مكتبة
هؤمن قريش

نورالدين علوش

الفلسفة الامريكية المعاصرة

www.daralrafidain.com

OPUS PUBLISHERS

الفلسفة الامريكية المعاصرة

الفلسفة الامريكية المعاصرة

American contemporary philosophy

المؤلف: نور الدين علوش
الطبعة الأولى، لبنان/ كندا، 2016
First Edition، Lebanon/Canada، 2016

جميع حقوق النشر محفوظة، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة، إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أونقله، بأي شكل أو واسطة من وسائط نقل المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو التخزين والاسترجاع، دون إذن خطي من أصحاب الحقوق

All rights reserved، is not entitled to any person or institution or entity reissue of this book، or part thereof، or transmitted in any form or mode of modes of transmission of information، whether electronic or mechanical، including photocopying، recording، or storage and retrieval، without written permission from the rights holders

لبنان - بيروت/ الحمرا
تلفون: 751055 1 961+/541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com

OPUS PUBLISHERS
56Laurel Cres. London، Ontario، Canada
Tel: +2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com

هام: إن جميع الأراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي الناشر.

ISBN: 978 - 1 - 988295 - 09 - 1

نماذج مختارة

الفلسفة الامريكية المعاصرة

نور الدين علوش

الاهداء

الى الدكتور محمد جابر الانصاري والدكتور محمد الامين الركالة

مقدمة

يعتبر هذا الكتاب مدخلا مهما للتعريف برموز الفلسفة الأميركية المعاصرة (راولز وهاردت وناسبوم وسيلا بنحبيب وفرايزر..) من خلال مقالات مترجمة وحوارات فلسفية معاصرة تحاول أن تقدم هذه العينة من رموز البحث الفلسفي بامريكا.

فلا أحد ينكر أهمية الفلسفة الامريكية في تطور الفلسفة العالمية والنقاشات التي احدثتها في سجال مع الفلسفة القارية.

بالاضافة إلى مواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة وللتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر.

فالكتاب لم يكتب للمتخصصين بل هو مدخل لمساعدة الطالب والباحث الذي يطمح الى استكشاف مسالك وتيارات الفلسفة السياسية المعاصرة بعيدا عن تعقيدات الكتابات الأكاديمية ومصاعب لغة الاختصاص.

نورالدين علوش

فاس المغرب

23 **ماي** 2014

فلندع الف زهرة تتفتح والف مدرسة فكرية تتبارى

ماو تسونغ اربع مقالات فلسفية دار النشر باللغات الاجنبية 1968

الفصل الاول:

مقالات

مقال: هل قرأتم راولز جيدا؟

Bjarne Melkevik

Philosophiques، vol. 24، n° 1، 1997، p. 3-7

جون راولز

ما من شك، انه عندما تقدم حصيلة الفلسفة السياسية والاجتماعية والحقوقية في القرن العشرين، فان الفيلسوف الأمريكي راولز[1] سيحتل

(1) فيلسوف امريكي معاصر (21 فبراير 1921 - 22 نونبر 2002) وأستاذ جامعي مرموق في جامعة هارفارد. من مؤلفاته: -

مكانة مهمة وأساسية. فالفيلسوف الأمريكي راولز ملتزم بقطاعات معرفتنا الحالية بطريقة نموذجية. بدون ضجيج وصخب، استطاع بتدخلاته الدقيقة والمركزة؛ أن يبدع عملا فلسفيا من العيار الثقيل يكشف لنا نقاط ضعف حداثتنا وسلبياتها. من اجل فهم التأثير والإعجاب الذي حظي به، علينا أن نشير إلى إحدى نقاط قوته في مشروعه الفلسفي: تمكنه من الجمع بين تيارات فلسفية مختلفة، إن لم نقل متعارضة. بالفعل المشروع الفلسفي الراولزي يرتكز على أربع تقاليد فلسفية كبيرة:

نظريات العقد الاجتماعي، النفعية، الحدسية ونظرية الاختيار العقلاني.

في الأول يموقع راولز مشروعه الفلسفي في عداد نظريات العقد الاجتماعي الكلاسيكية كما نجدها عند لوك وروسو وكانط. فقوة هذه النظريات تأتي من فكرة التوافق باعتباره الأساس الرمزي للمؤسسات السياسية. على إثر بروز براديغم استقلالية الإرادة في نتائج هذه النظريات. ادخل راولز استعارة: الوضع الأصلي» في سياق إجرائي ومستمد من هذا التقليد.

فالوضع الأصلي رمز لمسطرة اختيار مبادئ العدالة.

-نظرية العدالة

-الليبرالية السياسية

-قانون الشعوب

يعتبر راولس من منظري الليبرالية الجديدة ذا الميول الاشتراكية حيث اهتم كثيرا بالعدالة الاجتماعية رأى رولس أن عدم التساوي الاقتصادي يجب أن يخضع لشرطين:
أولا، أن يحصل لمواقع ووظائف مفتوحة للجميع وبشروط تضمن المساواة في الفرص.
وثانيا، أن يعود هذا الفرق الاقتصادي بالنفع على أقل أفراد المجتمع استفادة.

ثانيا راولز لا يزال في إطار التيار النفعي[1]، لكن بمعنى يختلف عن المفهوم العادي للنفعي.

لأنه يعتبر أن هذه النظرية عاجزة على تقديم أساس للعدالة. مع ذلك فما يميز النفعية في المنظور الراولزي هو أهمية السعادة وتجسيد طريقة إجرائية لتقرير المسائل الايتيقية.خاصة وأن النفعية أصبحت براديغما علميا، لأية سياسة للرفاه الاجتماعي وهذا الجانب يهم راولز أكثر.

ثالثا المصدر الأخر لفلسفة راولز هي الحدسية باعتبارها نظرية. لكن ليس لها تجذر منهجي.

مع ذلك لها تبريرا يعتمد عل أساس أخلاقي تحتي لمفهوم العدالة للأفراد.حسب نظرية العدالة. فمبادئ العدالة التي ستقرر في إطار الوضع

---

(1) نظرية أخلاقية غربية تربط بين صحة السلوك ونتائجه. طور هذه النظرية الفلاسفة البريطانيونجرمي بنتام، وجيمس ميل، وجون ستيوارت ميل، في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين.
يعتقد مؤيدو هذا المذهب بأن الفعل يكون أخلاقيًا، إذا قاد إلى تحقيق نتائج أحسن. ويتناقض هذا الاعتقاد مع المبادئ الإسلامية التي تقول بأن السلوك الأخلاقي يتبع مبادئ معينة، حتى وإن أدى إلى نتائج غير مرضية على المستوى الشخصي. أراد مؤيدو مذهب المنفعة، أن يستبدلوا بالتعصب الشديد للمبادئ، مبادئ أكثر مرونة، تسمح للناس باتباع أي سلوك يؤدي إلى أفضل النتائج.
يختلف بعض مؤيدي المذهب، في إيمانهم بالوسائل، التي قد تحقق نتائج مرضية، أم غير مرضية. ويعتقد بينثام، بأن السرور والسعادة هما الأفضل بذاتهما، بينما الألم والشقاء هما قاعدة الشر. وأن السلوك الصحيح، هو الذي يؤدي لأكبر قدر من السعادة، لأكبر عدد من الناس. ويرى مؤيدون آخرون، أن هناك أشياء أخرى جميلة بجانب السرور، وهي المعرفة، والحب، والحرية.
حاول بينثام، إيجاد طريقة لقياس قيمة السلوك. وحاول تطبيق نظريته في السياسة، مطالبًا الحكومات بأن تعمل لرفاهية شعوبها. وتُعد نظرية بينثام، شكلاً أوليًا من طريقة تحليل الربح والتكلفة، التي تُستخدم الآن بكثرة في السياسة والاقتصاد.

الأصلي قائمة على بديهية أن الناس ذوات أخلاقية عليها أن تستعيد هذا الأساس الأخلاقي في حياتها. فالحدس الأخلاقي لأي فرد هو المعيار الوحيد الذي انطلاقا منه يمكن للناس أن تؤسس لأفعالها واختياراتها.

رابعا راولز ينتمي كذلك إلى نظرية الاختبار العقلاني. فهذه النظرية ترتكز على عقلانية الذات، المظهرة لأولويات أمام الآراء المقدمة لها بالفعل. فمفهوم العقلانية التي يؤثث مشروعه يجد مصدره في هذه النظرية.هكذا فالعقلانية عند راولز أولا تيولوجية قبل أن شكل العقلانية المرتكز حول الفعل المنظم من طرف المعايير.

في الختام، عندما نقرأ راولز من المهم ملاحظة كيف يركب وكيف يتدخل وكيف يجمع كيف يحكم وكيف يصحح وكيف يوسع من معنى الحجج الآتية من التقاليد الفلسفية الأربعة.

بالفعل تكمن عبقرية راولز في بنائه المعماري لنظامه الفكري. فشهرة راولز ترجع أكثر فأكثر إلى الطابع المنهجي لكتاباته. على كل حال يجب القول بأن فلسفته تطورت في ظرفية اديولوجية خاصة لم يكن راولز خارجا عنها.يمكن أن نلاحظها بمجرد إلقاء نظرة لكتاب راولز نفسه.

فشهرته الأولى تعود إلى إعادة صياغاته وافتراضاته الفلسفية للنفعية. بالفعل راولز بدأ حياته الفلسفية مدافعا عن مبادئ النفعية.فمقاله المفتاح في الشهرة كان هو: «مفهومين للقانون» الذي نشره سنة 1955. فهذا المقال أثبت شهرته واعتبر من قبل النفعيين أنفسهم بأنه الصياغة الأكثر اكتمالا للنفعية الحديثة. فبعض المواقف التي ستظهر فيما بعد في كتاباته فمصدرها هو المقال الأول أي القيمة الوحيدة لأي فرد، الدور الأساسي

للمبادئ، مسألة الباعث في تقويم الأفعال والأكثر أهمية الإجرائية المنهجية الراولزية. كان يحمل مشعل التيار النفعي الحديث ويعتبر الممثل القوي لهذا التيار لكن مع نهاية 1950 سيبلور اتجاها أخر.فمقاله «العدالة باعتبارها إنصافا» سنة1957 كان انعطافة كبيرة. فانطلاقا من سنوات 1960 روج راولز لمخطوطة عمق ما كتبه في المقال بين أصدقائه وتلامذته. في سنة 1971 ستتضح معالم نظريته تحت اسم نظرية العدالة. فهذا الكتاب أحدث ضجة كبرى وتم اعتبارها حدثا جللا. وخاصة مبدأ الاختلاف الذي أثير حوله الكثير من الجدل في سياق قلق مجدد حول العدالة الاجتماعية.وتصحيح الاختلالات السوسيو الاقتصادية واللامساواة بسبب الجنس والعرق...من 1971 الى 1982 رافع راولز مدافعا عن نظريته.لا يسعنا إلا أن نعجب باتساع وأفق المواضيع الفلسفية المعالجة وثبات مواقفه حتى دفاعه المستميت ضد الاعتراضات والنقد واستفادته منها في إعادة صياغة نظامه الفكري. إذ أنه انطلاقا من 1982 فالمسألة اعتمدت على ما اذاكان راولز قد سلك اتجاها مغاير اخر وهذا ما تجسد في كتابه الليبرالية السياسية سنة 1993.

بالفعل فالكتاب هو أيضا مهم جدا مثل نظرية العدالة. حتى لو تعرفنا على الترابط بينهما - حيث أن راولز يؤكد على الاستمرارية في هذه الكتاب- والحقيقة أن الأسلوب سنة 1993 مختلف.

في سنة 1971 قدم راولز نظريته حول العدالة الاجتماعية ليسوغ دولة الرفاه[1]. في سنة 1993 يمكن ان يكون لنا نفس الانطباع بخصوص ثبات

(1) على الرّغم من الاستخدام الشائع لمصطلح «دولة الرّفاه» سواء في الخطاب السّياسي والاجتماعي، أو في أدبيّات البحث، في الحقيقة، لا يوجد أيّ إجماع حول الدّلالة

الدَّقيقة لهذا المصطلح. يمكن العثور في الأدبيّات المختصَّة على تعريفات عديدة لمصطلح دولة الرِّفاه، تعكسُ الميول النظريَّة أو المبدئيَّة للباحثين أو المميِّزات الخاصَّة للحالات التي يدرسونها. يذهبُ بعضُ الباحثين إلى أنَّ مجرَّد وجود جهاز خدمات رفاه في دولة معيَّنة يكفي لتعريفها كدولة رفاه. على النَّقيض من هذا التوجّه الذي يكتفي بحدٍّ أدنى من أجل تعريف دولة ما كـ«دولة رفاه»، هناك باحثون آخرون يشدِّدون تحديداً على الفروق الكبيرة بين دول غرب أوروبا وبين دول شمال أمريكا التي تُسمّى عادةً دول رفاه. يزعم هؤلاء أنَّ عدم الوضوح في تعريف دولة الرِّفاه ينبع عدم وجود نموذج عالمي لـ«دولة الرّفاه»، بل هناك نماذج مختلفة في غاية الاختلاف لـ«دُول الرِّفاه» في دول عديدة. على سبيل المثال: نموذج دولة الرِّفاه الإسكندنافيَّة يختلف كثيراً عن ذلك النموذج الذي يُميِّز الأنظمة الليبراليَّة كالولايات المتَّحدة وكندا، وكلاهما يختلف كثيراً عن دولة الرِّفاه المحافظة التي تُميِّزُ دُول وسط أوروبّا، كألمانيا على سبيل المثال.

على الرُّغم من الاختلاف بين الدّول المسمّاة دُول الرِّفاه إلاّ أنّه يُمكن العثور على عدد من المميِّزات المشتركة بين معظم دول الرِّفاه والتوصّل إلى تعريف يُميِّز بين دول رفاه وبين دول أخرى تتضمَّن أجهزة رفاه معيَّنة، تلبِّي الاحتياجات المختلفة لمواطنيها، إلاّ أنَّه لا يُمكن تعريفها كدُول رفاه. نتيجة للتكاليف المتعلّقة بتشغيل الأجهزة اللازمة في دولة الرِّفاه فإنَّ جميع دول الرِّفاه هي دولٌ صناعيَّة، متطوِّرة، وغنيَّة نسبيّاً، بالإضافة إلى هذا فإنَّ معظم هذه الدُّول هي دول رأسماليَّة ذات اقتصاد سوق متطوِّر. لا يمكن اعتبار وجود دولة رفاه وفقا لبنية اقتصاديَّة واسعة فحسب، بل يتطلَّبُ أيضاً وجود نظام حكم ديموقراطيّ، يعترف بالحقوق المدنيَّة، والسِّياسيَّة والاجتماعيَّة لمواطنيه. وفي هذا السِّياق فإنَّ الخدمات التي تُقدِّمها دولة الرِّفاه لمواطنيها ليست بمثابة إحسان بل هي جزء من الحقوق الأساسيَّة التي يستحقّها كلّ مُواطن. وبناءً على ذلك يمكننا القول إنَّ دولة الرِّفاه هي دولة تلبِّي الاحتياجات الإنسانيَّة الأساسيَّة لمواطنيها كجزء من إحقاق حقوقهم السِّياسيَّة. وبشكل أكثر تحديداً إنَّ دولة الرِّفاه تسعى إلى ضمان الأمن الاجتماعي لمواطنيها. وتوفير دخلٍ ثابت، وتغذية، ورعاية طبيَّة، وتعليم، وسكنى، وعملٍ وخدمات رفاه خاصَّة لكلّ مواطنيها، وكذلك تقليص الفجوات الاجتماعيَّة إلى حدٍّ معيَّن. يتمّ تحقيق هذه الأهداف بواسطة فعاليّات تُبادرُ إليها الدَّولةُ بعدد من الطُرُق، تشملُ: مدفوعات مباشرة لمخصَّصات التّقاعُد، تزويداً مباشراً للخدمات الاجتماعيَّة، ضمان تقاعُد غير مباشر بواسطة نظام الضَّرائب، وكذلك عمليّات تدخُّل مختلفة في الاقتصاد وسوق العمَل.

واستقرار المؤسسات الليبرالية المهيمنة. حيث وصفا هذا التغير كل من كوكتاس وبوتي في كتاب راولز باعتباره نقل الحجج المنصبة أساسا على توافق مرغوب للمجتمع السياسي إلى توافق ممكن عمله.

بعبارة أخرى من اقتضاء العدالة إلى التأكيد على الاستقرار المؤسساتي. في هذا السياق من الواجب ملاحظة إذا كان راولز فكر سنة 1971 في المؤسسات السياسية والقانونية باعتبارها أحزمة لنقل العدالة الاجتماعية. يعتبر سنة 1993 نفس المؤسسات بأنها حكام موضوعيين وحياديين ومنتبهين. الحق أو فكرة الحق تحتل مكانة محورية في نظامه الفكري.فهل لفكرة العدالة الاجتماعية نفس المعنى؟ هنا يقترح راولز تساؤل حول الدور الذي يمكن أن يتبوأه الاختلاف في المجتمع السياسي والأهمية التي يجب أن تعطى لهذا السؤال: كيف يمكن لنظام سياسي ان يكون مستقرا وأمنا على الرغم من وجود الاختلافات الاجتماعية؟ في الحقيقة الحقيقة فالليبرالية السياسية حتى لو احتفظنا بالمنظور العدالة الاجتماعية تهدف أكثر إلى الدفاع على دولة القانون، الدستور والحقوق الليبرالية والتسامح. لنلاحظ كيف أن مفهوم الإجماع بالتقاطع» أعلنه في مقدمة نظريته.

على مستوى الممارسة لنسجل انه يرغب في تفضيل نظام سياسي خاضع إلى براديغم مؤسس على الليبرالية.ألا يعدوا الأمر فضوليا أن صفة ليبرالية مرتبطة بنظام سياسي حديث بدون أن تبرهن على ذلك الليبرالية في الممارسة. في الميدان ماذا يمكنه أن يضيف أكثر من مفهوم سياسي أخر؟ لماذا هذا الامتياز ولماذا لا تشرك جميع النظريات السياسية بدون أي خلفية باعتبارها «مذاهب للفهمّ»؟ هل يمكن للنظام الفكري الجديد لراولز أن يعمل بطريقة أخرى تحت يافطة التسامح بخصوص المذاهب

الفهمية؟ أليست الديمقراطية هي المكان الذي تجتمع فيه كل التيارات السياسية المختلفة للتنافس؟ بتفضيل هذا المفهوم ألا نضر بالمنطق نفسه للسياسة الحديثة للتيارات السياسية المتنافسة؟ ألا تخاطر فلسفة راولز بان تظهر لنا العيب الأساسي لليبرالية القرن 19 مرة أخرى التي تنغلق على مبادئها دون النظر إلى حجج وأراء الآخرين وخاصة عدم قدرتها عل الحوار مع نتائجها الكارثية التي نعرفها؟

نحن نميل إلى التأكيد على هذه التساؤلات.ألا يضمن بذلك اليوم راولز النيوليرالية التي استطاعت أن تفرض نفسها في بداية السبعينات؟ هذا ما يجب معرفته لكن الجانب المثالي لفلسفته الذي اثر إعجاب جيل بأكمله في حين انه بدا يتلاشى.سؤال العصر؟علامة الأزمنة؟ تأثير نهاية القرن؟ الذي يعرفه؟

على كل حال، توضح هذه الأسئلة إلى أي حد يجب تقويم المشروع الجديد لراولز.. الأسئلة في الأخير يجب عليها امتحان المشروع الراولزي بدايته ومساره ومختلف المواضيع الفلسفية التي تطرق إليها.فهل الأحكام التي أطلقناها عادلة؟ فهذا العدد من المجلة يحاول الإجابة قدر الإمكان على هذه الأسئلة.

المراجع:

Nous trouvons une bibliographie de ses oeuvres dans J .Rawls، Justice etdémocratie ،Paris ،Seuil ،1993 ،p .368–367 .La bibliographie mentionne les traductions françaises ..J .Rawls » ،Two Concept of Rules ،«The Philosophical Review ،vol ،1955 ،64 .p ..32–3 .J .Rawls» ، Justice comme équité ،« trad ،française dans Philosophie ،n،1987 ،14 ° p ; 69–39 .The Journal of Philosophy ،n0 ،1957 ،22 p ..662–653 .J. Rawls ،Théorie de la Justice ،Paris ،Seuil .1987 ،Traduction française)de la version remaniée de ،(1975 A Theory of Justice ،Cambridge)Mass،(. Harvard University Press ..1971 ،Voir Jean Ladrière et Philippe Van Parijs ،Fondements d'une théorie de lajustice ،Louvain–La–Neuve، Editions de l'Institut supérieur de philosophie ; 1984 ،C .Audard et al ،.Individu et justice sociale .Autour de John Rawls ،Paris ،Seuil، ; 1988la revue Critique ،juin–juillet ،1989 nos ،506–505 numéro thématique ayant pour titre John Rawls .Justice et libertés ; Jocelyne Couture et André Duhamel ،Justice distributive ،Lekton ،vol .II n،2 ° hiver J .Rawls ،Political Liberalism ،New York ،Columbia University Press) 1993،trad ،française ،Libéralisme politique ،Paris ،PUF، ..(1995Voir Chandran Kukathas et Philip Pettit ،Rawls :A Theory of Justice and its Critics ،Stanford ،Stanford University Press ،p(« 8–6 .A study of thedesirable ،(«p ») 11–8 .A study of the feasible•»)

العدالة في الفلسفة السياسية المعاصرة نموذج جون راولز

نورالدين علوش- المغرب

مقدمة: منذ الاهتزازات الكبرى التي تعرض لها سؤال الأخلاق مع نيتشه لم تبرز فلسفة عملية جديرة بهذا الاسم قادرة على فرض استئناف التفكير الايجابي فيه حتى السبعينات من القرن الماضي؛ حين ظهر إلى الوجود كتاب جون راولز نظرية العدالة (نشر في هارفارد 1971 وترجم للفرنسية عام 1987).

فلقد تم الاحتفاء بهذا الكتاب أيما احتفاء، من طرف متخصصي الفلسفة السياسية واعتبروه حدثا فريدا بل هابرماس اعتبره نقطة تحول في الفلسفة العلمية المعاصرة والفضل يرجع إليه في عثور الأسئلة الأخلاقية المكبوتة لزمن طويل على منزلتها كأسئلة قابلة للدراسة العملية الجادة.

ولا ننسى أن هذا الكتاب اختير كواحد من أهم خمسة كتب صدرت عام 1971 من طرف مجلة نيويورك تايمز. وأصبح راولز بفضل كتابه من أهم المنظرين للفلسفة السياسية المعاصرة.

بالإضافة إلى النقاش الحاد الذي أحدثه كتابه سواء في أمريكا أو في بقية العالم.

تحديدات لابد منها:

لازالت الكثير من المفاهيم القريبة من الفلسفة السياسية كالنظرية السياسية وعلم السياسة والفكر السياسي والفكر السياسي، تثير سوء الفهم لذا وجب التدقيق في المصطلحات وتحري الدقة حتى نعي الحدود الفاصلة بين هذه المصطلحات:

- الفلسفة السياسية: هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض وعلاقات المبادئ السياسية بالمبادئ الاقتصادية والثقافية.
- وبتعبير أدق يقدم لنا المفكر الهندي فراما تعريفا دقيقا للفلسفة السياسية التي يعترها توليد وتركيب الآراء والتأملات والبديهيات والافتراضات والقواعد والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع[1]أي بتكوين الحكومة وتعيين مهامها وتحديد سلطانها وتأصيل مبادئ وغايات المجتمع.
- علم السياسة يمثل الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية إذ انه من حيث كونه علما يعد خطابا منهجيا يتناول الواقع وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض. وهويتناول الوقائع السياسية أي ما هوكائن.
- النظرية السياسية: محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهو يشترك مع الفلسفة السياسية في أن كليهما يقوم على

(1) محمد وقيع الله احمد مدخل الى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق 2011 ص 40

التأمل والنظر ومن ثم قادران على إصدار أحكام قيمية. ومن ناحية أخرى فإنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير. ومن هنا يمكن القول بانه تحمل وجهين الأول معياري والثاني تجريبي[1]

- الفكر السياسي: تلك النظريات والقيم التي تجعل من السياسة أمرا مهما.

القضايا الكبرى للفلسفة السياسية

- **القضية الاولى**: وظائف الدولة الأساسية: بشكل عام يمكن التمييز بين تيارين رئيسيين يؤمن الأول بتوسيع نطاق الدولة لتولى أداء معظم وظائف الحياة السياسية ويؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق مدى ممكن وتخصيصها لأداء وظيفتي حفظ الأمن وتنسيق أعمال الأحزاب وجماعات المصالح والضغط المختلفة في المجتمع حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة[2]
- **القضية الثانية**: من يحكم.؟ فالسؤال عن الشخص أو الجهة المؤهلة لقيادة السلطة السياسية فقد كان احد الأسئلة الأكثر ترددا وبحثا في الفلسفة السياسية على مر العصور. وقد مال بعض الفلاسفة إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرجح عقلا والأعمق حكمة. في حين مال آخرون إلى وضعها في يد الشخص الأقوى ومال آخرون إلى وضعها في يد النخبة المتميزة من الشعب ورجح آخرون حكم الأغلبية ومضاء الإرادة الشعبية[3].

---

(1) ياسر قنصوه في فلسفة السياسية قراءة جديدة رؤية للنشر والتوزيع القاهرة 2009 ص 30
(2) م س ص 306
(3) م س ص314

- **القضية الثالثة**: مصدر القانون والزاميته- ظلت قضايا مصدر القانون ومدى سعته وقوة الزاميته ضمن أهم القضايا التي رافقت تطور الفلسفة السياسية، وانشغل بها معظم الفلاسفة والمفكرين السياسيين. فهناك من اعتبر أن التقاليد والأعراف الاجتماعية هي المصدر الأصيل للقانون في حين أن آخرين اعتبروا أن العقل الإنساني هو المصدر الوحيد الذي ينبغي أن تنبثق عنه القوانين.

وفيما يتعلق بمدى فعالية القانون نجد أنفسنا أمام ثلاث تيارات التيار الأول يدعوالى تفعيل القانون بقوة كهوبز والتيار الثاني يمثله الماركسيين والفوضويين يدعو إلى تهميش القانون أما التيار الثالث فيمثله الليبراليون المحدثون فيتوقفون في منتصف الطريق مقررين حدوده في حدود فعل الدولة المحدود في المجتمع.[1]

- **القضية الرابعة**: فلسفة التاريخ- تعنى فلسفة التاريخ باستبطان حركته الداخلية، لمعرفة وجهتها العامة، واستنباط خلاصات الدروس والعبر التي تنطوي عليها الأحـداث التاريخية. ومن المسائل المركزية تحدثت عنها مختلف مباحث فلسفة التاريخ مسألة إلى أين يتجه الزمن.؟ وهل يسير الزمن بأهله بحركة حتمية أو إرادية؟ وهل يمكن أن يؤثر الإنسان في مسير الزمن أم لا؟[2]

نبذة تاريخية

فيلسوف امركي معاصر (21 فبراير 1921- 22 نونبر 2002) واستاذ جامعي مرموق في جامعة هارفارد. من مؤلفاته:

---

(1) م س ص324

(2) م س ص331

- نظرية العدالة
- الليبرالية السياسية
- قانون الشعوب

يعتبر راولس من منظري الليرالية الجديدة ذا الميول الاشتراكية حيث اهتم كثيرا بالعدالةالاجتماعية رأى رولس أن عدم التساوي الاقتصادي يجب أن يخضع لشرطين:

أولا، أن يحصل لمواقع ووظائف مفتوحة للجميع وبشروط تضمن المساواة في الفرص.

وثانيا، أن يعود هذا الفرق الاقتصادي بالنفع على أقل أفراد المجتمع استفادة.

نظرية العدالة

يعتبر راولز من بين المنظرين المعاصرين للفلسفة السياسية وتعتبر نظريته في العدالة من النظريات التي غيرت مسار الفلسفة السياسية وأعادت لسؤال الأخلاق المصداقية. بالإضافة إلى زعزعته للفلسفة النفعية الرائجة في أمريكا.

وقد انطلق راولز في عرض نظريته من وضع افتراضي يسميه حجاب الجهل الذي يتقاطع مع حالة الطبيعة في النظرية التقليدية للعقد الاجتماعي[1]. وينطلق منه راولز لصياغة عقد اجتماعي جديد يقوم على الإجماع التوافقي بين هؤلاء المتعاقدين الذين في ظل حجاب الجهل

(1) جون راولز العدالة كانصاف ترجمة حيدر حاج اسماعيل المنظمة العربية للترجمة ص 14

لايدركون هوياتهم من جنس ودين ومميزات جسدية أو نفسية أو وضع اجتماعي أو رؤية للعالم بحيث تكون اختياراتهم في توافق مشترك كنظام أفضل من حيث تحقق أكبر قدر من الحرية وأكبر قدر من المساواة.[1]

في ظل هذا الوضع لابد لهم من من أن يحاولوا بلوغ مبادئ العدالة تنتفي فيها المفاضلة بين الأشخاص بحيث يمكن أن يستفيد منها أي إنسان أي كان، وبناءا عل هذا يتم الاتفاق بين كافة المتعاقدين على ضرورة الالتزام بالحياد إزاء المبادئ المطروحة وعدم تحيزها بل يتم اتفاقهم حتى على ضرورة وضع ذوي الميزات الأدنى في الحسبان في هذه المبادئ؛ ذلك أن أهمية نظرية العدالة لاتتحقق إلا حينما تأخد مصلحة الفئة الأقل حرمانا والأكثر ضعفا.

هنا تطرح عدة اقتراحات للانتقاء ومنها مبادئ العدالة ومن ثمة تكون لهم مطلق الحرية في استعراض مبادئ العدل التي عرفها تاريخ الفكر السياسي ليختاروا من بينها ما يلائم شروط عيشهم والظروف التي يتم فيها تفاوضهم فبإمكانهم مثلا أن يتأملوا وجهة النظر القائلة بان: «العدل هو العمل لمصلحة الأقوى أو الأكثر امتيازا» كما يمكنهم ان الاعتماد على وجهة النظر التي تقول بان الخير يكمن في الرقي بالجنس البشري... كما يمكنهم ان يعتمدوا على وجهة النظر التي تقول بان بان العدل قوامه الانسجام مع الطبيعة والتناغم معها. .لكنهم سيرفضون كل هذه الاقتراحات حسب راولز لأنه لااحد منهم سيقبل بأية مبادئ تميل للأقوياء أو المتفوقين لانها ستكون ضده اذا أزيل عنه حجاب الجهالة[2] واكتشف

(1) ياسر قنصوه م س ص85

(2) حسام الدين علي مجيد إشكالية التعددية في الفكر السياسي المعاصر سلسلة أطروحات الدكتوراه مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 2010ص220

وضعه السيئ انه من الضعفاء أو المتخلفين؛ فهذه أسباب كافية لرفضها من طرف المتفاوضين. . وهكذا بعد اخد ورد يرفض المتعاقدون المبادئ المطروحة وما فيها من جور وهي حقيقة يعلمها المتعاقدون حق العلم بمقتضى معلوماتهم العامة وهم ما سيقطع مع فكرة التوزيع غير العادل للثروات. ولكن كيف سيحل راولز هذه المسألة مع علم أن هناك في المجتمع تضارب في المصالح؟ بالإضافة الى تشكيك أفراد المجتمع في إمكانية سن قاعدة تنظيمية يحصل بموجبها نوع من التطابق والتكامل في عملية تحقيق النفع العام؟

انطلاقا من هذا يمكن القول بان راولز يعارض التصور القائم على التفاوت بين الناس الذي تتدخل فيه مجموعة من الاعتبارات الاجتماعية أو العرقية أو الجنسية طبقية كانت أو سلطوية، مؤكدا بذلك على ضرورة التوزيع المنصف للثروات.

مبادئ العدالة عند راولز

عقب النقاشات التي يجريها المتعاقدون في الوضع الأصلي، يتم الإجماع على مبادئ معينة كي توزع بموجبها المنافع الأساسية فضلا على الواجبات وهذه المبادئ هي: - 1 أن جميع القيم الاجتماعية من حرية وفرص ودخل وثروات واحترام الذات يجب ان توزع بصورة متساوية ما لم يكن التوزيع غير المتساوي لاحد هذه القيم أو جميعها امرا يصب في صالح اولائك الأقل انتفاعا. وهذا المبدأ هو المفهوم العام عن العدالة[1]

(1) م س ص 223

يشتق راولز من هذا المفهوم العام مفهومه الخاص للعدالة حيث اعتبرها انصافا يقوم على مبدأين:- أن تكون المراكز والمناصب متاحة أما جميع الراغبين في شغلها. وذلك استنادا إلى معيار المساواة المنصفة في الفرص.

المبدأ المفارق وهوان تكون تسوية التفاوتات أعظم نفعا للأفراد الأقل انتفاع في المجتمع[1] وتبعا لذلك يتضح ان المبدأ الأول من المفهوم الخاص انما يمثل الحرية المتساوية فهو يشتمل على تمتع كل شخص بصرف النظر عن مكانته الاجتماعية بكافة الحقوق والحريات الأساسية. .أما المبدأ الثاني فيتجسد في إتاحة الفرص المتساوية أمام كافة الأفراد للوصول إلى المناصب والخدمات العامة بالشكل الذي يؤدي إلى تسوية التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية.ويعتبر راولز ان المبدأ الأول انه قاعدة أولوية الحرية بينما يمثل الثاني قاعدة أولوية العدالة على الكفاءة والرفاه. ويعني ذلك أن بدأ تسلسل مبادئ العدالة قائم على فكرة الأولوية اذ ان المبدا الاول هو الاعلى مقاما والأولى بالتطبيق من المبدأ الثاني.

من هنا يتضح ان هدف نظرية العدالة كانصاف هو محاولة الإجابة عن الأسئلة المتعلقة بإمكانية تحقيق مجتمع عادل يضمن لافراده الحرية والمساواة، بحيث تكون الحدود المنصفة للتعاون موضع توافق بين المواطنين انفسهم مادام الدخول لمجتمع التعاون يفترض المرور بمرحلة الوضعية الاصلية كإجراء لعرض نظرية العدالة كانصاف.

---

(1) جمال مفرج نظرية العدالة عند راولز فلسفة العدالة في عصر العولمة تنسيق بومدين بوزيد الدارالعربية للعلوم ناشرون ومنشورات الاختلاف 2009 ص223

نقد نظرية العدالة

لم تسلم نظرية راولز من سهام النقد التي طالتها من اليمين واليسار السياسيين على السواء، وذلك بالرغم من ما تتسم به النظرية من السبك المحكم وقوة الحجة. ويمكن إجمال الانتقادات الموجهة اليها على النحو التالي:

1 - يشدد اليمين الليبرالي على فكرة ان راولز يغالي في تأكيد مبدأ المساواة ويعمد الى وضع السلطة بيد الحكومة؛ اذ يرى نوزيك ان راولز يعمل على تقليص نطاق الحرية بشكل كبير لصالح المساواة، وفي الوقت ذاته يتيح السبيل أمام انتهاك حق التملك من خلال زيادة الضرائب على الاثرياء بغية مساعدة الفقراء اي الأفراد الأقل انتفاعا في المجتمع.[1] وبذلك فان نقد اليمين ينصب على المبدأ المفارق لروالز.

2 - يشري اليسار الاشتراكي إلى ان نظرية راولز اتاحت السبيل لقيام حالة اللامساواة بصورة واسعة النطاق. ا فأنطونيو نغري فيرى أن نظرية العدالة لدى رولز تنطلق من (خلفية صورية قوية) تخفي حنيناً للتأسيسات الأنطولوجية القصوى. صحيح أنه يريد أن يتخلص من المقاربات الوظيفية السائدة للعدالة القائمة على نمط العقلانية الأداتية للحداثة الرأسمالية دون النكوص إلى نمط جديد من نظريات الحق الطبيعي (نوزيك مثلاً) أو إلى النزعة النسبية الاجماعية (هابرماس). ومن هنا عودته للصورية الترانساندنتالية على الطريقة الكانطية أي فكرة الاستقلالية والتميز ضمن منظور تعاقدي يكفل حرية الأفراد ومساواتهم. ويرى نغري أن فكر رولز

(1) م س ص229

يندرج في سياق النظريات (الليبرالية التقدمية) أي (ديمقراطيات التنمية) بالمفهوم الأنغلوساكسوني الذي يعني الصنف الديمقراطي الذي لا تكون فيه المشاركة في الحياة السياسية ضرورية لحماية الحريات الفردية فحسب وإنما أيضاً لأجل إنشاء مواطنة مبنية على الاتصال والمشاركة والتعاضد. إلا أن نسقه البرهاني يعاني من اختلالات خطيرة تنبع من مفهوم (الوضعية الأصلية) الذي يتسم بالغموض وعدم الدقة. فرولز لا يحدد طبيعة (الخيرات الأولية) التي تتمحور حولها هذه الوضعية، مما يجعل المسار الغائي المفضي إلى مبدئي العدالة عرضيًا واحتماليا[1]

- أما اليسار الليبرالي فيعالج من جانبه قضايا أخرى في سياق نقده لنظرية راولـز، اذ يرفض والـزر فكرة تعميم هذه النظرية ليشمل تطبيقها كافة الثقافات. و تايلور يرى أن رولز لم ينجح في تجاوز مأزق النسبية العدمية على الرغم من دفاعه فكرة المضمون المعياري الملازم لنظرية العدالة بصفتها تعبيراً عن العقل العمومي للمجتمعات الليبرالية التعددية. ومصدر هذا العجز يكمن في كونه لم يتخلص من مبدأ (الذاتية الأخلاقية) المهيمن على الثقافة الغربية الحديثة. ويقوم هذا المبدأ على القول بأن المواقف الأخلاقية لا تستند إلى أي أساس مرجعي سواء كان العقل أو الطبيعة، ومن ثم فإن كل واحد منا يتبناها بحسب قناعاته الذاتية. ومن هنا (يفقد العقل دور الحكم في الحوارات الأخلاقية). وبطبيعة الأمر يمكنك تنبيه محاورك إلى بعض النتائج التي فاتته، ولكن ليس لك قدرة على إقناعه في حالة

(1) عبد الله السيد ولد ابه /http: / /www.hekmah.org /portal6/

تشبته بموقفه الأصلي[1] ويرجع تايلور خلفية التصور الليبرالي لأولوية الحقوق الفردية على الانتماءات الجماعية (كما هو واضح لدى رولز) إلى كانط الذي عرف الكرامة الإنسانية باستقلالية الإنسان، أي قدرة كل شخص على تحديد تصوره الخاص للحياة المثالية. فالخطر الذي يفضي إليه هذا الرأي هو قيام معادلة ليبرالية تتأسس على الحقوق الفردية وترفض الاختلاف الثقافي؛ (لأنها ترتكز على تطبيق نمطي للمعايير التي تحدد هذه الحقوق دون استثناء، ولأنها جد حذرة من المصائر الجماعية). فهي عاجزة عن قبول أنماط الحياة الثقافية للمجموعات التي هي أساس بقائها، مما يعني اعتبار الحقوق الجماعية بدل الاكتفاء بالحقوق الذاتية الفردية[2].

اما هابرماس فيقر في البداية أن (خصومته) مع رولز هي مجرد خلاف عائلي، فهو يوافقه في منطلقه الذي هو (أخلاقية الاستقلال والرشد) الكانطية القائمة على الاستغلال العمومي للعقل. بيد أنه يتعرض بالنقد لمفهوم (الوضعية الأصلية) الذي يراه عاجزاً عن تفسير وضمان الموقف غير المتحيز الذي ينبع منه مبدأ العدالة من حيث طابعهما الإجرائي، كما يرى هابرماس أن رولز لم يكن واضحاً في التمييز بين (القضايا التبريرية) و(القضايا المقبولة) بحيث يبدو أنه أراد الحصول على (الحياد الإيديولوجي) لتصوره للعدالة فانتهى إلى التضحية بالطموح (للصلاحية المعرفية). ذلك أن الفهم الأداتي المحض للنظرية ممتنع، لأن الإجماع التوفيقي الذي يتحدث عنه رولز يتطلب مسبقاً جهداً اقناعياً ودفاعاً عن

(1) charls taylor la malaise de la modernite cerf 1994 p 26

(2) charls taylor multiculturalisme aubier 1994 p 83

خيار معياري. فالإجماع لا يمكن أن يحصل إلا على أساس علاقة معرفية بين صلاحية النظرية والبرهان على حيادها الإيديولوجي كما يتجلى من النقاشات العمومية.

فالإستراتيجية النظرية التي اعتمدها رولز أدت به إلى إخضاع مبدأ الشرعية الديمقراطية للمبادئ الأساسية لليبرالية. ومن هنا أخفق في مشروعه الأصلي الذي هو التوفيق بين المفهوم الحديث للحرية (حرية الوعي والتعبير والملكية...) والمفهوم القديم لها(حقوق المشاركة والانتماء). فالمواطنون ليس لهم دور محوري في التأسيس الديمقراطي باعتبار أن المبادئ الرئيسية الضابطة للحريات العامة وللتعددية تتشكل في لحظة الوضعية الأصلية. ومن هنا فإن (فعل إنشاء دولة القانون الديمقراطية ليس بحاجة إلى أن يستعاد في الظروف الدستورية لمجتمع عادل تشكل من قبل، كما أنه ليس من الضروري إعطاء شكل دائم لمسار إنجاز الحقوق). وهكذا يؤول هذا التصور إلى إضعاف لمقاربة الديمقراطية التي تعني مساراً دائماً ومفتوحاً للحصول على الحقوق والحفاظ عليها[1]

خاتمة:

بالرغم من الانتقادات التي وجهت لنظرية العدالة إلا أنها لازالت تثير النقاش في مختلف مناطق العالم. ولم تبخس من قيمة الفيلسوف الامركي الذي فتح النقاش حول الليبرالية اليسارية المناهضة للفوارق وبين النيوليرالية المناهضة للعدالة التوزيعية.كما تمخضت النقاشات

(1) م س موقع حكمةL/portaL/www.hekmah.org/ :ttpم/

والمطارحات السياسية عن اعادة التفكير في دور الدولة الليبراليةوبرزت اسئلة حول حيادها وانخراطها في معمعة المطالب الاجتماعية.

العودة إلى مفاهيم المواطنة والفضاء العمومي عند حنا ارنت وهابرماس من اجل التفكير في استمرارية السياسي(1) من العصور القديمة إلى الحداثة

1 - ترجمة نورالدين علوش- المغرب - Revue horizon numéro Autour du politique - Automne 2008

لاشك أن مفهوم السياسي هو أكثر من مفهوم علمي. فهو حقيقة ملموسة في حياة الناس.إذن هو رهان كبير من اجل تحليله في مجموعه. لكن في نفس الوقت هناك حاجة باعتباره موضوعا مهما؛ لأن الإنسانية لن ترضي بحياد تفسيري للعالم. لم يتوقف البحث في بحث مسألة السياسي منذ أرسطو إلى غاية حنا ارنت في إثارة اهتمام المفكرين. لكن ماذا ستضيف السوسيولوجيا إلى تحليل حقل كبير ومكثف. لكن فقط تقديم وجهة نظر مختلفة لمجتمع منخرط في الحداثة أي مقاربة تاريخانية لعالم الناس في علاقاتهم الاجتماعية. فإذا كانت الحداثة تروج لنا شيئا، فان هناك علاقة ضيقة بين السياسي وتأسيس المجتمع. لكن ما هو السياسي؟ إذا لم يكن علاقة بين الناس. بالنسبة لحنا ارنت فالسياسي

(1) السياسي بمعنى التنظير للسياسة وهو يختلف عن مفهوم السياسية الذي يهتم بالأحزاب والمنظمات السياسية.

هو الحرية التي تضمن لكل فرد مكانه الفاعل في المدينة. فالحياة النشيطة الفردية غير ممكنة إلا بوجود حرية يتقاسمها الجميع. وان الديمقراطية ليست هي النموذج الوحيد لتنظيم السياسي أي في مامعنى أنها الوحيدة التي تشجع الحرية كمبدأ مؤسس.

لكن قول هذا، سيكون لنا انطباعا خاطئ بان الديمقراطية هي ترياق. إذ أن الكثير من المفكرين أمثال هابرماس وحناارنت أوضحا حدود الديمقراطية في قبولها الحديث. فالديمقراطية الليبرالية، تختلف عن الديمقراطية الأثينية وهذا ما عرضه جيدا بنجامين كنستان في وقته [Constant، 1980، pp.492-515]. وكما أن التاريخ يتحرك، فان المجتمع والديمقراطية عرفا تغييرات كبيرة مع الحفاظ على بعض المميزات.

في هذا المقال سأعتمد على مفهوم الفضاء العمومي، للتفكير في مفهوم السياسي اليوم. سأشتغل بالتحديد على ما يمثله الفضاء العمومي في المجتمعات السياسية التي تعرف توترا خطيرا بين المثال الديمقراطي والفردانية خصوصا. حيث ستكون ازدواجية بين إرادة ا ن تكون حرا و تتمتع بالمساواة ومتضامن من جهة وديناميةتحررية وهوياتية وأنانية من جهة أخرى.

في الجزء الأول أركز عل مقاربة حنا ارنت للفضاء العمومي كفضاء للمواطنة. وفي الجزء الثاني سأتناول الفضاء العمومي عند هابرماس بأبعاده الديمقراطية والبرجوازية.

عناصر حول التصور الكلاسيكي للسياسي. الفضاء العمومي السياسي والمواطنة عند حنا ارنت[1]

(1) ولدت حنة آرندت قبل 100 عام في 15 أكتوبر/ تشرين الأول 1906 في مدينة هانوفر

بخلاف الرؤية التي تدافع عنها بعض التحليلات: مثل تحليل كلود لفورت للمواطنة والديمقراطية عند حنا ارنت؛ واصفا فكرها بمثالية راديكالية للديمقراطية المباشرة والإنسان الفاعل نحو الخير المشترك وباحتقارها للديمقراطية التمثيلية (كلود لفورت 2001). نجد الكاتب فرانسوا مورو يدافع عن الفكرة الأكثر تفردا» إن السياسة عند حنا ارنت لا تختزل إلى تجربة الحرية السياسية في الفضاء العمومي بل تطور كذلك العلاقة بين الفرد والدولة التي لابد من اختبارها»(مورو 1999).

في هذا الإطار نجد الاستعمال السياسي للنظرية حنا ارنت، يتقاطع

في محيط يهودي ألماني محب للأدب والفلسفة، ثم درست الفلسفة في جامعة مدينة ماربورغ، والتي ارتبطت خلالها بعلاقة غرامية مع الفيلسوف الشهير مارتين هايديغر أطلق عليها اسم «علاقة حب القرن العشرين». لكن الطالبة الموهوبة اضطرت إلى ترك ماربورغ، لأن هايديغر، الذي اعتبرته «ملكاً خاصا في مملكة التفكير»، كان متزوجا في محيط كاثوليكي محافظ، لتكمل دراستها عند الفيلسوف كارل ياسبرز في جامعة هايدلبرغ، التي قدمت فيها أطروحة الدكتوراه في عام 1928.

جاءت صدمة وصول النازيين وإيديولوجيتهم الشمولية إلى الحكم في ألمانيا في عام 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة آرندت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري البحت والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي.

المراجع:

أصول توتاليتارية في 3 أجزاء:

1 - حول معاداة السامي منشورات سوي 2005

2 - الامبريالية منشورات سوي 2006

3 - النظام الشمولي منشورات سوي 2005

شرط الإنسان الحديث جامعة شيكاغو 1958

أزمة الثقافة منشورات غاليمار 1972

دراسات حول التطور منشورات غاليمار 1963

حياة سياسية منشورات غاليمار 1974

من الكذب إلى العنف منشورات بوكيت 1982

مع فكر يورغن هابر ماس. لان هناك علاقة بين الرؤية التاريخية للفضاء العمومي للسوسيولوجي الألماني هابر ماس وإجراء تعريف السياسي عند المنظرة السياسية حنا ارنت.

المواطنة: جوهر السياسي وإمكانية للفضاء العمومي في النموذج الديمقراطي الأثيني القديم جدا، كان التمييز أساسيا بين الحياة الخاصة (idion) والحياة العامة ((koinon). في الأسرة لابد من العمل وبالتالي سيادة علاقة الهيمنة والعنف. في حين أن في الفضاء العمومي (polis) يعتمد كثيرا على قاعدة التشاور. حيث نجد الأفعال في المدينة غير متوقعة وهشة، وتعتمد على شبكة من العلاقات المنظمة؛ عن طريق احترام حرية كل مواطن والقبول بتفرد الجميع.

في الفضاء السياسي للمدينة نجد الساحة (الاغورا) هي المكان المناسب للخطابة والتشاور واتخاذ القرارات. هكذا نجد أن التحرك السياسي يعتمد على عنصرين:البراكسيسla praxis أي مجموع الممارسات السياسية المحددة مكانيا و مايتسم به الخطاب العمومي أي لكيسيس la lexis..

بعد العودة إلى المفاهيم الأساسية للحياة الاجتماعية والسياسية الأثينية، تقترح حنا ارنت تعريفا للمدينة «هي تنظيم الشعب انطلاقا من تشاور عمومي ومن فضائه الحقيقي الذي يشمل الناس الذين يعيشون من اجل هدف مشترك وفي مساحة جغرافية حيث يقيمون». (ارنت 1983) حسب هذا تعريف فالمناقشات أصبحت لصيقة بالمدينة ومتجذرة في الذاكرة السياسية الجمعية.

عنصر أخر مهم للغاية هو المدينة: حيث تسمح للجميع بان يصبح

إنسانيا فهي الفضاء الذي يتخلص فيه الإنسان من طبيعته الحيوانية. في التفكير الإغريقي القديم، فهوية الإنسان لا تتحقق عن طريق العمل الذي بقي حكرا على العبيد، بل عن طريق ممارسة البراكسيس واللكسيس لتتحقق الانسنة.وبالتالي الحاجة إلى فضاء سياسي لتكتمل الإنسانية. كما نجد تأثير أرسطو حاضرا، بقوة من خلال تعريفه للإنسان: بأنه حيوان سياسي لكونه مهووس بالكلام والخطاب.

هنا يمكننا إضافة مبدأ أخر سياسي إغريقي: الصداقة. كما وصفها أرسطو المحبة فهي أساسية لحدوث الحرية. هذه الأخيرة تنشأ في المدينة ويتم تحيينها من خلال القرارات المتخذة في الاغورا، لكن بدون الصداقة لا يمكن الحديث عن شيء: لأنها هي الوحيدة التي تسمح بالتعبير العمومي الحر لجميع الآراء. فالمواطن الإغريقي «هكذا يظهر تفرده بالكشف عن اسمه؛ فالتعبير عن فردانية كل فرد خاضع للمواطنة. عليك أن تكون مواطنا لتكشف عن هويتك. فقط الانتماء إلى المدينة يضمن اسما للمواطن الإغريقي».(مورلو 1999).

فحرية التعبير عن الآراء، تنتج عن المساواة والقبول بتفرد الأخر اليوناني. هكذا تتخذ القرارات بالتشاور، لكن الآراء تبقى خاصة بكل فرد على حدة. هنا لدينا رؤية لتماثل مثالي:بدون انقسام بين الحاكمين والمحكومين: (ارنت 1954 ص 30). إذن ليس هناك زعيم سياسي في الفضاء العمومي.

لان السلطة هي إمكانية كل فرد؛ وإمكان فعلي لا يتبلور إلا بطريقة عابرة خلال اتخاذ القرار.فهذا الأخير يعتمد على الإقناع الذي تعرفه ارنت «بإشراك أفضل الحجج للوصول إلى «الحس المشترك». وتضيف «انه

أيضا الخطاب المشترك والفعل الجماعي الذي يضفي معنى على الحقيقة لكل الإغريق».(ارنت 1958 ص 127). فهذا الفعل الجماعي والتشاوري بين المواطنين، يتناسب مع جوهر الديمقراطية الأثينية والحقيقة الديمقراطية حسب حنا ارنت.

كما تضيف حنا ارنت، بانه يجب التفكير في هشاشة ولاتوقعية ولانهاية الشؤون الإنسانية من اجل التفكير جديا في مفهوم السياسي وفقط الفعل وحده يضمن الوصول إلى «حس مشترك جمعي».

تعريف المواطن عند حنا ارنت

المواطن حسب حنا ارنت هو «ذلك الرجل الذي غادر مجاله خاص ليمارس الحرية السياسية مع نظرائه». ويحاول معهم تأسيس حكومة جديدة تمثل الجميع وشرعيتها تأتي من الهيئات السياسية التابعة».(ارنت 1955).

إذا كان جميع المواطنين مدعوين إلى المشاركة في الحياة السياسية، نظرا لتمتعهم بالمساواة في المدينة؛ لكن فقط الأفضل من بينهم يمكن أن يكون قائدا عسكريا أو قاضيا.

إذن توجد تمثيلية في المواطنة الأثينية.الأهم في الديمقراطية الأثينية هو ان يكون المواطن قادرا على التفكير، لكن كذلك الفعل.وإذا كانت حنا ارنت مستاءة دائما من الديمقراطية الحديثة حيث تكتب «لازالت المدينة اليونانية حاضرة بقوة في أساس وجودنا السياسي كلما نطقنا كلمة السياسة».(ارنت 1968 ص 304).كما لو أن هناك استحالة أساسية في أن تكون الديمقراطية بدون مبادئها الكامنة والأساسية، التي استخرجتها حنا ارنت من الديمقراطية الأثينية أخيرا.

لننطلق من هذا النموذج المؤسس، لتبين لنا ماالذي أفسدته الحداثة الديمقراطية مع ثنائية البرجوازية/ الديمقراطية التمثيلية وكيف من الممكن إعادة التفكير في ديمقراطية حديثة حيث المواطن سيكون له دور بفضل نظام المجالس.

التعارض بين المواطن والبرجوازي

حسب حنا ارنت، هناك فقدان للحس المشترك مع الازدهار العلمي خلال القرنين السادس عشر والسابع عشر؛ لان العقل نصب نفسه باعتباره الحساب البسيط للنتائج. هذا النموذج نجده في كتابات النفعيين: أمثال جيريمي بنتمام وجون ستيوارت ميل. فالدولة البرجوازية نشأت إلى حد كبير في إطار هذا الفكر الذي نجده عند هوبس في كتابه التنين (هوبس 1980) وفي نفس الوقت هيمنة الإنسان الصانع على المظاهر الأخرى للإنسان. بالنسبة لحنا ارنت الفلسفة السياسية لهوبس تتناسب مع فلسفة البرجوازي؛ لأنها تمثل استعمالا اداتيا للسياسي.فهذا الحراك السياسي والاجتماعي الذي يميز الحداثة اقحم المجال الخاص في المجال العام وابعد الحرية عن السياسة. فالفضاء العمومي تمت الهيمنة عليه من قبل

المجتمع وليس من طرف السياسة. فالمدينة تلاشت لصالح الدولة. وهذه الأخيرة ليست إلا هيئة لحماية المجتمع والحفاظ على الأفراد والخيرات.إذن هناك تلاشي التعالي لصالح دور عقلاني وخاصة نزع الانسنة في العلاقة مع السياسة.

للتوضيح تقابل حنا ارنت بين مفهومين في علاقتهما مع الحرية. الحرية الأحادية «احساس بانعزالي عن الجميع هو نتيجة ارادة حرة لاشيء ولا احد سواي يمكن تحمل المسؤولية».(ارنت 1983).والحكم

الحر الذي سيصل إلى أن حياة الناس هي الآن تخلت عن نفسها. فالحرية الحديثة تتحرك وفق الحكم الحر لكل مواطن مما أدى إلى تلاشي شرعية العمل السياسي الفردي لصالح عمل الدولة. فالحدود لم تعد في داخل كل فرد بل هي في الخارج. وأصبحت الدول منذ ذاك الحين الحارس الأحمق للحكم الحر الفردي حتى تحمي الحريات الشخصية والخيرات. هكذا جاءت الدولة لحماية المواطن من الغير ومن نفسه بفضل احتكار العنف المشروع. كما قال فيبر.

الحكم الحر هو المفهوم المكون للفكر البرجوازي وتعزيزه مجدد دائما.

هنا يتعلق الأمر بتحليل قوي للسلطة المهيمنة المعطاة للدولة وعواقبها حول مواطني الحداثة السياسية. فأصبحنا نتحدث عن الفرد عوض المواطن، حيث أن الفرد هو النسخة الأخيرة من البرجوازي. يهتم البرجوازي استثناء بوجوده الخاص ويتجاهل فضائل المدنية. يدفع بقوة إلى الفصل بين الخاص والعام، بين المهنة والأسرة وان لا يمكنه اكتشاف في قرارة نفسه أي علاقة بين هذا وذاك». (ارنت 1945).

مع ظهور الفرد تحول الفعل والفكر والحكم «إلى نشاطات لمفاهيم مشخصنة». (ارنت 1983). حسبه فان البرجوازي باعتباره مثال الإنسان الحديث «هو النقيض الحقيقي للمواطن». حيث أصبح العالم البرجوازي بدون مواطنين، اي بدون ناس يمارسون بطرقة تشاورية حريتهم السياسية.

رؤية للديمقراطية

ما يشكل تساؤلا عند حنا ارنت هو إغلاق الحداثة للسياسة في عالم لن يكون خاضعا إلا لـ«تطور حر لإنتاجية ما هو اجتماعي وتفتح الصداقة الحميمية». فالأنظمة البرلمانية في فرنسا أو في بريطانيا لا تشكل حسب

حنا إلا انعكاسا لإحكام الحداثة طوقها على السياسة التي تمنع المواطنين من المشاركة في القيادة. فالأحزاب السياسية هي الأخرى تمنع اية إمكانية لمشاركة مواطنة بإنتاج مؤسسات في فضاء لا يمكنه ان يتواجد فيه المواطن.

فالدولة الحديثة ليس لها حسب حنا إلا دور واحد:إدارة الأشياء حيث سيكون الدور اجتماعي لا سياسي، بل معادي للسياسة في بعض الحالات. فالسياسي هو مضمون القرارات الحكومية المتخذة باسم الشعب وهذا ما يشكل لغزا عند حنا ارنت لأنها تشك في قدرة مواطن أو مجموعة من المواطنين من تجسيد إرادة الشعب في كل القضايا وفي كل اللحظات.

يمكن اعتبار نقد حنا لأحزاب السياسية، تحليلا للبيروقراطية الحديثة التي تمنع المواطنين من المشاركة السياسية؛ بتعقيدها الدائم للمساطر القانونية. فشكل استبداد بدون مستبد حاضر هنا باستعادة تحلياللات دو طوكفيل. فالبديل حسب حنا للديمقرطية التمثيلية الحزبية هو المجالس المنتخبة ديمقراطيا حول قضايا خاصة ومفتوحة في وجه جميع المواطنين. (ارنت 1975).

لنذهب في اتجاه مضاد لتعليقات كلود لفورت: التي تقول بان حنا ارنت لا تهتم بالديمقراطية الحديثة ولا بالديمقراطية التمثيلية لان مفهوم التمثيل هو غريب أو منفرلها».(لفورت 1986).

تقدم حنا ارنت كفيلسوفة راديكالية في مواقفها الخاصة بالدولة البرجوازية، لكن تقترح توصيات وبدائل لهذا الأمر؛ حتى لا تسقط بتاتا في تفكير وثوقي. هكذا تكتب «لابد من الحفاظ عل الدولة، لكن يجب أن يكون دورها سياسي». هكذا فان نظام المجالس: «هو البديل الوحيد للنظام السياسي الحالي» (ارنت 1971).فهذا التقديم يساءل شروط

إمكانية انبعاث المواطن الحر من جديد. أي كيف نعمل على أن يكون الأفراد مواطنين كاملي المواطنة وكيف نبني مؤسسات تسمح بممارسة هذه المواطنة؟

2 - هابرماس2[1] أو الفضاء العمومي البرجوازي. انبثاق وتداعيات الحداثة السياسية

كتب هابرماس كتابه «الفضاء العمومي البرجوازي في سنة 1962». اركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكون بنيوي للمجتمع البرجوازي نص مهم في الفكر السياسي والسوسيولوجي.فالكتاب ذا خلفية تاريخية

---

(1) ولد الفيلسوف الألماني هابرماس عام 1929 في دوسلدورف والذي يعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت.
يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار والذي يضم مجموعة من أهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كل من بول ريكور وايمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل اتو ايل علاوة على هابرماس.ويعد بذلك من اكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الألمان العاصرين. وبسب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير فانه يكاد يكون اهم فيلسوف اليوم بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف، وقد اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف فمن السمات لهذا المسار الدخول الى المؤسسة الأكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجة الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل مثل كانط وهيغل...كما ان ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع إبداع فكري مستمر عن طريق اصداره العديد من البحوث الفلسفية الهامة خراج إطار المؤسسة الجامعية.
بدا أكاديميا فلسفيا، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته «النزاع بيا المطلق والتاريخ في فكر شلينغ» والمنشورة عام 1954. الا ان اهتمامه الاجتماعي فاق تخصصه الأكاديمي فعرف بكونه عالم الاجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الرأسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصا واوروبا عموما، وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعا لادورنو في فرانكفورت ثم اصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في المانيا.
اصدر العديد من الكتب الفلسفية الهامة على الصعيد العالمي: كتابه العمدة نظرية الفعل التواصلي وأخلاقيات المناقشة والحق والديمقراطية والمعرفة والمصلحة ومابعد ماركس...

وسوسيولوجية، من خلاله يحلل لنا الصيرورة التي من خلالها عمل الأفراد على تشكيل الفضاء العام باستعمال عقلهم؛ وكيف تحول الفضاء العام المراقب من طرف الدولة إلى فضاء يسود فيه النقد الموجه ضد السلطة».(هابرماس 1962 ص 61).

الفضاء العمومي البرجوازي خاص بمرحلة معينة ولا علاقة له بالاغورا اليونانية التي وصفتها حنا ارنت.بالنسبة لهابرماس الفضاء العمومي احتفظ به منذ اليونان تحت شكل «نموذج اديولوجي» وليس باعتباره تشكيل اجتماعي.

في حجاجه أوضح هابرماس، أن ظهور الفضاء العمومي البرجوازي كان في الوقت الذي كان فيه النظام الفيودالي يعتمد على الحق الالاهي؛ الخاضع لضغط البرجوازية الداعية إلى عقد اجتماعي. من جاءت أهمية الفضاء العمومي بين المجتمع المدني والدولة اي بين المصالح الخاصة والقواعد المشتركة.أظن نحن أمام انفتاح لإمكانيات نقاش القواعد في الوقت نفسه مع ظهور المدينة باعتبارها مركز الحياة الاجتماعية.هذا ما تحقق بفضل تطور الأمكنة التي تسمح بتبادل الأخبار بين الأفراد: المقاهي، النوادي الصالونات الأدبية..حيث اخذت هذه الأمكنة انطلاقتها الكبيرة في القرن 18: حيث أصبحت مسرح التطور الفضاء العمومي الأدبي الذي أسس حسب هابر ماس القاعدة الأساسية لظهور فضاء عمومي حقيقي حديث. فالصحافة تشكل بدون شك الموضوع الرئيسي الذي وضح تحديث الفضاء العمومي.

فصناعة الثقافة التي انتشرت منذ القرن 17 مثل بعض الروايات وخصوصا الجرائد ميزت المنعطف نحو إمكانية تقاسم الأفكار داخل المجتمع. تحت

شكل خاص سمى هابرماس صحافة الرأي «بالإخبار لكن كذلك مقالات تعليمية بل نقدية وملخصات». (هابرماس 1962 ص35). مضافة إلى محتويات مجموعة مهمة بما في الكفاية لجرائد الماضي.

التحليل النقدي والمقال العميق شكلتا المعيار في الصحافة اليومية وهذا بدون ان تكون التجارة مرتبط بها حتى منتصف القرن التاسع عشر. بالنسبة لهابرماس فالمرور إلى اقتصاد جماهيري افقد الفضاء العمومي «طابعه السياسي».

فالدعاية التي شكلت في الماضي نظام نشر الأفكار، بغرض معرفة تحررية أصبحت مع مرور الوقت إعلان ذي ميزة تجارية. الدعاية عملت سابقا على «فك لغز الهيمنة السياسية» بفضل الاستعمال العمومي للعقل المتسائل عن «سياسة الأسرار الممارسة من قبل النزعة الاطلاقية» (هابرماس 1962 ص 209). لم تصبح إلا صناعة الاندماج الاجتماعي بغرض بيع المنتوجات التجارية.بالنسبة لهابر ماس الانتقال من صحافة الرأي إلى صحافة تجارية، تم بفضل التقدم التقني الحاصل في مجال نقل المعلومات.(هابرماس 1962 ص 162). بعد 1870 أصبح محرروا الجرائد اقل اهتماما بالمصلحة العامة والرسالة التنويرية مقابل دفاعهم عن المصالح الخاصة ذات الامتيازات.(هابرماس 1962 ص 203). هنا يقوم يشكل نقد راديكالي لانحراف الفضاء العمومي السياسي الذي تلاشى أمام ضغط الرأسمالية. فهابر ماس سليل المدرسة النقدية الألمانية اشرف المفكر ادورنو على أطروحته الذي يعد من ابرز ممثيلها.

ويصف هابرماس وسائل الإعلام الجديدة مثل الراديوم والتلفزة بشجاعة متماثلة. حيث قام بنقدهما بالاعتماد على النموذج الفضاء

العمومي الأدبي السابق وصفه. هذا الأخير نشر القراءة في الوسط الأسري في حين أن «حتى الذهاب إلى السينما والإصغاء جماعة إلى الراديو أو مشاهدة التلفزة جماعة لاشيء لم تدم العلاقات الاجتماعية المميزة للفضاء الخاص المترابط بالفضاء العمومي، لان الاهتمامات الشعب المستهلك للثقافة، الذي يؤثث هواياته تجري على عكس بداخل ماهو اجتماعي، بدون ان تكون هذه الاهتمامات محط نقاش «(هابرماس 1962 ص 171). بالنسبة لهابر ماس فوسائل الإعلام الجديدة عملت على» تقويض المسافة الواجبة ان يقف منها القارئ لأي نص مطبوع وهذه المسافة يفرضها منطق الاستيعاب الذي يحمل طابعا خاصا ويعتبره الشرط الضروري لفضاء عمومي حيث تبادل النقاش الدائر حول ما قرأ» (هابرماس 1962 ص 171). في الأخير نجد هابر ماس ادرك بأنه قاس إلى حد ما حول لا قدرة تأمل الذات الحديثة حول وسائل الإعلام الجديدة أو يمكنه ان يكون طوباويا حول الفضيلة السياسية للقراءة. لكنه يدفعنا إلى التفكير حول دور وسائل الإعلام في تكوين المواطن. هذه من الإسهامات المهمة لهابرماس لان تعريفه للفضاء العمومي البرجوازي المتحول من مثالية تحررية إلى حقيقة تجارية، يذكرنا بان بناء فضاء السياسي ينتج في الوقت الذي تتم فيه إعادة التشكيل بين العالم والفرد. وكذا في التفاعل بين الأفراد الذين يهيئون الظروف لفضاء عمومي.وليس في التقنيات الإعلامية موضع التنفيذ. بعبارة أخرى الفضاء العمومي الهابرماسي هو إمكانية اجتماعية لا يمكنها التحقق تاريخيا إلا عبر مشاركة تعددية للأفراد. فالتقنيات ما هي إلا أدوات حاملة لخصوصيتها الخاصة التي عليها ان يستعملها الإنسان بغرض التأثير على العالم.إذا خرجنا من هذه

الجدلية بين الإنسان و التقنية، اذن لن يساعد الفضاء العمومي الفرد في التفكير في عالم مشترك مادام أصبح بدون بصيرة.

يمكن أن نرى جسرا، يربط بين هابرماس في تحليله في كتاب الفضاء العمومي وفي تعريف لحنا ارنت للمواطن.اذا كان هابرماس تأمل في انبثاق تاريخي وثقافي للفضاء العمومي البرجوازي الذي اضمحل تحت تأثير السوق.فان حنا ارنت قدمت ملاحظة تاريخية وحقيقية حول اختفاء المواطن في الديمقراطية الليبرالية. في هذا الإطار كتب ايريك جورج» تصور هابرماس الفضاء العمومي الحديث باعتباره فضاء للكلام الحر غير مرتبط باكراها ت الحاجة، اكراهات اجتماعية، حيث ان المجتمع هو نتيجة صافية لعمل العقل. في هذا المنظور نجد الطبقة البرجوازية في وقت واحد تحررت من الاكراهات الاجتماعية بإمكانها التحدث باسم البشرية جمعاء»(جورج 2001).

في مقاله «الفضاء العمومي ثلاثين بعد ذلك» عاد هابر ماس إلى مصنفه الفضاء العمومي حيث اعترف بانه لم يشتغل على مادة متحكم فيها؛ لانه اعتمد على الأدب من الدرجة الثانية فخدع بسلوك ما هو عام.» تقييمي كان بطريقة متشائمة على قدرة المقاومة وخاصة القوة النقدية لفضاء عمومي تعددي وخاصة متمايز التي تطفو على الحدود الطبقية في عاداته الطبقية» (هابرماس 1992).

فهذا التفكير يوضح لنا أهمية ما يختزنه ما هوعمومي أي الشعب في الفضاء العمومي. بالاعتماد على التمييز بين الدولة، الاقتصاد والمجتمع المدني؛ يحاول الفيلسوف هابرماس التوضيح بان الدولة والسوق لن يتغيرا عن طريق قوى داخلية. لكن على المجتمع المدني أن يتحرك في

هذا الاتجاه. ينتج عن هذا الموقف فكرة الديمقراطية التشاورية باعتباره التحيين الحقيقي لديمقراطية مثالية خاضعة للحداثة.

يوظف هابرماس تعريف جون كوهين للديمقراطية التشاورية في تحليله «يتجذر مفهوم الديمقراطية في تصور حدسي لجمعية ديمقراطية حيث من داخلها تبرير الغايات وشروط الجمعية ناتج عن حجاج واستعمال عمومي للعقل من طرف المواطنين المتساوون. فالمواطنون في مثل هذا النظام السياسي يتقاسمون التزاما مشتركا ازاء حل المشاكل واختيارات جمعية عن طريق الاستدلال العمومي واعتبار مؤسساتهم القاعدية شرعية مادامت تهيئ الظروف المناسبة لتشاور عمومي حر»(هابرماس 1962).

فهذه المرجعية تقربه بطريقة غريبة إلى تفكير حنا ارنت. بالإضافة إلى الدفاع عن تصور ايتيقي للنقاش يموقع هابرماس خطاب المواطنين باعتبارها تشكيلات لرأي قادر على التأثير في المؤسسات؛ لكن لا تسعى إلى تعويضها. فالنقاش العمومي أكثر من ديمقراطي، لكنه لن يكون ثوريا. حتى لو كان هابر ماس تخلى شيئا فشيئا عن تحليل وسائل الإعلام في نظرياته.لم يتبق اقل من الفضاء العمومي والفعل التواصلي وأخلاقيات النقاش في المساهمة في النقاش حول الديمقراطية الحديثة بالنسبة لخطابات المواطنين والإعلام. بالنسبة لهابر ماس يحدد الديمقراطية التشاورية في «النقاش العقلاني مفترض أن يكون عمومي واستدلالي مانحا حقوق تواصلية متساوية للمشاركين، ملتمسة المصداقية ونبذ العنف ماعدا أفضل حجة. تفترض هذه البنية للتواصل بناء فضاء تشاوري

لتعبئة أفضل المساهمات الممكنة حول المواضيع الدائمة: (هابرماس 1997 ص 45).

هكذا نجد هابرماس يلتحق بحنا ارنت في تقييمه للمجتمع والدولة البرجوازية حينما يكتب «يتطور الفضاء العمومي البرجوازي في جو من توترات بين الدولة والمجتمع، لكن خلال هذه التطور يصبح جزءا مكملا للمجال الخاص (هابرماس 1962 ص 145). يقترب هنا قليلا من التحليل النقدي والنظري لحنا ارنت للديمقراطية الحديثة خاصة عندما يسترجع بناء الحق الاجتماعي خلال القرن 19 تحت رعاية الدولة الليبرالية.» يمكن ملاحظة ان بين الدولة والمجتمع وانطلاقا من احد هذين المجالين ظهور فضاء اجتماعي مسيس من جديد ينفلت من التمييز الحاصل بين العام والخاص (هابرماس 1962 ص 150). لا الفضاء العمومي البرجوازي ظهر ضد الدولة الليبرالية.

فنقد الدولة عبر الصالونات الثقافية والأدبية والإعلام، أدى إلى ظهور الفضاء العمومي الهابرماسي في ظرف تاريخي خاص. مما سيؤدي الى تدمير هذا الفضاء العمومي البرجوازي النقدي عن طريق توسيع مجالات سيطرة الدولة واستعمارها للعالم المعيش على سبيل المثال إنشاء الأمن الاجتماعي في عهد بسمارك. حيث كان من الممكن التقارب بين المصالح الخاصة ومصالح الدولة. بتعبير هابرماس «أوضح إلى اي حد تدخل الدول في الفضاء الخاص أدى إلى خضوعه للضغط من الأسفل». (هابرماس 1962 ص 153). المجتمع الصناعي المنظم من طرف دولة اجتماعية طورت علاقات ولا يمكنها ان تتمفصل جزئيا إلا في إطار مؤسسات القانون الخاص أو العام؛ فهي بالعكس تفرض بإدخال معايير

ما نسميه بالحق الاجتماعي».سيكون الحق الاجتماعي هو الوسيلة التي وجدتها الدولة الليبرالية لمراقبة الفضاء العمومي وبالتالي ادخلت الأفراد في دائرتهم الخاصة. سيقترح علينا هابرماس في كتابه شيئا فشيئا تحليله للعلاقة بين العام والخاص في حركة التحضر التي ميزت الحداثة. يقول باردت «كتب هابرماس» العلاقة المتبادلة بين العام والخاص لم توجد. تلاشت بسبب ان المديني هو إنسان جماهيري الذي لم يعرف كيف يحافظ على فضائه الخاص، لانه من المستحيل اعتبار الحياة في المدن الكبيرة حياة عمومية. كلما كبرت المدنية وتحولت إلى غابة ادغال من الصعب اختراقها، كلما انزوى المديني إلى فضائه الخاص. الذي يستمر في التدمير؛لكن يسمح له في نفس الوقت بادراك ان الفضاء قد تحول إلى مساحة حيث نجد سيادة غير منظمة لدورة استبدادية».(هابرماس 1962 ص 166-167).ألا توجد نقطة تقاطع مع رؤية حنا ارنت للبرجوازي والقطيعة الجذرية بين الفضائين الخاص والعام الذي سببه انبثاق مفهوم الفرد؟ يعتبر هابرماس ان العلاقة بين الديمقراطية والتواصل هو مصالحة بطريقة ما بين قيم حرية التعبير والرأي والمساواة.» أي يتعلق الأمر قبل كل شيء بقبول بالمساطر الإجرائية التي تشجع مناقشة الحجج»(هابرماس 1962). ألا نخاطر باقتراح خارطة طريق تأملية. فماهية الفضاء العمومي في عالم حيث ان السياسي سيتلاشى خلف أفق بيروقراطي وقضائي.؟ اين هو الشعب في فضاء خاضع للتوتر؟هل يوجد مكان لصياغة مشروع عالم مشترك اليوم في مجتمعات حتى ان فكرة المطالب الاجتماعية فقدت كل حمولة سياسية وأن الأفراد سيحاولون التقوقع على الذات للحفاظ على هوياتهم؟ إذن هذه بعض من الأسئلة التي سنحاول من

خلالها وضع تصور عام لدور المواطن في الفضاء العمومي اليوم.بالنسبة لحنا ارنت فالسياسي لا يمكنه أن يظهر إلا إذا كان الناس أحرار.(ارنت 1995). فهذا الشرط ضروري لكن غير كاف.كما يجب عل الفضائين العام والخاص: أن يتمايزا بغية تحقيق المعنى الحقيقي للخطاب السياسي. هكذا يحدد الفضاء العمومي باعتباره المكان المناسب للفاعلية الباحثة عن الخيرالمشترك.في هذا الفضاء يجب الاعتراف بأن الناس سواسية في نفس الوقت الذي تتباين أفكارهم وآراءهم حول مواضيع تهم تنظيم ما هو اجتماعي. في هذا الإطار فقط يمكن ان تنتج الاقتراحات والمواقف والتصويت دافعة المواطنين إلى الالتزام بمشروع سياسي مشترك.لكن حسب اريك جورج: «استعمالات الناس لانترنت يمكنها أن تساهم على المدى المتوسط في تغيير العلاقات بين المكونات الثلاث للمجتمع من وجهة نظر التنظيم السياسي»l'oikos الفضاء الخاص، l'agora الفضاء العمومي، l'ecclesia الفضاء السياسي. كما ان استعمال الانترنت يمكنه ان يساعد في تكوين المواطنين والمواطنان باستقلالية أكثر ومشجعا على تبني وجهة نظر نقدية حول الفضاء العمومي الوسائطي؛ فهم المجتمع باعتباره بناء اجتماعي، حيث ان المكونات وخاصة المؤسسات يجب طرحهم للنقاش والتساؤل دائما؛والتساؤل عن هيمنة المال باعتباره القيمة الأخيرة لمجتمعاتنا» (جورج 2001).

نرى في تطور مفهوم الفضاء العمومي لدى هابر ماس كل ما جرى خلال الثلاثين سنة حول هذا الموضوع.

يجب علينا اليوم ان نرى ماذا يمكننا ان نقوله اليوم حول هذا الموضوع وما ينطوي عيه من تأثير حول السياسي وخاصة المشاركة المواطنة. هذا

سيكون هدف الأبحاث المستقبلية المرتبطة خاصة بالعلاقة بين المواطنة والفضاء العمومي واستعمال وسائل الإعلام الحديثة وخاصة الانترنت.

من خلال هذه النظرة للسياسي، يمكن ملاحظة أن العالم المعاصر تخترقه موجة قوية للدفاع عن المصالح؛ عوض بناء مشروع سياسي ايتيقي.فتفتيت المسألة الاجتماعية سيكون في جزء منه مرتبط بالفردانية، التي تجعل السياسي يقتصر على البعد الخاص للوجود إذن يجعله يبطل الخطابات ذات الحمولة الكونية.أصبحت الذاتية هي المعيار لما هو أفضل؛ واحترام الحقوق لما هو شر؛ تثبيت كل واحد في فضائه المغلق: نوع من الغيتو المعمم.فنهاية الاديولوجيا ليست إلا واحدة من تمظهراتها لان هذا يبرز فقدان المعنى «الشعبي» للخطابات ذات الحمولة الكونية. فكتاب فوكوياما هو المثال الأبرز لذاك.(فوكوياما 1992). فالنزعة الشعبوية في طريقها للسيطرة على الميدان لأنها تريح المواطنين في مكتسباتهم الكاملة من الديمقراطية و تعدهم بان حياتهم لن تتعرض للخطر وهم في حماية كاملة.فالمثال الأمني هو اديولوجيا، لكنه لا يقدم كما هو لانه دائما مرتبط بطبيعة الحفاظ على النسق الديمقراطي الذي يقدم بأنه لا بديل عنه. هكذا يتبين أن السياسي ليس هو المكان المناسب للفاعلية بل هو مكان رد الفعل، حيث الفرد سيكون في مواجهة المواطن. فاليوم الفرد هو الشكل الذي يتسلط على رؤية المجتمع. هذا الأخير فقد بعده السياسي. فعلى الذات الحديثة أن تكون حرة، في أحسن الحالات إن تكون متساوية مع الآخرين وفي أسوء الحالات تصبح لا مبالية بالآخرين. إذا كان مجتمع الهويات هو حقيقة عصرنا اذن هل ممكن التفكير في دور المواطن في الفضاء العمومي؟ وهل هو حاضر في أشكال الانتفاضات

في الحركات المغايرة؟ في الأخير هل المواطن له وجود في عالم يرتكز على فردانية أكثر من بناء فضاء مشترك للعيش جماعة؟ هذه بعض الأسئلة التي من خلالها أعمال حنا ارنت وهابرماس تقدم لنا خارطة طريق مثمرة بغية تمكنينا من التفكير في العالم الحالي بارتباط مع الماضي.

Bibliographie:

H. Arendt (1995a)، Qu'est-ce que la politique? Paris، Seuil. H. Arendt et M.McCarthy، (1995b)، Between Friends: The Correspondence of Hannah Arendt and Mary McCarthy، Carol Brightman (dir.)، New York، Harcourt Brace.

H. Arendt (1983a)، Condition de l'homme moderne، Paris، Calmann-Lévy، 2e éd.

H. Arendt (1983b)، La vie de l'esprit، tome 2: Le vouloir، Paris، PUF.

H. Arendt (1977)، « Public Rights and Private Interests. In response to Charles Frankel »، in M. Mooney et F. Stuber (dir.)، Small Comforts for Hard Times: Humanists on Public Policy، New York، Columbia University Press، p. 103-108.

H. Arendt (1975)، « Retour à l'envoyeur »، in Penser l'événement، Paris، Belin، 1989، p. 253-268.

H. Arendt (1971)، Du mensonge à la violence. Essais de politique contemporaine، Paris، Calmann-Lévy، 1972، p. 7-51.

H. Arendt (1968)، « Walter Benjamin، 1892-1940 »، in Vies politiques، Paris، Gallimard، 1974، p. 244-306.

H. Arendt (1954)، « La tradition et l'âge moderne »، in La crise de la culture: huit exercices de pensée politique، Paris، Gallimard، 1972، p. 28-57.

H. Arendt (1945)، « La culpabilité organisée »، in Penser l'événement، C. Habib éd.، Paris، Belin، 1989، p. 21-34.

J. Beauchemin، La société des identités: Éthique et politique dans le monde contemporain، Athéna éditions، Montréal، 2007.

H. Beck, Qu'est-ce que le cosmopolitisme ?, Aubier, Paris, 2006.

C. Castoriadis, La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe. Tome IV, Seuil, Paris, 1996.

B. Constant (1819), « De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes », in De laliberté chez les Modernes, pp.492-515, Hachette/pluriel 1980.

E. George, L'utilisation de l'Internet comme mode de participation à l'espace public dans le cadre de l'AMI et au sein d'ATTAC: vers un renouveau de la démocratie à l'ère de l'omnimachandisation du monde ?, thèse en co-tutelle France/Québec, 2001.

F. Fukuyama, La fin de l'histoire et le dernier homme, Flammarion, Paris, 1992.

J. Habermas (1962), L'espace public. Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise, Payot, Paris, 1978.

15J. Habermas, « « L'espace publique », 30 ans après », in Quaderni, numéro 18 (automne 1992), p. 161- 191. p175.

J. Habermas, « Sur le droit et la démocratie. Note pour un débat », in Le Débat, Numéro 97, 1997. p45.

T. Hobbes (1651), Léviathan, Folio Gallimard, Paris, 2000.

C. Lefort, Essai sur le politique XIXe –XXe siècles, Point Seuil, Paris, 2001.

C. Lefort, L'invention démocratique, Seuil, Paris, 1986.

K. Marx (1844), La Question Juive, trad. M. Simon, éd. bilingue Aubier, 1971.

M. Mauss (1923), Essai sur le don: Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, Puf, Paris, 2007.

F. Moreault, « citoyenneté et représentation dans la pensée politique d'Hannah Arendt », in Sociologie et société, vol XXXI, numéro 2, Automne 1999, p175 à p190.

J. Rancière, La mésentente. Politique et philosophie, Galilée, Paris, 1995

قراءة في كتاب الامبراطورية لنغري وهارت

يعتبر كتاب «الامبراطورية» للفيلسوفين الايطالي نغري والامركي هارت، من أكثر الكتب السياسية رواجا في العالم؛ ونفس الأمر ينطبق على كتاب الجموع.

فهذه الكتب تعكس اهتمامات الفيلسوف الايطالي بكل من الفيلسوف الهولندي اسبينوزا -(1632-1677) والفيلسوف الألماني كارل ماركس (1818-1883). والأمر يتعلق بتأسيس لتيار جديد: ما بعد الماركسية؛ لا يقطع مع ماركس المؤسس ولكن يطعمه بأفكار دولوز وفوكو. واستطاعت أعمال نغري أن تجذب الاهتمام إليها خاصة في فرنسا حيث ناقشت المجلة التي يديرها الاقتصادي يان موليبه بوتانغ اطروحاته.

فالإمبراطورية كما ناقشها نغري ستكون الشكل النهائي للرأسمالية المعولمة، ومختلفة عن شكل الإمبراطوريات السابقة. فالدول - الأمم حتى الدول القوية منها (أميركا) لن تتمتع بالهيمنة والنفوذ كماكانت في السابق.

فالإمبراطورية تتحرك بمنطق دائم الحركية في داخل شبكات جذمورية (بتعبير دولوز): «فهي جهاز لا مركزي ولا متمركز يدمج كل الفضاء العالمي داخل حدوده المفتوحة والمتوسعة دائما».

الإمبراطورية ستتحول إلى سلطة مطلقة. فالمكانة المهيمنة التي يحتلها «العمل غير المادي» بمعنى «شكل أخر من العمل الذي يبدع لنا مواد غير مادية مثل المعرفة والإعلام التواصل أو أيضا الانفعالات العاطفية» سيكون الصفة السوسيو الاقتصادية للمميزة لهذه الإمبراطورية.

مع ذلك فهناك إمكانيات للتحرر من داخل الإمبراطورية، «من قبيل مقاومات ونضالات الجماهير». التي بدأت تتحرك وتتشكل بكل قوة.. هكذا تظهر الجموع على شكل مجموع ذوات متفردة. فالمواجهة مع المؤسسات القائمة هي ما يشكل هوية الجموع.

وهارت ونغري يقدمان رؤية أخرى للعالم. على كل حال في مركزة على ما هو جديد، لكن لا يهتمان كثيرا بالطابع التركيبي للواقع وهما بعيدان كل البعد عن الاتجاهات الجديدة. وأمام تجاوزات النزعة لا مؤسساتية التي تواجهها الحركات التخريبية كان لهما الفضل في إبراز البعد الإبداعي للذوات الفردية. لكن فقط بالتركيز على ما يتحرك فهما تفادا سؤال المؤسسات الحامية لحقوق الأفراد والجماعات.

وقد ناقشا في كتابهما مسألة التعددية الإنسانية. لكن الجمع بين الماركسية والنيتشوية سيسمح بظهور سلبيات الاتجاهين معا: من جهة رؤية أكثر انسجاما من الماركسيين (الإمبراطورية)، ومن جهة أخرى سيؤدي إلى تشتت الرفض المستلهم من نيتشه (الجموع). فالعالم يبدو أكثر انسجاما في حين أن الجموع أكثر تشتتا. في حين في كتابهما الثاني «الجموع»ستكون هذه الجموع تتميز بطابع التحرك الجماعي. فهذا الانسجام المفترض بين الذوات المتفردة والفضاء المشترك بينها يعتبر من قبيل الخيال وقصص نويل السحرية.

مترجم عن

http / /:www.preavis.net /breche-numerique /article1508.html

http / /:politique.eu.org /spip.php?article1203

ناسبوم وراولوز

في نظريته للعدالة قدم راولز، لائحة من الخيرات الأولية التي من المفترض أن يطلبها أي شخص عقلاني بغض النظر عن مشروع حياته؛ **باعتبارها شروط واجبة مسبقا لتحقيقه.وأهم تلك الخيرات هو احترام** الذات نفسها. فالقائمة تشمل الحريات وإمكانيات لممارسة المواهب **وقدرات المواطنين في محيطهم الاجتماعي و في امتلاك الخيرات المادية.**

بالنسبة لناسبوم ليس هناك سبب للتفكير، في ان هذه الخيرات الأولية تمثل نوعا ما الغرب.على كل حال فهذه القائمة والخلفية الفلسفية التي تدعمها وثيقة الصلة بالتعاونيات النسوية بالهند.»

نؤكد على مفاهيم التأمل، التخطيط، الاختيار والمراقبة اكثر من مفاهيم أخرى وحيث من الواضح ان نشاطاها تقوم على أساس مادي من حقوق الملكية، الحقوق المالية والحق في الشغل..»

فقائمة الخيرات الأولية التي بإمكانها ان يتوفر عليها الناس، تتغير حسب حاجاتهم النوعية: امرأة حاملة لها حاجات غذائية تفوق حاجات شابة. شخص مشلول له حاجات تختلف عن شخص عادي. فهذه التغيرات الملائمة نوعا ما اجتماعية، مرتبطة في الهند بنظام التراتبية

التقليدية. هنا يتوقف توافقي مع راولز: ان يتوفر شخصين على نفس الموارد لا يستلزم ان تكون شروط حياتهما قابلة للتبادل ومتشابهة.

فلا يتعلق الأمر بتحقيق تكافؤ فرص شكلي، لكن بتكافؤ عادل في الفرص ولهذا يجب الانتقال من الخيرات الأولية لراولز إلى القدرات لاماريتا سين. «نرغب في مقاربة تحترم حق كل فرد في كفاحه من أجل التطور وتحقيق الذات وتعتبر كل فرد غاية ومصدر للعمل والقيمة في حد ذاته.

فهذا الاحترام سيعني: ان لا تكون دكتاتوريا في موضوع الخيرات على الأقل بالنسبة للراشدين وبعض مجالات الاختيار الأساسية؛ تاركا للأفراد فضاء واسع لأجل أنواع الاختيار المهمة ولأجل انتماء مجتمعي بناء».

ناسبوم وامارتياسين

استطاعت ناسبوم تطوير مفهوم القدرات الإنسانية الأساسية، مستلهمة أعمال امارتيا سين، لكن من وجهة نظر نسوية بادارج شروط حياة النساء الهنديات. فالمشكلة بالنسبة لها لا تكمن في تحديد مستوى إشباع حاجات المرأة الهندية، لا على مستوى الموارد المتوفرة لكن ما هي قدراتها الحقيقة أن تعمل وتكون؟ وماذا عساها ان تفعل بالموارد المتوفرة؟ هل تحقق مع تطور أعمالها عملا إنسانيا كاملا؟ فالقدرات تضمن مستواها الأساسي وهي تسمح للشخص بالعيش في حياة إنسانية كاملة. عندما يكافح الإنسان من اجل حياته تستحوذ عليه لقمة العيش، بغض النظر عن كرامته وأشياء أخرى؛ بخلاف الشخص الذي يعيش في تعاونية حيث ينعم بجو من القدرات» الفكرة الجوهرية هي ان الإنسان باعتباره حرا وكريما سواء كان رجلا أو امرأة تنصهر حياته الخاصة في التعاون والتبادل مع الآخرين؛ عوض ان يكون مشكلا بطريقة سلبية

أو يهان كحيوان يعيش في قطيع او في عصابة(...) على كل فرد التمتع بالقدرات الجوهرية الأساسية للنجاح في حياته الشخصية»

هناك فكرة للعتبة: تحت هذه العتبة لا يمكن للفرد ان يعيش حياة كريمة. على المؤسسات العمومية العمل لصالح الحد الأدنى من القدرات الإنسانية. منذاك يمكن صياغة قائمة أكثر واقعية للقدرات. في مجتمع منظم جيدا كل شخص على حدة عليه أن يتوفر على مجموعة من القدرات. الحياة، ان يتوفر على الوسائل للعيش ليصل مستوى الأمل في الحياة العادية، صحة جسدية، توفر على وسائل للتمتع بصحة جيدة، طعام مناسب وسكن لائق، كمال جسدي، حرية التنقل، محمي من الاعتداءات، إرواء جنسي، معنى خيال وفكر، التوفر على قدرات التفكير والاستدلال. بفضل التربية المناسبة، إحساسات، توفر على وسائل لتاكيد تعلقنا بأشياء أو بأشخاص خارجين عن ذواتنا، ان نحب من يحبنا ونجتمع مع الاصدقاء ولا نتعرض لتطور عاطفي مغاير بسبب الإكراه أو قلق قوي، عقل عملي، توفر على وسائل صياغة مفهوم للخير والانخراط في تأمل نقدي للطريقة التي يدبر بها حياته، حماية حرية الرأي والتعبير، انتماء، التوفر على وسائل للعيش مع الآخرين والانفتاح عليهم، اهتمام، رحمة، اثبا ت العدالة والصداقة. توفر على أسس اجتماعية لاحترام الذات نفسها وانعدام الاهانة، علاقات مع أنواع أخرى؛ توفر على وسائل للعيش بسلام مع الحيوانات والنباتات والطبيعة ومراقبة البيئة و التوفر على وسائل المشاركة السياسية، التوفر على وسائل لامتلاك الخيرات المالية والمتحركة.

تتميزان قدرتا العقل العملي والانتساب بأهمية خاصة، لأنهما ينظمان ويؤثران في القدرات الأخرى وتطبيقهما يجعلان الحياة حقيقة إنسانية.

«صياغة مشاريع حياتية للذات نفسها بدون أن تكون قادرة على ذلك في إطار أشكال معقدة للحوار والتبادل مع الذوات الأخرى وباجتماعهما ومرة ايضا تسلك مسلكا غير أنساني تقريبا. إذن فالإنسانية الكاملة هي التفكير في مستقبله وارتباطه مع الاخرين. فعمل الدولة لا يتوجه نحو ما ينتظم به أشغال الناس». لكن امتلاك الناس للقدرات. فالناس ينظمون أنفسهم كما يشاءون.حريتهم غير قابلة للانتهاك.» لابد من ترك المجال للناس تحديد مشاريع حياتهم بعد ذلك(.) هناك فرق كبير بين الصوم والموت جوعا». من يتوفر على وقت حر يمكنه مع ذلك الاختيار بين: **ان يكون مكدا في العمل وان يكون متقشفا؛ في حين ان له نشاط كبير** في الارتواء الجنسي. لكن ليس نفس الشيء ان تكون راهبة في دير عن طواعية وتخضع لتشويه جنسي.

فاحترام حرية الشخص مسألة أساسية. فقابلية القدرات هي الهدف السياسي وليس الدور.

أو أيضا: وليس نفس الأمر ان تكون إطار مشروع وان تكون مكره عل العمل؛ كما نجد عند المرأة الهندية. لكن ليست القدرات هي التي تجعل الناس سعداء ويشعرون بالكرامة؛ بل الطريقة التي يسيرون بها قدراتهم حقيقة. من خلال هذا الرأي فالقدرات هي قوى حقيقية بإمكانها ان توظف بطرق مختلفة في سيرها.

صياغة وتشويه الرغبات المفضلة

أليس النساء في الغالب والمهمشين والمعدمين ضحايا، متلاعب بهم، إلى حد ما من قبل تشويه الرغبات المفضلة؟ منذ مدة طويلة امرأة

مستجوبة من قبل ناسبوم، اعتقدت بان العنف المنزلي هو في الحقيقة أمر سيء، لكن هذا الأمر لصيق بمصير المرأة المتزوجة وعليها التكيف معه.

لا تعلم هذه المرأة بما يمارسه الزوج من عنف ينافي القانون، وان لها حقوقا. لم تع النساء بعد بمنافاة العنف المنزلي للقانون وان لها حقوقا.

منذاك ناسبوم ستكشف 3 مراحل في تطور هذه العضوة في التعاونية: أولا العنف المتحمل هو أمر سيء ولا يحتمل أخدا بعين الاعتبار هذه الوضعية ثم اخدا بعين الاعتبار بان لها حقوقا ولابد من ترويج هذه الأفكار **للحد من هذه الظاهرة؛ وأخيرا يمكن لهذه المرأة الحديث مع نساء أخريات لتوعيتهن بحقوقهن وبضرورة اتحادهن للحد من هذه الظاهرة.**

نوسبوم تدعي بحق ان بعض الأولويات مشوهة تبعا لبعض الحالات الخاصة. بالفعل عادات الحياة، إكراه، الظلم، تدني الآمال، سياق شروط حياة غير عادلة، تؤثر على اختيارات الناس وتفسد عليهم تمنياتهم. منذاك الحركة النسوية التي تحاول تصحيح هذه الأوضاع، تتهم بأنها دكتاتورية ومعادية للديمقراطية.» من هن ليحددن للنساء الحقيقيات ما هو الصالح والطالح، و اختراق مجال مسيج بالتقاليد و العادات بمعايير عالمية؛ لأجل احدهم عليه التحذير أو الترغيب؟ على كل حال فالناس الذي يعرفون الحرية وغياب الحرية، العدالة والظلم، يفضلون بقوة الحرية والعدالة. وفي مجتمع بدون حرية تضيع القدرات وتموت جوعا.

إذن هل قائمة القدرات المقترحة من طرف ناسبوم هي خلاصة الاقتراحات الاستعمارية المفقود فيها الثقة؟

اذا كان بعض النساء في بعض الحالات، كيفن رغباتهن المفضلة

مع ظروف الاستلاب والاستغلال؛ اذن لابد من أخذ بعين الاعتبار أثار العبودية، نقص المعلومات والأخبار...

توافق متشابك والرغبة المستنيرة

لاشيء يمنع بتاتا دراسة الأسس الاجتماعية الضرورية لانتظام العمل الإنساني بالكامل.

وهذه الأسس متجذرة في عمق التقاليد المتنوعة والمختلفة. يمكن الوصول إلى توافق متشابك. هناك أراء مختلفة» يبدو ان بعض الأشخاص المنحدرين من خلفيات ثقافية مختلفة يجدون أنفسهم في شروط مناسبة لنقد تأملي للتقاليد؛ كما انهم ليسوا لا خائفين ولا خاضعين لتراتبية للاتفاق، حول ان هذه القائمة هي أحسن قائمة»

فلائحة القدرات المقترحة من طرف ناسبوم هي خلاصة لدراسات نظرية متقاطعة مع نقاشات وحوارات مع مجموعة من النساء الهنديات.

حينما لا يتم الخضوع لتهديدات من اي جهة كانت، فان تلك الرغبة هي رغبة مستنيرة. «عندما يتم التعامل مع الناس سواسية وبدون تهديد، فهم قادرين على تعلم فهم العالم وفي منأى عن بؤس شديد؛فأحكامهم حول ما ينبغي ان يكون داخل تصور سياسي، ستكون أكثر يقينية من تلك الأحكام المصاغة، تحت ضغط الجهل باعتبارها حالة مستعجلة».

من خلال اشتغالها مع النساء الهنديات فهمت ناسبوم جيدا رغبتهن المستنيرة: الحصول على ملكية، حقوق التركة متساوية مع الرجال، فهن يتعلقن أكثر بالتوفر على الوسائل للحصول على ذمة مالية مستقلة عن رجالهن. فحقوق الملكية تلعب دورا مهما في تعريف الذات.

في التفاوض وتطور الإحساس بالذات. الرغبة في الملكية يمكنها ان

تتحرك بدعم من السياسية التقدمية وان تقدم لها التبرير الكافي.فالنساء بإمكانهن بسرعة تغيير ميولهن الراجعة إلى التقليد وتصحيح طموحهن بالتطابق مع إحساس جديد لكرامتهن ومساواتهن.فالاختيارات الحقيقية هي الموسومة بالكرامة والاحترام، اما الزائفة فهي المرتكزة على العادة.

نسوية علمانية ونسوية تقليدية

دأب التيار الليبرالي على اعتبار أن الحريات الدينية قيم مهمة جدا، وعلى الحكومات الحفاظ عليها. فهذه الحرية تقف جنبا إلى جانب الحريات الأخرى: التنقل، العمل خارج المنزل، حرية الاجتماع، الحق في صحة جسدية كاملة، حق التعليم، حق الإرث والملكية الخاصة. لكن بعض الأديان لا تدعم هذه الحريات للنساء. منذاك ظهرت هذه المعضلة للدولة الليبرالية. من جهة اذا تم التدخل في المجال الديني لتغيير الممارسة الدينية فهذه ضربة قوية ضد المواطنين في مجال خاص وروحاني. بالعكس عدم التدخل تعني موافقة على تقييدات لتعبير الذات والحرية.فالنساء المنتميات إلى أديان تتميز بتراتبية أبوية يعشن هذه المعضلة: حيث يتمزقن بين الإخلاص لجذورهن التقليدية ورغبتهم في الحرية والعدالة. هل هن خاسرات في كل ضربة؟ هناك موقفان الحركة النسوية العلمانية والحركة النسوية التقليدية.. التيار النسوي العلماني يعتبر الدين نصا بطريكا وقوة غاشمة للنساء. بالإضافة إلى ان البعض منهن ماركسيات ويشددن على الدور السلبي للدين في المجال الاجتماعي. فهن لا يحترمن رأي النساء بخصوص هذه المسائل.

أما النسوية التقليدية: فاي هجوم ضد الدين فهو في الأخير يصب ضد

مصادر القيم المعتنقة من الرجال والنساء. فهذه الموضوعات الدينية لها أهمية كبيرة في معنى حياتهن، من المناسب حماية التيار النسوي التقليدي من هجمات التيار النسوي العلماني. البعض منهن يواجهن منطلقات ناسبوم بخلفية النسبية الثقافية واستحالة تبرير قيم أخلاقية عبر ثقافية.

يعتبرن بأن مصادر القيم المحلية ستكون الأفضل للناس من ان تكون المعاير الدولية لحقوق الإنسان المروجة من طرف المفكرين الأحرار. يعتبرن بان الدور التقليدي للمرأة هو جزء من الهوية.فالإنسانية العلمانية على ما يبدو مع ذلك جاذبة للنساء على قدر مساهمة الأديان في اهانة المرأة. «بالفعل لابد من الدين لكن لا يجب ان يكون معفى من إقامة النظام في قانونه بتطابق قواعده الخاصة مع المعايير الأخلاقية العالمية بدون حماية خاصة من الدولة». لكن عمليا فهذا الاقتراح من الصعب تنفيذه: من الخطر التوجه إلى أناس تقاة بمجموعة من التزامات أخلاقية خارجية قائلين بان هذه المعايير أفضل من تلك الموجودة عندهم».

بالإضافة إلى ان التيار النسوي العلماني أغفل إمكانية التحالف مع تيارات نسوية نشيطة داخل كل دين. «التقاليد الدينية هي مصادر قوية لاهانة المرأة لكن كذلك مصادر قوية لحماية حقوق الإنسان والانخراط في العدالة وفي خدمة التغير الاجتماعي».

تبادل الحجج

هناك 3 حجج تقف ضد التيار النسوي العلماني. من بينها ممارسة الاعتقاد الديني هو وسيلة مهمة لإكمال مسيرة الأهداف العامة للقدرات. فالاعتقاد الديني يشكل أهمية كبيرة لتربية الأبناء والشباب ومرتبط كثيرا

بقدرات التعبير الفني والفكري والأخلاقي. «شكل الدين على مر التاريخ وسيلة أساسية للاستمرارية الثقافية ومن هنا يتم دعم مهم جدا لأشكال الانتماء الاجتماعي.من مترتبات الهجوم على الدين تشويه الحياة الأخلاقية والفنية والثقافية والروحية للناس». فما تقدمه مقاربة القدرات ليس انتظام العمل. لكن ممارسة الاعتقاد الديني بحرية. فالغاء هذه القوة الكامنة سببت ضررا خطيرا لمرتكبيها. اما الحجة الثانية فهي الوصاية على النساء مما يدفعنا الى القول بلا تسامح التيار النسوي العلماني. بالفعل فالدولة هي حكما بحيث تسمح لكل فرد ان يعيش وفق تصوره للحياة الطيبة، لكن لا تسمح بالتجني على تصور لحياة طيبة لا ينتهك اي حق.هذا يتبث ان الإنسانية العلمانية فقدت على الأقل الاحترام. حتى لو تاكد بان الأمر يتعلق بتصلب خرافي علينا احترام استقلالية الأشخاص ولا نمنعهم من استخدام هذه الأصوات في البحث وتعريف الذات. أما الحجة الثالثة فهي ان الدين نظام معقد اكثر من مخدر للشعوب، الأديان لا تشكل كتلة واحدة متراصة.اخذا بعين الاعتبار الأديان بهذه الطريقة وانها هي مصدر السلطة الأبوية وهي تشكل لعبة هذه السلط وتفقد قيمته لدى بعض النساء والرجال التقدميين داخل المجتمعات الدينية

ليس كل التقليد الديني كله جدارا بالكامل. حيث هناك نقاش وديناميه. بالنسبة للنساء التقليديات لا يفهمن الاصوات النشاز في مجتمعاتهن. اذن دائما فالجذور التاريخية والتقاليد القديمة لا تمارس ضغطا أكثر من الأفكار المعاصرة. سواء في الإسلام أو في الهندوسية فالنظم التي تزدري المرأة تم إدخالها لاحقا ومن الصعب إيجاد تبرير لها في النصوص الدينية المؤسسة. مثل النساء العلمانيات نجدهن يرفضن الاعتراف بان للنساء

لهم الحق في البحث عن معاني مناسبة لهن خارج التأويل الديني الأبوي. الجميع مثل منافسهن لا يقدرن كم ان القدرة الدينية يمكنها ان تلتقي مع قدرات أخرى من اجل حياة طيبة وكريمة.بالإضافة الى ان التقليد الديني احتقر القدرات الأخرى مهيئا الأجواء للدين ليحدد جودة حياة المرأة حتى لو هدد كرامتها.صحتها وحقها في التعليم وسائل العيش والصحة الكاملة. بعض مكونات اهانة المرأة من طرف منظمات بطريكية لا تنتمي الى النواة الصلبة للأديان لكن التيار النسوي التقليدي لا يرغب في معرفة كيف ان الأبوية تشوه الرسالة الدينية الأصيلة لتوطيد هيمنتها.

طرح التقاليد للتساؤل من جديد

هل طرح التقاليد للتساؤل بتملك القدرات يشكل خسارة وكارثة لمن يسير في هذا المسارالوجودي؟ بالفعل هناك توتر بين نمط العيش التقلدي وتنفيذ مقاربة القدرات. في حالة ضعف تقليد ما تتبنى النساء سلوكيات أخرى بطواعية باختيارات مختلفة عن تلك المرتبطة بالتقليد الديني. بالنسبة لحميدة خالة الشابة المنحدرة من شمال الهند تعتبر البردا اي اللباس الذي يلبسه النساء يمنع الرجال من رؤيتهن باختيار ألبسة واسعة تحجبهن من نظرات الرجال وهو مهم في الحياة الدينية. عندما تتزوج امرأة فلا يمكنها التخلي عنه فإلا كان مصيرها الرجوع إلى أبيها. خلال الزواج يعتبر الرجل بان تقدمه الاجتماعي معوق لانه لا يمكنه ان يقدم زوجته إلى أصدقائه الغربيين في مناسبات اجتماعية حيث يرافق الرجال زوجاتهم. في يوم ما الرجال سيتركون نسائهم في قاعة مخصصة للنساء حيث بامكانهن نزع حجابهن. فالسيدة خالا تعيش هذا التجاوز مثل صدمة كبيرة كما نجد في رسائلها لأهلها. فابوها يقول لها بان البرقع ليس لها

أساس ديني لكنه تقليد ثقافي. منذاك تخلت عنه بالتدريج وأسست قواعد خاصة بها للوقار والحشمة. تشير الى ان الغير متحجبة لها اهلية قانونية لا يمكن نفيها: تشير الى رشاقتها بفضل خرجاتها إلى المدينة وقدرتها على تسيير شؤون المنزل. حتى لو انها ذكرت بان التخلي عن البرقع هو تضحية جسيمة لكن يتناسب مع تطورها الذي يمنح لها استقلالية كبيرة ازاء موت زوجها وفي إدارة شؤون المنزل. فهي تعلق على الحياء قيمة بنائية لكن تشير في تطورها إلى ان مشكل الحشمة يمكن معالجته خارج الإطار الديني اذا اظهر الرجال مزيدا من التعاون. تضيف: لنترك الف من النساء يخرجن في نفس الوقت وليس البعض مهن (..) اذن ستلاحظون السرعة التي بها سيعتاد الرجال على رؤية النساء بدون التفكير في مسائل أخرى». فحياة حميدة تحتوي في تقيدها للبرقع على قيم دينية أصيلة وهذه الحياة لا تبدو لها انها متسمة بخضوع غير مسموح. فهي تركز على القيمة الأخلاقية والجمالية للحشمة و«البرقع الحقيقي هو الحشمة» يسبب لهن ضررا كبيرا في تعاملهن مع الوسطاء خلال البيع والشراء لانهن لا يتوفرن على الوسائل للتعامل مباشرة مع المدراء والموظفين. فقصة حميدة: توضح كم ان الدين متجذر في عقول النساء والرجال وبإمكانهم تكييف تصورهم الأخلاقي للدين مع حقائق الحياة المتطورة. الدين هو ممارسة بشرية تضعف وتزيد. لابد من اعادة امتحانها على ضوء مصالح الإنسان الذي يعتبر فيها لائحة القدرات ترجمتها الأنسب.

الأسرة اكرهها او أحبها

النساء في فضاء الأسرة يوزعن الحب والحنان بطريقة مميزة. فالدور التقليدي هو تربية الأبناء والاهتمام بالزوج والأسرة. فهذه الفضائل

والاستعدادات مرتبطة كثيرا بفضائل ومواقف أخلاقية خاصة بنوعها: استعدادات وقابلية لفهم الحالات ووضعيات الآخرين ومهارة حل المشاكل.فاذا كان فضاء الأسرة هو مكان الاهتمام والعناية بالآخرين، فانه كذلك هو مكان العنف واهانة المرأة حيث تتعايش مختلف الممارسات، الحب، اغتصاب تعدي جنسي على القاصرين، سوء تغذية البنات، انتهاكات كرامة وتكافؤ الفرص.

في بعض الثقافات لابد من ملاحظة ان المرأة لا تعتبر غاية في حد ذاتها بل وسيلة لخدمة الآخرين في المنزل وولادة الأطفال وتلبية رغبات زوجها الجنسية. فالأسرة يمكن ان تكون مدرسة للفضيلة كما بإمكانها ان تكون فضاء للاامساواة ومشرعنة للممارسات المنتهكة للكرامة وبذلك تمارس تأثيرا كبيرا على المواقف السياسية في الفضاء العمومي.فما يدعيه الرجال من تفوق هو شبيه بالنموذج الملكي: فالتفوق في الحقيقة «لا يخدم بتاتا الديمقراطية» ما العمل اذن للأسرة في اطار شامل ذا طبيعة تحررية وعالمية؟ هل هو مكان للتفتح والتنشئة الاجتماعية المناسبة؟ هل يساعد، يدفع أو يمنع، بل يمنع حاجات الانتساب الاجتماعي لكل فرد؟ مقاربة القدرات تمنح إطارا مهما للحكم: فالأسرة بإمكانها ان تكون فضاء للحب والاهتمام باعتبارها أهدافا مهمة للتنظيم الاجتماعي والاستعدادات الأخلاقية الكبيرة.هنا تلتقي قدرتين كبيرتين الانتساب الاجتماعي والعقل العملي. العمل على تنشأه أفراد قادرين عل الانخراط والحب وخدمة الصالح العام. لكن في حالة انزلاق كبير او تنظيم اجتماعي يكرس الاستلاب والاستغلال والهيمنة.هل هذه الأسر تجت مسمى الديمقراطية السياسية وسعادة الخلية الأساس ستستفيد الى حد ما

من مناعة: ديبلوماسية». هل الأسرة معفاة من اي اختبار؟ هل هي تحت السياسي ولا تمس؟ الأسرة لها دور كبير في توزيع وزرع هذه القدرات. فالدساتير كريمة وتؤكد عل حقوق متساوية للجميع رجال ونساء، ازواج وزوجات، لكن الحياة الأسرية مسألة أخرى: انتهاك الحقوق، اغتصاب مشرعن، رد الحقوق الأسرية تفرض على المرأة إعادة إدماج داخل البيت المنزلي، حمل غير مرغوب فيه..هكذا تعد الحكومة الهندية بحقوق متساوية للرجال والنساء. نعم هناك ممارسات تثبت الفوارق في التقاليد الدينية لكن الأسرة مكان خاص يجب ألا يعكر صفوه بتلك الممارسات. مع ذلك فالدولة الديمقراطية هي من تنظم وتشرعن للأسرة وكيف تدير شؤونها. تنظم حق الزواج، الطلاق، الإرث وتعطي تعريف قانوني لهذا الزواج وتصادق عليه وتشرعنه اجتماعيا ومساواة قانونية عندما تظهر تلك الظواهر. ترفض الدولة على سبيل المثال: مجموعات أسرية من نفس الجنس(رجل رجل - امراة -امراة)، الزواج المثلي، وفي بعض الدول تسمح للأطفال بالطلاق من أسرهم عن طلب يتقدمون به. الدولة عليها او لا وباية شروط تنفذ إلى داخل الأسرة؟ فهي مكونة في نفس الوقت مسبقا من مختلف نصوص متساوية وتشكل بالتالي فضاء للحب والاهتمام. تشكل فيها اختيارات شخصية مختلفة وسينفر منها اي ليبرالي يرى الدولة تحشر انفها لكن داخل الأسرة يتم صناعة المواطنين او اللصوص. اذن على الدولة التدخل فيها: معضلة. هل على الأسرة أن تكون فضاء ديمقراطي حيث يتم النقاش بدمقراطية بين الآباء والأبناء حول مستقبل اسرتهم؟ هل انتهينا من نماذج يوكيز ابوية؟ الأسرة ليست مؤسسة ارادية

على الأقل بالنسبة للأطفال ودائما بالنسبة للنساء المهمشات.حيث لا تقد تربية الأطفال من طرف الدولة ولا السوق ولم تعطى اي تعويض نقدي.

دولة الشرعية

من المناسب حسب ناسوم حماية قدرة كل فرد وخاصة داخل الأسرة: قدرة أن تحب وأن تحب. فالانتهاكات وأعمال العنف لا يمكن حمايتها من طرف من يرتكبها.فدولة الشرعية مطالبة بالتدخل لحماية قدرة كل شخص ومن اللازم إعطاء أهمية كبيرة للمحرومين والمهمشين. فطريقة حل هذه المشكل «التدخل وانتهاك الحرية» وعكسها «عدم التدخل وترك البطريكية تهين النساء» سيكون كالتالي: سيكون على الدولة اعطاء كل الحقوق لاعضاء الأسرة للاجتماع وتعريف الذات لكن في إطار اكراهات مفروضة من القدرات المركزية التي ستكون مطالبة في نطاق الممكن ادماجها في البنية القانونية المنظمة للأسرة». هكذا ستكون سلسلة من القوانين تسود مسبقا داخل الأسرة انطلاقا من الخارج: قوانين خاصة بالطلاق، الإرث التعليم الإلزامي، عمل الأطفال، تعويض لمساهمة الزوجة، الطعام والصحة، خاصة للفتيات، تجريم الاغتصاب والعنف المنزلي، وهذه الإجراءات الخارجية هي شرعية لتعريف الجزء الداخلي. فناسبوم مصممة على منع المهر في قانون الأحوال الشخصية الهندي: «سيكون اذن من العدل سحب الشرعية من المهر بالهند اخدا بعين الاعتبار الحجة المقنعة لان نظام المهر هو السبب الرئيسي في انعدام قدرات النساء.» بالنسبة لناسبوم فالدولة عليها التدخل في الأسرة الهندية من اجل حماية الفتيات وإصلاح قدرات الرجال ودورها. وبصفة عامة حماية أعضاء الأسرة وليس الأسرة كما هي. وحسبها فأي تدخل

حمائي يمكن شرعنته كالتالي: «أي عضو من أعضاء الأسرة ظالم ومعتد لا يستحق أن يكون عضوا فيها؛ فالأسرة المفهومة جيدا هي التي يعم فيها الحب والاهتمام: يمكننا ان تساءل اذا لم تكن أعمال العنف متعلقة دائما بأعمال مدافعة عن قيم الأسرة».

بالإضافة إلى ان ناسبوم تقترح بعض المبادئ لتوجيه العمل العمومي. هذا الأخير عليه اقتراح على النساء خطوط اخيرة للمصادقة على موقف القطيعة من داخل التفاوض مع الرجل: حق العمل، حق الاقتراض، الملكية ومحو الأمية، إنشاء مراكز للمرأة المعنفة تكوينات مهنية لبائعات الهوى أو لأبنائهن، المطعم المدرسي، على الدولة المساعدة في إعطاء قيمة لعمل المرأة في ميزانية الأسرة بتغيير القانون حول الطلاق، التمييز في الأجر، التشجيع على إنشاء التعاونيات.العمل على منح النساء أدوارا كبيرة في التغيير داخل جماعاتهن.بتعلمهن تقنيات ا لتفاوض يعزز موقفهن أمام الرجل. من المناسب وضع كل البرامج التي تنمي الوعي لديها بقيمتها الشخصية: العمل لصالح الجمعيات النسوية هو الطريق الملكي لاجراة تلك البرامج» فالنساء اللائي لهن احترام وتقدير ذاتي بإمكانهن تشكيل المجتمعات الجديدة دائما بالحب أكثر من مما كان سابقا.

الفلسفة وتحرير النساء

«تقريبا في كل العالم النساء هم أكثر تعرضا للظلم والاهانة لا لشيء إلا لأنهن نساء. اذن ماذا عسى الفلسفة ان تفعل في هذا الإطار؟ فالمهتمين بالتغيير السياسي يساورهم الشك دائما حول الفلسفة: يتسائلون كيف يمكن للفلسفة ببعديها التجريدي والمثالي ان تساعد من يعاني في هذا

العالم؟ فعالمنا السياسي تهيمن عليه أفكار النفعية وناسبوم تنتمي إلى اليسار المعارض لهذه الأفكار النفعية. تقول باننا بحاجة بالتحديد إلى نظرية صحيحة لنفند النظرية الخاطئة. وعلينا التفكير بفضل أفكارنا الخاصة الحدسية وإخضاعها للنقد حتى نبقي الجيد منها. ومن المناسب فتح نقاش عمومي لان في غياب النقاش والأفكار الأكثر تأثيرا هي الأفكار التي يدعمها من يمتلك القوة والامتيازات.فالفلسفة لا تبحث عن مناصرين بل عن الحجج فهي تبحث عن الانسجام الداخلي وليس الصياح. فنساء قرية براديش ينشدن ايها النساء لماذا تبكين؟ على الدموع التحول الى أفكار.» مع ناسبوم الفلسفة سلكت هذا الطريق فالدموع ستصبح بإدراكها إلى أفكار قوية.

تحولات الفضاء العمومي في الفلسفة السياسية المعاصرة: من هابرماس الى نانسي فرايزر

نورالدين علوش - المغرب

مقدمة:

كثر الحديث عن الفضاء العمومي في خضم التحولات السياسية التي تعرفها بلدان العالم العربي.نظرا لدوره الكبير في ترسيخ قيم الديمقراطية والتعددية والحرية.بالرغم من انه يعكس تجربة تاريخية أوربية أساسا، في أبعادها الفلسفية والسياسية والاقتصادية التي تتعلق بممارسة ديمقراطية سياسية. فان المصطلح يحتاج إلى توسيع المجال الحضاري لتشغيل المفهوم أخدا بعين الاعتبار التحولات الكونية التي خضع لها المفهوم من جهة [1]

كما يحتاج إلى استيعاب التطلعات الوطنية للتحقق الثقافي والسياسي من جهة ثانية.

بالإضافة إلى أن هناك تفاوت حاصل بين التصورات الكلاسيكية التي

(1) عز الدين عزماني الربيع الديمقراطي العربي وإمكانية العمومية النقدية-http: / /mo /minoun.com /english /en-us /articles

تحكم بنية الفضاءات العمومية(هابرماس، حنا ارنت..) والتي هيمنت على الساحة الفكرية والفلسفية منذ القرن العشرين إلى بداية الألفية الثالثة؛ وبين التصورات الجديدة تضفي على الفضاء العمومي معنى جديد: نانسي فرايزر التي، الان تورين، سوزان جورج، نعوم تشومسكي..

تحديد مفاهيمي:

1 - الفضاء العمومي: يحمل الفضاء العمومي على دلالة جدلية مركبة، في معناه الإجمالي يصف اصطلاح الفضاء العمومي ذلك» الفضاء الاجتماعي الذي يعرف تبادلات عقلانية ونقدية بين الذوات (الفردية والجماعية) التي تسعى إلى بلوغ حالة التوافق حول القضايا التي تتصل بالممارسة الديمقراطية»[1]

في كتابه «الحق والديمقراطية» قدم هابرماس تعريفا جديدا للفضاء العمومي، يراجع فيه تعريفاته القديمة حيث يقول: «اذا كان الفضاء العمومي ظاهرة اجتماعية على نفس مستوى من الأساسية التي للفعل الفاعل المجموعة اوالجماعة، فانه لا يمكن تصوره كمؤسسة أو كتنظيم، كما انه ليس بنية معيارية متمايزة الاختصاصات والأدوار؛ انه ليس مبنيا كنسق وهو يقبل بعض الحدود الداخلية ولكنه يتميز إزاء الخارج بافاق مفتوحة متحركة ونفوذة. من الممكن وصف الفضاء العمومي بشكل أفضل كشبكة تمكن من نقل المضامين والمواقف المتخذة من ثم الآراء»[2]

ذلك ان الفضاء العمومي لا يخلق إراديا قبل أن يتم شغله من قبل

---

(1) م ظhttp: / /mominoun.com /english /en-us /articles /

(2) HABERMAS J:DROIT ET DEMOCRATIE tr. Bouchindhomme et rochlitz gallimard 1997 P 387

فاعلين استراتيجيين يتعين على الفضاء العمومي والعموم الذي يشكل قاعدته أن يتأسس كبنية ذات استقلالية وان يعاد إنتاجها بوسائلها الذاتية [1]

وتمثل أهمية هذه النسخة المنقحة لتعريف الفضاء العمومي في كونها تفتح المجال أمام مراجعة المفهوم بشكل أكثر تعددية، وبحدود متغيرة أي بشكل يتجاوز التمييز الكلاسيكي بين العام والخاص.

والجدير بالإشارة إلى أن الفيلسوف كانط هو المنظر الحقيقي للفضاء العمومي في مقاله التأسيسي ما التنوير؟ بحيث دافع بقوة عن الجرأة في استعمال العقل، تلك الجرأة التي تفترض الشجاعة والاستقلالية والمسؤولية والإرادة. ولكن أي استعمال ممكن للعقل؟ يميز كانط بين الاستعمال الخاص للعقل والاستعمال العمومي للعقل وهو التمييز الذي ساهم بشكل كبير في نحت ما سماه هابرماس الفضاء العمومي ذلك الفضاء الذي يتداخل فيه الفعل السياسي من جهة لتأطير الممارسة السياسية بواسطة الدعاية لتوجيه الرأي العام ومن جهة العمومية.وهنا تصير العمومية معيارا لكل تفكير يحكم أي فعل إنساني في الزمان والمكان وكل قضية من قضايا الشأن العام: الحق و السلطة، العدالة، الشرعية..ومن جهة أخرى الفعل التواصلي وما يفرضه من أخلاقيات للمناقشة وتداول من اجل الإجماع.

2 - الفلسفة السياسية: لازالت الكثير من المفاهيم القريبة من الفلسفة السياسية كالنظرية السياسية وعلم السياسة والفكر السياسي والفكر السياسي، تثير سوء الفهم لذا وجب التدقيق في المصطلحات وتحري الدقة حتى نعي الحدود الفاصلة بين هذه المصطلحات:

---

(1) Ibid p 392

- الفلسفة السياسية: هي ذلك الفرع من فروع الفلسفة الذي يركز بحثه حول اكتشاف الحكمة والحقيقة المتعلقة بالمبادئ الأصولية للحياة السياسية ومعرفة علاقات هذه المبادئ بعضها ببعض وعلاقات المبادئ السياسية بالمبادئ الاقتصادية والثقافية. وبتعبير أدق يقدم لنا المفكر الهندي فراما تعريفا دقيقا للفلسفة السياسية التي يعتبرها توليد وتركيب الآراء والتأملات والبديهيات والافتراضات والقواعد والتعميمات المتصلة بتوزيع واستخدام القوة في المجتمع[1]

أي بتكوين الحكومة وتعيين مهامها وتحديد سلطانها وتأصيل مبادئ وغايات المجتمع-علم السياسة يمثل الوجهة المقابلة للفلسفة السياسية إذ انه من حيث كونه علما يعد خطابا منهجيا يتناول الواقع وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض. وهويتناول الوقائع السياسية أي ما هوكائن.

- النظرية السياسية: محاولة للمزج بين الفلسفة السياسية وعلم السياسة، فهو يشترك مع الفلسفة السياسية في أن كليهما يقوم على التأمل والنظر ومن ثم قادران على إصدار أحكام قيمة. ومن ناحية أخرى فإنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير. ومن هنا يمكن القول بأنه تحمل وجهين الأول معياري والثاني تجريبي
- الفكر السياسي: تلك النظريات والقيم التي تجعل من السياسة أمرا مهما.

القضايا الكبرى للفلسفة السياسية

- القضية الأولى:وظائف الدولة الأساسية: بشكل عام يمكن التمييز بين تيارين رئيسيين يؤمن الأول بتوسيع نطاق الدولة لتولى أداء

(1) - محمد وقيع الله احمد مدخل إلى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق 2011 ص40

معظم وظائف الحياة السياسية ويؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق مدى ممكن وتخصيصها لأداء وظيفتي حفظ الأمن وتنسيق أعمال الأحزاب وجماعات المصالح والضغط المختلفة في المجتمع حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة

- القضية الثانية:من يحكم.؟ فالسؤال عن الشخص أو الجهة المؤهلة لقيادة السلطة السياسية فقد كان احد الأسئلة الأكثر ترددا وبحثا في الفلسفة السياسية على مر العصور. وقد مال بعض الفلاسفة إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرجح عقلا والأعمق حكمة. في حين مال آخرون إلى وضعها في يد الشخص الأقوى ومال آخرون إلى وضعها في يد النخبة المتميزة من الشعب ورجح آخرون حكم الأغلبية ومضاء الإرادة الشعبية..

- القضية الثالثة: مصدر القانون والزاميته-ظلت قضايا مصدر القانون ومدر سعته وقوة الزاميته ضمن أهم القضايا التي رافقت تطور الفلسفة السياسية، وانشغل بها معظم الفلاسفة والمفكرين السياسيين. فهناك من اعتبر أن التقاليد والأعراف الاجتماعية هي المصدر الأصيل للقانون في حين ا ن آخرين اعتبروا أن العقل الإنساني هو المصدر الوحيد الذي ينبغي أن تنبثق عنه القوانين.

وفيما يتعلق بمدى فعالية القانون نجد أنفسنا أمام تلا تيارات التيار الأول يدعو إلى تفعيل القانون بقوة كهوبز والتيار الثاني يمثله الماركسيين والفوضويين يدعو إلى تهميش القانون أما التيار الثالث فيمثله الليبراليون المحدثون فيتوقفون في منتصف الطريق مقررين حدوده في حدود فعل الدولة المحدود في المجتمع.

- القضية الرابعة: فلسفة التاريخ-تعنى فلسفة التاريخ باستبطان حركته الداخلية، لمعرفة وجهتها العامة، واستنباط خلاصات الدروس والعبر التي تنطوي عليها الأحـداث التاريخية. ومن المسائل المركزية تحدثت عنها مختلف مباحث فلسفة التاريخ مسألة إلى أين يتجه الزمن.؟ وهل يسير الزمن بأهله بحركة حتمية أو إرادية؟ وهل يمكن أن يؤثر الإنسان في مسير الزمن أم لا؟ [1]

(1) م س ص 331

الفضاء العمومي البرجوازي عند هابرماس

نبذة عن هابرماس:

ولد الفيلسوف الألماني هابرماس عام 1929 في دوسلدورف والذي يعد من فلاسفة الجيل الثاني لمدرسة فرانكفورت.

يعد هابرماس جزءا أساسيا مما يسمى بنادي الخمسة الكبار والذي يضم مجموعة من أهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كل من بول ريكور وايمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل اتو ايل علاوة على هابرماس.ويعد بذلك من اكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الألمان العاصرين. وبسب دفاع هابرماس عن العقل وقيم الحداثة والتنوير فانه يكاد يكون أهم فيلسوف اليوم بالمعنى الدقيق لكلمة فيلسوف، وقد اقتفى هابرماس المسار التقليدي الألماني لتكوين شخصية الفيلسوف فمن السمات لهذا المسار الدخول إلى المؤسسة الأكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجة الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل مثل كانط وهيغل...كما أن ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع إبداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية الهامة خارج إطار المؤسسة الجامعية.

بدا أكاديميا فلسفيا، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن أطروحته «النزاع بين المطلق والتاريخ في فكر شلينغ» والمنشورة عام 1954. إلا أن اهتمامه الاجتماعي فاق تخصصه الأكاديمي فعرف بكونه عالم الاجتماع واهتم بدراسة الظواهر الاجتماعية والفعل الاجتماعي، ودراسة المجتمعات ولا سيما المجتمع الرأسمالي وتجلياته في ألمانيا خصوصا وأوروبا عموما، وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعدا لادورنو في فرانكفورت ثم أصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستراسبرغ في ألمانيا.

اصدر العديد من الكتب الفلسفية الهامة على الصعيد العالمي: كتابه العمدة نظرية الفعل التواصلي وأخلاقيات المناقشة والحق والديمقراطية والمعرفة والمصلحة ومابعد ماركس ...

الفضاء العمومي عند هابرماس

يندرج اهتمام هابرماس بمقولة الفضاء العمومي في إطار اهتماماته المبكرة بالفلسفة السياسية. وقد ساهمت عدة عوامل في هذا الاهتمام منها ما هو شخصي ومنها ما هو ظرفي متعلق بالمناخ السياسي لألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية [1]

ويعد بحثه الميداني «الطالب والسياسة» من الكتابات الأكاديمية الأولى لهابرماس المنشغلة بالفضاء العمومي السياسي.

وفي كتابه «الفضاء العمومي اركيولوجيا الدعاية باعتبارها مكون

(1) محمد الأشهب مذهب التواصل عند هابرماس رسالة دكتوراه كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس موسم -2007 2008 ص 360

أساسي للمجتمع البرجوازي» الذي هو في الاصل رسالة تأهيل. قدم هابرماس دراسة سوسيو تاريخية لتحولات بنية الفضاء العمومي البرجوازي منذ بدايته إلى يومنا هذا.

ويدافع هابرماس في كتابه عن فكرة اعتبار الفضاء العمومي مقولة فلسفية تبلوت في القرنين السابع عشر والثامن عشر، كما يصف لنا التفكك الذي لحق بهذا المفهوم في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين [1]

يحلل هابرماس على امتداد 300 صفحة الفضاء العمومي وتحولاته معتمدا على منهجية اركيولوجية لإبراز دلالة المفهوم منذ اليونان من خلال تناوله لمفاهيم مثل الاغورا و لينتقل فيما بعد إلى كيفية تشكل هذه الفضاء العمومي في العصر الحديث ووظائفه السياسية وكيفية الانتقال من الفضاء العمومي الأدبي إلى الفضاء العمومي السياسي. ودور الطبقة البرجوازية في انبثاق الفضاء العمومي. ونظرا للدور الكبير الذي لعبته الطبقة البرجوازية، فلابد من الحديث عن التحولات التي أحدثتها على مجموعة من المفاهيم:

- **مفهومي العام والخاص**: كما تجسد خلال عقود مع العصور الوسطى لم تعد تحدث تطبيقاتها الفعلية إلا مع ظهور الدولة الحديثة التي يقابلها المجتمع المدني (2)
- **مفهومي الساحة والمدينة**: حيث أصبحت هذه الأخيرة معقلا تجاريا

(1) Paulin jhonson: habermas rescuing the public sphere routlege london 2006 p 14

(2) Habermas j: lespace public trad. De l allemand par marc b. de launnay payot 1988 p 16

واقتصاديا لنشاطات البرجوازية وهو أمر في تنافي مع الساحة على المستوى السياسي والثقافي[1]

- **مفهومي التمثيل والوظيفة**: بحيث سيختفي مفهوم التمثيل ليحل محله مفهوم الوظيفة. فوظيفة الأجهزة الدولتية حولت «السلطة الإقطاعية» إلى الشرطة وخـواص الأشخاص الخاضعين لها يتشكلون من جمهور حيث انهم تمارس عليهم هذه السلطة[2]

مفهوم الدعاية باعتباره مكونا أساسيا للفضاء العمومي

يرجع الفضل في استقلالية وتقدم الفضاء العمومي البرجوازي حسب هابرماس إلى عمل مهم:

ازدهار الصحافة. ومن رأي عام يتشكل خاصة من سكان المدن و البرجوازيين الذين كيفوا عاداتهم القرائية مع الجديد من المنشورات. هكذا حسب هابرماس ستتشكل أشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية المؤسسة على النقاش واستعمال العقل.نقاش في الصالونات حيث يعلق الناس على الأخبار الوردة من الجرائد وكل فرد يعطي رأيه وتبريره.[3]

هذه الحركية على مستوى الإنتاج والنقد من قبل المثقفين قابلتها مساهمة القراء من موقعها كمتتبعة للنقاشات بحيث أن الناشرين لم يترددوا في إشراك المساهمة النقدية للمتلقي[4]

---

(1) Ibid p 40

(2) Ibid p 29

(3) نورالدين علوش المدرسة النقدية الألمانية دار الفارابي 2013 ص 65

(4) Ibid p 32

فمبدأ دعاية الإعلام هو في الحقيقة مبدأ مراقبة، حيث استغله الرأي العام البرجوازي للوقوف في وجه السلطة. فهذا المبدأ المنشئ لفضاء عمومي برجوازي بدا حقيقة في القرن الثامن العشر باعتباره فضاء سياسيا جديدا حيث وضع نفسه بين الدولة والأفراد [1]

فالفضاء العمومي البرجوازي سيلعب دور الوسيط حسب هابرماس بين حاجات المجتمع والدولة.

وهذا التوسط يفترض أن يعتمد بالتدريج على مفهوم الرأي العام. بمعنى أخر تمثيل موقف وشرعية لنقد عقلاني للسلطة السياسية.فهذا التوسط بين الدولة والمجتمع سيستمر تدريجيا إلى حدود القرنين الثامن عشر والتاسع عشر عن طريق نصوص دستورية محددة مثلا: بنيات الدولة الدستورية والانتخابات والصحافة وخاصة النقاشات البرلمانية المفتوحة على الإعلام. هكذا ستظهر السلطة السياسية وهي خاضعة لمحكمة الرأي العقلاني والشرعي[2].

التحولات البنيوية للفضاء العمومي: نحو انحراف الوظائف النقدية له

يرجع هابرماس التحولات التي لحقت الفضاء العمومي إلى عاملين مهمين: الإصلاح الانتخابي في القرن التاسع عشر، وإدماج المقصيون في الفضاء العمومي. فهذه التغيرات أجهزت على دور خواص الأشخاص الذين يتشكلون كجمهور ويستخدمون عقولهم داخل سياق من الحرية

(1) م س ص 66
(2) م س ص 66

والاستقلالية في إطار النقاش الذي تعتبر فيه الحجة داحضة لاكراهات السلطة والقوة؛ إذن من خلال ها المنتدى النقدي تصبح السلطة خاضعة لإرادة الشعب المتنورة. ذلك أن الوعي السياسي يتطور في إطار الفضاء العمومي البرجوازي والذي يجد تعبيره داخل مؤسسات مثلا الصحافة والبرلمان.هذه الصورة كما تجسدت في القرن 18 حدث لها انحراف عند حصول الكتلة على حق التصويت فالجمعيات(النقابات الأحزاب السياسية أصبحوا يدافعون على مصالح زبنائهم تحت غطاء سياسي مباشر)[1]

مما أدى إلى إتلاف كل من دور المجتمع والدولة. وهذا التدخل الكبير للدولة في جميع مجالات الحياة أدى حسب هابرماس إلى ما يسميه «إعادة الفيودالية إلى الفضاء العمومي». فالتدخل المتعدد لفضاءات عامة وخاصة بالاعتماد على تقنيات التسيير الإداري والتقني اضعف الوظائف النقدية للفضاء العمومي.فالرأي العام فقد دوره كذلك بسب خضوعه لمجموعة المصالح التي تستعمل تقنية الإشهار لمصلحتها الخاصة ولاستمرارية سلطتها.حيث تم تعويض الدعاية النقدية بدعاية الهتاف والتهويل. مما جعل الفضاء العمومي يتجه نحو فضاء التهليل والهتاف.حيث أصبحت السياسة مهرجانا وحل التسويق السياسي محل الخطابة. في عصر الدعاية المتلاعبة بالعقول ليس المحرك هو الرأي العام بل التوافق المصنوع الممهد للإجماع.[2]

(1) عزيز الهلالي عرض حول الفضاء العمومي عند هابرماس ماستر فلسفة التواصل تطوان موسم 2010-2011

(2) نورالدين علوش المدرسة النقدية الألمانية ص 68

الخلفية الفلسفية لهابرماس

في مجمل أطروحته حول الفضاء العمومي، ظل هابرماس اقرب إلى كانط منه إلى ماركس وهيغل.

وهذا ما جعله بالفعل يبتعد عن الخط الماركسي لمدرسة فرانكفورت. بالإضافة إلى تغييبه للطبقة العاملة التي تعتبرمحرك التاريخ حسب الماركسية.في الحقيقة نجد تأثير كانط واضح على هابرماس وخاصة في مبدأ العمومية بوصفه مبدءا نقديا مما حدا بهابرمس القول بان الفضاء العمومي لم يتبلور إلا في القرن الثامن عشر.ولا غرابة أن نجده يعود إلى النص التأسيسي لكانط ما الأنوار؟ ليسترشد بعبارة الاستعمال العمومي للعقل ليتناول قضايا أخلاقية وسياسية التي تهم المواطنين. فهذا الأخير مطالب باستخدام عقله استخداما نقديا حتى يصبح مواطنا فاعلا.

الفضاء العمومي والدين

نظرا لتزايد وثيرة العنف في العالم، كثر الحديث عن دور الدين في الفضاء العمومي وخاصة بعد الحدث المزلزل للعالم 11 سبتمبر في أمريكا. في هذا السياق أجرت الباحثة الأمريكية جيوفان بورادوري حوارا مطولا مشتركا مع فيلسوفنا هابرماس و جاك دريد حول أسباب ودواعي الإرهاب والعنف. حيث نجد فيلسوفنا هابرماس استند في إجابته على خلفية فلسفية سياسية لراولز وكانط ومكتسبات دولة الحق والقانون.وفي السياق ذاته نجد هابرماس يدخل في حوار مع باب الكنيسة السابق راتزنيغر حول دور الدين في الفضاء العمومي.وللإجابة عل هذا التحدي الذي يطرحه دور الدين في عصرنا قام بنحت مصطلح «المجتمعات مابعد العلمانية».وعلى هذا

الأساس اعتبر هابرما س بان الجماعات الدينية لا يمكن اعتبارها جماعات عقلانية إلا إذا امتنعت بطريقة اختيارية عن فرض حقائقها الإيمانية بالعنف وممارسة كل ضغط نضالي على الضمير الأخلاقي عند المؤمنين وعن الامتناع عن التلاعب بهم واستخدامهم في أعمال هجومية انتحارية. كما أن مبدأ الفصل بين الكنائس و الدولة يوجب على مؤسسات الدولة التجرد أو النزاهة كاملة في تعاملها مع الجماعات الدينية [1]

وفي مقال لهابرماس «حول الدين والعلمانية» دعا إلى الاعتراف المتبادل بين التيارين الديني والعلماني قصد تحقيق التفاهم والعيش المشترك، في إطار دولة دستورية علمانية. إذ يجب على الأطراف المعنية نفسها ان تتفق على الفواصل الهشة التي تحدد من جهة الحق الايجابي في ممارسة الشعائر الدينية ومن جهة ثانية الحرية السلبية التي يراعي كل واحد منا الأخر في ممارسته الدينية[2]

في ضوء العودة القوية للدين في الفضاء العمومي والتحديات التي يطرحها العلم على تصوراتنا الدينية دعا كل من هابرماس وراتزينغر- بابا الكنسة السابق- إلى ضرورة التكامل بين العلم ولدين.

اذ: يمكن للمجتمع العلماني والدين على حد سواء اذا ما فهما علمانية المجتمع بوصفها صيرورة تعلم متكامل أن يقدما مساهمتهما فيما يتعلق بالمواضيع التي يختلف فيها الناس في الحياة العامة، وكذلك لأسباب عقلية أن ياخد كل واحد منهما الأخر محل جد»[3]

(1) كمال بومنير قراءات في الفكر النقدي دار نشر كنوز الحكمة الجزائر 2013 ص 156
(2) ن م ص 153
(3) حميد لشهب العقل والدين في المجتمع الحديث اكدال الرباط 2005 ص 96

التقويم النقدي للفضاء العمومي البرجوازي: نانسي فرايزر

الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر ولدت سنة 20 ماي 1947 وهي فيلسوفة نسوية وتنتمي إلى تيار ما بعد البنيوية. وهي الآن أستاذة جامعية بنيويورك. لها العديد من الكتب: ما هي العدالة الاجتماعية؟ إعادة توزيع أو الاعتراف 2011- إعادة توزيع أو الاعتراف نحو تبادل فلسفي سياسي بالاشتراك مع هونيث 2003- التصور الراديكالي: بين إعادة التوزيع و الاعتراف 2003

مضامين نسوية نحو تبادل فلسفي بالاشتراك مع سيلا بنحبيب وجوديث باتلر وكورنيل 1994

من الفضاء العمومي البرجوازي إلى مابعد الفضاء العمومي البرجوازي

في مقال للفيلسوفة الأمريكية الشهيرة نانسي فرايزر «إعادة التفكير في الفضاء العمومي»[1] حاولت التأسيس لنظرية نقدية جديدة، والتنظير لفضاء عمومي جديد يتجاوز الفضاء العمومي البرجوازي الذي نظر له هابرماس في كتابه المعروف «الفضاء العمومي»[2].

فلا احد يشك في أهمية الفضاء العمومي للنظرية النقدية للمجتمع وللممارسة السياسية الديمقراطية.. لكن نانسي فراير تنتقد هابرماس

(1) Nancy Fraser: Rethinking the Public Sphere: A Contribution to a Critique of Actually Existing Democracy. Dans: Craig Calhoun (Éd.)، Habermas and the Public Sphere. Cambridge، Mass. – Londres، pp. 109- 142.

http: //

(2) habermas jurgen:l espace public paris payot 1992

اعتباره الفضاء العمومي البرجوازي هو الفضاء العمومي الوحيد مغيبا باقي الفضاء ات الأخرى.السبب الذي جعل هابرماس يعتمد على الفضاء العمومي البرجوازي:

1 - حضور المرجعية الكانطية في تناول هابرماس للفضاء العمومي وتزامن عصره مع انبثاق المجتمع البرجوازي.

2 - اعتبار هابرماس أن الديمقراطية تأسست مع البرجوازية في القرون الثامن عشر.

حيث تم التركيز على ديمقراطية النخبة، حيث كانت الكثير من الفئات الشعبية محرومة من المشاركة في الديمقراطية والعملية السياسية.

في سياق نقدها لهابرماس تذكرنا بالمبادئ الأساسية التي أطرت أطروحة هابرماس:

1 - الفضاء العمومي يتعارض مع المصالح الخاصة والنقاشات الخاصة

2 - الخير المشترك والمصلحة العامة هي الغاية

3 - يمثل الفضاء العمومي قوة مضادة للدولة

4 - الفضاء العمومي يعتمد على طوبى النقاش العقلاني المؤدي إلى الإجماع

5 - يسمح بتشكيل رأي عام مرتكز على الحجاج

6 - يضع اللامساواة الاجتماعية جانبا ليتم النقاش بين ذوات متساوية[1]

(1) http: / /p5.storage.canalblog.com /5481188826 /926132 /08 /.pdf

في الحقيقة نانسي فرايزر لا ترفض فكرة الفضاء العمومي البرجوازي جملة وتفصيلا، فهي تقبله من الناحية المعيارية؛ لكن تسائله من جديد حول بعض القضايا:

1 - المساواة بين المشاركين في النقاش

2 - تقديم الوحدة على تعددية الجماهير

3 - إشكالية التعارض بين الفضاء العام والخاص

4 - الفصل الصارم بين المجتمع المدني والدولة

تختلف نانسي فرايزر مع هابرماس في الكثير من النقاط ابرزها:

أولا: نجد الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر في مقالها «إعادة التفكير في الفضاء العمومي» تقول «بان المشكل ليس فقط في ان هابرماس يؤمثل idealises الفضاء العمومي البرجوازي بل يفشل كذلك في معالجة الفضاءات العمومية الأخرى المنافسة: اللابرجوازية واللاليبرالية»[1]

فالعلاقة بين هذه الفضاءات ليست علاقة تنافس بل علاقة صراع. وهذا الصراع ليس حدثا عرضيا يخص نهاية القرن الثامن عشر أو التاسع عشر بل كما يذهب إلى ذلك هابرماس بل مسألة بنيوية تمس سياقات ممتدة تاريخيا تعكس نزوعا ايدولوجيا ذكوريا يسعى إلى إقصاء المرأة من الفضاء العمومي[2].

(1) Frayzer:rethinking the public sphere in habermas and the public sphere mit p 115

(2) Ibid p 116

تتفق نانسي فرايز مع هابرماس في معيارية الفضاء العمومي، تطالب نانسي بالمساواة بين المشاركين في الفضاء العمومي وعدم إقصاء اي طرف: النساء والطبقة العاملة والعموم والسماح لهم بالتعبير عن هوياتهم ومطالبهم في مختلف الساحات.

ثانيا: لا تتفق نانسي فرايزر مع هابرماس في كون الجمهور وحيد – وان ساحة النقاش وحيدة- وان الجمهور موحد.

بالاعتماد على أعمال ماري رايان[1] التي كشفت ان انبثاق الفضاء العمومي البرجوازي كان في الأصل متزامن مع فضاءات أخرى غيبها هابرماس: فلاحون، نساء النخبة، طبقة عاملة. فلابد من الاعتراف حسب فرايزر بتعدد الجماهير لدمقرطة الفضاء العمومي ورفع الحيف عن باقي الفضاءات المهمشة.وفي نفس السياق ترفض نانسي فرازير فكرة أن ساحة النقاش وحيدة، لكونها تغيب عن أذهاننا باقي ساحات النقاش الموجود ة آنذاك المعبرة عن طموحات وهويات الفئات الاجتماعية الأخرى. كذلك ترد فرايزر عل هابرماس بان الجمهور لم يكن موحدا، بل كان متعددا. لان الفضاء العمومي هو في جوهره حسب فرايز صراعي المهم فيه ليس الوصول إلى الإجماع بقدر ما يهم التسويات. وهننا تتفق الباحثة مع المفكر الانجليزي جيف ايلي «بكون الفضاء العمومي هوا طار منظم حيث يتم فيه إنتاج الاحتجاج أو التفاوض الثقافي والاديولوجي للجماهير المتعددة»[2]

(1) Mary rayan:women in public baltimore jhon hopkins university press1990

(2) http: / /p5.storage.canalblog.com /5481188826 /926132 /08 /.pdf

ثالثا: في كتابه الفضاء العمومي يستنكر هابرماس تصاعد النزعة الحميمية وتزايد الأسئلة الخاصة في المجال العام التي تعود إلى وسائل الإعلام. حيث نجد نانسي تدافع بشدة عن ضرورة إدماج الأسئلة الخاصة إلى الفضاء العمومي حتى تستفيد الأقليات منه وخصوصا النساء لطرح مطالبهن. لكن الفضاء العمومي البرجوازي غيب مطالب النساء بدعوى التعارض بين الدائرة الخاصة والدائرة العامة وان النساء ضمن الدائرة الخاصة وهذا ما أكدته الأبحاث التاريخية حول اليونان القديمة والمجتمعات البرجوازية في القرن الثامن عشر.

رابعا: تقول نانسي بان المجتمع المدني يمكن أن يأخذ شكلين الأول: المجتمع المدني زائد السوق.

والشكل الثاني المجتمع المدني باعتباره فضاء عمومي زائد الجمعيات.

فالشكل الأول: تلاحظ نانسي أن المشاركة في النقاش لن تتم بدون مساواة أصلية بين المشاركين. الفصل الصارم بين المجتمع المدني والدولة في المجتمع النيوليبرالي لن يخدم سوى الطبقات البرجوازية ويحرم باقي الفئات من المشاركة الكاملة.

أما الشكل الثاني: نجد هابرماس يدافع بقوة عن الفصل بين المجتمع المدني والدولة حتى لا يتماهيا وتفقد سلطة المراقبة التي يتكلف بها الفضاء العمومي. هنا تقترح نانسي فرازي انه إذا كان المجتمع المدني والدولة يندرجان في إطار فصل خالص؛ فان الفضاء العمومي لن يصل إلى تصور أشكال التسيير الذاتي والتنسيق بين الجماهير وتحمل المسؤولية السياسية حيث هي المهام الأساسية للمجتمع الديمقراطي الحقيقي.

فإذا كانت النظرية النقدية المعاصرة للفضاء العمومي تحتاج إلى التفكير في إطار المساواة بين جميع المواطنين. فان الفضاء العمومي البرجوازي لن يفي بالغرض.

للخروج من هذه النواقص تطرح نانسي فرايزر مجموعة من الاقتراحات:

1 - تشجيع المساواة عوض تجاهل اللامساواة الاجتماعية

2 - السماح لمختلف الجماهير بالتعبير عن اختلافاتها ومطالبها عن طريق مختلف فضاءات النقاش، لكن أيضا عن طريق فضاء عمومي كوني

3 - فتح مجال النقاش للقضايا الخاصة (مجال خاص)

4 - إعادة التفكير في الفضاء العمومي باعتباره حاملا لمسؤوليات سياسية.

من الفضاء العمومي الوطني إلى الفضاء العمومي العابر للأوطان

كثر الحديث في الأوساط الأكاديمية عن فضاءات عمومية مشتتة: فضاءات عمومية جهوية، فضاءات عمومية محلية وكذلك فضاء عمومي عابر للأوطان في طور التأسيس.من الصعب الحديث عنه لأنه غير واضح المعالم، لكنه مهم لإعادة بناء النظرية الديمقراطية لمجتمعات مابعد الدولة الأمة.في سياق نقدها لهابرماس تذكرنا نانسي بالإطار السياسي التاريخي للفضاء العمومي مع ظهور الدولة الأمة مع اتفاقية وستفاليا[1]

(1) صلح وستفاليا (Peace of Westphalia) هو اسم عام يطلق على معاهدتي السلام اللتين دارت المفاوضات بشأنهما في مدينتي أسنابروك (Osnabrück) ومونستر (Münster) في وستفاليا وتم التوقيع عليهما في 15 مايو 1648و24 أكتوبر 1648 وكتبتا باللغة الفرنسية. وقد أنهت هذه المعاهدات حرب الأعوام الثلاثين في الإمبراطورية

لكن مع التحولات التي لحقت بالدولة الأمة ورياح العولمة التي هبت على العالم وظهور إشكاليات التعدد الثقافي هنا تطرح نانسي فرايزر التساؤل التالي: هل الفضاء العمومي الهابرماسي المرتبط بسياق الدولة الأمة قادر على مسايرة هذه التحولات باعتباره أداة نقدية للحاضر؟ أم لابد من إعادة تأسيسه في فضاء عمومي عابر للأوطان؟[1]

في الحالة الأخيرة، المهمة لا تقتضي تأسيس مفهومي للفضاء العمومي عابر للأوطان وإنما يجب إعادة النظر في النظرية النقدية بطريقة تجعله يساير التحولات بإمكانياته التحررية لمجتمعات مابعد الدولة الأمة.

وفي سياق نقدها لهابرماس تذكرنا بالافتراضات النظرية في ما يخص تأسيس الفضاء العمومي.

1 - جهاز دولة وطني يمارس سلطته على إقليم

2 - اقتصاد وطني مرتبط بالإقليم مؤسس بطريقة شرعية

3 - مواطنة قومية مستندة على قاعدة الدولة- الأمة

الرومانية المقدسة (معظم الأراضي في ألمانيا اليوم) وحرب الأعوام الثمانين بين إسبانيا وجمهورية الأراضي الواطئة السبع المتحدة. ووقعها مندوبون عن إمبراطور الإمبراطورية الرومانية المقدسة فرديناند الثالث (هابسبورغ)، مملكفرنسا، إسبانيا والسويد، والجمهورية الهولندية والإمارات البروتستانتية التابعة للإمبراطورية الرومانية المقدسة.

يعتبر صلح وستفاليا أول اتفاق دبلوماسي في العصور الحديثة وقد أرسى نظاما جديدا في أوروبا الوسطى مبنيا عليمبدأ سيادة الدول. مقررات هذا الصلح أصبحت جزأ من القوانين الدستورية للإمبراطورية الرومانية المقدسة. وغالبا ما تعتبر اتفاقية البرينيه الموقعة سنة 1659 بين فرنسا وإسبانيا جزءا من الاتفاق العام على صلح وستفاليا.

(1) www.republicart.net /disc /publicum /fraser01_fr.htm

4 - لغة قومية

5 - أدب قومي

6 - بنية تحتية إعلامية: إعلام راديو، صحافة

تعترض نانسي فرايزر على هابرماس في هذه النقاط التي اشرنا إليها سابقا

أولا: طرأت الكثير من التحولات على مفهوم السيادة الوطنية، فأصبحت الآن تتقاسمها مع الدولة الكثير من الهيئات والمنظمات الدولية (الأمم المتحدة)والجهوية(الاتحاد الأوروبي) سواء سياسيا أو اقتصاديا(البنك الدولي النقد الدولي) أو ثقافيا أو عسكريا (حلف الشمال الأطلسي والمعاهدات العسكرية...) أصبحت السيادة اليوم مرتبطة بمستويات متعددة بدءا بالوطني مرورا بالجهوي وأخيرا الدولي.

ثانيا: لم يعد الاقتصاد الوطني المرتبط بالدولة -الأمة هو السائد بل نجد الشركات المتعددة الجنسيات هي صاحبة السلطة المطلقة وهي المهيمنة على السوق. بل بتنا اليوم نتحدث عن أسواق مالية عالمية وأي سوق مالي ليس بمنأى عن التقلبات الأسواق الأخرى في ظل هذه الأوضاع لا يمكن الحديث عن مراقبة الدولة للاقتصاد.

ثالثا: مع تزايد أعداد الهجرة برزت إلى السطح إشكالية التعدد الثقافي وحقوق الأقليات الدينية أو العرقية. الشيء الذي جعلنا نتحدث عن المواطنة الدستورية وليس المواطنة القائمة على القومية او الوطنية فشتان بين مواطنة الدولة الأمة ومواطنة مابعد الدولة- الأمة..

رابعا: في السابق كانت الدولة -الأمة تعتمد عل مقوم اللغة القومية، لكن اليوم أصبحنا نتحدث عن تعدد اللغات بالنظر إلى التعدد الثقافي والديني والعرقي. فالكثير من البلدان ثنائية اللغة أو ثلاثية اللغة.

خامسا: كانت الدولة الأمة تعتمد على أدبها القومي لترسيخ هويتها وتماسكها، لكن اليوم نتحدث عن أدب عالمي وهجانة ثقافية بين المحلي والعالمي ولم يعد اليوم الأدب يقتصر في موضوعاته عل ماهو محلي بل يطرح قضايا ومواضيع عالمية..

سادسا: مع تطور وسائل الإعلام أصبح العالم قرية كونية. حيث أصبحت وسائل الإعلام خارج سيطرة الدولة وبتنا أمام إمبراطوريات إعلامية كبيرة مثل إمبراطورية مردوخ تتحكم في المشهد الإعلامي العالمي.

أمام هذه التحولات الكبيرة السياسية والاقتصادية والثقافية والإعلامية التي عرفها العالم تطرح نانسي فرايزر مجموعة من التساؤلات: فهل الفضاء العمومي قادر على القيام بمهامه السياسية الديمقراطية؟

هل من الممكن أن يفضي الفضاء العمومي إلى رأي عام قوي مبني على حجاج عقلاني متوخيا المصلحة العامة؟

هل من الممكن ان يؤثر الفضاء العمومي في السلطات؟

وما هي التحولات السياسية والاقتصادية والثقافية التي لابد من القيام بها ليقوم الفضاء العمومي بدوره الحقيقي؟[1]

(1) www.republicart.net /disc /publicum /fraser01_fr.htm

للجواب على هذه الأسئلة تطرح نانسي فرايزر فكرتين لتجاوز التناقضين الرئيسين: التناقض الأول هو عدم التوافق بين الدولة -الأمة من جهة والمؤسسات الدولية من جهة أخرى. لتجاوز هذا المشكل لابد من مأسسة السلط الدولية الجديدة وإخضاعها لمراقبة كونية.

التناقض الثاني: عدم التطابق بين المواطنة الدولة -الأمة ومواطنة تجمعات مابعد الدولة- الأمة. لتجاوز هذا المشكل يجب إضفاء الطابع المؤسسي على المواطنة العالمية ومن ثم التأسيس لفضاءات كونية تسمح بإنتاج تضامنات على أساس واسع الأفق يتجاوز الدين والقومية والعرق..

ولا يمكن لهذه الفضاءات العمومية الكونية أن تؤثر إلا إذا كانت تتمتع بسلطة سيادية ممأسسة. وفي غياب هذا التحول الكبير المؤسسي لا يمكن لهذه الحركات الاجتماعية الكونية ولا الفضاءات العمومية الكونية أن تنهض بدورها التحرري والسياسي.

خاتمة:

بالرغم من التحولات التي لحقت بمفهوم الفضاء العمومي. فلا يزال يحظى بأهمية كبيرة في الدراسات

الفلسفة السياسية وخاصة بعد الربيع العربي الديمقراطي. لدوره الكبير في ترسيخ قيم

الديمقراطية والحرية والتعددية. فهل فضائنا العربي قادر على ترسيخ هذه القيم؟ وهل من الممكن

تجاوز الطابع المحلي لفضائنا العمومي ليصبح فضاءا عموميا عابرا للأوطان؟

المراجع بالعربية:

1 - محمد وقيع الله احمد مدخل إلى الفلسفة السياسية دار الفكر دمشق 2011

2 - نورالدين علوش المدرسة النقدية الألمانية دار الفارابي 2013

3 - حميد لشهب العقل والدين في المجتمع الحديث اكدال الرباط 2005

4 - محمد الأشهب مذهب التواصل عند هابرماس رسالة دكتوراه كلية الآداب والعلوم الإنسانية فاس موسم 007-2008

5 - كمال بومنير قراءات في الفكر النقدي دار نشر كنوز الحكمة الجزائر 2012

6 - عزيز الهلالي عرض حول الفضاء العمومي عند هابرماس ماستر فلسفة التواصل تطوان موسم -2010

- المواقع الالكترونية:عز الدين عزماني الربيع الديمقراطي العربي وإمكانية العمومية النقدية

http://mominoun.com/english/en-us/articles/

http://p5.storage.canalblog.com/54/08/926132/81188826.pdf

www.republicart.net/disc/publicum/fraser01_fr.htm

المراجع بالفرنسية:

1- Habermas j: droit et democratie tr. Bouchindhomme et rochlitz gallimard 1997

2 - Habermas j: l espace public trad. De l allemand par marc b. de launnay payot 1988

المراجع بالانجليزية:

1 - Frayzer: rethinking the public sphere in habermas and the publis sphere mit press1992

2 - Paulin jhonson: habermas rescuing the public sphere routlege london 2006

3 - Mary rayan:women in public baltimore jhon hopkins university press1990

الفصل الثاني:

حوارات معاصرة

حوار مشترك مع الفيلسوف الايطالي نغري والفيلسوف الأمريكي هادرت

ترجمة نورالدين علوش- المغرب

http / /:multitudes.samizdat.net /Interview-de-Toni-Negri-et-Michael

في كتابكم «الإمبراطورية» تمكنتم من وصف الشكل المعاصر للرأسمالية المعولمة، أما في الجزء الثاني من الكتاب تحدثتم عن الجماهير بوصفها القوة المعارضة الجديدة للرأسمالية. إذن فأنتما تعيدان كتابة البيان الشيوعي لماركس وانجلز؟

هاردت: بالفعل فالكتابين معا يشكلان نصوصا ماركسية. الكتاب الأول «الإمبراطورية» يحاول فهم قدر الإمكان آليات الاستغلال المعاصر. وهو يشبه إلى حد كبير كتاب «الرأسمال» لماركس. أما البيان الشيوعي فهو قادر على طرح فكر ثوري. وكتابنا «الجماهير» يتخذ نفس الاتجاه.

نغري: نعتمد كثيرا على الماركسية في تحليلنا للرأسمالية وللعلاقات الطبقية في نقد الاقتصاد السياسي المعاصر. من جهة فعملنا التجديدي يثير الحماس خاصة في أوساط الحركة المعادية للعولمة، ومن جهة أخرى فمعالجة أفكار من قبيل الأمة الطبقة او الشعب يثير الخوف او الريبة.

الكثير من المناضلين النقابيين والسياسية يتساءلون عن الوسائل القمينة بمواجهة الرأسمالية المتوحشة. كيف تجيبون على هذه النزعة الريبية؟

هاردت: فهذا القلق المرتبط بعض أسس التحليل هو في الحقيقة أمر واقع. فبعض التيارات الماركسية التقليدية تؤكد هذا الأمر حقيقة.لكننا لم نعمل إلا عل تحليل ما يعرفه الجميع.

نغري: لا يجب الخلط بين الحركة العمالية والرؤية الأوروبية لها. فالحركة العمالية هي البديل التاريخي كما جاء في الشيوعية. والمرتبطة بالحركة القومية المنظمة.فلان الحركة العمالية يزخر بها التاريخ.مثلا في أمريكا ينعدم هذا التقليد لهذا ليس هناك داع للقول بعدم وجود الحركة العمالية. اما في أمريكا اللاتينية فها التقليد متواجد إلى حد ما.حتى لا نتكلم عن العالم العربي.أولا مشكل المستغلين بفتح الميم هو مشكل عالمي ولم تتمكن التجربة الاشتراكية الغربية من معالجته.

ثانيا: الأزمة الكبيرة التي طالت النقابات الأحزاب لكن في الأساس أزمة مفاهيم كبرى مثل: الطبقة العمالية، أو الأمة هي أزمة حيث يتجه تأويلها إلى اليمين.فثروة الإمبراطورية تعتمد عل عكس ما يروجه اليسار؛ لان الطبقة العمالية تغيرت كثيرا وبقيت راسخة حتى ولو تشابهت مفاهيميا مع الجماهير. هذا التناقض الذي يواجهه الارثوذوكسيون بالنسبة للطبقة العمالية والسياسة الوطنية اختلط عليهم وبقي بدون جواب.

نقول بان الطبقة العمالية ليست هي المحرك الأساسي للتاريخ لأنها تنتمي إلى مجموعة من القوى الإنتاجية مستغلة بل أكثر استغلالا منها.

ماذا عساها ان تكون تلك القوى الإنتاجية المستغلة بفتح الميم؟

نغري:توجد في العمل اللامادي.المرتبط بتقدم المعلوميات.فهم يشتغلون في الخدمات وينتجون سلا ثقافية ولامادية. وكذا الفلاحون. يتعلق الأمر بقوى حقيقة تتواجد في قلب المجتمع.

هاردت: التطور التكنولوجي المعلوميات، الشبكات التواصلية تلعب دورا مما.هل نقتصر فقط على الطبقة العمالية الصناعية؟ لابد من الإشارة إلى قوى إنتاجية أخرى.لا يمكننا ان نبقى في إطار مفهوم وحيد لفكرة التاريخ؟ هكذا لتكن لنا الجرأة على تحديد ما نطلقه عليه «الجماهير». فهو بديل مجموع العمل الإنتاجي ويخترق كل الطبقات الاجتماعية. بما في ذلك عمال المعامل وخاصة في العالم الثالث.

انطلاقا من تحولات عالم الشغل تشيرون إلى ايجابياته عوض نقده فقط في انحرافاته؟

هاردت: هذا يعيدنا إلى القول مع ماركس بأننا لا نطرح المشاكل بدون التمكن من مفاتيح الأجوبة. فاذا كان مفهوم الجماهير ممكن تصوره، فلان وسائل الثورة هي موجودة سابقا.

نغري: في تاريخ الطبقة العمالية هناك 4 نماذج: الأول متعلق بهجرة عامة الناس من القرية إلى المدينة في منتصف القرن التاسع عشر، الثاني متعلق بالعمل المهني المؤهل جدا المنتج للايدولوجيا والأمل، الثالث متعلق بالعمل المثقل بالتايلورية. في يومنا الحاضر نلاحظ نموذج أخر لدور اجتماعي إنتاجي و نموذج جديد للعامل الذي يعمل بالحاسوب. فهذا من شانه توسيع مفهوم المنتج بل أكثر إعادة تكييف وسائل الإنتاج. فحينما تصبح المادة الرمادية هي الوسيلة الأساسية فليس هنا اي داع

للتمييز بين قوى الإنتاج ووسائله وهذه هي الإمكانية الثورية.فأمام هذا التطور لم يستكن الرأسمال.أعاد بناء مشروعه للهيمنة على أساس تحولات الطبقة العمالية والقوى المنتجة.

فهل مشروعكم جاء ليضلل مرونة الرأسمالية المتوحشة أكثر من التكييف الاستراتيجي للقوى المضادة؟

نغري: نعترف قبل اي شيء بان تنظيم العمل قد تغير بالكامل. ونتساءل عن فائدة طرح الثورة في هذه الظروف؟ حتى مع قدرة كبيرة على إعادة التشكل الرأسمالية هي اليوم مرغمة على الحرب ودولة الاستثناء الدائمة. اذا لم يعمل جيدا قانون القيمة وإذا دخلت آليات التمويل في أزمة؛ فإذن هناك أزمة حقيقية بين الرأسماليين في علاقة للرأسمال الجمعي والجماهير مفتوحة.

عندما تنتقدون عملية تسريح العمال فإنكم تشيرون إلى الخصوصيات المحلية للحركة العمالية. هذا يعيدنا إلى تقديم الاختلاف في رؤية اديولوجية معولمة. فالتيار النسوي كذلك هشم هذا التجانس الظاهر.

نغري: نعم فالمسالة النسوية ستشكل لوحدها إشكالية كبيرة في المستقبل. مع ذلك في «الإمبراطورية» و«الجماهير» لم نرغب في حل مشاكل الحركة العمالية وإنما فقط خطاطات لعقلنتها. بدأنا في العقلنة. فما اقترحناه هو ايبوخي اي فقط تعليق للحكم كما نجد عند فلاسفة اليونان الشكيين. لن أعود للنقاش القديم بين لينين وزينوفيف حول القوميات إلا بعد البحث حول الدولة الحالية وبعد معرفة لماذا الكثير

من الرفاق لا يزالون يرفضون المعطى الجديد للحاضر. الدولة -الأمة؟ ليست كما كانت في السابق. المصنع الفوردي؟ لا يمكن حتى في الصين.

بخصوص منهجكم في إصدار الأحكام تكتبون «هل ستكون الأنوار أكثر راهنية من المعامل الفوردية»؟

هاردت: الفكرة مفادها أن مع نهاية الحداثة، نلاحظ تكرار إشكاليات من جذورها. بالنسبة لموضوع الحرب على سبيل المثال.بدأت الحداثة مع هوبز وديكارت في مسائل السيادة والحرب. لكن ليس أكثر من الثورة الفرنسية التي ليست قادرة على إعادة الفكرة القديمة للديمقراطية وتجذ يرها. لن نقدر على إعادة طرح المفهوم الوطني الحديث للديمقراطية على المستوى العالمي.الرغبة في تأسيس دولة عالم ديمقراطي ليس لها معنى كما لو أن الثوريين الفرنسيين عبروا عن رغبتهم في تأسيس حاضرة وطنية. لا يتعلق الأمر بتكرار أو إعادة أثينا بل بإعادة تجديد مفهوم الديمقراطية. فهي تكرار شكلي لأصول الحداثة.

نغري: العودة إلى القرن الثامن العشر هي العودة إلى سؤال السلطة كما نجده عند فوكو. تقدم فوكو في أبحاثه متنكرا كما فعل ديكارت. أعاد اختراع نظرية التحرر والتحرير.فوكو وكذلك التو سير في عمله الأخير بدا الحديث حول الفر دانية والرغبة. وحتى في اللحظة الأخيرة وصف مع ذلك بأنه شيوعي. لقد طرحت عليه نفس السؤال خلال نقاش دار بيني وبينه قبل موته بستة اشهر. نعم أجابني: انا شيوعي هذه كذلك هي الشيوعية.

هل الجماهير شيوعية؟

نغري: نعم؟ لكن هل كانت الطبقة العمالية في عصر ماركس شيوعية،

عندما بدأ الحديث عنها. وماذا يمثلون مئة ألف شخص في العالم بأسره؟ فالجماهير التي نتكلم عنها هي أكثر من هذا كميا. كانت الطبقة العمالية شيوعية، لكن كانت تمثل مسالة أخرى.في ألمانيا مابين سنة 1933 و1945 كانت تمثل مسألة أخرى.في ايطاليا سنة 1943 وفي فرنسا كانت مرات غير موجودة. وفي أمريكا لم تكون موجودة على الإطلاق. فالمشكل لا يكمن في الإرادة بل في فهم ما هي الإمكانيات الشيوعية. ومن وجهة نظري هي ان الإمكانيات الشيوعية للجماهير أكثر بكثير من الإمكانيات الشيوعية للطبقة العمالية؛ حينما نظر لها ماركس حتى لا نتكلم عنها اليوم.

هاردت: في هذا الكتاب قلما تحدثنا عن الشيوعية، لكن تطرقنا إلى الكثير من موضوعاتها.اي نقد تقسم العمل، نقد الملكية الخاصة، اقتراح ذاتية جديدة للعمل. بدون جهاز مفاهيمي شيوعي حوفظ على كل العناصر التحليل الشيوعي حاضرة بقوة.

من المقولات الرئيسية للطبقة العمالية هي الوعي الطبقي. هل ممكن الحديث عن الجماهير في ذاتها ولأجلها؟ أي وعي تحمله الجماهير عن نفسها؟

نغري: بالفعل مشكل كبير.عندما نتكلم عن المفهوم التقليدي الشيوعي يعني أن المصالح المادية للطبقة العمالية تدفعها إلى السياسة. فالوعي هو مرن في مادية الطبقة العمالية وفي توسعها السياسي.وهذا الوعي جيء به من الخارج.فالحزب والطليعة القيادية هي من تسيره. فاليوم هذه الصيرورة بدون شك ستنظم ذاتيا.أقول ستنظم وليس بعفوية. لكن ليس هناك خارج في هذه الصيرورة ولا طليعة لتقوم بالانتقال من مستوى المادية القوية إلى تعبير سياسي.

أي نموذج تقترحه لهذا النوع من الحركة ذاتية النمو والتنظيم؟

هاردت: فالتعبئة التي تمت 15 فبراير 2003 ضد الحرب على العراق هو واحد من الأمثلة. لكن ليست منظمة ذاتيا مجردة. فهي ثمرة للشبكات والروابط الحركات المعادية للعولمة والتجربة النضالية.

نغري: يجب الا نسقط في كاريكاتورية التنظيم الذاتي. فهناك الكثير من الأدبيات حول هذا الموضوع خاصة في التيار الفوضوي. هذا جزء من تاريخ قبل الاشتراكية لكن هو أيضا جزء لا يتجزأ من الحركات الايكولوجية. لكن عوض اي خطاب حول التنظيم الذاتي من المهم جدا فهم كيف سقط ازنار في يومين بمدريد. من هذا المجتمع الماد ريدي الذي قرر إسقاطه عندما اكتشف بان خطاب ازنار بدون حقيقة؟ فوحدة مقاومة اللاحقيقة هي تقدم كبير للتنظيم الذاتي.الذي يتكون عبر الرسائل القصيرة المتبادلة بين الناس على سبيل المثال.

مجموعة مكونة من خمس أو عشرة أشخاص يتحركون ويبادرون الى المسيرة ما ان يصلوا إلى نهاية مسارها حتى نجد عشرات الآلاف.

فمثال ازنار هو أكثر أهمية لاسيما بعد بداية القيام بالمظاهرات التي بقيت ثابتة في الانتخابات. من هنا تطرح العلاقة بين الجماهير بالمؤسسات والسلطة ووسائل تدخلها السياسي.

نغري: ليس هناك تناقض.بالنسبة لي كل مرة تريد الجماهير التدخل في المؤسسات يمكنها ذلك. لماذا تحرم نفسها من إصلاحات لا يمكن الالتفاف عليها ومفيدة؟ فهي صيرورة لابد من مواكبتها بدون ربط وجودنا بهذا التطور. هنا ننفتح على وجهة أخرى:هي الرحيل الجماعي.التي

ستقودنا إلى فقدان الإجماع بالمؤسسات؟ فانفتاح التعبئة على المستوى العالمي، النضال من اجل أجور عليا بل الوصول الى اجر عالمي معمم. بتملك قنوات وأرضيات التواصل فهذه هي شروط العيش. لكن هذا لا يعني الاستمرار دائما في تدبير او في علاقة مع الرأسمال. فهذه العلاقة ستسقط يوما ما.فالرحيل الجماعي تحقق بطريقة معاصرة بالإصلاح.

هارت: في هذه النقطة علينا إعادة التفكير في المؤسسات وإعادة تجدديها. والعمل مع هذه المؤسسات القائمة من اجل البحث عن وسيلة لتنظيم كل هذه الهجرات الجماعية بتأسيس مجتمع جديد.

حوار مشترك مع الفيلسوف ارشيبيكي والفيلسوفة سيلا بنحبيب

ترجمة نورالدين علوش- المغرب

CAHIERS PHILOSOPHIQUES n3 / 122 °e trimestre2010

س: مازال الفلاسفة السياسيين يشيرون إلى أهمية إعطاء الحقوق للمهاجرين والأجانب واللاجئين وآخرين. في نفس الوقت تكتسح التيارات اليمينية الانتخابات بتوظيفها ورقة المهاجرين باعتبارهم يهددون الأمن. هل ممكن تلبية شروط مجموعة سياسية محترمة مع الحفاظ على القبول الشعبي (او الانتخابي)؟

ج بنحبيب: في كتاباتي الحديثة أحاول معرفة اذا كان هناك موقع ممكن الإقامة فيه بين فتح الحدود من جهة، ومفهوم السيادة في إطار الدولة- الأمة من جهة أخرى. فالموقف الذي يرتكز على فتح الحدود هو ذلك الذي يبدو لي أخلاقيا اكثر قبولا لأنه من الصعب حرمان الناس من حقهم الأساسي في السفر. البعض يتسائل: اذا لم تكن هناك طرق لتلبية مطلب الحق ملء مكان واذا لم تنكر حق السفر اذن لماذا لا تدافع عن فتح الحدود؟

لن افعل هذا لأنني مهتمة كذلك بحق تقرير المصير للمجموعات الديمقراطية.

أظن بان الديمقراطيات تتطلب تقييدات وليس حدودا. فهناك اختلاف بينهما. فالتقييدات يمكن أن تكون صارمة كما يمكن أن تكون مرنة؛ فهي بإمكانها ان تسمح للناس بالمكوث في الداخل كما انها يمكن ان تجعلهم في الخارج. والمبرر للقبل بتلك التقييدات في الديمقراطية يرجع إلى الحاجة إلى تقييدات في التمثيل السياسي. فلابد من معرفة من المسئول في أي وحد ديمقراطية. مع ذلك فتلك التقييدات يمكن تعديلها. ليس هناك سبب لتحديد القيود عند حدود الدول. فالمجموعات السياسية يمكن لها ان تجتمع او تنتظم حول أشكال مختلفة. لكن لتلبية شروط مجموعة سياسية مع الحفاظ على القبول الشعبي برمته يقتضي تغير ما اسميه «التربية على الوساطة» بين الالتزامات الأخلاقية ا لعالمية المرتبطة بحقوق الإنسان من جهة ومطلب حق تقرير المصير من جهة أخرى.

فالأمر يتعلق بصيرورة يعبر فيها عن الإرادة الديمقراطية وفي نفس الوقت تفرض على نفسها إكراهات ذاتية.

ج ارشيبيكي: سؤالك يركز على نقطة مهمة. أحيانا يتكون لدي انطباع بكون كل المثقفين أصبحوا كوسموبوليتيين. لكن هناك هوة فاصلة بين ما يفكر به المثقفين ويبشرون به وبين ما يحس به الناس العاديين. هناك فجوة تتزايد بين النخب والجماهير وخاصة فيما يتعلق مسألة إدراك ومعالجة لازمة لإشكالية التعدد والاختلاف.

فالكثير من الناس ينظرون إلى المهاجرين والأقليات والمثليين.. تهديدا. فما إن ينتشر معاداة الأجانب حتى يتحمل المثقفين مسؤولياتهم بالتمييز بين الأسباب الوهمية والأسباب الحقيقية لهذا الانتشار حتى لو قادهم الأمر إلى الاصطدام مع أغلبية الشعب. فالمثقفين قاموا بتحليل

للأسباب التي من اجلها في بعض المراحل تنجح الأنظمة التسلطية لضمان شرعيتها بإتباع سياسات معادية للأجانب. بين الحربين العالميتين بينوا المثقفين بأوروبا سيادة معاداة السامية ومعاداة الغجر من طرف أغلبية الجماهير مرتبطة كثيرا بعوامل بنيوية مثل ارتفاع معدل البطالة وارتفاع الفقر المدقع.

فاليوم بينوا بان الشعور بعدم الأمن ليس ناتجا عن الهجرة بالضرورة بل مرتبط بتحولات عالمية.

فالأفراد يتصورون بان أعمالهم ومشاريع حياتهم عليها الاهتمام بالعوامل البعيدة مع ان هذا الأخيرة لا تراقب ولا ترى؛ لكن هم أكثر استعداد للتفاعل مع مظهرها القريب ا ي المهاجرين. اذا تم استيعاب هذه الرسالة سيكون ممكنا الانتقال من أجندة سياسية تهتم بوضح «حواجز ضد المهاجرين» إلى «سياسات لحكومة عالمية ديمقراطية».

متفق مع سيلا بان فتح الحدود هو موقف نظري جيد لكن ليس له مكان في الحقيقة. اود إضافة سبب في هذا السياق اي ان هذا يطرح مشكلة الهجرة من وجهة نظر خاصة؛ بصفة عامة مهاجر من الجنوب يرغب في الدخول الى دولة من دول الغرب. لكم هل نحن متأكدين بأنه من العدل ان يفقد الجنوب بعض كوادرهم؟ فنظريتي الكوسوبوليتية تعظم ان تكون الحدود مقننة اكثر منها مفتوحة. نحن بحاجة الى سلطة عالمية تنظم مسالة الهجرة لصالح دول الجنوب والشمال. فالمنظمة العالمية للهجرة بإدخال إصلاحات عليها وتوفير الموارد المالية والصلاحيات يمكنها ان تلعب دورا مهما في تدفق الهجرات.

فالدول الغربية ينطلقون دائما من فرضية دورهم في المساهمة في تنمية دول الجنوب عن طريق استيعاب المهاجرين في بلدانهم. في عالم مثالي فالأفراد لهم الحق في مغادرة بلدانهم او الإقامة فيها لكن هذا لا يتم بين دول لها نفس المستوى الاقتصادي. في الحقيقة فتدفقات الهجرة الآتية من الاتحاد الأوروبي أو أمريكا قليلة.

ج سيلا: اسمح لي ان اضيف نقطة مهمة. فجميع النقاشات حول الهجرة تتخذ أبعادا معيارية وسوسيو اقتصادية. فعلى المستوى السوسيو اقتصادي فالهجرة خاضعة لما نسميه بعوامل «الدفع الجذب». فالعوامل دافعة في البداية هي شروط حياة الشعوب الأصيلة وعوامل الجذب هي فرص التي توفرها السوق العالمية. هناك بنيات ترابط اقتصادي بين أمريكا والمكسيك، بين ايطاليا وبعض دول شمال إفريقيا، بين فرنسا وبعض الدول الإفريقية، بين اسبانيا وأمريكا اللاتينية..

فالمنظمة العالمية للهجرة مع انعدام فعاليتها يمكنها ان تساهم في فهمنا لهذا الارتباط الاقتصادي.فالهجرة ينظر اليها باعتبارها لعبة يخسرون فيها الأفراد لكن في الحقيقة فهي لعبة يربح فيها الناس بصفة عامة. هذا ما علمه لنا الاقتصاديون.

س: الدول هي المكونات الأساسية للنظام العالمي حتى لو كانت مؤلفة من العديد من القوميات المختلفة.

التي تكون السب للحروب الأهلية والحروب بين الدول. ألا نساهم بتنظيم جديد للمجموعات السياسية في الحد من العنف؟ ما هي أشكال مؤسساتية التي يمكن النظر فيها وتأملها؟

ج سيلا: يمكن معالجة المشكلة المطروحة كذلك باستحضار التمييز الفلسفي بين الاثنوس(الاثنية) والديموس(الشعب). في صيرورة تكوين الدول الأوروبية تم تعبئة الاثنوس والديموس بطرق مختلفة. هناك نماذج مختلفة: من جهة أمثلة «الأمم المواطنية» كفرنسا وأمريكا حيث ان الديموس نتاج بدون ان يكون متماهيا مع المجموعة القومية الموجودة. ومن جهة أخرى ألمانيا واليابان أو نسبيا ايطاليا هي «امم قومية» اي امم حيث صيرورة تكوين الدولة الأمة ركزت أساسا على مفهوم الاثنوس.

فهذا النموذج الأخير دائما ذا بعد صراعي. فهناك دائما توترات بين النموذج الديمقراطي او الجمهوري للديموس و النموذج القومي للاثنوس. ولم تكن هذه المسالة هادئة على الدوام لكن بالأحرى خلاف دائم في طريقة تشكيل الهويات الجمعية. لكن الصعوبات نشأت بعد نهاية الحرب العالمية الأولى مع انهيار الإمبراطوريات النمساوية المجرية والعثمانية والروسية الذي خلف دول قومية صغيرة متجاورة جغرافيا. فالنموذج الدولة- الأمة الأوروبي لم ينجح كثيرا في تلك البلدان.

العراق نموذج واضح لهذه الصيرورة. كما مشار إلى ذلك في بعض خرائط الجغرافيين والجنرالات الانجليز با العراق يتكون من 3 ولايات كانت تابعة للعثمانيين: الموصل وبغداد والبصرة. ومن ثم التأسيس لدولة -امة على الطراز الاروبي. فالنموذج الدولة -الأمة ينجح أحيانا لكن مرات ومرات يفشل بل ويخلق مشاكل عدم الاستقرار خاصة في الشرق الأوسط واسيا الوسطى. هل من طريقة أخرى لتنظيم المجموعات السياسية للحد من العنف؟ اظن بان نمادج الحكم الذاتي الثقافي في بلدان اسبانيا وكندا يمكن ان تلعب دورا في ذلك. فنجاحهم الى حد كبير يتطلب

شيئين: اولا المستوى الاقتصادي العالي يمكن ان يكون مشابها لما هو موجود في باقي البلدان. اشير الى هذه النقطة لان الحركات الانفصالية القومية تطالب بعدالة سوسيو اقتصادية للأقليات المهشمة. حتى إقليم كيبك كان له مستوى اقتصادي متدني بالمقارنة مع باقي أقاليم كندا. واليوم تعتبر كتالونيا من الأقاليم الغنية باسبانيا. فهناك ترابط بين حق تقرير المصير باعتباره وسيلة للحد من الفوارق الكبيرة والدائمة والمساواة السوسيو اقتصادية.

ثانيا: اظن انه كلما لم تتوفر أجواء مؤسساتية من شانها تجسيد مشاريع تقرير المصير الثقافي كلما فشلت هذه الأخيرة. المقصود منّ أجواء مؤسساتية» هي اننا بحاجة الى مؤسسات ذات مستوى عالي تضمن حقوق الإنسان والشفافية والمسؤولية. فاظن ان سبب نجاح اقليك كيبك فيرجع أساسا إلى الديمقراطية الكندية. بنفس الطريقة فكاتالونيا لم تنشق عن اسبانيا بسبب مشروع التوحيد الاروبي الذي قدم مظلة دستورية.

وهذا عكس ما نراه في العراق وليس أيضا ما نراه عند الأكراد في جنوب تركيا. عندما يظهر حل ما يجب التحرك على مستويين: في نفس الوقت على مستوى مطالب المجموعات الثقافية وفي نفس الوقت المستوى العالمي لضمانات وبنيات عبر وطنية. اذا قربنا فقط الدولة – الأمة بمطالب المجموعات الثقافية

فانت تخلق وضعيات استقرار مثلا لبنان على سبيل المثال.

لكن السماح بحق تقرير المصير الثقافي وبادماجه في بنيات عبر وطنية نمدد حياة هذه الدول.

ج ارشيبيغي: للدولة اللبرالية الكثير من الفرص لاستقبال بنجاح مختلف القوميات والأقليات بواسطة سياسيات داخلية وعالمية ذكرتها سيلا بنحبيب. فاسبانيا وكندا حافظ على الوحدة الترابية بسبب قيمهما الديمقراطية ومنحهما للحكم الذاتي. فعلى عكس ذلك نقص الديمقراطية في يوغسلافيا والاتحاد السوفييتي سبب حربا أهلية وانهيار للدولة وحدودا جديدة. فالنتيجة كانت كارثية بامتياز لان الصرب والروس الذي كانون يشكلون الأغلبية سابقا أصبحوا في دولهم الجديدة مجرد أقليات مهمشة.

اليوم لا يمكننا اعتبار عناصر الأقليات يعيشون قربا جغرافيا. من الصعب جدا عزل فضاء جغرافي الذي فيه مجموعة اثنية سيكون بامكانها ان تنتظم وتجتمع. فالهجرة عالميا والتطور الديمغرافي نشأت مجموعات سياسية غير متجانسة اثنيا.فالأتراك بألمانيا والرومان بايطاليا مشتتين على مساحة واسعة جدا

ولا يمكن معالجة حقوقهم الثقافية من طرف سلط جهوية او محلية. ولا اظن على عكس ما يعتقده بعض منظري التعددية الثقافية بإمكاننا تأسيس اختلاف نظري بين المجموعات الموجودة دائما هنا وبين المجموعات التي استقرت حديثا عن طريق الهجرة. اعتقد أن كل مجموعة قديمة او جد يدة تعيش في نفس المكان تستحق نفس الحقوق. من الرهانات الكبرى لعصرنا ستكون النجاح في تكريس وجهدنا للمجموعات السياسية لتي لم تستقر في مكان محدد. فما يجب فعله ليس من السهل قوله. انا متفق مع فكرة الحكاية دولية لهذه الاقليات لكن لنتذكر ان هذه الحماية لم تكن فعالة في الماضي. في نهاية الحرب العالمية الاولى المجتمع الدولي تم إنشاؤه للدفاع عن الأقليات في جميع الدول الجديدة. لكن في الحقيقة

عمل على مأسسة دولة الاقلية السياسية للاقليات. فاذا ما طلبت اية اقلية حماية دولي فلان حقوقها في الدولة التي تنحدرمنها منتهكة.

نحن نرى الان فعالية مؤسسات الاتحاد الاروبي للدفاع عن حقوق الاقليات وهذا مايبرهن على اهمية المراقبة والوزن الدولي. لكن لابد من تغير جذري لطبيعة الدولة..فالدول عليها ان تقبل بتداخل الكفاءات لتلبية حاجت الاقليات. منذ 30 سنة خلت تكلم هيدلي بيل عن مخاطر ما سيميه «بعصر وسيط جديد»

لكن هناك الكثير من المزايا لتشجيع نشر السيادة المتركزة عندا لدولة الى عدد كبير من لاعبين جدد.

س: الدول دائما مرتبطة كثيرا بمفهوم السيادة في سيناريو الذي يذكرنا بالاتفاقية السياسية وستقاليا.

لكن حقيقة كيف يمكن تعريف السيادة اليوم؟ في اي اتجاهات تتطور؟ وكيف ستؤثر هذه التطورات على وظيفة الدول؟

ج سيلا: يبدون ان الكثير من الامور تغيرت في السبعين سنة الماضية منذ انشاء منظمة الامم المتحدة.

تحت وقعنا في فخ مبادء وتوجهات متناقضة في قلب المجتمع الدولي. من جهة ملتزمون بحقوق الانسان ومن جهة اخرى مستمرون في التفكير السيادة من منظور اتفاقية وستفاليا على انها اساس الامتحان الشرعي للعنف. اليوم ليست هناك دولة بمعزل عن التحالفات الدولية العسكرية. يتعلق الأمر اساس بصيرورة النفي الذاتي من جهة الدول

اكثر من التزام ذاتي. لن تتمكن الدول من الاستمرار بدون الدخول في تحالفات عسكرية.

احاول التفريق بين القدرات العسكرية للدول و قوتها البوليسية..اية دولة عسكرية لايمكنها ان تعيش معزولة. فهناك درجة مهمة من التفاوض والارتباط في ما يخص التحالفات العسكرية. حينما نتحدث عن دول تحتكر استعمال وسائل القهر فنتحدث عن بالفعل عن قوة الشرطة- السلطة داخل الحدود. لكن من اجل تغيير تجارة المخدرات والجريمة الدولية فقوة البوليس هي نفسها اصبحت نوع ما ظاهرة عالمية وعبر وطنية. بكل بداهة هناك نفاق بين أشكال الحالية للترابطات المؤسساتية حتى على المستويين العسكري والبوليسي ومفهوم السيادة. بتعبير استيفان كراسنر لم تكن السيادة قط ما يقولون انها هي. مايجب علينا فعله فهم التناقضات التي تنشا بين الدول في مابينها وتجعلها اكثر خضوعا لبنيات دولية. مع رغبتنا في ممارسة استقلاليتها داخل هذه المنظمات. من المهم فهم لماذا الدول تقبل بتحالفات عسكرية وشراكات اقتصادية. فهي تنطلق من مصالحها وليس من المعايير الكوسمبوليتية. لكن الدول اطلقت دينامية تتجاوزها كثيرا. انا مع تزايد سلط بنيات التدبير العالمي. يبدو لي في هذا الوقت ان هناك بنيات ادارة عالمية على المستويات الاقتصادية والإعلامية والعسكرية لكن ليس هناك بنية لإدارة عبر وطنية او كوسمبوليتية. وهذا نقطة ممكن الاتفاق عليها.لابد من الذهاب لحل هذه التناقضات والتأسيس اكثر لمعايير وبنيات وقواعد للترابط.

ج ارشيبيكي» فانا متفق مع فكرة ان السيادة يمكن اعتبارها اتفاق منظم حتى لو اي اتفاق منظم كان لصالح السيادة الخارجية اكثر من السيادة

الداخلية. بالفعل فالدول بامكانها ممارسة وسائل القهر بدون اكراهات داخل حدودها اكثر من الخارج. فلا يوم لا توجد الا دولة واحدة قادرة على استعمال وسائل القهر بدون اسشارة الاخرين: امريكا. اما الباقي فلا يمكنه اعلان الحرب دون استشارة الحلفاء والدول المجاورة.

مع مثل هذا السيناريو الدولي غير المتوازن فمقولة السيادة تبدو اكثر فاكثر فارغة. فاقترحت تعويضها «بالدستورانية العالمية». اطلب اذا ممكن ان تعمم حالة التي تكون فيها الكثير من المراقبة والوزن الدولي لمنع الدول من خوض حروب من طرف واحد وبدون اخذ موافقة مناسبة.

من اجل تحقيق هذا لابد من ان تصبح الدول ذوات خاضعة للقانون ومحترمة له وحتى لو انعدمت وسائل القهر بفرض تطبيق المعايير العالمية. هذا تم تجريبه سابقا في بعض الحالات المهمة.من بين الحالات نجد الاتحاد الاروبي:فالدول الاروبية حريصة على المشاورت والمفاوضات لتجنب العنف سبيلا لحل الخلافات. انا اقترح ان تلك الإجراءات والطرق العمل مستعملة كذلك عل المستوى العالمي. فمنظمة الامم المتحدة تتوفر على الكثير من المؤسسات التي من شانها خدمة هذا الهدف. على سبيل المثال المحكمة الدولية للعدالة: من المفروض انها تحل المشاكل بين الدول عن طريق القانون الدولي عوض الحل العسكري لكنها في الحقيقة غير ذلك. لان الدول بمافيها الديمقراطية ليست مستعدة للخضوع لها.

بلا شك هل من الامر الجيد ان تؤسس الدول سلوكياتها على بعض المعايير الأخلاقية لكن من المهم كذلك ان تصبح الدول خاضعة للقانون. من الصعب تفسير لماذا على الدول الاستجابة لبعض الالتزامات

الأخلاقية اذا لم يكن الامر واضح اولا سؤال معرفة ماهي المؤسسات التي ترفض هذه الالتزامات وما هي المحاكم التي تؤولها. لهذا السبب يجب على الكوسومبولية الأخلاقية فهمها أولا ككوسمبوليتية مؤسساتية.

س: انتما من منظري الكوسمبوليتية. لكن اختلاف قليل بينكما في التبرير الأخلاقي لمشاريعكما الكسموبليتية. فهل الأمر يتعلق بمشروع ثقافي من خلاله تعالج المشاكل ويعاد تشكيل تصوراتهم الجمعية او مشروع سياسي يترك جانبا المسائل الأخلاقية؟

ج سيلا: اود إدخال مقولة ثالثة بين مقولة أخلاقية ومقولة ثقافية: المقولة القانونية. بالفعل الكوسمبوبتية شقت طريقها نحو المؤسسات القانونية والتطور الكبير للقانون الدولي فهذا امر لا يمكن انكاره. هنا اريد التمييز مفهوم الكوسمبوليتي القانونية بين مظهره الثقافي ومظهره الأخلاقي. فالكوسموبوليتية الأخلاقية تعني انها شكل عالمي يعتبر اي انسان جدير بالاحترام والاهتمام. انا متفق مع هذا. هناك نقاش اخر في الفكر المعاصر يرتكز عل التساؤل عن اذا كانت الكوسمبوليتة الاخلاقية تعني ان تمتيع حقوق الأجانب البعيدين امتيازات على حساب المجموعات الموجودة دائما.- هذه النقاش بداته مارتا نسوسبوم حول الوطنية. لا اعتبر الانطلاق من شبكة تقييم عل أساس انها ضرورية في فهمي للكوسمبوليتية.

لارای بدا من هذا الالتزام النوعي. بهذا المعنى لا اعترف في سياق نظرة مرتا للكوسمبوليتة باننا نستلهم نظريات الرواقيين اكثر من مشروع كانط. فمرجعيتي الفكرية ترتكز على مشرع السلام الدائم لكانط باعتباره اطار قانوني ومؤسساتي وصيرورة سياسية.

الكوسموبوليتية الثقافية التي اصبحت الان رائجة تعتمد على تعدد الثقافات المختلفة داخل الدولة المفروض انها مزيج من الاعراق والقوميات. ليس لدي اي مشكل مع هذا التصور لكن لا يكفي لفهم مشروع كوسمبوليتي اكثر مؤسساتية. بالنسبة لي فالكوسمبوليتية بدات عندما نظر لها كانط بمصطلحات مطالب عبر حدودية التي نحافظ عليها عن طريق مجتمع مدني عالمي لجميع الإنسانية. لكن هذا لا يبدو كافيا: لدينا معاهدات وإعلانات عالمية. ما ينقصنا البنيات السياسية التي بامكانها دعم هذا الكوسمبوليتية القانونية. الأسئلة المطروحة من جنا بكم لا يمكن معاجلتها الا من طرف الدول باعتبارهم دائما الوحدات السياسية النشيطة. لابد من تصور مؤسسات سياسية مناسبة للتطور المذهل للنظام القانوني العالمي سواء على مستوى حقوق الانسان وما نسميه بقوانين المعاملات المالية. هذا هو طابعا المزدوج الذاتي لكنه حاضر في سياق مشروع الكوسبوليتية. في أبحاثي الحالية اركز على العلاقة بين حقوق الانسان والمعاملات المالية. وا فكرفي مفارقة الرأسمالية الجديدة كانفتاح ممكن على نوع جديد من الكوسمبوليتية.

ج ارشيبيكي: في الظرفية التاريخية الحالية فمشروع الكوسمبوليتية قوي جد ا بما يجب ايضا يكون لنا الوعي بالمخاطر التي يحملها. فالخطر الكبير هو ان توظفه الدول الغربية لفرض منظورها الحضاري على باقي دول العالم. فالغرب اليوم هو اكثر قوة على الصعيد الاقتصادي والسياسي والثقافي بل و العسكري. واخاف من تحوير بعض مبادئ كوسموبليتية من طرف الغرب لفرض ارادته عل العالم بالقوة وليس بالإقناع.

فالأصول الفكرية للديمقراطية للكوسمبوليتة تجد مرتكز ها في

المشروع السلام الدائم لكانط.و مختلف مشاريع السلام التي ازدهرت في عصر الأنوار.في إطار هذه المشاريع كان كانط أكثر شجاعة لتصور نظام قانوني مؤسس على ثلاث مستويات: القانون داخل الدولة، القانون العالمي، القانون الكوسمبوليتي.

حيث عبر كانط عن عدم رغبته في تاسيس دولة عالمية. فالدول ستستمر في اختلافها مع قوانين داخلية دستورية لكن في نفس الوقت يشير الى ضرورة ادخال فضاء جديد للقانون – القانون الكسمبوليتي

وهذا يقتضي لن يسمح للدول بممارسة ما يحلو لها داخل حدودها. بالعمل عل ادخال بعض اكراهات على السيادة الداخلية. علينا الاستفادة من هذا الطرح العظيم.

ج سيلا: نحن الى حد ما على هذا الطريق منذ 1948.

ج ارشيبيك: نعم منذ الاعلان العالي لحقوق الانسان تم القبول بهذا المبدا. لكنه لم يطبق دائما. اليوم علينا ان ندفع اكثر في اتجاه تطبيقه. فالمحكمة الجنائية الدولية تمثل الى حدما تطور القانون الكوسمبوليت الكانطي. مع انها تم ارجاعاها سهلة بفضل طريقة تقليدية جدا بمعاملة كل دولة عل حدة ادوارها وكفاءات تتناسب مع مايسميه كانط القانون الكوسمبوليتي. علينا الاستمرار في نفس المسار.

نفس الادوات يمكن استعمالها خارج القانون الجنائي الكوسمبوليتي. لناخد حالة التزامات المركز عليها من طرف اصحاب الكوسمبوليتية الأخلاقية. التي عليها ان تقرر اذا ما كان بعض الاشخاص هم في امس الحاجة إلى مساعدة اقتصادية؟ وعليها ان تقرر من يتحمل مسؤولية

الواجبات المرتبطة بالحقوق الكوسمبوليتية؟ في قلب الكوسمبوليتة الأخلاقية يفترض دائما ان الدولة هي المسئولة.التي عليها الى حدما ان تستجيب لالتزاماتها الجديدة. فالكوسموبوليتية المؤسساتية تحاول ان تربط الالتزام الكوسموبليتي مع مبادئ الديمقراطية. بعبارة اخرى من المهم اشراك الناس حول طبيعة الحقوق والالتزامات السياسية.

هذا من خلال دعم المؤسسات الدولية الموجودة منطلقين من منظمة الأمم المتحدة لكن بتاسيس منظمات اخرى. على سبيل المثال مشروع الديمقراطية الكوسمبولتية يعطي دورا كبيرا لفكرة برلمان عالمي.

حتى لو تمتع بسلط محدودة فاي برلمان يمكن ان تلتقي فيه الشعوب للتشاور وتقديم الاقتراحات لمعايير كوسموبوليتية.

س: تعطون أدوارا مختلفة للدول في ضمان الحقوق الاساسية الإنسان. من هي ميتاالمؤسسة التي يجب ان توفر للناس انتمائهم السياسي.؟

ج سيلا: لا اظن باننا بحاجة الى ميتا مؤسسسة لكننا الان لدينا الفصل 15 من الاعلان العالمي لحقوق الانسان الذي ينص على ان لكل انسان الحق في المواطنة وهذه الأخيرة لا يمكن إلغائها عبثا. نحن في غنى عن ضمانات مكملة. عندما ننظر عن قرب الى بنية اية ديمقراطية ليرالية فتلك الحقوق مستعملة بمستويات مختلفة واحد المستويات الأساسية التي يمكن استعمال الحقوق يجب ممارسته داخل المجموعات المحلية. ها نوع من التجاور المتضاد بين الدول والحق في قانون الذي نضله احيانا:

ممارسة الحقوق تم في اطار جمعيات مكونة للدولة. فالامر يتعلق بنوع من التناقض الهام بالنسبة لمسالة الانتماء. في القوانين الدولية

القابلة للتنفيذ فالمواطنة لم يتم تقنينها الى حد كبير. لابد من بد فالدول هي التي تخول الجنسية وجواز المرور. لناخد حالة امستردام حيث بعد 5 سنوات من اقامتك بها تصبح مواطنا. لو كنت مغربيا اوتركيا بعد 5 سنوات ستستفيد من الحقوق السياسية بكاملها. لكن المواطنة الوطنية لن تضمنها لك الدولة الهولندية. باعتبارنا ديمقراطيين وكوسمبولييتن علينا التفكير في إمكانية التوفر ليس فقط على مؤسسات الدولة بل وعلى مجموعات منظمة ذاتيا بامكانها منح حقوق الانتماء القوية بما فيه جواز المرور. فالنقاش حول الهجرة لا يجب ان يختزل فقط في الحق في الولوج الى الدولة لكن يجب ايضا ان يرتكز على امكانية ان المواطنة تكسبها بمجرد الدخول اليها.

حينما يذهبون الناس الى مكان ما ويعيشون فيه لمدة ماهو قانونهم الحصول عل حقوقهم؟ هناك ازدواجية لدي تفكير حنا ارنت في الحق في الحصول على حقوق: فهي تحدده مع الانتمائ الوطني المقترن بالتمتع بالحماية لكن لها رؤية نشيطة للحق في الحصول على الحقوق بادماج كامل ولكن لا يتعلق فقط بالدخول الى المجموعة السياسية. فما نراه اليوم اكثر فاكثر فالحق في الحصول على الحقوق يمارس فقط على المستوى المحلي فقط.

هناك تطور مهم يجري الان بامريكا حيث نجد عشرة ملايين مهاجر غير شرعي لكن بدون اوراق. بعض المدن مثل مدينتي نيو هافن بدأت بمعالجة هذا المشكل. لماذا؟ لانه عندما يقع للمهاجر حادثة ويذهب الى المستشفى وعندما يريد تأسيس مقاولة وعندما يريد اطفاله الدخول الى المدرسة وعندما يريد ان يفتح حسابا بنكيا. فهو يعيش في البلدية التي يقطن بها وبين

افراد مجموعته السياسية. هكذا فبطاقة الهوية تمنح له الحالة المدنية. فهم جزء من المجتمع المدني. فهم ليس لهم انتماء سياسي لكن هم جزء من المجتمع المدني وبل يمارسون حقوقهم السياسية. انا متحمسة للحركة المدافعة عن مفهوم «انفصام القوانين». فهذه الطريقة لصالح تجمعات المجتمع المدني لحماية المهاجرين والعمال بدون اوراق لانك حتى تقف معهم لابد من إعطائهم الأوراق لحمايتهم. فهذا تطور صراعي لكنه مهم في الصراع من اجل الحق في الحصول على الحقوق.

ج ارشيبكي: كانط يريد من مصطح «القانون الكوسمبوليتي»: الحق في الضيافة كان يفكر في حق الاوربيين في السفر خارج بلدانهم. فهذا عصر الاكتشافات والغزوات الاروبية لمختلف قارات العالم وكانط على غرار مفكري الأنوار ناهض الأشكال الاستعمارية العنيفة اعتقادا منه بفضائل بعض العلاقات التجارية والاجتماعية للطرفين معا. فاليوم الوضع مقلوب جدا. فلا أحد يحتج على سفر الغربيين الى باقي دول العالم لانهم ياتون بالعملة الصعبة. فالدول المتخلفة تعمل بكل ما في جهدها لاستقطاب السياح والشركات المتعددة الجنسيات. مع ذلك الحق في الضيافة هو ايضا في الاتجاه الاخر حق الشعوب الجنوب في السفر والعمل والإقامة بالدول الغربية. وكما أشار الى ذلك كنط فلا يمكننا ا ن نسمح للدول لوحدها سلطة تنظيم دخول المهاجرين الى بلدانها كما هو الحال اليوم.

دعنى نعتبر حالة اللاجئين. اذا افترضانا وجود دولة محاذية لدولة غير مستقرة وهذه الأخيرة بمقتى اتفاقية جنيف للاجئين عليها توفير الملاذ الامن لكل للاجئين. و لم تكن لها الموارد لدولة ما لتحمل العبء مع باقي دول المجتمع الدولي. هنا ستتزايد المشاكل للدول المستقبلة للاجئين:

بإفريقيا والشرق الأوسط فاللاجئين لهم تكلفة اقتصادية ويمثلون تهديدا للدول المستقبلة. اظن على المجتمع الدولي توفير الوسائل لمعالجة الحالة الاستعجالية للاجئين بطريقة اكثر توازنا وخاصة بتوفير الشروط الجيدة لعودتم الى منازلهم بدون مخاطر.

اظن تحت يافطة القانون الكوسموبوليتي من الضروري للمنظمات الدولية ان تكون لها امكانية منح بعض الحقوق للاجئين. فالمفوضية العليا للاجئين التابعة للامم المتحدة عليها ان تسلم لعشرة مريين تقريبا لاجئ جواز مرورهم تحت حمايتها. فاذا ادخلت هذه التعديلات فاحد مميزات الدولة الفيبرية القرار في تحديد من له الحق في الدخول والخروج من البلد ستتم لتساؤل عنها من جديد.

فانا واعي بمخاطر اعطاء مسؤوليات مكملة لمؤسسات لاتقدر على الاجابة عنها. فاي دولة عليها ان ستقبل عدد من اللاجئين ستكون اكثر سعادة من تعاونها ونقل مسؤوليتها الى الأمم المتحدة.

فما يجعل من اللاجئين حالة دالة هو كونهم غير مرغوب فيهم وهم دائما غير شرعيون. لكن اذا اردنا بالفعل تطبيق الفكرة الأولى في الصفحة الأولى من كتاب سيلا بنحبيب «حقوق الآخرين» كل كائن إنساني شرعي. فلابد من التفكير في اجتهادات قانونية لاجراة هذه الفكرة. واظن بان القانون الكوسمبويتي سيساهم لا محالة في ايجاد حلول لهذه المشاكل.

س: هل يمكن تعليق حقوق الانسان في بعض الحالات الاستثنائية؟

ج ارشيبيكي: الحوادث الإرهابية تم تضخيمها اكثر من اللازم في امريكا وفي باقي دول العالم. فاليوم اصبح الإرهاب اكبر مشكلا امنيا لا

يمكن ان نقارن الحوادث الإرهابية بما يجري من الحروب والأمراض الممكن شفاؤها او مع حوادث السير. بكل البساطة فالارهاب لا يبرر شرعنة دولة الاستثناء.

لكن افهم الرهان النظري المتضمن في سؤالكم. وفي دفعة احدة افتخر بالايطاليين سيزار بيكاريا وبييترو فيري الذين ناقشوا الاستعمالات الاروبية منذ اكثرمن قرنين. هل يمكن تبرير التعذيب أو انتهاكات اخرى لحقوق الانسان تحت مسمى حالة الاستثناء؟ جوابي هو: لسنا بحاجة الى تعليق القوانين لكن هناك قناعة قوية بان رفع القوانين هو ضروري لحمية المصالح الحيوية للمجموعات السياسية. بامكاننا اللجوء الى ذلك شرط ان يتم ذلك في اطار عمومي وان يتحمل المسؤول عن ذلك العواقب المحكمة الدولية. دولة الاستثناء لا تتطلب إعادة كتابة قواعد اللعبة لكن فقط ابطالها ومواجهة العواقب.

فكل من ينتهك حقوق الإنسان يحرص على سريته ويحاول بكل قوة ان يتفادى تحمل النتائج.

ج سيلا: انا متفق مع فكرة خطاب الحرب العالمية ضد الإرهاب وتحول بعض الدول الى دول امنية بسبب تهديد ارهابي مفترض فهذا من اجل تقوية سلطة الدولة لا غير. هذا لا يعني بان ليست هناك امكانية للتعرض لعمل ارهابي في المستقبل لكن انا مع من يقول بان الحرب العالمية ضد الإرهاب هي نسخة جديدة من الحرب الباردة.

فيما يخص ممارسة التعذيب هناك حجتين: الحجة الأولى برغماتية بامتياز: التعذيب باعتباره الية لمواجه الرعب لا يؤدي الى إنتاج معلومات مناسبة ودالة. فالكثير من رجال القانون يعتبرون المعلومات المستقاة

من التعذيب هي اقل مصداقية على ما يبدو. ونحن نعرف ما ردده فوكو بان التعذيب وسيلة لجعل الحقيقة كانها ظهرت للتو معرفيا اكثر منها ابستمولوجيا. فالكثير من المفكرين الأمريكيين وعلى رأسهم ألان درشويتز يقترحون تجارب فكرية يطرحها هذا السؤال «هل تمكنت الدولة من الحصول على معلومة بخصوص عمل إرهابي عن طريق التعذيب؟ فأرى هذا نوع من الخداع اخلاقي وتبرير اخلاقي لشيء لا يمكن تبريره إطلاقا. فدو رالتعذيب هو رمزي بامتياز في السياق الذي يعطيه له اميل دوركايم»

فالمجموعة السياسية هي التي تعيد تأكيد سلطتها باعتبارها جسما سياسيا على جسد المجرم او على الأشخاص المتهمين بالجريمة بتعذيبهم. هناك علاقة بين الرعب والتعذيب: الدولة تجيب عن الرعب بالتعذيب ليس لان التعذيب يحطم الرعب – في الحقيقة فهو يضاعفه.

بل لانه يعيد للدولة تاكيد من جديد انها كيان رمزي. لا أرى هنا اي تبرير أخلاقي أو برغماتي.

فما يقلقني اليوم هو استحضار مفاهيم كارل شميت في هذه النقطة حتى لو كانت اكثر شعبية.

بالنسبة لي فالفكرة المضمونة لمفاهيم مثل دولة الاستثناء هي في الأخير قناعة ان الديمقراطية الليبرالية تعتمد عل العنف. فهذا نقاش مهم دام لمدة طويلة. فعليا لاقل اتسمت أعمال شميت بالوضوح والصراحة حيث اعلن ان سلطة الدولة الحديثة هي كانت دائما سلطة لاهوتية. لكن أظن كذلك في جزء كبير من اليسار يكن حقدا دفينا لمؤسسات الديمقراطية اللبرالية واعتقادا كبيرا بلاشرعية دولة القانون.

لهذا نجد الإعجاب الكبير بدولة الاستثناء وهذا التعاطف مها يشكل اشكالا كبيرا.

س: واخيرا كيف شكلت مسيرتك الشخصية قيمك الكوسمبوليتية؟

ج سيلا: طبعا للإجابة على هذا السؤال يقتضي صفحات كثيرة لكن للإيجاز فالأمر يرجع الى جذوري عائلتي. فعائلتي سمح لها بالدخول إلى أراضي الإمبراطورية العثمانية أيام التفتيش الاسباني واستقرينا بصالونيك واسطنبول وغاليبولي. فانا دائما كنت واعية بسخرية التاريخ الاوروبي. فاسبانيا باكتشافها لامريكا كانت اول من بدا في التفتيش الديني فاضطر اليهود الى مغادرتها واستقبلهم المسلمين بحفاوة في بلدانهم. اذن فتاريخ عائلتيي يرجع الى 500 سنة بتركيا. فهذا تاريخ طويل. لكن كنا دائما واعون بمن نحن. فأظن انه من اتي من هذا السياق وكبر في محيط متعدد اربع لغات فانت لاشك ستكون في منحى فكري لنوع العلاقة بين الثقافة والحقيقة الاجتماعية وان تكون مهتما كثيرا بحقوق الشعوب.

ج رشيبيك: أخاف الا ارجع الى تاريخ عائلتنا العريقة كما يفعل الكثير من الايطاليين. فأعيش في محيط قطره كيلومتر عن مكان ولادتي.. فجذوري ترجع الى روما. وما راغب به عن يتمكن أطفالي من العيش قرب منزلي لأراهم مرة واحدة على الأقل في الأسبوع. في سنوات السبعينات كنت مراهقا ماركسيا اميا حيث انخرطت في الكثير من الحملات الحقوقية لتحرير المعتقلين السياسيين بامريكا اللاتينية. في سنوات 1980 شاركت بقوة في الحركات الداعية السلام بين الشرق والغرب باوروبا.

وفي كلا الفرصتين اتسائل دائما لماذا سياسات الدول اللبرالية الخارجية تختلف عن سياساتها الداخلية ولا أرى بديلا عن الديمقراطية الكوسومبوليتية للخروج من هذا المأزق.

حوار مع الفيلسوفة الامركية نانسي فرايزر

كيف تصفين مسيرتك الفكرية؟

انا فيلسوفة أمريكية تكونت على جبهتين: جبهة النضال وجبهة العلم. انا من جيل 1968 تكونت من خلال حركة الحقوق المدنية. تلك المعركة كانت اكثر أهمية من الازدياد في بالتيمور التي لا تبعد عن شمال واشنطن بخمسين كيلوميتر.لكن من جهة نظر ثقافية فالمدينة جنوبية حيث التفرقة العنصرية قوية. فهذه التجربة كانت مهمة حتى من نضالي في حركة طلاب من اجل مجتمع ديمقراطي التي كانت عبارة عن مجموعة صغيرة لكن كانت من أولى المنظمات المنددة بغزو فيتنام 1963. مع سنوات 1965- 16 توسعت الحركة وأصبحت من اكثر التيارات التي تعبر عن اليسار الجديد الطلابي. فهذا الالتزام النضالي اثر في حياتي السياسية. في لحظات فكرت في مغادرة الجامعة كلية. مع سنوات السبعينات انتشرت في أمريكا وفي باقي دول العالم أزمة نضال. كنا نعتقد بإمكاننا تغيير الأشياء بسرعة لكن ليس الأمر كذلك.في هذا السياق ظهرت بعض المنظمات التي تمارس العنف لتعبر عن نشاطها السياسي. من هنا بدات في التفكير مليا، فالمجتمع يتغير بسرعة. لذلك فكرت في طريق اخر للتفكير والعيش: كرست نفسي للجامعة. هذا يعني بان استمريت في الجبهتين معا. فتكويني الجامعي الصارم لم يكن بمعزل عن النضال.

فتكويني الجامعي الأول كان في كوليج بفيلادلفيا المعروف بعلاقاته الوطيدة بالتيارت النسوية.ثم أكملت رسالة دوكتوراه في النيويورك. بدايتي كانت مع الفلسفة الكلاسيكية، حيث فكرت كثيرا في الاختصاص في الفلسفة اللاتينية – اليونانية. لكن الالتزام السياسي كان اقوى مني.حيث اتجهت نحو الفلسفة الألمانية ماركس وهيغل وكل ما يتعلق بالماركسية الغربية وخاصة مدرسة فرانكفورت. في سنواتي أولى لتحضير الدكتوراه كانت كتابات فوكو قد ترجمت واثرت في: وكرست لها مقالاتي الأولى

كما تاثرت بفلسفة رورتي التي فجرت الفلسفة التحليلية من الداخل: التي سيطرت على المجال الفلسفي الأمريكي منذ نهاية الحرب العالمية الثانية. خاصة عبر كتابات برتراند راسل المنطقية واللغوية. وبالتالي ليس هناك مكان للمهتمين بالفلسفة القارية: على سبيل المثال في الفلسفة السياسية لم نقرا الا لراولز ونوزيك. ان تعجب بهابرماس او بفوكو فهذا امر فيه نظر. رورتي نفسه جعل من اللغة معيار عقلانيتنا مما دفعه يتجاوز الحدود باستيعابه لتراث براغماتية جون ديوي. الكثير من ممن عاش في جيلي احس فجاة بتحرره. بإيجاز فلسفتي تخترقها كل التيارات المذكورة انفا.

انا فيلسوفة سياسية واجتماعية: أحاول فهم المجتمع، آليات الهيمنة، فوارقه الاجتماعية والإقتصادية، توتراته وخطوط الصراع مع التفكير في أشكال المعاصرة للصراع من اجل التغيير. بعبارة أخرى تقديم تشخيص دقيق للحاضر فطموحي هو ان أصل إلى تحديد معنى عملي لوجهتنا الجماعية. لهذا فتجربتي النضالية حاسمة. فانا أحاول فهم الوضعية في إطارها الشمولي.

كيف تنظرين (بمنظور الماضي) إلى تطور الحركات الاجتماعية التي شاركت فيها؟

في سنوات الستينات كانت معركة الديمقراطية الاجتماعية هي المهيمنة. حتى ولو ألزمت دولة الرفاه نفسها بذلك. فهذا يشكل إطارا محددا: حيث تم التركيز على الفوارق الاجتماعية و الاقتصادية من المنظور الماركسي لصراع الطبقات. فالحركات الاجتماعية التي ظهرت بين 1960 و1970 انفتحت مطالبها على أبعاد أخرى للظلم والهيمنة والاضطهاد مثل إشكالية العرقية والنوع والجنسانية. لكن هذه السنوات كان تطوره -اوليا محررا- للصراعات من اجل الاعتراف التي ابتعدت عن مخيال إعادة التوزيع للديمقراطية الاجتماعية التي تجسدها دولة الرفاه: هكذا تم الانتقال من برادايم اقتصادي إلى برادايم ثقافي. فهذا المنعطف الكبير وقع بأمريكا خلال 1980-1990 حيث انقسم اليسار الأمريكي إلى تيارين.

لكن لابد من الإشارة إلى ان هذه الانقسامات تندرج في إطار تحولات واسعة: نحن في طريق تحول جذري للرأسمالية بعبارة أخرى يمكن القول نحن إمام نموذج نيوليبرالي او ما بعد فوردي.

فالتحولات عديدة: حيث ارتبطت أساسا بسوق الشغل مع دخول الكثيف النساء وهشاشة شروط العمل.

بالإضافة إلى تحولات همت الجندر وتدفقات الهجرة. كما شهدنا على تفكك النظام النقدي الدولي الذي تاسس مع بريتون وودز. وكذلك عولمة المال، الإنتاج وحتى الإدارة؛ ولا ننسى ان نشير إلى انهيار الاستعمار وإعادة تشكيل الفضاء السياسي العالمي بعد نهاية الحرب الباردة. وأخيرا ظهور

تكنولوجيا جديدة.فهذه الأمور التي ذكرتها غير مرتبة لكن يجب تصورها باعتبارها هي من رسمت بريقنا المعاصر. فاية مبادرة فكرية و سياسية، نقدية عليها ان تندرج في اطار الفهم العام لهذه الوضعية.

من المهم إدراك ما هي قواها واتجاهاتها حتى نتمكن من توقع الطريقة التي بها تستعاد وتحول المطالب من طرف الحقل المضاد.

جوديت باتلر اخدت عليك إعادة تأسيس التمييز بين المادي والثقافي في بناء فكرك حول معضلة اعادة التوزيع كيف أجبت عليها؟

في المجتمعات الرأسمالية اليوم يوجد فضاء اقتصادي مماسس و مميز يتحرك في اطار قوانينه الخاصة التي بعيدة كل البعد عن قوانين المجالات الثقافية واليومية والدولتية. هذا لا يعني تأسيس التمييز بين الثقافي والمادي. فان استعمل صفة اقتصادي او بالأحرى مادي لان الثقافي هو كذلك مادي: لان يمكن ان يكون له اثار على الجسم على سبيل المثال. على كل حال يمكن القول بان الاقتصاد فضاء للفعل يوجد في الحقيقة لكن كذلك يرسل عملا ايدولوجيا في سياق كونه ثمرة للعمل السياسي. فهو دائم ينظر اليه مستقل عن فضاء السلطة. لكن من المهم دائما حصر الاختلافات بدقة متناهية.

فيما يخص التمييز بين إعادة التوزيع والاعتراف دخلت في سجال مع الفيلسوف الألماني هونيث حدثينا عنه؟ وأين مكمن اعتراضاتك.؟

يمكن القول باننا نلتقي في امور عدة: نحن نتفق مع العديد فلاسفة مدرسة فرانكفورت الذين يهتمون بالفلسفة الاجتماعية وفلسفة الحق ونشاطرهم قناعاتهم في التأسيس لمقاربة نقدية شمولية متعددة الاختصاصات. هناك مسالتين نختلف فيها: الأولى على مستوى النظرية

الاجتماعية والثانية على مستوى الفلسفة الأخلاقية. فالمجتمع حسب هونيث «نسق من الاعتراف» بمعنى وجود بنية للاعتراف في حقيقة المجتمع. لكن مع انني من التيار الفيبري اي في سياق ان نسق الاعتراف ليس إلا بنية من بنيات أخرى.

احتفظ بالفكرة الماركسية بالبنية الاقتصادية. بهذا فجميع أشكال الهيمنة والظلم لا تستمد من التذاوت.

يمكن القول بان هناك بعدين: الأول نسق الاعتراف المتجذر في التذاوت والثاني غير تذاوتي.على سبيل المثال السوق التي تعمل على خداع الناس. صحيح ان السوق مأسس الإطارات وتراتبيات القيم لكن ليس الاعتراف هو السائد دائما. وبالتالي نسقين للهيمنة هما المؤطران لمجتمعنا: الأول للطبقات والثاني للنظام الأساسي. اي المرتبط بإعادة التوزيع والأخر المرتبط بالاعتراف: المتعلق بالاقتصاد السياسي والأخر المتعلق بالتذاوت. لا يمكن ان نرد هذا الى ذاك: يجب فهم النسقين في إطار تفاعلهما.

لهذا ليس لنا الخيار في الصراعات بين الاعتراف او اعادة التوزيع: فالأول يختلف عن الثاني.....

في الجانب اخر اي على المستوى الأخلاقي اقدم نموذجا يختلف عن نموذج هونيث لفهم الاعتراف.

فالأمر عنده نجده عند تايلور فالمسالة متعلقة بالهوية مما يؤدي بنا الى سياسة هوياتية. اذ من وجهة نظري من الأفضل التفكير في مسالة الاعتراف باعتبارها مسالة نظام أساسي. بمعنى يقتضي فهم كيف نظام

الاعتراف و تراتبية القيم المماسسة في مجتمعاتنا تمنع بعض الناس من المشاركة الكاملة فيه.

هناك عنصر اخر اختلف فيه مع هونيث من وجهة نظر اخلاقية، ان المهم ان تكون العدالة توزيعية او معترفة بنفس الطريقة. اي لا تتعلق بمسالة تحقيق الذات. بالنسبة لهونيث فالأشخاص المحرومين والمهمشين هم أشخاص يعانون بالدرجة الأولى مشاكل مع ذواتهم. فهذه المقاربة المتمركزة حول قضايا التنظيم النفسي الداخلي محدودة جدا. فالعدالة تتاسس على العلاقات الاجتماعية وليس على علاقات تمامية الذات.

ما المشكل الذي تطرحه لك هذه الطريقة في فهم الفوارق والعدالة؟

فالفلسفة التي ترتكز في تصورها على تمامية الذات النفسية هي في حد ذاتها إشكالية. كيف بالفعل تأسيس تصور معياري لما نسميه «حياة طيبة» من شانها تحققها بالكامل؟

فتطور الفلسفة الانثربولوجية لنظرية حول الطبيعة الإنسانية وللكينونة البسيكولوجية كما نجد عند ماركس ألان مستحيلة.: ليست لنا اطلاقا نقطة ارخميدس. نحن نعيش في عالم متعدد اخلاقيا حيث تتعايش تصورات مختلفة للحياة الطيبة. واعتقد ان الفلاسفة باعتبارهم كذلك لن يتمكنوا من حل هذه الإشكالية.

من الأفضل حسب رايي فهم كيف التفكير في العدالة بطريقة نترك هذه الإشكالية عل الجانب وترمي الى تصور مجتمع مفتوح على الصراعات الفكرية بين الناس.

هل رفضك «لتحقيق الذات» راجع الى خوفك من توظيفه من قبل التيار النيوليبرالي؟

كل شيء ممكن ان يوظف من قبل النيوليبرالية هناك تهديدين للعدالة بالنسبة للحركات التحررية وبالنسبة للمناضلين. من جهة النيوليبرالية ومن جهة أخرى كل اشكال التطرف القومي والديني..فتحقيق الذات مرتبط اكثر بالتهديد الثاني.فأشكال الأصولية الدينية الإسلامية والمسيحية واليهودية تعرض رؤية قوية

وطائفية للحياة الطيبة. عل خلاف النيوليرالية التي تطرح نموذج الحرية الفردية والإبداعية. هنا تكمن قيم تحقيق الذات لكن تروج تحت أشكال الفردية متعارضة مع الرؤية الحرفية والجماعية لاشكال قومية او دينية. على الاقل هناك تهديدين ولابد من فهم كيف يتعايشا جنبا الى جنب.بل يتعاونا في ما بينهما.

فالتيارات الأصولية بامكانها التعامل اقتصاديا مع النيوليبرالية حتى ولو كانت في اجواء متناقضة.

انا على كل حال حريص على تقليد الليبرالية المساواتية. من الظلم فرض على مواطن البقاء في مجمعة دينية او قومية.

لهذا طورت فكرة تكافؤ المشاركة التي تعتب الى حدما قريبة من فكرة امارتيا سين حول القدرة. فما هي اوجه الاختلاف والشبه بينكما؟

نعم هناك علاقات.فبد سنوات من تطويري لفكرة تكافو الفرص فهمت بان نظريتي تنتمي الى عائلة نظريات القدرة. على كل حال هناك اختلاف مهم. بالنسبة للامارتيا سين فالقدرة خاصة بالأفراد لتفعيلها.

باعتبارك فردا ماذا عساك ان تفعل؟ اذن حسب رأيي فالمسالة المركزية ليس الفعل بل التفاعل. فالامر يتعلق «قاعدة اجتماعية» ماذا عسانا ان نفعل كأفراد مادمنا متأثرين ومحددين ببنيات التفاعل الاجتماعي.

لكن اتقاسم معه فكرة مسالة في العمق هي مسالة الإنصاف.

فالفكرة المفتاح في رايي للعدالة ان المؤسسات والبنيات والمجتمع يجب إقامتها على أساس يمكن لكل إنسان المشاركة فيه بالكامل وان نظام التكافؤ هو موضوع الاعتراف وليس الهوية.

هناك ما يخيفني في المساوات السياسية على الطريقة الفرنسية حتى ولو كانت متقدمة. أولا فالتكافؤ ليس مسالة ارقام. لا يمكن ان يختزل الى قانون يفرض النساء في نصف اللوائح الانتخابية. فالحالة هي نوعية ان تكون مساو وان تكون متساو فالأرقام لن تضمن ذلك. اخاف من من جانب اخر للمظهر الفلسفي الوجودي: لا يمكن ان تعرف الكائنات الإنسانية الا بمقولتين تشكلان حاجزا امام كل تعددية. بالإضافة يبدو ان الكثير من الأحزاب تفضل دفع الأموال عل ان تسجل النساء في لوائحها الانتخابية. ومن ثم التساؤل قليلا حول النتائج: قدروا نتائجها حول التمثيل وادماج المجموعات المهشمة مثل مهاجري شمال إفريقيا، المسلمين؟ لا يمكن فصل مسالة النوع عن باقي الفوارق الأخرى.

انا مع ان التمثيل السياسي يعكس المجتمع. القليل من النساء المسلمين وأعراق أخرى تدخل الى البرلمان والحكومة هذا مشكل كبير. لكن ليس من السهل معالجته. الفيلسوفة الانجليزية ان فيليبس تاملت في التمييز بين سياسة الحضور وسياسة الأفكار. ماذا نفضل؟ من يشبهنا ثقافيا وعرقيا؟ ومن يتقاسم معنا الأفكار السياسية؟ فهي معضلة حقيقية.

في السابق كان اليسار يهتم بسياسة الأفكار، اليوم تزايدت أهمية مسالةالحضور. لكن اقل مع إعادة توزيع والاعتراف.لا يمكن تعويض الأول بالثاني. في الأول اعتقدت المفكرات الفرنسيات النسويات ان النساء لهم طريقة مختلفة في العمل السياسي.باستثناء ما ليس حقيقي. كما تتواجد نسويات في اليمين: عندنا في أمريكا سارة بالان ولا يمكن ان نرفض وصفها بالنسوية. أيضا أمام التيارات النسوية اليمينية هل يجب إعادة التفكير في كل قضايا التمثيل.

انقسمت التيارات النسوية الفرنسية حول قضية منع الحجاب في المؤسسات المدرسية. التيار الأول يتذرع ببرغماتية القانون لمواجهة الإسلام السياسي الذي يفرض على النساء ممارسات وسلوكيات خاصة حسب التيار الأول فالقانون يعطي إشارة قوية. لكن الخطر هو توظيف السلطة لحجة التيار النسوي الأول لتبرير الاسلاموفوبيا وهذا ما دفع التيار اخر من النسويين الى رفض هذه التلاعب. من ثم لابد الإشارة الى أن ارادة تحرير اقلية مهمشة بقهرها فهذا خداع كبير. لكم بتتبعنا لهذا الامر يمكن طرح الأمور بتعبير تكافؤ الفرص والولوج. هل هي طريقة لتقديم سياسة تحررية بطابع عالمي؟

حتى لو كانت الرهانات مختلفة لدي انطباع بإمكانية القيام بمماثلة بين سياسة الإجهاض بأمريكا. في الحالتي معا فالمسالة تحتل كل الفضاء كما نعبر عن ذلك بالانجليزية وأصبح من المستحيل التحدث عن شيء أخر. شاركنا في بناء خلط: في امريكا المسالة الأساسية للتيارالنسوي هو الإجهاض اما في فرنسا فأصبحت المسالة الأساسية هي الحجاب. في المقام الأول يجب مناقشة ما هو رمزي. فالحجاب له معانى متعددة في

نفس الوقت. فاختزال كل الأمر الى الأبوية هو امر خاطئ. بامكاننا تطوير تحليل من شانه جعل التعبيرات المتعددة والسياقية للحجاب مرئية. على سبيل المثال فالحجاب رمز للفتيات المسلمات سليلات الأسر المهاجرة لاحتلال مكانة مهمة في المجتمع الفرنسي للعب دور سياسي. ثانيا اذا أردنا حقيقة إقصاء اي رمز النزعة الأبوية في المدارس هنا الكثير من الأشياء وجب اقصائها لذا أفضل عدم إقصاء اي شيء بالكل.

مع قانون منع الحجاب بالمؤسسات التربوية فالفتاة المسلمة نمنعها من المدرسة وهذا مشكل كبير. فمسالة الحق في الولوج إلى الخدمات والحق في المساواة والمشاركة هي جوهرية. فالتيار النسوي الفرنسي المساند القانون يختلفون عني. من وجهة نظري يحق للأفراد اختيار الوسائل القمينة بتحقيق حياتهم الطيبة ما لم تعرقل تلك الوسائل حرية الآخرين. يتعلق الأمر برهان العدالة. اذ أن العدالة لا تحدد عن طريق تمثل لما ناماله من حياة طيبة بل عن طريق إمكانية مشاركة الأفراد في التفاعل الاجتماعي وتكافؤ الفرص مع الآخرين. لهذا ان اميل إلى عبارة جامعة للعدالة: باعتبارها تكافؤ المشاركة. وهي ذات طابع عالمي وهي في نفس الوقت تتجه نحو مجموع الأفراد الراشدين ولأنها تفترض قيمتها الأخلاقية المتساوية.

البعض من الناس لم يقبل بهذا الطرح: العنصريون وأصحاب النزعة الأبوية يرفضون ان تشارك بعض المجموعات مشاركة كاملة في الحياة السياسية.وفي الاقتصاد. ..

من الواجب تقديم حجج قوية ضدهم. الان يجب معرفة كيف نطبق تكافؤ المشاركة. اي نوع من الاسئلة يجب طرحها مع كل حالة حالة

لاي اصلاح او مطلب. النوع العرق الجنس الطبقة هي محاور التمييز التي تتقاطع وتتشابك. لابد من اخد بعين الاعتبار هذه التقاطعات لان اي عمل موجه نحو تأسيس التكافؤ او الحد من الاختلاف حسب محور واحد للقهر يمكن ان يؤدي في تطبيقه الى تطوير محور على حساب اخر. فتعريف المشاركة نفسها - يمكن تاويلها حسب السياق- مشاركة في ماذا؟ يجب ان تمتحن.

ليس هناك علم عروض نظري من شانه تسهيل قبلي لهذا التعقيد. لابد من الانطلاق من هذه النظرية تكافؤ الفرص لنقاش العدالة ولمعالجة الفوارق الاجتماعية والاقتصادية.

هل ممكن القول بان نظرية تكافؤ المشاركة تلخص ما نسيمه الديمقراطية التشاركية؟ في الحالتين معا من المهم هو دعم إشراك المواطنين لمواجهة أزمة الديمقراطية. فنظريتكم تقترح منهجا اكثر منها افقا ممكن الوصول اليه؟

في سنوات الستينات تم الحديث من جديد عن الديمقراطية التشاركية. فهذا مفهوم مركزي في حركة طلاب من اجل مجتمع ديمقراطي. لا اعرف النقاشات المعاصرة في فرنسا حول هذه القضية لكن مبدئيا ان متفق معها. هذا يعني بان بدون شك موضة قديمة قليلا لان اركز على مساواة الاجتماعية باعتبارها شرط جوهري للديمقراطية الحقيقية وأخاف من ان تكون هذه المظاهر مغيبة في النقاش حول الديمقراطية. بالفعل في الميدان لايمكننا رسم شروط الاجتماعية للديمقراطية: فأشكال الممارسة الديمقراطية التي تتطور في المجتمع لن تسمح لها بالمساهمة في تغيير الشروط الاجتماعية وإعطاء الديمقراطية أفضلية اكثر من شانها تغيير

دائرة الفاسدة الى صالحة وفاضلة. لكن الان التركيز الحالي على مفهوم الديمقراطية يلعب دورا الهائيا بخصوص مشكل الفوارق الاجتماعية.

في كتاباتك الجيدية توظفين مفهوما صعب الترجمة abnormal'd justice ما هي القيمة المضافة لهذا المصطلح في نظريتك؟توماس كون وايضا رورتي يفرقان فلسفيا بين الخطاب الطبيعي والخطاب غير الطبيعي. فالخطاب الطبيعي هو الذي يرتكز على قاعدة أساسية اي معيار مشترك. على عكس من ذلك فالخطابات التي ليس لها اطار مشترك حيث متغيرات الخطاب متناقش حولها اذن تلك الخطابات غير طبيعية. انا قمت بتكييف هذا التمييز في الخطاب العمومي حول العدالة. هذا يقدم لنا تشخيصا لزمننا.

هكذا نجد بان العدالة الطبيعية هي شذوذ تاريخي.يمكن ان نميز فترات قصيرة في التاريخ الغرب مثل الديمقراطية الاجتماعية لدولة الرفاه بعد الحرب العالمية التي تشكل لحظات يتم أثنائها فرض خطاب طبيعي حول العدالة. فالمشاركين في النقاش العمومي حتى لو كانت خلافاتهم قوية وحماسية يتقاسمون بعض الافتراضات على مايظهر انه مطلب العدالة الذكية. على الأشخاص في مواقعهم إنتاجها وعلى التنظيمات والسلط الإجابة عنها وعلى التقسيمات الاجتماعية التي من خلالها تتأسس الفوارق.

هكذا اثناء دولة الرفاه حينما نتكلم عن العدالة فالأمر قبل كل شيء مرتبط باعادة التوزيع.فالاطار الذي تندرج فيه هو الدولة الامة المرتبط بمعاهدة وستفاليا: الرعايا هم مواطنينا. فالنقاش المؤسس ينطلق من خلال مجموعة من المبادئ لمنظمة المتقاسمة يتناسب مع الخطاب

الطبيعي. منذ هذا انفجار هذا الوضع ونحن الان في سياق مختلف جدا. اليوم مثلا على سبيل المثال فيما يخص مسالة المهاجرين المسلمين بفرنسا فمن الصعب تحديد الامر اذا ما كان متعلق توزيع للعمل وللادماج الاقتصادي والاجتماعي والاعتراف بالدين والهوية. ليس هناك توافق على ارضية الفوارق الاجتماعية وعلى إطار النقاش: تشابك مجموعة من الصراعات. فهذه الأخيرة حيث نجد المتخاطبين فيها لا يقتسمون نفس المرجعيات القاعدية وهذا ماسميه «بالعدالة اللاطبيعية». فاليوم هناك الكثير من الخطابات حول العدالة لا طبيعية. فاوروبا يمكن اعتبارها حالة مهمة: ما هي وجهة النظر التي من خلال نفكر في هذه المسالة؟ هل وهي وجهة نظر المواطنين الفرنسيين؟ نفس الامر ينطبق على الدعم ألفلاحي: الذي يدعم الفلاحين الفرنسيين بمنع الصادرات لكن هنا يضر بالمنتجات الفلاحية للدول الفقيرة: اي منظور يجب اعتماده؟.فالتحول من الخطاب الطبيعي الى الخطاب اللاطبيعي حول قضايا العدالة يفتح الكثير من المشاكل المهمة سواء على الصعيد الفكري والسياسي.

كيف تقومين بتوضيح مسالة التمثيلات؟

منذ سنوات قمت بمراجعة لنظريتي حول العدالة: الانتقال من تصور ثنائي الأبعاد اعادة التوزيع والاعتراف إلى تصور ثلاثي الإبعاد. انا مقتنعة بان السياسات -اي في نفس الوقت المؤسسات الرسمية والطريقة التي بها ننظم النقاشات في الفضاء العمومي - لها طبيعتين: فالرهان الأساسي الان هو التمثيل الرسمي والمؤسسي مثل تساو المشاركة والتحديدات الرمزية للخطاب العمومي التي تذكرنا بالإشكالية البورديوية. اظن بان هذا المعنى المزدوج للسياسة يشكل بعدا ثالثا لارجعة فيه.

في السنوات قريبة العهد أصبحت مقتنعة بانني لابد من الاخذ بعين الاعتبار مسالة «التاطير».

نحن اكثر حساسية لقول بان الدولة الأمة لا يمكن الانطلاق من نفسها باعتبارها إطارا للتفكير في العدالة. فالكثير من المسائل تخترق حدود الدول ولا يمكن التفكير فيها انطلاقا من الإطار الوطني.

احول نظريا كيف يمكن تاطير العدالة. يتعلق الأمر بمسالة ماوراء السياسية يعني تقتضي بفهم المظاهر القضائية لمجموعة سياسية. فهذه السؤا اصبح مستعجل في سياق العولمة.

كيف يمكن التفكير في معايير قانونية ذات طابع كوني؟ وكيف يمكن التفكير في عدالة كونية ناجعة؟

كيف يمكن لنظريتكم في العدالة ان يعاد نشرها في العالم؟

فبعض الأمور لا يمكن معالجتها الا على المستوى الدولي.مثلا المسائل البيئة والاحتباس الحراري، الظبط النقدي، وكذلك الحروب جرائم ضد الإنسانية. لابد من سلط عمومية مؤسسة ديمقراطيا بامكانها تحمل مسؤولياتها ومؤسسات قضائية قادرة على معاقبة المجرمين. فالطريقة التي بها عمل هذه المنظمات لا تبعث على الاطمئنان. نحن نواجه عدالة المنتصرين. فالتهم توجه الى دكتاتوريي الدول الصغيرة المتخلفة ولا توجه مثلا الى ديك تشني الأمريكي.

فالقدرة عل تنفيذ العقوبات عير موجودة.

هذا يطرح مسالة الفضاءات العمومية الكونية، ما هي واقعيا الوسائل، الأسلحة لتأسيس هذه الفضاء ات خارج الدولة –الأمة؟

هذا يشير من جديد الى مسالة الديمقراطية. في نظرية هابرماس يكمن الدور الفضاء العمومي في مراقبة سلطة الدولة..فالمسالة الأساسية اليوم هي كيف تتم هذه المراقبة ازاء الدولة؟ هل يتعلق الأمر بسلطة الدولة؟ ام بسلطة الشركات المتعددة الجنسيات التي تفوق سلطتها أحيانا الدولة؟

هل تفكر في بنيات المؤسسات العالمية أو عبر الوطنية التي انتشرت كثيرا ومعروفة قليلا مثل اتفاق منظمة التجارة العالمية حول الملكية الفكرية او اتفاقا حول التزوير؟

عند هابرماس فالامر واضح جدا: هناك الدولة، المواطنون الجرائد الفضاء الوطني، المشاكل الوطنية لغة وطنية الخ.. لكن اليوم تعقدت الأمور كثيرا. من المهم ان تكون الحركات عبر الوطنية سلط مضادة.ولا يمكن لها ان تؤثر الا اذا كانت لها سلط سيادية مماسسة مرغمة الى حد ما على الاهتمام بالمصلحة العامة. في غياب تحول مؤسسي كبير لا يمكن لا للحركات الاجتماعية العبر الوطنية ولا الفضاءات العمومية العبرالوطينة ان تنهض بدورها التحرري للدمقرطة لتبرير نظرية الفضاء العمومي.

ما هي المجالات التي من المكن الاستثمار فيها للعمل على التحرر؟

هذا يدفعني الى الحديث عما اهتم به حاليا والمرتبط بغياب افق مركب للحركات النشيطة.

فهذا العمل يندرج في اطار أعمال كارل بولانيي التي تدفعني اكثرالى التفكير مليا في الحاضر.في كتابه « التحول الكبير» نلتقط فكرة مهمة جدا لنا اليوم. حسب بولانيي فخلفية اي مجتمع واي اقتصاد تشتمل على 3 عناصر: الطبيعة العمل والمال باعتباره وسيطا للتبادل وكذلك باعتباره

وسيلة للتثمين تسمح بالمحافظة على القيمة في الزمن. حسب نفس المفكر فحينما تجتمع هذه العناصر – التي تعتبر الشروط الأساسية لإنتاج السلع– لتصبح هي نفسها سلعا.فهنا ستدمر الرأسمالية شروط إمكانياتها. هذا ياخذ شكل صدى خاص اليوم مادامت هذه العناصر في قلب الأزمة التي نعيشها: الطبيعة العمل المال. فهذه العناصر اصبحت سلعة بطريقة لم يتصورها بولانيي نفسه. وكل عنصر من تلك العناصر اصبح موضوع صراع. لهذا فانا سأوظف شبكة مفاهيمية لبولانيي لتحليل ما ينتج اليوم.

لكن اود تطعيم هذه الشبكة بمقاربة نسوية. فحسب بولانيي سلعنة العمل يعتمد على تقسيم من جهة بين العمل المسلع ومن جهة أخرى عمل إعادة إنتاج الاجتماعي. اذ هذا ما نعاينه من سلعنة العمل لإعادة إنتاج الاجتماعي.هكذا نجد بان الخلفية غير مسلعة للعمل المسلع في طريقها إلى التسليع.

الاهتمام من احد مظاهر العمل التي ترجع غالبا الى الفضاء الخاص والتي أصبحت أكثر فأكثر مسلعنة. اذ انه عمل المرتبط بالنساء. كيف يمكن معالجة هذه الوضعية؟ لمذا اطروحة التي طورتها الفيسلوفة باتمان حول كبت العقد الجنسي داخل العقد الاجتماعي لا يقنعكم؟

فالأطروحة الرئيسية لهذا الكتاب كالتالي: فالانتقال من النظام القديم المؤسس على المكانة الى نظام حديث مؤسس على نظريات العقد الاجتماعي لم ينهي نهائيا النزعة البطريكيكية.

فباتمان توضح كيف ان العقد الاجتماعي تاسس على عقد جنسي الذي انطلاقا من التقاطع بين الفضاء العام والفضاء الخاص أسس على حرية الرجال في الهيمنة على النساء. فالأطروحة قوية لكنها تحتاج الى

ضوح اكبر؛ فهذا اللبس لم يرفع؛ فباتمان لم تقل اذا ماكان العقد متخيلا او انه بنية تنظم المجتمع حقيقة. فهي ليست بعيدة في سقوطها في شكل من اشكال التجوهر السياقي حيث ان الحقيقة الاجتماعية والسياسية لن تفهم إلا في منظور إقصائي ومشوه لنصوص روسو ولوك. بالإضافة الى المعادلة بين العقد والبطريكيكية التي تطرحها تترك جانبا أشكال الهيمنة التي لا تتم مباشرة عن طريق العقد. فالهيمنة الذكورية لا يمكن تلخيصها في جدلية السيد والعبد.: فهي اكثر تعقيدا من هذا. فهي تاخذ اشكالا مختلفة كليا عن جدلية الزوج الزوجة. نقد أشكال التقليدية للهيمنة الذكورة يجب ان تكون مرتبطة بالأشكال المنظمة والمجهولة. لا يجب ان يكون لدينا اختصاصيين في مجال: فهذا يجب ان يتكلف به الرجال والنساء. ونفس الأمر ينطبق على مجموعة مكلفة بإدارة العالم. لا اعتقد بان التسليع هو عدو دائم للتحرر. انا لست ضد تسليع الرعاية بصفة عامة لكن جزء منا يجب ان لا يسلع وان يتقاسمه مجموعة من المؤسسات. الفضاء العمومي المجتمع المدني ومؤسسات دولة الرفاه. في أمريكا مجموعة من الولايات اعتمدت على تقديم نفقة للام فما يجعل هذاا الامر جيد هو اذا لم يدعم تقسيم العمل على أساس النوع. او بالأحرى نطلب بأي شيء نعوض الأجرة الأسرية في حين النيوليبرالية تلاءمت مع النقد النسوي. لان الاقتراحات المقدمة لإصلاح النماذج مركزية الرجال تتطلب اشراك اقتصادي من شانه إلحاق الأذى ببعض النساء. هكذا هل ممكن في امريكا إصلاحات همت الطلاق التي أدخلت القبول المتبادل: اذا كانت هذه الإصلاحات حسنت من النظام القانوني للنساء لكن مازالت النساء تعاني بعض الإصلاحات من الناحية الاقتصادية. يجب

التفكير بطريقة إدماجية في حملات مساواة الأجور وفي نفي الوقت إعادة توزيع المداخيل بين الرجال والنساء وتحول النماذج التي تعكس تراتبية الجنسية. فقط مقاربة واحدة قادرة على معالجة هذا سوء تقدير الثقافي النسوي في المجال الاقتصادي من شانها ان تقودنا إلى تقسيم واعتراف بكل ما في الكلمتين من معنى.

ما هي نظرتك للحركات النسوية والى حد كبير الحركات الاجتماعية؟

ليس هناك حركات نسوية بأمريكا حاليا. فالعمل النسائي اخذ شكل مجموعة ظغط.: حيث تماسسوا جيد في الفضاءات المهنية والسياسية.. بالنظر الى دورها فهي لا تختلف كثيرا ع اي اية مجموعة ظغط فهي ليس حركة. نحن في عصرالمنظمات غيرالحكومية. فهذا هو شكل العمل الجماعي الان. فالكثير من الشباب الناشطين يتوجون اكثر فاكثر نحو الجمعيات التطوعية. فهذه طريقة أخرى للممارسة السياسة تختلف عن الطريقة التي كانت سائدة يوم ناشطة جمعويا. فالتعبئة من ل معارك خاصة فهي من أعراض هذا التحول. فالنشطاء يتخصصون في أعمالهم. فالمجتمع المدني ينتظم بطريقة مختلفة عما كان عليها لكن مع ذلك هناك شيء يعيبها.

منذ سنوات حضرت لندوة ببرلين حيث تدخل فيها ايريك هوزباوم. فالموضوع المحوري للندوة هو معرفة هل الستالينية اكثر خطرا من النازية. حيث الانتقادات توجهت نحو الستالينية اللينينة الحزب الشيوعي الديمقراطية المركزية وفي وقت ما تدخل هوزباوم وقال بان جميع التدخلات صحيحة لكن مسالة بقيت هي التنظيم. فالمسالة حاضرة بقوة اليوم لأنني اظن بان عمل المنظمات غير الحكومية لا يعطي إجابات

حقيقية. فانا مهتمة كثيرا بالمنتدى الاجتماعي العالمي الذي يحاول ان يجمع الكثير من الناس بطريقة تختلف عن الطريقة اللينينة وتعبئة منسقة من جل مواضيع سياسية مشتركة. فهي مبادرة مهمة تستند الى الديمقراطية التشاركية لكن اذا رادنا تغيير المجتمع جذريا فأشكال النشاط المدني الذي نعمل فيه لا يكفي حسي رايي. فليس هناك مخرج الا التفكير شموليا لتوضيحها وفي شروط العمل في ال المؤسسات فوق الوطنية من اجل تغيير علاقاتها. بالنسبة لي فهي ضرورية سواء من وجهة نظر نظرية او نضالية.

حوار فلسفي مع الأستاذ نبيل فازيو

* بداية مرحبا بك على الموقع.

جريا على العادة من هو الأستاذ نبيل فازيو؟

أستاذ باحث في مجال الفلسفة السياسية والدراسات الاستشراقية، من مؤلفاته؛ مفهوم السياسة عند حنة آراندت (البيضاء 2009)، الرسول المتخيل، قراءة نقدية في صورة النبي في الاستشراق (بيروت 2011).

* أنت من المهتمين بالفلسفة السياسية حيث نجدك تهتم كثيرا بالفيلسوفة حنة آرندت لماذا وكيف نستتمر جهازها المفاهيمي في الساحة السياسية المغربية؟

لعل سؤالكم ينم عن قناعة بإمكانية استثمار مكتسبات فكر فيلسوفة من عيار آرندت في فهم الوضع المأزوم في الساحة السياسية المغربية، إن لم نقل العربية برمتها. وأنا لا أنكر أن تلك هي القناعة عينها التي وجهت عنايتي بمتنها. إن الاهتمام بفكر آراندت إنما يترجم هموما يعيش الوعي السياسي العربي على إيقاعها، إذ يجد القارئ في ما ألفته استشكالا لوضع سياسي «شبيه» إلى حد ما بذلك الذي نعيشه اليوم رغم اختلافه الظاهري، بالمعنى الذي أعطاه أفلاطون ذات يوم لفكرة التشابه وهو يربطه بالسياسة والحقيقة. فالمرأة تفكر في سؤال السلطة السياسية والحرية والنظام الشمولي وما

يتناسل من ذلك من تساؤل عن حقيقة «الشرط الإنساني» منظورا إليه كوجود سياسي. هذه أسئلة غالبا ما تم الإعراض عنها في سياقنا الفكري الذي فضل مقاربة السياسية من وراء حجاب التحليلات التبسيطية التي حولت سؤال السياسة إلى سؤال «صحفي» (دون أن يعني ذلك قدحا في حق الصحافة لأن مهمتها تفرض عليها هذا الضرب من التبسيط)، الأمر الذي قاد إلى اختزال معنى السياسة، أو لنقل إلى نسيانه بعبارة آرنت. لا يجب أن يفهم من هذا القول أبدا أن استدعاء اسم هذه الفيلسوفة يروم الاسترشاد بفكرها من أجل فهم الراهن السياسي عندنا، خاصة وأن المرأة ما فتئت تؤكد أن مهمة الفكر السياسي اليوم هي الفهم، إذ أجد شخصيا في مثل هذا الادعاء استسهالا لمهمة الفكر السياسي، خاصة في السياق المغربي والعربي اليوم. ففي مجال الفلسفة السياسية لا يمكن القول إن الاعتماد على هذا الفيلسوف باستحضار تراسنته المفاهيمية وعدته المنهجية يكفي لتوظيف فكره في فهم واقع غير ذلك الذي أينع فيه. إذ المسألة تحتاج إلى تبيئة أو أقلمة كما قال المرحوم الجابري إبان توظيفه لمفهوم المثقف وغيره من المفاهيم المستقدمة من قطاعات الفلسفة المعاصرة. ونحن لم نبلغ قط لحظة تبيئة فكرها مع مقتضيات الراهن السياسي العربي والمغربي، ولعل السبب الرئيس في ذلك التجاهل شبه التام الذي تم التعامل به مع متنها. وقد كانت في جملة أسباب ذلك التجاهل طبيعة المسار الذي اتخذنه ممارسة الفلسفة عندنا منذ الربع الأخير من القرن المنصرم، إذ غالبا ما تم الإقبال على الفلسفة الفرنسية والألمانية خاصة ما تعلق منها بسؤال الحداثة ومجاوزتها في شقها الأنطولوجي. والغريب أن آرانت نفسها تنتمي، بكيفية أو بأخرى، إلى هذا التيار. مما يشي بأن التعامل مع هذه الفيلسوفة لم يتخذ شكله المعرفي

الصرف بل تم عبر قنوات أخرى رامت تحجم قيمة سهمها في بلورة صرح الفكر المعاصر باسم اختيارها الإيديولوجي أو انتمائها الديني.

ويبقى سؤالكم؛ «كيف نستفيد من فكر آراندت اليوم؟ مطروحا؛ إذ نحتاج أولا إلى تعريف القراء به حتى يغدوا على بينة من أمره، دون طمس أهميته باسم إيديولوجية تبنتها ذات يوم لصالح عقيدة سياسية معادية لنا، فهي في هذه النقطة لا تشكل استثناءا، وما أكثر الفلاسفة الذين حضوا عندنا باستقبال فريد رغم أن إيديولوجيتهم كانت مجافية لقناعاتنا التاريخية، فوحده ذلك سيمكننا من إعادة طرح أسئلة غالبا ما تسرعنا في اعتبارها بديهية وواضحة، من قبيل؛ ما الحرية؟ ما السياسة؟ ما السلطة؟ وهي أسئلة تعلمنا أعمال آرنت أن إعادة طرحها تعبر عن انقلاب في فهمنا للراهن السياسي وللوجود المرتبط به، أضف إلى ذلك أن المرأة، وهذه في اعتقادي نقطة قوتها، تعتبر الإنسان ككيان سياسي، وما أحوجنا إلى ترسيخ هذه القناعة بيننا، ونحن الذين عانينا وما نزال من السياسة.

. *هناك اهتمام كبير بالفلسفة وعلم الاجتماع لكن هناك حضور باهت للفلسفة السياسية بالمغرب فما هي الأسباب في نظركم؟؟

بطرحكم لهذا السؤال أنتم تثيرون مسالة على قدر كبير من الأهمية، على علاقة بمشروعية وجود الفلسفة عامة، والفلسفة السياسية على وجه التحديد. لقد سبق للأستاذ العروي أن أشار في كتابه «مفهوم الحرية» إلى أن حضور العلوم الاجتماعية في التقليد الأكاديمي أضحى معيارا من معايير قياس منسوب الحرية في المجتمع. يمكن أن نعمم ملاحظته تلك على الفلسفة نفسها، إذ يبقى وجودها في المجتمع علامة على حضور وعي نقدي بالوجود والزمن معا. لذلك يمكن أن نقرأ في ضعف

حضورها الذي أشرتم إليه، وهو ليس ينحصر في الفلسفة السياسية فقط، علامة فارقة على وجود قلق في وعينا بوجودنا. ويجب علينا أن نعترف، نحن المشتغلون بالفلسفة، أننا لم نفلح بعد في موقعتها ضمن سياق تغدو فيه قادرة على الانتقال من لحظة الاجترار إلى لحظة الفعل. إذ الحال أننا ما نزال لم نحدد جيدا المطلوب من الفلسفة السياسية عندنا، سواء من حيث موضوعها الذي ما يزال يرغمها على التداخل، والتقاطع أحيانا، مع قطاعات معرفية أخرى سارعت إلى منافسة الفلسفة بطريقة «وقحة» على حد تعبير دلوز، أو من حيث الرهانات التي تقف وراء اختيارنا لها كرؤية أو آلية للتحليل والفهم.

وفي هذا المضمار يبقى لزاما علينا أن نعترف بأن البحث عندنا في مجال الفلسفة السياسية ما انفك يتسم بالضعف، وربما يبعث أحيانا على شعور باليأس أمام ما طال هذا المبحث من إفقار في السنوات الأخيرة، وفي أحايين كثيرة على الاستغراب من مفارقة لابد من التنبيه على خطورتها؛ فبمقدار ما يزيد الراهن العربي تأزما بسبب السياسة، بمقدار ما يبدي الفكر السياسي عندنا قدرا من السطحية في التحليل لا يضارعه في الخطورة إلا امتعاضه من الفكر التأسيسي، وتهافته على التفسيرات التبسيطية التي غالبا ما تعمل على ملء الفراغ النظري، دون تكلف عناء الحفر عن جذور المشكل وأصوله النظرية والتاريخية. تبقى العلامة الفارقة عليها الأجوبة الناجزة التي غالبا ما يتم اللجوء إليها لتفسير الاعضالات السياسية التي تجابهنا اليوم. وقد لا يجد المرء في هذا المضمار مثالا على ذلك أظهر من اطمئنان غالبية مفكرينا اليوم إلى مفهوم الثورة في توصيفم لما حدث وما يحدث في الوطن العربي، إذ يكفي المرء أن يطلع عما ألفته جمهرة

من فطاحلة الفكر السياسي المعاصر حتى يدرك أن هذا المفهوم لا ينطبق تماما على الراهن الذي نرغب في وصفه. فلكي نفهم سر الحضور الباهت للفلسفة السياسية سيكون علينا أن نأخذ في الحسبان سطحية ثقافتنا السياسية أولا، وتهافتنا على التفسيرات التبسيطية الناجزة، ونفورنا من التحليل العميق للأمور. لقد سبق لياسبرز وآراندت أن قالا ذات يوم إن السياسة شأن مهم لا يجب تركه بيد السياسيين يفكرون فيه كما يحلو لهم، بل لابد من ترشيدها بالتحليل الفلسفي العميق، وهذا ما قاما به معا، أما نحن فما زلنا لم نعط للسياسة حقها من الأهمية، بل ولم نتمثل خطورتها رغم أنها سبب كل معضلاتنا، لذلك تركناها بيد السياسيين، وهي أيادي غير أمينة، سرعان ما لفت معنى السياسة بالغموض وجعلت الوعي بها ضربا من الوعي الشقي.

* نعم هناك ترجمة مهمة للكتب الفلسفة السياسية لكن لا نجد المنظرين الكبار أمثال الفيلسوفين الايطاليين انطونيو نغري واغامبيو والألماني كارل شميت والامريكي ليو استراوس لماذا.؟

أن تكون هناك ترجمة لمصنفات الفلسفة السياسية لا يشكل سببا كافية لتفتق وعي بالحاجة إليها. وبغض النظر عن إعضال الترجمة وما ينشأ عنه من عرقلة لمسار الفكر الفلسفي- إذ لا يمكن أن نقول بجرة قلم إن ما ترجم من أعمال فلسفية كان كفيلا بتحصيل أسباب الإبداع، أو لنقل الإنتاج الفلسفي عندنا- فإنه حتى لو أحجمنا جدلا عن التنبيه إلى دور الترجمة، فهذا لا يمكن أن يحجب عنا المأزق الذي تخندقت فيه الفلسفة السياسية عندنا كما سبق الذكر. هاهنا لابد أن نتوقف عند ما نقصده ب»المأزق». إذ لا يجب أن يفهم منه سوء فهم لمستجدات

الفلسفة السياسية المعاصرة أو تقصيرا من الباحثين في التعرف على ذلك، بل إني أشير هنا إلى عدم تحديد أفق نظري أو فكري واضح المعالم يغدو بمثابة مدار الفلسفة السياسية عندنا. إذ غني عن البيان القول إن الفلسفة السياسية، خاصة في حلتها المعاصرة، ما فتئت تمطرنا بمستجدات غزيرة بشكل يومي، سواء ما تعلق منها بمجال التفكير في الدولة والسلطة، أو بالعدالة والحق والديمقراطية، فرقعتها لم تعد منحصرة في مجال الدولة والسلطة، بل تجاوزت ذلك لتتداخل مع فضاءات أخرى، ولعل عمل أمارتيا صن الأخير «فكرة العدالة» خير دليل على ذلك. هكذا غدا هذا المبحث زئبقيا بامتياز، لكنه أضحى أغنى وأعمق. فأزمة هذا المبحث نابعة من غناه وثرائه سواء من حيث تيماته أو عدته المفاهيمية التي يضخها في ذهن المشتغلين فيه.

هذا من جهة، أما من جهة أخرى فأنا أعتقد أنه من الصعب أن نماهي بين «وجود» الفلسفة السياسية عندنا وظهور مفكرين من عيار شتراوس وكارل شميت وأمارتيا صن أو راولز....، لأن الرهان هنا ليس هو عينه هناك؛ هذا رغم التقاطع الطبيعي بينهما بسبب انتمائنا جميعا إلى الشرط الإنساني. فنحن نبحث عن توطين الديمقراطية وترسيخ تقاليد في البحث تدعم الرهان عليها في ضوء وعي نقدي بمشاربها وآفاقها النظرية، لذلك من الصعب الحديث عن ظهور مفكر استثنائي قادر على إحداث رجة في مسار هذا الموضوع، لأننا بكل بساطة ما نزال في لحظة البحث عن التراكم المعرفي الذي وحده يقود إلى ما نصبو إليه من إبداع فكري في هذا المجال.

* افتقدنا الكثير من رموز البحث الجامعي المغربي الفلسفي لكن

هناك من الباحثين الشباب من يحاول أن يكمل المسير هل من تفاؤل بمستقبل البحث الفلسفي؟

ما تعيشه الساحة الفلسفية في المغرب اليوم أمر يكاد يكون غير مسبوق، فنحن أمام لحظة فقدان رموز وأعلام الجيل المؤسس للقول الفلسفي في المغرب. فبعد فاجعة وفاة الخطيبي، استيقظت الساحة الفلسفية في مايو الماضي على نبإ وفاة الجابري. لا يمكن تصور الجرح الذي ولده ذلك في ذهن المهتمين لمجال الفلسفة في المغرب والعالم العربي، ويكفي أن نحصي عدد الندوات التي عقدت آنذاك في العالم العربي، حول وفاة هذا الهرم، حتى نتبين المقام الفريد التي تبوأه المرحوم في عالم الفلسفة العربية. والملاحظة عينها تنسحب على حدث فقداننا لمحمد أركون وهو البحاثة المقتدر في مجال الدراسات التراثية، بل وصاحب سبق في فتح قارة مشاريع نقد العقل العربي والإسلامي. إن أقل ما يمكن قوله عن هذه اللحظة هي أنها لحظة مخاض عسير على الفلسفة المغربية أن تجيد مجابهتها. صحيح أن الجامعة المغربية ما تزال تحوي بين ظهرانيها أساتذة من عيار ثقيل، من أمثال عبد الإله بلقزيز ومحمد المصباحي وعز العرب بناني والقائمة طويلة لا يسعني حصرها الآن.

لكن، ورغم ذلك، يبقى سؤالكم مطروحا؛ ما دور الباحثين الشباب في هذه المرحلة وما قد يعقبها من مستجدات أمام ما طال درس الفلسفة عندنا من تهزيل وإفقار؟ قد يبدو السؤال مجانيا لمن لا يأخذ خصوصية المرحلة الحرجة الآن بعين الاعتبار، لكن بالنسبة إلى الملاحظ النبيه الذي يأخذ في حسبانه ضعف حضور الفلسفة اليوم في الجامعة المغربية، والنكوص الذي سجلته شعبها على مستوى الدراسات العليا (وكلية الرباط تبقى أظهر مثال

على ذلك إذ مرت اليوم خمس سنوات على افتتاحها لآخر وحدة ماستر فلسفة)، يبقى من الضروري التنبيه إلى الحاجة القائمة إلى تحديد المهام، أو على الأقل بلورة تصور واضح المعالم حول مستقبل القول الفلسفي، سواء من حيث الآفاق التي يمكن الاشتغال في مضمارها، أو من حيث العدة التي يجب التوفر عليها لحمل مشعل الفلسفة في المستقبل. فإذا كان المغرب قد حقق تقدما ملحوظا في مجال الدراسات الفلسفية في العقود الأخيرة، فإن الفضل في ذلك راجع إلى جمهرة من خيرة الباحثين عندنا، انتدبت نفسها لفتح آفاق مختلفة أمام القول الفلسفي، فوجدنا أعلامها وقد انكب كل واحد منهم على مجاله يحفر في تاريخه ويبسط القول في سبل التأصيل لمفاهيمه والتأسيس لوجوده عندنا. هذا ما قام به سبيلا وبنعبدالعالي مثلا في مجال الفلسفة المعاصرة، ومحمد المصباحي وجمال الدين العلوي في مجال الدراسات الرشدية، وسالم يفوت وبناصر البعزاتي في ما يتعلق بفلسفة العلوم، وكمال عبد اللطيف وعبد الإله بلقزيز في مجال الفكر العربي المعاصر...الخ. فنحن أمام ما يشبه مشروعا فكريا وزعت فيه المهام وحددت فيه الأدوار، فكانت النتيجة غزارة في الأعمال وريادة فلسفية في الفضاء الفكري العربي. هل يمكن أن نواصل السير في هذه الدرب؟ سؤال لا يمكن الجزم في الجواب عنه، لكن ما هو مؤكد أن الزيغ عن تلك الطريق من شأنه أن يعيد مسار الفلسفة عندنا إلى الوراء، ووحده المستقبل كفيل ببيان ذلك.

* هناك الكثير من مراكز الدراسات والأبحاث في العلوم الاجتماعية لماذا لانجد مراكز مختصة في الفلسفة السياسية ولم لا مركزا مختصا بفلسفة ارنت؟

سؤالكم هذا لا ينفصل عما سبقه من تساؤل عن شروط وجود الفلسفة عندنا. فإذا كانت العلوم الاجتماعية قد وجدت سبيلها إلى «التمأسس» بشكل أو بآخر، خاصة عقب اندراجها ضمن مشاريع تنموية كبرى وصيرورتها أداة لا محيد عنها ومقوما من المقومات الذاتية لاستراتيجية الدولة في مختلف قطاعات التنمية، إذ انتهت إلى الاقتناع بالحاجة إلى بلورة وعي بالمدخل الاجتماعي لتلك التنمية، فإن حال الفلسفة تختلف كثيرا. فرغم أن الحاجة إليها اليوم بادية للعيان، سواء من حيث الرهان الأخلاقي والثقافي والأونطولوجي الذي تبقى الدولة عندنا مطالبة بتحقيقه، وهو رهان على العقل والعقلانية في جوهره- بعد أن خبرنا ثمن الرهان على اللاعقل- أو من حيث المكانة التي فإن الفلسفة اصطدمت بتركة حقبة معاداتنا لها في الماضي القريب، وما رسخ منها من آثار على الوعي الجمعي عندنا، الأمر الذي يجبرنا على طرح سؤال مشروعية وجودها بيننا. أنا أتحدث هنا عن الفلسفة كمؤسسة، وجودها ذاتي وليس عرضيا كما هي الحال في المغرب، حيث تنتشر الفلسفة في الثانويات والجامعات بشكل غير مألوف في مشهد التعليم العربي، بيد أنها من حيث العمق شبه فارغة من المعنى. لذلك قد لا يبدو غريبا أن نجد الأصوات المناوئة لها تعلوا في كل مكان وفوق كل المنابر العلمية والدينية، فرجل الدين ما يزال يشنع على وجودها باسم ارتباطها بالعقل، ودعاة التخصصات التقنية يقيمون لأرض ولا يقعدونها باسم أن الفلسفة تهدر الوقت والجهد في تشقيق الكلام، هذا إن لم نسمع من كبار مفكرينا دعوات جهيرة إلى موتها أو وضعها في المتحف... وأنا أتفهم مثل هذه المواقف لأن موقع الفلسفة ما يزال ملتبسا أمام هذا التوجه الجديد في

مجال التعليم الذي غدا أكثر التصاقا بما هو تقني، وأبعد ما يكون عما هو مثخن في التأمل وتجريد. فنحن لسنا أمام أزمة تخص الفلسفة السياسية دون غيرها، بل تهم الفلسفة برمتها، وهي أزمة تطال وجودها كمؤسسة قائمة بذاتها، قادرة على تأدية وظيفة ما تضمن سبب وجودها. وكل مؤسسة تحتاج إلى حقل تتحرك فيه، وليس بمقدورنا أن نقول إن لدينا حقلا فلسفيا لأنه ما يزال يفتقر إلى مقوماته الذاتية، بدءا بغياب التأطير المؤسساتي، ووصلا إلى ضبابية التيمات، وصعوبة تحديد هوية الفاعلين في هذا الحقل. لذلك لا يجب أن نستغرب من غياب معاهد متخصصة في الفلسفة بصفة عامة، بله في هذا الفيلسوف أو ذاك. هل يعني هذا أننا أخطأنا الطريق في تعاملنا مع الفلسفة منذ البداية؟ هذا حكم حاصل بمقتضى التاريخ. لكنه لا يكفي لمواصلة السير في درب نعلم أنها موصدة.

حوار خاص مع الأكاديمي الدكتور منير كشو
(اجرى الحورا نورالدين علوش)

مرحبا بكم على هذا الموقع

شكرا على الاستضافة

بداية من هو الدكتور منير الكشو؟

أستاذ في الفلسفة السياسية والأخلاقية المعاصرة بقسم الفلسفة بجامعة تونس وتحديدا بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية. تحصلت على التبريز في الفلسفة من الجامعة التونسية سنة 1992 والدكتوراه من نفس الجامعة سنة 2000. صدر لي كتابان باللغة الفرنسية حول الفيلسوف الأمريكي المعاصر الذي تُوفي سنة 2002 جون رولز، الأوّل بعنوان دراسات رولزية سنة 2006 والثاني بعنوان العدل ومعاييره: جون رولز ومفهوم السياسة. كما قمت بترجمة أحد الكتب الهامة للفيلسوف الكندي ويل كيمليشكا وهو مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة وقد صدر الكتاب عن دار سيناترا للنشر سنة 2010. ولي كذلك العديد من المقالات الصادرة بالعربية والفرنسية بمجلات وبمؤلفات مشتركة صادرة في تونس وفي الخارج.

انتم من الباحثين المتميزين في نظرية العدالة عند رولز فما هي مرتكزاتها النظرية وأسسها الفلسفية؟

تتصدى نظرية العدالة لجون رولز إلى مشكل قديم في الفلسفة السياسية منذ أفلاطون وأرسطو إلى يومنا هذا وهو كيف تستطيع المجتمعات ضمان استقرارها السياسي واستبعاد خطر الحرب في الخارج أي في علاقاتها بغيرها من المجتمعات والفتن والصراعات في داخلها؟. وإذا كانت المجتمعات التقليدية (أو لنقل ما قبل الحديثة) ضمنت استقرارها السياسي من خلال اشتراك أفرادها في هوية واحدة وفي رؤية متجانسة لما يجمع عليه أعضاؤها أنه خير مشترك إلا أن المجتمعات الحديثة فقدت مثل هذه الرؤية الموحّدة والمتجانسة لمعنى الهوية المشتركة ولمفهوم الخير المشترك. وقد تفطن عالم الاجتماع الألماني تونيز في أواخر القرن التاسع عشر إلى الفارق الذي يفصل المجتمع الحديث عن المجتمع القديم فأقام تمييزا بين مفهوم الجماعة Community ومفهوم المجتمع Society.فالجماعة يوحّدها اعتناق إجماعي وغير مُفكّر فيه لقيم جوهرية في حين يتأسس المجتمع على تصور فردي تام للمصالح يقود الأفراد إلى البحث الواعي عن أشكال من التوافق مع غيرهم وعلى أشكال من التسوية بين مصالحهم ومصالح غيرهم والإتحاد الطوعي مع أقرانهم. وعندما يتساءل رولز عن شروط ضمان الاستقرار لهذا المجتمع فهو يدرك أن زمن الوحدة المتأتية من مطلق من المطلقات سواء تمثّل في خير متجسد في رؤية دينية ما للحياة أو في رؤية قومية ترى أن الخير هو في عزة الأمة ونصرتها أو في أيديولوجيا ما كالاشتراكية مثلا التي تماهي خير الجماعة بمصلحة الطبقة العاملة، هذا الزمن قد ولّى دون رجعة. إلا أن الخطر الذي أصبح يتهدّد المجتمعات المعاصرة في زمن أفول الرؤى الشاملة للحياة والعالم أو ما عبّر عنه عالم الاجتماع الأمريكي دنييل بل في كتاب أصدره

سنة 1975بعنوان «نهاية الايدولوجيا» بعصر نهاية الأيديولوجيات سواء كانت دينية أو معلمنة هو استعار حمى البحث المحموم عن المصلحة الفردية دون وازع أو قيد. وإن كان أفول الأيديولوجيات يمثل، على الأقل من وجهة نظر الليبرالية، تحرّرا من الاستعباد وخطوة أخرى في سبيل تأكيد قدرة الذات الفردية على السيطرة على مصيرها إلا أنه ضاعف من جهة أخرى من خطر التفتت والتفكك بالنسبة للمجتمعات الحديثة التي يكون فيها الفرد لا الجماعة المصدر الأوّل لكل صلاحية على الصعيد الأخلاقي أي أنه الحَكم فيما يتعلق بالخير والشر في المسائل المتعلقة به. فالمشكل إذن بالنسبة لرولز هو كيف نجد صيغة تضمن للفرد البحث المعقول عن مصلحته الخاصة وتحقيق تصوره الخاص للخير وفي نفس الوقت نضمن وجود إطار عام للتعاون يحمي الرابطة الاجتماعية من التفكك. ولا يمكن أن يكون ذلك إلا إذا اعتبرنا المجتمع على شاكلة مغامرة تعاونية مشتركة قائمة على المصلحة المتبادلة ففي هذا النموذج هناك من جهة تماثل في المصلحة بين الأطراف المشاركة في هذا المشروع التعاوني إذ لها جميعها مصلحة في استمراره ونجاحه في تحقيق فوائد ومن جهة أخرى تنازع في المصلحة حيث أن كل طرف في هذا المشروع التعاوني يريد أن يحوز لنفسه ولمجموعته أكبر نصيب من فوائد وأرباح هذا التعاون الاجتماعي. لذلك فالجميع شركاء على قاعدة المساواة في الانتماء إلى الجماعة السياسية والمواطنة والحرية المتساوية بين الجميع والكرامة وحرمة الشخص التي لا تقبل الانتهاك والتعدي تحت أي داع ولو كانت المصلحة الجماعية سواء تمثلت في الرفاه العام للمجتمع كما هو في النزعة المنفعية أو في عزة الوطن ومجده إلخ. لهذا ينتهي رولز

إلى أنه لا يمكن أن يستمر التعاون بين هذه الأطراف إلا إذا وجد اتفاق على إطار عام يمكن للنزاعات الفردية والخلافات حول تقسيم مغانم العيش المشترك وأعبائه أن تجد طريقها للحلّ دون جنوح إلى العنف أو تهديد به. ولا يمكن أن يكون ذلك ممكنا، في رأيه، إلا بتأكيد أولوية العدالة في كل تنظيم لمؤسسات المجتمع الحديث إذ يقول في بداية رولز الفصل الأوّل من كتابه العمدة «نظرية في العدالة» إن «العدالة هي الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية تماما مثلما أن الحقيقة الفضيلة الأولى لأنساق التفكير» ويعني ذلك أن القوانين والمؤسسات لا بُدّ تقع مراجعتها وإصلاحها أو إزالتها إذا أخلّت بهذا المقتضى مهما كانت جودة تنظيمها ومهما كانت فاعليتها. ويضيف قائلا أن كلّ شخص له حرمة Inviolabilty قائمة على العدل لا يمكن التعدّي عليها ولو بداعي رفاه المجتمع وسُؤدده. وفق هذا المنظور تفترض العدالة تنظيما للمؤسسات الكبرى للمجتمع على نحو يكون فيه توزيع فوائد التعاون الاجتماعي وتكاليفه توزيعا عادلا على أساس المواطنة حتى لا يشعر أي طرف شريك بالضيم أو يشكو من الحيف والإجحاف في حقه. فالنظرية السياسية تضع صورة أو نموذجا مثالا لمجتمع حسن التنظيم society ordred–well يمكّن من نقد المؤسسات القائمة والعمل على إعادة تنظيمها. ويرى رولز أن مجتمع مثل هذا لا بُدّ تكون مؤسساته تُدار من خلال تصور عمومي للعدالة يكون موضع وفاق بين أفراده والمجموعات المكونة له ويكون معروفا منهم ويحظى بقبولهم الحر. ويرى رولز أننا لو تخيلنا إجرائية تعاقدية يتم وفقها تصور مداولة تتم بين شركاء في وضع مثالي «وضع بدئي» افتراضي يختارون فيه مبادئ عدالة تحكم مؤسسات مجتمعهم

لا يعرفون في ذلك الوضع لا الفئة التي ينتمون إليها، أي إن كانوا من الميسورين أو المعوزين، ولا مواهبهم ومؤهلاتهم الطبيعة كالذكاء أو الإقدام على المخاطرة أو القدرة على المساومة أو قواهم البدنية إلخ. ولا يعرفون أي التصورات للخير يفضلون (التديّن أو الزهد أو حب المال أو المتعة الحسية والجمالية إلخ.) وضمن أي فئة يضعهم ذلك التصور سواء ضمن الأقلية، دينية كانت أم عرقية أم ثقافية أم اجتماعية، أو ضمن الأغلبية ولا يعرفون أيضا الثروات والقدرات التي يتوفر عليها مجتمعهم ولا مكانته ضمن الأوطان في حين أنهم يعرفون أن لهم وطن يخلصون إليها. يقول رولز إن المداولة بين أطراف متساوية من حيث المعلومات التي لديهم عن أنفسهم وعن مجتمعهم ستقودهم إلى اختيار إجماعي للمبدأين التاليين:

المبدأ الأوّل: لكلّ شخص حقّ متساو مع غيره في النسق الشامل من الحريات الأساسيّة المتساوية وعلى نحو يتّسق مع نسق مماثل من الحرية للجميع.

المبدأ الثاني: لا بدّ أن تُـنظَّم مظاهر التفاوت الاجتماعيّ والاقتصاديّ على نحو:

أ- تكون فيه لصالح الأقلّ امتيازا.

ب- تكون مرتبطة بوظائف وبمواقع مفتوحة أمام الجميع وفي إطار من المساواة العادلة في الفرص.

ولا يكتفي رولز بالتنصيص على مبادئ العدالة وإنما يؤكّد أيضا على ضرورة أن ترتّب على نحو تفاضلي وفق قاعدتين. أما الأولى فتنص على

أولوية مبدإ الحرية كما يلي: تخضع مبادئ العدالة إلى نظام معجميّ لا يمكن وفقه أن تُحدّ الحرية إلا بمقتضى الحرية ذاتها في حين تنص الثانية على أولوية العدالة على الفاعلية الاقتصادية والرفاه فالمبدأ الثاني ذو أولوية معجمية على مبدأ الفاعلية وعلى مبدأ تعظيم مجموع الامتيازات كما أن المساواة العادلة في الحظوظ لها أي الجزء(ب) من المبدإ الثاني لها الأولويّة على الجزء(أ) من المبدإ الثاني مما يعني أنه لا يمكن للتوزيع للخيرات لصالح من هو الأقل امتيازا من غيره أن يكون مقبولا إلا إذا تمّ احترام مقتضى المساواة في الحظوظ [Rawls 1971:302–303].

من الواضح إذن أن هذان المبدآن يمثلان الحلّ الذي يرتئيه رولز لمشكلة العدالة في المجتمعات الديمقراطية المعاصرة. وإذا كان المبدأ الثاني ـ الذي يسميه رولز «مبدأ التباين» ـ مبدأ يحكم توزيع الموارد الاقتصاديّة. فإن المبدأ الأول الذي يحظى بأولوية مطلقة عليه يتعلق بالحرية وحق كل مواطن أن يتمتع بها على قدم المساواة مع غيره مهما كان الموقع الذي يحتله داخل المجتمع ومهما كان جنسه أو عرقه أو دينه. وكما نرى هذا المبدأ يعمل على التأليف بين مقتضى المساواة في التوزيع الذي تجعل منه الاشتراكية، وعلى نحو خاص في صيغتها الماركسية، أساس كل توزيع عادل للدخل والليبرالية الاقتصادية كما نظّر لها فردريك هايك وفون ميسز من المدرسة النمساوية وميلتون فردمن وأقطاب مدرسة شيكاغو الذين يجعلون من السوق الحرة الإطار الوحيد للتوزيع العادل للدخل ومن المنافسة والمبادرة الاقتصادية الفردية الحرة قاعدة لمشروعية الدخل والربح. فعيب الأولى هو أنها تقضي بأن يكون توزيع الدخل على قاعدة المساواة وهي لذلك لا تصلح، في رأي رولز،

إلا بمجتمع تكون فيه الموارد التي يقع تقاسمها ثابتة لا تزيد ولا تنقص في حين أن المجتمع الحديث هو مجتمع يقوم على الإنتاج مما يعني أن الموارد وفوائض التعاون هي في ازدياد مُطّرد وهي لا تنمو إلا حينما يكون الأفراد مُقبلين على العمل والمبادرة والابتكار والإنتاج. وليكونوا محفّزين لذلك لا بُدّ ينعموا بما حصلوا عليه من خلال جهدهم الخاص وجدارتهم فالأفضل في رأيه أن نكون غير متساوين ولكن في حالة رخاء يستفيد منها الجميع على نحو عادل ومعقول لا أن نكون متساوين وفي حالة فقر وركود اقتصادي. أما وجهة النظر الليبرالية الاقتصادية فهي تركز على الحرية الاقتصادية والمنافسة ولا تأخذ بعين الاعتبار أن الخيرات والسلع والممتلكات تظل رأس مال اجتماعي وأن إنتاجها يقتضي تعاون من الآخرين وبالتالي عدالة اجتماعية.

يعتبر كتابه نظرية العدالة إعادة صياغة (2001) مراجعة لكتابه السابق نظرية العدالة كإنصاف (1971) فما هي ابرز التحولات والمراجعات التي قام بها بعد تعرضه للكثير من النقد؟

سؤالك وجيه وجيّد ولكن دعني أصّحح بعض ما ورد فيه كتاب رولز الصادر سنة 1971 هو بعنوان «نظرية في العدالة» أما كتابه الصادر سنة 1999 والذي تُرجم إلى العربية وصدر سنة 2001 فهو بعنوان «العدالة كإنصاف، إعادة صياغة». ولكن ما يسميه بعض النقاد بالمنعطف في فكر رولز حصل في واقع الأمر قبل صدور هذا الكتاب وتحديدا منذ سنة 1980 في سلسلة من المحاضرات والمقالات تمت فيها مراجعة جوانب هامة من الصيغة الأولى لنظريته. وقد صاغ رولز على نحو نسقي كل هذه التعديلات في كتاب « الليبرالية السياسية» الذي أصدره سنة 1993 بالانغليزية. ولكني

أوّد لأضع القراء في الصورة أن أعرّج على النقد الذي واجهته نظرية رولز. لقد استقطبت هذه النظرية حال صدورها اهتمام الدارسين والنقاد حتى أصبح كل جدل في قضايا الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرة يمرّ عبرها. ويمكن أن نميز بين ضربين من النقد وجّها إلى رولز أحدهما يمكن عدّه سياسيا، وإن كانت له خلفيات فكرية وفلسفية، والثاني فلسفي بالأساس، ولا يخلو من أبعاد سياسية، ويتعلق بمسالة العلاقة بين الهوية الفردية والجماعية. وقد وُجّه الضرب الأول من النقد إلى نظرية رولز من جهتي اليسار واليمين السياسي في نفس الوقت. فمفكرو اليسار وفلاسفته لم يرضوا عنها لأنها تخلّت، في نظرهم، عن مقتضى أساسي لتحقيق العدالة وهو المساواة الكاملة في الأوضاع بين الناس والقضاء على كافة مظاهر اللامساواة واكتفت فقط بتقييد اللامساواة بشرط أن يستفيد منها الجميع وعلى وجه الخصوص من يكون الأكثر تضررا من جهة قسمة الموارد المتوفرة. وكأمثلة على هذا النقد يمكن أن نذكر كوهين ورويمر (Roemer; 1995 Cohen 1996) أما اليمين الليبرتاريني (أي أنصار الليبرالية الاقتصادية المتطرفة في أمريكا) فقد اعتبرها محاولة جديدة لإيجاد تسويغ فلسفي لدولة الرفاه الليبرالية في الولايات المتحدة الأمريكية والتي هي في حالة وهن وتتداعى للسقوط نتيجة لاستنزافها لموارد المجموعة القومية في الإنفاق على جهاز إداري متضخم وعلى برامج اجتماعية فاشلة لم تحل لا مشاكل البطالة ولا الفقر. وهذا النقد نجده في كتابات نوتزك وبوكنان وغوتيه (Gauthier; 1975 Buchanan; 1974 Nozick 1986). أما النقد الأعنف والذي ترك آثرا على النظرية فهو النقد الجماعتي. يعيب هذا النقد على النظرية ليبراليتها ونزعتها الفردانية وتأكيدها أن الفرد لا الجماعة هو المصدر الأوّل للصلاحية الأخلاقية وكذلك نزوعها نحو رؤية سياسية كونية منقطعة عن

الواقع الاجتماعي والسياسي للمجتمعات التي تريد أن تؤسس لصالحها نظرية في العدالة كما ينتقد أيضا تأسيسها للرابطة الاجتماعية على معايير العدل لا على صورة للخير المشترك الذي يؤلف بين الجماعة السياسية.

وحتى يجعل رولز نظريته أكثر قدرة على الصمود أمام النقد الجماعتي أدخل عليها سلسة من التعديلات. ففي كتاب «الليبرالية السياسية» تخلى رولز عن البعد الكوني، الذي جعل نظرية العدالة في صيغتها الأولى تبدو وكأنها نظرية صالحة لكل المجتمعات مهما كانت ثقافاتها ومهما كان عصرها وتاريخها، وأعاد تقديمها على نحو يجعلها وثيقة الصلة والارتباط بالتقاليد الخاصة بالدولة الديمقراطية الليبرالية الحديثة التي تتميز بثقافة عمومية تتأصل فيها قيم المساواة والحرية الفردية. ويميز هذا الكتاب بين الليبرالية السياسية والليبرالية وفق مفهومها الشامل. فمبادئ العدالة لم تعد تندرج ضمن تصور عام يقوم على مثال أعلى ليبرالي جامع وشامل وإنما أصبحت تشكّل رؤية سياسية يمكن أن تقبل بها مذاهب واتجاهات فكرية وفلسفية ودينية لا تقبل بالرؤية الفلسفية الليبرالية الشاملة كما نجدها لدى جون ستوارت ميل أو كانط مثلا. والليبرالية السياسية على خلاف الليبرالية الشاملة أكثر مواءمة لواقعة التعددية الأخلاقية التي تسم بميسمها المجتمعات المعاصرة فالناس لا يتفقون اليوم حول المثل الأعلى للحياة الطيبة وحول القيمة الأخلاقية للأفعال ولكنهم رغم ذلك مجبرون على التعايش داخل مجتمع واحد تتعدّد فيه رؤى العالم وينقسم أفراده حول معنى الحياة المثلى وحول قيم الخير وحول ما يجب أن يكون موضوع تثمين أخلاقي. وفي نظر رولز لا تمثل الصياغة الجديدة للفكرة الليبرالية عدولا عن المبادئ التي تقوم عليها نظريته في صيغتها الأصلية أو تغييرا

جوهريّا في أساليب البرهنة والحجاج عليها. فهو يستمرّ في الدفاع عن مبدأيه في العدالة: مبدإ الحرية الذي يضمن لكلّ فرد الحريات الأساسية الأوسع مجالا والمتساوية مع تلك التي يتمتع بها أقرانه ومبدإ التباين الذي ينصّ على ضرورة أن تكون المساواة القاعدة لتوزيع الموارد الاقتصادية باستثناء الحالات التي يثبت فيها أن الشخص المتضرر أكثر من غيره من حيث توزيع تلك الموارد سيكون المستفيد من التوزيع غير المتكافئ لها.

ويتعلق أهمّ تعديل أدخله رولز على نظريته بالحجج الساندة لمبدأيه في العدالة وعلى وجه الخصوص تلك التي قدّمها في نظرية العدالة لتسويغ مبدأ الحرية والدفاع عن أولويته. إذ أصبح رولز الآن يعترف بوجود حجج مختلفة لتسويغ مقتضى حماية الحرّيات الأساسيّة ولم يعد هذا التسويغ يقع، كما كان عليه الأمر من قبل، من وجهة نظر قيمة بعينها وهي الاستقلالية الذاتية أي أن يكون الفرد كشخص أخلاقي المصدر الأول والأصيل لكل تشريع يتعلق بأفعاله. فوفق التصور السابق الذي دافع عنه رولز في كتابه الأوّل تكون الاستقلالية الذاتية العقلانية خيرا بذاتها أو هي الخير الأسمى وهو ما لا يمكن أن تقبل به المذاهب الأخلاقية ذات الوجهة الدينية. فالكاثوليكي أو المسلم أو اليهودي مثلا يمكن أن يكون ليبراليا ويقبل بمقتضى حماية الحرية الفردية ولكنه سيعترض على فكرة الاستقلالية الذاتية وأن يكون الفرد مصدر كل تشريع أخلاقي إذ يرى في ذلك تناقضا مع الإيمان بأن الله مصدر كل صلاحية على الصعيد الأخلاقي. ومهما اختلفت الحجج يظل في نظر رولز مقتضى حماية الحريات الأساسية موضع اتفاق وقبول من الجميع داخل المجتمعات الديمقراطية حتى وإن سلّم البعض به لدواع دينية والبعض الآخر لأسباب

عقلانية وفلسفية وعلمانية. وستكون النتيجة التي سنحصل عليها عند ذلك «وفاقا من خلال التراكب» consensus overlapping تسلّم في إطاره كل الجماعات والمذاهب سواء كانت دينية أو غير دينية بضرورة تعزيز الحريات الأساسية وحمايتها.

ولتجسيد فكرة «الوفاق من خلال التراكب» يتطرق رولز إلى مسألة حرية الضمير. ويميّز هنا بين ضربين من الحجج، في الضرب الأول يُنظر إلى المعتقدات الدينية كموضوع قابل للمراجعة والنظر العقلاني فحرية الضمير ضرورية لنا لأنه ليس هناك ما يضمن لنا أن تكون أساليبنا الراهنة في العيش هي المناسبة لنا أوأنها ليست في حاجة إلى مراجعة أو إعادة نظر. والحجّة التي تقوم على فكرة المراجعة العقلانية هي الحجة التي يستند عليها الليبراليون لتبرير مقتضى الحريات الأساسية. أما الضرب الثاني من الحجج فينطلق في دفاعه عن الحرية الدينية من أن العقائد الدينية معطاة وراسخة وليست بالتالي موضع مراجعة أو محلّ نقد. وإن كنا في حاجة إلى حريّة الضمير فلأنه توجد داخل المجتمع تصوّرات دينية متعدّدة والتي وإن لم تقبل المراجعة أو المساءلة تقبل بحق التصورات الدينية الأخرى في الوجود والتعبير عن نفسها في إطار تعدّدية تجعل التعايش ممكنا. وترى هذه الحجة أننا ما دمنا ننتمي جميعنا إلى مجموعات دينية مختلفة ومتنافسة أحيانا فإننا نحتاج إلى تبني مبدإ الحرية الدينية في صيغة حرية الضمير وإقراره ضمن المواد الدستورية والدفاع عنه باعتباره موضوع وفاق من خلال التراكب ليكون بذلك أسّا من أسس العدل في مجتمع تعدّدي.

هذه هي إذن أهم المراجعات وهي قابلة للنقاش في جوانب عديدة

منها ولكن رولز لم يتخلّ عن مبادئ العدالة والنظرية السياسية التي تقوم عليها وإنما جعل نظريته تقبل بأشكال متعدّدة ومعقولة من التعليل وليس التعليل الفلسفي الكانطي هو الوحيد الممكن للنظرية كما بدا الأمر في الصيغة الأولى لها.

وبالعودة إلى سؤالك كتاب رولز العدالة كإنصاف، إعادة صياغة هو كتاب يعيد صياغة بعض الجوانب من النظرية بدت للقرّاء معقدة شيئا ما في النسخة الأولى من كتاب نظرية في العدالة ويصحّح بعض التأويلات الخاطئة كالموقف من دولة الرفاه التي لا يعتبرها رولز حلا كافيا لمشكلة العدالة في المجتمعات المعاصرة.

يثير كتابه الكثير من القضايا أبرزها مسالة العدالة والخير أيهما اسبق حيث يميل راولز إلى أسبقية الحق على الخير كيف تشرح هذه الإشكالية للقراء؟

كما أسلفنا مبادئ العدالة تنطبق على البنية «البنية الأساس» للمجتمع وليست مبادئ ستحكم السلوك الفردي. فالعدالة التي يتعلق الأمر بها هنا هي فضيلة المؤسسات أكثر مما هي فضيلة الأشخاص(رولز 1971: 33). وبعد إقرارها في إطار تصور للعدالة يكون عموميا وموضع وفاق اجتماعي تصبح هذه المبادئ قاعدة لتقييم عمل المؤسسات الكبرى داخل المجتمع وطريقة توزيعها لمنافع العيش المشترك وتكاليفه. ويترتب عن هذا أولوية العدالة على تصورات الخير إذ أن الرابطة الاجتماعية في مجتمع عادل تقوم في رأي رولز على قواعد العدل التي يتعين أن تُحترم من قبل الجميع أما الخير فيظل أمرا خصوصيا يتعلق بالمعنى الذي يمنحه الأشخاص للحياة المثلى والجديرة بأن تعاش ولمفهوم القيمة الأخلاقية للأفعال.

وهي مسائل يختلف فيها الناس وتظل مجال الاختيار الفردي الحر ولا يحق لا للدولة و لا للمجتمع التدخل فيها. وتكون بهذا نظرية العدالة تعتمد وجهة ديونتولوجية (آدابية) من الطراز الكانطي تؤكد أسبقية الحق والواجب على مُثل الخير والسعادة وتتعارض مع النظريات التليولوجية التي تجعل من خير ما (كالمنفعة العامة مثلا في النظريات المنفعية) غاية للفعل الفردي ولعمل السلطات العمومية. وتحديد الخير على نحو منفصل على العدالة ومنحه صفة الغاية الكبرى يجعل من العدالة وسيلة لتحقيق ذلك الخير. على خلاف هذا التمشي تأكيد أسبقية العادل على الخيّر سيجعل كل تصور للخير غير مقبول إذا كان متعارضا مع العدالة وإذا كان تحقيقه سيؤدي إلى انتهاك لحقوق الناس. ويضمن المجتمع العادل، وفق التصور الليبرالي الذي يدافع عنه رولز، للفرد أمرين: أوّلا حماية حقوقه وشروط تحقيق تصوره للخير دون تدخل من شركائه في المواطنة ودون احتكاك أو نزاع معهم وثانيا، حياد الدولة تجاه تصورات الخير فإذا تدخلت الدولة لفرض رؤية ما للخير على المجتمع سواء كانت هذه الرؤية دينية أو عَلمانية تنتهك الحرية الفردية وتتحول إلى دولة مستبدّة تستخدم الأجهزة والسلطات العامة لتحشر نفسها في المجال الشخصي.

هناك من الباحثين من يعتبر نظرية العدالة محاولة فلسفية لتجديد الليبرالية من الداخل هل تتفقون معهم؟

نعم بقي أن نتفق في معنى الليبرالية. أنت تعرف أن هذا المصطلح في بلدان المغرب العربي المتأثرة بالتقاليد الفكرية الفرنسية (تونس والجزائر وموريتانيا والمغرب وباستثناء ليبيا) يُحمل على معنى نظرية تدافع عن اقتصاد السوق غير المقيّدة وترفض كل دور اجتماعي للدولة

في إعادة توزيع الدخل من خلال الرافعة الضريبية ولذلك تكون عموما الليبرالية موضع استهجان وانتقاد حاد من الجميع. غير أنه كما رأينا ليست هذه هي الليبرالية في السياق الفكري الأمريكي. فالليبرالية أخذت هناك معنى اجتماعي سبق أن دفع في اتجاهه في أواخر القرن التاسع عشر في انغلترا فلاسفة أمثال هوبهوس وجون ستوارت مل ثم ديلتاي وليبمان في أمريكا حيث أكّد كل هؤلاء على أن الحرية لا معنى لها من دون إعادة توزيع عادل للثروة ومن دون دور فاعل للدولة في مقاومة الفقر والبطالة والمرض ونشر التعليم وتوفير المرافق العمومية الأساسية. فرولز يأخذ إذن بهذا المعنى لليبرالية حينما يؤكد أن الكرامة المتساوية لا تتوفر فقط بتوفير الحرية والمساواة بين الجميع أمام القانون وإنما بتمكين الناس من التمتع الفعلي بحرياتهم والاستخدام الفعلي لها. وهذا لا يكون إلا بضمان شروط العدالة التوزيعية وفق المبادئ التي نصت عليها نظريته. أما الليبرالية المتطرفة والاقتصادية فتُسمى في السياق الأمريكي الليبرتارينية. فالليبرالية في المجال الفكري والسياسي الأنغلو أمريكي تحيلنا إلى اتجاه سياسي يساري أي بمعنى أنه يجمع بين مقتضى المساواة في الأوضاع المادية من خلال التوزيع العادل للدخل ومقتضى الحرية الاقتصادية في إطار سوق حرة مع دور تعديلي للدولة. ومن هذه الوجهة يتوافق تقريبا مع تنادي به الاشتراكية الديمقراطية Democracy Social في أوروبا.

ما يعاب على النظرية تمركزها الغربي وحصرها فقط في المجتمعات الليبرالية الدستورية ما ذا تقولون؟

نعم ذلك صحيح. لكن قبل أن أشرح الأمر دعني أوضّح مسألة تتعلق بطبيعة الفلسفة السياسية وبالدور الذي تضطلع به في الثقافة السياسية

للمجتمع وفق رولز. وفي مقال صدر له سنة 1980 تحت عنوان «الإنشائية الكانطية في النظرية الأخلاقية» Theory Moral in Constructivism Kantian أكّد رولز على أن دور الفلسفة السياسية في الديمقراطيات هو تعريف المبادئ والمصطلحات الكامنة في الحس المشترك والتي يتقاسمها الناس من خلال الثقافة السياسية المشتركة بينهم وجعل هذه المبادئ بيّنة وحيث يكون الحس المشترك متردّدا وغير واثق من اختياراته ومواقفه ولا يعرف في أي جهة يوجد الصواب يتعين على الفلسفة السياسية أن ترشده إلى بعض التصورات والمبادئ التي هي في صميم أهم اقتناعاته وتقاليده التاريخية. وفق هذا التصور لا يمكن للفلسفة السياسية إلا أن تكون متأصّلة في سياق ثقافي وفكري وتقوم بوظيفتها ودورها النقدي في إطاره وذلك، كما يقول فيلسوف أمريكي آخر توفي مؤخرا وهو ريتشارد رورتي، لأن الثقافة السياسية للمجتمعات المنفتحة والديمقراطية ليست متجانسة من حيث القيم والمبادئ وإنما يوجد تضارب داخلها بين القيم (قيم الحرية والمساوة، العدل والخير، الفاعلية الاقتصادية والمصلحة العامة، حرية الفرد وقيم الجماعة، الأنانية والإيثار إلخ.) ويكون دور النقد الفلسفي هو إيجاد أفضل تأليف عقلاني ممكن بين هذه القيم من خلال الموازنة بينها ومكافحتها ببعضها البعض. فحيث هناك نزاع بين القيم وحيث هناك سؤال حول المبادئ التي يتعين اعتمادها لحل النزاعات وصناعة القرارات العمومية الصائبة يكون هناك دور للفلسفة السياسية ولا تكفي العلوم الاجتماعية لهذه المهمة. ولكن ذلك يفرض أيضا على المشتغل بالفلسفة السياسية معرفة بما يسميه رولز بالوقائع الكبرى للمجتمع وهو ما يتطلب منه معرفة بنتائج الدراسات في القانون والاقتصاد وعلم الاجتماع والعلوم السياسية وعلم النفس والتاريخ إلخ.

وتجدر الملاحظة أيضا أن القيم الليبرالية كالحرية والمساواة والعدالة وحقوق الإنسان، كما نرى، لم يعد مجالها منحصرا في المجتمعات الغربية وإنما اتسع أكثر ليشمل العالم بأسره إذ كما يقول كيمليشكا في تصدير الطبعة العربية لكتابه «مدخل إلى الفلسفة السياسية المعاصرة»، الذي قمنا بترجمته إلى العربية، مسألة بناء دولة تخدم مصلحة مواطنيها وتحجم عن إلحاق الضرر بهم هي مسألة عابرة للثقافات مهما كانت درجة الاختلاف بينها وهذا ما يجعل، في رأينا، الجدل حول قضايا الليبرالية الدستورية ولئن انطلق حقيقة في الغرب إلا أنه يهم كل المعنيين ببناء دولة مدنية حديثة.

ثمة اختلاف كبير في مقاربة قضية العدالة بين الاتجاه الليبرالي الذي يمثله هابرماس ورولز والاتجاه الجماعاتي الذي يمثله تايلور وماكنتاير وسندل فما هي أوجه الشبه والاختلاف بينهما؟

في خصوص الفيلسوف الألماني يورجن هابرماس يجب أن نوضح الأمر التالي: وهو أنه لا يضع نفسه ضمن الاتجاه الليبرالي فلئن اعتبر نفسه قريبا منه ظل يعتبر أن الليبرالية والجماعتية لم يتخلصا من براديغم الذاتية الميتافيزيقة. فالليبرالية تفترض فكرة ذات فردية متوحدة تحدّد نفسها بنفسها على نحو منعزل عن الآخر وفي غنى عن الحوار والمداولة في الفضاء العام في حين أن الجماعتية تظل حبيسة نفس البراديغم الميتافيزيقي ولكن بدل الذات الفردية تحلّ الذات الجماعية وصورة الخير التي توحّد بين أعضاء وهو خير تضعه في منأى عن النقاش والجدل العام لذلك يقترح هابرماس نموذجا بديلا يتمثل في نظرية إتيقا النقاش يعتبر قادرا على تجاوز هنّات الليبرالية والجماعتية والقطع مع الخلفية

الميتافيزيقية التي ينهضان عليها. أما فيما يخص الليبرالية فلا بُدّ أن نميّز بين المجتمع الليبرالي والعقيدة الليبرالية. فالمجتمع الليبرالي هو المجتمع الذي تكون فيه قيم الحرية والمساواة والحقوق متأصلة في الثقافة العامة التي يشترك فيها أفراده وتكرسها المبادئ الدستورية التي يُجمعون عليها ففي مجتمع كهذا يمكن أن يغير الأفراد تصوراتهم للخير، كأن يخرجوا مثلا من دين ليدخلوا دينا آخر أو ليصبحوا لا دينيين، دون أن تتأثر مع ذلك حقوقهم المدنية المحصّنة دستوريا ومؤسساتيا كما أن الانتماء في مثل هذا المجتمع يكون على أساس المواطنة وليس الاشتراك في هوية جماعية وثقافية. أما العقيدة الليبرالية فهي تفترض نظرية متكاملة تنتصر للحرية وتجعلها أساس تنظيم العلاقات الاجتماعية والمؤسساتية. وهي نظرية ليست موضع قبول تام إذ تجد من يختلف معها من حيث المنطلقات الفكرية والفلسفية. والفلاسفة الذين ذكرتهم يمثلون أقطاب الاتجاه الجماعاتي. ولئن اشتركوا في رفض أركان العقيدة الليبرالية مثل أسبقية الحق والعدل على الخير وفكرة ذات تتشكل على نحو منعزل عن سياقات التنشئة الاجتماعية ودافعوا على فكرة أولوية الجماعة على الفرد إلا أنهم يختلفون من حيث حدة نقدهم للفلسفة الليبرالية. فتايلور مثلا يشاطر الوجهة الليبرالية في العديد من النقاط الهامة في حين أن ماكنتاير وساندل يبدوان أكثر حدّة وتطرفا في نقد الليبرالية مما يدفعهم في إتجاه تبني مواقف أكثر محافظة وبالخصوص حينما يرفضان أن يكون الفرد سيد اختياراته وأن تكون له القدرة على رفض فكرة الخير الجماعي أو أن ينفصل عن جماعته إن طاب له ذلك إذ أن الهوية الجمعية هي التي تسود لديهم على الهوية الفردية. ولمعرفة أكثر بالجدالات التي تدور داخل

الاتجاه الجماعتي وحوله أدعو القارئ إلى الإطلاع على الفصل الذي خصّصه كيمليشكا له في كتابه الذي ترجمناه إلى العربية.

في الأخير ماذا عسا نا نحن العرب ان نستفيد من تلكم النظرية معرفيا وسياسيا وأخلاقيا في ما بعد الربيع الديمقراطي؟

يجب التنويه أوّلا بأن ثورات الربيع العربي تمثل تكذيبا لمزاعم الموقف الثقافوي في النظرية السياسية والذي يعتبر الثقافات وحدات وكيانات تكاد تكون منغلقة على نفسها ومكتفية بذاتها وهي تنقسم إلى ثقافات تقبل الديمقراطية والقيم الليبرالية أي الحرية الفردية ومبدأ المساواة والمشاركة السياسية وثقافات موصدة أمام القيم الثقافية الليبرالية لا تعترف بالحرية الفردية ولا بحق الفرد بأن يكون مصدر للصلاحية الأخلاقية وتقدّس قيم الجماعة وترفض المساواة وتتشبث بالبنى التراتبية التقليدية للمجتمع. فثورات الربيع العربي رفعت كلها شعارات الحرية والعدالة الاجتماعية والحق في الكرامة وندّت بالظلم والفساد والاستبداد وبهذا أكدت عكس ما يذهب إليه المدافعون على الموقف الثقافوي وما قاله رولز نفسه الذي ذهب في كتاب «قانون الشعوب»، وهو الكتاب الذي يقدّم فيه وجهة نظره في العدالة الدولية، إلى أن القيم الليبرالية تظل خاصة بالمجتمعات الغربية وقد قمنا بنقد هذا الموقف في كتابنا الصادر سنة 2006.

الآن وبعد الربيع العربي تتجه النية نحو بناء الدولة المدنية الديمقراطية التي تحقق الأهداف التي عبرت عنها الشعارات التي رُفعت أثناء هذه الثورات. لهذا تتجه الأنظار بكثير من القلق في تونس وليبيا ومصر واليمن لمراقبة حركة الفاعلين في الساحة السياسية ومعرفة إن كان الحراك السياسي سيفضي إلى صياغة دستور عصري يضمن الحرية الفردية بمعناها

الشامل وحقوق الإنسان كما وردت في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الدولية ذات الصلة ويضع الركائز لاستقلال القضاء وبناء دولة المواطنة ويضمن المساواة بين المواطنين مهما كان جنسهم أو دينهم أو لونهم أو عرقهم ويحمي الحق في المشاركة السياسية والتداول السلمي على الحكم ويوفر حدّا معقولا من العدالة الاجتماعية والإنصاف في تقاسم منافع العيش المشترك وتكاليفه ويرسّخ أيضا حكم القانون. بطبيعة الحال إذا تحققت هذه الخطوات فسنكون في حاجة إلى النظرية السياسية الليبرالية لرولز والجدالات التي تدور حولها ولكن لن نكون في حاجة إلى رولز فقط بل أيضا إلى الفلسفات السياسية والحقوقية والأخلاقية لدوركين وهبرماس وأمرتيا صن وآكرمن وغيرهم. أما إذا وقعت انتكاسة لا سمح الله في هذا المجال وعاد الاستبداد من جديد في ثوب آخر، قد يكون هذه المرة ديني وليس عَلماني كما عهدنا من قبل، فستتأخر شعوبنا ردحا آخر من الزمن في تحقيق التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية وقد ندخل مرحلة أخرى من الاضطرابات وعدم الاستقرار. ولكن عموما أظل متفائلا بمستقبل الديمقراطية والليبرالية في بلداننا وانتصار الليبرالية لا يعني بالضرورة فوز الليبراليين في الانتخابات واعتلاؤهم سدّة الحكم إذ قد تتحقق هذه القيم والمبادئ من خلال أحزاب لا تتبنى النظرية الليبرالية صراحة.

حوار مع الفيلسوفة الأمريكية جوديث باتلر(1)

س: طلب 80 برلمانيا بسحب الكتب المدرسية لتي تعرف بنظرية النوع، باعتبارها إيديولوجية تعمل على إنكار الحقيقة. كيف تتفاعلين مع هذا السجال؟

ج: لابد من الاختيار إما أن تكون لصالح تعليم حقيقي يناقش جميع هذه المسائل أو لا.هل م اللازم التذكير بان الدراسات حول الجندر قد ارتادت منذ عشرات السنين الكثير من مجالات العلوم الإنسانية ويبدون من العبث الحديث عن مع أو ضد نظرية الجندر. هذا دليل على الجهل لاغير. فهذا المجال النظري والتربوي اجتمعت حوله الكثير من الاختصاصات:من علماء بيولوجيا والوارثة وابستمولوجيين واقتصاديين ومؤرخين وقانونيين ومنظرين سياسيين وفلاسفة ومحللين نفسيين وعلماء نفس ومنظرين أدبيين وفنانين ونقاد فن ومؤرخي الفن وشعراء وكتاب...

فهم لا ينطلقون من منطلقات نظرية واحدة لكن يشتغلون على «مبحث الجندر» لان لهم اعتقا د جازم بانه يساهم في فهم أفضل للتنظيم الجنسي في مجتمعاتنا. وشرح الفوارق الظاهرة على قاعدة الجندر والنظام الجنسي على مستوى السلطة السياسية والاقتصادية والقانونية.

---

(1) http: / /fredericjoignot.blog.lemonde.fr

فالمؤرخين تساءلون كيف تظهر المميزات الاجتماعية للنوع في عصر ما، وما هي أهميتها الخاصة في الحياة العامة. فالمنظرين الاجتماعيين يطرحون سؤال هل تصف مفاهيم رجل وامرأة حقا تنوع المورفولوجيا الإنسانية وسلوكيات الأشخاص كما هي. وإذا ما كانت تتناسب دائما مع هوية جنس ما. علماء الإناسة يميلون نحو ترابط بين الطبيعة والثقافة ومجموعة من المدارس تناقش هذه العلاقة الوحيدة.

بعبارة أخرى فالدراسات الجندرية تشكل مجالا خصبا للدراسات المطورة لدراسات ثابتة ومنتجة. في الحياة الجامعية عندما ننتقد مواقف نظرية صلبة مؤسسة على دراسات وأبحاث قوية حينذاك نلجأ إلى البرهان والحجاج المبني على استشهادات واستدلالات؛ فلا نكتف بسجال سياسي وبتشويهها بكلمة كبيرة «النوع».

لهذا نجد هذا الهجوم موجه ضد دارسة الإشكالات الجنسية في المدرسة العلمانية والثانوية والجامعة.

س: لكن لماذا لا تزال الدراسات الجندرية عير مهتمة بها كثيرا بفرنسا؟

ج: لان الدراسات الجندرية لم تعرف إلا لاحقا بفرنسا 1960-1970 مع التيار النسوي سيمون دي بوفوار وهيلين سيكسوس وكذا ميشيل فوكو.. إذ أن هذه الدراسات تعيد النظر في الكثير من البديهيات على سيل المثال مفهومي رجل أو امرأة.

من الواضح أن الحياة الفكرية الحقيقية تقتضي وضع تمثلاتنا وأفكارنا المسبقة تحت امتحان النقد. فالذين كانوا مع فكرة ارض مسطحة ورفضوا تغيير وجهة نظرهم فاليوم نجدهم عنيدين وجاهلين. ونفس الأمر ينطبق

على اللذين يرفضون دراسة اختلافات المعاملة الاجتماعية بين الأنواع؛ التنوع الشديد للجنسانية، تأثير السياسات الجنسية؟

فهناك الكثير من الدراسات الجندرية التي أجريت بالكثير من البلدان الصين واليابان وجنوب افريقيا وجمهوية التشيك وأمريكا اللاتينية وخاصة بيونس ايرس وسانتياكو شيلي وريودي جانيرو.فالكثير من الأشكال النوعية للدراسات النسوية ظهرت في سياق اهتمام جهوي في جنوب افريقيا وتركيا مستندين أحيانا إلى الدراسات الأمريكية.فاهم الدراسات حول الجندر في السنوات الأخيرة ظهرت بالمملكة المتحدة؛ ومرة أخرى يتم اتهامنا من قبل أناس أميين بأهمية هذه الدراسات التي يريدون أن يختزلوها إلى مجرد «نظرية».

البرلمانيون قلقون من هذه العبارات:في هذه النظرية لا يوصف الناس بأنهم رجال ونساء بل بوصفهم يمارسون بعض ممارسات أشكال جنسانية:المثليين، رجل وامرأة، ممارسة جنسية ثنائية، ممارسة عبر جنسية». ماذا تقولين حول هذا؟

فهذا التأكيد لم يطور قط من طرف أية نظرية جندرية ولا حركة نسوية ولا حركة كوير.

لحد ألان لم اعرف أي أستاذ جامعي في هذا الحقل النظري طور حجة تحدثت عن «النوع الجنسي» وان التشكيلات يمكنها تبرير مثل هذه الحجة.بالمقابل فالدراسات الجندرية ترفض خلط الجندر مع الجنسانية، بحيث نطرح تساؤلات حول التوجه الجنسي لشخص ينتمي لهذا النوع أو ذاك. فإذا ما عرف «الرجل» في المجتمع بأنه «رجل»فهل هذا يعني بأنه

دائما يميلا جنسيا إلى المرأة؟ من المهم وضع تمييز بين الهوية الجنسية والتوجه الجنسي.فهذا سؤال يكتسي أهمية كبيرة. فبعض الرجال مثليين أو يميلون إلى المرأة أو اقل نشاطا جنسيا فهم يظهرون كلهم على الصعيد السوسيولوجي رجالا. ونفس الأمر ينطبق على النساء.ومع ذلك فهن في المجتمع يصنفن في إطار نساء.لكن دائما هن منبوذات.

فهذه التساؤلات اعطيت اهتمام كبير في السجال، عندما يتكلمون على سبيل المثال حول أشخاص غير متميزين جنسيا الذين يمثلون تشريحا أو إشارة كروموزومية مختلطة او غير محددة بالنظر إلى المميزات الجنسية التقليدية. فعندما يقرر المجتمع نسب لهم نوع فأحيانا يكون ذلك منذ طفولتهم هنا تطرح الكثير من الأسئلة. من له السلطة والحق في تعيين النوع؟

ألا نطب ذلك من المعنيين أنفسهم عوض ممارسة عنف النوع عليهم؟ لابد من إشراك هؤلاء أنفسهم في النقاشات مع الأطباء وعلماء نفس ومنظري الجندر. ونفس الأمر ينطبق على المتحولين جنسيا. وان تفكر في أصحاب جندركوير»الذين عن طيب خاطر يحولون نوعهم حسب لقاءاتهم وممارساتهم الجنسية ويطالبون بأسماء غير الرجل والمرآة تتناسب مع الممارسة الحرة لحريتهم؟

النواب الكاثوليكيين يستشهدون بتصريحات البابا بندكت السادس عشر التي تدين ضمنيا نظرية الجندر.حيث أشار إلى تشويهها للقانون الطبيعي بين الرجال والنساء. ماردك؟

إذا كان القانون الطبيعي ينظم الجنسانية إذن نريد معرفة ما الذي يرتكز عليه على مستوى الممارسات، كيف يمكنه أن يكون معروفا من طرف

الجميع وما هي السلطة النظرية التي تبرره؟ إذا كان البابا يمارس سلطته مطلقة، سينتج عن ذلك أن جميع المؤسسات التربية عليها التوقف عن دراسة لتحولات التاريخية الطارئة في الممارسات الجنسية والجندرية.

بالنسبة للذين لا يعتقدون بوجود معيار وحيد ينظم علاقات النوع أو مجموعة قواعد تنظم العلاقات الجنسية.سيتم طردهم من الكنسية؟ فهذه الفكرة يمكن ان تسيء للكاثولكيين أنفسهم.

رأيي أننا في تعليم علماني يعني أننا لنا جميعا نفس الفرصة لدراسة موقف الكنيسة حول هذه المسائل، بدون أن نرغم على قبولها.كما نجد اليوم دراسات الجندر تنتشر في مجموعة من المدارس اللاهوتية والعديد من برامج الدراسات اللاهوتية في العلام بأسره وليس فقط بأمريكا. ألا يعني طلب سحب الكتب المدرسية بقاء نسخة وحيدة للكاثوليكية عليها مراقبة البرنامج الدراسي العلماني؟

كتاب بودراس المنتقد كثيرا من طرف النواب يقدم المغايرة الجنسية (رجل وامرأة) أكثر ترددا مع الإشارة إلى صور «مسيرات الفرحة: للمثليين الجنسيين.ما الذي يقلقهم أكثر؟

القول بان المثلية الجنسية ليست شذوذا وأي مثلي له الحق في الزواج وفي تربية الأبناء.

أضيف إذا كنت موافقة الموقف الأكثر حضورا هو المغايرة الجنسية ستلاحظون أنهم لا يعلمونا شيئا حول الطريقة التي بها تظهر المثلية الجنسية.ولا كيف أنها لابد من معالجتها بنفس الاحترام مع أي شكل

جنسي آخر.فالجنسانية الإنسانية لا تنتج عن تصنيفات الجنسية ولا النوع فهي تنتشر بلا انقطاع.

على سبيل المثال بعض النساء يمارسن الجنس مع نساء آخرين لكن فيما بعد يتزوجن من رجال حيث يلدن وبالتالي جنسانيتهم تحولت. ونفس الأمر ينطبق على المغايرين جنسيا الذين يمارسون أحيانا الجنس مع الرجال أو النساء وهويتهم الجنسية لا يمكن تصنيفها مغاير جنسيا أو مثلي. من المهم دائما لإعطاء وصف متفرد للحياة الجنسية لأي كان عوض تسييجه في مقولة محددة مسبقا. علينا اتخاذ القرار إذا كنا مرتبطين أكثر بتصنيفنا المعياري من فهم تعقيدات الجنسانية الإنسانية. فبعض الأشخاص على سبيل المثال يعتقدون بان ليس لهم توجه جنسي.معين. ماذا عسانا أن نفعل بهذا المطلب؟ مثل هؤلاء ألا يهددون فكرتنا حول التصنيف؟ بالإضافة إذا كانت أقلية من الناس تدعي أنها مثلية ألا يعني أن وضعهم ضال وضد الطبيعة ولابد من حرمانهم من الزواج أو معاملتهم بسوء.

هذا يعني فقط تشكيلهم أقلية جنسية ثقافية التي تظهر لا انقطاعية الجنسانية الإنسانية.

بهذا المعنى علينا قبول عن طيب خاطر التعدد وفهم جميع مقولاته بمثابة مجهودات تكون أحيانا ناقصة وجزئية لأدراك الحب البشري.

معارضي هذه الأفكار يستندون على العلم والبيولوجيا. مع ذلك فالحجة التي بها الجنس البيولوجي يحدد السلوك الجنسي والاجتماعي اليوم أصبحت محل نقاش في الأوساط العلمية..

يبدو أن البيولوجيين أمثال انف وست سترلني وسارة فرانكلين أو ابتستمولوجيين مثالايزابيل ستنغر وبرونو لتور ودوناهاراواي سيعارضون

هذه الأفكار.فالمجال البيولوجي عرف نقاشا ساخنا بخصوص هذه المسائل والعديد من العلماء أعادوا طرح السؤال حول الفعل الحقيقي المسبب للطباع الجيني ومنكرين لوجود «جين المثلية الجنسية» على سبيل المثال ويوضحون أهمية العوامل الثقافية والشخصية في هيكلة تكوين الخلايا.

فهم يدافعون من ألان فصاعدا عن أهمية استخدام نماذج تقاطعية بين المحيط والبسيكولوجيا والثقافة والبيولوجيا. بعبارة أخرى فالنماذج المسببة تراجعت قيمتها لصالح النماذج المعقدة.بنفس الكيفية فالتمييز الصلب بين الجنس كبيولوجيا والجنس كثقافة فالمقاربة النوع ليست لها مصلحة كبيرة بالاسترشاد بالدراسات الحالية وفكرة أن الجنس البيولوجي هو سيكون السبب الوحيد للعمل الجنسي والنوع والهوية فهو من ألان فصاعدا يعتبر مختزلا إلى حد كبير.فالذين يدعمون الكاثوليكية البابوية عليهم أن يقرروا من أي عصر جاء العلم الذي يستلهمونه.

س: ما يقلقهم كثيرا في الدراسات الجندرية هو تساؤلها حول المعايير؟

ج: فالمعايير تربي فينا منذ الطفولة والمدرسة والأسرة والعمل ولا ننسى المعايير الدينية الطائفية والوطنية. تلاحظون أهمية النوع عند رجال السياسة ومدراء اقتصاديين على مستوى الأجور العليا في القطاع العام والحياة الاقتصادية. عندما نرفض عملا أو اجر عالي بسبب جنسنا هو ا ن النساء تتعرض لمضايقات في الشارع أو يتعرضن لعنف اسري أو يتكلفن بالجزء الكبير من المهام المنزلية حينذاك نرجع إلى هذه المعايير.

أن توصف بنوع ما فليس فقط في الطفولة بل يدوم طوال الحياة. انتجنا

نشاط مستمر ومتكرر كل صباح يمكننا أن نتحول إلى امرأة آو رجل، أن تلبس ماتراه مناسبا،تتزين أو لا،تفاوض، تجتمع،ان تفاوض آخرين في علاقة ما،في المنزل أو العمل.من جهة قدرتنا على التحرك تكمن يوميا في مواجهة مسالة صناعة وتحمل مسؤولية نوعنا. من جهة أخرى قيدنا أنفسنا بمعايير والتزامات لم نخترها. فهذا المعايير ينتجنا بقدر ما ننتجها تقريبا بالرغم منا في الجزء كبير بدون وعي لكن بدون أن يكون اوتوماتكيا. فنحن بدون فائدة بين الأمر والليونة.

هذا معنى عبارة تشويه النوع: هي ممارسة ارتجالية تنتشر داخل فضاء الإكراه»

أحيانا تلك المعايير تثير فينا شعورا بالتمييز بل الكآبة، فالشخص يجد نفسه مقسم بين الكيفية التي تأثر بها وتلك التي يرغب في التعلق بها.

وهذا يحصل أحيانا حتى داخل النوع. نقول: لا يعجبني أن أشبه هذا النوع من المرأة لكن بالأحرى من تلك المرأة». أحيانا يرغب للشخص تحول نوعه.

س:لا يتعلق الأمر بمسالة أخلاقية؟

ج:لا أظن الانتماء لهذا النوع أو ذاك يشكل موقفا أخلاقيا كما يؤكد ذلك الكاثوليك والمحافظين.

علينا التأكيد على المساواة وحرية الذين يرغبون في التمتع بنوعهم وحريتهم بعيدا إلى حد ما عن المعيار.

عندما هذه الاختلافات لا تضر بأحد فهي بالتالي تعبر عن الحرية الإنسانية وعلينا الاعتراف بها بكل احترام بدون وصفها بالمرضية أو حكم أخلاقي أو تجريمها. وهذا ما اسميه مجتمع يظله الجميع.

مع ذلك ألا يعتبر مستحيلا التملص من المعايير النوع كما يرغب البعض في فعل ذلك؟

لا احد يفلت من المعايير. لكن لسنا خاضعين بإطلاق لها بقدر فنحن في صراع معها ننشئها. في نفس الوقت فالمعايير هيأت الظروف للصراع مع الحركة النسائية وخاصة الأقليات.

اليوم يوجد دائما نوع من التوتر بين الأنواع مثل علاقات الإغراء. أنا لا أتصور عالما يوتوبيا لنفر إليه. لا تمنعني الصراع ضد بعض المعايير الخانقة أنفاسنا مثل علاقات الإغواء غير العنفية وغير القهرية، الانتماء إلى تاريخ الإنسانية وهذا ماتم الشروع فيه جماعيا منذ مدة طويلة.

س:لازلت مناضلة نسوية؟

ج:نعم و سأبقى مادامت الفوارق المنهجية بين النساء والرجال وأيضا ما بقي العنف والتهميش والفقر والجهل. هذا صحيح حقا دائما لا احد يمكنه إنكاره. مع ذلك لا أظن بإمكاننا تقييد فهمنا للسلطة بعلاقات وحيدة للبطركية والهيمنة بين الرجال والنساء. فلا سلطة تفترض كذلك قدرة على التحرك تدفعنا إياها عندما نبحث عن تغيير العالم. فأظن بان الظاهرة النسوية تطور هذا النوع من السلطة..

ملحق

- الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر ولدت سنة 20 ماي 1947 وهي فيلسوفة
- نسوية وتنتمي إلى تيار ما بعد البنيوية. وهي الآن أستاذة جامعية بنيويورك. لها العديد من الكتب: ما هي العدالة الاجتماعية؟ إعادة توزيع أو الاعتراف 2011
- إعادة توزيع أو الاعتراف نحو تبادل فلسفي سياسي بالاشتراك مع هونيث 2003
- التصور الراديكالي: بين إعادة التوزيع و الاعتراف 2003
- مضامين نسوية نحو تبادل فلسفي بالاشتراك مع سيلا بنحبيب وجوديث باتلر وكورنيل 1994

- الفيلسوفة الأمريكية ذا الأصل التركي سيلا بنحبيب ولدت 1950 أستاذة العلوم السياسية
- والفلسفة بجامعة يال.ممثلة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ولها العديد من الكتب:
- حقوق الآخرين كامبريدج 2004 وكتاب كوسمبوليتية أخرى اكسفورد 2006 فهذه الكتب تقدم حججا فكرية لحماية المجموعات المهمشة مثل المهاجرين والأقليات. بتطوريها المنظور المنفتح لحنا ارنـدت حول الحق في الحصول على الحقوق. بالإضافة إلى كتب الديمقراطية والاختلاف برينستون 1996 – النقد المعيار واليويتوبيا

- ولدت حنة آرندت قبل 100 عام في 15 أكتوبر/ تشرين الأول 1906 في مدينة هانوفر في محيط يهودي ألماني محب للأدب والفلسفة، ثم درست الفلسفة في جامعة مدينة ماربورغ، والتي ارتبطت خلالها بعلاقة غرامية مع الفيلسوف الشهير مارتين هايديغر أطلق عليها اسم «علاقة حب القرن العشرين». لكن الطالبة الموهوبة اضطرت إلى ترك ماربورغ، لأن هايديغر، الذي اعتبرته «ملكاً خاصا في مملكة التفكير»، كان متزوجا في محيط كاثوليكي محافظ، لتكمل دراستها عند الفيلسوف كارل ياسبرز في جامعة هايدلبرغ، التي قدمت فيها أطروحة الدكتوراه في عام 1928. جاءت صدمة وصول النازيين وإيديولوجيتهم الشمولية إلى الحكم في ألمانيا في عام 1933 لتشكل نقطة تحول مركزية في حياة آرندت دفعتها إلى الابتعاد عن الفلسفة بمفهومها النظري البحت والتوجه إلى العمل السياسي بشكل عملي.

المراجع

أصول توتاليتارية في 3 أجزاء:

1 - حول معاداة السامية منشورات سوي 2005

2 - الامبريالية منشورات سوي 2006

3 - النظام الشمولي منشورات سوي 2005

4 - شرط الإنسان الحديث جامعة شيكاغو 1958

5 - أزمة الثقافة منشورات غاليمار 1972

6 - دراسات حول التطور منشورات غاليمار 1963

7 - حياة سياسية منشورات غاليمار 1974

8 - من الكذب إلى العنف منشورات بوكيت 1982

يُعتبر جون راولز أحد الوجوه البارزة المنخرطة في النقاش السياسي المحتدم حول مشروعيةالليبرالية السياسية (Politique Libéralisme Le) وحول مستقبل الديمقراطية في العالم المعاصر ومآلات الحداثة السياسية وما تخللها من أزمات وتوترات بين الحرية والمساواة، بين الفرد والدولة، بين العدالة والخير، بين الاستقلالية والعمومية، بين الدائرة الخصوصية والفضاء العمومي.

جون رولس (2121 فبراير 1921– 24نونبر 2002) (بالإنجليزية: John Rawls).فيلسوف أمريكي ليبرالي وأستاذ فلسفة سياسية في هارفرد. من أهم مؤلفاته:

1 – نظرية العدالة A Theory of Justice 1971

2 – الليبرالية السياسية Political Liberalism

3 – قانون الجماعات البشرية The Law of Peoples

- ميكاييل هاردت فيلسوف امركيي وناقد ادبي ولد سنة 1960
- عرف بكتابه المشترك مع الفيلسوف الايطالي انطونيو نغري الامبارطورية
- وهو متاثر بالفيلسوف الفرنسي جيل دولوز
- له العددي من الكتب: الامبراطورية كتاب مشترم مع نغري 2000
- الجموع كتاب مشترك مع نغري 2004
- الفكر الراديكالي بايطاليا مع باولو فيرنو 1996

مارثا ناسبوم (ولدت مارثا كرافن في 6 مايو 1947) هي فيلسوفة أمريكية تخصصت في الفلسفة اليونانية القديمة والفلسفة الرومانية والسياسية والأخلاقية.

نوسبوم، أستاذة القانون والأخلاق في جامعة شيكاغو، وهي مشاركة أيضا في العلوم السياسية والكلاسيكية، وهي عضو في لجنة الدراسات الآسيوية الجنوبية وعضو مجلس إدارة برنامج حقوق الإنسان. درست سابقا في جامعة هارفارد وبراون. لها العديد من الكتب:

- هشاشة الخير: الحظ والأخلاقيات في المأساة اليونانية والفلسفة (1986)، ردمك 0521257689؛ الطبعة الثانية (2001)، ردمك 052179126X.
- نوسبوم، مارثا، واميلي Oksenberg رورتي. مقالات عن دي أنيما أرسطو (أكسفورد : مطبعة كلارندون، 1992)
- نوسبوم، مارثا، وأمارتيا سين. وجودة الحياة. (أكسفورد: مطبعة كلارندون 1993)
- العلاج والرغبة: النظرية والتطبيق في آداب الهلنستية (1994)؛ الطبعة الثانية مع مقدمة جديدة من قبل المؤلف (2009)، ردمك 9780691141312.
- المرأة والتنمية البشرية: نهج القدرات (2000)
- للحصول على حب الوطن (1996)

الفيلسوفة الأمريكية جوديث باتلر ولدت 24 فبراير 1956 تنتمي إلى المدرسة مابعد البنيوية. ولها اهتمام بالفلسفة النسوية والسياسية والأخلاقية. وهي الآن تدرس الآداب المقارنة في جامعة بركلي. حصلت عل الدكتوراه سنة 1984 في موضوع: موضوعات الرغبة تأملات هيغلية بفرنسا للقرن العشرين. ولها العديد من الكتب: سلطة الدين في الفضاء العمومي 2011

- من ينشد للدولة الأمة: لغة سياسة وانتماء بالاشتراك مع غاتاري سبيفاك 2007
- تحولات النساء والمسالة الاجتماعية 2003
- اضطراب في النوع: التيار النسوي وتدمير الهوية 1990

يعتبر هذا الكتاب مدخلا مهما للتعريف برموز الفلسفة الأميركية المعاصرة (راولز وهاردت وناسبوم وسيلا بنحبيب وفرايزر..) من خلال مقالات مترجمة وحوارات فلسفية معاصرة تحاول أن تقدم هذه العينة من رموز البحث الفلسفي بامريكا.

فلا أحد ينكر أهمية الفلسفة الامريكية في تطور الفلسفة العالمية والنقاشات التي احدثتها في سجال مع الفلسفة القارية.

بالاضافة إلى مواكبتها للإشكاليات المعقدة المطروحة في المجتمعات المعاصرة وللتحولات الفكرية والاجتماعية والسياسية لعالمنا المعاصر.

OPUS PUBLISHERS
56 Laurel Cres. London, On, Canada
Tel. +1 2266783972
N6H 4W7
opuspublishers@hotmail.com

لبنان - بيروت / الحمرا
تلفون: 751055 1 961+ / 541980 1 961+
daralrafidain@yahoo.com
info@daralrafidain.com
www.daralrafidain.com