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

النزعة المؤسساتية ورهان الحرية في فلسفة هيجل السياسية

الحسين يزة
باحث مغربي

2025

www.mominoun.com

- بحث محكم
- قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية
- 2025-03-03

جميع الحقوق محفوظة © 2025

النزعة المؤسساتية ورهان الحرية
في فلسفة هيجل السياسية

الملخص:

وقفنا في هذا البحث عند السجال الذي طبع الفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة بخصوص النزعة المؤسساتية عند هيجل ورهانها المتعلق بالحرية. فأكسيل هونيث يعرض لتصور يبين فيه أن الحرية الفردية عند هيجل مرتبطة بشرط التفاعل البينذواتي داخل مجالات العرف الثلاثة: الأسرة، المجتمع المدني والدولة، لكنه في المقابل يبين أن فلسفة هيجل السياسية تتضمن نزعة مؤسساتية قوية مادام أن العلاقات التواصلية والتفاعلية التي من خلالها يحقق الأفراد حريتهم الفعلية تخضع لرقابة الدولة وتشريعاتها. مع كيرفيكان وجدناه يؤكد أن هيجل يبرهن على ضرورة التجذر المؤسساتي داخل الممارسات الفردية والجماعية؛ في سياق هذا التصور يؤكد كيرفيكان أن فلسفة الحق عند هيجل تتضمن نزعة مؤسساتية يقول عنها إنها نزعة في الحد الأدنى؛ بمعنى أنه من خلالها تتشكل الفردية وتحتفظ باستقلاليتها، فحق الأفراد وسعيهم الذاتي إلى الحرية يجد تحققه الفعلي داخل العالم الموضوعي، الذي هو عالم المؤسسات. أما شارلز تايلور، فقراءته لهيجل جعلته يؤكد أن الجماعة تمثل ضرورة حيوية بالنسبة إلى الإنسان؛ إذ من خلالها يحقق هذا الأخير ماهيته ويبني هويته الخاصة، ليس كفرد معزول عن كل الروابط الاجتماعية، وإنما من داخل هذه الروابط وعبر ما يسميه تايلور: سياسة الاعتراف. أفضى بنا هذا السجال حول النزعة المؤسساتية عند هيجل إلى اعتبارها نزعة تؤسس في حركة واحدة للذاتية والموضوعية، للفرد والجماعة. نزعة تضع دعائم شروط إمكان الحرية داخل فضاء اجتماعي يتميز بتنوعه بين الأسري والمهني والسياسي، بالإضافة إلى الانتماءات الهوياتية الأخرى: الدينية واللغوية والثقافية.

تقديم:

تحيلنا فلسفة هيجل السياسية على منظور متميز لفكرة الحرية، على أساسه يمكن الحديث عن مجتمع حديث يُعلي من شأن ما هو فردي خاص انطلاقا من بناء اجتماعي قوامه القوانين والمؤسسات. هذا الربط بين الحرية وإطارها الموضوعي المتمثل في القوانين والمؤسسات أفضى إلى نزعة مؤسساتية أثارت نقاشاً في الخطاب الفلسفي المعاصر، فما طبيعة هذه النزعة؟ وما رهاناتها العملية بالنسبة للفلسفة الاجتماعية والسياسية المعاصرة؟

يحيلنا جان فرنسوا كيرفيكان Jean-François Kervégan في كتابه **الواقعي والعقلاني: هيجل والروح الموضوعي**، على ديتر هنريش Dieter Henrich الذي يقول بخصوص فلسفة الحق عند هيجل «يمكن تحديد المذهب الذي يعرض له هيجل في فلسفة الحق بكونه ذو نزعة مؤسساتية. إن شروط الحد الأدنى التي يتطلبها الحديث عن نزعة مؤسساتية، تكون مستوفاة عندما نقبل أن نظرية في الحق التي تقوم على مبدأ الإرادة المستقلة، ينبغي لها كذلك أن تقبل بشروط خاصة في نوعيتها وأصلها، بها تتعلق إمكانية نظام حياة يسمح بتحقق هذه المبادئ بالدرجة الأولى. لكن ما يميز نظرية هيجل هو كونها ذات نزعة مؤسساتية قوية، فهي تقدم تصورًا مفاده أن الإرادة الفردية لا يمكنها أن تتحقق إلا داخل نظام معين، والذي بوصفه نظاما موضوعيًّا، يأخذ صورة إرادة عقلانية تستوعب الإرادة الفردية وتخضعها لشروطها الخاصة [...] إن الإرادة الفردية التي يسميها هيجل ذاتية، هي إرادة محتواه بصفة كلية داخل نظام المؤسسات»[1]. يتعلق الأمر هنا حسب ديتر هنريش بنزعة مؤسساتية قوية لدى هيجل، وهي نزعة تؤدي كما يقول كيرفيكان إلى نتائج «لا تحظى بقبول الوعي المعاصر خصوصا على المستوى الأخلاقي والسياسي»[2]، مادام أنها تشتغل بمنطق الاحتواء، وتعمل على إخضاع الفرد، في اختياراته وأفعاله، لشروط هذه المؤسسات؛ فكل شيء يتعلق بهذه الأخيرة ولا مجال للفرد وحريته. في هذا السياق يحضرنا التساؤل التالي: إذا كان مذهب هيجل في الروح الموضوعي يتضمن عناصر نزعة مؤسساتية، فهل نتحدث هنا عن نزعة مؤسساتية قوية تعمل على إخضاع الفرد ونفي حريته أم نزعة مؤسساتية ترى في المؤسسات خلفية أساسية لتحقق الحرية؟

للإجابة عن هذا التساؤل، سنستحضر في مستوى أول موقف أحد ممثلي النظرية النقدية المعاصرة وهو أكسيل هونيث Axel Honneth الذي بلور نظرية في الاعتراف انطلاقا من هيجل، فهو من جهة يبرز الإمكانيات التي يتضمنها نسق الفلسفة الاجتماعية والسياسية عند هيجل، والتي تتيح التفكير في قضايا راهنة من قبيل الحرية والعدالة، لكن من جهة أخرى نجده يكشف عن بعض أوجه عدم الانسجام في هذا النسق خصوصا الحضور القوي للدولة، أو لما يسميه بالنزعة المؤسساتية القوية التي تضعنا أمام منظور محافظ لا يتماشى ومطلب الحرية الذي يفترض أن هيجل يسعى إلى وضع أسسه داخل فلسفة الحق. وسنقف في مستوى

1 Jean-François Kervégan, *L'Effectif et le Rationnel: Hegel et l'Esprit Objectif*, Vrin, 2007, p.313

2 Ibid., p.313

ثان مع كيرفيكان وشارلز تايلور Charles Taylor عند الإمكانيات التي تتحيها النزعة المؤسساتية عند هيجل في مأسسة الحرية والتفكير في بعض القضايا الراهنة من قبيل تلك التي تهم أسئلة الهوية والاعتراف.

1) الحرية بين التصورات الفردانية ونموذج التفاعلات المؤسساتية

يميز أكسيل هونيث في فلسفة الحق عند هيجل بين حرية تواصلية حقة وأخرى فردانية ناقصة (التصور السلبي للحرية، ثم التصور الذي يقوم على الاختيار الحر)، هذا التمييز هو الذي يفسر تقسيم هيجل لكتاب **مبادئ فلسفة الحق** إلى ثلاثة فصول، حيث سيكون الفصل الثالث المعنون بـ «العرف» Sittlichkeit مجالا لتحقق الحرية في صورتها التواصلية، في حين أن الفصلين الآخرين: الحق المجرد والأخلاق، يعبران عن مجالين للشروط غير التامة لتحقق الحرية نظرًا لطابعهما الفرداني الواضح. لكن رغم كونها شروط غير تامة فهي ضرورية، إذ أنه يجب أخذها بعين الاعتبار مادامت تعدّ جزءًا من التحول الاجتماعي في عصر الحداثة، ولأنه لا يمكن بناء تصور واضح حول الحرية في صورتها التواصلية التامة إلا انطلاقا منها.

يبرز هونيث أن هيجل، في الفصلين الأول والثاني من كتابه **مبادئ فلسفة الحق**، يضعنا في مواجهة أمرين: هناك من جهة وظيفة إيجابية لكل من التمثلات الخاصة بالحرية المرتبطة بمجالي الحق المجرد والأخلاق، وهناك من جهة أخرى، وفي الآن نفسه، حدود لهذه التمثلات في علاقتها بإمكانية التحقق الذاتي وبالدور الذي يمكن أن تلعبه في بناء نظرية في العدالة. يرتبط هذا الأمر الأخير بكون تمثلات الحرية في هذا المستوى تبقى غير كافية لتوفير الشروط اللازمة بالنسبة إلى كل فرد من أجل التحقق الذاتي بدون إكراه. فاجتماع المكونين: القانوني والأخلاقي من جهة «هو ما يسمح للفرد بتحقيق حريته من داخل نسيج مؤسسات العرف في صورتها الحديثة»[3]، لكنهما من جهة أخرى شرطان غير كافيان، إذا أخذنا كل واحد منهما على حدة واعتبرناه هو شرط الحرية. في هذه الحالة الأخيرة، ينبغي تشخيص الآثار السلبية التي يمكن أن تتولد داخل العالم الاجتماعي، عندما يتم حصر الحرية الفعلية داخل ما هو قانوني (القانون بمعناه الحصري الذي يحيل على قانون العقود والالتزامات) أو داخل ما هو أخلاقي.

على مستوى الحق المجرد ترتبط الإرادة الحرة للفرد بمدى إمكانية تملك أشياء العالم الخارجي، لكن الفرد لا يحقق هذا الأمر إلا بشرط اعتراف الأفراد بعضهم لبعض بهذا الحق. من هنا يعدّ العقد عنصر أساسيا في مجال الحق المجرد من حيث إنه يعطي للأفراد إمكانية مبادلة الأشياء بتوسط اتفاق متبادل. يتعلق الأمر هنا «بمؤسسة بينذواتية تندمج فيها الذوات من خلال حد أدنى من شخصيتهم»[4]، فمن خلال حق الملكية وحرية التعاقد لا يحدد الحق المجرد الحرية الفردية إلا فيما هو ضروري للتفاعل بين الأشخاص بصفتهم ذواتا

3 Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Traduit de l'allemand par Franck Fischbach, Edition la Découverte, Paris, 2008, p.59

4 Ibid., p.66

مستقلة، فحريتي وحرية الآخر لا تظهر هنا إلا من جهة أنها وسيلة لإشباع المصلحة الخاصة. لهذا النموذج قيمة أخلاقية يمكن، حسب هونيث، أن نلمسها عندما نقف عند النتائج السلبية المترتبة عنه. أهم هذه النتائج، والتي يمكن وصفها أنها شكل من أشكال الأمراض الاجتماعية، هي الأنانية الخالصة التي هي، حسب هيجل، سمة للعقول المحدودة التي لا ترى الأشياء إلا من زاوية واحدة؛ فالعقول العظيمة هي التي تحاول أن ترى الأشياء من زواياها المختلفة؛ بمعنى أنه في حالة تثبيت الحرية في الصورة القانونية فقط، أي الصورة التي يتم فيها ربط الحاجات والمقاصد بمقولة الحق الصوري «يصير الفرد غير قادر على المشاركة الاجتماعية، ونتيجة لذلك، يصبح الفرد في حالة اللاتحدد»[5]، والقيمة الأخلاقية التي تترتب عن هذا المنظور هو «أن الطابع السلبي للحق الصوري يتضمن في الآن نفسه جانباً أساسيًّا يسمح للفرد بأن ينسحب خارج كل العلاقات العينية وكل الأدوار الاجتماعية بغرض البقاء في لا تحدده الخالص»[6].

على مستوى الأخلاق la moralité نجد أن الحرية ليست سوى ما يتم تقريره عقليا، هي ما ينتج عن علاقة الفرد بذاته. الأخلاق هنا هي المجال الذي تعود فيه الذات إلى الداخل، حيث يصبح بمقدورها أن تفحص تأملياً الكيفية التي يجب أن تسلك وفقها. يتعلق الأمر هنا بالفعل القصدي، حيث يلعب الأمر القطعي دور الدافع نحو الفعل، وفي هذا المستوى «لا يكون الفعل فعلا حرًّا، إلا عندما يكون نتيجة لإعمال مبدأ الكونية»[7]. الاعتراض الأساسي الذي نجده عند هيجل تجاه هذا التصور هو كيف يمكن للاستقلالية الأخلاقية أن تكون أساسا لفعل عقلاني. وبالتالي يكون محور النقد الهيجلي، حسب هونيث، هو: «كلما لم نأخذ بعين الاعتبار كوننا نتحرك في بيئة اجتماعية تكون فيها التصورات ووجهات النظر الأخلاقية محكومة بما هو مؤسساتي، فإن إعمال الأمر القطعي يبقى فارغا وبدون معنى»[8]. في هذا الصدد، يرى هونيث أن نقد هيجل للاستقلالية الأخلاقية له ارتباط بتشخيص نوع من الباثولوجيا الاجتماعية، فهو يبين من جهة أن اعتماد وجهة النظر الأخلاقية ليس دائما قرارا خاطئا، بل على العكس، فالعودة إلى الوعي الأخلاقي واعتباره المصدر الوحيد للتشريع الأخلاقي يفرض نفسه في كل مرة تبدو فيها المعايير الموجهة لسلوك الفرد داخل البيئة الاجتماعية، فاقدة لطابع المعقولية. هنا نكون أمام أزمة، حيث يصبح الشكل الوحيد لتحقيق الحرية هو أخذ مسافة عن كل المعايير الموجودة، وتعليق صلاحيتها الاجتماعية، والتوجه إلى داخل الذات، وانطلاقا منها تحديد ما هو حق وما هو خير؛ «ذلك أن ما هو حق وخير، في الواقع الفعلي وفي الأعراف لم يعد يستجيب لوجود الإرادة على الشكل الأفضل»[9]. إن الذات بحركتها هذه في اتجاه الداخل تحاول أن تبحث عن الانسجام الذي فقدته في الواقع الفعلي. لكن هذه الصورة المفترضة لا تنطبق على المجتمعات الحديثة، حيث العقل متجسد في الذهنيات والتقاليد وفي المعايير

5 Ibid., p.68

6 Ibid., p.69

7 Ibid., p.73

8 Ibid., p.74

9 Ibid., p.76

والقيم، وهذا كله يجسد سياقا اجتماعيا للفعل الأخلاقي، حيث لم تعد الأخلاق ما تشرعه الذات، بل ما يتم تشريعه من داخل هذا السياق. في ظل هذه الشروط، شروط المجتمع الحديث، يكون كل اعتماد لوجهة النظر الأخلاقية حسب هيجل هو «التيه في يقين ذاتي تعوزه أرضية يستند عليها»[10]. اعتماد وجهة النظر هذه هي التي تؤدي إلى نوع من الباثولوجيا الاجتماعية، حيث يجد الفرد نفسه أمام تأمل أخلاقي ينقلب إلى فراغ وبالتالي إلى غياب الفعل. هذا الوضع تترتب عنه «معاناة تتصل بأن يكون الفرد في وضعية اللاتحدد[11]». يقف هيجل عند ظاهرتين في عصره، تمثلان بالنسبة له تعبيرا عن هذه الوضعية المرتبطة بتبني وجهة النظر الأخلاقية والنتائج الباثولوجية المترتبة عنها: الظاهرة الأولى تجسدها الفردانية الرومانسية، حيث نجد «فراغاً داخليًّا وفقرا على مستوى الفعل»[12]، وسيتم تعويض ذلك بالعودة إلى صوت الطبيعة الخالص. الظاهرة الثانية هي حالة مجموعة من البروتستانت الذين بإعلان انتمائهم إلى الكنيسة الكاثوليكية كان غرضهم الأساسي هو الهروب من حالة الفراغ والسلبية الناتجة عن انغلاقهم داخل ذاتية فارغة.

يتبين من خلال ما سبق، أن كل اعتماد على وجهة نظر أحادية تقتصر على الحق المجرد أو الأخلاق داخل المجتمعات الحديثة، يؤدي إلى باثولوجيا اجتماعية تكمن أساسا في نزعة فردية مفرطة، لا يتحدد فيها الفرد إلا من خلال مصالحه الخاصة الضيقة، أو من خلال الانغلاق على الذات في حالة التأمل الأخلاقي وما يترتب عنه من فراغ وسلبية وغياب للفعل.

إن النظرة الأحادية للحرية ووضعية المعاناة المترتبة عنها، هي التي ستمهد للحظة العبور إلى عالم العرف، الذي يجسد لحظة التحرر من الباثولوجيا التي أفرزتها لحظتي الحق المجرد والأخلاق، «ففي اللحظة التي نأخذ فيها بعين الاعتبار أننا نوجد داخل علاقات اجتماعية تحكمها معيارية تتضمن مسبقا الواجبات والحقوق [...] فإن هذا يحررنا من لحظة الفراغ»[13]. يأخذ التحرر دلالة مزدوجة «فهو يأخذ دلالة سلبية بمعنى الانعتاق من تصوري الحرية اللذين يحكمهما تقييد الحرية والنظرة الأحادية إليها، ودلالة إيجابية تتجلى في التوجه نحو الحرية الحقيقية.

يلعب مجال العرف، إذن، دورًا مزدوجاً: أولا التحرر من الباثولوجيا، وثانيا التوجه نحو فكرة العدالة التي تحقق كامل معناها في نظرية العلاقات البينذواتية. فإذا كان عالم العرف، حسب ما طرحه هيجل في فلسفة الحق، يتحدد في ثلاث مؤسسات اجتماعية، فإن هذه المؤسسات تقوم ضمنيا على إمكانية تحرير الأفراد من ظواهر المعاناة المشار إليها، وإعطائهم، بصورة متساوية، إمكانية التحقق الذاتي. ربط مجال العرف بالتحرر من المعاناة وبلورة نظرية في العدالة، يقتضي، حسب هونيث، ارتباط تحقيق الحرية الفردية بشرط التفاعل،

10 Ibid., p.77

11 Ibid., p.77

12 Ibid., p.77

13 Ibid., p.78

فالأفراد في نظره «لا يستطيعون أن يستشعروا أنفسهم أحرارا في حدودهم الخاصة إلا في مواجهة شريك إنساني»[14]؛ من هنا فالذي يجب أن يحكم مجموع مجالات العرف هو علاقات التبادل البينذواتي، ثم إن هذه العلاقات لا تأخذ معناها الكامل إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار فكرة الاعتراف، وهذا الأخير ليس مجرد موقف، بل هو سلوك تجاه الآخر، يقوم على الاعتراف به من داخل نمط التفاعل الاجتماعي الذي يجمعهما، «إنه يقوم على التأكيد المتبادل، بدون أي شكل من أشكال الإكراه، لأوجه محددة للشخصية التي تتعلق في كل مرة بنمط التفاعل الاجتماعي»[15]. إن هذا يبين أن مجال العرف يتضمن مستويات للتفاعل، لكل واحد منها شكل خاص في الاعتراف، وكلها توجد لغاية وهي التحقق الذاتي. مستويات التفاعل هذه هي مؤسسات العرف الثلاث: الأسرة، المجتمع المدني والدولة. وهي في الآن نفسه مجالات الاعتراف المتبادل التي تتعلق بالحاجة والمصلحة الخاصة، والشرف. فداخل الأسرة نجد أن الفرد لا يكون عضوا فيها إلا من حيث أن له حاجات لا يستطيع إشباعها إلا بالحب (الاعتراف الوجداني)، في حين نجد أن شرط الانتماء إلى المجتمع المدني هو أن يكون بمستطاع الفرد تحقيق مصالحه الخاصة من خلال علاقات التبادل بين فاعلين اقتصاديين (الاعتراف القانوني)؛ وأخيرا فالفرد لا يصل إلى مستوى أعلى من الفردية إلا باندماجه داخل الدولة عندما يصل إلى تشكيل مهارات واستعدادات تؤهله لأن يضعها في خدمة الخير الكلي (التضامن).

2) النزعة المؤسساتية القوية وحدود الحرية

ينتقد أكسيل هونيث المنظور الهيجلي من زاوية كونه يؤسس لنزعة مؤسساتية قوية تعطي للدولة حيزا هاما بخصوص إمكانية التدخل في مجالات التفاعل التي تتضمنها مجالات العرف. في هذا السياق يبين هونيث أن لدى هيجل فكرة، وهي: «بدون إطار قانوني ووضعي، لا يمكن للعرف أن يمثل شرطا ثابتا للحرية، وضامنا لها بالنسبة للكل»[16]، بمعنى أن لا حظوة لأشكال العرف التي لا يحكمها ما هو قانوني ومؤسساتي، فإذا كنا نعني بالعدالة المشاركة المتساوية للأفراد في العلاقات التواصلية والتفاعلية التي من خلالها يحقق هؤلاء حريتهم الفعلية، فإن الذي يميز هذه العلاقات هو كونها تمثل خيرات عمومية des biens publics تخضع لرقابة الدولة وتشريعاتها. لتبقى بذلك أشكال التفاعل الاجتماعي التلقائية (على شاكلة الصداقة) خارج أي اعتبار بالنسبة إلى هيجل، والتالي لا يمكن الاستناد عليها فيما يخص الاعتراف المتبادل بين الأفراد، وفيما يخص تحققهم الذاتي. نفهم من خلال ذلك رفض هيجل للمنظور الرومانسي للزواج الذي لا ينظر إليه إلا من زاوية الحب فقط؛ أي زواج يكون في استقلال تام عن كل ما هو قانوني. وعلى العكس من ذلك، فالزواج بالنسبة إلى هيجل يقوم على الحب، ولكنه في الآن نفسه ينبغي أن يكون محكوما بما هو قانوني.

14 Ibid., p.87

15 Ibid., p.88

16 Ibid., p.114

إن إعلاء هيجل من شأن الدولة ومؤسسات المجتمع المدني (كالجماعات المهنية مثلا)، هو في نظر هونيث تصور يبقى محدودا وتحكمه نظرة اختزالية لعالم العرف، على اعتبار أن تحقق الحرية الفردية ينبغي أن يتم وفق علاقات الاعتراف التلقائية التي تنشأ من داخل علاقات التواصل والتفاعل اليومي بين الأفراد بشكل أفقي خارج نموذج الدولة في صورتها الهيجلية، التي اتخذت شكل علاقة عمودية، عملت على احتواء أشكال علائقية أفقية، قامت على التفاعل، ومثلت علاقة الصداقة نموذجا لها، وقد دافع عنها، هيجل نفسه، في مقدمة كتاب **مبادئ فلسفة الحق**.

يستحضر هونيث هذا النقد بالقوة نفسها في كتابه **حق الحرية**. ففي بداية الفصل الخاص بالدولة يرفض رفضاً واضحاً ما قدمه هيجل بخصوص هذا الموضوع. فحسب هونيث نجد اعتماد هيجل على تصور يقوم على مركزية قوية للدولة[17] جعله لا يفي بالمطلب الذي وضعه لنفسه في سياق وصفه لمؤسسات العرف وصف «يسمح بعلاقة متبادلة لا مجال فيها للإكراه عندما يتعلق الأمر بالحاجات والمصالح والأهداف»[18]. بمعنى أن هيجل سيناقض مشروعه الخاص عندما تجاهل على مستوى الدولة «العلاقات الأفقية بين المواطنين»[19]، تلك العلاقات التي تؤسس للمؤسسات العلائقية داخل مجال العرف، وتسمح بحيز مهم للحساسية الديمقراطية. فما قام به هيجل هو تقديم تصور حول الدولة الحديثة «تجاهل من خلاله وبصورة بارزة إمكانيات المواطنين في التأثير في القرارات السياسي»[20].

يرى هونيث لدى هيجل عدم اتساق في موقفه بخصوص العلاقات البينذواتية. فهيجل من جهة يجعل من هذه العلاقات جوهر العرف في صورته الحديثة، لكنه ومن جهة أخرى وحسب هونيث يحصر هذه العلاقات داخل المؤسسات في طابعها القانوني الصرف. هذا التوجه إلى «مأسسة قانونية-وضعية»[21] لبنيات العرف يتناقض مع نموذج التفاعل التناظري الأفقي الذي يتميز بمرونته[22]، والذي تعبر عنه علاقة الصداقة كما تناولها هيجل في مقدمة كتاب **مبادئ فلسفة الحق**. إن هيجل بمنظوره الاختزالي للعرف[23] لم يستطع أن يحافظ على جوهر النص وما كان يتطلع إليه بخصوص تصوره للحرية داخل سياق الحداثة. وضعية التناقض هذه ستبلغ ذروتها في الفصل الخاص بالدولة، «حيث إن العلاقة العمودية أخذت فجأة مكان العلاقة الأفقية»[24].

---

17 Axel Honneth, *le droit de la liberté: Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduit de l'Allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch, Gallimard, Paris, 2011, p.392

18 Ibid., p.392

19 Ibid., p.392

20 Ibid., p.465

21 Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté*, op.cit., p.115

22 Ibid., p.117

23 Ibid., p.117

24 Ibid., p.126

إن ما يسعى إليه هونيث، وبحسب ما أكده في كتابه «حق الحرية» هو أخذ مسافة[25] عن كتاب **مبادئ فلسفة الحق** بهدف بناء تصور واضح حول الدولة من حيث هي مؤسسة تضع إطارا للعلاقات التفاعلية وفيها تتجسد الحرية التواصلية. من أجل ذلك، يدافع هونيث عن مطلب التفكير في السياسة كفضاء عمومي ديمقراطي؛ بمعنى» فضاء اجتماعي يلعب دور وسيط لأشكال التفاعل بين المواطنين والذي تتشكل من خلاله مواقف واتجاهات تعبر عن الكل، والتي على البرلمان فيما بعد ان يأخذها بعين الاعتبار في عمله التشريعي وفقا لمبادئ دولة الحق»[26]. يتناول هونيث هذا الفضاء السياسي من خلال لحظتين: الفضاء العمومي الديمقراطي ثم دولة الحق الديمقراطية، ويرى أن أي مقاربة لهذا الفضاء، ينبغي أن تكون على أساس أنه مجال تحقق الحرية الاجتماعية، على اعتبار أن الأمر يتعلق بمؤسسة روابط تتشكل انطلاقا من التفاعلات التواصلية بين المواطنين، وتُجسد «فكرة الحرية التي لا تسمح بأي تأويل فرداني خالص»[27]. تحقق هذه الحرية لن يكون ممكنا في نظر هونيث إلا بوجود أطر قانونية واجتماعية تسمح، برعاية من الدولة، بتشكل هذه المؤسسة العلائقية، التي تمنح المواطنين إمكانية النقاش الحر بخصوص التوجهات الأساسية للقرارات الحكومية من داخل «شبكة من الجمعيات والمنظمات»[28]. هذه الأطر القانونية والاجتماعية يلخصها هونيث بقوله: «وقد أرسى الارتباط التدريجي للاقتراع العام مع حقوق التجمع والجمعيات السياسية، على نحو غير متوقع وبدون قصد، الظروف التواصلية التي يمكن في ظلها لجمهور من المواطنين أن يتفق من الآن فصاعدا، في جمعيات طوعية، على المبادئ العملية - السياسية التي يتعين أجرأتها من خلال التمثيل التشريعي»[29].

إذا كان هونيث قد وقف عند الأهمية التي يحظى بها الفضاء العمومي المعاصر، فإنه لم يتوان عن التعبير عن قلقه تجاه الوضعية التي آل إليها هذا الفضاء. فقدرة هذا الأخير على تحقيق الحرية أضحت دون المأمول نظرا للتأثير المتزايد للوسائط الإعلامية الجماهيرية média de masse التي تمتلك حاليا قوة تأثير تسمح لها بتحريف النقاش العمومي وتوجيهه في مسارات معينة، إضافة إلى ما يراه هونيث تقسيما طبقيا للفضاء العمومي، أصبحت من خلاله فئة تمثل أقلية داخل المجتمع، تمتلك تكوينا جامعيا وثقافة سياسية مهمة وتناقش فيما بينها القضايا السياسية الأساسية، في الوقت الذي بقيت فيه الأغلبية على هامش هذا النقاش وبعيدة عنه[30]، ثم يقف هونيث عند التطور اللافت للنظر الذي عرفته الوسائط الرقمية ومدى تأثيرها على الفضاء العمومي كمؤسسة علائقية تجسد الحرية الاجتماعية. فهناك من جهة تأثيرها على النقاش العمومي الذي أصبح نقاشا عابرًا لما هو وطني بفضل تعدد «الفضاءات العمومية الرقمية»[31]. إلى جانب دمقرطة حق

25 Axel Honneth, *Le droit de la liberté*, op.cit., p.392

26 Ibid., p.393

27 Ibid., p.402

28 Ibid., p.401

29 Ibid., pp.401-402

30 Ibid., p.458

31 Ibid., p.460

الأفراد في أخذ الكلمة والتعبير عن الرأي. لكن هذه الوسائط مهددة دائما بالاختراق ونشر المعلومات الزائفة التي سيترتب عنها من الناحية العملية غياب «كل متطلبات العقلانية» اللازمة لنقاش عمومي مؤسس للحرية. كل هذا سيجعل الفضاء العمومي الديمقراطي أمام محك اللايقين.

3) الخلفية المؤسساتية للفردية الحرة عند هيجل

إن هيجل في نظر هونيث، بتركيزه المبالغ فيه على البنيات القانونية-السياسية، لم يأخذ بعين الاعتبار روح التفاعل الاجتماعي المتماثل والأفقي الذي شكل الإطار النظري لكتاب **مبادئ فلسفة الحق**، مقحما المكون المؤسساتي العمودي في نظريته مناقضا بذلك روح النهج الذي خطه لنفسه في مقدمة هذا الكتاب. إن هذه القراءة عند هونيث تضعنا أمام سؤال محوري، وهو إلى أي حد يمكن أن نقبل فعلا بوجود تناقض بين مطلب فلسفة الحق عند هيجل ونظريته في الدولة؟

نفترض أن مثل هذا التناقض غير وارد لدى هيجل، على اعتبار أن مفهوم الاعتراف الذي جعل منه أكسيل هونيث مرتكزا لقراءة كتاب **مبادئ فلسفة الحق** يحتمل تأويلين مختلفين ما بين مرحلتي يينا وبرلين. فهونيث بارتكازه على هذا المفهوم واتخاذه من الصداقة نموذجا لعلاقات الاعتراف المتبادل، لم يقم سوى بإسقاط الإطار المفاهيمي لكتابات مرحلة يينا على كتابات مرحلة برلين، وخصوصا كتاب **مبادئ فلسفة الحق**. إن علاقات الاعتراف التي يستند إليها هونيث في قراءته لهيجل تتخذ من علاقة الصداقة نموذجا لها، فهو يقف عند الاعتراف من حيث هو شكل من «الإقرار النفسي»[32]؛ بمعنى الاعتراف كشكل من «الفعل الذي يتميز بأدائه القائم على إقرار الغير بالقدرات والصفات الأخلاقية التي تحظى بقبول الأفراد والجماعات»[33]. هذا المنظور السيكولوجي للاعتراف لم يكن يحظى باهتمام هيجل في كتاب **مبادئ فلسفة الحق**. الاعتراف في فلسفة الحق كما يقول كريستيان غودين Christian Godin لا يكمن في أن «أكون جزءا من مجال الوعي لدى الآخر»[34] بل هو «لحظة الذاتية التي تجد أن العالم الموضوعي هو عالمها الذي يعطي معنى لوجودها»[35]، هذه الذاتية التي ستصل إلى تحقيق وجودها الحر داخل «الدولة العقلانية في نهاية صيرورة طويلة منطقية وتاريخية»[36]. يضاف إلى ذلك، أن هيجل في كتابه **مبادئ فلسفة الحق** لا يعطي لمفهوم الاعتراف موقعا قويًّا، وحتى عندما يستحضره فليس بنفس الحمولة المفهومية التي نجدها في كتابات يينا. فهو عندما يتناول علاقات الاعتراف المتبادل في سياق الحق المجرد «لم يهتم بما ينتج من علاقات بين الأفراد، بل ركز على البنيات التي تسمح لهم بتخطي

32 Christian Godin, «*les pathologies de la liberté d'Axel Honneth: du Bien-Fondé d'un détour par Hegel*», in **critique de la reconnaissance: Autour de l'œuvre d'Axel Honneth**, sous la direction de Yves Charles Zarka, Editions Mimésis, 2015, p.31

33 Ibid., p.31

34 Ibid., p.31

35 Ibid., p.31

36 Ibid., p.31

ميولهم المباشرة لصالح القيم التي يتقاسمونها»[37]. إن الهدف الذي كان يوجه هيجل أثناء تحريره لمضامين هذا الكتاب ليس هو علاقات الاعتراف بين الأفراد، بل علاقة الأفراد بالمؤسسات السابقة على وجودهم، والتي تمثل شرطاً لتحقيق حريتهم، «فمن الجلي أن هونيث يستلهم تصوره حول الاعتراف، الذي تناوله في كتابه **الصراع من أجل الاعتراف**، انطلاقا من قراءته السابقة لكتابات هيجل في مرحلة يينا، بما فيها الفينومينولوجيا. أما كتاب **مبادئ فلسفة الحق**، فقد نشر سنة 1821، وموضوعه لم يكن يتعلق بأشكال الوعي، بل بتحديدات الدولة المنبثقة من الفكرة الحديثة حول حرية الكائن الإنساني. لهذا، تجاهل هيجل أشكال الصراع من أجل الهيمنة والاعتراف التي يعتبرها تنتمي إلى أشكال للرق والاستعباد ما قبل الحديثة، ويوجه اهتمامه ليس إلى الأفراد بالدرجة الأولى، بل إلى المؤسسات التي تسمح لهؤلاء بتحقيق غاياتهم الخاصة»[38]. إن ما كان يسعى إليه هيجل هو أن بسط بنيات مؤسساتية لها وجود سابق على الأفراد تعطينا إمكانية للحديث عن علاقات بينذواتية التي هي مركز اهتمام هونيث. فلكي يدخل الأفراد في علاقات الاعتراف ينبغي أن نفترض وجود بنية اجتماعية سابقة على وجود هؤلاء، وهي التي تشكل الإطار الذي تتشكل فيه فردياتهم. وبالتالي، فتأويل هونيث لفلسفة الحق الهيجلية الذي يُرجع تفاعل العلاقات الاجتماعية، القائمة في صميم عالم العرف، إلى علاقات الاعتراف البينذواتية هو تأويل لا يتماشى مع الهدف الذي سطره هيجل في فلسفة الحق والمتمثل في عرض الوسائط المؤسساتية التي تسمح بما يسميه كيرفيكان «تشكيل الفردية»[39]؛ بمعنى أن أي تمثل لفكرة الاعتراف يقتضي استحضار إطار مؤسساتي موضوعي سابق على وجود الأفراد يمثل وسيطا لعلاقات الاعتراف الممكنة بينهم. لم يكن هذا الشكل من الاعتراف واردا في تصور هونيث أثناء قراءته لفلسفة الحق ولنظرية الدولة، فهذه الأخيرة هي جزء من البناء الحجاجي لفلسفة الحق برهن من خلالها هيجل أن الوجود الحر للفرد ليس بوسعه أن يتحقق ما لم يتم الاعتراف به من طرف المؤسسة السياسية التي هي جزء من زمن الحداثة وتتميز بمعقولية قوامها الاعتراف بالذاتية الحرة. إن ما يتوخاه هيجل في كتاب **مبادئ فلسفة الحق** هو تحديد السياسي باعتباره الواقع الخلفي والحقيقي لكل من الحق والأخلاق والاقتصاد. وكل محاولة لوضع السياسي بين قوسين كما يفعل هونيث ستكون نتيجته تحريف المعنى المتوخى في المشروع الهيجلي.

إن ما كان يسعى إليه هونيث هو قراءة كتاب **مبادئ فلسفة الحق** وفق نموذج الاعتراف الأفقي، وهو في الحقيقة نموذج لا نلفيه عند هيجل إلا في الجزء الخاص بالحق المجرد، وتحديدا في اللحظة التي تناول فيها هيجل مسألة العقد، فهذا الأخير «يفترض بشكل مسبق أن من يبرمونه يعترف بعضهم لبعض كونهم أشخاصا ومُلاكا»[40]. لم يكن هدف هيجل سوى نقد هذا الشكل من العلاقة البينذاتية التي تتأسس على صورة

37 Karin de Boer, «Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's Philosophy of Right», in **International Journal of Philosophical Studies**, Vol. 21, No. 4, 2013, p.546

38 Ibid., p.544

39 Kervégan, *L'effectif et le rationnel*, op.cit., p.362

40 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, édition critique établie par Jean-François Kervégan, PUF, 2eme édition Quadrige, 2013, §71, p.223

مجردة للحرية. إن القراءة التي يقترحها هونيث، وكما يؤكد على ذلك برنار بورجوا Bernard Bourgeois، لم تعمل سوى على تقديم تصور معكوس للطرح الهيجلي عبر التفكير في كل مجالات عالم العرف وفق منطق العلاقة البينذواتية التي لا تخص في الحقيقة سوى مجال محدد، وهو المجتمع المدني[41]. في هذا السياق، يقول بورجوا موجها خطابه إلى أكسيل هونيث «صحيح أنكم تُعرفون دائما عالم العرف من خلال العلاقة البينذواتية وتختزلون المصالحة في الاعتراف الذي يستنفذ علاقة التفاعل بين الأفراد. فالروح الموضوعي بالنسبة إليكم هو أساسا بينذواتي، لذلك اخترتم تسميته بالروح الاجتماعي. إنني أرفض مثل هذا التوجه الذي ينزع نحو إضفاء نزعة اجتماعية على الفكر الهيجلي»[42]. إن حضور هذه النزعة لدى هونيث هو ما يفسر اعتماده نموذج الاعتراف الأفقي المتبادل والمتماثل الذي يميز الحق المجرد ومجال تطبيقه أي المجتمع المدني، وهو ما جعله يرى أن تصور هيجل للدولة ينم عن نزعة مؤسساتية قوية لم يكن فيها هيجل منسجما مع المشروع الذي خطه لنفسه بخصوص الحرية ونموذج العلاقات التي ينبغي أن تقوم بين الأفراد مُجسدا في الصداقة.

لا يتوقف هونيث في نقده لما يراه أنه نزعة مؤسساتية قوية عند رفض تصور هيجل للدولة، بل يمتد نقده إلى تصور هذا الأخير للمكونات الوسيطة المتمثلة بالأساس في الجماعات المهنية Les corporations. ففي كتاب **أمراض الحرية** صَرَّح هونيث بأن نزوع هيجل إلى مأسسة قوية لعالم العرف يظهر في إدراجه للتنظيمات المهنية داخل المجال الخاص بالمجتمع المدني. فلو كان هيجل منسجما مع الهدف الذي وضعه لنفسه، وهو أن يعرض في كل مكون من مكونات العرف نموذجا خاصا للتفاعل الضامن للحرية، فإنه كان سينظر إلى المجتمع المدني بوصفه «مجالا للاعتراف يمكن من داخله للأفراد أن يحققوا أهدافهم الخاصة على أساس تفاعلات إستراتيجية»[43]. الخطأ الذي وقع فيه هيجل حسب هونيث هو كونه أدخل في المجتمع المدني مؤسسة من طبيعة سياسية قانونية تتعارض مع المنطق الخاص باقتصاد السوق. لقد كان من المفترض بالنسبة إلى هيجل أن يعرض لهذه المؤسسة داخل المجال الخاص بالدولة بهذا الشكل كان بإمكان هيجل «أن يوفر على نفسه الإحراج المتمثل في الجمع بين شكلين مختلفين من الاعتراف داخل مجال واحد، شكل يرتبط بالمعاملات التي يتوسطها السوق وشكل ثان يرتبط بالتفاعلات الموجهة قيميا»[44]. إن هيجل، حسب هونيث، بإدخاله الجماعات المهنية ضمن بنية المجتمع المدني جمع في هذه البنية شكلين من التفاعل يحيلان على شكلين من الاعتراف مختلفان من حيث طبيعتهما ليس من السهل الجمع بينهما. إن الوضع الطبيعي الذي سيكون فيه هيجل منسجما مع نفسه هو وضع كان ينبغي فيه تحديد المجتمع المدني كمجال لإشباع المصالح الجزئية الخاصة، في حين تكون الدولة مجالا يمكن للأفراد أن يحيوا فيه حياة كلية موجهة نحو الخير المشترك.

---

41 Bernard Bourgeois, «De la richesse actuelle de la théorie hégélienne de L'Ethicité: quelques objections», in **critique de la reconnaissance: Autour de l'œuvre d'Axel Honneth**, sous la direction de Yves Charles Zarka, Editions Mimésis, 2015, pp.84-85

42 Ibid., p.84

43 Axel Honneth, *Les pathologies de la liberté*, op.cit., p.124

44 Ibid., p.124

إن هونيث مادام يتصور أن كل مجال من مجالات العرف يقوم على نمط معين من التفاعل الاجتماعي الذي يسمح بتحقيق شكل معين من الاعتراف، ومادام يتصور هذه التفاعلات في مستوى فردي وأفقي، فإن الطرح الهيجلي بخصوص التنظيمات الوسيطة سيبدو له غير منسجم مع ما كان يستهدفه هيجل في كتاب **مبادئ فلسفة الحق**. إن هونيث على حق عندما يشير إلى أن التنظيم المهني كما تصوره هيجل يؤسس لأشكال من الفعل ولعادات اجتماعية تختلف في طبيعتها عن التفاعلات التي يحكمها منطق السوق داخل المجتمع المدني، لكن هذا الأخير رغم أنه محكوم بما هو اقتصادي، إلا أنه حسب هيجل يتضمن كذلك آليات مؤسساتية وقانونية تضفي عليه وجودا اجتماعيا وسياسيا. إدراج هذا البعد المؤسساتي لا يمثل نشازا كما يتصور ذلك هونيث، بل يمثل حسب كيرفيكان مكونا وشرطا أساسيا لآلية اشتغال المجتمع المدني «فالسوق والقانون الخاص والنويات المؤسساتية les noyaux institutionnels التي تتجسد في الجماعات المهنية، يمثلون المكونات الثلاثة التي من خلالها تنتظم (إما بشكل تلقائي أو وفقا لإجراءات مسطرية معينة) تركيبة العالم الاجتماعي الحديث داخل ما يميزه عن مجال السياسة والدولة»[45]. إن المجتمع المدني عند هيجل، رغم كونه لا يعطي هامشا مهما للمكون السياسي، هو فضاء لمؤسسات اجتماعية مثل الجماعات المهنية التي تلعب دورا وسيطا بين المعطيين الاجتماعي والسياسي. إنها مؤسسات تسمح بإدماج الأفراد في أولى أشكال التنظيم الجماعي داخل المجتمع المدني. فهي إذ تجعل من الأفراد أعضاء في جماعة على أساس المصلحة، تسمح لهم بوعي الكلي في أنشطتهم داخل المجتمع المدني؛ بمعنى أن المصلحة الخاصة التي يوفر المجتمع المدني شروط إشباعها تتحول من بعدها الفردي لتتخذ بعديا جماعيا كلّيا. في سياق هذا التصور يتبين أن إدراج الجماعات المهنية داخل المجتمع المدني لا يمثل انحرافا داخل بنية كتاب **مبادئ فلسفة الحق** كما يعتقد هونيث، بل يجسد تطلع هيجل نحو بلورة آليات للوقوف ضد مخاطر التفكك التي تهدد عالم العرف الحديث، خصوصا ضد المنحى الذري الذي يطبع وجود المجتمع المدني.

إن العلاقات التي يقيمها الفرد مع البنيات الموضوعية للعالم الأخلاقي في سياق المنظور الهيجلي لها وجهان حسب كيرفيكان «فمن جهة للجوهر الأخلاقي، قوانينه وسلطه، قدرة وقوة مطلقة [...] خارج إرادة الفرد مثل قوانين الطبيعة. ومن جهة أخرى لا تنفي هذه القدرة لِمَا هو موضوعي إمكانية أن يجد فيه الفرد ما به يعبر عن نفسه [...] مادام يجد في الروح الموضوعي ما يشكل ماهيته الخاصة، وما بفضله يكون ذاتا»[46]. تحيلنا البنيات الموضوعية هنا على عالم العرف، وهو عالم يمثل طبيعة ثانية لكنها مختلفة عن الطبيعة الخارجية. من خلال هذه الطبيعة الثانية تتحقق الحرية، لكن وفق أشكال معينة من الضرورة. إن الحرية، وإن كانت تحيل على الاعتراف بالفردية الذاتية، تتحدث لغة الضرورة، «فسبيل الفرد إلى الحرية يفترض نوعا من التربية، أي نوعا من التعلم والاستيعاب للكلي الذي يتطلب جهدا يمارسه ضد طبيعته المباشرة وضد التمثل الذي

45 Jean-François Kervégan, *L'Effectif et le Rationnel*, op.cit., p.133

46 Ibid., p.365

يكونه عن حريته»[47]. إن المذهب الهيجلي بخصوص عالم العرف ينخرط حسب كيرفيكان في منحى النظريات التي نقول عنها إنها مؤسساتية وتتجاوز منطق الاختيار بين النزعة الذاتية والنزعة الموضوعية. إن المنظور الهيجلي يجمع بين النزعتين، لكنه حسب كيرفيكان يرجح كفة النزعة الموضوعية، وهنا يكمن في نظره عمق هذا المنظور وانسجامه، فما يسعى إليه هيجل هو «أن يبرهن على ضرورة التجذر المؤسساتي داخل الممارسات الفردية والجماعية، تلك الممارسات التي لم تعمل وجهات النظر القانونية (الحق المجرد) والأخلاقية سوى على اختزالها في أشكال مجردة للفعل (تحويل واسترداد الحقوق، التحمل الأخلاقي للفعل) وإرجاع هذه الممارسات إلى طابعها الفردي (الحق المجرد يأخذ بعين الاعتبار أفعال الشخص، والأخلاق تُقوِّم أفعال الذات). هذا التجذر لما هو مؤسساتي ندركه داخل الأسرة (الزواج، النسب، الإرث) كما ندركه في العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي تقوم بين فئات من الأفراد داخل فضاء المجتمع المدني الذي يتميز بتغييب السياسي dépolitisé، وندركه أخيرا في قلب الدولة، حيث القوانين والمؤسسات تمثل الإرادة القائمة على الفكر. إنه يُمَكِّن من إخضاع الذات، بفضل المؤسسات (الزواج، التنظيمات المهنية، الجمعيات التمثيلية...)، لنظام محكوم بالكلية دون أن تستشعر أي إحساس بتملكها»[48].

يتبين أن علاقة الفرد بالعالم الأخلاقي الموضوعي تتحدد بجانبين: هناك من جهة العنصر الأخلاقي الموضوعي؛ بمعنى العالم الاجتماعي والسياسي، وهو عالم يمثل «دائرة الضرورة»[49]، التي لها سلطة على الأفراد وتمثلاتهم حول ذواتهم، وهناك من جهة أخرى مبدأ الحرية على أساس أن القوى الموضوعية لا تمثل معطى غريبا عن الذات، مادام أنها تقوم على مبدأ ضمان «حق الأفراد في وجودهم الجزئي»[50]، فهي التي تؤسس لفرديتهم وتعطيها حق التعبير عن نفسها؛ بمعنى آخر «عوض أن تبقى الحرية مجرد مطلب فارغ، فهي توجد دائما قائمة على توسط ما هو آخر بالنسبة إليها، والذي هو في الواقع ليس شيئا آخر سوى نسق شروط واقعيتها وموضوعيتها»[51]. في هذا السياق، يكون الذاتي والموضوعي، الفردي والاجتماعي، الحرية والضرورة، عناصر يؤسس بعضها بعضا، والإطار الذي يسمح بذلك في التصور الهيجلي هو، من وجهة نظر كيرفيكان، وجود بنية مؤسساتية ذات نزعة مؤسساتية في الحد الأدنى[52]. يتمثل ذلك في المؤسسات التي تنبثق من داخل عالم العرف (المؤسسات الأسرية، الاجتماعية والسياسية)، التي يمكن أن نتحدث بواسطتها عما يضمن شروط التحام الفرد بالكلية الموضوعية[53]. إنها البنية المؤسساتية التي تؤسس في حركة واحدة «للذاتية والموضوعية، للفرد (في سعيه

47 Ibid., p.366
48 Ibid., p.367
49 Ibid., p.367
50 Ibid., p.367
51 Ibid., p.368
52 Ibid., p.369
53 Ibid., p.369

للحرية والاستقلالية) وللجماعة (كفضاء للحوار والتدافع)»[54]. من خلال المؤسسات يكون وجود الفرد اجتماعيا وسياسيا، ليس وجودا معطى، ليس وجودا يحيل على الفرد كمعطى طبيعي، وإنما هو «وجود مبني اجتماعيا عبر وسيط المؤسسات الاجتماعية والسياسية»[55].

يخلص كيرفيكان إلى أن فلسفة الحق عند هيجل تتضمن نزعة مؤسساتية يقول عنها إنها نزعة في الحد الأدنى؛ بمعنى أنه من خلالها تتشكل الفردية «دون أن تكون هذه الأخيرة مجرد أثر لما هو سبب في وجودها؛ أي المؤسسات الاجتماعية والسياسية الموضوعية»[56]. يفيد هذا القول إن الفردية تحتفظ باستقلاليتها لكن من داخل المجال المؤسساتي الذي تتحدد به هوية الأفراد؛ بمعنى من داخل أشكال الانتماء المختلفة، فلا تتعلق الهوية بانتماء محدد، وإنما بانتماءات ذات أصول مختلفة ومتعددة: مهنية، دينية، ثقافية...[57]. فالفردية الواعية والفاعلة أصبحت، في ظل الشروط الحديثة للحياة الاجتماعية والسياسية، قائمة على أساس وجود مؤسسات للانتماء، على أساسها يمكن الحديث عن الهوية، لكن هذه الأخيرة لا تعني وضع الفرد في إطار محدد ونفي حريته، بل تمثل شرطا للحرية التي تفترض في سياق فلسفة الحق عند هيجل وجود الآخر؛ بمعنى الحرية التي تحيل على الوعي بالذات من خلال الوجود الآخر للذات، وهذا الوجود الآخر للذات ليس في نهاية المطاف سوى انتماءها إلى سياق مؤسساتي يتميز بتنوعه بين المهني والأسري والسياسي، بالإضافة إلى الانتماءات الأخرى الدينية واللغوية والثقافية. إن هيجل، في نظر كيرفيكان، لا يقبل بالتصور السلبي للحرية الذي يفيد بأن الشخص يكون حرا عندما يضع مسافة بينه وبين التمثلات والممارسات المطابقة لروح المؤسسات، على العكس من ذلك فالحرية عند هيجل أو «حق الأفراد في مسعاهم الذاتي إلى الحرية»[58] يجد تحققه الفعلي داخل العالم الموضوعي، الذي هو عالم المؤسسات، أي العالم الذي يمثل في نظر هيجل «العنصر الأخلاقي الذي يشرط تحقق الماهية الخاصة والكلية الداخلية»[59] والذي بدونه لا يسعنا الحديث عن الحرية.

إن هيجل حسب كيرفيكان «مقتنع بأن انخراط الذاتية الفردية في المعايير الكلية والموضوعية (القوانين والمؤسسات) [...] لا يحيل على أي إمكانية للتضحية بحق الأفراد في جودهم الجزئي»[60]. إن هذا الحق في نظر هيجل «قد تم تشريفه على الخصوص في المكوِّن اللاسياسي لعالم العرف، بمعنى في الأسرة والمجتمع المدني، حيث مبدأ حرية الاختيار (اختيار الزوج أو المهنة مثلا) يلعب دورا أساسيا»[61]. إن المؤسسات الاجتماعية والسياسية

54 Ibid., p.369

55 Ibid., p.371

56 Ibid., p.371

57 Ibid., p.371

58 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, op.cit., §153, p.323

59 Ibid., §153, p.323

60 Jean-François Kervégan, *L'Effectif et le Rationnel*, op.cit., p.374

61 Ibid., p.374

من وجهة نظر الحد الأدنى للنزعة المؤسساتية التي يدافع عنها كيرفيكان، تعمل من جهة على إدماج الأفراد في بنيتها الموضوعية وإخضاعهم لسلطتها، ومن خلال ذلك فهي توفر لهم شروط تحقيق حريتهم داخل سياقات هوياتية معينة، وتعمل من جهة أخرى على تغذية استعدادات ذاتية لدى الأفراد، تتيح من جهة اشتغال هذه المؤسسات، وتساهم من جهة أخرى في إمكانية تغييرها. نتحدث في هذا السياق عن الحرية التي يحكمها مبدأ الضرورة الذي يعيه الفرد ويعترف به، مادام هذا المبدأ ذاته يعترف بالفرد كهوية وإرادة. إن المؤسسات بهذا المعنى تُخضع الفرد لسلطتها، لكن هذا الإخضاع ليس ضرورة مطلقة؛ فإذا كان الفرد يعترف بالضرورة التي تجسدها المؤسسات فإن هذا لا ينفي «إمكانية أن يدخل الفرد في مواجهة معها حين يستشعر سياقا يكون فيه من واجبه الوقوف ضد الظلم (والمثال الأبرز هنا هو الثورة الفرنسية).»[62]

يمكن أن نخلص إلى أن فلسفة الحق عند هيجل تضفي طابعا مؤسساتيا على إمكان الحرية. فوجود المؤسسات خصوصا السياسية منها لا ينبغي فهمه في سياق فلسفة الحق على أنه نفي للحرية، بل على العكس هو وجود يوفر للأفراد شروط تحقيق وجودهم الحر على أساس كونهم ذوات بأبعاد هوياتية مختلفة، وأن الاعتراف بهذه الأبعاد في سياق التفاعل الاجتماعي، عبر وسيط المؤسسات السياسية، يمثل مفتاحا لكل نظرية حول الحرية والعدالة. هذا الارتباط بين الحرية وسياسة الاعتراف يقتضي منا إبراز عناصره بالاعتماد على دعامة أساسية هي وجهة نظر شارلز تايلور Charles Taylor في المسألة.

4) الحرية وسياسة الاعتراف

يؤسس هيجل، حسب تايلور، لفكرة وهي: «لا نستطيع أن نعيش حياة أخلاقية إلا باعتبارنا أعضاء داخل جماعة معينة»[63]، وهو بذلك يتجاوز النظرية التعاقدية التي تعد نظريات الحق الطبيعي خير معبر عنها، كما يتجاوز المنظور النفعي للمجتمع. فالجماعة في منظور هيجل ليست مجرد أداة أو وسيط بل هي جوهر أخلاقي، تحتل المركز عوض الفرد، وتشكل مجال تجسد الروح. إن الجماعة سابقة على الفرد، وهذا الأخير لا يكون ما هو إلا من داخل علاقة جوهرية تربطه بالجماعة التي هي هدف مطلق. ويقصد هيجل بالجماعة في هذا السياق الدولة، أي مجال تحقق معايير الحياة العامة. إن الدولة تأخذ في هذا المنظور معنى أساسيا من حيث كونها تجسد بنية أنطولوجية، لتصبح بذلك ضرورة حيوية بالنسبة للإنسان؛ إذ من خلالها يحقق هذا الأخير ماهيته ويبني هويته الخاصة، ليس كفرد معزول عن كل الروابط الاجتماعية، وإنما من داخل هذه

62 Ibid., p.372

63 Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, Traduction de l'anglais par Pierre R. Desrosiers, les éditions du Cerf, Paris, 1998, p.84

الروابط، فكل هوية تبنى خارج هذه الروابط تكون نتيجتها الحتمية هي الاغتراب. إن الهوية ليست «حقيقة ميتافيزيقية»[64]، بل مشكل يتعلق بالوجود الاجتماعي للفرد، وحقيقة لا تنبثق إلا من خلال هذا الوجود نفسه.

إن الجماعة اللغوية والثقافية تمثل الأفق، الذي من خلاله تتشكل الهوية الأخلاقية للفرد؛ أي قيمه واختياراته الأخلاقية. الهوية في هذا السياق، ليست اختيارا؛ إذ إن غيابها أو وجود ما يهددها، يحدث أزمة حقيقة بالنسبة إلى الفرد. وأزمة الهوية هي فقدان المعالم المرجعية التي تسمح بالتوجيه داخل فضاء المعنى والقيم. إن أزمة الهوية وما يترتب عنها من اغتراب بالنسبة إلى الفرد، هي أحد أوجه النزعة الذرية التي لا ترى في الفرد سوى ذرة معزولة ومنغلقة على نفسها، وتجعل من الاغتراب بعدا من أبعاد وجود الذات، «فخلال معظم حقب التاريخ، كان الناس يعطون أهمية للقيم التي تعبر عنها الحياة العامة لمجتمعهم، فقط نزعة ذرية مبالغ فيها تستطيع أن تجعل من الوضع الإنساني المغترب معيارا لا محيد عنه بالنسبة إلى الحياة الإنسانية»[65]. يتبين أن ماهية الفرد وهويته تتشكل من داخل وجوده في الجماعة، التي هي الوجه الآخر لمفهوم العرف في التصور الهيجلي. في هذا السياق «فالحياة السعيدة والأقل اغترابا، كما كان يعيشها الإغريق قديما، هي الحياة التي تكون فيها المعايير والغايات المعبر عنها في الحياة العامة هي الأكثر أهمية في التعريف الهوياتي لأعضاء المجتمع»[66].

تتعلق هوية الفرد، إذن، بنظام العرف الذي يميز جماعة محددة، ويمكن لهذه الهوية، في سياق معين، أن تعرف أزمة، وفي هذه الحالة نتحدث عن الاغتراب L'aliénation. هذا الأخير يمكن أن نبرز تجلياته في جانبين أساسيين: الجانب الأول يفيد أنه يكون هناك اغتراب في الحالة التي تصبح فيها المعايير والغايات، التي تتحدد من خلالها المؤسسات وأشكال الفعل المشتركة، غير ذات جدوى بالنسبة للأفراد. والجانب الثاني يظهر فيه الاغتراب من حيث التوجه نحو فرض نموذج ثقافي معين بغض النظر عن الأشكال الثقافية المختلفة الموجودة داخل المجتمع. إنه بمعنى آخر التوجه إلى محو الاختلافات الهوياتية التي تميز الأفراد داخل جماعة محددة وإرجاعها إلى جنس هوياتي معين.

بخصوص الجانب الأول نجد أن الأفراد يصبحون في وضعية اغتراب، عندما تصبح المعايير الموجهة للفعل داخل الجماعة فاقدة للمعنى، ولا جدوى منها بالنسبة إليهم. يقف تايلور، بخصوص هذه الوضعية، عند بعض الأمثلة المستقاة من التاريخ المعاصر، مثلا حالة إسبانيا التي لاتزال كاثوليكية من الناحية الرسمية، في الوقت الذي نجد فيه أن غالبية مواطنيها هم ضد كل أشكال الكهنوتanticléricalisme، ثم مثال المجتمعات الشيوعية التي تتبنى منظورا إلحاديا لا دينيا Athéisme من الناحية الرسمية، في حين أن العديد من مواطنيها

64 Robert Pippin, «Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel», ***Revue germanique internationale***, 15/ 2001, p.75

65 Charles Taylor, *Hegel et la société moderne*, op.cit., p.94.

66 Ibid., p.90

يؤمنون بوجود الله. الاغتراب في المثالين معا يمس فئات عريضة من المجتمع، وتعود أسبابه إلى عدم وجود تناظر بين المعايير الاجتماعية والمنظورات القيمية والوجودية التي يعتنقها الأفراد. ويبين تايلور أنه في حالة الاغتراب التي تكون على شاكلة المثالين السابقين، يلجأ الأفراد إلى البحث عما هو أساسي بالنسبة إليهم، إما بالتوجه نحو مجتمع آخر (الجماعات الدينية مثلا)، أو التوجه داخل أنفسهم، ويكون هذا المنحى الأخير هو الأصل الذي تتشكل من خلاله النزعة الفردية. فهذه الأخيرة «تظهر عندما يتوقف الناس عن مطابقة أنفسهم مع الحياة الجماعاتية [...] ويعودون انعكاسيا إلى أنفسهم، ويتشكل لديهم وعي بكونهم أفرادا ليس لهم من هَم سوى السعي وراء أهدافهم الشخصية»[67]. التحول الأساسي هو أن هوية الفرد لا تعود محددة بتجربته داخل المجال العمومي بوصفه عضوا داخل المجتمع، وإنما تصبح التجربة ذات المعنى والأكثر حيوية بالنسبة إلى الفرد هي تلك التي يعيشها في مجال ما هو خاص privé، في استقلال عن كل ما هو اجتماعي وعام. يتحدد الإنسان في هذه الوضعية بصفته إنساناً منعكسا على نفسه، فعوض أن يتجه إلى الخارج؛ أي إلى المجتمع الذي لم يعد يستجيب لتطلعاته، سيتجه نحو الداخل، وهو في هذه الحالة الأخيرة لن يكون شيئا آخر غير الإنسان كما يعرف في مجال الأخلاق Moralitat «فالأهم في حياة هذا الإنسان لا يكون هو المشاركة في الحياة العامة لجماعة لها وجود واقعي، وإنما المشاركة في فكره وفعله بوصفه فردا»[68]. إن لهذا الإنسان وعياً بانتمائه إلى جماعة، لكن ليس بوصفها مدينة موجودة على الأرض، ولكن جماعة بمعنى خاص: مدينة الله بالنسبة إلى المسيحيين والمدينة الفاضلة بالنسبة إلى الفلاسفة؛ وعي الانتماء هنا هو محاولة لتشكيل هوية خاصة من أجل الخروج من حالة الاغتراب.

بخصوص الجانب الثاني، نجد فيه تايلور يعود إلى النقد الذي وجهه هيجل لمفهوم الإرادة المطلقة كما تبلور من داخل فلسفة الأنوار، وتجسد في الثورة الفرنسية وفي مآل هذه الثورة. يحيل هذا المفهوم على كون القرار يجب أن يكون نابعا من مشاركة الجميع؛ بمعنى قرار يستلزم من الإرادات نوعا من الإجماع. التطلع إلى هذا النوع من الحرية يفيد ضمنيا نفي كل التمايزات الاجتماعية، حيث تصبح المؤسسات وبنيات المجتمع مبنية على أساس التجانس بين المواطنين، وليس على أساس التمايز. لذلك، فالنقد الهيجلي سيكون موجها لهذه الفكرة التي يمكن حسب تايلور تلخيصها في الجملة التالية: «الحرية المطلقة تتطلب التجانس»[69]، آخذين بعين الاعتبار أن هذا النقد ينبني على أساس تصور مفاده أن «الإنسان لا يعرف من حيث كونه إنساناً، ولكن بصفة مباشرة، بوصفه عضوًا في جماعة محددة، ثقافية، لغوية، دينية...»[70]. لذلك، عندما نقول التجانس فمعنى ذلك نفي كل الاختلافات التي توجد بين الناس على المستوى الثقافي، اللغوي، الديني. وبالنسبة إلى تايلور نموذج التجانس هذا أصبح سمة تميز العالم المعاصر، حيث أصبحت «الجماعات الخاصة فاقدة لاستقلاليتها،

67 Ibid., p.91

68 Ibid., p.92

69 Ibid., p.113

70 Ibid., p.114

وفي مستوى معين فاقدة لهويتها. الاختلافات تبقى حاضرة، لكن إيديولوجيا التجانس تبقى هي السائدة»[71]. إن النتيجة المترتبة عن هذا الوضع، القائم على غض النظر عن الاختلافات الموجودة في المجتمع وتعميم نموذج معين، هي كونه يزيد من إحساس الاغتراب بالنسبة للأقليات. وفي هذا الصدد، يرى تايلور أن المجتمع الليبرالي، وكرد فعل تجاه وضعية الاغتراب هذه، يلجأ إلى وضع برامج اجتماعية لصالح الأقليات، أو إلى إشراك هذه الأخيرة، باسم الحرية المطلقة، في عملية اتخاذ القرار. لكن ردّ الفعل هذا، بالنسبة إلى تايلور، لم يعمل سوى على تأزيم الوضع. إن النموذج الليبرالي الذي عمل على غض الطرف عن السمات المميزة للجماعات، التي من خلالها تتشكل هوية الأفراد، لم يعط بديلا مقبولا بالنسبة إلى هؤلاء، هنا سيصبح الإحساس بالانتماء الإثني أو الانتماء إلى أمة هو ما به ستتم تغطية ذلك الفراغ الذي تم اختلاقه. إن تايلور يضعنا أمام الإحراج الذي وقف عنده هيجل بخصوص الديمقراطية الحديثة، وهو أن الإيديولوجيا الحديثة القائمة على المساواة والمشاركة الكلية تؤدي إلى فرض نموذج معين، وتنتزع الأفراد من جماعاتهم التقليدية، دون أن تقدم لهم بديلا هوياتيا آخر، وحتى إن طرحت بديلا فهو لا يعدو «أن يكون نزعة وطنية أو إيديولوجية توتاليتارية، وكلاهما لا يعطي أي قيمة للتنوع»[72]، ما يترتب عن ذلك هو نوع من الاغتراب الصامت حيث لا يجد الأفراد مجالا لتحقيق هويتهم.

إن قراءة تايلور لهيجل هي محاولة لاسترجاع المنظور الهيجلي في نقد النزعة الليبرالية التي ميزت الفلسفة السياسية الحديثة. ما يهدف إليه تايلور هو أن يبين حدود التصور الذي يتبناه الليبراليون بخصوص الفرد. فهؤلاء، وخصوصا راولز، لا ينظرون إلى الفرد إلا من حيث هو كائن يوجد خارج أي انتماء لجماعة محددة. بخلاف ذلك، فالأفراد، بالنسبة إلى تايلور، لا يحققون وجودهم ولا تأخذ هويتهم كامل معناها إلا من خلال المشاركة داخل الجماعات الأخلاقية، الاجتماعية والسياسية. فإذا كان المنظور الليبرالي (الليبرالية السياسية) يقوم على نزعة فردية تتأسس على حيادية الدولة، وإعطاء قيمة للتسامح، فإن هذا يؤدي إلى إضعاف الرابطة الاجتماعية وأفول روح الانتماء إلى الجماعة. لذلك فالمنظور الذي يحاول تايلور أن يستعيض به عن المنظور السابق، هو أن الدولة لا ينبغي أن تكون محايدة بخصوص تصورات الخير وأشكال الحياة الخيرة. يقوم هذا التصور على ما يسميه تايلور ب **سياسة الاعتراف**. فإذا كان تصورنا للفرد ينبني على اعتباره كائنا ذو كرامة وجديرا بالاحترام إسوة بالآخرين، فإنه في الآن نفسه كائن يتطلع إلى أن يُحترم في فرديته وهويته الخاصة؛ أي أن يُحترم ليس فقط في جانب ما يميزه بصورة كونية بوصفه إنسانا، وإنما أن يحترم كذلك في جانب ما يميزه بصورة جزئية بوصفه فردا داخل جماعة معينة. إن عدم أخذ هذا الجانب بعين الاعتبار تترتب عنه صورة من صور الاغتراب، هي في الآن نفسه صورة من صور الحيف الذي يطال الأفراد باعتبارهم أعضاء في جماعة لها خصوصيتها الثقافية. إن هدف تايلور من خلال تصوره لسياسة الاعتراف هو الدفاع عن إمكانية أن تعطى لكل

71 Ibid., p.114

72 Ibid., p.116

فرد فرصة للتعبير عن هويته الخاصة؛ بمعنى سياسة تؤسس لمنظور آخر للحرية ولنظرية العدالة، على أساس الاعتراف بالحقوق الجماعية إلى جانب الاعتراف بالمعايير والقيم المشتركة.

سيواصل تايلور، من خلال سياسة الاعتراف، نقده للنزعة الليبرالية في سعيها لفرض نموذج معين حول حقوق الأفراد؛ أي ذاك النموذج الذي لا يأخذ بعين الاعتبار الاختلافات الهوياتية، والذي لا يؤدي في الأخير سوى إلى «اعتراف جد محدود بالهويات الثقافية المتباينة»[73]. يدافع تايلور، في مواجهته لنزعة ليبرالية كانطية تغض الطرف عن الاختلافات، عن نموذج يعطي قيمة للتعددية الثقافية واللغوية. فالمجتمعات الليبرالية يمكن أن تكون مجتمعات قائمة على الاختلاف، بشرط وضع تصور للعدالة لا ينفصل عن الحقوق الثقافية، وبافتراض القيمة المتساوية للثقافات المختلفة؛ بالمعنى الذي يعني «ليس فقط أن تعطاها فرصة البقاء والاستمرارية، وإنما بالاعتراف بها من حيث قيمتها»[74]. تسعى، إذن، سياسة الاعتراف عند تايلور إلى تجاوز الطرح الليبرالي «الذي يغض النظر عن الاختلافات»[75] الثقافية والجماعاتية، ولا يأخذها بعين الاعتبار أثناء فرضه صورَةً نمطية على جميع الأفراد. إن الليبرالية، وفق هذا الطرح، تعكس صورتها المحايدة التي تحصر التعبير عن التنوع الثقافي والهوياتي في مجال ما هو خاص، وهي بذلك تسمح بتعايش الأفراد، رغم تباين انتماءاتهم الثقافية. هذا المنظور يؤدي إلى تجزيء المجتمع atomisation وتشتته، وهو في الآن نفسه علة تدخل تايلور في محاولته لإعادة بناء الليبرالية باعتماد مفهوم الاعتراف. بناءً على هذا المدخل، رام تايلور تجاوز التصور الليبرالي لمفهوم المواطنة؛ لأنه تصور يحصر المواطنة في مجموعة من الحقوق (الحقوق المعلنة في المواثيق)، فيختزلها بذلك في جانبها القانوني (مجموعة حقوق وواجبات)، بينما الأجدر في نظر تايلور هو عدم إهمال بعدين أساسيين، هما البعد السياسي والبعد التشاركي، فبدونهما لا تكتمل المواطنة ولا تتحقق. ما يعارضه تايلور هو نموذج الحرية السلبية في البناء الفلسفي الليبرالي، ويقترح بدلا عنه مفهوما للحرية في صورة إيجابية، حيث تتحقق الحرية، في إطار البديل المقترح، من خلال مشاركة الفرد في اتخاذ القرارات داخل الجماعة السياسية دون التنازل عن هويته الثقافية والجماعاتية.

تقوم الليبرالية على مبدأ إعطاء قيمة للحياة الخاصة على حساب الحياة العامة، وتدفع نحو التعبير عن الهويات داخل مجال الحياة الخاصة، فتكون النتيجة المترتبة عن ذلك هي غياب الوحدة في المجتمع السياسي. في مقابل ذلك، تبنى تايلور تصورا مفاده أن الاعتراف بالجماعات الثقافية يمكن أن يعطي الشرعية لمشاركة سياسية مؤسسة على الهوية، مشاركة بإمكانها أن تسهم في تشكيل جماعة سياسية أكثر اتساعا وانفتاحا بفضل ما يسميه امتزاج الآفاق الهوياتية[76]؛ بمعنى الانفتاح على الآخر وإعطاء المواطنة بعدًا جماعاتيًّا.

---

73 Charles Taylor, *Multiculturalisme, Différence et Démocratie*, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, édition Flammarion, Paris, 2009, p.72

74 Ibid., p.87

75 Ibid., p.84

76 Ibid., p.98

تحيلنا سياسية الاعتراف عند تايلور إلى جانبين أساسيين: أولهما هو الاعتراف بكرامة الإنسان وحقوقه الأساسية التي لا مجال فيها للاختلاف بين الأفراد، فهي حقوق كونية تفرض نفسها خارج كل تصورات الخير ذات البعد الجماعاتي. الجانب الثاني هو الاعتراف بالاختلاف، فكل جماعة لها منظورها المختلف للحياة الخيرة، وهذا الاختلاف لا يجب غض الطرف عنه، فهو محدد أساسي بالنسبة إلى هوية الأفراد وحريتهم. الاعتراف بالاختلاف وبالحقوق الجماعية، يجب أن يكون من زاوية أن لكل جماعة ثقافية قيمتها، والتي تتساوى مع قيمة الجماعات الأخرى، فمن غير المقبول التمييز بين الثقافات أو وضعها في علاقة هرمية أو جعل بعضها يسمو على الآخر أو يهيمن. ففي مثل هذه الوضعيات يكون من الظلم مطالبة ثقافة بالتعبير عن نفسها في الفضاءات الخاصة، بينما تفرض أخرى نفسها في الفضاء العام. إن هذه الوضعيات تنفي الحرية وتؤسس للاغتراب والأزمات الاجتماعية كما أسلفنا. إن الاعتراف بالاختلاف لا يعني التسامح فقط، إنما يعني أن تعطى للأفراد إمكانية التعبير عن هويتهم الجماعاتية داخل المجال العمومي. هنا نصبح أمام منظور آخر للعدالة، حيث تضاف إلى الحقوق الذاتية الأساسية حقوقٌ جماعيةٌ تعطي للأفراد حقا متساويا للمشاركة في الحياة العامة وفق تصوراتهم الثقافية؛ وذلك في أفق المحافظة على الهوية وتطويرها.

إن ما يدافع عنه شارلز تايلور انطلاقا من هيجل هو مفهوم للحرية التي تتحقق من خلال المشاركة الفاعلة للمواطنين في اتخاذ القرارات التي تهم الجماعة السياسية، حيث يحضرون ويشاركون في تلك القرارات بهوياتهم الثقافية والجماعاتية ولا يتنازلون عنها. هذه المشاركة، الفاعلة في اتخاذ القرار وسن القوانين، يعبر فيها الفرد عن انتمائه الهوياتي باعتباره حقا من الحقوق الأساسية، تفترض إطارا مؤسساتيا نجد مناقشة لبعض معالمه عند ويل كيمليكا Will Kymlicka في كتابه **مواطنة الثقافات المتعددة: نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات.** فما هي مرتكزات التصور الذي عبر عنه هذا الفيلسوف بخصوص الإطار المؤسساتي الكفيل بتحقق الحرية على أساس الاعتراف بالانتماء الهوياتي؟

يرى ويل كيمليكا أن هناك العديد من الليبراليين الذين يدافعون عن فكرة وجود نظام للحقوق الفردية كفيل بأن يستوعب الاختلافات الثقافية. فمن خلال هذا النظام في نظرهم يكون مسموحا لكل شخص «بحرية المشاركة مع الآخرين في السعي إلى ممارسات دينية أو عرقية مشتركة، حيث تتيح حرية تكوين الجمعيات للناس من مختلف الخلفيات، اتباع أساليب حياة مميزة من دون تدخل. فكل فرد هو حر في إنشاء أو الانضمام إلى مختلف الجمعيات، والبحث عن أتباع جدد في السوق الثقافي [...] ووفق وجهة النظر هذه، إن أي اعتراف أو دعم سياسي لممارسات أو جمعيات ثقافية معينة هو أمر غير ضروري وغير عادل»[77]. لا يتفق ويل كيمليكا مع هذا الرأي على أساس أن «القرارات الحكومية المتعلقة باللغات والحدود الداخلية، والعطلات الرسمية، ورموز الدولة، جميعها تنطوي بشكل لا مفر منه على الاعتراف باحتياجات وهويات مجموعات عرقية وقومية

77 ويل كيمليكا، **مواطنة الثقافات المتعددة: نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات**، ترجمة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2020، ص.153.

معينة، لغرض استيعابها ودعمها.»[78]. والمقصود هنا بالاعتراف هو الاعتراف السياسي الذي يأخذ صورة اعتراف مؤسساتي وقانوني يتيح نظاما للعدالة يسمح للهويات الثقافية المختلفة أن تجد صدى لها داخل منظومة القوانين والمؤسسات؛ بمعنى يصبح بإمكانها أن تتمتع بالعديد من الحقوق مثل «الاستقلال الذاتي الإقليمي، وحق النقض، والتمثيل المضمون في المؤسسات المركزية، والمطالب المتعلقة بالأراضي، والحقوق اللغوية*»[79].

إذا كنا نتحدث عن حقوق الأقليات فهناك في نظر كيمليكا إشكال يتوجب النظر فيه، وهو مدى وجود صيغة بسيطة لتقرير الحقوق التي ينبغي أن تمنح لهذه الجماعات، بمعنى ينبغي التفكير «ليس فقط في الحقوق المحددة للمجموعة، وإنما أيضا في إجراءات اتخاذ القرار الذي يتم من خلاله تعريف وتفسير هذه الحقوق»[80]. يتعلق الأمر بطبيعة الإجراءات المؤسساتية التي تسمح باتخاذ القرار انطلاقا من الانصات إلى مطالب الجماعات الهوياتية المختلفة وأخذها بعين الاعتبار قانونيًّا ومؤسساتيًّا. لتحقيق ذلك، يفترض كيمليكا أنه ينبغي الانطلاق من الحقوق السياسية المشتركة التي يتمتع بها الأفراد من حيث هم مواطنين بغض النظر عن انتماءاتهم الهوياتية. هذه الحقوق ستعطي للمنتسبين إلى الأقليات «الحق في التصويت والترشح للمناصب، والتنظيم السياسي، والدفاع عن أراء أفرادها علنا، سيكون هذا كافيا كثيرا لضمان حصول مصالحهم على أذن مستمعة عادلة صاغية»[81]. لكن هذا الافتراض يبقى غير كاف لتمثيل الاختلافات «فلا تزال المجموعات المختلفة ممثلة تمثيلا ناقصا وعلى نحو خطير في الهيئات التشريعية، على الرغم من عدم وجود أي قيود قانونية على الحقوق السياسية لأفرادها»[82]. على أساس ذلك، نجد أن العمليات الانتخابية والتشريعية، حتى في البلدان الديمقراطية، تبقى غير تمثيلية ولا تعكس التنوع الهوياتي داخل بلد معين مادام أنها تعتمد التمثيل الفردي الذي لا يكون له أي وزن على مستوى إسماع صوت الأقليات ومأسسة حقوقها. لتجاوز هذا الوضع المجحف تم تقديم بعض الاقتراحات لضمان التمثيل الجماعي الذي يكون كفيلا بإسماع صوت الأقليات، من بينها ما أشار إليه كيمليكا بخصوص مقترحات الاصلاح التي همت مجلس الشيوخ في كندا على أساس انتخاب أعضاء مجلس الشيوخ من المجموعات الممثلة تمثيلا ناقصا، مثلا التوصية بتخصيص 50 في المئة من مقاعد مجلس الشيوخ للنساء، ضمان التمثيل النسبي للأقليات العرقية.

---

78 المرجع نفسه، ص.154.

79 المرجع نفسه، ص.155.

*مثلا بالنسبة إلى الحقوق اللغوية يقول ويل كيمليكا: «أحد العوامل التي تحدد ما إذا كانت الثقافة مازالت موجودة أم لا، هو ما إذا كانت اللغة هي لغة الحكومة أم لا، مثل لغة التعليم العام، والمحاكم، والمجالس التشريعية، ووكالات الرعاية الاجتماعية، والخدمات الصحية، وما إلى ذلك. عندما تقرر الحكومة لغة التعليم العام، فهي تقدم ما هو على الأرجح أهم أشكال الدعم التي تحتاجها الثقافات المجتمعية؛ لأن ذلك يضمن انتقال اللغة والتقاليد والاتفاقيات المرتبطة بها إلى الجيل القادم. وعلى النقيض من ذلك، يكون رفض توفير التعليم العام بلغة الأقلية قد يدين حتما تلك اللغة بدفعها إلى التهميش المتزايد باستمرار» المرجع نفسه، ص.158.

80 المرجع نفسه، ص.181.

81 المرجع نفسه، ص.182.

82 المرجع نفسه، ص.182.

يقف ويل كيمليكا عند فكرة التمثيل الجماعي القائم على تمثيل المجموعة التي تتميز بطابع هوياتي معين، محاولا أن يبرز عدم تعارضه مع نظام الديمقراطية التمثيلية. فهو يستحضر موقفين يرى أن لكل واحد منهما قدر من الحقيقة، موقف يرى «أن التمثيل الجماعي هو خروج جذري عن المفاهيم القائمة على الديمقراطية التمثيلية التي تهدد بتقويض المعايير الديمقراطية الليبرالية المعززة للحقوق الفردية والمواطنة المسؤولة»[83]، والموقف الآخر يرى «أن التمثيل الجماعي هو امتداد منطقي للمبادئ والآليات القائمة للتمثيل، ويتسق مع السمات الأوسع للثقافة السياسية الليبرالية الديمقراطية»[84]. فنظام التمثيل الجماعي في نظر كيمليكا رغم أنه يمثل خروجا جذريًّا عن نظام الدوائر الفردية ويشكل تحديا للمفهوم التقليدي للتمثيل، فهو يسمح برسم حدود للدوائر الانتخابية على أساس أن يتقاسم الناس في الدائرة مصالح معينة اقتصادية وعرقية ودينية وبيئية وتاريخية وغيرها التي ستُمَثل بعد ذلك في الهيئة التشريعية. لكن رغم ذلك يبقى نموذج التمثيل الجماعي المرتكز على رسم حدود للدوائر الانتخابية على أساس الخصوصية الهوياتية غير فعال، خصوصا وأن هذه الاختلافات يصعب حصرها داخل دوائر محددة.

إن فكرة التمثيل الجماعي تبقى في نظر كيمليكا ممكنة باعتماد النموذج الفردي في العملية الانتخابية؛ بمعنى «أن الأشخاص لا يمكنهم أن يكونوا مُمَثلين إلا من جانب شخص يتقاسم جنسهم أو صفتهم أو مهنتهم أو أصلهم العرقي أو لغتهم وما إلى ذلك»[85]. هذا النموذج من التمثيل هو ما يسمى بتمثيل المرآة Mirror Representation، الذي تكون من خلاله السلطة التشريعية قادرة على أن تعكس الخصائص الهوياتية المختلفة: لغوية وجنسانية ومهنية وعرقية...تلعب هنا الخصائص الشخصية للممثلين دورا مهما؛ إذ إن تقاسم بعض الخصائص يسمح للناس بفهم احتياجات ومصالح بعضهم البعض لذلك يمكن القول مثلا إن «الرجل الأبيض لا يمكن أن يعرف ما هو الأمر الذي في مصلحة امرأة أو رجل أسود»[86]، وكذلك بالنسبة إلى الرجال فليس بوسعهم فهم مصالح النساء؛ «لأن مصالح الرجال تختلف عن النساء من حيث الدخل والتمييز والحقوق القانونية ورعاية الأطفال»[87].

هناك بعض العوائق التي تحول دون أداء فكرة تمثيل المرآة لوظيفتها التشريعية التي يكون من المفترض فيها أن تعكس عامة الناس. من هذه العوائق هو «أن الناس لا يستطيعون التعاطف عبر خطوط الاختلاف»[88]؛ بمعنى أن من يمثل فئة ما يؤمن بأن ذلك يعفيه من أي مسؤولية تخص الاهتمام بشؤون ومصالح الفئات الأخرى. وهذا الأمر يمكن أن يتخذ ذريعة لعدم أخذ مصالح فئات محددة بعين الاعتبار، مؤسساتيا وقانونيا،

83 المرجع نفسه، ص.185.

84 المرجع نفسه، ص.185.

85 المرجع نفسه، ص.189.

86 المرجع نفسه، ص.190.

87 المرجع نفسه، ص.190.

88 المرجع نفسه، ص.191.

خصوصا عند الاحتكام إلى ديمقراطية الأغلبية، بل أكثر من ذلك فإن مبدأ تمثيل المرآة في نظر كيمليكا يقوض إمكانية التمثيل ذاته، خصوصا عندما ننظر إليه من زاوية معينة مثلما يبين ذلك كيمليكا بقوله: «هل يمكن للنساء البيض أن يمثلن نساء من اللون الآخر؟ وفي إطار فئة النساء هل يمكن للمرأة الاسيوية أن تمثل المرأة الإفريقية الكاريبية؟ هل يمكن للنساء الآسيويات القادرات على العمل، اللائي هن متباينات الجنس Heterosexual من الطبقة المتوسطة أن يمثلن نساء آسيويات فقيرات أو معوقات أو مثليات؟»[89].

إن الصعوبات التي تطرح أمام فكرة تمثيل المرآة جعلت بعض أنصار التمثيل الجماعي، في نظر كيمليكا، يبحثون عن أسس أكثر سياقية للدفاع عن التمثيل الجماعي، ويتعلق الأمر بمنظورين للتمثيل هما التمييز المنهجي والحكم الذاتي.

بالنسبة إلى التمييز المنهجي فهو يفرض ضرورة اعتماد آلية يكون الغرض منها هو منح حقوق التمثيل للجماعات المضطهدة مثلما يذهب إلى ذلك إيريس يونغ Young Iris. فهذه الجماعات في نظره توجد في «وضع غير موات في العملية السياسية [...] والحل يكمن في توفير وسائل مؤسسية للاعتراف الصريح لتمثيل الجماعات المظلومة»[90]. توفير هذه الوسائل (من قبيل التمثيل في الهيئات السياسية وحق النقض فيما يتعلق بسياسات محددة تؤثر مباشرة على الجماعة) يمثل نوعا من رد الفعل تجاه الهيمنة التاريخية لبعض الجماعات التي كانت تمثل حاجزا أمام المجموعات المحرومة من المشاركة في العملية السياسية. يتعلق الأمر هنا برد فعل مؤسساتي. إنه بمثابة اعتراف بحقوق هذه المجموعات ردا على القمع والحرمان المنهجي.

الآلية الثانية للتمثيل الجماعي هي حق الأقليات القومية في الحكم الذاتي، وهي آلية ترى أفقا لها في الآلية القانونية التي تسمح بإعفاء الأقليات القومية في مناطق معينة من التشريعات الإتحادية مثلا «إعفاء البورتوريكيين أو المقيمين في المحميات الهندية من بعض التشريعات الاتحادية التي تنطبق على مناطق أخرى من الولايات المتحدة الأمريكية»[91]. آلية الحكم الذاتي هي آلية تسمح باستقلال الأقلية القومية على مستوى التشريعات، آلية يبدو أنها تقدم علاجا لمشكل التمييز، لكن «بقدر ما يقلل الحكم الذاتي من اختصاص الحكومة الاتحادية على أقلية قومية ما، يبدو أن الحكم الذاتي قد يستلزم أن يكون للمجموعة تأثير محدود (على الأقل في مسائل معينة) على المستوى الاتحادي.»[92] فقد تصاغ تشريعات على المستوى الفيدرالي لا يكون فيها من حق الأعضاء في منطقة الحكم الذاتي التصويت بخصوصها مادام أنها تشريعات تعفى منها المنطقة المذكورة. وهذا فيه نوع من الحيف على اعتبار أنه يقلص من الأثر السياسي لجماعة الحكم الذاتي، وهذا يكون له أثر على مستوى عدالة القوانين التي تأخذ صبغة اتحادية.

89 المرجع نفسه، ص.192.

90 المرجع نفسه، ص.193.

91 المرجع نفسه، ص.194.

92 المرجع نفسه، ص.194.

تعد فكرة التمثيل الجماعي حسب كيمليكا شكلا من ممارسة الديمقراطية التمثيلية، وهي ممارسة قد تكون قادرة على القيام بدور مهمّ داخل نظام سياسي ديمقراطي يتيح لجماعات هوياتية معينة إمكانية التعبير عن مطالبها وتجسيدها قانونيا ومؤسساتيا. لكن هناك العديد من الصعوبات التي تعيق تحقيق ذلك من قبيل تحديد الفئات التي ينبغي فعلا تمثيلها، والشكل المؤسساتي لهذا التمثيل، ثم الصعوبات المترتبة عن التمثيل الجماعي؛ أي التمثيل الذي يعمل على إضفاء الطابع المؤسساتي على الاختلافات بين المجموعات، فقد تكون له آثار خطيرة على الوحدة الاجتماعية (وهذا هو مذهب بعض الليبراليين الذين يعترضون على تمثيل المجموعات).

رأينا أن كيمليكا يؤكد على أهمية التمثيل داخل الهيئة التشريعية، ويرى أن المواطنين «الذين يرون أن السلطة التشريعية لا تمثلهم، قد يصبحون بعيدين عن العملية السياسية ويتساءلون عن شرعيتها»[93]. لكن دفاعه عن التمثيل الجماعي لم يقابله تحديد نموذج معين لهذا التمثيل، وهو يؤكد ذلك بقوله: «أنا لم أحاول تعريف أو الدفاع عن أي نموذج محدد من التمثيل الجماعي»[94]. لذلك، يبقى السؤال مفتوحا بالنسبة لنا ما هو النموذج الأمثل للتجسيد المؤسساتي والقانوني للمطالب الهوياتية على أساس أنها الشرط اللازم لتحقق الحرية؟

الجواب عن هذا السؤال، سيكون في نظرنا من داخل نظرية التمثيل الجماعي عند هيجل الذي يؤسس لتصور يقوم على منظور مؤسساتي للتنظيم السياسي الذي، بارتكازه على الجماعات المهنية للمجتمع المدني، يحاول أن يأخذ بعين الاعتبار ما هو خاص لدى الفرد من خلال العمل على إدماجه سياسيا والتعبير عنه مؤسساتيا. في هذا السياق، ينتقد هيجل الطابع المجرد والذري لنظريات التمثيل السياسي التي ترى أن هذا الأخير لا يعدو أن يكون سوى تفويضٍ للسلطة من طرف جمع من الأفراد المستقلون بعضهم عن بعض لصالح هيئة من الممثلين عنهم. ففي نظره، عندما ننظر إلى آلية التمثيل من زاوية نظر ذرية تعطي لكل فرد وجودا مستقلا ومعزولا عن الأفراد الآخرين، فهذا يضعنا أمام آلية صورية تتجاهل البنية الحقيقية للمجتمع، وتجعل التمثيل السياسي متعلقا بفرد يمثلني من حيث كوني فردا معزولا، وليس من حيث كوني فردا أنتمي إلى جماعة مهنية معينة، إن الجماعات المهنية تلعب في نظر هيجل دورا مهما في الحد من النزعة الأنانية المفرطة لدى الأفراد عبر خلق آليات للتضامن والإحساس بالمسؤولية والمصير المشترك الذي يوحد علاقة الفرد بالآخرين، ما يؤدي إلى الحيلولة دون طغيان قانون الأقوى في سياق العلاقات الاقتصادية والاجتماعية التي تقوم بين الأفراد. ذلك أن وظيفتها هي إخراج الفرد من وجوده الجزئي الضيق الذي أفرزه النظام الاقتصادي الحديث، والسمو به إلى مستوى الوعي بالخير المشترك. من خلال ذلك نجد لدى هيجل أن المواطنة بالمعنى السياسي لا تأخذ صورتها الحقيقية إلا في ارتباطها بالواقع الاجتماعي، وهنا تلعب الجماعات الوسيطة دور الربط بين السياسي والاجتماعي، وهذا الربط لا يكون بالتمثيل الفردي، بل بالتمثيل الجماعي للمصالح المشتركة بين أعضاء جماعة

93 المرجع نفسه، ص.203

94 المرجع نفسه، ص.204

الانتماء، فالفرد عند هيجل هو مواطن من حيث انتمائه إلى جماعة مهنية تلعب دور الوسيط في تمثيل مصالح المنتسبين إليها. في هذا السياق نفهم الدور الذي يلعبه البرلمان بمعناه الهيجلي، فهو برلمان مؤسس على البنية المؤسساتية للمجتمع المدني، ودوره هو التعبير عن تلك العلاقة الوسيطة بين الأفراد والدولة، ومن خلال ذلك تجنب إمكانية الدولة إلى كيان استبدادي، غريب عن وجود الأفراد وحريتهم. فبدون فعل الوساطة الذي يلعبه البرلمان المؤسس على بنية المجتمع المدني ستكون النتيجة المباشرة في نظر هيجل هي الطغيان وانحلال الحياة الأخلاقية للدولة التي تقوم من حيث المبدأ على الحرية.

إن دور البرلمان كما يقول هيجل يتمثل في «أن يمنع سلطة الملك من أن تظهر منعزلة وبشكل متطرف، وأن تظهر من خلال ذلك كسلطة استبدادية تعسفية، وأن يمنع المصالح الجزئية للجماعات وللجماعات المهنية من الانعزال، وأكثر من ذلك أن يمنع الأفراد من أن يتخذوا مظهر التجمع والحشد amas، ومن خلال ذلك يمنعهم من اتخاذ أراء وإرادات غير عضوية»[95]. إن وظيفة التمثيل السياسي للمصالح الاجتماعية يمثل عند هيجل حلا مؤسساتيا للتناقض القائم بين الحرية الفردية ووحدة المجال الأخلاقي السياسي، على اعتبار أن هذا التمثيل هو بمثابة وسيط بين الشعب من حيث هو مشكل من ذرات فردية من جهة، ومجال السياسة من حيث هو تجسيد للمصلحة العامة من جهة ثانية.

إن التمثيل الفعلي كما اقترحه هيجل يكون عن طريق المؤسسات الاجتماعية الموجودة داخل المجتمع المدني، أي في الجماعات المهنية التي من خلالها يتم انتقاء نواب الشعب الذين يشكلون أعضاء السلطة التشريعية. وهدف هيجل من ذلك هو وضع تصور نظام التمثيل العضوي لمصالح المواطنين من حيث هم أعضاء في جماعات مهنية، بمعنى تمثيل يستحضر ما هو خاص من خلال تمثيل مصالح هؤلاء؛ أي تمثيل مصالحهم السوسيو-اقتصادية التي تنبثق من آليات اشتغال المجتمع المدني عبر صياغتها في قانون كلي يقف ضد النزوعات الفردية الأنانية ويؤسس لوجود حي ومشترك. هذا القانون مادام ينبثق من التمثيل الجماعي، الذي هو أساسا تمثيل سوسيو-مهني، يمكن، من وجهة نظر نعتبرها توجد بشكل ضمني في الطرح الهيجلي، أن يعمل على تمثيل الانتماءات الهوياتية لأعضاء المجموعة المهنية، على مستوى الجنس والدين واللغة وغيرها من المحددات الهوياتية التي ترتبط بممارسة مهنية معينة. مثلا على مستوى الجنس يمكن للتمثيل الجماعي أن يعبر عن فئة النساء، وأن يصاغ القانون على أساس عدم التمييز بين العمال على مستوى الأجر، وإعطاء الحق في إمكان الحصول على رخص استثنائية تأخذ بعين الاعتبار وضع المرأة في حالة الحمل والرضاعة مثلا. أما بخصوص الانتماء الديني يمكن للتمثيل الجماعي أن يعبر عن فئة الأعضاء المنتسبين لدين معين وصياغة القانون بالشكل الذي يمنح لهؤلاء إمكانية ممارسة مهنية داخل شروط تراعي خصوصيتهم الدينية مثلا الاستفادة من العطل الأسبوعية أو السنوية وفق تقسيم يعطي الحق لعضو معين لبرمجة عطلته في أيام بعينها.

95 Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, §302, op.cit., pp.504-505

على مستوى اللغة يمكن للتمثيل الجماعي أن يسهم في سن القانون الذي يمنح للأعضاء الحق بإبرام عقودهم والتزاماتهم المهنية بلغتهم الأصلية إلى جانب اللغة الرسمية للدولة.

إن المقصود هنا بالتمثيل النيابي هو تمثيل الحقوق المدنية للأعضاء المكونين لبنية المجتمع المدني، أي لأعضاء نشيطين يؤدون نشاطا مهنيا يساهمون به في إنتاج الثروة. تبرز في هذا السياق ثنائية الحق والواجب، فالتمتع بالحقوق المختلفة-الاقتصادية والاجتماعية والهوياتية- المعبر عنها في قانون لا ينفصل عن أداء الواجب المتمثل في ممارسة مهنية منتجة. لذلك فالحرية في نهاية المطاف لن تكون سوى الاعتراف بحقوق الفرد في سياق وجوده الفاعل والمنتج داخل المجتمع. والاعتراف لن يكون فعليا إلا بوجود قوانين تعبر عنه وتجسده عبر آلية التمثيل النيابي الجماعي الذي يتيح الاعتراف بالفرد في أبعاده المختلفة التي لها أثر منتج؛ بمعنى الأبعاد التي يقتضيها أداء مهني معين: الاعتراف بالبعد الاقتصادي الذي يفيد أن الفرد يؤدي عملا يقتضي مقابلا ماديا يتناسب مع الممارسة الإنتاجية، الاعتراف بالبعد الاجتماعي الذي يفيد أن إنتاجية العامل رهينة بتمتعه بمجموعة من الحقوق الاجتماعية (التأمين ضد المرض، التقاعد...)، ثم الاعتراف بالانتماء الهوياتي للفرد العامل مادام أن هذا الانتماء له أثر في الإنتاجية (إدماج المحددات الهوياتية داخل النشاط المهني مادام أنه سيسمح بتجاوز حالة الاغتراب التي تنعكس سلبا على الإنتاجية). تتعلق الحرية، إذن، بوجود القانون الذي يعترف بحقوق الفرد: الاقتصادية والاجتماعية والهوياتية، فهي حرية ذاتية مادام أنها تعبر عن الوجود الخاص للفرد، وفي الآن نفسه هي حرية موضوعية لأنها تتعلق بوجود الفرد داخل سياق جماعي محدد. إنها الحرية الجوهرية التي ينص عليها القانون الذي ينظم وجود الفرد اجتماعيا.

خاتمة

نخلص إلى أن ما كان يسعى إليه هيجل هو أن يعرض البنيات المؤسساتية التي لها وجود سابق على الأفراد والتي تعطينا إمكانية للحديث عن العلاقات البينذواتية القائمة على الاعتراف والحرية. فلكي يدخل الأفراد في علاقات الاعتراف ينبغي أن نفترض وجود بنية اجتماعية سابقة على وجود هؤلاء، وهي التي تشكل الإطار الذي تتشكل فيه فردياتهم. يتعلق الأمر بالوسائط المؤسساتية التي تسمح بتعزيز الهوية الفردية، من خلال خلق فضاء لعلاقات الاعتراف الممكنة بيني وبين الآخر. يحيلنا هذا الشكل من الاعتراف على الوجود الحر للفرد الذي ليس بوسعه أن يتحقق إلا إذا تم الاعتراف به من طرف المؤسسة السياسية عبر منظومة قوانينها وتشريعاتها.

إن الطابع المؤسساتي الذي يميز النظرية السياسية عند هيجل لا يقف عند حدود نظريته حول الدولة بل نجده بشكل مسبق في الأسرة، كما نجده داخل بنيات المجتمع المدني، فهذا الأخير عند هيجل رغم كونه لا يعطي هامشا مهما للمكون السياسي، يظل مع ذلك فضاء لمؤسسات اجتماعية مثل الجماعات المهنية التي تلعب دورا وسيطا بين الاجتماعي والسياسي. إنها مؤسسات تسمح بإدماج الأفراد في أولى أشكال التنظيم الجماعي الذي يستحضر الكلي؛ فهي إذ تجعل من الأفراد أعضاء في جماعة على أساس المصلحة، تسمح لهم بوعي الكلي في أنشطتهم؛ بمعنى أن المصلحة الخاصة التي يوفر المجتمع المدني شروط إشباعها تتحول من بعدها الفردي لتتخذ بعدا جماعيا كليا. في سياق هذا التصور، يتبين أن إدراج مثل هذا البعد داخل المجتمع المدني يمثل تجسيدا قويا لتطلع هيجل نحو بلورة آليات للوقوف ضد مخاطر التفكك التي تهدد عالم العرف الحديث، خصوصا ضد المنحى الذري الي يطبع وجود المجتمع المدني. كما أنه يتيح إمكانية تمثيل ما هو خاص داخل البنيات السياسية التي تجسد الكلي عبر آلية تشريع القوانين.

يقوم التصور الهيجلي إذن على نزعة مؤسساتية تنبثق من داخل عالم العرف (المؤسسات الأسرية، الاجتماعية والسياسية)، وهي نزعة بواسطتها يمكن أن نتحدث عن شروط التحام الفرد بالوجود الكلي الموضوعي، والتي تؤسس في حركة واحدة للذاتية والموضوعية، للفرد والجماعة. إنها تضع دعائم شروط إمكان الحرية داخل فضاء اجتماعي يتميز بتنوعه بين المهني والأسري والسياسي، بالإضافة إلى الانتماءات الهوياتية الأخرى: الدينية واللغوية والثقافية. بهذا المعنى نعتبر أن وجود المؤسسات خصوصا السياسية منها لا ينبغي فهمه في سياق فلسفة الحق عند هيجل على أنه نفي للحرية، بل على العكس إنه شرط يوفر للأفراد إمكان تحقيق وجودهم الحر على أساس كونهم ذوات بأبعاد هوياتية مختلفة، وأن الاعتراف بهذه الأبعاد في سياق التفاعل الاجتماعي، عبر وسيط المؤسسات الاجتماعية والسياسية، يمثل مفتاحا لكل نظرية حول الحرية والعدالة.

لائحة المراجع:

- كيمليكا، ويل، **مواطنة الثقافات المتعددة: نظرية ليبرالية لحقوق الأقليات**، ترجمة هيثم غالب الناهي، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2020
- Bourgeois, Bernard, «De la richesse actuelle de la théorie hégélienne de L'Ethicité: quelques objections», in **critique de la reconnaissance: Autour de l'œuvre d'Axel Honneth**, sous la direction de Yves Charles Zarka, Editions Mimésis, 2015
- De Boer, Karin, «Beyond Recognition? Critical Reflections on Honneth's Reading of Hegel's Philosophy of Right», in **International Journal of Philosophical Studies**, Vol. 21, No. 4, 2013
- Godin, Christian, «*les pathologies de la liberté d'Axel Honneth: du Bien-Fondé d'un détour par Hegel*», in **critique de la reconnaissance: Autour de l'œuvre d'Axel Honneth**, sous la direction de Yves Charles Zarka, Editions Mimésis, 2015
- Hegel, G.W. Friedrich, *Principes de la philosophie du droit*, édition critique établie par Jean-François Kervégan, PUF, 2eme édition Quadrige, 2013
- Honneth, Axel, *le droit de la liberté: Esquisse d'une éthicité démocratique*, traduit de l'Allemand par Frédéric Joly et Pierre Rusch, Gallimard, Paris, 2011
- Honneth, Axel, *Les pathologies de la liberté une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*, Traduit de l'allemand par Franck Fischbach, Edition la Découverte, Paris, 2008
- Kervégan, Jean-François, *L'Effectif et le Rationnel: Hegel et l'Esprit Objectif*, Vrin, 2007
- Pippin, Robert, «Rationalité et priorité de la vie éthique selon Hegel», ***Revue germanique internationale***, 15/ 2001
- Taylor, Charles, *Hegel et la société moderne*, Traduction de l'anglais par Pierre R. Desrosiers, les éditions du Cerf, Paris, 1998
- Taylor, Charles, *Multiculturalisme, Différence et Démocratie*, traduit de l'américain par Denis-Armand Canal, édition Flammarion, Paris, 2009

Mominoun
MominounWithoutBorders
@ Mominoun_sm

info@mominoun.com
www.mominoun.com