مدرسة فرانكفورت والنظرية النقدية النسائية
سيلا بنحبيب نموذجاً

عزيز الهلالي
باحث من المغرب

إن فعل التأسيس والبناء والحوار النقدي، حلقات متصلة تضفي على السيرورة المعرفية جدتها وخصوبتها. وما يميز التراكم النظري وانعطافاته، هو الاستعادة النقدية للإشكالات والإحراجات النظرية. وهذه الاستعادة تتجاوز الحدود السيادية والسياقية والتاريخية.

سنحاول في هذا العمل أن نرصد سيرورة "مدرسة فرانكفورت" عبر ثلاث مراحل: مرحلة البناء وهي لحظة تأسيسية دشنها الجيل الأول. ثم، مرحلة إعادة البناء وهي لحظة تشكل انعطافا في المسار، خصوصا مع الجيل الثاني. وأخيرا، مرحلة إعادة البناء والتي تشكل النظرية النقدية النسائية محركها الأساسي. ويمكن القول أنها لحظة استدماج أصوات مهزومة تاريخيا. وعبر هذه المحطات ترافقنا الأسئلة المركزية التالية: ما طبيعة الخيط الناظم الذي يأسر "مدرسة فرانكفورت" في إطار وحدة نظامية وخطابية؟ كيف نقرأ حركة الانتقال من الذات إلى فعل التواصل؟ وأخيرا، على أية أرضية ستقوم النظرية النقدية النسائية وما طبيعة رهاناتها؟.

هل يمكن الحديث عن "مدرسة فرانكفورت*" النقدية بصيغة الوحدة أم بصيغة التعدد؟ ما هي المعايير النقدية التي يجب اعتمادها للانتساب إلى المدرسة؟ وعلى أي أساس يمكن الاستناد للحكم على انتهاء مرحلة زمنية وبداية أخرى جديدة؟

تضعنا المتابعة النقدية والتاريخية لرصد هوية "مدرسة فرانكفورت" أمام أزمة الماهية وسؤال التعريف، خصوصا وأن المدرسة بقدر انفتاحها على عوالم معرفية متعددة، بنفس القدر تتشكل داخل سياقات فردية وجماعية ترتسم كصور تجمع بين الإشكال (المدرسة بوصفها سؤال إشكالي)، والتعدد (تعدد نظرياتها النقدية)، والاغتراب (ترحال بعض مؤسسي المدرسة خارج سيادة الحدود). وأمام هذا اللبس المنهجي على مستوى التحديد، يمكن القول بأن "مدرسة فرانكفورت ليست بمدرسة فلسفية، ولا بخطاب سوسيولوجي، ولا بحركة سياسية بالمعنى الدقيق للكلمة "[1].

وبما أن المدرسة لا تنتظم في إطار ضوابط معيارية متناغمة تضفي على التصنيف التاريخي جدته، فلماذا إذن أطلق عليها اسم "مدرسة"؟ أليست المدرسة، بألف لام التعريف، وحدة متماسكة على مستوى التوجهات المذهبية والمنهجية والإستراتيجية؟

تطالعنا مجموعة من القراءات كإجابة عن هذا السؤال، فالمؤرخ الكبير مارتين جوي Martin Joy يرى بأن المدرسة لم تتبلور بشكل خاص إلا "بعد إرغام مؤسسي المدرسة على مغادرة فرانكفورت"[2]. أما تلميذ هابرماس فريديريك فاندينبرغ Frédéric Vandenberghe، فهو يرى بأن الحديث عن المدرسة قول يكتنفه غموض كثير، بالنظر إلى انعدام "نظرية نقدية أو بالأحرى مدرسة. ثمة،

---

*لقد تأسست معهد البحث السوسيولوجي Institut Fur Sozialforschung 3 فبراير 1923، بمبادرة فيلكس فايل Felix Veil د كتور في العلوم السياسية، وهو ابن أحد التجار اليهود الكبار. ويعود تأسيس هذه المؤسسة الماركسية قبل الحرب العالمية، من أجل إعادة بناء الماركسية خالصة. تلك كانت بمثابة شرارة قدح زندها كل من كورش، لوكاتش، بولوك وفيتفوجل. ولقد تعاقب على رئاسة المؤسسة كل من كورت ألبرت غيرلش والتي لم تدم مدة رئاسته ثمانية أشهر، إذ بعد وفاته أكتوبر 1923، خلفه كارل غرونبرك إلى حدود 1930.

وفي سنة 1931 سيتولى ماكس هوركهايمر مهمة تسيير رئاسة المؤسسة. ويمكن القول أن الإنجازات الكبرى للمدرسة تمت خارج الحدود، وبالضبط بالولايات المتحدة الأمريكية.

1 Assoum Laurent Paul.L'Ecole de Francfort.Que sais-je?. 2eme édit. PUF. 1987. p. 4

2 Ibid. p. 6

فقط مجموعات نظريات نقدية"[1]. أما جاي برنشتاين (Jay Bernstein) فيعتبر من جهته أن "النظرية النقدية ليست نظرية في المجتمع، ولا مدرسة متجانسة من المفكرين، وليست بمنهج"[2].

على هذا الأساس نتساءل، ما طبيعة العناصر التي شكلت وحدة تجميع أعضاء "مدرسة فرانكفورت"؟. بمعنى آخر، ما البؤرة المركزية التي التف حولها رواد المدرسة؟.

تأسست المدرسة في سياق تجاذبات سياسية قوية أفرزت صعود الفكر النازي وفق خطاب إديولوجي متعصب ساهم في بناء إمبراطوية الشر. كما أن امتداد الفكر الوضعي نزع سؤال التحرر من فضاء عالم المعيش... عوامل استدعت العودة إلى الماركسية في صورها الخالصة لاستيعاب التحولات الجديدة. وفي هذا السياق نفهم كم كان ضروريا لرسم خريطة الطريق المؤسسة لتنظيم "الأسبوع الأول من العمل الماركسي" خلال صيف 1922 حيث ساهم فيه كل من لوكاتش، كورش وبولوك...

منهجيا كان لابد من نقد الأسس الفلسفية للنظرية الماركسية والانفتاح على حقول معرفية متعددة تسعف في تقديم قراءات جديدة للماركسية: ماركوزه(الفلسفة الاجتماعية)، إيريك فروم(علم النفس الاجتماعي)، فريديريك بولوك (الاقتصاد)، ليو لوفينتال (سوسيولوجيا الثقافة والآداب)، فرانز نيومان(الاقتصاد- سوسيولوجيا السياسية)، أوطو كيرشهايمر (سوسيولوجيا القانون)، والتر بنجامين (الفلسفة-النقد الأدبي)...

أما استراتيجيا، فإن التوجه العام ينحو نحو تغيير بنية النظام الشمولي، أي الإجهاز على "الإرادة العمياء للعالم" بلغة شوبنهاور، خصوصا وأن روزا لوكسمبورك تتوقع أن بنية النظام الرأسمالي آيلة إلى السقوط.

وهكذا، تكون النظرية الماركسية قد اخترقتها نظم معرفية جديدة للدفع بالنظرية إلى حدودها القصوى، ضدا على قراءات إيديولوجية مغرضة أجهزت على

---

1 Vandenberghe. Frédéric.Une histoire critique de la sociologie Allemande:Aliénation et réification.Horkheimer, Adorno, Marcuse, Tom2.Edit.la découverte/M.A.U.S.S.

2 Bernstein Jay.The Frankfurt School: Critical Assessments.Routlege 1994. p. 11

روحها العلمية. هل نفهم من خلال هذه الشروط المتضافرة، أن العودة المتجددة للماركسية هو ما شكل أرضية تجميع الجيل الأول "لمدرسة فرانكفورت"؟.

لقد حدد هوركهايمر المنطلقات الأساسية للمدرسة من خلال عمله "النظرية التقليدية والنظرية النقدية"، لعله بذلك يرسم معالم قطيعة بين النظريتين، منتقدا الأسس الابستمولوجية للنظرية النقدية في صيغتها الديكارتية، وبناء نظرية نقدية على أنقاضها تمثل موقفا "سياسيا صحيحا"[1]. كما أنها تمثل "التحرر كأمر أخلاقي"[2]. تسترشد النظرية النقدية، كما حدد أفقها هوركهايمر بفلسفة البراكسيس ويصعب الخروج من هذا الأفق النظري، بحيث نلمس نوعا من الانفعال "الاستبدادي" لما رفض هوركهايمر الإشراف على أطروحة التأهيل لهابرماس حول موضوع الفضاء العمومي البورجوازي، لكونه تجاهل الخلفية الماركسية. وقبل ذلك نلمس التوجهات الفعلية للمدرسة، من خلال الرئاسة التي حظي بها جرامبورغ للمؤسسة من سنة 1923 إلى 1930، بحيث كان يتولى نشر "أرشيف تاريخ الاشتراكية والحركة العمالية"، بتنسيق مع الدوائر الاشتراكية، خصوصا المؤسسة الماركسية-انجلزية(نسبة إلى انجلز) بموسكو ومؤسسة البحث الاجتماعي. ويعتبر جرامبورغ أن "الماركسية كمنهج للبحث العلمي وكنسق فلسفي"[3] تكمن قدرتها في "تغيير أشكال الحياة الاقتصادية"[4].

هل يمكن أن نركن إلى هذه الخلاصة، لنطمئن أن أعضاء "مدرسة فرانكفورت" ينتظمون في إطار اهتمام مشترك يقوم على إعادة بناء الماركسية؟

إن جدلية النشأة والمسار للفكر الفلسفي لأعضاء الجيل الأول قد عرف تحولات، بل منعطفات لم تستقر عند حدود معينة. فإشكالية الحداثة في جوانبها الأكثر إشراقا تأسست على أنقاض الأسطورة والفكر الغيبي والإيمان الروحي والتسليم بالقدر، لكن العقل من خلال مساراته المعقدة أخضع نظام الأشياء إلى

---

1 Vandenberghe. Frédéric.Une histoire critique de la sociologie allemande. op.cité. p. 28.

2 Ibid. p. 28

3 Held David. Introduction to Critical theory: Horkheimer to Habermas.University of California Press. p. 30

4 Ibid. p. 31

عدد كمي وقياسي. وانتهى العقل – بعد إبعاده للدين– إلى بناء كـــون متناســـق، لكنه ثابت سكوني متكرر شأنه شأن الأسطورة. لقد انغلق العقل في نسقه وانتظم في ذاته وأعاد ترتيب الكلمات والأشياء – بلغة فوكو– وفق اختلال توازني مرعب بين الذات والعالم، حيث ظل الإنسان سجين مخططات وبرامج مجهولة تنجز داخل وحدات قياس زمنية أفقدت الإنسان صلته بذاته وبالآخر. لقد انصهر الإنســـان في علاقات كمية حولته إلى قيمة تبادلية قادفة به خارج وجود عـــالم الحيـــاة نحـــو الإغتراب والتشيؤ. وتم الزج به نحو نفق مظلم حيث مخالـــب الوضـــعية وبربريـــة النازية.

وأمام تجديد الأنساق الفرعية للنظام الرأسمالي، انبعثت من داخلـــه أســـباب عودته وانتعاشته من جديد. لقد أدرك الاقتصادي فريديريك بولوك مـــن خـــلال نظرية "رأسمالية الدولة" أن "أزمات النسق الرأسمالي لا تؤدي تلقائيا إلى الرأسماليـــة، لكن بالأحرى إلى الفاشية"[1]. بالفعل، تمكن النظام الرأسمالي الجديـــد مـــن تجـــاوز تناقضاته الداخلية ونجح في ضمان الاستقرار، وبهذا تكون "الفاشية قد حققت حلم الشيوعية".

في هذا السياق، حدثت قطيعة مع الماركسية (مرحلة التفاؤل)، وانعطف فكر هوركهايمر **نحو الدين (مرحلة التشاؤم)**. وظل المأمول الفلسفي المتعلـــق بإنقـــاذ التنوير، رهين منعطفات فكرية وفلسفية للجيل الاول.

أعلن هوركهايمر خلال ***المنعطف الديني*** عن فك الارتباط بالماركسية، وأعلن فشله في صد زحف "أسطورة العقل"، كما حدد مواقف ضد الشـــيوعية لفائـــدة الليبرالية، واعتبر "شوبنهاور أكثر راهنية من ماركس"[2]. كما أن الحياة من منظـــور هوركهايمر فقدت معناها وانتهى دور العقل باعتبـــاره استضـــاءة لأفـــق مظلـــم للإنسانية. لم يعد العقل قادرا على أن يتعقل ذاته، وفي غياب رباطة جأش العقل لم يعد من خيار سوى" الدين الذي يمكن لوحده أن يمنح للحياة معنى"[3]. فالعودة إلى

---

1 Vandenberghe. Frédéric.Une histoire critique de la sociologie op.cité. pp. 30-31.Allemande

2 1Ibid. p. 3

3 Ibid. p. 49

الدين معناه العودة إلى قيم مفقودة ضاعت في ثنايا وهم العقل، ولذلك فسؤال الانكشاف لهذه القيم رهين بقدرة "الله {باعتباره} الضامن الوحيد للحقيقة والعدالة"[1]. وبذلك انعطفت النظرية النقدية من نقد الشمولية، والسلطة، والعقل، والتشيؤ، والاغتراب... إلى نظرية الخلاص والمحبة والتضامن والركون إلى صوت الإيمان الروحي.

من خلال مرحلة النقد الصوري الأداتي* (1941-1950) قام هوركهايمر بعمل مشترك مع أدورنو تحت عنوان "جدلية التنوير". الكتاب وظف البناء الملحمي للأسطورة. ذلك أن البطل أوليس شخصية مقاومة ومصارعة تتوق إلى الانتصار على قوى أسطورية، يوظف أساليب الخداع والحيل والمكر لتجسيد إرادة الذات وسلطتها، ولهذا فإن "الحيل هي الوسيلة التي تستخدمها الذات المغامرة لتضيع ولتحافظ على ذاتها بشكل أفضل"[2]. وهذه الوسيلة ليست شيئا آخر سوى نمط من العقلانية الأداتية الممتدة في التاريخ البدائي للذات تجسدت في إطار العقلانية الرأسمالية المتوحشة المتماهية مع الأسطورة. أسطورة أوليس تحقيق لنشوة انتصار الذات التي دمرت سيرورة التنوير ونزعت من أسسه القيم الأخلاقية والمعيارية، حيث لم يعد التنوير سوى جهاز للتحكم وسلب إرادة الاستقلال.

أمام هذا الارتداد في سلم القيم الأنوارية، ما الإشكالية التي ينطلق منها هوركهايمر وأدورنو لتغيير هذا الواقع وجعله أكثر إنسانية؟

في سياق انتشال الإنسان من اغترابه، وظف أدورنو مفهوم السلب بوصفه فعل التفكير يروم تجاوز الحاضر. إن التفكير الفلسفي هو سلب المفهوم والأنساق الفلسفية الجاهزة والعقلانية التي تقترن بالتكنولوجيا والحداثة التي ترتبط بالزمن المعاصر دون أن تتجاوزه... مفهوم السلب لدى أدورنو هو بمثابة نقد جذري

---

1 Ibid. p. 49

* يمكن أن نشير إلى أن فريديريك فاندينبرغ قد حدد مراحل التطور الفكري والفلسفي لهوركهايمر في أربعة مراحل:- مرحلة المادية متعددة الاختصاصات (1930-1933)- المرحلة النقدية (1937-1941)- مرحلة النقد الصوري الأداتي (1941- 1950)- مرحلة التشاؤم الميتافيزيقي (1950-1973).

2 ماكس هوركهايمر وتيودوروف أدورنو. جدل التنوير. ترجمة جورج كتورة، دار الكتاب الجديد المتحدة. ط 1. 2006. ص 72

للعقلانية المعاصرة، كما أن السلب آلية منهجية تحدد موقفا إيجابيا من العالم، بهذا المعنى يستمد السلب شرعيته إزاء سلب ماهية الحاضر وإعادة إنتاجه بما يضمن فك أسر الإنسان وتحريره فكريا وسياسيا واجتماعيا.

تستهدف استراتيجية السلب لدى أدورنو الأنساق الفلسفية الكبرى، وتسلب التجزئ الكانطي الذي يعكس تقسيما للعمل الاجتماعي، والترابط المنطقي الهيغيلي الذي يقوم على مبدأ الشمولية والوحدة بين الذات والموضوع، الكلية والحقيقة، والخاص والعام. أن نوظف السلب معناه أن نحصل على استقلالية الذات، لكونها تتمتع بماهيتها الخاصة، كما أن الذات في سلب مستمر لأفكارها وتصوراتها ومفاهيمها، وبنفس القدر تسلب عن الموضوع تصوراته. فتحديد خصائص الذات من جهة والموضوع من جهة أخرى، هو بمثابة تعزيز استقلالية وتمايز كل مكون على حدة.

يمكن التساؤل في هذا الإطار العام لفلسفة السلب حول طبيعة المنعطف الفكري في فلسفة أدورنو. إذ كيف نستوعب طبيعة الانتقال من"جدل السلب" إلى "جدل الجمال"؟هل يمكن لجم انفلات العقل الأداتي الأسطوري بالزج به داخل فضاء الجمال؟ أليس فضاء الجمال فضاء للتصالح مع الذات؟ ألا تشكل قيم الجمال مأمنا انطولوجيا للإنسان؟ هل يملك العقل الجمالي قدرة سلب عقل المؤسسة القمعية وكبت الحريات؟

يعتبر الفن في نظر أدورنو بمثابة الخلاص من قبضة النظام الاجتماعي والسياسي، وانفلاتا من المقموع والمكبوت لنفيه عبر المخيال الجمالي الذي يعيد بناء الأزمنة والفضاءات بمقايس جمالية تضفي عليها التناغم والانسجام. إن الزمن الفني على عكس الزمن الواقعي الخاضع لنظام الآلة، حيث تنعدم الهرمية الاجتماعية وسلطة المؤسسة القمعية وتتوهج المشاعر الإنسانية الصادقة. إن القيم الاستيطيقية ليست سوى الملجأ الأخير لعودة الإنسان إلى ذاته.

حقيقة، تصطدم فلسفة هوركهايمر وأدورنو بمسارات تنويرية صماء، لقد تواطأ مكر التاريخ مع امبراطورية الشر ومعاقل التعذيب وانتفاء إرادة الخير. لقد انبعث النظام الرأسمالي من مرقد أزمته ليعيد ترتيب نظام الأسطورة والعقل. فأمام هذا الزحف المثقل باللامعنى واللامعقول واللاعقل، تراجعت النظرية النقدية ومعها

آلية السلب ليتسرب الخطاب الديني والصوفي والميتافيزيقي والكوسمولوجي والجمالي إلى ثنايا نصوص تلفظ أنفاس جولييت المدافعة عن قيم التحرر والحاملة لمشروع إنقاذ جدل التنوير.

إن المعالجات النظرية والفلسفية التي اقترحتها النظرية النقدية اصطدمت بمفارقات أمام حداثة تمارس عنفا رمزيا وماديا في الأنساق الكلية، في المعرفة والإيمان، في الأنا واللاأنا، في المتناهي واللامتناهي... ذلك أن فك الارتباط الذي اقترحه ماركوزه بين العلم في بعده الاستبدادي والعلم في مظهره التحرري أغفل أن ماهية التقنية - كما أشار هايدغر- هي كيفية من كيفيات الوجود وتجل من تجلياته، لها منطقها وسيادتها الخاصة. إنها "نمط تأويل العالم"، بل يمكن القول - مع هابرماس- بأن العلوم والتقنية لا "تستطيعان الانسلاخ من أدوارهما في السيطرة الاجتماعية وجعلهما في خدمة التحرر الإنساني"[1].

هكذا انتهى مسار الجيل الأول "لمدرسة فرانكفورت" إلى مأزق حقيقي مما جعل مسارهم الفلسفي يعرف تقلبات عديدة انتهت بهم إلى منعطف التشاؤم والسوداوية، والنظر إلى التاريخ بوصفه كارثة.

لقد اعتبر هابرماس*، ممثل الجيل الثاني "لمدرسة فرانكفورت"، أن كتاب "جدلية العقل" لهوركهايمر وأدورنو "أكثر سوداوية"[2]. كما أن "تحليلاتهما لم تترك لهما أي أمل لتحرير قوة المفهوم"[3]. وبهذا يكون هابرماس يشبه المأزق النظري الذي وقع فيه كل من أدورنو وهوركهايمر بمأزق نيتشه، حين جعل من نظرية السلطة إمكانية لتقسيم القوى الاجتماعية بين قوى "الشر" و"الخير"، بين "الحضيض" و"السمو"، بين "الشعبوية" و"التميز"... ومن خلال هذه التصنيفات الثنائية يكون نيتشه في قلب عالم الوهم، لأن الإشكالية الأخلاقية للسلطة تتمظهر كصراع أسطوري بين القيم والقوة في إطار اختلال المعايير ووفق هرمية اجتماعية.

---

*ممثلو الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت: هابرماس، ألفرد شميدث، ألبرشت فيلنير

1 Martuccelli Danilo.Sociologies de la Modernité. Collection Folio Essais. Edition Gallimard. 1999. p. 331

2 Habermas Jürgen.Le discours philosophique de la Modernité. Douze Conférences pour Jürgen Habermas.Trad.de L'Allemand.Christian Bouchindhomme et Rainer Rochlitz.Gallimard. p. 128

3 Ibid. p. 128

إن إصرار هوركهايمر وأدورنو على تبني استراتيجية النقد الايديولوجي وممارسة السلب وهدم "كل المعايير العقلية الفاسدة"[1]، في وجه بنية رأسمالية تعرف كيف تتجاوز أزماتها، وأمام أفول أطروحة الوعي الطبقي والتغيير الاجتماعي، وتخلي البورجوازية عن ممارسة النقد المحايث "أمام كل هذا، فإن هوركهايمر وأدورنو قد تخلوا عن بذل أي جهد لمراجعة نظريتهم من وجهة نظر سوسيولوجية"[2]، أو على الأقل "الحفاظ على معيار واحد سليم" يسعفهم في تخطي الحرج النظري. لقد تم استنزاف النظرية النقدية و لم تعد تستجيب لتغييرات الحاضر الحداثي، بمعنى أن امكانية نسج علاقة حوارية مع التنوير، أمر انعدم مفعوله بسبب عجز هوركهايمر وأدورنو عن "إرساء أسس معيارية للنظرية النقدية للمجتمع"[3].

وفي الواقع، إن النقطة الأرخميدية التي تجمع "مدرسة فرانكفورت" النقدية تتعلق بأزمة المخرج النظري وإشكالية التحرير، يعني إيجاد سبل لتحرير عالم الحياة من سيطرة العقل الأداتي، وهو إشكال واجه الجيل الأول في بداية الأربعينات من القرن الماضي. فكان أن سقط هوركهايمر في نزعة تشاؤمية، وارتمى أدورنو في نزعة رومانتيكية، ووقع ماركوزه في نزعة ميكانيكية.

هل انتفت وظيفة المدرسة النقدية لتلج ميثولوجيا الفن كعودة لتعاليم ديونيزوس؟ أم أن اللحظة التي نعتقد فيها بحدوث سقطة الفلسفة، هي نفس اللحظة التي تنبعث من جديد كطائر الفنيق لتؤسس منعطفا جديدا؟ أليس المنعطف اللغوي بمثابة براديغم ينتشل الفلسفة من صور اللاعقل والعقل الأداتي والاستراتيجي ومختلف التقسيمات التي تميز عصر الحداثة وتكشف عن مظاهره التحريضية ضد الطبيعة وعالم المعيش؟ وهل العقل في بعده التواصلي والتفاعلي سينتصر للفلسفة في استعادة وظيفتها أم أنه سيقع في قبضة حداثة ينتج على هامشها سلطة الذات في صورها المتعالية؟

وفي هذا السياق، يعتبر هابرماس أن علاقة السلطة بالعقل لا يمكن إيجاد مخارج لها من خلال حمل "تصورات خالصة". فتشكيل القناعات وتقاسمها ينطلق من

---

1 52Ibid. p. 1

2 55Ibid. p. 1

3 55Ibid. p. 1

فضـــاءات خطابيـــة لاخالصـــة: العـــالم الموضـــوعي(العلم) والعـــالم الاجتماعي(الأخلاق)والعلم الذاتي(الفن). هذا الاختلاف علـى مسـتوى تعـدد الفضاءات هو نتيجة "التطور الاجتماعي.. الذي يقتضي إيجـاد مبـادئ جديـدة للتوافق"[1]. حيث تتفاعل العلاقات التبادلية والفعل التواصلي عبر وسـيط لغـوي متحرر من سلطة عقلانية غائية تقوم على صناعة التوافق.

تلك الأطروحة المركزية الهابرماسية التي كشـف حولهـا رؤيتـه الفلسـفية الاجتماعية وعدته المفاهيمية، كما أنه فتح مسالك الحوار البينذاتي لإعادة الاندماج الاجتماعي وفق معايير ودعاوي الصلاحية. إن صيغة "أفضل حجة" بمثابة أعـدل قسمة بين الأطراف المتحاورة على مستوى تدبير الاختلاف وخلق صيغ خطابيـة مثالية تروم احترام المقاصد والشعور والأحاسيس والفرص المتكافئة للفعل والتداول الخطابـي.

إن المنعطف التداولي الهابرماسي مخرجا لتقويض سلطة تضخم فلسفة الـذات والانفتاح على فضاءات عمومية وتشاورية لتقاطع القيم والمعايير الأخلاقية الكونية إزاء قضايا مشتركة. ومن هنا نفهم أن تجاوز هابرماس لمأزق الجيـل الأول يقـع بالضبط في نقطة مركزية تتعلق بإعادة قراءة الحداثة باعتبارها مشروعا غير مكتمل. لم تعد الأنوار أسطورة أوليس التائه مسترشدا بالحيل الأداتية والغائية، بل أسطورة أخلاقية تواصلية متحللة من مركزية براديغم النسق كعائق أمام بلورة نشاط لغوي تواصلي.

2- الجيل الثالث ورهانات النظرية النقدية

ليس هناك ما يجمع بين أعلام الجيل الثالث للنظرية النقدية إذ "لا يتوحدون في إطار روابط وطنية وجغرافية أو حتى لسانية. ولا يتقـاسمون بالضـرورة الالتـزام السياسي الجذري الذي اتسمت به النظرية النقدية للجيل الأول".[2] لقد امتد الجيل

---

1 op.cité. .Habermas Jürgen.Le discours philosophique de la Modernité p. 128

*يمثل الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت كل من أكسيل هونت، سيلا بنحبيب، بيتر بـورغر، أوسكار نيغت، نانسي فريزر، أغنيس هيلر...

الثالث في أوربا وشمال أمريكا وانشغل بالأسئلة الكبرى التي تمس العولمة، التعـــدد الثقافي، التنمية، الديمقراطية... ويأتي هذا الاهتمام في سياق تحولات سياسية كبرى عرفها العالم. لقد تشكلت تجربة الجيل الثالث* واغتنت في خضم أحداث الحركـــة الطلابية بفرنسا 1968، كما واكب صعود حركات اجتماعيـــة جديـــدة 1970، المناهضة لكل أشكال القهر الاجتماعي: قضايا المرأة، مشـــكلة البيئـــة، انتشـــار الأسلحة النووية، الفقر والمجاعة، المد العنصري والعرقي... كما أنه عايش أحداث سقوط حائط برلين... وفي هذا السياق كانت المقاربـــة السياســـية والفلســـفية والاجتماعية للجيل الثالث تهم "تطور الأشكال الجديدة للاندماج الاجتمـــاعي"[1] يخص الكونية الأخلاقية، العدالة الاجتماعية، اندماج الهويات الثقافيـــة، التضـــامن الاجتماعي، نقد أساسيات الدستور، الديمقراطية الكونية، فلسفة الاعتراف...

وهذا المنحى الجديد للجيل الثالث يتميز عن الجيل الأول والثاني، بالرغم مـــن حضور خيوط ناظمة تجمع الأجيال الثلاثة في إطار مشترك نظري يخـــص رفـــض المقاربات الفلسفية التقليدية الأخلاقية، ونقد الميتافيزيقا التقليدية، ولهذا فإن إحدى الرهانات الأساسية للنظرية النقدية من خلال الأجيال الثلاثة هو "تصـــفية ممكـــن القول نسف أسس النظرية النقدية التقليدية داخل النظرية ذاتها"[2].

إن سؤال المجتمع وتحرير الإنسان ونقد الماهيات الديمقراطية والبحـــث عـــن مخارج كونية أخلاقية... عناصر تتجمع وتنصهر كإشكالات في إطـــار الســـيرورة المتعاقبة والمشتركة لمدرسة فرانكفورت. وعلى هذه الجبهـــة انتصـــبت "مواجهـــة مقصودة بشكل كبير مع الجذور والمهام والإنجازات التي تخص التقليد ذاته"[3].

---

2 Pensky Max.Third Generation Theory.in "A Companion to Continental Philosophy.Edited by.Simon Critchley William R.Schroeder.Blackwell. Publishing. 1999. p. 407

1 Joel Anderson. «The third Generation» of Frankfurt School.in http://www.phil.uu.nl/~joel/research/publications/3rdGeneration.htm

2 Joel Anderson. «The third Generation» of Frankfurt School.in http://www.phil.uu.nl/~joel/research/publications/3rdGeneration.htm

3 Eduardo Mendieta.The frankfurt School on Religion.Key Writings by .The Major Thinkers.Routlege. 2005. p

لكن بالنظر إلى مستوى الاختلاف بين الجيل الأول والثاني، نلمس تمفصلات كثيرة إزاء "التبرير المعياري للنقد الاجتماعي"[1]. ذلك أن المنعطف اللغوي أفرز معايير نقدية إجرائية لمد جسور التواصل، في الوقت الذي أجهز الجيل الأول على كل المعايير النقدية.

أما عناصر التقاطع بين الجيل الثاني والثالث، فإنها تمتد إلى أكثر من مستوى، خصوصا وأن براديغم أخلاقيات التواصل شكل إطارا ملائما للمعالجة الفلسفية والسياسية للقضايا الاجتماعية بالنسبة للجيل الثالث، سواء على مستوى التصور التاريخي والاجتماعي الذي يقوم على الصراع من أجل الاعتراف بين المجموعات الاجتماعية (أكسيل هونت)، أو على مستوى بناء نظرية نقدية نسائية (سيلا بنحبيب). لكن، ما يميز النظرية النقدية للجيل الثالث هو المكانة التي باتت تحتلها النظرية النسائية كإرث تاريخي فلسفي يشكل إضافة نوعية للمدرسة. وتعتبر سيلا بنحبيب أحد أعلام هذا الاتجاه*. والسبب يرجع إلى جعل إشكالية المرأة بؤرة اهتماماتها في النظرية النقدية وفي هذا الصدد "تدافع بنحبيب عن نزعة نسائية متجذرة في النظرية النقدية تقوم على تصورات الاستقلالية، النقد والطوباوية"[2]. مقابل نزعة نسائية تمثل تيار ما بعد الحداثة، تقوم أطروحتها حول موت الإنسان والتاريخ والميتافيزيقا. ويعتبر تيار ما بعد الحداثة أن هذه الأطروحة توافق بشكل أكثر انسجاما وتعبيرا عن مشاغل المرأة.

في مقالها تحت عنوان"النزعة النسائية وسؤال ما بعد الحداثة" تعتبر بنحبيب أن الأطروحات المركزية لما بعد الحداثة تشكل حالة اللانسجام ومفارقة عميقة مع الانشغالات النسائية، إذ ساجلت يوديت باتلر Judith Butler ويان فلاكس Jane Flax... للكشف عن "الصيغتين القوية" Strong Version و"الضعيفة" Weak Version لأطروحات ما بعد البنيوية.

---

1 /http://plato.stanford.edu/entries/critical-theory

*يمكن الإشارة إلى أن إريك فروم واحد من الأعضاء القلائل لمدرسة فرانكفورت الذي اهتم بالتنظير للمسألة النسائية. انظر في هذا الصدد مقال للكاتب دوغلاس كيلنر تحت عنوان"إريك فروم، النزعة النسائية ومدرسة فرانكفورت" في الموقع التالي:
http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/Illumina%20Folder/kell8.htm

2 Benhabib Seyla.Feminist Contentions.A Philosophical Exchange.Routledge 1995. p. 59

ترى بنحبيب أن "الصيغة القوية" لموت الإنسان والتاريخ والميتافيزيقا، بمثابة تقويض للاستقلالية الذاتية ولإمكانية النقد الجذري ولمبدأ تحرر المرأة. لقد أعجبت النزعة النسائية بأطروحة ليوتار حول مفهوم "نهاية ابيستيمية التمثلات". وذلك لأن الفلسفة الغربية من ديكارت مرورا بكانط وصولا إلى هيغل تتمسك "بحكاية موضوع العقل الذكوري"[1]. ولهذا فموت الإنسان لا يعدو لدى النزعة النسائية لما بعد الحداثة سوى أفول بطولة العقل الوهمي الذكوري وسلطته الشمولية، إذ أن "معظم فلاسفة التاريخ الذين هيمنوا منذ عصر الأنوار، أرغموا السرد التاريخي على الوحدة والتجانس"[2]. هذه الوحدة تزج بالمرأة خارج التاريخ لكونها تفتقر إلى تاريخ خاص بها.

هذا التحالف بين النزعة النسائية وما بعد الحداثة، يفضي إلى إدراك الإنسان في إطار "شبكة من المعاني الخيالية، وسلسلة من الدلالات، حيث أن الذات هي فقط وظيفة أخرى في اللغة"[3]. إن الكوجيتو الذي انتظم كسلطة في ذاته تدرج في مراتب السمو إلى إرادة تشريعية وإلى دين عقلي ليتوج مساره بوصفه قدرة شمولية تعرف كيف تجمع في توليفة تركيبية ووحدوية بين الذات والموضوع. هذه الذات المتعالية سينتهي مصيرها إلى التحلل والذوبان في المعاني والدلالات والعلامات. ومن ثمة، تذوب معها الاستقلالية والقصدية والمسؤولية والأفعال أي ما يمكن أن نطلق عليه تتلاشى هوية الذات.

ترى يوديت باتلر أن الاشكالية النسائية تقع خارج ثنائية "جنس" مقابل "النوع الاجتماعي"، ذلك أنه يجب النظر إلى الإشكالية باعتبارها "سلسلة من

---

1 Benhabib. Seyla. "Situating the self:Gender, Community, and postmodernism in contemporary ethics".Routledge.First published. 1992. p. 212

2 Ibid. p. 212

*نشير إلى أن نانسي فريزر قد دخلت على خط الجدال بين بنحبيب وباتلر لتنزع عن النظرية النسائية مبدأ الاختيار بين النظرية النقدية أوما بعد البنيوية، إذ "بدلا من ذلك نستطيع إعادة بناء كل مقاربة وذلك للمصالحة بينهما". لأهمية هذا المقال يمكن العودة إلى:
Fraser Nancy.False Antitheses.A Response to Seyla Benhabib and Judith Butler.in Feminist Contentions.A Philosophical Exchange.Edited.by Seyla Benhabib.Judith butler.Nancy Fraser.Drucilla Cornell.Routledge. 1995

3 Benhabib. Seyla. "Situating the self …". op.cité. p. 216

الإنجازات"، انجازات بدون ذات، أي الذات وقد تلاشت في الخطاب من حيث أنه نسق من الدلالات والرموز. ففي هذا السياق تتخلى يوديت باتلر عن مقولة "وراء كل فعل فاعل" لتتبنى مقولة "الأفعال بدون فاعل". لقد توارت بفعل تحالف قوي، جمع بين نـــزعة ما بعد حداثية ونـــزعة نسائية، فلسفة الحضور التي كانت تنظـــر إلى الإنسان باعتباره "نومين أو كائن متعالي".

تعتبر بنحبيب أن أطروحة موت الإنسان "أطروحة قوية" لا تتناســـب مـــع مطالب المرأة وحركاتها الاحتجاجية التي تقوم على الصراع من أجل التحـــرر. إن الإفصاح عن هوية الذات لا تتم بقتل معايير نظرية سياسية نسائية، على اعتبار أن الذات تتحول إلى مؤلف لحكايتها قصد التفاعل مع التاريخ والثقافة. ليست ســـيرة المؤلف وحكايته خطابا متعاليا لميتافيزيقا الذات. لا تتموقع الذات المتكلمة بمعـــزل عن الآخر، إنها ذات تسعى إلى التواصل وإنتاج المعنى. ينتج المؤلف رسالة تفتـــرض متلقيا لفهم مقاصده وأهدافه ومعانيه. إذ كيف نفهم ضمير المنفصل "أنا" بوصـــفه تشكيلة خطابية إذا لم تقابلها شرعية الاعتراف الجماعي.

وإذا كانت "الأطروحة القوية" تتناقض مع توجهات المرأة وقضـــاياها، فـــإن بنحبيب* تنتصر "للأطروحة الضعيفة" باعتبارها تعمل على "موضـــعة الـــذات في سياق الممارسات الاجتماعية واللغوية والخطابية"[1]. فالذات المتكلمة والمنتجة للمعنى تتفاعل في إطار شبكة تضامنية من العلاقات التواصلية عبر مرجعية لغويـــة حاملـــة للمعايير والمسؤولية الأخلاقية. كما لا تعني "الأطروحة الضعيفة" علـــى المســـتوى النظري سوى نهاية السرديات الكبرى – الثقافة الذكورية–. أما سياسيا فتعني نهاية القوى التاريخية التي تؤمن بسيادة القوة –الأنظمة الشمولية–.

3- هابرماس والنظرية النقدية النسائية

تلتقي النظرية النقدية والنظرية ما بعد الحداثة النسائية في نقطة مركزية تتعلق بنقد فلسفة هابرماس. وبقدر ما مارست نظرية الفعل التواصلي إعجابا وتـــأثيرا في الفكر النقدي النسائي، بقدرما أحدثت ردودا نقدية قوية ضد هابرمـــاس. وهـــو

---

1 Ibid. p. 214

الفيلسوف الذي حظي بأهمية بالغة عند أعلام النظرية النقدية النسائية. وعلى سبيل الذكر نشير يوحنا ميهان Johanna Meehan التي إلى خصصت كتابا لهابرماس تحت عنوان "النزعة النسائية والخطاب الأخلاقي لهابرماس". كما تجدر الإشارة على المساهمة النقدية لماري فليمان Marie Fleming في عملها "التحرر والوهم" الذي انتقدت فيه هابرماس انطلاقا من خلفية نزعة نسائية لأن هابرماس لم يأخذ بعين الاعتبار الحركة النسائية كفاعل اساسي في الفعل الاجتماعي. أما مايف كوك Maeve Cooke، فقد ركزت اهتمامها النقدي حول اللغة الخطابية لهابرماس... وهكذا توزعت مجالات النقد لأن "نظرية الفعل التواصل لهابرماس تمثل حالة اختبار جيدة للفلسفة النسائية والنظرية الاجتماعية"[1]. ومن منطلق اختبار نظرية الفعل التواصلي، نجد بعض النساء أقل تحمسا للنظرية، فهذه يان بروتون Jan Brootan تعتبر أن "القيمة الكبرى" لمفهوم التواصل" جد محدودة"[2]. أما نانسي فريزر فبدورها تعتبر أن نظرية التواصل تتميز "بقصور عميق على مستوى القضايا النسائية"، لكونها تمثل في بعدها النظري "المركزية الذكورية". وفي هذه النقطة تتساءل ماري فليمان: لماذا نظرية التواصل الهابرماسية تعيد إنتاج المركزية الذكورية المرتبطة بفلسفة الذات؟

هذه النزعة الذكورية التي تخترق أعمال هابرماس أمدت العقل التواصلي بصرامة حادة أجهزت على فضاء الإنجاب وفضاء التنشئة الاجتماعية والتربوية وعلى تدبير شؤون البيت... ويمكن اعتبار نظرية التواصل تقوم على فك الارتباط بين العقل والإحساس، بين العقل والرغبة، وبهذا فإن "المنعطف اللغوي – حسب إريس يونغ– يعيد إنتاج مفهوم العقل الذي لا يملك قلبا ولا رغبة ولا عاطفة"[3].

تنفرد بنحبيب بكونها أقل حدة في تعاملها مع النظرية النقدية الهابرمسية، فهي ترى بأن النظرية "تتطلب تغييرات جوهرية إذا أريد لها أن تكون قادرة عن أن

---

1 fleming. Marie.Emancipation and Ullusion: Rationality and gender in Habermas Theory of Modernity. Pennsylvania state University. 1997. p. 5

2 Ibid. p. 6

3 Dieter Freundlieb.Wayne Hudson.John Rundell.Critical theory after Habermas: Encounters and Departures.Rundell. 2004. p. 10

تعكس أهداف وتطلعات المرأة المعاصرة".[1] أي أن دعمها للمشروع يقتضي إعادة بناء النظرية النقدية والدفع بها إلى مستوى جديد. فهل نجحت بنحبيب في رصد الأسس المعيارية والنظرية لإعادة بناء النظرية النقدية؟

4- إعادة بناء النظرية النقدية

تنطلق بنحبيب، في عملها "النقد، المعيار، والطوباوية: دراسة في الأسس النظرية النقدية"، من محاورة الأنساق الفلسفية الكبرى وثنائياتها الميتافيزيقيا. والكتاب بالرغم من أنه يتعقب كرونولوجيا فلسفة هيغل، وماركس، ثم مدرسة فرانكفورت، ليصل إلى هابرماس، إلا أنه على المستوى المنهجي يتجنب السقوط في السرد التاريخي، لكونه يروم "إعادة بناء نظريات تاريخية من وجهة نظر نسقية[2]".

تقف بنحبيب في هذا العمل عند تساؤل، لا يخلو من نبرة شكية، يمكن صياغته على النحو التالي: هل ""المنعطف اللغوي" للنظرية النقدية الاجتماعية، بات أكثر وضوحا خلال العقد الأخير؟"[3]. لا يتطلب البحث عن الإجابة التيه في مسالك التحقيب التاريخي للنظرية النقدية؟

فإذا كان هذا العمل هو متروك للمؤرخ. فأهداف بنحبيب تتخطى هذه الرغبة في الكتابة، لأن هاجسها هو الوقوف عند آثار النجاح الذي قد تتركه النظرية التداولية. ولتحقيق هذا الهدف كان لا بد من ممارسة مسح جينيالوجي لتشكل مفهوم النقد وتحولاته داخل الأنساق الفلسفية والتشكيلات الاجتماعية. بمعنى أن استراتيجية بنحبيب تقوم على المتابعة النقدية لبراديغم الذات في إطار سيرورته النسقية، للكشف عن المآزق النظرية والمسالك الوعرة والملتوية التي سلكتها النظرية النقدية، ومساءلة أسسها المعيارية.

في الواقع الكتاب يكتسي أهميته من حيث المقاربة التأصيلية للنظرية النقدية، يخترق الأنساق الفلسفية الذاتية ليقف عند مفارقتها وتناقضاتها الابيستيمية: سؤال

---

1 fleming. Marie.Emancipation and Ullusion.op.cité. p. 6

2 Benhabib Seyla.Critique ;Norm ;and Utopia: A study of the Foundation of Critical Theory.Clumbia University Press. 1986. Preface

3 Ibid. p. Preface

وحدة الحياة الأخلاقية الهيغيلية، مفهوم الطبقة وإشكالية التحرر الاجتماعي، جدل التنوير ومأزق المصالحة مع الآخر..

لقد وجد مفهوم الذات تعبيراته في هذه الأنساق الكبرى، سواء في إطار فلسفة الروح الهيغيلية، أو في إطار نقد الاقتصاد السياسي الماركسي، أو في إطار الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت. وعبر هذه المسارات فالذات تأخذ بعدا تشريعيا أوتوحيديا أوتحرريا، باعتبارها ذاتا فاعلة في التاريخ. هذا النشاط الحيوي لذات منغمسة في فلسفة الحضور، هو ما تطلق عليه بنحبيب "نموذج نشاط الذات" Activity Work Model of. وتتم مقاربة المشروع التنويري التحرري في إطار "براديغم فعل الذات" من خلال نموذجين:

نموذج تطلق عليه بنحبيب "الإنجاز" Fulfillment ويعني أن "المجتمعات المستقبلية تنجز بشكل كاف ما لم تستكمل إنجازه مجتمعات الحاضر"[1]. بمعنى أن المستقبل هو تجسيد اكتمالي لقصور الحاضر أو "للإمكانات الضمنية للحاضر". فالإنجاز هو الدفع بالتحرر إلى مداه الأقصى.

وفي إطار نموذج الإنجاز، فإن الذات تمسك الكون وتعيد تشكيله، بما يناسب مقاصدها وغاياتها. إن صورة الكون المادي يعكس القيمة الإبداعية لقدرات الإنسان ومهاراته حيث يتماهى الجميل والجليل بلغة كانط. أليست الصور الجمالية للقدامى تضفي على المشهد الإبداعي رقصة طقوسية احتفاء بالجليل؟. ففلسفة الذات تنتصر للقدرات الخلاقة التي يصنعها المجتمع البورجوازي الحديث وتحتفي شعائريا بإنجازاتها.

أما دلالة مشروع التحرر في بعده الطوباوي، فإن الأمر يتعلق بنموذج التغيير الجذري Transfiguration الذي يرصد قطيعة بين الحاضر والمستقبل عكس النموذج الأول الذي يفترض الوصل والاستمرار. وبما أن الفلسفة النقدية هي ذاتها فلسفة الحاضر، فلابد أن يتولد من داخل هذا الحاضر أسباب النفي الجذري لخاصيته. ولهذا ترى بنحبيب أن التحول الجذري لمعايير الثورة الديمقراطية البورجوازية يتطلب التقويض الكلي للمؤسسات القانونية والسياسية القائمة من

---

1 Ibid. p. 13

أجل "ظهور احتياجات نوعية جديدة وعلاقة اجتماعية تفجر الطوباوية المحتملة داخل القديم"[1]. فالمجتمع المستقبل لا يبلغ مرحلة الاكتمال إلا عبر نفي جذري للحاضر.

وبالنظر إلى هذين النموذجين تعيد بنحبيب قراءتها للفلسفة النقدية، باعتبارها فلسفة الحاضر الذي يتأرجح بين الإنجاز والاستمرارية، بين القطيعة والتطلع إلى أفق جديد. وفي إطار هذه التشعبات ترصد بنحبيب سؤال الحداثة، بوصفها سيرورة تنويرية، وصور مجزأة أنتجتها فلسفة الذات، بين الهوية والاختلاف، الوحدة والتعدد، التصور والحدس، العام والخاص، الأخلاق والاتيقا، الذات والموضوع... هذه الثنائيات الميتافيزيقية شكلت تحديا للأنساق الفلسفية الكبرى، بحيث لم تتمكن من بلورة براديغم جديد يضفي على الحداثة جدتها.

وفي هذه النقطة ينتقد هيغل فلسفة الحق الطبيعي بوصفها تجسيدا لصور التعارض والانشقاق بين فضاءين متقابلين يختزلان القصور التنويري وعجزه عن رأب أخاديد التصدع. فهل استطاع هيغل ترميم تشظي الحداثة ووحدتها المجزأة؟ هل تمكن من استعادة روح سلبت من ذاتها وارتمت خارج وحدتها الكلية؟

إن الحقل الديني يقوم على الفصل بين الأرضي والالهي. كما أن الدولة الحديثة تميز بين فضاء الكونية والفردانية، بين الفضاء الذاتي والفضاء المشترك، فلهذه التعارضات خاصية مشتركة بين الارثذوكسية والدولة الحديثة. فما يميز الفضاء السياسي هو هيمنته على الحياة الاقتصادية، بينما الفضاء الديني يمارس هيمنته على الوعي الأرضي. وهذا التعارض يراه هيغل خادعا، لأنه في الواقع ليس سوى تجسيد "لوحدة الماهية". ومن ثمة، فالبحث عن "الكلية الأخلاقية" أو "الوحدة الأخلاقية الحقيقية" رهان هيغيلي بامتياز لمحاصرة التيار الوضعي الذي أفقد الجماعة روحها.

ترمي فينومينولوجيا الروح إلى تجاوز هذه الثنائيات التي تكبل إرادة الوحدة الأخلاقية، عبر ممارسة النقد المحايث Immanent Critical للنظريات الحق الطبيعي. ذلك أن أسس النظرية السياسية الحديثة تقوم على تعاقدات توافقية بين أفراد

---

1 Ibid. p. 13

مستقلين يمركزون جهودهم للدفاع عن مصالحهم وتنظيم إراداتهم وفق سيادة قانونية تضمنها الدولة الحديثة، بمعنى "ربط إراداتهم بفضاء الدولة"[1]. لقد حدث انفصال بين الأخلاق والشرعية، بين السياسة والأخلاق، منذ كتابات هوبز السياسية إلى الثلاثية الكانطية. كما أن آدم سميث وماندفيل عملوا بدورهم على فصل النشاط الاقتصادي عن السياسة والأخلاق.

وبشرعنة نظرية الحق الطبيعي لهذا الفصل الذي يمتلك قدرة الاختراق لكل الفضاءات المجتمعية، بات ينظر إليه بوصفه "فضاء الفعل الاستراتيجي*"[2].

تعتبر بنحبيب أن المعالجة الهيغيلية لهذا الإشكال تقوم على نموذج الفعل التعبيري Expressivist، والفعل التعبيري هي آلية تواصلية مع الآخر للتعبير عن إحساساتنا وانفعالاتنا وإظهار قدرتنا، مثل فنان يعرض لوحته أو راقص يقدم عرضا فنيا أو عازفا ينشد مقطوعة موسيقية... إنه فعل تتفرد فيه الذات بمميزات تستعرضها أمام الآخر وتؤكد مهارتها وقوتها. ومن ثمة، فمقاصد الأخلاق عند هيغل تكمن في هذا التمظهر الخارجي، ذلك أن "النموذج التعبيري للفعل يرتبط ببراديغم التخارج Externalization"[3]، للتعبير عن أهداف ومقاصد وهوية، إنه فعل ينبع من الذات نحو الآخر في حركة كلية. وهذه "الوحدة الكلية الأخلاقية" تمر بمراحل ثلاثة: الفكرة الجوهرية الخالصة تقوم على اللاتعيين المطلق وهنا تتمظهر الفكرة الكلية في أعلى مراتب بالنظر إلى الجزئي. أما اللحظة الثانية، هي لحظة تحديد الموضوع وسلب محض. إذ لابد للفكرة ان تحدد نفسها بأن تتخلى عن اللاتعيين وتتجه نحو التعيين لكي تصبح أكثر غنى، لأن في غناها يتمظهر تجسيدها الخارجي. إن الإبقاء في الكلية المجردة هو فعل عدمي، لأن "الأفعال السيئة أفعالا ذاتية خالصة"[4]. إن اكتمال الكلية

---

* الفعل الاستراتيجي يقوم على اللاتفاعل واللاتبادل، بحيث أن الذات الموجهة Subject-Oriented تخضع لأوامر، وإنذارات، وخطط عسكرية وإشاعة سياسية لا تستوجب التفاهم والمناقشة، بل إرغام الآخر على فعل معين دون النظر إلى تساوي الفرص أو الحظوظ.

1 Ibid. p. 6

2 Ibid. p. 6

3 Ibid. p. 84

4 ج. ف، هيغل. أصول فلسفة الحق. ترجمة وتعليق وتقديم. د، إمام عبد الفتاح إمام. دار التنوير. الطبعة الثالثة، 2007. ص 277

الجوهرية يبدأ بالمرور من الوجود الداخلي (الغايات، المقاصد، والدوافع بوصفها مضامين داخلية للوعي) إلى الوجود الخارجي. اللحظة الثالثة والأخيرة، يصير ما بذاته من أجل الآخر، وهنا بالضبط "الكلي يعين نفسه وهو إلى هذا الحد لم يعد بذاته لكنه يضع ذاته على أنها آخر ويكف عن أن يكون كليا"[1]. إن الواقعية الهيغيلية هي تعبير عن سيادة التحقق الخارجي تجمع بين الأفراد والمصالح والمؤسسات الاجتماعية في وحدة ترابطية كلية. وبهذا تنتصب وحدة الماهية الهيغيلية ضد سيادة الفعل التشريعي الذاتي الكانطي، الذي يعزل المؤسسات الاجتماعية عن ترابطها بالحياة ويقدف بها خارج الوحدة الكلية. يتحدد نشاط الروح في التاريخ بوصفه تجسيدا ذاتيا Self-externalization، ومن خلال هذا التجسيد الذاتي في التاريخ، فالروح تحقق ذاتها Self-actualized، والقدرة على التحقق يعني تغيير شكل العالم وموضوعاته. لكن الكانطية في منأى عن هذا التغيير للعالم وإعادة تشكيله والتمكن منه، لكون البناء الكانطي يقوم على الفصل بين "الشئ" و"الشئ في ذاته". ومن ثمة، فقدرة الإنسان على الفعل في تطابق مع الاستقلالية، وفي هذا التطابق ينعدم المضمون الواقعي الملموس. وأمام هذا التمفصل في المسار بين إرادة التغيير وإرادة الإستمرارية، يتموقع كانط في إطار نموذج الإنجاز Fulfillment على عكس هيغل يقع في النموذج التغيير Transfiguration.

هل تمكن هيغل من تجاوزالمأزق الكانطي؟ وهل تجسيد الذات في التاريخ والعالم، هو تعبير عن ممارسة تستحضر الآخر إزاء مقاصد الذات ودوافعها؟

ترى بنحبيب أن النظرية الهيغيلية تتسم باللاتناسق بين الغاية والنتيجة، إذ أن غاية الفاعل لم تنتبه إلى السياق التأويلي، كما أنها أغفلت سلسلة الأفعال المتوقعة. إن فعل الفاعل محكوم بردود أفعال اللانهائية ولا يمكن اختزالها في "علاقة سببية "[2]. فقصدية الفاعل وغايته في العالم تقابلها تفاعليا "القوانين الاجتماعية" و"قواعد التأويل". ولقد شبهت بنحبيب مجازيا هذه الفعل بالقول أن "نتائج أفعالنا تشبه الأمواج. لما نقدف بحجرة في المياه تظهر أمواج، وبمجرد ما تصل إلى الشاطئ فإنها

---

1 المرجع نفسه. ص 272

2 Benhabib Seyla.Critique ;Norm ;and Utopia: A study of the Foundation of Critical Theory.Clumbia. p. 89

تكسر"[1]. معنى هذا أنه في غياب تفاعل بينذاتي بين الفاعل والآخر، بين الغاية والنتيجة فإن العلاقة تختل. "وغاية الفاعل تصاب بالإحباط جراء سوء التأويل لهذا الفعل وغايته"[2]. وأمام هذا الانكسار على أمواج اللاتفاعل "تعود أفعالنا بقوة إلى نقطة الصفر"[3]. إن بؤرة الإشكال تقع في الاعتراف بمقاصد وممارسات تعتبرها ذات الفاعل صحيحة. فكيف يعترف الآخر بما تراه الذات حقا في غياب "الإعتراف ببعض قواعد الفعل"، أي بشرعية معيارية أخلاقية؟.

لقد ظلت فلسفة الروح سجينة الشكل والمضمون تستعيد الوحدة الأخلاقية الكلية للمدينة الإغريقية والمسيحية، وبذلك أضاعت صلاحية المعيار وسقطت في "طوباوية استعادية" Retrospective Utopia.

هل ما فقده هيغل نجح ماركس في استعادته؟ بمعنى آخر، هل ما أخفقت فيه الذات المثالية الهيغيلية نجحت في إدراكه الذات المنتجة الماركسية؟

للإجابة على هذه التساؤلات تسوق بنحبيب مفهومين أساسيين:

- مفهوم "كوننة السياسة" Universalization of The Political، ويعني بها ماركس "توسيع معايير ديمقراطية الثورة البورجوازية لتشمل فضاءات المجتمع المدني"[4]. كيف ذلك؟ ندرك تماما أن المجتمعات ما قبل الرأسمالية كانت تستمد شرعيتها من معايير متعالية وميتافيزيقيا ودينية... لكن في إطار سيرورة التحول يعتبر المجتمع المدني أول تشكيلة اجتماعية في التاريخ يستمد شرعيته من المحايث، وبذلك فإن النظرية التعاقدية تمثل قفزة نوعية من قارة التعالي إلى قارة الشرعية المحايثة. وبهذه الروح التنويرية يكون المجتمع المدني قد أعلن عن قطيعة مع التشكيلات الاجتماعية ما قبل حداثية. لكن الماركسية تضع يدها على هذا الانفلات التعاقدي الذي حمل في بنيته سلطة تعزيز مكاسب ذاتية تعمق استقلالية الأفراد وتدافع عن مصالحهم المشتركة. وفي هذا السياق، تعد انتقادات ماركس للاقتصاد السياسي واحدة من المقاربات الفلسفية التي

---

1 Ibid. p. 88
2 Ibid. p. 89
3 Ibid. p. 89
4 Ibid. p. 40

تسعى إلى تحرير الإنسان من قبضة التمايزات التي أنتجتها المجتمعات الراسمالية الحديثة: فضاء السياسي وفضاء الاقتصادي، فضاء الانتاج وفضاء الهيمنة... ويرى ماركس أن هذه التمايزات تشكل تناقضا جديا وعميقا على مستوى الماهية، بخلاف هيغل فإنه يرى في هذا التناقض مجرد تناقض ظاهري ليس إلا. وإذا كان ماركس ينتقد شرعية المعايير المحايثة فإنه على وعي بأن "المجتمع المدني الرأسمالي يمتلك إمكانية تطوير (كونية) تهم حاجيات وقدرات ومتع الفرد"[1].

- أما بخصوص مفهوم "جمعنة الكوني" Socialization of The Universal فيقصد به ذلك "التحول الجذري لهذه المعايير ذاتها وإقصاء الفضاء السياسي-القانوني المستقل، من خلال إعادة بناء العلاقات الإنسانية بالمعنى الجماعاتي للكلمة"[2]. ففي نقده لفلسفة الحق الهيغيلية، يرى ماركس بأن المثالية المعيارية البورجوازية تقوم على فكرة "الحق في الحرية والمساواة والملكية، وهو حق مكفولة للجميع"[3]. منطقيا، يجب أن تتحقق هذه المعايير من خلال علاقات اجتماعية تبادلية داخل السوق. لكن، انتفاء هذه المعايير يكشف عن تناقضات الراسمالية البورجوازية، بحيث تظهر الفضاءات الاجتماعية في إحالة التنافي بين مالكي السلع ومن يبيع قوة عمله في السوق. وتتمظهر على السطح علاقات القوة والهيمنة بوصفها قانون السوق. ومن ثمة، فالحرية والمساواة ليست سوى خضوع لتبعية قهرية تتجسد في إرادة تمتلك سلطة القانون ووسائل الانتاج. وفي هذا السياق يعتبر ماركس أن الثورة البورجوازية في تنافض مع القيم الحقوقية للمواطن.

يسعى ماركس إلى ردم حدود التمايز بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية لتخليص الحياة الاجتماعية من سلطة المنطق التبادلي المالي. ولهذا ينحو مفهوم "جمعنة الكوني" في اتجاه إعادة بناء ماهو اجتماعي واقتصادي لخدمة الخير المشترك. ولكي تتفاعل العلاقات الاجتماعية على أساس قيم كونية، لا بد من

1 Ibid. p. 112
2 Ibid. p. 40
3 Ibid. p. 107

إقصاء الفضاء القانوني على مستوى العلاقات السياسية، باعتباره مسؤولا عن تراجع القيم الحقوقية للمواطن، ولهذا "ففي إطار ديمقراطية حقيقية يجب أن تختفي الدولة السياسية"[1]. إذ في اختفاء الدولة السياسية، فإن منسوب "جمعنة الكوني" يرتفع ويحصل مقابل ذلك تراجع منسوب تمايز الفضاءات.

لقد حرص ماركس في مخطوطات 1844 على إلغاء مفهوم "الروح" Spiritالهيغيلية وتعويضها بمفهوم "الإنسانية" Humanity. ويأتي هذا التعويض كتجسيد فعلي للعلاقات الانسانية في إطار كونية مشتركة، ضدا على روح انعزال المجتمع المدني في قوانين ونظم سياسية استبدادية. ومن ثمة، تقدم النظرية الماركسية الطبقة البروليتارية بوصفها تمثل "كونية المصالح"، ذلك أن مصالحها الخاصة في تطابق مع المصالح الكونية الانسانية. بهذا المنطق يكون ماركس قد جسد "رابطة إنسانية تعاضدية"[2].

هل تمكن ماركس من فتح مسارب جديدة أمام المجتمع المدني؟ هل في إقصاء الفضاء السياسي- القانوني نجاح في معانقة الكونية الانسانية؟ ثم هل تمكن من توسيع معايير الثورة البورجوازية لحظة استبدال "الروح" بـ "الانسانية"؟.

تعود بنحبيب إلى مخطوطات 1844 لتظهر أن "نقد ماركس لهيغل لا يقوم على السلب، بل على تأبيد مبادئ فلسفة الذات"[3]. إن النظرية الماركسية ظلت أسيرة فلسفة الذات، من خلال مفهومي "الإنسانية" و"التوضيع" Objectification. و لم تتمكن من إيجاد مخرج للتمايز فضاءات الثورة البورجوازية.

تعرف بنحبيب "التوضيع" بكونه "قدرات ومهارات وتقنيات تتجسد وتتحقق في موضوع"[4]. والموضوع يصير في متناول الآخر. لما يتمكن الانسان من إثبات لذاته Self-confirming من خلال الإنتاج، ففي نشاطه الانتاجي تكمن ماهيته وانسانيته. فالانتاج كتجسيد خارجي يعكس ماهية علاقاتنا التضامنية المشتركة. إن براديغم الانتاج هو بمثابة قدرة تعبيرية ذاتية من خلالها نكشف أنفسنا للآخر.

---

1 Ibid. p. 39

2 Ibid. p. 59

3 Ibid. p. 47

4 Ibid. p. 61

فالتوضيع على هذا الأساس هو "نشاط من خلاله يصير الداخل خارج"[1]. وفي هذه الحركة يتم تجاهل التعدد الاجتماعي ويتم التركيز على "جماعة بصيغة المفرد" Subject Singular Collective. أي طبقة تمثل مصالح كونية مشتركة. في حين أن "الفاعلين التاريخيين كائنات بشرية بصيغة التعدد، وليست إنسانية بصيغة المفرد"[2].

وفي هذه المسألة، توجه بنحبيب انتقادات حادة إلى النظرية النقدية الماركسية، لكونها تقف عند مقولة الانتاج فقط، متجاهلة النظر إلى تطور الانسان كسيرورة لغوية وثقافية... وإلى مقاصده وأحاسيسه واقتراحاته... والتي تعني الشئ الكثير للآخر. إن اختزال الانسان في مقولة الانتاج، هو تجسيد لقدرات الذات في خلق العالم وإعادة تشكيله. هذا النموذج المعياري للتحرر "مازال نتاج ذات متصوفة"[3]. وهذا ما تصطلح عليه بنحبيب "بالتعالي الطوباوي للرأسمالية"[4]. أو بالأحرى تطور في إطار "عقلانية رأسمالية تفتقر إلى الاكتمال"[5].

إن النموذج المعياري الذاتي، لم يتمكن من إنتاج علاقة تواصلية في عالم الحياة. ذلك أن فعل التحقق الذاتي يصطدم بعائقين:

- ما يقوم به من أفعال ذاتية في منأى عن ما يفكر فيه الآخر.
- إن فعل الآخر قد يتعارض مع مقاصد الذات ورغباتها واقتراحاتها.

وعلى هذا الأساس، فإن الذات – كما تقول بنحبيب – لا تجسد إرادتنا.

فهل سيتمكن الجيل الأول لمدرسة فرانكفورت من تجسيد إرادتنا؟ هل سيعمل على تقويض سلطة الذات بوصفها "روحا" و"إنتاجا" ليعيد بناء النظرية النقدية وفق منظور يستحضر حكاية الآخر؟.

لقد انتزع من الإنسان السؤال الإغريقي المتعلق بالعدالة والسعادة والحرية، في ظل سيادة الفكر الوضعي الذي ينظر إلى الإنسان كما لو كان ظاهرة تشييئية تقتضي البحث عن قوانينها. ولهذا ينطلق هوركهايمر وأدرنو من خلال عملهما

---

1 Ibid. p. 55
2 Ibid. p. 131
3 Ibid. p. 134
4 Ibid. p. 144
5 Ibid. p. 134

المشترك "جدل التنوير" من تكثيف النقد حول سيادة سلطة العقل الأداتي للخروج من هذا المأزق، خصوصا وأن "بدائل حقيقية لم تقدم منذ التأمل الذاتي المثالي إلى الذات المنتجة الماركسية"[1]، على اعتبار أن سيرورة التنوير ليست سوى إفراز لتناقضات قوة الانتاج وعقلانية التقنية.

وفي ظل هذا السياق، فإن الاستقلالية الكانطية -مثالية التشريع الذاتي-، واستقلالية التحقق الذاتي -فينومينولوجيا الروح-، واستقلالية التوضيع -الذات الجماعية-، ليست سوى مقاربات أخفقت في تحرير الإنسان من قبضة المجهول، فتحولت هي بدورها إلى أداة لممارسة العنف والسيطرة وقمع الآخرين. لقد اختزل الانسان في عدد حسابي سلبت منه استقلاليته، بفعل عقل أداتي حول مظاهر الحياة إلى واقع اغترابي، حيث اغتربت فيه الذات عن ذاتها وصار "الموروث الأنواري بشقيه التقني والعقل العملي"[2] في حالة حرج حقيقي.

يقتضي الخروج من حالة الاحتقان، ممارسة نقد العقل الأداتي، بالمعنى الذي يفيد توظيف "التحليل النفسي الانعكاسي" Psychoanalytic Reflection. إن الذات تحتاج إلى صدمة لاستعادة المنسي، لقد نسيت حاجياتها ومتمنياتها وتاهت في المجهول. وعودة المنسي يعني عودة الذات إلى ذاتها لإبرام تصالح مع ذاتها ومع الآخر. التصالح رهين بقدف الاغتراب خارج علاقة ذات- موضوع. ولهذا فإن الاسقلالية والتحرر لا ينظر إليهما إلا في ضوء "عالم الروح المطلقة- الفن والفلسفة، وفي حالة ماركوزه في عالم الروح الذاتية- تمرد النفس"[3].

هذا الانعطاف نحو القيم الروحية والجمالية تكشف عن مأزق "نموذج محاكاة المصالحة مع الآخر"[4]. كمخرج للإجهاز على سيطرة العقل الأداتي. لقد استمر "معيار خفي" يخترق نصوص هوركهايمر وأدورنو، إنه معيار فلسفة الذات التي تغييب المقاصد والأحاسيس المشتركة. وتغييب هذا البعد التفاعلي هو واحد من

---

1 Ibid. p. 345

2 Ibid. p. 345

3 Ibid. p. 213

4 Ibid. préface.

"المناطق الرئيسية العمياء في النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت"[1]. ولا يمكن بلورة علاقات بينذاتية تقضي بتصالح بين الذات والآخر في إطار هدم كلي للمعايير وقتل كل الأشكال الثقافية والرمزية والاجتماعية واللغوية التي تشكل نسيجا تواصليا بين الذوات. ويبدو أن إهمال هذا الجانب يرجع إلى إهمال النظرية الديمقراطية السياسية. ذلك أن مدرسة فرانكفورت "ترتاب من أسئلة الشرعية والبعد المعياري للمؤسسات السياسية"[2].

هذه القضية الغائبة في النظرية الاجتماعية النقدية، هي ما سيدفع بهابرماس إلى تجاوزها، ليس من خلال "المصالحة الطوباوية مع الطبيعة"[3]، بل بتحويل هذا المأزق الذاتي إلى براديغم تواصلي وفق مبدأ اكتمال سيرورة التنوير. إن هابرماس لم يضع مشروعه النظري في قلب العدم، بل حمل مشروعه التحرري بالعودة إلى مد الجسور مع الإرث الأنواري والعقل العملي. ذلك أن هذا الإرث - كما يقول هابرماس- هو مرتبط بنا Binding on us.

كيف يمكن الانفلات من قبضة العلم-التقنية؟ سؤال ستحدث بموجبه "جدلية التنوير" القطيعة بين "النقد" و"الأزمة". في الوقت الذي أجاد فيه هابرماس الربط بينهما لضمان استمرارية المشروع المجتمعي وإنجاز عقلانية تواصلية. بخلاف المشروع الذي يقوم على التغيير الجذري والتقويض للأسس المعيارية للثورة البورجوازية كما حدث مع النظرية النقدية لمدرسة فراكفورت بحيث فقدت "البعد التشخيصي- التفسيري"[4] واستمرت بوصفها نظرية "طوباوية- توقعية فقط"[5].

سيعيد هابرماس، من خلال هذه المصالحة التواصلية مع معايير الحداثة سؤال الاندماج إلى الواجهة الكونية، إذ منذ القرن السابع عشر والكونية البرجوازية تقوم على فكرة: الجنس، العرق، الطبقة، المناصب الاعتبارية... لقد نسج هابرماس خطابا عقلانيا خال من هزل الكوميديا ومأساة التراجيديا التي تسم الحياة الأخلاقية.

---

1 Ibid. p. 348

2 Ibid. p. 348

3 Ibid. p. 224

4 Ibid. p. 227

5 Ibid. p. 227

لكن، هذا التقدير الكبير الذي يحمله المنعطف اللغوي ألا يتضمن معايير ضمنية لفلسفة الذات؟

في إطار إعادة بناء مشروع النظرية النقدية الهابرماسية، فإن بنحبيب، بفعل آلية التشخيص-التفسيري، ستضع يدها على نقد المفاصل الأساسية التي تخص الكونية الأخلاقية وأجزائها الإقصائية.

يلجأ هابرماس إلى آلية التمييز بين المقاصد الأخلاقية والمقاصد الإيتيكية، بين العام والخاص، بين العدالة والحياة الخيرة... وهذا الاختزال للفضاءات يقود حتما إلى "عماء ابستمولوجي"[1] من جهة، وإلى خلق وضعا "تناقضيا داخليا في النظريات الكونية"[2]، من جهة أخرى. وخلافا لذلك تنتصب بنحبيب ضد هذه المفارقات في النظرية الكونية الأخلاقية المعاصرة ستحضر مفهوم "الآخر المجرد" Generalized Other. ويقصد به "النظر إلى كل شخص بوصفه كائنا عقلانيا يتمتع بنفس الحقوق والواجبات التي نتمتع بها نحن"[3]. فالآخر يحظى بنفس الرغبات والاحتياجات التي نستشعرها، فمن حقه أن يتمتع بما نتمتع به نحن بالنظر إلى المرجعية القانونية والحقوقية، ذلك أن معايير تفاعلنا هي أولا عمومية ومؤسساتية"[4]. تحيل إلى ضوابط معيارية أخلاقية تجسد مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة وتقاسم قيم الحق والواجب. ولهذا فإن بنحبيب ترى أن "علاقتنا بالآخر محكومة بمعيار التبادل الصوري"[5].

لكن مفارقة "الآخر المجرد" تتمظهر لما تسلب منه كل مظاهر النشاط الإنساني ومرجعيته الحقوقية وتميزه النفسي والبيولوجي والثقافي، بلغة غيليغان غولبيرغ Gilligan-Kohlberg، ويتمظهر كذلك في هذا التجريد نوع من التعالي عن سماع أنين الخاص، إنه إقصاء لتفرد فضاء الطفل، والمرأة، والأجنبي، والمهاجر، واللاجئ..

---

1 Benhabib Seyla. The Generalized and The Concrete Other.in "Situating The Self:Gender;Community;and Post Modernism in Contemporary Ethics. p. 164

2 Ibib. p. 164

3 Benhabib Seyla.Critique ;Norm ;and Utopia.op.cité. p. 340

4 Ibid. p. 340

5 Ibid. p. 340

لما تسقط النظرية الكونية الأخلاقية في مأزق "الآخر المجرد"، فإنها تمارس حصارا على "الآخر المحسوس". "بوصفه كائنا عقلانيا له تاريخ، هوية، تكوين عاطفي – وجداني محسوس"[1]. ذلك لأن قواعد الكونية الأخلاقية يجب أن تنطلق من معرفة "الآخر المحسوس" في بعديه الثقافي والاجتماعي... إن سؤال الاندماج الاجتماعي يقتضي تصديق حكاية الآخر والاعتراف بها. لعل شرط الاندماج هو النظر إلى الآخر بوصفه عضوا في مجتمع تتخلله علاقات التضامن والمحبة والمسؤولية والصداقة... يعني أن نعزز القواسم المشتركة الانسانية في إطار ممارسة الاختلاف وقبول الهويات التعددية والأقليات الاجتماعية الثقافية. وهنا فمعايير تفاعلنا ليست مؤسساتية، بل فردانية تندمج في البعد الانساني. وعلى هذا النحو تقول بنحبيب: "أؤكد ليس فقط إنسانيتك، بل فردانيتك كإنسان"[2]. وبهذا ترى أن "علاقتنا بالآخر محكومة بمعيار التبادل التكاملي"[3].Complementary Reciprocity

صحيح أن بنحبيب "وجدت في نظرية الفعل التواصلي لهابرماس منطلقا لممارسة النظرية النسائية والتحرر السياسي"[4]. ولكن، مع نقد المفارقات والأجزاء الضالة في نظرية التواصل، خصوصا "الآخر المجرد". "مثل هابرماس ذاته، ذلك الرجل الأروبي الأكاديمي الأبيض"[5]. الذي يجسد نوع من التعالي الاثنومركزي.

نخلص إلى القول، بأن الوحدة التي تربط "مدرسة فرانكفورت" هي وحدة في إطار الاختلاف، هذا الاختلاف يتمظهر في صور حادة مع الجيل الثاني من خلال نظرية التواصل، ومع الجيل الثالث من خلال مفهوم الصراع، أي الصراع من أجل الإعتراف (أكسيل هونت)، والصراع من أجل تحرير المرأة (سيلا بنحبيب). لكن ما يميز الطرح الفلسفي النسائي خاصة مع بنحبيب، هو محاولة ردم الحدود بين الفضاءات، بين الفضاء السياسي – القانوني والفضاء الحقوقي، وهذا الإشكال يعود بالضبط إلى الثورة البورجوازية حيث انبثق سؤال الربط بين نظرية التعاقد أو

---

1 Ibid. p. 341

2 Ibid. p. 341

3 Ibid. p. 341

4 Andrew Nye.Feminism and Modern Philosophy: An introduction. First Published Routledge, 2004. p. 131

5 Ibid. p. 131

الإرادة العامة من جهة، ونظرية الحق الطبيعي من جهة أخرى، إذ كيف يمكن بناء السيادة الوطنية مقابل تنازل الأشخاص عن حقوقهم؟. وهو إشكال امتد تاريخيا يتفاعل في إطار الأنساق الفلسفية، ليجد مخارجه النظرية مع فلسفة التواصلية الهابرماسية. لكن، هابرماس سرعان ما سقط في ما يمكن تسميته بدعاوي الصلاحية المتعالية. وهكذا يقع هابرماس أسيرا في قبضة الفضاء المجرد والعام على حساب الفضاء الملموس والخاص. ومن ثمة، تجد بنحبيب ذاتها تنحو نحو إعادة بناء النظرية النقدية لتمكين الخاص والمجرد من التعبير عن ذاته والدفاع عن مطالبه وحقوقه في إطار ممارسة الصراع من أجل الاعتراف والتحرر.