العدالة من مطلب إنساني إلى حق كوني
في الخطاب الفلسفي المعاصر

أ/ سارة دبوس
الجامعة التونسية

ملخص:
تتمحور هذه الدراسة حول رؤية نقدية استقرائية لإشكال العدالة لدى منظري الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت في علاقة مباشرة بامتدادات الفكر الفلسفي لجون رولز[1]. هذا وسنعمل في الأثناء على تبيان مدى أهمية موضوع العدالة في الخطاب الفلسفي العملي المعاصر من حيث البعد الأخلاقي من جهة والبعد السياسي من جهة أخرى، باعتبار أن البشر لا يختلف ولا يتفق عن إشكال ما مثل إشكال العدالة وذلك لما تمثله هاته القيمة الأخلاقية والسياسية من مرتكز أساسي لبناء مجتمع عقلاني يصبو نحو تحقيق المنفعة العامة لكل أفراده. وسنعمل كذلك على رصد أهم الإشكالات التي تدور حول هذا المفهوم باعتباره يعد من بين أهم المواضيع الفلسفية ذات الطابع الاجتماعي والسياسي بامتياز، ليس فقط من حيث المفهوم، ولكن أيضا من حيث جوهر وكينونة هذا الإشكال المعرفي الذي تناوله أبناء الجيل الثالث بالدرس وذلك في صلة ممتدة لفكر رولز لذلك طرح هؤلاء مشكل العدالة في بعدها الكوني ضمن الخطاب الفلسفي العملي المعاصر وذلك من أجل معالجة الواقع الراهن الذي تمر به الإنسانية وحاجتها الماسة إلى العدل. وليس العدل بالمعنى النفعي التوزيعي وإنما بالمعنى السياسي الواسع لمفهوم العدل في الواقع المعاصر.
الكلمات المفتاحية: العدالة،السياسة، الأخلاق، مدرسة فرانكفورت..

Abstract :
The purpose of this study is to evaluate the experience of justice by John Rawls and his ipacts on the third generation of the Frankfurt school. In other words, the importance of the theme justice in the modern philosophical discourse in the ethical and political sense because of their values of which they are the foundation of modern societies.
Rawls proposes in his researches how the challenges of modern democratic society can be met. Since the question of justice has always been, and especially since the maturity and completeness of the philosophical system among the Greeks, a political philosophical question par excellence.
One will look for the problems that unfolds around this concept when it is a concept of political social philosophy by exellence. And we will explain how the third generation of the Frankfurt School how to take this theme into account from the Rawlisian theory of justice to make a diagnosis on the daily life of contemporary humanity since they have needs to justice in the sense Wide policy and not in the pragmatic, distributive sense.
It is realized that the importance of the problem of justice in everyday life will be bet in the past when the human being in need of it since without environment

is narrow and poorly organized because of civil wars and terrorism, Philosophers of the third generation to take account of the problem of justice in its critical philosophical discourses in order to open the public space common to universal justice.
It is around this theme that the spirit of philosophy supports a close connection with the public sphere and the species that flow in their daily life, which allows us to ensure the life of philosophy and at the same time establish A philosophy of life. And in this theme the philosophical research of the third generation of the Frankfurt School takes place.
Keywords: Justice,right, modern societies , John Rawls, third generation of the Frankfurt School, universal justice.

مدخل:

يبدو أن إشكال العدالة ليس بالمبحث الفلسفي المستحدث الذي اقتضته إرهاصات ومتطلبات اللحظة الراهنة، وإنما نجد هذا الموضوع منغرس في القدم منذ البدايات التاريخية الأولى للفلسفة اليونانية الكلاسيكية، فنجد أن هذا المشكل قد شغل أفلاطون ودفعه إلى التفكير في أمره في كتابه الجمهورية ورأى بأن العدالة هي فضيلة إنسانية. وكذلك أرسطو في تمييزه بين الفعل العادل والفعل الجائر واعتباره أن العدالة غاية إنسانية يكفلها القانون الوضعي للمدينة.

ولما كان بحثنا متمحورا أساسا حول الفلسفة المعاصرة فإننا سنكتفي بالبحث في إشكال العدالة من خلال امتدادات الفكر الرولزي على رواد النظرية النقدية للجيل الثالث. لذلك سنسعى في هذا البحث إلى أن نحدد بشكل أوضح كيف ذهب رولز بنظرية العدالة إلى أبعد مستوى وعمل عبرها على رسم مجتمع إنساني أفضل قوامه العدل والتعاون بين أفراده، ومدى تأثير ذلك على رواد الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت. فكيف فسر لنا رولز نظرية العدالة؟ وما علاقة العدالة بمجال النقد الذي انخرط فيه فلاسفة فرانكفورت؟ وهل أن الغاية الأساسية لإشكال العدالة تتمحور خلف المطالبة بمجرد التوزيع المادي للثروات بين أفراد المجتمع الواحد بطريقة سوية، أم أنها تتجاوز ذلك لتكون مطالبة بحق المشاركة السياسية والاجتماعية بامتياز؟

1- إشكال العدالة لدى جون رولز:

إن البحث في إشكال العدالة يدفع بالفكر في اتجاهات عدة باعتبار أنه ينطوي على عدة دلالات فلسفية مختلفة الفهم والقصد، ولعل ذلك ما يجعلها محور اهتمام العديد من الفلاسفة في أزمنة مختلفة وربما ذلك هو ما يزيد من راهنيتها ويجعل منها مشكلا كونيا متجددا على الدوام باعتبار أنها في صلة مترابطة بوجود الإنسان في العالم وما يقتضيه من وجود للعدالة من أجل ضمان استمرار أفق العيش معا لكل الذوات. هذا بالإضافة إلى ما تمثله من محور ارتكاز في الأخلاق والسياسية ضمن فضاء الفلسفة الاجتماعية العملية المعاصرة، وذلك لأن " العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية"[2].

ولما كانت "العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية، كما هي الحقيقة للأنظمة الفكرية"[3].فإن ذلك ما دفع برولز إلى التفكير فيها منذ أصدر كتابه العمدة "**نظرية العدالة**"والذي عالج فيه هذا الإشكال الإنساني العويص وذلك لما تمثله من قيمة أخلاقية

وسياسية كافلة لحقوق الأفراد داخل أفق المجتمع الإنساني الواحد. بحيث اهتم بها من الناحية المفهومية فدرس بذلك مفهومي العدالة الشكلية والمساواة الديمقراطية هذا بالاضافة إلى اهتمامه بكيفية تطبيق العدالة ضمن المجال الاقتصادي من خلال توزيع الثروات العادل بين أفراد المجتمع ومن الناحية الأخلاقية من خلال طرح قضايا الواجب والالتزام. وبذلك جعل منها تشكل المبحث الرئيسي للخطاب الفلسفي العملي المعاصر ذلك من أجل تحقيق العدل في المجتمع وجعله منظم أمر يقتضي التدخل الفلسفي بامتياز.

بما أن رولز نشأ في مجتمع يتسم بالتعددية السياسية والثقافية والدينية، فإن ذلك قد حفزه أيضا على البحث في إشكال العدالة، وبذلك صاغ تصوره العام للعدالة من خلال التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية بالتساوي بين أفراد المجتمع كالحرية والدخل والثروة وبذلك يربط العدالة بالتوزيع المتساوي للخيرات الاجتماعية "أردت التوصل إلى تصور في العدالة يقدم بديلا نظاميا معقولا عن المذهب النفعي، الذي ساد بشكل أو بآخر لفترة طويلة في التقليد الأنجلو- ساكسوني من التفكير السياسي"[4]. وبذلك نتبين أن العدالة التي صاغها راولز جاءت كقيمة أخلاقية وسياسية واجتماعية في العصر الحديث وذلك لما تضمنته من مطالبة بالمساواة بين أفراد المجتمع. فما طرحته هاته النظرية من أفكار جعلت من النقاش الفلسفي حولها يتعدد ويتنوع ولعل ذلك ما أدى إلى إعادة طرحها من جديد في الخطاب الفلسفي العملي المعاصر.

عديدة هي المفاهيم التي ضمنها شغفه المتواصل بالبحث عن العدل كالمجتمع محكم التنظيم أي ذاك المجتمع الذي يحكمه التصور العمومي للعدالة. إلا أن محاولتنا حول فلسفته لن تشمل جل مباحثه الفلسفية لإشكال العدالة فقط سنقتصر حديثنا عن إشكال العدالة التوزيعية وبذلك " يقودنا الإحساس بالعدالة إلى تعزيز المخططات العادلة والقيام بدورنا فيها حين نؤمن أن الآخرين، أو الكثير منهم بشكل كاف، سوف يقومون بدورهم"[5]. ومن هنا نتبين أن رولز أراد من خلال حديثه عن العدالة التوزيعية ضرورة وجود بعض المنافع الأساسية لهاته العدالة كالحصول على حق المساواة في جل أشكال الحرية دون المساس بحرية الآخرين والمساواة في الفرص والتي على أساسها يتم تسوية التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية بين أفراد المجتمع وغيرها من الحقوق الأخرى كالحق في التعبير عن الرأي والحق في الملكية الخاصة.

وكما أشرنا سابقا فالمجتمع المتعدد الذي نشأ فيه رولز قد دفعه إلى البحث عن اتفاق عادل يكون كفيلا لهم بضمان تعايشهم وتعاونهم معا.وبناءا على هذه المبادئ التي ناد بها رولز في توزيع العادل للخيرات والمنافع الأساسية نتبين أنه سعى إلى تحقيق العدالة داخل المجتمعات الحديثة. فإذا كان راولز في حديثه عن العدالة كان منحازا أكثر إلى المطالبة بها سياسيا فكيف سيكون الأمر لدى فلاسفة النقد؟ وماهي أهم النقاط التي أفاد بها رولز رواد الجيل الثالث؟

2 ـ علاقة العدالة بالنقد لدى مفكري الجيل الثالث: أكسل هونيت والبحث عن العدالة الاجتماعية:

سعى الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني أكسل هونيت منذ أصدر كتابه الأول **نقد السلطة**[6] وهو في الحقيقة يمثل المبحث الذي اشتغل عليه لنيل شهادة الدكتوراه تحت إشراف هابرماس وصولا إلى كتابه العمد الذي زاد من شهرته **الصراع من أجل الاعتراف**[7] وكذلك باقي كتبه الأخرى وصولا إلى آخر مؤلف في فكره المفتوح[8] **الحق في الحرية**[9] إلى تفحص وتشخيص

واقع المجتمعات الغربية المعاصرة وذلك من أجل كشف جل العوائق التي تحول دون تأسيس مجتمع العدل والذي لطالما ناضل من أجله راود الجيل الأول للمدرسة النقدية بفرانكفورت.
ويندرج التوجه الفلسفي الذي اتبعه هونيت منذ كتابه **الصراع من أجل الاعتراف** نحو تحيين فلسفة الشباب لهيغل والتي تعرف بمرحلة يانا في إطار ما يعرف ببراديغم الاعتراف. وهنا يتجه هونيت خلف أستاذه هابرماس ذي المرجعية الماركسية في كتاباته الأولى والكانطية في كتاباته المتأخرة ويفتح بذلك مسارا فلسفيا جديدا يضمنه مختلف أبحاثه الفلسفية ليلتف حوله ما بات يعرف اليوم بالجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية.
هذا ويتجه مبحثه الفلسفي صوب التشخيص والمعاينة الفينومينولوجية لجل التشوهات والباثولوجيات الاجتماعية داخل المجتمعات المعاصرة التي تحول دون بلوغ المجتمع الجيد والعمل على تجاوز ذلك بالنقد والتأسيس من خلال براديغم الاعتراف، إذ كتب في كتابه **مجتمع الاحتقار، نحو نظرية نقدية جديدة:**" يعتمد مستقبل الفلسفة الاجتماعية اليوم على ضرورة تأسيس حكم إتيقى يحتوي على كل شروط الحياة الإنسانية"[10]. إضافة إلى إعلانه منذ السطور الأولى لكتابه العمد **الصراع من أجل الاعتراف**: أن المواضيع التي أولتها الفلسفة الاجتماعية بالدرس هي تحليل وتشخيص المسارات الاجتماعية المشوهة والتي تتشكل في صورة باثولوجيات اجتماعية معيقة لنشأة مجتمع جيد للأفراد.
وفي بحثه عن إشكال العدالة نجده يهتم بتحليل العلاقات الاجتماعية المريضة التي تفرز بدورها علاقات مشوهة وذلك منذ الفصل الأول من كتابه الصراع من أجل الاعتراف بحيث نجده ينتقد المبدأ الفلسفي لكل من ميكيافلي وهوبز القائم على الصراع من أجل الوجود منتصرا في الآن ذاته لمبدأ الصراع من أجل الاعتراف الذي أرسى دعائمه الأولى هيغل الشاب آملا في ذلك الحصول على حل إتيقيي يكون كفيلا بجل التشوهات الاجتماعية التي تعيشها المجتمعات المعاصرة.
وبذلك يرى هونيت أن حرمان الآخر من حقوقه المشروعة اجتماعيا يولد أفقا ضيقا ملئا بالتوترات بحيث يصعب فيه التواصل والعيش مع الآخر المختلف عن الذات. وبذلك يتحول هذا الحرمان من الحقوق إلى ديناميكية الإقصاء والرفض في شتى المجالات لتتسع بذلك منظومة التجاهل والحرمان، وهذا ما يزيد في تعقيد أزمة التفاعل التذاوتي في شتى مجالات التفاعل الإنساني. باعتبار أن قمع هؤولاء وجعلهم يشعرون باللاعدل يعود إلى ديناميكية الإقصاء الذي تنتهجه الطبقات المهيمنة عبر" آليات الرقابةالاجتماعية"[11]. التي تحد من تعبير هؤولاء المهمشين حتى في وسائل الإعلام والصناعة الثقافية داخل مجتمعهم مما يولد لديهم شعورا بالنقمة والإحباط.
فظاهرة "حجب الكلمة(« déverbalisation)"[12] مثلا كما يسميها هونيت قد تنمي لدي هؤلاء المقهورين والمحرومين كبتا عميقا قد يدفع بهم في غالب الأحيان إلى حركات المقاومة الاجتماعية من أجل الدفاع عن حقوقهم المصادرة منهم قسرا. باعتبار أن حرمانهم من التعبير في المجال الثقافي وتضييق واقع اللغة عنهم ودفعهم إلى الصمت عن طريق حجب كلامهم يجعلهم محرومون من حقهم في التعبير والإدلاء بآرائهم التي من شأنها أن تعبر ربما عن معاناتهم وأيضا عن مشاغل المجتمع المنتمون إليه. لذلك نجده يراهن على أهمية الاعتراف القانوني لكل الذوات باعتباره يكفل لكل الذوات الحرية القانونية بما هم ذوات أحرار حاملين لحقوق وعليهم واجبات ويذلك فإن هذا النمط من الاعتراف يسمح بالتعايش في إطار الأخلاقية المتبادلة بين الذوات، ولعل هذا ما أكده في كتابه"**الصراع من أجل**

الاعتراف "العلاقة بين الأنا والغير تشير أولا إلى وجود احترام متبادل لبعضهما البعض كمواضيع قانون وذلك باحترامهما للمعايير الاجتماعية الحاكمة في المجتمع ضمن التوزيع الشرعي للحقوق و الواجبات"[13].

ويبدو أن لهذا الضرب من الاعتراف قيمة أساسية تكمن في توجيه الذوات وجهة قانونية سياسية مشروعة تسمح لهم في الآن ذاته بتبادل الاحترام فيما بينهم. ولعل مسألة الاحترام القانوني فيما بين الذوات هو الذي حفز الفلاسفة على الاهتمام بمثل هذا المشكل خاصة أمام ما بات يشهده الفرد المعاصر من مظالم حقوقية ازدادت وتيرتها اتساعا منذ فترة الحداثة وما شهدته الإنسانية من إبادات جماعية ارتكبها هتلر في حق اليهود على أساس انتماءاتهم الدينية.

ومن هنا تلخصت مهمة هونيت الفلسية في البحث عن المجتمع العادل أخلاقيا وذلك تماشيا مع ما شرعت له مدونة حقوق الإنسان واعتبارها أن كل فرد ينتمي إلى مجتمعه هو مواطنا له حقوق وعليه واجبات يجب على الدولة الحاضنة له أن تكفلها له وتحميها في إطار القانون المشروع دوليا وإنسانيا. وبغياب هذا المبدأ عن حيز الممارسة والتطبيق أو بانحياز هذا التوجه نحو فرد على آخر أو جماعة عن جماعة أخري فإن ذلك ما دفع بالفلسفة المعاصرة إلى معالجة هذا الإحراج الذي يمس الفرد في الوتر الحساس له ألا وهو القانون. لذلك ذهب هونيت إلى معالجة هذا الإشكال في العديد من كتاباته باعتبار أن وجود الإنسان يتصل بكل ضروب العيش التي تتم فيها اتصالاته وانفعالاته ولا يمكن حصرها في مجال بعينه.

لذلك راهن هونيت على هذا الحق وطالب به لكل أفراد المجتمع وصار بذلك الاعتراف القانوني حقا من *الحقوق* المشروعة داخل فضاء المجتمعات المعاصرة. هذا بالإضافة إلى مراهنتة كذلك على عدة حقوق أخرى صاغها في الجوانب الحميمية والاجتماعية ليكون بذلك لبراديغم الاعتراف معه ثلاثة ضروب تتمثل في الحب والذي يحتل بنظره الصورة الأولية للاعتراف لاعتباره يربط الفرد بالمجموعة انطلاقا من العائلة هذا من جهة، وباعتباره أيضا يحقق المقصد الأساسي للذات من جهة أخرى والمتمثل أساسا في"الثقة بالنفس".والحق الذي هو الضرب الثاني والتضامن والذي يمثل بحسب هونيت الضرب الثالث من ضروب الاعتراف والذي عبره يستطيع الأفراد تحقيق ذواتهم من خلال علاقات الاعتراف المتبادل وهي مستويات ضرورية في حياة كل فرد لكي يشعر بالتوازن والاندماج مع باقي أفراد المجموعة والجماعة الإنسانية التي ينتمي إليها.

فبراديغم الاعتراف الذي صاغه هونيت في أواخر القرن العشرين بضروبه الثلاثة قد شكل ولا يزال منعرجا فلسفيا حاسما في تبنى جل قضايا المرحلة الراهنة للإنسانية المعاصرة من أجل إرساء أسس المجتمع الديمقراطي. ولعل ما يزيد هذا المسار المعرفي الطموح قدرة على مجابهة أمراض اللحظة الراهنة هو التفائل المستمر لصاحبه. بحيث يجيبنا في إحدى اللقاءات التي أجريت معه عن سؤال تفاؤله للمستقبل على النحو التالي:" يجب أن نظل على يقضة حينما يتعلق الأمر بمستقبل الفلسفة وسأقتصر على المستقبل المرئي، وذلك تماشيا والتقدم الاجتماعي الذي جسد إثر الثورة الفرنسية، نعم أفكر في كثير من النقاط، يمكن فتح مستقبل أفضل، فليس لوقت طويل لم يكن للنساء الحق في الانتخابات، السود ليس لهم الحقوق المدنية (...)، نحن نعيش حالة رفض ينبغي علينا المضي قدما" [14].

فما يستدعي الانتباه في المنحى الفكري الذي سلكه هونيت في مستهل الألفية الثالثة هو التوجه نحو تمتين وتثبيت خيوط الوصل بين نظرية الاعتراف ونظرية العدالة دون الخروج

عن النسق الهيغلي بالتحيين والتجديد لفكر هيغل الناضج في مرحلة برلين من خلال العودة إلى كتاب أسس فلسفة الحق والتي صاغها من خلال مجموعة من كتاباته ك الأنا في النحن (2010) والآخر من العدالة (2010) والحق في الحرية (2011) الذي خص تمهيده للحديث عن نظرية العدالة بوصفها مؤسسة على تحليل المجتمع. " كل شيء يبدو باقي على المنهج الهيغلي المؤسس لنظرية العدالة على أسس جديدة تماما، في التحليل الاجتماعي، لقد كانت الفكرة الأساسية تتمثل في: يجب أن تعطي المؤسسات الشرعية الأخلاقية"[15]. فقد رأى هونيت ضرورة تأسيس نظرية للعدالة بوصفها مبحثا لمعاينة وتحليل واقع المجتمعات المعاصرة لتتكفل بحماية المجموعات الإنسانية المضطهدة من جهة وتضمن لهم تكافؤ الفرص في الحصول على الحرية من جهة ثانية. هذا وسيكشف هونيت ضمن حديثه عن نظرية العدالة أن مسعاها الأساسي يكمن في تشخيص وتحليل طبيعة التحولات التي تتسم بها المجتمعات الحديثة.

يبدو أن المشكل الحقيقي للعدالة الذي يبحث عنه هونيت يتجسد من خلال صور وأشكال الظلم والقهر الاجتماعي على مختلف ضروب الحياة والتي يكون مصدرها الأساسي النكر والاحتقار سواء فيما تعلق بالحقوق الجسدية أو القانونية أو السياسية أو الثقافية أو الاقتصادية أو الحق في الحرية كما سماه بالحق الأسمي ضمن كتابه الأخير الذي خصصه للبحث في هذا الغرض. لهذا يبدو فهم تصور هونيت للعدالة عصيا على البعض وذلك لمدى اتساعه وكليته فيساء في بعض الأحيان فهمه ويؤول من منظور أخلاقي أو نفسي والحال أنه عالج مشكل العدالة في بعدها الكوني. وهنا يكون السؤال مشروعا هل أن الأخذ والرد حول نظرية هونيت في الاعتراف كان نتيجة لسوء الفهم أم أنها مازالت يشوبها النقصان؟

نانسي فريزر وسؤال العدالة الاجتماعية:

وعلى خلاف التوجه الفلسفي الذي صاغه هونيت للبحث في إشكال العدالة ينصب توجه الفيلسوفة الأمريكية نانسي فريزر[16] نحو البحث في هذا الإشكال ولكن من الناحية التوزيعية بحيث ترى أن مفهوم الاعتراف الذي صاغه أكسل هونيت لا يتضمن سوى بعض الجوانب المعيارية للعدل باعتباره متصلا بواقع الظلم والازدراء التي يعيشها الأفراد داخل المجتمعات المعاصرة كالاستلاب والتشيؤ. وبذلك تنتقده وترى بأن الصيغة التذاوتية لبراديغم الاعتراف لم يعد بإمكانه مجابهة توترات اللحظة الراهنة للمجتمعات المعاصرة وبذلك نجدها تعلن عن رفضها علانية في العديد من الكتابات التي صاغتها ضمن هذا التوجه الفلسفي من أجل التأسيس لواقع إنساني أفضل.

وهذا الرفض هو ما صرنا نلمس صداه ضمن كتابها **ما هي العدالة الاجتماعية؟**، إذ نجدها تصرح منذ البداية بضرورة الجمع بين سياستي الاعتراف وإعادة التوزيع معا." وهكذا نجد أنفسنا أمام معضلة معقدة، أود أن تحول هاته المعضلة اعتراف/ إعادة توزيع: فالناس الذين هم كائنات يعانون من الظلم الثقافي والظلم الاقتصادي فإنهم يحتاجون في الوقت ذاته للاعتراف وإعادة التوزيع"[17].

تقر فريزر بضرورة العمل على إرساء عدالة توزيعية ما بين فيئات المجتمع المختلفة، ولعل ذلك يعود أساسا إلى المحيط الاجتماعي والسياسي والثقافي للمجتمع الأمريكي المتعدد الفيئات والشرائح الاجتماعية المختلفة لذلك نجدها تدافع عن عدة فيئات مهمشة شأن واقع الزنوج في أمريكا والحركات النسوية وعدم المساواة بين سكان الشمال والجنوب والميز العنصري والأقليات العرقية والجنسية.

فما نتبينه من التوجه الفلسفي الذي فتحه فريزر لنفسها هو بحثها الجاد عن عدالة توزيعية تكون قادرة على استيعاب جل الجوانب الإنسانية والأخلاقية والرمزية للفرد المعاصر داخل المجتمعات المتعددة الجنسيات والهويات والقوميات الثقافية والعرقية. ولا تعني التوزيع النفعي الضيق للثروات، بل إنها تبحث عن أفق المساواة الاجتماعية الشاملة لجل الأفراد.
ففي مقالها المعنون ب" الصراع من أجل تجسيد الاحتياجات مسودة النظرية النقدية النسائية والاجتماعية لثقافة سياسة الرأسمالية المتأخرة"، تذهب فريزر إلى البحث في خطابات الاحتياجات والعوائق المعرفية والأخلاقية المتصلة به من أجل العثور عن حلول تنصف هؤلاء الذين يعانون التهميش والميز العنصري داخل فضاء المجتمعات الرأسمالية المتأخرة[18].
وهنا تأخذ فريزر الولايات المتحدة كمثال في عدم الإيفاء بتحقيق احتياجات مواطنها، وترى ضرورة تأسيس خطابات تكون بمستطاعها التكفل بمعالجة واقع الاحتياجات المعبر عن النقص الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والمحلى. متخذة في ذلك من لا مأوى لهم هم، والذين هم يحتاجون ضرورة لمأوى حتى يعيشون. مثال على واقع الاضطهاد والحرمان، وتذهب هنا في حديثها عن الاحتياجات التي يعاني منها العديد من الأفراد والمجموعات على خلاف ما ذهب إليه هونيت في حديثه عن الثنائي ازدراء اعتراف، إلى الكشف عن واقع المرارة والتهميش الذي تتكبده بعض الأفراد والمجموعات في اللحظة الحالية والذي لا يمكن التصدى له إلا عن طريق خطابات الاحتياجات التي تقودها الحركات النسوية من أجل التعبير عن النقص والحاجة، لا من أجل المطالبة بالاعتراف وإنما من أجل ملء النقص الحاصل لهؤلاء المهمشين بدولة الرفاه.
ففريز ترى ضرورة الاعتماد على خطابات الاحتياجات من أجل تجسيد واقع المطالبات بالحقوق على أرض الواقع باعتبار أن " الخطاب حول الاحتياجات لا يبرز دائما في الثقافة السياسية الغربية؛ (...)على الرغم، من أن المجتمعات الرأسمالية المتأخرة/ لدولة الرفاه، تمأسس خطاب الاحتياجات كمثل رائد للخطابات السياسية" [19]. وذلك من أجل إيضاح واقع التغيرات الاجتماعية الديمقراطية بصورة عادلة عبر تجسيد خطاب تحرري للخطاب حول الاحتياجات.
ولا يعنى رفض فريزر هذا نقصا أو عجزا داخل نظرية الصراع من أجل الاعتراف التي صاغها هونيت و إنما تبدو فريزر متشبثة بنظرية العدالة التي صاغها جون رولز فيما سبق من الزمن والتي لم تعد تجد لطريقها أفقا يتسعه بعد أن شهدت انهيارات عدة. وبذلك فإن هذا النقد هو ما يزيد من صمود هذه النظرية ودفعها إلى الالتزام بمعالجة قضايا الفرد المعاصر بكل مسؤولية.
زد على ذلك فإن نظرية الاعتراف قد نشأت بعد انهيار النظرية الليبرالية للعدالة، لذلك نجد فريزر في موقع التصدى والدفاع عن منطق العدل الذي تصوغه في إعادة التوزيع. "صار "الصراع من أجل الاعتراف" في وقت وجيز على شكل براديغم للصراع السياسي في نهاية القرن العشرين[20].
وتنتقد فريزر نظرية الصراع من أجل الاعتراف وهي في الحقيقة تشرع لفتح طريق جديد لمفهوم العدالة، لذلك فهي ترى بأن هذ البراديغم صار براديغم سياسي فحسب وفي منظورها لم يعد بإمكانه مجابهة باقي الإشكالات الأخرى القائمة خارج أفق السياسة، ضمن مسار الحياة العامة للمجتمعات الغربية المعاصرة.

ويتلخص توجه فرايزر الفلسفي في إتجاهين إثنين: أولا الجمع بين الاعتراف وإعادة التوزيع من أجل تجاوز جل الإشكالات التي يتعرض لها الفرد المعاصر على مختلف الأصعدة. وثانيا التأسيس لنظرية العدالة الاجتماعية من أجل إعادة التفكير في مفهوم العدالة الاجتماعية التي انهارت. فإذا كانت فريزر قد وقفت في محل المدافع عن العدالة التوزيعية فكيف سيكون الحال عند فيلسوف التسامح؟

رينر فورست والعدالة التسويغية:

لقد اهتم رينر فورست[21] بمفاهم التسامح والعدالة والاعتراف والأخلاق, هذا وقد اتجهت معظم أبحاثه الفلسفية صوب الفلسفة الأخلاقية والسياسية بامتياز ويتجلى ذلك علنا من خلال أهم كتاباته ك**سياقات في العدالة** و**التسامح في الصراع.** وينصب اهتمام فورست أساسا ضمن محاولته إعادة طرح إشكال الحق الطبيعي بروح نقدية تتماشي ومقتضيات القرن الحادي والعشرين، وربما تكمن هنا طرافة وتميز المبحث الفورستي عن باقي أبناء جيله وذلك حينما جعل من العقل العملي عقلا متواصلا مع جميع السياقات المتصلة بالعدالة ومعلوم أن توجهه الفلسفي قد أخذ من التوجه الهابرماسي المتأخر أي التوجه إلى الكانطية من جهة ومن جهة أخرى التوجه نحو الفكر الهونيتي دون أخذ المرجعية الهيغلية كمرجعية رئيسية في أبحاثه.

وبناء على ذلك فقد اهتم فورست بإشكال العدالة اهتماما واسعا من خلال طرحه لفكرة السياق التسويغي للعدالة ضمن كتابه الأول **سياقات العدالة** وهو في حقيقة الأمر كان عنوان لأطروحته للدكتوراه تحت إشراف هابرماس سنة 1993 والذي سعى عبره إلى رسم أهم سياقات العدالة لكلا الاتجاهين سواء الليبرالي أو الجماعاتي ومن أجل تجاوز واقع السجال الحاد بينهما أخذ فورست من سياق التسويغ للعدالة سبيلا لمعالجة إشكال العدالة ضمن أفق الفلسفة السياسية المعاصرة من جهة ومن أجل تطوير النظرية النقدية من الجانب السياسي من ناحية ثانية متجاوزا بذلك أستاذه هابرماس الذي اتجه نحو تطوير النظرية النقدية عبر التوجه نحو المنعطف اللغوي.

وفي هذا السياق انصب التوجه الفلسفي السياسي لرينر فورست بحيث اهتم بإشكال العدالة منذ كتاباته الأولى نجده يعلن بأن إشكال العدالة منغرس في الفكر الفلسفي السياسي منذ القدم ولكنه دائم الطرح. " لقد كانت مسألة العدالة منغرسة في صميم الفلسفة السياسية منذ جمهورية أفلاطون"[22].

هذا ويذهب فورست بالسياق التسويغي للعدالة إلى ممارسة كل ذات حقها السياسي والاجتماعي بحس أخلاقي من خلال تعبيرها عن النقد والرفض لما تمليه عليها اللحظة السياسية التي تمارسها السلطة على المجتمع من جهة ويشمل كذلك هذا الحق السلطة السياسية من جهة ثانية " تتجلى لنا صورة مركبة لمختلف "سياقات العدالة" (التي لا تزال غير مفسرة): فالمعايير التي يمكن تبريرها في المعاملة بالمثل صارمة وعمومية وكل إنسان باعتباره شخص أخلاقي يلزم بقواعد العمل في ضوئها ويجب على كل شخص تبرير السياقات الأخلاقية. في السياقات السياسية القانونية تترجم هاته المعايير إلى حقوق إنسانية أساسية"[23]. هذا وقد ذهب فورست بمبدأ التسويغ في العدالة إلى أبعد ما يكون بحيث طالب عبره بالتوزيع المتساوي للخيرات السياسية بين الأفراد. وبذلك لم يكن موضوع العدالة معه متجه نحو التوزيع العادل للخيرات الاجتماعية وإنما هو المطالبة بالتوزيع العادل للسلطة.

يرى فورست أن مفهوم التسويغ يمتلك قيمة مفهومية تساعدنا على فهم بعض المشكلات المعاصرة المتصلة مباشرة بإشكال العدالة. ويعني التسويغ معه التفاعل الإيجابي بين أفراد المجتمع خاصة من الناحية الأخلاقية وذلك على خلاف راولز الذي يربط فكرة التسويغ بالاستعمال العمومي للعقل في مجال السياسة من أجل المطالبة بالعدالة بمعنى انتهاجه للسياق التسويغي للعدالة هذا ويميز فورست بين الحق في التسوغ والعدالة.

ومن هنا نتبين مع فيلسوف السياسة أنه يجب الاهتمام بالبعد السياسي للعدالة من أجل أن لا تهضم وتهمش حقوق الأفراد السياسية وكذلك من أجل ضمان كرامتهم التي يكفلها لهم الحق في التسويغ داخل الفضاء العمومي لذلك يراهن فورست على هذا الحق ويرى أن كل خلل في توزيع باقي الثروات الأخرى إنما مرده إلى التوزيع السيئ للسلطة، معتبرا إياها المرتكز الأساسي لجل الثروات. ومن هنا تتجلى لنا وجاهة الطرح الفورستي من خلال الأهمية الكبرى التي أولاها للمشاركة الفردية في الحياة السياسية عبر ما سماه بالحق في التسويغ وبذلك يربط العدالة بهذا الحق من أجل بناء دولة العدل ويعتبر أن عدم تمتع كل فرد بهذا الحق هو الحرمان الحقيقي من دائرة العدالة.

فالحق في التسويغ كما جسده فورست يتجلى لنا في صورة الحق الطبيعي وذلك من أجل تجاوز واقع الظلم والقهر وما يترتب عن ذلك من صراعات. وحول إشكال الوقوع في الصراعات يعمد فورست إلى إرساء منظومة أخلاقية شاملة ترتكز أساسا على مبدأ التسامح ضمن كتابه الأساسي **التسامح في الصراع**، الذي يعلن فيه منذ البداية على أهمية حضور مبدأ التسامح داخل الفضاء الاجتماعي المعاصر تماشيا وواقع الصراعات الراهنة " يجب إعادة بناء الخطاب الفلسفي والسياسي للتسامح وفق مسار الصراعات الاجتماعية وعلاقات السلطة"[24]. وبذلك يذهب فورست في كتابه هذا إلى ضرورة تكريس مفهوم التسامح داخل المجتمعات المعاصرة، وذلك لما احتوى عليه من أهمية في ترتيب وتنظيم الأفق الاجتماعي للذوات. إذا نجده يعود لتأكيد أهمية هذا المفهوم داخل حياة البشر إلى التاريخ، ليؤكد على أهميته ضمن أفق المجتمعات المعاصرة. وذلك من أجل دمج فكرة التسامح مع مختلف النظريات السائدة في الفلسفة المعاصرة، وكذلك من أجل دمجها مع المسار الفلسفي المعياري الذي شق فيه طريقه.

ففي المجتمعات المتعددة الثقافات والقوميات يصير مفهوم التسامح مفهوما مركزيا داخل الخطاب الفلسفي والاجتماعي، وذلك لما تحفل به هاته المجتمعات من تنوع وتعدد في الرؤى وأنماط العيش هذا بالإضافة إلى تعدد العقائد والأفكار. وبذلك ندرك ضرورة تعايش الزوج المفهومي صراع تسامح معا باعتبار أن مجتمع البعد الواحد كما أشار إلى ذلك ماركوز أي مجتمع العقيدة والفكر الواحد لا حاجة له بهاته المفاهيم وبذلك ندرك أهمية وجود التسامح ضمن فضاء الصراع " على الرغم من أن تاريخ خطاب التسامح أظهر أن مفهوم التنازع في أوقات مختلفة تقليدي جدا (على سبيل المثال، الدينية) إلا أنه يمكن وصفه على أنه مفهوم "حديث بامتياز"[25].

وفي تقديرنا يحتل التسامح مكانة هامة في باب الحقوق وذلك لما يقدمه من معنى إيجابي ضمني للدفاع عن حقوق الآخر الذي أتصارع معه. فحين يكون مفهوم الصراع حاضرا ضمن أفق الصراع فإن ذلك بدوره يولد حقوق الآخر التي غيبت ضمن الصراع، وبذلك يساهم مفهوم التسامح إلى حد ما في تليين مقام الصراع بين الطرفين المتنازعين.

وبالمحصلة نتبين أن التوجه الفلسفي الذي صاغه فورست من خلال ربطه بين فكرة الحق في التسويغ وما تتضمنه من تجسيد للعدالة على أرض الواقع تستدعي في الآن ذاته حضور مفهوم التسامح أيضا وذلك لما له من أهمية بالغة في رسم ملامح العدالة داخل فضاء العيش معا لذلك نجده يراهن على هاته المفاهيم البناءة من أجل المطالبة بأفق إنساني أفضل يكفل العيش معا لمختلف الشرائح الإنسانية المختلفة.

---

[1] جون رولز(1921-2001) فيلسوف أمريكي معاصر من أهم المنظرين للعدالة كنظرية ومفهوم

[2] جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011، ص.29.

[3] جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011، ص.30.

[4] جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011، ص. 12.

[5] جون رولز، **نظرية في العدالة**، ترجمة ليلى الطويل، دمشق، الهيئة العامة السورية للكتاب، 2011، ص.336.

[6] -Honneth Axel, Kritik der Macht, **Frankfurt am Main**, Suhrkamp Verlag, 1986.

[7] - Honneth Axel**,** ***La Lutte pour la reconnaissance,***traduit de l'allemand par Pierre rusch,Paris,Cerf,2000.

[8] نقول الفكر المفتوح لأن صاحبه مزال على قيد الحياة ينتج ويبدع ولم تقفل بع مسيرته الفكرية.

[9]- Honneth Axel, **Le Droit De La Liberé**, **Esquisse d'une éthicité démocratique.** Trad. Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015.

[10] - Honneth Axel,***La société du mépris***. Traduit de l'allmand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix ,Paris, La Découverte,2006,p.98**.**

[11]-Honneth Axel,***La société du mépris***. Traduit de l'allmand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix ,Paris, La Découverte,2006,p.213**.**

[12]- Honneth Axel,***La société du mépris***. Traduit de l'allmand par Olivier Voirol, Pierre Rusch et Alexandre Dupeyrix ,Paris, La Découverte,2006,p.214**.**

[13]- Honneth Axel**,** ***La Lutte pour la reconnaissance***,traduit de l'allemand par Pierre rusch,Paris,Cerf,2000, p.185**.**

[14]-Honneth Axel," ***les lutes sociales sont motivées par des revendications morales***", entretien avec Francois Gauvin,dans LE POINT REFERENCES, France, sep/oct 2015,p.4**.**

نشير هنا إلى أننا تحصلنا على هذا الحوار عبر مراسلتنا المباشرة بالبريد الإلكتروني مع أكسل هونيت.

[15] - Honneth Axel, Le **droit de la liberté : Esquisse d'une éthécité démocratique** ? trad.Frédéric Joly et Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 2015, p.16**.**

[16] - فيلسوفة أمريكية معاصرة (1947)، تعمل في المدرسة الجديدة للأبحاث الاجتماعية ولها عدة مقالات في الفضاء العمومي .

[17] - Fraser Nancy, ***Qu'est ce que la justice sociale ?, reconnaissance et redistribution,*** Trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p.21**.**

[18] - تعني نانسي فريزر بالمجتمعات الرأسمالية المتأخرة، مجتمعات القرن الحادي والعشرين، وهنا نلاحظ أنها تتكلم عن الواقع الراهن للمجتمع الأمريكي و أهم إشكالاته التي يعانيه أفراده. فقد نشر هذا المقال لأول مرة بالفرنسية سنة 2012.

[19] - Fraser Nancy, LA LUTTE POUR L'INTERPRETATION DES BESOINS EBAUCHE D'UNE THEORIE CRITIQUE FEMINISTE ET SOCIALISTE DE LA CULTURE POLITIQUE DU CAPITALISME TARDIF, dans QU'EST-CEQUE LUTTER POUR LA RECONNAISSANCE ? sous la direction de Estelle Ferrarese, le bord de l'eau, Paris, 2013, p.42**.**

[20] - Fraser Nancy, ***Qu'est ce que la justice sociale ?, reconnaissance et redistribution,*** Trad. Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005, p.13**.**

[21] - يعد رينر فورست (1964)أحد الوجوه الفلسفية البارزة للجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت النقدية.....

[22] - Forst Rainer, ***CONTEXTS OF JUSTICE : Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism***, translated by John. M. Farrell, London, University of California Press, 2002, p.1**.**

[23] - Forest Rainer**, *CONTEXTS OF JUSTICE : Political Philosophy beyond Liberalism and Communitarianism,*** translated by John. M. Farrell, London, University of California Press, 2002, p.82**.**

[24]-Forest Rainer, **Toleration in conflict**, translated by Ciaran Cronin,New York, Cambridge,2013, p.13**.**

[25]-Ibid., p.359