الشق النضالي يعد طرفا أساسيا في المعادلة الفكرية والنظرية التي طبعت مسارها الفكري لكن، عندما تراجع الفعل النضالي في الولايات المتحدة الأمريكية وانحبست أنفاس المناضلين من جراء الوهن الذي أصاب المجتمع المدني، ظهرت على السطح ردود أفعال عنيفة تستخدم العنف السياسي كآلية من آليات الضغط. وفي ظل هذا التراجع النضالي وتصاعد الانفلات اللامسؤول للحركات المدنية، انفردت فريزر بمساحة للتأمل والمراجعة النقدية، من منطلق أن العودة إلى الساحة النضالية يجب أن تكون مصحوبة برؤية نقدية جديدة تضخ دما جديدا في شرايين الفعل النضالي، ذلك أن التحولات التي يعرفها المجتمع الأمريكي لا تواكبها نظرية سياسية تضفي على هذا التحول صبغة فكرية جديدة تعيد مساءلة البنية السياسية والمجتمعية. تقول فريزر إن '' تكويني العلمي لم يبق سجين النزعة النضالية'' هناك اقتحمت عوالم الفكر الفلسفي، من خلال الاطلاع على الفلسفة الإغريقية والفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الهيغيلية والماركسية والفلسفة الفرنسية...هذا المسار من البحث مكنها من بناء تصور فلسفي نقدي يجيب عن المعضلة السياسية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي. هنا حدث منعطف فكري في المسار الفكري لفريزر، بحيث لم تعد الماركسية تشكل بمفردها خلاصا اجتماعيا، وإنما من شأن المزاوجة النقدية بين الماركسية والنظرية النقدية أن تحدث إصلاحات أو تغييرات في البنية الاقتصادية وفي الوضعية الثقافية إن المشاكل التي يعرفها المجتمع الأمريكي)العنصرية، الاستغلال، الإقصاء، الاحتقار...) يتعذر على الخطاب الماركسي، كإطار للتحليل الطبقي،[1] أن يستوعب في جوفه

[1] آلن هاو ، تر ثائر ديب ،**النظرية النقدية مدرسة فرانكفورت** ،دار العين ، ط1 ، 2010 ص 74

.النظري التحولات الاجتماعية التي تنفلت من كل تحديد طبقي.[1] في المقابل، فإن الحركات الاحتجاجية الثقافية التي تجوب الشوارع الأمريكية وتطالب برفع الاحتقار والإقصاء عن هويات ثقافية منبوذة، لا تستطيع إيجاد مخرج منصف لمطالب الاندماج الاجتماعي فأمام هذا الإحراج النظري، يظل السؤال هل يجب الانخراط في سياسة الاعتراف ؟ أم في سياسة إعادة التوزيع ؟ الاقتصادي؟ في سياسة طبقية أم في سياسة الهوية ؟ في التعدد الثقافي أم في الديمقراطية الاجتماعية ؟، تحاول فريزر بناء براديغم الخلاص، من خلال ثنائية الاعتراف والاقتصاد السياسي. فلا الاعتراف لوحده قادر على رفع الظلم وتحقيق عدالة اجتماعية منصفة، ولا الاقتصاد لوحده قادر على حماية المساواة الاقتصادية. تتطلب العدالة، من أجل تحقيقها، نسقا موحدا يجمع في تركيبة متكاملة بين إعادة التوزيع الاقتصادي والاعتراف وعلى هذا الأساس، ترى فريزر بأن التيار الذي يحتمي خلف إعادة التوزيع الاقتصادي ويحتقر التعدد الثقافي، باعتباره وعيا مشوشا وكابحا للعدالة الاجتماعية، يقع تحت " النقائض المغلوطة لكن، السؤال الذي يمكن أن يعترض مشروع المزاوجة بين الثقافي والسياسي هو: هل يمكن لوظيفة الاعتراف أن تعيق وظيفة إعادة التوزيع ؟ وهل سلطة إعادة التوزيع يمكن أن تسلب سلطة الاعتراف ؟

تقترح فريزر، على المستوى المنهجي، الفصل بين إعادة التوزيع والاعتراف. وبالرغم من أن البراديغمين معا يشكلان واجهة لمقاومة الظلم الاجتماعي. فإن الفصل بينهما يعد ضروريا، من وجهة نظر التحليل النقدي، على الأقل للكشف عن بؤر التوتر. ففي منطق الفصل، تكون فريزر قد "أضاءت منطق الاقتصاد الخاص، وساهمت في حل بعض الإحراجات السياسية في وقتنا الراهن" ، أن ثنائية الاعتراف والاقتصاد، لا يجب النظر إليها كماهيات ثابتة تتغذى من فلسفة الذات، وإنما يجب النظر إليها كمواقع تمتاز بالمرونة والسلاسة وكذلك الشأن بالنسبة للتيار المدافع عن الاعتراف الثقافي ويتجاهل الاقتصاد السياسي .

[1] آلن هاو ، المرجع السابق ، ص84

انطلاقا من هذا المنظور، تسعى فريزر إلى تصنيف نماذج مثالية للدلالة على أهمية الفصل التحليلي بين إعادة التوزيع الاقتصادي و الاعتراف الثقافي. ويمكن تصنيف هذه النماذج على الشكل التالي: نموذج مثالي يخص فئة تتعرض للاستغلال الاقتصادي بسبب سوء التوزيع، الأمر الذي يتطلب، لإنصاف هذه الفئة، هدم البنيات الطبقية الرأسمالية وتجاوز الاستغلال الطبقي، لتتناسب هذه الفئة (الطبقة العاملة) مع عدالة إعادة التوزيع الاقتصادي ، نموذج مثالي، صعب التحديد، لكونه يتشكل من مجموعات لامتجانسة (مجموعات مختلطة) تتمركز في الوسط وتجمع بين الاعتراف وإعادة التوزيع الاقتصادي.

فالمرأة العاملة مثلا، تعاني من بنية الاستغلال التي تتمظهر في تقسيم العمل، بحيث تجمع بين وظيفتها المهنية خارج البيت (الاستغلال الاقتصادي (ومهمة تربوية ومنزلية داخل البيت (مشكلة الاعتراف). كما أن نفس الوضعية تسري المجموعات وللخروج من هذه الوضعية، يلزم الترابط بين الاعتراف وإعادة التوزيع الاقتصادي. [1]

.

.

[1] آلن هاو ، المرجع السابق ، ص90

خلاصة الفصل :

وختاما لهذا الفصل ، أن الاعتراف هو من أهم الميادين في الحياة لايجب على الانسانية أن تتخلى عنه لأجل الاستفادة منه في حياتنا الثقافية والاجتماعية و قام رواد مدرسة فرانكفورت التطرق للاعتراف ودمجه في الحياة العملية والمهنية و احترام ذوات و اخلاق الاخرين

تمهيد:

يعتبر الإعتراف أحد أهم النماذج التي إهتم بها المفكرون الغربيون عموما ومدرسة فرانكفورت خصوصا، ومن أهم المفكرين وأصحاب هاته المدرسة هو الفيلسوف المعاصر أوكسيل هونث الذي اهتم براديغيم الاعتراف وأشكاله ولهذا نطرح الإشكال الآتي:

ماهو الاعتراف عند هونيث ؟ وكيف كانت نظرته له؟

المبحث الأول: أشكال مفهوم الإعتراف عند أكسيل هونيث

1/ الثقة في النفس (Confiance en soi):

فمن خلال الحب والعلاقات العاطفية التي تطبع على العلاقات التفاعلية يتحقق نموذج من الاعتراف المتبادل، ثم أن هناك علاقة بين العلاقات العاطفية الأولية الإيروسية والأسرية والتي تتوسع بعد ذلك إلى الصداقة بين شخصين أو أكثر وإمكانية شعور الفرد بمكانته وقيمته الإجتماعية التي تجعله يثق في نفسه.

ولكن إذا تعرض هذا الفرد للإهانة أو النكران كالتعذيب والاغتصاب مثلا فإن ذلك يحرمه من تلك العلاقة الإيجابية مع ذاته على المستوى النفسي والأخلاقي، فيفقد الثقة في نفسه وبالأخرين كذلك[1].

2/ احترام الذات (Le respet de soi):

من خلال نيل الأفراد لحقوقهم المختلفة، السياسية والاقتصادية والاجتماعية وغيرها، والتي يعمل القانون على توفيرها وحمايتها من الانتهاك والظلم والنكران والاحتقار، يجعل الأفراد يكوّنون علاقة إيجابية مع ذواتهم تتضمن احترام الذات.

[1] كمال بومنير، **قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت**، كنوز الحكمة، الجزائر، 2013 ، ص111 .

3/ تقدير الذات (estime de soi):

من خلال التضامن والتآزر المتضمن الاعتراف المتبادل بين الأنا والآخر يحصل الأفراد على التقدير الإجتماعي والقيمة نظير المؤهلات والقدرات والكفاءات التي يتمتعون بها وكذا الأعمال المهمة والأدوار التي يلعبونها في المجتمع، وينعكس هذا النوع من الاعتراف على الأفراد بتكوينهم علاقة إيجابية مع ذاتهم تتضمن تقدير الذات بعد تقدير المجتمع لها لأن تقدير الذات يتأتى من خلال التقدير الإجتماعي الذي يقدمه المجتمع لها، وضمن هذا السياق يرى هونيث أن تجارب الاحتقار الإجتماعي التي يمر بها الأفراد تقوم على ثلاثة أشكال أساسية وهي:

1- أما **الشكل الأول** فيتمثل عنده في نوع من الازدراء أو الاحتقار الذي قد يتعرض له الفرد من الناحية الجسدية والفيزيائية ويتعلق الآمر هنا بمختلف أنواع الإهانة والاحتقار والعنف الذي يصيبه على المستوى الجسدي فيحرمه من التصرف الحر في جسده فيشعر عندها بالذل والخضوع لإرادة الغير وتبعيته لهم على سبيل المثال عندما يتعرض شخص ما للتعذيب القاسي أو للاغتصاب فإن مثل هذه التجارب قد تؤدي إلى فقدان الثقة في النفس وفي الآخرين أيضا [1].

ويعتبر التعذيب والإغتصاب من الآشكال الآساسية التي تعمل على إخضاع الإنسان وجسده وذاته، فالتعذيب الجسدي على سبيل المثال لا يستهدف الجسد فقط وإنما يستهدف ذات المعذب، ونتاج هذا الإنتهاك لا تقتصر على الألم المادي والفيزيائي وإنما تصل إلى الألم النفسي وهو الآمر الذي يؤدي به إلى فقدان الثقة في نفسه وفي ما يحب ويؤمن به ويصبح يكره العالم الذي ينتمي إليه ويعيش فيه[2].

[1] كمال بومنير ،مرجع سابق، ص112.

[2] زواوي بغورة، **الإعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل**، دار الطليعة ، لبنان ،ط1، 2012 ص111 .

2- ويتمثل **الشكل الثاني** من أشكال الإذلال والإحتقار والمهانة والإزدراء في ما يصيب الشخص من إنتهاك للإحترام الآخلاقي، والمثال النموذجي على ذلك ضحايا الإقصاء من بعض الحقوق داخل المجتمع [1]، ولتوسيع إحصاء الحقوق الذاتية قام أكسل هونيث بتوزيع الحقوق إلى حقوق مدنية وحقوق سياسية وحقوق إجتماعية، حيث يتضمن الصنف الآول الحقوق السالبة التي تحمي الشخص في حريته ونفسه وملكيته من الانتهاكات اللامشروعة للدولة، أما الثاني فيدل على الحقوق الموجبة التي تضمن المشاركة في سيرورات تكوين الإرادة العمومية، في حين الثالث يتعلق بالحقوق الموجبة هي أيضا والتي تضمن لكل واحد من الناس نصيبه بالقسط من توزيع الخبرات الأساسية[2].

وما يؤكد عليه هونيث هو أن حرمان الأفراد من حقوقهم المتوقعة وإقصائهم من المجتمع ومن تشكيل الإرادة العمومية للمجتمع وغيرها من أوجه الحرمان تجعل الفرد لا يستطيع بناء علاقة إيجابية مع ذاته خاصة فيما تعلق بإحترام الذات، وأن هذه الحالة المرضية تؤدي إلى إنخراط هؤلاء في الصراع من أجل الإعتراف وهو الآمر الذي يؤدي إلى تطور مهم في المستوى الآخلاقي للمجتمع وهذا ما ينعكس فيما بعد بتقديم قوانين جديدة ترفع من المستوى الآخلاقي للمجتمع ومن مستوى ضمان الحقوق العادلة لأفراد المجتمع.

3- وهنالك **الشكل الثالث** من الإحتقار والإذلال وهو يتمثل حسب هونيث في الحكم على القيمة الإجتماعية لبعض الآفراد بصورة سلبية والتي لا تليق بمقامهم الإجتماعي والآخلاقي، وهذا الشكل من الإزدراء يتم على المستوى التعميمي والمعياري، وله علاقة مباشرة بكرامة الغير وتقديرهم الإجتماعي داخل الآفق الثقافي للمجتمع [3]، ويُعد هذا النوع من الإحتقار إنتهاك للكرامة الشخصية أو الجماعية للآخر، وبمأن الإذلال هنا يرتبط بالأحكام السلبية فإن هذه الآحكام تؤدي إلى إنعدام أو قلة في التقدير الإجتماعي مما يجعل عملية تقدير كفاءات الشخص المعني أو الجماعة المعنية صعبة

[1] كمال بومنير ،مرجع سابق ،ص177.

[2] بول ريكور، **سيرة الإعتراف**، ترجمة : فتحي أنقزو، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010، ص248.

[3] كمال بومنير ،مرجع نفسه ، ص112 .

أو مستحيلة، وينتج عن هذا حرمان الشخص أو الجماعة المعنية من تحقيق ذاتها[1]، وتؤدي هذه الآشكال الثلاثة من الإحتقار والإذلال على إختلافها إلى نتيجة واحدة متعددة التَمَظهُرَات، وهذه النتيجة يسميها هونيث بـ"الموت أو الإماتة (la mortification)" التي هي تعبير آخر عن الإذلال والمهانة [2]، وتعتبر مرض من الآمراض الإجتماعية وهذه الإماتة تشمل- :

– **الإماتة النفسية والعاطفية:** وتتم عبر التعذيب والإغتصاب والعنف والوصم والتجريح الوجداني بأشكاله المختلفة، ويؤدي هذا النوع من الإماتة إلى فقدان الشخص الثقة في نفسه التي تعتبر ضرورية لحياة كريمة وشريفة.

– وهناك **الإماتة الإجتماعية:** وتتم من خلال الإقصاء والتهميش وحرمان الآفراد من حقوقهم ، أو حالات اللامرئية، أو من خلال قوانين مجحفة في حق فئة معينة من المجتمع مثل تلك المرتكبة في حق الإثنيات العرقية والآقليات الثقافية، وهو ما يجعل هؤلاء يشعرون بأن ليس لهم نفس درجة المسؤوليات والحقوق التي يتمتع بها غيرهم، وهو ما يؤدي بهم إلى فقدان إحترام الذات الآمر الذي يجعلهم يشعرون بالذّل والغضب والسخط وإنعدام القيمة في المجتمع.

– وهنالك **الإماتة القيمية والأخلاقية:** وهي تتعلق بالتقدير الإجتماعي المشوه أو الناقص أو المنعدم، وكذا من خلال تجاهل مُقدِرات ومُؤهِلات وكفاءات الأفراد ومساهماتهم في المجتمع وكذا إطلاق الآحكام السلبية على الآخرين بشكل يسيئ لقيمتهم وأخلاقهم وهذا ما يؤدي إلى إعتبار هؤلاء الآفراد وكأنهم منعدمي الكفاءة والمؤهلات والقدرات وهو الآمر الذي يقلل من حظ هؤلاء في تحقيق ذواتهم وتحقيق تقدير الذات الضائع.

[1] زواوي بغورة، مرجع سابق، ص112 .

[2] كمال بومنير ، مرجع سابق ، ص155.

المبحث الثاني : من التـــواصل إلى الاعتـــراف

يعتبر أكسيل هونيث أن مشروعه الفلسفي القائم على الاعتراف يندرج في إطار توسيع المشروع الهابرمازي وهذا على الرغم من موقفه النقدي تجاه أعمال أستاذه هابرماز، لقد استلهم هونيث هذه الاعمال وخاصة ما يتعلق بنظرية الفعل التواصلي ضمن مشروعه لبلورة ما أسماه بالصراع من أجل الاعتراف ، ولهذا السبب كان لزاما علينا في البداية الاشارة الى هابرماز حتى يتسنى لنا فهم ما ذهب اليه هونيث في نظريته للاعتراف والاتيقا الجديدة التي تأسست على هذا المفهوم .[1]

لقد عمل هابرماز على تحديد وتحيين النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت ضمن ما يسميه بنظرية الفعل التواصلي ، وقد قام خلال نموذج التواصل اللغوي لتأسيس معياري للنظرية النقدية التي وصلت الى نوع من الانسداد في افق تغيير الوضع القائم على السيطرة و تقديم البديل الممكن للعقلانية الأداتية التي أحكمت قبضتها الكلية على الطبيعة و الانسان ، ولهذا وضع هابرماز النظرية النقدية في قلب الحياة الاجتماعية والعملية ، ففي كتابه " الهام النظرية الفعل التواصلي قام هابرماز بإعادة تأسيس النظرية النقدية على مايسميه العقلانية التواصلية المرتبطة جوهريا بعملية التنشئة الاجتماعية التي يخضع لها أفراد بصورة عفوية وأساسية وذهب لاالقول على أن عملية الإندماج الاجتماعي لا تتحقق الا بواسطة التوافق أو التفاهم المتضمن للأفعال اللغوية للمشاركين والتي تفترض الاتفاق و الاجماع بين هؤلاء المشاركين في عملية التواصل ، انطلاقا من هذا يمكننا القول بأن عملية التواصل حسب هابرماز مرتبطة وملتصقة ومشروطة بالسياقات الاجتماعية والثقافية خاصة ، ولكنها تبقى أيضا ذات طابع كوني ، وعلى هذا الأساس قدم من خلبا ل نظرية الفعل التواصلي القائم على اللغة المبدأ المعياري الذي يعطي مكانة أساسية للجانب الاجتماعي في النظرية النقدية.[2]

---

[1] مصدق حسن: يروغن برماز ومدرسة فرانكفورت، **النظرية النقدية التواصلية**، ط1، المركز الثقافي العربي، بروت، 2005، ص121.

[2] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركماير إلى أكسيل هونيث**، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة ، ط 1 ، 2010 ، ص 115

يقصد هابرماز بالفعل التواصلي ذلك التفاعل المصاغ بواسطة الرموز ، إنه يخضع ضرورة للمعايير المعمول بها، والتي تحدد تطلعات السلوكات المتبادلة بحيث أن تكون مفهومة ومعترفا بها من شخصين فاعلين على الاقل غير أن هذا التفاعل المصاغ بواسطة الرموز اللغوية هو الذي يضمن حسب هابرماز الوصول إلى حقائق متفاهم عليها بين أطراف متحاورة علما أن الحوار في سياقه الاجتماعي أداة للقضاء أو لتجنب الحالات المرضية التي تصيب المجتمع في لحظة تاريخية معينة ، و لتحقيق الاندماج الاجتماعي لأعضائه دون عنف او تطرف قصد الوصول إلى حقائق متوافق بشأنها ، بحيث يلعب الحوار فيها دورا مركزيا تجنبا للصراعات الاجتماعية التي تهدد المجتمع وهذا ما يجعل للحوار فاعلية كبيرة ، ولا يتمثل مشروع التواصل حسب هابرماز في الاقرار بحقيقة مطلقة ولا تسويغ شيء تم اختياره ، بل يتمثل في والسعي وراء الوصول الى قرار او الى اختيار أو تقويم من متحاورين مناصفة، من دون ضغط أو إكراه ، إذ ليس من حق المتحاور أن يفرض مواقفه على الاخرين ، ولا تقييم مختلف الأراء إذ يجب الاكتفاء بعرض المواقف و الأفكار ، فالحوار هو الذي يحدد مدى صحتها ومصداقيتها ، وصلاحيتها ومدى تقبلها من قبل الذوات المتحاورة داخل الفضاء العمومي ، في سياق تباين الاراء واختلافها و التنوع والتسامح الذي قوامه التذاوت المشترك القائم على مجال لغوي تداولي تراعى فيه قواعد المعقولية والصدق والدقة وتستند على المناقشة الحجاجية بعيدا عن القهر والتسلط .[1]

إن تحقيق التفاهم بين الأطراف المشاركة في العملية التواصلية يقوم كما قلنا على حدود التواصل بقوله: شروط أساسية لخصها مانفريد فرانك إن تحقيق الاتفاق بين المتحاورين يقتضي تصنيف الأفعال اللغوية الهادفة إلى التفاهم وهي التمثيلية والتعبيرية والتنظيمية ، وينكشف أن دعاوي الصلاحية الموازية لها تدعي الصدق (صدق القضايا) ، و الجدية (جدية المتكلم) ، و الصحة

[1] مصدق حسن، المرجع السابق، ص124.

(صحة المعايير المقترحة) ، نضيف إلى هذه الفئات وضوح ليقول باعتباره تعبير عن وجود التوافق مع قواعد النحو وعن استعداد المتلقي لفهم القول [1].

وبهذا المعنى فإن تحقيق التفاهم عند هابرماز أمر يقوم على ربط الفعل التواصلي باللغة كأداة تنظيم الأفعال الاجتماعية وبالتالي اللغة ليست عنده مجرد وسيلة لنقل الأفكار و المعلومات فقط وإنما هي رابط من الروابط الاجتماعية الأساسية الذي يؤدي الى التذاوت المشترك و التفاهم المتبادل الذي يتخلى فيها الفرد عن ذاتيته الطبيعية و و ينخرط في الاطار التواصلي القائم التواصل و التذاوت و المناقشة الحرة ، و اللغة كما قلنا في الإطار الذي يحدث فيها هذا التواصل .

وهكذا فإن المناقشة عند هابرماز تقوم على الحوار العقلاني و المحاجة والإقناع ، وفق الشروط التي بيناها سابقا وهو أمر مرفوق عنده بعدم دعوى امتلاك الحقيقة من الاخرين ، وذلك استحالة ادراك الذات للحقيقة كما اعتقد كثير من الفلاسفة و المفكرين في الماضي عندما كان الذات تمثل في زعمهم تمثل مصدر الحقائق المتعلقة بالطبيعة والحياة والانسان .....الخ ، و اللغة في نظره تهدف الى تأسيس التفاهم والتوافق و حسب ايتيقا المناقشة لا يمكن ادعاء صلاحية معيار ما إلا إذا اتفق كل الأشخاص المعنيين باعتبارهم مشاركين في نقاش عملي حول صلاحية معيار ما ، لأن هذه الاتيقا حسب هابرماز تهدف إلى معرفة الإطار الإجرائي الذي تجري فيه تلك المناقشات العملية ذات الطابع المعياري و الإجراءات المتبعة عند الشروع في تبرير صلاحية معيارها ، و قد تتخذ هذه الإجراءات الخاصة بالمحاجة بعيدا عن المضامين الميتافيزيقية أو الدينية ، لأن ايتيقا المناقشة (أو الإيتيقا التواصلية) ، عنده لا تتمثل في الأوامر والنواهي بل هي مجرد معايير تنظم العملية التواصلية في المجتمع وتبلور أشكال التفاهم الذي يتم بين الأفراد في إطار العقلنة اللغوية وسيادة المعقولية النقدية ، و لهذا تمثل هذه الاتيقا التواصلية كما أكدت الفيلسوفة الأسبانية أديلا كورثينا – بعدا عمليا للعقلنة ولذلك فهي ذات طابع إجرائي ، و لا تؤخذ بعين الاعتبار في جميع الأحوال الجانب الجوهراني القائم على فكرة

[1] عطيات أبو السعود، **تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس**، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2005، ص65.

البحث عن طبيعة الخير التي يحقق بها الإنسان الحياة الطيبة ، ولهذا فإن الطابع الإجرائي لإتيقا المناقشة عند هابرماز لا يهمها إلا تسويغ صلاحية المعايير و البحث عن التطبيقات المناسبة لها.

هذا وقد توجه هابرماز ، في التسعينات نحو الحقل السياسي و الفلسفي قصد تطوير اتيقا المناقشة ، وحاول من خلال تأثير الفيلسوف الأمريكي جون راولس عليه تطوير وتعميق نظرية الفعل التواصلي ضمن منظور جديد أسماه المنظور غير أن هونيث قد انتقد هذا الاجرائي ، على اعتبار أن ذلك قد أبعد هابرماز عن الأسس المركزية للنظرية النقدية ، ضمن هذا السياق يمكن القول بأن هذا المفهوم الإجرائي نجده في كتابين أساسيين لهابرماز " الاندماج الجمهوري و الحق و الديمقراطية " يعتبر في الكتاب الأول أن القانون أو الحق الديمقراطي كتوجه مفضل لتأسيس العقل التواصلي للواقع الاجتماعي الفعلي ومن هذا المنظور يميز هابرماس بين مستويين من الاندماج ، الأول يتمثل فيما يسميه بالاندماج الاجتماعي أو الأخلاقي ، في حين أن المستوى الثاني يتمثل في الاندماج السياسي القائم على مبادئ كونية مجردة ومتعالية (بالمعنى الكانطي) ، أو على حد تعبير هابرماز " يجب التمييز بين الاندماج الأخلاقي للجماعات و الثقافة التي تحدد هويتها الجماعية و الاندماج السياسي الذي يشمل جميع المواطنين ، وهذا التقسيم يعطي للدولة مشروعية تقديم الحلول لمختلف أشكال الظلم الاجتماعي السائدة في المجتمع ، ضمن هذا السياق يرى هونيث بأن القيام بمقاربة هيرمونيطيقا لفهم ذاتي للمجتمع تدفعنا للقول بأن الدولة غير مؤهلة لقيام بهذا الدور الذي يجب أن يسند إلى المجتمع لان هذا الاخير يقع على كاهله ، تعيين مختلف أشكال الظلم الاجتماعي .[1]

هذا وعلى الرغم من تأثر هونيث بنظرية الفعل التواصلي و إشادته بها ، غير أن لديه تحفظين أساسيين ضد أستاذه هابرماز بخصوص النموذج التوافق التواصلي أما التحفظ الأول فيتمثل عند هونيث في القول بأن النموذج التواصلي عاجز في حقيقة الأمر عن تفسير التجربة المعاشة بالنسبة للأفراد بصورة شاملة أو كلية ، وذلك لأن التواصل اللغوي ما هو إلا جانب من جوانب التفاعل

[1] مكاوي عبد الغفار ، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت**، حوليات كلية الآداب، عدد13، السنة 1992، (د.ط)، ص16

الإجتماعي ، و من هنا كان من الضروري توسيع النموذج التواصلي حتى يتسنى لنا تعميق فهمنا بالتجربة الأخلاقية التي يمر بها الّأفراد وذلك بالبحث في الجوانب غير اللغوية للتواصل الاجتماعي ، وهذا ما يدفعنا إلى تعريف العلاقات للتفاعل الاجتماعي بصورة أعمق من نمذج التوافق اللغوي ّ، و ما يرتبط به من أشكال التفاعل كالحركات و الأفعال الجسدية ، وضمن هذا السياق تجدر الإشارة إلى أن هونيث قد استفاد بخصوص ما يسميه بالأشكال التفاعلية غير اللغوية من أعمال بعض الفلاسفة الفرنسيين ، وخاصة من أعمال كل من ميشال فوكو و موريس ميرلوبونتي .

أما التحفظ الثاني فيتمثل في القول بأن هابرماز قد تجاهل ما يسميه هونيث الطابع التنازعي أو الصراعي الموجود أو السائد في بنية المجتمع و الذي يحدد نمط الحياة الاجتماعية والأخلاقية التي تميزه ، وعوض التركيز على رد التفاعلات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلي يجب ربط هذه التفاعلات بالتوترات و النزاعات و الصراعات الاجتماعية إلى التفاهم التواصلي ، ويجب ربط هذه التفاعلات بالتوترات و النزاعات و الصراعات الاجتماعية ، و ذلك لأنه يتعذر علينا الوصول إلى فهم حقيقي للحياة الاجتماعية إلا كونها مجال الصراعات و النزاعات الاجتماعية (....) ، وهذا الجانب الأساسي هو بالذات ما تجاهلته النظرية النقدية الأولى ويورغن هابرماز أيضا .

ومع ذلك يتفق هونيث مع هابرماز في إمكانية تفسير الحياة الأخلاقية بعملية التذاوت الاجتماعي ، وهذا لقطع مع فكرة التأسيس الذاتي (الباطني) للمعايير الأخلاقية ، التير كانت سائدة من قبل الفلسفات الأخلاقية التقليدية ، غير أنه عوض أن يتم هذا التأسيس على التفاعل الاجتماعي اللغوي القائم على فكرة التواصل وفق نموذج المناقشة العقلية كما رأينا مع هابرماز ، فإن الاعتراف التي قدمها هونيث كبديل للمناقشة التي أتى بها هابرماز ، تقوم على توسيع مفهوم التفاعل التواصلي نفسه ، من خلال الاعتراف المتبادل الذي يحدث في نسيج العلاقات الاجتماعية ، ولهذا لا يصح كما قلنا سابقا اختزال هذه العلاقات في عملية التواصل اللغوي .[1]

[1] مكاوي عبد الغفار، مرجع سابق، ص18.

لأن ذلك سيحجب عنا حقيقة الحياة الاجتماعية وطبيعة الصراعات والنزاعات التي تحدث معرفتها على المستويات الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية والأخلاقية أيضا ، وذلك لأن علاقات التواصل الاجتماعي أوسع بكثير من العلاقات التي تتم داخل إطار التواصل اللغوي وما تحققه العمليات اللغوية للتفاعل (...) ، ولهذا السبب كان من الخطأ اختزال عمليات التفاعل الاجتماعي ، وعلاقات التواصل الاجتماعي في البعد الضيق للتفاهم اللغوي .

نستنتج من ذلك أن هونيث لا يرفض بصورة كلية مفهوم الفعل التواصلي ، و إنما يرفض اختزال هذا الفعل إلى نموذج التواصل اللغوي ، ولذلك عمل على توسيع مفهوم التفاعل التواصلي من خلال البحث عن الأفعال التي تدل على اعتراف الغير لنا كأفراد وجماعات ، علما أن هذه الأفعال قد تأخذ أشكالا متعددة ، أهمها حسب هونيث علامات ومؤشرات اعتراف الغير لقيمتنا و مكانتنا في الحياة الاجتماعية ، وهي متعلقة بالأفعال الادراكية و غير الاغدراكية ، بحيث تتوسع معايير التفاعل الاجتماعي إلى أنماط غير لغوية ، ويترتب عن ذلك أساس التذاوت لم يعد يتحدد بواسطة الرموز والمعاني اللغوية المشتركة بين الأفراد و إنما بمؤشرات الاعتراف المتبادل أيضا .

وبهذا المعنى فإن الاعتراف ، حسب هونيث تجسد معايير التفاعل الاجتماعي ، وبخاصة أنها أصبحت تهتم أيما اهتمام بالسلوكات الخارجية ، المتمثلة في الحركات و الأفعال الجسدية ، لأن الطابع الجسدي يلعب دورا بارزا لا من الناحية التكوينية فقط و إنما من الناحية البنيوية لتفاعلاتنا و أفعالنا التعبيرية و الجسدية ، وعلى هذا الأساس يمكننا القول بأن للبعد الجسدي لسلوكاتنا وظيفة مركزية في عملية التفاعل الإجتماعي .[1]

يتبين لنا أن تفسير هونيث لمعايير التفاعل التذاوتي يختلف عن تفسير هابرماز ، وذلك لأن تصور هذا الأخير للتواصل ، وفق نموذج اللغوي قد جعله يفعم عملية التفاهم و كأنها هي الغرض أو المقصد

[1] مكاوي عبد الغفار، مرجع سابق ، ص 21.

الأساسي للتفاعل الاجتماعي ، وهذا خلافا لهونيث الذي يرى أن معايير التواصل لا تتأطر بالنموذج اللغوي ولكن وبالدرجة الأولى و الأساسية بأنماط أو كيفيات تقديم الذات للاخرين .

وبقيمتها ومكانتها ودورها على المستوى الخطابي (اللغوي) وغير الخطابي ، خاصة ما يتعلق بأهمية الاعتراف بقيمة الذات و بالاختلاف الموجود بين الذوات حينما تدرك كل ذات هويتها الخاصة ، و بالعلاقة الايجابية مع ذاته ، غير أن السؤال المطروح الذي يمكن أن يطرح في هذا السياق هو : ما هو محتوى هذه العلاقة الايجابية مع الذات ؟ يرى اكسيل هونيث أن محتوى العلاقة الايجابية مع الذات يمكن أن تتحدد من خلال ثلاثة أشكال و أنماط أساسية ذكرناها سابقا في المبحث الأول في الفصل الثاني .

ومن هذا المنطلق في هذا المبحث يمكن القول بأن الاعتراف عند هونيث تقوم على تأسيس معياري للحياة الأخلاقية وبذلك فهي تختلف في كثير من الجوانب و الأبعاد عن النموذج التواصلي بالنسبة لهابرماز .[1]

[1] مكاوي عبد الغفار، مرجع سابق، ص25.

المبحث الثالث : حقوق الانسان و الاعتراف بالآخر من منظور أكسيل هونيث

لقد أصبح التضامن في المجتمعات الحديثة متوقفا على علاقات التقدير المتماثل بين الذوات الفردية المستقلة ، فالتقدير هنا يعني الاحترام المتبادل في ضوء القيم التي تعطي لخصال وقدرات الاخر دورا معبرا وبليغا في الممارسة المشتركة ، إن مثل هذه الروابط تعتبر تضامنا لأنها لا تحقق تسامحا سلبيا فقط وإنما تتعاطف مع الخاصية الفردية للشخص الاخر ، وذلك لأنه يقدر ما أكون حريصا وبصورة إيجابية على تحقيق خصال ومميزات الاخر فيقدر ما تتحقق أهدافنا المشتركة .

وبهذا المعنى فإن التأسيس الفعلي لأشكال الاعتراف المذكورة سابقا قد لا يتم دائما بالصورة المناسبة و المعقولة في سياق الحياة الاجتماعية . وذلك لان الأفراد معرضين اجتماعيا وأخلاقيا إلى ما يمكن أن نسميه بانتهاك كيانهم وحقوقهم كبشر ، قد ينتج عن ذلك ما يسميه أكسيل هونيث بالازدراء أو الاحتقار الاجتماعي ، الذي ينعكس بصورة سلبية على علاقة الفرد بنفسه أو الأشخاص المعنيين ، وهذا ما يؤدي حتما إلى زوال الثقة في النفس وفقدان احترام الذات من حيث أنها مشاركة بأفعالها في الحياة العامة أو المشتركة .

إلا أن الملاحظ بهذا الصدد هو أن مختلف أنواع الاحتقار التي قد تلحق الفرد تمس أيضا أشكال العنف و سوء المعاملة التي قد يتعرض لها إثر تعامله مع الغير و التي قد تحرمه من التصرف في ذاته ، و لهذا فإن سيطرة الغير على بدنه و إرادته وتحكمهم فيه هي إهانة قد تقضي على ثقته في نفسه وفي الغير ، بحيث أنه يشعر بالذل و الخضوع لإرادة الغير وتبعيته له .[1]

ويتبين من هذا أن فقدان الثقة في النفس و في الغير ، يؤثر سلبا على العلاقة العملية الموجودة بين الفرد و الاخرين ، و خصوصا عندما تنتهك حقوقه وكرامته ، فعلى سبيل المثال تثير تجربة التعذيب أو الاغتصاب لدى الإنسان الذي تعرض لمثل هذا الانتهاك ، إلى انهيار الثقة في العالم الاجتماعي

[1] كمال بومنير ،مرجع سابق، ص165.

المحيط به برمته، وهذا قد أثبتت الدراسات السيكولوجية و خاصة تلك التي قام بها دونالد وينيكوت لمثل هذه التجارب ما يسميه أكسيل هونيث " الموت النفسي للذات " ، ويمكن أن نذكر بالإضافة الى ذلك ما يتعلق بحرمان الإنسان من حقوقه التي يريد تحقيقها ، فالحرمان الاجتماعي مثلا يولد لديه الشعور بالافتقار الى تبوء المكانة اللائقة به كونه طرفا مشاركا في التفاعل الاجتماعي ، من حيث أنه يمتع بكامل حقوقه الاجتماعية والأخلاقية والقانونية ، مثل بقية الناس ، ولكن عندما نحرمه من ذلك فهذا يعني أننا لم نعترف له بنفس الدرجة المسؤولة الأخلاقية التي يتمتع بها غيره ، وهذا مساس بالاحترام الذي يكنه لنفسه وشخصه ، يقول أكسيل هونيث في كتابه مجتمع الازدراء بخصوص هذه المسألة :

" بقدر ما كانت تجربة الاعتراف الشرط الأساسي الذي يتوقف عليه اكتمال الهوية الشخصية في جملتها ، فإن غياب هذا الاعتراف أو بعبارة أخرى الاحتقار يكون مرفقا بالضرورة بشعور الإنسان بأنه مهدد بفقدان شخصيته و هذا عندما يتم انتهاك شروط التفاعل الاجتماعي ولا يحصل شخص ما على الاعتراف الذي يستحقه فتكون ردود أفعاله بصفة عامة عبارة عن مشاعر أخلاقية مرافقة لتجربة الاحتقار أي الشعور بالذل والسخط و الغضب " .

وضمن هذا السياق ، يلاحظ أن هونيث المعاناة المفروضة على الفرد عندما يكون معرضا للإهانة جراء سوء معاملته و انتهاك حقوقه كإنسان ، و الاحتقار الاجتماعي الذي يثير فيه جملة من المشاعر السلبية كالسخط أو الغضب ، فينجرّ عنه ما يسمى بالأزمة الأخلاقية التي ترافقه ، قد يحدث عندما يصاب الإنسان ، ضمن هذه الظروف بخيبة أمل أو يأس على مستوى التطلعات الايجابية من قبل المشاركين له في عملية التفاعل الاجتماعي ، و المخرج الوحيد لذلك يتمثل في انخراطه في صراع تحرري من أجل الاعتراف .[1]

[1] كمال بومنير ،مرجع سابق، ص166.

و بهذا فإن غياب الإكراه أو التأثير الخارجي ، حسب هونيث ليس شرطا كافيا حتى يكون الإنسان حرا وذلك لأن الحرية لا تتمثل في غياب العوائق الداخلية فقط ما يمكن أن يعيق من الناحية النفسية ، حرية النشاط و التعبير والفعل ، بل هي التحقيق الحر للغايات التي يريد الفرد تحقيقها و التي تضبط حياته الخاصة ، و هذا لا يعني أن عنده ذات طابع فرداني أو أنها مبتورة عن السياق الاجتماعي ، ولهذا أكد هونيث بأن أغراض حياة الانسان المؤسسة أو المكونة للهوية أو الحرية قد تم اكتسابها كبديل للنزعة الذاتية ، وهذا من خلال في ضوء مقاربة ذاتية سائرة النشأة الاجتماعية التي تتوسطها عملية التواصل ، وبالتالي لا يمكن أن تتحقق الحرية الكاملة ، إلا بواسطة التفاعل مع الاخرين، وضمن الاعتراف المتبادل على هذا الأساس أكد هونيث على أن هذا التفاعل الذاتي في حقيقة الأمر يمثل شرطا أساسيا لما كان يسميه هيغل التحقيق الذاتي ، وفي سياق تعميقه لنظرية الاعتراف أكد هونيث على إمكانية فهم مسألة الحرية كحق من حقوق الانسان داخل إطار ما يسمى بالمجتمع المبني بمعايير الثقافية والأخلاقية و الاجتماعية ، وبإمكانية التوفيق في الحياة الفردية و التوجه الأخلاقي للجماعة التي ينتمي اليها الأفراد و هذا بعني أن ممثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت متفق في هذه النقطة مع النزعة الجماعوية ، التي يمثلها كل من شارلز تايلور .

أما موقف الليبيرالية القائم على الفكرة القائلة بأن تحقيق أهداف الحياة الفردية يمكن أن يكون مستقلا عن القيم المشتركة للمجتمع ، فهو موقف يتعذر قبوله حسب هونيث و قد استند في ذلك إلى أبحاث النفساني الانكليزي دونالد وينيكوت التي أثبتت أن الطفل يحقق استقلاليته بفضل نمو جهازه المعرفي ، عندما يستطيع التمييز بين ذاته والغير ، ولكن من دون أن ينفصل كليا عن الغير. [1]

وعلى هذا فإن التحقيق الاستقلال الذاتي يتم مع عملية الاندماج الاجتماعي والتفاعل مع أفراد المجتمع ، لقد استعان هونيث بهابرماز أو بالعقلانية التواصلية التي تنظم عملية التفاعل و الذات بين الأفراد داخل الفضاء العمومي قصد تأسيس مجتمع خال من هيمنة أو أي سيطرة لذلك تعتبر هذه

[1] كمال بومنير ،مرجع سابق، ص167.

النظرية حسب هونيث منعرجا أساسيا في مسار الفكر الفلسفي الفرانكفورتي على الخصوص والفكر الغربي على العموم وقد كان له بهذا الخصوص نقاشات فلسفية مع ممثل الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت ، وهذا ما ظهر في مقاله الموسوم ب " الوعي الأخلاقي والسيطرة الطبقية " و ضمن هذا السياق أعاب عليه المقاربة الأحادية الجانب الحية الاجتماعية و العالم المعيش من خلال اللغة و دورها في مختلف مستويات التواصل (التفاهم ، التفاعل ، المناقشة ، الذات ....) و لتوظيفه المفرط للإتجاهات اللسانية التي تعزز العقلانية التواصلية قصد فهم العلاقات الاجتماعية وكيفية بنيتها ، إن اللغة كما يرى هونيث تلعب دورا لايستهان في الحياة الاجتماعية ، ولا يمن أن تكون أساسا ثابتا و منظما لربط التفاعلات الاجتماعية، أضف إلى ذلك أن النظرية التواصلية بتمركزها ، في القواعد اللغوية و الصورية للتواصل قد تجاهلت بالتجارب الأخلاقية و الاجتماعية والاحتقار للظلم و الاحتقار و الإهانة التي قد يتعرض لها الإنسان في المجتمعات المعاصرة ، لهذا السبب اكد على أن استمرار هذه المواقف الصراعية التي يغذيها الشعور بالضلم والاحتقار وفقدان الكرامة لا يمكن تجاوزها الا عن طريق الاعتراف بحقوق الانسان وكرامته ، ففضاء العلاقات الاجتماعية حسب هونيث هو المجال الذي لا يتواصل فيه الأفراد فقط ولكنه المجال الذي توجد فيه تلك النزاعات و الصراعات التي تضمنها الحياة الاجتماعية ، ولهذا وقصد تحقيق حياة انسانية ناجحة وخيرة يجب تشخيص كل التجارب الاخلاقية والاجتماعية التي يشعر فيها الانسان بأن حقوقه مهددة وعرضة للضياع .[1]

نختم هذا المبحث بالقول ان الاعتراف عند هونيث يمثل تطلعا أساسيا لدى الانسان في المجتمعات المعاصرة ، وهو من صميم الطبيعة الانسانية بمعناها الذاتي والمشكلة من خلال عملية التنشئة الاجتماعية ، ولهذا يعتبر الاعتراف عنده أساس علاقت الانسان بالخرين فالكل يسعى لتحقيق هذا الغرض من خلال الاعتراف المتبادل ، وهذا كما قلنا سابقا في المبحث الاول ضمن الااشكال الاساسية وهي (الحب، الحق، التضامن) لهذا السبب يعتبر الاعتراف عند هونيث أساس ضمن

[1] كمال بومنير ،مرجع سابق، ص168.

حقوق الانسان وحفظ كرامته وحريته وهويته , وعلى هذا فان المجتمع المتسامح الذي يسمح لكل فرد بتحقيق ذاته وكرامته بعيدا عن تجربة الاحتقار أو الازدراء ، وخاصة في عصر العولمة الذي أصبحت فيه القيم الانسانية مهددة .

وهكذا استطاع هونيث تحقيق السبق في المقاربة التي اتبعها في نظرية الاعتراف ، أو ما اسماه بالصراع من أجل الاعتراف ، التي أخذت اليوم تخترق الميادين السياسية والاجتماعية والأخلاقية وتكسب الاعتراف تلو الاخر. [1]

[1] كمال بومنير ،مرجع سابق، ص168.

خلاصة الفصل :

وختاما في هذا الفصل يرى هونـيث ، بأن تحقيق الاعتراف يكون بتطبيق وتضمين أشكاله الاساسية ، المتمثلة في الحب والحق والتضامن لحفظ كرامته وحريته وهويته مع الناس أو المجتمع ، فاعتراف الذات الانسانية قبل ذوات الاخرين ، هو اعتراف بالاخرين نفسه حسب هونـيث ، فالعيش مع الاخرين يكون في حدود التضامن و التعايش السلمي بين المجتمعات الانسانية.

تمهيد:

وفي هذا الفصل الاخير قد تطرقنا حول فلسفة الحق عند هيغل (الرد على فكرة الاعتراف بالنسبة لهونيث) , وطرح لنا مشروع جديد يدرس من خلاله الحياة الاجتماعية و الاخلاقية للمجتمعات , فهيغل يعتبر من أهم رواد مدرسة فرانك فورت , وقامت أيضا نانسي فريزر بالرد على فكرة الاعتراف عامة وأكسيل هونيث خصوصا والاتيان بفلسفة أو طرح او فكر جديد , وقامت بتأسيس فكر جديد للاعتراف , ولهذا نطرح الاشكال التالي : ماهي فلسفة الحق عند هيغل ؟ , وكيف كان نقد نانسي فريزر للاعتراف بالاخر عند هونيث ؟.

المبحث الأول : فلسفة الحق عند هيغل

ان فلسفة الحق لهيغل لازالت الى حد اليوم غير مؤثرة بالقدر الكافي في النقاشات الجارية في ميدان الفلسفة السياسية , و في هذا الصدد وبعد التوقف المفاجئ الذي عرفته مرحلة وهم الاعتقاد الماركسي , بخصوص مفهوم الحق الحديث بأنه اعتباره مجرد بنية فوقية , فاننا نشهد اليوم عودة قوية الى نموذج الحق العقلي للتقليد الفلسفي الكانطي الذي فرض نفسه في السنوات الاخيرة , بل وهيمن أيضا على أهم النقاشات الجارية اليوم من جون رولس الى يورغن هابرماز .[1]

لقد عمل هذان المفكران على ارساء مفاهيمهما المتعلقة بالعدالة انطلاقا من كانط , لكن في المقابل ذلك لم يعد النموذج النظري لفلسفة الحق الهيغلية يلعب لهما دورا أساسيا , هذا وقد عجزت الحركات الفلسفية والسياسية المناقضة عن تغيير هذا الوضع الذي أشرنا اليه سابقا , وهي حركة تضم منظرين مختلفين في أغلب الأحيان , و في مقدمتهم شارلر تايلور و ميكائيل

[1] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركماير إلى أكسيل هونيث**، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة ، ط 1 ، 2010، ص53.

ولزر , وقد كانت تسمى في بداية الأمر , و مهما كانت قوة هذه الحركة في ميلها الى الجماعة اعطاء الأسبقية للأخلاق في مايتعلق بالمبدأ الأخلاقي الشكلاني , و الوثاق الجمعاتي للقيم وبخصوص قدرة الانسان على اختيار أفعاله بصورة فردية , فانها لم تقم فعليا بمحاولة جديدة لانعاش فلسفة الحق عند هيغل في الخطاب الفلسفي السياسي .

بل وعلى العكس من ذلك نشهد في غضون ذلك سعي بعض المفكرين للابتعاد عن فلشفة السياسة لهيغل بقدر الامكان , وان صعوبة استساغة سبب ابتعاد فلسفة الحق عند هيغل مرده في حقيقة الامر الى كتاب هيغل هو : مبادئ فلسفة الحق غير أنه يتضمن بعض الخصائص النظرية التي يمكن أن تجعله متلائما مع النقاشات اليومية , انطلاقا من هذا نستطيع القول بأنه انتشر في الاونة الاخيرة بضرورة القيام بتشخيص مبادئ العدالة بكيفية صورية أو شكلية , ويبدو أن المحاولة التي قام بها هيغل في اضفاء الاطار المؤسساتي على المبادئ المجردة للحق , الحديث و الاخلاق قد اصبحت اليوم محل اهتمام وجاذبية خاصة , أضف الى ذلك للحظة التي ازداد فيها الشك بخصوص المكانة التي يجب ان تكون للحق الصوري او الشكلي في حياتنا العملية و الأخلاقية اليومية أصبح حرص هيغل على ارساء نظرية أخلاق الحق الى أبعد حد .[1]

هذا وقد طور عيغل مبادئ فلسفة الحق انطلاقا من تشخيص استند فيه على ما كان راهنا و قد كان أثره على الوضع الحالي لاشكالية الفلسفة السياسية , ومع ذلك لم تتبوأ فلسفة الحق عند هيغل مكانتها المشروعة في الفلسفة السياسية المعاصرة , و بالخصوص في النقاش الدائر بين جون راولس ويورغن هابرماز , حيث يفترض فيه الرجوع و الاستعانة بأعمال هيغل ولكن بقيت كل محاولة لاعادة تحيين نسقي لهذه الأعمال أمرا مستبعدا لذا اصبحنا أمام المفارقة

[1] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركماير إلى أكسيل هونيث**، المرجع السابق، ص58.

التالية : فمن جهة كثر الاهتمام بهيغل وتضاعفت الشروح المخصصة لكتاب مبادئ فلسفة الحق , ولكن بالمقابل لم يلعب المضمون النسقي لهذه الفلسفة دورا معتبرا في فهم عصرنا من الناحية السياسية و الفلسفية .

عندما نريد ان نعرف أسباب عدم راهينية فلسفة الحق عند هيغل نجد تحفظين بخصوص النص الهيغلي , يعتبران في ذلك بمثابة حقائق بينة داخل النقاش الفلسفي و السياسي , و هو الأمر الذي يفسر لنا في الواقع تلك التحفظات اسائدة اليوم بخصوص فلسفة هيغل السياسية الى حد قد تحجب عنا جوانبها المغرية , ان الفكرة السابقة الأولة التي رسخت لدى البعض تجاه مبادئ فلسفة الحق مردها ذلك الى الرأي القائل بأن نتائج هذا الكتاب معادية للديمقراطية , و أن حقوق الفرد وحريته تخضع للسلطة الأخلاقية للدولة .

هذا وقد توجد بعض العناصر الجزئية أو بعض الأفكار التي تدفعنا الى نقد هيغل , لكن ماهو مؤكد أن غرضه من ذلك هو تحاشي الفهم الكانطي للاستقلال الذاتي لكل المواطنين لاعتباره مبدأ لسيادة الشعب وبقدر ما اكتسى هذا الجانب اللاديمقراطي اهمية و مكانة معتبرة , أصبح من الواضح أن ذلك لايسمح بهمه بصورة ايجابية .[1]

أم التفظ الثاني أصبح اليوم عائقا لفلسفة الحق عند هيغل فهو طابع منهجي ومرتبط بالبنية الحجاجية لكتاب مبادئ فلسفة الحق , اذ يعتقد بعض الباحثين استحالة فهم العمل التأسيسي الذي قام به هيغل ثم الحكم عليه بصورة مناسبة دون الرجوع الى أقسام المنطق المرتبطة به علما أن المنطق عند هيغل لا ينفصل عن الأساس الأنطولوجي المتعلق بالروح , و على العموم هذان هما التحفظان الأساسيان اللذاني أسسهما من الناحيتين السياسية و

[1] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركماير إلى أكسيل هونيث**، المرجع السابق، ص61.

المنهجية في العقود الأخيرة وعدم ادراك مذلول مبادئ فلسفة الحق , وكل المصوغات الابستمولوجية والمعيارية التي قدمها هيغل بخصوص مفهومه للحياة الأخلاقية بقية محجوبة في ذلك الشك تجاه مفهومه للدولة .

هذا وقد أصبحت اليوم كل محاولة لاعادة احياء فلسفة هيغل تجد نفسها منذ البداية أمام الخيار التالي : اما أن تخضع للتحفظين السابقين الى نقد مباشر لبيان تهافتهما ضمن تّأويل جديد لمبادئ فلسفة الحق وتعتبر ان ما ورد في هذين الاعتراضين مجرد زلل في عملية التأويل ان هدف الاستراتيجية الثانية أو غير المباشرة يتمثل في احياء مبادئ فلسفة الحق بكيفية تكون فيها متطابقة مع نماذجها المنهجية , وفي الوقت نفسه يتم اعادة الاعتبار لمفهوم الدولة عند هيغل اما هدف الاستراتيجية الثانية أو غير المباشرة يقوم على اعادة احياء البنية الأساسية للنص القابل للتكييف , وهذا حتى وان لم يكن للمفهوم الجوهراني للدولة و للتوجيهات المنطقية دورا تفسيريا.

هذا وان الغرض من هذه الدراسة في بلورة موقف اجمالي متدرج عن الكيفية التي يجب أن نفهم من خلالها المغزى الأساسي والبنية العامة لمبادئ فلسفة الحق , علما أننا لن نستخد التوجيهات المنهجية المتعلقة بالمنطق و بمفهوم الدولة التي يستند اليهما وهذا حتى نتمكن من اثبات راهينية فلسفة الحق التي يجب أن تفهم كمشروع نظرية معيارية خاصة لمجالات الاعتراف المتبادل لأنه من المكونات الأساسية للهوية الأخلاقية للمجتمعات الحديثة.[1]

[1] كمال بومنير، **النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركماير إلى أكسيل هونيث**، المرجع السابق، ص64.

المبحث الثاني: نقد نانسي فريزر للاعتراف بالاخر عند عند هونيث

يتوزع الاهتمام الفلسفي لمدرسة فرانكفورت على مساحات زمنية ومنعطفات فكرية متباينة. بدأت أولى شرارتها منذ تأسيس معهد البحث السوسيولوجي (Institut für Sozialforschung) سنة 1923، حيث عرفت المدرسة خلال هذه السيرورة اهتمامات متباينة على مستوى مباحثها الفلسفية . لقد اهتم الجيل الأول بإعادة بناء الفكر الماركسي، وانعطف الجيل الثاني نحو نظرية الفعل التواصلي، وحط الجيل الثالث رحاله الفلسفي في قارة الاعتراف، أما الجيل الرابع، فقد توج مسار المدرسة من خلال الانفتاح على براديغم التبرير.(Justification)

لكن، ما يميز مسار المدرسة خلال رحلتها الفلسفية، هو بداية تأسيس لحضور خطاب فلسفي نسوي، خاصة مع الجيل الثالث، كطرف أساسي في المعادلة الفلسفية للمدرسة النقدية. ويبدو أن المساهمة النظرية للمرأة، تعكس فعلا تمرديا ضد مؤسسة الإقصاء التي دأب على ترسيخها فلاسفة المدرسة. وقد بلغ الإقصاء ذروته في كتاب " التحول البنيوي للفضاء العمومي "حيث تجاهل هابرماس (1929) حكاية المرأة.

لم يقف تميز الجيل الثالث عند عتبة النظرية السياسية النسوية، بل امتد إلى خلق نوع من التصدع في السيادة الجغرافية. فلم يعد الانتماء الفكري للمدرسة النقدية رهينا بجغرافية المكان، بل حدث تمرد على أغلال الحدود من خلال إفصاح الخطاب الفلسفي عن انتمائه إلى المدرسة النقدية خارج الحدود الجغرافية.

إن ما يشد رهانات الجيل الثالث، كتميز إضافي آخر، هو الانخراط الجماعي في إعادة بناء النظرية النقدية، وهو تقليد رسخه هابرماس من خلال مشروعه التواصلي. لكن، الجيل الثالث فتح أفقا نظريا جديدا وراح يتحدث عن مشروع نقدي يقوم على إعادة إعادة بناء النظرية النقدية الاجتماعية.[1]

[1] Honneth Axel.La **lutte pour la reconnaissance .Traduit de l'Allemand par .Pierre Rusch .Edition** .Cerf .2010 .p.115.

في هذا السياق من التحولات والرهانات يمكن القول، إذا كان هابرماس قد أحدث منعطفا تداوليا، فإن الجيل الثالث أحدث منعطفا جغرافيا، احتضن من خلاله أعضاء خارج الحدود لمقاربة مباحث تشكل علامة فارقة في مسار الجيل الثالث للمدرسة النقدية، الأمر يتعلق ببراديغم الاعتراف، حيث انشغل أعضاء النظرية النقدية بتكثيف العُدّة المفاهيمية والرؤية المنهجية، من أجل صوغ تصور نقدي يجيب عن إشكالية الاندماج الاجتماعي للهويات، بوصفه مأزقا عالقا في ثنايا النسق السياسي الليبرالي.

عن هذا الإشكال، تطالعنا أطروحة نقدية تعكس تميزها على مستوى النظر، الأمر يتعلق بإشكالية الاعتراف .ونخص بالذكر، في هذا الصدد، أطروحة نانسي فريزر (Nancy Fraser)التي انخرطت كصوت نسوي من خارج الحدود الألمانية، في حوار نقدي مع أكسيل هونت .(Axel Honneth) ولقد أثمر هذا الحوار، الذي جُمع في كتاب مشترك تحت عنوان " إعادة التوزيع أو الاعتراف ؟ "، عن اختلافات نظرية هامة، لكنها اختلافات عائلية بين أفراد تجمعهم النظرية النقدية كقرابة دموية.

وجه أكسيل هونت تحية خاصة إلى راينر فورست (Rainer Forst)لكونه انخرط، كطرف ثالث، في هذا الجدل الثنائي الذي دار بينه وبين فريزر. وبذلك تكون المساهمة التي أدلى بها فورست قد كشفت عن قارة ثالثة للاعتراف، وفي نفس الآن فتحت أفقا جديدا نحو ترسيخ الإنصاف التبريري في معادلة الاعتراف[1].

تلاحقنا أسئلة، تترابط في وحدة موضوعية، من خلال هذا الحوار النقدي بين أعضاء النظرية النقدية، الأمر الذي يدعو إلى حصرها فيما يلي : هل يمكن اختزال براديغم الاعتراف في بُعد يخص العدالة أم في بُعد يخص التحقق الذاتي ؟ وهل الاعتراف يغتني دلاليا عندما يتحرر من أسر الاختزال ويروم الجمع بين عدالة التوزيع الثقافي وعدالة التوزيع الاقتصادي؟ وهل يمكن بناء براديغم الاعتراف خارج ثنائية الثقافة والاقتصاد ؟

[1] الأشهب محمد عبد السلام، **اخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل**، عمان، دار ورد للنشر والتوزيع، 2013، ص11.

المطلب الأول: الحوار النقدي بين فريزر و هونيث

تعتبر فريزر من جيل 1968 الذي تأثر بمطالب الانتفاضة الفرنسية، فانخرطت في حركات سياسية، مثل "المنظمة الطلابية من أجل الديمقراطية الاجتماعية (Students for Democratic Society)" كصوت يساري جديد. ولذلك تعلن فريزر في مجمل الحوارات، التي تجريها معها بعض المنابر الإعلامية، أنها "طفلة اليسار الجديد..

وفي خضم هذه التحولات النضالية المتشبعة بقيم يسارية، تمكنت من بلورة رؤية مجتمعية، على اعتبار أن الشق النضالي يعد طرفا أساسيا في المعادلة الفكرية والنظرية التي طبعت مسارها الفكري.

لكن، عندما تراجع الفعل النضالي في الولايات المتحدة الأمريكية وانحبست أنفاس المناضلين من جراء الوهن الذي أصاب المجتمع المدني، ظهرت على السطح ردود أفعال عنيفة تستخدم العنف السياسي كآلية من آليات الضغط.

وفي ظل هذا التراجع النضالي وتصاعد الانفلات اللامسؤول للحركات المدنية، انفردت فريزر بمساحة للتأمل والمراجعة النقدية، من منطلق أن العودة إلى الساحة النضالية يجب أن تكون مصحوبة برؤية نقدية جديدة تضخ دما جديدا في شرايين الفعل النضالي، ذلك أن التحولات التي يعرفها المجتمع الأمريكي لا تواكبها نظرية سياسية تضفي على هذا التحول صبغة فكرية جديدة تعيد مساءلة البنية السياسية والمجتمعية. تقول فريزر إن " تكويني العلمي لم يبق سجين النزعة النضالية. هناك اقتحمت عوالم الفكر الفلسفي، من خلال الاطلاع على الفلسفة الإغريقية والفلسفة الكلاسيكية والفلسفة الهيغيلية والماركسية والفلسفة الفرنسية.

هذا المسار من البحث مكنها من بناء تصور فلسفي نقدي يجيب عن المعضلة السياسية والاجتماعية للمجتمع الأمريكي. [1]

[1] الأشهب محمد عبد السلام، مرجع سابق، ص16.

هنا حدث منعطف فكري في المسار الفكري لفريزر، بحيث لم تعد الماركسية تشكل بمفردها خلاصا اجتماعيا، وإنما من شأن المزاوجة النقدية بين الماركسية والنظرية النقدية أن تحدث إصلاحات أو تغييرات في البنية الاقتصادية وفي الوضعية الثقافية.

إن المشاكل التي يعرفها المجتمع الأمريكي (العنصرية، الاستغلال، الإقصاء، الاحتقار...) يتعذر على الخطاب الماركسي، كإطار للتحليل الطبقي، أن يستوعب في جوفه النظري التحولات الاجتماعية التي تنفلت من كل تحديد طبقي. في المقابل، فإن الحركات الاحتجاجية الثقافية التي تجوب الشوارع الأمريكية وتطالب برفع الاحتقار والإقصاء عن هويات ثقافية منبوذة، لا تستطيع إيجاد مخرج منصف لمطالب الاندماج الاجتماعي.

فأمام هذا الإحراج النظري، يظل السؤال: هل يجب الانخراط في سياسة الاعتراف أم في سياسة إعادة التوزيع الاقتصادي؟ في سياسة طبقية أم في سياسة الهوية ؟ في التعدد الثقافي أم في الديمقراطية الاجتماعية

تحاول فريزر بناء براديغم الخلاص، من خلال ثنائية الاعتراف والاقتصاد السياسي. فلا الاعتراف لوحده قادر على رفع الظلم وتحقيق عدالة اجتماعية منصفة، ولا الاقتصاد لوحده قادر على حماية المساواة الاقتصادية. تتطلب العدالة، من أجل تحقيقها، نسقا موحدا يجمع في تركيبة متكاملة بين إعادة التوزيع الاقتصادي والاعتراف.

وعلى هذا الأساس، ترى فريزر بأن التيار الذي يحتمي خلف إعادة التوزيع الاقتصادي ويحتقر التعدد الثقافي، باعتباره وعيا مشوشا وكابحا للعدالة الاجتماعية، يقع تحت " النقائض المغلوطة.[1]

وكذلك الشأن بالنسبة للتيار المدافع عن الاعتراف الثقافي ويتجاهل الاقتصاد السياسي

[1] كمال بومنير، **مكانة الجسد لميرلوبونتي في نظرية الاعتراف لأكسيل هونيث** ، الطريق الى الفلسفة ، الجزائر منشورات الاختلاف ، 2009 ، ص 89 .

لكن، السؤال الذي يمكن أن يعترض مشروع المزاوجة بين الثقافي والسياسي هو: هل يمكن لوظيفة الاعتراف أن تعيق وظيفة إعادة التوزيع ؟ وهل سلطة إعادة التوزيع يمكن أن تسلب سلطة الاعتراف ؟

تقترح فريزر، على المستوى المنهجي، الفصل بين إعادة التوزيع والاعتراف. وبالرغم من أن البراديغمين معا يشكلان واجهة لمقاومة الظلم الاجتماعي. فإن الفصل بينهما يعد ضروريا، من وجهة نظر التحليل النقدي، على الأقل للكشف عن بؤر التوتر. ففي منطق الفصل، تكون فريزر قد أضاءت منطقهما الاعتراف والاقتصاد الخاص، وساهمت في حل بعض الإحراجات السياسية في وقتنا الراهن.

معنى هذا، أن ثنائية الاعتراف والاقتصاد، لا يجب النظر إليها كماهيات ثابتة تتغذى من فلسفة الذات، وإنما يجب النظر إليها كمواقع تمتاز بالمرونة والسلاسة.

انطلاقا من هذا المنظور، تسعى فريزر إلى تصنيف نماذج مثالية للدلالة على أهمية الفصل التحليلي بين براديغم إعادة التوزيع الاقتصادي وبراديغم الاعتراف الثقافي. ويمكن تصنيف هذه النماذج على الشكل التالي:

نموذج مثالي، يخص فئة تتعرض للاستغلال الاقتصادي بسبب سوء التوزيع، الأمر الذي يتطلب، لإنصاف هذه الفئة، هدم البنيات الطبقية الرأسمالية وتجاوز الاستغلال الطبقي، لتتناسب هذه الفئة (الطبقة العاملة) مع عدالة إعادة التوزيع الاقتصادي.

وبهذه الإستراتيجية، التي تقوم على الفصل والترابط، تكون فريزر قد قامت بتدعيم أطروحة النزعة الاشتراكية، على المستوى الاقتصادي، والتفكيكية على المستوى الثقافي، وكلاهما يشكلان تناغما جيدا للتخفيف من حدة الإحراج الذي يمس المجموعات المختلطة

إن المسح '' الطبوغرافي '' الذي قامت به فريزر للجماعات المجتمعية، مكنها من وضع اليد على بؤر تستدعي تدخلا لمعالجة انزلاقات الاعتراف والاقتصاد. [1]

[1] كمال بومنير، **مكانة الجسد لميرلوبونتي في نظرية الاعتراف لأكسيل هونيث**، ص75.

فالاعتراف يروم بناء عدالة اجتماعية، ولذلك يجب ربط الاعتراف بالعدالة وبالواجب الأخلاقي، إذ لا يمكن ربط الاعتراف بحالة وجدانية نفسية وذاتية، أو بشعور الخير والحاجة الإنسانية، فكل ''محاولة لتبرير مقاصد الاعتراف التي تعلن عن الخير وتحقيق الذات، فهي طائفية .

في المقابل، فإن التوزيع الاقتصادي لا يتطلب توزيعا جائرا يجهز على الهياكل التنظيمية للتوزيع. ترمي رهانات فريزر إلى الإنصاف والتفاعل والمساواة، وهذه المطالب لا تتحقق خارج المؤسسات الثقافية والاقتصادية، بحيث تنظر فريزر إلى الاعتراف كمؤسسة للقيم الثقافية التي عملت على ترسيخ معايير الاحترام والإساءة، التقدير وعدم التقدير، الغيرية الجنسية والمثلية...وعلى هذا الأساس، تقترح فريزر إحداث إصلاح وتحويل (تجاور فريزر بين الوضعية التصحيحية والوضعية التحويلية(*)) للبنية المؤسساتية للاعتراف والاقتصاد، من أجل بناء عدالة اجتماعية خارج معايير البنية النسقية الليبرالية. فإذن، ما المفاهيم المركزية التي تعتبرها فريزر أساس بناء عدالة الاعتراف وعدالة التوزيع ؟

المطلب الثاني: مبدأ المناصفة التشاركية

تقول فريزر إن الأساس المعياري لتصوري، هو بناء مناصفة تشاركية أي، بناء عدالة تقوم على إجراءات تسمح بالتفاعل الاجتماعي. وتفترض ''المناصفة التشاركية'' قيما أخلاقيا متساوية تشمل الجميع، كما أنها معيار كوني يحتضن كل الشركاء في العملية التفاعلية، بحيث ''يجب على جميع المتحاورين من حيث المبدأ التمتع بفرص متساوية للتعبير عن وجهات نظرهم ووضع القضايا على جدول أعمالهم.

فمبدأ المناصفة، بوصفها تجسيدا لقيم العدالة الاجتماعية، هو ذلك المعنى الماثل في التوزيع المادي للموارد الاقتصادية الذي يقوم على خلفية معايير قانونية شكلية. وهذا البعد، يندرج في إطار ''الشروط الموضوعية للمناصفة التشاركية''، التي تقطع مع كل الأشكال التبعية الاقتصادية والاستغلال المادي وإبعاد كل ما يشكل تفقيرا واستغلالا مُمَأسسا للواقع الاجتماعي.[1]

[1] كمال بومنير، **مكانة الجسد لميرلوبونتي في نظرية الاعتراف لأكسيل هونيث**، ص80.

تراهن فريزر على مبدأ " المناصفة التشاركية "، بسبب تملص الليبرالية الجديدة من تفعيل الأسس التفاعلية لهذا المبدأ، لأنها ترى في الاعتراف وإعادة التوزيع مكونين ينتميان إلى " الإثنية " وليس إلى الاختلاف. وكذلك بسبب، غياب نموذج اشتراكي يتمتع بالمصداقية والفعالية الديمقراطية في تثبيت عدالة التوزيع والاعتراف.

يعتبر الفضاء العمومي المتعدد، واجهة أساسية لبناء جسور تفاعل الاعتراف والمناصفة مع باقي الفضاءات الأخرى. فالفضاء المتعدد يحتضن مجتمعات طبقية (Stratified Societies) ومجتمعات المساواة والتعددية الثقافية ...(Societies Multicultural Egalitarian) ويبدو أن هذا التوجه يخالف الصيغة الأحادية للفضاء العمومي الهابرماسي .(The Public Arena) تدافع فريزر عن ما تسميه بالفضاء العمومي المتعدد، لأنه يتطلب تثبيت "عدالة المناصفة التشاركية في فضاءات تفاعلية متعددة: في سوق العمل وعلى مستوى العلاقات الجنسانية والحياة العائلية والفضاءات العمومية وجمعيات المجتمع المدني المتطوعة ، ومن شأن الفضاء المتعدد، أن ينسف أطروحة النسق الليبرالي الذي يدعم سوء الاعتراف وسوء التوزيع ويعتبر دوما العلاقات الاجتماعية اللامتساوية بين المتحاورين. ولهذا ترى فريزر، أن الفضاء الليبرالي ليس بالضرورة إقصائيا. بل يضع اعتقادات وقناعات الآخر بين قوسين .(Bracketed)إذ يمكن أن تشارك هويات منبوذة في حوارات تشاورية، لكن يتم تجاهلها ويُزج بها نحو أقواس مغلقة، بسبب سلطة المعيار الرقابية التي تنهجه المؤسسات الليبرالية. ليس الفضاء العمومي البورجوازي فضاء لتشكل الرأي، لأن خيارات الأغلبية تستبعد المساواة الخطابية التي تجنح نحو ترسيخ تكافؤ فرص المشاركة في فضاء تشاوري ديمقراطي.

إن المسألة التي يجب أن نأخذها على محمل الجد، هي أن سياسة الاعتراف ترقد في قلب المؤسسة التشريعية والقانونية وليس في إطار ذاتي. ولهذا، فإن كل النماذج الممأسسة على مستوى التأويل والتواصل يجب أن تضمن الاحترام والتقدير الضروريين لكل الأعضاء، في مقابل إبعاد كل الجوانب الثقافية الممأسسة التي تخدش كرامة الإنسان وقدراته على مستوى العلاقات التفاعلية الاجتماعية.[1]

[1] علوش نور الدين، **حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة**، الجزائر، ابن النديم للنشر والتوزيع ، بروت ، دار الروافد الثقافية، 2013، ص22.

فالإنسان الذي يتعرض للتحقير والإساءة، يعتبر مرفوضا من المشاركة المنصفة في الحياة الاجتماعية. لأن ثمة، نماذج ممأسسة من التمثلات والتأويلات قد وضعت معاييرها ورسخت قيم اللااحترام وعدم التقدير. ويصعب، في الواقع على جماعات كالمثليين والسحاقيات والسود...أن يحظوا بالتقدير والاحترام الضروريين داخل اصطفاف عمودي لم يشاركوا أصلا في بنائه (مثلا قانون الزواج الذي لا يبيح الزواج من نفس الجنس أو تبني أطفال من طرف سحاقيات متزوجات...). فمقاصد الاعتراف ملزمة أخلاقيا بالنظر إلى شروط التفاعل والإنصاف التي يشترطها التعدد القيمي.

تنتقد فريزر نموذج السياسة الهوياتية الممركزة حول ذاتها، وتطلق على هذه المجموعة نموذج هوية الاعتراف (The Identity Model of Recognition) "التي تتجاهل المشترك الإنساني وتسقط في تحويل الهوية إلى جوهر ثابت. في المقابل، تدافع فريزر عن " نموذج الوضعية (Status Model) التي تنبذ الهوية الخاصة وتنتصر للتفاعل الاجتماعي بين أعضاء الجماعة.

تبدو القراءة التي تقدمها فريزر لمساءلة عدالة الاعتراف، عبر ثنائيتها الجدلية (جدلية الثقافي والاقتصادي)، قراءة تندرج في إطار فعل نسقي تحليلي لبنيات الاعتراف ومحايثة للجوانب الإمبريقية والعملية، وبعيدة عن كل تصنيف تاريخي. وما يهمنا في قراءة فريزر، هو بحثها عن الحلقات المفقودة في نظريات العدالة، من أجل إعادة بناء عدالة متشبعة بقيم إنسانية. ولذلك استوجبت إستراتيجية فريزر تفكيك البنية الرأسمالية والكشف عن ماهيتها. وبهذه الإستراتيجية تسعى إلى " إدماج الأفضل من سياسة إعادة التوزيع مع الأفضل من سياسة الاعتراف.

لم يعد مفهوم الطبقة يجيب عن حاجيات معيارية ونفسية لفئات مجتمعية عديدة. فالتطورات التي عرفتها الحركات الاجتماعية، خاصة أواخر القرن العشرين، جعلتها تتحلل من قبضة الاختزال الطبقي. والاختزال، لا يعني سوى ممارسة الصمت وإخفاء مطالب ثقافية للاختلاف.[1]

[1] علوش نور الدين، المرجع السابق، ص24.

ولهذا، فإن الحركات الاجتماعية باتت مطالبة، أكثر من أي وقت مضى، بفتح جبهات المقاومة والصراع. لكن هذه المرة ليس على أرضية "الصراع الطبقي" بل على أرضية "الصراع من أجل الاعتراف" و "الصراع من أجل إعادة التوزيع الاقتصادي

المطلب الثاني: تعقيب وردود: هونت / فريزر

يعتبر كل من هونت وفريزر، بأن الاعتراف مبحث أساسي لإعادة بناء النظرية النقدية. لكنهما يموضعان الاعتراف بشكل مختلف. يقترح هونت إطارا أحاديا للاعتراف ويستبعد من دائرة اهتمامه إطارا آخر. لا يستهوي هونت البعد الاقتصادي كطرف معادل للاعتراف، لأن آلية السوق الرأسمالي تقع في محيط الاعتراف. ومن ثمة، ف "الاعتراف وحده كاف للقبض على كل عجز معياري للمجتمع المعاصر وعلى كل السيرورات الاجتماعية وكل التحديات السياسية التي تواجه أولئك الذين يسعون إلى التغيير. في المقابل، ترى فريزر بأن الاعتراف وحده " بعيد عن فهم مجمل الحياة الأخلاقية وتضيف قائلة " الاعتراف، بالنسبة لي بعد حاسم، لكنه بالنظر إلى العدالة الاجتماعية، فإنه بعد محدود ففي الوقت الذي تعتبر فيه فريزر أن " المناصفة التشاركية " تشكل الأساس النظري لإشكالية عدالة الاعتراف، فإن هونت يرى في هذا المبدأ مجرد إعادة إنتاج لذلك "الخطأ الفادح الذي سقطت فيه النظرية الماركسية لما ركزت تصورها المادي حول البروليتارية كطبقة أحادية الجانب.

وهنا تكون النظرية التقليدية قد أساءت إلى الاعتراف، لأنها ركزت فقط على مفهوم المصلحة.

ينطلق هونت من التقسيم الثلاثي الذي يقوم عليه الاعتراف، وهو تقسيم يشكل تفاعلا واندماجا اجتماعيا: الحب – القانون– التضامن. يسترجع بذلك هونت نفس التقسيم الثلاثي الهيغلي: الأسرة– المجتمع المدني– الدولة.[1] ومن خلال هذا التقسيم، يكون هونت قد احتوى كل انفلات محتمل من شأنه أن ينتصب، تحت هذه الذريعة أو تلك، كبؤرة أساسية تدعي لنفسها القدرة على معالجة الخلل المجتمعي. لم يفكر هونت ولم يخطر على باله قط، أن يمسك بالاحتقار كبراديغم منفلت من أعمال

[1] علوش نور الدين، المرجع السابق، ص28.

هيغل وميد ويستعين به كإطار نظري مواز للاعتراف. وبالرغم، من أن مفعولات الاحتقار تمارس خدشا وجرحا في " الذات التي طورها الفرد في إطار التبادل البينذاتي ، فإن التجاوز والانعطاف، اللذين سجلهما هونت، من أجل بناء نظرية الاحتقار، ظلا في إطار علاقات اجتماعية وفي إطار براديغم الاعتراف.

يعتبر هونت أن الشكل الأولي للتفاعل الاجتماعي، هو الحب الذي يقوم على الحياة الأخلاقية الطبيعية. والحب يجسد تفاعلا طبيعيا، لأنه يقوم على احتياجات الفرد الملموسة. وبذلك يتمظهر الحب كشكل من أشكال الاعتراف و " يندرج في إطار الروابط العاطفية القوية بين عدد محدود من الأشخاص، سواء على مستوى العلاقات الشبقية أو الصداقة أو الأسرة .

أما الجانب القانوني في عملية الاعتراف، أو لنقل الاعتراف القانوني يتطلب تحديد العلاقة بين الذات والآخر. فالذات كحاملة للقانون يجب أن تكون على وعي بالمعايير الاجتماعية لتبدي اعترافا بالآخر من حيث إنه حامل لنفس المعايير والقوانين. وبما أن الذوات " تخضع لنفس القانون، فإن الذوات القانونية تعترف تعاضديا ببعضها البعض كأشخاص قادرين على حمل حكم عقلاني ومستقل حول المعايير الأخلاقية .

أما فيما يخص التضامن أو التقدير، فإنه ينشأ من خلال " تجربة المقاومة المشتركة ضد القمع السياسي الذي تتعرض له الجماعة. وهذا الشكل من التضامن، يولد علاقات بينذاتية وتقديرية بين الأشخاص، حسب القدرات والمؤهلات التي يتميز بها كل شخص إزاء القيم المشتركة.

تشكل هذه العناصر الثلاثة، أرضية ثقافية ممتازة لمعالجة كل القضايا المجتمعية (الدينية والإثنية والعنصرية والظلم والاستغلال...) التي تنتصب في وجه النظرية النقدية كمرجعية امبريقية. وأي مشكل يخص عدالة التوزيع الاقتصادي يجب فهمه في إطار النموذج المعياري للاعتراف.[1]

[1] علوش نور الدين، المرجع السابق، ص29.

إن المنعطف النظري للاعتراف يتجاوز الثقب التصوري لمفهوم الطبقة البروليتارية التي تتوحد تحت إطار جماعة مشتركة تحركها مصالح ذاتية نفعية. ومن شأن هذا التصور المادي، أن يضفي تشويشا على براديغم الاعتراف.

يؤاخذ هونت على فريزر تصنيفها للنماذج المثالية، حسب أطروحة " الرمزي " و " المادي "، فينفلت من هذا التصنيف نماذج لا تحظى بالدعاية الإعلامية في الفضاء العمومي. فالهويات الاجتماعية التي تعاني من شدة البؤس توجد خارج الفضاء العام السياسي. وبالرغم من انخراط هذه الهويات في إطار حركات مدنية تحررية، فهي تقبع دوما على الهامش ولا تثير اهتمام النظرية النقدية. تدعم فريزر الحركات الاجتماعية المرئية التي تحظى بشرعية الصراع والمقاومة والفعل. لقد تجاهلت فريزر "العديد من الصراعات الاجتماعية التي تنشأ على ظلال الفضاء السياسي العمومي. نذكر من أهمها: حقوق الديانات الجديدة، النزعات الأصولية، النزعات المحلية، الإثنية البيضاء...هذا التجاهل للحركات اللامرئية يعني أن الحركات المرئية تشكل مركز الصراع الاجتماعي.

يدفع هونت بسياسة الاعتراف إلى مداها القصوى، من أجل احتضان حركات اجتماعية تقليدية ممتدة في ثنايا التاريخ، منذ مائتي سنة، لكنها أصبحت قوية بين 1800 إلى 1960. على عكس فريزر، فإنها تتجاهل هذه الحركات التقليدية "من أجل الوصول إلى فكرة مفادها أن الصراع من أجل الاعتراف ظاهرة تاريخية جديدة .

ترى فريزر، أن ما تقدم به هونت أسقطه ضحية فشل مزعج ، لأنه اختزل كل الإشكالات المجتمعية في ثقافة الاعتراف فقط. لقد فشل في تأمين مصداقية المرجعية الإمبريقية للنظرية النقدية. فانغمس في التعالي على حساب المحايث، فأنتج بذلك سيكولوجية أخلاقية للاعتراف على حساب السوسيولوجية السياسية.[1]

[1] علوش نور الدين، المرجع السابق، ص30.

لم يهتم هونت بالتجربة السياسية لمعاناة الهويات، وهو بذلك يأخذ مسافة محترمة عن مجال الصراعات السياسية والمقاومات النضالية. لقد سقط الفضاء العمومي الشعبي أو المتعدد، كعمق استراتيجي من حسابات هونت، ولم ينتبه إلى مطالب الحركات الاحتجاجية الغاضبة التي تسعى إلى بلورة قرارات منصفة لاحتواء المعاناة السياسية المجتمعية. يبدو أن هونت غير متأثر بمطالب وقرارات الفضاء العمومي السياسي، حيث تتفاعل تجربة المعاناة والإحساس بالظلم. فإستراتيجيته تقوم على ''دمج النظرية النقدية بسيكولوجية أخلاقية للمعاناة ما قبل سياسية ، إنه يبحث عن معاناة لم تعرف طريقها بعد إلى التسييس. ليس ثمة سيكولوجية أخلاقية مستقلة، فالحياة اليومية رحلة ممتدة من المعاناة، الأمر الذي يتطلب مناصفة تشاركية لاحتواء الاستياء الاجتماعي. ففي ''المجتمعات الديمقراطية لا يوجد جدار يعزل الحياة اليومية عن النزاعات السياسية التي يعرفها الفضاء العمومي .

تعيب فريزر على هونت مقاربته للاعتراف من خلال تبنيه ''نموذج هوياتي بنفحات هيغيلية، حيث يدرك الاعتراف كتطور أساسي للوعي الذاتي. تعارض فريزر النموذج الهوياتي بالنموذج القانوني. وهذا التعارض يفضي إلى أن النموذج الأول موغل في الذاتية والطائفية، لأنه يتشكل تحت روابط عاطفية ونزوعات شعورية. في حين، يتشبث النموذج الثاني ببناء عدالة اجتماعية مُمَأسسة، يشكل الفضاء العمومي والمناصفة التشاركية قوامها. تنتقد فريزر المنحى السيكولوجي، لأنه يختزل الظلم بكافة أشكاله في مواقف شخصية وفردية ويسقط بذلك في النزعة الاختزالية الثقافية.

يمكن نعت المقاربة النقدية لفريزر، كونها لا تأسيسية. على عكس مقاربة هونت التي تبحث عن نقطة مركزية لإضاءة مجال الاعتراف. تتوزع مقاربة فريزر نحو مراكز عديدة، بحيث لا تقف عند شاطئ و لا ترسو عند مرفأ، إنها جانحة على الدوام نحو التعدد. في حين أن النظرية النقدية كما يتصورها هونت ''عبارة عن صرح نظري بُني بشكل مدهش من الأسفل إلى الأعلى .[1]

[1] علوش نور الدين، المرجع السابق، ص31.

المطلب الثالث: تعقيب وردود: فورست / فريزر

من باب إغناء هذا النقاش الذي يدور حول موضوع الاعتراف، يتدخل راينر فورست معقبا: هل تتطلب سلط العدالة توزيعا ماديا أو ثقافيا ؟

تقوم النظرية النقدية لدى فورست على نقد ''سلطة المعيار'' الاجتماعي، أي نقد العلاقات السلطوية. فعندما ''ينخرط الشعب في صراعات ضد اللاعدالة، فإنه يصارع أشكالا من السيطرة. وقد يساهم هذا النقد في منح فرص تعبيرية وفي انبثاق عدالة اجتماعية جديدة تشمل ضحايا سوء التوزيع الثقافي والاقتصادي. ويعتبر التبرير (Justification) بؤرة مركزية لبناء هذا الرهان النظري النقدي.

إن الشخص الذي يطالب بالتبرير، هو ذلك الشخص الذي يقع خارج التوزيع والإنتاج، كما أنه عرضة لممارسات احتقارية تخدش كرامته. وعليه، فالجهات المسؤولة عن هذا الفعل، أكانت سلطات سياسية أو اجتماعية، يجب أن تقدم تبريرات عن ممارسات اقترفتها وخلفت آثارا مادية ونفسية على ضحايا سُلبوا من حقهم في الكلام والفعل، كما تعرضوا للإهانة وعدم الاحترام.

يبدو أن فورست يدافع عن سياق الاعتراف في إطار فضاء التبرير. وبهذا المعنى، فإن فورست يعيد للسؤال الفلسفي الإغريقي وجاهته: ما علل الأشياء ومبادئها ؟ إنه يطالب بأصل الفعل ولا يتوجه إلى نتائج الفعل. فالمسألة تبدأ بسؤال مركزي: ''من يضع الأسئلة ومن يمتلك سلطة الإجابة لما تتحدث فريزر عن سوء التوزيع، كشكل من أشكال الظلم الاجتماعي، فإنها تطالب بتفعيل مبدأ المناصفة التشاركية من أجل سيادة الإنصاف الاجتماعي. لكن، فورست لا يروقه ربط العدالة بمبدأ المناصفة التشاركية، وإنما يربط العدالة بسياسة التبرير، ولذلك يراهن على أن ''الأسئلة في إطار الفلسفة السياسية يجب أن تبدأ بالتبرير ، طالما أن البؤرة الأساسية في التوزيع لم تكشف عن تبريراتها.[1]

لا يجب على الجماعة السياسية أن تضع مسألة التوزيع في مربع البحث عن الأسباب. فالبحث عن الأسباب لا يشخص الوضعية القلقة لعدالة الاعتراف. فالنظام التبريري لا ينطلق من هذه الأسئلة : لماذا

[1] المحداوي علي عبود، **الإشكالية السياسية للحداثة**، الجزائر، منشورات الإختلاف، 2011، ص45.

هذا التوزيع وليس ذاك؟ أو لماذا هذه الجماعة تملك دون الجماعة الأخرى؟ إن الهاجس الاقتصادي والسياسي والاجتماعي للتبرير، يتجه صوب تحديد الجهة المالكة أو الجهة الموزعة للخيرات. ثم، يسأل عن دعاويها المعيارية ؟ وكيف تتمثل صورة الهامش المنزوع من حقوقه؟...

إن أزمة التوزيع بشقيه الاقتصادي والسياسي، تعود حسب فورست، إلى صياغة سلطة معيارية خارج الإرادة التبريرية للجماعة. والسلطة على هذا النحو هي " قاعدة بدون تبرير. فالجماعة من حقها أن تنخرط في مطالبة تبريرات معقولة وعادلة وملموسة، لأن النظام المعياري لا يكتسي شرعيته السياسية والاجتماعية، إلا من خلال تبرير مُمَأسس. فالتوزيع المأمول هو توزيع "سلطة المعيار"، لأن السلطة لا تتمركز في جهة ما (السلطة التقليدية) ولا تمتد في ثنايا المجتمع بصورة خفية (السلطة التوزيعية)، إنما السلطة "معياري محايد "يعني، أن السلطة يجب أن تندرج في سياق الاعتراف، ولذلك فهي " ليست بجيدة ولا بسيئة طالما أنها محايدة

في هذا المسعى، يقدم لنا فورست مثال الكعكعة: لنفترض أن ربة بيت تتأهب لتقسيم كعكعة، فلابد أن تسأل نفسها عن كيفية التوزيع ؟ وفي هذه اللحظة، لابد أن نتساءل من جهتنا: هل السلطة حاضرة لحظة التوزيع أم قبل التوزيع ؟ ثم، من لعب دور الأم ؟ ومن كان وراء إنتاج الكعكعة ؟ ومن "حدد بنيات الإنتاج والتوزيع؟ "... إنها أسئلة انطولوجية ووظيفية وأخلاقية، تتعلق أولا، بكيفية وجود الشيء، ثم بوظيفة الفاعل الاجتماعي أو السياسي. وأخيرا بالمسؤولية الأخلاقية.

يحرص فورست على توزيع الخيرات وفق "إجراءات تبريرية مؤسسة، لتحديد المسؤولية. تبدأ الأسئلة لما يدرك الشخص أنه يرزح تحت ثقل معايير أو ممارسات مؤسساتية، تُسيد نظامها المعياري ضدا على إرادات أشخاص، مما يدفعهم إلى طلب افتحاص صلاحية هذه المعايير مع إمكانية رفضها أو إعادة تحديدها. فالمعيار لا يكتسي شرعيته إلا على أرضية تبريرية. ولهذا يؤكد فورست على أنه "يجب على المعايير أن تكون دائما مبررة وفي توافق مع دعاوى الصلاحية.[1]

[1] المحداوي علي عبود، المرجع السابق ،ص 48.

يتطلب مبدأ التبرير كواجب أخلاقي، معيار " التبادلية والتعميم (Reciprocity and Generality). "تعني التبادلية أنه "لا يمكن لأي أحد أن يرفض مطالب خاصة بالآخرين أما التعميم، فإنه يعني تلك المعقولية التي تحظى باتفاق الجميع، أي "أن تكون دعاوى القواعد الأساسية العامة ذات صلاحية مشتركة إن معيار "التبادلية والتعميم" يجب أن يكون خطابيا. ففي إطار التوزيع، فالعلاقة بين المتحاورين تتوزع حول قضايا تخص " من " (الملكية) أو "كيف" (كيفية التوزيع)، لأن مثل هذه الأسئلة ترمي فقط إلى الحصول على مبدأ المساواة وتكافؤ الفرص. أما بخصوص إعادة بناء الحجج، التي يفترضها المبدأ الخطابي الهابرماسي، فإنه ينطلق من شروط أخلاقية جماعية لتبرير معيار "أحسن حجة". لكن، سلطة التبرير الخطابي الذي يفترضه فورست، يختلف مع هذه المسارات التي تسعى إلى بناء افتراضات خطابية أو إلى بناء مبدأ الخطاب. يتوجه فورست نحو بناء خطاب أخلاقي (الحق في التبرير) نظير خطاب السلطة (سلطة المعيار). وفي خضم هذه السيرروة التي تتطلع إلى الاعتراف، تتبلور الأسئلة التالية: " لماذا فعلت هذا بي ؟ " أو " لماذا هذا القانون وليس قانونا آخر؟ " أو " لماذا هذه الصياغة وليست صياغة أخرى؟"... وهذه الأسئلة تتطلب معنيين: معنى يخص طلب تفسير حقيقي "ماذا سبب لي فعلك ؟ ". ومعنى يتطلب تبريرا أخلاقيا " لماذا فكرت في هذا ؟ " . فإذن، " كل شخص أخلاقي له حق الفيتو ضد أفعال أو معايير غير مبررة أخلاقيا. كما له الحق في أن يثبت ويطالب بالأسباب الملائمة

إن معيار " التبادلية والتعميم" بوصفه معيارا خطابيا (طلب وتقديم التبرير) شكل "منعطفا سياسيا" إزاء النظرية النقدية للعدالة بوصفها نقدا للعلاقات التبريرية. وعلى هذا الأساس، فإن "العدالة، أولا وقبل كل شيء، نهاية سيطرة تعسفية غير مبررة ، ففي إطار الردود التي تبديها فريزر حول تعقيبات فورست، فإنها ترى أن نقط الالتقاء بينهما كثيرة من بينها:[1]

[1] المحداوي علي عبود، مرجع السابق، ص52.

يجب أن تكون النظرية النقدية منفتحة على سياقات الاعتراف، وفي نفس الآن أحادية المعيار. '' أتفق مع فورست أن النظرية النقدية للمجتمع المعاصر ينبغي أن تكون نظريا اجتماعية ومعياريا أحادية ومتعددة الأبعاد، يجب أن تكون أهداف النظرية النقدية مؤسسة وتحريرية وعملية.

نظرية هونت النقدية مشوشة ومضطربة، من زاويتين: الأولى '' لا يستطيع الاعتراف الأحادي الجانب تحديد أنواع كبرى للظلم البنيوي في المجتمع المعاصر، لأن الظلم التوزيعي ليس دائما نتاج سوء الاعتراف، ولذلك تحتاج النظرية النقدية إطارا تفسيريا متعدد الأبعاد''. أما الثانية: '' يفشل الاعتراف أحادي الجانب في إمداد الأساس المعياري الملائم للنقد، لأن المفهوم الغائي للاعتراف لا يمكنه تبرير التزامات العدالة داخل التعددية الإتيكية. وتحتاج النظرية النقدية إلى الفلسفة السياسية التي تقوم على فكرة الواجب، حيث ينبغي أن تكون أحادية المعيار.

تسمح المقاربة الخطابية لكل المتضررين بالمشاركة وتبادل الحجج

تصور السيرورة الخطابية حوارية وليست مناجاة داخلية.

وبالرغم من نقط الالتقاء التي تبديها فريزر، فإنها بالمقابل تشير إلى دوائر الاختلاف بينها وبين فورست. فإذا كانت المقاربة النظرية التبريرية تستعين ب'' النحو الشكلي'' أو ''الفرضيات النحوية'' في إطار العلاقات الحوارية بين الأعضاء، فإن فريزر على العكس من ذلك، ففي مقاربتها التشاركية تستعين بالعلاقات الاجتماعية بين الأطراف المتحاورة. ففي هذا الصدد، ترتبط فريزر '' بالسياق البنيوي الاجتماعي'' ، على عكس فورست الذي يركز على الجوانب الداخلية، على مستوى السيرورة التشاورية، من خلال ''الفحص الدقيق للتركيب اللغوي النحوي'' ويبدو أن حصة النقد، في هذه النقطة بالذات، التي حاز عليها هونت، هي نفسها التي سرت على فورست.[1]

تؤاخذ فريزر على فورست نزعته السياسوية، لأنه يتصور المجال السياسي كبعد أساسي للعدالة. فالرؤية السياسية في منظور فورست تشكل في حد ذاتها ''عالما أوسع رحابة وأكثر استقلالية من نظرية ثنائية

[1] المحداوي علي عبود، المرجع السابق، ص53.

الأبعاد"على عكس نظرية ثنائية الأبعاد، فإنها ترصد وتتربص على مساحة نقدية واسعة بكل مظاهر السلطة التي تسود فضاءات الحياة الاجتماعية. إنها تلاحق ما يعجز عن ملاحقته فورست، لأن مجال اشتغاله ورصده لتبرير الفضاءات الاجتماعية ضيق. تقطع النظرية النقدية لفريزر مع الاختزال السياسي وهيمنة البعد السياسي، لتقتفي آثار السلطة في ثنايا الممارسات الاجتماعية. فالنزعة السياسوية في النظرية النقدية لفورست، تضيق الخناق على مجال النقد المعياري للممارسات التبريرية، لكونها تصور الأشخاص على نفس موجة الإرسال والاستقبال للتبرير بدون خلفية التموقع الاجتماعي والقدرة على تجسيد الاستقلالية والمهارة الذاتية. وبهذا الاختزال، ترفض فريزر الممارسات التبريرية في نطاق سياسي خاص، لكونها " تقيد نمطا من الممارسة الاجتماعية التي تفيد طلب والحصول على تبريرات سياسية وبهذا المنطق، تدفع فريزر بالنقد المعياري للممارسات الاجتماعية إلى حدوده القصوى، ليشمل فضاءات مهجورة كبرى تشكل أساس الحياة الاجتماعية للأفراد [1].

[1] المحداوي علي عبود، المرجع سابق، ص55.

خلاصة الفصل

إن الخطاب النقدي اليوم يتوجه إلى محاصرة كل أشكال الظلم، سواء في بعده الأحادي أو الثنائي أو التعددي. فالجماعات السياسية مطالبة بتكثيف الجهد، من أجل تغيير موازين قوة المعيار وصلاحيته، سواء لفائدة أحسن حجة، أو لفائدة منطق التبرير، او لفائدة التشارك ... فهذه الرهانات المتعددة، إنما تسعى إلى مواجهة الثقوب التصورية الليبرالية. ذلك أن النسق الليبرالي تقوم استراتيجيته الصماء على خلق ظواهر اجتماعية قلقة تتفاعل امتداداتها داخل وخارج سيادتها الترابية.

لم تعرف النظرية النقدية انعطافات فلسفية، بالقدر الذي عرفته مع هابرماس (النظرية التواصلية) ومع هونت (نظرية الاعتراف) ومع فريزر (الاعتراف السياسي والاقتصادي) ومع فورست (نظرية الإنصاف التبريري). وبهذا المعنى، تكون النظرية النقدية قد اغتنت من جراء تحولات هامة لحقت بناءها النظري الاجتماعي، الأمر الذي مكنها من السفر نحو جغرافيات عديدة، فاستقبلت بإعجاب شديد.

خاتمة:

وفي الاخير نستنتج من خلال هذه المذكرة التي تطرقنا فيها الى أشكال ومفاهيم الاعتراف بالنسبة لهونيث أنه يشمل على ثلاث عناصر أساسية هي الحب و الحق و التضامن متناسبة مع النماذج الثلاثة لتحقيق الذات وهي : تحقيق الثقة بالنفس , تحقيق احترام الذات , تحقيق التقدير الاجتماعي , تحقيق العيش المشترك بين أفراد المجتمع الواحد وحتى ضمن الفضاء و الثقافة الكونية لتحقيق التعايش بين الثقافات و المجتمعات المختلفة وحتى مفهوم المساهمة الذي يعبر عن التقدير الاجتماعي الذي تلقاه الفرد في مجتمعه نظير ما يقدمه من خدمات وعمل ذي قيمة مضافة يعتبر عاملا مهما في تحقيق الاندماج الاجتماعي وتنمية التالف و التكاثف بين أفراد المجتمع , وهذا من شأنه أن يقلل من مظاهر العنف الجور الاجتماعي بمختلف تمظهراته المخلة بشبكة العلاقات الاجتماعية و القاضية على التعايش و العيش المشترك , و بخاصة منها تلك التي تعبر عن حالة من العوز و الفقر في الاعتراف , وتشمل هذه عند أكسيل هونيث الاحتقار الجسدي و اللفظي و النفسي و الاحتقار الحقوقي والأخلاقي , الحتقار الاجتماعي , ويعبر عنها هونيث بمفهوم الاماتة و تتضمن الاماتة النفسية و العاطيفية , و الاماتة الاجتماعية و الماتة القيمية و الأخلاقية , وهي من أنواع العنف الخطيرة التي تمس في شخصيته و كينونته وتجعل من المجتمع بعدها رهينة قانون الغاب , ولهذا يتطلب علينا كمجتمع و كأفراد أن نعيش في احترام حريات و حقوق الاخرين , و تقديس أعمالهم وهوياتهم بدل التجاوز ولهذا يرى هونيث بأن الاعتراف بالآخر هو اعتراف بذات الشخص نفسه .

فاذا كان مفهوم الاعتراف هو مهمة المفكرين و الفلاسفة فان انجازه هو

المجتمع و الأفراد و المفكرين متحدين معا

"ولله الأمر من قبل ومن بعد "والحمدلله رب العالمين ""والله المستعان على كل حال

قائمة المصادر و المراجع

أولا – قائمة المراجع بالعربية :

1/بعطيات أبو السعود، تطور العقل النقدي من كانط إلى هابرماس، فلسفة النقد ونقد الفلسفة في الفكر الغربي والعربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، 2005.

2/مكاوي عبد الغفار ، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، حوليات كلية الآداب، عدد13، السنة 1992، (د.ط).

3/كمال بومنير، قراءات في الفكر النقدي لمدرسة فرانكفورت، كنوز الحكمة، الجزائر،2013.

4/زواوي بغورة، الإعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل، دار الطليعة ، لبنان ،ط1، 2012.

5/بول ريكور، سيرة الإعتراف، ترجمة : فتحي أنقزو، دار سيناترا، تونس، ط1، 2010.

6/كمال بومنير، النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت من ماكس هوركماير إلى أكسيل هونيث، منشورات الإختلاف، الجزائر العاصمة ، ط 1 ، 2010.

7/الأشهب محمد عبد السلام، اخلاقيات المناقشة في فلسفة التواصل، عمان، دار ورد للنشر والتوزيع، 2013.

ثانيا – المصادر بالأجنبية :

Honneth Axel.La lutte pour la reconnaissance .Traduit de l’Allemand par .Pierre Rusch .Edition .Cerf .2010

المعاجم :

1/جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ،ط 1 ؛ لبنان : دار الكتاب اللبناني ،1982

2/ ابن منظور :لسان العرب، المجلد التاسع، دار صادر، بيروت، د/ت، د/ت.

أكسيل هونيت : ولد في 18 يوليو/ تموز 1949 في إيسّن (Essen)، فيلسوف اجتماعي ألماني، أستاذ جامعي ومدير معهد الأبحاث الاجتماعية في جامعة جوته في فرانكفورت، ألمانيا. له الكثير من الكتب والمقالات في حقول الفلسفة الاجتماعية والسياسية وعلم الاجتماع.

درس هونيت الفلسفة، علم الاجتماع والأدب الألماني من 1969 إلى 1974 في جامعتي بون و بوخوم .عُيِّن أستاذاً مساعداً لعلم الاجتماع في جامعة برلين الحرة عام 1977، حيث تابع دراسته أيضاً وتخرّج بلقب دكتور في الفلسفة عام 1983 عن أطروحة موضوعها فوكو والنظرية النقدية، نُشِرت لاحقاً في كتاب بعنوان نقد السلطة عُيِّن بعدها أستاذاً مساعداً في جامعة جوته في فرانكفورت، حيث قدّم أطروحة التأهيل للأستاذية عام 1990 تحت عنوان كفاح من أجل الاعتراف درّس في عدة جامعات قبل أن يعود نهائياً عام 1996 إلى جامعة فرانكفورت كأستاذ للفلسفة ومن ثم كمدير لمعهد الأبحاث الاجتماعية الشهير، الوظيفة *التي شغلها يورجن هابرماس و تيودور أدورنو من* قبله.

يُركّز هونيت في أبحاثه على الفلسفة الاجتماعية؛ وتتمحور الكثير من أعماله حول نظرية الاعتراف (بمعنى التقبّل، الإقرار بقيمة ما وتقديرها(، التي طوّرها في أطروحة التأهيل المذكورة سابقاً. كما أنه يهتم بإشكالية التشييء في المجتمعات المعاصرة، فيحاول في كتابه *التشييء* " إعادة صياغة هذا المصطلح في ضوء نظرية الاعتراف، فيُرجِع كل أشكال التشييء إلى باثولوجيا الذاتية المشتركة وليس لخصائص بنيوية في الأنظمة الاجتماعية كما نظّر كارل ماركس أو جورج لوكاتش .والموضوع الأثير لديه، كما لدى هابرماس، هو إعادة بناء الأخلاق في العلاقات بين البشر، فهو يسعى مثلاً، في كتابه "باثولوجيا العقل" إلى تحديث "النظرية النقدية" المجتمعية، التي وضعتها فيما مضى "مدرسة فرانكفورت" وتطويرها باتجاه أخلاقي الطابع. كما أنه ينادي في بحثه "الحق في الحرية'' " "الأخلاق الديموقراطية."

هونيت هو رئيس تحرير مشارك في المجلّة الألمانيةللفلسفة نال عدة جوائز ثقافية منها ارنست بلوخ سنة 2015 و جائزة برونو كرايسكي 2016

فهرس المحتويات

إهداء

كلمة شكر

مقدمة.....**01**

الفصل التمهيدي : الاطار المنهجي للدراسة 02

خطة البحث..... 03

المنهج المستخدم 03

اشكالية الدراسة.....03

تساؤلات الدراسة.....03

أهداف الدراسة 05

مفاهيم مفتاحية.....05

أسباب اختيار الموضوع..... ...**06**

الدراسات السابقة..... 06

أهمية الدراسة..... 06

الفصل الاول : فكرة الاعتراف

تمهيد.....08

المبحث الأول: ماهية فكرة الاعتراف.....08

المبحث الثاني :سياسة الاعتراف واللحظة التاريخية العربية.....10

المبحث الثالث: الاعتراف بين العنف و التسامح.....15

خلاصة الفصل 21

الفصل الثاني :الاعتراف عند أوكسيل هونيث 22

تمهيد.....22

المبحث الأول: أشكال الاعتراف عند هونيث 22

المبحث الثاني:من التواصل إلى الاعتراف 26

المبحث الثالث: حقوق الانسان من منظور أكسيل هونيث.... 33
خلاصة الفصل 38
الفصل الثالث :فلسفة الحق عند هيغل ونقد نانسي فريزر لهونيث.....39
تمهيد 39
المبحث الثاني :فلسفة الحق عند هيغل.....39
المبحث الثالث :نقد نانسي فريزر لأكسيل هونبث 43
خلاصة الفصل 60
خاتمة.....61
الملاحق 62
قائمة المراجع
الفهرس