

من التواصل إلى التفاهم والاعتراف: بين هابرماس وهونيت

■ محسن الخوني

التواصل مفهوم مركزيّ في فلسفة هابرماس منذ أصدر نظريّة الفعل التواصلي¹، يقوم هذا المؤلّف الضخم على فكرة أساسيّة مفادها أنّ مسار العقلنة الذي تمّ في العصر الحديث داخل المجتمعات الرأسمالية المتقدّمة قد قام على التشيؤ والاستلاب، ويرى مع ذلك أنّ تعريف المعقوليّة وفق النموذج التواصليّ يمكّن من بناء أشكال تحرّر جديدة تتجاوز المضيقات التي انحبس فيها النقد كما مارسه أسلافه أو اصطدم بجواجز منعتهم من التقدّم. هذه الفكرة الأساسيّة في حاجة منّا إلى توضيح سيتمّ على



1 - HABERMAS, *Théorie de l'agir communicationnel*, T1 (Théorie de l'agir et rationalisation de la société), traduit de l'allemand par Jean - Marc FERRY, Paris, Fayad, 1987.

مستويين: (أ) نمط العقلنة الذي ينقده هابرماس في مقام أول ثم، (ب) مفهوم العقل التواصلية الذي يقدمه كمخرج نقدي من أزمة العقل.

(أ)

وبخصوص النمط الذي ينقده هابرماس يجب الإشارة إلى أن العقلنة تُردّ إلى مسألة العقل والعقلانية، وهي مسألة جوهرية في العلوم وفي الفلسفة، ولسنا بحاجة هنا إلى التذكير بأن كانط - فيلسوف القرن الثامن عشر - قد جعل من نقد العقل (بوجهيه النظري والعملي) العمود الفقري لفلسفته¹، وواصل هيجل هذا العمل مسنداً للعقل مكانة أكبر، ومحوّلاً وجهته من المتعالي والترنسدنتالي إلى الحركة الجدلية التي تتجلى في التجربة التاريخية ممّاهياً بينه وبين المطلق. ولكن رفض هذه النتيجة بتسيبها مادياً وتاريخياً مكن الفلسفة الغربية المعاصرة - بدءاً بماركس ونيتشه² - من الخروج من فكر الأنساق المرتبط بنظرية معرفة، يدّعي فيها العقل القدرة على الاكتفاء بذاته من خلال تأسيس نفسه بنفسه والتعالي على كلّ ما ليس هو. مع ماركس يصبح الواقع المادي في جدلية مع الوعي داخل حركة صراع موجّه نحو ما لم يتكوّن بعد، والمقصود به تغيير عالم الإنسان. أمّا نيتشه فقد بيّن في كتاباته - وليس هو الوحيد في ذلك - أن مسار التقدم العلمي هو تدرّج نحو ترسيخ تجاوز العلم للميتافيزيقا. وفي هذا الاتجاه بيّن هابرماس في كتابه المذكور أن «الحدث الذي ميّز العصور الحديثة هو إجماع الفلسفة عن السير في اتجاه علم شمولي بالعالم في مجموعته، أو بالطبيعة أو

1 - انظر مقالنا «التنوير والعقل والدين» في <http://altasamoh.net/Article.asp?Id=354>

2 - انظر مقالنا «خصوصية التنوير أو هابرماس ونيتشه» المجلة التونسية للدراسات الفلسفية عدد 28 - 29 (2001).



بالتاريخ أو بالمجتمع»¹، وهذا النمط من الفلسفة يسمّيه هابرماس الفكر
الما بعد ميتافيزيقي.

والجدير بالملاحظة أنّ أطروحة ماكس فيبار قد لعبت دوراً أساسياً
في بلورة مفهوم للمعقولية سيكون مرجعاً هاماً لهابرماس ومن سبقه
بالكتابة في موضوع المعقولية. تقول أطروحة فيبار: إنّ العالم أصبح خالياً
من المعنى؛ بسبب أنّ العقل العلميّ قد جرّده في التصرّو الحديث من
الأوهام الخرافية التي كانت تفسّره، وأنّ الحياة أصبحت فضاء لصراع
أبدّي بين الآلهة، وأنّ القيم فقدت قيمتها بفعل انتصار المعقولية العلمية
وأتساعها لتشمل أغلب ميادين الحياة. وتتفق هذه الأطروحة مع التّشخيص
الذي أجراه نيتشه منذ نهاية القرن التاسع عشر لما أعلن عن موت الإله
كخاصية جوهرية لحقبة، ومن المعلوم أنّ هذا الحدث في الفكر الأوروبيّ
يدفع الإنسان المعاصر إلى أن يعيش في حقبة لا وجود فيها لآلهة أو
لأنبياء، ومن ثمة يقضي قدرُ الإنسان المعاصر بأن يحيا في وحدة جذرية
وغربة رهيبية، وبأن يتجه بفضل قدرته المعرفية ضدّ القيم السابقة، ويرى
فيبار عقب نيتشه أنّ العالم ساحة صراع بين الناس، وهذا ما يجعل القوة
حكماً في حسم هذه الصراعات.

القوة هي المحرّك للعالم: تلك هي نقطة الاشتراك بينهما، ووترتّب عن
نظريّة فيبار هذه أمران أساسيان سينقدهما هابرماس، يتعلّق الأول بطبيعة
الفاعل السياسي الذي يماهي ماكس فيبار بينه وبين فعل الدولة، ويعرّف هذا
الفاعل بأداته المميّزة له، وهي العنف المادي الذي يشرّعه القانون. أمّا ثاني
الأمريّن فهو يتعلّق بتصرّوه للعقلانية الحديثة؛ حيث يصفها بأنّها قائمة
على ثقافة الخبراء، وتتميّز بتعدّد الاختصاصات وتطوّرها وارتباطها بتراكم

HABERMAS, Ibid, p.8.

معرفي متسارع، كما تتصف أيضاً باستقلال المجالات المعرفية والجمالية والأخلاقية بعضها عن بعض.

ومعلوم أنّ التصوّر الذي كوّنه فيبار عن العقل والعقلانية قد ارتبط في كتابات جورج لوكاتش بمسألة الاستلاب؛ ولكن ما يهّمنا بوجه خاص هو التصوّر الذي كوّنه هوركهايمر وأدورنو وماركوز، وكذلك بن يمين عن العقل؛ لأنّ ذلك كفيل بجعلنا نفهم معنى وأبعاد المعقولية التي ينقدها هابرماس ليضع مكانها معقولية التواصل¹.

(ب)

لا بدّ من الإشارة إلى أنّ هابرماس قد حافظ منذ كتاباته الأولى على مسافة فاصلة بينه وبين الجيل الأوّل من مدرسة فرانكفورت، عندما ركّز على الأبعاد الإيجابية التي يتمتّع بها العقل العملي متجاوزاً أطروحة «خسوف العقل» أو انحرافه.

أمّا أدواته في ذلك فهي:

- الحفاظ على الفلسفة الاجتماعية أو على وريثها نظريّة مجتمع يؤهّلها هابرماس للإجابة عن السؤال التالي: «إن صحّ ميل التيارات الما بعد ميتافيزيقية والما بعد هيقلية للفلسفة إلى التلاقي في نظرية معقولية فكيف تستطيع السوسولوجيا أن تبرز كفاءتها بخصوص إشكال المعقولية؟»² وطرح هذا السؤال على السوسولوجيا ينطلق من قناعة هابرماس بأنّها أشدّ العلوم ارتباطاً بإشكالية المعقوليّة، وبأنّ المجتمع

1 - انظر محسن الخوني، التنوير والنقد (منزلة كانط في مدرسة فرانكفورت)، اللادقية، دار الحوار، الطبعة الثانية، 2009، الفصل السادس: جدليّة التنوير والجدل الكانطي.

2 - HABERMAS, Ibid, p.18.



قابل لأن يكون موضوع دراسة عقلية، ويرى أنه - خلافاً للعلوم التي قطعت مع إشكالية المعقولة - حافظت السوسيولوجيا على الكفاءة في تناول مسائل أسقطتها السياسة والاقتصاد من البحث، لما أصبحا علمين (مستقلين) مختصين. لقد أصبحت السوسيولوجيا بامتياز علم الأزمات، العلم الذي يهتم أساساً بتكون النظم الاجتماعية الحديثة والخصائص المرتبطة بتفكك النظم التقليدية.

- يُنشئ هابرماس نظرية سوسيولوجية للفعل يتم داخلها تحديد مفهوم النشاط الاجتماعي الذي يدلّ على الشروط التي يمكن من داخلها للأخر أن «يصل» أفعاله بأفعال الذات. ويرى «أنّ التمسك بتفسير النظام الاجتماعي البينداتي يقود النظرية السوسيولوجية للفعل نحو الابتعاد عن المسلمات الخاصة بفلسفة الوعي»¹.

- بين هابرماس منذ العقد الثامن من القرن المنقضي أنّ نقد التنوير أفضى إلى تحطيم العقل الأداتي أو العقل الذاتي، ونجد أثراً لذلك في كتابات نيتشه وبن يمين وهوركهايمر وأدورنو وفوكو ودريدا، ويرى أنه «بات من الضروريّ تغيير البراديفم والمرور من عقل متمركز حول الذات إلى عقل تواصلّي يسمح بتناول متجدّد للخطاب المعاكس الذي يسكن الحداثة منذ بداياتها»²، ويقرّ أن هذا الخطاب المعاكس لم يفض إلى مخرج إيجابي من فلسفة الوعي الذاتي؛ إذ أنه أنشأ نقداً لم يدرك مسلماته؛ لذا يمكن فهم إعادة بناء هابرماس للعقل العملي على أنّها استخراج المسلمات ونقدها في

1 - Jürgen HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, traduit de l'allemand par Rainer ROCHLITZ, Paris, Puf, 1987. p.414.

2 - HABERMAS (1985), *Le discours philosophique de la modernité (Chapitre XXI: la raison communicationnelle: une autre voie pour sortir de la philosophie du sujet)*, traduction française, Paris, Gallimard, 1988, p.356.

سبيل تحقيق أهداف ما بعد الحداثة بشكل واع يدرك أنّ الآخر بالنسبة إلى العقل إنّما هو العقل مُدرَكًا داخل براديفم التّواصل.

- تتمّ إعادة تأسيس العقل على براديفم التّواصل ضمن منطلق جديد فتحته تيارات فكرية وضعت فلسفة الوعي موضع تساؤل، ونذكر من بينها العقلانية النقدية المنسوبة إلى كارل بوبار، والفلسفة التحليلية، وفلسفة اللغة مع فتجنشتاين وكواين وأوستين، وبراغماتية بيرس وويليام جيمس، وبالخصوص سوسيولوجيا التفاعل¹ للأمريكي ميد التي تدرس تصرّف الفرد بما هو نتاج مسار تواصلّي أو تفاعليّ يسهم في تكوّن وعيه بنفسه، وتلعب اللغة في هذا المسار دوراً أساسياً.

ننتقل الآن نحو عرض مباشر لمفهوم الفعل التواصلّي منبّهين القارئ إلى أنّ توضيحه لا يتمّ دون مقارنته وتمييزه عن الفعل الغائي، كما ننبّه إلى أمر أساسيّ يحفظنا من الوقوع في سوء فهم، وهو أنّ الصياغة تتعلق بنماذج أفعال، وضوحها وتمييز بعضها عن بعض يكون على صعيد النظرية؛ ولكن قد تكون متشابكة غير قابلة للتمييز الواضح بينها في الواقع المعيش.

الفعل الغائي والفعل التواصلّي نموذجان مختلفان، ويتبيّن هذا الاختلاف من التساؤل: هل الفعل الحسيّ الذي تقوم به ذات مُسلّط على غيرها (ذات أخرى)؟ أم موجّه إلى تحقيق توافق عقليّ بينها وبين الغير؟

ووفق الإجابة نعرف ما إذا كان الفعل المقصود موجّهاً إلى النجاح أو إلى التّفاهم والوافق. الفعل الموجّه إلى النجاح يسمّيه هابرماس الفعل الغائي ويوسّع مداه ليشمل الفعل الاستراتيجي ومجال انتشاره المعاملات (الاقتصاد والتجارة) والسلطة (خلال السلم والحرب).

G. H. Mead (1863-1933), *Sociologie de l'interaction*.



«في علاقات التبادل التي تتوازن بين ذوات العرض والطلب عبر التنافس الحرّ وفي علاقات السلطة القائمة في إطار علاقات الهيمنة القائمة بين الأمرين والرّاضخين لهم»¹، ومعلوم أنّ هذا النّمودج من الفعل الذي تبجّله الفلسفة النّفعية يكوّن صورة عن نظام المجتمع.

وينقد هابرماس المعقولية الأداة التي وراء هذا الفعل، فيقول: «نوع النظام الذي يفترضه هذا النّمودج من الفعل هو أداتي، وهو نظام يختزل التوجهات العملية في التنافس من أجل المال أو السلطة، وينسق بين القرارات بواسطة علاقات خاصة بالسوق أو بالهيمنة، هذه النظم الاقتصادية البحتة أو المتعلقة بسياسة القوة فحسب أداتية؛ لأنها تردّ إلى علاقات بين شخصيّة كل طرف يجعل من - الآخر خلال التّعامل معه - أداة يستعملها حتّى يحسم النّصر إلى جانبه».

العلاقات الخاصّة بالسوق تتوسّطها النقود، وتكون المردوديّة هي المعيار الذي يحدّد النجاح؛ ولكن هابرماس ليس أوّل من أشار بالنقد إلى هذا النّمودج من الفعل؛ بل انطلق من كتابات دوركايم وفيبار وبارسونز الذين أشاروا إلى نواقص الأنمودج الإستراتيجي البحت من حيث أنّه لا يوفّر الاستقرار والعدل.

عرّض هابرماس لنمودج الفعل الإستراتيجي يكشف عدم رضاه عن الليبرالية التي تقوم إيديولوجيتها على الاعتقاد في إمكانية حلّ كل المشاكل الاجتماعية حتّى غير الاقتصادية داخل المجتمع الواحد أو بين المجتمعات على أرضية اقتصادية تقوم على منطق اقتصاد السوق الحرّ الذي تسيّره ضغوط العرض على الطلب. هذا النّمودج من الفعل يجعل الذات في برنامج عمل مقابلة لموضوع من العالم الطبيعي أو من العالم الاجتماعي تبحث عن

1 - Jürgen HABERMAS, *Logique des sciences sociales et autres essais*, op. cit. p.419.

التأثير فيه من أجل تحقيق نجاح يتجلى في المردودية. ومعلوم أنّ نمط الفعل هذا أنشأ نظاماً يسمّى الرأسمالية، وهو المنتج لظواهر الاستلاب والاختراب التي ركزت على نقدها فلسفة ماركس قبل لوكاتش، كما يكشف هذا العرض أيضاً نقده للأنظمة المتسلطة التي لا تتعامل مع المشاكل المطروحة إلا بواسطة منطق القوة، فتختزل مشاكل السلم في دائرة الأمن مثلاً، والحريات في حلول لا تخرج عن دائرة الوصاية والإرهاب.

أمّا نموذج الفعل التواصلّي فإنّه «يتميّز عن الفعل الإستراتيجي من منطلق أنّ تسيقاً ناجحاً بين الأفعال... يركز على جهود تحدها قوة عقلية ترمي إلى الاتفاق؛ أي تركز على معقوليّة تتجلى في شروط موجّهة

**وفي تجربة الحبّ
ثمّة دوماً شيء من
الخصوصيّة لدى كلّ
طرف يبني لدى الفرد
ثقته في ذاته**

نحو اتفاق يحصل عبر التواصل»¹، ويتأسس الفعل التواصلّي في فلسفة هابرماس على تصوّر محدّد للغة والاتفاق يصوغه في إطار نظريّة دلالة يعبر عنها بالمنعرج اللساني، وتنطلق هذه النظرية من حدس بسيط مفاده أنّ الاتفاق يمثّل غاية كامنة في اللغة، فالاتفاق مفهوم فحواه معياريّ يتجاوز مجردّ الفهم النحويّ للجملة، إنّه

يعكس اعترافاً بينذاتياً (بين ذوات) بأنّ بياناً ما قابل للنقد وله صلاحية، هذا رغم عدم إمكان الفصل التام بين مسائل الدلالة ومسائل الصلاحية، «فالجمل المستعملة لغاية التّواصل تصلح في الوقت نفسه للتعبير عن مقاصد (أو التجارب المعيشة) متكلّم، أو لتمثّل أحوال (أو وقائع نصادفها في العالم)، أو للدخول في علاقات مع متقبّل. هذه الوظائف الثلاث تعكس ثلاث خاصيات جوهرية للفعل تتعلّق بالاتفاق مع شخص آخر حول شيء

Ibid, *La pensée post métaphysique* p.72.



ما. ثمّة علاقة ثلاثية بين دلالة عبارة لسانية و(أ) ما تريد قوله، و(ب) ما تقوله، و(ج) نمط استعمالها في فعل القول¹. فهم عبارة ما على ضوء هذا التوضيح يعني معرفة كيفية استعمالها لتحقيق اتفاق مع شخص ما حول شيء ما.

مفهوم الفعل التواصلي يتنزّل في نظريّة اجتماعيّة ذات مصلحة عمليّة، وهو دعوة فلسفية إلى الأفراد كي لا يقيّدتهم تمركزهم حول الفعل الذاتي الاستراتيجي - الذي يتبع تحقيق النّجاح الفردي الذي يتراوح بين السّلطة والثروة - ويتّجهوا أيضاً نحو المعايير العموميّة لهذه المعقوليّة الخاصّة بالاتفاق.

المجتمع عالم معيش مُتهيكّل رمزيّاً، هذا التعريف الذي يقدمه هابرماس للمجتمع يجعل الممارسة اليومية للتواصل - بما هي قطب العالم المعيش - تتغذّى من شبكة يتفاعل فيها الاندماج الاجتماعي والتنشئة الاجتماعية، ويتناسقان ويستمدّان جذورهما من هذه الممارسة ذاتها. والعالم المعيش هو أرضية التواصل التي ينطلق منها المتفاعلون، ويستمدّون منها المعايير، وهو ليس موضوع معرفة، ويتمّ المرور إليه عبر ثلاث بنى رمزيّة تتعلّق بالأشخاص والمجتمعات والثقافة، ويمثّل الفعل التواصلي وسيطاً يتمّ من خلاله إعادة إنتاج هذه البنى التي تضمن عمليات التنشئة الاجتماعية والاندماج وإعادة الإنتاج الثقافي. وفي هذه المفهمة للنظام الاجتماعي على أساس الفعل التواصلي يتحرّر هابرماس من تبعات نظرية بارسونز حول الأنساق التي تبقى حبيسة الفعل الاستراتيجي، وتبني عليه تصوّراً للنظام الاجتماعي. صحيح لقد استعار هابرماس من بارسونز مفهومي المال والسلطة كوسيطي

Ibid, p.78.

تعديل¹ يرفعهما إلى مرتبة المعيار والصلاحية؛ لكنّ هذه الصلاحية بالنسبة إلى هابرماس غير شرعية وخيالية؛ لأنّ «المال والسلطة لا يقدران على اشتراء - أو الحصول بالقوة على - التضامن أو المعنى»². فهما قيمتان لا يمكن أن تخضعا إلى معيار المال أو السلطة، ويتبين لنا من هذا الاختلاف أنّ هابرماس يعدّ العالم المعيش معطى أصيلاً وحقيقياً، في حين يعدّ الأنساق مُشَيَّنة للحياة لأنّها محكومة بالعقل الأداتي. الأنساق أو الأنظمة تسبغ على غاياتها الخاصّة طابع الكونيّة في حين أنّ الكوني التحرّري لا يجد التعبير عنه إلّا في العالم المعيش الذي ينفتح للذات بواسطة اللغة. وفي هذه النقطة بالذات يتّضح لنا أن هابرماس يعطي الأهمية الكبرى للثقافة في تنمية المعايير، وهذه المعايير الثقافية هي المحدّد في نظر هابرماس للمعايير الاقتصادية والقانونيّة، وهذه نقطة اختلافه الرئيسيّة مع ماركس.

وتكمن قيمة المعقوليّة التواصلية في قدرتها على تقديم نموذج يجعل النظرية تخدم مصلحة عامّة يكون العقل العملي أرضيتها، ومن المفاهيم التي اهتمّ بها هابرماس منذ بداية مسيرته الفلسفية نذكر مفهوم الفضاء العمومي³، وهو - عموماً - مسار يستولي خلاله جمهور الأفراد على الفضاء العمومي البورجوازي الذي تراقبه السّلطة، ويحوّلونه إلى مجال ممارسة النّقْد ضدّ سلطة الدّولة، وقد استفاد هابرماس في ذلك من تصوّر كانطي عن الاستعمال العمومي والاستعمال الخصوصي للعقل. عودة

Médiums régulateurs. - 1

HABERMAS (1985), *Le discours philosophique de la modernité*, ibid. p.429. - 2

HABERMAS, *L'espace public* (archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise). Traduit de l'allemand par M B de Launay. Payot. Paris. 1978. - 3



هابرماس بضرب من الحفر الأركيولوجي إلى هذا المفهوم الذي نشأ في المجتمعات الأوروبية منذ بداية العصر الحديث دافعه إبراز ضرورة النقد سلطةً تتبع من المجتمع المدني تراقب سلطة الدولة، وهي تنتزلّ عموماً في إطار التصور الكانطي الذي تُبيّنه الفقرة الموالية:

«إنّه لا يمكننا إطلاقاً أن نترقّب من الملوك أن يصبحوا فلاسفة، أو من الفلاسفة أن يصبحوا ملوكاً، ولا يحقّ لنا أيضاً أن نتمنّى ذلك؛ لأنّ امتلاك السّلطة يفسد حتماً الحكم الحرّ للعقل. إنّه على الملوك والشّعوب (أعني الشّعوب التي تحكم نفسها بنفسها حسب قوانين المساواة) ألاّ يقبلوا فكرة انقراض طبقة الفلاسفة، أو أن يُحكم عليهم بالصّمت، وعليهم أن يتركوا هذه الفئة تتكلّم بصوت عالٍ؛ وذلك كي تتضح [للملوك] أمورهم. إنّ فئة الفلاسفة هذه - هي من جهة أخرى بحكم طبيعتها - عاجزة عن تكوين تجمّعات ونوادٍ، وبالتالي فهي منزّهة عن شبهة روح الدّعاية»¹. والفضاء العمومي هو مجال ممارسة الفلاسفة الجدل والكتابة والنقد والرّد ووسائلهم في ذلك صناعة ناشئة للثقافة محوراً نشر ما يكتب وتوزيعه بأعداد متعاظمة منذ اختراع الطباعة.

عودة هابرماس إلى هذا المفهوم يمثّل في الحقيقة إسهامه - وهو المدافع منذ البداية عن الديمقراطية - في الخروج من مأزق النّازية والنظام التوتاليتاري الذي عرفته ألمانيا قبل نهاية الحرب العالميّة الثانية. لقد سبقه أدورنو وهوركهايمر في نقد ما يتسبّب فيه العقل الأداتي من خنق لحرّيات التعبير ومصادرة لحرّية نقد الثقافة والإعلام. إحياء الفضاء العمومي وما يستوجبه من تفعيل لملكة العقل النقدي لا

1 - KANT (E), *Projet de paix perpétuelle Oeuvres philosophiques III*. Les derniers écrits. Edition publiée sous la direction de Ferdinand Alquié, Paris, Gallimard, 1986. p.364.

يكون ناجعاً إلاّ بتعويض المعقولية الإستراتيجية التي تنحصر معاييرها في المال والسلطة إلى معقولية تواصلية، تكون فيها معايير التحرر والعدل والكرامة مرجعاً وهدفاً، يقع الدفاع عنه بواسطة أقوى حجّة عقليّة، لا بواسطة حجّة الأقوى أو الأثرى، وقد اتجهت كتابات هابرماس الأخيرة إلى تناول مسألة الفضاء العمومي في نطاق يتجاوز الدولة القوميّة إلى الاتحاد الأوروبي.

وتمثّل المعقوليّة التواصلية مفتاحاً لتناول المسألة الأخلاقية؛ إذ استأنف هابرماس - بمعيّة كارل أوتو آبل - المشروع الكانطي الذي أسّس الإيتيقا على العقل، ولكن حصرها داخل اقتناع الذات الفرديّة. إيتيقا الاقتناع الكانطية محدودة داخل مرجعية الذات الواعية، وتكتفي باعتبار التناقض الصوري بين المبدأ الكلي وقاعدة الفعل دليلاً على عدم أخلاقيته. أمّا إيتيقا الحوار فهي تدفع الذات المفكّرة إلى الانفتاح على الآخر كمحاور كوني تكوّن معه معايير صالحة؛ لذلك يكون التحوار - كفعل مشترك - توطئة لمسؤولية مشتركة تتسع بدورها إلى بينذاتية تتعلّق بمجموعة اجتماعيّة؛ لكنّها تفتح على أفق الإنسانية.¹

الاعتراف في فلسفة أكسال هونيت

رأينا أن هابرماس قد صاغ فلسفته انطلاقاً من نقد براديفم المعقولية الأداتيّة أو الإستراتيجية وامتداداتها السلبيّة إلى مجالات الإيتيقا والسياسة والحقوق، وعوّض هذا البراديفم بمبدأ المعقولية التّواصلية، مبيّناً قدرته على بناء تصوّر لنظام اجتماعيّ أفضل. أمّا هونيت فهو لا ينطلق من نموذج

1 - انظر مقالنا «كونية الإيتيقا» في كتاب جماعي بعنوان التفلسف اليوم وهنا (نصوص جمعها وأعدّها للنشر محمد محجوب)، دار سحر للنشر - تونس 2007.



الاتفاق البيذاتي لتأويل الفعل التواصلي؛ بل ينطلق من نموذج الصراع من أجل الاعتراف¹، ومفهوم الاعتراف يقدمه هونات كنموذج بديل لمجتمع الاحتقار² القائم على التشيؤ³.

يعود هونات إلى كتابات لوكاتش بحثاً عن إمكانية استعمال منهجي لمفهوم التشيؤ في وقتنا الحاضر؛ ليبين أنه لا يعني سوى «علاقة بين أشخاص تتخذ طابع شيء»⁴؛ إذ يشير المفهوم - في تصوّر لوكاتش - إلى مسار معرفي يدرك من خلاله الكائن الذي لا يملك خاصية الأشياء (الإنسان مثلاً) بمثابة شيء. ويلخص هونات في الفقرة التالية الفكرة الأساسية التي قادت تحليل لوكاتش الذي يتعلّق بمجال الإنتاج: «يجد الفاعلون أنفسهم في الفضاء المتسع دوماً للتبادل السلعي مرغمين على التصرف تجاه الحياة الاجتماعية كملاحظين تفصلهم عنها مسافة، بدلاً من التصرف كمشاركين نشيطين؛ ذلك لأنّ جميع الحسابات التي يجرونها بهذه الأفعال وبشأن ما يمكنهم الحصول عليه بعضهم من بعض تقتضي موقفاً عقلياً محضاً وخالياً أيضاً بقدر الإمكان من العواطف، ويصطحب هذا التغير في المنظور إدراكاً «مُشيئاً» لجميع عناصر الموقف الذي يواجهه الفاعل بما أنّ الأشياء المتبادلة وأطراف التبادل وأخيراً مهارات الفاعل لن تقدر إلاً وفقاً لقابلية خصائصها للتكميم، ووفقاً للفائدة التي يوحي

1 - Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, traduit de l'allemand par Pierre Rusch, Paris, Cerf, 1992.

انظر تناول هابرماس لمسألة الاعتراف مثلاً في الفصل السابع من كتابه

L'intégration républicaine (essais de théorie politique), Paris, Fayard, 1998.

2 - Axel HONNETH, *La société du mépris (vers une nouvelle théorie critique)*, textes traduits de l'allemand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix, Paris, La Découverte, 2006.

3 - Axel HONNETH, *La réification (petit traité de Théorie critique)*, traduit de l'allemand par Stéphane Haber, Paris, Gallimard, 2007.

4 - نفسه، ص.41.

بها الجري وراء الرّبح. ويصبح هذا الموقف «طبيعة ثانية» لما يتطوّر في شكل عادة منظّمة تُحدّد السلوك الفردي في جميع أبعاد التنشئة الاجتماعية اليومية دون استثناء. في مثل هذه الظروف يشرع الفاعلون أيضاً في إدراك عناصر محيطهم وفق نموذج خصائص الأشياء حتّى في صورة عدم انغماسهم في التبادل، هكذا يكون التشيؤ في نظر لوكاتش استعداداً، وعادة نجدها في موقف تأملي يحوّل المحيط الطبيعي والعالم الاجتماعي وكذلك مهارات الفاعل بطريقة مجرّدة ومحايدة عاطفياً، وذلك على غرار الأشياء¹، فالتشيؤ إذن حطّ من قيمة البشر إلى مرتبة الأشياء في حين أنّ فلسفة الأخلاق الكانطية تجعل من احترام الذات الإنسانية نواة الواجب الأخلاقي.

ونعلم أنّ لوكاتش صاغ في كتابه - التاريخ والوعي الطبقي - مفهوم التشيؤ معتمداً على الفكرة الأساسية لماركس في كتاب رأس المال، والتي مفادها أنّ العمل هو مصدر كل القيم؛ لكن تصبح السلعة في نمط الإنتاج الرأسمالي قيمة تبادلية مؤثّنة تغترب عن العامل وتصبح متحكّمة فيه، كما استفاد لوكاتش أيضاً ممّا كتب زيمل في فلسفة المال، وعن دوره في صياغة الحياة الغربية الحديثة، كما استفاد من كتابات ماكس فييار، الذي ربط مسار التحديث في المجتمعات الغربية بنمو مسار العقلنة الأداة. وتمثّل إعادة بناء هونات لمفهوم التشيؤ لدى لوكاتش خطوة أولى في مسار برهنته على أطروحته: «إن لم يكن التشيؤ مجرد خطأ مقولي (معرفي) أو مجرد خطأ أخلاقي فلا يمكن تقديمه إلا في شكل ممارسة فاشلة»² تنغرس في حياة الأفراد ولا تتعلق بوعيهم فقط.

وتبقى خصوصية إعادة بناء هونات لمقولة التشيؤ في اعتباره لوكاتش سابقاً لمعاصريه في إبراز أهمية هذه المقولة في تشخيص الواقع الذي

1 - نفسه، ص. 26، 27.

2 - نفسه، ص. 28.



اصطنعته الرأسمالية الحديثة ونقده. وإن كان المفهوم متداولاً في الأدب وإدارة المؤسسة وسوسولوجيا الثقافة والسيكولوجيا الاجتماعية؛ فإن هونات يتناوله بالخصوص من منظور فلسفة الأخلاق أو الإيثيقا، ويرى أنّ المقولات التي يبلورها لوكاتش غير قادرة على فهم كاف للواقعات التي غالباً ما ينجح في إدراكها من وجهة نظر فنومونولوجية.

ويرى هونات أنّ كل ذات اجتماعية خاضعة بشكل أولي لعالم يتكوّن من أشكال سلوك اجتماعية تنظّمها مبادئ معيارية للاعتراف المتبادل، ويؤدّي إلغاء علاقات الاعتراف هذه إلى تجارب الاحتقار والإذلال، وهو أمر لا يخلو من نتائج سيئة على تشكّل هويّة الفرد.

تتناول فلسفة هونات المسائل الكبرى لحقبتنا لمعرفة الشكل الذي يجب أن تتخذه الثقافة الخلقية والسياسية المنشغلة بتمكين المحقّقين في المجتمع والمنبوذين (كالمرأة والأقليات والمهاجرين مثلاً) من قوة فردية لتصريف تجاربهم في الفضاء الديمقراطي وعدم تفعيلها في إطار المعادة العنيفة للثقافات.

أمّا المجتمعات المريضة فهي الخاضعة إلى النموذج النفعي، والتي تبدو للوعي جمعاً من الأفراد حافزهم الحساب العقلي لمنافعهم الحاصلة والمأمولة؛ لذلك فإنّ هونات ينظر إلى المجتمع بمقولات الخلاف والاحتقار، ويجد في فلسفة هيجل مرجعاً عندما تناول نموذج «الصراع الاجتماعي» الموجود لدى ماكيافلي وهوبس؛ لكي يصوغ نظرية تسمح برّد نزاعات البشر (الأمراء مع ماكيافلي، والدّهماء مع هوبس في الحالة الطبيعيّة) لا إلى دوافع المحافظة على البقاء الفردي؛ وإنما إلى دوافع أخلاقية، فوعي الإنسان بذاته يتوقّف على التّجربة الاجتماعية للاعتراف به، ويتعزّز استقلاله الذاتي كلّما اتسعت دائرة الاعتراف.

ويميّز هونات عقب هيقل المثالي - واعتماداً على السيكولوجيا الاجتماعية لميد الذرائعي - بين ثلاثة مجالات تعامّل يتجسّد فيها النضال من أجل الاعتراف المتبادل، تطابقها ثلاثة أنواع من العلاقات بالذات تعكس البنية الواقعية للعلاقات الاجتماعيّة: المجال الأوّل للاعتراف هو الحبّ. ويأخذه هونات بمعنى عام «نستعمله بأكثر الأشكال حياداً: يشتمل «الحبّ»، هنا على جميع العلاقات الابتدائية التي على شاكلة الروابط الشبقيّة، وروابط الصداقة أو العائلة التي تتضمّن أواصر قويّة بين عدد محدود من الأشخاص»¹. وهذا الضرب من الاعتراف مرتبط ضرورة بالوجود الجسمي

تكن قيمة المعقوليّة
التواصلية في قدرتها
على تقديم نموذج
يجعل النظرية تخدم
مصلحة عامّة يكون
العقل العملي أرضيتها

للأفراد الذين يجلب بعضهم بعضاً، وهذه العلاقة مدفوعة بالحاجة؛ لأنّ كلّ طرف يجد نفسه في وحدة مع الطرف الآخر على أساس الاختلاف في المطالب، وفي هذه العلاقة يوجد تكامل بين تقدير الذات والتبعية للآخر، هذا ما تتسم به العلاقة بين الطفل والأمّ، والرجل وامرأته، والصديق وصديقه. «وكّل علاقة حبّ - سواء

أكانت بين الآباء والبنين أم بين الأصدقاء أم المتحابين - مشروطة بعاطفة لا يمكن التحكم فردياً فيما تحدثه من ميل وانجذاب»²، وفي تجربة الحبّ ثمة دوماً شيء من الخصوصية لدى كلّ طرف يبني لدى الفرد ثقته في ذاته، ويهيئه للمشاركة بشيء من الاستقلالية في الحياة العامّة.

أمّا المجال الثاني للاعتراف المتبادل فهو حقوقي، وهو لا يقوم - مثل المجال الأوّل - على العاطفة ولا ينطلق من الوجود الجسمي للفرد؛ بل يسلم بآخر وقع تعميمه بواسطة العقل، ويشترط الاعتراف الحقوقي حرية الفرد

Axel HONNETH, *La lutte pour la reconnaissance*, Ibid, p.117.

- 1

- 2 - نفسه، ص132.



كذات كونية حاملة لحقوق تقابلها واجبات، ويرمي الاعتراف الحقوقي إلى «احترام الذات» بالمعنى الكانطي، ويدفع هذا الاحترام الشخص إلى التعامل مع الآخر كذات حقوقيّة مُتساوية مع جميع الدّوات الأخرى.

إضافة إلى الحبّ والحقوق ثمة مجال ثالث للاعتراف المتبادل، ويستوجب من الأفراد - لكي يتوصّلوا إلى إنشاء تضامن لا ينفصم بينهم - أن يتمتعوا أيضاً باحترام اجتماعي يسمح لهم باللّجوء إلى خصالهم الخاصّة دون ازدراء، وإلى قدراتهم العينيّة، أو إلى بعض القيم النّابعة من هويّتهم الثقافية. هذا المجال الثالث - مجال التقدير الاجتماعي - ضروري لاكتساب تقدير الذات، ويسمّيه هونات «الشعور بالقيمة الذاتية»¹.

وفي الختام يتنزّل التواصل والاعتراف في فلسفة عملية تقوم على تحوّل منهجيّ من الوعي الذاتي إلى البيئذاتية، ويمكن أن نقول: إنه لا توجد قطيعة بين مشروع - هابرماس الذي يقوم على مبدأ التواصل - ومشروع هونات الذي يقوم على مبدأ الاعتراف. ما يمكن إقراره هو وجود تعميق للمسألة نفسها، الفلسفة العمليّة في مسائل الحقوق والأخلاق والسياسة والثقافة هي في مقام أوّل فلسفة اجتماعيّة، تعمل على صياغة نظريّة نقدية تقوم على أسس عقليّة، لا تقصي المعيش من مجالات اهتمامها، فالفلسفة الجديدة معهما تتخلّى عن التقليد الميتافيزيقي المهيمن منذ الحداثة، والذي يجعل من التأمّل الذاتي للفيلسوف مسلّمة البحث عن الحقيقة؛ لتخرط في تفكير ما بعد ميتافيزيقي يقرّ بتشظي المعقولات وطفو مسائل كانت مهمّشة أو لم تكن مطروحة طرحاً عميقاً على ساحة التفكير. الفلسفة الاجتماعيّة التي

1 - Axel Honneth: «Sans la reconnaissance, l'individu ne peut se penser en sujet de sa propre vie» Propos recueillis par Alexandra Laignel - Lavastine in http://www.philomag.com/article_entretien_axel_honneth_sans_la_reconnaissance_1_individu_ne_peut_se_penser_en_sujet_de_sa_propre_vie_180.php

ينمّيانها مرجعيتها بينذاتيّة؛ - لذلك سواء تعلّق الأمر بالتواصل أو الاعتراف - فإنّ علاقة الذات بالآخر لا تبقى أمراً عرضياً في تناول المسائل بدءاً بوعي الذات بذاتها وانتهاءً بشعورها بقيمتها.

ينبّهنا هابرماس إلى أنّ مصدر مشروعية دولة الحقّ فضاءً عموميّ يقوم على حرية التعبير الذي يكون صهريجاً لإرادات فردية مختلفة، يجمع بينها نقاش عمومي، يمتدّ إلى مؤسسة البرلمان، ويفضي إلى توافق تجسّد القوانين، وهذا التوافق يجد معياره في نظرية برهنة مستمدة من مكتسبات فلسفة اللغة. أمّا هونات فهو يفوض في المعيش، وينطلق من الاغتراب والتشيؤ الذي يتجلّى في الشعور بالاحتقار والازدراء الذي يعيشه الأفراد؛ ليبين أنّ المشروعية أو العدالة لا تصبح ممكنة إلاّ عندما يُحقّق الأفراد - في مختلف دوائر المجتمع من العائلة إلى المجتمع والدولة - اعترافاً متبادلاً بذواتهم عن طريق الحبّ القائم على مبدأ الحاجة، والقانون القائم على مبدأ المساواة، والثقافة القائمة على مبدأ التضامن، وذلك على مستوى أجسادهم وشخصياتهم القانونية وانتماءاتهم الثقافية.

يقتضي التواصل والاعتراف مجتمعاً تعددياً يعمل أفرادُه على الاندماج في كلبية أخلاقية وقانونية متطورة تسمّى الدولة، وتستمدّ مرجعيتها من ذاتها. إنّ النموذج الديمقراطي الذي ينظران له لا يقوم فقط على إشباع الحاجات المادية؛ فإشباع الحاجات قد يتحقّق في مجتمعات تتوفّر لها موارد طبيعية أو بشرية؛ لكنّ ذلك قد لا يحمي أفرادها من الآثار السلبية للمعقولية الأداتية من تشيؤ واغتراب واحتقار. لذلك فهما يركّزان على البعد الاجتماعي والثقافي والحقوق والأخلاقي لينشأ الأفراد في هامش من الحرية واستقلال الذات، ويندمجوا في هذا الكلّ الذي يسمّى دولة، ويكمن الدرس العميق الذي نستقيه من هذه الفلسفة الاجتماعية والنقدية في أنّه لا يمكن للديمقراطية أن تُختزل في البعد الاقتصادي وحده.

