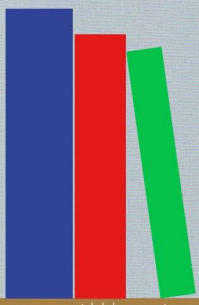
سلسلة العلوم الإنسانية

كبار المفكرين في السياسة

فيليب كوركوف

ترجمة

د. علي نجيب إبراهيم



مكتبة

مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه.

الإمام الصادق (ع)

moamenqurraish.blogspot.com

دار الكتاب العربي

بيروت - لبنان

كبار المفكّرين في السياسة

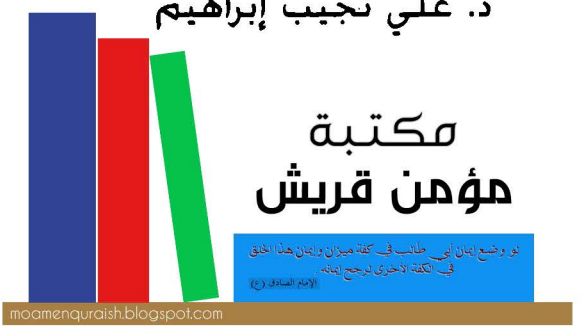
مسارات نقدية في فلسفة السياسة

كبار المفكّرين في السياسة

مسارات نقدية في فلسفة السياسة

تأليف
فيليب كوركوف

ترجمة
د. علي نجيب إبراهيم



دار الكتاب العربي
بيروت - لبنان

كِبار المُفكّرين في السياسة

© دار الكتاب العربي (تشرين الأول/أكتوبر) 2014

ISBN: 978-9953-27-989-3

Authorized Translation from the French Language Edition:

Les Grands Penseurs de la Politique

© ARMAND COLIN, 2e, 2005

"Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'aide à la publication de l'Institut français."

جميع الحقوق محفوظة

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزال مادته بطريقة الاسترجاع،
أو نقله على أي نحو، وبأي طريقة، سواء كانت إلكترونية أو ميكانيكية
أو بالتصوير أو بالتسجيل أو خلاف ذلك، إلاّ بموافقة الناشر على ذلك خطيًّا ومقدمًا.

الناشر

DAR AL KITAB AL ARABI

دار الكتاب العربي

Verdun, Rachid Karameh St.,

ڤردان، شارع رشيد كرامي

Byblos Bank Bldg., 8th floor

بناية بنك بيبلوس، الطابق الثامن

P.O. Box 11-5769

ص. ب. 11-5769

Beirut 1107 2200 Lebanon

بيروت 1107 2200 لبنان

هاتف Tel (+961 1) 800811 - 862905 - 861178

فاكس Fax (+961 1) 805478

بريد إلكتروني E-mail info@kitabalarabi.com

academia@dm.net.lb

info@academiainternational.com

www.kitabalarabi.com

www.academiainternational.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبّر عن أفكار المؤلف
ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر

المحتويات

مدخل 9

1. علوم الإناسة والفلسفات السياسية:

من "الطبيعة الإنسانية" إلى المدينة 19

1. أفلاطون والتراتُب "الطبيعي" 20
2. أرسطو: علم إناسة سياسي مُباشر 21
3. مور أو حوار الذرائعية والطوباوية 23
4. مكيافيللي: مُفكِّر القلق الأخلاقي في السياسة 25
5. لا بويسي: من العبودية الإرادية إلى التحرُّر 28
6. علوم الإناسة عند هوبز 30
7. لوك، رائد الليبرالية السياسية 32
8. مونتسكيو: من السلطة إلى توازُن السّلطات 33
9. روسو: من عدَم المُساواة إلى العَقد الاجتماعي 35
10. سميث: الاقتصاد السياسي والفلسفة الأخلاقية 37
    1.10 سميث والإنسان الاقتصادي 37
    2.10 سميث والتعاطُف 38
11. كانط: نحو الجمهورية العالمية 39
12. إضاءات متقاطعة حول التاريخ: فيخته، وتوكفيل، وبنجامان 42
    1.12 فيخته والثورة الفرنسية 42

2.12 فيخته: من روسو إلى مكيافيللي 43
3.12 توكفيل والثورة الفرنسية 44
4.12 بنجامان والتاريخ المقلوب 45
13. علوم الإناسة والفعِل عند ماركس 46
1.13 أحكام الأفعال وأحكام القيمة 46
2.13 فلسفة الفعل السياسي 48
3.13 علوم إناسية 49
4.13 المجتمع الشيوعي وتناقضاته 51
14. العلوم الاجتماعية ونقد "الطبيعة البشرية" 52
1.14 معالِم سوسيولوحية وعِرْقيَّة 52
2.14 أمام مخاطر نسبية الأخلاق 54
15. إعادة ترتيب علوم الإناسة الفلسفية: علم اجتماع أنظمة الفعل 56
2. الهيمنة والعدالة 61
1. نقد الهيمنة 62
1.1 القيمة النقدية للحق الطبيعي عند روسو وفيخته 62
2.1 ماركس وسلاسل الرأسمالية 64
3.1 العلوم الاجتماعية: تعقيد أشكال الهيمنة 67
2. بمثابة انتقال: النقد والمثُل العُليا 77
3. نظريات العدالة 79
1.3 أفلاطون: قضايا القياس والقانون 80
2.3 الإنصاف عند أرسطو 81
3.3 ليبرالية المساواة عند راولز 82
4.3 المساواة المُعقَّدة عند والتزر 87
5.3 سياسات الاستكشاف: هونيث وفريزر 89
6.3 فلسفات بيئية (جوناس، وبيك، ولاتور) 90

7.3 على حدود العدالة: أخلاق الوجه عند ليفيناس 93
3. الفلسفة السياسية بين الأُسس والتفكيك 96
1. أفلاطون وفلسفات التأسيس 97
2. النزعات النسبية والتفكيك 98
1.2 النقد المنظوريّ والحياة عند نيتشه 99
2.2. ديريدا الأوّل أو التفكيكية 100
3. سبُل جديدة 101
1.3 ديريدا الثاني أو حدود التفكيك 102
2.3 حريّة تُصبِح نسبية من خلال معرفة التحديدات:
من سبينوزا إلى بورديو 103
3.3 الديمقراطية، والتعدُّدية والغموض: بروبون، وديوي،
وميرلو - بونتي، ولوفور 104
4.3 رانسيير وسوء التفاهُم 111
5.3 الجذريّة المُلحّة عند فتغنشتاين 112
خاتمة 116
المصادر والمراجع 120
ثبت المصطلحات (فرنسي – عربي) 125
ثبت المصطلحات (عربي – فرنسي) 127

مدخل

ما القوى الظَّالمة التي استطاعت أن تُعيق بحث الجماعات والأفراد عن السعادة على مرّ التاريخ البشري؟ هل يُمكِن أن يُوجَد عالَم أكثر عدالة؟ كيف يمكن تنظيم مدنٍ بشريَّة أكثر ديمقراطية؟ وأي معنى لمشاركتنا في حياة المدينة؟ وأية علاقات نُقيم بين مشاعرنا، ورغباتنا، ومصالحنا الأنانية أو ميولنا الغَيْريَّة بوصفنا أفراداً، من جهة، وقواعد الحياة العامة من جهة أُخرى؟

ليس نادراً أن نسمع مواطنينا يطرحون أسئلة متقاربة. ومن المحتمل أن يتمكّن الفلاسفة وعُلماء الاجتماع من الإجابة مُباشرةً على طلبات معنى كهذه التي تولد هنا وهناك. ليس لديهم شيءٌ يُذكَر مع مُعلّمي المِلَل التي تتكاثر في غموض عالمنا المُعاصر، ولا مع أصحاب "الأفكار الواحدة"، ولا حتى مع مُعارضي "الفكرة الواحدة" وحدَهم. ومع هذا، يُمكنهم بتواضُع أن يُساعدوا على إعادة صياغة أسئلة وتوفير دلائل جزئية ومؤقّتة. فتراث المُفكّرين الكِبار في السياسة (أفلاطون، وأرسطو، ومور، ولا بويسي، ومكيافيللي، وهوبز، وسبينوزا، ومونتسكيو، وروسو، وكانط، وبرودون، وماركس، ونيتشه، إلخ.) يُقدّم لنا إذاً مصادر غنية من هذا المنظور. لذا فإنّ العودة إلى هؤلاء الفلاسفة القُدامى، وإطالة الجولة حتى مؤلّفي القرن العشرين من بين الأكثر إثارة (فتغنشتاين، وديوي، وميرلو-بونتي، وآرانت، وجوناس، وليفيناس، وديريدا، وبورديو، وراولز، إلخ.) خليقة بأن توفّر بعض التوضيحات للمواطنين المُنشغلين بأخذ مسافة من "واقع" فَيْض الأحداث التي تُقدّم لنا وسائل الإعلام عنها رؤية عابرة للغاية، بل مُجتزأة.

هؤلاء المؤلّفون منخرطون، ضمن المسارات الجامعية الفرنسية، في برامج معاهد الدراسات السياسية، وكليّات الحقوق، وأقسام الفلسفة تحت توصيفات متنوّعة ("فكر سياسي"، تاريخ الأفكار الفلسفية"، فلسفة سياسية" أو "نظرية

سياسية"). سيكون الطلبة المهتمّون بهذه الأنماط من التعليم أوّل المشتغلين بتعلّم الأسئلة والمفاهيم الخاصّة بالفلسفة السياسية. هكذا يتوجّه هذا الكتاب المدخل[1] أولاً إلى طلاّب علم السياسة، والحقوق، والفلسفة، وكذلك إلى المواطنين الذين يدفعهم الفضول لمعرفة مشكلات المدينة والبحث عن المصادر النقدية في وجه مظالِم عالَمنا. على أنّ ثمّة "فلسفة سياسية" و"فلسفة سياسة".

أيّة فلسفة سياسية؟

كان للفلسفة، عند القدماء (مثل أفلاطون، وأرسطو)، رسالة تشتمل مختلف حقول المعرفة (من الأخلاق إلى تنظيم المدينة، إلى الرياضيات في عالَم الفيزياء، إلخ...). لكن اليوم، تخصّصت المعارف، وخصوصاً علوم الإنسان والمجتمع (علم الاجتماع، والتاريخ، والاقتصاد، وعلم الأعراق، وعلم اللغة، وعلم النفس تحديداً) التي انفصلت بالتدريج عن الفلسفة، وأصبحت تخصّصاتٍ متكاملةً خلال القرن التاسع عشر، وبوجه خاص خلال القرن العشرين. حتى إنّ الفلسفة نفسها تحوّلت إلى تخصُّص جامعي، وتمحورت بشكل خاص على شرح النصوص الكلاسيكية، وإعداد المفاهيم أو على توضيح المشكلات النظرية. وهنا يكمن بالضبط أحد الرِّهانات الحالية لعلاقاتها مع العلوم الاجتماعية. إذ خزّنت الفلسفة عبر تاريخها مجموعاً خصباً من النصوص، والمفاهيم، والتساؤلات، والمنهجيات ما تزال إلى اليوم، بالغة الفائدة لنا، بغية طرح المشكلات المتعلّقة بوجودنا الفردي والجماعي. غير أنّ تجديد هذا التساؤل لا يحدث إلا من خلال تغذية تاريخية. فهو لا يُمكِن إلا أن يغتني من الاتصال بالتخصُّصات العلمية التي تُحلِّل تجريبياً حياة الناس في المجتمع.

لكن ما شأن الفلسفة السياسية الخالصة؟ رُبَّما يُمكننا الإجابة بأنّها تتعلّق، من وجهة أصول الألفاظ، بدراسة المدنية، أي المدينة. لكن لا ينبغي الاغتباط سريعاً بالبساطة الظاهرة لهذا التعريف. لأنّ كلمة "سياسة" هي بالضبط إحدى الكلِمات الأكثر خضوعاً في العادة لما أسماه فيلسوف القرن العشرين الكبير لودفيغ فتغنشتاين، بفِخاخ الماهوية، أي "البحث عن ماهية تستجيب

---

(1) هذا الكتاب نسخة مُعدَّلة عن كتاب الفلسفة السياسية المنشور سنة 2000، في دار "ناتان" Nathan, collection "128".

لموصوف"[1]. ولدينا انطباع دارج بأنّ وراء الموصوف "السياسي"، ماهية مُتجانسة وغير زمنية. هذه النزعة الماهوية (أو الجوهرية التي تجعل من السياسة "جوهراً")، التي كان يُدافع عنها الفيلسوف السياسي ليو شتراوس Leo Strauss ضد علم الاجتماع التاريخي لماكس فيبر Max Weber في الخمسينيات، حيث كتب شتراوس الآتي: "كل فكر بشري، وأكثر من ذلك، كل فكر فلسفي يتجه دوماً إلى المشكلات والموضوعات الأساسية ذاتها، و(...) في النتيجة، تظلّ بنية ثابتة مستمرّةً عبر كلّ مُتغيِّرات المعرفة البشرية للوقائع كما للمبادئ"[2]. وقد أدان جان - بيير كوميتّي Jean-Pierre Cometti، بوحي من أفكار فتغنشتاين، هذه "الأسطورية" الفاعلة خصوصاً في الفلسفة السياسية، التي "تقوم على التوافق، بأية وسيلة، مع وصول متميِّز إلى جوهر أو إلى معنى سيُعبِّر عنه أو يحقِّقه أو يُنفِّذه الحكمُ أو السلوكُ السياسي، أي العلامة"[3].

أفهَمنا علماء الأعراق والمؤرِّخون، مُقابل هذه النزعات الجوهرية، أنّ كل المجتمعات البشرية لا تعرف، كمجتمعاتنا، قطاع نشاط خاص متميِّز عن النشاطات الأخرى (مثلاً النشاطات الدينية أو الاقتصادية) المسمّاة "سياسيّة". وقد أوضح علماء الاجتماع أيضاً أنّ الحدود نفسها بين ما يُدعى بـ "السياسة" غير متقلّبة بحسب الظروف. فعلى سبيل المثال، مالت المعارك النسوية في السبعينيات إلى تمرير منع الحمل والإجهاض من مشكلات "خاصة" و"شخصية" إلى مشكلات "عامّة" و"سياسية". إذ يبدو ما سوف يدخل أو لا يدخل في النطاق السياسي وكأنه رهان النضال الاجتماعي، وتحديداً النضال الرمزي الذي يُعارض بين تعريفاتٍ مُختلِفة للسياسي (واسعة إلى حدّ ما).

وباختصار، سنحتفظ في هذا الكتاب، مقابل النزعات الجوهرية للفلسفة السياسية التقليدية بفكرة أنّ "شؤون المدينة" التي تنشغل بها الفلسفة السياسية: 1) لا يُمكِن أن تستفيد من تعريف أزلي. 2) ولا تُرجِع في كلّ

---

(1) Dans *Le Cahier bleu* (1933-1934), repris dans *Le Cahier bleu et Le Cahier brun*, trad. de G. Durand, Paris, Gallimard, coll. "TEL", 1965, p. 51.

(2) *Droit naturel et histoire*, trad. de M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Plon, 1954 (1re éd.: 1953), p. 38.

(3) "La philosophie politique ou les infortunes de la raison", *La Pensée Politique (Hautes Études-Gallimard-Seuil), n° 3, 1995, p. 217.*

مجتمعٍ وفي كلّ عصرٍ إلى مجال نشاطات مُنفصِل، و3) وحين يوجد هذا المجال، فهي لا تتضمّن الوقائع نفسها دوماً. وفي وسعنا افتراض أن "جوهر" الظرف البشري أو ظرف المدينة الذي يحتفظ به هذا الفيلسوف أو ذاك لا يُشكّل إلا التعميم المُتسرِّع لجزء من الأمثلة والتجارب التاريخية الجاهزة. وهنا نصطدم بـ"مرض فلسفي" حلّله فتغنشتاين، ولا يدّخره علماء الاجتماع والمؤرِّخون: "سبب الأمراض الفلسفية الرئيس هو النظام أُحادي الجانب: تغذية الفكر بنوعٍ واحد من الأمثلة"[1].

ضد أفكار الشبيه

لكن بأيّ مقياس يُمكننا ممارسة الفلسفة السياسية، وبالتالي كيف ندرس مؤلفين قُدامى ونلجأ إلى مفاهيم مُعَدَّة في سياقات مختلفة عن سياقنا هذا، إذاً ليست قضيتنا محصورة بالشيء نفسه في مجرى الزمن، لأنّ السياسة موضوع يختلف تاريخياً؟ بإمكاننا أن نقترح عُنصرَي إجابة. أولاً، إذا كانت الأشياء نفسها لا تتكرّر باستمرار خلال التاريخ، فهذا لا يعني أنّ الأطراف القصوى غير قابلة للتحديد في التجربة البشرية بما يسمح لنا باستخدام مفاهيم عامة لنأخذ بالحسبان سياقاتٍ مختلفة. كان فتغنشتاين يتحدّث بطريقة موحيّة عن "تشابُهات العائلة"[2]. ويُبيّن عالِم الاجتماع جان ـ كلود باسرون[3] اليوم أنّ المفاهيم العامّة للعلوم الاجتماعية لا تُمسِك إلا بسياقات مُتقاربة، محدداً قياسات بين ظواهر اجتماعية متنوّعة، وليست هوية صارمة بينها. مثلاً، مفهوم "الثورة" يُمكن أن يستهدف وقائع ـ مختلفة ومتشابهة مع ذلك في بعض الجوانب ـ من "الثورة الفرنسية" و"الثورة الروسية" ولسنا مَقودين بالضرورة إلى التفكير

---

(1) Dans L. Wittgenstein, *Recherches philosophiques* (manuscrits travaillés vers 1936-1949), 1re partie, § 596, trad. de F. Dastur, M. Élie, J.-L. Gautero, D. Janicaud et É. Rigal, Paris, Gallimard, 2004, p. 221.

(2) المرجع نفسه، ص. 68.

(3) Voir notamment J.-C. Passeron, "L'inflation des diplômes -Remarques sur l'usage de quelques concepts analogiques en sociologie", *Revue française de sociologie*, tome XXIII, n° 4, octobre-décembre 1982, et "Analogie, connaissance et poésie", *Revue européenne des sciences sociales*, "tome XXXVIII, n° 117, 2000.

بفئات الشيء نفسه أو بفئات الآخر، بالهوية أو بالاختلاف: وهكذا تنفتح طريق المثيل (ليس شبيهاً فقط، وليس مختلِفاً وحسب)[1].

هذا المسار التناظري الأوّل الذي تُكمله الطريق التأويلية (اختصاص موقوف على الانطلاق إلى تفسير النصوص وتوسّع اليوم ليشمل تفسير الأشكال الثقافية لمجتمع مُعيّن، وأشكال تقاليده) أشكال التناظر بين سياقات مختلفة مدروسة على نحوٍ خاص في التاريخ مع ترسُّب التقاليد: تقاليد فكرية (تُشارِك فيها النصوص التقليدية وشروحها المتجدّدة) والثقافية الأوسع التي تنقلها التنشئة الاجتماعية للأفراد، وتُفعِّلها من جيل إلى آخر كما بيّن أحد فلاسفة التأويلية الألماني هانس جورج غادامير Hans Georg Gadamer (1900 ـ 2002)[2]. وهكذا يكتب قائلاً "إنّ ما يملأ وعيَنا التاريخي هي دوماً مجموعة من الأصوات التي يرنّ فيها صدى الماضي" (ص. 123). لكنّنا إذ نرتهن في وقت واحد بالتاريخ الماضي وبالمواقف الجديدة التي نُصادفها، نُعيد باستمرار ابتداع التقاليد. ومن يقول تقاليد، لا يقول فقط إعادة إنتاج الشبيه، بل إعادة إنتاج انتقالات معنى انطلاقاً من سياقات جديدة، واستخدامات جديدة مؤثّرة بمخططات الفكر والمصادر الثقافية الموروثة من الماضي. لهذا السبب، كما يقول لنا غادامير، ليس فهمنا لما يأتينا من عمل التاريخ "موقف إعادة إنتاج حصرية، بل هو أيضاً مُنتَج دوماً" (ص. 136). إنّه إذاً من التناظر الذي ينتقل أكثر مما هو من الشبيه الحصري.

وأكثر جذريةً من أفكار غادامير عن التقاليد المُبتدَعة من جديد، تدعونا مُقارَبة أُخرى إلى أن نكون أكثر حساسية لفترات الانقطاع في تاريخ الفلسفة السياسية. وهكذا دفعنا ميشيل فوكو Michel Foucault (1926 ـ 1984) إلى أن نتحرَّر من "الاستمرارية الفارغة"[3] كمفهوم "التأثير" (تأثير كاتب في كاتب)، التي يحملها عادة تاريخ الأفكار التقليدي وتاريخ الفلسفة من دون أن يُفكّرا فيها تفكيراً صحيحاً. إنهما أيضاً مفهوما "المؤلِّف" و"العمل الفني" اللذين يستجوبهما فوكو: فهما

---

(1) Sur les genres du Même, de l'Autre et de l'Analogue, voir le philosophe Paul Ricœur *Temps et récit*, tome 3, Paris, Seuil, coll. "Points", 1985, p. 252-283.

(2) Dans *Vérité et méthode -Les grandes lignes d'une herméneutique philosophique* (1re éd.: 1960), trad. partielle d'É. Sacre, Paris, Seuil, 1976 (trad. intégrale en 1996, toujours au Seuil, par P. Fruchon, J. Grondin et G. Merlio).

(3) Dans *L'Archéologie du savoir*, Paris, Gallimard, 1969, p. 31-43.

يفترضان مسبقاً كثيراً من الترابُط بين كتابات الشخص نفسه[1]. ينبغي إذاً أن ننتبه إلى الخيوط المُتنافرة بعض الشيء التي نسجها "العمل الفنّي". فضمن إطار مدخل أوّل إلى فلسفة سياسية، سيكون صعباً علينا أن نقوم بهذا التمرين. ومع ذلك سوف نُقدِّم بعض العناصر بهذا المعنى في حالات كلّ من روسو Rousseau، وسميث Smith، وفيخته Fichte، وماركس Marx، ونيتشه Nietzsche، وديريدا Derrida.

ثمّة إذاً مكان لفلسفة سياسية ليست جوهرانية، إلى جانب وفي مجابهة العلوم الاجتماعية. وهكذا يكون ثميناً وجود علم اجتماع نصوص فلسفية وفلاسفة، مثلما أطلقهما بيير أنسار Pierre Ansart مع برودون[2]، أو بيير بورديو مع هايدغر Heidegger[3]، مُولِين الاهتمام للشروط الاجتماعية التاريخية لإنتاج العبارات الفلسفية. وبطريقة متقاربة، أما التاريخ الثقافي الذي طوَّره روجيه شارتييه Roger Chartier[4]، الأوسع من التاريخ الأكثر صرامة ثقافياً، الذي يُطبِّقه في أغلب الأحيان مؤرِّخو الأفكار والفلاسفة، فلديه الكثير مما يحمله إلى فهم الفلسفة. تُدرج هذه الأبحاث مرئيَّها الخاص في لا مرئيّ[5] الفلسفة السياسية، التي كانت تقليدياً قليلة الاهتمام بتاريخيّتها. لكن بالمُقابل، تُقدِّم لنا الفلسفة مصادر مساءلة الافتراضات المُسبَقة للمفاهيم ذات الصلاحية العامة التي يستخدمها علم الاجتماع، حتى في تحليله النصوصَ الفلسفية. فالحوار والمواجهة بين حقلين تخصُّصيَّين يغدوان مُثمرَين إذا اعترف كلٌّ منهما بحدوده الخاصّة، وبعدم كماله. بهذا المعنى، فتح موريس ميرلو- بونتي Maurice Merleau-Ponty (1908 ـ 1961) سبيلاً جديدة في علاقاتهما: "الرّهانات التاريخية نفسها تمنع الفيلسوف من أن يمنح نفسه منفذاً مباشراً إلى الكوني أو إلى الأزلي، ويمنع عالِم

---

(1) Voir aussi M. Foucault," Qu'est-ce qu'un auteur?" (conférence de 1969), dans *Dits et écrits* I, 1954-1975, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 2001.

(2) *Naissance de l'anarchisme -Esquisse d'une explication sociologique du proudhonisme,* Paris, PUF, 1970.

(3) *L'Ontologie politique de Martin Heidegger,* Paris, Minuit, 1988.

(4) Notamment dans *Les Origines culturelles de la Révolution française,* Paris, Seuil, 1990 (réédition" Points").

(5) Pour reprendre des expressions du philosophe marxiste Louis Althusser (1918-1990) fort utiles pour penser la lecture d'un même texte à partir d'éclairages différents: voir *Lire Le Capital,* Paris, Maspero, 1980 (1re éd.: 1965), tome 1, notamment, p. 17-27.

الاجتماع من أن يحِلّ محله في هذه الوظيفة"[1]. ومؤخّراً، رسم البريطاني كانتان سكينير Quentin Skinner تقاطُعاً فعّالاً بين التحليل الفلسفي للمفاهيم وإدراجها في سياق ضمن أُطرٍ سياسية اجتماعية مُحدَّدة الموضع"[2].

الفلسفة السياسية والمذهب المُحافظ الجديد

للأسف، ما كان يُسمّى في فرنسا "العودة إلى الفلسفة السياسية" خلال الثمانينيات، عمل ضد العلوم الاجتماعية وضمن رؤية الكتّاب والمسائل المتناوَلة الضيّقة. وهكذا فإنّ محاولة لوك فيري Luc Ferry وآلان رونو Alain Renaut، فكر 1968 ـ بحث في المذهب المُعادي للإنسانية المُعاصِر[3]، يسِم بروزاً جديداً للفلسفة السياسية على المسرح الثقافي مُقابل الفلسفات (كفلسفة ميشيل فوكو، وجاك ديريدا) وعلوم الاجتماع (بيير بورديو) النقدية، وبوجه خاص الإنتاجية في السبعينيات. إذ أُعيد تقييم مفهومي "دولة القانون" و"الديمقراطية التمثيلية" جوهرياً إلى حدّ الاستناد إلى تقاليد الليبرالية السياسية (آلان رونو) أو تقاليد الجمهورية (بلاندين كريبيج)، في خلل مشترك بصدد العلوم الاجتماعية. حدث خلط عند بعضهم، حول صفة "ليبرالي"، بين الليبراليين السياسيين (مُركّز على توازُن السلطات وحقوق الأفراد) والليبرالية الاقتصادية (المتركّزة حول دور المُنظِّم المسنود إلى السوق).

لقد عيَّن جاك رانسيير Jacques Rancière، أحد فلاسفة السياسة الاستثنائيين في نهاية القرن العشرين، هذه الاستخدامات المُحافظة الجديدة لـ "عودة الفلسفة السياسية" في السياق الفرنسي للثمانينيات والتسعينيات: "الفلسفة السياسية المؤسَّسة لا يبدو أنّها تدفع تفكيرها إلى أبعد مما يُمكِن لمديري الدولة أن يُبرهنوا من الديمقراطية والقانون، من الحقّ والدولة. وباختصار، يبدو أنها تضمن التواصُل بين المذاهب الكلاسيكية الكبرى وأشكال

---

(1) Dans "Le philosophe et la sociologie", dans *Éloge de la philosophie*, Paris, Gallimard, coll. "Idées" (réédition "Folio"), 1960, p. 134-135.

(2) Voir sa somme sur une période allant du XIII[e] au XVI[e] siècles: *Les fondements de la pensée politique moderne* (1[re] éd.: 1978), trad. de J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001.

(3) Paris, Gallimard, 1985.

الشرعنة العادية لدُول تسمّى ديمقراطية ليبرالية"[1]. وعليه فالفلسفة السياسية تتحوّل في أغلب الأحيان إلى خطاب تسويغ الأشكال السياسية الموجودة بالانقطاع عن النقد الاجتماعي.

ومع ذلك، منذ عصيان الزاباتيين الجُدد الذي دعمه الرائد ماركوس في جبال شياباس في المكسيك 1994[2]، والحركات الاجتماعية في شهرَي تشرين الثاني/نوفمبر و كانون الأوّل/ديسمبر من عام 1995 في فرنسا، والتجديد الثقافي النقدي الذي يُجسّده بيير بورديو[3] أو التطوُّرات العالمية للكوكب المحتجّ على العولمة[4]، يرتسم توجُّه جديد للفلسفة السياسية يُدقِّق في ذلك، ويدعو إلى قراءة أخرى للتقاليد، مقابل الاستخدامات المُحافِظة الجديدة مُعبئةً الآتي: 1) ربط بين التحليل النقدي لأبعاد الاضطهاد الاجتماعي (اتهام الاستغلال، والهيمنة، والاغتراب، والسلطات، إلخ.) والتفكير في إيجابية العلاقات الاجتماعية (من زاوية الإمكانيات الموجودة و/أو المُتأمَّل منها أن تُحدِث تغييراً)، 2) حوار بين الفلسفة السياسية والعلوم الاجتماعية (بهذا المعنى هذا العدد من سلسلة "128" يُكمِل كتابنا السابق عن العلوم الاجتماعية الجديدة[5]). و3) مراعاة الاستجوابات الصادرة عن الليبرالية السياسية (المتميزة عن الليبرالية الاقتصادية) من دون أن نجعل منها مع ذلك المرجع الحصري وحتى المركزي للفكر السياسي، بهذا المعنى سيعرض هذا الكتاب مسارات نقدية في الفلسفة السياسية، بعيداً عن أفكار الإجماع.

انطلاقاً من مدخل أسماء المؤلِّفين، يُقدّم الكتاب بوصفه تقاطُعاً بين تنظيم إشكالي للتفكير (الفصول الثلاثة التي تُرجِع إلى ثلاث مشكلات كبرى) وبناء

---

(1) *La Mésentente*, Paris, Galilée, p. 10.

(2) انظر: كتاب مؤرِّخ القرون الوسطى، Jérôme Baschet, enseignant à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales à Paris et à l'Universidad Autonoma de Chiapas, *L'Etincelle zapatiste -Insurrection indienne et résistance planétaire*, Paris, Denoël, 2002.

(3) انظر: Daniel Bensaïd et Philippe Corcuff, "Le travail intellectuel au risque de l'engagement", *Agone* (Marseille), n° 18-19, 1998.

(4) انظر بالتحديد عددَين من مجلة: *ContreTemps* (Textuel): "Changer le monde sans prendre le pouvoir? Nouveaux libertaires, nouveaux communistes" (n° 6, février 2003) et "Penser radicalement à gauche" (n° II, septembre 2004).

(5) Paris, Nathan, 1995, 2e éd., refondue A. Colin, 2005.

تعاقُبي (وسط كلّ فصل يتعاقب المؤلِّفون زمنياً). يُعالج الفصل الأول مسألة العلاقات بين مفهومات الإنساني، ومفهومات المدينة، وبين علوم الإناسة والفلسفات السياسية. ويستكشف الفصل الثاني العلاقات بين نقد الهيمنة ورؤى العدالة. وأخيراً يهتمّ الفصل الثالث بالنقاش بين الفلسفات السياسية التي تستند إلى الأسس الطبيعية و/أو الكونية وإلى التساؤلات التي تُطبِّق لامركزية نسبية لهذه الأسس.

لا ننوي أن تكون مُقدّمتنا مُسهِبة. فهي أوّلاً مُقتصرة على مصادر الثقافة الغربية (تُجانب الأفكار الإسلامية، والصينية أو البوذية مثلاً). وبسبب كثرة الأسئلة المُتناوَلة، تضع جانباً سلسلة مؤلِّفين مُهمِّين في هذه الثقافة (مثل هيغل، قياساً إلى الكلاسيكيين، أو ميشيل فوكو ويورغان هابرماس قياساً إلى المُعاصرين). وفي كلّ فصل، لا يُعالَج مجموع عمل مؤلِّف ما، لكن إسهام هذا المؤلِّف في المشكلات المعنية. إذاً ليست قراءة هذه المُقدّمة بديلاً عن قراءة المؤلِّفين الكلاسيكيين أو المُعاصرين، بل هي على العكس دعوة إلى هذه القراءة.

إلى ديدييه موشان ودانيال بنسعيد،
المُثقَّفَين اللذَين يُخاطران في السياسة

ثنائيّات تقليدية متعارضة

يعمل العُرْف الفلسفي غالباً من خلال مُتعارضات تنبعث في سياقات جديدة تعبر العصور. وهكذا تنبع هذه الثنائيّات من التعارُض في إرثنا الفلسفي، وبالتالي من عُدّتنا الفكرية: مثلاً[1]، المثالية/المادية، الذاتي/الموضوعي أو الفردي/الجماعي. وسوف نتوقّف هنا عند ثلاث ثنائيات نُصادفها في كلّ لحظة في الكتاب: جوهر/مظهر، الواحد/المُتعدِّد، المُتعيِّن/الآخَر. تبدو هذه المُتعارضات التقليدية التي نقلها تاريخ الفلسفة في وقت واحد بوصفها مصادر ومصاعب. فمن حيث هي مصادر، تُساعدنا على التفكير في المشكلات. ومن حيث هي مصاعب، تحبسنا داخل حدود تفكيرنا ويُمكِن أن تجعل إجاباتنا رتيبة، بل جازمة.

(1) هذه الثنائيات الثلاث معروضة في الفصل الأول من مجلة أخبارنا السوسيولوجية، نفسه.

الجوهر/المظهر

يُرجِع المظهر إلى تمثُّل اصطناعي للواقع، بينما يستهدِف الجوهر "ما يُعَدّ بوصفه مُشكِّلاً عُمق الوجود، في مقابل التغييرات التي لا تبلغه إلا ظاهرياً وعرَضياً"[1]. كنلك يُمكِن أن يكون المظهر مُرتبطاً بالوهم، والجوهر بالواقع. بحكم أنّ دلالات مختلف الثنائيات متشابكة غالباً. إنّما يتعلّق الأمر بتمثُّل الذات العالم، الهامّ في رأي أفلاطون، مع طبقتين من الواقع: طبقة سطحية، بل خادعة، وطبقة عميقة (أكثر واقعية، وصدقاً و/أو أكثر حسماً). لهذه الثنائية ميزة طرح سؤال الأهمية المتوالية لمختلف ملامح مشكلة أو ظاهرة، موحياً بأنّ قيمة الأشياء كلّها ليست في البداية متساوية. أمّا عيوبها فمن نَسَقين: 1) نَسَق التفكير بطريقة ثنائية، مع حالتين فقط، ممّا يختزل التنوُّع المُتصوَّر، 2) نَسَق الوقوع في فخّ الجوهرية الذي أشرنا إليه في المقدّمة.

الواحد/المُتعدِّد

ميِّز التقليد الفلسفي طريقتَين في الإلمام بالظاهرة: بطريقة موحّدة كشيء مُتجانِس (الواحد)، أو بالتشديد على التعدُّدية (المُتعدِّد). فالواحد، عند أفلاطون، جزء من القُطْب الأهمّ مع الجوهر، والمُتعدِّد جزء من القُطْب الأكثر سطحية مع المظهر. أهمية هذا التعارُض أنّه يُدرِك بُعدين من أبعاد تجربتنا عن العالَم: التوحيد والبعثرة. أمّا عيبه المزدوج فهو تجميد المَلْمَحَيْن بوصفهما شيئين مُنفصلَين وترتيبهما لصالح أحدهما.

المُتعيِّن/الآخر

رُبطَت هذه الثنائية، خلافاً للواحد/المُتعدِّد، بثنائية أقرب: إمّا أن نتصوَّر الظواهر من زاوية الهويّة (سنُفكِّر فيها بوصفها جُزءاً من الشيء نفسه)، وإمّا من زاوية الاختلافات (كلّ ظاهرة هي أُخرى لا تُختزَل إلى باقي الظواهر). نُصادِف هنا مِيزة (بُعْد مُزدوج لتجربتنا) وعَيْباً مُزدوجاً (حالات جامدة ومرتّبة) يُشبهان الثنائية السابقة. وتميل صورة المثيل (بوصفه مُتعيِّناً في الآخر أو آخَر في المُتعيِّن) إلى إزاحة النظر بالقياس إلى هذه القُطْبيّة.

---

(1) Vocabulaire technique et critique de la philosophie d'André Lalande, Paris, PUF, coll. "Quadrige", 2 tomes, 1992 (1re éd.: 1926), p. 301.

1

علوم الإناسة والفلسفات السياسية: من "الطبيعة الإنسانية" إلى المدينة

سوف يستهدف مدخلنا الأوّل في مشكلات الفكر السياسي العلاقات عند مختلف المؤلِّفين بين مفاهيمهم عن الإنساني ومفاهيمهم عن المدينة، أي بين علوم إناستهم، وفلسفاتهم السياسية.

يعود أصل علم الإناسة اللَّفظي، بمعناه الفلسفي، إلى فكرة الإنساني (في الإغريقية أنتروبوس = "إنسان" ولوغوس = "خطاب" و/أو "عقل"). وغالباً ما فُهمت فكرة الإنساني هذه من خلال مفهوم "الطبيعة البشرية"، أي تعيين الخصائص الثابتة للنوع البشري، خصائص تؤسِّس الإنساني، وبالتالي فهي كونية وعابرة للتاريخ. لهذا السبب يقع مفهوم "الطبيعة البشرية" من جانب الأفكار التي تُفضِّل **الواحد** بالقياس إلى **المُتعدِّد**، و**المُتعيِّن** بالقياس إلى **الآخر**. أعادت بعض الفلسفات (مع فيخته وماركس تحديداً) ولاحقاً العلومُ الاجتماعية والتاريخية الطعنَ في هذا المفهوم، بطريقة أكثر انتظاماً. وغالباً ما تعارضت مع مفهوم "الطبيعة البشرية" أطروحة مُتغيِّر تاريخي (بحسب المراحل) واجتماعي (بحسب المجتمعات) لأشكال الإنساني. وفيما يلحق من هذا النصّ، لن نعني من "علوم الإناسة" فقط التعريف المُقيَّد الذي يُجمِّد الإنساني في "طبيعة بشرية"، بل سنعني أيضاً مفهومات أُخرى أبعد تاريخياً ممّا هو إنساني.

1. أفلاطون والتراتُب "الطبيعي"

سوف نتوقّف هنا عند مؤلَّف أفلاطون الأكثر شهرة (حوالي 428/427 ـ 348/346 ق.م): الجمهورية[1]: وهي محاورة يجعل أفلاطون أستاذه سقراط يتكلّم خلالها (حوالي 470/469 ـ 399 ق. م). وفيها نجد بالضبط معابر بين الاعتبارات الإناسية والفكر السياسي.

المُهِم على نحوٍ خاص من وجهة النظر هذه إنّما هو الموازاة بين تراتُب النفوس، وتراتُب الطبقات الاجتماعية في المدينة الفاضلة، كما في هذه "الخرافة": "أنتم جميعاً إخوة في المدينة (...) غير أنّ الإله الذي كوّنكم أدخل الذهب في تركيب أولئك القادرين، من بينكم، على القيادة، وبالتالي الأكثر أهميّة. وخلط الفضّة في تركيب الثانويِّين، والحديد والنُّحاس في تركيب الفلاحين والصُنَّاع الآخرين" (الكتاب الثالث، ص. 166). إذ نرى أنّ النفاذ إلى الطبقات الثلاث الكبرى في المجتمع ("الرؤساء" أو "الفلاسفة الملوك" ـ طبقة "الثانويين" أو المُحارِبين/الصُنّاع والفلاحين) مرتبطة بالمَقدِرات "الطبيعية" المُفترَضة لمختلف الأفراد. هذه المقدرات مبدئياً (لا حصراً) وراثية: "في الحال العادية، تُنجبون أطفالاً مُشابهين لكم؛ لكن (...) يُمكن أن يُولَد من الذهَب ولَد من فضّة، ومن الفضّة ولَد من ذهَب، وأنّ التحوُّلات نفسها تجري بين المعادن الأخرى" (المرجع نفسه، ص. 166 ـ 167). ومن ثَمَّ يأتي الدور المسنود إلى التربية في اختيار أعضاء الطبقات الاجتماعية المختلفة.

ينهض مفهوم المدينة الفاضلة على مبدأ صارم في تقسيم العمل، سواء على صعيد المقدِرات الخاصّة بكلّ فرد أم ضمن نشاط الطبقات الثلاث الكبرى في صميم المدينة. يُرجِع تقسيم العمل، الذي يُسند مهمَّة مُحدّدة وثابتة لكلّ فرد في المدينة، إلى مفهوم مزدوج موحّد للفرد والمدينة، ضامناً الهيمنة المسبقة للواحد على المُتعدِّد كي "يكون كلّ واحدٍ، وهو ينشغل بمهمته الخاصّة، واحداً أو غير مُتعدِّد، وتتطوَّر المدينة هكذا مع بقائها واحدة، لا مع صيرورتها مُتعدِّدة" (الكتاب الرابع، ص. 175). إذاً هذا تراتُب ثلاثي مُتشابك في نظرية

---

(1) يبدو أنّ كتاب "الجمهورية" أُلِّفَ بين عامَي 384 و 377 ق.م Trad. de R. Baccou, Paris, G.F. Flammarion, 1966.

أفلاطون: تراتُب معرفي (بين مقدرات فكرية مُندرجة في الطبيعة)، وتراتُب اجتماعي (بين الطبقات الثلاث الكبرى في المجتمع) وتراتُب سياسي (الفلاسفة هم "طبيعياً" المُؤهَّلون لحُكم المدينة).

إذا أدركنا أفكار أفلاطون إيجابياً، يُمكننا القول إنّه يؤسِّس المدينة على الاختلافات والتراتُب الطبيعي بين الأفراد. ومع هذا، إذا تصوّرناها من زاوية نقديّة، سنقول إنّه يُسوِّغ التفاوت الاجتماعي والسياسي عادّاً إياه طبيعياً، أي أنّه يُقدم ما هو تاريخي واجتماعي على أنّه "طبيعي".

2. أرسطو: علم إناسة سياسي مُباشر

طوَّر أرسطو (384 ـ 322 ق.م)، تلميذ أفلاطون، تحليلاته الخاصّة المختلفة حول سلسلة من النقاط عن تحليلات أستاذه.

أوّلاً، تتمثّل خطوته القوية في أنّه، منذ البداية، ربط علم الإناسة بالسياسة مؤكّداً في كتابه السياسة[1]: "من الواضح أنّ المدينة واقع طبيعي وأنّ الإنسان بطبيعته كائنٌ مُهيّأ ليعيش في المدينة (حيوان اجتماعي)" (الكتاب الأوّل، ص. 9). وبإمكاننا القول إنّ الإنسان، في نظرية أرسطو، يتكوّن بوصفه إنسانياً خالصاً، مختلفاً عن الأجناس الحيوانية الأخرى في مجموع متشابك مع البشر الآخرين ومن خلاله. لقد درس أرسطو هذه العلاقات مباشرة بوصفها "سياسية"، ترتبط بوجود المدينة. إذ تبدو المدينة ضرورةً تفرض نفسها على الأفراد، ولا ترتهن بالتالي بإرادتهم (ممّا يُميِّز رأي أرسطو عن الإشكالات الأقرب إلينا، عن "العقد الاجتماعي" بوصفه عقداً إرادياً).

تتأصّل هذه "الطبيعة السياسية" للإنسان في خصائص "طبيعية" للكائن البشري، ومع ذلك، فهي لا توجد، كي نستعير مقولةً أرسطية، إلا بالقوّة (أي بوصفها إمكانيات، لا تعيش إلا بالتحوُّل إلى فعل). أوّل هذه المقدرات الطبيعية الموجودة بالقوة هي اللوغوس، أي الكلام المتمتّع بالعقل: "الإنسان وحده من بين الحيوانات يمتلك الكلام" (الكتاب الأوّل، ص. 10). إذ يُكوِّن الكلام أوّل رباط (ويمكننا أن نقول رابط) اجتماعي وسياسي. هذا الكلام (اللوغوس) هو ما يسمح إذاً بالتعبير عن المقولات الأخلاقية والسياسية: "الكلام (اللوغوس)،

---

(1) Trad. de J. Aubonnet, Paris, Gallimard, coll. "TEL", 1993.

مخلوق كي يُعبِّر عن المفيد والضارّ، ولاحقاً عن العدل والظُّلم" (المرجع نفسه). لأنّ الإنسان وحده، خلافاً للحيوانات الأخرى، "يُدرك الخير والشرّ، والعدل والظُلم، والقِيَم الأخرى" (المرجع نفسه).

يُطوِّر أرسطو، انطلاقاً من علم الإناسة السياسي المُباشر، أفكاراً أخلاقية وسياسية أكثر دقّة. إذ تخضع المدينة، كما عند أفلاطون، لتقسيم عمل يستند إلى المَقْدِرات المختلفة للأفراد. فدرجات التراتُب الأكثر ثباتاً بصورة طبيعية هي التراتُب بين الرجال والنساء، والتراتُب بين الرجال الأحرار، والعبيد. ولا يتردّد أرسطو في الحديث عن "الكائن القائد بطبيعته، والكائن المُطيع" (الكتاب الأوّل، ص. 8). و"إذاً فالمرأة والعبد مُختلفان بالطبيعة" (المرجع نفسه)، لكنهما يستجيبان للمَقدِرات التي يطوِّرها هؤلاء وأولئك خلال تعلُّمهم. ومع هذا، فدخول تقسيم العمل في حساب أرسطو لا يختزله إلى رؤية موحَّدة عن المدينة كرؤية أفلاطون، بل يختزله إلى نظرة أقل توازناً عن الواحد والمُتعدِّد، إذ يكتب أرسطو (الكتاب الثاني، ص. 34): "المدينة بطبيعتها تعدُّدية".

كذلك يتميَّز أرسطو عن أفلاطون بانكبابه الأكبر على العمَلي والتجريبي. فالجمهورية تستهدف مدينة فاضلة/مُثلى دليلها "عِلْم" "الفيلسوف الملِك" الذي يبلغ المجال الأعلى **للأفكار** (أو "الماهيات"). فالفلسفة السياسية عند أرسطو التي تبغي أن تكون علماً للسياسة، تهتمّ بالوقائع دون الاقتصار على المنظورات المثالية وحسب: "في مجال النظام السياسي أيضاً، العلم نفسه يتفحَّص الشكل الأفضل (...) وكذلك الشكل الأنسب لهذا الشعب أو ذاك" (الكتاب الرابع، ص. 115). وهنا تترابط داخل مقولة "علم" السياسة اهتماماتٌ معيارية مباشرة ("النظام الأفضل") والأكثر تحليلية ("الشكل الذي يتأقلم مع هذا الشعب أو ذاك").

ومن جانب آخر، لئن استند قسمٌ من فكر أرسطو السياسي، على غرار فكر أفلاطون، إلى عناصر تطبيع الاختلافات بين الأفراد والمجموعات، نجِد عنده أيضاً نظرية الفعل التي تنزع السِّمة الطبيعية، وصِفَة الحتمية عن عناصر أخرى من التركيب المُعقَّد. تُعبِّر نظرية الفعل عن نفسها بوجه خاصّ جداً في كتاب الأخلاق إلى نيكوماك[1]. وفيه يُميِّز أرسطو (خصوصاً في الكتاب السادس،

(1) Trad. de J. Voilquin, Paris, G.F-Flammarion, 1965.

الفصل الخامس) العلم، الذي يُرجِع إلى الضرورة (أي الذي لا يُمكِن أن يكون شيئاً آخر)، من الفعل، الذي يقوم على العارِض (ممّا يُمكِن أن يكون شيئاً آخر). الفِعْل، خلافاً للعلم، مُرتبِط إذاً بالتشاور، والتخمين (أي مجال الافتراض وعدَم اليقين)، وبالمهارة المُكتسَبة والتجربة. هكذا يستخلص أرسطو هنا مجال الفعل (وبالتالي مجال الفعل السياسي) من نسق الضرورة (وبالتالي نسق "الطبيعة") كي يُدخله في نسق العارِض.

يظهر عنصر آخر من إبطال التأقلُم في النصّ نفسه، مع مُقاربته عن الفضيلة، العنصر الضروري في نظره للفعل الأخلاقي والسياسي. ولئن وُجِدت الفضائل بالقوّة، فهي لا تتحقّق إلا من خلال التعلُّم والتربية: "لا تتولّد فينا أية فضيلة أخلاقية بشكل طبيعي (...). وإذاً لا تتولّد الفضائل فينا لا بفعل الطبيعة ولا خلافاً للطبيعة؛ فنحن مستعدّون طبيعياً لاكتسابها، بشرط تحقيق كمالها بالاعتياد. (...) فمع دوام ممارسة العدالة، والاعتدال، والشجاعة نُصبح عادِلين، ومُعتدِلين، وشُجعان" (الكتاب الثاني، الفصل الأوّل). هذا الجدل بين القوّة والفعل يُغيِّر مكاننا بالقياس إلى صياغات أفلاطون، باتجاه مكان مُكتسَب (مروراً بالتعلُّم) بالقياس إلى الفِطري. هذا الجدل يُحوِّل، باتجاه الماضي، مصطلحات النقاش المُعاصِر مُعارِضاً بين الفطريّ والمُكتسَب، نظراً لأنّ الاثنين مدروسَين بالضرورة في ترابطهما على أساس صيغة الوجود بالقوّة وتَحَقُّقه في الفعل. وفي ثنائية القوّة/الفعل، والوجود بالقوّة/تَحَقُّق أو استعداد/فعل، "غالباً ما تقود الأفعال استعداداتِنا" (الكتاب الثاني، الفصل الثاني).

يُمكننا القول إنّ أرسطو الذي امتلك أصالة إثبات علم إناسي سياسي مُباشر، وإنّ علينا أن نصطنع موازنة متضادّة من تفاصيل علم إناسته وفلسفته السياسية، تتضمّن معاً عناصر من التأقلُم ومن إبطال التأقلُم.

3. مور أو حوار الذرائعية والطوباوية

شغل السير توماس مور Sir Thomas More (1478 ـ 1535) وظائف مختلفة في مهمة "مستشار سياسي". نُشِر كتابُه المدينة الفاضلة[1] سنة 1516. وقد بُنيت الكلِمة اللاتينية على جذر لفظي يوناني: *ou* ("لا") وtopos ("مكان")،

(1) *L'Utopie*, trad. de V. Stouvenel, Paris, Librio, 1999.

أي "في لا مكان". تردّد المُفسِّرون في تأويل المؤلَّف: هل يتقاسم "مور" المواقف "الطوباوية" مع بطله المُتخيَّل رافاييل هيتلودي المُسافِر المُتخيَّل إلى جزيرة يوتوبيا؟ أو هل لديه رؤية نقدية لهذه الجمهورية التي ليس فيها تفاوت طبقي ولا ملكية خاصة ولا مال؟

غالباً ما ننسى أن العمل قائم على محادثة بين مور نفسِه وهيتلودي. إذ تُوجّه البنية الحوارية للكتاب إلى حيوية تبادُل الحُجَج. أفلا يكون موقف مور حواراً دائماً بين مُستشار الأمير (الذي كانَه) والطوباوي، بين الذَّرائعيَّة والمثاليَّة، ضمن توتُّر لانهائي بين عوائق الواقع والبحث عن المستحيل؟

يُدافع مور عن واقعية التسوية مع المؤسَّسات الموجودة بهدف تحسين الموقف: "يبدو لي أنّه يجدر بعقل كريم، وفلسفي كعقلكم أن يُشجّع هذه المواهب كلّها على إدارة الشؤون العامّة"[1]. فيُجيب هيتلودي برفض التسويات التي تُشرِّع فساد الأوساط الإدارية: "هل تعرف ما الذي سيحصل لي من المُحاجّة بهذه الطريقة؟ ذلك أنني، إذ أُريد شفاء جنون الآخرين، أُجَنُّ مثلهم. (...). إذ ليس ثمّة من وسيلة لأكون مُفيداً للدولة، في هذه المناطق العُليا. فالهواء الذي نتنفّسه فيها يُفسِد الفضيلة ذاتها. (...) وإذا احتفظتَ بنفسك النقية وغير الفاسدة، فسوف تُغلَّف لا أخلاقيتهم وجنونهم" (ص، ص. 45 ـ 46). ومع أنّ مور يحتفِظ بمسافة ساخرة أمام ادّعاءات مُحدِّثه الطوباوية ("لم أكُن مُتأكّداً تماماً من أنّه يُعاني بصبر من التناقُض"، الكتاب الثاني، ص. 124)، يختتم كتابَه، المشغول والمُستبدَل بالحوار المُتخيَّل، قائلاً: "لأنني من جانب، إذا لم أستطع أن أُوافق على كلّ ما قاله ذاك الرجُل (...)، فإنني، من جانب آخر، أعترف بسهولة أنّ لدى الطوباوي جملة أشياء أتمنّى أن أراها في مُدننا" (ص. 124 ـ 125).

يتقدّم الحوار بين "مور" و"هيتلودي" بوصفه نقاشاً إناسياً. إذ يُشدِّد مور على "انحرافات الطبيعة الإنسانية" كي يُسوِّغ حذرَه السياسي: "إذا لم تستطع جهودك أن تُفيد في تطبيق الخير، فلتكُن مُفيدةً على الأقل في تخفيف شدّة الشرّ: لأنّ لا شيء سيكون خيّراً وكاملاً إلا عندما يُصبح البشر أنفسُهم خيِّرين وكاملين. وهذا سيحتاج إلى وقت طويل" (الكتاب الأوّل، ص. 44). أمّا

(1) المرجع نفسه، الكتاب الأوّل، ص. 19.

التفاؤل الإنساسي عند هيتلودي، المُتعلّق بانتصار "الفضيلة"، فهو ليس شاملاً، لأنّه يفترض بعض الشروط الاجتماعية. فالأمر، في نظره، هو سحْر "الكبرياء، والعاطفة الضارية" (الكتاب الثاني، ص. 123)، وذلك بخلق شروط مساواة تُخمِد هذا النزوع: "في المدينة الفاضلة، البُخل مُستحيل، لأنّ المال لا يُستخدَم فيها أبداً" (ص. 122). يُعلّق المؤرّخ كانتان سكينير Quentin Skinner على هذا بالقول: "تفاوتُ توزيع المال والملكية الخاصة هو الذي يسمح لبعض الأشخاص بأن يُهيمِنوا على الآخرين، ويُغذّون بذلك غطرستَهم الخاصّة مُحتفظين باحترام المكانة الاجتماعية والثراء وليس باحترام الفضيلة"[1]. وفي النتيجة، ألا تنبعُ من حوارٍ كهذا رؤيةٌ تعدُّدية عن احتمالات الشرط البشري؟

4. مكيافيللي: مُفكّر القلق الأخلاقي في السياسة

في كتاب الأمير (المكتوب سنة 1513، المنشور سنة 1532)[2]، يقترِح نيقولا مكيافيللي Nicolas Machiavel (1469 ـ 1527)، الذي مارس السياسية في فلورنسا، نظرية للفعل، تنطوي على حيثيات إنسية ونتائج على الصعيد الأخلاقي كما على الصعيدين الفلسفي والسياسي. تنزع أسطورة "المكيافيللية"[3]، إلى أن تجعل من مكيافيللي: 1) مُمجِّداً قوةَ إرادة الأمير الكُليّة؛ و2) ومؤلِّفاً كلبياً لا أخلاقياً. وسوف نرى فيه بالأحرى مُفكّراً مُزدوجاً في حساسية الفعل الإنساني والقلق الأخلاقي في السياسة.

يُدرك مكيافيللي الفعل من خلال لُعبة الثروة والفضيلة. تُرجِع الثروة *la fortuna* إلى الشروط الموضوعية للفعل، سواء من جهة الظروف المستقلّة عن فِعلنا (الطبيعية أو التاريخية) أم من جهة الثروات المُتراكِمة عند هذا المُعسكر أو ذاك. بينما تبغي الفضيلةُ *la virtù* المهارةَ، والمقدرةَ الذاتية على تنمية الثروة، وعلى استغلال الظروف المُناسبة (انتهاز الفُرصة) أو إلى مُقاومة الظروف غير

---

(1) Dans *Les Fondements de la pensée politique moderne* (1re éd.: 1978), trad. de J. Grossman et J.-Y. Pouilloux, Paris, Albin Michel, 2001, p. 365.

(2) *Le Prince*, traduction, présentation, commentaires et postface de Jean-Louis Fournel et Jean-Claude Zancarini, Paris, PUF, 2000.

(3) بغية نقد "أسطورة المكيافيللية"، انظر: Claude Lefort, *Le Travail de l'œuvre Machiavel*, *Paris, Gallimard, coll.* "TEL", 1986 (1re éd.: 1972), pp. 73-92.

المُناسبة. تَلاقي هذين النوعين من الشروط هو الذي يشرح، في نظر مكيافيللي، مجرى الفعل وإنتاج التاريخ. وهنا لدينا جدلية الموضوعي والذاتي، أي ظروف مستقلّة عن إرادتنا، وخيارات مرتبطة بحريّة الاختيار. ثمة أيضاً هوامش المُناورة قياساً إلى فعل إنساني يبقى هشّاً، وغير قويّ بما يكفي. هنا يقسِم مكيافيللي المسألة رمزياً إلى قسمين: "كي لا يخبو اختيارنا الحُرّ، أظنّ أن من الصحيح أن تكون الثروة نصف اختيار أفعالنا"، لكنّها "تتركنا نتحكّم بالنصف الثاني، أو نتحكم به تقريباً"[1].

يُفصح مكيافيللي إذاً عن افتراض سابق لعلم الاجتماع: الظروف المستقلّة عن إرادتنا هي "اختيار نصف أفعالِنا" وسوف تجنح بالتالي إلى تغيير مكان مقاصدنا الأوليّة إلى حدّ ما. وسيلاقي ما يُقارب علم الاجتماع عند مكيافيللي صدى عند ماكس فيبر (1864 ـ 1920): "نادراً ما تستجيب النتيجة النهائية للنشاط السياسي لقصد المُمثّل، البدائي"[2]. يقلب هذا الافتراض، الذي أضعف مكانة المقاصد الإنسانية في مجرى التاريخ، استمرارية أخلاقية مُعيّنة بين الوسائل والغايات التي غالباً ما عوّدنا عليها الفلاسفة. بينما يُقدّم لنا مكيافيللي سبُلاً أكثر إقلاقاً: "في الواقع، مع الأخذ في الحُسبان كلّ خير، نجد شيئاً مّا يبدو أنّه فضيلة، وإذا اتّبعها الإنسان، يمضي إلى خرابِه، ونجد شيئاً آخر يبدو أنّه رذيلة، إذا اتبعها الإنسان، يتولّد فيه الاطمئنان والحبور"[3]. فكيف نقبل، دون قرف وكلبية، أن يكون مكان الشر أحياناً على طريق الخير؟

الاضطراب الذي أدرجه مكيافيللي في العلاقة بين وسائل الفعل وغاياته إنما يتقوّى بتشاؤمه الإناسي: إذ يكتب قائلاً "البشر أشرار"[4]. ويُفضّل جان ـ لوي فورنيل Jean-Louis Fournel وجان ـ كلود زانكاريني Jean-Claude Zancarini الحديث بالأحرى عن "افتراض من نموذج الحذَر"[5] أكثر من الحديث عن إناسية تشاؤميّة. وعلى كلّ حال، بإمكاننا أن نكشف عند مكيافيللي عن وازعِ حذَرٍ إناسيّ

---

(1) *Le Prince, op. cit.*, XXV, p. 199.

(2) Dans *Le Savant et le politique* (1919), trad., Paris, UGE, coll. "10-18", 1963, p. 165.

(3) *Le Prince, op. cit.*, XVI, p. 139.

(4) *Ibid.*, XVII, P.147 et XVIII, P.151.

(5) *Ibid.*, présentation: "Le laboratoire florentin", p. 27.

على صعيد الفعل السياسي، مُفضّلاً أن يكون هذا الفعل مستنداً إلى افتراض "الشرّ" عند الإنسان أكثر من استناده إلى افتراض "الخير".

تُساعِد القراءة التي يقترحها موريس ميرلو ـ بونتي Maurice Merleau-Ponty (1908 ـ 1961) لمكيافيللي على إبعادنا عن سهولة "المكيافيللية"[1]. فهي تضعنا على طريق القلق المكيافيللي الخاصّ بالتسوية غير الثابتة بين الوسائل والغايات في الموقف غير المُتجانس في جزء منه. كتب ميرلو ـ بونتي: "كان مكيافيللي على حقّ: ينبغي امتلاك قِيَم، غير أنّ هذا غيرُ كافٍ"[2]. ثمّة غايات صحيحة في السياسة المكيافيللية كما يبحث من خلال الأمير "الحذِر والفاضل" عن شكل سياسي "يُشرِّفه في عين ذاته، ويعود بالخير على مجتمع البشر"[3]. لكن بُغية جعل هذه الغايات شرعية عبر ظروف تفوتنا، يُمكن أن نلجأ إلى وسائل منقطعة عن هذه الغايات: "عدم انفصال الإنسان عن الخير، إن استطاع، لكن معرفة سلوك طريق الشرّ إن كان هذا ضرورياً له" (الكتاب الثامن عشر، ص. 153). عندما اصطدم ميرلو ـ بونتي، عام 1947، بمسألة الراهن السياسي كحال "المشكلة الشيوعية"، أصبح الإيحاء المكيافيللي واحداً من أدلّته: "جدليّةٌ يُمكِن أن يُحوِّل مجراها غير المُتوقّع تماماً، مقاصدَ الإنسان إلى نقيضها، ومع ذلك، يجب الانحياز على الفور"[4]. إذاً ينبغي التصرُّف في التردُّد النسبي من خشية الغلَط. من جهة أُخرى، ستكون هذه حال ميرلو ـ بونتي، في هذا النص، الذي سيجعل "غير المُنتظَر" مُهيمناً سلفاً على نقد الاتحاد السوفييتي الستاليني. وهذا ما سوف يُدقّقه بعد عدّة سنوات في كتاب مغامرات الجدل[5] مع رسم معالِم وضع يُدعى بـ "اللاشيوعي" (لا شيوعي ولا مُعادٍ للشيوعية).

---

(1) Dans le double sillage de Machiavel et de Merleau-Ponty, voir P. Corcuff, *La Société de verre -Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, pp. 186-202.

(2) "Note sur Machiavel" (1949), repris dans *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. "Idées" (réédition "Folio"),1960, p. 370.

(3) *Le Prince, op. cit.*, XXVI, p. 205.

(4) Dans *Humanisme et terreur -Essai sur le problème communiste* (Ire éd.: 1947), introduction de C. Lefort, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1980, p. 158.

(5) *Les Aventures de la dialectique*, paris, Gallimard, coll. "ideées" (réédition "Folio"), 1955.

5. لا بويسي: من العبودية الإرادية إلى التحرُّر

أمّا إتيان دو لا بويسي (Étienne de La Boétie 1530 - 1563)، وهو يكتب خطاب عن العبودية الإرادية[1] حوالي عام 1548، في سن الثامنة عشرة ـ لكنّه نُشِر بعد موته، فقد ترك نصّاً أصيلاً للغاية في تاريخ الفلسفة.

يستند مفهومه عن التحرر إلى حيثيات إناسية. فعلم الإناسة الذي يُمكن أن نعُدّه أولاً إنسانياً، أي مُدافعاً عن مبدأ إنسانية مُشترَكة (يكون كل الناس بحسبه بشراً بالدرجة نفسها). وهكذا يكتب: "ليس لهذا المُعلِّم، مع ذلك، سوى عينين، ويدَين، وجسَد لا أكثر ممّا يمتلك آخِر سكّان مُدننا الذين لا يُحصى عددُهم" (ص. 181). تحت تصرُّف هؤلاء البشر المُتمتّعين بكرامة مُتساوية، المحكومين كالحاكمين، خاصّة طبيعية هي الحريّة. إذاً تُشكّل الإنسانية المشتركة والحرية البُعْدَين الأساسيَّين لـ"الطبيعة البشرية" عند لا بويسي. ومع ذلك، يبدو له الاستبداد العام، إفساداً حقيقياً .

العبودية في نظر لا بويسي "إرادية"، بمعنى أنّ المحكومين يتخلُّون عن حريّتهم الطبيعية. وبذلك، يقبل المُسيطَر عليهم بالهيمنة، ويُشاركون في الهيمنة عليهم. وإذ يتكلّم لا بويسي عن الطاغية، يكتب: "هل له سلطة عليكم إلا من خلالكم؟" (ص. 182). "فكيف يحصل أنّ عدداً كبيراً من الناس، والمدُن، والأوطان يتحمّل في بعض الأحيان كلّ شيء من طاغية وحيد، لا يملك من قوّةٍ غير التي يمنَحها له الناس، ولا يمتلك سلطة إيذائهم إلا بقدر ما يُريدون تحمُّلها، ولا يستطيع أن يسبب لهم أي أذى، ما لم يفضلوا الشكوى منه بدل أن يُعارِضوه" (ص. 174). إذاً تُقوّي "العادة" هذا الوضع من الهيمنة، بقدر "ما تُصبِح كلّ الأشياء التي يصنعها الإنسان لنفسه ويصنع نفسه بها طبيعية معها" (ص. 195 ـ 196)، أي بقدر ما تتأقلم كما يُمكِن أن نقول اليوم.

لئن كان للحرية أساس طبيعي، في نظر لا بويسي، فهي مع ذلك حتمية: رُبَّما بإمكاننا القول، إذا حذونا حذو أرسطو، إنّ الأمر مُتعلّق باحتمال تحقُّقها أم بعدَمه. وانطلاقاً من هذا الاحتمال المعدود كأنه طبيعي يُمكن انتقاد الطُّغيان، كما يُمكن أن يُفضي علم الإناسة إلى نقد الهيمنة السياسية. وهنا يضمن النقدُ

---

(1) Transcription de C. Teste (1836), présentation de Miguel Abensour et de Marcel Gauchet, Paris, Petite Bibliothèque Payot, 1993.

الرابطَ بين علم الإناسة والفلسفة السياسية. فثمّة، في مخطط لا بويسي، الحرية الطبيعية أولاً، ثُمّ التعليق التاريخي للهيمنة السياسية، التي تنفتح هي نفسها على إمكانية التحرُّر. إذاً يُمكِن أن توضع الهيمنة موضع تساؤل إذا أظهر المُهيمَنُ عليهم إرادةَ الحريّة: إذ كتب: "كونوا إذاً حاسمين في توقُّفكم عن الخدمة، تصيروا أحراراً" (ص. 183). وكما يُلاحظ عالم العِراقة المُعاصِر بيير كلاستر (Pierre Clastres 1977- 1934) في شرحه لا بويسي[1]: "يكتشف (...) بالتحديد أن المجتمع الذي يُريد أن يخدم شعبُه الطاغيةَ مجتمعٌ تاريخي، وأنّه ليس خالداً ولم يوجد أبداً".

إذا كان لفكر لا بويسي مُكوِّنٌ طبيعي (مفهوم مُعيَّن عن "الطبيعة البشرية")، فهو ينفتح بالتالي على مفهوم تاريخي (على مُتغيِّر تاريخي لسلوك البشر). وهذه هي بالضبط الحرية المُدرَكة بوصفها خاصّةً طبيعية تربط الطبيعة بالتاريخ، لأنّ الأمر مُتعلِّق باحتمال قد يُستخدَم أو لا يُستخدَم، إذا كنّا نمتلِك أم لا نمتلك إرادة أن نكون أحراراً. ففي نظر لا بويسي، وعي الهيمنة والتعبير عن إرادة التحرُّر يكفيان لانهيار الطُّغيان. إنّه إذاً قاسٍ على اللجوء إلى العُنف ضد الطاغية. ونجد البحث عن تناغُم بين الغايات المُبتغاة (التحرُّر) والوسائل المُستخدَمة، التي لا ينبغي أن تُناقِض هذه الغايات. وإلا فالخطر لا يمثُل في "طرد الطاغية" بل في "الاحتفاظ بالطُّغيان" (ص. 198). وهنا ترتسم أوّل ترجمة لِما نُسمِّيه اليوم "العصيان المدني"، الذي سيُنظِّره لاحقاً ضمن الإطار الأميركي للنضال ضدّ العبودية الكاتب هنري دافيد تورو Henry David Thoreau (1862 ـ 1817)[2].

وجهة نظر لا بويسي ذاتُ بُعدٍ ريادي في تحليل الهيمنة السياسية. فهو يستبق، في جزء مُعيَّن، تطوُّرات علم الاجتماع الحديث[3]. ويمكننا القول إنّ فلسفته السياسية، التي تُغذّيها إناسة إنسانية فوضويّة، نقدية في جوهرها، مع أنّها تنفتح على أُفق تحرُّر سياسي. ومؤخّراً، لفت عالِم الاجتماع آلان آكاردو Alain Accardo[4] نظرنا صوب مُفارقة البُعد الذي "يُجنِّد" "انتسابنا" إلى الاستعباد.

---

(1) "Liberté, Malencontre, Innommable" (1976), dans l'édition précédente de La Boétie, p. 230.

(2) *La Désobéissance civile* (1849), trad., Paris, Mille et une nuits, 1996.

(3) انظر أيضاً: الفصل الثاني.

(4) Dans *De notre servitude involontaire*, Marseille Agone, 2001.

6. علوم الإناسة عند هوبز

في كتاب اللوياثان (1651)[1]، وعنوانه الفرعي "بحث في المادّة، والشكل، وسلطة الجمهورية الإكليروسية والمدنية"، اقترح الإنكليزي توماس هوبز Thomas Hobbes (1588 ـ 1679) رؤية قاسية عن الميثاق السياسي الذي يُسوِّغه علم إناسة متشائم.

يُميِّز هوبز "حال طبيعية" ونَسَق سياسي يلحق به، دارساً المعبر من أحدهما إلى الآخر. في "الحال الطبيعية"، "حرب كل فرد ضد الآخر" هي التي تُهيمن (الفصل الثامن). ممّا يرتبط بـ "الطبيعة البشرية". وهكذا يكتب: "نستطيع أن نجِد في الطبيعة الإنسانية ثلاثة أسباب أساسية للخصومة: أولاً التنافُس *(la rivalité)*؛ ثانياً الريبة *(la méfiance)*؛ ثالثاً المُفاخرة *(glory)*" (ص. 123). هذه الخصائص مُتطابقة مع ميول أكثر عمومية عند الإنسانية التي حدّدها هوبز في الفصل السادس: "رغبة دائمة لا تُهادِن في اكتساب سُلطة بعد سُلطة" (ص. 96). وبالتالي تبدو "الحرية الطبيعية"، التي يتمتّع بها البشر، الحساسة للغاية، والمُهدّدة باستمرار، أنها "تُفضي إلى الخشية والخطر الدائمَين من موتٍ عنيف" (ص. 124 ـ 125).

لئن كانت بعض خصائص "الطبيعة البشرية" تدفع إلى الحرب، فثمة خاصّتان "طبيعيّتان" قد تقودان، بالعكس، إلى ابتداع اتفاق سلمي: المشاعر (مثل "خشية الموت" و"الرغبة في الأشياء الضرورية لحياة مُريحة") والعقل. وهي تعمل ضدّ أضرار "حرب كلّ فرد ضدّ الآخر"، تجعل من المُمكن بناء نَسَق سياسي. هذا النَّسَق ميثاقي وتعاقُدي: "الوسيلة الوحيدة لتنصيب سلطة مُشتركة، خليقة بالدفاع عن الناس ضدّ هجوم الأجانب، والأخطاء التي يمكن أن يرتكبها بعض الناس بحق الآخرين (...) هي إيكال كل سلطتهم وكل قوّتهم لرجل واحد، أو لجمعية عمومية واحدة، يُمكن أن يختزِل إراداتهم كافّةً من خلال قاعدة الأغلبية، إلى إرادةٍ واحدة" (ص. 177). إذاً لِولادة النَّسَق السياسي مُكوِّن إرادي، إلا أنّ ما يحُدّ من الإرادة في الوقت نفسه إنّما هو الطابع الضروري تقريباً للميثاق الذي يتمثّل بطريقة مّا في شكل بديل: "الفوضى أو اللوياثان".

---

(1) Trad. de F. Tricaud, Paris, Sirey, 1971.

يتضمّن الميثاق في البداية المُضيّ من تبعثُر القوّة والأسلحة بين مختلف البشر إلى تركيز القوّة الفيزيائية في يدّ العاهل (وهو شخص فردي أو جماعي). تُكوِّن وحدانية العاهل وكفّ اليد لصالح هذا الأخير عن الحرية الطبيعية للرعايا خاصّتَين اساسيّتَين أُخريَين من خصائص هذا النَّسَق السياسي. ومع ذلك، يعترف هوبز بمكان مّا للحرية في **الجمهورية**، لأنّ هناك بالتحديد حقوقاً طبيعية للعاهل لا تُمَسّ، كحقّه في الدفاع عن حياته أمام هجوم (ص. 131 ـ 132). غير أنّ عدَم التجانُس يظلّ قائماً بين العاهل والرعيّة: "لا يخضع عاهل **جمهورية** (سواء أتعلّق الأمر بجمعية عمومية أم بفرد) للقوانين المدنيّة" (ص. 283).

يُسوِّغ علم الإناسة التشاؤمي عند هوبز (مفهومه المتشائم عن "الطبيعة البشرية") الطابعَ شبه المُطلَق لسلطة العاهل وإهمال الحرية الطبيعية لصالح أمان الأشخاص والمُمتلكات. ومع ذلك، ثمة حدود للمُطْلَق عند هوبز: التخلّي عن الحرية الطبيعية يتم لصالح أمان الأشخاص والمُمتلكات (أمام العنف الداخلي والخارجي). هذا ما يؤسِّس شرعيّته. تحمل شرعية الميثاق الاجتماعي إذاً بعض ما يحُدّ من سلطة العاهل المُطلَقة. وهنا ينبغي أن نُلاحظ انتقالاً هاماً لفكر هوبز بالقياس إلى الأفكار اللاهوتية السياسية الحاضرة جداً في عصره: لا تُضفي سلطة اللوياثان الشرعية على نفسها بالرجوع إلى قوة إلهيّة، بل من خلال ميثاق إرادي قائم على العقل.

لا ينبغي أن نتصوّر ثنائية الحال الطبيعية/الحال السياسية بوصفها تحليلاً لمجرى تاريخ البشرية، بل ينبغي أن نفهمها بوصفها أداةً منهجية، ومنهجاً استنباطياً يسمح بالتفكير في الواقع الموجود انطلاقاً من "تشبيه = كما لو أنّه"، ونجهَد في النظر منطقياً في الموقف الحاضر. وهكذا يُعلن هوبز ما يدعوه "منهجَه" في مقدّمة كتابه المُواطِن (De cive, 1642)[1]: "لا نستطيع أن نعرف شيئاً بشكل أفضل إلا بمُراعاة العناصر التي تُكوِّنه (...) في البحث عن حق الدولة وواجب الرعايا على ألا نقطع مع المجتمع المدني، فينبغي أن نعدّه وكأنه محلول، أي ينبغي أن نعني أنه من طبيعة البشر" (ص. 71). ضمن هذا المنظور، لا ينبغي أن تُعَدّ "حربُ كلّ فرد ضدّ الآخر" بوصفها الماضي

(1) Trad. de S. de Sorbière (1649) revue par S. Goyard-Fabre, Paris, G.F-Flammarion, 1982.

العاطفي للبشرية. وسوف نُواجه إمكانية منطقية، بل إناسية (لأنها تستند إلى بعض الخصائص البشرية)، تُهدّد باستمرار الآصِرَة الاجتماعية، وتُسوِّغ من خلال ذلك، سلطة سيادية قويّة.

علينا التشديد على الترابط الذي يُقيمه هوبز بين علم إناسة شديد التشاؤم (بمعنى مزدوج لمفهوم الإنساني والإمكانية المنطقية التي تُهدّد النظام الاجتماعي)، وفلسفة سياسية شبه مطلقة، أو على الأقل، مُزعجة للغاية. وسوف نُلاحظ أيضاً أنّ هوبز يبدو كمؤسّس فِكر التمثيل السياسي، إذ يُعبِّر المُمثَّل أو المُمثَّلون عن التوافق ضمن الإرادات المُمثَّلة الموحَّدة سياسياً. لكن ما إنْ تؤسَّس هذه الماهيّة السياسية، حتى تتحرّر بالقياس إلى المُمثَّلين وتُهيمِن عليهم. حينئذٍ يُحدِّد هوبز بدقّة ملمحَين متوتِّرَين - وجود سياسي للممثَّلين بفضل المُمثِّلين/ وتخلّي المُمثَّلين لصالح المُمثِّلين - سوف يُطوِّران في انتقادات علم الاجتماع للتمثيل السياسي[1].

7. لوك، رائد الليبرالية السياسية

كذلك يُطوِّر جون لوك John Locke، في بحثَيه عن الحكومة المدنية (1690)[2]، فلسفة سياسية تعاقُدية ذات تفرُّعات إناسية. لكنّه سيقوم ببعض الانتقالات بالقياس إلى مواطِنه هوبز.

لدينا نقطة انطلاق قريبة من هوبز: "إذا كان الإنسان، في الحال الطبيعية (...) سيّد شخصه ومُمتلكاته المُطلَق (...): فلماذا يخضع للهيمنة ولتفتيش بعض السلطات الأخرى؟ من السهولة أن نُجيب: مع أن للإنسان أيضاً، في الحال الطبيعية، حقاً (...) فإنّ التمتُّع بهذا الحقّ مع ذلك غير أكيد، ومُعرَّض باستمرار لغزو الآخرين" (البحث الثاني، الفصل التاسع، 123 =، ص. 236). ومن ثَمّ يأتي المعبر، كما عند هوبز، إلى الحال المدنية، بغية "التوحُّد وتأليف جسم للمحافظة المُتبادَلة على حياتهم، وحريّاتهم ومُمتلكاتهم" (المرجع نفسه، ص 237). لكن على خلاف هوبز، الحرية هي أحد الأبعاد الأساسية التي ينبغي أن

---

(1) انظر: الفصل الثاني.

(2) Nous renverrons ici à la traduction du *Second traité* par D. Mazel (1795) revue par S. Goyard-Fabre, Paris, G.F. Flammarion, 1992.

يحميها الميثاق. حينئذٍ تتحوّل الحرية الطبيعية، بصيغة المُفرَد (لكنها المُهدَّدة)، في الحال المدنية إلى حريّات مضمونة، بصيغة الجمع. ومن جهة أُخرى، لـ "لوك" رؤية للعاهل أقل وحدةً مما هي عند "هوبز"، تُحدِّد "سلطة تشريعية" و"سلطة تنفيذية"، تتصوّر بالتالي تعدُّدية السلطات. وينبغي القول إنّه، خلافاً لهوبز، يُحذِّر من مرض خاص بالميثاق الاجتماعي: "الطغيان"، طغيان يدعو حقاً "لمقاومة قوة غير شرعية" (المرجع نفسه: 209 §، ص. 297) قادر على الذهاب حتى إلى "حلّ الحكومات" واسترجاع الشعب للسلطة التشريعية بُغية بناء شكل حكومة جديد (الفصل التاسع عشر).

بإمكاننا أن نقول إذا تابع "لوك" تحليلات "هوبز"، فهو إنّما يرسم، في صميم إشكالات العقد الاجتماعي، فكرةَ الليبرالية السياسية، في انشغاله المزدوج بالحُريّات وبتعدُّد السلطات أمام خطر الطُّغيان.

8. مونتسكيو: من السلطة إلى توازُن السّلطات

يربط شارل دو سوكوندا، بارون لا بريد ومونتسكيو Charles de Secondat, baron de La Brède et de Montesquieu (1689 ـ 1755)، في روح القوانين (1748)[1] علم إناسة السلطة، والفلسفة السياسية للسلطات، يُمكِن أن نُحدّد فيها موضوعات ليبرالية تتناغم مع موضوعات لوك.

ثمة أحياناً تفسيرات خاطئة لفلسفة مونتسكيو السياسية. إذ أطلق بعض رجال القانون الذين جاؤوا بعد مونتسكيو بزمن بعيد (في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين) فكرة أنّه ابتدع "فصل السُّلُطات". مع أنّ الصيغة غير موجودة عنده كمبدأ، حتى لو حضر فعل "فصلَ" كي يدلّ على بُعْد تمييز السُّلُطات. وكما لاحظ الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير Louis Althusser (1918 ـ 1990)، من بين ملاحظات أخرى، أن عند مونتسكيو "تداخُل سُلطات" أكثر مما عنده "النقاء المزعوم لفصْلها"[2]. لذا يُخشى أن يجعلنا تعبير "فصل

---

(1) *L'esprit des lois*, Paris, G.F-Flammarion, 1979.

(2) Dans le chapitre V (justement intitulé "Le mythe de la séparation des pouvoirs")

السُّلُطات"، المقصود بمعناه الدقيق، نُجانِب الملمح الأساسي لتحليلات مونتسكيو: فما يُمكِن أن نُسمّيه تحديداً مُتبادَلاً للسلطات (مختلف السلطات تَحُدُّ من مختلَف السلطات) أو نُسمّيه أيضاً توازُن السلطات (تُوازِن السُّلطات بعضها بعضاً). ممّا يفترِض وجود علاقات بين هذه السلطات (بالضبط كي تتبادل رسم الحدود والتوازُن في ما بينها). وبالتالي يُميِّز مونتسكيو ثلاث سلُطات (الكتاب الحادي عشر، الفصل السادس): "القوة التشريعية"، و"القوة المُنفِّذة المُرتهِنة بحقوق الناس" (ما نُسميّه اليوم، في جزء منه، "السلطة التنفيذية"، بحُكم أنّ حقّ الناس هو الحق الذي يضبط العلاقات بين الدُّوَل) و"القوّة المُنفِّذة المُرتهِنة بالقانون المدني" (مما قد نُسمّيه اليوم "السلطة القضائية").

إنّما يُدافع مونتسكيو عن تعدُّد السُّلُطات واعتدال الحكومات ضدّ مخاطر الاستبداد الذي يُهدِّد "الحرية السياسية". إذ إنّ الحقّ، والمؤسّسات المُعتدلة والتحديد المُتبادَل للسلطات هي أجهزة تحمي الحرية السياسية. ومفهوم أجهزة *(Dispositifs)* هنا بالِغ الأهمية بُغية فهم جزء من إسهام مونتسكيو. فإحدى الجُمَل الجوهرية عند مونتسكيو، التي ما تزال تحتفظ بوقعها القوي إلى اليوم، هي الآتية: "بُغية عدم استغلال السلطة، ينبغي، من خلال طبيعة الأشياء، أن تُوقِف السلطةُ السُّلطةَ" (الكتاب الحادي عشر، الفصل الرابع، ص. 293). مونتسكيو لا يُفرِط في الثقة بالاستعدادات الداخلية للأشخاص (خلافاً لأفكار أرسطو في كتابه الأخلاق إلى نيكوماك، حول الفضائل بوصفها استعدادات داخليّة تتحقّق في عملية تعلُّم)، ولا في إرادتهم الطيِّبة، ويُفضِّل التشديد على الأجهزة الخارجية قياساً إلى الأشخاص (المُندرِجة في "الأشياء") التي تمنعهم من استغلال السُّلطة.

سوف يستند التشديد على أجهزة التحديد المُتبادَل للسلطات إلى علم إناسة متشائم عن السلطة. فالكائن البشري مُزوَّد بميل "طبيعي" يقوده إلى استغلال السلطة: "هذه تجربة دائمة يُحمَل كلُّ إنسانٍ ذي سلطة على استغلال سُلطته؛ ويمضي حتى يجِد حدوداً" (المرجع نفسه). وبالتالي ينبغي أن تكون الميول الداخلية، التي تُخاطر بحماية الاستبداد، مُوازَنة بأجهزة خارجية وقسرية تضع حدوداً أمام رغبة الإنسان في السلطة التي يُفترَض أنها غير محدودة.

---

de Montesquieu -La politique et l'histoire, Paris, PUF, coll. "Quadrige", 1985 (1re éd.: 1959), p. 102.

في التداخُل الذي أجراه مونتسكيو بين التشاؤم الإناسي من جهة، والتعدّدية السياسية والحدّ المُتبادَل من السلطات من جهة ثانية، نُواجه، على ما يبدو، واحدةً من النقاط القوية للمجرّة المدعوّة "الليبرالية السياسية". فقد يقود علم إناسة أكثر تفاؤلاً، يرى مُسبقاً في الإنسان استعدادات فاضلة تُبعثرها الشروط الاجتماعية، إلى تضاؤل الانتباه إلى هذه المشكلة، وبالتالي يتعرّض لخطر مُتزايد في التجرُّد من السلاح أمامه. وليس الأمر هنا أمر عدّ مفهوم مُتشائم عن "الطبيعة البشرية" أصحَّ من مفهوماتٍ أكثر تشاؤماً. إذ إنّ العلوم الاجتماعية والتاريخية المُعاصِرة، في نقدها حتى لمفهوم "الطبيعة البشرية"[1]، تجعلنا أكثر حذَراً. لكنْ لِنُلاحظ هنا فقط أنّ علوم الإناسة المُتشائمة عن الليبراليات السياسية غالباً ما تُسلّحها ضدّ عمليّات استثمار السلطة لصالح بعض الأشخاص أو المجموعات.

9. روسو: من عدَم المُساواة إلى العَقد الاجتماعي

لدينا عند جان ـ جاك روسو (Jean-Jacques Rousseau 1712-1778)، في وقتٍ واحد، اختلافات واتفاقات في وجهات النظر التي طوَّرها في نصَّيه السياسيَّين الكبيرَين: الخطاب الثاني والعقد الاجتماعي.

في كتاب الخطاب حول أصل التفاوت بين البشر وفي أُسسه (المسمّى الخطاب الثاني، والمكتوب عام 1754)[2]، يتصوَّر روسو ثلاث حالات: 1) الحال الطبيعية التي يَسِمُها التفاوتُ المحدود المسمَّى "تفاوتاً طبيعياً أو فيزيائياً"؛ 2) ولادة حال اجتماعية يسمُها ابتداع الملكية وانطلاقاً منها تطوير "التفاوت الأخلاقي أو السياسي" وحرب كلّ فرد ضد الآخر؛ 3) وحال اجتماعية مستقرّة حيث يُشرِّع القانون قوّة المُلّاك.

بالمُقابل، يتناول روسو من جديد في كتاب العقد الاجتماعي (1762)[3]، التقسيم الثنائي بين "الحال الطبيعية" (رابطاً الحرية الطبيعية وأشكال التفاوت الطبيعي) و"الميثاق الاجتماعي". يُرجِع هذا الميثاق في آنٍ واحد، إلى عقد

---

(1) انظر: الفقرة اللاحقة، النقطة رقم 14.

(2) Paris, G.F-Flammarion, 1992.

(3) *Du contrat social*, Paris, G.F-Flammarion, 1966.

إرادي وإلى شكل من الضرورة، لأنّ روسو يكتب قائلاً: "أفترض أنّ البشر الواصلين إلى هذه النقطة حيث تُسيطر المصاعب التي تضرُّ احتفاظهم بالحال الطبيعية من خلال مقاومتها على القوى التي يستطيع كلّ فرد أن يستخدمها كي يحتفظ بنفسه داخل هذه الحال" (ص 50). فالفعل الإرادي، الفردي والجماعي معاً، يُطيل نوعاً مّا الضرورة، ويمنحها شكلاً مقبولاً. غير أنّ الحالين الاجتماعيّتَين الموصوفتَين في الخطاب الثاني (حرب كل فرد ضدّ الآخر) حول الملكية الخاصّة، ثمّ إضفاء القانون للشرعية على التفاوت الاجتماعي)، ليستا غائبتَيْن تماماً عن العقد الاجتماعي: 1) لكونه ضد أرسطو، يدرس في آنٍ معاً الطابَع غير الطبيعي للعبودية، وإنتاجه الاجتماعي ("لئن كان ثمة عبيد بالطبيعة، فهذا لأنّ عبيداً وُجِدوا ضدّ الطبيعة. القوة صنعت العبيد الأوائل، وجُبنهم جعل عبوديّتهم تستمر"، ص. 41)؛ و 2) يعترف إلى حدّ بعيد بوجود "القوّة" ومَأْسَسَة القوّة ("الأقوى ليس قوياً بما يكفي كي يكون السيّد دائماً، إذا لم يُحوِّل قوّته إلى قانون والطاعة إلى واجب. ومن ثمّ يأتي قانون الأقوى"، ص. 44).

يشكل "العقد الاجتماعي" بالنسبة لروسو ما يجب أن يكون وليس ما هو موجود بالفعل، ومنظمًا مثاليًا أكثر من وجه تاريخي. وهو يعبر عن الرؤية التي كوَّنها روسو عن الشرعية ("فلنعترف إذًا بأن القوة لا تصنع الحقّ، وأنّنا لا نُجبَر إلا على طاعة القوى الشرعية"، ص. 45)، ممّا يُمكِن أن يُفيد إذاً في دعم نقد اللاشرعي القائم. إذ يبدو "العقد الاجتماعي"، في نظر روسو، كنقطة علّام مثالية رُبّما تنجح في تنسيق: 1) الاحتفاظ بالحرية في الحال الاجتماعية ("إيجاد شكل من الجمعية التي تُدافع عن الشخص، وعن ممتلكات كل المُنتسبين إليها ويحميهم من كل القوّة المشتركة، ومن خلالها كل فرد يتوحّد مع الجميع دون أن يخضع مع ذلك إلا لنفسه، وهكذا يبقى حُرّاً كما من قبل"، ص. 51). و2) الحدّ من التفاوت (على العكس، بدل تدمير المساواة الطبيعية، يُحِلُّ الميثاقُ الأساسيّ المساواةَ الأخلاقية والشرعية محلّ ما استطاعت الطبيعة أن تضع من التفاوت الفيزيائي بين البشر الذين، إذ يُمكن أن يكونوا مُتفاوِتين في القوة والموهبة، يُصبحون جميعاً مُتساوين بالاصطلاح والحقّ"، ص. 58 ـ 59).

تستند رؤية روسو عن المدينة الشرعية (فلسفته السياسية) إلى علم إناسة (رؤية عن "الطبيعة البشرية"). يبدو علم الإناسة هذا مُتبايناً، ممّا يترك

آثاره على فلسفته السياسية. لِعلم إناسة روسو بُعدان على الأقلّ: 1) يجعل روسو من الحريّة ميزة طبيعية ينبغي أن يحتفظ بها الميثاق الاجتماعي الشرعي، و 2) يجعل من المُساواة مَكسباً للعقد الاجتماعي المُهدَّد باستمرار ("هذا بالتحديد لأنَّ قوّة الأشياء تميل دوماً إلى تدمير المساواة التي تنزع قوّة التشريع للاحتفاظ بها"، ص. 189)، ومن ثمّ يأتي إعجابه المُتَّسِم بالارتياب من الديمقراطية ("لو كان هناك شعب من الآلهة، فسوف يحكمون أنفسهم ديمقراطياً. لا تُناسِب البشر حكومة عظيمة"، ص. 108). تُشير هذه النقطة الثانية إلى أنّه ورِث عن هوبز وعن مونتسكيو مُكوِّناً تشاؤمياً في إناسته، وبالتالي في فلسفته السياسية، إلى جانب مُكوِّنها الأكثر تفاؤلاً. فإناسته عن الحرية، ورؤيته لـ "العقد الاجتماعي" المثالي يحملان أيضاً، على غرار لا بويسي، نقداً اجتماعياً للاشرعية وللتفاوت القائمَين.

10. سميث: الاقتصاد السياسي والفلسفة الأخلاقية

يُعَد الفيلسوف الاسكتلندي آدم سميث (Adam Smith 1723 - 1790) أحد مؤسِّسي الاقتصاد السياسي الحديث. وفي ما يتّصل بالعلاقات بين علم الإناسة والفلسفة السياسية، سوف نرى أن كتاباته تكشف وجهَين. وهكذا ستكون لدينا قراءة مختلفة بوضوح إذا اعتبرنا خاصة كتابَه الأكثر شُهرةً، أبحاث عن طبيعة ثراء الأوطان وأسبابه (1766)[1]، أو إذا اهتممنا في المحلّ الأوّل بنظريته عن المشاعر الأخلاقية (1759، طبعة ثانية مُنقّحة سنة 1790)[2].

1.10. سميث والإنسان الاقتصادي

قراءة الأبحاث بطريقة مُستقلّة تُقوّي بسهولة القراءات المُهيمنة التي أجراها سميث، قراءات الليبرالية الاقتصادية، وانتصار الإنسان الاقتصادي والسوق. إذ ستسِم فيها علم الإناسة بثبات "مَيْل طبيعي عند كلّ البشر (...): إنّه المَيل الذي يحملهم على المُتاجَرة، والمُقايضات، ومُبادَلة شيء بشيء آخر" (ص. 47).

---

(1) Trad. de G. Garnier (1802), revue par J. Garnier et M. Blanqui (1843), Paris, Gallimard, coll. "Folio", 1976.

(2) Trad. de M. Biziou, C. Gautier et J.-F. Pradeau, Paris, PUF, 1999.

علم إناسة المُقايضة والبحث عن "الفائدة" الفردية تُفضي، عبر آلية "اليد الخفيَّة"، في السوق بوصفه ناظماً أساسياً للنظام الاقتصادي: "إذ لا يبحث الإنسان إلا عن مصلحته الشخصية، يعمل غالباً بطريقة أكثر فعالية بكثير من العمل لمصلحة المجتمع، إلا إذا هدف فعلاً للعمل فيه" (ص. 256). إذ ستكون الأنانية ("نحن لا نتوجَّه إلى إنسانيّتهم، بل إلى أنانيّتهم"، ص. 48)، بالضبط نتيجة "اليد الخفيّة" الخاصة بالسوق، هي الأكثر فائدة اجتماعياً من الغَيريّة. ضمن هذا الإطار، على الدولة أن تتدخَّل بأقلّ ما يُمكِن وتترك المكان الأوسع للتعبير عن لُعبة المصالح، وبالتالي عن السوق.

أمّا الذي وضع علم الإناسة الذي يبرز من هذه القراءة الكلاسيكية للأبحاث موضع تساؤل فهو المؤرّخ الاقتصادي ذو الأصل الأسترالي الهنغاري كارل بولاني Karl Polanyi (1886 ـ 1964)، وتحديداً في كتابه التحوُّل الاكبر (1944)[1]. إذ يُظهر، من خلال الاستناد إلى المواد الإناسية والتاريخية المتوفّرة عن المجتمعات القديمة، كيف أنّ السوق، والربح والمكسب مُستجدّان تاريخيان مُرتبطان بعملية تاريخية من استقلالية اقتصاد السوق بالقياس إلى النشاطات الاجتماعية الأُخرى. وفي عدّة مجتمعات سبقت مجتمعاتنا الحديثة، العلاقات التي نُميِّزها اليوم بوصفها علاقات "اقتصادية"، و"عائلية" أو "دينية"، مُتداخلة في ما بينها. في هذه المجتمعات، يُمكن أن تكون أنماط سلوكية كـ "الكرم" أو "الشرف" مُطوَّرة أكثر من البحث عن الربح الفردي. وكان علم إناسة سميث سَيميل إلى أقْلَمتها مع بعض المجتمعات. إذ ينطلق هذا النقد لعلم إناسة الإنسان الاقتصادي من العلوم الاجتماعية والتاريخية، يُفضي إلى نقد للفلسفة السياسية لليبرالية الاقتصادية: "بولاني" اشتراكي غير ماركسي يُعطي دوراً هاماً للدولة في التنظيم الاجتماعي والاقتصادي.

2.10 سميث والتعاطُف

إذا وضعنا في الحساب، هذه السنوات الأخيرة في فرنسا، لنظرية المشاعر الأخلاقية، التي قلّما كانت مقروءة حتى ذلك الحين، ننقاد إلى تعقيد علم إناسة سميث الذي يبدو فيها واحداً من الشخصيات العظيمة للفلسفة الأخلاقية. إذ يُطوِّر هذا النصّ علم إناسة "التعاطُف" (الفصل الأوّل)، أي الشعور الذي يقود

(1) Trad., Paris, Gallimard, 1983.

البشر إلى البحث عن قبول بشر آخرين، قبول يرتبط بـ"لذة التعاطُف المُتبادَل" (الفصل الثاني). يبدو هذا التعاطف الأوّل إناسياً إزاء الأنانية لأنّ "اللذة كالألم محسوسان دوماً في اللحظة وغالباً في مناسبات عارضة يبدو بديهياً أنها لا يُمكن أن تنبع من اعتبار مصلحة شخصية" (ص 33).

تبدو القراءة التي يقترحها جان- بيير دوبّي Jean-Pierre Dupuy للنظرية مُضيئة[1]. فالتعاطُف السميثي، في رأيه، يحمل آلية افتراضية لا تنتهي، مُزوّدة بأبعاد مُخلّة بالتوازن: "يعرف المُمثِّل (كي يختبرها بنفسه) المصاعب التي ينبغي أن يضع بعضها محلّ الأخرى. فيضع نفسه مكان المُشاهِد الذي يضع نفسَه مكانَه. (...). مُشغِّل المكان هذا هو مشغِّل التعاطُف الفعّال: أي إنسان يبحث بنشاط عن تعاطُف الآخرين ويتعاطف مع حقيقة التعاطُف معه. والمُمثِّل (...) يرغب في تعاطُف المُشاهِد: إذاً فهو يُكيِّف مشاعره الخاصّة مع مشاعر مُشاهِده كما يتصوَّرها" (ص. 88). وفي منطق مُحاكاة مُزدوج وعدوى، الشخص السميثي يعيش "باستمرار تحت نظر الآخرين" (المرجع نفسه). وربّما لا يرى شيئاً في الصورة اللاحقة للإنسان الاقتصادي التي ابتدعها الاقتصاديون والتي تُرجِع، بدورها، "إلى كائن معزول، يكفي ذاته، قادر على تقرير مصيره بنفسه" (ص. 89– 90). في إناسةٍ كهذه، ليست المصالح هي الأوْلى بالقياس إلى العواطف، لكنّهما تترابطان في آلية التعاطُف الذي يُدرج الفرد على الفور في آلية علاقات اجتماعية. أمّا يقينيات الأشكال الإناسية الأكثر تبسيطاً لليبرالية الاقتصادية، الأشكال التي يعدُّها جان ـ بيير دوبّي (ص. 29) "فاسدة" مُدافعاً عن تقليد ليبرالي آخر أكثر تعقيداً، فتطايرت مع الريح.

11. كانط: نحو الجمهورية العالمية

لا يتصل الأمر هنا بادّعاء رؤية شاملة لمؤلَّفات إيمانويل كانط Emmanuel Kant (1724-1804) التي تُغطّي مجموعة كبيرة من المشكلات الفلسفية، بل يتعلّق بالتوقُّف بطريقة أكثر موضعيّة على الطريقة التي تتقاطع بها خطوط إناسية وخطوط فلسفية، وبوجه خاصّ في أحد نصوصه الأخيرة بعنوان علم

(1) Dans *Libéralisme et justice sociale -Le sacrifice et l'envie* (1re éd.: 1992), Paris, Hachette, coll. "Pluriel", 1997.

إناسة من وجهة نظر ذرائِعيَّة (1798)[1]. في هذا النصّ، يضع كانط الإنسان في المركز: "يُمكِن أن يتكامل مذهب معرفة الإنسان، مصوغ بطريقة مُنتَظمة (علم الإناسة)، من وجهة نظر فسيولوجية أو من وجهة نظر ذرائِعيَّة. تستهدف المعرفة الفسيولوجية للإنسان اكتشاف ما تفعله الطبيعة بالإنسان، بينما تكتشف المعرفة الذرائِعيَّة ما يفعله أو ما ينبغي أن يفعله الإنسان نفسه بوصفه كائناً يتصرَّف بحريّة". (ص. 41).

علم الإناسة الذرائِعيّ لكانط مشدود بين الطبيعيّ والتاريخيّ، عبر الاستعداد الطبيعي المزدوج للبشر للحرية والعقل من حيث هما بطريقة مّا عناصر وسيطة بين الطبيعة والتاريخ. فالأمر مُتّصِل باكتشاف صُنْعٍ بشري انطلاقاً من استعدادات طبيعية وضغوط طبيعية، صُنع إنساني يندرِج على مستوى النزوع في تقدُّم النوع البشري. إذ كان كانط قد أوضح، في فكرة تاريخ عام من وجهة نظر كونيّة (1784)[2]، أنّ "الطبيعة شاءت أن يسحب الإنسان من ذاته بشكل كامل كلّ ما يتخطّى التنسيق الآلي لوجوده الحيواني"، لأنّ الطبيعة كانت ستزوِّد الإنسان "بالعقل وبحرية الإرادة القائمة على هذا العقل"، التي تؤدّي إلى وجوب "ألا ينقاد الإنسان لغريزته" (ص. 72 ـ 73).

في نظر كانط، ليس العقل والحرية فقط هما اللذان يسِمان الإنسان، بل يسِمُه أيضاً، بطريقة مُفارِقة، الاستعداد الأخلاقي. وهكذا يتميَّز الإنسان في وقتٍ واحد باستعداداته الفِطرية للخير وللشرّ ("ميل إلى الشرّ"[3]). ولئن كان كانط مُندرِجاً إذاً، كعدد من المؤلّفين المُتفائلين في عصر الأنوار، ضمن منظور التقدُّم، فهذا التقدُّم لا يمكِن أن يكون أبداً حتمياً بشكل كامل. ولئن كتب أنّ "الإنسان مُقدَّر بالعقل كي يوجد في مجتمع مع بشرٍ آخرين، وكي يُثقِّف نفسه، ويتحضَّر، ويصقل أخلاقه في هذا المجتمع من خلال الفنّ والعلوم"، فهو يلاحظ أيضاً "التفاوت الثابت للكائن البشري بالقياس إلى مصيره" (ص. 314). يتجلّى هذا العَودُ المُمكِن للشرّ بالتحديد في "إرادة الفرد (...) المستعِدّ دوماً لتفجير

---

(1) *Anthropologie du point de vue pragmatique*, traduction d'A. Renaut, Paris, G.F. Flammarion, 1993.

(2) *Idée d'une histoire universelle an point de vue cosmopolitique*, traduction de S.Piobetta, dans Opuscules sur l'histoire, Paris, G.F.Flammarion, 1990.

(3) *Anthropologie, op. cit.*, p. 313.

عدوانيّته ضدّ جاره" (ص. 317). وفي كتاب الفكرة، سبق أن حدّد جوّاً بشرياً متناقضاً كهذا، كان يُسمّيه "تمدُّن البشر غير المُتمدّن"[1].

تُفضي هذه الأفكار الإناسية إلى رؤى سياسية. وهكذا فالإنسان، على الرغم من مُفارقته الأخلاقية، سينزع إلى تأسيس مجتمعاتٍ مدنيّة والتوجّه صوب شكل سياسي أنسب بحسب كانط: هو الجمهورية. إذ يكتب بهذا المعنى: "إنّهم بشر، أي كائنات سيِّئة بطبيعتها، لكنها أيضاً، في الوقت عينه، كائنات عاقلة تتمتّع باستعداد أخلاقي يتعاظم إحساسهم كلّ يوم مع تقدُّم الثقافة بالشرور التي يُنزلها بعضُهم ببعضهم الآخر نتيجة الأنانية، وإذ إنّهم لا يرون أية وسيلة أُخرى كي يحموا أنفسهم منها، إلا أن يُخضعوا، رغماً عنهم بالتأكيد، المصلحة الخاصة (للفرد) للمصلحة العامة (للجميع معاً)، أي لنظام (هو نظام الإكراه المدني) لا يخضعون له مع ذلك إلا بالتوافق مع قوانين سنُّوها بأنفسهم"[2]. فأفضل كادر سياسي هو الذي يُوازِن بين الحرية، والقانون، والسلطة. وهكذا قد "ترتكز "الفوضى" على القانون، والحريّة من دون السلطة، و"الاستبداد" على القانون والسلطة من دون الحريّة، و"الهمجيّة" على السلطة من دون الحرية والقانون، بينما تربط "الجمهورية" الثلاثة تماماً (ص. 321 ـ 322). ووفق كانط، رسالة هذا البناء السياسي مجتمع عالمي، هو ما يُسمّيه المواطنة العالمية، "بهدف بلوغ مجتمع مواطني العالَم"، "بوصفها مصير الجنس البشري" (ص. 322 ـ 323). في القرن التاسع عشر، ستستمدّ الحركة العمّالية من إيحاء كانط عبر النزعة العالمية، نشيدها الأكثر رمزية، العالمي *L'Internationale* (1871)[3]، مُعلِناً أنّ "العالمي سيكون الجنس البشري".

وفي الختام، نرى هنا أنّ كانط استمرار لنقد روسّو الذي كان قارئاً كبيراً له. فهو يُطوِّر، كروسّو، النزاع بين علم الإناسة والفلسفة السياسية التي تحتوي مُكوِّنات تفاؤلية وتشاؤميّة. ممّا يمنح هذين المؤلِّفَين نغمة في غير مكانها من تمثُّلات "فلسفة الأنوار" بوصفها رؤية تفاؤلية للعالَم بحصر المعنى.

---

(1) *Idée, op. cit.*, p. 74.

(2) *Anthropologie, op. cit.*, p. 320.

(3) كتبه أُوجين بوتييه (1816-1887).

12. إضاءات مُتقاطعة حول التاريخ
فيخته، وتوكفيل، وبنجامان

جوهان غوتليب فيخته Johann Gottlieb Fichte (1762 ـ 1814) فيلسوف مثالي ألماني جابَهَ كثيراً روسو وكانط في البداية، كي يتطوَّر لاحقاً باتجاه مكيافيللي. لذا بدا لنا مُهِمّاً أن نُواجه رؤيته للتاريخ مع رؤيتي كلّ من ألكسي دو توكفيل Alexis de Tocqueville ووالتر بنجامان Walter Benjamin.

1.12 فيخته والثورة الفرنسية

في كتاب مساهمات لتدقيق حكم الجمهور على الثورة الفرنسية (1793 ـ 1794)[1]، يأخذ فيخته الشاب جانب الدفاع عن الثورة الفرنسية أمام هجمات المُحافظين الألمان. لإناسته، في هذا النصّ، مكوِّنات طبيعية وتاريخية معاً. طبيعية، لأنّ فيخته يخصُّ "الطبيعة البشرية" بإمكانيّتين: الحرية والإرادة. غير أن هاتين الإمكانيّتَين، على طريقة ثنائية القوّة/والفعل عند أرسطو، ستتحقّقان من خلال عملية. هذه العملية تاريخية: إذ يُعَدُّ التاريخ تقدُّماً في مقولات فلاسفة الأنوار. فما سيطبع البشرية، سيكون بالضبط حركة باتجاه كماله، باتجاه ما سوف يُصنَع وليس باتّجاه ما سبق صُنعُه: "وعدك مُعاكِس للحقّ، وبالتالي فهو لاغٍ" (ص. 126). فالتعريف الذي يقترحه فيخته هنا للإنسانية يبدو أنّه من التعريفات الأكثر جذريّة، ضدّ كلّ شكل من المحافظة الاجتماعية والسياسية، والتاريخ والفلسفة. فإنسانية الإنسان، أي ما يصنع تميُّزه قياساً على الحيوانات الأخرى، تُكوِّن وعداً شيئاً يبقى دائماً غير مُنفَّذ. إذاً فهو يتعارض بالضرورة مع كلّ ما يُحاوِل أن يُجمِّد المجتمعات البشرية في أبدية لا حركة فيها: هنا "الحقّ" بمعنى "الحق الإيجابي"، هو ما يوجَد. هذا الوعد، هو دوماً مُنتظَر، ودائماً أمامنا؛ بالضبط لأنّه حركة مستمرّة. وبالتالي الكائن البشري تاريخي بصورة أساسية، وغير جامد، مأخوذ في حركة من البناء الذاتي. ذلك أنّ مهمة الإنسان، عند فيخته (كما عند ماركس، قارئ

(1) Traduction de J. Barni (1859), sous le titre *Considérations sur la Révolution française*, Paris, Payot, 1974.

فيخته) كما يُلاحظ الفيلسوف الفرنسي ألكسي فيلونانكو Alexis Philonenko، هي أن "يُبدِع، ويخلق ذاته"[1].

لهذا الخط الإناسي نتائج على صعيد الفلسفة السياسية: "الاشتراط الذي يُعلِن ثبات العقد الاجتماعي يتناقض إذاً مع روح البشرية ذاته" (ص. 126). لأنَّ "ما من مؤسسة سياسية ثابتة؛ فمن طبيعتها كافةً أنّها تتغيّر" (ص. 125). وبالتالي يُدين فيخته، الخطابات المُحافظة التي تختزل الحاضر والمستقبل إلى ماضٍ، والمُمكِن إلى ما هو موجود. وهنا، ما دامت الإمكانيات الطبيعية (الحرية والإرادة") التي يمنحهما فيخته للبشر، وما دام مذهبه الإنساني التاريخي (الإنسانية من حيث هي إنتاج ذاتي تاريخي) فهو يُغذي نقداً اجتماعياً لكلّ أقلمة للنظام الاجتماعي القائم، ولكلّ محاولة عدّ نظام اجتماعي مُعطى "طبيعياً" أو خالداً.

لا شكَّ في أنّ المثالية والإرادية مُفرِطتان عند فيخته الشاب الذي أساء قياس ما يُقاوِم، في الإنسان وخارجَه، الحركة التحريرية. ومع ذلك فهما تُسلِّحان بصيرتنا ضدّ النزعات المُحافِظة المُخجِلة (هؤلاء الذين يقولون لنا، بالتأكيد، ينبغي تغيير "هذا المجتمع الظالِم"، غير أنّ "مصاعِب" عديدة تجعل هذا التغيير مُستحيلاً).

2.12 فيخته: من روسو إلى مكيافيللي

غير أنّ فِكر فيخته تغيَّر، على مرِّ السنين، باتجاه علم إناسة أكثر تشاؤماً. وحينئذٍ سيلتقي مكيافيللي في طريقه. ففي نصّه الذي عنوانه عن مكيافيللي الكاتب وعن مسالِك مؤلّفاته (1807)[2]، لا يحسم فيخته نهائياً أمر الخير والشر في الإنسان، لكنّه لا يُريد بعدُ أن يدعم سياسة مُعيّنة بالاعتماد على خيرها المُحتمَل. فبحسب فيخته الذي أصبح مكيافيللياً، لم يعُد مُمكناً للأمير "بأن يُقدِّم نفسَه قائلاً: "آمنتُ بالبشرية، آمنتُ بالإخلاص وبالنزاهة". أيّ شخص يُمكِن أن يقول هذا؛ وإذا سعى هكذا إلى الخسارة، فهو إنّما يُسبِّب خسارته الخاصة؛ غير

---

(1) *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et de Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1988, p. 103.

(2) Trad. d'A. Renaut, dans *Machiavel et autres écrits philosophiques et politiques de 1086-1807*, Paris, Payot, 1981.

أنّ أميراً لا يُمكِن أن يقول هذا. لأنّه هو شخصياً لا يخسر، وليس وحده من يسعى إلى الإخفاق (...) ومن يُعرِّض الوطن، بثقته في إيمانٍ كهذا، فليس صحيحاً أنّ هذا الإيمان يُمكِن أن يُعرِّض شعوباً أُخرى، وربّما معهم الأخيار والأكثر نُبْلاً الذين كسبتهم البشرية في معركة عمرها آلاف السنين، للخطر، فقط كي يُتاح القول عنه "إنّه آمن بالبشريّة" (ص. 62). وقد يفرِض اعتبار الخير العام حذَراً إناسياً. سوف يقود فيخته هذا التطوُّر الأكثر تشاؤماً، إلى حُكم سياسي أكثر مُحافظة، وبالتالي سوف يفقد أصوليّته.

ومع ذلك، ألا يُمكننا أن نتصوَّر فيخته عام 1793 وفيخته 1807، مُتعايشَين في الفكر ذاته، وفي الممارسة عينها، أن نتصوَّر تعايُش انفتاحٍ إناسيٍّ وحذرٍ إناسيّ، تعايُش أصوليةٍ طوباوية وواقعية مكيافيللية؟ هذا تحدٍّ فكري وسياسي ما يزال راهناً.

3.12 توكفيل والثورة الفرنسية

سيُثقِل مؤلِّف آخر مُبالغات فيخته المثالية ذات النزعة الإرادية في أمر الثورة الفرنسية: إنّه ألكسي دو توكفيل (1805 ـ 1859). ففي كتاب النظام القديم والثورة[1]، يرسم توكفيل، المعدود غالباً واحداً من كبار مُفكّري الليبرالية السياسية، مُخطّط ما سوف يُسمّى اليوم علمَ اجتماع تاريخي للثورة الفرنسية، ويُدرجه في زمن التاريخ الطويل. لذا يكتب قائلاً: "لن تكون الثورة الفرنسية إلا ظلُماتٍ في نظر أولئك الذين لا يرغبون أن يُشاهدوا غيرها؛ إذ يجب البحث، في الأزمنة السابقة لها، عن النور الوحيد الذي يستطيع أن يُضيئها" (ص. 320). إذاً، لا ينطلق حَدَثٌ من لا شيء، بل ينبع ممّا سبقَه، لذا فالقديم ينزع إلى فرض طابعه على الجديد. وهكذا تُطلِق كلِمات نشيد العالَمي الثوري للحركة العُمّالية (1871) القول "فلْنقطع مع الماضي". فأيّاً ما كانتِ الأحكام التي نحملها على التصوّرات الليبرالية المُسبّقة التي صنعتها (على قاعدة ثنائية المساواة/الحرية، المُتناقضة، حيث القطب الأوّل، المشكوك فيه، يُهدّد باستمرار القطب الثاني، المُفضَّل)، فقد استحقّ تحليل توكفيل أن يندرج خطأً ضمن مُعاداة أسطورة

(1) *L'Ancien Régime et la Révolution*, Paris, Gallimard, coll. "Folio", 1967 (1re éd.: 1856).

"القطيعة". إذ يُلاحِظ المؤرِّخ فرانسوا فوريه François Furet (1927 ـ 1997)[1] أنّه: "يُفكِّر في الثورة بمُفردات نظريَّة، وليس بمُفردات حَدَث: بوصفها دعوى، لا بوصفها انكساراً". لأنَّ عمليات اجتماعية تاريخية أكثر عُمقاً ولا تُرى مُباشرةً إلّا قليلاً، سَتُغَيِّر مكان إرادة الفاعلين؛ ويُضيف فوريه (ص. 35) "لا يني توكفيل يسأل المسافة التي يشكّ فيها بين مقاصِد الفاعلين والدور التاريخي الذي يلعبونه". حيث تتعلَّق رؤيته، بالمُقارنة مع فيخته، بالطريقة التي بها يترك ثقل الماضي بصمتَه على الحدث الحاضر، ويحرِف الإرادات رغماً عنها، ويُقاوِم الفعل التحريري. لكنّ الحدود، أي عدَم رؤيته، تنفتح على الرؤية الخاصة بفيخته: منطقيات القطيعة والابتكار، وبالتالي انبثاق الحَدَث في كامل تفرُّدِه.

4.12 بنجامان والتاريخ المقلوب

ربَط فيلسوفٌ آخر بخبرة، ضمن تنسيق خاصّ للغاية، عناصِر مُبعثَرة، بل مُتعارِضة، عندَ كلٍّ من فيخته وتوكفيل، كثِقل الماضي وعدم قابلية بعض العناصر للاختزال، والتأصُّل في تقليدٍ تاريخي، ومَقدرة الانفتاح على القادِم الجديد. الفيلسوف المعني هو الألماني والتر بنجامان Walter Benjamin (1892 ـ 1940). إذ يدعو في كتابه أُطروحات حول التاريخ[2]، في ملتقى اليهودية والمسيحية، إلى السَّعي للبحث في الماضي عن أصوات المهزومين المخفيّة والمنسيّة، عن إمكانات التَّحرُّر المفقودة على الطريق. فهو يقلب التسلسل السَّلِس بين الماضي والحاضِر والمُستقبل، القائم في الرؤى الخطيّة للتاريخ (بحسب "زمن مُتجانِس وفارغ"، الجزء 14، ص. 439). واليوم يشرح الفيلسوف دانيال بنسعيد Daniel Bensaïd[3] أن بنجامان يُعارِض آلية التقدُّم الثقيلة، بالوَمْضَة الضَّعيفة للافتداء المسيحي". لأنّ ثمّة في الشَّرح العلماني للمسيحية الذي يُقدّمه بنجامان "موعداً ضمنياً بين الأجيال الماضية وجيلنا"[4]. ولهذا السبب "يجب البحث في كلّ عصر عن أن نقتلِع من جديد تقليد المُحافظة الذي هو على وشك إخضاع جيلنا" (الجزء السادس، ص. 431). فالغاية التحرّرية، وهي

---

(1) *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard, coll. "Folio" 1978, p. 34.

(2) "Sur le concept d'histoire" (1940), trad. de M. de Gandillac, dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

(3) Dans *Walter Benjamin -Sentinelle messianique*, Paris, Plon, 1990, p. 12.

(4) حول مفهوم التاريخ، المرجع نفسه، الجزء الثاني، ص. 428.

تنظّف "التاريخ بعكس الاتّجاه" (الجزء السابع، ص. 433) تجهد كي "تقتلِع عصراً مُحدَّداً من المجرى المُتجانِس للتاريخ" (الجزء السابع عشر، ص. 441). إنّما يتّصل الأمر بالمصادر كي يُحرِّر المستقبل انطلاقاً من الحدَث الحاضر. غير أنّ اصطفاء تاريخ تحرُّري مُعيّن لا يتِمّ من دون حدْس انفتاح المستقبل، في اتجاه إمكانية أن يكون كلّ شيء على نحوٍ آخر. وهنا يُمكِن أن يلتحق بنجامان برِهان فيخته عن إنسانية مُتجَدِّدة دوماً. فبنجامان يرسم فضاءً جديداً من أجل أفكار التحرُّر: جدلية تبدأ باستمرارٍ من جديد بين إعادة مُساءلة التقاليد التحرُّرية المغمورة وحدْس أفقٍ قادم ومختلِف جذرياً، مرتبط بـ"راهنٍ" هشٍّ، وأشكال "تبلور عابر للمُمكِنات" و"لحظات من الحرية الافتراضية" ينبغي معرفة الإمساك بها[1]. إنّ هذه الفلسفة من "الحنين إلى الماضي الذي يحلُم بقدومه"[2]، موسومةٌ، في أشكال نشازها الزمني، بنغمة اكتئابيَّة.

لا يحلّ بنجامان محلّ فيخته وتوكفيل ولا "يتخطّى" مُساهماتهما في العلاقات بين الماضي، والحاضر، والمستقبل ضمن الأفعال الهادفة إلى التحرُّر الإنساني. بل يُحدّد اتجاهاً آخر يسمح لنا بإدراك هذه العلاقات من زاوية غير مُعتادة.

13. علوم الإناسة والفعِل عند ماركس

بغية دراسة العلاقات، عند كارل ماركس Karl Marx (1818 ـ 1883)، بين الأبعاد الإناسية والسياسية، لا بُدّ من قراءةٍ علمية عالية المستوى لكتاباته.

1.13 أحكام الأفعال وأحكام القيمة

في الستينيات والسبعينيات، كان لنموذج من قراءة كارل ماركس صدى معيّنٌ في الأوساط الثقافية، أي قراءة ذات نزعات عِلمية جسّدها بشكلٍ خاص الفيلسوف الشيوعي لويس ألتوسير Louis Althusser في كتابه من أجل

---

(1) D. Bensaïd, *op. cit.*. p. 66 et p. 69.

(2) Selon Michael Löwy, *Walter Benjamin: Avertissement d'incendie -Une lecture des thèses "Sur le concept d'histoire"*, Paris, PUF. 2001. p. 2.

ماركس[1]. مال ألتوسير في أوّل أعماله خلال الستينيات إلى ربط مُتضادَّين: تعارُض ماركس الشاب/وماركس العجوز و"قطع معرفي" بين الإيديولوجيا/والعلم. إذ لا بُدّ أن ما طبع ماركس الشاب بقوّة (ماركس، مخطوطات عام 1844) إنّما هي "المُسلَّمات الخاطئة للمفاهيم الإيديولوجية" (لا العلمية) (ص. 13)، المُستوحاة من "علم إنسة ومن نزعة إنسانية فلسفيّتَين"، أي "الفلسفة المثالية السابقة ("البورجوازية") (ص. 234)، على حين أنّ ماركس العجوز (ماركس، رأس المال، 1867) لا بُدّ أن يندرِج بقوّة في منظور علمي يقطع مع "الإيديولوجيا المُهيمنة، إيديولوجية الطبقة المُسيطِرة".

منذ نهاية الخمسينيات، ذهب بعض المُتخصّصين في ماركس مثل ماكسيميليان روبيل Maximilien Rubel (1905 ـ 1996، مُبتدِع "علم ماركس" فوضوي ينقد "الماركسية"، ومُترجِم ماركس في دار نشر البلياد)[2]، ومثل القراءة الظاهراتية لماركس (وهي أيضاً غير "ماركسية") التي اقترحها في السبعينيات الفيلسوف ميشيل هنري Michel Henry[3]، حيث ذهبت التأويلات الفردانية لماركس (أو "الماركسية التحليلية") كتلك التي اقترحها في الثمانينيات في العالَم الإنكليزي ـ الأميركي جون إلستير Jon Elster[4]، ذهبوا عكس اتجاه القراءات العلمية. في حال روبيل، وهنري، وإلستير، تتوضّح، في اتجاهات مختلفة، كيفية تحليلات ماركس ذات الغاية العلمية المستندة إلى أُسس معيارية (أو أحكام قيمة) بالمعنى العريض للمصطلح، وليس فقط إلى أحكام أفعال (أو ثوابت تجريبية). وهكذا يُبيِّن لنا هؤلاء المؤلِّفون سبب وجود مواقف كان ماركس قد اتّخذها عن حقيقة خصائص الوجود (علم الكائن) أو خصائص الإنساني (علم الإنسة) أو عمّا كان ينبغي أن تكون عليه الأخلاق والعدالة، وهي مواقف تفيض عن التحليل العلمي الدقيق للواقع، بل تُغذّيه، وتُقوّيه. فبحسب منطق ألتوسير، لن تكون أحكام القيمة فقط، "عقَبة معرفية"، بل وقوداً معرفياً للنشاط العلمي.

---

(1) *Pour Marx*, Paris, La Découverte/Poche, avant-propos et note biographique d'Étienne Balibar, 1996 (1re éd.: 1965).

(2) Voir *Marx critique du marxisme*, Paris, Payot, 1974.

(3) Dans *Marx*, deux tomes, Paris, Gallimard, coll. "TEL", 1976.

(4) Dans *Karl Marx -Une interprétation analytique* (1re éd. 1985), trad. de P.-E. Dauzat, Paris, PUF, 1989.

2.13 فلسفة الفعل السياسي

لكن ما إن يُصبح من المُمكِن أن تؤخَذ في الحسبان الأبعاد المعيارية الخالصة لكتابات ماركس، وخصوصاً ملامحها الإناسية، حتى نتساءل: ما أمرُ الفلسفة السياسية عند ماركس؟ أوّلاً، لم يكُن ماركس مؤسِّسَ مدُنٍ فاضِلة. بل يصِف بوجهٍ خاصّ أُفق تحرُّرٍ إنساني، دون أن يُحدّد مضمونه بما يكفي. إذ يقول لنا: أ) ستنتهي إذاً "نهاية ما قبل تاريخ" البشرية (بعضهم فهِم، من خلال قراءة مُستوحاة من هيغل، "نهاية التاريخ")، و ب) بأنّه يتصوّر حينئذٍ مجتمع وَفْرَة (دون أن يقول لنا بوضوح إن كان يعلّق الأمر بوَفْرَة مُطلَقة ـ يُمكِن تلبية حاجات الجميع، وبالتالي يسود مبدأ "لكلّ إنسان ما يحتاج" أم بوَفْرَة نسبية ـ تعود حاجات الإنسان إلى نشاطات تحقُّق فردي وجماعي، ونشاطات إبداعية، وليس إلى استهلاك السِّلَع المادية). وعلى كلّ حال، تقوده فكرة الوَفْرَة إلى أن يبخس، في المجتمع الشيوعي المثالي، قيمة مسألة السلطات السياسية الناظمة للنزاعات (بالتحديد في توزيع السِّلَع)، ممّا جعله يتحدّث عن "سُقم الدولة". في موضوع "سُقم الدولة"، ينتقد عالِمُ السياسة الماركسي أنطوان آرتو Antoine Artous الإبهامَ الحاصل بين التشكيك الجذري في القمع السياسي من خلال مؤسّسات الدولة و"نهاية السياسة"[1].

يتّصل المدخل الثاني إلى ماركس في الفلسفة السياسية بالعمليّة المُتصوَّرة للوصول إلى هذا المجتمع المُتحرِّر، الذي لا طبقات فيه ولا دولة. فالأمر خاصّ بحياة توصَف بـ "الثورية" تمرّ تحديداً بـ "ديكتاتورية البروليتاريا". مثال "ديكتاتورية البروليتاريا" هذه هي في نظر ماركس كومونة باريس سنة 1871[2]. وهنا يجب تحديد مصطلح "الديكتاتورية" عند ماركس: فهي، في نظره، لا تتعارض بالضرورة مع "الديمقراطية"، بل تتعلّق بسلطة جماعية ديمقراطية للـ "الطبقة الأكثر عدَداً"، التي دفعتها سلطة البورجوازية وردّ فعلها إلى استخدام وسائل مُزعِجة (تأميم وسائل الإنتاج، وجيش شعبي مُقابل جيش "ملَكي"، إلخ.). وفوق ذلك، تصوّر ماركس في نهاية حياته أنّ الاستفتاء العام يُمكِن أن يتحوّل إلى "وسيلة

---

(1) Dans *Marx, l'État et la politique*, Paris, Syllepse, 1999, p. 349-357.

(2) Dans *La Guerre civile en France* (1871), trad., Paris, Éditions Sociales, 1975.

خداع بعد أن كان حتى الآن وسيلة تحرُّر"[1]، وبالتالي فالعملية تمرُّ من خلال صناديق الاقتراع.

وأخيراً، يتلخَّص المدخل الثالث باننا نجد عند ماركس فلسفة فعل سياسي: كتب في الأطروحة الثانية عن فيورباخ[2]: "لم تفعل الفلسفات أكثر من تفسير العالَم بطرائق متنوِّعة؛ بينما المُهِمّ هو تغييره". ففلسفته السياسية هي على الأقلّ دعوة إلى الفعل، إلى الفعل التحرُّري.

3.13 علوم إناسية

لكنْ ما أمرُ الخيوطِ الإناسية التي تُغذّي فلسفة الفعل السياسي الثّوري على وجه التحديد؟ بإمكاننا أن نُحيط على الأقلّ بعنصرين متباينَين إلى حدٍّ ما: إناسة الإنتاج البشري الذاتي، وإناسة الإنسان الكامل. إناسة الإنتاج الذاتي البشري هي إناسة تاريخية (أو بنائية) كإناسة فيخته مثلاً، أي إناسة تجعل من التاريخية (من الطابع التاريخي) طابعاً مركزياً في الإنسانيّ. هذا التشديد على عمل التاريخ، من خلال البشر وعليهم، مُعبَّر عنه بوضوح في مقطع مشهور من 18 تشرين الثاني/نوفمبر للويس بونابرت (1852): "البشر يصنعون تاريخهم الخاصّ، لكنّهم لا يصنعونه على هواهم، في ظروف يختارونها بحرية، إذ يجدون هذه الظروف على العكس جاهزة تماماً، مُعطاة كإرث من الماضي"[3]. لكنّ هذه المُقتطَفات تشير لنا أيضاً إلى تبايُن مع فيخته الشابّ. إذ لا يتعلّق الأمر عند ماركس بتاريخية مُركّزة فقط على الإرادة البشرية. فالوجود الفعلي في نظره لا يقتصر على الإرادة في العمل التاريخي، بل يشمل أيضاً اللاإرادي، واللاواعي، والظروف التي تفرض نفسها على الإنسان والتي يستطيع العمل بالانطلاق منها. إذاً رُبَّما يجعل الإطار الذي رسمه ماركس من المُمكِن ربْط مفاهيم مُتعارضة في العادة، كمفهوم فيخته ومفهوم توكفيل ضمن منظور متوافق مع مكيافيللي.

---

(1) *Considérants du programme du parti ouvrier français* (1880), dans *Œuvres I*, édition établie par M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, p.1538.

(2) *Thèses sur Feuerbach* (1848), trad., dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1982, p. 1033.

(3) *18 brumaire de Lowis Bonaparte, Trad.*, dans *Œuvres IV*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1994, p. 437.

علم الإناسة البنائي للإنتاج الذاتي البشري هو نقطة استناد فلسفة الفعل الثوري عند ماركس، المتوجِّه صوب عملية قلب النظام القائم، حيث يكون التحرّر البشري فِعْلاً، وحيث تُنجَز الأشكال المأمولة للإنساني انطلاقاً مما سبَق إنجازُه. وهنا نفهم بشكل أفضل سبب عدم دقّة مضمون مجتمع المستقبل، ولماذا يُمكِن أن يُفكَّر بالتحرُّر من حيث هو أفق يدعو إلى عمل دائم. إنّ منظوراً كهذا، ينطلق من ماركس، ولكنّه يتخطّى ماركس، هو الذي اقترحه مؤخَّراً الفيلسوف جاك ديريدا[1]، الذي يرى أنّ أمرنا يتعلّق بأُفقٍ تَحَرُّري صعب المنال. أُفقٌ يتقدَّم، كأي أُفق، باطِّرادٍ مع تقدُّمنا، لكنّه يدعونا بالضبط إلى تحسين وتغيير ما هو موجود بالرجوع إلى هذا الأُفق المثالي. يشمل مثل هذا الأُفق أنّ التغيير الذي لم يتمّ بلوغه أبداً بشكل كامل، لا يُمكِن أن يتجمّد ويكون جازماً، لأنّ الحركة الدائمة هي الأَولى بالتحديد.

يظهر علم إناسة ثانٍ مُحتمَل عند ماركس أكثر طبيعية وأقلّ بنائية: أعني علم إناسة "الإنسان الكامل". إذ ينطلق ماركس ضمنياً من المثل الأعلى للإنسان الكامل، أي غير المُجزّأ، وغير المُنقسِم، والمنفتح على أبعاد مُتعدّدة، وعلى تنوّعات عديدة، والذي سيكون بالتحديد "مُغترِباً"، ومُقطّعاً إلى شرائح: 1) من خلال هيمنة المال والسلعة ("ظهر معنى الملكية[2] محلّ كلّ المعاني الفيزيائية والثقافية اغتراب المعاني الخالص")، و 2) من خلال التقسيم الرأسمالي للعمل الذي اختزله إلى وظائف تقنيّة مُفقِرة. وهكذا، ففي المصنع الرأسمالي، "الفرد نفسُه هو المُجزّأ والمُحوَّل إلى نابض أوتوماتيكي لعملية حصرية"[3]. تُغذّي إناسية الإنسان الكامل نقدَ الرأسمالية باسم الفردية التي تضمحِلّ قُدراتها الإبداعية بشكل مُضاعَف من خلال تحويل العالَم إلى سلعة ومن خلال التقسيم الصناعي للعمل[4].

يُمكِن أن تندرِج إناسة الإنسان الكامل هذه في خطوة طبيعية قوية إلى

---

(1) *Spectres de Marx*, Paris, Galilée. 1993, tout particulièrement pp. 102, 110-112, 125-126,142-143 et 146-148.

(2) *Manuscrits de 1844*, trad., dans *Œuvres II*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1968, p. 83.

(3) *Le Capital, Livre 1* (1867), chapitre XIV, dans *Œuvres I, op. cit.*, p. 903.

(4) Pour une lecture de Marx comme Critique individualiste du capitalisme, voir P.Corcuff, *La Question individualiste*, Latresne, Le Bord de l'Eau, 2003.

حدّ ما (يختلف ذلك بحسب كتابات ماركس): 1) يُمكِن أن يبدو ماركس مُنطلِقاً من إنسان طبيعي كامل - في منطق قريب من نظريات الحقّ الطبيعي - الممنوح في بداية المجتمعات، لكنّ الرأسمالية قوَّضتْه؛ أو 2) يمكن أن ينطلق ماركس من احتمالات بشرية طبيعية في بعض المجتمعات كالمجتمعات الرأسمالية. من شأن هذا المذهب الطبيعي الثاني، المُخفَّف، أن يجد بسهولة معابر مع الإناسية البنائية للإنتاج الذاتي البشري. ففي هذه الحال، العمل التاريخي للإنسان هو الذي سيسمح (أو لا يسمح) بتحقيق احتمالات الإنسان الكامل.

4.13 المجتمع الشيوعي وتناقُضاته

يتصوّر ماركس الشيوعية، ضمن استمرار علم إناسة الإنسان الكامل، بوصفه شكلاً اجتماعياً يسمح لكلّ فردية أن تُطوِّر عدّة أنشطةٍ إبداعية ضمن إطار "ترابط القضايا": "في المجتمع الشيوعي (...) لا أحد محبوس في دائرة حصريّة من النشاطات (...) تسمح هكذا بفعل شيء اليوم، وشيء آخر غداً، بالصيد البرّي صباحاً، والصيد البحري عصراً، بأن أنشغل بتربية المواشي في المساء، والانكباب على النقد بعد العشاء، بحسب رغبتي من دون أن أُصبح صيّاداً بريّاً، أو صيّاداً بحرياً، أو راعياً، أو ناقداً"[1]. غير أن تفاؤل ماركس يمنعه من يأخُذ في الحسبان إدارة التناقُضات، وبالتالي مكانة السلطات السياسية البحتة التي تُنظِّم النزاعات في مجتمعٍ مثالي كهذا (ومن ثَمّ تنبع موضوعة "سُقام الدولة")، وبالتحديد: 1) التناقُضات والتنافُس بين الأفراد والجماعات المرتبطة بالمحافظة على أشكال (نسبية على الأقلّ) نُدرة السِّلَع (النُدرة غير المرئية[2] عند ماركس التي تُشكِّل المرئي الخاصّ بالاقتصاد الكلاسيكي الجديد)، لكن أيضاً نُدرة المكان والزمان، ومن ثَمّ تنبع مُشكلة اقتسام السِّلَع، والمكان والزمان؛ 2) التناقضات بين منظومات القِيَم المختلفة للأفراد والجماعات، وبالتالي بين مفهومات مختلفة للنشاطات "الإبداعية" التي يجب تطويرها؛ و 3) النزاعات في صميم كلّ فرد بين عدّة إمكانيات تطوُّر

---

(1) *L'idéologie allemande* (1845-1846), en collaboration avec Friedrich Engels, trad., dans *Œuvres III, op. cit.*, p. 1065.

(2) هناك نوعان من السِّلَع الاقتصادية، في نظرية ماركس، مرئية les voir (أدوات الإنتاج، والمُنتجات، والسِّلَع في السوق) وسِلَع غير مرئية les non-voir مع أنّها هي التي تُغذّي الرأسمالية (كفضل القيمة، وقوّة العمل) (المُترجِم).

نشاطاته الإبداعية أو التساؤلات الخاصّة بتوزيع وقته بين نشاطات استهلاكية ونشاطات إبداعية. إذاً تزيد مشكلات فكر ماركس وحدوده هذه من وثوق استخدام علم إناسته عن الإنسان المُبدِع الكامل بوصفه أُفقاً مُحرِّراً، بحسب المنظورات التي أعاد ديريدا فتحها: بوصفه أُفقاً يقودنا إلى تغيير المجتمعات الموجودة وتحسينها دون أن نجعل منها مُطلَقاً موضوعاً في "طبيعة بشرية" يُمكن تحقيقها كما هي.

وفي ختام هذه النقطة، يُمكننا القول إنّ ماركس يبدو أكثر فائدةً اليوم كداعٍ إلى نقد المجتمعات الموجودة وإلى الفعل الهادف إلى تغييرها، منه كمُخترِع مجتمعاتٍ مُثْلى.

14. العلوم الاجتماعية ونقد "الطبيعة البشرية"

مفهوم "الطبيعة البشرية"، أي الخصائص المشتركة، الدائمة والثابتة في نظر مجموع البشر، ليس تحصيلاً حاصلاً، على الرغم من أنها حاضرة غالباً، بشكل صريح إلى حدٍّ مّا، عند المؤلّفين الذين راجعناهم حتى الآن. إذ صدر الهجوم الأكثر حدّة من العلوم الاجتماعية. فمع علم الاجتماع، وعلم الأعراق أو التاريخ تستخدم التساؤلات النقدية عن مفهوم "الطبيعة البشرية" طريقة مختلفة عن عديد من علوم الأعراق الفلسفية المُحْصاة. فتحليلات العلوم الاجتماعية تمرّ بشكلٍ عام من خلال الدرس التجريبي للمجتمعات الملموسة، بينما علوم الأعراق الفلسفية تتمثّل عادةً كوظائف نظرية (من نمط "حال طبيعية" مُتخيَّلة).

1.14 معالِم سوسيولوحية وعرقية

نجد سلفاً عند أحد مؤسّسي علم الاجتماع الفرنسي، وهو إميل دوركهايم (1858 ـ 1917) عناصر نقدية. يتعلّق هذا تحديداً بمسألة تنوُّع المشاعر الاجتماعي والتاريخي: "وهكذا عددنا من الفطري عند الإنسان شعوراً دينياً مُعيّناً، وحدّاً أدنى من الغيرة الجنسية، والبِرّ بالوالدَين، والحبّ الأبويّ، إلخ.، ومن ثَمّ أردنا شرح الدِّين، والزواج، والعائلة. لكن التاريخ يُبيِّن أنّ هذه الميول، بعيداً عن أن تكون متناسبة مع الطبيعة البشرية، إما أن تهجر تماماً ظروفاً اجتماعية مُعيّنة وإمّا أنّها تُقدِّم، من مجتمع إلى آخر، تغيُّرات كهذه تُختزَل البقية التي نحصل عليها منها، وهي تمحو كلّ هذه الاختلافات (...)، إلى شيء غامض

ووهمي"[1]. وكان جَدٌّ كبير آخر لعلم الاجتماع، هو ماركس، قد أشار، في إحدى صيغه الأقلّ طبيعية، إلى أنّ "الجوهر الإنساني (...) هو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية" (أطروحة فيورباخ السادسة)[2]. بينما يذهب المؤرّخ الاقتصادي كارل بولاني[3]، خلافاً لعلم إناسة الإنسان الاقتصادي عند آدم سميث، في اتجاه مُتقارب مستنداً إلى معطيات مادية عِرْقيَّة تتصل بعمل المجتمعات المُسمّاة "بدائية".

ثمة استمرار في علم الأعراق (تخصّص مُكرَّس أساساً لملاحظة المجتمعات الأكثر قِدَماً، المُسمّاة "بدائية")، للمُقاربات التي رسمها ماركس ودوركهايم. وهذه بالتحديد حال الدراسة الكلاسيكية للأميركية مارغريت ميد Margaret Mead(1901 ـ 1978) عن الأخلاق والجنسانية في أوقيانوسيا"[4]. فهي تدرس فيه ثلاثة مجتمعات في غينيا الجديدة (الآرابِشّ، وموندوغومور، وشامبولي) من زاوية العلاقات بين الجنسيَن. وتُبيِّن عند الآرابِش رجالاً ونساءً مُتساوين في "الأمومة" و"الأنثوية" (بالمعنى المعروف عندنا في الغرب). على عكس الموندوغومور الذين يظهرون رجالاً ونساءً، أكثر "قسوة" و"عدوانية"، وأَمْيل إلى معنى "الذكورة" الغربي. بينما يُقدِّم مجتمع "الشامبولي" صورة مقلوبة عمّا يحصل في مجتمعاتنا، لأنّ المرأة هي الشريك المُسيطِر بينما يبدو الرجل أكثر "عاطفية".

أمّا السِمَة "الطبيعية" المُفترَضة في المجتمعات البشرية لسُلْطة مُتصَوَّرة بوصفها إلزامية، قائمة على علاقة قيادة/طاعة، فقد انتقدها عالِم الأعراق الفرنسي بيير كلاستر Pierre Clastres مستنداً إلى تحليل المجتمعات البشرية لهنود أميركا (وخصوصاً هنود أميركا الجنوبية الغارانيين والغواياكي)، التي توضّح وجود سلطة جماعية للمجتمع على المجتمع نفسه، وتوضّح شكلاً مُدهِشاً في نظرنا، هو "رئيس بلا صلاحيات"[5]. مؤخّراً، توقف عالِم الأعراق

---

(1) *Les Règles de la méthode sociologique* (1re éd.: 1895), Paris, PUF, coll. "Quadridge", 1981, p. 106.

(2) *Thése sur Feuerbach* (1848), *op.cit.*, p.1032

(3) في *La grande transformation (1944), op.cit.*

(4) *Moeurs et sexualité en Océanie, 1re éd.: 1935, trad., Paris, Plon, Coll.* "Terre humaine/Poche", 1963.

(5) Dans *La Société contre l'État -Recherches d'anthropologie politique,* Paris, Minuit, 1974.

كاي هوا Cai Hua[1]، عند مجتمع غريب أيضاً من وجهة نظر بديهيات مجتمعاتنا الغربية: فأفراد النّاء، وهي عِرْقٌ أقليّةٍ في الصين (حوالي 30000 شخص)، يعيشون في مناطق الهيمالايا. فما ميزته؟ ما يزال أغلب هؤلاء الأفراد لا يعرفون "الأب" و"الزوج"، بينما الإخلاص والغيرة موقفان لا يُشجِّعهما المجتمع.

وبالتوافُق مع هذا النموذج من تحليلات علم الأعراق، ينبغي أيضاً أن نُشير إلى علم الاجتماع التاريخي عند نوربرت إلياس (1897 ـ 1990). ففي كتابه حضارة الأخلاق[2]، وانطلاقاً هذه المرة من تحليل مواد تاريخية، سيُعيِّن مُتغيِّرات بحسب العصور في السلوك اليومي (كالأكل، والشرب، والوقوف في الأماكن العامة، إلخ.)، وأشكال الحساسية (ما تتحمّله حاسة الشمّ، والشعور بالضيق أو بالخجل بين الناس، إلخ.). في علم النفس الاجتماعي، تجربة الأطفال "الوحشيين"، أي الذين يعيشون أولى سنوات حياتهم في عزلة عن الجماعة، هي التي قادت لوسيان مالسون Lucien Malson[3] إلى إعادة النظر في أطروحة "طبيعة إنسانية" مستقلّة عن أنماط التعلُّم في مجتمع مُعيَّن.

وفي الختام، بإمكاننا القول لقد بحثت العلوم الاجتماعية عن وضع طرائق وجود البشر، وفعلهم، وتفكيرهم في سياق تاريخي واجتماعي. مما أدّى إلى حلّ مفهوم "الطبيعة البشرية" المدروس بوصفه شيئاً ثابتاً.

2.14 أمام مخاطر نسبية الأخلاق

لكن ألا تحمل مُساهمات العلوم الاجتماعية، في هذه الحركة، خطر النسبية الأخلاقية، التي لن يكون لمفهوم الإنسانية معها وجود، أوَلا تُسهِم هكذا في تفاقُم خلط المراجع الأخلاقية لمجتمعاتنا؟ هذا الخطر هو الذي قاد بعض الفلاسفة السياسيين إلى الاحتفاظ بـ "العودة" إلى مفهوم "الحقّ الطبيعي" مقابل تحليلات العلوم الاجتماعية. وهكذا عارض ليو شتراوس Leo Strauss (1899 ـ 1973)[4]، الفيلسوف اليهودي الألماني الذي هاجر إلى الولايات

(1) *Une Société sans père ni mari -Les Na de Chine*, Paris, PUF, 1997.

(2) *La Civilisation des mœurs*, 1re éd.:1969; trad., Paris, Hachette, coll. "Pluriel", 1982.

(3) *Les Enfants sauvages*, Paris, UGE "10-18", 1964.

(4) Trad. de M. Nathan et É. de Dampierre, Paris, Plon, 1954 (Ire éd.: 1953).

المتحدة المُتأثر بالتجربة الصادمة لانتصار اللاإنساني والهمجية النازية بالتحديد، في كتاب الحق الطبيعي والتاريخ، علم اجتماع ماكس فيبر. إذ يكتب بالتحديد (ص. 17): "الإهمال الراهن للحق الطبيعي يقود إلى العَدَمِيَّة". وعلى غراره، تعدّ الفيلسوفة الفرنسية بلاندين كريجيل Blandine Kriegel اليوم أنّ "فلسفة حقوق الإنسان" هي بالضرورة "فلسفة الطبيعة الإنسانية الخاضعة لقانون الطبيعة"، ضامنة تماماً "سبب وجوب أن يكون هذا على هذا الشكل لا على شكلٍ آخر"[1].

تَمّ تصوُّر ثلاثة مسارات كبدائل لهذه العودة المثيرة للجدل إلى "الطبيعة"، أُخذت على محمل الجدّ الانحرافات التي ينتقدها. إذ حملت حنا آرانت Hannah Arendt (1906 ـ 1975)، مع مفهوم "الوضع البشري" المتعارض مع مفهوم "الطبيعة البشرية"، استقراراً جديداً إلى مفهوم الإنساني في كتابها الوضع البشري الحديث[2]. وهكذا تُقدّم فكرة أنّ "لا شيء يسمح لنا بافتراض أنّ للإنسان طبيعة أو جوهراً كالأشياء الأخرى" (ص. 45). بل هو، في نظرها، في "وضع" يخضع للقيود الأعمّ وهي "الحياة والموت، الولادة والموت" (ص 43). ومن منظور مُتقارب، يُحدّد الباحث المُعاصر في علوم التربية برنارد شارلو Bernard Charlot أنّ "الإنسان يخلق شخصيّته الاجتماعية بفضل توسُّط الآخرين، في شروط اجتماعية محدّدة وانطلاقاً من مُعطياتٍ بيولوجية هي نفسها ذات دلالة اجتماعية"[3]. تبقى حينئذٍ فقط سلسلة قيود واحتمالات طبيعية مُعالَجة بطرائق مختلفة بحسب العصور والمُجتمعات.

جدار الحماية الثاني: ما نسمّيه "الإنسانية" يمكن أن يُعَدّ أيضاً صادراً عن إرث تاريخي مُستقرّ نسبياً، ومدروس من منظورات اتجاهات مختلفة إلى هذا الحدّ أو ذاك عبر تاريخ مختلَف الجماعات البشرية. يندرج في هذا الاتجاه علمُ اجتماع العدالة الخاصّ بـ"لوك بولتانسكي" Luc Boltanski و"لوران تيفينو" Laurent Thévenot ـ الذي سنتوقف عنده في الفقرة اللاحقة ـ نظراً لأنّه يُحدِّد

---

(1) *Cours de philosophie politique*, Paris, LGF-Le Livre de Poche, 1996, p. 42.

(2) Traduction de G. Fradier, Paris, Calmann-Lévy, coll. "Agora", 1983 *(The Human Condition*, 1958).

(3) Dans "Nature humaine et condition humaine" (pp. 232-242), dans *La Mystification pédagogique*, Paris, Payot, 1977, p. 241.

سلسلة مواقف من الحياة اليومية حيث نشعر بشكل محسوس بمعنى الإنسانية المستقرّ نسبياً في مجتمعاتنا الراهنة. وأخيراً ثمة جدار الحماية الثالث: إثر حُدوس فيخته الشاب، يمكن أن تُرسَم الإنسانية كأُفق وكرهان أخلاقي فعّال ومُنتظَر باستمرار على نحوٍ مّا.

رُبّما يُمكننا، إذا ربطنا القيود، والاحتمالات البيولوجية، والإرث الحاضر للماضي وإمكانات المستقبل ضمن تصوُّرٍ أخلاقي، أن نتجنّب في آنٍ واحد المتاهات النِّسبية والادعاءات العَبَثيَّة الطبيعية/الشمولية. ومع ذلك، يبقى على العلوم الاجتماعية أن تأخذ على محمل الجدّ المُكوِّنات الأخلاقية لأبحاثها، وذلك بالتحرُّر من تعريف نظامها تعريفاً عِلْمَوياً مُفرِطاً.

15. إعادة ترتيب علوم الإناسة الفلسفية: علم اجتماع أنظمة الفعل

في نهاية الثمانينيات، فتح لوك بولتانسكي، ولوران تيفينو، وكان كلٌّ منهما مديرَ أبحاث في **مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية**، سبيلاً جديدة في العلوم الاجتماعية تحت تسميَة "علم اجتماع أنظمة الفعل"[1]، تُكوِّن مقاربة مُجدِّدة للعلاقات بين علم الاجتماع والفلسفات السياسية والأخلاقية.

في علم اجتماع أنظمة الفعل، يُفهَم الفعل من خلال الجهاز الروحي الحركي عند الأشخاص، وضمن حركية التنظيم بين الأفراد أنفسهم، وبينهم وبين الأشياء. يقترح علم الاجتماع هذا مفهومات مختلفة كي يُدرك مختلف أنماط الوضع وصيَغ الانخراط في العالَم المرتبطة بها. لذا يتمتع الأفراد، في هذا النوع من علم الاجتماع، بهويات مُتعدِّدة، وليس عبثياً أن يستدعي الفرد نفسُه شعوراً بالعدالة في موقف، وأن يكون عاشقاً في موقف آخر،

---

(1) Pour des présentations synthétiques, voir notamment L. Boltanski, *L'Amour et la Justice comme compétences* (Paris, Métailié, 1990), L. Thévenot, "Pragmatiques de la connaissance" (dans *Sociologie et connaissance*, A. Borzeix et al., *éds.*, Paris, Éditions du CNRS, 1998), ainsi que P. Corcuff, "Usage sociologique de ressources phénoménologiques: un programme de recherche au carrefour de la sociologie et de la philosophie" (dans *Phénoménologie et sociologie*, J. Benoist et B. Karsenti, *éds.*, Paris, PUF, 2001).

وعنيفاً في موقفٍ ثالث، واستراتيجياً في موقف رابع. لهذا نتائج تتصل بالعلاقات مع مختلف الفلسفات المتوفّرة. ولن يكون لنا، مع علم اجتماع أنظمة الفعل، أن نختار بشكل نهائي من بين مختلف علوم الإناسة الفلسفية ذات المزاعم العالمية، مثلاً علم إناسة هوبز hobbes الذي ينطلق من "حرب كل فرد ضد الآخر" أو من علم إناسة ليفيناس lévinas (1906 ـ 1995)[1]، الذي ينطلق، على العكس، من "المسؤولية إزاء الآخرين". وسوف نقول، ضمن هذا المنظور السوسيولوجي، إنّ طابع جهازنا الروحي الحركي يفعِّل "حرب كلّ فرد ضدّ الآخر" في بعض المواقف، و"المسؤولية إزاء الآخرين" في مواقف أُخرى، وهذا عند الشخص نفسه. إذاً يسمح تصوُّر شخص مُتعدّد بإعادة ترتيب علوم الإناسة الفلسفية، وبأن نجعل من بعضها جزءاً فقط من تجربتنا غير محصور بالأجزاء الأخرى. اكتُشِفَت حتى الآن عدّة أنظمة فعل، من بينها:

نظام العدالة ـ والتسويغ العام[2]: يتصل الأمر بنمط تحليل المعاني العاديّة للعدالة في مجتمع كمجتمعنا. وهو يستهدِف على نحوٍ خاصّ العمل الذي قام به أفراد لنقد أفراد آخرين أو لتسويغ أنفسهم أمام انتقاداتهم، وهذا ضمن مواقف من الخصومات العامّة، التي يُحتمَل أن يراها مجموع أعضاء الجماعة، حيث يتمّ اللجوء إلى حُجج أعمّ من حُجج المُشاحنات "الخاصّة" أو "غير الرسمية". في هذه المواقف العامة يستقِرّ يومياً مفهوم مُعيَّن عن الإنسانية (لأنّ الأمر يتصل بالعدالة بين البشر المُتمتّعين نظرياً بكرامة مُتساوية)، الموروثة من ماضي مُجتمعاتِنا. إذ يرى بولتانسكي وتيفينو أنّ ثمة في مجتمعاتنا عدّةَ أنماطٍ من البراهين العامة تستند إلى مفهومات مُتباينة عن الخير العام أو عن العدالة في مدُنٍ متكوِّنة من بشر. إذاً قد يكون ثمّة رابط بين التسويغ العام ومعنى العدالة. إذاً، يُستخدَم بعض المؤلّفين الكلاسيكيين في مجال الفلسفة السياسية (مثل روسو أو سميث) بوصفهم "واضِعي قواعد الخير العام". وهكذا سوف نتصوَّر هذه السِّلَع، على طريقة النَّحْويين الذين يُرمّزون قواعد اللغة، بوصفها رموزاً لمفاهيم العدالة التي تظهر بصورة أكثر ضمنية في مواقف الحياة اليومية. وبالتالي يفتح علم اجتماع المعاني

---

(1) انظر الفصل الثاني.

(2) Luc Boltanski et Laurent Thévenot *De la justification -Les économies de la grandeur* (1re éd.: 1987), Paris, Gallimard, 1991.

العادية للعدالة الذي يحفزه تجريبياً أشخاص من مجتمعاتنا، طريقاً فلسفية أصيلة في النقاش الكلاسيكي الذي يُعارِض بين مؤيدي النسبية ومؤيّدي العالمية؛ لأنّها تُفضي إلى ما سمّاه تيفينو "التعدّدية بلا نسبية"[1].

منذ ذلك الحين، اكتشفت كلوديت لافاي Claudette Lafaye ولوران تيفنور Laurent Thévenor[2] إمكانية بروز "مدينة خضراء" حول براهين بيئية تفترِض أحياناً إعادة ترتيب ملموسة للعلاقات بين البشر وغير البشر (حيوانات، نباتات، إلخ.) براهين مستقرة في مفهومات العدالة الإنسانية الأكثر كلاسيكية. وفي اتجاه مختلِف، اهتمَّ لوك بولتانسكي وإيفا شيابيللو Ève Chiapello[3] ببروز "مدينة بحسب المشاريع" وبشكل أساسي في الثمانينيات والتسعينيات، ترتبط بصعود رأسمالية جديدة "شبكية"، ومَرِنة ومُعَوْلَمة. وقد أضاء سيريل لوميو Cyril Lemieux معنيَي العادل وغير العادل اللذين فعّلتهما الممارسات الصحفية"[4].

النظام المدهش: إذ انطلق لوك بولتانسكي من علم اللاهوت المسيحي[5]، عدّل هذا الشكل من الحبّ المجاني المُتحرِّر من الحساب (حب هائل خارج عن منطق القياس بين الأشخاص، وبالتالي عن مختلف ضروب العدالة المتوفّرة).

نظام العنف: العنف الذي تصوره لوك بولتانسكي في مفهومه المحدد المتعلق بإطلاق القوى القائمة إلى أبعد الحدود (وبالتالي إلى ما هو أبعد من العدالة).

نظام الاستجواب الأخلاقي في الموقف المباشر (أو في التعاطُف): نمْذج هذا الشكل من الانخراط في العالَم كلٌّ من فيليب كوركوف Philippe Corcuff وناتالي ديبراز Natalie Depraz انطلاقاً من فكرة إيمانويل ليفيناس[6] عن

---

(1) "Un pluralisme sans relativisme? Théories et pratiques du sens de la justice", dans *Justice sociale et inégalités*, J. Affichard et J.-B. de Foucauld (éds.), Paris, Éditions Esprit, 1992.

(2) "Une justification écologique? Conflits dans l'aménagement de la nature", *Revue Française de Sociologie*, vol. 34, n° 4, octobre-décembre 1993.

(3) *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

(4) Voir *Mauvaise presse -Une sociologie compréhensive du travail journalistique et de ses critiques*, Paris, Métailié, 2000.

(5) *L'Amour et la justice comme compétences, op.cit.*

(6) Voir P. Corcuff, "Ordre institutionnel, fluidité situationnelle et compassion. Les

أخلاق الوجه[1]، والمسؤولية تجاه الآخرين. يستهدف هذا النظام بعض النماذج المُنشَّطة في مجتمعاتنا بالتحديد: الخضوع العملي وبطريقة غير انعكاسية بالضرورة، لـ "استحواذ" شعور بالمسؤولية إزاء اكتئاب الآخرين في المواقف المباشرة والتجاور الجسدي .

النظام التكتيكي- الاستراتيجي (أو المكيافيللي) : أَعدَّ طريقةَ الفعل هذه فيليب كوركوف انطلاقاً من كتاب الأمير لمكيافيللي. وهو يهدِف إلى أن يُدرك على نحو أفضل مجال صلاحية أنماط السلوك في مجتمعاتنا (مُجرياً حسابَ الوسائل/الغايات) التي غالباً ما أخذت اليوم في العلوم الاجتماعية بشكل عام، وفي العلوم السياسية بشكل خاص، بُعداً لا نهائياً وغير قابل للتعريف. يهتمّ هذا النظام على الأخصّ بالطريقة التي يُمكن للأفراد، كي يحققوا غايات يعدّونها عادلة، أن يستعينوا بوسائل غير عادلة، في مشاهد أكثر "كذِباً". إذاً يتميّز نظام "مكيافيللي" المُتّصل بغاية الخير المشترك، عن النظام "المكيافيللي" الموجَّه فقط صوب النجاح الشخصي[2].

إذاً يجعل علم الاجتماع الجديد الذي ما يزال ينمو، إمكانية علاقات جديدة بين العلوم الاجتماعية والفلسفات السياسية والأخلاقية : 1) استُخدِمت مصادر فلسفية لبناء نماذج علوم اجتماعية، وفي العودة 2) أجرت العلومُ الاجتماعية إعادةَ ترتيب علوم الإناسة الفلسفية ذات الادعاءات العالمية انطلاقاً من استقصاءات ميدانية. تعترف إعادة الترتيب هذه بتورُّط إناسي، لأنّ صورة الإنسانيّ الصادرة عن هذه الأبحاث هي في الوقت عينه تعدُّدية (يتمتّع البشر بتنوُّع المَقدرات)، وتاريخية (هذه الصورة مدروسة في اتجاهات مختلفة ضمن تنوُّع سياق تاريخي)، كما يبرز في كلّ مرّة معنى ما يتمتع به الإنسانيّ من الصلاحية العامة المُستقرّة نوعاً مّا، في توجُّه غير نسبيّ في النتيجة.

---

interactions au guichet de deux Caisses d'Allocations Familiales", *Recherches et Prévisions* (CNAF), n° 45, septembre 1996, et "Usage sociologique de ressources phénoménologiques"; *op. cit.*

(1) يقصد ليفيناس بذلك أنّ جسَد الآخر يحمل معناه في ذاته، ويكفي اختراق هذا الجسَد لتأسيس الأخلاق والمسؤولية. وهنا يُمثِّل الوجه كاملَ جسد الآخر المتوجّه إليّ مباشرة. (المُترجِم).

(2) Voir P. Corcuff et M. Sanier, "Politique publique et action stratégique en contexte de décentralisation -Aperçus d'un processus décisionnel "après la bataille", *Annales -Histoire, Sciences Sociales,* vol. 55, n° 4, juillet-août 2000.

في ختام هذا الفصل الأوّل، يُمكننا التذكير بأنّ العُرْف الفلسفي، الذي لم نُعيره إلا لمحة بسيطة، طوَّر علوم إناسة، وفلسفات سياسية، كما طوَّر طرائق العلاقات في ما بينها المتنوّعة بما يكفي. كان بعض الفلاسفة أكثر تفاؤلاً (مثل لا بويسي، وفيخته الشاب)، والآخرون أكثر تشاؤماً (مثل هوبز أو مونتسكيو)، وآخرون طوّروا مكوّنات ذات نزعة طبيعية قويّة (مثل أفلاطون وأرسطو)، بينما أدخل آخرون عناصر تاريخية جذرية إلى هذا الحدّ أو ذاك، وذلك بتنسيقها إلى حدّ ما مع الطبيعة (مثل فيخته وماركس). وعلى كلّ حال، تُكوِّن تعدّديةُ مفاهيم الإنسانيّ والمدينة عنصراً من تاريخ الفلسفة، أسهم، بمستواه المتواضع (مستوى الأبحاث العميقة)، في التنوُّع الفعلي لأشكال الإنسانيّ والمدينة خلال مختلف المراحل، وفي مختلف المجتمعات.

بدأنا للتوّ في توضيح بُعدٍ هام للفلسفات السياسية: الروابط الضمنية نسبياً التي تعقدها مع مُكوِّن أكثر خروجاً على أُفقها السياسي الأكثر علنيّة، أي رؤيتها عن الإنسانيّ. وبإمكاننا الآن، في الفصل الثاني، أن نُركِّز انتباهنا على مشكلة تؤثِّر فيها من الداخل بشكل مباشر: الروابط بين الانتقادات التي توجّهها إلى النظام السياسي واكتشافها الملامحَ الإيجابية و/أو المأمولة من هذا النظام.

2

الهيمنة والعدالة

في العُرْف الفلسفي، وفي النقاشات بين المؤلّفين أو في صميم المؤلَّف نفسه، تتقاطع اعتبارات إيجابية للمظاهر الخيِّرة للروابط الاجتماعية و/أو للنظام الاجتماعي المأمول، وكذلك اعتبارات نقدية تُعيد النظر في الطابع السلبي العام لهذا النمط أو ذاك من المجتمع، أو فقط لبعض ملامحه. وهذا ما سوف نتمكّن من أن نُلاحظه عند روسّو، وفيخته، وماركس وفي العلوم الاجتماعية النقدية. كان ترابط هذه الموضوعات الإيجابيّة والنقدية مُشوَّشاً في الفترة المُعاصرة. هكذا عرفت المرحلة بين الستينيات والسبعينيات، في القطاعات الأكثر انكشافاً للرؤية من المجال الفكري الفرنسي، سنوات نقدية (للاستغلال، والهيمنة، والسُّلطات، إلخ.)، بينما عرفت المرحلة بين الثمانينيات والتسعينيات سنوات إيجابية (لصالح الرابط الاجتماعي، والأخلاق، والعدالة، والحق، إلخ.) لكنْ غالباً ما نسيَت البُعد النقدي. وكأننا، في فرنسا المُعاصرة، لم نعُد قادرين على التفكير معاً، ضمن الإطار نفسه، في نقد اجتماعي وفي بحث إيجابي عن الروابط الاجتماعية. ممّا سوف نرسم معالمه، مع ذلك، في هذا الفصل مُستعينين بفلسفاتٍ كلاسيكية وبمؤلّفين مُعاصرين أيضاً.

في نقطة أولى، سوف ندرس انتقادات النظام الاجتماعي والسياسي التي ستُجمَع حول مفهوم الهيمنة. وسوف تسمح نقطة ثانية بالعبور بين النقطتَين الأولى والثالثة، مع الاهتمام بالعلاقات بين الانتقادات والمُثُل العُليا. وفي النهاية، ستتوقَّف نقطة ثالثة عند أفكار أكثر إيجابية خاصة بالروابط الاجتماعية، بالتركيز على مفهوم العدالة، وخصوصاً تلك التي تستعين بها الفلسفة السياسية المُعاصرة.

1. نقد الهيمنة

سوف نربط تحت الفئة العامة للهيمنة مجموعة من الآليات، المختلفة مع ذلك والمحددة في تاريخ الفلسفة، من خلال مفاهيم متنوّعة مثل الطغيان، والاستبداد، والتفاوت، والسلطة، والاغتراب أو الاستغلال. غير أنّها تتقارب في إرجاعها إلى عدم التناظُر بين المجموعات و/أو بين الأفراد. يُمكن أن يتعلّق هذا بعدم تناظُر في المصادر ـ مصادر مملوكة لا يُمكننا بلوغها ـ أو عدم تناظُر في وضعية التراتُب؛ فمن شأن عدم التناظُر أن يتضمّن علاقات قيادة/وخضوع. وبالتالي يفترض مفهوم الهيمنة تكراراً، واستقرار عدم التناظُر وليس فقط عدم تناظُر دقيق وفي فُرصة وحيدة. احتفظنا هنا بهذا المفهوم، لأنّه يُكوِّن في أغلب الأحيان مصطلحاً نقدياً، أداة فكّ رموز الملامح السلبية للحياة الاجتماعية.

1.1 القيمة النقدية للحق الطبيعي عند روسّو وفيخته

يُفضِّل روسّو مفهوم التفاوت كي يدرس عدم التناظر بين الأفراد، وذلك في كتابه خطاب حول أصل التفاوت بين البشر وأُسسه (المكتوب سنة 1754)[1]. يُميِّز أولاً "التفاوت الطبيعي أو الفيزيائي"، الممنوح بشكل طبيعي وأهميته ضعيفة، و"التفاوت الأخلاقي أو السياسي"، المرتبط بالعلاقات القائمة بين البشر في المجتمعات، وقد يأخذ أبعاداً هامة. قد يعني هذا التفاوت مختلف أنماط المصادر: تفاوت الثروات، والشرف، والسلطة، إلخ. ويقترح روسو تكويناً معقولاً لهذا التفاوت الاجتماعي (هكذا كان، أو ينبغي أن يكون، أصل المجتمع والقوانين، التي أعطت الضعيفَ عقباتٍ جديدة والغنيّ قوىً جديدة"، ص. 239). ويبدو ابتداع الملكية في الأصل الأساسي للشرور التي تُحيق بالمجتمعات البشرية: "أول من سيَّج أرضاً وحذَّر بالقول: هذا ملكي. ويجِد أناساً تبلغ بساطتهم حدّاً يجعلهم يُصدّقونه، إنّما هو المؤسِّس الحقيقي للمجتمع المدني. لكنَّ الجرائم، والحروب، والقتل، والبؤس، والرعب، لم تدّخر للجنس البشري ذاك الذي يقتلِع الأوتاد، ويردم الخنادق صارخاً بأشباهه: احذروا أن تسمعوا هذا المشعوذ، ستضيعون إذا نسيتم أنّ الثمار للجميع، وأنّ الأرض ليست ملك أحد" (ص. 222).

---

(1) *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Paris, G.F-Flammarion, 1992.

وسيأخذ في حسبانه، في تحليله لتطوُّرات التفاوت الاجتماعي عبر تمكين الملكية، 1) أبعاداً مُبطّنة، ومعتقدات الناس وأوهامهم ("يركض الجميع أمام أصفادهم مُعتقدين أنهم يضمنون حريَّتهم"، ص. 239)؛ و2) وأبعاداً مُعلَنة، كالقوة والسلاح أولاً، ثم الحق. لأنّ القوانين، وبالتحديد من خلال حق الملكية، "تجعل من انتهاك أخرق حقاً ثابتاً، ولصالح بعض الطموحين تُخضِع من الآن وصاعداً كل الجنس البشري للعمل، وللعبودية والبؤس" (ص. 239). ومن جهة أخرى، القانون نفسه متناقض من وجهة نظر التعارض بين الخارجي/والداخلي، نظراً لأنّه يضمن قيوداً خارجية، لكنه باستناده في الوقت نفسه إلى مُعتقدات داخلية بالقياس إلى شرعيّته، يتجنّب اللجوء إلى القوّة.

لئن أسّس روسّو هذا التكوين المنطقي للتفاوت الاجتماعي، فذلك لكي يُدينه. وهو يستند إلى "قانون طبيعي" - إنّه بطريقة مّا قانون مثالي يندرج بوصفه إمكانية في "الطبيعة البشرية"، ويعمل بالتالي كمعيار قياس التفاوت غير الشرعي - كي ينتقد فروق مصادر الدخل والسلطات التي يُتيحها "الحقّ الإيجابيّ" (القانون الموجود فعلاً): "التفاوت الأخلاقي الذي يسمح به الحقّ الإيجابيّ وحده، مُعاكِس للحقّ الطبيعيّ، في كلّ مرّة لا يتقاطع بالنسبة نفسها مع التفاوت الجسدي (...) ولن يكون إلا من باب معاكسة قانون الطبيعة، أياً كانت طريقتنا في تعريفه، أن يقود طفلٌ شيخاً، وأن يقود أحمقُ حكيماً، وأن تفيض حفنةٌ من الناس بالكماليات بينما لا تجد الغالبية الجائعة ما هو ضروري لعيشها" (ص. 257). يُفعِّل روسّو النقد الاجتماعي عبر جدلية ثنائية الحقّ الطبيعي/الحقّ الإيجابي، وعبر التفاوت الذي تسمح بكشفه بين المثل الأعلى والواقع.

سيحمل فيخته الشاب استمراراً نقدياً لروسّو في ما يتعلّق بمفهومَي "الحق الطبيعي" و"الحالة الطبيعية". ففي محاضراته عن توجُّه العالِم (1794)[1]، يكتب أنّ "ما وضعه روسّو خلفنا تحت اسم الحالة الطبيعية، وما سمّاه الشعراء بالعصر الذهبي، إنما يوجد أمامنا (...) وما ينبغي أن نكونه، رُسِمَ كأنّه شيء سبق أن كُنّاه، وأنّ ما بقي علينا أن نبلغه قُدِّم وكأنّه شيء مفقود" (ص. 87 - 88). وهكذا يضع المثل الأعلى في أُفق قادم، ولا يعود

(1) Trad. de J.-L. Vieillard-Baron, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, 1994.

يربطه فقط بأساس طبيعي. وفي وسعنا القول، بأسلوبٍ سُقراطي: تتحقَّق إمكانيات البشر الكامنة في المستقبل. وبالتالي يُصبح المستقبل الذي سيتحقّق معياراً تُقاس عليه نواقص الواقع الحاضر.

2.1 ماركس وسلاسل الرأسمالية

نجِد عند ماركس، بحسب العصور أو حتى أحياناً في صميم النصوص نفسها، طرائق واضحة الاختلاف عن مسألة الهيمنة. وسوف نُشير إلى ثلاثة من هذه الأشكال الأساسية: الاستغلال، وتقسيم العمل، والاغتراب.

1.2.1 الاستغلال

طريقة ماركس الأولى الهادفة إلى إدراك المشكلات العامة التي أدرجناها تحت تسمية الهيمنة على موضوع الاستغلال، من الطرائق المعروفة جداً. يقوم الاستغلال نظرياً على اغتصاب المُستغلَّين لفائض العمل الذي يُنتجه المُستغَلُّون. تستند هذه المَفْهَمَة إلى نظرية القيمة ـ العمل، المُستوحاة في جزء منها من الاقتصاديين التقليديين مثل دافيد ريكاردو David Ricardo (1772 ـ 1823)، التي يُعَدُّ العمل بحسبها مصدر القيمة. يتّخذ الاستغلال، في صميم علاقات الإنتاج الرأسمالية، شكل الاستغلال الرأسمالي أو شكل اغتصاب فضل القيمة (أو القيمة المُضافة). إذ يُشكِّل فضل القيمة، بطريقة مّا، الفرق بين قيمة العمل التي يخلقها الموظَّف المأجور والأجر الذي يتلقّاه كي يضمن إعادة خلق قوّة عمله. يُفيد فضل القيمة إذاً في تغذية العملية المستمرّة لتراكُم رأس المال. لا يتعلَّق الأمر، في نظر ماركس، بالعلاقة بين هذا الرأسمالي الفرد وذاك الموظَّف الفرد، بل يتعلّق بعملية عامة تتصل بالرأسماليين عامة، والموظّفين عامة: "ليست القضية هنا قضية أشخاص، إلا بقدر ما يُشخِّصون فئاتٍ اقتصادية، وعلاقات مصالح وعلاقات طبقات مُحدّدة"[1]. إذاً يندرج الاستغلال الرأسمالي في علاقة اجتماعية شاملة، علاقة هيمنة بين الطبقات.

---

(1) Préface à la 1re édition du livre 1 du Capital (1867), dans *Œuvres I*, édition établie par M. Rubel, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1965, p. 550.

انطلاقاً من تعريف الهيمنة، الاقتصادي أوّلاً، عبر مفهوم الاستغلال، يتصوّر ماركس قصداً، في الكتابات الاقتصادية البحتة في القسم الثاني من حياته ككتاب رأس المال، علاقاتِ الهيمنة في دوائر أخرى من المجتمع (في سياسة الدولة، وفي العائلة، إلخ)، المرئية حينئذٍ بوصفها مرهونة في نهاية المطاف بعلاقات الاستغلال. وبذلك، تمكنت بعض الشروح من نقد ميل إلى المذهب الاقتصادي عنده، أي مبالغة في تقييم البُعد الاقتصادي الخالص في تحليل العلاقات الاجتماعية"[1]. بينما وضّح شارحون آخرون، مثل جون إيلستر، أنّ مفهوم الاستغلال لم يكن يُشكّل فقط أداة تحليل (ذات غاية علمية) للوقائع الموجودة لكنّها كانت تمتلك مُقوّماً أخلاقياً قوياً، وإدانة أخلاقية[2]: ركّب كلٌّ من لوك بولتانسكي وإيفا شيابيللو الطابع التحليلي والمعياري المترابط في نظريات الاستغلال كنظرية ماركس، مُبيِّنَين أنّه يُضيء الآليات غير الأخلاقية التي من خلالها "يصنع بؤسُ الصغار سعادةَ الكبار"[3]. أخلاق الاستغلال الظالم هذه تُفضي بالتالي إلى سياسة صراع الطبقات وإلى ثورة البروليتاريا.

2.2.1 التقسيم الاجتماعي للعمل واستبداد المصنع

يُطوِّر ماركس في وصفه المصنع الرأسمالي، في صميم الكتاب الأول من رأس المال، توضيحاً آخر عن الهيمنة، يرتهن بالاستغلال الرأسمالي المالك استقلاله وحرّيته: التقسيم الاجتماعي للعمل اليدوي والذهني. فهو يهتم في المحلّ الأول بحالة المعمل: "تتطور القوى الذهنية للإنتاج من جانب واحد لأنّها تغيب عن الجوانب الأخرى كلّها. فما يفقده العمال المجزَّؤون يتركّز أمامهم في رأس المال. فالتقسيم في المعمل يُعارضهم بالقوى الذهنية للإنتاج بوصفها خاصة الآخرين وسلطة تُهيمن عليهم"[4]. إذًا يتحدّث ماركس عن "الاستبداد في

---

(1) Voir Catherine Colliot-Thélène, "Le matérialisme historique a aussi une histoire", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 55, novembre 1984.

(2) Dans *Karl Marx-Une interprétation analytique*, trad., de P.-E Danzal, Paris, PUF, 1988 (1re éd: 1985), PP. 233-321.

(3) *Le Nouvel Esprit du Capitalisme*, Paris, Gallimard, 1499, p. 464.

(4) Chapitre XIV, dans *Œuvres I, op. cit.*, p. 904.

التقسيم المعملي للعمل"[1]. تبلغ هذه الحركة أوجها في الصناعة الكبرى: "تُنجِز الصناعة الميكانيكية الكبرى في النهاية (...) الفصل بين العمل اليدوي والقوى الذهنية للإنتاج الذي تُحوِّله إلى سلطات رأسمال على العمل"[2]. هنا ترتبط مسألة الهيمنة بمفهوم السلطة.

3.2.1 أشكال الاغتراب

كذلك تنفتح هذه الأوصاف لاستبداد المصنع الرأسمالي على شكل آخر من الهيمنة ألا وهو الاغتراب. وبالتالي، يُشكّل تقسيم الفرد، وتجريده من ذاته البُعدَين الأساسيَّين للاغتراب البشري. يتَّخِذ هذا، في الكتاب الأول من رأس المال، شكل "تقطيع" الفرد واختزاله إلى "نابض آلي لعملية محصورة"[3]. إذاً يضع هذا المعنى الأول للاغتراب تقسيم الإنسان موضع تساؤل، مُعيقاً إعادة توحيد "الإنسان الكامل"، الذي تحدّثنا عنه في الفصل الأوّل.

سوف ينتقد ماركس الاغتراب السياسي، في نصوص كتبَها في شبابه في هذا المعنى. فما يُسمِّيه، في موضوع المسألة اليهودية (1844)[4]، "انفصام الإنسان إلى إنسان عام وإنسان خاصّ" (ص. 358). يوضّح ماركس فيها المكتسبات، وكذلك حدود التحرُّر في المجال السياسي وحده الذي ارتقت به الثورة الفرنسية. حيث يُمكن أن تكتفي غاية تحرُّر تامة بالاعتراف بالعدالة القضائية والسياسية للبشر في "المجال العام" المتواجد مع التفاوت الاجتماعي والاقتصادي في "المجال الخاصّ".

يُقدِّم ماركس في نصوص شبابه دوماً معنى مختلفاً جزئياً للاغتراب، أكثر قُرباً من أصله اللاتيني (ألييناوس *alienus* "الذي ينتمي إلى آخر"). وتُعرِّف مخطوطات 1844[5] "العمل المُغترِب" كالآتي: "ناتج العمل يتعارض مع العمل بوصفه كائناً غريباً، بوصفه قوّة مستقلّة عن المُنتِج" (ص. 58). وبالتالي يلجأ إلى القياس مع ما يعُدّه اغتراباً دينياً: "في الدين، النشاط الخاصّ بالخيال،

---

(1) المرجع نفسه، ص. 899.
(2) المرجع نفسه، الفصل 15، ص. 956.
(3) المرجع نفسه، الفصل 14، ص. 903.
(4) Dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1982.
(5) Dans *Œuvres II*, Paris, Gallimard, coll. "Bibliothèque de la Pléiade", 1968.

والدماغ، وقلب الإنسان، يؤثّر في الفرد تأثيراً مُستقلاً عنه، أي كنشاط غريب، إلهي أو شيطاني. كذلك ليس نشاط العامل نشاطاً خاصاً به، بل ينتمي إلى آخر، وهو فقد لذاته" (ص. 61). وهكذا فالإنسان، في نظر ماركس، خالِق مُنتَجات عمله، مثلما أنّه خالِق آلهة، لكن منتجات عمله، كالآلهة تنتهي بالظهور له كماهيّات غريبة تُهيمن عليه.

3.1 العلوم الاجتماعية: تعقيد أشكال الهيمنة

حملت العلوم الاجتماعية، على غرار المساهمات الفلسفية، توضيحات مُجَدِّدة لمسألة الهيمنة، تدعمها استقصاءات تجريبية (تاريخية، وإحصائية و/أو ميدانية). سوف يُشار فقط إلى بعض الإسهامات الهامة على التوالي: أولاً إسهامات مؤلِّفَين هما ماكس فيبر وبيير بورديو، ثُمّ مجموعتان من الأبحاث، هي انتقادات الديمقراطية التمثيلية وانتقادات هيمنة الذكورة.

1.3.1 فيبر وشرعية الهيمنة

ماكس فيبر (1864 ـ 1920) هو أحد روّاد علم الاجتماع الألماني. يُعرِّف فيبر، في كتاب الاقتصاد والمجتمع (كتاب غير كامل، منشور بعد موته سنة 1921)[1]، مفهوم الهيمنة كالآتي: "تعني الهيمنة فُرصة إيجاد أشخاص قابلين للتحديد مُستعدِّين لطاعة أمر مضمونه مُحدّد" أو "فُرصة أن يُلاقي الأمر وداعة" (ص. 95). لدينا هنا، مع مفهومي الطاعة والوداعة، نوع من استمرار إشكالية "العبودية الإرادية" الغالية على لا بويسي. ومن جهة أُخرى، يكتب فيبر أنّ "كل رابط هيمنة حقيقي يتضمّن حداً أدنى من إرادة الطاعة" (ص. 285). غير أن فيبر لا يضع مفهوم "الإرادة" في صميم بنائه النظري. لأنّ علم اجتماعه، خلافاً للا بويسي، لا يستند إلى علم إناسة الحرية. وفيبر، الذي هو قارئ كبير لنيتشه (1844 ـ 1900)، ليس عالِم اجتماع مُتفائل، بل هو عالِم اجتماع ما يُسمِّيه، بعد كتاب "موت الله" الذي أعلنه نيتشه، "نزع السحر عن العالَم".

---

(1) Trad. sous la direction de J. Chavy et É. de Dampierre, Paris, Plon/Pocket-"Agora", tome 1, vol. 1: "Les catégories de la sociologie", 1995.

يرتبط مفهوم الهيمنة عند فيبر بمفهومَي المعنى والشرعيّة. إذ يُقدِّم فيبر علم اجتماع مُتفهِّم، أي علم اجتماع يهتمّ بالمعنى الذي يُعطيه الأفراد لأفعالهم في مجرى العلاقات الاجتماعية. الشرعية هي المعنى المقبول، تُغطّيه علاقة اجتماعية في نظر أولئك الذين يُشاركون فيه. ويتجلّى بوضوح عند فيبر أنّ كلّ علاقة اجتماعية لا تُرجِع إلى هيمنة، وأنّ المعنى والشرعية بالتالي ليسا مُرتبطَين فقط بأشكال من الهيمنة. وهكذا حدَّد ثلاثة أشكال مثالية ـ نمطيّة من الهيمنة الشرعية ـ فالمثل الأعلى ـ النمَط هو مفهوم مثالي، وشكل خالِص لا يوجد أبداً كما هو في الواقع التاريخي والتجريبي، لكنّه يُشكِّل أداة نظرية تهدف إلى قياس صحيح للتبايُن مع الواقع الملحوظ. هذه المثُل العليا ـ النمطية الثلاثة من الهيمنة التقليدية، تقوم على الاعتقاد بالعُرْف، بينما تقوم الهيمنة الجذّابة على الاعتقاد بقيمة مثالية لشخص مُعيَّن.

2.3.1 بورديو وتعدُّد أشكال الهيمنة

يُقدّم علم اجتماع بيير بورديو (1930 ـ 2002)، وهو يُقاطِع بين إسهامات ماركس وفيبر، تطويرات أصيلة في تحليل الهيمنة[1]. سنحتفظ هنا بثلاثة أبعاد: مفهوم العنف الرمزي، وجدلية المظاهر والميادين، وتعدُّد أشكال الرسملة.

يقع مفهوم العنف الرمزي (أو الهيمنة الرمزية)، بطريقة مّا، في سياق تحاليل لا بويسي، وفيبر، انطلاقاً من اللحظة التي لا تُمثِّل فيها الواقع فقط علاقات قوّة (أول بُعد مأخوذ من ماركس)، بل تُمثِّله علاقات معنى أيضاً (ثاني بُعد مأخوذ من فيبر). إذاً ينبغي أن تكون مختلف أشكال الهيمنة شرعية، إلا إذا تمّ اللجوء حصراً ودائماً إلى القوة المسلّحة، ومُعترَف بشرعيّتها، أي يجب أن تأخذ معنىً إيجابياً أو أن تبدو على كل حال بوصفها "طبيعية"، حيث ينتسب الخاضعون للهيمنة أنفسُهم إلى النظام المُهيمِن، مُتجاهلين أولياته وطابعها الاعتباطي (اعتباطية بالمعنى غير الطبيعي، وغير الضروري، وبالتالي التاريخي والقابل للتحوُّل). هذه العملية المزدوجة من الاعتراف والتجاهُل هي التي تُميِّز

(1) Pour une vue d'ensemble, dans une discussion avec la tradition philosophique, voir P. Bourdieu *Méditations pascaliennes*, Paris, Seuil, 1997, ainsi que P. Corcuff, *Bourdieu autrement*, Paris, Textuel, 2003.

العنف الرمزي؛ الاعتراف بطابعها الشرعي وتجاهُل طابعها بوصفها هيمنة اعتباطية.

يُشكّل التلاقي بين المظهر والحقل، في نظر بورديو، الآلية الأساسية لإنتاج العالَم الاجتماعي. المظهر هو استبطان الخارجي، إنّه "التاريخ المُتحوِّل إلى جسَد". ويتعلّق الأمر بطريقة استبطان البُنى الاجتماعية، وبالتالي أشكال الهيمنة، وبطريقة انطباعها في الأجساد والرؤوس، في مجرى التنشئة الاجتماعية وعمليات التعلُّم، على شكل منظومات استعدادات الإدراك، والإحساس، والصُّنع، والتفكير بطريقة مُعيّنة. ويقوم الحقل على إخراج المستبطَن، إنّه "التاريخ المتحوِّل إلى شيء". وهذه هي طريقة بورديو في تصوُّر المؤسَّسات بوصفها فضاءات للعلاقات، لعلاقات الهيمنة. إذ تؤثّر في كلّ حقل أشكال من الهيمنة المتميِّزة التي لا تُختزَل إلى أشكال أُخرى من الهيمنة. فثمة مثلاً حقل اقتصادي، وحقل ثقافي، وحقل صحفي، إلخ. إنّها إذاً العلاقات بين الهيمنة المُبطّنة (عبر المظهر) والهيمنة المُمَأْسَسَة (عبر الحقول) التي تولِّد فعالية مختلف أشكال الهيمنة.

ترتبط إضاءة ثالثة لمسألة الهيمنة تحذو حذو نقد ماركس وترتبط بمفهوم الحقل. يستأنف بورديو المفهوم الماركسي لرأس المال بوصفه علاقة اجتماعية، لكنّه جعله مُتعدِّداً. لأن كلّ حقل، عنده، يتميز بآليات رسْملة مصادر شرعية خاصة به. ثمة إذاً مع بورديو، خلافاً لماركس متمركز قصداً حول مفهوم رأس المال الاقتصادي، تعدُّد رؤوس الأموال: رأس مال اقتصادي بالتأكيد، لكن أيضاً رأسمال ثقافي، ورأس مال سياسي، إلخ. فليس لديه تمثُّل أحادي البُعْد للفضاء الاجتماعي، بل تمثُّل مُتعدِّد الأبعاد. لن نكون إذاً أمام رأسمالية واحدة (بالمعنى الاقتصادي القائم جوهرياً على آليات الاستغلال)، بل أمام رأسماليات عديدة (اقتصادية، وثقافية، وسياسية، وتقنية، وإعلامية، إلخ.) مختلطة في صميم المجتمع ذاته، ومن تكوُّن اجتماعي واحد (بمعنى مجموع اجتماعي مُتشكِّل تاريخياً مُنسَّقاً بطريقة متميِّزة مختلف علاقات الهيمنة). مثل هذا التحليل يُعقِّد تحليل الهيمنة أو بالأحرى كافة أشكال الهيمنة، لأنّ شخصاً قد يكون مُهيمِناً في حقل (مثلاً يملك رأس مال اقتصادياً) ويكون خاضعاً للهيمنة في حقل آخر (يملِك رأس مال قليل في الثقافة والسياسة).

إذا كان بورديو قد صَقَلَ بذلك بعض تحليلات ماركس، وإذا كان مكانه

بالتالي قد مضى إلى ما بعد ماركس في بعض النقاط، يظلّ قبل ماركس، وتحديداً في أن نقده لأشكال الهيمنة لا يشرح بوضوح أخلاق التحرُّر وسياسته اللتين تُغذّيان هذا النقد. إذ يتعلّق الأمر بمشكلة أعمّ للعلوم الاجتماعية التي قلّما تجهد، في إرادتها العلمية في "القطيعة" مع الفلسفة السياسية والأخلاقية، في توضيح أفكارهم المعيارية الخاصة غير المُدقّقة[1]. هذه الصعوبة مُعزّزة في علم اجتماع بورديو بسبب نزعات الهيمنة المُركّزة عنده، أي التي تجعل من عدسات الهيمنة صيغة تحليل حصرية تقريباً للواقع الاجتماعي، وشاعراً إذاً بصعوبة التفكير في خارج العلاقة مُهيمِن/خاضع للهيمنة[2]. هذه النزعات من الهيمنة المركّزة التي تظهر بكثير من الوضوح في عمله، تُوازِنها أحياناً نزعات مُضادة أخلاقية أكثر ضمنيّة، كما سوف نرى في إسهامه في انتقادات الديمقراطية التمثيلية.

3.3.1 انتقادات الديمقراطية التمثيلية

تطوّرت الأشكال الديمقراطية بشكل أساسي في القرن التاسع عشر والقرن العشرين على شكل مؤسّسات تمثيلية. ومع ذلك، كان فيلسوف مثل روسّو، المُهِمّ جداً في تاريخ المفهومات الفكرية للديمقراطية، حذِراً جداً بخصوص مفهوم التمثيل: "للسبب نفسه، لا يُمكِن أن تكون السيادة مُمثَّلة ولا مُغتربة (...). فكل قانون لا يُصادق عليه الشعب بشخصه لاغٍ"[3]. يبدو روسّو كنصير لممارسة السيادة المباشرة (وخصوصاً على صورة ديمقراطية مباشرة) في مدُنٍ صغيرة الحجم. أمّا المُنظِّر السياسي برنارد ماناان Bernard Manin، بنغمته الأكثر "حيادية" للحالة، فقد حدّد لنا عن قُرب الطابع "المُختلَط" لـ "الحكومة

---

(1) Sur ces débats épistémologiques, voir P. Corcuff, 'Sociologie et engagement: nouvelles pistes épistémologiques dans l'après-1995", dans B. Lahire (éd.), *Á quoi sert la sociologie?*, Paris, La Découverte, 2002.

(2) حول هذه النقطة انظر: les critiques sociologiques de Claude Grignon et Jean-Claude Passeron dans *Le Savant et le populaire*, Paris, Gallimard-Seuil, coll. "Hautes Études", 1989, et les critiques philosophiques de Jacques Rancière dans "Les usages de la démocratie" (1986), repris dans *Aux bords du politique*, Paris, La Fabrique Éditions, 1998.

(3) *Du Contrat social* (1762), Paris, G.F-Flammarion, 1966, p. 134.

التمثيلية" المُطوَّرة تاريخياً في أوروبا والولايات المتحدة الأميركية، إذ نسّق "عناصر ديمقراطية"، و"بُعداً من حُكم القلّة"[1].

لكنّ العلوم الاجتماعية هي التي استأنفت أكثر من الفلسفة السياسية البحتة الخطّ النقدي لروسّو إزاء التمثيل السياسي، مُفكِّكة ضمن الأشكال التجريبية التي أخذتها الديمقراطية في مجتمعاتنا أشكالاً نموذجية من الهيمنة. إذاً ما غذّى التفكير في الديمقراطية إنّما هي التحليلات الملموسة للأجهزة الديمقراطية الماضية أو المُعاصِرة، ولم تُغذِّها فقط الشروح الخاصة بالمؤلِّفين القدماء أو إعداد المفاهيم كالمُعتاد في العمل الفلسفي التقليدي. ولكننا هنا ونحن لن ننظر إلا في المساهمات الرئيسية التي ميَّزت هذه المجموعة. إحدى المشكلات التي يواجهها جزء كبير من هذه المناهج السوسيولوجية والتاريخية، هي أنّها، باسم البحث العلمي الذي يستبعِد "أحكام القيمة" تترك لحالة الأفكار غير المُدقَّقة النماذج المعيارية من الديمقراطية التي تُغذّي انتقاداتها إلى هذا الحدّ أو ذاك.

فيبر والاحتراف السياسي

غير أنّ فيبر كان واحداً من أوائل من فكّر في حركة الاحتراف السياسي التي رافقت البناء التدريجي للأنظمة الديمقراطية التمثيلية. كان ذلك بالتحديد في محاضرة عام 1919 عن "المهنة ورسالة رجل السياسة"[2]. لا تقوم فكرة فيبر بصورة خاصة على النظام الديمقراطي، بل تقوم بشكل أوسع على الدولة الحديثة التي يُعرِّفها بأنّها "تجمُّع هيمنة نو طابع مؤسّسي بحثَ (بنجاح) عن أن يحتكر، ضمن حدود بلد مُعيّن، العنف الفيزيائي المشروع بوصفه وسيلة هيمنة جمعت، لهذا الهدف، في أيدي الحُكّام الوسائل المادّية للإدارة" (ص. 108). ضمن عملية بناء هذه الدولة الحديثة، نرى ظهور "نوع جديد من رجال السياسة" "المُحترِفين" " (المرجع نفسه). "محترِفو السياسة" هؤلاء لا يعيشون فقط "من أجل السياسة"، بل يعيشون "من السياسة"، أي يجعلون منها "مهنتهم الأساسية" (ص. 111). تُولِّد هذه العملية، في نظر فيبر، مصلحة

---

(1) Dans *Principes du gouvernement représentatif,* Paris, Calmann-Lévy/Fondation Saint-Simon, 1995, notamment, p. 305-308.

(2) Reprise dans *Le Savant et le politique,* trad., Paris, UGE, coll. "10-18", 1963.

خاصة وصراعات خاصّة حول هذه المصالح: "في أيّامنا، يوزِّع رؤساء الأحزاب على أنصارهم وظائف من كلّ نوع، في الأحزاب، والصحُف، والتعاونيّات، وصناديق الضمان الاجتماعي، والبلديات، وإدارة الدولة، وذلك لتأمين مصالحهم" (ص. 115). وبذلك وضع فيبر، وهو يُلقي الضوء على كيفية إفضاء الاحتراف السياسي، المُترافق مع تأسيس الدولة الحديثة بشكل عام، ومع الديمقراطية التمثيلية بشكل خاص، إلى شكل متميِّز من الهيمنة، معالِم نقد سوسيولوجي للديمقراطية التمثيلية.

ميشيل والأحزاب السياسية

ارتبط عالم الاجتماع روبيرتو ميشيل Roberto Michels (1876 ـ 1936)، ذو الأصل الألماني، بأعمال فيبر. إذ نشر سنة 1911 كتاباً بعنوان الأحزاب السياسية[1]، عنوانه الفرعي بحث في نزعات حكم الأقلية، نو دلالة لأنّه يُشكّل بحثاً كلاسيكياً في علم اجتماع الأحزاب السياسية. وهو يرتكز بشكل أساسي على تحليل الحزب الديمقراطي الاجتماعي الألماني قبل الحرب العالمية الأولى، بينما كان هذا الحزب ما يزال يتبنّى "الماركسية" و"الثورة". عندما ألّف ميشيل كتابه، كان قريباً ممّا يُسمّى "النقابية الثورية" (أو "النقابية الفوضوية")، وحذِراً من المؤسّسات البرلمانية ومن سياسة الأحزاب. وإذ أضحى أكثر تشاؤماً في أمر العلاقة بين النُّخبة/الجماهير، فسوف يقترب لاحقاً اقتراباً خطيراً من الفاشية الإيطالية.

يُبيِّن ميشيل كيف أنّ تقسيم العمل، حتى في منظمة تدّعي الديمقراطية، يحمي هيمنة المُتخصّصين على غير المُتخصّصين، وبالتالي هيمنة القياديين على الأعضاء. هذا ما يُسمّيه "قانون الضرورة التاريخية لحكم الأقليّة" (ص. 295). إذاً تتأصّل نزعة حكم الأقلية هذه بدايةً في منطق تقنيات تقسيم المهامّ داخل المنظمة. ثُمّ تتخصّص المهام تدريجياً وتصير احترافية. وحينئذٍ تولِّد في أوساط القياديين "مصلحة خاصة" (ص. 290). وهكذا سينزع حزب العمّال الديمقراطي الحديث إلى الاستقلال قياساً إلى أعضائه وإلى الطبقة الاجتماعية التي يهدف أن يُمثّلها.

---

(1) Trad. de S. Jankelevitch, Paris, Flammarion, 1971.

يُعمِّم ميشيل ثوابته التجريبية مُعلناً أنّ "تمثيلاً دائماً يُساوي دوماً هيمنة المُمثَّلين على المُمثِّلين" (ص. 38). لكنّه ليس مُتشائماً تماماً في هذا الكتاب، وهو يظنُّ أنّ "حكم الأقليّة" لا يُكوِّن إلا نزعة تُعارِضها نزعةٌ أُخرى: "خاصّة الديمقراطية بشكل عام، ديمقراطية الحركة العمّالية بشكل خاص، أنّها فعلاً تُقوّي وتُحرِّض مقدرة الفرد العقلية على النقد والرقابة" (ص. 301). وفي نظره أنّ التاريخ الحديث، "من حيث هو مشهد مُريح ومُحزن معاً"، معركة "يُحتمَل ألّا تنتهي أبداً" بين نزعتَين (ص. 303). هذا التوتُّر بين التشاؤم والتفاؤل يُميِّزه، في عصره، عن آمال الديمقراطية المباشرة عند أصدقائه النقابيين الفوضويّين.

بورديو ومُفارقات الاغتراب السياسي

قدّم بورديو، انطلاقاً من هذه المُكتسَبات السوسيولوجية الكلاسيكية، سلسلةً من التحليلات.

يرى بورديو أنّ الحقل السياسي يُشكّل واحداً من الحقول الاجتماعية المستقلّة التي تؤلِّف مجتمعاتنا. في هذا الحقل، يأخذ القطع بين المُهيمنين/والخاضعين للهيمنة شكل تقسيم بين محترفي السياسة و"جاهلين بالسياسة" (المواطنون العاديّون). إذ يتركّز صراع محترِفي السياسة حول رهانات مُحدّدة، ومصالح نوعية بالقياس إلى موقف المواطنين الذين يُفترَض أنهم يُمثّلونهم. فالهيمنة السياسية، في ما يخصّ آليات رسملة السياسة (تملُّك الرأسمال السياسي واحتكاره)، هي أحد أشكال الهيمنة الخاصة بمجتمعاتنا. إذاً يُحلِّل بورديو التمثيل السياسي بوصفه نزعاً لملكية المواطنين لصالح المُحترِفين، أي نزع ملكية المُمثَّلين لصالح المُمثِّلين. ويمكننا الاعتقاد بأنّ نقد بورديو، وهو يوضّح المخاطر النخبوية للتمثيل السياسي، ويتحدّث عن نزع الملكية (آخذاً على محمل الجدّ تملُّكاً افتراضياً على الأقل من طرف المواطنين)، يستند ضمنياً إلى نموذج من الديمقراطية المباشرة (من نمط روسّويّ)، حتى لو لم يُعلَن هذا البُعد المعياري أبداً.

كذلك يوضّح بورديو، بطريقة أعقد، تناقُضاً لصيقاً بالتمثيل السياسي: "ثمة نوع من التناقض المُتأصِّل في السياسة يقوم على عجز الأفراد ـ وهذا بقدر ما هم محرومون ـ عن أن يتكوّنوا (أو أن يُكوِّنوا) كمجموعات، أي بوصفهم قوّة قادرة على أن تُسمِع صوتَها، وتتكلّم، وتكون مسموعة، إلّا إذا

تخلّوا عن ذلك لصالح ناطقٍ باسمهم. حيث ينبغي دوماً المخاطرة بالاغتراب السياسي لتفادي الاغتراب السياسي"[1]. أي أنّه 1) بغية أن توجد جماعة شعبياً (عمال يعتنون بمرضى الأيدز، مروراً بدعاة حماية البيئة أو الصيادين)، وأن ترى التعبير الشعبي عن تجاربها، وتطلُّعاتها، ومصالحها، فهي في حاجة إلى هذا الناطق باسمها، غير أنّ 2) وجود هؤلاء الناطقين الرسميّين يحصر إمكانية الهيمنة السياسية للمُمثَّلين على المُمثِّلين. ومن ثَمّ يُشدِّد بورديو، من وجهة نظر معيارية لكن دون التعامُل معها كما هي، على ضرورة التمثيل وضرورة نقد تحرُّري للمؤسّسات، للديمقراطية التمثيلية والديمقراطية المباشرة. ومرّة أخرى نرى تماماً، في هذه الحال، فائدة الحوار بين عُلماء الاجتماع وفلاسفة السياسة.

الإقصاء السياسي للنساء

تؤكّد المؤرِّخة النسوية جانفياف فريسّ[2] Geneviève Fraisse أن "الديمقراطية في فرنسا كانت حصريّة، وكانت الجمهورية ذكورية". وسوف تهتمّ، كي تأخذ في حُسبانها جمود كُره النساء في المؤسّسات الديمقراطية، بالمنظّرين السياسيّين الذين سيُسوِّغون، انطلاقاً من الثورة الفرنسية، إقصاء النساء من السياسة الجمهورية، مُركِّزة على النقاشات السياسية والفكرية في الفترة الواقعة بين عام 1800 و1820.

حالة سيلفان مارشال Sylvain Maréchal (1750 ـ 1803) هامة على نحوٍ خاص. فهو من أكثر الأصوليّين (جمهوري، ومن أنصار المساواة، ومُلحِد)، بوصفه كاتب بيان المُتساوين لبابوف سنة 1796. ومع ذلك، يُصدِر سنة 1801، نشرة بعنوان مشروع قانون يقوم على منع تعليم النساء القراءة. إذ يرفض مارشال المساواةَ السياسية للنساء. والحال أنّ منع الفضاء السياسي عن النساء يفترض، في عصر الأنوار، إقصاءَهُنَّ عن نَسَق العقل، إذ يكتب بالتحديد

---

(1) "La délégation et le fétichisme politique", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n° 52-53, juin 1984, p. 49 (repris dans *Langage et pouvoir symbolique*, Paris, Seuil, coll. "Points Essais", 2001).

(2) Dans *Muse de la raison -Démocratie et exclusion des femmes en France*, Paris, Gallimard, coll. "Folio", 1995 (1re éd.: 1989), p. 8.

(مُستشهَد به، ص. 27): "يبغي العقل (الذي فُهِمَ أنّه مُخرِّب) ألا تدُسَّ النساء (البنات، والمتزوِّجات أو الأرامل) أنوفهنَّ في كتاب، وألا يلْمَسْن الريشة أبداً". لأنّ النساء من جانب القلب (التعارض بين المؤنث والمُذكّر قد يُرجع إلى تعارض بين العقل والمشاعر). مثال مارشال، كما تُلاحظ فريسّ، ليس إلا استمراراً لـ "قرَف" روسّو من التحرُّر الفكريّ للنساء (ص. 42) أو، على الصعيد العملي، لقانون 1793 الذي يَنُصُّ على طرد النساء من الجيش الثوري (ص. 41).

ينبع إقصاء النِّسائي لصالح الذُّكوري، بالقياس إلى الفلسفة السياسية لإيلاني فاريكاس Eleni Varikas[1]، من النظرية السياسية الغربية منذ مكيافيللي على الأقلّ. لأنّ الفكر السياسي المعاصر يشهد "نقل شرعية الهيمنة من المجال الديني إلى مجال الطبيعة" (ص. 104). غير أنّ النساء منبوذات من الجانب "الطبيعي" بوصفهنَّ كائنات "عاطفية" بعيدة عن "العقل" (ص. 92).

4.3.1 انتقادات الهيمنة الذكورية

ما رأيناه للتوّ من الهيمنة السياسية يُدخِلنا سلفاً في النقد التاريخي والسوسيولوجي للهيمنة الذكورية الذي غذّته الحركات النسائية في السبعينيات.

لئن بقي تحليل الهيمنة الذكورية لفترة طويلة هامشياً، فذلك لأنه يُخصِب البديهيات في عدّة مجتمعات بشرية منذ عصور. ومع ذلك سبق منذ زمن طويل أن بيّن عمل عالِمة الأعراق مارغريت ميد Margaret Mead في كتابها الأخلاق والجنسانية في أوقيانوسيا (1935)[2]، أنّ ليس لتعريفاتنا الراهنة للـ "نَسَويّ"، والـ "ذكوريّ" وللعلاقات بينهما، من شيء دائم وهي عُرضة للتغيُّر بحسب المجتمعات. والأقرب إلينا هي عالمة النفس والتربية النسوية إيلينا جيانيني بيلوتّي Elena Gianini Belotti، في دراستها الكلاسيكية من جانب البنات الصَّغيرات، وعنوانها الفرعي الدالّ تأثير الشروط الاجتماعية في

---

(1) Dans "Naturalisation de la domination et pouvoir légitime dans la théorie politique classique", dans D. Gardey et 1. Lôwy (éds.), *L'invention du naturel-Les sciences et la fabrication du féminin et du masculin,* Paris, Éditions des archives contemporaines, 2000.

(2) Paris, Plon, coll. "Terre humaine/Poche", 1963.

تكوين الدور النَّسوي في الطفولة الأولى[1]، التي أوضحت، وهي تُخصِّص مكانة ثانوية للنساء، كيف كانت الصور النَّمَطيَّة النَّسوية والنُّكورية مرتبطةً بأشكال تربية تمضي، منذ السنوات الأولى، عبر العائلة، والألعاب، وأنماط اللُّعَب، وأدب الأطفال، ثم عبر المدرسة. ممّا جعل مؤرِّختَي العلوم النَّسويّتَين دلفين غاردي Delphine Gardey، وإيلانا لاوي Ilana Löwy، تقولان إنّ "التفكير في ابتكار النَّسَوي والنُّكوري" يفترِض "النظر في البُعد التاريخي الجذريّ لتعريفات الإنساني"[2]. يلتحق بيير بورديو بهذه التحليلات النَّسَوية مُبيِّناً مدى تولُّد انطباع "الطبيعي" في علاقات الذكوري والنَّسَوي من "عمل جماعي طويل من التنشئة الاجتماعية للبيولوجي ومن التنشئة البيولوجية للاجتماعي"[3].

إذاً غالباً ما يبدو تفكيك فئتَي "النسوي" و"الذكوري"، ونقد اضطهاد النساء مُتداخلَين. في هذا المنظور المزدوج، غذّى مؤرِّخون (مثل ميشيل بيرو Michelle Perrot أو ميشيل ريُّو ـ سارسي Michèle Riot-Sarcey)، وعُلماء اجتماع (مثل كريستين دلفي Christine Delphy، وهيلينا هيراتا Helena Hirata، ودانييل كيرغوات Danièle Kergoat، ومرغريت مرواني Margaret Maruani أو جوزيت ترات Josette Trat) أو فلاسفة سياسة (مثل جانفياف فريسّ أو إيلاني فاريكاس Eleni Varikas) آليةَ بحثٍ نَسَويةً في فرنسا[4].

لقد أصّلت المُنظِّرة النَّسَوية "ما بعد الحداثية" جوديث بتلر Judith Butler، في الولايات المتحدة، هذا التفكيك لجِنْسَي (ذكوري/ونَسَوي)[5]. وإذ استلهمت من جاك ديريدا، وميشيل فوكو، قدّمت فكرةَ أنَّ "الفئات الأساسية للجِنس، والنوع، والرغبة هي مؤثِّرات تكوين السلطة" (ص. 53). النوع "أدائي"، "أي أنّه يُكوِّن الهوية التي من المُفترَض أن توجَد" (ص. 96). أمّا

(1) Trad., Paris, Éditions des Femmes, 1974 (I^re éd.: 1973).

(2) Dans leur introduction, intitulée significativement "Pour en finir avec la nature" de *L'Invention du naturel, op. cit.*, p. 14.

(3) *La Domination masculine,* Paris, Seuil, 1998, p. 9.

(4) Voir une synthèse dans H. Hirata, F. Laborie, H. Le Doaré et D. Senotier (éds.), *Dictionnaire critique du féminisme*, Paris, PUF, 2000.

(5) Dans *Trouble dans le genre -Pour un féminisme de la subversion* (1^re éd.: 1990), préface d'Éric Fassin, trad. de Cynthia Kraus, Paris, La Découverte, 2005.

الأنواع فهي "صيَغ مختلقة" لا توجد مستقلّة عن الأفعال التي تُكوِّنها (ص. 259). ممّا لا يُفضي بالضرورة إلى رؤية إرادية للـ "النوع"، إذ حدّدت بتلر وهي تتصدّى لبعض تأويلات عملها[1] بالقول: ليس النوع زينة نلبسها ونخلعها على هوانا، وبالتالي فهو ليس نتيجة اختيار". تُفضي هذه التحليلات إلى سياسة نَسَوية تُسمّى *queer* أي قائمة على إخلال توازُن "معايير النوع"[2]، وعلى انسيابية الهويّة التي لا تُثبّتها هوية مُغلقة. وبالتالي فهي تتمثّل بالأحرى بوصفها "تجميعاً مفتوحاً يسمح بعدّة نقاط تلاقٍ واختلاف دون أن يكون من الضروري الخضوع لغائية معيارية تُغلق التعريفات" (ص. 83).

2. بمثابة انتقال: النقد والمثُل العُليا

ضد محاولة فصل النقد الاجتماعي من جهة، والرؤى الإيجابية للرابط الاجتماعي، عن الأخلاق أو إمكانيات التحرُّر من جهة أُخرى، تُساعدنا سلسلة من المؤلِّفين على إيجاد معابر بين الجهتَين.

أمّا النظرية النقدية المستَوْحاة من الماركسية التي أطلقها ماكس هورخايمر Max Horkheimer (1895 ـ 1973) وتيودور أدورنو Théodore Adorno (1903 ـ 1969) في فرانكفورت بين العشرينيات والثلاثينيات (ومن هنا اسم "مدرسة فرانكفورت") فقد ربطت نقداً سوسيولوجياً لمجتمعاتنا برؤية تحرُّر اجتماعي وسياسي. وهكذا يرى هورخايمر[3] أن ثمّة مقابل "الإذعان لممارسة هذا العالَم" (ص 67) التي يميل إليها علم اجتماع يكتفي بتسجيل الطريقة التي يمنح العالم القائم نفسَه فُرصة رؤيتها، منظوراً تحرُّرياً، وبالتالي، منظورَ عالَم سيُنظَّم بصورة مختلفة، يوسِّع مجال ما يُمكن التفكير فيه ضمن نقد ما هو كائن. رُبّما ستكون بصورة مّا وظيفة كشفيّة (بمعنى المفيد للاكتشاف) للطوباوية في العمل الفكري. كذلك حاول الفيلسوف الفرنسي بول ريكور[4]

---

(1) Dans *Bodies That Matter -On the Discursive Limits of Sex*, New York et Londres, Routledge, 1993.

(2) *Trouble dans le genre, op. cit.*, p. 275.

(3) *théorie traditionnelle et théorie critique* (1re éd.: 1937), trad. Paris, Gallimard, coll. "TEL", 1974.

(4) Dans *L'idéologie et l'utopie*, trad., Paris, Seuil, 1997 (1re éd. américaine: 198).

مؤخّراً أن يُعيد تقييم الدور الطوباوي بوصفه منبعاً للنقد الاجتماعي. فبفضل الأفق الطوباوي، من جانب، "فجأةً يبدو النظام الذي يُعَدّ تحصيل حاصل غريباً وعارضاً" (ص. 394)، وبالتالي أكثر قابليةً للنقد، ومن جانب آخر، نحن مدعوّون إلى "اكتشاف المُمكن" (ص. 407)، دون أن نقتصر على المُعطى.

الفيلسوف الألماني يورغين هابرماس وريث المنظورات التي فتحها هورخايمر وأدورنو. فقد أوحى، في كتاب ألّفه سنة 1973 بعنوان العقل والشرعية[1]، بربط بين نظرية نقدية للهيمنة الخاصة بمجتمعاتنا الرأسمالية المُعقّدة، ونظرية معيارية للتواصل. أهمية هذا الكتاب في المسار الفكري لهابرماس أنّها توجد في نقطة تقاطُع زمني ضمن تحليلاته بالضبط بين نظرية نقدية تقع في سياق إكمال مدرسة فرانكفورت وطريقة جديدة قَيْد الإعداد، ستُعطي لاحقاً نظرية التصرُّف التواصُلي الهامة[2]. فإذ يرسم هابرماس معالِم نموذج مثالي للتواصُل، قائم على التفاهُم المُتبادَل بين الأشخاص، بين العقل والمساواة، يقترح أن يجعل منه نقطة دعم لنقد المجتمع كما هو. غير أنّ ما يسِم المجتمعات الرأسمالية المُعقّدة بالضبط إنّما هي عمليات هيمنة، تتّخِذ شكل تواصُل مُشوَّه، وبهدف الاحتفاظ بنظام اجتماعي غير عادل، تُعطّل تواصُلاً حقيقياً بين الأفراد (كما يقصد هابرماس بصورة مثالية). وفي اللعبة بين النموذج المثالي من التواصُل جيِّد التكوين، والتواصُل المُشوَّه الموجود واقعياً، يُعِدّ اتصالاً بين النقد الاجتماعي والمثال، بين البُعْد التحليلي، والبُعْد المعياري. إذاً يدعونا إلى توضيح الخلفية المعيارية للنقد. ممّا يفترِض ألّا نختزل كل خطاب معياري كي لا يكون إلا واجهة لشكلٍ من الهيمنة، وبالتالي أخذ المسافة مع ملامح الهيمنة المُركّزة لعلوم الاجتماع النقدية (كعلم اجتماع بيير بورديو). لأنّ مَن يقول نقد الهيمنة، يقول نقطة مرجعية خارج الهيمنة لقياس هذه الهيمنة، ومن يقول عدم تناظُر بين الأفراد والمجموعات، يعني مفهوماً أكيداً عن التناظُر بغية تحديده.

ونحن، إذ نُقوِّم خطوة هابرماس هنا، لا نتّخذ موقفاً من صلاحية نموذجه التواصُلي بوصفه نقطة دعم للنقد الاجتماعي. بل يكفينا الاحتفاظ

---

(1) Trad. de J. Lacoste, Paris, Payot, 1978.

(2) Trad. de J. M. Ferry et J. L. Schlegel, Paris, Fayard, 2 tomes, 1987 (1re éd.: 1981).

بموقف عام من الربط بين النقد ومعيارية شرعيّة. رُبّما بإمكاننا تغذية النقد من مراجع معيارية أخرى، وتحديداً من المثُل العُليا الحاضرة في الأعراف الأخلاقية لمجتمعنا. وحينئذٍ سوف نلتحق بالطريق التأويلية للنقد الاجتماعي البارز في التقاليد الأخلاقية والسياسية لمجتمعٍ يُعيد خلقها باستمرار، والذي ينال تفضيل الفيلسوف السياسي الأميركي مايكل والتزر Michael Walzer[1]، نقدٌ يُميِّزه عن الاكتشاف (تحديد ما هو موجود سلَفاً: وحي إلهي أو حق طبيعي) والابتكار (بناء مرجعيات جديدة بشكل شامل: المُدُن الفاضلة الأكثر خروجاً عن مجتمع مُعيَّن). هذا ما استطعنا محاولته[2]، انطلاقاً من علم اجتماع المعاني العادية للعدالة يُقدّمها لوك بولتانسكي ولوران تيفنو. إذ تمكّن نقد المظالِم أن يتكشّف باستخدام مخزون مفهومات العدالة الشرعية في تكويننا الاجتماعي.

ومع ذلك، لا يستطيع منظور نقد من نموذج تأويلي وحده أن يشغل فضاء النقد، تحت طائلة تحديد حقل الإمكانيات التي سبق إعلانُها. وينبغي أن يتمكّن جزءٌ من الابتكار، بالمعنى الذي يقصده والتزر، وبالتالي من الطوباوية التي لم تُصَغ بعدُ في الماضي، من أن يُغذّي النقد الاجتماعي. وإذا أردنا توسيع فضاء النقد، فليس بمقدورنا أن نتوقّف فقط عند الأجزاء المُمكنة التي لا تتجزّأ من عُرف المجتمع، بل ينبغي أيضاً معرفة أخذ المكان على "حافّة المستحيل" بحسب التعبير الجميل لـ"صوفي فاهنيش" Sophie Wahnich.

أمّا الآن، وقد جُهِّزنا بأدوات أكثر صلابة كي نُحدِّد معابر بين انتقادات الهيمنة والاستقصاءات الأكثر إيجابية عن الروابط الاجتماعية، ففي وُسْعنا أن نمضي إلى هذه الاستقصاءات من زاوية نظريات العدالة.

3. نظريات العدالة

كان مفهوم العدالة أحد نقاط الاستناد التي تُغذّي النقد الاجتماعي، أوّلا يُرجِع

---

(1) Dans *Critique et sens commun -Essai sur la critique sociale et son interprétation*, trad. de J. Roman, Paris, La Découverte, 1990 (1re éd.: 1987).

(2) Dans P. Corcuff et C. Lafaye, "Légitimité et théorie critique -Un autre usage du modèle de la justification publique", *Mana* (Université de Caen), n° 2, second semestre 1996.

نقد المظالِم، على الأقلّ ضمنياً، إلى مفهوم عن العدالة؟ ألّا يتضمّن رفض الظلم معنى العادل (أو حدّسه فقط)؟ سوف تُقدّم لنا النقاشات حول نظريات الظلم بالتحديد بعض الوسائل كي نُحاول إيضاح انتقاداتنا للظلم.

مفهوم العدالة، كأغلب مفاهيم الفلسفة السياسية، مُتعدِّد المعاني. مثلاً، مفهوم "الاعتراف بالحق" المعروف يُفترَض أن يربط شعوراً بالظلم أو استنكار ظلم، ومعياراً لتقسيم العدل والظلم ـ وسيلة قياس إذاً ـ، لكن أيضاً تدخُّل قاضٍ وعقوبة مُحتمَلة. سوف نقصر دراستنا هنا على مشكلة مقياس العدل والظلم. وبالتالي سوف نهتمّ بمفاهيم العدل من حيث هي منظومات قياس مرتبطة بمنظومات قِيَم. منظومات القياس هذه هي إحدى نقاط الاستناد الممكنة لنقد المظالِم، وأشكال التفاوت، والهيمنة.

1.3 أفلاطون: قضايا القياس والقانون

لن نهتمّ عند أفلاطون إلا بمُشكلتَين مُحدّدتَين، مُعالجتَين في كتابه السياسة[1]: مشكلة القياس في العدالة، ومشكلة التوتُّر بين الخاصّ والعام في تطبيق القانون.

السياسة، في رأي أفلاطون، تفترض المقياس. يمكن أن يكون هذا المقياس نسبياً: قد يكون أحدهم أصغر من الآخر، لكنّه أكبر من ثالث. لكنْ هذا ليس كافياً في نظر أفلاطون، وبالتالي يُطالب بمقياس مُطلَق: إذ نقول إنّ أحدَهم خيِّرٌ بالقياس إلى آخر، وشرّير بالقياس إلى ثالث، فنحن لا نعرف إن كان خيِّراً أم شرّيراً. فاستخدام المقياس النسبي وحدَه يرفع نسبة خطر النسبية، ويُزعزِع الأخلاق والمدينة. إذاً يتعلّق الأمر، في نظر أفلاطون، باللجوء إلى مقياس يسِمُ بوضوح أكثر تقاسُم الفئات (مثلاً بين الأخيار والأشرار). وهو يُسمّي هذا المقياس المطلَق المقياس الصحيح. يرتبط الصحيح بمعيار يفصل بين الفئات. لذا "يجب علينا أن نُجبِر الأكثر والأقلّ على أن يُصبِحا مُتناظرَين ليس فقط الواحد بالقياس إلى الآخر، بل أيضاً بالقياس إلى المقياس الصحيح الذي ينبغي إنتاجه" (الكتاب الرابع والعشرون، ص. 211). كما ينبغي، من أجل سياسة، ومن

(1) Vraisemblablement écrit entre 367 et 361 avant J.-C., édition établie par É. Chambry, Paris, G.F-Flammarion, 1969.

أجل عدالة مستقرّتين، أن تتناظر الأشياء والأشخاص، أي أن تكون قابلة للقياس معاً، قابلة للقياس في الفضاء نفسه، المُشترَك في النهاية، انطلاقاً من منظومة قياس مشترَك هو أيضاً. فمفهوم التناظُر في القياس مركزي في هذا الفصل المُخصَّص لمفهوم العدالة: هذا يستهدِف العمليات التي تُدخِل في الفضاء المُشترَك وقائع متنافرة، متناظرة في البداية.

ثمة مشكلة ثانية عالجها أفلاطون في كتابه السياسة تتصل بالعلاقات بين الخاص والعام في القانون، بوصفه أداة غايتها العدالة. لئن كان الرجوع إلى مُطلَق يبدو مناسباً في السابق في نظام المعايير الأخلاقية والسياسية، فيبدو غير متوافق مع الطابع المُتعدّد والمُتغيِّر للنظام التجريبي (نظام التجربة المحسوسة): "لأنّ الاختلافات القائمة بين الأفراد والأفعال، وحقيقة أنّ أي شيء إنساني لا يبقى أبداً في حالة سكون، إذا جاز القول، تمنع أيَّ علم، مهما كان، من أن يُسَنَّ في أية مادة قاعدة بسيطة تُطبّق على الجميع وفي كل زمن" (الكتاب الثامن والعشرون، ص. 227). إنه تنوّع الحالات الخاصّة وتحوُّلها في الزمن (نتحدّث اليوم عن "تطوّر الأخلاق") الذي قد يدخل في علاقة توتُّر مع الطابع العام وأحادي الشكل للقانون.

2.3 الإنصاف عند أرسطو

سيُقدِّم أرسطو، كصدى للمشكلة التي طرحها أفلاطون، مفهومَ الإنصاف في كتابه الأخلاق إلى نيكوماكوس[1]. إذ يُشكِّل الإنصاف شكلاً أعلى من العدالة في نظر أرسطو، بالمعنى الذي يتمثَّل فيه بوصفه مُلطِّفاً لطابع القانون العام ووحيد الشكل: "ليس ما هو مُنصِف، مع كونه عادلاً تماماً، مُنصِفاً بالتوافُق مع القانون؛ بل هو كتحسين لما هو عادلٌ بحسب القانون" (الكتاب الخامس، الفصل العاشر، ص. 146). ولهذا التحسين قضية مع التوتّر بين العام والخاصّ الذي حدّده أفلاطون. ففي نظر أرسطو، "كلّ قانون عام، وليس مُمكِناً، في حالات النوع، التعبير بالدقّة الكافية حين نتحدّث بشكل عام" (المرجع نفسه). إذاً للعدالة في الفعل، في تطبيق القانون، علاقة مع الظروف الخاصّة، والحالات الفردية التي لا تدخل جيداً ضمن الأُطُر العامّة.

---

(1) Traduction de Catherine Audard, Paris, Seuil (rééditée en collection "Points" en 1997).

القاعدة المُنصفة هي قاعدة "لا تبقى جامدة، يُمكِن أن تتلبّس أشكال الحجر" (المرجع نفسه، ص. 147). فالإنصاف لا يحلُّ، في نظر أرسطو، محلَّ قاعدة عامة (كهذا المفهوم أو ذاك عن الإنصاف)، لكنه يُسهِّل تطبيقها. إذ يُمكِن أن يُعدَّ اندراجُ مفهوم "الظروف المُخفِّفة" في حقوقنا عُنصرَ إنصاف بقدر ما يؤدّي إلى النظر في الحكم الصادر عن الظروف المحيطة بالفعل المحكوم عليه.

3.3 ليبرالية المساواة عند راولز

نشر الفيلسوف الأميركي جون راولز John Rawls (1921 ـ 2002) سنة 1971 نظريةً العدالة التي نوقشَت كثيراً في أنحاء العالَم، وفي فرنسا مؤخَّراً لأنّها لم تُترجَم إلى الفرنسية إلا في عام 1987[1]. لقد أعاد راولز صياغة هذه النظرية لاحقاً، وتحديداً سنة 1985[2]، كي ينظر في بعض الانتقادات التي وُجِّهَت إليه.

1.3.3 مبدآن للعدالة

ما يُسمّيه راولز "نظرية العدالة بوصفها إنصافاً" يستهدِف فقط الإطار الخاصّ ببعض الأنظمة السياسية المسمّاة "ديمقراطيات مؤسَّساتية". يجهد راولز لتحديد مفهوم عن عدالة تنظر في تنوُّع مفاهيم الخير (القِيَم) التي تتواجه في هذه المجتمعات. ومن أجل هذا، سيستقي من عناصر مُشترَكة خاصة بتقاليدنا الديمقراطية، ما يدعوه بـ "الأفكار الحَدْسية التي هي قاعدة المؤسَّسات السياسية في نظام ديمقراطي دستوري، وعن التقاليد العامة التي تقود التفسير فيها" (المرجع نفسه، ص. 281).

سيحاول راولز، بغية تحديد مبادئ عدالة، تماشياً مع نظريات العقد الاجتماعي، بناء ما يُسمّيه وضعاً أصلياً. في هذا الوضع الأصلي، الفرد، الذي يجب أن يختار عقلانياً أفضل مبادئ العدالة، سيجد نفسه تحت حجاب من

---

(1) Traduction de Catherine Audard, Paris, Seuil (rééditée en collection "Points" en 1997).

(2) Dans "La théorie de la justice comme équité: une théorie politique et non pas métaphysique" (1re éd.: 1985), trad., dans *Individu et justice sociale -Autour de John Rawls*, Catherine Audard et al., Paris, Seuil, coll. "Points", 1988.

الجهل المُفترَض يتصل بوضعه في المجتمع (وضعه الاجتماعي، وثروته، إلخ.). هذا لا يعني أن راولز ينفي وجود التفاوت في مجتمعاتنا، لكن إن تصرّفنا وكأنّ المواطنين لا يعرفون وضعهم في المجتمع (وحينئذٍ يكونون موضوعين تحت حجاب الجهل بوضعية أصلية قريبة من وضعية مُنظّري العقد الاجتماعي)، فقد يختارون عقلانياً هذا المبدأ أو ذاك (دون أن تؤثّر فيهم المصالح المرتبطة بوضعهم الاجتماعي). فكما يكتب راولز: "لا يعرف الشركاء (...) كيف ستؤثّر مختلف الإمكانيات في حالاتهم الخاصة وأنّهم مُجبرون على الحكم على المبادئ اعتماداً على قاعدة الشروط العامة وحدَها"[1].

ضمن هذا الإطار المنهجي، الذي يُسمّيه "إجرائياً" (يتعلّق الأمر بإجراء هدفه اكتشاف أفضل مبادئ العدالة، ناظراً في تنوُّع القِيَم الخاصة بمجتمعاتنا الديمقراطية المعاصرة)، يُقترَح مبدآن للعدالة:

"1) لكل شخص الحق المُساوي لمنظومة مُناسبة كلياً للحريات والحقوق الأساسية المتساوية بين الجميع، ومتوافقة مع منظومة الجميع نفسها.

2) ينبغي أن تُحقِّق أشكال التفاوت الاجتماعي شرطَين: أولاً، يجب أن تكون مرتبطة بوظائف ووضعيات منفتحة على كل شروط (صُنع) المساواة العادلة في الحظوظ، وثانياً، يجب أن تكون في أعلى درجة من الامتياز لصالح أعضاء المجتمع الأكثر فقراً"[2].

ثمة، بين هذه المبادئ، تراتُب يَسِمهُ بقوة عُرف الليبرالية السياسية: للمبدأ الأوّل الأولوية بالقياس إلى الثاني ("لا يُمكن أن يُضحّى بـ "الحريات والحقوق الأساسية المتساوية بين الجميع" في سبيل البحث عن أعظم عدالة اجتماعية) وأول مبدأ فرعي للمبدأ الأوّل أوّليّ بالقياس إلى المبدأ الفرعي الثاني ("لا يُمكن أن يُضحّى بـ "تساوي الحظوظ" في سبيل تحسين مصير "الأكثر فقراً"). وإذا رجعنا إلى قضية حجاب الجهل، نُدرك تماماً أنّ المصلحة العقلية للأشخاص يُمكِن أن تكون، وهي لا تعرف وضعهم في المجتمع (وبالتالي يُمكن أن تكون جزءاً من الأكثر فقراً) ماثلةً أوّلاً في الدفاع عن وضع هؤلاء الأكثر فقراً.

---

(1) *Théorie de la justice, op. cit.*, p. 168.

(2) "La théorie de la justice comme équité...", art. cit., p. 284.

2.3.3 استخدامات ونقاشات

كثيراً ما نوقشت هذه النظرية وانتُقِدت. سوف نشير قبل كلّ شيء إلى بعض استخداماتها المُحافِظة سياسياً في فرنسا. فخلال النصف الثاني من الثمانينيات، إذ برز في مجلات مثل *Esprit* و *Le Débat*، ما يُسمّيه عالِم الاقتصاد برينو تيريه "الراولزية على الطريقة الفرنسية"[1]، وهي نزعة مُحافظة جديدة "يسارية" تجعل من الهموم الاجتماعية مُجرّد تصحيح لحتمية "قوانين السوق" المزعومة. وبالتالي توسّعت شعبية تكنوقراطية هدفها إقامة توازُن جديد بين "الفعالية الاقتصادية" المفهومة بوصفها ضرورة شبه طبيعية، و"العدالة الاجتماعية"، أي ملحق النفس الأخلاقية للفعلية الاقتصادية.؛ هذا التوازُن الذي يتوجّه نحو فكرة التفاوت المقبول لأنّه فعّال اقتصادياً ضمن إطار التيار الليبرالي الجديد المضاد للإصلاحات المُلتزم في العالم الرأسمالي انطلاقاً من الثمانينيات.

أعاد الفيلسوف جان- بيير دوبوي Jean-Pierre Dupuy النظر في أشكال الخلط التي تتولّد عن هذا النموذج من المخطّطات[2]. إذ يكتب بالتحديد: "إنه سوء فهم مُتّصِل بما هو جوهري. فالمفهوم الأساسي ليس التفاوت الفعّال، بل التفاوت العادل". ففي نظر دوبوي، مسألة العدالة هي التي تأتي في المحلّ الأوّل عند راولز، لا مسألة آلية اقتصاد السوق. وبالتالي لن تُشكّل نظرية العدالة بوصفها، في رأي راولز، إنصافاً بديلاً عن المساواة، بل واحداً من هذه المفاهيم الجاهزة. وبطريقة متوافقة حول هذه النقطة، يشرح قارئٌ نبيه آخر لروالز، اسمه برتراند غيُّوم Bertrand Guillarme[3] نظريةَ راولز بوصفها "ليبرالية عادلة بقوّة" (ص. 6)، تعمل كنظرية نقدية للمجتمع، بحكم أنّها "مثالية"، على الرغم من أنّ الفجوة قد تكون كبيرة بين عمل المجتمع المُنظّم جيداً الذي تصفه، وعمل منظومة اجتماعية واقعية" (ص. 92). فقد كان راولز يربط العُرف الليبرالي السياسي بتأطير اقتصاد السوق من خلال متطلّبات العدالة الاجتماعية، ممّا لا ينسجم تماماً مع استخدام أنصار الليبرالية الاقتصادية الجديدة له.

---

(1) "Le "rawlsisme à la française" -Le marché contre l'égalité démocratique?", *Futur antérieur*, n° 8, hiver 1991.

(2) Dans "Égalité, équité et confusion", *Libération*, 27 février 1995.

(3) Dans *Rawls et l'égalité démocratique*, Paris, PUF, 1999.

ويحمل راولز توضيحات حول المعنى المُعطى لمفردة "الليبرالي"، وذلك في مقدمة الطبعة الفرنسية لكتابه نظرية العدالة: "في الولايات المتحدة، ستُسمّى هذه النظرية ليبرالية، إذ يُمكن أن يكون المرء ليبرالياً يسارياً، وفي بريطانيا، يكون على أكبر احتمال اجتماعياً ديمقراطياً أو رُبّما عمّالياً" (ص. 9 ـ 10).

في الجدل الأميركي، يتعارض مع "ليبرالية" راولز (المُعدَّلة بالديمقراطية الاجتماعية")، بالتحديد مُحلِّلون ليبراليّون جماعيّون. يندرج مايكل ساندل Michael Sandel[1] جزئياً ضمن هذا النقد "الليبرالي الجماعي". وهكذا يُعيد النظر في تصوُّرات راولز المسبقة فيما يتّصل بما فُهِم بوصفه وحدة أساسية للتعاون الاجتماعي: الفرد العقلاني. ففي رأيه أنّ الاستناد إلى عقلانية فردية مُفترَضة واضحة، يعني نسيان أبعاد الفرد البين ـ الشخصية والبين ـ الذاتية أيضاً (ص. 100 ـ 107). البُعد بين ـ الشخصي هو ما لا يجعل الفرد يعيش معزولاً، بل يجعله جزءاً لا يتجزّأ من جماعات متنوّعة (العائلة، والمجموعة الاجتماعية، والوطن، إلخ.)، موسومة بالاجتماعية مباشرة. وخلافاً للمذهب الفردي عند راولز، وفي منطق "ليبرالي جماعي"، "قوّتنا الأخلاقية تكمن جزئياً في أننا لا يمكن فصل حقيقة وجودنا، وحقيقة فهم أنفسنا بوصفنا جنس الأشخاص الذين هم نحن، أي بوصفنا أعضاء هذه العائلة، وهذه الجماعة، وهذا الوطن أو هذا الشعب، كحامِليّ هذا التاريخ بوجه خاص" (ص. 260).

ويتعارض مع أشخاص مُجرّدين بالغي التجرُّد، وشديدي الانفصال سلَفاً عن الآخرين، والقريبين جداً بالتالي من نموذج الإنسان الاقتصادي، "أشخاص مُنخرِطون جزئياً في تاريخ يتقاسمونه مع الآخرين" (ص. 263). لكنّ ساندل يُضيف مُكمِّلاً ليس "ليبرالياً جماعياً"، من الناحية الكلاسيكية، إلى هذا النقد: البين؛ ذاتية، لأنّ الفردي واحد ومُتعدِّد معاً. وهكذا توجد "تعدُّدية الأنا وسط أنا (يُحتَمل أنّ الطابع الفردي يضفي عليه)" (ص. 105)؛ من شأن هذه الشخصيات المتنوّعة للشخص نفسه أن تتصادم ضمن نقاشاتٍ داخلية. إذ يجنح ساندل، عبر الخارج، والداخل، عبر الكوادر الثقافية، والتعدُّد الداخلي، إلى تفجير الوحدة العقلانية للفرد عند راولز.

---

(1) Dans *Le libéralisme et les limites de la justice*, trad. de J.-F. Spitz, Seuil, 1999 (1re éd.: 1982).

في ما يخصّ ساندیل، يُجسِّد روبرت نوزيك Robert Nozick[1]، تياراً "فوضوياً" يُلاقي بين الانتقادات التحرُّرية والانتقادات الليبرالية الجديدة للدولة، ضمن نظريات تُدعى "ليبرالية ـ فوضوية" أو "فوضوية ـ رأسمالية". إذ يرى أنّ "دولة مُصغَّرة، تقتصر على وظائف ضيّقة من الحماية في وجه القوّة، والسرقة، والغشّ، وتطبيق العقود، وهكذا، هي دولة مُسوّغة؛ بينما كل دولة، وإن كانت أكثر اتّساعاً بقليل، تنتهك حقوق الأشخاص الأحرار، وترفض أن تُلبّي بعض الأشياء، ليست مسوّغة" (ص. 9). ويضيف بالقول: "لا تستطيع الدولة أن تستخدم القسر كي تُجبر بعض المواطنين على مساعدة الآخرين، ولا بهدف منع الناس من بعض الأنشطة الهادفة إلى خيرهم الخاص، أو إلى حمايتهم" (المرجع نفسه). إذاً فتدخُّل الدولة لصالح العدالة الاجتماعية التي تنطوي عليها نظرية راولز، لا تُسوِّغ نفسها.

أسمعت انتقادات أُخرى صداها. وهكذا تحرّينا خطر تعويذ تصريح مكبوح للواقع الموجود، مُستبعِدين بطريقة محافظة سرياً المدُن الفاضلة التي تُعَدُّ مُفتقِرةً إلى المعقولية. إذ يؤكّد برتراند غيُّوم Bertrand Guillarme من جهة أُخرى (بمعنى إيجابي في نظره) أن الأمر متعلّق بقضية نظرية سياسية "طوباوية بطريقة واقعية"، مرتبطة بشعور عملي[2]. يبدو هذا المُنحدَر المُحافظ لنظرية راولز في توتُّر مع بُعده النقدي. وفي منظور مُتقارب يُلاحظ جوسلان بونوا Jocelyn Benoist[3] النقاط العمياء لكل فلسفة سياسية ليبرالية، بوصفها فكرَ المحدود، التي سرعان ما يُرهِبها انبثاق اللامحدود غير المتوقَّع؛ مثلاً على شكل شعار مُخِلّ بالتوازُن كشعار عام 1968: "كونوا واقعيِّين، واطلبوا المستحيل!". توحي انتقادات كهذه بنزعة واقعية أكثر انفتاحاً من واقعية راولز، أخْذاً بالحسبان مثلاً صيَغ فيخته الشاب. أوَلا يُلاحظ حتى ليبراليٌّ مُعتدلٌ كعالِم الاجتماع ماكس فيبر أنّنا "ما كنا لنتمكّن أبداً من بلوغ المُمكِن لو لم نتصدَّ دوماً للمستحيل"[4]؟

---

(1) Dans *Anarchie, État et Utopie,* trad. d'E, d'Auzac de Lamartine, Paris, PUF, 1988 (1re éd.: 1974).

(2) المرجع نفسه، ص. 89 و235.

(3) Dans "La revendication comme lieu de vérité du déséquilibre social (misère de la philosophie politique)", *Futur antérieur,* n° 41-42, 1997-1998.

(4) *Le Savant et le politique* (1919), *op. cit.*, p. 185.

4.3 المساواة المُعقّدة عند والتزر

مايكل والتزر أحد فلاسفة السياسة الأميركيين الذي خاض في جدلٍ أثارته أطروحات روالز، مع كتابه مجالات العدل، والدفاع عن التعدُّدية والمُساواة[1]. ويكتب والتزر، من وجهة قريبة، في بعض الملامح، من أنصار "الليبرالية الجماعية"[2] ومن العلوم الاجتماعية: "تتعلّق العدالة بدلالات اجتماعية (...). إذ لا يُمكن أن يوجد مجتمع عادل ما دام المجتمع غير موجود" (ص. 433 ـ 434). والحال، بينما يؤكّد أنّ "ثمّة عدد لا نهائي من أشكال الحياة المُمكنة، يُشكّلها عدد لا نهائي من الثقافات، والأديان، والأنظمة السياسية، والشروط الجغرافية المُمكِنة، وهكذا" (ص 434).

يقترح والتزر نظرية تعدّدية عن العدالة التي تندرج أكثر في العالم الاجتماعي التاريخي لنظرية راولز. تنطلق النظرية من تنوُّع مجالات توزيع السِّلَع (السِّلَع بمعنى عام يشمل السِّلَع المادية، وكذلك السِّلَع الرَّمزية، والأدوار، والأمكنة والقِيَم القابلة للتوزيع في المجتمع). هذه المجالات هي، من بين أمور أخرى، مجالات الأسرة، والعمل، والحماية الاجتماعية، والتعليم، والترفيه، والسلطة السياسية أو السوق. مثلاً المال، والثقة العائلية والسلطة هي سِلَع خاصة بالسوق، والعائلة، والسلطة السياسية، التي تخضع كلّ منها، لمبادئ توزيع مختلفة في مجتمع ديمقراطي كمجتمعنا. نظرياً، تُوزَّع مختلفُ مجالات المجتمع سِلَعاً متنوِّعة بحسب مبادئ العدالة المختلِفة.

للنقد الاجتماعي، نقد الظُلم، بُعدان عند والتزر: 1) نقد الاحتكار، أي نقد الموقف الذي تحتكر فيه مجموعة من الناس نمطاً من السِّلَع، و2) نقد الهيمنة التي تُعرِّفها فوقيّة نمط من السلع على السِّلَع الأخرى (مثلاً، فوقية المال) أو فوقية مجال (مثلاً السوق) على المجالات الأخرى. يدافع والتزر عن منظور مساواة مُعقَّدة، أي أنها ليست مساواة في كلّ مجال، بل هي نوع من التوازُن إذا أخذنا في الحسبان مجموع المجالات (تجنُّب أن يكون أحدهم خاسراً، أو على العكس، رابحاً في مختلف المجالات: في السوق، والعائلة، والمدرسة، والسياسة، إلخ. جاهدةً لإيجاد نوع من التعويض بين المجالات). لهذا فالأولوية للكفاح ضدّ

---

(1) Trad. de P. Engel, Paris, Seuil, 1997 (1re éd.: 1983).

(2) تضمّ حركة أنصار الليبرالية الجماعية عدّة فلاسفة أميركيين وقفوا في وجه الليبرالية الفردية، منهم تشارلز تايلور، وراولز. (المترجم).

الهيمنة، في نظره، بالقياس إلى الكفاح ضدّ الاحتكار. وينبغي القول إنّ والتزر ينطلق من التعريف الذي يُعطيه باسكال Pascal (1623 ـ 1662) للطُّغيان في كتابه الأفكار: "يقوم الطغيان على رغبة الهيمنة الكونية وخارج نظامها (...). الطُّغيان هو إرادتنا في أن نمتلك، بوسيلة معينة، ما لا نستطيع امتلاكه إلا بوسيلة أُخرى (...). وهكذا فهذه الخطابات زَيف وطُغيان: أنا جميل، إذاً يجب أن يخشاني الناس، أنا قويٌّ، إذاً يجب أن يُحبّني الناس، أنا.... كذلك يكون من الزيف والطغيان القول: ليس قوياً، إذاً لا أحترمه، ليس ماهراً، إذاً لا أخشاه"[1].

إنّما يتعلّق الأمر بمحاربة الانتهاكات بين المجالات التي هي أصل آليات تراكُم مختلف أنماط السِّلَع (مثلاً في عالَمنا المُعاصر، يُصبح المرء إعلامياً لأنه غنيّ، ثم يحصل على مكانة سياسية بسبب ماله وسُمعته، إلخ.). كذلك ينبغي تجنُّب آلية الإقصاء (أن يُقصى المرء من المدرسة أو من السياسة لأنّه لا يملك مالاً، إلخ.). في هذا المخطّط، للدولة الديمقراطية وضع خاص يُبعِد والتزر عن "التحرُّريِّين". حتى إن الدولة تبدو مزدوجة: من جهة، من صلاحيّاتها المجال السياسي الذي يُشكّل واحداً من المجالات تُوزَّع داخله سِلعة خاصّة (السلطة السياسية)، ومن جهة أخرى، لها دور يشمل مختلف المجالات، دور الدفاع عن الحدود بين المجالات كي لا يتوسّع بعضها على حساب بعضها الآخر.

بإمكاننا أن نلوم مَيْل هذا المخطّط المُحافِظ المُتعلّق برسم حدود المجالات المختلفة؛ لأنّ الدولة معدودة بوصفها حارس الحدود. لكنَّ والتزر أضاف، في نصوص أحدث، عناصرَ هامّةً إلى نظريته من وجهة النظر هذه. فاستقرار أشكال الفقر والإقصاء، وحتى تطوُّرها في مجتمعاتنا قاداه إلى نقد كتابه حدود مجالات العدالة[2]، للسببَين الآتيَين: 1) "تقدير مُبالَغ فيه للعدالة في منظومة التوزيع المُعاصِر"، و2) ونتيجة "تقليل شأن الدولة بوصفها عاملَ عدالة توزيع" (ص. 32 ـ 33). ويرى والتزر اليوم أن "وجود مجموعة من الرجال والنساء المنبوذين يعني أنّ الحدود انتُهكت إلى درجة أنها يجب أن تُرسَم من جديد قبل أن يُدافَع عنها" (ص. 48). إذاً فهو يقف ضدَّ "الفوضويّين"، مدافعاً عن تدخُّلٍ تدعمه الدولة أكثر لصالح العدالة الاجتماعية، ضدّ الفقر، ومن أجل المُساواة

---

(1) Paris, Seuil, coll. "Points", 1962 (1re éd. posthume: 1670), III, 58 (332), p. 50.

(2) Dans "Exclusion, injustice et ètat démocratique", trad., dans *Pluralisme et équité*, J. Affichard et J.-B. de Foucauld (éds.), Paris, Éditions Esprit, 1995.

المُعقَّدة، مثلاً في ميادين العمل، والحماية الاجتماعية أو المدرسة. فأمام صعود الموضوعات الليبرالية الجديدة منذ الثمانينيات، ترتسم عند والتزر ديمقراطية اجتماعية جديدة تهتمّ قبل كلّ شيء بتجديد دولة الرّفاهية والتعدُّد.

5.3 سياسات الاستكشاف: هونيث وفرايزر

بالانطلاق من هيغل (1770 ـ 1831)، وضع الفيلسوف الألماني آكسِل هونيث Axel Honneth في صميم فلسفته مسألة "الاستكشاف"[1] وضمن منظور مستلهم من هيغل، "يكتشف الشخص دوماً، بقدر ما يوقن أنّ إنساناً آخر يستكشف بعض مقدراته ومزاياه (...)، ملامح من شخصيته الخاصة، يتميَّز من خلالها دون أدنى شكّ عن الأشخاص الآخرين" (ص. 26). إذاً المطروح هو "رابط ضروري بين وعي الذات والاستكشاف بين الأشخاص" (بين الأفراد)[2]. لذا، "يُفضي غياب علاقات الاستكشاف هذه إلى تجارب ازدراء وإذلال ستولِّد حتماً عواقب في تشكيل هوية الشخص"[3]. وعليه فإن سياسة الاستكشاف تهدف إلى "ضمان شروط الاستكشاف المُتبادَل" (ص. 134). ويرى هونيث أنّ عدالةً موسَّعة قد تُدرِج بالتالي "مفاهيمنا عن الطريقة التي يستكشف الأفراد بها بعضهم بعضاً، وعن الهوية التي يتبادلان استكشافها أيضاً"[4].

أدرجت الفيلسوفة الأميركية نانسي فرايزر Nancy Frazer مسألة الاستكشاف في دراستها مفهوم العدالة[5]. تتمثّل نظريّتها بوصفها ثنائياً. إذ تضع، من جانب النقد الاجتماعي، موضع التساؤل: أ) التقسيم غير العادل للثروات أو "الظلم الاقتصادي"، و ب) الهيمنة الثقافية، وعدم الاعتراف والازدراء أو

---

(1) *La Lutte pour la reconnaissance* (1re éd.: 1992), trad. de P. Rush, Paris, Cerf, 2002.

(2) Dans A. Honneth, "Reconnaissance", dans M. Canto-Sperber (éd.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, Paris, PUF, p. 1273.

(3) Dans A. Honneth, "La théorie de la reconnaissance: une esquisse", dans *Revue du M.A. V.S.S.* (La Découverte), nº 23: "De la reconnaissance -Don, identité et estime de soi", 1re semestre 2004, p. 133.

(4) "Reconnaissance", *op. cit.*, p. 272.

(5) Dans *Qu'est-ce que la justice sociale? Reconnaissance et redistribution* (recueil de textes de 1995 à 2004), trad. et introduction par Estelle Ferrarese, Paris, La Découverte, 2005.

"ظلم من نوع ثقافي أو رمزي". يضع هذا، من جانب نظرية العدالة، في علاقة توتُّر ضرورتين مستقلّتَين على الرغم من تداخُلهما: آ) نظرية إعادة توزيع، و ب) ونظرية استكشاف. ويمكن أن تعرف كل نظرية من نظريات الاستكشاف حلَّين: أ) توجُّه تصحيحي (أو "إصلاحي")، و ب) توجه مُحوِّل (أو "ثوري").

6.3 فلسفات بيئية (جوناس، وبيك، ولاتور)

يبدو هانس جوناس Hans Jonas (1903 ـ 1993)، وهو فيلسوف من أصل ألماني مهاجر إلى الولايات المتحدة، بوصفه واحداً من المفكّرين المعاصرين في علم البيئة، مع كتابه مبدأ المسؤولية ـ أخلاق من أجل الحضارة التقنية)[1]. تنبع أهمية الكتاب من تشديده على مستقبل الأرض والأجيال القادمة في قلق القرارات الراهنة. ممّا يطرح على نحو غير مباشر مسألة العدالة بطريقة مُعلَنة: ففي ما وراء المشكلة الكلاسيكية في توزيع السِّلَع في زمن (ز) بين أشخاص بشريين أحياء، يلفت الانتباه إلى: أ) الأشخاص الذين لم يولدوا بعد (الأجيال القادمة)؛ ب) وأثر اختفاء الأشكال الحية غير البشرية (النباتات والحيوانات) في مستقبل الحياة البشرية، و ج) وحقيقة أنّ إمكانية التوزيع يُمكن أن تكون موضع تساؤل مع احتمال أن تقضي قدرات التدمير التي راكَمها البشر على الحياة البشرية ذاتها.

"لقد تحول وعد التقنية المُعاصرة إلى تهديد" (ص. 13)، ومن ثمّ ينبع ما يُسمِّيه "استبصار الخوف" (الاستبصار الذي يُكوِّن دليلاً في عملية الاكتشاف). إذاً الخوف والتهديد اللذين ترتبط ضرورتهما على نحوٍ خاص باحتمالات تقويض لصيقة بالحضارة التقنية، هما ما ينبغي أن يوجّها أفعالنا بشكل أساسي. ولهذا السبب "يجب أن نُصغي إلى تنبؤ الألم أكثر من إصغائنا إلى تنبؤ السعادة" (ص. 54).

كذلك اهتمّ عالِم الاجتماع الألماني أولريك بيك Ulrich Beek إلى الانتقالات التي أدخلتْها المخاطر التقنية في مجتمعاتنا[2]. إذ إنّ المجتمع الصناعي الكلاسيكي ("الحداثة الأولى") يُستبدَل بـ "حداثة ثانية". ويشرح "بيك" ذلك

---

(1) Trad. de J. Greisch, Paris, Cerf. 1990 (Feéd.: 1979).

(2) Dans *La Société du risque -Sur la voie d'une autre modernité* (1re éd.: 1986), préface de Bruno Latour, trad., Paris, Aubier, 2001.

بالقول: "بحُكم أنّ عدوى المجموعات العالمية للمُنتجات الاستهلاكية شاملة، فتهديدات الحياة في الحضارة الصناعية خاضعة للتحوّلات الاجتماعية للخطر" (ص. 17). ومن هنا "ظهور التهديدات الشاملة العابرة للأوطان" (ص. 27)، التي قد تُسهِم في نقلنا من مجتمع طَبَقي، مُنظّم حول منطق تقاسُم الثروات، إلى "مجتمع الخطر"، المتركّز حول منطق توزيع المخاطر. فإذا ما أنارتنا، ونحن نحذو حذو جوناس، فسوف نتساءل مع هذا عن سبب إرغامنا على التفكير في قيود التفاوت بين الطبقات وآلية الخطر، انطلاقاً من رؤية تطوُّرية، بحسب الشكل التعاقُبي، بدل الخوف من تعايُشهما وتداخُلاتهما.

لا يقتصر إسهام "استبصار الخوف" عند جوناس، على القيمة التحليلية، بل يشمل القيمة الأخلاقية أيضاً. إذ يُفضي إلى مفهوم المسؤولية، وهي مسؤولية لا تنحصر في الحاضر، بل تمتد إلى "الآثار البعيدة" لأفعالنا. إذ ينبغي أن يُصاغ الوازع الأخلاقي الجديد، المتفرِّع عن كانط، على الشكل الآتي كما يرى جوناس: "تصرَّف على نحو يتوافق معه فعلُك مع استمرارية حياة بشرية أصيلة على الأرض" (ص. 30). إذاً تتجلّى أهمية الطبيعة ضمن غاية إنسانية، والمخاطر مأخوذة على محمل الجدّ. وفي توسيع هذا المنظور الإنساني، يرتبط مستقبل البشرية أيضاً بوجود أشكال حيّة غير بشرية (حيوانات ونباتات).

في اتّجاه يختلف عن هذا المذهب الإنساني، اقترح عالِم اجتماع العلوم برونو لاتور مؤخّراً فلسفة سياسية للطبيعة[1]. إذ اقترح، خلافاً للفصل والتعارض الكلاسيكي بين الذات والموضوع، والمجتمع والطبيعة أو سياسة وعلم، مما أكمله علم البيئة عند جوناس، أن يرتكز على أشكال الترابُط الهجينة، بين "البشري وغير البشري". وبعيداً عن الرؤى المُجتزَأة للمذهب الإنساني الكلاسيكي، يمتاز هذا المنظور ببيانه أن الأنواع الحية الأخرى، والأشياء والمؤسَّسات تُسهِم في تعريف مختلف الأشكال التاريخية للبشرية، وأنّ البشر الذين نلتقي بهم في مختلف العصور مُجهّزون دوماً بطريقة مّا، ومُنشغلون بكائنات غير بشرية (بسلاح الصوّان، والحيوانات البريّة، والأمكنة الخطيرة أو بـ ووكمان walk-man، وبالحيوانات المرافقة وبالتهديدات النووية). وبهذا المعنى

---

(1) Dans *Politiques de la nature -Comment faire entrer les sciences en démocratie,* Paris, La Découverte, 1999.

يمكن لقسم من هذه التحليلات، على غرار جوناس، أن تُغذّي مذهباً إنسانياً موسّعاً. لكنّ إهمال نتائج عمل تاريخي زمني، واقعي تماماً، وسط تنوُّع المجتمعات، يتعلّق بالتمييز بين البشري/وغير البشري، يُمكِن أن يقود إلى مآزق تحليلية (هذا ما حملته علوم الإنسان والمجتمع بخصوص ميزات المجتمعات البشرية) وأخلاقية أيضاً (البشرية المُتصوَّرة بوصفها رهاناً أخلاقياً واعداً دوماً).

كذلك يوضّح جوناس، بالقياس إلى الأخلاق، المصاعب التي تواجه اندراجاً سياسياً ضمن إطار القضايا المؤسّسية الكلاسيكية: وبالتالي يتساءل[1]: "ما القوّة التي ينبغي أن يُمثّلها المستقبل في الحاضر؟". فهو ينزع إلى التفكير في أنّ الديمقراطية منظومة غير جيدة أمام هذه المشكلة، وبالتالي يدعو إلى نخبوية مستنيرة يُسمّيها "مؤامرة في الذروة بهدف الخير" (ص. 203). يبدو هذا الدليل أقلّ إقناعاً. إذ تبدو مسألة تمثيل المستقبل في الحاضر كسؤال مطروح على كل الأشكال الموجودة لمنظّمات المدينة، وبالتالي على أشكال المؤسسات الديمقراطية.

أمّا الديمقراطية المُبتغاة بوصفها مشروعاً تحرُّرياً فهي من حُسن التجهيز بما يجعلها تدفع إلى الأمام مسألة تمثيل المستقبل، وتحديداً في الأهمية التي توليها لمبادئ التعدُّدية ولإشهار النقاشات السياسية. فمن جهة أُخرى، يُشكّل فيها بروز علم البيئة السياسي في البلاد الأوروبية، في نهاية القرن العشرين، مؤشّراً تجريبياً. وتبدو فلسفة لاتور السياسية أكثر وثوقاً في الآلية الديمقراطية من فلسفة جوناس. وهكذا تجهد لتحفّز ممارسة المواطنين الأكيدة: اكتشاف العالَم المُشترَك، مع احترام التعدُّدية. وعلى الرغم من ذلك، لا يحمل الرهان الديمقراطي أيّ ضمانٍ نهائي للنظر في المستقبل.

بإمكاننا الاحتجاج على الطابع السلبي المحصور لـ "استبصار الخوف" والبحث عن استبداله بأخلاق القلَق الأقلّ مأساوية[2]، ليس الحسّاس فقط للمخاطر، بل للاحتمالات التحرُّرية أيضاً. من المؤكد أنّ جوناس يُجبِر التقدّميّين

---

(1) المرجع نفسه، ص. 44.

(2) عن المُضيّ من الخوف إلى القلَق، انظر: P. Corcuff, *La Société de verre -Pour une éthique de la fragilité*, Paris, Armand Colin, 2002, pp. 177-186.

على إهمال الرؤى التوفيقية المُفرطة، والمتفائلة بسذاجة بـ"التقدُّم العلمي والتقني" وعلى إكمال طريق عصر الأنوار بطريقة أكثر تواضُعاً. لكنّ التركيز على الخوف يحمل أيضاً مفهوماً أكثر توفيقيةً وتشاؤماً أُحادي الجانب من التطوّر التقني، الذي يُمكِن أن يقود إلى أن يُعلِن حِدادَه بشكل نهائي على منظور التقدُّم (التقنية مثلاً، هي مع ذلك صراع ضدّ المرض أيضاً).

7.3 على حدود العدالة: أخلاق الوجه عند ليفيناس

كان إيمانويل ليفيناس (1906 ـ 1995)، فيلسوف فرنسي من أصل ليتواني، ينحدِر من التقليد الظاهراتي، وهو مُفكِّر اليهودية، وبالتحديد مؤلِّف القلَق. تطوَّرت تحليلات ليفيناس بشكل خاص في كتابَين من كتُبه: الشمول واللانهائي (الجزء الأوّل)[1] خلاف الوجود أو في ما وراء الجوهر[2]. إذ أشاد فيهما شكلاً متميِّزاً من النزعة الإنسانية، قائم على العلاقة بين الشخصية (على العلاقات بين الأفراد لا على العلاقة الأنانية)، لكنّها بين شخصية لا تنطلق أولاً مني إلى الآخرين (كالأكثر كلاسيكية)، بل تنطلق إليَّ من الآخر. وبالتالي يُدرك ليفيناس وجهَ الآخر بوصفه مُتّصلاً بالأخلاق، بوصفه نوعاً من عبء الآخر الأخلاقي عليَّ، ونذيرَ خطرٍ من آخرٍ مُتفرِّد. كلمة وجه مستخدمة إذاً كتعبير مجازي: "العُرْي البشري يستجوبني ـ يستجوب الأنا الذي أكون ـ يستجوبني عن ضعف أنايَ، غير المحمي، وغير المُدافَع عنه، ويستجوبني عن عُرْيه (...) الوجه سلفاً لُغة قبل الكلِمات (...) لغةُ غير المسموع، لغة الخارق، لُغة المسكوت عنه" (الجزء الأول، المقدمة ص، ص 2 ـ 3).

ينزع الوجه، بوصفه استجوابَ آخرٍ هشّاً، إلى جرِّي صوب المُغالاة. وإذ يستولي عليَّ تحذيرُ الآخرين، أصير، رغماً عني، في إلحاح دعوة لها مكانتها وتفرُّدها، مسؤولة عنه؛ فالوجه والمسؤولية عن الآخرين مُترادفان عند ليفيناس. يقول "ليون في فيلم لوك بيسون Luc Besson (1994)، محاولاً الهرب: "لكني أنقذتُ حياتَكِ أمسِ، حين كنتِ على باب منزلي، هناك". وتُجيبه الشابة ماتيلدا، وهي تُضيِّق عليه الخناق كي يتحمّل هذه المسؤولية حتى ... الموت: "نعم، أنت الآن مسؤول عن حياتي".: يوضِّح مثالٌ كهذا أنّ علاقة الوجه تُفوِّت اتفاقاً

---

(1) Paris, Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais", 1990 (1re éd.: 1961).

(2) Paris, Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais", 1990 (1re éd.: 1974).

اقتصادياً كلاسيكياً إذ يكتب ليفيناس بمفارقة: "يزداد الدَّيْن بقدر ما يُوفّى" (ما وراء الجوهر ص. 27).

ومع هذا، تلتقي محاولة المُغالاة هذه في طريقها شاغِل العدالة، وبالتالي المقياس الجماعي. إنه حضور الآخرين (وهذا ما يُسمّيه ليفيناس "الطرف الثالث") إلى جانب الآخر المتفرِّد الذي يُدرج، في نظره، مسألة العدالة. هل من العدل أن أُفضِّل الآخر المُتفرِّد بينما يوجد الآخرون كلّهم؟ وبذلك، يدخل المقياس والعدالة في توتُّر مع تفرُّد الوجه: "كيف يحصل أن توجد عدالة؟ أُجيب بأنّ حقيقة تعدُّد البشر، وحضور الطرف الثالث إلى جانب الآخرين، هما اللذان يشترطان القوانين ويؤسِّسان العدالة. وإذا كنتُ وحدي مع الآخر، فأنا أدين له بكلّ شيء: لكنّ ثمة الطرف الثالث (...). وفي النتيجة ينبغي الموازنة، والتفكير، والحكم بمُقارنة غير القابل للمقارنة. إذ إنّ عليَّ أيضاً، بالإضافة إلى العلاقة بين الأشخاص التي أُقيمها مع الآخرين، أن أعقُدَ علاقةً مع البشر الآخرين؛ وبالتالي ثمة ضرورة لتعديل هذا الامتياز للآخرين؛ ومن هنا تنبع العدالة"[1]. إذاً يقع علم الأخلاق عند ليفيناس في نقطة تقاطع المُغالاة والمقياس في التقديس المسيحي (كحُبّ مجاني ولانهائي) والعدالة الإغريقية. وهو يقودنا إلى حدود مسألة العدالة بل إلى ما بعدها (لكن دون قطيعة شاملة مع الخيوط الجماعية التي تربطنا بالعدالة).

علينا، في ختام الفصل الثاني، أن نُشدِّد من جديد على الرِّهان الفكري الذي تُشكّله تهيئة المعابر بين انتقادات أشكال الهيمنة، ونظريات العدالة، وبالتالي بين العلوم الاجتماعية والفلسفات السياسية والأخلاقية. لأننا نظنّ، كما يظنّ لوك بولتانسكي وإيفا شيابيللو، أنّنا يجب أن نجهد في "تخطّي التعارُض بين النظريات، الذي أعطى جزءاً كبيراً من علم الاجتماع والفلسفة في الثلاثين سنة الأخيرة ـ على الأقلّ في ما يتصل بالأبحاث عن تفاعُل الاجتماعي والسياسي ـ التعارُض المستوحى غالباً من نيتشه وماركس، اللذَين لم يرَيا في المجتمع إلا العُنف، وعلاقات القوّة، والاستغلال، والهيمنة، وتصادُم المصالِح، وعلينا أن نتخطّى، من جهة أُخرى، تعارُض نظريات تُشدِّد، وهي تستلهم بالأحرى فلسفات

---

(1) *Éthique et infini* (dialogues avec P. Nemo), Paris, Le Livre de Poche, coll. "Biblio essais", 1990 (1re éd.: 1982), p. 84.

سياسية تعاقُدية، على أشكال النقاش الديمقراطي وعلى شروط العدالة الاجتماعية"[1]. لا يعني تخطّي التعارُض إنكارَ أسئلة هؤلاء وأولئك، بل هو محاولة لربط جزء الحقيقة في القُطبَين، في النظريات النقدية وفي فلسفات الرابط الاجتماعي.

لكن حينما ننقد نظاماً سياسياً (وأشكال هيمنته) ونتمنّى، بالتالي، تطوُّراً أكثر عدالة لهذا النظام، فأي قِوام سنُعطي للمبادئ التي تُحيينا؟ هل سنتدخّل باسم أساس إلهي، طبيعي، أم باسم شكل آخر من العالمية (الأخلاقية مثلاً)؟ وهلِ الأرضيةُ التي نستند إليها أكثرُ حساسية ونسبية؟ هذا هو النقاش الذي سندرسه في الفصل الثالث والأخير.

(1) Dans *Le Nouvel Esprit du capitalisme*, 1999, *op. cit.*, p. 68. 98.

3

الفلسفة السياسية
بين الأُسس والتفكيك

ما الاستقرار الذي نمنحه في نهاية المطاف لمفاهيم "الإنسانية" و"المدينة" أو "العدالة" التي روجعت في الفصلَين السابقَين؟ قد تُساعدنا قراءة معيّنة للتوتُّرات التي اخترقت العُرْف الفلسفي على زيادة وضوح رؤيتنا لهذه المشكلة. وباختصار بإمكاننا أن نُعيد تأويل جزء من النقاشات التي اشتغلت على تاريخ الفلسفة بشكل عام، وبوجه خاص على الفلسفات الأخلاقية والسياسية، بوصفها كاشفة أشكالاً متماثلة من التعارُض إلى حدٍّ ما بين: 1) قطب أولئك الذين يُفكّرون بوجود أُسسٍ لما هو كائن، ومن ثمّ تنبع مفاهيم تنقطع جزئياً عن الجوهر، والطبيعة البشرية، والكوني، والمُطلَق أو التعالي، و 2) قُطب أولئك الذين يبحثون عن نقد الأفكار السابقة وإعادة بنائها. فإذا قرَّبناها من أشكال التعارُض الكلاسيكية كالجوهر/والمظهر، والمُتعيِّن/والآخر أو الواحد/والمتعدّد، فإنّ الأوضاع الأولى ستجعل الجوهر يُهيمِن على المظهر، والمُتعيِّن على الآخر والواحد على المُتعدِّد. ثمة مظهر عائلة بين هذه الوضعيات التي يُمكِن أن نُسمّيها أصولية أو كونيّة. وبالعكس، تنزع الوضعيات الثانية إلى رفض ثنائية الجوهر/والمظهر والتشديد على الآخر ضدّ المُتعيِّن، وعلى المُتعدِّد ضدّ الواحد. إنّما يتصل الأمر بعائلة من الوضعيات التي يمكن أن نعُدّها نسبية أو تفكيكية. وهي تصدر عمّا ميَّزه جان- فرانسوا ليوتار بأنّه "ما بعد الحداثة"، أي "تفكيك **السرديات** الكبرى" (السرديات الكبرى الإلهية كالسرديات الكبرى المُعَلْمَنة التي تلتها: سردية **التقدُّم** الكبرى، سردية **العقل** الكبرى، سردية **الشيوعية** الكبرى، إلخ.) وتفتيت المعنى[1].

---

(1) Dans *La Condition post-moderne*, Paris, Minuit, 1979.

وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن أكبر نمَطين من التوجُّه المُكتشَفَين لا يُشكّلان السبيلَين الوحيدَين في هذا المجال. إذ يضعنا لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889 ـ 1951) على طريق أسلوب آخر من التفكير حين يقول: "كلّ ما يُمكن أن تفعله الفلسفة هي أنّها تُحطِّم أصناماً. وهذا يعني أنّها لا تصنع أصناماً جديدة ـ مثلاً، بالانطلاق من غياب الأصنام"[1]. لقد كان فتغنشتاين يُقدّم إذاً وضعيات مضادة جذرياً للأصوليات (تحطيم الأصنام")، لكن بالتحذير من "اختراع أصنام جديدة بالانطلاق من غياب الأصنام"، يبدو أنّ فتغنشتاين يقف في مكان آخر من نقاشنا. ويدعونا بيتٌ شِعري لهنري ميشو Henri Michaux (1899 ـ 1984) أيضاً إلى التحرُّر من قطبية الأسس/والنسبية: "بنيتُ نفسي على عمودٍ غائب"[2]. فإذا قرأنا البيتَ من وجهة نظر نقاشاتنا الفلسفية التي تشغلُنا، فقد يقول لنا: بنيتُ نفسي تماماً على شيء مّا، لكنّ هذا الشيء لم يكُن في الحقيقة أساساً، بل كان "عموداً غائباً"، كما لو أنّ هناك أساساً. يُمكن أن نعُد فصيلة مثل هذه التوجُّهات بدائل عن المُتعاليات النسبية؛ وهذا مفهوم ـ مشكلة أكثر منه مفهوم، يُحدّد، في التوتُّر بين التعالي (الذي يشمل الوجود في الأعلى) والنسبية، إمكانية طريق جديدة[3].

والآن سوف تُكتَشف الوضعيات الثلاث التي حُدِّدت بدقّة أكثر.

1. أفلاطون وفلسفات التأسيس

غالباً ما يُعَدّ أفلاطون نقطة مرجعية جوهرية في إنشاء فلسفات الأساس. إذ سوف تُسهِم كتاباته، وقراءاتها المُهيمنة عبر العصور، في إدراج الفلسفة الغربية بشكل دائم في الإشكالات الجوهرانية والأصولية. إذ يتكلّم في الجمهورية[4]،

---

(1) Remarque de 1932, citée dans la biographie de Ray Monk, *Wittgenstein. Le devoir de génie*, trad., Paris, Odile Jacob, 1993 (1re éd.: 1990), p. 322.

(2) البيت بالفرنسية: "Je me suis bâti sur une colonne absente" وهو من لقصيدة "وُلِدتُ مثقوباً"، إكوادور، باريس' غاليمار 1968 (الطبعة الاولى: 1929)، ص. 95.

(3) La notion-problème de *transcendances relatives oriente les investigations existentielles de La Société de verre -Pour une éthique de la fragilité*, P. Corcuff, Paris, Armand Colin, 2002.

(4) Trad., Paris, G.F-Flammarion, 1966.

مثلاً، عن بلوغ "أعالٍ حقيقية" (الكتاب التاسع، ص. 350)، في نظر أولئك الذين يعتقدون "أنّ الجميل موجودٌ في ذاته، وأنّ في إمكانهم أن يتأمّلوه في جوهره" (الكتاب الخامس، ص. 232). أما ما سوف تشتغل عليه لاحقاً عدّةُ مؤلّفاتٍ ونقاشات فلسفية حول التراتُب بين الجوهر (الأكثر سُمُوّاً وأصالةً) والوجود (الأكثر دونيّةً وسطحيّة)، بين العقليّ (الذي يُرجِع إلى العقل)، والمحسوس (الذي يُرجِع إلى الجسَد)، أو بين علوّ الرؤية الفلسفية وضآلة العالَم التّجريبي، فهي مُجزّأة بهذه الطريقة. إذاً ثمة "جوهر ثابت" (المرجع نفسه، ص. 236) والفيلسوف يهتمّ على نحوٍ خاصّ بـ "ما يرتبط بالثابت، والخالد، والحقيقة" (الكتاب التاسع، ص. 349).

سوف يحتلّ المُطلق في الغرب، على غرار الأفلاطونية، واجهة المشهد، في نسَق الأفكار العميقة (في اللاهوت وفي الفلسفة، المرتبطان إلى حدٍّ مّا) كما في الأخلاقيات العابية والبناءات السياسية بوحي من المسيحية (ممّا يُمكن أن نُسمّيه "اللاهوتي ـ السياسي"). فمع زمن الأنوار، ظهر نقد المذاهب الإلهية وفصل السياسي والديني عن علمنة شبه المُطلَق واستطاعا أن يكونا مُعدَّين بوصفهما أُسساً بديلة (في بعض استخدامات مفاهيم مثل **العقل، والتقدُّم، والعِلْم، والشيوعية أو السُوق**).

2. النزعات النسبية والتفكيك

لقد طَوّرت الفلسفات النقدية والعلوم الاجتماعية، أمام المُطلَقات الإلهيّة القديمة وأمام الإلهيات العِلْمانية شبه المُطلقة، عملاً ذا نزعة نسبيّة وتفكيكية. أطلق هذا العملَ النقدي فلاسفةُ الأنوار (فاتحين ما يُمكِن أن نُسمّيه غالباً الحداثة) ضدّ هيمنة النزعات المذهبية الدينية (مع ما يُدعى بالتقاليد). لكنّ متابعته كانت بمساءلة قِيَم تمَّ الدفاع عنها بالعقل والتقدُّم في عصر الأنوار (سمّى بعضُهم هذه المُساءلةَ المُعمَّمة ما بعد الحداثة). إذ توضِّح المُساءلات المُسمّاة "ما بعد حداثية" مخاطرَ تحوُّلِ القِيَم كالعقل، والتقدُّم، إلى مُطلَقات جديدة للأزمنة الحديثة، غير أنّ النقد يُخاطر بعدم الجدوى وهو يفقد دعائمَه الأخلاقية والسياسية ويغرق بالتالي في دُوار النسبيّة.

1.2 النقد المنظوري[1] والحياة عند نيتشه

فريديريك نيتشه Friedrich Nietzsche (1844 ـ 1900) واحد من أولئك الأكثر جذرية في انتقاد التقاليد المُهيمنة في تاريخ الفلسفة. إذ يُعلِن أنّه إثْر "أكبر حدث راهن"، أي "موت الله"، شيء كثير سوف "ينهار بسبب بنائه" على "هذه العقيدة"، "مثلاً، أخلاقنا الأوروبية كافّة"[2].

تندرج مُقاربته النقدية في النقد المنظوري التي توقّفت عنده شروح جان غرانييه Jean Granier[3] المُعاصرة بوجه خاص. إذ يكتب، في ملاحظات منشورة بعد موته بعنوان إرادة القوّة (إ. ق): "باختصار، ليس جوهر الشيء إلا رأياً في هذا الشيء"[4]. وبالتالي "لا وجود لشيء في ذاته، ولا لمعرفة مُطلقة"[5]. وهكذا يتلاءم العالَم مع "تأويلات لا نهائية"[6] أو مع منظورات: "هذا الطابع المنظوري مُضلِّل ومتناسِب مع الوجود"[7]. المُتعدِّد هو الذي يُجابه الواحد: "المُهِمّ في ما يبدو لي هو التخلُّص من الكُلّ، من الوحدة، من قوّة أجهلها، من مُطلَق أجهلُه (...). يجب تفتيت الكون"[8]. يبدو هذا الكلام مُحرِّراً: تسعَد أنطونيا بيرنبوم Antonia Birnbaum[9] بـ"التحرُّر من اللجوء إلى المطلَق المُدرَج في حرية جديدة، حرية اكتشاف احتمال هذا العالَم". لكنّ ثمّة هنا في الوقت نفسه ميلاً نسبياً في تمييز الأشياء والعالَم من خلال "الرأي"، وتعدُّد المنظورات، والتفتيت، و"المُضلِّل".

ستتمكّن نسبيّة المُطلَق هذه أن تُطبَّق بالتحديد على المقولات التقليدية

---

(1) perspectivisme يعني هذا المصطلح عند نيتشه أنّ أيّ تجلٍّ للواقع أو للحقيقة مشروط بوجهة نظر مُعيّنة، أي بمنظور خاصّ. مما يعني تعذُّر بلوغ الواقع الموضوعي بمعزل عن سياقه الثقافي والفكري (المترجم).

(2) في كتاب المعرفة المرِحة Dans *Le Gai savoir* (GS, 1882-1887), 343, trad. de P. Wotling, Paris, G.F-Flammarion, 1997, p. 283-284.

(3) *Le Problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

(4) 1885-1886, § 204, livre 1, tome 1 du texte établi par F. Würzbach, trad. de G. Bianquis, Paris, Gallimard, coll. "TEL", 1995, p. 88.

(5) 1885, § 591, livre III, tome 2, ibid., p. 219.

(6) *GS, op. cit.*, 374, p. 341.

(7) *VP, op. cit.*, 1885, 591, livre III. tome 2, p. 219.

(8) *Ibid.*, 1883-1888, 489, livre III, tome 2, p. 184.

(9) Dans *Nietzsche -Les aventures de L'héroïsme*, Paris, Payot, 2000, p. 45.

للأخلاق، في عِلم أنساب الأخلاق (1887)[1]. إذ يندرِج بحثه ضمن خطوة نقدية تستند إلى منطق الشكّ: "نحن في حاجة إلى نقد القِيَم الأخلاقية، يجب البدء بمُساءلة قيمة هذه القِيَم ذاتها، وهذا يفترِض معرفة شروط ولادتها وظروف هذه الولادة، وشروط تطوُّرها، وتغيُّرها" (ص 14). هنا يتجسّد نقد تاريخي يقطع مع طرائق التفكير السائدة في الفلسفة، كما سوف يحتفظ به الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو (1926 ـ 1984) من نيتشه[2]: في خطوة أصيلة تربط التساؤل الفلسفي بالعمل التاريخي (بحث في المحفوظات). نتيجة موقف نيتشه: وراء ادّعاءات الأخلاق الشاملة والخالصة بشروط تاريخية خفيّة تُميط اللثامَ عن علاقات الهيمنة ولُعبة المصالح كَشْفٌ ما. منذئذٍ كان هذا النمط من المُخطّطات التي تربط الشكّ بالاكتشاف والنقد التاريخي قد لاقى نجاحاً كبيراً في العلوم الاجتماعية، واستطاع أن يُسهِم في تغذية الأشكال المُعاصرة من النسبية.

يبدو أن تحليلات نيتشه تستخلِص على الأقلّ توجُّهين يتعلّقان بمشكلة سُلَّم قِيَمها المرجعية. يكشف التوجُّه المنظوري نزعة نسبية قابلة لأن تُفضي إلى منظومة قِيَم تَعُدّ قبلاً أنّ كلّ وجهات النظر متساوية قيمةً ومكانةً. بينما يقودنا التوجُّه الآخر صوب سُلَّم قِيَم مُختلِف عن الأخلاقيات الكلاسيكية ("في ما وراء الخير والشرّ")، حول مفهومات مُقيِّمة مثل "الحياة"، و"إرادة القوّة" (يُمكِن أن نعني بهذا المفهوم كشف القوى الإبداعية). إذاً نتمكّن من تمييز "قوى" إيجابية إلى حدٍّ ما وفق مُساهمتها في "الحياة". وفي هذا الاتّجاه ستمضي أخلاق التوكيد (توكيد إبداعية الحياة)، المستندة إلى تمييز "القوى الفاعلة" و"القوى المُتفاعلة" التي قرأها جيل دولوز Gilles Deleuze (1925 ـ 1997) عند نيتشه[3].

2.2 ديريدا الأوّل أو التفكيكية

لقد وصف الفيلسوف المُعاصِر جاك ديريدا Jacques Derrida (1930 ـ

---

(1) Trad. d'I. Hildenbrand et J. Gratien, Paris, Gallimard, coll. "Folio", 1971.

(2) Notamment dans "Nietzsche, la généalogie et l' histoire" (1re éd.: 1971), repris dans M. Foucault, *Dits et écrits I*, 1954-1975, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 2001.

(3) Dans Nietzsche et la philosophie, Paris, PUF, 1962.

2004) عمله بمفهوم "التفكيك"، بنجاح أكيد في الولايات المُتّحدة حيث بدا واحداً من قادة الاتجاه الفكري "ما بعد الحداثي". وهكذا سيتميّز ديريدا الأوّل، مؤسِّس "التفكيك" عن ديريدا الثاني الأحدث الذي وضع حدوداً لهذا "التفكيك"[1].

الممارسة الفلسفية، في رأي ديريدا، عملٌ على اللغة هدفُه تفكيكُ مقولاتِ الفلسفة الغربية، التقليدية المُهيمنة، وخصوصاً ثنائيّاتها المُتراتبة، كالمكتوب والشفهي، والعقلي والمحسوس، والثقافة والطبيعة أو الذُّكوري والنِّسَوي. فكما يكتب ديريدا "تفكيك التعارُض، هو أوّلاً، في لحظة مُعيَّنة، قَلْب التراتُب"[2]. ودون الاكتفاء بهذا القلب والبحث عن إعادة شمل الأشياء حوله، يتمّ الانفتاح لاحقاً على التنوُّع، وهذا ما يُسمّيه "البَعْثَرة"، ويعني بها "تعدُّدية غير قابلة للاختزال وتوليديّة" (ص. 62). وفي نهاية العملية، نطعن في كلّ مضمون، وفي كل أساس وأصل، لصالح المُتعَدِّد.

لقد حدّد فيلسوف اللغة الأميركي جون سيرل John Searle بطريقة متوافقة أحدّ أهمّ انحرافات الممارسة التفكيكية عند ديريدا وسمّاه "ميتافيزيقيا التفكيك"[3]، كما حدّده المُتخصِّص الفرنسي بفتغنشتاين جاك بوفاريس Jacques Bouveresse، الذي يتحدّث عن "الأصولية السلبية أو المعكوسة"[4]: التفكيك الذي أصبح أساساً جديداً.

3. سبُل جديدة

تبدو بعض المصادر الفلسفية مُفيدة لرسم السُّبُل التي تتهرّب من بديل الأصولية والتفكيك، وخصوصاً ما يتعلّق بمسائل ناتجة إلى حدٍّ مّا عن الأخلاق والسياسة في مجتمعنا. فبحسب الكاتب الإيطالي كلوديو ماغري Claudio

---

(1) انظر: الفقرة 1.3 اللاحقة..

(2) *Positions*, Paris, Minuit, 1972, p. 57.

(3) *Déconstruction ou le langage dans tous ses états*, trad., Combas, L'Éclat, 1992 (I^re éd.: 1983), p. 18 et 24-25.

(4) "Que peut la philosophie? La critique & le combat "(1^re éd., 1991), repris dans J. Bouveresse, *Essais III -Wittgenstein & les sortilèges du langage*, Marseille, Agone, 2003, p. 42.

Magris، الأدب الكبير المُعاصِر (رينيه، وماريا ريلك، وروبير موزيل، وإلياس كانيتّي، إلخ.) هو الذي فتح الطريق[1]. وهكذا يعبِّر عن "وجوب إثبات أزمة المعنى دون أوهام، لكن وجوب إثبات أنّ هذه الأزمة أيضاً كانت ستقضي نهائياً على مُشكلة المعنى" (ص. 544). إذ إننا سنُراجِع إمّا قيَماً ومعالِمَ نسبية، لكنّها تعمل بوصفها أُسساً أكثر حساسية، وإمّا أشكالَ بناءِ مشكلات بعيدة بالقياس إلى ثنائية الأُسس/التفكيك.

سوف تُساعِدنا سلسلةٌ من المؤلِّفين المختلِفين على صُعُد عديدة في تغذية تساؤلٍ يبقى مفتوحاً.

1.3 ديريدا الثاني أو حدود التفكيك

عيَّن جاك ديريدا، في نصوص مُتأخِّرة، حدوداً للتفكيك. ولِكي يكون التفكيك مُمكِناً، تلزم دعائم من "عدم قابلية التفكيك"، أكثر ثباتاً. هذا ما يُسمّيه في كتابه أشباح ماركس[2]، "عدالة" أو "ديمقراطية". إذ يستعين بمفهوم مستوحى من كانط هو المثل الأعلى الناظِم (بطريقة مّا نقطة مرجعية مثالية)، لكن بتسجيلها كأُفق ووعد مُحرِّر على طريقة فيخته الشاب. وهكذا يكتب بخصوص الديمقراطية: "فكرة (...) الديمقراطية القادمة (...) هي فتح هذا التباعُد بين الوعد اللانهائي (...) والأشكال المُحدّدة، الضرورية لكن المُتناسِبة حتماً مع ما ينبغي أن يُقاس بهذا الوعد" (ص. 111). هذا يستدعي عملاً لا ينتهي للنقد، ولتقليص التباعُد بين الموجود ("الأشكال المُحدّدة، الضرورية والمُتناسبة حتماً") والمثل الأعلى ("هذا الوعد القادِم" الذي يجب أن "تُقاس" به الأشكال الموجودة). فالمُعطى، حتى المُحسَّن باستمرار، هو دوماً "غير مُتناسِب" مع "موعد" كهذا الذي يطّرِد تراجُعُه، بوصفه أُفقاً، مع اقترابنا منه. كان يُمكِن أن تكون وظيفة هذا الأفق بأن يُمْشينا، ويُساعدنا على الخروج من هذا العالَم السائد، عبْر النقد والفعل وذلك بغية تغييره. وفي نصٍّ آخر، هو قوّة القانون[3]،

---

(1) Dans *L'Anneau de Clarisse - Grand style et nihilisme dans la littérature moderne* (1re éd.: 1984), trad. de M.-N. et de J. pastureau, Paris, L'Éspirt des Péninsules, 2003.

(2) *Spectre de Marx,* Paris, Galilé, 1993.

(3) *Force de loi,* Paris, Galilée, 1994.

يستند ديريدا مباشرة إلى والتر بنجامان كي يتصوَّر الديمقراطية بوصفها أُفقاً يندرِج ضمن تقليدنا الثوري: "ما تزال الديمقراطية الجديرة بهذا الاسم غير موجودة. فالديمقراطية: ستولد أو ستتوالَد" (ص. 111)؛ ومن ثَمّ "الكمالُ اللانهائي" للحقّ (ص. 91). ومن جهةٍ أُخرى، وإذ يلجأ إلى إيمانويل ليفيناس كي يُحيط بمشكلة العدالة، سيصطدِم مفهوم الأفق بمفهوم الإلحاح: "القرار الصائب يُلِحُّ مباشرةً، على الفور، بأسرع ما يُمكِن" (ص. 57). إذ لا يتعلّق الأمر فقط بمستقبل بعيد، بل بلحظاتٍ مُلِحّةٍ حاضرة، تُظهرها، هنا والآن، وجوهٌ وأجساد.

2.3 حريّة تُصبِح نسبية من خلال معرفة التحديدات: من سبينوزا إلى بورديو

يُمثِّل باروخ سبيينوزا Baruch Spinoza (1632 ـ 1677) وجهاً أصيلاً في تاريخ الفلسفة: فيلسوف وصانِع (صاقِل زُجاج النظّارات) هولندي نبذتْه الطائفة اليهودية في أمستردام، ولأنّه خضع لمختلَف أنواع اضطهاد السُّلطات خلال حياته، اقترح بالتحديد مفهوماً جديداً للحرية. ففي كتابه الأخلاق[1] يُميِّز الاختيار الحُرّ بوصفه عقيدة وهميّة: "يعتقد البشر أنّهم أحرار لعلّة واحدة هي أنّهم يَعُون أفعالهم ويجهلون مصدر أسباب قراراتهم" (الجزء الثالث، القضية 2، ص. 139). مثلاً، في عالَم الطبيعة: لو كان الحجرُ واعياً حركته أثناء سقوطه، فسيعتقِد (كالبشر)[2] أنه يسقط لأنّه يُريد السقوط. لذا يقترح، مُقابل هذا الوهم، في رسالة كتبها عام 1674، "الحريةَ بوصفها ضرورةً حُرّة".

تُشكّل الحرية، في رأي سبينوزا، طريقة في تحمُّل الضرورة من خلال المعرفة والوعي. إذ يقول، بدل أن تكون الحريةُ "حبيسة الظروف الخارجية"[3]، تقوم في نظر "الحكيم" على معرفة الأسباب التي تُحدِّده. وهكذا يُمكننا رُبَّما أن نُعلِن مُفارقة الحريّة المُستوحاة من سبينوزا: الحظّ الوحيد ليكون الإنسان

---

(1) كُتِب بين عامَي 1663 و1675، ونُشِر بعد موته سنة 1677، ترجمة س. ابّون C. Appuhn! باريس فلاماريون 1965.

(2) Lettre 58, à G.H. Schuller, dans *Traité politique et Lettres,* trad. de C. Appuhn, Paris, G.F-Flammarion, 1966, p. 304.

(3) Éthique, partie 5, prop. 42, scolie, p. 341.

حُرّاً هو أن يعي أوّلاً أنّه ليس حُرّاً بالمعنى التقليدي. ولأنّ سبينوزا أكثر اهتماماً من مكيافيللي بنقاط ضعف الإنسان أمام الظروف، فهو يكتب: "قوّة الإنسان محدودة إلى درجةٍ قُصوى وتتخطّاها إلى ما لانهاية قوّةُ الأسباب الخارجية؛ وبالتالي فنحن لا نملِك سلطةً مُطلقة في أقْلَمَة الأشياء الخارجية مع استخدامنا" (الجزء الرابع، المُلحق، القضية 32، ص. 301).

وإذ يُشدِّد سبينوزا على حريّة مُتَصَوَّرة بوصفها استئنافاً مُفكّراً فيه للتعريفات وإذ يؤخَذ ضمن إطار عقلي يرى ترابُط الأسباب والنتائج بطريقة آلية، يترك فُسحةً لإمكانيات تحويل مجرى الأشياء التي تُثقِل كاهلَنا. وسيستأنف بيير بورديو Pierre Bourdieu في القرن العشرين الرسم الأوّلي لمفهومه البديل عن الحريّة ضمن منظورٍ يبقى جزء منه في غير مكانه. فعالِم الاجتماع يمنح سلطة تحويل عملية جداً للحرية النسبية انطلاقاً من معرفة التعريفات. من جهة، يرث بورديو من رِهان فلسفة الأنوار المتعلّقة بإمكانيات توجيه تحرُّر فردي وجماعي[1] باللجوء إلى العقل. ومن جهة أُخرى، القضايا الاجتماعية التي تُثقِل كاهل أفعالنا مفهومة بمُفردات الاحتمال، لا بمُفردات الضرورات الآلية؛ ومن ثمّ يأتي التزامُه في كتاب "النزعة الطوباوية العقلانية، القادر على أن يستخدِم معرفة المُحتمَل كي يُحقِّق المُمكِن"[2]. وهكذا تتمكّن حرية نسبية مستوحاة من سبينوزا، من توسيع قُدراتها في تحويل العالَم والذات عبْر عمل المعرفة، من التفتُّح في علم اجتماعها، بوصفها شرطاً لبروز الذوات الفردية والجماعية: "يُقدِّم علم الاجتماع (...) وسيلة قد تكون الوحيدة، في الإسهام من خلال وعي التعريفات على الأقلّ، في أن تبني من المتروك بطريقة أُخرى لِقُوى العالَم، شيئاً كمثل ذات"[3].

3.3 الديمقراطية، والتعدُّدية والغموض: برودون، وديوي، وميرلو - بونتي، ولوفور

أمّا المشروع الديمقراطي المُتصوَّر بوصفه إطاراً جماعياً يُسهِم في الإثقال على

---

(1) Voir Ernst Cassirer, *La Philosophie des Lumières*, trad. de P. Quillet, Paris, Fayard/ Presses Pocket, coll. "Agora", 1966 (1re éd.: 1932).

(2) "Comment libérer les intellectuels libres?", dans *Questions de sociologie*, Paris, Minuit, 1980, p. 78.

(3) *Le Sens pratique*, Paris, Minuit, 1980, p. 40-41.

الأفراد الذين يُشاركون فيه بعدد مُعيَّن من الدلائل والقِيَم، لكن في منطق يستبعِد الواضح والنهائي لصالح التعدُّد والغموض النسبي، فمن شأنه أن يُغني طريقاً مختلفة للنسبية والأصولية.

1.3.3 برودون وتوازُن المتناقضات

مؤلّفات بيير ـ جوزيف برودون Pierre-Joseph Proudhon (1809 ـ 1865) غزيرة، ومتنوِّعة، وبنيئة أحياناً (عداوة المرأة، والصورة النَّمَطيّة المُعادية للساميّة)، لكنّها برّاقة أيضاً في بعض الأحيان.

إحدى أهمّ علاقات هذا الاشتراكي الفوضويّ، صاحب المطبعة والفيلسوف العِصامي، تتعلّق بالعُدّة الفكريّة المستخدَمة في تحليل الواقعي وتوقُّع مجتمع أكثر عدالة. تقوم هذه العلاقة على قطيعة مع المظهر الجَدَلي عند هيغل Hegel (1770 ـ 1831): ثلاثية "الأطروحة ـ الأطروحة المُضادة ـ والتركيب". وهكذا يُقدِّم برودون في كتابه عن العدالة في الثورة والكنيسة: "لم ترَ صياغة هيغل (...) أنّ التناقُض لا يزول أبداً، بل يُحدِّد ترجُّحاً أو خصومة من شأنها أن تُوازن فقط"[1]. ويُضيف في كتاب نظرية المِلكيَّة: "لئن كان التناقُض قانوناً من قوانين الطبيعة والذكاء (...) فهو لا يزول، بل يبقى دائماً ما هو عليه علّةً أُولى لكلّ حركةٍ، ومبدأً لكُلّ حياة وتطوُّر، ويمكِن فقط، من خلال تناقُض طرفَيه، أن يتوازَن إمّا من خلال توازُن المُتناقِضات، وإمّا من خلال تعارُضه مع مُتناقِضات أُخرى"[2]. لدينا هنا طريق كاشفة: وماذا إذا لم تُحَلّ بعض تناقُضات الوضع البشري، والفعل البشري، والتاريخ البشري، بالضرورة في تركيبات شاملة، ومتناغمة؟ أكيد أنّ التناقُضات الفعّالة في المجتمعات البشرية، غير الخاضعة لآيّة "طبيعة إنسانية"، ثابتة، إنّما تنتقل، وتتحوَّل، وتأخذ أشكالاً ومضامين مختلفة، بل تموت وتولَد، غير أنّ البديهة التي بحسبها تُفضي إلى تخطّيها الحتمي في صميم ماهية عُليا تبدو محدودة للغاية.

يُلاقي منطق توازُن التناقُضات عند برودون ترجمته السياسية في "مبدأ

---

(1) Paris, Fayard, "Corpus des œuvres de philosophie en langue française", 1988 (1re éd.: 1858), tome 1, p. 35.

(2) Paris, L'Harmattan, coll. "Les introuvables", 1997 (1re éd. posth.: 1865), p. 206.

الفيدرالية"[1]. فالفيدرالية تتعارض مع "النظام الأحادي". وهو يُكوِّن، في رأي برودون، شكلاً أعلى من الديمقراطية، إذ إنّ "السلطة الفيدرالية (...) لا تعود قادرةً على امتصاص الحُريّات الفردية، والنقابيّة، والمحليّة" (ص. 172). يتمثّل الكيان الفيدرالي، على صعيد السياسة الديمقراطية، بإقامة فضاء عام يُعبِّر عن التعدُّد الإنساني وتناقُضاته.

2.3.3 ديوي أو الديمقراطية بوصفها تجريباً

ينحدِر جون ديوي John Dewey (1859 ـ 1952) من التيار الفلسفي الأميركي المُسمّى بـ "الذَّرائعية". يُمكِن أن تتلخَّص فلسفته السياسية بأربع كلِمات: التجربة، والاستقصاء، والتربية، والديمقراطية.

السياسة، في رأي ديوي، اكتشاف، ولُعبة لانهائية من البحوث والأخطاء المُصحَّحة. وستكون "الديمقراطية" اسمَ السياسة التجريبية البالغة أَوْجَها. ليس المقصود بـ "الأَوْج" أوجَ مجتمع كامل، ومُتحقِّق بشكل نهائي؛ بل المقصود به أوجَ عملية دائمة من التحسين في السرّاء والضرَّاء، في المآزِق كما في النجاحات، عملية تُراهِن على الكمال البشري (بما فيه التربية التي هي أداة ممتازة). إذ تُشكِّل الديمقراطية هدفاً مُتجدِّداً باستمرار، ومشروعاً جذرياً للتحوُّل غير النهائي الذي لا يُختزَل إلى مُجرَّد مُكتسَبات محدودة للديمقراطيات التمثيلية المُعاصرة، مع نزعاتها إلى حُكم القِلّة. يُكافح ديوي ضدّ الفلسفات والسياسات التي تُثبِّت لنفسها مُثُلاً عُليا مُطلَقة يتعلَّق الأمر "بتطبيقها". لأنّ الطابع التجريبي للفعل السياسي[2] قد يعني الاقتراحات، والمشاريع التي ينبغي المشاركة فيها، وتنفيذها بطريقة مُتشدِّدة"[3]. ومن ثَمّ تُولَى الأهمية لـ"إخضاعها النتائج التي تتولَّد عنها لملاحظة دائمة ومُجهَّزة جيّداً" (مكان الاستقصاء) وإخضاعها أيضاً لـ "مُراجعة سريعة ومرِنة في ضوء النتائج التي

---

(1) Dans *Du Principe fédératif* (1re éd.: 1863), éd. partielle, Paris, Romillat, 1999.

(2) Voir la préface de Joëlle Zask, intitulée "La politique comme expérimentation", à J. Dewey, *Le Public et ses problèmes* (1re éd.: 1927), trad., Publications de l'Université de Pau/Farrago/?ditions Léo Scheer, 2003.

(3) J. Dewey, *Le Public et ses problèmes, op. cit.*, p. 194.

تمّت مُلاحظتها"[1]. ومع ذلك، لا تُلغي المعرفة كلّ تردُّد، لأنّ "دوام الفعل يتضمَّن توقُّع مستقبل عارِض أيضاً ولا يستطيع أن يتفادى الخطر"[2]. إذ يُهجّر الاستقصاء الوهمي عن النهائي لصالح البحث الدائب عن الأفضل.

3.3.3 ميرلو ـ بونتي: فلسفة المُمكِن

لقد كانت السياسة الراهنة محطّ اهتمام الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلو ـ بونتي Maurice Merleau- Ponty (1908 ـ 1961)، الذي طوَّر عملَه ضمن إطار الظاهراتية كصديقه جان بول سارتر Jean-Paul Sartre (1905 ـ 1980) الذي أسّس معه سنة 1945 مجلّة الأزمنة الحديثة، السياسية والأدبية. وإذ كانت "الماركسية" مرجعَه، قرأ، في كتابه المعنى واللامعنى[3]، ماركس قراءة مُنشقّة عن الماركسية: "ليست الماركسية التي تبغي الوصول إلى الجوهري، فلسفةً تفاؤليّة، بل هي فقط فكرة تاريخ آخر مُمكِن، وفكرة عدم وجود قدَر، وأنّ وجود الإنسان مفتوح" (ص. 144). هذه الفلسفة السياسية، التي أفادت أيضاً من مواجهة المكيافيللية، تحتفظ في الوقت نفسه بإمكانية النصر والإخفاق، بالتحرُّر وبالهمجية، وهذا للأسباب نفسها: "عالَم البشر منظومة مفتوحة أو غير مُكتمِلة، والعرَضية نفسها هي التي تُهدّده بالتنافُر وتنتشِله أيضاً من حتمية الفوضى وتمنعه من اليأس"[4].

سيَمرُّ مسار ميرلو ـ بونتي لاحقاً عبْر ماكس فيبر ويحتفظ منه، في كتاب مُغامرات الجدليّة، بفكرة أنّ "ليس للتاريخ اتّجاه كالنَّهر، بل له معنى"[5]. وسوف يتخلَّص من غلاف الهوية "الماركسية" ويبسط نقدَه للاستبداد الستاليني، مُشتبِكاً مع سارتر الذي كان حينئذٍ "رفيق طريق" في الحزب الشيوعي الفرنسي. لكنْ، في تقديره النسبي للمُساهمات الماركسية، "ليست الجدَلية هي التي تبدو مُتقادِمةً، بل ادّعاء تحديدها" (ص. 301)، أي أنّ محاولة إيقاف لُعبة التناقُضات والنزاعات التي تؤثّر في المجتمع كالفضاء السياسي. في هذه اللحظة، يكتشف ميرلو ـ بونتي فيها، بالمُقارنة مع القمع الستاليني،

---

(1) المرجع نفسه، ص. 195.

(2) المرجع نفسه، ص. 177.

(3) Paris, réédition Gallimard, 1996 (1re éd.: 1948).

(4) Dans Humanisme et terreur (1re éd.: 1947), Paris, coll. "Idées", 1980, p. 309.

(5) Paris, Gallimard, coll. "Idées" (réédition coll. "Folio)", 1955, p. 46.

مُكتسبات الديمقراطية البرلمانية الليبرالية التي تكفل "حدّاً أدنى من المُعارضة والحريّة" (ص. 331). ومع ذلك، يبقى نقد الإمبريالية بُعداً هامّاً لنقدٍ اجتماعيّ مُوسَّع يشمل أشكالاً أُخرى من القمع (منها ما تتبنّى "الشيوعية")، تُغذي جدليّة ديمقراطية لانهائية، مُتحرّرة بالتالي من أسطورة مجتمع مُتجانِس وشفّاف كان يُحاول أن يجلب الطوباوية "الشيوعية".

من شأن شبه الجملة *peut-être* (رُبّما، مُمكِن) أن يُعبِّر عن هذه الفلسفة السياسية، لأنّ المُمكِن le possible يطبع فيه فعل الكون ("يُمكِن" peut)، بينما يُفيد شبه الجملة نفسه عدَم اليقين.

4.3.3 آرانت: بين التعدُّد والمُشترَك

طوّرت حنّا آرانت Hannah Arendt (1906 ـ 1975)، فيلسوفة يهودية ألمانية أُجبِرَت على الهجرة إلى الولايات المُتّحدة أمام صعود النازيّة، بالتحديد فكراً خاصّاً بالسياسة وبنقد الشمولية.

في كتاب ما السياسة؟[1]، تضع آرانت السياسة، على غرار أرسطو، في التوتُّر المُضاعَف بين المُتعدّد/والواحد، وبين الاختلاف/والمُساواة: لا ينبغي أن يغمر الواحدُ المُتعدّدَ. وهكذا تكتب: "يقوم السياسي على حقيقة: التعدُّد البشري" (ص. 31). وهنا يتدخّل ما يجمع المتنوِّع: "تُعالج السياسة قضايا الجماعة والحقّ المُتبادَل في الاختلاف" (المرجع نفسه). وبطريقة مُتوافقة في هذه النقطة مع روسو، تُقدِّم السياسة نفسها، من دون أن تُلغي التنوُّع البشري، بوصفها فضاءً للمساواة: "تُنظِّم السياسة بدايةً كائنات مختلفة بشكل مُطلَق آخذةً في الحسبان مساواتهم النسبية، صارفةً النظر عن تنوّعهم النسبي" (ص. 34). والأكثر دقّةً أنّ السياسة تُعرَّف بوصفها ما "يولَد في الفضاء بين البشر" (ص. 33). وهي لا تُكوِّن ماهية غير زمنية، بل "تتكوَّن بوصفها علاقة" (المرجع نفسه). لئن لم تتكلّم آرانت مباشرة عن المشروع الديمقراطي، فمن المُمكِن أن يبدو هذا المشروع بحثاً عن الأجهزة التي تُؤجِّج التوتُّرات المرتبطة بتشابُك فضاء مُشترَك مع تعدُّديّة بشرية.

---

(1) *Qu'est-Ce que la politique?* Manuscrits de 1950 à 1959, trad. et préface de S. Courtine-Denamy, Paris, Seuil, 1995.

تحمِل أفكارُها عن مفهوم السُّلطة بُعداً آخرَ هامّاً. فهي تطلب إلينا، خلافاً للرؤى التقليدية للسلطة التي تتمحور حول الهيمنة، بأن نقطع مع عادة "تحويل إرجاع القضايا العامة إلى قضية هيمنة"[1]. إذ ترتبط السلطة، في رأيها، بفكرة عالَم مُشترَك، بقدر ما تُعرَّف هذه السلطة بشكل صحيح بوصفها "كفاءة التصرُّف، والتصرُّف بطريقة متناغمة" (ص. 153). وهنا أيضاً، لا تتوقّف تحديداً عند مسألة الديمقراطية، بل تتوقّف عند التساؤل: ألم يُغَذِّ منظورٌ السلطة المُشترَكة الديمقراطية بوصفها مثلاً أعلى؟

من شأن النقد الذي تقترحه آرانت للشمولية - وهو مفهوم يجمع الأشكال التاريخية للنازية والستالينية - في كتابها أصول الشمولية[2] - أن يُغذّي، بمُفارقة و... (دون أن توضّحه كما هو)، تساؤلاً عن الديمقراطية. إذ ترى أنّ الأنظمة الشمولية تختلِف عن "الأشكال الأخرى للقمع السياسي التي نعرفها، كالاستبداد، والطُّغيان، والدكتاتورية" (ص. 813)، في أنّها تجهَد لتنظيم "هيمنة شاملة" تُكوِّن مُعسكرات الاعتقال "مخابِرَها" (ص. 728 - 812). فالخصائص الأساسية للشموليّة: 1) تجزئة الأفراد وعزلهم؛ 2) لا يُمارَس فيها الإرهاب من خارج الأفراد من خلال أجهزة قَمْعيَّة، بل من داخل الفرد، عَبْر الدور الخاصّ الذي تلعبُه الإيديولوجيا؛ 3) وتُمارَس الهيمنة في أجواء حياة الأفراد كلّها، بينما أُلغيَ التمييز بين العام/والخاص. إذاً الشمولية حركة **الواحد** الجارفة ضدّ **المُتعدِّد**. وهكذا، "فحين يسحق الرُّعب الشامل البشر بعضهم ببعض، يحطِّم الفضاء بينهم" (ص. 821). ولِكون العالَم المُشترَك ملغىً، فالسلطة، من حيث هي مقدرة على الفعل الجماعي، هي المُلغاة أيضاً.

تبقى المُساجَلات الشرعية التي دارت حول مفهوم الشمولية بوصفه بنية يُفترَض أنّها مُشترَكة، في ما وراء الاختلافات الواقعية التي تعترِف بها، بين التجارب النازية والستالينية: ألا يُسطِّح اللجوءُ إلى المفهوم نفسه خصائصَها ونقاطَ تبايُنها بالتحديد؟[3]

---

(1) "Sur la violence", dans *Du mensonge à la violence*, trad., Paris, Calmann-Lévy, 1972, p. 153.

(2) *Les Origines des Totalitarisme*, 1re éd.: 1951; édition française établie sous la direction de P. Bouretz, Paris, Gallimard, coll. "Quarto", 2002.

(3) Voir, sur ces controverses, le texte introductif d'Enzo Traverso, "Le

5.3.3. لافور والعقَبة الديمقراطية

لقد ركّز كلود لافور Claude Lefort، التلميذ القديم لميرلو- بونتي[1]، وقارئ آرانت الكبير[2]، تفكيره على الديمقراطية بوضوح. فهو، إذ يستند تحديداً إلى تحليلات آرانت، يُعارِض بين الشمولية والديمقراطية. تتمثّل الشمولية بوصفها منطِق اختزال للمُتعدِّد إلى الواحد، وللآخر إلى المُتعيِّن، بينما يتكوَّن المشروع الديمقراطي من محاولة هشّة لإنتاج فضاء سياسي تُغذّي فيه التقسيماتُ والنزاعات ما هو مُشترَك. ففي عام 1983، ميَّز "المُفارقة عن الديمقراطية": "ترتيب مشهد سياسيّ يتولّد بالاعتماد عليه كفاءة، ويؤدّي إلى ظهور التقسيم، بطريقة عامّة، بوصفه داخلاً في تكوين الوحدة الاجتماعية ذاتها"[3].

غير أنّ القضية الديمقراطية تقع من جانب التاريخية، من جانب تاريخ مفتوح، مستوحى من ميرلو ـ بونتي: "هكذا تتجلّى الديمقراطية في المجتمع التاريخي بامتياز، مجتمع يستقبل، في شكله، الغموض ويحتفظ به، مُتبايناً بشكل ملحوظ مع الشمولية المبنية تحت تأثير خلق الإنسان الجديد، تنتظِم في الواقع ضدّ هذا الغموض" (ص. 25). ويبدو أنّ فكرة الغموض تُضيء مشكلة الديمقراطية، ممّا يفترِض نصيباً من عدم اليقين، من الرِّهان، من غير المُنجَز، ومن الحركة الدائبة: "الديمقراطية تشي بنفسها وتتماسك في انحلال معالِم اليقين" (ص. 29).

يُمكن أن يُعلِن المشروع الديمقراطي كما يرتسِم عند بروبون، وديوي، وميرلو ـ بونتي، وآرانت، ولافور، عصرَ مُتعالياتٍ نسبية، ويقرِن الاستقرار بعدم الاستقرار في امتحان التاريخ.

---

totalitarisme. Jalons pour l'histoire d'un débat", dans *Le Totalitarisme,* textes choisis et présentés par E.Traverso, Paris, Seuil, call, "Paints", 2001.

(1) انظر: *Sur une Colonne absente. Écrits autour de Merlean-Ponty,* Paris, Gallimard, 1978

(2) انظر: "Hannah Arendtet la question du politique" (1re éd.: 1985), repris dans *Essais sur le politique (XIXe-XXe sècles),* Paris, Samil, 1986.

(3) Dans "La question de la démocratie", repris dans *Essais sur le politique, op. cit.,* p.28.

4.3 رانسيير وسوء التفاهُم

جاك رانسيير Jacques Rancière فيلسوف اهتم على وجه الدقّة بمحفوظات أوّل الأحاديث العمّالية العامة للقرن التاسع عشر. وقد اقترح في كتابه سوء التفاهم ـ السياسة والفلسفة[1]، فكرة أصيلة عن الديمقراطية التي بحسبها تكون خطابات التحرُّر ومُمارساته جديرة بإعادة فتح المُنغلَق التراتُبي لـ "نسَق الأشياء".

يُميِّز رانسيير ما يُسمّيه "العقبة اللصيقة بالسياسة"، على الأقلّ منذ أرسطو، وذلك بطرح السؤال: "كيف تقوم المساواة على المساواة والتفاوت؟" (ص. 12). فالتوتُّر بين المساواة والتفاوت هو الذي قد يشرح مُفارقة السياسة، الأساسية من مُنطلَق مختلِف قليلاً عن آرانت Arendt أو لوفور Lefort: "لا يوجد نظام في المجتمع إلّا لأنّ بعض الناس يقودون والآخرون يُطيعون. لكنَّ شيئين على الأقلّ ضروريان لِطاعةِ النظام: يجب فَهْم النظام، وفَهْم وجوب الطاعة. ومن أجل ذلك، ينبغي أن يكون الإنسان مُساوياً سلفاً لمَن يقوده. هذه المساواة تقرض كلّ نظامٍ طبيعي" (ص. 37). لدينا هنا تعريف متميِّز لما هي السياسة: "توجد السياسة عندما يخترق فعل هذه المُساواة منطق الهيمنة المُفترَض أنّه طبيعي" (ص. 37). تخترقه المُطالَبة "بمساواة أي كائن ناطق مع أيّ كائن ناطق" (ص. 53).

ما أمر سوء التفاهُم؟ النزاع هو الذي يُقدّم طابَعه "السياسي" لحدثٍ مّا، إنّه بُعْدُه في "مُراجعة المُساواة في مؤسّسة خصومة، لجماعة لا توجد إلا بالتقسيم" (ص. 55)، وبالتالي من خلال إنتاج "مشهد سِجال" (ص. 66). إذ تقوم السياسة الديمقراطية، بنبرات قريبة جزئياً من "لافور"، على إطلاق تعميم الخصومة ضدّ الاستقرار التراتُبي للمؤسّسات. فعلى أيّ شيء يقوم سوء التفاهُم؟ "تقوم الخِصام (...) على اعتبار الكائنات الناطقة كما هي" (ص. 79). إذاً العالَم المُشترَك لا يتطابق مع السياسة (آرانت)، ولا يبزغ بالضرورة من عملية تواصُل عقلية (هبرماس): "بُنى سوء التفاهُم هي تلك التي يُرجع نقاش حجةٍ فيها إلى الخصومة حول موضوع النقاش، وحول نوعية أولئك الذين يجعلون منها موضوعاً" (ص. 14 ـ 15). إذ كان يُمكن أن يُشكِّل صعود

(1) *Le Mésentente- Politique et philosophie, Paris,* Galilée, 1995.

الحركة العمّالية في أوّل إضرابات في القرن التاسع عشر جهاز سوء تفاهُم كهذا، حيث فرضت "الذات العاملة" نفسها بوصفها شريكاً كاملاً في مشاهد عامة، هاربةً بذلك من إقصائها بوصفها مُجرَّد "ضجيج" عابِر (ص. 81 ـ 82).

5.3 الجذريّة المُلحّة عند فتغنشتاين

ليس لودفيغ فتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (1889 ـ 1951)، فيلسوف نمساوي حصل على الجنسية الإنكليزية لحظة اندلاع الحرب العالمية الثانية، بالمؤلَّف الذي انكبَّ كثيراً على أسئلة سياسية. ومع ذلك، الطرائق التي طوّر بها مواقف معادية للأصوليّات في فلسفته الأخيرة (المُتضمَّنة في الأبحاث الفلسفية)[1]، تهمنّا جداً مع أنها لا تلتحق بتوجُّهاتٍ من نمَط النقد المنظوري النيتشوي أو نقد تفكيكيّة ديريدا. إنّه من دون شك أحد مُمارِسي الفلسفة الذي يُساعدنا على إعادة صياغة الأسئلة الأكثر جذرية التي تشغلنا هنا، لكن مع أخلاق صعبة تُلاحقنا، أولاً عنده نفسه، سهولة الإخراج الفكري المُترافقة غالباً مع الوضعيات "الجذرية" في المِهَن الفكرية. ولا يُمكننا إلا أن نُشير إلى بعض معالمها[2].

لِنُذكِّر أوّلاً، في الكُرّاس الأزرق (1933 ـ 1934)[3]، بنقد مصاعب الجَوْهرانيّة، أي "بحثنا عن ماهية تستجيب لاسم" (ص. 51). فإذ نمتلك كلِمة، أو اسم (مثل "السياسة"، و"المدينة"، و"الدولة"، و"المواطن"، و"الديمقراطية" أو "العدالة") ننزع تلقائياً، قبل البحث، إلى الاعتقاد بأنّ ثمّة وراء هذه الكلِمة جوهراً مشتركاً بين مجموع الأشياء التي يُمكِن أن يُعيّنها. وحين يقوم فتغنشتاين بالبحث عن كلمة "لَعِب"، يلاحظ أنّ "كل الألعاب (...) مُجمَّعة كعائلة يتشابه جميع أفرادها. لبعضهم الأنف نفسه، وللآخرين الحواجب نفسها، وآخرون أيضاً لهم المِشيَة نفسها، وهذه التشابُهات مُتشابكة" (ص. 68). فاستخداماتنا العادية للغة، التي ترتبط بما يُسميّه فتغنشتاين "رغبتنا الثابتة في

---

(1) Rédigées vers 1936-1949, trad. fcse de F. Dastur et al., Paris, Gallimard, 2004.

(2) لمقدمة أكثر تفصيلاً، انظر: Jean- Pierre Commetti *Philospher avec wittgenstein,* Paris, PUF, 1996 (réédition chez Farrago, 2002), et Christiane Chauviré, *Voir le visible: La seconde philosophie de wittgenstain,* Paris, PUF, Call. "Philosophies", 2003.

(3) Dans *Le Cahier bleu et le Cahier brun*, Paris, Gallimard, coll. "TEL", 1965.

التعميم" (المرجع نفسه) أو "ازدراء الحالات الخاصّة" (ص. 70)، تحمل الفلسفة إذاً إلى "الحيرة والاحتقار" (ص. 68) في طريقة طرح المشكلات، مثلاً على شكل تعميمات عجولة. فضدّ هذه الجَوْهرانيّة، التي هي فكرة المُتعيِّن ضدّ الآخر، والواحد ضِدّ المُتعدِّد، يقترح فتغنشتاين الخروج من لُعبة مُتضادّات كهذه. ويُشير (ص. 70) إلى وجوب التفكير بالـ "المُشترَك" بين العناصر التي نُقارن بينها، و"بالشيء الذي تتميّز به". غير أنّ تشابه العائلة، بوصفه على الأخصّ أداة تشبيه، لا تُرجِع إلى شكل مُتميِّز، لا مُتعيِّن، ولا آخر، لكنها في وقت واحد مُتعيِّن وآخر: شكل المثيل. هذا دليل منهجي مفيد، بينما وزن العُرف المُهيمِن للفلسفة السياسية يدعونا بالأحرى إلى التفكير تلقائياً بـ "المُتعيِّن"، و"جوهر الشيء"، و"أساس الشيء"، و"طبيعة الشيء"، إلخ.

مع النصّ المُعنوَن عن اليقين[1]، الذي يكشف بالتحديد الحدود العملية لليقين، كما للشك، وعلاقاتهما أيضاً، تُشرَح ثنائية الأصولي/والتفكيكي من زاوية أُخرى. إذ لا يظهر اليقين ولا الشكّ بكامل قوّتهما. وهكذا يكتب فتغنشتاين: "لا يستطيع غير الموقن بأيّ حدثٍ أن يكون موقناً بمعنى كلِماته" (114، ص. 53). لذا "فالذي يريد الشكّ في كلّ شيء لن يمضي حتى إلى الشكّ. لأنّ لعبة الشكّ هي نفسها تفترض اليقين مُسبقاً" (115، المرجع نفسه). ومن ثمّ يأتي المفهوم القياسي للمُفصَّلات (كمُفصَّلات باب)، التي توضّح لماذا يفترض كلُّ خطاب شيئاً من اللاتساؤل كي يستطيع التعبير عن نفسه: "تقوم الأسئلة التي نطرحها كما شكوكنا على الآتي: بعض الاقتراحات يطرحها الشك، كالمُفصَّلات التي تدور حولها هذه الأسئلة والشكوك. (...) إذا أردت أن يدور الباب، فيجب أن تكون المُفصَّلات ثابتة" (341 و343، ص. 89). ليست هذه المُفصَّلات عامة أو مُطلقة: تتغيّر بحسب اختلاف المراحل، والسياقات وبحسب ما يُسمّيه فتغنشتاين ألعاب اللغة. ويُطوّر في الأبحاث (الجزء الأوّل، 23 §، ص. 39) الفكرة الآتية: "ينبغي هنا أن يُبرز تعبير "لعبة اللغة" أنّ تكلُّمَ لغةٍ مُعيّنة جزء من نشاط، أو من شكل حياة". مثلاً، يمكننا الحديث عن "لعبة لُغةِ" الصيّاد، أو عن "لُعبة لُغةِ" النقابي. هذه الإشارات كشفيّة: لن نواجِه الأسس المُطلقة والعامة، بل تنوّع المفصّلات، أي في كل مرّة كما لو كانت هناك أسس، دون يقين مُطلَق، ولا شكّ هدّام.

---

(1) Manuscrit inachevé rédigé vers 1949-1951, trad. de J. Fauve, Paris, Gallimard, coll. "TEL", 1976.

تتابعت مجابهة مذهب الشكّ، انطلاقاً من فتغنشتاين، على يد الفيلسوف الأميركي المُعاصر ستانلي كافيل Stanley Cavell في أصوات العقل ـ فتغنشتاين، مذهب الشكّ، المادية والمأساة[1]. في القراءة التي يُقدِّمها كافيل عن فتغنشتاين، لا يبدو مذهب الشك مدحوضاً ولا مُستَنفَراً نهائياً، بل يبدو مُدرَجاً كإمكانية مرتبطة بحساسيَّتي الإنسانية في علاقاتي مع ذاتي، ومع الآخرين أو مع العالَم. وسيكون مذهب الشكّ نوعاً ما مُدجّناً كمُكوِّن محدَّد لتجربتنا. إذ يشرح كافيل قائلاً: "سينقصنا أثر فتغنشتاين إذا (...) لم ننفتِح على تهديد مذهب الشكّ (... الشكّ الذي في داخلنا)".

مثلاً، في علاقتي بالجماعة السياسية، مُشاركتي مُعطاة سلَفاً بمعنى مّا (في اللغة التي نتحدّث بها معاً، وفي أشكال الحياة التي أُمارسها مع الآخرين) وهي، في الوقت نفسه موضع نِزاع، لأنّها ليست بمنجىً كامل من الشكّ. وهكذا فاللغة العادية المُشتركة تُنظِّم فضاءات من التساؤل. هل أصِل تماماً إلى أن أجِد صوتي؟ هل يتعرّف صوتي الفردي نفسَه في الصوت الجماعي للـ"الجماعة"؟ "المُشترك دوماً موضوع بحثٍ وتساؤل، وهو ليس مُعطى أبداً"، كما تشرح ساندرا لوجييه Sandra Laugier[2]، التي تعود بمحور كافيل/فتغنشتاين إلى تقليد أميركي أقدم: تقليد رالف والدو إيمرسون (1803 ـ 1882)، فيلسوف "الثقة بالنفس" وهنري تورو Henry Thoreau (1817 ـ 1862)، مُنظِّر "العصيان المدني".

في ختام هذا الفصل، سنلاحظ أنّ الألعاب المُتقاطعة للإشكالات الأصولية والتفكيكية، على الرغم من أنها قوية إلى حدٍّ مّا، لم تعُد وحدها مُندرجة على الجدول الزمني للعمل الفكري كالحَدَث السياسي. إذ إنّ سلسلة من الأدلّة تجعل من المُمكن اكتشاف أصقاع أُخرى. في هذه المسالِك البديلة، لم يعُد الأمر مُتعلِّقاً بإعادة تأسيس مذاهب اليقين الإيجابية القديمة، ونكران الإعطاب الناتج عن التساؤلات النسبية. فالأجوبة على الآثار المُنوِّبة للأشكال المُسمّاة "ما بعد

---

(1) *Voix de la raison- wittgenstein, le scepticisme, la moralité et la tragédie*, trad. de S. Laugier et N. Balsa. Paris. Seuil 1996 (1re éd.: 1979).

(2) *Dans Une autre pensée politique -La démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell*, Paris, Michel Houdiard, 2004, p. 81.

حداثية" للنسبية ومذهب الشك لا تقوم على عدم الاستجابة للقوة المُخلخِلة التي تناولتها تساؤلات نيتشه، لكن بتحمّل تبعاتها ضمن إطار آخر يحتفظ بمكانٍ مّا لدلائل صادرة من تقاليدنا كالتمييز بين الخير والشرّ، بين العدل والظلم، وأفكار الإنسانية، والعقل، والحقيقة، والتقدُّم، والمُساواة، والحرية، والتحرُّر أو المُواطنة العالميّة. هذا المكان هو الذي يجهد المفهوم ـ المشكلة للمُتعاليات النسبية أن يُحيط به بِعُسْر.

خاتـمة

من نيـغـري إلـى رهـانـات الـحـركـة الاجتماعية الديمقراطية الفوضوية

ترتسم هاهنا تحديات سياسية مباشرة تتبرعم في كوكب العولمة البديلة البازغ، وهي ذات صلة بالرهانات الفكرية المدروسة في كتابنا هذا.

الإمبراطورية والتعدُّدية

يُسهم الفيلسوف الإيطالي أنطونيو نيغري Antonio Negri في تجديد النظرية السياسية في بداية القرن الحادي والعشرين، بالترابط مع معارك العولمة البديلة، مُستقياً من المصادر الكلاسيكية لسبينوزا وماركس. الكتاب الذي ألّفه بعنوان "الإمبراطورية" (بالاشتراك مع الجامعي الأميركي مايكل هارت Michael Hardt)[1] أصبح كتاباً رائجاً عالمياً عن العولمة البديلة. ويبدو أنّه سِمَة بعض المسائل التي تعمل عليها العولمة البديلة. ويجهد هارت ونيغري لخلق إطار ما بعد ماركسي طالما أغناه ماركس، لكنه يبحث عن انفتاح من الجانب "النيتشوي الفرنسي" (جيل دولوز، وميشيل فوكو Michel Foucault, Gilles Deleuze).

كتاب "الإمبراطورية" هو الشكل الأسمى لهيمنة أنصار العولمة البديلة. فهو يتكشَّف عن منطق مستمرّ من التعبئة داخل الشبكات. ويتمثّل بوصفه "سلطة مطلقة" (ص. 67) لن يكون لها "خارج" (ص. 235). ومع ذلك، قد

---

(1) *Empire*, trad.Paris, 2002 (réédition, coll. "10/18".

تبرز إمكانيات تحرير جديدة "داخل الإمبراطورية" (ص. 93). إنّها "المقاومات والصراعات، ورغبات التعدُّد" (ص. 21). ولأنّ التعدّد مُبعثَر فهو "تعدّدية، أي مجموع فرديات" (ص. 140). إنه مجابهة مع السلطات "المُتكوِّنة" (مؤسَّسات، وعمليّات تمثيل سياسية) تنبثق من "السلطة التي تُكوِّن التعدُّد" (الفورة الإبداعية للذوات). مُقابل انحرافات المَأْسَسَة ("المُتكوِّنة") التي تُصادفها الحركات التحريرية بطريقة مُتكرِّرة، يضع مؤلِّفانا البُعد الحركي للذوات في المُقدِّمة ("المُكوِّن")، لكن، وهما يُركِّزان على "ما يتحرَّك"، يتجنّبان مجابهة مسألة المؤسّسات (التي تمتلك أيضاً ملامح تحمي الحقوق الفردية والجماعية"، وبالتالي مشكلة الاستقرار النسبي للعلاقات الاجتماعية.

يعالج هارت ونيغري مباشرة مسألة التعدّدية البشريّة. لكنّ تنسيقهما بين الماركسية والنيتشوية يخاطر بمجاورة عيوب هذين التيارين الفِكريَّين: ثمّة من جهة، تيار رؤية ما يزال ينسجم مع النظام القائم أكثر من انسجامه مع الماركسيين (الإمبراطورية)، وثمة، من جهة أُخرى، تيار رؤية تُفتِّت الصراعات الاجتماعية المستعارة من التقليد النيتشوي (التعدُّد). ويبدو العالَم الموجود شديد التماسُك كما تبدو قوى المُقاومة شديدة التفجُّر. وفي كتابهما الثاني التعدُّد، يغيّر هارت ونيغري مكان تشكيلاتهما: سيتكوّن التعدُّد "من حالات التفرّد التي تعمل مشترِكة"[1]. ويُضيفان: "ليس ثمة تناقض مفهومي أو واقعي بين التفرّد والوجود المشترك (الجماعة)" (المرجع نفسه). لهذا التناغُم بين حالات التميُّز الفردية والفضاء المشترك شيء من السحر الذي يحتفظ ببعضٍ من فَوْحِ "التركيب" الهيغلي.

ديمقراطية – اجتماعية تحرُّرية؟

إذا جمعنا بعض خيوط التحليل المعروض في فصول كتابنا الثلاثة، فسوف تُبعِدنا قليلاً عن أسلوب العولمة البديلة التي يُدافع عنها نيغري وهارت. فهما يرسُمان مساراً آخر سوف نعدُّه مؤقّتاً حركةً اجتماعية ديمقراطية تحرُّرية[2]: من

---

(2) *Multitude*, trad., Paris, La Découverte, 2004, p. 131.

(3) حول فرضية الحركة الاجتماعية التحررية، انظر: P.Corcuff, *La Société de verre*, Paris, Armand Colin, 2002, et *La Question individualiste*, Latresne, Le Bord de l'Eau, 2003.

حيث هو ترجمة سياسية للإشكال الفلسفي الخاص بالمُتعاليات المُتّصلة التي رُسِمتْ معالِمُها في الفصل الثالث. فماذا يعني ذلك؟

سوف تستمرّ الأدوات النقدية الماركسية في إدراج الحركة الاجتماعية الديمقراطية التحرُّرية في أُفق مُناهض للرأسمالية التي تبقى ظالمة اجتماعياً وهي تختزل الفردية إلى تعريف تجاري محدود.

استمدّت الحركة الاجتماعية الديمقراطية التحرُّرية الدعم من نقد اجتماعي تعدُّدي (كعلم اجتماع بورديو) الذي وضّح تنوُّع أشكال الهيمنة المستقلّة، مُتفاعلة إلى حدّ ما، دون أن تقتصر على مساءلة "منظومة" استغلال موحّد (كـ "المنظومة الرأسمالية" عند الماركسيين أو "الإمبراطورية" عند نيغري).

يُهمِل هذا الإطار منظورَ تركيبٍ مُتناغِم كي يبني، في منطق بودون، فضاءً عاماً يُسوِّي التوتُّرات بين تعدّد الهويات، والسلطات، والمصالح، إلخ. ويُوفِّر المذهب الليبرالي السياسي الذي رسم مونتسكيو معالمه كالجدل الديمقراطي الذي أوحى به ميرلو ـ بونتي Merleau-Ponty عارضاً بعض المراجع في هذا الاتجاه.

إذا عُدنا إلى الكلاسيكيين، تكون الحركة الديمقراطية التحرُّرية طريقة في ملاقاة توقُّعات الضمان إزاء كادر جماعي (هوبس Hobbes ولوك Locke) والنقد الجذري لنزعات الاضطهاد العاملة في الكوادر العامة الروتينية (لا بويسي La Boétie وفيخته Fichte).

وإذا توقفنا، على نحو متميِّز، عند مسألة الديمقراطية، فستكون الحركة طريقة في ربط الاستقرار الذي تُحققه المؤسَّسات التمثيلية بالانتقادات التحرُّرية لمخاطر فَقْد الملكية المندرجة في هذه المؤسَّسات.

وإذا عُنينا بالنقاشات الخاصة بالعدالة الاجتماعية، فهذا قد يفتح منظور توتير معنى من معاني المُمكِن والقابل للتطبيق، من خلال نظرية العدالة الاجتماعية (راولز Rawls، والتزر Walzer)، وانفتاح على غير المُمكِن (فيخته، وبنجامان Benjamin، وليفيناس Lévinas، ورانسيير). وحوار الذَّرائعية والطوباوية الذي أخرجه مور More ثمين من وجهة النظر هذه، كنغمة ديوي Dewey الكاشفة والتجريبية.

ولو تصوَّرنا "موازنةً" بين الإيحاءات المتفرِّدة للفردية وفضاء المثيل

الخاص بالتضامن الجماعي، لَبدَت مُشجِّعةً كلُّ من إسهامات ليفيناس ("مُقارنة ما لا يُقارَن")، ومُنظِّريّ الاعتراف الاعتراف (هونيث Honneth، وفرايزر Frazer).

وإذا أدرجنا في انشغالاتنا مستقبل الأجيال القادمة، والشروط البيئية لإعادة إنتاج الحياة البشرية والمخاطر التقنية العلمية، فقد يدفع هذا إلى إعادة صياغة "التقدُّم" (بنجامان، وجوناس Jonas، ولاتور Latour).

لا يتعلّق الأمر بشيء أقلّ من ابتداع سياسة تحرُّر جديدة في القرن الحادي والعشرين، وذلك من خلال الاستقاء من العادات الموروثة والنقاشات المُعاصرة. لا شكّ في أنّ لهذا الرهان مُكوِّنات فكرية، غير أنّه يُرجِع، بطريقة أعمق، إلى فعل جماعي وفردي يتخطّى كثيراً المصادر الفكرية. وهنا يُلاقي المدخل إلى فلسفة سياسية حتماً حدوداً عملية.

المصادر والمراجع

1. Outils de synthèse

CANTO-SPERBER M. (dir.), *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale,* Paris, PUF, 1996, 1719 p. Des articles variés, rédigés principalement par des philosophes (Audard, Dupuy, Honneth, Laugier, etc.), mais aussi par des sociologues (Ladrière, Thévenot, etc.) ; ouvert sur les civilisations non occidentales (le Bouddhisme, l'Inde, la Chine ou l'Islam).

CHÂTELET F., DUHAMEL O. et PISIER É. (dir.), *Dictionnaire des œuvres politiques,* Paris, PUP, coll. «Quadrige», 4e éd., 2001, 1250 p. (1re éd. : 1986). Des ouvrages classiques, traités aussi bien par des philosophes que par des chercheurs en sciences sociales, avec une diversité d'orientations théoriques.

CHÂTELET F., PISIER-KOUCHNER É. et VINCENT J.-M. (dir.), *Les Marxistes et la Politique,* Paris, PUF, coll. «Thémis», 1975, 730 p. La présentation d'un choix de textes classide Marx et des marxistes.

COLSON D., *Petit Lexique philosophique de l'anarchisme -De Proudhon à Deleuze,* Paris, LGF/Le Livre de Poche, 2001, 380 p. Une lecture originale de la tradition anarchiste (Stirner, Proudhon, Bakounine, etc.) inspirée notamment du «nietzschéisme» de Gilles Deleuze.

HIRATA H., LABORIE F., LE DOARÉ H. et SENOTIER D. (dir.), *Dictionnaire critique du féminisme,* Paris, PUF, 2000, 300 p. Un ensemble à la croisée des luttes féministes, de la pensée politique et des sciences sociales. À noter en particulier les entrées «Égalité» et «Universalisme et particularisme» par Eleni Varikas, «Mouvements sociaux» par Josette Trat et «Pouvoir (s)» par Michèle Riot-Sarcey.

LECA J., *Pour(quoi) la philosophie politique -Petit traité de science politique I,* Paris, Presses de Sciences Po, 2001, 298 p. Une «conversation» qui entrecroise des thèmes de philosophie politique et de sciences sociales par un des grands lecteurs de la science politique française.

SKINNER Q., *Les Fondements de la pensée politique moderne,* trad., Paris, Albin Michel, 2001 (1re éd.: 1978), 928 p. Un ouvrage important pour l'histoire de la pensée politique (XIIIe -XVIe siècles) par le Britannique Quentin Skinner, professeur à l'Université

de Cambridge avec des éclairages particuliers sur More et sur Machiavel; Skinner met en œuvre une approche originale des idées politiques, qui les resitue dans leur contexte historique (idéologique, politique et social plus large).

2. Livres transversaux et débats contemporains

ABENSOUR M., *L'Utopie de Thomas More à Walter Benjamin,* Paris, Sens & Tonka, 2000. Une réflexion originale sur l'utopie proposant des passages entre More, Benjamin et Lévinas.

AFFICHARD J. et FOUCAULD J.-B., *Justice sociale et Inégalités* (1992) et *Pluralisme et Équité* (1995), Paris, Éditions Esprit/Commissariat général du Plan. Deux livres de contribution de philosophes (Dupuy, Ricœur, Walzer, etc.) et de chercheurs en sciences sociales (Castel, Dubet, Hirschman, Thévenot, etc.) sur la question de la justice.

BIRNBAUM A., *Nietzsche -Les aventures de l'héroïsme,* Paris, Payot, coll. «Critique de la politique», 2000. La mise en valeur d'un « héroïsme de l'incertitude» et des «vertus héroïque du défaut» chez Nietzsche, mais aussi la critique (prenant appui sur Benjamin et Rancière) de ses tentations élitistes face à l'émancipation démocratique.

BOURETZ P., *Témoins du futur -Philosophie et messianisme,* Paris, Gallimard, 2003. L'exploration d'une série de philosophes marqués par le messianisme juif. dont Benjamin, Lévinas et Jonas.

BOUVERESSE J., *Essais 1 -Wittgenstein. la modernité. le progrès & le déclin* (2000) et *Essais III -Wittgenstein & les sortilèges du langage* (2003), Marseille, Agone. Des introduction à la pensée de Wittgenstein par un des grands spécialistes français, professeur au Collège de France; le premier volume est centré sur les aspects anthropologiques et le second sur la place du langage.

CAILLÉ A., *La Démission des clercs -La crise des sciences sociales et l'oubli de la politique* Paris, La Découverte, 1993. Le plaidoyer d'un sociologue critiquant un certain enfermement des sciences sociales actuelles dans le paradigme réducteur de «l'intérêt» et souhaitant une nouvelle alliance avec la philosophie politique.

CASSIRER E., *La Philosophie des Lumières,* trad., Paris, Fayard-Presses Pocket. coll. «Agora», 1966 (1re éd., 1932). Un classique sur la philosophie du XVIIIe siècle (Montesqieu Rousseau, Kant, etc.) par un grand philosophe néo-kantien allemand.

CHANIAL P., *Justice, don et association -La délicate essence de la démocratie,* Paris, La Découverte/M.A.U.S.S., 2001. Une traversée originale, à travers le fil de «l'association», de contrées intellectuelles diverses: Tocqueville, Proudhon, Jaurès, Mauss, Dewey, Rawls, Walzer, etc.

CORCUFF P, *La Société de verre -Pour une éthique de la fragilité,* Paris, Armand Colin, coll. «Invididu et Société», 2002; *La Question individualiste -Stirner, Marx, Durkheim, Proudhon,* Latresne, Le Bord de l'Eau, 2003; et *Bourdieu autrement,* Paris, Textuel, coll. «La Discorde», 2003. Le premier ouvrage effectue des passages «transfrontaliers» entre des formes culturelles ordinaires (cinéma, roman noir, chansons, etc.), la

philosophie et les sciences sociales; le second se concentre sur le traitement de la question de l'individualité par quatre auteurs; ces deux premiers livres débouchent sur l'hypothèse d'une «social-démocratie libertaire» ; le troisième propose une lecture de la sociologie de Bourdieu établissment des ponts avec la philosophie.

COMETTI J.-P., *Le Philosophe et la poule de Kircher -Quelques contemporains,* Paris, Éditions de l'éclat, 1997. Une intervention dans des débats actuels (autour de Dewey, Habermas ou Rawls) avec un point de vue d'inspiration wittgensteinienne.

HADOT P., *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1995. Un retour synthétique sur la philosophie antique (Socrate, Platon, Aristote, etc.) sous l'angle non du commentaire de textes de type académique, mais en prenant la philosophie comme une mode de vie et un travail sur soi.

HABERMAS J. et RAWLS J., *Débat sur la justice politique,* trad., Paris, Les Éditions du Cerf, 1997 (1re éd., 1995). Un débat entre deux grands philosophes politiques contemporains, l'Allemand Habermas, tenant d'une théorie de la raison communicationnelle, et l'Américain Rawls, promoteur d'une théorie de la justice.

HIRSCHMAN A., *Les Passions et les Intérêts -Justifications du capitalisme avant son apogée,* trad., Paris, PUF, 1980 (1re éd., 1977) et *Deux siècles de rhétorique réactionnaire,* trad., Paris, Fayard, 1991. Éminent spécialiste américain des sciences sociales, Albert Hirschman propose ici deux livres d'histoire des idées politiques: le premier sur l'émergence intellectulle (notamment chez Smith) de la notion d'«intérêt» contre des «passions» jugées dévastatrices, et le second sur la stabilisation de schémas conservateurs, à la suite de la Révolution française, s'opposant aux réformes sociales et politiques.

JULLIEN F., *Traité de l'efficacité,* Paris, Grasset, 1996 (réédition LGF/Le Livre de Poche, 2000). Le philosophe et sinologue François Jullien met en parallèle l'approche chinoise de la stratégie avec la vision occidentale

KOLM S.-C., *Le Bonheur-liberté -Bouddhisme profond et modernité,* Paris, PUF, 1982. La tradition bouddhiste présentée à travers un débat avec la pensée occidentale.

LAUGIER S., *Une Autre Pensée politique américaine -La démocratie radicale d'Emerson à Stanley Cavell,* Paris, Michel Houdiard, 2004. Une vision critique de la démocratie inscrite dans une tradition américaine méconnue en Europe; allant d'auteurs classiques, Emerson (1803-1882) et Thoreau (1817-1862), au spécialiste contemporain de Wittgenstein, Cavell.

MACPHERSON C.B., *La Théorie politique de l'individualisme possessif -De Hobbes à Locke,* trad., Paris, Gallimard, coll. «Folio», 2004 (1re éd.: 1962). Une critique d'inspiration marxiste du libéralisme politique, par le Canadien Crawford Brough Macpherson (1911-1987), orientant le regard sur les liens chez Hobbes et Locke entre individualisme, «propriété» et «régime de marché». La postface de Patrick Savidan («L'individu et ses propriétés») resitue les apports et les limites de la thèse.

MAGRIS C., *L'Anneau de Clarisse -Grand style et nihilisme dans la littérature moderne* (1re éd.: 1984), trad., Paris, L'Esprit des Péninsules, 2003, et *Utopie et désenchantement* (1re éd.: 1999), trad., Paris, Gallimard, 2001. Avec ces deux ouvrages principalement consacrés à la littérature, l'écrivain italien Claudio Magris débouche sur une profonde réflexion de philosophie morale et politique.

MANIN B., *Principes du gouvernement représentatif,* Paris, Calmann-Lévy/Fondation Saint-Simon,1995. Une approche de théorie politique quant aux rapports entre démocratie et institutions représentatives, en Europe et aux États-Unis.

MICHÉA J.-C., *Orwell éducateur,* Castelnau-le-Lez, Climats, 2003. L'actualité de la philosophie politique de l'écrivain socialiste anglais Georges Orwell (1903-1950), auteur de 1984, comme arme contre le néolibéralisme contemporain.

MUSIL R., *L'Homme sans qualités,* trad. P. Jaccottet, Paris, Seuil, 2 vol., 1956. Philosophe de formation et écrivain autrichien, Robert Musil (1880-1942) pose notamment, dans ce grand roman (demeuré inachevé) du XX siècle, des questions majeures de philosophie morale et politique.

NICOLET C., *L'Idée Républicaine en France* (1789-1924), Paris, Gallimard, coll. «TEL», 1994 (1re éd., 1982). Par un historien, les convergences et la diversité propres aux courants républicains français, sous l'angle d'une histoire des idées politiques.

PÉGUY C., *Notre Jeunesse* (1re éd.: 1910), précédé par *De la Raison* (1re éd.: 1901), Paris, Gallimard, coll. «Folio», 1993. Par l'écrivain socialiste français, chrétien et libertaire, Charles Péguy (1873-1914): le premier texte constitue une défense non intégriste de la raison («Nous savons que la raison n'épuise pas la vie et même le meilleur de la vie...»); le second se présente comme un bilan auto-critique du combat des dreyfusards, avançant une conception «mystique» de la politique.

POTTE-BONNEVILLE M, *Michel Foucault, l'inquiétude de l'histoire,* Paris, PUF, 2004. Une lecture stimulante de Foucault qui esquisse des connexions entre le Foucault critique de normes sociales oppressives (d'*Histoire de la folie à l'âge classique* de 1961 à *Surveiller et punir* de 1975) et le Foucault philosophe de «la subjectivation» et d'une éthique du soi (notamment dans *Le Souci de soi, 1984).*

TAYLOR C., *Les Sources du moi -La formation de l'identité moderne,* trad., Paris, Seuil, 1998 (1re éd., 1989). Monumentale généalogie intellectuelle du «moi» dans les sociétés occidentales par un philosophe canadien: un complément à l'analyse de leurs cadres politiques.

TRAVERSO E., *Le Totalitarisme -Le XXIe siècle en débat,* textes choisis et présentés, Paris, Seuil, coll. «Points», 2001. Une anthologie des textes importants consacrés aux «régimes totalitaires» (Arendt, Aron, Trotski, Popper, Lefort, Castoriadis, Abensour, Furet, etc.), précédée édée par une introduction éclairante d'Enzo Traverso: «Le totalitarisme -Jalons pour l'histoire d'un débat».

WAHNICH S., *L'Impossible Citoyen -L'Étranger dans les discours de la Révolution*

française, Paris, Albin Michel, 1997. À travers les débats de la Révolution française autour du statut de «l'étranger», une analyse de la tension entre clôture nationale et ouverture universaliste dans le discours républicain, par une historienne.

WALZER M., *Critique et sens commun -Essai sur la critique sociale et son interprétation,* trad., Paris, La Découverte, 1990 (1re éd., 1987). Une réflexion sur l'insertion de la critique sociale dans les traditions morales et politiques d'une société.

3. Quelques articles transversaux

BOURDIEU P., «Les sciences sociales et la philosophie», *Actes de la Recherche en Scienses Sociales,* n° 47-48, juin 1983. Notamment sur la double tendance de la philosophie à oublier sa propre historicité et à avoir une position de surplomb vis-à-vis des sciences sociales.

CAUMIÈRES P., «La démocratie: un projet révolutionnaire?», *ContreTemps* (Textuel), n° 3, février 2002 (voir aussi une version sur le site de Calle Luna: http://calle-luna.org/article.php3?id-article=163). Une introduction à la philosophie politique de Cornélius Castoriadis (1922-1997), dans le sillage critique de Marx.

CORCUFF P. et LAFAYE C., «Légitimité et théorie critique -Un autre usage du modèle de la justification publique», *Mana* (Université de Caen), n° 2, 2e semestre 1996. Une analyse de la posture critique en sociologie et de ses rapports avec la philosophie politique et morale, à travers les travaux de Weber, de Habermas, de Bourdieu ainsi que de Boltanski et Thévenot.

CORCUFF P., «Pour une épistémologie de la fragilité -Plaidoyer en vue de la reconnaissance scientifique de pratiques transfrontalières», *Revue européenne des sciences sociales,* tome XLI, n° 127, 2003. Une analyse épistémologique de l'utilité des passages «transfrontaliers» (notamment entre sociologie et philosophie) pour les sciences sociales.

LADRIÈRE P., «Espace public et démocratie -Weber, Arendt, Habermas», dans *Pouvoir et Légitimité,* COTTEREAU A. et LADRIÈRE P. (dir.), Paris, Éditions de l'EHESS, coll. «Raisons pratiques», 1992. Une réflexion sur la démocratie et le pouvoir à partir de trois auteurs importants du XXe siècle.

MERLEAU-PONTY M., «Le philosophe et la sociologie», dans *Éloge de la philosophie,* Paris, Gallimard, coll. «Idées», 1960 (rééd. coll. «Folio»). L'esquisse d'un dialogue fructueux entre la philosophie et la sociologie sur la base des fragilités de chacune.

NACHI M., «Le juste entre l'universel et le contextuel: le débat anglo-saxon contemporain et son apport pour une approche socio-anthropologique du sens ordinaire de la justice dans un pays de tradition arabo-islamique», *Information sur les Sciences Sociales,* vol. 35, 1996.

ثبت المصطلحات
فرنسي - عربي

Accumulation du capital	تراكُم رأس المال
Acquis	مُكتَسب
Actualisation	تحقّق، وجود بالفعل
Adhérents (au parti)	أعضاء الحزب
Aliénation	اغتراب
Altermondia	العولمة البديلة
Anthropologie politique	علم الإناسة السياسي
Antihumanisme	مُعادٍ للإنسانية
Apparence	ظاهِر
Approche déductive	منهج استنباطي
Aptitude intellectuelle	مقدرة عقلية
Aspects bénéfiques	مظاهر خيِّرة
Aspects négatifs	مظاهر سلبية
Autodidacte	عِصامي
Autre	آخَر
Avarice	بُخل، شُحّ
Capitalisation	رسْملَة
Catégories morales	مقولات أخلاقية
Chaos	فوضى
circonstances atténuantes	ظروف مُخفِّفة للحُكم
Collectif	جماعي
Combinaison	تنسيق
Communautariens	أنصار الليبرالية الجماعية
Compassion	تعاطُف
Conservatismes honteux	النزعات المُحافِظة المُخجِلة
Consolidation de la propriété	تمكين الملكية
Constats empiriques	ثوابت تجريبية
Contingent	عارِض
Contractuel	تعاقُدي
Cosmopolitisme	المُواطنَة العالمية
Crainte	خشية
Déconstructionnisme	تفكيكية
Dédoublement de l'homme	انفصام الإنسان
Démesure	مُغالاة
Démocratie représentative	ديمقراطية تمثيلية
Dénaturalisation	إبطال التأقلم
Dépérissement de l'État	سُقم الدولة
Dénaturation	إفساد
Dépossession	نزع الملكية
Désir	رغبة
Désobéissance civile	عِصيان مدني
Despotisme d'usine	استبداد المصنع
Déterminations	تعريفات
Dirigeants (du parti)	قادة الحزب
Discordance temporelle	نشاز زمني
Dispositifs du pouvoir	أجهزة السُّلطة
Dispositions innées	استعدادات فطرية
Dissolution des gouvernements	حلّ الحكومات
Dissymétrie	عدم تناظُر
Division du travail	تقسيم العمل

Droit naturel	حقّ طبيعي
Droit positif	حقّ إيجابي
En acte (existence)	وجود بالفعل
En puissance (existence)	وجود بالقوّة
Enquête	استقصاء
Equilibre des pouvoirs	توازُن السُّلطات
Equité	إنصاف
Esclaves	عبيد
Essence immuable	جوهر ثابت
Essentialisme	جوهرانية
État de droit	دولة القانون
État de nature	حال طبيعية
État-providence	دولة الرفاهية
Ethique du visage	أخلاق الوجه
Ethnologie	علم الإعراق
Exploités	مُستغَلّون
Exploiteurs	مُستغِلّون
Exploitation	استغلال
Gain individuel	ربح فردي
Genre	نوع
Fausses évidences	مُسلَّمات خاطئة
Féminin	نِسوي، أنثوي
Fidélité	إخلاص
Flerté	غطرسة، مُفاخَرة
Finalité normative	غائية معيارية
Fonction heuristique	وظيفة كشْفيّة
Fondamentalisme	أصولية
Force de travail	قوّة العمل
Grands Récits	سرديات كبرى
Heuristique de la peur	استكشاف الخوف
Hiérarchie cognitive	تراتُب معرفي
Hiérarchie des âmes	تراتُب النفوس
Hiérarchie des classes	تراتُب طبقي
Hiérarchie politique	تراتُب سياسي
Homogénéisatrice	توفيقية، مُجانِسة
homo œconomicus	الإنسان الاقتصادي
Honnêteté	نزاهة
Hypothèse	افترلض
Idéal régulateur	مثَل أعلى ناظِم
Idéalisme	مثالية
Idoles	أصنام
Idéologie dominante	إيديولوجيا مُهيمِنة
Illusoire	وهمي
Impératif moral	ولزع أخلاقي
Incertitude	عدم اليقين
Indétermination	غموض
Individuel	فردي
Inégalités sociales	أشكال التفاوت الاجتماعي
Inégalité morale	تفاوت أخلاقي
Inégalité physique	تفاوت جسدي

Inné	فِطري
Inquiétude machiavélienne	القلق المكيافيللي
Institutionnalisation de la force	مَأْسَسَة القوّة
Intelligible	عقلي
Intuition(s)	حَدْس، حُدوس
Involontaire	لا إرادي
Jeu d'intérêts	لُعبة المصالح
La condition humaine	الشرط، الوضع البشري
Le Mouvement ouvrier	الحركة العُمّالية
Les Voir	السِّلَع المرئية
Les non-voir	السِّلَع غير المرئية
Libéralisme économique	ليبرالية اقتصادية
Libertaire	تحرّري، فوضويّ
Libertariens	حركة الفوضويين
Liberté virtuelle	حريّة افتراضية
Libre arbitre	اختيار حُرّ
Libres	أحرار
Logique du soupçon	منطق الشكّ
Logos	عقل، منطق، لغة
Lutte des classes	صراع طبقي
Machiavélisme	المكيافيللية
Manufacture	معمل
Marges de manœuvre	هوامش المُناورة
Masculin	ذكوري
Matérialisme	المادية
Mécanique du progrès	آلية التقدّم
Méchanceté	شَرّ، أنيّة
Méfiance	ريبة، حذَر
Même	شبيه، مُتعيّن
Mesure absolue	مُطلق
Mesure	مقياس
relative	مقياس نسبي
Modernité	حداثة
Multiple	مُتعدّد
Mythe de la « table rase »	أسطورة القطيعة
Naturalisation	تأقلم، أقلمة
Nature humaine	طبيعة بشرية
Nature politique	طبيعة سياسية
Nihilisme	عَدَميّة
Nuisible	ضارّ، مؤذٍ
Objectif	موضوعي
Oligarchie	حُكم القلّة
Oppression	استعباد
Pacte politique	ميثاق سياسي
Pari	رِهان
Passions	مشاعر
Penchants intérieurs	ميول داخلية
Pensées savantes	أفكار عميقة
Perspectivisme	النقد المنظوري
Performance	أداء
Performatif	أدائي
Petite enfance	طفولة أولى
Phénoménologie	ظاهراتية
Philosophe roi	الفيلسوف الملك
Piété filiale	البرّ بالوالدين
Plaisir de la sympathie réciproque	لذّة التعاطُف المُتبادَل
Pluralisme politique	تعدّدية سياسية
Plus-value	فضل القيمة
Postmodernité	ما بعد الحداثة
Potentialité	وجود بالقوّة
Pragmatisme	نزائعية
Prudence anthropologique	حذَر إنساني
Querelle	خصومة
Reconnaissance	استكشاف، تعرُّف
Rédemption messianique	الافتداء المسيحي
Régime d'agapè	نظام مُدهِش
Régimes d'action	أنظمة الفعل
Régime unilatéral	نظام أحادي الجانب
Relativisme	نسبية
Répartition des biens	تقاسُم السِّلَع
Risque	خطَر
Scepticisme	مذهب الشك
Scientisme	عِلموي
Rivalité	تنافُس
Sectes	طوائف، مِلَل
Sensible	محسوس
Séparation des pouvoirs	فصل السُّلطات
Servitude	عبودية
Sexe	جنس
Social-démocratie	دِيمقراطية اجتماعية
Société d'abondance	مُجتمع الوَفْرَة
Société injuste	مجتمع ظالِم
Soubassements normatifs	أسس معيارية
Souverain	مُهيمِن، عامِل
Structure dialogique	بِنية حوارية
Subjectif	ذاتي
Substantialisme	جوهَرانية
Surtravail	فائض العمل
Survalorisation	مُبالغة في التقييم
Sympathie active	تعاطُف فعّال
Syndicalisme révolutionnaire	نقابية ثورية
Temps Modernes	الأزمنة الحديثة
Théorie de l'action	نظرية الفعل (عند أرسطو)
Tyrannie	طُغيان
Topos	مكان
Transcendances relatives	مُتعاليات نسبية
Travail intellectuel	عمل فكري
Travail manuel	عمل يدوي
Un	واحد
Unicité du souverain	وحدانية العامل
Universalisme	كونية، عموميّة
Utile	مفيد
Utopisme rationnel	طوباوية عقلانية
Vertu	فضيلة
Volontarisme	النزعة الإرادية
Vulgate technocratique	تكنوقراطية شعبية

ثبت المصطلحات
عربي - فرنسي

Déterminations	تعريفات
Inégalité morale	تفاوت أخلاقي
Inégalité physique	تفاوت جسدي
Déconstructionnisme	تفكيكية
Répartition des biens	تقاسُم السِّلَع
Division du travail	تقسيم العمل
Vulgate technocratique	تكنوقراطية شعبية
Consolidation de la propriété	تمكين الملكية
Rivalité	تنافس
Combinaison	تنسيق
Equilibre des pouvoirs	توازُن السُّلطات
Homogénéisatrice	توفيقية، مُجانِسة
Constats empiriques	ثوابت تجريبية
Collecti	جماعي
Sexe	جنس
Essence immuable	جوهر ثابت
Essentialisme7	جوهرانية
Substantialisme	جوهرانية
État de nature	حال طبيعية
Modernité	حداثة
Intuition(s)	حَدْس، حُدوس
Prudence anthropologique	حذَر إنساني
Le Mouvement ouvrier	الحركة العُمّالية
Libertariens	حركة الفوضويين
Liberté virtuelle	حرية افتراضية
Droit positif	حقّ إيجابي
Droit naturel	حقّ طبيعي
Oligarchie	حُكم القلّة
Dissolution des gouvernements	حلّ الحكومات
Crainte	خشية
Querelle	خصومة
Risque	خطَر
État-providence	دولة الرفاهية
État de droit	دولة القانون
Social-démocratie	ديمقراطية اجتماعية
Démocratie représentative	ديمقراطية تمثيلية
Subjectif	ذاتي
Pragmatisme	ذرائعية
Masculin	ذكوري
Gain individuel	ربح فردي
Capitalisation	رسْملة
Désir	رغبة
Pari	رِهان
Méfiance	ريبة، حذَر
Grands Récits	سرديات كبرى
Dépérissement de l'État	سُقم الدولة
Les Voir	السِّلَع المرئية
Les non-voir	السِّلَع غير المرئية
Même	شبيه، مُتعيِّن
Méchanceté	شرّ، انية

Dénaturalisation	إبطال التأقلُم
Dispositifs du pouvoir	أجهزة السُّلْطة
Libres	أحرار
Libre arbitre	إختيار حُرّ
Aut	آخَر
Fidélité	إخلاص
Ethique du visage	أخلاق الوجه
Performance	أداء
Performatif	أدائي
Temps Modernes	الأزمنة الحديثة
Despotisme d'usine	استبداد المصنع
Oppression	استعباد
Dispositions innées	استعدادات فطرية
Exploitation	استغلال
Enquête	استقصاء
Heuristique de la peur	استكشاف الخوف
Reconnaissance	إستكشاف، تعرُّف
Soubassements normatifs	أسس معيارية
Mythe de la « table rase »	أسطورة القطيعة
Inégalités sociales	أشكال التفاوت الاجتماعي
Idoles	أصنام
Fondamentalisme	أصولية
Adhérents (au parti)	أعضاء الحزب
Aliénation	اغتراب
Rédemption messianique	الافتداء المسيحي
Hypothèse	افتراض
Dénaturation	إفساد
Pensées savantes	أفكار عميقة
Mécanique du progrès	آلية التقدّم
homo œconomicus	الإنسان الاقتصادي
Communautariens	أنصار الليبرالية الجماعية
Equité	إنصاف
Régimes d'action	أنظمة الفعل
Dédoublement de l'homme	انفصام الإنسان
Idéologie dominante	إيديولوجيا مُهيمنة
Avarice	بُخل، شحّ
Piété filiale	البرّ بالوالدين
Structure dialogique	بنْية حوارية
Naturalisation	تأقلُم، أقلمة
Libertaire	تحرُّري، فوضويّ
Actualisation	تحقّق، وجود بالفعل
Hiérarchie des âmes	ترتُّب النفوس
Hiérarchie politique	ترتُّب سياسي
Hiérarchie des classes	ترتُّب طبقي
Hiérarchie cognitive	ترتُّب معرفي
Accumulation du capital	تراكُم رأس المال
Compassion	تعاطُف
Sympathie active	تعاطُف فعّال
Contractuel	تعاقُدي
Pluralisme politique	تعدُّدية سياسية

Idéalisme	مثالية
Idéal régulateur	مثَل أعلى ناظِم
Société d'abondance	مُجتمع الوَفْرَة
Société injuste	مجتمع ظالِم
Sensible	محسوس
Scepticisme	مذهب الشك
Exploités	مُستغَلُّون
Exploiteurs	مُستغِلون
Fausses évidences	مُسلَّمات خاطئة
Passions	مشاعر
Mesure absolue	مُطلَق مقياس
Aspects bénéfiques	مظاهر خيِّرة
Aspects négatifs	مظاهر سلبية
Antihumanisme	مُعادٍ للإنسانية
Manufacture	معمل
Démesure	مُغالاة
Utile	مفيد
Aptitude intellectuelle	مقدرة عقلية
Catégories morales	مقولات أخلاقية
Mesure relative	مقياس نسبي
Topos	مكان
Acquis	مُكتَسب
Machiavélisme	المكيافيللية
Logique du soupçon	منطق الشك
Approche déductive	منهج استنباطي
Souverain	مُهيمِن، عامِل
Cosmopolitisme	المُواطنة العالمية
Objectif	موضوعي
Pacte politique	ميثاق سياسي
Penchants intérieurs	ميول داخلية
Honnêteté	نزاهة
Dépossession	نزع الملكية
Conservatismes honteux	النزعات المُحافِظة المُخجِلة
Volontarisme	النزعة الإرادية
Relativisme	نسبية
Féminin	نِسوي، أُنثوي
Discordance temporelle	نشاز زمني
Régime unilatéral	نظام أحادي الجانب
Régime d'agapè	نظام مُدهِش
Théorie de l'action	نظرية الفعل (عند أرسطو)
Syndicalisme révolutionnaire	نقابية ثورية
Perspectivisme	النقد المنظوري
Genre	نوع
Marges de manœuvre	هوامش المُناورة
Un	واحد
Impératif moral	وازع أخلاقي
En acte (existence)	وجود بالفعل
En puissance (existence)	وجود بالقوّة
Potentialité	وجود بالقوّة
Unicité du souverain	وحدانية العامل
Fonction heuristique	وظيفة كشفيّة
Illusoire	وهمي

La condition humaine	الشرط، الوضع البشري
Lutte des classes	صراع طبقي
Nuisible	ضارّ، مؤذٍ
Nature humaine	طبيعة بشرية
Nature politique	طبيعة سياسية
Tyrannie	طُغيان
Petite enfance	طفولة أولى
Sectes	طوائف، مِلل
Utopisme rationnel	طوباوية عقلانية
Apparence	ظاهِر
Phénoménologie	ظاهراتية
circonstances atténuantes	ظروف مُخفِّفة للحُكم
Contingent	عارِض
Servitude	عبودية
Esclaves	عبيد
Incertitude	عدم اليقين
Dissymétrie	عدم تناظر
Nihilisme	عَدَمِيّة
Autodidacte	عِصامي
Désobéissance civile	عِصيان مدني
Logos	عقل، منطق، لغة
Intelligible	
Ethnologie	علم الاعراق
Anthropologie politique	علم الإنسانة السياسي
Scientisme	عِلموي
Travail intellectuel	عمل فكري
Travail manuel	عمل يدوي
Altermondia	العولمة البديلة
Finalité normative	غائية معيارية
Fierté	غطرسة، مُفاخَرة
Indétermination	غُموض
Surtravail	فائض العمل
Individuel	فردي
Séparation des pouvoirs	فصل السُّلطات
Plus-value	فضل القيمة
Vertu	فضيلة
Inné	فِطري
Chaos	فوضى
Philosophe roi	الفيلسوف الملك
Dirigeants (du parti)	قادة الحزب
Inquiétude machiavélienne	القلق المكيافيللي
Force de travail	قوّة العمل
Universalisme	كونية، عموميّة
Involontaire	لا إرادي
Plaisir de la sympathie réciproque	لذّة التعاطف المُتبادَل
Jeu d'intérêts	لُعبة المصالح
Libéralisme économique	ليبرالية اقتصادية
Postmodernité	ما بعد الحداثة
Matérialisme	المادية
Institutionnalisation de la force	مَأْسَسَة القوّة
Survalorisation	مُبالغة في التقييم
Transcendances relatives	مُتعاليات نسبية
Multiple	مُتعدِّد