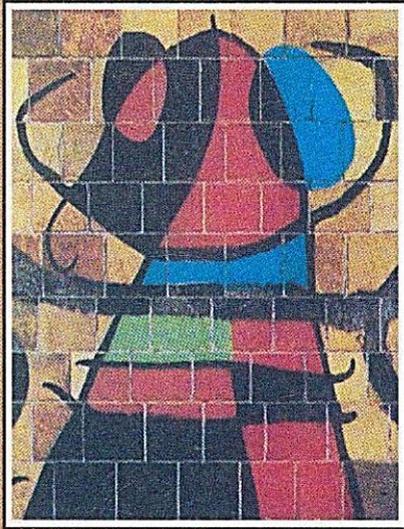


يورغن هاينر ماس

بعد ماركس



ترجمة : محمد ميلاد



ابن خلدون

بعد مارکس

(تمت الترجمة العربية عن الترجمة الفرنسية التي قام بها
وقدم لها جان – رينيه لامييرال ومارك ب.دي لوناى)

◆ المؤلف: بورغن هابرماس

◆ الكتاب: بعد ماركس

◆ المترجم: محمد ميلاد

◆ الطبعة الأولى 2002

◆ الناشر: دار الحوار للنشر والتوزيع

اللاذقية – سورية – هاتف وفاكس: 422339 (41 – 963)

البريد الإلكتروني: soleman@scs-net.org

پورغن هابر ماس

ترجمة: محمد مهلاذ

بعد ماركس

دار الحوار

مقدمة

الترجمة الفرنسية لكتاب هابرماس

لقد شكّلت ملامح إعادة بناء المادية التاريخية التي خصّص لها الفصل الثاني من هذه الترجمة، موضوع محاضرة ألقاها يورغن هابرماس سنة 1975 في باريس، بدعوة من آلان توران بمساعدة جان - رينيه لانميرال. إن هذه الدراسة في الطبعة الأصلية بالألمانية هي التي تشكّل أيضاً عنوان الكتاب. ويتعلق الأمر في الواقع بمجموعة مقالات، كما هو الشأن في الغالب بالنسبة إلى مدرسة فرنكفورت بشكل عام، وبالنسبة إلى هابرماس بشكل خاص. توجد هنا صيغة للنشر تبدو "نظرية" منتشرة ومقبولة في ألمانيا (أو في الولايات المتحدة) أكثر مما هي عليه في فرنسا. تتمثل مزية هذه الطريقة التي تتجاوز التأخير الذي تتطلبه الكتابة المتقنة في تقريب الإبداع والنشر في الزمن، وكذلك الجدل الفكري الذي تساهم بذلك في حثّه وتوسيعه.

كما أن مثل هذه المجموعة من المقالات تضم نصوصاً ترتبط بانشغالات مختلفة، وليست على مستوى واحد من الصياغة النظرية. وهي تحيل على مراحل متباينة في تطور فكر هابرماس، وتندرج في سياقات مناسبة تقريباً. وهذا مما يفسّر كون هذا الكتاب لا يمثل إلا ترجمة جزئية للطبعة الأصلية (ثلثا الكتاب تقريباً).

لم نرَ من الضروري ترجمة الدراستين المتعلقةتين بمسائل الهوية الجماعية، باعتبار أنهما تتبعان مجالاً مستقلاً نسبياً قد يستدعي تناولاً خاصاً،

كما أنه توجد هنا مرحلة قديمة بمعنى ما في اهتمامات هابرماس، خصوصاً وأن المؤلف، كجواب على بعض الاعتراضات التي قدّمناها له في إطار مناقشة، قد أبدى مؤخراً بنفسه — شفويّاً — تحفظاته بالنسبة إلى الموقف التي كان يدافع عنها آنذاك، لكننا سنجد هنا أكثر من مجرد صدى، في الفصل الأول من هذا الكتاب الذي وضعه هابرماس كـ مقدمة: يُعَرِّض التطور الاجتماعي — التاريخي كمؤازر متعلق بتطور الأنسال Phylogénétique لتكوّن الفرد Ontogénèse الخاص بالتطور الإدراكي النفسي — الفردي، انطلاقاً من مثال علم النفس التكويني لدى ج. بياجيه¹.

ويعتبار أن هابرماس قد سبق له وأن خصّص كتاباً كاملاً (وايس مجموعة مقالات) لـ "مسائل الشرعة في الرأسمالية المتقدمة²، فقد نمت ترجمة الدراسة الأولى والأساسية فقط، وهي دراسة مأخوذة من الجزء الذي يتناول هذه المسائل. وتتمثل الفكرة المحللة في أنه لا يمكن، ما دام هناك منطق خاص بالبنى المعيارية، "توظيف" الشرعة بالكامل في الدولة الحديثة، مثلما تنزع إلى القيام بذلك مقارنة منهجية بشكل جنري في العلوم الاجتماعية.

تجب طبعاً بالمقابل ترجمة كل ما يتعلق بنظرية التطور الاجتماعي — التاريخي تقريباً. يتمثل مشروع هابرماس في توفير عناصر تتيح الدقة والاستيفاء الأنثروبولوجي، باستعمال ميتودولوجيات متكاملة مقتبسة من "المقاربات المزاحمة" للعلوم الاجتماعية المعاصرة. يفكك هابرماس — مثلما يستخدم ذلك في الغالب عندما يطبق في مجال الفلسفة "تاريخاً نظرياً ذا هدف منهجي" — "النظريات التي يبائر صياغة النقد الخاص بها من أجل إعادة بناء موضوعاتها بنوع من التركيب Collage النظري، إذ يُوجَد تفكيره الخاص في أفق تأويلية "للنظريات المنقودة" في التصوّر التكاملي للتكوين المادي والتاريخي لنظريته الخاصة". هكذا يستخدم المقاربات البنوية والاجتماعية — التطورية والوظيفية والنفسية لإكمال الماركسية، قبل أن يتجاوز هذه المقاربات بدورها، بالاعتماد على البنوية التكوينية لبياجيه ليحدّد في النهاية منظوريته Perspectique الخاصة. يوجد هنا منهج خطابي مطابق لتقاليد كاملة للفلسفة الألمانية، تكفل بها هابرماس في خدمة مشروع خاص بتجميع العلوم الإنسانية حسب تداخل الاختصاصات — حيث تكمن

إحدى المهام الرئيسية التي يوكلها بشكل واضح للفلسفة اليوم. وتعبّر عن هذه الأهمية الضرورية التي رآها المؤلف لإعطاء عنوان الفصل الثاني المخصّص لهذه النظرية للتطور الاجتماعي التكويني لمجموعة المقالات.

فيما يتعلق بعبارة "إعادة البناء" (بالألمانية "Rekonstruktion" أو "Nachkonstruktion") فهي تحيل أولاً على إشكالية تُعدّ تناولها جديداً نسبياً في فكر هابرماس. فكما لو أن مفهوم إعادة البناء جاء ليعوّض جزئياً تقريباً فكرة التفكير الذاتي "Selbstreflexion". يدل هذا الأخير على أفق "تحريري" للمعرفة، ويعبّر ضمناً عن البعد النقدي أساساً لـ "عمل" إدراكي خاص بالذات الاجتماعية التي ينزع الوعي بها إلى التحرر من المظاهر الخادعة للأيديولوجيا التي تفهم كشكل للـ "تواصل المشوّه" (distorted communication)، معرفة العلاقات بين الناس مثلما قد تكون عليه في مجتمع عادل. يُرجع هذا "العمل حول الذات" للذات الجماعية بشكل واضح من قبل هابرماس إلى مثال التحليل النفسي، باعتبار أن المقولة الماركسية للأيديولوجيا تفهم بالقياس مع ما يُسمّى على مستوى تطوّر الفرد ontogénétique الخاص بالتكوين النفسي Psychogenèse الفرويدي بالعقنة.

وبالتحديد وجد هابرماس نفسه، ومثلما أشار إلى ذلك بنفسه³، مضطراً إلى رفع الالتباس الذي ينطوي عليه مفهوم "التفكير" (Reflexion)، الذي ورثه من المثالية الألمانية. هكذا ينبغي لنا حسب قوله أن نميّز هذا "التفكير (الذاتي)" باعتباره نقداً، والذي ركّز عليه في مرحلة أولى، وما سيسميه فيما بعد "إعادة بناء عقلية".

إن التفكير الذاتي النقدي بحث عن المخفيّ، يمس حالات التعطل التام blocages اللواعية والخاصة التي تقيم بواسطتها ذات (فردية أو جماعية) حاجزاً أمام سيرورة تكوّنها الخاصة وتطور عملها التواصلية. إنه ينطوي على البعد "العلمي" للعمل التواصلية والتحرري ذي الموقع المحدّد تاريخياً الذي يفضي إليه بتجاوز الذات الخاضعة لحالات التعطل هذه.

إن إعادة البناء توضيح للضماني: إنها عبارة كمنظّر "ترنسندنتالي" يوضّح القواعد المولدة للمقدرة الإدراكية أو لعمل تواصلية. إنها تمتلك إذن إذ تتصل بمثل هذه المعرفة اللامسماة صلاحية شاملة (Context-free) وتبقى

نظرية محضه، أي دون نتائج على مستوى التطبيق: هكذا مثلاً قلماً يغير اكتساب معرفة للمنطق أو الأسنوية حقيقة المهارة Know how الحدسية التي نتيج لنا التفكير أو الكلام، في حين يفضي التفكير الذاتي النقدي الذي يستخدمه التحليل النفسي أو النظرية النقدية للمجتمع إلى تغيير ممارستنا التي يجنح أساساً إلى الاندغام فيها.

يولي هابرماس هذه المقولة لإعادة البناء من الأهمية ما يجعله يُغرضين فكرة العلوم البنائية - التي يقدم علم النفس الإدراكي لدى ج. بياجيه مثلاً لها. يقوم هذا الأخير بـ "عملية إعادة البناء العقلية للقدرات الشاملة" ذات الطبيعة الترنسندنتالية. يمثّل موضوع مثل هذه "العلوم التكوينية والبنائية" بشكل ما قَبْلِيَّة مُنْسَبَّة تُعدّ إعادة بنائها معرفةً بَعْدِيَّة. من هنا يصل هابرماس إلى إعادة طرح الانقسام بين العقل والحرية، وهو بالذات ما كان يريد تجاوزه في المعرفة والمصلحة. ألا يصبح العقل النقدي هنا من جديد مجرد "إقليم" Province للعقل لا أكثر؟

ثم ما هو موقع هذه العلوم البنائية داخل التصنيفية الابستمولوجية ذات الجوانب الثلاثة التي حددها هابرماس، مقيماً تعارضاً بين العلوم "التجريبية - التحليلية" (أي "علومنا الصحيحة")، العلوم "التاريخية - التأويلية" (التي تقابلها الـ Geisteswissenschaften عند دلتاي Dilthey) و"العلوم النقدية" المعروفة مثل التحليل النفسي والنظرية النقدية للإيديولوجيات، اللذان يمثلان إضافته الخاصة؟ وما هي حدود التمثيل بين العلوم النقدية والعلوم البنائية؟ يبدو أن العلوم النقدية تفترض عمليات إعادة بناء عقلية، عليها أن تعتمد عليها بالضرورة بشكل واضح أو ضمني من أجل ضبط أنظمة القواعد المتخفية بالنسبة للقدرات التي يجنح التفكير الذاتي النقدي دائماً إلى تحريرها في كليتها (غير "المشوّهة" وغير "الحصرية") لدى الذات.

في الحقيقة إن الاستعمال "التقني" أو الاصطلاحي لمفهوم إعادة البناء الذي غرضناه هابرماس نفسه بشكل واسع مثلما رأينا ذلك، لا يمنع أيضاً وجود المصطلح أحياناً في مكان أكثر ظرفية ("استيتكية" مثلاً)، بل أكثر "عادية". ذلك هو الشأن، بشكل مفارق في هذا الكتاب، بما أن "إعادة بناء المادية التاريخية" التي يتعلق بها الأمر تعني أساساً ضبطاً جديداً Aggiornamento للماركسية التي وقع تحيين قضاياها théorèmes الأساسية تقريباً بصورة نقدية، وخصوصاً "إعادة بنائها"، أو "إعادة تركيبها"

في إطار نظرية عامة للمجتمع، إلى جانب إضافات تابعة من آفاق فكرية مختلفة تماماً.

أما فيما يتعلق بالمادية التاريخية فهي إحدى المرافقات الجاهزة بالنسبة للماركسية (مثلما تعدّ "النظرية النقدية" مرادفاً لـ "مدرسة فرنكفورت"). لا يمكن في الحقيقة لهذه المطابقة أن تشتغل بالنظر إلى ذلك بصورة مباشرة. ويدفع هابرماس هنا إلى أقصى حدّ ممكن تسميته بـ "دنيوية" *Sécularisation* الماركسية. فإلى جانب انضوائه بصورة مستمرة وصريحة في إطار انتساب موضوعي للميتودولوجية الماركسية، لا يفوته تحديد المسافة التي تفصله دائماً بالنسبة إلى "ترجمة" *vulgate* الأرثوذكسية الماركسية، وكذلك بالنسبة إلى مختلف "البدع" التي ترسم تاريخها. بصفة عامة، يأخذ هابرماس على عاتقه المراجعات التي أجرتها مدرسة فرنكفورت تقليدياً لمؤنة النظرية الماركسية، ويضيف إليها مراجعاته الخاصة.

هكذا غابت مثلاً كل انتظرية غيبية *messianisme* تريد أن توكل إلى البروليتاريا أو لصراع الطبقات المهمة "التحريرية" لإقناعنا بـ "معنى للتاريخ": ليست البروليتاريا المتلقي المفضل (أو الخاص) للخطاب الماركسي ولا موضوع التاريخ. يتعلق الأمر بالتأكيد في عدة مناسبات بـ "وجهة" أو "توجه" للتطور أي للتاريخ الاجتماعي (*Richtung der Evolution*)، لكن لا يمكننا أن نرى سوى أثر شبحي لـ "معنى التاريخ" باعتبار أن ما يشكل قضية ليس سوى الإثبات الاستعادي لمسلك التاريخ الكوني (*Weltgeschichte*) بصورة بغدية. ويبقى من الصحيح أن هابرماس يقبل فكرة وجود ما يشبه تجميعاً تركيبياً لأشكال التعلم الاجتماعية – الإدراكية تحدد أحقاب تاريخ الحضارة – دون أن يتم مع ذلك تصور احتمالية الأطوار الارتدادية كمخاطرة حقيقية، ودون أن تكون هناك ضمانات موضوعية لما ينبغي أن يُسمى هنا "التقدم". غير أن هابرماس لا يطرح هذه المسألة بشكل مُعلن.

إن ما استمر، في الواقع، من فكرة التقدم هو أساساً "الرأي القلبي" بالنسبة للعقل، إذ أن هذا الالتزام ليس موكولاً إلى تعسف تصميمية بلا أساس فحسب: مثلما ركّز هابرماس على ذلك مباشرة بتعارضه مع كارل ر. بوبر خصوصاً في هذه النقطة، فالإرادة التي تؤثر العقل هي لحظة ملازمة للعقل

نفسه؛ ويجعل الكاتب هنا هذه الإرادة للـ "تصميم" على العقل مماثلة لـ "قرار في صالح المادية التاريخية كمقياس خاص بالبحث" (بهذه العبارات ينهي الفصل الثاني). في الحقيقة، ينتهي هذا الموقف العقلاني إلى الالتقاء، في المجال الإستمولوجي للعلوم الإنسانية مع موقف سيميل Simmel المُفضي إلى استحالة تنبؤ ضمنه القول بوجود قوانين للتاريخ (ويمكن أن نسجل هنا تقارباً لم يسبق الإعلان عنه بين هابرماس و ك. ر. بوبر)⁴. وفي نسق الأفكار نفسه، يذهب هابرماس إلى حدّ الرجوع إلى منطق كاتب مثل إميل لاسك Emil Lask؛ ويمكن رؤية مؤشر يضاف إلى مؤشرات أخرى عديدة، مما يوحي بأن الكاتب يذهب في اتجاه دفعٍ كانطي - جديد لفكره. يكمن هنا بلا ريب أحد الجوانب المتعلقة بـ "تغير العلامة الخاص بالنظرية النقدية"⁵، والذي ينتهي تقريباً إلى تغير في "القاعدة" socle. هكذا تجد فكرة التقدم نفسها منحسرة في حدود موضوع التاريخ بوصفه موضوعاً للمعرفة التاريخية (Historie)؛ لكن مرة أخرى، تسلسل أحداث الواقع التاريخي نفسه مسجلاً حسب تطور تعاقبية "مُتَبَيِّنَة" دون إيلاء مكانة محدّدة لـ "معنى التاريخ" في هذه الصيغة التصغيرية.

عندما يتحدث هابرماس عن "جدلية للتقدم" فإنه يعني نوعاً من القيادة المشتركة اللامتأسفة للتاريخ عن طريق نوعين من نشاطات التعلم الاجتماعي الإدراكي. هناك أولاً سيرورات التعلم ذات الطابع الأداة، والتقني والعلمي كذلك منذ بضعة قرون، إنها هي التي تترسب على مستوى ما يسمّى في اصطلاحات الماركسية التقليدية بالقوى المنتجة. يمكن أن نلاحظ في هذا الميدان تطوراً تلقائياً وخطياً. لكن، بخلاف ما نُقِرّ به الماركسية كلاسيكياً، ليس هذا البعد محدّداً حقاً "بدرجة أخيرة" بالنسبة للتطور الاجتماعي - التاريخي. يركز هابرماس بشكل مُوازٍ على نوع آخر محدّد بنفس الأهمية، من نشاطات التعلم الاجتماعي الإدراكي: بالفعل لا يمكن أن يوجد تطور للقوى المنتجة دون ابتكارات مصاحبة على مستوى سيرورات التعلم ذات الطابع "التواصلية" أو "العملية" تتيح انبثاق أشكال جديدة للاندماج الاجتماعي، أي علاقات جديدة للإنتاج.

بعبارة أخرى، لا تشكّل علاقات الإنتاج "البنى الفوقية" للقوى المنتجة، ويخصّها كذلك القيام بدور المحرك مثلما يخصّ القوى المنتجة في تكوين

نمط جديد للإنتاج. بذلك يندرج هابرماس ضمن الامتداد المباشر لـ "مراجعة" الماركسية التي كان قد أجراها بشكل واضح باقتراحه منذ 1968 "تعويض المزدوجة: قوى منتجة وعلاقات إنتاج، بمزدوجة أكثر تجريدية، عمل وتفاعل"⁶: يوجد هنا ما تحقق تسميته بـ "إضفاء البعد الأنثروبولوجي على المادية التاريخية، وإن عبّر هابرماس عن تحفظاته العاجلة بخصوص عبارة "انثروبولوجيا" (مع احتمال استخدامها في الحقيقة بصورة عرضية...).

تجد هذه المراجعة صداها في إعادة قراءة ماركس التي يقوم بها كاتب المعرفة والمصلحة عندما يقدم في (الفصل الثاني والفصل الثالث من هذا الكتاب) "الإنتاجية" المسيطرة لدى ماركس حسب الفكرة التي يجعلها كاتب رأس المال لنفسه عن فلسفته الخاصة (Philosophisches selbstverständnis). وهو أمر قد يتعارض مع فكر ماركس بوصفه باحثاً (Forschungspraxis)، إذ لا يفوته الاعتراف - بالنسبة للمعرفة التواصلية وال نقدية (Reflexionswissen) - بالمنزلة التي تعود إليها في "التأليف الاجتماعي"، إلى جانب المعرفة الأداة والتقنية المستخدمة في العمل الاجتماعي (Produktionswissen). إن إعادة إضفاء هذه القيمة للتفاعل التواصل في ديناميكية الاجتماعي تذهب إلى حدّ مماثلة صراع الطبقات بما يمكن تسميته بـ "أسلوب قاصر للتواصلية"⁷.

إن الاختيار الذي نقوم به بالفرنسية، إذ نغالي في التجريد باستعمال اللفظة المولدة communicationalité، هو اختيار فلسفي في الترجمة. يتعلق الأمر بإبراز "تباين" الخصوصية الدلالية للفظ الألمانية عند هابرماس: ففي حين أن اللفظة تحيل في الفرنسية بشكل مباشر تقريباً على الترسيم الشكلية للتواصل كتبليغ شفاف للأخبار في نزعتة، نشوئته جزئياً "أصوات"، يحيل المفهوم الألماني عند هابرماس على البعد الخاص بأنثروبولوجيا اجتماعية أساسية وامتدادة في شمولها إلى ما أثرنا ترجمته مع ذلك، بصورة "شفافة" بـ تواصل (الأصل الألماني في الغالب هو Kommunikatives Handeln ويعني حرفياً "الفعل التواصلية" أما اللفظة المستعملة بحصر المعنى فهي Kommunikation).

هكذا يقوم هابرماس، في الأثر الذي خلفته أعمال ج. بياجيه و ك. كولبيرغ بـ "استخلاص" الأخلاقية نفسها (وفي الوقت ذاته الحق المترابط

معها بالنسبة إليه) لضرورات الصلاحية الخاصة ببنى الكلية الملازمة للغة البشرية. بنقضيلها بذلك مرة أخرى أنموذج التواصل بالنسبة لأنموذج الإنتاج⁸، تقترح هذه "الإعادة لبناء المادية التاريخية" بشكل ما "إيديولوجية ألمانية" جديدة - إيديولوجية كاتب مثل هابرماس أدار ظهره للماركسية فيما هو أساسي. لكن برد هابرماس الاعتبار هنا لإيتيكا صورية ذات طابع كنطي، مقابل الاختزال المادي للأخلاق في التاريخ الذي يمكن أن نجده عند ماركس، فإنه يريد تجاوز كنط نفسه أيضاً، معوضاً الاستنتاج الاستعلائي باستنتاج "تجريبي" حيث تكمن إعادة بناء الأخلاقية القائمة على أساس أنثربولوجيا للتواصل في اللغة. وبذلك يتبع هابرماس دائماً الخط المستقيم لمشروعه الأساسي المتمثل في تأسيس سياسة⁹، والمتجذر مثلما هو الشأن لدى أرسطو في وظيفة اللغة، إذ تخلي الغائية هنا المكان لأنثربولوجيا مادية.

غير أن التواصل الهابرماسي يذهب أيضاً إلى ما هو أبعد من البعد "الاجتماعي - العلائقي" لحياة الناس في المجتمع (Zusammenleben) ويشكل مقولة "انثربو - إدراكية"، يذهب إلى مبدأ التجديد الثقافي والاجتماعي. هكذا يؤاخذ هابرماس الماركسية "البنوية" كذلك التي يتبناها موريس غودلييه على الاكتفاء بالتظير لاكتساب الوعي عن طريق نظام اجتماعي بمسائل تدين وجوده (Systemprobleme) و"تعلن" التجديد، لأن المهم هو استعراض أولية التطور الاجتماعي التي "تبرز" (Herbeiführt) هذا التجديد كحل للمسائل المطروحة. من هنا تأتي الأهمية المحددة الخاصة بـ "البنى الفوقية" الثقافية التي تشكل بذاتها ما يمكن أن نسميه بـ "مخبر" اجتماعي في الجسم الحي in vivo يسبق الابتكارات الإدراكية التي يمكن الاستفادة منها فيما بعد لحل المسائل المطروحة على مستوى "القاعدة" الاجتماعية - الاقتصادية عن طريق التطور الثقافي وشبه الخطي للقوى المنتجة. نلاحظ هنا أن هابرماس يجنح في الجملة إلى تقديم رأي مخالف لقاعدة ماركس المعروفة التي تقول بأن "الإنسانية لا تطرح على نفسها دائماً إلا المسائل التي تستطيع حلها".

من جهة أخرى يرفض هابرماس اقتفاء أثر أنصار التجديد البيولوجي للتطور الاجتماعي الذي يخضع بالنسبة إليه إلى منطق خطي. هكذا يرفض

بشكل صريح النزعة البيولوجية لدى ك. هـ. وادينتون Waddington (biological wisdom). وبوضع التقدم الخاص بالميدان العلمي والتقني جانباً، تبقى غرضنة التطور الاجتماعي كتقدم غير قابلة للتعيين على المستوى الموضوعي (Geschichte)؛ وتجنح المادية التاريخية إلى أن تكون تصوراً ميتودولوجياً فقط، يُوجّه موقفاً وصفيّاً أساسياً و"بنائياً جديداً" في مجال المعرفة التاريخية (Historie).

لكن من غير هذا الضمان للموضوعية في التاريخ، لا يمكن اعتبار "المادية التاريخية" المعنية كمعادل دلالي دقيق حقاً "للماركسية". توجد هنا عبارة مجمّدة يجب أن تفهم حرفياً verbatim بالمعنى الذي نكون وفقه أمام وحدتي لغة متميزتين لا تختلطان في الغموض الاصطلاحي لمثل هذا التركيب التعبيري syntagme غير المنفصل.

إن الأمر يتعلق فعلاً بالمادية بالذات، انطلاقاً من أن المشروع النقدي والاستعلائي في آن واحد لهابرماس بصفة عامة، يريّد تجاوز المثالية الذاتية التي تميّز الكانطية. إن للتفرّع الثنائي الأساسي الذي يقيمه هابرماس بين العمل و التفاعل على المستوى الابستمولوجي بالخصوص علاقةً بالفصل الذي يجريه كانط بين العقل المحض (النظري) والعقل العملي، وبالمشروع الكانطي الجديد لمواصلة عمل كانط، بإضافة نقد للعلوم الإنسانية إلى نقد التفاهم entendement المستخدم في العلوم الصحيحة. لكن هذا التفرّع الثنائي لا يتناسب مع التصور الاستعلائي للذاتية الفلسفية المضاعف فقط: فهو يريد تجذيرها على مستوى البنى الانثربولوجية "الثابتة" المشتركة بالنسبة للنوع البشري في جملته (insgesamt). بل إن هابرماس يُرجع كذلك في هذا الكتاب "أنثربولوجيا المعرفة" والعمل بشكل واضح إلى البنية التحتية للبيولوجيا أو للـ "تاريخ الطبيعي" بحصر المعنى.

وهكذا تقوم الصلة بين الطبيعة والتاريخ. لا يوجد هنا أفق للأنثربولوجيا كتأليف للعلوم الإنسانية تتداخل فيه الاختصاصات فحسب، بل كذلك بشكل أعم: استعادة هذا المشروع القديم للفلسفة الذي يلتي ضرورة الوحدة، بل الكلية داخل السياق الأنثربولوجي أو حتى فيما يتعداه. وبهذا المعنى كذلك يحق أن نرى في فكر هابرماس مادية تامة. يندرج مثل هذا التأليف مع ذلك في التقاليد الخاص بالنظرية النقدية تماماً، والمرتبطة عند ماكس هوركهايمر

بعملية "إزالة الحواجز" فيما بين الاختصاصات، النقدية أساساً، باعتبار أنها تتجاوز الاستلاب المحافظ المصاحب في نفس المستوى لـ "تقسيم العمل" على المستوى العلمي. لكن ذلك يعني أيضاً بطبيعة الحال التعرض للانتقادات، وهي انتقادات متقاربة هنا، انتقادات الوضعية والنقدية (الجديدة): ليس مثل هذا التأليف للعلوم علمياً بذاته، وهو ينجح إلى أن يكون "قفزة في المطلق". وهو أمر قد يحق لهابرماس أن يجيب عنه في رأينا بأن مثل هذا الأفق للتجميع totalisation يبقى الإطار الضمني الذي لا يمكن لنا دخله إلا نفهم تعددية العلوم. ترفع المادية التامة لهابرماس بذلك تحدياً تواجهه الفلسفة المعاصرة - وخصوصاً وأنه يتحمل بذلك مهمة فلسفية لفهم هذا التشظي للمعرفة الذي يقتحم مع العلوم الإنسانية مجال الثقافة.

يبقى من الممكن أن نتساءل إذا ما كان الأمر يتعلق دائماً بالمادية التاريخية بالذات. ألا ينجح التوفيق بين التاريخ والطبيعة إلى اختزال التاريخ في التطور بمعنى أنه "تاريخ طبيعي"؟ ألا نسقط هنا في نوع من الطبيعية؟ من المؤكد أن التاريخ بالنسبة إلى ماركس على أية حال قد فقد مكانته المتميزة على المستوى الميتودولوجي (أو "العلمي") والفلسفي. يحرص هابرماس بالتأكيد على أن يحدد قدر الإمكان عناوين étiquetage تاريخية للتطور الأخلاقي - البيولوجي الذي يفضي إلى النوع البشري مثلما نعرفه؛ هناك ما يشبه "الروزنامة" التاريخية التي ترتب مراحل تسوية affleurement متدرجة للبنى الأنثروبولوجية التي تبقى مكانتها في الحقيقة غير محدّدة تقريباً، وإن كانت (هذه البنى) توصف بأنها ثابتة (Tiefsitzende anthropologische Strukturen). هناك بالتأكيد مكان مخصص للحدوث contingency ولبروز الجديد في التاريخ: من هنا يأتي نقد الوظيفية والمقاربة النظامية اللتين لا تقرّان بالبعد الخاص بالابتكار في تاريخ المجتمعات، إذ تجعلان منه مجرد متغير للنظام أو ترجعانه بالعكس إلى سفسطة "سببية حادثة". لكن، بخلاف الهيجلية أو الماركسية، ليست فلسفة هابرماس فلسفة للتاريخ بالمعنى الذي يقصد تاريخ المجال الاجتماعي الثقافي الذي يشكل نسيج الواقع.

في الحقيقة، هذه المسألة الأساسية والميتافيزيقية تقريباً، والمتعلقة بتمفصل بين الطبيعة والتاريخ، قلما تطرح موضوعاتياً من قبل هابرماس. يتم تحويل المسألة إلى مستوى الجدل الميتودولوجي الذي يقيم تعارضاً بين التاريخ وعلم

الاجتماع أي التكوّن *genèse* والبنية (ذلك هو موضوع الفصل الثالث). ويعتبر غموض اللفظة الألمانية في هذا الصدد *Gattungsgeschichte* معبراً، وقد ترجمناها إلى الفرنسية بـ "*histoire de l'espèce* (humaine)" تاريخ النوع (البشري)، غير أنه كان علينا أن نترجمها أحياناً بـ *hylogenèse*، نِسالة مع ما يتضمن ذلك من معنى التطورية البيولوجية (وقد لجأنا في بعض الأحيان إلى هذه الترجمة). هناك نفس الغموض في المفهوم الألماني الذي ترجمناه بصورة "شفافة" تماماً بـ *évolutionnaire* (تطوري) عموماً أو بمرادف أقل تعييناً باستعمال لفظة "*évolution*" (تطور) لكن استهوتنا خيانتها بـ "*révolutionniste*" (ثوروي)! والأكيد هو أن هابرماس يرفض بشكل صريح كل نموذج عضواني *organiciste* أي كل محاولة لحصر تاريخ المجتمعات في "تطور" ما بالمعنى الضيق للبيولوجيا - في حين أنه لا يفتأ يستعمل مع ذلك لفظة (*Evolution*) بالألمانية، لكن لفظة *Entwicklung* أيضاً بأحد المعنيين الذي تعبر عنه هذه الكلمة في الترجمة الفرنسية، بشكل مواز لـ "*développement*"، "تمو"، لكنه لا يمنحها إلا معنى استعارياً يجعلها في النهاية متماثلة مع "تاريخ" موظف جزئياً.

هكذا تمتد المادية التاريخية إلى أبعاد "مادية تامة"، لا تتمثل مفارقتها الدنيا في أن تولي الأولوية لما هو أكثر تجريداً، أي في نهاية المطاف "التواصل". بل إنه يتم تحليل التاريخ المادي للمجتمعات البشرية انطلاقاً من "مثالية إدراكية". إنها لا تنحصر في التجهيز التقني للقوى المنتجة الذي لا يُختزل في نشاطات التعلم (*Learning processes*) التي تندعم بها (هذه القوى).

وقد لاحظنا، بشكل أعم، الأهمية التي تم إيلؤها للبنى الفوقية الثقافية وللـ "بنى المعيارية". غير أن هذه "المثالية التواصلية" مرسخة في اللغة كوظيفة للنوع، وتجد نفسها تتأرجح نحو شبه - طبيعية *quasi-naturalisme*. إذا كانت توجد هنا مثالية فإن هذه المثالية تنتمي إذن، ضمن تصور طبيعي *naturaliste* تماماً، إلى شروط ضمان البقاء لنوع مثل هذا الذي ننتمي إليه، يجب عليه بالضرورة أن يضمن وجوده بفضل العمل والتفاعل أي كذلك بفضل افتراضات تحتمل الحقيقة ومعايير تتطلب التدعيم (مثلما يسجل الكاتب ذلك، في بداية الفصل الأول).

يتم إذن فهم الوظيفة الاجتماعية - السياسية للشرعنة ذاتها انطلاقاً من سيرورة توافقية للتبرير، توجهها الديناميكية الخطابية لتحديد "إجرائي" للمعايير بالنسبة إلى المجتمع المعني. تغادر مثل هذه "المنطقية" في نهاية

المطاف المقولة التقليدية للأيديولوجيا وتلتقي بذلك مع الانشغالات الراهنة للـ "فلسفة العملية" التي تشهد تجددًا منذ بضع سنوات في ألمانيا خصوصاً (انظر أعمال ب لورنزن وف. كامبارتيل وكذلك رولس، الخ.).

من الجلي أن هذه الإجازة الممنوحة للتصور الاجتماعي للإيديولوجيا، وإعادة التقييم للبنى الفوقية الثقافية للتقليد، والأولية المعطاة للبنى الإدراكية والمعيارية للعقل، تتكرر طوبوس "موت الفلسفة". لذلك يبقى للفلسفة دور بارز داخل "الماركسية" نفسها انطلاقاً من أن هذه الأخيرة تجنح إلى الاختلاط بالنظرية النقدية الهابرماسية، متخذة على عاتقها إرث فلسفة الأنوار Aufklärung (ذلك ما جاء في الفصل الأخير من هذا الكتاب). أما فيما يتعلق بالفلسفة فقد جعل هابرماس الوثبة النقدية دفعة واحدة أمراً خاصاً بها، مما يمثل تقليداً واعدًا بالنسبة للمستقبل.

جان. رينيه لاديرال
ومارك ب. دي لوناى

الهوامش:

- ¹ - العنوان الدقيق للفصل الأول هو: "مقدمة: المادية التاريخية وتطور البنى المعيارية". نجد مع ذلك ترجمة فرنسية للدراسة المعنونة:
"Können Komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden?"
(التي تشكل الفصل الرابع في الطبعة الألمانية) في أطروحة مارك ب. دي لوناى (باريس I - بانتيون - سوربون).
- ² - ي. هابرماس، العقل والمشروعية، ترجمة: ج. لاکوست، باريس، بايو، 1978.
- ³ - Erkenntnis und Interesse، فرنكفورت على الماين، سوركامب، 1973 (أعيد طبعه بإضافة "ملحق" يرد فيه المؤلف بعد خمس سنوات على جملة من الاعتراضات التي كانت قد وجهت إليه)، ص 411 (المعرفة والمصلحة، ترجمة كليمنسون وبروهم، تقديم ج. د. لادميرال، باريس، غاليمار، 1976، ص 367) و Theorie und Praxis، فرنكفورت على الماين، سوركامب، 1974 (أعيد طبعه بإضافة "مقدمة للطبعة الجديدة"، يقدم فيها المؤلف حصيلة استعادية ونقدية ذاتية جزئياً لمساره الفكري)، ص 29. (النظرية والممارسة، ترجمة وتقديم ج. روليه، باريس، بايو، 1975، الجزء الأول، ص 52).
- ⁴ - انظر ج. سيميل، مسائل فلسفة التاريخ، دراسة إبستمولوجية، تقديم وترجمة ر. بودون، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1984.
- ⁵ - انظر ج. د. لادميرال، "يورغن هابرماس، أو تغير العلامة الخاص بالنظرية النقدية"، ضمن **Projet**، ع 168، سبتمبر - أكتوبر 1982، ص. 987 - 999.
- ⁶ - ي. هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، ترجمة وتقديم ج. ر. لادميرال، باريس، غاليمار، 1973، ص 59.
- ⁷ - المعرفة والمصلحة، مرجع ذكر أعلاه، ص 57 - 75.
(Sur Produktionswissen et Reflexionswissen, cf. p.20 n. 16).
- ⁸ - انظر ج. ماركوس Markus، اللغة والإنتاج، ترجمة ج. كوهن و ك. لوغران و/س. ناير، باريس، دينويل / غونتييه، 1982.
- ⁹ - ي. هابرماس، الميدان العام، ترجمة مارك ب. دي لوناى، باريس، بايو، 1978، ص. 9...

الفصل الأول

المادة التاريخية ونطور البناء المعيارية

ملاحظة: الهوامش المسودة وغير المؤطرة بقوسين، هي للمترجم الفرنسي، وأحياناً للمعرب، ومثبتة في نهاية كل فصل.
أما الهوامش المؤطرة بقوسين، وبالأبيض، فهي للمؤلف، ومثبتة في نهاية الكتاب.

I

كُتبت الدراسات التي يضمها هذا الكتاب في غضون السنوات الأخيرة. لم أحذف عناصر الطرافة التي تظل مقترنة بهذه الأعمال التي حُررت في مناسبات مختلفة. وحتى في هذا الشكل فإننا نتعرف على نقطة التلاقي لهذه الأعمال التي يُبرزها البحث الذي أعطى عنوانه في الطبعة الألمانية لمجموع الدراسات¹: يتعلق الأمر هنا بمحاولات مختلفة لصياغة برنامج نظري اعتبره "إعادة بناء للمادية التاريخية". قد تعني لفظة إصلاح الرجوع إلى حالة بدئية قد تم تحريفها في الأثناء؛ في حين أنني لا أُولي إلى ماركس وأنغلز اهتماماً ذا طبيعة دغمائية ولا فقهية لغوية أو تاريخية، وقد تعني لفظة نهضة تجديد تقليد نسي في الأثناء وليست الماركسية في حاجة لذلك. إن إعادة البناء تعني في السياق الذي يهمننا أن نفكك النظرية وأن نعيد تكوينها في شكل جديد من أجل التمكن من بلوغ الهدف الذي رسمته: إنها الصورة العادية (أعني العادية بالنسبة إلى الماركسيين كذلك) لمعالجة نظرية يجب أن تكون محل مراجعات حول عدة نقاط كما أن طاقتها التحفيزية لم تستنفذ (بعد)².

ليس هذا الاهتمام النقطة المشتركة الوحيدة التي تشكل وحدة الأعمال المعروضة هنا: ليس الأمر من قبيل المصادفة إذا كانت تعود إلى فترة كتبت أشغل فيها حول نظرية العمل التواصلية. لا يسعني الآن إلا أن أحيل على مساهمات جزئية حول الموضوع³.

رغم أن لنظرية التواصل وظيفة حل المسائل ذات الطابع الفلسفي، والتي تهم إبستيمولوجيا العلوم الاجتماعية وأسسها، فإنني أرى فيها علاقة وثيقة جداً بالمسائل التي تطرحها نظرية التطور الاجتماعي.

يمكن أن يبدو هذا الإثبات غريباً شيئاً ما؛ لذلك أريد أن أبدأ أولاً بالتذكير بأشياء ثلاثة.

(أ) في التقليد النظري الذي يعود إلى ماركس، كان دائماً خطر تفويض الأمور إلى فلسفة رديئة كبيراً، بحيث تمّ النزوع إلى رفض كلّ مسألة فلسفية لصالح تأويل علموي للعلم. يحدث عند ماركس نفسه أن يُحس إرث فلسفة التاريخ دون أن يتمّ التفكير في ذلك بما فيه الكفاية⁽¹⁾؛ تظهر مثل هذه الموضوعانية للتاريخ خاصة في التطور التاريخي (Evolutionstheorien) للأمممية الثانية، لدى كاوتسكي مثلاً وفي "الدياما"⁽²⁾. لذلك عندما نتناول الآن من جديد الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية في مجال التطور الاجتماعي، فإن الحذر الشديد يفرض نفسه. لا يمكن لهذا الحذر أن يستعير أساساً من ميتودولوجيا تطورت باتتبع مثال الفيزياء قائمة ممنوعات لوضع العقبات في الطريق الذي سلكته في عهدنا نظريات النمو والتطور (Entwicklungstheorien) التي أنشأتها العلوم الاجتماعية، عندما تتبع برامج بحث مستوحاة من فرويد وميد وبياجيه⁽³⁾. لكن الحذر والعناية الكبيرة يفرضان أنفسهما أيضاً في اختيار التصورات الأساسية التي تحدد المجال الذي يناسب موضوع النشاط التواصلي. توجد هنا خطوة حاسمة تحدد نوع المعارف التي تبيحها المادية التاريخية لنفسها.

(ب) قد طبع النظرية الاجتماعية لماركس دفعة واحدة غموض ما يتعلق بأساسها المعياري. لم يكن عليها أن تحدد الادعاءات الأنطولوجية للحق الطبيعي الكلاسيكي أو أن تلبّي الضرورات الوصفية للعلوم النمولوجية، بل أن تكون نظرية "تقدية" للمجتمع بقدر ما يكون باستطاعتها في الأقل الإفلات من السفسطات المستقاة من المنطق الطبيعي للنظريات التي تستعمل الأحكام القيمية ضمناً. يبدو في اعتقاد ماركس أنه قد سوى المسألة بشكل صارم باستخدامه الخاص للمنطق الهيغلي بأسلوب يكتفي بالقول بأنه مادي. في الحقيقة لم يكن من الضروري بالنسبة إليه التعلق خصوصاً بهذه المسألة⁽⁴⁾، ذلك أنه بالنظر إلى أهداف عمله كباحث، يمكنه الاكتفاء بأن يستعير من الكلمة المضمون المعياري للنظريات البرجوازية المهيمنة، أي مضمون الحق الطبيعي الحديث والاقتصاد السياسي (الذي قد وجد في النهاية مكانه حقاً داخل الدساتير الثورية البرجوازية)، وأن يصوغ منه النقد المحيث. غير أن

الوعي البرجوازي في الأثناء قد أصبح كليياً: وقد تخلص تماماً من كل محتوى معياري مثلما تبين ذلك العلوم الاجتماعية الراهنة، وخصوصاً الوضعية القانونية والاقتصاد الكلاسيكي الجديد والنظرية السياسية الحديثة. لكن إذا لم تعد المثل العليا للبرجوازية رائجة مثلما يتم الوعي بذلك بصورة جلية أكثر في فترة الانحسار، فإنه تنقص المعايير والقيم التي يمكن أن يستدعيها نقد محايث، من المحقق أن يلقى الموافقة العامة.

لقد أدبت كل ألحان الاشتراكية الإتيكية دون أية نتيجة⁽⁵⁾؛ ولا يمكن أن توجد الآن إتيكا فلسفية لا تتحصر في ملفوظات ميتاإتيكية إلا إذا تم التوصل إلى إعادة بناء الافتراضات الأولية الكلية للمعايير والقيم⁽⁶⁾. في الخطابات ذات الطابع العملي⁴ تجد إحدى ضرورات الصلاحية التي تعدّ أساس الكلام (Rede) بوصفها قاعدة للصلاحية" نفسها مُمَبَّحَةً. في النشاط الموجّه نحو التفاهم (Verständigungsorientiert) تجد بعض ضرورات الصلاحية نفسها مطروحة بشكل ضمني "وهي كذلك دائماً". تطرح هذه الضرورات الكلية (وهي الضرورات المتعلقة بفهميّة التعبير الرمزي وحقيقة المضمون الافتراضي وصدق الملفوظ القصدّي وصحة Richtigkeit الفعل اللغوي (Sprechakt) المعتبر بالنسبة إلى المعايير والقيم الجارية) داخل البنى الكلية نفسها لكل تواصل ممكن. في هذه الضرورات للصلاحية، يمكن أن تبرز نظرية التواصل ضرورة خاصة بالعقل خفية وصلبة، لا تقبل أن تلجم أبداً وإن تمّ تجليلها بشكل نادر، كما أنه يجب الاعتراف بها بالضرورة فعلياً de facto في كل الظروف التي تقتضي التصرف بشكل توافقي⁽⁷⁾. وإذا كانت هذه مثالية فإن هذه المثالية تنتمي، حسب توجه طبيععي تماماً إلى شروط استمرار نوع مثل النوع الذي ننتمي إليه، يجب عليه بالضرورة أن يحافظ على حياته بواسطة العمل والتفاعل، أي كذلك بفضل افتراضات قابلة للحقيقة ومعايير تستوجب البرهنة⁽⁸⁾.

(ج) لا يمكن أن نلاحظ علاقات تلازم بين نظرية العمل التواصلية والأسس الابستمولوجية للمادية التاريخية فقط. عندما نتقص بعض الافتراضات الخاصة المتصلة بنظرية التطور الاجتماعي، نجد أنفسنا فعلاً أمام مسائل تتطلب تفكيراً يتعلق بنظرية التواصل. في حين أن سيورورات التعلّم ذات النتائج التطورية، التي تقوم بدفع يسترعي الانتباه في التطور، تتموضع

بالنسبة إلى ماركس في البعد الخاص بالفكر الموضَّع، أي في بعد المعرفة التقنية والتنظيمية والعمل الأداتي والاستراتيجي - على صعيد القوى المنتجة في الجملة - لدينا الآن المبررات المناسبة لنفترض أنه تحدث أيضاً في البعد الخاص بالمعرفة الأخلاقية وفي بعد المعرفة العملية والعمل التواصلية والتسوية التوافقية لنزاعات الفعل action؛ بعضُ سيرورات التعلم التي تترسب في شكل طرائق للاندماج الاجتماعي أكثر إتقاناً، أي على مستوى علاقات الإنتاج الجديدة وأنها هي التي تجعل بدورها استخدام القوى المنتجة الجديدة ممكناً. يعطي ذلك أهمية استراتيجية، داخل النظرية لهذه البنى الخاصة بالمعقولية التي تجد ما يعبر عنها في رؤى للعالم (Weltbild) وتمثيلات أخلاقية وتشكلات للهوية⁵ تصبح فعلية على صعيد التطبيق في الحركات الاجتماعية وتتجسد في النهاية في نظام مؤسسي. تكتسي أهمية خاصة في هذا الصدد أنماط تطور (Entwicklung) البنى المعيارية التي يمكن أن تكون موضوع إعادة بناء منظمة. ترسم هذه الأنماط البنائية منطقاً للتطور محايثاً للتقاليد الثقافية والتغيير المؤسسي. لا يعلمنا هذا المنطق شيئاً بخصوص إليات التطور نفسها، فهو لا يتناول إلا هامش التغيير الذي تتعدّل داخله قيم ثقافية وتمثيلات أخلاقية ومعايير، الخ، على مستوى معين لتنظيم المجتمع، ويمكن أن تجد فيه الأشكال التاريخية المختلفة التي تعبر عنها. ويبقى هذا التغيير في البنى المعيارية ضمن ديناميكياته الخاصة بالتطور مرتبطاً أساساً بمختلف التحديات التطورية التي تعلنها في وجه النظام بعض المسائل غير المحلولة المشروطة بالاقتصاد، وسيرورات التعلم التي تجيب عنها. بعبارة أخرى تظل الثقافة ظاهرة خاصة بالبنية الفوقية وإن بدت تلعب دوراً أكبر بكثير من ذلك الدور الذي توقعه إلى حدّ الآن العديد من الماركسيين.

تفسّر هذه الأهمية الخاصة بالبنى الفوقية لماذا - حسب رأيي - يمكن لنظرية التواصل أن تساهم بقسطها في مادية تاريخية مجدّدة؟ فيم يمكن أن تتمثل هذه المساهمة؟ هذا ما أريد الإشارة إليه بالتلميح على الأقل في القسمين التاليين.

II

تمثّل بنى البيداتية المتشكلة بواسطة اللغة والتي يمكن دراسة نموذجها المثالي على مستوى أفعال الكلام (Sprechlandlungen) الأساسية، قاعدة الأنظمة الاجتماعية وأنظمة الشخصية كذلك. يمكن اعتبار الأنظمة الاجتماعية شبكات للأفعال التواصلية؛ أما أنظمة الشخصية فيمكن النظر إليها من جانب القدرة على الكلام والفعل. إذا تفحصنا مؤسسات المجتمع وقدرات العمل لدى الأفراد المُمَجَمَعين لاكتشاف خصوصيات عامة، نجد بنى الوعي نفسها. ذلك ما توضحه تماماً المنطوقات والاتجاهات التي تتمثل وظيفتها الخاصة في إثبات البيداتية لإجماع ما (Verständigung) في صورة وجود خلاف في الفعل: الأخلاق والحق. عندما يغيب الإجماع الذي يمثل قاعدة العادات المتأصلة في الحياة اليومية، تتيح التسوية التوافقية للخلافات في الفعل، بالتخلي عن العنف، استمرارية العمل التواصلية بوسائل أخرى. بهذا المعنى يحدّد الحق والأخلاق جوهر التفاعل نفسه. نلاحظ هنا إذن هوية بنى الوعي التي تتجسد في مؤسسات الحق والأخلاق من جهة وتجد ما يعبر عنها في الأفعال والأحكام الأخلاقية للأفراد من جهة أخرى. أما فيما يتعلق بنشوء الكائن - الفرد، فقد وضّح علم النفس التكويني والإدراكي مختلف المراحل في تطور الوعي الأخلاقي (moralisches Bewubtsein)، التي يمكن وصفها على التوالي بالنموذج الاصطلاحي القبلي والنموذج الاصطلاحي والنموذج الاصطلاحي البعدي لحلّ المسائل⁽⁹⁾. ونجد نفس النماذج في التطور الاجتماعي للتمثلات الأخلاقية والقانونية.

إن النماذج الخاصة بنشوء الكائن - الفرد، محلّلة بالتأكيد ومبرهن على صحتها، أفضل من النماذج التي تناسبها على صعيد التطور الاجتماعي. لكن لا غرابة البتة في أن نجد بنى وعي مماثلة على مستوى نشوء الأنسال لتاريخ النوع، إذا انتبهنا إلى أن البيداتية الخاصة بإجماع ما، والمشكلة بواسطة اللغة، تمثل التجديد النسالي الذي ما كان بدونه لمستوى التعلم

الاجتماعي الثقافي أن يتشكل. في هذا المستوى ليس ضمان بقاء المجتمع وجمعة أفرادها إلا مظهرين لنفس السيرورة: إنهما مرتبطان أساساً بنفس البنى.

أما فيما يتعلق ببنى الوعي المتصلة بالحق والأخلاق المتماثلة في التسليخ الفردي وفي تاريخ النوع، فإني أرجع إليها في مكان آخر، ولن أعود إليها هنا بشكل مفصل⁽¹⁰⁾. غير أن التماثلات لا تنحصر في هذا المجال المركزي للتفاعل. ولكي تكون المقاربة النظرية المعروضة هنا حسب تخطيط معين مثمرة، تجدر أيضاً دراسة بعض بنى المعقولة في ميادين قلما كانت إلى حد الآن موضع بحث، لا على الصعيد المفهومي ولا بصورة تجريبية: في ميدان تطور الأنا (Ichentwicklung) وتطور الرؤى للعالم من جهة وفي ميدان الهويات الفردية والجماعية من جهة أخرى.

لنبدأ بتطور الأنا. يمكن تحليل نشوء الكائن - الفرد من خلال الجوانب الثلاثة الخاصة بقدرات المعرفة واللغة والفعل. ويمكن إدراج هذه الجوانب الثلاثة للتطور الإدراكي واللغوي والتفاعلي ضمن فكرة واحدة توحيدية لتطور الأنا: يتشكل الأنا في نظام من الانفصالات (Abgrenzungen). إن ذاتية الطبيعة الخارجية متميزة بالنسبة إلى موضوعية طبيعة خارجية يمكن إدراكها، وبالنسبة إلى معيارية المجتمع وكذلك بالنسبة إلى بيئاتية اللغة. بإجراء هذه الانفصالات، يعرف الأنا أنه ليس ذاتية فحسب، بل هو عنصر حيوي "سبق" له أن تعدى "دائماً" حدود الذاتية في المعرفة واللغة والتفاعل في الوقت نفسه: إنما بتمييز ما هو ذاتي صرف عما هو غير ذاتي، يستطيع الأنا التماهي مع نفسه. من هيغل إلى بياجييه مروراً بفرويد تم تحليل الفكرة التي تقول بأن الذات والموضوع يتشكلان تبادلياً، وأنه لا يمكن للذات أن تتأكد من نفسها إلا بعلاقتها بتشكل عالم موضوعي ومروراً به. هذا اللاذاتي هو من ناحية: "الموضوع" حسب بياجييه، أي الواقع الموضوع بواسطة المعرفة والذي يمكن التصرف فيه، وهو من ناحية أخرى "الموضوع" حسب فرويد، أي مجال التفاعل المفتوح بواسطة التواصل والذي تضمنه بعض أشكال التمييز. إنما حسب هاتين المنطقتين الأنطولوجيتين (الطبيعة الخارجية والمجتمع) يتم التمايز المتعلق بالمحيط، ينضاف إلى ذلك مفعول المرآة بين هذين المجالين للواقع (هكذا يمكن النظر إلى الطبيعة قياساً

على المجتمع كطبيعة إكثائية، أو إلى المجتمع كلعبة استراتيجية أو كنظام، (الخ). وبالإضافة إلى ذلك تتفصل اللغة كمنطقة خاصة مختلفة عن هذين المجالين للموضوعات.

سواء تعلق الأمر بعلم النفس الإدراكي أو بالتحليل النفسي، فقد جمع علم النفس التكويني في الحالتين عدداً معيناً من الحجج لتدعيم الفرضية القائلة بأن تطور الأنا يمرّ بمراحل مختلفة. وكماولة لا تعدو أن تكون وقتية أريدُ تمييز أطوار التطور التالية: (أ) التكافلي، (ب) الذاتي المركز، (ج) الاجتماعي المركز / الموضوعاني، (د) الكلي⁽¹¹⁾.

(أ) في السنة الأولى من العمر، يتعذر إبراز علامات في الذات تبيّن دون لبس فصلاً بين الذات والموضوع. ظاهرياً في هذه المرحلة، ليس في وسع الطفل أن يدرك حقيقته الجسدية الخاصة (Körper) كجسد خاص (Leib) وكنظام مستقل يظل قائماً داخل حدوده الخاصة. التكافل الموجود بين الطفل والأم أو الشخص الذي يحل محلها والمحيط المادي وثيق إلى درجة أنه لا يمكن الحديث منطقياً عن حدّ فاصل خاص بالذاتية.

(ب) في الفترة التالية من العمر، وهي الفترة التي تناسب عند بياحيه المرحلة الحسية - الحركية القباجرائية من نموّه، يتوصل الطفل إلى التمييز بين أناه والمحيط: يتعلم إدراك الأشياء الدائمة في محيطه المباشر دون أن يميز مع ذلك في محيطه بين المجال الطبيعي والمجال الاجتماعي. كما أن التمايز بالنسبة لهذا المحيط مجرد من الموضوعية. هذا ما يمكن أن نراه بخصوص ظواهر مثل مركزية الذات الأخلاقية والإدراكية. لا يمكن للطفل أن يدرك وأن يفهم حالات وأن يحكم عليها بمعزل عن وجهة النظر التي يتخذها: فهو يفكر ويتصرف في إطار تصور مرتبط بجسده الخاص.

(ج) في بداية مرحلة العمليات المجسدة، يقوم الطفل بخطوة حاسمة نحو تكوين نظام انفصالات للأنا: يميّز بين الأحداث والأشياء التي يمكن إدراكها واستعمالها من جهة وموضوعات العمل التي يمكن فهمها وفهم ملفوظاتها كذلك من جهة أخرى؛ وهو لا يخلط بين العلامات اللغوية ومرجعها ومعنى الدوال الرمزية. وبوعيه بالطابع المنظوري لوجهة نظره، يتعلم الطفل تمييز ذاتيته بالنسبة إلى الطبيعة الخارجية وإلى المجتمع. في السنة السابعة تقريباً تكف الأكاذيب الزائفة: وهو المؤشر الذي يتيح التمييز بين التخيلات

وعمليات الإدراك الحسي، بين الاندفاعات والالتزامات. ففي نهاية هذه المرحلة يؤدي التطور الإدراكي إلى توضيح الطبيعة الخارجية، ويؤدي التطور اللغوي - التواصلّي إلى التحكم في نظام كامل لأفعال اللغة كما يؤدي التطور التفاعلي إلى إقامة علاقة تكامل خاصة بتوقعات معممة للسلوكات.

(د) ليس بوسع الشبان التحرر تدريجياً من دغمائية مرحلة التطور السابقة إلا في المراهقة. مع القدرة على التفكير بصورة افتراضية وإنشاء خطابات عقلية (Diskurs) يصبح نظام انفصالات الأنا تفكيرياً. إلى هذا الحدّ كان الأنا الابستيمي الذي اقتصر على العمليات المجسدة، يواجه طبيعة موضّعة، وذاب الأنا العملي الذي ظلّ حبيس آفاق المجموعة في أنظمة معايير لم تكن مطروحة للمناقشة (naturwüchsig). لكن ما إن يرفض الفتى الصغير بسذاجة متطلبات الصلاحية (Geltungsansprüche) التي تستتبعها الإثباتات والمعايير التي تلقّاها، حتى لا يصبح بوسعه الذهاب - فحسب - إلى ما يتجاوز الموقف الموضوعاني إزاء الطبيعة كمعطى، أو أن يفسر المعطى انطلاقاً من الشروط الظرفية والجائزة على ضوء بعض الفرضيات؛ بل كذلك كسر المركزية الاجتماعية لنسق الأشياء الذي اكتسبه عن طريق التقليد، وأن يفهم (وأن ينقد احتمالياً)، على ضوء بعض المبادئ والمعايير المعمول بها كمجرد أعراف. وباعتبار أن دغمائية ما هو معطى وما هو موجود تجد نفسها مزعزة يمكن أن تتم نسبة المجالات الخاصة بالأشياء المتشكلة مسبقاً بالنسبة إلى المعرفة العلمية عبر علاقتها بنظام انفصالات الأنا، بحيث يمكن إرجاع النظريات إلى المناهج الإدراكية للخاضعين للبحث، وأنظمة المعايير إلى تحديد إرادة الذات المتعايشة في المجتمع.

عندما ننطلق للبحث عن تماثلات بين تطور الأنا وتطور الرؤى للعالم، يجب الاحتراز من وضع متوازيات قبل الأوان. وبالفعل:

- يمكن أن يضللنا الخلط بين البنى والمضامين بسهولة: يمكن أن يتطابق الوعي الفردي والتقليد الثقافي في المضامين دون أن يعبراً مع ذلك عن نفس بنى الوعي.

- ليس كل الأفراد ممثلين بالتساوي لمستوى تطور مجتمعهم: لذلك يملك الحق في المجتمعات الحديثة بنيةً كئيبةً مع أن عدداً كبيراً من أفراد هذه المجتمعات ليس بوسعهم أن يحكم بالامتثال لمبادئ، وبالعكس كان هناك في المجتمعات القديمة أفراد يتحكمون في العمليات الشكلية للفكر رغم أن الرؤية للعالم الأسطوري التي يتبادلها أغلب أفراد المجموعة توافق مرحلة للتطور الإدراكي أقل تقدماً.

- لا يمكن لنموذج تطور نشوء الكائن - الفرد أن يعكس بنى تاريخ النوع، لا لشيء إلا لأن بنى الوعي الجماعية لا تكتسب قيمتها إلا بالنسبة إلى الأشخاص الراشدين: ليس للأطوار الأساسية لنشوء الكائن - الفرد التي تتميز بتفاعل غير مكتمل، أي كفيل في المجتمعات الأكثر قدامية، لأن العلاقات الاجتماعية قد اكتسبت مع التنظيم الأسري منذ البداية شكل توقعات محمّمة ومتكاملة للسلوكات (أي شكل تفاعل مكتمل).

- في نهاية المطاف ليست النقاط المرجعية التي تتجسد فيها نفس بنى الوعي، هي نفسها في التاريخ الفردي وفي تاريخ النوع: يفرض الحفاظ على نظام معين للشخصية إلى ضرورات مغايرة تماماً لتلك الضرورات المتعلقة بالحفاظ على نظام اجتماعي.

- بالإضافة إلى ذلك، تستدعي مقارنة البنى بين تطوّر الأنا وتطور الرؤى للعالم التحفظ أيضاً. لا تطبق السلطة الموحدة للرؤى الخاصة بالعالم ضد التناقضات الإدراكية فحسب، بل كذلك ضد اللانسجام الاجتماعي. إن البنية الموحدة مجمل المعرفة المخترنة والمؤتلفة داخل الأنظمة التأويلية ترجع إذن إلى وحدة الأنا الأبستيمي، بل كذلك إلى وحدة الأنا العملي. لكن ينبغي أن نميز أيضاً التمثلات في مجال الحق والأخلاق والمفاهيم والبنى التي تتيح مباشرة تثبيت هويات الأنا والهويات الجماعية - كمثال على ذلك نذكر التصورات المتعلقة بأصول تأسيسية، بالهبة، بالتمثلات المتصلة بالروح، بفكرتيّ القدر والمصير، الخ. يمنع تعقد مجمل هذه البنى من إجراء مقارنة إجمالية بين تطور الأنا وتطور الرؤى للعالم. إذا لامسنا هذه المقارنة ينبغي لنا تحديد بعض النقاط المرجعية المجردة الخاصة. هكذا يتاح المجال للقبول بأن ما يوافق تطور الأنا على مستوى الرؤى للعالم هو سيرورة للإزاحة عن المركز. كذلك يمكن بالنسبة للتطور الإدراكي بحصر المعنى أن نبحث أيضاً

عن بعض التشاكلات في المفاهيم الأساسية والترابطات المنطقية لأنظمة التأويل الجماعية.

رغم كل هذه التحفظات، من الممكن إبراز بعض التماثلات. يصح ذلك قبل كل شيء بالنسبة إلى التطور الإدراكي. على مستوى نشوء الكائن – الفرد، يمكن أن نلاحظ ترابطات للمفاهيم الأساسية وللبنى المنطقية مماثلة لتلك التي يمكن أن نلاحظها على مستوى تطور الرؤى للعالم⁽¹²⁾: كمثل على ذلك: تمايز الأفاق الزمنية، والتمييز بين زمن يقاس فيزيائياً وزمن معيش على المستوى البيوجرافي؛ أو تفصل مفهوم السببية المُدرَك أولاً بصورة إجمالية، والمحدّد من جهة كعلاقة سببية بين الأشياء والأحداث، ومن جهة أخرى كعلاقة محفزة بين أفعال معينة، والموضوع كمبدأ فيما بعد بالنسبة للمفاهيم الافتراضية المحددة لقوانين الطبيعة ولمعايير الفعل؛ أو كذلك تمايز مفهوم مادي يشمل المتحرك والجامد ويميّز الأشياء (Gegenstände) التي يمكن التحكم فيها والمواضيع (Objekte) الاجتماعية التي يمكن اعتراضها كأطراف (Gegenspieler) في علاقات تفاعل. هكذا حاول ر. دوبرير Döbert إعادة بناء التطور التاريخي للدين – من الميتولوجيا البدائية إلى الأديان المسماة بالحديثة التي تقلصت إلى حدود إتيكا تواصلية – من خلال عمل توضيحي متحقق تدريجياً انطلاقاً من مفاهيم أساسية لنظرية الفعل⁽¹³⁾. وينسحب الأمر نفسه على ما يتعلق بالبنى المنطقية. تجعل الأسطورة التوضيحات ذات الطابع السردي ممكنة، بفضل حكايات نموذجية؛ وتتيح الرؤى الكوزمولوجية للعالم والأنظمة الفلسفية والديانات الكبيرة تفسيرات استنتاجية انطلاقاً من المبادئ الأولى (إذ تتحول ميتولوجيات الأصول إلى "بدايات" مطلقة لمجموع الأدلة)؛ أخيراً تتيح العلوم الحديثة تفسيرات نموذجية وبرهانات عملية، بفضل نظريات وبناءات قابلة دوماً للمراجعة ويمكن مراقبتها بواسطة التجربة. إذا ما أجرينا تحليلاً شكلياً لمختلف هذه الأنواع من التفسيرات (والبرهانات)، تظهر علاقات تلازم معينة مع نشوء الكائن – الفرد. لكن في السياق الذي يهمنا هنا، لا يتعلق الأمر بالتماثلات البنائية الموجودة بين الرؤى للعالم والتطور الإدراكي (بحصر المعنى) بقدر ما يتعلق بالتماثلات الموجودة بين الرؤى للعالم ونظام انفصالات الأنا.

ظاهرياً كان عالم التمثّل السحري والأحيائي في مجتمعات العصر الحجري القديم ذا نزعة تخصيصية وقليل الانسجام. إنّما حين تتيح التمثّلات الميتولوجية نسقاً معيناً فقط، يصبح من الممكن بناء مُركّب للتماثلات تتشابه داخله كل الظواهر الطبيعية والاجتماعية وتنتقل كل منها إلى الأخرى.

وكما أنه في القصور الأنوي للعالم بالنسبة للطفل الذي ما زال في مرحلة الفكر القبائري، تُرجع الظواهر إلى المركز الذي هو أنا الطفل كذلك تُرجع الظواهر في الرؤى التكيفية - الاجتماعية للعالم إلى هذا المركز الذي هو المجموعة القبليّة. هذا لا يعني أن أفراد المجموعة كوّنوا وعياً متميزاً بالحقيقة المعيارية لمجتمع قد يوجد منفصلاً عن الطبيعة الموضّعة؛ ليست هاتان المنطقتان الأنطولوجيتان منفصلتين بعد بشكل واضح. إنّما بالانتقال إلى نوع من المجتمعات المنظّمة في دول، تؤدي الرؤى الأسطورية للعالم وظيفة شرعية بنى السيطرة (التي تفترض سلفاً بلوغ المرحلة التوافقية الموافقة لشكل أخلاقي للحق). في الأثناء، سيتوجب إذن أن يكون قد تعدّل الموقف الساذج من الأسطورة. في إطار أفق زمنية أكثر تمايزاً، تكون الأسطورة قد شكّلت موضوع تباعد وأصبحت تقليداً، إذ يتميز هذا الأخير عن الحقيقة المعيارية للمجتمع وعن طبيعة موضّعة جزئياً. تُقيم هذه الأساطير المتطورة، محافظة على عناصر التكيفيّة - الاجتماعية، داخل تنوع الظواهر؛ وحدة تماثل من وجهة نظر شكلية التصور الاجتماعي - المركزي والموضوعاني للعالم لدى الطفل في مرحلة العمليات المجسّدة.

ثم فيما بعد، يتميز انتقال الحضارات الكبيرة القديمة إلى الحضارات المتطورة (entwickelte Hochkulturen) بقطيعة مع التفكير الأسطوري. تتضح من الرؤى ذات الطابع الكوزمولوجي للعالم فلسفات وديانات كبيرة تعوّض التفسيرات السردية للحكايات الأسطورية بإثباتات برهانية. تمثّل التقاليد التي تعود إلى وجوه بارزة لمؤسسين كبار، معرفة يمكن أن تكون موضوع تعليم واضح وتلقين دغمائي، أي عمل يخضع للعقائنة من قِبَل محترفين. إنّ الرؤى المعقّنة للعالم، على قدر ما تأخذ شكلاً مفصلياً، تُعدّ تعبيراً عن فكر شكلي وإجرائي وعن وعي أخلاقي توجّهه مبادئ. إنّ كلياته العالم المنظور إليها عبر تصور كوزمولوجي أو توحيددي، توافق شكلياً

الوحدة التي يوسع المراهق في مرحلة الكلية (الشمولية) إنتاجها. وبالطبع يجب على البنى الكلية للرؤى الخاصة بالعالم أن تتلاءم مع الموقف التقليدي في النظام السياسي الموجود مثلما هو سائد في الإمبراطوريات القديمة؛ ذلك ممكن لأن المبادئ النهائية قبل كل شيء التي ترجع إليها كل البرهانات ليست خاضعة هي ذاتها إلى أية برهنة، كما أنها في مأمن من كل اعتراض. ففي التقليد الفكري للأنطولوجيا كمثال على ذلك، يضمن هذه الاستحالة للإدانة مفهوم **المطلق** (أي الكفاية الذاتية التامة).

ما إن فرضت نفسها مع الاقتصاد الرأسمالي والدولة الحديثة أشكالاً علائقية كلية، حتى عرف الموقف من التقليد اليهودي - المسيحي والتقليد الخاص بالأنطولوجيا اليونانية تصدعاً ذاتانياً (انظر الإصلاح والفلسفة الحديثة). تفقد المبادئ النهائية طابعها المتأكد ويصبح الاعتقاد الديني والموقف النظري مطبوعين بالتأملية. لم يعد على النسق القائم كمطلق، وإن كان موضوع تدليل، أن يستبق تطور العلوم الحديثة وتطور الإرادة الأخلاقية - العملية. هكذا فقط يمكن أن تتحرر الطاقة الكلية الممكنة التي كانت تحتويها الرؤى المعقنة للعالم. لا يمكن تأكيد وحدة العالم كما لو أن الأمر يتعلق بشيء ما غير إسباب وجود مادي لبعض المبادئ الموحدة (مثل الله والكانن أو الطبيعة)، لا يمكن تأكيدها إلا على الطريقة التأملية، انطلاقاً من وحدة العقل (أو تنظيم عقلي للعالم، - "تحقيق العقل"). تمثل إذن وحدة العقل النظري والعقل العملي المشكلة الأساسية للتأويلات الحديثة للعالم وهي تأويلات قد فقدت ما يجعل منها رؤى للعالم.

الغاية من هذه الإشارات السريعة هي أن تبين فقط أنه من المجاز الاعتقاد بالخصوبة الاستكشافية للفرضية التي تقول بوجود تماثلات بين الأنا وبنسى الرؤى للعالم: يتم التطور (Entwicklung) من الجهتين بصورة جلية في اتجاه انحراف عن المركز⁽¹⁴⁾ بالنسبة لنظام التأويلات، في اتجاه انفصال يميّز دائماً بصورة أكثر وضوحاً المقولة الذاتية للطبيعة الداخلية والمقولة الموضوعية للطبيعة الخارجية، وكذلك في اتجاه الانفصال بالنسبة إلى معيارية الحقيقة الاجتماعية وبالنسبة إلى بديائية حقيقة اللغة.

III

لكن توجد أيضاً تماثلات بين البنى الخاصة بهوية الأنا والبنى الخاصة بالهوية الجماعية. وفي حين يتميز الأنا الإبستيمي (بوصفه أنا عموماً) بنفس هذه البنى الكلية للقدرات الخاصة على التوالي بالمعرفة واللغة والفعل التي يشترك فيها الأنا المتفرد مع كل الأنواع الأخرى، فإن الأنا العملي يتشكل ويتأكد كأنا فردي بالتتابع مع أفعاله. يضمن الأنا العملي هوية الشخص في إطار البنى الإبستيمية للأنا عموماً. ويطرح، بفصل تماهيات ذاتية (Selbstidentifikationen) محيئة باستمرار، استمرارية البيوغرافيا والحدود الرمزية لنظام الشخصية، بحيث يمكنه أن يتموضع بوضوح داخل العلاقات البيذائية لعالمه الاجتماعي أي أن يتم التعرف عليه، فلا يمكن أن يُخلط مع غيره. وفي الجملة، تمثل هوية الشخص إلى حد ما نتيجة عمليات التمييز التي يقوم بها الشخص نفسه⁽¹⁵⁾.

طالما أن الأمر يتعلق بأشياء وأحداث (وكذلك بالأشخاص وملفوظاتهم لكن بصورة غير مباشرة)، نسعى إلى تعيينها بالاعتماد على موقف افتراضي، أي كلما صغنا ملفوظاً يتصل بها. ونستعمل لهذا الغرض أسماء وتلميحات وأسماء إشارة، الخ. وتشتمل العبارات التعيينية (أو الإيماءات) على مقاييس للتمييز تكفي في سياق معين لعزل شيء محدد، الشيء الذي نفكر فيه في هذه الحالة، داخل صنف من الأشياء المشابهة (مثلاً لتمييز هذا الحجر الذي أريد التحدث عنه عن كل الأحجار الأخرى). الإحداثيات الزمكانية هي المقاييس الأكثر تجريدية التي تتيح تعيين جسم ما مهما كان. من الممكن أيضاً التعرف على الأشخاص بالاعتماد على موقف افتراضي، بالرجوع مثلاً إلى المقاييس الخاصة بالجسم مثل القامة ولون الشعر ولون العينين والندبات وبصمات الأصابع، الخ⁽¹⁶⁾. لكن في الحالات الدقيقة هذه المقاييس الكريمنولوجية غير كافية، بل إننا في الحالات القصوى نفتقر على أن نطلب من الشخص المعني أن يعلن هو نفسه عن هويته. بالفعل طالما

ينكر هذا الشخص الهوية التي تُنسب إليه بصورة افتراضية، لا يمكننا أن نعرف إطلاقاً ما إذا كان يرفض فقط أن يعترف بهويته الخاصة، أو ما إذا كان بوسعه أن يحافظ على تلك الهوية (ما إذا كان يعاني من "ازدواج في الشخصية)، أو كذلك ما إذا لم يكن أبداً الشخص الذي توقعناه بالاعتماد على بعض المقاييس الخارجية المعينة. يمكن أن توجد حجج دامغة تدعم الهوية الخاصة بالجسم لدى شخص ما؛ يبقى أنه قصد التأكد من هوية الشخص، يجب التخلي عن الموقف الافتراضي، وأن نطلب من الشخص المعني اعتماداً على موقف إنجازي أن يحدد هويته وأن نسأله أن يعرف نفسه بنفسه. في الحالات غير المؤكدة، ينبغي لنا في النهاية أن نعرف الأشخاص الآخرين بالرجوع إلى المقاييس التي تتيح لهم أن يعرفوا أنفسهم بأنفسهم.

في الحقيقة لا يمكن لأحد أن يبني شخصية بمعزل عن أشكال التمييز الخاصة بالهوية التي يقوم بها الآخرون بخصوصه⁽¹⁷⁾. من الواضح جداً أن الأمر لا يتعلق بالنظر إلى ذلك بأشكال التمييز التي يقوم بها الآخرون اعتماداً على الموقف الافتراضي كمجرد ملاحظين، بل بأشكال التمييز التي يقومون بها اعتماداً على موقف إنجازي كأطراف في التفاعل. لا يُحقق الأنا أشكال التمييز الذاتية الخاصة به هو بالذات ويقدم نفسه بوصفه أنا عملياً على أنه منخرط في إطار نشاط تواصلية. ويقدم أولئك الذين يساهمون في العمل التواصلية بالضرورة، كل منهم بالنسبة إلى الآخر الافتراض بأن "تمايزهم عن الآخرين" معترف به من الآخرين. ليس التمييز الذاتي نفسه إذن هو الذي يمثل أساس إثبات الهوية الخاصة بقدر ما هو التعرف الذاتي المعترف به بيدينا.

خلافاً لضمير الغائب، ليس عبارتي أنا وأنت المعنى المرجعي للعبارات التعيينية المستعملة بشكل افتراضي. تستعير العبارتان معناهما المرجعي من الأدوار التخاطبية للإنجاز اللغوي: إنهما تمتلكان أساساً معنى تقديم ذاتي شخصي على قاعدة الاعتراف البيداتي بعمليات التقديم الذاتي المتبادلة. عبارتي نحن وأنتم نفس المعنى الإنجازي: فهما تمثلان بالنسبة إلى ضمير الغائب في الجمع بالتحديد ما يمثل أنا وأنت بالنسبة إلى ضمير الغائب في المفرد. يوجد مع ذلك لا تماثل مهم.

لا تُستعمل عبارة نحن في إطار الأفعال الجماعية للغة فقط بالنسبة إلى مخاطب يرجع إليه الدور التواصلي لضمير هو أنتم، ضمن شروط علاقة تبادل، وبحيث يكون هذا نحن بالنسبة إليه أنتم. وفي أفعال فردية للغة، يمكن أيضاً استعمال الـ نحن بطريقة تجعل الجملة التي يوجد فيها لا تحيل إلى تكاملية مجموعة أخرى بقدر ما تحيل على تكاملية أفراد آخرين من نفس هذه المجموعة:

(1) قد شاركنا في المظاهرة (في حين بقيتم أنتم في المنزل).

(2) إننا جميعاً في نفس السفينة.

الجملة (1) موجهة إلى مجموعة أخرى؛ الجملة (2) موجهة إلى أفراد نفس المجموعة. ليس للجملة من النوع (2) معنى مرجعي ذاتي شائع فقط بل معنى تمييز ذاتي: إننا س (وقد يعني س = الألمان، سكان مدينة هامبورغ، النساء، الشقر، الحرفيين، السود، الخ). كما يمكن أن تُستعمل عبارة أنا لهدف تمييز ذاتي: لكن التمييز الذاتي بـ أنا يتطلب الاعتراف البيداتي من قبل أنوات أخرى، عليها أن تؤدي من جهتها الدور التواصلي لـ أنت. إن التمييز الذاتي لمجموعة ما بالمقابل لا يرتبط بالاعتراف البيداتي من قبل مجموعة أخرى: يمكن إثبات صلاحية أنا يعين نفسه كـ "نحن" بواسطة أنا آخر يتماهى هو نفسه مع ضمير هو "نحن" له نفس المعنى. يتطلب الاعتراف المتبادل بين أفراد المجموعة التشكيلة العلائقية أنا - أنت - نحن.

ليس ذلك عديم النتائج بالنسبة لتشكّل الهوية الجماعية. فيما يتعلق بالتعبير عن الهوية الجماعية، فإني أريد أن أخصّصه للمجموعات التي تكتسي طابعاً أساسياً بالنسبة إلى أعضاء هذه المجموعة، وهي "تُعَيّن" على وجه ما للأفراد، ولا يمكن أن يتم اختيارها من قبلهم بحرية، كما أن لها استمرارية تتجاوز الأفاق البيوغرافية لأعضائها. لتشكيل مثل هذه الهويات، تكون العلاقة أنا - أنت - نحن كافية؛ ليست العلاقة نحن - أنتم شرطاً ضرورياً هنا - في حين أن العلاقة أنا - أنت ضرورية لتشكيل هوية شخصية. بعبارة أخرى: يمكن تصوّر وتحديد مجموعة ما ككلية بصورة حضرية بحيث تعيش بالفكرة القائلة بأنها تضم كل المساهمين المحتملين في التفاعل، ويصبح بذلك كل ما لا ينتمي للمجموعة نوعاً من الحياد الذي يمكن أن نصوغ حوله ملفوظات بضمير الغائب المفرد، لكن لا يمكن لنا أن نقيم به علاقات بيشخصية بحصر

المعنى — كذلك كان الأمر بالنسبة إلى البرابرة مع الحضارات القديمة الكبيرة. ليس بإمكاننا هنا أن أحلّ بالتفصيل المنطق الذي يحكم استعمال الضمائر والذي يعطينا مفتاح مفهوم الهوية⁽¹⁸⁾. لكنني أريد أن أذكر باختصار بالمرحل المتعلقة بنشوء الكائن — الفرد التي يمر بها تشكل الهوية لتحديد المعنى الذي يتيح فهم هوية الأنا كقدرة على المحافظة على الهوية الخاصة. لقد ميّزت بين الهوية الممنوحة بصورة افتراضية للأشياء والأحداث والهوية التي يطالب بها الأشخاص لأنفسهم ويثبتونها في العمل التواصلية. لكنني لم أشر إلى هوية الأجهزة العضوية التي تحافظ على حدودها الخارجية والتي ليس لها هوية "بالنسبة إلينا" فقط نحن الذين ننظر إليها كملاحظين، بل كذلك هوية "بالنسبة للذات"، دون أن يمكن تمثّل وضمان هذه الهوية في عنصر البيداغوجية التي تنشئها اللغة (سنة 1928، حاول هلموت بليسنيير في عمل هام خصصه لـ "مراحل الحياة العضوية"⁶ أن يحدّد مفهوم الهوية الطبيعية الخاصة بالكائنات الحية وأن يميّز مختلف "التموضعات" بالاعتماد على جهاز مفهومي مستقى من فلسفة التأمل المستوحاة من فيخته). من المرجّح أن "الهوية الطبيعية" لمراحل الطفولة الأولى تتركز على هذه المقدره على التعالي بالنسبة إلى الزمن الذي يمتلكه الجهاز العضوي — ويمتلكه إن الجسد الخاص بالطفل، الذي يتعلّم تمييزه تدريجياً عن محيطه الاجتماعي. إن وحدة الشخص بالمقابل، والتي تتشكل عبر تمييز ذاتي معترف به ببيداغوجياً (كما حلّ ذلك هـ. ج. ميد)، تتركز على الانتماء والتمفصل بالنسبة للحقيقة الرمزية لمجموعة ما، وعلى إمكانية التوضع فيها ذاتياً. وتتحقّق وحدة الشخص بواسطة استبطان بعض الأدوار التي ترتبط أصلياً بأشخاص فعليين في المحيط المباشر وتتفصل عنهم فيما بعد — نذكر أولاً الأدوار المرتبطة بالجيل وبالجنس التي تحكم البنية الأسرية. هذه الهوية الخاصة بالأدوار (Rollenidentität) المتمحورة حول العمر والجنس والمندمجة في الصورة التي يمتلكها الطفل عن جسده الخاص، تصبح تجريدية أكثر فأكثر وأكثر فردية في الوقت نفسه، كلما تملك الطفل بنموه أنظمة أدوار خارج — أسرية، ويبلغ حتى تلك المرتبطة بالبنية السياسية والتي يحيل تأويلها وتبريرها على تقليد كامل معقد.

يحيل ضمان الاتصالية الذي يميز الهويات الخاصة بالأدوار على الصلاحية البيدائية والثبات في زمن توقعات السلوكيات. وما إن يتجاوز تطور الوعي الأخلاقي هذه المرحلة الاصطلاحية، حتى تصبح الهوية الخاصة بالأدوار مهددة، لأن الأنا ينسحب إذن خارج كل دور خاص. فالأنا الذي يُنتظر منه أن يكون بوسعه الحكم على كل معيار معطى على ضوء المبدئ التي استبطنها، أي أن يكون بوسعه النظر إلى كل معيار بصورة افتراضية وأن يضمن له أساساً، لا يمكنه أن يربط هويته بمعايير وأدوار "جاهزة"⁽¹⁹⁾. ولا يمكن ضمان الاتصالية إلا بواسطة نشاط تكافل خاص بالأنا. تتحقق هذه المقدرة بصورة نموذجية عندما يتخلى الطفل إذ يكبر، عن هوياته الأولى التي ما زالت مرتبطة بالأدوار الأسرية، لصالح هويات أخرى تجريدية أكثر فأكثر، تترسخ في المؤسسات وفي تقاليد المجموعة السياسية. وباعتبار أن الأنا يعمم هذه المقدرة لتجاوز هوية قديمة من أجل بناء هوية جديدة، ويتعلم حل أزماته المتصلة بالهوية مقيماً على مستوى أعلى التوازن الذي قد اختل بينه وبين حقيقة اجتماعية قد تغيرت؛ تعوض الهوية الخاصة بالأدوار هوية الأنا. إنما يستطيع الأنا أن يحافظ على هويته إزاء الآخرين بالتعبير، في كل أساليب الأدوار الملائمة، عن العلاقة المفارقة للتشابه مع الآخرين والاختلاف عنهم تماماً في الوقت نفسه وطارحاً نفسه، كمنظم لتفاعلاته في اتصالية بيوغرافية لا يمكن اختزالها في الآخر أياً كان⁽²⁰⁾.

في المجتمع الحديث يمكن لهوية الأنا هذه أن تركز على فردانية الدور المهني. يشكل الدور المهني بالمعنى الذي يقصده ماركس فيبر العنصر المحرك الأكثر أهمية من غيره بالنسبة للمشروع الموحد لمسيرة مهنية توافق بيوغرافياً معينة. يبدو الآن أن هذا العنصر يندم أكثر فأكثر. هكذا تعطى الحركة النسوية مثلاً عن حركة تحرر تبحث (تحت شعار تحقيق الذات) عن حلول تطرح نموذجاً لضمان تثبيت هوية الأنا وفق شروط تدين بالنسبة للنساء بالذات الدور المهني كنواة مبلورة للبيوغرافيا.

إذا سعينا الآن إلى البحث عن التماثلات الموجودة بين نماذج تطور الهوية والتمظهر التاريخي للهويات الجماعية، يتعين الاحتراز من إقامة متوازيات قبل الأوان. لا تفقد التحفظات التي أبديتها سابقاً⁽²¹⁾ شيئاً من قيمتها؛ لكنني أريد أن أقدم مرة أخرى ثلاثة تحفظات خاصة.

تضمن الهوية الجماعية لمجموعة أو مجتمع ما الاتصالية، وتتيح لها التعرف على ذاتها. لذلك تتغير هذه الهوية حسب تصورات الزمن التي يمكن للمجتمع المذكور في حدودها أن يخصص الضرورات التي تمكنه من أن يظل مماثلاً لنفسه. إن زمن الحياة الفردية يمكن أن يُحلل في حد ذاته حسب ترسيمات مختلفة على قاعدة مختلف مراحل التطور الإدراكي، على أي حال تجعل له الحدود الموضوعية للحياة والموت تخوماً. بخصوص الوجود التاريخي لمجتمع ما، والذي يتعدى حدود جيل بل حدود حقبة في الغالب، لا توجد مثل هذه الوقفات الموضوعية.

تحدّد الهوية الجماعية بالإضافة إلى ذلك الطريقة التي يضع بها المجتمع الحدّ الذي يفصله عن محيطه الطبيعي ومحيطه الاجتماعي. لكن ليس التماثل هنا كاملاً. يحدّ عالماً شخصياً معيشاً أفق كل التجارب الممكنة وكل الأعمال الممكنة التي يمكن أن تتاح للفرد المعني في إطار علاقات التبادل مع محيطه الاجتماعي. وتتشكل الحدود الرمزية لمجتمع ما، بالمقابل، أولاً، كأفق للأعمال التي يتم تعاطيها بالتبادل داخل هذا المجتمع.

لا تخلو الميزة الثالثة التي أريد إبرازها أيضاً من أهمية: تحدد الهوية الجماعية انتماء الأفراد إلى المجتمع (وكذلك إقصاءهم من هذا الأخير). لذلك توجد في هذا الصدد علاقة تكامل بين هوية الأنا والهوية الجماعية، باعتبار أن وحدة الشخص تتشكل عبر العلاقة بأشخاص آخرين من نفس المجموعة؛ ومثلما سبقت الإشارة إلى ذلك يتميز تطور الهوية بأن عمليات التمييز التي تتم في إطار المجموعات المجسّدة والأقل تعقيداً مثل الأسرة، تمحي وتصبح خاضعة للتمييز الذي يتم في إطار الوحدات الأكثر اتساعاً وتجريدية مثل المدينة Cité والدولة، الخ. هكذا نخلص إلى استنتاج مراحل خاصة بنشوء الكائن - الفرد لهوية الأنا بالنسبة إلى البنى الاجتماعية التي تمثل تكملتها أي بنى المجموعة القبلية والدولة، وفي النهاية بنى كل شكل كلي. فسي أماكن أخرى جازفت بتقديم بعض الفرضيات المتعلقة بهذه المسألة لكن يبدو لي الآن أنني لم أعط لتعقد العلاقات الموجودة بين الهوية الجماعية والرؤى للعالم وكذلك أنظمة المعايير، القيمة التي يستحقها. من الممكن مع بارسونس Parsons التمييز بين القيم الثقافية وأنظمة الفعل التي تتأسس داخلها هذه القيم والمجموعات التي تتحرك داخل إطار هذه الأنظمة. حسب هذا التصور

لا يكون إلا جزء معين من الثقافة ونظام الفعل ذا أهمية بالنسبة لهوية المجموعة المعنية في هذه الحالة: القيم الأساسية والمؤسسات القاعدية التي هي محل إجماع غير قابل للمناقشة، وتتمتع بنوع من الصلاحية الأساسية داخل المجموعة. يحس أعضاء المجموعة إذن بالضرورة، كل بصورة فردية، بتحطيم أو خرق هذه النواة المعيارية كخطر بالنسبة لهويتهم الخاصة. لا يمكن إلا على مستوى مثل هذه النواتج المعيارية التي تكون وحدة الأفراد الأعضاء في المجموعة، إبراز مختلف أشكال الهوية الجماعية.

في المجتمعات النيوليتية، ما يضمن الهوية الجماعية هو أن الأفراد يُرجعون أصلهم إلى صورة جدّ مشترك، وهكذا يتأكدون في إطار نظرته للعالم الأسطوري، من أصل نشكوني عام. وبالعكس تتشكل هوية الفرد كشخص عبر التماهيات مع مجموعة قبلية يُنظر إليها هي بدورها كجزء من الطبيعة التي يتم تأويلها هي ذاتها في مقولات التفاعل. وبما أنه لم يتم التمييز بعد بشكل واضح بين الواقع الاجتماعي والواقع الطبيعي، تجنح حدود العالم الاجتماعي إلى الاندغام مع حدود العالم بصورة عامة⁽²²⁾. ومن غير حدود محدّدة لمحيط طبيعي بحصر المعنى: تؤوّل الاتصالات الممكنة بقبائل أخرى حسب علاقات القرابة. يمثل — على العكس من ذلك — الالتقاء بحضارات متطورة (Hochkulturen) لا يمكن إدماجها في العالم الخاص بالقبيلة المعنية، مثلما كان الحال بالنسبة للقبائل الأخرى، خطراً بالنسبة للهوية الجماعية لهذه المجتمعات القبلية المنظمة حسب بنى القرابة (وذلك بمعزل عن الخطر الحقيقي للغزو الاستعماري)⁽²³⁾.

إن الانتقال إلى أشكال المجتمعات المنظمة في دول، يتطلب نسبة للهويات القبلية وتشكل هوية أكثر تجريدية، لا تركز انتماء الأفراد إلى مجتمع ما على أساس الأصل المشترك بل على أساس المساهمة المشتركة في تنظيم مرتبط بفضاء إقليمي معين. يحدث ذلك أولاً بواسطة التماهي مع صورة حاكم يُغلب ارتباطه الوثيق وبالتالي أحقية انضمامه إلى القوى الأسطورية للأصول. لقد أمكن، في إطار الرؤى الأسطورية للعالم، لاندماج مختلف التقاليد القبلية أن يتحقق بفضل امتداد توفيقه واسع جداً للبانثيون الشركي Polytheïste؛ لكن قلماً أظهر هذا الحل استقراره. لذلك كان على الحضارات الكبرى (Hochkulturen) التي تطورت متخذة شكل

إمبراطوريات أن تضمن هويتها الجماعية بطريقة تفترض قطيعة مع التفكير الأسطوري.

أنت التأويلات الكئيبة للعالم لمؤسسين كبار في مجال الدين، وفلاسفة، لتؤسس مجموعة معينة قوامها الفئاعة، يُوسّطها تقليد خاص بالتعليم لا يسمح إلا بأشياء تجريدية للتماهي. يمكن للمحكومين سياسياً (Bürger) بوصفهم أعضاء في مجموعات دينية عامة أن يعترفوا بحاكمهم وبالمنزلة التي يمثلها لفترة طويلة بحيث يصبح من الممكن بشكل أو بآخر جعل السيطرة السياسية قابلة للتصديق بوصفها موروثاً خاصاً بنظام في العالم وبمنطق للخلاص.

بخلاف المجتمعات القديمة ذات الطابع القبلي، يجب على الإمبراطوريات الكبيرة أن تتميز بالنسبة إلى طبيعة خارجية لا مجمعة، كما بالنسبة للمحيط الاجتماعي الخاص بالغرباء عن الإمبراطورية. لكن بما أنه لا يمكن تأكيد الهوية الجماعية إلا بفضل عقائد تعبر عن طموح إلى الشمولي، يجب على التنظيم السياسي أن يتوافق مع هذه الضرورة: هذه الإمبراطوريات شمولية فعلاً وليس ذلك مجرد تسمية تطلقها على نفسها. محيطها غامض: يتكوّن من حلفاء تابعين تقريباً. هناك البرابرة أيضاً الذين تنبغي مقاومتهم أو ضمهم، أي أنهم يتمتعون بصورة كاملة بما يتمتع به الآخرون ما لم تكن لهم مكانة سياسية داخل الإمبراطورية. الأمر الوحيد الذي يكون متعارضاً مع هذا التعريف لحدود الإمبراطورية ومحيطها الاجتماعي هو حقيقة إمبراطوريات أخرى. تحتمي الإمبراطوريات بشكل مغلق من مثل هذا الخطر، وإن وجدت علاقات تجارية وانتشرت أشكال التجديد بينها؛ وهي لا تتبادل العلاقات الدبلوماسية فيما بينها بالمعنى الخاص بالسياسة الخارجية المُؤاسسة. على أي حال لا يركز وجودها السياسي على نظام اعتراف متبادل.

تظهر الحدود التي تعترض مثل هذا التشكّل للهوية في الداخل أيضاً. في المجتمعات المنظمة على قاعدة القرابة، كان للهوية الجماعية ما يكفلها لدى الفرد على مستوى هوية خاصة بالأدوار تمرّ عبر بنى القرابة في أغلب الحالات. ولما كان تطوراً للهوية تجاوز هذه المرحلة متيسراً، ففي إطار الرؤى الأسطورية للعالم على أي حال؛ ويمكن بلا صعوبة إفساح مكاناً للتحريفات *distorsions* الفردية بفضّل دور القسّ والشامان⁽²⁴⁾. في الحضارات الكبرى ذات التفريغ الاجتماعي البين، يجب على قوّة التكامل

للهوية الخاصة بالإمبراطورية، وعلى العكس من ذلك، أن تثبت بالتحديد صلاحيتها بالتوحيد بين بنى الوعي عند السكان الريفيين، والأرستقراطية والحرفيين في المدينة والقساوسة والموظفين وبإخضاعهم لنفس النظام السياسي، في حين أنها لم تكن متزامنة في التطور الاجتماعي. لقد كانت قائمة عريضة جداً للمواقف الدينية مباحة إزاء نفس التقليد. وما كان بالنسبة للبعض شيئاً متعلقاً بالأسطورة يمكن أن يرتبط بممارسات سحرية، كان بالنسبة للآخرين تقليداً دينياً صرفاً يستند إليه هذا الشكل الطقسي أو ذلك. إن التنظيم الدغمائي لمعرفة تكون محلّ تعليم قد جعل أهمية التقليد تتقهقر أمام وزن البرهنة، وعوداً موقفاً دينياً مرتبطاً بتعليم مذهبي بموقف نظري. لكن قلماً يمكن هذه الطاقة الكلية أن تتحرر على نطاق واسع، إذا أردنا أن نتقاضي إدراك تخصيصية السيطرة ومكانة الأفراد السياسية المقنعة بطموح الإمبراطورية إلى الشمولي، وإذا أردنا أن نتقاضي ذلك إلى تحرفات خطيرة.

لقد وجدت مثل هذه التحرفات دائماً في الإمبراطوريات القديمة، لكنها لم تصبح محتومة إلا بالانتقال إلى الأزمنة الحديثة. إن مبدأ التنظيم الرأسمالي يعني تحقيق استقلالية نظام اقتصادي لا متيسر ومنظم بواسطة السوق. هذا المجال الذي هو مجال القرارات الفردية وغير الممركزة، منظم حسب مبادئ كلية، في إطار الحق الخاص البرجوازي: ويُفترض في هذا المجال للمبادلات المُحدّد من وجهة النظر الأخلاقية، أن الخاضعين المستقلين والخواص للحق، يتبعون مصالحهم بصورة عقلية بالنسبة إلى غاية ما طبقاً لمبادئ عامة شمولية⁽²⁵⁾. هذا التنظيم المتجدد لميدان الإنتاج حسب توجهات كلية للفعل يحدث على ضغط بنائي قوي لصالح تطور بنى الشخصية، مستبدلاً هوية الأنا بهوية اصطلاحية خاصة بالأدوار. وفي الجملة يجب على المجتمعات الحديثة أن تطور هوية جماعية تكون أكثر توافقاً على نطاق واسع مع البنى الكلية للأنا. في الواقع يمكن للأفراد المتحررين في المجتمع البرجوازي الذين تتقوّض هويتهم الاصطلاحية أن يتماهوا مع مواطنهم. (أ) بوصفهم تابعين للحق الخاص أحراراً ومتساوين: الفرد البرجوازي (Bürger) كمالك خاص لممتلكاته؛

ب) بوصفهم تابعين أحراراً أخلاقياً: الفرد البرجوازي كشخص خاص؛

ج) بوصفهم تابعين أحراراً على الصعيد السياسي: الفرد البرجوازي كمواطن في دولة ديمقراطية (demokratischer staatsbürger)⁽²⁶⁾. هكذا تتشكل الهوية الجماعية للمجتمع البرجوازي عبر الجوانب الثلاثة المجردة للغاية، الشرعية والأخلاقية والسيادة: إنها تفصح عن نفسها عبر هذا الشكل على الأقل في انبئات حديثة تتصل بالحق الطبيعي وفي الأخلاقيات الصورية.

يبقى أن هذه التحديدات المجردة تتاسب بلا ريب بشكل تام هوية المواطنين الكوزموبوليتيين (Weltbürger) لكنها لا تتاسب هوية مواطني دولة خاصة عليها أن تثبت وجودها إزاء دول أخرى. لقد ظهرت الدولة الحديثة في تيار القرن السادس عشر كعنصر ينتمي إلى منظومة دول، إذ تجد سيادة كل دولة حدودها في سيادة كل الدول الأخرى؛ بل يمكننا القول بأن هذه السيادة لا تتشكل إلا في إطار هذه المنظومة المرتكزة على الاعتراف المتبادل. حتى وإن كانت هذه المنظومة للدول قادرة في الأصل على إقصاء العالم غير الأوروبي باستيعاده في حدودها الخارجية، في حين أن علاقات اقتصادية قد نشأت بينها، فإنه لم يكن بإمكانها مع ذلك أن تطرح نفسها ككيان شمولي على شاكلة إمبراطورية كبيرة: ها هنا يوجد أمر لم تكن نتيجته العلاقات الدولية مثلما كانت موجودة بين الدول ذات السيادة المرتكزة في النهاية على التهديد العسكري باستعمال القوة. بالإضافة إلى ذلك ترتبط الدولة الحديثة بالولاء والقدرة على التضحية لدى السكان المُعبئين اقتصادياً واجتماعياً أكثر من دولة المجتمعات التقليدية؛ وانطلاقاً من الرغبة في جعل الخدمة العسكرية إجبارية بالنسبة للجميع، من الواضح أن الهوية الكوزموبوليتية لم تعد كافية. هنا، توجد دلالة معبرة مثلما تبرز ذلك الهوية المزدوجة وهي هوية الذات السياسية (Bürger) في الدولة الحديثة: فهي إنسان ومواطن⁷ (27) في الوقت نفسه. لقد تمّ إلى حين من الزمن تحييد هذه المنافسة بين هويتين جماعيتين بواسطة الانتماء إلى أمة: الأمة هي شكل الهوية في الأزمنة الحديثة؛ أتاحت إبطال التناقض وجعله مقبولاً ذاتياً بين شمولية الحق البرجوازي والأخلاق الجاري بها العمل داخل الدولة من جهة، خصوصية كل دولة من جهة أخرى. مؤشرات عديدة تبعث على الاعتقاد بأن هذا الحل - بكل النتائج التي

توصل إليها في التاريخ - قد فقد الآن ثباته. هكذا تمتلك الجمهورية الفيدرالية الألمانية بلا شك القوة العسكرية الأولى التي ينتظر الوزير المسؤول عنها أن تبقى على استعداد للقتال دون تكوين صور سلبية عن العدو⁽²⁸⁾. في كل مكان نشهد انفجار صراعات تثيرها، في مستوى أدنى بالنسبة للهويات القومية، مسائل عرقية وطائفية ولغوية أو مرتبطة بخصوصيات ثقافية للأقليات أو جهوية أو خصوصيات أخرى⁽²⁹⁾. وقد سعت كذلك الحركة العمالية الأوروبية إلى تقديم حل تعويضي لانتهيار الهوية القومية.

إن المادية التاريخية التي تتدرج في امتداد الفلسفات البرجوازية للتاريخ ترسم بصورة إجمالية مشروع هوية جماعية تقبل التوفيق مع البنى الكلية للأنثروبولوجيا. وما قد تمثله القرن الثامن عشر تحت اسم الكوزموبوليتية هو ما يفهم الآن بمعنى الاشتراكية، لكن هذه الهوية مخطط لها في المستقبل، وتصبح بذلك هدفاً بالنسبة للممارسة السياسية. هذا أول مثال على هوية أصبحت تأملية، أي على هوية جماعية لم تعد راسخة استعادياً في مذاهب وأساليب حياة معينة، بل استقبالياً في برامج وقواعد توليدية. لم يستطع إلى حد الآن مثل هذا الشكل للهوية أن يحافظ على نفسه إلا في إطار الحركات الاجتماعية؛ أما فيما يتعلق بمعرفة ما إذا كانت مجتمعات معينة تستطيع أيضاً في وضعها العادي أن تشكل هوية أثرية من هذا النوع فالمسألة تبقى مطروحة. يجب على مثل هذا المجتمع أن يكون مهيئاً لأن يتكفل بحركة كبيرة، ليس فيما يتعلق بموارده الإنتاجية فحسب، بل كذلك بسلوكيات إنشائية المعايير والقيم التي تميزه. لكن قلماً يوجد ذلك الآن في غير الصين حيث تتم المخاطرة في القيام بتجارب في هذا الاتجاه.

يمكن أن يحدث هذا الرسم الإجمالي نفسه على استعمال تطور الهوية لدى الفرد كمفتاح يتيح فهم تغير الهويات الجماعية: في الحالتين، بالنسبة للهوية الجماعية كما بالنسبة للهوية الفردية، يبدو أن إسقاطات الهوية تصبح شمولية أكثر فأكثر وتجريدية أكثر فأكثر إلى حد اللحظة التي تصبح فيها إولوية الإسقاط نفسها واعية بوصفها كذلك، ويأخذ تشكل الهوية شكلاً تأملياً يسير في نفس المستوى مع المعرفة بحيث يكون الأفراد والمجتمعات هي التي تنتج هوياتها بنفسها تقريباً⁽³⁰⁾.

IV

إن نوعي التطور اللذين سبق التعرض لهما يهدفان إلى إعطاء مصداقية معينة للبحث عن بنى وعي متماثلة بين تطور الأنا والتطور الاجتماعي في ميدانين لم يكونا على الإطلاق محل بحوث واسعة مثل البنى الخاصة بالتمثلات في مجال الحق والأخلاق. توجد هنا ثلاث مجموعات من المسائل تحيل كلها إلى بنى البيداتية القائمة في اللغة.

يصلح الحق والأخلاق لتسوية النزاعات التي تظهر في الفعل بصورة توافقية، وللحفاظ بذلك على بيداتية للفهم مهددة دائماً تقريباً بين الذات المتكلمة والفاعلة. إن تعيين حدود الميادين المختلفة الشمولية للموضوعية - التي يظهر أحدها كطبيعة موضوعية خارجية، عندما نعتمد الموقف الافتراضي للملاحظ والثاني كحقيقة اجتماعية معيارية عندما نعتمد الموقف الإنجازي لطرف ما في التفاعل والثالث كطبيعة ذاتية لمن يعتمد الموقف التعبيري ويعبر عن غاية ما - تتيح تمايز (وعند الحاجة غرضنة) هذه الضرورات للصلاحي (الحقيقة والصحة والواقعية) التي تجعلها مقترنة ضمناً بكل فعل لغوي. وأخيراً يُمثل تشكل الهويات الشخصية والهويات الجماعية التي توافقها شرطاً ضرورياً لا يمكن بدونه القيام بالأدوار التواصلية الشمولية المتصورة مسبقاً في كل وضعية للغة أو للفعل، والتي نجد صورتها في المنطق الذي يحكم استعمال الضمائر.

من المؤكد أن نظرية التواصل التي أفكر فيها ليست مفصلة بالقدر الذي يتيح لنا أن نحلل بدقة كافية البنى الرمزية التي تشكل أساس الحق والأخلاق، وأساس عالم مكون بالرجوع إلى معنى البيداتية، وأساس هوية الأشخاص المنخرطين في الفعل وهوية المجموعات التي تعيش معاً. هل نحن بالأحرى لانزال غير قادرين على اقتراح عمليات إعادة بناء (Nachkonstruktionen) مقنعة تخص نماذج التطور الخاصة بنشوء الكائن - الفرد ونشوء الأنسال لهذه البنى؟ إن مفهوم منطق التطور نفسه

يجب أن يُحدّد بصورة أدق، لنبيّن بوضوح معنى ذلك عندما نصّف اتجاه النمو والتطور بالنسبة لنشوء الكائن - الفرد كما بالنسبة لتاريخ النوع بواسطة مفاهيم مثل التعميمية والتفريد، الانحراف عن المركز، تحقيق الاستقلالية، الوصول إلى التأملية. وإذا بقيت مرتبباً بهذه المبحثية، رغم أن مستوى تفسيرها ما زال غير مرض الآن، فذلك أني مقتنع تماماً بأن البنى المعيارية لا تكتفي باتباع طريق التطور الذي هو طريق سيرورة ضمان البقاء الاجتماعي، ولا بالخضوع للترسيمة التي أملاها منطق المسائل التي تدين النظام، لكن مع أنها تمتلك تاريخاً داخلياً. في بحوث سابقة⁽³¹⁾، سعيت إلى أن أبين أن مفاهيم إجمالية مثل النشاط الإنتاجي أو البراكسيس يجب تفكيكها انطلاقاً من هذه المفاهيم الأساسية وهي النشاط التواصلي والنشاط العقلي بالنسبة إلى غاية ما لتفادي الخلط بين السيروريتين الخاصتين بالعقلنة، واللّتين تحددان التطور الاجتماعي: بالفعل لا تطبّق عقلنة الفعل على القوى المنتجة فحسب، بل كذلك على البنى المعيارية بصورة مستقلة⁽³²⁾.

يمكن اعتبار الأفعال العقلية بالنسبة إلى غاية ما (zweckrational) من وجهتي نظر مختلفتين: من وجهة النظر الخاصة بالفاعلية التجريبية للوسائل التقنية المستعملة ومن وجهة النظر الخاصة بانسجام الاختيار بين عدة وسائل خاصة. ويمكن عقلنة الأفعال وأنظمة الفعل من هاتين الوجهتين. تقترض معقولة الوسائل معرفة تجريبية قابلة للاستخدام تقنياً، وتقترض معقولة القرارات التوضيح والتماسك الداخلي بالنسبة لأنظمة القيم ومبادئ القرار وكذلك استنتاجاً صحيحاً لأفعال القرار. أتحدث عن النشاط الاستراتيجي عندما يتعلق الأمر بأطراف في حالة تنافس، وباعتبار أن كلاً منها مرتبط بهدف التأثير في قرارات الآخر، في نمط المعقولة الوحيدة بالنسبة إلى غاية معينة، بمعنى أن اتجاهها لا يكون إلا حسب نجاحاتها الخاصة.

في السياقات المختلفة للنشاط الاجتماعي تعني عقلنة الوسائل واختيار الوسائل تنامياً للقوى المنتجة أي الاستخدام ذي الدور المحدد اجتماعياً لمعرفة يمكننا بفضلها تحسين التجهيزات التقنية والتعبئة التنظيمية وكفاءة قوة العمل المتاحة. إنما في هذه السيرورة يوجد في نظر ماركس محرك التطور (Entwicklung) الاجتماعي.

في الحقيقة يجدر هنا التمييز بأكثر دقة وذلك بين:

(أ) بنى المعقولية و(عند الاقتضاء) منطق تطور المعرفة التي يمكن إعادة بثها في التكنولوجيات وفي الاستراتيجيات أو المنظمات وفي الكفاءات؛

(ب) الإواليات التي تتيح إبراز اكتساب هذه المعرفة وسيرورات التعلم التي توافقها؛

(ج) الحالات الطرفية التي تتيح بصورة محدّدة اجتماعياً تطبيق المعرفة الموجودة.

يجب أن تجتمع هذه الأنواع الثلاثة من الشروط لتفسير سيرورات العقلنة بالمعنى الذي يعبر عنه تنامي القوى المنتجة. يبقى أن نتساءل ما إذا كانت توجد أيضاً سيرورات أخرى للعقلنة لا تقل أهمية - إذا لم تكن أكثر أهمية - لإبراز التطور الاجتماعي. إلى جانب تطور القوى المنتجة، يعطي ماركس أهمية للحركات الاجتماعية. بالمقابل، وباعتبار أنه يفهم النضال المنظم للطبقات المضطهدة نفسه بوصفه قوة منتجة، فهو يقيم بين هذين المحركين للتطور الاجتماعي - وهما التطور التقني والتنظيمي من ناحية وصراع الطبقات من ناحية أخرى - علاقة خادعة، أو هي على أي حال ليست محل تحليل كاف.

بخلاف الفعل العقلي بالنسبة إلى غاية ما، يتجه الفعل التواصلّي حسب أتباع المعايير الجاري بها العمل بيذاً خاصة، وترتبط هذه المعايير بتوقعات تكاملية للسلوك؛ يفترض الفعل التواصلّي الكلام كقاعدة للصلاحيّة. إن مقتضيات الشمولية للصلاحيّة (الحقيقة، الصحة، الواقعية) التي يطالب بها المنخرطون في فعل تواصلّي ضمناً على الأقل، ويعترفون بها بصورة متبادلة، تجعل التوافق الذي يعتمد عليه الفعل الجماعي ممكناً. وفي العمل الاستراتيجي، هذا التوافق الأساسي غير متوفر: صدق المقاصد المعلن عنها غير مطلوب، ومطابقة ما قد تم التعبير عنه للمعيار (بل صحة هذا المعيار نفسه الذي هو أساس الفعل المعني) مفترضةً قبلياً بمعنى مختلف عما يوجد في حالة الفعل التواصلّي، أي أنها في هذه الحالة مفترضةً بصورة خادئة. في لعبة الشطرنج، من لا يفتأ يلعب بأسلوب شاذ يفقد اعتباره كلاعب شطرنج، ومن يتبع قواعد غير القواعد التي تحدد لعبة الشطرنج، هذا بالذات لا يلعب الشطرنج. يظل النشاط الاستراتيجي غير مبال بشروط التعليل الخاصة به،

في حين يمكن للافتراضات الأولية التوافقية للفعل التواصلي أن تقدم تعليقات. لذلك يجب على الأفعال الاستراتيجية أن تكون مُأسسة أي متموضعة في إطار المعايير الجبرية بيدياً، والتي تضمن تحقيق شروط التعليل. لكن حتى في هذه الحالة، من الممكن فصل البعد الخاص بالنشاط العقلي بالنسبة إلى غاية ما، أي ما يسميه بارسونس بـ *task aspect* من ناحية عن إطار النشاط التواصلي الذي تحكمه معايير غاية معينة فهو لا يفترض سوى أن يتبع كل طرف في الفعل من جهته (أي بصورة نومولوجية) اختيارات تفضيلية معينة ومبادئ قرار معينة دون أن يهتم البتة بمعرفة ما إذا كان يتصرف بذلك طبقاً لأطراف الفعل الأخرى أو لا. كذلك عندما يفرض نظام فعل استراتيجي (مثل الحرب) أن تكون عدة أطراف في الفعل على اتفاق بخصوص اختيارات تفضيلية معينة (وباعتبار أن مثل هذا الاتفاق لا تضمنه في الواقع مجموعات معينة من المصالح)، ينبغي وجود تأطير معياري، أي مأسسة للنشاط العقلي بالنسبة إلى غاية معينة (كذلك هو الشأن بالنسبة إلى اتفاق لاهاي مثلاً). وبخصوص المأسسة فذلك يعني تركيز نشاط توافقي يقوم على مقتضيات الصلاحية المعترف بها بيدياً.

لذلك لا يمكن عقلنة الفعل التواصلي، لا من الجانب التقني للوسائل المختارة ولا من الجانب الاستراتيجي لاختيار الوسائل المذكورة، بل من الجانب الأخلاقي - العملي للمسؤولية الشخصية الخاصة بالذات الفاعلة، والطابع الذي يمكن أو لا يمكن الدفاع عنه لمعيار الفعل. في حين أن عقلنة النشاط العقلي بالنسبة إلى غاية معينة يرتبط بتراكم معرفة صحيحة (صحيحة تجريبياً أو صحيحة تحليلياً). ليس لإمكانية عقلنة النشاط التواصلي أي صلة بالحقيقة الافتراضية، بل بصدق المقاصد المعبر عنها وصحة بعض المعايير. تقاس معقولية الفعل الموجّه نحو التفاهم حسب المقياسين التاليين:

- معرفة ما إذا كانت ذات معينة تعبر في أفعالها بصدق عن مقاصد (أو أنها تخدع الآخرين وتخدع نفسها لأن معيار فعلها ليس على اتفاق كاف مع حاجاتها، بحيث تظهر صراعات يجب أن تتحصن ضدها بأن تركز داخلها حواجز للتواصل)؛

وبالإضافة إلى ذلك:

- معرفة ما إذا كانت ضرورة الصلاحية المرتبطة بمعايير الفعل والمعترف بها في الوقائع توجد بأحقية (أو أن السياق المعياري يعبر عن مصالح لا يمكن تعميمها ولا تتيح الوفاق، بحيث لا يمكن الحفاظ على هذا السياق المعياري في صلاحيته الواقعية إلا بقدر ما تمنع حواجز خفية للتواصل المعنيين بالأمر من إخضاع هذه الضرورة للصلاحية المعيارية لتجربة الصيغة الخطابية).

بالنظر إلى ذلك تعني العقلنة هنا إلغاء علاقات السيطرة المندمجة بصورة خفية في بنى التواصل، والتي تمنع التحكم الواعي في الصراعات، وتمنع تسوية توافقية لهذه النزاعات بوضع عراقيل أمام التواصل على المستوى الضمنفساني وكذلك على الصعيد البشخصي⁽³³⁾. تعني العقلنة تجاوز أشكال التواصل المشوّء بشكل منظم، والتي لا يتم الاحتفاظ في إطارها إلا ظاهرياً، أي بصورة لا فعلية بالتوافق الحامل للفعل والمتعلق بضرورات الصلاحية المعبر عنها في الجهتين، وخصوصاً التوافق المتعلق بصدق المقاصد المعبر عنها وبصحة المعايير التي يركز عليها التواصل. إن المراحل التي يمكن تمييزها في تطور الحق والأخلاق وتطور انفصالات الأنا والرؤى للعالم وتطور تشكيلات الهويات الفردية والجماعية، تمثل كذلك مراحل في مجرى مثل هذه السيرورة. وليس حل المسائل التقنية ولا اختيار الاستراتيجيات الملائمة، هو ما يتيح لنا أن نقيس التقدم، بل البيدائية الخاصة بفهم حاصل دون عنف، أي أننا نقيس هذا التقدم للعقلنة حسب اتساع ميدان الفعل التوافقي الذي يسير في نفس المستوى مع إزالة العقبات أمام التواصل.

ما إن يتم التمييز بين هاتين المقولتين: النشاط العقلي بالنسبة إلى غاية معينة والنشاط التواصلي، حتى يكون باستطاعتنا فصل وجهتي النظر اللتين يمكن حسبهما عقلنة الفعل. كما أن سيرورات التعلم لا تتطور على صعيد التفكير التوضيحي فحسب، بل كذلك على صعيد الوعي الأخلاقي - العملي، ولا تنسب عقلنة الفعل على مستوى القوى المنتجة فحسب، بل كذلك على مستوى أشكال الاندماج الاجتماعي مروراً بوساطة ديناميكا الحركات الاجتماعية⁽³⁴⁾. لا تتجسد بنى المعقولة في هذه المضخات للنشاط العقلي بالنسبة إلى غاية معينة، وهي التكنولوجيات والاستراتيجيات والتنظيمات والكفاءات فحسب، بل هي تتجسد أيضاً في هذه الوساطات للنشاط العقلي

بالنسبة إلى غاية هي إوليات تسوية النزاعات والرؤى للعالم وتشكلات الهوية. بل إنني أريد الدفاع عن الأطروحة التي تقول بأن تطور هذه البنى المعيارية هو الذي يفتح الطريق أمام التطور الاجتماعي، باعتبار أن مبادئ جديدة لتنظيم المجتمع تستتبع أشكالاً جديدة للاندماج الاجتماعي؛ وإن هذه الأخيرة هي التي تجعل استخدام القوى المنتجة المتاحة سلفاً ممكناً، وكذلك تركيز القوى المنتجة الجديدة وفي نفس الوقت تنامي التعقيدات الاجتماعية.

يبقى أن الأهمية المحددة التي أعطيها للبنى المعيارية في إطار التطور الاجتماعي يمكن أن تدفع إلى خلافين اثنين: التفسير المعكوس من جهة، والذي أريد من خلاله إبراز الديناميكا النسائية لتاريخ النوع انطلاقاً من تاريخ الفكر؛ ومن جهة أخرى التفسير المعكوس الذي من الجائز بالرجوع إليه أن يأخذ منطق معين للتطور مرة أخرى مكان أحداث التاريخ العارضة. وراء التفسير المعكوس الأول توجد الفكرة التالية وهي: أنني سأنتهي ضمناً إلى التخلي عن الفرضية المادية المتعلقة بمحرك التطور الاجتماعي؛ أما فيما يتعلق بالتفسير المعكوس الثاني فهو يؤدي إلى الاعتقاد بأنه لا توجد هنا إلا منطقة جديدة للتاريخ، منطقة أخرى إضافية، مع بعض المخادعات الفلسفية أتت لتأخذ مكان التحليلات العلمية والتجريبية (erfahrungswissenschaftlich). مرة أخرى أعتبر أنه يوجد هنا خلافاً اثنان.

لنفرض أنه فيما يتعلق بالبنى المعيارية لمجتمع معين من الممكن إعادة بناء بعض ترسيمات التطور وإثبات صحتها - ولا أعني بذلك أي تعاقب للمراحل التي يمكن أن تكون قد اختيرت بصورة اعتباطية تقريباً، بل أشكالاً لمنطق التطور بالمعنى الذي يعطيه بياجيه، يجب أن يكون في وسعها الاستجابة لعدد معين من الشروط غير المحتملة نسبياً⁽³⁵⁾. ستمثل إذن هذه الترسيمات للتطور، والتي هي محل إعادة بناء عقلي، قواعد بالنسبة لحل ممكن للمسائل، أي تحديدات صورية فقط، وليس إوليات تتيح إبراز سيرورات حل المسائل أو حتى اكتساب القدرة على حل المسائل بصفة عامة. إنما على المستوى النفسي أولاً يجب البحث عن سيرورات التعلم. ما إن يُكتسب ذلك بفضل علم النفس الإدراكي للتطور، حتى نحتاج إلى فرضيات تجريبية تكاملية يكون بإمكانها تقديم التفسير السوسولوجي للطريقة

التي تمر بها سيرورات التعلم الفردية إلى المخزون المعرفي الذي يتعامل معه مجتمع ما جماعياً. وقبل أن تكون محل استخدام محدّد اجتماعياً أي قبل إمكانية تحولها إلى سيرورات تعلم للمجتمع بنفسه، يجب على المعلومات وقابليات التعلم المكتسبة فردياً أن تكون متاحة بالضرورة بصورة كمونية داخل الرؤى للعالم.

بقدر ما أن التطور الإدراكي للفرد يتم في إطار شروط اجتماعية معينة، توجد علاقة سببية دائرية بين سيرورات التعلم الفردية وسيرورات التعلم الجماعية. من المؤكد أن هناك ما يدعم طرحنا لأولية بنى الوعي في المجتمع بالنسبة إلى بنى الوعي لدى الفرد، بالاستناد إلى أنه على الطفل في كل مرة أن يلتحق أولاً، في مجرى تطور كفاءته التفاعلية (وبتجاوز المرحلة القبائفاقية) ببنى المعقولة المجسدة داخل الأسرة الضيقة؛ لكن من ناحية أخرى، الحالة الأولية للمجتمعات القديمة - التي تتميز بتنظيم اتفائي لعلاقات القرابة وبروابط قانونية اقتصرت على المرحلة القبائفاقية وبنظام تأويل بقي ذاتي المركز - لا يمكن أن تتغير إلا من خلال تعلم بناء يحقّه الأفراد المجمعون أنفسهم. لا "تتعلم" المجتمعات إلا بمعنى مجازي.

فيما يتعلق بسيرورات المجتمعات التطورية تتمثل فرضيتي في وجود نوعين من شروط الانطلاق: مسائل تمثل تحدياً بالنسبة إلى النظام ولم تجد بعد حلاً من ناحية، ومستويات تعلم جديدة من ناحية أخرى تم بلوغها في إطار الرؤى للعالم ومتاحة بصورة كمونية، لكن لم يقع بعد إدماجها في أنظمة الفعل، ولم تصبح بالتالي إجرائية على المستوى المؤسسي.

تظهر المشكلات التي تعترض بذلك النظام كاضطرابات في سيرورة ضمان البقاء في مجتمع معين (هذا المجتمع المحدّد بصورة معيارية في هويته). أما فيما يتعلق بمعرفة ما إذا كانت تظهر مشاكل تتجاوز قدرات التسوية المحدودة بنائياً لمجتمع معين، فهذا معطى جائز؛ وإذا ما ظهرت مثل هذه المشاكل فهي تطرح للمناقشة ضمان البقاء في المجتمع بشرط ألا يرفع هذا الأخير التحدي التطوري، ويغير شكل الاندماج الاجتماعي الموجود الذي يقلص استخدام ونمو الموارد المتوفرة. أما فيما يتعلق بمعرفة ما إذا كان هذا التغيير الذي يصفه ماركس بأنه تحول كامل للقوى المنتجة ممكناً فعلياً وكيف يكون ممكناً في منطوق خاص بالتطور، فليس هذا بالأمر الذي يمكن استنتاجه

من هذه المشاكل التي يتعرض لها النظام؛ بل إن المسألة تتعلق بالوصول إلى مستوى تعلم جديد. ولتقديم حل للمشاكل التي تضع النظام في أزمة، يتطلب الأمر:

(أ) محاولات لتعويض شكل الاندماج الاجتماعي الموجود بتجسيد بنى المعقولة التي تم تكوينها في الرؤى للعالم، في شكل مؤسسات جديدة. وكذلك ب) بيئة ملائمة لتثبيت المحاولات التي بدت مثمرة.

يمكن أن يتميز كل دفع تطوري بالمؤسسات التي تجسم بنى المعقولة لمرحلة التطور الموالي: ذلك شأن محاكم العدل الملكية مثلاً، والتي أتاحت عندما بدأت الحضارات الكبرى تتطور، المقاضاة بالعدل على مستوى المرحلة الانتقالية للوعي الأخلاقي؛ أو كذلك المؤسسات الرأسمالية، كإدارة عقلية خاصة بالدولة، والمعايير البرجوازية للحق الخاص في بداية الأزمنة الحديثة التي تتيح تركيز ميادين أخلاقية محايدة خاصة بالنشاط الاستراتيجي حسب مبادئ شمولية النزعة. في علم الاجتماع لا يتعلق الأمر إلى حد الآن إلا بـ "مأسسة للقيم" تعطي إلى بعض التوجهات بالنسبة إلى القيم قوة إلزام للذوات الفاعلة. وإذا كنت الآن أحاول ضبط سيرورات التعلم التطورية مستعملاً مفهوم "التجسيد المؤسسي لبنى المعقولة"، فإن الأمر لا يتعلق هنا بالنسبة لي بجعل بعض المضامين التي توجه الفعل إلزامية بل لأن بعض الإمكانيات البنائية لعقلنة الفعل مُعطاة.

انطلاقاً من التقدير الجيد لهذه الاستراتيجية للتفسير التي أثبتت نفسها في عمل كلوس ادير Klaus Eder حول ولادة المجتمعات ذات التنظيم المتشكل في الدولة، من الواضح أن الاعتراضين المذكورين سابقاً بلا موضوع. إن التحليل الذي أقدمه لهذه الديناميكا الخاصة بالتطور تحليل "مادي" بقدر ما يعود إلى المشاكل التي تضع النظام في أزمة في ميدان الإنتاج وإعادة الإنتاج؛ ويبقى نفس هذا التحليل "تاريخياً" بقدر ما يكون عليه أن يسعى للبحث عن أسباب التغيرات التطورية بين جملة الظروف الحادثة التي بمقتضاها:

(أ) تُكتسب بنى جديدة على مستوى الوعي الفردي وتتحول إلى بنى خاصة بالرؤى للعالم؛

(ب) يتعرض النظام لمشاكل تتجاوز قدرات التسوية لمجتمع معين؛

(ج) يمكن تجريب التجسيد المؤسسي لبنى المعقولة الجديدة ثم تثبيته؛
 (د) يمكن التصرف في استعمال إمكانيات جديدة في تعبئة الموارد المتوفرة؛
 لا يمكن اقتراح نماذج للتطور بالنسبة إلى البنى المعيارية للمجتمع إلا بعد أن تتحقق سيوروات العقلنة التي تتطلب تفسيراً مادياً وتاريخياً في الوقت نفسه. وتبين هذه الأنواع من المنطق الخاص بالتطور بوضوح وجود تاريخ داخلي للفكر. لإجراءات إعادة البناء العقلي هنا إذن مكانها الخاص بها. ألا يقتصر التطور الإدراكي والتطور التفاعلي على ملء حقل الإمكانيات المفتوحة لتشكّل البنى الذي بدأ، مع هذا التجديد الذي يمثله التاريخ الطبيعي للبيدايتية نتيجة اللغة، ما إن ظهر شكل الحياة الاجتماعي - الثقافي؟

V

ختاماً أريد الدفاع عن اعتراضين يمكن توجيههما إلى رغبة الاستناد إلى المادية التاريخية بشكل صريح، وهي رغبتني الخاصة.
 أولاً: في إعادة صياغة الفرضيات الأساسية المتعلقة بالتطور الاجتماعي، لا يلعب تحليل سيوروة التراكم الرأسمالي أي دور تقريباً، في حين أنه كان في مركز اهتمامات ماركس؛ بالمقابل لا يمكن التغاضي عن الاستعارات التي قمت بها من النبوية والوظيفية - لماذا إذن نبقي مرتبطين بالتقليد النظري الماركسي؟ ولماذا نظل كذلك في إطار المادية التاريخية إذا كان تحليل التشكل الاجتماعي المعاصر يخدم بشكل أفضل قصديّة توجّه معين في الفعل؟
 (أ) إجابة على الاعتراض الأول. يعطينا التركيب الداخلي للمجتمع البرجوازي مفتاح التركيب الداخلي للمجتمعات القبديثة، كذلك يُمكننا تحليل الرأسمالية من أحقية النفاذ إلى نظرية التطور الاجتماعي. تنتج المجتمعات الرأسمالية إبراز المفهوم العام لمبدأ تنظيم المجتمعات باعتبار أن بنية الطبقات في حد ذاتها هنا، مع العلاقة الموجودة بين رأس المال والعمل المأجور، هي التسي

تَظَهَرُ لِلْمَرَّةِ الْأُولَى فِي شَكْلِ خَالِصٍ، أَيْ فِي شَكْلِ اقْتِصَادِي. بِالْإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ، وَانْطِلَاقًا مِنْ سِيرُورَةِ التَّرَاكُمِ، بِالْإِمْكَانِ صِيَاغَةَ نَمُودَجٍ يَبَيِّنُ ظَهُورَ الْأَزْمَاتِ الَّتِي تَهْتَدُّ وَجُودَ مَجْتَمَعٍ مَعِينٍ، لِأَنَّهُ قَدْ بَرَزَ مَعَ النِّظَامِ الْاِقْتِصَادِي الرِّأَسَالِي الْأَوَّلِ مَرَّةً، نِظَامٌ فِرْعَوِي يُؤَدِّي بِشَكْلِ خَاصٍ وَظِيفَةً تَتَمَثَّلُ فِي ضَمَانِ إِعَادَةِ الْإِنْتِاجِ الْمَادِي. أَخِيرًا، وَانْطِلَاقًا مِنَ الْإِيدِيُولُوجِيَّاتِ الْبِرْجُوزِيَّةِ، بِالْإِمْكَانِ نَزَعَ الْقِنَاعَ عَنِ الْوَالِيَّةِ الشَّرْعَنَةِ وَالسِّيْطَرَةِ بِاعْتِبَارِ أَنَّ أَنْظِمَةَ قِيمِ كَلِّيَّةَ غَيْرِ مِلَانْمَةِ لِبْنِي الطَّبَقَاتِ تَكُونُ لِلْمَرَّةِ الْأُولَى مَوْضُوعَ تَفْسِيرٍ وَتَأْيِيدِ اسْتِدْلَالِيٍّ مِنْ غَيْرِ تَحْدِيدَاتٍ. لِذَلِكَ تَعَدُّ الْخَاصِيَّاتِ الْمَكُونَةُ لِهَذَا الْأَسْلُوبِ الْإِنْتِاجِي مَضِيئَةً أَيْضًا بِالنِّسْبَةِ إِلَى التَّشْكِيلَاتِ الْاجْتِمَاعِيَّةِ فِي الْمَرَاكِلِ السَّابِقَةِ. لَكِنْ لَا يُمْكِنُنَا أَنْ نَسْتَخْلَصَ الْفِكْرَةَ الْقَائِلَةَ بِأَنَّهُ يَجِبُ أَنْ نَرَى فِي "مَنْطِقِ رَأْسِ الْمَالِ" مِفْتَاحَ كُلِّ مَنْطِقٍ لِلتَّطَوُّرِ الْاجْتِمَاعِيِّ. لِأَنَّهُ لَا يُمْكِنُ بِالْفِعْلِ تَعْمِيمُ الطَّرِيقَةِ الَّتِي تَحْدُثُ بِهَا اضْطِرَابَاتُ سِيرُورَةِ إِعَادَةِ الْإِنْتِاجِ دَاخِلَ الْأَنْظِمَةِ الرِّأَسَالِيَّةِ وَاسْتِكْمَالِهَا مِنَ الْخَارِجِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى تَشْكِيلَاتٍ اجْتِمَاعِيَّةٍ أُخْرَى. فَضْلًا عَنْ ذَلِكَ، إِنْ الْمَنْطِقُ الَّذِي يَحْكُمُ ظَهُورَ مَشَاكِلِ تَدْيِينِ النِّظَامِ لَا يَتِيحُ وَحْدَهُ اسْتِخْرَاجَ الْمَنْطِقِ الَّذِي يَخْضَعُ لَهُ النِّظَامُ عِنْدَمَا يَجِبُ عَلَى مِثْلِ هَذَا التَّحْدِي التَّطَوُّرِيِّ. إِذَا كَانَتْ الْإِجَابَةُ الْمِلَانْمَةُ عَلَى تَطَوُّرَاتِ الْأَزْمَاتِ فِي الْمَجْتَمَعَاتِ الرِّأَسَالِيَّةِ هِيَ التَّنْظِيمُ الْاِشْتِرَاكِي لِلْمَجْتَمَعِ، فَإِنَّ هَذَا الْأَخِيرَ لَا يُمْكِنُ اسْتِنْتَاجَهُ مِنْ "تَحْدِيدِ صُورِيٍّ" مَعِينٍ لِسِيرُورَةِ الْإِنْتِاجِ: يَجِبُ تَبْيَانُ ذَلِكَ مِنْ خِلَالِ سِيرُورَةِ الدَّمْقَرَطَةِ أَيْ اسْتِئَادًا إِلَى اقْتِحَامِ الْبِنْيِ الشُّمُولِيَّةِ لِمَيَادِينِ فِعْلِ ظَلَمَتِ حَتَّى الْآنَ يُعْهَدُ بِهَا إِلَى تَحْدِيدِ خَاصٍ مُسْتَقِلٍّ لِلْقَصْدِيَّاتِ، مَهْمَا كَانَتْ مَعْقُولِيَّتُهَا التَّقْنِيَّةَ (Zweckrationalität) فِي اخْتِيَارِ الْوَسَائِلِ.

بِخُصُوصِ اسْتِعَادَةِ بَعْضِ الْمَعَالِمِ الْبِنْيُويَّةِ فَإِنِّي أَقْرَبُ بِكُلِّ سُرُورٍ بِاسْتِفَادَتِي مِنْ أَفْكَارِ مَارْكَسِيِّينَ مِثْلَ غُودْلِيَّيْهِ⁽³⁶⁾. هُوَ لَا جَدُّوَا فِهْمِ الْعِلَاقَةِ بَيْنِ الْقَاعِدَةِ وَالْبِنْيِ الْفَوْقِيَّةِ، وَأَعَادُوا مَفْهَمَهَا بِحَيْثُ تَوَخَّذُوا بَعِينَ الْاِعْتِبَارِ الْمِيْزَةَ الْخَاصَّةَ بِالْبِنْيِ الْمَعْيَارِيَّةِ، وَيُمْكِنُ تَفَادِي إِجْازِ الْاِخْتِرَالِيَّةِ بِالنِّسْبَةِ لِنَقْدِ الْاِيدِيُولُوجِيَا. فِي الْحَقِيقَةِ لَمْ يَكُنْ مَفْهُومُ الْفِكْرِ الْمَوْضُوعِيِّ وَالتَّقَاْفَةُ مِثْلَمَا تَمَّ تَحْلِيلُهُ فِي التَّقْلِيدِ الْفِكْرِيِّ لِلْهَيْغَلِيَّةِ - الْمَارْكَسِيَّةِ مِنْ لُوكَاتْشِ إِلَى أَدْرِنُو، فِي حَاجَةِ إِلَى مِثْلِ هَذِهِ الصِّيَاغَةِ الْمَجْدَّدَةِ. فَضْلًا عَنْ ذَلِكَ، فَإِنَّ مَا شَجَّعَنِي عَلَى مَشْكَلَةِ الْبِنْيِ الْمَعْيَارِيَّةِ فِي إِطَارِ مَنْطِقِ خَاصٍ بِالتَّطَوُّرِ، يَعُودُ فِي الْوَاقِعِ إِلَى

"البنوية التكوينية" لبياجيه، أي إلى تصورٍ قد تجاوز تعارض البنويين التقليدي المباشر مع كلٍ تطورية، وتكفل ببعض الأفكار النابعة من نظرية المعرفة من كانط إلى بارس Peirce. وقد تبين لوسيان غولمان فضلاً عن ذلك - على الفور - الأهمية التي يكتسبها بياجيه بالنسبة إلى النظرية الماركسية⁽³⁷⁾.

كذلك اتبعت الوظيفية طريقاً أدى بها إلى ما وراء الأنثروبولوجيا الثقافية لثلاثينات والأربعينات في القرن العشرين، وأتاحت عقد الصلة مع نظريات التطور (Entwicklungstheorien) في القرن التاسع عشر. تطبق التطورية الجديدة لـ تالكوت بارسونس الجهاز المفهومي للنظرية العامة للأنظمة على المجتمعات وتغيرات البنى التعااقبية للأنظمة الاجتماعية. ينظو التحليل الوظيفي إلى التطور الاجتماعي عبر تنامي التعقد. سأحاول أن أبين أدناه في هذا الكتاب أن المقاربة الوظيفية تبقى غير كافية. تبين الوظيفية الفتوحات التطورية بإرجاع حلول مطابقة وظيفياً إلى مشاكل تعترض النظام. وتديرها بذلك إلى سيرورات التعلم التطورية التي تستطيع وحدها أن تمتلك قيمة تفسيرية. وبالنسبة إلى علامة بارزة في مجال الوظيفية مثل ن. إزنستاد Eisentadt، من الواضح أنه يوجد نقص في التفسير، لكن هذا الأخير يمكن سده بفضل نظرية الحركات الاجتماعية. إنما يمنح الآن توران Touraine هذا العنصر إذا لم أكن مخطئاً مكاناً محددًا داخل نظرية التطورية الاجتماعية⁽³⁸⁾. طبعاً، توجهات الفعل التي تكتسب مكاناً طاغياً داخل الحركات الاجتماعية هي نفسها مبنية بواسطة التقاليد الثقافية. إذا ما نظرنا إلى الحركات الاجتماعية كسيرورات تعلم⁽³⁹⁾ تمر عبرها بنى المعقولة الموجودة مسبقاً بصورة كمونية إلى التطبيق الاجتماعي بحيث تجد في النهاية تجسدها المؤسسي، فإنه تتحتم علينا مهمة جديدة تتمثل في الكشف عن طاقة العقلنة الماثلة في هذه التقاليد الثقافية.

يبقى أن التحليل النظامي Systemique يوفر لنا أدوات ثمينة يمكننا بفضلها تحليل الشروط الأولية التي تمثل مبدأ التجديدات التطورية، أي ظهور مشاكل تدين النظام تتجاوز إمكانيات التسوية المحدودة بنائياً في مجتمع ما، وتسبب أزمات تهدد وجود النظام نفسه. لقد بين كلوس أوف Claus Offe بالتحديد كيف يمكن استعمال مفاهيم وفرضيات التحليل النظامي لتحليل إولية

الأزمات⁽⁴⁰⁾، على الأقل عندما نضع التحليل النظامي في علاقة مع نظرية الفعل. لكن من الصحيح أنه علينا إذن أن نجد مُعادلاً لقواعد الترجمة التي وفرها ماركس في شكل نظرية القيمة، بالنسبة إلى الترابط الموجود بين التداول والبنية الطبقيّة، بين علاقات السلطة وعلاقات القيمة.

(ب) إجابة على الاعتراض الثاني. يُطرح أيضاً سؤال يتعلق بمعرفة ما إذا لم يكن للمادية التاريخية عند ماركس الدور الثانوي نسبياً المتمثل في أنه يتيح لتحليل الرأسمالية المُكَمَّلَ لنظرة استعادية ملاءمة على المجتمعات القبرأسمالية، وما إذا كان لا يتعيّن فعلاً على تحليل التشكل الاجتماعي المعاصر – بالأحرى – أن يكون مستقلاً تماماً عن البقية. ما كان يهم ماركس هو معرفة وتفسير الأزمات التي تتيح إبراز التحديد البنائي لقدرات التسوية لدى مجتمع ما، وتأسيس الضرورة العمليّة لتغيير مبدأ تنظيم المجتمع المعني. إذا كان يتضح أنه لا يمكن للمادية التاريخية عموماً أن تقدم إجابة على هذه الأسئلة فإن الأهمية المستمدة من مشاكل المادية التاريخية تستتبع بالضرورة شبهة التهرب *escapisme*. لكن ماركس نفسه في رأيي كان ينظر إلى المادية التاريخية كنظرية كلية للتطور الاجتماعي، وكان يرى في نظرية الرأسمالية وحدة فرعية من تلك النظرية. لكن لنصرف النظر عن الرأي الذي قد يكون تبناه ماركس. بالنسبة إلى تحليل للحاضر يتساءل حول حدود طاقة التجديد والتكيف الخاصة بالبنى الاجتماعية الموجودة، نكتسب نظرية التطور الاجتماعي أهمية محدّدة يمكن تحديدها بدقة.

لا يمكن إجراء تحقيق تجريبي بصورة واضحة للفرضيات المتعلقة بمبدأ تنظيم مجتمع معين وبقدرات التعلم وبهامش التغيرات البنائية الممكنة، قبل أن يختبر تطور الأحداث التاريخية الحدود التي يوجد النظام فيما وراءها مهدّداً. تعاني تحليلات الحاضر المجراة من خلال تصور تطوري دائماً من عائق يتمثل في عدم قدرتها على اعتبار موضوعها استعدياً. لذلك تكون نظريات من هذا النوع سواء كانت مستوحاة من الماركسية أو غير الماركسية، مجبرة على إخضاع فرضياتها – التي تمثّل بذاتها في الحقيقة أساس تحديد ووصف الموضوع – لمراقبة نظرية توضح عملية التطور الاجتماعي. توافق عبارات مثل: مجتمع صناعي، صناعي بعدي، تكنولوجي، معلمن، رأسمالي متقدم (*Spätkapitalistisch*)، مجتمع احتكارية الدولة، مجتمع رأسمالية

الدولة، مجتمع خاضع للتسيير الإداري كلياً، ثالثي، حديث، حديث بعدي، الخ. نماذج مختلفة للتطور تتيح مفصلة التشكل الاجتماعي الحاضر مع التشكلات التي سبقته. من وجهة النظر هذه، يمكن للمادية التاريخية أن تتيح تحديد مبدأ تنظيم المجتمع المعاصر انطلاقاً من ولادة هذا التشكل الاجتماعي بصياغة فرضيات مثلاً حول المشاكل التي تعترض النظام، والتي فشلت أمام المجتمعات التقليدية، وبصياغة فرضيات تخص التجديدات التي مكنت المجتمع البرجوازي الحديث من رفع التحديات التطورية. أريد الآن أن أبين اعتماداً على أمثلة نوع الأسئلة التي تتطلب في تقديري استعادة للمادية التاريخية بالرجوع إلى مثالين.

في نص هو عمل غير منشور وازى ر. فونك Funke يبين مقاربات نظرية متعارضة تتعلق بتحليل المجتمعات الرأسمالية المتطورة: "نظريات الرأسمالية المتواصلة" *l'encore-capitalisme* من جهة، التي تتطرق من حقيقة أن مبدأ التنظيم الرأسمالي محدود في فاعليته بمبدأ جديد للتنظيم وهو مبدأ "سياسي" ينبغي تفحصه بالتفصيل، ومن جهة أخرى "نظريات الرأسمالية التي ينبغي لها أن تتحقق" والتي تتطرق من حقيقة أن الرأسمالية لم تقرض نفسها بعد كلياً، وهي لا تزال تصفي الرواسب التقليدية للبنى التحتية والعلاقات الاجتماعية التي ظلت طبيعية وغير مرآبة، وتدفع بها إلى سيرورات التراكم وتدمجها في شكل البضاعة. نفس الوقائع تأخذ معنى مغايراً نسبياً حسب التصورات المعتمدة المتعلقة بالتطور، حسبما يكون عليها أن تؤيد الأطروحة الخاصة بتدخل استبدالي للدولة، لسدّ النقائص في سائر السوق أو الأطروحة الخاصة بعمل الإدارة الذي يخضع لشكل البضاعة علاقات ظلت طبيعية وغير مرآبة. نفس ظواهر الأزمة تدل في التصور الأول على استفاد هوامش التغيير المحدود للرأسمالية، أما في التصور الثاني فإن مأزق الرأسمالية هو الذي يؤدي بالضرورة إلى تغيير العلاقات الاجتماعية والبنى التحتية التي وجدها في البداية دون التمكن من إعادة تكوين الخصائص التثبتيّة. إذا كان يتضح — بما أني أقدم فرضية ليسط المحاجة الخاصة بي — أنه يمكن لهذين التأويلين المتنافسين أن يقدم تفسيرات صالحة تقريباً حول المعطيات التي هي الآن في المتناول، فكيف يمكن الاختيار بينها؟

إذا كان لدينا نظرية للتطور الاجتماعي تبين الانتقال إلى الحداثة كظهور لمبدأ تنظيم اجتماعي جديد ومحدد جيداً، ستتاح لنا إمكانية التحقق بين المقاربتين المتنافستين من المقاربة الأكثر تلاؤماً مع هذا التفسير لظهور الرأسمالية. لأن هذين التأويلين يقترحان مبادئ مختلفة للتنظيم لإبراز تطور الرأسمالية. حسب الصياغة الأولى يكمن مبدأ التنظيم في علاقة تكاملية بين دولة منفصلة عن الإنتاج ونظام اقتصادي غير ميسس – هذا الأخير منظم كدائرة Sphère لقرارات غير ممرّزة تتخذها ذوات تتصرف بشكل استراتيجي حسب قوانين السوق، أي حسب قواعد شمولية ومجردة – في حين أن الدولة تضمن بشكل مواز الشروط الأساسية التي تتيح المحافظة على اقتصاد لا يتعلق بمجال سيادتها، كما تستبعد نفسها في الوقت ذاته عن سيرورة الإنتاج محققة استقلاليتها بصفقتها دولة تجبي الضرائب⁽⁴¹⁾. في الصياغة الثانية يكمن مبدأ التنظيم في العلاقة بين رأس المال والعمل المأجور – للدولة هنا، مثل مخلص سحري *deus ex machina* تقريباً أن تحقق انتصار هذا المبدأ في محيط اجتماعي متمرّد في الأصل. إن ما يشكل أسلوب الإنتاج أحياناً هو نفي الصفة السياسية *dépolitisation* عن سيرورة الإنتاج يتم توجيهها فعلياً بواسطة إولية السوق؛ وفي حالة أخرى، الامتداد الذي تفرضه الدولة لشبكة من النفعالات هو الذي يُنظّم شكلياً بواسطة علاقات التبادل.

هناك مثال ثانٍ سيبيح لنا توضيح الأهمية التي تكتسبها المادية التاريخية من وجهة نظر منهجية، وهي مسألة تتعلق بمعرفة الصنف الذي ندرج فيه مجتمعات الاشتراكية البيروقراطية. لا يمكن أن يتعلق الأمر بالنسبة لي هنا باستعراض مختلف التأويلات التي أثارها هذا المشكل المعقّد. حتى وإن اقتصرنا على التأويلات المهمة أكثر من غيرها. عوضاً عن ذلك، سأكتفي بالإشارة إلى تصور مبدئي يبيح تصنيفاً غير دقيق لمختلف هذه التأويلات: حسب الصياغة الأولى، بلغت المجتمعات ذات النمط الاشتراكي – البيروقراطي مستوى من التطور يفوق مستوى المجتمعات الرأسمالية المتطورة؛ إذا صدقنا الصياغة الثانية، يتعلق الأمر في الحالتين بمجرد متغيرات لمستوى واحد من التطور، أي بتمظهرات مختلفة تاريخياً عن نفس المبدأ للتطور. لا تظهر هذه الصياغة الثانية في شكل "نظرية الالتقاء"

المبتدلة فقط، والتي فقد في الأثناء الكثير من تأثيرها؛ نجدها أيضاً عند منظرين مثل أرنو، لا يستقصون أبداً من قيمة الاختلافات الخاصة بالنظام، والمندرجة في أسلوب الإنتاج، ويعترفون مع ذلك لتحقيق استقلالية المعقولة الأدائية بأهمية خاصة مثلما يفعل ذلك ماكس فيبر⁽⁴²⁾. إذا كان من الممكن تدعيم هذه الصياغة، يجب أن ننظر بصورة مجردة نسبياً إلى العلاقة التكاملية الموجودة بين الدولة والاقتصاد، والتي تميز المجتمعات الحديثة: لا تمثل إذن العلاقة بين الدولة التي تجبي الضرائب والاقتصاد والمكوّنة للمجتمع البرجوازي، إلا أحد التحققات الممكنة. في هذه الفرضية، لا يجب أن نرى بالضرورة في المراحل الحرجة للتطور الاجتماعي علامات استفاد لقدرات التسوية المحدود بنائياً؛ وهي تمثل أيضاً من نواح معينة دلالة على أن بنى المعقولة التي أصبحت متاحة في العهد الحديث لم تستفد بعد وتتيح تجسيدا مؤسسياً هاماً في شكل سيرورات ديمقراطية أكثر تقدماً⁽⁴³⁾.

للأمثلة التي كنت أستعرضها طابع تأملي جداً؛ لهذا السبب بالذات تصلح بالنسبة إلي لتوضيح جملة من المسائل على جانب من الأهمية، بحيث تستحق حججاً أكثر دقة، كما يمكنها أن تكون موضوع محاجة أكثر دقة إذا لم نتخل على الأقل دفعة واحدة عن التوضع في مستوى التحليل، سواء تعلق الأمر بالمادية التاريخية أو بنظرية للتطور الاجتماعي تستجيب لضرورات هذه الأخيرة. إن تحليلاً للحاضر يتم حسب تصور تطوري يتخلى عن هذا المستوى للتحليل، سيكون مجبراً على تقديم إجابة دغمائية على نوع الأسئلة التي توضحها الأمثلة التي كنت بصدد عرضها.

VI

إن البحوث المجمعّة في هذا الكتاب تحدّد مشروعاً نظرياً. يبقى هذا المشروع نفسه برنامجياً إلى حدّ كبير. بالنسبة إلى هذا العمل لا أريد أن نفوتني الإشارة إلى أن تحليلات ر. دوبرير Döbert و ك. إدير Eder اللذين

أعترف بفضلهما بخصوص النقاشات العديدة التي خضناها معاً والأفكار التي أدين بها إليهما، تسير في نفس الاتجاه⁽⁴⁴⁾. لن يكون بوسعي اليوم أن أحدد بدقة وبالتفصيل الأفكار التي تعود إلى كلوس إدير والأفكار الصادرة عن عملنا المشترك⁸...

الهوامش:

¹ - يتعلق الأمر بالفصل الثاني في هذه الطبعة: "من أجل إعادة بناء المادية التاريخية".

² - حول مفهوم "إعادة البناء" انظر المقدمة.

³ - رأينا من اللازم هنا أن نعدل النص في الترجمة. قائمة المنشورات التي يشير إليها هابرماس إذن هي الآتية:

- "Wahrheitstheorien", in **Festschrift Für W. Schulz**, Pfullingen, Neske, 1973.

- "Sprachspiel, Intention und Bedeutung", in R. Wiggershaus (éd.), **Sprachanalyse und soziologie**, Francfort, Suhrkamp, 1975.

- "Was heißt universalpragmatik?", in K. O. Apel (éd.), **Sprachpragmatik und Philosophie**, Francfort, Suhrkamp, 1976.

- "Universalpragmatische Hinweise auf das System der Ich-Abgrenzungen", in M. Auwärter, E. Kirsch et K. Schröter (éds.), **Kommunikation, Interaktion und Identität**, Francfort, Suhrkamp, 1976.

صدر في الأثناء الجزآن الخاصان بهذا العمل الضخم *Theorie des Kommunikativen Handelns* الذي كرس له هابرماس عدة سنوات عام 1981 (عن سوركامب في فرنكفورت - وستصدر الترجمة الفرنسية عن منشورات فايار)؛ وقد استعيدت من جهة أخرى الدراسات الأولى والثالثة المذكورتان في إطار الكتاب الذي أصدره هابرماس عند نفس الناشر سنة 1984 تحت عنوان:

Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des Kommunikativen Handelns.

* Nomologiques أي المتعلقة بالبحث في القوانين (م).

4 - ما يسمّى بـ "التطبيق" (Praktisch) لا يعني القطب المتعارض مع النظرية، في إطار إشكالية خاصة بالتطبيق، بقدر ما يعني مجال "المعيارية" بالمعنى الواسع الذي يمكن أن ندرج فيه الأخلاق وما يشكّل التجسيد المؤسسي كذلك مثل القانون والسياسة أيضاً. حول هذه المسائل انظر ج. ر. لادميرال، "يورغن هابرماس - أو التحدي العلمي والتقني"، مقدمة لكتاب ي. هابرماس، التقنية والعلم كإيديولوجيا، مرجع ذكر أعلاه، ص XXIX-XXXIX.

أما بخصوص اللفظة التي ترجمناها - "خطاب" عند هابرماس (Diskurs)، فهي تعني حيزاً مُؤمّثلاً idéalisé للكلام يبدأ فيه المتخاطبون - المتخلصون من كل علاقة سلطة ومصحة... ودون تدخل معلومات جديدة - في البحث عن إجماع عقلي بفضل تبادل الحجج في النقاش. يتعلق الأمر في الجملة بالنقاش كإجراء يتيح إبراز العقل في اللغة. لذلك فكرنا في لحظة ما في ترجمة اللفظة بـ "اللفظة - الوعاء" المولدة discursion (Discours + Discussion)؛ لكن كان من المنطقي اختيار الترجمة الشفافة بلفظة "خطاب" (وهو ما استوجب ترجمة الكلمة الألمانية Rede بلفظة أخرى مثل "كلام" Parole).

5 - للفظ "تشكل" هنا معنى استنتاجي فهي لا تعني سيرورة التشكل نفسها، بل بنى خاصة بالهوية متشكلة سلفاً تقريباً بصورة مشابهة للمفهوم الماركسي للـ "تشكل الاجتماعي" (Gesellschaftsformation).

6 - يمكن اعتبار هلموت بليسنيير بعد ماكس شيلر، لكن قبل ارنولد جيهان، المؤسس للأثربولوجيا الفلسفية الحديثة في اللغة الألمانية. انطلاقاً من المستوى البيولوجي للحياة العضوية، يتعلق الأمر بتأدية "جانين اثنين" للوضعية البشرية المتميزة بعلاقتها الداخلية بالطبيعة والحياة والتاريخ والثقافة وكذلك الحياة الأخلاقية والروحية. يحيل مفهوم "التموضعية" Positionnalité على مسألة علاقة الجهاز العضوي بـ "حدوده الخارجية" ومحيطه: ففي حين أن الحيوان يبقى "مركزياً" يعدّ الإنسان "لا مركزياً" بالأساس، أي إنه إذ يعيش ذاته كمركز لتموضعه الجسدي فهو يتجاوزها ويبقى له أن يحدد بنفسه علاقتَه بمحيط يوجد فيه لكنه يتباعد بالنسبة إليه في الوقت نفسه عبر موقف "ديالكتيكي" أساساً، بما أن "الإنسان لا يعيش إلا بقدر ما يسيّر حياته". العمل الأساسي لبليسنيير الذي يشير إليه هابرماس هو Die stufen des Organischen und der Mensch الذي يشكّل الجزء الرابع من Gesammelte Schriften للمؤلف في عشرة مجلدات منشورة في Suhrkamp.

7 - وردت العبارتان باللغة الفرنسية في النص الأصلي.

8 - لم نترجم الفقرة الأخيرة من هذا البحث الذي يقدم فيه هابرماس ويناقش تخطيط الطبعة الألمانية للكتاب الذي لم نترجم كل فصوله. يتناول الفصل الأول والفصل الثالث من هذا الكتاب نظرية التطور التي يبين هابرماس حدودها كي يتفادى انزلاقها في اتجاه فلسفة للتاريخ. يتناول نصان لم تتم ترجمتهما مسائل الهوية باستعمال نموذج التوازي بين نشوء الكائن - الفرد ونشوء الأنسال مثلما كان الشأن بالنسبة للنص الذي كنا بصدد قراءته. وهناك مجموعة أخرى من النصوص تتناول مسألة الشرعية الخاصة بالدولة الحديثة، وهي امتداد للكتاب الذي كان هابرماس قد خصّصه لذلك:

Legitimationsprobleme im spätkapitalismus, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973

(العقل والمشروعية، ترجمة ج. لاکوست، باريس، بلو، 1978).

لم يتم هنا الاحتفاظ إلا بالنص الذي يشكّل الفصل الرابع من هذا الكتاب. أخيراً، نجد في الفصل الخامس الدراسة المتعلقة بدور الفلسفة في الماركسية، ولم يحسم هابرماس الأمر لا لصالح المثالية التأملية للفلسفة المحضة فقط ولا لصالح الوضعية العلمية لماركسية تخلت عن كل تفكير فلسفي كذلك.

الفصل الثاني

من أيد إعادة بناء المادة التاريخية

شكّل هذا النص نقطة انطلاق للمائدة المستديرة التي أُقيمت في إطار المؤتمر الذي نظّمته جمعية هيغل العالمية في ستوتغارت سنة 1975.

(ي . هـ.)

لم يتخذ /ماركس/ موقفاً أساسياً ومنظماً فيما يتعلق بالتصور المادي للتاريخ إلا مرتين⁽¹⁾؛ أي إنه استعمل هذا الإطار النظري بصفته باحثاً في التاريخ لتأويل بعض الأوضاع أو بعض التحليلات التاريخية - وذلك بشكل لا مثيل له في الثامن عشر من برؤمر لوييس بونابرت. أما بالنسبة إلى /أنغلز/ فإن المادية التاريخية كانت خيطاً ناظماً ومنهجاً⁽²⁾.

قد يعطي ذلك انطباعاً بأن القيمة الوحيدة التي أعادها /ماركس/ و/أنغلز/ لهذه الفكرة تتمثل في كونها مجرد دلالة كشفية تساعد على أن تبين ضمن تصور منهجي عرضاً للتاريخ كان سيظل تقليدياً سردياً. لكن لم تفهم المادية التاريخية بهذا الشكل لا من قبل /ماركس/ و/أنغلز/ ولا من قبل المنظرين الماركسيين أو في تاريخ الحركة العمالية. فليست المادية التاريخية بالنسبة لي دلالة كشفية فحسب، بل هي نظرية وبالتدقيق نظرية للتطور الاجتماعي تمتلك أيضاً، بفضل مكانتها التأملية¹ قيمة استدلالية بالنسبة للعمل السياسي، وتستطيع إلى حد ما أن تقضي إلى نظرية واستراتيجية للثورة. إن لنظرية تطور الرأسمالية التي أنشأها /ماركس/ في Grundrisse ورأس المال موقعها كنظرية جزئية ضمن المادية التاريخية.

قن /ستالين/ سنة 1938 المادية التاريخية بشكل حاسم بالنسبة للمستقبل⁽³⁾. ترتبط البحوث المتصلة بالمادية التاريخية التي أجريت منذ ذلك الحين بهذا الإطار النظري بشكل واسع⁽⁴⁾. لكن الفهم الذي كرسه /ستالين/ للمادية التاريخية يستدعي إعادة بناء. وسيكون من شأن هذه الأخيرة الإندماج النقدي لمقاربات متوازية مثل التطورية السوسولوجية الجديدة والبنوية أساساً. لكن من المؤكد أنني لا أستطيع هنا إلا أن أشير إلى مصداقية بعض

التصورات التي يمكن انطلاقاً منها القيام بمثل هذه العملية لإعادة البناء بشكل مثمر.

أريد أولاً أن أقدم وأن أخضع للتمحيص بعض المفاهيم الأساسية وبعض الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية؛ ثم سأشير إلى الصعوبات التي يُثيرها تطبيق هذه الفرضيات؛ وأقترح عناصر حل، في صيغتها المجردة، ستكون أيضاً موضوع شرح؛ وسأنظر أخيراً في ما يمكن أن يُحتفظ به من المقاربات المتوازية.

I

سأتناول أولاً مفاهيم تخص "العمل الاجتماعي" و"تاريخ النوع" وكذلك الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية.

(1) العمل المنظم اجتماعياً هو الصيغة الخاصة التي ينتج الناس وفقها وجودهم، خلافاً للحيوانات:

"يمكن تمييز البشر عن الحيوانات بالوعي، بالدين، بكل ما نشاء. يظهر تميزهم عن الحيوانات ما إن يبدأوا في إنتاج وسائل وجودهم — وهذه الخطوة إلى الأمام مشروطة باستعدادهم الجسدي. وإنتاج وسائل وجودهم ينتج البشر بطريقة غير مباشرة حياتهم المادية ذاتها"^{(5) 2}.

على مستوى الوصف الذي لا تختص به صيغة الوجود البشري؛ يمكن تحليل العلاقات المتبادلة بين البنية العضوية Organisme ومحيطها من المنطلقات الفيزيولوجية لسيرورة التجدد والذئور في الكائن الحي Processus métabolique. لكن إذا أردنا فهم ما تختص به صيغة الوجود البشري، ينبغي وصف العلاقة القائمة بين البنية العضوية ومحيطها على مستوى سيرورات العمل. تعني هذه الأخيرة من وجهة نظر فيزيائية بحثة بذل طاقة بشرية وتحويل طاقات متوفرة في اقتصاد الطبيعة الخارجية؛ لكن الأمر الحاسم هو وجهة النظر السوسولوجية المتعلقة بتحوّل محدّد الغائصة للمادة حسب قواعد العمل الأداة⁽⁶⁾.

في الحقيقة لا يقصد /ماركس/ بمصطلح "إنتاج" النشاطات الأدائية للفرد المنعزل فحسب، بل **التعاون الاجتماعي** بين عدة أفراد مختلفين:

"يظهر إذن مباشرة إنتاج الحياة، إنتاج الحياة الخاصة للفرد في العمل، وكذلك حياة الآخرين في الأنسال كعلاقة مزدوجة: كعلاقة طبيعية من جهة وكعلاقة اجتماعية - اجتماعية من جهة أخرى، بالمعنى الذي نقصده هنا، وهو تعاون العديد من الأفراد مهما كانت الشروط والطريقة والغائية. يتوافق أسلوب ما للإنتاج أو مرحلة صناعية محددة دائماً كنتيجة لذلك مع أسلوب للتعاون أو مرحلة اجتماعية محددة، ويشكل هذا الأسلوب للتعاون ذاته "قوة منتجة"، بحيث أن جملة القوى المنتجة التي هي في متناول البشر تحدد حالة المجتمع. ويجب بالتالي أن يُدرس "تاريخ الإنسانية" دائماً وأن يُعالج في علاقة بتاريخ الصناعة والمبادلات⁽⁷⁾".

إن الأنشطة الأدائية لمختلف الأفراد منسّقة بشكل عقلائي بالنسبة لغاية ما، أي بالنسبة لأهداف الإنتاج. لذلك تشكل قواعد الفعل الاستراتيجي التي يتحقق بمقتضاها هذا التعاون عنصراً ضرورياً لسيرورة العمل.

ومهما يكن فإن وسائل المعيشة لا تنتج إلا ليتم استهلاكها. إن توزيع منتجات العمل منظم اجتماعياً مثل العمل ذاته. في الحالة الخاصة بالتوزيع لا يتعلق الأمر بعمل يستخدم مادة معينة، ولا بتنسيق استعمال بعض الوسائل بالنسبة لغاية معينة، بل بإنشاء شبكة منظمة من التوقعات والمصالح المتبادلة. لذلك يتطلب توزيع الخيرات المنتجة استخدام قواعد للتفاعل يمكنها أن تنفصل على مستوى التفاهم في اللغة في الحالات الفردية، وأن تطرح بصورة بيذائية على الدوام كمعايير معترف بها أو قواعد للفعل التواصلي.

إن النظام الذي يحدد العمل والتوزيع اجتماعياً هو ذلك الذي نسميه **بالاقتصاد**؛ لذلك يُمَيِّزُ الاقتصاد حسب /ماركس/ - كشكل يتخذه ضمان تواصل الحياة مرحلة التطور الخاص بالإنسان.

يستتبع هذا التصور للعمل الاجتماعي كشكل لضمان تواصل الوجود الإنساني منطقياً مجموعة كاملة من الدلالات الضمنية Connotations. يوجد هنا تشكيك نقدي في الفرضيات الرئيسية التي هي أساس الفلسفة الحديثة كفلسفة للذات والتفكير. في هذه الجملة التي تقول بأن "الطريقة التي يفصح بها الأفراد عن وجودهم هي بالضبط ما يعبر عنهم، وبأن هويتهم

تتطابق إذن مع إنتاجهم، مع ما ينتجونه وكذلك مع الطريقة التي يتم بها الإنتاج⁽⁸⁾: يوجد المبدأ الذي يمكن فهمه في سياق أطروحة حول فيورباخ، الأطروحة الأولى، كذرائعية أبستمولوجية، أي كنفقد لظاهراتية التيارات الفكرية التجريبية أو العقلانية التي ترى في موضوع المعرفة وعباً سلبياً وقائماً في ذاته. لهذا المبدأ نفسه دلالات مادية: فهو يتعارض مع المثالية النظرية وكذلك مع المثالية العملية اللتين تقرأن بأولية الفكر بالنسبة للطبيعة وبأولية الفكرة بالنسبة للمصلحة. أو لنتفحص هذا القول أيضاً: "ليس جوهر الإنسان فكرة تجريدية مرتبطة بالفرد. إنه في حقيقته جملة العلاقات الاجتماعية"⁽⁹⁾. تبرز هنا المهاجمة التي نشأت في مدرسة المفهوم الهيجلي الخاص بـ **العقل الموضوعي** للفردانية الطرائقية *méthodologique* الخاصة بالعلوم الاجتماعية البرجوازية ولل فردانية العملية الخاصة بالفلسفة الأخلاقية الإنكليزية والفرنسية، وللتين تطرحان كلتاهما موضوع الفعل كجوهر منعزل للفرد *monade isolée*.

من المهم أن نعرف في السياق الذي يشغلنا هنا ما إذا كان مفهوم العمل الاجتماعي يميز بصورة كافية شكل تواصل الوجود الإنساني. لذلك يجدر بنا أن نحدّد بأكثر دقة ما سنقصده بـ "صيغة الوجود الإنساني". جمعت الأثنربولوجيا منذ جيل معلومات جديدة حول هذه المرحلة التي استغرقت أكثر من أربعة ملايين عام والتي تمّ خلالها التطور (*Entwicklung*) ابتداءً من الرئيسات *Primate* حتى الإنسان، أي سيرورته التطورية *Hominisation* التي تتطلق من جدّ مشترك للإنسان وللشامبزي (يظل هذا الجد المشترك افتراضاً) وتنقل من مرحلة الإنسان المنتصب القامة *Homo erectus* لتفضي إلى مرحلة الإنسان المفكر *Homo sapiens*. يُحدّد هذه السيرورة التطورية للإنسان تعقّد إواليات التطور العضوية والثقافية في أن واحد. هناك من جهة في هذه الفترة من تكوّن الإنسان *anthropogenése* تغييرات في حجم الدماغ وخصائص مورفولوجية أخرى على أثر سلسلة طويلة من التحولات؛ من جهة أخرى لا تكتسب أنواع البيئة التي يصدر عنها التأثير الانتقائي على النوع طابعها من الإكولوجيا الطبيعية فحسب، بل كذلك من ظواهر التأقلم الحيوي الذي تحقّقه قبائل من عائلة للبشريات³ تعيش بالصيد. لا يفسح هذا الشكل المركب للتطور العضوي - الثقافي المجال

لم تطور اجتماعي بشكل خاص إلا في بدايات مرحلة الـ homo sapiens. تتوقف إولية التطور الطبيعي ولا تظهر أنواع أخرى. عوضاً عن ذلك يؤدي الزواج الخارجي الذي تركز عليه جمعيته (Vergesellschaftung) الـ homo sapiens إلى تشتت وخليط واسعين جداً للوراثيات داخل النوع؛ هذا التغير الداخلي هو الأساس الطبيعي لتتنوع ثقافي يتجلى في تعدد سيرورات التعلم الاجتماعية. لذلك لا يجدر تحديد المرحلة الاجتماعية - الثقافية، حيث يقتصر الأمر على التطور الاجتماعي (أي أن المجتمع هو الذي يتطور) بالنسبة لمرحلة الرئيسات فحسب، حيث يقتصر الأمر على التطور العضوي (أي أن الأنواع هي التي تتطور). بل يجدر كذلك القيام بهذا التحديد بالنسبة لمرحلة البشريات حيث تتشابه الإواليات مع بعضها (لكن تطور الدماغ يبقى في الحقيقة المتغير الأكثر أهمية)⁽¹⁰⁾.

(2) إذا تفحصنا مفهوم العمل الاجتماعي على ضوء المعطيات الأثرولوجية الأكثر جِدَّة، تبيّن أن هذا الأخير بعيد جداً في سلم التطور: ليس الإنسان الحالي بل البشريات هي التي تتميز عن القردة الشبيهة بالإنسان بكونها مرت إلى الإنتاج عن طريق العمل الاجتماعي، وتشكل اقتصاداً. يشكل الذكور الراشدون لدى البشريات قبائل تنكّس للصيد:

(أ) تملك أسلحة وأدوات (تقنية)،

(ب) تتعاون في إطار تقسيم معين للعمل (تنظيم تعاوني)،

(ج) توزع الغنائم داخل الجماعة (قواعد التوزيع). إن صناعة وسائل الإنتاج والتنظيم الاجتماعي للعمل نفسه وكذلك توزيع منتجات العمل، ذلك هو ما يستجيب لشروط الاقتصاد كشكل لضمان المعيشة.

تطرح إعادة تشكيل مجتمع البشريات صعوبات أكثر مما يطره أسلوبها الخاص بالإنتاج. لسنا متأكدين جداً من الطريقة التي استطاع بها نظامها التواصل الاتساع وتجاوز التفاعلات المبلّغة عبر الإشارات التي كانت منتشرة أيضاً عند الرئيسات: نفترض لغة إيمانية ونظاماً من الإشارات الصوتية⁽¹¹⁾. هناك أمر مؤكد وهو أن الصيد المنظم للطرائد الكبيرة يتطلب تفاهماً قائماً على بعض التجارب، بحيث يتوجب علينا افتراض لغة بدئية Protolanguage نشأ بفضلها على الأقل هذا الترابط المنظم الذي يُقام بين

العمليات الإدراكية والتمظهرات الانفعالية والعلاقات المتبادلة بين الأشخاص، هذا الترابط الأساسي بالنسبة إلى سيرورة الإنسان التطورية. هناك ما يدعو إلى الافتراض أن تقسيم العمل قد أدى إلى ظهور نظامين اجتماعيين فرعيين داخل جماعات البشرىات: نجد من جهة الذكور الراشدين المتجمعين في عشائر متساوية من الصيادين وهم يحتلون في الجملة مكانة طاغية؛ ونجد من جهة أخرى الإناث اللاتي يقمن بالجني ويعشن مع أطفالهن للاعتناء بهم. ما كان جديداً بالنسبة لمجتمعات الرئيسات هو الأشكال الاستراتيجية للتعاون وقواعد التوزيع؛ هاتان الفكرتان الجديدتان في علاقة مباشرة بإقامة أسلوب أول للإنتاج وهو أسلوب الصيد المنظم بالذات.

يتيح المفهوم الماركسي للعمل الاجتماعي إذن تحديد نمط عيش البشويات بالنسبة لنمط عيش الرئيسات؛ لكنه لا يتيح عزل ضمان المعيشة بالنسبة للإنسان بشكل خاص. ذلك أن الإنسان، لا سلفه من البشرىات، هو الذي يفجر هذه البنية الاجتماعية التي ظهرت في قسم الفقاريات: أي التراتبية ذات البعد الواحد التي تمنح ضمنها لكل حيوان مكانة واحدة ووحيدة. عند الشمبزي والسعادين تحكم هذا النظام للمكانات العلاقات العدوانية نسبياً بين الذكور الراشدين، والعلاقات الجنسية بين الذكور والإناث، والعلاقات الاجتماعية بين الشبان والشيوخ. لا توجد علاقة ذات طابع عائلي إلا بين الأم وصغارها وبين الأخوة والأخوات. فارتكاب المحارم⁽¹²⁾ بين الأم والولد الراشد ممنوع، لكن منع ارتكاب المحارم غير موجود بين الأب وابنته لأن الوظيفة الأبوية منعدمة. كذلك لم تعرف بعد البنية العائلية. غير أنه بإمكاننا أن نتصور كيفية ظهور العائلة. لقد طرح أسلوب الإنتاج المتعلق بالصيد المنظم اجتماعياً بالنسبة للنظام مشكلاً تم حله عن طريق تأسير الذكر Familialisation (كاونت)⁽¹³⁾، أي عن طريق إدخال نظام أسروي يركز على الزواج الخارجي. وحقق مجتمع الذكور التابع للعشيرة التي تمارس الصيد استقلاليتها بالنسبة للإناث المهتمات بالجني مع صغارهن الذين لا يشاركون جميعهم في رحلات الصيد. هذا التمايز من خلال تقسيم العمل ولد حاجة جديدة للتكامل: ضرورة تبادل مُراقب بين النظامين الفرعيين. لكن من الجلي أن البشرىات لم تكن تعرف سوى نموذج العلاقات الجنسية التابعة

أساساً للمكانة. لم يكن مثل هذا النموذج في مستوى هذه الحاجة الجديدة للتكامل. كما أن تراتبية المكانات لدى الرئيسات أصبحت هشّة بالضرورة بسبب النزاعات التي تفرض تسوية معينة داخل عشيرة الصيادين. إن النظم العائلي القائم على الزواج وعلى النسب المراقب هو الذي يتيح وحده للأعضاء الذكور الراشدين في الجماعة، وبفضل الدور الأبوي، الجمع بين مكانتهم داخل نظام الذكور المشتغلين بالصيد الجماعي، ومكانة معينة داخل نظام الإناث والصغار، فيسمح (النظام العائلي) بـ: (أ) دمج وظائف العمل الاجتماعي ووظائف التكفل بالصغار، وكذلك (ب) بالربط بين وظائف الصيد التي يقوم بها الذكور ووظائف الجني التي تقوم بها الإناث.

(3) لا يمكن الحديث عن ضمان للمعيشة البشرية، في هذه المرحلة التي بلغها الـ *homo sapiens* إلا عندما تكمل البنية العائلية للمجتمع الاقتصاد القائم على الصيد. استغرقت هذه السيرة عدة ملايين من السنين، ولا يشكل ذلك ظاهرة عديمة المعنى: يتعلّق الأمر بتعويض نظام المكانات الخاص بالحيوان، والقائم عند القردة الشبيهة بالإنسان على تفاعلات تؤدّيها رموز (بالمعنى الذي يعطيه /هـ. ج. ميد / لذلك)، بنظام للمعايير الاجتماعية يفترض اللغة. إن التراتبية عند الرئيسات أحادية البعد: لا يضطلع الفرد إلا بمكانة واحدة، نفس المكانة دائماً مهما كانت الوظائف التي يقوم بها. فلا يصبح من الممكن قيام تبادل منظم اجتماعياً بين أنظمة فرعية لها وظيفتها الخاصة إلا عندما يكون في مقدور الفرد ذاته أن يشغل موقع المكانات المختلفة ويستطيع مختلف الأفراد الاضطلاع بنفس المكانة. يعتمد تنظيم المكانات كما هي موجودة عند الحيوان على إمكانية التهديد التي يمتلكها كل حائز على مكانة أي على السلطة كخاصية للشخصية. وتعمد أنظمة الأدوار الاجتماعية على العكس من ذلك على التعرف البيداتي على احترام إمكانيات العقاب التي يمتلكها كل متمتع بدور معين اعتماداً على الخصوصيات التي تميّز بنية شخصيته في وضعية معينة. هذا يعني تَأْوِيلًا أخلاقياً *moralisation* لدوافع الفعل. تتيح الأدوار الاجتماعية إقامة صلة شرطية بين توقّعين سلوكيين بحيث يتشكّل نظام للتعليل المتبادل. يحقّ للآخر *alter* أن ينتظر استجابة الأنا *ego* لتوقّعاته السلوكية (توقّعات الآخر)، باعتبار أن

الأنا نفسه ينتظر استجابة الآخر أيضاً لتوقعاته السلوكية الخاصة (توقعات الأنا). من الممكن عن طريق الأدوار الاجتماعية جعل التأثير الاجتماعي على دوافع الآخر مستقلاً عن سياق الوضعيات الممكنة وإعادة ضمّ مكونات هذه الدوافع إلى العالم الرمزي للتفاعلات. لبلوغ ذلك يجب في الحقيقة أن تتحقق ثلاثة شروط:

(أ) لا تقتصر الأدوار الاجتماعية أن يتمكن من هو ملزم بتفاعل ما من اعتماد تصوّر الطرف الآخر (مثلما هو الشأن في التفاعل الذي تؤديه الرموز) فحسب، بل أن يتمكن المنخرطون في التفاعل من تبادل تصوّر المشارك الذي هو تصوّرهم مقابل تصوّر الملاحظ. يجب على المشاركين المتفاعلين، كل إزاء نفسه وإزاء الطرف المقابل، أن يكون بمقدورهما التوضع في تصوّر الملاحظ الذي يُقدّر انطلاقةً منه من الخارج تقريباً نظام توقعاتهما وأفعالهما - بوجه آخر، لا يمكنهما إقامة صلة شرطية بين توقعاتهما المتبادلة وجعل هذه الأخيرة بوصفها نظاماً مبدأً للفعل الخاص بهما⁽¹⁴⁾.

(ب) لا يمكن للأدوار الاجتماعية أن تتشكل إلا عندما يكون للمنخرطين في التفاعل تصوّر زمني يتعدى نتائج الفعل الراهنة بشكل مباشر. بوجه آخر لن يكون من الممكن ربط التوقعات السلوكية المتميزة في الزمان والمكان وحسب الحقائق المعنية معاً ضمن دور اجتماعي وحيد. تبين لنا الطقوس الجنائزية أن الحياة الجماعية داخل العائلة أدت إلى أصناف من الوعي المتسع بالزمن.

(ج) يجب أن ترتبط الأدوار الاجتماعية بالولايات للعقاب إذا أردناها أن تحكم دوافع الفعل الخاصة بالمشاركين في التفاعل. بقدر ما لم تعد إمكانية العقاب مؤمنة عن طريق الخاصيات المحتملة التي تمتلكها الأطراف المجرّمة للمحيط المباشر (مثلما هو الشأن في مجتمعات الرئيسات)، وبقدر ما تكون إمكانية العقاب هذه غير مؤمنة عن طريق وسائل الضغط الخاصة بالسيطرة السياسية (مثلما سيكون الشأن في الحضارات الكبرى)، فإن الإمكانية الوحيدة تكمن في التوظيف المزدوج لتأويلات المعايير المعمول بها. مثلما يمكننا أن نلاحظ ذلك في الطريقة التي تشغل بها المحرمات، لقد حولت نماذج التأويل المرتبطة بالأدوار الاجتماعية هذه التناقضات الوجدانية التي لا

يمكن لولادتها إلا أن ترجع إلى حد كبير إلى فقد التمايز *dédifférenciation* بالنسبة للنظام الغريزي، عبر وعي بصلاحية بعض المعايير، أي عبر قابلية لاحترام المعايير المعمول بها⁽¹⁶⁾.

لا يمكن لأسباب عديدة أن تجتمع هذه الشروط الثلاثة قبل أن تكتمل نشأة اللغة. يحق لنا أن نفترض أن التطورات التي أدت إلى الشكل الإنساني بصورة خاصة لضمان المعيشة، وبالتالي إلى المرحلة الأساسية للتطور الاجتماعي، لم تتحقق إلا مع البنى الخاصة بالعمل وباللغة. فالعمل واللغة **يسبقان الإنسان والمجتمع**.

سيكون من الممكن إذن فيما يتعلق بالمفاهيم الأنثروبولوجية الأساسية الخاصة بالمادية التاريخية إبراز النقاط التالية:

- مفهوم العمل الاجتماعي أساسي باعتبار أن المكتسبات التطورية للتنظيم الاجتماعي للعمل وللتوزيع تسبق بدهاء تطور تواصل لغوي تام، وباعتبار أن هذا الأخير يسبق بدوره تطور أنظمة الأدوار الاجتماعية؛

- لكن لا يمكن تحديد مميزات نمط الوجود الإنساني بشكل خاص بصورة كافية إلا إذا أضفنا إلى مفهوم العمل الاجتماعي المفهوم المتعلق بمبدأ التنظيم الأسروي؛

- ميزت البنى السلوكية حسب أدوار معينة مرحلة جديدة للتطور بالنسبة إلى بنى العمل الاجتماعي؛ لن يمكن لقواعد الفعل التواصلية، أي في الجملة معايير الفعل ذات الصلاحية البيذاتية المؤمنة عن طريق الطقوس، أن تقتصر على قواعد الفعل الأداتي أو الاستراتيجي؛

- للإنتاج والجمعة أي للعمل الاجتماعي والتكفل بالصغار نفس الأهمية بالنسبة لإنتاج النوع؛ لذلك تعتبر البنية ذات النزعة الأسروية *Familialiste* للمجتمع - التي تحكم تكامل الطبيعة الخارجية وتكامل الطبيعة الداخلية في الوقت نفسه - أساسية تماماً⁽¹⁷⁾.

II

لا يفصل /ماركس/ مفهوم العمل الاجتماعي عن مفهوم تاريخ النوع. إنه يريد باستعمال هذا المصطلح تمييز المبدأ المادي الذي يتواصل وفقه التطور الطبيعي في الحالة المتعلقة بنوع متميز عبر وسائل أخرى، أي عبر النشاط المنتج للأفراد المجمعين أنفسهم. ينتج الناس في الوقت نفسه إذ يضمنون عيشهم عن طريق العمل الاجتماعي شروطهم المادية للعيش وينتجون مجتمعهم، وكذلك السيرورة التاريخية التي يتغير داخلها مجتمعهم مع الأفراد الذي يكوّنونه في الوقت نفسه. إن مفهوم أسلوب الإنتاج هو الذي يقدم المفتاح الذي يتيح إعادة بناء تاريخ النوع: يفهم /ماركس/ التاريخ على أنه سلسلة خفية لأساليب إنتاج تبرز، كما هي مرتبة حسب منطقتها التطوري، اتجاهاً معيناً للتطور الاجتماعي. غير أنني أريد الآن أن أستعرض أهم التعريفات.

يتميز أسلوب الإنتاج بمرحلة معينة لتطور القوى المنتجة وبأشكال معينة للعلاقات الاجتماعية أي بعلاقات معينة للإنتاج. إن القوى المنتجة تتضمن:

- (أ) قوة العمل الخاصة بالنشيطين المنتجين في الإنتاج ؛
- (ب) معرفة قابلة للاستعمال على المستوى التقني باعتبار تحولها إلى أدوات عمل تنمي الإنتاج، أي إلى تقنيات إنتاج؛
- (ج) المعرفة التنظيمية، على قدر توظيفها لتعبئة قوة العمل بفعالية وتأهيل عناصر قوة العمل هذه وتنسيق تعاون العمال بفعالية في إطار تقسيم العمل (تعبئة وتأهيل وتنظيم لقوة العمل). يبرز المستوى الذي تبلغه القوى المنتجة إلى أي حدّ يمكن مراقبة سيرورات الطبيعة. إن ما نسميه علاقات الإنتاج يتمثل في المؤسسات والإوليات الاجتماعية التي تحدد الطريقة التي ترتبط بها قوة العمل، في مستوى معين لتطور القوى المنتجة، بوسائل الإنتاج المتاحة. إن ضبط اكتساب وسائل الإنتاج أو أسلوب مراقبة قوة العمل المستخدمة اجتماعياً، ذلك يحكم أيضاً بشكل غير مباشر توزيع الثروات التي ينتجها المجتمع. تعبر علاقات الإنتاج عن توزيع السلطة الاجتماعية؛ إن

نماذج توزيع الحظوظ المعترف بها اجتماعياً والخاصة بتلبية الحاجات والمتماشية مع هذه العلاقات التاريخية من مبدأ مفاده أن القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج لا تتغير بمعزل عن بعضها، بل تشكل بنى (أ) يناسب كل منها الآخر و (ب) تتيح المجال لعدد محدد من مراحل التطور ذات البنى المتشابهة بحيث تنتج عنها (ج) سلسلة من أساليب الإنتاج تخضع لنسق منطق معين للتطور. ("تنتج الطاحونة اليدوية مجتمع السيطرة الإقطاعية والطاحونة البخارية مجتمع الرأسمالية الصناعية"⁽¹⁸⁾).

توجد حسب الطرح الأرتودوكسي خمسة أساليب للإنتاج: المشاعة البدائية عند العشائر والمجتمعات القبلية التي سبقت الحضارات الكبرى، وأسلوب الإنتاج القديم المرتكز على العبودية، وأسلوب الإنتاج الإقطاعي، وأسلوب الإنتاج الرأسمالي وأخيراً أسلوب الإنتاج الاشتراكي. وقد أدى السجال حول المشكل المتعلق بمعرفة موقع الشرق القديم وأمريكا القبولومبية إلى إدراج أسلوب الإنتاج الآسيوي⁽¹⁹⁾. تُعتبر هذه الأساليب الستة للإنتاج مؤهلة لتحديد مراحل عامة للتطور الاجتماعي. يمكن تحليل كل بنية اقتصادية خاصة في سياق تطوري وفق مختلف أساليب الإنتاج التي مثلت اندماجاً تراتيبياً داخل مجتمع مجسم محدد تاريخياً. يقدم لنا /غوديليه/ Godelier مثلاً جيداً حسب التحليل الذي أجراه لثقافة الإنكا⁴ زمن الاستعمار الإسباني⁽²⁰⁾.

للطرح الدغماني الخاص بفكرة تاريخ النوع مجموعة كاملة من النقائص يشترك فيها مع فلسفات التاريخ في القرن الثامن عشر. يحدد سيرُ التاريخ الكوني حتى أيامنا مبيئاً تعاقب خمسة أو ستة أساليب للإنتاج، التطور الأحادي النسب unilinéaire والضروري وغير المنقطع والتصاعدي للمثال الكبير للفرد macro-sujet. أريد أن أقابل طرحاً أكثر مرونة بهذا النموذج لتاريخ النوع، وهو طرح لا يتعرض للنقد المعروف الذي تتطلبه موضوعانية فلسفة التاريخ⁽²¹⁾.

(أ) لا تحتاج المادية التاريخية إلى افتراض مثال لنوع الفرد espèce-sujet الذي ينجز التطور. إن من ينقل التطور هي بالأحرى المجتمعات والأفراد الفاعلون التابعون لها. أما فيما يتعلق بالتطور فإن البنى التي تعوّض بالتتابع بنى أكثر قوة حسب مثال يمكن إعادة بنائه عقلياً، هي التي تتيح إبرازه.

خلال هذه السيرة المولدة للبنى، تتغير المجتمعات والأفراد في نفس الوقت مع هوياتها الخاصة بالأنا وهوياتها الجماعية⁽²²⁾. وحتى إذا كان هناك مجال للاعتقاد بأن التطور الاجتماعي يدل في الظاهر على أن الأفراد المترابطين يكتبون تأثيراً واعياً أكثر فأكثر على سير هذا التطور الاجتماعي نفسه الخاص بهم، فإن ذلك لا يعطينا بأي حال من الأحوال أفراداً من صنف أعلى، بل على الأكثر جماعات ذات انتماء واحد ببيداتية ومكوّنة ذاتياً على مستوى أعلى من التشكل.

أما فيما يتعلق بتمييز مفهوم التطور (Entwicklungs begriff) – أي المسألة الخاصة بمعرفة الحد الذي يمكن عنده فهم ظهور بني جديدة كحركة mouvement – فذلك مشكل آخر. في الحقيقة لا يمكن إلا للموضوعات التجريبية لهذه البنى تقريباً أن تكون في حركة⁽²³⁾.

ب) إذا ميزنا بين منطق التطور وديناميكية التطور – أي إذا ميزنا بين المثال الخاص بتراتبية للبنى القوية أكثر فأكثر، والذي يمكن أن يشكل موضوع إعادة بناء عقلي، وسيرورات يمر عبرها تطور الموضوعات التجريبية لهذه البنى – لن نكون بحاجة إلى الحفاظ على داعي أحادية النسب والضرورة والاتصالية ولا معكوسية التاريخ. إننا نسلّم بالتأكيد ببني عامة ذات أساس انثربولوجي في العمق، تشكلت خلال المرحلة التطورية للإنسان hominisation وتمثل أساس التطور الاجتماعي: بنى ظهرت على الأرجح في النطاق الصحيح حيث تشكلت الطاقة الإدراكية للقرود الشبيهة بالإنسان وطاقتها الخاصة بالدوافع، ونظمتاً من جديد من خلال سياق التواصل عبر اللغة. توافق هذه البنى الأساسية بوجه الاحتمال بنى الوعي التي يمتلكها الآن مبدئياً الأطفال بين سن الرابعة والسابعة، إذ تندمج قدراتهم الإدراكية واللغوية والتفاعلية في بعضها البعض.

تحدّد هذه البنى الأساسية الحيز المنطقي الذي يتوفّر على قدر من الاستخدام بحيث يتيح تشكّل بنى أكثر قوة؛ أما فيما يتعلق بمعرفة إمكانية تكون بنى جديدة فعلاً وزمن تكوّنها احتمالياً، فذلك ما يتوقف على الشروط الحادثة Contingentes وسيرورات التعلّم التي يمكن أن تشكل موضوع دراسات تجريبية. إن التفسير العلمي الوراثي الذي يتيح فهم سبب بلوغ مجتمع معين لدرجة معينة من التطور، مستقل عن التفسير البيئي الذي يتيح

فهم كيفية سير نظام يخضع في كل مرحلة محددة لمنطق البنى التي اكتسبها على التوالي. ويمكن أن تؤدي سبل عديدة إلى نفس المستوى من التطور؛ فالتطور الأحادي النسب يعتبر أقل احتمالية بقدر ما تكون مراحل التطور متعددة. وليس من المؤكد كذلك أن تكون هذه التطورات غير منقطعة؛ إنها ظروف عارضة تجعل مجتمعاً ما محاصراً بشكل عقيم عند عتبة معينة للتطور، أو تجعله يجد حلاً لمشاكل تواجه نظامه عبر تطوير بنى جديدة. أخيراً من الممكن حدوث ارتدادات في مجرى التطور: غالباً ما وقع الإثبات التجريبي لذلك. لا يمكن في الحقيقة أن ينحدر مجتمع ما إلى مستوى للتطور سابق للمستوى الذي قد تم بلوغه، دون أن تصاحب ذلك الظواهر المرافقة لارتداد جبري - مثلما نشاهد ذلك مثلاً في حالة ألمانيا النازية. إن ما لا يقبل العكس irréversible ليس السيرورات التطورية، بل السلسلات البنيوية المتوالية التي يجب على مجتمع ما أن يعبرها إذا ما دخل أو على قدر ما يدخل في سيرورات التطور.

ج) إن المتنازع فيه أكثر من غيره قطعاً هو الغائيات التي من المفروض وجودها في التاريخ حسب المادية التاريخية. عندما نتحدث عن التطور، نفكر في الواقع في السيرورات التراكمية التي تتيح ظهور وجهة ما. إن مفهوم **التعقد المتنامي** بالنسبة إلى أنصار التطورية الجديدة مقياس كاف لتقدير هذه الوجهة. كلما ازدادت قابلية نظام ما لاتخاذ حالات مختلفة، ازداد تعقد المحيط الذي سيتمكن هذا النظام من الاستجابة له عند الاقتضاء، وسيكون قادراً على الحفاظ على وجوده ضد هجوماته. لقد أعطى /ماركس/ بدوره أهمية كبيرة لمقولة "تقسيم العمل الاجتماعي": إنه يقصد بذلك سيرورات التمايز داخل النظام وتكامل الأنظمة الفرعية المتميزة وظيفياً على مستوى متطور بالتوالي، تلك السيرورات التي تتيح تنامي التعقد الخاص بمجتمع ما، ومن هنا بالتالي قدراته على الضبط. إلا أن لمفهوم التعقد كمقياس يتيح تقدير وجهة التطور لمجتمع ما، جملة من السيئات:

- التعقد مفهوم متعدد المعاني. يمكن أن يتعقد مجتمع ما حسب اتساعه ودرجة الترابط والتباين فيه أو أيضاً من حيث قدراته الحقيقية فيما يخص التعميم والتكامل وإعادة التخصيص. لذلك يمكن أن تتفقر المقارنات فيما

يتعلق بالتعقد إلى الدقة وأن تتضح عدم قابلية مسائل التحديد داخل سلم التعقد للبت⁽²⁴⁾.

- فضلاً عن ذلك، لا توجد علاقة مقابلة نظيرية relation biunivoque بين التعقد والإبقاء على النظام؛ هناك أشكال لتنامي التعقد تتكشف بوصفها مازق للتطور، في حين أن تنامي التعقد في غياب مثل هذا الارتباط المتبادل لا يشكل مقياساً ملائماً لتقدير الوجهة التي يأخذها التاريخ، ولا يُعدّ تعقّل النظام مبدأً ملائماً لتقدير مرحلة التطور لمجتمع ما.

- يصبح الارتباط المتبادل بين التعقد والإبقاء على النظام إشكالياً انطلاقاً من أن مسائل الحفاظ على الوجود بالنسبة للمجتمعات - خلافاً للأفراد - لا تُطرح حسب اعتبارات محدّدة بوضوح أو قابلة للبت موضوعياً. لا نقيس تنامي المجتمعات حسب نسبة التنامي البيولوجي أي حسب إمكانيات البقاء المادي لأفرادها انطلاقاً من تأكد هوية المجتمع المعني المحدد معيارياً، ومن إمكانية ما هو مؤوّل فيه ثقافياً كحياة "جيدة" أو "ممكنة الاحتمال"⁽²⁵⁾.

لم يحكم /ماركس/ على التطور الاجتماعي حسب أشكال تنامي التعقد، بل حسب مستوى تطور القوى المنتجة من جهة ونضج أشكال العلاقات الاجتماعية من جهة أخرى⁽²⁶⁾. يتبع تطور القوى المنتجة تطبيق معرفة قابلة للانسجام تقنياً؛ وتجسد المؤسسات الأساسية لمجتمع ما معرفة أخلاقية - تطبيقية. يُقاس التقدم في هذين الاتجاهين حسب إحدى ضرورات الصلاحية التي نتيج لنا أيضاً قياس التقدم الحاصل في مجال المعرفة التجريبية ومجال الحكم الأخلاقي - التطبيقي أي صحة بعض القضايا Propositions ودقة (Richtigkeit) بعض المعايير. لذلك أريد الدفاع عن الأطروحة التي تعتبر مقاييس التقدم التاريخي المتماثلة - حسب المادية التاريخية - مع تطور القوى المنتجة ومع نضج أشكال العلاقات الاجتماعية، قابلة للتبرير المنهجي. وهي نقطة سأعود إليها.

III

بعد أن وضّحتُ مفهومي "العمل الاجتماعي" و"تاريخ النوع" أريد الآن أن أدرس افتراضين أساسيين للمادية التاريخية هما: مقولة البنية الفوقية وجدلية العلاقة بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.

(1) تتمثل الصياغة الشائعة أكثر من غيرها لمقولة البنية الفوقية فيما يلي: "يقم الناس في الإنتاج الاجتماعي لأسباب حياتهم علاقات محدّدة وضرورية ومستقلة عن إرادتهم، علاقات إنتاج توافق مرحلة من مراحل تطور معين لقواهم الإنتاجية المادية. تتشكّل جملة هذه العلاقات الإنتاجية البنية الاقتصادية للمجتمع والقاعدة الحقيقية التي تتبني عليها بنية فوقية قانونية وسياسية وتوافقها بعض أشكال الوعي للمجتمع. يكتف أسلوب إنتاج الحياة المادية، الحياة الاجتماعية والسياسية والفكرية عموماً. ليس وعي الناس هو الذي يحدّد وجودهم بل وجودهم الاجتماعي، على العكس من ذلك، هو الذي يحدّد وعيهم⁽²⁷⁾".

تشكّل القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج في كل مجتمع تبعاً للأسلوب الطاعي للإنتاج، بنية اقتصادية تحدّد بواسطتها كل الأنظمة الفرعية الأخرى للمجتمع. إن الطرح السائد فيما يتعلق بهذه المقولة النظرية كان الطرح الاقتصادي زمنياً طويلاً. حسب هذا التأويل، يتمفصل كل مجتمع (مع اعتبار درجة التعقّد الخاصة به في هذا الحالة) وفق أنظمة فرعية يمكن أن تقوم تراتبياً حسب التسلسل المتعاقب للمجال الاقتصادي والمجال السياسي - الإداري والمجال الاجتماعي والمجال الثقافي. تعني هذه المقولة للبنية الفوقية إن، أن ما يحدّد سيرورات الأنظمة الفرعية العليا هي سيرورات الأنظمة الفرعية التحتية بمعنى الارتباط العليّ. إن صياغة أكثر مرونة لهذه الأطروحة تؤكد أن الأنظمة الفرعية الدنيا لا تؤدي إلا إلى تحديد بنيوي بالنسبة لما يجري على مستوى الأنظمة الفرعية العليا؛ هكذا يحدّد النظام الاقتصادي "في درجة أخيرة" كما يقول /أنغلز/ هامش التصرف بالنسبة لما

يمكن أن يجري على مستوى الأنظمة الفرعية الأخرى. نجد لدى /بليخانوف/ صياغات تتحو منحى التأويل الأول؛ ونجد لدى /لابريولا/ و /ماكس أدلير/ نصوصاً تتحو منحى التأويل الثاني. ويرفض مفهوم الكليّة الاجتماعية لدى مفكرين هيغليين – ماركسيين مثل /لوكاتش/ و /كورش/ أو /أدرنو/ مثل هذه النظرية للمستويات؛ في هذا السياق تعود مقولة البنية الفوقية لتقرّ بوجود نوع من الارتباط المتّحد المركز Concentrique لكل الظواهر الاجتماعية بالنسبة للبنية الاقتصادية؛ إذا فهمنا هذه الأخيرة بالمعنى الجدلي لجوهر يظهر للوجود داخل الظواهر القابلة للمعاينة.

فضلاً عن ذلك يبيّن السياق الذي يقترح فيه /ماركس/ نظريته أنه إذا كان هناك ارتباط للبنية الفوقية بالنسبة للقاعدة، فإن ذلك يكون خصوصاً في الأطوار الحاسمة عندما ينتقل مجتمع ما إلى مستوى جديد للتطور. ليس ما يدور في رأس /ماركس/ تركيبة أنطولوجية غير محدّدة للمجتمع، بل الدور الرئيس الموجه للبنية الاقتصادية في التطور الاجتماعي. ونلاحظ أن هذه النقطة لم تغب عن /كاوتسكي/ الذي أبدى الملاحظة التالية:

"لا يوجد إلا في نهاية التحليل مجال لاعتبار كل الجهاز القانوني والسياسي والأيدولوجي كبنية فوقية توجد فوق بنية تحتية (Unterbau). لكنه لا يظهر بهذه الصورة إطلاقاً بشكل مجسّد في التاريخ. إن نفس البنية سواء أكانت ذات طبيعة اقتصادية أو أيديولوجية تتدخل من نواح معينة كبنية تحتية وعلى مستوى آخر كبنية فوقية. إن المبدأ الذي يطرحه /ماركس/، والخاص بالعلاقات بين البنية التحتية والبنية الفوقية، ليس ملائماً بلا قيد أو شرط إلا بالنسبة للظواهر الجديدة تماماً في التاريخ⁽²⁸⁾."

يُدخل /ماركس/ مفهوم "القاعدة" ليعني جملة من المسائل التي يجب أن يخيل عليها كل تفسير للإضافات التطورية innovations évolutionnaires. تدلّ إذن نظرية البنية الفوقية لدى /ماركس/ على أمر واحد فقط وهو أن الإضافات التطورية لا تحلّ إلا مشكلات ظهرت على المستوى الخاص لقاعدة المجتمع.

ومهما يكن فإن استعمال عبارتي "القاعدة" و "البنية الاقتصادية" على السواء يمكن أن يدفع إلى التفكير في أن ما يوافق القاعدة يدغم دائماً مع النظام الاقتصادي. لكن ذلك لا يصحّ إلا بالنسبة للمجتمعات الرأسمالية. لقد ميّزنا

فيما سبق، علاقات الإنتاج بوظيفتها المتمثلة في تنظيم امتلاك وسائل الإنتاج، وبصفة غير مباشرة توزيع ثروات المجتمع. إن أنظمة القرابة هي التي تؤدي هذه الوظيفة في المجتمعات البدائية، وكذلك أنظمة السيطرة في المجتمعات التقليدية (Hochkulturell). لا تظهر العلاقات الطبقيّة كما هي ولا تأخذ شكلاً اقتصادياً إلا عندما تؤدي السوق أيضاً، مع الرأسمالية، وظيفة تثبيّت العلاقات الطبقيّة إلى جانب وظائفها الخاصة بالتنظيم. بل إن نظريات المجتمع ما بعد الصناعي تتصور مستقبلاً تنتقل فيه الأولويّة، من حيث التطور التاريخي، من النظام الاقتصادي إلى نظام التكوين والبحث⁽²⁹⁾. ومهما يكن يمكن أن تستخدم علاقات الإنتاج مختلف المؤسسات⁽³⁰⁾.

تقيم هذه النواة المؤسسية التي تتبلور حولها علاقات الإنتاج شكلاً معيناً للتكامل الاجتماعي؛ وأقصد هنا بالتكامل الاجتماعي، مع /دوركايم/، تحقّق وحدة عالم معيش (Lebenswelt) اجتماعي بفضل قيم ومعايير معينة. لكن إذا كان حل المسائل المطروحة على النظام يتعارض مع الشكل الطاغي للتكامل الاجتماعي، وإذا كان يجب تغيير هذا الأخير نفسه كلياً لفتح الطريق لحلول جديدة لهذه المسائل، فإن هوية المجتمع المعنيّ تجد نفسها مهدّدة.

(2) يعبر /ماركس/ عن نظرية لإوالية مثل هذه الأزمة كما يلي:

"تدخل قوى الإنتاج المادية للمجتمع في مرحلة معينة من تطورها في تناقض مع علاقات الإنتاج السائدة التي تكون قد تطورت داخلها، أي مع علاقات الملكية التي لا تمثل إلا التعبير القانوني عنها. تتحول هذه العلاقات إذن من أشكال للتطور بالنسبة إلى قوى الإنتاج إلى عوائق"⁽³¹⁾.

غالباً ما فهمت جدلية القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج بمعنى تقنوي. تعني في هذه الحالة أطروحة /ماركس/ أن تقنيات الإنتاج لا تفرض أشكالاً معينة لتنظيم وتعبئة قوة العمل فحسب، بل كذلك، وبواسطة التنظيم الاجتماعي للعمل، علاقات الإنتاج الموافقة له. تُطرح سيرورة الإنتاج بشكل موجّد Unitaire بحيث يُنتج الإنسان من ذاته هو نفسه أيضاً، ضمن ما تخلفه القوى المنتجة، علاقات الإنتاج. عند /ماركس/ الشاب، المفاهيم المثالية بالذات التي يستعملها (مثل "توضيح القوى الجوهرية في العمل") هي التي تذهب في اتجاه هذه الطريقة لرؤية الأشياء، إن تصوّر "البنساق" علاقات

الإنتاج لدى /أنغلز/ و /بليخانوف/ و /ستالين/ وآخرين انطلاقاً من القوى المنتجة يستند بالأحرى إلى نماذج أدواتية instrumentalistes للفعل⁽³²⁾.

لكن لا يجب أن ننسى التمييز بين مخطط الفعل التواصلية من جهة، ومخطط الفعل الأداتي والفعل الاستراتيجي اللذين يتلاقيان في المشاركة الاجتماعية من جهة أخرى. إذا أخذنا بالاعتبار هذا التمييز، يمكن فهم نظرية /ماركس/ كما يلي:

(أ) توجد إوالية للتعلم الداخلي تضمن: نمواً ذاتياً للمعرفة القابلة تقنياً وتنظيمياً للاستعمال، واستخدام هذه الأخيرة داخل القوى المنتجة.

(ب) لا يكون أسلوب الإنتاج متوازناً إلا إذا وجدت تطابقات بنيوية بين مستوى تطور القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج.

(ج) ويبرز تطور القوى المنتجة الحاصل بشكل داخلي تعارضات بنيوية بين هذين النمطين من العوامل.

(د) تحدث هذه التعارضات اختلالات في التوازن داخل أسلوب الإنتاج المعنى وتؤدي بالضرورة إلى قلب علاقات الإنتاج الموجودة.

إنما في هذا المعنى البنيوي جعل /غودليه/ مثلاً من نظرية /ماركس/ هذه نظريته الخاصة⁽³³⁾.

في الحقيقة، حتى في هذا الطرح لا نستبين جيداً فيم تكمن إوالية التطور التي تتيح لنا إبراز الإضافات. إن إوالية التعلم المطروحة بهذا الشكل تفسر بالتأكيد نمو طاقة إدراكية، بل يمكن أن تمثل تطبيقه في شكل تكنولوجيات واستراتيجيات تزيد في الإنتاجية. إنها تتيح تفسير بروز مسائل تدين النظام وتهتد – إذا ما أصبحت التباينات البنائية بين القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج خطيرة – وجود نمط الإنتاج المعنى. لكن سيرورة التعلم هذه لا تفسر إمكانية حل هذه المسائل إذا ما طرحت. إن ظهور أشكال جديدة للتكامل الاجتماعي مثل تعويض الدولة لأنظمة القرابة، يتطلب معرفة ذات طبيعة أخلاقية وعملية، لا معرفة يمكن استخدامها تقنياً، تتيح المجال لقواعد خاصة بالعمل الأداتي والاستراتيجي، وليس المطلوب لإدخال هذه الأشكال الجديدة للتكامل الاجتماعي هو توسيع مراقبتنا لتشمل الطبيعة الخارجية، بل معرفة تتجسد في شكل بنى التفاعل. المطلوب باختصار هو اتساع استقلالية المجتمع بالنسبة للطبيعة الداخلية أي بالنسبة لطبيعتنا الخاصة.

يمكن أن نبرهن على ذلك إذا تناولنا مثال المجتمعات الصناعية المتطورة. لقد أدى تطور القوى المنتجة إلى تحليل مميزات للغاية لسيرورات العمل وإلى تمايز مطابق بالنسبة لتنظيم العمل داخل مؤسسة العمل؛ لكن الطاقة الإدراكية التي دخلت في هذه "الجمعة للإنتاج" لا تتماثل في شيء من حيث البنية مع الوعي الأخلاقي والعمل الذي تستند إليه الحركات الاجتماعية النازعة إلى تثوير المجتمع البرجوازي. لذلك لا يأتي "تطور الصناعة" ليعوّض "انعزال العمال باتحادهم الثوري" مثلما يعلن ذلك البيان الشيوعي⁽³⁴⁾، بل ليعوّض تنظيماً قديماً للعمل بتنظيم جديد.

يمكن أن نفهم إذن تطور القوى المنتجة على أنه إولية تنتج المشاكل وتحفز لكنها غير كافية لتحديث تغييراً في علاقات الإنتاج وتجديداً تطورياً في نمط الإنتاج. حسب هذا الطرح لا يمكن الدفاع عن النظرية: وهناك بعض الأمثلة المعروفة التي طُرحت فيها، على أثر نمو القوى المنتجة، مشاكل تجاوزت قدرة تنظيم المجتمعات المنظمة على قاعدة أنظمة القرباية، وهزّت توازن مجتمعات "المشاعة البدائية" - وهو ما يبدو أنه قد حصل في بولنيزيا وأفريقيا الاسترالية⁽³⁵⁾. لكن موجات التطور الداخلية الكبيرة جداً، والتي أدت إلى ميلاد الحضارات الأولى الكبرى (Hochkulturen) وميلاد الرأسمالية الأوروبية، قد حققت نمواً بارزاً في القوى المنتجة، لا كشرط بل كنتيجة. في مثل هذه الحالات ليس تطور القوى المنتجة هو الذي استطاع أن يشكل تحدياً تطورياً.

يجدر التمييز بين طاقة المعرفة المتاحة واستخدام هذه المعرفة. يبدو واضحاً أن الإولية التي تريد ألا نتمكن من عدم التعلّم والتي وضّحتها /موسكوفيسي/ Moscovici بجلاء، تنتج بلا انقطاع فوائض إدراكية جديدة تمثل طاقة معرفة تقنية وتنظيمية غير مستعملة، أو هي على أي حال ليست مستعملة إلا بصورة هامشية في البداية. إذا استغللنا كل وسائل هذه الطاقة الإدراكية فإنها تصبح قاعدة تقسيمات العمل التي تبنين المجتمع (بين الصيد والجني، بين الفلاحة وتربية الماشية، بين الاقتصاد الزراعي والحرفية الحضرية، بين الحرفية والصناعة... الخ)⁽³⁶⁾. إن النمو الداخلي للمعرفة هو إذن شرط ضروري للتطور الاجتماعي. لكن لا يمكن الإجابة، بواسطة الطاقة الإدراكية المجمعّة عن المسائل التي تطرح على النظام والتي تعذر

حلها، إلا عندما يظهر إطار مؤسسي جديد؛ وينتج عن ذلك إذن نمو القوى المنتجة. لا يمكن الدفاع إلا بهذا المعنى عن الأطروحة التي تعتبر أن تشكيلة اجتماعية ما لا تزول ولا تعوضها علاقات إنتاج جديدة أو متفوقة "قبل أن تظهر الشروط المادية لوجود هذه العلاقات داخل المجتمع القديم ذاته"⁽³⁷⁾.

لقد أدت المناقشة التي أشرناها إلى الخلاصات التالية غير النهائية:

- تظهر المسائل التي تطرح على النظام والتي لا يمكن لها أن تحل دون إضافات تطويرية على مستوى القاعدة لمجتمع ما؛
- يستتبع كل أسلوب متفوق للإنتاج شكلاً جديداً للتكامل الاجتماعي يتبلور حول نواة مؤسسية جديدة؛

- تضمن سيرورة التعلم الداخلي تجميع طاقة إدراكية يمكن استعمالها بالنسبة إلى حل المسائل المولدة للأزمة التي تطرح على النظام؛
- لكن لا يمكن لهذه المعرفة أن تستخدم، مع ما تستتبعه من تطور للقوى المنتجة، إلا عندما يقع تحطّي عتبة تطويرية تفضي إلى إطار مؤسسي وإلى شكل جديد للتكامل الاجتماعي.

وعلى أية حال، يبقى السؤال المتعلق بمعرفة كيفية تحطّي هذه العتبة مطروحاً. إن الإجابة الوصفية التي تقدمها المادية التاريخية هي التالية: يتم التحطّي عبر النزاعات الاجتماعية، عبر الصراع، عبر الحركات الاجتماعية والمواجهات السياسية (التي يمكن تحليلها، إذا ما حدثت ضمن شروط بنية طبقية، كوقائع أصراع الطبقات). لكن لا يمكن إلا للإجابة التحليلية وحدها أن تفسر لماذا يتخطى مجتمع ما عتبة تطويرية، وكيف يمكن أن نفهم أن الصراعات الاجتماعية يمكن أن تفضي، في ظروف معينة، إلى شكل جديد للتكامل الاجتماعي، ومن هنا إلى مستوى جديد لتطور المجتمع؟ إن الإجابة التي أريد تقديمها هي التالية: لا يوجد التعلم الخاص بالأنواع في مجال المعرفة ممكنة الاستعمال تقنياً، والحاسمة بالنسبة إلى تطور القوى المنتجة فحسب، بل كذلك على مستوى الوعي الأخلاقي والعملية الحاسم بالنسبة لبنى التفاعل. وتتطور قواعد الفعل التواصلي استجابة للتغيرات الحاصلة في مجال الفعل الأداتي والاستراتيجي، لكنها لا تخضع لذلك أكثر مما تخضع لمنطقها الخاص.

IV

يتطلب التصور الخاص بتاريخ النوع الذي تقترحه المادية التاريخية إعادة بناء للتطور الاجتماعي وفق اعتبارات تعاقب أساليب الإنتاج الذي يخضع للمنطق الخاص بتطور معين. أريد أن أشير إلى بعض الميزات وبعض الصعوبات التي تظهر عندما نبدأ في تطبيق هذا التصور ثم سأقترح حلاً للمناقشة:

(1) نلاحظ الميزات عندما نجري المقارنة مع محاولات موازية أخرى قصد إيجاد تصورات تتيح ترتيب مواد التاريخ حسب المنطق الخاص بتطور معين. لذلك تم اقتراح تقسيمات زمنية *Périodisations* تعتمد المواد الأساسية المعالجة كمبدأ (من الحجر إلى البرونز، ثم إلى الحديد وصولاً إلى المواد البلاستيكية في عهدنا)، أو كذلك مصادر الطاقة الأساسية المستعملة (من النار والماء والرياح إلى الطاقة الذرية والشمسية). لكن تجرنا دفعة واحدة محاولة استخراج مثال للتطور من مثل هذه المتواليات *Séquences* إلى التقنيات التي تتيح معالجة الموارد الطبيعية والبحث عنها. وفي الواقع يبدو أننا نمتلك مثل هذا المثال للتطور بالنسبة لتاريخ التقنية⁽³⁸⁾. على أية حال يدخل تاريخ تطور التقنية بسهولة في إطار التأويل الذي قد يكون الناس عكسوا وفقه بشكل متتال على مستوى الوسائل التقنية، العناصر التي هي أساس وظائف الفعل العقلي بالنسبة إلى غاية ما، تلك الوظائف التي تحتل في البداية موقعها في الجهاز العضوي للإنسان، وبذلك يكون الناس قد تخلصوا بأنفسهم من هذه الوظائف: أولاً من وظائف الجهاز المحرك (الساقان واليدين)، ثم من إنتاج الجسد البشري للطاقة، وأخيراً من وظائف الجهاز الحواسي (العينان والأذنان والجلد) والدماغ. لكننا في الحقيقة غير مجبرين على البقاء في مستوى تاريخ التقنية ويمكننا الرجوع إلى تاريخ التطور (انظر نماذج الطبيعة لدى /موسكوفيسي/). لقد بين /بياجيه/ على مستوى

نشوء الكائن Ontogenèse بالنسبة لهذا التطور الإدراكي وجود **متتالية** للتطور الشمولي universel تنتقل من الفكر القبـإجرائي Préopérationnelle إلى الفكر الإجرائي المجسد. توجد بوجه الاحتمال صلة بين تاريخ التقنية والموجات التطورية الكبرى للمجتمع، عن طريق **تطور صور العالم**؛ ويجب على هذه الصلة بدورها أن تتمكن من تيرير نفسها بواسطة البنى الشكلية للفكر الذي يخضع ترابطه لحكم منطق خاص بالتطور، يشبه المنطق الذي يقترح علينا علم النفس الإدراكي نموذجاً منه أُثبِتت صحته بالقدر الكافي⁽³⁹⁾.

ومع ذلك، منذ "الثورة النيوليتية"، لم تدشن الاختراعات التقنية الكبرى عهداً جديدة، بل رافقتها فحسب. وليس تاريخ التقنية، مهما كانت أشكال إعادة البناء العقلي التي يتم اقتراحها، هو الذي يتيح تحديد التشكيلات الاجتماعية. يأخذ مفهوم أسلوب الإنتاج بالاعتبار كون **تطور القوى المنتجة** يشكل، بالنسبة للتقسيم الزمني، بعداً هاماً بالتأكيد، لكنه غير مُحدّد، للتطور الاجتماعي. لقد تمّ اقتراح تقسيمات زمنية أخرى تخضع لتصنيف معين لأشكال التعاون؛ وهناك بالتأكيد دور هام للتطور الذي ينطلق من المؤسسة العائلية ليفضي إلى المؤسسات متعددة الجنسيات مروراً بالتنسيق بين المؤسسات العائلية ثم بالمؤسسات الوطنية المنظمة حسب مبادئ تقسيم العمل. لكن ليس بالإمكان تتبع هذا الخط للتطور إلا في إطار تشكيلة اجتماعية واحدة وهي: الرأسمالية. إن ذلك كاف لتبيان أنه من غير الممكن السعي إلى إعادة بناء التطور الاجتماعي باتخاذ تنظيم قوة العمل كخيطة ناظم. وكذلك هو الشأن فيما يتعلق بتطور السوق (الذي ينتقل من الاقتصاد العائلي إلى الاقتصاد العالمي مروراً باقتصاد المدينة ثم بالاقتصاد الوطني) أو بتطور تقسيم العمل الاجتماعي (الذي يفصل بين الصيد والجني، بين الفلاحة وتربية الماشية، بين الحرفية الحضرية والاقتصاد الزراعي، بين الاقتصاد الزراعي والصناعة... الخ). وتزيد هذه التطورات التنظيم الاجتماعي تعقداً؛ لكن ليس مكتوباً على أي من هذه الظواهر متى يدل شكل جديد للتنظيم ووسيلة جديدة للتواصل وتخصّص وظيفي جديد... على تطور للقوى المنتجة - سلطة متنامية لامتلاك الطبيعة الخارجية - ومتى يصلح ذلك لردع الطبيعة الداخلية

ويتوجب اعتباره عنصراً من علاقات الإنتاج. لذلك من المفيد أكثر تحديد مختلف أساليب الإنتاج مباشرة انطلاقاً من علاقات الإنتاج، وتحليل تعديلات التعقيد لمجتمع هو في تبعية بالنسبة لأسلوب الإنتاج الخاص به⁽⁴⁰⁾.

(2) لا يتم في الحقيقة تطبيق هذا التصور دون صعوبة. فالأساس هو وجهة النظر التي تحدد أسلوب ضبط امتلاك وسائل الإنتاج. تطبع الوضع الراهن للمناقشة داخل المادية التاريخية الفرضية القائلة بوجود ستة أساليب عامة universels للإنتاج، وهي تتعاقب حسب المنطق الخاص بتطور معين⁽⁴¹⁾. يُنظَّم العمل والتوزيع في المجتمعات البدائية بفضل علاقات القرابة، فلا علاقة خاصة بالطبيعة ووسائل الإنتاج (ذلك هو أسلوب إنتاج المشاعة البدائية). في الحضارات الأولى الكبيرة لبلاد ما بين النهرين ومصر والصين القديمة والهند القديمة وأمريكا القبولومبية، الأرض ملك الدولة، تدير شؤونها الطبقة الكهنوتية والجيش والبيروقراطية، مع بعض بقايا الملكية القروية (وذلك ما يسمّى بنمط الإنتاج الآسيوي). في اليونان وروما والمجتمعات المتوسطة الأخرى، يحتل مالك الأرض موقع السيد المسيّد المهيمن على عبيد وعمال يوميين في إطار اقتصاد عائلي، كذلك موقع المواطن الحر في المجموعة السياسية للمدينة أو الدولة في الوقت نفسه، وذلك هو نمط الإنتاج القديم). يتركز الإقطاع في أوروبا القروسطية على الملكية العقارية الكبيرة الخاصة الموزعة بين العديد من الملاك الأفراد الذين يقيمون مع سيّد الإقطاع علاقات متعددة من التبعية، يمكن أن يكون تحديدها سياسياً واقتصادياً في الوقت نفسه، ويمكن أن تصل إلى القنانة (وذلك هو نمط الإنتاج الإقطاعي). وتصبح قوة العمل مع الرأسمالية أخيراً بضاعة بحيث تضمن تبعية المنتجين المباشرين قانونياً من خلال إبرام عقد عمل، واقتصادياً عن طريق سوق الشغل.

يعترض تطبيق هذه الترسمة في البحث الأنثروبولوجي والتاريخي بعض الصعوبات. ويتعلق الأمر خاصة بمسألة الأشكال الوسطية والأشكال الانتقالية؛ وفي الواقع لا تتطابق البنية الاقتصادية لمجتمع معين مع نمط وحيد للإنتاج إلا في حالات نادرة جداً: تبرز ظواهر معينة للانتشار البيئقافي أو للتراكب Superposition في الزمن بنى مركبة لا يمكن كشفها إلا

كتركيبات لعدة أساليب إنتاجية. لكن المسائل الأكثر خطورة هي المسائل التي يطرحها تسلسل أساليب الإنتاج نفسها حسب المنطق الخاص بتطور ما. تدور المناقشات الراهنة إذا لم أكن مخطئاً حول الإشكاليات التالية:

أ) لا نرى بوضوح كيف يمكن التمييز بين مجتمعات العصر الحجري القديم ومجتمعات العصر الحجري الأخير على قاعدة أسلوب الإنتاج ذاته، المشاعة البدائية. في حين أن "الثورة النيوليتية"⁽⁴²⁾ لا تعني مستوى جيداً لتطور القوى المنتجة فقط، بل نمطاً جديداً للحياة. لذلك اقترحنا إبراز مرحلة للاقتصاد التملكوي ومرحلة خاصة بالاقتصاد المنتج للثروات (Appropriative vs. producing economy) في حين أن من يمارسون الصيد والجنى يملكون ثروات الطبيعة لاستعمالها مباشرة، تتطلب الفلاحة وتربية الماشية بعض وسائل الإنتاج (الأرض، الماشية) التي تطرح مسألة الملكية⁽⁴³⁾. ترجع الفروق الأخرى إلى تعقد التنظيم الاجتماعي (العشيرة، القبيلة، منطقة نفوذ رئيس القبيلة – band, tribe, chiefdom)⁽⁴⁴⁾. في الختام قد يكون من الممكن الدفاع عن الأطروحة التي تعتبر أن الابتكارات التقنية التي تطبع الانتقال إلى المجتمع النيوليتي ترتبط بتكون الصور الأسطورية للعالم بشكل متناسق⁽⁴⁵⁾.

ب) أثارت المناقشات المعقدة التي دارت حول ما يسمّى بنمط الإنتاج الآسيوي مجموعة كاملة من المسائل. هل يجدر اعتبار هذا النمط للإنتاج المرحلة الأخيرة من المشاعة البدائية، أم هل يجب فهمه باعتبارها الشكل الأولي لمجتمع الطبقات⁽⁴⁶⁾؟ إذا كان المجال يتيح منح شيء من المصادقية للخيار الثاني، كما أعتقد، فهل يعني نمط الإنتاج الآسيوي في هذه الحالة مرحلة عامة universelle من التطور أم خط تطور خاص بالنسبة للمجتمعات الطبقيّة بشكل مواز للمسلك الذي يمثله نمط الإنتاج القديم؟ أم هل هو شكل وسطي بين نمط الإنتاج القديم ونمط الإنتاج الإقطاعي⁽⁴⁷⁾؟

ج) يطرح اختيار الموقع الخاص بالإقطاع داخل هذا التصنيف صعوبات لها نفس الخطورة⁽⁴⁸⁾. هل يتعلق الأمر أولاً بنمط إنتاج ممكن تحديده بحصر المعنى بشكل متواطئ univoque أم بمفهوم "فضفاض" لا يملك قيمة حقيقية بالنسبة للتحليل؟ إذا كان يوجد نمط إنتاج من هذا الصنف المستقل، فهل يتعلق الأمر بمرحلة عامة للتطور؟ إذا كان الأمر كذلك، فهل مجتمع أوروبا

القروسطية هو المجتمع الوحيد الذي بلغ هذه المرحلة؟ بعبارة أخرى، هل الإقطاع مظهر معزول أم هل عرفت الحضارات الكبرى الأخرى هي أيضاً مراحل للتطور ذات طابع إقطاعي؟

(د) في نفس السياق، يُطرح أيضاً سؤال يتعلق بمعرفة المقاييس التي تتيح تمييز الحضارات الكبرى القديمة والحضارات التي تطورت. يجري تمايز الأنظمة الاجتماعية الفرعية ونمو التفريع stratification في إطار نفس التنظيم السياسي لمجتمع الطبقات. في الحقيقة، في كل الحضارات الكبرى التي كُلت تطورها بالنجاح، تم تحول بنيوي بارز في الرؤى للعالم: الانتقال من رؤية ميتولوجية ونشكونية cosmogonique للعالم إلى رؤية معقّنة للعالم في شكل مظاهر إتيكية مؤسّسة على كوزمولوجيا. لقد تمّ مثل هذا التحول بين القرن الثامن والقرن الثالث ق. م. في الصين والهند وفلسطين واليونان⁽⁴⁹⁾. كيف يمكن تفسيره ضمن تصوّر مادي؟

(هـ) أخيراً، وفي نفس السياق، هناك أيضاً المجادلة التي تقيم تعارضاً بين نظريات المجتمع ما بعد الصناعي من جهة ونظريات الرأسمالية المنظمة من جهة أخرى. ويتعلق الأمر لذلك في بعض جوانبه بمسألة تخص معرفة ما إذا كانت الرأسمالية المنظمة عن طريق تدخل الدولة - مثلما هي موجودة في البلدان الصناعية المتطورة الغربية - تمثل المرحلة الأخيرة في نمط الإنتاج القديم أو الانتقال إلى نمط جديد للإنتاج.

(و) تطرح المسألة المتعلقة بمعرفة موقع المجتمعات الاشتراكية الوسطى مشكلة خاصة. بالنسبة للرأسمالية المتطورة، هل تمثل الاشتراكية البيروقراطية حقاً تشكيلة اجتماعية عليا في سلم التطور، أم هل يتعلق الأمر بتبويضات مختلفة لنفس المرحلة من التطور؟

دفعت هذه المسائل ومسائل أخرى مماثلة بمؤرخ ماركسي بحجم هوبسباوم / Hobsbawm إلى التشكيك في الفكرة القائلة بوجود مراحل عامة universels للتطور (في مقدمته لـ "Pre-Capitalist Economic Formations" لماركس). طبعاً يُطرح السؤال لمعرفة ما إذا كانت المسائل التي أُثيرت تقتصر على تعيين الاتجاه العادي لمناقشة علمية، أم هل يجب أن نرى فيها علامة عمق بالنسبة للبحوث المعنية. وأعتقد أنه قلما يمكن في أيامنا طرح المسألة انطلاقاً من هذا الخيار. ربما يكون مفهوم نمط الإنتاج، بالنسبة

لمنطق خاص بالتطور (Entwicklung) الاجتماعي، المفتاح الملائم، لكنه مفتاح لم يُصقل بعد بما فيه الكفاية.

V

ليس مفهوم أسلوب الإنتاج مجرداً كثيراً كي يتم تبيين الكليات universaux المشتركة بالنسبة لمختلف مستويات تطور المجتمعات. ويمكن مقارنة بعض أساليب الإنتاج ببعضها الآخر على صعيدين:

(أ) الطريقة التي يتم بها تنظيم امتلاك وسائل الإنتاج،

(ب) وتوافق هذه القواعد البنوي مع الحالة المعنية لتطور القوى المنتجة.

في مستوى أول للمقارنة، يفرق /ماركس/ بين الملكية الجماعية والملكية الخاصة. لكن وجهة النظر هذه المتعلقة بالامتلاك المتفرد exclusive لوسائل الإنتاج لا تتيح سوى التمييز بين مجتمعات ذات بنية طبقية ومجتمعات لا تمتلك بنية طبقية. وظل اختلاف آخر، وحسب الأشكال التي يأخذها الاستغلال (استغلال المجموعة القروية من قبل الدولة، العبودية، القنانة، الأجرة) إلى الآن على درجة من الضبابية بحيث لا يتيح إجراء مقارنات على قدر كاف من الدقة⁽⁵⁰⁾. لزيادة التدقيق، يقترح /فينلي/ Finley الأفكار التالية⁽⁵¹⁾:

Claims to property vs. power over things; power over human labor-force vs. power over human movements; power to punish vs. immunity from punishment; privileges and liabilities in judicial process; privileges in the area of the family; privileges of social mobility; horizontal and vertical; privileges vs. duties in the sacral, political and military spheres.

تتيح هذه الأفكار السوسيولوجية العامة بلا شك وصفاً أكثر واقعية للبنية الاقتصادية المعنية لكنها في الوقت نفسه توسع التحليل بدلاً من أن تعمقه. إذا توخينا هذه الطريقة سنتوصل إلى تجزئة أساليب الإنتاج بشكل متعَدّد ومفصّل وإلى إضعاف منطقتها الخاص بالتطور. في نهاية هذا المنهج الاستقرائي، هناك تخلّ عن مفهوم تاريخ - النوع - وبالتالي تخلّ عن المادية التاريخية ذاتها. ولن نستطيع أن نقصي قبلياً أمراً، وهو أن تتمكن البحوث في الأنثروبولوجيا التاريخية يوماً أن نلزمنا بذلك. لكن يبدو لي الآن أننا لم نكتشف بالقدر الكافي المسلك الذي يذهب في الاتجاه المعاكس بالتحديد.

يذهب هذا المسلك في اتجاه شمولية أكبر، أي في اتجاه يخص البحث عن مبادئ تنظيم للمجتمعات مجردة للغاية. وأقصد بـ "مبدأ التنظيم" الابتداعات innovations التي تصبح ممكنة عبر بعض التطورات في مجال التعلم (وهي التطورات التي يمكن أن يكون منطقتها الخاص بالتطور موضوع إعادة بناء) والتي تأسس بدورها مستوى جديداً للتعلم بالنسبة للمجتمع المعني⁽⁵²⁾. يحدّد مبدأ التنظيم لمجتمع ما حقلاً من الإمكانيات؛ ويحدّد بخاصة البنى التي يمكن أن تكون فيها تغييرات النظام المؤسسي ممكنة، والحدود التي يمكن أن يتم فيها تحفيز تطور قوى منتجة جديدة، كما يحدّد أيضاً بذلك إلى أي حدّ يمكن الزيادة في تعقّد نظام ما وقدراته الخاصة بالمراقبة. إن القواعد المجردة التي تتشكّل مبدأ للتنظيم، هي على قدر من التجريد بحيث يصبح حضور العديد من أساليب الإنتاج المتعادلة وظيفياً ممكناً داخل التشكيلة الاجتماعية التي يحددها هذا المبدأ للتنظيم. لذلك يجب فحص البنية الاقتصادية لمجتمع محدد حسب مستويين للتحليل: أولاً حسب أساليب الإنتاج التي هي تركيب Combinaison مجسّد داخل هذا المجتمع، ثم حسب التشكيلة الاجتماعية التي ينتمي إليها أسلوب الإنتاج الطاعي للمجتمع المعني. إن طرح مثل هذه المصادرة في الحقيقة هو أسهل من الاستجابة لشروطها؛ ولا يسعني هنا إلا أن أحاول بلورة برنامج البحوث الذي تفضي إليه وأن أجعله قابلاً للتصديق.

كمقاربة أولى يمكن تحديد خصائص مبادئ تنظيم المجتمعات بالرجوع إلى النواة المؤسسية التي تحدّد الشكل الطاعي للتكامل الاجتماعي في المجتمع المعني. لم يكتمل بعد تحليل النواتات المؤسسية في عناصرها الشكلية، أي: القرابة كمؤسسة كلية، والدولة كنسق سياسي كلي، وعلاقة التكامل بين دولة

متخصصة في وظائفها ونظام اقتصادي مستقل بذاته. لا أريد أن أدفع التحليل في هذا الاتجاه لأن العناصر الشكلية لهذه المؤسسات الأساسية تتبع مجالات متعددة ومختلفة بحيث لا يمكن إدخالها في الغالب في النسق التعاقبي لمنطق خاص بالتطور. من الأجدر السعي مباشرة إلى تصنيف أشكال التكامل الاجتماعي التي تحددها مبادئ تنظيم المجتمعات باستعمال مقاييس تطويرية. لكننا فيما يتعلق بنشوء ontogenèse القابلية للفعول (Handlungskompetenz) ونشوء الوعي الأخلاقي بخاصة، نمتلك عناصر قد تمّ تصديقها بالنسبة لمنطق خاص بالتطور.

طبعاً لا ينبغي أن نستخلص من النشوء ontogenèse نتائج سابقة لأوانها تتعلق بمستويات تطور المجتمعات. لا يمكن أن تعزى سيرورات التعلم المرتبطة بالتطور الاجتماعي إلى المجتمع بشكل حصري ولا إلى الأفراد بشكل حصري. إن نظام الشخصية طبعاً هو الذي يضم سيرورات التعلم الخاصة بالنشوء، وبشكل ما الذوات المجمعنة وحدها هي التي تتعلم. لكن اعتماداً على قدرات التعلم لدى الذوات المجمعنة، يمكن أن تنتج أنظمة المجتمع بنى جديدة لحل مسائل تتعلق بالضبط régulation بما يهدد وجودها. إلى هذا الحدّ ترتبط سيرورة التعلم التطورية لدى المجتمعات بأهلية الأفراد المنتمين إليها أساساً. ولا يكتسب هؤلاء بدورهم أهليتهم لفرديات جوهرية monades معزولة، لكن على قدر "تموهم" داخل البنى الرمزية لعالمهم الاجتماعي المعيش. يتم هذا التطور عبر ثلاث مراحل للتواصل أريد الآن أن أحدد خصائصها بعجالة.

في مرحلة التفاعل الذي تتوسطه رموز (Symbolisch vermittelte Interaktion)، يظل القول والفعل متباينين، في إطار أسلوب تواصل فريد وذي طابع إلزامي. يعبر العنصر (أ) عن طريق رمز تواصل عن رغبة في السلوك، يليها العنصر (ب) من خلال فعل ما، بنيتية تلبية رغبة (أ). إن مدلول الرمز التواصلية والفعل نفسه يحدّد كل منهما الآخر. يفترض العنصران الشريكان أساساً أنه بإمكانهما تبادل موقعهما في العلاقات البيشخصية، لكنهما يظلان أسيرين لموقفهما الإنجازي attitude performative.

في المرحلة المتعلّقة بخطاب تمايز بالنسبة لمضمونه الافتراضي، ينفصل كل من القول والفعل عن بعضهما لأول مرة. يمكن أن يقيم (أ) و

(ب) صلة بين الموقف الإنجازي لعنصر يشارك في التفاعل والموقف الافتراضي لملاحظ؛ ولا يمكن لكل منهما أن يعتمد تصور العنصر الآخر فقط، بل يمكن لهما كذلك أن يُبادلا تصور المشارك الذي هو تصورهما بتصور الملاحظ. لذلك يمكن التنسيق بين رغبتين متبادلتين في السلوك، بحيث تشكلان نظاماً من الدوافع المشتركة والمتكاملة، أو يمكن أن نقول إنهما تشكلان دوراً اجتماعياً. في هذه المرحلة تتميز الأفعال عن المعايير.

في المرحلة الثالثة، مرحلة الخطاب البرهاني، يمكن أن تُشكل مقتضيات الصلاحية نفسها التي نربطها بأفعال اللغة. ما إن ن سعی، في إطار خطاب (Diskurs) إلى تدعيم إثباتات أو إلى تبرير أفعال، حتى نعالج افتراضاً ملفوظات ومعايير (تمثل المبدأ الذي تركز عليه الأفعال)، أي نعالج ملفوظات بحيث يمكن أن يكون الشأن كذلك أو لا يكون، ونعالج معايير بحيث تكون قابلة لأن تعتبر شرعية أو غير شرعية. ويبدو أن المعايير والأدوار تحتاج إلى تبرير؛ يمكن الاعتراض على صلاحيتها أو تدعيمها بالرجوع إلى مبادئ معينة.

أترك جانباً الجوانب الإدراكية لهذا التطور الخاص بالتواصل، ولا أرجع هنا إلا إلى التمايز المتدرج لواقع اجتماعي منظم على عدة مستويات. في المرحلة الأولى لا يتم إدراك الأفعال والدوافع (أو التوقعات في السلوك) والذوات الفاعلة إلا على مستوى واحد للواقع. في المرحلة التالية، يتم التمييز بين الأفعال والمعايير؛ وتنتقل المعايير والذوات الفاعلة والدوافع في الوقت نفسه، إلى مستوى يقع وراء مستوى الواقع الخاص بالأفعال تقريباً. في المرحلة الأخيرة نميز بين المبادئ التي تنتج المعايير وهذه المعايير نفسها؛ تنتقل المبادئ بدورها والذوات الفاعلة ودوافعها في الوقت نفسه لتكون وراء خط المعايير، أي وراء خط أنظمة الفعل الموجودة.

بهذه الطريقة يصبح في إمكاننا استخراج المفاهيم الأساسية لنظرية تكوينية تخص الفعل. تسمح هذه المفاهيم بتفسيرين: يمكن إدراكهما إما كمفاهيم تبرز الخبرات المكتسبة تدريجياً من قبل ذات قادرة على الكلام وعلى الفعل، ونمت داخل عالم رمزي؛ وإما كمفاهيم تبرز البنية التحتية لأنظمة الفعل نفسها. إنني أريد استعمالها حسب هذا المعنى الثاني لتحديد خصائص أشكال مختلفة للتكامل الاجتماعي. لكنني في هذا السياق أريد التمييز بين المؤسسات

التي تسوّي حالة الأوضاع العادية والمؤسسات غير العادية التي تعيد البيذاتية المهذّدة الخاصة بالتفاهم بين الذوات، مثل الحق والأخلاق، إلى نصابها عندما تحدث نزاعات.

بقدر ما لا تسوّي النزاعات الحاصلة في الفعل عن طريق العنف أو الوسائل الاستراتيجية، بل على قاعدة الوفاق، تنضم إلى الأمر بنى تطبع لدى الفرد وعيه الأخلاقي ونظام الأخلاق والحق في المجتمعات. تحدّد هذه البنى نواة البنى العامة للفعل التي وقع التعرض إليها والتمثلات التي تتصل بالعدالة المتبلورة حول علاقة التبادل التي تمثل أساس كل تفاعل. نعلم أنه قد تم في خضم تبعية البحوث التي تعود إلى /بياجيه/ توضيح مراحل تطور الوعي الأخلاقي التي توافق مراحل أهلية التفاعل⁽⁵³⁾. في المرحلة الاتفاقية القبليّة *stade préconventionnel* حيث تُدرك الأفعال والدوافع والذوات باعتبارها تنتمي إلى مستوى واحد للواقع، لا تُقدّر عندما يحدث نزاع إلا نتائج الفعل. في المرحلة الاتفاقية، يمكن أخذ الدوافع بالاعتبار بمعزل عن النتائج المباشرة للفعل؛ فما هو محدّد هو الامتثال لدور اجتماعي معين ونظام من المعايير القائمة. في المرحلة الاتفاقية البعدية، تُقدّم أنظمة المعايير هذه صلاحيتها شبه الطبيعية (*naturwüchsig*)؛ تحتاج هذه المعايير إلى أن تُبرّر حسب التصورات ذات النزعة الشمولية *universalistes*.

لقد ميّزت بين البنى العامة للفعل المتخفية في وضع عادي ودون وجود نزاع طاغ، ثم بُنيت مفاتيح تمثل مبدأ التسوية الاتفاقية للنزاعات. ويمكن لبنى الوعي هذه نفسها ذات الطابع الأخلاقي أن تجد ما يعبر عنها إما في مجرد حكم يطلق على الفعل وإما في الحل الفعال لنزاعات حاصلة في الفعل. إذا أخذنا إضافة إلى ذلك بالاعتبار مراحل التطور التي تتيح لنا ترتيب هذه البنى، يصبح من الممكن بدهاء تكوين فكرة مقبولة عن الأسباب التي تبدو من أجلها غالباً تباينات بين المراحل التي تخص مختلف هذه الميادين للفعل: أي: أ) بين القدرة على السيطرة على وضع عادي للفعل والقدرة على إخضاع وضع تنازعي لتصورات قانونية - أخلاقية؛ لكن كذلك ب) بين الحكم الأخلاقي والفعل الأخلاقي. ومثلما هو الشأن في سلوك الأفراد، تظهر أيضاً تباينات خاصة بالمراحل على مستوى الأنظمة الاجتماعية. ففي المجتمعات النيوليتية مثلاً يمرّ نظام الحق والأخلاق بالمرحلة الاتفاقية القبليّة للتوفيق والتحكيم، بينما تسوّي الوضعيات العادية

دون نزاع طاغ في إطار أنظمة القراية أي في المرحلة الاتفاقية. كذلك هو الشأن بالنسبة للتفاوت *décalage* الموجود بين بنى الوعي السارية المفعول بشكل واضح داخل أنظمة التأويل، لكنها لم تجد بعد تجسيدها المؤسسي داخل أنظمة الفعل. لذلك نلاحظ غالباً في الأساطير الجماعية للحضارات الكبرى وجود نماذج متطورة على المستوى السردى، تتيح معالجة النزاعات والحل الخاص بها، وتوافق المرحلة الاتفاقية لتطور الوعي الأخلاقي، بينما يوافق الحق المُمأسس خصائص المرحلة الاتفاقية القبلية للوعي الأخلاقي.

لذلك من الجدير في إطار محاولة (ما تزال متواضعة جداً) للتمييز بين مختلف مستويات التكامل الاجتماعي، أن نفصل بين:

(أ) البنى العامة للفعل؛

(ب) البنى الخاصة بالرؤى للعالم، على قدر ما تساهم في تحديد الأخلاق والحق؛

(ج) بنى الحق المُمأسس وكذلك التمثلات الأخلاقية ذات الطابع الإلزامي؛

المجتمعات النيوليتية: (أ) نظام الفعل مبين بشكل اتفاقي (يتم فصل الواقع الرمزي حسب مستويات الفعل والمعايير)؛ (ب) رؤى أسطورية للعالم ما تزال متشابكة بشكل مباشر مع نظام الفعل (مع نماذج اتفاقية لحل النزاعات الأخلاقية للفعل)؛ (ج) الحل القانوني للنزاعات حسب تصورات اتفاقية قبلية (تقدير نتائج الفعل، تعويض الضرر الحاصل، إعادة الوضغ الراهن إلى نصابه).

الحضارات القديمة: (أ) نظام الفعل مبين بشكل اتفاقي؛ (ب) رؤية أسطورية للعالم منفصلة عن نظام الفعل تؤدي وظيفة الشرعة لصالح مواقع السيطرة؛ (ج) تسوية النزاعات حسب أخلاق اتفاقية مرتبطة بصورة الملك الذي يقول الحق ويمثل العدل (تقدير الفعل حسب المقاصد والانتقال من الثأر إلى العقوبات والانتقال من المسؤولية الجماعية إلى المسؤولية الفردية).

الحضارات المتطورة: (أ) نظام الفعل مبين بشكل اتفاقي؛ (ب) القطيعة مع الفكر الأسطوري وتطور الرؤى المعقّنة للعالم (مع تمثلات اتفاقية بعدية في مجال الحق والأخلاق)؛ (ج) تسوية النزاعات حسب أخلاق اتفاقية مستقلة متخلصة من المرجعية لشخصية الملك (وجود نظام قضائي كامل، ما يزال الحق خاضعاً للتقليد لكنه منظم).

الأزمة الحديثة: أ) مجالات الفعل مبنية بشكل اتفاقي بعدي: تحرير مجال للفعل الاستراتيجي محكوم بقواعد ذات طابع شمولي (مؤسسة رأسمالية، حق برجوازي خاص) مع بدايات تشكّل إرادة سياسية تركز على مبادئ (ديمقراطية شكلية)؛ ب) تطور مبادئ خاصة بالشرعة مطبوعة بالشمولية universalisme (حق طبيعي وحق عقلي)؛ ج) تسوية النزاعات من منظور الفصل الحاد بين القانونية والأخلاقية؛ الحق الشامل universel والشكل المُعقّن كلياً والأخلاق الخاصة المحكومة بمبادئ.

VI

سأستعمل الآن مثلاً لإبانة الطريقة التي تستطيع بها هذه المقاربة المساهمة بشكل مفيد في نظرية للتطور الاجتماعي. وقد اخترت مسألة ميلاد المجتمعات الطبقيّة بقدر ما يمكنني الاعتماد على دراسة /كلوس إيدر/ Klaus Eder المذكور آنفاً⁽⁵⁴⁾.

(1) تتشكل المجتمعات الطبقيّة في إطار نسق سياسي؛ لا يحتاج التكامّل الاجتماعي هنا إلى المرور بنظام القرابة، إذ يمكن أن تتكفّل به الدولة. غير أنه قد برزت فيما يتعلّق بميلاد الدولة مجموعة كاملة من النظريات التي سأذكر بها وسأنقدها بإيجاز⁽⁵⁵⁾:

أ) تفسّر نظرية التراكب superposition⁽⁵⁶⁾ ظهور فئة اجتماعية مسيطرة سياسياً وقيام نسق خاص بالدولة، بالاستناد إلى أن قبائل الرعاة الرّحّل قد أخضعت مجموعات سكانية من المزارعين ومربي الحيوانات المقيمين، وأقاموا نظاماً للاحتلال conquête. نقرّ الآن أن الوقائع تكذب هذه النظرية باعتبار أن حياة الترحّل أقرب عهداً من الحضارات الأولى الكبيرة⁽⁵⁷⁾. لقد كانت لميلاد الدولة أسباب داخلية بالضرورة.

ب) تقدّم نظرية تقسيم العمل عموماً في شكل مُركّب. يُنتج الإنتاج الزراعي فوائض ويحرّر بذلك (يرتبط الأمر بالنمو الديمغرافي) من قوّة العمل. ويتيح

ذلك تقسيماً معيناً للعمل الاجتماعي. تمتلك المجموعات الاجتماعية — المختلفة التي يتمخض عنها هذا الأمر الثروة الاجتماعية بشكل تمايزي *différentielle* وتشكل طبقات اجتماعية تقوم واحدة منها (على الأقل) بوظيفة السيطرة. رغم مزيتها الإيحائية *suggestive* ليست هذه النظرية متماسكة. إن التقسيم الاجتماعي للعمل يعني تخصيصاً وظيفياً داخل النظام المهني، لكن المجموعات المهنية التي تتمايز حسب معارفها ومهاراتها لا تنتج بذاتها ألياً وبالضرورة نزاعات تخص المصالح تؤدي إلى امتلاك تمايزي لوسائل الإنتاج. ينقص عنصر للبرهنة قد يبين لماذا تنتج نزاعات تخص المصالح، متجذرة في التخصص المهني، وظائف للسيطرة بالضرورة. يتم تقسيم العمل من جهة أخرى داخل الطبقة المسيطرة سياسياً (بين الكهنة والعسكريين والبيروقراطية) كما يتم ضمن السكان العاملين (بين المزارعين والحرفيين).

(ج) تُرجعُ نظرية اللاتكافؤ *inégalité* ميلاد الدولة مباشرة إلى مسائل تخص التوزيع. تؤدي الإنتاجية إلى فائض في الخيرات المادية ووسائل الإنتاج. وتنتج عن الفوارق المتزايدة للثروة فوارق اجتماعية، لا يمكن لتنظيم مجتمعي معين مساواتي نسبياً ويرتكز على علاقات القرابة، أن يسيطر عليها. وتتطلب مسائل التوزيع تنظيماً آخر للعلاقات الاجتماعية. قد تتيح هذه الأطروحة إذا افترضنا صحتها تفسير ظهور مسائل تدّين النظام ويكون في وسع التنظيم الخاص بالدولة حلها؛ لكن ذلك لا يفسر ظهور هذا الشكل الجديد للتكامل الاجتماعي. بالإضافة إلى ذلك تعتبر الفرضية المتعلقة بنمو آلي للقوى المنتجة خاطئة على الأقل فيما يخص الفلاحة. يمتلك هنود منطقة الأمازون مثلاً كل الوسائل التقنية الضرورية لإنتاج فائض من المواد الغذائية، لكنهم لم يشرعوا في استخدام طاقة الإنتاج المتاحة إلا عندما تعاملوا مع المستوطنين القادمين من أوروبا⁽⁶⁰⁾. من الصحيح أنه كانت هناك بين مربّي الحيوانات أشكال هامة لعدم التكافؤ الاجتماعي، باعتبار أن القطعان تنمو بسهولة نسبياً.

(د) تفسر فرضية الري⁽⁶¹⁾ انصهار العديد من المجموعات القروية في كيان سياسي عبر إرادة التغلب على جفاف الأراضي بتركيز ري واسع النطاق؛ إن هذه الإشارات تساير حتماً الضرورة الوظيفية لإدارة تصبح النواة

المؤسسية للدولة. يبدو أن الوقائع تكذب هذه الفرضية - بما أن تشكّل الدولة في بلاد ما بين النهرين وفي الصين وفي المكسيك قد سبق المشاريع الكبرى للرّي. غير أنه قد يكون في وسع هذه النظرية ذاتها أيضاً تفسير ظهور مسائل تدين النظام، لا طريقة حلها.

هـ) تفسّر نظرية الكثافة السكانية ميلاد الدولة بعوامل بيئية وديمغرافية أساساً. يمكن الانطلاق من الفكرة القائلة بحصول نمو داخلي للسكان أدى بشكل طبيعي جداً إلى اتساع في فضاء المجتمعات المجزأة Segmentaires، أي إلى الهجرة نحو أراض جديدة. وباعتبار أن الوضع البيئي وقرب الجبال والبحر أو الصحراء والأراضي البائرة... الخ. تجعل الهجرة أو الهروب مستحيلين، فإنه لا يوجد مخرج بالنسبة للنزاعات التي يخلقها نقص الأراضي وكثافة السكان، سوى تسخير أقسام كبيرة من السكان وإخضاعها للسيطرة السياسية لقبيلة منتصرة. إن المشاكل المعقدة التي تطرحها المناطق ذات الكثافة السكانية المرتفعة لا يمكن أن يتكفل بها إلا تنظيم معين للدولة. لكن حتى لو استطعنا أن نبسور المشاكل البيئية والديمغرافية من هذا النوع في كل الحضارات القديمة الكبرى، فإن هذه النظرية لا تفسّر لماذا وكيف أمكن حل هذه المشاكل.

لا تحدّد أية نظرية من النظريات المشار إليها الفرق بين المشاكل التي تُطرح على النظام والذي يتجاوز قدرات الضبط الخاصة بأنظمة القراية، من جهة، وسيرورة التعلم التطورية التي تفسر الانتقال إلى شكل جديد للتكامل الاجتماعي، من جهة أخرى. استناداً إلى بعض إواليات التعلم فقط يكون في وسعنا أن نفسر لماذا استطاعت بعض المجتمعات القليلة إيجاد حلول لحل مسائل الضبط التي تُطرح عليها وتحديث الدفع التطوري، ولماذا هذا الحل لتنظيم الدولة بالذات هو الذي وجدته هذه المجتمعات. لذلك سأنتقل من التوجهات التالية:

- فيما يتعلق بنشوء ontogenèse قدرات المعرفة والفعل، من الممكن تمييز مراحل للتطور (بمعنى علم النفس التكويني الإدراكي). أتصور هذه المراحل كمستويات للتعلم تحدّد شروط سيرورات التعلم الممكنة. وباعتبار أن إواليات التعلم تتبع الجهاز البيولوجي للبنية العضوية البشرية (الذي يمتلك اللغة)، يمكن للتطور الاجتماعي أن يركز على القدرات الفردية للتعلم بمجرد أن

تُلَبَّى الشروط الضرورية للمحيط (الخاصة جزئياً بكل طور من أطوار التطور).

- تَدْخُل قدرات التعلم التي تكتسبها في البداية عناصرٌ فردية من المجتمع أو مجموعات هاشمية في نظام التأويل الخاص بالمجتمع في شكل سيرورات التعلم النموذجية. تمثل بنى الوعي وحصيلة المعرفة المقسّمة من قبيل الجماعة *collectivité*، انطلاقاً من المعارف التجريبية والأفكار الأخلاقية - العملية، طاقةً إدرائية يمكن أن تكون موضوع استخدام اجتماعي.

- يمكن الحديث عن سيرورة تطورية للتعلم أيضاً فيما يتعلق بالمجتمعات، باعتبار أنها تحل المشاكل التي تطرح على نظامها وتمثل تحديات تطورية. هذه المشاكل هي تلك التي تتجاوز قدرات الضبط المتاحة في حدود تشكيلة اجتماعية محدّدة. يمكن أن تقوم المجتمعات بتعلم تطوري إذا ما استخدمت من أجل إعادة تنظيم أنظمتها الخاصة بالفعل، الطاقات الإدراكية التي تتضمنها الرؤى للعالم. يمكن أن تتمثل هذه السيرورة كتجسيد مؤسسي لبنى العقلانية التي اتخذت بعد شكلاً لها ضمن الرؤى للعالم.

- يعني دخول مبدأ جديد للتنظيم قيام مستوى جديد للتكامل الاجتماعي. يتيح هذا الأخير بدوره استخدام معرفة تقنية - تنظيمية متوفرة مسبقاً (أو إنتاج معرفة تقنية - تنظيمية جديدة)، أي نمو القوى المنتجة واتساع تعقد النظام. لسيرورات التعلم التابعة لمجال الوعي الأخلاقي - العملي إذن قيمة المؤشرات *prodromes*.

(2) انطلاقاً من هذه التوجهات، أريد عرض المخطط الإجمالي للتفسير التالي⁽⁶³⁾ من أجل التذكير بميلاد المجتمعات الطبقيّة:

(أ) الظاهرة التي يجب الوقوف عليها هي ولادة تنظيم سياسي ينظم مجتمعاً ما بحيث يمكن أن تنتمي إليه العناصر المكوّنة لمختلف الأنساب *lignages*. تنتقل وظيفة التكامل الاجتماعي من علاقات القرابة إلى علاقات السيطرة. لم تعد تمثل صورة الجذ المشترك الهوية الجماعية، بل صورة الملك المشترك.

(ب) التفسير النظري للظاهرة: يبرّر موقع السيطرة ممارسة سلطة شرعية. لا يمكن لشرعية السلطة أن تركز على كونها مسموحاً بها بموجب مكانة القرابة فحسب؛ لأنّ الادعاءات التي تستند إلى مواقع عائلية وعلاقات شرعية في القرابة عموماً تجد حدودها بالضبط في حضور السلطة السياسية للملك.

تتبلور السلطة الشرعية حول وظيفة المقاضاة rendre justice وحول موقع القاضي، بمجرد أن تتم إعادة تنظيم الحق بحيث يستجيب لخصائص الأخلاق الاتفاقية. ذلك هو الشأن عندما يستطيع القاضي، بدلاً من أن يكون مجرد حكم وأن يبقى مرتبطاً بالعلاقات المحتملة للسلطة الموجودة بين الأطراف المعنية، أن يحكم بالرجوع إلى معايير للحق تستفيد من اعتراف بيذاتي ويكرسها التقليد. وكذلك عندما يأخذ نوايا المتهم بالاعتبار؛ ولا يتوجه حسب فكرة الانتقام لضرر حاصل، ولا حسب فكرة إعادة الوضع الراهن إلي نصابه، بل يعاقب المخالفة المرتكبة من قبل متهم ما. تأخذ السلطة أولاً صورة القدرة على امتلاك وسائل العقاب الخاصة بعدالة اتفاقية. تأخذ الرؤية الأسطورية للعالم إذن، علاوة على وظيفتها التفسيرية، وظائف تبريرية بالمعنى الذي يفيد شرعنة السيطرة.

(ج) يتيح لنا ذلك تحديد هدف التفسير: يفترض تركيز البنى الخاصة بالسيطرة منطقياً أن الملك المحتمل يمثل سلطة شرعية بمقتضى مهمة العدالة الاتفاقية التي يقوم بها. لذلك يجب التذكير بميلاد الدولة عبر التثبيت الناجح لموقع القاضي الذي يتيح تسوية النزاعات الملازمة immanents للفعل على قاعدة الأخلاق الاتفاقية.

أصل الآن إلى تفاصيل المخطط الإجمالي للتفسير المقترح.

(د) الوضع الأولي Situation initiale: تنتمي المجتمعات النيوليتية التي أدى تعقد نظام القرابة فيها إلى تنظيم تراتبي متقدم نسبياً، إلى المجتمعات الواعدة أكثر من غيرها في رأيي، من منظور تطوري. فهي تقوم بمأسسة الأدوار السياسية المحددة في الزمن. إلا أنه يتواصل الحكم على القيادة والملوك وموجهين آخر حسب أفعالهم المادية؛ ليست أفعالهم شرعية في حد ذاتها. وليست هذه الأدوار مأسسة إلا لزمن معين (لقيادة حرب مثلاً) أو أنها تنحصر في مهمات خاصة (طلب الأمطار وضمان محاصيل جيدة مثلاً). من وجهة نظر اجتماعية – بنيوية لا تمثل هذه الأدوار إلى الآن محور التنظيم الاجتماعي⁽⁶⁴⁾.

(هـ) بعض المشاكل الخاصة تطرح على النظام: في المجتمعات النيوليتية المهيةة لنمو تطوري يمكن لبعض المشاكل أن تطرح نفسها على النظام، وهي مشاكل لا يمكن السيطرة عليها عن طريق قدرته على المراقبة التي ما تزال

محدودة بسبب مبدأ تنظيم المجتمع المرتكز على العائلة. يمكن أن يتعلق الأمر مثلاً بمشاكل بيئية المصدر مثل نقص الأراضي أو كثافة السكان أو مشاكل طرحها التوزيع غير المتساوي للثروة الاجتماعية. يتم إدراك هذه المشاكل المتعددة حلها في إطار المجتمع كما هو، أكثر فأكثر كلما ضاعفت النزاعات التي تتجاوز مؤسسات الحق القديم مثل التحكيم.

(و) يتم اختبار بنى جديدة: تستفيد بعض المجتمعات الخاضعة لضغط المشاكل التي طرحها تحدّ تطوري ما من الطاقة الإدراكية التي تتضمنها رؤاها للعالم، وتأسسُ أولاً بصفة تجريبية عدالة تقع في المستوى الاتفاقي. هكذا يتقلد قائد حربي مثلاً مسؤولية القيام بمهمة العدالة عند حدوث نزاعات، لا حسب ميزان القوى المادية، بل حسب معايير معترف بها اجتماعياً وأكدها التقليد. فليس الحق إذن ما يمكن أن تتفق حوله الأطراف فحسب.

(ز) الاستقرار بتشكيل نظام ما: يمكن أن تصبح هذه الأوضاع الخاصة بالحاكم Juge مؤشرات للتطور الاجتماعي. لكن مثلما يبين ذلك مثال مملكة الباروتس Barotsés الإفريقية، لا تؤدي كل التجارب الواعدة إلى نجاح تطوري، أي إلى المؤسسة الدائمة للوضع الخاص بسلطة سياسية (Herrschaft) انطلاقاً من هذه الوظائف للعدالة. لا يمكن لمثل هذه الأدوار أن تتحرر بشكل دائم، أي أن تترسخ إلى درجة أنها تكون حاملة لنظام سياسي فرعي، إلا إذا اجتمعت أيضاً بعض الشروط التكميلية مثل الانتصار العسكري لقبيلة ما على قبائل أخرى أو تحقيق مشروع كبير للري. إنما بهذا الأمر تتميز الأنظمة الاجتماعية التي تضمن تطورها عن تلك التي لها أفاق واعدة فقط.

(ح) نشأة البنى الطبقيّة: يمكن على قاعدة السيطرة السياسية، للسيرورة المادية للإنتاج إذن أن تتفصل عن الشروط الحاصرة restrictives بالنسبة لنظام القرابة وأن تنظم من جديد حسب علاقات السيطرة⁽⁶⁵⁾. يتأكد الملك من إخلاص موظفيه والكهّان والعائلات التي تؤدي وظيفة عسكرية حين يضمن لهم امتيازات الحصول على وسائل الإنتاج (اقتصاد منتظم حول القصر أو الهيكل).

(ط) تطور القوى المنتجة: يمكن إذن استعمال القوى المنتجة التي تم اكتشافها بعد عن طريق الثورة النيوليتية على نطاق واسع: يعتبر تعزيز الفلاحة

وتربية الحيوانات وكذلك انتشار الحرفية نتيجة لقدرة تنظيم موسعة خاصة بمجتمع الطبقات. هكذا تنشأ أشكال جديدة للتعاون (في فلاحة الري مثلاً) أو للتبادل (في تداول السوق بين المدينة والريف مثلاً)⁽⁶⁶⁾.

(3) إذا تأكدت صحة هذه البرهنة تجريبياً ففي إمكانها أن تفسر كيف يمكن أن يتم فصل شكلان متناقضان للتطور داخل التطور الاجتماعي أي: سيرورة التعلم التجميعي cumulative التي لا يمكن للتاريخ بدونها أن يُفسر كتطور أي كسيرورة موجهة من جهة، واستغلال الإنسان المتزايد من قبل الإنسان في المجتمعات الطبقيّة من جهة أخرى⁽⁶⁷⁾. بالنسبة للمادية التاريخية، هناك تطورات خطية على محور تطور القوى المنتجة والأشكال الجدلية للفكر فيما يخص تطور علاقات الإنتاج. إذا انطلقنا من الفرضية التي نقول بوجود سيرورات للتعلم، ليس حسب البعد الخاص بالمعرفة القابلة للاستخدام تقنياً فقط، بل كذلك حسب البعد الخاص بالوعي الأخلاقي – العملي، فإننا نذهب إلى الإقرار بوجود مراحل للتطور في مجال القوى المنتجة، وكذلك فيما يتعلق بأشكال التكامل الاجتماعي. لكننا لا نستطيع القول حقاً بأن الإجراء الخاص بالاستغلال والقمع هو في علاقة عكسية بتعاقب هذه المراحل للتطور. من وجهة النظر الخاصة بمنطق معين للتطور، ينتمي التكامل الاجتماعي الذي يتحقق بفضل علاقات القرابة، وتضمنه عند حدوث نزاعات مؤسسات الحق القبائفاقية، ينتمي إلى مرحلة دنيا بالنسبة للتكامل الاجتماعي الذي يتحقق بفضل علاقات السيطرة، وتضمنه عند حدوث نزاعات مؤسسات الحق الاتفاقية. رغم هذا التقدم يجب اعتبار الاستغلال والقمع مثلما يمارسان بالضرورة في المجتمعات الطبقيّة، تراجعاً بالنسبة لأشكال التفاوت الاجتماعي الأقل أهمية التي يتيحها نظام القرابة. لذلك تكون المجتمعات الطبقيّة غير قادرة بنويماً على تلبية حاجة الشرعنة التي تسببها هي نفسها. هنا بالذات في الواقع يوجد مفتاح الديناميكية الاجتماعية لصراع الطبقات. كيف تُفسر هذه الجدلية للتقدم؟

يتضح لي هذا التفسير في حقيقة أنه لا توجد مع مستويات جديدة للتعلم هوامش للقرار أكثر اتساعاً فحسب، بل كذلك مجموعة كاملة من المشكلات الجديدة. من المؤكد أن مرحلة عليا من تطور القوى المنتجة والتكامل الاجتماعي تلغي المشكلات التي توافق التشكيلة الاجتماعية السابقة التي وقع

تجاوزها؛ لكن يمكن أن تكون للمشكلات الجديدة التي تواجه مرحلة التطور التي يتم بلوغها، حدة أكبر، على قدر ما يمكن مقارنتها بالمشكلات المطروحة في السابق. يبدو أن ذلك هو الشأن، بصورة حدسية على الأقل، فيما يتعلق بسلبيات الانتقال إلى مجتمعات منظمة في شكل دول. إن التصور الذي تتم المقارنة انطلاقاً منه، من جهة أخرى هو نفسه مزيف، طالما لم تؤخذ في الحسبان السلبيات الخاصة بالمجتمعات القبائلية: تتم المقارنة بالضرورة لفائدة المجتمعات المنظمة على قاعدة علاقات القرابة عندما نتخصصها على ضوء نوع المشاكل الخاصة التي لا تطرح إلا مع المجتمعات التطبيقية. لا تميز المفاهيم الجدلية للفكر الاشتراكي مثل الاستغلال والقمع بين مختلف أنواع المشاكل التي تطرح حسب مختلف أطوار التطور الاجتماعي. صحيح أننا نجد داخل بعض التقاليد "البدعية" *hérétiques* إشارات تنزع إلى إقامة اختلافات لا في مفهوم التقدم فحسب بل كذلك في مفهوم الاستغلال. يمكن أن نميز بين الاعتداءات على الجسد (الجوع والإنهاك والمرض) والاعتداءات على الشخص (الإهانة والاستعباد والخوف) وأخيراً أشكال اليأس النفسي (العزلة والفراغ)؛ وتطابق ذلك أيضاً أشكال معينة للأمل، مثل نشدان الرفاه والأمن ونشدان الحرية والكرامة ونشدان السعادة وتحقيق الذات.

ملحق

حول التقدم والاستغلال

حاولت أن أقيم الصلة بين المؤسسات القاعدية التي تتيح لنا في مقاربة أولى تحديد خصائص المبادئ بتنظيم مجتمع (العائلة والدولة ونظام اقتصادي مستقل) والتقدم التاريخي باستعمال مفهوم مراحل التطور. غير أن الابتكارات التي أتاحت منفذاً تطورياً لا تعني مستوى جديداً للتعلم فقط، بل كذلك نوعاً جديداً من المشاكل، أي صنفاً جديداً من السليبات التي تساير التشكيلة الاجتماعية الجديدة. تبرز جدلية التقدم في هذا الأمر: باكتساب القدرات الخاصة بحل بعض المشاكل، نعي بجملة من المشاكل الجديدة. هكذا مثلاً في نفس الوقت الذي يتوصل فيه الطب العلمي إلى السيطرة على بعض الأمراض، يتكون بشكل مواز إزاء كل مرض الوعي بتهديد غير متوقع. نجد هذه التجربة الاستبطانية reflexive نفسها مترسبة في فكرة الطبيعة غير المراقبة (Naturwüchsigkeit): يُعتبر "طبيعياً وغير مراقب" (naturwüchsig) مجال من مجالات الوجود يظهر من خلاله أن الأمر ليس معطى طبيعياً حقاً. نكتسب المعاناة المعبر عنها أمام التهديدات غير المتوقعة الصادرة عن سيرورة لا تتم السيطرة عليها بعداً جديداً، بقدر ما نعتقد أن لنا أهلية التدخل بالنسبة إليها بصورة عقلية. هذه المعاناة هي نفسي négatif الحاجة الجديدة. هكذا يمكننا تفسير التطور الاجتماعي إذا استعملنا كمقياس هذه المشكلات وهذه الحاجات التي لم تكن موجودة قبل أن تمثل نتائج الغزوات conquêtes التطورية: تولد سيرورة التعلم المتمادة coextensive بالنسبة للتطور الاجتماعي من ذاتها، في كل مرحلة من مراحل التطور، مصادر جديدة تتزامن مع أبعاد جديدة للندرة pénurie وبالتالي مع احتياجات تاريخية جديدة.

إن مشكل الحدّ الفاصل للمجتمع بالنسبة للطبيعة الخارجيّة هو الذي يُطرح عند الانتقال إلى شكل الوجود الاجتماعي - الثقافي، أي مع دخول البنية العائليّة. وتُطرح مشكلة تطابق المجتمع مع محيطه الطبيعي في المجتمعات النيوليتيّة على أبعاد تقدير. إن السيطرة على الطبيعة هي التي يتم إدراكها كما لو يتم إدراك مصدر نادر. يجب استبعاد تجربة العجز البشري أمام التهديدات غير المتوقّعة الصادرة عن الطبيعة الخارجيّة بفضل تأويلات الأسطورة والسحر.

إن المشكل الذي يُطرح مع إدخال نسق سياسي عام، هو مشكل الضبط الذاتي autorégulation لنظام المجتمع. وتصيح الإجراءات الخاصّة بالنظام التي تتخذها الدولة حاجة مركزية في الحضارات الكبرى المتطورة على أبعاد تقدير. إن ضمان الحق هو الذي يتم إدراكه كما لو يتم إدراك مصدر نادر. يجب تعويض تجربة الاستبداد والقمع في المجتمع بالاستناد إلى أشكال الشرعنة الخاصّة بالسيطرة. ونتوصل إلى ذلك في إطار الرؤى المعقّنة للعالم (التي تتيح أيضاً الحدّ من أهمية المشكل المركزي للمرحلة السابقة، أي العجز أمام الطبيعة).

إن المشكل الذي يُطرح في العهد الحديث، مع استقلالية الاقتصاد (ومع علاقة التكامل التي تنشأ بين الدولة والاقتصاد)، هو مشكل تبادل منظم ذاتياً بين نظام المجتمع والطبيعة الخارجيّة. مع الرأسمالية الصناعيّة، على أبعاد تقدير، يخضع المجتمع بوعي لضرورات النمو الاقتصادي وتبعية الثروات. إنها القيمة التي يتم إدراكها كما لو يتم إدراك مصدر نادر. تبرز تجربة اللاتكافؤ الاجتماعي حركات اجتماعية واستراتيجيات الترضية المناسبة. يبدو أن هذه الأخيرة تبلغ هدفها داخل الديمقراطيات الجماهيرية المنظمة في شكل دولة اجتماعية (تتيح هذه الديمقراطيات فوق ذلك الحدّ من أهمية المشكل المركزي للمرحلة السابقة، أي ضمان الحق).

أخيراً، إذا كان ينبغي تمييز المجتمعات ما بعد الحديثة بأولية نظام التربية والبحث، مثلما نتخبّلها الآن على الأقلّ هنا وهناك، فمن الجائز الاعتماد على المشكل الخاص بتبادل منظم ذاتياً بين نظام المجتمع والطبيعة الداخليّة الذي قد يطرح نفسه. هنا أيضاً سيوجد مورد تبرز بنيته النذرة: لا البحث عن سيطرة على الطبيعة والضمن القانوني أو القيمة الاقتصادية، بل البحث عن

معنى وعن دوافع. وباعتبار أن التكامل الاجتماعي للطبيعة الداخلية، أي سيرورة تفسير الحاجات التي جرت إلى حد الآن وفق طبيعة غير مراقبة، يتحقق وفق خطاب دون ضغط (diskursiv)، فإنه يمكن لمبادئ المشاركة أن تتفد إلى العديد من مجالات الوجود في نفس الوقت الذي يمكن فيه بشكل مواز لخطر اللانظامية anomie المتنامي أن يوجد أجهزة إدارية تقوم بمراقبة الدوافع. وربما سنرى نواة مؤسسية تتشكل حول مبدأ جديد للتنظيم، تمتاز فيها عناصر للتربية العامة وللتكفل الاجتماعي وللتحرر من الإجراءات الجزائي ولعلاج الأمراض العقلية.

لا أشير إلى مثل هذا التصور (الذي لا نملك استناداً إليه إلا بعض الدلائل في أحسن الحالات) إلا لتوضيح الاحتمال éventualité الموجود لرؤية نموذج تحالفي différentiel لتطبيق السلطة الاجتماعية، راسخ في بنية المجتمع، يستمر في البقاء حتى بالنسبة للشكل الاقتصادي لسيطرة الطبقات (الذي تمارسه هذه الأخيرة باسم الحقوق الخاصة بالملكية الخاصة أو بيروقراطيات الدولة التي تتولاها النخب الاجتماعية). وبمجرد أن تأخذ سيطرة الطبقات في المستقبل الشكل المخفف والمكثف في الآن نفسه لضغط نفسي - اجتماعي، لا تتسبب "السيطرة" domination⁵ مرة ثانية عن طريق الحق البرجوازي الخاص فقط، بل عن طريق نظام التربية الخاص بالدولة الاجتماعية. أما فيما يتعلق بمسألة معرفة ما إذا كانت ستتشأ حلقة مفرغة بين مشاركة متزايدة وإدارة اجتماعية متنامية، بين الوعي الاستبطاني بإليات الدوافع وازدياد المراقبة الاجتماعية (أي استعمال الدوافع)، فهذا هنا مسألة لا يثبت فيها مسبقاً في رأيي، وذلك رغم المواقف الإرادية التي هي مواقف الانثربولوجيات المتشائمة التي نراها تتبعث من جديد في هذه الفترات الأخيرة.

عرضت على سبيل الافتراض صورة المشاكل التي تطبع التشكل الذاتي للمجتمع، وتبدأ من الحد الفاصل بالنسبة للمحيط لتصل إلى التبادل المنظم ذاتياً مع الطبيعة الخارجية. إن كل نوع من المشاكل الجديدة التي يطرحها تطور المجتمع يولد حاجات جديدة: الحاجة إلى سلطة مادية سهلة البلوغ تقنياً والحاجة إلى أمن تضمنه الدولة والحاجة إلى قيم ينتجها الاقتصاد والحاجة إلى معنى تعطيه الثقافة؛ وفي نفس الوقت تأتي حاجات جديدة تاريخياً في

المحلّ الثاني. إذا قبلنا اعتبار هذه الترسيمة المجازف بها مقبولة، ينتج عن ذلك أنه ما دام تكوّن الدوافع والحاجة البنيوية للمعنى قد شكّلا موضوع وعي استبطاني، فإنه لم تعد هناك إمكانيات منطقية أخرى كي تُطرح أنواع جديدة من المشاكل التطورية. إن الوصول بهذه الطريقة إلى نهاية هذا المسار الأول من الإمكانيات يمكن أن يعني عودة، على مستوى آخر، إلى مشاكل الحدّ الفاصل، أي إلى اكتشاف التخوم الداخلية التي تنتهي إليها سيرورة الجمعنة، وإلى بروز تهديدات جديدة محتملة *Contingentes* عند هذه الحدود الخاصة بالتردية الاجتماعية.

VII

في النهاية أريد الآن أن أشير إلى التصورات التي تبرز من خلال ما قيل أعلاه لمناقشة الترسيمات التفسيرية الموازية. في عداد هذه المقاربات الخاصة بنظرية التطور، يمكن ذكر البنيوية والتطورية الجديدة والنفعية السوسولوجية. يطرح مفهوم التقدم التاريخي المرتبط بشكل وثيق بمفهوم التطور الاجتماعي، بالإضافة إلى ذلك، مشاكل ابستمولوجية تم تناولها في شكل نقد لفسفة التاريخ⁽⁶⁸⁾، من جهة، وفي إطار إتيكا تطورية⁽⁶⁹⁾، من جهة أخرى.

(1) حاول /ألتوسير/ و /غودلييه/ دمج مفاهيم وفرضيات /ليفي ستروس/⁽⁷⁰⁾ في المادية التاريخية. لقد تم توليد مفهوم البنية ذاته من دراسة المجتمعات السابقة للحضارات الكبرى وذلك انطلاقاً من البنى التماثلية للـ "الفكر المتوحش" وكذلك من البنى العائلية للعلاقات الاجتماعية. ويعني هذا المفهوم أنظمة القواعد الأولية *élémentaires* التي تحكم الولادة والكلام والتفاعل. ألا تظهر هذه القواعد مباشرة على سطح الظواهر؟ يتعلق الأمر في الواقع ببنى عميقة يخضع لها الأفراد في أعمالهم الثقافية التي يمكن ملاحظتها بصورة لا قصدية. ولا تصلح هذه القواعد للأفراد المنعزلين فحسب، بل هي

صالحة للمجموعة. ويشكل بعضها بالنسبة للبعض الآخر من جهة أخرى نظاماً يتيح علاقات تغيير بين مختلف أشكال التعبير التي تتولد انطلاقاً منها. أخيراً يمكن أن تشكل هذه البنى موضوع إعادة بناء عقلية⁽⁷¹⁾.

لا يمكنني هنا أن أتناول ثانية بالتفصيل المحاولات المختلفة لجعل الماركسية تتبنى المفاهيم الأساسية للبنىوية. لقد أدى ذلك إلى استعمال متضخم لهذه المفاهيم يتعدى ميدان الأنثروبولوجيا المحدد، لذلك يجب وضع تحديدات واضحة. على مستوى نظام الشخصية، يمكن أن نميز بين ثلاثة أبعاد بنوية: المعرفة والكلام والتفاعل. ذلك يعني أن الفرد يشكل بنى ويطور بشكل مواز خبرات تجعل في إمكانه:

- (أ) عمليات التفكير العقلي، تلك العمليات الضرورية للمعالجة الإدراكية للتجارب وكذلك العمليات الخاصة بالفعل الأداتي؛
 (ب) إنتاج المفوضات المصاغة كما ينبغي على المستوى التصويبي واللغوي؛
 (ج) التفاعلات وكذلك التسوية التوافقية consensual للنزاعات الناشئة في الفعل.

يتطلب التواصل عن طريق اللغة (وكذلك الفعل الاستراتيجي نفسه بشكل مختلف) — على العكس من ذلك — تكاملاً أكثر تعقيداً للبنى التابعة لعدة بنى أخرى من هذه الأبعاد الثلاثة. لذلك ليس تحليل بنى مفوضات (Äußerungen) اللغة سهلاً عندما يتعدى الأمر ما هو لغوي صرف. إن المدلول الذي تكتسبه اللغة بين: في اللغة، يصبح الوعي الفردي والوعي الاجتماعي مندمجين.

لكن يبدو لي على مستوى النظام الاجتماعي أنه من الممكن الإشارة إلى بنى أولية عميقة ومتميزة بجلاء فيما يتعلق بالقوى المنتجة وكذلك بأشكال التكامل الاجتماعي. تجسد القوى المنتجة مادياً معرفة تقنية ومعرفة تنظيمية يمكن تحليلها انطلاقاً من البنى الإدراكية. يجسد الإطار المؤسسي وإواليات تسوية النزاعات مادياً معرفة عملية يمكن تحليلها انطلاقاً من بنى التفاعل وأشكال الوعي الأخلاقي. تمثل رؤى العالم بالمقابل أشياء مركبة للغاية، تحددها أشكال الوعي الإدراكية واللغوية والأخلاقية — العملية، باعتبار أن تركيب combination هذه البنى وعملها فيما بينها غير محددتين بشكل نهائي.

لم تعرف محاولات إعادة البناء العقلية إلى حدّ الآن أكبر نجاحاتها حيث كان من الممكن عزل البنى الأولية العميقة: أي في الألسنية، في مجال النظرية الصوّاتية والنحوية وفي مجال الأنثروبولوجيا البدائية للقرابة (الروى الأسطورية للعالم في متناول التحليل البنيوي باعتبار علاقة التشابك المباشر التي ما تزال تربطها ببنى التفاعل)⁽⁷²⁾؛ وأخيراً في مجال علم النفس ذاته، على قدر ما يهتم هذا الأخير (في التقليد الخاص ببحوث /بياجيه/) بنشوء التفكير العقلي والوعي الأخلاقي⁽⁷³⁾. نجحت هذه المحاولات لإعادة البناء بقدر أقلّ حيث تتداخل بنى مختلفة: نرى ذلك في مجال التداولية Pragmatique والألسنية - الاجتماعية والألسنية - الانتية، على قدر ما تهتمّ بكليات الأداء énonciation والتفاهم intercompréhension وفي مجال النظرية التحليلية للغات التي تدرس شروط التواصل المحرّف بشكل منهجي، وأخيراً في مجال التحليل البنيوي لرؤى العالم الذي لا يتوصّل فيما يتعلّق بالتقاليد المعقدة إلى تجاوز سطح الأشياء إلا نادراً⁽⁷⁴⁾.

في الحقيقة اصطدمت البنيوية بحدود كل دراسة تزامنية، لكن هذه الحدود لم تكن واضحة كثيراً في الألسنية وفي الأنثروبولوجيا بسبب الطابع السكوني للشيء محلّ النظر. تقوم البنيوية أساساً على منطق البنى القائمة ولا تذهب إلى حدّ التظير فيما يخص السيرورات المولدة للبنى. إن البنيوية التكوينية التي أنشأها /بياجيه/ هي المقاربة الوحيدة التي تنزع إلى توضيح منطق التطور الملازم immanente لسيرورة تشكل البنى والتي تمّد بذلك جسراً نحو المادية التاريخية.

إننا مدينون له مثلما أبرزت ذلك أنفاً بإمكانية تقدير مختلف أساليب الإنتاج حسب التصورات الأكثر تجرّداً لمنطق خاص بالتطور.

إنه لمن الممكن إقامة تاريخ التّقنية إذا تناولنا مجدداً عن قرب توالي مراحل التطور الإراكي التي كلل تحليلها بالنجاح على المستوى التطوري التكويني ontogénétique بحيث يتضح منطق تطور القوى المنتجة بجلاء. لكن لا يمكن تحليل التسلسل التاريخي لأساليب الإنتاج انطلاقاً من مبادئ مجردة للتّظيم الاجتماعي إلا إذا كان في وسعنا أن نحدّد بدقة البنى الخاصة بالرؤى للعالم، والتي تطابق مختلف أشكال التكامل الاجتماعي، وكيف تحدّد هذه البنى تطور المعرفة الدنيوية profane. بعبارة أخرى إن المادية

التاريخية بالذات هي التي تحتاج إلى تحليل بنيوي لتطور الرؤى للعالم. يضمن تطور الرؤى للعالم الوساطة بين مراحل تطور بنى التفاعل وتطورات المعرفة التي يمكن استعمالها تقنياً. وإذا عبرنا عن ذلك حسب مفاهيم المادية التاريخية فإنه يعني أن جدلية القوى المنتجة وعلاقات الإنتاج تمرّ عبر وساطة الإيديولوجيات.

(2) تحت ضغط النسبوية الثقافية للمدرسة النفعية نشهد في هذه الفترة تراجع نظريات الثقافة التي نشأت حوالي أواخر القرن التاسع عشر في ميدان الأنثروبولوجيا (/مورغان/ و /تيلور/): لا يوجد إلا كتاب مثل /ف.ج. تشايلد/ Childe و /ل. وايت/ White للإبقاء على فكرة المراحل الكلية universels للتطور⁽⁷⁵⁾. تحت التأثير الطاعى للأنثروبولوجيا الثقافية (/كروبر/ Kroeber و /مالينوفسكي/ Malinowski و /ميد/ Mead) لم تعد توجد نظريات التطور إلا في شكل مخفف جداً ومتوافق مع فكر الإكولوجيا الثقافية مثلما تبين ذلك "التطورية المتعددة الأنساب" multilinéaire لـ/ج.ه. ستيرد/ Steward⁽⁷⁶⁾. لكن من الصحيح في هذه الفترة الأخيرة أن الانتصارات التي سجلتها التطورية البيولوجية على الصعيد النظري قد ساهمت في تجديد التطورية السوسولوجية. لم يعد التطور الاجتماعي يظهر كامتداد غامض للتطور العضوي؛ بل ينطلق النشويون الجدد (/بارسونس/ Parsons و /لوهمان/ Luhmann و /لينسكي/ Linski)⁽⁷⁷⁾ من الفكرة القائلة بإمكانية الوقوف على التطور الاجتماعي بفضل نموذج التطور الطبيعي الذي أثبتت صحته وكان موضوع تحليلات معمقة. إن الفائدة الكشفية Heuristique للنموذج البيولوجي لا تثير أي شك؛ إلا أن ما يطرح مشكلاً هو المسألة المتعلقة بمعرفة ما إذا كان هذا النموذج يضعنا في الطريق الخاص بنظرية معممة للتطور يمكنها أن تطابق التطور الطبيعي والتطور الثقافي معاً⁽⁷⁸⁾.

يرتكز النموذج البيولوجي كما نعلم على الفكرة القائلة بنظام يحافظ على وجوده إذ يضمن نفسه تنظيمه الخاص ويتميز بالنسبة لمحيط معقد للغاية. يوجد بين النظام ومحيطه اختلاف في التعقد: تتمثل مهمة النظام الذي يحافظ على حدوده في أنه يطور بذاته ما يكفي من التعقد الداخلي ليكون في وسعه

الحدّ من تعقّد محيطه بالقدر الكافي. إن الأنواع التي تحمل التطور الطبيعي؛ تُمتلئها على التوالي مجموعة محدّدة من الجينات *gènes* القابلة للتوالد. تتوالد الأنواع في شكل مجموعات سكانية تستقر داخل محيطاتها الخاصة. تتكون هذه المجموعات السكانية نفسها من أجهزة عضوية فردية تتفاعل فيما بينها وتتفاعل مع محيطها. تبدأ سيرورة التعلم التطوري مباشرة على مستوى الجينات. وبفضل ظواهر التحول *mutation* التي يمكن تفسيرها كأخطاء في نقل المعلومات التكوينية الوراثية، تظهر بعض الطباع الوراثية *phénotypes* المنحرفة *déviants* التي تكون تحت الضغط الانتقائي للمحيط موضع انتقاء وتنتج تثبيت *stabilisation* السكان الذين تكيفوا مع شروط المحيط. تفضي هذه السيرورة للتعلم ذات التوجه غير الغائي إلى نتيجة يمكن تفسيرها من منطلق الغائيات: يمكن إقامة ترانزية بين الأنواع من حيث تشكّلها *morphologie* وسلوكها أي حسب تعقّد تنظيمها الجسدي وحسب اتساع نطاق قدراتها الخاصة برد الفعل.

يطرح تطبيق هذا النموذج البيولوجي على التطور الاجتماعي ثلاث مسائل أساساً:

- ما هو المعادل الاجتماعي لظواهر التحول؟
 - ما هو المعادل الاجتماعي للقدرة على البقاء بالنسبة لسكان بيولوجيين؟
 - أخيراً ما هو معادل التراتبية الخاصة بمختلف الأنواع في التطور؟
- (أ) أرى الأهمية الكشفية للنموذج البيولوجي في أنه بلغت انتباهنا إلى إوالية التعلم الخاصة بالتطور. من الواضح أنه توجد في قاعدة التقليد الثقافي إوالية تولّد تنوعاً يوافق - بمعنى يمكن أن نبقية غامضاً - ظواهر التحول. لا يتأثر التطور الطبيعي بسيرورات التعلم الفردية التي يحققها كل جهاز عضوي على حدة، والتي توسّع وتغيّر السلوك المبرمج وراثياً *génétiqument* (لأن تغيّر السلوك يقتصر على دورة الحياة بالنسبة للجهاز العضوي الفردي، ولا تتم المزوجة مع المرحلة الموالية لإعادة تكوين المخزون الوراثي). في المرحلة الاجتماعية - الثقافية للتطور، بالمقابل، تنظّم سيرورات التعلم اجتماعياً دفعة واحدة، بحيث يمكن لنتائج التعلم أن تخضع لعملية النقل *transmission* عن طريق التقليد. هكذا يوفر التقليد

الثقافي وسطاً يمكن للابتكارات المولدة للتنوع عن طريقه أن تنتقل عندما تتوقف إوالية التطور الطبيعي.

لا يمكن تجاهل الاختلافات الموجودة بين ظواهر التحول والتعلم الاجتماعي⁽⁷⁹⁾. في الحالة الثانية لا يتم التعلم التطوري عن طريق تغيير المخزون الوراثي بل عن طريق تغيير طاقة المعرفة؛ ويفقد الاختلاف بين الطبع الوراثي ومثال الخلقة genotype كل معنى في هذا المجال. تشكل المعرفة المقسمة والمنقولة على مستويي بيذاتي عنصران من النظام الاجتماعي: ليس الأفراد المنعزلون هم الذين يمتلكونها؛ لأنهم لا يتشكلون كأفراد إلا بفضل التكيف الاجتماعي socialisation. يفضي التطور الطبيعي إلى قائمة repertoire من السلوكيات المتجانسة تقريباً بين الأفراد من نفس النوع، في حين ينتج عن التعلم الاجتماعي تنوع متسارع للسلوكيات. ويمكننا أيضاً أن نطيل قائمة هذه المقارنات.

على أية حال، توجد بالنسبة لي صعوبة أساسية تتمثل في أنه إن توصلت البيوكيمياء في العقود الأخيرة إلى تحليل ظواهر التحول، فإن إوالية التعلم بالمقابل، والتي تمثل أساس ظاهرة في مثل تعقد التقليد الثقافي، هي مجهولة تقريباً. من الصحيح أن هذين الشكلين لعلم النفس التكويني أي علم النفس الإدراكي والتحليل النفسي واعدان: تتمثل إوالات التعلم بالنسبة إليهما في التكيف والتمثل assimilation عند تعلم بني إدراكية جديدة، أو التقمص والإسقاط عند تشكل مبدأ يتعلق بالدوافع. لكن طالما لم يُدفع تحليل هذه الإوالات إلى أبعد، لن نتاح لنا معرفة ما إذا كانت المقارنة بين التحول والتقليد tradition مجازية فقط، أو ما إذا كان من الممكن إبراز تعادل شكلي معين بين إوالية التعلم الاجتماعي التي تمثل أساس التقليد وظواهر التحول. على أية حال، هناك اختلاف من شأنه أن يجعلنا حذرين: تحدث ظاهرة التحول تغييرات حسب مبدأ المصادفة، في حين أن نشوء بني الوعي يعتبر سيرورة انتقائية وموجهة بصورة جلية.

(ب) في إطار التطور الطبيعي، يُقاس نجاح سيرورات التعلم حسب القدرة التي يمتلكها السكان على الاستقرار في محيط معين؛ ويرتبط تكاثر النوع في النهاية بقدرة البقاء الخاصة بالأجهزة العضوية الفردية.

ويمكننا كذلك أن نشير فيما يتعلق بالقدرة التي يمتلكها الجهاز العضوي لتجنب الموت إلى عدد معين من الثابتات paramètres الدقيقة. ليس الأمر كذلك بالنسبة لقدرة المجتمع على تجنب الموت - في الحقيقة، لا نتبين بشكل واضح ما يجب أن نفهمه من هذا الأمر. في الواقع يشكّل بالتأكيد بقاء الأفراد المنتميين لهذا المجتمع بعدد كاف لضمان التكاثر شرطاً ضرورياً، لا شرطاً كافياً للحفاظ على هوية مجتمع ما.

تتحدد هوية مجتمع ما بصورة معيارية وترتبط بالقيم الثقافية التي هي قيمه؛ ومن جهة أخرى، يمكن لهذه القيم أن تتغير على أثر سيورة التعلم. لا يمكن أن نحدد بوضوح الوظيفة التي تشكل غائيتها والتي يمكن بفضلها تقدير الثبات الفائق للـ *ultrastabilité* للمجتمعات. يصوغ /دون/ Dunn هذه الوضعية في العبارات التالية:

"إن اختبار المطابقة *test d'adéquation* بالنسبة لسلوك جديد، هو الجانب الذي يخصه في متابعة الهدف. وبصورة عامة، إذا كان الاختبار سلبياً لا يتمكن السلوك المعني من إيجاد مكان دائم في قائمة السلوكات المقبولة. غير أن عدم التمكن من تحقيق المطابقة مع الهدف لا يؤدي بالضرورة إلى تصنيف السلوك المذكور باعتباره غير متكيف *inadapté*. يمكن أن يؤدي ذلك أيضاً إلى طرح مطابقة الهدف نفسه للبحث مجدداً. وباختصار، بنفس الطريقة التي تتيح بها الأهداف التحقق من عدم تكيف سلوك ما، بما أن هذا الاختبار يؤدي إلى مراجعة الأفكار التي تهم السلوكات المعنية، تشكل كذلك هذه الأفكار التي تهم السلوكات أحياناً اختبار مطابقة بالنسبة للأهداف ويمكنها أن تؤدي إلى مراجعة لهذه الأهداف."

لن أتناول مجدداً القضايا التي قدمها /دون/ (80) و/لوهمان/ (81) من أجل تقدير تطوري للقيم العليا الخاصة بنظام معين (*system targets goals*) لأنها لا تتيح لنا الخروج من الحلقة المفرغة المحتومة لتحديد مرجعي - *définition sui référentielle* يخص حياة مجتمع ما. في المرحلة الاجتماعية الثقافية تنظم سيرورات التعلم دفعة واحدة في اللغة بحيث تتشكّل بنيوياً الموضوعية الخاصة بتجارب الأفراد وبيداتية الفهم بين الأفراد. لذلك لا توجد بين الأفراد المجمعين والمجتمع الذي ينتمون إليه نفس العلاقة الأدائية، إلا في مراحل التطور الدنيا للإنسان بين مثال للنوع

موضوع النظر والنوع نفسه. كذلك سيكون الأمر خالياً من المعنى إذا أردنا أن نخضع للأداتية القيم العليا لنظام ما، والتي تخص ما يعلمه ويريده الأفراد في هذا النظام الاجتماعي أو ذاك؛ لأن هؤلاء الأفراد قد تمت جمعيتهم في مجتمع هو مجتمعهم. وإذا كان ينبغي اتخاذ وجهات نظر معيارية تخص الثبات الفائق *ultrastabilité* للمجتمعات، فسنسعى بالأحرى إلى البحث عنها في البنى القاعدية للتواصل اللغوي التي يتم داخلها تواصل المجتمعات *reproduction des sociétés* وكذلك الأفراد المنتمين إليها. تتواصل الأنواع بقدر ما أن عدداً كافياً من نماذج *exemplaires* النوع المعني تتجنب الموت؛ أما المجتمعات فهي تتجنب أن يُنقل عدد كبير جداً من الأخطاء عن طريق التقليد *tradition*. وإذا كانت القدرة على البقاء بالنسبة للأجهزة العضوية اختباراً لسيرورة التعلم الخاصة بالأنواع فإن الاختبار المطابق بالنسبة للمجتمعات يوجد على مستوى الإنتاج واستعمال المعرفة التي يمكن استخدامها تقنياً وعملياً.

(ج) أخيراً تبرز عندما نطبق المثال البيولوجي على التطور الاجتماعي صعوبة إضافية، ذلك أن مقياس تنامي التعقد لا يكفي لعزل العتبات التطورية أو مستويات التطور. يقترح / دون / التمييز بين ثلاثة مراحل للتطور الاجتماعي: يبذل النظام الاجتماعي في المرحلة الأولى كل قدرته على التكيف في مواجهة التهديدات الصادرة عن الطبيعة الخارجية؛ في المرحلة الثانية تتطلب مواجهة الأنظمة الاجتماعية الأخرى عملاً تكيفياً أكبر من السيطرة على الطبيعة؛ في المرحلة الثالثة تصبح الجهود المبذولة للتكيف التي تمت تميمتها ضمن العلاقة بالمحيط الطبيعي والمحيط الاجتماعي استبطانية: يتعلق الأمر بتعلم كيفية التعلم⁽⁸²⁾. يقترح / لوهمان / تصنيفاً حسب مستوى التمايز لثلاث وظائف أساسية للتطور بالرجوع إلى الفصل التدريجي للوظائف الثلاث، التغير والانتقاء والاستقرار. وحتى إذا استطعنا تطبيق مثل هذه المقاييس على مواد تجريبية ذات طبيعة تاريخية، فإنها تظل مع ذلك غير مرضية باعتبار أن وجهة النظر النفعية بقدر ما تتيح بذلك دون شك تمييز درجات للتعقد – لا مراحل للتطور بالذات.

في التطور الطبيعي بدوره، لا تشكل درجة التعقد مقياساً كافياً لتصنيف النوع ضمن تراتبية التطور؛ ويحدث في الغالب بالفعل أن يظهر تنامي التعقد بالنسبة لتنظيم طبيعي أو نمط معيشي كردب *impasse* تطوري. لا يكون

التصنيف الناجح في سلم التطور ممكناً إلا إذا كنا على علم بالمنطق الداخلي لسلسلة من التغيرات المورفولوجية أو لاتساع القدرات الخاصة برد الفعل. في هذا الصدد يعتبر الدور الذي يلعبه الجهاز العصبي المركزي نموذجياً تماماً، في إطار هذه المقارنة النسالية phylogénétique: يجب أن نعرف مسبقاً البنية العامة ومنطق تطور الجهاز العصبي المركزي، إذا أردنا تصنيف مختلف الأنواع حسب مستوى تطور هذا النظام لديها⁽⁸³⁾. في التطور الاجتماعي بدوره سيكون من المستحيل تصنيف التشكيلات الاجتماعية حسب مستوى تطورها ما لم نعرف البنى العامة ومنطق تطور سيرورات التعلم الاجتماعية. إن ما يطابق هنا بالنظر إلى ذلك الجهاز العصبي المركزي، هي البنى الإدراكية الأساسية التي تتولد في إطارها المعرفة التقنية والمعرفة الأخلاقية - العملية.

(3) بصورة عامة تكتفي النظرية السوسولوجية الجديدة باتخاذ نمو القدرة التنظيمية (adaptive Capacity) {steuerungskapazität} régulative كمعيار توجيهي. ضمن هذا التصور، تندمج المفاهيم والإشكاليات الخاصة بنوعية يواصلها التحليل النظامي systémique في نظرية تخص التطور. يبرز تطور المجتمع إذن بوصفه توالداً لسيرورات التمايز والتخصيص الوظيفي والتكامل وإعادة التخصيص. إنما في هذا الإطار المنهجي تتحرك نظريات التحديث مثلاً. من الصحيح أن للصلة القائمة بين الكشف المفاهيمي répertoire conceptuel للتحليل النظامي وكشاف نظرية التطور، بالتأكيد، حسناً بالنسبة لدراسة تغيرات البنى التي تتيح لمجتمع ما توسيع قدراته الخاصة بالتنظيم régulation. غير أن ما يمثل فائدة بالنسبة للتحليل أدى في الوقت نفسه إلى الخلط بين بنى القدرات الخاصة بالتعلم والتعقد الاجتماعي. إن نفعية حقت بهذه الصورة استقلاليتها، تجهل أن أشكال نمو التعقد ليست ممكنة أبداً إلا على مستوى التعلم الذي بلغه المبدأ المعني لتنظيم المجتمع. لكن لتوضيح قيام مبادئ جديدة للتنظيم organisation، يجب أولاً بكل تأكيد معرفة البنى الأساسية الخاصة بسيرورات الجمعنة ومنطق تطورها. إن الكشف عن قدرات التعلم الخاصة Spécifiques حسب مواضعها المعنية يجب أن يسبق التحليل انطلاقاً من التعقد.

نتبين ذلك مثلاً مع الاستخدام الذي خضع له المفهوم النظامي لوسيط التواصل. الوسيط الأساسي هو بالطبع اللغة. إن الخطوات الهامة التي قطعت في أثناء التطور، وهو أمر من بين أمور أخرى، هي تدوين اللغة، وكذلك التمايز الذي يعزل أنظمة فرعية تشكلت على التوالي على قاعدة وسيط خاص: النظام السياسي على قاعدة الحق والنظام الاقتصادي على قاعدة المال ونظام العلم على قاعدة الحقيقة⁽⁸⁴⁾. لا يمكن هنا لتحليل نفعي النزعة إلا أن يبين أن مثل هذه الابتكارات تزيد من تعقد المجتمع: لا يفسر كيف أن تطور هذه الوسائل للتواصل، على قاعدة اللغة ممكن بنويياً ويفسر كذلك نوعاً ما لماذا تبرز بعض الوسائل médias عند بلوغ شكل معين للتكامل الاجتماعي. لا أستطيع أن أبين هنا ولو بشكل تلمحي، كيف أن نظرية للتواصل مدعوة إلى اشتقاق مختلف الوسائل انطلاقاً من البنى الأساسية للكلام والفعل؛ لكنني أريد على أي حال أن ألفت الانتباه إلى إحدى النتائج الناجمة عن الأمر.

لا يمكن للتحليل انطلاقاً من التعقد أن يجد المكان الخاص به إلا إذا توصلنا إلى ترتيب سلسلة من مبادئ تنظيم المجتمعات حسب منطقتين معينتين للتطور وإلى تحديد مراحل التطور الاجتماعية المطابقة: من شأن هذا التحليل إذن أن يقف على التطور الخاص الذي تتبع المجتمعات مجراه متكيفة مع الشروط البيئية والظروف التاريخية. لا يمكن للمورفولوجيا الاجتماعية الثقافية للمجتمعات الخصوصية أن تتبّع نظرية التطور إذا لم يكن بوسعنا إتمام البحوث المجراة ضمن تصور البنيوية التكوينية فيما يتعلق بالتطور عموماً بفضل دراسة نفعية التوجه تتعلق بالتطورات الخاصة⁽⁸⁵⁾.

(4) بعد عرض هذه الأفكار، أريد العودة إلى الاستنتاجات المعيارية التي تتضمنها كل نظرية للتطور لأنه كما رأينا ينبغي لنظرية التطور الطبيعي أن توفر هي نفسها مقياساً توجيهياً من شأنه تقدير الخصائص المورفولوجية والقدرات الخاصة برد الفعل. وإذا كان اختيار مثل هذا المقياس يبدو إشكالياً بخصوص حالة التطور الطبيعي بقدر أقل بالنسبة لحالة التطور الاجتماعي، فذلك يرجع فقط إلى أننا بالنسبة للتطور الطبيعي يمكننا الرجوع إلى هذه القيمة القاعدية، قيمة "البقاء" *Survie* (أو "الصحة" *Santé*). وتتماهى الحياة العضوية مع ضمان تواصل هذه الحياة بحيث لا نعزو إلى الملاحظ التحديد المعياري لخصائص كل الحالات المطابقة للـ "صحة" بل إلى

الأنظمة الحية نفسها: فبقدر ما تحيا، تقوم الأجهزة العضوية الحية نفسها بتقدير يجدر في نهايته تفضيل الحفاظ على الوجود على هدم النظام وتواصل الحياة على الموت والصحة على أخطار المرض. لذلك يشعر منظر التطور أنه معنى من كل حكم قيمي، ويبدو له أنه لا يفعل سوى نقل "الحكم القيمي" المطروح مع شكل التواصل الخاص بالحياة العضوية. ويوجد هنا طبعاً خطأ منطقي: لا ينتج بأي شكل من الأشكال تقدير إيجابي بالنسبة للملاحظ، عن الملاحظة الوصفية المستندة إلى أن الأنظمة الحية تفضل بعض الحالات على حالات أخرى.

ربما يمكن القول بأن منظر التطور ينزع تلقائياً، بقدر ما هو كائن حي، إلى عدم الاكتفاء بمعاينة الاختيار المنفذ من أجل تجنب الموت كمجرد ظاهرة طبيعية، بل إلى منحه موافقته إضافة إلى ذلك. لا توجد على أية حال سوى هذه الموافقة لتبرير موقف العديد من البيولوجيين الذين يعتبرون توجيه التطور أمراً حسناً، والذين لا يميزون الأنواع بل يقدرونها كذلك حسب الموقع الذي تحتله داخل تراتبية التطور. يبقى أنه لا يمكن إلا على هذا الأساس فهم بعض المحاولات لإرساء قواعد لإتيكا التطور⁽⁸⁶⁾.

حسب الطرح الذي يقدمه /س. هـ. قادينتون/ Waddington ترتكز الإتيكا التطورية على الفكرة الميتاإتيكية للبيولوجي (biological wisdom) القائلة "بأن وظيفة الاعتقادات الإتيكية تتمثل في توسيط médiation التطور البشري، بأن هذا التطور يُبرز اتجاهها للتقدم يمكن التعرف عليه"⁽⁸⁷⁾. يعتقد /قادينتون/ أنه يستطيع التخلص من البرهنة الزائفة للمذهب الطبيعي:

"أؤكد أننا إذا درسنا، مستعملين المناهج العلمية العادية، الطريقة التي يكون بها وجود الاعتقادات الإتيكية في علاقة بالتسلسل السببي لأحداث العالم، سنجد على أن نستخلص أن وظيفة إضفاء القيمة الإتيكية éthicisation تتمثل في توسيط تقدم التطور البشري؛ هذا التقدم الذي يحدث الآن خصوصاً على المستوى الاجتماعي والنفسي. سنجد أيضاً أن هذا التقدم في العالم المعبر ككل، يُبرز اتجاهها محددًا بنفس الشكل أو بشكل أسوأ بالنسبة لمفهوم الصحة الجسدية. إذا قربنا بين هذين العنصرين، يمكننا

تحديد معيار لا تحتاج صحته كي يُعترف بها إلى أي
اعتقاد إتيكي مسبق.⁽⁸⁸⁾

في الواقع إذا كانت الحكمة البيولوجية لأنظمة الإتيكا التي تتميز بطابعها التطوري، تجد شكلها التعبيري في كونها تتيح التطور وقدرة التعلم بالنسبة للأنظمة الاجتماعية، فذلك لأنه كان يجب افتراض أمرين: (أ) أن نعرف القدر الممكن للتطور الاجتماعي و (ب) أن نعتبر التطور الاجتماعي أمراً حسناً. ويبدو واضحاً أن /قاديون/ ينطلق من فكرة تعتبر أن البيولوجيا قد أضلعت بالقدر الكافي هذين الافتراضين (أ) لأن معيار التوجيه الخاص بالتطور الطبيعي صالح أيضاً بالنسبة للتطور الاجتماعي و (ب) لأنه مع ضمان تواصل الحياة، تطرح "الصحة" Santé نفسها كقيمة موضوعية. وحتى إذا كانت (أ) فرضية لا تثير مشكلة، يبقى أننا نجد البرهنة الزائفة للمذهب الطبيعي في (ب): لا يجد البيولوجي نفسه مجبراً بأي شكل من الأشكال على أن ينسب إلى نفسه خيار تفضيلي النزعة إلى المحافظة الذات autoconseravation التي يمكن له أن يلاحظ مُؤلها immanente في الحياة العضوية – إذا لم يكن ذلك باعتبار أنه هو نفسه كائن حي. لكن هنا أمر يمكن أن يَغض النظر عنه عندما يعتمد الموقف التوضيحي objectivante للذات العارفة.

إن الأمر مغاير نوعاً ما فيما يتعلق بالأساس المعياري للتواصل اللغوي الذي لا يمكننا بوصفنا منظرين ألا نرجع إليه. فعندما نعتد الموقف النظوي ونقبل التموضع على مستوى الخطاب (Diskurs) بل الفعل التواصلية عموماً، نجد أننا وضعنا دفعة واحدة بشكل ضمنى على الأقل بعض الافتراضات التي لا يوجد بدونها إجماع ممكن: لذلك افترضنا خصوصاً أنه من الجدير تفضيل القضايا propositions الحقيقية على القضايا الزائفة والمعايير الصحيحة (أي القابلة للبرهنة) على المعايير التي ليست كذلك. إن لقاعدة الصلاحية الخاصة بالكلام (Rede) بالنسبة لكائن حي يعيش في إطار بنى التواصل في اللغة العادية، الطابع القسري للافتراضات الشمولية universelles والمحتومة أي "الاسعلائية" transcendantales بهذا المعنى⁽⁸⁹⁾. لا يملك المنظر بالنسبة لهذه المستلزمات الخاصة بالصلاحية، والمائلة في اللغة (redeimmanent) نفس إمكانية الاختيار التي يملكها

بالنسبة لهذه القيمة القاعدية المتمثلة في الصحة على المستوى البيولوجي؛ بوجه آخر، يجب أن يكون بإمكانه الاعتراض على الافتراضات التي بدونها تكون نظرية التطور نفسها مفرغة من المعنى.

لكن إذا لم نكن أحراراً في رفض أو قبول مستلزمات الصلاحية المرتبطة بالطاقة الإدراكية للإنسانية، فليس لذلك معنى عندما نريد "البت" لصالح أو ضدّ العقل، لصالح أو ضدّ اتساع إمكانيات الفعل العقلاني *action raisonnée* (90). لذلك ليس الحكم المقرّر لصالح المادية التاريخية كمعيار يتيح توجيه البحث اعتبارياً في نظري: إن تطور القوى المنتجة مقترناً بالنضج المتنامي لأشكال التكامل الاجتماعي يعني تقدّم القدرة على التعلم في هذين الاتجاهين: المعرفة التوضيحية والوعي الأخلاقي - العملي.

الهوامش:

¹ - الماركسية بالنسبة إلى /ي. هايرماس/ نظرية تأملية *réflexive* لا اعتبارين. فهي لا تشمل على تحليل للأوضاع الاجتماعية الموضوعية التي تنتجها فحسب (وهو سياق انبثاقها: *Entstehungszusammenhang*)، بل تستيق كذلك الأوضاع السياسية لتطبيقها الخاص على مستوى ممارسة "تورية"، لاجبة بذلك دور "الحافز" *Catalyseur* بالنسبة للسياق الاجتماعي الذي تصدر عنه (وهو سياق استخدامها:

Verwendungszusammenhang). فالمادية التاريخية هي تقريباً "نظريتها التعديدية الذاتية، الحقيقية" *Auto-métathéorie* (المترجم الفرنسي).

² - بصفة عامة، بما أننا تعودنا ذلك (وبما أننا تناولنا الجانب النظري في موضع آخر)، راجعنا الترجمات الفرنسية المتوفرة - وإن كانت رديئة كما في هذه الحالة، لكن مهما يكن من أمر فقد أشرنا دائماً إلى المراجع بدقة لتمكين القارئ الفرنسي من إعادة وضع الاستشهادات في سياقها.

³ - *hominidés*: عائلة بشريات تضم نوعاً واحداً هو (الإنسان المفكود) *homo sapiens* (المعرب).

4 - Incas سلالة هندية ملكت في البيرو منذ القرن الحادي عشر. أنشأوا في القرن الثالث عشر إمبراطورية قوية عاصمتها كوسكو. تدل آثارهم على حضارة غنية وتراث فني. قضى عليهم الفاتحون الإسبان بقيادة بيزارو 1532-1535. (المعرب).

5 - لم نترجم هنا العبارة الواردة بين قوسين غير القابلة للترجمة بكامل الدقة حيث يذكو ي. هابرماس بالأصل المباشر الذي اشتقت منه العبارة الألمانية (Herrschaft) التي تحيل على ذلك الشكل المباشر والشخصي للسلطة الاجتماعية الذي كانت تمثله الإقطاعية الأوروبية. (المترجم الفرنسي).

الفصل الثالث

التاريخ والتطور

إن إدخال مفاهيم وفرضيات خاصة بعلم الاجتماع أو مأخوذة بصورة أعم من العلوم الاجتماعية ضمن الخطاب التاريخي² قد أدى، وإن بشكل متأخر في ألمانيا الفيدرالية، إلى "إضفاء الصفة السوسيولوجية على عمل المؤرخ"⁽¹⁾. وعلى هذا الصعيد زال تشنج العلاقات بين التاريخ والسوسيولوجيا. غير أن حماس المؤرخ يتوقف بمجرد وجوده أمام ما يسميه لوهمان Luhmann بـ "الإضافة النظرية الخاصة التي تقدمها السوسيولوجيا للتاريخ" أي بمجرد أن يكون المؤرخ أمام نظرية التطور الاجتماعي التي لا تزال حالياً في الحقيقة مشروعاً فحسب⁽²⁾. نجد في تاريخ الفكر، بعض السوابق لهذه الوضعية بالرجوع إلى الجدل الذي قام بين المدرسة التاريخية الألمانية وورثة فلسفة التاريخ الهغلية، وخصوصاً أنصار النظريات السوسيولوجية للتطور (من ماركس إلى سبنسر). لكن منذ ذلك الحين تم تحليل مجموعة الاستتباع السياسية التي بقيت فيها التاريخوية حبيسة، بحيث زالت عمليات المقاومة لاحتلال قامت به العلوم الاجتماعية المعبر عنها بواسطة حجج منهجية – يبقى مع ذلك أن الخلاف بين التاريخ ذي النزعة الكلية ونظرية التطور لم يُسوّ دائماً.

يختم أرنست شولان Ernst Schulin نظريته القيمة الشاملة للعمل التاريخي المعاصر ذي النزعة الكلية ملاحظاً أن التاريخ بصفة عامة لم يعد يُفهم كاتصالية Continuum، كسياق أحداث أو كسيرورة تكرر دائماً نفسها من الأصول إلى أيامنا⁽³⁾. سيتم إن تجاوز هذه التصورات ذات النزعة التطورية. بالنسبة إلى شولان هناك مقاربتان شرعيتان فقط للتاريخ الشمولي:

من جهة أولى نزعة المقارنة التصنيفية التي تتخذ كموضوع لها البنى العامة مثلما هو شأن أعمال ماكس فيبر، أوتوهانتر Hintze، مارك بلوخ Bloch، بارنغتون مور Barrington Moore، الخ، ومن جهة أخرى عمل تأسري يجعل لنفسه حدوداً مكانية من أجل تحليل بعض الثقافات فحسب (وعلاقتها) مع الأخذ بعين الاعتبار مع ذلك لعمليات الوصل interconnexions على الصعيد العالمي والقيود الخاصة بكل نظام التي تحدها؛ يذكر شولان إذن على سبيل المثال بحوث الإسلامويين مثل غروسسيه Grousset وشايدير Schaefer وهو غدسون Hodgson، ويتوصل فرنز جورج ماير Franz Georg Maier هو أيضاً إلى الإثبات نفسه. فلا يرى مخرجاً للتاريخ الشمولي الذي كان منيعاً على المستوى الميتودولوجي إلا في نزعة المقارنة التصنيفية المشتغلة على بنى وسيرورات مماثلة داخل مختلف قطاعات التاريخ وكذلك في فحص الصلات والعلاقات ومناطق التأثير المتبادل التي تربطها عند الاقتضاء⁽⁴⁾. يؤدي البحث، في مجال التاريخ الشمولي عن البنى العامة ونماذج التطور، بالنسبة إلى هذين المؤلفين الوظيفة الاستكشافية المتمثلة في تقديم مفاهيم ومقاييس خاصة بالمقارنة لخطاب التاريخ. لكنهما لا يتفان بمسألة تتمثل في أنه يمكن الاستفادة من هذه الطريقة ذاتها أيضاً لاكتشاف ثوابت invariants اجتماعية عبر تصور نظرية للتطور، لأن البحوث المجراة في هذا الاتجاه تبدو لهما هجينة بالنسبة للتاريخ ذي النزعة الكلية - "يتمثل التاريخ الشمولي عندما يأخذ شكل فلسفة للتاريخ المطبق، في كونه يخطط إجمالياً عبر تصور إجمالي، لنظرية خاصة بالتطور التاريخي للإنسانية تسعى إلى أن تضم في الزمان والمكان مجمل الأحداث الخاصة، كما تدعى تعيين توجه السيرورة التاريخية مؤولة معناها."⁽⁵⁾

قبل أن ندعو بدورنا، مثل لوهمان، المؤرخين إلى المساهمة والقيام بالقفزة التي تجعلهم يتحولون من تاريخ شمولي ذي نزعة مقارنة وتصنيفي إلى نظرية للتطور، علينا أن نفحص الأدلة الميتودولوجية التي يمكن أن يستندوا إليها ليبرروا تحفظهم. لهذه الغاية، من المفيد تمييز البحث التاريخي عن الخطاب التاريخي. للعرض التاريخي شكل سردي أساساً ويتصل بالنظام المرجعي الحكائي. إن المؤرخ إذ يُعَبِّئ المعرفة في عرضه، فهو يكتسبها طبعاً في نهاية بعض السيرورات الخطابية: البحث عن المعطيات ومعالجتها،

اختيار التصورات النظرية، تطبيق بعض الفرضيات، فحص عدة تأويلات، الخ. إن مناهج البحث التاريخية - الفقهية اللغوية مثل نقد المصادر والتأويلية ونزعة المقارنة، الخ، التي بلغت النضج في القرن التاسع عشر وتم إكمالها بأدوات مأخوذة من العلوم الاجتماعية، وتحدّد نشاط المؤرخ في عمله التطبيقي كباحث وليس في عمله ككاتب. إن للبحث التاريخي وظيفة أدائية. وليس بالضرورة في خدمة غايات خاصة بكتابة التاريخ؛ بوصفه تقصيًّا للميدان الاجتماعي، يمكن أيضاً استعماله لاختبار (وتمديد) بعض النظريات السوسولوجية. من وجهة النظر هذه، يمكن للبحث التاريخي أن يقدم تصحيحاً ناجعاً لإقليمية البحث داخل العلوم الاجتماعية المسيطرة المرتبطة بحدودها الزمنية والقطاعية كما هي مرتبطة بتقطيع موضوعاتها.

لقد تم كشف هذين الدورين للبحث التاريخي على المستوى الميتودولوجي خصوصاً أثناء المناقشات حول علاقة التاريخ الاقتصادي الكمي والنظرية الاقتصادية⁽⁶⁾. إن "اقتصاداً رياضياً استعادياً" لا يتيح الوصول إلى طريقة جديدة لكتابة التاريخ الاقتصادي، بما أنه يمكن اللجوء إلى المعطيات التاريخية لإثبات صحة النظرية. ضمن دوره كباحث في السوسولوجيا التجريبية يمكن للمؤرخ أيضاً استعمال طرائقه لإنشاء نظرية اقتصادية تعطي عدة فترات تاريخية. لكن المؤرخ لا يحافظ على دوره ككاتب إلا بقدر ما يطبق في إطار سرد معين هذه النظرية (أو نظريات من نفس النوع) لتقديم متوالية حديثة في صيغة سردية. لذلك يكون بيار فيلار محقاً في رأيه حين يعارض استخداماً اصطلاحياً يؤدي إلى الخطأ: "عوضاً عن الحديث عن تاريخ كمي، ألا يكون من الأفضل الحديث عن اقتصاد رياضي استعادي؟ إن هذا الأخير في خدمة التحليل الاقتصادي ويعبئ أثناء تكوّنه الخاص، المنهج التاريخي"⁽⁷⁾.

أذكر بهذين الدورين اللذين يقوم بهما البحث التاريخي على الصعيد الميتودولوجي، لأن علاقة التاريخ بالسوسولوجيا تطرح مشاكل مختلفة حسب الزاوية المعتمدة لتحديد التصور. من وجهة نظر عالم الاجتماع، لا يطرح اقتراح المؤرخ الخاص بتأدية مهام بحث اجتماعي تجريبي مشكلة ميتودولوجية، لكنه في الحقيقة مزعج لأنه يمكن للمؤرخ أن يبيّن الضيق

القطاعي الخاص بالحقل التطبيقي لعدة نظريات تطمح إلى الصلاحية العامة. وعلى العكس من ذلك من وجهة نظر المؤرخ، ما توفره العلوم الاجتماعية (وهو أمر متواضع دائماً) لا يفوته أن يثير مشاكل ميتودولوجية، لأن المؤرخ مجبر في الخطاب التاريخي على استعمال مفاهيم وفرضيات مأخوذة من العلوم الاجتماعية في صيغة سردية، أي عليه أن يضمن على الصعيد النظري تواصل أسس التفسير السردية المأخوذة من المعنى العام دون أن يستطيع التخلي عن البنية الحكائية. في حين أن التخلي عن الإطار المرجعي السردية يعني بالنسبة للمؤرخ التخلي عن دوره ككاتب.

لكن يبدو لي أن تحفظ المؤرخ إزاء ما تبديه نظرية (استهلاكية) للتطور الاجتماعي من عروض، هو أمر صحيح من وجهة نظر معينة. إذا كنا لا نريد الرجوع بصورة قسرية إلى البحث التاريخي لبناء نظرية للتطور الاجتماعي - وهو أمر ضروري - وإذا كنا نريد بالعكس استعمال نظرية للتطور في إطار خطاب تاريخي كلي، فإن ذلك يتيح المجال في الواقع لعمليات خلط، وتعرض للانتقادات المعتادة المهاجمة لموضوعانية فلسفة التاريخ. إن التظاهرات الفكرية الخاصة بفلسفة التاريخ تنتج بالتحديد عن إسقاط نظرية التطور على مستوى العرض السردية، التاريخي والكلي في هذه الحالة. لذلك يمكن لعرض المساهمة في نظرية للتطور أن يبقى أحادي الجانب: دون وجود البحث التاريخي، ولا يمكن بالتأكيد ضمان القاعدة التجريبية لمثل هذه النظرية إطلاقاً، لكن ذلك لا يعني أنه باستطاعتنا تطبيق نظرية التطور داخل خطاب التاريخ. إنها الأطروحة التي أريد هنا الدفاع عنها.

في الحقيقة يتعمد التحليل والمحااجة لأنه ليس لنظرية التطور التي يقترحها لوهمان إلا ادعاءات ضعيفة بخصوص التفسير. ويبدو أن هذه الصياغة الضعيفة لنظرية التطور إذن تطالب مباشرة باكتمالها عن طريق التحليلات التاريخية، لأنها هي ذاتها غير قادرة على الإجابة على المسائل المتصلة بالتطور. تطرح عليّ بالتالي مهمتان، عليّ أن أوضح العلاقة بين نظرية التطور وخطاب التاريخ، وأن أقترح كذلك أو على الأقل أن أرسم إجمالياً تصوراً يمكن أن يظهر كحل استبدالي لنظرية التطور التي حللها لوهمان. إنه الهدف الذي تضعه المراحل التالية للمحااجة لنفسها:

- إضفاء الصفة السوسولوجية على خطاب التاريخ الحدّثي لا يُفضي (مثملاً) يخشى ذلك الكثير من المؤرخين باستمرار) إلى تصور للتاريخ يكون قد تم إفراغه من كل حدّث، وهو تصور لا يتلاءم مع كل بنية سردية (I).

- يمكن استغلال بعض نماذج المعقولة أيضاً حسب صيغة سردية داخل خطاب التاريخ؛ لكنها ما إن ترتقي إلى رتبة أطر نموذجية Paradigmes لنظرية عامة للمجتمع (ولا تنحصر في حل مشاكل خاصة كما أنها لا ترجع إلى أنظمة جزئية)، حتى تصبح النظرية السوسولوجية والخطاب التاريخي غير متلائمين - وهو أمر ذو قيمة بالنسبة إلى نظريات التطور الاجتماعي (II):

- ينتج تقسيم العمل الذي ينوي لوهمان إجراءه بين السوسولوجيا والتاريخ عن نقاط الضعف الخاصة الموجودة في وظيفة مجسّدة. على العكس من ذلك، يجب تصور مفهوم السببية والعلاقة بين نظرية الأنظمة ونظرية الفعل بحيث لا يكون لنظرية التطور أن تنبأ من مهمات التفسير التي يجب أن تؤديها هي نفسها وتلقبها على العلم التاريخي (III).

- يعتمد التصور الآخر لنظرية للتطور على فرضيات تتصل ببنى شمولية معينة للوعي، وكذلك بمستويات تعلم ممفصلة حسب المنطق الخاص بتطور ما (entwicklungslologisch)؛ وهو ما سيتم توضيحه عبر مثال هو الانتقال إلى الحدّثة (IV).

- تبرز إخراجات apories فلسفة التاريخ عندما نسعى إلى إدخال نظرية التطور ضمن الخطاب التاريخي الكلي. لا ينبغي أن نسد لنظرية التطور الدور المفروض على نظرية التاريخ باعتبار أن التاريخ الخام، الواقعي والمجسّد ليس بالصفة التي هو عليها قابلاً للتتظير. لا تجد نظرية التطور تطبيقها في الخطاب بل في المناقشة العملية (der praktische diskurs) (V):

I

يتحرك خطاب التاريخ داخل إطار مرجعي سردي ولقد أمكننا إحصاء سلسلة كاملة من المحاولات المعروفة جيداً لتحليل وإعادة بناء هذا الإطار المرجعي: من التأويلية (ديلتاي، هيدغر) مروراً بالظاهراتية (هوسيرل، شوترز) والتفاعلية الرمزية (هوسيرل، غوفمان) إلى الأنتوميتودولوجيا (غارفنكال، سيكوريل) والنظريات التحليلية للغة والفعل (داننو، فيتغنشتاين). سأقتصر على التذكير ببعض المفاهيم الأساسية التي تحدد:

أ) بنى البيداتية: نوات قادرة على الكلام والفعل، اللغة وأدوات أخرى رمزية للتواصل؛ تمظهرات قصدية مثل الممارسات الأداتية أو الاجتماعية، أساليب التعبير، الخ؛ السياقات التي يتموضع فيها الفعل وامتداداتها في العالم المعيش وشروطها المحيطة *périphériques* غير المعيارية؛

ب) بنى المعيارية: مؤسسات ومعايير للتطبيق، مبادئ عامة للقرار، أنظمة قيم وبشكل عام مكتسبات ثقافية، وضعية تقاليد، بنى تصورات للعالم، الخ؛

ج) بنى الذاتية: تأويلات لوضعية ما وتوجهات للفعل، بشكل أعم مقاصد؛ تجارب معيشة، بواعث، الخ. مهما كانت الطريقة التي نعيد بها بناء هذا النظام من المفاهيم الأساسية الذي نسيطر عليه حدسياً، فإنه على أي حال داخل هذا النظام يكون المؤرخ مجبراً على العمل في دوره ككاتب عندما يفسر ويستعرض متوخياً الصيغة السردية مركباً من الأحداث. يتحكم المؤرخ في هذه المفاهيم الأساسية بفضل الخبرة التي تمنحه إياها (بمعزل عن خبراته الخاصة كمختص) ميزته كذات متحدثة وفاعلة؛ وهو يشترك في هذه الخبرة مع كل أفراد مجتمعه الآخرين الراشدين.

عندما يروي المؤرخ حكاية، يُنتج ملفوظات في إطار هذه المفاهيم الأساسية. تنتج الملفوظات السردية قراءة بنى زمنية معينة أولاً. سأشير إلى بعض النتائج التي توصلت إليها النظرية التحليلية للتاريخ⁽⁸⁾.

أ) تصور الحكاية أحداثاً كمعطيات تأخذ مدلولها في إطار قصة. تنشأ هذه الأخيرة انطلاقاً من تقاعلات؛ وهي مدعومة على الأقل من قبل فاعل يخضع لها في الوقت نفسه - الشخص الفاعل هو أيضاً كمؤلف لحكاية "مشارك ضمناً في هذه القصة". تتفكك الحكاية إلى فصول؛ الفصول التي تبدأ بها وتختتم تحدّد حدودها. تتأتى اتصالية الأحداث المروية من المدلول الذي يُعطى لها داخل سياقات معيشة بيوغرافية وبيذاتيّة للأفراد والجماعات المشاركة فيها. الأفعال والأحداث مفسّرة بالرجوع إلى ظروف محيطية تحدد موقعها وبفضل معايير وقيم واحتمالياً بفضل مقاصد وبواعث الفعل.

ب) ترّجع الملفوظات السردية إلى حدثين متميزين في الزمن على الأقل: الحدث السابق ح1 يوصف باعتبار الحدث اللاحق ح2. تصف الملفوظات السردية إذن حدثاً ما بواسطة محمولات لم يكن من الممكن ملاحظة الحدث من خلالها. لا يصف المؤرخ حدثاً من موقع الشاهد بل من وجهة نظر من يصل بعد وقوع الحدث؛ ليس للمؤرخ وظيفة مدون وقائع، ولا يستعمل إلا على سبيل الوثائق ملاحظات المزامنين للحدث. ليست المحمولات المستعملة لوصف الحدث هي التي يكون قد استعملها من شهدوا الحدث (لوصفه كواقعة تحدث أمام عيونهم)، ولا هي كذلك المحمولات التي يكون قد أمكنها تعبئة المشاركين لسرده (مباشرة بعد أن تتم الواقعة). حتى في حالة الحد الأقصى لأتوبيوغرافيا يكون فيها الراوي الشخص المشارك ضمناً في الحكاية في الوقت نفسه، يبقى اختلاف الأفاق الزمنية قائماً؛ تحدد أزمنة الحاضر والماضي والمستقبل التامة (بالنسبة إلى حالة بيوغرافية سابقة) تصوراً سردياً آخر غير أزمنة الحاضر والماضي والمستقبل الحالية بالنسبة للمؤلف الذي يكتب عمله الأتوبيوغرافي: يبذل تصور الحكاية مكانه حسب تغيّر الأفق الزمني.

ج) باعتبار أن المؤرخ يميّز الأفق الزمني الذي هو أفعه عندما يروي حدثاً، عن الأفق الزمني الذي عاش فيه شخص مشارك في هذا الحدث الحكاية المروية (والذي روى هذا الشخصُ الحدثَ من جانبه انطلاقاً منه)، فهو يأخذ بعين الاعتبار أيضاً الاختلاف بين المدلول الذي يكتسبه الحدث بالنسبة إليه كمؤرخ، والمدلول الذي اكتسبه الحدث في نظر من شارك فيه. لا يكتسب المؤرخ بذلك وجهة نظر محايدة، ولا نعرف أياً كانت هذه الوجهة، كيف

يكون قادراً انطلاقاً منها على وصف الأحداث "مثلما وقعت". على العكس من ذلك ترتبط القصة التي يتم فيها تناول الحدث ح 1 أو القصة المروية انطلاقاً من ح 1 بالاختيار الذي نقوم به محتفظين في كل مرة بإطار معين للتأويل. ليس للحكاية التي يكون قد أمكن لمشارك ما روايتها بعد انتهاء الواقعة التي كان منخرطاً فيها، بالنسبة إلى حكايات الأشخاص غير المنخرطين أو غير المزامنين للحدث، إلا ميزة تقديم ملاحظات شاهد عيني، وبالتالي اكتساب قيمة وثائقية؛ لكنها لا تتمتع بأية مكانة مفضلة كحكاية. إنما بقرار المؤرخ ترتبط من جديد الطريقة التي يرتب بها مختلف حكايات الواقعة ح 1 (التي ترجع في كل مرة إلى مختلف الأحداث اللاحقة، ح 2، ح 3...)، والتي يكتشفها قبل كتابة حكايته مقيماً تراتبية معينة بحيث تكون حكايته مركبة بصورة تتيح له أن يفسر حسب الصيغة السردية الحدث التاريخي وتاريخ التقليد الخاص بهذا الحدث في الآن نفسه.

د) إن الحكاية نفسها إلى حد ما هي التي تشكل أولاً اتصالية قصة. إن اتصالية الوقائع المروية المتحققة بذلك، تعتمد بالتأكيد على القدرة الموحدة لسياقات معيشة قد اكتسبت فيها الأحداث أهميتها بالنسبة لمن شاركوا فيها قبل أن تدخل القصة المشهد. تتخذ هذه الوحدة المسبقة كنموذج لها مقنع بالنسبة للحدس، هوية الأنا عبر تغيرات وجوده البيوغرافي - حيث تبرز وحدة البيوغرافيا من جانبها في نهاية سلسلة من البناءات السردية يقيم داخلها الأنا نفسه تراتبية⁽⁹⁾. لا يجب أن يغيب عنا من جهة أخرى أن المؤرخ باختياره لإطار تأويل، يقرر بداية ونهاية قصة ما، أي يقرر حدود ما يجب اعتباره كـ زمن Période يتم النظر فيه إلى الأحداث المعبرة كعناصر لسياق وحيد أنتجه السرد. بالنسبة إلى خطاب التاريخ كما بالنسبة إلى الوعي التاريخي للمجتمع المعاصر، ليست هذه الاختيارات وهذه القرارات عديمة الأهمية، بقدر ما الانخراط في تقليد معين أو الانفصال عنه بنقده ينتجان هذا النوع من الحسم الذي يطبع الهويات الجماعية (سنجد التوضيح المناسب في دراسة هي نقد موجه للتقليد قام بها هـ. بلومنبيرغ Blumenberg بخصوص المشروعية في العهد الحديث)⁽¹⁰⁾.

هـ) بينما تتيح الملفوظات النظرية استنتاج بعض التنبؤات المعينة المتصلة بأحداث قادمة، لا يمكن أن تتعلق الملفوظات السردية إلا بأحداث

منقضية. كل حدث من ح2 نرجع إليه، يقع بعد الحدث ح1 الذي تم وصفه، لكن قبل زمن الحكاية. إن اختيار إطار التأويل، أي قرار الاحتفاظ بقصة معينة من بين قصص عديدة ممكنة تروي ح1، يرتبط أيضاً بالمعنى الذي يعطيه السارد للمستقبل وبالتالي بتوقعات بعض الأحداث القادمة. غير أن استباقات الراوي لا تتبّع القصة المروية، فهي تخضع للوضعية الأولية حيث تندمج السيرورة التأويلية. لا يمكن لأفق التوقعات الذي يحكم اهتمام الراوي في الوقت نفسه أن يحدّد بناءات قصة ما وأن يكون محتواها. ليست استباقات الراوي بلا مدلول بالنسبة إلى تصور الحكاية، لكن الحكاية ذاتها تظل استعادية. بالطبع من الممكن أن يكون المحتوى الإخباري لمثل هذه الاستباقات مماثلاً لمحتوى قصة أخرى لكن بناءه سيكون محدداً من جديد بواسطة استباقات الراوي لهذه القصة الأخرى. وهو أمر ليس عديم النتائج بالنسبة للبنية الزمنية لمفهوم القصة. إذا أدرجنا ضمن عبارة قصة كل الأحداث التي يمكن روايتها (ونقلها) إلى اللحظة التي تكون الحاضر في كل مرة، وإذا لم ندرج سوى هذه الأحداث، فإن مفهوم "القصة التي ستحدث" غير متماسك. يمكننا استباق أحداث قادمة لكن ليس كأحداث تاريخية. يمكننا بالتأكيد أن نعتمد وهماً على وجهة نظر مؤرخي المستقبل وأن نفهم انطلاقاً من الأفق المستقبلي حالياً لتوقعاتهم مستقبلنا مثل ماضيهم (مستقبلهم). يصبح إذن العلم التاريخي الخاص بحقبات الماضي القادمة والذي قد يوافق هذه الوضعية حكاية خيالية وليست تاريخية - رواية استباق. لكن في هذه الحالة، فكرة قصة من بين كل القصص الممكنة، بعبارة أخرى استباق قصة ككائنة على سبيل الافتراض، أو الافتراض الأولي لكائنة القصة، هذه الأشياء نفسها تصبح غير متلائمة مع البنية السردية للقصص⁽¹¹⁾. بل إن التاريخ الشمولي نفسه يجب أن يقتصر بالضرورة على إعادة بناء الماضي وليس له أي طابع تكهني.

بالنسبة إلى الأهداف التي هي أهدافنا هنا، حدّد النظام المرجعي السردية بشكل كاف عبر التذكير بمفاهيم أساسية لنظرية الفعل واستعراض البنية الزمنية المميزة لشكل الحكاية (الحكاية كبناء لقصص؛ الزمنية التخالفية للأحداث والاختلاف بين الأفق الزمني للراوي وأفق الحدث المروي؛

التصور الزمني الذي يربط الحكاية بالوضعية الأولية للسيرورة التأويلية؛ الاتصالية كحادث عارض artefact سردي؛ الطابع الاستعادي للحكاية). سأقتصر في مرحلة أولى على تبين أن الخطاب التاريخي الذي أضفيت عليه صفة سوسيولوجية يتحرك داخل هذا النظام المرجعي نفسه. من هذا المنظور لا أعتبر السوسيولوجيا والتاريخ "غير قابلين للقياس" إطلاقاً. وقد دافع عن الأطروحة المضادة ف. هـ. تينبروك Tenbrück الذي جعل نفسه بوصفه عالم اجتماع المحامي الفعّال للخطاب التاريخي، وهو يرى أن علم الاجتماع الذي يرتبط بتحليل "المتواليات غير الحديثة للوضعيات الاجتماعية" يستتبع تصوراً للتطور الاجتماعي لا يتلاءم مع التاريخ. وأوضح هذا الموقف باستشهاد طويل لتينبروك لأنه يعبر جيداً عن مخاوف العديد من المؤرخين غير المبررة من وجهة نظري، لكنها ما زالت منتشرة بشكل واسع:

"نزع الخلط التي تنبذ تصوير الأحداث وترفض أخذها بالاعتبار تكشف عن نزع الصفة التاريخية عن تصورنا للتاريخ. ليس في الواقع من قبيل الصدفة أن يأخذ التاريخ تقليدياً، كنقطة انطلاق، سيرورات لا يبرز طابعها الحداثي الخاص بالنظر إلى أهميتها بالنسبة للمجتمع فقط، بل لأنه يتم النظر إليها مباشرة مثلما هي بسبب طابعها الفجائي: حروب، ثورات، معاهدات، صراعات، مراسيم، تأسيسات دينية، الخ. لا تتكشف خصائصها وهو أمر معتبر، عندما تتعلق المسألة بسيرورات أو ظواهر مدموجة amalgamés: تميز ضرورة معرفة الأفراد الفاعلين - عوضاً عن الاقتصار على إرجاع الفعل دفعة واحدة إلى جماعات - والوحدة الزمكانية وبصفة عامة الأحداث بقدر ما تكون غير متوقعة بالمعنى الذي تكون وفقه الثوابت والسيرورات المنتظمة القائمة انطلاقاً من معطيات مدموجة، وبالتالي باعتبار أن عدم توقعيتها (أو عدم توقعية نتائجها) تستأثر باهتمامنا. إننا نحسها ونصنفها كأحداث لأنها تتهرب من منطق التوقعات الذي لا يحتفظ إلا بما هو مختلط amalgames. وهي

مستعصية لأن التفرع الاجتماعي للفعل مختلف عن التفرغ الطاعي أثناء السيرورات التي يمكننا وصفها خالطين إياها. من منظور الاختلاط، نجد إذن سيرورات غير مسماة أساساً، تفهم بمعنى الفعل المنتظم في أغلب الأحيان، والمنجز داخل جماعات معينة؛ من منظور التاريخ الحدتي سنكون أمام أفراد يمكن التعرف عليهم يلعبون دور الفاعل. هنا سنلاحظ تغيرات تحدث في معظمها على مستوى القيم والمدلولات وتقع إذن على صعيد تحتي بالنسبة للفعل الواعي؛ أو أنها عندما تصل مع ذلك إلى مستوى واع، تعطى دائماً حقيقة أنها ظواهر جماهيرية تتوافق مع المستويات المتوسطة، وتتحقق تدريجياً، وبصورة مكررة، المميزات الخاصة بنماذج للسلوك هي معطيات اجتماعية موجودة قبلياً. هذا بالمقابل نجد أفعالاً بارزة تتطلب، دون نموذج اجتماعي موجود قبلياً، من الفواعل تفوقاً خاصاً، ومن الملاحظين نكاه خاصاً لاكتشاف ظهورها والتنبؤ بنتائجها. وتوجد هناك تغيرات مطابقة لنماذج تفترض زمناً وتدرجاً بطيئين تبقى حدودها مثل التسلسل في المكان والزمان غامضة؛ هنا حدود مضبوطة ميزتها المفاجأة. وهناك، سيرورات ترتكز على اتساع فعل يبقى هو نفسه تزامنياً وتعاقبياً، فهي إذن بهذا الاعتبار تكرارية؛ وهنا على العكس من ذلك سيرورات يمكن وصفها بالمعنى الأصلي بأنها فريدة — هكذا وصلنا إلى إحدى النقاط التي يتحول فيها الجدل بين التاريخ وعلم الاجتماع عن وجهته (...). يتخذ علم الاجتماع والتاريخ كنقطة انطلاق مباشرة تقطيعات مختلفة للواقع، ويتناول هذان الاختصاصان دفعة واحدة جوانب مختلفة أيضاً؛ لذلك منذ البداية كل منهما يخضع لضغط جانب الواقع الذي لم تستطع إدماجه مباشرة ويريد التغلب عليه. نعرف جيداً أية مكابرة يبدي المؤرخون في رفضهم

إدخال وقائع مدموجة في نظام ما. لكن ننسى أن علماء الاجتماع بالعكس يتيهون بنفس الطريقة ويتركون الأحداث بطيبة خاطر في حالة انتظار.⁽¹²⁾

تكوّن تينبروك بواسطة الكانطية الجديدة الرينية³ وتأثر بالمفهمة الثنائية التي حاولت هذه المدرسة عبرها بناء طرائقية للعلوم الأخلاقية (Kulturwissenschaften)؛ وهو يستخلص بذلك تكاملية جوانب الواقع التي ينظر عبرها الخطاب التاريخي الحديث من ناحية ونظرية الفعل السوسيولوجية من ناحية أخرى، إلى نفس الموضوع في كل مرة. غسير أن هذا الوصف لا يفرض منطقياً بوجه من الوجوه أن يؤدي إضفاء الصفة السوسيولوجية على التاريخ الحديث بالضرورة إلى نمط آخر من الخطاب التاريخي فحسب، بل كذلك إلى شيء آخر غير الخطاب التاريخي – أي بالذات إلى تصور للتاريخ كتطور اجتماعي، تصور يقصّي منه كل ما هو تاريخي. طالما أن البحث السوسيولوجي يتطور في إطار نظرية للفعل، وهو إطار يشترك فيه مع البحث التاريخي، ويمكن لبيانات وتفسيرات علم الاجتماع دون حل خاص بالاتصالية أن تستعاد داخل إطار سردي للمرجعية. يلاحظ ف.ج. كاهنمان Cahnman وأ. بوسكوف Boskoff بشكل صائب في مقدمة مساهمتهما في الكتاب المشترك علم الاجتماع والتاريخ: "لنستعرض من جديد مجمل هذا الأدب؛ يبدو لنا أنه تم نسيان الأمر التالي وهو السهولة التسيبية التي يستخدم بها بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع مفاهيم معينة ونظريات ومناهج عامة للبعض الآخر وبصورة متبادلة⁽¹³⁾". لا يتخلى المؤرخ عن إطار سردي للمرجعية عندما يصف أحداثاً تاريخية على ميدان التحليل الخاص بمفاهيم وفرضيات عالم الاجتماع.

لن أحلّ بالتفصيل "تطبيق" النظريات المأخوذة من العلوم الاجتماعية "في الإطار السردى" وسأكتفي بتوضيح ذلك بواسطة بعض الأمثلة⁽¹⁴⁾.

يستبدل طبعاً إضفاء الصفة السوسيولوجية على التاريخ الشخصيات البارزة بفعلة جماعيين لكن ذلك لا يغيّر في شيء بنية الحكاية. إن طاقة الفعل مفهوم يتبع التفاعل – حتى الأفراد لا يتصرفون إلا باعتبار أنهم عناصر من الجماعات التي ينتمون إليها أو ممثلين لها. لا "يتصرف" الفعلة الجماعيون من جهتهم إلا بمعنى مجازي لكنهم يجسمون شبكة التفاعل التي لا

يمكن أن تتحقق فيها سوى أفعال تُلقى مسؤوليتها على الأفراد. في الفصل الأول من كتاب هـ.أ. ويهليز Wehler، تاريخ الإمبراطورية الألمانية 1871-1918 الذي يُعتبر مثلاً نموذجياً للخطاب التاريخي الذي أُضيفت عليه الصفة السوسولوجية، لا تُذكر الأسماء إلا منعزلة عن الذوات التي تحملها: البعض منها (بروك Bruck وشوارزنبيرغ) للإشارة إلى فترات حكم والبعض الآخر على سبيل أمثلة تتعلق بتجمّع نخب (ميكال Miquel وبرامبرجر Bramberger)؛ بيسمارك هو الوحيد الذي يظهر مكتسباً للدور السردى لذات فاعلة هي في الوقت نفسه ركيزة للقصة. مع ذلك يُحتفظ بالإطار السردى للمرجعية، يلعب الأدوار المحركة الفعلة الجماعية: "الطبقة التقليدية المكونة من نبلاء الملاك العقاريين، أرستقراطية الضباط والموظفين المدافعين عن امتيازاتهم الاجتماعية والسياسية؛ البروليتاريا الصناعية الشلابة المنظمة في أحزاب والمنشئة لأولى النقابات، البرجوازية الصناعية المعبرة في نفس الوقت مع الجماعات الليبرالية في الطبقات المتوسطة عن مطالبها السياسية؛ الطبقات الحاكمة المتخذة لسلسلة من الإجراءات التي من شأنها تحسين ظروف حياة المزارعين والحرفيين والعمال وأبنائهم، الخ." (15)

الأمر مختلف فيما يتعلق بالأولوية التي يتمتع بها تحليل الأنظمة المؤسسية بالنسبة إلى عرض الأحداث والأفعال والقرارات التاريخية المنعزلة. وتقييم الأفعال والمعايير التي تنظم هذه الأفعال علاقة تكاملية. ولا يمكنها أن تؤدي نفس الدور بل إنها تتدرج كلها في الإطار المرجعي للحكاية. هكذا لا تجد الواقعتان الكبيرتان اللتان يصفهما ويهليز في الفصل الثالث من كتابه — عنوان الأولى "النظام الديكتاتوري البونبارتي حتى سنة 1890" وعنوان الثانية "الأزمة المستمرة للدولة انطلاقاً من 1890" (16)، — إطارهما السردى إلا في خلفية النظام السياسي (الذي ركّزه دستور الإمبراطورية في 1871). ويعتبر ويهليز بالرجوع إلى التحليل الذي قام به ماركس للبونبارتية في فرنسا، الرايخ Reich كـ "نظام ديكتاتوري تركّز خلف واجهة التصنيع الذي يمنح الامتيازات للنخب التقليدية والذي يصبح مع ذلك متسارعا وخلف واجهة حكم عسكري خاضع لتحديث جزئي نصف استبدادي ودستوري زائف يخضع أحياناً لتأثير البرجوازية والبيروقراطية". يبيّن فحص هذا النظام المؤسسي أنه توجد موضوعياً هوامش معينة للمناورة استولى عليها أولاً

بسمارك بصفة تسلطية: باتباعه مثلاً لسياسة تهدف إلى تركيز هيمنة بروسيا على بقية الدول المُفترلة مُعيراً بحزم لتوجهات سياستها الاقتصادية ومجدداً للإطار البرلماني 1876 و 1879 ولاعباً بنجاح ورقة الإمبريالية الاجتماعية والسياسية في سنوات 1880، الخ. يفسر شغور السلطة الذي سببه رحيل بسمارك داخل هذه الهوامش للمناورة التي هي معطيات مؤسسية، يفسر موقف غيوم الثاني بعد 1890 مباشرة، والتوالي السريع للمستشارين Chancelliers والنهج المعتاد للسياسة الألمانية في الداخل والخارج وتحقيق الاستقلالية للبيروقراطية والتأثير المتزايد للوجوه البارزة المتنافسة داخل النخب الحاكمة البروسية (من تيربيتز Tirpitz إلى رؤساء الشركات في الكارتيلات)، الخ. إنها عدّة أحداث، ما قام به القواد السياسيون وما لم يقوموا به، كل ذلك يُحلل بالرجوع إلى نظام مؤسسات الرايخ وبالمقارنة بين الفترة السابقة والفترة اللاحقة بالنسبة إلى سنة 1890! ويُرجع العرض السردي هذه الأحداث إلى سياقها التاريخي.

داخل خطاب تاريخي أضيفت عليه الصفة السوسولوجية، لا تؤخذ التقاليد الثقافية بالإضافة إلى ذلك لذاتها من منظور تاريخ الأفكار، بل هي تَقصص من زاوية ووظائفها الخفية. إن معالجة الأفكار نفسها من منظور نقد الأيديولوجيا (Ideologiekritik) يرجع أيضاً إلى سياقات تتجابه فيها مصالح معينة، أي إنها تبقى مرتبطة بدوافع الأفعال لدى بعض الأفراد وبعض الجماعات؛ ويمكن إذن لنقد الأيديولوجيا أن يكون صالحاً للتفسير حسب الصيغة السردية للأحداث التاريخية. هكذا يُؤول ويهلير الانتقال من قومية ليبرالية إلى قومية الرايخ الألماني عبر القوالب الجاهزة لأعداء الرايخ المبنية والمدعمة بواسطة هذه الأيديولوجيا القومية التي ستصلح في السياسة الداخلية لتحديد المعارضين للإمبراطورية: الاشتراكيون - الديمقراطيون، الكاثوليكيون، البولونيون، ليبراليو اليسار⁽¹⁷⁾. ويمكننا بذلك أن نبين مثلاً تعبئة عدد كاف من الناخبين لانتخاب الحكومة والطريقة التي تم بها القضاء على خطر أزمة مشروعية.

تبقى في نهاية المطاف هذه النزعة لإعطاء الأولوية لوضعيات كلية تختلط فيها الأحداث التي تبرر بالنسبة إلى تيندروك قبل كل شيء استحالة التوفيق بين علم الاجتماع والتاريخ. لكن طالما أن مزيج الأحداث يخدم

وصف بعض الوضعيات فهو يتيح ببساطة تحديد الشروط الظاهرانية الإضافية épiphénoménales للفعل الاجتماعي أكثر، ولا يستتبع إطلاقاً تصوراً لا حديثاً للتغيير الاجتماعي الذي لن يكون متوافقاً مع أسلوب العرض السردي. من أجل تقديم الوضعية التي سينبتق منها الرايخ الألماني الجديد، يخصص ويهلير ثلاثين صفحة من كتابه ليسرد فقط معطيات تميز نزعات ومتواليات زمنية، تتيح فيما تتيح فهمه من الظواهر فهم تطور ثمن الأراضي والإنتاجية المتنامية للفلاحة وزيادة نسبة اعتمادات البنوك ومدة الدورات الظرفية وتكوين جيش احتياط والزيادة في سرعة نسق الاستثمارات الصناعية وتوسيع السوق وظهور قطاعات طليعية في الصناعة، ونشأة نظم خاص بالبنوك الكبيرة، الخ. يهدف هذا العرض للتاريخ الاقتصادي والاجتماعي إلى تفسير تأسيس الدولة الألمانية كرد فعل إزاء العوائق الناتجة عن الانتقال السريع نسبياً من اقتصاد فلاحى إلى مرحلة عليا للاقتصاد الصناعي. إن "القصة" التي يرويها ويهلير في هذا الفصل الأول هي قصة نشأة الرايخ على إثر ثلاثة حروب للهيمنة، كانت وظيفتها تتمثل في توطيد مشروعية السلطة إزاء الاندفاع التحرري الذي كان يحرك الفئات البرجوازية وبروليتاريا في طور التشكل. إن موضوع الحكاية يبقى سياقاً للفعل، وبالنظر إلى ذلك شرعت السياسة البروسية لبيسمارك "دون ضغط ضرورات الشرعة التي لها أسباب اجتماعية - اقتصادية وسياسية، في الهروب إلى الأمام والتي ستعطي بعد ثلاثة حروب، إذ ضمننت للثورة من فوق استمراراً عسكرياً، الإمبراطورية للألمان في شكل هذه الألمانيا الصغيرة التي كانت بروسيا العظمى." (18)

تسعى هذه الملاحظات المقدمة على سبيل المثال إلى تبيان أن إضفاء الصفة السوسولوجية المترادف يؤدي بالتأكيد إلى تغيير أشكال الخطاب العلمي، لكنه لا يفجر إطاره المرجعي الأولي. بالطبع ينطلق التاريخ كعلم اجتماعي من تاريخ سياسي للوقائع الكبيرة وأعمال الدولة التي يكون إطارها تاريخ الأفكار، ليُفضى إلى تاريخ اجتماعي واقتصادي يُدمج أيضاً التاريخ الثقافي؛ لكن هذا النوع من التاريخ يخضع باستمرار إلى بنى سردية. إن تغييرات الموازنة في صلب التحليل تنتج عن إضفاء الصفة السوسولوجية الذي يُشدّد على نشاط الفواعل الجماعيين، ويعطي الأولوية لتحليل

المؤسسات، ويواصل تاريخ الأفكار معطياً إياه أبعاداً نقدية للإيديولوجيات، ويتكفل أكثر بالسيرورات الاجتماعية المجهولة المُدرّكة بصورة كمية. هكذا تتقدم الوظيفة التفسيرية للحكاية التاريخية دورها الوصفي أيضاً. غير أنه في كل حكاية تشترك الشروط الظاهرانية الإضافية للحدث والتي تموضعه، مع المعايير والقيم (وبالتالي مع المقاصد ومشاريع العمل) في السلطة التفسيرية التي هي سلطة الأسباب؛ وتكتسب في الواقع هذه العناصر للحكاية السردية التي تلعب دوراً تفسيرياً داخل الخطاب التاريخي الذي تتكشف صفته السوسيولوجية، أهمية خاصة بالنسبة إلى ما تدعوها وظيفتها إلى تفسيره أي الأحداث التاريخية - وهي أهمية لم تكتسبها في الخطاب التاريخي الكلاسيكي في القرن التاسع عشر.

II

ليس المشكل الذي يستوقفنا الآن هو المشكل العام المتعلق بإضفاء الصفة السوسيولوجية على التاريخ، بل هو مشكل خاص يتعلق بمعرفة مدى إمكانية، أو عند الاقتضاء: كيفية تمحور نظرية التطور الاجتماعي حول الخطاب التاريخي. طالما أن بعض نظريات العلوم الاجتماعية تغطي ميادين خاصة ومحدودة التطبيق فإنه يمكن إدخالها في العرض التاريخي، لكن هل الأمر كذلك بالنسبة إلى نظرية عامة للمجتمع؟ لا أريد في هذه الحالة التكفل بالنظريات السوسيولوجية للسلوك لأنها تقوّض البنية السردية للعرض التاريخي باختزالها (وباعتبار أنها تنشأ انطلاقاً من مفاهيم أساسية سلوكية behaviouristes بحصر المعنى، فإنه لا يمكن لفرضيات من هذا النوع أن تُطبق حسب صيغة سردية، أي تأدية وظيفة سردية داخل الإطار السردى للمرجعية). بالمقابل سأسعى إلى مناقشة ثلاثة نماذج عقلية والنظريات التي توافقها لتحديد مراحل أخرى في إضفاء الصفة السوسيولوجية على التاريخ

وتعيين حدود القطيعة الخاصة بالبنية السردية. وأقصد بعبارة نموذج عقلي كل مسعى يُفصل سيرورات تاريخية عبر تصور مُؤمّل لحلّ المشاكل. إن نقطة الانطلاق لتاريخ مُعقّل بهذه الصورة تُحدّد بواسطة إشكالية، يمكننا أن نقترح بالنسبة إليها في إطار منهجي عدداً محدوداً من الحلول (ومن صيغ حل مُعادلة من وجهة نظر وظيفية). يتكون التاريخ نفسه إن من وقائع يمكن تقديرها على قاعدة نماذج الحل التي تحكم التحليل. وينتهي بواقعة تأتي بالحل المناسب أو تعادل فشل محاولة الحل. هذا التحديد للنماذج العقلية لا يتضمن مثلاً "نماذج مثالية" بالمعنى الذي يذهب إليه ماكس فيبير (والتى تصلح للمعالجة المقارنة للمواد مثلما هو شأن نماذج مثل السيطرة والمجموعة الدينية والتمدين وأشكال السوق، الخ)؛ لكنه يُدرج بالمقابل نماذج الاختيار العقلي والبناءات العقلية والعلاقات: نظام - محيط.

فيما يتعلق بنموذج الاختيار العقلي، سنجد مثلاً جيداً بخصوصه في نموذج الديمقراطية المقترح من قبل ليبسيه Lipset وروكان Rokkan⁽¹⁹⁾. وهو يخص الأمم الأوروبية، حيث يبدأ تشكّل الدولة في القرن السادس عشر والقرن السابع عشر تحت تأثير الصراعات التي تعارضت فيها مع المطالب التسلطية والمتخطية للحدود القومية لمجلس المشيخة الرومانية. يميّز هذا النموذج أربع مراحل حاسمة: الإصلاح، الثورة الوطنية، الثورة الصناعية، ما يسمّى بالثورة الأممية. تُستنتج بنية مختلف الأنظمة من التطور النظري للصراع السياسي طوال هذه المراحل الأربع. يوضح نموذج القرار وضعية الجبهات والتحالفات واستراتيجيات الربح أو الخسارة طوال هذه الصراعات السياسية، وهي تتوقع سبعة فعلة جماعيين لا أكثر ولا أقل، وكذلك إمكانيات محدودة للاختيار في تشكّل التحالفات. إن المشكل المطروح هو مشكل تشكّل دولة وطنية مجهزة بحكومة تمثيلية؛ وينبغي لحلول الاستبدال المقدّمة لحلّ هذا المشكل أن تتيح تفسير الاختلاف بين الأنظمة الانتخابية ومجموعات الأحزاب في كل دولة وطنية. غير أنه من المعلوم أن كل حكاية تخفي، على الأقلّ ضمناً، فرضيات معينة فيما يخص المشاكل والاتجاهات الخلاقية vecteurs axiologiques ودوافع الأفعال الخاصة بالأحزاب التي هي موضوع خلاف. توضح نماذج القرار بجلاء بلا قيد أو شرط هذه الفرضيات

بشرط أن تقبل بالطبع المشاكل المغرضة حلولاً منهجية وأن يكون عمل الأحزاب موضوع الخلاف عقلياً بالنسبة إلى الأهداف التي تتقصاها. تعطي هذه النماذج المظهر العام المُنظَر له، الخاص بالقرارات المتخذة، على مستوى استراتيجية عملها، من قِبل الأحزاب المعنية، وهي ليست قابلة للتطبيق إلا عندما تتفد شروطها المثالية. لكن يمكنها أن تتأقلم دون تعسف مع الإطار المرجعي للخطاب التاريخي لأنه يمكن لإثبات ما للفعل، حتى عندما يتم تناوله بهذه الطريقة عقلياً، أن يكون أيضاً موضوع حكاية.

النموذجان العقليان الآخريان لا يندمجان في بنية الحكاية إلا بمراعاة بعض الشروط المقيّدة. وتكشف هذه الأخيرة عن حدِّ إمكانيات اندماج الخطاب التاريخي في علم الاجتماع؛ ويتم بلوغ هذا الحدِّ بالذات مع هذه الوصلة النظرية التي يبدو أنها تشكل "إضافة علم الاجتماع الخاصة للتاريخ"، أي مع نظرية التطور.

سأتحدث في الإطار الذي يشغلنا عن نماذج إعادة البناء العقلية عندما يكون من الممكن أن نقترح بشكل منهجي سيرورة مركبة للتعليم على الأقل إزاء تجديد ما؛ تستعمل هذه النماذج في ميادين عديدة خاصة في التاريخ. لذلك من الشائع عندما ندرس تاريخ الفلسفة، وذلك منذ أرسطو، تقديم النظرية الخاصة في كل مرة على أنها الحل لمشكل كل ما فعله الأسلاف هو جعله يقترب خطوة خطوة من حل. لم تظهر البراعة المفهومية لهيغل مثلاً في طريقته لعرض مجمل تاريخ الفلسفة فقط مفسراً إياه كسيرورة تعلم شمولية تقضي إلى نظام المعرفة الهيغلي. عبر تصور ما زال على الأقل على قدر من الطموح، حاول ريشار كرونير R. Kroner أن يبين بأمانة لفكر معلمه، أن هيغل قد عرض في الموسوعة النتيجة الضرورية لسيرورة تعلم مبنية عقلياً وبعدياً تبدأ مع كانط لتقضي إلى هيغل مروراً بفيخته وشيلنغ. وقد تم رفع هذه الطريقة لكتابة تاريخ الفلسفة إلى رتبة "منهج خاص بتاريخ الأفكار" (ن. هارتمان)⁴. كما يمكن تصور تاريخ للحركة الفينومينولوجية مثلاً، يقترح نظرة منهجية لذلك، من الممكن أيضاً القيام بتاريخ للاكتشافات الجغرافية في القرن الخامس عشر والقرن السادس عشر تقدّم النظام الخاص بذلك - ينتمي اكتشاف أمريكا في 1492 إلى سلسلة طويلة من الرحلات الاستكشافية التي أفضت نتائجها التي لها علاقة بالفلاحة الكوبرنيكية إلى تكوين أطلس كوني موثق بالقدر الكافي على الصعيد

التجريبي وصحيح من الوجهة النظرية. سيكون الأمر كذلك بالنسبة إلى تاريخ اكتشاف الانشطار النووي. بصفة عامة، تكثر في ميدان تاريخ التقنية والعلوم الدراسات الأحادية التي تصلح كأمثلة لتوضيح خطاب التاريخ الذي يعتمد على إعادة البناء العقلية. في كل هذه الحالات يتعلق الأمر بعروض سردية رغم الحضور (المباشر تقريباً) بالنسبة إلى مبدأ العرض، لنموذج عقلي يصف المشكل والحل وسيرورات التعلم مثلما تتصورها النظرية؛ تسرد هذه العروض بالفعل المشاكل الهامة تاريخياً التي طرحت والمحاولات الخاصة بتقديم حلول مجددة، والتي قام بها أشخاص أو جماعات يمكن التعرف عليها، قد فشلت تارة ونجحت تارة أخرى. هذه النجاحات أو هذه الخيبات (التي لم تكن عديمة النتائج على الصعيد التاريخي) الخاصة بسيرورات التعلم تتعكس داخل سياقات التفاعل الموصوفة (والمقدّرة) بالرجوع بصورة منهجية إلى رحم معين للتعلم يشكل أساس هذه السيرورات. يرتكز العنصر السردية إذن على هذا الأمر وهو أن الذات المتعلمة، في الوضعيات الخاصة التي توجد فيها، أي عندما تدفع بواسطة ظروف وأحداث خاصة، يكون بوسعها (كما يمكن إحباطها وتضليلها) أن تترك مشاكل جديدة قد عالجتها إذن وحلتها أحياناً بتجديد.

يغيب هذا العنصر السردية بالطبع ما لم يعد الأمر يتعلق، بخصوص الابتداعات المعروضة، بمشاكل خاصة، بل بمشاكل شمولية. لنفرض أنه لم يعد يتعين رواية التاريخ العقلي لبعض الاختراعات التقنية أو العلمية المعزولة - اختراع معالجة البرونز، اكتشاف الدورة الدموية، نشأة نظرية النسبية - بل يتعلق الأمر برواية التاريخ العقلي للتقنية أو للعلم الحديث. لا يمكن لمثل هذا "التاريخ" أن يكون موضوع حكاية بالمعنى الحصري، لأن نموذج المعقولة الذي يجب إذن إيجاده بالضرورة لتحليل التقنية والعلم الحديث لا يمكن أن يأخذ شكل إعادة بناء عقلية للمشاكل الخاصة وسيرورات التعلم المحددة.

لا يمكن إنشاء نماذج عقلية للتقنية أو للعلم الحديث إلا بتنفيذ هذا الشرط الوحيد: يجب على تطور التقنية والعلم أن يكون قد بلغ حداً معيناً⁽²⁰⁾، ويجب أن يتم إقصاء عدد كبير من الابتداعات الأساسية من إعادة البناء هذه. بالإضافة إلى ذلك، لن تتوافق هذه النماذج مع حلول المشاكل الخاصة، ولا

مع سيرويات التعلم التي يمكن إعادة بنائها بَعْدِيًا، لكنها ستعطي لإمكانيات معينة للحل ومستويات للتعلم قيمة عامة⁽²¹⁾. إن أجهزة تقنية معينة وإجراءات خاصة أو نظريات محدودة لا تكون في سياق كلي إلا أمثلة توضح قواعد صنع أو قدرات مُعَمَّمة، أي التعبير عن بنى شمولية للوعي. أخيراً لن تكون النماذج العقلية من هذا النوع إعادة بناء لأية خبرة كانت بل لخبرة ذات قيمة شمولية، بعبارة أخرى لخبرة انطوتكوينية (تتعلق بنشوء الكائن - الفرد)؛ وبالفعل تستتبع التقنية والعلم ضرورات للصلاحية غير تابعة لفترة ما ولا خاصة بهذه الثقافة أو تلك بل هي أوامرُ مقيّدة بالنسبة للجميع.

عندما لا يمكن تأويل ابتداء معين مثل نظرية عامة للحقل مثلاً - تضع هي نفسها، في نظر ف. هيسنبرغ W. Heisenberg حدًا لسلسلة من "النظريات المكتملة" - كحل لمشكل خاص، ويُظهِرُ، على العكس من ذلك، خبرة واسعة للغاية، لا يمكن تجاوزها في ميدانه الخاص، مطالباً كذلك بخاصيته في أن يكون شمولياً. من غير الممكن إذن أن يكون بوسع النموذج العقلي المناسب لذلك (على فرض أنه يمكن بناؤه) أن يلعب دور الخلفية لحكاية ما. ليس لخبرات من هذا النوع تاريخ بل تطور (يجري عند الاقتضاء حسب صيغة "منطقية" أي مروراً بمراحل يمكن بناؤها قبلياً)⁽²²⁾. كل تاريخ هو مفتوح وفق المبدأ ويفترض منطقياً إمكانية تأويل موضوعه في إطار جديد بفضل أحداث لاحقة (وبفضل أفاق مختلفة للحكاية). فيما يتعلق بتطور ميدان عام للخبرة النظرية يمكن الإلمام بكل إمكانيات تحقّقه، لا توجد بالمقابل إلا نظرية واحدة صحيحة - وتعيض نظرية صالحة في درجة أولى بنظرية أكثر تفوقاً لا يرتبط إطلاقاً بما يتبع الأحداث أو بتغيير الزاوية التي نبنيها من خلالها. إن تاريخاً معيناً هو أساساً سياق تفاعلات ينتج فيه فواعل معينون من حيث أفعالهم شيئاً ما. بالمقابل تُكتسب الخبرات وتُفصح عن نفسها بنى الوعي؛ بالتالي إن هوامش الحرية هذه التي تستتبعها طاقة الفعل والخيارات التي يجابهها الفعل، وهي خيارات تمثل الشرط اللازم بالنسبة إلى مصلحة تاريخية معينة، ليست معطاة إطلاقاً. تتناول الحكاية دائماً أحداثاً خاصة وتبرز بالأساس ثوابت ذات طابع فردي. إن الخبرة الانطوتكوينية، على العكس من ذلك، تطمح إلى الشمولية، ولا يمكنها أن تقع

في صنف خاص بحدث يشد انتباه التاريخ. فليس هذا سوى نتيجة مصادفة إذا كان ظهور مثل هذه الخبرة يوجد في علاقة مع أشخاص يمكن التعرف عليهم وجماعات - وهذه الأخيرة تشكل تقريباً جوهر سيرورات التعلم التي تحتاج لانطلاق حركتها إلى مستوى تعلم مناسب، مما يعني أنه بالانتقال من عمليات إعادة البناء العقلية لبعض سيرورات التجديد المحددة إلى منطبق تطور الخبرات ذات الطابع العام، نخطى حدود الإطار السردى للمرجعية.

كذلك هو الشأن عندما نعمم نموذج العلاقات: نظام - محيط الذي يمكن أولياً إدماجه تماماً في بنى الحكاية. لنأخذ كمثال بارز خاص بنظرية للأنظمة فرع البحث الذي يتعلق بمسائل التحديث في ميدان "التطور السياسي" وبالتحديد بسيرورات تشكل الدول والأمم في العهد الحديث⁽²³⁾. لقد بين هـ.أ. ويهلير السبب الذي لأجله تهّم هذه المقاربة بحثاً تاريخياً يلجأ إلى العلوم الاجتماعية.⁽²⁴⁾

إن النموذج الخاص بنظام يستقر داخل حدوده الخاصة، وفي إطار علاقاته المتبادلة مع محيط معقد للغاية، تُحدّد تغيراته بواسطة عوارض معينة، يمكن أن يشكل نموذجاً عقلياً بالنسبة إلى سيرورات تاريخية معينة طالما يتم تنفيذ شرطين على الأقل: تمييز (وبالتالي إقامة) حدود النظام وبعض البننى الأساسية للمحافظة عليه من جهة والتحديد الإجرائي بصورة كافية للقيم المعيارية (Sollwerten) أو شروط التوازن، من جهة أخرى⁵. من الممكن إذن بلورة المسائل المرجعية التي يحلها النظام بالتأقلم مع الشروط المتقلّبة للمحيط، طالما أنه يغيّر بعض ترتيباته الداخلية. هكذا مثلاً تعتبر نظريات التطور السياسي (وهو أمر شائع في علم الاجتماع السياسي) الدولة (وكذلك مؤسسات الإدارة العمومية وتشكيل الإرادة السياسية) كنظام يقيم علاقات تبادل مع محيطه بمختلف أنواعه ومع النظام الاقتصادي أولاً والنظام الاجتماعي - الثقافي. وتنتج عن ذلك سلسلة من المسائل ذات الطابع العام. فكلما قام تنظيم متميز للدولة، فُرضت على النظام السياسي مهمة صياغة هوية النظام التي يشكلها مجموع المجتمع والمحافظة عليها. بالإضافة إلى ذلك تتجمع القدرات التي تتيح للمجتمع أن يراقب نفسه بنفسه بين يدي الدولة، بحيث أن النظام السياسي هو الذي يؤدي وظائف التسوية بالنسبة لبقية

مجالات الوجود الاجتماعي. وأخيراً تتطلب السيطرة السياسية التي هي وسيلة للقيام بهذه المهمات شرعنة كل مؤسسة من المؤسسات القائمة في السلطة. أثناء سيرورة التحديث، أي عندما تُحدّد المجالات المحيطة بالنظام السياسي بواسطة الانتقال إلى اقتصاد صناعي وبتعبئة كل الطاقات الاجتماعية وبنشو القيم الكلية، تُطرح هذه المشاكل العامة التي تثيرها المحافظة على الأنظمة السياسية. إن شكل الهوية الجماعية الذي يقم داخل المجتمعات الحديثة الحلّ الأفضل لمشكلة اندماج عناصر النظام ويضمن بالتالي على الوجه الأحسن الاندماج الاجتماعي، هو بوضوح "الأمة". وإن شكل جهاز الدولة القادر على الاستجابة بصورة أفضل لضرورة التسوية المطلوبة من المجتمع الصناعي هو الإدارة الحديثة التي تعبئ وتجمع الموارد (اليد العاملة والأدوات) وتؤمّن التجارة القانونية بين الخواص الأفراد وتراقب الإلزامات الجماعية (بنية تحتية، خدمة عسكرية، الخ.). وأخيراً يمكن النظر إلى مسألة الشرعنة عبر ثلاثة جوانب: الدولة الدستورية، الديمقراطية، الدولة - الاجتماعية (Wohlfahrtstaat)⁶. هكذا تميّز الـ Committee on Compative Politics (إذا غضضنا النظر عن المتغيرات) خمس مسائل في تطور الدولة الحديثة: مسائل الهوية والاختراق والشرعنة والمشاركة وإعادة التوزيع. في الأصل هناك حل يقم لهذه المسائل بفضل تشكل الأمم وبفضل تكوّن إدارة حديثة ومأسسة الحقوق الأساسية ونظام قانوني صوري وديمقراطية سياسية وإقامة نظام أمن اجتماعي (إعادة التوزيع). يحكم هذا النظام للمرجعية الوظيفية بشكل واضح، التمثل الذي تعطيه عن نفسها الديمقراطيات الغربية الجماهيرية التابعة لنموذج الدولة - الاجتماعية، عبر النظريات الأمريكية للسيطرة بواسطة النخب الديمقراطية (باشراش)⁷، في الخمسينات والستينات. بالنسبة إلى هذه الغائيات الممتلئة بهذه الصورة، وباعتبار سيرورات التحديث داخل المجالات المحيطة بالنظام السياسي، يمكن أن نستنتج المسائل المرجعية الخمس المذكورة. هذه الأخيرة تستتبع توسع القدرة على المراقبة الخاصة بالدولة، وهي سيرورة تتيح بفضل الابتداعات المؤسسية تحديد حلول هي أشياء معادلة على الصعيد الوظيفي: "تخلف أشكال مؤسسية جديدة لمعالجة حقل إشكالي أثرها في التاريخ على نحو ما،

ويمكن بفضل ذلك لأهمية مشكل خاص أن تُثبِتَ في لحظة محدّدة⁽²⁵⁾. يجب على المضمون التجريبي لمثل هذا النموذج أن يتجلى بالطبع في تطبيق النموذج داخل عمل المؤرخ. يمكن أن نكون إذن على سبيل المثال أمام مقارنة على المستوى العالمي بين متغيرات نموّ متعادلة على المستوى الوظيفي، خاصة بالديمقراطيات الغربية، أو يمكن أن يتعلّق الأمر بمقارنة متغيرات في مستوى النضج الذي بلغته ديمقراطيات مختلفة، أو يمكننا أيضاً التمسك بسلسلات التطور "المَرَضِيَّة"، وهي خاصيات لبعض الدول التي لم تستطع السيطرة على مشكل على الأقل من مشاكل نشأتها، أو أنها تأخرت عن ذلك، أو أنها لم تحلّه بشكل كاف، وتُبرز بالتالي لا تناسقاً في نموذج التطور الذي يخضع إليه تحديثها الجزئي. فيما يتعلّق بالبلدان السائرة في طريق النمو حالياً، يُستعمل النموذج لغايات تشخيصية، باعتبار أن سيرورات التحديث التي تنطلق من الخارج "مُولدة للمرض" بدرجة عالية بسبب تشكّل مجموعة من المشاكل، أي بسبب الظهور المترامن لمشاكل مختلفة.

بما أن التخصيص المعياري لهذا النموذج واضح، وبما أن هذا الأخير يتيح تأويلاً معيناً في حدود نظرية للفعل، فهو بإمكانه فعلاً أن يخدم الأهداف الخاصة بعرض سردي. إن اختيار وجهة النظر المرجعية، "دولة وطنية ديمقراطية" أو "ديمقراطية جماهيرية من نمط الدولة - الاجتماعية" يُعدّ كافياً لضمان طابع خصوصي للحكاية؛ ويلعب موقع الحدث المرجعي ح2 هنا دور حالة التوازن القائمة حسب المعيار، لنظام من شأنه أن يحل بعض المشاكل. تسمح تماماً هذه المرجعية إلى نظام معين بنسبة نفس القصة بالرجوع إلى مرجعية أخرى (ستبدو على ضوء الأحداث الجديدة والأزمات غير المتوقعة مثلاً أكثر تناسقاً). يمكن للسياقات المتفاعلة أن تندمج في هذا النموذج دون تحرف، لأن المسائل المرجعية الخاصة بالنظام تفهم بصفتها مهمات يتكفّل بها الفعّلة، وبالتالي نخبٌ فاعلة (وكنكك نسب أخرى من السكان) تقدّم لها حلاً أو تُرجئها. هكذا يمكن إسقاط بعض أشكال النمو "المنحرفة" على مستوى الفعل بإدانة نقص القدرة على التعلم لدى النخب.

يبين ويهلير بشكل صريح بتطبيقه لنموذج التطور السياسي المقترح من قبل الـ Committee on Comparative Politics على تاريخ

الإمبراطورية الألمانية⁽²⁶⁾ التعيين المعياري الخاص بهذا النموذج وكذلك للتأويل في حدود نظرية للفعل يسمح بها:

"تُطرح بصورة إلزامية وفي الحال مسألة معرفة الغاية التي كانت للتحديث وأهداف التعلم التي نتصور أنها ممكنة في أفق تلك الفترة والتي كان يجب تقصيها. هنالك فكرة تمثل أساس التفسيرات التي تقدمها كإجابة عن هذا السؤال وتشكل بالنسبة إليها الخيط الناظم: يتعلق الأمر في تلك الفترة تقريباً بتحقيق تناغم التوجهات التي تتبعها التغيرات الاجتماعية - الاقتصادية وتطور المؤسسات السياسية، وعلى المستوى الصوري بتوسيع وضمان حقوق المشاركة في القرارات وكذلك شرعيتها الديمقراطية، وإلا يجب التلاؤم مع رؤية ظهور وضعيّة مهدّدة مولدة للتوترات، وقبول هشاشة خطيرة للدستور، والغرق في "وصامة للتعلم" مُفرطة وإدانة القابلية للنمو بذلك حتى في زمن السلم. بطبيعة الحال لا يسير التصنيع والدمقرطة على المستوى نفسه بالضرورة؛ ويدل على ذلك تاريخ ألمانيا واليابان وروسيا وأغلب البلدان المتطورة. من الشائع كثيراً أن نشهد تمفصل التصنيع والديونة في علاقة تبعية وظيفية متبادلة. في هذا النطاق ليست الديمقراطية نتيجة مباشرة للتصنيع - رغم أن الثورة الصناعية والثورة الديمقراطية منذ القرن الثامن عشر قد برزتا في الغالب كما لو كانتا ظاهرتين مترابطتين - بل النتيجة التي يصعب بلوغها في كل مرة والتي تتصل بالصراعات السياسية والاجتماعية التي يتمثل هدفها في تطوير الدستور الملائم بأفضل ما يكون حتى ذلك الحين للدول الصناعية والمحافظة عليه. يبدو بالفعل أن النظام الديمقراطي هو القادر أكثر من سواه على أن يعطي لمثل تلك البلدان تلك المرونة الضرورية للمؤسسات السياسية

وتلك الأسس الصلبة للشرعة على امتداد بناء الدولة – الاجتماعية الحديثة، ودون ذلك تصبح نتائج الأزمات الهيكلية التي يصعب حلها محتومة. من المستحيل إذن فصل التحديث الاجتماعي – السياسي عن الحقيقة الدستورية الديمقراطية، ويمكن للحكم المسلط على القدرة الاجتماعية على التعلم أن يختار المعيار التالي: إلى أي مدى، وحسب أي إيقاع يُرافق التغييرات الاجتماعية – الاقتصادية للعالم الصناعي تركيز الحقوق المتساوية والجبرية، وشفافية في أخذ القرار، ومراقبة ديمقراطية للمشرفين على السلطة، والتدابير المناسبة لحماية الحياة والاحتياط للمستقبل، الخ؟ باختصار إلى أي مدى تسير هذه التغييرات في نفس المستوى مع التحقيق التدريجي لدولة – اجتماعية ديمقراطية؟"

دون أن تغيب عن تصوّره نتائج تحديث مخفق مثلما ظهرت في ألمانيا مع انتصار الفاشية، يوجّه ويهليلر العرض الذي يقدّمه عن تشكل الإمبراطورية مركزاً على المشاكل التي بقيت دون حل. لكن في التصور الخاص بالحكاية يُنسب بقاء هذه المشاكل دون حل إلى الفاعلين، لأن العراقل الهيكلية نفسها التي تمنع أو تكبح التعلم في نظام سردي للمرجعية، لا تمثل شيئاً آخر سوى تراكم أفعال أو عمليات إهمال تحولت إلى مؤسسات⁽²⁷⁾.

إن تطبيق النموذج نظام – محيط على المستوى السردى ليس ممكناً إلا إذا كانت النظرية لا تدّعي تفسير التطورات الاجتماعية بالاختصار على ديناميكية الأنظمة المنسقة ذاتياً بالتخلي عن تدخّل وضعيات وأفعال معينة. هكذا يعبر بينديكس Bendix عن صلاية المورخ الذي يمتنع عن تفسير ثبات البنى الاجتماعية من خلال التصورات الخاصة بالتوازن التي تحلّلها نظرية الأنظمة: "لا أعتبر أن مفهوم "التوازن" مطابق لهذا الهدف لأن النظم أو البنية الاجتماعية لا يحافظان على توازنهما بأنفسهما (...). بل إن الأشخاص على العكس من ذلك هم الذين يتوصلون أو لا يتوصلون إلى درجة معينة من الثبات بفضل أعمالهم المحددة دائماً (...). من هذه الوجهة،

ليس ثبات بنية اجتماعية معينة ثابتاً يُنسب إلى نظام ما بل نتيجة لجهد دائم للحفاظ على هذا الثبات⁽²⁸⁾... "تعبّر ملاحظة بينديكس عن تحفظات فردانيّ على المستوى الميتودولوجي - وهذا ما سأتركه جانباً - وشكوك منظر الفعل في الوقت نفسه وهو ما يهمني هنا. دون المساس بالبنى السردية، يمكن لمفوضات خاصة بنظرية النظام أن تندمج في خطاب التاريخ طالما تتأتى من الصياغة، في إطار نظرية الأنظمة، لمشاكل قطاعية يمكن لمعالجتها (بواسطة نماذج التعلم) أن تؤوّل في حدود نظرية الفعل المُرجّعة إلى فاعلين والمعروضة بذلك بشكل سردي. إن النظرية العامة للأنظمة المطبقة على المجتمع مثل النظرية الوظيفية للتطور التي تمثّل إحدى جوانبها لا تكثر ثباتاً بهذه المرجعية إلى الفعل. إنهما تبرران بالذات تحفظ بينديكس: فهما غير ملائمتين لتطبيق سردي.

يحدّد "النظام" و"العالم المعيش" (وبالتالي الفعل) أطراً نموذجية Paradigmes مختلفة؛ وتطرح الطريقة التي يمكن بها ربط المفاهيم الأساسية لنظرية الفعل، ومفاهيم نظرية الأنظمة بصورة متبادلة، مشكلاً بالنسبة إلى علم الاجتماع يشغله منذ بداياته ولم يجد حلاً غير مجادل فيه⁽²⁹⁾. يتعلق اليوم أحد جوانب المناقشة بمسألة تعيين الحدود التي تميز بين اندماج النظام والاندماج الاجتماعي. إن الاندماج الاجتماعي هو معيار ثبات الأنظمة الاجتماعية، وهو ثبات تضمنه أنظمة تأويل تؤمن هوية بواسطة اتفاقات ذات طابع خلّاق وبواسطة الإقرار بمعايير تضبط الفعل - اللانظامية anomie (مفهوم لدوركايم) هي المفهوم التكميلي الذي يحدّد حالات التفكك الاجتماعي. الاندماج النظامي بالمقابل هو المعيار الذي يقدّر قدرات المراقبة والتعلم لنظام في علاقة بهذه الحاجة للمراقبة والضبط التي يبعثها في كل مرة محيط معقّد. بطبيعة الحال يمكن النظر إلى هذه الظواهر نفسها من زاويتين للتحليل. تتمايز الاستراتيجيات في العلوم الاجتماعية حسب توازن تصوريّين يكون قد تم اعتماده، وهو أمر ليس له أية علاقة بمراعاة المقولات الخاصة بالبنية التحتية (توفّر الموارد مثلاً) في صلتها بالبنى المعيارية⁽³⁰⁾؛ ولا أية علاقة بعملية تمييز القيم المعيارية عن التحديدات التي تضبط إمكانيات النظام⁽³¹⁾. إنما الأمر الحاسم هو بالأحرى الإطار النموذجي Paradigme الذي يُعتبر مسيطراً والذي يتيح في كل مرة إعادة تحديد ما يتبقى. حول هذه النقطة سأقدم مثالين.

لقد حدّد ماركس تراكم رأس المال، في إطار نماذج التداول الخاصة بالاقتصاد السياسي لتلك الفترة، بحيث يمكن اليوم - في حدود نظرية للأنظمة في قطاعات مختلفة وعبر عدة فترات - إعادة صياغة فرضياته المتعلقة بالعلاقات الاقتصادية الأساسية التي تحددها القيمة⁽³²⁾. لكن في الوقت نفسه وحسب تصور سوسيولوجي، يُرجع ماركس المفهوم الاقتصادي للقيمة إلى وحدة قيمة التبادل وقيمة الاستعمال مثلما هي قائمة في النهاية في سوق الشغل بواسطة المؤسسات التي تنظّم عقد الشغل. يمكن تأويل نظرية القيمة كنظام قواعد إسنادية تتيح تحويل ملفوظات تصف، في حدود نظرية للأنظمة وحسب تصور المراقبة والضبط، السيرورة الاقتصادية الرأسمالية إلى ملفوظات تخص علاقات التنازع القائمة بين الطبقات الاجتماعية: إن عبارة "رأس مال" هي طريقة للتعبير عن القيمة - التي تسمح بصياغة ملفوظات على مستوى تحليل النظام الاقتصادي - بقدر ما هي تعبير عن العلاقات التطبيقية التي يمكن تحليلها حسب التصور المفهومي لنظرية خاصة بالفعل. فيما يتعلّق باستراتيجيا البحث، تتمثل أهمية نظرية القيمة هذه في أنها تتيح أن تسقط في دائرة الاندماج الاجتماعي المشاكل الخاصة باندماج النظام. يُقيم ماركس إولية الضبط والمراقبة المتمثلة في التبادل كعلاقة مشتركة يعكس فيها كل طرف من الأطراف ذات العمل المترابط الطرف الآخر؛ ويهدف هذا الأمر إلى تمكيننا من أن نفهم عبر سياقات تتعلّق بنظرية النظام الصراعات التطبيقية أي التفاعلات التي يمكن بلورتها حسب الصيغة التاريخية والسردية.

بالمقابل يسعى بارسونس جاهداً إلى تغيير الأطر الخاصة بنظرية بالفعل⁽³³⁾، مستوحاة من باريتو Pareto ودوركايم وماكس فيبير ليكيّفها مع المثال الخاص بنظرية النظام (وهو مثال لن يتضح إلا فيما بعد باحتكاكه بالأمثلة السيبرنيطيقية). يسعى بارسونس في Working Papers...⁽³⁴⁾، إلى ربط مفاهيم نظرية الأنظمة ومفاهيم نظرية الفعل محاولاً أن يستنتج توجهات الفعل الأربعة المبدئية والشمولية (متغيرات بنائية مشتقة أو Pattern variables) من الوظائف الأساسية الأربعة لأنظمة الفعل (انظر الترسمة A-G-I-L)⁸. تتمثل الأهمية الاستراتيجية هنا في توحيد المجتمع بإدماجها في نظرية النظام، بحيث يمكن تحويل مشكل الاندماج الاجتماعي

الذي ما زال أساسياً إلى مسألة قطاعية داخل إشكالية كلية لاندماج النظام، أي لتوفير مقدرة كافية على المراقبة والضبط.

بقدر ما أن بارسونس يتوصل بصفة برنامجية إلى نظرية عامة للمجتمع مصاغة في حدود نظرية للنظام، يتعين عليه أيضاً أن يستبدل التاريخ كعنصر يتم داخله تغيير الأنظمة الاجتماعية بسيرورات تطويرية. ينشأ التاريخ في سياق الأفعال وبواسطة الحكايات؛ يتحقق تطور النظام في شكل توسع هيكل لقدرات المراقبة والضبط وتنامٍ للتعدد. تفترض إذن نظرية النظام التي تتخذ المجتمع كموضوع وتطالب بصلاحية شمولية نظرية للتطور الاجتماعي على سبيل التكملة، لأنها لا تستطيع تناول سيرورات التغيير الموجهة كما لو أن الأمر يتعلق بتاريخ معاد بناؤه حسب الصيغة السردية. إن الفكرة القائلة بأنه يمكن النظر إلى مشاكل خاصة بالنظام (أو على الأقل إدراكها بشكل غير جلي) وحلها أو عدم حلها من قبل فاعلين تاريخيين، لا يمكن قبولها لأسباب ذات طابع تحليلي، طالما أن النموذج نظام - محيط لا يطبق على سياقات خاصة لكنه يشكل أساس نظرية عامة للنظام. هذه الأخيرة تجعل التفاعلات مرتبطة بتعديلات الوضعية الخاصة بكل نظام في اللحظة المعتبرة، أو بتغيرات بنية النظام. يرمي التطور الاجتماعي إلى ما هو أبعد من التاريخ الذي يجعل منه ظاهرة عارضة.

يبين هذا التخطيط الأولي لنظرية⁽³⁵⁾ خاصة بالتطور الاجتماعي إلى أي حد يفضل بارسونس المواد الأنثروبولوجية والتاريخية عن سياقاتها السردية للعب دور الوضوح الضميري Casuistique الذي يسمح بصياغة فرضيات حول "تطور التأقلم"⁹ أو "تنامي المقدرة على التأقلم"¹⁰، أو بتفسير تعقد الأنظمة الاجتماعية المتنامي. يجنر لوهمان مقارنة بارسونس على الأقل في الجوانب التي سأستعرضها:

(أ) يختزل لوهمان مفاهيم نظرية الفعل في مفاهيم نظرية النظام، ويمتنع مثل بارسونس عن إدماجها في إطار مفهومي غير متجانس. هكذا ينظر إذا اقتصرنا على بعض الأمثلة إلى "المدلول" كصيغة للانتقاء تتيح مراقبة اختيارات حالية بفضل مجال للإمكانيات التي تبقى متوفرة. إنه يفهم "الفعل" بصفته سيرورة انتقائية باعتبار أن هذه الأخيرة يمكن أن تسند إلى نظام للتفاعلات. وتتميز "أنظمة التفاعلات" بجواز أمرين: يعتبر الأنا والآخر في

كل مرة سلوكهما الخاص وسلوك الآخر كنتيجة لقرار جائز. وتمثل وظيفة "العلاقات التواصلية" في تنسيق العمل الانتقائي والتجربة المعيشة للأنا والآخر، بينما ينتج التواصل اللغوي ويسدّ في الوقت نفسه اختلافات كبيرة للانتقائية. هذا النوع من إعادة الصياغة في حدود نظرية النظام يؤدي إلى زوال المفاهيم الأساسية التي تمثل اللغة والفعل إطارها المرجعيين.

ب) يدقّ لوهمان الجانب السوسولوجي لنظرية النظام. ويجري تفريقات داخل تمايز النظام من وجهة نظر التحديد الخارجي (لنظام اجتماعي بالنسبة إلى مجالات طبيعية للمحيط)، وتمايز المستويات حسب مستويات إنشاء النظام: التفاعل، التنظيم، المجتمع، ومن وجهة نظر التمايز الداخلي (تشكل مجالات داخلية للمحيط عن طريق التجزئة أو تخصيص الوظائف). ولن أتوسع أكثر في هذه النقطة.

ج) ينجز لوهمان بشكل متكامل نظرية وسائط الاتصال التي يعطيها بارسونس امتداداً عاماً على الصعيد الرمزي. وانطلاقاً من اللغة كوسيلة تواصل كوني، تحدّد في نفس الوقت الذي نحدد فيه السلطة والحق والمال والحب والحقيقة، الخ. وسائط متخصصة في نقل وإعادة إنتاج بعض الطبقات المحددة لقدرات انتقائية فائقة. تتمثل وظيفة الوسائط في الحرص على ألا تكون العروض الخاصة بانتقاء أحد الأطراف المعنية بالقضية، مفهومة من قبل الآخر فحسب، بل كذلك مقبولة. لقد حاول لوهمان إنشاء نظام من مختلف وسائط التواصل معتمداً على العلاقات بين الأنا / تجربة الآخر / الفعل⁽³⁶⁾. وسأترك جانباً أيضاً هذه المحاولة المهمة لتعويض نظرية للتواصل تقتصر على خصوصية ميدان معين.

د) يستعير لوهمان من نظرية تطور العالم العضوي ثلاث إواليات يعيد تأويلها على صعيد التطور الاجتماعي: إواليّة تغيّر تفهم كلغة، إواليّة انتقاء تحولت إلى وسيط تواصل، إواليّة تثبيت تحولت إلى تحقيق تمايز خاص بالنظام. ينبغي للغة أن تكون مولدة تنوّع لأنها تمتلك "طاقة نفي" (وهي عبارة لم يتم إلى حدّ الآن تحديدها من قبل لوهمان).

هـ) يوافق لوهمان أخيراً على ضرورات النظرية الاجتماعية للنظام مستجيباً لها تماماً بقدر ما أن يطبقها على النظرية نفسها. يحافظ بارسونس أيضاً على الفصل بين مستوى الملفوظات النظرية ومستوى المجال العيني؛ بل إنه

يذهب إلى حدّ إسناد، داخل المجال المجسّد للمكانة المثالية "للامشروط"، إلى النظام الثقافي للتأويل الذي يعتبره المستوى الأعلى للمراقبة. ولا يكتفي لوهمان بفصل مثل هذه الرواسب العرَضية *extrinsèques*؛ بالنسبة إليه تمثّل نظرية النظام كعلم اجتماعي وسيلة تمتلكها المجتمعات المعقّدة لتحلّل نفسها بنفسها. يطرح هذا الانخراط الذاتي للنظرية داخل إجراءات معينة، ويتمثّل هدفه في الحدّ من التعقّد الذي تتخذ النظرية منه موضوعاً لها، وخصوصاً تطبيقها على نفسها لتصورٍ للحقيقة محدّد كوسيلةٍ تواصلٍ (وهو ما يدفع بها نحو براغماتية معينة) عدداً معيناً من المسائل التي لا يمكن للوهمان أن يحلّها بالمحاجة وحدها؛ ولا يمكن له أن يواجهها إلاّ باتخاذ موقف ذي نزعة قرارية *décisionniste*⁽³⁷⁾.

سأناقش في الفقرة التالية وفي الوقت المناسب النقاط (أ) و(د) و(هـ). لكنني أريد أولاً أن أعود إلى مسألة معرفة الدافع الذي جعل لوهمان يعالج مجدداً موضوع "التاريخ والتطور" بعد أن قدّم النظرية العامة للنظام المطبّقة على المجتمع، في صياغة هي من الجذرية بحيث لا يبدو أنه يتوجب بقاء أية علاقة بين نظرية التطور وخطاب التاريخ.

III

يفتح لوهمان على ما يبدو إمكانيات مذهلة للتعاون بين نظرية التطور والخطاب التاريخي طالما أنه يقدّم تأويلاً حصرياً للغاية للإضافات الخاصة لنظرية التطور. وهو يتخلى أولاً - وعن صواب في رأيي - عن فكرة التطور التي تفهم على أنها سيروية سببية يخضع سيرها لقوانين؛ بالفعل لا تُفسي فرضيات نمولوجية قابلة للتأويل - كقوانين طبيعية للسلوك البشري - إلا إلى تفسيرات باهتة جداً عندما نستعملها لتحليل مادة تاريخية معقدة. من جهة أخرى لا تصمد القوانين ذات الطابع التعاقبي التي تنظم التطور وتريد المحافظة على صلاحيتها طوال حقبات تاريخية معينة، أمام اختبار

معمق: يُدخل لوهمان من جانبه مفهوم السببية الحادثة الذي لا يعني معالجة جذرية، بل يفرضها طالما يتم تخليص نظريات التطور من مشكل السببية؛ بالفعل بهذا التصور للسببية يتخلى لوهمان عن كل ادعاء للتفسير ويحصر مهمات نظرية التطور في المهمة التالية: تقصي تطورات التمايز بالنسبة إلى ثلاث إواليات تطويرية سبق ذكرها (II، النقطة د) والتي يستقل بعضها عن البعض الآخر أكثر فأكثر في تغييراتها؛ وذلك من أجل الوصول إلى ملفوظات إجماالية تتعلق بتغيير بنى النظام الزمنية الممتدة، وبتسارع نسق التطور، الخ. تعرض هذه النظرية للتطور إذن عن الإشارة إلى الشروط التي تتم بمقتضاها عمليات المدّ التطوري وانتقال بعض النظم الاجتماعية من مرحلة تطور إلى أخرى؛ إنها لا تدعي من جهة أخرى حتى تجديد تشكيلات مختلفة للمجتمعات انطلاقاً من معايير معينة للتطور. وعلاوة على الملفوظات التي تحدثنا عنها، والمتعلقة بنزعات معينة، والتي تحدّد النتائج التي يؤدي إليها كل تنام لتعقّد نظام ما، لا تخاطر نظرية النظم على صعيد تطور المجتمع إلا بالبحث بالنسبة لكل مرحلة من المراحل المعنية للنظام (وبالنسبة لعدد معين من المراحل) عن هوامش التصرف المحددة بنائياً، والتي تتحرك فيها الحُدُوثية، والتي يمكن في حدودها لسيرورات "انتقاء التفاعلات" الرابطة لمرحلة معينة بالمراحل اللاحقة أن تبدأ في الاشتغال. إنما بخصوص هذه النقطة بالذات يتصور لوهمان تداخلاً لنظرية التطور والخطاب التاريخي. قد يتمثل دور المؤرخين في تحليل الطريقة التي يُحدُّ بها - باتخاذ قرار ما - الضغط الذي تمارسه بنية النظام بتقديم خيارات تتعين الاستجابة لها؛ وعليهم إذن أن يفسروا حسب صيغة سردية كيفية وسبب الانتقال من وضعية قائمة إلى وضعية لاحقة. من جهة أخرى على عالم الاجتماع أن يبيّن للمؤرخ (...). بالاعتماد على تحليلات سوسولوجية للتطور الذي تخضع له بعض العلاقات البنائية (...). أنه لا يجب في بعض الوضعيات التاريخية تحليل مجموعة المعطيات والافتراضات انطلاقاً من الوضعية بذاتها بل انطلاقاً من سياقات أكثر عمومية⁽³⁸⁾.

عندما يتصور لوهمان مثل هذا التعاون فإنه لا يعير أهمية لمشكل المنهج الذي ينتج عن عدم تلاؤم مفاهيم نظرية النظم مع مفاهيم نظرية الفعل.

بمجرد أن يفصل المؤرخ تحليلاته في إطار خاص بنظرية النظام ويختار التطور كتصور (أو التاريخ في كليته)، يجد النظام السردى للمرجعية نفسه مفككاً، بحيث يتخلى المؤرخ عن دوره كسارد ليؤدى الوظائف الثانوية الخاصة بمُخبر informateur يوفر أدوات مهياًة ليستعملها علم الاجتماع. لن يكون هذا التقسيم للعمل عبثياً، لكن الأمر لا يتعلق بتوزيع للمهام بين علم الاجتماع والخطاب التاريخي. بالمقابل لا يمكن أن يغض النظر عما يفعله المؤرخ في دوره ككاتب راء للتاريخ، لأن ما ينتظره هو التفسيرات التي ستجد نظرية التطور نفسها عاجزة عن تقديمها. بينما هذه النظرية تحلل الإمكانات التي توفرها بنية نظام ما، فإن على التاريخ أن يفسر كيف أن هذه الإمكانات تستغل بطريقة انتقائية.

إن المشكل المتمثل في أن نعرف كيف يمكن للأطر النموذجية الخاصة بنظرية الفعل، داخل هذا التقسيم الصارم للعمل، أن تتمفصل حول الأطر النموذجية الخاصة بنظرية النظام، هو في الحقيقة محلول باعتبار أنه بلا موضوع؛ وبالفعل لا يوجد المكان الذي يخصه لوهمان للتاريخ إلا لأنه يحاول جاهداً أن يؤكد قيمة الضرورة التي تفرضها وظائفية مجسدة في علم شمولي. يجد لوهمان نفسه مجبراً على تعديل رأيه فيما يتعلق بقدرات التفسير الخاصة بنظرية التطور، وعلى جعلها مقتصرة على ما يكشف عنه الاستشراق لسبب واحد، وهو أن تجذير نظرية النظام – وهو أمر يقوم به هو نفسه دفعة واحدة – يؤدي في إطار هذه النظرية إلى استحالة معالجة إشكاليات ذات طابع "تكويني"¹¹. إن الفائدة التي يراها لوهمان في التعاون مع الخطاب التاريخي، أي إمكانية استعمال مفهوم السببية الحادثة، تكشف في الحقيقة عن ضعف المنهج الوظيفي الذي هو بذاته قد تجسد: يريد لوهمان أن يكون الاعتباري في اختيار الملفات الوظيفية الخاصة بالمطابقة محدوداً بفضل تدخل البحث التاريخي الفعلي.

على سعيد المنهج، حدود الوظائفية في العلوم الاجتماعية معروفة منذ زمن طويل، وقد حُللت بشكل واسع⁽³⁹⁾. إن لوهمان لا يُنكرها، ولن أكرّر الأسباب الخاصة بهذه الإشكالية التي تبرر "ظهور بعض الصعوبات العميقة ذات الطابع المنهجي كلما أردنا تحديد القيم المعيارية أو حالات توازن النظم

الاجتماعية بشكل آخر غير الطريقة التي يتم اعتمادها عندما يتعلق الأمر بالأنظمة العضوية⁽⁴⁰⁾. الأمر الوحيد المهم هنا هو أن اختيار معايير مرجعية بسبب هذه الصعوبات، على ميدان العلوم الاجتماعية، يبقى اعتبارياً عندما نتعامل مع تحاليل ذات طابع وظائفى. لا تقدم النظرية الوظائفية للنظام، والمطبقة على تحليل المجتمع، أي معيار قد يتيح شرعنة إقامة إطار مرجعي على الصعيد النظري. لذلك على الوظائفية أن تواجه نقيصتين على الأقل: عجزها عن تفسير تكوّن البنى الجديدة، والعجز عن تحديد هوية النظم الاجتماعية عبر تناوب تغيرات البنية والوضعية التي تخضع لها. من غير الممكن تفسير تغير ملحوظ يخضع له نظام أو بنية بالاعتماد على الوظيفة (أو الوظائف) التي قد يقوم بها من وجهة نظر إطار مرجعي يُطبق من الخارج على هذه البنية أو هذا النظام؛ وبالفعل، حسب المعيار المرجعي المحفوظ به، يمكن لنفس السيرورة أن تؤدي وظائف مختلفة جداً، في حين أنه بالاعتماد على نفس المعيار يمكن لسيرورات أخرى أن تلعب نفس الدور. تتيح الوظائفية المطبقة على العلوم الاجتماعية اكتشاف أصناف تغيرات الحالة أو تشكيلات بنيوية معادلة على الصعيد الوظيفي، لكنها لا تستطيع أن تفسر تكوين الحالات أو البنى الاستهلاكية inchoatifs. بالإضافة إلى ذلك، ليس للوظائفية أية قيمة تفسيرية فحسب على ميدان الإشكاليات التكوينية التي عليها مع ذلك أن تشكل أولوية بالنسبة لنظرية التطور، بل ليس في وسعها أن تلبى الشروط التي تتيح وحدها التعرض لمشاكل التكوين هذه. ومن غير الممكن إذن داخل مثل هذا الإطار تحديد البنى التي تلعب دوراً حاسماً في المحافظة على مجتمع ما، والتي تضبط بالنسبة للتغيرات التي تلحق هذا المجتمع الهامش الذي يجب عليها ألا تتجاوزه وإلا أصبحت الهوية مهددة: سيكون في وسعنا التمييز بين تغيرات سطحية غير ملائمة والتغيرات المعبرة التي تلحق النظام، من الضروري توفر عنصر دال على التماثل analogon يتيح تحويل مفهوم الموت الخاص بالأنظمة العضوية. يمكن القيام بهذه الوظيفة في إطار نموذج يتصور التطور بوصفه يتخطى مراحل مختلفة عن طريق وصف كل حالة تبلغها كل مرحلة من مراحل هذا التطور، بما أنه يجب بالضرورة ومبدئياً أن تعتبر التغيرات التي تنسب إلزامياً إلى عمليات مذ ذات طابع تطوري معبرة⁽⁴¹⁾.

هكذا يطرح ر. دوبرير الشرط الأولي الذي يجب أن تستجيب له نظرية التطور: يجب عليها أن تعوّض لا أن تستعيد نقاط ضعف نظرية الأنظمة. ولا يتردد لوهمان بالمقابل في أن يفصل نظرية التطور بالذات حول المفاهيم الأساسية المحددة لأطر نظرية الأنظمة، وأن يجعل من قصور الوظائفية مزية داعياً إلى التعاون مع التاريخ الذي يستدعيه ليتدارك اعتبارية المنهج الوظيفي الذي أصبح استكفائياً. لا يمكن بالطبع تجنيد هذا النوع من التصحيح لأجل ذلك، ولا يمكن إدخاله إلا على الصعيد النظري، عندما نسعى إلى إبراز تعديل بنائي معبر عن طريق مذهب ذي نزعة تطويرية (evolutionär).

يركز س.ن. إيزنستاد Eisenstadt كأستاذ بارع في مجال الوظائفية المطبقة على العلوم الاجتماعية، دونما استنفاص من أهمية الأمر، على "المشكل الأولي الذي يطرح نفسه عندما نريد إعادة تقويم التصورات والمقاربات ذات النزعة التطورية بصورة إجمالية: كيف يتم تفسير الطابع المتغير للحلول المأسسة الخاصة بالمشاكل التي تثيرها نشأة مستوى معين للتمايز البنائي؟ ما يتوجب فهمه هنا أن انبثاق حل ما، أي مأسسة نسق اجتماعي متلائم مع الجدول الجديد للمشاكل المطروحة ليس متماداً بالضرورة بالنسبة إلى سيرورات التمايز، كما أن الشروط التي تتيح التمايز البنائي وكذلك قابليته للتفاعل "البنائي" بالنسبة إلى جدول من المشاكل أكثر سعة لا توفر بالضرورة الوسائل لحل هذه المشاكل ولا لتحديد نوع الحل الخاص بها⁽⁴²⁾". يبين إيزنستاد بوضوح أن ظهور وإدراك المشاكل التي تلحق النظام لا يفسر إطلاقاً كيف يكتسب هذا النظام علاوة على ذلك القدرة على حلها. وهو يقتصر على تمييز واضح بين مجموعات الحلول (المعادلة) التي ينبغي استخراجها بصورة وظائفية لحل مشكل قابل للتعيين وخاص بالنظام من جهة، وسيرورات التعلم التي بإمكانها أن تفسر لماذا تزيد بعض الأنظمة قدراتها الخاصة بحل المشاكل في حين تظهر أنظمة أخرى أمام نفس الصعوبات في حالة عجز، من جهة أخرى. ومثل معظم من خصصوا بحوثهم لسيرورات التحديث، يجد إيزنستاد تفسيراً في تشكل النخب التي توفر مخزوناً من الحلول وتكون مولدة للابتداعات؛ وهو يتحدث عن تفاعل "بين سيرورات التحول من جهة والنخب المولدة للـ "تحولات" (mutative)

(elites) من جهة أخرى⁽⁴³⁾. يستعمل إيزنستاد عبارة "تحول" لأنه ينسب إلى النخب الدور الخاص بإولوية مولدة لتتويجات جديدة في سيرورة حل المشاكل. يُدخل لوهمان أيضاً أولوية مولدة للتغيير، لكن الأمر يتعلق بعنصر تجريدي: اللغة. غير أنه لا يعتبر هذه الأولوية ركيزة لسيرورات التعلم السوسيوثقافية التي يكون في وسعنا بواسطتها في كل مرة أن نفسر بصورة محدّدة: لماذا تنشئ بعض الأنظمة تجاه مشاكل مراقبة لا تحل بنى جديدة وتزيد في تعقيدها، في حين أن أنظمة أخرى لا تفعل ذلك؟ إن إدخال لوهمان لإولوية تفسيرية ليقف تأثير المزية التوضيحية، يمكن أن يكون أمراً كاشفاً إلى حدّ ما إذا لم نغفل عن الطابع الاستعاري للمفاهيم المستوردة التي هي مفاهيم التغيير والانتقاء والتثبيت، وإذا فهمنا أنه لا يكفي الاستناد إلى "طاقة النفي" التي تحويها اللغة لإدراك أولوية التعلم السوسيوثقافية التي توافق أولوية التحول التي حللتها الكيمياء الحياتية جيداً. ويتطلب فهم هذه الإواليات – للتعلم على العكس من ذلك – نظرية تكوينية لاكتساب المعارف بتوسطها اللغة (في ميدان الفكر الذي تتمثل غائيته في الموضوعية وكذلك ضمن تصور أخلاقي وعملي)، وهي نظرية تفسر التعلم الذي يحكمه التطور، بصفته سيرورة بناء وإعادة بناء بالمعنى الذي يذهب إليه بياجيه، ولا تتناول هذه المسألة من زاوية نظر وظائفية من البداية.

إن الرجوع من جهة أخرى إلى نخب تمثل خزناً من الحلول موقف ذو نزعة تشييبئية للغاية إلى درجة أنه لا يقدم مقابلاً جدياً لإدخال اللغة مولدة للتحولات" من قبل لوهمان بصورة سهلة نوعاً ما. لا تتطوي النخب أو النخب المضادة على طاقة تجديدية إلا حسب شروط معينة خاصة ببنى المجتمع المعني. لناخذ مثال انتقال المجتمعات البدائية إلى مجتمعات مجهّزة بتنظيم دولة (أي إلى مجتمعات تقليدية ذات طبقات)، ومثلما حل ذلك إيدير⁽⁴⁴⁾: يبدو من المجازفة الإقرار إن بظهور أشكال الوعي الخاصة بأخلاق ذات نزعة اتقافية. ما الذي قد يتعارض قَبلياً مع إمكانية أن تكون مثل هذه الابتداعات قد فرضتها الجماهير في صراعها ضدّ النخب المسيطرة؟ لكن تتحول هنا اعتبارات سوسولوجية عن موضعها تماماً لأنها لا تبلغ مستوى التجريد، حيث يجب أن يفترض بالضرورة وجود شروط بنائية خاصة بإمكانية سيرورات التعلم المعبرة من زاوية النظر التطورية. يمكن لمجموعات اجتماعية في وسع علم الاجتماع التعرف عليها أن تكشف عن

وجود طاقة تجديد، لكن لا يمكننا أن نفسر تشكُّلها. ولا يمكن لوجود طاقات — التعلم على العكس من ذلك — أن ينشأ إلا عبر كشف بنى الوعي التي سيتم تأويلها كمستويات للتعلم.

على التفكير البرنامجي أن يرتبط أولاً بتحديد مفهوم بنى الوعي المتفصلة حول منطق تطور معين. إذا كان من الممكن إدماج هذا المفهوم في نظرية للتطور الاجتماعي (لا تكون سحينة مثال نسقي بشكل حصري)، يكون في وسعنا إذن الحدّ من الصعوبات التي تطرحها على المستوى الميتودولوجي الوظائفية المطبقة على العلوم الاجتماعية. وسيكون من الممكن تحديد هوية الأنظمة الاجتماعية حسب تصور ذي نزعة تطويرية، بشرط أن تتيح أنظمة التأويل الثقافية التي تنشئها استخراج بنى للوعي التي تتبع تطوراً يخضع هو ذاته لسلسلة من المراحل التي يمكن إعادة بناء النموذج الخاص بها عقلياً. وبالفعل يتيح إنشاء منطق التطور الخاص ببنى جماعية للوعي نقادي الاعتباطي في تحديد البنى المكوّنة لمجتمع ما. لقد بيّن ر. دوبرير هذا البرهان في تحليله لتطور الأنظمة الدينية: "إن نظرية خاصة بالتطور الاجتماعي تحدّد بدقة مفهوم "موت" نظام اجتماعي كارتداد إلى مرحلة سابقة لتطوره أو كانتقال إلى مرحلة جديدة، هي التي يكون في وسعها نقادي الاضمحلال التام لإمكانية التمييز بين تغيّر وثبات مجتمع ما. ذلك أنه من الضروري لهذه النظرية أن تعيّن ضمناً التغييرات التي تكون محدّدة⁽⁴⁵⁾". وإذا كان في وسعنا بذلك أن نعطي مشروعية نظرية للمقاييس التي سيتم انطلاقاً منها تحديد نقاط مرجعية، فإننا نستطيع كذلك المزوجة بين التحليل الوظائفية للتغيرات التي تمس حالة معينة لنظام ما وبناءه وحل المشاكل ذات الطابع التكويني. الأمر بديهى بوجه خاص إذا اعتبرنا البنى الجماعية للوعي مستويات للتعلم أي شروطاً بنائية لسيرورات تعلم محتملة. تتمثل السيرورة التطورية للتعلم إذن في الاكتساب البناء لمراحل تعلم جديدة. إن السيرورات التطورية للتعلم ذات طابع تفكري — تعلم الشروط البنائية للتعلم.

يوفر علم النفس التكويني كما نعلم لمثل هذا التصور نموذجاً أنطوتكوينياً سبق أن شكّل موضوع تحاليل مقنعة. لقد كشف بياجيه نفسه ومدرسته الجينية وكذلك علماء النفس الأمريكيان المندرجون في نفس التقاليد للبحث (برونر، فلاهيل، فورت، كوهلبيرغ، الخ) في النمو الإدراكي للطفل عن وجود

مستويات للتعليم تخضع لمنطق تطور معين⁽⁴⁶⁾، وقد حافظوا على مفهوم التعلم ذي النزعة البنائية (الحد المتوسط بين التصور المبني على النضج والتصور المرتكز على نظرية خاصة بتأثيرات المحيط). لقد تم التوصل من جهة أخرى كذلك إلى تحليل تطور الوعي الأخلاقي من وجهة نظر منطق خاص بالتطور، وذلك بالنظر إليه كنواة لكفاءة عامة تلعب أدواراً اجتماعية (Rollenkompetenz) هذه البنى للوعي ضرورية تماماً بالنسبة إلى تحليل أنطوتكويني للمفاهيم الأساسية لنظرية الفعل). نشهد الآن الخطوات الأولى للبحوث التي تسعى جاهدة إلى العثور على بنى ووعي مشابهة في تطور بعض الأنظمة الكبرى macrosystemes وكذلك للبحوث التي تحاول أن تجعل نتائج علم النفس التكويني للمعرفة قابلة للاستغلال على الأقل حسب تصور استكشافي، ومن أجل تحليل بنى جماعية للوعي يُجرى من منظور منطق خاص بالتطور. إن هذه البحوث في ميادين تطور الأديان (بلاه ودوبير) والحق والأخلاق (ليدير وهابرماس) محفزة على أي حال. وتوجد كذلك نقاط تثبيت تتيح الشروع في بحوث بنائية من نفس النوع من جانب الهويات الجماعية مثل القبيلة والسيادة imperium والأمة، الخ⁽⁴⁷⁾.

يُسلط ما سبق ضوءاً آخر على مسألة السببية التي تناولها لوهمان. إنني مثله لا أرى طائلاً من السعي إلى تأويل تطور المجتمعات كسيرورة سببية تخضع إلى قوانين طبيعية. غير أن مفهوم "السببية الحادثة" حل استبدالي يفرض التخلي دون أية ضرورة عن بعض إمكانيات التفسير. وأقترح فيما يخصني إبراز التغيرات التي تخضع لها الأنظمة الاجتماعية في مجرى تطورها بالرجوع إلى أشكال معينة لمنطق التطور (بنى الوعي) والسيرورات التاريخية (الأحداث) في الوقت نفسه. بالطبع لا يتعلق الأمر بفصل منطق التطور والتاريخ بصورة تجريدية مثلما تفعل ذلك إعادة التأويل البنائي للمادية التاريخية. إننا، بتناول البنية والحدث بشكل منفصل سيكون من الخطأ أيضاً أن نسقط على الطريقة الهيغلية تمفصلاً معيناً للتاريخ ومنطق التطور المعبرين كحظيتين خاضعتين لنفس الكلية (لأننا في هذه الحالة لا نقف على الخطر المتمثل في تأويل السيرورة التي تتأكد خلالها الكلية في استمرارها كمنهج للفكر يبنيني تدريجياً أو كمنهج للذات العاملة، بعبارة أخرى لا يمكننا أن نقف على إنتاج تأويل يبقى على أية حال سجين حدود فلسفة خاصة بالذات).

ويبدو لي من الأنسب أن نفترض أولاً من البداية ترابط سببيتين تخضعان لديناميات متعارضة. إذا ميزنا بين دائرة الإمكانات البنائية (مستويات التعلم) ودائرة السيرورات الفعلية، فمن الممكن إذن تحليل نوعي السببية بتغيير أفق التصور في التفسير. ويمكن بالفعل إبراز ظهور حدث تاريخي جديد بالرجوع إلى شروط هامشية وحادثة في الوقت نفسه، وكذلك إلى الداعي الذي تخلفه إمكانات تستمدها البنى الخاصة بنظام ما؛ بالمقابل، نفس انبثاق بنية جديدة للوعي بالرجوع إلى المثال الخاص بمنطق للتطور أنتجته البنى السابقة وإلى الدافع الذي تثيره أحداث تطرح عدداً معيناً من المشاكل في الوقت نفسه. ونفهم بطريقة أفضل هذا "الداعي" الذي تخلفه إمكانات تستمدها البنى الخاصة بنظام ما، وهذا "الدافع" الذي تثيره أحداث تطرح عدداً معيناً من المشاكل، إذا اعتبرت بنى الوعي مثلما أشرنا إلى ذلك شروطاً عامة لإمكانية سيرورات التعلم من جهة، وإذا أولنا الأحداث من جهة أخرى كسيرورات هي بمثابة التماسات، أي مشاكل مطروحة على قدرات محدودة بالضرورة للحل. لا يمكن لهذا الرابط الذي يوحد هاتين السببيتين - اللتين نسعى بواسطتهما إلى بلورة الآثار التي تتركها البنى في التاريخ (وإلى إبراز السيرورات التراكمية بالتالي) وعكسياً إلى معرفة الكيفية التي يحدّد بها التاريخ البنى (كيف تتحقق بالتالي نماذج التطور وكيف تتبثق البنى الجديدة) - أن يحلّ بلا شك بشكل دقيق إلا في إطار منطق سيروري: منطق انبثاق وحل المشاكل.

IV

أدافع فيما يخصني عن الأطروحة القائلة بأنه لا يمكن لنظرية للتطور الاجتماعي لا تلغي نفسها بنفسها بالتخلي دون ضرورة عن بعض قدرات التفسير، أن تنبئ في إطار الوظائفية - وحده - المطبقة على العلوم الاجتماعية. وإذا أردنا أن يكون في وسعنا استعمال مثل هذه النظرية بشكل

مثمر، من الضروري في رأيي المزاجية بين نموذجي المعقولة اللذين حللناهما: نموذج "النظام - المحيط" ونموذج "إعادة البناء البعيدة". من الممكن إذن فهم التطور الاجتماعي لمنهج يتكون من مرحلتين، أي بوصفه الطريقة التي تحل بها الأنظمة الكبرى macrosystèmes التي تعترضها.

لقد اقترحت في مكان آخر تحديد التشكلات الاجتماعية انطلاقاً من قواعد تجريدية للغاية يمكن وصفها بأنها مبادئ تنظيم؛ أقصد بذلك هذه الابتداعات التي تنتجها مراحل للتعليم قابلة لإعادة البناء بصورة بعيدة a Posteriori حسب منطق التطور، وهي تجديدات تحدّد في كل مرحلة مستوى جديداً للتعليم بالنسبة للنظام الاجتماعي المعني. يتكون مستوى التعليم بواسطة الشروط البنائية لإمكانية سيرورات أشكال التعلم الإدراكية (التقنية) والإتيكية (العملية). ويتضمن المبدأ المنظم لمجتمع ما هوامش معينة تتيح تدخل متغيرات مختلفة في العملية؛ ويحدّد هذا المبدأ خصوصاً البنى التي تصبح داخلها تغيرات نظام التأويلات والنظام المؤسسي ممكنة والقدر الذي يمكن أن تستخدم به قدرات القوى المنتجة المتوفرة - وإلى أي حدّ إذن يمكن التفكير في تحفيز تطور الطاقة الإنتاجية نفسها - وبالتالي إلى أي مدى يمكن الزيادة في القدرة على المراقبة لمجتمع ما، أي في تعقّد نظام ما. عندما يتم توضيح انتقال تشكيلة اجتماعية معينة إلى تشكيلة أخرى، من الضروري تحليل النواة المؤسسية الخاصة بالمبدأ الجديد المنظم: نظام دولة متمايز مثلاً عندما يتم الانتقال إلى حضارة كبيرة من النوع القديم أو نظام اقتصادي متمايز (مجهز بجهاز دولة يلعب دور المساعد)، أثناء الانتقال إلى الحدّثة (الرأسمالية في مرحلة أولى). تحليلنا مثل هذه التحاليل التفسيرية على مشاكل نسقية تشكل "دواعي" للتطور، لأنها تتعدى القدرات الخاصة بالمراقبة للتشكلات الاجتماعية التي هي في طور التجاوز، ونلجأ إلى السيرورة التكوينية للتعليم التي تبعث مبدأً منظماً جديداً. يجري التطور الاجتماعي في مرحلتين، بما أنه يتم داخل سيرورات التعلم والتأقلم - على مستوى التعلم مثلما هو معطى في كل مرة (وإلى حدّ استفاد إمكانياته البنائية) - وكذلك داخل هذه "الدوافع" غير المتوقعة التي تقوده إلى مرحلة جديدة للتعليم في الآن نفسه. إن مجتمعاً ما قادر على التعلم بالمعنى البنائي للعبارة، بقدر ما يقبل

"الدواعي" للتطور - التي تجد حياها القدرة المتاحة على المراقبة نفسها في حالة عجز - ويستجيب لها بانتقاء ومأسسة الجزء الفائض الذي تحتوي عليه الطاقة الفردية الابتداعات (المتاحة بصورة ضمنية داخل التمثلات للعالم). إنها المرحلة الأولى التي ينشأ فيها شكل جديد للاندماج الاجتماعي (عن طريق الأسرة وأجهزة الدولة والمبادلات التجارية والقانونية مع هويات جماعية مقابلة مثل القبيلة والإمبراطورية والأمة، الخ)؛ هذا الشكل الأول للاندماج الاجتماعي - الذي تظهر فيه المرحلة الجديدة للتعلم، والتي يتعلق الأمر بتحليلها من منظور منطوق خاص بالتطور - يتيح وحده الزيادة أكثر في تعقد النظام، مما يُترجم عنه مثلاً باستخدام أفضل للقوى المنتجة لصالح المجتمع وخلق أشكال جديدة للتنظيم ووسائط اتصال جديدة، الخ. هنا بالذات يمكن للتحليل الوظيفي أن يتدخل: في وسعه أن يفسر لماذا تختار مجتمعات معينة في نفس المستوى من التطور تنوعات مختلفة للتطور؟ لماذا تجسد نفس المبدأ المنظم للعائلة مثلاً بالنسبة لكل نظام في مختلف الأشكال لأنظمة القرابة (ذات النسب الأمومي، الأبوي أو الثنائي النسب)؟

لقد اتضح أن مثل هذا المسعى المقدم هنا في شكل برنامجي مجرد مقنع في البحث الذي قام به ك. إيندير لتوضيح ولادة الدولة أثناء الانتقال إلى حضارة كبيرة من النوع القديم. لا أنوي إتمام هذا العمل المنهجي بإجراء تخطيط أولي مثلاً لتحليل انبثاق وتطور الحداثة، لكنني أريد مع ذلك أن أستغل فرصة الملاحظات التي يقدمها لوهمان في هذا الصدد للتشديد مرة أخرى على اختلاف آفاق التصور. يشير لوهمان إلى أن "شروط بنائية معينة لما هو ممكن قد ساهمت بين نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر في أن يفرض النمط الاجتماعي الجديد للـ "مجتمع البرجوازي" نفسه". من المنظور الوظيفي ينتج هذا النوع من الشروط البنائية بطبيعة الحال عن سيرورة للتمايز؛ إن تخصصاً وظيفياً متزايداً هو الذي يعطي بالفعل استقلالية أكبر للأنظمة الفرعية، وهي الدولة والدين والاقتصاد والأسرة والميدان العلمي، وتطرح هذه الأنظمة الجزئية مشاكل جديدة فيما بينها. إن مقاييس الانتقاء المتشكلة داخل كل نظام فرعي من هذه الأنظمة مثل داعي المصلحة العليا والعقيدة التي أصبحت أمراً ذاتياً وتوجيهه الفائدة

والحب المتكون كتعلق دائم والمقاييس المنطقية - التجريبية للحقيقة؛ لا تشتغل بشكل منسق بحيث تقضي فروعاً جديدة للاندماج. ولا يمكن التحكم في هذه المسألة بتسمية وعي تاريخي فحسب، أي بتميز الأفاق الزمنية وباستقاص قيمة ما قد يتعلق بماض مرتبط بالتقليد لصالح حاضر شروعي inchoatif، يتم بالنسبة إليه الاستباق، لأن كل نظام فرعي يخطط في المستقبل لتمثيل لإمكانياته خاص به. نتوصل إذن إلى ابتداعات يسميها لوهمان وبارسونس "تضمنات":

"يعني التضمن أن كل السياقات الوظيفية تصبح في المتناول بالنسبة إلى كل أفراد المجتمع؛ بإمكان كل فرد مباشرة - يخصص ذلك التمايز بين رجال الدين واللائيكيين - أن يبت شخصياً في اختيار الاعتراف الديني الخاص به.

كل فرد يتمتع بحقوقه، ما هي هذه الحقوق؟ لا تحدّد ذلك سوى حركة التاريخ القائمة داخل النظام القانوني نفسه. في مستطاع كل فرد في حدود معينة وظيفياً (السن مثلاً) تحمّل أعباء سياسية كما يمكنه الانتخاب.

لكل فرد الحرية في الحصول على ملكيته والتصرف فيها. لكل فرد الحق مبدئياً في الحصول على أي نوع من المعرفة، وتأتي المقاييس التي تحدّد الحقيقة أو الزيف في نهاية الإجراءات البيداتية الخاصة بإثبات الصلاحية. كل فرد يخضع لإلزامية الدراسة. وهنا أيضاً وإن كان ذلك منذ فترة حديثة جداً، تنشأ نزعات نحو رفع أشكال من الحصار وتعميم المسؤولية البيداغوجية، وهي نزعات تستجيب لأفق التصور الخاص بالتضمن⁽⁴⁸⁾.

يذكر لوهمان بهذا الأمر المعروف، وهو أننا نشهد أثناء تطور الحداثة المستمر تنامي دور المبادئ ذات النزعة الكلية في تسوية المبادلات داخل الأنظمة الفرعية المحددة أكثر من غيرها. تحل محل الأخلاقية المجسدة الموجهة لأشكال السلوك حسب قيم تقليدية، معايير مجردة وعامة مطروحة كقوانين، وهي قابلة للنقد بقدر ما تطالب بتبريرها - وهي بالتالي معايير

تطالب بالمساواة واحترام الفرد والاستقلالية (أي قرارات عقلية وأساليب مراقبة مرتبطة بما هو داخلي). ليست البنية الداخلية لهذه المعايير هي التي تهم لوهمان بالطبع، بل وظائف التكامل التي تؤديها هذه القواعد الشمولية؛ ويتطلب التمييز بين الأنظمة الفرعية المذكورة أنفاً تفاعلات عديدة وثابتة. ولا يمثل ذلك بالتأكيد سوى جانب من جوانب محاكاة لوهمان، لكنه يعبر عنها أحسن تعبير بما أن هذا التحليل الوظيفي لا يفسر شيئاً. فهو لا يعرض سوى للسبب الذي نصادف لأجله داخل المجتمعات الحديثة مثل هذه السيرورات للتمايز؛ وعلى فرض أنها موجودة، لا يفسر التحليل الوظيفي على الأقل ما يجعل بعض المجتمعات الحديثة قادرة على أن تلبي حاجة متنامية للتكامل، ولا السبب الذي يجعلها تواجه هذه الحاجة عبر تجسيم مبادئ شمولية. تمثل بالفعل مأسسة بعض بنى المعقولة، مثلما تبين ذلك المقارنة مع التاريخ الكوني، حلاً غير متوقع نسبياً، ولم ينجح عندما تم تطويره بنوع خاص إلا مرة واحدة (بشرط ألا يُعتبر اليابان حالة خاصة). لذلك حرص ماركس وماكس فيبر أولاً على تفسير هذا التجديد أي على تحليل انبثاق الحدائث لا التحديث في حد ذاته أو الطريقة التي توصل بواسطتها إلى أن يفرض نفسه بداية من القرن الثامن عشر. وما دام يتم السعي من زاوية نظرية وظيفية لوصف الظاهرة عبر سيرورات للتمايز، فإنه من الصواب أن يطالب إيزنستاد بتفسير كيفية تشكل طاقات التجديد التي تتيح حل مسائل التكامل التي برزت للوجود، بشكل سليم ودقيق.

أُتفق مع نورمان بيرنباوم Norman Birnbaum من أجل اعتبار التفسيرات المقترحة من قبل ماركس وماكس فيبر مساعٍ متكاملة لا نظريات متنافسة⁽⁴⁹⁾. وإذا بسطنا الأمر كثيراً، يمكن القول بأن ماركس قد اكتشف في علاقة الأجر / رأس المال المبدأ التنظيمي الجديد. يصبح تركيز الإجراء - التي تتيح ظهور طبقة اجتماعية من منتجين أحرار منفصلين عن الروابط التقليدية المحددة من قبل التنظيم الإقطاعي للعمل والجماعات المهنية - نواة لنظام حق لم يتطور في الحقيقة بشكل تام إلا في القرن الثامن عشر. هذا النظام تجسيد لمبادئ كلية وينظم المبادلات بين الأشخاص القانونيين الخواص حسب معايير شاملة تحدد مجالات العمل الاستراتيجي - مجالات

مفتوحة لأشخاص خواص، لأفراد يتبعون مصالحهم دون أن يرتبطوا بأخلاقية اجتماعية مجسدة. إن تركيز سوق للشغل يعني أن مبادئ كلية تدخل عالم العمل الاجتماعي؛ فالعمل الأجير منظّم حسب نموذج المؤسسة الرأسمالية. ويمكن لهذه المؤسسة إذن أن تكون منفصلة عن الاقتصاد البيئي وباستطاعتها بفضل تلاوم عقلي معيّن، العمل من أجل البحث عن الفائدة، ما إن يصبح العمل نفسه مجرداً، أي أنه يظهر في حسابات الاستغلال كموقع نفقات من بين مواقع أخرى. ويتيح شكل العمل المجرد - وهو أمر أساسي بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة - تمايز النظام الاقتصادي بالنسبة إلى الجهاز السياسي، وعكسياً إعادة تنظيم الدولة حسب الضرورات الوظيفية للمبادلات الاقتصادية (أي ظهور الدولة الحديثة والبيروقراطية، وقد وصف ماكس فيبير النموذج الأصلي لذلك محلاً تاريخ بروسيا)⁽⁵⁰⁾.

يهتم ماكس فيبير من جانبه بتمائلات البنية التي يمكن مصادفتها في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية: المبادلات الاقتصادية الرأسمالية، الإدارة الحديثة، القوة العسكرية الدائمة، الحق المجرد، الإتيكا البروتستانتية، الديمقراطية البرجوازية، العلم التجريبي والخاضع للرياضيات في الآن نفسه، الموسيقى الطباقية Contrapunctique، الخ. ويكشف ماكس فيبير منتبعاً هذه السيرورة العامة للعقلية بعض بني الوعي التي لعبت دوراً حاسماً في انبثاق التشكيلات الاجتماعية الحديثة وذلك بصفتين اثنتين: (أ) بوصفها بنى لتمثيل معين للعالم قد تحولت من جديد، عبر تقاليد معينة وبواسطة تأويلات دينية خصوصاً، إلى أشكال للقيم الأخلاقية axiologies والتي بنى كلية للسلوك، وحددت بذلك ما يمكن أن تركز عليه الدوافع التي تمثل أساس صيغة عقلية للوجود؛ وينطبق ذلك خصوصاً (إذا اتبعنا أطروحة فيبير) على الدور المجمع للبروتستانتية إزاء الإتيكا الاقتصادية القبرأسمالية لمسيّر العمل؛ (ب) بوصفها بنى كانت متاحة حتى قبل الانتقال إلى الحداثة، بصورة انتقائية في شكل تمثيلات للعالم، وتم الحفاظ على حضورها تقريباً، لكنها لم تحدد المستوى الجديد للتعلم الخاص بالمجتمع إلا مع الانبثاق الفعلي للحداثة، ذلك هو شأن مأسسة المبادئ الكلية في مختلف ميادين الحياة الاجتماعية: أولاً داخل نظام العمل الاجتماعي عندما ظهرت أسواق يتم فيها تبادل هذه السلعة وهي قوة العمل؛ داخل النظام القانوني والإدارة العمومية المخصصة

للاستجابة لحاجات المبادلات المنظمة بواسطة الحق الخاص (في نفس الوقت الذي تفرض فيه "السلطة الشرعية" نفسها)؛ داخل مجال الجمعنة، ثم داخل المجال الذي يتنامى فيه تأثير المبادئ الكلية والفردانية للأخلاق في الوقت نفسه وغايات الفعل، بشكل متواز مع خصخصة الاعتراف الديني وانبثاق العائلة البرجوازية، داخل نظام العلوم في مواجهة لضرورة ضمان الأطر التي تجري فيها النقاشات النظرية العقلية (die theoretischen Diskurse)، أي إمكانية خطاب استدلالي عام ودون تحديد؛ في مجال تشكل إرادة سياسية (في نفس الوقت الذي تتطور فيه حقوق المشاركة، المتمدة بالنسبة للديمقراطية الشكلية)، كذلك في النهاية، في المجال الثانوي الخاص بالتوزيع (بالتوازي مع تنامي التعويضات التي توفرها الدولة - الاجتماعية).

هذا الاستعراض لا يعني أبداً أن البنى المتجانسة للمعقولة قد تفرض نفسها خلال سيرورة خطية، بل يعني على العكس من ذلك أنه يمكن بواسطة المبدأ الرأسمالي للتنظيم، والانتقال إلى مستوى للتعلم تستغل إمكانياته البنائية مهما كانت انتقائية، من قبل سيرورات للتعلم تشبهها على مستوى شكلي (51). وبما أن ماكس فيبير لم يسع إلى تمييز واضح بما فيه الكفاية بين الدور الاجتماعي - النفسي الخاص الذي تلعبه البنى الكلية للوعي في تفصل البنى الاجتماعية، وبين بنى الشخصية ودورها الشمولي في تطور البنى الاجتماعية نفسها، فقد أمكن بشكل عام تأويل النتائج التي توصل إليها فيبير - على قاعدة تصور محدود جداً لمفهوم السببية - كانتقادات موجهة إلى ماركس، مثالية من نوعها، مما يجعل من السهل خصوصاً، لماكس فيبير كعالم اجتماع، أن يفحص الأشكال المختلفة للمأسسة التي عرفتها البنى الحديثة للوعي، لكنه لم يحل حسب تصور منطقي هذه البنى نفسها.

إن البيانات الوصفية البنائية للفكر التحليلي والشكلي، وكذلك للوعي الأخلاقي المنتظم على مبادئ مثل تلك التي يقدمها علم النفس التكويني للمعرفة، توفر اليوم فهماً أفضل لهذه البنى الجماعية للوعي. ويتعلق الأمر إذن بالدور الذي تلعبه الأخلاق الكلية: (أ) في سيرورات الجمعنة؛ (ب) في العلاقات الشخصية داخل الميادين الخاصة للنشاط التواصل (الأخلاق)، (ج) في المؤسسات القانونية؛ (د) في تبرير الحق المجرد والشكلي وبالتالي هـ) في تحديد ميدان كلي للعمل الاستراتيجي ("المجتمع البرجوازي أو المدني")؛

ويتعلق الأمر من جهة أخرى بالمأسسة: (و) بإجراءات الفكر ذي الغائية الموضوعية وإجراءات التوافق (في المؤسسات والإدارة العمومية مثلاً)، (ز) بتطبيق معرفة تقنية وخبرة تنظيمية (في مجال الإنتاج أو في المجال العسكري مثلاً)، (ص) ببعض الطرائق ذات الغائية الاستكشافية (داخل العلوم التجريبية) وأخيراً (ع) في التدابير العقلية بالنسبة إلى غاية يتم اعتمادها إزاء المشكلات القائمة عموماً (مثلما هو الشأن على سبيل المثال في الموقف المميز للموظف المختص ذي التكوين القانوني). ومن الضروري بالإضافة إلى ذلك القيام بتوصيفات بنائية إذا أردنا الكشف عن البنى الرمزية للهوية الفردية وهوية الجماعة التي تتوافق مع العلاقات المعيشة التي تمت عقلنتها بنفس الصيغة.

لقد تناول ب. نيلسون في العديد من أعماله التي يشكل هذا الأمر محوراً المركزي، هذه البنى الحديثة للوعي التي هيأ على الأقل تحليلها الشكلي⁽⁵²⁾. فمن جهة يدرس نيلسون بصورة خاصة النقاشات التولوجية والفلسفية والقانونية في القرن الثاني عشر والثالث عشر في أوروبا ليبين عبر مفاهيم معينة مثل:

،machina, liber, conscientia, libertas, persona, communitas, civitas, universitas الخ. ما هي الخصائص الأساسية لمسعى فكري لا يقبل الاعتماد على البرهنة وله توجه كلي. ويحلل نيلسون من جهة أخرى ثورتَي القرن السادس عشر والقرن السابع عشر - الإصلاح (لوثر وكلفين) والعلم الحديث (غاليليه وديكارت) - ليحدد السمات المشتركة لهذه الاكتشافات الحديثة بصورة خاصة. وتتضح من هاتين الوجهتين في البحث خصوصاً، هذه السمات المشتركة المتمثلة في رفض مبحث القضايا الضميرية casuistique والمعرفة المقصورة على الاحتمال، وكذلك إرادة تأسيس يقين في الاعتقاد والمعرفة في ذاتية الفرد:

”لقد نقد لوثير، كالفين، غاليليه، ديكارت، باسكال، جميعاً، قضايا الضمير المتعلقة بالوعي واحتمالية الرأي، في أصولها. بالإضافة إلى ذلك صيغت الانتقادات التي وجهها هؤلاء الأعلام إلى مختلف التنوعات ومختلف درجات التخمينية والتخيلية والاحتمالية، باسم اليقين الذاتي

والبداهة الموضوعية. من وجهة نظر بحثنا ليس من المهم أن يكون لوثير قد رفض الفرضية الكوبرنيكية أو أن يكون باسكال كاثوليكياً ورعاً لا كالفينياً. فيما يتعلق بالنقطة الأولى، يجب دراسة ما يعتقد لوثير وكالفين بخصوص الوعي والقانون التقليدي والربا والمناقشات حول الـ common law في بريطانيا العظمى وحول الحق الطبيعي وحرية التنبؤ والنور الباطني والطائفة الاجتماعية ومسيحية البلاط. فيما يتعلق بالنقطة الثانية، من الضروري تفحص محاولتين شهيرتين وقعت فيهما إدانة أنساق المعقولة: خصومات غاليليه مع محكمة التفتيش ورسائل باسكال الأسقفية (1656) Les Provinciales¹²؛ كما يجب الأخذ بعين الاعتبار المناقشات الحادة حول النسق المؤسس على الاحتمالية الأخلاقية وتوجيه الوعي، والتي قامت في إيطاليا وإسبانيا والبرتغال وخارجها⁽⁵³⁾.

لكن ما يبدو لي جديراً بالاهتمام خصوصاً هو أنه حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر يمكننا أن نلاحظ كيف يثبت تمييز واضح بين البرهان النظري والبرهان العملي، بين منطق الوقائع ومنطق القرارات:

"لن ننسى أنه طوال الفترة المعنية (حتى القرنين السادس عشر والسابع عشر) كانت هذه الأشكال للمنطق مترابطة؛ بل إنها تشكل في الواقع شبكة وحيدة مولدة لقضايا تدور حول مفهوم الوعي. كما يمكن أن يذكرنا به الاستخدام الذي أُبقي عليه في عدد معين من اللغات الحية الأوروبية، كان للـ conscientia مدلولان يرجعانهما من جهة إلى فكرة الوعي الأخلاقي، "القاعدة المباشرة للتفكير الصائب داخل الدائرة الأخلاقية"، وإلى المعرفة العلمية من جهة أخرى. ليس من المدهش إذن أن ينتج بالضرورة عن الابتداعات الثقافية والاجتماعية الكبرى لتلك الفترة نقدٌ أو إعادة بناء لأشكال خاصة بمنطق القرار فسي

مجالات الفعل والفكر وفي المجال العلمي كما في الدائرة الأخلاقية⁽⁵⁴⁾.

يكشف هذا التمايز للمدلول الذي يقسمه إلى وعي أخلاقي (Gewissen) من جهة ومعرفة (Wissen) من جهة أخرى - وعي وعلم - بصورة نموذجية أن السلوك العقلي للوجود لم يعد يعتمد على تصور للعالم قد تمت بعد بنيته بواسطة البرهنة، بل يحافظ على بقاء العقيدة والمعرفة مترابطتين من وجهة النظر الأنطوتوكونية. تتفصل العقيدة والمعرفة عن بعضهما مثلما يتميز داخل المعرفة الدنيوية الأفق العملي (الأخلاقي) عن الفكر ذي الغائبة الموضوعية.

مهما يكن من أمر، يعتقد نيلسون أنه يمكن تحليل هذه البنى الحديثة للوعي التي تمثل نتاجاً للحدثة بفضل بنى المعقولة التي صاحبت ميلاد الحدثة في القرنين السابع عشر والثامن عشر. ويعتبر نيلسون هذه البنى الشمولية لتصور العالم الخاص بالعصر الوسيط في أوجه، غريبة بصورة قصريّة. مما يجعله يمنحها دوراً خاصاً بتفسير الحدثة التي قد تكون انبثقت هكذا "من الروح الغربية". سننوّصل إلى تفسير مركّب أكثر وهو في اعتقادي أكثر وجاهة إذا انطلقنا من الأطروحة القائلة بأن الممكن الشمولي لم يكن حكراً على التقاليد الغربية البتة، بل كان موجوداً مثلما يمكن أن نبين ذلك، في كل التصورات للعالم التي ظهرت بين 800 و 300 ق.م، في الصين والهند واليونان وإسرائيل وفلسطين. تحدث كل هذه المذاهب تجاوزاً للفكر الأسطوري بما أنها تنشئ تمثلاً موضوعياً للعالم بصورة كلية، وتميز بين نظام الطبيعة ونظام التاريخ وتصوغ مفهوم القانون المجرد وتختزل تنوع الظواهر في مبادئ، وتعوّض التفسيرات ذات الطابع السردي بتفسيرات ذات طابع برهاني. في الوقت نفسه تتعلم الذات الفردية كيف توضع بواسطة التفكير حالتها والنتائج الإيجابية لنشاطها الخاص؛ ففري ظهور تصورات للروح وللأنا في الآن نفسه ترجعهما إلى ذات فردية⁽⁵⁵⁾. وباختصار، تعبير كل هذه التصورات المعقّنة للعالم - والتي أنشأتها فلسفات صينية وهندية ويونانية أنشأها الأنبياء وأنشأها بوذا - عن بنى كلية للوعي، ولهذا السبب فقط تمثل منعرجاً في التطور: تمثل انتقال الحضارات الكبرى القديمة إلى حضارات متطورة يخضع تطورها لتطور السلطة العامة imperium.

يتحدث كارل يسبرس عن "حقبة انتقالية" لأنه في هذه الفترة بالذات تم فتح إمكانات بنائية جديدة تعيش بها الإنسانية حتى أيامنا. منذ ذلك الوقت، لا يتعلق الأمر سوى بالذكرى وصحة الإمكانات الخاصة بهذه الحقبة الانتقالية — فالنهضات تمثل ضماناً للانطلاق الروحي⁽⁵⁶⁾.

لكن إذا سلمنا بأن الممكن الشمولي للتقليد الغربي ليس متقدراً في شيء، علينا أن نعترف بأن ذلك لا يشكل تفسيراً لكون بنى الوعي المتاحة بالقوة في حضارات أخرى لم تتم تعبئتها لمواجهة متطلبات التطور، ولم تتم تأسيسها إلا في إطار حيز واحد للحضارة؛ ومن الضروري إذن السعي إلى تركيب نظريات ماركس ونظريات ماكس فيبير بحيث يصبح لدينا أخيراً خيط ناظم يتيح مشروعاً للتفسير.

ليس من وظيفة الملاحظات التالية سوى إعطاء مثال عن مثل هذا الخيط الناظم.

(أ) متطلبات التطور.

يجب أن نكون قادرين بالضرورة على أن نفترض أنه توجد في أوج الإقطاعية القروسطية بعض المشكلات النظامية التي تتعدى قدرات التأقلم والتعلم لهذا المجتمع (الذي يمثل من وجهة نظر سياسية مجتمع طبقات). لقد أثار ماركس وعن صواب بعض المسائل الاقتصادية التي يمكن حلها على قاعدة إنتاج فلاحى من النمط الإقطاعي مقرون بحرفية حضرية. يجب إذن في هذا السياق تتبع تطورات اختلال التوازن الناتج عن رأس المال التجاري وخصوصاً اختبار محاكاة دوب Dobb الذي يرى أن التجارة الدولية والاقتصاد المالي إذا أديا إلى تنامي الاستغلال والاستهلاك الكمالي، فقد وقفا في الإخلال بثبات النظام الاقتصادي كله⁽⁵⁷⁾.

(ب) المبدأ التنظيمي الجديد.

يمكن للمسائل التي أدت إلى انحلال النظام الإقطاعي أن تحلّ بفضل التمايز بالنسبة إلى المجال السياسي لنظام خاص باقتصاد السوق يكون متماشياً مع العمل المأجور (وبفضل خلق علاقة تكامل بين الاقتصاد من جهة ونظام الحق الخاص والدولة المالكة للسلطة الضريبية والإدارة الحديثة من جهة أخرى). وتتشكل النواة المؤسسية لهذا الشكل الجديد للانتماج الاجتماعي

بواسطة التحديد الداخلي لمجال عمل استراتيجي منظم حسب مبادئ كلية (مثل ذلك إعادة تنظيم تقسيم العمل داخل المؤسسة الرأسمالية).

ج) طاقات التجديد الخاصة.

في أوروبا ومنذ القرن الثامن عشر، تمّ في بعض الأماكن تجريب أشكال رأسمالية معينة خاصة بالإنتاج (صناعة الكتاب وهو المثال الذي يذكره بيرين Pirenne ودوب Dobb). هنا فقط بالتحديد تحققت بنى الوعي الكلية الموجودة داخل كل الحضارات الكبرى المتطورة متخلية عن المكانة الخفية التي كانت تحتلها داخل تمثّل العالم؛ هنا فقط تجمعت طاقات التجديد الخاصة بالنخب الحرفية، جزئياً على الأقل، إلى هذه الدرجة التي أتاحت استخلاص بعض المبادئ الكلية من تمثّلات العالم، ومأسستها في مجال العمل الاجتماعي. يجب في الظاهر أن يأخذ تفسير هذه الظاهرة بعين الاعتبار أساساً هذا الطرف الخاص المتمثل في انفصال السلطة الروحية عن السلطة الدنيوية وكذلك التطور الخاص للمدن الغربية (حيث تبرز المجموعة الاجتماعية المكوّنة من البرجوازيين)⁽⁵⁹⁾.

د) شروط التثبيت.

حتى منتصف القرن السادس عشر تقريباً، لا يقع سوى تجريب الأسلوب الجديد للإنتاج؛ لا تبدأ الرأسمالية في الترسخ إلا في نهاية فترة التسودور¹³. من بين شروط التثبيت للعالم الرأسمالي في أطواره الأولى، نذكر خصوصاً ظهور نظام الدول الإقليمية⁽⁶⁰⁾، وكذلك التقسيم العالمي للعمل داخل الاقتصاد الأوروبي (Wallerstein)، ووجود "تراكم بدائي" في الدول الأكثر قوة، وخلق "قوة عسكرية احتياطية" صناعية؛ ويجب بلا شك الإشارة أيضاً إلى تأثير التقاليد الثقافية الملائمة في الاندماج الاجتماعي للشرائح التي ينضم إليها مسيرو العمل (قد تحافظ صياغة محورّة بعمق لأطروحة ماكس فيبير حول العلاقات بين البروتستانتية والرأسمالية، على قيمتها كاملة)⁽⁶¹⁾.

هـ) يؤدي أسلوب الإنتاج الجديد إلى تشكّل بنى جديدة بناءً على بعض مكوناته وتتمثّل الأساسية منها في: 1) الصراع الذي يأخذ الشكل الواعي لصراع طبقات بين اللامساواة الاجتماعية المرتبطة بأسلوب الإنتاج والمصادرات الكلية للمساواة المترسخة في النظام السياسي؛ 2) في النمو الدائم للقوى الإنتاجية الذي يتوصل في النهاية رغم توفقه باستمرار بسبب

الأزمات، إلى إدخال مكننة الإنتاج في القرن الثامن عشر وكذلك (3) في مأسسة العلم الحديث المتميز بسيرورة منهجية في توضع الطبيعة وإيراز قيمته لاحقاً. لم يتمكن العلم الحديث من الظهور إلا بفضل التأليف غير المتوقع بين فكر كوتته المناقشة العقلية والرياضيات، وقد دعمت هذا التأليف علاقة تجريبية الطابع مع الطبيعة وموقف أداتي تجاه الأشياء كان يُطبَّق لوقت طويل في إطار الحرفية.

إذا كان بالإمكان إتمام هذا الرسم الأولي، فمن الجائز أيضاً أن نكون قد فسرنا كيف تمت الاستجابة للشروط الأولية الأساسية التي يفرض — انطلاقاً منها منذ القرن الثامن عشر — ما نسميه اليوم بالتحديث نفسه، عبر المتغيرات القومية لتطوره.

V

لنفرض أنه بالإمكان اعتماد نظرية للتطور الاجتماعي — نكرت منطلقاتها — يحكمها منطق التطور: فما عسى أن تكون العلاقات التي تقيّمها هذه النظرية مع البحث التاريخي وكتابة التاريخ؟ إن علاقتها بالبحث التاريخي لا تثير أي مشكلة. وبما أن البحث التاريخي يعتمد في منهجه على المقارنة التصنيفية للبنى العامة ونماذج التطور، فهو يلعب دوراً استكشافياً لا بديل له في صياغة القضايا théorèmes التطورية؛ وعندما يتعلق الأمر باختيار هذه القضايا، فإن البحث التاريخي لا يُعوّض هو أيضاً لأنه يقوم بوظيفة تقنية تتمثل في إثبات الوقائع واستغلال الوثائق. لكن لا تتناسب هذه الوظائف التي يؤديها البحث التاريخي لصالح نظرية للتطور أية مهمة يمكن أن تقوم بها، عكسياً، نظرية التطور الاجتماعي لصالح كتابة التاريخ. بالفعل إن التفسيرات التي تنتجها نظرية التطور — بعبارة أخرى، التفسير الخاص بالانتقال إلى الحضارات الكبرى القديمة (انبثاق الدولة)، أو بالانتقال إلى الحداثة (تمايز مجتمع يحكمه السوق والظهور المتلازم لدولة حديثة تمتلك السلطة الضريبية)

— لا تستغني فقط عن كل إعادة صياغة أخرى سردية الطابع، بل إنها لا تستطيع أيضاً أن تتخذ شكل حكاية. في إطار نظرية التطور، مختلف الأمثلة الخاصة بالمراحل التي تم تقديمها تعتبر بالضرورة كتحويلات مجردة إلى مستويات جديدة للتعليم (يمكن النظر إليها أيضاً بلا شك كمراحل للتطور داخل مبحث نشوء أنسال الإنسانية)؛ لكن من المستحيل، إلا بتعريض أطر المرجعية للخطر وكذلك السلطة التفسيرية للنظرية، إعادة ترجمة هذه التحويلات كإنجازات حققتها ذوات فاعلة، أو إعادة تأويلها كتاريخ يكون ركيزته الأولية فعلة معينون. لقد سعيت إلى أن أبرز من وجهة نظر ميتودولوجية هذا الجانب من المسألة في الجزء II. وأريد مغيراً نوعاً ما الزوايا التي عُولجت منها هذه المسألة أن أتاولها ثانية ساعياً إلى: (1) تتلوه كتابة التاريخ كشكل من أشكال تطبيق المعرفة النظرية؛ (2) أن أبين أنه من غير الشرعي تطبيق نظرية التطور على أسلوب سردي؛ (3) أنه يوجد مع ذلك سياق عملي من الممكن أن تستخدم فيه نظريات التطور.

1- تترابط كتابة التاريخ مع إطار مرجعي سردي. بالطبع لا يشكل هذا النظام المرجعي البتة تحديداً لمجال علمي بالنسبة إلى التجربة اليومية؛ فحتى قبل أن يتشكل علم عبر تحديد مفاهيم الأشياء، نكون على صلة بهذا النظام كشكل إدراكي، الذي يجعلنا قادرين على استرجاع الأحداث اليومية كما وقعت وتذكرها، ويجعلنا بالتالي قادرين على إعادة إنتاجها. ويمكن أن تعتبر كتابة التاريخ بالتأكيد شكلاً متفوقاً ومنهجياً للحكاية العادية المرتبطة بسياقات التفاعل؛ لكن هذه الصلة التي تربط كتابة التاريخ بإطار مرجعي سردي تدعم فقط شكلاً للتأملية نشأ داخل العالم المعيش. عندما يكتب المؤرخ التاريخ، فهو لا يتجاوز بتعال ممارسة العالم المعيش بالاعتماد على موقف الشك النقدي الذي هو موقفه عندما يكون باحثاً. وتستخدم كتابة التاريخ اليوم المعرفة النظرية وكذلك طرائق البحث التي توفرها العلوم الاجتماعية، والتي استطاع التاريخ ذاته كاختصاص علمي أن يوضحها؛ بحيث يمكننا أن نمثل اتصالية معينة بين الحكايات الساذجة والعروض التاريخية المدعمة بمعقولة خطابية. لكن بوصف كتابة التاريخ عرضاً سردي الشكل فهي إيجابية دائماً (affirmativ): لا نقول ما قد كان يمكن وقوعه لكنها تحكي ما تم وقوعه.

ليس التاريخ كاختصاص علمي أقل ارتباطاً بسياقات الفعل، وبالتالي أقل "دغمائية" من أي نوع آخر من المعرفة المطبقة، التكنولوجيات خصوصاً.

على الصعيد الميتودولوجي المحض، من السهل أن نبيّن أن اختيار الأحداث المرجعية وأطر التأويل ونماذج المعقولية، اتفاقية في جانب وتحددها على أية حال الوضعية التأويلية لمن يكتب الحكاية. لكن ما إن يشرع المؤرخ في عرضه، حتى يفترض وجود إجماع حول هذه الاختيارات التي تتيح له على ضوء الإطار التأويلي المحتفظ به، أن يحكي كيف جرى التاريخ "واقعياً" أو ما قد وقع "فعلياً". ليس في افتراض مثل هذا الإجماع أي تصنع، لأنه بقدر ما يكون المؤرخ متفقاً مع التقليد الخاص بكل خطوة تم تحقيقها، بقدر ما يمكنه إنتاج معرفة تستطيع توجيه الفعل، بما أنه يبلور ويعمق ويصفي وينمي وعي التاريخ الضامن للهوية. إن التاريخ ذاته الذي يدمج وجهات نظر النظرية النقدية - غير مهتم كثيراً باتصالية التقاليد بقدر اهتمامه بإبدالها - ينتسب هو أيضاً مثلما يبين ذلك ب. ويهلير Wehler في تاريخه الخاص بالإمبراطورية الألمانية، إلى تقليد معين مغاير بالتأكيد: تاريخ التحرير المعاكس والصراعات الاجتماعية المقموعة والتحرر المجهُض، التاريخ البنياميني المكتوب "من وجهة نظر المغلوبين"¹⁴ لكنه لا يستطيع ألا يفترض بدوره إجماعاً حول المقاييس المرجعية (نذكر في هذا السياق بلا شك إجماع الذين يمثل عام 1945 وسقوط النازية بالنسبة إليهم تحراً). وينقطع المدّ السردى بواسطة المحاجة؛ وبالفعل ليست كتابة التاريخ عرضاً للمعرفة النظرية بل هي تطبيق لها فحسب.

من جهة أخرى يكشف مصطلح نظرية التطور الاجتماعي نفسه عن الضرورة الخطابية التي تريد أن تصاغ وتختبر افتراضات عامة حول مواضيع تتعلق بمجال معين للدراسة. لا يتم بناؤه إلا بواسطة مفاهيم مأخوذة من نظرية الأنساق ومستنتجة من منطق التطور. ماذا يحدث عندما نطبق على أسلوب سردى وفي إطار تاريخ كوني قضايا افتراضية théorèmes مطبوعة بطابع هذه الضرورة الخطابية؟

2- عندما تستخدم قضايا افتراضية تابعة من نظرية التطور، عن طريق منحها الصفة السوسولوجية، كتابة التاريخ، عندما نتقدم في الأمر إلى حد أننا نجعل من نظرية التطور نوعاً من التاريخ الشامل archihistoire، نصل في

النهاية إلى إنتاج أخلاط تأملية - سردية ذات مكانة غامضة. يفضي هذا الأمر في الواقع إلى تحميل نظرية التطور بافتراضات قبيلية ومفاهيم ليس لها من وجهة إلا داخل العروض السردية. ما إن نقدّم في حكاية ما لتاريخ الإنسانية بعض الفرضيات الأساسية لنظرية التطور حتى تصبح الشروط الشكلية للوحدة والاتصالية والحدّ، والضرورية للحكاية المنجزة، مجسّدة، وتكتسب بذلك معنى مولداً للأخطاء. كل شيء يجري إذن كما لو أن التاريخ بكتيبته يصبح موضوع نظرية للتطور متجاوزاً خبراته ليُطبّق على ميدان السرد، كما لو أن التطور يتم عبر موضوع للنوع كركيزة لتاريخ خاص بتطور الأسال يكون سيره متصلاً. لكن باعتبار أننا كذوات فاعلة، نوجد في حالة تباعد بالنسبة للمستقبل على الأقل (في الحقيقة "لم يكتمل" التاريخ بعد)، فإن نظرية للتطور تريد أن تعدّ نظرية للتاريخ تنقص دون أدنى ضمان تتحكم فيه أن تتبأ بالسيرورات التاريخية (وتلعب إذن دور الكاهن).

ويؤكد أ. اناكير U.Anacker وهـ. بومغرتنير KH.Baumgartner على العكس من ذلك، صواباً أنه من الخطأ السعي إلى إعطاء وجود مادي لفكرة تاريخ شامل وإن كانت تمثل أساس بناء تواريخ خاصة:

"إن التاريخ لا يعدو أن يكون سوى إعادة بناء بصورة بعدية لحكايات تتعلق بأحداث الماضي المختارة في جزء منها بشكل اعتباطي. وسنستنتج من ذلك أنه لا التاريخ النهائي للماضي ولا التاريخ كخبرة من العناصر قابلة للتحديد تنتمي لماضٍ معين، يُعتبران تمثّلات للحاضر والمستقبل تتحرر من كل تناقض؛ ويبدو أن هذه الفكرة إذن تقودنا إلى القول بأنه لا يمكن أن نصوصغ أي خطاب حصيف حول التاريخ عموماً أو انطلاقاً منه. (...) لكن إذا طرحنا السؤال المتعلق بمعرفة مدى قدرة التاريخ على توجيه الفعل، أي على أن يكون في علاقة بالنشاط الإنساني، فإنه يجب أن نوضع في منظور ترنسندنتالي ما يربط الحكاية بالمصالح الإنسانية بحيث لا تستسلم الحكايات المعزولة فقط للاعتباطي المحض، بل في نفس الوقت يتم الحفاظ على الصلة الاحتمالية بين كل

الحكايات. إن الاهتمام بالحكاية ينضوي على اهتمام بالكلية التي لا تعتبر بالتأكيد قابلة للاكتمال، بل إنها تفترض أولياً وبالضرورة أن تشكل الحقيقة الزمنية كلاً تتم تبعاً له عمليات إعادة بناء سردي. (...) إن "موضوع" التاريخ بحصر المعنى هو فكرة ضابطة régulatrice مثل التاريخ نفسه: لكليهما قيمة مبدأ منظم مخصّص لبعض أشكال بناء المعرفة، وهو مبدأ يتعلّق بالاهتمام العملي بإعادة البناء الإدراكي، أي بالمعرفة كما بالفعل. لكن إذا كان التاريخ ضرورياً فلأنه مبدأ ضابط⁽⁶²⁾.

بما أن مفهوم التاريخ خاضع لهذه الحدود الترسندنالية في الاستخدام، لا يمكننا توحيد مع مفهوم التطور.

لا تستمد نظرية التطور مرجعيتها، لا من التاريخ بكيته، ولا من بعض السيرورات التاريخية المعزولة على قدر ما يمكن أن يتم تمثيلها كمتاليات حديثة ذات طابع تاريخي، أي إنها قابلة لأن تكون موضوع حكاية. إن المادة التاريخية خاضعة فيها على العكس من ذلك لتحديدات التطور الاجتماعي الذي لا يعتبر سيرورة كبرى macroprocessus تجري عبر موضوع نوعي. إن ركائز التطور هي أولاً المجتمع والنوات الفاعلة التي تمثل أعضائه. ومن الممكن الكشف عن التطور عبر المثال الذي لا يمكن إعادة بنائه عقلياً إلا بعدياً، مثال تراتبية خاصة بيني شاملة أكثر فأكثر دائماً. وإذا فصلنا هذه البنى عن السيرورات التي تتغير عبرها ركائزها التجريبية الجوهرية، فلن نكون عندئذٍ في حاجة إلى أن نفترض **تواطؤاً** univocité واتصالية وضرورة وحتى لا معكوسية بالنسبة للسيرورة التاريخية. نعتمد إذن على بنى عامة ذات جذر انثروبولوجي عميق قد تكونت في مرحلة السيرورة التطورية للإنسان، وهي تحدّد نقطة انطلاق التطور الاجتماعي؛ لقد ظهرت هذه البنى تقريباً بالتوازي مع تغيّر الطاقة الإدراكية والوجدانية – النفسانية للكائنات الشبيهة بالإنسان وإعادة تنظيمها تحت تأثير التواصل اللغوي. يحدّد هذا النوع من البنية الأساسية الحيز المنطقي الذي يمكن أن تنشأ داخله تشكيلات بنائية جديدة واللحظة التي تنبثق فيها كذلك، وهما ترتبطان بالظروف الحادثة contingentes.

يحدّد المعنى الذي نعطيه لمفهوم منطق التطور استعمال مفهوم التطور. ليس بالإمكان إعادة بناء متتاليات التطور إلا عندما نكون أمام هذا النوع من الخبرات الاجتماعية الذي هو في المتناول موضوعياً بالنسبة إلينا، بمجرد أن نكون قد بلغنا فقط في كل مرة المستوى المعاصر لتطور مجتمعنا. في سياق ميتودولوجي مشابه، يحلل ماركس الفكرة التي لم يستطع "العمل" بناء عليها أن يُفهم كتحديد عام للأنظمة الاجتماعية إلا انطلاقاً من أنه، مع تطور الرأسمالية قد اتخذ شكل العمل المجرد وبدأ في الوقت نفسه في تحديد سيرورة الجمعنة في جملتها. لا يمكننا أن نستبعد دفعة واحدة الفكرة القائلة بأن بنى وعي مختلفة عن تلك التي نعرفها اليوم (إدراكية وتحليلية، أخلاقية وعملية) ستكون قابلة لعلمية إعادة بناء؛ وهي بنى لا نتحكم فيها أولاً إلا حدسياً. وذلك كاف لكبح ضرورة الصلاحية التي تتطلبها نظرية التطور بالنسبة إلى ملفوظات تتعلق بسيرورات تعلم متمادة بالنسبة إلى التطور الاجتماعي، ولا يمكن معرفتها إلا بصورة استعادية. وبالفعل، حتى تحديد هذه السيرورات بشكل متاسق بوصفها تطويرية، ليس ممكناً إلا على ضوء طاقات التجديد التي بمقدورنا اليوم إعادة بنائها حسب منطق التطور.

ويبقى أنه لا يمكن لتحليل أشكال منطق التطور أن يتجنب الاستدلالات الطبيعية الزائفة¹⁵ إلا بشرط ألا تُطبّق طريقة الجمع الاستقرائي للنماذج المنظمة تراتبياً والخاصة بالبنية، وبشرط أن نبيّن بشكل دقيق أنه كلما تم التوصل إلى مستوى أعلى من التعلم، يكون متفوقاً فعلياً على المستوى السابق. من الممكن إقامة تدرج دقيق للقدرات الخاصة بحل المشاكل إذا كانت للإنجازات Performances - مثلما هو الشأن عندما يتعلق الأمر بالمعرفة الموضوعية والحدس الأخلاقي والعملية - كمقاييس، ضرورات عامة للصلاحية (في هذه الحالة حقيقة القضايا وصحة المعايير)⁽⁶³⁾.

3- أريد الآن تلخيص الأفكار السابقة: قد تتمثل نتيجة استخدام نظرية للتطور حسب الأسلوب السردي في كسر الإطار المرجعي السردي الخاص بكتابة التاريخ والتوصل إلى "تنظير للتاريخ". لكن "التاريخ" بُعداً أسلوبياً إدراكياً يطبق فقط معرفة نظرية ولا يُبينها. وتشكل التوصيفات التاريخية معرفة مرتبطة بالفعل، وهي تقع في نفس المستوى مع الوعي التاريخي للمعاصرين. لا يوجد بين من يكتب التاريخ وبين الذين يتوجه إليهم حل في الاتصالية، كما

أن هذا الحل لا يوجد بين من يشارك في مناقشة عقلية Diskurs ومن يفعل⁽⁶⁴⁾.

إذا كان الأمر على هذا النحو تبقى مع ذلك مسألتان معلقتان:

(أ) رغم الأهمية الكبيرة للبحث التاريخي بالنسبة لنظرية التطور، أليست هذه الأخيرة بلا فائدة من ناحيتها بالنسبة إلى كتابة التاريخ؟

(ب) إذا كانت نظرية التطور الاجتماعي عاجزة عن بنية كتابة التاريخ الشامل، ففي أي شيء ستجد مجال تطبيقها؟

بخصوص أ. - لست متأكداً تماماً من أنه من الممكن الاستعانة بنظرية للتطور تفهم كنوع من نظرية تعيدية، تتيح تقدير قيمة صياغات تاريخية متنافسة، تعالج نفس مجموعة الظواهر. ربما كان هناك ما يبرر استعارة بعض وجهات نظر منها، تتيح نقد الخيوط الناظمة لبعض الإشكاليات، وبالتالي تبريرها، ولتصورات سردية معينة. عن طريق هذا الاتفاق بوسع نظرية خاصة بالتطور أن تكون "موحية" للكتابة التاريخية⁽⁶⁵⁾. يعني ذلك أن الوضعية التأويلية التي ينطلق منها المؤرخ لم يعد من الممكن تحديدها بواسطة تقاليد غير خاضعة للرقابة تقريباً، بواسطة أنظمة التأويل الضامنة للهوية، والمسيطر في كل مرة، بل على العكس من ذلك، بواسطة هذا الإلتقان للتقليد الذي تساهم فيه مناقشة عقلية.

بخصوص ب. - يمكن لنظريات خاصة بالتطور وكذلك التفسيرات المستندة إليها، في مختلف مراحل التطور التي تصف كذلك العديد من الفترات التاريخية، أن تلعب دوراً داخل "المناقشات" العقلية (Diskurse) حيث توجد "في جدول أعمالها" إسقاطات تنافسية للهوية⁽⁶⁶⁾. إنما في مثل هذا السياق يجب اعتبار وظيفة نقد الإيديولوجيات، هذه الوظيفة المجسدة للعقل النقدي ((Aufklärung) التي يمكن أن تؤذيها نظريات التطور إذا كان تطبيقها لا يقتصد في التأملية، ولا أستطيع هنا أن أتوسع أكثر في هذه المسألة⁽⁶⁷⁾.

للفرضيات القائمة على نظرية للتطور تعالج التشكيلات الاجتماعية المعاصرة، صلة مباشرة بالتطبيق على قدر ما تصلح لتشخيص المشاكل التي يطرحها تطور هذه التشكيلات. يقع التخلي إذن عن هذا التحديد المفروض الذي يحصر التحليل في تفسير استعادي للمادة التاريخية لصالح استعادية

تسبق مخططاتها الأولية انطلاقاً من آفاق الفعل: إن المشخص لفترة من الفترات يعتمد وجهة نظر خيالية لتفسير ما، قائم على نظرية التطور ولماض ينطوي عليه المستقبل في الآتي المتقدم على زمن آخر متأخر. يُعد هذا الموقف من مميزات بعض النظريات المعاصرة التي تركز نفسها لتشخيصات تستبق تطور زمننا؛ كذلك هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى هـ. فريير Freyer، نظرية الزمن المعاصر، هـ. ماركوز، الإنسان ذو البعد الواحد، د. بيل Bell، نظرية المجتمع بعد الصناعي أو بالنسبة إلى ر. دهرندورف Dahrendorf في محاضرة بعنوان "الحرية الجديدة" ألقاها في إطار الـ Reith-Lectures. تعتمد التحليلات الماركسية للرأسمالية المتقدمة في أغلبيتها هي أيضاً الموقف المتعثر للمنظر الذي يحلّ مسائل تطور الأنظمة الاجتماعية الحالية على ضوء الإمكانيات البنائية التي لم تتم تأسيسها بعد والتي قد لا تتم تأسيسها أبداً.

إنها مناسبة للتأكيد على أنه ليس لتطبيق نظريات التطور على تشخيصات تخص تطور الأنظمة الاجتماعية من معنى إلا في إطار مناقشة تهدف إلى تكوين إرادة سياسية (Diskursive Willensbildung)، أي في إطار برهنة عقلية عملية (أخلاقية) تسعى إلى أن تبرر الاختيار الذي قام به فعلة معينون، داخل وضعيات معينة واستراتيجيات ومعايير عمل معينة.

الهوامش:

¹ - "Geschichte und Evolution" نُشر أولاً في مجلة Geschichte und Gesellschaft، ع 2، 1976 ص 310 - 357، رداً على مقال لـ نيكلاس لوهمان، Niklas Luhmann، "Evolution und Geschichte" نُشر في نفس العدد (ي. هـ.).

² - هكذا ترجمنا العبارة الألمانية die Geschichtsschreibung التي لا تعني نشاط المؤرخ بقدر ما تعني المناهج الخاصة بالمؤرخ عندما يكتب. انظر في هذا الصدد ب. نوراج. لي غوف، كتابة التاريخ Faire de l'histoire، 3 أجزاء، باريس، غاليمار، 1974.

³ - يتعلق الأمر بمدرسة الكانطية الجديدة التي يسيطر عليها ف. فندلباند (Windelband أستاذ في ستراسبورغ بعد 1871) وهـ. ريكيرت. (راجع خصوصاً H.Rickert.) (Grundprobleme der philosophie, Tübingen, J.B.Mohr, 1934)

⁴ - N. Hartmann "Zur methode der Philosophiegeschichte" (1910)

وكذلك

"Der philosophische Gedanke und seine Geschichte" (1936),

أعيد نشر الدراساتين في

Kleinere Schriften, 3 vols. Berlin, 1955, 1958

تحليل الإشارة هنا على المجلد الثاني،

Abhandlungen zur philosophiegeschichte).

⁵ - هذه العبارات مستعارة من سياق نظرية الفعل الخاص بت. بارسونس؛ لقد أدخل

الاصطلاحات بالألمانية ج. بيرغمان

Die Theorie des sozialen Systems von Talcott Parsons, Francfort S/M., Europäische Verlaganstalt, 1967, P. 46.

بالنسبة إلى هابرماس يمكن تحديد حالة التوازن لنظام منظم ذاتياً عبر هذه القيم التي يسعى إلى المحافظة عليها والتي يخضع لها؛ وهي القيم التي تراقب النظام أو قيمه "المعيارية"

(Kontrollwerte) أو (Sollwerte)؛ راجع بهذا الخصوص،

Th. McCarthy, Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas, Francfort S/M., Suhrkamp, 1980 (trad. De l'anglais par M. Looser), P. 247.

يوصل هابرماس مناقشة نظرية الأنظمة هذه في عمله الأخير:

Theorie des kommunikativen Handelns, vol. 2 "Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft", Francfort S/M., Suhrkamp, 1981, Chap. VII et VIII, PP. 295-293.

⁶ - حول مسألة الدولة - الاجتماعية بصورة أعم، انظر هابرماس، الميدان العام، باريس، بايو، 1978 (ترجمة م.ب. دي لوني)، ص 231 وما بعدها. العبارة الألمانية Wohlfahrtsstaat محاكاة للعبارة الإنجليزية Welfare state، لكن هذا المعنى عند هابرماس هو إحدى خاصيات مفهوم الـ Sozialstaat، انظر في هذا الكتاب الفصل للمعنون: "مسائل الشرعة في الدولة الحديثة".

⁷ - P. Bachrach, **The Theory of Democratic Elitism**, Little, Brown and Company, Boston, 1967.

⁸ - الترسيمة A-G-I-L معروضة في كتاب ت. بارسونس

T. Parsons, R.Boles et E.A. Shils ,**Working papers in the theory of Action** .New York, The free press, 1953, P. 183 sq.

A: Adaptive phase, G: Goal Gratification phase, I: Integrative phase, L: Latent pattern Maintenance Phase.

حول عرض ومناقشة هذه الترسيمية، انظر المرجع المذكور أعلاه

J. Habermas ,*Theorie des Kommunikativen Handelns*.

⁹ - العبارة بالإنجليزية في النص الأصلي.

¹⁰ - نفس الملاحظة.

¹¹ - بالمعنى الذي تقصده هذه العبارة عند بياجيه ومدرسته.

¹² - رسائل كتبها لويس دي مونتالت لأسقف من أصدقائه، هذا المؤلف الجدالي لباسكال موجه ضد اليسوعيين. (م).

¹³ - Tudor : أسرة ملكية إنكليزية. جلس خمسة من أفرادها على العرش الملكي بين 1485-1603 وهم: هنري 7 وهنري 8 وادوار 6 وماري وإليزابيت 1. (م).

¹⁴ - انظر W.Benjamin، "أطروحات حول تاريخ الفلسفة"، ضمن **الشعر والثورة**، باريس، ديبويل، 1971 ترجمه إلى الفرنسية م.دي غاندياك، انظر الأطروحة VII، ص 280.

¹⁵ - يشير هابرماس خصوصاً إلى مناقشة هـ.ألبير لهذه المسألة،

"Kritizismus und Naturalismus", in id, **Konstruktion und Kritik**,"

Hambourg, Hoffmann und campe, 1972.

يعني الاستدلال الطبيعي الزائف paralogisme naturaliste أنه يستحيل أن نستنتج حسب منطق سليم، من الوجود واجب الوجود *devoir-être*.

الفصل الرابع

مسائل الشرعية

في الدولة الحديثة

من الضروري دائماً معرفة الأمر الذي نتحدث عنه. وهذه الضرورة اللازمة تفرض نفسها خصوصاً عند تناول مسألة المشروعية - إنني متفق تماماً حول هذه النقطة مع ويلهم هينيس. لكنه يقتصر على بعض الملاحظات الجدالية ويبقى مفهومه للشرعية غامضاً كثيراً، والجانب المنهجي لمساهمته في النهاية هزيل بحيث أجد نفسي من جانبي مضطراً لرسم ملامح لنظرية الشرعية. إن الضرورة المغرية أكثر من غيرها من وجهة نظر بلاغية، والمتمثلة في الإجابة عن هذه المجادلة، ستزاح إلى المستوى الخلفي.

بعد إجراء بعض التمييزات ذات الطابع الاصطلاحي كمقدمة (I)، سأحلل المبدأ الحديث للمشروعية (II). وأريد فيما بعد أن أبين بأي طريقة تكون الإشكالية الحديثة للمشروعية تابعة لبنى الدولة البرجوازية (III) وكيف تنتقل داخل المجتمعات الرأسمالية المتطورة (IV). سأفحص في الخاتمة التصورات المختلفة للشرعية بهدف تبرير استخدام مفهوم الشرعية هنا مثلما أعدت بناءه (V).

I

تعني المشروعية إمكانية الدفاع بواسطة حجج ثابتة عن الضرورة المتمادة لنظام سياسي تريد أن يتم الاعتراف بهذا الأخير كنظام صائب وصحيح؛ النظام الشرعي يستحق هذا الاعتراف. المشروعية هي قدرة نظام سياسي على أن يتم الاعتراف به. يؤكد هذا التعريف على الفكرة القائلة بأن

الشرعية ضرورةً صلاحيةً قابلةً للنزاع يحدّد الاعتراف الفعلي بها (وهو شرط ضروري من بين عوامل أخرى) ثبات نظام للسيطرة السياسية. لذلك سواءً من وجهة نظر تاريخية أو على صعيد التحليل، يُطبّق المفهوم قبل كل شيء على وضعيات تكون فيها المشروعية الخاصة بنظام سياسي محلّ نزاع، أي على وضعيات تتبثّق فيها ما يسمّى بمسائل الشرعنة: فينفي البعض هذه المشروعية ويؤكدّها البعض الآخر. يتعلّق الأمر بـسيرورة: يسعى طاليراند Talleyrand مثلاً جاهداً إلى الدفع إلى الاعتراف بمشروعية البريون². في إطار الدول الدستورية الحديثة (بما أن المعارضة نفسها ممأسسة)، يتم تجريد مثل هذه السيرورات تقريباً من الطابع المسرحي، أي إيقاف مفعولها وتسويتها. لذلك ليس من اللاواقعي اليوم اعتبار مسألة الشرعنة مسألةً دائمة. وذلك لا يمنع من أنه في هذا الإطار تتبثّق صراعات حول الشرعنة، بل كذلك بخصوص المسائل المتصلة بمبادئ النظام السياسي (كان الشأن كذلك مثلاً سنة 1864 بخصوص الحق الخاص بالميزانية بالنسبة للجمعية الاستشارية Landtag في بروسيا). يمكن أن ينجر عن مثل هذه النزاعات فقدان مؤقت للشرعنة، ويؤدي هذا فقدان عند الاقتضاء إلى اختلال توازن النظام. عندما تتماشى مثل هذه الأزمان الخاصة بالشرعنة على نفس المستوى مع تغيير للمؤسسات الأساسية، لا مؤسسات الدولة فقط بل كذلك مؤسسات المجتمع في جملتها، نتحدث عن الثورات (ذلك لا يساهم البتة في توضيح المفهوم إذا سمينا (بنوع من التضخم الاصطلاحي) الإصلاح بثورات وكذلك إدخال النول الميكانيكي أو المثالية الألمانية).

ليس من البديهي تماماً الإحاطة بـ امتداد مفهوم المشروعية، لأنّ الأنساق السياسية وحدها تملك أو تفقد مشروعيتها، وهي وحدها تحتاج حقيقة إلى الشرعنة. الشركات متعددة الجنسيات أو السوق العالمية غير قابلة للشرعنة. وكذلك الشأن بالنسبة إلى المجتمعات القبولية، والمجتمعات المسماة بالبدائية التي يركز تنظيمها على نظام قرابة. توجد بالتأكيد داخل هذه المجتمعات أساطير يتمثل دورها في إعطاء تأسويل للنظام الطبيعي والنظام الاجتماعي؛ تحدّد مقاييس الانتماء إلى المجموعة الأصلية (وبالتالي حدود هذا الانتماء)، ضامنة بذلك هوية جماعية معينة. لكن في هذه الحالة،

تلعب هذه التمثلات الأسطورية للعالم بالنسبة للمعايير الاجتماعية دوراً يتمثل في إعادة البنية لا في الشرعية المباشرة⁽¹⁾.

لا نتحدث إذن عن المشروعية إلا عندما يتعلق الأمر بالأنظمة السياسية. لقد تبلورت السلطة السياسية تاريخياً شيئاً فشيئاً حول وظائف القضاء الملكي، حول النواة التي كوَّنتها تسوية النزاعات على قاعدة المعايير القانونية المعترف بها (وليس بالاعتماد على سلطة تحكيم فقط). يمكن لخبرة القاضي الشرعية أن تصبح القلب *Le coeur* لنظام سيطرة يكلفه المجتمع بالتدخل عندما تتعرض سلامته للخطر⁽²⁾. وبالفعل ليس في مقدور الدولة نفسها أن تركز الهوية الجماعية للمجتمع؛ بإمكانها بالتأكيد بواسطة وسائلها الخاصة أن تضمّن الاندماج الاجتماعي عن طريق القيم والمعايير مع أن هذه الأخيرة لا تتبّع لها في الواقع. لكن باعتبار أن الدولة هي الكافلة ضد كل تفكك اجتماعي تسعى إلى منعه باتخاذ إجراءات ذات طابع إجباري، تتمثل النتيجة الطبيعية لممارسة سلطة الدولة في الضرورة المتأكدة للحفاظ على المجتمع في هويته المحددة في كل حالة، بواسطة معايير معينة. هنا يوجد المقياس الذي يتيح تقدير شرعية السلطة الخاصة بالدولة؛ وإذا كانت مهياة لأن تدوم، يجب أن تعتبر شرعية.

تعتبر النظريات الحديثة للسيرورة السياسية، التي تهدف إلى تفسير ولادة الدولة الحديثة ضماناً للهوية وتركيز مشروعية معينة والاندماج الاجتماعي، مسائل نسقية عامة⁽³⁾. إن إعادة صياغة هذه المفاهيم بواسطة نظرية الأنظمة تُفَعّ مع ذلك السياق الخاص الذي تنشأ فيه السلطة السياسية. تتمثل وظيفة النظام السياسي الفرعي *Sous-Systeme* في حماية المجتمع من التفكك، لكنه لا يستطيع أن يتصرف بحرية في إمكانات الاندماج الاجتماعي ولا في السلطة المعيارية التي تحدد هويتها للمجتمع الذي يجب الحفاظ على تماسكه. في مرحلة التطور التي شكّلت فيها مجتمعات منظمة في دول، تعترضنا أشكال مختلفة للهوية مكتملة: السلطة العامة *imperium*، المجموعة الحضرية، الدولة القومية. ولا يمكن بالطبع لهذه الأشكال الخاصة بالهوية أن تتمفصل إلا حول أنواع معينة من السلطة السياسية، لكنها لا تتوافق معها. إن الإمبراطورية، المدينة (*Polis*)، العامية *Commune* القروسطية، الأمة، تمثل تعبيراً عن مجموعة أنساق سياسية مختلفة، كل نسق منها مرتبط

بشكل معين للحياة (ethos)⁽⁴⁾. إنما عن صواب يتناول البحث إذن في تاريخ الحداثة، تشكل الدول وتشكل الأمم كسيرورتين مختلفتين رغم ترابطهما. ليس قصرُ امتداد مقولة المشروعية على مجتمعات الدولة أمراً بديهياً. هذا المعنى الاصطلاحي ليس عديم النتائج على الصعيد التجريبي. وسأقوم بتفحص البعض منها.

أ) عندما نضع في نفس المستوى السلطة الشرعية والسيطرة السياسية، ننقل بالضرورة إلى الإقرار خصوصاً بأنه ما من نظام سياسي يستطيع على المدى البعيد أن يضمن لنفسه ثقة الناس، أي طاعة أفراد المجتمع، دون الاستناد إلى أشكال معينة من الشرعنة. داخل المناقشة المتفرعة جداً بخصوص المفهوم الذي عرض له ماكس فيبير، من النوع الذي تشكله سيطرة شرعية تضمن "شرعنتها" بواسطة وسائل تقنية فحسب، لا أحد سوى كارل شميت ونيكلاس لوهمان يقدم تصوراً قريباً من الأطروحة القائلة بأن القرارات المأخوذة طبقاً لإجراء شرعي في الدولة الحديثة تقبل دون حاجة تقريباً إلى تبريرها. على صعيد مختلف نوعاً ما تزعم أطروحة مشابهة أنه يمكن أن يحل محل الاندماج الاجتماعي المتحقق عن طريق القيم والمعايير والذي يضمنه نفوذ الدولة، اندماج نسقي الطابع، أي إنه يمكن للوظائف الضمنية لبعض البنى الاجتماعية (أو الإوليات) غير المعيارية أن تلعب نفس الدور⁽⁵⁾. وهو ما يتناسب مع الفكرة التي تعتبر أن إنجازات Performances النظام تجعل تمثلات المشروعية غير ضرورية، وأن فعالية جهاز الدولة بالتالي أو النظام الاقتصادي مثلما يمكن ملاحظتها من وجهة نظر محايدة (وليست الفعالية فقط مثلما يتصورها ويقدرها الذين يمثلون طرفاً داخل هذه الأنظمة) تكون منتجة للشرعنة⁽⁶⁾. هذه الأطروحات لا تتوافق مع التحديد المقترح في استعمال مفهوم المشروعية.

ب) بالنسبة إلى هذا الاستعمال، لا تظهر مسائل المشروعية كاختصاص معاصر البتة. فعبارة Legitimum dominium, legitimum imperium منتشرتان كثيراً في روما طوال العصر الوسيط الأوروبي⁽⁷⁾. نتناول النظريات السياسية في أوروبا طبقاً لموضوعها صعود السلطة الشرعية وانتكاسها منذ أرسطو على أي حال، إذا لم يكن ذلك منذ سولون³ (8). من الممكن كذلك التعرف على نزاعات المشروعية في كل الحضارات

المتطورة والأكثر قدماً وحتى داخل المجتمعات القديمة جداً، حين تفككت هذه الأخيرة وخضعت لاستعمار الغزاة المتحدرين من المجتمعات المدولنة. داخل المجتمعات التقليدية، تأخذ نزاعات المشروعية بصورة مميزة شكل حركات تنبؤية ومسيحية. تهاجم هذه الأخيرة في كل مرة الصيغة الرسمية لمذهب ديني يشرعن الدولة، لسلطة اكليروسية، للكنيسة أو لسيطرة استعمارية؛ ويستند الثائرون إذن إلى الرسالة الدينية كما أتى بها في الأصل المذهب الذي سيصبح محل نزاع. الأمثلة عديدة: التيارات النبوية في اليهودية (إسرائيل في الأصل م)، انتشار المسيحية الأصلية داخل الإمبراطورية الرومانية، الحركات الهرطوقية في العصر الوسيط وإلى غاية حروب المزارعين، لكن كذلك الحركات المسيحية والألفية millénaristes الخاصة بالسكان الأصليين الذين يحددون عن دين المستوطنين لقلبه ضد مشروعية سيطرتهم. يذكّر ف. لانتيرناري V. Lanternari هذه العبارة المعبرة لنبي من الزولو: "في البداية كانت لنا الأرض وكان لكم التوراة، الآن أصبحت الأرض لكم ولم يبق لنا غير التوراة"⁽⁹⁾. لا أفهم أنه يمكن بالنسبة إلى هذه الظواهر التي نستطيع ملاحظتها في كل مكان، أن نصرّ على أن نعتبر أن مسائل الشرعية لا تخص سوى المجتمع البرجوازي والدولة الحديثة.

ج) يبدو لي من غير المقبول تماماً أنه يمكن الإقرار متلماً يفعل ذلك هينيس، بأنه لا تكون لمشاكل الشرعية أية علاقة بصراعات الطبقات. يتيح التمايز الذي يفضي إلى انبثاق مركز سياسي للمراقبة التخلّص من وصاية نظام القرابة، بالنسبة إلى بلوغ وسائل الإنتاج وتمكّن الثروة الناتجة عن العمل الاجتماعي، كما يتيح كذلك إعادة تنظيمها حسب علاقات خاصة بالسلطة. وقد تمت الاستفادة من هذه الإمكانية البنائية أيضاً داخل كل الحضارات المتطورة. هكذا ظهر انبثاق للمجتمع في طبقات، ليس هو بالتأكيد بتوزيع للسكان بعد في جماعات سوسيو - اقتصادية مختلفة، لكنه مع ذلك نظام من الامتيازات تكوّن هياكل، طبقات مغلقة، فئات اجتماعية، الخ. كل شيء يحمل على الاعتقاد أنه، داخل الإمبراطوريات القديمة، قد كان مستوى التقسيم الاجتماعي والاستغلال وممارسة العنف Face to face منطقياً. وتكفي دراسة تاريخ الجزاء لنلاحظ أنه قد وجدت داخل المجتمعات التقليدية صراعات بنائية متبادلة بالنسبة إليها، ولا تعرف أبداً من منافذ سوى أزمّت

الشرعنة. تكفي قراءة الفصل الذي خصصه روسوتوفتزييف Rostovtzeff للغراكس⁴ في كتابه⁽¹⁰⁾ ولبيدايات التغيرات السياسية والاجتماعية في روما.

طوال العصر الوسيط الأوروبي كانت انتفاضات المزارعين والمنتدربين على المهن في القرى الحضرية متعددة في كل مكان؛ وأغلبها لا يتجاوز الحد الذي تكون الشرعنة فيما وراءه مُدانة، لكن يحدث في الغالب أن تتخطى هذا الحد عندما تقترن بحركات هرطوقية. ذلك هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى إخوان وأخوات الروح القدس - طائفة أحدىة Panthéiste نشأت حوالي 1300 في جانبي الرين المنخفض Bas-Rhin⁽¹¹⁾، أو بالنسبة إلى تأثير الفرنسيين المتطرفين على بعض المدن في إيطاليا الشمالية في القرن الرابع عشر⁽¹²⁾. ليست العاميات Jacqueries سوى الحلقة الأخيرة المعبرة في سلسلة طويلة لتمرّد ذي أسباب اجتماعية ومبررات هرطوقية الطابع⁽¹³⁾. أخيراً، فيما يتعلّق بالخلفية الخاصة بالثورات البرجوازية أي صراع الطبقات، أريد أن أقتصد في التحليل الموسّع.

ليس من قبيل المفاجأة أن يقوم صراع الطبقات كمبدأ لمختلف ظواهر التجريد من الصفة الشرعية؛ فتتظيم الدولة للمجتمع شرط أولي لوجود بنية طبقية بالمعنى الذي يستخدمه ماركس. بالطبع لا تعبّر نزاعات المشروعات عن نفسها بصورة منتظمة في شكل نزاعات اقتصادية، لكنها تتقلّب من سياقها على صعيد المذاهب التي تضمن الشرعنة. تُحيل هذه المذاهب بالضرورة إلى تعريفات الهوية الجماعية، ولا يمكن لهذه التعريفات بدورها أن تتماسك إلا بالبنى التي تضمن ترابطاً وتدعم إجماعاً: اللغة، الانتماء الإثني، التقليد المكرّس وحتى العقل. الحزب الشيوعي هو الاستثناء الوحيد الذي أعرفه: لقد حدّد أحياناً هوية الحركة العمالية، لكنه أيضاً بُنية لا تولّد الانشقاقات في مستوى أولي: ألا يجب أن تتمثّل غائية الحركة التي يقودها الحزب في جعل هذا الأخير نفسه غير ضروري؟

لنلخص باقتضاب هذا التحليل المصطلحي. أقصد بالمشروعية الاعتراف الذي يستفيد منه نسق سياسي ما. ترّجع ضرورة المشروعية إلى ضمانات الاندماج الاجتماعي الخاص بهوية مجتمع محدّدة بواسطة معايير. تتمثّل وظيفة أشكال الشرعنة في الاستجابة لهذه الضرورة، أي في أن تبيّن كيف ولماذا باستطاعة مؤسسات قائمة (أو مطالب بها) أن تركز السلطة السياسية

بحيث تصوغ القيم المكوّنة للهوية الاجتماعية الواقع فعلياً. أن تكون هذه الأشكال للشرعة مقنعة أو خاماً، فذلك مرتبط طبعاً بالدوافع التجريبية، لكن هذه الأخيرة لا تنشأ بمعزل عن القوة المعللة التي تتطوي عليها أشكال الشرعة نفسها، والتي عليها أن تكون خاضعة لتحليل شكلي؛ بعبارة أخرى ترتبط هذه الدوافع أيضاً بإمكانية الشرعة أو بالأسباب المعروضة. أية أسباب سيتم قبولها، وتمتلك بذلك سلطة تحقيق إجماع، مسهمة في تشكيل دوافع معينة؟ إن مستوى التبرير المطلوب، في كل حالة هو الذي سيقرر ذلك.

بما أنني أريد استعمال مفهوم الشرعة حسب تصور ينطلق من إعادة البناء، سأحلل باقتضاب هذه البنية الداخلية للتبريرات.

II

أجرى ب. فون كيلمانسغ Kielmannsegg نقداً نافذاً للنظرية الفيبرية الخاصة بأنماط المشروعات، واقترح النظر إلى السلفية والكاريزم⁵ بوصفها استعدادات بمقدور كل نسق سياسي شرعي أن يقبلها. ستميز بين تكوين السلطة الشرعية والحفاظ عليها والأشكال التي تكتسبها، أي أنماط السيطرة. يمكننا من جديد أن نميز بين المبررات الخاصة بضمان الشرعية ومختلف أشكال مأسسة السلطة. تتوافق بعض الأنظمة المؤسسية مع مستوى معين للتبرير، وهناك أنظمة أخرى لا تتوافق معه.

ليس بوسعي تحديد المستويات المختلفة للتبرير، والتي يتيح لنا التاريخ فهرستها، حسب مميزات الشكلية، رغم أن ذلك قد يكون ضرورياً؛ وسأكتفي بتوضيحها بواسطة بعض الملاحظات. في زمن الحضارات الأولى المتطورة كانت تستند العائلات الحاكمة، لتبرير سيطرتها إلى أساطير مختلفة حول الأصول. هكذا اعتبر الفراعنة أنفسهم آلهة، الإله حورس⁶ مثلاً، ابن أوزيريس. عند هذه المرحلة، تكون التبريرات السردية أي الحكايات الميثولوجية كافية لضمان المشروعات. يُنمي تطور الحضارات القديمة بما يوافقها من إمبراطوريات الحاجة إلى الشرعة؛ لم يعد من اللازم تبرير

شخص القائد وحده، بل تبرير نسق سياسي بكامله (يمكن أن يفشل بالنسبة إليه من يملك السلطة). إنما لهذا النوع من الشرعة تستجيب الأخلاقيات القائمة على كوزمولوجيا، والديانات الكبرى والفلسفات التي أنشأها مؤسسون كبار: كونفوشيوس، بوذا، سقراط، أنبياء إسرائيل، المسيح⁽¹⁴⁾. تأخذ هذه التمثلات المعقنة للعالم شكل معرفة يمكن تنظيمها في عقائد. تحل الحاجة محل الحكايات. بالتأكيد ليست هذه التمثلات معفاة من الاعتبار العقلية الأخيرة، أي من المبادئ الموحدة التي تصوّر العالم في كليته (العالم الطبيعي وعالم البشر). إنما يرجع التقليد الأنطولوجي إلى هذه المرحلة من التطور. وفي الزمن الحديث أخيراً ومنذ انبثاق العلم الحديث، نتعلم التمييز بصورة أدق بين البرهانات النظرية والاستدلالات العملية (ذات الطابع الأخلاقي). إن مكانة التفسيرات العقلية الأخيرة محل إدانة. تتم إعادة بناء الحق الطبيعي وتزعم النظريات الحديثة للثق الطبيعي، بمعزل عن الكوزمولوجيات والديانات أو الأنطولوجيات، أنها صالحة عن طريق شرعة الدولة الحديثة المتكوّنة.

يفضي هذا التطور مع روسو وكانط إلى هذه النتيجة المتمثلة في أن المبدأ الشكلي للعقل داخل المناقشات ذات الطابع العملي، في مسائل تبرير المعايير والأفعال، يحل محل المبادئ المختصة بمضمون معين (الطبيعة أو الله). لم تعد التبريرات إذن تعتمد فقط على برهنة — كان ذلك هو الشأن أيضاً في زمن تمثلات العالم بأسلوب فلسفي. في المستقبل، وبما أنه لم يعد من الممكن على الصعيد النظري الدفاع عن صلاحية التفسيرات العقلية الأخيرة، فإن الشروط الشكلية للتبرير هي التي تكتسب بنفسها سلطة للشرعة. وتقوم الإجراءات والافتراضات القبلية للاتفاق العقلي كمبادئ. إن الوهم الخاص بالحالة الطبيعية أو بـ Original Position، داخل النظريات المتعلقة بالعقد، عند هوبس ولوك وجون رولس⁽¹⁵⁾. يمتلك أيضاً دوراً يتمثل في تحديد الشروط التي يجب أن تحترم عندما يعبر اتفاق معين عن المصلحة العامة للأطراف، التي ستعتبر بذلك عقلية. وتعتبر النظريات الاستعلائية من كانط إلى كارل — أوطو أبيل Karl-Otto Apel⁽¹⁶⁾، هذه الشروط نفسها افتراضات قبلية عامة وضرورية لتشكل الإرادة العقلية وتحوّلها إما إلى الموضوع أو إلى المجموعة المثالية للتواصل. في هذين

التقليديين، الشروط الشكلية لتشكل الإجماع هي التي، في مكان وموضع التفسيرات العقلية الأخيرة، تستفيد من سلطة خاصة بالشرعة.

عندما أتحدث عن مستويات للتبرير، فإنني أقصد الشروط الشكلية التي تحدد قبول المبررات التي تعطي للشرعة فعاليتها وقدرتها على تحقيق الإجماع وعلى إثارة دوافع الموافقة. من الممكن إجراء ترتيب منظم هرمياً لهذه المستويات. تتخفف قيمة أشكال الشرعة في مرحلة تم تجاوزها من التطور بغض النظر عن محتواها، وما إن ننتقل إلى مرحلة متفوقة مباشرة: حتى ندرك أن ليس هذا المبرر أو ذلك هو الذي لم يعد مقنعاً، بل إن نوع المبررات المقدّمة هو الذي لم يعد صالحاً. لقد تم تجريد إمكانات الشرعة الخاصة بكتلة كاملة من التقاليد من قيمتها، داخل الحضارات المتطورة، عندما انحل التفكير الأسطوري، وفي الزمن الحديث عندما تفككت الكوزمولوجيات والديانات والأنطولوجيات. أفترض أن أطوار تخفيض القيمة لتسير على المستوى نفسه، أثناء تطور المجتمعات مع الانتقال إلى مستويات أخرى للتعلم - مستويات تحدّد شروط الإمكانية الخاصة بسيرورات التعلم على صعيد التفكير الموضوعي (العلمي) وكذلك على صعيد الأفق العملي (الأخلاقي). ولا أستطيع هنا التوسع في هذه المسألة.

فيما يتعلق بمسائل الشرعة في الزمن الحديث، من الأمور الحاسمة على أية حال أن يصبح مستوى التبرير تأملياً. وتصبح الإجراءات والافتراضات القبلية للتبرير هي نفسها المبررات التي تضمن الشرعة وتدعم صلاحيتها. إن فكرة عقد اتفاق بين كل أفراد المجتمع - باعتبارهم أحراراً ومتساوين - تميّز الطابع الإجرائي للشرعة في الزمن الحديث (كان الطابع الكلاسيكي للشرعة بالمقابل يُحدّد بالفكرة القائلة بأنه يمكن تدريس معرفة تكشف النظام الذي يقوم عليه العالم). يوافق هذا النوع الجديد من المشروعية تغييراً في مكانة الذات الخاضعة للحكم. لا تُعتبر الأسطورة صحيحة إلاً بافتراض موقف الذات الساذج. ليست معرفة النظام الإلهي والكوني والبشري معرفة متاحة إلاً عندما يبلغها الحكماء أو الأنبياء. بالمقابل، الذين يتوصلون إلى اتفاق مطابق للشروط الشكلية المجردة، هم أنفسهم يتولّون أمر الخبرة التأويلية⁽¹⁷⁾.

إن روسو هو أول من صاغ نموذج المشروعية الإجرائية. فالعقد الاجتماعي الذي يصادق على القطيعة مع كل حالة طبيعية، يقترح مبدأً جديداً: المبدأ الاجتماعي لضبط السلوك؛ وهو يبين الطريقة التي "يمكن بها أن تحل العدالة محل الغريزة من خلال الأسلوب الذي يختار بها البشر وجودهم". تشمل هذه الوضعية التي "يتحد فيها تماماً" الفرد بكل حقوقه الطبيعية مع المجموعة، كل الشروط التي لا تكون بمقتضاها شرعية سوى تلك القواعد التي تترجم المصلحة المشتركة والإرادة العامة كذلك. "ذلك أن الشرط أولاً هو نفسه بالنسبة للجميع، ولا مصلحة لأحد في أن يجعله مكلفاً بالنسبة إلى الآخرين⁽¹⁸⁾". لم يعتبر روسو بالتأكيد عقده المثالي مجرد تحديد لمستوى معين للتبرير، لقد مزج إدخال مبدأ جديد للشرعية باقتراحات معينة تتعلق بمأسسة السلطة العادلة. لا تتمثل وظيفة الإرادة العامة الوحيدة في توضيح مبررات الصلاحية لمشروعية معينة، فالإرادة العامة تحدد أيضاً مكان السيادة. ذلك ما يشوش حتى أيامنا النقاش حول الديمقراطية.

أفكر أولاً في ديمقراطية مجالس السوفييات Soviets⁽¹⁹⁾. إذا استعملنا بصورة دقيقة مصطلح الديمقراطية لوصف هذه الأنساق السياسية التي تستجيب لنمط المشروعية الإجرائية، يمكن اعتبار مسائل الديمقراطية حسب ما تمثله، أي تناولها كمسائل تنظيم. ستتحكم إذن الوضعية الاجتماعية المجسدة التي يتم الانطلاق منها، وتقسيم المصالح مثلما هو معطى، وهوامش التصرف المتوفرة والمعلومات، الخ. في اختيار أنماط التنظيم والإواليات التي ستعتبر أكثر قدرة على تطوير مؤسسات وقرارات مشرعة بواسطة الإجراءات التي تستخدمها. يجب بالطبع التفكير هنا وفق منطق السيرورات. لا أستطيع بالفعل أن أتمثل محاولة تركيز مجتمع ديمقراطي في شكل هو غير الشكل الخاص بضرورة مراقبة ذاتياً للتعلم. يتعلق الأمر إذن بإيجاد منظومات تتيح تبرير الفرضية القائلة بأن المؤسسات التي يركز عليها المجتمع والقرارات السياسية الأساسية ستلقى الموافقة الحرة من قبل كل أعضاء الهيكل الاجتماعي، إذا كان بوسعهم المساهمة - أحراراً ومتساوين - في تكوين الإرادة السياسية عن طريق المناقشات العقلية. لا تعني الديمقراطية تفضيل نوع من التنظيم بصورة قبليّة، وهو النوع الخاص بالديمقراطية "المساواتية" مثلاً.

إن المناقشة بين ممثلي النظرية المعيارية للديمقراطية وأنصار التصور التجريبي أو "الواقعي" هي أيضاً مزيفة⁽²⁰⁾. إذا كان مبدأهم العقلي للشرعة هو الذي يميز الديمقراطيات من الأنظمة الأخرى للسلطة وليس من أنماط التنظيم المنتقاة قبلياً، فإن النقد من الجانبين يُخطئ هدفه. يعتبر شومبيتر Schumpeter ومدرسته أن الديمقراطية في الأساس طريقة لانتقاء النخب. وليس لأن هذه المنافسة الخاصة بالنخب لا تتوافق مع الأشكال الأولية للديمقراطية، أجد هذا التصور قابلاً للمناقشة؛ يمكن بالفعل أن نتصور وضعيات انطلاق تكون فيها سيرورات ديمقراطية للمنافسة بالذات هي الأكثر قدرة على خلق المؤسسات وأخذ القرارات التي ستؤكد الشعور بأنها شرعية من وجهة نظر عقلية. ما أجد قابلاً للنقاش في تصور شومبيتر هو أنه يحدّد الديمقراطية بواسطة ممارسات ليست لها أية علاقة بالإجراءات والافتراضات القبليّة الخاصة بالاتفاق الحرّ وبشكل الإرادة عبر المناقشة العقلية. يتم تأويل طرق السلطة الديمقراطية النخبوية من منظور النزعة إلى القرار، بحيث يستحيل التوفيق بينها وبين فكرة التبرير القائم على مصالح قابلة للتعميم. أما فيما يتعلق بأنصار النظرية المعيارية للديمقراطية فإنه لا يمكن مؤاخذتهم على إرادة الحفاظ على هذه المشروعية الإجرائية. لكنهم يعرضون أنفسهم لنقدٍ مبرّرٍ ما إن يخلطوا مستوى معيناً لتبرير السلطة بتطبيقات تنظيم هذه السلطة. من جهة أخرى من السهل مؤاخذتهم على ما رآه روسو: الديمقراطية الحقيقية لم توجد قط ولن توجد أبداً.

من البديهي فيما يتعلق بالدولة الحديثة أن التمييز بين تبريرات صلاحية السلطة ومؤسساتها يثير صعوبات. لذلك يعتقد ب.فون كيلمانسيغ Kielmannsegg خصوصاً أن الاتفاق والقبول يمكن اعتبارهما بحق شروطاً لممارسة شرعية للسلطة، لكن لا يمكن لهما أن يكونا الأسباب التي تشرعن هذه السلطة، بما أن المشروعية تفترض بالفعل "اللجوء إلى قيم مطلوبة"⁽²¹⁾. لكن خصوصية السلطة الشرعية الحديثة، أي انتقالها إلى مستوى تأملي للتبرير، تغيب بهذه الصورة عن كيلمانسيغ. لا تتمتع بصلاحية مطلقة سوى الإجراءات والافتراضات الأولية للاتفاق؛ وتعتبر اتفاقات اعتبارية عقلية أي ترجمة لمصلحة شاملة، شريطة أن تكون قد عُدّت استجابة للشروط المثالية التي هي وحدها مؤهلة لمنح المشروعية.

هنيس Hennis هو أيضاً ضحية لنفس الخلاف. ترتكز الشرعية الخاصة بممارسة السلطة داخل الدولة الحديثة، في رأيه، على "الدواعي قبل الأخيرة"؛ ذلك أن "الدواعي الأخيرة" تقتصر في هذا البناء على ضبط حدود السلطة الشرعية. يفكر هنيس طبعاً في خصخصة القوى الروحية، التي تطبع نهاية الحروب الدينية، وفي كل ما يرفع راية التعددية (وهي راية تخفي أكثر مما تكشف). لكن ما الذي شرعن هذا التحييد الروحي للدولة إذا لم تكن، من بين عوامل أخرى، المناقشات العقلية المجراة من هوبس إلى هيغل، أي المتعلقة بالمبررات التي استندت إليها حقيقة أن فصل الدولة عن مختلف الاعترافات الدينية كان لصالح الجميع؟ في زمننا ليس للدواعي الأخيرة أو قبل الأخيرة أية سلطة شرعية — من يزعم العكس ما زال يتحرك في حيز قروسطي. لا تمتلك اليوم سلطة الشرعة سوى القواعد والافتراضات الأولية للتواصل، والتي تتيح التمييز بين إجماع أو اتفاق حاصل بين أناس أحرار ومتساوين وإجماع مغتصب أو حادث. بالنسبة إلى السياق الذي يهمننا هنا، من الثانوي معرفة ما إذا كانت هذه القواعد والافتراضات الأولية للتواصل موضحّة ومؤولة جيداً بواسطة نظريات العقد والحق الطبيعي أو بواسطة مفاهيم فلسفة ترنسدنتالية، بواسطة ذرائعية للغة، وكذلك في إطار نظرية للتطور خاصة بالوعي الأخلاقي.

يساء أيضاً فهم المستوى الراهن للتبرير من قبل الذين يعتقدون أنهم تجاوزوا التقليد الأوروبي القديم. يتصورون أن بإمكانهم إيجاد بدائل للمشروعية الإجرائية تهدف إلى اتفاق عقلي باختلاق "أساليب" مستوحاة من الخصائص الشكلية لممارسة السلطة⁽²²⁾. بالتأكيد ليست القوة المعيارية لما هو فعلي النتيجة الخاصة لمخيلة جامحة، لكنها تعبّر عن كون العديد من المعايير مفروضة رغم إرادة الذين يجب عليهم طاعتها. قيل أن يقبل السكان قرارات السلطة دون سبب مبرر، يجب أن تكون قد هُدمت كل بنى التواصل التي تتشكّل داخلها إلى أيامنا دوافع أفعالنا. لكننا لا نملك بالطبع أية ضمانات ميتافيزيقية بأن مثل هذا التدمير لن يحدث⁽²³⁾.

III

أريد الآن أن أتناول مسائل الشرعية التي تتبثق مع الدولة الحديثة. سنحدد هذه الدولة عبر خصائص مثل احتكار استخدام القوة الشرعية، الإدارة المُمركزة والعقلية (بالمعنى الذي يقصده ماكس فيبير)، السيادة الإقليمية، الخ. تُحدّد هذه الخصائص بنية تنظيم خاصة بالدولة لا تبرز إلا إذا تخلينا عن وجهة النظر الخاصة بعلم السياسة المحصورة في تخصص جهاز الدولة، لتأخذ بعين الاعتبار تشكّل المجتمع الرأسمالي. ويتطلب هذا الأخير تنظيماً للدولة مختلفاً عن مجتمع الطبقات إذا نظرنا إليه مباشرة بصورة سياسية خاصة بالإمبراطوريات الكبرى - سواء في مصر القديمة، في الصين، في الهند، في روما أو أثناء الإقطاعية الأوروبية.

وسأميز في هذه السيرورات للتشكل بين الجانب الداخلي والجانب الخارجي.

من الداخل، يمكن أن نفهم الدولة كنتيجة للتمايز التدريجي لنظام اقتصادي يقنن سيرورة الإنتاج فيما يتعدى السوق، أي بصورة لا مركزية ولا سياسية. تنظّم الدولة وتجمّع الشروط التي ستتيح للبرجوازيين كأفراد يتحركون في جو من التنافس فيما بينهم حسب استراتيجية واضحة الغايات، مساندة سيرورة الإنتاج. ليست الدولة بذاتها منتجة، إلا بصورة هامشية من أجل مساعدة شركات ليست بعض الاستثمارات الوظيفية بالنسبة إليها مربحة أو هي لم تعد كذلك. بعبارة أخرى تُطوّر الدولة وتضمن الحق البرجوازي الخاص، وإولوية العملة، بعض البنى التحتية، بما في ذلك الموارد الدنيا، وهي شروط لسيرورة اقتصادية غير متسيّسة ومُحررة من المعايير الإتيكية والتوجهات التي قد تفرضها عليها مراعاة قيمة الاستعمال. وباعتبار أن الدولة نفسها لا تتدخل كرأسمالية في السيرورة الاقتصادية، فمن المفروض عليها سحب المبالغ التي تحتاجها لتمويل مخصصات المداخل الخاصة. الدولة الحديثة دولة ضريبية (شومبيتر). تنتج عن هذه الوضعية ملامح

عامة تشمل الدولة والمجتمع المدني، كان تحليلها الموضوع القار لجهود النظرية الماركسية للدولة⁽²⁴⁾.

بالنسبة إلى ما كانت عليه الدولة طيلة المرحلة الإقطاعية أو داخل الإمبراطوريات الكبرى، نكتسب في الزمن الحديث استقلالية بنائية أكبر. وفي إطار هذا التخصيص الوظيفي الأكثر وضوحاً، تفرض الإدارة الحديثة نفسها بتقيلٍ متنامٍ دائماً إزاء المواطنين والفئات الاجتماعية. لكن من جهة أخرى تبرز علاقة التعويض التي تجعل الدولة على صلة بعالم الإنتاج، بكل وضوح، إلى أي مدى يحدُّ الاقتصاد هوامش تصرف الدولة. "ربما أن الدولة مُقصّاة من الإنتاج الرأسمالي بقدر ما ترتبط به (...)"، فإن مهمتها تتمثل في خلق الشروط الشكلية والمادية (المتنامية في مجرى التاريخ)، وكذلك إمكانيات تطور الإنتاج والتراكم، بحيث لا تشكو استمرارية هذا التطور لا بشكل محسوس ولا في ديمومتها أو، اجتماعياً، من التقلبات الملازمة للطريقة الفوضوية التي تتسع بها السيرورة الرأسمالية داخل المجتمع⁽²⁵⁾. كانت الدولة القبلدية هي أيضاً تواجه مهمة الحفاظ على المجتمع من التفكك دون القدرة على امتلاك إمكانات الاندماج الاجتماعي بحرية؛ مع أن الدولة الحديثة، عندما تُقيم النظام، تسعى بالذات إلى الإحاطة انطلاقاً من سيادتها بنظام فرعي يُحل (جزئياً على أية حال) في محل اندماج اجتماعي مُنجز عن طريق القيم والمعايير، اندماجاً في النظام المتحقق بفضل علاقات تبادل⁽²⁶⁾.

لنتناول الآن الجانب الخارجي لهذه البنية الجديدة الخاصة بالدولة. لا تظهر الدولة الحديثة مُفردة بل في شكل مجموعة من الدول. تتكون هذه المجموعة في أوروبا القرن السادس عشر، أي هناك حيث انهارت البنى التقليدية للسلطة، في حين أن التجانس الثقافي لم يزل راسخاً، هناك حيث انقطع النظام الروحي عن النظام الزمني، هناك حيث نشأت ميتروبولات تجارية، الخ⁽²⁷⁾. لقد بين إ.واليرشتين I. Wallerstein أن المجموعة الحديثة للدول تظهر داخل "اقتصاد عالمي تحكمه أوروبا"، أي داخل سوق عالمية تهيمن عليها الدول الأوروبية⁽²⁸⁾. لا يدعو مع ذلك المنحنى المائل للسلطة، والذي ينطلق من المراكز المختلفة إلى المحيط، للاعتقاد بأن دولة معينة منعزلة قد أمكنها اكتساب ما يكفي من القوة لتراقب العلاقات العالمية للتبادل؛ يعني ذلك أن الدولة الحديثة تتشكل بالتوازي مع محيط اقتصادي

داخلي وخارجي في الآن نفسه. هكذا يمكننا أيضاً أن نوضح الطريقة الخاصة التي تتشكل بها سيادة الدولة، محدّدة بواسطة علاقاتها بسيادة دول أخرى. وترتكز الاستقلالية الخاصة للدوات الخاضعة اقتصادياً وهم أفراد تحكّم عملهم استراتيجياً معينة، على اعتراف متبادل، يوافق عليه القانون وقابل للخضوع لقانون شامل. وتعتمد الاستقلالية السياسية للسلطات الخصوصية للدولة التي تحكّم عملها استراتيجياً معينة، على اعتراف متبادل يُقرّه التهديد باللجوء إلى العنف العسكري، وهو بالتالي رغم بعض الحدود التي يفرضها القانون الدولي يظلّ خاصاً وحادثاً.

وتمثّل الحروب وتعبئة الموارد الأساسية لتركيز قوى عسكرية دائمة مبدأ النظام الحديث للدولة، وذلك منذ معاهدة فسفاليا⁷ وطوال ثلاثة قرون تقريباً. لقد أملى تكوّن إدارة ضريبية وبصورة أعمّ جهاز إداري مُركّز هذه الضرورة، وكذلك على الأقلّ الحاجة المباشرة لمواجهة المتطلبات requisits التنظيمية للاقتصاد الرأسمالي⁽²⁹⁾.

إذا أبقينا في أذهاننا على هذين الجانبين لبنية الدولة، يتضح بصورة جلية إن أن سيرورة تشكّل الدول لا يمكن أن تظل بلا تأثير على شكل الهوية الجماعية. لقد كانت الإمبراطوريات الكبرى (Reich) تتميز بأنها لا يمكن أن تتحدد كوحدات مركبة تطوّر ضرورة خاصة بالشمولية نابذة للمركز بالتعارض مع محيط للحدود الإقليمية الغامضة، إلا بإدماج هذا المحيط بإخضاعه إلى ضريبة أو بالاتحاد معه. في الداخل لا تحتاج هوية هذه الإمبراطوريات إلا إلى الترسّخ في وعي نخبة صغيرة، ويمكنها أن تتواجد بسهولة مع هويّات أخرى مندمجة بصورة أضعف، ذات أصل تقليدي وقبّولي. وتبيّن الطريقة التي ظهرت بها الأمم كيف تم تشكيل هذا النوع من الهوية الجماعية تحت ضغط البنية الحديثة للدولة. الأمة بنية وعي (لم تكن حتى الآن موضوع تحليلات كافية) عليها أن تستجيب لضرورتين على الأقل: يجب عليها أولاً أن تجعل بين المساواة الشكلية الخاصة بالقانون البرجوازي الخاص (والخاصة، فيما بعد بالديمقراطية السياسية)، أي البنسى الداخلية متلائمة ذاتياً مع البنى التخصصية التي تستند إليها الطريقة التي تترسخ بها الدول ذات السيادة إزاء الخارج؛ وفي محل ثانٍ تتيح مستوى عالياً جداً من التعبئة الاجتماعية للسكان (ذلك أن كل أفراد المجتمع طرف

مستفيد في الوعي القومي). تمثل الثورة الفرنسية هنا أيضاً نموذجاً: تظهر الأمة في نفس الوقت الذي تظهر فيه الدولة الدستورية البرجوازية والخدمة العسكرية الإجبارية.

إذا ذكّرتُ بالبنى الخاصة بتشكّل الدول وبتحولها إلى أمم فذلك أنها تفيدنا لفهم إشكاليات الشرعنة المتمادة لظهور الدولة البرجوازية. وإذا اقتصرنا بدافع السهولة على المناقشات التي تجعل بعض نظريات الدولة متعارضة، يمكن أن نميز بصورة غير دقيقة خمس مجموعات موضوعاتية⁽³⁰⁾. توافق كل إشكالية من هذه الإشكاليات حيزاً تاريخياً لقرون عديدة. تعكس الإشكاليات الأولى والثانية تشكّل مستوى التبرير الخاص بالعصر الحديث؛ وتعكس الإشكاليات الثلاثة الأخرى بنى الدولة الحديثة والأمة.

أ) الدنيوة⁸:

بالتوازي مع التخصيص الوظيفي لمهام الإدارة العمومية والحكومية، يرتسم مفهوم للسياسي يتطلب تبريراً ملازماً للسجل السياسي. لذلك أدت قطيعة الشرعنة الخاصة بالسلطة السياسية مع كل تقليد ديني إلى نزاع كبير للغاية. على حدّ علمي، مارسيل دي بادو Marcile de Padoue هو الذي كان من الأوائل إذا لم يكن الأول عندما نقدَ - في عمله (1324) Defensor pacis المطبوع بالأرسطوطاليسية - نظرية الترانسلاتيو imperii وبالتالي كل تبرير ذي طابع تيولوجي⁽³¹⁾. تمتدّ هذه المجادلة حتى القرن التاسع عشر حيث حاول منظّرون محافظون مثل بونالد Bonald أو دي ميستر De Maistre مرة أخرى أن يؤسسوا على قيم دينية السلطات التقليدية للكنيسة وللنظام الملكي وللمجتمع الحرّفي.

ب) الحق العقلي

للمناقشة الكبيرة التي يتعارض فيها حتى القرن التاسع عشر الحق العقلي والحق الطبيعي الكلاسيكي نقطة تقاطع، تتمثل في تكوّن نوع إجرائي للمشروعية⁽³²⁾. منذ هوبس إلى روسو وكانط، تم توضيح الأفكار التي تدعّم الاتفاق العقلي والتبرير الذاتي للمصير، إلى حدّ أنه يمكن تخليص مسائل العدالة والمصلحة العامة من كل دلالة انطولوجية ضمنية، وردّها إلى الخبرة الخاصة بصورة قصرية بالعقل العملي. تدور هذه المجادلة ضمناً حول

التخفيض في قيمة مستوى الشرعية الذي ما يزال مرتبطاً بالتمثل الكلي للعالم.

ج) المبادلات الرأسمالية والحق المجرد:

للحق الطبيعي كنظرية عقلانية جانب شكلي، وله أيضاً بالطبع وجه مجسد. هوبس، لوك، المدرسة الاسكتلندية للفلسفة الأخلاقية (هوم وأدام سميث وميلار)، فلاسفة الأنوار الفرنسيون (هيلفيتيوس، دولباخ)، الاقتصاد السياسي الكلاسيكي وأخيراً هيغل، كلهم يسهمون معاً في تكوين نظرية للمجتمع المدني يمثل بالنسبة إليه نظام الحق البرجوازي الخاص والحريات الأساسية للمواطن ومؤسسة العمل الرأسمالية، نظاماً يضمن الحرية ويزيد في الرخاء⁽³³⁾. عند هذا الحد الجديد الذي بلغه المستوى المطلوب الخاص بالترير، لا يمكن الدفاع إلا عن تنظيم للدولة ونسق اجتماعي ذي أفق شمولي. يدور النزاع مع التقليديين حول الثمن التاريخي الذي تتطلبه المثلى العليا البرجوازية وحول حقوق الخاص وحدود المعقولة، بعبارة راهنة: يتعلق النزاع بـ "ديالكتيك العقل".

د) السيادة

إن الأمر المتمثل في أن السيادة الملكية تفرض نفسها داخل الدول الناشئة وكذلك خارجها، يثير نزاعاً يتوافق في مرحلة أولى مع خطوط الجبهة في الحروب الدينية — ما علينا سوى الرجوع إلى الأدب المنشور من قبل البـ Monarchomachès بعد ليلة سان برتلمي⁹ سنة 1572. من بودان إلى هوبس، ستحلّ إذن مسألة السيادة في اتجاه مؤيد للحكم المطلق. في أثناء القرن الثامن عشر سيقع البحث عن ترجمة سيادة الأمير انطلاقاً من سيادة للشعب من أجل إمكانية التوفيق بين السيادة الخارجية للدولة مع الديمقراطية. تعدُّ فكرة سيادة الشعب في الحقيقة مفهوماً جدالياً غامضاً سيتحدد بدقة أثناء المناقشات الدستورية في القرن التاسع عشر. وهو يضم موضوعات للمشروعية وكذلك عن سلطة عامة للشعب tiers état أو الهوية القومية.

هـ) الأمة

تحتلّ هذه الإشكالية الأخيرة مكاناً مستقلاً، ذلك أن الوعي القومي قد نشأ خفية داخل ثقافات مختلفة جداً، وفي الغالب على قاعدة مجموعة توحدّها اللغة قبل أن يتخذ مظهراً أكثر مأسوية في حركات الاستقلال. في الواقع لا

تصبح الهوية القومية موضوع مجادلة حقيقية إلا حينما تتأخر سيرورات التحديث كما داخل الدول الناتجة سنة 1804 عن تجزئة الإمبراطورية الألمانية مثلاً. بالإضافة إلى ذلك لا تجيب قومية مثل تلك التي يستعملها بيسمارك لتحديد أعداء داخليين، "أعداء الرايخ" أي الاشتراكيون والبولونيون والكاثوليك، لا تجيب على إشكالية المشروع الخاصة بالدولة البرجوازية في أثناء تكوتها، لكنه يستبق نزاعات المشروع التي تنشب فيها ما إن يحصل الوعي بكون المجتمع البرجوازي الحديث لا يهدم بني الطبقات، بل إنه يمثل على العكس من ذلك وللمرة الأولى تعبيراً خاصاً بها بشكل صرف، بما أنه يحولها إلى بني اجتماعية - اقتصادية⁽³⁴⁾.

تعرضت إلى هذا الحد لإشكاليات الشرعة التي أثارها انبثاق أسلوب الإنتاج الرأسمالي وتركيز الدولة الحديثة. وهي تعبر عن بعض مسائل الشرعة التي لا تظهر أهميتها إذا ما اقتصرنا مثل هنيس على التغييرات المحدودة لصراع الطبقات وعلى الأزمات القليلة للمشروع التي كانت لها نتائج تاريخية، وكذلك على الثورات البرجوازية. لا يمكن أن نحصل على فكرة صحيحة حول الأهمية الكبيرة لكل ما قد تطلب الشرعة إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار عمليات القمع عبر قرون والحروب الكبرى والانتفاضات الصغيرة والهزائم المنتشرة في الطريق المؤدي إلى تركيز الدولة الحديثة. أشير مثلاً إلى ما يصنفه البحث في مجال التحديث ضمن العناوين التالية "Penetration" (هيمنة السلطة الإدارية) و "Social mobilization": الثورات التي تسببها المجاعات عندما يضطرب التموين في المواد الغذائية؛ الثورات ضد الضريبة عندما يصبح ضغط حاجات الدولة غير محتمل؛ الثورات ضد التجنيد، الخ. تمثل هذه الثورات المحددة والموجهة ضد هذا التفرع أو ذلك للدولة الحديثة أمراً سيئاً يتواتر طوال القرن التاسع عشر. وستحل بواسطة الصراعات الاجتماعية التي يثيرها الحرفيون وعمال الصناعة والبروليتاريا الزراعية. تولد هذه الديناميكية مسائل جديدة للشرعة". لا يمكن للدولة البرجوازية أن تعول على مقدرة الاندماج الخاصة وحدها بالوعي القومي، عليها أن تسعى إلى تحويل وجهة الصراعات المرتبطة بالنظام الاقتصادي لإدماجها في النظام السياسي بمأسستها في شكل مناقشة حول التوزيع. عندما توصلت الدولة إلى ذلك، اكتسبت إحدى

الأشكال الممكنة لديمقراطية الجماهير: الدولة - الاجتماعية ("دولة الحماية الاجتماعية" Etat-providence).

IV

بما أنني أتوجه إلى مختصين، سأقتصر على بعض الملاحظات المتعلقة بمسائل الشرعية داخل المجتمعات الرأسمالية المتطورة. تتعلق هذه الأفكار أ) بصراع أساسي مسؤول في زمننا عن مسائل الشرعية؛ ب) بالشروط الضرورية لحله؛ ج) بمرحلتين خاصتين بنزع الصفة الشرعية.

أ) تحيل عبارة "ديمقراطية جماهيرية مبنية في شكل دولة - اجتماعية" على خاصيتين للنظام السياسي مولدتين للشرعية. وهي تدل أولاً على أن المعارضة للنظام الناجمة عن الحركة العمالية قد تم إبطال تأثيرها جزئياً بواسطة المنافسة المنظمة بين الأحزاب السياسية. وقد قامت هذه المنافسة بالخصوص

- بمأسسة أدوار المعارضة،
- بتقييد سيرورة الشرعية وتركيزها في المدى الطويل،
- بإنشاء دورة تعاقبات للشرعية بتوجيه انحسار الشرعية في حدود تغييرات الحكومات،
- وأخيراً بتركيز مشاركة كل المواطنين في سيرورة الشرعية بجعلهم منتخبيين.

لا يمكن تحويل وجهة التهديدات الضاغطة على المشروعية في الحقيقة إلا إذا كانت الدولة، وهذه هي الخاصية الثانية، قادرة على أن تظهر قابلية للتصديق في دورها كدولة - اجتماعية تُبطل التأثيرات المُشوِّشة التي تصاحب السيرورة الاقتصادية وتزيل مفعول إزاجها بالنسبة إلى الفرد.

- بعد فوات الأوان، بإنشاء نظام للضمانة الاجتماعية يخفف من الأخطار الأساسية المرتبطة

بحالات من الضعف في السوق،

- وعلى سبيل الاحتياط، بفضل نظام ضمانات خاص بشروط الوجود يشتغل قبل كل شيء بضمان فرصة مساوية لتكوين مدرسي منظم.

من الطبيعي أن نظاماً اقتصادياً قاراً نسبياً هو الشرط المطلوب ليتحقق هذا البرنامج؛ داخل الديمقراطيات الجماهيرية، تشكل هذه الوظائف الخاصة بالدولة - الاجتماعية شرطاً ضرورياً للمشروعية على الأقل، إذا لم نقل إنها القاعدة. تأخذ الدولة إذن على عاتقها بصفة بنائية "كفالة للخسارة" تجاه عملي السيرورة الاقتصادية (Böckenförde). ولم تعد هناك مناقشة حول طبيعة الأخطار التي تتعرض لها بنائياً الاقتصاديات الرأسمالية المتطورة. يتعلّق الأمر أولاً

- بالانقطاعات الظرفية لسيرورة التراكم،

- بالنفقات الخارجية الناتجة عن إنتاج خاص ليس في إمكانه أن يمارس رقابة كافية لحالة الأزمة التي أدى إليها هو نفسه،

- وبنظام الامتيازات الذي يكشف عن عدم تكافؤ بنائي في توزيع الثروات والمدخيل.

تصبح الميادين الثلاثة التي تجمّع المهام التي تُقاس بها اليوم قدرات الحكومة هي الآتية: سياسة ظرفية تهدف إلى ضمان النمو، مراقبة لبنية الإنتاج تتمثل غايتها في تلبية حاجات المجموعة، وإصلاح اللاتكافؤ الاجتماعي. إن المسألة التي تهمننا لا تتمثل في إعطاء الدولة عدداً معيناً من المهام وفي اضطرارها إلى إدماجها في برنامج عملها؛ والنزاع الذي يمكن اعتباره مع أوف C.Offe مولداً للمخاطر بالنسبة للشرعنة، يكمن في أن على الدولة أن تؤدي مهامها كلها دون أن تنتفع من الإمكانات الوظيفية لاقتصاد رأسمالي، أي دون أن تنال من علاقة التكامل التي تُقضي الدولة من النظام الاقتصادي وتجعلها في نفس الوقت تابعة لديناميكية هذا النظام⁽³⁶⁾.

من وجهة نظر تاريخية، من واجب الدولة منذ البداية حماية المجتمع المترسخ معيارياً في هويته من كل تفكك، دون أن يكون بوسعها أن تمتلك أبداً بحرية القرارات الخاصة بالاندماج الاجتماعي أو أن تتحكم فيه ومع ذلك

تمكنت الدولة من تأدية هذه المهمة بضمان مستوى أدنى للموارد لنظام اقتصادي خاص غير دولي. ولن يكون بإمكان الاضطرابات والتأثيرات الثانوية غير المرغوب فيها لسيرورة التراكم أن تتحول إلى مخاطر بالنسبة إلى الشرعنة طالما أن المصالح المعنية تعتبر مصالح خاصة ويمكن تجزئتها. لكن بقدر ما أن السيرورة الاقتصادية الرأسمالية تتعدى إلى مجالات متعددة دائماً للحياة الاجتماعية، وتخضع لمبدئها الخاص جمعة الممتلكات، فإن المجتمع البرجوازي يظهر بصفة متناقضة كنظام. يزيد الارتباط المتبادل للخبرات داخل هذه المجالات الخاصة سابقاً، في احتمالات الاضطراب، ويعطي لهذه الاختلالات في التوازن أهمية تجعلها تتعدى المجال السياسي. هكذا تتناقص إمكانية تجزئة النتائج المسببة للاضطراب بفصلها عن بعضها، هذه النتائج المصاحبة للسيرورة الاقتصادية، وتتأقصر كذلك إمكانية إبطال آثارها على الدورة. وما ينتج عن ذلك هو أن نعطي للدولة المسؤولية العامة فيما يخص أشكال القصور على فرض أن الدولة قادرة على تجاوز هذه الأشكال للقصور مما يضعها أمام خيار صعب. فمن جهة تظهر طريقة تحديد هذه الأشكال للقصور وإنشاء مقاييس للنجاح في معالجة هذه النقائص إلى جانب الأهداف السياسية التي تتطلب الشرعية؛ وعلى الدولة في الواقع أن تستخدم سلطة شرعية عندما تأخذ على عاتقها برنامج المهام التي ذكرناها. ومن جهة أخرى، لا يمكنها إذن تجنيد هذه السلطة الشرعية كالعادة، من أجل فرض قرارات قسرية عليها ألا تستعملها إلا بهدف التصرف في قرارات من لا يجب مع ذلك أن تُمس استقلاليتهم الخاصة. توجد الإجابة على هذا الخيار الصعب في ممارسة مراقبة غير مباشرة وتدل حدود فاعلية هذه المراقبة على أن هذا الخيار الصعب مستمر⁽³⁷⁾.

لم تعد مسألة شرعنة الدولة اليوم تتمثل في التساؤل إلى أي مدى يمكن أن نقتنع، لصالح بعض التعريفات الأيديولوجية للمصلحة المشتركة، العلاقات الوظيفية القائمة بين الدولة والاقتصاد الرأسمالي. لم يعد ذلك ممكناً على أية حال طوال فترات الأزمة الاقتصادية كما لم يعد الفصح الماركسي ضرورياً.

بل إن المسألة تتمثل في تقديم إنجازات Performances الاقتصاد الرأسمالية بوصفها، من وجهة نظر مقارنة الأنظمة، أفضل طريقة ممكنة لتلبية المصالح القابضة للبرجوازية - أو أنها تتمثل على الأقل في افتراض أن الأمر كذلك - ذلك أن الدولة تتكفل في برنامجها بالمحافظة في الحدود المقبولة على النتائج المسببة للاضطراب التي تصاحب الاقتصاد. في هذا التوزيع للأدوار، توفر الدولة دعماً خاصاً بالشرعة لتنظيم للمجتمع بطلب المشروعية.

(ب) لا يمكن للدولة أن تضمن هذا الدعم الخاص بالشرعة إلا إذا نجحت في المهام التي اختارت أن تصوغ بها برنامجها - ونجاحاتها وانكساراتها قابلة للاختبار بكل سهولة. لذلك، في مجال الشرعة، تقع الإشكالية التي تنتقل اليوم إلى المحل الأول، في نقطة تقاطع الأطروحات التكنوقراطية ونماذج المشاركة. لن أتناول هذه المسألة هنا⁽³⁸⁾، لكنني أريد التعرض لجملته من الشروط الحصرية التي تحدد اليوم بالنسبة إلى الدولة الطريقة التي عليها أن تواجه بها مهامها التي ستجعلها أهلاً لشرعة معينة⁽³⁹⁾:

1) تثير علاقة التكامل بين الدولة والاقتصاد نزاعاً بين غائيتين، يُدرك بوضوح كبير عبر أطوار الانحسار الظرفي خصوصاً: يتعلق الأمر بالنزاع بين سياسة استقرار لا يمكن إلا أن تتسق تقديراتها وفق الإيقاع الدوري الخاص بالسيرورة الاقتصادية وسياسة إصلاح تجعل من واجبه موازنة التكاليف الاجتماعية للنمو الرأسمالي وتتطلب استثمارات، دون أن يؤخذ إذن بعين الاعتبار الظرف الاقتصادي والمردودية على مستوى مؤسسات العمل⁽⁴⁰⁾.

2) لقد حدّ تطور السوق العالمية، عولمة رأس المال والعمل⁽⁴¹⁾ من الخارج، من هوامش تصرف الدولة القومية. يمكن بالتأكيد للمشاكل التي تحدثها الوضعية العالمية في البلدان الآخذة بالنمو أن تجزأ بما يكفي كي لا تكون لها بالمقابل آثار على سيرورة الشرعة الخاصة بالبلدان المتطورة. غير أنه لا يمكن بالمقابل إبطال تأثير النتائج الخاصة بتعدد الاقتصاديات القومية، كذلك هو الشأن مثلاً بالنسبة إلى تأثير الشركات المتعددة الجنسيات. ليس من السهل تلبية حاجات التنسيق على مستوى يتخطى الحدود القومية طالما أن على الحكومات أن تستمد شرعيتها من القرارات المتخذة على مستوى قومي

فقط، وهي في الوقت نفسه مجبرة على مواجهة تطورات داخلية ذات أطوار وإيقاعات غير مستقرة تماماً.

3) حتى أواسط القرن العشرين، كانت الهوية القومية بخصوص حالة البلدان الأوروبية المتطورة متجذرة جداً، بحيث يمكن إيقاف أزمات المشروعية، وقد يتم ذلك عن طريق القومية فقط. ويبدو اليوم أن كل شيء لا يدل فقط على أن إنهاكاً ما يظهر في البلدان التي اشتت فيها الوعي القومي، بل هناك سيرورة انحلال في كل الأمم الأكثر قدماً. وهي ظاهرة يمكن أن تزيد في سرعتها الفجوة الموجودة بين الإولايات العالمية للاندماج في النظام (السوق العالمية، أنظمة التسليح، المعلومات، تنقل الأشخاص، السخ) والاندماج الاجتماعي المحدود جغرافياً للدولة. لم يعد من السهل اليوم تحديد الأعداء الداخليين والخارجيين انطلاقاً من الخصائص القومية. إن العلاقات الخاصة بمعارضة النظام هي التي تقوم مقامها (مثلما يعرضها القرار décret الخاص بالراديكاليين)؛ لكن عكسياً يبدو أنه لا يمكن أن نجعل من الانتماء إلى النظام مقياساً إيجابياً للتحديد.

4) ليست الشروط التي يوفرها المجتمع بنائياً لمشروع أدلجة متفق عليه (لوهمان) ملائمة بصورة خاصة. يتيح الامتداد الأفقي والعمودي للنظام الثقافي في جانب من الجوانب المراقبة الاجتماعية حول وسائل الإعلام. لكن الاستغلال الرمزي المتكون بواسطة السياسة (بالمعنى الذي يقصده م. إيدلمان M.Edelmann) يعرض نفسه دائماً بالخصوص إلى عمليات التكذيب الذاتي. في المساء تصرّح شخصية من الحزب الاشتراكي الديمقراطي SPD أن مراقبة الاستثمارات "سياسة صناعية متبصرة" وفي اليوم الموالي تنشر السبيغل Spiegel تكذيباً لـ ويهنيير Wehner: "تعيش في زمن، علم المعاني (السيمنتيك) فيه هو الذي يقرر" (أغض النظر هنا بالطبع عن التوزيع الانتقائي للسبيغل).

ج) عندما لا تتوصل الدولة، باستجابتها للشروط القصرية التي ذكرتها، إلى الحفاظ على الآثار المسببة للاضطراب التي تصاحب السيرورة الاقتصادية في الحدود التي يسمح بها المنتخبون، وعندما لا تتوصل أيضاً إلى تخفيض حدود هذه الإجازة، لا يمكن تفادي ظهور بعض الظواهر التي تدل على فقدان الشرعية. يظهر فقدان الشرعية أولاً عبر أعراض لنزاع واضح

خصوصاً حول التوزيع، وهو نزاع يخضع لقواعد لعبة عديمة القيمة في الحصيلة بين الدولة والأجور ونسبة الفائدة. وتمثل نسبة التضخم وأزمات الدولة المتعلقة بالميزانية ونسبة البطالة المؤشرات التي لا يمكن تعويض أحدها بالآخر إلا في حدود معينة، لفشل سياسة تسعى إلى ضمان الاستقرار. إن انتكاس سياسة الإصلاح علامة فشل في تغيير بنى الإنتاج ونظام الامتيازات التي لا يَرجى تطورها. في الجمهورية الفيدرالية يمكن أن نلاحظ الآن البعض من هذه الأعراض رغم أن انعكاساتها على المجال السياسي غير مهمة تقريباً. لا أملك المعطيات التي قد تتيح تفسيراً شافياً لهذه الظاهرة وتسمح بتقويم صحيح للأهمية النسبية التي يكتسبها كل عامل من العوامل المعنية - مثل أهمية النور الذي يلعبه التغيير الحاصل داخل نزعة منبعثة أولاً من الجامعات ومشجعة بصورة إرادية وواعية، وتعلن عن فضائل خاصة بالخضوع وتقدم حججاً قليلة. تفترض على أية حال أشكال فقدان الشرعية التي تحدث في هذا المستوى أن تبقى غير منازع فيها المقولات التي تحدّد التعويضات التي يتم باسمها الصراع من أجل التوزيع. تقع المطالبة بالمال وبوقت الفراغ وبالأمن. تقدّم هذه الأشياء الأولية Primary goods دون اعتبار مسبق لأية غائية، كوسائل مطلوبة لبلوغ تنوع لا محدد من الغايات الملموسة التي تستجيب لتشكيلتها لقيم معينة. يتعلق الأمر هنا بالطبع بوسائل مجردة جداً قابلة للخضوع إلى وظائف متعددة؛ غير أن هذه الوسائل تنشئ شبكة من الإمكانيات المحددة بوضوح، وتعكس أسلوباً معيناً للعيش: أسلوب عيش الملاك الذين يستثمرون ممتلكاتهم أي قوة عملهم وبضائعهم أو مالهم في علاقات المبادلة وبالتالي ينشطون الشكل الرأسمالي لتعبئة الموارد⁽⁴²⁾. ليس في نيتي أن أحلّ بالتفصيل مميزات هذه النزعة للخصخصة التي تظهر في إطار العائلة وفي العمل وعلى الصعيد السياسي للحياة المدنية في الآن نفسه. كما أنني لا أسعى إلى نقد هذا الأسلوب للعيش الذي تمثّل الفردانية التملكية صورته الواضحة (ماك فارسون McPherson). لكنني أشك فقط في أنه بإمكان مثل هذا الأسلوب للعيش كانعكاس لنظام التعويضات الخاص ببنية مجتمعاتنا أن يستفيد اليوم أيضاً، بالقياس إلى الحلول البديلة التي يوفّرها تطور الرأسمالية نفسه، من شرعية

مقنعة بقدر ما تقنع الشرعية التي كان أهلاً لها دون صعوبة في زمن هوبس. من المؤكد أن طرح هذه المسائل الخاصة بالشرعية لم يعد مقبولاً عندما يتوصل حكامنا إلى تحويل هذه المسائل التي لا تزال ذات طابع عملي جداً إلى مسائل تقنية، وينجحون في خنق هذه المناقشات في المههد وهي مناقشات تسعى بصورة جذرية إلى النزعة الشمولية الأخلاقية *universalisme axiologique* للمجتمع البرجوازي.

قد يكون من الممكن من جهة أخرى أن يأخذ يوماً هذا النوع من البحث عن السعادة *Pursuit of happiness* معنى آخر، ولن يعني مثلاً مراكمة الأشياء المادية التي تبقى متعتها خاصة، بل المساهمة في وجود علاقات اجتماعية تسود فيها المبادلة *reciprocité*، لا يعني فيها الإشباع انتصار أحد على الحاجات المقموعة للآخر. من هذا المنظور تجدر معرفة ما إذا كان من الممكن أن نمفصل من جديد النظام التربوي حول نظام العمل، وأن نتجنب في الأسر والمدرسة والكنائس والبرلمان والإدارات المسؤولية عن المخططات والمنشآت، وخصوصاً في قطاع الإنتاج الثقافي، أن نتحل مناقشة عقلية بخصوص تأويل حاجتنا، وهو تأويل لم يزل مراقباً جداً من الخارج ومسيراً بواسطة التقليد المكرس.

V

في الخاتمة أريد العودة إلى التحليل المصطلحي الذي كان نقطة الانطلاق للأفكار التي حللتها. أي معنى لمفهوم إعادة البناء الذي استعملته عندما تناولت مسائل الشرعية؟

لا يزال اليوم تحليل سيرورات الشرعية بواسطة العلوم الاجتماعية يتحرك، حتى عند المنظرين الماركسيين⁽⁴³⁾، في منطقة تأثير ماكس فيبير. تقاس مشروعية نظام سياسي معين بالمصادقية التي تتمتع بها لدى الخاضعين لهذه السيطرة. تعني المشروعية إذن "الاعتقاد بأن بنى وإجراءات وأعمالاً وقرارات وسياسات وموظفين أو رجال دولة يمتلكون مزايا صحة وملاءمة وإصلاح أخلاقي وبأن هذه المزايا تجعلهم جديرين بأن يتم

الاعتراف بهم"⁽⁴⁴⁾. تطرح نظرية الأنظمة (بارسونس، إيسنتون، لوهمان) على نفسها مسألة معرفة المُعادلات الوظيفية التي يمكنها أن تعوض شوعية قاصرة⁽⁴⁵⁾. يسأل منظرو التعلم أنفسهم في إطار تحليل لدوافع الطاعة حول الشروط النفسية - الاجتماعية التي تتيح تكوّن مصداقية للمشروعية⁽⁴⁶⁾. تُجيز التجريبية التي تُخلط المشروعية مع ما يُعتبر كذلك، بحوثاً سوسولوجية مهمة جداً (يُصدر نجاح نظريات النظام والسلوك على قيمتها حكماً إجمالياً). لا يتعلق الأمر هنا مثلما يعتقد ذلك هنيس بخاصية ألمانية بل بالوضع الراهن للبحث العالمي.

سيكون من المفيد على أية حال أن نسأل أنفسنا عن الثمن الذي يجب أن تدفعه التجريبية من أجل الطريقة التي تعيد بها تحديد موضوعها. إذا كان يُنظر إلى مجال التحليل بصورة تجعلنا لا نجد أبداً أنساقاً سياسية شرعية، بل الأنساق التي تُعتبر كذلك فقط، فإن العلاقة التي تبقى أثناء الفعل التواصلي قائمة بين المبررات والدوافع، تجد نفسها في حالة تعتيم بواسطة التحليل؛ على أية حال، تُقصي هذه الطريقة إمكانية تقويم للمبررات مستقلة عن الفعلة المعنيين. يتمتع الباحث نفسه عن إطلاق حكم ثابت على المبررات التي تؤيد ضرورات المشروعية. منذ ماكس فيبير، يظهر هذا الموقف بمظهر المزية. لكن حتى وإن تبيننا هذا التصور، فلن نستبعد الشك بأن المشروعية والاعتبار الذي تحظى به وإرادة الخضوع لنسق شرعي، ليست بلا علاقة مع الدوافع المحددة بواسطة "مبررات صحيحة". غير أن معرفة ما إذا كانت المبررات "مبررات صحيحة" ترتبط فقط بالالتزام الفعلي من قبل من يسلمهم في الحاجة، وليس بالملاحظة الحيادية لما يعتبره هذا المساهم أو ذلك فسي المناقشة كمبررات صحيحة. يتعامل عالم الاجتماع بالطبع مع الجانب الفعلي Factual لبعض ضرورات الصلاحية، ويواجه مثلاً أمراً - يتمثل في أننا نلاحظ بتواتر معين وداخل بعض المجموعات السكانية ضرورة معينة للمشروعية - موجّهاً إلى نظام سياسي معين؛ لكن هل يجوز له ذلك أن يهمل أمراً آخر يتمثل في أن ضرورات معيارية للصلاحية قد يتم الاعتراف بها، إذ يُعتبر خصوصاً أنها يمكن أن تُشكّل موضوع مناقشة كما أنها تُعدّ صحيحة وبالتالي مُدعّمة؟ الأمر نفسه ينسحب على ضرورات الحقيقة: تتيح

شمولية هذه الضرورات لعالم الاجتماع أن يختبر بكل دقة اختبار إثبات ما بمعزل عن كونها تُعتبر أو لا تعتبر صحيحة من قبل أناس معينين. وقد يكون أمراً حاسماً بالنسبة إلى التحليل أن نعرف ما إذا تصرف أناس معينون على قاعدة رأي خاطئ أو وجيه (قد يكون ذلك مثلاً لمجرد البرهنة على أن الإخفاقات التي نشهدها ناتجة بالأساس عن أخطاء ذات طابع إدراكي أو عن أسباب أخرى). ويمكن أن نقيم تماثلاً معيناً مع ضرورة الصلاحية الخاصة ببعض المؤسسات السياسية؛ نريد أن يكون في وسعنا أن نعرف مثلاً ما إذا كان قرار حزب سياسي معين عندما يُدين تبعيته، يُعَلل بتدهور فعلي للمشروعية التي تتمتع بها الدولة أو بأسباب أخرى. لإصدار مثل هذا الحكم يجب أن يكون بإمكاننا بالضرورة تقويم ضرورات للمشروعية بدقة بفضل إجراء عقلي سيشكل موضوع اختبار بيذاتي. هل في وسعنا أن نقوم بذلك؟

هنيس واثق من ذلك بجلاء. ويعتبر أن إمكانية "تحديد ما هو شرعي وما هو غير شرعي" أمر مؤكد. لكنه لا يقترح أي مقياس أو منهج للتمييز. ويعرض عوامل للشرعة: الاعتبار الذي يتمتع به بعض الأشخاص، الفعالية التي أظهرها في تأدية الوظائف العمومية، الموافقة الممنوحة لبعض البنى. مع ذلك لا ينبغي أن يتأتى النفوذ الشخصي "من مصادر قد لا يمكن تبريرها". إن ما يُعتبر كفعالية في تأدية وظائف عمومية يُقاس ببعض النماذج الثابتة Standards. وهذه الأخيرة بدورها متمادة بالنسبة إلى مشروعية تنشأ - ذلك ما يقتصر هنيس على ذكره - عبر متغيرات قومية مختلفة. ولا يذُكر شيئاً بخصوص ما يمكن اعتباره تبريراً لمشروعية سيطرة ما. وهو ما يتطلب مفهوماً للمشروعية يتحدد تعريفه معيارياً. غير أن هنيس لا يقترح أي مفهوم من هذا النوع، مع أنه في الحقيقة، على الأقل ضمناً، عليه أن يلجأ لذلك. إن أسلوب الاستراتيجية الذي يعتمد في برهنته والذي يمكن التعرف عليه بوصفه قديماً وأوروبياً في الآن نفسه، يجعلنا نفترض أن هنيس يرجع من نواح كثيرة إلى المذاهب الكلاسيكية للفلسفة السياسية.

يعود هذا التقليد إلى أفلاطون وأرسطو، ونجد فيه كتاباً مهمين لا زالوا يعتمدون على مفهوم جوهرية essentialiste للأخلاقية (Sittlichkeit)، على مفاهيم معيارية للخير والفضيلة والمصلحة المشتركة، الخ⁽⁴⁷⁾. إن

الأرسطوطاليسية الجديدة هي التي شهدت خصوصاً نهضة في كتابات حنا آريندت Hannah Arendt وليوستروس Leo Strauss وجواشيم ريتير Joachim Ritter خاصة. ويكفي العنوان الذي نشر ضمنه ج. ريتير دراساته حول أرسطو - الميتافيزيقا والسياسة - ليدل على الوضعية الصعبة التي توجد فيها الحاجة. إن النظرية الكلاسيكية للحق الطبيعي مذهب ما زال مرتبطاً بتصور كلي للعالم. في نهاية القرن الثامن عشر كلن بإمكان كريستيان وولف Christian Wolff أن يعتبر من البيدهي أن تقترض الفلسفة العملية أولاً "في كل أطروحاتها، الأنطولوجيا وعلم النفس الطبيعي، والكوزمولوجيا، والتيلولوجيا وبالتالي الميتافيزيقا كلها"⁽⁴⁸⁾. من غير المقبول تصور إتيكا وسياسة أرسطو دون صلة بالفيزيقا والميتافيزيقا اللتين تطوران مفاهيم الشكل والمادة، الفعل والقوة، السبب الغائي، الخ. ذلك أن الفكرة الطاغية هي أن المدينة - الدولة Cité تحقق "الحق المنبثق من الطبيعة"، "لأن طبيعة الإنسان تتحقق عبر المدينة - الدولة (...)", في حين أنه من غير ذلك عندما لا تكون المدينة موجودة، لا يمكن للإنسان أن يوجد إلا كإمكانية Virtualité وليس فعلياً Actu كإنسان"⁽⁴⁹⁾. في زمننا لم يعد من السهل تبرير الجهد في مثل هذا التفكير الميتافيزيقي. ليس من المستغرب إذن ألا تكون المؤلفات المستوحاة من الأرسطوطاليسية الجديدة مذاهب دقيقة بل عروضاً exposés تدل على مستوى عالٍ للتقنية التأويلية وتوحي في تأويليتها بحقيقة النصوص الكلاسيكية ولا تبررها.

لذلك تُعدّ بعض الاختزالات للأرسطوطاليسية أكثر توفيقاً. بعد أن تجرّد الفلسفة من ضرورتها النظرية، تحولها إلى تأويل لتمثلات شائعة للخير والفضيلة والعدل، لتضمن فيما بعد بقاء نواة ثابتة للأخلاقية الأساسية في التطبيق الذكي لهذه المعرفة العادية. يُعدّ هنيس مثلاً لهذا الموقف عندما يريد أن يأخذ بعين الاعتبار **المواضع الجدلية**¹⁰ في إطار علم السياسة، وكذلك التأويل الذي يقوم به غادامير بخصوص رسالة **في الأخلاق** إلى نيكوماخوس¹¹:

"توجد الإتيكا الفلسفية في نفس الوضعية التي يوجد فيها أي كان. ما يُعتبر صحيحاً، ما نُقرّه أو ننقده في حكمنا على أنفسنا أو على الآخرين، يخضع للتمثلات العامة التي نحملها حول ما هو خيرٌ وصحيح، لكنه لا

يكتسب تحديده الحقيقي إلا في الواقع الملموس لوضعية محدّدة ليست حالة خاصة تطبّق فيها قاعدة شاملة (...). ما هو شامل ونموذجي ولا يمكن صياغته إلا في إطار بحث فلسفي مكرّس لشمولية المفهوم، ليس بالأساس مختلفاً عمّا يوجّه الوعي المعياري المتخلّص كلياً من القصد النظري والعادي والعام في التفكير الأخلاقي والعملي الذي يجريه أي كان. وهذا الاختلاف يوجد بصورة أقلّ باعتبار أن ما هو شامل ونموذجي يحوي مسبقاً ضرورة التطبيق نفسها على ظروف معينة، تتحتّم على كل معرفة أخلاقية وعملية، معرفة خاصة بالفرد أو خاصة بمن يتصرف من أجل الجميع بوصفه رجل دولة⁽⁵⁰⁾.

لكن إذا لم يكن في وسع الإتيكا الفلسفية والنظرية السياسية معرفة أي شيء سوى ما يعرفه على أية حال الوعي المعياري العادي لأي مجموعة سكانية، وإذا كانت هذه المعرفة لا تستخدم على الأقلّ بطريقة أخرى، لا يكون في وسع الإتيكا والسياسة تمييز سيطرة شرعية في نظام لا شرعي بصورة ثابتة.

النظام اللاشرعي يتمتع هو الآخر بموافقة assentiment، لا يمكنه من غيرها أن يدوم (يكفي أن نتذكر الفترة التي تظاهرت فيها جماهير شعبية غفيرة، دون أن تكون خاضعة لأدنى ضغط، في الشوارع، وتجمّعت لتوافق على النظام السياسي الجديد هاتفةً: "دولة واحدة، شعب واحد، قائد واحد": "ein Reich, ein Volk, ein Führer" فبأي شيء يتعلق الأمر هنا، إذا لم يكن ذلك تعبيراً عن وعي معياري غير نظري وعادي؟). بالمقابل، إذا كانت مهمة الإتيكا الفلسفية والنظرية السياسية تتمثل في استخراج النواة الأخلاقية من الوعي الشامل وإعادة بنائه لصياغة المفهوم المعياري للأخلاق العملية، فإنه يجب عليهما بالضرورة أن تقدّما مقاييس وأن تقترحا تيريرات أي أن تنتجا معرفة نظرية.

تقدّم حنا بيتكين Hannah Pitkin إزاء هذه المسألة المحيرة صياغة أخرى Variante مهمة من وجهة نظر اللغة المستوحاة من فينغنشتين. وهي تركز نفسها لتأويل المحاوراة حول العدل التي يجعل فيها أفلاطون سقراط معارضاً للسفسطائي تراسيماخس Thrasymaque في الكتاب الأول للجمهورية⁽⁵¹⁾. وإذا نقلنا المحاوراة إلى الوضعية الحالية للمجادلة سنقول إن

تراسيماخس يُمثّل وجهةً لتعيين المصلحة الخاصة لمن يحتل في كل مرة المركز المهيمن. ويحلّ سقراط مفهوماً معيارياً للعدل: يجب على من يصف شيئاً ما بأنه غير عادل أن يطبّق بالضرورة مقاييس معينة وأن يكون بإمكانه تبريرها. ينطلق كلٌّ من تراسيماخس وسقراط من فكرة مفادها أنه قد حصل تفكك كبير *dysharmonie* بين التحديد المعياري لمفهوم العدل – مثلما كان يتصوره اليونانيون في السابق – والمؤسسات والسلوكات والممارسات التي يلاحظونها والتي يفترض أنها شرعية وتجسد العدل. لكن سقراط يستعمل المفهوم لينقد المؤسسات في حين أن خصمه يجرد المفهوم من كل ماهية مستعملاً إياه لوصف سلوك يستند في تطبيقه إلى العدل.

تبيّن هنا بيتكين إن اختلاف الصيغ النحوية لأسلوبَي اللغة التي تُستعمل فيها نفس العبارة مصحوبة بهلالين مزدوجين تارة ودون هلالين مزدوجين تارة أخرى. نعتد مواقف مختلفة مضبوطة بواسطة "النحو"، بحسبنا نقول "هذه اللوحة تعجبني" أو "هذه اللوحة جميلة" (لأننا في الإثبات الثاني يمكننا أن نتابع قائلين: "ومع ذلك فهي لا تعجبني"). كذلك هو الشأن أيضاً عندما نقول "السيد فلان ناضل من أجل قضية عادلة" أو "ادعى السيد فلان أنه سيناضل من أجل قضية عادلة" (يمكننا فعلاً في هذه الحالة الأخيرة أن نضيف: "إنه في الحقيقة يجري وراء مصالحه الخاصة"). إن الموقف الذي نعتمه باستعمال مفاهيم معيارية مثل العدل والجمال والحقيقة (التي هي في علاقة متلازمة مع ضرورة صلاحية عامة) متجذر بالتأكيد بصورة عميقة في الأشكال التي تمنح للوجود؛ ويؤدي بالضرورة تغيير هذا الالتزام لصالح موقف ملاحظة حيادية إلى تغيير معنى هذه المفاهيم. لكن ما هي نتائج ذلك إذا سعينا إلى إعادة بناء ضرورات الصلاحية والمضمون المعياري لمثل هذه المفاهيم؟ نقول هنا بيتكين: "مفاهيمنا اصطلاحية، لكن المواصفات التي نعتد عليها هذه المفاهيم ليست اعتباطية؛ فهي تحكمها الشمولية الإنسانية الخاصة بالشرط (human condition and conduct) والأشكال التي نعطيها لوجودنا⁽⁵²⁾". إنه أمر ممكن جداً، لكن من سيضمن أن النحو المتملأ لمثل هذه الأشكال للوجود لا يضبط مواضعنا فحسب بل يعبر عن العقل؟ لا يتعد هذا الإلحاق للتقليد المطبّق من جهة نظر محافظة خاصة بنظرية

الألاعيب اللغوية عن تقليدية ميكيبيل أو أكيشوت Michael Oakeshott⁽⁵³⁾ مثلاً. إن هذا الموقف من جهة أخرى هو الموقف الذي يعتمده هنيس بما أنه يفترض من جهة أن الفضيلة والعدل تبرير يثبت صلاحية السلطة الشرعية في حين أنه لا يرجع من جهة أخرى إلا إلى مواضع.

تعرضت إلى تصورين للشرعة: الموقف التجريبي والموقف المعياري. التصور الأول قابل للتطبيق في إطار العلوم الاجتماعية، لكنه غير كاف لأنه بغض النظر عن الوزن الميتودولوجي لتبريرات تثبيت الصلاحية؛ وقد يتلام التصور الثاني بصورة أفضل مع أرضية التطبيق هذه، لكن لا يمكن المحافظة عليه نظراً للسياق الميتافيزيقي الذي يتجذر فيه. لذلك أقترح تصوراً ثالثاً أسميه تصوراً بنائياً جديداً.

أريد أن أطلق من فكرة مفادها أن للجملة التالية "اقتراح الشيء الفلان شرعي" نفس المعنى الذي تؤديه الجملة التالية "اقتراح الشيء الفلان يخدم المصلحة العامة"، بما أن الشيء الفلان يمكن أن يقابله فعل ومعيار للفعل أو نظام لمعايير فعل (في الحالة التي تهمنها، الشيء الفلان نظام سيطرة). تعني إذن الجملة: "الشيء الفلان يخدم المصلحة العامة" أن الضرورة المعيارية للصلاحية المتمدة بالنسبة إلى (الشيء الفلان X) تعتبر شرعية⁽⁵⁴⁾. ترتبط مشروعية مثل هذه الضرورات المتناسقة للصلاحية بنظام تبريرات ممكنة؛ ونعني بالشرعة تبريراً من هذا النوع. وتتمثل إعادة بناء شرعات معطاة أولاً في إيجاد نظام التبرير الذي يُجيز تقويم الشرعات المعطاة، ويتيح الحكم عليها بأنها صالحة أو غير صالحة بالنسبة إلى النظام، كل ما تعنيه "الصلاحية بالنسبة إلى النظام" هو أن كل فرد يعبر عن موافقته للنظام - أي لأسطورة، لكوزمولوجيا أو نظرية سياسية - يجب عليه أن يقبل أيضاً التبريرات التي تقترحها الشرعات الصالحة. هذا الإلزام يترجم عن بنية الترابط الناتجة عن العلاقات الداخلية بالنسبة إلى نظام التبرير.

بدفع إعادة البناء إلى هذا الحد، نكون قد أولنا شكلاً للاعتقاد في المشروعية واختبرنا صلابته. لكن هذا المسعى التأويلي لا يتيح لنا مع ذلك أن نحكم على المشروعية التي نؤمن بها. إن المقارنة بين الاعتبار الذي يُولى لمشروعية معينة والنظام المشرع للمؤسسات، لن تجعلنا نتقدم كثيراً؛

يجب أن نقوم في الواقع بنظام التبريرات نفسه ما إن نعدّ بناءه، إذا أقررنا بأن الفكرة والواقع ليسا محكومين بأن تفصلهما هوة. وهكذا نعود إلى المسألة الأساسية للفلسفة العملية. في الزمن الحديث، تمت استعادة هذه المسألة من وجهة نظر تأملية وهي تتساءل حول الإجراءات والافتراضات الأولية التي تتيح للتبريرات اكتساب سلطة تحقيق إجماع. وقد تعرضت لنظرية العدل عند جون رولس John Rowls الذي يسعى إلى استخراج الطريقة التي يجب أن تُخلق بواسطتها وضعية أصلية تتيح انبثاق إجماع عقلي حول القرارات الأساسية والمؤسسات القاعدية لأي مجتمع. ويحلل بول لورينزين Paul Lorenzen المقاييس الشكلية لممارسة الخطاب التي تمكن من التوصل إلى إجماع عقلي بخصوص هذه المسائل ذات الطابع العملي والأخلاقي. ويجذر كارل - أوتواييل Karl-Otto Apel أخيراً هذه الإنشائية عندما يُبرز المفترضات القبليّة العامة والضرورية، أي الترسندنالية للمناقشات الأخلاقية والعملية، بما أن المضمون المعياري للمفترضات القبليّة العامة المتعلقة بالتواصل يجب أن يشكّل نواة إتيكا عامة للغة⁽⁵⁵⁾. يبدو أنه في هذا الأفق بالذات تتلاقى اليوم البحوث التي تنزع إلى تجديد إشكاليات الفلسفة العملية.

حتى وإن أيدنا هذه الأطروحات، لا يمكننا تجنب اعتراض مؤكد: تبقى كل نظرية عامة للتبرير مجردة بشكل خاص بالنسبة إلى التحديدات التاريخية للسلطة الشرعية. عندما نستخرج مقاييس للتبرير تنتج عن مناقشة عقلية لتطبيقها على مجتمعات تقليدية، نقوم بذلك بطريقة "لا شرعية" من وجهة نظر تاريخية. هل يمكن الخروج من هذا الخيار بين نظريات عامة غير مدعّمة من وجهة نظر التاريخ من جهة، والتأويل التاريخي الذي لا يمكنه تحديد مقاييس من جهة أخرى؟ لا أرى إلا وجهة واحدة لبحث مبدع⁽⁵⁶⁾: سيتعلق الأمر بنظرية تبيّن بنائياً التعاقب الذي يشهده التاريخ لمستويات التبرير المختلفة، وتعيد بناء هذا التعاقب من وجهة نظر منطق خاص بالتطور. إن علم النفس التكويني للمعرفة، الذي يستفيد من النتائج الحاسمة، والذي أعاد بهذه الطريقة بناء مراحل للوعي الأخلاقي في تطوره الأنطوتكويني، يمكن أن يُعتبر على الأقل دليلاً استكشافياً مشجّعاً جداً لبحوثنا⁽⁵⁷⁾.

الهوامش:

- 1 - في أكتوبر 1975، نظمت الجمعية الألمانية للعلوم السياسية (Deutsche Politische wissenschaft) مؤتمراً في دويسبورغ. افتتح ويلهم هينيس Wilhelm Hennis المناقشات وكانت إجابتي تعتمد على هذا النص الذي نُشر بمسورة مختصرة في مجلة Merkur، السنة الثلاثون، جانفي كانون الثاني 1976 (ي.هـ).
- 2 - البريُون: اسم أسرة ملوك فرنسا المتحدرين من الملك لويس التاسع (م).
- 3 - Solon (640 - نحو 550 ق.م) مشرع أثيني. أحد حكماء اليونان السبعة. خفف وطأة الضرائب على الفقراء. سن لبلادهِ قوانين تحررية.
- 4 - gracchus، بالفرنسية Les Gracques، اسم لأخوين رومانين هما طيباريوس وكايوس، دافعا عن حقوق الشعب في توزيع الأراضي فقاومهما كبار الملاكين وقتلواهما 133، 121 ق.م. (م).
- 5 - Charisme ميزة تتيح لمن يتمتع بها ممارسة النفوذ والسلطة على مجموعة ما. (م).
- 6 - Horus: حورس أو هورس، الإله الباشق لدى المصريين القدماء. إله الشمس والسماء. (م).
- 7 - معاهدة فستاليا هي الاتفاقيات التي وضعت حداً لحرب الثلاثين سنة 1648 بين الإمبراطورية الجرمانية من جهة وفرنسا والسويد من جهة أخرى. وقد أطلقت الحرية الدينية لأمرأ ألمانيا الشمالية ومنحت فرنسا الألزاس. (م).
- 8 - تعني نزع الصفة الدينية أو العلمنة (Sécularisation).
- 9 - ليلة سان برتلمي La nuit de la Saint-Barthélemy شهيرة في تاريخ فرنسا وتعني المذبحة التي اقترفها الكاثوليك يوم 24 أغسطس 1572 ضد البروتستان الفرنسيين بإيعاز من الملكة كاترين دومديسي أم ملك فرنسا شارل التاسع وأمرأ بيت غيز Guise نظراً للنفوذ الذي اكتسبه الأميرال كوليني Coligny على الملك، وقد قتل الغيز وأتباعهم كبار البروتستان (من بينهم كوليني) وأكثر من ثلاثة آلاف من أتباعهم في باريس. وقد تواصلت المذابح في غيرها من البلاد لعدة أشهر ووصل عدد القتلى إلى ثلاثين ألفاً. (م).
- 10 - Topiques: عمل لأرسطو مخصص لدراسة المواضيع وهو من أقدم الأعمال التي تُولف مصنفاته في المنطق، يقول أرسطو: "إن هدف هذا المصنف هو إيجاد الطريقة التي تجعلنا قادرين على الاحتجاج حول كل مسألة معروضة انطلاقاً من مقدمات احتمالية، وعلى تجنب قول ما يجعلنا متناقضين عندما نقدم حجة". (م).
- 11 - مقالة لأرسطو في الأخلاق موجهة إلى ابنه. (م).

الفصل الخامس

دور الفلسفة داخل الماركسبة

أقيمت سنة 1973 في كوركولا في يوغسلافيا الندوة الصيفية العاشرة التي نظمتها "فلاسفة البراكسيس"، وكان محور الملتقى عالم البرجوازية والاشتراكية. وقاد هذا التصور المشاركين إلى مناقشة دور الفلسفة أيضاً وعلاقتها بالعلوم. وعلى أثر مداخلة لـ /Gajo Petrovic/ قنمت حول هذه المسائل بعض العناصر الأساسية للنقاش. نُشر هذا النص أولاً في مجلة براكسيس، 1974، ص 45 - 52.

(ي.هـ)

لم يُبدَ منظرو الماركسية أبداً إزاء التقليد الفلسفي نفس الوضوح، مثلما أبدوا ذلك إزاء العلوم، عندما تعلق الأمر باعتباره في عداد القوى المنتجة لعالم البرجوازية المهيأة لتخطي مرحلة الانتقال إلى مجتمع جديد، مجتمع اشتراكي. لقد كان دور الفلسفة داخل الماركسية كما يظل، موضوع مجادلات، وتدل على ذلك ردود الفعل التي أثارها في العشرينات عمل /ج.لوكاتش/، التاريخ والوعي الطبقي وخصوصاً عمل /ك.كورش/، الماركسية والفلسفة، سواء من جانب الاشتراكية – الديمقراطية (كاوتسكي) أو من جانب اللينينية (ديبورين)⁽¹⁾.

وتواصل الجدل حول دور الفلسفة بعد الحرب العالمية الثانية، فقد أثار /سارتر/ في فرنسا النقاش حول علاقة الوجودية بالماركسية، وأسّس فلاسفة البراكسيس في تشيكوسلوفاكيا ويوغسلافيا نقداً للديالما كما أثار في الجمهورية الفيدرالية أخيراً أصحاب النظرية النقدية من جديد مناقشات العشرينات⁽²⁾.

حسب تصوّر /ماركس/ لا تتمثل مهمة الاشتراكية في التدمير الذاتي لعالم البرجوازية، ذلك أنه يتحتم عليها في نفس الوقت أن تكون المنفذ الشرعي للوصية، والذي سيحافظ على قوى الإنتاج الرأسمالية ويخلصها من التناقضات ويواصل تطويرها. إن الأهمية النسبية في الحقيقة لقوى الإنتاج ومستوى الاتصالية التاريخية بين عالم البرجوازية والاشتراكية في نفس الوقت، كانا محل تقديرات مختلفة في تاريخ النظرية الماركسية. وتمثل التصورات الفوضوية للتاريخ أحد قطبيها المتطرفين: فالشرط الضروري للتحرّر هو القطيعة مع كل التناقضات وتجبر الاتصالية التي يمثلها التاريخ برمته – لفرط انحلال قوى الإنتاج نفسها بسبب علاقات الإنتاج الموجودة. في القطب الآخر توجد تحسينية *méliorisme* للاشتراكية الديمقراطية، لا تستطيع مخيلتها المحدودة أن تترك ما هو جديد إلا في شكل تطور كمي فقط للنظام كما هو – من هذه الزاوية ترتقي إذن المؤسسات الخاصة بالبنية

الاقتصادية وبالتنظيم السياسي إلى مصاف قوى الإنتاج. وبيّن البون الفاصل بين هذين القطبين إلى أي مدى تعتبر معرفة عناصر العالم الرأسمالي - والتي ستعدّ جزءاً لا يتجزأ من الطاقة الإنتاجية، أي محرك التاريخ - أمراً مثيراً للمجادلات وحاسماً.

يتعلق هذا الأمر أيضاً بالتقليد الفلسفي، ويمكن صياغة المسألة التي أودّ طرحها بسرعة دون تخفيف من حدّة العبارة على النحو التالي: أليست الفلسفة بالأحرى قوة إنتاجية أم إنها وعي زائف؟

حسب الصيغة التي تضمنتها الأيديولوجيا الألمانية، الأفكار المسيطرة هي أفكار الطبقة المسيطرة، غير أن /ماركس/ و /انغلز/ لم يقبلوا التصوّر التبسيطي الذي يجعل مضامين التقليد الثقافي مماثلة للوعي الأيديولوجي الزائف. لا تنتمي إلى الأيديولوجيا في نظرهما سوى أشكال الوعي التي تخون وتفتق في نفس الوقت بنية طبقة تحتية، وتضفي الشرعية بالتالي على علاقة السيطرة وهذه الأحكام القانونية أو تلك. لم يتردد /ماركس/ و /انغلز/ في تعريف مكونات التقليد الثقافي الأكثر غنى من حيث طاقة الاندماج الاجتماعي - الأخلاق والدين - بوصفها إيديولوجيات، في حين أنهما اعتبرا بدون تردد أيضاً أن العلم والتقنية يتبعان الطاقة الإنتاجية. لكن موقفهما من الفنون التشكيلية كان أقلّ حسماً، خصوصاً فيما يتعلق بالتعبير الكلاسيكي، وكذلك هو الشأن بالنسبة إلى الأدب البرجوازي؛ لقد تعقّب النقد الماركسي للأيديولوجيا بالنسبة إلى الفن هدفين: تصوير الوعي الزائف وإعادة بناء مضمونه العقلي (متلماً هو معبّر عنه دائماً في شكل معكوس)⁽³⁾.

لم يسبق لـ /ماركس/ الشاب أن اعتمد هذا الموقف الجدلي إلاّ إزاء الفلسفة المعاصرة خصوصاً. ورغم أنه كان هيغلياً في شبابه فإن المضمون العقلي لنظام /هيغل/ كان على درجة من الوضوح بحيث بقي الجانب الأيديولوجي الذي حملته منه محصوراً في شكل الوعي الفلسفي، بعبارة أخرى، في المقدمات المنطقية للتفكير الذي أنتج النظام. يكمن Proton pseudos الفلسفة الهيغلية بالنسبة إلى /ماركس/ في السيطرة المطلقة فقط لنظرية ليست مستقلة عن البراكسيس إلاّ ظاهرياً؛ لكن المضامين الجوهرية لهذه الفلسفة تتحمل في نظره وتتطلب في نفس الوقت إعادة بناء عقلي. إنما بهذا المعنى كانت الاشتراكية مدعوة إلى "تحقيق الفلسفة عبر تجاوزها" - أي إلى تملك الطاقة الإنتاجية للتقليد الفلسفي. ثم ابتعد /ماركس/ و /انغلز/ شيئاً ما عن الفلسفة مُشدّدين على التعارض بين الفلسفة وعلم الاجتماع. لكننا نجد،

إذا لم تخنّي ذاكرتي لدى /انغلز/ بشكل خاص، مواقف صريحة حول هذه المسألة وأقل جذرية، علاوة على ذلك لأمرين اثنين. فمن جهة يعتبر /انغلز/ التفكير الفلسفي أقل صواباً لأنه لا ينظر إلى الفلسفة حسب التصور العملي لتحقيق عالمٍ عقليٍ تسبقه (أي الفلسفة)، بل من زاويةٍ وضعيّةٍ حيث ينبغي للعلم أن يحل محل الفلسفة: "الاشتراكية العلمية) جدلية بشكل أساسي وليست في حاجة إلى فلسفة تقع فوق العلوم الأخرى". ويعطي /انغلز/ من جهة أخرى للفلسفة أكثر مما أعطاه /ماركس/ الشاب لأنه كان يرغب في إمداد العلوم بمكملٍ يتمثل في الاختصاصات الفلسفية الأساسية: "ضمن التقاليد الفلسفي السابق، تبقى دراسة اشتغال الفكر وقوانينه وحدها قائمة بصفة مستقلة - المنطق الصوري والجدلية. وينحل ما تبقى في العلوم الوضعيّة للطبيعة وفي التاريخ⁽⁴⁾".

ما قاله /كارل كورش/ Karl Korsch عن منظري الأممية الثانية كان ينطبق على /انغلز/:

"في حين أنه بالنسبة للتصور المادي للتاريخ، والمفهوم على النحو الصحيح - أي الجدلي في منهجه النظري والثوري من حيث أهدافه العملية -، كانت هناك علوم خاصة مستقلة ومنفصلة ومتجاورة غير قابلة للتصور، مثل بحث نظري محض من غير افتراضات علمية، ومنفصل عن التطبيق الثوري، أقام الماركسيون اللاحقون تصوراً للاشتركية العلمية يعتبرها في الواقع أكثر فأكثر حصيلة من المعارف العلمية المحضّة دون أية علاقة مباشرة *immédiat* بالتطبيق السياسي أو بالتطبيق الأعم، الصراع الطبقي **ii**".

إذا كان هذا المخطط الإجمالي السريع يتناول أهم ما في تصور /ماركس/ و /انغلز/ فيما يتعلق بدور الفلسفة وعلاقتها بالعلوم، فإنني أريد من جانبي أن أحلّل الفكرة التي تقول بأن التحليل إذا كان خاضعاً للماركسية تماماً يجب أن يفضي إلى تصورٍ مختلف. سأقتصر لتحليل هذا الإقرار على بعض البراهين، وبهذه المناسبة سأقدم ثلاث مجموعات من الإشكاليات: التغييرات الحاصلة لمكونات الثقافة البرجوازية داخل الرأسمالية المتقدمة -1-؛ التصورات الطاغية وردود الفعل التي أثارها -2-؛ وأخيراً المهمات الأساسية المطروحة اليوم على الفكر الفلسفي -3-.

1- يتجلى المظهر العام الجديد للثقافة البرجوازية عبر توزيع جديد يخص توازن مكوناتها المختلفة.

أ) يسير الوعي الديني في المجتمعات الصناعية الغربية نحو الانحلال. وتدل الإلحادية الجماعية التي تبرز لأول مرة بجلاء عن مدى فقدان الدين لتأثيره ووظائفه الإيديولوجية كذلك. ويحل الاهتمام الثقافي المستزايد بالمضامين الطوباوية للتقليد الديني محل ذلك. وهو ما نلاحظه ضمن الاعترافات المسيحية، في التوجه الذي أخذته التيولوجيا السياسية الجديدة التي يناضل ممثلوها الأكثر راديكالية من أجل تفكيك العالم الآخر L'au - delà قصد تحقيق الوعود الدينية في حدود المثولية الاجتماعية immanence sociale⁽⁵⁾. تبدو محاولة الإلحادية من جهة أخرى معبرة حين تحاول أن تماثل بعض المكونات النظرية المتعالية بتمثيلات وتوقعات اليهودية - المسيحية (ويعدّ /ارنست بلوخ/ الممثل النموذجي لهذه المحاولة).

ب) حصل اليوم انقلاب مشابه أيضاً داخل أنظمة القيم. ويمكننا مشاهدة ذلك مثلاً عبر نظريات الديمقراطية التي تم إرساؤها في القرن العشرين، وقد تطوّر الوعي البرجوازي المسيطر نحو نوع من الكليية Cynisme⁽⁶⁾، ولم يعد يعتمد، مثلما كان ذلك في عهد الثورات البرجوازية، على القيم العامة المنبثقة من الحق الطبيعي أو الإتيكا الشكلية (تعدّ بعض المحاولات مثل محاولة /جون رولس/ John Rawls⁽⁷⁾ لإرساء نظرية فلسفية للعدل تنوب عن الحق الطبيعي، استثناءات). مثلما أبرزت ذلك انتفاضات الطلبة، ولا يقتصر الأمر على البلدان الرأسمالية المتطورة، تشكل حساسية أكثر حدة إزاء التسويات التي ألحقت بالمبادئ العامة وإزاء غياب التضامن الذي يسيطر على طرائق الوجود، تحدّياً لكل نظام قيمي؛ وهو أمر يساهم بلا ريب في اندماج ثقافات مضادة، لكنه لا يستطيع بالتأكيد أن يقوم بوظيفة الإدماج في مجتمع يُخضع أصول المشروع لمؤسسات تقوم الديمقراطية فيها على المنافسة ويحافظ في نفس الوقت على البنى الطبقيّة.

ج) ليس بوسع الفن الحديث كما هو الشأن بالنسبة إلى أنظمة القيم الداعية إلى الشمولية، حتى إن تجددت، أن يلبي حاجات مشروعية النظام السياسي. لا يهم إن كانت تمثل الفنّ الحديث الأعمال الشكلانية الكبيرة لفنان مثل /بيكيت/ أو /شونبيرغ/ Schönberg أو /بيكاسو/ أو إن كان الفن الحديث يُعيّن حسب التيارات التي تريد، على أثر السريالية، إلغاء أي فرق بين الفن والحياة اليومية - ففي الحالتين لا يمكن تجاهل حقيقة الطاقة النقدية للفن ولا كونه يحرر اليوم الطاقات التي تستحوذ عليها الأشكال المدمرة للثقافات المضادة. سبق لـ /دانيال بيل/ Daniel Bell أن تحدث منذ بضعة أعوام عن

تناقضات ثقافية للرأسمالية، أي عن تعارضات تبرز بين الدوافع التي لا يمكن أن يستغني عنها النظام الاقتصادي - السياسي والدوافع المنحرفة التي ينتجها النظام الثقافي في الشرائح غير الكادحة للشباب الجامعي. لقد تناول /ماركوز/ هذه المسألة قصد بحثها بدوره في عمله الجديد الثورة المضادة والثورة⁽⁸⁾.

د) بعد انهيار القوة الزمنية للدين وانحسار الغطاء التقليدي للأخلاق العامة وسقوط هالة الأعمال الفنية، وبينما انكشف فقدان الدين والأخلاق والفن لكل قيمة، بوصفها أشكالاً للوعي مهمتها تثبيت السيطرة، ولم يعد بإمكانها أن تشكل بصفة رئيسية ما نسميه بالإيديولوجيا؛ انفصلت التقنية والعلم من جهتهما عن براعتهما الإيديولوجية. ليست الرأسمالية المتقدمة مسؤولة بالتأكيد عن عرقلة تطور القوى الإنتاجية الذي جعله العلم والتقنية على الأصح متفجراً؛ لكن استغلال التطور العلمي - التقني في الميدان الاقتصادي مع ذلك لا يتبع طريقاً بلا هدف منطقي كما يستمر في فوضويته (naturwüchsig). في مثل هذا السياق يتوصل التطور التقني وحده وسلطة العلوم المقدرة على نحو تجريدي، إلى أن يلعباً أيضاً دوراً للمشروعية يستجيب للضرورة التي تقتضي الحفاظ على علاقة الترابط بين تطور واستغلال القوى الإنتاجية، من جهة، وتشكل إرادة سياسية ديمقراطية الطابع من جهة أخرى. في شكل وعي تكنوقراطي، يخلف العلم والتقنية اليوم نتائج ثانوية يمكن وصفها بالإيديولوجية⁽⁹⁾.

إذا كانت التغيرات الطارئة على الثقافة البرجوازية في مختلف مكوناتها هي تلك التي كنا بصدد وصفها، فإنه يمكننا أن نتفحص كيفية تغيير دور الفلسفة في ذلك.

2- منذ أن أصبح التطور العلمي - التقني المحرك الحقيقي لتوسع القوى الإنتاجية، فرضت التصورات العلمية نفسها بأكثر قوة - أفكر مثلاً في نجاح الوضعية. لم تمارس الوضعية التقليدية حتى القرن العشرين تأثيراً هاماً على الفلسفة الجامعية فحسب، لأنها تطبع أيضاً ماركسية الأممية الثانية. كان منظرون مثل /كاوتسكي/ يعتقدون أن المادية التاريخية كان بوسعها اعتماداً على منهج صارم حل كل المسائل التي كانت آيلة حتى ذلك الوقت إلى التفكير الفلسفي. لقد قدم /كارل كورشر/ سنة 1923 نقداً منطقياً بخصوص الرغبة في إحلال العلم في محل الفلسفة. في الأثناء اتضح أن هذا الادعاء المفرط وهم حتى بالنسبة إلى أنصار المبادئ العلمية الأكثر تشدداً.

إن العلمية اليوم، أي الاعتقاد الذي تنشره العلوم حسب صلاحيتها الخاصة والفاصرة عليها، اتخذت شكلاً أكثر دقة في بعض تيارات الفلسفة التحليلية. وبما أنني أقصر على تقديم براهين في شكل أطروحات سأذكر مبسّطاً الأمر إلى أقصى حدّ ثلاثة اتجاهات ممثلة لهذا الوعي العلمي:

- تعتبر التأويلات التعميمية للمجتمع قاصرة لأن مسألة وحدة الطبيعة والتاريخ حسب العلمية لا يمكن صياغتها بصورة علمية؛

- تعتبر المسائل العملية المتعلقة بالاختيار العقلي للمعايير غير قابلة للاختبار؛ تعتبر القيم والقرارات إذن مبدئياً لا عقلية؛

- توظف المسائل الأساسية للتقاليد الفلسفي عن طريق تحليل اللغة؛ وتتحصر الخبرة النظرية للفلسفة في المنطق والمنهجية.

أثارت هذه العلمية طبعاً ردود فعل ضمن الفلسفة الجامعية وداخل الماركسية. وسأعرض هنا أيضاً، مقدّماً ملخصاً موجزاً لذلك، ثلاثة ردود فعل:

(أ) تبحث التصورات التي سأنعتها بالفلسفات "التكميلية" complémentaristes عن حل انفاقي. إنها تقرّ في الأصل بالمبادئ العلمية محافظة مع ذلك على بعض المسائل الحياتية التي لا يمكن أن تكون موضوع معالجة علمية، والآلية إلى فلسفة تخفض من شروطها في مجال المعرفة بدافع الذاتية subjective. لا يقوم التفكير والتأويل الفيلسوفان إذ يخضعان لهذا التقسيم للعمل بالدور الذي يناقض نفسه بنفسه، والمتمثل في الاستجابة للطلب المتعلق بالتصورات للعالم، والذي لن يمكن تلبينه بشكل صارم. إن تطور الفلسفة الوجودية من /باسيرس/ إلى /سارتر/ الشاب وإلى /كولاكوفسكي/ حالياً تبيين جيداً هذا الموقف الأول.

(ب) تحاول التصورات التي يحكمها على العكس من ذلك التقليد tradition أن تتخذ على عاتقها الغائيات الخاصة بفلسفة الأصل وتسعى إلى تجديد الأونولوجيا. تمثل الفينومولوجيا و /هيدغر/ طبعاً هذا التيار أحسن تمثيل ويمارسان في هذا المجال تأثيراً حاسماً للغاية.

(ج) رد الفعل الثالث هو رد فعل الماركسية السوفييتية كما شكّل في ظل /سفالين/ في مذهب جامد. إنها تحافظ كما تشير إلى ذلك عبارة "التصور الاشتراكي للعالم" على الضرورة الفلسفية لفهم وحدة الطبيعة والتاريخ⁽¹⁰⁾. تريد الديناميا تلبية ضرورات تستجيب لها تقليدياً الكوزمولوجيات وفلسفات

التاريخ. تهذب الفلسفة وتشرع منهاجاً جدلياً يتكفل بغائية مزدوجة: تأويل نتائج علوم الطبيعة بعد فوات الأوان وإعادة بناء نظرية للتاريخ الإنساني مباشرة. بوسع المادية التاريخية أولاً إذ هي نتيج فهم الحاضر أن توجه العمل، كما أنها تضمن وحدة النظرية والممارسة السياسية.

إذا قُدّم لنا هذا التصنيف السريع نوعاً ما لتيارات الفكر الفلسفي الأساسية، لنتساءل الآن عن طبيعة العلاقات التي تقيمها مع التقليد الخاص بها. لقد تجاوزت العلمية الفلسفة دون أن تحققها. إنها لا تريد الاحتفاظ على أساس الوراثة إلا بالجانِب الشرعي في نظرها، والذي تكوّنه في أفضل الحالات قطاعات الفلسفات الكبيرة القابلة لإعادة التأويل حسب تصور العلوم الشكلية. توفر الفلسفات الوجودية وفلسفات الحياة على أي حال إمكانية إقامة صلة تجميلية للتقليد: يمكن اعتبار الفلسفات الكبيرة بعد أن تم إقصاء ما تدعيه من صلاحية كأمثلة للتفسيرات الذاتية للعالم ومخططات إجمالية تقترح طرقاً للعيش، كما يمكن إدماجها في العمل الشخصي المتمثل في إبراز معنى الوجود الفردي. إزاء هذين الخيارين، تحافظ الأفكار التي يحكمها التقليد مثل الماركسية السوفييتية تماماً على علاقة ثلاث أساسياً للتقليد الفلسفي، حتى عندما تعتمد تلك الأفكار على أطروحة تتعلق بنهاية الميتافيزيقا: يتم تصور هذين التيارين في الواقع كنفد ومواصلة للفكر الميتافيزيقي في نفس الوقت.

لا يمكن لهما في الحقيقة أن يقرأ بشكل منطقي بحق يخص إرادة وإدراك وحدة العالم، إلا إذا خصصنا بصدق مجالاً للفلسفة يظل خارج الخبرات العلمية. يتطابق إذن رسم حدّ يفصل بين الفلسفة والعلوم مع منهج دفاعي أو هجومي. فالفيثونولوجيا مثلاً تعتمد موقفاً دفاعياً، ذلك أنها تميّز عن الإجراءات التي تستخدمها العلوم وتهدف إلى نتائج موضوعية، التحليل الفيثونولوجي الذي تعتبره منهاجاً مستقلاً وأساسياً. أما موقف الدياماف هو هجومي بما أنها تجعل من الجدلية مذهب القوانين العامة للطبيعة والتاريخ والفكر (بهذا القدر تحفظ الماركسية السوفييتية وتطور الموروث الفلسفي لعالم البرجوازية ببساطة لا يبيدها أي تيار نظري حالي آخر وبصورة أفضل). من جانبي أعتبر أن إقامة صلة بالتقليد الفلسفي تحاول المحافظة عليه، إنما تعني الانغلاق إزاء العلوم رغبة في الاحتماء منها بطريقة تبقى دغمائية في نهاية الأمر. تركز الفيثونولوجيا على منهج حدسي لتضمن بفضل القوة الذاتية

لأننا الاستعلاني وحدها، تفرّدها بمجال يتعذر على التحليل العلمي بلوغه أساساً. أما الدياما الأقل حذراً بكثير فهي تخضع للعقائدية التصورات المتصلة بجوهر الطبيعة والتاريخ والفكر التي لا يمكنها طبعاً أن تتحصن ضد النقد العلمي إلا بحظّ أقل في النجاح.

إلى هذا الحدّ، لم تُعرّض للتويعات المختلفة للماركسية غير الدغمائية التي تطورت في أوروبا الشرقية بدفع من /لابريولا/، /غرامشي/، /لوكاتش/، /كورش/، /بلوخ/، /هوركهايمر/ على سبيل الذكر. هذه النظريات هي في نظري محاولات تمكن من تجنب الخطأ التكميلوي لتيميّة العلم التي تقضي إلى إنكار الفلسفة كسياج دغمائي للعلوم يؤدي إلى تحجّرها.

3- بما أننا نعتبر الفلسفة شكلاً من أشكال التفكير النقدي *Selbstreflexion*ⁱⁱⁱ الأكثر راديكالية في أي زمن كان فإن الجهود النظرية التي تطوّر ماركسية غير دغمائية هي ذات طابع فلسفي أساساً. وإذا كانت الفلسفة بالمقابل تعني إرادة فهم وحدة العالم باستعمال وسائل لا تستمد من التفكير النقدي للعلوم، بل تطالب بمرتبة تفوق أو تعادل مرتبة المناهج العلمية، فعلينا أن نستنتج إذن اليوم أنه سيكون من المستحيل إنقاذ المضلمين العقلية الخاصة بتقليدها المتوارث عبر منهج فلسفي.

وألخصّ ختاماً في ثلاث أطروحات تصوّري للدور الحالي للفلسفة⁽¹¹⁾:

(أ) لا يمكن لوحدة الطبيعة ووحدة التاريخ أن تكونا موضوع فهم فلسفي ما دام تطوّر الفيزياء والنظرية الاجتماعية لم يفض إلى نظرية عامة للطبيعة أو إلى نظرية عامة للتطور الاجتماعي. ونظراً للمستوى الحالي الذي بلغته الفيزياء ولحالة التخلف خصوصاً التي تميّز معرفة العلوم الإنسانية، أرى مع ذلك أنه يتحتم على الفلسفة القيام بهذه المهمة: النضال داخل العلوم من أجل تطوير الاستراتيجيات النظرية الأكثر صلابة فيها كلما برزت لمواجهة التجزيئية (*Elementerismus*) التجريبية والاستقرائية. إنما حسب هذا التصور أعتبر المادية التاريخية إطاراً منسجماً وجيهاً للنظرية الاستهلاكية للتطور الاجتماعي؛ وإنني لا أحلّطها بالتأكيد مع الشكل المكتمل لهذه النظرية. تعتبر الفلسفة إلى أيّامنا الممثل الذي لا يُعوّض لضرورة الوحدة والشمولية التي لا يمكن تليبيتها — ما لم تصرف النظر عنها — إلا عبر منهج علمي (*Lato sensu*). لا يخلو هذا الدور التمثيلي الخاص بالفلسفة من شرف خاص. ومن يريد إلغاءه يرفض مكوناتها من مكونات البرجوازي لا يمكننا الاستغناء

عنه دون طعن في العلم نفسه. إن من يطالب بهذا الرفض وينفذهم الوضعيون — أي الورثة البرجوازيون وليسوا الورثة الاشتراكيين بالذات في عالم البرجوازية.

(ب) ثم تؤدي الفلسفة في رأي مهمة الكشف عن شمولية الفكر التي تهدف، إذ تكونها العلوم، إلى المعرفة الموضوعية مثل شمولية المبادئ التي تحكم الممارسة العقلية للحياة غير القابلة للشرعة فقط، بل للتبرير^{iv}. لقد اكتشفت مبادئ الفكر الموضوعي والعمل العقلي بالتأكيد داخل التقليد الغربي أي في إطار المجتمع البرجوازي، وهناك عرفت تطوراً متميزاً؛ لكن ذلك ليس سبباً كافياً لاعتبارها مميزات خاصة بثقافة متفردة تفرض على الأرض بكاملها أمراً مفروضاً يتعلق بأشكالها الخاصة للحياة. وهو ما قد حصل. إن النقد الوحيد المبرر لأنماط الثقافة ذات النزعة المركزية الأوروبية وللضغط الإمبريالي المفروض على الثقافات غير الأوروبية، لا يجب مع ذلك أن يهاجم الأسس الخاصة بفكر وبطريقة عقلية للحياة شموليين ويتجاوزان الحدود الحضارية. هذا التأويل للذات والدفاع عنها هما اللذان يكرس لهما العقل مسألة تخص الفلسفة بالذات.

(ج) تتمثل مهمة الفلسفة الأكثر نبلاً في نظري في إقامة تعارض بين قوة التفكير النقدي الراديكالي وكل شكل للموضوعانية، أي في مقاومة كل استقلالية أيديولوجية وهمية، وبالتالي تفيد منها النظريات والمؤسسات إزاء السياقات العملية التي تنبثق منها وتطبق فيها.

يهاجم التفكير النقدي في وقت واحد إطلاقية فلسفة الأصل والنظرية المحضة، والفهم العلمي الذي يمكن أن تمتلكه العلوم بذاتها، وكذلك الوعي التكنوقراطي لنظام سياسي منفصل عن تأصلاته العملية. هذا التفكير النقدي يمثل الدائرة التي تعدّ فيها وحدة العقل النظري والعقل العملي. فهو العنصر الوحيد الذي يمكن أن تتشكل داخله اليوم هوية المجتمع وأفراده — بشروط ألا نترجع إلى المرحلة السالفة للسهويات الخصوصية Particularistes. إن الوثنية الجديدة المصاحبة لزوال الأديان الكبرى، وثنية من يقيمون في البنى الفوقية لمجتمعات ذات مستوى تمييزي مرتفع مثل هنود أمريكا الشمالية الحالية، تشكل اليوم خطراً. ولا أرى كيف سيكون بوسعنا، دون فلسفة، أن نشكل ونضمن هوية ما على أرضية هشة مثل أرضية العقل.

الهوامش:

- ¹ - Diamat: اختصار لـ dialektischer Materialismus (المادية الجدلية) وقع استخدامه من قبل منظري الاشتراكية - الديمقراطية الألمانية، ثم من قبل المنظرين السوفييات في عهد /ستالين/؛ وتكتسي هذه العبارة اليوم وحسب استعمالها من قبل أصحاب النظرية النقدية معنى خاصاً: فهي تعني أدائية instrumentalisation الماركسية التي تحولت إلى عقيدة رسمية وخضعت لضرورات الأرتوذكسية الأيديولوجية.
- ^{II} - لا يشير هابرماس إلى المرجع الخاص بهذا القول المقطف من الماركسية والفلسفة (1923).
- ^{III} - انظر فيما يتعلق بترجمة هذه العبارة التي ترجعنا جنيا لوجيتها إلى /فيخته/ و/كانط/، /ج.ر. لاميغال/، "يورغن هابرماس أو التحدي الفلسفي والتقني"، مقدمة كتاب التقنية والعلم كـ "أيديولوجيا"، مرجع مذكور، ص XLIX، الهامش 26.
- ^{IV} - نتصرف في ترجمة العبارة الألمانية "der Rechtfertigung fähig" لإبراز التقابل بين اللفظتين في هذا الزوج Rechtfertigung/Legitimation ففي حين أن "الشرعة" Legitimation تضم خصوصاً المنظومة الأيديولوجية، يحيل "التبرير" Justification إلى المبادئ الأخلاقية المستبطنة من شبه الثوابت الأنثربولوجية.

هوامش الكتاب

هوامش الفصل الأول:

- (1) A. Wellmer, **Kritische Gesellschaftstheorie und positivismus**, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1969 & "The Linguistic Turn in Critical Theory", in Byrne/Evans/Howard (éds.), **Philosophy and Social Theory**, in **Studies in Philosophy**, t.I, 1974, PP. 74-101; J. Habermas, "Über das Subjekt in der Geschichte", in **Kultur und Kritik**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973, P. 389 sqq.
- (2) I. Fetscher, **Karl Marx und der Marxismus**, Munich, 1967; O. Negt, "Marxismus als Legitimationswissenschaft": Introduction á A. Deborin/N. Bucharin, **Kontroversen über dialektischen und mechanistischen Materialismus**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1969, PP. 7-50.
- (3) U. Oevermann, "Zur Theorie der individuellen Bildungs- prozesse" (Manuscrit inédit: Max-Planck - Institut für Bildungs - Forshung, Berlin, 1974).
- (4) H. Reichelt, **Zur logischen struktur des Kapitalbegriffs bei K. Marx**, Francfort S/M., 1970.
- (5) H.J. Sandkühler/R. de la Vega (éds.), **Marxismus und Ethik**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1974.
- (6) K.-O. Apel, "**Sprechakttheorie und die Begründung der Ethik**", in K.-O. Apel (éd.), **Sprachpragmatik und Philosophie**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976.
- (7) J. Habermas, "Was heißt universalpragmatik?", in K.-O. Apel (éd.), **Sprachpragmatik ...**, op.cit.) PP. 174-272.
- (8) J. Habermas, **Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973, P. 19 sqq. (**Raison et légitimité**, trad. J. ... 1978, P. 20 sqq.)

(9) J.Piaget, **Le Jugement moral chez l'enfant**, Paris, P.U.F., 2 1957; K.Kohlberg, "Stage and sequence", in D.Goslin (éd.), **Handbook of Socialization Theory and Research**, Chicago, 1969 & "From is to Ought", in T.Mische (éd.), **Cognitive Developpement and Epistemology**, New York, 1971, PP. 151-236.

(10) يحيل المؤلف هنا على الفصول VI,V,IV,III من الطبعة الأصلية لكتاب **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus** (من بين هذه الفصول لم نترجم إلا الفصل السادس في هذا الكتاب وهو يشكل هنا الفصل الثاني: "من أجل إعادة بناء المادية التاريخية" (المترجم الفرنسي).

(11) لا يتعلق الأمر هنا بتطور خطي؛ يتضح في الواقع وجود مراحل تراجع في هذا الانتقال من مرحلة إلى أخرى؛ راجع مثلاً

"D.Elkind", "Egocentrism in Adolescence", in **Child Developpement**, n.38, 1967, PP. 1025-1034.

(12) ج. بياجيه، نشأة مفهوم الزمن عند الطفل، باريس 1946, P.U.F. والسببية الفيزيائية عند الطفل، باريس، 1950.

(13) R. Döbert, "Modern Religion and the Relevance of Religious Movements" (Manuscrit inédit: Max - Plank- Institut zur Erforschung des Lebensbedingungen der wissenschaftlich -technischen Welt, Starnberg, 1975).

(14) B.Neuendorff, **Geschlechtliche Identität. Zur strukturierung der person-Umwelt-Interaktion** (Thèse de doctorat soutenue à la freie-Universität-Berlin, 1976).

(15) J.Habermas, "Notizen zum Begriff der Rollenkompetenz", in **Kultur und Kritik**, op.cit, PP. 195-231.

(16) E.Goffman, **Stigmates**, Ed. De Minuit, Paris, 1975.

(17) G.H. Mead, **Mind, Self, and society from the standpoint of a social Behaviorist**, éd. C.W.Morris, Chicago, 1934 & **The Social Psychology of George Herbert Mead**, éd. A.Strauss, Chicago, 1956.

(18) M.Looser, "Personalpronomen und subjektivität", in A. Leist (éd.), **Materialistische Sprachtheorie**, Kronberg/Ts., 1975; et, d'une façon générale, cf. La bibliographie indiquée dans cet ouvrage.

(19) R. Döbert/G. Nunner-Winkler, **Adoleszenzkrise und Identitätsbildung**, Francfort S/M., 1975; H.Stierlein, **Eltern und Kinder im prozeb der Abtösung**, Francfort S/M., 1975.

Kultur, J.Habermas في المستعادة في U.Oevermann فصلها **und Kritik**, P.231. (20) انظر الترسيمة التي فصلها U.Oevermann والمستعادة في J.Habermas، انظر:

L.Krappmann, **Dimensionen der Identität**, Stuttgart, 1969; H.Joas, **Zur gegenwärtigen lage der soziologischen Rollen theorie**, Francfort S/M., 1973; Dubiel, **Identität und Institution**, Gütersloh, 1973; D.Feulen, **Das vergesellschaftete subhekt**, t.I & II (thèse de doctorat soutenue à la freie-Yniversität-Berlin, 1975).

(21) CF. Sup. P. 37 sqq.

(22) Th. Luckmann, "On the Boundaries of the social worle", in M.Natanson (éd.), **Phenomenology and social Reality**, la Haye, 1970, PP. 73-100.

(23) V.Lanternari, **Movimenti religiosi di libertà e di salvezza dei popoli opperssi**, Milan, 1960; Les mouvements religieux des peuples opprimés, trad. Française, Paris, La Découverte, 1983.

(24) G.Devereux, **Essais d'ethnopsychiatrie générale**, trad. T.Jolas & H.Gobard, Préf. R.Bastide, Paris, Gallimard, 1970.

(25) J. Habermas, "Überlegugen zum evolutionären stellenwert des modernen Rechts", in **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, PP. 260-267.

(26) CF. La deuxième et la troisième Partie de J.Habermas, **Strukturwandel der Öffentlichkeit**, Neuwied, Luchterhand, 1962 (L'Espace public, trad. Marc B. de Launay, Paris, Payot, 1978).

(27) قام ماركس بتحليل هذه الهوية المزدوجة بالرجوع طبعاً إلى روسو في الحوليات الفرنسية - الألمانية:

Zur Jundenfrage, in **Marx-Engels-Werke**, t.I, P 347 sqq.

("A propos de la question juive", in Karl Marx, **Oeuvres**, éd. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982 [Bibliothèque de la pléiade], t. III: Philosophie, P. 347 sqq.

(28) W. Wette, "Bundeswehr ohne Feindbilder?", in *Friedensanalysen, I*, Francfort S/M., Suhrkamp, 1975, SS. 96- 114.

(29) انظر مثلاً ر. ديولونغ Dulong، *المسألة البريتونية*، باريس، 1975.

(30) في إحدى المناقشات، دافع كلوس إيدير عن الأطروحة التي لا تقول بإمكانية وجود هويات جماعية توافق الهويات الشخصية إلا في مرحلة الهوية الاصطلاحية (أو هوية الأدوار). أما هوية الأنا أو الهوية بعد الاصطلاحية، عليها أن تستغني عن مساندة الهوية الجماعية. في الواقع لا يمثل الوهم الخاص بنظام كوزموسياسي والوهم الخاص بمجتمع اشتراكي والوهم الخاص بتجمع منتجين أحرار، الخ: سوى محطات تتوسط مجرى انحلال تدريجي لهوية جماعية كاملة بصفة عامة. لذلك قتم كانظ مثلاً العالم المدرك بالعقل كـ "مملكة شاملة للغايات في حد ذاتها". لكنه يرى أن "المفهوم المتعلق بمجموعة إتيكية يرجع دائماً إلى المثَل الأعلى لمجموع الناس كلهم؛ وهو ما يقيم الاختلاف مع مجموعة سياسية". مملكة الكائنات العاقلة مثل أعلى لا يمكن أن يستجيب له أبداً النسق الصحيح لنظام كوزموسياسي بشكل تجريبي. مثل هذه الإسقاطات للهويات تتيح مع ذلك تمثلاً مادياً للشروط الخاصة بمجال نشاط تواصلية يخضع لقواعد كلية وتتيح هذه الشروط نسبية الهويات الجماعية وجعلها مرنة، أي الهويات المكوّنة بصورة انتقالية بالنسبة لمجموعة مرجعية محدّدة. من وجهة النظر هذه، تتبغى الإجابة عن السؤال المتعلق بمعرفة ما إذا كان بإمكان المجتمعات المعقّدة أن تتشكل هوية عقلية بأن الهوية الجماعية ليست ضرورية ما دام أفراد المجتمع المعنى في تجمعهم الواسع مدفوعين بواسطة بنى المجتمع إلى الانفصال عن هوياتهم الخاصة بالأدوار (المعمّمة بشكل أو بآخر) وإلى تشكيل هوية للأنا. إن فكرة الهوية التي أصبحت تأملية والتي ينبغي تكوينها جماعياً في المستقبل، لن تكون إلا غلالة وهم أخيرة قبل أن يتم التخلي عن كل هوية جماعية في حد ذاتها وتعويضها بالتغير المستمر لكل الأنظمة المرجعية. من جهة أخرى تشتمل مثل هذه الوضعية عناصر طوباوية لأن الحروب كجهود منظّمة من قبل المجموعات تتطلب من المساهمين فيها الاستعداد للموت، ولا يمكن النظر إليها في مثل هذه الوضعية إلا كحالات استثنائية للستراج، وليس كأحداث هناك مجال لتوقعها مؤسسياً.

(31) J.Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Francfort S/M., suhrkamp, 1968 (*Connaissance et intérêt*, trad. G.Cléménçon & J.M. Brohm, Préf. J.-R. Ladmiral, paris, Gallimard, 1 1973- 3 1978).

أريد هنا أن أشكر ت. ماك كارتني نظراً لمساهماته في تحليل العمل الأداتي والعمل الاستراتيجي والعمل التواصلية. انظر كذلك

J. Keane, "Work and Interaction in Habermas" in *Arena*, n 38, 1975, PP. 51-68.

A. "The linguistic Turn...", loc.cit., P. 84 sqq. أيضاً انظر ما يلي انظر أيضاً (32)

Wellmer

(33) حول مفهوم التواصل المحرف بشكل منظم، انظر :

J. Habermas, "Der Universalität sanspruch der Hevmeneutik", in **Kultur und Kritik**, op.cit., Pp. 263-301.

(34) في السياق الذي يهنا هنا أشدّد خصوصاً على التمييز بين سيرورات العقلنة المتصلة بمختلف جوانب الفعل؛ في حين أن ماركس يسعى إلى فهم وحدة هذه السيرورات للعقلنة مستخدماً جدلية هيغل الخاصة بالشمولي والخاص لتمييز العلاقة بين الفرد والمجتمع في الفترة القبرأسمالية وفي الفترة الرأسمالية وفي الفترة بعد الرأسمالية. سنجد محاولة مهمة لإعادة البناء في:

C.C. Gould "Marx's social ontology: A Philosophical Reconstruction based on the "Grundrisse)" " Manuscrit inédit, 1975).

(35) J. H. Flavell, "An Analysis of cognitive Developpemental Sequences", in Genetic Psychology Monographs, 86, 1972, PP. 279-350.

(36) م. غولديه، ميدان نزاع: الأثربولوجيا الاقتصادية، لاهاي، موتون، 1974. بالطبع يعتمد غولديه على أعمال ليفي - ستروس.

(37) ل. غولدمان، البنى الذهنية والإبداع الثقافي، 1970 والماركسية والعلوم الإنسانية، باريس، 1970 والإبداع الثقافي في المجتمع الحديث، باريس، 1971.

(38) أ. توران، إنتاج المجتمع، باريس 1972 ومن أجل علم الاجتماع، باريس، 1974.

(39) M.Vester, **Die Entstehung des Proletariats ds Lernprozeb**, Francfort S/M., 1970; O.Negt / A. Kluge, **Offentlichkeit und Erfahrung**. Zur Organisationsanalyse von bürgerlicher und proletarischer Öffentlichkeit, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973.

(40) C.Offe, **Strukturprobleme des dapitalistischen staates**, Francfort S/M., 1972; cf. Aussi M.Jänicke, **Politische System-Krisen**, cologne, 1973; W.D. Narr / C.Offe (éds.), **Wohlfahrtsaat und Massenloyalität**, Cologne, 1975.

(41) C.Offe, **Berufsbildreform**, Francfort S/M., 1975.

(42) Th. W. Adorno, "Kultur und Verwaltung", in **Gesammelte schriften**, t. VIII : **Soziologische schriften I**, Pp. 122-146" & Spätkapitalismus oder Industriegesellschaft", ibid., PP. 354-372.

- (43) M.Greiffenhagen (éd.), **Demokratisierung in Staat und Gesellschaft**, Munich, 1973; H.V. Hentig, **Die Wiederherstellung der Politik**, Stuttgart, 1973.
- (44) R. Döbert, **Systemtheorie und die Entwicklung religiöser Deutungssysteme**. Zur Logik des sozialwissenschaftlichen Funktionalismus, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973 & "Zur Logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen", in K. Eder (éd.), **Die Entstehung von Klassengesellschaften**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973, PP. 330-364 & "Die evolutionäre Bedeutung der Reformation", in C.Seyfarth / W.M. Sprondel (éds.), **Religion und gesellschaftliche Entwicklung**, Francfort S/M., 1973, PP.303-312; K.Eder, "Evolution und Geschichte", in **Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie**. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskussion, Supplement I, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973, PP. 9. & **Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976.

هوامش الفصل الثاني:

(1) في الجزء الأول من الأيديولوجيا الألمانية وفي مقدمة نقد الاقتصاد السياسي بتاريخ 1 كانون الثاني 1859.

(2) حول العلاقات القائمة بين مختلف التقويمات بخصوص المادية التاريخية عند ماركس وانغلز، انظر:

L.Krader, *Ethnologie und Anthropologie bei Marx*, Munich, 1973.

(3) ج. ستالين، المادية الجدلية والمادية التاريخية (1938).

(4) I.S. Kon, *Die Geschichtsphilosophie des 20. Jahrhunderts*, t.II, Berlin, 1966; E.M.Zukov, "Über die periodisierung der Weltgeschichte", in *Sowgetwissenschaft*, n 3 / 1961, PP. 241-254; E.Engelberg, "Fragen der Evolution und der revolution in der Weltgeschichte", in *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, supplément XLIII, 1965, PP. 9-18; E. Hoffmann, "Zwei aktuelle probleme der geschichtlichen Entwicklungsfolge fortschreitender Gesellschaftsformationen", in *Zeitschr. Für Geschichtswiss.*, Suppl. XVI, 1968, PP. 1265-1281; G.Lewin, "Zur Diskussion über die marxistische Lehre von den Gessllschaftsformationen" in *Mitteilungen des Instituts für Orientforschung*, 1969, PP. 137-151; E.Engelberg (éd.) *problem der Marxistischen Geschichtswissenschaft*, cologne 1972.

(5) Marx / Engels, *Werke*, t. III, P. 21.

انظر كارل ماركس، الأعمال، ط. Marximilien Rubel، باريس، غاليمار، 1882 (مكتبة لايبياد)، المجلد III: فلسفة، ص. 1055.

(6) حول تحديد مختلف أنواع الفعل انظر:

J. Habermas, *Technik und Wissenschaft als Ideologie*, Francfort-sur-le-Main, 1968, P. 62 sqq. (*La Technique et la science comme idéologie*, préf. & trad. J.-R. Ladmiral, Paris, Gallimard, 1 1973-3 1978, P. 21 sqq.).

(7) ماركس / انغلز، مرجع نكر أعلاه، ص 29. (في الترجمة الفرنسية، المجلد III، ص.

(8) نفس المرجع، ص 21 (في الترجمة الفرنسية، المجلد III، ص 1055). (في نص ماركس سَطُرَت العبارتان Was و Wie: "... مع ما ينتجونه وكذلك مع الطريقة التي يتم بها الإنتاج" / المترجم الفرنسي).

(9) نفس المرجع، ص 6 (في الترجمة الفرنسية، المجلد III، 1032).

(10) B. Rentsch, **Homo sapiens**, Göttingen, 2 1965; E.Morin, **L'Homme et la mort**, Paris, 1970.

(11) Gh,F. Hockett & Rl Ascher, "The Human Revolution", in **Current Anthropology**, février 1964, PP. 135-147; G.W. Hewes, "Primate Communication and the Gestural origin of language", in **Current Anthropology**, février 1973, PP. 5-29.

(12) حول مانع المحرم عند الفقريات، انظر

N.Bischoff, "The biological Fondation of the Incest-taboo", in **Social science Informations**, VI, 1972, PP. 7-36.

إن البحوث الأخلاقية لم تقم اعتباراً بصورة كافية لكون منع ارتكاب المحارم وحده يبين الأب وابنته يتيح للبنية العائلية أن تتشكل ويفتح بذلك الطريق للتجديد الثقافي. انظر

Meyer Fortes, "Kinship and the social order", in **Current Anthropology**, avril 1972, PP. 285-296.

(13) E.W. Count, **Being and Becoming: Essays on the Biogramm**, New York, 1973.

(14) J. Habermas, "Entwicklung der Interaktionskompetenz" (Manuscript inédit: Starnberg 1974).

(15) إ. موران. مرجع ذكر أعلاه، حول الوعي بالزمن في نشوء الكائن - الفرد انظر ج. بياجيه، **تطور مفهوم الزمن لدى الطفل**، باريس، P.U.F، 1946.

(16) D. Claessens, **Instinkt, Psyche, Geltung**, Opladen, 1967;

سبق لدوركهائم أن درس الطابع الإلزامي لمعايير الفعل التي تستمد أولاً من ذاتها قدرتها على المجازاة، في شكل ربط بين التناقضات الوجدانية. "هناك فضلاً عن ذلك مفهوم آخر له نفس الثنائية: إنه مفهوم المقدس. إن لم يُوح لنا الشيء المقدس بالخوف فهو يوحى لنا على أي حال باحترام يبعدهنا عنه ويجعلنا على مسافة منه؛ وهو في نفس الوقت موضوع حب ورغبة: ننزع إلى القرب منه وننجذب نحوه. إنه إذن شعور مزودج...". (إ. دوركهائم، **علم الاجتماع والفلسفة**، باريس P.U.F، 1974، ص. 66) انظر أيضاً أطروحات أ. غيهلان حول

"الإلزامات الحادثة" Obligations indéterminées **Urmensch und Spätkultur**, بون، 1956، ص. 154.

(17) حول مفهوم "الطبيعة الخارجية" ومفهوم "الطبيعة الداخلية"، انظر

- J. Hobermas, **Erkenntnis und Interesse**, Francfort S/M., 1968.

(المصلحة والمعرفة، ترجمة ج. كلينسون و ج. م. بروهم، باريس، غاليمار، 1976)

- J. Habermas, **Legitimationsprobleme in Spätkapitalismus**, Francfort S/M., 1973, P. 19.

(18) ج. ستالين، المادية...، مرجع ذكر أعلاه.

(19) J. Pecirka, "Van der asiatischen produktionsweise zu einer marxistischen Analyse der frühen klassengesellschaften", in **Eirene**, VI, Prague, 1967, PP. 141-174; L.V. Janilova, "Controversial Problems of the theory of Precapitalist societies", in **Soviet Anthropology and Archeology**, IX, printemps 1971, PP. 269-327.

(20) م. غودلييه، ميدان نزاع: الأثرولوجيا الاقتصادية، لاهاي، موتون، 1974.

(21) انظر أخيراً

O. Marquardt, **Suhwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie**, Francfort S/M., 1973.

(22) انظر "مقدمتي" في الفصل الأول من هذا الكتاب.

(23) في مخطوط لم يُنشر حول نظرية التطور، عبر /لوهمان/ عن شكوكه إزاء إمكانية استعمال مفهوم الحركة في السياق الذي يشغلنا.

(24) إشارة يقدمها /لوهمان/ في المخطوط المذكور أعلاه.

(25) راجع النقد الذي وجهته لـ /لوهمان/:

- J.Habermas / N.Luhmann, **Theorie der Gesellschaft oder sozialtechnologie**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1971, P. 150 sqq.

- R.Döbert, **Systemtheorie und die Entwicklung religiöser deutungssystemes**, Frnacfort S/M., Suhrkamp, P. 66 sqq.

(26) هكذا مثلاً في

"Zur Dialektik von produktivkraft und produktionsverhältnis im feudalismus", in **Zeitschrift für Geschichtswissenschaft**, XVI, 1966, PP. 914-932.

يُميز H. Gericke بين "الدرجة المتنامية للتحكم في الطبيعة" و "أشكال الحياة الجماعية التي تتضح أكثر فأكثر في مجتمع ما": "تحسن القوى المنتجة وتطور النشاط الواعي والمحدّد الغائية والمنفعة بشكل خاص لدى المنتجين المباشرين، وكذلك تغيّر علاقات الإنتاج الذي يمكن عدداً متزايداً من الأفراد دائماً من المشاركة بشكل فعّال وبخبرة في الشؤون الاجتماعية والسياسية والثقافية، تلك هي المقاييس الحاسمة والعوامل الأكثر أهمية من غيرها للتطور في التاريخ" (ص. 918).

(27) ك. ماركس، مقدمة نقد الاقتصاد السياسي:

Zur kritik der Plöitischen okonomie, Berlin, 1958, P. 13.

(في الترجمة الفرنسية، المجلد I، ص. 272).

(28) K. Kautsky, **Die materialistische Geschichtsauffassung**, tomes I & II, Berlin, 1927, t.I, P. 817 sq.

(29) أ. توران، المجتمع ما بعد الصناعي، باريس، ديبول، 1969؛

- D. Bell, **The Coming of postindustrial society**, New York, 1973.

(30) م. غودلييه، مرجع ذكر أعلاه.

(31) ماركس، مقدمة، مرجع ذكر أعلاه، ص. 13 (في الترجمة الفرنسية، المجلد I، ص. 273).

(32) ج. ستالين، المادية...، مرجع ذكر أعلاه.

(33) م. غودلييه، مرجع ذكر أعلاه.

(34) Marx / Engels, **Werke**, t. IV, P. 473 sq.

(في الترجمة الفرنسية، المجلد I، ص. 173).

(35) I. Sellnow, "Die Auflösung der Urgemeinschaftsordnung", in K. Eder (éd.). **Die Entstehung von Klassengesellschaften**, Francfort S/M., 1973, PP. 69-112.

(36) س. موسكوفيتسي، التاريخ البشري للطبيعة، باريس، 1968.

(37) ك. ماركس، مقدمة، مرجع ذكر أعلاه، ص. 14 (في الترجمة الفرنسية، المجلد I، ص. 273).

(38) A. Gehlen, "Anthropologische Ansicht der Technik", in **Technik im technischen Zeitalter**, Düsseldorf, 1956;

انظر أيضاً رأبي في المسألة في:

Technik und Wissenschaft als Ideologie

مرجع ذكر أعلاه ص. 55. (الترجمة الفرنسية: التقنية...، مرجع ذكر أعلاه، ص 13).

(39) ج. بياجيه، الأبتيمولوجيا التكوينية، باريس، P.U.F، 1970.

(40) E.Ch. Welskopf, "Schauplatzwechsel und Pulsation des fortschrittes", in E. Schulin (éd.) **Universalgeschichte**, Cologne, 1974, PP. 122-133.

(41) E. Hoffmann, "Zwei aktuelle Probleme...", loc.cit; G. Guhr, "Ur-und Frühgeschichte und ökonomische Gesellschaftsformationen", in **Ethnographisch-archäologische zeitschrift**, X, 1969, PP. 167-212.

(42) G.V. Childe, **What happened in History?**, Londres, 3 1964, PP. 55-63; C.M. Cipolla, "Die zwei Revolutionen", in Schulin, **Yniversalgeschichte**, op.cit., PP. 87-95.

(43) L.V. Danilova, "Controversial problems...", loc. Cit, P. 282 sq.

(44) E.R. Service, **Primitive Social organization**, NewYork, 1962.

(45) K. Eder, **Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976.

(46) J. Pecirka, "Von der asiatischen Produktionsweise...", loc. cit.

(47) R. Gunther, "Herausbildung und systemcharakter der vorkapitalistischen Gesellschaftsformationen", in **Zeitschr. Für Geschichtswiss**, XVI, 1968, PP. 1204-1211.

(48) H. Gericke, "Zur dialektik...", loc.cit.

(49) هذه الظواهر دفعت /جاسبرس/ إلى إنشاء نظرية "العهد المحوري"،

Cf. **Vom Ursprung und Ziel der Gescichte**, Munich, 1950.

(50) F. Tökei, **Zur frage der asiatischen produktionsweise**, Newied, 1965.

(51) M. Finley, "Between slavery and freedom", in **Comparative studies in society and History**, VI, 3 Avril 1964.

(52) J. Habermas, **Legitimationsprobleme...**, op.cit., 30 sqq.

(**Raison et légitimité**, op.cit., P. 32 sqq); K. Eder, "Komplexität, Evolution und Geschichte", in **Theorie der Gesellschaft oder sozialtechnologie**. Beiträge zur Habermas-Luhmann-Diskusiion, Supplement I, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973, PP. 9 - 42.

(53) L. Kohlberg, "stage and sequence", in D. Goslin (éd.), **Handbook of socialization Theory and Research**, Chicago, 1969 & "From Is to

ought", in T. Mischel (éd.), **Cognitive developpement and Epistemology**, NewYork, 1971.

(54) K. Eder, **Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften**, op.cit.

(55) L. Krader, **Formation of the state**, NewYork, 1968.

(56) أهم الممثلين لهذه النظرية هم:

F. Ratzel, P.W. Schmidt, F. Oppenheimer, A. Rüstow.

(57) W.E. Mühlmann, "Herrschaft und staat", in **Rassen, Ethnien, Kulturen**, Neuwied, 1964, PP. 248-296.

(58) وجد هذا التصور الذي طوّره في البداية ماركس وانغلز في الأيديولوجيا الألمانية العديد من المدافعين عنه؛ ويعتبر /ف.ج. تشايلد/ خير ممثل لذلك قبل كل شيء في **Old World Prehistory**، لندن، 1938.

(59) G.E. Lenski, **Power and privilege**, NewYork, 1966;

دافعتُ بنفسى عن هذه الأطروحة في:

- **Technik und Wissenschaft...**, op.cit., P. 66 (**La Tehnique...**, op.cit., P. 26).

- **Theorie der Gesellschaft**, op. Cit., PP. 153 – 175.

(60) R.L. Carneiro, "A theory of the Origin of the state", in **Science**, n 169, 1970, PP. 733-738.

(61) K.A. Wittfogel, **Wirtschaft und Gesellschaft chinas**, leipzig, 1931 (**Le Despotisme oriental**, Paris, Ed. De Minuit, 1964).

(62) R. Coulborn, "Structure and Process in the Rise and fall of Civilized societies", in **Comparative studie in History and society**, 8, 1965, 66;

R.L. Corneiro, "A Theory...", loc.cit.

(63) أعتمد هنا على الأخطوطة التي اقترحها /كلوس إيدر/ في المؤتمر السادس عشر لعلماء الاجتماع الألمان في كاسل (1974).

(64) نفس المرجع، ص. 14.

(65) نفس المرجع، ص. 15.

(66) نفس المرجع.

(67) "هناك تناقض عميق يتمثل في أنه يجب على التحكم في الطبيعة والتحقيق الذاتي للإنسان أن يدخل بالضرورة في نزاع، في وقت معين، باعتبار أن أولى هاتين السيوريتين، لاكتساب فعالية متزايدة تتطلب تسخير الناس كوسيلة لتحقيق تنظيم وحركية قوة العمل، في حين أن

الثانية تتخذ من الحرية غاية ومبدأ. لكن يبقى أن الأولى أي التحكم في الطبيعة لا معنى لها في النتيجة إلا إذا نجحت الثانية - أي التحقيق الذاتي للإنسان وأسنه العلاقات بين الناس.

(Ch. Welskopf, "Suhaupplatzwechsel...", loc.cit., P. 131).

(68) K.R. Popper, **The Poverty of Historicism**, Londres, Routledge & Keagan paul, 3 1961 (*Misère de l'historicisme*, trad. H. Rousseau, Paris, Plon, 1 1956).

(69) C.H. Waddington, **The Ethical Animal**, Chicago, 1960.

(70) انظر حول هذه المسألة:

W. Leppenies/ H.H. Ritter (éd.), **Orte des wilden denkens**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1971.

(71) هذا ما يحتفظ به /بباجيه/ كنقطة عامة بالنسبة لمختلف البنيويات، انظر /ج. بباجيه/

البنيوية، باريس، P.U.F.، 1968.

(72) ك. ليفي ستورس، **الفكر المتوحش**، باريس، يلون، 1962؛ م. غودلييه، "الأسطورة والتاريخ" في **الحوليات**. اقتصاديات، مجتمعات، حضارات.

(73) L. Kohlberg, "Stage and sequence" & "From Is to Ought", loc.cit.

(74) S. & H.C. Goepfert, **Sprache und Psychoanalyse**, Heidelberg, 1973; R. Döbert, "Zur logik des Übergangs von archaischen zu hochkulturellen Religionssystemen", in K. Eder (éd.), **Die Entstehung von Klassengesellschaften**, op.cit., PP. 330-363; B. Schlieben-Lange, **Linguistische pragmatik**, stuttgart, 1975.

(75) C.G. Childe, **What Happened...**, op.cit., L.A. White, **The science of Culture**, NewYork, 1949.

(76) **Theory and culture change**, Urbane, 1955.

(P) ت. بارسونس، **نظام المجتمعات الحديثة**، الترجمة الفرنسية، باريس، Dunod، 1974؛

انظر أيضاً الملاحظات النقدية لـ:

P.J. Utz, "Evolutionism Revisited", in **Comparative studies in society and History**, n° 15, 1974; N. Luhmann, **Zweckbegriff und systemrationalität**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1974.

(78) E.S. Dunn, **Economic and social developpement**, Baltimore 1971, P. 80 sqq.

(79) Ibid.

(80) Ibid, P. 160 sqq.

(81) في مخطوط غير منشور يتناول فيه نظرية التطور الاجتماعي.

(82) Dunn, **Economic and social developpement**, op.cit., P. 97 sqq.

(83) H.W. Nissen, "Phylogenetic comparison", in S.S. Stevens (éd.), **Handbook of Experimental psychology**, NewYork, 1951, P. 34 sqq.

(84) N. Luhmann, "Einführende Bemerkungen zu einer theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien", in **Zeitschrift für soziologie**, juin 1974, PP. 236-255.

(85) استعرتُ هذه الإشارة من محاضرة مع /كلوس إيدرز

(86) J. Huxley, **Evolution: The Modern synthesis**, NewYork, 1941 & **Touchstone of Ethics**, NewYork, 1942; T. Dobhansky, **The Biological Basis of Human freedom**, NewYork, 1956; D.D. Raphael, "Darwinism and Ethics", in S.A. Barnett (éd.), **A Century of darwin**, Cambridge, 1958.

(87) Waddington, **The Ethical Animal**, op.cit, P. 59.

(88) Ibid.

(89) K.O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik", in **Transformation der philosophie**, Francfort S/M., suhrkamp, 1973, t. II, PP. 358-436; J. Habermas, "Was hiebt universalpragmatik?", in K.O. Apel (éd.), **Sprachpragmatik und Philosophie**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976, PP. 174-272.

(90) Cf. H.J Habemas, "Zwei Bemerkungen zum Praktischen diskurs", in **Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976.

(لم يتم إدراج هذه الدراسة في هذه الترجمة الفرنسية / المترجم الفرنسي).

هوامش الفصل الثالث:

(1) Cf. Les anthologies éditées par H.U. Wehler: **Geschichte und Psychoanalyse**, Cologne, 1971, **Geschichte und soziologie**, Cologne, 1972m **Geschichte und Oekonomie**, Cologen, 1973; cf. Egalemnt le numéro spécial dirigé par. P. Ludz, "Soziologie und Sozialgeschichte", **K?lner zeitschrift für soziologie und sozialpsychologie**, Cologen / Opladen, 1972; E. Schulin, "Rüchblicke auf die entwicklung der Geschichtswissenschaft", in E. J?ckel et E. Weymar (ed.), **Die Funktion der Geschichte in unserer Zeit**, Stuttgart, 1975, P. 11 sq.; R. Vierhaus, "Geschichtswissenschaft und soziologie", in G. Schulz, **Geschichte heute**, G?ttingen, 1976, P. 69 sq. Pour la littérature plus ancienne (Juspq'en 1966), cf. Mon compte rendu, **Zur logik der sozialwissenschaften**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1970, P. 91 sq. (réédition augmentée en 1982).

(2) T. Parsons, **Sociétés**. Essai sur leur évolution comparée, Paris, Dunod, 1973; G. Lenski, **Human societies**, NewYork, 1970; S.N. Eisenstadt, **The ploitical system of Empires**, NewYork, 1969; W. Zapf (ed.), **Theorien des sozialen wandels**, Cologne, 1969; K. Eder, **Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976. Pour la littérature plus ancienne, cf. H.P. Dreitzel (ed.), **Sozialer wanedl, Zivilisation und Fortschritt der soziologischen theorie**, Neuwied, 1967.

(3) E. Schulin (ed.), **Universalgeschichte**, Cologne, 1974, Introduction, P. 11 sq.; Cf. Egalement A. Heuss, **Zur theorie der weltgeschichte**, Berlin, 1968.

(4) F.G. Meier "Das problem der Universalit?t", in G. Schulz (ed.), **Geschichte heute**, op.cit., P. 84 sq.

(5) Ibidem, P. 92 sq.

(6) Cf. La deuxième partie de l'antologie de H.U. Wehler (ed.), **Geschichte und Oekonomie**, P. 143 sq., et surtout les contributions de J. Marzewske et P. Vilar.

(7) Ibidem, P. 180.

(8) C. Danto, **Analytical philosophy of History**, Cambridge, 1965 (trad. Allemande, Francfort S/M., Suhrkamp, 1975); cf. J. Habermas, **Zur logik der sozialwissenschaften**, op.cit., P. 266 sq.; H.M. Baumgartner, **Kontinuität und Geschichte**, Francfort S/M., 1972, P. 249 sq.

(9) لا يريد هـ.م. بومغارتنير Baumgartner أن يرى في الاتصالية التاريخية سوى خاصية للبناء السردية؛ وهو يركز على "أن الاتصالية التاريخية انبناء مستقل لا يمكن استنتاجه من الذوات التي تحافظ على هويتها أثناء فترة معينة، كما أنه ليس الصورة المنعكسة لذلك (...). إن دوام الفترة الزمنية لشخص، لحدّث هي بالتأكيد افتراض قبلي يقوم كمنبأ في التاريخ، لكن هذا الدوام ليس عنصراً في التاريخ ولا في اتصاليته نفسها." (مرجع ذكر أعلاه، ص 299). لا يقيم بومغارتنير اعتباراً لأمر يتمثل في أن البنى السردية لا تنظم فقط التواريخ التي يرويها المؤرخون، بل كذلك التواريخ التي يُنشئ المؤرخ انطلاقاً منها حكايته: يعالج المؤرخ بالفعل مادة منظمة مسبقاً ومكونة قبلياً بطريقة سردية. بهذا الاعتبار، التاريخ هو سياق معيش موضوعي لا يُعاد بناؤه أولاً من وجهة نظر نظرية من قِبَل من يكتبه. تتمفصل صيغ إعادة البناء الخاصة بالمؤرخ على العكس من ذلك حول بناءات تُنقل إليه في كل مرة. انظر تحليلي لديلتاي Dilthey ضمن المعرفة والمصلحة، باريس، غاليمار، 1976، الفصلان السابع والثامن (الترجمة الفرنسية لـ ج. كليمنسون وج. م. بروهم، مقدمة ج. - ر. لادميرال؛ تمت هذه الترجمة اعتماداً على الطبعة الألمانية الثانية لسنة 1973، فرنكفورت على نهر الماين، زوركامب - الطبعة الأولى: 1968). انظر أيضاً:

R. Koselleck "Darstellung, Ereignis und struktur", in G. Schulz, **Geschichte heute**, op.cit., P. 307 sq.

(10) Cf. La version remaniée, H. Blumenberg, **Der Prozeb der theoretischen Neugierde**, Francfort S/M., 1973; id, **S?kularisierung und selbstbehauptung**, Francfort S/M., 1974.

(11) هـ.م. بومغارتنير، **Kontinuität und Geschichte**، مرجع ذكر أعلاه، ص 277. أقبل النقد الذي يوجّهه بومغارتنير لتصوره السابق (في نفس المرجع، ص 239) باعتبار أنه أقر بأنه من الضروري أن نَمَيّر بعناية في التحليل بين الجانب التطوري (تاريخ النوع منظوراً إليه من زاوية سيرورة التكوّن) والجانب التاريخي (تاريخ شامل بوصفه بناءً سردياً)، وإلا

حصلت ضروب من الخلط أتفحصها في المقطع الخامس، وأؤكد من جهة أخرى على وجود موضوعية للسياق التاريخي المعيش (انظر الهامش التاسع)، وأرفض تحويل اتصالية التاريخ المرورية إلى مجرد شروط شكلية للحكاية.

(12) F.H. Tenbrück, "Die soziologie vor der Geschichte", in P. Ludz (ed.), **Soziologie und sozialgeschichte**, op.cit., P. 29 sq.

(13) W.J. Cahnmann, A. Boskoff "soziologie und Geschichte", in H.U. Wehler (ed.), **Geschichte und soziologie**, op.cit, P. 168.

(14) منذ المناقشة التي أثارها W. Dray بخصوص تطبيق نموذج Hempel-Oppenheim على علم التاريخ، أصبح الأدب حول مسألة التفسير في التاريخ غزيراً جداً. انظر وجهين جديدين:

K. Acham "Zum wissenschaftlichen status und zur pragmatik der Geschichtswissenschaft" in H. Lenk (ed.), **Neue Aspekte der wissenschaftstheorie**, Brunshwig, 1971, P. 129 sq.; K. Hübner, "Erkenntnistheoretische fragen der Geschichtswissenschaften" in E. J?ckel, E. Weymar (ed.), **Funktion des Geschichte**, op.cit., P. 41 sq.

أتحدث عن "تطبيق ذي طابع سردي" لبعض فرضيات العلوم الاجتماعية لأنني أعتقد أن تفسيرات التاريخ لا يمكن أن تحلّل بما يكفي إلا بشرط فحص الشكل المنطقي للتفسير وفي الوقت نفسه المفاهيم الأساسية للعرض التاريخي التي تحدد موضوعه. بخصوص الحالة الراهنة للمناقشة حول "التفسير والفهم (Erkl?ren und versteheng) G.H. Von Wright التي أثارها كتاب (**Explanation and Understandin**) Ithaca, 1971) يُراجع اليوم نص

K.O. Apel "Causal Explanation, Motivational Explanation, Hermeneutical understanding", manus., 1975.

(15) H.U. Wehler, **Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918**, G?ttingen, 1973.

الأمثلة التي أقتّمها مأخوذة من الفصل الأول، ص. 19-40.

(16) نفس المرجع، ص. 63.

(17) نفس المرجع، ص. 107.

(18) نفس المرجع، ص. 39.

(19) S. Rokkan",Die vergleichende Analyse der staaten-und Nationenbildung", in W. Zapf (ed.), **Theorien des sozialen wandels**, Cologne, 1969,P.228 sq.

(20) حول المسائل التي يطرحها تاريخ بنائي جديد للعلم، انظر :

W. Diedrich (ed.),**Theorien der Wissenschaftsgeschichte**, Francfort S/M., 1974.

(21) أحيل على سبيل المثال على البرنامج النظري الذي صاغه

F. Von weiz?cker, **Einheif der natur**, munich, 1971.

(22) ج. بياجه، الأبيستمولوجيا التكوينية، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1970 ("ملذا أعرف؟"، عدد 1399) (الترجمة الألمانية، فريبورغ - بريسغو، 1974). بخصوص تطبيق منطقته الخاص بالخبرات على تاريخ العلوم، يُراجع كتابه مدخل إلى الأبيستمولوجيا التكوينية، الجزءان I و III، باريس، المنشورات الجامعية الفرنسية، 1950 (الترجمة الألمانية، شتوتغارت، 1973).

(23) انظر خصوصاً أعمال الـ

Committee on Comparative Politics of the social science Research covnil.

التي يرأسها L.W. Pye وانظر كذلك الجزء الأخير من سلسلة طويلة من المنشورات:

Ch. Tilly (ed.),**The formation of the National states in Western Europe**, Princeton, 1875.

(24) H.U. Wehler, **Modernisierungstheorie und Geschichte**, Göttingen, 1975.

(25) S. Verba",Entwicklungskrisen und ihre Abfolge", in M. Jänicke (ed.), **Politische Systemkrisen**, Cologne, 1973, P. 299. Cf., dans le même volume, les contributions de S.P. Huntington et S.C. Flanagan.

(26) H.U. Wehler, **Das Deutsche Kaiserreich 1871-1918**, op.cit., P. 233 sq.

(27) Ibid., P. 228 sq.

(28) R. Bendix",Die vergleichende Analyse historischer wandlungen", in W. Zapf (ed.), **Theorien des sozialen wandels**, op.cit., P. 183.

(29) D. Lockwood",Social Integration and system Integration", in G.K. Zolschan, W. Hirsch (ed.), **Explorations in slcial change**, Londres,

1964, PP. 244-256. Partiellement traduit dans P. Biernbaum et F. Chazla **Théorie sociologique**, Paris, PUF, 1975; J.E. Bergmann, **Die theorie des sozialen systems von T. Parsons**, Francfort S/M., 1967; J. Habermas, **Raison et légitimité**, Paris, Payot, 1978 (trad. Fr. J. Lacoste; l'édition originale est parue, sous le titre **Legitimations-probleme im sp?tkapitalismus**, à Francfort S/m., chez suhrkamp, en 1973), P. 94 sq.; N. Mouzelis, "Social and system Integration", in **British journal of Sociology**, t. XXV, 1974, PP. 395-409.

⁽³⁰⁾ J. Ritsert "Substratbegriffe in der theorie des sozialen Wandels", in **Soziologische welt**, n. 1968, 19 PP. 119-137.

⁽³¹⁾ T. Parsons "Die jüngsten Entwicklungen in der strukturell-funktionalen theorien", in **K?lner Zeitschrift für soziologie und sozialpsychologie**, n. 1964, 16 PP. 30-49. Cf. Id "An Approach to psychological theory in terms of the theory of Action", in S. Koch, **psychology**, I, 3, New York, 1959, PP. 612-712.

⁽³²⁾ Ch. Helberger **Marxismus als Methode**, Francfort S/M., 1972.

⁽³³⁾ T. Parsons **The Structure of social action**, Glencoe, 1949.

⁽³⁴⁾ T. Parsons **Working Papers**.

⁽³⁵⁾ T. parsons **Le système**, op.cit.

⁽³⁶⁾ N. Luhmann "Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien", in **Zeitschrift für soziologie**, 3^e année, 1974, PP. 236-252.

⁽³⁷⁾ N. Luhmann "Systemtheoretische Argumentationen", in J. Habermas, N. Luhmann, **Theorie der Gesellschaft**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973, P. 221 sq.

⁽³⁸⁾ N. Luhmann "Evolution und Geschichte", manus., s.d. P. 24.

⁽³⁹⁾ J. Habermas **Zur logik der sozialwissenschaften** op.cit., P. 164 sq., R. Mauntz, article "Strukturell-Funktionale theorie", in Bernsdorf-Bülöw (ed.), **lexikon der soziologie**, stuttgart, 1969; P. Ridder, "Historischer Funktionalismus", in **Zeitschrift für soziologie**, 1^{re} année, 1972, PP. 333-352; R. D?bert, **Systemtheorie und die Entwicklglug**

religi?ser deutungssysteme; Zur Logik des sozialwissenschaftlichen funktionalismus, Ire partie, Francfort S/M., 1973.

(40) R. D?bert, op.cit., P. 66 sq.

(41) Ibid., P. 69.

(42) S.N. Eisenstadt "social change and development", in id. (ed.), **Reading in social Evolution and development**, Oxford, 1970, P. 16; cf. Egalement le travail plus ancien du même auteur: "Social change, Differentiation and Evloution", in **American sociologica Review**, n,29 ,1964PP. 375-386 (trad. Allemande in W. Zapf (ed. (.Theorien..., op.cit., PP. 75-91.

(43) Ibid, P. 19 sq.

(44) K. Eder ,**Die Entstehung staatlich organisierter Gesellschaften**, op.cit.

(45) R. D?bert, **Systemtheorie...**, op.cit., P. 69.

(46) Sur la conception de la logique de l'évolution, cf. A. Pinard et M. Laurendeau, " "Stage "in Piaget's cognitive developmental theory", in D. Elkind, J.H. Flavell (eds.), **Studies in cognitive development**, Londres, 1969, PP. 121-170. Cf. Egalement J.H. Flavell, J.F. Wohlwill, "Formal and Functional Aspects of Cognitive developmental sequences" in **Genetical Psychology Monographs**, n ,1972 ,86 PP. 279-350.

(47) لا يرتبط الانتقال التطوري إلى تشكيلات اجتماعية عليا ببنى وعي أخلاقية وعملية فقط بل كذلك ببنى إدراكية كمثال على ذلك، ببنى زمنية تنشئ الموقف الذي يمكن أن يعتمده نظام اجتماعي معين إزاء ماضيه ومستقبله الخاصين. بما أن لوهمان يذكّر هذا المثال الخاص بالبنى الزمنية، سأبين بخصوص هذه النقطة تعارض الاستراتيجيتين المتعلقتين بتحليلات نظرية التطور: استراتيجية الوظيفية واستراتيجية منطق التطور.

في الحالتين، تحديد الظاهرة هو نفسه: يتعلق الأمر بالتغيرات التي تلحق بأشكال الوعي الاجتماعي بالزمن في تطورها، وهي أشكال تتيح بنى تصوير العالم والعلاقات المختصة مع الماضي ويتيح التاريخ بالتالي اكتشافها. يمكن أن نميز: التمثلات الميتولوجية للزمن التي ما زالت الآفاق الزمنية فيها للماضي والمستقبل غير متميزة بوضوح (بحيث أننا عندما نقول "في يوم ما"، يتواجد البعدان معاً)؛ وتمثلات الزمن الخاصة بالحضارات الكبيرة التي تنسّق الدورة الكونية، دورة العهود في الحياة والتعاقب الخطي للأحداث السياسية (وهي تمثلات

تشكّل فيها العقائد المتعلقة بالعالم الآخر *eschatologie* أسلوباً خاصاً في التنسيق الذي يشتمل علوة على الفكرة الخاصة بتاريخ يتعلق بالخلص *histoire sotériologique*، على نموذج التاريخ الشامل المنظور إليه فيما بعد كوحدة)؛ وأخيراً فالتمثلات الحديثة لزمّن تم إخضاعه للتاريخ *historicisée* يتيح إمّاج الأفاق الزمنية بواسطة التفكير الخاص بالذات، وإدراك التاريخ كتاريخ واحد أي كاتصالية منبثقة من التقليد، من التأويلات المترجّة لكل ماض. يفهم لوهمان:

("Weltzeit und systemengesmhichte", in P. Ludz, *soziologie und sozialgeschichte*, op.cit. PP. 81-115).

هذه التصورات الأساسية للزمن الاجتماعي من وجهة نظر نظرية الأنظمة ويؤلها كصيغة خاصة لإنتاج الانتقائية من جديد. هكذا لا يبرز تمايز الأفاق الزمنية الغني بالنتائج من زاوية التطور، إلا كنتيجة لتعقد متنام للنظام: آفاق زمنية أكثر تعقداً، أي أكثر اتساعاً، أكثر تجريداً، أكثر تمايزاً مخصّصة للإبقاء على المجتمعات معقدة أكثر، لأنها تتيح لها أن تقيم في أن واحد علاقات متعدّدة ومبسّطة مع محيطها (تمثل الذكرى والسيان فعلاً أنشطة متكاملة). ولا يقتصر الأمر على أن ذلك لا يفسّر شيئاً، بل إنه علوة على ذلك، إذا تم تحليل الوعي الاجتماعي للزمن من منطلق الوظيفية فحسب، فمن المستحيل توضيح مصدر البنى الزمنية.

ولا يكون الشأن كذلك إذا سعينا، عوض أن نقصّر من وجهة نظر وظيفية، البنى الزمنية الطاغية على هذه الفترة أو تلك إلى إعادة بنائها عقلياً. سنجد مثلاً خاصاً بمرحلة أولى لإعادة بناء البنى الزمنية الطاغية اليوم، تتيح للكتابة الحديثة للتاريخ الكشف عنها، في بحوث ر. والتحقيب *Singularisation* حول سيرورات التفرّد *R. Koselleck*. *Koselleck* و *temporalisation*. والإنتاجية والتسريع التي تؤثر في "التاريخ" منذ القرن الثامن عشر.

(R. Koselleck "Historia Magistra vitae", in M. Riedel (éd.), *Natur und Geschichte*, stuttgart, 1967, PP. 196-220).

ويتخطى دانتو *Danto* المرحلة المولية محللاً البنى الزمنية للحكاية؛ ويمكن بلا ريب لبحثه أن يكون أكثر دقة إذا اعتمد على منطق زمني. ويمكن مقارنة وصف شاف لبني الوعي الحديث بالزمن بأوصاف أخرى من نفس النوع تتعلق ببني زمنية أخرى يمكن بلورتها داخل كتاب التاريخ السياسي، داخل الديانات الكبرى والتصورات الكوزمولوجية للعالم والأخبار *chroniques* القديمة للسلطة والنظريات المتعلقة بنشأة الكون *cosmogonies* والتقاليد الخرافية المحلية. لنفترض أننا نجد في ذلك صياغة مختلفة بالنسبة إلى النموذج التكويني الذي تمكن بياجيه من إنشائه لتطور الكائن - الفرد (حيث نلاحظ أن التصورات الخاصة بالزمن الفيزيائي والزمن "المعيش" وبالتالي بالزمن الاجتماعي أيضاً، تتغير مع مختلف المراحل للتطور الإدراكي العام؛ انظر ج. بياجيه، *تطور مفهوم الزمن لدى الطفل*، باريس،

المنشورات الجامعية الفرنسية، 1946)، ويمكن للمتتالية التطورية المعاد بناؤها والخاصة بالبنى الزمنية كما هي موزعة جماعياً أن تساهم في تفسير سيرورات التعلّم الخاصة بالتطور الاجتماعي. وبالفعل لا يستند كل تفسير لتغيرات الحالة أو البنية إلى فرضيات نومولوجية تُعتبر قوانين للطبيعة.

(48) Cf. Le texte cité de N. Luhmann, "Evolution und Geschichte".

(49) N. Birnbaum "Konkurrierende Interpretationen der Genese des Kapitalismus: Marx und Max Weber", in C. Seyfarth, M. Sprandel (eds.), **Religion und gesellschaftliche Entwicklung**, Francfort S/M., 1973, PP. 38-64.

(50) بخلاف دولة المجتمعات التقليدية وخصوصاً جهاز الدولة للإمبراطوريات الكبيرة، يتم تحديد الدولة الحديثة عادة بالإقليم واحتكار الاستخدام الشرعي للعنف ووجود إدارة مركزية ومبنية. هناك خاصيتان أخريان لهما على الأقل نفس الأهمية وهما من وجهة نظر تكوينية أكثر أهمية: أولاً السيادة إزاء الأنظمة السياسية الأخرى (مما يعني الاعتراف باستقلالية الدولة داخل نظام للدول ترتكز علاقاتها الندية من وجهة نظر القانون على الحجة الأخيرة **Utima ratio** لاستخدام القوة العسكرية)؛ ثانياً التخصيص الوظيفي لاستخدام القوة الشرعية داخل الحدود الإقليمية (مما يعني تمايزاً وتحقيقاً للاستقلالية بالنسبة إلى كل الأنظمة الفرعية الأخرى وخصوصاً الفصل بين النظام السياسي والنظام الاقتصادي). وقد تم تحليل هذا الجانب بصفة ضافية من قبل ماركس.

انظر بهذا الصدد:

L. Basso, "Gesellschaft und Staat in der Marx'schen Theorie", in id., **Gesellschaftsformation und Staatsform**, Francfort S/M., 1975, P. 22

wq. :

"إن استقلالية السلطة السياسية في الحقيقة مشروطة على أية حال بالبنى الاجتماعية التي لا يمكن أن نتغافل عنها، وتغيّر هذه البنى وحده هو الذي يؤدي إلى تغيّر علاقات السلطة. نفهم من هذا التصور أن السلطة في المجتمعات القبرأسمالية تتمتع باستقلالية أكبر من تلك التي تتمتع بها المجتمعات الرأسمالية بما أن طريقة سير المجتمع أقل تعقداً، والعلاقات بين مختلف الأنظمة الفرعية أكثر بساطة إذا لم تكن أولية تقريباً (الاقتصاد الزراعي القروي)، بحيث تتمتع السلطة المركزية بحرية عمل كبيرة (...). وينبغي التمييز بين مسألتين: استقلالية السلطة السياسية بالنسبة إلى مختلف أجزاء الطبقة المهيمنة، واستقلالية النظام في كليته. فيما يتعلق بالجانب الأول، لا تتكون الاستقلالية أو بالأحرى الطابع البين للسلطة السياسية إلا مع المجتمع الرأسمالي الذي يسلم إدارة السلطة إلى مجموعة اجتماعية مكونة خصيصاً لممارستها، في حين أن السلطة السياسية والسلطة الاقتصادية في المجتمعات القبرأسمالية تتجمع بين يدي

شخص واحد بالذات، وبالتالي فإن مسألة استقلالية دائرة سلطة معينة بالنسبة إلى دائرة سلطة أخرى لا تطرح. بالمقابل إذا أخذنا بعين الاعتبار المسألة الثانية والمتعلقة بالاستقلالية بالنسبة إلى طريقة النظام فإن هذه الأخيرة ستكون منحسرة، خصوصاً وإن البنى الاجتماعية ستكون أكثر تعقيداً، وهي بنى تندمج فيها الدورة كعنصر أساسي لكنه مرتبط باشتغالها. من البديهي أنه لا توجد إمكانية كبيرة بل أية إمكانية لمعارضة منطق النظام الذي تكون الدولة نفسها مجبرة على خدمته...". يفهم ك. أوف C. Offe بطريقة مماثلة علاقة الدولة بالاقتصاد داخل الرأسمالية المتطورة

(Cr., *Berfsbildugsreform* , Francfort S/M., 1975, P. 23 sq).

إن الترابط الذي يشدد عليه ف. بروديل F. Braudel خصوصاً (المتوسط والعالم المتوسطي في عهد فيليب الثاني، باريس، 1966) بين انبثاق نظام دولي حديث وتطور نظام اقتصادي رأسمالي منسبن في الحقيقة بقدر ما من قبل كتاب آخرين، من قبل ش. تيلي مثلاً:

Ch. Tilly "Reflections the History of European state-Making", in id. (ed.), *The Formation of National states in Western Europe*, Princeton, 1975, P. 71 sq.

(51) على تطور بنى المعقولة أن يوحى ضمناً كذلك بأننا سنكون أمام تطور خطي داخل سياقات معيشة مجسدة. لا تعني مستويات جديدة للتعليم تشكيلات متزايدة للاختيار فقط بل كذلك النقص البنائي لموارد مختلفة في كل مرة، مما يعني وجود أنواع جديدة من الأعباء. وهو ما يتناوله م. هوركهيمر و ت. و. أدرنو في *ديالكتيك العقل*، باريس، غاليمار، 1974 (ترجمه إلى الفرنسية E. Kaufholz عن الطبعة الألمانية الجديدة الصادرة سنة 1969). انظر أيضاً في هذا الكتاب "الاستطرد" الذي يختتم المقطع VI من الفصل: "من أجل إعادة بناء المادية التاريخية".

(52) B. Nelson, *The Idea of Usury*, Chichgo, 1949; id, "Probabilist, Antiprobabilists and the Quest Certitude in the 16 th and 17 th Century", in *Actes du xe Conrès International d'Histoire des Sciences*, Vol. I. Paris, 1965, PP. 267-273; id., "Scholastic Rationales of Conscience", in *Journal of social studies of Religion*, n ,1968 ,7 PP. 157-177; id" ,.The Early Modern Revolution in science and Philosophy", in *Boston studies*, n ,3 Dordrecht, 1968, PP. 1- 40; id" ,.Civilizational Complexes and Intercivilizational Encounters", in *Society Analysis*, n ,1973 ,34 PP. 79-105; id" ,.Sciences and Civilizations, East and West: J. Needham and Max Wehber", in *Boston studies*, n ,11 Dordrecht, 1974, PP. 445-488.

(53) B. Nelson "Conscience and the Making of Early Modern cultures: The Protestant Ethic Beyond Max Weber", in *Social Research*, n,36 ,1969PP. 4-21; cf. P. 12, Le Passage cité ici.

(54) Ibid., P. 11.

(55) K. Eder "Die Entstehung rationalisierter Welfbilder", in *Verhandlungen des 10. Deutschen soziologentages*, Stuitgart, 1976.

(56) K. Jaspers ,*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte* ,Munich, 1950 .

(57) M. Dobb ,*studies in the Development of Capitalism* ,NewYork, 1974;

بصدد انبثاق "عالم اقتصاد أوروبي European Word Economy " انطلاقاً من القرن الخامس عشر، وانظر كذلك:

I. Wallerstein ,*Capitalisme et économie-monde 1450-1640*, Flammmrion, 1980-1.

(58) S.N. Eisenstadt "Dieu protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus", in *K?lner Zeitschrift für Soziologie und sozialpsychologie*, n ,22 Cologne / Opladen, 1970, PP. 1-23 et PP. 265-299.

(59) O. Brunner "Stadt und Bürgertum in der Europ?ischen Geschichte", in id., *Neue Wege der sozialgeschichte*, G?ttingen, 1956, PP. 97-115; cf. Egalement P.E. Schramm, *Homburg, Deutschland und die Welt*, Munich, 1943.

(60) S. Pokkan") Dimmensions of state formtion and Nationbuilding", in Ch. Tilly (ed.), *Formation of National states*, op.cit., PP. 562-600).

دور المكبح الذي لعبته شبكة المدن القبرأسمالية التي تنتشر من الباطيق إلى إيطاليا الشمالية مروراً بمناطق فلاندرة Les Flandres وألمانيا الجنوبية، في سيرورة تكوّن الدول الإقليمية. لقد لعبت الميتروبولات التجارية ومحيطها المباشر دوراً حاسماً في تشكّل أسلوب الإنتاج الرأسمالي، كما أن الدول التي تمتلك إقليماً واسعاً هي التي أتاحت بالتأكيد لأسلوب الإنتاج هذا أن يفرض نفسه لأنها كانت الدول الأولى التي استطاع فيها العمل الفلاحي أن يتحول إلى عمل أجير.

(61) قتم ب. نيلسون موقف ماكس فيبير بصفة أرثوذكسية تقريباً:

B. Nelson "Protestant Ethic", in Ch. Gloock, Ph. E. Hammond (ed.), **Beyond the Classics**, New York, 1973, PP. 71-130. Cf. L'attitude opposée de H. Lüthy, "Variationen über ein thema vom Max Weber", in C. Seyfarth, M. Sprondel (ed.), **Religion und gesellschaftliche Entwicklung**, op.cit., PP. 99-122.

⁽⁶²⁾Article "Geschichte" in **Handbuch phisolophischer Grundbegriffe**, Vol. II. Munich, 1973, P. 555 sq. Cf. Egalement H.M. Baumgartner, "Narrative Struktur und Objektivit?t, Wahrheitskriterien im Historischen Wissen", in J. Rüsen (ed.), **Historische objektivit?t, C?ttigen**, 1965.

⁽⁶³⁾ C.f. J. Habermas "Was heibt Universalpragmatik ,?" in K.O. Apel (ed.), **Sprachpragmatik und Philosophie**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976. Repris in J. Habermas, **Vorstudien und Erg?nzungen zur Theorie des kommunikativen Handels**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1984.

⁽⁶⁴⁾ للتمييز بين الفعل (**Handlung**) والمناقشة العقلية (**Diskurs**)، انظر:

J. Habermas "Wahrheitstheorien", in **Wirklichkeit und Reflexion**, Festschrift für Walter schulz, pfullingen, 1973. Repris in J. Habermas, **Vorstudie und Erg?nzungen...**, op.cit.

⁽⁶⁵⁾ تتعلق هذه الإشكالية بنظرية للتاريخ يشغل على تجديدها:

J. Rüsen, **Begriffene Geschichte**, Paderborn, 1969: id., "J.G. Droysen", in H.U. Wehler (ed.), **Deutsche Historike**, vol. II, G?ttigen, 1971, PP. 7-24; id., "Zur logik der historischen Erkenntnis", in **Philosophische Rundschau**, n. 1974, 21/20 PP. 269-286 et PP. 24-55.

⁽⁶⁶⁾ بصدد هذا التصور، انظر ي. هايرماز "مسألة الهوية داخل المجتمعات الحديثة" (ترجمه إلى الفرنسية مارك ب. دي لوناى، - أطروحة في الفلسفة -، جامعة باريس I - بلنتيون - سوربون، 1985). نُشر النص الأصلي تحت عنوان:

"K?nnen komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identit?t ausbilden?"

في مرة أولى ضمن:

J. Habermas, D. Henrich, **Zwei Reden**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1974,

قبل أن يعاد نشره في الجزء المعنون:

Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976.

(67) انظر المقدمة الجديدة لكتابي:

Théorie et pratique, Paris, Payot, 1975 (trad. Fr. G. Raulet), PP. 33-70 (le texte original, **Theorie und Praxis**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1968, a été réédité, augmenté de introduction en 1971).

هوامش الفصل الرابع:

(1) يمتلك نظام القرابة نفسه، إلى حدّ ما قدرةً على الشرعية: إن مكانة العائلة التي ننتمي إليها تتحكم في الضرورات التي يحق لنا طرحها. يتقلّ التصرّور الموروث من القانون الروماني، المتعلق بـ "الإرث الشرعي" هذا المفهوم إلى القانون المدني. وتفترض الشرعية مع ذلك اعتراف ذي طابع خاص بوجود نظام شرعي.

(2) K. Eder, **Die Entstehung staatlich organisierter klassengesellschaften**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1976.

(3) S. Rokkan, "Die vergleichende Analyse der staaten-und Nationenbildung" in W. Zapf (ed.), **Theorien der sozialen Wandels**, Cologne, 1969, PP. 228-252.

(4) لذلك لا يُعدّ المفهوم الأرسطوطاليسي للمدينة **Polis** مفهوماً دستورياً بقدر ما هو تصوّر للهوية؛ انظر:

J. Ritter, "Politik und Ethik in der praktischen Philosophie des Aristoteles", in id., **Metaphysik und Politik**, Francfort S/M., Suhrkamp, 1969, PP. 106-132.

(5) Luhmann, "Die Weltgesellschaft", in **Archiv für Rechtsund sozialphilosophie** 1971, PP. 1-33.

والنقد الذي قمت به "مسألة الهوية داخل المجتمعات الحديثة" مرجع ذكر أعلاه.

(6) C.f. l'argumentation de P. von Kielmansegg, "Legitimität als analytische. Kategorie", in **Politische vierteljahresschrift**, 12 e année, 1971, PP. 367-401; cf. Plus particulièrement P. 391 sq.

(7) Th. Würtemberger, **Die Legitimität staatlicher Herrschaft**, Berlin, 1973.

(8) Ch. Meier, "Die Entstehung des Begriffs "Demokratie"", in **politischer Vierteljahresschrift**, 10 année, 1969, PP. 535-575.

(9) V. Lanternari, **Religiöse freiheits-und Heilsbewegungen unterdrückter Völker**, Neuwied, 1969.

"من القمع" الداخلي" للبيض تولد بذلك تلقائياً عند السكان الأصليين هذه "الحاجة إلى التوراة" التي لم يتوصل المبشرون خلال عشرات أو مئات السنين من الدعاية إلى ترسيخها فيهم من الخارج. إن سبب هذا "التنصر" لمجموعات عديدة من السكان الأصليين يكمنُ إذن في أن اندماج البيض القسري في مجتمع البلد الأصلي قد حدّد شروطاً قريبة أساساً من الشعائر التي تحكّمت في انتشار المسيحية الأولى في الغرب.

ومثلما كان الأمر بالنسبة إلى المسيحيين الأوائل في الشرق الأدنى وروما القديمة، هناك بالنسبة إلى السكان الأصليين الأفارقة والآسيويين والأقانيين والأمريكان، نوعان من القمع محسوسان: القمع الخاص بالكهنوتية المناضلة للبعثات وقمع الدّولانية المنتشرة والمتسلطة للحكومات الاستعمارية. (الترجمة الفرنسية لـ ر. ياري، باريس، لاديكوفارت، 1983، ص. 352).

(10) طبيعة اقتراحات القوانين: الإصلاح الزراعي، تخفيض الخدمة العسكرية، الاعتراف بالمواطنة للسكان المتحالفين، توضّح خلفية صراع الطبقات بين الملاك العزيبين Latifundiaires والمزارعين.

إن محاولة إقامة ديمقراطية مطابقة للنموذج اليوناني، وسحب أكثر ما يمكن من القضايا من اختصاص مجلس الشيوخ لإسنادها إلى مجلس الشعب، وتغيير تركيبة المحاكم التي كان قضاةها أعضاء في مجلس الشيوخ، كل ذلك يكشف أن الأمر يتعلق بنزاع في المشروعية. إن عزل أوكتايفانس بطريقة منافية للدستور من مسؤوليته كمأمور قضائي وتقديم طيباريوس نفسه مرة ثانية كمرشح في حين أن ذلك مخالف للقانون، وكذلك عدم إجراء أي تنبّع جزائي بعد مقتل طيباريوس والذي حدث في وسط الشارع، كل ذلك يتيح استنتاج السقوط التام لمشروعية النظام السياسي القائم.

(11) E. Werner, M. Erbstöber, ikeologische probleme des mittelalterlichen plebijertums, Berlin, 1960.

(12) M. Becker, "Florentine politics and the Diffusion of Heresy in the Trecento", in Spectaculum, n° 34, 1959, PP. 67-75.

(13) N. Cohn, Les Fanatiques de l'Apocalypse, Paris, Payot, 1983 (trad. fr. S. Clémendot, M. Fuchs et P. Rosenberg, revue Par l'auteur et complétée par M. Angeno; l'édition originale anglaise est parue sous le titre the pursuit of the Millenium, Londres, Secker and Warburg, 1957; une première traduction française avait été publiée en 1962 aux éditions julliard-Lettres Nouvelles); J.B. Russel, Religious Dissent in the Mikkle Ages, NewYork, 1971.

- (14) K. Jaspers, *Les grands philosophes*, Paris, Plon-Union générale d'édition (10/18), 1967 (trad. fr. J. Hersch; l'original allemand est paru chez Piper, à Munich, en 1957).
- (15) J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford, 1972 (trad. allemande chez Suhrkamp, Francfort S/M., en 1975; une trad.
- (16) K.O. Apel, "Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlage der Ethik", in id., *Transformation der philosophie*, vol. II, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973, PP. 358-436 (une trad. fr. Partielle de certains chapitres de cet ouvrage doit paraître aux presses Universitaires de Lille, à l'initiative du Collège de Philosophie).
- (17) R. Döbert, "Zur Logik des Uebergangs von archaischen zu Hochkulturellen Religionssystemen", in K. Eder (ed.), *Entstehung von Klassengesellschaften*, Francfort S/M., Suhrkamp, 1973, PP. 330-363.
- (18) J.J. Rousseau, *Contrat social*, 2^e version, Paris, Gallimard, 1964 ("Pléiade"), P. 360 sq.
- (19) H. Grebing, "Volksrepräsentation und identitäre Demokratie", in *Politische Vierteljahresschrift*, 13^e année, 1972, Pp. 162-180; J. Fijalkowski, "Bemerkungen zu sinn und Grenzen der Rätediskussion", in M. Greiffenhagen, *Demokratisierung in Staat und Gesellschaft*, Munich, 1973, PP. 124-139; F. Scharpf, "Demokratie als Partizipation", *ibid.*, PP. 117-124; H. VonHentig, *Die Wiederherstellung der politik*, stuttgart, 1973.
- (20) P. Bachrach, *The Theory of democratic elitism*, op.cit; C. Pateman, *Participation and Democratic Theory*, Cambridge, 1970; Q. Skinner, "The Empirical theorists of Democracy and their Critics: a Plague on both their Houses", in *Political Theory*, I^{re} année, n 3, 1973, PP. 287-306.
- (21) P. Von Kielmanscgg, op.cit. P. 381.
- (22) N. Luhmann, *Legitimation durch Verfahren*, Neuwied, 1969.
- (23) J. Habermas, *Raison Légitimité*, Paris, Payot, 1978 (trad., fr. J. Lacoste; l'édition originale est parue, sous le titre *Legitimationsprobleme*

im spätkapitaliscus, à Francfort S/M., chez suhrkamp, en 1973), P. 192 sq.

(24) L. Basso, "Gesellschaftsformationen und staatsform, Francfort S/M., 1975, PP. 10-16.

(25) C. Offe, Berufsbildungsreform, Francfort S/M., 1975, P. 24 sq.

(26) Cf. Ma conception de la "crise du système" in Raison et Légitimité, op.cit., PP. 24-51.

(27) Ch. Tilly, "Relections on History of European state-Making", in id.(ed.), ?The Formation of National states in Western Europe, Princeton, 1975, PP. 3-83.

(28) I. Wallerstein, Capitalesme et économie dans monde, op.cit.

(29) S.E. Finer, "state-and Nation-Building in Europe: The Role of the Military", in Ch. Tilly (ed.), The Formation of National states in Western Europe, op.cit., PP. 84-163.

(30) Th. Würtemberger, Die Lenitimation staatlicher Herrschaft, Berlin, 1973.

(31) D. Sternberger, article "Legitimacy", in Internationla Encyclopedia of social sciences, vol. 9, PP. 244-248.

(32) Cette expression est employée, par C. J. Friedrich, "Die Legitimität in Politischer Perspektive", in Politische Vierteljahresschrift, 2e année, 1960.

(33) C.B. Mcpherson, Die ploeitsche theorie des Besitzindivi-kulaismus, Francfort S/M., 1967; W. Euchner, Egoismus und Gemeiwohl, Franffort S/M., 1973; H. Neuendorff, Der Begriff des Interesse, Francfort S/M., 1973.

(34) H.U. Wehler, Geschichte des Deutschen Kaiserreichs, Göttingen, 1974.

(35) Ch. Tilly, "Food supply and public order in Modern Europe", in id., The Formation..., op.cit., PP. 380-456.

(36) C. Offe, V. Ronge, "Thesen zur Begründung des Konzepts des "Kapitalistischen staates", manus., Institut Max Planck de starnberg,

1975; C. Offe, *Strukturprobleme des kapitalistischen staates*, Francfort S/M., Suhrkamp, 1972.

⁽³⁷⁾ S. Skarpelis –Sperk et alii, “Ein biedermeierlecher Weg zum Sozialesmus”, en *Der Spiegel*, n° 9, 1975.

⁽³⁸⁾ J. Habermas, *La Technique et la science comme “idéologie”*, (1968), paris, Gallimard, 1975 (trad. fr. Et préf. J. – R. Ladmirl); C. Koch, D. Senghaas, *Texte zur Technokratiediskussion*, Francfort S/M., 1970; J. Habermas, *Raison et Légitimité*, op.cit., PP. 178-193.

⁽³⁹⁾ O. Massing, “Restriktive sozio-ökonomische Bedingungen parlamentarischer Reformstrategien” in id., *Politische soziologie*, Francfort S/M., 1974, PP. 123-138.

⁽⁴⁰⁾ B. Guggenberger, “Herrschaftslegitimierung und staatskrise”, in Greven, Guggenberger, Stasser, *Krise des staates*, Neuwied, 1975, PP. 9-10; J. O’Connor, *Die Finanzkrise des staates*, Francfort S/M., 1973.

⁽⁴¹⁾ Fröbel, Heinrichs, Kreye, Sunkel, “Internationalisierung von Arbeit und Kapital”, in *Leviathan*, n° 1, 1973, PP. 429-454.

⁽⁴²⁾ C. Offe, V. Ronge, “Thesen...”, op.cit.

⁽⁴³⁾ R. Miliband, *L’Etat dans la Société capitaliste*, Paris-Maspéro, 1979.

⁽⁴⁴⁾ R. Merelman, “Learning and Legitimacy”, in *American Political Sciences Review*, n° 60, 1966, P. 548.

⁽⁴⁵⁾ H. Busshoff, *Systemtheorie als Theorie Politik*, Munich, 1975.

⁽⁴⁶⁾ K.D. Opp, “Einige Bedingungen für die Befolgung von Gesetzen”, in K. Lüdersen, F. Sack (ed.), *Abweichendes Verhalten*, vol. I, Francfort S/M., 1975, PP. 214-243.

⁽⁴⁷⁾ J.J. Schaar, “Legitimacy in the Modern state”, in Ph. Grenn, S. Levinson (ed.), *Power and Community*, New York, 1970, PP. 277-327; R. Spaemann, “Die Utopie der Herrschaftsfreiheit”, in M. Riedel (ed.), *Rehabilitation der praktischen philosophie*, vol. II, Fribourg en Brg., 1974, PP. 211-234.

⁽⁴⁸⁾ J. Ritter, “Naturrecht bei Aristoteles”, in id., *Metaphysik und Politik*, op.cit., PP. 133-182, et P. 135 pour le passage cité.

(49) Ibid. P. 169.

(50) H.G. Gadamer, "Ueber die Möglichkeit einer philosophischen Ethik", in id., Kleine Schriften, vol. I, PP.179-191 et PP. 187-189 pour le passage cité. Cf. Également W. Hennis, plöitikund praktische philosophie, NewWied, 1963; et, à ce sujet, H. Kuhn, "Aristoteles und die Methode der politischen Wissenschaft", in M. Riedel (ed.), Rehabilitierung der praktischen philosophie, op.cit., vol. II, PP. 190-261.

(51) H. Pitin-Fenichel, Wittgenstein and Justice, Berkeley, 1972, PP. 169-192.

(52) Ibid., P. 272.

(53) M. Oakeshott, Rationalismus in der politik, Neuwied, 1966.

(54) Je reprends une proposition de V. Held, The public Interest, NewYork, 1970. V. Held s'appuie, pour sa part, sur H.L.A. Hart, Der Begriff des Rechts, Francfort S/M., 1973.

(55) J. Rawls, A Theory of Justice, op.cit; P. Lorenzen, Normative Logic and Ethics, Mannheim, 1969; F. Kambartel, "Wie ist praktische philosophie konstruktiv möglich?", in F. Kambartel (ed.), Praktische philosophie und konstruktive Wissenschaftstheorie, Francfort S/M., 1974, PP. 9-33. K.O. Apel (ed.), Sprechpragmatik und philosophie, Francfort S/M., suhrkamp, 1976. P. 7 sq. Sur l'état de cette discussion en Allemagne, on consultera: M. Riedel (ed.), Rehabilitierung der praktischen philosophie, vol. I et II, op.cit., ainsi que R. Bubner, "Eine Renaissance der Praktischen philosophie" in philosophische Rundschau, n° 22, 1975, PP. 1-34.

(56) J. Habermas, "Pour une reconstruction du matérialisme historique", dans le présent volume.

(57) L. Kohlberg, Die kognitive Entwicklung des Kindes, Francfort S/M., 1975.

هوامش الفصل الخامس:

(1) انظر مقدمة Erich Gerlach للطبعة الجديدة لـ الماركسية والفلسفة (فرنكفورت على الماين، 1966). أصدرت الترجمة الفرنسية لكتاب /ج. لوكتاش/ منشورات مينيوي سنة 1960 وأصدر نفس الناشر ترجمة كتاب /ك. كورث/ سنة 1964 (سلسلة "Arguments" عدد 1 و عدد 24).

(2) نجد رؤية شاملة لهذه المسألة في الأعمال التالية:

- I. Fetseher (ed.), **Der Merxismus**, vol. 1, Philosophie und Ideologie, Munich, piper, 1963;
- G. Lichtheim, **From Marx to Hegel**, Londres, 1971.
- P. Vranicki, **Gesehichte des Marxismus**, 2 vols., Francfort S/M., 1973-1974.

(3) انظر /هـ. ماركوز/، "Über den affirmativen charekter der kultur" (1937)، أعيد نره في **Xultur und Gesdlschaft** من فرنكفورت على الماين، 1965، ص. 56-101 (الترجمة الفرنسية: **الثقافة والمجتمع**، باريس، منشورات مينيوي، 1970، ص 103-148 [يحيل مطصلح "إعادة البناء" المستعمل هنا من قبل /هابرماز/ في إطار استيطقي إلى المفهوم البينجاميني لـ **Rettung** الذي يستوحى منه ويستعيده جزئياً (انظر /ي. هابرماز/:

"L'actualité de W. Bengamin. La Critique: prise de conscience ou préservati في مجلة **الجماليات** Revue d'esthétique سلسلة جديدة، ع1، 1981، ص. 107-130، الترجمة الفرنسية)؛ أخذاً بعين الاعتبار التحليلات التي خصصها له /أدرونو/ في نظريته **الجمالية** (انظر إشكالية "مضامين الحقيقة"، ويسعى إلى ترسيخه في تصور عقلانسي أساساً: يدخل /هابرماز/ هنا في خط التقليد التأويلي التاريخاني ذي النزعة الهيغلية، لكن اختيار لفظة Rekonstruktion يبين حدود هذا التواطؤ: فعلاً تفهم إعادة البناء بشكل واضح على أنها عقلية، فهي تتعارض مع الهدم Destruktion الهيدغري السذي يستدعي تاريخياً للكينونة، في حين أن الخروج من الدائرة التأويلية عند /هابرماز/ يتم عبر أنثربولوجيا معينة: لا شك أن /هابرماز/ يستعير عبارة Rekonstruktion من مصدر أبعد، من /شليلينغ/ السذي خصص له أطروحته (المترجم الفرنسي).]

(4) الاستشهادان لـ /انغلز/ من ضد دوهرينغ (1878)، الفصل الأول، "عموميات"، باريس، المنشورات الاجتماعية، 1963، ص 56-57 (ترجمة فرنسية منقحة). الاستشهاد الثاني مستعاد في /ماركس/ - /انغلز/، دراسات فلسفية، باريس، المنشورات الاجتماعية، 1961، ص. 59 (ترجمة منقحة).

R. Döbert, *Systemtheorie und die Entwicklung religiöser* (5)
Deutungssysteme, Francfort S/M., 1973.

(6) Cf. P. Bachrach, *Die theorie demokratischer Elitenherrschaft*, Francfort S/M., 1971.

(7) J. Rawls, *A Theory of Justice*, oxford university press, 1972.

(يحيل /هابرماس/ إلى الترجمة الألمانية لهذا الكتاب الصادر سنة 1975 عن Suhrkamp، فرنكفورت على الماين. مع الملاحظ أن هذا العمل رغم أنه لم يُترجم بعد إلى الفرنسية كان محل نقاش في ندوة لـ /أرون/ في الكوليج دي فرانس، سنة 1979 على أثر مداخلة E. Fleischmann.

(8) /هـ. ماركوز/، الثورة المضادة والثورة (1972)، باريس، لوسوي، 1973.

(9) انظر /ي. هابرماس/، التقنية والطعم كـ "أيديولوجيا" (1968)، باريس، غاليمار، 1973-1975 (سلسلة "Les Essais" ع CLXXXIII). طبعت الترجمة الفرنسية مرتين دون تنقيح (1978 و 1985 (سلسلة "تأملات"، ع 167).

(10) A. Kosing (ed.), *Marxistische Philosophie*, Berlin, 1967.

(11) انظر /ي. هابرماس/، "ما جدوى الفلسفة؟"، في ملامح فلسفية وسياسية (1971)، باريس، غاليمار، 1974 (سلسلة "Les Essais" ع CXCI) ص. 21-50. صدر هذا الكتاب في طبعة ثانية مزيدة عن زوركامب فرنكفورت على الماين، سنة 1981.

مصطلحات

	أ	
Unilinéaire		أحادي النسب
Schéma		أخطوطة
Énonciation		أداء
Instrumental		أداتي
Instrumntaliste		أداتوي
Synthèse		تأليف
Réflexif		تأملي
mécanisme		إوالية
	ب	
Thématiser		مبحث، غرض
Distanciation		تباعد
Horminidés		بشريات (الإنسان المفكر)
Reconstructif		بنائي جديد
Programmatique		برنامجي، تخطيطي
Interculturel		بيثقافي
intersubjectif		بيذاتي
	ت	
Séquence événementielle		متتالية حدثية
	ج	
Procédural		إجرائي
		جمعنة

Consensus

Holiste

Contingent

Contingence

Récit

Périphérie

animiste

Mystification

Réductionnisme

Spécification

Particulariste

Discursif

Discursivité

Interlocuteur

Illocutoire

Axiologique

Différentiel

Cognitif

Motivation

Circulation

Pragmatique

Étatisme

subjectiviste

Primates

إجماع

إجمالي

حادث

حدوث، حدوثية

حكاية

محيط

أحيائي

مخادعة

اختزالية

تخصيص

تخصيصي

خطابي

خطابية

مخاطب

تخاطبي

خلاقي

تخالفي

إدراكي

دافع

تداول

تداولية

دولانية

ذاتاني

رئيسات

Hiérarchie	تراتبية
combination	تركيب
Combinaison	تركيبة
superposition	تراكب

ز

Décentrement	إزاحة عن المركز
--------------	-----------------

س

Causaité	سببية
Hominisation	سيرورة تطور الإنسان
Entrepreneur	مسير العمل

ش

Intrication	تشابك
Légitimation	شرعنة
Formation	تشكيلة
Isomorphie	تشاكل

ص

Validité	صلاحية
Décisionnisme	تصميمية
Phonologique	رصواني
Phonétique	تصويتي

ض

Régulation	ضبط، تنظيم، تسوية
Contrainte	ضغط، قيد
Sociologisation	إضفاء الصفة السوسولوجية
Inclusion	تضمن
Reproduction	ضمان البقاء
Intrapsychique	ضمنفساني

ط

ذو نزعة تطويرية

Potentiel	ظ	طاقة، إمكانية
Épiphénoménal	ع	ظاهراتي إضافي
Diachronie		تعاقبية
complexité		تعقد
rationalité		معقولة
Universalisable		قابل للتعميم
Retrospection		استعادية
Dédommagement		تعويض
Déictique-dénotatif		تعييني
Assignable		قابل للتعيين
Téléologie	غ	غائيات
Individuation	ف	تفردية
Propositronnel		افتراضي
Présupposé		مفترض أولي
Dichotomie		تفرع ثنائي
Contresens		تفسير معكوس
Démarcation		حد فاصل، انفصال
Action communicationnelle		فعل تواصلية
Contrafactuel		لا فعلي
Compréhensibilité		فهمية
Préopérationnel	ق	قباجرائي
Précapitalisme		قبرأسمالي
autoprésentation		تقديم ذاتي

périodisation	تقسيم زمني، تحقيب
Histoire	قصة — تاريخ
Économétrie rétrospective	اقتصاد رياضي استعادي
Métathéorie	نظرية تفعية
Servage	قنانة

ك

Heufistique	استكشافي
Autarcique	استكفائي
Symbiotique	تكافلي
Universalité	كلية
Statut	مكانة
Génétique	تكويني
Sociomorphisme	تكيفية اجتماعية

ل

Immanent	ملازم، مائل
Énoncé	ملفوظ

م

Analogie	تمائل
Coextensif	متماذ
Appropriatif	تملكي
Différenciation	تمايز
Différencié	متمايز
Auto-identification	تمييز ذاتي

ن

Centrifuge	نايذ للمركز
Performatif	إنجازي
Relativisation	نسبنة
	نشونية، تطهارة

Ontogénèse	نشوء الكائن
Phylogénèse	نشوء الأنسال
Discrepances	تناقضات إدراكية
Dispositif	منطوق
Logicisation	منطقة
Logicisme	منطقية
Sous-système	نظام فرعي
Système	نظام
Organisationnel	تنظيمي
Démarche	منهج، مسعى
Espèce	نوع

و

Pondération	موازنة
Médium	وسيط
Communication	تواصل
Objectivation	توضيح
Objectivant	موضع
Objectivisme	موضوعانية
Thématique	موضوعاتي
Convention	مواضعة

