مكتبة
مؤمن قريش

منشورات ابن النديم
Editions Ibn nadim

دار الروافد الثقافية

نورالدين علوش

حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة

ابن النديم للنشر والتوزيع

دار الروافد الثقافية - ناشرون

حوارات في
الفلسفة السياسية المعاصرة

ابن النديم للنشر والتوزيع دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

حوارات في
الفلسفة السياسية المعاصرة

إعداد وتحرير
نورالدين علوش

حوارات في الفلسفة السياسية المعاصرة

إعداد وتحرير: نورالدين علوش

الطبعة الأولى، 2013

عدد الصفحات: 109

القياس: 17 × 24

الترقيم الدولي ISBN: 978-9931-369-47-9

جميع الحقوق محفوظة

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1، المحمدية

خلـــوي: 03 76 20 661 213+

وهـــران: 51 شارع بلعيد قويدر

ص.ب. 357 السانيا زرباني محمد

تلفاكس: 88 79 35 41 213+

خلـــوي: 03 76 20 661 213+

Email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية ـ ناشرون

هاتف خلوي: 204180 (96171)

ص. ب.: 113/6058

الحمـراء، بيروت–لبنان

Email: Rw.culture@yahoo.com

المحتويات

إهـداء 7
مقدمة 9
تحديد مفاهيمي 11
حوار فلسفي مع الفيلسوف الالماني اكسيل هونيث 15
حوار مع الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث 21
حوار مع الفيلسوف الايطالي انطونيو نغري 27
حوار مع الفيلسوف السلوفيني سلافوتش جايجيك 33
حوار مع الفيلسوف الايطالي جورجيو اغامبيو 39
حورا مع الفيلسوف الالماني يورغن هابرماس 47
حوار مع الفيلسوف الفرنسي ألان باديو 53
حوار مع الفيلسوف الكندي شارلز تايلور 61
حوار مع الفيلسوفة الامركية نانسي فرايزر 71
حوار مشترك مع الفيلسوف ارشيبكي والفيلسوفة سيلا بنحبيب 87
ملحق : نبذة تعريفية 103

إهـــــداء

إلى الدكتور محمد الاشهب

والدكتور كمال بومنير

مقدمة

يعتبر هذا الكتاب إسهام منا في التعريف بأبرز رواد الفلسفة السياسية المعاصرة الذين آثروا الساحة الفلسفية بأطروحات جديدة ونظريات أصيلة.

حيث نجد فلاسفة يمثلون التقليد القاري (هابرماس واكسل هونيث والان باديو ونغري...) وآخرون يمثلون التقليد الانغلوسكسوني (سيلا بنحبيب وتايلور ونانسي فرايزر) في الحقيقة لم نحط بكل الرموز الفلسفية لكن اقتصرنا على ابرز الرواد واكثرهم شهرة وإنتاجا.

كما آثرنا إلا أن نقدم للقرّاء العرب فيلسوفتين نانسي فرايزر بأطروحاتها حول الفضاء العمومي وسيلا بنحبيب داعية الكوسومبوليتية. فالمكتبة الفلسفية العربية تخلو من كتابات أو دراسات حول الفلسفة السياسية فلا زالت في أَمَسِّ الحاجة إلى العديد من الكتب والدراسات التي تتناول بالدرس والتحليل الفلسفة السياسية المعاصرة واتجاهاتها الفكرية وتياراتها وأبرز رموزها.

وفي الأخير نرجو أن يضيف هذا الكتاب الجديد إلى مجال الدراسات الفلسفية عامة والدراسات الفلسفة السياسية خاصة.

د. نور الدين علوش
المغرب 17/ 5/ 2012

تحديد مفاهيمي

لا زالت الكثير من المفاهيم القريبة من الفلسفة السياسية كالنظرية السياسية وعلم السياسة 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 تعريفاً دقيقاً للفلسفة السياسية التي يعتريها 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 إنه من حيث كونه عِلماً يعد

(1) محمد وقيع الله أحمد، **مدخل إلى الفلسفة السياسية**، دار الفكر، دمشق، 2011، ص40.

خطاباً منهجياً يتناول الواقع وتعني منهجيته التماسك الداخلي أي الخلو من التناقض. وهو يتناول الوقائع السياسية، أي ما هو كائن.

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 قيمية. ومن ناحية أخرى فإنها تهتم كما علم السياسة بمجال الوصف والتفسير. ومن هنا يمكن القول بأنه تحمل وجهين، الأول معياري والثاني تجريبي[2].

الفكر السياسي:

تلك النظريات والقيم التي تجعل من السياسة أمراً مهماً.

القضايا الكبرى للفلسفة السياسية

- القضية الاولى: وظائف الدولة الأساسية:

بشكل عام يمكن التمييز بين تيارين رئيسيين يؤمن الأول بتوسيع نطاق الدولة لتولي أداء معظم وظائف الحياة السياسية، ويؤمن الثاني بضرورة حصر نطاق الدولة في أضيق مدى ممكن وتخصيصها لأداء وظيفتَي حفظ الأمن وتنسيق أعمال الأحزاب وجماعات المصالح والضغط المختلفة في المجتمع حيث تقوم هذه المنظمات بأداء معظم المهام السياسية نيابة عن الدولة[3].

- القضية الثانية: من يحكم؟

فالسؤال عن الشخص أو الجهة المؤهلة لقيادة السلطة السياسية فقد

---

(2) ياسر قنصوه، **في فلسفة السياسية قراءة جديدة**، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2009، ص30.

(3) المصدر نفسه، ص306.

كان أحد الأسئلة الأكثر تردداً وبحثاً في الفلسفة السياسية على مر العصور. وقد مال بعض الفلاسفة إلى وضع السلطة في يد الإنسان الأرجح عقلاً 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[4].

- القضية الثالثة: مصدر القانون وإلزاميته

ظلت قضايا مصدر القانون ومدى سعته وقوة إلزاميته 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 اعتبر آخرين أن العقل الإنساني هو المصدر الوحيد الذي ينبغي أن تنبثق عنه القوانين.

وفيما يتعلق بمدى فعالية القانون نجد أنفسنا أمام ثلاث 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[5].

- القضية الرابعة : فلسفة التاريخ

تعنى فلسفة التاريخ باستبطان حركته الداخلية، لمعرفة وجهتها العامة، واستنباط خلاصات الدروس والعبر التي تنطوي عليها الأحداث 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؟[6].

---

(4) المصدر نفسه، ص314.

(5) المصدر نفسه، ص324.

(6) المصدر نفسه.

حوار فلسفي مع الفيلسوف الالماني
اكسيل هونيث(*)

▫ في البداية، حدثنا عن وضعية المعهد؟ وما هو تشخيصكم لحالته؟ وهل النظرية النقدية في وضعية مريحة؟

المعهد يمكنه ان يمر بأحسن اللحظات. فما يلاحظ للوهلة الأولى ان النظرية النقدية اتخذت عدة أشكال وليست شكلا واحدا كما كانت عليه في بداية القرن العشرين. فاليوم ما يسمى بنقد المجتمع اتخذ أشكالا مختلفة. هناك مقاربات نقدية جديدة يمثلها ميكاييل واشتر او شارلز طايلور ومقاربات أخرى أكثر راديكالية تمثلها التيارات ما بعد البنيوية خصوصا في فرنسا.

فالمقاربات النقدية هي كثيرة جدا والنظرية النقدية ما تمثل إلا النزر اليسير. في وضعيتنا اليوم حيث تعيش الرأسمالية أزمة عميقة علينا أن نكون في المستوى.فالشباب لاتهمه النظرية النقدية بقدر ما يهمه مقاربة جديدة لنقد المجتمع الرأسمالي. فالنظرية النقدية فقدت تأثرها القوي على مستوى الطلبة وخاصة الشباب البعيد عن الأجواء الجامعية.هذا حاصل بسبب عدم تسييس الشباب وخاصة في ألمانيا. بالإضافة إلى ان النظرية النقدية غاب تأثيرها كذلك على الفضاء العمومي.

(*) صاحب المقال: Sylvain Bourmeau، ترجمة نورالدين علوش، المغرب، تاريخ النشر: 2/ 1/ 2010، موقع النشر: http://www.fabriquedesens.net/Theorie-de-la-reconnaissance-avec

يعتبر الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث من ابرز الفلاسفة المعاصرين. كما انه يشغل مدير معهد فرانكفورت الشهير برفع لواء النظرية النقدية.

▫ إذن انطلاقا من هذا التقليد النقدي واستلهاماً لأعمال هابرماس طورتم نظريتكم المسماة نظرية الصراع من أجل الاعتراف. هل هي من المقاربات النقدية الجديدة التي تحدثتم عنها؟

نعم فهي من المقاربات النقدية الجديدة.فانا نطلق من فكرة الاهتمام بمبررات النقد العملي وأسبابه.حيث وجدتها في الشعور بالظلم والاهانة وعدم الاعتراف. هذه هي نقطة الانطلاق لا يجب ان نفكر في الاحتجاج أو في النقد العملي باعتبارها أسبابا نفعية أو مادية بل بالرجوع الى مصطلح الاعتراف وانعدام الاحترام.

بعد تمكني من ذلك رجعت إلى هيغل الذي ألهمني في صياغة أطروحتي. فهذه طريقة من الطرق للانخراط في التقليد النقدي مادام هيغل لعب دورا كبيرا فيه. لكن رجعت إلى هيغل الشاب حيث وجدت فكرة جيدة لديه مفادها ان المجتمعات تحافظ على استقرارها عن طريق صراعات مجموعاتها من أجل الاعتراف. فهذه الفكرة هي التي انطلقت منها لأطور أطروحتي حول الاعتراف فجميع المجتمعات تتمحور حول دوائر الاعتراف التي بموجبها تسمح لأفرادها بالدخول في اعتراف متبادل.

هذا لا يعني أن هذا الاعتراف هو متماثل أو متساو. على سبيل المثال في مجتمعات العبودية ليس هناك اعتراف متماثل لكن الية إدخال الأفراد تبقى في دائرة الاعتراف.

أما في مجتمعاتنا الحديثة فيمكن الحديث عن ثلاث دوائر : أولاها دائرة الحب حديثة لا نجدها في المجتمعات القديمة لأنها مرتبطة بعدة اكراهات. أما الثانية تتمحور حول السوق حيث تتحرك إلية الاعتراف المتبادل. سأتحدث عن دائرة الاحترام القانوني حيث لا يشكل السوق سوى جزئه الصغير. فهذه الدائرة تتمحور حل القانون الحديث الذي أعطى للأفراد حقوقا متساوية ومنح لهم الاستقلالية فهذه الدائرة محط نزاع دائم بين من يملك تلك الحقوق ومن هو محروم منها. أما الدائرة الثالثة فهي مختلفة عن الدوائر الأخرى حيث تتمحور حول الاعتراف المتبادل بين الأفراد بالنظر إلى قدراتهم المحترمة. من هنا فان اغلب النزاعات هي من طبيعة طلب الاعتراف.

▫ أشرتم سابقا إلى عودتكم إلى هيغل والنظرية النقدية لكن بطريقة كلاسيكية، فانتم تستعملون الفلسفة بالإضافة إلى العلوم الاجتماعية متأثرين بعالم الاجتماع هربرت ميد من أجل تطوير نظريتكم حول الاعتراف. كيف يمكن ان تشر ح لنا هذا؟

نعن أنا استفيد من مختلف التوجهات والمقاربات النقدية. فهربرت ميد من ابرز المفكرين الأمريكيين وله فكرة جيدة مفادها لا يمكن أن نطور وعي الذات بدون الاعتراف بالأخر.هذا يعني ان في مرآة الأخر يمكن ان نطور وعينا ونحقق هويتنا. فالتقدم الإنساني مرتبط اشد الارتباط بأشكال الاعتراف المتبادل. فهربرت ميد تحدث عن مختلف الدوائر في مجتمعه الخاص الشيء الذي جعله يميز بين تقدير الذات واحترامها وهذا مهم بالنسبة لي. فالخلفية التي تحكم هذه الفكرة هي ان بدون هذه ا شكال الاعتراف بالذات لن يتمكن احد من الإسهام بطريقة حرة وفعالة في التكوين السياسي للمجتمع. من المهم تحقيق بعض الشروط وتحقيق أشكال الاعتراف المتبادل حتى يتمكن الناس من المساهمة في الفضاء العام بدون إكراه وبدون خوف. هذه جوهر الأطروحة التي أدافع عنها. وهي قريبة من فكرة ادورنو حيث يعتبر ان الحرية هي ان تحقق وجودك بدون قلق أمام الجمهور.

انطلاقا من هذه الفكرة أحاول ان أطور أطروحتي بالاعتماد على النظرية النقدية ومقاربات نقدية أخرى.تاركا النموذج الهابرماسي الذي اقتصر نموذجه على شكل واحد من العلاقة : مستوى احترام الذات الذي يمكنه ان ينتج أشكالا من التواصل. في حين انني اعتبر ان هناك أشكال أخرى من الاعتراف حيث يمكن ان يشعر الأفراد بحريتهم أمام الجمهور فها برماس أقصى الأشكال الأخرى للاعتراف..

▫ إذن هونيث هل المرجعية الماركسية حاضرة بقوة في أعمالكم؟

سؤال مهم دائما يطرح علي. فالامرالذي يجب ان يطرح عن اي ماركس نتحدث؟ عند ماركس الشاب نجد الكثير من الأمور التي تذهب في إطار نظرية الاعتراف. فماركس قبل ان يطور نقده للاقتصاد السياسي. فنجد عنده فكرة مهمة مفادها ان الشكل الوحيد الإنتاج الصحيح في المجتمعات

الإنسانية سيكون نوع من التعاون في إطاره نكون نعترف للاخر بمختلف تمظهراته: بمعنى اخر ناخده في الحسبان باعتباره مستهلكا ومتعاونا.في كتاباته الأولى نجد مصطلح الاعتراف حاضر بقوة وكيف ان حدسه حول الاعتراف المتبادل لعب دورا كبيرا في نقده للاقتصاد السياسي. هذا يلعب دورا مهما لكنه غير واضح. فالفكرة المحورية لديه تقول بان أشكال التنظيم الاقتصادي السياسي هي التي تمنع من ظهور أشكال الاعتراف المتبادل.. فهذا النقد جاء متأخرا. من هنا فماركس حاضر بشكل من الأشكال في أطروحتي. سبب أخر هو حدسه حول أن الرأسمالية بدون ضوابط ستكبح جماح ظهور أشكال الاعتراف المتبادل. في هذا السياق هناك علاقة وان لم تكن قوية بالمرجعية الماركسية في كتاباتي.

▫ هناك الكثير من الانتقادات الموجهة إليكم منها ان عملكم مرتبط في العمق بصعود سياسة الهوية وأنكم تتناسون مسالة إعادة التوزيع. وهذا هو ما أدخلكم في نقاش وسجال مع الفيلسوفة الأمريكية نانسي فرايزر؟

سؤال مهم. سيكون كارثيا اذا تجاهل النقد الاجتماعي مسالة الموارد المادية وعدم التكافؤ في توزيع الخيرات المادية. هذا هو الوجه القبيح لمجتمعاتنا الحديثة وتتفاقم الأمور اكثر. في ألمانيا مثلا فالهوة تتزايد بين الأغنياء والفقراء كما ان الوضعية التي تعيشها الطبقات الشعبية متدهورة عما كانت عليه منذ عقدين.فلابد من أخد الأمر بجدية في كل نظرية نقدية. فطريقتي في مقاربة هذا الأمر تختلف عن المقاربات الأخرى التي تتمحور حول إعادة التوزيع. فأحاول ان افهم ما ذا يعني إعادة التوزيع. يعني بان لنا معايير شرعية تسمح باعادة التوزيع. بمعنى أخر أخد الأموال من الأغنياء ودفعها للفقراء والى الطبقات المتوسطة. فالمشكلة لا تكمن هنا بل في ما هي المبادئ التي يمكن ان نرجع اليها في اقتراح أدوات؟ أو وسائل؟إعادة التوزيع وهنا أيضا هذا يندرج في بعض مبادئ الاعتراف الموجودة في المجتمعات الحديثة. فالطريقة التي يكن ان ندافع بها عن إعادة التوزيع تمر بمرجعية دائرة الاحترام القانوني قائلين من أجل الحصول على حقوق لابد من رصد بعض موارد مالية.

هذه هي الإستراتيجية للدفاع عن الحقوق الاجتماعية هي أساس مجتمعات الرفاهية التي نعيشها في فرنسا وألمانيا وانجلترا وبدرجة اقل بأمريكا. لكن نحن في أوروبا لنا حققوا اجتماعية قوية لكن هذه الحقوق لا تشكل الا عنصرا من عناصر دائرة الاعتراف القانوني.فهذا حاصل التوسع الاعتراف القانوني لتضمينه مظهرا ماديا وفي هذا المعنى جعل الاعتراف القانوني اكثر قانونية. المظهر الأخر للدفاع عن فكرة إعادة التوزيع سيكون بان بعض القدرات أو بعض الانجازات الحاضرة في نمط إنتاجنا غير مقدرة من طرف الاديولوجيات الفاعلة في مجتمعاتنا على سبيل المثال هناك بعض الأشغال غير المحترمة بالرغم من أهميتها الإنتاجية وهناك مظهر آخر لإعادة التوزيع تتمثل في الاعتراف الكامل بالأفراد والمجموعات الاجتماعية. في هذا السياق فإعادة التوزيع ليست إلا الواجهة لمبادئ معيارية أخرى متجذرة في مبادئ الاعتراف في هذا المعنى انا ضد من يفرق بين الاعتراف وإعادة التوزيع. فهما وجهان لعملة واحدة.

▫ تحدثنا عن النقد الموجه إليكم بسبب إعادة التوزيع.، لكن هناك نقد اخر موجه إليكم حول عملكم خاصة حول الفكرة التي تعطونها أهمية للاعتراف أو إلى الاحترام المؤدي الى رغبة الأفراد في تمثل دور الضحايا حيث ما نلاحظه أحيانا ان هناك تنافس حقيقي بين الضحايا.كيف تردون على هذا النقد؟

هذه مسألة معقدة. لا يمكنها ان تكون مرتبطة مباشرة بنظرية الاعتراف. هذا مرتبط قليلا بصراعات الأهداف الشرعية للاعتراف.فالسؤال هو كالتالي: هل فقط مجرد انت تكون ضحية فانت هدف شرعي لشكل خاص من الاعتراف؟ اعرف ان هذه التساؤلات هي أهداف لصراعات لا يمكننا ان نتفاداها لكن لا يمكن ان نعطيها اهمية كبيرة.فهذه ثقافة جديدة تنتشر ويجب علي كسوسيولوجي ان أحاول تفسيرها. فممكن لأفراد ان يتقمصوا دور الضحية للحصول على اعتراف أو احترام اجتماعي هذا ما يبدو لي أكثر في مجتمع عجز عن تقديم أشكال مختلفة للاعتراف. فهذه أعراض مرض المجتمعات الحديثة. فان يحاول الناس الظهور في الإعلام كضحايا فهذا

على سبيل المثال دليل على مرض المجتمع الذي همش الكثير من الأفراد والمجموعات الاجتماعية.لقد فقدنا الكثير من أشكال الاعتراف بالأفراد. فمحاولة تمثيل دور الضحية هو شكل من أشكال التوازن والتعويض : بقدر ما تكون ضحية نعترف بك. فهذه إشارة على تغير مجتمعاتنا وثقافتنا

▫ اظن ان انشغالكم الحالي يتركز حول التحولات التي أصابت الرأسمالية؟ لقد عرضتم هذا المشروع على معهد فرانكفورت التي تديرونه. بماذا يتعلق أساسا؟

نعم هذا هو المشروع الجديد الذي اقترحته على معهد فرانكفورت. بإيجاز نحن في مرحلة جديدة من الرأسمالية. فالمنعطف النيو لليبرالي الذي حول الرأسمالية نفسها مثلا فكرة الحرية وتقدير الذات. لكن هذه الأفكار تتطور بطريقة ما لتفرغها من محتواها. فعوض تحرير الناس بالسماح لهم لتحقيق ذواتهم تم خلق مبرارات جديدة لكبح جماح الذات بأشكال جديدة من مرونة العمل.

هناك تناقض كبير تعيشه الرأسمالية في طورها الجديد. كل التعاريف المعيارية للحرية واحترام تحقيق الذات تم طرحها بطريقة شبه اديولوجية من طرف النظام الرأسمالي نفسه لكنها آليات تساعد على الرفع من القوات الإنتاجية ليتم رفعها كشعارات للطور الجديد من الرأسمالية.. نقترب أكثر من تحليلات لوك بولانتسكي الذي لا يشتغل بمفهوم الاديولوجية لكن نتقاسم نفس الفكرة حيث ان المفاهيم المعيارية تنتج في الواقع نقيضاتها أو تفرغها من محتواها.

حوار مع الفيلسوف الألماني
اكسيل هونيث(*)

▫ ما هي في نظركم مواصفات المجتمع الجيد؟

المجتمع الجيد هو المجتمع الذي يسمح لأفراده من خلال توفير الظروف الثقافية والاقتصادية والاجتماعية بتحقيق ذواتهم واستقلاليتهم.كما انه المجتمع الذي يسمع لأفراده بتحقيق أحلامهم بدون المرور من تجربة الاحتقار أو الإقصاء.أو بعبارة أخرى جامعة فالمجتمع الجيد هو الذي يضمن لأفراده شروط حياة جيدة.

انطلاقا من ما تعيشه مجتمعاتنا الغربية من قصور لا يرجع إلى انتهاك مبادئ العدالة بل إلى الإضرار بشروط تحقيق الذات.وهذه الفكرة السابقة كانت في قلب اهتمامات مدرسة فرانكفورت. فقد تشبثوا بهذا الشكل من المجتمع في أفق تأسيس مجتمع الرجال الأحرار. فإذا كانت المقاربة الماركسية المعتمدة لديهم تجووزت فان المقاربة الايتيقية لديهم لازالت صالحة في مجتمع القرن الواحد العشرين. فمع العولمة والرأسمالية

(*) صاحبة الحوار: Alexandra Laignel-Lavastine، ترجمة نورالدين علوش، المغرب، تاريخ النشر: 28/ 12/ 2008، موقع النشر: www.philomag.com/article

يعتبر الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث، من الوجوه الفلسفية البارزة سواء على الصعيد الألماني أو العالمي. فهو مدير معهد فرانكفورت الذائع الصيت، كما انه مهتم بتحديد الآليات الرأسمالية التي تمنع الذات من تحقيق نفسها.

المتوحشة أصبحت شروط تحقيق الذات نادرة إن لم نقل منعدمة سواء عن طريق التسليع أو تدمير العلاقات الشخصية.

▫ بهذه النظرة الايتيقة، فمدرسة فرانكفورت لا تندرج في إطار ما سميتموه بالفلسفة الاجتماعية؟

قطعا لا، في حين أن مفهوم الفلسفة الاجتماعية الذي أتحدث عنه قليلا ما اسمع عنه في فرنسا. افهم من هذا التقليد الفلسفي الكبير الذي أعطى للفلسفة مهمة تشخيص الأمراض الاجتماعية أو بعبارة اخرى العوائق التي تكبح الإنسان من تحقيق حياة ناجحة. من روسو إلى كاستوريادس أو تشارلز تايلور مرورا بماركس وويبر وفوكو أو هابرماس. فهذا التيار احدث منهج فلسفي جديد حيث الاهتمام مركزا ليس فقط على تصحيح المساواة بل بتحيين المعايير الأخلاقية لحياة كاملة أو أكثر إنسانية.فحنا ارندت مثلا أولت اهتماما كبيرا لدور المواطنين في الديمقراطية.

▫ هل ممكن أن تتحدث لنا عن مفهوم الصراع من أجل الاعتراف؟

من أجل إدراك المفهوم الجديد، لابد من الانطلاق من النموذج البراغماتي المهيمن في العلوم الإنسانية.فهذا النموذج ينطلق من فكرة مفادها أن المجتمع عبارة عن مجموعة من الأفراد الذين يتحركون بدافع مصالحهم الخاصة ومن أجل إثبات ذواتهم.للوهلة الأولى من غير الممكن أن نعلل الصراعات التي تنشا من الرغبات الغير المشبعة.بالاعتماد على هيغل الشاب ولكن أيضا على مكتسبات علم النفس الاجتماعي (من جورج ميد إلى دوناد وينيكوط) اقترح إدراك الصراعات الاجتماعية بمنظور الصراع من أجل الاعتراف. فهذا يقتضي بان تحقيق الذات مرتبط اشد الارتباط بالاعتراف المتبادل. لهذا أميز بين ثلاث مستويات لهذا الاعتراف، متناسبة مع ثلاث نماذج من تحقيق الذات:- المستوى الأول هو الحب الذي يجمع فرد ما بمجمعة ما. فقط هذه القوة العاطفية التي تربطه بمجموعته هي التي تحقق له الثقة في نفسه وبدونها لن يتمكم من المشاركة في الحياة العامة. المستوى الثاني هو قانوني -سياسي: باعتبار الفرد هو فرد عالمي له حقوق وواجبات ويجب أن نفهم أفعاله على أنها تعبير عن استقلاليته. من هنا فالارتباط

ضروري ل بين الاعتراف القانوني والاحترام الذات.لكن هذا ليس كل شيء. من أجل إقامة علاقة دائمة مع أنفسهم فالناس عليهم التمتع باحترام اجتماعي يسمح لهم بالتعاطي الايجابي مع قدراتهم ومواهبهم أو مع بعض القيم المستلهمة من هوياتهم الثقافية.

فالمستوى الثالث: التقدير الاجتماعي الذي هو مرتبط بتقدير الذات أو ما نسميه بالإحساس بالقيمة.

واذا ما انتهكت احد المستويات فان الذات ستعتبر هذا الانتهاك مس خطير بكامل الذات سواء السياسية أو الاجتماعية أو الأخلاقية.لكن هناك الكثير من الأسئلة المعلقة من قبيل ما هو الشكل الذي ستتخذه ثقافتنا السياسية والأخلاقية في هذا العصر لمحاربة الإقصاء والانغلاق ومن أجل إعطاء فرصة للمقصيين والمحتقرين.

▫ بتطبيقكم هذه الفكرة على فرنسا. فهذه الخطاطة المفاهيمية أكثر وضوحا: أزمة الضواحي، قانون حول منع الحجاب، تنافس الذكريات.. ما هو تعليقكم على هذه التطورات؟

لابد من الحذر في ما يخص النتائج السلبية الناتجة عن احتقار بعض الأفراد. إذا لم يدخلوا في صراع مع القيم العالمية فهذه مغامرة ناقصة لهم. فالذين يتميزون بنماذج خاصة لا يمكنهم ان يعطوا لوجودهم معنى ايجابي بالنظر إلى الغايات الأخلاقية المشتركة التي تطبع الحياة الجماعية.مثلا الحجاب فانا أصنف نفسي في وضعية لا ادري:حتى ونحن لا نعرف ما هي الأسباب الحقيقية التي دفعت الفتيات على ارتداء الحجاب لهذا لا يمكن منعهن من الفضاء العمومي.

اذا كان ارتداء الحجاب يشكل نوع من الاضطهاد العائلي أو المجتمعي فيمكن اعتباره تحقيق الذات المستقلة. فيما يخص السجالات الأخيرة حول واجب الذاكرة فقد بينت تلك السجالات أن الاحترام الاجتماعي مرتبط ببعد أساسي ألا وهو الماضي.فالكثير من الناس يفشلون في الإحساس بأنهم مواطنون كاملي المواطنة في المجتمع الذي يعيشون فيه لأنه لم يتم الاعتراف بالانتهاكات التي عرفتها مجموعته القومية.

فلا ننسى أن اعتراف الألمان بالجرائم التي اقترفوها في حق اليهود كانت شرطا لعودتهم إلى الحياة العامة.كما أن فرنسا بدا فيها النقاش حول ألمانيا أو ما يسمى صراع المؤرخين من 1986- 1987 بخصوص الماضي النازي.

هناك من يقول كفانا إحساسا بالذنب والندم والجلد الذاتي ولنا الحق في رفع رؤوسنا. في حين آخرون ومن بينهم هابر ماس يقول لنرفع رؤوسنا علينا أن نتحمل مسؤولية الماضي وتكون لنا الجرأة في مناقشته في أجواء مفتوحة.

▫ فتأويل هذه السجالات لمعاني مثل تكاثر الضحايا ألا يعتبر الأمر مرتبط بالموضوع؟

فوضعية الضحية من الآن وصاعدا لها قيمة ومن الأجدر أن نحتاط في تفويمها. لكن يجب التفريق بين ضحية حقيقية وأخرى مزيفة فالتمييز ليس سهلا.

مرة أخرى فالصراع من أجل الاعتراف العام بالهشاشة الأخلاقية للماضي أمر شرعي. وأنا مهتم لفهم أن الكثير من المثقفين الفرنسيين اقل إحساسا بهذا الأمر. وسأقدم دليلا أخر: فقط الاعتراف العمومي بجرائم الماضي حتى ولو كانت قديمة هي السبيل للخروج من حالة الضحية. فبدون الاعتراف العمومي بالجرائم لن تتمكن الذات من تحقيق كامل المواطنة في حياتها.

▫ ركزت في كتابكم الأخير مجتمع الاحتقار على مفارقات الرأسمالية المتوحشة. نفس الفكرة نجدها في كتابكم الذي سيصدر بفرنسا. فنقد الرأسمالية هل له من مستقبل؟

فهذه المفارقات قاومت المثل العليا للتحرير التي تطورت في الغرب لمدة ثلاث عقود وأصبحت تتمسك بها التيارات نيوليبرالية.فإذا كانت إمكانيات التفتح الفردية قد توسعت مع (التربية والتعليم والوقت الحر...) فإنها مع ذلك تحولت لصالح الرأسمالية المتوحشة. يمكن الحديث من هنا

عن تراجع أخلاقي وقيمي. فمبدأ تحقيق الذات أصبح محوسلا الشيء الذي أعطى ميلاد أمراض جديدة من قبيل الإحساس بالفراغ الداخلي. العدمية والقلق. . . الضغط الهائل النيوليبرالية تجبر الناس على التفكير في أنفسهم كمواد ومعرضين للبيع دائما: فيجب أن نكون دائما مرنين ومتكيفين. . .

فلا يتعلق الأمر بالقدرة على الحوار الداخلي والتضامن الذي أصبح امتيازا بل نجده يساهم في تدمير هذه القدرة : تطبيق الفعل الاستراتيجي على الذات وعلى الآخرين. في هذا المعنى فالاعتراف الذي يؤدي إلى الاعتراف بالأخر باعتباره ينتمي إلى الإنسانية عليه أن يسقطه على الاعتراف الذاتي.

فالأمر لا يتعلق بالعودة إلى الماضي لان المسالة أصبحت مرتبطة بمعرفة كيف نواجه هذه الاتجاهات المرضية التي تسعى العولمة إلى تضخيمها. فجوابي لايتماهي مع ما يطرحه بعض الجمهوريين الفرنسيين في إقامة مؤسسات سياسية وطنية. فالحلول تكمن في إقامة أوروبا قوية لمقاومة النتائج السلبية للعولمة لكن بدون أن نرجع إلى هوياتنا القديمة أو ثقافتنا المسيحية. فهذه المقاربة الأخيرة تبدوا لي أكثر فعالية. فمفهوم التضامن لن يكون فقط في المجال السياسي بل حتى في المال الفني والثقافي. فانا تجد نفسك دائما على مسافة متساوية من الفكر الليبرالي والفكر ألجماعاتي فانا أتقاطع مع كانت ومع اللبراليين في مفهوم الاستقلالية وكونية المعايير. فانا اتفق مع الجماعاتيين فيما يخص أن تحقيق الذات يحتاج إلى إشكال جديدة من العلاقات الاجتماعية التفاعلية بين ذاتية والنظر إلى الآخرين باعتبارهم ذوو مواهب وقدرات ايجابية.

حوار مع الفيلسوف الايطالي
انطونيو نغري(*)

واجه العديد من الفلاسفة منذ القديم السلطة. سقراط تعرض للإعدام من طرف الأثينيين، اسبينوزا طرد من جماعته اليهودية، جيوردانو برونو حرق من طرف محاكم التفتيش، روسو هدد بالسجن، فكذلك انتم اتهمتم بالتواطؤ في قتل البرلماني ألدومورو بدون أي دليل، من 1979 الى 1983 كنتم في إقامة جبرية محروسة جيداً.

▫ كيف تموقع نفسك بالعلاقة مع تقليد الفلاسفة المنشقين؟

تقليد ما هو هذا التقليد؟ لا احد يموقع نفسه في تقليد ما. نحن نحيا ونصير (من الصيرورة). فتاريخ الفلسفة هو نوع من اللاهوت باعتباره بناء مجرد. فما يتعرض له الإنسان هو مجرد حوادث لا غير. من الصعب إقامة روابط بينها. بالنسبة لي أجريت لقاءات وناضلت ونشرت كتبا عديدة : فهي صيرورة بالكامل ملموسة.

▫ كيف تجمع بين العمل النضالي والتأمل الفلسفي؟

انأ اعمل على المستويين النضالي والفلسفي منذ مدة. فلدي وجهين :الاول أكاديمي وجامعي حيث اترجم كتب هيغل إلى الايطالية.

(*) مصدر الترجمة : http://www.philomag.com/article,entretien,antonio-negri-le-pouvoir-peut-toujours-etre-casse-quelque-part,18.php

والثاني نضالي حيث اقوم بنشر كتب مبسطة للعمال مثلا التخريب في المعامل.

▫ إذن طبعك الشرير هو يشبه إلى حد كبير السيد هيد بالنسبة للدكتور جيكيل.

ليس صحيحا. فالدكتور جيكيل طيبا والسيد هيد شريرا. في حين انا دائما يعتبرونني شريرا على الأقل عند أعدائي. من جهة انا انطونيو نغري العقل المدبر للأعمال المسلحة اليسار المتطرف في سنوات الرصاص ؛ من جهة أخرى أنا طوني نغري الأستاذ الذي يضلل التلاميذ اديولوجيا. نعم كنت في تلك الحركات المسلحة قياديا، لكن كنت دائما ضد العنف كممارسة. ولم اخلط بين الأعمال الموجهة ضد أدوات الاستغلال وتلك الموجهة إلى الأفراد. لكن لا نكن منافقين: فالعنف حتى اللاشرعي منه يوجد في المؤسسات والعلاقات الاجتماعية. من حقنا التساؤل حوا هذه القضية.

▫ كيف عشت مرحلة الاعتقال؟

إذا كانت لك القدرة على تحمل العذاب والألم فلن يقهرك السجن. قضيت أربع سنوات ونصف في الاعتقال الاحتياطي. المشكل ليس السجن والحرمان من الحرية بل الاعتباطية. ان تخضع في كل لحظة لقاعدة مجردة وتجري مفاوضات بدون فائدة مع المراقبين ؛ هذا ما لا يحتمل. مثلا لم يسمح لي بقراءة أكثر من كتابين في اليوم. لمواصلة أبحاثي قدموا لي أصدقائي الكثير من المراجع؛ لكن كنت انتظر الكثير من الوقت للسماح لي بالاستفادة مها.بفضل تلك المراجع تعمقت في كتب الفيلسوف اسبينوزا. فانا اهتم به منذ مراهقتي وتمكنت من حفظ الكثير من كتبه على ظهر قلب.فكتابات اسبينوزا قريبة مني لكن لم ادرسها جيدا. ومادام الوقت كان متاحا في السجن فقد انكببت على قراءة كتب اسينوزا وكتابة كتاب "الشذوذ المتوحش".

فالانطولوجيا السبينوزية استرعت انتباهي. تمكننا من فهم العالم كأفق لا يمكن تجاوزه ومسكون من طرف فرادا ت لاتمت بصلة لأي تصور متعالي ولا توجه إلى أية غائية. فالفيلسوف اسبينوزا أول فيلسوف يعطي

الإطار المادي للوجود الإنساني. عل عكس عما هو موجود عند هوبز فالرغبة في الحفاظ على حياته كما يترقبها ليست انانية ولا فجائية، حيث يصبح محبا للآخرين ولإنتاج الحقيقة.

▫ في عام 2000 سجنت بعد عودتكم إلى ايطاليا وفي نفس الوقت أخرجت كتابكم المشترك مع هاردت " الإمبراطورية" الذ لقي رواجا عالميا رحبت به الجريدة الأمريكية نيويورك تايمز. هل ممكن ان تعرفنا بالمفهوم المركزي "الإمبراطورية "الوارد في تأملكم الفلسفي؟

نحن نعيش الآن في سوق دولي لم تمر البشرية بمثله في السابق. بعض المؤرخين مثلا بروديل يعتبرون بان العولمة هي ظاهرة قديمة،حيث كانت تجارة دولية في نهاية عصر النهضة ؛ممكن لكن هذا السوق كان محدودا فقط في الفضاء المتوسطي ولم يصل الى

ماوراء طريق الحرير إلى الشرق. لكن اليوم السوق فهو عالمي.بالإضافة إلى البعد البيو سياسي: اي أن الأسواق العالمية والبنيات الاقتصادية والمؤسسات السياسية وأنماط العيش مندمجة.فمفهوم البيو سياسي روجه الفيلسوف الفرنسي فوكو من أجل الفهم إلى أي حد حياتنا أصبحت مستثمرة ومنظمة من طرف ما هو بيو سياسي. بالفعل انتقلنا من المجتمع التقليدي السلطوي الى مجتمع المراقبة حيث أصبحت المعايير متماثلة مع الأفراد وأدمجت في سلوكاتهم. بالنسبة للسوق العالمي طرحت هذا السؤال؟ ما هو شكل السيادة الذي يمارس على الكل بدون خارج؟ العولمة اثرت على طبيعة السلطة. الآن هناك انتقال في السلط حيث نجد ان الحكومات الوطنية لا تتمتع بقدر كبير من الاستقلالية ومن الان فصاعدا فالأجهزة الأممية والفرق الوطنية هي من ستضمن السيادة. فهذا المنطق الجديد للسلطة هو ما أصفه بالإمبراطورية.

▫ أنتم تؤكدون على أن السوق العالمية هي "كل بدون خارج"؟

روزا لكسميورغ أوضحت أن توسع الرأسمالية مرتبط دائما بما هو خارج. اي انه ينطلق من المركز ليمتص الأطراف.هذه الظاهرة تسمح للرأسمالية بالتوسع خارج أسوار الغرب. فمنذ فالاستعمار الاروبي لباقي

مناطق العالم في القرن التاسع عشر واستيطان أمريكا للغرب الأمريكي حتى نهاية الحرب الباردة كانت الرأسمالية لها مركز جاذب.(مندفع نحو المركز)

لكن منذ سقوط الاتحاد السوفياتي لم يتبقى له هامش أو أطراف يمكن امتصاصها. فهذه الظاهرة تهمني على المستوى الفلسفي فالرهان هو فهم الحقيقة الجديدة لوحدة السلطة الامبريالية من أجل الكشف عن نقاط ضعفها. اية سلطة ليس لها طابعا مطلقا بل تتعرض في بعض الأحيان للهزات : لكن الهزة الكبيرة لن تأتي من الخارج بل من الداخل وهذا المشوق.

▫ تمارس الإمبراطورية الهيمنة على الجمهور. فهذا الأخير يرجع الى الفيلسوف اسبينوزا.

يعني مجموع الأفراد أو الفرادات الإنسانية.فأنت توصي باستعمال مصطلح الجمهور عوض المصطلح القديم البروليتاريا الذي تم تجاوزه؟

فمصطلحات من قبيل الشعب والبروليتاريا والطبقات الاجتماعية أصبحت في خبر كان.فالشعب ارتبط بفكرة الدولة - الامة،اما البروليتاريا فمرتبطة بالتقدم الصناعي في القرن التاسع العشر، اذ أن الدول الأمم اضعفت وان استغلال قوة العمل اخذ شكلا مختلفا. حيث بدا المبدأ الجديد يكمن في العمل اللامادي. والقطاع الثانوي في طريقه إلى الاندثار في الدول الصناعية لصالح قطاع الخدمات. مادام ان العمل أصبح ياخذ طابعا معرفيا وثقافيا فلا يمكننا أن نكممه. على سبيل المثال مصورتك وهي تاخذ صورا نمطية ماذا تفعل؟ كيف نقدر هذآ؟ ممكن ان يكون جميلا أو انه بالكامل غير موفق؟ كيف نقيس ونعدد هذا العمل؟ فاللايقين يسيطر على العمل اللامادي،فهذه المقولة لا يمكن اختزالها الى الأنشطة الثقافية أو الإبداعية. اذن لابد من ادماج المجال الوجداني الذي تطور جيدا.يتعلق الأمر بالممرضة التي تعتني بمرضاها ومضيفة الطيران التي تهتم براكبي الطيارة .. في السابق كان الاستغلال الرأسمالي يركز على قوة العمل الخامة للعمال ومكان الاستغلال هو المعمل. فاليوم القدرات المعرفية والحاجات العاطفية هي التي تستغل.فلا يتعلق الأمر بالمعامل بل بالمتربولات - حيث يعيش اكثر من نصف البشرية - التي تمثل الآن النسيج الصناعي. فالاستغلال الذي

نتعرض له الآن اكثر قساوة من السابق حيث الان الراحة منعدمة. فعندما تشتغل بقدراتك العقلية أو بعواطفك فانت في الخدمة أربع وعشرون ساعة على أربع وعشرين ساعة.

▫ أنت تنظر الى الجمهور كسلطة مضادة للإمبراطورية. كيف يمكن لمجموع من الأفراد المشتتين أن ينتظموا ويعيشوا عيشا مشتركا؟

هنا نقيس المشكل الكبير في التقليد الفلسفي الغربي الذي حدد مع الحداثة الذي يسلم بهيمنة الفرد وقوة تكيفه. فالعلاقات الاجتماعية تم تنظيمها والتفكير فيها على قاعدة واحدة العقل الاداتي. مصدرها يكمن في الفرد أو في الفرادة المعزولة. في الفلسفة السياسية الحديثة منذ هوبز وروسو إلى هيغل نجد نفس المسلمة الفرادة التي تهيكل كل العلاقات الاجتماعية.وتصور السيادة والشرعية الدستورية. فكرنا قديما بان الفرادة تعبر لان لها علاقة قوية مع الله والطبيعة أو مع الفن. لكن هذا خطأ فكل فرد لن يؤمن حاجته من الغذاء وتحولاته الا عن طريق الآخرين. يمكن لطفل ان يموت اذ لم يرعه شخص ما. روبنسون غير موجود ولن يوجد. لا احد يمكنه العيش لمفرده فالأفراد في علاقة مع الآخرين تحت مظلة العيش المشترك. نحن نعيش في فضاء مشترك تلقائي نجدده باستمرار. ضد تعالي مفكرين العصر الحديث. فأهمية الفضاء المشترك جاءت من طرف فلاسفة اعتبرهم اكثر اهمية :اسبينوزا وميكيافيلي وماركس. حيث نجد عند ميكيافيلي تاكيد على دور الفقراء في في بناء جمهورية عادلة وقوية، هناك امتداد قوي بين اسبيونزا وميكيافيلي في هذه النقطة ؛ بحيث اوضح اسبينوزا بان الجمهور ليس معطي بل يبنى.بالنسبة لماركس فالطبقات الاجتماعية والصراع الطبقي يتارجح بين البعد الاقتصادي وانفتاح تحرري. فهؤلاء يدفعوننا الى التساؤل عن قضية إدارة الفضاء المشترك باعتباره كذلك مصدر الثراء.فنحن الآن نشهد على استغلال الجمهور من طرف الإمبراطورية التي علينا مقاومتها. فانا اقول دائما معركة سياسية واحدة تستحق التضحية وهي معركة الحب ضد الأنانية.

▫ هل يحملون المعارضين للعولمة مشروعا سياسيا حقيقيا؟

انا متعاطف مع أولئك المعارضين للعولمة المتوحشة ويطالبون بعولمة

بديلة وانا قريب من المجموعة التي تحركت في جنوة عام 2001، أثناء انعقاد القمة الصناعية الثمانية. لكن مع ذلك أرى بان الحركة الاجتماعية المطالبة بعولمة بديلة،دخلت في أزمة عميقة بسبب عجزها عن إبداع أشكال دائمة لحضورها. فوراء هذا المشكل هناك مشكل التمثيلية. في الدول الغربية النخب ذات الانتخاب العالمي لا تمثل مصالح المواطنين. فالتمثيل الممارس اليوم ليس له طابع توسط اجتماعي ولا يتناسب مع ما طرحه منظري الديمقراطية اللبرالية. تطور وسائل الإعلام المقومة الجديدة للتأثير الممارس من طرف وسائل الإعلام يمنع من عمله الجدي.

فالتحدي الكبير للمعارضين للعولمة هو الدخول إلى هذا الميدان واقتراح إصلاحات مؤسساتية.

▫ **كما فهمنا فكل ذات في الدول الغربية تعاني من الانفصام: تستفيد من السوق الذي يستغلها. حيث نجد بالتزامن الجمهور والإمبراطورية كيف نتجاوز هذا التناقض؟**

فهذا التناقض قديم قدم الرأسمالية نفسها. فماركس شبه قديما العمل بعصفور حر: مع بنائه للعش يطير من هنا إلى هناك. فهذا بالتحديد عندما نحس باننا أحرار أكثر مع إنتاجيتنا،من عبد محروم من حريته. مع تزايد العمل اللامادي والعقلي تتزايد حرية التفكير لتصبح ضرورة لنصبح منتجين. عليك ان تتحلي بقدر من التعليم، لتكون لك الاستقلالية في اتخاذ القرار. هناك سبب للأمل الحرية دخلت إلى عقل الجماهير.

▫ **ماذا تقولون حول الانتخابات الأخيرة بايطاليا؟**

نتيجة الانتخابات غير واضحة على الأقل تسمح لنا بالتكهن بالمخاطر الحادقة بالديمقراطية بايطاليا. فبيرلسكوني يمثل كل ما هو اكرهه في السياسة، لكن علينا ان نقبل بالدور البيو سياسي المتلفز من جهته كشف عن عدمية التيار ما بعد الشيوعي الايطالي. فايطاليا أصبحت حقلا لتجارب اليمين الشعبوي كما كانت في العشرينات، لكن يجب ان نحترس الآن لان المظاهرات العنيفة من الممكن أن تظهر.

حوار مع الفيلسوف السلوفيني
سلافوتش جايجيك(*)

▫ يعتبر ماركس ولاكان من المرجعيات المهمة في تفكيرك. ما هو تكوينك الفكري؟

في نهاية الستينات كانت سلوفينيا بلد اشتراكي. حقيقة لكن مع ذلك منفتح بايجابية على الغرب. عندما كنت شابا كانت الفلسفة الرسمية للحزب هي ماركسية غربية في اطار ما تطرحه مدرسة فرانكفورت. أما المنشقين فاجتمعوا حول قومية هيدغرية. أما نحن الشباب فلم نكن نميل إلى واحد من الاتجاهين.كما كنا منفتحين كثيرا على كتابات فوكو، التوسير ليفي استراوس،لا كان. لهذا لم يكن الخيار ابدا بين ليبرالية غربية مبتذلة وقومية حمقاء. لماذا لقي لاكان رواجا كبيرا في بلد صغير قوامه مليونين من السكان؟ فالأمر غامض وحتى مضحك. هنا تقام ستة أو سبعة ندوات خاصة بلا كان، كما تجد العشرات من الكتب التي تتناوله بالدرس والتحليل.

اتذكر في حلقة تليفزيونية بأكبر محطة تلفزية في بلدي، قبل الانتخابات الحرة انه قال مرشح شيوعي لآخر: لا، ما تقوله خطأ لأنك لا تفهم بان العضو الذكري هو مدلول الخصاء" وهذا نقاش عادي بين رجال سياسة وطنيين. فالامر شبيه بأن يقول ذلك بوش لكيري خلال الحملة الانتخابية؟

(*) مصدر الترجمة: http://www.lacan.com/nouvob.htm

نعم في السنوات الأخيرة للشيوعية بين سنوات 1985 و1989 مثلت لحظة تاريخية للمثقفين. مع معاينتا لانهيار النموذج الشيوعي لم نطور أية فكرة ساذجة عن الغرب وكانت لنا رؤية نقدية للديمقراطية.

▫ تدافعون عن فكرة تجاوز ممكن للرأسمالية وتناضل من أجل إعادة تسييس استعجالي للاقتصاد. ماذا تحتفظ من الفكر الماركسي؟

اذا كنت دكتاتورا ساحكم عليك بخمس سنوات من الغولاغ بسبب طرح هذا السؤال.-(ضحك)لا يتعلق الأمر بمعرفة من الجزء الحي والجزء الميت في الماركسية. فهذا الإجراء اظن بانه خطير.فضلا عن انه إجراء نوعي تمارسه الدوائر الثقافية الأمريكية.

فتحويل الماركسية الى تحليل ثقافي الذي يوظف كثيرا نظرية الاستلاب وصنمية السلعة ؛ لكن الاديولوجية العفوية لكل عالم لم يبق على الأقل الرأسمالية بطابعها الإنساني.. لن يكون هناك ادنى ضرر لنا بتصور نهاية للعالم كتغيير ولو بسيط في نظامنا الاقتصادي.

لم يترك لنا اي فضاء مفتوح للتفكير خارج جذري للرأسمالية كمخرج. اما هو مطروح ألان بفرنسا وأصبح موضة رائجة هي ليبرالية مراقبة من طرف قيم جمهوري قوية. نتساءل كيف يمكن انسنة الرأسمالية بقليل من التضامن أو ضمان حقوق الاقليات. ا ما هو اخطر كيف يمكن الحفاظ على الهوية الوطنية في عصر العولمة؟ فالأمر مضحك الى حد بعيد لن تجري الأمور هكذا. لا فالسؤال الجوهري هو: هل الرأسمالية تمثل الأفق الأخير أو لا؟

▫ كتبت كتابا حول إحداث 11 شتنبر 2001. حيت اعتبرت الاعتداء المزدوج على البرجين التوءمين بمثابة نهاية اليوتوبيا الرأسمالية؟

مع نهاية سنوات التسعينات انتشرت أطروحة مفادها : نهاية الماركسية هي بمثابة نهاية اليويتوبيا واليوم ندخل عصر ما هو حقيقي واقتصادي. فانا أظن العكس: فسنوات التسعينات هي التي مثلت انفجار حقيقي اليوتوبيا. فهذه اليوتوبيا الرأسمالية الليبرالية مفروض انها مخالفة للعقل لانها تحل كل المشاكل. منذ أحداث 11 سبتمبر نعرف على الأقل ان لازال التقسيمات هي

نفسها. بدأنا نفهم بان العولمة هي انقسام اكبر من السابق داخل كل وطن وبين أسياد العولمة والخاضعين لها. هناك اكثر من مليار إنسان من أمريكا اللاتينية إلى الصين مرورا بإفريقيا البحيرات الكبرى، تعيش مهمشة في ضواحي تفتقر إلى ادني شروط العيش الكريم في ظل تنظيم اثني تقليدي. لم يتبق لهم الا اللجوء إلى الأصوليات الدينية أو السطو المباشر. فما هي حقيقة العولمة الرأسمالية؟ على سبيل المثال بكونغو برازفيل حيث تنعد م الكهرباء بثاني اكبر مدينة. ونفس الأمر ان اليساريين الأمريكيين لا تربطهم صلة بالنقابات ولا نقول العمال؟ فحقيقة العولمة هي فصل أقوى بكثير من تقسيم الطبقات التقليدية للقرن التاسع العشر. في كتاب حول لينين تكلمت على هذه الأزمة العالمية التي ارى بأنها وصلت، اذا لم نتخيل شيئا. نحن أمام ابارتايد من نوع جديد أو إعادة تشكيل فيودا لي للرأسمالية بالطريقة الصينية. فالحالة متفجرة وعندما اقول ذلك فلا اتماهى مع ما طرحه ادورنو في نظريته التشاؤمية. لم اقم إلا بملاحظة.

▫ ما هي نظرتك للحركات المطالبة بعولمة بديلة؟

نعم هي حركة جماهيرة على الاقل لانها أصابت كبد الحقيقة،بالتركيز على العولمة بخلاف التيار اليسار السبعيني الذي خاض معارك ثقافية ضد الجنس والعنصرية. واعتقد بان قمة الراديكالية تقضي بقراءة رواية لجون اوستين، كاشفا عن فوبيا الإنسان في ص32.

فما يقلقني بالمقابل عند معارضي العولمة هي مطالبهم. على سبيل المثال نغري وهاردت مؤلفي كتاب الإمبراطورية. فالكتاب يقدم أطروحة ضد الدولة لكن إلى ماذا؟ المطالبة بحد ادنى عالمي للأجر وبمواطنة عالمية. وهذه حالة الهستيري اللا كاني الذي تحدى السيد قصفا بطلبات مستحيلة(ضحكات) لا نرغب في تدمير العدو: نتوجه اليه. نقبل بسلطة في وضعها. اعتقد بان ليس هناك مخرج من هذه الدائرة الفاسدة للرأسمالية بالاعتماد على القوى الديمقراطية كما هي ألان. في ديمقراطيتنا لا نصوت على خيارات اقتصادية قوية. الكثير من الناس لا يعتقدون بإمكانية العمل الجماعي التأثير على مجري المجتمعات." فحتى التيارات الديمقراطية

الاشتراكية أصبحت تاتشيريةّ(نسبة الى المحافظة تاتشر)" نقلا عن بيتر مندلسون صديق لبلير. لسوء الحظ أنني متفق معه. لاحظ ما يجر باسبانيا فزاباتيرو الاشتراكي لا يمس نهائيا الاقتصاد.مفضلا الاهتمام بشرعنة الزواج المثليين والأسرة المكونة من جنس واحد (رجل رجل- امرأة امرأة).فالسياسة لا تمارس هكذا في رايي. فوجهة نظري لا علاقة لها باية توجه معادي للديمقراطية أو بفاشية اليسار؟

بعبارة بسيطة لا نجد في التيار اليسار المعادي للعولمة إي مشروع **سياسي** راديكالي قوي بما فيه الكفاية. لهذا اعتبر بان هذه الحركات **الاجتماعية** لن تغير الأوضاع بصفة جذرية وكل ما ستقوم به هو التشويش **على** مشروع الرأسمالية.

▫ لنرجع إلى تمدد الأصولية الدينية وتواطئها العميق مع العولمة الرأسمالية؟

لا نحتاج الى الحديث عن الإسلام، لنأخذ الأصولية الغربية على سبيل المثال. قبل كل شيء فالظاهرة أصبحت الآن جماهيرية.

فمكتب التحقيقات الفيدرالية يقدر عدد الناشطين في اليمين المسيحي الجديد بمليونين. من يصوت على المحافظين الجدد بأمريكا؟ الطبقة العاملة. لنأخذ على سبيل المثال ولاية كنساس الأمريكية التي كانت محسوبة على اليسار الراديكالي منذ 30 سنة؛ لكنها الان تميل إلى اليمين. لكن المبكي في الامر،ان ان طاقة اليسار تم أعاد تكييفها من طرف التيار الشعبوي والمسؤول عن ذلك هو التيار اليساري المروج لأطروحة تعدد الثقافات؛ بابتعاده كليا عن قضايا الفقر والاستغلال.

في يوم ما طلب من ستالين اي الانحرافين خطير" انحراف اليسار أو البمين؟ فأجاب كلاهما خطير. جملة معبرة(ضحكات) فانا من وجهة نظري لا يمكنني الاختيار بين الرأسمالية الديمقراطية المتسامحة والأصولية: لان هذه الأخيرة نتاج الأولى.

▫ نعم لكن لا يمكن ان تضعنا امام مآزق خصوصية الأصولية الإسلامية والإسلام السياسي كذلك.فانت تراها نتاجا خاصا لتناقضات العولمة ؟

نعم وكذلك ارفض مصطلح الإرهاب. فهو يجرد الحركات الدينية والصراعات الشعبية بلا تنظيم ويقصيها من اي توهج ثوري في اي مكان في العالم. فمشكل الإنسانية المجردة هي انها تعمل بطيبة مع الضحايا مادام قبلوا بهذه الوضعية، لكن ما ان ينتظموا ويتجمعوا ذاتيا حتى نعتقد بظهور جديد للتوتاليتارية. نحب كثيرا البان كوسوفو بهروبهم من المجازر الوحشية التي يرتكبها الصرب

نحو الجبال. لكن الآن ننظر أليهم كانهم إسلاميين خطيرين. فالاعتداء على البرجين التوأمين كارثة نحن متفقين. لكن حينما تعتدي إسرائيل على المخيم فلسطيني هل هو اعتداء ام لا؟ هنا نصرف نظرنا. اذ بالنسبة لي المتشبع بأفكار لا كان فانطلاقا دائما من الاستثناءات تتمفصل الحقيقة.

لست مستعدا ألان لتجريد الإرهاب من كل ظروفه. بخصوص الأصولية الإسلامية التي تزعج العالم فهي نتاجا خاص لسياسات الغرب. فحركة طالبان هي نتيجة خالصة لما بعد الحداثة. ونفس الأمر يقال حول الحجاب الإسلامي الموحد. فبدل استيهاماتنا حول الإسلام علينا الاجتهاد للتساؤل حول المأزق الدرامية الحداثة الغربية.

حوار مع الفيلسوف الايطالي
جورجيو اغامبيو(*)

□ منذ وقت بعيد أصبح موضوع الأمن أولوية في أجندتنا السياسية. فاستطلاعات الرأي أشارت إلى احتلاله المركز الأول في اهتمامات الناخبين.: فعلى هذا الأساس تتمحور نوايا التصويت.فهذا الأمر لا يخص ايطاليا فقط. فاهتمام وسائل الإعلام بهذه المسالة تزايدت عل امتداد التسعينات إلى إن وصلت ذروتها مع اعتداءات 11 سبتمبر 2001. ولازال الشعور بعدم الأمن يتزايد شيئا فشيئا في الغرب بالرغم من تناقص ظواهر الإجرام والانحراف في نفس المدة.

كما كان الأمر يتعلق سابقاً بحالة الاستثناء، فالأمن أصبح اليوم برادايم حقيقي للحكومة. لهذا يقتضي الأمر التساؤل عن أسس هذا المفهوم، ومن أين يأتي، وما هو دوره الآن، وفي أية إستراتجية يندرج.

فالفيلسوف الفرنسي فوكو هو أول من حدد أصوله في دروسه بكوليج دو فرانس سنة 1977-1978.

حيث وضح كيف نشا هذا المفهوم من طرق الحكومات المبجلة من

(*) Giorgio Agamben et Andrea Cortellessa, «Le gouvernement de l'insécurité», in *La Revue Internationale des Livres et des Idées*, 24/02/2009, url: http://www.revuedeslivres.net/articles.php?idArt=118.

طرف كويزناي والتيار الفزيوقراطي عشية الثورة الفرنسية. فالمشكل الأساسي للمجتمع في ذلك العصر هو المجاعة. حيث حاولت الحكومات بتفاديها بتخزين الحبوب وبالحد من الصادرات. . . .لكن كانت النتائج دائما كارثية.

فكرة كيزناي انه لا يمكن التنبؤ بالمجاعة وفي كل الحالات فهذا النوع من الإجابات أكثر ضررا من ادعاءاتنا بمنعها.

هنا يتدخل النموذج الذي عرفه كيزناي بالأمن، ما ان تقع المجاعات حتى يتم التحرك وفقها على أساس تدخل وتدبير تحت إدارة مناسبة.

فالخطاب الحالي حول الأمن على عكس ما تؤكده بروباغوندا الحكومات،لا يرمي إلى التنبؤ بالهجمات الإرهابية أو اي شكل من أشكال غياب الأمن؛ فدوره الحقيقي هو التدخل والمراقبة البعدية. بعد الاضطرابات التي جرت أثناء انعقاد القمة الثمانية (ج8) يوليوز 2001 صرح ضابط كبير في الشرطة للمستشارين الذين يحققون في تلك الأحداث بان الحكومة لا تريد الحفاظ على الأمن بل تدير اللامن. فهذه الصراحة من الحكومات لم نعهدها من قبل سواء في سياستها الداخلية أو سياسيتها الخارجية.

فالهدف اليوم ليس النظام بل إدارة اللا نظام. فالإجراءات البيو مترية التي تتخذها أمريكا عل حدودها والدول الأخرى الراغبة في تطبيقها -تعيد بنا التفكير إلى الممارسات الموجهة في القرن التاسع العشر لمنع المجرمين من تكرار جرائمهم- ليست تحسبا لإجرامهم- مثل بطاقة الهوية القضائية لبرتيون أو البصمات الرقمية لجالتون. من الواضع ان مثل هذا الإجراءات لن تمنع ارتكاب الجرائم؛ اذا تمكنت من منعها قليلا فعلى الأكثر لن تمنع الفرد الذي سبق وان ارتكب جرما ان يرتكبه مستقبلا.

▫فهذه الممارسات بالأحرى غير ناجعة، مثل كاميكاز الذي ينتحر لمرة واحدة؟

فهذا النوع من الإجراءات لم تتخذ لتلبية مطلب الوقاية من الإجرام ولا تتناسب دائما مع هذا الدور. لكن اذا كان واضحا أن الأمن أصبح برادايم الحكومة الذي معناه مختلف عن ما هو متداول لدى الرأي العام.من

الضروري التساؤل عن الطبيعة الحقيقية للديمقراطية اليوم. بحث اختزلت هذه الأخيرة إلى طريقة واحدة للإدارة والى هدف وحيد دولة الأمن والاستثناء إذن هي لا تمت بصلة إلى الديمقراطية.

أتذكر بعد الحرب العالمية الثانية انه صرح بعض الباحثين في علوم السياسية (روسيتر كلينتون على سبيل المثال) للدفاع عن الديمقراطية اية تضحية تم تقديمها ليست لها أهمية بمكان حتى ولو تم تعليق الديمقراطية. نحن اليوم نعيش في سيناريو مشابه ؛ فايدولوجيا الأمن الداخلي تهدف إلى تبرير الإجراءات التي تهدد جوهر الديمقراطية نفسها ومن وجهة النظر القانونية فتلك الإجراءات بربرية بامتياز.

▫ مارايكم في مبادرة والتر فلتروني في إرسال جرا فات إلى مكان مليء بفناني السيرك بعيد مقتل جيوفانا ريجياني بطور دي كينطو أو بمبادرة حكومة برودي تمديد مرسوم قانون في زمن قياسي يسمح بتعليق معاهدة شينغن وبالتالي يعطي إمكانية الترحيل الآني لمواطني الاتحاد الأوربي المتهمين ببعض الجرائم؟ استفدنا كثيرا من هذا الإحساس الذي يثيره هذه النوع من الجرائم ومنعنا من التفكير مليا فيه لولوج مرحلة جديدة في المنطق الأمني. فلن يكون الأمر هكذا لو خضع هذه القرار لمناقشة برلمانية قوية وساخنة. فهذه القدرة التي تطورت في إطار دولة الاستثناء على ما يبدو تمثل قفزة نوعية مخيفة للسياسات الحكومية التي تكلمنها عنها.

فما يخيفنا في هذا الحالة هو صمت رجال القانون. فالثقافة القانونية التي تسمح بمواجهة الإجراءات التشريعية التي تنتهك المبادئ الأساسية للقانون انعدمت. على سبيل المثال فمبادرة حول الأمن التي أعلنها غيليانون اماطو مرات ومرات، هناك بعض الأحكام القانونية - مثل تلك المتعلقة بجرائم جنس الأطفال على الانترنت- هي في الحقيقية ترجع إلى تجريم النية. في تاريخ القانون النية يمكن اعتبراها عاملا مهما للجريمة لكن لا يمكن اعتبارها على الإطلاق جريمة في حد ذاتها. فعلى هذا الأساس أي واحد يمكن وضعه في السجن.

▫الأمر أكثر وضوحا في هذه الحالة هوان في حالة جريرة الرأي

المتابعات لا تتم على الأقل على أساس التعبير الانفعالي للرأي، في حين ان مع جنحة النية تصبح المتابعات القانونية لها إمكانية النفاذ إلى الداخل الإنساني.

فهذا ليس الا مثالا من بين أمثلة أخرى. من وجهة النظر القانونية فنحن نواجه بربرية مطلقة. فنحن رأينا تزايد النقاشات في الدول المسماة الديمقراطية حول إمكانية ممارسة التعذيب. فلو ان مؤرخا للقانون قارن بين الأحكام القانونية في عهد الفاشية وبين يومنا الحاضر فلن تكون المقارنة في صالحنا. فلازالت قوانين منذ سنوات الرصاص ممدة قانونيا، لم تقدر اية حكومة يسارية على تعليقها ؛فهذه القوانين تمنع استقبال أي مواطن في المنزل بدون اخبار الشرطة في ظرف اربع وعشرون ساعة. فلا احد يطبقها فلازلنا نستقبل الأصدقاء في المنازل بدون اخبار الشرطة. فالكثير من الناس يجهلون بوجود هذا القانون مع ذلك فهو يعاقب مثل هذا السلوك بستة أشهر عل الأقل.

▫ شيء أخر يثيرني في تأملاتكم الطريقة التي بها شموه حالة الأشياء إدراكنا للزمن. سواء كانت المراقبة البيو مترية تقدم باعتبارها ممثلة إجراءات وقائية، لكن في الحقيقة ناجعة بعد الضربة أو إجراء مرتبط بنية الانحراف الجنسي الذي يعاقب جنح لم يتم ارتكابها بعد كل هذا يشكل حاضرا مزيفا. هذين الاجرائين القانونين يؤثران في المقام الأول على عقليتنا. كما قلت بخصوص بعض قوانين سنوات الرصاص التي تم تمديدها في سياق مختلف عن ما كان ؛تهدف إلى تكييف مستقبلنا وإعادة تشكيله باعتباره امتداد لا محدود لحاضرنا. اذن هذا ما يؤسس ليس فقط حقا بل كذلك عقلية أحكام الطوارئ.

ناخد حالة بناء بنك المعطيات الخاصة بالحمض النووي. فما تقدمه هذه "المبادرة الشهيرة حول الأمن" يعتبر من بين الإجراءات فضيحة أخلاقية وتنم عن اللامسؤولية. فالمؤرخون يعرفون ان عن طريق صور البطاقة الشخصية والبطاقة المهنية تمكن النازيون من تحديد هوية اليهود وترحيلهم جماعيا.

ماذا سيجري اذا ما تحكم ديكتاتورا في البطاقة البيو مترية وبنك معطيات الحمض النووي لكل المواطنين.؟

▫ فهذا النوع من المفارقات - تعليق الديمقراطية للدفاع عنها- يقودني الى القول با نه ادخل القيمة الوحيدة الموروثة عن الثورة الفرنسية في أزمة ؛ التي مازالت تحرك مجتمعنا والتي نلوح بها في ادنى فرصة من كل الجوانب : الحرية.

في المجتمع ما بعد الصناعي المتقدم فالأمر إلى حد ما واقعي. أصبح المواطن في الغرب اكثر قبولا بتقييد الحريات بها أكثر من عشرين سن خلت. يكفي فقط التفكير في الطريقة التي بها تروج فكرة مراقبة الفضاءات العامة والشوارع بالكاميرات. فما يحيط بنا يرتبط اكثر بالسجن منه بالمدينة.

هل يعتقد اي كان انه حر في فضاء مراقب ؟ لم تعرف البشرية من قبل ما نشهده الان من مراقبة وتقييد الحريات. وتوظف كل التكنولوجيا حتى لا نعي نحن ما يجري. على سبيل المثال الشركات المنتجة لأدوات المراقبة البيو مترية ينصحون زبنائهم بتعويد هذا النوع من الأدوات للفئات المستهدفة منذ صغرهم. لابد من وضعها في حدائق الأطفال،مدارس الأطفال، مدخل المطعم، في الثانويات .. ما ان يتعود الإنسان على أدوات المراقبة تدريجيا حتى يقبل بمراقبة حركاته وسكناته. الهدف هو تربية مواطنين منزوعين من حرياتهم بل لا يدركونها.

▫ من المهم معرفة أن هذا يتم باسم الدفاع عن الديمقراطية وعن المجتمع. نحن امام خداع مصطلحي ولغوي لذلك النوع من الخداع الذي تنبأ به جورج اويل سنة 1984. الحرب هي السلامة،العبودية هي الحرية. فالتاريخ اللساني لممارسات الحروب في الخمسة عسر سنة الماضية تؤكد على ما تم التنبؤ به.

الكثير من المصطلحات التي نستعملها ألان فقدت معناها تدريجيا. هكذا نجد الحروب تقد م على أنها عمليات سياسية حتى الديمقراطية نفسها تصف ما يحدث بانه إدارة الحكومة للاقتصاد والمراقبة الأمنية.

حيث أصبح ما يسمى في القرن الثامن العشر الشرطة الذي هو بعيد عن مفهوم السياسة. في الحقيقة الجزء الكبير من التحول يرجع الى عمل وسائل الإعلام التي فقدت دورها النقدي وأصبحت جهازا من أجهزة الحكومة. فانحراف الثقافة القانونية وكذا غياب طبقة قانونية مستقلة سمحت بترويج الغموض منذ سنوات باولو برودي اخ رئيس المجلس الوطني ذكر : انتحار قانوني: حقيقي، تدمير ذاتي، نتاج هذيان كل قوة للفكرة القائلة بجعل كل الأشياء القانونية عادية بما فيها تلك القديمة المرتبطة بالأخلاق، الدين،الجنسانية، حتى ابسط الأفعال والسلوكيات اليومية. فرجال القانون يعرفون أو عليهم معرفة انه اذا أخد القانون هذا الطريق فهو ذاهب إلى التدمير. فالقانون ليس له معنى الا اذا اعترف بفضاءات أخرى التي يدخل معها في علاقة جدلية للتقييد المتبادل. فاذا فشلت هذه الجدلية فستتغول قوة القانون حث يصبح بالإمكان وضع معايير مشابهة لتلك التي وضعها النظام النازي.

▫ **فالمشكل لا يتعلق بالقانون وحده. هذه الوضعية تفرغ السياسي من امتيازاته. فالسياسة باعتبارها فضاء لتبادل الآراء ستفقد مكانتها.**

اليوم أخذت السلطة السياسية شكلا وحيدا لتدبير الأشخاص والأشياء، مرتبط اشد الارتباط بالاقتصاد.

مصطلح اقتصاد حينما دخل إلى المعجم السياسي كان يعني فقط تدبير. فروسو في كتاباته لم يميز بين التدبير والاقتصاد العام. نحن الآن تعودنا على ربط السياسة بالحكومة التي نسينا انه الى حدود العصر الحديث لم يكن الملك هو الذي يتكفل بطريقة عيش الرعايا. فطريقة العيش كانت تابعة بالأحرى لكفاءة الكنيسة. فنشاطها الرعوي هو أصل الكثير من الممارسات الحكومية الحالية. فاذا اختزلنا السياسة في الحكومة فاننا سندخل في صيرورة من خلالها تتجه المعايير الداخلية للنزعة الحكومية الى محو الحدود بين الأخلاق والسياسة والقانون والاقتصاد. نقول بان الكل أصبح مادة قابلة للتدبير وللتقييد تحت شكل- تدبير الأزمات.

▫ **هذا ليس صدفة اذا جرت الأمور في الوقت الذي نجد فيه قوى اليسار**

البرلمانية أو المجتمعية ليس لها ادنى شك في فينشية القابلية للحكم. كل أشكال المعارضة توقفت بسبب دوغما النجاعة الحكومية.

لم يكن الأمر دائما هكذا. يكفي تذكر أحداث سنوات السبعينات من أجل فهم إلى اي حد بعض القطاعات العريضة للسياسية لم تهتم لا بتشجيع ولا بعرقلة الصيرورة الحكومية المحددة؛ فهي تتموقع فقط حول خطة أخرى. فاليوم هذه الخطة غير موجودة أو انها اختزلت إلى جزء صغير وهذا ما يبعد اليسار عن الطابع الصراعي. لكن هذا الأمر له تأثير كبير على كل أشكال تسييس الفرد. اذن يتعلق الأمر صراحة بديمقراطية بمصطلحات اشتقاقية.

الاتجاه القوي للآلة الحكومية هو جعل المواطنين مادة طيعة في يد الحكومة. وتجعل أنشطتهم مراقبة ذاتيا. علينا التفكير في كل هذا هكذا نجد التقليد الديمقراطي خاصة اليساري منه لم يفكر مليا في مسالة الحكومة فهوي يعتبرها بنية فوقية أو سلطة تنفيذية فقط وفي الأخير ثانوية. لا شيء بعيد عن الحقيقة فأبحاثي حول جينيالوجيا النزعة الحكومية قادتني إلى مشكلة أساسية: السر الحقيقي للسياسية ليس السيادة بل الحكومة. ليس الملك بل وزيره، ليس القانون بل الشرطة. فليست هناك حقيقة اليوم أكثر من ان نجد في ايطاليا السلطة التنفيذية نفسها تشرع القوانين دائما تحت اسم مراسيم يأتي البرلمان في الأخير ليصادق عليها.

▫ بهذه الطريقة فالسلطة التنفيذية لن تحتاج إلى أي شخص للتنفيذ لكن يبدو ان أزمات الثقة تتزايد بالنسبة للطبقة السياسية ؛ فهذه الأزمات تهدد الى حد ما الديمقراطية وهي على كل حال تشير بطريقة اعتبارها لاعقلانية وغضب عميق.فهذا الانحطاط كما هو منظور اليه من طرف السكان.

نفاذ صبر بالنسبة للجماعات المحلية التي تمثل التماس المباشر مع الجهاز الحكومي أصبح أكثر أهمية.

فهذه أعراض لازمة خطيرة،تهدد حتى أسس الديمقراطية. اظن اليوم ان ميثاق الثقة المتبادل بين المواطنين والرجال السياسية، بين المحكومين والحاكمين انقلب إلى ريبة قاتلة متبادلة. فالحكومة تتعامل مع المواطنين

كأنهم إرهابيون بالقوة والمواطنون يعتبرون الطبقة السياسية مرتشية. فالتوافق الحالي يرتكز على وسائل الإعلام باعتبارها سلطة ترفيه وتهدئة. لكنه توافق هش ذو طبيعة سياسية. بنفس الطريقة الانتخابات أصبحت اقل سياسية وتشبع كثيرا استطلاعات الرأي التي ستقوم مكانها عاجلا أو أجلا.

حورا مع الفيلسوف الالماني
يورغن هابرماس(*)

□ بروفسور هابرماس لقد أخذت موقفاً قوياً في مناهضة الحرب التي تقودها أميركا علي أفغانستان والعراق، لكنك أثناء أزمة كوسوفو، ساندت الإجراءات السياسية أحادية الجانب نفسها، وبررت تلك الإجراءات التي تبيح التدخل العسكري لأغراض إنسانية مستخدماً تعبير تشومسكي military humanism "العسكرية من أجل المهام الإنسانية" إلي أي درجة تختلف حالة العراق وأفغانستان من ناحية وكوسوفو من ناحية أخرى؟

بخصوص التدخل في أفغانستان، فقد عبرت عن أفكاري بشيء من التحفظ في مقابلة أجراها معي "جيوفانا بورادوري" بعد 11 سبتمبر، كان نظام طالبان حينئذ يرفض التخلي بشكل صريح عن دعمه لإرهاب القاعدة، وهو الوضع الذي لم يكن له تكييف في القانون الدولي، كما لم تكن الاعتراضات التي قدمتها في ذلك الوقت هي الاعتراضات نفسها التي قدمتها بخصوص الحملة العسكرية علي العراق، في حالة العراق، لم يكن هناك تهديد واضح للأمم المتحدة، ولا انتهاك للقانون الدولي، وبعيدا عن المناورات الكاذبة للإرادة الأميركية الحالية، والتي جري صياغتها أخيراً كجزء أساسي من تبرير بوش لإشعال حرب الخليج الأخيرة. وخاصة بعد

(*) نشر الحوار في جريدة الرأي العام الكويتية 7 نوفمبر 2004

http://3onnet.blogspot.com/2011/09/blog-post.html

2002، فليس هناك أي من هذين الشرطين السابقين ليبرر التدخل العسكري.

كما لم يكن هناك قرار مناسب من مجلس الأمن، ولا كان هناك تهديد وشيك لجزء أساسي من العراق، ولا يهم سواء كانت هناك أسلحة دمار شامل أو لا من أجل الهجوم الوقائي، فلا يوجد تبرير بأثر رجعي، ولا يمكن لأحد أن يذهب إلي الحرب لمجرد الشك. هنا يمكنك أن تري اختلافا بين الموقف في كوسوفو، حينما كان علي الغرب أن يقرر في ضوء الخبرات المتراكمة من حرب البوسنة، ولدى تذكره لكارثة سريبينتشا، وفيما لو كان يريد تجنب مشاهدة المزيد من التطهير العرقي من نوعى ما مارسها ميلوسيفيتش، وفي غياب أي مصلحة قومية تحول دون تدخل مجلس الأمن، وبالطريقة نفسها، كانت هناك أرضيتان لشرعية العمل _واحدة رسمية،والأخرى غير رسمية_ علي الرغم من أن ميثاق الأمم المتحدة لا يسمح ببديل عن موافقة مجلس الأمن، لكن هذه هي السابقة الأولي.

فلأول مرة، يتم التزام كل الدول بتلبية نداء المساعدة العاجلة لوقف التهديد بإبادة جماعية، وهو، عموما مبدأ مستقر في القانون الدولي، الشيء الأخر هو الحجم الحقيقي لحلف الناتو، فهو تحالف مكون من الدول الليبرالية التي تنسجم مبادئها الأساسية مع مبادئ إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، قارن ذلك مع "التحالف الاختياري في العراق" الذي قسم الغرب وتضمن دولاً تزدري حقوق الإنسان مثل أوزبكستان وليبريا "تايلور". لقد تدخل حلف الناتو، من منظور دول قارة أوروبا مثل فرنسا وايطاليا وألمانيا، بمبرر المساعدة في كوسوفو، وتوقعاً من هذه الدول لتصديق نهائي من مجلس الأمن، هذه الدول فهمت هذا التدخل كاستشراف لقانون فعال للمواطنة العالمية كخطوة في مسيرة القانون الدولي الكلاسيكي نحو ما تصوره "كانط" عن "وضع المواطن العالمي"، حيث يضمن القانون الدولي توفير الحماية القانونية للمواطنين ضد أنظمتهم الإجرامية، وقد افترضت اختلافا مميزا بين الأوروبيين والأنجلو أميركيين، حيث يتجه تفعيل حقوق الإنسان لكي يصبح نظاماً يكفل السيطرة، وهوت تقليد سياسي أميركي جدير بالإعجاب، إذا فهمنا الانتقال غير المستقر من سياسية استخدام القوة

الكلاسيكية إلي حالة المواطنة العالمية فهذا شيء أخر، أشبه بعملية تعلم تجري السيطرة عليها جماعياً، وهو ما يتطلب منظوراً حذراً وأكثر شمولاً. علي ألا يتحول التفويض الذاتي للناتو إلي قاعدة.

▫ لماذا وضعت عنواناً للمقال، الذي كان أشبه ببيان مشترك لك مع دريدا في 31 مايو بـ "15 فبراير" أليس ذلك مثل اقتراح بعض الأميركيين بـ 11 سبتمبر، أو 9 أبريل، هل 15 فبراير هي الإجابة التاريخية العالمية لـ 11 سبتمبر، بدلاً من الحملات العسكرية ضد طالبان وصدام حسين؟

هذه القراءة مبالغ فيها جداً. فلقد نشر المحررون في (فرانكفورت الجماينة زيتنج) المقال تحت العنوان الرئيسي "تجديدنا، بعد الحرب: الولادة الجديدة لأوربا"، ولعلهم أرادوا التقليل من شأن مظاهرات 15 فبراير. إن الإشارة إلي هذا التاريخ فيه تذكير لسكان مدن مثل لندن ومدريد وبرشلونة وروما وبرلين وباريس، حيث صارت هذه المظاهرات الحدث الأكبر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، هذه المظاهرات لم تكن إجابة علي هجوم 11 سبتمبر الذي تحرك فور حدوثه الأوروبيون لإصدار بيانات التضامن الرائعة، لقد عبرت هذه المظاهرات عن الصوت الغاضب العاجز والمنتهك لحشد كبير ومتنوع من جموع المواطنين، لم يكن العديد منهم قد خرج من قبل في مظاهرات شوارع، حيث جري توجيه نداء واضحاً يعارض الحرب والسياسات المخادعة وغير القانونية لتحالفات الحكومات، أنا أعتبر هذا الاحتجاج الضخم ضد أميركا شبيهاً باحتجاجنا علي ما حدث في فيتنام ما بين عامي 1965 و1970، مع الاختلاف فقد كان يجب علينا، حينذاك، أن نضيف احتجاجاتنا للاحتجاجات الشديدة التي كانت تحدث في أميركا نفسها. لذا فقد كنت سعيداً لأن صديقي ريتشارد رورتاي شارك تلقائياً في مبادرة المفكرين في 31 مايو في مقالة كانت حادة، في الحقيقة سياسياً ونظرياً.

▫ نعرف بالطبع أن الولايات المتحدة قد تلاعبت بمفهوم أوربا الجديدة في مقابل أوربا القديمة حتى في ممارسة نفوذها داخل حلف الناتو، هل يكمن مستقبل الاتحاد الأوربي في ضعف أم في تقوية حلف الناتو؟ وهل يمكن أن يستبدل الناتو بشيء آخر؟

لقد لعب الناتو دوراً جيداً أثناء الحرب الباردة وأيضا بعدها، لكن لا ينبغي علي الحلف التدخل منفرداً مرة أخرى مثلما حدث في كوسوفو، فإذا ما بقيت رؤية الولايات المتحدة للناتو أقل وأقل من كونه اتحاداً يستوجب الاستشارة، وأكثر من كونها مجرد رؤية تلزم طرفاً واحداً أو أداة تعزز بها مصالحها الوطنية وسياساتها العالمية، حينئذ فليس لدى الناتو مستقبل. قد تكون قوة الناتو المميزة في (التحالف العسكري القوي)الذي لم يستنفد تعريفه بعد؛ في الواقع أن هذه القوات العسكرية تمثل دوراً مرتبطا بقيمة مزدوجة الشرعية: حيث يجد الناتو مبرره، كما أراه، في كونه تحالفا للدول الليبرالية، وكذلك في الالتزام السريع بسياسات حقوق الإنسان نيابة عن الأمم المتحدة.

▫ **في الولايات المتحدة، انحرفت (الحرب علي الإرهاب) إلي (الحرب علي الحقوق المدنية) وهو ما قد يسمم البنية التحتية القانونية التي تجعل من ثقافة الحياة الديمقراطية ممكنة، ولقد أحرزت القوانين الوطنية** the Orwellian (التي صدرت في الولايات المتحدة بعد 11 سبتمبر) انتصارا باهظ الزمن فيما تجري هزيمتنا نحن وديمقراطيتنا هل أثرت الحرب علي الإرهاب بالمثل علي الاتحاد الأوربي؟ أم أن خبرته مع إرهاب السبعينيات قد حصنته ضد التنازل عن الحقوق المدنية في مقابل الدولة الآمنة؟

في الحقيقة لا أصدق ذلك، ما حدث في خريف 77، حيث كانت ردود الفعل هستيرية بما فيه الكفاية. بالإضافة إلي ذلك، فنحن نوجه اليوم نوعاً مختلفاً من الإرهاب. لا أعرف ما الذي كان يمكن أن يحدث لو انهار البرجان التوأمان في برلين أو فرانكفورت، طبعاًن لم يكن ممكنا بعد11 سبتمبر أن نربط أنفسنا بحزام أمان، كنا سنختنق بشدة، ولا لمثل هذا الانتشار غير الدستوري لهذه اللوائح المخيفة في أميركا، التي فندها وحللها صديقي رونالد دوركين، وهو يرى اختلافات لافتة للانتباه بين العقلية والممارسة هنا وما وراء الأطلنطي، لكنني أحاول أن أضعها في سياق التجربة التاريخية، ربما كانت صدمة 11 سبتمبر أقوي في الولايات المتحدة الأميركية مما لو حدثت في بلد أوروبي اعتاد الحرب. لكن كيف نثبت ذلك.

من المؤكد أن الانتفاضة الوطنية التي تبعت 11 سبتمبر هي من سمات الشخصية الأميركية، لكن ما هو جوهري يكمن في تقليص القاعدة القانونية، التي تشير إليها، وإلي خرق معاهدة جنيف في غوانتاناموا، وإنشاء وزارة الأمن الوطني، الخ... ثم في إضفاء الطابع العسكري علي الحياة المحلية والخارجية، السياسات العدوانية التي كشفت عن انتقال عدوى استخدام الوسائل الخاصة بالأعداء، والتي تعيد حالة الهوبزية hobbesien state للمسرح العالمي حيث تقود العولمة الاقتصادية أجنحة السياسية. كل هذه الأشياء كان يمكن للجماهير الأميركية المستنيرة سياسياً أن ترفضها بشكل رائع، إذا لم يكن لدى الإدارة غير استخدام القوة،الدعاية المخزية، والتلاعب بالقلق واستغلال صدمة 11 سبتمبر. بالنسبة للمراقب الأوربي وطفل خجول مثلي منظومة التخويف والتلقين للسكان الأمريكيين والقيود علي التعبير عن الرأي، لا تعكس أمريكا التي نعرفها، لقد كانت المرحلة من شهر أكتوبر إلي شهر نوفمبر2002 مرعبة (عندما كنت في شيكاغو).

هذه ليست أمريكا بالنسبة لي حين كنت في السادسة عشر من عمري حيث جري توجيه تفكيري السياسي بفضل برامج التعليم المتزنة للاحتلال إلي تبني النموذج الأميركي كما في نهاية القرن الثامن عشر.

▫ أدى احتقار الإدارة الأميركية للقانون الدولي وللمعاهدات الدولية، والممارسات الوحشية للقوة العسكرية،والأكاذيب والابتزاز السياسي، كل هذا أثار معاداة أميركيا، هذه المعاداة التي امتدت لحكومتنا الحالية، وهو أمر له ما يبرره، كيف يجب علي أوروبا أن تتعامل مع هذه الروح العدائية المنتشرة لكي تمنع معاداة أميركا عالميا من غرق الغرب بأكمله في أعقابه؟

تمثل معاداة أميركا خطراً في أوروبا نفسها، وفي ألمانيا أيضا، فهي دائما ما تترفق مع الحركات الرجعية، وهكذا، فمن المهم لنا، كما في وقت الحرب في فيتنام، أن نكون قادرين علي التعاون جنباً إلي جنب مع المعارضة المحلية الأميركية ضد سياسة الحكومة الأميركية، فإذا استطعنا أن نربط أنفسنا بحركة الاحتجاج داخل الولايات المتحدة فإن اللوم الموجه لنا سيبدو فارغاً. إن المشاعر الحالية الموجهة لمعاداة العالم الغربي ككل،

مسألة أخرى، وبهذا الخصوص، دعنا نقول، أن النقد الذاتي ملائم للدفاع عن إنجازات الحداثة الغربية، التي تتميز بالانفتاح والرغبة في التعلم، وقبل كل شيء، حل المعادلة غير العاقلة للنظام الديمقراطي والمجتمع الليبرالي في ظل رأسمالية منفلتة، وينبغي، من ناحية أخرى، رسم طريقة تفكير واضحة وغير ملتبسة ضد الأصولية متضمنا ذلك الأصولية المسيحية واليهودية.

ومن ناحية أخرى ينبغي أن نواجه الحقيقة، ذلك أن الأصولية هي طفل تم استئصاله من عمليات التحديث، هذه العمليات التي لعبت فيها انحرافات تاريخنا الاستعماري دوراً حاسماً. ثم فشل التحرر من الاستعمار، في مقابل الأصولية المنغلقة علي ذاتها، يجب علينا في كل الظروف أن ننتج نقداً شرعياً للغرب نستعير معياره من خطاب النقد الذاتي الذي يبلغ عمره 200 سنة.

حوار مع الفيلسوف الفرنسي
ألان باديو(*)

□ في سنة 1988، نشرتم كتاباً عظيماً بعنوان غامض (الكائن والحدث) وهو نسق فلسفي حقيقي، كأننا أمام شيء لم نعهد رؤيته، فما هي العلاقة التي توجد بين مثل هذا العمل المنخرط في زمنية الأعمال الكبرى للفلسفة الأساسية، وكتابك الجديد حول القرن العشرين؟.

توجد هناك على الأقل علاقتين اثنتين، الأولى أنه حتى داخل المشروع النسقي نفسه الذي هو نسقي بالفعل، أدعم التشخيص الذي يقول بأن الفلسفة تستند على عصرها وهو الشيء الذي يعد جزءً من الفلسفة نفسها. الفلسفة، أنا متفق مع هيجل، إنها تأتي بعد، بعد الأشياء كالحب، الفن، العلم، السياسة، هي إبداعات من المستوى الأول، بينما الفلسفة تأتي في مرحلة زمنية ثانية، وهو الشيء الذي لا يعني أنها ثانوية، ولكنها ثانية. تجمع الفلسفة في هذا التأخر كلاما Un dire حول الزمن، وبهذا الالتباس الذي يزعم قولا خالدا حول الزمن، وليس قابلا للاختزال فيه بشكل كامل. يعتبر السؤال «ماذا يعني القرن العشرين؟» سؤالا داخل الفلسفة، فهو مثل السؤال الذي كان يسكن أفلاطون «ماذا تعني المدينة اليونانية؟» وكانط «ما هي الأنوار؟»، هذه هي العلاقة الأولى، في العمق هي علاقة تقليدية، ومطابقة للفكرة التي أعطيتها للفلسفة. وبعد ذلك، هناك العلاقة الثانية السجالية،

(*) مصدر الترجمة: http://www.hekmah.org/portal

فضلا عن أنها تعتبر بعداً طبيعياً تتمثل وظيفتها في التنظيف المزيل للركام والعوائق، كما أنها تمثل المعركة الأبدية التي أشار إليها كانط سابقا، فإننا نجد أنفسنا في فرصة مناسبة. يجمع كتابي (القرن) Le siècle ندوات أنجزت بالكوليج الدولي للفلسفة حول مقاربات القرن العشرين. كنت أنوي الإجابة عن سلسلة من التوسيمات المهيمنة والتي تعتبر وقائعيا ثابتة لا ريب فيها- مثل القرن العشرين، كقرن المذابح الكبرى، قرن الإبادات، والحروب العالمية الدامية، والمشروعات المجهضة- ولكنها تعتبر مختزلة في فكرة أظنها خاطئة، والتي تقول بأن القرن العشرين كان هو قرن يوتوبيات Utopies المجرمين، قرن بمتخيل مفرط يعتمد على أساس مبدأ الواقع الذي لا يمكن أن ينتهي إلا بواسطة الهدم. لا أقول بأن ذلك كان غائبا، ولكنني أقول بأن ذاتية المؤلفين في هذا القرن الذين التقيتهم، وصادفتهم، عرفتهم مباشرة أو بطريقة غير مباشرة، في الأدب، وفي النصوص السياسية، والمحاورات المناضلة، وفي أسرتي أيضا، حيث ساهم الجميع في المقاومة والتحرير، لقد كانت بكل بديهية حالة مستعجلة فرضها الحاضر. والتي عززناها بعد ذلك بواسطة تمثلات مستقبلية، إنه قانون عام، إنها بالضبط كالحالة التي نبدأ بها في علاقة حب حيث نقول «أحب دائما» ومهما كانت جميع أنواع الأسباب. لكن ليس ذلك هو الذي يشكل كثافة لقاء العشق، فهو بمثابة دعم له ليس إلا.

▫ تقول بأن القرن العشرين يتسم بـ «شغفه بالواقع»، لكنه لا يجب على هذا الشغف أن يؤدي بالفلاسفة إلى ترك الفلسفة؟ أنت بنفسك ألم تتعرض إلى هذه الغواية؟، فمنذ سنة 1969 كان «مفهوم النموذج» وفي سنة 1982 كان كتابك «نظرية الذات»Théorie du Sujet، ثلاثة عشر عاما بدون كتابة كتاب فلسفي واحد..

نعم، لقد كانت غواية القرن. هنا أيضاً، كما لو كنا نتحدث عن غواية تضحوية: المثقفين في علاقتهم بالحزب الشيوعي، الثورة، البروليتاريا..إلخ. طغت عليهم مازوشية من نوع ما، والتي جعلتهم يتخلون عن الروح النقدية، عن الذكاء، عن كل شيء باسم القضية. لكن الإغواء الأكثر جذرية، كان هو اعتبار الفلسفة في وضعية ثانوية، وتابعة شرعيا للالتزام السياسي. هذا الأخير، عندما يكون حقيقيا فإنه يوجد في وضعية استعمال محايث، له قوانينه الخاصة. إنه يوجد في حالة استعجال للحاضر، في انتظام

المسؤوليات، بأسلوب للنقاش خاص جداً، من الصراعات وتحت تأثير أميزه عن التأثيرات الأخرى الممكنة بالنسبة للفلسفة، يتعلق الأمر بالحماس الذي يعتبر بالفعل نزعة مفترسة. ظهر أنه من الأحسن كتابة الكتب الفلسفية، لأن كتابة مثل هذه الكتب لا يعتبر ميلا يدعمه إشعاع خاص، إنه لأمر حقيقي إذن -باستثناء مسرحية الشارة الحمراء L' Echarpe rouge التي وجدت في قلب نزعة غنائية مسرحية كلوديلية ليست مملاة إذن من طرف إيديولوجية زمنها- كنت أمارس السياسة، رغم أنها عطلت وصلي بالفلسفة.

▫ هذا الوصل، قمت به في كتابك «نظرية الذات» حول ثيمة مرتبطة جدا بالمتوالية التي تحدثنا عنها آنفا في كتابك «الكائن والحدث» تقول بأنك تبحث عن أنطولوجيا تكون ملائمة للطريقة التي حولت فيها مقولة الذات Sujet من طرف الممارستين الماركسية والتحليل النفسي. لماذا تعتبر إعادة التعريف هذه مهمة جدا، ولماذا هذه الإعادة محتاجة لأنطولوجيا، ولماذا تقول في كتابك «الكائن والحدث» أنك أخطأت الطريق في كتابك «نظرية الذات»؟.

توجد في كتابي «نظرية الذات» نوعا من الطراوة الخاصة، مرتبطة بشيء ما لم يناقش بعد تماما. الفلسفة حاضرة هنا، لكن في تشابك أيضا مع شيء آخر غيرها. كنت قد بدأت بالأخذ من هذه المتوالية السياسية نوعا من اليوميات الفلسفية ابتداءً من سنة (1975-1976). في كتابي «نظرية الذات» الذي هو عبارة عن مجموعة من الندوات. وبما أنه يتعلق بمجموعة وقائع يومية، فإنه يتموقع بين شيء يوجد قريباً جداً من هذه الممارسة، وشيء يمكن أن يفتح بطريقة أكثر كونية الدروس أو التفرد. ولهذا السبب، كان يجب علي أن أبني جهازا أكثر اتساعاً بمكنني داخله أن أضيء بالنسبة إلي ما يصنع الطابع الاستثنائي لذات هذه الممارسات. لأن ما يهمني في العمق، وشغفي الحقيقي هو الاستثناء وهذا ما يجعل الوضعية البديهية متفردة بشكل مكثف، ومن وجهة النظر هذه، أعارض التيار المهيمن في الفلسفة اليوم بمعنى الاهتمام بما هو مألوف والذي يعتبر في جميع الأحوال من جهة أخرى مهما جدا: أي فلسفة اللغة المألوفة، وما هو يومي، والانعطافات المجهرية للحياة. ليس هذا هو اهتمامي، هذا ما أحتفظ به ربما من أفق بطولي. تعتبر هذه الاستثنائية ذاتية. يمكننا أن نعيد لها أهميتها بقولنا «هكذا

إذن، إنه الاستثناء الذي ليس كالآخرين المتبقين». وبالمقارنة، وبواسطة هذه الاستثنائية التي ليست ملموسة داخل نفسها. لكنني لا أريد اختزال نسق هذه الاستثناءات في السياسة. يبدو أنها حقا كانت مهيمنة بسبب انتفاضة ماي1968. لكن ربما قد يكون ذلك حقيقي، وقد كان ذلك دائما بالنسبة لي انبهاراً رياضياً، الذي هو عكس التزهد. أنا سبينوزي (سبينوزا) في هذه النقطة، للغبطة الفكرية شكلها الخالص، إنه شيء ما خبرته مبكراً، لم أعرف ماذا أفعل به لمدة طويلة، لأنني كنت سارتري.

▫ **أنهيتم كتابكم عن الاختلاف بين «النزعة الإنسانية الجذرية» لسارتر و«النزعة اللاإنسانية الجذرية» لفوكو. لقد كنتم شخصيا مخترقين بالصراع الذي ظهر بارزا وسط سنوات الستينات تحت عناوين «النزعة الوجودية» و«النزعة البنيوية»، أليس كذلك؟.**

فعلا، إنها تاريخيتي الخاصة، لحظتي الفلسفية الشخصية، يعتبر الوجود والفكر فضلا عن النزعة الإنسانية، والنزعة اللاإنسانية، كلها توترات مررت بها في الستينات، مصدرها انبهار سارتري، قيل لي أحيانا أنني أحاول الإبقاء على الحدين القصويين، عبر مقولة الذات أحافظ على نزعة بطولة وجودية في حدها الأدنى في استبداد الأشكال. أظن ذلك صحيحا كما أنه صحيح بالنسبة للاكان الذي كان يشكل في البنيوية أهمية كبرى بغض النظر عن رؤيته التشاؤمية، بل الرؤية الحتمية المتعلقة بالذات. أحس أن لديه في حكمياته مثل «عدم الاستسلام للرغبة»، كما في العلاقة الثابتة بالبعد الأدبي، شيئاً لا يمكن تفسيره من خلال النتائج النهائية لنزعة شكلانية صارمة. تعتبر الذات بالتأكيد عند لاكان أثرا، لكنها ليست أكثر من ذلك عند سارتر. خذوا مثال فلوبير، في كل حادثة من حياته تسند وظيفة ما في عملية بناء هذه الذات التي نسميها فلوبير. في العمق، تعتبر الذات نقطة لما هو غير قابل للبث D'Indécidabilité، بين الحركية والسلبية. يمكننا أن ندخل من هذا الجانب أو ذاك الجانب الآخر، أن نتهم أحدهما بالمبالغة في التنازل للسلبية، بمعنى لما هو مُؤَسَّسٌ سابقا، والآخر نتهمه بالمبالغة في التنازل لما هو مُؤَسِّسٌ، أما إذا كانت الملاءمة موجودة في الحفاظ على هذه المقولة، فبسبب هذه النقطة المتعلقة بما هو غير قابل للحسم.

□ بعد كتابك «الكائن والحدث» كتبتم كثيرا للمسرح، ولكي تتملكون هذه الممارسة المتعلقة بالزمن الثاني الذي هو الزمن الفلسفي، هل تُغيّر الفلسفة أشياءَ كثيرة عندما نكتب؟.

إنه سؤال كبير، لقد خلطت الأشياء وشوشت عليها كما في السلسلة المسرحية «أحمد الفيلسوف» Ahmed Philosophe الأكثر تمثيلا، مادامت هي سلسلة قد أنجزت حول الفلسفة، لكننا يمكن أن نتساءل دائما، ما إذا كان هناك شيئا ما فطري خالص، بريء تقريبا في التمسرح لم تفسده زيادة الضريبة الماكرة، إن لم تكن الفلسفة، على الأقل في اتجاهها الذي تريد به أن تكون في الزمن الثاني. على أية حال، لا أكتب حسب هذه القصدية. أنا بدأت من جهة أخرى بالكتابة في الأدب، وعندما أعود إليه فهو عنصر أحياه بشكل طبيعي وأصيل، كما يحياه الآخر. تفترض القدرة على الإقامة في الجديد وجود منفذ للحقيقة، فثمة شيئا ما مظلم، يعتبر أثرا لإكراه معتم. أتفق مع دولوز عندما يقول بأن الضربة تأتي على الظهر ولا نلتفت بسهولة أكثر من ذلك. إلا أن ذلك ليس صحيحا، بالمقارنة مع ما يقع للفلسفة، لأنها مجبرة دائما أن تحدد وضع شروطها. حتى بالنسبة للفلاسفة الأكثر معارضين للفلاسفة، هم في حالة تكرار لما قالوه. يمكننا، إذن، أن نفكر بأنه عندما يكتبون، ليس ذلك عبثا كبيراً، فأنا أره عند سارتر مهم جداً. فعندما أعيد قراءة «دروب الحرية Les Chemins de la libérté»، أحس باهتمام ما.. لا يتعلق الأمر برواية الأطروحة، لكن هناك شيء ما محكوم بقوة في الداخل، نشعر بأن قدر الشخصيات له معيار ما. هؤلاء أبطال الحرية ليسوا أحراراً تماماً. يمكن أن يحدث لي ذلك بدون شك. لكن في المسرح، لا. أكتب بالأساس مسرحيات، بل فكاهات. أقول مع ذلك، إنه لو أضحكت حقيقة هذه الفكاهات.. إنها بمثابة قياس للأثر، ومعيار للحقيقة. ولأنه يجب الاعتراف بذلك، فمن النادر بالنسبة للفلسفة أن تعمل على الإضحاك، ليس ذلك ميلها الأساسي. ذكية هي، ساخرة، نعم، لكن الضحك شيء آخر.

□ ربما نكون أقل عزلة داخل المسرح..

بالنسبة للفلسفة، تعتبر عزلتها نسبية: فبراعتها (دِقَّتها) ملازمة لها. لا

يوجد أحد مع ذلك لم يكن في حاجة إلى الجمهور، وللعنوان الجماعي، وللدرس. بغض النظر عن كل ما قيل ضدها وبالخصوص من طرف ديريدا J. Derrida. تبقى الشفوية أساسية. حتى وإن اتخذت الكتب أهمية خاصة، تتوجه الفلسفة إلى أناس موجودين مباشرة هناك. إنها ديداكتيكية، بسبب انشدادها إلى ماهيتها. يتعلق الأمر بتبيان الحقائق، والعمل على وجودها (انوجادها). أخيرا، يجب أن نعطي في الفلسفة شيئا من الشجاعة لجميع الناس. حتى بالنسبة للفيلسوف الأكثر يأساً، حتى والأكثر تيئيسا، فهو يوجد هنا من أجل هذا الشيء: يمكننا استبطان هذا اليأس. وأن نجعل منه حكمة. يتعلق الأمر دائما برفع مقام هذه الوضعية. لقد أبدع الفلاسفة ليس فقط صورة السيد، ولكن أيضا صورة الأستاذ. بإمكان الفلسفة أن تكون كذلك بطريقة أكاديمية ومشؤومة (كارثية)..لكنها ستظل دائما أستاذية. يبين هذا الميل الديداكتيكي القرب المباشر للفلسفة ليس فقط مع الزمن، ولكن أيضا مع الشباب. فإفساد الشباب، لن نخرج منه سالمين...

▫ في الواقع، يحبل كتابك الأخير بمجموعة من الإرشادات القرائية. إنه كتاب حول النقل أيضاً (أو التحويل) Transmission.

فعلا، تعتبر الفلسفة مهووسة بنقلها أسرار الزمن، فهي لا تتساءل فقط «لماذا يوجد شيء ما وليس وجود أي شيء على الإطلاق؟»، ولكن «هل يوجد هناك، حقاً، شيء ما؟». لقد دفعت من جهة أخرى الأشياء بعيداً جداً، ما دمت قد أعددت «بيان من أجل الفلسفة» Manifeste pour la philosophie ملحقا لعنوان «إرشادات لفيلسوف اليوم الشاب» Conseil pour un jeune philosophe d' aujourd' hui وهو عبارة عن إرشادات متشعبة للقراءة والأسئلة. تمكننا من إقامة تمرينات تتعلق بالنقاش الجماعي. لقد أوهنوا عزمي عن نشر هذا العمل، فقالوا لي بأن هذا البيان عبارة عن ديداكتيك قريب مني جدا. هذا لا يعني أن هذا السؤال الموجه إلى الشباب ليس جانبيا. إنها الطريقة، التي -رغم أنها تأتي بعد-، فإننا نحاول مع ذلك أن نأتي من خلالها إلى الأمام، وأن لا نكون فقط في وضعية رثاء (أو تأبين) الليل الذي يسدل أستاره. أكيد، غداً سيطلع النهار وسيحلق بسقوط الليل

طير مينيرفا Minerve، فما يمكن للفلسفة أن تفعله هو أن تبقى كشهادة أبدية وغير قابلة للتعويض. سيتغير هذا الشيء الذي اختفى إلى شيء ظاهر، وبالضبط مثلما هو واقع الآن، عندما نقرأ أفلاطون، يمكننا أن نقول: «كانت هناك الرياضيات اليونانية، والنقاش مع هوميروس والسوفسطائيين». إنه ليس فقط عالم تاريخي بكامله ولكنه عالم ذهني، عالم من الحقائق يشهد عليها أفلاطون بعد فوات الأوان، ولكن كذلك قبل فوات الأوان. أن يوجه سقراط الخمسيني سنّا، إلى فئة الشباب من الناس، إنها استعارة. نأتي دائما بعد الأشياء، ولكن لنا إمكانية أن نأتي إلى الأشياء من قبل، إذا تمكنا، عبر المقولات التي ننحتها فإن شيئا ما قد يتم جمعه مرة أخرى، وبعثه مما كنا له معاصريه المتأخرين. مثلا، أن ننقل ما كان متوالية لما كنا قد تحدثنا عنه قبل قليل، فبنظرة معينة من الداخل للقرن العشرين يعتبر ذلك ميلاً فلسفياً بامتياز.

▫ **فلسفياً، يبدو أن هذا الأمر يمر بواسطة إعادة تعريف للجدلية، نراها أيضا في كتابك (القرن) Le siècle، وهذا أيضا ما كان يبحث عنه دولوز، وفي لحظة من اللحظات ظن من جهة أخرى أنه قد وجده في البنيوية. بل إذا ما صدقنا (فانسون ديسكومب) Vincent Descombes الذي قال بأن كل الفلاسفة الفرنسيين يبحثون عنها منذ مجيء (كوجيف) Kojève إلى باريس في سنة 1933.**

نعم، ربما.. السؤال «هل بإمكاننا إعادة تعريف الجدلية ونحن نصنع اقتصاد السلبية؟»، إذا ما تشبثنا بهذه الحكمة العامة جدا، فهذا السؤال يلزمنا جميعا، لأن المحاولة الأولى التي تتعلق بإعادة توظيف الجدلية بعد الحرب، كانت محاولة سارتر في بعد نزعتها العدمية. وهو الشيء الذي شغل بال ألتوسير، لاكان، فوكو، دولوز، وبعد ذلك أنا المتبقي فيهم على قيد الحياة...

▫ **الباقي فيهم على قيد الحياة؟!.**

أي، اختلت علاقتي بالمقارنة معهم زمنيا، لكني مع ذلك أحمل شعوراً حدسياً برؤيتهم يختفون، لم يموتوا شيوخاً، هذا يمدني بانطباع.. شيء ما

ذا طبيعة شبحية، وليس انطباعاً بكوني الباقي فيهم على قيد الحياة في معركة خاسرة. ليس هذا طبعي الخاص، ولكن، على أية حال، رأيتهم يسقطون، ثم إننا نتوفر على قواسم مشتركة كما قلت لك.

□ تميز تحت عنوان هذه الجدلية الإيجابية، في كتابك «القرن» بين طريقتين: تلك المتعلقة بالنزعة التضادية Antagonisme التي تلح على لا اختزالية «الاثنين» في «الواحد»، وتلك الطريقة المتعلقة بما هو طرحي Soustractive الذي تعبرون به.

نعم، لكن ألح على ذلك في الوقت نفسه، كخيط ضعيف نوعا ما، سري.. شيء ما شغل القرن العشرين، بالمقارنة مع الترسيمة الخيالية الجدلية ذات النزعة الحماسية للسلبية والهدم. لنأخذ على سبيل المثال: (مربع أبيض على عمق أبيض) Carré Blanc Sur Fond Blanc ل «ماليفيتش» Malevitch بإمكاننا رؤيته كهدم للون والشكل، ولكن أيضا كطريقة لإعادتهما للوحة، وكمكان وجدا فيه، وأن نضع بشكل بديهي في الخضم نفسه لهذه الوضعية الاختلاف الأدنى بين الأبيض كعمق، بالنسبة للأبيض كشكل.. إذا ما قبلنا أن الجدلية الإثباتية التي تدور حول فكرة «ما هو الجديد، ما هو الإبداع؟». إذن، فسنتساءل: «ما هي علاقتها بالماضي؟ هل يجب على الماضي أن يموت لكي يظهر الجديد؟». إذا ما كنا نشتغل بشكل أسلوبي (رسم خيالي) Schème حيوي ما، سنعتبر أخيرا أن كل ذلك يمكن التفكير فيه بشكل إثباتي داخل فضاء «العودة الأبدية» بالمعنى النتشوي (نيتشة) لهذا المصطلح، وأن الهدم نفسه ما هو إلا الخيال وقد أُخِذَ من هذا الإثبات المكرر للمرة الثانية. لكن نعم، مثلما فعلت أنا، لا يجب أن نتموضع في شكل أسلوبي حيوي ما، فالأمر معقد جدا. يعين الطرح واحدا من الرموز الحسابية التي تهتم بهذا السؤال. توجد هنا الخفايا (والأسرار) الأكثر تكلفا (اصطناعية) للقرن، في ما نتوفر عليه في الوقت نفسه كقاسم مشترك، وفي ما لا نتقاسمه. الهدم أو الطرح. ليس جوهريا إلا هذا الاختلاف LA DIFFéRENCEفي نهاية القرن العشرين.

حوار مع الفيلسوف الكندي
شارلز تايلور(*)

▫ هل فاجأك الفوز بجائزة كيوتو؟

وأي مفاجأة! إنه تكريم نادر جدا لم أكن أتوقعه. أستطيع أن أفهمه الآن أكثر بعد أن ذهبت إلى اليابان وتحاورت مع لجنة التحكيم، وعرفت أنهم لا يهتمون فحسب بالناس الذين قدموا شيئا مهما على المستوى الثقافي، وإنما أيضا بأصحاب المواقف الفكرية. أعني من لهم إسهامات مميزة في مساعدة البشرية. إن التقدم إلى عالم السياسة بفكرة من شأنها أن تساعد الإنسانية كان وما يزال حافزا مهما جدا بالنسبة إلي.

▫ وقبل ذلك فزت بجائزة تيمبيلتن؟

ذلك صحيح. كان ذلك مفاجأة أكبر، لكن بمعنى مختلف، ذلك أن الجائزة كانت تمنح في سنوات سابقة لعلماء الطبيعة الذين تتعلق دراساتهم بأمور روحانية، أما أنا فشخص يعمل في مكان ما بين علم الاجتماع والإنسانيات.

▫ ماذا ستفعل بالمال؟

سأوظفه في أمور ذات صلة باهتماماتي الفلسفية. فأنا وبعض من أعمل

(*) مصدر الترجمة :

http://alalemya.com/interviews/0_2011_5_/11_/11_5_1/5_1/charles_tyler.html

معهم بحاجة إلى أن نجتمع معا، ولا نستطيع الانتظار ببساطة حتى ندعى إلى حلقة دراسية في لندن أو في أي مكان آخر. من المهم جدا أن يكون المرء قادرا على التحرك بسهولة، لهذا سأعمل على دعوة الآخرين حول العالم، وجمعهم في مجموعات صغيرة، في نيويورك أو شيكاغو أو أوروبا، أو حتى في دلهي؛ وهي بالمناسبة من الأماكن التي نجتمع فيها. ذلك أمر ضروري لكل شخص في مضمار كهذا، لأن البديل أن تكون ناسكا بالكامل وتعتمد عقلك الخاص، وهو أمر لم أتمكن من القيام به، فأنا أحتاج إلى العمل بطريقة جماعية. إن عملي يتطلب مني عبور حدود العلم، ومن المحتمل أنني أقترف العديد من الأخطاء عندما أعبر هذه الحدود وأشتغل في أرض المؤرخين أو علماء السياسة أو علماء الاجتماع. لكن المرء يرتكب أقل الأخطاء الفظيعة إذا كان يعمل مع علماء الاجتماع والمؤرخين المتفهمين.

▫ وجدت الفلسفة التحليلية في كلية باليول في أكسفورد جافة وباردة. هل لديك نصيحة إلى طلبة الفلسفة الذين لم يحتملوا دراسة الفلسفة أو وجدوها خلاف ما كانوا يتوقعون؟

نصيحتي أن يعتمدوا أنفسهم، لا خيار أمامهم. دعني أقوم بتوضيح هذا الأمر بالإحالة إلى جزء من سيرتي الذاتية. عندما شعرت ذلك الشعور إزاء الفلسفة التحليلية وأنا في أكسفورد، وجدت بعض الطلبة الخريجين يشعرون الشعور نفسه، واكتشفنا معا وبسرعة، المؤلفين الذين يثيرون اهتمامنا وقمنا بقراءتهم. أذكر أن الفيلسوف مورلوبنتي هو الذي لفت انتباهنا آنذاك. فإذا لم يكن أحد الموضوعات أو أحد الفلاسفة مدرجا في الفصل الذي تدرسه، فما عليك إلا الاعتماد على جهدك الخاص. واليوم، سهلت الشبكة العنكبوتية (الإنترنت) العثور على المادة المثيرة ومناقشتها، وهو أمر كان صعبا في خمسينيات القرن الماضي.

▫ بعض الطلبة، خصوصا في الفصول متعددة التخصصات، يجدون الفلسفة بحثا ساحرا لكنه مغمور؛ فهم يبدؤون بقراءة نصوص مثل كتاب هيدجر الوجود والزمان، أو بعض أعمال فوكو، لكنهم لا يستطيعون فهمها،

ثمة شيء مفقود بحثوا عنه، لكنهم لم يعثروا عليه. ماذا تنصح مثل هؤلاء الطلبة؟

قد تستغرق قراءة أعمال فوكو مثلا وقتا كبيرا جدا، خصوصا إذا كنت وحدك في مواجهة النص، تقرؤه للمرة العاشرة، وتسأل: ما هذا؟ ومع ذلك فالمرء لا يعدم وجود بعض الشروح أو التعليقات الجيدة التي تجسر الفجوة فعلا بين الفلسفة الأوروبية (الفرنسية الألمانية)، والفلسفة في العالم الناطق بالإنجليزية (Anglo-Saxon Philosophy). لكن قراءة فلاسفة مثل هيدجر وفوكو تغنيك فكريا. وهذا أمر يصعب أن تحققه مباشرة، لأن هؤلاء الفلاسفة لا يكتبون بلغة توصلك على الفور إلى اللغة التي تعودت أن تستعملها.

▫ لماذا هناك مشكلة في محاولة وضع مثل هؤلاء المفكرين المختلفين والصعبين في خطة جامعية دراسية تقليدية؟

في كل مكان وزمان هناك فرضيات بلغت من العمق مبلغا جعل الناس عاجزين عن النظر إليها بوصفها فرضيات فحسب، لأنها تبدو لهم واضحة جدا؛ تبدو مثل معادلة رياضية: اثنان واثنان يساوي أربعة. إن المثال العظيم الذي ما أزال أخوض معه الحرب في حياتي كلها، هو الإبستومولوجيا الديكارتية الممتدة في تاريخ الفلسفة من ديكارت حتى اليوم.

يقول ديكارت في إحدى الرسائل، إننا نكون كل أفكارنا من تأثير العالم الخارجي في عقولنا. عندما قال ديكارت ذلك كان كمن يقول: اثنان واثنان يساوي أربعة: إنها فكرة واضحة رغم أنها خاطئة تماما، ومن جوانب عدة. لكن الناس لا يرون ذلك؛ فهم يألفون هذه الطريقة الواضحة في التفكير ولا يخطر لهم أبدا أنها قد تكون خاطئة.

عندما تجد شخصا ما يفكر أبعد من تلك الأفكار التي تبدو واضحة، فإنك ترتبك في بادئ الأمر: سيبدو ما يقوله هراء: كأنه يقول: اثنان واثنان خمسة!، ولهذا قلت إن على المرء أن يكون قادرا على النظر في الأطر اليقينية وغير القابلة للمساءلة ليكتشف أنها ليست كذلك بالضرورة؛ أو ربما

هي كذلك -بطريقة ما- في النهاية، لكن ربما احتاج الدفاع عنها إلى طرق جديدة مختلفة. ذلك تغيير كبير جدا. وقبل أن تتأخر فتفهم ما سبقك إليه الآخرون بزمن طويل، ستقع في حال من الارتباك الكامل من خلال نص تحدى به أحدهم افتراضاتك البسيطة. سيبدو لك من تحدى تلك الأفكار كمن ينكر حقائق واضحة حول العالم أو العقل.

▫ ما تزال تحاول في ما تكتب أن تصحح نوعا من الفشل في فهم الذات في ثقافتنا. فقد قلت إن كتابك ينابيع الأنا هو مقالة في الاسترجاع. وكأنك تقول: ثمة شيء مفقود في معرفتنا يتصل بمعنى أن نكون قد وصلنا إلى هذه النقطة في تاريخنا، فرحت تركز في عملك على محاولة كشف الثقافة الغربية في بدايات القرن الحادي والعشرين أمام نفسها. أليس كذلك؟

تماما. وقد حاولت فعل ذلك بالحفر في التاريخ. إذا عاش واحدنا مرحلة من التحول؛ فقد يفهم شيئا عن الحالة التي وصلنا إليها الآن. لكن الأجيال اللاحقة قد تتغاضى عن التاريخ، فيأخذون الإطار العقلي الذي يعتنقونه كما لو كان طبيعيا بشكل كامل. فيضيع شيء من طبيعة ذلك الإطار العقلي، ومن طبيعة الأفكار المحددة للهوية. إنهم يتبنونها لا بوصفها أفكارا مرجعية محتملة، لكن بوصفها شيئا واضحا لا يستطيعون الشك فيه. لهذا يعيشون هويتهم بطريقة تخفي أبعادا وخصائص مهمة جدا فيها، الأمر الذي دفعني إلى القول إن المسألة المهمة هنا هي الاسترجاع: تسترجع الطريق التي أوصلتك إلى المكان الذي تقف فيه اليوم، يجب أن يكون ذلك جزءا مهما من العمل الفلسفي

- أريد أن أسألك عن كتابك ينابيع الأنا. هذه السنة يمر على صدور طبعته الأولى عشرون عاما؟

يا للأيام كيف تجري بسرعة! كأنه نشر أمس! كان ذلك أول كتاب أقدم فيه ما أردت قوله بشكل منظم. قبل ذلك، كتبت كتبا عن هيجل، ومقالات كثيرة عن علم الاجتماع. لم يكن الكتاب فرصة لعرض موقفي الرافض لبعض المواقف في علم الاجتماع؛ فقد كنت أحاول أن أفهم لماذا كان كثير من الناس يدافعون عن تلك المواقف التي توصلت إلى قناعة بأنها

كانت مواقف خاطئة وغير قابلة للتصديق. وحتى تفهم السبب عليك أن ترى تطور المفهوم الحديث للذات. كانت تلك الخطوة المحاولة الأولى لفتح الطريق. لم يكن الأمر إذن تقديم مواقف ضد بعض الأخطاء فحسب، وإنما كان محاولة من أجل توضيح الوضع الذي يمكن أن يسمح لتلك الأخطاء أن تغدو معقولة بالنسبة إلى كثير من الناس.

ما أزال أحس أن ذلك كان نقطة تحول حقيقية في عملي. ومنذ ذلك الحين تسنى لي أن أتوسع وأعمل على ذلك النوع من المشكلات؛ كيف وصلنا إلى وضع نتجادل فيه بشأن تطبيق هذا الخيار أو ذاك -لماذا يبدو واضحا أن البدائل هي هذه وليست شيئا آخر؟ ذلك جهد حقيقي سميته: الاسترجاع، وهو منهج حاولت فيه فهم الكيفية التي أوصلتنا إلى النقطة التي نحن فيها اليوم. لقد حاولت فهم الأمر بشكل مختلف.

▫ كيف يمكن أن يصبح هذا المنهج أمرا واقعا؟

هناك لحظات معينة في تاريخ التدريس الجامعي سهلت ممارسة عملية الاسترجاع على نحو ما وصفت. ففي وقت ماكس فيبر -ربما نبالغ هنا بدافع الحنين إلى الماضي- وربما بعد ذلك بشكل أقل، كنت تجد طلبة الفلسفة في ألمانيا يدرسون فصلا طويلا جدا في الفلسفة الإغريقية وتاريخ الفلسفة، وكانط والمثالية الألمانية؛ لكنهم كانوا يقرؤون فيبر أيضا وأرنست ترولتيش (Troeltsch) ودوركايم (Durkheim) ودلثاي (Dilthey). كان لديهم فهم واسع للأسئلة التي كانت تناقش، والآلية التي وصل فيها النقاش إلى شكله ذاك في تلك المرحلة.

لقد صدمت عندما سمحت لي الظروف أن أشهد نهاية هذا التقليد الفلسفي بنفسي. أعتقد أنها ظاهرة تنقرض حتى في ألمانيا. عندما زرت هابرماس (Habermas)مؤخرا كان يعطي ذلك النوع من التعليم لطلبته، رغم أنه هو نفسه لم يكن يوافق بالضرورة على أشياء كثيرة في المادة التي كان يعطيها إلى الطلبة. ما أغاظني -عندما ذهبت إلى أكسفورد- أن الأساتذة كانوا ضيقين جدا، كانوا لا يقرؤون حتى عشر التراث الفلسفي الذي أوصلهم إلى المكان الذي هم فيه.

تبنيت العديد من الآراء القوية حول الهوية الحديثة، معتمدا الفلسفة وتاريخ الأديان والأدب والفن وغير ذلك في مقاربتك، مما يجعل من الصعب على المرء الذي لا يملك تلك المعرفة العريضة أن يقوم بتقويم تلك الآراء بشكل مرض.

لهذا يذهب الناس ويقرؤون نتفا مما كتبت! إنه امر يرتبط بما كنت أقوله حول الصورة المثالية عندي عن الجامعة الألمانية في العام 1920: يجب أن يكون لدينا ذلك النوع من المعرفة العريضة في نظام تعليمنا الخاص، خصوصا ما يتصل بتاريخ العلوم الإنسانية وعلم الاجتماع وسواه. لهذا تجدني غير مستاء من رد الفعل على ما كتبت. إذا أراد الناس أن يعرفوا هل إحدى الأفكار صحيحة أم غير صحيحة، فسوف يذهبون ويقرؤون، وهذا سيجعلهم قادرين على تشكيل وجهة نظرهم الخاصة، حيث يفهمون كيف وصلنا إلى ما نحن عليه.

يتضمن كتابك ينابيع الأنا تعليقا قصيرا يلخص نقدك للسمات الأكثر ضحالة في ثقافتنا، فقد قلت: لا شيء يعد إنجازا في عالم لا شيء مهما فيه بالمعنى الحرفي إلا تحقيق الذات.

ما يجعل الأشياء مهمة في النهاية، لا يمكن أن يعتمد ببساطة على إرضاء الذات فحسب. ذلك أمر سيفضي إلى نوع من الارتداد أو النكوص: بمعنى أننا سنعود لنسأل: وما الشيء الذي يمكن أن يمنحني الشعور بتحقيق الذات؟ ولهذا قلت إن هناك حاجة إلى التطلع -في النهاية- إلى هدف أعلى من قدرة الفرد: شيء يتعلق بحالة الأشياء أو الكون، أو حالة البشر، أو مسار التاريخ الإنساني. تلك أشياء يراها الناس عميقة وتمير بقدرتها على تحقيق الذات. ستجد من يقول: أريد العمل مع أطباء بلا حدود في الكونغو، وستجد آخر يقول: أريد كتابة الرواية الكندية العظيمة. يجب أن يكون واضحا أن هذه الأشكال كلها من الرضا الذاتي العميق، تشير إلى شيء أعلى من طاقة الفرد. إنها جمل بسيطة، لكنها تنطوي على حقيقة مهمة.

▫كنت أفكر بشأن كتابك الأخير زمن علماني (Secular Age) هذا الصباح، حين مرت بي سيارة كتب عليها صاحبها ويبدو أنه ملحد (أو بتعبير

أدق لاأدري (agnostic) شعارا يقول: الأرجح أن الله غير موجود: فتوقف عن القلق وتمتع بحياتك؟

سبق لي أن سمعت هذه العبارة! شيء مضحك جدا. شاذ وغريب، أليس كذلك؟ لهذا السبب حاولت فهم ما يحدث في زماننا هذا من خلال كتابي زمن علماني. هذه الظواهر الجديدة محيرة. ألم نسمع عن ملحدين غاضبين يريدون نشر الإنجيل؟ ربما كان رد فعلهم مثل رد فعل بعض الأساقفة على دارون في القرن التاسع عشر عندما كان لديهم إحساس بأن العالم كان ذاهبا في اتجاه معين، ثم وجدوا أنفسهم بسبب جريان الأمور خلافا لتوقعاتهم في حالة من الاضطراب، الأمر الذي أفقدهم توازنهم وجعلهم يغضبون. والأمر نفسه يقال اليوم عن المثقفين العلمانيين الليبراليين الذين أحسوا أن العالم كان ذاهبا في اتجاه معين، وأن كل شيء كان يسير وفق الخطة، وعندما بدا أن الأمور تسير خلافا لما كانوا يتوقعون، ارتبكوا وفقدوا توازنهم. لهذا ترى هذه الظواهر المثيرة للشفقة. توضع أشياء كهذه على الحافلات كما لو أن ذلك سيجعل الناس يغيرون رأيهم في الله، والكون، ومعنى الحياة. شعار على سيارة! ليس من المحتمل أن يحرك أو يفعل أي شيء أساسي في أي شخص

يبدو أننا أمام حالة مرضية. فالناس في الزمن الحديث منزوون بين قطبين، كما قلت أنت: إلحاد قوي من ناحية، وتدين قوي من ناحية أخرى. هذا الأمر يترك الإنسان العادي متأرجحا بين الاثنين، لا ينجذب إلى هذا القطب ولا إلى ذاك: إنه يتخبط في المنتصف.

هذا الوضع الذي أتيت على ذكره يقود إلى الحيرة، أو إلى اختلاط. وفي كتابي زمن علماني ذكرت الكثيرين من الأمثلة. كان فكتور هيجو من فرنسيي القرن التاسع عشر الممتازين مثالا للناس الذين شكلوا موقعا متوسطا، وأعتقد أنه ظاهرة واسعة الانتشار جدا اليوم. طبعا هناك حالات فيها خليط بين الموقفين (الإلحاد الشديد والتدين الشديد) بحكم الواقع، بمعنى أننا نكون أمام موقف في الوسط يتشكل دون وعي من صاحبه. وثمة حالات نجد فيها أناسا يقومون بذلك بوعي ذاتي. هذا في أغلب الأحيان ما

يعنيه الناس عندما يقول الواحد منهم: أنا روحاني، لكني ليست دينيا. لست دينيا، بمعنى أنني لا أنتمي إلى أي تقليد بصيغته السابقة بحيث أكون ملزما به بشكل صارم؛ وروحاني بمعنى أنني أستكشف هذا المجال ككل.

هذا المشهد المكون من مثل هذا العدد الكبير من المواقف المختلفة - الروحانية من جهة، ومعاداة الروحانية من جهة أخرى، والمواقف التي نعتنقها بشكل تلقائي في المجتمع نفسه- لم يسبق له مثيل في التاريخ، خصوصا أن عدد هذه المواقف يتضاعف. ثمة مواقف ما كان يمكن أن تفكر فيها قبل مائة سنة مطلقا. ذلك المرور نحو موقفين على طرفي نقيض ورد الفعل تجاههما كان سببا في قيامي بمحاولة النظر في بعض الديناميات التي تقف وراء تلك الحالة.

▫ **كتبت عن الديمقراطية التحررية أو الليبرالية، وقلت إنها تتحول إلى فكرة مختلطة أو مشوشة متى نظرنا إليها بوصفها فكرة محايدة. لذلك قلت إن الديمقراطية الليبرالية هي نفسها قيمة تتعارض أحيانا مع قيم أخرى، وعددت ذلك أمرا حتميا يجب أن نعترف به.**

لا وجود لشيء أو قيمة حيادية بالكامل، خصوصا إذا اتصل الأمر بالكلام على الحياة المرفهة. ففكرة المشاركة، أو المواطنة، أو مشاركتك في تقرير مستقبلك ومجتمعك ليست قيما اختيارية. إنها إذا جاز التعبير: أشياء وثيقة الصلة جدا بمجرى الحياة الليبرالية، والمجتمع الديمقراطي. يجب أن نكون واضحين وصريحين حول ذلك.

▫ **وفي أمر ذي صلة، اقترحت في مقاربة الكلام على المنظورات الثقافية المختلفة ضرورة تبني لغة المقارنة الواضحة، وأهمية البحث دون كلل عن شكل للخطاب يبرز الاختلافات بين تلك الثقافات، بدلا من محاولة تسويغها أو التوفيق بينها.**

أعتقد أن ذلك ما يجب أن نهدف إليه إذا كنا نريد إخراج هذه الاختلافات إلى مستوى المناقشة العقلانية والهادئة، أعني مناقشة كيفية العيش معا مع وجود توترات بين المجموعات المختلفة. بمثل هذه اللغة فقط

يمكن أن نصل إلى مناقشة لا ترتد إلى نوع من وشم الآخرين واتهامهم. ليس هذا مهما فقط في قاعة الدرس أو عند دراسة علم الأجناس البشرية، بل هو مهم جدا في نقاشنا العام. هو أمر نحتاجه بشكل ملح في مجتمعاتنا المتنوعة. أنا مسرور بشأن ما حدث مؤخرا في النقاشات العامة في كيبيك في كندا حول التطرف الديني. فقد تحدث بعض الحضور بأشياء تشبه الخوف من الأجانب، ووجدنا آخرين من المسلمين يقولون لهم: أنتم مخطئون، وتطور النقاش إلى شكل غير كاريكاتيري في عرض الاختلافات. أعتقد أن ذلك ما يجب دائما أن نحاول القيام به.

▫ في مقابلة مع براين ماجي (Bryan Magee) في العام 1978، قلت إن هناك درسا نتعلمه من ماركس: في اللحظة التي طور فيها البشر إمكانية هائلة للسيطرة على حياتهم وخلق أنفسهم بأنفسهم -إذا جاز التعبير- سحبت هذه القوة من أيديهم بفعل انقساماتهم الداخلية، ثم وجدناك تكتب بهذه الروح نفسها في كتابك أخلاق الأصالة عندما تحدثت عما أسميته الكفاح المستمر، وهو تعبير استعرته من اللواء الأحمر الإيطالي. هل أردت أن تقول اليوم إن هذه الدرجة من الفوضى وعدم الاستقرار في المجتمع الغربي حتمية؟

أتمنى أن لا يكون من الضروري أن نتعايش مع هذا المستوى من الفوضى في اقتصادنا! لكن بالمعنى العام لا توجد حلول حاسمة ونهائية. هناك معضلات عميقة، وخيارات مختلفة، ويجب أن نجد طريقا أقل دمارا عند الجمع بين الأشياء المختلفة. أعتقد أن ذلك صحيح أيضا بالنسبة إلى المعضلة الحالية. هناك من ناحية الحاجة إلى الأسواق مع درجة معينة من الحرية، وهناك من ناحية أخرى الحاجة لكبح النتائج الفظيعة التي يمكن أن تجلبها تلك الأسواق إذا تركت دون رقابة: سيصبح القرار في هذه الحال صعبا.

الأمر نفسه يصدق على اتجاهين فلسفيين عريضين، سميت الأول الاتجاه التقني، والثاني الاتجاه التعبيري. أعتقد أن لدى معظمنا كلا التوجهين، لكن من الواضح أن ثمة أناسا يميلون أكثر إلى واحد دون الآخر، وكل فريق في حال من التأهب ضد الفريق الآخر. لا أعتقد أننا

سنصل إلى حل نهائي وجازم. هذا ما كنت أعنيه عندما تحدثت عن الكفاح المستمر. سيكون لدينا دائما مشكلة في التوفيق بين الرؤى المختلفة. ثمة من يدفع دائما بشكل قوي جدا في اتجاه واحد، ولا يعير انتباها إلى المتطلبات الأخرى. وأنا مقتنع أننا نحتاج دائما إلى العمل معا لحل يستمر بين الاتجاهات المتعارضة.

▫ **إذن، فالأمل بقدرتنا على الكفاح من أجل الوصول إلى مستوى أعلى تنحل فيه النزاعات الثقافية الأساسية ليس سوى أمل كاذب؟**

إنه أمل كاذب حلم جميل فحسب. وليس هو بالشيء الذي يمكن تحقيقه أصلا كي نتطلع إليه. إنه أمل كاذب بالمعنى الذي ورد في الماركسية الأصلية. وهذا بالمناسبة ما يجعل قراءة الماركسية فلسفيا أمرا مهما، لأنها تتضمن تعريفا دقيقا للتناقضات الثقافية الرئيسية، مع أن الماركسية في شكلها ذاك ترتكب خطأ أساسيا عند الكلام على طريقة حل ذلك التناقض. وكما هو سيئ أن لا نرى التناقض -في هذا الشكل من الليبرالية الجديدة التي لا تعي وجود تناقضات ثقافية رئيسية مطلقا- كذلك هو النظر إلى هذه التناقضات وكأنها ستتلاشى بسهولة بدعوى تحول الجميع إلى العولمة. هذا نظير السمت المطلق للعمى. يجب أن يلقن هؤلاء الليبراليون الجدد ماركس تلقينا، وإذا حدث وتحولوا كليا إلى الماركسية، فربما وجب أن يستفيقوا بعد ذلك منها بجرعة خفيفة من الحقيقة!

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 في اطار حركة الحقوق المدنية. تلك المعركة كانت اكثر أهمية من الازدياد في بالتيمور التي لا تبعد عن شمال واشنطن بخمسين كيلومتر.لكن من وجهة نظر ثقافية فالمدينة جنوبية حيث التفرقة العنصرية قوية. فهذه التجربة كانت مهمة حتى من نضالي في حركة طلاب من أجل 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 بدأت 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.

(*) مصدر الترجمة : h + ttp://www.vacarme.org/article2005.html

فتكويني الجامعي الأول كان في كوليج بفيلادلفيا المعروف بعلاقاته الوطيدة بالتيارات النسوية.ثم أكملت رسالة دكتوراه في النيويورك. بدايتي كانت مع الفلسفة الكلاسيكية،حيث فكرت كثيرا في الاختصاص في الفلسفة اللاتينية - اليونانية. لكن الالتزام السياسي كان أقوى 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 وأثرت في :وكرست لها مقالاتي الأولى.

كما تأثرت 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 أو بفوكو فهذا امر فيه نظر. رورتي نفسه جعل من اللغة معيار عقلانيتنا مما دفعه يتجاوز الحدود باستيعابه لترث 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 والاقتصادية، توتراته وخطوط الصراع مع التفكير في أشكال المعاصرة للصراع من أجل 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 والاقتصادية من المنظور الماركسي لصراع الطبقات. فالحركات ت 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 أجل الاعتراف التي ابتعدت عن مخيال إعادة التوزيع للديمقراطية الاجتماعية التي تجسدها دولة الرفاه: هكذا تم الانتقال من برادا يم 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 أمام نموذج نيوليبرالي أو 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 تأسس 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 وسياسية،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 اخذت عليك إعادة تأسيس التمييز بين المادي والثقافي في بناء فكرك حول معضلة إعادة التوزيع كيف أجبت عليها؟

في المجتمعات الرأسمالية اليوم يوجد فضاء اقتصادي مماسس ومميز يتحرك في اطار قوانينه الخاصة التي بعيدة كل البعد عن قوانين المجالات الثقافية واليومية والدولتية. هذا الا يعني تأسيس التمييز بين الثقافي والمادي. فان استعمل صفة اقتصادي أو 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 أمور 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.

أحتفظ من الماركسية بفكرة البنية 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 أو إعادة التوزيع: فالأول يختلف عن الثاني. . .

▫ في الجانب آخر أي 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. إذ من وجهة نظري من الأفضل التفكير في مسالة الاعتراف باعتبارها مسالة نظام أساسي. بمعنى يقتضي فهم كيف نظام الاعتراف وتراتبية القيم المماسسة في مجتمعاتنا تمنع بعض الناس من المشاركة الكاملة فيه.

هناك عنصر آخر اختلف فيه مع هونيث من وجهة نظر أخلاقية، إن المهم ان تكون العدالة توزيعية أو 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 السيكولوجية كما نجد عند ماركس الآن مستحيلة.: ليست لنا إطلاقا 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 أشكال 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 وجماعية لأشكال قومية أو دينية. على الأقل هناك تهددين ولابد من فهم كيف يتعايشا جنبا الى جنب.بل يتعاونا في ما بينهما.

فالتيارات الأصولية بإمكانها التعامل اقتصاديا مع النيوليبرالية حتى ولو كانت في أجواء متناقضة.

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

▫ لهذا طورت فكرة تكافؤ المشاركة التي تعتبر إلى حد ما قريبة من فكرة امارتيا سين حول القدرة. فما هي أوجه الاختلاف والشبه بينكما؟

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

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

لكن أتقاسم معه فكرة مسالة في العمق هي مسالة الإنصاف.

فالفكرة المفتاح في رأيي للعدالة هي 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 الجوهري : لا يمكن ان تعرف الكائنات الإنسانية الا بمقولتين تشكلان حاجزا أمام كل تعددية. بالإضافة يبدو ان الكثير من الأحزاب تفضل دفع الأموال على ان تسجل النساء في لوائحها الانتخابية. ومن ثم التساؤل قليلا حول النتائج: قدروا نتائجها حول التمثيل وإدماج 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 ؟ ا ومن يتقاسم معنا الأفكار السياسية؟ فهي معضلة حقيقية.

في السابق كان اليسار يهتم بسياسة الأفكار، اليوم تزايدت أهمية مسالة الحضور. 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 إرادة تحرير اقلية مهمشة بقهرها فهذا خداع كبير. لكن بتتبعنا لهذا الأمر 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 الحالتين معا فالمسالة تحتل كل الفضاء كما نعبر عن ذلك بالانجليزية وأصبح من المستحيل التحدث عن شيء أخر. شاركنا في بناء خلط: في أمريكا 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. بإمكاننا 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 رادنا حقيقة إقصاء اي رمز النزعة الأبوية في المدارس هنا الكثير من الأشياء وجب إقصائها لذا أفضل عدم إقصاء اي شيء بالكل.

مع قانون منع الحجاب بالمؤسسات التربوية فالفتاة المسلمة نمنعها من المدرسة وهذا مشكل كبير. فمسألة 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. إذ إن العدالة لا تحدد عن طريق تمثل لما نامله 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. الآن يجب معرفة كيف نطبق تكافؤ المشاركة. اي نوع من الأسئلة يجب طرحها مع كل حالة حالة لاي إصلاح أو 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 أو الحد من الاختلاف حسب محور واحد للقهر يمكن ان يؤدي في تطبيقه الى تطوير محور على حساب أخر. فتعريف المشاركة نفسها - يمكن تأويلها 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 أجل 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 لا يمكننا 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** d'abnormal justice **ما هي القيمة المضافة لهذا المصطلح في نظريتك؟توماس كون وأيضاً رورني 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 عير طبيعية. انا قمت بتكييف هذا التمييز في الخطاب العمومي حول العدالة. هذا يقدم لنا تشخيصا لزمننا.**

هكذا نجد بأن 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 ما يظهر انه مطلب العدالة الذكية. على الأشخاص في مواقعهم إنتاجها وعلى التنظيمات والسلطات الإجابة عنها وعلى التقسيمات الاجتماعية التي من خلالها تتأسس الفوارق.

هكذا في دولة الرفاه حينما نتكلم عن العدالة فالأمر قبل كل شيء مرتبط بإعادة التوزيع.فالإطار الذي تندرج فيه هو الدولة الأمة 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 الأمر اذا ما كان متعلق توزيع للعمل وللإدماج 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 ما اسميه "بالعدالة اللاطبيعية". فاليوم هناك الكثير من الخطابات حول العدالة لا طبيعية. فأوروبا يمكن اعتبارها حالة مهمة: ما هي وجهة النظر التي من خلال نفكر في هذه المسالة؟ هل وهي وجهة نظر المواطنين الفرنسيين؟ نفس الأمر ينطبق على الدعم ألفلاحي: الذي يدعم الفلاحين الفرنسيين بمنع الصادرات لكن ها يضر بالمنتجات الفلاحية للدول الفقيرة: اي منظور يجب اعتماده؟.فالتحول من الخطاب الطبيعي إلى 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 إعادة 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 لا رجعة 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 السؤال أصبح مستعجلا 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 إلا على المستوى الدولي.مثلا المسائل البيئة والاحتباس الحراري، الضبط النقدي، وكذلك الحروب جرائم ضد الإنسانية. لابد من سلط عمومية مؤسسة ديمقراطيا بإمكانها تحمل مسؤولياتها ومؤسسات قضائية قادرة على معاقبة المجرمين. فالطريقة التي بها عمل هذه المنظمات لا تبعث على الاطمئنان. نحن نواجه عدالة المنتصرين. فالتهم توجه إلى 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 يشر من جديد الى مسالة الديمقراطية. في نظرية هابرماس يكمن الدور الفضاء العمومي في مراقبة سلطة الدولة.فالمسالة الأساسية اليوم هي كيف تتم هذه المراقبة إزاء 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 أو اتفاقا حول التزوير ؟

عند هابرماس فالأمر 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 ممكرهة 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 إلى الحديث عما اهتم به حاليا والمرتبط بغياب افق مركب للحركات النشيطة.

فهذا العمل يندرج في اطار أعمال كارل بولانيي التي تدفعني أكثر الى 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 والعمل 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.فنا 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 أصبح 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؟ لماذا الأطروحة 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 تأسس على عقد جنسي

انطلاقا من التقاطع بين الفضاء العام والفضاء الخاص أسس على حرية الرجال في الهيمنة على النساء. فالأطروحة قوية لكنها تحتاج إلى وضوح اكبر؛ فهذا اللبس لم يرفع؛ فباتمان لم تقل اذا ما كان العقد متخيلا أو انه بنية تنظم المجتمع حقيقة. فهي ليست بعيدة في سقوطها في شكل من ا أشكال التجوهر السياقي حيث ان الحقيقة الاجتماعية والسياسية لن تفهم إلا في منظور إقصائي ومشوه لنصوص روسو ولوك. بالإضافة إلى 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 هذا الأمر جيد هو اذا لم يدعم تقسيم العمل على أساس النوع. أو 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 أمريكا 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 ضغط.: حيث تماسسوا جيدا في الفضاءات المهنية والسياسية..بالنظر الى دورها فهي لا تختلف كثيرا عن اي اية مجموعة ظغط فهي ليس حركة. نحن في عصر المنظمات غير الحكومية.فهذا هو شكل العمل الجماعي الان. فالكثير من الشباب الناشطين يتوجهون اكثر فاكثر نحو الجمعيات التطوعية. فهذه طريقة أخرى للممارسة السياسة تختلف عن الطريقة التي كانت سائدة يوم كنت ناشطة جمعوية. 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 الستالييينة اكثر خطرا من النازية. حيث الانتقادات توجهت نحو الستالينية اللينينية 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 إلى الديمقراطية التشاركية لكن اذا رادنا تغيير المجتمع جذريا فأشكال النشاط المدني الذي نعمل فيه لا يكفي حسي رايي. فليس هناك مخرج إلا التفكير شموليا لتوضيحها وفي شروط العمل في ال المؤسسات فوق الوطنية من أجل تغيير علاقاتها. بالنسبة لي فهي ضرورية سواء من وجهة نظر نظرية أو نضالية.

حوار مشترك مع الفيلسوف ارشيبيكي والفيلسوفة سيلا بنحبيب(*)

▫ 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 حاشدة مع الحفاظ على القبول الشعبي (او الانتخابي)؟

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 يتساءل: إذا لم تكن هناك طرق لتلبية مطلب حق 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 قيودا وليست حدودا. فهناك اختلاف بينهما. فالقيود يمكن ان تكون صارمة كما يمكن ان تكون مرنة؛ فهي

(*) مصدر الترجمة: CAHIERS PHILOSOPHIQUES n°122 / 3e trimestre 2010

بإمكانها ان تسمح للناس بالمكوث في الداخل كما انها يمكن ان تجعلهم في الخارج. ومبرر تلك القيود في الديمقراطية يرجع إلى الحاجة إلى قيود في التمثيل السياسي. فلابد من معرفة من المسئول في أي وحد ديمقراطية. مع ذلك فتلك القيود يمكن تعديلها. ليس هناك سبب لتحديد القيود عند حدود الدول. فالمجموعات السياسية يمكن لها ان تجتمع أو 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.

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 بمسالة إدراك والمعالجة اللازمة لإشكالية التعدد والاختلاف.

فالكثير من الناس ينظرون إلى المهاجرين والأقليات والمثليين .. تهديدا. فما ان ينتشر معاداة الأجانب حتى يتحمل المثقفين مسؤولياته 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 وضح المثقفين بأوروبا ان سيادة معاداة السامية ومعاداة الغجر من طرف أغلبية الجماهير مرتبطة كثيرا بعوامل بنيوية مثل ارتفاع معدل البطالة وارتفاع الفقر المدقع.

فاليوم وضحوا 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".

انا 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 إلى دولة من دول الغرب. لكم هل نحن متأكدين بأنه من العدل ان يفقد الجنوب بعض كوادرهم؟ فنظريتي الكوسموبوليتية تحبذ بان تكون الحدود مقننة اكثر منها مفتوحة. نحن بحاجة إلى 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 فالإفراد لهم الحق في مغادرة بلدانهم أو الإقامة فيها لكن هذا لا يتم بين دول لها نفس المستوى الاقتصادي. في الحقيقة فتدفقات الهجرة الآتية من الاتحاد الأوروبي أو أمريكا قليلة.

سيلا : اسمح لي ان أضيف نقطة مهمة. فجميع النقاشات حول الهجرة تتخد 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.

▫ الدول هي المكونات الأساسية للنظام العالمي حتى لو كانت مؤلفة من مختلف القوميات المختلفة. التي تكون سببا للحروب الأهلية والحروب بين الدول. ألا نساهم بتنظيم جديد للمجموعات السياسية في الحد من العنف؟ ما هي أشكال مؤسساتية التي يمكن النظر فيها وتأملها؟

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 أمم حيث صيرورة تكوين الدولة الأمة ركزت أساسا على مفهوم الاثنوس.

فهذا النموذج الأخير دائما ذا بعد صراعي. فهناك دائما توترات بين النموذج الديمقراطي أو الجمهوري للديموس والنموذج 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 فا العراق يتكون من 3 ولايات كانت تابعة للعثمانيين : الموصل وبغداد والبصرة. ومن ثم التأسيس لدولة - امة على الطراز الأوروبي. 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 نماذج الحكم الذاتي الثقافي في بلدان اسبانيا وكندا يمكن ان تلعب دورا في ذلك. فنجاحهم الى حد كبير يتطلب شيئين : أولا المستوى الاقتصادي العالي يمكن ان يكون مشابها لما هو موجود في باقي البلدان. أشير إلى هذه لنقطة 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 تقري المصير باعتباره وسيلة للحد من الفوارق الكبيرة والدائمة والمساواة السوسيو اقتصادية.

ثانيا : أظن انه كلما لم تتوفر أجواء مؤسساتية من شانها تجسيد مشاريع تقرير المصير الثقافي كلما فشلت هذه الأخيرة. المقصود من" أجواء مؤسساتية" هي اننا بحاجة إلى مؤسسات ذات مستوى عالي تضمن حقوق الإنسان والشفافية والمسؤولية. فاظن ان سبب نجاح اقليم كيبك يرجع أساسا إلى الديمقراطية الكندية. بنفس الطريقة فكاتالونيا لم تنشق عن اسبانيا بفضل مشروع التوحيد الأوروبي 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 على المستوى العالي للضمانات والبنيات عبر الوطنية. اذا قربنا فقط الدولة - الأمة بمطالب المجموعات الثقافية فأنت تخلق وضعيات استقرار مثلا لبنان على سبيل المثال.

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

ارشيبيكي: للدولة الليبرالية الكثير من الفرص لاستقبال بنجاح مختلف القوميات والأقليات بواسطة سياسيات داخلية وعالمية ذكرتها سيلا بنحبيب. فاسبانيا وكندا حافظتا 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 بإمكانها 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 سلطات جهوية أو محلية. ولا أظن 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 ان كل مجموعة قديمة أو جديدة تعيش في نفس المكان تستحق نفس الحقوق. من الرهانات الكبرى لعصرنا ستكون النجاح في تكريس جهدنا للمجموعات السياسية لتي لم تستقر في مكان محدد. فما يجب فعله ليس من السهل قوله. انا متفق مع فكرة الحماية الدولية لهذه الأقليات لكن لنتذكر ان هذه الحماية لم تكن فعالة في الماضي. في نهاية الحرب العالمية الأولى المجتمع الدولي تم إنشاؤه للدفاع عن الأقليات في جميع الدول الجديدة. لكن في الحقيقة عمل على ماسسة دولة الأقلية السياسية للأقليات. فاذا ما طلبت اية أقلية حماية دولية فلان حقوقها في الدولة التي تنحدر منها منتهكة.

نحن نرى الآن فعالية مؤسسات الاتحاد الأوروبي للدفاع عن حقوق الأقليات وهذا ما يبرهن على أهمية المراقبة والوزن الدولي. لكن لابد من تغير جذري لطبيعة الدولة..فالدول عليها ان تقبل بتداخل الكفاءات لتلبية حاجت الأقليات. منذ 30 سنة خلت تكلم هيدلي بيل عن مخاطر ما يسميه "بعصر وسيط جديد"

لكن هناك الكثير من المزايا لتشجيع نشر السيادة المتركزة عند الدولة إلى عدد كبير من لاعبين جدد.

▫ الدول دائما مرتبطة كثيرا بمفهوم السيادة في سيناريو يذكرنا بالاتفاقية السياسية وستفاليا. لكن حقيقة كيف يمكن تعريف السيادة اليوم؟ في اي اتجاهات تتطور؟ وكيف ستؤثر هذه التطورات على وظيفة الدول؟

سيلا : يبدو أن الكثير من الأمور تغيرت في السبعين سنة الماضية منذ إنشاء منظمة الأمم المتحدة.

تحت وقعنا في فخ مبادئ وتوجهات متناقضة في قلب المجتمع الدولي. من جهة ملتزمون بحقوق الإنسان ومن جهة أخرى مستمرون في التفكير السيادة من منظور اتفاقية وستفاليا على انها أساس الامتحان الشرعي للعنف. اليوم ليست هناك دولة بمعزل عن التحالفات الدولية العسكرية. يتعلق الامرم اساس بصيرورة النفي الذاتي من جهة الدول أكثر من التزام ذاتي. لن تتمتكن الدول من الاستمرار بدون الدخول في تحالفت عسكرية.

أحاول التفريق بين القدرات العسكرية للدول وقوتها البوليسية..اية دولة تعبيرات عسكرية لا يمكنه 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 أجل تغيير تجارة المخدرات والجريمة الدولية فقوة البوليس هي نفسها أصبحت 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. ما يجب علينا فعله فهم التناقضات التي تنشا بين الدول في ما بينها 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 أطلقت دينامية تتجاوزها كثيرا. انا مع تزايد سلط بنيات التدبير العالمي. يبدو لي في هذا الوقت ان هناك بنيات إدارة عالمية على المستويات الاقتصادية والإعلامية والعسكرية لكن ليس هناك بنية لإدارة عبر وطنية أو كوسمبوليتية. وهذا نقطة ممكن الاتفاق عليها.لابد من الذهاب

لحل هذه التناقضات والتأسيس اكثر لمعايير وبنيات وقواعد للترابط .

ارشيبيكي: فانا متفق مع فكرة ان السيادة يمكن اعتبارها نفاق منظم حتى لو كان لصالح السيادة الخارجية أكثر من السيادة الداخلية. بالفعل فالدول بإمكانها ممارسة وسائل القهر بدون اكراهات داخل حدودها أكثر من الخارج. فاليوم لا توجد إلا دولة واحدة قادرة على استعمال وسائل القهر بدون استشارة الآخرين: أمريكا. اما الباقي فلا يمكنه إعلان الحرب دون استشارة الحلفاء والدول المجاورة.

مع مثل هذا السيناريو الدولي غير المتوازن فمقولة السيادة تبدو اكثر فأكثر فارغة. فاقترحت تعويضها "بالدستورانية العالمية". اطلب اذا كان 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 أجل تحقيق هذا لابد من ان تصبح الدول خاضعة للقانون ومحترمة له وحتى لو انعدمت وسائل القهر بفرض تطبيق المعايير العالمية. هذا تم تجربته سابقا في بعض الحالات المهمة.من بين الحالات نجد الاتحاد الأوروبي:فالدول الأوروبية حريصة على المشاورت والمفاوضات لتجنب العنف سبيلا لحل الخلافات. انا اقترح ان تلك الإجراءات وطرق العمل مستعملة كذلك عل المستوى العالمي. فمنظمة الأمم 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 بما فيها الديمقراطية ليست مستعدة للخضوع لها.

بلا شك هل من الأمر الجيد ان تؤسس الدول سلوكياته 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 الأمر واضح أولا سؤال معرفة ما هي المؤسسات التي ترفض هذه الالتزامات وما هي المحاكم التي تؤولها. لهذا السبب يجب على الكوسومبوليتية الأخلاقية فهمها أولا ككوسمبوليتية مؤسساتية.

▫ أنتما من منظري الكوسمبوليتية. لكن اختلاف قليل بينكما في التبرير الأخلاقي لمشاريعكما الكوسموبوليتية. فهل الأمر يتعلق بمشروع ثقافي من خلاله تعالج المشاكل ويعاد تشكيل التصورات الجمعية أو مشروع سياسي يترك جانباً المسائل الأخلاقية؟

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 إنكاره. هنا اريد التمييز مفهوم الكوسمبوليتي القانونية بين مظهره الثقافي ومظهره الأخلاقي. فالكوسمبوليتة الأخلاقية تعني انها شكل عالمي يعتبر أي إنسان جدير بالاحترام والاهتمام. انا متفق مع هذا. هناك نقاش اخر في الفكر المعاصر يرتكز عل التساؤل عن اذا كانت الكوسمبوليتة الأخلاقية تعني تمتيع حقوق الأجانب البعيدين بامتيازات على حساب المجموعات الموجودة دائما.- هذه النقاش بدأته مارتا ناسبوم حول الوطنية. لا اعتبر الانطلاق من شبكة تقييم عل أساس انها ضرورية في فهمي للكوسمبوليتية.

لا أرى 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 إطارا قانونيا ومؤسساتيا وصيرورة سياسية.

الكوسمبوليتية الثقافية التي أصبحت الآن رائجة تعتمد على تعدد الثقافات المختلفة داخل الدولة المفروض انها مزيج من الأعراق والقوميات. ليس لدي اي مشكل مع هذا التصور لكن لا يكفي لفهم مشروع كوسمبوليتي أكثر مؤسساتية. بالنسبة لي فالكوسمبوليتية بدأت عندما نظر لها كانط بتعبيرات 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 بإمكانها 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 لتذور المذهل للنظام القانوني العالمي سواء على مستوى حقوق الانسان وما نسميه بقوانين المعاملات المالية. هذا هو طابعا المزدوج الذاتي لكنه حاضر في سياق مشروع الكوسموبوليتية. في أبحاثي الحالية أركز على العلاقة بين حقوق الإنسان والمعاملات المالية. وا فكرفي مفارقة الرأسمالية الجديدة كانفتاح ممكن على نوع جديد من الكوسمبوليتية.

ارشيبيكي: في الظرفية التاريخية الحالية فمشروع الكوسمبوليتية قوي جد ا بما يجب أيضاً 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 والعسكري. واخاف من تحوير بعض مبادئ كوسموبليتية من طرف الغرب لفرض إرادته عل العالم بالقوة وليس بالإقناع.

فالأصول الفكرية للديمقراطية الكوسمبولييتة 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 تأسيس دولة عالمية. فالدول ستستمر في اختلافها مع قوانين داخلية دستورية لكن في نفس الوقت يشير إلى ضرورة إدخال فضاء جديد للقانون - القانون الكسمبوليتي

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

سبلا: نحن إلى حد ما على هذا الطريق منذ 1948.

ارشيبيكي: نعم منذ الإعلان العالي لحقوق الإنسان تم القبول بهذا المبدأ. لكنه لم يطبق دائما. اليوم علينا ان ندفع اكثر في اتجاه تطبيقه. فالمحكمة الجنائية الدولية تمثل إلى حد ما تطور القانون الكوسمبوليتي

الكانطي. مع انها اصبحت سهلة بفضل طريقة تقليدية جدا بمعاملة كل دولة على حدة ؛ فأدوارها وكفاءاتها تتناسب مع ما يسميه كانط القانون الكوسمبوليتي. علنا الاستمرار في نفس المسار.

نفس الأدوات يمكن استعمالها خارج القانون الجنائي الكوسمبوليتي. لناخد حالة التزامات المركز عليها من طرف أصحاب الكوسمبوليتية الأخلاقية. التي عليها ان تقرر اذا ما كان بعض الأشخاص هم في امس الحاجلة إلى مساعدة اقتصادية؟ وعليها ان تقرر من يتحمل مسؤولية الواجبات المرتبطة بالحقوق الكوسمبوليتية؟ في قلب الكوسمبوليتية الأخلاقية يفترض دائما ان الدولة هي المسئولة. التي عليها إلى حد ما ان تستجيب لالتزاماتها الجديدة. فكوسمبوليتي المؤسساتية تحاول أن تربط الالتزام الكوسمبوليتي مع مبادئ الديمقراطية. بعبارة أخرى من المهم إشراك الناس حول طبيعة الحقوق والالتزامات السياسية.

هذا من خلال بدعم المؤسسات الدولي الموجود منطلقين من منظمة الأمم المتحدة لكن بتأسيس منظمات أخرى. على سبيل المثال مشروع الديمقراطية الكوسمبوليتية يعطي دورا كبيرا لفكرة برلمان عالمي.

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

▫ تعطون أدوارا مختلفة للدول في ضمان الحقوق الأساسية الإنسان. من هي ميتا المؤسسة التي يجب ان توفر للناس انتمائهم السياسي.؟

سيلا : لا اظن باننا بحاجة الى ميتا مؤسسة لكننا الان لدينا الفصل 15 من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي ينص على ان لكل إنسان 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 أحيانا :

ممارسة الحقوق تم في إطار مجموعات مكونة للدولة. فالأمر يتعلق بنوع من التناقض الهام بالنسبة لمسالة الانتماء. في القوانين الدولية القابلة للتنفيذ فالمواطنة لم يتم تقنينها إلى 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 أو تركيا بعد 5 سنوات ستستفيد من الحقوق السياسية بكاملها. لكن المواطنة الوطنية لن تضمنها لك الدولة الهولندية. باعتبارنا ديمقراطيين وكوسمبوليتيين علينا التفكير في إمكانية التوفر ليس فقط على مؤسسات الدولة بل على مجموعات منظمة ذاتيا بإمكانها منح حقوق الانتماء القوية بما فيه جواز المرور. فالنقاش حول الهجرة لا يجب ان يختزل فقط في الحق في الولوج إلى الدولة لكن يجب أيضاً ان يرتكز على إمكانية ان المواطنة تكسبها بمجرد الدخول اليها.

حينما يذهبون الناس الى مكان ما ويعيشون فيه لمدة ما هو حقهم الحصول عل حقوقهم؟ هناك ازدواجية لدى تفكير حنا ارنت في الحق في الحصول على حقوق: فهي تحدده مع الانتماء 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 فأكثر فالحق في الحصول على الحقوق يمارس فقط في على المستوى المحلي فقط.

هناك تطور مهم يجري الآن بأمريكا حيث نجد عشرة ملايين مهاجر غي شرعي لكن بدون أوراق. بعض المدن مثل مدينتي نيو هافن بدأت بمعالجة هذا المشكل. لماذا؟ لانه عندما تقع للمهاجر حادثة ويذهب إلى المستشفى وعندما يريد تأسيس مقاولة وعندما يرغب اطفاله الدخول الى المدرسة وعندما يريد ان يفتح حسابا بنكيا. فهو يعيش في بلدية التي يقطن بها وبين أفراد 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 أوراق لانك

حتى تقف معهم لابد من إعطائهم الأوراق لحمايتهم. فهذا تطور صراعي لكنه مهم في الصراع من أجل الحق في الحصول على الحقوق.

ارشيبكي" كانط يريد من مصطلح "القانون الكوسمبوليتي" : الحق في الضيافة كان يفكر في حق الأوربيين في السفر خارج بلدانهم. فهذا عصر الاكتشافات والغزوات الأوروبية 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 يحتج على سفر الغربيين إلى باقي دول العالم لأنهم يأتون بالعملة الصعبة. فالدول المتخلفة تعمل بكل ما في جهدها لاستقطاب السياح والشركات المتعددة الجنسيات. مع ذلك الحق في الضيافة هو أيضاً في الاتجاه الأخر حق شعوب الجنوب في السفر والعمل والإقامة بالدول الغربية. وكما شار الى ذلك كنط فلا يمكننا أن 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 بمقتضى اتفاقية جنيف للاجئين عليها توفير الملاذ الأمن لكل للاجئين. ولم 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 جيدة لعودتم الى منازلهم بدون مخاطر.

اظن تحت يافطة القانون الكوسمبوليتي من الضروري للمنظمات الدولية ان تكون لها إمكانية منح بعض الحقوق للاجئين. فالمفوضية العليا للاجئين التابعة للأمم المتحدة عليها ان تسلم لعشرة ملايينن تقريبا لاجئ جواز مرورهم تحت حمايتها. فاذا ادخلت هذه التعديلات فاحد مميزات الدولة الفيبرية هو ان القرار في تحديد من له الحق في الدخول والخروج من البلد سيتم طرحه للنقاش من جديد.

فانا واعي بمخاطر اعطاء مسؤوليات مكملة لمؤسسات لا تقدر على تحملها. فاي دولة عليها ان تستقبل عدد من اللاجئين ستكون اكثر سعادة من تعاونها ونقل مسؤوليتها إلى الأمم المتحدة.

فما يجعل من اللاجئين حالة مهمة 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 أنسان شرعي. فلابد من التفكير في اجتهادات قانونية لاجرأة هذه الفكرة. واظن بان القانون الكوسمبوليتي سيساهم لا محالة في ايجاد حلول لهذه المشاكل.

▫ هل يمكن تعليق حقوق الإنسان في بعض الحالات الاستثنائية؟

ارشيبيكي: الحوادث الإرهابية تم تضخيمها اكثر من اللازم في أمريكا وفي باقي دول العالم. فاليوم اصبح الإرهاب اكبر مشكلا امنيا لا يمكن ان نقارن الحوادث الإرهابية بما يجري من الحروب والأمراض الممكن شفاؤها أو مع حوادث السير. بكل البساطة فالإرهاب لا يبرر شرعنة دولة الاستثناء.

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

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

سيلا: انا متفق مع فكرة خطاب الحرب العالمية ضد الإرهاب وتحول بعض الدول الى دول امنية بسبب تهديد إرهابي مفترض فهذا من أجل تقوية

سلطة الدولة لا غير. هذا لا يعني بان ليست هناك امكانية للتعرض لعمل إرهابي 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 إلى 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 تطرح هذا السؤال"هل تمكنت الدولة من الحصول على معلومة بخصوص عمل إرهابي عن طريق التعذيب؟ فأرى هذا نوع من الخداع الأخلاقي والتبرير الأخلاقي لشيء لا يمكن تبريره إطلاقا. فدور التعذيب هو رمزي بامتياز في السياق الذي يعطيه له اميل دوركايم"

فالمجموعة السياسية هي التي تعيد تأكيد سلطتها باعتبارها جسما سياسيا على جسد المجرم أو 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 ففكرة المضمنة لمفاهيم مثل دولة الاستثناء هي في الأخير قناعة ان الديمقراطية الليبرالية تعتمد عل العنف. فهذا نقاش مهم دام لمدة طويلة.فعلى الأقل اتسمت أعمال شميت بالوضوح والصراحة حيث أعلن 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 إشكالا كبيرا.

▫ وأخيرا كيف شكلت مسيرتك الشخصية قيمك الكوسمبوليتية؟

سيلا: طبعا لإجابة عل هذا السؤال يقتض 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 لأمريكا كانت اول من بدا في التفتيش الديني فاضطر اليهود الى مغادرتها واستقبلهم المسلمين بحفاوة في بلدانهم. اذن فتاريخ عائلتي يرجع الى 500 سنة بتركيا. فهذا تاريخ طويل. لكن كنا دائما واعون بمن نحن. فأظن انه من اتي من هذا السياق وكبرت في محيط متعدد لغوي فانت لاشك ستكون في منحى فكري يميل لنوع العلاقة بين الثقافة والحقيقة الاجتماعية وان تكون مهتما كثيرا بحقوق الشعوب.

رشيبيك: أخاف ألا ارجع إلى تاريخ عائلتنا العريقة كما يفعل الكثير من الايطاليين. فأعيش في محيط قطره كيلومتر عن مكان ولادتي.. فجذوري ترجع إلى 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 بأمريكا اللاتينية. في سنوات 1980 شاركت بقوة في الحركات الداعية السلام بين الشرق والغرب بأوروبا.

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

ملحق: نبذة تعريفية

ألان باديو

في سنة 1988، بنى ألان باديو ALAIN BADIOU في كتابه (الكائن والحدث)، نسقا فلسفيا قائما على الرياضيات. حاول في كتابه الجديد (القرن)، تقويم التشخيصات التي أنجزت حول القرن العشرين وهي طريقة أخرى جوهرية كذلك للتفلسف. «أن نمنح الشجاعة للجميع»، إذا كان هذا هو ميل الفلسفة. فإن ألان باديو يعتبر بالتأكيد، فيلسوفا كبيراً، من الحماس المتنامي لأعماله في أمريكا إلى الجمهور المتحمس لندواته العمومية، مرورا بهؤلاء الشباب الفلاسفة، الذين وجدوا فيه قوة لدعم رغبتهم في التفلسف، تعتبر أفكاره التي تجسدت في كتابه «الكائن والحدث» من الأعمال الكبيرة في عصرنا الحاضر، الفعل عنده رصين ذو دلالة عميقة، جملته تفوح منها شراسة فكرية ما، أما الوضوح فهو في خدمة إبداع البديهيات الجديدة. عرف ألان باديو كيف يجعل من الإغواء قوة فكرية، لا شخصية تحث كل واحد على فعل ما يقدر عليه، هو روائي ألف مجموعة من الأعمال ومسرحي له عملين، مناضل، فهو ليس من هؤلاء الإكليروس الذين يهربون من كتابه (القرن) المكون من الضجيج والغضب؛ ولكن من اللقاءات العاشقة والعمل الإبداعي. ينشر اليوم كتابا سيحاول فيه وسم القرن العشرين، انطلاقا من طرائق سماها بنفسه، استعارها من الشعر والسياسة والمسرح طرائق هي ستكون بتعبير بودلير «مناراته» التي ستنير له الطريق نحو القرن القادم.

ولد ألان باديو في الرباط (المغرب) 1937، درس والده الرياضيات،

وأمه الفرنسية، كان اشتراكياً وله مواقف مضادة من النزعات الاستعمارية، طرد والده من المغرب من قبل حكومة فيشي، انخرط في المقاومة بتولوز حيث أصبح عميدا للتحرير سنة 1956، وبـ ULM (أولم)، التقى بألتوسير، هيبوليت تين، كنغلييم، لاكان، لكنه ما زال سارتريا (نسبة إلى سارتر)، ناضل ضد حرب الجزائر، وشارك في تأسيس حزب (PSU) سنة 1961، شارك في الخدمة العسكرية كجندي بسيط عازف ناي في جوقة المنطقة الثالثة الجوية، وبعودته من هذه الخدمة عين بثانوية Reims، وفي سنة 1969 عين بفانسان VINCENNES بمجرد إنشائها، ساهم في وجود هذا المكان المتفرد، في الوقت نفسه، عرف بنزعته الحركية السياسية، وإبداعه الفلسفي (مع فوكو، دولوز، ليوتار، شاتلي، رانصيير).

شهدت سنوات 1969-1980 حياة سياسية مكثفة، في إطار التنظيم الماوي (UCFML)، الذي أسسه مع ناتشا ميشيل NATACHA MICHEL، وسيلفيان لازريس SYLVAIN LAZARUS، والذي أصبح تنظيما سياسيا فيما بعد سنة 1985، ساهم في خلق خلايا في المعامل، واجتماعات في الأقاليم والشوارع، كما ساهم في صنع صداقات داخل أماكن تجمع العمال..إلخ. ستشهد سنة 1986، بداية ندواته مع الجمهور في مساء الأربعاء، والتي استمرت طويلا. وفي سنوات 1994-1996 ألف مسرحيات من أبرزها DES AHMED التي أخرجها CHRISTIAN SCHIARETTE، وفي سنة 1999 عين أستاذاً بالمدرسة العليا للأساتذة، وهو يشتغل منذ تلك اللحظة وإلى الآن في مشروعه «à sa logique des mondes»، كما يتم حالياً كتابه «L' ÊTRE ET L' EVENEMENT». ومن أهم أعماله: Théorie de Sujet 1982 نظرية الذات/ L' ÊTRE ET L' EVENEMENT 1988 الكائن والحدث/ Manifesté pour la philosophie 1989 بيان من أجل الفلسفة/ Ahmed le Subtil, 1994 أحمد الحاذق/ Ahmed Philosophe, Suivi de Ahmed se Fâche, 1995 أحمد الفيلسوف، ويليه (أحمد يغضب).

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 اهم الفلاسفة المعاصرين والمتضمن كل من بول ريكور وايمانويل ليفيناس وجاك دريدا وكارل اتو ايل علاوة على يورغن هابرماس.ويعد بذلك من اكبر فلاسفة الغرب اليوم واهم الفلاسفة الألمان العاصرين وقد قادته فلفته المهمومة بالإنسان إلى الانتقال الى مواقع النزاعات بنفسه إلى إيران والى الشرق العربي والى البانيا والى بلدان افريقية وأسيوية. 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 الى المؤسسة الأكاديمية الجامعية ومتابعة الدراسات الفلسفية فيها بكل مراحلها المتدرجة حتى الحصول على درجو الدكتوراه.. فقد مر كل فلاسفة ألمانيا الكبار بهذه المراحل مثل كانط وهيغل...كا ان ارتباطه الأكاديمي قد توازى مع ابداع فكري مستمر عن طريق إصداره العديد من البحوث الفلسفية هامة خارج إطار المؤسسة الجامعية.

بدا أكاديميا فلسفيا، وحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة عن اطروحته" 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 وأوروبا عموما، وفي نهاية الخمسينات ومطلع الستينات كان هابرماس مساعا لادورنو في فرانكفورت ثم أصبح لاحقا أستاذا للفلسفة ومديرا لمعهد ماكس بلانك في ستاربرغ في ألمانيا.

للفيلسوف الألماني العديد من الكتب المهمة: نظرية الفعل التواصلي في جزئين 1981، العقل والشرعية، الديمقراطية التشاورية بين الوقائع

والمعايير، العلم والتقنية كاديولوجيا، القول الفلسفي للحداثة؟ ما بعد ماركس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، المعرفة والمصلحة، مستقبل الطبيعة الإنسانية نحو نسالة ليبرالية، لكن أهم كتاب نظرية الفعل التواصلي له لم يترجم إلى العربية لحد الآن.

اكسيل هونيث

ولد الفيلسوف الألماني اكسيل هونيث في مدينة اسن بألمانيا عام 1949، درس الفلسفة وعلم الاجتماع في بون ثم واصل دراساته الأكاديمية في جامعة برلين، وبعد ذلك التحق بمعهد ماكس بلانك واستقرفي الأخير بجامعة غوته بمدينة فرانكفورت لتدريس الفلسفة الاجتماعية. كان في بداية حياته الفكرية متأثرا بأستاذه يورغن هابرماس ثم عمل على تأسيس فلسفة اجتماعية جديدة تقوم على براديغم الاعتراف وأمست له شهرة عالمية في البلدان الاروربية والعالم الانغلوسكسوني وخاصة الولايات المتحدة الامركية وكندا وترجمت أهم أعماله إلى اللغتين الانجليزية والفرنسية.

ولهونيث العديد من الكتب أهمها : نقد مفهوم السلطة 1985، الصراع من أجل الاعتراف 1992، مجتمع الاحتقار: نحو نظرية نقدية جيدة 2002، حول راهنية فلسفة الحق لهيغل 2001، التشيؤ 2005 لكن للأسف لم تترجم أعماله إلى العربية ولم يهتم به الفلاسفة العرب كما اهتموا بهابرماس.

انطونيو نغري

هو فيلسوف وسياسي ايطالي معاصر نشا ببادوا سنة 1933 بايطاليا. تأثر كثيرا اسبينوزا وماركس. أخر أعماله :الإمبراطورية مع الفيلسوف الأمريكي هاردت الصادرة 2000، وقوة العبد فايارد 2000، الحرب الديمقراطية في عصر الإمبراطورية مع الفيلسوف الامريكي هادرت منشورات الاكتشاف 2004، صراعات وبيوسلطة في عصرالعولمة نموذج أمريكا اللاتينية مع الفيلسوف غيوسبو كوكو منشات امستردام 2007، وداعا الاشتراكية منشورات سوي2007.

تشارلز تايلور

يعد الكندي تشارلز تايلور (Charles Taylor) أحد أهم فلاسفة العالم الأحياء. تلقى تعليمه في جامعة ماجيل (McGill) في مونتريال بكندا، ثم درس في كلية باليول في أكسفورد (Balliol College)، قبل أن يعود من جديد إلى ماجيل ليدرس الفلسفة والسياسة. وفي رصيده سلسلة من المقالات المؤثرة في مفاهيم الحرية وطبيعة التفسير في العلوم الاجتماعية والعديد من الكتب عن فريدرش هيجل (Hegel)، وكتاب مهم بعنوان ينابيع الأنا: تكوين الهوية الحديثة. وكتاب أحدث بعنوان زمن علماني (2007).

منح تايلور في العام 2007 جائزة تيمبيلتن (Templeton Prize) عن مجمل أعماله، وتبلغ قيمتها مليون ونصف المليون دولار؛ وفي العام 2008 منح جائزة كيوتو (نوبل اليابان) بمكافأة تبلغ نحو نصف مليون دولار.

جورجيو اغامبيو

فيلسوف إيطالي معاصر ينتمي الى مابعد الحداثة، تأثر كثيراً بكتابات هيدغر وكارل شيمي وبنيامين. توجه نحو تاريخ المفاهيم خاصة في القرون الوسطى وفي دراسة الجينيالوجية لمقولات القانون واللاهوت. يشكل مفهو البيو سياسي الذي أبدعه فوكو منطلق دراسات وأبحاثه.

وله مجموعة من الكتب:

- الطفولة والتاريخ باريس 2000
- الخطاب والموت باريس 1997
- إنسان بدون محتوى 1996
- وسائل بدون غايات 1995
- وسائل بدون غايات 1995
- السلطة السيادية والحياة العارية سوي 1997...

سيلا بنحبيب

فيلسوفة أمريكية ذا أصل تركي ولدت 1950، أستاذة العلوم السياسية والفلسفة بجامعة يال. ممثلة الجيل الثالث لمدرسة فرانكفورت ولها العديد من الكتب:

- حقوق الآخرين، كامبريدج 2004،
- كتاب كوسمبوليتية أخرى، اكسفورد 2006

فهذه الكتب تقدم حججا فكرية لحماية المجموعات المهمشة مثل المهاجرين والأقليات. بتطوريها المنظور المنفتح لحنا ارندت حول الحق في الحصول على الحقوق، بالإضافة إلى كتب:

- الديمقراطية والاختلاف، برينستون 1996
- النقد المعيار واليويتوبيا.

دانييل شاربيكي

أستاذ العلوم السياسية بجامعة لندن. ومدير البحث بالمجلس الوطني للبحث بروما.تحت شعار الديمقراطية الكوسمبوليتية. مطالبا بإصلاح حقيقي للنظام الدولي. فنظريته شرحها بتفصيل في كتابه العمدة الكومنولث العالمي للمواطنين.

نحو ديمقراطية كوسمبوليتية برينستون 2008.

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
- نحو تبادل فلسفي سياسي بالاشتراك مع هونيث 2003

- التصور الراديكالي : بين إعادة التوزيع والاعتراف 2003

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

السلوفيني سلافوتش جايجيك

الفيلسوف السلوفيني سلافوتش جايجيك :ولد 21 مارس 1949 فيلسوف ومختص في التحليل النفسي ينتمي إلى ما بعد الحداثة. فهو أستاذ جامعي زائر بالعديد من الجامعات خاصة في أمريكا.

عرف بتوظيفه للجهاز المفاهيمي للاكان وكذا بدراساته الرائدة حول هيغل.

له العديد من الكتب :

- مرحبا في صحراء ما هو حقيقي 2005
- بعد التراجيديا كيف يعيد التاريخ نفسه 2010
- المركز الغائب للانطولوجيا السياسية 2007
- المصدر السامي للاديولوجيا
- الذات سريعة الانفعال

نورالدين علوش

كاتب وصحفي مغربي

هذا الكتاب

ليس هذا الكتاب عرضا مفصلا لتيارات الفلسفة السياسية لمعاصرة واتجاهاته، وانما مجرد مخل لخارطة هذه الفلسفة السياسية من خلال ترجمات مقتضبة لأبرز أعلامها ووجوهها المعروفة.

ولقد راعينا في اختيار أسماء الأعلام الواردة في هذا الكتاب طرافة الإنتاج وأصالته وتأثيره في الساحة الفلسفة العالمية. ولم نتعرض للكثير من الوجوه الفلسفية البارزة التي يغلب عليها الاختصاص في مجالات معرفية محددة: كعلماء الاجتماع والأدباء والمؤرخين والقانونيين وعلماء السياسة.. على رغم ان للكثيرين منهم أعمالا فكرية هامة تستحق العرض

ISBN 978-9931-369-47-9

9 789931 369479 >

ابن النديم للنشر والتوزيع

الجزائر: حي 180 مسكن عمارة 3 محل رقم 1 المحمدية

تلفاكس: 41359788 213+

خلوي : 661207603 213+

email: nadimedition@yahoo.fr

دار الروافد الثقافية - ناشرون

هاتف: 204180 (96171)

ص.ب: 6058 – 113 الحمراء

بيروت – لبنان

email: rw.culture@yahoo.com