

# أي مستقبل لعلم الاجتماع؟

في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي

لـيان سبورك



ترجمة

د. حسن منصور الحاج



MAJD / EUP

علي مولا



كلمة  
KALINA

# أي مستقبل لعلم الإجتماع؟

في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الإجتماعي

نـ يـان سبورك



# أي مستقبل لعلم الاجتماع؟

في سبيل البحث عن معنى وفهم العالم الاجتماعي

ديان سيورك

ترجمة

د. حسن منصور الحاج



المجلس الأعلى للدراسة والبحوث  
MAJD - EUP



كلمة  
KALIMA

الطبعة الأولى ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

رمك 978-9953-315-20-5

جميع الحقوق محفوظة للنشر (©) **كَلِمَة** ومجد المؤسسة الصحفية للدراسات والنشر والتوزيع  
كلمة:

إن هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث (كلمة) غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره  
وإنما تعبر آراء الكاتب عن مؤلفها

ص.ب. ٢٢٨٠ أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة.

هاتف: ٣٣١٤٤٦٨ ٢ ٩٦١ + فاكس: ٣٣١٤٤٦٢ ٢ ٩٦١ +

[www.Kalima.ae](http://www.Kalima.ae)

مجد المؤسسة الصحفية للدراسات والنشر والتوزيع

بيروت - هاتف: ١ 791123 961 + فاكس: ١ 791124 961 +

[majdpubl@scs.ju.net.lb](http://majdpubl@scs.ju.net.lb)

يتضمن هذا الكتاب ترجمة عن النص الفرنسي لكتاب  
Quel avenir pour la sociologie?  
Jan Spark

Copyright © Presses Universitaires de France  
Arabic Copyright © 2009 by Kalima and MAJD/EUP

---

يُسمح نسخ أو استعمال أي جزء من هذا الكتاب بأي وسيلة صورية أو إلكترونية أو ميكانيكية بما فيه  
تسجيل المعلومات والتسجيل حل الترميز أو أرقام مقرونة أو أي وسيلة أخرى مما فيها حفظ  
المعلومات واسترجاعها دون إذن خطي من الناشر.

## الفهرس

7	ملاحظات المترجم .....
9	الفصل الأول: من الفهم إلى التهرج؟ .....
11	1 - في سبيل الذات، في سبيل الكائن الحي .....
21	2 - إعادة الأرباط مع التزايد الأوروبية .....
25	3 - أن يكون المرء عالم اجتماع .....
35	الفصل الثاني: في أي مجتمع نمش؟ حول الفردانية التسلسلية (التماثلية)
35	1 - استمراريات اجتماعية .....
37	2 - حول فردانية تسلسلية (التماثلية) .....
67	3 - إعادة ترتيب صور العالم .....
74	4 - أغساق أوروبية .....
79	الفصل الثالث - فهم ما هو حي .....
80	1 - نظرة الموسيقولوجية والفهم الموسيقولوجي .....
93	2 - موروثات موسيقولوجية .....
117	الفصل الرابع: إلتامسات المعنى وعملية الفهم الموسيقولوجي .....
118	1 - المرء، الذاتية وعلم الاجتماع .....
132	2 - الرباط الاجتماعي وإلتامسات المعنى .....

140	..... المقاربة الموقف
145	..... المجال انعام وخلق ارتباط الاجتماعي
171	..... إتصافات تمنعني
197	..... رؤى العائلة: أسباب العمل والتفهم السوسولوجي
209	..... الفصل الخامس: في سبيل علم الاجتماع النقدي
209	..... 1 - سوسولوجيات نقدية في مجتمع تمسلي
219	..... 2 - السوسولوجيا النقدية والفردانية التسلسلية
233	..... المصادر والمراجع

## ملاحظات المترجم

لفت نظري هذا الكتاب من عنوانه الذي، وإن كان يشير إلى علم الاجتماع، يأخذ مباشرة إلى ميدان الفيلسوف المسائل حول الأفق المستقبلي، وهو بذلك يجمع الفللفة وعلم الاجتماع في إطار التجربة العملية اتقانة على النظرية النقدية.

لذلك يمكن اعتباره محاولة من أجل تأسيس فلسفي لولادة جديدة تراكب العالم الجذيد انطلاقاً من اتقنة النظري الجسد بدور عملي للفلسفة في المجتمع.

وتماشياً مع نظريته النقدية المستقبية حاول المؤلف ابتكار مصطلحات ومهاهيم جديدة كما استخدم بعض المصطلحات الألمانية والإنكليزية. بذلنا جهداً في تعريفها في إطار سياقها النظري الوارد في النص ونظراً لصعب بعض الصياغات الواردة في الكتاب حاولنا صياغتها بصيغة تؤدي المضمون وتحس الشكل.

أما فيما يتعلق باهوامش فالمؤلف له أسلوب خاص حيث أنه ذكر مراجعته في نهاية الكتاب بالتمسك بالأبجدي، وكان كلما اقتطف نصاً معيماً يشير إلى اسم المؤلف والسنة والصفحة وإذا كان هناك طبعات للمكتتاب بذكر تاريخ النشر مثلاً على ذلك (Heidegger, 1919-1987, p.5).



إن ما يميز، اليوم، الذات المحددة ذاتياً والمهتدة هو النظر وجهاً لوجه إلى المجتمع الذي يشكل مصدر خطر الإنهيار. ومع ذلك فإن الأمل يتعلق ببقاء هذه الذات على قيد الحياة،

ماكس هوركهايمر

## الفصل الأول

### من الضم إلى التهريج؟

كما العديد من الزملاء، أنا لا أسجل فقط المشكلات الجسام المنقاة على عائق كل أولئك الذين يريدون جعل الواقع الاجتماعي حيث نعيش قابلاً للفهم والإثراء، بل إنني ألاحظ بنفس القدر أن الفكر السوسبيولوجي، القائم والذي تحول إلى علم مدرسي ومهني وتنظيمي قد أصبح أكثر فأكثر عاجزاً عن فهم مجتمعنا وعن جعل الآخرين يفهمونه. في المقابل، إن الخطابات الاعتيادية والطقوسية حول أزمة علم الاجتماع وحول استحالة الاستدلال المعقول لا تقنعي أبداً ولم تؤثر علي وذلك لأن جذريتها المزيفة ليست في العمق سوى عسنية تكيف خاضعة لظروف الوقائع الاجتماعية التي لا يمكن فهمها ولا تعد إرادة فهمها واردة. وبالتالي يتم التكيف والتعامل معها كما لو أنها قدر محتوم.

أضف إلى ذلك أنه منذ سبعينيات القرن العشرين<sup>(1)</sup> يهاجر ويستمر الخطاب حول «أزمة المنهج». وبعد مرور أكثر من ثلاثين عاماً يجب التساؤل ما إذا لم تكن هذه الأزمة تشكل الحائنة الطبيعية لهذا العلم

(1) انظر مثلاً إلى برون بودان عام 1971، أو غولدر Gouldner.

النظاسي. ذلك العلم المتأمل في ذاته ولتفكرس عميقاً في المجتمع اندي  
بمذول بوعني تجاوز حانه الرادنة محو آفاق مستقبلية مسكنة وأفضل. وإخال  
أنه في علم الاجتماع الخالي لم يبق من ضموح الفهم وإرادة جعل المجتمع  
قابلاً للإدراك والتعقل سوى ذكرى حنينية إلى حد ما، إذ أن عتساء  
الاجتماع يتحولون إلى خبراء أو إلى ناشطين ولاعبين في وسائل الإعلام  
الجماعيري وبالفعل فإن التيارات الأكثر أهمية في علم الاجتماع تحولت  
لنفسها هذه انطرق المتسلة في إعطاء شهادات الخبرة وفي اللجوء إلى عملية  
التواصل من خلال وسائط الاتصال الإعلامية.

إن ذلك يطرح علينا تحديات وأسئلة بشكل أقوى لأنه تحت أنظارنا  
يصفو أو يندشق مجتمع جديد لا نعرف ولا نستطيع أن نعرف عنه سوى  
بعض العناصر التي تُظهر نطاقه المتناقضة بعضو. إنه مجتمع موسوم  
بالتطابع لأوروبي ومعلوم يبحث عن قواعد وضوابط جديدة وعن أطر  
جديدة خاصة بالدولة إنه مجتمع قائم على الفردية ومنجرجى دون أن يصبح  
مع ذلك فوضوياً أو لاانظابياً. إنه مجتمع سلعي وفي نفس الوقت منبع  
بالتروابط الوجدانية والروحية. إنه أخيراً مجتمع عالم وهادئ، عنيف  
وموضوع نزاع في ان واحد.

وفي إطار العلاقة المباشرة مع انشقاق هذا المجتمع الجديد يتساءل  
علماء الاجتماع اليوم حول أنفسهم ووجودهم وحول معنى هذا الوجود.  
وهم يتساءلون أيضاً حول علمهم النظامي وحول مكانتهم في المجتمع  
كما حول علاقاتهم بالتلاميذ الفاعلين الفرديين والجمعيين، وأيضاً حول  
خصوصياتهم ودورهم ومشاركتهم في بناء المجتمع. ومن المؤكد أنهم يقومون  
بذلك بواسطة مناهج وأدوات علمهم النظامي. بهذه الطريقة فإن تحليلهم  
الذاتي يؤثر بعمق على تطور علم الاجتماع لقد عرفنا دائماً وضعيات  
عديدة خاصة بعلم الاجتماع ولكن ما هي آفاق علم الاجتماع الحائقي؟  
إصدار شهادات خبرة وتكنولوجيا اجتماعية (هبرماس) أم نزعة أكاديمية  
أم عملية استعراض من خلال وسائط الاتصال؟

## 1 - في سبيل الذات، في سبيل الكائن الحي

إن التغيير العميق، الذي يحدث عن مستوى الاجتماعي غالباً ما يبدو بالنسبة للأفراد (الذوات) وكأنه قدر محتم يجب تقبله والتكيف معه من خلال تعديله قبلاً في حال كان ذلك ممكناً. إن الضمير المجهول هو الذي يسيطر. أما بالنسبة للعلوم الاجتماعية فهي لم تنتظر إعلان «موت الذات» من قبل ميشال فوكو لكي تُبرز عملية موضعة العلاقات الاجتماعية والمهذبة والأدوار. الخ. إن ما يتجه على السيطرة في احتجاجات السوسيولوجية كل ما هو ميت على حساب الحياة الواعية وعلى حساب إرادة الأفراد (الذوات) ونشاطهم الواعي؛ فتسود فيها عملية نقيب الشخصية من جهة وعمية الإماتة من جهة أخرى. وهذا ما جعل علم الاجتماع حزيناً، كما لاحظ Jean Davignaud (جان دوڤينيو) منذ السبعينيات، حيث أصبح هذا العلم يشبه أكثر فأكثر «الروح الجديدة» بالمعنى النيتشوي أو السارتروي.

أما فيما يخصني فإني أضع الحي والمأساوي في قلب احتجاجاتي الأفراد (الذوات) وأوضاعهم وشروط وجودهم ودواعي أو مجرات تصرفهم وعملهم ووجدات نظرهم أو رؤاهم في العالم، وكذلك العلوم الاجتماعية وخصوصاً علم الاجتماع (السوسيولوجيا)، باعتبارها تدخلت واعيً في تشكيل المجتمع. إن أفعال الأفراد (الذوات) تماماً كما تحولات علماء الاجتماع تتحرك بدواعي البحث عن معنى الوجود والمجتمع والتاريخ والتطور الاقتصادي والاجتماعي. هذا البحث عن المعنى يربط فيما بين الأفراد وعلماء الاجتماع والمجتمع حيث يعيشون ومحاوون الإحاطة به كل على طريقته.

ولكني ناهم في فهم مرحلتنا المنفصلية فلنأخذ لن نجد نقاط دعم وارتكاز لا في التاريخ الموضوعي لعلم الاجتماع ولا في تاريخ الأفكار بل منجد ذلك في إعادة بناء بعض المفردات الأساسية التي شكلت ما يسمى بكلاسيكيات علم الاجتماع واضعين في قلب احتجاجاتها الحياة والكائن الحي والحيوي والوعي والوجود المأساوي وكذلك النقد

أطرح على نفسي من جديد السؤال الكلاسيكي: «كيف يمكن جعل مرحلتنا المفصلية» بين مجتمع اليوم وبين المجتمع الآخذ في الانبثق، قابلة للتعتل أو الإدراك؟<sup>(1)</sup> وذلك لأن هذا السؤال لم يلقِ إجابة ولا يمكن له أن يجد إجابة حاسمة لأن تكوين المجتمع عملية تكوين المجتمع هي عبارة عن مسار ينفي دائماً غي مُبجّر أو غير مكتمل. إن انصيغ البسيطة التي غالباً ما تكون تعبوية أو تحريكية والمستخدم على المستوى السياسي والإعلامي هي نوع من بدليل للإجابة عن هذا السؤال. ومع ذلك فهي لا تفسح المجال لتحليل المجتمعات المراهنة المتعددة أو المركبة ولا للفعل الاجتماعي الواعي من أجل بناء مجتمعات أكثر مرونة ومطابقة مع إرادات الذات (الأفراد)<sup>(2)</sup>.

أضف إلى ذلك فزني على عكس النزعة المرتبطة بالحدث événementisme أنني إرثاً سوسولوجياً وفلسفياً معيماً. وبالرغم من لواء الإرث السوسولوجي فإن العلوم الاجتماعية وخصوصاً علم الاجتماع تبدو اليوم عاجزة بما يكفي ومزوجة السلاح. وبسبب نشتها ما بين النزعة الأكاديمية من جهة وعمنية توسل وسائط الاتصال من جهة ثانية وتوسل اعتماد الأدوات من جهة ثالثة، فإن طموحها التقليدي في فهم المجتمع يبدو وكأنه خارج الإطار الزمني وهو غالباً ما يكون مهملأً. بالتالي فمن مبرر وجودها يغدو مطروحاً لتساؤل أكثر فأكثر وذلك لأن خصوصية خطابها تختفي نسبة إلى خطابات الصحفيين ومحترفي السياسة أو الخبراء، إذ إن هؤلاء اللاعيين انفاعلين كما غابية علماء الاجتماع ينشرون في توجه أدني بشكل جذري. وهذا ما نشهده بسهولة في المناقشات القائمة داخل علم الاجتماع المعاصر كما في علوم اجتماعية أخرى بحيث أن هذا العلم ينطلق من «فكرة مسبقة» أداتية بوضوح: «الأي شيء» يُستخدم علم الاجتماع؟<sup>(3)</sup>.

(1) إن أول من بالمية إهد اصيغ هو عملية نظرية المرالية التي تعتبر كمولدة للمادة والرفاعية أو للمادة المطلقة. مثل الثاني هو التسبيح (marxisation) لعناب البنغل والمعتق.

(2) إن كتاب الحديث لعشور فرحبه (2012) Bernard Fabre والذي يحمره «العلماء» هو عبارة مؤشر على ذلك

في أساس العلوم الاجتماعية، هناك تيار كبير بذل جهداً من أجل استمرار «عصر الأنوار» بطريقة بوعية وفي سبيل جعل المجتمع قابلاً للعقلنة وجعل وجود الأفراد في قلب المجتمع تبعاً لمعيار العقل لكي يصبح هذا المجتمع أكثر معقولية وأكثر إنسانية. ولكن هذا الطموح لم يبق منه الشيء الكثير في إطار علم الاجتماع المعاصر. ومع ذلك فإن الضباب الذي يحيط بالظواهر الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة هو ضباب كثيف سواء بالنسبة للمحللين الاجتماعيين أو بالنسبة للتفاعلين النشطين. وإذا كان علم الاجتماع يبحث في سبيل فهم المجتمع فإنه لن يستطيع الاكتفاء بإثبات ويوصف اتوقائع المنجزة.

مع ذلك، يجب تجنب التعميم المتسرع وذلك لأن علم الاجتماع، بحكم كونه كثير الإنتاج وكثير التنوع وكثير التشكل وكثير التغير وكثير التجزؤ، هو أكبر من أن يتكلم بصوت وحيد. وتالياً فإن الفكرة «الإسمية» المنشرة والتي تريد تحليل علم الاجتماع من خلال وصفه النسقي تتحول بسهولة إلى إعلان شبه قاطع عن تصور معين لعلم الاجتماع يشبه بالغالب مجرد تعريف بسيط يكون بمثابة التصور الشرعي الوحيد<sup>(1)</sup>. هذه المسألة تعتبر بشكل عام كما لو أنها بديهية وتحصيل حاصل، لا تحتاج إلى تحليل، ومطلوب قبولها كما هي. بهذه الطريقة، إن المدافعين عن هذا التصور يفرضونه من خلال التسليم بأن علم الاجتماع كما هو عليه الآن هو علم الاجتماع التوحيد الشرعي سواء كنا نأسف لحاله أو نتهيج! إن ذلك ليس تحليلاً بل هو موقف أيديولوجي مسبق والخرق. بالتالي، إن الطموح إلى تمييز علم الاجتماع وتحديد ماهيته بفضل النظر إلى علم الاجتماع الراهن لا يصطدم بحجامة المهمة بقدر ما يصطدم بضرورة أن يكون لدينا أولاً تصوراً لعلم الاجتماع من أجل الإشارة ثانياً إلى حاله وتغييراته وتخصصاته. إن الإثبات الإسمي، في التقليد الخاص بيورديو Roundien الذي يقول: «إن علماء الاجتماع هم أولئك الذين يسمون أنفسهم هكذا

(1) انظر C.W. Mills, 1943. من أفضل محاولات الفد لهذه المقاربة وفي نفس الوقت إحدى المحاولات الأخرى كلاسيكية.

والذين يسميهم الآخرون علماء اجتماع وتكون مهنتهم هي علم الاجتماع، وهذا لا يخلو عن عناصر إيجابية بل على العكس هو يتجنب السؤال.

### تقليد وضعي

هذه الطريقة في ممارسة علم الاجتماع وفي التوضيح كعلم اجتماع في قلب المجتمع، وبخاصة الرؤية الخاصة تجاه العالم والتي تتجسد فيه، هما (الطريقة والرؤية) متجذرتان في تنفيذ وتاريخ علم الاجتماع الفرنسي انطلاقاً من أوغست كوت ووصولاً إلى علم الاجتماع المعاصر مع سوسيولوجيا بورديو على سبيل المثال، مروراً بأميل دوركهايم. إن ذلك بالتأكيد لا علاقة له بالنظرة انعادية إلى «روح فرنسية» أو «بالطبيعة الوضعية لعلم الاجتماع الفرنسي» نحن نعيش في «عصر الوضعية والصناعة الثقافية» (Adorno, 1951, number 43, p.85). هكذا فإن علم الاجتماع الوضعي يتناسب مع هذا العصر، يعني مع عصرنا.

إن سيطرة النزعة الوضعية في علم الاجتماع الفرنسي تجد تفسيرها ببساطة من خلال تاريخ العلاقة بين علماء الاجتماع والدولة الجمهورية في فرنسا، وأيضاً من خلال التزام المفكرين الفرنسيين عموماً وعلماء الاجتماع خصوصاً في الدولة وجمهورية ومن أجلها. وليس الخيال هنا مناسباً للتوسع في هذه الحاجة، ومع ذلك أود الاحتفاظ ببعض عناصرها. بدايةً، في القرن التاسع عشر، كان أوغست كوت بطور، من بين أفكار أخرى، فكرة الوضعية ضد «سلبية» النقد. إنه يقبل المجتمع كمعطى محكوم بقوانين شبه طبيعية غير قابلة للتغيير لأنها تُعتبر بمثابة المحصلة الضرورية للتحولات الاجتماعية<sup>11</sup>.

ثانياً: إن عبادة الوقائع، وهي ميزة الوضعية، تصف علاقتها بالوقائع الاحتساعي، إذ أن التحليل السوسيولوجي الوضعي يكمن في

(1) أفراتوت، 1992، ص 119

اكتشاف بني المجتمع وآليات تشغيله وقوانينه التي لا تحتاج للسؤال حول أسباب وجودها بل هي مطروحة للإثبات والملاحظة بحسب أي اعتبارها بمثابة كائنات.

ثالثاً: يعتبر هذا التقليد أن الناس لا يمتلكون عقلاً بل هم يمتلكون فقط أسباباً ومبررات للفعل والتصرف فتقرن فيها قيم ومعايير وقواعد معينة. ويفقد ما تصبح هذه القيم والقواعد طبيعية وعادية في مجتمع معين فتتم تسميتها تبعاً لمختلف التيارات، مثلاً «مأسسة»، «سلوك مكتسب» أو «البنية الموضوعية للمعنى» وهي تعتبر موضوعية. ومع ذلك فهي ذاتية، منتشرة جداً و«مماسية» (متحولة إلى مؤسسات)، الناس يعتبرونها تحصيل حاصل وطبيعية وكذلك يفعل علم الاجتماع الوضعي.

رابعاً: إن علم الاجتماع الوضعي هو علم مجرد ويرفض التفكير حول ما هو كائن وخصوصاً التفكير حول السؤال المتعلق بما إذا كانت الكلية الاجتماعية (التركيبة الاجتماعية) قابلة للتعتقل إن هذا السؤال اعتبر خارج الموضوع. إن هذه السوسيولوجيا الوضعية تركز جهودها غالباً وبحماسة على الوقائع. إنها تعظم الشاخص كما لو أنها غاية في ذاتها بالنسبة لعلم الاجتماع بالرغم من أن الأمر غالباً ما يتعلق بأشياء مفيدة عملياً وبمهارات معينة أو «أسرار مهنية» (Becker بيكر) وإن الفكر الذي تعتمده هذه السوسيولوجيا هو فكر تصنيفي ويغذي نزعة نسبية نادراً ما تكون مبنية، إن ما هو معتبر بمثابة أكيد أو مضمون هو منتج بواسطة مناهج إلزامية، وأساليب ومؤسسات تدعي حيادية معينة تجعلها شرعية على المستوى الاجتماعي. في هذه السوسيولوجيا لا مكان للتحويل (السوسيولوجي) الذي يمكن أن يكون تلك القدرة على إرضاء أو رفض آماني أو رغبات معينة بفضل التفكير بما يمكن أن يكون. إن التفكير الآخر حول العقلانية الاجتماعية يبدو كما لو أنه غير شرعي أو مستحيل.

خامساً: إن النزعة الوضعية تتميز بنمط تجريبي نوعي. إن التجربة هي ما يفكره الإنسان كذات وما يدركه ويشعر به وما يفعله وهي ما يجعل



منه التجربة الجسدية الشهوانية. وبالرغم من أن هذه التجربة ليست أصيلة وحقيقية بالضرورة فهي قابلة للإخراج والعرض (وهذا ما يعتبر نموذجاً بالنسبة للصناعة الثقافية). إن المعرفة هي حصيلته أشجار الموضوع وبما أن التجربة تنوسط المجتمع دائماً فهي تحمل في ذاتها بعداً اجتماعياً. لذلك يمكن الحديث عن أنماط معينة للتجربة ومثلاً على ذلك النمط الوضعي للتجربة، ذلك النمط الذي يتميز بعناية الوقائع المستحضرة وكذلك بظموحه في أن يكون نافعاً؛ هذا الطموح الذي يتج نزعاً محافظة امثالية ضاغطة تستبعد، بشكل مسبق، التجاوز على صعيدي الفكر والممارسة.

### الدائية والتماسات المعنى

في نظرنا، إن فهم المجتمع يتطوي دائماً عن ممارسة اجتماعية وفي العمق هو ممارسة، ذلك لأن علماء الاجتماع يشكلون جزءاً من المجتمع الذي يخضعونه للتحليل. لهذا السبب فإن علم الاجتماع هو إلتماس للمعنى يقوده بعض علماء الاجتماع ويقوم على «... ضيقهم وقلقهم تجاه التيارات المسيطرة في زمنهم». (Cosser، كوزر، 1991 ص 10). فهم يحاولون فهم المجتمع (أي العام) على قاعدة شعورهم النوعي بـ «قلق الثقافة» (فرويد 1929 - 1971) هذا ما يفسر حماسيتهم تجاه تشققات وقطيعات المجتمعات التي يعالجونها.

والحان فإن هذا القلق أو الضيق هو اليوم مستبعد ويتمرض أكثر فأكثر للإجلاء في عملية إعداد وتكوين علماء الاجتماع الشباب كما في ممارسة مهنة عالم الاجتماع.

إن القلق أو الضيق المقصود هنا لا يجب خلطه مع «اشاكل المطروحة للحل» أي مع اختلالات التشغيل والأضرار التي انتجتها ونتجها عملية انتكوبين الاجتماعي (مثلاً، البطالة، بطلان النسب (Castel) العنف في المدينة والمدسة...<sup>(1)</sup>. بل هو بطلان وهم الأفراد (الدوات)

(1) انظر أيضاً Enriquez-Haroche، تريكي، هاروش، 2002، ص 13 - 30.

موضوع التحليل السوسيوولوجي كما بطل علم الاجتماع كذات . إن الغالبية العظمى من علماء الاجتماع، باستبعادهم لذاتهم يضعون أنفسهم وضعياً في لحانة المجتمع القائم على تسلسل السمات (sérielle) وبالتالي فإن النقد لا مكان له في هذه العملية .

بالتأكيد، ليس علماء الاجتماع ولا المفكرون بشكل عام هم الذين يحددون تطور مجتمع ما ولكنهم معينين بهذا التطور بشكل مزدوج : أولاً من خلال وجودهم كأعضاء في المجتمع المعني وثانياً من خلال مهنهم . بهذا المعنى فإن النظريات هي أيضاً تندخل في عملية تكوين المجتمع . إن النظريات التقليدية في الشأن الاجتماعي تتشارك، من بين أمور أخرى، في الطموح بأن تكون في آن معاً تحليلاً لحانة المجتمع الراهنة من جهة وروية ملموسة إلى حد ما - لمستقبله الممكن . إن النظريات هي إلتماسات للمعنى . إن الأمر يتعلق هنا ببناءات نظرية يتمثل طموحها المعلن في ممارسة تحليل الموضوعية الاجتماعية وفي تحليل السلوكيات الذاتية التي تكونها . إنه مشروع فكر للمجتمع الذي من المفترض تأسيسه نظرياً والذي يطان بطريقة ما الحمل الاجتماعي دون أن يتسع ذلك بالضرورة التزاماً مباشراً أو فضالياً<sup>(1)</sup> .

في الواقع إن الأمر يتعلق بالافتتاح العميق والعام بإمكانية تفكير المجتمع في شموليته وبأن كل ما هو اجتماعي مفتوح أمام العقل . لقد كان على المجتمع بمجرد تكوينه أن يكون مفترماً وأن يصار بناؤه بشكل واع، نظرياً وعقلانياً . إن هذا الإلتماس للمعنى السوسولوجي مرتبط مباشرة بالتماس المعنى عند كل الذوات (الأفراد) لأنهم، بفضل رؤى معينة للعالم ويفضل مبررات واسباب الفعل، يبحثون عن معنى لحياتهم ويجددونه بشكل عام . في المجتمع، وذلك المنتج الإنسان، دائماً وبالرغم من كل شيء، إن الذوات (الأفراد) الأحياء يستطيعون أن يتعرفوا على أنفسهم كما لو كان المرء يرى نفسه عن بعد . . . بالفعل فإن العمل داخل المجتمع البرجوازي

(1) انظر مثلاً Veber فير ، طبعة 1922 ، - 1988 ، إقتصاد ومجتمع .

هو في جزء كبير منه موضوعي «قابل للفهم» ومتحفز (أدورنو، 1973، ص 11 - 12)

اليوم، في المقابل، فإن إقصاء الذاتية بطبع يحقق بنية علم الاجتماع على مستوى التعليم فإن الانتشار الشامل للتدريس والمقررات (التي تنخب أهميتها تبعاً للجامعات والمدرسين) وتلجؤ المنظمة والحصري غائباً إلى هذه الدروس والمحاضرات وبنى لمختصات (في جزء كبير بسبب أوضاع المادي الصعب المعروف بأسفء للجامعات)، وسلسلة الامتحانات والتنقيصات والمصادقات التي لا تتوقف، إن كل هذه الأمور تذهب في اتجاه قوتها واختزال علم الاجتماع في النهاية إلى مجرد نسق من التقنيات ومن الأفكار الفارغة من المعنى الاجتماعي والحساسية الاجتماعية. في تعمق ومن خلال التعليم فإن هذه العملية هي بمثابة تحويل تصور معين للعلوم الاجتماعية يذاع عنه بوضوح تعدد التقليل من عتناء الاجتماع. في واقع ملبوس ومادي. وبمثل هذا الشعور في طلب الحقيقة (بالحرف الكثير أي بالمعنى الشامل) من الجهلة وفي المتابعة المرحلية لمعرفة ما إذا كان جسيم قد أصبح أقل جهلاً. إن هذه «الحقيقة» هي المعرفة القائمة، المتعرف بها أو المتفق عليها والتي تنتمي إلى وجهة نظر وضعية إلى العالم غالباً ما تكون خاضعة باعتبار أن المجتمع هو ما هو عليه بالضرورة فلا يمكن تجاوزه بل فقط تحييه أو إصلاحه. إذن لم يعد هناك مكان في علم الاجتماع الوضعي لتلك والنقص والذاتية ولا للمفارقة أو التجاوز.

لم يعد علم الاجتماع كما كان في أيام خلت ذلك «التعلم التنظيمي الذي يستعيد طرح الأمور بشكل دائم» (Duvignaud, 1973-1986 P.35) فهو فقد بشكل واسع القدرة على التفكير بمفردات التجاوز والبيوتوبيا (المدينة المثالية أو الخيالية) كما يقترح أرنيست بلوخ Ernest Bloch أو تيودور أدورنو. أيضاً فإن كارل مانهايم Mannheim أصم على ضرورة هكذا توجه: البيوتوبيا كنقطة اعتلام في العمل البرمي<sup>(1)</sup>. إن فقدان البيوتوبيا مطلق جداً

(1) انظر: Vincet, 2006.

لأنها هي التي تتبع لنا التفكير بالمخارقة والتجاوز وهي التي نوجها بشكل مزدوج في حقل الآفاق المستقبلية المسكنة وذلك من خلال تطوير ضيق التحليل التقدي وفي نفس الوقت من خلال تحرير الخصوصات الكبرى لخمسة كامة محورة للعمل الجماعي.

وبما أن المجتمع يخلق نفسه من يوم ليوم في، ومن خلال، ممارسات الأقراد فنحن أمام تجاوز لا يتوقف لتوضع في لحظة تاريخية معينة بأبعاد آفاق ممكنة. هذا الجانب من الواقع يندرج كل أولئك الذين قد يفضلون، من جهة، حصر علم الاجتماع في إطار بنى نظرية جاهز من الثوابت والقواعد الاجتماعية؛ ولكنهم من جهة أخرى مازالوا قريبين بما يكفي من الواقع لكي يشعروا أن هذا الواقع هو حركة وفي حركة. إن المجتمع الذي نحلله يفلت من بين أيدينا ويجب أن يفنت إذ أنه لا يكون أبداً مكتملاً أو منجزاً. إذن يجب تحيله بهذه النصفة كما هو عليه على أنه غير مكتمل. إن علم الاجتماع (الذي يريد فهم المجتمع غير المكتمل) هو أيضاً، مثل موضوعه، غير مكتمل. ومع ذلك فإن هذا العلم تنازل عبر تاريخه عن الكثير من طموحه هذا إلى أن بدأ يصبح أكثر فأكثر اظوبولوجياً (هندسياً لا كيمياً) (أدورنو).

أضف إلى ذلك فإن الطائفة الراهنة لنخطبات العسومية تهمش المقاربات التفهيمية وتشجع إنزلاق علم الاجتماع إما باتجاه فكر باطني (مغلق) مقتصر على عدد قليل من الرواد المطلعين وإما باتجاه الخبرة الاجتماعية التي تشوجه إلى المرزبين الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين.

لكي يستطيع علم الاجتماع فهم المجتمع أي امتلاك المجتمع نظرياً أو ذهنياً مع الآخرين هو بحاجة لفضاءات عامة جديدة عليه أن يتكورها لنفسه. إن هذا التدخل في عملية تكوين المجتمع قد يكون بمثابة هجوم ضد المجتمع المنظم والخاضع للبيروقراطية حسب ما قد يقال في التقليد الخاص بماكس فيبر، والذي هو اليوم أي المجتمع، العالم الموجه (أدورنو) والمجتمع التسلسلي

إن المجتمع، ذلك الكل الاجتماعي المستنب، هو عقلي ولكنه ليس عاقلاً ومع ذلك فهو يمكن أن يصبح كذلك. منذ إقامة المجتمع البرجوازي فإن الحراك الاجتماعي الذي غالباً ما يشرح في علم الاجتماع يرسم التغيير السريع للأدوار الاجتماعية في المجتمعات المعاصرة. بالتالي حيث يكون الحراك على وتيرة مرتفعة تطفو منافسة معبئة: كل واحد يكون منافساً مقترضاً لكل واحد بما أن الناس أصبحوا قابضين للتبادل فيما بينهم. بهذا المعنى فإن الناس يصبحون متساوين دون أن يتفادوا. إن الناس يعيشون ويعاشون (يعاملون) كمواضيع (كأشياء) وليس كذوات فاعلة في التاريخ. لذلك فإن التاريخ يبدو منطقتاً. كل ما يجري يحدث لهم ولكن ليس هم الذين يصنعونه» (أورونو، 1950، ص 50).

أضف إلى ذلك فإن هذا المجتمع «يأخذ الإنسان» (هوركهايمر). إنه يسير على منوال تطور الآلة لكي ينتج أشخاصاً مقولبين يفتقرون إلى العنوية الذهنية. ومع ذلك فإن الإنسان يبقى صانع التاريخ وهذا الإنسان هو في خطر. ما هو في خطر يكمن في «أن الإنسان، بالرغم من كونه محدداً يحاول التحدث باسم الحقيقة كما بصورها، ويتموضع كفرد مستقل ومبدع يقبل، عند الحاجة، رفضه من الجسم الاجتماعي ومن نظراته ومن عائلته» (Enriquez, 1997-2003, P338). في إطار مختلف رؤى الأفراد للعالم أصبحت الدينامية الاجتماعية نوعاً من التغيير «من المعائن إلى الشيء عينه». إن كل شيء ثابت قياساً إلى أن الناس ليسوا أحراراً تجاه مجتمعهم الخاص بهم، فهم يتركون العلاقات الاجتماعية تتحكم بهم بدل أن يضعوا قدرهم الخاص. (هوركهايمر 1951، ص 77)<sup>(1)</sup>. إن القدرة التدميرية الكامنة في المجتمع هي حقيقية وحاضرة بقوة في المجتمع ولكنها ليست شيئاً من القضاء والقدر إنها نظرياً قابضة للتحديد وبالتالي يمكن محاربتها وتجنبها

(1) سيرتر، (1960) سم ذلك بالعقل العلي - اسائر أو الفلسفة série

إن الجدل (الديالكتيك) الاجتماعي لا يتكشف إلا بشرط أن يكون الباحث ونظريته متموضعين بشكل واضح وظاهر في مجتمع معين فالباحث يتخذ موقفاً كما هم (محتمل) في تفسيرات المجتمع بشكل عام، وتكن أيضاً بصفته فرداً نوعياً. إن الديالكتيك الاجتماعي هو منطق عمل وهو حي ومرتبطة بشكل حتمي بالعلاقات التي ينسجها الأفراد، أولئك الكائنات الحية والواعية، فيما بينهم، أعني العلاقات الاجتماعية. وهو، أي انديالكتيك، يستطيع جعل الأعمال والإبداعات الناتجة عن هذه العلاقات مفهومة وفي أحسن الأحوال معقولة. بهذه الطريقة فإن الفرد... يتعرف على نفسه في تجاوز حاجاته وهو يعرف القانون المفروض عليه من الآخرين وهم يتجاوزون حاجاتهم... إنه يعرف استقلاليته الخاصة... كقوة غريبة ويعرف استقلالية الآخرين على أنها انفانون الصارم الذي يتبع الزامهم (مارتر، 1960، ص 157).

## 2 - إعادة الارتباط مع التقاليد الأوروبية

إن ما أتينا على ذكره حول علم الاجتماع والمجتمع لا يصف استثناءً فرنسيًا. في البلدان الأوروبية الأخرى نلاحظ أيضاً ذلك النقص في التحذيرات والنقاشات السوسيولوجية الكبرى، بالمقارنة مع سنوات 1960 إلى 1990. ويسود نشاط كبير، يبدو أنه ينشج نظريات سوسيلوجية ساكنة، امتثالية، وضعية وأدائية.

إذا رجعنا عشر سنوات إلى الوراء فإن التفاؤل الذي كان يسود النقاش حول علم الاجتماع الأوروبي في نهاية الثمانينات وبداية التسعينات يدهشنا قليلاً. إن عملية عبور البلدان الاشتراكية السابقة، من جهة، وعملية البناء الأوروبي من جهة أخرى غالباً ما ترجعت أو فسرت كأحداث تاريخية يمكن مغاربتها مع الثورة الدائمة التي كانت أوروبا قد عاشتها في مختلف المجالات خلال القرن التاسع عشر والتي ساهمت في ولادة علم الاجتماع من بين أشياء أخرى<sup>(1)</sup>. كما ننظر انبثاق مجتمع

(1) أنظر 1964 - 1966، Nabut.

أوروبا: ... يتشارك في أفكار وقيم ورموز وإراث وولادات كما في روابط  
تنبثق ببطء (Nedetzna-Szempka, 1993, P.11)

إن عصراً ذهبياً حديثاً قد ينتج أمام علم الاجتماع في أوروبا كما في  
القرن التاسع عشر، وقد تصبغ أوروبا من جديد مركز الفكر  
الوسميولوجي. لقد كان سمير Smelser يلاحظ بتحفظ: «أن مركز ثقل الفكر  
انتقل من الولايات المتحدة نحو أوروبا» (Smelser, 1990, P.47)<sup>(1)</sup>.

لم تكن نلاحظ فقط التغيرات والتجزئة في علم الاجتماع في أوروبا  
بل كما نشاء أيضاً حول مستقبل التعددية التي ما تزال تطبع  
علم الاجتماع اليوم في أوروبا<sup>(2)</sup>.

إن المحيط التقليدي لعلم الاجتماع في أوروبا، يعني علم اجتماع  
أوروبا الشرقية وأوروبا الوسطى قد يكون عليه إنبات دانه واكتساب مكانة  
مركزية بفضل مساهمات جديدة وعمق مرتبطة بتحليل «مرحلة الانتقال  
ما بعد الشيوعية».

إذا كانت الدولة - الأمة في الماضي شكلت النقطة المرجعية لتحديد  
موضوعات علم الاجتماع كما لمأسسته وتوجده النادي، عزز انبثاق  
أوروبا كدولة متجاوزة للدول - الأمم يمثل بالنسبة لعلم الاجتماع رهاناً  
كبيراً إذ أن موضوعه يتغير ونقطة مرجعيته تتحول. إن إطار الدولة - الأمة  
القديم يفسح المكان لتبنة ما زالت سرعية (عامضة) تسمى «الاتحاد  
الأوروبي» أو «أوروبا» وكذلك مجموعة من الأقاليم الكبرى التي لم تعد  
تتلاءم مع حدود الدول - الأمم في القرن العشرين.

عز نفس السؤال فإن موضوع البحث يتغير حيث أن البنى الكبرى  
القديمة مثل التطبيقات الاجتماعية، الدول، والشرايح الاجتماعية، الخ  
تحتفي نعاغ الفردانية التسلسلية (sériel) وأيضاً فإن دوافع البحث تتعدل  
بحيث أال البحث الآداتي يطلب من مختلف المؤسسات العامة (من المجموعة

(1) انظر أيضاً (Smelser, 1988, p.96).

(2) نشر مثلاً Scott, 1993 من 227 - 223

الأوروبية حتى المدن مروراً بالدول والمناطق والنقاطات (الخ) ومن المؤسسات الخاصة كالشركات، هذا البحث يسيطر أكثر فأكثر.

في الواقع، إن أحد الأفاق المستقبلية الممكنة والأكثر احتمالاً عند الاجتماع هو تنفيذ الاتجاء الضاغط القائم الآن أي تحوله إلى إصدار شهادات الخبرة (expertise) وتحويله إلى آلة تصوير (camera) (Boudnat) وتحواله إلى «تكنولوجيا اجتماعية» (هابيرماس). إن علم الاجتماع يصنع علماً تصويرياً (camera) (Kameralwissenschaft - Schumpeter). (camera) (Kameralwissenschaft - Schumpeter). وملتزماً بخط «الطلب الاجتماعي» الذي هو طلب أدني خاص بالمؤسسات العامة وخاصة وكذلك بالثقافة الصناعية، يهتم أكثر فأكثر بالتوقعات ويجمع التعطيات ويانتظم.

أما الإمكانيات الأخرى فإنها تكمن في تطوير نظرية نقدية تكون مشابهة لمجمل «الحالات الاجتماعية» (Horneth, 1994)<sup>(1)</sup> في المساحات العنت من أجل الالتزام في عملية التطوير العام والمعتوق (ومن أجل هذه الأسباب الديمقراطية بحقق) لأفاق مستقبلية ممكنة للمجتمع الأوروبي الضائع أو الناشئ.

إن علم الاجتماع الأوروبي هذا يستطيع أن يبني نسبة إلى ماغية تماماً كما نسبة إلى «التوزيع الجديد» الاقتصادي السياسي والاجتماعي في أوروبا على مستوى النظري كما على المستوى الاجتماعي (طبقات اجتماعية، وأعمالية جماعية في الدنيا الاتحادية، ستائيه الدولة، الخ) وأخيراً يمكن أن يبني من خلال إرادة فكرية وسياسية.

من أجل التقدم باتجاه مهم المجتمع يمكن تحريك جزء من التقليد السوسيولوجي المتبدد والذي يرجع مباشرة إلى انذات (الفرد)، إلى وضعيته وإلى أسباب نشاطه. بالتأكيد، ولأن التاريخ لا يشكر ولا يمكن إيجاد الحجج، من أجل فهم مجتمع اليوم واجتمع الطالع، في نصوص الكلاسيكيين.

(1) حول تصور الحالات لغرضه في بعد الاجتماع، انظر Horneth, 1994، ص 49 - 55.



بالمقابل، لا يجب أن ننسى أنه قبل علم الاجتماع كان هناك خطابات أخرى عارفة حول الشأن الاجتماعي (فلسفية، أخلاقية، دينية، اقتصادية)؛ إن العناصر الأكثر أهمية في المجتمع الرأسمالي اكتسبت نسيتها ونظرياتها منذ هوبز، على الأقل، مثل الجدل (الديالكتيك) بين الوجود الفردي والتكوين الواعي للرباط الاجتماعي، ومثل الضرورة والإرادة ولكن أيضاً العنف الضروري لتكوين الرباط الاجتماعي.

في أوروبا هناك تغاليد ومواضيع نوعية في عملية تحليل المجتمع. كما رأينا، إن التحليل النسقي (النظم) للمجتمعات يأخذ مكانه في أوروبا من خلال الفلسفة الاجتماعية وفلسفة التاريخ. إن هذه الفلسفة التي حققت، من بين أعمال أخرى، أعمالاً حول الرباط الاجتماعي في البلدان الأوروبية عند فجر الرأسمالية، تبقى إرثاً لعلم الاجتماع في أوروبا غير مستمر بشكل متساوٍ في مختلف الأعمال السوسيولوجية المعاصرة. أضف إلى ذلك، إن العودة الواضحة إلى حد ما، إيجابية أم سلبية، إلى عصر الأنوار، هذه العودة تختفي أكثر فأكثر تماماً كما انتقد والحرية والجدل المرتبطين جميعاً بهذا التقليد الفلسفي. أخيراً، فإن علم الاجتماع له مكانته ودوره في القضاء العام وفي النقاش العاقل حول الحائة والآفاق المستقبلية الممكنة للمجتمع هناك حيث يوجد هذا النقاش.

هكذا في إطار من التأمل الذاتي يمكن إدراك القدرة الكامنة لعلم اجتماع أوروبا إذ أن هذه القدرة لا يمكن أن تمنع من خلال السياسة أو من خلال السوق. إن الأمر يتعلق بالتحليل الذاتي لخطابات وأعمال الأفراد والباحثين وعلماء الاجتماع في قلب أوروبا التي تعيد تشكيل نفسها متجاوزة الأشكال التقليدية الخاصة بالدولة الأمة.

إن تقليد العلوم الاجتماعية ترك لنا إرث منه عام من التحليل السوسيولوجي (نقبله أو نرفضه بعوي وبعقلانية). إن الانكباب على تقاليد العلوم الاجتماعية وأيضاً على التقاليد الفلسفية ليس من قبيل ممارسة ذهنية وحنينية إذا ما اتجهنا في نفس الوقت واهتمينا بشأملات وخواطر الماضي السوسيولوجية وبالأستلة المطروحة علينا اليوم. بالمقابل بالرغم من

الانتهار الذي يحدث الكثير من هذه النظريات فتحن لن نجد فيها نظرية لمجتمع اليوم وذلك لأن هذه النظريات تنتمي إلى عصورها. فهي مهما كان فيها من تعليم إلا أنها لا تمتع بالعلم الكلي.

إن مدارس علم الاجتماع، لكي تحقق طموحها بالمشاركة في عملية جعل التاريخ قابلاً للتذهين والعقلنة أي في تكوين المجتمعات في الزمن، يجب أن توضع نعتياً وفكرياً واجتماعياً في عصرها. الانطلاق يتم من الشكل الراهن للمجتمع الذي يتبع بطريقة ما إمكانية ابتناق مجال أوروبي حقيقي على المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية.

إن إمكانية علم اجتماع أوروبي يطمح إلى فهم المجتمع نكشف في الحركة المزدوجة للاستمرار والنقطعية سواء كان ذلك على المستوى النظري أو على المستوى الاجتماعي. إن الاستمرارية تظهر واضحة للعيان حيث هناك مواقف ومفاهيم وأفكار مطورة في تحليلات أوضاع الزمن الماضي والتي تتناسب إلى حد ما مع الأوضاع التي تشكل موضوع تحليلاتنا الراهنة. إن بعض المصطلحات مثل المجتمع والجماعة والاستلاب والنسب والعقلنة... الخ يشكل جزءاً من هذه التحليلات. ومع ذلك لكي تصبح هذه المصطلحات جزءاً من تحليل مجتمع ملموس يجب وضعها في هذا المجتمع وفي عصره، وهذه الطريقة هي تعطي معنى ما للظواهر الخاصة للتحليل. لا يمكننا تطبيق مصطلحات مطورة في القرن التاسع عشر مثلاً بل يمكننا دائماً أن نستوحى منها، ولكن هذا الاستلهام لا يعمل أبداً على تحليل ظاهرة جديدة لم توجد من قبل.

### 3 - أن يكون المرء عالم اجتماع

إذا انكبنا على الفاعلين وعلى النشاطات التي تسمى اليوم سوسولوجية فإننا نحفظ منها بصورة مختلفة جداً عما أتينا على الإشارة إليه كمستقبل ممكن لعلم الاجتماع. يظهر أربعة نماذج مُثل من علماء الاجتماع (التذهين، الأكاديمي، الحبير، عالم الاجتماع الاستمراري في وسائل الاعلام) كما تسود أربع مفاربات علمية (النزعة الأكاديمية،

علم الاجتماع الوصفي الاعلامي، تجربة السوسيولوجية، النقد). في تقليد فيبر Weber إن النماذج مثل غير قابلة للتوقف. فنحن لسنا أمام تنويعات لنفس المصطلح وذلك لأن هذه التنويعات لا تتمتع بنفس المعنى<sup>(1)</sup>. إن هذه النماذج ليست صوراً اجتماعية غير قابلة للتبدل ولا سلطات معيارية معتقة. إنها تتناسب مع أربع طرق في التوضيح في المجتمع وأربعة أنواع في الاعتراف.

### أربعة نماذج - مثل من علماء الاجتماع

من أجل فهم التعددية السوسيولوجية المعاصرة يتم التمييز بين أربعة نماذج - مثل من علماء الاجتماع: «العلماء» (فيبر)، المتذهن أو المنظر (Intellectual)، عالم الاجتماع الاستعماري الاعلامي، وأخيراً الخبير.

العالم يتميز بالمسافة التي يأخذها بالنسبة لنقطاعات العمومية العريضة، وبذاتية المرجعية إلى العالم الأكاديمي الذي يتسلح بقواعده وبمعاييره الخاصة به واتوجهة نحو البحث عن المعنى وعن العرفان وعن التكوين أو التأسيس. بسبب الخصوصيات الثقافية والسياسية التي سارت ألمانيا في القرن التاسع عشر فإن «التكوين» هو المثال الذي يرشد معظم المفكرين الألمان<sup>(2)</sup>. إذ أن فكرة التكوين أو التشكيل متجذرة عميقاً في برث أوزون الثقافي (محصراً في الثقافات اليونانية والرومانية) من جهة، ومن جهة أخرى في المسار المعقد والذاساوي لتكوين أحداث الألمانية والدولة - الأمة الألمانية في القرن التاسع عشر. أخيراً، وفي التعارض مع اندهب النفعي، فإن فكرة «التكوين» لا تريد المشاركة في تقديم الثقافة المادية بل تريد التقدم نحو الإنسانية المتصورة أو المدركة كمثال أخلاقي

(1) كما كتب فيبر، لكي تحافظ دالة هذه الكلمات بذات المعنى عبر علم الاجتماع أن يكون سادج مخالفه (متر). - بين الوحدة الناتجة عن تلامس الأتمر إمقابلة بمعنى . - فيبر 1921 - 1972 . ص 10

(2) انظر أيضاً فيبر، 1922 - 1936 .

(إيطلي) وجماني (استطقي) لتكمنان البشري. بالتالي، فيما يتعلق بالفرد فإن فكرة التكوين لا تبحث عن كمان القدرات أو الجدارت المهنية أو عن النجاح الاقتصادي بل عن التطوير المتكامل للقدرات التكاملية والمقوى الخلاقة لدى الإنسان. إن «التكوين» من جهة وعملية التأسس من جهة أخرى قليلاً ما يكونا متوائمين.

بالكأيد، إن فكرة التكوين كانت تحمل في طياتها أيضاً ملامح عادية من العصر القديم، ولكنها تشكل خصوصاً، عنصراً مفتاحاً خوية وتشكيل البرجوازية الألمانية التي تتميز بعلاقتها الغامضة أو المتحفظة بالسياسة وكذلك بعلاقتها السلبية بالاقتصاد والتقنية. تكفي يتدخل عام الاجتماع إلى العالم الأكاديمي كان عليه أن يقطع طريقاً طويلاً من الأهلية والتدرب، إذ أن الاعتراف به من قبل أقرانه هو ما يتيح له العمل في وسطه الأكاديمي. وأكثر من ذلك فإن هذا العالم هو عام متماسك بقوة (جامعات، مراكز أبحاث... الخ) ولهذا السبب فإن على عالم الاجتماع أيضاً أن يحصل على اعتراف مؤسسي لتجنب مخاطر التهميش. إن هايدغر صاغ بوضوح موقف (العالم) عندما وصفه بالطريقة الآتية:

«إن مضمون الحياة النموذجية المعاشة هو الليفة والسمو بالترلاقات الحية النوعي العلمي وكذلك أثر الكيونة الشخصية - اللاشخصية المحفزة أصلاً ولكن ليس باحتول العملية» (هايدغر، 1919 - 1987، ص 5). في هذه الحالة فإن المعلم يتدخل في تغيير الوعي المباشر للحياة» (هايدغر) وذلك بالتأثير في تطوير توجهات جديدة نوعي.

كذلك فإن علماء الاجتماع المعاصرين لا يتطابقون مع المثال - النموذجي المتمثل في أو المنظر الكلاسيكي الذي يحصل على الاعتراف من خلال عمله في إطار حقن عام نوعي جداً يشبه كثيراً المثال - النموذجي «للحفل العام البرجوازي» (هابرماس، 1962): «التكلم من أجل» «parler pour». إنه يتكلم بصفته الخاصة من أجل المجتمع بشكر عام. إنه بالنسبة للسلطة القائمة فقد وذلك لأنه يقترح أفكاراً

مستقبلية ممكنة وهذا يعني تجاوز الوضع القائم. أما بالنسبة للأحرار، المستعدين من الحقل البرجوازي العام، (مثلاً الحركات الاجتماعية)، فهو بصفتها ناقد للسلطة، عدو سياسي وذلك لأنه يحارب من أجل أفاق مستقبلية أخرى ضمن إطار حقل عام هم مستبعدون منه. ليست الحرية الكاملة هي التي تميز وضعه بل ما يميزه كون سبب وجوده هو تفسير وتأييل حالة المجتمع الراهن من أجل الانطلاق منها لتطوير أفاق مستقبلية ممكنة أي من أجل تجاوزها.

إن تكوين المتذعنين أو المنظرين يرتبط بمصر وبأوضاع عارضة كانت قد برزت بطريقة واضحة خصوصاً خلال تاريخ الجمهورية الثالثة في فرنسا. هذه الأوضاع تميزت بعلاقة خاصة بين الدولة والأمة والجمهورية. لذلك فإن علماء الاجتماع الأوائل في فرنسا وجدوا أنفسهم في منافسة قوية مع المتذعنين (المنظرين، المثقفين).

إن ثالث مثال - نموذج للذكر هو عالم الاجتماع الاستراتيجي الإعلامي. إنه من خلال حضوره في وسائط الإعلام الجماهيري، فاعل ونتاج للصناعة الثقافية يبحث عن جمهور عريض وعن سلطة رمزية كبرى، وهو يشكل جزءاً من الحقل العامة الخاضعة لسيطرة الصناعة الثقافية وإن مقتضات وإلزامات الصناعة الثقافية هي التي تحدد بنى أعماله وأقواله. حتى أننا نلاحظ نوعاً من «النجومية» وبالتالي فإن التمييز بين هؤلاء العلماء وبين الصحفيين ومقدمي الإذاعة والتلفزيون (مثلاً) هو تمييز غامض وذلك لأن منتجات هؤلاء هي ما تصبح أكثر فأكثر قابلة للتبادل فيما بينهم. إنهم متنافسون أو شركاء في إنتاج وتسويق البضائع الثقافية من أجل إحياء مشهد المجتمع المعاصر (Debord).

أخيراً، مثال - نموذج الخبير: إن قدرة علم الاجتماع التنافسية على الخبرة والمعايير تتناسب مع طلب حقيقي عام وخاص وبالتالي فإن عدداً كبيراً من علماء الاجتماع يعملون، مباشرة أو غير مباشرة، كخبراء ويعدون خبراء المستقبل. ومع ذلك فإن هذه الظاهرة ليست بجديدة بل على

العكس فإن الأمر يتعلق باستمرارية حقيقية في علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية<sup>(1)</sup> ولكنها اليوم شائعة أكثر وخصوصاً مرتبة أكثر بما أنها أكثر عمومية وأكثر أهمية مما كانت عليه فيما سبق، من الناحية الاجتماعية. وأكثر من ذلك، فإن تعاقدية البحث والمهنية المتنامية في العلوم الاجتماعية تضغط بقوة اليوم على هذه الأنظمة المعرفية أكثر من الماضي. إن ما مؤسسة البحث، والوظائف القائمة خارج الجامعة وكذلك الأدوات وعملية «تطبيق» العلوم الاجتماعية، كل ذلك يجعل علم الاجتماع متكيفاً مع هذه المتطلبات التسلسلية (sérielles) (الخاصة لنظام السلسلة). إذن، إن عملية إعداد الاختصاص تنكيف مع هذه المتطلبات شتاً أم آيئاً. ومع ذلك ليس هناك قوانين طبيعية تفرض هذا التطور ولكن، كما كتب أدورنو عام 1951، إرادة العالم في أن يكون معترفاً به اجتماعياً وفي أن يقوم بوظيفته بنجاح هي التي تحولته إلى حير.

لقد سبق أن وصف أدورنو (1993) في الستينات من القرن العشرين التقليد المديد والاستمرارية «التكنوقراطية» والاتجاه داخل علم الاجتماع إلى أن يصبح «هندسة اجتماعية» حقيقية (أدورنو)<sup>(2)</sup> إن هذا التقليد يتناسب مع اعتقاد متجدد عميقاً يعتبر أن الخبراء، وبفضل جداراتهم التقنية، يستطيعون ممارسة الرقابة على المجتمع وجعله يتوازن ويتطور. إنهم في آن معاً تحسب التقدم ومحركه في المعنى البسيط والحمل باعتبار أن المجتمع يتحسن (حسب معايير مطورة ومعمروضة من قبل نفس الخبراء) دون أن يتغير جذرياً.

إن عالم الاجتماع بصفته خبيراً هو معترف به خصوصاً كمهني أي كشخص يتقن مهنته إنه اختصاصي في وظائف معينة معترف بها اجتماعياً كنافذة ومهمة. إن الخبر المحدث بمهنته داخل المجتمع بما هو مجتمع يعينه يتكيف مع هذا المجتمع ويقوم بدوره من أجل

(1) أشهر أدورنو، 1961

(2) أنظر أيضاً المذاع نيمبال كورزيه (Gozner (1949) الذي طور معالجة شبيهة بمثل «الهندسة البشرية» في الولايات المتحدة في أربعينات القرن الماضي.

أن يكون خبيراً حقيقياً. من هنا نشاطه المكتبي الاستشاري وفي مجال التخطيط والبحث التنموي في مختلف مؤسسات الدولة. ولكن أيضاً في بنى أخرى من المجتمع المدني (جمعيات، منظمات، الخ) وصولاً إلى مشاريع ومؤسسات معينة. إن المراقبة وممارسة السلطة هما العنصران الأساسيان في كشف ومعاينة الخبرة وهذا ما يتم تباينه غالباً في خطابات علماء الاجتماع وهذا ما يشير إليه أدورنو في *Misina moraha*. بهذه الطريقة فإن معاينة الخبرة الموسيولوجية تجد مكانها في قلب «العالم الخاص للإدارة» (أدورنو).

ومع ذلك فإن عالم الاجتماع بصفته خبيراً يستطيع أيضاً أن يكون مستمراً في وسائط الإعلام. وهذا ما يقوي الاعتراف الاجتماعي به كاختصاصي. ففي الصناعة الثقافية بشكل عام وفي وسائط الإعلام (médiass) بشكل خاص وخصوصاً في الانتفاخ وفي الإذاعة كما في الصحف الأكثر توزيعاً، هو يستغل معرفته وخبرته وشرعيته وسلطته.

إن العقل الأداة الخاص بالخبراء يتخذ نموذج «المعلوم الدقيقة» كمرجع له وهذا العقل يعتبر صلباً، واقعياً وعملياً، وباحتصار إنه يبدو جدياً وهو كذلك وبالتالي هو يتجاوز العالم الأكاديمي الصغير ليأتي مرماه في وجهات نظر أو رؤى الفاعلين تجاه العالم. إن وجهات نظر الخبراء في العالم القائمة عن العقل الأداة تعتبر الكائن بشكل عام والكائن الاجتماعي بشكل خاص كنظام الأشياء الذي يفرض نفسه على الفاعلين مباشرة إلى حد ما، كنوع من الطبيعة الإنسانية أو كقدر حتمي، وباحتصار كطبيعة ثابتة. إن دينامية التطور منقوشة في الأشياء فهي تعبر عن نفسها بشكل شبه طبيعي كالانتفاخ من حال المطر إلى حال الطقس الجميل أو من النهار إلى الليل. من هنا فإن الضاعين، بصفاتهم مواضيع لنظريات وتأملات العقل التحليلي، يسعون عدداً معيناً من عمليات الموضحة (قواعد، انتظامات، قوانين، مصاح، عادات...) (إن الحاججات الختمية المتنوعة التي تبرز وتلك التي تبرز من جديد، في علم الاجتماع هي من

أفضل الأمثلة على ذلك. لاقتصاد. لتكنولوجيا لطبيعة بشرية، العادات الخ، كل ذلك يدفع الشر إلى العمل.

بما أن الكائن هو دائماً كائن من أجل الغير، فإن كينونة الخير، في مجتمع السوق والمنافسة، تقاس نسبة إلى نجاحه على مستوى السوق. إن جدارته المستدحة كثيراً هي ليست في العمق سوى امتثالية وتواضع الخطف أو المذهن، إذ أن رأي الخير لا يستطيع تجاوز موضوعية الروح للسيطرة» (أدورنو). الحجاب لا يتمزق بل على العكس هو يزداد كثافة. إن منطقي معينة الخبرة يجعل شوافع قابلاً للتنبؤ أو على الأقل هو ينشد ذلك. ومع ذلك وكما رأينا، فإنه بسبب حالات انقصر التي نشهدها في كل ظاهرة اجتماعية وفي كل وضعية اجتماعية هناك دائماً العديد من الآفاق العقلية الممكنة. ليس هناك «خير في ذاته» منقوش في الأشياء بل هناك دائماً التباينات والتناقضات

بالنسبة لعالم الاجتماع، بصفته خبيراً إن الأمر يقضي بعمل عنمه وجداراته أداة تضبط وتوجيه الدينامية الاجتماعية في حصول المجتمع المتنوعة. وقد يكون من أخصاً الاستسلام للإرادة السهلة واعتبار هؤلاء العلماء بمثابة «مبايعين» أو وقحن أو انتهازيين. الخ إنهم (شكل عام) يتصرفون بحسن نية ويدافعون عن قيم معينة لأنهم يعرفون (بطريقة مشوشة) مثل كل الناس ما هو «خير» بالنسبة للتحقون التي يتدخلون فيها (المدينة، المشروع، الأسر، المدارس، الإعداد والتدريب الخ) وأخيراً هم يعرفون أنفسهم بأنهم الأداة لتحقيق هذا الخير.

### أربع مقاربات

استكمالاً للنماذج - المنل الأربعة الخاصة بعنماء الاجتماع وتوصف حقن علم الاجتماع يمكن التمييز بوضوح في المقاربات السومولوجية المعاصرة بين أربعة أقطاب:

- 1 - القطب الأكاديمي - المدرسي.
- 2 - قطب ممارسة الخبرة والكشف.



3 - قطب الاستعراض الاعلامي .

4 - قطب النقد .

إن الأقطاب الثلاثة الأول هم بالأحرى على ما برام لأنهم يتناسبون مع المجتمع كما هو قائم الآن . بالمقابل هذه ليست حال القطب الرابع أي النقد وذلك لأن النقد يعالج المجتمع القائم على ضوء ما يمكن أن يكون عليه .

إن القطب الأكاديمي - المدرسي يجمع حوله كل السوسيولوجيات التي تشترك في نفس الشغور الذي يعتبر بأن علم الاجتماع هو مجموعة من المعارف يجب نقلها إلى الطلاب وإلى آخرين مهتمين بالأمر . إن المقاربات الأكاديمية المدرسية، مستندة إلى مجموعة من النصوص ومن المناهج والمنهجيات التي تكون إلى حد ما معيارية ومتأسسة بقوة، وهذه المقاربات تتمتع بوضعية ما هو خارجي بالنسبة للمجتمع . والحال، فإن هذه الوضعية الخارجية هي طريقة في الانسواء في المجتمع كما هو عليه وذلك لأن علماء الاجتماع يستطيعون بتعطّل، التسبق والتقميش وإعادة رسم تقاليد معينة في الحاجة، الخ ولكنهم لا يستطيعون ولا يريدون المراهنة على الآفاق المستقبلية الممكنة لهذا المجتمع . لأن ذلك يبدو لهم «خارج الموضوع» بالنسبة لعلم الاجتماع . إن هذا المجتمع يظهر وكأنه العالم الاجتماعي الوحيد الممكن الذي يصفه علم الاجتماع في كل تنوعه . في هذه المقاربات، الكائنات البشرية مرجودة ولكن ليس كذوات واعية وحسية .

إن التحول إلى معايير الخبرة من جهة والتحول إلى الاستعراض الاعلامي الوسائطي من جهة أخرى هما المقاربتان الأكثر أهمية في علم الاجتماع المعاصر . إنهما تنصويان بطريقة واعية وهجومية وإيجابية في المجتمع وفي الصناعة الثقافية: واحدة تنشط على مسرح «الاستعراض» (Debord) والأخرى تنشط في خلفية المسرح . مع ذلك، يجب التمييز بين تيارين داخل هذين القطبين :

الأول يعتبر أن الذات (الفرد) لم يعد موجوداً أو أنه لم يوجد أبداً وبالتالي فإن عمليات الموضوع هي التي تهتم الباحثين الذين يصفون هذه العمليات وينظمونها في أنساق. والمستقبل لن يكون مفكراً إلا كامتداد لعمليات الموضوع التي تدفع بالعاملين إلى العمل. أما التيار الثاني فيتكيف مع صور عالم الذوات. إنه يفسر النشاطات «العملية - الساكنة» «pratico-inertes» (سارتر) بمثابة أعمال حرة مكيفة تحليل الجانب الاجتماعي مع صور عالم الفاعلين.

وأخيراً، المقاربة النقدية، التي من الواجب عدم خلطها مع الاستنكار المكافئ، هي الفكر السلبي للمجتمع: في قلب ما يوجد واقعاً في مجتمع اليوم هناك الإمكانية والقدرة الكامنة لتقبضه. إن ذلك لا علاقة له بوساوس لا طائل تحتها، ولكن الطموح في جعل المجتمع ووجود الأفراد قابلين للتغفل هو طموح ناتج عن الحساسية تجاه حالات النقص وتجاه الآلام وكذلك عن الاهتمام بحياة حرة ومعقولة. إذا واجهنا هذه المتطلبات مع واقع مجتمعات اليوم فإننا نلاحظ ليس فقط تباعداً كبيراً بين هذه المتطلبات وبين الواقع بل نلاحظ أيضاً أن الأفراد مكبلون في هذه المجتمعات دون أن يتفصروا حتى أنهم غالباً ما يعيشون فيها بما يكفي من المستوى الجيد، ومع ذلك لا شعورهم بالنقص ولا الأهم اختفت. في التحليلات النقدية لنظريات الاجتماع لا يتم الاكتفاء بتبيان حدود وعيوب أو الطابع الوضعي لهذه النظريات. إن الأهم من ذلك يكمن في أن هذه النظريات تتعاشى أيضاً الكائن الحي، الذاتية، المعنى والتجاوز (التعالي). إن التجاوز (التعالي) أدخل التوازن للعلاج الاجتماعي. إن معرفة وإدراك المجتمع أصبحا آداتين.

إن المقاربة النقدية ليست خياراً عشوائياً ولا رفضاً شاملاً للمجتمع أي أنها ليست النسخة العلمية عن «الإنسان المنقضى» لألبير كامو (Camus). ومع ذلك، في بداية العممية النقدية هناك رفض يمكن البحث عن أسيايه في «رؤية العالم» الخاصة بالنقاد:

رفض اعتبار أن ما يوجد هو الوجود الوحيد الممكن، إذن هناك

عالم آخر قابل للتخييل وهذا السبب هو ممكن. إن النقد هو عملية نقس نوعية في داخل المجتمع، إنه إرادة تطلق من حالات النقص المعاشة لكي تدع رؤيتها في التكون وهي تبحث عن عقلنة وتفهم العام. في هذه الرؤية للعالم يمكن تخيل وجوداً آخرراً للأفراد أكثر حرية وأكثر استقلالية وأكثر مضمونية وأكثر إرضاء. إن طموح النقديّة النقديّة إلى تفهم البعد الاجتماعي هو إلتماس للمعنى: فهم المعنى الذي يعطيه الفاعلون لأنفسهم (يعني الأسباب التي دفعتهم للفعل)، وفهم معنى الرباط الاجتماعي للمشاركة في بروز مجتمع أكثر حرية وأكثر مضمونية، دون إرادة وقدرة إعطاء طريق الاستعمال إلى الفاعلين الاجتماعيين والسياسيين والاقتصاديين، الخ. إن النقد قد يتحرف تجاه موضعية وقد يفسد.

بهذه الطريقة فإن المقاربة النقدية تندرج في تقليد مديد يربطها إلى عصر الأنوار. إن تحليلات ونظريات البعد الاجتماعي السابقة يمكن أن تحتم كإرث بالتسبب إلى تحليلات اليوم. مع ذلك، ليس المطلوب قبولها بشكل مسبق بل إنه الإرث في هذه الحالة يكمن في استثمار المفاهيم أو المصطلحات.

## الفصل الثاني

### في أي مجتمع نعيش؟ حول الفردانية التسلسلية (التمثلية)

إن علم الاجتماع المدفوع بالبحث عن فهم المجتمع هو في الأصل مرتبط بمجتمع نوعي أي المجتمع الرأسمالي الذي يصبح معوماً. لذلك فإن مهده هو أوروبا حيث ولد ذلك المجتمع. وبمقدار ما الرأسمالية تتحول فإن علم الاجتماع يتجه إلى التطور في القدرات الأخرى.

#### 1 - استمراريات اجتماعية

هذا المجتمع (الرأسمالي) يتسع بمزايا تشكل استمرارية حقيقية في تاريخه. كما بين (Simmel) مثلاً فإن عملية التفريد المكونة لهذا المجتمع تتراوح مع شذمة المجتمع ومع تكوين رابط مجرد يشمله بأكمله. وهناك أيضاً قضية العلاقات المتناقضة بين حالات الإسكون وحالات التجاوز في الحقل الاجتماعي.

لماذا توجد هذه الاستمرارية؟ ما هي العلاقة بين التغيرات الجسام التي عرفها المجتمع منذ عصر (Simmel) (مثلاً) وبين استمرارية تكونه التي

اتخذت في المجتمع انعاصر الشكل الملموس تنشرذمة وتعددانية الجديدة وللروابط الأكثر فأكثر تجريداً بين الفاعلين الواقعيين الذين يكونون الروابط في أعمال ملموسة وكذلك بين أوضاع متنوعة جداً ومختلفة وصولاً إلى حد التناقض؟

أضف إلى ذلك أنه منذ بروز الحداثة فإن المجتمع ليس لديه ذلك الآخر المطلق لكي يتكون بالنسبة له وهذا ما عبر عنه نيتشه بعبارته الشهيرة: «إن الله قد مات» والحال فإن كل وحدة اجتماعية تحتاج للآخر الذي تتكون بالنسبة إليه. انطلاقاً من هنا فإن الآخر في عملية التكوين الاجتماعي يجب البحث عنه داخل المجتمعات على المستوى الفردي كما على المستوى الجماعي سواء كان الأمر يتعلق بالطبقات الاجتماعية، بالجماعات المغلقة أو العائلات أو بالعرباء والمهاجرين والأقليات.

بما أن مناحي الوجود في قلب المجتمع لم تعد مبررة بشكل مسبق (مثلاً: أعيش الحياة التي وهبني إياها الله) فإن كل واحد أن يأخذ وجوده بين يديه أي أن يحتضنه. وبالرغم من أن الاحتضان قد لا يعني المفهم فعل كل واحد منا أن يجد مكانه أي علاقاته مع الآخرين هكذا على كل شخص أن يبحث عن معنى وجوده وعن معنى عمله لكي يستطيع العيش مع الآخرين. فمن خلال ذلك، إن المجتمع يتمتع أيضاً بخصوصية وجوب التساؤل حول ذاته لأنه لا يعرف آخراً مطلقاً ليتكون بالنسبة إليه. إن الخطابات الموسيقولوجية كما خطابات العلوم الاجتماعية الأخرى تشكل جزءاً من عملية التأمل الذاتي التي يقوم بها المجتمع على ذاته.

هناك أسباب لكي يقوم الفاعلون بعملهم كما يفعلون وهذا ما نسميه أسبابهم في العمل. وبما أنه لا يوجد قدرية حتمية في الحقل الاجتماعي فإن الذات (الأفراد) هم نسبياً أحرار ومسؤولون عن أفعالهم. إنه لمن المهم فهم أسباب أو دواعي أو مبررات العمل من أجل القدرة على فهم المجتمع. أضف إلى ذلك أن كل واحد منا يتمتع برؤية للعالم، يعني أنه يملك فكرة عن العالم الاجتماعي حيث يعيش، وفي قلب هذه الفكرة تجد أسباب العمل مكانها وتتضمن أحكاماً أخلاقية وتجارب وانتظارات. إن

الذوات (الأفراد) يدركون ما يفعلون وما يفعله الآخرون وذلك من أجل إعطاء معنى لوجودهم وتنعيمهم الاجتماعي ولكن أيضاً من أجل الشروع في الدخول إلى المستقبل. أخيراً، بما أن التكيف مفترح هناك دوماً اتفاق مستقبلية ممكنة وعديدة بالتالي، يجب على الفاعلين امتلاك معايير وأسباب معينة من أجل اختيار مستقبل ما بين آفاق مستقبلية أخرى.

ومع ذلك فإن الذوات ليست أيضاً صونادات (monades) (جواهر فردية مغلقة). إنهم ينشطون في قلب عالم موجود بشكل مثير. إن حيواتهم هي عرضية وليس لها معنى مسبق ولذلك فهي عشية لهذا السبب على كل واحد أن يعطي معنى لوجوده إذ أن حياته دون أن تكون محددة هي «متشكلة مسبقاً» (ميرلوبونتي) «ومصنوعة سلفاً» (سارتر) بواسطة «وقائع ناجزة» (هوركهايمر) لا أحد يستطيع التحكم بها بشكل كامل. إن هذه الوقائع الناجزة هي في جزء منها مادية ولكنها أيضاً تتكون من أفكار وتصورات ودؤى في الكون ومعايير وقيم ومبادئ أخلاقية.

إن الأفراد ينشطون من خلال وجودهم العرضي من أجل إعادة تكوين الرباط الاجتماعي ومن أجل مجاوزة من خلال أنشطة واعية. إن الذوات (الأفراد) يدركون ويلتفتون الرباط الاجتماعي الذي يسبقهم في الوجود والذي يعيدون تكوينه بمثابة عانهم الاجتماعي. بالتالي، إن تكوين هذا المجتمع هو ذاتي التأمل. إن هذه العملية تعيد البحث دائماً، ولكن جزئياً بقواعدها وبمعاييرها وبقيمتها لكي تضع مكانها أخرى أكثر ملاءمة لعرضية الأوضاع التاريخية النوعية. وهي تعالج أيضاً آلية تشغيلها من أجل تحسينها يمكننا تخيل هذا المجتمع كحقل عمومي شاسع حيث كل الأفراد يشاركون بصفتهم مواطنين ويدخلون في مناظرات عمومية وفي صراعات رمزية حول المجتمع وحول آفاقه المستقبلية الممكنة.

## 2 - حول الفردانية التسلسلية (التماثلية)

في الوقت الراهن، إن الخطابات، على المشروبات العمومية، حول حالة مستقبل المجتمع في أوروبا (كما في معظم بلدان العالم) هي نادرة

بما يكفي، وهي خصوصاً لا تتناسب إلا قليلاً مع التفتت المعللة والمنعولة الخاصة بالمستوى البرجوازي العام. إن مستقبل المجتمع يتقرر خارج المستويات العمومية التعريفية، في دواوين المشررين الاقتصاديين والسياسيين والاجتماعيين. بالرغم من أن الحركات الاجتماعية<sup>(1)</sup> تتحدث بلغة أخرى فهل أن طلائعها مع هذه الطريقة في ممارسة السياسة أصبح ناجزاً؟ مهما كان الجواب على هذا السؤال فإن هذه الحركات لم تخلق بعد خياراً بديلاً لهذا النظام السياسي وهذه المستويات العامة الموجودة اليوم. إن هبوط مصداقية وشرعية المستويات السياسية بشكل عام والبرلمانية بشكل خاص يذهب في نفس الاتجاه. ومهما كان هذا الوضع متفقاً فإننا لا نشهد أزمة في النظام السياسي إذ أنه لا توجد حركة حقيقية في سبيل شكل سياسي آخر، بل نحن أمام تقوية وتحويل «العالم الخاضع للإدارة» بى واقع ملموس (أدورنو). إن ما كان يشكل ميداناً للسياسة أصبح حقلاً للتدبير والإدارة يحمل بشكل سيء صفة «العمومية».

من الممكن أن تكون مخربة التاريخ قد جعلت انقراض العشرين، المسير بحركات جماهيرية وبحركات اجتماعية وتكوينات جماعية قوية كالأمة والطبقات الاجتماعية ينتهي بانتصار فردانية معينة، أي الفردانية التسلسلية (اتسمائية) (seriel) بالفعل وعلى المستوى التجريبي إن هذه الفردانية نتجت عن الخطأ وتفكك هذه التكوينات الاجتماعية التقليدية، محررة الفاعلين في أن معاً من الأمان ومن التضامن ولكن أيضاً من اضطهاد معين كانوا يعانونه. مهما كان مجتمع اليوم مختلفاً مقارنة مع مجتمع بداية القرن العشرين أو مع مجتمع السبعينات من ذلك القرن، فهو ليس أبداً خلفاً من عدم أو حصينة قطيعة «قيامية» (القيامة ونهاية العالم). ولكي نهيئ تكوينه بشكل أفضل علينا في البدء أن نأخذ في الحسبان الاستمراريات التي تربطه بالماضي وثانياً القطيعة مع هذا الماضي لكي نفهم عملية خلق الرباط الاجتماعي اليوم.

(1) في نسخة هذا تعبير الخاص باللغة اليومية والذي لا يتناسب إلا نادراً مع المصطلح الذي صوره توريين. انظر مثلاً: Touraine, 1973 et 1978.

## مصادر الفردانية التسلسلية

كما رأينا فإن الفردانية هي ظاهرة أساسية في المجتمع منذ ظهوره. منذ عهد الإصلاح، يتم تصور الفرد في النظريات الكلاسيكية الكبرى على أنه الوحدة الجوهرية للمجتمع الجديد إذ أن الذات مسؤولة عن الاعتقاد وعن الفكر وعن الوعي. أضف إلى ذلك فإن الفرد هو ذات حرة ومسؤولة في أن تسرع بالعمل في اتجاه الروح التراجيكية، التي تحدث عنها ماكس فيبر. بهذا المعنى فإن ديكرت يعتبر الفرد، في أن معاً بمثابة ذات للمعلم في خدمة المجتمع الصاعد وبمثابة ذات لنفسك المنهج أي لتعمل اتقدي بالنسبة إلى الأحكام المسبقة القائمة. وفي كتابات كانط ما زلنا نجد الفرد كذات مستقلة من التناحيين الأخلاقية والنظرية.

بالمقابل عبد هوبز، نوك، وآدم سميث فإن الفرد يقتصر على كونه ذاتاً في الصراع من أجل الوجود. أما اليوم فإن الحرية والمسؤولية قد افتقرتا بشكل جلي: من جهة هناك الفرد الذي ينعمي استقلالته النظرية والأخلاقية، أي الفردية كتطوير للذات وللآخر ومن جهة أخرى هناك الفرد في صراعه من أجل الوجود.

في العسوق، إن الفرد هو دائماً محدد على صورة الاقتصاد فهو بصفته مالكاً (Castel-Heruche, 2001) يكون حراً بشكل قطعي في التفكير وفي العمل ولكن معظم السكان لا يستطيعون فعلياً ممارسة هذه الحرية حتى لو كانت ممنوحة لهم نظرياً أو صورياً، إذ ليس هناك سوى أقلية ضئيلة مسيطرة تتمتع بممارسة هذه الحرية. مثلاً فإن «المستوى البرجوازي العام» (هابرماس، 1962) في فرنسا والذي كان قد أتاح تكوين «الجمهورية الثالثة» اشتغل بهذه الطريقة: رابط حر بين أفراد أحرار، يعني بين أفراد بورجوازيين، من أجل تنمية المجتمع حسب معاييرهم ومن أجل السيطرة عليه بهذه الطريقة. من المفهوم أن هذا المستوى العام لا يقدم دليلاً لقراءة الفرد والمجتمع الراهنين.

إن من يلاحظ المجتمع الفرنسي عند نهاية القرن العشرين يصعدم بالالتباس الآتي: إن الأشكال التقليدية الخاصة بالأطر الجماعية هي في



اغدار يذ أنها تتفكك أو أنها أختمت كلياً. إن انضيق العمدمة والأسرة التقليدية وأيضاً الثرى هي أمثلة معروفة نعبّر عن هذا التحول من المفهوم أن ذلك لا يعني أبداً أن الرباط الاجتماعي لم يعد موجوداً وأن هذه الأشكال أخلت المكان للذوية الاجتماعية، بل على العكس من ذلك فإن الرباط الاجتماعي في مجتمعات اليوم هو أكثر قوة مما نجعت نعتقد حالة المجتمع الصراعية وتعددية أشكاله وكذلك عملية التقرب<sup>(1)</sup>.

أضف إلى ذلك، أن اغدار الأشكال التقليدية للمجتمعة لا يؤدي إلى بروز مجتمع أحادي البعد (Mauss) حيث لا هم سوى الریح والمنفعة، الشخصية والمناز. الصداقة، الحب والحق... بأحصار العلاقات الوجدانية والبيات الجماعية التي نرجع إلى تلك الأشكال ما زالت موجودة. في قلب هذا المجتمع تستمر أشكال اجتماعية تطبع توجهات منطقية مختلفة وصولاً إلى حد التناقض.

إن إلقاء نظرة تعاقية رمئية على التاريخ الاجتماعي الحديث يسمع لنا بفهم أفضل لأصل وتكوين المجتمع الراهن، وحصراً، لأصل الفردانية. ستم إعادة رسم هذا التكوين بالنسة لمثالي ألمانيا وفرنسا، لأن هذين البلدين لا يشكلان فقط النواة الصلبة للإتحاد الأوروبي والمجتمع الأوروبي المساعد بل أيضاً «أعمدة» التنفيذ السوسولوجي في أوروبا. إن الوضع الاجتماعي في هذين البلدين متشابه كثيراً وأكثر فأكثر اليوم بالرغم من مرورهما بطرق مختلفة جداً عبر تاريخهما.

#### عودة إلى العائيا ما بين 1930 و 1950

إن نهاية المجتمع الذي كان موضوعاً لتحليلات الرواد الكلاميين في علم الاجتماع كانت سابقة لأوانها، قسرية ومخيفة في ألمانيا<sup>(2)</sup>. سنستعرض هذه النهاية بإيجاز لكي نتوسع في إبراز بعض العناصر التي ما زالت حتى اليوم تميز أوضاع الأفراد.

(1) جوز هذا الموضوع نمر أيضاً Castel-Harnoch, 2001.

(2) انظر حول هذا الموضوع Spurr, 2001.

بالفعل، إن سنوات ما بين 1917 وبين استيلاء النازيين على السلطة عام 1933 شكنت مرحلة حنق المجتمع الليبرالي التي كانت تأخذ الشكل الملموس لأزمة دائمة في الدولة، لغياب المشروع الاجتماعي الذي يسمع بتألف قسم كبير من السكان، وكذلك شكلاً ملبوساً لمنعف من جانب الحركة العمالية وضدها.

في هذا الوضع، إن الفاعلين الذين كانوا في البدء يتخذون توجهاتهم نسبة إلى مثل المجتمع الليبرالي والدرجوازي يحدون أنفسهم أمام مازق كبير لأنه منذ نهاية الحرب العالمية الأولى لا نجد مثل المجتمع البرجوازي الكبرى قادرة على أن تصنع كتوجه من أجل مستقبل المجتمع. وفي ذات المستوى يبدو من المستحيل تثبيت جمهورية «فايمر» (Weimar) وإعطاء المجتمع الألماني شكلاً ليبرالياً وديمقراطياً، الكثير من المفكرين، ومن «العلماء» ينسحبون أكثر فأكثر من الحياة العامة حيث يرجعون، من قريب أو من بعيد، إلى الحركة العمالية لأنهم يعتبرونها بمثابة الذات الثورية بمعنى أنه قد يكون عندها قلب هذا المجتمع، وهذه الطريقة، نضع الطريق أمام مجتمع أكثر حرية وأكثر عدلاً وأكثر عقلانية. وإحاذ فإن هزيمة الثورة الاشتراكية في ألمانيا<sup>(1)</sup> والانحرافات المنقطة في الثورة الروسية وأخيراً، صعود الفاشية في ألقاب وأيضاً في بلدان أوروبية أخرى (خصوصاً في إيطاليا) بين أن مستقبل المجتمعات في أوروبا لم يكن يتبع سبيل عصر الأنوار.

إن كتاب «Crépuscules» (أغسق أو حالات الأفول) لماكس هوركهايمر (1934) هو بالتأكيد من التحفيلات الأكثر دقة ورهافة لنهاية هذا العصر. إن عنوانه يشير إلى برنامجه الذي نستطيع أن نكتشفه بسهولة إذا رجعنا إلى عنوان الكتاب الأصلي Dämmerung في جهاز واحد هناك مرتان Dämmerungen<sup>(2)</sup>: عند المساء، الغسق (Abenddämmerung) وعند

(1) إن ذلك كان نابياً خصوصاً مطلقاً من عام 1923.

(2) في اللغة الفرنسية استعمل كلمة «Crépuscule» ضد دلالة دلالة.

الصباح الباكر، الفجر (Morgendämmerung) عن عتبة انبيل الغاشي الطويل في ألمانيا ينكب هوركهaimer عن المجتمع المنهار لكي يفهم غسق (قول) النزية ولكي يتفهم إمكانات الفجر.

لقد بين أن استيلاء العاشية على ألمانيا قد أدى ليس فقط إلى تشطي الحركة العمالية وإنهاء الماركسية المتأصلة بل أيضاً إلى شطب الثقافة البرجوازية في هذا البلد. إنها نهاية عصر إن الأفكار والمثل والتصورات المرتبطة بهذا العصر أصبحت بائية ومهجورة. إن الماركسية السائدة التي كانت تريد نفي ذاتها لم تشكل استثناء. إن هوركهaimer لكي يفهم هذا الانهيار المأساوي بينهم أقل بكثير من معظم المثليين في عصره بالأسباب السياسية لانتصار النزية. إنه يريد بشكل خاص فهم الأفراد الذين أنتجوا هذه الكارثة وصمحوها بها.

يبين هوركهaimer أن الأفراد قد اعتبروا الشكل التقديم للرباط الاجتماعي وكأنه غير قابل للتغير أو كأنه أبدي أي أنه بمثابة طبيعة ثانية إن الأطفال في الأسر البرجوازية كانوا قد تعلموا هذا الموقف كما العمال كانوا قد اعتبروا وجودهم بنفس الطريقة داخل الطبقة العاملة. ولكي تكشف هذه الطبيعة الثانية أمام الذوات (الأفراد) على أنها بمثابة بناء اجتماعي قد يتغير عليهم أن يعيشوا قطيعات حاصمة مع هذه الحالة الاجتماعية لكي يتعلموا أن يكونوا أحراراً. والحال، في ألمانيا كل شخص كان يعرف ما عليه فعله وكان يتصرف بهذه الطريقة.

وبالرغم من أن هوركهaimer لا يستبعد إمكانية مستقبل أفضل (الفجر) فهو يلحظ بمرارة بأن هذه الإمكانية ليست سوى صعبة التخيل وذلك لأن الفكر البرجوازي (كما سنبه، أي الماركسية القائمة) يعتبر أن الواقع يطبع قوانيناً مماثلة لقوانين الطبيعة. إنه واقع فوق بشري وفي هذه الحالة لم يعد أحد قادراً على تغيير أي شيء. (هوركهaimer، 1934، ص 361). إن صورة العالم تلك قد تعمدت أما الوجود فإنه يشبه قدرأ حتمياً باتتاتي فون الذوات (الأفراد) يستطيعون فقط التحدث عن المعنى المنقوش مسبقاً في هذا القدر الحتمي أو هم يستطيعون التحدث عن الله الذي يحكم هذا المنصير

المحتوم، هذا الله الذي يعتبره هوركهايمر، بساطة غير موجود. وحتى لو كان الله موجوداً في إطار هذه الصورة عن العالم فليس هناك حرية ممكنة. إن هوركهايمر يبين بشكل واضح بأن البرجوازية لم تخرج كطبقة منتصرة ومزدهجرة على أثر تحطيم الطبقة العاملة من قبل الفاشية. على العكس من ذلك فهي مشكلة بالعموم وخاضعة لما يسمى «تفديس البضاعة» (Fetichisme) (ماركس) ولهذا السبب هي تنزل نفسها إلى وظيفتها الاجتماعية الخائصة وهذا ما يسمى (كما رأينا) في التقليد الماركسي «فقد الميزة» من هنا فإن العلاقات التي أقامها هؤلاء البرجوازيون مع اصغار الناس لا تشبه العلاقات الطبقية. وحتى في المحادثات اليومية لا يتم ذكر هذه العلاقات، لأنه بالنسبة إلى كل الناس فإن العلاقات الاجتماعية الخائصة هي علاقات قائمة على أساس جيد وهي طبيعية ومنجزة مع ذاتها. هكذا فإن اصغار الناس يتخذون البرجوازيين كقدوة لهم.

إن هوركهايمر لا يشعر بالشفقة تجاه اصغار الناس، سواء كانوا مصابين بحصى البصيرة أو مستلبين ومسيئين فإنهم «مردة لدى سجنائهم» (هوركهايمر 1934 ص 316) الذين يعبدونهم ويجلونهم كما لو كانوا رموزاً لأفئاصهم، ويانقلبون فإنهم يهاجمون أولئك الذي يريدون تحريرهم. إن الروابط الأسرية الوجدانية المأخوذة كلياً داخل هذا النسق تأخذ في الانحطاط تماماً كما الروابط الإنسانية والوجدانية التي كانت في السابق موجودة بين الشغيلة، أي من خلال التضامن العملي»<sup>(1)</sup>

كرايكر (Kraeuer 1929-1930) يحلل برهافة كيف أن عمل المستخدمين العقيم أكثر فأكثر، من جهة، ويريق الحياة البرجوازية من جهة أخرى بلقيان معاً في وجهات نظر المستخدمين المختلفة حول العالم؛ إنهم يسغرون من مستقبل الأرباحية سواء كان الأمر يتعلق باستقبلها افسح أو يتجاوزها الثوري، ولكن مشاغلهم هو الترفيه وصناعة التسلية الآن

(1) أنظر، هوركهايمر، 1934، ص 239.

وفوراً<sup>(1)</sup>. إن العمال أيضاً يتوجهون أكثر فأكثر في هذا الاتجاه ولجئ في تحليل كراكوير الكثير من عناصر ما سببه أدورنو وهوركهايمر لاحقاً «الصناعة الثقافية».

إذا كانت الحركات المضادة للرأسمالية على اختلافها وباترغم من تنوعها تبحث تقليدياً عن نفي اختلافها وباترغم من تنوعها تبحث تقليدياً عن نفي أو سلب هذا المجتمع الرأسمالي لأنها كانت تعتبر، منذُ وبمشابهة الشر، فإن عجز الطبقة العاملة والحركة العمالية في ألمانيا أثناء المرحلة المساوية الممتدة من 1917 إلى 1933 يدفع إلى طرح السؤال حول معرفة ما إذا كان هذا المجتمع قابلاً للتجاوز. من يريد تجاوزاً؟

إن أدورنو (1942) مثلاً يلاحظ أن رأسمالية الدولة التي قامت منذ استيلاء النازيين على السلطة عرفت كيف تجد نزع الخصومة بين الضغوط الاجتماعية. إن السيطرة الاقتصادية تركت المجال للسيطرة السياسية التي تؤثر مجموع الشعب

إن الطبقة التي كانت مسيطرة فيما مضى تحولت إلى مجموعة من «العصابات والصوص» «gangs et racket» على حد التعبير الشائع في كتابات «مدرسة فرانكفورت» في الأربعينات من القرن العشرين، اكتسبت استقلالية معينة تجاه الاقتصاد (هوركهايمر، 1939).

فعلى نقاض الطبقة العاملة التحول الشعوب في إطار رأسمالية الدولة إلى مستفيدين من الهبات والمساعدات في البداية ثم بعد ذلك إلى أقتان (جمع فن) أو أتباع (Gefolgschaft) (هوركهايمر، 1939، ص 119) وبما أن الطبقة العاملة متشظية فإن الأفراد ينضمون أو يتكاملون سياسياً في المجتمع بواسطة المنظمات الجماهيرية. وبعد ذلك فإن إنشاء الدولة المتسلطة أو المستبدة (هوركهايمر، 1942) يربط التبادل السلمي بين أفراد مشتتين،

(1) إن النتائج التي توصل إليها أمحضر براسغ الذي أعراه «معهد بحوث الاجتماعية» الذي تعرف بعد ذلك ب«مدرسة فرانكفورت» في الثلاثينات من القرن العشرين، حول العمال والمستخدمين في ألمانيا، نذهب في بعض الاتجاه، أنظر أيضاً Spurr, 2003.

بسيطرة الاتحادات الاحتكارية (Trusts). نبي تبدأ بفرض إرادتها الفردية على الأفراد وعلى المجتمع بكامله.

إن التئيب الاقتصادية والسياسية تختلط فيما بينها ويصبح الفرد خاضعاً لنظام انضباط صارم. كلما ازداد خضوع المجتمع لنضاب الاتحادات الاحتكارية الفردية، كلما نقصت قدرة الافراد في الدفاع عن استقلاليتهم تجاه هذا المجتمع. (هوركهائمر، b 1941، ص 413). هكذا فإن السياسة كما التخميط الاقتصادي يشحولان هذه الطريقة إلى اللمصمصة.

بالرغم من أن هذا الشكل من أشكال الدولة ينتمي (لمسن اللمظ) إلى الماضي فهو مهد لتكوين العفود من السنين التي تلت الفاشية وذلك لأن الشعب الألماني عندما يقبل هتلر (كما ي Shoaah) (نصفية اليهود) وبالنازية يشكن عام) فإنه يتكيف مع الوقائع (هوركهائمر، b 1941، ص 416). إن الشغيلة بالرغم من كونهم فيما سبق مدعومين إلا أنهم أصبحوا أقتاناً محدثين بموهم اليوم (بطريقة دقيقة سياسياً) القابلين للاستخدام والمدعومين، ويدورها فإن البرجوازية صودرت سياسياً وأصبحت البيروقراطية سائدة في المؤسسات والمشاريع. وبالتالي فإن عملية تحديث المجتمع تتم بفضل السياسة التي تسيطر على كل قطاعات المجتمع. إن الأفراد مشتون كالذرات «ولفقمهم مشنت» (هوركهائمر 1939، ص 320) ومن هنا فهم مرتبطون بصفتهم «ذرات» أو مشين<sup>(1)</sup>. «إن الجزئي يتحدى على الكلي بفرض نفسه: في الجانب الاجتماعي - الكلي للراسمالي، الميزة التقنية العلاقات بين البشر كملاقات بين الأشياء. إن كل نظام الكائن هناك (être là) اليوم قد أصبح من هذا القبيل» (أورنو، a 1942، ص 380).

ولكي يجبا الأفراد عليهم التكيف مع هذا الوضع. في السابق وفي إطار الثقافة البرجوازية كان البرجوازي تماماً كما ضده السلمي،

(1) انظر أيضاً، أورنو 1942.

البروليتاري، يحترمان بعضهما البعض ضمن حدود متابعة مصالحهما  
الخصوصية. بالمقابل، لم نعد لثقافة اليوم ميداناً وسيلة نمو وتفتح  
الشخصيات ولكنها وسيلة لتكبير «صغار الناس» مع المجتمع كما هو  
عليه. بإسم الخير المشترك والمصلحة الجماعية. الخ توضع المصالح  
الخصوصية على عمود التشهير من أجل الهجوم على الأفكار والتصرفات  
التي لم تتقبل بعد، كما هي الرغبة الحرة وغير المريرة.

إن مصطلح الطبقة الاجتماعية التقليدي تكون على صورة (تبسيطية  
قليلاً) البرجوازية: مجموعة أو وحدة مائكي وسائل الإنتاج وأسرهم. إن  
المساواة المنتظرة هي نسبية إذ أنها تقتصر على المشاركة في الترخ. والحال،  
ومنذ عقود فإن الطبقة المسيطرة وبالتالي تقيضها أي البروليتاريا اختفا من  
ميدان تجارب الأفراد (الذوات) المعاشة ليحل محلها صياح أو نشوش  
اجتماعي خائف.

في إطار هذه الضبابية يظهر المجتمع أمام الناس (بشكل كموني)  
وكأنه مسجّم وساكن. لذلك وعلى خلفية انسجام اجتماعي خائف فإن  
فكرة إمكان وجود مختلف ومجتمع آخر تبدو يائسة . . . صورة  
الانسجام الشيطانية، اختفاء الطبقات (الاجتماعية - Spark) عن ميدان  
النظر جراء تحجر علاقتها فيما بينها، كل ذلك يسيطر على الوعي وذلك  
لأنه سبب توزع القدرة والعجز، فإن فكرة أن القهورين مجتمعون توضع  
حد لحالة الرعب تبدو فكرة يائسة (أدورنو 1942، ص 376).  
بالنسبة للذوات (الأفراد)، إن الثورة، أي إلقاء النظام القائم، أصبحت  
مستعيلة لأنها لم تعد قابلة للتخيل. والحال، إن ذلك ليس سوى جانب  
من جوانب التطور الاجتماعي. أما حالات التفتت المعاشة فهي تشكل  
الجانب الآخر الذي لا يستطيع الاختفاء وذلك لأنه «في التاريخ، وحده  
الشر نهائي ومنتذر ترجوع عنه: الإمكانيات غير المتحققة، السعادة  
المفقودة». هذا ما تفعله السيطرة بالناس» (هوركهيمر 1942، 19 - 20).

من هنا فإن التكامل الاجتماعي يتم خصوصاً بفضل إنتاج وإعادة

إنتاج الحاجات بواسطة السوق. ففي دولة متسلطة استبدادية، إن  
الراشحية يمكن أن تنحجب في جزء كبير عن السوق وذلك بفضل الدولة  
التي تنظم هذا السوق وتخطط له تماماً كما تنظم وتوجه الجماهير

إن عملية تسعير الثقافة ليست فقط «تصفية للفرد» (أدورنو) في المعنى  
التقليدي للكلمة، بل هي أيضاً وسيلة فعالة جداً للتكامل الاجتماعي  
وذلك لأنها تنتج وتعيد إنتاج السكون أو الجمود الاجتماعي<sup>(1)</sup>. إن  
الثقافة المسيطرة قبما مضي تكيفت مع متطلبات المجتمع الجماهيري  
والصناعة الثقافية. وهي بتحويلها هذه الطريقة إلى أداة لم تعد تمتلك وظيفة  
فتح الطريق نحو نظام اجتماعي وأخلاقي أكثر حرية وأكثر عدلاً وأكثر  
معتوية على الأرض.

ومع ذلك فإن الفرد ليس محروماً من كل حرية، على العكس من  
ذلك فهو يتمتع من الآن فصاعداً بحرية اختيار معينة أو بحرية حاضرة سلفاً  
وسلبية. وأيضاً فإن علاقاته مع الآخرين لا تختفي مع ذلك ولكنها تشبه  
أكثر فأكثر العلاقات السلعية التجارية. بالتالي، «مهما كان الفرد واقعياً في  
علاقاته مع الغير فهو في المطلق مجرد تجريد» (أدورنو، 1951، ص 197).

إن الصناعة الثقافية تصنع عميقاً جداً التغيير الاجتماعي. إنها تتميز  
بمظهر النكوص الاليمائي (الخاص بالعاكسة والتقليد) المختص في تحكمه  
بدوافع التقليد الغريزية المكبوتة (أدورنو، 1951، ص 267) إن هذه  
الصناعة لا تقدم زياتتها بل هي تخضعهم لها. إن كل ما هو حي وكل  
ما يقف في وجه عملية التطبيع هذه يصبح موضعاً لتشبيه وموضوعاً لعنف  
يمكن أن يتخذ الأشكال الأكثر تنوعاً. إن الحركات الجماهيرية الفاشية  
أظهرت ذلك خصوصاً بطريقة فظة. «إنهم يقتلون لكي يجعلوا ما يبدو لهم  
حياً يشبههم» (أدورنو، 1951، ص 310)

إن «الكائن هناك» (Das-er-da) تحول إلى ميدان وسائل،  
سما يعني تصفية الذات بالمعنى التقليدي للكلمة. إن على الفرد أن يتكيف

(1) أنظر حصراً هوركهايمر - أدورنو، 1947 - 1969



مع المجتمع القائم ويقوم بذلك إرادياً. «إن مسار تكيف الفرد يصبح من الآن فصاعداً مراداً وبالتالي شاملاً» (هوركهايمر، 1946، ص 108). انطلاقاً من ذلك فإن الصناعة الثقافية تسيطر أيضاً على الطبيعة الداخلية للفرد. لذلك لم يعد الأفراد بحاجة إلى معايير مطلقة وإلى مثل عظمى عامة من زمن مضى لكي يعيشوا حياتهم. وبدون أي شك إن ثروة ومصير معظم الناس قد تحسنا بشكل ملحوظ على المستوى المادي. ومع ذلك فإن المجتمع هو مطبوع ويبقى مطبوعاً «بالصراع الوحشي من أجل البقاء، وبالضغط والقلق» (هوركهايمر، 1957، ص 75) لأنه كما حدد هوركهايمر حول موضوع الأفراد فإن «قلقهم الوجودي يتهل من ذات مصدر فراغهم الداخلي. من الآن فصاعداً فإن الجهاز (أو الآلة) يمتص الحياة، وبالرغم من الغزارة المنتجة فإن أحداً لا يعرف ما إذا كان ذلك يصلح لبناء البشرية أو لنهاية العالم (Apocalypse)». (هوركهايمر، 1957، ص 77) إن مثال الشخصية المتطورة فكراً وأخلاقياً ووجدانياً أصبح بالياً ومتهاقناً. «إن الجوهر الأخلاقي أخلى المكان للأوامر والقرائن الاستخدام وللمثل (التماذج)» (هوركهايمر، 1960، ص 134).

#### عودة إلى فرنسا ما بين 1950 و 1970

في المنظور التسلسلي الزمني يمكن ملاحظة أهمية خصوصية معبة للمجتمع الفرنسي يتم إرجاعها غالباً وبسهولة فائقة إلى ما قبل تاريخ البلد: حتى نهاية السنوات السبعين في القرن العشرين كان المجتمع الفرنسي متميزاً بوجود «ممسكر بروليتاري» هو بمثابة شكل خصوصي جداً للطبقة العاملة. وانطلاقاً من بداية الخمسينيات من القرن العشرين فإن الحركة العمالية الفرنسية شكلت طبقة عاملة صلبة التكوين ومنتجة بنية اجتماعية مستقرة وبمستوى عام خاص بها. وفي إطار هذا المستوى أو الفضاء العام نمت وتطورت المشاريع الاجتماعية الخاصة بهذه الطبقة الاجتماعية والتي كان أعضاؤها يستطيعون تبنيتها والمطالبة بها على أنها تشكل مستقبلاً خصوصياً وتوعياً.

لنذكر بأن الممسكر البروليتاري ليس لديه فقط ممثلاً سياسياً وحيدياً

أي الحزب الشيوعي بل كان لديه أيضاً نقابة (الاتحاد العام للعمل CGT) ومنظمات ثقافية وكذلك جمعيات نوعية تغطي كل المستوى العام. إن أنماط ووسائل التعبير لا توجد إلا في النضال البروليتاري العام. إن السياسة التي كانت قديماً تمثل النضال من أجل التحرير تصبح «فتيشية» أي تقدساً أو تعلقاً بصنمية (بالمعنى الماركسي للكلمة) من هنا فإن التجربة الشرعية تمر عبر المنظمات وهي تقع على عاتق هذه المنظمات، الحلقة أفتقت. النتيجة تكون ثقافة فرعية سلبية وبروليتارية ذات توجه جماعي وتابعة سياسياً للقيادة أو الزعماء الذين يحتضنون الوجود الشامل لهذه الطبقة الاجتماعية. ثقافة المعسكر البروليتاري. إن هذه الطبقة الاجتماعية هي نوع من «نسخة حمراء» عن فرنسا التقليدية متضنة نزعها المحافظة ونزعها التسلطية ونزعها الذكورية وكرهها للأجانب.

بالرغم من أن الخطابات الثورية بمناسبة أول أيار أو بمناسبة تظاهرات عامة أخرى شير مسألة التجاوز الضروري وحتى الحتمي للرأسمالية فإن هذه الطبقة هي بشكل خاص مشغلة بإعادة إنتاج ذاتها. خلال سنوات، هذا المعسكر البروليتاري وبقية المجتمع الفرنسي كانوا ينظرون إلى بعضهم كما لو أنهم كلاب الزخرف الصيني وهذا ما وصفه Michel Crozier بصورة المجتمع المغفل، إن النشاطات السياسية والعامّة اثلا معدودة قد خلقت حركة استعراضية، دون أن تستطيع مع ذلك تجاوز الوضع الاجتماعي القائم لهذه الطبقة العمالية.

في إطار المعسكر البروليتاري يجد العمال أنفسهم في وضع أمر يتزع عنهم الكثير من حالات القلق الوجودي لأنهم، هنا يعيدون إنتاج المنظور الذي يلقيه الرأسمال عليهم: إنهم موضوعه. إنهم الآن يصفتهم مراضيع (أشياء) يعيدون أنفسهم جماعياً بالنسبة إلى المجتمع.

المعسكر البروليتاري من جهة، والمسيطر على المجتمع الفرنسي من جهة أخرى يحتاجون إلى توجه مشترك لكي يتم إيجاد الرباط الاجتماعي. في لغة المعسكر البروليتاري المتمركسة، إن القوى المنتجة يجب أن تطور من أجل تحسين مصير الطبقة العاملة ومن أجل أن تصبح الثورة ممكنة

على المدى الطويل أي في النغمة المحدثة لكي يستطع الاقتصاد الفرنسي الانطلاق من جديد ولكي يتم تحديث المجتمع

ومع ذلك فإن الحركة انعمالية تمثلت أسبقياً للمعمودية والتأثير كما تمتلك رؤية مشتركة في العالم. ويقدر ما هذا المعسكر البروليتاري يتكون شيئاً فشيئاً فإن رؤاه في العالم، التي في الأصل تمير جذرياً من الآخرين في نفس المجتمع، تتحول إلى صور عن العالم إن قدرة العمال على الانتماء في التضاللات تقوم على هذه الأسباب الداعية للعمل وعلى هذه الرؤى في الكون كما على إرادتهم في الدفاع عن أفكارهم حول نظام اجتماعي وأخلاقي يسوده الخير. والحان، في عملية تمركز أو تكوكب «طبقة ضد طبقة» مستوى بروليتاري عام قد مستوى برجوازي عام، الخ فإن تكوين هذه الحركة «معسكر بروليتاري» يمنعها من تجاوز هذا المجتمع لأنها اتخذت نفسها شكلاً عن صورة المجتمع البرجوازي والفرنسي، بالرغم من أن مبادئها بوراؤها تجاوز المجتمع البرجوازي وبضرورته هي حاضرة كلياً في تحمل هذه الطبقة.

إن هذه الحركة تكونت كسلب محض لتسجسج البرجوازي وهذا ما جعل الرأسمال غير قادر على تدمير هذه الكتلة، والبروليتاريا غير قادرة على امتلاك المجتمع انطلاقاً من هذه الكتلة» (Negri-Kluge، 1972، ص 108). هذا التكويد أو التمرركز المعبر طبيعياً من قبل معظم الدفاعيين كان يقلق بشكل عميق صوره عن العالم. إن المعسكر البروليتاري هو دفاعي وشكل كتلة ثقافية ورعية تختزن الوجود الشامل للبروليتاريا. المسألة تتعلق هنا بسلسلة (serie) أما هذه الطبقة الاجتماعية فهي حقل عملي - مائي (pratico-inerte).

إن تكوينهم يتم من جديد نوعياً تقريباً في تضاللات غير معدودة (على مستوى المصانع والمؤسسات، وعلى المستويين النقابي والسياسي) وهذه التضاللات تسمح لهم في آن معاً بالتمركز في المجتمع وبالحفاظ بهوية خاصة. إن هؤلاء الدفاعيين المتجذرين في المصانع وفي «معسكرهم» يطورون العديد من الروابط الجمعية، التي تصانح نموذجاً لكل الطبقات

الاجتماعية، ولكن في هذه الحالة أيضاً هي مرتبطة مباشرة بمصداقيتهم. . . . إذن إن ما يبرز من خلال عمل نيروليتياريا هو أيضاً علاقة جديدة بين شريحة مستغلة وبين النسق الاجتماعي القائم طاك أن نضار هذه الشريحة المستغلة يصبح جديراً بالمشاركة في تحديد شؤون هذا النسق بدرجة حاسمة. وهو أخيراً وخصوصاً علاقة حديثة بين شرعية اجتماعية وبين المجتمع والتاريخ بصفتها كذلك. (Castonadis, 1974, P.1021)

بهذه الطريقة فإن الطبقة العاملة الفرنسية تنعمرس في معسكرها البروليتاري الموسوم بزعتين بارزتين: مياية انتظارية وثقافية محافظة. إن أولئك الذين يعتقدون أنهم بانتظار الغد المغرر بانهم، في نهاية المطاف، ينتظرون أن يتأيد هذا الوضع. إنهم يعيشون وجردهم كقندر محتوم: «معدبو الأرض». ومع ذلك فإن رباطهم الوجودي الأكثر ملموسية مع المجتمع البرجوازي، يعني عملهم لا يضعهم حقاً في مرتبة البؤساء: إنهم ذكور، أبناء مدن، مرتقون في المصانع وفي الانتاج، غالباً ما يكونوا مؤهنيين وكفوتيين (بسبب مسار الانتاج)، فرنسيون (بسبب نمط عملية التصنيع)، ميسورون نسبياً (مستوى صاعد للأجر، ضمان العمل، الضمان الاجتماعي . . .).

غير أن المعسكر البروليتاري لا يتخلص نهائياً من مسار النجاوز الذي يفرض نفسه عليه من الخارج. إن الطبقة العاملة بحكم عجزها عن تطوير مشروع مستقل مشترك بدأت في السبعيات من القرن العشرين بالتفكك. لقد حصل ذلك تحت تأثير تيار عمالي جديد ناشى عن عملية تحديث الصناعة الفرنسية في ستينيات القرن العشرين والتي شكلت إحدى الخطوات الأولى للحاممة بانجا؛ تجاوز المجتمع الفرنسي الثفندي مع دخول الزعة الذيعولية على مستوى الدولة - السياسة بالتأكيد.

بالمثل وانطلاقاً من بداية الستينات في القرن العشرين، انفجرت الاضرابات التي خرجت على اخط المرسوم من خلال تكوين المعسكر البروليتاري: إن الانفصالات المبنولة من قبل فاعلين آخرين (تساء شباب، قليلو الكفاءة، بعضهم مهاجرون) في قطاعات جديدة، تعطي الانطباع أننا

أمام دورة أخرى من التفضلات غير تلك الخاصة بالمعسكر البروليتاري. بالتأكيد إن الحركة العمالية التقليدية حافظت على نفسها. وبالمقابل يجب إثبات الفروقات الثقافية بين هذين التيارين والتي تظهر أيضاً في استراتيجيتهما وخصوصاً في أشكال تنظيمهما وبالأستناد إلى هذا التيار الجديد فإن الاتحاد الفرنسي الديمقراطي للعمل استطاع أن يفرض نفسه كشأن نقابة عمالية إلى جانب منافسه CGT (الاتحاد العام للعمل)<sup>(1)</sup>

إن إعادة تنظيم وغالباً الانهيار الاقتصادي والاجتماعي تُعد كبرى من المصانع والقطاعات (فولاذ، فحم، سيارات) التي كانت في السابق تشكل عمرك المعسكر البروليتاري، كل ذلك شكل السبب الثالث لاهتزاز هذه الطبقة العاملة.

انطلاقاً من هنا فإن القرارات الكبرى المتعلقة بمستقبل المجتمع الفرنسي أصبحت تتخذ في المكاتب من قبل حلقة صيفة من رجال السياسة الخفرين ومن الخبراء والتكنوقراطيين، كما يسمى هؤلاء المقررون منذ ذلك الحين.

إن إعادة هيكلة السياسة هذه أطلقت، في الواقع، حوكة أقول المستويات العامة الكبرى (مثل المستويات البرجوازية والبروليتارية العامة) كما أطلقت أيضاً عملية تحديث حقيقية للمجتمع الفرنسي من خلال زيادة مستوى الاستهلاك ومستوى الإسكان، وتحول العادات الأخلاقية، وإدخال النساء إلى ميدان العمل... على سبيل المثال.

إن فرنسا التزمت مؤخراً في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين بخط التحديث الذي كانت الولايات المتحدة تمثل نموذجاً في اتباعه. في تلك الحقبة شكلت هذه الظاهرة موضوعاً لتحليلات نافذة على سبيل المثال من

(1) إن نقابة CFDT تبرز من خلال القطيعة مع تقليد تنظيمي، ونسبت تقليدًا كاثوليكيًا - اجتماعيًا وتؤلف التحالف العمالية التي تحري خارج إطار المعسكر البروليتاري. وهذا ما يفسر لعاش مراتف وأوضاع مختلفة جداً داخل إطار CFDT حتى الثمانينات من القرن العشرين.

قبل هورت ماركيز (1965 - 1967) وجان بودريار (1966) (Baudrillard) وغي ديور (1967) (Guy Debord) حيث كشفت هذه التحليلات من بين ما كشفتته، خضوع الناس للجهاز (appareil) الذي يحدد وجودهم اليومي: الإنتاج، التوزيع، الاستهلاك، الياقة، الوقت الحر.

إن هذا «الجهاز» يدل أن يخلق المعادة، بعث بالنسبة للفاعلين حياة في جو من الظلم والقمع والعدوانية يجبرهم على الدفاع عن أنفسهم. إن الفرد يعرض مسؤوليته أكثر فأكثر إلى الجهاز الذي يسيطر عليه وبالتالي يفقد استقلاله التي كان فلامسة الأنوار وضوعها في المقدمة. انطلاقاً من ذلك فهو يكتسب هويته من خلال مستوى حياته وفي نهاية الأمر من خلال الاستهلاك. إنه بهذه الطريقة يتكامل مع المجتمع ويتم نسج الرباط الاجتماعي.

وبهذه الطريقة أيضاً يتم الوصول إلى مستوى جديد من الاستلاب (أو الاغتراب): إن الأفراد الخاضعين أكثر فأكثر لمنتجات أعمالهم، في العمل أو خارج العمل يتبعون إرادياً قواعد مجتمع معين يفرض نفسه عليهم (تبعية) لكي يدوم وهو يقترح «العيش الحسن».

مهما كان وزن وتأثير هذه التبعية فإن الأفراد هم الذين ينشطون من أجل أن يتكون المجتمع لأنهم يريدونه ضد أعدائهم في الداخل (النقاد، المنحرفون، الهامشيون... الخ) ولكن أيضاً ضد أعدائهم في الخارج. في تلك الحقبة استخدمت «الشيوعية» كعدو مفضل، دون نسيان الحركات المعادية للاستعمار.

إن عملية التحديث التي حصلت في ستينيات وسبعينات القرن العشرين كلفت ثمناً باهظاً على المستويات الاقتصادية والبيئية والاجتماعية والأخلاقية. اليوم نتسى بسهولة أنه سبق أن أثير في السبعينات موضوع حدود هذا التحديث: «أضرار التقدم» إذا استعدنا العنوان الشهير للكتاب - الحصينة الخاص بنقابة CFDT المنشور عام 1977. إن هذه الحدود لا تنكشف فقط من خلال الأزمة الاقتصادية التي حلت بفرنسا في نفس الحقبة كما في بلدان رأسمالية أخرى. لذلك سبق أن فتحت ثغرة حول هذا

الموضوع عند نهاية الستينيات وخصوصاً انطلاقاً من بداية السبعينات. إن إعادة النظر بشعار «مترو» و«طيفة» نومة تتخذ صبغة التماس أو طلب حقيقي للحس العام.

أي مستقبل لهذا المجتمع؟ هل علينا الاستمرار على طريق هذا التحديث وبناء المجتمع الكبير كما كان يسميه رئيس الولايات المتحدة ليندون جونسون في الستينات. مجتمع مسير بنمو اقتصادي قوي، وبغزارة الاستهلاك وبالمساواة بين الأجناس والأعراف. وأخيراً مجتمع حيث الوقت الحر وقت التلاعمل يتيح الإبداع وتحقيق الذات في الإصدار «الجاهز» (سارتر)؟ أم علينا محاولة بناء مجتمع تكون الحرية الفردية والاجتماعية في مركزه؟ إن سبعينات القرن العشرين شكلت مرحلة اختناقات طويلة للنموذجين من المشاريع التي برهنت في النهاية أنها غير قابلة للتحقيق. انطلاقاً من هنا فإن المشروع الاجتماعي لمستقبل أفضل والمتصور كحرية أو كبحوحة والتكوين بشكل واع، يبدو أنه ينتمي إلى الماضي.

هذه الرواية المختصرة تبين من خلال مثال فرنسا وألمانيا كيف أن هذين البلدين تجاوزا المجتمع الليبرالي والبرجوازي (حسب فهم مدرسة فرانكفورت) لكي ياهما، بطريقتين مختلفتين تماماً وفي مرحلتين تاريخيتين متضادتين، في ولادة مجتمعات وحننة خاضعة للتسليح (تجارة البضائع والسبع) (م) ولعملية التفريد (اللزعة الفردانية). في الثمانينات والتسعينات فقط، في ألمانيا وفي فرنسا كما في باقي أوروبا، أصبح منطق وشكل التكوين الاجتماعي متماثلين.

### الفردانية التسلسلية (التمائلية) اليوم

إن المجتمع الذي برز في الثمانينات والتسعينات في فرنسا كما في البلدان الأوروبية الأخرى يعاني من التباس عميق إذ أنه في نفس الوقت: مستقر، حيوي، متجزئ، مقلق، دون مشروع اجتماعي علني تبناه حركة اجتماعية وتدافع عنه، أنه يسير بطريقة عمياء وهو يطبخ في عصرية.

إذا كان العصر هو «اللحظة التي نتوقف فيها لتري ما كان وما يمكن أن يكون» (Barnett)؛ عانيت أن سلاحظ أننا لا نعرف شيئاً كثيراً عن عصرنا. نحن نعيش في غمامة شاسعة ومتنامية. «ما يمكن أن يكون» يعنى الأفاق المستقبلية الممكنة، ما تزال أكثر ضبابية وعممة من الماضي. اليوم، حتى أن مصطلح «المجتمع» أصبح ضبابياً. إن هذه الغمامة أو الضبابية ليست تعبيراً عن نقص التعرفان ولكنها أولاً «تعبر بأن المجتمع، كما التاريخ، يقوم فوق رؤوس البشر» (أدورنو 1954: ص 503)

إن هذه الصياغة الجديدة لجملة شهيرة من كتاب 184 برومير لويس بوناپوت «لكارل ماركس» (طبعة 1975) تشير إلى أن هذه الظاهرة ليست جديدة. على العكس، نحن أمام قضية تتعلق بسيرة نوعية للمجتمع الرأسمالي الذي بزاد قوة منذ الثمانينات. لذلك فإننا نشهد اليوم نقصاً حتى في المصطلحات لكي نجد أسباب هذه الوقائع ونقصاً حتى في الكلمات لتسمية هذه الوقائع

لو كنا طلياناً، في الثمانينات أو في التسعينات، من علماء الاجتماع أن يصفوا عصرنا بكلمة واحدة فكان أجواب دون أدنى شك: الأزمة. إن كلمة «أزمة» هذه أصبحت مثل كلمة مفتاح عمومي *passo-partout* ولكثرة استخدامها غالباً بطريقة متسرعة فقدت الكثير من مضمونها. هارماس (1982) متكماً بحاججة (هوركهايمر أدورنو، 1947) في كتاب «جدل العقل» بين جيداً بأن التقدم والأزمة والتحرر الذاتي من خلال النقد، كل ذلك شكل دليلاً ومرشداً للتفكير الاجتماعي في عصر الرأسمالية المتقدمة. والحال، يمكننا اليوم ملاحظة أن التقدم كما المسيرة الطويلة الحتمية نحو مستقبل أفضل، فقد صدأه. كما رأينا فإن أضرار التقدم: انتشار منذ زمن بعيد نضجه موضع تساؤل: الكوارث البيئية، الحروب، تصفية اليهود، تهجير الملايين من الرجال والنساء، المخافة التي ضربت قسماً كبيراً من سكان العالم، الخ دون نسيان الأضرار النفسية والذهنية.

إن مصطلح «الأزمة» يسود كل التأويلات حول قطيعات المجتمع التي يمكن تقييدها. إن البعض يتصور هذا المصطلح كعملية تنظيف موسمية



وضرورة من أجل تحقيق النازوية الاقتصادية والاجتماعية. «الأزمة» هي نقطة عبور إلزامية ضرورية ومحددة من أجل تحديث الرأسمالية. وبهذا المعنى فإن تعبير Schumpeter الشهير «التدمير الخلاق» قد شهد عودة حقيقية في إطار المناظرات الفكرية والإعلامية. أما بالنسبة لبعض الآخر فإن «الأزمة» تعني «القيامة» أو «النهاية»: آجلاً أم عاجلاً، أن الرأسمالية تنتحر بطريقة معينة من خلال الإفراط في الإنتاج ومن خلال الإفراط في الاستغلال الذي يؤدي إلى الثورات، ومن خلال الكوارث البيئية التي تسببها. الخ في الحالات الثلاث، إن الأزمة هي مسار مستقل بمثابة قدر محتم وبمشابه مسار شبه طبيعي أي كطبيعة ثانية. الفاعلون يشكلون موضوعها. وبالرغم من أنه يمكن أن نتخيل أعمالاً معينة من أجل تأخير وتحديد هذا المسار (مثال على ذلك مختلف السياسات الكيوتوية) فإن انطلاق الأزمة كما الخروج منها يتمان بشكل شبه طبيعي. سواء سمينا هذه «الطبيعة المزيفة» بثقائين السوق أو بتطور القوى الإنتاجية أو بالوقاية الاجتماعية والاقتصادية فإن على الرجال والنساء أن يقبلوا بها وأن يتكيفوا معها.

في خلفية كلمة «الأزمة» نرى ظهور وضعية قطعية عميقة في قلب المجتمع يمكن مقارنتها (وليس تماهيتها) مع فطيعات داخل المجتمعات الأوروبية في نهاية القرن التاسع عشر. بهذا المعنى وعلى سبيل المثال فإن Lewis A. Coser (1991) أقام علاقة ما بين الوضع الاجتماعي الراهن وبين حالة علم الاجتماع: إن عصرنا يشبه عصر تأسيس علم الاجتماع. في الخاتمة نحن أمام تجليات حادة لقطيعات اجتماعية (مع أن الأشكال تشابه قليلاً) متبوعة بحالة من الاستقرار دون أن يستطيع الفاعلون التحكم بمشروع المستقبل الاجتماعي. كما في عصر بروز علم الاجتماع، لكي نفهم المجتمع نحن بحاجة لإعادة توجيه جذرية لعلوم المجتمع.

هناك ثلاث ظاهرات تصدم المراقب:

أولاً: الشعور الجديد بالخرية بعد انهيار عدد كبير من البنى الاجتماعية التقليدية مثل دور المعسكر الثيوليتاري في فرنسا.

ثانياً. إن الفاعلين يجدون أنفسهم مجدداً مأخوذين في منطق تبعية وفي ممارسات تبعية

ثالثاً. وأخيراً في إطار إعادة تكوين الرابطة الاجتماعية، إن الأفراد يبتغون مرتبطين بشكل مجرد بالتبادل السلمي وفي نفس الوقت يقدرون العلاقات الوجدانية وكذلك العلاقات ذات الطابع الجماعي.

هكذا يتميز أساس إعادة الإنتاج الاجتماعي اليوم: إن الفعل غالباً ما يتخذ أشكالاً مأساوية (دراماتيكية) واستعراضية (مشهدية) ولكن في نفس الوقت هو يحصل في ضبابية شاسعة. إن الأفعان تبقى في إطار البنى الاجتماعية الساكنة نسبياً وهي تساهم في إعادة إنتاج هذا الإطار، دون أن ننسى التعدد الشاسع للصناعة الثقافية. إن الواقع يتعمد أكثر فأكثر عن فكرة ذات حرة، مستقلة وعاقبة كان يتادي بها عصر الأنوار.

إن الفردانية التخلية (التمثيلية) أصبحت الأيديولوجيا المسيطرة. إن ما نسميه اليوم بتحقيق الذات هو طريقة متنوعة وحتى لعبة وممنعة في الانسياب في قالب المجتمع التوسلبي التعائلي. «إن ما يجب أن يختفي هو حصة الألم واللامتوقع وقابلية التعجز. في الواقع إن الذات هي التي تميل إلى الاختفاء» (Haroche - Enriquez, 2002, p.103).

والحال فإن هذا التقلب لا يمكن تحديد هويته إلا بصعوبة إذ أن شكله ذات هندسة متغيرة وغالباً ما يكون عابراً لذلك فإن هذا التكيف مع المجتمع يتطلب من الأفراد جهوداً ضخمة من أجل أن يجدوا أمكنتهم في داخل المجتمع: «صراع: الأمكنة» (de Guatajar).

ضمن هذه الشروط أصبح من الصعب على المرء أن يبني لنفسه ذاتية مستقرة وقوية لاسيما وأن المستوى العام من جهة، ومن جهة أخرى المستويات الخاصة الحميمة التي كانت فيما سبق تعتبر كمراكز تكوين الشخصيات لدى «الأشخاص الخصوصيين» قد فقدت الكثير من خصوصياتها. تحت مطرقة الصناعة الثقافية، إن الخاص يصبح أكثر فأكثر قابلاً للتعميم والعام قابلاً للتخصيص. إن عمليات المرحلة (نقط الحياة)

كذلك حضرة المعالجات والمعالجات المرفقة النفسية من كل صنف تبين  
المعطف المتناقض هذه الفردانية: نرجسية، لعينة، إتعية، مؤلمة، فرضية،  
وغائباً ما تكون ندمياً ذاتياً<sup>(1)</sup>.

إن الإطار الاجتماعي للمجتمع القام أي المسرح الذي يدعب عليه  
مجتمع الاستعراض المشهدي<sup>(Dehord)</sup> يبقى هو ذاته إذ أن الأدوار  
كما كان يقول علماء الاجتماع الوظيفيون منذ الأربعينات هي أدوار  
مكتوبة ولكنها تسمح ببعض الارتجال: «إخراج الحياة اليومية»  
(Goffman).

في المقابل وحسب الأيديولوجية الفردانية المعاصرة فإن معنى الحياة  
قد أصبح من الآن فصاعداً ذلك المعنى الذي عطيه الفرد هذه الحياة.  
وإحال فإن هذا المعنى الذي يشهد الكثير من التغيرات هو مفروض على  
الفرد من قبل الصناعة الثقافية من بين أشياء أخرى. حسب الأيديولوجيا  
نفسها لم يعد هناك ما هو قبلي (a priori) ونحن نلاحظ أن التحقق الذاتي  
للشخص المشرد هو (كما رأيت) تكيفه مع المجتمع التسلبي التماثلي، الذي  
يشغله كسار طربل على مدى حياته دون أن يصل مع ذلك أبداً إلى نتيجة  
بشكل كامل. إن عملية تحقيق الذات انتقلت من منظور تاريخي ثوري إلى  
عملية استبطان أي نحو العمل مع الذات في إطار المجتمع الراهن، ونحو  
مسرح الذات المثقلة بالانفعالات، ينتج عن ذلك توجه جديد في الحياة  
يعيد تحديد العلاقة بين العمل والزمن آخر على سبيل المثال إن كل شيء  
متجذر في الصناعة الثقافية وخاصع للمناقشة والمناظرة والقرار العقلاني  
المستنح بالحجج، بالتأكيد تبعاً لمعايير الصناعة الثقافية. إن ميزة العقل  
المرتبطة ارتباطاً حقيقياً بالراسمالية تبرز من جديد بالشكل المشوه أو المتحرف  
لخيار الفرد الذي يريد الحرية ظاهراً والذي يختار بحرية. وإحال إن هذه  
الحرية هي مفروضة إذن هي ليست حرية وبالتالي فإن الخيار هو «جاهز  
مبشراً» (سارتر).

(1) أنظر حول هذا الموضوع أدورنو - هورنبايمر 1939، ص 437 - 441، وأيضاً Castel, 1981.  
.Lash, 1979, Sennett, 1979, Lipovetsky, 1985, Ehrenburg, 1988

يجب الإشارة إلى أن الكثير من الذين قد استفادوا بشكل فردي من هذا المجتمع الجديد، إن مثلثة (المؤولون الشباب yuppies) و(الشباب الذهبي golden boys) في شماليينات والتسعينات تبين أن الانلاحيين البارزين في إطار الفردانية الجديدة والذين غالباً ما يكونون انويين (دانيو المركز égaux) ورجسيين قد استبضوا في داخلهم كلياً منطق المجتمع التسلسلي التماثلي إنهم يعيشهم لهذا المنطق كإمكانية وحيدة يفتنون فودانيتهم. في نفس الوقت فإن قيمهم وعاداتهم الأخلاقية وأخلاقيتهم تغيرهم جذرياً عن التقليد البرحوازي وعن الأخلاق البرونستية.

«المؤولون الشباب انظموحون» (yuppies) «هم مع العسء هذا يعني أنهم يرمون عن وعي في هذا الوجود الممثل أو المطابق لترواحليه لكي يصبحوا بالضبط نقيضاً للمبادر على طريقة فير: من المؤكد، أنهم، كما المبادر عند فير، يعملون كالمجانين وأنهم يخضعون وجودهم لمتطلبات ومقتضيات العمل والمشروعهم ولرب عملهم وذلك لكي ينجح هذا المشروع ومعهم ينجحون ومع ذلك فهم يتصرفون بهذه الطريقة لكسب الكثير من المال وبأسرع وقت ممكن وليلظهوره وليهدروه من أجل أن يكونوا قد «استحقوا» ثروتهم في إطار عملية تراكم بطيئة وكادحة. وهم كونهم متخصصين في الاشغال العابرة التي تجلب لهم الكثير، متجنين بشكل عام القطاعات الإنتاجية في الاقتصاد، فإنهم يجنون أنفسهم في كل ما يعود مباشرة إلى الصناعة الثقافية وإلى الاستعراض وكذلك في الخلق الافتراضي للثروة: الإعلان والصحافة (بالرغم من أن التمييز بينهما محعب)، تيورهة، العمل الاستشاري، المعلوماتية، الإعداد... ما يبقى من هاراتهم، خارج إطار العمل، يشبه الجلس والمخدرات والروك أند رول» الذي كان يتحدث عنه Ibsen (الكثرون على الشفايد) في الخمسينيات والستينيات أكثر مما يشبه القديس البرونستتي.

وكل شيء قابل للشراء وله ثمن... إن انضواء أو تكامل الـ yuppies المفرط هو نتيجة لتبعية قصوى ينتجونها بأنفسهم من خلال عبوديتهم

الإرادية» (la Boîte) المزينة ولكن دون سماح. العمل - المال - الاستهلاك تلك هي الترويكات التي تثير حالات الوجود هذه بسرعة سيارة «فورمولا 1» ومن البديهي أن يكون هناك حوادث طريق متكررة وغالباً مميتة.

إن أسلوب الـ Yuppies يرضي جيداً النمذجة والتتبع والتسليم حتى لا تجعله الصناعة الثقافية شيئاً مبتدلاً وعمامياً. دعنا نفكر بالتصميم (ديزاين) الذي نراه في كل مكان والذي هو في الواقع ليس سوى ترميز للفخامة خصوصاً أنه غائي الثمن! فإذا كان «التصميم» هو الشكل الجمالي الطبيعي لخبرات الاستهلاك فإن عملية انتاجه الصناعية ومن خلال ذلك عملية تكتيله تؤدي إلى ابتذاله وبالتالي إلى نزح قيمته الرمزية. وبالتالي يجب إعادة أشكال جديدة منه من أجل استمرار دورة الانتاج الاجتماعي، وهذا ما تكفل به الصناعة الثقافية.

إن الثمانينات والتسعينات أو «سنوات المال» «années folles» كانت بالنسبة للبعض تشكل سنوات الإنماء السريع أما بالنسبة للبعض الآخر فكانت سنوات الإفقار. في نفس فترة هؤلاء «الطامحين» (Yuppies) برز في الخطاب العام «الغير نافع للعالم»، «الفقراء الجدد» الهامشيون، المستبعدون الخ: العديد من العبارات في الخطاب اليومي للإشارة إلى أولئك الذين سماهم (1995) Rubert Castel «منزوعي النسب» بما أن الرابط الاجتماعي ينسج بغير مساواة بطريقة مكثفة في الوسط ويتشتت عند الأطراف فإن «الفردانية كبديل عن غياب أي علاقة أخرى» هي التي تميز منزوعي النسب (Castel-Haroche 2001).

إنهم يوجدون في أوضاع صعبة وغالباً ما تكون مأساوية ولكنهم ضروريون لتكوين الرابط الاجتماعي. لقد اتوجد مركز خاص بالمتنصرين (winners) ومحيط خاص بالخاسرين (losers) في إطار الرأسمالية الجديدة: إن مركز مجتمع ما لا يستطيع أن يتكون إلا ضد محيطه. وفي الوقت نفسه، فإن المجتمع يتقطع جذرياً داخل مركزه كما داخل محيطه دون أن يكون الرابط الاجتماعي في خطر. بل على العكس فإنه يكون صلباً جداً لأنه لا يوجد بديل عن الطريقة الرأسمالية في خلق الرابط الاجتماعي.

لكي لا تختار سوى مثل واحد متداول غالباً في الإعلام سناخذ موضوع «الشباب» نستعيد نموذجاً متكرراً في وسائل الإعلام بل وأيضاً في علم الاجتماع. إن الأسرة التي غيرت شكلها كثيراً بدون شك مهما كانت مخترقة من قبل الصناعة الثقافية والمنشورات المتعلقة بالحياة الخاصة إلا أنها تبقى مركز تكوين شخصية الأطفال وتستمر كمصدر وجداني وانفعالي. من المفهوم أن الأسر لا تتوصل دائماً إلى جعل أبنائها ينخرطون في المجتمع بشكل ملائم. إذ أن هذا الأمر يتخذ أشكالاً استعراضية في بعض النواحي هناك شبان يظهرون غالباً ويعنف النقص الذي يعانون منه في موضوع تكاملهم مع المجتمع كما هو عليه. إن هذه الظاهرة ليست بجديدة. إن هؤلاء الأفراد (الذوات) يعيشون علاقتهم الاجتماعية بعنف ولذلك فهم يتظاهرون بشكل عنيف وبالتالي فإن العنف بالنسبة لهم هو الشكل الأكثر تناسباً لكي يرضوا على انفاعلين الآخرين في المجتمع الاعتراف بهم. ولا يجب أن ننسى أن هؤلاء أيضاً يمارسون نوعاً من عبادة الاستهلاك (ثياب، سيارات، أدوات كمالية... الخ) الذي يفوق غالباً إمكانياتهم وهذا ما يجعل لديهم بعض الممارسات الانلاشعية والجرمية عادية وثالفة ومع ذلك فإن تصرفاتهم المنحرفة لا تصيب مبادئ تكوين المجتمع. على العكس، إن الأمر هنا يتعلق بمحاولات دواماتيكية وغالباً ما تكون مأساوية من أجل الانصواء والتكامل في المجتمع وبالتالي فإن المشكلة تكمن في أن الأسر عبر قدرة على تعليم وتربية أبنائها والدولة غير قادرة على تأطيرهم أو توظيفهم (حتى أنه لم يعد هناك حديث عن موضوع تعليمهم وتربيتهم) وهي لا تستطيع أن تسمعهم بفعالية، والاقتصاد ليس بحاجة لهم إن مركز المجتمع يجد فيهم شريحة أو جزءاً من الآخرين الذين يحتاج إليهم من أجل أن يتكون، حيث يكونون إلى جانب أو يختلطون مع العرب والافارقة في النواحي ولكن أيضاً مع القرويين ومع أصحاب الحنين إلى الماضي أو مع الحرفيين. إن هؤلاء الشبان يكافحون وغالباً بياس، على طريقتهم من أجل مكانتهم في هذا المجتمع الذي لا يريد لهم ولا يحتاج إليهم. إنهم ليسوا متفضين أو متمردين يهاجمون «النظام» ولكنهم مجرد «زيادة عدده» متروكين يحاول المجتمع تجاهلهم. إنهم يتظاهرون من وقت

لآخر بنفس الطريقة التي يعيشون فيها علاقتهم بالمجتمع، أي بعنف. أخيراً إن هذا العنف غالباً ما يكتسب طابعاً متحرفاً عندما يدخل في تشكيل أو في هيكله العلاقات بين هؤلاء الفاعلين<sup>(1)</sup>. إن قواعد السلوك الأخلاقي والأخلاق بشكل عام تختزل أكثر فأكثر إلى علاقات سلمية سوقية وإلى علاقات عنف. إن ذلك يحقق مأساوياً في المظاهرة ولكن أيضاً في احتقار الآخرين الذين يشبهونهم كثيراً. وكانت «انتظارات الجلالة» تجسداً مرعياً لهذا الأمر.

على كل حال فإن الفردانية تبقى ملازمة لعملية الهيكلية الاجتماعية بما أن آخر موجة للرأسمالية التوسعية قد همشت، وحتى يمكن أن تكون حطمت كل الخيارات البديلة التي قد نستطيع الوقوف في وجه المستقبل الذي تعرضه هذه الرأسمالية على الفاعلين أو اللاعبيين بشكل أعمى. بالنسبة لمعظم الفاعلين (اللاعبيين) إن مستقبل الرأسمالية أصبح قدراً محتوماً لكل الناس. إنه أمر لا يمكن تجاهبه وهو يفرض نفسه كحدث طبيعي: لا أحد يستطيع إيقاف هطول المطر. لذلك من الأفضل السباحة مع التيار والسير مع القطيع وفي المقدمة إذ أمكن، للحصول على أفضل الأمكنة في المعنف. فهذا المعنى، إن الفردانية التسلسلية التعاقبية تثبت وتتحرق. من بين ما تحترق، يحمق حتى الأوضاع الخاصة بالعمل المأجور الذي كان سابقاً مفعلاً للذرة الجماعية

غير أن النقص والإلزام لم يفتنهما في محسباتنا الراهنة. إذ أنه على الأفراد أن يتوصلوا لأخذ مواقفهم في عالم يتغير دون أن يعرفوا هذا العالم ولا دواعي التغيرات ولا مصائرهما. إن «القلق الوجودي» (سارتر) فقد دوره بسبب تهرب مسؤوليات الأفراد وبتفويضها إلى الدولة التي تحولها إلى سياسة اجتماعية وإلى سياسة «عازة» غالباً ما تكون أمنية ودقيقة. والحال، وكما هو معروف، وأمام انبعاث المتشاكسة بين السياسات الليبرالية والاوربية، (التي تحولت إلى تجسيد الفكرة الأوروبية) لم يبق من «دولة العناية»

(1) Enriquez-Haroche, 2012, p.63-60

سوى انقشور. إن هؤلاء الأفراد الجدد يجدون صعوبة في خلق هوية لأنفسهم دون أن يستطيعوا الرجوع إلى النموذج الثقافي القديم. نطن أنفنا أمام فصل من كتاب سارتر: «الكيونة والعدم»: الفرد وحيد ومقدوف في هذا العالم وهو يتدبر نفسه بنفسه. في هذه الحالة، كما بين سارتر عام 1943، فإن الحلول الأكثر احتمالاً هي احروب والإيمان الفاسد اللذان يتجسدان على المستوى التجريبي بمعنىات احروب (مثلاً، في العمل، في الاستهلاك، في الإنفلاق أو في التعبير الذاتي). وبانجمود الذي يمكن أن يضاهي القدرة الحتمية، أو أيضاً بالبحث عن المعنى بالانطواء على الذات وهذا ما يؤدي إلى إطلاقي الترجسية والاستعراضات الاعمانية.

في المنطقه غير الواضحة المعالم الواقعة بين مركز المجتمع وأطرافه تبرز استراتيجيات جمعية خاصة بالحسابات كان يعتقد أنها اختفت منذ زمن طويل. نذكر منها على سبيل المثال، التي تذبذبة من كل الطوائف، وأيضاً الاقتصاد المسمى تقامياً مثل الجمعيات التعاونية. ومع ذلك فإن هذه الظاهرات لا تمثل بديلاً عن التراسمانية أي ذلك «الطريق الثالث» المشهور الذي يقع بين الطوباويات الاشتراكية السابقة وبين رأسمالية اليوم. إنها تبت في وضع مستقر أجزاء من محيط وأطراف المجتمع في إطار وصميتها في المحيط<sup>(1)</sup>.

كما رأينا، فإن تفكيك بني التضامن التقليدي جعل الرجال والنساء يعودون أكثر فأكثر لينفلقوا على ذواتهم. إنهم وحيدون ويشعرون بالوحدة وبالقلق وهم غالباً ما يعرفون أنهم وحيدون في إطار وضع لا يتحكمون به. إنهم يعيشون وضعهم وكأنه تهديد. من هنا حالة الانجذاب إلى ما هو جماعي أو يشبه الجماعي. وذلك لأن الجماعة تظمين ونحمي أعضائها ولكنها، بكونها قائمة على انتبعية ذاتها، لا تستطيع حل مشكلات الفردانية.

(1) إن الجماعة كانت النموذج المرجح من النسبة لكثير من الاستراتيجيات الخاصة بإدارة وشيئة المشاريع. أنظر مثلاً Spivak, 1991 et 2001.



إن الجماعات هي مفهومة لأنها تعطي معنى لوجود الافراد الذين يؤلفونها والذين يجدون أنفسهم اعتباراً من هنا مرتبطين بشكل اندماجي، وهي تنشأ نتيجة عملية تعنتة قوية في ميل هدف مشترك، ومن الخضوع لسلطة زعيم بشكل عام يشجع بكاريزما أو بشخصية قوية ومؤثرة. ومن الهوية المشتركة القوية التي تسهل التغلغلاً اجتماعياً جذرياً (بالمعنى المقصود عند عاكس قبير). والجماعات تتكون غالباً بطريقة عنيفة ضد الآخرين الذين لا يشكلون جزءاً من الجماعة وبشكل عام وبطريقة أكثر عنفاً أيضاً ضد أعداء الداخل والخونة. إن الجماعة، وخصوصاً زعيمها، بظننا الكثير من أعضائها. إن نحن عمليات التعبئة والتجنيس واحتبارات الانتماء إلى الجماعة هو نحن مرتفع جداً كدرب وإرهاق كتابة، ألم، قلق... إن الجماعة تتكون كمنصور أبدي ولكن عندما لا تستطيع مع زعيمها تأمين مستقبل آمن لكل أعضائها تبدأ بالانهيار.

إن «الاجتمع البرجوازي والليبرالي» في المعنى المقصود لدى مدرسة فرنكفورت، اختفى في مختلف البلدان الأوروبية ولكن ليس في نفس الوقت ولا نفس الأسباب ولا بنفس الطريقة. كما لاحظنا بالنسبة لأمثلة فرنسا وألمانيا حيث أن النازية في ألمانيا هي التي وضعت حداً لهذا الاجتماع في ثلاثينيات القرن العشرين من خلال بربريتها الصناعية التعميسة المذكور، وحيث أن هذا الاجتماع اختفى في فرنسا بعد مرحلة احتصار طويلة بفضل عملية التحديث الديبغولية. بالطبع لا يمكن مقارنة الديبغولية والنازية على المستوى السياسي والأيدولوجي ومع ذلك فإنهما على المستوى الاجتماعي ومن خلال تكويرهما «العالم الموجه المتدبر» (أدورنو) قد تركنا النتائج التي أدت إلى تأسيس المجتمعات الراحنة التي ستكون أساساً ليروز مجتمع أوروبي جديد.

سيتعين علينا أولاً أن نذكر بأن الدولة تحولت شيئاً فشيئاً إلى عامل إدارة وقمع. وثانياً أن الاجتماع (الموظف من قبل الدولة) هو من الآن فصاعداً مؤلف من عوالم عديدة معيوشة تشكل شرائح اجتماعية وثقافية

حقيقة. ومع ذلك فإن المجتمع لا يتفكك وذلك لأن الرباط المجرّد يربط مباشرة وإلى حد ما هذه الشرائع<sup>(1)</sup>. وكلما ازدادت تجزئة المجتمع كلما نقصت قدرة الأفراد الواعية على التحكم به وذلك لأن تجاربهم المعاشية تبتعد عن بعضها البعض أكثر فأكثر ومع ذلك فإن الرباط الاجتماعي لا يضعف بنفس القدر. بشكل عام تكون الحالة معاكسة. كلما نقصت قدرة الأفراد على التحكم بالرباط الاجتماعي كلما كان هذا الرباط بمثابة تحصيل حاصل أو عادي بالنسبة لهم وكلما ازداد استقراراً وحضر كطبيعة ثانية أمامهم. إن هؤلاء الأفراد (الذوات) يتحولون أكثر فأكثر إلى عوامل تكوين الرباط الاجتماعي الذي لا يفهمونه ولا يريدون ولا يستطيعون إدراكه أو الإمساك به وهم أيضاً لا يتحكمون بتكوين الرباط الاجتماعي لأنهم لا يستطيعون التحكم به دون فهمه. إن هذا الشكل للرباط الاجتماعي ليس حديث العهد ولكن من الآن وصاعداً بشكل واقعاً منجزاً في التكوين الاجتماعي.

وأخيراً، إن فكرة الذات العاقلة في تفيد الأنوار وفي علم الاجتماع كمحطة في التنوير الاجتماعي، هي فكرة فقدت اعتبارها في أوروبا منذ زمن طويل. لقد كان علم الاجتماع حديث التكوين كعلم نظامي عندما انخفى المجتمع الذي ولد في أحشائه ومنذ ذلك الحين فإن العلوم الاجتماعية، وخصوصاً علم الاجتماع، تجد نفسها في وضع مأساوي مميز وذلك لأن لاعتقنة المجتمع البرجوازي في مرحلته المتقدمة تعصى على كل محاولات فهمها. لقد مضى ذلك الزمن الجميل عندما كنا نستطيع أن نكتب نقداً للاقتصاد السياسي يضعه في مواجهة مع عقلانيته الخاصة. (أدورنو، 1951، ص 284).

بذن، إن الفردانية التسلسلية التماثلية المعاصرة تشكل جزءاً من خضوع الأفراد الواسع لمتطلبات الرأسمالية المنتصرة في المعارك الاجتماعية

(1) أدورنو نادماً كما مبرهن بونتي ميزان عملية التمركز كنوع من «تدبير» (قلب العبارة) Chiasm.

الكبرى التي وقعت في القرن الأخير. والحال فإن هذه الفردانية ليست متجانسة: على سبيل المثال فإن فردانية yuppies الراقية ليست هي الفردانية التي قد يلجأ إليها امزوعو النسب، ولكنها تنفرد إلى مجتمع يشبه الخليط المرقع (patchwork) أي تلك الوحدة الاجتماعية المقطعة بشكل حاد حيث تتمايش أوضاع اجتماعية لا متساوية وبني جماعية، والفردانية المرجسية، الخ. إن هذه الأوضاع المتعددة تتمايش وتشكل وحدة وذلك لأنها مرتبطة وجودياً وجدلياً فيما بينها إذ أنه لا مجتمع بدون جماعة ولا فرد بدون البعد الجماعي.

لم يعد هناك مشاريع اجتماعية تسمى ونعيش فسماً كبيراً من مجموع السكان أو جميعهم من أجل مستقبل أفضل يشارك فيه الجميع. إن مشروع الحركة العمالية الاجتماعي على سبيل المثال كان يشكل مشروعها الخاص الذي كانت تحاول فرضه بحدية معينة على المجتمع بكامله. إن تكوير المجتمعات من خلال الحركات الاجتماعية (بالمعنى الذي يقصده Alain Touraine) يتطلب بشكل عام تطويراً عاماً لآفاق مستقبلية ممكنة للمجتمع المعني تكون مبنية بشكل معقون تبعاً لمعايير اجتماعية، أخلاقية، سياسية واقتصادية، وتتواجه في المستوى العام من أجل أن يفرض أحد الآفاق المستقبلية الممكنة. إن الحركات الاجتماعية تستطيع استهداف مستقبل آخر لأنها تعي بأنها هي التي كونت هذا المجتمع الذي تلحظ فيه النواقص وتتقدعا. إنها صانعة مستقبلها.

إن التجربة الاجتماعية الرهنة لا تسمح بعمليات التهيئة والتجيش الواعية. إن النساء والرجال يقومون بتجربة وجودهم التسلسلي كما لو أن هذا الوجود خاضع لقدرة محتوم وكما لو أن التاريخ يجري بدونهم. أن يعيش المرء تجربة كونه موضوعاً لقوى اجتماعية لا يعرفها وبالتالي لا يتحكم بها، يخلق حالات قلق عميقة إزاء المستقبل، وإزاء التغيير (سواء كان منافساً أو عدواً أو صديقاً) وأخيراً إزاء ذاته. إن القلق الوجودي هو الذي يخلق كاهل القاعطين (اللاعبيين) أكثر فأكثر. إن ذلك ليس بجديد حقاً ولكن منذ حوالي عشرين سنة فإن حالات النقص التي تثير حالات القلق

تلك لم تعد تؤدي إلى ولادة محاولات لتجاوز حد الوضع. إن الوضع الاجتماعي مظلم جداً وإن الحياة تصبح وحيدة النموج (standardisée) وجاعزة (préfabriquée) (سازر) وهي في العمق مسة وحزينة. هذا السبب فإن التبديل عن الحياة المنفعة الذي أعيد إنتاجه من قبل الصناعة الثقافية يفرض نفسه دون كثير من المشاكل.

أخيراً، وبما أن العنف يوجد بطريقة كمامة في كل العلاقات الاجتماعية وبشكل واضح في المنافسة فإن عملية التفريد تتم بشكل عنيف. إن الأفراد يتلقون الضربات ويرسلونها. وتبقى حالات كمت وقع وأحقاد ومشاعر عجز نسبي وذلك لأن ما تجاوز النظام الاجتماعي القائم فيما مضى لم ينتج في كسر عملية إعادة الإنتاج الدائرية والتسلسلية للمجتمع.

### 3 - إعادة ترتيب صور العالم

#### قوة الصناعة الثقافية

لقد سبق لماكس فيجر أن حظ في بداية القرن العشرين أن «عصرنا المطبوع بالتمثيلية وبالتهجين وخصوصاً بفضح الأوهام حول العالم قد قاد البشر إلى انفصام انقيصم العليا لأكثر صمواً من الحياة الزماعة». (ماكس فيجر، 1919 - 1963، ص 120). إن وجود مستويات عامة معينة في مجتمعاتنا المعاصرة لا يستتبع أبداً تقليداً حقيقياً من عصر الأنوار كما كان حال المستوى البرجوازي العام الذي سبق طابرماس (1962) أن لحظ انحطاطه في السنوات الواقعة ما بين 1950 و 1960 ومع ذلك فإن السؤال الأهم الذي في الأساس حفز تأمل هايرماس حول المستوى العام وحوك الديمقراطية، لم يفقد شيئاً من راعيته؛ هل يمكن أن تكون هناك سياسة عاقلة تكون بمثابة طريقة عاقلة في تكوين الرباط الاجتماعي وفي تطوير الآفاق المستقبلية الممكنة بالنسبة للمجتمع بعد «كسوف العقل» (هوركهاتير، 1946) وبعد «جدد العقل» (هوركهاتير - أدورنو 1947).

## عملية التسليع، المستوى العام ومجتمع الاستهراض

إن المستويات العامة أصبحت منذ زمن طويل بخرقة بعمالة التسليع (تحويل كل شيء إلى سلعة) إذ أن «الصناعة الشفافية» (أدورنو - هوركهايمر، 1947) تسيطر عليها فتحوها إلى مشاهد «استهراضية» (Debord, 1967). إن الازدياد الضخم للإمكانيات الحاسمة في العبور إلى المعلومات (الإعلام الجماهيري، التويب web الانترنت، الخ) يتيح للصناعة الثقافية تطوراً وعموراً لا ريب فيه حتى من قبل أدورنو أو هوركهايمر أو ماركيز. لذلك فإن الاستدلال العام لم يختلف بل إنه اتخذ كيفية جديدة: إنه إخراج مسرحي أو مشهدي. إن المناقشات والمناظرات العمومية أصبحت خبرات أو سلعاً استهلاكية وبالتالي فإن الاستدلال لم يعد لديه وظيفة الإعلان بالمعنى التقليدي للكلمة «إن العالم الذي ينتجه الإعلام الجماهيري هو عمومي فقط بانظهر ولكن كمال الذاتية الخصوصية الذي يكمله لمستهلكيه هو كمال وهمي (هابرماس، 1962، ص 206).

إن الصناعة الثقافية لا تسيطر فقط على المستويات العامة ولكنها تخترق أيضاً ويعمق الدوائر الخفية والخاصة، التي كانت تشكل فيما مضى أساس ذاتية الفاعل (اللاعب) العمومي، وخصوصاً بمساعدة الإعلام الجماهيري. إذن، تنقلب العلاقة بين الخفية وبين العمومية. وبالتالي فإن مشاكل الحياة الخاصة تصبح معروضة على العموم: «استبداديات الخفية» (Sennett) بعد «سقوط الإنسان العمومي»، على حد تعبير العنوان الأصلي لكتاب Sennett.

إن الجمهور العمومي الذي كان يستخدم الاستدلال فيما مضى لم يعد موجوداً. إنه يتحول أكثر فأكثر إلى كتلة من المستهلكين للثقافة أي للثقافة غير مسببة إلى حد كبير. ويفضل الإعلام الجماهيري فإن الأنشطة الحاصلة على المستوى العام تشبه الإعلان بالمعنى التجاري. والأحزاب السياسية والمنظمات الأخرى تندمج في هذه العملية. ويجب الإشارة هنا إلى أن ثقافة الإعلام الجماهيري هي بشكل خاص ثقافة تكامل

اجتماعي<sup>(1)</sup>. ولكي نفهم الرأي العام اليوم يجب الانكباب على عملية تحول الجمهور إلى كتلة جماهيرية عن حد تعبير مصصحات هابرماس المستعارة من زايت ميلز (1956)<sup>(2)</sup> ومع ذلك فإن آراء الجمهور المتحول إلى كتلة والمتكثرة في إطار المستويات العمومية المصنفة ليست على وتر وحيد ولا تسمع بالإجماع. إنها متعددة الأشكال والأشكال وهي تستطيع حتى أن تنتج أعمالاً حقيقية موجهة ضد السلطة القائمة دون أن تريد ودون أن تستطيع تجاوزها. إن الرأي العام مشبوك بالزمام في النسق العام.

إن إظهار المجتمع بطريقة استعراضية مشهدية على قاعدة التصانعة الثقافية يساعد في تجدير مميزات قديمة في المجتمع كالأسمالية. إن Debord (1991-1967) يحدد المشهد الاستعراضى كعلاقة اجتماعية فنيشية (féétichiste) (أي فنيسية لشيء ما أو تعلقاً به) (في المعنى الماركسي) بين الأفراد، وكعلاقة اجتماعية معروضة في الإعلام من خلال الصور وناشئة عن خضوع مختلف قطاعات المجتمع بطريقة منتظمة لمنطق السوق السلعي. إن هذه الصور تقترن في صرورة عن العالم تكون في نفس الوقت عملية موضوعة لحصينة الأعمال ومشروعاً للمجتمع القائم على قاعدة تعميم التبادل السلعي والتعرض الإعلامي. إن المشهد الاستعراضى ... كونه معروض إعلامياً من خلال الصور هو بالأحرى رؤية في العالم أصبحت فعلية ومتزججة مادياً. إنها رؤية في العالم وقد تموضعت... وهي في آن واحد ثمرة ومشروع عالم الإنتاج القائم... وبكونه بشكل مركز لاواقعية المجتمع الحقيقي فإن المشهد الاستعراضى يكون النموذج الحاضر للحياة الاجتماعية المسيطرة. إنه الإثبات اتسائد للخيار المتخذ مسبقاً... وهو التبرير الكلي لشروط وغايات النسق القائم. والمشهد الاستعراضى هو أيضاً الحضور الدائم لهذا التبرير... (Debord, 1967-1992: P.4-5).

(1) انظر هابرماس، 1961، ص 217-218. نورنبرج - هيركهايمر، 1947. ميركيوز، 1957

(2) أنظر، 1956 p303-304. Mills.

من المواضيع أن ما يسميه Debord (دوبور) 'رؤية في العالم' هو في الواقع صورة عن العالم من العدد الكبير لوسائل الاتصال وكذلك التكرار القوي والوقت الزائد في استعمار الوسائط الإعلامية لا يعني أبداً بروز فضاء أو مستوى عام جديد يمكن مقارنته بالمستوى البرجوازي العام. إن تراجع الحياة الاجتماعية من خلال تعميق عمق تسليعها بشكل نقطة انطلاق هذا المنظور: أكثر فأكثر، الكينونة تحتل فيها إلى التملك<sup>(1)</sup>

وبما أن المشهد الاستعماري يتأسس على فتيشية أو نزعة بتفليس السلعة أو البضاعة فإن هذه السلعة تبدو للمتجشبن بمثابة إمكاناتهم الكامنة المتروضة: . . . إن السلعة أو البضاعة تتأمل ذاتها في عالم خلقتها هي<sup>2</sup> (Debord 1967-1992, P31). إن هذه المرة الجوهرية للرأسمالية، التي سبق أن أوضحناها، أخذت قوة ملحوظة. بهذه الطريقة فإن البعد الاجتماعي يصبح ساكناً بالرغم من ظهوره حيوياً جداً ومتوقداً وحتى لهيباً، وإن رؤى الذات للعالم أي علاقتهم النوعية والفعالة مع العالم الاجتماعي تتحول إلى علاقة سلبية أي إلى صورة عن العالم. إن الإنتاج المستلب يستكمل بالإستهلاك الذي يصبح، كما العمل، إلزاماً. إن عملية التسليع تخترق آخر زوايا المجتمع. أضف إلى ذلك أنه سبق لأدورنو وهوركهايمر (1947) ولدوبور Debord أن لاحظوا أن عملية تسليع الثقافة قد أصبحت محرواً حقيقياً للإقتصاد.

إن الصناعة الثقافية تعرف جيداً كيف تنتج رأياً منمذحاً دون مناقرة حقيقي يستطيع أن يصنع صوراً حقيقية عن العالم. إن كل ما يقال، كل معلومة، وكل فكرة، كل ذلك قد تم إعداده مسبقاً من قبل مراكز الصناعة الثقافية (أدورنو، 1951 ص 138). إن الصناعة الثقافية تخضع زياتها لنفسها وهي لا تتكيف مع الطلب بل هي تخلقه. أما الآراء الأخرى تبدو خاطئة أو غير محتملة. إن الصناعة الثقافية تشبه الارتداد الأيمان

(1) أنظر: Debord, 1967-1992, p.9.

المتخصص في التحكم بدوافع الخليلد واحكاماة المكبوتة» (أدورنو، 1951، ص 267). إن مشجات هذه الصبذعة لبست حوافز ولكنها تاذج عن رذوة فعل ارتكاسية متابل حوافز غير موجودة. إن ثقافة الكنتلة الجماهيرية تجد العالم القائم وعقنه<sup>(1)</sup>.

نقد تم إفضل حلقة إعادة الانتاج الاجتماعي. إن المشهد الاستعراضي و «إخراج الصور» (هايدغر) هما «قلب لاواقعية المجتمع الواقعي» (Debord) إن المشهد الاستعراضي لبس فقط النموذج المعسم للنجبة في المجتمع بل إنه يؤكد أيضاً الخيار الجاهز مسبقاً ويستخدم كتبرير لشروط وأهداف المجتمع كما هو عليه. فلهما كان مجتمع الاستعراض المشهدي متحركاً وصاحباً إلا أنه مجتمع يريد أن «ينام» (Debord). «إن العلاقات بين البشر وبين الطبقات الاجتماعية تبدو بمثابة موضوعية محضة» (Debord) أو بمثابة «طبيعة ثانية»<sup>(2)</sup>. إن هذا المجتمع يتتح ويعبد إنتاج تسريعات غير معدودة من صورة انعام الاجتماعي باعتبارها قدراً محترماً يجب التكيف معه بطريقة أو بأخرى: voice and exit عبر وغادر انسرح (Hirschman 1970-1993).

إن الخطبات انعامة تغدو كأدوات للتعبير عن النشاط السلبي، وهذه السلبية انشطة تحول بعمق المستوى العام. وعليه يجب أن نتساءل ما إذا كان فهم وتذهين الخقل العمي - الساكن وبدقة أكثر اجتماع التسلسلي ما زالاً مسكين وذلك لأن تجارب الأفراد المتسلمين المعاشة لم تعد تشبه كثيراً تجرية الذات في المستوى انعام الذي كان سائداً فيما مضى. . . . إن اكتشاف الطابع الاجتماعي ككيونة سلبية. . . إن اكتشاف الطابع الاجتماعي كمتسلة، وتحديداً لأن هذه التسلسلة هي هروب. . . (إن هذا الاكتشاف) يتم كإكتشاف يهرب. . . إن هذه التجربة القارية لا تكشف

(1) نظر هوركهايمر، 1946، ص 148.

(2) من سؤكذ أن دوبر Debord له يكن الواحد في فرنسا الذي قدم تليلام من هذا النوع، إن أعسان جان - بول مارتز في السنينات تذهب في نفس الاتجاه كما يظهر في كتابه انقد العفر الجدي (1960) وخصوصاً في الجزء الثاني المنشور بعد موته (1985).



وحدتها إلا تحت شكل عجز مشترك يكون بمثابة وثاق سلبي لكل الكائنات التي تنتمي إلى نفس السلسلة أو بمثابة عبور إلى حد معين... (سارتر، 1964، ص 443)<sup>(1)</sup>

في إطار الطابع التسلسلي، إن حياة الأفراد وحتى الأحداث الأكثر فظاعة تبدو تافهة وعادية. إن عملية التنضيه هذه لها تقليد طويل وحزين فهي ليست حصيلة تحويل وسائط الإعلام إلى «صندوق قمامة» (poor-bins) الذي هو ليس سوى المشكل الأكثر راهنية لهذا التقليد. فقد سبق هوركهايمر أن لاحظ عام 1934 أن «بؤس العام بأكمله يجري أمام سكان المدن كأن من المسكن انتظار أن يتدخلوا من أجل إلغائه. والحال فإن المجاورة قد تحولت في نفس الوقت إلى مسافة وذلك لأنه بعد ذلك فإن فظاعة وويلات مدتنا اختفت في الأمان العام وأصبحنا نشغل بحكايات زواج نجوم السينما» (هوركهايمر، 1934، ص 316). إن الحياة العامة تصبح احادية الشكل، تتمدج وتتحول إلى تافهة وعادية تماماً كما الإنتاج الصناعي إلى حد المخاطرة بفقدان إمكانات المجتمع في إطار القاعة القاسية.

وبالمثل، إذا كان الرباط الحميم بين العقلنة والمجتمع قد أتاح بروز عصر الأنوار. فنادي (خصوصاً بتسخته الألمانية Aufklärung) بإمكانية استقلالية معقولة للأفراد، فإن الصناعة الثقافية تبين ارتداد أو تراجع العقل. إنها صناعة حقيقية كالصناعات الأخرى تكون منتجاها سلعاً ثقافية نجد (لا يهم بأي شكل) تكائن هناك الاجتماعي، الثقافي والأبديولوجي وقد نكت السلطة الفاعلة التي من إحدى وظائفها مراقبة وضبط هذه الثقافة.

إن العقل لا يختفي بسبب ذلك ولكن الأمر يتعلق بجدل العقل (هوركهايمر - أودورنو، 1947)<sup>(2)</sup> وذلك لأن العقل هو، بين أشياء

(1) انظر أيضاً سارتر، 1960، ص 424 - 445.

(2) العنوان الألماني لهذا كتاب هو أكثر دقة: Dialektik der Aufklärung.

أخرى، وريث الأساطير كنموذج تأويلي وتفسير الظواهر الاجتماعية التي صنعت الرؤى المختلفة في العالم وأسبب ممارسة الأفراد، ولكنه لم يأخذ مكانها<sup>(1)</sup>. على العكس من ذلك، فلقد سبق أن لاحظ أدورنو وهوركهايمر في الأربعينيات أن التعقيد يرتد لمصلحة الأساطير كدليل تنظيري<sup>(2)</sup>. إن هذه الأساطير هي التي تحولت إلى صور عن العالم والتي تحمل الصناعة الثقافية على إعادة إنتاجها وإعادة تفعيلها في الواقع الراهن. والحال، بما أنه لا يمكن أن يكون هناك سوى تفسير اسطوري وحيد فإن الأسطورة تتحول إلى رأي شرعي وإلى عقيدة. ومع ذلك فإن العقلنة لا تختفي بل هي تصبح أداة وشمولية (توتاليتارية). إنها أداة لإعجاز الحياة النسبية المتغيرة كقدر محتمل. إن الرؤى المختلفة التي يكونها الأفراد (الذوات) عن العالم والمتحوطة إلى صور تناسب مع هذه العقلنة الأداة. إن حياتهم تطبعت فأصبحت طبيعة ثانية أي كقدر محتمل يجب إنجازه. بالتالي فإن السلطة القائمة لم تعد بحاجة إلى أساطير خصوصية لكي تستقر وتحافظ على نفسها. إن إنتاج القدر يكفي. باختصار إن التقدم لم يحقق فكرة الإنسان التي دأبت عنها «الأنوار» والتي (في انحصار الكائن على الأقل) تعالج استقلالية الفرد وتنسية مخيلته وقدراته على الحكم والتعجب المستقل وذلك كدواء شاف (ترياق) ضد تطويع الجماهير والتحكم بها.

يحاول البشر الحد من انقمع الشيء يفرضه عليهم المسيطرون إن هذه التبعية ليس فقط تشبه كثيراً «الخضوع الطوعي» (La Bruerie) ولكنها تفسر أيضاً التناغم القائم بين المؤسسات وبين الأفراد الذين يقومون بتشغيلها. والحال فإن الذات تتعرض لمخاطرة الانحفاء في إطار عملية التمرکز تلك. إن أحد ردود الفعل الممكنة هو رفض مجرد البقاء على قيد الحياة والعيش بالتعجب بالطريقة المفروضة، وهذا الرفض ليس سوى بادرة انتفاضة مجانية

(1) أنظر هوركهايمر - أدورنو، 1947.

(2) إن حذر هنا يسار تدعب جيداً في الشايخ، وهذا لأجل الفرق الشمر عشر. أنظر أيضاً أدورنو، 1962، ص 483 - 484.

أو تدمير ذاتي. إن ذلك يشير إلى المخطاط تكوين شامل لم يعد بحاجة  
افتراضياً إلى أعضائه (أدورنو، 1951، ص 321).

«المحاثل دوماً من البضائع المنتجة بواسطة الآلات» (أدورنو،  
1951) هذا ما يميز المجتمع التتسلسلي التتتاتلي الذي هو في العمق مجتمع  
معمل. وفي نفس الوقت فإن هذا المجتمع ينتج «عادة جديدة» (أدورنو،  
1951) بمثابة انتفاضة مزيفة ظاهرة بوضوح شديد في الفردانية التتسلسلية  
المرامنة ضد واقع أن هذا المجتمع لا يستطيع أن يخلق شيئاً جديداً بحق. إن  
الصناعة الثقافية تتملك أكثر فأكثر حياة الذوات. لذلك فإن «الوقت الأخر»  
أي غير المخصص للعمل أصبح مهماً بشكل خاص وهو أصبح يشبه أكثر  
فأكثر وقت العمل لأنه مشغول بالترفيه الذي لا يعرف التمتع بل التتسلسلي  
والتنافسية والنتيجة. لذلك يجب الاستفادة منه. أما العمل الذهني فإنه  
يذهب في نفس الاتجاه إذ أنه بين المتدهنين (المفكرين أو المتتسلسلين) يسود  
الوعي القاسد كما لو أنهم كانوا يسرقون وقت اهتمامهم الذهني النظري  
من عملهم المأجور أو كما لو أن الحياة بكاملها يجب أن تكون عملاً  
مأجوراً. باختصار، «في كل مكان تسود الجدية والفعالية المربقة» (أدورنو،  
1951، ص 170).

#### 4 - أغساق أوروية

إن وضع علم الاجتماع في أوروبا يتغير ببطء ولكن بعمق وخصوصاً  
بسبب الانقلاب الاجتماعي العميق لكن غير المتساوي واللامتزامن تبعاً  
مختلف البلدان الأوروية والذي وضع المجتمعات في أوروبا في اتجاهات  
متجانسة وأدى إلى الفردانية التتسلسلية، وأيضاً بسبب بروز «المجموعة  
الأوروية» على مستوى الدولة - السياسة.

إن حالات القطيعة الأكثر جوهرية التي سمحت ب بروز الفردانية  
التتسلسلية تجسدت أولاً بنهاية الأنظمة الاشتراكية في أوروبا الوسطى وفي  
أوروبا الشرقية. ولكن هذه الأنظمة لم تكن قد نعت أبداً الخصوصيات  
الاجتماعية والثقافية و(غائباً) الوطنية للبلدان المعنية. بالتالي فإن الخفاء

هذه الأنظمة فتح المجال لفتوحات تفتقر فيها بقايا هذه التقاليد وعودة وحشية في الغالب إلى الرأسمالية وكذلك شكل من أشكال التفرقة غير معروف إلى ذلك الحين. ثانياً يجب التذكير بأننيار بين الطبقات الاجتماعية التقليدية في فرنسا وفي إيطاليا ولكن أيضاً في اليونان وفي البرتغال، وبنهاية الرأسمالية الجماعية (الضراعية) في ألمانيا حيث اقترنت مع إعادة توحيد ألمانيا عام 1990.

لقد شكل علم الاجتماع موضوعاً هذا السياق. إن بروز أوروبا الجديدة كموحدة سياسية اقتصادية واجتماعية هو الذي لعب دوراً أكبر بكثير من دور العولمة في زعزعة الصرح التقليدي المتجذر في الدولة - الأمة (الدولة الوطنية) التي كان علم الاجتماع قد وجد مكانه في قلبها. في البلدان التي تشكلت كأصعدة للتقليد الموسيولوجي في أوروبا (فرنسا، ألمانيا) حال هذا التغيير مثلث الثقافة الوطنية واللغة الوطنية والدولة الوطنية. أما في البلدان الأوروبية الأخرى فإن التوازن المابين ثقافي وغير المستقر في الأغلب ما بين الثقافة الوطنية واللغة الوطنية والدولة الوطنية والتأثير الأجنبي (فرنسي، الهاني، أميركي) إن هذا التوازن مطروح لنبحث من جديد.

إن الرجوع الحدائوي السائد في سنوات الثمانينات والتسعينات أصبح بعداً ورائياً، بالرغم من أنه في تلك المرحلة تكونت الخصائص الجوهريه للمجتمع الذي نعيش فيه منذ ذلك الوقت، بالإضافة إلى النظريات النقدية ومسألة تجاوز المجتمع، كل ذلك يبدو مجرد تذكير محض. ويجب أن لا ننسى أيضاً أن النقص في الخيارات البديلة عن الحياة المفروضة بواسطة عمليّة التحديث التي حصلت في الثمانينات والتسعينات. إن هذا النقص لم يرحم إلا نادراً بالنصف متحمس بهذا المشروع للمجتمع بالرغم من أن هذا الحماس وجد واقعياً وما زال يوجد اليوم من وقت إلى آخر. بشكل عام، إن هذا الانتماء إلى هذا المشروع الاجتماعي هو انتماء سطحي. نقبله تقاسر محتم لأنه لا يوجد خيار بديل عن هذا المشروع

إن بشر يصنعون هذه الديمقراطية التي لا يتحكمون بها في سبيل إعادة

إنتاج المجتمع الذي يتغير في الظاهر ولكنه في العمق لا يتغير إلا قليلاً. إن عملية إعادة الإنتاج الاجتماعية تتسارع بينما تخضع البشر لهذه السيطرة بتزايد على نفس الإيقاع. مع ذلك وكما بين أدورنو (1961) فإن الاندفاعية الظاهرة أو التغيير الاجتماعي الدائم بدون توقف ليس في الواقع سوى عملية إعادة الإنتاج الاجتماعية والثقافية شبه الساكنة. إنه يعطي للأفراد انطباعاً بأن «الملعبة انتهت» (سارتر، 1947).

مع ذلك فإن التقطيع مع الشكل التقليدي للتعبئة نضع أمام الأفراد إمكانية حريةهم وهذا ما يربعهم وذلك لأن اختفاء الكثير من نقاط الاعتلال ومن أعمدة الحياة اليومية ومن مسارات السير الدائرية أو المهنية المرموقة، الخ.، كل ذلك يشير أيضاً لحالات من القلق العميق. لهذا السبب فإن انحدر سطوة والزامات «حالات التضامن» (دوركهايم) التقليدية لم يجرز اللاهين بل وسع المجال أمام خياراتهم الحاضرة مسبقاً (وهذا غالباً ما يتم بشكل استعراضي) يتم (التلاعب) من جديد خاضعون للإلزامات وقوانين لا يتحكمون بها ويكونون موضوعاً لها.

إلى جانب هذا الانتماء تبرز نواقص جديدة غالباً ما تأخذ أشكالاً دراماتيكية. إن هذه النواقص المعاشة بالم ومعاناة كالأرهاق والعمل الزائد، وغياب الإحساس بالحياة والتكابة... الخ كلها تقود إلى مواقف هروب أو إلى عملية تدمير ذاتي. والحال، إن هروب المرء من وضعه الذي لا يكون في الأغلب يائساً موضوعياً (مستوى الحياة الخ.) هو هروب إلى أين؟

إن الأمر يتعلق بنهاية عصر تطان إذن المجتمعات الليبرالية تماماً كما تصيب المجتمعات «الاشتراكية» السابقة. هذه الطريقة يفتح أمامنا أفق شامع شبيه بأرض بلا تسان (No man's land) إنه المستقبل المتعرج وغير المضمون الواجب بناؤه. إن هذه التقطيع العميقة التي عاشتها أوروبا في التسعينات والتسعينات من القرن العشرين دفعت إلى ولادة المشهد الاجتماعي الراهن في أوروبا دون أن يكون هناك عملية تعبئة أو تجييش في سبيل مجتمع فردي وسلسلي. على العكس، فإن الأفراد بقوا في ظل هذا

الإنقلاب كما كانوا عليه تحت « لنظام القديم » أشياء أو أدوات يمكن القول أننا أمام كائنات عميقة - ساكنة (سارتر) مرتبطة بالخارجية (البرائية) (الصانع الخارجي). إن هذا الوضع التسلسلي يطال أوروبا الغربية تماماً كما يطال أوروبا الوسطى وأوروبا الشرقية. أصف لي ذلك أنه إذا كان حاضر الظواهر الاجتماعية هو ماضيها الذي يتم تحاوزه نستطيع بسهولة أن نفهم بأن المستقبل يبدو للاعبين (انفاعلين) بمثابة امتداد شبه ميكانيكي، طبيعي وعضوي لتبعية الأيام الغابرة. كما تدور الآلة في الاتجاه المبرمج فإن المجتمع التسلسلي يذهب نحو مستقبل غامض معتم سلمي غير قابل للتجاوز على الأقل. في نظر أوتك الذين يتعلق الأمر بهم.



## الفصل الثالث

### فهم ما هو حي

إن كل المجتمعات كونت دائماً صوراً عن ذاتها. إنها بحثت وبالإجمال وجدت تفسيرات لوجود الأفراد في المجتمع ولوجود المجتمع وللأفاق المستقبلية الممكنة. بالمثل، فإن الأفراد يصفونهم كأنات بشرية واعية ذات بعد اجتماعي كانت لهم أسبابهم في التصرف والعمل وكانت لهم رؤاهم عن العالم. قبل بروز علم الاجتماع بفترة طويلة كان إمانويل كانط مثلاً قد اعتبر أنه بالنسبة للكائنات البشرية فإن مصطلح «عالم» يختصر في ثلاثة أسئلة:

1 - ماذا أستطيع أن أعرف؟

2 - ماذا علي أن أفعل؟

3 - ماذا أستطيع أن أأمل؟<sup>(1)</sup>

إن هذا هو ما يهم البشر وهو مهم في حياتهم اليومية. إن النظرة السوسولوجية تدرك المحتوى والمعنى المشعشع أنثدين يعطيهما الأفراد لهذه

(1) أظر كانط، 1956، من 700 - 701.



الأسئلة. إن عالم الاجتماع يريد أن يفهم هذه الأسئلة وأيضاً الأوبة وكذلك الأعمال ونتائج هذه الأعمال.

## 1 - النظرية السوسولوجية والفهم السوسولوجي

إن كلمة «فهم» كإلزامة للعمل السوسولوجي تردنا إلى سوسولوجيا ماكس فيبر إن سوسولوجيا ماكس فيبر (الفهمية) أو (المتفهمة) أصبحت منذ زمن طويل عبارة عن صيغة مشوشة. إن التطموح إلى «الفهم» فقد اندقة التي كان يتسبها إليه. العلماء الإدراك، المعرفة، الفهم، العقلنة... كل هذه المصطلحات تشوشت أكثر فأكثر في إطار خيط خطي كبير حول البعد الاجتماعي انظلم وغير القابل للسيطرة عن المستوى الذهني كما عل مستوى الممارسة الاجتماعية.

يضع فيبر في مركزه تصوراً لعنم الاجتماع التفاعل الاجتماعي المحفور في الزمن وفي التاريخ. إن التفاعل الاجتماعي الذي يعالجه فيبر هو عمل قصدي كجاء الآخر وهو بنوعه القدر دلالة للأخر لكي يضع مكان لانتماسك العالم الإنساني صوراً ذهنية وعلاقات ديمقولة. إن هذا المشروع يستتبع الأخذ بالحسبان المعنى الذي يعطيه الأفراد لسلوكهم الذي به يكونون حفاً بشراً (Schnapper, 1999, P.1) إن سوسولوجيا فيبر تهتم بالمعنى المعاش الذي يتغير، بانطبع، تبعاً للأماكن وللصور وللمجتمعات، الخ وذلك لأن الفاعلين (اللاعبين) وأفعالهم يكونون دائماً مرتبطين بحالاتهم العرضية. وهذه السوسولوجيا تريد أن تفهم عقلانيات اللاعبين الذين تضعهم في علاقة مع العقلانية الأدائية (Zweckrationalität). إن أشياء علم الاجتماع لها شكل تاريخي ملموس. يجب احترام الطابع التاريخي لظواهر التي يتم تحليلها دون إغفال الجوانب الأكثر عمومية.

ومع ذلك، في وقتنا الراهن، إن الطروحات النظرية الذهنية وكذلك الوسائل الموضوعية في تصرفها من أجل «فهم» البعد الاجتماعي لا تناسب مع تحقد المجتمع وكثافة الظلمة المحيطة به. إن عملية تجزئة وتفريغ الحمل الذهني المتناسقة بصلابة والمراقبة والمحمية من قبل الباحثين تساهم كثيراً

في هذا الأمر تماماً كما الدعوات إلى تعددية أنظمة المعرفة والاختصاص في إطار الأعمال البحثية التي تفتقر وجود عدد كبير من الاختصاصات المنظمة والتي ترمخ هذه الطريقة خصوصيات وحزليات هذه الأنظمة.

إن العلاقة بين الفلسفة وعلم الاجتماع ترسم ذلك جيداً. إن الفلسفة وعلم الاجتماع هما نظامان معرفيان مختلفان ومتوعان جداً إذ أنهما لا يتكلمان بصوت واحد ولا يوجدان بالمفرد. مع ذلك فإن الثورات المسيطرة في الفلسفة كما في علم الاجتماع تكونت في إطار أنظمة اتحادية متنافسة. وبالرغم من أننا نشترك أدورنو في ملاحظته بأن «علم الاجتماع الثامتفلسف يكتفي بعدم إنتاج سوى وصف ما هو كائن والذي هو في العمق ليس صحيحاً» بالرغم من ذلك فإن العلاقة بين هذه الأنظمة التي كانت أساساً مرتبطة هي منذ زمن طويل تشكل عائقاً أمام تفهم الطابع الاجتماعي ويمعزل عن التجاهل المتبادل فإن العلاقة بين هذين النظامين الأكاديميين غالباً ما تتناسب ومنذ زمن طويل مع أسطورتين. لقد كان ميرلوبونتي يلاحظ في بداية الخمسينيات من القرن العشرين أن «الفلسفة لم تعد تساؤلأ. إنها قلب معين من العقائد صنع من أجل تأمين المتعة بالذات وبالأفكار لروح شاقبة» (Merleau-Ponty, 1951-1996, p.18). أما علم الاجتماع فإنه يشكل جزءاً من «أسطورة المعرفة العلمية» (ميرلو بونتي) التجريبية، التحليلية والوضعية. إنه بمعظمه ثا واستمر في عملية تجميع وتصنيف وتبويب «الوقائع». وبما أن النظامين بالإجمال يحترمان أساطيرهم ولا يلتقيان إلا نادراً وضع كل منهما تصوره حول الثقالب النموذجية الدائمة التي تخص النظام الآخر.

إن أدورنو الشاب اقترح تصوراً نعمل عالم الاجتماع أكثر إفتناعاً إذ أنه لكي يميز علماء الاجتماع امتعاد عبارة هايدغر حيث يسميهم بـ «متسلقي الواجهات» (Fasadenkletterer). إن ذلك يعني أن علماء الاجتماع يتسلقون بنايات متداعية خاصة بأساق فلسفية كبرى تماماً كما «واجهه» (المظهر) المجتمع المتشقق والجزأ من أجل إتقاد بعض العناصر الثمينة. في «الاتصال الجنبى» الذي كان أدورنو يسنى إدخانه بين مختلف

الاختصاصات الأكاديمية الثقافية، يلعب علم الاجتماع بشكل خاص دوراً هاماً لأن لديه إمكانية العبور إلى الواقع الفعلي أي إلى ما ينشي إلى الأفعال، وهذا ليس حال الفلسفة مثلاً. بهذه الطريقة التجريبية هو يساهم في فهم الظواهر الخاصة بالمجتمع المنشئي ومجزأ والتي يسميها أدورنو بالصورة المنخرقة إذ أنه بتحليلها يمكن اكتشاف الرابط بين هذه الظواهر الجزأة والمربطة في آن واحد.

بالرغم من أن المجتمع منشئي ومجزأ وغاري في اللاعقلانية إلا أن ما يهم علم الاجتماع ليس مجموع اشطابا والأفراد وأنشئتهم بل الطبع الاجتماعي للعلاقات المنشئة في العالم الاجتماعي وأصلها ودلائلها. هذه العلاقات التي تصنع الأفراد كما أن الأفراد يصنعونها. ومن أجل التقدم باتجاه عملية الفهم يجب أن يكون لدينا مصلحة خصوصية في الفهم ألا وهي المجتمع الحر. وفي ضوء هذا المجتمع الحر يمكن مواجهة الأشياء بمصطلحاتها (حرية، تقدم، طبقة ثورية، الخ.) كما يمكن المساهمة في تكوين الذات (الأفراد) الأقوياء.

إن عالم الاجتماع بصفته كذات يعيش في المجتمع الذي يحلته وهو يتمتع بتجارب معاشة في هذا المجتمع تساهم في تكوين نظريته السوسيولوجية حول هذا المجتمع. إن المساهمة الفردية لكل عالم اجتماع في فهم المجتمع لا يمكن أن تقتصر على جمع وتسجيل الوقائع. إن هذا العالم حين يمارس علم الاجتماع يفكر بعلاقة مع العالم وتجربته في العالم وأخيراً يفكر بعالمه، بهذه الطريقة هو ينتهك الحدود الساكنة الجامدة بين الاختصاصات الأكاديمية المنظمة كما ينتهك الحدود الفاصلة بين الأسطورة الفلسفية والأسطورة السوسيولوجية.

إذا رجعنا إلى الأوضاع التي يعيش فيها الذات (الأفراد) دون الموضوع كخارج بالنسبة إلى المجتمع، يمكن فهم أسباب تصرفهم والمعنى الذي يعطونه لأفعالهم وتبرؤهم في العلم. إن الأفكار والنظريات ترتبط بشكل حسي بتاريخ البشر الذي تتغير خلاله علاقاتهم الاجتماعية وشروطهم المادية.

إن العلوم الاجتماعية، دون هذا «الانتماء بى صيرورة الحياة الواقعية» (هوركهايمر) خاطر في أن تصبح مجموعة من التوصيفات من المعطيات والتواريخ والأطروحات والغرضيات والمواقف دون روابط ملمومة مع مصادرها التاريخية ومع العلاقات الاجتماعية الحية التي تعالجها. وباختصار تصبح «وقائع ميتة» (هوركهايمر). والخار فإن الأمر يتعلق بتغير نسقي لمضمون الأفكار الدينية والأخلاقية والميتافيزيقية من خلال بنى المجتمع الذي نعالجه... وذلك لأن كينونة البشر الروحانية منسوجة في الجسم الاجتماعي الذي تنمو إليه والذي ينظم نشاطهم» (هوركهايمر 1930، ص 232 - 233)<sup>(1)</sup>.

بهذه الطريقة فإن موقف هوركهايمر ينتسب إلى تقليد نظري أعمق مما قبل سوسيوولوجي، ساد في القرن التاسع عشر ويقود مباشرة إلى «الهيغليين اليساريين» عموماً وإلى ماركس و«تغلز بشكل خاص»<sup>(2)</sup> اللذين يستندون إلى تقليد كانطية قتل بالفلسفة النقدية والترنسندنتالية (المفارقة، المتعالية، التجاوزية) وحوث هذا الموضوع فإن بول ريكور (Ricoeur) لم يلاحظ فقط... أن الافتراض الأكثر بروزاً... لدى فلسفة نقدية من النموذج الترنسندنتالي (المتعالي) يكمن في مفهوم الحكم المأخوذ في ان واحد بمعنى القدرة (أو الملكة) وبمعنى الممارسة (أو العملية)؛ (Ricoeur 2004, p.44) بل يلاحظ أيضاً أن الحكم هو الحيط الأخر للنقد. «أن يصدر المرء حكماً... هذا يعني أن يضع الحدوس الحسية تحت مفهوم معين...» (Ricoeur, 2004, P 70) نحن هنا أمام فكر معباري وتمعالي (ترنسندنتالي).

إن الأفكار ليست من نوع المعطيات الطبيعية كروح الشعب مثلاً وهي لا تأتي من ذاتها تلقائياً إن النظريات الاجتماعية يجب أن تأخذ

(1) هنا لفتني بحرفه ماركسي آخر معروف جداً تحت مبرافته في «الأيديولوجيا الألمانية» بالنسبة لعمادهم هذا الكتاب إن الأمر لا يمكن أن يكون... نشأ آخر أسون الكاثو البرامي، وإن كينونة الشر هي صيرورة «جانب» أو «مير» (Marx-Engels, 1956, p.33).

(2) أنظر خصوصاً الفصل الأول من كتاب ماركس - انغلز المنشور عام 1969 لمخصص لغير ربح والأطروحة الأولى من «أطروحات حول فيزيك» (ماركس - انغلز، 1969، ص 533).

بالحباب مرماها أو أساسها الاجتماعي وأن لا تقدم الأفكار على أنها مستقلة لا إجتماعية ولا تاريخية<sup>(1)</sup>. إن الأفكار أيضاً ليست منجزة ولا مغلقة ولا مطورة «لمرة واحدة بنى الأبد». على العكس فإن معرفة وعلم الذات لا ينتهيان أبداً. وبالتالي ليس فكرة انكازن البشري المبرك حديثاً ولا فكرة الإنسان الألتاريخي ولا البحث عن حقيقة حاسمة غير قابلة للتغيير يتبع لنا فهم ما هو اجتماعي. لكي نفهم العنم أو التعرمان علينا البحث عنه في حياة الناس الملموسة والواقعية وبذلك يكون علماً لا نهائياً متجذراً اجتماعياً<sup>(2)</sup>.

حسب الخطاب السائد في علم الاجتماع فإن القوانين الاجتماعية تفرض نفسها على الأفراد وتجعلهم خذماً أو عاملين عندها. في هذا المنظور فإن المجتمع يخلق نفسه بنفسه ويفرض نفسه على الذات. إن الباحثين في العلوم الاجتماعية كما الذات الآخرين يشكلون جزءاً من عملية التكوين الذاتي للمجتمع إنهم أدواتها. إن هذه المقاربات السوسبيولوجية التي تتحاشى الذات الواعية تحدث إلينا بطريقتها عن المجتمع، فهي لعمق اندماجها في المجتمع تأتي تحليلاً لتعبر عن تسمية الأفراد الواقعية داخل المجتمع. إذا قبلت النظرية السوسبيولوجية بهذا المنظور التبعي فإن العلاقات الاجتماعية تأخذ شكلاً حتمياً وقديماً بحيث أنها تستطيع لتصبح «طبيعة ثانية» حسب التعبير العريز لدى مدرسة فرتكفورت<sup>(3)</sup>. ومع ذلك «إن مجرى الأشياء يصبح طبيعة عندما لا تتساءل عن معناه أو عن اتجاهه» (Wichet, 1904-1982, P.84). إن البحث عن المعنى الاجتماعي الذي هو في قلب عملية الفهم السوسبيولوجي يفتح السبيل

(1) يتحدث ماركس عن «مظهر الإصلاحي».

(2) في علم الاجتماع الألماني سائد في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين كان موقف غارن مائهابم هو الذي طرح حديثاً مسألة التحدد الاجتماعي والتجويدي للمفكر. إن هوركلهايمر (1930)، ينقله نسوا لأر سخاخته بعضها ما هو أكثر أهمية أي الشروط التاريخية لتفكير

(3) من المعروف أن جورج لوكاتش Gr. Lukacs هو الذي ابتكر هذا التعبير. أنظر لوكاتش 1922

إلى التحكم به على الأقل على المستوى الذهني النظري واحتمالاً على المستوى الاجتماعي. ذلك هو السبب الأكثر أهمية الذي من أجله نما علم الاجتماع في الأساس ضد مختلف أشكال تطبيع العلاقات الاجتماعية بواسطة نقد فكرة الطبيعة البشرية، من بين أفكار أخرى، وضد الأفكار التي تفادي بعلم نفس أندى وأفكار ماهوية أخرى، وذلك من أجل تحرير العلاقات الاجتماعية من التطبيع ومن أجل التفكير بتغييرات الممكنة.

والحال فقط عملية تجريبية تستطيع التفاظ وإدراك الحركة اللانهائية للمجتمع وللأفكار وتسمح بالتفكير وبعادة التفكير بالعلاقات المتعددة بين الأفكار وبين المجتمع وبالتالي إن هذه العملية هي بمثابة مهمة لا تنتهي. إنها تتيح فهم الفردي والخصوصي في أشكالهما الملموسة<sup>(1)</sup>. من أجل توضيح وتحديد ما نسميه «أبحاثاً تجريبية» نستطيع أن نمده أو أن نوسع موقف هوركهايمر<sup>(2)</sup>. إن هذا الموقف مركز على الواقعة (Gegebenheit) وعلى اللمس إذ أنه فقط يوجد ما يمكن تبيانه كواقعة حسية وذلك لأن «الحسي فقط يستطيع تقديم برهان الحقيقة» (هوركهايمر 1931، ص 370). إن البحث التجريبي يتكبد خصوصاً على تجربة الأفراد المعاشة<sup>(3)</sup>. أخيراً وخصوصاً فإن المقولات والعقل الذين يصدرون عن هذا البحث قد تكونوا في الزمن ويجب تحليلهم على ضوء ذلك.

بهذا المعنى هم أصبحوا يشكفون جزءاً من مجتمع متحرك، من مجتمع يتغير ويتميز بعلاقات اجتماعية متعددة بين الذات تفتقر فيها آليات منطقية متعددة. إن الأفراد لا يخفون في الآليات المنطقية التشميلية (تراكم

(1) أنظر أيضاً لوكاش (Luckacs). 1922 - 1978 وخصوصاً الصفحات 58 - 93. هذه الطريقة بتفسير هوركهايمر عن رفضه «نزيه المصروف أن يراه في المناهج التجريبية في التحقيق، كما ينسب عن موقف لوكاش المهم خصوصاً في النقاش الدائر بين ألمانيا وبين العربيين

(2) إن الأهمية التي يعطها هوركهايمر للتعبير التجريبي تندرج في إطار التقليد الماركسي. انظر ماركس - إنجلز - 1969، ص 73.

(3) إن هوركهايمر يشاطر هذا الموقف مع الوضعية التي كان من أند نقادها.

الرأسمال مثلاً) بل على العكس فإنهم ككائنات شرية اكتسبت البعد الاجتماعي يجدون أنفسهم في مركز التحليل<sup>(1)</sup>.

إن علم الاجتماع يقوم بتحقيقات حول مختلف أشكال التجسيديات الموضوعية للوقائع الاجتماعية الملموسة. إن التحقيق الذي يمكن أن يأخذ لأشكال الأكثر اختلافاً ليس تقنية نبحث التجريبي ولكنه الرباط النظري المذهبي الذي يخلقه الباحث مع موضوعه الملموس لكي يفهمه. إن علماء الاجتماع بصفتهم ذوات، معنيون باختصاصات التي تشكل موضوعاً لأبحاثهم وذلك لأنهم جرم منها. إن حالات النقص وحالات الخلل في عمل المجتمعات تطرح في وجههم المشكلات وهم يتخذون مواقفهم تجاه المجتمع كما هو عليه الآن، كما كان عليه وكما يمكن أن يكون.

إن علم الاجتماع وحد مركز ثقله الخاص عند قطع مع التوصيفات ذات الحس السليم المنتقدة للظواهر، النظرية وكذلك مع الفلسفة اليمية المنتسبة إلى التقليد الأرسطوي والتي تضع في مركز تأملاتها السؤال المعياري. «ما هو أفضل نظام سياسي؟».

إن التنوع الكبير الذي طبع علم الاجتماع منذ القرن التاسع عشر يبين نتائج العنيد من افتقاريات والأبحاث التي تركز ثقلياً حول التساؤلات عن الرباط الاجتماعي في المجتمعات المتطورة. بالفعل، إذا وضعنا رسماً تخليطياً، فإننا نلاحظ بأنه في التقيد القرني تسبخر حالات القلق والشك والتساؤلات حول قدرة المجتمع الجديد على خلق رباط اجتماعي قابل للذوام ومعقول أخلاقياً. أما في التقليد الألماني فإن الأسئلة حول الرباط الاجتماعي هي مطروحة في منظور أكثر تاريخية إذ أن ما يسود هو العلاقة بين الأسلوب القديم في نسج الرباط الاجتماعي وبين الأسلوب الجديد. إن اللساني الشهير إجماعة - مجتمع، الذي قال به F. Tönnies (1887-1963) أو أعمال ماكس فيبر حول بروز الرأسمالية الغربية (1882-1982-1955)،

(1) لهذا نجد فير هو جيمس، كما رملان، في مقارنته ف. توننيس. نفتح وجميعه ذكر أن من عند النظر وخصوصاً عن التحليل السمي.

وخصائصاتها (Weber: 1920-1988, 1921-1972) تماماً كما أعسال Simmel حول الاجتماع وحسن الضيافة، كل ذلك يشهد على ذلك. إن المفارقة الدلوية لتطور المجتمع الأثاني مع مجتمعات أخرى هي وسيلة أخرى لتلقم بناجها فهم الرباط الاجتماعي. . . . إن المرء يبحث عن ذاته إذا انطلق للبحث عن الآخر» (Schmappet, 1998, P.18)

بهذا المعنى وإفعياً أم افراضياً، فإن سان سيمون وكونت وتوكفيل ذهبوا إلى اميركا، وفيير ذهب إلى آسيا وأميركا. ودوركهيم وموس إلى المحيط الهدي، وليفي ستروس إلى «المذارات الحزينة».

### «العيش مع» (Scheier)، تلك هي وضعية عالم الاجتماع

بذ كان الأفراد ينسابون في فوالب إعادة الإنتاج الاجتماعي فيهم يمشون في أوضاع يشوبها انقص والألم والاسياء على حد تعبير رواد مدرسة هرنكفورب. إن الأفراد يعيدون عن استيائهم من خلال المطالبة بتحقيق المبادئ والقيم التي تبتاها المجتمع لنفسه. إن الاستياء يفتح الباب أمام النقد ولكنه لا يحل محله وذلك لأنه «... حتى الحقيقة ليست بذاتها أرفع من الكذب، والشرف، خاصة، ليس أرفع من الخبث: يجب أن يكون هناك إنسان ساء أو مسخط ضدها. ومع ذلك فإن الاستياء أو السخط ليس لديه براهين أو أدلة» (Horkheimer, 1934 a, P.279).

إن الاستياء أو السخط هو نقطة انطلاق وتحفيز لكل المبادرات النقدية وهو يفسر تضمينها مع أولئك الذين يتأنون. أكثر من ذلك فون الاستياء أو السخط يؤسس سلبية المشروع النقدي في إطار الوجود الملموس للرجال والنساء مع ذلك فإن المجتمع الأفضل، الذي يمكن أن يكون ثمرة تجاوز هذا الوضع، لا يسود إلا بواسطة الناس الذين يريدونه والذين يعرفون «... ما تعنيه السعادة» (GS12, P.231). إن «الأفضل» في هذا المجتمع يحضر كمشكلة اخلاقية<sup>(1)</sup>. دون التزام اللاعبين أو التفاعلين

(1) نظر دوركهيم، 1934، ص 243.



التواعين ودون إرادتهم لا شيء. مستعير في هذا الاتجاه وبالتالي فإن المجتمع الأفضل قد يبقى موضوعاً لتأخلام وتلاؤهام.

إذا كان عقل المجتمع يعتبر حالة الأشياء الاجتماعية بمثابة الممكن الاجتماعي الوحيد فإنه يحول بعمق علاقته الخاصة بالمجتمع وهذا ما يسميه scheler «العيش مع» (mit-leben)<sup>(1)</sup>. إن استثمار الشغف السوسولوجي يصبح أحد الأشكال التنوعية لقبول حالة الأوضاع الاجتماعية بطريقة خضوع إلى حد ما أو حتى حتمية قدرية غالباً، حتى لو كان علماء الاجتماع بأسفون لذلك.

نفهم بسهولة لماذا أصبح علم الاجتماع «حزيباً» (Duvignand, 1973, P.14) وذلك لأنه أهمل بشكل واسع النقاشات المؤسسة على الكائن الحي وعلى تجارب الذوات المعاشة وعلى مخاوفهم وعلى شكوكهم وعلى قلقهم وعلى مخيلتهم، وذلك لتصلحة البنى ولقوة الأشياء والمحاولات خلق معارف وضعية. إن عدداً كبيراً من علماء الاجتماع يحاولون بشكل علني إلى حد ما، أن ينقطعوا نظرياً أو ذهنياً عن الواقع الاجتماعي الذي يعيشون فيه من أجل الاهتمام أو الانشغال بعمليات الفوضوعة التي تفرض نفسها على الذوات. بهذه الطريقة فإن علماء الاجتماع ينقطعون عن التجربة الملموسة لحياة المجتمع وعن العلاقة الحسية أو الحميمة القائمة بين بعضهم البعض والأخرين والعالم الاجتماعي<sup>(2)</sup>.

إذن، إن هذا الخيار البرنجي هو الذي يجعل مستحيلاً فهم العلاقات الاجتماعية كعلاقات حبة أي كعلاقات من لحم وعظم بين الرجال والنساء الذين يعيشون حياتهم كما يستطيعون شأؤوا أم أبوا. إن عالم الاجتماع لكي يتجاوز هذه المقاربة عليه أن يتموضع بوعي في المجتمع وذلك لأن «الوقائع الاجتماعية قابلة للفهم من الداخل...» ولأن المجتمع هو عالمنا (Dilthey, 1990, P.195). هذا يعني أن عنيه أن يفهم ذاته لكي

(1) يسمى سارتر ذلك «أن يكون شريكاً في الأمر» (être dans le coup)

(2) إن الجهود المتقدمة جداً من أجل تمثيل هذا «العزم الشغوب» إلى مهنة تلامح مع هذا الحزن ونسأهم فيه

ينهم الآخرين وأعمالهم ونتائج أعمالهم واجتمع. مثلما لاحظ ميرلوبونتي Merleau-Ponty قائلاً بشأن الفيلسوف. «في البدء، أدرك ذاتي بذاتي... أدرك ذاتي كديمومة أي كزمان» (Merleau-Ponty, 2000, P.253).

إن عالم الاجتماع يتصرف، كما كل الناس، بواسطة جسده، تماماً كما أدراكه اخي وتجاربه المعاشة تتم من خلال جسده. لذلك فإن علاقته بالعالم هي بمعنى معين شهوانية أو جسدية (leibhaftig) (هوسرن) إنه يتلغى العالم بحواسه ويتعامل مع الأشياء الحسية<sup>(1)</sup> وإن موضوعه هو هذا الحضور الحسي والجسدي للعالم تجاماً (Merleau-Ponty, 2000 P.254) بالتالي فإن عالم الاجتماع ليس مشاهداً خارجياً للعالم الاجتماعي الذي يخضعه لتحليله ولكنه منضوي فيه من خلال وجوده بالكامل، إنه يكون نذاته فكرة عن العالم الاجتماعي حيث يعيش ويمتلك مثل أي كان رؤية في العالم. وفي نفس الوقت هو يحاول سبر غور أسرار هذا العالم، الذي يريد أن يفهمه. بهذه الطريقة يأخذ عالم الاجتماع مكانه في المجتمع الذي يريد أن يفهمه لكي يقوم بمهنته. إن التفكير في المجتمع وتحليله من أجل فهمه يعني أيضاً التفكير في الذات في المجتمع وبالعكس. إن الأمر يتعلق أيضاً بتفكير ما هو كائن باسم ما يمكن أن يكون وما ليس كائناً بعد وكذلك بما كان. «إن عالم الاجتماع، بانتقائه مع التاريخ، يستخلص الفكرة التي يكونها لنفسه عن العصر الذي فيه يعيش. وبالتفاته مع سيرة البشر يستخلص الفكرة التي يكونها لنفسه عن الطبيعة الإنسانية الأساسية (إذا وجدت، إضافة من بان سبورك) وعن الحدود التي تفرضها على عملية تحول الإنسان في مجرى التاريخ» (Mills, 1967, P.169).

إن ذاتية عالم الاجتماع النظرية بعمق في تحليل العلاقات الاجتماعية هي السبب في إمكان أن يكون علم الاجتماع نظرية نقدية للمجتمع. بصفتي عالم اجتماع اتكئ على موضوع يعنيني ويكون علاقة (إلى حد ما مشيئة) بين ذوات مثلي. نحن نعيش حالات من النقص ومن الألم

(1) غابرييل ماركسيل Gabriel Marcel يتحدث عن فنيده، أنظر -1967-1940 Marcel.

تسائلنا وتستفز مسخطنه، أو استيغنا (هوركهايمر) لذي يجعلنا نتساءل  
حول المجتمع أو حول ظواهر اجتماعية معينة نحاول تجاوزها. ومع ذلك  
نحن لا نقوم بذلك لنفس الأسباب ولا بنفس الطريقة ولا لنفس الغايات  
إذا وضعنا الأمر في رسم تخطيطي نستطيع القول بأن عالم الاجتماع ينظر  
قدرته الذهنية أو النظرية في البحث عن تفهم انطباع الاجتماعي من أجل  
فهم أصل تكوين موضوعات تحليله (كيف ولماذا أصبح الموضوع على  
ما عليه) ووضعها الرامن وأناقها المستهدفة الممكنة. وهو بذلك يخلق نظرية  
في ما هو اجتماعي. . . . إن العمل العلمي يتم تجارزه على مستوى معين  
من التأويل ومن تفهم مختلف المواقف الساذجة المتعلقة بالتوجه  
وبالتأويلات، الخاصة بأشخاص الحياة اليومية» (Schutz, 1988a, P 36).

بالنسبة للذوات الأخرى إن «العيش مع» (Sheler) يكمن في البحث  
عن التحكم اليومي بهذا الموضوع أو ضبطه سواء أخضعوا أنفسهم له  
أو رتبوا أوضاعهم معه أو تجاوزوه. إن مختلف الرؤى في العنم وأسباب  
الضعف تكون بمثابة أدواتهم النظرية أو الذهنية. أخيراً، يجب أن لا ننسى  
أن علماء الاجتماع هم أيضاً لاعبون أو فاعلون في المجتمع مثل الآخرين  
وهم يلعبون على مستويين. والحال فإن عتساء الاجتماع، على الأقل  
في أبحاثهم، يستطيعون أن يكونوا على قدر الرهان على مجتمع أكثر  
حرية وأكثر عقلية. من الممكن أن يكون في هذا الرهان مخاطرة  
ونكنه ليس يائساً. إن العقل لا يمكن أن يوجد مع اليأس ومع القمع  
وهو بحاجة إلى البحث لكي لا يتحول إلى اخنوخ الموضوعي. إن القدرة  
على أن نكون عائفين وأن نكون سعداء هي ذاتها. هذا، لأنفتاح  
بلا حدود للروح من أجل التجربة حيث الخاسر يجد نفسه» (أدورنو،  
1951، ص 266).

كما رأينا فإن التحليلات انسوسيونوجية ليست مجرد نمازين إثثنائية  
أحادية بدون أساس أو تماس مع الواقع بل هي تستجيب دائماً وعلى  
ضريفتها إلى حالات نقص وإلى الآم وكذلك إلى «حالات مرضية معينة»  
(Hurineth, 1992) ظاهرة في المجتمع وذلك من أجل فهمها. بهذه الطريقة يتم

تقديم وتأويل لمصير البشر ليس فقط كآخرون بل أيضاً كأعضاء في جماعة،  
Horkheimer 1931, 1933a, P.23)

مع ذلك فإن الأبحاث العديدة (خصوصاً التجريبية) في علم الاجتماع تبين، عموماً، وطريقة رتيبة ومتخصصة، حالات الاستمرار في المجتمع وذلك لأن أفكارها المنسقة تسجلها في إطار عملية إعادة الانتاج الاجتماعي. كوننا نعيش بروز مجتمع جديد فإن وضعاً مفتوحاً وغير قابل للتوقع لا يمكن لأي شخص معرفته، ينتمي، وبذلك فإن التغير يبدو قابلاً للتوقع. باختصار، في المحاحجات الاعيادية لعلم الاجتماع كل شيء قابل للحساب. إن إمكانيات خلق وتفتيت عناصر المجتمع «التديرة» لا مكان لها في هذه التحليلات. إن اليرمان أو التحدي هو جسم بالنسبة لعلم الاجتماع المعاصر لأن هذا العلم يناظر في أن يصيغ «بائعاً» للأفكار البالية المستعملة أو مجرد كتاب مدرسي ضخم عن الشكولوجيا الاجتماعية.

إن تغيير وجهة علم الاجتماع يمكن أن يبدأ في الفكر من خلال العمل على المصطلحات. إن الأمر يتعلق بكسر حلقة إعادة الانتاج الاجتماعي التي تشكل (عموماً) أفقاً للتحليلات الاجتماعية والتي تظهر في نفس الوقت، أمام اللاعبيين بمثابة طبيعة ثانية، وبشكل عام، أمام علماء الاجتماع بمثابة قدر محتوم. من أجل القيام بذلك يمكن الاستعانة بتقليد قائم على مجموعة من النظريات النقدية، هذا يعني أن نضع المجتمع المعاصر في مواجهة مع أصوله ومع ضموحاته ومع تحديات انفاضي وكذلك مع متطلباته الأخلاقية الخاصة به. وأخيراً نحن عندما ننتقد فإننا تكافح ضد مقدمائنا الخاصة بت أي أننا ننتقد على طريقة «التفكير ضد الذات» (مارتو).

إن النظريات الاجتماعية تستطيع بفضل تجذرها الاجتماعي أن

(1) إن هوركهيمر يتحدث هنا عن «الجدعة» بمعنى المحرمية الاجتماعية وهو لا يرجع إلى نصيرات أو Tönnies

تساهم في خلق المعنى. بالإضافة إلى ذلك ولنفس السبب إنها تستطيع أن تجد أنماطاً مختلفة للإعتراف الاجتماعي لذلك فإن المناقشات حول ماهية علم الاجتماع (أو أي فرع آخر من العلوم الاجتماعية) نُست من باب الألعاب الأيوائية أو الإسمية. وبإثرهم من أن هذه المناقشات تبدو لغير المعارفين بالموضوع بمثابة خلافات مدرسية إلا أنها تشكل جزءاً من الصراعات الرمزية من أجل تسمية ما له معنى في المجتمع ومن أجل الإشارة إلى ما هو شرعي وما هو غير شرعي. لهذا السبب فإن علم الاجتماع يستطيع الانتشار بين العامة وأن يخترق الحس المشترك أي أن يأخذ مكاناً له بين رؤى العالم.

إن التجذر الاجتماعي لعلماء الاجتماع يفسر أيضاً كيف أن نظرية المجتمع تكون لا نهائية بقدر ما هو المجتمع. إن هذه النظرية المثارة بقوة شعار عالم الاجتماع «العيش مع» (تُسلر) تنطلق من إرادة الباحث في فهم المجتمع أو جانب منه. إن هذه الإرادة متجذرة في حياته وفي «سخطه» أو «استيائه» الذي يعيشه ويعانيه (هوركهايمر) لذلك فإن تفهمنا ما هو اجتماعي هو دائماً معياري وشمالي.

إذن فإن العمل السوسيولوجي لا يستطيع أن ينفك عن توجهات وأحكام الباحث أو عن رؤيته للعالم التي يجب فهمها في إطار التحليل السوسيولوجي إذ أن تفهم البعد الاجتماعي يتضمن دائماً التحليل الذاتي لعلم الاجتماع.

أخيراً وحول موضوع التجذر الاجتماعي لعملية تفهم البعد الاجتماعي نود الإشارة هنا إلى ميزة خصوصية منعد إليها لاحقاً: إن هذا التفهم لا يوجد إلا ضمن المستوى العمومي. والحال، من هو جمهور هذه النظرية اليوم؟ الجمهور المستتبر، المعامل والمعلل الذي يقيم نقاشاً حول «مستوى عمومي برجوازي» (هابرماس) كما تصورته فلسفة الأنوار، هذا الجمهور ليس موجوداً أو لم يعد موجوداً. أضف إلى ذلك أنه لكي تمتلك الأفكار بالجماهير وتصبح قوة مادية، عن حد تعبير ماركس، فإن النظرية يجب أن تترجم إلى رؤية في العالم. إذن، هي تُسحرف أو تُفسد. إن

القضاءات أو المستويات العمومية ليست مثل صالات المؤثرات والندوات، أما الندوات والاجتماعيون هم أيضاً لا يمكن اختزالهم إلى طلاب وأنصار مهتمين بالبحث عن العلم والمعرفة والمهم واخفيفة.

## 2 - موروثات سوسولوجية

### عودة إلى الكلاسيكيين

إن العودة إلى الكلاسيكيين هي وسيلة لفتح ثغرة في سكون الكنيسة السوسولوجية الراهنة وعلى المستوى النظري الذهني ذي الإنتاجية الغليلة. بالرغم من أنه ليس من العادة في علم الاجتماع الرجوع بانتظام إلى الكلاسيكيين فإن هؤلاء يبهرون وذلك لأننا نلاحظ، خصوصاً في مراحل كمرحلتنا حيث تندر المشاريع الاجتماعية والرغبات الواضحة حول المستقبل نلاحظ أن كثيراً من أسئلتنا سبق أن طرح ووجد أجوبة متماسكة في الأعمال السابقة.

اليوم، إذا وضعنا جانباً اندلع النظري، وإذا وضعنا رصماً تخطيطياً نستطيع التمييز بين ثلاثة مواقف سائدة تجاه الكلاسيكيين: أولاً موقف التلامبالة الأداة المركب من التلامبالة والتجاهل الإرادي والذي يمكن تلخيصه بالصيغة الآتية: إن الكلاسيكيين لا يهتمون لأنني لست بحاجة لهم كي أقوم بعمل، إذن أنا لا أشغل نفسي بهم. في إطار المنطق الأداة، إن هذه الحجة غير قابلة للرفض. إن التجريبية المسيطرة تكفي ذاتها بذاتها في عملية إنشاء النقوال والنماذج والتصنيفات<sup>(1)</sup> (دون الأخذ باخسيان الطابع التاريخي) من خلال تجميع ووصف المعطيات التجريبية. ثانياً: هناك الموقف النفعي، ذلك الموقف الأصوي الذي يتخذ سلطة الكلاسيكيين كمرجع له لكي يشرع محاكاة في سبيل حفيضة مثبتة من قبل أحد الكلاسيكيين. في هذه الحالة فإن الكلاسيكيين يمثلون المرجع المطلق (Doxa)

(1) من الواضح أن هذه المساربات لا تشترك في شيء مع سوسولوجيا فيبر كما قال، نوحى بعض القراية اللغوية.

نفسيوالوجيا. وهناك موقف ثالث نفمي يتمثل بموقف المقلع أو الخقل وهو يستخدم الكلاسيكيين كما يتم استخدام مقلع من الرخام حيث يتم استغلالهم لإيجاد عناصر الحاججة كما يتم البحث عن الأحجار الجميلة في المقلع. في هذه الحالة فإن عمليات العودة إلى الكلاسيكيين تقتصر على استخدام بعض الحجج المعينة المنزوعة من أطرها الزمانية والمكانية.

### استاتيكا وديناميكا (الثابت والمتحرك)

إن التاريخ الاجتماعي كما تاريخ النظريات تم بصنعا من عمليات نتائج ألواح جرداء. إن الأشكال التجريبية تستطع حتى أن تتغير جذرياً ومع ذلك فإن الاستمرارية موجودة. على انعكس فإن تغيرات السطح الاستعراضية جداً غالباً ما تخفي وراءها بعداً ستاتيكيًا (سكونياً ثابتاً) جوهرياً إن هذه الأبعاد الستاتيكية السكونية تعال بطريقة مزدوجة عملية تكوين المجتمع<sup>(1)</sup>:

أولاً، كما في فن العمارة، نحن أمام ما يمنح الاستقرار والدوام للمجتمع وهيكلته

ثانياً، إن ثبات ومثابرة الطواهر الاجتماعية في الزمان يعطي الانطباع بسهولة بأنه يوجد شيء من الأبدية في قلب التبدل الاجتماعي (الطبيعة البشرية، روح الشعب الخ) ولذ جانب هذا الانطباع عن استقرار أبدي يوجد أيضاً الانطباع المعكوس: لأشيء مستقر، لأشيء سكوني أو حتى دائم في هذا المجتمع وفي النظريات التي تعالجه. إننا نعيش عصراً متميزاً بما هو عابر ورانل عن إقناع جنوني في العمل كما في الاستهلاك وفي النظريات: هناك دائماً شيء جديد وبسرعة!

نقد سبق لتيودور أدورنو (1961) أن بين أن الدينامية الظاهرة أو التغير الدائم ليس في الواقع سوى إعادة الإنتاج الاجتماعي والثقافي شبه المتناهي، فمن المشيل إلى الشيء ذاته إن البشر يخلقون هذه الدينامية

(1) أنظر حصصاً، تيودور، 1961.

التي لا يتحكمون بها، من أجل إعادة إنتاج المجتمع الذي لا يتغير سوى في الظاهر إن إعادة الإنتاج الاجتماعي تسارع أكثر وأكثر وإن خضوع البشر لهذه السيطرة يتزايد على نفس الإيقاع. هذه الطريقة فإن الجوانب السكونية (الستانيكية) في المجتمع تستقوي بإعادة إنتاج ذاتها ويأتي إن الكلاسيكيين يقفون في اللحظة الراهنة. إنها نفس السيورة الاجتماعية التي تعطينا الانضباع بأن «الذعة انتهت» (سارتر 1947) ويأتي نص متأخرين جداً لكي تسرع بطريقة أخرى في العيش والعمل معاً (دوركهيلم).

على المستوى النظري، إن الاتجاه الستانيكي (السكوني) له تاريخ يمتد من المؤلف الكلاسيكي المثني في كتابه وصولاً إلينا، إن العمل مع الكلاسيكيين وحولهم يؤدي إلى إعادة تكوين هذا الجزء من نظرية المجتمع إن الخيار بين «ستانيكا» أو «ديناميكا» لا يوجد في عملية تكوين البعد الاجتماعي أكثر مما يوجد الخيار بين «أستيمولوجيا» غابرة (مهجورة) أو «غربية» رانحة على المستوى النظري. إنهما وجهان لنفس الجدلية يجعلاننا نفهم عملية تكوين البعد الاجتماعي.

إن العمل مع الكلاسيكيين يعني اجتياز حركة مزدوجة في الاستمرار والقطيعة وانشوء على المستوى النظري كما على المستوى الاجتماعي.

إن الاستمرارية تفتقر أمام النظر حيث هناك مواقف مطورة في تحليلات الأوضاع الاجتماعية الغابرة تناسب إلى حد ما مع الأوضاع التي تشكل موضوعاً لتحليلات اليوم. إن مصطلحات مثل المجتمع والجماعة والاعتراب والتشيز والتفلية. الخ تصلح أمثلة على ذلك، لأن هذه المصطلحات تعبر عن الجوانب السكونية للمجتمع ولأنها مجردة جداً

مع ذلك فإن القطيعة تطال المصطلحات الاجتماعية كما تطال النظريات التي تختفي عبر التاريخ وذلك دون أن نستطيع الحديث عن زوالها. إن التحليلات الغابرة لهذه المصطلحات تصبح أكثر فأكثر صالحة. بالطبع يمكنك دائماً أن نسوحي منها لكي نفهم مجتمع اليوم ولكن هذه العودة لا نحل أبداً مكان تحليل الظاهرة التي نعنيها اليوم.



إن النشوء أو الانشقاق أو البروز هو سيروزة بخلافه نطال عملية تكوين المجتمع كما نطال النظرية وذلك على قاعدة القطيعة مع بعض جوانب الرباط الاجتماعي القديم، وتحريك في الآن ذاته بعض حالات الاستمرار على المستوى النظري يمكننا بالاستناد إلى الكلاسيكيين إلغاء الضوء عن القطيعة الحاصنة في مجرى التاريخ، واستخلاص حالات الاستمرار والتواصل.

### إرث التقليديين (الكلاسيكيين)

يعتبر الكلاسيكيون بمثابة نقاط توجيه في ظل نشوئهم وغسوس وظلمة انبعث الاجتماعي ونظرياته، وذلك على صورة خريطة أو مخطط لمدينة من الماضي حيث نجد وصفاً لمنطقة أو مدينة يراد اكتشافها ولكنها تغيرت منذ ذلك الحين إذ أن البنايات والشوارع ما تزال موجودة جزئياً. ولكن الناس الذين بنوها والناس الذين عاشوا في الحي لحظة نشر المخطط أو الخريطة اختلفوا منذ زمن طويل. إن الكلاسيكيين يقدمون تأويلات وتحليلات لحالات استمرارية المجموعة الاجتماعية تكون متجددة في عصرها دون أن تكون مع ذلك «مهياة للتطبيق». إن عالم الاجتماع حين يتموضع بصفتة عالم اجتماع في مجتمع اليوم وفي التاريخ وكذلك في نفس الوقت بالنسبة لنظريات الماضي فإنه يتمتع نفسه بإمكانيات العمل مع الكلاسيكيين الذين تكوّنوا من خلال الاختصاص العملي الذي ينتمي إليه. إن هذه النظريات تنتمي إلى عصر غير عصرنا، إنها تنتمي إلى الماضي. إن الأمر لا يتعلق بإقامة الجرحان على صلاحيتها الأبدية.

مع ذلك فإن العودة إلى الكلاسيكيين هي مشروع دقيق وحماسي وذلك لأننا، أولاً، نضيق بسهولة بين ممارسة الأسلوب الأكاديمي واستعراض ثقافة عامة معينة، من جهة وبين إعلان عقيدة نظام معرفي متجذر في تاريخه، من جهة أخرى. وثانياً لأن الكلاسيكيين ليسوا موجودين بالطبع لأن كل نظام معرفي له ماضيه وتاريخه وبالتالي له مؤلفون من الماضي، بل إنهم تكوّنوا وتشكلوا بواسطة أولئك الذين استخدموهم عبر التاريخ الخاص بنظام معرفي معين من خلال عمليات الاتصال والتأويل من

أجل فهم العلاقة العكسية المزدوجة الخاصة بالعلوم الاجتماعية: العلاقة الذهنية أو النظرية بين الباحث وموضوعه (الذي يشكل الباحث جزءاً منه) وكذلك بين المواقف والحجج والنظريات المنطوية في الماضي أي التي تنتمي إلى عصر آخر وبين الجهود المبذولة لفهم مجتمع اليوم.

إن هذه العلاقة التفضية الحية هي التي توجد في مركز عملية تكوين الكلاسيكيين التي ليست تاريخياً للأفكار ولا عملية إعادة إنتاج لقانون ثابت وأبدي بل هي مجموع المتغيرات المتعلقة بمواقف وبمؤلفي الماضي والتي تتدخل في البحث من أجل فهم مجتمع اليوم.

يجب أولاً أن يكون موقف ما معترفاً به على أنه كلاسيكي من قس جمهور جندير إذ أن هذا الاعتراف بقيمة تميزاً بين الكلاسيكيين والمؤلفين الآخرين من المرحلة الماضية وذلك تبعاً لمعيار أهمية مساهمتهم في تحوير المجتمع وتبعاً للثقافة التي ينسب إليها الباحثون المعاصرون اليوم. إذن إن المعاصرين هم الذين يخلقون الكلاسيكيين.

ثانياً، إن الكلاسيكيين هم أيضاً مرجع بامتياز وهم بذلك وسيلة تمييز داخل الحقل العلمي المعني، دون أن ننسى أن لديهم أيضاً الشهرة في كونهم غابريين (كالبيت المهجور الذي عطاه الغبار) بالفعل إنهم كالأثار القديمة، أحياناً تكون مغطاة بالغبار، ولكنهم يمثلون تقليداً بامتياز وكذلك الاستمرارية المؤسسة لهوية النظام المعرفي.

إن اشتقاق كلمة «classiques» يعني، جانبياً آخرأً مهماً جداً<sup>(1)</sup>. إن التمييز بين «classicus» المشكك (دفع الضرائب.م) وبين «proletarius» (بروليناري) في نظام الضرائب الذي أنشأه Servus Tilius يعبر عن تمييز اجتماعي وأخلاقي حاد ومع ذلك فقد سبق أن اعتبر Antus Caelius في القرن الثاني بعثابة كلاسيكي «classicus» كل كاتب بامتياز يمكن الرجوع إليه في أحكام الذوق لإيجاد أجوبة على أسئلة تظار التاريخ أو أيضاً من أجل حل صعوبات اللغة. من هنا فإن الكلاسيكي مرتبط بالعرف أو بالأصول

(1) أنظر Störing, 2002, p 13-15.

أي بمجموع الكتابات الرسمية اعترفت بها اجتماعياً. لذلك يبرز الآخرون المزيفون في وجه الكلاسيكيين، ومن هؤلاء الآخرين. لولفون ونصوصهم الخفية المستورة والدمونة، الخ<sup>(1)</sup> باختصار، من خلال ضمان حقيقة الكلاسيكيين ضد المزيفين، وبالرجوع إلى هذه الحقيقة يتكون تماسك النظام المعرفي مستخدماً الاعتراف والأصول التقليدية كجذع مشترك<sup>(2)</sup>. إن اتوجه نحو الكلاسيكيين هو أداة رائعة لبط الترتيب والتنظام داخل نظام معرفي ما.

لكي نطور بهذه الطريقة سوسيولوجيا تتناسب مع عصرنا نحن لا نتطوع الاكتفاء باستعادة تحليلات القرنين التاسع عشر والعشرين التي تعالج ظاهرات تشبه عصرنا (العولمة، الفردانية، الدولة، الخ.)، إذ أن هذه التحليلات يمكن أن تصلح كمراجع ومؤشرات لتسليط الضوء على حالات التشابه الاجتماعية في عصور مختلفة

بين انكتاب المؤسسين لعلم الاجتماع هناك دباط عميق بالرغم من بياناتهم البرمجية الخالفة والمعروفة جيداً<sup>(3)</sup>. إنهم تشاركووا نفس الطموح في جعل مجتمعاتهم قابلة للعقلنة، تلك المجتمعات التي كانت مجتمعات قومية ناشئة في قلب أوروبا. إن المذكرات المدرسية التي تجهد نفسها في تبيان الفروقات بين مشاعرهم وأعمالهم تعيد إنتاج رؤاهم حول العالم التي يبدو تنوعها أكثر بدهاءة أكثر مما تركز على الوحدة الموجودة في أبحاثهم وفي مقارباتهم<sup>(4)</sup>.

لقد كانوا بمختلف الطرق يريدون فهم الدوافع والأسباب التي تدفع الأفراد إلى العمل<sup>(5)</sup>. إن الكلاسيكيين المدقوعين بهذا الطموح كانوا

(1) أنظر J. Assolant - A. Assmann, 1987.

(2) أنظر مثلاً Bray, 1986 وحول موضوع علم الاجتماع، أنظر Kaesler, 1997.

(3) حول هذا الموضوع أنظر على سبيل المثال ريسون بودون (1993، 2001) الذي يطور هذا المنهج بالإنكس عن أعمال الكلاسيكيين في علم الاجتماع الأوروبي، خصوصاً ماكنس فير ودوركايم وأيضاً توكفيل.

(4) حول هذا الموضوع أنظر أيضاً ريسون بودون، 1991.

(5) فقد برهن بارسونز (1937) Parson's ذلك تفريقاً أساساً.

يعالجون ما هو خاص، أي المظاهرات الاجتماعية الملموسة والمحدودة، كما كانوا يعالجون المجتمع بصفة كل أو كيان اجتماعي شامل وكذلك المعايير والثوة الزكامة لجمع أفضل. والطريقة التي تكفل أنوصون إليه. لقد وجدوا شرعيتهم في النقاش الدائر بين الأقران تماماً كما في إضر جمهور أعرص وذلك لأنهم يعالجون النواقص والنسخة أو «الاشياء» (هوركهايمر). إهم يفرون في أعمالهم ما يسمى في اللغة الألمانية وفي التقليد الفلسفي للقرن التاسع عشر بـ (Interklärung) التفسير مع Auslegung التأويل اللذين طورهما خصوصاً ماكس فيبر.

### التساؤل حول المجتمع

من المؤكد أن التساؤل العام والعلمي حول وضع المجتمع ومستقبله لم ينتظر انطلاق الرأسمالية والثورة لصناعية. وغالباً ما ذكرت المدينة اليونانية كمثال. بالتأكيد إن هذا المجتمع الصغير جداً والمحدود مقارنة مع المجتمعات الرأسمالية المعولمة، والنصارم خصوصاً تجاه النساء والمستوطنين والعبيد، كان يتساءل في سبيل إيجاد «المدينة المعادلة» محاولاً جعل المدينة القائمة قابلة للعقلنة. في العصر الوسيط كان تأويل المدينة مرتبطاً بشكل هيمي بالدين الذي كانت تشكل بعده الثالث، وإن «مدينة الله» التي قال بها القديس أوغسطينوس هي من أفضل الأمثلة على ذلك.

أضف إلى ذلك أنه يجب التذكير بأن نهاية «المجتمع التقليدي» بدأت في الشروع باكراً في تاريخ أوروبا. لقد سبق أن لوحظ في القرن السابع عشر قبل الثورة الفرنسية بكثير بدء حركة ثورية في انكلترا، وفي اسبانيا كانت الملكية تلفظ أنفاسها، وفي هولندا كان ينشر فكر اجتماعي يطالب بالمزيد من الحرية. إن الحق الطبيعي أصبح دينياً وعلى قاعدة هذه الدينوية أصبح من الممكن النظر إلى المجتمع بدون الدولة أو المجتمع ضد الدولة<sup>(1)</sup>.

(1) انظر أيضاً K. King, 1939-2000. وبالعدل ضد سيز أن رأيا عبد أرسطو في بداية كتاب «السياسة» أن الدولة تنصود من إلى أهداف أو أهداف، والتعلق بالنسبة لأرسطو بل للدولة والجماعة ليستا متناقضتين أو متاهرتين.

إن المجتمع هنا متصور كمحرك للتاريخ. ذلك هو حافز الثورة  
الانكليزية (1640 - 1688) ولكن أيضاً هو أفق النظريات التي تشير إلى  
انتهيد الأبدى للنظام الاجتماعي بواسطة «حرب أهلية» (هوبز) هكذا  
يتم تصور المجتمع على صورة العالم المادي كطبيعة تشع بعوانينها  
الخصوصية وبالتالي فإن نظرية المجتمع تتخذ شكل تاريخ طبيعي للمجتمع.

على المستوى النظري ومع فكر القرن السادس عشر (مكيافيللي  
أو هوبز على سبيل المثال) يفتح الطريق أمام انتصار الفكر الديبوي الذي  
يمهد أرضية الفكر السوسولوجي حيث يعتبر المجتمع بمثابة حده الخاص  
وأساسه تماماً كما شرعية السلطة تأتي من إرادة البشر الذين يعود إليهم  
خلق المستقبل. في هذا المجتمع، إن الفرد ليس فقط عنصراً متصلاً إلى كتلة  
جماهيرية بل هو في نفس الوقت تلك الذات التي تمثل الخطاب العنفي،  
والآخر أي الإنسان التجريبي. إن كانط وديكارت يعبران عن ذلك على  
المستوى النظري. كانط يتحدث عن «ذات مفارقة أو متعالية» أما ديكارت  
فيحدث عن «كوجيتو» (أنا أفكر إذن أنا موجود) وهذان التصوران  
يختفيان في الواقع أي في ملاحظة الإنسان التجريبي. وأخيراً يبرز أيضاً  
الفرد البرجوازي «الفخور بنظرته الفيزيقية لذاته» (Akoun, 1973-2000  
p.114). من هنا فإن العالم الاجتماعي يعتبر بمثابة فضاء يلتقي فيه إرادات  
وهذا ما يسميه هيجل «إخاد العالم الأخلاقي».

بما أن المجتمع الرأسمالي في أوروبا هو مجتمع ذاتي التأمل فإن الفكر  
الخاص بالتعدد الاجتماعي يكتسب ميزة جديدة بالنسبة إلى العصور  
السابقة. إن علماء الاجتماع عملوا كثيراً في بداياتهم على القطع مع النظام  
القديم ومع المجتمع التقليدي، من جهة، ومن جهة أخرى عن اشتاق  
المجتمع الجديد أي المجتمع الرأسمالي. إن مواقف دوركهايم حول التضامن  
الميكانيكي (الآلي) والتضامن العضوي وكذلك مواقف Tönnies أو Weber  
حول العلاقات بين الجماعة والمجتمع، هي، أمثلة معروفة جيداً. أما تصور  
سوسولوجيا أوغست كونث فهو مثال آخر على ذلك. بالنسبة له فإن  
علم الاجتماع ليس فقط هو العلم الأكثر توليداً للعصر ولكنه أيضاً وميزة

تنوير إنشورية حول قدرها التاريخي. وقد لا يكون على هذا العلم الاقتصار على شرح نكز الاجتماعي في كل أشكاله وعلى بيان المستقبل، بل قد يكون عليه أيضاً أن يقدم الوصفات العملية السياسية والاجتماعية من أجل إنجاز العقلنة المنقوشة في إمكانات المجتمع.

على المستوى التاريخي نلاحظ في مختلف البلدان الأوروبية تفاوتاً في الزمن على سبيل المثال بين إنكلترا (ثورة القرن السابع عشر) وبين فرنسا (ثورة نهاية القرن الثامن عشر) وبين ألمانيا مع سلسة من الثورات، المجهضة إلى حد ما، حيث برزت تاركراً في القرن التاسع عشر الجماعات قومية ولكن أيضاً برز اتجاه قاري يتمايز عن «الاتجاه الانكليزي» في إنكلترا كما في فرنسا ثم وتطور فكرهما قبل سوسولوجي كرد على أسئلة تعود إلى مشكلات ناشئة عن الثورات (ما بعد الثورة). والخال، عندما يتشكل المجتمع البرجوازي في فرنسا من خلال وبعد الثورة الفرنسية بالمقابل نلاحظ في إنكلترا أن الثورة لم تعد سوى مرجع تاريخي

بن عزم الاجتماع الناشئ مع المجتمع الرأسمالي في أوروبا هو فكر خاص بالبعد الاجتماعي الغربي بشكل نوعي والأوروبي في مصادره. من أجل الأسباب التي أشرنا إليها إن هذا المجتمع يقدم من بين أمور أخرى، خصوصية إلزام نفسه بالتساؤل حول ذاته من أجل إعادة تكوين ذاته. وبالرغم من أن أشكال هذا المجتمع كانت مختلفة جداً على مدى القارة الأوروبية ولكي نميز خصائص عصر نشوء علم الاجتماع يمكننا على الأقل التركيز على أربع مزايا مشتركة تخلص علم الاجتماع مباشرة.

أولاً، إن الثورتين الصناعيتين الأولى والثانية قد أجزت أو هما في قيد الإنجاز. إنهما قلبتا بعمق وأعادتا تكوين وتركيبة بياض البلدان المعنية اجتماعياً وثقافياً واقتصادياً وسياسياً<sup>(1)</sup>. على أثر هذه القطيعة تبرز أسئلة تطرح نفسها على المستوى الفينومولوجي (المظاهراتي) كما على المستوى

(1) جيز Nisbet، مصدر النصيحة، الإبتدائي هذا بانتشاره بمثابة «ثورتين» في جهاز النظام القديم تحت وقع صدمات التصحيح. ثم الثورة الديمقراطية (Nisbet, 1966-1984, p.37).

النظري حول الأفق المستقبلية الممكنة للربط الاجتماعي والوضعية،  
تلفرد والتطبيقات الاجتماعية تماماً كما حول أفق الدولة - الأمة والمجتمع  
المدني.

ثانياً، في عصر نشوء علم الاجتماع في أوروبا هناك بالطبع  
مستويات أو فضاءات عمومية ولكن هذه المستويات العمومية نادراً ما تشبه  
النموذج المثالي 'للمستوى البرجوازي العمومي' (هايرمانس، 1962) حيث  
أن الرباط أو التوافق الاجتماعي ينشق في إطار المناقشات والمنازعات  
العمومية بين مواطنين - برجوازيين أي بين مشاركين جديرين بخيارين  
ومشرعين اجتماعياً حسب معايير العقل من أجل تطوير وإنجاح وتحقيق  
مشاريع على مستوى المجتمع. بهذه الطريقة النوعية يتكون الرباط  
الاجتماعي تماماً كما تحت السيطرة الشرعية. هذا هو الجمهور الذي يفرض  
على المجتمع بشموله مشروعه الخاص لمستقبل المجتمع. ومع ذلك فإن هذه  
الطريقة في تكوين المجتمع لا تشبه في شيء خطاباً حراً دون إلتزامات  
بل على العكس إنما تسبغ إضيقاً إلى أمور أخرى أن تكون البنية  
الاجتماعية القائمة والمتضمنة لتسيطرة وانلاساواة التي تطبعها، أن تكون  
مقبولة بصفها شرعية وأن تعتبر قابلة لتحسن ولكنها غير قابلة  
للتجاوز<sup>(1)</sup>.

ثالثاً، إن نظريات الاجتماع القائمة لم تعد تتناسب مع عصورها. إن  
المثل الألماني بين أنه خلال القرن التاسع عشر تم الإلتزام بتجاوز الفلسفة  
الاجتماعية القديمة، إذ أن البنية الاجتماعية الجديدة المؤطرة بدولة - أمة  
تنتج موضوعات العنوم الاجتماعية الناشئة. إلى جانب «العلاء» (قير)  
هناك صرح لعنماء الاجتماع وللاعبيّن تحريرين في ميدان العلوم  
الاجتماعية. طبعاً تنفص عمية مأسسة علم الاجتماع التي تشق طريقها  
بصعوبة في الأوساط الفكرية والأكاديمية

(1) الجمهورية الثالثة في فرنسا كانت تشبه هذا المثال النموذج للمستوى العمومي المعثور من قبل  
هايرمانس (1963). أم ألمانيا عبر منى تاريخه فلم تعرف 'بدأً هكذا' مستوى

رابعاً، إن مسائل لعصر الاجتماعية الكبرى تشبه على الأقل في فرنسا وألمانيا حيث نشأ بعض تيارات النسوسيولوجية وهي تشبه أيضاً المسائل الاجتماعية الكبرى المطروحة اليوم. كما لا نذكر سوى بعض هذه المسائل المهمة خصوصاً نذكر ما يلي: كيف يمكن خلق الرضا الاجتماعي وأي رباط اجتماعي؟ ما هي الأسباب التي تدعو اللاعبين إلى العمل والتصرف؟ بالرغم من كون اللاعبين كائنات واعية وعادلة فإن الأسباب التي تدفعهم إلى التصرف وانفعل ليست أسباب العلوم الاجتماعية ولا تعقل في تقليد الأنوار. كيف يمكن فهم ذلك؟ إنهم بصفتهم كائنات واعية يتمتعون باستقلالية معينة وبحرية معينة وبخيار وبزيادة وذلك مع كونهم متجنزين وجودياً في وجودهم العرصي أي العالم (الاجتماعي) كما هو عليه والذي يعرفون عنه الكثير وفي داخله يعيشون حياتهم بطريقة واعية. ما هي رؤى هؤلاء اللاسسن حول العالم وما هي العلاقة بين هذه الرؤى وبين العلوم الاجتماعية؟

أخيراً، هناك تساؤل آخر يتعلق بخصوصيات العلوم الاجتماعية وهيوتها في هذا الخطاب التذاتي التأمل، إن التمييز بالنسبة لأنظمة العلوم الاجتماعية الأخرى تقل أهمية عن أهمية علاقته برؤى اللاعبين في العالم وبأسبابهم في انفعل والتصرف. إن نماذج علماء الاجتماع في فرنسا وفي ألمانيا تُظهر نشوء اتجاهات وطنية حقيقتية مرتبطة بفروقات الموارد المفهومية وبمختلف أدوارهم الاجتماعية وخصوصيات مجتمعاتهم الوطنية بشكل عام<sup>(1)</sup>.

### فرنسا والمذهب الوضعي

لقد كان علم الاجتماع الفرنسي منذ بدايته خاضعاً ولا يزال حتى اليوم للمؤشر التوجيهي النظري المتعلق بالتكامل الاجتماعي والسياسي. إن مثاز سان - سيمون في فرنسا يبين ذلك جيداً إذ أن «الكارثة» (Nisbet)

(1) حول مذهب دوركهايم، أنظر على سبيل المثال: دوركهايم 1895 - 1975، ص 344 - 354، دوركهايم 1911 - 1975، ص 405 - 407، وأيضاً Tiryakian، 1990.



التي أحدثتها الثورة الفرنسية هي تجربة معاشة تجعل المرء، ينطلق في البحث عن إعادة التنظيم الاجتماعي والأخلاقي لفرنسا وهذا البحث أطلقه سان سيمون على مدى أوروبا كلها. بالنسبة له إن الثورة هي «... نوع من عملية احتياح تصبح خلالها كل العلاقات القائمة بين أفراد الأمة ذاتها عابرة؛ والنوضوية، التي هي الآفة الأكبر، تمارس الحرات والدمار بكل حرية وصولاً إلى وقت حيث أن حالة اليأس التي تغرق فيها كل الأمة وتنتقل كاهليها تولد في نفوس أعضائها الأكثر جهلاً والرغبة في إعادة بسط النظام» (saint-simon, 1803-1865, P.35) بالتالي، حسب سان - سيمون «إن فلسفة القرن الثامن عشر كانت بقضية وثورية، أما فلسفة القرن التاسع عشر فستكون خلافة ومنظمة» (saint-simon, 1810, p.92) وهو لا يتعب ولا بكل من صياغة وإعادة صياغة هذا الطموح.

أما كيتليه (Quétlet) ولولاي (Lazare) فقد كرسا أعماقهما خصوصاً لتطوير تقنيات المعلومات الإدارية من أجل تنوير النخبة<sup>(1)</sup>. بهذا المعنى يمكن اعتبارهما من رواد ما يسمى «البحث الشديري» (Lazarfeld) الذي يفتح الطريق أمام تحول علم الاجتماع إلى ميدان الخبرة (بمعنى أن يكون عالم الاجتماع خبيراً يتم اتزكون إلى خبرته وإلى شهادته)

غالباً ما يتم التقليل من أهمية الثورة الأمريكية في عملية تطوير نظريات المجتمع إذ يتم النظر إلى هذه الثورة في فرنسا بمثابة انتفاضة المجتمع ضد الدولة وفي نفس الوقت كتمهيد أو كفاءة للثورة الفرنسية. وكفي نشين ذلك يجب أن نتحضر ليس فقط كتابات توكفيل بل أيضاً كتابات سان - سيمون.

إن سان - سيمون شارك مباشرة، ولو بطريقة عابرة، في هذه الثورة (الأميركية) التي بقيت أحد مراجعه الدائمة. إن «الحياة للاختبارية» (سان سيمون) التي هي في نفس الوقت تجربة واختبار والتي عاشها لأشهر في أميركا ولكن أيضاً في ألمانيا سمحت له بإداع مواقف طبعت الموسيولوجيا

(1) أنظر: Lazarfeld, 1971

التي نادى بها. أن أكثر ما يهم موضوعنا هو كون هذه الثورة بالنسبة لسان ميمون محقيقاً لبادئ أخلاقية عملية معينة كانت موجودة سابقاً في البلد والتي يدافع عنها هذا البلد ضد إنكسارها، ومن هذه المبادئ: التسامح الديني والاجتماعي، اجتهاد التي تحل محل الامتياز، ممارسة نو صانف العامة من قبل أشخاص منتخبتين وليس ورثة، انجهد. لاقتصادى، الجديدة، الخ. إذا نظرنا إلى الأمر بالمعنى السائد لدى فيبر مرى أنفسنا أنه «أخلاق يومية» (Alltags-moral)<sup>(1)</sup>. إن المشروع الاجتماعى الذي يتبع عنها يتوقع مجازاً للحياة إلى جانب اندونة وضد اندولة. أضف إلى ذلك أن تجارب سان - ميمون الأمريكية بينت له أن المجتمع الحديث مؤسس على النشاط الاقتصادى الذى بشوره يحتاج إلى تأسيس أخلاقى<sup>(2)</sup>. إن ذلك أتاح له تطوير أحد أهم موضوعات علم الاجتماع الفرنسي الحديث عن معايير أخلاقية للمجتمع، عن إبداعها وعن سطوها داخل المجتمع. إذن على قاعدة تجربته المعاشة (جرباً) مع الثورة الأمريكية أمكنه أن يطور فكرة وضعية جداً (ممكناً أن تكون خيالية) عن فرنسا الغدا، وهذا لم يكن حال توكفيل. إن سان ميمون يرجوعه إلى المثال الأمريكى ينبح على ضرورة إعداد وتحرير أفضل النخب في كل القطاعات (اقتصاد تقنية علوم) من أجل إعادة تنظيم المجتمع وإعادة تكوين الملكية الاقتصادية.

وعلى كونت كما هو معروف اخترع تعبير sociologie (موسولوجيا) أي علم الاجتماع. إن ذلك معروف وهو في ذاته فنيل الأهمية بالنسبة لتطور علم الاجتماع. إن كونت كان يتفلسل حتى مرحلة «دروس في الفلسفة الوضعية» تعبير «الفيزياء الاجتماعية» بالرغم من أن هذا التعبير<sup>(3)</sup> يمكن أن يعطى الانطباع بالرجوع الإيجابي إلى تاملوه

(1) أظر Weber, 1921a-1980, p.1-16.

(2) Saint-Simon, Lettres à un Américain (1817)؛ أيضاً voir De réorganisation de la société européenne (1814)؛ ميمون فكان من غير الرأى وغير لأسباب أخرى.

(3) إن هذا التعبير يعود لاجتماع قوي إلى عمل سان - ميمون (Travail sur la gravitation universelle) (محاولة حول عملية الإنجذاب الكونى).

المصارمة. ولكنه يرفض بصراحة طرائق العلوم الصارمة وأيضاً الرياضيات وهو يتبنى وينشد منهجاً تاريخياً<sup>(1)</sup>. وأخيراً هو يفهم أعماله على أنها 'وضعية' بمعنى معاصر جداً (مستعدياً بطريقة معينة موقف سان سيمون) إذ أن النوسولوجيا التي قدمها تضع في متناول المجتمع وسائل إعادة تنظيمه.

إن تاريخ فرنسا القرن التاسع عشر ليس فقط تاريخ نعيم الرأسمالية<sup>(2)</sup> ولكنه أيضاً تاريخ المحاولات العديدة لإحجاز الثورة الفرنسية وتكوين الدولة - الأمة الجمهورية. إن الجمهورية الثالثة، التي تعتبر أول جمهورية مستقرة في فرنسا هي تحقيق لأحد الإنجازات الممكنة للثورة. ولكنها أيضاً مرحلة إعداد وانتماء علم الاجتماع الوضعاني الذي أصبح أحد الأعمدة النظرية و الأيدولوجية للجمهورية الثالثة. إن أنصاره تأثروا خصوصاً بنجاريم المعاشة مع فشل ثورة 1848 كما تأثروا أيضاً 'بالكومونة' 'العامية' (حكومة شعبية متمردة حكمت باريس من 18 آذار إلى 27 أيار 1871) التي أدى القضاء عليها إلى ولادة الجمهورية الثالثة.

إن كونت وليثريه (Littre) وأنصارها تجاوزوا مواقف سان - سيمون وصاغوا موقفاً قائماً على تركيب أو توليف معين، موقف تسويه وتوازن بين الاهتزازات الثورية وانضادة للثورة التي طبعت بإيقاعها تاريخ فرنسا ما بين الثورة ونهاية كومونة باريس (عمية باريس).

إن مؤسسة كونت الوضعانية، انضالاً من مواقف سان سيمون وعلى قاعدة توجه اشتراكي، أتاحت بعد ثورة 1848 تحويل المواقف الوضعانية إلى مواقف شعبية كما أتاحت الالتزام الانضالي لدى قسم كبير من أعضائها<sup>(3)</sup>. كان الرهان أو التحدي يقتضي التفكير بجمهورية توفق ما بين النظام القديم والثورة من أجل إنقاذ وإحجاز هذه الأخيرة. دون الانقلاب على تفاصيل الحجج الوضعانية نود استخلاص أن نظرية كونت

(1) عدا نشر كلماته غير النوبة حول 'عمد كينيه' Quétel.

(2) من نموذج أن هذا الشعب لم يصل إلى 30 بلل الثروة توحش لا شك غير مسوي

(3) Lière (الثروة) غير سبب المكان كان واحداً من أعضائها ثاروس.

هي بشكل خاص نظرية النظم التي يجب حلته وتفسيره قامت وتطورت في مواجهة حادثة نفوضي الاجتماعية السائدة في فرنسا ذلك العصر<sup>(1)</sup>. وراثياً وخصوصاً في تأويل ليريه Larre إنها أيضاً نظرية نحو الذات واللاعب أو الداعل. نوعي حساب احتميات وقوانين التاريخ. من هذه التوجهة. إنها مساهمة فعالة في تأسيس الجمهورية الثالثة وفي أيديولوجيتها. بعد التفحص الذي يقوم به العلم الاجتماعي لهذا الشعب المنحدر (من العمانية) يتضح أنه شعب متماسك مضموي في مجموعة من الأدوار والتوضيحات التي تخصه بسكينة وبروح معينة داخل التوزيع الهرمي الجمعي... (Cingolani, 2003, p 28). إن الحرية التي يطمح إليها الثورات والتي عاشوها أثناء ثورة 1848 وأثناء «العمانية» تبعد تحت ثقل عمليات المؤسسة الاجتماعية<sup>(2)</sup>. على ذلك فإن التغيير الاجتماعي، حسب التيار الوضعاني، يمكن تصوره بمثابة رباط بين الماضي والحاضر، بين الاستمرارية والخلق وكذلك بين النظام والتقدم وهذا يعني: لا ثورة ولا ارتداد (رجعية) إن علم الاجتماع ملتزم في عملية بناء هذه الجمهورية حيث كل ذات هي (ويجب أن يكون لها) مكانتها ودورها ووظيفتها. إن دوركهايم يتبع هذا الحيط على المستوى النظري وعلى المستوى السياسي وذلك من خلال الالتزام في السياسة التربوية التعليمية والأخلاقية في الجمهورية

إن علم الاجتماع بالرغم من ضعفه كمؤسسة، أصبح علماً قائماً في النظام الجمهوري الجديد وعلماً للجمهورية. منذ ذلك الحين فإن العدد الاجتماعي أصبح يعالج بطريقة حيادية. على المستوى السياسي وجد علم الاجتماع مكانته كمنتج لاقتراحات تحسيديت تبعاً لحدود التاريخ والتقدم<sup>(3)</sup>. وفي نفس الوقت، لقد قام فكر اجتماعي بنوع ذات. إذ أن

(1) نظر حول هذا الموضوع Cingolani, 2003, p 19-25

(2) كبرت بسببها Corporations (جمعيات). علوم طب. أهل حرف ومهنة، تجارات حرفية. مؤسسات...  
 (3) نظر Donzelot, 1984.

الذات تحس في تحليلاتهم لحساب عمليات 'فوضعة' أما الفرد فيمحي  
لحساب الجماعات، سواء كان ذلك في «التاريخ» عند كونت أو في  
«المجتمع» عند دوركهايم، كي لا نذكر أكثر من هذين الثقلين الكلاسيكيين.  
إن الذات أصبحت مجرد وثيل تدورها ولقدرها.

إن هذه الملاحظات الموجزة تبين أن علم الاجتماع الفرنسي منذ  
بداياته ينتمي بمعظمه وضعاً إلى المجتمع لكي يشارك وحتى لكي يقود،  
عملية بنائه وذلك من خلال نمايزه عن النقد الذي يعتبر بمثابة تدميري.  
أصبح إلى ذلك فإنه منذ البداية يحاول أن يستبعد الذات بطريقة مبرجة عن  
تحليل المجتمع. إذن، الفلاسفة والمنظرون المثقفون هم الذين يقومون بمهمة  
النقد<sup>(1)</sup>.

### ألمانيا وغازل ماركس

يجب أولاً أن نتذكر أنه في ألمانيا، منذ كانط وخصوصاً في القرن  
التاسع عشر كانت الفلسفة «في آن واحد تعبيراً عن الحركات الاجتماعية  
الكبرى وبناتك وسيلها الخوهرية» (هوركهايمر، 1962، ص 175 - 176)  
ولكنها منذ ذلك الحين تعمل في سبيل لبُعث عن «الأرض الصلبة لرؤاها  
في العالم» (هوركهايمر). ثانياً، إن العلاقة بين الدولة والمجتمع هي أحد  
أكبر موضوعات الفلسفة المثالية (من كانط إلى هيغل) التي مهدت الأرض  
لمفكرين يمكن وصفهم برواد عنم الاجتماع: فيورباخ، روجه Ruge،  
ماركس، الخ.

إن نشأة الفكر السوسيوولوجي تندرج ضمن عملية إعادة توجيه نظرية  
كبرى. إن ما يميز هذه العملية هو تصور للكائنات البشرية أكثر من مجرد  
جهد للإمساك بالواقع تجريبياً. إذ إن هذه الكائنات انبشيرية هي، من  
جهة، موضوعات للجهود تجريبية تمارس عليها وفي نفس الوقت تتمتع  
بمصالح معينة، ومن جهة أخرى إن هذه الكائنات بدفاعها عن مصالحها

(1) العلاقة بين المثقفين والمنظرين والفلاسفة والنقد غالباً ما كانت موضع تحليل أنظر مثلاً  
Spurk, 1998.

تدافع عن وجودها: إنها ذوات. إن البشر وازدادتهم ودوافعهم للعمل يلعبون أدواراً مهمة جداً في هذه النظريات ما قبل السوسيولوجية في المناقشات حول الدولة ومستقبل المجتمع تتدافع بسهولة لتأويلات تعملية واخس التسليم ورؤى العالم والتأويلات السياسية.

كما أن الثورة الأمريكية كانت مؤثرة جداً في فرنسا فإن النظريات الفرنسية والوضع الاجتماعي في فرنسا قد أثروا بعمق على نظريات الاجتماع في ألمانيا. بالرغم من أن لورنز فون شتاين (Lorenz von Stein) وكارل ماركس، على سبيل المثال، يعارضان في تحليلهما وفي مواقفهما إلا أنهما يلتقيان في بذل الجهود من أجل تخدير التحذيرات في حاضر المجتمع الألماني علماً أن هذا النظموح يأتي بجزء كبير من وراء - الرين outre-Rhin. إنهما يريدان فهم ما يحدث في فرنسا وكيف تم تحليل تطور المجتمع الفرنسي في فرنسا.

إن حالة المجتمع الألماني في تلك المرحلة لم تكن مبهجة بل أنها كانت كارثية ولا تدعو لاتخاذ موقف ايجابي. لقد كان تطور الرأسمالية في هذا البلد سريعاً وعميقاً وعبثاً بشكل لافت ولم يترك سوى القليل من الوقت والقليل من إمكانيات التكيف أمام العمال وأمام العناصر الأخرى انداخلة في عملية التحديث هذه. وذلك يقصر إلى حد كبير عنف الصراع الطبقي في ألمانيا في تلك المرحلة. إن ما كان يصدم محلي هذا المجتمع السياسي هو بشكل خاص استلاب واستغلال العمال وكذلك التقصر في الحرية. في هذه الحالة نحن بعيدون عن تصور «المواطن» في الثورة الفرنسية. وهذا ما يقصر الجهد المبذول من أجل فهم الاستلاب وبالتالي تجاوزه الممكن: «طرق الحرية» (مارت) التي تشغل (مثلاً) مكانة مهمة في نتاج ماركس.

إن ماركس يضع أيضاً في المقدمة المحاججات التي تفتح الطريق نحو تحليل موضعي حقيقي للسجنس. وهو يلاحظ في كتابه (الثامن عشر من برومير لويس بوسابرت) (18 Brumaire de Louis Bonaparte) أن «البشر يصنعون تاريخهم الخاص بهم ولكنهم لا يضعون حركتهم الخاصة في شروط يختارونها بأنفسهم بل في الشروط التي يجدونها مباشرة معطاة

ومقنونة إليهم. إن تقليد كل الأجيال الفانية يشغل بنتمسه ككتابوس على دماغ الأحياء» (ماركس 1984، ص 69)<sup>(1)</sup> إذن إن الذوات - الأفراد الموضوعين في ظرف تاريخي طارئ أو عارض هم الذين يفعلون والذين يصنعون الظواهر الاجتماعية وهم يقومون بذلك في وضع عرضي طارئ في ظرف محض ضم وجدوها أمامهم وورثوها.

إن هذه الحاجة تذهب عميقاً إذا ما تذكرنا بعض الحجج الفاتح لسؤيته في الرأسمال التي توسع بها في نصوص متأخرة وخصوصاً في (غروندريس ماركس 1953) وفي (Le Capital) (الرأسمال) (ماركس، 1977). وهو يحلل فيها، من بين أمور أخرى، كيف أن الأفراد عندما يكونون متفرقين يرتبطون من جديد بالرأسمال الذي يعتبره ماركس بمثابة علاقة اجتماعية وليس بمثابة علاقة اقتصادية. بعيداً عن الحكاية الكارثيكتورية عن الرأسمالي الشرير بقبعته على رأسه وسيجاره في فمه والملاحوم من الجيش والبوليس والكنيسة والذي يجبر العمال على الكد في مصانعه، بعيداً عن هذه الحكاية فإن ماركس يحلل بالتأكيد الطابع التعريف لعملية تكامل وانصواء العمال في الرأسمال، ولكن تحليلات العمل والانتاج تصنع بانسبة له كمنقطة يرتكز وإضاعة التحليل الرأسمال بشكل عام. ومنت أن تقوم هذه العلاقة الاجتماعية من خلال تجاوز الفترة التي يسميها ماركس التراكم البدني<sup>(2)</sup> (accumulation dite primitive). فإن الرأسمال يعيد إنتاج ذاته من خلال استيعاب وانصواء العمال أي الذوات الملموسة. إن رب العمل الذي هو أيضاً ذات ملموسة واقعية، يجمع العمال (المستقبين) في المشروع أو في المصنع لكي يتوصلوا إلى الهدف الذي حدده هو نفسه. إنه يستطيع جمعهم لأن هؤلاء الرجال والنساء لم يعد لديهم مبررات وجود أخرى على المستوى الاجتماعي وذلك لأن روابطهم الاجتماعية التقليدية لم تعد موجودة ولا تكون خياراً بديلاً عن

(1) نسخة الأصلية أوفج (Marx, 1973, p.215).

(2) ترجمة الترجمة لهذا المصطلح الماركسي مشرة، الترجمة العربية لتسرة الألمان Ursprüngliche Akkumulation، تقول: Accumulation originale أي التراكم الأصلي.

النظام الاجتماعي القائم وإن هذا النظام يفرض عليهم غايته القائمة على إنتاج البضائع والسلع في ظروف خلقها هو وأصبحت قاعدة لأعمال ومؤسسات العمال<sup>(1)</sup>.

إذن العمال هم في وضع تبحي بعمق يوحدهم لأنهم يمتلكون قوة العمل الضرورية من أجل الإنتاج. إن ما يحتاج إليه رب العمل وما يشتره في سوق العمل هو قوة العمل وليس العامل. والحال فإن قوة العمل، هذه القدرة على خلق المنتجات التي تصح بضائعاً وملكاً وقيمة، لا تنفصل عن الكائن البشري الذي يجسدها. إنها ملك رب العمل وهو يستطيع استغلالها شرعياً (في المعنى الذي يقصد فيه).

إذن يتكامل العمال من خلال عملهم ونشاطاتهم مع الرأسمال الذي بدوره يمتلكهم. انطلاقاً من ذلك فإذن العمال يشنون هذا الوضع لكي يتمكنوا من التواجد وبالرغم من أن العنف الذي يتأسس عليه الرأسمال كرياض اجتماعي، بالمعنى التاريخي والمنطقي، لا يستطيع أبداً أن يختفي فإن الذوات، من خلال العمل يخنفون العلاقة الاجتماعية التي تسيطر عليهم

لذلك نحن أمام «فنتشية (عبادة وتقديس) السلعة أو البضاعة»<sup>(2)</sup>. بالتالي بالنسبة لعلم الاجتماع، إن ما هو أهم من تحليل عملية الاستغلال هو ملاحظته أن العمل وشروطه (مدة يوم العمل مثلاً) والعمال يصبحون «مطاطين» أي قابلين للتكيف مع مقتضيات إنتاج وإعادة إنتاج الرأسمال<sup>(3)</sup> وذلك لأنه تقوم بين العمال وبين منتجاتهم علاقة ذات طابع خارجي وذات طابع سيطرة يسميها سارتر (1960) «سلسلة» (série) أو (حقن عملي - ساكن) «champ pratique-inerte».

(1) أنظر أيضاً بصورة عامة، ماركس، 1975.

(2) أنظر حول هذا الموضوع بشكل خاص الجزء الأول من التأسيس 1 Capital.

(3) ماركس يتوسع حول هذه النقطة خصوصاً، في نظريات التروية المتضادة (Théories de la plus-value).



إن الأفراد (الذوات) لا يدركون أنفسهم كأفراد - مبذعين للأشياء  
ولكن الأشياء هي التي تتحكم بأقدارهم. إنهم يعيشون في طلمة كثيفة في  
ظل القيود وغالباً في انغلاق. . . . إن شروط العمل الخبيء الموضوعية تبدو  
بمثابة قيم منفصلة ومستقلة بذاتها بالنسبة إلى قدرة العمل بصفحتها كائن -  
هناك ذاتي، لهذا السبب إن هذا الكائن - هناك يبدو (للعمال) فقط بمثابة  
نوع آخر من القيمة (أي كقيمة استخدام ليست لهم) (ماركس 1953،  
ص 365)

بإضافة إلى ذلك، إن كل التلاعبين في إطار الرأسمال (العمال  
المسؤولون المهيون، أرباب العمل، الخ) يعتمدون على طريقتهم وفي إطار  
رؤاهم للعالم، إنتاج الأشكال الاقتصادية التي يظهر الرأسمال من خلالها  
أمام الأفراد (الذوات). نتذكر أنه، حسب ماركس، فإن الرأسمال هو  
علاقة اجتماعية تأخذ أشكالاً اقتصادية. والتبادل والفعالية ليسا سوى  
مثبين على ذلك. والحال، بالنسبة للتلاعبين أو التفاعلين إن الرأسمال  
لا يوجد كعلاقة اجتماعية بما هو عليه بذاته. ماركس يسمي هذه الظاهرة  
«التجريدات الواقعية» أو «الأشكال الموضوعية للأفكار». من الآن فصاعداً  
إن العمال كما كل الأفراد (الذوات) خاضعين للرأسمال هم غير قادرين  
على فك رموز الرأسمال والعمل ووضعهم كعمال بمثابة بناءات اجتماعية  
أي كعلاقات اجتماعية مصنوعة من قبل البشر الذين يمكنهم أيضاً إزالتها  
إذا أرادوا. إن «التجريدات الواقعية» (ماركس) تتجاوز سريعاً وبشكل  
واسع عملية العمل والإنتاج لنتجاجة المجتمع بكامله. «هذه انطريقة إن  
عملية الإنتاج لا تنتج فقط موضوعاً من أجل ذاته ولكن أيضاً ذاتاً من  
أجل موضوعه» (ماركس 1953، ص 14) انطلاقاً من هنا فإن العمال هم  
«خاضعون واقعياً للرأسمال» (ماركس).

من أجل فهم مدى تعقيد فينومولوجيا الرأسمالية ينطلق ماركس من  
الواقع الملموس الذي يصطدم به الأفراد في حياتهم اليومية. إن الواقع  
للملموس هو الشكل التجريبي لنتيجة و«خلاصة» (ماركس) الفعل  
الاجتماعي. فهو (الواقع الملموس) يحمل في ذاته ماضيه الذي يتكشف

أمام التحليل. إذا بذل هذا التحليل جهداً لتفكيك الظاهرة ضمن نكوبها قابلاً للعقلنة<sup>(1)</sup>.

بالتسمة ماركس «الواقع الملموس هو ملموس لأنه خلاصة نكس من التحديدات، إذن هو وحدة النكثرة» (ماركس، 1953، ص. 21) لنت هو يرفض تحليل الظواهر الاجتماعية بذاتها، وذلك لأنها تندرج دائماً في التاريخ ومنتوضعة اجتماعياً بمعنى أن الأمر يتعلق... دائماً بجم اجتماعي معين في قلب الذات الاجتماعية... (ماركس، 1953، ص. 8) كما قال ماركس حول عملية الإنتاج وهو يحدد بأن «عملية نملك عمل الغير التي كانت تحصل في الماضي تبدو منذ الآن بمثابة الأساس البسيط لعملية نملك جديدة لعمل الغير» (ماركس، 1953، ص. 361).

أخيراً، إن الرأسمال لا يتخذ شكلاً ثابتاً أو أدياً. على العكس من ذلك إنه بمثابة ثورة دائمة في ذاته. وإن الثورات، انرجان والنساء الذي يشكونه يكونون موضوعاً لهذه الانقلابات الدائمة... إن الاضطراب الدائم في عملية الإنتاج، وامتزاز كل الأوضاع الاجتماعية المستمر وحالة التلايقن الأبدية، والحركة، كل ذلك يجر العصر البرجوازي عن العصور السابقة» (ماركس انغلز 1974، ص. 465). إن الرأسمالية بشكل عام والاتاج الرأسمالي بشكل خاص هما مولدان لحالة الاستقرار وعدم اليقين المتعلق بالمستقبل وأخيراً إنهما يولدان حالات من الفلق الوجودي.

والحال فإن الرأسمالية تكون على المستوى التاريخي المستدام بالرغم من أن اعتبارها غاية التاريخ يحتاج إلى البرهنة بالفعل نحن أمام تناقض مزدوج. أولاً التناقض العميق بين ديمومة واستقرار وصلابة الرأسمال من جهة وبين حالة عدم الاستقرار الضرورية الناتجة ذاتياً لدى الرأسمال والتي يحتاج إليها كي يعيد إنتاج ذاته من جهة أخرى ثانياً: التناقض القائم بين حالة الاستقرار والاستقرار هذه من جهة وبين هشاشة وتردد وريبة العمل. فهم يمكن أن يصبحوا غير ناعمين وأعداداً فائضة دون أن

(1) انظر حول هذا الموضوع، ماركس، 1953، ص. 364 - 365.

يستطيعوا تغيير هذا المسار بعمق تماماً كما الرأسمالي كلاعب فردي من ناحية أخرى. إذن، الرأسمال لا يستطيع تجاوز هذا التناقض المزدوج بشكل حاسم ولكنه يجد دائماً أشكالاً جديدة تسمح بوجود التناقضات أعلى قل حالاً، هذه هي النظرية من أجل حل التناقضات الواقعية» (ماركس، 1972، ص 118)

### النقد والايجابية كتقليد في العلوم الاجتماعية الأوروبية

لقد رأينا منذ القرن التاسع عشر أن علم الاجتماع الفرنسي يرفض بصراحة المقاربات النقدية مصالحة الايجابية والوضعية. بالمقابل فإن المقاربات النقدية كانت حاضرة أكثر في الدراسات الألمانية ما قبل السوسيولوجية. بالتأكيد، نيس «الطابع القومي» أو «روح الشعب» ما يفسر هذا الفرق العميق بين هاتين السوسولوجيتين الوظيفيتين أو الوظيفيتين بل الانقسامات المختلفة لعلماء الاجتماع في مجتمعاتهم.

الأولى ولدت من ضرورة تجاوز الثورة الفرنسية من أجل بناء دولة - أمة جمهورية ومجتمع وطني - قومي مستقر. أما الثانية فهي نشأت عن الفلسفة المثالية وعن المواجهة مع عنف الرأسمالية المنتصرة بغياب الدولة . الأمة وكذلك بالارتباط مع الصعق المائل لتجتمع المدني. إن ما يسمى تنقداً في هذه السوسيولوجيا يتخذ مرجعاً له «شواشر» أو فوضى الثورة، بالمقابل هذا المصطلح يتخذ في التقليد الألماني من الفلسفة المثالية. إن هذين المجتمعين، بالرغم من فروقاتهما، يشتركان في كونهما ذاتي التأمل والسبب البارز في ذلك الحصاب التبرز والمعتول الذي يعبر عن سبب وجود المجتمع كما هو عليه وكما يريد أن يكون.

من الملاحظ أن علم الاجتماع منذ بداياته يتخذ له سوقاً أو وضعية تجاه النقد. أم النقد فهو يستطيع أن يندرج في علم الاجتماع الذي يريد فهم نشوء وبيروز المجتمع بواسطة تجاوز الرباط الاجتماعي السائد فيما مضى، وبيروز قدرات كامنة لاستيلاء مجتمع آخر، إذا أمكن، يكون أفضل. في هذه الحالة فإن النقد يوضح، من جهة الملاحظين أو الفاعلين

(وخصوصاً الأقوياء منهم) مع فهمه الخاصة (مثلاً حرية ومساواة المواثيق) التي يمكن أن تكون القيم المشتركة بين الفئات الوافعين، وذلك من أجل فهم التوترات والتناقضات الفاتحة بين هذه القيم وبين المصالح المؤسسة على رؤية معينة في العالم وإرادة وأهواء اللاعبين ومن جهة أخرى إن التأسل السوسولوجي هو، في الجوهر، نقد طائفاً أنه يتعامل مع النظام الاجتماعي كموضوع ويجعله شيئاً وبمشروعه ذاته يضعه من جديد في موضع التساؤل (Schnapper 1998, p 21). وثالثاً، إن عنف الاجتراء النقدي يأخذ مسافة بالنسبة لتفكير البهر وهذا ما يكون صعباً عليه أكثر لأنه يعالج أيضاً القيم التي عبر عنها هذا الفكر من أجل نقد الكلمات والعبارات والمصطلحات المستخدمة لأعضاء معي وشرعية للمجتمع القائم. أخيراً إن هذه السوسولوجيا هي ذاتية النقد أي تدرس نقداً على ذاتها إذ عليها أن تستجوب محاولاتها وإجراءاتها ونتائجها التي تكون دائماً مؤقتة وذلك لأن موضوعها أي المجتمع كما معارفها هم علاقات اجتماعية تتشكل ثم تتشكل من جديد وتبرز ثم يتم تجاوزها. إن عملية فهم المجتمع أو ظاهرة اجتماعية ما ليست أبداً مكتبة بل مطلوب اكتشافها.



## الفصل الرابع

### إلتماسات المعنى وعملية الفهم السوسيوولوجي

إن عالم اللاعبين الاجتماعي يتدرج في تاريخ المجتمع الطويل الذي يسبق تشكيل أعمالهم. إن المجتمع تحرر ببطء ويعنف من الدولة الإقطاعية والملكية وكذلك من الكنيسة. ونتج عن هذا التحرر: إضافة إلى أمور أخرى، أن الكائنات البشرية تستطيع تحقيق ذاتها في معاشها بصفتها وحيدة. لذلك تم تصور الثورة الفرنسية والثورة الصناعية بمثابة كوارث» (Nisbet, 1966-1984, p.38). لقد انهار رباط اجتماعي ثقافي وسياسي وقد تغير بعمق الوجود العرضي للأفراد. إذ من الآن فصاعداً عليهم أن يكونوا بوعي الرباط الاجتماعي حسب أسبابهم.

إن هذه الأحداث تستطيع أيضاً بسماتها وبشكل دائم النظريات المتعلقة بالمجتمع. إذ أن هذه النظريات تحيا من خلال وعي الأزمة المنتظمة بسبب انهيار النزعة الإطلاعية وكذلك مختلف أشكال الإقطاعية. بالتالي فهي تنكب أكثر فأكثر على الحياة في المجتمع. إن الأفراد والحزب يمثلون بشكل دائم مواقع مركزية في هذه النظريات التي تتخذ أيضاً، كموضوعات لها، قدرة المجتمع ضد الدولة والجهد المبذول في سبيل تأسيس مجتمع جديد.

## 1 - الفرد، الذاتية وعلم الاجتماع

إن الموضوعات الكبرى لعلم الاجتماع ونظريته تُسَمَّر حتى اليوم تشكلت بأكراً جداً ومنها العلاقة بين الجماعة والمجتمع، المدينة، العمل والمشروع، عملية إعادة بنين المجتمع، الشرط العمالي والأخلاق العامة، الاستقرار الاجتماعي والبعث السياسي، وأيضاً، المصطلحات الأساسية لعلم الاجتماع مثل تفريدها والتفريد. إن موضوعة التفريد تتناسب في الأساس مع الطبيعة مع الرباط الاجتماعي التقليدي، كما تلائم نشوء المجتمع الرأسمالي الذي وصفناه بإيجاز. بهذه الطريقة يطرح السؤال الذي أخذ نقاشاً حياً والمتعلق بالرباط الاجتماعي الجديد المطلوب خلقه.

إن عملية التفريد مرتبطة حياً بعملية التفريد. إن عنماء الاجتماع الأوائل بصرون، وغالباً مع أسف أو قلق، على تجريد العلاقات الاجتماعية. إذ أن ماركس، توميز Tönnies، دوركهايم، وفيبر، كل على طريقته، ي طرحون هذه العملية بمثابة ميزة جوهرية للمجتمع. دوركهايم، على سبيل المثال، يطالب بقوة بأخلاق جديدة تكون بمثابة وثاق قوي بين الأفراد في سبيل بروز رباط اجتماعي جديد. وهذه الأخلاق هي مجموعة من القيم الجديدة التي قد يكون عليها تأسيس معايير وحدود اجتماعية جديدة.

في القرنين التاسع عشر والعشرين، كانت التضاللات من أجل الجمهورية والدولة - الأمة والديمقراطية (البرلمانية) والتحرر من البرجوازية كلاعاب جماعي مسبق وتأسيس علم الاجتماع. كل هذه التضاللات كانت تثير معاً على قدم المساواة لأن هذا التوحيد كان في نفس الوقت يجسد وحدة الثروات حسب معايير العقل، كما كان يسمح بالسيطرة الزراعية ولكن الشرعية للبرجوازية وكذلك بتطوير الرأسمال وعوام الثروات الناشئة. إن أشكال الدولة تتغير كثيراً وغالباً جذرياً عبر التاريخ وهي تختلف بشكل كبير بين البلدان (الأوروبية) ولكن يجب أن يكون هناك دواء تكفل اقتران عملية التحرر من البرجوازية بإقامة شكل

جديد من السيطرة الشرعية. وبالتالي فإن أشكال السيطرة ولاعبها يتغيرون ويتخللون تبعاً للمراحل التاريخية والبيئات المعنية.

في عصر نشوء علم الاجتماع كانت فكرة توحيد الأفراد المتفرقين في إطار مستويات أو فضاءات عمومية على صورة "المستوى البرجوازي العام" (هايرماس، 1962) كانت تعبر عن مشروع سياسي اجتماعي ونظري فكري.

إن هذه الفكرة تعترض الخطأ بق التصريح بين دواعي العمل ورؤى العادة والإرادات لدى الأفراد ("الذوات) الذين سبق أن توحدوا قبلاً. إن هذا التوحيد تم ويتم من "أوراء" ظهورهم أي أنهم يشكلون موضوعاً لعملية إعادة توحيد بخرصون لها تعنف يمكن أن يأخذ الأشكال الأكثر تنوعاً. إنهم يخضعون لتستفضيات التي لا يعرفونها والمقابل التي يأخذون منها النتائج.

إن "المجتمع البرجوازي" (بالمعنى المقصود لدى مدرسة فونكفورت) انبثقت في عصر نشوء علم الاجتماع يرتبط حجباً بالتحركات العميقة والألامعدودة على المستويات السياسية والاجتماعية والثقافية في مجالات ومستويات عامة واسعة والتي أثرت عميقاً في عملية تكوين المجتمع. بالتالي فإن الرباط الاجتماعي ليس فقط مؤسس على التعنف ولكنه أيضاً بشكل صريح وعلني مبني على قاعدة القبول تبعاً لمعايير العقل (الأدائي أو غير ذلك) والتقدم والرفاهية. نذتك على هذا الرباط أن يتشعب (بالمعنى المقصود لدى ماكس فيبر) علنياً وبدون توقف. بهذه الطريقة فإن عملية خلق الرباط الاجتماعي لها جانب عمومي جداً يبدو ديمقراطياً جداً (غالباً ما هو عليه أيضاً) ولكنه أيضاً وعميق هتر غير مستقر (ديناميكي حيوي) في نفس الأوقات وذلك لأن شرعيته مطلوب إقامتها وامتحاها وإعادة استقرارها بشكل دائم. إن مشاريع مستقبل المجتمع تشكل موضوعاً لتقاشات ومناظرات وتزامات عمومية عنية. إن هذه التفضلات ليست أبداً منتصرة بشكل ميق إذ أن المستقبل لا يفرض كتحصيل حاصل. ففي تاريخ ليندان الأوروبية نلاحظ فروقات وتبوعات كبيرة في طريقة تكوين



الرباط الاجتماعي حيث أن مراحل وجوده، ليست هي ذاتها ولا ارتفاع ظهوره وانخفاضه هو ذاته.

إن مكانة الفرد والعقل الفردي هي مركزية بالنسبة لتعلم الاجتماع وذلك لأن الفرد يوجد تجريبياً متمتعاً بمزايا متعددة (كحواظن ورب عمل وعاملاً، الخ) ولأن الرباط الاجتماعي لا يولد بشكل ضمني بالترغم من أنه يبدو للأفراد وكأنه طبيعة ثانية إذ يجب تكوينه أو إعادة تكوينه بتوحيد الأفراد المتفرقين. وبالترغم من أن الرباط الاجتماعي يستطيع أن يتخذ أشكالاً ملموسة متنوعة جداً فهو لا يلغي أبداً الافتراق بين الأفراد، إذ أنهم مرتبطون بصفاتهم متفرقين. لهذا السبب يوجد بين الأفراد وبين الرباط الاجتماعي بالضرورة علاقة تخرج (ذات طابع خارجي). فمن جهة، إن الفرد لا يذوب في اندماج الروابط الاجتماعية الملموسة التي يشكل جزءاً منها (المجتمع، الطبقة الاجتماعية، التنظيم، الخ) ومن جهة أخرى فإن الروابط الاجتماعية لا تقتزق إلى تجمعات من الأفراد.

بالرغم من أن الإنسان أصبح منذ الآن فصاعداً في مركز المجتمع وبشكل ما، في مركز الكون فهو ليس سيداً مطلقاً لهما، على صورة إله دنيوي. إنه يعيش في توتر وجودي لا يستطيع الإفلات منه، فمن جهة عليه أن يتماهى مع الآخرين بشبهوه من أجل خلق تكوينات جماعية تحيا بواسطة إرادة مشتركة ودواعي عمل متماثلة يستطيعون أو يحاولون فرضها على المجتمع بكامله، وذلك يعود إلى خياره وإرادته وحريته. ومن جهة أخرى هو مأخوذ، في قلب حدوته وعرضيته، بالوقائع المنجزة التي توجد بشكل مستقل عنه والتي وجدت قبله والتي بعيد إنتاجها والتي تجعله يعمل، سواء كانت هذه الوقائع طبيعية (يجب أن نتغذى مثلاً) أو كانت اجتماعية (العلاقات بين الجنسين، الهرمية الاجتماعية لأسرة ما أو مشروع ما، الخ).

إن تاريخ الحركة العمالية يرسم جيداً هذا المسار التكويني. إن العمال، في حالاتهم العرضية الحادثة، يكونون مرتبطين سلمياً، وهم

يتجاوزون هذه السلبية باتجاههم عن وعي بصفاتهم عمالاً، هذه الصفة التي تكون تعبيراً عن هوية خصوصية وليس عن وضعية قانونية وبغض هذه الأعمال الواعية والإرادوية فإن هويتهم نستطيع أن نتعمم وأن تؤدي إلى تكوين الطبقة العاملة على قاعدة مشروع للمجتمع خاص بهذه الطبقة الاجتماعية.

بذاتة، بما أنه لم يعد هناك رباط طبيعي أو إلهي، يجب خلقه بوحي ويجب إيجاد الأسباب لفعل ذلك. إضافة إلى ذلك، يجب أن يكون هناك مستويات أو مجالات عمومية من أجل تبادل ونقاش ومنازعة هذه الأسباب ومن أجل تطوير مبرر تأسيس المجتمع وبنية الاجتماعية أي السيطرة والسلطة للقافة، من بين أمور أخرى.

تالياً، بما أن المجتمع هو ذاتي التأمل، فإن على كل فرد، لكي يكون موجوداً فيه، أن يفكر ذاته في قلب المجتمع كي يوضع ويعمل فيه أي أن يطور أسباب عمله ورؤاه في العالم.

أخيراً كما رأينا من خلال طرح بعض حجج كارل ماركس، فإن التراسمالية نتج بين أمور أخرى، تجريدات واقعية وأشكالاً موضوعية للفكرة تجعل الأفراد ينضوون عن وعي في إطار الرأسمالية<sup>(1)</sup>. وإذا صوّعنا قليلاً خصائص الحاجة الماركسية نستطيع أن نلاحظ بأن الأفراد يعيشون في مجتمعهم لأنهم يريدون ذلك وهم يريدونه لأنهم لا يستطيعون أن يتخللوا أنفسهم يعيشون في مجتمع قائم على معايير مختلفة.

### حياة وإرادة

في بدايات علم الاجتماع الأثاني احتل البشر الواقعيون وإرادتهم وحياتهم مواقع تتسم بأهمية خاصة. إن علماء الاجتماع الألمان حاولوا فهم قوى المجتمع الناشطة والحية المتجذرة في حاضر اللاعبيين أو الفاعلين

(1) في التلمذ لماركسي، المستعاد مثلاً من قبل مدرسة فرانكفورت، يتم الحديث بهذا المعنى عن «الوعي العزيف».

المعاش. وتأتي محاجة فريدريش تونيز (Tönnies) حول الجماعة والتجمع بمثابة برهان واضح على ذلك. بالطبع، إن تونيز عبر سنوات عمله الطويلة، لم يوضح أبداً ما إن كانت العلاقة بين الجماعة والتجمع مفهومه كنتيجة تاريخية أو كاشكال تجريبية لترابط الاجتماعي، أو كمثل نماذج، أم الثلاثة معاً. في نصه الأساسي حول هذا الموضوع (Gemeinschaft und Gesellschaft, 1887-1966)، «الجماعة والتجمع» وفي مختلف مقدمات هذا الكتاب وكذلك في نصوص أخرى مخصصة لهذا الموضوع<sup>(11)</sup> نجد حججاً تدعم كلاً من هذه المواقف الثلاثة. إن ما يهنا أكثر من إرادة حسم هذه المسألة هو وجود الإرادة والحية في قلب محاججته. إن الجماعة مطروحة كوحدة عضوية أو كجسم<sup>(12)</sup>. ويسود فيها القرب والجوار والحرارة الإنسانية والعلاقات الوجدانية والشعور بالأمان والحماية المعاشة بمثابة الحياة الواقعية (تونيز) بالمقابل فإن التجمع يعاش كاصطناعي يشبه آلة حيث يسود التجريد والحساب والتضيق والتبرود الإنسانية. إن تونيز يشير بوضوح إلى أن هذين الشكلين لترابط الاجتماعي يستجبان عن إرادتين متميزتين: إرادة الاختيار (Kürwille) وإرادة الفاعية (Wesenswille). الأولى تؤسس المجتمع والثانية تؤسس الجماعة.

أخيراً، بالنسبة لتغيير (1921-1972) إن البشر واختيارهم هم الذين يجعلون نشوء التجمع والجماعة ممكناً لأن الجماعة بالنسبة له هي علاقة اجتماعية ونشاط اجتماعي قائمان على الشعور بالانتماء إلى ذات المجموعة بالعاطفة أو بالتقيد. وهي أي الجماعة تبرز أو تنشأ إذا وجه الناس أنفسهم تجاه بعضهم البعض بسبب المشاعر المشتركة والجماعية (الضوافية). بالمقابل فإن المجتمع يتأسس على توازن أو على ترابط المصالح المتعفزة عقلاً.

(11) انظر أيضاً 1931-1982 Tönnies، و 1955 Tönnies، وكذلك 1990 Spunk.

(12) بالطبع، نحن هنا نأخذ تصور تقليدية لعل الاختراع الفضي. سندعها أيضاً ونكرر من تونيز، انظر في كتابات دوركايم، مثلاً.

إن ديلتاي (1875) (Dilthey) (ديلتاي) يصوغ حديراً العلاقة بين الإرادة والتكوين الاجتماعي وعلم الاجتماع، فإذا كان علم الاجتماع، حسب ديلتاي، يريد ويستطيع أن يكون علم الواقع الاجتماعي - التاريخي أي علم الحضارة (ديلتاي) فليس عليه الاستناد فقط على نفسه وعلى خطاه وتقاليد بل عليه أن يسند أيضاً إلى حالات القطيعة داخل المجتمع، إذ أنه يجب تفسير وفهم هذه القطيعات التي تطرح أسئلة حياة وموت المجتمع (ديلتاي) في هذه الحالة، إن دواعي نظرية جديدة تنشق من الإرادة وتترك آثارها على الإرادة (Dilthey, 1875, p.32) لذلك فإن علم الاجتماع ليس بحثاً عن القوانين الاجتماعية الأبدية التي لا توجد على كل حال وهو انبثق عن القوى الحية في مجتمعات نوعية يجب أن تتناسب معها مناهجه وغاياته.

### الوضعية والذاتية

تقد سبق ديلتاي (1875) أن لاحظ في عصره أن علم الاجتماع يتحول إلى علم وضعي عن صورة العلوم الطبيعية<sup>(1)</sup> وهذه الطريقة إنه يفقد أكثر قدرته على فهم وتفسير المجتمع لأنه يحرف اتجاهه عن عملية فهم قوى المجتمع الحية المتجذرة في الحاضر المعاش. لذلك فإن علم الاجتماع هو منذ بداياته ممزق بين الميول الوضعية والميول الجدلية (الديالككتيكية) المتأدفة إلى تفهم معنى الأفراد (الذوات) وإرادتهم.

في إطار النظرة السوسيولوجية الوضعية، تفقد الذاتية مكانتها المركزية. إذ أن هذه السوسيولوجيا تنمياً كما المجتمع الذي توجد فيه وتريد فهمه هي خاضعة للعقل الأدي وديلتاي فإن علم الاجتماع الوضعية يعتبر صلباً، ملموساً، وعملياً، وباحتصار إنه يبدو جدياً وهو كذلك. ففي رؤيته للعالم التي يشاهده فيها معظم الذوات، هو يعتبر، بصورة قبلية، الكائن الاجتماعي كما نظام الأشياء الذي يفرض نفسه على الذوات بطريقة إلى حد ما مباشرة، كنوع من طبيعة بشرية، كقوانين

(1) موريل أبدي ملاحظه مدانة بها يتعلق بالفلسفة

التاريخ البشري... وبالأغلب كنوع من القدر المحتوم. إن هذه المعارضة التحليلية للمجتمع تناسب إلى حد كبير مع تجارب الدواث<sup>(1)</sup>. إن هذه النظريات تناسب مع أوضاع «يعتبر فيها الناس أنفسهم بمثابة جمع من الذرات أو بمثابة نسق ميكانيكي وممارستهم تستخدم لإنفاذ كيونتيم انادية في إطار مجموعة لا عضوية مدركة ككلية شمولية» (سارتر، 1960، ص 310)<sup>(2)</sup>. من هنا فإن النظريات السوسيولوجية الوضعية تعتبر الأفراد (الذوات) كعناصر تابعة لعدد معين من عمليات الموضوعة (قواعد، انتظامات، قوانين، مصالغ...). وذلك يتطابق كثيراً مع تجارب الأفراد المعاشة. إن علم الاجتماع يتعامل مع الأفراد (الذوات) كما هم عليه وليس كما كانوا عليه من قبل أو كما قد يكونون في المستقبل. لقد اتخذ لنفسه مهمة ووظيفة ضبط القواعد والانتظامات والقوانين. الخ المتعلقة بالرباط الاجتماعي وبمصالح العناصر المحددة خارجياً التي تكونه. وإن ذلك لا يتبع بالضرورة الدعم السياسي - الاجتماعي لحالة مراوحة المجتمع القائمة ولنظام الأشياء القائم. مع ذلك، وفي إطار هذه المقاربة، إن ما يسمى «نقداً» يقتصر على تقديرات أو تشخيصات منشقة لعمليات الخلل في عمل المجتمع، أو على إدانة النواقص والعيوب والنقصان، الخ أو على إعلانات وبيانات كضاحية إلى حد ما.

إن نشأة علم الاجتماع الوضعي استندت إلى تقليد طويل في قلب العلوم الأوروبية التي انطلقت في «أزمة العلوم الأوروبية» (هوسرل) التي يميزها هوسرل بمثابة «الحركة التاريخية لانكشاف العقل الكوني المتجسد في الإنسان بما هو كذلك» (Husserl, 1996, p15). ففي محاضراته الشهيرة، «أزمة العلوم الأوروبية والفيتومينولوجيا المتعالية» (هوسرل 1996) يترك لنا

(1) كما يحدد سارتر بالنسبة لعقل المجموعة: «... إن موارنه المتجمعة من خلال العيني العملي لكيونها خارج ذاتها كقدر تشكل هذا الفرد بمثابة مبنية مستقلة (بهي عبر الموضوع العادي)، بمثابة اقتضاء مرحوم هي الفايح العادي - الفخر لكي منحول إلى طابع مادي - مفعلة» (سارتر، 1960، ص 319)

(2) ذلك فإن سارتر على سبيل المثال يصرح على علم الاجتماع باعتباره عاجزاً عن فهم الإنسان وبالتالي عن فهم المجتمع. أنظر على سبيل المثال سارتر، 1984، ص 34.

هوسرل دفاعاً شغوفاً ومؤثراً عن لذاتية بدعوتنا إلى إعادة وضع الإنسان وذاتية في مركز التأمل (السوسولوجي). إنه يلاحظ بانسبة للفلسفة، وهذا ما يصح أيضاً بالنسبة لعلم الاجتماع الفتي. أنها موحدة بروح أوروبية متميزة بتصورها التفدي للتاريخ - لتاريخنا (هوسرل، 1996، ص77). نحن ورثة ومشاركين في اتجاه إرادي (هوسرل) يعبر هذا التاريخ الذي اتخذ مصدره في الفلسفة اليونانية القديمة. إن هذه الفلسفة هي مصدر الروح الأوروبية المتميزة بإرادة الفيلسوف وباستقلاليتيه ويلجونه إلى التاريخ. ومع ذلك فإن هوسرل يثبت وجود أزمة كبرى في العلم الأوروبي وذلك لأن علمية أي طريقته في صياغة مشكلاته ومنهجيته هي موضع سؤال. بضافة إلى ذلك، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إن العلوم الوضعية هي التي تصوغ رؤى العالم الخاصة بالإنسان الحديث (هوسرل). بالتالي تم بعد طرح الأسئلة الحقيقية «إن علوماً بسيطة في الوقائع تخلق أناس وقائع بسطاء... و... في حياتنا البائسة... هذا العلم ليس لديه شيء يقوله لنا» (Husserl, 1946, p.4).

ما هو معنى التوحيد؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب العودة إلى محاجبات معقولة (في تقليد فلسفة الأنوار) تتعامل مع العقل والجهل وكذلك مع الإنسان كذات حرة، لأن الحرية هي قدرة الإنسان على خلق نفسه في إطار إمكاناته بذاته وبيئته بطريقة معقولة (هوسرل، 1996، ص - 5). والحال، فإن وضعية العلوم أهملت الأسئلة الكبرى الموروثة من عصر النهضة، والتي تعالج «الإنسانية الأوروبية» (هوسرل) ومشروع خلق إنسان حر بفضل الفلسفة. إن انهيار الإطار الفلسفي يؤدي إلى انهيار العقل. وذلك يجعل من المسحيل إيجاد معنى للحياة وللعلم والتاريخ. ذلك يعني «استحالة أن يعطي الإنسان معنى معقولاً لكيونته هناك الفردية والعامية» (هوسرل، 1996، ص - 12). حسب هوسرل، إن انقلافة، وبرأينا علم الاجتماع أيضاً يجب أن تبرز قيمة العلم المعاش واقعياً وكذلك التجارب وذلك من خلال البحث فيها عن العقل والمعنى لاغير.

مع ذلك فإن النزعة الموضوعية التي تسيطر في العلوم تتموضع في العالم المعضى بالتجربة بمثابة تخصيص حاصل. بالنسبة هوسرل، إن عملية سؤال العالم بذاته لا معنى لها. وهو يعتبر معنى كينونة عالم حيوي معين بمثابة بناء ذاتي، مثل حصيلة هذه الحياة، أما قبل العلمانية وخالفته لتجارب. ففي الحياة يشكل معنى وصلاحية معنى العالم المعنى بالتجربة. إن العالم الحقيقي موضوعياً هو عالم العلوم التي يمكن تطويرها من خلال سؤال الذاتية. «إن الذاتية هي الأولى في ذاتها» (هوسرل، 1996، ص76). في مراجعة هوسرل يمكن ملاحظة أن الموضوعانية بشكل عام وعلم الاجتماع الوضعاني بشكل خاص عاجزان عن القيام بـ «التماس المعنى» بالتالي فإن علم الاجتماع الوضعاني لا يستطيع أن يكون متفهماً.

في علم الاجتماع، إن الطريقة الأكثر شيوعاً لتجاوز «أزمة العلوم الأوروبية» تمثلت في إهمال الذاتية وفي الإنصواء ضمن منطق تشغيل المجتمع دون الدفاع عنه بالضرورة. والحال، بدايةً، إن إطار المجتمع يعتبر غير قابل للتجاوز. تالياً، إن عمليات الموضوعنة تأتي في الطليعة في الخطاب السوسيولوجي، يعنى أن ما هو حي في العلاقات الاجتماعية يتجسد في إطار ميت يسيطر أكثر فأكثر في المجتمع الرأسمالي. لذلك فإن علم الاجتماع هذا يتناسب مع الشيؤ و التفشيية (تفديس وتعلق بالأشياء) (بالمعنى الماركسي) انتمية في المجتمع. إن اجتماع يحضر كتسوق ذاتي الشعور و ضروري، وعلم الاجتماع يحلله على أنه كذلك. بهذه الطريقة فإن الذات والذاتية مختلفان لمصحة عمليات الموضوعنة وانتمية التي تعتبر من الآن فصاعداً بمثابة تصور قبي. إن إعادة قراءة الصفحات الأخيرة في كتاب ماكس فيبر الأخلاق البروتستانتية على سبيل المثال، تبين أنه حتى الإرادة (في هذه الحالة: إرادة العمل الشاق) أصبحت إلزاماً، إذن شكلاً من أشكال التبعية. بما أن معنى وجود العنصر القائل معطى قبلياً فإن هذا العنصر يتطابق أو يجب أن يتوأم معه. بالتقابل فإن النقد يضع في الواجهة الذات الحية الواعية التي تكون كأنها حسياً يعيش حياة دراماتيكية من أجل التماس المعنى.

في ثلاثينات القرن العشرين لاحظ هايدغر ماثل لتطور الذي حدثه  
 هوسرل. «البحث هو جوهر ما يسمى اليوم بالعلم» (Heidegger, 1983, P.77). إن هايدغر يشرح عن مشوار العلوم الدقيقة أنه ما نعنيه  
 اليوم بكلمة «بحث» هو بحث اختياري جزئياً تبعاً لجزئيات الفخسج المختلفة  
 ومتحول إلى مشروع (هايدغر). إن كلمة «مشروع» (entreprise) لا تشير إلى  
 عملية دخول الفتنق السذمي. بالمسبة لهايدغر إن المشروع كما البحث  
 يشكلان «مخططات أولية» تحصر الأشياء أو الموضوعات ونفرض على  
 مختلف الأنظمة العرفية أن تقتصر على تحليل قطاعات معينة من الواقع وهما  
 لم يعد عليهما تشريع عملهما إذ أنهما يعتبران غير قابلين للتغيير. إن  
 الباحث يجل من الآن فصاعداً محل «العلم» وأجاسعة تصبح مجموعة  
 مشاريع<sup>(1)</sup>. إن المؤسسات تكفل بنق الآلية على الكينونة سواء كان الأمر  
 يتعلق بالطبيعة أو بالتاريخ، التي تتجسد في البحث. إن «الجري وراء نتائج  
 مترجمة وحسابها» (هايدغر، 1938 - 2003 ص 97) يشكل ميزة  
 البحث الأكثر جوهرية بانتاني ومن الآن فصاعداً إلى عملية المؤسسة هي  
 التي تصنع شهرة العلم ونيس «التكوين» (Bildung) لأن عملية المؤسسة هي  
 ضمان «أوتوية الآلية بالنسبة للكينونة (الطبيعة والتاريخ) التي تنشأ دائماً  
 من جديد في البحث» (هايدغر، 1938 - 2003، ص. 84). وأخيراً،  
 إن الجامعات التي تحتل تقليدياً في ألمانيا مكانة مركزية (ومن الممكن أن  
 تكون المكانة المركزية) في اخض العلمي هي اتحادات مشاريع (كونفدرالية  
 مشاريع).

### إرادة الفهم والنقد

إن العرفان والممارسة يواجهان لانهاية الواقع التاريخي ذاتها  
 ولكنهما يستجيان لها بطريقتين متعارضتين: العرفان يرد بمضاعفة وجهات  
 النظر من خلال استنتاجات مؤقتة مفتوحة متحفرة أي شرطية، أما الممارسة  
 فتزد من خلال قرارات مطلقة منحصرة وغير مبررة... التاريخ يكامله

(1) انظر: Heidegger, 1938-2003, ps4 et 97-98.



ما يزال عملاً، أما العمل فهو تاريخ أساساً (Merleau-Ponty, 1955: P.19)، إن نظريات الاجتماع ليست ضيق استبعاد أو مجردة وصفات تلمطبخ (Schütz) من أجل التصرف في وضع ما أو في حقل معين، إن محاولات استبعاد أعمام عمومية، من خلال النظرية المراد تطبيقها، والمحاضر وحالات اللايقين، وانشكوك التي يحويها كل خيار وكل قرار، ليست شيئاً آخر سوى الصدى المعكوس لفلقنا الوجودي ولوحدانيته، إذ لا أحد يختار بدلاً منا. إن الأمر يتعلق بأن نعيش عصرنا وليس بأن نأمل بالمجتمع والتاريخ بل بصناعتهم. بالرغم من أن كل فعل ينزم التاريخ في كتيبه نحن لا نجد فيه قواعداً بمثابة حقيقة مطلقة وذلك لأن التاريخ يصنع من قبل البشر الواعين الذين يمتلكون رؤية مختلفة في العالم.

بالمقابل، إن نظرية معينة المجتمع هي من قبيل نوع من الرهان: في الحياة داخل المجتمع هناك بنى مجردة يمكن للتحليل السوسولوجي أن يساعدني على فهمها. في حياتي، ألتصق منها الأشكال الملموسة والتجريبية في النظرة التي أحملها عن الآخرين وفي النظرة التي يحملها الآخرون عني، ومن خلال رؤيتي للعالم. إن رؤية العالم نرشد الأفعال التي تخلق الرباط الاجتماعي الذي يمكن لنظريات الاجتماع جعله معقولاً. وأخيراً، كما رأينا، إن النقص ينح التنفيذ الذي يمكن أن يصبح نظرية نقدية، يعني كشف النقص باسم مستقبل أفضل، وأيضاً كشف مكتسبات وحالات ضعف نظريات أخرى انكبت على المجتمع أو على ظاهرة اجتماعية منمومة من أجل تجاوزها.

أضف إلى ذلك، أن النظريات والكتابات ينتمون إلى عصورهم وهم ملتزمون بشكل صريح وعميق في المجتمعات التي يعيشون فيها والتي تشكل في نفس الوقت موضوعاً لتحليلاتهم. إن النظريات لا توجد إلا من أجل الجمهور وهي مكتوبة أو منشورة تحت شكل آخر من أجل هذا الجمهور. إنها كذلك فهي لا توجد إلا في إطار التفاعل بين الماظر وجمهوره. إنها مداخلات أو تدخلات في المجتمع. ومن المعروف أن النظريات والمنظرين متجذرون في ثقافتهم التي ورثوا عنها ما يسمح بالاستمرارية في الإنتاج

الذهبي النظري. هذا السبب، كما عرضنا في الفصل الأول. فإن الرواد الكلاسيكيين في علم الاجتماع هم بشكوك خاص ذات قيمة نسبية.

إن، نظريين هم من جهتهم أيضاً لاعبيون أو قاعنون كما أي كان ولذلك مهم بمشكون رؤى في العالم. لذلك فإن عمليات تسجيل وتنسيق وتصنيف ضواهر إعادة إنتاج المجتمع مع ذكر حالات اخلل أيضاً، غالباً ما تعتبر بمثابة نظريات اجتماعية، وإن الأعمال التي تندرج في إطار هذه المقاربة هي غالباً ما تكون أيديولوجية طالما أنها تعلن الحدوث وانعكس كقدر محتوم وذلك استناداً إلى حسابات متعددة ومنوعة (تكنولوجيا، أسواق، طبيعة بشرية، الخ).

في العلوم الاجتماعية (خاصة منذ إعلان موت الذات من قبل النسوية) غالباً ما يتم رفض أخذ رؤى النعائم على محمل الجد والبحث عن «الأسباب الحقيقية» في عمليات الموضوعة (البنى، عمليات المؤسسة، العادات والتقاليد، الخ.) من خلال استبعاد الأفراد الواقعيين، بهذه الطريقة، من التحليل إنها طريقة في تجنب المسارات الحية التي تكون المجتمع، لصنحة ما هو جامد وميت. إن العلوم الاجتماعية، من خلال تجنبها لما هو حي وحيوي، تقتصر على ما هو كائن. بهذه الطريقة هي تقبل بصورة قلبية الكنته العملية الجارئة عن أنها المنطق الوحيد لإعادة الإنتاج الاجتماعي الممكنة. وبذلك هي تندرج في هذا المنطق ذاته.

إنطلاقاً من تحليل الحدوث والممكنات الموجودة فيه يمكن استخلاص حرية الأفراد الواقعية وخياراتهم في وضع معين. إن كل ظاهرة تحمل مجاوزتها الخاص في ذاتها: إنها ما ليست عليه بعد. وهذا ما يفسر الدينامية (الحيوية) الاجتماعية. إذن، نستطيع النظرية النقدية للمجتمع أن تستعيد زمام النقد الذي انطلق فيما مضى مع «الأنوار» وأن نطلق بشكل واعي في النقاش العمومي.

إن علم الاجتماع وعلماء الاجتماع، كي ينجزوا، طموحهم وبرنامجهم في فهم المجتمع، عليهم أن يأخذوا بعوي وبصراحة، موقفاً فم في عصرهم وذلك عن المستويين الفكري النظري والاجتماعي. إن هذا

العلم يضع في مركز تعليقه الفرد المتسوخع داخل المجتمع الراهن ونشاطاته .  
يتم الانطلاق من الشكل الراهن للمجتمع لأن «الشكل الأحدث للظلم  
ينير الكل» (أورنو، 1942، ص 374).

بالمقابل، من خلال وضع الأقياد (الذوات) الواعين والأحياء في  
مجتمعهم المتكور تاريخياً في مركز التحليلات نستطيع أن ندرك أن هذا  
المجتمع هو في آن واحد مجموعة منسومة واقعية وكيان كلي مجرد ولا يجب  
الخلط بين الملموس وبين المظهر التجريبي لظاهرة ما. فكما رأينا إنه نتيجة  
و «خلاصة» (ماركس) الممارسات والأعمال التي تفتن فيها تبريرات  
منطقية للأعمال وتبريرات منطقية اجتماعية. إن تحليل الواقع الملموس  
يكشف عن العلاقات الخردة الموجودة بين اللاعبي (الفاعلين) (مثلاً:  
الاعراف، المصق تسلي، الخ.) وبين عمليات الموضحة (التي هي نتائج  
لأعمالهم) وأيضاً بين اللاعبي وعمليات الموضحة.

إن كل ظاهرة تحمل في ذاتها ماضيها الذي يتكشف أمام التحليل إذا  
بذل تحليل جهداً في تفكيك الظاهرة لكي يفهم تكوينها<sup>(1)</sup>. إن الواقع  
الملموس هو نقطة انطلاق بالنسبة للتحليل والتفكير كما هو بالنسبة لتبريرات  
العمل والفعل وتروى العام. فبالفكر ويتطور عمليات التجريد وليس  
بالوصف التجريبي يمكن فهم الواقع الملموس. إن الكل الاجتماعي أي  
المجتمع هو أيضاً ليس قابلاً للإدراك ولا للفهم والعقلنة من خلال التجربة  
وذلك لأن الكيان الكلي، إذ يبدو في الرأس بمثابة وحدة أفكار، هو نتاج  
الرأس تفكير الذي يمتلك العدة بالطريقة الوحيدة القادر عليها... إن الفرد  
(الذات) الواقعي يستمر في استقلاله خارج إطار الرأس (ماركس،  
1953، ص 17) لهذه العقاية يمكن الرجوع إلى التمييز الكاسطي بين  
الخصية والفهم. إن الظواهر تعفن من خلال الخصاسية أما الفهم هو  
الذي يسمح لنا بالتفكير فيها<sup>(2)</sup>. أضف إلى ذلك أن مصطلح التحليل  
أو التصور (Vorstellung) عنده يشير إلى أن معرفتنا بالأشياء لا تتجاوز

(1) انظر جونز عن موضوع ماركس، 1969، ص 164 - 165.

(2) ص 105، 1959 (الخصاسية).

ما نضعه نحن في الأشياء. إذ أنها خرج من تركيب ونوصيب للأفكار التي تتطابق مع الظواهر التحريية لإعادة الإنتاج

لا يمكن تجاهل أن اللاعبيين (الفاعلين) لم ينتظروا أبداً تفسيرات أو شروحات العلوم الاجتماعية كي يمارسوا فعلهم أو كي يكتسبوا لأنفسهم فكرة عن العالم الاجتماعي وعن مختلف الظواهر التي يتألف منها. إن دورتهايم وماكس فيبر على سبيل المثال سبق أن أشارا إلى ذلك. وأيضاً لا يمكن تجاهل أن الخطابات الكبرى التقنية في العلوم الاجتماعية قد فقدت الكثير من ملاءمتها للأوضاع الراهنة. إذ أنها لم تعد تستطيع إعطاء معنى لوجود الأفراد، ومن الممكن أنها لم تستطع أبداً فعل ذلك.

إن انطباع اللاعبيين (الفاعلين) في أنهم يعيشون في إطار قدر محتم، هذا الانطباع المستعاد من قبل العديد من علماء الاجتماع يحاضر في خنق القدرة على التخيل أو التصور على المستوى الاجتماعي كما على المستوى السوسولوجي ولكن أيضاً في مجالات أخرى (كالثقافة) تتخطى موضوعنا هنا. مع ذلك فإن النواقص توجد على مستوى الاجتماعي وتستمر وتظهر إلى العز. إن ما يصدم المرء ومجمل المجتمع ليس فقط كثرة وتنوع هذه التظاهرات ولكن أيضاً الرهان أو التحدي العميق الذي يعبر عن نفسه من خلالها: إن الأمور غالباً ما تتعلق بعمليات إلتباس المعنى. إنما نجد أنفسنا أمام أسئلة وجودية يجب علينا فهمها لا يجب علينا فقط معرفة كيف نكشف حجاب المجتمع كما هو وكما يمكن أن يكون عليه ولكن يجب على الأخص أن نريد ذلك ومن أجل أن نفهم وجودنا داخل المجتمع وكذلك المجتمع ككل اجتماعي ومن أجل إعصاتهم معنى نعود إلى ذاتنا كما يشير مثلاً Wright, Mills (1967-1977) تحفظ.

من أجل تحليل المجتمع يجب قبول حالة المجتمع اليوم كتحدٍ وليس كقدر محتم. وإن هذا العمل الفكري يستطيع الاستثناء إلى ميراث ثمين من العلوم الاجتماعية ولكنه لا يستطيع أن يقتصر على استخدام النظريات ومفاهيم ومفاهيم، الخ من عصر آخر. إن علم الاجتماع المتجذر في

عصره والذي يقع خارج أي برج عاجي يعاين مجتمعاً ملموساً يوحد في لحظة معينة من التاريخ. إن علماء الاجتماع ليسوا «فوق صراعات» عصرهم بل إنهم ملتزمون فيها كما أي لاعب ومع ذلك فإن مهامهم لا تكمن في استخلاص طريقة استعمال من أجد عمل اللاعبين إذ أن ذلك يعود إلى مجال الخبرة وإلى الفيدان العلاجي.

## 2 - الرباط الاجتماعي والتماسات المعنى

إن اللاعبين (الفاعلين) كما الباحثين يتحركون ويتحفزون من خلال مشاريع معينة وهم يتخذون الماضي مرجعاً لهم عندما يستهدفون مستقبلاً أفضل وذلك لأنهم يعيشون دائماً في حانة من النقص. وهم يختبرون عالماً اجتماعياً غير مكتمل ويخترعون لأنفسهم انتظارات في سبيل حياة أكثر ملاءمة لهذه الانتظارات وفي سبيل عالم أفضل. بهذه الطريقة كل واحد ينكر بوضعه على ظرفيته كما لو أن عليه تجاوز هذا الوضع وهكذا يفتح على المستوى النظري طريق الفكر التقني

بأنرغم من أنه لا يمكن اعتبار رؤى العالم ومحاججات العلوم الاجتماعية بمثابة دائرتين مقفلتين بإحكام الواحدة بالنسبة للأخرى إلا أنه لا يمكن الخلط بينهما في عملية تحليل المجتمع، إذ أن التحليل السوسيولوجي وأسباب فعل اللاعبين لا تعود لذات المنطق وليس لها ذات الغايات.

### الرباط الاجتماعي بين أفراد متموضعين وعملية فهمه

منذ انهيار المجتمع التقليدي لم يعد هناك شيء مضمون، أبدي، مستقر ومفروض من قبل سلطة سامية معصومة عن الخطأ. إن اللاتيين المقلق والذي غالباً ما يكون مؤرقاً ليس فقط هو قاعدة بروز الذات التي أصبحت مركزاً للثقافة والتي تفكر هكذا<sup>(1)</sup> ولكنه أيضاً يغذي وعي ضرورة وجوب خلق الروابط الاجتماعية بالمعنى الهميني هناك ضرورة للقيام

(1) تلك التفكيرتي، على سبيل المثال، يجد جذره في هذه الوثيقة.

بذلك: إن عبارة (Nonverdingen) (هيفل) يمكن ترجمتها بـ «فعل رد المؤسرة»  
يعني تجاوز (الممكن) للبؤس.

لقد أظهرت التجربة لتاريخية أو لنظام الاجتماعي ليس مضمونة  
إلا بواسطة البشر وأعضائهم. فند نسب فإن البشر وحدهم هم الذين  
يستطيعون قلبه إذا أرادوا ذلك. إنهم يستطيعون محاولة تجاوز حالات  
النقص التي يعانون منها دون انتظار حياة أخرى فيما وراء الوجود  
الأرضي هذا إذا كان هذا الماوراء موجوداً. إن اثورتين الغرنسية  
والرومية على ميل المثال مهمتان بشكل خاص، على المستوى التاريخي  
لأنهما أظهرتا على صعيد التجربة أنه يمكن الانقلاب على النظام  
الاجتماعي من خلال نشاطات واعية في سبيل انبثاق مستقبل أفضل  
وذلك بالرغم من أن نتائج الأفعال والممارسات لا تتناسب بالضرورة مع  
انتظارات اللاعبين (الفاعلين). بشكل عام نحن أمام غايات مضادة  
حقيقية.

وبعد ذلك فإن تطور الأحمالية حرب وأفسد قلب النظام  
الاجتماعي السائد فيما مضى لكي ينهيه ويقضي عليه بالعنف وغالباً  
بالعنف الجسدي. وعلى نفس الشاكلة ثم بسط تعميم الإنتاج والتمادد  
السعيين وكذلك الدول التي تناسب هذا الوضع الاقتصادي والسياسي  
الجديد تماماً كما تناسب شكل الرباط الاجتماعي الذي يعضو ببطء.

تقليدياً، إن الدولة (الامة) هي التي توطن شرعياً وجود الأفراد  
داخل المجتمع (بالمعنى المقصود لدى فيبر) ومع ذلك فإن الأفراد لا يخضعون  
هكذا بل أنهم يجدون صيغة نوعية للاتحاد أيضاً: للقلق الوجودي يفسر  
مراودتهم لأنفسهم بالخضوع للقوة الأشياء التي تبدو لهم آمنة وموثوقة  
ومحتومة في آن واحد. وباعتبارهم هذه القوة كقدر محترم فإنهم يقضون  
على إمكانيةهم في أن يكونوا أحراراً أي في أن يعيشوا بوعي استقلاليتهم  
مع الآخرين. طبعاً، إن ذلك يعد طريقة في خلق الرباط الاجتماعي.  
من الآن فصاعداً، إن الأفراد (الذوات) المنعكسين في نسج المجتمع  
يتكيفون مع هذا المجتمع ويتكيفهم معه فإنهم يجعلون هذا النسج أكثر

فأكثر جماداً وسكوناً. إنهم يعضعون لتكوينه دون أن تختفي مع ذلك ممارساتهم<sup>(1)</sup> هكذا هم يخلطون رباطاً اجتماعياً بينهم من خلال أعمال واعية بالخضوع لقوانين تفرض عليهم. وليست إرادتهم في أن يكونوا أحراراً بل إرادتهم في التكيف مع هذا الواقع الخارجي هي التي ترشد أعمالهم<sup>(2)</sup>. وبالرغم من أن هذا الوضع يبدو طم كقدر محتوم غير قابل للتجاوز إلا أن تجاوزه قابل للتفكير به وبالتالي هو ممكن. ومع ذلك ليست التطورات كذلك التي تختم بجنة أرضية أو بعالم كامل هي التي نسمع بذلك. ذلكي التحيز عملية تحريري علي أن تحمل مسؤولية شرطي احضار بما أنني لا أستطيع تغييره إلا بالاعتراف به أولاً على أنه شرطي. أنا من أجل التأثير فيه (Gurz, 1977, p.457).

ومع ذلك فإن عالم اليوم يظهر للأمراد كما لعلماء الاجتماع بشكل مختلف. فهو يشبه قدرأ محتوماً يتمنع ببعض موانئ من الحرية. وبالرغم من أن العالم ليس كاملاً فإن الأفراد يلاحظون بأنه نيس هناك عوالم أخرى ممكنة وذلك لأنهم لا يستطيعون ولا يريدون تحيلها. بالتالي يجب تدبير الأمر مع هذا العالم الاجتماعي بالرغم من أن نواقص عديدة تستمر في على الصعيد المادي كما على الصعيدين الوجداني والنفسي. ويمكن التمييز بين أربعة أصانيب للتعامل مع هذا العالم:

- 1 - من خلال التساهي معه للاستفادة منه قدر الامكان؛
- 2 - من خلال ترتيب الأمور مع هذا العالم باختيار أضعف الشر؛
- 3 - من خلال اخديث وانتكلم (Ivoce. Hirschmann, 1970-1995) من أجل تحسينه،
- 4 - أخيراً من خلال الانسحاب قدر الإمكان من أجل تحمله بأقل ما أمكن (exit, Hirschmann, 1970-1995).

(1) أنظر أيضاً: سارور، 1969.

(2) لقد ستر La Boétie أن وضع هذه العملة في القرن السابع عشر تحت مفهوم «عبودية إرادية» أما كاتظ في القرن الثامن عشر ماعتها ستة «تعبية».

من أجل مهم أفضل لعلاقات الاجتماعية التي يتم نسجها بين الأفراد (الذوات) الموضوعيين في موقف معينة يمكن الرجوع إلى مصطلحات سارتر الذي يميز (بين أمور أخرى) نوعين من التوسطات بين الأفراد تفهمهما كمتابن نموذجين: الممارسة المشتركة من جهة والتسلسلية (ser.cilité) من جهة أخرى<sup>(1)</sup>. إن الممارسة المشتركة هي مجردة، توليفية وتوحيدية ضمن إطار مشاريع مشتركة، أما التسلسلية (التماثلية) فهي، بالمقابل تتميز بكونها... الجمود أو التكون ذاته، مختلطاً مع الغيرية، هو الذي يصبح لبداً التولييفي وينتج قوى جديدة<sup>(2)</sup> (Sartre 1960, P.283).

إن سارتر القريب من المفكرة الماركسية عن التشيؤ وفيتشة أو تقديس السنعة، يصف كيف أن الأفراد انوحس كسنسنة يصبحون أشياء<sup>(3)</sup>. إن أوضاعهم التسلسلية هي... الكينونة - بكميتها - خارج - ذاتها - في شيء م كونها شرطاً للممارسة يكون بمثابة أمر قطعي... (سارتر 1960، ص 307). أما مصطلحهم فهي أيضاً متشبهة تماماً كما الروابط الاجتماعية التي يخلقونها<sup>(4)</sup>. من الآن فصاعداً «الاستقبال يأتي إلى الإنسان من خلال الأشياء طاماً أنه يأتي إلى الأشياء بواسطة الإنسان» (سارتر، 1960، ص 289) وبالتالي فإن وجودهم يشبه قديراً محتوماً. ومع ذلك فإن الأفراد يستطيعون أن يجرّبوا جعل السلسلة والمصالح المشيئة جزءاً من «كينونتهم - خارج - ذاتها»، ويستطيعون اكتشاف انهم تحت سيطرة «المادة المسحورة» (سارتر)، انطلاقاً من هنا هم يستطيعون الكفاح من أجل مصالحهم، وبما أن هذه المصالح متشبهة

(1) أنظر، خصوصاً، كتاب نقد العقل بحدس في مزايه (Critique de la raison dialectique) (سارتر).

(2) يستخدم سارتر تعبيرين بطريقة الترفد: السلسلة Scene والنقل العملي - السكون Champ pratique-merce.

(3) إن التعرّب بين المحاحنين هو مفتت جداً إذ أنه يتعرّف مثل لعمل أو بورشة، أنظر سارتر، 1960، ص 287 - 295 - 307.

(4) سمىها سارتر عملة التكلل Masafizarian.



فإنهم بكفاحهم يندفع عنها ويتحرقها (جزئياً) شكوك الطابع التسلسلي  
 إن السلسلة هي حقل النشاط العملي - التكويني، يعني أن الناس  
 يعملون ضد نظام اجتماعي يحملون عبء من جهة وساهمون في إعادة  
 إنتاجه وفي تقويته بنشاطاتهم الفردية ضد هذا النظام من جهة أخرى. إذ  
 أنه بين أعضاء هذا الحقل هناك علاقة حمز وافية لأن أعضاهم لا تتجاوز  
 انسلسلة ذلك لأن كل شيء جاهر مبقاً. إن الأمر هنا يتعلق «بشيء  
 هاربة» (سارتر)<sup>(1)</sup>.

مع ذلك فإن النشاط أو الفعل لا يخرجني من الحياة الاجتماعية ولكن  
 «... تارة النشاط يتكون كشيء... الكينونة التسلسلية تصبح سكوناً عبر  
 ألب نشاط عاجز وظوراً فإن العجز ذاته... يأتي كملتضي توحيددي  
 للعمل...» (سارتر 1960، ص 409 - 410). لذلك فإن المجتمع، في  
 نسخته الأكثر تقاؤلاً يظهر أمام اللاعبيين كقابل للإصلاح والتدبير ولكن  
 غير قابل للتجاوز، أما في نسخته للنشائمة فإنه يحدد حياة اللاعبيين التي  
 تجري كقدر محتوم. إن ترسبات التاريخ، والقبائل وعمدات المؤسسة من  
 كل نوع، هي التي تجعل الحبة والتاريخ متصويرين قبلياً وماكينين،  
 كما يمكن أن يقول ميرثويونتي: أر جاهزين مسبقاً إذا استعدنا تعبير  
 سارتر... إن حياتنا غير الثابتة للإبداء، إن حريتنا المتوحشة نجد  
 نفسها متشكلة ومختلة وملعوبة في حريات أخرى أصبحت اليوم ماضية»  
 (Merleau-Ponty, 1955-2000, P 20)

إن مستقبل المجموعات العملية - التكوينية هو امتداد شبه آلي  
 (ميكانيكلي) للموجود. وهذا الوجود غير قابل للتجاوز لأن مستقبله  
 منقوش في الكينونة، ويتم تصور ممارسة الأفراد عن أنها واقعة تحت  
 سيطرة حرية أخرى تعتمد على وسائل مادية ضخمة وتصبح عصبية على  
 الضبط والتحكم بالنسبة للأفراد الذين تدفعهم هذه العملية نحو مستقبل  
 سببي يعتبر غير قابل للتجاوز.

(1) حول هذا الموضوع انظر أيضاً سارتر، 1952، ص 241

حيث أن النشاط في السلسلة هو سلسلي كونها عميقة - سكونية، فإن العجز هو الذي يربط أعضاء السلسلة فيما بينهم. ومع ذلك فإن سارتر يحتفظ بإمكانية الحرية. منذ أن يصبح الحجر هو معنى القدرة العملية وغائية مضادة للمعنى العميق للغة المنشودة. وعندما تكتشف الممارسة حرجها بحثارة الوسيلة المختارة في غير مكان من أجل احتفاظ بى عبودية، فإن الفرد يجد نفسه فجأة في عالم يكون فيه نشاط بمثابة عملة التمويه الأساسية، لم يعد هناك اللحظة الانجابية حيث تقوم بشيء ما بل أصبح هناك اللحظة السلبية حيث تصبح نتاجاً في السلبية، قامت به المجموعة العملية السكونية في السلبية من خلال ما أتينا على القيام به (سارتر، 1960، ص 442) ومع ذلك بالرغم من كون التحرر وارداً في الفكر وبذلك يكون ممكناً علينا أن نتساءل ما إذا كانت هذه الإمكانيات محتملة جداً.

يصر سارتر أيضاً على اعتبار أن الطبقة الاجتماعية هي وجود سلسلي (ثلاثي) حتى لو كانت تتحرك بصفتها «مجموعة منظمة» (سارتر 1960) من أجل تجاوز القدر المحدود، الذي يطبع التسلسلنة وذلك لأن مصلحتها، تبنى «مندرجة في الإطار المادي»<sup>11</sup>. وفيما يتعلق بالفرد، «... فإن تسلسلية الطبقة تجعل من الفرد... كائناً يتحدد كشيء مؤسّن ويكون في إطار البيئة العملية - الساكنة قابلاً للتبادل بشكل صارم ضمن شروط معطاة مع نتاج مادي معين» (سارتر، 1960، ص 422)

أخيراً، إنه يحدد بدقة الاتجاه الكبير لتطور «المجتمعات المتقدمة» عن الشكل الآتي: «... تكوين موضوعية جديدة، نشيء الاجتماعي كموضوع للاشتراطات الخارجية واللابئية حيث كل واحد منها هو ذاته مستقراً في موضوعات أخرى من خلال اشتراطات أخرى. إن التدمير المطلق... للممارسة المشتركة والتشميلية، وتحويله... إلى وحدة غيرية هاربة يؤديان إلى تفكيك ممارسة السيطرة الأحادية في الكثرات أو التعدديات الأفقية

(1) أنظر المحل السرحاوية الفرنسية لدى سارتر، 1960، ص 301-377

والعامودية الخاصة بالتنشئة اللاهائية، (سارتر 1960، ص 752 - 753).

نجد في التحليل السارترى الكثير من مزايا «العلماء الكبار» (أورنو) وذلك لأن في النسبة الكل يطبع إذ أن الأمر تعتبر شرعية وطبيعية. «الاشتراط - الخارجي» (سارتر) المنعنى بالأفراد يجعلهم يجعلون من أنفسهم ما يكون عليه الآخرون<sup>(1)</sup>. إن هذه النزعة الإيمانية تؤدي في إطار بني ساكنة وجامدة إلى تحول الحرية إلى ضرورة. «من هنا، يجب فهم أن الساكن (يعني مختلف التحديدات المتبادلة بين الذات) يدخل في علاقة مع نفسه في إطار المجموعة وغير علاقات التداخل العميقة التي توحد كل واحد مع الجميع في إطار من العلاقة التبادلية الخاصة بالتوسط. . . إن اتصال الساكن مع ذاته يتم بالضرورة حسب انقوائين والمعنوية الخاصة بهذا القطع في الأضار المادي . . .» (سارتر 1960 ص 584). إن كل واحد منا ينتسب إرادياً إلى هذه البنية الاجتماعية وذلك لأنه، تبعاً لحيته للعلم، لا يستطيع أن يفعل غير ذلك. وذلك لأن هذه البنية تتولد من جديد ككيونة لأعضائها وكإطار خارجي لها كبنية وجودهم. بالتالي فإن «الاشتراط الخارجي» (سارتر) ينتج عملية تحجر مزدوجة للعلاقات الاجتماعية. بدايةً، «... إن الأمر يتعلق بأدوات غير عضوية، سكونها أو وجودها يشكل مساحة الاتصال مع انكون التسلسلي، ودورها التمسوك من قبل المجموعات العليا هو إنجاز الاشتراط الخارجي للآخرين. . .» (ثانياً) إن الاشتراط الخارجي يتأسس على ملية الجمهير، ولكن هذه العملية تتعرض سلبتها الخاصة. .» (سارتر، 1960 ص - 739).

إن الفرد التسلسلي يبقى في التقليد التسلسلي طالما يقبل ويعتقد النتيجة الاجتماعية، الثقافية والسياسية. إن الأفراد، على صورة الآلات، تعلموا أن يشتغلوا على ضوء إشارات خارجية. ومع ذلك يبقى أمامهم خيار

(1) أنظر آتته في «Fordisme، والعصرية، والاشتراكية لدى سارتر»، 1960، ص 734، 737.

معين ولكنه خيار محدود ومقيد ضس إمكانيات جاهزة مستأ وفي الطبع  
السلطوي<sup>(1)</sup> تفتقر هذه العناصر مع الصناعة الثقافية التي تفسر انتساب  
الأفراد إلى أنظمة غالباً ما تكون عشوية (توتاليتارية). إن ثقافة أو الزعماء  
يستطيعون السعيبة والتجيش بواسطة الخطابات ومن خلال أعمالهم  
لا عقلانية. وهم يستطيعون طلب الخضوع لإرادتي ويحصلون على ذلك  
وذلك لأن الأفراد لا يقدرون أنفسهم<sup>(2)</sup>. ومن أجل البدء على فيه، خيبة  
في هذا المجتمع فإن اللاعبيين يتدهروا مع انتظام النظام. إنها مجرد سرعة  
إعجابية.

في إطار النقاشات والمناظرات العمومية في «العام المدير أو الموجه»  
(أوررتو) والمنظم اليوم، إن النقاش يدور حول الوقائع وحول  
فائدة وقائع معينة وكذلك التدابير الواجب اتخاذها إن ذلك لا يدعو  
للعجب لأنه كلما كان المجتمع منظمًا كلما كانت العلاقات انبشرية  
أدنية وكلما فسد الإخلاص معناه<sup>(3)</sup> (موركهايمر، 1966، ص 288).  
لذلك فإن الشخص والشخصية ياشعاعها ويعرذاتها لختفياان. وفي نفس  
الوقت نتحدث أهمية العداقة والحب والثقافة<sup>(4)</sup>. إن الاستقلالية الفردية  
كما المصالح النوعية للأفراد تحتل أقدراً فأكبر لتصبح طاهرات هامشية،  
لمصلحة أنتظمة الائتمانية التي تستقر في الشؤون العمومية كما في الشؤون  
الخاصة.

يجب الإشارة إلى الشاس وجود الأفراد (الذوات) الذين يعتبرون أن  
القوة الساكنة للموقف لاجتماعية لا تمثل فقط جوانب قسبية وتبعية (قوة  
الأشياء التي تدفعها للحمل) بل هي أيضاً تولد شعوراً بالأمان ويتجنب  
التهديدات التي يتعرض لها الأفراد أو يعتقدون أنهم يتعرضون لها خلال  
عملية إعادة إنتاج المجتمع والعلاقات الاجتماعية مع الآخرين

(1) أنظر موركهايمر، 1999، ص 146، ثم موركهايمر، 1961 - 1964.

(2) أنظر أيضاً أوررتو - موركهايمر، 1950 - 1971.

(3) موركهايمر، 1966، ص 146، على سبب المثال، سق أن ركزنا على نظريات أرسو تدرب في حد  
الاجتماع.

في إطار التحليل السوسبيولوجي، إن عملية التركيب على الجوانب الساكنة أو الخدمة في عملية بناء المجتمع تتيح للباحث أن يحجب اللاعب بصفته كائن بشرياً واعياً وكذلك يحجب دانيته وفي هذه المبادرة يصبح اللاعب عنصراً أو عاملاً في إطار عمليات الموضحة التي تسيطر على المجتمع وعليه. بالتالي فإن المجتمع كما هو عليه يظهر كالممكن الوحيد. وهكذا يتم تحليته

### 3 - المقاربة الموقف

من خلال العودة إلى أعمال Reinhart Koselleck (رايتههارت كوسيليك) 1979 نستطيع أن نحدد نظريته سوسبيولوجية ما سميته «المشروع». إن تجارب وانتظارات اللاعبين لا تخلق فقط علاقات بين الأفراد الذين يعيشون في مواقف أو أوضاع متشابهة بل هي تخلق أيضاً روابط بين الماضي والحاضر والمستقبل. منذ النهضة والإصلاح، في أوروبا على الأقل، إن الانتظارات تبحث عن تحققها أكثر فأكثر في العدم أي في المجتمع. إن التجربة هي «الماضي الحاضر الذي تكون أحداثه مندمجة ومحفوطة في الذاكرة» (Koselleck, 1979, P.354). بالمقابل فإن الإنتظار هو «المستقبل الحاضر الذي يستهدف الـ «ما ليس بعد»، التجربة وما هو فقط قابل نعتك رموزه» (Koselleck 1979, P. 354-355). إن هذين المصطلحين لا يكملان بعضهما إذ أن الإنتظار لا يستنبط من التجربة.

إن الأفراد (اندوات) يعيشون في نفس «مجال التجارب» (Koselleck) الذي يشكل جزءاً من «عالم حياتهم» (هومرل) ولكنهم يعطونه تأويلات مختلفة جداً. إنهم يخلقون تجاربهم من خلال استثمار أحداث ماضية. وهذه التجارب تكون مشبعة بالواقع وبالإمكانيات (المتحققة أو «العائنة») التي يدبها الفرد (الذات) في أعماله وفي سلوكه. أما الإنتظار فيقوم كأفق على حد تعبير «Koselleck» أي بمثابة «أفق الانتظارات» الذي يفتح خلفه مجال تجارب جديد لا يعرفه أحد بعد. وهذه الطريقة هو يفتح الوجود باتجاه المستقبل المجهول. إن هذا الأفق يتمتع بميزة طوبولوجية جديدة قابلة دائماً

فلتجاوزها (Koselleck 1979, p. 67). إذن إن التجارب والانتظارات تفرق في إطار رؤانا في العالم.

بقدر ما يستقر المجتمع ويأخذ مكانه فإن أفق الانتظارات يفقد وظيفته في تأطير مجاز تجارب الذوات. في الواقع المهادش ينسب الأفراد إلى أن التجربة والانتظار بنفصلان حيث هناك عملية تفريق زمني بين التجربة والانتظار. وهم يعرفون أنه يمكن تحقيق انتظارات معينة بواسطة العمل وأنه بهذه الطريقة يمكن خلق عائد أفضل أو عنى الأقل يمكن محاولة ذلك<sup>(1)</sup>. ومن أجل القيام بذلك عندهم انتحكم بالتجارب الماضية التي لم تعد تناسب مع انتظارات المرحلة العابرة: التجارب التي تعد المستقبل بشكل مبدئ. لذلك فهم من خلال وعيهم لتجاربهم يستطيعون صياغة انتظارات لم توجد بعد. هكذا تتكون الاستمرارية في الدينامية الاجتماعية بمثابة تجارب أعيد استثمارها في تكوين وضع اجتماعي جديد بالمقابل إذا لم تقدم التجارب سوى القليل في سبيل صياغة الانتظارات يمكننا أن نتوقع قطعاً عميقة. كلما كان محتوى التجربة صغيراً كان لانتظار الصادر عنها أكبر (Koselleck, 1979, P. 374).

إذن، الواقع الاجتماعي الذي نواجهه هو سيروره (دينامية) حيوية غير قابلة للتوقع وبالتالي إن المستقبل مجهول وغير أكيد وهناك دائماً عدد كبير من الأفاق المستقبلية الممكنة. ولكن هذه الأفاق المنظورة انطلاقاً من الحاضر من قبل الأفراد لا تطرح نفسها كخيارات بديلة متعايزة عن صورة نماذج لتطبيق. لذلك من انضروري بالنسبة لكل الأفراد ولعلماء الاجتماع أيضاً «المرآنة على المستقبل» من أجل بناء المستقبل بوعي وبعيداً عن إرادة تأكيد عبارة أي شيء، يذهب «anything goes» بحسب الإشارة إلى أن الرهانات ليست هي ذاتها بالنسبة للأفراد الماعنين في مواقفهم وأوضاعهم وبالنسبة لمنظري المجتمع. بالنسبة للأفراد الماعنين إن الرهانات تتعلق بالأفاق المستقبلية الممكنة المطلوب تحقيقها، أما بالنسبة للمنتظرين فإن هذه

(1) من جهة أخرى فإن مصطلح «Prognis» كما صيغ في القرن الثامن عشر يعبر عن ذلك تماماً.

الرهانات تتعلق بالأفاق المستقبلية التي تكون موضع تفكير معين. وفي الحالتين الأمر يتعلق بخلف الإمكانيات. إن المستقبل الممكن يوجد دائماً لأنه ليس شيئاً آخر سوى إمكانية تجاوز لنقص معاش.

### القطيعة، الاستمرارية والبروز

إن بروز ظاهرة اجتماعية معينة هو مستقبل ممكن يحققه اللاعبون (الفاعلون) من خلال أعمالهم. ويفضل التحليلات التطورية التعاقبية يمكنك معرفة الإمكانيات والبدائل وكذلك خيارات التي تمنعها اللاعبون في موقف معين. بالطبع، إن ما نعتبره بروز ليس سوى تحقيق لممكن معين إذ أن السمكث الأخرى «فشتت» لأسباب عارضة أو طارئة. إن القضية ليست قضية قدر ما أو منطقي فمني ما أو ضرورة طبيعية تحلق الرباط الاجتماعي. ولكن البروز ليس خلقاً من عدم بل هو تجاوز لوقف ملبوس في لحظة معينة من التاريخ.

إن القطيعة هي بشكل عام حركات مذبذبة في الزمن ومنقطعة على ارتفاع صغير. على سبيل المثال، إن انقطيعة مع النظام العبودي، والتي شكلت إحدى عمليات تأسيس المجتمعات في أوروبا، حدثت خلال قرون تماماً كما عمية انتهاء القارة إلى المسيحية.

إن مراحل انقطيعة تتميز بانتمزق بين عالمين أحدهما لم ينته بعد إلى الموت والآخر لم تكتمل ولأدنه بعداً (Le Breton, 2000, P.143)<sup>(1)</sup>. هذا السبب فإن حرية البشر تتعاطم أثناء هذه المراحل. والحال فإن هذه الحرية تجعل العديد من اللاعبين يمتدنون الاتجاه الصحيح وبالتالي هي مغلقة وغنية وذلك لأنها غير مفروضة.

ومع ذلك، ملاحظ أنه في تحليل موقف أو وضع ما لا نجد فقط انقطيعة مع الماضي، لأن التاريخ ليس مجرد نوال الألوام جرداء بل نجد أيضاً حالات تواصل واستمرار تربط فيما بين الموقف الراهن والماضي. والحال، فإن هذه الاستمراريات ليست مجرد امتداد بسيط وميكانيكي (ألي)

(1) Duvignaud (دونييو) (1972) يسميه بروس أو لاطلية.

للماضي الذي يفرض نفسه طبيعياً (حتمية) بل إن الأمر يتعلق بأجزاء  
ويعناصر أو مجزئات بعيد اللاعبين «استشارتها» في عملية بناء مستقبلهم .

إن الأفراد، بتجاوزهم لموقفهم السابق، يتقطعون مع أجزاء هذا  
الموقف التي لم تعد ضرورية من أجل تكوين الموقف الجديد المرتقب  
كمستقبل ممكن. والحال، إن القطيعة ليست أبداً شاملة ولا تستطیع أن  
تكون كذلك وذلك لأن المستقبل الممكن هو دائماً مرتقب عن قعدة موقف  
معض ولا يمكن التفكير به إلا بنسبه إلى الموقف الواجب تجاوزه. إن ذلك  
يفسر لنا حائة الاستمرارية في عملية تكوين المواقف أو الأوضاع  
الاجتماعية. بالتالي فإن البروز أو الانبثاق أو النشوء هو تحقيق أو تجسد  
لموقف اجتماعي جديد يكون في البدء مرتقباً كمستقبل ممكن ثم متحققاً في  
إطار أعمال اللاعبين وبواسطة. ومن المعروف أن الموقف الناشئ  
أو البارز لا يتطابق أبداً كلياً مع المستقبل الممكن المرتقب.

وإذا أردنا أن نضع ذلك في رسم تخطيطي يمكننا أن نميز عملية  
تكوين الرباط الاجتماعي كسيرورة فائمه عن قطيعة - استمرارية - بروز  
وذلك بالطريقة الآتية :

1 - الالم اثنانج من الانفصال عن رباط الحياة والعمل السابقة  
والذي يعاش كإلزام خارجي لا يمكن الإحاطة به. إن الانفصال عن  
شروط الحياة والعمل السابقة يسمح لقدرات الاجتماعية الكامنة بأن  
تتحرر وذلك لأن المطلوب فقط هو قدرات إنتاجية باتجاه نمط الإنتاج  
الجديد.

2 - الجدارة في أن يكون المرء عضواً في المجتمع الناشئ حديثاً،  
دولكن هذه الإجابة الذاتية التي تحصل في طياتها حائزاً وعملية تعلم جماعية  
وتحريفاً نوعياً للشكل، ليس فقط سبب الانفصال وتكن أيضاً بسبب  
التاريخ الذي يسبق الانفصال، إن هذه الاجابة تضيف إلى الإلزام  
الموضوعي سيرورة ذاتية\* (Nagy-Kluge 1982, P 544).

3 - فقدان قدرات الإنتاج وإعادة الإنتاج السابقة. وهذه الخسارة



ثبتت في ذاكرة الدورات الخمسة وهي تؤثر في التوجهات وفي القيم في إطار الموقف الجديد وفي طريقة النظر إلى هذا الموقف الجديد.

1 - إن الموقف أو الوضع الجدي في العمل وفي الحياة يشمل أيضاً على عناصر تحقيق الذات، بالنسبة للذوات.

### فهم العمل في إطار الموقف

إن مقارنة الموقف في علم الاجتماع تُطلق أولاً من واقع أن البشر هم موضوعون دائماً في موقف في إطار واقع موضوعي وعارض أو حادث، دون أن يكونوا قاهين تلاتختزان إلى الموضوعية الاجتماعية (والمعكس) وثانياً تنطلق من واقع أن عمل البشر: المتشكل مسبقاً من قبل المجتمع الذي يعيشون فيه، هو الذي ينتج المجتمع. بالتالي: إن العمل هو قصدي ولكنه في قسم كبير ينتج «مفاتيح مضادة» (مارترو: 1960) ولكن المواقف أو الأوضاع التي تبرز أو تنشأ عن الأعمال القصدية، المفعمة بالمعاني بالنسبة للذوات، هي بشكل عام غير مرادة.

نعرف التمييز المقدم بين الماكرو - سوسيولوجيا (علم الاجتماع الجمعي المعاني الذي يتوجه إلى الظواهر العامة م) وبين الميكرو سوسيولوجيا (علم الاجتماع المجهرى التفصيلي الذي يدرس حياة الأفراد والفرق الصغيرة م) الذي وصف تاريخ علم الاجتماع والذي سلم بعلامة تحديد بين «الميكرو» و «الماكرو» (والعكس بالعكس)<sup>(1)</sup>. ونود فقط التذكير بجهتين منه. أولاً، بالرغم من الفروقات الشاسعة التي تفرق بين مختلف المقاربات الماكرو - سوسيولوجية من دوركهايم إلى بيريوسونز، فإن هذه المقاربات تجهد لإيجاد قوانين بذاتها للسلوك الجمعي من أجل تفسير المجتمع وحالته وآفاقه المستقبلية الممكنة. وإلاحد القوانين الموضوعية للمجتمع هي ليست بحاجة لذاتية ولا للمعنى الذي يعطيه اللاعبون لأعمالهم وكذلك للأسباب التي تدفعهم للعمل وتوحيدهم. إذ أن هؤلاء اللاعبين يربكون

(1) بلانكيت، إن «تطور اليوم دخل عهد الاجتماع تحويز هذا التعبير». وأعمال بورغيز وهابومس (Hans Habermas) تشهد على ذلك.

لتحليل وذلك لأنه إذا قلنا أن الصراع الاجتماعي ناتج عن أعمال الناس، يجب علينا أخذ حججهم وأفكارهم بعين الاعتبار، أي باختصار يجب اعتبار فانيتهم. ويجب وضع الإنسان المغموس في قلب التحليلات.

نعرف أن دوركهايم، على سبيل المثال، في كتابه (قواعد المنهج السوسولوجي) (1937 - 1987) يصر بصراحة على ضرورة معالجة الظواهر الاجتماعية على أنها أشياء، وهذا يعني إجراء عملية تجرييد لنظرات الذين يتخللون أنفسهم في الظواهر الاجتماعية والذين لديهم أفكاراً معينة عنه. أما في التقليد الميكرو سوسولوجي فإن الإنسان يجد نفسه في مركز التحليلات بصفتها منتجاً للمجتمع. والحال فإن هذه المقاربة لا تستطيع أو لا تريد تفسير كيف أن الأعمال تنتج عمليات موضوعة اجتماعية حيث يجد اللاعبون أنفسهم بوجهها في كل المجتمعات المتكونة.

من أجل فهم النوات وأعضاها وعملية تكوير البعد الاجتماعي يجب أن ندرك أن التعارض الآلي بين الميكرو والماكرو، بين الحدوث الموضوعي والذاتية الخلاقة ليس له معنى. إن الجوهر ليس ما فعلناه بالإنسان بل ما فعل هو بما فعلناه به (سارتر 1966، ص 89) وهذا ما لاحظته سارتر في نقد عنيف للبتوية. إن جدلية العلاقة بين الحدوث والذاتية هي التي تسمح لنا بفهم البعد الاجتماعي.

#### 4 - المجال العام وخلق الرباط الاجتماعي

بالنسبة لعلم الاجتماع، في بداياته على الأقل، لم يكن الإنسان مجرد عنصر في كتلة بل كان الذات المنتجة للتاريخ. وكما رأينا فإن قصماً كبيراً من علماء الاجتماع الأوائل كانوا ينتسبون لهذا المجتمع الجديد ولقيمه. وكانوا يترمون في العمل من أجل أن يسلام المجتمع بشكل أفضل مع غاياته وكان الأمر بالنسبة إليهم يتعلق أولاً بتقديم الأدوات الضرورية لتنظيم العلاقات للاقتصاد والمجتمع. وثانياً، كان يجب إنتاج قيم جديدة حتى نستطيع تحيئة وممارسات اللاعبين أن تخلق حياً جديداً مشتركاً يمكن للرباط الاجتماعي الاستناد إليه لأنه لا يوجد أو لم يعد هناك سلطة سامية

تستطيع شرعياً أن تعرض على اللاعبيين طريقة في «العيش والعمل معاً»  
(دوركهايم) دون أن تبرر لهم أسباب وجودهم.

والحال، ليس التقليد السوسولوجي بل الفيتومينولوجيا (الظاهراتية)  
هي التي تربت لنا حججاً قوية من أجل فهم عميقة خلق الرباط  
الاجتماعي بين الأفراد الوحيدين والمترنطين في آن واحد وانذين عليهم  
التفكير بالرباط الاجتماعي من أجل إعطاء معنى لوجودهم في قلب الرباط  
الاجتماعي لكي يجدوا الأسباب التي من أجلها يعملون. وفي نفس  
الوقت، من خلال العمل، إنهم يكونون الرباط الاجتماعي. وحججهم  
ليست من قبيل الاستبطان أو التأمل. ونكي يتصرفوا كأفراد مع الآخرين  
عليهم إيصال هذه الحجج وجعلها عناية وعامة. وبهذه الطريقة تولد  
مجالات عامة تستطيع أن تتخذ أشكالاً متنوعة جداً.

### العالم المشترك، العالم الاجتماعي

«العالم المشترك» (أرنست أيجل) الخاص بالبشر يستند في آخر الأمر  
إلى تلك القدرة على التبادل بين الكائنات البشرية. إن الذوات عندما  
يتبادلون التجارب، يستطيعون خلق حكايات عن أنفسهم وكذلك عن  
العداء المادي وعن العداة اللامادي. إن «العالم المشترك» يولد عتياً من  
خلال التبادل والاعتراف المتبادل بين مختلف شركاء التبادل. وإن  
الاعتراف بقضي حذاً أذن من قبلية الاتصال والتواصل ويتبع التعرف  
على هوية التماثلين (Hegel, Harneth) ومع ذات فإن معسكرات الاعتقال  
الجماعية هي أمثلة تين أنه حتى في مجنح رأسماني متطور ومعقد جداً ليس  
من المحتتم وجود هذه القابلية الاتصالية أو التواصلية ولا وجود  
الاعتراف<sup>(1)</sup> وفي هذه الحالة فإن الجانب الدراماتيكي في الحياة يصبح  
مأساة (تراجيدياً)<sup>(2)</sup>.

(1) إن هذا الموقف - غالباً ما تم إخراجها لفسرج، وإلى سر الشان في مسرحيات جاو - بون

...و

(2) انظر حالي هذا الموضوع أيضاً أرسيفو 1996، الفصل 13 وكانج 1968

أما كانظ (1968) فيميز الجنس الاجتماعي بالتناسب مع العام المشترك، أي الجنس المشترك يعتبره بمثابة طريقة تفكير بوضع الذات مكان الآخرين<sup>(1)</sup>. ولكن لا يجب أن نخلط ذلك مع حالة التناسب مع الغير أوتبني وجهة نظر الآخرين بل هذا يعني الارتفاع فوق التفكير الفردي وتجاوزه نحو نظرة أكثر عسومية للأشياء.

### «التنوير» و «الإعلان» كمؤسس للمجال العام

إن عملية خلق الرباط الاجتماعي في مجال العام هي أيضاً مرتبطة مباشرة بالنقد وهذا يعني التفكير عنيماً بما هو كائن باسم ما لم يطلب بعد إلى الخلق والإبداع ولعل تحقيق ما ليس كائناً بعد إن كانظ طور مصطلحاً حقيقياً حول الإعلان أنهم نزلت ومناهجهم وهابرماس وآخرين. إن الإعلان يسمح بتحقيق «المهمة الحقيقية للإنسان» (كانظ) ألا وهي «الغبطة التي تجسد الهدف المشترك لكل أعضاء الجمهور»<sup>(2)</sup> وهذا الجانب من فكر كانظ يستعيد فكرة مركزية من الفكر الفلسفي منذ ديكاوت إذ أن كوحيتو ديكاوت (أنا أفكر إذن أنا موجود) يمكن تأويله على الشكل الآتي: أنا أفكر وأنا أستطيع أن أفكر لأنني أكون دائماً على علاقة مع أعضاء المجتمع الآخرين. إن الآخرين هم، شيء، كانتت مفكرة وعاقلة. أنا أكون بما أي أستطيع أن أقوم بتجريد الواقعة كوني فرداً معزولاً (Negi-Kiuge, 1972, p.30). حسب كانظ إن الإعلان هي في نفس الوقت مبدأ مفارق وعملية إقامة العلاقة بين الأخلاق والسياسة، وفي هذا المجال حيث «العقل وحده يمثل السلطة» (كانظ) يتطور منهج التنوير ومبدأ النظام التشريعي. إن المواطنين - البرجوازيين (حسب هابرماس 1962) لا يمتلكون وسائل أخرى لتطوير سياستهم سوى خلق علاقة تواصلية فيما بينهم مما يتيح للعقل أن يشغل المكانة المسيطرة المشار إليها.

إن نقد الناس الخصوصيين الذين يقدمون استبدالاتهم بشكل علني

(1) أنظر خصوصاً كانظ 1968، الفصل 40.

(2) أنظر على سبيل المثال، كانظ، 1799 - 1894، ص 36.

ليس له أهداف سياسية مباشرة بل هو يريد إضفاء الطابع الأخلاقي على السياسة. إن كانط يربط «التوير» مباشرة بالرأي العام وبالجمال العام. وإن مصطلح «التوير» اخص بكانط لا يلخص فقط بالصيغة الشهيرة التي تعتبر أن التوير (Aufklärung) «هو خروج الإنسان من حالة الوصاية التي يكون هو نفسه مسؤولاً عنها» (كانط، 1784 - 1974، ص 9). وهو لا يوضح فقط أن الوصاية هي عجز الإنسان عن استخدام عقله دون طلب المساعدة والتوجيه من آخر، بل هو أيضاً يعتبر أن كل واحد يكون مسؤولاً عن وضع نفسه تحت وصاية معينة طالما أن عجزه عن استخدام العقل لا يعود إلى خلل ذهني بل إلى نقص في الإرادة وفي الشجاعة على استعمال العقل<sup>(1)</sup>.

إن الوصاية مرغوبة وهي تناسب، حسب كانط، النساء خصوصاً لأنهن يحتفظن بمبادئها مقابل مبلغ من المال<sup>(2)</sup>. وهذه الطريقة وإن الصغ والجمل «بجاهزة» تفيد البشر بوصايتهم. وهذا الفيد أصبح شبه طبيعي بالنسبة للبشر. وبالتالي فإن التحرر منه هو بمثابة «قفزة في الجهول» (كانط) تقضي الكثير من الشجاعة التي لا يمتلكها كل الناس.

إن تعريف «التوير» الشهير المذكور أعلاه له دالتان. بالنسبة لتفريد هو يعني أن يفكر المرء بذاته، أما بالنسبة للبشرية فإن التوير هو التقدم نحو نظام عادل كلياً مع ذلك، وفي الحالتين فإن التوير يجب أن يتوسط الجمال العام كما يشير هابرماس بحق. بهذا المعنى فإن التفكير وتفكير الذات هو فعل تواصل لأننا نفكر «بصوت عال» وعلينا إذن أن نفكر مع الآخرين إن العقل هو الاستخدام العمومي للعقل<sup>(3)</sup>. مع ذلك بالنسبة لكانط تماماً كما بالنسبة لروسو عيين، إن التوير ليس قضية الشعب.

- 
- (1) إن لقاء La Boétie ضد «عبودية الطغمة» يشبه كثيراً موقف كانط عند «حسبوا أمرهم ولا تحسبوا أمدك» هكذا تكونون أحراراً» (La Boétie, 1574-1981, p 119). «العبودية الخفية عند La Boétie هي تحليل للحضوع عند»  
 (2) أنظر أيضاً La Boétie 1574-1981، ص 136 - 145.  
 (3) أنظر حوار هذا الموضوع، كانط 1984 وخصوصاً ص 49 - 56، في فكر كانط إن مصطنع الإعلان بني بالتعريف قليل الشيء

بالنسبة لكائظ ودالير Alenchen ك إن ممارسة لعمومية للعقل كانت دوماً من مهمة محترفي العقل وخصوصاً لتدليته. وكائظ يشير بأنه من شبه المؤكد بأن اجسهور لا يبد أن «ينور بنفسه» في صغر سيرورة مفيدة ووظيفة لا تشبه أبداً أية ثورة عادية»<sup>(1)</sup> «من أجز هذا التوير لا يتره سوى حرية المرء في استخدام عقله عتياً...» (كائظ، 1783 - 1974، ص 11). إن الاستخدام الخصوصي للعقل يمكن أن يكون محصوراً ولكن الامتداد العمومي العلي للعقل لا يستطيع بأي حال أن يكون محصوراً. ومع ذلك، حسب كائظ، إن الامتداد العمومي العلي للعقل يقتصر على نشاط العلماء الذين يتوجهون إلى جمهورهم من القراء. بالمقابل فإن الاستخدام الخصوصي يحصل وظائف مهنية احترافية أو رسمية. ويقدم كائظ مثال وظيفة الضابط. بالمقابل فإن العالم يتحدث إلى جمهوره أي إلى العام بأكمله بجرته الكاملة كعالم وكفرد<sup>(2)</sup>.

إلا أن ذلك لا علاقة له بالممارسة الأكاديمية وذلك لأن الجمهور الذي يتوجه إليه العقل هو «الشعب» الذي عليه أن يتعلم كيف يستخدم عقله. ومن المفهوم أن مصطلح «الجمهور» يصبح ملتبساً لأنه في آن واحد «تحت الوصاية» وهو في نفس الوقت يقتضي أن يكون جديراً بالتوير.

من أجل تكوين الرباط الاجتماعي، على المجال العام أن يتج إرادة مشتركة ويبرهن معنى الوجود. كما عليه أن يتيح إلى حد ما مشاركة أعضاء المجتمع في اتقرارات الكبرى المتعلقة بمستقبلهم. إن فكر المجتمع بمجموعه يجب أن يعود إلى معايير بشرية ألا وهي العقل والمعقنة والحقيقة في كتابه «نقد العقل الخالص» يشير كائظ إلى أن إجماع الذين يقومون بالاستدلال العقلاني يعنى بشاية رقابة براغماتية (عملية) للحقيقة. أخيراً، يجب تفكير المجتمع على أنه مشروع: إنه صغر ويصير وهو دائماً في طور تجاوز نفسه إذ لا يوجد طبيعة اجتماعية.

(1) انظر كائظ، 1784 - 1974، ص 10، 11.

(2) انظر كائظ، 1784 - 1974، ص 11 - 26.

إن المشايدات السياسية يجب أن تكون مؤسسة على القوانين المرشحة أمام الرأي العام كفولتسن عدسة ومعتولة، كما كتب كانط في «حلفة الحق». هذه الطريقة فإن السياسة نستطيع أن نحول إلى أخلاق وهذا ما يشير إليه أيضاً في «مقالة في السم الدائم» حيث تطور الصيغة المتعالية التي تعتبر أن الإعلان هو معيار شرعية أفعال المواظنين<sup>(1)</sup> إن عدم ثبوتية بعض أشكال الحق للمروءة مع الإعلان تشير حسب كانط إلى عدم قابلية المروءة بين السياسة والأخلاق.

حسب هيجل: إن الجوانب العام هو سيطرة المكان الذي فيه تعبر المضاعفات (die Vöden) عن أفكارها المختلفة وحيث يظهر البعد العام التجريبي للأراء المختلفة. بامتدبل إن ذلك لا يشترك في شيء مع نوع معين من التعميم المتناغم لخطابات الاتصالات. بدايةً، هيجل يميز صراحة المضاعفات (الكثرات) عن «الجميع» المضاعفات تتكون من خلال استبعاد فئات معينة من السكان حيث يذكر هيجل صراحة الأحداث و«بناءً على»<sup>(2)</sup> إن الأمور العامة هي «... النوعي العام بصفته البعد التجريبي العام لأراء وأفكار المضاعفات (الكثرات)». (هيجل 1820 - 1970، ص 457، فقرة 301). إن البعد التجريبي العام الذي يذكره هيجل لا يجب إذن خلطه مع السكان أو مع الشعب الذي يكون، حسب هيجل، جزءاً من الدولة والذي «لا يعرف ماذا يريد» (هيجل، 1820، 1970، ص 458، فقرة 301) ولا يتسنع بالعقل<sup>(3)</sup> بالتأكيد، إن الرأي العام يتضمن بعض مبادئ العدالة التي تشكل جزءاً من الحس المشترك وتكون أحكاماً مسبقة<sup>(4)</sup> ولكن الرأي (Meinen) يكون ففاضراً وضعيف الأساس. لذلك فإن الرأي العام يجمع «الحقيقة والأخطاء التي لا تنتهي» (هيجل 1820 - 1970، ص 472، فقرة 317).

(1) هيجل، 1795 - 1984، ص 50.

(2) انظر هيجل، 1820 - 1970، ص 457 (فقرة 301).

(3) انظر أيضا استشهاد هيجل بـ Goethe في هيجل، 1820 - 1970، ص 458.

(4) انظر هيجل، 1820 - 1970، فقرة 316.

ونفس النسب يتم الإيتماع بالشعب. حسب هيجل، إن المجال العام يصنع في عملية تكامل الرأى الذاتي في موضوعية الترواح التي اتخذت شكل الدولة. أصعب إن ذلت أن مجال العام هو مكان عملية عمقنة البعرة.

إن الإعلان المنطوق للبحث هذا، هو شكل من أشكال عملية إاضفاء انصباغ الاجتماعى من خلال الانصالية (Manhem 1933, 1979) سواء كان بطريقة إجماعية أو بطريقة مفروضة، فإن الرباط الاجتماعى، مخلوق هو... صيغة لفظية ومرادة لعمنية التماهى وتحت عنوان هذا التماهى إن المرسل (التفاعل) والمتلقى في العلاقة الانصالية (الواصلية) بنضويان استثنائياً أو بشكل دائم في العلاقة الانصالية (Manhem 1979, p. 31). وإن نفس الكاتب يشير بأن المنزلة السياسية هذا المجال العام أي مبدأ تشريع السلطة تستند إلى التأييد التام والانتساب التام. إن عمل السلطة هو من الآن فصاعداً عمل عن أجل الجميع وبإسم الجميع. وفي هذا المجال العام، إن عمل السلطة هو الذي يفتح للأجماع صورته التجريبية.

إذن نحن بعيدون عن الإعلان الكانطى المتميز بكونه مستقلاً بالنسبة إلى المجتمع والذي يهدف للبحث عن حقيقة<sup>(1)</sup>. إن الحقيقة في المجال العام الكينى تشبه الأحكام القضائية وذلك لأنها معطاءً سبقاً تحت صيغة حو طبيعى أو بصوص شرعية أصولية. إذن إن موضوع النقاش العام هو بأولى هذه الأحكام القضائية، وإن الأمر لا يتعلق أبداً بإعادة وضعها موضع تساؤل أو تناسيها من خلال حاججات.

إن ما يهنا على وجه الخصوص هو كون الحدود أو المعايير تقام من الآن فصاعداً لأن اللاعبين يفهمون ويقبلون مبررات وأسباب وجود هذه الحدود من خلال المنجوه إلى العفونة بدلاً من الخضوع للمعنى والمتقاليد كما في الماضى. إن عملية التوصل لتواعية لإردادات مختلفة هي المثال -

(1) انظر، مرسيل نثار، نفسه، 1984.



النموذج للمجال العام البرجوازي (هابرماس) وللمعقل، وللإعلان لدى كاهن وهيفل

إن النمط النوعي لعملية تكوين الرباط الاجتماعي بين أفراد متفصلين يتطلب بالضرورة مجالاً عاماً حيث تقترن أسباب ومبررات العمل فيما بينها، وحيث يتم تبادل الحجج من أجل فهم الحاضر وبناء المستقبل. وحيث المشاريع الاجتماعية تكون مدعومة ومفروضة على المجتمع بأشكله. ومع ذلك فإن هذا المجال العام لا يتعسر أبداً بمجرد التكاثر المعين. على سبيل المثال، «المجال العام البرجوازي» (هابرماس) يتميز في إطار الاستدلال العام بين المواطنين - البرجوازيين تبعاً لمعايير العقل، يتميز بخصوصية إتاحة تكوين رباط اجتماعي بيد لذوات المجتمع المعني بمثابة تركيب أو تعريف اجتماعي معنول. وذلك ليس فيه شيء من المساواة لا مادياً ولا رمزياً. إن الخطاب في هذا المجال العام هو خطاب سلطوي ويعبر عن انصراف بين السيطرتين من أجل فرض أحد الأفاق المستقبلية الممكنة على المجتمع بأكمله. لذلك هو أيضاً خطاب استبعاد أو إقصاء وذلك لأن كل من ليس مواطناً برجوازياً يكون مستبعداً من مسيرة التطور في المشاريع الاجتماعية<sup>(1)</sup>.

إن صورة المجتمع كمجال عام تفسر الرجوع المتكرر إلى «المدينة اليونانية» في التكتابات التي تناون «المدينة العادلة» وهذه التكتابات هي إرهابات طوباوية للمجتمع الطيب المطلوب بناؤه من خلال تجاوز المدينة الموجودة في الواقع وذلك بالاستناد إلى المعقولة في العصر الوسيط نجد أفكاراً مشابهة في بعض المشاريع الهندسية. «مدينة الله» عند القديس أغسطينوس مثلاً على ذلك. ولحقت تأثير هوبز ومكيه قبلني بدأ الفكر الديني يفرض نفسه ابتداءً من القرن السادس عشر. وأخذ المجتمع الذي هو موضوع هذا الفكر، يصبح مرجعه الخاص، وراح يولد وحده معايير وحدوده الخاصة. لذلك فإن أساس المجتمع وشرعية السلطة أصبحا من

(1) أنظر، فوكو Foucault، وأيضاً هابرماس (1991) و سبارك 1996

الآن فصاعداً محترمين كتابيين لإرادة البشر ان الذين يكونونهما وبالتالي يستطيعون تعبيرهما. ولهذا السبب تحتل المجالات اخدمة مكانة مركزية داخل المجتمعات.

### الإعلان والرباط الاجتماعي

إن فينوميتولوجيا (تطبيق المنهج الظاهري) الرباط الاجتماعي ترسو في جدلية الخاص والعام. وكما أشارت Hanna Arendt (حنا أرندت) (1958 - 1981) فإن هذه الجدلية تنكشف انطلاقاً من مجرد الملاحظة الفينوميتولوجية بأن عمل البشر لا يصبح مفهوماً إلا انطلاقاً من حدودهم العارضة: إن الأعمار تجري دائماً في مجموع الأشياء والبشر حيث يولد كل واحد منا. أي أن البشر وأعمالهم موجودون في إطار موقف أو وضع معين. وإن أقل عمل يشهد على حضور أناس آخرين إذن، بين العام والخاص هناك علاقة جدلية تسمح بفهم الأشكال الوجودية والاجتماعية. وبهذا المعنى يبرز أرسطو للإنسان على أنه «كائن سياسي» أي أن وجوده مع الآخرين هو موضع بناءه هنا.

إن أفلاطون تماماً كما أرسطو، يلاحظ أن الحدود البيولوجية (الحياة) للوجود البشري تفتضي بالضرورة احياء (معاً) في مجتمعات. وفي هذه الحالة ينتج التناقض المعروف بين «البيت» وبين الأسرة معشراً من جهة الرباط الطبيعي ومن جهة أخرى التنظيم السياسي. إن التنظيم السياسي هو نوع من حياة ثانية للبشر الذين ينتمون اعتباراً من الآن في آن واحد إلى كائنين: بصفة مواطن ينتمي إلى التنظيم السياسي، وبصفته «الإنسان الطبيعي» ينتمي إلى «البيت». «في التصور الكلاسيكي للتنظيم السياسي تتوحد اماهية الداخلية والخارجية وأهمية الفرد في هذه الدولة - اأدوية» (أدورنو 1951، ص 244)<sup>(1)</sup>.

(1) أنظر Lévy, 2000, p. 205-210.

(2) أنظر أيضاً المقالات ابعروفة من قبل ديورو: «العملية» و«المواطن» Che et Cheyev في الموسوعة (Ed. Alentbert, Diderot): الجزء الأول، ص 295 - 296.

إن التحدث والعمل هما نشاطان بسيان تماماً كما فعل الإقناع (ما هو أقدم من التنظيم السياسي) وذلك لأن النشاط السياسي يحصل بالكلام. بالتالي مجرد الاتصال والتواصل يعني الفعل أو العمل. وفي المدينة، العمل الاتصالي لتواصل هو الذي يؤسس عظمة لإنسان الاجتماعية وليس العنف الجسدي. وفي تاريخ التنظيم السياسي نجد أن الكلام يكتب أكثر بأكثر أهمية نسبة إلى العمل العنيف أو المنتج. وهذا ما يفسره بين أمور أخرى، المصطلح الخاص بالإنسان لدى أرسطو. إذ أن هذا المصطلح أو المفهوم يرجع أولاً ومباشرة إلى تلك الطريقة في العيش في الدائرة العامة للتنظيم السياسي وفي نفس الوقت في الدائرة الخاصة بالبيت. وثانياً، إن الإنسان ككائن حي يمتلك الكلمة (لوغوس) ويتطوّر مع الرأي الاعتيادي حول مواطنين في التنظيم السياسي. هذا يعني أن غير المواطنين لا يشكلون الكلمة (اللوغوس) لأن حياتهم ليست متطابقة بالكلام وبالارتباط أو التواصل.

رانسبير (1995) يكتيبه على أرسطو وأفلاطون وهيرودوت لا يبرهن فقط على أن الكلام هو الذي يحرر الإنسان عن بقية العالم<sup>11</sup> بل وأيضاً على أنه بهذه الطريقة يبرز الياسة ويرز، الجونيرد إذ أن امتلاك الكلام أو القدرة على إعطاء الكلام هو فعل سيخرة.

في إطار التنظيم السياسي لا تختلف أهمية الملكية الخاصة لأنه بدون مداخل لا أحد يستطيع الاهتمام بالأمور السياسية، وبدون ملكية لن يكون للاعبين جذور في مدينتهم. إذن، إن جدولة العلاقة بين الخاص والعام نجد أساسها هنا. إن الحياة في البيوت (مساكن الأسرة) تناسب مع ضرورات الحياة، بالمقابل إن التنظيم السياسي هو «امبراطورية الحرية» (آرندت) بالنسبة لأولئك الذين يتعمون إليه.

إذا كان التمييز، في الأساس، بين المجال العام وبين الدائرة الخاصة يتناسب مع الفصل بين البيت وبين المجال السياسي؛ حسب آرندت، مع

(1) ألفريد جودنهايم، 1996، رانسبير 1995، ص 12 - 33.

الحدائق ومع الدولة - الأمة ينشأ أو يبرز « المجال الاجتماعي » (آرندت). إن تكوين المجتمع البرجوازي ككس تبعاً لهذا التصور في جدلية قائمة بين المجال العام من جهة وبين عملية استبطان الحاجات والدوافع الغرائزية من جهة أخرى. إن الموعظة والخطاب التبشيري هما من الوسائل الجيدة للوصول إلى ذلك. الموعظة بشكل خاص فما طابع ديمقراطي معين لأنها تتوجه إلى كل الناس وتتججج في إقناع الجمهور بالعقاب الختمي الذي ينتظر أولئك الذين لا يطيعون. وهذا السبب تستطيع أن تتطلب توضيحات معينة من قبل الجماهير. وهذا يفسر لماذا نكتب: اجتماعات الجمهور أهمية كبرى في المراحل «الساختة» للتطور الاجتماعي، وفي المقابل أي في المراحل «هادئة» يقوم نظام التربية والإعداد بهذه المهمة<sup>(1)</sup>.

إن الميظيرين يتكلمون بسا هم كذلك في المجال العام نسبة إلى الآخرين، أي التسمي. بإقتضائهم من المجال العام الميظير. على مثال المجتمع الروماني يلاحظ راسين أن موقف الأشراف المتصلين هو بسيط: لا محل للنقاش مع العامة لسبب بسيط هو أن هؤلاء العامة لا يتكلمون. وهم لا يتكلمون لأنهم كانوا بدون اسم، محرومة من الكلمة (لوغوس) يعني دون اسماء رمزي إلى المدينة. بذلك الذي يكون بدون اسم لا يستطيع التكلم<sup>(2)</sup> (Rancière 1995, P 45).

إذن، المجال العام هو ذلك الجزء من العالم الذي تملكه بشكل مشترك والذي يتمايز عن الملكية الخاصة<sup>(3)</sup> ولكن في المجال العام يمكن أن يوجد عملاً مشترك إذا هم اللاعبون بنفس الموضوع. إن البشر يعانون من «مجتمع الكتلة» (المجتمع الجماهيري) (آرندت) لأن هذا المجتمع فقد القدرة على جمع الأفراد المنفصلين موضوعياً، ولكي يرتبط. يجب أن يكون هناك أفعال إرادوية في هذا المجتمع يترك العمل المشترك المجال مستهيباً للجمهور

(1) أنظر هوريجيوس، 1946، ص 29 - 40 - 46 - 41 - 50 - 51 - 73 - 75 - 109 - 110.  
 (2) حول موضوع العلاقة بين الملكية الخاصة وبين الإرسالية، أنظر (آرندت)، 1981 - 1982، ص 59 - 60، وحين العلاقة بين الملكية الخاصة والإرسالية، أنظر أيضاً، (آرندت)، 1958 - 1981، ص 63 - 64.

لأن النكل يتصرف كما لو أنه يشكل جزءاً من نفس الأسرة Richard Sennett (ريتشارد سينيوت) (1979) بين بشكل جيد كيف أن هذه الدينامية تقود إلى «استبدال الحميمة».

لا تذهب أرنولد باستدلالها حتى نهايته وذلك لأن المحطات الأشكال السياسية جداً للمجال العام، على صورة التنظيم السياسي، لا يجعل المجال العام يختفي إذ أن الوجود الاجتماعي لا يمكن تُلخيصه في الحياة الخاصة<sup>(1)</sup>. إن الإنسان الخاص قد يصبح متروكاً أو مهملًا بمعنى أنه لا يتمتع بعلاقات اجتماعية. إن مجتمع الكتلة الجماهيرية دمر بالضيع الأشكال التقليدية للمجال العام كما للدائرة الخاصة دون أن يلغي مع ذلك جدلية العلاقة بين العام والخاص التي تكون الوجود الاجتماعي. إن العلاقات بين المجال العام والمجال الخاص تتغير بشكل أساسي. وكما سرى لاحقاً، إن المجال العام يفقد نزاهة الأصلية بفضل الصناعة الثقافية من أجل اختراق قلب المجال الخاص. إن ما هو خاص يصبح أكثر فأكثر عاماً، والعام يتحصص.

إن هابرماس (1963) متأثر بعمق بنظرية «الصناعة الثقافية» لدى مدرسة فوركهورت، والقلق على مستقبل الديمقراطية في ألمانيا يطرح بعض المثل - النماذج للمجال العام والتي ما زالت حتى اليوم تبدو كأدوات مناسبة جداً لتحليل هذه الظاهرة وهو يستفيد بشكل واسع من سوسيولوجيا المجال العام لدى أرنست مانهايم (1933 - 1979) الذي يلاحظ أن القضيحة الكبرى مع النظام الاجتماعي الغابر الحاصلة في القرن التاسع عشر أدت إلى انبثاق توسعات جديدة بين اللاعنين الفرديين. إن ما هو اجتماعي أصبح «المجال التشميلي الذي يحتضن الكينونة والفكر» (منهايم، 1933 - 1979، ص 21)<sup>(2)</sup> أما اللاعبون فهم واعون لهذا الأمر. وبالتالي فإن تجاوز النظام القديم و بروز المجتمع الرأسمالي والمجال العام يهدد الدولة الملكية وإدارتها. لقد سبق في القرن الثامن عشر أن

(1) انظر أرنولد، 1968 - 1981، ص 67.

(2) لا يجب الخلط بين أرنست مانهايم وبين كارل مانهايم.

أبذعت مجموعته من اتجاهات العامة المختصة بالثقافات والمهن والتي تناس  
المعارف والنشاطات الخاصة بمجموعات الفبول أو الرضي<sup>(1)</sup> (مانهايم).

إن هذه اتجاهات تتعاضد دون أن يكون بينها روابط حقيقية.  
والإعلان الذي يشملها ويربطها يتم إنتاجه في دواوين النبلاء والملوك  
الذين يضعون له الإطوار السياسي. ومع ذلك، وأيضاً في القرن الثامن  
عشر برز إعلان كوفي «تلكاتن انسياسي وللإرادة السياسية» (مانهايم،  
1933 - 1979، ص 22) دون إنغناء اتجاهات العامة التقليدية الصغيرة.  
إن الإعلان يكتسب من الآن فصاعداً وضعاً شبيه مغارقي. والمجال العام هو  
من الآن مكان لتأملات حول السياسة وحول الأشكال الاجتماعية من  
اجل التحليل والتحويل الواعي والتعاقل لأشكال العيش معاً.

### نماذج وأشكال المجال العام

ندرك الآن كيف أن الأفراد المتكويين تاريخياً يخلقون الرباط  
الاجتماعي مع الآخرين من خلال إقامة إجماع معين، أي «صبغة لفظية  
مرادة للتعامي تنرم بدقة العلاقة التواصلية بين الذات وذلك الذي توجه  
إليه» (مانهايم، 1933 - 1979، ص 31) وعين مانهايم بين ثلاثة نماذج  
للإجماع والخمسة أشكال للمجالات العام:

1 - الإجماع والرباط الاجتماعي بناءً على التواصل  
أو الاتصال.

2 - الإجماع الذي يظهر الانتعاش إلى وحدة اجتماعية معينة (عقود  
الجماعات والحرف والطوائف، الثقافات الخ) إذ أن النشاطات داخل  
المجال العام تشهد على انتماء التلاميذ إلى وحدة اجتماعية معينة.

3 - الإجماع المفقود من قبل الدولة والإدارة والذي لا يعود إلى  
الاجتماع عن طريق الاتصال

(1) نحدث عودة إلى معالجة مانس فيبر المعروفة في كتابه الأخلاقي البروتستانتية.

أما الأشكال الخمسة للمجاء العام فبين جيداً كثرة الأشكال التي يستطيع المجاز العام وبالتالي الرباط الاجتماعي اتخاذها في قلب المجتمع الواحد:

1 - إن الرابطة الباطنة هي حلقة محصورة ومغلقة إلى الحد الأقصى (بالمعنى الفيري) ويكونها منظومة عمل ذات فهمي على المستوى الاجتماعي غالباً ما تكون متغايرة وعخصوصاً أنها لا تعرف إلا صيغاً لفظية للاتصال. وكل الأنشطة الخاصة داخلها هي اتصالية. والقبول هو الحكم المسبق القبل لهذه الأنشطة وليس نتيجتها. لذلك فإن عمليّة الاتصال أو التواصل لها وظيفة «إعادة إنتاج وتجسيد القبول الباطني» (مانهايم، 1933 - 1979، ص 39) إن الواقع القائم خارج الرابطة لا يشكل موضوعاً للاتصال على أي حال، إن الرابطة الباطنية هي شكل من أشكال الإعلان وذلك لأن «الأشخاص» ينتمون إليها من خلال تجاوزهم «تكوينهم الخاصة» إهم يعتقدون أنفسهم كمخترين أو متخمين متمتعين بقدرات خارقة عن المؤلف. هذه الأسباب فإن الرابطة «تتخلو» (بالمعنى الفيري)، وهي تطور كياً وتنتج اتجاهات بيروقراطية بمجرد أن تستقر بشكل دائم. إنها جردة أو طائفة تخاطر في تحويل نفسها إلى ظاهرة بيروقراطية بسبب عدد أعضائها المتنامي وبسبب دعمتها المتديدة. إن رباط الجماعة أو الطائفة يتكون من خلال الأنشطة الاعيادية والطقسية القصوى في سبيل الوصول إلى الهدف الباطني. إن «العدو» أي المجتمع الذي توجد فيه الرابطة الباطنية، يبدو لها بمثابة مجاز أو فضاء خارجي متجانس تقيم معه علاقة تأملية.

2 - إن العلاقة السياسية - الخيمية تبرز مع تجاوز الروابط الباطنية والاندثرة الخاصة. هنا نحن أمام أشكال جديدة للأحزاب السياسية. إن هذا الشكل من أشكال المجال العام هو سياسي طالما أن أنشطته وأعماله تطل «الوقائع العامة الناشئة عن إرادة مسايضة أو متناقضة مباشرة مع زيادة هذه العلاقة. إن الأمر يتعلق ب«جماعة أو طائفة يراية» (مانهايم، 1933 - 1979، ص 44) ناشئة عن الاتصال أو التواصل بين الأعضاء المكونين

والعلاقة السياسية - الحزبية. إن «العامة» الذي ضده يتكون القبول، المؤسس للإجماع، هو حاضر في كل مكان كمصدر تهديد. وبالتالي فإن هذه الجماعة الإرادية تؤكد بوجه هذا التهديد خصوصياتها «وشخصيتها» وقدرتها على التأثير على العام الخارجي تعني نجاحها في إعطائه شرعية.

3 - في الصالونات وفي اجتماعات التعارفة الخ... في القرن الثامن عشر نجد الإعلان المفارقة (المنعاني). إن مناهجهم، من خلال رجوعه الصريح إلى قنطرة، يطور هذا الشكل للإعلان كمبدأ تكاملي اجتماعي منظم بواسطة الحق والأخلاق ويكون المجال الغناء أحد الشروط حتى يجد النشاط العام دعماً أخلاقياً لدى اللاعبين. إن هذا الإعلان هو مفارقة لأنه موجه بشكل أساسي نحو تجاوز ما هو حميمي ومبري ومجهول. هكذا وعلى ضوء النقاش العام يمكن تجاوز هذه الطلال كما يمكن تطوير الحق من أجل تكوين الإجماع. والحق العام ينبغي في ذلك دوراً مهماً وذلك لأنه يتوجه إلى اللاعبين الفرديين بصفتهم أفراداً يجدون فيه هويتهم. هذه الطريقة يبرز الرباط المفارقة. وبذلك فإن الحقيقة تستخلص من الآن فصاعداً في مجادلات عامة ولذلك هي تستطيع خلق الوحدة الاجتماعية. إذن، الإجماع هو حصيلة مناقشات ومناظرات. ويتم النقاش حول أساس مختلف الآراء، ولكن أيضاً حول أساس الإرادة الواحدة (مانهايم، 1933 - 1979، ص 53) وهذا ما يقتضي بالضرورة «حضوراً شاملاً» للاعبين

4 - المجال العام التعددي هو رابع شكل من أشكال المجال العام التي يذكرها مانهايم. إن نزعة التعددية تشير إلى أن القبول ينتج عن كثرة من الإرادات المتغيرة نوعياً مما يؤدي إلى إمكانية فقدان الإرادة الإيجابية (الإيجابية). ونحن هنا نلتصق أمام مجال عام مفارقة، لأن مختلف المجالات العامة تستبعد بعضها بشكل متبادل إن الخطابات تتعامل مع الخصوم ولكنها تتوجه إلى المقتنعين والمقربين أيضاً. وبالتالي فإن عملية النقاش تصلح في نقوية الإجماع، وليس هناك داع لبلد عمل للإقناع وفي نفس الاتجاه، تذهب المظاهرات العامة: تأكيدات من أجل المقتنعين ومناظرات أو مجادلات ضد الخصوم. إن حالة التباين أو التخابر الموجود فيها



المجتمع، وتعايش لتعدد من المجالات الاجتماعية معاً بمنعان بروز مفارقة حقيقية دون أن تختم مع ذلك كلياً من الخطاب العام. بالعكس، إنها غالباً ما تكون مطلوبة كضرورة لمجان اجتماعي آخر أكثر تحدياً. والمجان، بسا أن المجان المتنازع غير موجود فإن هذا الخطاب يتوجه إلى أولئك الذين لا يشاركون في النقاش. إن المعسكر الثوريين في فرنسا يشبه بالتأكيد هذا النموذج من المجان العام.

5 إن المجال العام النوعي ينشق أو يبرز عندما تصبح شرعية اجتماعية نوعية «حاملة لنظام سياسي واجتماعي كوني» (مانهايم، 1933 - 1979، ص 60) وتكون لديها الإرادة والتفرد في صياغة الإرادة العامة وتسطح ضمان مبادئ النظام الاجتماعي. وهذا المجال العام يكتب ميزته السياسية بصفة مبدأ إضفاء الشرعية. من الآن فصاعداً، السياسة تتطلب تأييد الكل وتجد شرعيتها في «العمل من أجل الكل» أو بإسم الكل (مانهايم، 1933 - 1979، ص 60). بهذه الطريقة يتكون الإجماع ويصبح الإعلان معنياً بكل التجمعات الاجتماعية ومع ذلك، وكما يشير كانط، إن الأمر لا يتعلق باستخلاص الحقيقة، بل بإقامة نقاش انطلاقاً من بعض النصوص الأصلية أو من «الحق الطبيعي» حول تأويل النصوص أو الحق.

إن هابرداس يطور مثله النموذجية الخاصة بالمجال العام، مستعنياً بالتاريخ الاجتماعي لفرنسا وألمانيا وإنجلترا في القرنين الثامن عشر والثامن عشر. إن نظرية «الصناعة الثقافية» (أدورنو - هوركهايمر، 1947) من جهة، وكذلك مشكلات الديمقراطية والاتصال، من جهة أخرى توضح كخطوط هراء بالنسبة له. هذا المعنى هو يلاحظ أن المجال العام البارز في القرن الثامن عشر يستند إلى الرأسمالية المالية والتجارية التي تمت وتطورت في قلب «النظام القديم» مشكلة انقلاباً حقيقياً. ومن خلال تجاوز الدائرة الخاصة بررت شبكة اتصال عمومية تتمحور حول قطبين: «المفكرون» والأدياء والفلاسفة من جهة واجمهور المدينة والبرجوازي من جهة أخرى. إن مختلف المصانوات وتجمعات فلاسفة الأنوار التي سادها في الأساس. لثقافة الأديب والفنون كانت تجسد مبقاً هذا المجال العام: إن

البرجوازيين يشعرون داخلها أنهم مع أقرانهم وبالتالي هم يتصرفون بكل حرية بصفتهم لاعبين خصوصيين<sup>(1)</sup>. إن البرجوازيين يمارسون في هذه الأماكن تجارة بعضهم البعض مبادئ المساواة الخاصة بالمجتمع المستقبلي الذي يريدون تكوينه. هكذا، وفي حركة الثورة الفرنسية بدأت هذه المجالات العامة تتسبب في فرنسا كما في خارجها في أوروبا، من أجل إعطاء فرصة لولادة التدخلات في المدينة. ومن هنا تبدأ ممارسة السياسة.

في هذا التصور لا يظهر أن هذا المجال يتكون فقط ضد السلطة القائمة. فبعد ثلاثين عاماً يشير هايرماس إلى أن هذا التكون كان أيضاً بمثابة سيرورة (قصاء) تغير البرجوازيين (رجال ونساء) ولبرجوازيات (النساء). ومع ذلك فإن المجال العام يصبح «قوة ثورية» (هايرماس) لأن في داخله يتكون كأشخاص عموميين أولئك الذين لم يكونوا إلى ذلك الحين سوى مواضيع لأعمال السلطة القائمة والذين لا يمارسون وظائف رسمية أي أهم كانوا أشخاصاً خصوصيين<sup>(2)</sup>. إن هايرماس يعرض بوضوح الوحدة المتناقضة التي يشكلها المجال الخاص والمجال العام والتي تمنع شكلاً نوعياً للمجتمع. إن الأشخاص الخصوصيين يشكلون المجال العام ضد السلطة العامة من خلال تجاوز المجالات الخصوصية القائمة بهذه الطريقة في سبيل أن يصبحوا أشخاصاً عموميين. في نفس الوقت وفي نفس عملية التكوين تبرز المجالات الخصوصية الجديدة. ومع ذلك فإن جمهور المجال العام المارز أو السائد لا يشمل مجموع المتبعدين من السلطة القائمة، وهذا يعني بلغة اجتماعية إنه جمهور من البرجوازيين. وفي المجال العام الجديد تخضع السلطة القائمة وأعمالها لحكم الجمهور ويتحول النقد ليصبح «الرأي العام»

بين الصالونات والمجال العام البرجوازي هناك استمرارية مهمة وذلك لأن ما هو «عام» (في المجتمع، في الفكر...) يشكل موضوعاً للمخطابات وللمناظرات التي تحييها. أضف إلى ذلك أن الفلسفة والنفس

(1) انظر حول هذا الموضوع، أورتونو، 1954، ص 458 - 465، 475

والأدب يتقون مراجعتهم الكبرى. في الواقع، لم يأخذ العلم مكانته سوى في مرحلة متأخرة في نهاية القرن التاسع عشر في إطار عملية تكوين نموذج آخر للمجال العام.

إن المجال العام الأدبي (هابرماس) يستطيع أن يشكون بسبب عملية تسليع الفن الذي أصبح بذلك متوحهاً أمام الجمهور الثري. وإن تدخلات الناشرين والممولين للفن (من كل نوع) تحدث تغيراً جذرياً بحيث أصبح الفن والأدب بمثابة سلع أو بضائع وأصبح «الفنانون» منتجين وجمهورهم مستهلكين<sup>(1)</sup>.

في أي حال، إن النقد في إطار هذا المجال العام يأخذ الشكل الذي يميز المجال العام البرجوازي. ووظيفته تكمن في «إعداده» (هابرماس) الأفراد العموميين وفي إتاحة تكوين المجال العام. وبالتالي فإن حكم هوة الفن والأدب والفنسة والمثالي السياسية يتحول إلى حكم مستقل عاقل ومعقول من منظور فلسفة الأنوار، كما يتحول إلى مهنة إذ أن منتهى النقد هم أو يظنون أنفسهم عن الأهل، مفضون من قبل جمهورهم وفي نفس الوقت يكونون مرابين لهذا الجمهور. وأخيراً، من أجل الاتصال والتواصل مع هذا الجمهور بواسطة الناشرين فإن المجلات والكتب إضافة إلى الاجتماعات العمومية تصبح الوسائط الأكثر أهمية بالنسبة للمجال العام الأدبي.

حسب هابرماس، إن المجال العام السياسي يبرز أو يسود من خلال تجاوز المجال العام الأدبي في إطار لمواجهة مع السلطة القائمة. إذ أن هذه المواجهة تحدث الزلزالاً نحو عملية ضبط وتنظيم المجتمع المدني، أي نحو السياسة: وإن أحد الرهانات أو التحديات الكبرى يتمثل بالتأكيد في ضمان الانتقال أو التداول الحو للسلح والبضائع. بهذا المعنى، فإن لاهي المجال العام يتحركون ضد النظام الملكي ويأخذ الخطاب العام نبرة جدالية إلى حد أقصى. وهذه الطريقة إنهم يشكلون

(1) أنظر عن سبيل المثال: Charle, 1990; Bourdieu, 1992.

الحدود أو المعايير العامة والمجردة لعملية الضبط والتنظيم الاجتماعي والتي تضمن أو تكفل حرية انتقال البضائع. إن المجادلة أو المناظرة هي صيغة الاستدلال العام التي يستخدمها الأشخاص الخصوصيون. كلما برز خبط معياري أحرر فإن القوانين يجب أن تناسس على العقل الذي يتم التعبير عنه من خلال الرأي العام. إذن، استناداً إلى الرأي العام تستطيع السلطة بناء ذاتها شرعياً. هنا قد نكون أمام نوع من التفارب بين السلطة والعقل.

انطلاقاً من ذلك فإن الجمهور مؤلف من مواطنين - برجوازيين مساويين (مبدئياً) وبصفتهم متساوين يذرمون الاستدلال علنياً تبعاً لقواعد العقل العامة. وبالنسبة لهم إن هذه الاستدلال يتناسب مع طبيعة الأشياء، لذلك يمكن صياغة قوانين تنظم أو عليها تنظيم المجتمع. وهذه القوانين تكون عامة مجردة وعقلانية. بالتالي، إن العقل والقوانين العقلانية هي ملزمة للميطرين كما للخاضعين.

وبالطبع فإن الدائرة الخاصة والدائرة الخميمية لا تحفيان مع ذلك، إذ أن البرجوازي، على سبيل المثال، هو في آن واحد الابن، الزوج، رب الأسرة، عميل في السوق، مواظن، ولكنه أيضاً عنصر فاعل في المجال العام البرجوازي. وبواسطة هذا المجال انعم البرجوازي تسمو وتطور هوية خيالية «للأشخاص الخصوصيين» وبصفتهم مانكين وبصفتهم أشخاص بذاتهم. إنها هوية تشعبية تفضال المانك، الإنسان والمواظن، وتضعه السلطة القائمة. بالتالي، وحتى لا يذكر سوى مثنيين، فإن تحرير المالكين وتعميم تشريع وضع أو مكانة المواظن بيدوان من الآن فصاعداً بمثابة تحرير للبشرية. وهذه الطريقة يفرض البرجوازيون مبادئهم على المجتمع بكامله.

إن المجال العام البرجوازي القائم على حركة انتقال السلع والبضائع يستعيد فكرة العدالة الخاصة بالتبادل السعي وموداها إن الإنسان البرجوازي بصفته مانكاً خصوصياً يتماهى مع الفرد المستقل. من هنا فإن البرجوازي هو في آن واحد مانك خصوصي ذو مصلحة يزدوج مع

شخصية الإنسان الغربي ولكنه أيضاً المواطن الذي يتكون كلاعب خاضع للشرعية وللأخلاق.

هذه الطريقة طور هارماس مثلاً - نموذجاً لعملية تكوين الرباط الاجتماعي عبر المجال العام البرجوازي الذي يهدف لتكوين المجتمع البرجوازي الليبرالي تحت شكل جمهورية ديمقراطية تضمن مساواة معينة بين اللاعبين البرجوازيين. وإن هذا التكوين يتم علناً على قاعدة خطاب صراحي ومعقول، خطاب سيطرة وإقصاء.

في فرنسا تحت ظل الجمهورية الثالثة، على سبيل المثال، المفلاسفة والفنانون والكتاب الذين ساهموا في ولادة المنظرين المفكرين<sup>(1)</sup> طوروا منظورات المجتمع في إطار علاقة اتصالية مع جمهورهم المؤلف من مواطنين - برجوازيين ومن أجل هذا الجمهور النوعي. لقد كان المجال العام البرجوازي يكتسب شرعيته من «العمل من أجل الكل ويأسم الكل» (مانهايم، 1933 - 1979، ص 60) وبالتالي فإن الإجماع، التكون عسياً، الذي ينشأ عن ذلك كان يصلح كمبدأ لإضفاء الشرعية على السنطة القائمة. بالتالي، إن هذه المنظورات هي من جهة مفتوحة بحرية أمام هذا الجمهور النوعي، ومن جهة أخرى ذلك يعني أن المنظرين المتذعنين بصفتهم مفكرين للمجتمع بمجموعه يحصلون على تأييد هذا الجمهور من أجل تأويل المجتمع وتطوير منظوراته هذا وبالتالي رغم من أنهم لا يعملون هم أنفسهم على تحقيق تصوراتهم «قد يكون مستحباً فصل فعل التفكير بالكلية الشاملة عن إمكانية التأثير فيها بواسطة الفكر» (هوركهايمر، 1973، ص 14)

إذا كان المجتمع والدولة استطاعا أن يتكونا بهذه الطريقة فإن «التغيير البيئي» للمجال العام يشير إلى طريق تخر لتطور الاجتماعي. إن بروز الصناعة الثقافية يسمح وحتى بطالب بتجاوز أشكال الإعلان وتجاوز المجال العام الناير.

(1) رهن كريستوف شارل في أعماله مختلفه عملية تكوين المنظرين من خلال تحاور الفنان والكتاب والمثقف، وننت دور أن يمتلك مدهوراً حقة تبدأ عن المجال العام. حول هذا الموضوع أنظر Charles, 1990 et Spurk, 1999

إن جمهور الحجاز العام يتغير نوعياً من جمهور ممارس الاستدلال العثلي حول الثقافة إلى جمهور منتهك للثقافة. من الآن فصاعداً، إن استهلاك الثقافة يحمل محل المحام العام الأدنى وبالتالي فإن الثقافة البرجوازية التقليدية لم تعد قادرة على أن تتكون من جديد. لقد كانت أكثر بكثير من مجرد أيديولوجيا. لقد كانت تساهم في ولادة البشرية، ولكن تحت تأثير الصناعة الثقافية تحول الاستدلال العام إلى نوع من الاستهلاك أما الاتصال أو التواصل العام فقد تحول إلى أبعاد تلقى واستقبال مختلفة وأحادية الشكل.

### الاعتراف وخلق الرباط الاجتماعي

في الرؤية التقليدية للكائن البشري كحيوان سياسي التي نجدها انطلاقاً من أرسطو وصولاً إلى الحلق الطبيعي المسيحي في العصر الوسيط، إن الكائن البشري يخلق طبيعته من خلال خلق جماعة أخلاقية أي تنظيم سياسي أو مدني. وهو جذير بذات وقادر بشكل قلمي. ومع ذلك، وكما نلاحظ مثلاً لدى نيكافيلي أو هوبز فإن هذه الفكرة لم تعد تتناسب مع الرأسمالية الناشئة أو السائدة. إن هوبز يصف الصراع من أجل الوجود، الذي يؤدي إلى تضاعلات وشبكات قائمة على الحقل الأداتي وهو بذلك يعود إلى نفس القاعدة الأنطولوجية لكي يبرر الرباط الاجتماعي بطريقة مختلفة، إذ أن تجربة وجود دولة حديثة والتبادل السلمي وكذلك رجوعه المتكرر إلى العلوم، كل ذلك يسمح له بتأويل عملية تكوين الرباط الاجتماعي على أنها عملية موازنة أو توازن اتصال بين الوسيلة والغاية. بذلك إن الأفراد يفضعون أنفسهم للدولة بواسطة عقد<sup>(1)</sup>. إن بول ريكور ذكرنا بأنه بالنسبة لديكارت أن فعل الاعتراف أو التعرف يعني أن نميز من أجل أن نعرف. بالتقابل إن الاعتراف، عند كانت، هو طريقة ارتباط أي خلق (ورباط لا يفكر فيه من أنه رباط

(1) نظراً أيضاً لأرل هابرماس و Honneth على سبيل المثال في: هابرماس 1971، ص 48 - 71، و Honneth، 1999، ص 13 - 17.

اجتماعي). إن بول ريكور يتسايره عن الموقف المتعلقة بمسألة الاعتراف في نظرية هوبز وفي قراءة جديدة لكائط (خصوصاً ومصطنع الإدراك أو التمييز) وكذلك في قراءة جديدة لبرغسون (التعريف على المذكريات) وكذلك لدى فلسفة هيغل الواقعية وتأويل هوبز هنا، إن ريكور بتمييزه هذا يلاحظ أن «الاعتراف بشيء ما على أنه عين ذاته وعلى أنه متماهي مع ذاته وليس على أنه آخر غير ذاته، يستتبع تمييزه عن كل شيء آخر» (Ricoeur, 2004, P.37).

إن هيغل، بتجاوزه مصطنع الاعتراف كما نشره فيشه (Fichte) يفسر في بداية القرن التاسع عشر، السيرورات الـ«بينذاتية» (intersubjectifs) على أنها علاقات اعتراف. إن الاعتراف موجود لأن الذات تعرف نفسها أنها معترف بها من قبل الآخر وهذه الطريقة هي تنصاع مع الآخر وفي هذا الاعتراف هي تجد أيضاً هويتها بصفتها فرد الاعتراف هو في أن واحد سيرورة مصالحة وصراع<sup>(1)</sup>. إذن الاعتراف هو الوعي الذي بواسطته تتعرف الذات على نفسها في الآخر. . . . إن تجرية هكذا «عرفان للنفس في الآخر» يجب أن تؤدي إلى التراجع أو إلى الكفاح لأنه فقط الانتهاك المتبادل لمتطلبات الأفراد الذاتية يتيح لهم معرفة ما إذا كان الآخر يتعرف على نفسه فيهم «ككيان كلي» (Honneth, 1999, p.491). بالتالي فإن الطابع الاجتماعي هو بالتكوين ذات أبعاد نزاعية صراعية.

إن هيغل، خصوصاً في كتاباته في مدينة بينا (Pena)، يعرض ثلاثة مستويات للاعتراف: الحب والحق وانتصاف من يمثلون ثلاث درجات متتالية تتيح للأفراد إثبات ذاتهم بحيث يشعر كل فرد أنه شخص مستقل وأنه فرد. وعند هذا المستوى من تخصص نظريته، إن هيغل ينهم الحياة الأخلاقية. . . عن أنها نوع من العلاقات الاجتماعية التي تبرز عندما يتحول الحب تحت التأثير المعرفي للحق إلى رضامن تكوين بين أعضاء الجماعة، وذلك لأن من

(1) أنظر (Honneth, 1999, p. 21).

هذا منظور كل ذات تطيع أن تحترم الآخر في إطار الخصوصية، وبذلك يتحقق الشكل الأكثر تطبعاً للاعتراف المتبادل (Honnet, 1999, p.146).

إن هيجل، في تصورهِ الفينومينولوجي، لا يترك أدنى شك في أن الاعتراف من قبل الغير هو عملية أو ميرونة عتيفة تجري بالضرورة من خلال النزاع والصراع لأنهما الوسيلتان الوحيدتان لتكوين الاعتراف من قبل الغير. ذلك أن الخطاب لا يستطيع التوصل إلى ذلك. إذ أننا في الخطاب نستطيع دائماً خداع الغير. بالمقابل، فإن الصراع أو الكفاح هو دليل على أن الشرف هو الثمن ما يملكه الإنسان من غير ذلك لأنه الأقل عرضةً للتشويق أي أنه «لا شيء» (Lüding, Hegel). وإن المقاتلين أو المحاربين يخاطرون بحياتهم في سبيل أن يتحرروا من شروطهم الجسدية الفيزيائية، أي من التبعية للطبيعة، من أجل تطوير وعيهم الخالص وأخيراً من أجل أن يكونوا أحراراً.

وخلال عملية إعداد هيجل لنتاجه فإن تصور الصراع تغير تماماً كما مصطلح الحياة، الأخلاقية. ففي كتابات بينا (1803 - 1804) ينتهي الصراع ضرورة بموت أحد المقاتلين على الأقل وذلك لأن الشرف بالنسبة للآخرين يساوي أكثر من الحياة. بالمقابل فإن هيجل في كتابه «فينومينولوجيا الروح» يعتبر هذا التصور للصراع بمثابة «نمي أو سذب مجرد» ومن هنا هو لم يعد يتصور الموت ضرورياً كنهاية وحيدة مسكنة للصراع، لأنه في هذه الحالة، أي الموت، لا يمكن أن يكون هناك اعتراف بما أن الآخر أو الغير لم يعد موجوداً. وبما أن الاعتراف لا يوجد إلا في علاقة مع الآخر فإن المنتصر لكي يكون معترفاً به لا يجب عليه أن يقتل المهزوم. إن السيد والخدم<sup>(1)</sup> يبرزان من الصراع حيث أن الأول يفرض نفسه كمنتصر ضد الثاني المهزوم.

ومع ذلك فإن علاقات المبادلة (المقابلة بالمثل) والاعتراف التي تدخل

(1) إن ترجمة عبده هيجل «Herr und Knecht» إلى الفرنسية معارة «Maître et esclave» (سبب وحده)، هي ترجمة مشوهة مما جعلك تستخدم عبارة «Maître et valet» كترجمة حربية



في بنية الوجود الإنساني هي علاقات اجتماعية تطبع بطابعها النزعة  
 الرأسمالية والتي كان هيغل يراهب عملية برورها في الماضي، كان السيد  
 يخاطر بحياته من أجل اكتساب شرفه. من الآن فصاعداً هو غير منتج  
 ويستفيد من الأشياء التي ينتجها الخادم الذي بدوره يتسك بحياته التي  
 تتعرض للتهديد من قبل السيد. هذا الخادم مرتبط حتى جسدياً بسيد  
 الذي يهدد وجوده بشكل دائم لذلك هو يخدم السيد ويعترف به بلذاتك  
 كسيد. إذن إن السيد هو سيد لأن الخادم التابع له يعترف به كسيد.  
 أما الخادم فيتعرف على نفسه من خلال السيد بما أن السيد هو لقب  
 أو سلبه المسموس، والعكس بالعكس وهو عاني ذلك من خلال التجربة  
 التي تبقى محفورة في ذاكرته والتي تطبع وجوده ومعاشه وهو يعرف ويعاني  
 القلق الوجودي والتهديد بالموت. إن ما هو أكثر أهمية في حكاية السيد  
 والخادم هو أنها بدون نهاية محتمة. بداية يجب أن نعرف أن وجود السيد  
 هو نوع من مأزق وجودي وذلك لأن الخادم الذي يعمل في إطار وضعية  
 تبعية هو الذي يطور العنوم والتقنيات والفنون والتي تسمى في التنفيذ  
 اناركسي بالقرى المنتجة. ومع ذلك فإن الخادم يعمل من أجل السيد  
 بكتسب مضافة معينة بالسبب هذه المركزية. إن هذا العمل أو الشغل هو  
 إذن خائب. إذ أن الخادم حين يشغل لا ينتج فقط أشياء من أجل السيد  
 بل هو يخلق نفسه أيضاً مع خصوصية أن الخادم - المشغل يستطيع أن يرى  
 نفسه من الآن فصاعداً في نتاج عمله كما لو أنه ينظر في المرآة  
 (نفسه)<sup>(1)</sup>.

ثم هناك على الأقل خاتمتين ممكنتين لتعلقة بين السيد والخادم.  
 الأولى معروفة كفاية بحيث أن الذات في الحداثة تتجاوز بوعي كينونتها  
 الاجتماعية وهي أن تتحرر من أجل إقامة وسط أخرية كرياض اجتماعي.  
 وذلك قد يكون اعتاقاً من الشغل والنقل انذاك يمودان بفعل السيد. من  
 الآن فصاعداً، إن من كان خادماً يتخذ نفسه بنفسه مبادئ عمله إنه

(1) حده هنا زهداً بصورة المرآة المزينة على نواب كركبورد، وأيضاً لبعضضحات التمشيق  
 وتقنية الاستلاب، لدى ماركس.

لم يعد خادماً ولكنه ليس سيداً. إنه حر. إن القراءة التي اقترحها كوجيف (1971) الفينومينولوجيا الروح، تذهب في هذا الاتجاه. بالمقابل هنا لم تحدث عن المستوى التاريخي

أما الخاتمة الثانية فتتلخص في أن الخادم يكون قد اختبر أن التنامي الكبير لقدرة عمله الإنتاجية انكاسه الذي يؤدي إليه أعماله لا يخدم في عملية تحريره بل على العكس، إن هذا التنامي هو تمميري سوء. كان ذلك بيتياً أو نفسياً أو جسدياً دون أن نسي الخروب وانحدار من كل نوع. بالتالي فإن الخادم، كونه غير قادر على أن يتحرر. يهرب، على سبيل المثال أو يفرق في عملية الاستهلاك الحقيقي أو المثالي، وهو يخضع نفسه أيضاً لقدر عتوم يفرض عليه عبر الأشياء التي خلقها هو (سواء كان الأمر يتعلق بمنتجات التكنولوجيا، بالآلات أو بالأسواق على سبيل المثال). بالتالي فإن الخادم ينغمس في الاستلاب الذي يعتبره من الآن فصاعداً على أنه سعاده<sup>11</sup>. على أي حال فهو بهذه الطريقة لا يتخلص من التعلق الوجودي لأن ليس هناك شيء مضمون ولا شيء يسير على ما يرام كتحصيل حاصل. إن ما يوجد هو الذي صنعه. إذن تضرأ عليه أسئلة بسيطة ووجودية مثل: ماذا يمكن أن يحدث إذا لم يعد يقوم بما قام به؟ ماذا يمكن أن يحدث لو كان لديه شيء آخر غير ما فعله؟ وسيجد نفسه من جديد أمام العدم المطلق الذي كان السيد (المتقبل) والخادم (المتقبل) يريان تجاوزه بالكفاح من أجل الشرف.

من أجل استكسان محاججتنا، من المهم في البداية أن ندرك بأن الاعتراف هو دائماً علاقة اجتماعية تتكون الذات الفردية بواسطتها. إن الغير هو الوسيط الضروري بيني وبين ذاتي... أنا اعترف بأنني أكون كسا براني الغير. لقد شككتني عن صورة غوذج كائن جديد يجب عليه تحمل مزايا جديدة» (سارتر، 1943، ص 266).

(1) عن سير المثال، ماركس أو سارتر 1960، تماماً كما مدرسة لوكفورت أو غي دوبر (Guéhenne).

تالياً. إن فعل الاعتراف، بصفته فعل، يعبر عن ادعاء ممارسة ضبط فكري على حقل الدلالات... وإن طلب الاعتراف يعبر عن انتظار يمكن الشباعه فقط بصفته اعترافاً متبادلاً» (ريكور، 2004، ص37).

ومن أجل فهم أفضل لأوضاع الذوات يمكننا الرجوع إلى تصور الاعتراف كما استخلصه Homeri (هونيت 1999) ودون الدخول في تفاصيل هذه الحاجة نود فقط الإشارة إلى أنه في التقليد الكاسطي («الاعتراف هو الربطة») يمكننا فهم امتداد النمذجة اميغلية للاعتراف بثابة ثلاث طرق في التوضع:

1 - إن الحب والصدقة قد يكتملان باختل. إن أشكال الاعتراف هذه هي علاقات قائمة بين الأفراد وهي محدودة بالعدد. وإن الهوية التي تولد بهذه الطريقة يمكن أن تكون مهددة بالأضرار الذي لا يقتصر فقط على التعذيب والاعتصاب بل يشمل أيضاً الاحتقار والتغزير.

2 - إن الاعتراف من خلال الحق يعود بالتأكد إلى الدولة التي تنظم مجتمعا (وطنياً) معيناً. إن حقوق تخص فقط مواطني هذه الدولة بدرجة أولى، وثانياً تخص الآخرين (حق اللجوء، حقوق الإنسان، الخ) وكما يشير هونيت فإن الحقوق تنحج إلى الشعب وإلى التحول إلى واقع مادي، ولكن ذلك ليس سوى إمكانية لتطورها. وبمثل هناك أيضاً إمكانية حصر الحقوق بقسم من المواطنين. إن الهوية المهتدة بشكل كامل ليس التكاملي الاجتماعي بل التكاملي السياسي. إذ أن عدم المساواة أمام القانون أو نظام القانون ينعكسان في الشعور بالاحتقار لدى المواطنين.

3 - إن تكوين جماعات التضامن على أساس من التقييم المشتركة يمنع أعضاء هذه الجماعة، كما يعرض هويتها، تقييداً معيناً للذات (بصفتهم منسكوبي الأرض، مثلاً). إن شكل الأضرار الذي يتناسب مع هذه الجماعة هو الإذلال والانتهاك وأيضاً اللامبالاة والتجاهل. بهذه الطريقة فإن شرف وكرامة أعضاء هذه الجماعة يكونان مهددين جماعياً. إن هذه الجماعات هي كيانات اجتماعية مغلقة جداً (بالعني المقصود لدى ماكس

فبير) وهي تتجه نحو التساوي فقط في حالة مجال عام يحتضن كل المجتمع ويتضمن مختلف الجماعات ذات القيمة. وبالتالي فإن عملية التفريد التي يبرها هونت لا تستطيع أن تولد إلا على أنقاض هذه الجماعات<sup>(1)</sup>.

## 5 - إلتماسات المعنى

في كل مصطلح وكذلك في أبسط المعاني التي يمكن أن تمنحها للأشياء. وللأحداث تركز تجارب البشر. إن الأعمال الاجتماعية هي كفاح وصراع في سبيل منح المعنى للعالم الاجتماعي وللحياة<sup>(2)</sup>. وبالتالي فإن تحليل الأعمال الاجتماعية ونتائجها (الموضحة دائماً) يعني فهم معناها<sup>(3)</sup>. هذه للغاية يمكننا استعادة نسيج معالجة ماكس فيبر (1922 - 1972) الذي منذ الصفحة الأولى لكتابه «اقتصاد ومجتمع» يصر على أن ما يقوم به الأفراد (الذوات) في موقف معين يسترشد دائماً بالمعنى الذاتي، يعنى بالمعنى الذي يعطيه الأفراد لأعمالهم. إن المعنى هو الذي يميز بين فعل العمل وبين السلوك. وبالرغم من أن فيبر لا يوضح ما يعنيه بعبارة «المعنى المفهوم ذاتياً» فيمكننا فهمها من خلال إعادة بناء الأعمال بمثابة رباط بين الوسائل والغايات المرتقبة والخاصة وكذلك الأعمال الجارية<sup>(4)</sup>. من المفهوم أن فيبر يشير أيضاً إلى وجود أشكال أخرى للطابع العقلي أو للعقلنة. ومع ذلك من أجل فهمها ومن أجل فهم أسباب العمل يجب إعادة بنائها تبعاً لهذه العقلنة.

بهذا المعنى ومن أجل فهم النواقع المتشورس لعسل الأفراد ومواقفهم ودوافعهم في العام وأسبابهم في العسل والتماساتهم للمعنى، نحن ننتقل من مصطلحات ومن نماذج فكرية «كأن» قد خلفتها الحياة الواقعية في سبيل المقاربة (مانهايم، 1939 - 1985 ص 41).

(1) إن تاريخ اللغة العاملة الغربية هو مثل واضح على ذلك

(2) جويل موزيل الحوت الفردية ذلك، أنظر مانهايم، 1929 - 1985 ص 39

(3) أنصر، على ميل انمبال، ماكس فيبر، 1922 - 1972، ولكن أيضاً شيرن، 1987، ص 146 - 162.

(4) أنظر فيبر، 1904 - 1982.

## حالات الحدوث: الوضع، عالم الحياة وعالم الاجتماع

إن مصطلح «الحدوث» (contingency) يسمح لنا أن نفهم بشكل أفضل عوالم الذوات، وهو لا يختزل إلى الوضع المادي والثقافي لتلاعب (التفاعل) بل يحتل مكانة هامة جداً في عمق فهم أعمام الأفراد الناشطين وذلك لأن هذا المصطلح (الحدوث أو الحادث) يشير إلى «كائن - هناك» بدون تشريع بعبارة أخرى: قلياً، ليس هناك مسبب أو مبرر لوجود شيء ما بدل انعدام (أو لا شيء)، لا أثراً ولا باقٍ العالم إن الوجودات هي غير مبررة وغير قابلة لتتبرر<sup>(1)</sup>. ومع ذلك فإن هذه الوجودات تُست باقٍ شكل «مونادات» Monade جوهر فردي بسيط مقفل على ذاته قال به لايبنتز (م). في الطابع المادي للحدوث بل وأيضاً في اللاعبيين الآخرين وعمليات الموضوعة الذين يتسرون إلى هذا الحدوث نجد حدودنا. أضف إلى ذلك أنه «لكونه دائماً وفي كل مكان ثملك حدوداً فنحن نكون حداً معيناً» (Simmel 1999a, p 212).

إن الأفراد (الذوات) ليسوا مختزلين إلى حالات الحدوث التي تهيم تشكيل أفعالهم والتي تمهد لتشكيلهم ولا إلى ما تم فعله بهم، ولا إلى ما فعلوه بأنفسهم بالإضافة إلى ذلك نحن لسنا محكومين بالبقاء على ما نحن عليه. إن كل واحد منا بصفته حداً (Simmel) يتوجه دائماً نسبة إلى ما هو «أعلى» أو «أسفل» إلى «يسار» أو «يمين». الخ. باختصار يتم التوضيح وفي نفس الوقت هناك دائماً إمكانية تجاوز هذه الحالة.

إن التماس المعنى مرتبط مباشرة بالتوضيح وذلك لأن «الدلالة المعنى» لها وظيفة «تثبيت» انتباه أولئك الذين يريدون بب تعريف معين لتوضيح أن بشرعوا يعمل ما معاً» (مانهايم، 1927 - 1985، ص 20). يتم استخدام مصطلح التوضيح بمعنى بسيط جداً. «التوضيح هو الذات بكاملها... إنه الطابع العملي الشامل، إنه الحدوث المطلق للعالم ولولادتي وملكاتي ولماضي ولحيزي ونفعل قربي - إن حيزي، اللاحدودة

(1) أنظر سارتر، 1943.

هي بمثابة ما يجعلني اتمتع بجنوئي الفعلي (بفعليتي)... إن الوضع يتكون حدوثي الفعلي، وهذا يعني كون الأشياء هي ببساطة هنا كما هي دون ضرورة ولا إمكانية في أن أكون غير ما أنا عليه هنا بينها... (مازيه 1943، ص 607). بالتالي فإن الفرد من خلال إنتاج وضعه يقوم بخلق ذاته، ولكن في التحليل لا يجب أن ننسى أنه في قلب الوضع يكون الأفراد (الذوات) مرتبطين من خلال حرياتهم، وفيه يفتقر الحدوث وكل ما يحدد مسبقاً (ميرلوبونتي) بوجود الذوات وكذلك «العوامل» (ماهايم) التي تحير البشر على التأمل في العالم وفي الفكر من أجل إعطاء معنى لوجودهم والعالم بشكل عام

إن الوضع هو فردي وجماعي في آن واحد. إنه معرف أو محدد بنفس الطريقة بالنسبة لأعضاء مجموعة معينة... ولكن بفضل هذا التعريف الذي يعطي معنى معيناً ويتيح إطلاق الحكم فإن الأحداث تخلق وضعاً يمكن التمييز فيه بين الفعل والفعل المضاد، كما يمكن أن تكون الأحداث مترابطة لكي تصبح مبرورة» (ماهايم 1929 - 1985 ص 20)

إن عالم الحياة هو الشكل التجريبي للوضع «عالم... منظم بحيث يحتوي كل التجهيز الضروري ليحتمل عيشه اليومي وعيش أمثاله مسألة عادة (روتين)» (Schütz, 1988a, p. 60) أضف إلى ذلك أن عالم الحياة الذي يمثل أمامنا... هو المجال الاجتماعي المباشر، والذوات المركزين فيه هم أمثالك» (Schütz 1988d, p. 106). إن الوضع يتميز باقتراح عمليات موضوعة مع مشاريع الأفراد وعلاقاتهم بالآخرين. ونلاحظ أن «العالم نفسه يمكن أن يظهر بشكل مختلف لمختلف المراقبين» (ماهايم، 1929 - 1985، ص 7). إن هذا التنوع لا يفرح مشكلات كبرى أمام الذات التي تبحث عن تموضعها في عالم اجتماعي معين ولا أمام عملية تكوين الرباط الاجتماعي، إذا كان هذا النوع لا يتجاوز صورة تلمجتمع الموحد والذي يتشارك فيه الجميع. وذلك ليس ممكناً إلا بشرط أن تكون قاعدة المجتمع الاجتماعية صلبة. والحال إن الفكرة التي تعتبر الفكر أدياً، تماماً

كما وحدة الفكر التي أنتجها في الماضي رجال الدين والمثقفون تضييعاً بسبب الحراك الاجتماعي العمودي المتنامي الذي تشابك فيه الشرائح الاجتماعية المختلفة<sup>(1)</sup>.

بالنسبة لكل ذات، الوضع هو بداية حدوثها الذي يوجد بالنسبة للفرد كواقع منجز دون أن يحدد مع ذلك وجوده. لذلك فإن الذات تستطيع وعليها أن تختار. «إن كل فعل يستتبع الاختيار» (Schütz, 1988, p.98)، والتقصدية تحتل فيه مكانة مركزية<sup>(2)</sup>. إن التقصدية تربط في أن واحد فيما بين الأفراد وما بين الأفراد والمجتمع ككيان شامل وأخيراً إنها تربط المثلث بين الآخر (الغير) والفرد والمجتمع. «إذن إن مسألة قيمة وضعت في اليد، مسألة قيمة النوايا التي أملكها في أن أكون بصفتي أنجس مسؤولية ماضي وذاتي من أجل الغير وفصدي في العالم» (Gurz, 1977, p.454-456).

إن المفارقة (التجاوز أو التعمالي) تشكل جزءاً من الوضع وإن المشروع هو تلك الإمكانية في أن يكون ما نكون عليه الآن<sup>(3)</sup>. هناك دائماً العديد من الأفاق المستقبلية الممكنة، والمستقبل لا يكون أبداً مضموناً. بالتالي فهو يثير القلق الذي يعز بقوة مجتمعاتنا المعاصرة. هذا القلق تم تحديده هوبن جيداً: «ما تره يسميه «القلق الوجودي» وهابيدغر يتحدث عن «القلق أمام الغد» أما كيركفورد فيتحدث عن «القلق أمام الحرية» وكما أشار Simmel (زميل) فإن المفارقة (أو التجاوز، أو التعمالي) فقط تتيح لنا أن نعني وتجاوز اليأس وقصر النظر والتقصير أيضاً محدودية حدوثنا. «أن يتجاوز الإنسان نفسه هذا يعني أنه يذهب إلى ما وراء الحدود التي تفرضها عليه المحفلة الحاضرة» (Simmel, 1999a, p.217-218).

ومع ذلك، إن الوضع الحدث (التعرضي - الطارئ) يضغط بثقله على وجودات الذات كما على حيواتهم ودوافع عملهم. لذلك فإن الحياة

(1) أنظر كيركفورد، 1929 - 1985، ص 21 - 11.

(2) أنظر أيضاً سيرتر، 1969.

(3) حول موضوع العمل والمشروع والتخالف. أنظر أيضاً Schütz, 1987, p.26-29.

اليومية ليست فقط سلسلة من الخيارات الذرمانتيكية والحريرية بل على العكس هي محاكاة بألف شيء وشيء «يبدون كتحصيل حاصل»: «خفيات الروتينية (غارفينكل) للحياة التسنسية»<sup>(1)</sup>.

إضافة إلى ذلك فإن الحياة بمعنى الوجود الفردي هي دائماً محدودة في الزمن. وبما أنه ليس هناك وجود أبدي فإن الوجود يقود إلى الموت سواء انتظرنا حياة بعد الموت أم لم ننتظر، لأنه لو كانت هذه الحياة الأخرى موجودة فهي غير قابلة للمقارنة مع الوجود الأرضي<sup>(2)</sup>. ذلك هو الإطار الزمني الأول (الفردي) للعمل. أما الثاني، أي الإطار الجمعي فينتج عن التجارب التاريخية التي، بطريقة أو بأخرى، تشكل جزءاً من «مخزونات المعارف» (Schutz) الخاصة باللاعبيين (القاعلين): اجتمعات، الدول أو الأنظمة السياسية، الخ هي أيضاً ليست أبدية.

إن الحياة الحاضرة لكل فرد هي «في الواقع ماضي ومستقبل... ماضيها موجود في الحاضر، والحاضر يوجد فيما وراء الحاضر في المستقبل» (Simmel, 1999a, p.221-222) إن الحياة تعني من تناقض عميق فهي في آن واحد ساكنة ومتحركة، ومعبدة وحررة. ولقد وصف زميل (Surrenel) «تكوينها المبدع للماهية» في الصورة المتناقضة لجريان نهر دون حواجز وفي نفس الوقت مقل ومشكل حول مركز (Simmel, 1999a, p.223).

تعرضت الحياة للتضيد وهي تتجاوز باستمرار صورتها المحدودة. لذلك فإن الإرادة هي الشعور بالحرية التي تؤسس مسؤوليتنا. والحال أن الصورة الحاضرة للحياة هي حذها وحدودها وقبدها وتمايزها. وبالتالي فإن تركيز الأفراد على الشكل (أو على انصورة)، الذي يشكل موضوعاً لمعظم الدراسات التجريبية في علم الاجتماع، هو نوع من «المحدودية» (Simmel, 199a, p.227) الذي يشكل دائماً وحدة متناقضة مع حركة المضامين التي تكون جوهر الحياة أي الكيان الكلي، الشامل ذاتي التجاوز (المفارقة،

(1) أنظر Gurlinkel, 1967.

(2) أنظر أيضاً دورنو، 1966، ص 361، ثم دورنو، 1977، ص 180. وكذلك شوبير، 1918 - 1986.



التعالی). «في نفس الفعل هي تخلق شيئاً ما يكون أكثر من الحركة الحيوية: الشكل الفردي... إن الحياة لها تعريفان متكاملان: إنها العيش زيادة وإنما أكثر من «العيش» (Simmel, 1999a, p.228-229).

يمكننا التمييز بين ما يسمى «العالم» بالمعنى الشائع عن معناه السوسولوجي. في الحالة الأولى، هذه الكلمة تشير إلى مجموعة الأشياء والأحداث الواقعية سواء أدركها الفرد أم لا بالمقابل، في الحالة الثانية، هذه الكلمة تعني مجموعة المقامين التي اختارتها الروح من مختلف «قطع أو أجزاء» الواقع الاجتماعي «Simmel» والتي تضعها في علاقة وفي شكل من أجل فهم المعلوم والمجهول. وهي بذلك تخلق وحدة من وقائع متناثرة تبعاً لمبدأ معين (صريح أو قابل لأن يكون علنياً) أو تبعاً لقانون نوعي وتبعاً لتعني «قابل للإحساس من جديد» يحددون تلك الوقائع<sup>(1)</sup>. وكما لاحظ زميل بالنسبة للفلسفة، في علم الاجتماع أيضاً تكون رؤية الباحث للعالم في أساس تحليته. وهي قائمة على مبدأ معين... . . . . . يؤسس علاقة فكره بالعالم» (Simmel, 1999a, p.237). بالتالي، هناك العديد من العوالم تبعاً لاختلاف المبادئ التكوينية التي تخلق حالات الاستمرارية في التاريخ. بالمقابل، في العالم، بالمعنى الشائع، هناك كثرة من هذه المبادئ وتكون ليس هناك سوى عالم واحد «العالم الواقعي المزعوم أي العالم بباطة وبتجرد» (Simmel, 1999a, p.240).

يميز ألفرد شوتز (1988) يميز على المستوى الوصفي، أولاً «البيئة» يعني الواقع الاجتماعي المحتر أو المحروب مع «المواطنين الاجتماعيين» (Schütz)، وثانياً «العالم مع» (Mitwelt) الذي هو العالم الذي يتشارك فيه المرء مع معاصريه، وثالثاً، وضمن إطار منظور زمني، «العالم قبل» يعني عالم أسلافه، ورابعاً «العالم بعده أي عالم خلفائه.

إن الإنسان يجد نفسه دائماً وبشكل اضطراري بين حدين يقف ويتموضع بينهما كل واحد منها، ويمكن اعتبار المجال القائم بين هذين

(1) أنظر (Simmel, 1999a, p.236-237).

الخدلين بمثابة وضع<sup>(1)</sup>. إن زميل يرجوعه إلى التفسير لأفلاطوني بين التعرفان وعدم التعرفان يشير بائنل إلى أن أضعف عمل يكون مطبوعاً ولا يصبح ممكناً إلا نكوننا نستطيع قياس نتائجه وذلك لأننا ندرک أو نأخذ العمل ونتائجه ضمن الحدود التي نفرضها عن أنفسنا والتي نفرض علينا من الخارج. وفيما يتعدى هذه الحدود فإن النتائج تصبح صعبة الإدراك أو الضبط حيث تصبح مشوشة (ismamel) وبالتالي تتعرض للمحو. إن هذه الحدود ليست ثابتة وتكن يجب فهمها بمثابة مفارقة إذ أنها موجودة في كل مكان وغير موجودة في أي مكان في آن واحد<sup>(2)</sup>.

### إحاطة وفهم العالم الاجتماعي

إن عمليات علمتنا ومعرفتنا وفهمنا للعالم هي دائماً جزئية وتجزئية تماماً كما حياتنا وتكنها أيضاً وفي نفس الوقت مترابطة كما «أمواج نهر ما» (Simmel, 1999a, R244) إن التعالي (أو التجاوز، المقارفة) هو الذي يسمح للذوات بتجاوز الطابع الجزئي للعالم كما للعرفان. «بهذه الطريقة يبدو لي، أن «الجزء» المحسوس به في الحياة يكشف عن معنى لروزي العالم فيما يتعدى مجرد تأمل رثاني بسيط» (Simmel, 1999a, p. 243-244).

في إطار عالم الحياة يتمتع اللاعبون «بموقف طبيعي» وتكن هذا الموقف لا يكون طبيعياً إلا بمعنى حيث «... أعتبر شيئاً طبيعياً أن يكون نظرائي موجودين وأن يؤثروا علي كما أنا أؤثر عليهم وأن التواصل والتفهم المتبادل يمكن أن يشوما بيتنا على الأقل إلى حد ما...» (Schütz, 1986c, p. 95)<sup>(3)</sup>. في الواقع، إن الأمر يتعلق «بطبيعة ثانية» حسب مفهوم مدرسة فرنتكفروت. ففي إطار وضع ما، إن اللاعبين يتصرفون بوعي وتبعاً لأسبابهم في سبيل السيادة على هذا العالم ومن أجل إضفاء معنى على وجوداتهم في قلب المجتمع كما هو عليه ومن أجل خلق مستقبل ما<sup>(4)</sup>.

(1) أنظر Simmel, 1999, p. 212-215

(2) أنظر Simmel, 1999a, p. 314

(3) أنظر أيضاً، Schütz, 1987, p. 104-106

(4) أنظر أيضاً، Simmel, 1999a, p. 214

إن الوصف النفسي (التخطيطي) للموضع وللذوات وللأعمال هو نقطة انطلاق التحليل الخاص بالموضع أو بالتوقف من أجل فهم المعنى الذاتي أي المعنى الذي يعطيه الذوات لأعمالهم وكذلك فهم اقتران الأعمال العديدة من أجل إنتاج نتائج جمعية. إن المعنى الذاتي يشير إلى أسباب ومبررات عمل الذوات الذين يختارون دائماً بين مختلف المسكنات التي تشكل جزءاً من وضعهم. وبما أننا دائماً أمام أفراد ذات طابع اجتماعي فإن أعمالهم ليست أعمال جواهر فردية «موتاده» بل هي أعمال اجتماعية مترابطة تقترن فيما بينها من أجل تجاوز الوضع القائم.

بما أن الشرط الوجودي يعطي الموجود الفردي كما للمجتمع ملامحاً دراماتيكية فإن علم الاجتماع، كأي فهم للمجتمع ويجعله معقولاً، لا يستطيع أن يتجاهل هذا الشرط أو يعتبره غير جدير بالتحليل العلمي. إن عالم الاجتماع يتعامل مع كائنات حية مثله ومع عمليات موضوعة خلفها هؤلاء الأفراد في الماضي ويخفقونها «نجوم» من أجل فهم أعمالهم ومن أجل فهم أعماله، وباختصار فهم المجتمع ككيان كلي شامل. إن الأمر يتعلق باستخلاص الجدلية القائمة بين الأفراد (الذوات) الواقعيين الذين يفعلون ويؤثرون في أوضاعهم وبين الظروف الموضوعية من أجل فهم أعمالهم في إضار أوضاع ملسوسة. إن ذلك خيار برجمي أي أنه خيار وضع الحياة في المجتمع والتي هي حياة دراماتيكية، في مركز العمل السوسولوجي. بالتالي فإن على علم الاجتماع أيضاً أن يكون دراماتيكية في سبيل فهم المجتمع، وذلك لأن كل شيء «مطلوب» خلفه وتكوينه، وأن كل ما يتم خلقه يتجاوز ذاته من أجل اثباتي أشكالي وجود أخرى، هكذا في العمل الواعي ومن خلاله يصنع اللاعبون التاريخ.

إن علم الاجتماع يستطيع أن يكون، بين أمور أخرى، فهماً للممكّنات التي قد تمكن من الترويض في عملية تجاوز وضع معين. لقد رأينا أن عالم الاجتماع لا يشكل جزءاً سلبياً من الحقل الاجتماعي بل هو مشارك بفعالية في تكوينه من جديد. لذلك هو، تماماً كما اختصاصه العلمي، مرتبط تكوينياً بإعادة تكوين المجتمع. ولنفس السبب، على عالم

الاجتماع، كي يميز نجس. أن بموضع ويتخذ موقفاً بطريقة واسعة في إطار عملية المبادلة غير الخداسة للاحتزال بينه وبين الغير أو بين وبين المجتمع وهو من خلال تطبيقه لنفس المبادئ الجدلية عن تحليل ذاته كما على تحليل المجتمع يستطيع أن يمتلك المجتمع نظرياً أي يستطيع فهمه واستخلاص ما يفرض على علمه. والحان، لكي يقوم بذلك، عليه إرادة الحصول على موقع «الأناء» على أن أنطلق من «أناء» لأنه ليس هناك طريقة أخرى للموضوع بوعي في المجتمع، وذلك لأن الوعي يكون دائماً وعباً لشيء ما.

طبعاً، إن عالم الاجتماع يستطيع (الإستمرار) «في أن يكون (سازر)» جدياً، فهو، عندما يتجنب بعناية وضع تسلسلية المجتمع كما وضعه هو موضع التساؤل وبإعلانها غالباً غير قابلين للتجاوز، يشارك على طريقته في إعادة إنتاج الموضع العملي - السكوري وما هو تسلسلي. إنه يطرح القواعد والتدابير المقومة وأنقوابين والنسب المحددة إلخ. لكي يستطيع دائماً بنفس الطريقة بأن المستقبل مقوش في الأشياء، «اللعبة انتهت» كما في قصة الحب بين أموات التي ترونها مسرحية سازر، ولا يهم كثيراً ما إن كان عالم الاجتماع المعني أو اللاعبون الآخرون يتأقنون لذلك أو يتمتعون<sup>(1)</sup>

في سبيل فهم حدوث وضع ماء يجب في البدء إعادة بناء الخطوط الكبرى لعملية تأهيل البنية الاجتماعية (مثلاً. تفتت الطبقات الاجتماعية المتكونة بقوة لصالح عملية تفريد متقدمة، بروز فصاءات أو مجالات عمومية مختلفة... ) ومكانة الذات (الفرد) داخل هذه البنية، ولكن أيضاً المكانة التي تتخذها الذات لنفسها في البنية الاجتماعية كما تدركها. هذه الطريقة نفهم، بشكل أفضل، الأسباب التي تدعو اللاعبين للفعل، حيث نعرف أن اللاعبين يفعلون في ظروف أو شروط تم بحثها بل وجدوها وورثوها. ثانياً، يجب فهم واقع الذات في إطار وضع ما، أي تجاربها

(1) أنظر أيضاً Spulik, 1996.

المعاشة ومواقفها وطريقتها في إدراك وإمسك الواقع. ثالثاً، إن الذات من خلال تفهمها لوضعها نجد التوجه الممكن لأعمالها. أخيراً، يمكن فهم هذه الطريقة في بناء المرء لوضعه ذاتياً نسبة إلى الآخرين الذين يتشاركون نفس الوضع. إذن هذه العملية هي صيرورة فردية وجماعية في آن واحد. إن إلماس المعنى ينطلق من «دوائر معنى» معينة Schütz تتطلب دائماً إعادة بناء بطريقة ممنهجة. إن المعنى الذي يبحث عنه اللاعبون هو واقع مُتخيل يستقر بواسطة رموز وأعمال وتأويلات يعمل اللاعبون على تحقيقها. لذلك فإن إلماس المعنى له نتائج واقعية.

بطريقة مثالية نموذجية يمكننا التمييز بين أربع طرق في إعطاء معنى ذاتي للوضع:

1 - العمل الحرّ. إن ما يهم اللاعب هو فقط الفكرة التي يكونها لنفسه مع الآخرين عن وضعه وعن العالم الاجتماعي.

2 - القدر المحتوم: إن المؤسسات تفرض القواعد الاجتماعية؛ أما اللاعب فيقبلها كحتمية وضرورية.

3 - «التعبير - الخروج» (Voice-out) (Hirschman): اللاعب يتعرض للقواعد المقروضة ويتبرأ أمره معها إما بتحسينها أو بالانسحاب أمامها.

4 - الخضوع الطوعي (الإرادي): إن القلق الوجودي يجعل اللاعب يهرب من وضعه الحرّ نسبياً وينشد التبعية المقروضة عليه والتي يخضع لها إرادياً.

بالمقابل، إن تحليلات علم الاجتماع المتعلقة بالوضع تسمح بتفكير أو بتصوير الروابط الاجتماعي على أنه رباط حي، خلاق ودراماتيكي. إن فعل العمل يقتضي بالضرورة أن يتموضع الأفراد (الذوات) بطريقة واعية في وضعهم، فهم يتبنون ذهنياً أو نظرياً الوضع من خلال خلق مبررات العمل ورؤى في العالم لأنفسهم. توماس وزنانيكي Thomas. Znaniecki دراستهما الشهيرة (1918-2000) *The Polish Peasant in Europe and America* يلحان على أن اللاعبين يختارون ويؤنون الممكنات لكي يخلقوا لأنفسهم

واقعا ذاتياً يسيطر فيه جانب من التعقيد الاجتماعي حيث ليس هناك سوى التزام ونموذج واحد للمستقبل حسب هذين المؤلفين، إن الأعمام هي تطبيقات مباشرة وليست انعكاساً لمخططات عمل اعتيادية داخل الشروط المادية أو اللامادية المعطاة. والحال، إن هذا الموقف، التقريب من نظرية Bourdieu، يخصص مصطلح «الوضع» في إطار التسلسلية<sup>(1)</sup>. إنهما يشيران إلى أنه إذا حدد البشر أوضاعهم على أنها واقعية فإن هذه الأوضاع هي واقعية في نتائجها أو آثارها. لذلك لا يهم كثيراً معرفة ما إذا كانت الأفكار الواقعية صحيحة أو مزيفة إذ أنها بالنسبة للاعب صحيحة وها آثار واقعية. إن Merton يصور ذلك من خلال Self-fulfilling-prophecy (التحقق الذاتي للتنبؤ) ومن خلال قصة المصرف الذي أفلس في نفس اليوم الذي حصلت فيه أزمة البورصة عام 1929 وذلك لأن الزبائن كانوا مفتنعين بإفلاس المصرف، حتى لو كان وضعه سليماً فإن طلباتهم المتزامنة لاستعادة مدخراتهم خوفاً من خسارتها، أدت واقعياً، إلى إفلاس المصرف.

### تموضع الذات: رؤى العالم وصور العالم

إن مصطلح رؤية العالم وبعض المصطلحات المجاورة له مثل «صورة العالم» أثارَت مناقشات مهمة داخل علم الاجتماع والفلسفة في ألمانيا بين القرنين التاسع عشر والعشرين. وهذه المصطلحات تبقى مرتبطة بشكل حتمي بالثقافة الألمانية وباللغة الألمانية في كل الأزمان<sup>(2)</sup>.

يجب التمييز بين طريقتين في التعامل مع هذه المصطلحات في المناظرات النظرية والسياسية: من جهة، طموح الكثير من المنظرين في تطوير رؤى في العالم (هايدغر، ياسبرز، ...)، ومن جهة أخرى، تحليلات رؤى العالم التي يمتلكها كل اللاعبيين، بالطبع، بما أن اللاعبيين

(1) Schütz يسمي هذا الرفع «فترة المعنى المطفئة».

(2) في سيل تبيط القراءة لن تستخدم التعبير باللغة الألمانية ولكن سسمي «Weltanschauung» (رؤية العالم: Vision du monde) أما «Weltbild» منسجها Image du monde أي صورة العالم. وسسمي «Welthetrachtung» - Contemplation du monde أي تأمل العالم.

هم كائنات واعية تستوعب بقدرة ذهنية أو نظرية ويعيشون في نفس الثقافة وفي نفس العالم الاجتماعي الذين يعيش فيهما المنظرون، هناك دائماً عمليات تداخل بين عناصر التحليل العلمي ودوى العالم الخاصة باللاعبين. والعكس بالعكس وذلك دون اختزال أحد الطرفين إلى الآخر.

### نقل العالم وصورة العالم

إن تأمل العالم يدن عن موقف سببي للذات بالنسبة للعالم الخارجي. إن التأمل والاستبطان يسمحان المدوات بالتكوير بالنسبة إلى هذا العالم. إن العالم يؤثر على اللاعب الذي يخلق علاقة تبادل تدي سلبية مع هذا العالم؛ يسعى أنه لا يتصور نفسه مشكلاً بفعالية جزءاً من هذا العالم. نحن امام علاقة كخارج جذرية.

إن صورة العالم أثارت تاويلات أكثر نظرية وأكثر أهمية من تأمل العالم. فهي ليست حصيلة فعل لخاص بالفكر التصوري بل هي تشكل على قاعدة متوكلنا المدركه (Dilthey, 1960-1991, p.83). إن ما يهم في صورة العالم هو كونها تربط الذات والظواهر في إطار ظهورها. إن الذات تربط الظواهر الموجودة خارجها بغض النظر الغائبة التي تحملها نحوها (مثلاً: النظرة إلى نجم من عالم الاستعراض والأعمال) كما تحقن رباط تداخل مع هذه الظواهر الخارجية (مثلاً: حين يصبح الفرد معجباً بنجم معين). على صورة النجوم ومعجبيهم، فإن المعجب ينظر إلى النجم كما لو أنه يشكل جزءاً من حية هذا النجم الذي، بالطبع، يجهله. إن الفرد (الذات) يعيش في عالم تسلي كزمن عته صورة معينة من أجل أن يتوضع بالنسبة لهذا العالم ومن أجل أن ينتمي إليه سلبياً لذلك فإن صورة العالم وتأمل العالم، في لغة الخس المشترك، لا يتمايزان إلا قليلاً.

هاندر (1938 - 2003) يبين بوضوح الارتباط بين الحدائث وصورة العالم. إن الإنسان، كونه محرر من قيود العصر الوسيط، هو من لأن فصاعداً متحول إلى ذاته في نفس الوقت هو يكتسب ماهية جديدة:

إنه يصبح ذاتاً. «إن الإنسان يصبح ذلك الكائن الذي يؤسس كل الكائنات على طبيعته في الكينونة وفي حقيقته» (Heidegger, 1938-2003, p.88). وهذه الماهية الجديدة للإنسان هي مفتاح تفسير العلاقة بين مصطلح «صورة العالم» وبين الخداعة. في البداية، إن العالم هو من الآن وصاعداً ما هو بمثابة كيان شامل ضاملاً أنه مهم ومُلزم بالنسبة لنا... [يعني] طرح الذات من خلال صورة تعني طرح ما يوجد أمام الذات حتى طريقة كونه واعتباره ذاتاً كمطروح أمام الذات» (Heidegger, 1938-2003, p.89). بين الذات و«العالم» لا يوجد سوى علاقة تفارح. إذا تحول العالم إلى صورة فإن الكينونة بصفها كياناً كلياً تكون مطروحة كلياً، يتكيف معه الإنسان. إن هذا العالم هو خارجي بالنسبة للبشر وهو يسيطر عليهم. «إن صورة العالم تعني... فهم العالم كصورة» (Heidegger, 1938-2003, p.89). من هنا فإن الكينونة ككيان كلي شاملي تعتبر فقط بمثابة كائن طاملاً أن هذا الكيان الشامل مطروح من قبل الإنسان الذي يتخيله والذي ينتجه. «إن كينونة ما هو كائن يمكن البحث عنها وإيجادها في تخيل ما يكون» (Heidegger, 1938-2003, p.89). إن الإنسان عندما يصرح نفسه «كصورة» فإنه يستعرض نفسه بطريقة مشهدة في بيئته وفي تخيل العام، بهذه الطريقة هو دوماً موضوع عن المسرح؛ فهو يصح نفسه على المسرح ويعرض نفسه كمشهد مسرحي، كما يقول هاينغر: «الإنسان يصبح ممثل الكينونة بمعنى تحويل الكينونة إلى موضوع» (Heidegger, 1938-2003, p.91). إن ما هو جديد في الخداعة هو كون الإنسان يضل ذلك إرادياً كأساس للأفاني المستقبلية الممكنة له وللشربة.

إن هذا التصور لصورة العالم يدين كثيراً للمسرح التقليدي (الكلاسيكي)، سبب ذلك؛ من بين أسباب أخرى، هذا التصور يأخذ بالحسبان الوجه الدراماتيكي للوجود. إن الكائن هناك الخاص بالبشر يحدث عنانياً، يعني على مسرح هو مسرح الحياة الاجتماعية. وهذه الحياة أعطيت طابعاً موضوعياً. إن الناس هم بمثابة لاعبين مسرحيين ينظرون إلى أنفسهم وهم يلعبون، أو بلغة اجتماعية. ينظرون إلى بعضهم البعض وهم يقومون بوظائفهم. وهم بذلك يخشون فيما بينهم رباطاً من



اللبية<sup>(1)</sup>. إن الرجال والنساء لا يوجدون إلا عن مسرح البشر. إن «صورة العالم» التي تحدث عنها هايدغر هي أحد السمات الجوهرية لعصرنا: إنها العالم مأخوذة كصورة. وهذه الصورة تُحدد ما نعتبره بمثابة الكينونة، بالتالي فإن على الكينونة كي تُسمع بحضور واقعي وكبي لا يتم تجاهلها. أن تُصبح صورة حتى ينطبع الآخر النظر إليها. بهذه الطريقة يضع الإنسان نفسه ويصير مركز العالم. إن العالم موصوف بفضل الصور وليس بواسطة كلمات أو بمعنى لغوي.

من أجل فهم صور العالم من خلال البحث يجب أن ندرك أن الصورة واللغة لا تتمعتان بذات انطباع الزماني ولا بذات النوعية<sup>(2)</sup>. إن الصورة هي مباشرة وفورية أو آتية بينما اللغة تكون خطية ومتتابعة. في الصورة، الترتيب يكون معطى من خلال الروابط المباشر بين الأشياء التي تولفها. بالمقابل، تتميز اللغة بانطباع الخطي لسلسلة كلمات وجمال وقضايا وأخيراً، في اللغة نستخدم المقولات والمصطلحات والخيال، أما في الصورة ليس هناك سوى أشياء مادية.

إن فينشتاين (الشاب) (1969) يدافع كما هو معلوم، عن وجهة نظر أخرى شققت طريقها في العلوم الاجتماعية. وهو يلاحظ أيضاً أننا نصنع لأنفسنا صوراً عن الوقائع (الاجتماعية، مثلاً)، وهذه الوقائع تشكل العالم. ومع ذلك، بالنسبة له إن فكراً ما يتم التعبير عنه بالصورة أو باللغة يكون حقاً إذا عكس الوقائع، إن المجموع الكلي للأفكار الخفية هو صورة عن العالم<sup>(3)</sup> (Wittgenstein, 1969, p.17).

لويج ويرث (1989-1977) Louis Wirth في توطئته لكتاب كارل مانتايم «أيدولوجيا وبوتوبيا» يشير بوضوح إلى العلاقة بين صورة العالم وبين

(1) سارتر، على سبيل المثال، بحاجة يعرضه مداثة في إطار الحديث عن مصنعته «السلطة»، انظر سارتر، 1960.

(2) إن ذلك، بين أمور أخرى، مهم من أجل التحقن التجريبي.

(3) «Die Gesamtheit der Wahren Gedanken Sind ein Bild der welt» [Wittgenstein, 1969, p.17]

تكوين الروابط الاجتماعي، «في تحليل أخير، هناك مجتمع لأن الأفراد يحملون في رؤوسهم نوعاً من صورة عن هذا المجتمع» (Wirth, 1937-1989, p.XXI) وبالتالي فإن المجتمع يشهد أكثر فأكثر تطور جوانب فوضوية لانظامية. اليوم أصبحت هذه الملاحظة نقطة اللقاء سوسيولوجية مشتركة. فالعالم لم يعد لديه إيمان أو اعتقاد مشترك إذ أن طائفة المصالح التي سبق في عصر Wirth أن ذكرت على الأقل كما نذكر اليوم ليست سوى صورة بلاغية. إن فقدان الغايات والمصالح والمعايير وأماط التفكير التي يتشارك فيها المجتمع، هذا فقدان أدى إلى فقدان الصورة المشتركة عن العالم. بالتالي فإن المجال أو الفضاء العام انخرف وتحرك إلى مجال عام مزيف، والللاعبون فقدوا معنى واقعهم المشترك. لذلك أصبح من الصعب جداً التعبير عن التجارب المختلفة وبصافى، إذ أن الوسائط الملائمة مفقودة. ويشير ويرث (Wirth) أيضاً إلى أن المجتمع يكون متجزئاً ومنظماً في «شظايا» غير معدودة من الأفراد والمجموعات المتحوّلة إلى ذرات. إن القطيعة داخل التجربة الفردية تناسب مع الحلال المتضامن في قلب الثقافات وفي قلب المجتمع» (Wirth, 1937-1989, p.XXXI). أضف إلى ذلك، فإن حانة العالم الروحية تناسب مع حالة العالم الاجتماعي هذه، حيث لم يعد هناك تعريفات مشتركة ولا ثقة ولا احترام...

بالرغم من أن معانيات ويرث (Wirth) هي دراماتيكية ولها طابع حيني (نوستالجي) إلى حد ما (هل حدث أن كان هناك مجتمع مع رؤية وحيدة مشتركة للعالم...؟) إلا أنها تشير مع ذلك بوضوح إلى نهاية عصر كانت مدرسة فرانكفورت قد صنفته أيضاً في نفس السنوات بمثابة نهاية أو نهايت الرأسمالية الليبرالية وصولاً إلى انهيار «المجتمع البرجوازي». سنعود إلى نهاية العصر هذه التي تفتح الطريق أمام البثاق عصرنا.

أخيراً، في واحدة من الدراسات التجريبية النادرة التي ترجع إلى مصطلح «صورة العالم» (Popitz-Bahrdt (1957) لم يلحظ فقط أن في ألمانيا الخمسينات من القرن العشرين، صورة العالم الخاصة بالعمال قد صارت

مشوشة. إن ما هو أهم بالنسبة فحججتنا هو شهادته بأن صورة العالم تتجاوز التجارب المباشرة. أنها «رسم أو تخطيط لمجموعة من السمات... يتضمن «الزائده» [الذي يتجاوز التجارب المباشرة] والذي بواسطته تجد صورة العالم مكانه في إطار ترتيب معين مطابق للمكان الذي ينسب الفرد لنفسه... هذه الطريقة بتوجد السمك حيث «الزائده» بالنسبة للتجربة المباشرة يحدد مكانه» (Popitz-Baldui, 1953, p 89). إن عملية «تحديد المكان» الاجتماعية (Popitz-Baldui) وصورة «العالم» يعان بعضهما البعض إذن بشكل حتمي

### رؤى العالم

بالرغم من أن رؤى العالم لا تشكل أحد الموضوعات المفضلة لدى ماكس فيبر في ندوته الشهيرة «مهنة وموهبة العالم» (1919) والتي تعرضت لتعليق سريع ومكتف، إلا أن فيبر لاس هذا الموضوع الذي كان يسوء أحواله المرحلة أنتد ويشير ردود أفعال حيوية وعديدة. ففي انقطاع نتي تعالج العلم كمهنة، ومن خلال التوجه إلى الشبية الألمانية بعد الحرب العالمية الأولى يلاحظ فيبر أن لدى الشبية، بشكل عام، تصوراً ميقاً سلبياً بالنسبة إلى العلم لأنها تعتبر بعيداً عن الحياة الملموسة كونه مجرداً وبدون قوة. مروراً بسقراط وأقلاطون وعصر النهضة والعقلانية<sup>(1)</sup> يصل فيبر إلى استنتاج التمييز الصافي بين رؤى العالم وبين العلم (أي علمه هو). إن «الكشاف وهم العالم» (فيبر) سمح بتشكيل العلوم التي تتميز بإمكانية الحلول محل الأدمان والأساطير...، كأنماط فهم للعالم. إن العلم بقواعده المنطقية وبمنهجه التفهيمي لا يستطيع «البرهنة» بأن نتائجه ذات قيمة» (أو صالحة) تماماً كما صلاحية قواعده ومنهجه. من المعروف بالنسبة لفيبر أن علمه ليس البرهنة بل تأويل وتفسير وفهم الواقع الاجتماعي.

إن هذا التمييز الصارم بين رؤى العالم وبين علمه التفهيمي يفر

(1) ماكس فيبر، 1992 - 1983، ص 596 - 598.

موقف ماكس فيبر بخصوص السياسة والذي غالباً ما فسر بشكل سيء، أولاً، كان فيبر ملتزماً جداً سياسياً ولم يكن أبداً بحتقراً الحياة السياسية. ومع ذلك، وبما أن الجامعة هي المكان الأرفع نفعه وبما أن السياسة تقوم في أساسها على رؤية العالم، فإن السياسة لا مكان لها في المدرج (فيبر، 1922 - 1988، ص 600). فالمدرس ليس نبياً ولا زعيماً ذا شخصية جذابة (كاريزمية) أما الدروس والمحاضرات فهي ليست لقاءات سياسية. مع ذلك كان الكثير من المحاضرات يشبه ذلك في تلك الحقبة. كل شخص (مدرس - طالب...) يستطيع الإيمان أو الاعتقاد بما يشاء ولكن ذلك لا يتعلق بالعلم الذي يتكون من خلال القطع مع الاعتقاد أو الإيمان المتعلق بموضوعات التحليل. وأيضاً من خلال القطع مع رؤية العالم. باستثناء تحليل وسائل ممارسة السياسة، فإن المواقف السياسية والمواقف العملية لا يمكن الدفاع عنها علمياً، فهي تحرك وتحجس اللاعنين وتقوم على أحكام القيمة. ويلاحظ فيبر أن السياسة تنسحب إلى الحياة الخاصة، وهو يعني بذلك أن المدرس ليس نبياً أو زعيماً أو مستشاراً للأمر إذ أن ذلك يخرج عن إطار وظيفته المهنية. إن ماكس فيبر لا يشاطر الموقف الشائع في عصره والذي يعتبر أن العلوم الاجتماعية تستطيع أن تؤسس أو قد يكون عليها أن تؤسس رؤية في العالم. وهو على العكس من ذلك يشير إلى أنه «ليس هناك أي اختصاص علمي وأي معرفة علمية... يقدمان رؤية في العالم». وبطريقة عكسية: إن دراسة ما تريد أن تكون عظة... لا تجد لها مكاناً في مجلة علمية متخصصة» (فيبر، 1907 - 2002، ص 683).

وحيث أن النقاش حول رؤية العالم يعطي مكانة هامة «للحياة»، لتذكر أيضاً أن فيبر يعتبر أن معرفة التقنيات الاجتماعية يمكن أن تسمح للمرأة أن تعيش حياته بطريقة أفضل. وللقيام بذلك يجب التمتع بوضع ذهني نموذجي إن مهمة المدرس تكمن في اقتراح المسكنات، فهو ليس «نبياً» (فيبر، 1922 - 1986، ص 697)، وذلك لأن غاشية عين التقني محددة مسبقاً وهو يبحث عن الوسائل من أجل الوصول إلى هذا الهدف.

حسب ماكس شيلر (1922-1986) Max Scheler أن نص فير المذكور هو أكثر بكثير من وثيقة علمية إذ أنه يعكس عصرًا بكامله. لذلك فإن شيلر يرد مباشرة على موقف ماكس فير ويذكر حوته خمس نقاط:

1 - إن العلوم الوضعية بالنسبة لرؤى العام، ليس لها أية أهمية إذ عليها أن تكون حيادية قيمياً كما عليها ممارسة ترحم العلميين.

2 - إن رؤية العام هي أكثر أهمية بالنسبة للناس مما هي بالنسبة للعلم.

3 - إن الفلسفة لا تستطيع تأسيس رؤية العام. إنها علم رؤى العالم لأنها تريد «وصف محتوى رؤية العالم بواسطة التفهم الموضوعي لمعناه» (Scheler, 1992-1986, p.13)، إنها تطور تعبيراً مثالياً مقارناً وتبين أسس رؤى العالم بسيكولوجيا (علم نفس) التفهم الذاتي لكي تضعها في علاقة مع الأنساق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية... أخيراً يمكن تعليم عملية تطبيقها التقني. Scheler يعني يمكن الإشارة إلى أنه على قاعدة معنى وقيم رؤية ما للعام يمتلكها لاعب معين قد يكون عليه التصرف بطريقة معينة.

4 - إن رؤية العالم تنتج عن قرار لا عقلاني مؤسس على التقليد والقدر واثريّة أو على كاريزما (الشخصية الجذابة) الزعيم

5 - مع ذلك فإن هذا الزعيم غير موجود.

على قاعدة هذا التفسير أو التأويل لموقف فير ومن خلال الرجوع بشكل واسع إلى موقف دلتاي Dilthey فإن شيلر يميز بين ثلاثة أشكال لرؤية العام:

1 - رؤية العام الطبيعية مطلقاً أو الرؤية الطبيعية للذات ولله.

2 - رؤية العام الطبيعية نسبياً.

3 - رؤية العام الخاصة بالتكوين أو بالشكل Bildung.

إن الشكل الأول يمثل ثابتة في التاريخ وله مكانته في التقاليد الحقيقية

التي تشكل جزءاً من حياة اللاعبين المعاصرة وبالرغم من أن اللاعبين لا يعرفون ذلك فهم غير واعين بهذا الأمر. أما الشكل الثاني فهو مخصص لمجموعات معينة، لأمم معينة أو لدوائر ثقافية معينة. وهذا يتعود شبليز إلى ميدان حاجة عصري بشكل واضح وذلك لأنه بالنسبة إليه وفي آخر المطاف، فإن اختلافهم هو عبارة أشكال عصرية لمواقف وأحكام قيمة وأشكال حيوية نفسية ما (Scheler, 1922-1986, p.13). إن علم الاجتماع وعلم النفس لا يستطيعان تحليل ذلك. قد يكون علينا الاستعانة بنظرية الاكتساب الخاص بالمتنصر أو بالبروتستانت. إن التغييرات التي تطرأ على رؤى العالم هي نتيجة عمليات تهجين أو اختلاط. إن هذه الحاجة العنصرية ليست مجرد انزلاق بسيط بل هي تشير إلى حدود محجته التي لا نستطيع أن نعطي معنى سوسيوولوجياً للحياة. لذلك فإنها تنزلق نحو نزعة صوفية عصرية.

أما الشكل الثالث فيتلخص في نظرية ذاتية وتفهمية تعيد بناء المثل النماذج الخاصة بعملية تكوين رؤى العالم لدى أشخاص معينين أو لدى جماعات ثقافية معينة مع ذلك، لا علم الاجتماع ولا الأنتولوجيا ولا علم النفس يستطيعون تفسير أو شرح المعنى الذي تحتويه رؤية ما للعالم.

إن النقاش بين شبليز وشيلز لا يكشف ما هو أكثر جوهرية في مصطلح «رؤية العالم» الذي يصف العلاقة الذهنية النظرية بين اللاعب و«عالم الحياة» الخاص به (هوسرن). في الكلمة الألمانية Weltanschauung إن Anschauung تعني في آن واحد النظرة التي يلقبها الفرد (الذات) على العالم الاجتماعي ولكن أيضاً الرأي الذي يتكون لديه عنه. إن النظرة هي علاقة نشطة (فعالة) ومبادلة يقيسها كل لاعب مع العالم وكذلك مع الآخرين. وبفضل هذه النظرة يعرف الفرد العالم كما يعرف الآخرين. وبالمثل فإنه يتعرف على نفسه في نظرات الآخرين. إن المهم بالنسبة للأفراد ليس تماسك الحجة في رؤى العالم بل قدرتها على إعطائهم معالم معينة من أجل التوضيح في العالم الاجتماعي، وفي إعطاء معنى لوجودهم وفي إيجاد

مكانهم في المجتمع وفي التأثير في هذا المجتمع فعلى قاعدة رؤى العالم يمكن تحويل المجتمع حسب معاييره الضمنية وكذلك حسب الحجج المعقولة من أجل أن يصبح عالم الغد أفضل من عالم اليوم.

إن رؤى العالم تتخذ «عوامل الحياة» كمراجع لها Schütz يعني أنها ترجع إلى الظاهر وإلى التجربة النوعية لمنوس المجتمع من أجل التحكم بها، وهذا ما يميز هذه الرؤى عن النظريات.

حتى في اللغة اليومية الشائعة فإن رؤية العالم تستحضر اقتران المعرفة والعلم والمعاش والتجربة وأفكار العالم (الاجتماعي) بشكل عام وكذلك الكائن - هناك البشري. إنها تتحدث عن بُنى (بنيات) وعن قيم وأهداف منشودة تطارق العالم بأكمله ولكن أيضاً الحيوانات (مجموع حياة) البشرية المفردة وفناعات الثراء والجماعة. أخيراً، إنها تعبّر عن معنى الوجود الإنساني، عن كينونته - هناك (اتواق الإنساني - م).

إن رؤية العالم الخاصة بالبشر تشمل تفسير وتأييد العالم حيث يعيشون. لذلك فهي ليست فقط دائماً دراماتيكية بل تستطيع أيضاً أن تأخذ شكل «التخيل الاجتماعي» (Casternals, 1973)، الذي يبرز إلى الواجهة اجواب انشائية والإبداعية: «التخيل اجذري» يعبر من خلال صور معينة عن ما ليس موجوداً وما لم يكن موجوداً أبداً.

إن رؤية العالم تلامس أيضاً ودائماً المسائل الكبرى في الفلسفة. وكما كتب Hans Meyer (هانز ماير) في كتابه الكبير «تاريخ رؤية العالم الغربي» (H. Meyer, 1947-1949) \* Histoire de la vision du monde occidentale، في إطار رؤية العالم فإن عروان الكون Cosmos يتم جنباً إلى جنب مع القيم وتصنيفات القيم كما يعيشها اللاعبون ومع الأشكال التي تأخذها الحياة.

### رؤية العالم وصورة العالم

إن ياسير غالباً ما يشير إلى الرابط بين تجربة اللاعبين وبين رؤاهم في العالم. والحدال فقد سبق أن أمّرت دلتاي (Dilthey 1960-1991) على أن رؤى العالم ليست فقط نتائج للتفكير إذ أنها تنبثق من السلوك الحيوي، من

تجربة الحياة ومن بنات كياننا النفسي بأكمله. إن بنات رؤى العالم تسمح لللاعين بالإجابة عن الأسئلة التي تتعلّق ليس فقط بدلالات الظواهر التي تحيط بهم بل أيضاً بمعنى حياتهم وبمعنى العالم ليستنبطوا من ذلك خطوطاً معيارية كبرى لحياة كل واحد منهم. وهذه الرؤى تفسر طمّ عانهم بالمعنى الكانطي، دون أن تكون مع ذلك نظريات، أي أنها تشبه «علم كتب الوصفات» على حد تعبير شوتز Schütz.

من البديهي أن مصطلح «رؤية العالم» هو معقد إلى حد أقصى. لا يجب الخلط بينه وبين الرأي (Meinem) الذي عاجله هبغل. هذا الرأي هو تعبير علني للحس المشترك مبني على الحجّة ويستخدم حاججات متماسكة إلى هذا الحد أو ذلك من أجل إقناع المشاركين الآخرين في المجال العام بصوابية ويسبر موقف معين<sup>(1)</sup>. وبشكل سريع، إن أدورنو من خلال تمييزه لرؤية العالم بعثانة «الرأي المترقي إلى نظرية» يمدد وجهة نظر هبغل ولكنه لا يقدم سوى جانب من المشكلة لا يمكن الاكتفاء به.

بالمقابل، نجد لدى زمانويل كانط<sup>(2)</sup> حاجة تفتح لنا منظوراً فينومينولوجياً واعدأ بالنسبة لعلم الاجتماع. ينطلق كانط من المفارقة الآتية: من جهة، إن التفكير بالانتهائي غير وارد في رؤية العالم الخاصة بالإنسان، ومن جهة أخرى فإن لانتهائي العالم الحسي يتلخص في مصطلح من خلال تقييم ذهني. إن الأمر بتعني بطريقة صياغة «الشيء» بالنسبة لنا نحن الذين نلتزمه (كانط) وذلك يكون ضد «الشيء» في ذاته في حاجة كانط. بالتالي نحن أمام الظاهرة التي تكون ضد «الشيء» في ذاته الذي يطبع صورة العالم بطابعه.

إن رؤية العالم تشمل في آن واحد عملية الرؤية والمشاهدة والظهور. في المركز توجد أعمال المشاهدة والظهور. إن النظرية (أو المشاهدة) هي في

(1) انظر أيضاً هيرمانس، 1963، وأدورنو، 1961.

(2) كانط، 1968، ج، فقرة 26، 2.



إن واحد صار ونتيجة. إنها رأي منتصب كما أنها تأويل للرأي وللظاهر، وهي أيضاً ترتيب تحليل وتأويل «الشيء» في ذاته».

على مدى القرن التاسع عشر كان مصطلح رؤية العالم أكثر عرضة لتأويل والتصنيف داخل انفلسفة الأتانية والأدب الألماني. بانتقارئة مع المصطلح الكانطي فإن معنى المصطلح تغير بشكل يتسم بدلالات ظاهرة. إن العمل الملموس في مشاهدة ظهور ظاهرة معينة يختفي أكثر فأكثر لصنحة الاستبطان. إن مصطلح وحتى تعبير «رؤية العالم» يصبحان مشوشين ويحتملان التأويلات الأكثر تنوعاً. إن معجم Crummschen Wörterbuch يتحدث عن «موقف للنفس وللروح وكذلك عن الموقف تجاه العالم والحياة»، أو أيضاً كما يقول نوفائيس: «العالم هو نتيجة اتفاق لانهازي، وتعددتا الداخلي هو سبب أو مرر رؤية العالم» وأخيراً. إن شيلنج أشار إلى النزعة التخيطية التي تميز رؤى العالم<sup>(1)</sup>. وفي إعلان مثني سنة من عمر مصطلح «رؤية العالم» أصبحت النتيجة الموضوعية تُحمل في قلب المصطلح متخذة محل العمل ذاته. إن ما يسمى «رؤية العالم» أصبح أكثر فأكثر يعني صورة عن العالم. وهذا التغيير يتناسب مع عملية تحويل المجتمع إلى سلسلة.

يعتبر فيلهيلم ديلتاي (1960 - 1991) في دراسة طويلة بأن الفلسفات والأديان والفنون تعبر عن «رؤية للحياة وللعالم» (Dilthey, 1960, p.16). وهي تتردد بين صورة العالم ورؤية العالم، ولكن أيضاً بين الأنساق النظرية الكبرى وبين الأفراد.

لذلك فإن رؤى العالم تتناسب مع الأنساق الميتافيزيقية الكبرى. إن ديلتاي يسجل حاجته في إطار نظرية واسعة للتاريخ الكوني الذي يتصوره كحركة تاريخية يؤسس فيها الأفراد أنفسهم في إطار العلاقات الاجتماعية الملبئة بالمضامين. إن معنى التاريخ يكون قابلاً للفهم من خلال التركيب الآتي من تحليل أشكال الفكر النموذجية ومن تحليل الواقع المعاش البشري في التاريخ. بهذه الطريقة، يمكننا إيجاد نماذج مختلفة لرؤية العالم تتعايش في

(1) مع ذلك فإن هذا المصطلح عربي هامشياً من معاصره

خطة تاريخية معينة. بالرغم من أن رؤية العالم - حسب ديلتاي، هي مصطلح نظري جداً، فهو يلاحظ أنه في نهاية المطاف، جذر رؤية العالم هو الحياة (Dilthey, 1960-1991, p.78). وفي تقديمه لنصر ديلتاي يحدد غرونويزن Grunthuyser ويصر على أن «... كل أشكال الحياة ليست سوى خصوصية، وأن رؤية العالم لا تستطع أبداً أن تثقل حقل كل إمكانيات الحياة» (Grunthuyser, 1960-1991, p. X)، وذلك لأنها مقيدة بالوجود المفرد للفرد.

إن ديلتاي يجهد نفسه في فهم رؤية العالم انطلاقاً من الحياة من أجل أن يكشف معنى الفلسفات، ومع ذلك فهو يفتح أيضاً منظوراً فينوميولوجياً مفيداً جداً من أجل معالجة سوسيولوجية. إن العالم هو حدوث وجودنا، ففي نفس العالم يوجد الآخرون أيضاً. إنه الطابع الخارجي للأناس «هنا يوجد نابض أو رقاص ساعة حياتنا» (Dilthey, 1960-1991, p.16). وذلك لأن «حيويتنا الداخلية» و«العالم الخارجي» يكونان في تفاعل مباشر. كل واحد منا يتمتع برؤية للعالم وذلك لأننا، بصفتنا كائنات مفكرة، نريد أن نقيم في العالم وأن نعي حياتنا وكذلك العلاقة المتبادلة بين العالم وبيننا. لذلك «تنبت رؤية للحياة وللعالم تكيان كلي قابل للمبادأة، وتكون التعبير عن الحيوية» (Dilthey, 1960-1991, p.17). بالمقابل فإن حياتنا تجري دائماً في إطار عالم خارجي. إن الذات لا تكون أبداً بدون الآخرين وهي دائماً في العالم دون أن تكون محددة إذ أن كل شيء يتعلق بإرثنا.

إن ما يلاحظه ديلتاي بخصوص الفلاسفة والفلسفات يصلح أيضاً وبالتأكيد بالنسبة لعلماء الاجتماع ولسوسيولوجيات، إذ أنهم متجذرون في الحياة. إن الفلاسفة كما علماء الاجتماع يعملون أولاً على قاعدة رؤيتهم الخاصة للعالم. إنهم يعيشون الحدوث، ذلك الطابع الفعلي الخارجي يكون هنا بدون وعي المسارات التي تكون فيها» (Dilthey, 1960-1991, p.39). في إطار الواقع الفعلي نجد الأشياء مكانها بشكل منفصل، إذ أنها تكون منفصلة، موحدة على حد تعبير ماركس بخصوص الأفراد في

المجتمع الرأسمالي. ومع ذلك فإن هذا الكيان الكلي يكون حياً بحيث أن الأشياء ترتبط فيما بينها من خلال عمل وألم اللاعبين. ويمكنه التمييز بين اجوهري والملاجوهري دون معرفة مصدر الكيان الكلي مع ذلك.

من أجل التخفيف من ضغط انعام الخارجي أو التحرر منه إذا أمكن، «ومن أجل إضاءة الطلعة في بيئته» (Dilthey, 1960-1991, p.44)، فإن البشر خلقوا الرؤى الأولى للحياة وللعالم والتي سميها ديلتاي «حسية - طبيعية» وكذلك الأشكال الأولى للدين التي تلعب فيها الغنثيشية (تقديس الأشياء) دوراً مركزياً.

إن الحياة تحمل في محاجة ديلتاي، مكانة مركزية وذلك لأنها حاضرة في عرفاننا تحت أشكال متعددة، ومع ذلك نجد فيها دائماً نفس الخطوط المشتركة. إن تجربة الحياة هي حصيلة التأملات حول الحياة وليس حصيلة عفوية للحياة الجارية. في التأمل يتم الربط بين الواقع الفعلي والأحداث المختلفة و «العرفان العام» (Dilthey) <sup>(1)</sup>. إن الطبيعة الإنسانية تجعل تجربة الحياة تتمتع دائماً بذات الميزات الجوهريّة وهي تنوع فقط تبعاً للأفراد.

إن يكون المرء معرضاً لصدفة الحدوث وأن يعيش في حضرة الموت هما عنصران جوهريان يحددان ما يهم الناس وما يشكل معنى الحياة! ذلك هو جواب ديلتاي الضمني عن الأسئلة الكانطية الخاصة بالعالم إن التجربة العامة للحياة تنبثق من «سلسلة من الأفراد ومن التكرار المنتظم لتجارب المختلفة» (Dilthey, 1960-1991, p.79) وسواء كانت تزامنية أو تعاقبية فهي تتخذ شكل الثقايد. إن تجربة الحياة تحتاج إلى إطار مستقر وموثوق لكي نجد مكانها في قلب سيرة كائن بشري ما ولكن أيضاً في قلب المجتمع. هذا الاستقرار وهذا الانتظام هما عنصران من عناصر التسلسلية لأنهما الضامتان لأمان وثقة معينين وذلك لأن الاحتمال التجريبي في حدوث الأشياء «كما تحدث دائماً» مرتفع جداً. إن عمليات الاستقرار الخاصة

(1) «العرفان العام» (ديلتاي) يشبه كثيراً ما يعرفه (A. Schütz).

باللاعبين تنتج عن الاحتمال التحريبي البسيط بأن يحصل حدث ما. إن المعلم إعادة بناء وحبان هذا الاحتمال<sup>(1)</sup>. ومع ذلك فإن الألفاظ والأسئلة التي بدون أجوبة لا تخفي، فهي تطلق أحداثاً وجودية مثل تحديد النسب والولادة وتنمية الكائن البشري والموت. «إن الحي يعرف الموت ولكنه لا يستطيع أن يفهمه» (Dilthey, 1960-1991, p.81). وفي مواجهة هذا المعاش غير الأبدى تقاوم في داخلنا إرادة امتلاك بعض الأسس الصلبة.

إن رؤية العالم تتنق وتتشكل نسبة إلى هذا الوجود. «إن كل رؤية العالم تبتق من عملية تشيئة ما يجربه الإنسان الحي من خلال إدراكه وتخيله بواسطة مشاعره ودوافعه وكذلك بواسطة إرادته المختبرة بالنسبة للأشياء» (Dilthey, 1960-1991, p.235).

على قاعدة صورة العالم، تطرح رؤية العالم أسئلة تتعلق بدلالة ومعنى العالم. وهي تجرد لهذه الأسئلة أجوبة تصنع في صياغة المثل والخير المشترك الأعلى ومعايير الحياة. «بهذه الطريقة، إن حالات معينة وأشخاص وأشياء تكتسب دلالة نسبة إلى كلية الواقع، والكل يكتب معنى... إن ما يشكل جزءاً من لغز الحياة بطريقة سديمية وما يشبه مجموعة من المهام المطلوب إنجازها يصبح من الآن وصاعداً رباطاً واعياً وضرورياً للمشاكل والحلول المشاكلة» (Dilthey, 1960-1991, p.83-84).

ويلاحظ ديلتاي، طبعاً، وجود رؤية مختلفة للعالم ويفسرهما بردها إلى المناخ والأعراف والأمم والعصور وكذلك إلى الفرديات والأوساط وإلى تجارب الحياة المختلفة وأضيف إلى ذلك هناك انقواء لرؤى العالم إذ أن تلك التي تدفع عن الأهداف الأكثر سمواً للحياة تحمل مكان الأخريات. هنا، نحن أمام نوع من اندارونية الرمزية. وبالتالي فإن حدود محاججات ديلتاي التي حلت إمكانية تأويلات عنصرية إلى حد ما تجذب الأنظار.

يحتاج هايندر بتواضع وقناعة في موضوع رؤية العالم. وهو من

(1) إن تصور هورديو عن Habitus (هستونك العممي لاغنيادي) هو تصور الأكبر استعملاً من علم الاجتماع اليوم وهو حصلة هكذا مشروع.

خلال الرجوع إلى «عصر التنوير» بلحظ في الأنثروبولوجيا، منذ القرن الثامن عشر، أن «الذات» تحدد «التوقف الأساسي للإنسان نسبة إلى الكينونة بصفتها كلية شاملة... أي النظرة التي تحملها عن العالم» (Heidegger, 1938-2003, p 93). هذا يعني أننا أمام صور للعالم. ومع ذلك فإن الكينونة لا توجد إلا في مقدار ما يكون هناك تبادل ندي ما بين الكينونة والحياة. يجب أن تكون الحياة معاشة وأن تصبح حدثاً<sup>(1)</sup>.

كما رأينا، في الحدائق، «إن كنمة صورة تعني من الآن وصاعداً: ما هو مخلوق في الإنتاج التخيلي» (Heidegger, 1938-2003, p.94)<sup>(2)</sup>. والحال فإن رؤية العالم كصورة تبين بهيئة الفكر، ففي هذه الصورة - العالم بكافح الإنسان من الآن وصاعداً في سبيل وجهة نظره ومن أجل السيطرة على الكينونة. لهذا السبب فإن هايدغر يهتم كثيراً بموضوع الكفاح في سبيل رؤية العالم. فالفلسفة هي رؤية راقية للعالم: إنها فكر مستقل تمرد من العقائد الجامدة (من الدين مثلاً)، وذلك هو السبب الأول الذي من أجله تستطيع الفلسفة ويجب عليها أن تتدخل في عملية تشكيل رؤية العالم. والسبب الثاني لذلك هو الآتي: في قلب رؤية العالم توجد فتحات عميقة في العالم يستطيع الإنسان الفردي بفضلها أن يقوم بتجربة الحياة الفردية والاجتماعية إنه يكشف «تفسيرات» وتأويلات ومعنى وغائية الوجود الإنساني والمخلوق الإنساني بمشابه ثقافات (Heidegger, 1919-1999, p 8). ويلاحظ هايدغر أن كل فلسفة كبرى تقود إلى رؤية العالم. «إن ماهية رؤية العالم تصبح مشكلة من جهة تأويلها انطلاقاً من عملية ربط شاملة للمعنى» (Heidegger, 1919-1999, p.12). إن رؤية العالم الخاصة بالتدوات لا تستطيع الأخذ بالحسبان الدينامية الاجتماعية والذهنية. «إن رؤية العالم هي المسكون (اللاحركة). والحياة بصفها تاريخ الروح في شكلها المتحالي (المفارق) تكون انطلاقاً من لحظة معينة موضوعة وتصبح ساكنة (جامدة)»

(1) «Er-lebt und Er-lebens wird» (Heidegger, 1938-2003, p.94)

(1)

(2) «Das Wort Bild bedeutet jetzt: das Gebild des vorstellende Herstellens» (2)

(Heidegger, 1938-2003, p.94)

(Hendler, 1979-1980, p. 220). بالمقابل، حسب الفينومينولوجيا ليس هناك سوى الوقت. وحسب هايدغر يجب التضع مع رؤية لعالم التي تميل لأن تصبح صورة لعالم المجتمع (الذي نسيه تئلياً) وذلك من أجل خلق رؤية جديدة للعالم تناسب مع الفينومينولوجيا هايدغرية.

### رؤى العالم: أسباب الفعل والتفهم السوسولوجي

إن صور العالم ورؤى العالم تنطلق من الذات التي نعيش عانيتها في تعيش فيه بطريقة واعية. وهذه الصور والرؤى تشكل جزءاً من المعرفة «ما قبل العلمية» (هوسرل) (والتي قد يكون علينا تسميتها غير علمية) والعلمية اليومية. لذلك فإن علم الاجتماع الذي يضع الكائن البشري الواعي في مركز اهتمامه لا يستطيع أن يهمل أو يوفر هذه المصطلحات. في «العلاقة الجدلية بين لحظة التفسير وحظة التفهم» (Ricoeur, 1993, p. 51) ينشئ المعنى. ومع ذلك، فإن أي نظرية للمجتمع لا تكون مجرد مجموعة جاهزة ومخططة من صور العالم ومن رؤى العالم، كما أنها تفقد مبررها كنظرية. ومع ذلك فإن نظريات الاجتماع، بسبب تعذرها الاجتماعي، تنطلق من رؤى نظرين مختلفتين للعالم.

وبما أن المجتمع هو رباط اجتماعي بين الأفراد فإن التفهم السوسولوجي يستطيع الإتيان من الأفراد بصفتهم كائنات واعية ويكونهم اجتماعيين وذلك من أجل استخلاص الجدلية القائمة بين الأفراد والكليات الجمعية وكذلك بين الذات وعمليات الموضوعة، دون اختزال علاقاتهم إلى الختمية التي تحدد الواحد بالآخر. إن تكوين الرباط الاجتماعي يتضمن عمليات موضوعة يجدها الذات كعمليات في إطار أوضاعهم وذلك لأن وجوداتهم حادثة. «إذا انطلق الذات مع عملية إيصال (أو إحدات) وجوده فإنه يجد نفسه أمام عالم لوجود آخر: أي مشغول ومنظم بواسطة حيوية إنسانية أخرى ليست حيويته هو والتي تشكل دائماً جزءاً من الماضي وتكون مع ذلك واقعية في الحاضرة» (Maruse, 1965, p. 28). ولكن ما هو واقعي لا يقتصر على ذلك، على الأقل ليس افتراضياً.

إن مشاريع الذوات هي محرك الدينامية الاجتماعية وفي نفس الوقت هي محرك عملية إعادة إنتاج عمليات الفوضى التي تسيطر، عموماً، على اللاعبيين. ليس هناك من وضع ساكن أو جامد بالمطلق. بالنسبة للاعب إن المشروع يكون وجودياً. إنه يسقط نفسه على الآخرين كي يعرف نفسه وعي يعرفوه كما يسقط نفسه على المستقبل. بالمقابل، بالنسبة لعالم الاجتماع اتباحت عن تفهم المجتمع، فإن المشروع هو خيار نظري يستطيع من خلاله أن يضع في مركز تحليله الخي الموجود في قلب الميت.

إن البشر ينصرفون بحرية ولكنهم يقومون بذلك في إطار وضع معطى في إطار حدوثهم الذي يكون حصيلة أعمال قام بها لاعبيون آخرون. إن عملية تكوين المجتمع يمكن أن نعلم بداية على أنها ما سماه ماركيز (ماركوز - ماركوزه) إنتاج المجتمع، يعني «طريقة إحداث (أو إيصال) الوجود البشري بكامله: بما فيه من تملك وإلقاء، وتخبر وعملية استمرار الوجود بكامله في كل دوائر الحياة» (Marcuse, 1965, p.201)<sup>(1)</sup>. إن كل وضع اجتماعي يعمل الناس في إطاره هو أولاً مخلوق من قبل آخرين وهو نتاج للعمل البشري الذي قام به الآخرون.

مع ذلك، لنذكر، أن «فتشية» البضاعة أو السلعة (تقدير السلعة أو التعلق بها) مع كونها تجعل اللاعبين خاضعين لنتائج الموضوعية لأعمالهم<sup>(2)</sup>، فهي لا تمنع اللاعبين من تأويل وتفسير الحياة والظواهر التي نعلمهم (من قريب أو من بعيد). فهم لديهم رؤاهم للعالم وأسبابهم في العمل والتصرف. إن «فتشية» السلعة «مبهوهم أو تشكاهم» وتجعلهم «متواثمين» فيما بينهم ومع المجتمع كما هو عليه دون أن تلغي مع ذلك، فرديتهم. بالنسبة للاعبين، إن أعمالهم تمنح أو تحاول أن تعطي معنى لوجوداتهم أي، بالإجمال، للتاريخ.

«إن البشر في حياتهم اليومية وتبعاً لحسهم المشترك يعرفون هذه

(1) انظر أيضاً Mills, 1967-1977, p.149.

(2) إن هوسرل وشوتر يتحدثان بهذا المعنى عن «العمل».

الأبعاد المختلفة للعالم الاجتماعي حيث يعيشون. هذه المعرفة هي مجردة وغير متماسكة وتضم كل درجات التوضيح والتمايز. . . . (Schütz, 1987, p.74). إن هذا المعنى ليس مبنياً نظرياً وهو غائباً ما يكون عمشواً بانتقاضات تبعاً للمعيار المعقولة لعلم الاجتماع وتلففة مثلاً. أضف إلى ذلك فإن رؤية العالم ليست عابرة ولا مستقرة أثناء حياة بكاملها، فهي تكون موضع سؤال وقابلة للتعديل طالما أنها تبدو غير متوافقة مع تجارب اللاعبين.

إن رؤية العالم تربط بطريقة واعية فيس بين الذات والآخرين والوجود الشامل؛ إما أنها موضوع مشاركة مع الآخرين، أو أنها نجد نفسها في منافسة مع رؤية الآخرين للعالم. إنها تشمل على «أنماط التأويل» (Schütz) وعلى «الملاحظات» (Schütz) التي تسمح للاعبين أن يخلقوا لأنفسهم مبررات أو أسباب للعمل.

إن أسباب العمل ليس لها نفس غايات عملية فهم العلوم الاجتماعية ولا نفس مبررات الوجود. ومع ذلك هم كل على طريقته يحاولون إتمام المعنى. ليس هناك أي سبب لاحتقار أسباب العمل أو رؤية العالم ولا للبحث وراء «الأعمال الواعية عن أسباب حقيقية» ولا لتعلق فنيشياً بأعمال وخطابات اللاعبين والتي لا تعبر سوى عن رؤاهم للعالم أو عن صور العالم كحقائق في ذاتها.

إن التمييز بين «النظرية» و«رؤية العالم» أو «صورة العالم» ليس فيه شيء من حكم القيمة الذي تبعاً له قد تكون رؤية العالم تفسيراً للعالم لدى الجهلة بينما تكون النظرية بالمقابل مخصصة للأذكاء والمتقنين، وهذا التمييز لا يشير بالضرورة إلى نزعة حصومة. إن الأمر يتعلق بعلاقتين نظريتين مختلفتين مع العالم الاجتماعي وبطريقتين مختلفتين في معالجة الواقع الاجتماعي لتعويضان داخل نفس المجتمع ولكنه أيضاً في قلب الفرد ذاته.

حيث أن الباحثين والمظرين في ميدان العلوم الاجتماعية يعالجون المجتمع الذي ينتمون إليه فإن رؤاهم للعالم تحضر في تخيلاتهم كما في



نظرياتهم. ومع ذلك إن هذه النظريات ليست مجرد تعميمات بسيطة لرؤى  
العالم أو على الأقل لا يجب أن تكون كذلك.

إن الأمر يتعمق باستعادة زمام حاججة سيمبل (1999) التي تشير إلى  
إحدى الميراث الخاصة برؤية العنم لدى منظري الاجتماع في عصره إذ أن  
قصده يتمثل في إرجاع كل شيء إلى الحياة بمساعدة الاستدلال النقدي في  
المعنى المقصود لدى عصر الأنوار<sup>(1)</sup>. وذلك يعتبر بمثابة عملية تحويل ذاتية  
جذرية قائمة على رفض فطري لكل ما هو خارج الحياة. لذلك فإن نظرية  
اجتماع ليست محكومة بالاتجاه إلى النزعة الأكاديمية. إنها تعرف نفسها في  
الحياة الاجتماعية، وهدفها ليس فقط زيادة نمو المعرفة بل أيضاً التدخل في  
اجتماع.

بالطبع، هناك طرق مختلفة لتحويل الاجتماع والاستدلال عليه، وإن  
النظريات ليست الوحيدة في محاولة تفسير الاجتماع ولكن لا تتساوى في  
القيمة كل طرق التفكير فيه. وإذا وضعنا ذلك في رسم تخطيطي يمكننا  
وضع هذه الصرق ضمن مثلين نموذجين: 1 - إن نظريات الاجتماع تبحث  
عن تفهم وعقنة الاجتماع من خلال إقران وصف موضوعه (كما هو) مع  
تفسير الموضوع (لماذا هو على ما هو عليه) وأخيراً مع الحكم (كل تحليل  
يتضمن بعداً معيارياً)، 2 - إن رؤى العالم تعطي اللاعبين أسباب  
وجودهم وأسباب عملهم.

إن الباحث، من غير أن يأخذ موقفاً ذات بعد خارجي في تحليلاته  
للتطوهر الاجتماعية، عليه أيضاً أن يجعل تجزئه ومكانه في اجتماع  
معقولين: إنه يبين كيف ولماذا هو «متورط» (سارتر) في المجتمع، ويشرح  
كاملي حاجته للنقاش العام. وهذا النقاش يكون ممكناً لأن اللاعبين  
الأخرين لا يفتقرون إلى كل التأويلات النظرية، بل على العكس فهي  
رؤاهم للعنم هناك أقسام وأجزاء من نظريات يستخدمونها لإدراك الواقع.

إن النظريات قدماً كما رؤى العالم لديها أساس معياري بالمعنى

(1) بحث، Simmel، 1999، p.214 من Kritishe Aufklärung (Simmel, 1999).

البسيط جداً ومنذ أن هناك دائماً أفكار حول ما هو غير وحول ما هو شر، حول ما هو عدل وحول ما هو ظالم، وحول ما يجري بشكل سيء في مجتمع ما وحول ما يجب أن يكون أفضل، بل. ومع ذلك فإن النظريات ليست عبارة عن طرق استخدام للتغير الاجتماعي. بالنسبة للفرد، النظرية تكتسب مكانتها هناك حيث رؤية العالم لا تستطيع تلبية إلتزامه للمعنى. إن النظرية تعيد بناء العالم الاجتماعي تبعاً لمعاييرها الخاصة (مثلاً: العقل والحرية...) وذلك من أجل فهمه وكذلك من أجل جعله معقولاً وقابلًا بشكل كامل لنحول. لذلك فإن معرفتها تكون قابلة للاستمرار في النقاش في إطار المجال العام حول المجتمع وماضيه وآفاقه المستقبلية الممكنة.

ومع ذلك فإن المجال العام ليس هو الميدان المخصص حصرياً للنظرية. بشكل عام، إن النظرية تحتل فيه مكانة متواضعة جداً. بل إن رؤية العالم على وجه الخصوص هي التي تتواجه فيه. بالتالي فإن النظرية وروية العالم هما بحاجة إلى المجال العام كي تصبحا أفكاراً تمتلك الكتل الجماهيرية (ماركس) ولكي تؤثر في المجتمع. وبما أن الواقع الملموس هو عملية ربط للوجود الأكثر تجريدًا في المجتمع، فإن النظرية تنطلق من هذا الواقع وتعالجه. بالتالي، فإن النظرية لا تقوم بالذهاب والإياب ما بين التجربة والنظرية، كما يفعل دائماً في علم الاجتماع، بل تقوم بذلك ما بين الملموس والتجرد. إنها طريقة أخرى في الكشف عن معنى الوجود الاجتماعي تحشف عن رؤية العالم. إنها تكشف عن الروابط العامة والمجردة التي توجد في الواقع الملموس وتكوّنه. وذلك من أجل جعله مفهوماً ومعقولاً. هذه الطريقة، فإن الواقع الملموس ومستقبله يكونان قابلين للتخيل بشكل معقول. إن النظرية، تماماً كما رؤية العالم، موجهتان نحو المستقبل وتساءلان حول معنى الأعمال وكذلك حول معنى الوجودات في إطار التاريخ. إذا كان من الواجب أن يكون لعملنا معنى فهو يكمن ولا يستطيع أن يكمن إلا في كوننا نشغل بسفر خلفاتنا... فيما يتعلق بحلم السلام والسعادة فإنه مكتوب على باب المستقبل المجهول لتاريخ ألبير كامو: *Lasciate ogni speranza..* إن ما نود زرعه وتنميته ليس الشعور

برفاه انبشر بن المزايبا انني لشعر أنها تصنع عظمة الإنسان ونبل طبيعتها»  
(Max weber, 1989, p.47).

إن النظرية، ثاماً كما رؤية العناء، هما متجذرتان في أوضاع وعصور تاريخية، فهما تعالجان العالم الاجتماعي وتثيران أيضاً حالات الشخص والأمراض الاجتماعية الواجب تجاوزها (Heneth, 1992). إضافة إلى ذلك، هما ترجعان إلى الماضي الذي ينبثق منه الوضع الراهن من خلال طبيعة واعية، ولكنهما تعودان أيضاً إلى الأفق المستقبلية الممكنة على قاعدة تخيلهما للوضع الراهن. وهما تستحضران على طريقتهما، جدلية القطيعة والاستمرار من أجل فهم عملية البناء الوضع الراهن ومن أجل إتاحة تخيل تجاوز هذا الوضع. لكي نفكر الأفق المستقبلية يجب علينا أن ننموضع بطريقة واعية في الزمن وفي نطاق الاعتراف بالآخر ومن خلال الآخر.

### رؤى العالم والمعاش المعنى

لقد رأينا أن الرباط الاجتماعي يتكون على مستويين لا يتمتعان بنفس المنطق ولا بنفس النطاق الزمني ولا بنفس الدينامية، فمن جهة هناك الرباط الاجتماعي المجرد ومن جهة أخرى هناك الأشكال القلموسة للعالم المعاش. هذان المستويان مرتبطان تكوينياً بشكل مباشر، دون أن يكون مع ذلك قابلين للاختزاز، الواحد إلى الآخر. بشكل مسبق ليس هناك من حتمية تفرض بشكل قسري على الأفراد منطق الرباط الاجتماعي المجرد، إن الأفراد لا يخترعون أنفسهم إلى مجرد عناصر أو عوامل بسيطة أو إلى هاتفة أنماطه (ماركس) عن سبيل المثال. ولكنهم لا يملكون أيضاً استقلالية تامة. بطريقة معينة، الإنسان يشبه السلعة، بما أنه لم يولد وفي يده مرآة ولا كفيئوف على طريقة فيثته وليس كيركيغارد: أنا أكون إن، أي أن الإنسان يعكس أولاً في إنسان آخر. هذه النظرية فإن الآخر في جسمانيته يكون بالنسبة له الشكل الظاهر للإنسان في ذاته» (Marx, 1972, p.67). الإنسان ينشأ بهان كسلمتين تكون قيمة استعمالهما متماثلة على حد تعبير 'نصطلحات الماركسية'. هذا السبب هما قابلتان للتبادل فيما بينهما. إن انبشر، في حياتهم القلموسة وفي مظاهرهم،

يتعرفون على أنفسهم الواحد من خلال الآخر. وذلك ليس له علاقة بتأمل ما بل إن الأمر يتعلق بعلاقة حية ودرامية لأنها أيضاً بالنسبة للمعنى وذلك لأن «الإنسان» هو ذات واعية. إن الذوات يعيشون معاً ويخلقون الرباط الاجتماعي من خلال التأثير على «الشكل الظاهر» للمجتمع (ماركس) أي أنهم يؤثرون في المجتمع الملموس الذي يستوعبونه بفضل تجاربهم المعاشة وبفضل معانيهم وبفضل رؤاهم للعالم<sup>(1)</sup>.

إن معنى الوجود والأعمال، سواء كانت فردية أو جماعية، ليس معطى مقدماً. إن الذوات كي يعيشوا، لوجود عندهم أن يجدوه أو على الأقل عليهم أن يحاولوا ذلك. وذلك ليس من قبيل خيار حر دون قيد وعشوائي، ولا من قبيل حساب أداني. حيث أن أسباب العمل ورؤى العالم والتمسكات المعنى ليست قابلة للاستنباط من منطلق إنتاج وإعادة إنتاج الرأسمال فلكي نعيمها يجب تحيينها في إطار وضع معين بمثابة جدلية قائمة بين ديناميات الرأسمال ومزاياه الجوهرية (الاجتماعية وليس الاقتصادية) وكذلك أعمال الذوات الملموسة والواعية. هكذا تنبثق العوائق الاجتماعية وتختفي.

إن العلاقة بين مستويي تكوين الاجتماع هي علاقة عنيفة ودراماتيكية حيث أن الذات القاعية تكون ضرورية لتكوين الرأسمال بصفته رباطاً اجتماعياً، وفي نفس الوقت تظهر الذات أمام الرأسمال ككابح وكعائق لتطوره أو نموه. بالتالي يجب تجاوزها كذات كي تصحح عملاً من عوامل الرأسمال. وبهذا المعنى يسيطر الرأسمال واقعياً على الذوات. من جهة أخرى، يظهر الرأسمال أمام الذوات كالحذ الذي لا يمكن لوجودها تجاوزه. فهو يعمتها لعمل ويجبرها أن تعمل بطريقة معينة: «القيد الأبكم للظروف» (ماركس) التي تفرض عليهم معنى نوعياً هو معنى هذه الحاجات الموضوعية، دون أن يكون وجود الذوات مكتنياً. هنا نحن أمام السكون الاجتماعي الذي يجد شرعيته في حيثة الوجود. إن تجارب الذوات المعاشة

(1) يجب أن نذكر بأن الملموس ليس «الحياة التجريبية الحقيقية» بل إدراك انزياح الأكثر تجريداً في المجتمع والتي تعد شكلاً فيرميدولوجياً وتاريخياً.

تردد ما بين عمليات الموضعة التي تفرض عليهم وتتحكم بهم من جهة وبين حالات النقص المعاشة من جهة أخرى. إن حالات النقص المعاشة تسمح بالاختبار والمعرفة أو التجاوز حيث أن النظام أو الوضع القائم يمكن أن يكون بطريقة مختلفة. «هذا النظام ليس مريباً، بباطة إن النظام انعكس يكون ممكناً» (Surrey, 1960 p.511).

يجب الأخذ بعين الاعتبار هذه الموضعية الدراماتيكية للفرد من أجل فهم رؤيته للعالم. إن رؤية العالم تكون فاعلة لأنها تسمح بمشروعات وأعمالاً واعية وإبداعية تستهدف من بين ما تستهدفه تجاوز وضع معطى، وانديمية التاريخية التي يسميها ديكتاي «حركة التاريخ».

يشير كارل مانتاهم (1980) إلى أن رؤية العالم تنموذج بين «الروحي» والاجتماعي وذلك لأن الأمر يتعلق بسلسلة من علاقات الواقع المعاش والتي تكون مترابطة بنويًا. وهذه العلاقات تمثل، بالنسبة للأفراد، القاعدة المشتركة لتجاربيهم المعاشة ولطريقتهم في اكتساب حياتهم. في وقت لاحق، يسمي شوتر (1987) ذلك «مخزون المعرفة». إن الأفراد والمجموعات المرتبطين بهذه الطريقة يتفاسون مخزوناً مشتركاً من التجارب المعاشة. أما المنارات الفردية للتجارب المعاشة فلا تترك هذا الأساس المشترك من الأشكال التأسيسية والتسامكة للمعاش والتي تشكل «نق حياة» حقيقياً (مانتاهم). ويشير مانتاهم بدقة إلى أن «محدد عالم الاجتماع يكمن إذن في تحليل بنى دائرة علاقات المعاش والتي تبني لأول نظرة كما لو أنها مستحيلة على التفكير» (Mannheim, 1980, p.104-105).

كما رأينا، لقد بين هايدغر جيداً أن رؤية العالم تتجمد بطريقة نوعية طبقاً لعملية تحويل المجتمع إلى سلسلة. وهي تشبه أكثر فأكثر صورة العالم، بحيث أن هذا الأخير بشكل مدخلاً لتشكيل «مجتمع الاستعراض» (Theatral) (1). أضف إلى ذلك أن هايدغر صاغ حجة العالم كمرح التي

(1) نجد أيضاً آثاراً لهذا التصور في كتاب «الإنسان في العدم» لوجان حاركيور (1967) الذي كان نابعاً سابقاً لهايدغر.

نسمع لنا بفهم أفضل عملية «الإخراج المسرحي الاجتماعي» الحاضرة بشكل واسع في العلوم الاجتماعية منذ الخمسينات من القرن العشرين. وإن عملية تحول الاتصال واتوساط تذهب أيضاً في اتجاه التجريد المتنامي وتحدث بهذه الطريقة تغييراً عميقاً لأسلوبنا في التفكير ولكن أيضاً في معاشنا وكذلك في كيفية قيامنا بتجارتنا المعاشة. وفي هذا الإطار فإن تحليل «الصناعة الثقافية» (هوركهناجر - أدورنو، 1947) هو من التحليلات الأكثر كلاسيكية والأكثر ملاءمة لهذه الظاهرة والذي يفسر لماذا تصبح رؤية العالم «صورة لتعاليم» وصولاً إلى «التأمل العالم»: علاقة خارجية تبعية. إن تحليل رؤية العالم وصور العالم يتيح تجاوزاً:

1 - اختزال التحليل الموسيولوجي إلى مجرد إثبات مطابقة أو عدم مطابقة نظريات اللاعبين للبنى الاجتماعية.

2 - اختزال حياة اللاعبين الاجتماعية وتفسيراتهم لهذه الحياة وللمعنى الذي يعطونه لحياتهم وكذلك لتأويلاتهم لتخصص اللاعبين.

3 - أخيراً، انتزعة الصحافة السوسيولوجية وكذلك «السويولوجيا المعرفية» حسب يورديو الذي يعتبر أن «الاعتبارات المجردة والعمومية تكون بدون رابط مع حياة اللاعبين الملموسة.

إن تحليل رؤية العالم يساهم في تفهم البعد الملموس لنا هو اجتماعي. بالنسبة للاعبين، إن وضعهم هو الواقع الذي يسمع فهم باختلاق مبررات وجودهم وعملهم. إنهم يتصورون ويكتشفون ويعيشون اثناقع أكثر فأكثر كما لو أنه عملية إخراج مسرحي. وهذا ما يخلق مبررات عملهم، وما يجب تحليله. وفي رؤية العالم نجد كذلك انخيل الاجتماعي الذي يغذي الفكر السويولوجي: حالات النقص، الآمال، إلتامسات المعنى، انتصارات الحياة وهزائمها.

إن رؤية العالم تطوّر أيضاً مبررات عمل اللاعبين: مزيج من العناصر العقلانية أو اللاعقلانية وأنواعية أو اللاوعبة لوجودهم في العالم ولكنه أيضاً للعالم الذي يوجدون فيه ولمكانتهم في هذا العالم وعلاقتهم مع

الأخرين ولوضعهم. وهنا تفتقر التفسيرات والتحليلات العملية وأحكام التقييم لكي يستطيع اللاعب إعطاء معنى للواقع الاجتماعي والأخلاقي الذي هو حاضره لكي تتكون لديه فكرة عن الماضي الذي أتى الخاضر عن تجاوزه، وأيضاً عن الآفاق المستقبلية الممكنة التي تشكل إمكانيات تجاوز الخاضر نحو آفاق مستقبلية أفضل.

يجب التذكير أن التبرع السائد في علم الاجتماع قد أهمل التوجيه إلى حياة اللاعبين (الفاعلين)، فهو يستبعد الفرد (الذات) أو اللاعب بصفته كائنًا بشرياً واعياً ومتمتعاً بمرراته وأسبابه في العمل إذ أنه معتبر كعامل أو عنصر أو لاعب بمصاف الأداة. وحيث أن رؤية العالم لدى هذه السوسيولوجيا تنزل نحو صورة للذات فإنها تهتم أكثر بهذا القدر المختوم من اهتمامها باللاعبين الواقعيين الذين يعيشون فيه ولا يتحكمون به ولكنهم مع ذلك يحيطون به ويدركونه بطريقة معينة.

ومع ذلك فإن هذه السوسيولوجيا بدأت تلغظ أنفاسها. اليوم، شهد أكثر فأكثر محاولات عديدة لوضع هذا التوجه موضع تساؤل وبالتالي للسؤال حول توجهات أخرى سلكت نفس الطريق. ومن هذه المحاولات تلك التأملات التي تضع في مركز اهتمامها اللاعبين بصفتهم كائنات واعية، وحالة الريف الاجتماعي من حيث تكوينه وآفاقه المستقبلية الممكنة. وأيضاً علم الاجتماع كجهد لتفهم الاجتماع واللاعبين ومررات وجودهم. هذه التوجهات نحو الكائن الحي يجب أن تنطلق من كون إنتماس المعنى هو الذي يشغل المركز في مررات عمل اللاعبين وأعمالهم. لذلك فإن إنتماس المعنى يجب أن يكون نقطة إعلان التحليلات السوسيولوجية. وبالرغم من أن مررات عمل اللاعبين ليست هي مررات علماء الاجتماع أو العقل في تنفيذ الأنوار إلا أنها واقعية وتأخذ شكل المخططات لأوريس حقيقي (Schütz) تصلح كشبكة تأويل للحياة في المجتمع وكمرشد للعمل. وهذه المخططات لا تستطيع أن تتطور إلا على أساس رؤية العالم.

أخيراً، إن العلاقات بين اللاعبين ورؤى العالم ونظريات الاجتماع

يجب أن تكون موضوعاً للفكر في إطارها الزمني. إن اللاعبين واعون بأن عالمهم الاجتماعي يملك ماضياً بالورثة وأن حياتهم محدودة بالزمن وأنهم يعيشون في حضرة الموت وأنهم لا ينجفون عذماً لأنفسهم فقط بل أيضاً من أجل الأجيال القادمة.

إن المشاريع هي التي تُطبع وجوداتهم والتي تمنح الدينامية لحياتهم ولكن بالإحمال للمجتمع بأكمله. ومن جهتها فإن نظريات الاجتماع يجب أن تقلل الإرث الذهني والثقافي دون الاكتفاء بإدارته كما عليها وضع هذا الإرث في مواجهة المجتمع كما هو عليه من أجل تطوير أفاقه المستقبلية الممكنة لكي يكون أكثر عدلاً وأكثر حرية وأكثر معقونية. إن اللاعبين كما المنظرين يستطيعون إذا أرادوا أن ينظفوا في البحث عن الممكن في المستقبل (أدورنو). وذلك يعود لاختيارهم وليس محدداً بالطلق.





## الفصل الخامس

### في سبيل علم الاجتماع النقدي

#### 1 - سوسبولوجيات نقدية في مجتمع تلسي

إن نزعة «العالم» الأكاديمية، وموقف المفكر (المثقف) وعمية التوسيط الإعلامي، وقدرة الخبرة، هي طرق مختلفة للاختراط في العالم الاجتماعي. إنها طرق مختلفة نوعية للعيش في المجتمع وللعيش مع الآخرين.

هذا يعني أن الأمر يتعلق بأربع طرق للنظر وللعيش وللتفكير في العلاقة القائمة بين الأنا (عالم الاجتماع) وعلم الاجتماع واللاعيين والمجتمع. إن عالم الاجتماع حتى لو كان مشاهداً عن بعد إلا أنه يبقى متورطاً، عن وعي، في المجتمع. إنه واحد من لاعبيه بالرغم من أنه يتخذ صافة تحليلية من أجل فهم هذا المجتمع الذي ينتمي إليه والذي يكون في نفس الوقت موضوع بحثه وتحليله وتأمله. من الممكن تمييز هذا الوضع على أنه «هجين» إذا رجعنا إلى تصور سارتر حول «المتدهنين» (أو المفكرين المتزمين) إذ أن عالم الاجتماع يكون اجتماعياً ووجودياً في المجتمع ولكنه في نفس الوقت ومن خلال عمله الذهني يتخذ موقفاً خارج المجتمع الملموس.

## السوسيولوجيات وصور العالم التسلسلي:

في علم الاجتماع، من الممكن تماماً إتباع طرق العقل الآداتي والخبرة واثربوط الإعلامي وذلك لأن هذه المنهجيات تتلام مع الطابع التسلسلي للمجتمع الذي تشكل هذه المقاربات جزءاً منه. إن هذه النظريات تتناسب مع مجتمعات حيث... يتم اعتبار الناس بمثابة مجموع من الذرات أو بمثابة نسق ميكانيكي، وأن نشاطهم يستعمل لإنقاذ كينوتهم المادية في إطار مجموعة لا عضوية مأخوذة ككيان كمي (Sartre, 1966, p.310). في هذه الحالة، إن الكائن الاجتماعي التسلسلي يظهر لعلماء الاجتماع كأفق لتلوحود غير قابل للتجاوز.

طبعاً، نحن نشهد حالات غلغل وكذلك حالات من السنوك ومن المعايير والقيم غير العادية أو المنحرفة ولكن هذه المظاهر يمكن تحطيمها أو استعادتها ودمجها في عملية إعادة الإنتاج الاجتماعي كما بين فوكو (1999) على سبيل المثال. ويمكن القول إن معظم التصرفات والأفكار الانقلابية سلك هذا الطريق<sup>11</sup> بالمقابل، يبقى هناك دائماً عناصر لا تشارك في عملية التكامل الاجتماعي على سبيل المثال، كما يذكر Jean Duvegnaud، «إن عملية إعادة الإنتاج الجنسية تطبع متطلبات البيولوجيا (علم الحياة) ولكن اللغة التي يشارك فيها العشيقان تغلت من الميكانيك الطبيعي وتجد نهايتها في ذاتها، فاللعبة ليست مجرد تسلية ولكنها نوع من نرد الصدفة ضد الحتميات الاقتصادية والاجتماعية، أي حلم بحرية حيث كل شيء يمكن أن يكون مختلفاً» (Duvegnaud 2000, p.59).

ومع ذلك فإن معظم علماء الاجتماع المعاصرين، سواء كانوا خبراء أم لا، لا يمتلكون هذه الصورة عن العالم. إنهم ينخرطون في المجتمع كما هو عليه، أما المجتمع، كما هو فيتحرط فيهم. فهم على غرار اللاعبين الآخرين «المسبوكون في القالب» يتكيفون مع هذا المجتمع،

(1) انظر أيضاً: La Goffe 1998, 1999 et 2000

ويتكيفون هذا يجعلون لقائب أكثر فأكثر ساكناً أو جامداً وذلك دون العمل كسجود «آلة بشرية» أو «آلة اجتماعية». إنهم يمتلكون قياساً معينة يقرضها عليهم اجتماع المشظم في مدينة. وهذا القيم تمنحهم الأمان. ومع ذلك حيث أنهم مهيأون للتكيف فإنهم يبتعدون ببطء عن جوهريين. ومن خلال جعلهم الأشياء تشتغل أو تقوم بوظائفها (الآلات، المشروعات، الأسر، الخ) فإنهم يوجدون فقط كتعبير عن هذه الأشياء. إن سارتو يسمي ذلك «الروح الجديدة» إن الجديين هم أولئك الذين تدبروا أمرهم لكي يضعوا الخبر والنشر إلى جانبهم، أولئك الذين يكون وجودهم مؤمناً ومبرراً من البداية (Fearson, 1955-1990, p. 32).

الآخرون، أي أولئك الذين يفكرون بطريقة أخرى، يتميزون: هؤلاء المفكرون وأفكارهم غير الخاضعة يصبحون موضع اشتباه قوي ولكن ليس المسيطرون فقط يرتابون منها. إن الروح الجديدة تجد نفسها في كل أجزاء المجتمع التسلسلي<sup>(1)</sup>. وعلى الفرد أن يلقي نفسه أمام هذا الكائن هناك أو أن يخرق ذاته إليه.

إن عالم الاجتماع، من أجل الدفاع عن موقفه ومن أجل تشريع نفسه وإعطاء معنى لأعبائه ولوجوده، يجب أن يتدع لنفسه نظرية تستند، بطريقة ما، على طبيعة ثانية قائمة بذاتها. وهذا ما يسمى بعبارة السكون. وهذا الموضوع الذي يشير إلى إنسانه بصفته ذلك المنتظر منه ملوك معين إذا كان الأمر يتعلق. فعلاً محفل اجتماعي وعملي محصور، فإن حاجة التكادح وضرورة الانتاج... تكفيان للخلق، ندى كل شخص، الميل التوحيدي والتسلسلي لنحفل (Sartre, 1966, p. 296). الآن، فإن الفائدة التي يظهرها الفرد أو يحاول تحقيقها لم تعد مجرد علاقة بسيطة بينه وبين الأشياء التي تعاش في نفس الحقل الاجتماعي. إن الموقف الاجتماعي للخبر يتناسب بشكل شبه تام مع هذا الموقف الاجتماعي الذي يمنحه أهمية واقعية في المجتمع التسلسلي.

(1) أنظر إيم. ستال العناصر والتزعة الصاعدة، ندى سارتو 1940.

## التقد في التقليد الثقافي الأوروبي:

منذ عهد المدن اليونانية كان هناك دائماً عصور حيث استطاع المفكرون الشرعيون التعبير علنياً عن أفكارهم حول المجتمع وحول الطرق المختلفة في العيش والعمل، وحول الأفاق المستقبلية الممكنة. وحيث أن الأفكار تختلف وتتمايز فإن نقاشاً عاماً ينطلق وتصبح حالة المجتمع وآفاقه المستقبلية خاضعة للنقاش علنياً وتبعاً للمعايير القائمة اجتماعياً.

طبعاً، وبشكل عام لا نجد في ذلك العهد سوى القليل من عناصر الديمقراطية الحقيقية: انشاء كما معظم الرجال مستبعدون عن انقرارات التي تخص المدينة. وإذا تحدثنا بطريقة رمزية، فإن الخطاب انشاء هناك هو خطاب عفيف إذ أنه خطاب سيطرة يسيطر عليه محترفو الخطاب المربطون بالسلطة القائمة (غالباً بطريقة غير مباشرة). وبشكل مسبق هذا الخطاب ليس معقولاً ولا يتصف بالمساواة ولكنه يمكن أن يكون كذلك. فهو يصوغ العلاقة القائمة بين الأفراد في المجتمع. أنا والآخرون مع ما يشكون من كيان كلي. ولكن عملية التكوين هذه هي عملية نزاعية عنيفة وغالباً ما تكون دامية إذ أنها تمثل عملية خلق مجتمع العبد.

إن أخذ حالة المجتمع بالحسبان يعني من بين ما يعنيه تفسير من أين أتى هذا المجتمع أي تفسير عملية تكوينه في الماضي من أجل الإحاطة بالمجتمع الراهن الذي يتمتع بقدره حقيقية كاملة على التجاوز في سبيل خلق مجتمع العبد. وذلك ليس فيه شيء من فكرة «النجعل من الماضي لوجاً أجرد». إن الماضي لا يتمحي بل يتم تجاوزه، من أجل ابتناق الغد الآن. إذن، في الضرورات الاجتماعية هناك دوماً حالات استمرار ولكن أيضاً هناك خلق لظواهر اجتماعية جديدة.

في التقليد الثقافي الأوروبي، إن الخطاب العام حول المدينة ومغلبها هو دائماً نقدي بمعنى أنه يأخذ باخيان حالات النقص الموجودة في المجتمع والتي يعيشها بألم أولئك الذين يخوضون النقاش. وهذا الخطاب يقوم بصياغة التجاوز الممكن والأمر الذي قد يكون عليه، تبعاً لمعايير

أخلاقية معينة، يبرز المستقبل الذي يشكل شكلاً جديداً للعلاقة بين الأنا  
والآخرين والكيان الاجتماعي الكلي حيث نعيش

إن النقد يربط فيما بين الأعمام وتحليل المجتمع وذلك لأن النقد  
يعود دائماً إلى ما نسميه منذ هينل بميزة السلب: وعي ما هو كائن  
وما ليس كائناً بعد. وبما أن كل ما يوجد هو حصيلة صيرورة التقطيع  
والاستمرار والانسحاق فإن الذي يوجد هو كائن قد صار ومصير. إن  
ميزة السلب التي هي الخيط الأحمر في عملية تكوين انظماوات  
الاجتماعية: توجد داخل الأفراد كما في داخل التشكيلات الاجتماعية  
المختلفة. إنها الميزة «... الأفضل حنظاً في مصطنع حرية الفرد. وهذا  
السبب هي اليوم راهنة جداً» (Horkheimer, 1951b, p 19).

إن الأفراد (الذوات) يعيشون في أوضاع حادثة وجدوا بعضها  
وكونوا البعض الآخر مع الآخرين. وهم يرتبون هذه الأوضاع بطريقة  
معينة ويعيشون حياتهم بطريقة «مبالغ أو غير كافية» في نفس الوقت  
(سارتر) من خلال الانقراض (نازراً) ومن خلال الخضوع (غالباً) لقوة  
الوجود. إن هذه الكائنات البشرية التنسيلية يصفها مبدعة هي التي تهتمنا  
وذلك لأن هذه الكائنات هي التي تصنع هذا المجتمع حيث نعيش. إذن،  
إن علم الاجتماع النقدي الذي هو علم اجتماع تفهمي لا يريد فقط فهم  
ماذا يفعل هؤلاء الذوات بل وأيضاً ماذا يفعل هؤلاء بما يتم فعله بهم

نفهم بشكل أفضل لماذا ينذر الشغف السوسيوولوجي فهو مرتبط  
بالنقد في المدينة، الذي يريد أن يحلل ويكشف كيف يتكون المجتمع وكيف  
يقوم بوظائفه وذلك من أجل فهم ما «ليس على مايرام» وحالات التقص  
والآلام كما إمكانيات تجاوز هذا الوضع الاجتماعي التي تنفتح على آفاق  
مستقبلية ممكنة يتم النقاش حولها ومن أجلها يتم الصراع في المدينة وفي  
المجال العام. لذلك فإن علم الاجتماع والعلوم الاجتماعية الأخرى ليسوا  
بمجرد طرق استخدام للعمل (الكفاحي، التدبير، السياسي، الخ.) وذلك  
دون أن تكون هذه العلوم مع ذلك محايدة أو لا مبالية تجاه المجتمعات التي  
تعالجها.

بالنسبة لعلم الاجتماع، الذي تحول إلى مؤسسة وإلى مهنة وإلى استعراض إعلامي وإلى معاناة أو كشف يقوم به أهل الخبرة، بالنسبة فشكلنا علم يصبح النقد بدون معنى وذلك لأن علم الاجتماع يحير أن لا يبدل عن المجتمع الرأسمالي المعاصر، وبالتالي ليس على هذا العلم سوى الوصف التسمي و «الغوبولوجي» (الهندسي غير الكمي) للعلم الاجتماعي (أدورنو) حيث يقدم هذا العالم كما هو عليه. إنه مجرد ويسمى حالات الخلل في المجتمع ويكشف الفصائع من أجل إيجاد الأدوات والنماتل لحل هذه المشكلات وذلك لأن هذا المجتمع لم يعد قابلاً لتجاوز بل هو لم يعد قابلاً سوى للتحسين أو الإصلاح.

في الواقع، إن «النظرية التقليدية» (هوركهايمر 1938) تحدد بشكل جيد «الجذع المشترك» بين التيارات المسيطرة، في علم الاجتماع. وهذه النظرية تشمل على كل المقاربات غير الجدلية، وخصوصاً ذات النزعة الوظيفية وذات النزعة الوضعية، والتي تسيطر على علم الاجتماع منذ تأسيسه. إن محور الحجج فيما يخص هذه الاستمرارية المهمة هو الأثر: إن المجتمع الذي تقدمه لنا هذه السوسيولوجيا هو الكائن - هناك الخاص بالمجتمع أي صورته المعطاة، أي وضعيه. بهذه الطريقة اكتسب المجتمع ميزة «الضرورة» بمعنى أن المجتمع، كما هو عليه، يكون ضرورياً لأنه هناك ولأنه لا يستطيع أن يكون غير ذلك. ويشرب إلى هذه السوسيولوجيا نوع من ليتافيزيا الضامرة: القدر المحكوم. إن أهمية هذه النظريات تزداد طمناً لها تناسب جيداً مع «ضرورات» إعادة إنتاج المجتمع.

ومع ذلك فإن مصطلح «الضرورة» الفعلي يشير إلى العكس كما رأينا. ويجب أخذه على قدم المساواة مع الكلمة الألمانية *Nutwendigkeit* التي تعني الانقلاب على البؤس والتي تشير إلى نقطة انطلاق كل النظريات النقدية. بالمقابل، بالنسبة للتيارات النقدية فإن الطسوح السوسيولوجي لا يمكن إيجازه بعملية إعادة البناء النظرية لإعادة إنتاج المجتمع بل إن الأمر ينفي باستخلاصه «حصيلة ما يجري في العالم وأيضاً ما يمكن أن يجري» (Mills, 1977, p.7).

إن ذلك يفسر لماذا نجد النظرية انتقذية للمجتمع نفسها في موقف حرج جداً. بما أنها لا تدافع عن العلم الوضعي أو ذات النزعة الوضعية فهي تتكون ضد النزعة الوضعية في كل صورها وتواجه التاريخ بواسطة 'نسكن'. وهذا الممكن ليس وهماً أو خرافة وليس بونوبيا وضعية لمجتمع مثالي أو مجتمع أفضل. وهذا الممكن يوجد في التاريخ، إنه قابل للإحاطة والإمساك وقابل للتخييل، وقابل للتحقق كما لو أنه نفي أو سلب الموجود. على سبيل المثال، انطلاقاً من تحييد التبعية يمكننا تفكير الاستقلالية.

وبالرغم من أن ذلك ليس صحيحاً سياسياً منذ السبعينات، نذكر بأن الجناح الأول للنتقد هو بالضبط نقد النظرية التقليدية و نقد الأيديولوجيا (موركهامر) أما الجناح الثاني يكمن في النقد الاجتماعي. هذان الجناحان، هما على حد تعبير ماركس: نقد الأسلحة وسلاح النقد.

إن الموسيولوجيات النقدية تدمج بطريقة معينة في تقليد فلسفة الأنوار ولكن أيضاً في النسخة الألمانية هذه الفلسفة: Aufklärung. وبالتالي، إنها تحرك العقل عموماً وبعض العقول خصوصاً من أجل التمييز وإحكام والتفكير. وموضوعاتها، أي المجتمع والنظريات، تفرض عليها ميزة انسلب (بالمعنى هيجلي): هي تحمل في ذاتها إمكانية سلبها الذي تتمكن النظرية من استخراجه من أجل المشروع في اتفاق مستقبلي ممكنة.

منذ القرن الثامن عشر يمثل تحليل حالات النفس وقدرته التجاوز الكامنة والأفاق المستقبلية الممكنة مبدأ أساسياً في موضوع التفكير الاجتماعي. وهو يجد مكانته في المجال العام، إذ أنه عام وعلمي، عاقل ومعقول وينتمي إلى عملية تكوين المجتمع داخل المجال العام، وحسب كانط إن فلسفة التنوير Aufklärung مرتبطة حيوياً بهذا المشروع. وكانط يعتبر أن الفلسفة تسمح للمجتمع بالتححرر من حالة الوصاية التي هو ذاته مؤؤل عنها (Selbstverschuldeten Unmündigkeit) (كانط 1784). إن هذا التعبير الذي من الصعب ترجمته يعني بالنسبة لكانط، الحكم العاقل لكل شخص، ويواجه الشعية وهو يسمح لكل شخص إذن بأن يتحرر من هذا القصور



المراد. أضف إلى ذلك، إن النقد الذي يعالجه كانط لا يقتصر على نقد الكائن الاجتماعي والسياسي والشماني... بل هو بطلان أيضاً النقد والناقد. إذن، النقد هو عملية نقد ذاتي للنقد وللناقد الذي يبقى على أخوية في الحامية والذكاء والرؤية الواضحة الضرورية من أجل أن يبقى العقل موجوداً. إن فلسفة التنوير كما النقد هما مشروعان ولكنهما مع ذلك ليسا إيجابيين، حسب ما عبر عنه كانط في كتاب نقد العقل الخالص، إنما يتأديان بحرية كل شخص في أن يستخدم عقله علناً. ويجب على المرء أن يكافح ليثاب ويحفظ هذه الحرية. ولهذا السبب فإن الديمقراطية، مهما كانت مهمة، هي مهمة كثيراً لدى المدافعين عن النظريات النقدية.

منذ عصر الأنوار يصبح النقد التزاماً عاماً في سبيل القضاء على الباطل وعلى الكذب وعلى ما يظف على سطح الظواهرات وذلك من أجل بناء الحق وإعطاء ما هو جوهرى مكانه. وذلك ليس مجرد اقتضاء نظري إذ أن النقد والالتزام الاجتماعي والمشاركة ينطلقون معاً. إن النقد ليس شغفاً موجوداً في الرأس بل هو رأس الشغف (ماركس). إن ماركس، بالتأكيد، هو الذي دفع بعيداً جذرية هذا التصور للنقد وذلك في سبيل صياغة نقد الاقتصاد السياسي، من بين تصورات نقدية أخرى وليس كما يقال غالباً أنه صاغ نظرية أخرى في الاقتصاد السياسي. وفيما يتعلق بموضوعنا، لتذكر دائماً أن ماركس يتجاوز بعيداً فلسفة التنوير Aufklärung دون أن يترك مع ذلك، التقليد الكانطي، ميبناً أن النقد الذاتي الذي يقوم به المجتمع البرجوازي ليس سوى نقد أيديولوجي. إذن يجب أن نستخلص نقداً للأيديولوجيا من أجل القضاء على الأوهام أو الخرافات التي يتم المناقشة بها بشكل واسع داخل المجال العام.

إن مدرسة فرنكفورت، استعادت زمام هذه الحاجة التي تأتي من كانط وتمر بماركس، لكي تطور نظريتها النقدية وهذا ما يمكن ملاحظته بسهولة في كتابات هوركهايمر منذ ثلاثينات القرن العشرين<sup>(1)</sup>. إن نقد

(1) أنظر حول هذا الموضوع Spurrk, 2000.

الأيديولوجيا ونقد قبول «العبودية الطوعية» (la boétie) وكذلك نقد الأسواق التنافسية، كل ذلك يسمح بدراسة فركفورث أن تفكك المزيج القائم بين العقل وعملة إعادة إنتاج المجتمع.

وثانياً، إذا تحدثنا بلغة برمجية، فإن النظرية النقدية تقف ضد الفهم وكذلك ضد التوجيه الوظيفي وضد التوجيه الأداة للمعرفة والثقافة وبالإجمال للنقد. إنها تكشف وتبحث عن تفهم حالات النفس وعن كل «ما ليس على ما يرام» في مجتمع ما، ولكن أيضاً في نظرية ما من أجل تجاوزهما. «إن الشر، وليس الخير، هو موضوع النظرية النقدية... عنصرها الأساسي هو الحرية وموضوعها هو الفهم» (Adorno-Horkheimer, 1947, p.258). إن الكينونة، سواء كان الأمر يتعلق بمجموعة اجتماعية أو بنظرية ما، تتجاوز نفسها دائماً: إنها تحمل في داخلها نفيها الخاص بها. فالنقد لا يخلق هذا النفي بل هو يظهره ويحلله ويجعله معقولاً. إن التفكير النقدي يفكك مزيج العقل واللاعقل، كما يفكك المزيج بين الممارسة - الخلاقة وممارسة - إعادة إنتاج الرأسمالية.

إن المستقبل الجماعي يمكن أن يكون جماعة من الناس الأحرار. هذا المستقبل ممكن تخيله وبالتالي هو ممكن. إن النظرية النقدية تحاول التفكير بهذا المستقبل إنطلاقاً من الإمكانيات الكامنة الموجودة في مجتمع اليوم وفي هذا المجتمع الذي يبدو بدون بديل فإن النقص (المادي، الوجوداني، الحسي، الخ) يستمر والخموض يتعمم ومعه اللايقين والقلق الوجوديان. إن الناس يتأثرون، لذلك فإن الإنسان، بطريقة أو بأخرى، يمكنه أن يبريد... تغيير العالم الذي يحشم عليه، أي التأثير بواسطة المادة على نظام الواقع المادي: إذن تغيير ذاته. إنه يبحث في كل لحظة عن تدبير آخر للكون مع وضع آخر للإنسان، وانطلاقاً من هذا النظام الجديد يحدد نفسه لنفسه على أنه الآخر الذي سيكونه... الإنسان كمستقبل للإنسان هو المخطط الناظم لكل مشروع ولكن الغاية تكون دائماً تعديلاً للنظام المادي الذي بنفسه يجعل الإنسان مسكناً» (Sartre, 1966, p.224). بالمقابل،

لا يحصل ذلك إلا نادراً وهذا ما يسبب الآلام الجسيمة وتجاهات التدمير الذاتي في مجتمعاتنا

من المؤكد أن ميراث «الأنوار» قد تشرذم بشكل واسع، وقد بين أجيدل العقول «هوركهايمر - أدورنو» (1947) أن هذا الميراث قد انحرف. وإن الرباط بين العقل والحرية والفرد «ضيف الحرية» (Mills) قد انفتت عقده والناس لم يعودوا يعرفون الاستدلال حول «النيات الكبرى» (Mills) إذ أنهم أسرى حياتهم اليومية. ومنذ زمن طويل فإن عملية العقيدة والعقل لم يعودا يسكنان نفس الطريق. «إن نهاية التطابق الذي كان يوصف به ثنائي العقل - الحرية، ذلك ما كان يتخفى وراء ظهور ذلك الإنسان العقلاني دون عقل والذي يتدرج ما يكون معقلنا الذاتية دائماً يتدرج ما يكون قلناً دائماً» (Mills, 1967-1977, p 173). إن عملية التعقل الذاتي (بالمعنى المنصود لدى كارل ماركس) تجعل من الفرد أسير حلقات صغيرة في التنظيمات العقلانية الكبرى. لقد سبق هوركهايمر في العام 1946 أن لفظ بنوع من الكتابة أنه «في المجتمع الراهن يتحول الإنسان إلى جهاز لكي يبقى عن قيد الحياض وفي «خاتمة المثالية» كي يجاء، يكون لديه ردود فعل مناسبة بشكل دائم. من هنا فإن عملية التكييف تكون مرادة وبذلك تكون شاملة» (Horkheimer, 1946, p 108). هذا فإن الإنسان يضبط نفسه بدقة (في نمط حياته، في طريقة تفكيره، الخ.) حسب القواعد والأنظمة. وبالتالي فإن الاستلاب يحترق عسيقاً الفكر والوجدان كي يصبح المبدأ الموجه كما.

ومع ذلك، هذا لا يجعل المبادرة النقدية بالية وذلك لأن إعادة بناء المظاهر الاجتماعية ليست لعبة الفوز بل إنها عملية تتجاوز حالة معينة بواسطة ممارسات واعية من أجل إنشاء مستقبل أفضل، وهذا يعني أن الممارسات موجهة معيارياً. بالنسبة للفرد إن كلمة الأفضل تعني «تجاوز حالات النقص أو الآلام المعاشة» (أدورنو). «إن قوة عدوانيته وحفنه تكمن في الحاجة... الندرة تعاش من خلال الممارسة الصراعية بين الخير والشر (المانوية)... والأخلاق تظهر كواجب تدميري: يجب تدمير

الشر... ومحدد العنف كبنية للممارسة البشرية تحت سلطة إنسانية (الصراع بين الخير والشر) وفي إطار لندرة... هذا العنف لدى الآخر لا يكون واقعاً موضوعياً إلا بحدوث ما يكون موجوداً لدى الجميع كعملية تحقيق كوية عند العنف» (سارتر 1960، ص 245).

إن من بصوغ نقداً سيحدد نفسه يوماً ما في مواجهة السؤال (الذي غالباً ما يوجه وينبغي النقد): أماذا أنت تقترح؟ إن هذه الدعوة إلى الإيجابية والمصنحة المباشرة للبعض في إعادة إنتاج الوضع الاجتماعي القائم في المواجهة، وهذه الدعوة إلى التعالية الثورية المبرقة لدى البعض الآخر ستجدان نفسيهما في نفس السؤال الذي لا تملك النظرية النقدية جواباً له. وذلك يرتد بسرعة ضد المداعين عن النظرية النقدية المطلوب منها أن تعرف بأن أولئك الذين يستفنون دون التمتع بسلطة فرض رأيهم من الأفضل لهم أن يصمتوا (Adorno, GS, 102, p 789). إن هذا الاقتراح المطلوب هو بالضرورة إيجابي وإيجابي، إن النقد سلبي: بمعنى ما هو تدميري لأنه يكشف حالات النقص ويجعلها محقولة في مجتمع ما وكذلك يكشف الامكانيات الكامنة لتجاوز حالات النقص هذه وبهذه الطريقة يضع الحالة القائمة في المواجهة موضع السؤال. بالتالي إن الطلب من النقد أن يكون بناءً يعني أولاً كسر جذريته وأسرته في إطار الأفاق المستقبلية الممكنة كامتداد للنوع القائم في المواجهة، وتسجيله في عملية إعادة الإنتاج التسلية حتى يتعرف ثانياً، في إطار خطاب إيجابي وهذه الإيجابية هي نفي للنقد عن مستوى النظرية والعمل والممارسة، العبور من النقد إلى الإيجابية وإلى التحقيق الملموس لا يعني تقدماً بل خضوعاً. (هوركهايمر 1957، ص 57).

## 2 - السوسيولوجيا النقدية والفردانية التسلسلية

### الأفراد ورؤى العالم وميرورات العمل:

إن بكامل الأفراد في المجتمع نه قصة طويلة تأخذنا إلى الصناعة الثقافية، إلى العالم الموجه وإلى الفردانية التسلسلية المعاصرة في مجتمع مقطع

الأوصال. إن الأفراد هم في آن واحد موضوعات وذوات هذا المجتمع. لا أحد يستطيع أن يجد نفسه خارج المجتمع، لا علماء الاجتماع ولا غيرهم ولكن المرء يستطيع من خلال رؤيته للعالم أن يتخذ موقفاً خارجياً بالنسبة إلى المجتمع. وذلك طريقة ليقر لنفسه عنله الاجتماعي كما لو أنه قائم بذاته. ومن البديهي أن هذه ليست مقارنتنا.

لقد ميرنا رؤية العالم عن صورة العالم. النظرة الأولى فعالة بينما الثانية تتميز بالسلبية والخارجية. بهذه الطريقة، إن الفرد يستطيع أن يوضع في العالم الاجتماعي وفي الزمن ولكنه يجد فيهما أيضاً مخططات تأويل عنله الاجتماعي التي تسمح له بالعيش داخل هذا العالم دون أن يطرح على نفسه دوماً أسئلة وجودية. أخيراً، نجد في رؤى العالم الاعتراف بالآخرين: الصداقة والحب، الاعتراف من خلال الحق والاعتراف الاجتماعي (التضامن)

إن الأعمال ذات الطابع العملي - السكوني تسمح للذوات (الأفراد) الذين يقومون بها ليس فقط بأن يتكونوا كأفراد ولكن أيضاً بأن يعيدوا إنتاج ذاتهم كمواضيع. لذلك فإن صورهم عن العالم تتطابق معه: إن الذوات يتخذون مواقفهم كواقع خارجي بالنسبة لهذا العالم وفي نفس الوقت يجارئون السير طبقاً لمنطلقاته. وإن مبررات العمل تسلك نفس الطريق. ومع ذلك إن وجودهم لا ينحزل إلى مكون شامل أو إلى وجود محدد بشكل كامل قد يحول الذوات إلى مجرد عناصر عاملة. فهم بصفتهم كائنات واعية عليهم إعطاء معنى لأعمالهم وحياتهم حتى لو كانت هذه الحياة مفيدة في إطار التسلسلية. إن المعنى لا يُكتسب أبداً مقدماً مهما كانت حياتهم «مشكلة مسبقاً» (ميرلوبيرتي) أو «مفترقة سلفاً» (سارتر). إن النقص لا يستمر فقط على المستوى المادي بل يبقى أيضاً في الحياة الاجتماعية والتوجدانية حتى لو كان منتجاً (جزئياً أو كلياً) بواسطة الصناعة الثقافية. أضف إلى ذلك إن الطابع الحادث لوضعهم ليس مستقراً بشكل أبدي، بل على العكس إن أوضاع اللاعبين في عشرات السنين الأخيرة تعبرت بسرعة وبعمق بشكل مستقل عن إرادتهم.

لقد سجلنا ثمانية اقتراحي - توحيد الدورات بمثابة الفيزة الأكثر أهمية للمجتمع منذ انبثاق الرأسمالية. إن وجودات الأفراد المتفرقين - مرحدين - ليست أبداً متناغمة ولكنها مطبوعة بالنقص وبالغف وبثانية السيطرة - الخضوع، ولكن أيضاً بالنسوية وبالقيم وبالاعتق وبالانضمام. إن العلاقات بين الأفراد وكذلك بين الأفراد والكيان الاجتماعي بشموله، يمكن تحليلها تحت صيغة جدلية معينة بين الأنا، والآخر، الأنا والآخرين وكذلك بين الأنا والكيان الاجتماعي الشامل (هذا على الصعيد الفردي). أما على الصعيد الجمعي: نحن والآخر، نحن والآخرين، نحن والكيان الشامل.

إن الأفراد يجدون أنفسهم ممزقين بين ضرورة تجاوز حالات النقص المعاشة وبين القوة التبعية التي تدفعهم للانسحاب في قالب المجتمع القائم بفرح وبلمذة وبكثير من الالتزام إذا أمكن. لذلك تكون الحياة دراماتيكية وكذلك يجب أن يكون علم الاجتماع الذي يعالج الروابط الاجتماعية. إن الأفراد يعيشون دائماً حالات من النقص المادي والوجداني ولكن أيضاً من نقص المعنى. ليس هناك أبداً ما يكفي إذ أن الغبطة ليست من هذا العالم. إن الفرد يستطيع أن يتوضع في عانه الاجتماعي بطرق مختلفة وذلك يتبع لإرادته وبمكتنا تسجيل نقطتين تذهبان إلى الحد الأقصى: التقدر المحتوم والنقمة (السخط أو الاستياء) الفئذان كل على طريقته يختلفان مبررات الحمل. ففي حالة التقدر المحتوم فإن مشاريع الفرد لا تستهدف سوى إعادة إنتاج وضعه وذلك لأن تجاوز هذا الوضع يبدو له مستحيلاً وغير قابل للتصور أما النقمة (هوركهايمر) فهي تفتح طريق التجاوز المباشر والجدري من أجل انبثاق عالم اجتماعي آخر أكثر مواءمة مع نفي حالات النقص التي يعيشها الفرد. مع ذلك، في كل الحالات إن الفرد، كي يتجاوز نقائصه يجب أن يتوجه كمشروع نحو الآخرين ونحو المستقبل سواء كان هذا المستقبل متصوراً كإعادة إنتاج لحالة المرواحة القائمة أو كنفسي جنري. لذلك فإن المفارقة تشكل جزءاً من وجود كل شخص ويجب أن تكون حاضرة في تحليلات البعد الاجتماعي.

هذا النمط في التكوين الاجتماعي يشكل بعمق الذاتية والطابع

الاجتماعي. وهذا ما يفسر الأهمية العظيمة لعبية التنشيط ولزعة تقديس  
السلمة الثلاث أتاحنا بروز التصدعة الثقافية التي تؤثر عميقاً منذ عشرات  
السنين في ذاتية البشر. ومع ذلك فإن الإنسان لا يختزل إلى سلعة فمهما  
كانت درجة تسليع وجوده وذاتيته عليه أن يدرك العالم حيث يعيش  
كما عليه أن يدرك وجوده لكي يجد فيه معنى ما.

إن الأفراد، من خلال اقتران أعمالهم، ومن خلال العيش  
والعمل معاً (دوركهايم) في أوضاع حادثة، يرتبطون ببعضهم البعض  
ويكونون الرباط الاجتماعي دون أن يكونوا كنيماً أحراراً أو كلباً  
محددتين. إنهم يخلفون العالم الاجتماعي الذي يخلفهم لذلك فإن نقطة  
انطلاق التحليل السوسولوجي تكمن في الفرد، في رؤيته للعالم، أو في  
صورته عن العالم، وفي مبررات عمله وفي المعنى الذي يمنحه ويحمله في  
أعماله وباختصار في حياته. إن الفرد، بصنفته كائناً واعياً ولكي يعيش  
حياته بطريقة ذات معنى، يجد تفسيراً لعالمه المعاش بفضل رؤيته للعالم  
أو بفضل الصورة التي كونها عن العالم وأيضاً بفضل مبرراته أو أسبابه  
التي تدفعه إلى العمل. ومن الجهة الأخرى، بما أن المجتمع هو أيضاً  
رباط اجتماعي مجرد فلا يمكن فهمه بفضل التجارب المعاشة. فهو لا يمكن  
فهمه إلا بالتأمل النظري وذلك لأن الرباط الاجتماعي يكون مجرداً. إن  
أحداً لم ينتظر أبداً عنم الاجتماع أو العلوم الاجتماعية كي يعيش  
حياته. لا يجب الخلط بين الفهم والمفعولية وبين مبررات وأسباب العمل  
تلك التفسيرات البراغمية (العملية) للعالم الاجتماعي التي تمنح المعنى  
للأعمال وبالإجمال لحياة اللاعبين. وفي قلب هذا العالم الاجتماعي على  
الدوات أن نجد مكانها فهي على قاعدة حدوث وضعها تشرح بنفسها تجاه  
الأخرين الذين يشاركونها نفس الوضع، ولكن أيضاً تجاه أولئك الذين  
يرجعون في عالمها المعاش ومع ذلك لا يشاركونها في وضعها. وهي  
أيضاً تشرح بنفسها نحو المستقبل لأن عليها أن تخلقه من خلال أعمالها،  
مع علمها بأن وجودها محدود في الزمن. فهذا الوجود ليس سوى فترة  
وجيزة بين الولادة والموت.

في أسباب ومبررات العمل. تشتت حالات الحدوث العاشية كما علاقاته مع الآخرين ومشاريعه. أوصف إلى ذلك، إن اللاعب في إنتماسه للمعنى يكون لنفسه فكرة عن العالم. كما هو عليه، كما كان عليه وكما قد يكون عليه أن يكون. إن التماسه للمعنى يتجدد بهذه الطريقة، وبالتالي فإن أسباب العمل ورؤى العالم هي دائماً معيارية وكذلك المشروع.

إن العمل في العالم الاجتماعي ليس تأملياً ندياً. إنه فعل خلق مزدوج: خلق الذات وخلق العالم الاجتماعي. إن ندى الفرد أسباب ومبرراته في العمل ولذلك هو يفعل بوعي في العالم الاجتماعي. إن هذا العالم يوحد قبله بمثابة مجموعة من الظروف الموضوعية. وعمله يصبح مفهوماً ومعقولاً على أنه ذلك الجدل بين التجاوز الممكن، من جهة وبين سكون الظروف الموضوعية التي ترسب في مجرى التاريخ. وإخاذه، تحدر الإشارة إلى أن الفرد لا يتنزل إلى سكون شامل بل إن أعماله تكون «عملية - مابكرة» (سارتر): وهو من خلال فعله، حتى لو كان يفكر في العمل ضد حالة السكون، يقوي السكون الذي يسيطر عليه. ويعود لإرادته إذا قرر الالتزام في طريق التجاوز الواعي أم لا. والحال، إن هذه الإرادة ليست عشوائية. فالظروف الموضوعية تمهد لتشكيل أعمال الأفراد دون أن تحددها مع ذلك. إذ إن هذه الظروف هي من نتائج أعمالهم وهي تسيطر عليهم من الآن فصاعداً. إن هذه النزعة «الفتيشية» تفسر كيف أن الأفراد يتصرفون عن وعي دون أن يفهموا أعمالهم ولا معانيها ولا عالمهم الاجتماعي.

في إطار رؤى العالم نلاحظ تناقضات نافرة: فمن جهة تكون رؤى العالم (تماماً كما معظم التحليلات السوسيوولوجية) متجذرة بعمق في تجربة معاشة يمكن إيجازها بالإثبات الآتي: «اللعبة انتهت. تصل متأخرين لكي تعيش بوعي حسب إرادتنا، ولكي نعيش بطريقة معقولة وأخلاقية» إن هذه الرؤى في العالم تستند على تجارب المعاش في أن يكون موضوعاً لتسببة دقيقة تجاه القوى الاجتماعية التي لا تحيط بها ولا تتحكم بها. إن رؤى



العالم تتحول إلى صورة العالم: إن الذات في وضعيتها الخارجية لا تستطيع ولا تريد بعد الآن التدخل في سير الأشياء»

عنصر آخر من عناصر التجربة المعاشة هو تنفي الحياة الاجتماعية الثقافية والسياسية الذي يتساوى مع عملية التسليح المعممة على قاعدة الصناعة الثقافية. إن المشاريع الفردية تتشابه في هذا الوضع أكثر فأكثر مع جهود معينة في ميل «الانصهار في قالب التبعية»، أي العمل في إطار تبعية المجتمع التسلسلي. إن الأفراد (الذوات) مجبرون على القيام بوظائفهم كعناصر عاملة تابعة لقوة معينة يخضعون لها ويطيعونها ولكنهم لا يعرفونها وذلك لأنهم لا يريدون ولا يستطيعون معرفتها. ومع ذلك فهم لم يفقدوا وعيهم وهم ليسوا مجرد عناصر عاملة بسيطة ولذلك هم يبحثون مثلاً عن معنى أعمالهم في كمانية تكيفهم مع هذا المجتمع الذي يعيشونه كشيء خارجي بالنسبة لوجودهم ولكنه يسيطر عليهم ويجعلهم يتصرفون أو يعملون كما لو أنهم مدججون بالقوة كحلقات صغيرة في آلة تدور بواسطتها أخيراً، هذا ما يفسر أن «القلق في الثقافة» (Freud, 1929-1966) والألم وحالات النقص لم يخفوا من الحياة الاجتماعية. ومع ذلك فإن هذه العناصر وهذه الآلام وحتى الموت يتم انتزاعها أكثر فأكثر من الذاتية ومن الطابع العميمي لدى الذات. إن الصناعة الثقافية احترقت يعمق الدائرة العمومية كما الدوائر الخصوصية الحميمة التي تعالج صناعياً ويتم تحويلها إلى ملح وتصيب عمومية. إن الرغبة في الخلاص من هذه الحياة موجودة ولكن ما العمل بعد ذلك؟

بالمقابل، بالرغم من كون مجتمعاتنا ملأى بالآلام فإن اللاعنين غالباً ما لا يريدون العيش بطريقة مختلفة؛ إنهم معذراء في هذه المجتمعات ويتمتعون بها. إن هذا التناقض الظاهر يعتمد على التجربة وعلى معاناة معينة معاشة ولكن خصوصاً على صورة للعالم، تبعاً لها. إذا لم يكن العالم الموجود كاملاً بالضرورة فهو مع ذلك الممكن الوحيد على المستوى الاجتماعي كما على المستوى الاقتصادي والفكري والسياسي والأخلاقي والوجداني. بالتالي يجب معرفة هذا العالم على النحو الذي يتم من خلاله

تكوين صورة عنه من أجل الإقامة فيه. في هذه الحالة، نلتقي بنفس التناقض الذي ذكرناه سابقاً: مهما كان وضع الفكرة التي تعتبر أن التغيير الاجتماعي الجذري مستحيل يكون من الضروري بذل الجهد في التكيف مع المجتمع كما هو عليه من أجل عدم الوقوع تحت ثقل الحياة اليومية أو الحياة المهنية أو الحياة الوجدانية أو تحت كل ذلك في آن واحد. إن ما يطبع أوضاع اليوم التي تتسم عميقاً بالتسلسلية هو الواقع العملي - الساكن. حتى لو احتك المرء بالمجتمع القائم وحتى لو التزم ضده فإنه يشارك في إعادة تكوينه<sup>(1)</sup> ولقد توصل Hirschmann إلى توليف مختلف المواقف التسلسلية في الرسم (voice and exit) تعبير وانسحاب). إن جدلية فضاء تجرية الذات وأفق انتظاراتهم هي التي تفسر الانعاش الاجتماعي. لذلك فإن التسلسلية التي تطبع مجتمعاتنا والتي تشكل الرباط الخارجي بين الأمراد تكون قابلة للتجاوز مهما كانت بشكل شرطاً أولاً لتشكيل الأفراد وأعمالهم.

في إطار الرؤية التسلسلية للعالم والتي نترلق باتجاه صورة العالم، كل ما يعود إلى الذات هو تقريباً من المحرمات: الحقل (حسب الأنوار)، المسؤولية والحرية (سارتر، ميرلوبونتي) الإرادة (شوبنهاور، شلر)، الوعي أو الضمير (كانط، هيجل، ماركس، أدورنو وهوركهايمر)، التعاطف (سميث)، الاعتراف (هيجل) أو النفي الناتج عن عملية الشيؤ وفشيية السلعة (ماركس)... وإلى جانب التكيف القانع والممتنع مع هذا الواقع، هناك تجربة العيش في دوران الحلقة المفرغة على المستوى الاجتماعي كما على المستوى النظري. نقول من جديد ما كان قاله القدماء والكلاسيكيون (بشكل أفضل). إن هذا الانطباع يصطدم بعملية التسريع الجارية في المجتمعات والنظريات والتي تحاول نحو الطابع التاريخي كما سبق أن لاحظ أدورنو في ستينيات القرن العشرين.

لا يهتما في شيء تفحص الصورة القائمة لمجتمعاتنا المعاصرة إن

(1) أنظر سارتر، 1960

ما يحتملنا أكثر هو فتح هذه النصوص السلبية عن العالم الاجتماعي والتي  
تعيد إنتاج ذاتها وذلك من خلال إعادة وضع الفرد في مركز عملية  
التفهم الاجتماعي: الفرد الممتلك لإرادة الفرد كمركز للرباط الاجتماعي  
والفرد المتمتع «بفضاء للتجارب» (Koselleck) و«بأنفق للانتظارات»  
(Koselleck).

### علم اجتماع نقدي:

الفرد المنفصل - المتحد وكذلك العلاقات بين الأفراد والكيان الكلي  
غيروا شكلهم خلال مجرى التاريخ. فتمتد عصر هوبز أو روسو من  
المعروف أن الفرد يوجد في قلب هذا الكيان الكلي وأن هذا الكيان موجود  
مع الأفراد وبهم. ومن أجل فهم عمليات التفريد والتعزقة والتنزق التي  
تطبع المجتمعات المعاصرة يجب تحذير النقد بواسطة «النظرة الميكروولوجية»  
(أدورنو) التي تتميز بهاجس الفرد وبالتفصيل وبال يومي. إن الأمر يتعلق  
بتركز انتباه الشخص على الجزء، على الخصوصي وتحليلها على ضوء  
التناقض المولم الخاص بالوضع حيث يجد نفسه مغايل كلية الرباط  
الاجتماعي. إن النظرة الميكروولوجية تفتح وتتيح حسامية معينة تجاه  
الأم وحالات النفس والأمال لدى اللاعبين. من هنا، إن الحاجة في  
جعل الأم يعبر عن نفسه هي شرط لكل حقيقة» (أدورنو، الجدول السليبي)  
إن هكذا موقف بوجه انتباه نحو خصوصيات الذات ومعاشها وتجربتها.  
ولكن الأمر لا يتعلق برواية قصص حياة وتجارب الرجال والنساء وذلك  
لأنه في القصة تبقى الذاتية وعملية الأحداث دون مستوى المفاهيم. إن  
النظرة الميكروولوجية تمزق غلافات ما يبقى معزولاً بطريقة يائسة، تبعاً  
لمعيار المفهوم الشمولي، وتجعل هويته تتفجر كما تكشف الوهم الذي يعتبره  
بمجرد نموذج بسيط» (أدورنو). لذلك فإن إلتماس المعنى هو من جهة،  
الرباط بين تفهم وإدراك المجتمع وبين اللاعبين من جهة أخرى. إن  
علم الاجتماع المعاصر سيكون موجهاً إلى وضع إلتماس المعنى في قلب  
أعماله كما اقترح العديد من الرواد الكلاسيكيين في هذا الاختصاص  
(ومنهم ماكس فيبر).

يجب علينا أن نتذكر أن الميتافيزيقا كانت تحفظ إمكانية هامة في العالم «الخائب» (قيبر) وذلك لأن «كل فرد يجد نفسه في مركز عائلته، وفي نفس الوقت يعرف أنه حمل فائق». وقد يكون على الأحلام الميتافيزيقية تبيان باب الخروج من هذه التحارب في الحياة اليومية» (Horkheimer, 1937c, p.113). لذلك فإن الميتافيزيقا هي فكر الحرية لأنها تعبر (من بين أمور أخرى) عن إمكانية تجاوز الوجود. بالمقابل فإن التجريبية تتعلق بما هو موجود إذ أنها لا تستطيع التفكير بالتجاوز بل هي عملية تصنيف وإعادة تصنيف كبرى للوقائع أي أنها عملية ترتيب أو تنظيم. إذن، العلم بصورته التجريبية يصبح «قضية شرعية ومفيدة» (هوركهايمر). بالتالي فإن علم الاجتماع التجريبي يصنف ويعيد تصنيف الأفراد غالباً بمساعدة جهاز تقني ضخم من أجل توقع تصرفاتهم. وذلك يتناسب مع ممارستهم الواقعية. وهكذا «لم نجد نجد فيها الذات» (Horkheimer, 1937c, p.129). ولا نلاحظ سوى الأشياء.

بهذا المعنى يكون تصور المجتمع المعاصر بشكل شائع على أنه تجسيد للفرد. من الآن فصاعداً تكون مهمة العاملين في ميدان العلم أن يجدوا ويطوروا الوسائل التقنية في سبيل تأييد الوجود في إطار تقسيم للعمل العلمي محدد تبعاً لاختصاصات مختلفة وعلى صورة الفيزياء الكلاسيكية كما سبق فوسرل أن أشار في كتابه «أزمة الفكر الأوروبي». لم يعد المساحات ذلك العالم في المجتمع الليبرالي بل ذلك الباحث الذي فضحه هايدغر. «إن الفكر يتخلل عن ضموحه في أن يكون ناقداً وفي أن يصوغ الأهداف المطلوب الوصول إليها في أن واحد» (Horkheimer, 1937c, p.153). إن الطابع العادي للمجتمع يصبح معياره، وأولئك الذين لا يدخلون في هذا القالب يصبحون منحرفين. وإخالف، «إن الناس لا يكونون أسوأ من المجتمع الذي يعيشون فيه». (Adorno, 1941-1953, p.84).

إن العلوم الاجتماعية المتشردمة في اختصاصات عديدة تجد مكانها في هذا النمق الثقافي كعراقبة وغائباً كملاحظة لعملية الانتظام الذاتي للمجتمع. «إن مجموع المعارف الذي يستمر في النمو راهناً كفكر

استعراضي يجب أن يمر مجتمعاً دون مبررات، ويجب أن يتكون كعلم عام  
نلوعي التراتف (Debord, 1967-1992, p.151).

إن علم الاجتماع (كما العديد من الاختصاصات العلمية الأخرى)  
نابع من «أزمة العلوم الأوروبية» التي حلها هوسرل (Husserl, 1969-1996).  
إن «السبب المفارقة» (هوسرل) أو الشغالي من العلوم هو عنصر مهم من  
عناصر هذه الأزمة أتاح تكوين العلوم الاجتماعية كعلوم إيجابية وذات  
نزعة وضعية.

حسب هوسرل، عند نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين  
يتم إنجاز قطيعة جوهرية داخل العلوم كانت قد بدأت إرهابها منذ عصر  
النهضة. بالنسبة له، العلم، في تقليد فلسفة التنوير، هو الحركة التاريخية  
التي يظهر من خلالها عقل الإنسان الكوني والنفطري (Husserl, 1969-1996,  
p.13). إن الحركة أو المبادرة العلمية في أزمة، أي أن مهامها ورسالتها  
وكذلك طريقتها أصبحت تدعو لتلك. فخذ النصف الثاني من القرن  
العشرين تسيطر النزعة الوضعية على رؤى المفكرين في العالم حيث لم يعودوا  
يترحون الأسئلة الحقيقية لأهم يتجنبون «أحجية الذاتية» (هوسرل). «إن  
العلوم البسيطة الخاصة بالوقائع تصنع أناساً من وقائع... في بؤسنا  
الوجودي... وهذا العلم ليس لديه شيء، يقوله لنا» (Husserl, 1969-  
1996, p.4). ولكن «البؤس الوجودي» يدعونا لطرح الأسئلة حول معنى  
وجودنا، وحوال الإنسان كذات فاعلة للحرية، وحوال العقل وكذلك حول  
الجهل أو الزلل. إن المفارقة (الشغالي) يمكن تأويلها بطريقة سوسولوجية  
تماماً: أنا أكون مرتبطاً بالآخرين، نحن جميعنا ذوات في وضع معطى،  
بصفتنا كائنات واعية نحن نفكر لكي نفسر لذاتنا ليس فقط وضعنا الراهن  
وماضينا، بل نحن نفكر خصوصاً كي نعرف كم نحن نستطيع أن نعيش غداً  
بشكل أفضل.

كما رأينا، إن بروز المجتمعات ذات الطابع الفردي والتبسي  
والتمسلي والمجزأ في أوروبا قد سلك طرقاً مختلفة تبعاً لمختلف حالات  
الدولة - الأمة المعنية. وبالرغم من الفروقات الكبرى لدى لاعبي المركز في

المجتمع كما لدى الخمسينين تماماً كما لدى قسم كبير من مثالي المجتمع  
يسود الانطباع بأن «الثقة انتهت» (سارتر): إن وجودهم نشه أكثر فأكثر  
أقذاراً عنومة. البعض يستسلمون والبعض الآخر يحاولون «العمل  
بإيجابية»: إنه الخضوع الإرادي والمتع تحت النظام القائم. وإن الرهانات  
عنى مقاومات جزئية وعلى الانتفاضات الفردية تكمن هذه الصورة عن  
العالم.

إن علم الاجتماع النقدي كما المقاربات النقدية الأخرى يجب أن  
يبدوا مكاناً لهم في هذا التمرکز الاجتماعي الجديد إن الوضع  
الدراماتيكي ولكن غير المأساوي للمقاربات النقدية يتسّر من خلال  
علاقتها بالمجتمع. هذا الفكر لا يتف مطلقاً في وجه النظام والطاعة  
ولكنه يصعبهما في علاقة مع عملية تحقيق الحرية. وهذه العلاقة هي في  
لخطر... إن قصد الحرية أصيب بالضرر وبدون هذا القصد لا يمكن  
التفكير بالتضامن ولا بالتصرف السليم بين المجموعات والقيادة  
(Horsheimer, 1962a, p.34).

ينتج النقد عن إرادة معينة وليس عن حتمية ما. ليس الأكثر بؤساً  
هم الذين يتدعون في أعمالهم النقد بل أولئك الذين يشاققون عن استقلالهم  
وعن حريتهم. استقلاليتهم في تفكير أنفسهم على أنهم «أنا» وفي أن يكونوا  
أنفسهم بطريقة واعية كأفراد أحرار ومسؤولين من أجل تحليل المجتمع  
كما هو وكما يمكن أن يكون عليه.

لا يعاخذ النقد فقط الحالة الموضوعية للمجتمع إنه يطال أيضاً نظرية  
الاجتماع كما يطان رؤى اللاعبيين في العالم. إن الكائن الاجتماعي هو،  
ككل كائن، ما ليس كائناً بعد. إنه يجمّل في ذاته كمون مجتمع آخر.  
ولا يمكن فهم الترابط الاجتماعي التواهي إلا في إطار التدينامية الترميئية  
لعملية التكوين. ويتم اكتشاف صيرورة الخلق الاجتماعي بواسطة لاعبين  
واعين. وهذا يسمح بتفكير الترابط الاجتماعي دون اللجوء إلى حتميات  
معينة ودون إهمال انقيود الحادثة. إن النظام الاجتماعي الذي ينشئ بهذه  
الطريقة هو حصينة رهان على مستقبل أفضل بالرغم من عدم ضمان

التجاج، إنه ليس بشكل جامد أو ساكن يقوم لمرة واحدة إلى الأبد، بل هو يحمل في ذاته بعض النقائص الناشئة حديثاً وبعض النقائص التي تشكل جزءاً من استمرارية التكوين الاجتماعي.

ومع ذلك فإن المنقذ لا يحاول أن يحدث عملية عرض أو إرسال صورة ما عن المجتمع المثالي أي عن يوتوبيا واضحة. لذلك هو يحترم «منع الصورة» (Bilderverbot) على حد تعبير أدورنو، وذلك لأن العروض الموضوعية تستند بالضرورة على الحاضر وتعدده في الرسم الخيالي الأولي للمستقبل حيث غالباً ما نجد تحت أشكال متحرفة مميزات جوهرية للمجتمع الذي يريد تجاوزه: السلطة، القمع والعنف.

إن النظرية النقدية الخاصة بالمجتمع المعاصر تجد نفسها في وضع تاريخي معقد ودراستبكي بشكل خاص. إنها تفت في مواجعة الصناعة الثقافية و«الاستعراض» (Debord) وغالباً ما تتعرض لاغرائهما. أضف إلى ذلك، إنها تجد نفسها في مواجعة اقتضاء أن تكون نافعة وفي أن تصلح لشيء ما، أي أن نجسها تراودها باقتضاء الموازنة مع العقل الأداتي من أجل تقديم نصيرات وأدوات برمجية على سبيل المثال، إلى المناضلين والسياسيين ومدبري الأعمال الذين يريدون التغيير الاجتماعي. وبالرغم من أن المتطلبات تصبح ضاغطة أكثر فأكثر فهي ليست جديدة حقاً. لذلك فإن هورتهاير من خلال دفاعه عن الفكر النقدي، استطاع أن يلاحظ عام 1942 أن النظرية النقدية «... لا تملك برنامجاً للحمنة الانشائية القادمة ولا حتى من أجل إعادة بناء أوروبا حيث سبهم بها الخبراء على أي حال. وهي لا تصلح في موقف الطاعة الذي يفتح الفكر أيضاً... إن التفكير هو بذاته إشارة مقاومة أي أنه جهد يبذره المرء كي لا يتك نفسه مخدوعاً» (Herkeimer, 1942), p.34).

إن الأسئلة الكبرى في التقليد الأوروبي المتعلقة بالعلاقة بين الفرد «متفصل» - متحدده وبين الكيان الاجتماعي أشامل انطوب تصورته على المستوى انقاري، هذه الأسئلة يجب أن تصاغ من جديد. هذه الطريقة فإن الموضوع المشترك بين الفكر الاجتماعي والفلسفة الاجتماعية وعلم

الاجتماع يظهر من جديد تحت شكل جديد بعبارة أخرى: إن علم الاجتماع مدعو لقبول ميراث نظامه المعرفي ولإعادة الربط مع التقليد السوسبيولوجي الأوروبي الذي اختفى منذ عشرات السنين لمصلحة علم الاجتماع التجريبي، الوضعي، المطبق وبتوجه إلى قدرة خبرة أو إلى حدث إعلامي.

يجب على علم الاجتماع أن يتحدث إلى اللاعبين (الفاعلين) أو على الأقل، إلى جمهور محدود من الممارسين، وعليه أيضاً أن يتحدث عن المجتمع بصفته كيان شامل يربط فيما بين اللاعبين بطرق مختلفة. بهذه الطريقة، هو يجب بأسنويه السلبي عن أسئلة يطرحها الناس على أنفسهم: إن علوم المجتمع تشارك في بناء المعنى. بالتالي، إن رؤية العالم الخاصة بالباحثين واللاعبين الآخرين تكتسب مكانة هامة في التحليل تماماً كما الاقتصادية لدى اللاعبين والباحثين.

هذا هو دور علم الاجتماع وعلماء الاجتماع في المستوى العام. ويجب أن نضع في المقدمة تلك الجدلية القائمة بين تكوين المجتمع بواسطة أعمال اللاعبين الواعين وبين النظرية.





## المصادر والمراجع

Adorno Theodor W. (1942). Reflexionen zur Klassentheorie, in Soziologische Schriften I, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1972, p.373-392.

Adorno Theodor W. (1942). Reflexionen zur Klassentheorie, in Soziologische Schriften I, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1972, p.373-392.

Adorno Theodor W. (1949). Kulturkritik und Gesellschaft, in Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1976, p.7-26.

Adorno Theodor W. (1950). Studien zum autoritären Charakter, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1950-1973.

Adorno Theodor W. (1951). «Minima Moralia» Reflexionen aus dem beschädigten Leben, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W. (1951a). Freudian theory and the pattern of fascist propaganda, in Soziologische Schriften I, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1972, p.408-434.

Adorno Theodor W. (1954). Beitrag zur Ideologielehre, in Soziologische Schriften I, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1972, p.457-477.

Adorno Theodor W. (1957). Soziologie und empirische Sozialforschung, in Soziologische Schriften I, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1972, p.196-216.

Adorno Theodor W. (1961). Meinung, Wahr., Gesellschaft, in Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969, p.147-172.

Adorno Theodor W. (1966). Negative Dialektik, in Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1969, p.7-412.

Adorno Theodor W. (1969). Notizen über Geisteswissenschaften und Bildung, in Stichworte. Kritische Modelle 2, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, p.54-58.

Adorno Theodor W. (1969). *Wissenschaftliche Erfahrung in Amerika*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, p.113-150.

Adorno Theodor W. (1969). *Wissenschaftliche Erfahrung in Amerika*, in *Stichworte. Kritische Modelle 2*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, p.113-150.

Adorno Theodor W. (1973). *Philosophische Terminologie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W. (1993). *Einleitung in die Soziologie*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max (1939). *Diskussionen über die Differenz zwischen Positivismus und materialistischer Dialektik*, in Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, Vol 12, 1985, p.437-492.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max (1947). *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1969.

Adorno Theodor W., Horkheimer Max et al (1950-1973). *Studien zum autoritären Charakter*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Adorno Theodor W., *Die Aktualität der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd.1, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, p.325-326.

Adorno Theodor W. (1967). *Über Statik und Dynamik als soziologische Kategorien*, in *Soziologische Schriften 1*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1972, p.217-237.

Akouin André (1973). *La sociologie*, in François Châtelet, *La philosophie des sciences sociales. Histoire de la philosophie VII*, Paris, Hachette, «Pluriel», 2000, p.109-127.

Arendt Hannah (1958). *«Vita activa» oder vom tätigen Leben*, München, Piper Verlag, 1981.

Aristote (1986). *Poétique*, Paris, Gallimard.

Aron Raymond (1967). *Les étapes de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.

Assmann A., Assmann J. (1987). *Kanon und Zensur*, in A. et J. Assmann (éd.), *Kanon und Zensur. Archäologie der literarischen Kommunikation II*, Munich, Fink Verlag.

Boudria Raymond (1993). *European sociology: The identity lost?*, in Nedelmann-Szatnypka (éd.), 1993, p.27-44.

Bourdieu Pierre (1992). *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Le Seuil.

- Bray Jean (1963). *Formation de la doctrine classique*, Paris, Librairie Nizet.
- Castel Robert (1981), *La gestion des risques*, Paris, Éd. De Minuit.
- Castel Robert (1995) *Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat*, Paris, Fayard.
- Castel Robert, Haroche Claudine (2001), *Propriété privée, propriété sociale, propriété de soi. Entretiens sur la construction de l'individu moderne*, Paris, Fayard.
- Castel Robert (2002), *La sociologie et la réponse à la demande sociale*, in B. Lahire (dir.), *À quoi sert la sociologie?*, Paris, la Découverte, p.57-67.
- Castoriadis Cornelius (1999), *la «rationalité» du capitalisme*, in *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Le Seuil, p.65-92
- Charle Christophe (1990). *Naissance des «intellectuels», 1890-1900*, Paris, Éd. De Minuit.
- Coser Lewis A. (1991), *Über die Tugenden des Nonkonformismus in der soziologie*, *Berliner Journal für Soziologie, Sonderheft*, 1991, p.9-14.
- D'Alembert, Diderot (1986). *Encyclopédie*, 2 vol., Paris, Flammarion. «GF»
- Debord Guy (1957-2000), *Rapport sur la construction des situations*, Paris, Mille et une nuits.
- Dilthey Wilhelm (1960-1991), *Weltanschauungslehre*, in *Gesammelte Schriften VIII. Bd.*
- Dilthey Wilhelm (1960-1991). *Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie*, in *Gesammelte Schriften VIII. Bd.*, Stuttgart-Göttingen, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft-Van den Hoeck & Ruprecht.
- Dubet François, Martuccelli Danilo (1998), *Dans quelle société vivons-nous?*, Paris, Le Seuil.
- Durkheim Émile (1924). *Sociologie et philosophie*, Paris, PUF, 1996.
- Durkheim Émile (1937), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1987.
- Durkheim Émile (1950), *Leçons de sociologie*, Paris, PUF, 1969.
- Durkheim Émile (1970). *La science sociale et l'action*, Paris, PUF.
- Durkheim Émile (1895), *L'État actuel des études sociologiques en France*, *Textes, I. Éléments d'une théorie sociale*, Paris, Ed. de Minuit, 1975.
- Duvignaud Jean (1973). *L'homme. Hérésie et subversion*, Paris, Anthropos;La Découverte, 1986

- Duvignaud Jean (2000), Cheminement. in L'Internationale de l'imaginaire, nouvelle série, n°2, 2000, p.45-64
- Ehrenberg Alain (1998), La fatigue d'être soi, Paris, Odile Jacob
- Elias Norbert. Die Gesellschaft der Individuen. Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1987.
- Elias Norbert (1939). Über den Prozeß der Zivilisation. Frankfurt. Suhrkamp Verlag, 1976.
- Enriquez Eugène (1997-2003), Les jeux du pouvoir et du désir dans l'entreprise. Paris. Desclée de Brouwer.
- Enriquez Eugène (1991). Les figures du maître. Paris, Arcantère
- Enriquez Eugène, Haroche Claudine (2002), La face obscure des démocraties modernes, Ramonville-Saint-Agne, Érés.
- Fornel Michel de, Quéré Louis, La logique des situations. Nouveaux regards sur l'écologie des activités sociales (Raisons pratiques, n°10). Paris, Éd. De L'HESS, 1999.
- Foucault Michel (1965a), Philosophie et psychologie. in Dits et Écrits I (1954-1969), Paris, Gallimard, p.438-448.
- Foucault Michel (1966), Les mots et les choses, Paris, Gallimard
- Foucault Michel (1966d), L'homme est-il mort? In Dits et Écrits I (1954-1969), Paris, Gallimard, 1994, p.540-545
- Foucault Michel (1968 a), Foucault répond à Sartre, in Dits et Écrits I (1954-1969), Paris, Gallimard, 1994, p.662-669.
- Foucault Michel (1975), Surveiller et punir, Paris, Gallimard.
- Foucault Michel (1994), Dits et Écrits IV. Paris. Gallimard.
- Foucault Michel (1999), Les anormaux. Paris. Gallimard-Le Seuil
- Fougeyrollas Pierre (2000), La théâtralisation du public, in Internationale de l'imaginaire, n°2, p.77-88.
- Freud Sigmund (1929), Malaise dans la civilisation, Paris, PUF, 1971.
- Görg Christoph, Vom Nutzen der Soziologie für das Leben oder wozu heute Soziologie, in Chr. Görg (1994). p.1-20.
- Görg Christoph (éd.) (1994), Gesellschaft im Übergang. Perspektiven kritischer Soziologie. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Govz André (1977), Fondements pour une morale, Paris. Galilée.

- Corz André (1986). *Le traître*. Paris, Le Seuil, «Points».
- Corz André (1985). *Métamorphose du travail, quête de sens. Critique de la raison économique*. Paris, Gallée.
- Gouldner Alvin (1971). *The coming Crisis of Western Sociology*. London, Heinemann.
- Habermas Jürgen (1962-1983). *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag.
- Habermas Jürgen (1988). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Habermas Jürgen (1970-1982). *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Habermas Jürgen (1971). *Die klassische Lehre von der Politik in ihrem Verhältnis zu Sozialphilosophie*, in *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Habermas Jürgen (1981). *Theorie des kommunikativen Handelns* (2 vol.), Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Habermas Jürgen (1992). *L'espace public, 30 ans après*, in *Quaderni*, n°8 1992, p.161-191.
- Habermas Jürgen (1971), *Theorie und Praxis*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1807). *Phänomenologie des Geistes*. Stuttgart, Reclam Verlag, 1987.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1820). *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Stuttgart, Reclam Verlag, 1970.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1970). *Konzept der Rede beim Antritt des philosophischen Lehramts an der Universität Berlin*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 10, Frankfurt.
- Hegel Georg Wilhelm Friedrich (1972). *Wissenschaft der Logik II*, in *Werke* 6, Frankfurt.
- Heidegger Martin (1919). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 56-57, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, p.3-120.
- Heidegger Martin (1919). *Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem*, in *Zur Bestimmung der Philosophie*, *Gesamtausgabe Band 56-57*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 1999, p.3-119.

Heidegger Martin (1919). Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Anhang II. in *Zur Bestimmung der Philosophie*. Gesamtausgabe Band 56-57, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 1999, p.215-220.

Heidegger Martin (1938). Die Zeit des Weltbildes. in *Halzwege*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 2003, p.75-114.

Hershcman Albert O. (1976). *Défection et prise de parole*. Paris, Fayard, 1995

Hobbes Thomas, *Le citoyen*, Paris, Flammarion, «GF», 1982.

Honneth Axel (éd.) (1994). *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt, Fischer Verlag.

Honneth Axel (1992). *Kampf um Anerkennung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Honneth Axel (1994). Die soziale Dynamik der Missachtung. *Zur Ortsbestimmung einer kritischen Gesellschaftstheorie*, in *pektiven kritischer Soziologie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, p.45-62.

Horkheimer Max (1930). *Anfänge der bürgerlichen Geschichtsphilosophie*, in *Gesammelte Schriften 2*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1988, p.179-270

Horkheimer Max (1932). *Bemerkungen über Wissenschaft und Krise*, in *Gesammelte Schriften 3*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1988, p.40-47.

Horkheimer Max (1934). *Dämmerung*, in *Gesammelte Schriften 2*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1987, p.311-452.

Horkheimer Max (1936a). *Die Funktion der Rede in der Neuzeit*, in *Gesammelte Schriften*, 12, p.23-38

Horkheimer Max (1936b). *Egoismus und Freiheitsbewegung*, in *Gesammelte Schriften 4*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1988, p.9-88.

Horkheimer Max (1937). *Traditionelle und kritische Theorie*, in *Traditionelle und kritische Theorie: Vier Aufsätze*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1970, p.12-56.

Horkheimer Max (1939). *Die Juden in Europa*, in *Gesammelte Schriften 4*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1988, p.308-331.

Horkheimer Max (1940). *Psychologie und Soziologie im Werk Wilhelm Diltheys*, in *Gesammelte Schriften 4*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1988, p. 352-379

Horkheimer Max (1941). *Vorwort*, in *Gesammelte Schriften 4*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1988, p. 412-418.

- Horkheimer Max (1942), Autoritärer Staat, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1942-1970*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1972, p. 13-35.
- Horkheimer Max (1946), Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, *Gesammelte Schriften 6*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1991, p. 21-187.
- Horkheimer Max (1950), Lehren aus dem Faschismus, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1942-1970*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1972, p. 36-66.
- Horkheimer Max (1951), Soziologie an der Universität, *Gesammelte Schriften 8*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1985, p. 378-380.
- Horkheimer Max (1951 a), Invarianz und Dynamik in der Lehre von der Gesellschaft, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1942-1970*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1972, p. 72-81.
- Horkheimer Max (1951 b), Ideologie und Handeln, in Th. W. Adorno, M. Horkheimer, *Sociologica II*, Frankfurt, Europäische Verlagsanstalt, 1962, p. 38-47.
- Horkheimer Max (1952 a), Zum Begriff der Bildung, in *Gesammelte Schriften 8*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1985, p. 409-419.
- Horkheimer Max (1952 b), Zum Begriff der Vernunft, in *Gesellschaft im Übergang. Aufsätze, Reden und Vorträge, 1942-1970*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1972, p. 193-204.
- Horkheimer Max (1957), Zum Begriff des Menschen, in *Gesammelte Schriften 7*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1985, p. 43-55.
- Horkheimer Max (1960 a), Der Mensch in der Wandlung seit der Jahrhundertwende, in *Gesammelte Schriften 8*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1985, p. 131-142.
- Horkheimer Max (1961), Über das Vorurteil, in *Gesammelte Schriften 8*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1985, p. 194-200.
- Horkheimer Max (1962), Zum Begriff der Freiheit, in *Gesammelte Schriften 7*, Frankfurt, Fischer Verlag, 1985, p. 145-153.
- Horkheimer Max, Adorno Theodor W. (1969), *Dialektik der Aufklärung*, Frankfurt, Fischer Verlag.
- Hughes Everett C. (1996), *Le regard sociologique*, Paris, Ed. EHESS.
- Husserl Edmund (1969-1996), *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag.



Kaessler Diemar (1992). Was ist und zu welchem Ende studiert man **Klassiker der Soziologie**?, in **D. Kaessler** (éd.), **Klassiker der Soziologie 1**, Munich, Beck Verlag.

Kant Immanuel (1784-1974). **Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?**, in **Was ist Aufklärung?**, Stuttgart, Reclam Verlag, p. 8-16.

Kant Immanuel (1785-1962). **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten**, Stuttgart, Reclam Verlag

Kant Immanuel (1958). **Kritik der reinen Vernunft**, in **Werke**, Bd. 2, Darmstadt.

Kant Immanuel (1969). **Kritik der Urteilskraft**, in **Immanuel Kant Akademie-Textausgabe**, vol. 5, Berlin, Walter de Gruyter

Kant Immanuel (1984). **Zum ewigen Frieden**, Stuttgart, Philipp Reclam jun Verlag.

Kojève (1971). **Introduction à la lecture de Hegel**, Paris, Gallimard. (cf. Foka \*

König René (1939-2000). **Vom dorfachen Ursprung de Soziologie**, in **R. König**, **Zur Konstitution moderner Gesellschaften**, in **Schriften**, vol. 7, p. 122-191.

Koselleck Reinhart (1979). **Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten**, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

La Boétie Etienne de (1574). **Discours de la servitude volontaire**, Paris, Flammarion. « **GF** », 1982.

Lahire Bernard (dir.) (2002). **A quoi sert la sociologie**?, Paris, La Découverte.

Lasch Christopher (1979). **The Culture of Narcissism**, New York, Norton & Co

Lavarsfeld Paul (1970). **Philosophie des sciences sociales**, Paris, Gallimard.

Le Breton David (2009). **Théâtre du monde**, in **L'Internationale de l'imaginaire**, nouvelle série, n 12, p. 139-152

Le Goff Jean-Pierre (1998). **Mar 68. L'héritage impossible**, Paris, La Découverte.

Le Goff Jean-Pierre (1999). **La barbarie douce. La modernisation aveugle des entreprises et de l'école**, Paris, La Découverte

Le Goff Jean-Pierre (2000). **Les illusions du management. Pour le retour du bon sens**, Paris, La Découverte.

Leopold Wolf (1981). **Geschichte der Soziologie** (4 vol.), Frankfurt, Suhrkamp Verlag

Lepenes Wolf (1981 a), Einleitung. Studien zur kognitiven, sozialen und historischen Identität der Soziologie, in: W. Lepenes, 1981, p. I XXXV.

Lequesne Christian, Rivaud Philippe (2001), Les comités d'experts indépendants. L'expertise au service d'une démocratie supranationale? *Revue française de sciences politiques*, vol. 51, n°6, p. 881-902.

Lévi-Straus Claude (1962), *La pensée sauvage*, Paris, PlonPocket Angora, 1990.

Locke John (1984), *Traité du gouvernement civil*, Paris, Flammarion, «GF», 1984.

Lukács Georg (1922-1978), *Geschichte und Klassenkampf*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag.

Mannheim Ernst (1933), *Aufklärung und öffentliche Meinung. Studien zur Soziologie der Öffentlichkeit im 18. Jahrhundert* (Hrsg. von Norbert Schandlert), Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzberg Verlag, 1979.

Mannheim Karl (1929), *Ideologie und Utopie*, Frankfurt, Vittorio Klostermann Verlag, 1985

Mannheim Karl (1980), *Strukturen des Denkens*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.

Marcel Gabriel (1940), *Essai de philosophie concrète*, Paris, Gauthier, NRF, 1967

Marcuse Herbert (1965), *Kultur und Gesellschaft* (2 Bände), Frankfurt, Suhrkamp Verlag

Marcuse Herbert (1965), *Der Einfluss der deutschen Emigration auf das amerikanische Geistesleben*, in *Hannoversche Schriften I*, Frankfurt, Verlag Neue Kritik, 1999, p. 122-131.

Marcuse Herbert (1967), *Der eindimensionale Mensch*, Darmstadt-Neuwied, Luchterhand Verlag.

Marcuse Herbert, *Industrialisierung und Kapitalismus im Werk Max Webers*, in *Kultur und Gesellschaft 2*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, 1965.

Marx Karl (1953), *Grundrisse*, Berlin, Dietz Verlag.

Marx Karl (1969), *Resultate des unmittelbaren Produktionsprozesses*, Frankfurt, Verlag Neue Kritik.

Marx Karl (1969 a), *Thesen über Feuerbach*, in *Marx-Engels Werke*, vol. 3, p. 533-535.

Marx Karl (1971), *Un chapitre inédit du «Capital*, Paris, UGE, 10/8»

- Marx Karl (1972). *Das Kapital*. Bd. 1. Marx-Engels Werke, vol. 23, Berlin, Dietz Verlag.
- Marx Karl (1975). *Der 18te Brumaire des Louis Bonaparte*. in Marx-Engels Werke, vol. 8, p. 115-207.
- Marx Karl, Engels Friedrich (1969). *Deutsche Ideologie*. in Marx- Engels Werke, vol. 3, p. 9-530.
- Marx Karl, Engels Friedrich (1974). *Manifest der kommunistischen Partei*. in Marx-Engels Werke, vol. 4, p. 459-493.
- Merleau-Ponty Maurice, *La philosophie de l'existence*. in *Par- cours 2*. Lagrasse, Verdier, 2000, p. 247-266.
- Merleau-Ponty Maurice. *Le philosophe et la sociologie*, in *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. X, 1951, et vol. CI, 1996, p. 17-32.
- Merleau-Ponty Maurice. *Les aventures de la dialectique*, Paris, Gallimard, «Folio, 1955-2000».
- Mils C. Wright (1943). *The professional ideology of social pathologists*, in *The American Journal of Sociology*, n 49, september 1943, p. 165-180; repris in Edward A. Tiryakian. *The Phenomenon of Sociology*, New York, Appleton-CenturyCrofts, 1971, p. 219-237
- Mils C. Wright (1967-1977). *L'imagination sociologique*. Paris, Maspéro
- Mils C. Wright (1956). *The Power Elite*. New York.
- Maugardim Carlos (1993). *Towards a European sociology*. in Nedelmann-Sztompka, 1993, p. 67-77.
- Nedelmann Brigitta, Sztompka Piotr (eds) (1993). *Sociology in Europe. In Search of Identity*, Berlin-New York. Walter de Gruyter
- Nedelmann Brigitta, Sztompka Piotr (1993), *Introduction*. in Nedelmann-Sztompka (eds), 1993, p. 1-24.
- Negt Oscar, Kluge Alexander (1972). *Öffentlichkeit und Erfahrung*, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Negt Oscar, Kluge Alexander (1982). *Geschichte und Eigensinn*. Frankfurt, Verlag, 2001.
- Negt Oscar, Kluge Alexander (1993), *Maßverhältnisse des Politischen*, Frankfurt, Fischer Taschenbuch Verlag
- Negt Oskar (1973). *Bürgerliche und proletarische Öffentlichkeiten*, in *Ästhetik und Kommunikation*, 12, 1973, p. 6-27.

- Nisbet Robert A. (1986), *La tradition sociologique*, Paris, PUF, 1984.
- Pleasner Helmu. (1960), *Das Problem der Öffentlichkeit und die Idee der Entfremdung*, Göttingen, Verlag Otto Schwartz.
- Poppo Heinrich, Bahrdt Hans-Paul et al. (1957), *Das Gesellschaftsbild der Arbeiter*, Tübingen, J. C. B. Mohr.
- Rancière Jacques (1995), *La mésécrite: Politique et philosophie*, Paris, Grail.
- Ricœur Paul (1987), *L'Éthologie et l'Éthique*, Paris, Le Seuil.
- Ricœur Paul (2004), *Parcours de la reconnaissance*, Paris, Stock.
- Ricœur Paul (1995), *Rflexionnaire*, Paris, Ed. Leprnt.
- Sartre Jean-Paul (1947), *Les jeux sociaux*, Paris, Nagel, 1966.
- Sartre Jean-Paul (1950), *Crépuscule de la Raison dialectique*, Paris, Gallimard, 1985.
- Sartre Jean-Paul (1943), *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard.
- Sartre 1946, *Matérialisme et Révolution*, in *Situations III*, p. 135-225, Paris, Gallimard.
- Scheler Max (1922-1986), *Weltanschauungslehre, Soziologie und Weltanschauungssetzung*, in *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, p. 13-26.
- Scheler Max (1999), *Ethik und Kapitalismus*, Berlin, Philo-Verlagsgesellschaft.
- Scheler Max (1922-1986), *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, Bonn, Bouvier Verlag (Herbert Grundmann).
- Schelling F. W. J. von (1858), *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie*, in *Sämtliche Werke*, I, 3.
- Schnapper Dominique (1988), *La relation à l'autre. Au cœur de la pensée sociologique*, Paris, Gallimard.
- Schnapper Dominique (1999), *La compréhension sociologique*, Paris, PUF.
- Schopenhauer Arthur (1788-1986), *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, in *Sämtliche Werke*, vol. 1, Frankfurt, Suhrkamp Verlag.
- Schutz Alfred (1987), *Le chercheur et le quotidien*, Paris, Mouton-Klincksieck.
- Schutz Alfred (1988 et), *Le problème de la rationalité dans le monde social*, in *Éléments d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan.

- Schutz Alfred (1988 b). L'importance de Hesser) pour les sciences sociales, in *Elements d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, p. 53-88.
- Schutz Alfred (1988 cit. Choisir parmi des projets d'action, in *Elements d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, p. 89-102
- Schutz Alfred (1988 cit. Quelques structures du monde de la vie, in *Elements d'une sociologie phénoménologique*, Paris, L'Harmattan, p. 103-123
- Sennett Richard (1979). *Les tyrannies de l'intimité*, Paris, Le Seuil. Sennett Richard (2000). *Le travail sans qualités*, Paris, Albin Michel
- Simmel Georg (1999). *Lebensanschauung* in *Gesamtausgabe*, Bd. 16, Frankfurt, Suhrkamp Verlag, p. 209-224
- Spunk Jan (éd.) (2000), *L'entreprise écartelée*, Paris, Syllepse. SpunkJan (1990). *Gemeinschaft und Modernisierung. Entwurfer einer soziologischen Gedankenführung*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Spunk Jan (1996). *Offenheit, Gesellschaftskonstitution und Intellektuelle in Frankreich. Zur Soziologie Jean-Paul Sartres*. *Cahiers du CRESFP*, n 96-108
- Spunk Jan (1998). *Bastarde und Verräter. Jean-Paul Sartre und die französischen Intellektuellen*, Badenheim, Syndikat Verlag.
- SpunkJan (1999). *La nation comme communauté de destin albérite et avenir*, in Ch. Constantopoulos (éd.), *Identité culturelle coexistence culturelle*, Paris, L'Harmattan
- Spunk Jan (1999). *La sociologie allemande et le fascisme ou l'histoire sanglante de la raison analytique*, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. CVII, 1999, p. 289-312.
- Spunk Jan (2001). *Critique de la raison sociale. La sociologie de l'école de Francfort*, Québec-Paris, Presses de l'Université de Laval. Syllepse
- Spunk Jan (2001). *Penser le dépassement. Sartre Bourdieu, à leur retour*, Variations, 1, 2001.
- Thomas William Isaac, Znanieck Florian (2000). *Fondation de la sociologie américaine. Minceaux choisis*, Paris, L'Harmattan.
- Tönnies Ferdinand (1887-1903). *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt, Wissenschaftliche Verlagsanstalt.
- Tönnies Ferdinand (1931-1982). *Gemeinschaft und Gesellschaft*, in *Verkauf Alfred (éd.) (1931), Handwörterbuch der Soziologie* Ge kürzte Studienausgabe, Stuttgart, Erke Verlag, p. 27-38.

- Tönnies Ferdinand (1955). Die Entstehung meiner Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft, in *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, n. 7, p. 463-467.
- Touraine Alain (1972). *L'acteur et le système*, Paris, Le Seuil.
- Touraine Alain (1978). *La voix et le regard*, Paris, Le Seuil.
- Weber Max (1920). Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 17-206.
- Weber Max (1920 a). Vorbemerkung, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, p. 1-16.
- Weber Max (1920 b). Die protestantischer Sekten und der Geist des Kapitalismus, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 207-236.
- Weber Max (1920 c). Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen, in *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 237-573.
- Weber Max (1971). *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen, J. C. B. Mohr Verlag, 1972.
- Weber Max (1922). Wissenschaft als Beruf, in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1988, p. 582-613.
- Weber Max (1939). Le savant et le politique, Paris, Plon. Weber Max, Lettre à Elsa Jaité du 13 septembre 1907, in *Revue Française de sociologie*, 41-4, 2002, p. 677-683.
- Weber Max. L'Etat-nation et la politique économique, in *Revue du MAUSS*, n 3, 1989.



هل لدى الفلسفة ما تقوله حول العالم المعاصر؟ هل تستطيع التدخل في المدالات العامة في سبيل إثارة الإشكاليات والتحديات المطروحة والمساعدة على تجميع أفضل لشروط إجابة معينة؟

إن طموح سلسلة «تدخل فلسفي» هو إظهار إمكانية الإجابة إيجابياً على هذين السؤالين. ليس هناك فلسفة دون إعمال العقل. ولكن بالإضافة إلى وظائفه التأملية فإن للعقل الفلسفي أيضاً وظيفة النقد العام العلني. وإن هذا الأثر العام للفلسفة هو ما يجب إعادة تموضعه من خلال نشر نصوص تتخذ موقفاً من المسائل الراهنة.

إن علم الاجتماع الحاضرمعملية تجاذب بين قفزة الخبرة من جهة والشهريج الإعلامي من جهة أخرى فقد بوصلة النقد الاجتماعي. هذا الكتاب يطلق إمكانية مستقبل ممكن لعلم الاجتماع كمنظورية نقدية للمجتمع. إن عملية فهم الحياة الملموسة والذاتية وإلتباسات المعنى داخل مجتمعاتنا الفردانية والتسلسلية تفتح الطريق أمام علم اجتماع نقدي ودراماتيكي. وفي مركز هذه المحاجة المطروحة في هذا الكتاب نجد عملية فهم المجتمع كبرنامج وكطموح والنقد كمنهج، والذات كمصطلح أساسي. أخيراً، هذه المحاجة تموضع في مرحلتنا التاريخية المفصلية: في الواقع، على المستوى الاجتماعي كما على المستوى النظري، هناك عصر يختفي وآخر جديد ينبثق لا نعرف عنه سوى بعض المميزات.

جان سبورك Jan Spurk: هو أستاذ علم الاجتماع في جامعة باريس - رينيه ديكارت، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية - السوربون. وهو عضو مكتب تجمع علماء الاجتماع الناطقين بالفرنسية، من بين كتبه الأخيرة نذكر: «مقارنات دولية»، 2003، «العمل في الفكر الغربي»، 2003، «في سبيل نظرية نقدية» 2006.

