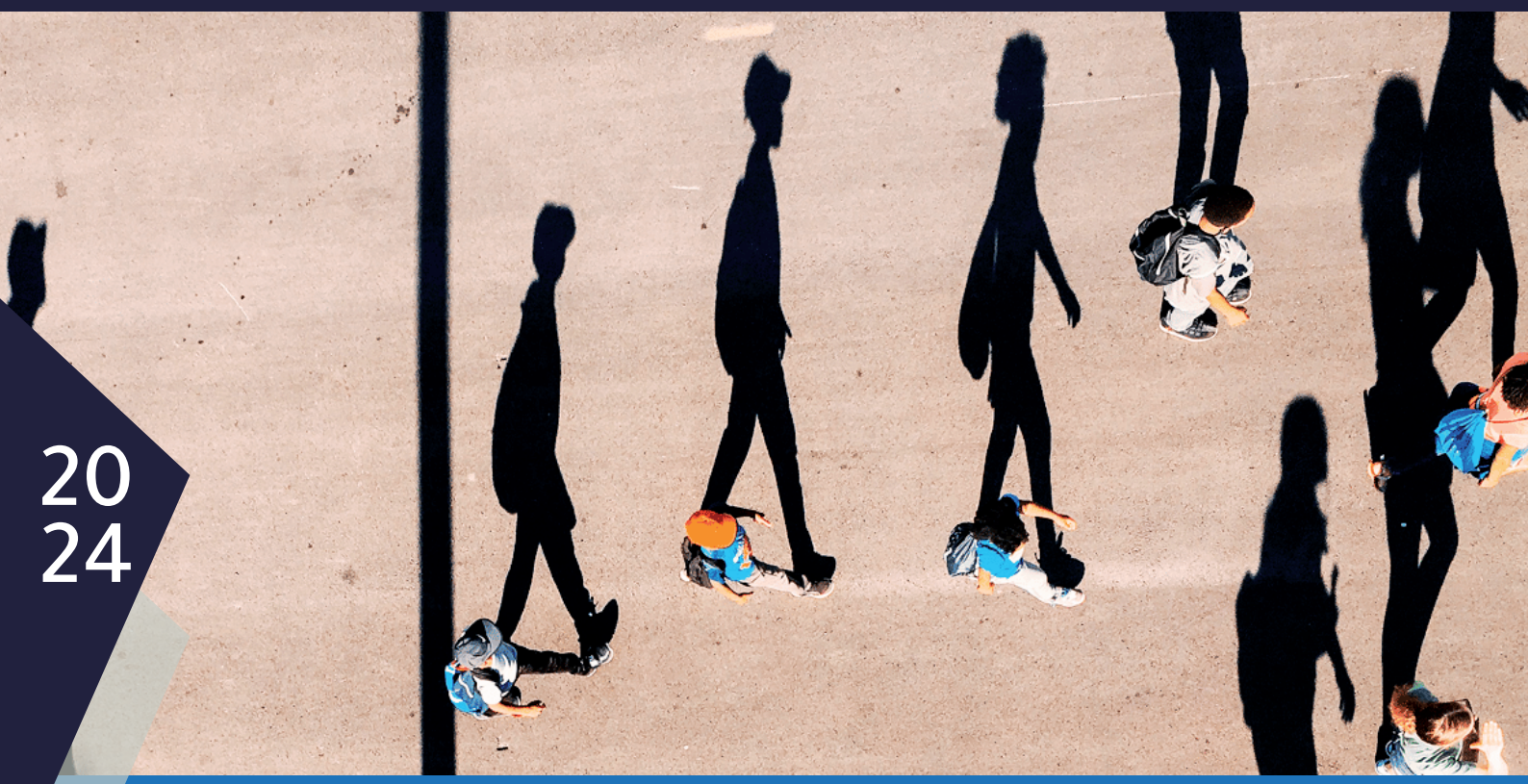
مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية: مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية

لبنى بن البوعزاوي
باحثة مغربية



2024

- **بحث محكم**
- **قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية**
- 11 يناير 2024

جميع الحقوق محفوظة © 2024

مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية:
مدخل إلى الفلسفة الاجتماعية

ملخص

يرمي هذا البحث إلى تشريح مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية كمفهوم جوهري، حظي بوظيفة نقدية وتحليلية في الفلسفة الاجتماعية، كما برزت سماتها وموضوعاتها مع مدرسة فرانكفورت. فضلا عن إبراز جملة من الدلالات التي تضمنها مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية باختلاف النظريات النقدية؛ وذلك وفقًا لمعايير الحياة الاجتماعية الجيدة التي يصوغها كل فيلسوف اجتماعي بحسب مفهومه للعقلانية الفعالة اجتماعيًا، مع التركيز بصورة أكبر على تصور أكسيل هونيث.

تحاول هذه الدراسة بدايةً التعريف بالفلسفة الاجتماعية، من خلال مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية نفسه، بوصفها إيتيقا التطور الاجتماعي: إيتيقا تنطلق من تصور نقدي تحليلي للأنطولوجيا الاجتماعية، يروم النظر في مختلف النظم والمثل المؤثرة في عملية تشكيل الكينونة وتفاعلاتها البيعلائقية في العالم الاجتماعي. على أن أي انحراف عن المثل العقلانية والمعايير الإيتيقية المعنية، يقود المجتمع كله إلى حالة من الاضطراب والاختلال، وهذه الحالة هي ما يطلق عليها اسم باثولوجية اجتماعية؛ نظرًا للتعطيل الذي تحدثه على صعيد عمليات الانعتاق والتحرر ضد موانع الوعي بالذات الفردية وبشروط تحقيقها، ومن ثم على كل تطور اجتماعي يعيق تحقيق الاعتراف البينذاتي بما هو عدل اجتماعي يقاس عن طريقه مستوى العقلانية الممكنة في المجتمع الواحد.

مقدمة

لعل ما تتميز به النظرية الاجتماعية النقدية لمدرسة فرانكفورت وما عرفت به في الأوساط الفكرية والثقافية، يتعلق أساسًا بنقد الحداثة الغربية وتفكيك أسسها الفلسفية والفكرية، كما لو كانت رؤية المدرسة وروادها سجينة تصور أُيديولوجي واحد أو فكرة ثابتة، لكن نطاق موضوعها في الحقيقة رحب رحابة الأنطولوجيا الاجتماعية؛ يشمل كل ما يشكل موضوعًا للنقد الاجتماعي. وعلى الرغم من اعتقاد البعض، من أهل الاختصاص بالحقل الفلسفي عمومًا، بأفكار تنطوي على اداعاءات من قبيل «مدرسة فرانكفورت قد ولت واضمحلت»، فإنه لا ينبغي بحالٍ الحط من قيمة «الاجتماعي» The social على هذا النحو، كما اعتادت الفلسفة السياسية والأخلاقية؛ لأن السؤال الفلسفي هو في نهاية المطاف سؤال اجتماعي. وما دامت استمرارية النوع البشري تنتعش في سياقات اجتماعية مختلة، تظل ضرورة النقد الاجتماعي بخاصة تستمد فعاليتها، وترتكن دعائمها الإبستيمولوجية والفلسفية في هذا المجال إلى النظرية النقدية نفسها لمدرسة فرانكفورت، لا سيما عندما يتعلق الأمر بسياقات اجتماعية رأسمالية؛ فثمة تدهور كسح صحة النسق الاجتماعي بالكامل، ما أجج النقد بصورة واضحة في جل تصورات المدرسة في شخص روادها، عن طريق تناولهم مهمة تشخيص الباثولوجيات الاجتماعية Social Pathologies من علة النظام الاقتصادي الرأسمالي، من مثل: إنسان البعد الواحد، والتشيؤ، والاستلاب، والاغتراب، والتفكك... ثم العقل الأداتي الذي عرف على إثره الإدراك الإنساني تشوها آل إلى فساد العقل البشري وانحرافه نحو اللاعقل، حيث اجتاح التسلط التقنوي المجتمعات الصناعية الحديثة برمتها.

يكاد مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية هنا أن يكون علامة فارقة ومفهومًا نقديًّا وجوهريًّا ضمن هذا التقليد، باعتباره أكثر ما يميز الفلسفة الاجتماعية النقدية، كما نعرفها عمومًا مع مدرسة فرانكورت، عن مختلف المقاربات السائدة في الفكر الفلسفي. من هذا المنطلق تحديدا، أتت فكرة البحث في مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية. فما مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية وما وظيفته وفروعه بالنظر إلى سماته ودلالاته وكذا علاقته بالفلسفة الاجتماعية بعامة، وفلسفة أكسيل هونيث Axel Honneth 1949 عن الاعتراف بخاصة؟ على أن توظيفه في الفلسفة الاجتماعية، فضلًا عن ضرورتها الراهنية في السياق العربي، يستقي وظيفته النقدية ومشروعيته الفلسفية من المدرسة عينها.

وابتغاء تحقيق هذا المسعى، عملت على تقسيم هذا البحث إلى ثلاث خطوات منهجية؛ أما الأولى فأحددها في عنوان الفلسفة الاجتماعية ومفهوم الباثولوجيا الاجتماعية، والثانية أقف فيها عند مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية: تعريفه وتحديد خصائصه النقدية ودواعي استعماله وتعيين حدوده الوظيفية، لأخلص في العنصر الثالث والأخير عوضًا عن خاتمة، إلى بيان وجه العلاقة بين مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية ونظرية الاعتراف عند هونيث.

أولا: الفلسفة الاجتماعية ومفهوم الباثولوجيا الاجتماعية

يستدعينا الحديث عن مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية، للوقوف عند أبرز محطاته التاريخية التي عكست أهم تطوراته كمفهوم مركزي وأساسي في الفلسفة الاجتماعية بشكل مخصوص؛ إذ شهد تطورًا ديناميكيًا فعالًا. فثمة خصائص تميز هذه الأخيرة عن الفلسفة السياسية والأخلاقية، بكونها تنتهج معايير للتفكير والتأمل في الحياة الاجتماعية سعيًا لبلورة أهم شروط الوعي بالذات وبكيفية تحقيقها في ظل ظروف جيدة وملائمة لذات الغاية؛ ذلك أن الفلسفة الاجتماعية تُعنى بنقد التطورات الاجتماعية المضطربة والمعيقة لسيرورة التطور الاجتماعي. والملاحظ أن اهتمامها بالنقد الاجتماعي في علاقته بتداعيات سوء الأنظمة السياسية مع الاقتصادية، أدى بها إلى العمل على صياغة مبادئ للتقييم الأخلاقي تخص المؤسسات الاجتماعية والسياسية معًا لتقييم مدى نجاعة وصلاحية كلا النظامين: الاجتماعي والسياسي.[1]

لا يبدو النقد الاجتماعي والحالة هذه، منحصرًا كما هو شأن الفلسفة السياسية في رصد معالم اللاعدالة الاجتماعية وعلاقتها بالنظام السياسي القائم، عبر مبادئ نظرية معيارية تختلف اختلافًا جوهريًا عن العلوم الاجتماعية التجريبية - وإن كان هذا يعكس التزامًا بـ«النظرية المثالية» التي بموجبها تكون إحدى المهمّات الرئيسة للفلسفة السياسية هي صياغة مبادئ مجتمع ديمقراطي عادل، في ضوء تقصي مفاهيم السلطة السياسية وحدودها-، بل على العكس، إن الأسس الإبستيمولوجية والفلسفية للنقد الاجتماعي بهذا الشأن، لا تقتصر على المقاربات النظرية، وإنما تستند على العلوم الاجتماعية ونتائجها، خاصة إذا تعلق الأمر بتطبيق مبادئ العدالة وفهم العمليات والتحولات المجتمعية التي ينجم عنها، إما تطورٌ اجتماعي إيجابي أو تشوه على مستوى «العقل الاجتماعي» Social mind[2]؛ تُجسد حالات يتولى النقد المعني تشخيصها كتطورات وهمية غير حقيقية، تخل بطبعها وتنتهك سواء بسواء أسس العدالة ومبادئ الحياة الاجتماعية السوية، بما أنه نقد معياري يتضمن البحث عن معايير التطور المثالي الذي يكفل تحقيق الاحتياجات الاجتماعية الأساسية.

وعلى الرغم من أننا قد نفكر مثلًا في القضايا المتعلقة بالدور الملائم للحكومات على أنها مسألة سياسية، وقضايا تربية الأطفال في كونها قضية اجتماعية، فإن نهج سياسة الدولة أو الفشل في صنع السياسة الملائمة

---

1 Robert Simon, *The blackwell guide to social and political philosophy,* first edition (USA: Blackwell publishers, 2002), p. 12

2 والعقل الاجتماعي كما يعرفه «نيقولا حداد» في كتابه: **فلسفة الوجود** هو اشتراك الجمهور في عقيدة دينية أو رأي سياسي أو في زي واحد أو تقليد واحد، حيث يسددون جميعًا أفعالهم إليه، وهذا يستلزمُ أنْ تكون عَقيدتهم الفردية قد صيغت في قالب واحد تقريبًا، كأنَّهم يفتكرون فكرًا واحدًا، ويشتهون غاية واحدة، ويتعاونون في الحصول عليها، لذلك ترى أنه إذا صدرت فكرة من مركز واحد رئيسي كحكومة أو سلطة دينية أو جمعية أو حزب، أو شبه رئيس كزعيم أو عالم أو ذي فن أو مُخترع أو نابغة مُبتكر؛ إذا صدرت من أي مركز كهذه المراكز حركة نظام أو رأي أو بدعة أو فن جديد؛ انتشرت حركة هذه الموجة على جميع العقول الفردية، وهزَّتها كلها هزَّة واحدة، وطبعت فيها الفكرة نسخًا مُتعددة كما تطبع عبارتها على الورق، فكأن الفكرة فكرة عقل جماعة، يُستفاد مما تقدَّم أن العقل الاجتماعي هو مجموعة عقول فردية مصوغة صياغة واحدة في بيئةٍ واحدة، تتحرك معًا في اتجاه واحد كما تتحرَّك ملايين ذرَّات المادة معًا في جرم واحد حول مركز واحد بسرعة واحدة؛ لارتباط جاذبي فيما بينها وبين المركز؛ فالفكرة أو الرأي الاجتماعي هو المركز الذي تحوم من حوله عقول الجماعة بقوة جاذبية ذلك الرأي لها، وانتشار الفكرة الصادرة من مركز عبقرية أو زعامة إلى الأفراد هو كانتشار الموجة في الجوّ الجاذبي إلى جميع الجهات، بحيث يصدم كل عقل يصيبه فيحركهُ ليدور حول الفكرة نفسها. يُنظر:

نقولا حداد، **فلسفة الوجود** (المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2014)، صص 79-80

للقضية، يمكن أن يكون له آثار وخيمة على طبيعة ونوعية التربية المنتجة. فقد تكاد العلاقة تكون مباشرة بين هاذين المجالين الفلسفيين.

صحيح أن كليهما يسترشد بـنفس المثل العليا لإرساء دعائم التوافق الاجتماعي والتضامن، لكن الأولى تحاول الوصول إلى الهدف المنشود بفضل مجهودات الدولة، وعن طريق الامتثال لقوانينها فضلًا عن استعمال سلطتها كآلية للحفاظ على النظام الاجتماعي؛ وأما الثانية فعملها منوط بنقد البنيات العميقة لهذا النظام وبوضع قواعد أخلاقية ومثل اجتماعية، مختلفة عن معايير الفلسفة السياسية وفلسفة الأخلاق، تروم حل مآزم النظام الاجتماعي نفسه وتحقيق الانعتاق. كأنها بالتعريف تعكس إيتيقا التطور الاجتماعي؛ لطالما أي انحراف عن هذه المثل والمعايير الإيتيقية تلك، يقود المجتمع كله إلى حالة من الانحطاط والاضطراب.

فليست الفلسفة الاجتماعية من جهة التقليد الفلسفي الفرنسي والأنكلوساكسوني إلا فرعًا مساعدًا للفلسفة السياسية، على خلاف المنزلة المركزية التي تعرفها في التقليد الألماني[3]؛ في اعتبار تحليلاتها تكتسي طابعًا معياريًا لموضوعات تهتم بكيفية تنظيم المجتمع، لكن سرعان ما تجنح نقاشاتها إلى مقاربات تحليلية ونقدية. يعني «النقاش غير المعياري لنوع الكينونة التي تنشأ حين يجري تشكيل المجتمع وكيفية تعلق هذه الكينونة بمجموع أفراده أو بالمجتمع بما هو كلية. كأن المبحث الفلسفي الاجتماعي من ناحية أخرى يمثل نوعًا من الأنطولوجيا الاجتماعية، باعتباره تصورًا فيما يوجد في العالم الاجتماعي»[4]. وإذا ما شئنا وضع تعريف للفلسفة الاجتماعية بصيغة أخرى أكثر دقة وشمولية، نقول: إنها إيتيقا التطور الاجتماعي، إيتيقا تنطلق من تصور نقدي تحليلي للأنطولوجيا الاجتماعية، يهدف إلى النظر في مختلف النظم والمثل المؤثرة في عملية تشكيل الكينونة وتفاعلاتها البيعلائقية Interrelationship في العالم الاجتماعي.

وبما أن مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية يعرف انتشارًا في النظريات الاجتماعية النقدية، في الوقت الذي يغيب فيه تمامًا عن نطاق الفلسفة السياسية، فإن ذلك يحيل على وجود فاصل عميق يفصل التنظير المعياري للفلسفة السياسية عن الدراسات الاجتماعية التجريبية، مما يحد من قدرة الفلاسفة السياسيين على الانخراط الواسع في الخطاب الاجتماعي والسياسي الحقيقي. وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن الفلسفة الاجتماعية النقدية تعتمد على إطار معياري أوسع من إطار العدالة في الفلسفة السياسية الليبرالية؛ إذ يجري اقتباس المفردات المعيارية الإيتيقية للصراعات الاجتماعية من الخطابات الاجتماعية، ليس بشكل غير نقدي، ولكن بطريقة لا تحتاج إلى قطع العبور والانفصال تمامًا عن المقاربات الاجتماعية والسياسية الأوسع. الشيء الذي يجعلنا نخلص إلى فكرة ارتباط الباثولوجيا الاجتماعية بالتنظير الاجتماعي والبحث التجريبي خاصة علم الاجتماع وعلم النفس الاجتماعي، نظرًا للأهمية التي يكتسيها النهج متعدد التخصصات لمدرسة فرانكفورت، بما أنه ليس عرضيًا أبدًا للمشروع النظري كما قد يبدو للبعض، ولكنه جوهري وحاسم.

3 زواوي بغورة، «الفلسفة الاجتماعية بحث في مفهومها ونظريتها»، **تبين**، مج 8، العدد 30، (2019)، ص ص 59- 60

4 تد هوندرتش، **دليل أكسفورد للفلسفة**، نجيب الحصادي (مترجم)، ج 1 (ليبيا: المكتب الوطني للبحث والتطوير، 2003)، ص 240

قد تبرز أهمية الفلسفة الاجتماعية في إعمالها النظر بعناية في بنية ووظائف النظم الاجتماعية المحركة للأفراد، وتعيين امتداداتها الفلسفية؛ أي إنها تحاول بمعنى ما، معرفة النظم الأساسية التي تعمل في المجتمع وتؤثر في التفاعلات الاجتماعية، مما يجيز اكتشاف معنى الوضع الفعلي للوجود الاجتماعي وتفسير المجتمع بالرجوع إلى الوحدة الاجتماعية الأساسية المشتركة بين البشر، والتي تتوسط التفاعلات والعلاقات البينية ضمن الجماعات. فالاهتمام متمركز «على تقييم الظواهر الاجتماعية، وما تشمله من عادات وتنظيمات ومؤسسات وسياسات، المتعلقة أساسا بالاجتماع البشري أو العيش المشترك»[5].

وكان هذا، من ضمن خاصيات أخرى لاحقة، ما يقر بضرورة التعامل مع الفلسفة الاجتماعية كنهج فلسفي ونظري اجتماعي قائم بذاته، لا ينبغي اختزاله في أحد منظوري الفلسفة الأخلاقية أو السياسية.

فمن الواضح أن مبحثنا هذا، وكما سيتضح ثانيًا أثناء المتن التحليلي المقبل، تروم مهماته ومجمل موضوعاته تشخيص التطورات الاجتماعية الزائفة ونقدها وفقًا لمعايير الحياة الاجتماعية الجيدة أو الخيرة، التي تختلف حتمًا باختلاف النظريات النقدية في هذا المجال، كما أن نطاقها يتسع ليشمل كل ما له أساس إنساني بشري واجتماعي.

وهو ما يجعل الغاية الرئيسة من النقد بهذا الصدد، على سبيل ما خلص إليه ماكس هوركهايمر Max Horkheimer (1895-1973) تتحدد أساسًا في الحؤول دون خسارة البشرية ذاتها، في خضم الأفكار والنشاطات التي تغرسها المؤسسات الاجتماعية القائمة في أعضائها؛ إذ على الإنسان أن يكون قادرًا على رؤية العلاقة بين نشاطاته وما يتم تحقيقه تاليًا، وبين وجوده الخاص والحياة العامة للمجتمع، وبين مخططاته اليومية والأفكار العظيمة التي يعتنقها. فثمة فجوة بين الأفكار التي يحاكم الإنسان نفسه على أساسها، والعالم من جهة، والواقع الاجتماعي الذي يقوم الإنسان بمعاودة إنتاجه من خلال نشاطاته من جهة أخرى. وبهذا، تغدو تصوراته وأحكامه كلها متناقضة ومفتعلة. فالمراد بالنقد إذًا في هذا البحث، هو ذلك الجهد الفكري والعملي الذي لا يرضى، في نهاية المطاف، بقبول الأفكار والممارسات والشروط الاجتماعية السائدة دونما تفكير، وبمحض العادة، وتلك الممارسات التي تهدف إلى تنسيق الجوانب الفردية للحياة الاجتماعية بعضها مع بعض، إضافة إلى الأهداف والأفكار العامة للعصر الراهن، للاستدلال عليها، بغرض تمييز المظهر من الجوهر، في أفق فحص مبادئ الأشياء وأسسها لمعرفتها على نحو جيد.[6]

تلك إذن، مهمة تتجاوز نطاق حدود الفلسفة السياسية والأخلاقية؛ لأن الموضوع يخص بنية المجتمع بالتحديد وعمليات تطوره المزعومة. يتعلق الأمر بالتفكير في التحولات والممارسات الاجتماعية التي تنفلت من قبضة الفلسفة السياسية المعاصرة، والتي لا ترجع بشكل مباشر إلى أنظمة الحكم ونماذج الديمقراطية السائدة.

---

5 Roberto Frega, »Jonh Dewey's Social Philosophy,« **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, vol 7, no 2 (2015). p. 5

6 ماكس هوركهايمر، «الوظيفة الاجتماعية للفلسفة»، ترجمة عمر المغربي، **تبين**، مج 8، العدد 31 (2020)، ص 107-110-111

وعلى الرغم من أن الفلسفة السياسية تهتم بالنظم السياسية التي تبتغي تحقيق العدالة. فإن الموضوع هنا لا يسير على غرارها، وإنما يرتبط أساسًا بالتفكير في «اللانظام» أو «الفوضى» Disorder من قبيل الاختلالات والاضطرابات المضرة في ذات الوقت بإمكانية عيش حياة اجتماعية ناجحة بالنسبة لأفراد المجتمع.[7]

ومن ناحية أخرى، لا يمكن التعامل مع مسائل العدالة بشكل صحيح إلا إذا كانت تتجاوز نطاق المقاربات المعيارية عن المبادئ الأخلاقية والقانونية، للأخذ في الحسبان الظروف الاجتماعية التي تجعل عملية تحقيقها ممكنًة. وهكذا تكون أفضل طريقة للتعامل مع موضوع العدالة، دراسة الظروف الاجتماعية التي نتجت عنها بالضرورة تلك الظروف الاجتماعية الحقيقية التي حالت وتحول على نحو مطّرد دون تحقيقها. ولَعل هذا التأرجح والتداخل البارزين بين الأخلاقي والقانوني ثم الاجتماعي، هما أهم إلهام استمده أكسيل هونيث من هيغل في مقارباته الفلسفية الاجتماعية.[8]

هكذا يرمي بنا الموضوع في خضم هذا المضمار، إلى الفيلسوف الاجتماعي الألماني صاحب نظرية الاعتراف: أكسيل هونيث، الذي أعاد صياغة الأطروحات الأساسية لمدرسة فرانكفورت النقدية، في ضوء الباعث الأخلاقي والمعياري وفق تقليد فكري يلزم نفسه بمهمة تشخيص الباثولوجيات الاجتماعية، التي من شأنها أن تعبث بصحة المجتمع وتسقطه في مرض عضال تتمخض عنه معاناة وآلام اجتماعية عديدة.

وفي هذا السياق يقول هونيث في حديثه عن المبرر التأسيسي لتقليد الفلسفة الاجتماعية: «على عكس الفلسفة السياسية، لم تعد الفلسفة الاجتماعية تحاول تحديد شروط نظام اجتماعي صحيح أو عادل، ولكنها تسعى إلى تعيين الشروط التي يفرضها شكل الحياة الجديد على تحقيق الإنسان لذاته»[9]. في هذه الحالة تتخذ إحدى صور العدالة شكل عامل مساعد يسهم في تهيئة شروط وظروف تحقيق الذات، ما دامت الفلسفة الاجتماعية الحديثة «تميل لرد عمل الدولة إلى ممارسة السلطة الأدواتية. من ثم، فإن ما حاوله هيغل وفي جزء كبير منه، هو إظهار ردة فعله تجاه هذه النزعة الخاصة بالفلسفة السياسية»[10]. وفي نفس منحى ما تقدم به هونيث، تذهب صولانج شافال solange chayel إلى «أن الفلسفة الاجتماعية تختلف عن الفلسفة السياسية والأخلاقية في طبيعتها الهجينة hybrid فهي ليست تفكيراً مجردًا في البنى الأنطولوجية للمجتمع ومعاييرها، ولكنها تفكير تجريبي (إمبريقي) في الأحوال الملموسة التي يحيا فيها الأفراد، وتؤدي بهم إما إلى حياة كريمة أو تحرمهم من ذلك. وهذا يعني أن الفلسفة السياسية لا تعطي أهمية للموضوعات الاجتماعية الملموسة،

7 Gauthier,Mathieu. *La Philosophie Sociale D'Axel Honneth La thérorie de la Reconnaissance et L'analyse des pathologies sociales* (Quebec: Faculté de philosophie Université Laval, 2010), p. 2

8 Jean-Philippe Deranty, *Beyond Communication. A Critical Study of Axel Honneth's social philosophy*, first edition (Boston: BRILL , 2009), pp. 320-321

9 Axel Honneth, *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy in disrespect* (Cambridge: Cambridge The Normative Foundations of Critical Theory, Polity Press, 2007), p 371

10 أكسل هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف القواعد الاخلاقية للمآزم الاجتماعية**، جورج كتورة (مترجم)، الطبعة الأولى (بيروت: المكتبة الشرقية، 2015)، ص 25

وكذلك الحال بالنسبة إلى فلسفة الأخلاق التي تعير اهتمامًا مجردًا بقيمتي الخير والشر، بمفصل عن التجربة الفردية والاجتماعية. وبهذا يمكن القول، إن ما يميز الفلسفة الاجتماعية عن نظيرتيها السياسية والأخلاقية، هو التحليل النقدي للظواهر السياسية والأخلاقية المختلفة، وتساؤلها عن معنى الحياة المنحطة والمتردية والهامشية والمغتربة».[11]

فالغرض كما هو ماثل أمام ناظرينا، هو السير نحو إخضاع الواقع الاجتماعي لمقاربة تقييمية تنطلق من الاجتماعي وتنتهي إليه، لربما تعلو عليه لدواع موضوعية. لكن من دون أن يتطلب منها ذلك الانسلاخ والابتعاد عن الواقع المدروس، بوصفها فلسفة محايثة Immanence لا تعزل نفسها عن المجتمع الذي تدرسه ولا تخضعه تحت منظور تأملي، بل تعتبر نفسها جزءًا من هذا الواقع وتحاول دراسته دراسة نقدية[12]. تكاد مقاربة نقدية لا يمكن حصرها أبدًا ولا دراستها من زاوية نظر الفلسفة الأخلاقية والسياسية؛ لأن التفكير في «الاجتماعي» The social تlesociqle الاجتماعي أحيان كثيرة فلسفة الأخلاقية والسياسية، كون ها غير مختزلة ها ولا اختزالها في تصور ضمن هذا التقليد بخاصة، يسعى إلى تشريح ما يراه المجتمع المعني بالدراسة أمرًا طبيعيًا لا يحتاج إلى كشف أو تشخيص، بات بحكم التكرار عادة متأصلة الجذور بديهية تستغني عن أي نقد أو تحليل؛ عليها يذهب الفلاسفة الاجتماعيون إلى نزع التطبيع عن الظواهر المألوفة والمعتادة، لتشخيص التحولات ومعرفة العلة التي كانت سببًا رئيسًا وراء جعل باثولوجيا الاجتماعي تتخذ شكل حادث طبيعي يستمد فعل وجوده من المجتمع كأمر واقع وثابت.

هنا يتضح جليًّا المسعى الفلسفي الذي ينهجه الفيلسوف الاجتماعي: التشخيص والنقد من جهة أولى. وفضلًا عن تعريف الفيلسوف الأمريكي جون ديوي John Dewey (1859-1952) في نصه الموسوم بـ«قراءات في الفلسفة الاجتماعية والسياسية»، تعتبر الفلسفة الاجتماعية علمًا تطبيقيًا وليس علمًا محضًا، ونتيجة لذلك، لا يجب عليها الاكتفاء بوصف ظواهر التجربة، وإنما عليها تحقيق الأهداف التي يسعى إليها البشر؛ لطالما وصفها قبلًا كنظام معياري يهدف تقييم التطور الاجتماعي في ظروف معينة، وهو ما دفعه إلى خلق مساحة خاصة للفلسفة الاجتماعية بين ما يعتبره تجريدات غير مجدية للفلسفة الكلاسيكية، واللاصلة أو ارتباط للتوصيفات المعيارية العلمية الاجتماعية التجريبية للواقع. وهنا يتجلى تصور تيودور أدورنو Theodor Adorno (1903-1969) للفلسفة الماركسية، مثالا على ذلك، «كفلسفة جديدة؛ إذ أصبح النقد الماركسي للأيديولوجيا أداة ينتقد بها رفع التجريدات إلى كينونات مستقلة، ويظهر أن جميع الفلسفات المقيدة؛ أي كل فلسفة ليست مفتوحة لتجربة «الواقع»، تتحول إلى مثالية فلسفية؛ أي إلى فلسفة أولى»[13]، إلى الفلسفة التقليدية. هذا، لكي لا نبتعد عن زاويات النظر السابقة المتعلقة بسؤال وظيفة الفلسفة الاجتماعية، وهي

11 بغورة، «الفلسفة الاجتماعية»، ص 71

12 المرجع نفسه، ص 65

13 رودلف فيغرسهاوس، **مدرسة فرانكفورت تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية**، عصام سليمان، غانم هنا (مترجم)، الطبعة الأولى (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022)، ص 743

صياغة معايير الإصلاح الاجتماعي، من خلال نقد وتحليل الظروف الاجتماعية القائمة ومن تم اقتراح حلول عملية للمشكلات الاجتماعية المشخصة في سبيل خلق ظروف اجتماعية أفضل للمجتمع. يتعلق الأمر بتقديم توجيهات لإرساء مبادئ التغيير والاصلاح الاجتماعي.[14]

على أن المساحة التي يعنيها ديوي تتعلق بتطوير معايير ملموسة لمواصلة الإصلاح الاجتماعي. تعد مساحة تجتمع فيها المقاربات النظرية المعيارية والوصف التجريبي في عمليات مثمرة للبحث الاجتماعي البراغماتي؛ أي بتداخل العمل بين الفلسفة والعلوم الاجتماعية التي وفقًا لمخرجاتها يجري تحليل الباثولوجيات الاجتماعية، كما هو الشأن مع هونيث، بما أن الهدف هو على الدوام «أخلاقي معياري» يتحدد بموجبه مفهوم «المعياري» نفسه.[15] يلزم إذن، أن تؤخذ بعين الاعتبار نتائج العلوم الاجتماعية قبل أي صياغة للمبادئ العامة للسلوك الإنساني. وهنا يبدو كأننا نصطدم بسمة أخرى من سمات الفلسفة الاجتماعية: بينما الأولى نقدية تشخيصية، فإن الثانية بنائية، وهي لا تتمثل نفسها منفصلة قطعيًا عن العلوم الاجتماعية، بل متداخلة معها، سواء من خلال الاستناد على منجزاتها الإمبريقية أو عن طريق التمحيص النقدي لنتائجها.

يهتم ديوي هنا، كما هو الحال في أي سياق آخر، «بالمهمة المتمثلة في اشتقاق قيمة اجتماعية معيارية من داخل الوضع الاجتماعي نفسه، مع تجنب أخذ تقييمات الجهات الفاعلة في ظاهرها؛ بمعنى، يُشتق معيار التقييم من الظواهر الإيجابية فضلًا عن وضع تقييم للتقييمات الاجتماعية السائدة، لأن يكون أداة حاسمة تروم تحسين جودة التقييمات الاجتماعية العادية ومن تم التحقق من صحة وسلامة النظم الاجتماعية. غير أنه يظل من المُتوقع أن تقدم الفلسفة الاجتماعية تقييماتها الاجتماعية الخاصة مع تلك المجالات الفاعلة الأخرى (السياسية والأخلاقية والقانونية) التي تتشارك معها بشكل حاسم في عملية التغيير الاجتماعي»[16]، ولا سيما أنها تخضع الواقع للدراسة، بمختلف مستوياته الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والأخلاقية وتخرج بمواقف سياسية، ومعايير إيتيقية للتطور فضلًا عن باثولوجيات الاجتماعي. لكن هذه المهمة، تقتضي بادئ ذي بدء تحديد مفهوم دقيق للباثولوجيا الاجتماعية أو تقديم تعريف واضح لها مع إبراز علاقاتها ودلالاتها النظرية والنقدية، وهو ما سنفصل فيه باسهاب في العنصر الآتي.

14 Frega, ppp.3,4,5,6

15 Ibid., p. 6

16 Ibid., pp. 6,7

ثانيًا: مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية

لا يمكن البتة تقصّي هذا المفهوم المركزي من دون أن يكون فهمنا خاضعًا لتحليل فلسفي، فإن الوعي بضرورة تحليل المفهوم، يُعد شرطًا أساسيًا لمن يروم تنوير العقل بمبادئ النقد الاجتماعي وأسسه، وخاصة إذا ما أردنا أنْ يكون تفكيرنا تفكيرا نقديًا. وبما أن الكلمات والمفاهيم لا تترجم إلى الواقع الاجتماعي إلا إذا عُبِّر عنها بطرق مستساغة لدى الجميع، فإنه كان لزامًا علينا أن نقف أولًا عند المعنى اللغوي والأصل الايتيمولوجي لكلمة «باثولوجيا»، حتى يتسنى لنا الإحاطة بمجمل جوانب المفهوم ودلالاته.

تعود كلمة «باثولوجيا» إلى قسم من علم الطب، يعنى بالبحث عن أسباب الأمراض وتشخيص أعراضها، وما تستثيره من تغييرات وظيفية وفيزيولوجية. تنم عن مرجعية علمية وطبية، علاوة على حمولتها الطبيعية والبيولوجية ثم خلفيتها الإحيائية. تنتسب باثولوجيا إلى الأصل اليوناني للكلمة ألا وهو Pathologia، وهي كلمة مركبة من جزأين: Patho والمقصود بها المرض، ومنها اشتقت أيضا كلمة Pathogenic Pathogène/ كمرادف لمسببات المرض. أما Logia، فتعني «عِلم» كما هو الحال في اللغة الفرنسية Logie، كأصل اشتقاقي لكلمة Logique/Logic.[17] لتكون بذلك Pathologie Pathology/ بالإنجليزية والفرنسية متطابقة تماما مع أصل الكلمة اليوناني حتى على المستوى التركيبي، بغض النظر عن كيفية نطقها وكتابتها التي تعكس خصوصية كل لغة على حدة. وبهذا نستنتج أن كلمة باثولوجيا ترادف مصطلح علم الأمراض.

على ألا نحملها هنا، على وجه معناها الاشتقاقي الصرف، وإنما بالمعنى الذي يكشف عن وجود حالة مرضية pathologique pathological/ أو بالمعنى الذي تكون فيه الباثولوجيا هي المرض ذاته pathology/ a une pathologie. ففي الوقت الذي نقول فيه مثلا: إن عمر يعاني من باثولوجيا أو باثولوجية ما، كلاهما يتضمنان بهذا الصدد نفس الدلالة، ينبغي أن نفهم منها أن عمر يعاني من مرض معين[18].

أما إذا اقترنت بالباثولوجيا صفة «اجتماعية»، فإن دلالتها، في سياق تحليلنا للمفهوم، بصرف النظر عن معناها الاشتقاقي، ستستحيل من جهة، مبدئيا على الأقل، إلى مرادف «الشرور الاجتماعية» أو «الإخفاقات الاجتماعية» مثلما سيظهر بإسهاب في العرض القادم. كما يُسقَط معناها بالإضافة، على مجموع التحولات الاجتماعية التي تستدعي النقد. ليس الأنظمة وحدها، وإنما كل ما يمكن أن يكون محط نقد اجتماعي؛ ذلك أن ما يعتقد به الفلاسفة الاجتماعيون يتعين، أحد جوانبه، في كون الممارسات الاجتماعية وحتى المجتمع نفسه

17 Alain Rey, *Le Robert Micro Dictionnaire de la langue française*, Deuxième édition (Paris: Le Robert, 2006), pp. 951,776

18 وهي ما يعني بالعربية أن مرض السكري مرض مزمن. le diabète est une pathologie chroniqueنقول مثلا باللغة الفرنسية

قد يعاني من الشرور. وهذه الأخيرة، هي التي تتخذ بشكل أو آخر اسم الأمراض والعلل، وإن شئنا تخصيصا فلنقل الباثولوجيات الاجتماعية.[19]

يرمي استخدام كلمة «شرور» في هذا المقام، للتقريب من الدلالة التي يحملها بين طياته مفهومنا المعني بالدراسة. لكن تبقى لاستعارة الباثولوجيا دلالات مفيدة؛ تتيح إمكانية الكشف والتشخيص ثم التحليل، وتسمح بتعيين الأسباب والمسببات للمرض في سبيل تقديم العلاج المناسب. على غرار الحالات الطبية، التي تخضع للكشف والعلاج وإلى الشفاء في حالاتها الناجحة. أما في حال تشخيص أو اختبار ظاهرة ما أو نظام ما بأنهما يخلفان آلامًا ومعاناة اجتماعية، يصبح من المنطقي التعبير عنهما باستخدام كلمة «باثولوجيا.»[20]

وهنا على سبيل المثال، ندرج تشخيص عالم الاجتماع الألماني كارل مانهايم Karl Mannheim (1893-1947)، للعالَم الحديث من خلال تحليله لظاهرة الأنوميا Anomie، التي أرجعها إلى فقدان التجارب الأنموذجية Paradigmatic experiences. على أن الانسان أصبح في العصر الحديث يميل إلى مساواة التجارب الصغرى بالتجارب الكبرى، فلم يعد يفضل هذه على تلك ولا يعطي قيمة لأي شيء أكثر من أي شيء آخر، حتى أضحت جميع الأشياء في حالة مساواة تامة، إلى أن أفرغت حياة الإنسان من الرموز الكبرى، مما دفع الأفراد إلى ملء الفراغ بأدوات ميكانيكية.[21]

لذلك نجد إيميل دوركايم Émile Durkheim (1858 - 1917) يصنف الأنوميا من بين الأمراض التي آلت إلى تفسخ المجتمع الأوروبي، بعد الثورة الصناعية وما عقبها من ازدهار الروح الرأسمالية، ومن تم إلى ارتفاع نسبة الانتحار. وتعبر هذه الأخيرة على حالة تدهور المعايير التقليدية التي تحكم العلاقات الاجتماعية، حيث تتعطل المعايير وتتفكك القيم الاجتماعية والثقافية التي تضبط السلوك الإنساني، من دون أن تحل محلها منظومة قيم ومعايير جديدة فاعلة، فينشأ عن ذلك أزمات حادة بين عدة فئات متنافسة أو متناحرة، ما يهدد الإحساس بأهمية التضحية في سبيل المجموع؛ إذ تستعمل الفئات القوية وسائل غير عادلة لفرض إرادتها على الفئات الضعيفة، مما يهد التماسك الاجتماعي بالوصول حتى إلى درجة التفسخ والنزاع[22].

لا ينبغي أن يعزب النظر، أيضًا، عن تشخيص فريدريك نيتشه Friedrich Nietszche (1844 - 1900) للمجتمع الألماني ووصفه بـ «المجتمع الذي يعاني من مرض التاريخ»[23]. أما عالم النفس إيريك فروم Erich Fromm (1900 - 1980)، فيقرر أن «الحديث عن مجتمع مريض أو عن مجتمع يفتقر بكامله إلى الصحة

19 Arto Laitinen, ARVI Sarkela, »Four conception of social pathology«, journals.sagepub.com, 17/05/2018, seen on 10/02/2022, in: https://2u.pw/GnS5XXz

20 Ibid.

21 حليم بركات، **الاغتراب في الثقافة العربية متاهات بين الحلم والواقع**، الطبعة الأولى (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006)، ص 45

22 المرجع نفسه، ص 44

23 فريدريك نيتشه، **محاسن التاريخ ومساوئه**، رشيد بوطيب (مترجم)، الطبعة الأولى (الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019)، ص 6

الذهنية، يتضمن افتراضًا خلافيًا هو على النقيض من موقف النسبوية السوسيولوجية التي يعتقد بها جل علماء الاجتماع اليوم. فهم يسلمون جدلًا بأن كل مجتمع طبيعي بالنظر إلى أنه يؤدي وظيفته، وأن الحالة المرضية لا يمكن تحديدها إلا على أساس عدم توافق الفرد مع أساليب العيش في محيطه»[24].

بهذا، يعدو الحديث عند هونيث عن مصطلح «باثولوجيا» pathology أن يكون مستحيلًا ما لم يتم استدعاء أو استحضار الحالة الطبيعية للشيء، ويعني ذلك أن هذا المصطلح يعبر في ثناياه عن حالة غير طبيعية، يفترض تحديدها حتمًا تَمثُّل حالة الشيء الأصلية[25]. وإذا تعلق الأمر بالمجتمع على وجه العموم، فيلزم استحضار الحالة التي ينبغي أن تكون عليها الحياة الاجتماعية. إذ إن نقد الاختلالات المعيقة لأي تطور اجتماعي مفترض، يتطلب مسبقًا وجود نموذج لحياة اجتماعية سليمة يُحتكم إليها، أي طبيعية تخلو من أي انحرافات عقلانية تعبر عن معاناة المجتمع إثر خطأ أو اختلال أو عجز ما. بتعبير آخر، إن معيار القول بحالة باثولوجية اجتماعية يرتبط في جوهره، من جهة أولى، بمفهوم معين للعقلانية[26]، ومن جهة ثانية، بفكرة «أن المجتمع السليم أو السوي، ليس له معنى إلا إذا افترضنا أنه يوجد مجتمع ليس سويًا، حيث يشير هذا الافتراض ضمنًا إلى وجود معايير شاملة للصحة الذهنية تكون صحيحة بالنسبة إلى الجنس البشري من حيث هي، ويمكن وفقًا لها أن يحكم في الحالة الصحية لكل مجتمع»[27]؟

يحتوي إذن هذا المفهوم على مفهوم آخر هو الحالة الصحية أو الوضع الطبيعي، الذي يؤول إلى استنتاج مؤداه أن حالة الشيء الطبيعية ليست المرض ولكنها الصحة بالضرورة. علينا في الوقت ذاته أن نتذكر دائمًا أنه عندما يتمتع المجتمع بصحة سليمة، تشرع المؤسسات في ممارسة وظائفها الاجتماعية بأقل درجة ممكنة من الانحراف عن العقلانية. فلا يعدو المجتمع أن يكون بهذا المعنى إلا وحدة كلية ذات خصائص مميزة للرابطة البشرية، تشكل صورة انعكاسية لعلاقة أفراد المجتمع بأعضاء جسمهم الحي وبوظائفه الفيزيولوجية؛ على أن أي خلل على مستوى هذه الوظائف، ينتج عنه مرض عضوي يصيب أحد الأعضاء فيخل بتوازن الحالة الطبيعية للعضو المعني والجسم بالكامل، مما ينعكس سلبيًا على وظيفته من حيث هو كذلك، وعلى ميكانيزماته وآلياته الفيزيولوجية الطبيعية.

تجدر الإشارة إلى أن توظيف المفردات الطبيعية بهذه الصيغة ونقصد: المرض، والصحة، والفيزيولوجي، والجسمي، والطبيعي... إلخ، هو كما ورد عن أنصار المذهب الطبيعي، من مثل الأرسطيين كالفيلسوفة فيليبا روث فوث Philippa Ruth (1920 - 2010) أو سابينا لوفيبوند Sabina Lovibond، يزيد من ثقل الموقف

24 إيريك فروم، **المجتمع السوي**، محمود منقذ الهاشمي (مترجم)، الطبعة الأولى (اللاذقية: دار الحوار، 2009)، ص 115

25 Axel Honneth, *La société du mépris vers une nouvelle théorie critique,* Olivier Voirol, Pierre Rush, Alexandre Dupeyrix (traduction) (paris: Ladécouverte, 2006), p.25

26 Peter E Gordon and Others, *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, First Edition (New York: Routledge, 2019), p. 413

27 فروم، ص 115

النقدي للفلسفة الاجتماعية. ومما لا شك فيه، أنَّ المناهج غير الأرسطية ستجد صعوبة أكثر، لا محالة، في اشتقاق المبادئ المعيارية من الافتراضات الطبيعية[28]، وهو ما يفسر من جانب، عدم استيعاب البعض لدواعي استعمال مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية في النقد الاجتماعي.

وهكذا، إذا نظرنا إلى المجتمع بوصفه انعكاسًا لمجموع أفراده، يمكن تَصوره كالجسم الذي يشكل مجموع الأعضاء، ككل يشمل كامل الأجزاء: جسم يضم ألوف الأعضاء أو ربما ملايينها، له أجهزة ومؤسسات تديره وتدبر شؤونه التنظيمية. مثلما للجسم البشري أجهزة وفق التصنيف الفيزيولوجي، توزع المهام بين أعضائها وتنسق بين الوظائف، من مثل مهمة الجهاز الدموي والجهاز الهضمي، والجهاز المناعي... إلخ.

وعلى نفس المنوال، بات مفهوم الباثولوجيا في صلب مفهوم التمييز الوظيفي The functional differentiation of society، بدءا من يورغن هابرماس Jurgen Habermas من خلال نظرية الفعل التواصلي، بالنظر لهذا المفهوم كعلاقة بينية بين النظام والعالم المعيش، وصولا إلى هونيث الذي تبنى تقسيم هيجل Friedrich Hegel (1770 - 1831)، الثلاثي للعالم الاجتماعي: من أسرة ومجتمع مدني ودولة، من أجل صياغة تصور كلي عن المجتمع السليم، واستعادة ذلك التماسك الذي فُقد جراء التنافر بين الواقع والفكر والوعي والوجود، ومن تم بين الأفراد والمؤسسات. باعتبار المجتمع السليم هو المجتمع الذي تؤدي فيه المؤسسات الاجتماعية دورها الوظيفي، على شاكلة أعضاء الجسم، عن طريق تفاعل وظائفها فيما بينها بشكل صحيح وسليم، وبطريقة لا تسمم باقي الجسم المادي أو الاجتماعي[29].

أما إذا امتنعت عن ممارسة دورها الاجتماعي المسمى بالوظيفي، فهو ما يعني اعتلال المجتمع بالمعنى الحقيقي للاعتلال. والذي نجده بهذه الصيغة يدين لمعناه اللغوي، رغم أننا بصدد تعريفه وتحليله فلسفيا. وعلى هذا النحو، يقال في لسان العرب: حينما يعتل العليل علة صعبة، فإن العلة هي الحدث الذي يشغل صاحبه عن حاجته، كأن تلك العلة صارت شغلا ثانيا منعه عن شغله الأول. ومن معاني العلة، المرض: من فعل عل، يعل واعتل أي مرِض.[30] كذلك هو اعتلال المجتمع، مقترن بالعلة التي تشغل مؤسساته وتمنعها عن ممارسة شغلها الأول، يعني عن وظيفتها الاجتماعية.

تحاول هذه الأسطر وضع الأصبع على جرح المؤسسات الاجتماعية، وهي تحت وطأة وضع باثولوجي. ذات الحالة التي تكشف عن وجود خلل يشوب بنيتها الداخلية؛ ثمة فشل في إدراك المعايير العقلانية التي يجب أن يحكم لها- إذ يظل من المحتمل أن تفشل الممارسة والمؤسسة في إدراك معاييرها الداخلية، إما إلى

28 Martin Hartman, Arvi Sarkela, »Naturalism and social philosophy: An introduction«, academia.edu, 2021, seen on 01/03/2023, in: https://2u.pw/XuKc7Mw. P.4

29 Gordon and others, p. 415

30 جمال الدين محمد بن مكرم ابن منظور، **لسان العرب، الجزء 11**، الطبعة الثالثة (بيروت: دار صادر، 1414 هـ)، ص 471

حد ما أو ربما بالكامل، ومن ثم الحؤول دون تحقيق الغاية التي من أجلها وجدت.[31] يبقى من المفيد والحالة هذه، الأخذ في الحسبان أن ما تطمح إليه الممارسة والمؤسسات -ونظمها بشكل عام- باستطاعته أن يتغير مع مرور الوقت أو يختلف من سياق اجتماعي لآخر. الأمر الذي يجعل عملية التفريق بين الحالات التي لا تفي فيها الممارسة بمعاييرها والحالات التي يتغير أو يتحور فيها المعيار الأساسي المعمول به صعبة التمييز.[32]

فإذا أمعنا النظر مليا في الجامعة العربية بشكل مخصوص، سنخلص إلى أن هذه الأخيرة لم تعد تؤدي دورها كمؤسسة لإنتاج العلوم والمعارف ولا فضاء للعلم الخالص والنقاش الحر والمنتج، بقدر ما باتت مؤسسة متماهية كلية مع إرادة السلطة ومصالحها، تعمل بشكل مستميت على بناء وإنتاج نموذج معين من الأفراد يكون للسلطة مصلحة في وجودهم؛ أي العمل على إنتاج أفراد مغتربين يعيشون بمفصل عن قضاياهم ومصيرهم المشترك، ناهيك عن العجز الذي يستوطن نفوسهم في علاقتهم بذواتهم ومؤسساتهم وبالمجتمع الذي ينتمون إليه، حتى استحال وجودهم إلى وجود مزيف يفتقر لمعايير عقلانية؛ وذلك عوضا عن إنتاج جيل يتمتع بيقظة نقدية ووعي مركب: وعي بأشكال وآليات ممارسة السلطة ولامرئياتها السياسية، ووعي بطبيعة العلاقة التي تجمع الجامعة بالدولة والدولة بباقي الأجهزة والمؤسسات الاجتماعية الأخرى.

لئن كان الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت يرد العجز الذي يطال أفراد المجتمع، إذا ما قلنا عجز معايير عقلانية المجتمع، إلى سبب محدد ونهائي ألا وهو النظام الاقتصادي الرأسمالي، حيث العلاج الوحيد الممكن للخلاص هو التخلص من الرأسمالية[33] تعد الرأسمالية هي العامل الممرض للمجتمع الحديث والمعاصر، كما ذهب إلى ذلك كارل ماركس (Karl Marx)(1818 - 1883) وكذلك جورج لوكاتش György Lukács (1885 - 1971) وآخرين ممن انتقدوا العمل في ظل هذا النظام؛ إذ يتحول الإدراك الطبيعي إلى إدراك آخر يظهر فيه جميع البشر كأنهم كائنات شبيهة بـ«الشيء» المفتقر إلى الإحساس، حيث يُقصي التفاعل الاجتماعي الطبيعي، فتتحول العلاقات الإنسانية إلى علاقات بين أشياء أو سلع. هذا التضييق في الإدراك -يعني ضمنًا تضييق العقلانية إلى عقلانية أداتية، تتمخض عنها مجموعة متباينة من العلل، ليس أقلها الاغتراب والتشيؤ. وقد حدث هذا الخلاص المفترض بالفعل مع يورغن هابرماس في نظريته عن الفعل التواصلي؛ بما أن ادعاءاته حول المفهوم المعني تتلخص في الادعاءات حول عجز العقلانية، ويمكن تحديدها بشكل أكبر لتشمل أوجه القصور في العقلانية الأخلاقية ومن ثم في العدالة.[34]

لقد بدا لاستلهام مدرسة فرانكفورت لمفهوم العقل عن فريدريك هيغل، إسهام كبير في نقدها لعيوب العقلانية في المجتمع الرأسمالي؛ وذلك يحيلنا إلى مقالة هوركهايمر الأساسية عن «النظرية التقليدية والنظرية

31 Gordon and others, p.414

32 Ibid, p. 414

33 Ibid, p. 414

34 Ibid, p.414

النقدية»[35] الصادرة عام 1937، وفيها يتبين استناده على مفهوم «العقل الفعال اجتماعيًا»[36]، بالقول: «إن التعاون بين البشر في المجتمع هو نمط وجود عقلهم، والطريقة التي يُفَعلون بها قوتهم ويؤكدون جوهرهم»[37]، ثم يشير بعد ذلك إلى كون إمكانات العقل، حتى يكون فعالًا اجتماعيًا بشكل كامل وحقيقي، تظل غير محققة. فالمجتمع المعاصر باعتباره المظهر الحالي للعقل، هو من حيث نتائج نشاطاته يعمل على تنفير أعضائه؛ كل استنزافه لقوة العاملين في مختلف مجالاته، وفي حروبه أيضا، وكل بؤسه الذي لا معنى له، يشهد على عجزه العقلي، بل إن «بؤس الحاضر» هذا هو الذي يؤسس لمسعى الفلسفة الاجتماعية المتمثل في إيجاد مجتمع عقلاني حقيقي[38] أقل اضطرابًا ومرضًا ومعاناة. وهنا، يجدر بنا لفت الانتباه لوجه الصلة بين مفهومي الباثولوجيا الاجتماعية و«العقل الفعال اجتماعيًا» في تقليد فرانكفورت.

يحيل الفهم هنا من الباثولوجيا الاجتماعية بوصفها عجزًا في العقلانية، على أنها إما خلل في مجال ما، أو أن ثمة مجالًا يسيطر على الآخر. ونضرب مثالًا بكيفية تأثير الرأسمالية سلبيًا على تشكيل وتكوين إرادة ديمقراطية شعبية. فسرعان ما تؤدي الثروة دورًا إشكاليًا في تكوين الإرادة الديمقراطية من خلال تبرعات الرأسماليين في الحملات الانتخابية لكسب التأييد؛ ما يجعل الانحراف عن العقلانية هنا يغدو استراتيجية محكمة لاحتواء دعائم الديمقراطية؛ تصبح العملية الديمقراطية ذاتها قاصرة عن بلوغ العقلانية في بعض معايير تنزيلها.

أما إذا أردنا ذكر مثال آخر، فسيكون من المهم أن نبقي احتمال أن تكون مجتمعاتنا الرأسمالية مختلة وظيفيًا، ليس من حيث إن المصالح النيوليبرالية هي المسيطرة في صنع القرار السياسي، فحسب، ولكن أيضًا في معنى أن تلك المجتمعات، فضلًا عن مشكل التغير المناخي، تعرض بقاء الإنسان وباقي الأنواع الأخرى والنظام البيئي بالكامل، للخطر. وهذا يكاد يكون دليلًا كافيًا وشافيًا على بلوغها أقصى درجات القصور العقلي. وربما يكون ذلك جزءًا أيضًا مما قصده ييودور أدورنو عندما قال: «إن الحفاظ على الإنسانية مدرج بلا هوادة ضمن معنى العقلانية: فحفاظها على ذاتها يكمن في تنظيم معقول للمجتمع، وإلا فإنها ستؤدي بحركتها ونشاطاتها إلى طريق مسدود. يتم تنظيم الإنسانية بشكل عقلاني، إذا استطاعت المحافظة على موضوعاتها المجتمعية وفقًا لمعاييرها غير المقيدة».[39]

هكذا إذن يكون مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية، من ناحية، مجرد تسمية ملائمة لما هو قابل للنقد الاجتماعي، ويعبر عن قصور وعجز في العقلانية. لكن إذا كان المرء يبغي الحديث في ذات السياق بعبارات

35 ماكس هوركايمر، **النظرية التقليدية والنظرية النقدية**، مصطفى الناوي (مترجم)، مصطفى خياطي، الطبعة الأولى (غ.م، عيون المقالات، 1990).

36 الفكرة الأساسية التي يأتي بها مفهوم العقل الفعال اجتماعيا وهي أن مجموع الممارسات والمؤسسات الاجتماعية، تستند في جزء كبير منها على «العقلانية» بطرق مختلفة؛ ذلك أنها تتبع قواعد معينة في عملها. أو بعبارة أخرى، هي ليست مجرد علاقات ميكانيكية، ولكنها تعمل تبعا للقواعد والقيم المصاغة من قبل العقل الاجتماعي نفسه.

37 Gordon and others, p.414

38 Ibid, p. 414

39 Ibid, p.416

عامة ليست لها أي دلالات طبيعية طبية ولا مرجعية إحيائية أوخلفية نقدية فلسفية، فيمكنه استخدام مرادفاتها: الشرور أو الإخفاقات الاجتماعية، لكن يلزم معرفة أهمية هذه الدلالات والاستعارات التي ليست البتة مجرد أدوات فارغة واعتباطية، أو ذات توظيف مجاني، مادامت تؤطر تفكيرنا واختياراتنا للأمثلة، وكذا أولوياتنا الموضوعية. ولا ينبغي أن نغفل مسألة أساسية يمكن اعتبارها جوهرية بهذا الخصوص، هي مبدأ التمييز بين الفلسفة الاجتماعية والأخرى السياسية والأخلاقية.

يعد استخدام لفظ «باثولوجيا اجتماعية» متوافقًا تمامًا ومنسجمًا إلى حد بعيد مع مبدأ التمييز هذا؛ أي إنه «المفهوم الذي يبدو مميزا للمشروع الفلسفي الاجتماعي النقدي عن موضوعات الفلسفة السياسية أو الأخلاقية»[40]. يتحدد المرمى في الكشف عما هو قابل للنقد الاجتماعي أولًا، شريطة أن يكون في نفس الوقت الحد الفاصل بين الظواهر الاجتماعية، ثم الأخلاقية والسياسية ثانيًا. استخدامه إذًا، ليس عرضيًا مادام يقدم الكثير عن كيفية فهم هذا التقليد الفلسفي ومهمته التي تفصله عما عداه. فلا ينبغي أن يختزل التركيز على الغرابة الأنطولوجية لبعض المفاهيم المستدعاة في الفلسفة الاجتماعية النقدية، ومنها مفهومنا المعني، بقدر ما يجب التركيز أكثر على نجاحها التفسيري والتحليلي الشامل، أو عدمه، مقارنة بالنظريات النقدية الأخرى.

حري بنا التذكير أن مفهومنا المحوري، لم يحظ بتعريف واحد دقيق ومركز. لقد تفرعت تعريفاته وانقسمت شروحه إلى فروع. أما الأول والثاني، فينطويان على مفهوم معياري للباثولوجيا، وبحسبهما، يُعتبر شيء ما باثولوجية اجتماعية إذا كان له وقع سيئ على الصعيد الاجتماعي. وإن كان هناك اختلاف بين هذين التصورين، لكنه لا يخرج عن نطاق المعيارية؛ إذا كان التصور الأول يرى أن الباثولوجيات الاجتماعية لا تتميز بخصائص كلية وسمات عامة. فإن التصور الثاني يقر بوجود بنية داخلية مشتركة بينها. أما الثالث والرابع، فيندرجان ضمن المفهوم الطبيعي، وكلاهما يعتقدان أن الشيء الباثولوجي أو المرضي ينم عن وجود خطأ ما، وعلى أساسه يكون الشيء الخاطئ تعبيرا عن حالة مرضية.[41]

وهنا يظهر بجلاء، أن التصورين الأخيرين منسجمين إلى حد بعيد مع تصور أكسيل هونيث، الذي يجعل التفكير في عين المفهوم مقترنا بافتراض الصحة كحالة أصلية وطبيعية للشيء، بينما الثاني، وهو المفهوم المعياري، جعل مصدر المرض يكمن في الاخفاق والفشل الاجتماعيين. وإن أردنا استبدال هذه المفردة بأخرى أبلغ منها دلالة وتعبيرا، ستكون كلمة العجز الذي يطال المؤسسات الاجتماعية، ويعود في الأصل حسب الاتجاه المعياري إلى الاخفاق الاجتماعي؛ بالنظر لانحرافات مؤسساته عن العقلانية الموضوعية الممكنة بالفعل.

40 Arto Laitinen, ARVI Sarkela, »Four conception of social pathology«, journals.sagepub.com, 17/05/2018, seen on 10/02/2022, in: https://2u.pw/GnS5XXz

41 Ibid.

كان من المهم الوقوف عند هذه التصورات الأربعة في سبيل تعزيز الفهم عن «الباثولوجيات الاجتماعية». ولا جرم أن الخطأ سيكون إذا تم الاعتقاد أن هذه الباثولوجيات هي بالضرورة ذات طابع كوني يمكن تعميمه أو إسقاطه على مختلف المجتمعات. إنما الحقيقة الوحيدة التي يسمح بكوننتها ويجوز إسقاطها على السياقات الاجتماعية بكامل اختلافها وتنوعها، هي حقيقة «الاجتماعي» الذي لا يمكن محاكاته البتة؛ ما كل مجتمع يشكل وضعية اجتماعية مستقلة، مادام كل سياق له منطلقات أساسية وصيرورات تاريخية وثقافية خاصة، تفرض نفسها كوضعيات أنطولوجية يستحيل إسقاطها على سياقات أخرى مغايرة. بما أن مفهوم العقل الفعال اجتماعيًا لا يخرج عن مقولة الزمكان، أي أنه مرتبط بسياق اجتماعي وتاريخي معين. ومع ذلك، يبقى بعض المنظرين ضمن هذا التقليد الهيغلي محتكمون لحالة تقدم تاريخية محددة. والحال أن لكل مجتمع نماذج محلية يُنظر إليها في ضوء معاييره القائمة؛ وهو ما يجعل من الخطأ إسقاط أمراض مجتمع على مجتمع آخر، إن كل مجتمع ينتج أمراضه بطريقته الخاصة وفق منظومة قيمه المحلية السائدة، ولنا في «المجتمعات العربية» خير مثال، بل إن افتراض وجود شكل واحد مشترك للباثولوجيات الاجتماعية، ينم عن نزعة جوهرانية كتلك التي نجدها عند الفيلسوف جادامير (1900-2002) (Hans-Georg Gadamer) وأرسطوو وولزر (Michael Walzer) (1935) ولا غرو أنه افتراض يؤدي إلى التركيز على الحالات الاجتماعية المألوفة والمعتادة، مثل السكير الذي يبحث ليلا عن مفاتيحه المفقودة تحت عمود الانارة، ليس لأنه المكان الذي فُقدت فيه المفاتيح، وإنما حيث يسهل العثور عليها هناك. لكن مثلما أشرنا في السابق، إن الفيلسوف الاجتماعي يعنى بالكشف عن اللامرئيات الاجتماعية Social Invisibilities ونقدها ومن تم تشخصيها وتمحيصها، كأحد موضوعات النقد الاجتماعي[42]، والتي جعلها أكسيل هونيث في ارتباط بنظرية الاعتراف: من ناحية أن المعترف به يغدو مرئيا اجتماعيًا في الوقت الذي يكون غير المعترف به لا مرئيا في عين المجتمع، مقصيا ومغيبا. وبالطبع، هذا لا يحيل على غيابه المادي، ولكن على غيابه الاجتماعي. ذلك بالمعنى الحقيقي للاجتماع وما يشترط من علاقات متكافئة واعتراف متبادل.[43]

بهذا المعنى، تكون الإخفاقات الاجتماعية في الواقع، معبرة عن الحالات التي تترتب على الظلم والهيمنة، اللامرئية والقهر، وعن الاحتقار والإذلال الاجتماعيين، كانعكاس لمستوى قصور العقل الاجتماعي. وكلها أمراض تمنع الرفاه والحرية وتعيق الاستقلالية وتحد من التضامن الحقيقي، فتحول دون أن يكتسب الفرد معايير وعيه الذاتي وتحقيق ذاته بشكل فعلي. والنتيجة الناجمة عن ذلك، تظهر في ممارسة شتى أشكال القمع والاستغلال والهيمنة، إلى جانب الإكراه. على أن لكل هذه الانحرافات، ومنها ما لم يذكر، صلة وثيقة بالمعاناة والآلام الاجتماعية التي نشهدها اليوم في واقعنا العربي بشكل مخصوص.

42Ibid.

43 Honneth, *La société*, p. 225

يظل مفهوم الباثولوجيا الاجتماعية بالرغم من الانتقادات التي تطاله، يستخدم علاوة، للحديث عن المعاناة التي ترجع في الأساس إلى أيديولوجيات مضمرة، تعمل عملها بعناد واستماتة في خضم الممارسات المعيشة.[44] لكن مادام الفهم يشكل أحد أهداف النقد الفلسفي الاجتماعي؛ فهم الأسباب التي تجعل ذات الأمراض غير ظاهرة للعيان مهما كانت آثارها بارزة في المجتمع. فإن تمظهراتها لن تنفلت من قبضة اليقظة التشخيصية، لطالما يتسع نطاق وظيفة الفيلسوف الاجتماعي إلى إماطة اللثام عن الباثولوجيات التي يراد لها أن تكون أيديولوجيات مترسخة، تمخضت عنها تشوهات واضطرابات تضني حياة الأفراد وصحة المجتمع. يتعلق الأمر بممارسات وسلوكيات تقودها قوى ايديولوجية مهيمنة ومتأصلة اجتماعيًا تبث الوهم، غير أنها تنخر وتنهش يوما بعد يوم وفي صمت مريب سلامة ذوات الجسم الاجتماعي.

يؤكد أدورنو هنا، أن ما يعتبره المجتمع طبيعيًا وصحيًا في كثير من الأحيان، يعود بتكلفة عالية على نفوس الأفراد؛ إذ هو في واقع الحال باثولوجيا ممرضة؛ فالمجتمع الذي يطلب من أفراده السعي وراء حالة باثولوجية على أنها نموذج طبيعي، هو عينه مختل وظيفيا وقاصر عقليا[45]. وفي هذا التصور ضمنا ما من شأنه أن يفسر حالة المجتمع ككل في ضوء تجسيده لخصوصية النقد الجذري للجسد الاجتماعي عند أدورنو؛ لا ينبغي تصور «المرض» في كيان منفصل ومعزول عن الأعضاء السليمة الأخرى؛ لأن الموضوع يخص الجسم الاجتماعي في كليته. فعندما يكون مرض الحياة الاجتماعية إذن مخفيا نسبيا أو بالكامل، هذا لا يعني أنه غير موجود، ولن يغير أبدا من حقيقة أن المجتمع المتضرر هو نفسه العلة، بل كل ما يعنيه، أن لاكتشافه يحتاج المرء إلى أخذ منظور كلي حول المجتمع بكامله.[46]

ما يقدمه أدورنو هنا، هو تصور مزدوج عن الكيفية التي يتسبب بها المجتمع في إصابة الأفراد بالمرض، وعن الحالة التي يكون فيها المجتمع ذاته مريضا. مما يجعلنا نستنتج إن الباثولوجيا الاجتماعية لا يمكن تعيينها من خلال النظر إلى الأفراد ككيانات ذرية جزئي؛ لأن التضحية المقررة اجتماعيًا هي في الواقع شاملة لدرجة أنها تظهر فقط في المجتمع كوحدة كلية، وليس في الفرد بشكل منعزل؛ وذلك افتراض حول المجتمع كما لو كان مرض جميع الأفراد، في حين أن الباثولوجيات الاجتماعية تكون مرئية فقط إذا نظرنا إلى المجتمع كوحدة كلية.

لن ينكر أحد أن العوامل الاجتماعية تكون في أحيان كثيرة جزء من العلاقة السببية للاكتئاب، على سبيل المثال لا الحصر. فكثيرا ما يتحدث الأطباء النفسيون عن «مجريات الحياة» كعامل ذي صلة سببيًا. لكن، هذا الربط لا يجعل منهم بطبيعة الحال مشخصين لباثولوجيا الاجتماعي، ليس إلا لأن الأطباء النفسيين لا يحتاجون، وعادةً لا يقومون بذلك، تقديم تشخيص حول الأنماط الاجتماعية لمثل هذه الأمراض النفسية. لكن

44 Arto Laitinen, ARVI Sarkela, »Four conception of social pathology«, journals.sagepub.com, 17/05/2018, seen on 10/02/2022, in: https://2u.pw/GnS5XXz

45 Gordon and others, p. 417

46 Ibid, p, 417

عندما يرى الفيلسوف الاجتماعي، مثلًا، أن التنظيم الرأسمالي للمجتمع أو أي نظام آخر كان هو الذي ينتج أنماطًا تتيح التعرف عليها من ظروف الحياة الاجتماعية المجهدة التي تؤدي إلى الاكتئاب، فإنه بذلك يكون بصدد تشخيص مزدوج لباثولوجيا الاجتماعي.

وفي هذا المقام، عطفا على ما يراه أدورنو «يعلن المختصون في البلدان الرأسمالية المتقدمة أن هناك ازديادا مطردا في الاكتئاب وكذلك في الفصام الذي يوصف في اليابان، مثلًا، بأنه مرآة البيئة الاجتماعية المعاصرة؛ وأن الفصام في تلك البلدان، على الرغم من التقدم في تشخيصه، ليس هناك تقدم في علاجه والسبب في ذلك انعدام البيئة الاجتماعية المساعدة على الشفاء. فلو أصيب رئيس شركة بأزمة قلبية قيل إنها نتيجة الاجهاد في العمل، كأن ذلك مبعث على الفخر، وكل الناس يدعمونه، ولكنه إذا أصيب بأزمة نفسية، للسبب ذاته، عليه أن يكابد في صمت لئلا يتعرض للهزء والاحتقار»[47]. ومع ذلك، «فإن الكثير من الأطباء النفسيين وعلماء النفس يرفضون أن ينظروا في فكرة أن المجتمع في كليته يفتقر إلى السلامة. وهم يعتقدون أن مشكلة الصحة الذهنية في المجتمع هي مجرد مشكلة عدد من الأفراد (غير متوافقين) وليست مشكلة عدم التوافق الممكن في الثقافة ذاتها».[48]

وعليه، فإن ما يبرر استدعاء الكيانات الاجتماعية الكلية (المؤسسات الاجتماعية والأنظمة... وغيرها) كعوامل سببية أو علل فاعلة، رغم أن ذلك لا يكون دائمًا على نحو صريح، هو أن في استحضارها يكون فائض توضيحي ونجاح تفسيري لمعرفة باثولوجيا الاجتماعي في تفاعلاتها وتشابكاتها المعقدة، حيث أبعادها متداخلة ببعضها بين الاجتماعي والسيكولوجي والاقتصادي والسياسي والإيتيقي، وربما بالأنثروبولوجي والديني والفلسفي في أحيان ليست بالقليلة. وليس هذا التشابك إلا تعبير عن تعقيد الواقع من جهة، واستحالة الفهم والتفسير الأحادي الذي لا يجرؤ العبور للفروع المعرفية والرفد بمعطياتها المختلفة.

هكذا، لا بد للفيلسوف الاجتماعي والحالة هذه، أثناء تحليله وتشخيصه للواقع كوحدة كلية، أن يقدم فرضية كوضعية انطلاق حول الحالة التي يمكن أن يكون عليها المجتمع، على أن تضمن لأفراده الوصول إلى حياة اجتماعية عقلانية بالكامل، أكثر صحة وتوازنا. أي أنه لا ينبغي عليه الاكتفاء بوصف ظواهر التجربة ونقدها وتحليلها، مادامت مهمته تستدعيه للإسهام في تحقيق المرامي المرجوة للبشر. مثلما فعل أكسيل هونيث تمامًا في نظريته عن الاعتراف. لم يقتصر في الحقيقة على وظيفته كناقد ومشخص، بمعنى عمد إلى التحليل وفق أطروحته طمعا من جانب، في إعادة صياغة ونحت مفهوم جديد للاعتراف من أجل تقديم إطار وقالب جديدين، ومفهوم يؤسس للأخلاق ويعمل في ذات الوقت كأساس معياري للتحرر والانعتاق من الهيمنة. وسعيا من جانب آخر، لتشخيص وتحليل الباثولوجيات التي ينظر لها كمفارقات للرأسمالية

47 فروم، ص 8

48 المرجع نفسه، ص 106

و«الاعتراف الايديولوجي»[49] في المجتمع الرأسمالي المعاصر. لئن كان في سياقات كثيرة، يذهب للتأكيد إن الرأسمالية ليست وحدها المفسرة لأسباب ومسببات هاته الأمراض، وإنما يعود عدد منها إن لم نقل جلها إلى مفارقات ملازمة لها تؤول في النهاية إلى ظهور مظاهر الاستلاب وتفشي شتى أنواع الاحتقار، فضلًا عن غياب التضامن الاجتماعي والتقدير القيمي. وهو الأمر الذي ساهم بطريقة مباشرة في انتشار صور اللامرئية الاجتماعية، كما أشرنا في السابق، كمرض تعبر من خلاله الذوات المهيمنة على تفوقها وتميزها الاجتماعيين في علاقتها بالذوات المهيمن عليها.

وبهذا نستحضر أمثلة سبق وقدمها في دراسته للموضوع، وهي تجسيد لنماذج من التاريخ الاجتماعي الثقافي، تبرز كيف «أن النبلاء قديما كانوا يتعروا أمام خدمهم لا لشيء إلا لأنهم يعتبرونهم لا مرئيين أو غائبين. ويكمن الفارق بين النظرة العنصرية الحديثة ونظرة النبلاء القديمة، في أن الإنسان الأبيض بوصفه مهيمنا يعمل قصديا على أن يفهم الزنجي الحاضر فيزيائيا أمامه بأنه غير مرئي وغير حاضر بالنسبة إليه.»[50]

وعلى ضوء هذا المثال، نجد إحدى المفارقات غير تلك الناشئة عن الرأسمالية، تكشف عن الحالة الاجتماعية المرغوبة والحياة الواقعية، أو بتعبير آخر، هناك تعارض مرئي بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، هي على هاته الشاكلة، تمثل حالة باثولوجية تعوق التغيير الاجتماعي المرغوب لدى أفراد المجتمع. لكن من المهم التذكير بأن توظيف هونيث «لمفهوم المفارقة لم يكن مقابلا لمصطلح التناقض، وإنما استعماله كان بغرض تفسير البنيات المتناقضة، عليها يكون التناقض مفارقا عندما يختزل إمكانية تحقيق مقصد معين.»[51] وثمة مفارقات تطال حاجة الأفراد إلى تحقيق ذواتهم بكيفية إيجابية وناجحة، ثم إن هناك مفارقات مختلفة تقترن بعملية الوعي بالذات وتحقيقها. وهذا يعني أن الباثولوجيا الاجتماعية تنم عن عملية يتم من خلالها إشراك (تحقيق الذات) في إعادة إنتاج المجتمع الرأسمالي بطريقة تجعل من المفارقة تحقيقه.

يذهب «هونيث» في هذه الأسطر إلى أن مزيج مختلف من العوامل الاجتماعية، قد أدى منذ السبعينيات إلى إشراك عملية تحقيق الذات ضمن عملية الإنتاج الرأسمالي، حيث يتعين على الأفراد التظاهر بأنشطة يبدون من خلالها كأنهم يحققون ذواتهم في كونهم موظفين أو عاملين، أو من خلال الاستمرار في وظائف معينة، أو عن طريق السعي للحصول على ترقيات وامتيازات مادية. بينما تؤول النتيجة السيكولوجية إلى شعور الذوات بالفراغ الداخلي واللا معنى أو اللا جدوى إزاء ما يقومون به، مما يعزز افتراض ارتفاع مستويات الاكتئاب كاستجابة فعلية مضادة.

---

49 الاعتراف في شكله الايديولوجي عبارة عن عملية زائفة تؤدي إلى تثبيت عملية الهيمنة الاجتماعية القائمة، وبذلك يتحول الاعتراف إلى مفهوم إيديولوجي يقوم على الزيف ولا يؤدي إلى الاستقلال الذاتي، وإنما يعمل من أجل التماثل مع النظام، أو بالأحرى التماثل مع نظام الهيمنة القائم. ويمكن العودة إلى الزواوي بغورة، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، الطبعة الأولى (بيروت: دار الطليعة، 2012).

50 المرجع نفسه، ص 181

51 Honneth, *La société*, p. 287

لم تكن الذوات أبدا من قبل ولا تقسيمات «اليوم» الزمنية خاضعة للهيمنة الرأسمالية المباشرة، بينما ها هي اليوم باسطة هيمنتها بصورة وحشية أكثر من أي وقت مضى. مثلما لم يعد وقت الراحة مجانيًا أبدا، عساه على الدوام جزءًا من سياق الهيمنة إلى حد لم تعد الدراسة وحدها تكفي للحصول على درجة يؤمن بها الواحد لقمة عيشه، يلزمه بالإضافة توجيه أنشطته «اللاصفية» في أفق تقوية وتعزيز فكرة ضرورة التوظيف. وحتى عندما أصبحت أوقات العمل والتسلسلات الهرمية أكثر مرونة من ذي قبل، فإن ذلك لم يؤد ببساطة إلى نتيجة تقدمية، لقد أضحى العاملون والموظفون تحت الطلب دائما، يستجيبون على مدار الساعة وطوال أيام الأسبوع لحاجيات وشروط النظام. والحال نفسه، لم يعد كافيا القيام بالمهام المطلوبة، بل يجب الاشتغال والعمل بحماس والتصرف كما لو أن الوظيفة جزء من تحقيق المرء لذاته ووعيه بها.

لذلك اعتبرها هوركهايمر نوعا من الرأسمالية الاحتكارية الشاملة، حيث «المجتمع لا يتمكن فيه الفرد الذي لا أهمية له من البقاء في قيد الحياة إلا بوصفه جزءا من منظمة أو رابطة أو فريق؛ يستطيع فيه، إن أراد الحفاظ على نفسه، أن يستعد في كل مكان، وأن يعمل في كل فريق، وأن يكون لائقا لكل شيئ ويجب أن يكون دائم اليقظة وجاهزا، وأن يكون باستمرار وفي كل مكان متوجها نحو العملي مباشرة»[52].

وهنا يرى هونيث، أن ما عندنا هو مجرد تحريف وتزييف وسخرية بدلاً من تحقيق الذات الحقيقي. بموجبه بات خطاب تحقيق الذات أداتيا وجزءًا لا يتجزأ من إعادة الإنتاج الرأسمالي والعالم الاجتماعي، ليس الخطاب وحده، حتى فكرة الوعي بالذات نفسها؛ وذلك أن مسألة تحقيق الذات في الواقع، قد نجد تعبيراتها في الممارسات والأفعال كأداء خارجي وظاهري فقط، منفصل حقيقة عن ذاتية الفرد لئلا نقول إن الفرد مغترب عنها تمامًا؛ فمن غير المنطقي الحديث عن تحقيق الذات الحقيقي في ظل انعدام ظروف وشروط تحقيقها. والعجيب أن ما كان نداء للمعركة من أجل التحرر وكذلك معيارا للنقد الاجتماعي، بات أداة للسيطرة وعكس بالتالي تكافؤه المعياري.[53] الشيء الذي دفع هونيث إلى الربط بين فكرة تحقيق الذات التي تحولت إلى قوة إيديولوجية وإنتاجية في خضم نظام اقتصادي مختل، والارتفاع السريع في نسبة الاكتئاب[54].

وكلها أسباب آلت إلى بروز اعتراف أُدلوجي أو مؤدلج؛ تتحطم بفعله علاقة الذات مع نفسها، بما أن التماثل مع النظام إلى هذا المستوى تغيب فيه مبادرات المقاومة التي تفضي للانعتاق. ما معناه انقياد يحطم الذات من الداخل فتحطيم علاقتها العملية تجاه نفسها. أو احتواء لقيمة الذات يحجم من وعيها ووجودها الخاص فتفقد بالتالي الإحساس بوجودها الواقعي الخاص؛ وذلك من دون أن يفهم أن هنالك إقرارا من الرأسماليين لاستمالة الإدراك الذاتي بهدف تجديد الرأسمالية وتوسيعها لاستيعاب مجالات أخرى من الحياة. فما يقدمه هونيث، يظل وصفا لكيفية الاستجابة للنظام الرأسمالي والتي يراد لها أن تكون معقولة. على

52 فيغرسهاوس، ص 440

53 Gordon and others, pp. 419, 420

54 Ibid, p. 421

أن قيمة تحقيق الذات بوصفها أحد الإشكالات التي تحظى باهتمام النقد الاجتماعي، والتي يتم تناولها على نحو مضطرد في النظر للممارسات الاجتماعية، أضحت في الأخير، ليس عنوة وبدون سيطرة من أحد، مخرّبَة ومفسدة. فبهذا المفهوم يرتبط تحديد شروط تحقيق الإنسان لذاته عند هونيث، بالتشخيص النقدي «للباثولوجيات الاجتماعية» وللميول المرضية للمجتمع الحديث التي تجعل تحقيق الذات مستحيلاً. وفي ذلك بعد نقدي حاسم يتناقض مع الفلسفة السياسية.[55]

سبقت الإشارة إلى أن مفهومنا المعني بالبحث قد شهد نقدا، كمصطلح طبي بيولوجي وإحيائي. وبالتالي ليس ثمة سبب واف وشاف بالطبع وراء استعماله للدلالة على المشكلات الاجتماعية وشرورها، لطالما هناك مرادفات أخرى قد تفي بالغرض. غير أنه وجب التأكيد على كونه أكثر المصطلحات تعبيرا عن الآلام والمعاناة التي تخلفها بعض الممارسات والتحولات في واقعنا الاجتماعي وعن التحريف والتخريب والسخرية التي تطال الوعي الذاتي. فليس هناك ما يخلف آلاما ومعاناة أكثر من المرض ذاته الذي ليس مجرد حالة صحية مهترئة فقط، بل تجسيد لوضعية أنطولوجية مخربة ومفسدة للعقل والجسم، ترى الحياة خلالها بمنظور مغاير ومختلف كلية على النحو الذي كنت تراه عليه من ذي قبل، وعلى ما ستراه عليه في اللاحق. هكذا لن تستطيع تذوق طعم الصحة إلا إذا امتثلت للشفاء، ولن تعرف قيمتها الحقيقية إلا وأنت في خضم المعاناة ورحم الآلام تُقاوم من أجل استعادة العافية. هو بالذات حال الذين ألم بهم المرض الاجتماعي، رغم أن الاختلاف بين الحالتين واضح تمامًا: من جهة أن المعاناة في المثال الأول يوجد وعي بها، أما الثاني فلا يوجد هناك أي وعي فعلي؛ مما يزيد من حدة الآلام وتفشي المرض نظرا لغياب هذا الأخير الذي يعتبر عنصرا رئيسا للرغبة في العلاج. بغض النظر عن نوع المرض عما إذا كان عضويا أم نفسيا أو لنقل اجتماعيا. عادة ما لا يجيد المريض وصف آلامه وتفسير أحاسيسه، لقد جرت العادة أن يعزوها دائما إلى العلة غير الحقيقية؛ أي إلى الأسباب غير الصحيحة. وتلك في الواقع ليست أكثر من آلية دفاعية سيكولوجية لدرء المشخص عن كشف العلة الحقيقية للمرض.

بهذا إذن تكون الباثولوجية الاجتماعية مفهوما يتم توظيفه للدلالة على الشرور والإخفاقات الاجتماعية، كما يتم اسخدامه كآلية بغرض نقد الظواهر التي تشكل موضوعا للنقد الاجتماعي، أو للحديث عن الظواهر التي يمكن نقدها اجتماعيًا في ضوء قصورها عن العقلانية الفعالة اجتماعيا. يصلح للدلالة على ما يستهدف احتواء الوعي بالذات، والحالة كذلك على الأيديولوجيات التي تدعو وتكرس في آن التماثل مع الأنظمة وكذلك النظم الاجتماعية المختلة. ولوصف ما يخلف تقهقر، انحطاط أو تعطيل في عملية التطور وفي سيرورة الحياة الاجتماعية بالكامل. إنه يشير إلى جملة الاختلالات والاضطرابات التي تعيق أي تقدم بيعلائقي، وتحول دون بلوغ الرفاه أو الكمال الاجتماعي في مستواه الإيتيقي، أو على الأقل دون تحقيق حياة اجتماعية ناجحة وخيرة. وعليه، وجب التعامل مع الباثولوجيات الاجتماعية كفيروس متطور يصيب المجتمع ككائن حيوي اجتماعي يستحق أن يعيش حياة جيدة.

---

55 Deranty, *Beyond Communication,* p. 321

وفي ضوء هذا كله، يجب أن يكون المرض واقعا وحادثا فعلا في حياة الأفراد وليس من نسيج الخيال أو التصور، يجسد حالة متأصلة في السلوك الاجتماعي برهنت أن نتائجها ضارة ومؤذية للأفراد. ولوقعها أيضا ضررا على حياتهم الاجتماعية؛ إذ الحالة تنتهك القيمة المعيارية للحياة الجيدة. ويجدر الإقرار بأن تشكل المجتمع في الحقيقة من شرائح متباينة وفئات مختلفة، قد ينجم عنه تباين في كيفية العيش مع ذات الباثولوجية الاجتماعية.

من المحتمل جدا أن يتم فهمها والنظر إليها على نحو مختلف تمامًا، لكن لا ينبغي أن يجعلنا هذا التباين في الفهم والتحليل ننظر لجملة الباثولوجيات على أنها ضرورة اجتماعية، وننحرف عن مبادئ العقل الموضوعي بالقول إن لها مصالح وغايات تخدم المصلحة العامة المشتركة بين الأفراد، علنا بهذا الموقف نساهم في معاودة إنتاج السلطة القائمة وتعزيز القوى المهيمنة.

لهذه الأسباب وسواها، ثمة باثولوجيات تندرج تحت الصنف غير المرئي لدى أفراد المجتمع؛ لأنها والحال تتعارض مع القيم والمصالح السائدة، تنظر إليها القوى المهيمنة كضرورة اجتماعية لغاية تكريس نظام اجتماعي مختل، يحقق في الوقت نفسه، التوازن السيكولوجي والاجتماعي الذي يجعل العلاقات الاجتماعية تنتعش من علاقات معيشة قائمة على أساس الهوة الفاصلة بين واحدة قوية مهيمنة وأخرى ضعيفة مهيمن عليها.

كما ينبغي التأكيد أن وجود باثولوجيات اجتماعية في الواقع لا ينم عن وجود ظاهرة غير طبيعية البتة. إن المرض لا يعدو أن يكون سوى جزء من الطبيعة البيولوجية، يشكل ميكانيزما ضروريا ينبه عن أي خلل أو مشكلة صحية أو عن أي عنصر دخيل على الجسم الاجتماعي، وهو ما يسمى بالمقاومة المناعية. فصحة المجتمع وسلامته لا تكمن في خلوه كلية من شتى أعراض المرض؛ لأن ذلك يستحيل بمكان، وإنما تتجلى في بلورة وتطوير جهاز مناعي قوي جاهز للتصدي لأي جرثوم خبيث ينخر وينهش، بل والأكثر، يضعف الدرع الحامي لصحة المجتمع. بالإضافة إلى أن سلامة هذا الأخير تشترط الوعي بالعلة وبسرعة تشخيصها، ليسهل التغلب عليها قبل الانتشار.

فغير الطبيعي هو عدم ظهور أمراض في واقع اجتماعي تتغير قيمه ومعايير نماذجه بسرعة مذهلة، إما أن تدفع المجتمع إلى الاتساق، وإما إلى الاختلال والاضطراب، وفي أحيان كثيرة، إلى الانحراف عن العقلانية الموضوعية والغايات المنشودة لأفراد المجتمع كغاية تحقيق الذات؛ ذلك أن العامل الرئيس وراء جملة الانحرافات والاختلالات، التي تعتبر باثولوجيات اجتماعية، هي غياب الاعتراف وفق ما خلص إليه هونيث. نظرا لكون نظرية الاعتراف تقوم على فكرة أن المطالب العديدة للأفراد وتطلعاتهم المختلفة، كلها ترمي إلى نفس الغاية، وهي تحقيق الاعتراف الاجتماعي المتبادل، الذي يمكن من بلوغ أهداف وغايات شخصية وجماعية بشكل مستقل؛ من خلال نماذجه التذاوتية الثلاثة المتمثلة أساسًا في مواقف الحب، والاحترام، ثم التضامن الاجتماعي.[56]

56 هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف**، ص 169

ثالثا: الباثولوجيا الاجتماعية والاعتراف: عوضا عن خاتمة

يظل الوعي بالذات وشروط تحقيقها أمرا صعب المنال في ظل مجتمعات تسودها شتى أشكال الإخفاقات والموانع الاجتماعية، التي لا تخلو على كل من مختلف مظاهر المهانة، كمؤشر قوي وانعكاس تام لغياب مختلف أنماط التقدير الاجتماعي، مما يهدد بهدم الهوية الشخصية للفرد[57] والجماعية سواء بسواء. بما أنها تمثل باثولوجيات اجتماعية تحول بين الفرد ووعيه بذاته، فتحتوي قيمته الاجتماعية واحترامه الذي لا ينتزع إلا من خلال تفاعل بيذاتي يحقق للذات معرفة أفضل بوجودها والمعايير التي تحكمها. ما يعني، إن تحقيق ذواتنا بصورة إيجابية لا يتم إلا عن طريق الاعتراف، وعبر علاقتنا بغيرنا من الناس الذين نتفاعل معهم في حياتنا الاجتماعية. على سبيل ما ذهب إليه هونيث، في إعادة صياغته النظرية النقدية، منطلقا من فكرة تعتبر أن غياب الاعتراف الاجتماعي هو باثولوجية وجب لزاما التغلب عليها أو تخطيها. إلى أن مؤلفه المذكور آنفا (الصراع من أجل الاعتراف)، يحمل تصورا سعى من ورائه إلى تأسيس قواعد أخلاقية للنزاعات والصراعات الاجتماعية، من خلال إعادة بناء التجربة الاجتماعية استنادا إلى نماذج الاعتراف الاجتماعي. ذلك أنها تشكل مستويات مؤسسة لهوية الفرد كعنصر يسلك التطور في الحوار والعلاقات البينذاتية مع بقية البشر، بها يتأتى للذات تحقيق وجودها ونيل الاعتراف من الآخر. فالنزاع الاجتماعي في نهاية المطاف يحمل تعبيرا حاميا عن حركات تحررية ومقاومة مضادة للتشوهات التي تلحق بالهوية. فلا يعدو الصراع أن يكون في جوهره سوى ممارسة اجتماعية نشيطة، تحركها نوازع داخلية تلوح في الأفق بحدوث تغيير اجتماعي تعززه صراعات نفسية ضد الهيمنة والاستبداد والاحتقار الاجتماعي. فضلًا عن كونه يكفل نسج شبكة لا نهائية من التفاعلات الاستراتيجة من أجل الرفع من قيمة الذات.

إن الصراع هنا بهذا المعنى، لَتجسيد لأزمة أخلاقية في المجتمعات الحديثة بعامة، تدفعها حوافز التميز والسعي نحو التفوق الاجتماعي. أما عن التشوهات في الهوية، فما هي إلا الدافع إلى النزاع والصراع الاجتماعيين، والسبب غير المباشر وراء نقل النقاش عن التحرر من دائرة الاهتمام المعرفي والعقلاني نحو نظرية بديلة حول البينذاتية (الاعتراف). فثمة أضرار وتشوهات ألمت بالعملية التواصلية بين أفراد المجتمع قبل أطروحة هونيث مع أستاذه يورغن هابرماس في نظرية العقل التواصلي، لكن الاختلاف بين الأستاذ وتلميذه، يتجلى في النظر إلى الانحراف عند الأول (هابرماس) كوجه من أوجه غياب الاحترام، غير أن الحاجة إلى الاحترام مع هونيث تسبق حسب الضرورة الأنطولوجية الملحة أي فعل تواصلي؛ في كون الحاجة إلى الاعتراف تسبق الحاجة إلى التواصل. هذا إذا ما قلنا من جهة إن التواصل الهابرماسي ذاته يصور تفاعلا بينذاتيا وآلية يتحقق بموجبها الاعتراف الهونيثي. مع ذلك لا يسعنا إلا أن نقول إن عقلانية الاعتراف هي عقلانية بينذاتية تجلب الاحترام، فتسبق من حيث الحاجة النفسية الاجتماعية والضرورة الأنطولوجية للذات الفردية، عقلانية هابرماس التواصلية رغما عن كونها بينذاتية في الجوهر وتفاعلية في العرض.

---

57 المرجع نفسه، ص 161

هنا تتجلى بوضوح مسألة ارتباط الاجتماعي بالذاتي والنفسي ضمن الفلسفة الاجتماعية. ويظل إذن ما يطبع مظاهر الظلم والإذلال الاجتماعي في صفوف المحتَقرين، هو المقاومة، والصراع الذي ينشد الاعتراف في الأخير. فالجماعات البشرية في نزعاتها الأصلية تلتقي جميعها عند ذات الحاجة بحثا عن التقدير والمكانة الاجتماعية كمطلب هوياتي، كما أن حوافزه لا تخرج أساسًا عن مبدأ الحرية والعدل، الكرامة والاحترام القانوني. ومن ثمة لا يبدو الاعتراف معطى جاهزا، ولكن ثمرة صراع وحركة قائمة تتجاذب بين مد وجزر. فلم يكن يرمي استخدام كلمة صراع إلا للحديث عن عملية متواصلة تتوق إلى انتزاع الاعتراف الذي يتعذر تحقيقه في كثير من الأحيان، لئلا نقول أنها سيرورة يتعذر معها الحصول على اعتراف كامل[58] يحفظ الهوية ويضمن معها الأمان للأفراد.

هكذا، فلا شك أن الحاجة إلى التحرر والانعتاق «بما هو ارتقاء لمستوى الاعتراف في مجمل الفضاءات الاجتماعية»[59]، تظهر دائما في صيغة مطلب إنساني أساسي يفترض الاستجابة؛ يشخص الحاجة إلى الاستقلال الذاتي كآلية تسهم في بناء هوية ناجحة للأفراد. مما يحمل الذوات على تكوين صورة عن نفسها تبعث على الشعور بالتميز والاحترام والفخر، وبالقيمة والتقدير حيال نفسها. مع ذلك، ليس بناء الهوية وحده يستند على الحاجة إلى الاعتراف، إن تشكل الفردية وتكوينها يتم هو الآخر بناء على التداخل الذي يجمع بين الاعتراف بالآخر والرضا عن الذات أو التقدير الذاتي بلفظ آخر.[60]

علاوة، إذا كانت هناك من دعامة للاعتراف فلن تكون غير الخلفية أو المرجعية الثقافية المشتركة بين أفراد المجتمع الواحد كركيزة رئيسة، التي لفرط تأطيرها للسلوك قد تحولت إلى عنصر توجيهي منظم بشكل رمزي، يصوغ القيم والغايات الأخلاقية للجماعة الواحدة أو لمجتمع بعينه. فتعتبر مرجعا تقييميا ونظاما معياريا، يهدف إخضاع الطبائع الفردية للتقييم والتحقق المحتمل من الصفات الأخلاقية لأفراد الجماعة. حيث إن التكامل المعياري الأخلاقي للمجتمعات، يتحقق إذا وفقط إذا كان في إطار مأسسة المبادئ التي تنظم على نحو مفهوم ومستساغ أشكال الاعتراف المتبادل بين الفاعلين أنفسهم. تلك التي تسمح للذوات بالاندماج الفعلي الحق في المجتمع، وتسمح لهم الدخول والانخراط في تجربة الآخرين؛ ذلك أن إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية محكوم بحتمية الاعتراف المتبادل. فلم يكن للمرء أن يطور علاقة عملية مع الذوات إلا إذا تعلم الكيفية التي تخول له رؤية نفسه بالمنظور المعياري للشركاء في التفاعل.[61]

58 Guillaume Soubeyrand-Faghel, «Lutte pour la reconnaissance», **Revue Sessions sociologiques de l'Université du Québec**, vol 10 (2020), p. 84

59 Axel Honneth, «Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance,» in: Pensées critiques (Paris: La Découverte, 2009), p. 181

60 Faghel, *Lutte pour la reconnaissance,* p. 84

61 Ted Fleming, "Axel Honneth and the Struggle for Recognition: Implications for Transformative Learning", Spaces of Transformation and Transformation of space, Proceedings of the XI international Transformative Learning Conference, (New York: Columbia University), p.4

https://2u.pw/yOGJA3Q

بناء على ما جاء نستطيع القوْلُ، إن نجاح الحياة الاجتماعية لا يستقيم في غياب علاقات اعتراف متبادلة تجعل الفرد عضوا فاعلا ونشيطا في الحياة وفي علاقة جيدة وناجحة مع ذاته، تمتد تاليا إلى علاقاته مع مجموع الأفراد المحيطين به. ففضلًا عن هذه الأسباب، تم النظر للباثولوجيات الاجتماعية أنها سد منيع بين الفرد ونجاعة حياته الاجتماعية. إذ إن الشروط المعيارية لبلوغها تتم بلورتها وفق مبدأ العدل الاجتماعي وحده، كمؤشر قوي على التقدم الأخلاقي.[62] وعلى غرار ذلك، فإن كل ظاهرة اجتماعية تعرقل سيرورة تطور الهوية الفردية، وتقف حجرة عترة أمام كل تطور اجتماعي وأخلاقي يضمن العدل للجميع، لا تبرح أن تكون في واقع الحال سوى باثولوجيات اجتماعية تحول لمنع الذات من بعض متطلبات تحقيق الهوية.

يجدر إذن أن تكون علاقات الاعتراف المتبادل بما فيها الحب، القانون، والتضامن، الأساس الذي ينبني عليه كل عدل اجتماعي في المجتمع المعاصر. فإذا كان الحب لا يستوي إلا باستجابته لمعيار الحاجة العاطفية، فلا بد للاعتراف في صيغته القانونية أن يكون محتكما لمبدأ المساواة في الحقوق بالقدر الذي ينبغي للتضامن أن يشمل عنصر التقدير المنصف في العلاقات الإنسانية. ولن يتحقق العدل بهذا المفهوم، إلا إذا كان يستجيب بدوره للمبادئ الثلاثة المذكورة الملازمة لأنماط الاعتراف[63].

حري بنا أثناء هذا الحديث، الاشارة إلى فكرة مركزية تجعل المساواة لا تتأتى إلا إذا تحقق الاعتراف كقيمة أخلاقية اجتماعية من خلال نماذجه التذاوتية، فهي العمود الأساس لكل عدل اجتماعي مرغوب. وسيظهر للقارئ في هذه الأسطر، لا محال، إذا تحرى الدقة في الملاحظة، ثمة إقرار ضمني بالاعتراف كمؤشر قوي على تفوق أخلاق الحداثة؛ وذلك يكاد يعكس في صلبه تقدما تاريخيا يشترط دراسة العدل في إطار التقدم الذي تشهده المجتمعات الحديثة، [64] فيما يدل على حداثة منظومة الأخلاق الاجتماعية، التي فضلًا عنها يمثل الاعتراف بما هو عدل اجتماعي سمة جوهرية وقيمة أخلاقية من قيم الحداثة في شقها الإيتيقي.[65]

نخلص إذًن إلى القول، إن الحياة الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة تكون ناجحة، صحية، سليمة، إذا سادها الاعتراف؛ فالعدل الاجتماعي على ضوء ذات المنوال، لا يمكن اعتباره إلا الوحدة التي يقاس عن طريقها مستوى العقلانية الممكنة في المجتمع الواحد.

وعليه، فإن الظواهر التي تمنع عملية الاعتراف هاته لا تلبث أن تحيل على كل سلوك اجتماعي يأبى إرساء العدل، فيكرس الذل والظلم والاذلال ويؤسس للباثولوجيا اجتماعيًا ومؤسساتيا، إلى حد يدفع الذوات للمقاومة والمواجهة الاجتماعية. أو بتعبير آخر يؤول بها إلى درء «الموت الاجتماعي» عن أنفاسها فضلًا عن تجربة الذل

---

62 Honneth, *La société*, p. 24

63 بغورة، **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل**، ص191

64 المرجع نفسه.

65 نفسه، ص191

الاجتماعي. فأشكاله على أنواعها كما يقول هونيث: «تلعب فيما يخص سلامة الفرد النفسية الدور السلبي نفسه الذي تلعبه الأمراض العضوية في إعادة تكوين جسده؛ إذ تتهدد تجربة المهانة والاذلال الاجتماعي الكائنات الإنسانية في هويتها كما تهددها الأمراض في وجودها الطبيعي. وهذا التشبيه مع المرض الطبيعي يتيح لنا بالمقابل الفرصة لنستخلص نتائج يجب أن تعزى إلى الصحة النفسية وإلى سلامة الكائن الإنساني.»[66] أما بالنظر إلى المشاعر السلبية التي تنتج عن تجربة الذل والاحتقار، فيظهر أن الباثولوجيا الاجتماعية هي ما يردع سيرورات تحقيق الضمان الاجتماعي لعلاقات تعارف تكون كفيلة بتأمين أفضل حماية للذوات تجاه «الذل» أو الحط من قيمة الكائن الإنساني كما يحب أن يعرفه كل من هيغل وعالم النفس الاجتماعي جورج هربرت ميد (George Herbert Meadh) (1863 - 1931).

قد تعتبر ظواهر تصيب السلوك الاجتماعي، فتحدث تأزيما على صعيد عمليات التطور المرغوب، باعتباره الباعث على الانعتاق والتحرر ضد موانع الوعي بالذات الفردية في ظل ظروف مناسبة وجيدة. يبدو أن مجمل القول سينهي إلى إماطة اللثام عن كل خوف من الفتوحات الأخلاقية الحداثية، التي قد تكاد أن تكون في الواقع الاجتماعي المعيش إهابة من مَلازم الاعتراف التذاوتي المتبادل. وبالتالي يجوز اعتبار أي تشبث بقيم التقليد أو على الأقل رفض للحداثة من جهة نظمها الاجتماعية والإيتيقية، هو درء مباشر وغير مباشر في الآن ذاته للتقدم الاجتماعي والأخلاقي المطلوب. شريطة أن لا يفهم من قولنا إننا أمام دعوة للتبني المطلق ـــ وغير النقدي ـــ لقيم الحداثة في مجتمعاتنا العربية، وإنما للكشف أننا أمام سياق يزخر بنماذج ثقافية متجذرة تحركها قيم التقليد، وتؤسس لها نزعة تقليدية متأصلة في السلوك الاجتماعي، وهو ما يجعل غياب التقدم على الصعيد الأخلاقي محتوما بغياب مفهومي العدل والمساواة. مع ذلك، فإن عمليات التحول الاجتماعي تبقى رغم ذلك غير معطاة بشكل مباشر في العلوم الاجتماعية خاصة السوسيولوجيا. فتظل غير ظاهرة للعيان مختفية تمامًا قبل أن تظهر على السطح، وتساهم في إحداث التغيرات داخل المجتمع؛ ذلك أن الرغبة في إبقاء الأوضاع على حالها ومقاومة التحديث، لا يمكنها أن تقصي كلية الرغبة في تغيير بنيات النسق الاجتماعي وتحويل القيم العتيقة. فهناك دائما كما يقول توماس بوتومور (Thomas Bottomore) (1920 - 1992) «نقد للماضي ورفض لبعض مظاهر التقليد والتحديث معا.»[67] فالواقع يفترض منذ ماركس وما قبله، وضعية جدلية وصراعية فعالة بين المحافظة أو الاستمرارية من جانب والتحول والتغيير من جانب آخر.

66 هونيث، **الصراع من أجل الاعتراف**، ص 246

67 Thomas Bottomore, *Introduction à la sociologie, première édition* (paris: collection payot, 1947), P. 306.

المراجع المعتمدة

***- العربية**

حداد، نقولا. **فلسفة الوجود**، ط1، المملكة المتحدة: مؤسسة هنداوي، 2014

بغورة، زواوي. «الفلسفة الاجتماعية بحث في مفهومها ونظريتها»، **تبين**، مج 8، العدد 30 (2019)، ص 55-78

هوندرتش، تد. **دليل أكسفورد للفلسفة**، نجيب الحصادي (مترجم)، ج 1، ليبيا: المكتب الوطني للبحث والتطوير، 2003

هوركهايمر، ماكس. «الوظيفة الاجتماعية للفلسفة»، عمر المغربي (مترجم)، **تبين**، مج 8، العدد 31 (2020)، ص 99-113

هونيث، أكسل. **الصراع من أجل الاعتراف القواعد الاخلاقية للمآزم الاجتماعية**، جورج كتورة (مترجم)، ط1، بيروت: المكتبة الشرقية، 2015

فيغرسهاوس، رودلف. **مدرسة فرانكفورت تاريخها وتطورها النظري وأهميتها السياسية**، ط1، عصام سليمان وغانم هنا (مترجم)، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2022

بركات، حليم. **الاغتراب في الثقافة العربية متاهات بين الحلم والواقع**، ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2006

نيتشه، فريدريك. **محاسن التاريخ ومساوئه**، رشيد بوطيب (مترجم)، ط1، الدوحة: منتدى العلاقات العربية والدولية، 2019

فروم، إيريك. **المجتمع السوي**، محمود منقد الهاشمي (مترجم)، ط1، اللاذقية: دار الحوار، 2009

ابن منظور، محمد. **لسان العرب الجزء** 11، ط 3، بيروت: دار صادر، 2010

شرابي، هشام. **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، محمود شريح (مترجم)، ط2، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1992

بغورة، الزواوي. **الاعتراف من أجل مفهوم جديد للعدل دراسة في الفلسفة الاجتماعية**، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2012

***- الأجنبية**

Simon, Robert. *The blackwell guide to social and political philosophy*, first edition, USA: Blackwell publishers, 2002

Frega, Roberto. "Jonh Dewey's Social Philosophy," **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, vol 7, no 2 (2015).

Gauthier, Mathieu. *La Philosophie Sociale D'Axel Honneth La thérorie de la Reconnaissance et L'analyse des pathologies sociales*, Quebec: Faculté de philosophie Université Laval, 2010

Deranty, Jean-Philippe. *Beyond Communication A Critical Study of Axel Honneth's social philosophy*, first edition, Boston: BRILL, 2009

Honneth, Axel. *Pathologies of the Social: The Past and Present of Social Philosophy in disrespect*, Cambridge: Cambridge the Normative Foundations of Critical Theory, Polity Press, 2007

Rey, Alain. *Le Robert Micro Dictionnaire de la langue française*, Deuxième édition, Paris: Le Robert, 2006

Honneth, Axel. *La société du mépris vers une nouvelle théorie critique*, Olivier Voirol et Pierre Rush et Alexandre Dupeyrix (traduction), paris: La découverte, 2006

Gordon, Peter and Others. *The Routledge Companion to the Frankfurt School*, First Edition, New York: Routledge, 2019

Freyenhagen, Fabian. "Honneth on social pathologies: A Critique", ***Critical Horizons***, vol 16, no 2 (2015).

Soubeyrand-Faghel, Guillaume. «Lutte pour la reconnaissance,» ***Revue Sessions sociologiques de l'Université du Québec***, vol 10 (2020).

Honneth, Axel. «Le motif de tout conflit est une attente de reconnaissance,» in: Pensées critiques, Paris: La Découverte, 2009

Fleming, Ted. "Axel Honneth and the Struggle for Recognition: Implications for Transformative Learnin", Spaces of Transformation and Transformation of space, Proceedings of the XI international Transformative Learning Conference, New York: Columbia University. https://2u.pw/yOGJA3Q

Bottomore, Thomas. *Introduction à la sociologie*, première édition, paris: collection payot, 1947

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com