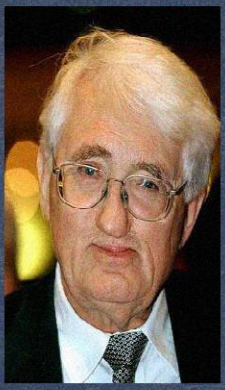
يورغن هابرماس



الحداثة
وخطابها السياسي

دار النهار

GIFTS 2005

Konrad Adenauer Foundation

Jordan

Donated by
Konrad Adenauer Foundation
مؤسسة كونراد أديناور - مكتب عمان

Konrad
-Adenauer-
Stiftung
Amman Office

الحداثة
وخطابها السياسي

يورغن هابرماس

الحداثة
وخطابها السياسي

ترجمة
جورج تامر

مراجعة جورج كتورة

دار النهار

دعمت ترجمة هذا الكتاب
ونشره بالعربية دار SUHRKAMP للنشر
ومؤسسة INTER NATIONES
ومعهد GOETHE في القاهرة وبيروت
ومؤسسة KONRAD - ADENAUER - STIFTUNG

© دار النهار للنشر، بيروت
حقوق الترجمة العربية محفوظة
الطبعة الأولى، كانون الثاني ٢٠٠٢

ص ب ٢٢٦-١١، بيروت، لبنان
فاكس ٩٦١-١-٥٦١٦٩٣

ISBN 2-84289-370-0

المحتويات

المقدمة ٩

ملاحظات للمعرب ١١

القسم الأول : مفاهيم للحداثة

١ – الحداثة – مشروع غير منجز ١٥

٢ – مارتين هايدغر – عمله ونظرته الى العالم.

مقدمة لكتاب ف. فارياس ٣٧

٣– هل نتعلم من الكوارث؟ لفتة مشخِّصة الى القرن العشرين الوجيز ٧٣

القسم الثاني : خطاب الحداثة السياسي

٤ – أزمة دولة الرخاء واستنهاك الطاقات الطوباوية ٩٧

٥ – التشكيلة ما بعد القومية ومستقبل الديمقراطية ١٢١

٦ – المواطنة والهوية القومية ١٨٣

٧– في إضفاء الشرعية بواسطة حقوق الانسان ٢٠٩

نبذة عن المؤلف ٢٢٩

نبذة عن المعرّب ٢٣١

كشاف مصطلحات ٢٣٣

المقدّمة

أودّ أولاً أن أعبّر عن سروري بصدور هذه المجموعة الأولى المرخّصة من المقالات المهمّة التي اختيرت وتُرجمت إلى اللغة العربية. وأود أن أشكر في الوقت نفسه د. تامر الذي كان أوّل من حثّ على هذا المشروع وقام بإنجازه. وقد صار العالم العربي بالنسبة لنا نحن الأوروبيين أحد أقرب الشركاء وأهمهم. تربطنا بعضنا ببعض، حضارياً، جذورٌ دينية مشتركة ومراحل فلسفية مشتركة. ولم تمّح، بعد، الآثار التي تركها تاريخٌ سياسي طويل، صراعي، مليء بالتقلبات، دار حول البحر الأبيض المتوسط، وطُبع بالانحياز والاستعمار وبعمليات التعلّم المتبادَلة على السواء. ولا يسعنا أن نغفل عن أن النزاع الاسرائيلي- الفلسطيني الذي ما زال يستعر في قلب العالم العربي إنما نشأ، إلى حدّ ما، في قلب أوروبا. لكن الأهم من ذلك هو أن نتأكد من مقاييس التعايش المدني، التي نضع عليها وحدها رجاءنا في وسط التوتّرات المتزايدة التي يعرفها المجتمع العالمي التعدّدي.

تضم هذه الطبعة أبحاثاً معاينةً للزمن، تجمع بين التحليل السوسيولوجي ونظرة معاصر يُصدر أحكاماً معيارية. لا تتنكّر المقالات للسياق الألماني الذي نشأت فيه. لكنها تعالج مشاكل لا تعني ألمانيا وأوروبا فقط، بل تحديات عالمية

أيضاً. فالنزاعات القائمة في السياق الاقتصادي العالمي والحضاري التعدّدي، الذي نشترك فيه جميعاً، لن نستطيع في النهاية حلّها إلا بالتعاون بيننا جميعاً.

شتارنبرغ في ١٢ تموز ٢٠٠١

يورغن هابرماس

ملاحظاتٌ للمعرّب

يضم هذا الكتاب سبع مقالات للفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعاصر يورغن هابرماس الذي يُعتبر اليوم أهم ممثل لمدرسة فرانكفورت الفلسفية. والمقالات تتمحور حول موضوع واحد، هو الحداثة.

يتألف الكتاب من قسمين: يتضمن القسم الأول مفاهيم مختلفة للحداثة وأهم ظواهرها وتقييمات متنوعة للقرن العشرين وأهم أحداثه. أما القسم الثاني فيتناول خطاب الحداثة السياسي مركّزاً على مواضيع الديمقراطية والهوية الوطنية وحقوق الإنسان، وهي من أهم المسائل المطروحة اليوم على بساط البحث في الخطاب الفكري في أوروبا. الحداثة هي، إذًا، الخيط الذي يجمع بين هذه المقالات المنتقاة من كتب مختلفة. تؤكد المقالة الأولى أن الحداثة ليست حقبة انقضت، بل هي مشروع ما زال قيد الإنجاز. تأتي المقالة الثانية بمناقشة نقدية لفلسفة هايدغر، الفيلسوف الألماني الأهم في القرن العشرين، على ضوء ما كُشف من تعامله مع النظام النازي. تلقي المقالة الثالثة نظرة شاملة على القرن المنصرم، معتبرة أن من أهم معالمه القضاء على الفاشية. أما المقالة الرابعة فتبحث في أسباب الأزمة التي تعتري دولة الرخاء منذ فترة ومظاهرها؛ ودولة الرخاء من أهم إنجازات زمن ما بعد الحرب العالمية الثانية في الغرب. ويتطرق هابرماس في المقالة الخامسة إلى التشكيلة الاجتماعية الجديدة الناتجة عن نشوء وحدات اقتصادية وسياسية كبيرة، مثل الاتحاد الأوروبي، طارحاً السؤال عن مستقبل الديمقراطية في الوضع الاجتماعي العولمي الذي يفرض نفسه عبر حدود الدول. تتناول المقالة السادسة معالم المواطنية والهوية القومية بناء على

المعطيات العولمية الطارئة على الصعيد الاقتصادي والسياسي والاجتماعي. يناقش هابرماس في المقالة الأخيرة مفاهيم مختلفة لحقوق الإنسان، نشأت في سياقات حضارية مختلفة، معلناً أن الشرعية السياسية تُستَمَد من حقوق الإنسان التي تصبح بذلك المقياس لشرعَية الأنظمة السياسية.

بعد هذه اللمحة عن مضمون الكتاب أود الإشارة إلى أن اللغة التي يستعملها هابرماس لغة معقّدة صعبة. وهذا ما ينتقده الكثيرون من المتخصّصين والمثقفين الألمان. بذلت جهدي لأنقل الأفكار على أكبر قدر ممكن من البساطة والوضوح، من دون أن يكون ذلك على حساب الأمانة في التعريب. ما يزيد تعريب نصوص كهذه صعوبة هو افتقار اللغة العربية إلى مصطلحات حديثة تقابل ما تتضمنه اللغات اللاتينية من مصطلحات أُبدعت مواكبةً للتطورات العلمية والاقتصادية والسياسية والاجتماعية. ولعل في كشّاف المصطلحات الموجود في آخر الكتاب فائدة في هذا الصدد. وما هو موجود بين معقفين [...] في النص هو من اضافة المعرِّب بغرض التوضيح.

هذه المجموعة من مقالات هابرماس هي أول ما يُنقل من آثاره مباشرة من الألمانية إلى العربية. وقد تمّ اختيارها بالتعاون مع هابرماس الذي كتب المقدمة خصيصاً للطبعة العربية. وإني إذ أضع هذه المقالات بين يدي القارئ العربي، أرجو أن تسهم في تنشيط الخطاب الثقافي في لبنان وسائر البلدان العربية حول مواضيع هامة، لم يعد من الجائز التغاضي عنها أو رفضها عشوائياً أو اعتبارها مدعاة للخوف. فالإنسان عدو ما يجهل. والجهل يسبّب الخوف. أما المعرفة وتعاطي الأمور بوعي وحسّ نقديين فتمنحان القدرة على رؤية جديدة للأمور لتُرى بذلك على حقيقتها، لا كما تصوِّرها المخيّلة التي يغذّيها التحريم ويعميها في آن.

أود أخيراً أن أشكر دار النهار للنشر في بيروت ودار سوركامب Suhrkamp في فرانكفورت على ثقتهما فيّ وتكليفي بالترجمة، والمؤسسات التي دعمتها، راجياً أن يتكثف التبادل الثقافي بين الحضارتين العربية والألمانية على شتى المستويات. وأشكر ايضا زوجتي التي ساعدتني في انجاز هذا العمل.

إرلنغن في ١٥/ ٧/ ٢٠٠١

جورج تامر

القسم الأول: مفاهيمُ للحداثة

الحداثة - مشروعٌ غير منجَز *

ها قد سُمح الآن، بعد الرسامين ومنتجي الأفلام، لمهندسي العمارة باقامة مهرجان في مدينة البندقية. وكان صدى هذا المهرجان الأول من نوعه خيبة الأمل. فَالعارضون في البندقية يشكّلون طليعةً ذاتَ جبهات معكوسة. وقد ضحّوا، تحت شعار «حاضر الماضي»، بإرث الحداثة، التي تَخلّت بذلك عن مكانها لمذهب تاريخي جديد: «فلم يعُد أحدٌ يذكر أن الحداثة باسرها تغذّت من الجدل مع المَاضي، وأنه ليس من الممكن التفكير بفرانك لويد رايط Frank Lloyd Wright من دون اليابان، وبلكوربزيه Le Corbusier من دون العصور القديمة والبناء المتوسّطي، ولا بميس فان درْ روهه Mies van der Rohe من دون شينكل Schinkel وبَرنز Behrens». بهذا التعليق يثبت الناقد في جريدة فرانكفورت العامة[1] اطروحته، التي تتخطى الحدث الراهن لتقدّم تشخيصًا عامًا لوضع زمننا: «إن ما - بعد - الحداثة يَظْهَرُ بشكل قاطع ضدًا للحداثة».

ينطبق هذا القول على تيار فعّال، اخترق مسامّ كل الحقول الثقافية وخَلَقَ نظريات ما - بعد - التنوير، وما - بعد - الحداثة، وما - بعد - التاريخ، الخ أي، باختصار، خلق محافظيّة جديدة، تتعارض وفكر أدورنو Adorno.

لقد نسب أدورنو لنفسه روح الحداثة من دون تحفظ، إلى درجة انه، عَبْرَ محاولة التمييز بين الحداثة Moderne الاصيلة وما هو حداثيّة Modernismus فقط، يتحسّس تلك الانفعالات التي تجيب على تهجّم الحداثة. لذا يبدو لي أنه

من اللائق أن اقدم الشكر على منحي جائزة أدورنو بأن اعالج السؤال عن حال وعي الحداثة اليوم. هل انقضى عهدُ الحداثة فعلاً، كما يزعم أتباع ما - بعد - الحداثة؟ أو أن ما - بعد - الحداثة التي يُعلَن عنها باصوات متعدّدة ليست الا صوتاً واحداً؟ وهل أن «ما - بعد - الحديث» ليس الا شعاراً، تنقل تحته، بشكل لا يلفت النظر، تلك الآراءُ إرثَها، أعني الآراء التي ما زالت تثير عداء الحداثة الثقافية ضدها منذ منتصف القرن التاسع عشر؟

ألقدماء والجدد

من يجعل «الحداثة» تبدأ حوالى ١٨٥٠، كما يفعل أدورنو، ينظر اليها بعيني بودلير والفن الطليعي. اسمحوا لي بأن أوضح مفهوم الحداثة الثقافية هذا، وذلك بالتفاتة قصيرة إلى ما يسبقه من تاريخ، وقد اضاء معالمه هانس روبرت ياوس Hans Robert Jauss[٢]. إستُعملت كلمة «حديث» للمرة الاولى في اواخر القرن الخامس لفصل الحاضر المسيحي، الذي كان قد صار للتو رسمياً، عن الماضي الروماني الوثني. رغم تبدّل المضامين، تعبّر «الجدّة» Modernität دوماً عن الوعي الخاص بحقبة، تضع نفسها في علاقة مع ماضَي العصور القديمة، لتدرك ذاتها كنتيجة عبورٍ من القديم إلى الحديث. لا ينطبق هذا فقط على عصر النهضة، التي بها يبدأ لدينا العصر الحديث. فقد اعتبر الناس انفسهم «حديثين» في زمن شارلمان، في القرن الثاني عشر، وفي زمن التنوير - اذاً، في كل حين نشأ فيه في اوروبا وعيُ حقبة جديدة، عبر علاقة متجدِّدة مع العصور القديمة. وكانت العصور القديمة تعتبر في تلك الاثناء مثالاً معيارياً، يُنصَح بالاحتذاء به. وقد استمر ذلك حتى صراع الحداثيين المشهور مع القدماء، أي الصراع مع اَتباع الذوق الكلاسيكي السائد في فرنسا في اواخر القرن السابع عشر. ولا يتم التحرّر من السحر الذي مارسته آثار العالم القديم الكلاسيكية على روح الحداثيين في كلٍّ من الحقبات المذكورة، إلاّ مع حلول مُثُل الكمال التي أتى بها عصر التنوير الفرنسي، ومع تصوّر تقدّم المعرفة، الذي لا نهاية له، الذي أوحى به العلم

الحديث، والتقدّم نحو الافضل اجتماعياً وخلقياً. واذ جعلت الحداثةُ الكلاسيكيَ آنذاك نقيض الرومانطيقي، فتشت أخيراً عن ماضيها الخاص في العصر الوسيط، الذي جُعلَ مثالياً. في أثناء القرن التاسع عشر اطلقت هذه الرومنطيقيةُ وعيَ الجدّة المتطرّف ذاك، الذي تحرّر من الروابط التاريخية، واحتفظ فقط بمناقضة مجردة للتقليد وللتاريخ اجمالاً.

وبالنتيجة اعتُبر حداثياً ما يساعد حاليّة Aktualität روح العصر، التي تجدّد نفسها بنفسها، على بلوغ تعبير موضوعي. والعلامةُ الفارقة لآثار كهذه هي الجديد الذي يتجاوزه تجدُّدُ الطراز القادم ويلغيه. وفيما يصبح ما يماشي الموضةَ فقط موضةً قديمة، حين يصير ماضياً، يحتفظ الحداثيُّ بعلاقة سرّيّة بالكلاسيكي. ومنذ القدم يُعتَبَر كلاسيكياً ما يستمر عبر العصور. لا تستمدّ الشهادة الحداثية، بالمعنى المشدَّد للكلمة، قوتَها هذه من سلطة حقب منصرمة، بل فقط من صحّة حاليّة، مضت. وانقلابُ الفاعلية الحاضرة إلى فاعلية من الأمس انقلابٌ مستَهلك ومنتجٌ في آن معاً؛ هذا الانقلاب هو الحداثة عينها، التي تخلق كلاسيكيتها، كما يلاحظ ياوس - وكم صار بديهياً أن نتكلم على حداثة كلاسيكية. يرفض أدورنو ذاك التفريق بين الحداثة والحداثية «إذ لن تتبلور حداثةٌ موضوعية، من دون الفكر الذاتي الذي يثيره الجديد.» (النظرية الجمالية، ٤٥).

فكر الحداثة الجمالية

يتخذ فكر الحداثة الجمالية مع بودلير، خاصةً في نظرية الفن التي طوّرها متأثّرا بادغار ألان بو E.A.Poe، حدوداً اكثر وضوحاً. يبرزُ هذا الفكرُ في التيارات الطليعية، ويبلغ ذروته في مقهى فولتير للدادائيين وفي السريالية. وهو يتميّز بمواقف تتمركز حول وعي متغيّر للزمن. هذا الوعي يصف ذاته، مستعملاً استعارةً مكانيةً، يشبّهُ نفسه بحسبها بطليعة الجيش التي تندفع مستطلعةً منطقةً مجهولة، معرِّضةً نفسها لمخاطر مصادفات مفاجئة مفزعة، وتحتلّ مستقبلاً لم يُشغَل بعد، إذ عليها أن تجد الاتجاهَ الصحيح في ارضٍ، لم يسبق أن استطلعت.

ولكن التوجّهَ إلى الامام، وتوقّع مستقبل غير محدَّد وليد المصادفة، وعبادةَ الجديد، أمورٌ تعني حقاً تمجيد حاليّةً، تَلِدُ كلَّ مرة منَ جديد ماضياً ذاتي التجديد. ان الوعي الجديد للزمن الذي دخلَ الفلسفة مع برغسون Bergson لم يُعبِّر فقط عن مجتمع محرَّك، وتاريخ مسرَّع، وحياة يومية متقطِّعة. فمن خلال رفع قيمة العابر، الهارب، المضمحلّ، والابتهاج بالدينامية، ينطقُ التوقُ إلى حاضر نقيٍّ متوقِّف. والحداثة، بوصفها حركةً تنفي ذاتها، هي «توقٌ إلى الحضور الحقّ». وهذا هو «الموضوع الخفيّ لأفضل الشعراء الحداثيين» كما يقول أكتافيو باز Octavio Paz[٣].

يوضح هذا أيضاً المعارضةَ المجرَّدةَ للتاريخ الذي يفقدُ بذلك بنيةَ نقل مفصَّل للاحداث، يضمن الاستمرارية. وتخسر الحقبُ المفرَدَة قيمتها لمصلحة تشابُهٍ بطوليّ بين الحاضر من جهة، والاقصى والادنى من جهة أخرى. ويعرف ما هوَ منحطٌ نفسه، مباشرةً، في ما هو بربري، وحشي، بدائي. وتوضح الغاية الفوضوية، التي ترمي إلى تفجير استمرارية التاريخ، القوةَ الهدّامةَ التي يحوزها وعيٌ جماليٌ، يقاوم انجازات التقليد التطبيعية، ويحيا بواسطة خبرة الثورة ضدّ كل ما هو معياريّ، ويحيّد الجيدَ خلقياً والنافع عملياً، على حدّ سواء؛ وهو يتابع اخراجَ مسرحية جدلية السرِّ والفضيحة، مشتاقاً إلى سحر ذلك الذعر الذي يولِّده نزعُ الصفة الدينية عنَ الاشياء - هارباً من نتائجه المبتذَلة، في آن معاً. بحسب أدورنو: «الاهتزازاتُ هي ختمُ الصحة للحداثة؛ بواسطتها تنفي الحَداثةُ، يائسةً، انغلاقَ ما يبقى دوماً على حاله. والانفجار هو أحد ثوابتها. ما هو طاقةٌ معاديةٌ للتقليد يُصبح اعصاراً مبتلعاً: الحداثة، إذاً، اسطورةٌ متجّهة ضد نفسها. لازمنيّتُها تصبح كارثةَ اللحَظة التي تحطّم الاستمرارية الزمنية». (النظرية الجمالية، ٤١).

إن وعي الزمان الذي يتشكّل في الفن الطليعي ليس بالطبع معادياً للتاريخ على الإطلاق، بل يقاوم فقط المعياريةَ الخاطئةَ التي تنبعث من فهم للتاريخ، يخلقه تقليد المثُل، وهو لم تمَّح آثارُه حتى من علم التأويل الفلسفي لغادامر Ga-damer[٤]. يستعمل هذا الوعيُ الماضيَ المُوَضَّع، المسيطَر عليه تاريخياً، لكنه

يثور في الوقت نفسه على تحييد المقاييس. وهذا ما تفعله التاريخية، حين تحبس التاريخ في المتحف. بهذا الروح يبني فالتر بنيامين Walter Benjamin علاقة الحداثة بالتاريخ، بطريقة ما – بعد – تاريخية. وهو يذكّرنا بالفهم الذاتي الذي كان للثورة الفرنسية: «لقد اقتبست [الثورةُ الفرنسية] روما الماضيةَ كما تقتبس الموضةُ زيًا ماضيًا. والموضة تشتمّ الحاليَّ، أنّى تحرّك، في ادغال ما كان». وكما أن روما القديمة كانت بالنسبة لروبسبيير Robespierre ماضياً مشحوناً بالزمن الآنيّ، هكذا على المؤرِّخ ان يستوعب التشكيلة «التي التقت فيها حقبته بحقبة اخرى محدَّدة سابقة.» وبذلك يؤسِّس بنيامين مفهوماً «للماضي بوصفه 'زمن الآن'، الذي حُشيت فيه شظايا الزمن الخلاصي» (المسياني). (الاعمال الكاملة، المجلد الأول، القسم الثاني، ص ٧٠١ و).

أما في هذه الأثناء فقد اصبح فكر الحداثة الجمالي فكراً عتيقاً. صحيح أنه أُعيدت تلاوته في الستينات، ولكننا يجب أن نعترف، ونحن نتذكر السبعينات، بأن الحداثية لا تلقي اليوم أي تجاوب. آنذاك كتب أكتافيو باز، أحد مناصري الحداثة، بكآبة: «إن طليعة عام ١٩٦٧ أعادت أعمال وحركات طليعة ١٩١٧. نحن نشهد نهاية فكرة الفن الحديث»[٥]. نحن اليوم نتحدث، بناءً على أبحاث بيتر برغر Peter Bürger، عن الفن ما – بعدَ – الطليعي، الذي لم يعد يمكنه أن يخفي فشلَ الانتفاضة السريالية. ولكن ما معنى هذا الفشل؟ هل يُشيرُ إلى توديع الحداثة؟ هل يعني ما – بعد – الطليعة العبور إلى ما – بعد – الحداثة؟

هذا بالضبط ما يفهمه دانيال بل Daniel Bell، المنظِّر الاجتماعي المعروف وألمع المحافظين الجدد في اميركا. في كتاب مشوِّق، يطوِّر بل الاطروحة القائلة إن الازمات، التي تظهر في مجتمعات الغرب المتقدّمة، يمكن إرجاعها إلى قطيعة بين الثقافة والمجتمع، بين الحداثة الثقافية ومتطلّبات النظام الاقتصادي والاداري. ويقتحم الفن الطليعي توجّهات قيَم الحياة اليومية، وينقل إلى عالم الحياة عدوى فكر الحداثية. والحداثة هيَ الاغراء الكبير الذي يحمل مبدأ التحقيق الذاتي غير المحدود، والسعيَ وراء خبرة ذاتية اصيلة، وذاتيةً تحسُّس بالغ جداً للسيادة. يطلق الاغراء بذلك دوافعَ لذّيّة، ليسَ لها أي رابط بنظام حياةً

الوظيفة، ولا بالقواعد الخلقية لسيرة حياة عقلانية الهدف. هكذا يعزو بل، كما أرنولد غيلن Arnold Gehlen في المانيا، تحلُّل الاخلاق البروتستانتيةَ، الذي أقضّ مضجع ماكس فيبر Max Weber إلى «حضارة مناوئة»، أي إلى حضارة، حداثيتُها تنشر العداوة ضد تقاليد وفضائل حياة يومية، عقلَنَها الاقتصاد والادارةُ.

يُفتَرَضُ، بحسب هذه القراءة، أن يكون نبض الحداثة قد أُنهكَ نهائياً، وأن تكون الطليعة قد انتهت: فهي تنتشر، ولكنها لم تعد خلاّقَة. بالنسبة إلى المحافظيّة الجديدة، يطرح السؤال نفسه: كيف يمكن أن تظهر معاييرُ تضع حدّاً للفلتان الخلقي، وتعيد الانضباط وخلقية العمل، وتعارض التلطيف الاجتماعي – الرسمي بفضائل المنافسة الفردية؟ يرى بل الحلَّ الوحيد في التجديد الدينيّ، وفي أي حال، في الاتصال بتقاليد طبيعيةَ، محصَّنة ضد النقد، تمكّن هويات مفصَّلة بوضوح من النشوء، وتخلق للفرد ضمانات وجودية.

ألحداثة الثقافية والتحديث الاجتماعي

لا يمكن خلق قوى ايمانية، تفرض السلطة، من العدم. لهذا تنتج من تحليلات كهذه مسلَّمةٌ وحيدة، هي التوجيهُ المسلكيُّ الوحيد، ولها اتباعٌ عندنا ايضاً: ألا وهي الجدل السياسي والفكري مع المثقفين حاملي الحداثة الثقافية. أقتبسُ في ما يلي من مراقب متريّث للنمط الجديد، مطبوع بطابع المحافظين الجدد الذي ساد المشهد الثقافي في السبعينات: «يتخذ الجدلُ طابعًا، يعتبر بموجبه أن كل شيء يعبِّر عن عقليّة معارضة يمكن ربطُ عواقبه بهذا النوع أو ذاك من التطرف. وهكذا يُربَطُ بين الجدّة والعدمية، وبين برامج الرعاية الاجتماعية والنهب، وبين تدخلات الدولة والتوتاليتارية، وبين انتقاد مصاريف التسلّح والتواطؤ مع الشيوعية، وبين الحركة النسائية والمطالبة بحقوق مثليي الجنس من جهة وهدم العائلة من جهة أخرى، وبين اليساريين عموماً والارهاب والعداء للسامية أو حتى الفاشيّة». بيتر شتاينفلز Peter Steinfels[٦] يشير بهذه الملاحظة إلى اميركا فقط، ولكن الامثلة الشبيهة عندنا غنيّة عن التعريف. وهكذا فإن مرارةَ

شتيمة المثقفين التي يثيرها في بلادنا المثقفون المعادون للتنوير، والتوجُّهَ بها الى اشخاص محدّدين، لا يمكن ردُّهما بالدرجة الاولى الى عوامل نفسية، بل بالاحرى إلى الضعف التحليلي الذي يعتري التعاليمَ المحافظة الجديدة نفسها.

تنسب المحافظية الجديدة الى الحداثة الثقافية الاعباءَ المزعجةَ الناتجةَ عن تحديث ناجح، على الاكثر او الاقل، للاقتصاد والمجتمع. ولأن المحافظية الجديدةَ تُخفي العلائقَ القائمة بين عمليات تحديث اجتماعي يُرحَّب بها، من جهة، ودوافع ازمة يُشتكى منها، من جهة أخرى، ولأنها لا تكشف الاسباب الاجتماعية البُنيويّة لتغيرات في المواقف تجاه العمل، وعادات الاستهلاك، ومستوى التطلُّب، وكيفية قضاء وقت الفراغ، فهي لا تستطيع إلا أن تنسب ما يُعتبَر مذهباً لذّياً، واستعداداً ناقصاً للتماهي والاتّباع، وما يُعتبر نرجسيةً وتراجعاً عن التنافس حول المراكز والانجازات، إلى ثقافة، لا يمكنها أن تتدخل في هذه العمليات إلا بطريقة غير مباشرة. حينئذ يحل أولئك المثقفون، الذين يشعرون بأنهم ما زالوا ملتزمينَ بمشروع الحداثة، محلّ الاسباب التي لم يتم تحليلها. وما زال دانيال بل بالطبع يرى وجود علاقة بين تآكل القيم الشعبية واستهلاكية مجتمع تحوَّلَ إلى الانتاج الجماعي. ولكن يبدو أنه هو نفسه غير متأثر بحججه. فهو ينسب الاعتقاد السائد بأن كل شيء مسموح به، بالدرجة الاولى، إلى انتشار نمط حياتي، نشأ أولاً في ثقافات مضادة نخبويّة بوهيمية. وهو بذلك لا يقوم إلا بتعديل سوء فهم، سبق للطليعة نفسها أن سقطت ضحيته - وكأن رسالةَ الفن هي أن يفي بوعد السعادة المعطى له، بطريقة غير مباشرة، بواسطة تحويل وجود الفنانين، الذي سبق أن اتخذ نمطاً معاكساً للمجتمع، إلى عملية تعليم اجتماعي.

في لفتة إلى الوراء، إلى زمن نشوء الحداثة الجمالية، يلاحظ بل «أن البرجوازية صارت محافظة فيما يختص بمسائل الاخلاق والذوق، فيما بقيت متطرّفة فيما يتعلق بالاقتصاد» (ص ١٧). وإن صحّ هذا، أمكننا أن نفهم المحافظية الجديدة على أنها رجعةٌ إلى نموذج فكر شعبي بات ثابتاً. ولكن هذا تبسيطٌ مبالَغٌ به، لأن الجو العام الذي تستند اليه المحافظية الجديدة اليوم لا ينبثق عن انزعاجٍ من نتائج متناقضة لحضارة محمّلة فوق طاقتها، أفلتت من المتاحف

إلى الحياة. ولم يكن المثقّفون الحداثيون هم الذين اظهروا الانزعاج، بل هو متأصّلٌ في ردات فعل عميقة ناجمة عن تحديث اجتماعي، يتدخل دوماً في تشكيل الحياة النامية، وفي البنية الداخلية التواصلية لعوالم الحياة التاريخية، وذلك تحت ضغط محتّمات النمو الاقتصادي وإنجازات التنظيم الرسمية. وهكذا تُعبِّر الاحتجاجاتُ الهادفة إلى تحريك الجماهير عن مخاوف واسعة الانتشار من تخريب البيئة الطبيعية والمدنيّة، وتخريب اشكال التعايش الانساني. الدوافع المتعددة للانزعاج والاحتجاج تنشأ في كل مكان، يقتحم فيه التحديثُ، من جهة واحدة فقط، متحكمةً به مقاييسُ العقلانية الاقتصادية والادارية، حقولَ الحياة، التي تتركز على وظائف النقل الحضاري والدمج الاجتماعي والتربية، ما يجعلها تحتاج إلى مقاييس من نوع آخر، أي إلى تلك المقاييس التي تقوم على عقلانية تواصلية. ولكن التعاليم المحافظة الجديدة تصرف الانتباه عن هذه العملياتِ الاجتماعية، وتُسقط الاسباب، الّتي لا تكشف عنها، على ثقافة هدّامة خاصة، وعلى من يدافع عنها.

وليس خافياً أن الحداثة الثقافية تُنتج احراجاتها الخاصة بها. وإليها بالضبط يشير المثقفون الذين يعلنون ما - بعد - الحداثة، أو ينصحون بالعودة إلى ما - قبل - الحداثة، أو يرفضون الحداثة بتطرف. ولكن بصرف النظر عن المشاكل الناتجة عن التحديث الاجتماعي ومن خلال الرؤية الداخلية للتطور الثقافي، تبرز دوافع للشك، لا بل لليأس من مشروع الحداثة.

مشروع التنوير

تتلازم فكرة الحداثة وتطورَ الفن الأوروبي. ولكن ما سميتُه مشروعَ الحداثة لا يبدو للنظر إلا حين نتخلى عما قمنا به حتى الآن من الإقتصار على الفن. وقد رأى ماكس فيبر ان خاصّية الحداثة الثقافية تكمن في أن العقل الاساسي، الذي عُبّر عنه سابقاً بصُوَر للعالم دينية وميتافيزيقية، انقسم إلى ثلاثة اقسام، لم يعد من الممكن جمعُها إلاّ شكلياً (وذلك عبر التعليل الحُججي). هكذا شهد العصر

الحديث تمييزاً لحقول القيم: العلم والاخلاق والفن، وذلك إذ تداعت صور العالم، وانشطرت الاشكاليات المتوارثة بحسبَ وجهات نظر الحقيقة، والصحة المعيارية، والاصالة أو الجمال، لتتم بعدها معالجة هذه الاشكاليات كمسائل معرفة، او عدالة، او ذوق. وهكذا تمأسَست في أنساق السلوك الثقافي المطابقة خطاباتٌ علمية، وبحوثٌ اخلاقية وقانونية، وأصبح انتاجُ الفن ونقدُه مسألةً تعنى اصحاب الاختصاص. وأنتج التعاملُ المتخصِّصُ مع الإرث الثقافي، تحت اعتبارات مجرَّدة مختلفة، قانونيات خاصة بالمجمَّع العلمي، الاداتي - المعرفي، العملي - الاخلاقي، التعبيريّ - الجمالي. مذّاك يوجد تاريخ داخلي للعلوم ولنظرية الاخلاق ولنظرية القانون وللفن - وهذا التاريخ لا يتألف بالطبع من تطورات مستقيمة، بل هو عمليات تعلُّم. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، ينمو الشرخُ بين ثقافة المتخصِّصين والجمهور العريض. وما ينمو في الثقافة عبر المعالجة والتفكّر لا يصل إلى الممارسة اليومية من دون عوامل أخرى. فإزاء التعقيل الثقافي يوشك عالمُ الحياة الذي فقد من قيمة جوهره التقليدي أن يفتقر. ولا يستمر اليوم وجود مشروع الحداثة، الذي صاغه فلاسفة عصر التنوير في القرن الثامن عشر، إلا في تطوير العلوم الموضّعة، وقواعد الأخلاق والحق العالمية، والفن المستقل، كلٌ في مضماره. ولكن المشروع يشمل في الوقت نفسه إطلاق الطاقات المعرفيَّة من اشكالها الباطنية المتطوِّرة واستعمالها في التطبيق، إي في تشكيل عقليّ لظروف الحياة. وقد اعترى بعضَ دعاة التنوير، مثل كوندورسه Condorcet ترقبٌ عارمٌ لأن تدعَمَ الفنونُ والعلومُ، إضافةً إلى ضبطها قوى الطبيعة، التقدّمَ الخلقيَّ، وتفسيرَ العالم والذات، والعدالةَ والمؤسسات الاجتماعية، وحتى سعادةَ الانسان ايضاً.

لم يُبقِ القَرنُ العشرون على كثير من هذه التفاؤلية، لكن المشكلة ما زالت قائمةً. فما زال المفكِّرون يختلفون فيما بينهم عمّا إذا كانت نوايا عصر التنوير، على تحطّمها، ما زالت جديرةً بأن يتمسكّوا بها، أو أنه من الأفضل لهم التخلي عن مشروع الحداثة كلياً، أو بالاحرى حصر الطاقات المعرفية، طالما أنها لا تجد لها طريقاً الى التقدم التقني والنمو الاقتصادي والادارة العقلية، فتبقى

الممارسةُ الحياتية، التي تُحال إلى تقاليدَ عمياء، غيَر متأثِّرة بها.

وتحطَّمَ مشروعُ الحداثة أيضًا، بشكل خاص، لدى الفلاسفة الذين يشكلون اليوم ما قد يدعى مؤخِّرة عصر التنوير. فهم لا يثقون إلا بجزء من أجزاء هذا المشروع، التي انقسم اليها العقل. فها إن بوبر Popper وهو، برأيي، مُنَظِّر المجتمع المفتوح، الذي لم يدع المحافظين الجدد يسيطرون عليه، يتمسك بقوة النقد العلمي المنوِّر الفاعل في الحقل السياسي. ولكنه يدفع ثمن ذلك ارتيابيةً خلقية وعدمَ اكتراث تجاه العنصر الجماليِّ. ويتوقع بول لورنس Paul Lorenz تأثيراً مصلحاً للحياةً، يحوزه البناءُ المنهجي للغة فنية، تعيد العقلَ العملي الى اعتباره. لكَن لورنس بذلك يحشر العلوم في قنواتٍ ضيِّقة، هي قنوات التبريرات العملية والموازية للاخلاق، مهملاً في الوقت نفسه العنصر الجمالي. أما لدى أدورنو فقد تراجع مطلبُ العقلِ المشدَّدُ الى اشارة الأثر الفني الباطني المتشكية، ولم تعد الأخلاق قابلةً لتعليلِ عقلي، ولم يبقَ للفلسفة إلا وظيفةُ الاشارةِ، في كلام غير مباشر، إلى المضامينَ النقدية التي يحتوي عليها الفن.

إن الفصل بين العلم والأخلاق والفن، وهو ما تتّصف به بحسب ماكس فيبر عقلانيةُ الثقافة الغربية، يعني في آن معاً استقلاليةَ قطاعات متخصِّصة وانشقاقَها عن تيار تقليدي، يحافظ على نفسهً بشكل طبيعي في علم تأويل الحياة اليومية. هذا الانشقاق هو المشكلة التي تنتج عن القانونية الخاصة بحقول القيم المتميِّزة. هو انشقاق ولّد المحاولات الفاشلة التي سعت إلى «إبطال» ثقافات المتخصصين. وهذا ما يمكن ان يلاحظ على الأحسن في الفن.

كانط وإصرارُ الجماليّ

يمكننا، بشكل مبسَّط جداً، أن نستخرج من تطور الفن الحديث خطاً استقلالياً تصاعدياً. فقد تشكَّل ذلك الحقل، الذي تسري عليه حصراً مقولات الجميل في عصر النهضة أولاً. وتمأسس الأدب والنحت والموسيقى أثناء القرن الثامن عشر، بوصفها حقولَ عملٍ، باتت مفصولة عن الحياة الدينية وحياة

البلاط. اخيراً، نشأ في اواسط القرن التاسع عشر فهمٌ جماليٌ للفن، يدفع بالفنان إلى أن يُنتج آثاره انطلاقاً من وعي الفن لأجل الفن فقط. بذلك بات اصرار الجماليّ تعهّداً.

نشأت في المرحلة الأولى من هذه العملية البُنى المعرفيةُ لحقل جديد ينفصل عن العلم والأخلاق. وستقع، لاحقاً، على علم الجمال الفلسفيّ مهمة توضيع هذه البُنى. عَملَ كانط بحماس على ابراز فرادة حقل الموضوع الجمالي. فهو ينطلق من تحلّيل حكم الذوق الذي - بالرغم من اعتماده على العنصر الذاتي ولعبة المخيلة الحرة - لا يُبرزُ فقط تفضيلاً شخصياً، إنما يحسَب أيضاً حسابَ توافق يتم بين ذوات مختلفة.

ورَغم أن الأشياء الجمالية لا تنتمي إلى تلك الظهورات التي يمكن أن تعرَف بمساعدة المقولات العقلية، ولا إلى مجال الأفعال الحرّة، الخاضعة لتشريع العمل العقلي، فإن الآثار الفنية (وآثار الجمال الطبيعي) منفتحةٌ على تقييم موضوعي. ويشكّلُ الجميلُ، إلى جانب حقل اعتبار الحقيقة وحقل ما هو واجبٌ، حقلَ اعتبار آخر، يؤسّس العلاقةَ بين الفن ونقد الفن. «حينئذ يتكلم المرء عن الجمال، وكأنه صفةٌ للأشياء» (نقد ملكة الحكم § ٧).

الجمالُ يعلّقُ طبعاً بتصوُّرنا لشيء ما، كما أن حكم الذوق يتناول فقط العلاقةَ بين تصوُّر الشيء والشعور باللذة أو عَدمها. الشيءُ الجميل يمكن أن يدرك على أنه شيءٌ جميلٌ في مجال المظهر فقط؛ وكمُتَخَيَّل فقط، يمكنه أن يؤثّر على الحس، فيوصَف ما يمتنع عادةً عن مفهومية الفكر الموضع والحكم الخلقي. كانط يصف حالةَ المزاج التي تثيرها لعبة قوى المَخيلة المحَرِّكة جمالياً بأنها إعجابٌ من دون اهتمام. وهكذا، فإن نوعية أثرٍ ما، تتحدَّد بصرَف النظر عن علائقه العملية بالحياة.

وفيما تهدف مفاهيمُ علم الجمال الكلاسيكي الأساسيةُ المذكورة، أعني الذوقَ، والنقدَ، والمظهرَ الجميل، وفقدانَ الاهتمام، وتعاليَ الأثر، بالدرجة الأولى، إلى رسم حدود الجماليّ تجاه حقول القيم الأخرى ومجال التطبيق الحياتي، يكتسبُ مفهوم العبقرية، وهي ضرورية لإنتاج الأثر الفني، تحديدات

إيجابية . كانط يحدد العبقرية انها «الإبتكارية النموذجية لموهبة ذات طبيعية في الاستعمال الحر للقدرة المعرفية» (نقد ملكة الحكم § ٤٩) . وَإنْ حرَّرْنا مفهومَ العبقرية من أصوله الرومنطيقية، أمكننا أن نصفه بطلاقة هكذا : يقتدر الفنانُ الموهوب على أن يمنح تعبيراً اصيلاً لتلك الخبرات، التي يكتسبها في التعامل المركَّز مع ذاتية غير مُركَّزة، معتَقَة من ضغوط المعرفة والعمل .

استطاع هذا المعنى الخاصّ للجمالي، أعني تموضُعَ ذاتية غير مركَّزة، مختَبرة ذاتَها، والخروجَ عن بُنى الزمان والمكان اليومية، والانعتاقَ من تقاليد الملاحظة والعمل الهادف، وجدليةَ الكشف [عن الجمالي] والصدمة [التي يولِّدها]، استطاعَ أن يبرُز اولاً مع إيماء الحداثية كوعي للحداثة، وذلك بعد أن تم استيفاء شرطين : الشرطُ الأول هو مأسسةُ انتاجٍ فني، متعلِّق بالسوق، ومأسسةُ ذوق فني حرّ من أي غاية، يُعبَّر عنه بواسطة النقد . والشرطُ الثاني هو الفهمُ الذاتي الجمالي لدى الفنانين والناقدين، الذين لم يعودوا يعتبرون انفسهم بالدرجة الاولى محامين عن الجمهور، بل مفسِّرين، يدخلون ايضاً في عملية الانتاج الفني . وهكذا أمكن قيام حركة في الرسم والأدب، يراها بعضهم في اعمال بودلير النقدية، حيث تتوقف الألوانُ والخطوط والأصوات والحركات عن خدمة العرض بالدرجة الاولى ؛ وارتقت مجالاتُ العرض وتقنيات الانتاج نفسها إلى مستوى الموضوع الجمالي . هكذا استطاع أدورنو أن يبدأ «نظريته الجمالية» بالجملة التالية : «لقد صار من البديهي أنه لم يعد ثمة أيُّ شيء بديهي يتعلق بالفن، حتى ولا حقُّه في الوجود، وذلك لا في الفن، ولا في عَلاقته بالكل» .

الإبطال الخاطئ للثقافة

لم تكن السريالية قد شكَّكتْ في حق الفن في الوجود، لو لم يأت الفنُ الحديث بوعد بالسعادة، يتناول «علاقةَ الفن بالكل» . هذا الوعد، الذي تَمنحه الرؤيةُ الجماليّةُ من دون أن تحقِّقَه، يكتسب لدى شيلر Schiller شكلاً واضحاً

لطوبى، تخرج عن نطاق الفن. خطُّ الطوبى الجمالية هذا يمتدُّ حتى إلى شكوى مَرْكُوزه Marcuse الناقدة للإيدولوجيا، التي يرفعها ضد الطابع المثبَّت للحضارة. وقد سبق لطوبى المصالحة لدى بودلير، الذي يُعيدُ الوعدَ بالسعادة، أن انقلبت إلى انعكاس نقدي لعدم مصالحة العالَم الاجتماعي. يزداد وعيُ استحالة المصالحة تألمًّا كلما ابتعدَ الفنُّ عن الحياة، وتراجَعَ إلى استقلالية تامة لا يمكن المساس بها. هذا الألم ينعكس لديه في الضجر الذي يعاني منه، بلا حدود، مرذولٌ يماهي نفسَه مع جامعي الخرق في باريس.

على دروب شعور كهذه، تتجمَّع طاقاتٌ متفجِّرة، تُفرِغُ ذاتَها اخيراً في الانتفاضة، أي في المحاولة العنيفة التي ترمي إلى تفجير مجال الفن، الذي لا يبدو مستقلاً إلاّ ظاهرياً، وإلى اغتصاب المصالحة بواسطة هذه التضحية. أدورنو يرى بدقةَ لماذا «يرفض البرنامجُ السرياليُّ الفنَ، من دون أن يتمكن من زعزعته» (النظرية الجمالية، ٥٢). كلُّ المحاولات لتسوية المنحدر القائم بين الفن والحياة، بين الخيال والعمل، بين الوهم والحقيقة، ولإزاحة الفرق بين العمل الفني واداة الاستعمال، بين المُنتَج والموجود، بين التشكيل والإثارة العفوية؛ التجاربُ التي ترمي إلى اعلان كلُّ شيء فناً، وكلُّ انسان فناناً؛ كلُّ المحاولات لإدخال كلِّ المقاييس، ومساواة الاحكام الجمالية بتعبيرِ الخبرات الذاتية، كلُّ هذه المحاولات التي تم تحليلُها جيداً، تُفهَمُ اليوم باعتبارها تجارب لا معنى لها، تضيء، رغماً عنها بقدر أكبر من السطوع بنى الفن التي كان يجب أن تجرحَها: ألا وهي مجال المظهر، وتعالي الأثر الفني، والصفة المركَّزة المخطَّطة للإنتاج الفني، والوضع المعرفي لحكم الذوق[٧]. وهكذا تمنحُ المحاولةُ المتطرِّفة لرفع الفن اعتباراً لتلك المقولات التي استعملها علمُ الفن الجمالي لتطويق حقلِ موضوعه، ممّا يدعو إلى السخرية، لان هذه المقولات قد تغيّرتْ في تلك الأثناء.

يختم فشلُ الانتفاضة السريالية الخطأ المضاعَف الذي ارتكبه الإبطالُ الخاطىء للفن. فمن جهة يؤدي كسرُ أوعية المجال الحضاري المتمرِّد إلى أن تسيلَ محتوياتُها، ولا يبقى شيءٌ من المعنى المنزوعِ عنه السموُّ والشكلِ

المنزوعة عنه البُنيويَّةُ، إذا لم يخرج منه أثرٌ محرِّر. ولكن الخطأ الآخر ذو عواقب أكبر. ففي ممارسة الحياة اليومية التواصلية يجب أن تتداخل تفسيراتٌ معرفية، وتوقعاتٌ أخلاقية، وتعبيراتٌ، وتقييمات. وتحتاج عملياتُ التفاهم في عالم الحياة إلى تناقل ثقافي متكامل. ولهذا لا يمكن أن تُنقَذَ الحياةُ اليومية المعقلَنةُ من جمود الإفتقارَ الثقافي بأن يُفتح حقلٌ ثقافيٌ واحد فقط، أي الفن، عنوةً، وأن يُربط بنسق علمي واحد من نُظُم العلم المتخصِّصة. ونحن لا نحقِّق بذلك إلا استبدال تحيّز واحد بآخر وتجرّد واحد بآخر.

وفي حقول المعرفة النظريةِ والأخلاق أمثلةٌ لبرنامج الابطال الخاطىء هذا وتطبيقه الفاشل. ولكن هذه الأمثلةَ المماثلة هي بالطبع أقل وضوحاً. صحيحٌ أن العلومَ، من جهة، ونظريةَ الأخلاق ونظريةَ القانون، من جهة أخرى، قد استقلت بطريقة، تحاكي طريقةَ استقلال الفن. ولكن كلا المجالين يبقيان على اتصال مع اشكالٍ تطبيق متخصِّصة: الواحَد منهما مع التقنية التي صارت علمية، والآخر مع تطبيقَ إداريٍ منظَّم، قانوني الشكل، راسخ على قواعد تبرير خلقي. ورغم ذلك، ابتعد العلمُ المماسَسُ والمناقشاتُ الخلقية - العملية، التي انشقت عن نظام القانون، عن الممارسة الحياتية، إلى درجةِ أن برنامج التنوير انقلب إلى برنامج الإبطال.

تشيع مقولةُ إبطال الفلسفة منذ أيام تلاميذ هيغل المتطرفين. ومنذ أيام ماركس يُطرَحُ السؤالُ حول علاقة النظر بالعمل. وفي هذا السياق ارتبط المثقفون بالحركة العمالية. ولم تجد الشيَعُ [الماركسية] مجالاً لها إلا على هوامش هذه الحركة الإجتماعية. وقد حاولت هذه الشيَعُ أن تلهو أيضاً ببرنامج ابطال الفلسفة، كما لعب السرياليون نغمةَ رفع الفن. ولكن الخطأ نفسه ينكشف هنا في نتائج العقائدية والتشدّدية الخلقية، كما ظهر هناك: فالتطبيق اليومي المُشيَّء، الذي يعتمد على لعبة المعرفيّ، والخلقي - العملي، والجمالي - التعبيري، التي لا إجبار فيها، لا يمكن أن يتعافى بواسطة اتصاله بحقل ثقافيٌ واحد، افتُتح عنوةً. إضافة إلى ذلك، لا يُسمحُ للفصل العملي والتجسيدَ المؤسَّسي للمعرفة المتجمِّعة في العلم والأخلاق والفن بأن يختلطا بنسخةٍ من سيرةِ حياةِ مَن يمثّلون

حقولَ هذه القيم خارج الحياة اليومية – إي لا يُسمح لهما أن تُخلَطا بتعميمِ القوى الهدّامة التي عبّر عنها نيتشه وباكونين وبودلير في وجودهم.

قد ترتبط في بعض الحالات نشاطاتٌ ارهابية مع الامتداد المبالَغ فيه لأحد اجزاء الثقافة، أي بالنزوع إلى تجميل السياسة، والتعويض عنها بالتشدّدية الخلقية أو اخضاعها لعقائدية تعليم ما. ولكن هذه الارتباطات التي يصعب التمسّك بها، لا يجب أن تُضلنا إلى حدّ احتقار نوايا التنوير الذي لا يني وكأنها وليدة «عقل ارهابي». ومن يجمع بين مشروعِ الحداثة وحال وعيه، والتصرفات المثيرة للاهتمام العام، التي يقوم بها إرهابيون أفراد، يصلَ إلى استنتاج لا يقلُّ خطؤه عن استنتاج من يعلن أن الإرهاب البيروقراطي المتصاعد والمتَّسع، الذي يُمارَسُ في الظلمة واقبية المخابرات والشرطة العسكَرية والمعتقَلات والمصحات النفسية، هو عمادُ الدولة الحديثة (وسيادتها الشرعية المفرَّغة وضعياً). وذلك لسببٍ وحيدٍ فقط، وهو أن هذا الإرهابَ يستخدمِ آلةَ القهرِ الرسمية.

بدائل للابطال الخاطئ للثقافة

يجب علينا، برأيي، أن نتعلم من المتاهات التي رافقت مشروع الحداثة، ومن أخطاء مشاريع الابطال الثقافي المغالية، بدلاً من أن نعلن خسارة الحداثة ومشروعها. وربما اتاح لنا تقبُّلُ Rezeption الفن مخرجاً من إحراجات الحداثةَ الثقافيةَ. فمن بعد نقد الفن الذي طوِّر في العصر الرومنطيقي، نتجت نزعاتٌ معارضةٌ، تقاطبت بقوة مع ظهور تيارات طليعية: فمرةً يطمح نقدُ الفن إلى أن يلعبَ دوراً منجزاً للأثر الفني، ومرةً أخرى إلى أن يلعب دورَ المدافع عن حاجة الجمهور العريضَ إلى التفسير. وقد توجَّهَ الفنُّ الشعبي إلى جمهوره بالتوقُّعين كليهما: فلوهلة وجب على الهاوي المتلذِّذ بالفن أن يكتسب خبرةً، ولوهلة أخرى سُمحَ له بأن يتصرَّف كعارف بالفن، يُنشئ علاقةً بين الخبرات الجماليةً ومشاكله الحياتية الخاصة. وربما فَقدت الطريقة الثانية في تقبّل الفن والتعامل

معه، وهي تبدو فعلاً طريقة لا خطر فيها، تطرفَها، لأنها بقيت عالقةً بغير وضوح بالطريقة الأولى.

محتوم على الإنتاج الفني أن يذبل دلالياً، إذا لم يُمارَس بوصفه معالجةً متخصِّصةً لمشاكل ذات معنى خاص، وبوصفه مسألةَ المتخصِّصين، من دون الالتفات إلى الحاجات الخارجية. بذلك يعمل الكل (ومنهم الناقد على أنه المتقبِّل المتخصِّصُ للفن) على تنسيق المسائل المعالَجة تحت وجه اعتبار مجرَّد. هذا الفصل الحادّ، هذا التركيز على بعد واحد فقط، يتداعى فور أخذ الخبرة الجمالية في تاريخ حياة فردية، أو تجسُّدها في شكل حياتي جماعي. ويكتسب تقبّل الفن من قِبَل الهاوي، أو من قِبَل المتخصِّص في الحياة اليومية، اتجاهاً مختلفاً عن اتجاه الناقد المتخصِّص الناظر إلى تطور الفن الداخلي. وقد لفت نظري البرشت فلمر Albrecht Wellmer، إلى الطريقة التي تتبدل فيها بالدرجة الاولى قيمة الخبرة الجمالية التي لا تُترجم إلى احكام ذوقية. فحالما تُستخدَم الخبرةُ الجمالية لاستكشاف حالة من حالات تاريخ الحياة، وحالما تُعاد إلى مشاكلَ حياتية، تدخُل في لعبة لغويّة ليست هي لعبة النقد الجمالي. حينئذ لا تجدِّد الخبرةُ الجمالية تفسيرات الحاجات التي نلاحظ في ضوئها العالم فقط، بل تتدخل في الوقت نفسه في التفاسير المعرفية والتوقعّات المعيارية، وتغيِّر الطريقةَ التي يشير بها كلٌ من هذه اللحظات، بعضُها إلى بعض.

يقدم لنا بيتر فايس Peter Weiss مثلاً للقوة الإستكشافية الموجِّهة للحياة، التي تنبعث من لقاء لوحة عظيمة في زمن، تكون فيه السيرةُ الذاتية عقدةً مربوطةً. فايس يدع بطلَه يجول ضائعاً في باريس، بعد عودته اليائسة من الحرب الأهلية الاسبانية. ويدع ذلك اللقاء الذي سيتم لاحقاً في اللوفر امام لوحة جيريكو Gé-ricault، التي تصور اناساً تحطمت سفينتهم، يجري أولاً في مخيِّلته. طريقة تقبّل العمل الفني التي أعنيها يعبِّر عنها بشكل اوضح، بواسطة عملية التملّك البطولي التي يصوِّرها المؤلف نفسه في الجزء الأول من كتابه «علم جمال المقاومة»، مصوِّراً جماعة من العمال ذوي الأهداف السياسية والمتحمسين للعلم، يلتقون في برلين عام ١٩٣٧. هؤلاء الشباب يذهبون إلى الثانوية المسائية ليحصلوا على

الوسائل التي تمكنهم من اقتحام التاريخ والتاريخ الاجتماعي للرسم الأوروبي. وهم ينتزعون من الحجر القاسي، الذي للروح الموضوعي، الشظايا التي يدمجونها، ويُدخلونها في أفق خبرة بيئتهم المبتعدة بالقدر عينه عن التراث الثقافي والنظام القائم. ولا يفتأون يحركون هذه الشظايا ذهاباً وإياباً إلى أن تبدأ بالإلتماع: «لم يتفق مفهومنا للثقافة إلا قليلاً مع ما يبدو خزاناً ضخماً من الثروات والإختراعات والإستنارات المتحاشدة. لقد قاربنا ما جُمع، ونحن عادمو المُلكية. وكنا أولاً خائفين، ممتلئين رهبة، حتى ظهر لنا بوضوح أن واجبنا هو أن نملأ كل ما نجده أمامنا بتقييمنا الخاص، وأن المفهوم الشامل لا يمكن أن يصبح نافعاً، إذا لم يعبِّر عن شيء من ظروف حياتنا، والصعوبات والخصائص المرتبطة بعمليات تفكيرنا»(٨).

في الأمثلة المذكورة التي تشير إلى إستيلاء على ثقافة المتخصِّصين من وجهة نظر عالم الحياة، يتم انقاذُ شيءٍ من نية الانتفاضة السريالية اليائسة، وبالأحرى شيء من برشت Brecht، وحتى من تفكُّرات بنيامين التجريبية حول تقبّل آثار فنية، لا هالة لها. وتُلاحَظُ تفكُّراتٌ مماثلة في حقول العلم والاخلاق، خاصةً حين نجد أن العلوم الإنسانية والإجتماعية والسلوكية لم تنفصل، بعد، تماماً عن بنية المعرفة الموجِّهة للسلوك، وحين نجد أن الخلقيات المتعارَف عليها عالمياً حُصرَت تحديداً بأسئلة العدالة، وأن هذا كلَّه ابتيعَ بتجرّدٍ باهظ، يتوق إلى الاتصال بمشاكل الحياة الجيدة التي كانت قد أُبعدت للتوّ.

إن الإعادة المميِّزة لجمع الثقافة الحديثة والممارسة اليومية المعتمدة على تقاليد حيوية، رغم أنها مدقعة الفقر بسبب التقليدية المجرَّدة، لا يمكن أن تنجح إلاّ إذا تم توجيه التحديث الإجتماعي ايضاً إلى دروب أخرى غير رأسمالية، وإذا اخرجَ عالمُ الحياة من ذاته مؤسسات، تضعُ حدوداً للدينامية الذاتية المنظَّمة التي يمتلكها نظام العمل الاداري.

ثلاثة مذاهب محافظة

لكن الفُرَص لتحقيق ذلك ليست مشجِّعة، إن لم أكن مخطئاً، فإن مناخاً قد نشأ في العالم الغربي كلّه يشجّع التيارات الناقدة للتحديث. ولا يخفى أن الصحوة التي تركتها البرامجُ الفاشلة للابطال الخاطئ للفن والفلسفة، وأن احراجات الحداثة الثقافية، التي بدت، أصبحت ذريعة للمواقف المحافظة. دعوني فيما يلي أُميِّز بين ضدّية - الحداثية التي يمثلها المحافظون الأحداث، وما - قبل - الحداثية التي يمثلها المحافظون القدامى، وما - بعد - الحداثية التي يمثلها المحافظون الجدد.

يستولي المحافظون الأحداث Jungkonservative على خبرة الحداثة الجمالية الاساسية، أي على كشف الستار عن ذاتية غير متمركزة، متحرِّرة من كل محدوديات المعرفة، والعمل الهادف، ومن كل اوامر العمل والمنفعة. وبعد استيلائهم عليها، يغادرون وإياها العالم الحديث. وبمساعدة موقف حدائي، يعلّلون عدائية مرّة للحداثة، ويرمون بقوى الخيال العفوية والخبرة الذاتية والتأثر إلى ما هو بعيد وأثري، ويناقضون العقل الأداتي بطريقة مانَويّة بواسطة مبدأ، لم يعد منفتحًا الا على ايقاظ المشاعر والتصورات لدى مشاهدة العمل الفني، بصرف النظر عما إذا كان هذا المبدأ هو ارادة القوة أو السيادة أو الوجود أو قوة الشعر الديونيسية. هذا هو الخط الذي يجمع في فرنسا جورج باتاي Georges Bataille وفوكو Foucault ودريدا Derrida، وفوقهم جميعاً يحوِّم، طبعاً، روح نيتشه الذي أُعيد بعثه في السبعينات.

لا يدع المحافظون القدامى عدوى الحداثة الثقافية تسري اليهم. إنهم يلاحقون تداعي العقل الاساسي، والفصل بين العلم والاخلاق والفن، وفهم العالم الحديث، وعقلانيتَه التقدمية بعدم ثقة، وينصحون (وهذا ما رأى فيه ماكس فيبر سقوطاً في العقلانية المادية) بالعودة إلى مواقف ما - قبل - الحداثة. تحصد بالدرجة الأولى الارسطوطاليةُ الجديدة بعض النجاح. وهي اليوم تدعو بواسطة إشكالية البيئة إلى تجديد أخلاقٍ كونية. على هذا الخط الذي ينطلق من

ليو شتراوس Leo Strauss نجد اعمالاً مشوِّقة لهانس يوناس Hans Jonas وروبرت شبيمان Robert Spaemann.

أما المحافظون الجدد فيتصرفون تجاه انجازات الحداثة بطريقة أكثر ايجابية من سواهم. فهم يرحّبون بتطور العلم الحديث، طالما أن هذا لا يتخطى مجاله الخاص إلا لدفع التقدم التقني والنمو الرأسمالي والادارة العقلية الى الامام. أما فيما عدا ذلك، فهم ينصحون بسياسة، تُبطل المضامينَ المفجِّرة للحداثة الثقافية. إحدى اطروحاتهم تقول، إن العلمَ، إذا فُهِمَ جيداً، اصبح بلا نفع للتوجيه في عالم الحياة. اطروحة أخرى لهم تقول، يجب تحرير السياسة قدر المستطاع من متطلبات التبرير الخلقي العملي. واطروحة ثالثة تدافع عن كمون Immanenz الفن، وتحاول أن تنزع عنه المضمون الطوباوي؛ وهي تعتمد في ذلك على صفته المظهرية، لتحبس في ما بعد الخبرة الفنية في المجال الخاص. ويمكننا أن نسوق شهوداً على هذا الموقف الاعمالَ المبكِّرة لفتغنشتاين Witt-genstein والاعمال الوسيطة لكارل شميت Carl Schmitt والاعمال المتأخرة لغوتفريد بن Gottfried Benn. وإذا حصرنا العلم والاخلاق والفن في مجالات مستقلة منفصلة عن عالم الحياة، ومُدَبَّرة بشكل متخصّص، لا يبقى من الحداثة الثقافية إلا ما تحتويه بعد الاستغناء عن مشروع الحداثة. ويخصَّص المكان الشاغر لتقاليد، تبقى معفاة من لزوم التعليل. ولا يمكن لهذه التقاليد، بالطبع، أن تبقى على قيد الحياة في العالم الحديث من دون دعم وزارات الثقافة.

إن هذا التنميط ليس إلا تبسيطاً، كأي تنميط آخر؛ ولكنه نافع لتحديد الجدالات الفكرية – السياسية التي نعيشها اليوم. وكما يبدو، تترسخ أفكار عدائية للحداثية، تضاف اليها رشةٌ من ما – قبل – الحداثية، ضمن مجموعات الخضر والمجموعات اليسارية المتطرفة. بعكس ذلك، يبدو أن تَبَدُّلاً قد بدأ يظهر في وعي الأحزاب السياسية. وهذا يعني تبدُّلاً في تحالف ما – بعد – الحداثيين مع ما – قبل – الحداثيين. ويبدو لي أن المحافظيةَ الجديدة وشتيمة المثقفين لا تقتصر على حزب واحد فقط. لذلك، وبالاخص بعد الاستنتاجات الموضِّحة التي قدّمتَها في البدّاية، يا سعادة رئيس البلدية، فالمان Wallmann،

أعتقد أن لديّ سبباً وجيهاً لأن اشكر الروح الليبرالي الذي تمنحني به مدينة فرانكفورت جائزة تحمل إسم أدورنو، إبن هذه المدينة، الذي طبع، كفيلسوف وكاتب، صورةَ المثقّف، بشكل لم يماثله فيه أحد في جمهورية المانيا الاتحادية، لا بل صار مثالاً للمثقفين.

هوامش

* . ارتكز هابرماس على النص التالي في المحاضرة التي ألقاها في ١١/٩/ ١٩٨٠ في كنيسة القديس بولس الأثرية بمناسبة منح مدينة فرانكفورت إياه جائزة ادورنو [المعرّب].

Kleine Politische Schriften I-IV 444-464, Frankfurt am Main 1981.

١ . W. Pehnet, "Die Postmoderne als Lunapark", *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 18.8.1980, 17.

٢ . "Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewusstsein der Moderne", in: H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Frankfurt/Main 1970, 11ff.

٣ . *Essays*, Vol. 2, 159.

٤ . *Essays*, Vol. 2, 329.

٥ . *The Cultural Contradiction of Capitalism*, New York 1976.

٦ . *The Neokonservatives* 1979, 65.

٧ . D. Wellershoff, *Die Auflösung des Kunstbegriffs*, Frankfurt/Main 1976.

٨ . *Ästhetik des Widerstandes*, Vol. I, 54.

مارتين هايدغر - عمله ونظرته إلى العالم

مقدّمة لكتابِ ألّفهُ ف. فارياس *

١

يفتتح ف. فرانتسن المقطعَ الذي يحمل عنوانَ «هايدغر والنازية» من البليوغرافيا المشروحة الممتازة التي أعدها لمؤلفات هايدغر بالكلمات التالية: «صدرت في هذه الأثناء في جمهورية المانيا الاتحادية مجموعة لا بأس بها من المساهمات القيِّمة التي تتناول 'سقطة هايدغر' [...] ولكن مناقشةً صريحة وغير متشنجة فعلاً كادت تغيب حتى اليوم، خاصة في 'معسكر' مدرسة هايدغر نفسها.» هذا كان عام ١٩٧٦[١]. ولكن الوضع قد تغيّر منذ ذلك الحين. فمن بين الأمور التي دفعت إلى إحياء مناقشة أمر هايدغر كانت الملاحظات التي نُشرت عام ١٩٨٣ (مع الخطاب الذي القاه بمناسبة تسلمه رئاسة جامعة فرايبورغ والذي أُعيد طبعه)، وفيها يبرِّر هايدغر، من منظار عام ١٩٤٥، تصرفَه السياسي في ١٩٣٣/ ١٩٣٤[٢]. وكانت، بالدرجة الأولى، أعمال المؤرِّخ الفرايبورغي هوغو أُتْ Hugo Ott[٣] والفيلسوف المقرَّب من هايدغر منذ عقود، أُتو بغلر Otto Pöggeler[٤]، وأيضاً رواية لوفيت Löwith (التي كتبها عام ١٩٤٠) حول لقاء له مع هايدغر في روما عام ١٩٣٦[٥] قد كشفت عن وقائع جديدة. اضافةً إلى ذلك فإن المجموعة الكاملة لكتابات هايدغر التي ما زالت تصدر تباعاً، تسمح الآن بالإطلاع على محاضراته وكتاباته التي تعود إلى الثلاثينات والاربعينات، ولم تكن قد نُشرت كاملةً بعد.[٦] رغم ذلك، كان لا بُدّ من جهود زميلٍ تشيليٍّ، يضع

بين أيدينا، سيرةً سياسيةً لهايدغر، عن طريق استعماله ترجمة اسبانية لأعماله (مستعيناً بالترجمة الفرنسية). الاستغراب الناتج من نظرة أجنبي هو حقاً الجواب المناسب على التشنج الذي لاحظه فرانتسن في هذه البلاد. والمسافة الناجمة عن ذلك قد تبرِّر محاولتي التي ترمي إلى وضع هذا العمل الذي يعبر طبعاً عن نفسه في علاقة مع السياق الألماني الراهن.

يهم القارئ الألماني المعاصر منذ البداية ألا يؤدِّي الكشفُ عن تصرّف مارتين هايدغر السياسي الى الحط العشوائي من قيمته، أو بالأحرى ألا يُسمَح ببلوغ هذا الحد. يخضع هايدغر كشخصية من شخصيات التاريخ إلى حكم المؤرِّخ كأي شخص آخر. كما تنكشف في هذا الكتاب تصرفاتٌ واشكالُ سلوك توعز بتقدير على مسافة ما من شخصية الفيلسوف. ولكن بحكم أننا ولُدنا لاحقاً، فليسَ باستطاعتنا ان نعرف كيف كنا تصرّفنا تحت شروط الدكتاتوريةَ السياسية، يحسن بنا أن نتريث في تقييمنا الأخلاقي لتصرفات واهمالات تمَّت أثناء الحقبة النازية. كارل ياسبرز Karl Jaspers، صديق هايدغَر ومعاصرهَ، كان في موقع آخر. في تقييم كتبَه للجنة 'التطهير السياسي' في جامعة فرايبورغ في نهاية عام ١٩٤٥، يحكم ياسبرز على عقلية هايدغر كما يلي: إنها تبدو له «في ماهيَّتها غيرَ حرّة تماماً، ديكتاتورية، غير تواصلية»(٧). وينطبق هذا الحكم، لعمري، على ياسبرز نفسه أيضاً. فهو يتبع في أحكام كهذه، كما يمكن للمرء أن يلاحظ في كتابه عن شلينغ Schelling، مبدأً صارماً، هو أن كُنه الحقيقة الذي يحمله تعليمٌ فلسفي يجب أن ينعكس في ذهنية الفيلسوف وطريقة حياته، كما في مرآة. ويبدو لي أن هذا الفهم المتشدِّد لوحدة الشخص وآثاره الفكرية ليس عادلاً في حقّ استقلالية الفكر، ولا حتى في ما يتعلق بأثره التاريخي(٨). لا أود، بالطَبع، أن أنكر وجود أي علاقة داخلية بين الأثر الفلسفي وسياق نشوئه في سيرة الفيلسوف – ولا أن انكر مقدار المسؤولية التي يتحملها مؤلِّفٌ يمكنه أن يردّ، وهو على قيد الحياة، على نتائج لم يقصدها، سبّبها ما صدر عنه من كلمات.

لقد سبق لأعمال هايدغر أن انفصلت منذ زمن عن شخصه. وهكذا يبدأ هربرت شندلباخ Herbert Schnädelbach، بحق، عرضه للفلسفة في المانيا

بالاشارة إلى «أن فلسفتنا المعاصرة تحدِّدها نبضاتٌ انبثقت عن الرسالة الفلسفية - المنطقية للودفيغ فيتغنشتاين Ludwig Wittgenstein (١٩٢١)، والتاريخ ووعي الطبقات لجورج لوكاش Georg Lukacs (١٩٢٣) والكينونة والزمن لمارتين هايدغر (١٩٢٧)»[٩]. فمع الكينونة والزمن، برز هايدغر بين ليلة وضحاها كمفكِّر ذي مستوى رفيع. حتى أن زملاء له، لم يكونوا على صلة به، مثل جورج مش Georg Misch اعترفوا فوراً «بالنفَس الطويل» و«المهارة الصناعية» التي يمتلكهما الفيلسوف، الذي شق درباً جديداً. فقد صهر هايدغر بالفعل، على نحو جديد، الحركات الفكريةَ المتنافسة، أي علم تأويل دلتاي Dilthey وفينومينولوجيا هوسرلَ Husserl، مغيِّراً فيها، ليستطيع أن يلتقط الدوافع البراغماتية لماكس شيلر Max Scheler، ويُدخلها في صُلب التغلُّب على فلسفة الذات من ناحية تاريخية[١٠]. وكم ظهر هذا الجهد الفكري الجديد باهراً، إذ بدا أنه يسمح للدوافع الخطيرة الخاصة بجدلية الوجود الكيركغاردية بأن تشغل التساؤلات الكلاسيكية التي أتت بها الميتافيزيقا الارسطوطالية. وحتى في أيامنا هذه، تشكِّل هذه البدايةُ الجديدة الفاصلَ الأعمق في الفلسفة الالمانية من بعد هيغل.

وفيما كان ما يحمله كتابه الكينونة والزمن من نزع التعالي عن الأنا المشكِّل للعالم بلا مثيل، صار نقد العقل الذي ابتدأ لاحقاً، انطلاقاً من نيتشه، المقابل المثاليّ، المتوقَّعَ لذلك النقد المادي للعقل المشيِّئ أو الأداتي، الذي بقي بالطبع ملتصقاً بهيغل، وجامعاً في الوقت نفسه ماركس وفيبر بشكل مثمر. وقد دفع هايدغر ثمن غنى تحليلاته المفرَدة التي كان من بين انجازاتها أنها كشفت الغطاء عن مقدِّمات قياس الفكر الحديث الأنطولوجيّة. والثمنُ كان أن هايدغر اقتصر على بُعد واحد لتاريخ الميتافيزيقا، مُصاغٍ، إجمالاً، بشكل لا حرج فيه. والتجريدُ من علائق الحياة الإجتماعية أتى بنتائج، تتناول استعمالَ هايدغر، غيرَ المصفّى من ناحية علم الاجتماع، لتفسيرات للزمن رائجة. وبالقدر نفسه الذي اختفى فيه التاريخُ الواقعي خلف «التاريخية»، استطاع هايدغر أن يقبل استعمالاً ساذجاً - متبجِّحاً لتشخيصات للحاضر مُجهَّزة لهذه الغاية فقط.

لقد مارس هايدغر بالحركة التي قام بها لنزع التعالي ولنقد الميتافيزيقا أثراً لم ينقطع في الجامعات الالمانية، رغم أن عمله بالطبع قد انتُقد. ولكن هذا لم يؤثّر على مكانته التي بقيت في الثلاثينات والاربعينات غير مُتنازَعة. ويمتدّ هذا الأثر الأكاديمي إلى أواخر الستينات. وقد تم توثيقه جيداً في كتاب يتضمن «مناظير لتفسير عمله»، حقّقه أوتو بوغلر بمناسبة عيد ميلاد هايدغر الثمانين[١١]. واحتفظت مدرسة هايدغر بسيطرتها في المانيا أثناء فترة الخمود التي طالت إلى بداية الستينات. ولم تكن عودة فلسفة اللغة التحليلية (مع فتغنشتاين وكارناب وبوبر)، والماركسية الغربية (مع هوركهايمر وأدورنو وبلوخ) في الجامعات الالمانية إلا اشارة إلى تطبيع متأخر للظروف.

والأكثر أهميةً من التأثير الأكاديمي على أجيال من التلاميذ هو الإشعاعُ الموحي الذي مارسه عمل هايدغر على مفكّرين مستقلّين تلقّفوا منه حوافز مفردةً، جعلوها تثمر في سياقاتهم الخاصة بشكل منسّق. وهكذا فقد أثّر عمل هايدغر المُبكّر أولاً على الفلسفة الوجودية والأنتروبولوجيا الفينومينولوجيّة التي أتى بها سارتر Sartre ومارلو بونتي Merleau-Ponty. وينطبق هذا أيضا في المانيا على مدرسة التأويل الفلسفي التي أتى بها هانس – غيورغ غادامر Gadamer وقد حصلت تطوّراتٌ مثمرة في جيلي كما يلاحَظ لدى كارل – أوتو أبل Apel، ميخائيل تونيسين Theunissen وارنست توغندهات Tugendhat[١٢]. وقد تُلُقّفَ نقدُ هايدغر للعقل بشكل أقوى في فرنسا وفي الولايات المتحدة، كما هي الحال لدى جاك داريدا Derrida، وريتشارد رورتي Rorty وهوبرت درايفوس Dreyfus.

أن يلقى تصرّف المؤلف السياسي المريب على عمله الفكري ظلالاً، فذلك مما لا شك فيه. ولكن عمل هايدغر، وبالدرجة الأولى الكينونة والزمن، يشغل حيزاً بالغ الأهمية في الفكر الفلسفي في هذا القرن، إلى درجة أن الاحتمال، أن يُرذَلَ جوهرُ هذا العمل بعد خمسة عقود بسبب التقييم السياسي لالتزام هايدغر الفاشي، ليس إلاّ احتمالاً شاذاً.

أيّ اهتمام، إذن، يمكن للانشغال بماضي هايدغر السياسي ان يستدعيه اليوم، وخاصةً هنا في المانيا، بغض النظر عن الاهتمام التاريخي المحايد الذي

تقوم به المؤسسة العلمية؟ اعتقد أن هذا الأمر يستحق اهتمامنا من ناحيتين. أولاً، إن موقف هايدغر بعد عام ١٩٤٥ من ماضيه هو نموذجٌ لموقف فكريٍّ، طبع تاريخَ الجمهورية الاتحادية بشدّة حتى إبان الستينات. تمتد قوةُ هذا الموقف البانية لذهنية معيَّنة حتى ايامنا الحاضرة، كما بيَّن جدالُ المؤرِّخين[١٣]. ولكي نستطيع أن نَستدلّ على ما يميِّز امتناعَ هايدغر عن التحوُّل الفكري، وممارستَه الدؤوبة للإنكار[١٤]، علينا أن نستطلع ما كتبَه وبرَّرَه وحرَّفه حتى موته. من ناحية أخرى، يحتاج كلُّ تقليد في المانيا، أعمى العيونَ عن النظام النازي، إلى أنْ يُتخَذ اتخاذاً نقدياً ومرتّاباً. وكم ينطبق هذا بالأحرى على فلسفة، تشرَّبَت النبضات الناظرةَ إلى العالم في زمانها، وذلك حتى في وسائلها التعبيرية الخطابية. وكما أنه لا يَصُحُّ التقليلُ من قيمة الحقيقة التي تتضمنها نظريةٌ ما، بواسطة جمعها بما هو خارجٌ عنها، كذلك لَا يجوز أن يوضَعَ شكلٌ من أشكال العقل الموضوعي، معقَّدٌ، هو في أصل التقليد البالغ، بكامله تحت الحماية، وأن يُحصَّنَ ضد السؤال عما اذا كانت قد اختلطت فيه دوافعُ موضوعيةٌ مع دوافع تتناول النظرة إلى العالم[١٥]. وما حقَّ لدينا دوماً بالنسبة إلى الستالينية، يجب أن يصحّ ايضاً بالنسبة إلى الفاشية.

في سياق إشارته مؤخَّراً إلى الصيغ المختلفة المنتشرة اليوم في فرنسا لنقد هايدغر للعقل، رأى مانفرد فرانك Manfred Frank، أن معالجة المؤشِّرات الالمانية ذات المصدر المحَافظ المتطرف المتعلِّقة بالنظرة الى العالم مسألةٌ لم تنته بعد: «يتقبّلُ الكثيرون من طلابنا النظريات الفرنسيةَ الجديدة، كأنها رسالة خلاَص [...]، ويبدو لي أن الشباب الألمان يمتصُّون بلهفة، تحت ستار الإنفتاح على ما هو فرنسي – عالمي، تقليدَهم اللاعقلانيَّ الخاص الذي لم ينقطع بعد انقضاء العهد النازي»[١٦]. وإني أود، إذ أسوق بعض الملاحظات التي تُكمل ابحاث فارياس، أن اتناول السؤال الذي سبق لي أن طرحته في مكان آخر[١٧]، عما إذا كان ثمّة رباطٌ داخلي بين فلسفة هايدغر وملاحظته السياسية لوضع تاريخ الزمن[١٨].

٢

عرض أوتو بوغلر عام ١٩٦٣ «مسيرة فكر مارتين هايدغر» في صياغة أقرّها هايدغر نفسه، فعكستْ بذلك فهمَه الذاتي. وها هوذا الشكُّ يتسربُ، بعد عشرين سنةً، الى هذا الرفيق الأمين نفسه: «ألم يكن الاتجاهُ المحدَّد لفكر هايدغر بالذات هو ما دفعَه - لَيس من قبيل المصادفة فقط - إلى الإقتراب من النازية وعدم الابتعاد عنها فعلاً في وقت لاحق؟»[١٩] وقد اتخذ بوغلر منذ ذلك الحين منظاراً يقترب عبرَه تاريخُ اعمال هايدغر من ازمات سيرة حياته، بقدرٍ أكبر من القدر الذي كان متعارفاً عليه قبلاً.

يميِّز بوغلر، اولاً، بين الازمة الدينية التي اعترت هايدغر عام ١٩١٧ وجوِّ الازمة العام الذي ساد عام ١٩٢٩، والذي انجرّ إليه هايدغر سياسياً. حين تخلّى هايدغر عام ١٩١٩، بناءً على رغبته الخاصة، عن دراسة الفلسفة، كما يحظى بها اللاهوتيون الكاثوليك، علّلَ خطوتَه هذه بأن «آراء تتعلق بنظرية المعرفة جعلت نظام الكثلكة بالنسبة اليه اشكالياً، لا يمكن الأخذ به - من دون أن يطال ذلك المسيحية او الميتافيزيقا (هذه طبعاً في معنى جديد) [...]»[٢٠]. وإذا أُضيفُ إلى هذه الملاحظة اهتمامُ هايدغر اللاحق بإصلاح لوثر وبكيركغارد Kierkegaard، ولقاؤه مع بولتمان Bultmann في ماربورغ، تتّضح الدوافعُ ووجهةُ النظر، التي طُرحت من خلالها مشكلةُ الوساطة بين الفكر التاريخي والميتافيزيقا بالنسبة لهايدغر. لم يُغلق موقفُ الإلحاد المنهجي لديه أفق الخبرة المسيحي تماماً. هايدغر يلاحق «فَينمنولوجيا الحياة» التي تعتمد على خبرات الوجود الشخصي القصوى. وتنبثق خبرةُ التاريخ من التحقُّق الذاتي الذي يقوم به الفرد العيني في وضعيته المحدّدة. وهي، أولاً، تقرِّب تحويلَ التفسير التأويلي لمنهجية هوسرل الفينومنولوجية، وتجبر، ثانياً، على تفسير مسألة الوجود الميتافيزيقية إنطلاقاً من أفق خبرة الزمن، وتحصل، ثالثاً، عنوةً على إعادة تشكيل غنيٍّ النتائج، لإنجازات الذات المتعالية، محوِّلة إياها إلى طرح حياة، له مَكانٌ محددٌ في التاريخ، تأتي به كينونة هنا (Dasein)، وجودُها الفعليُّ سابقٌ في العالم. ويوضح الارتباط الحاصل بين النقطتين الثانية والثالثة لماذا بقي اهتمام هايدغر منصباً على

حال الوجود الإنساني في الإطلاق، ولماذا تطلَّبَ هذا الالتزام فصلاً واضحاً لانطولوجيا ثوابت الوجود عن مشاريع معاصرة للفلسفة الوجودية (ياسبرز). وقد بقي تحليلُ الكينونة الهُنا الذي ساقه هايدَغر في الكينونة والزمن، بصرف النظر عن تجذّره الوجودي، نظريةً لـ «الوجود - في - العالم». هذا يوضح التناقضَ الذي لوحظ مراراً عديدة [لدى هايدغر] بين ادعاء فكر تاريخي متطرِّف، والتجريد العنيد للتاريخية (باعتبارها شرط الخبرة التاريخية على الاطلاق) من العمليات التاريخية نفسها.

يكمن الفتح الذي حققه كتاب الكينونة والزمن في أن هايدغر قام بخطوة حججيّة حاسمة نحو التغلّب على بواكير فلسفة الوعي[٢١]. هذا الانجاز يمكنُ ايضاحه بواسطة الاشارة إلى خلفية دوافع أزمة حياة شخصية، ولكن من دون أن يكون قد تأثر بالسياق الذي نشأ فيه. ويعكس هذا الكتاب المهم روح العصر الذي كان المؤلف أسيراً له. ويَظهر النقدُ الآتي من الطبقة البرجوازية المثقفة ضد الجماهير خاصةً في تحليل «المرء» Man [الانسان بصيغة المجهول] الذي يُعبّر عن وصف زمني. فتذمّر النخبة من «طغيان الرأي العام» كان سائداً بين الماندرين[٢٢] الالمانية في العشرينات، ويمكننا أن نجد له مثيلاً لدى كارل ياسبرز، إ. ر. كورتيوس E. R. Curtius وآخرين. وقد طبعت الايديولوجيا التي تضمّنها برنامج التعليم الخفي Hidden Curriculum في الثانويات الالمانية اجيالاً بكاملها - يساراً ويميناً. ضمّت هذه الايديولوجيا فهم الأكاديميين لأنفسهم كنخبة المجتمع، وعبادة الروح، وتصنيم اللغة الأم، واحتقار كل ما هو اجتماعي، وغياب رؤية سوسيولوجية، كانت قد طُورت منذ فترة في فرنسا والولايات المتحدة، وتقاطب العلوم الانسانية والعلوم الطبيعية، إلخ. كل هذه الدوافع موجودة، غيرَ ممحَّصة، لدى هايدغر. أما التضمينات الملفتة للنظر، التي عبأ بها هايدغر آنذاك مفاهيم مثل «القدر» و «المصير» فهي على قدر أكبر من التحديد. ويجمع هوى العدمية البطولية بين هايدغر ومشابهين له ثوريين - محافظين مثل شبنغلر Spengler والأخوين يونغر Jünger وكارل شميت Carl Schmitt ومجموعة العمل. ولكن بوغلر على حق حين يعتبر أن هذه الدوافع

المتعلقة بالنظرة الى العالم قد دخلت الى فَهم هايدغر لنفسه كفيلسوف، وحتى الى أفكاره الفلسفية الجوهرية، عام ١٩٢٩، أي مع الازمة الاقتصادية العالمية وتداعي جمهورية فايمر.

إذا ما فهمنا ايديولوجيا الماندرين الالمانية كما حددها ف. ك. رينغر F. K. Ringer[٢٣]، لأمكننا ان نرى العلاقات القائمة بين الوعي الماندريني، الذي كان لاستاذ الجامعة الالماني هايدغر، وبين الحواجز التي لم تتجاوزها الحجج الواردة في الكينونة والزمن. ولن يكون بإمكان بحث سوسيولوجي معرفيّ أن يُظهر أكثر مما أظهره النقد الفلسفي. فقد عطّل هايدّغر منذ البداية على نفسه امكانية العبور من التاريخية إلى التاريخ الواقعي، وذلك بإمساكه الحال الأساسية الثابتة للكينونة الهنا[٢٤]. وباعتماده على وضعية «معية الوجود»، وهي مشتقّة فقط، لا يصل هايدغر الى بُعد التعليم الاجتماعي وماهية التذاوت[٢٥]. وبتفسيره الحقيقة أنها عدم اختفاء، يتجاهل هايدغر فوق ذلك لحظة اللامشروطية التي لادّعاء اعتبار يتعالى، كادّعاء، على كل المقاييس المحلية فقط[٢٦]. وتمنع الأناوية المعرفية المنهجية هايدغر أخيراً من أن يأخذ متطلبات اعتبار معيارية ومعنى الإلتزامات الاخلاقية مأخذ الجدّ[٢٧]. وهكذا يُظهر هذا النقدُ لِماذا «لم تُهيئ فلسفة الكينونة والزمن، لا لهايدغر ولا لسلسلة من زملائه المقربين وتلاميذه، أي قدرة نقدية ضد الفاشية»[٢٨]. بهذا يصل ف. فرانتسن إلى الحكم «أن كثيراً مما قاله هايدغر وكتبه في١٩٣٣/ ١٩٣٤ نتج على الأقل بلا إكراه عمّا كان في الكينونة والزمن، هذا إن لم يكن نتج عنه حتماً»[٢٩].

وإني أود أن اغلق الثغرة التي يتركها هذا الايضاح السلبي مفتوحة بالقول إن تحويل النظرية الى نظرة الى العالم يبدأ لدى هايدغر منذ حوالى ١٩٢٩. منذ ذلك الحين تقتحم دوافعُ تشخيص للزمن غير واضح، محافظ متطرف، حجرات فلسفته الداخلية نفسها. عندئذ ينفتح هايدغر تماماً على الفكر المعادي للديموقراطية الذي وجد له في جمهورية فايمر مناصرين بارزين بين اليمينيين وجذب اليه مفكّرين أصيلين[٣٠]. تلك النواقص الداخلية التي يمكن اثباتها من داخل الكينونة والزمن لم يستطع هايدغر أن يلاحظها كنواقص، لأنه شارك

محيطه المشاعرَ المعادية للغرب التي كانت منتشرة حينئذ، معتبراً أن الفكر الميتافيزيقي أكثر اصالةً من عالمية التنوير السطحيّة. وبقي التاريخ المحسوس بالنسبة له حدثاً كائناً Ontisch فقط، وسياقُ الحياة الاجتماعي بُعداً لما هو غير اصيل، وحقيقةُ الأقوال ظاهرةً مشتقة، والأخلاقُ تعبيراً آخر عن قيم مشيَّئة فقط. انطلاقاً من مواقف مسبقة كهذه، يمكن ايضاح البقع السوداء التي تشوب انجاز البداية الابداعية التي أتى بها كتاب الكينونة والزمن. ولكن تفريغ هذه البداية حصل أولاً بعد الكينونة والزمن، عبر التيار الخفي المعادي للمدنيّة الخاصة بالتقليد الالماني (أدورنو)[٣١].

٣

ينوّه بوغلر بحق بالفاصل الذي طرأ عام ١٩٢٩ في حياة هايدغر، إذ تلاقت أمورٌ ثلاثة. فقد برز حينها هلدرلين ونيتشه كمؤلفين سيهيمنان في العقود اللاحقة. تزامن ذلك مع التمهيد للتحوّل الوثني الجديد الذي طرد الدوافع المسيحية إلى المؤخَّرة، لتحلّ محلّها استعادةٌ لما هو أثريٌ، محوِّلةً إياه الى أسطورة. وقد بقي هايدغر حتى في أواخر حياته يضع رجاءه على إله «واحد» يمكنه أن ينقذنا. بوغلر يطرح على نفسه السؤال التالي: «ألم يكن الطريق معبَّداً من نيتشه إلى هتلر؟ ألم يجرّب هايدغر منذ ١٩٢٩، مستعيناً بنيتشه، أن يعود إلى عالم الخبرة المأساوي وإلى العظمة التاريخية بواسطة إيجاد خلاّقين عظام، لكي يستعيد بذلك لدى الالمان بدء التاريخ اليوناني وأفقاً تحيط به الاساطير، بعد أن قام بتحويلهما؟»[٣٢].

وتغيَّر، ثانياً، فهم الفيلسوف لنفسه. خلال لقائه مع كاسيرر Cassirer في دافوس صاغ هايدغر أقوالاً فظّة، رافضة لعالم غوته والمثالية الالمانية. وقد كان هذا في آذار ١٩٢٩. وبعد شهور قليلة، وبالاحرى بعد محاضرته الأولى في فرايبورغ في تموز من العام نفسه، تمّت القطيعة بينه وبين معلمه هوسرل. في الوقت نفسه استعاد هايدغر موضوعاً، كان قد عالجه قبل عشر سنوات، فحاضر في «ماهيّة الجامعة والدراسة الاكاديمية». ويبدو أنه قد أنجز في ذلك الحين

القطيعة مع الفلسفة الاكاديمية بوعي تام، لكي يتفلسف لاحقاً بمعنىً آخر غير متخصص - في المواجهة المباشرة لمشاكل الزمن الضاغطة. وقد ظهرت له الجامعة، كما يبدو من محاضرته التي القاها عام ١٩٣٣ عند تسلّمه رئاسة الجامعة، المؤسسةَ الفضلى لإحداث تجديد فكري غير تقليدي.

وينفتح هايدغر، ثالثاً، من على المنبر على تشخيصات للحاضر ذات اصل محافظ متطرّف(٣٣). فهو يشير في محاضراته في شتاء ١٩٢٩ - ١٩٣٠ حولَ «المفاهيم الأساسية للميتافيزيقا» إلى مفكرين مثل شبنغلر Spengler وكلاغس Klages وليوبولد تسيغلر Leopold Ziegler، ويستدعي بطولية وجود متعين مجازف ضد الطبيعية المحتَقرة التي يحوزها البؤس الشعبي: «السر غائب عنّ كينونتنا الهُنا، ولهذا يبقى الذعر الداخلي غائباً، الذعر الذي يحمله كل سر والذي يمنح الكينونة الهُنا عظمتها»(٣٤). ويدرس هايدغر في السنوات التالية كتابات أرنست يونغر Ernst Jünger الحرب والمحاربون (١٩٣٠) والعامل (١٩٣٢).

ولا تتضّح العمليةُ الموجودةُ في «الكينونة والزمن» من أجل تحويل الفلسفة إلى نظرة الى العالم من خلال وعي الأزمة فقط الذي جعل هايدغر يتلقّف نقد نيتشيه للميتافيزيقا؛ هذا الوعي الذي يُوهم الفلسفة التي حُررّت من قيودها الاكاديمية ومن الجامعة بأن لها أن تلعب دور المنقذ في اصعب الشدائد، ويفتح لنقد المدنيّة الملتقَط الابوابَ على مصاريعها. وتلتقي الدوافع المتدفقة التي تتعلق بالنظرة الى العالم، اضافة إلى ذلك، مع وضعية إشكالية، نتجت عن الأثر الذي بقي غير مُكتمل، أي الكينونة والزمن.

تبعت أنطولوجيا ثوابت الوجود بنية المقاربة المتعالية إلى حدّ بعيد، حتى أن البُنى التي كُشفت، كان يجَب أن تُنسب اطلاقاً إلى الكينونة الهنا، أي أن تحتفظ بصفة تتجاوز التاريخية. لم يف هايدغر بذلك بادعاء التزمين المتطرّف للمفاهيم الأساسية الميتافيزيقية(٣٥). وحاول في عملين من العامين ١٩٣٠/ ١٩٣١ (نُشرا لاحقاً في صيغة أعيد النظر فيها) أن يفي بذاك الإدعاء.

في المحاضرتين «في ماهية الحقيقة» و«تعليم أفلاطون حول الحقيقة» تتحول ثوابت الكينونة من وضعٍ أساسي للكينونة الهنا إلى نتيجة لعمليةٍ آتيةٍ من بعيد.

وتنبثق ثوابت الكينونة من تاريخ يبلغ من المثالية درجة التألّه ويجري في مجال تبدّل المفاهيم الأساسية الميتافيزيقية خلف التاريخ الواقعي وفوقه. ويتوقف هايدغر عن اعتبار جدلية الكشف والاخفاء تداخلاً مُتبادَلاً لإمكانيات وجود غير متبدّلة، تفتح للفرد منظار الوجود الأصيل، ليفكر فيها على أنها تاريخ انهيار، يبدأ مع فكر أفلاطون الميتافيزيقي، ويحدُثُ حقبةً حقبةً في «الإنسانيات». ويكتسب هايدغر بواسطة ذلك بُعداً، يمكن لتحلِيل الكينونة الهنا انطلاقاً منه أن يتأكّد، من شروط نشأته الخاصة. وتصبح النظرية انعكاسيةً بشكل يماثل ماركسية هيغل لدى لوكاش - طبعاً مع الفرق الجوهري، أن نظرية المجتمع تستوعب ذاتها من خلال سياق تاريخي محسوس، يمكن لبحث العلوم الاجتماعية أن يتطرّق اليه، بينما يرتفع فكر أنطولوجيا ثوابت الكينونة إلى حقل نشوء، سام، سابق، لا يطاله أي ادراك تجريبي (ولا حتى حججي). وتسود في هذا الحقل الفلسفةُ وحدها. ولذلك يمكّنها أن تدخل، من غير حرج، في ارتباط قاتم مع تشخيصات زمنية غير مُختَبَرة علمياً. يخضع سعي هايدغر ليعيد بناءَ تطوير الميتافيزيقا الذّي يسبق التاريخ كلّه، وهو سعي له علاقة بالحاضر، يخضع لتحكّم وعي الازمة الخاص باللحظة التاريخية التي تستحضَر كل مرة من جديد، أي لتحكّم تفسير ثوري - محافظ للوضع الالماني في بداية الثلاثينات.

يتبع الخبراء اليوم تفسير هايدغر الذاتي الملتفت إلى الوراء، معتبرين أنه أنجز في النصّين المذكورين اللذين وضعا في ١٩٣٠/ ١٩٣١ التحوّلَ من أنطولوجيا ثوابت الكينونة إلى فكر «تاريخ الكينونة». إلا أن هذا ليس صحيحاً تماماً، إذ إن الدرب التي تُسلَكُ هنا تقود عبر مراحل متعددة إلى الرسالة في الانسانية، وهي تعود الى العام ١٩٤٦. هوى الإصغاء، وأنْ أدعَ الوجودَ يوجَد، والفهمُ السكوني للإنسان كراعٍ للكينونة، والاطروحة القائلة، إن اللغة هي «بيت الكينونة الذي يوجَد الانسانُ ساكناً فيه، وفيه يصير جزءاً من حقيقة الكينونة، إذ يرعاها»(٣٦) - هذا كله هو نتيجة متأخرة لتسليم الفكر الفلسفي «لمصير العالم». المصير الذي يفرض بين ١٩٣٠ و١٩٤٥ تحولاته على الفيلسوف المستعد لتتبعه.

لم تغب في بداية الثلاثينات كلمة «تاريخ الكينونة» وحسب، بل غاب ايضاً

مفهومها. ولم يتغيّر حينها في المشروع الفلسفي التعجيزُ النشيط للعزم والتشكيل. ما تغيَّر، هو فقط التوجّه نحو مقياس لأصالة تاريخ الحياة الخاص الذي تم تبنّيه بمسؤولية. وسيِّلَتْ تلك اللحظة النقّدية من الكينونة والزمن، التي كانت موجودة في ارث الفلسفة الوجودية الفرداني. وأُعيد حينها تشكيل مفهوم الحقيقة، بطريقة سمحت للتحدي التاريخي بأن يتولى الصدارة بواسطة قدَر جماعي. وهكذا لم يعد الفرد هو الذي ينبثق إلى الوجود إنما «الانسانيةُ التاريخية». ولم نعد نحن كأفراد معرضين «لشدّة الإلزام» «ولهيمنة السر»، ولكن صرنا نحن كجماعة. ولا يُنزَع منّا بواسطة ذلك اتخاذُ القرار: «إن الخطأ يخترق الإنسان مسيطراً عليه. ولكن الخطأ، كضياع، يساهم في الوقت نفسه في خلق الإمكانية التي يستطيع الانسان أن يرفعها من الكينونة، إمكانية أن لا أسمح لنفسي بأن أضيع، إذ أختبر الخطأ، ولا ارتكب خطأً بحق سر الكينونة الهنا»(٣٧).

ويتم بعد ١٩٢٩ «تحوّلٌ» لدى هايدغر، مفاده انه، أولاً، ينسب تحليلَ الكينونة الهنا عكسياً إلى حركة الفكر الميتافيزيقي المفسَّرة على أنها تاريخ انحطاط؛ ويجعل، ثانياً، الدوافع المتعلقة برؤية العالم، النابعة من تشخيص للأزمة غير مصفىً علمياً، تسري عبر اعادة بناء متعلقة بالحاضر؛ ويفصل، ثالثاً، جدلية الحقيقة واللاحقيقة عن العناية الفرديةً بالكينونة الهنا الخاصة، ومفسّراً إياها كحدث، يدفع بالمرء الى مواجهة القدر التاريخي المشترك بحزم(٣٨). ويتحدّد بذلك الايضاحُ الوطني الثوري للعودة إلى الذات واثبات الذات المرسومين وجودياً في الكينونة والزمن. وهكذا يمكن لهايدغر، الذي قرَّر قبل ١٩٣٣ مناصرة الحزب النازي، أن يُحَضِّر «استيلاء النازية على السلطة»، بواسطة المفاهيم الاساسية التي احتفظ بها في تحليل الكينونة الهنا. يضاف إلى ذلك التمييزُ القومي للقدر الالماني، واشغالُ مقولة «الكينونة الهنا» المعدَّل تفسيرها جماعياً بوجود الشعب الالماني، وتقديم الشخصيات الموصلة من «قواد ورعاة للمصير الالماني»، سينهون الضيق ويؤسّسون الجديد، إنَ أطاعهم أتباعهم فقط.

هكذا يصبح القواد هم الخلاّقون العظام الذين يجسّدون الحقيقة فعلاً(٣٩).

ولكن العلاقة القائمة بين القائد واتباعه هي فقط تجسيم للقرار الذي ما زال شكلياً، وهو «ما إذا كان الشعب كله يريد وجودَه الخاص أو لا يريده». في تحريض هايدغر الناس لإتباع الزعيم «ولقلب كليٍّ لوجودنا الالماني»، يمكن التعرف على دلالة الكينونة والزمن، وقد اصبحَت خليعة التلّون. واليكم مثلاً من الكلمة التي القاها هايدغر في «الحفلة الانتخابية للعلماء الالمان» التي أُقيمت في لايبتزغ في ١١ تشرين الثاني ١٩٣٣: إنطلاقاً من «التبعية الموحَّدة تجاه طلب المسؤولية الذاتية غير المشروط، يمكن للامكانية أن تنمو، التي تدعو إلى جدّية متبادَلة وقبول جماعة واحدة [...] ما هذا الحدث إذن؟ إن الشعب يستعيد حقيقة ارادة وجوده، لأن الحقيقة هي امكانية كشف ما يجعل شعباً في علمه وعمله مطمئناً، واضحاً، قوياً. ومن حقيقة كهذه تخرج ارادة العلم الاصيلة .[...]»[٤٠].

هذه هي خلفية تولي هايدغر لرِئاسة الجامعة وكلمته التي القاها في تلك المناسبة. ولم يتم ذلك طوعاً، بل قسراً، نتيجة ترك هايدَغر للفلسفة الاكاديمية «الخادمة للفكر الذي لا قرار ولا قوة له». وهذا نابعٌ من فهمه النخبوي للجامعة الالمانية الذي يتبع تقليد الماندرين، ومن تصنيم الروح بلا حدود والتقدير الذاتي الرسالي الذي سمح برؤية دور التفلسف الخاص في اطار علائق مصير أخروي للعالم فقط. إنه، لعمري، الجنون الخاص باستاذ جامعة الماني، ما اوحى لهايدغر بفكرة أن يريد قيادة القائد. وهذه الأحداث لم تعد اليوم قابلة للجدل.

٤

لم تُنْشَر، بعد، كل المحاضرات والكتابات التي تصف تطورَ هايدغر الفلسفي في زمن النازية. رغم ذلك، يمكننا عبر قراءة دقيقة للجزئين اللذين خصصهما لنيتشه أن نطّلع على أن هايدغر لم ينعتق حتى نهاية الحرب من خياره السياسي الأول. تؤكد أعمال فرانتسن (١٩٧٥/ ١٩٧٦) وبوغلر (١٩٨٣/ ١٩٨٥/ ١٩٨٨) الانطباع «بأن هايدغر نفسه قد وضع في الثلاثينات القرارَ حول حقيقة الوجود، كما فتش عنها، في سياق سياسي»[٤١]. وقد أعاقه اتجاه فكره الذي دفع به إلى الانزلاق «إلى قرب النازيةّ» «من الخروج فعلياً عن

هذه القربى في وقت ما»[٤٢]. وتبدو حركة فكره الفلسفي بين ١٩٣٥ و١٩٤٥ عمليةَ استيعاب، خائب، خاص، غير مترّو، تُكْملُ «التحول» الطارئ مع نصوص ١٩٣٠/ ١٩٣١. هنا يجب التفريق بين ثلاث وَجهات نظر: أ) تطوير نقد العقل بناءً على تاريخ الميتافيزيقا، ب) التقييم القومي للالمان على أنهم «قلب الشعوب»، وهذا لم يتبدّل جوهرياً، ج) الموقف تجاه النازية. وقد حدث التعديل الغني النتائج فقط تحت وجهة النظر الثالثة، وهو يمنح مفهوم تاريخِ الوجود شكلَه المحدَّد.

أ) متأثراً بمناقشته التي تكثَّفت لفلسفة نيتشه - وكان المرجعَ لفلسفة النازيين الرسمية - يعمل هايدغر على تشكيل وجهات النظر التي ينجح بحسبها صهره التام «لتحطيم الميتافيزيقا»، الذي سبق له أن وضعَه مبكّراً نصب عينيه، والحوافزَ المعروفة لنقده للزمن. ويتصلّب فكرُ أفلاطون الموسومُ بنسيان الكينونة، المشيَّءُ من ناحية نظرية (عبر مراحل متعددة)، ليصبح في الزمن الحديث فكر الذاتية. تهدف تحليلات هذا الفكر «العارض»، الواضحة في تفاصيلها، إلى تفسير للعالم، تنبثق من أفقه قوى الحداثة الروحية المسيطرة، وهي العلوم الطبيعيّة والتقنية. و«التقنية» هي، بحسب هذا التأمل الانطولوجي، التعبيرُ عن الارادة لأجل الارادة التي تبرز عملياً في ظهورات، طالما انتقدها هايدغر، إنها ظهوراتُ العلمِ الوضعي والتقدمِ التقنيّ، والعملِ الصناعي، والدولة البيروقراطية، وممارسة الحرب المُمكنَنة، والعملِ الثقافي، وطغيان الرأيَ العام، وبالاجمال ظهوراَت مدنية الجماهير المتمدِّنَة. وتدخل فوراً في قالب العصر الجماهيري الملامحُ التوتَاليتارية للسياسة، بما فيها السياسة النازية العنصرية. لم يكن هايدغر عنصرياً، رغم علاقته المستمرة مع أحد منظري العنصرية النازية القياديين. أما عداؤه للسامية، الذي له ايضاً شهودٌ من زمن ما بعد الحرب، فقد كان من النوع الحضاري المعتاد. بصرف النظر عن كل ذلك، يُخضعُ هايدغر في السنوات التي تلت ١٩٣٥ الممارسةَ السياسية والاجتماعية بعجلِ لبعض الكلمات التقليدية الاساسية، من دون أن يقوم ولو بمحاولة وصف مميِّز، ناهيك عن أي تحليلٍ تجريبي. الكلام المُحوَّل التقنية إلى أنطولوجيا،

وكأن التقنية هي المصير الذي له في آن معاً أن يكون سراً وضماناً وخطراً، يخترق الكائن Ontisch المكشوف، عشوائياً، مزوّداً بمفاهيم قوية للماهية. ولكن آراء ناقدةً للعقل، ما زالت سبّاقة حتى اليوم، تنكشف امام الرؤية الابداعية لتاريخ الميتافيزيقا، ضمن هذه السِّقالة المتعلقة برؤية العالم.

ب) تبقى القومية الفظّة التي اعتنقها هايدغر علانيةً منذ عام ١٩٣٣ احدى ثوابت فكره، متّخذةً عبر هُلدرلين اشكالاً، على شيء من السمو. لقد تثبتت خطة التفسير ابتداء من عام ١٩٣٥. في المقدمة للميتافيزيقا يوصَف الشعبُ الالماني بأنه الشعب الميتافيزيقي، خليفة اليونان، الذي منه وحده يُرجى التحوُّل الذي يدرأ الوبال الشامل عن الارض. واقتفاءً لإيديولوجيا «بلاد الوسط» يشكّل موقعُ ألمانيا الجغرافي المتوسط المدَخلَ لوصف للشعب الالماني، متعلق بتاريخ العالم: فهايدغر لا يتوقع أن «يلجَم خطر إظلام العالم» إلا إذا «تولّى شعبنا، الذي في الوسط الغربي، رسالته التاريخية»(٤٣). وهكذا يقيم هايدغر «علاقةً تنشأ بين السؤال عن الكينونة، من جهة، ومصير اوروبا حيث يتقرر مصير الارض، من جهة أخرى، مع العلم أن كينونتنا التاريخية هي وسط اوروبا نفسها»(٤٤). وايضاً: «إن اوروبا تقع بين فكّي روسيا واميركا، وهما لا يختلفان احدهما عن الآخر من الناحية الميتافيزيقية، اعني فيما يتعلق في شخصيتهما في العالم وعلاقتهما بالروح»(٤٥). وبما ان البولشيفية خرجت من الماركسية الغربية، فإن هايدغر لا يرى فيها إلا بديلاً عن الامركة - وهي أسوأ. ويذكر بوغلر مقطعاً في المخطوطة لم يُلقه هايدغر مراعاةً للذوق. وهو يشير فيه إلى كارناب Carnap، الذي كان قد هاجَر، فيقول إن «فلسفته تُظهر 'أقصى درجات السطحية واجتثاث تعاليم التقييم المتناقلة، وذلك تحت مظهر العلم الرياضي' [...]؛ ولذا فإنه ليس من سبيل المصادفة أن يقف هذا النوع من الفلسفة، 'في سياقه الداخلي والخارجي'، إلى جانب 'الشيوعية الروسية'، ويسجل 'انتصارات' في اميركا»(٤٦). ويعيد هايدغر تفسيره هذا في سلسلة محاضراته عن بارمنيدس من عام ١٩٤٢/١٩٤٣، وفي محاضراته عن هيراقليط في الفصل الصيفي ١٩٤٣، إذ يرى الكوكب «منتصباً في اللهيب» و «العالم يختل نظامه»:

«إن التأمل الذي يتناول تاريخ العالم يمكن أن يصدر فقط عن الالمان، هذا اذا وجدوا 'الالماني' وحفظوه»(٤٧).

ج) يخيب أمل هايدغر بعد استقالته من رئاسة الجامعة في نيسان ١٩٣٤. هو مقتنعٌ بأن هذه اللحظة التاريخية مقدّرة له ولفلسفته. ولكنه يبقى، حتى النهاية المرّة، مقتنعاً بأهمية النازية في تاريخ العالم وقيمتها الميتافيزيقية. هكذا يتحدث في صيف ١٩٤٢ في سلسلة محاضرات عن هلدرلين بلا التباس عن «الفرادة التاريخية للنازية»(٤٨). وكأن النازية تمتاز بعلاقة حميمة بعدمية العصر – وهذا الموقف لا يتبدل، حتى حين يتعلم هايدغر، تحت ضغط عنف احداث الحرب العنيفة، كما يبدو، أن يقيّم النازية في تاريخ الوجود بشكلٍ مختلف.

يشي الكلام عن «الحقيقة الداخلية وعظمة» الحركةَ النازية عام ١٩٣٥(٤٩) بتنصّل من ممارسات وظهورات معينة، لا علاقة لها إطلاقاً بروح القضية. ويتابع هايدغر أن الفيلسوفَ يعرف، فيّ كل الاحوال، أكثر من غيره؛ هو يعرف مستوى الثورة القومية الميتافيزيقي، وأن الزعماء السياسيين سبق لهم أن انخدعوا باقوال فلاسفة كذبة، مثل كريك Krieck وبويملر Bäumler، فيما يتعلق برسالتهم الحقيقية، إلا أنه لم يضع بعْدُ كلُّ شيء. ويتذكر فالتر بروكر Walter Bröcker، الذي سمع المحاضرة، أن هايدغر تكلم آنذاك عن الحقيقة الداخلية وعظمة الحركة، وليس كما نقرأ اليوم في النص «هذه الحركة»: «لقد وصف النازيون وحدهم الحكمَ النازي بكلمة 'الحركة'. ولذلك لم أنسَ تعبير هايدغر»(٥٠). وإن صحّ ذلك، فإن التماهي لم يكن قد انقطع تماماً عام ١٩٣٥. ثم ينقل بوغلر(٥١) مقطعاً من المحاضرات حول شلينغ في الفصل الصيفي عام ١٩٣٦، وقد حُذف المقطع من النص المنشور عام ١٩٧١ (من دون علم هايدغر كما يُزعَم): «إن الرجلين اللذين ابتدآ بحركة مناوئة للعدمية، كلٌ على طريقته الخاصة، هما موسوليني وهتلر. وقد تعلّما من نيتشه، كلٌ على اختلاف جوهري عن الآخر. ولكن حقل نيتشه الميتافيزيقي الاصيل لم يبرز بعد.» هكذا تظهر، مجدداً، الصورةُ نفسُها التي تتوافق مع وصف لوفيت Löwith للقاء تم في روما في ذلك الحين. إن قادة الفاشية يعلمون دعوتهم؛ يجب عليهم طبعاً أن يصغوا إلى

الفيلسوف، ليعرفوا المعنى الدقيق لهذه الرسالة. هو فقط يمكنه أن يطلعهم عما يدعى، بحسب تاريخ الميتافيزيقا، التغلُّب على العدمية واطلاق عمل الحقيقة. وهو يرى، على الاقل، الهدف امامه بدقة: أي كيف ينجح القواد الفَاشيون في قهر عدمية «الجنون اليائس للتقنية المفلتة من عقالها، وتنظيم الناس العاديين الذي لا أساس له». وهم لا يمكنهم ذلك إلا إذا نجحوا في أن يوقظوا رغبة الوجود البطولية في شعوبهم.

لا اعلم بالضبط متى بدأت المرحلة التالية من معالجة الخيبة، ولكنها ربما بدأت بعد اندلاع الحرب، او بعد المعرفة المثيرة للكآبة، أن الهزيمة لم يعد من الممكن ايقافها. في الملاحظات التي كتبها لكتاب نحو التغلب على الميتافيزيقا (بعد عام ١٩٣٦، وخاصةً اثناء الحرب) تفرض معالمُ العصر التوتاليتاريةُ المستفحلةُ نفسَها على هايدغر، ذلك العصر الذي عبَّأ احتياط القوى كلَّه بلا مراعاة. وينقلب الآن للمرة الأولى جوُّ الانتفاض الخلاصي الذي ساد عام ١٩٣٣ إلى ترقب خلاص رؤيوي: لا ينمو المخلِّص إلا في الضائقة الكبرى فقط. وفي الكارثة التي تنزّل بتاريخ العالم تأتي ساعة التغلب على الميتافيزيقا: «ولا تحدث في فترة طويلة برهةُ البدء الفجائية إلا بعد هذا الزوال»(٥٢). ومع هذا التحوّل في المزاج، يتغير تقييم هايدغر للنازية مرة أخرى. فالتنصّل الذي ظهر بعد ١٩٣٤ قاده إلى التمييز بين اشكال الظهور الفاشلة للمارسة النازية ومضمونها الجوهري. ويقوم هايدغر الآن باعادة تقييم أكثر جذرية، تطال «الحقيقة الداخلية» الخاصة بالحركة النازية نفسها. وها هو يبدّل ادوار تاريخ الوجود. فبينما بدت الثورة القومية حتى ذلك الحين، وقوادها في الطليعة، حركةً مضادةً للعدميّة، يرى هايدغر الآن أنها، بشكل خاص، تعبيرٌ مميَّز، أي أنها ليست إلا عارضاً لمصير التقنية المُهلك فقط، الذي كان عليها أن تقاومه. تعبّر التقنية، التي صارت علامةً فارقة للعصر، عن نفسه في «حركة الاستعمال الدائرية من اجل الاستعمال»، وهي حركة طاغية. وايضاً: «إن «طبائع القادة» هي تلك التي تدعهم، بناءً على طمأنينتهم الغريزية، يتوظفون لدى هذا الحدث، كأعضاء توجيه. إنهم الموظَّفون الأوائل في اطار مجرى العمل لاستعمال غير مشروط

للموجود في خدمة ضمان فراغ ترك الوجود»[٥٣]. وما لا يمسّه التغيير هو الامتياز القومي الممنوح للالمان على أنهم «الانسانية» القادرة على «أن تحقّق تاريخياً العدمية غير المشروطة»[٥٤]. في ذلك تكمن الآن فرادة النازية، في حين أن «اصحاب السلطة النازيين [...] يصبحون تقريباً قياديي ترك الوجود»[٥٥].

أما بالنسبة الى الترابط الصميمي القائم بين التزام هايدغر السياسي وفلسفته، فيبدو لي امراً في غاية الاهمية أنه ما من شيء سبّب التعديل الذي علّل به هايدغر ذاك المفهوم لتاريخ الوجود، الذي أتى به بعد الحرب، سوى التحرّر المتردد، لا بل المتباطئ من الحركة النازية واعادة تقييمها – مقارنةً بمثقفي النظام السباقين، وهذا ما يثير الدهشة. وطالما أن هايدغر استطاع التوهم بأن الثورة القومية، بطرحها لكينونة هنا مانية جديدة، يمكنها أن تجد جواباً على التحدي الموضوعي للتقنية، أمكن أن يتم التفكير في جدلية الادعاء والملائمة بتناغم مع المَعْلَم الاساسي الفعّال لكتاب الكينونة والزمن، أي أن تكون موضوع تفكير قومي ثوري. وهكذا بعد أن تخلى هايدغر عن رجائه ونعت الفاشية وقوادها بأنهم عارض المرض الذي كان عليهم أن يشفوه – من بعد هذا التبدل في الموقف، اكتسب التغلّب على فردية العصر الحديث معنى حدث لا يمكن إلا أن يُتَحمَّل فقط. حتى ذلك الحين احتفظت قرارية الكينونة الهنا المُثبِّتة نفسَها بوظيفة فاتحة للوجود، ليس فقط في الصيغة الوجودية لـ الكينونة والزمَن، بل ايضاً في الصيغة القومية الثورية لكتابات الثلاثينات (مع بعض التعديلات في التشديد). ولكن مفهوم تاريخ الوجود لم يتخذ شكلَه الخطير إلا في الحقبة الاخيرة من معالجة الخيبة[٥٦].

٥

إكتسبت جبرية تاريخ الوجود حدوداً واضحة، يمكن أن تلاحظ مثلاً عام ١٩٤٣ في الكلمة التي ألحقها هايدغر بكتابه ما هي الميتافيزيقا؟ فقد تبدّل المزاج القائم رؤيوياً من جديد بعد نهاية الحرب. وفرض توقُّعُ الكارثة المقتربة ترقبَ نهاية العالم. وقد تم درؤها مع قدوم الجيوش الفرنسية إلى فرايبورغ، ولكنها

أُجِّلت فقط إلى أجل غير مسمَّى. لقد انتصرت القوتان المتشابهتان جوهرياً، اميركا وروسيا، وهما تتقاسمان الهيمنةَ على العالم. هكذا لم تغير الحرب العالمية الثانية شيئاً جوهرياً في عيني هايدغر. ولذلك تهيأ الفيلسوف بعد الحرب، ليقبع هادئاً مستسلماً في ظل قدر لا يُغلب. ولم يبقَ له عام ١٩٤٥ الا الانسحاب من تاريخ العالم المُخيِّب. ولكنه بقي مصراً على قناعته بان تاريخ الوجود ينطق في كلمة المفكرين الجوهريين - وأن هذا الفكر يُحدثهُ الوجودُ نفسُه. لقد شغلت الاحداث السياسية فكر هايدغر ما يزيد عن عقَد ونصف العقد. وتتلخَّص حركة فكره هذه في رسالة الانسانية التي صدرت عام ١٩٤٦. وهي تموُّه سياقَ نشوئها السياسي، وتحل نفسها - وقد صارت بلا مكان تاريخي - من كل العلائق القائمة بينها وبين الواقع التاريخي المباشر.

آثار النازية امّحت في الرسالة حول الانسانية. ويتسامى مجال وجود الشعب إلى مستوى الوطن: «هذه الكلمة موضوع تفكير هنا بمعنى جوهري، غير متعصب وطنياً وغير قومي، بل بالنسبة إلى تاريخ الكينونة»(٥٧). ولا يبقى من رسالة الشعب الموجود في قلب اوروبا، وكانت رسالة ذات معنى في تاريخ العالم، إلا مستوى قواعد اللغة. تحيا هذه الرسالة في الامتياز الميتافيزيقي الممنوح للغة الالمانية التي يراها هايدغر كما في السابق الخليفةَ الشرعية الوحيدة للغة اليونانية. ويصرّح هايدغر في حديث مع مجلة شبيغل، أن على المرء أن يتكلم الالمانية ليمكنه أن يفهم هلدرلين. أما مملكة «انصاف الآلهة» المتوسطة، وهم القواد الخلاقون فتختفي من دون أثر. ويسمو المبدعون العظام إلى شعراء ومفكرين؛ ويصبح الفيلسوف وكأنه مباشرٌ للكينونة. وما كان في السابق تبعيةً سياسية، يعمَّم الآن خضوعاً تجاه قدريَّةَ الكينونة: «قدرٌ كهذا فقط يمكنه أن يَحْملَ وأن يقيِّد»(٥٨).

وبواسطة عملية يمكن أن تسمى «تجريداً بواسطة الجَوْهَرة [بمعنى التحويل الى جوهر. المعرَّب] ينجح فصل تاريخ الكينونة عن الأحداث السياسية التاريخية. وتسمح هذه العملية بدورها بصياغة ذاتية جديرة بالملاحظة للتطور الفلسفي الخاص. فهايدغر يشدِّد من الآن فصاعداً على استمرارية تساؤله،

ويبذل جهداً لتنقية مشروع تاريخ الوجود من كل العناصر الواشية التي تدل على نظرة الى العالم، وذلك بواسطة اسقاط رجعي على الكينونة والزمن الذي بقي أثراً غير مكتمل. وهكذا لم يكن التحول الذي تم عام ١٩٣٠ «تغييراً للموقف الموجود في الكينونة والزمن»(٥٩).

عالج هايدغر موضوع الانسانية في الوقت الذي بلغت فيه الصور التي تثير الذعر التي واجهت الحلفاء حين وصولهم الى أوشفيتز وسواها من الاماكن المماثلة كلَّ مكان في المانيا. وإذا كان للحديث عن «الحدث ذي الجوهر» معنى محدَّد على الاطلاق، فإنَّ حدثَ إبادة اليهود المُفرَد كان يجب أن يسترعي اهتمامَ الفيلسوف (هذا إذا لم نقل الشخص المَعاصرَ المشارك). ولكن هايدغر بقي أسير العموميات. ما يهمّه هو أن الانسان «جارُ الكينونةَ» - ليس جار الانسان. وهو يعارض، دونما تأثّر، «التفسيرات الانسانية للإنسان كحيوان عاقل، 'كشخص'، ككائن روحي - نفسي - جسدي» لأن «ارفع التحديدات الانسانية لجوهر الانسان لم تختبر، بعدُ، القيمةَ الاصيلةَ للإنسان»(٦٠). وتوضح رسالة الانسانية ايضاً سبب بقاء التقييمات الخلقية اجمالاً تحت مستوى الفكر الجوهري. فقد سبق لهلدرلين أن تجاوز «مُواطنَة غوته العالمية المجرَّدة». ويخترق تفلسف هايدغر، وقد صار احتفالياً، «الاخلاق»، ويفسر عوض ذلك «ما هو ملائم» هكذا: «حين ينتبه الفكر، وهو يفكر تاريخياً، الى مصير الوجود، يكون قد ارتبط للتوّ بما هو لائق، أي بما يوافق المصير»(٦١). وربما أن تذكُّر «عدم لياقة» الحركة النازية قد صدم الفيلسوف عند هذه الجملة، فأضاف فوراً: «أن تتجرأ على الدخول في خلاف لتقول الشيء نفسه» - والوجود هو نفسه دوماً، وحسب - «هذا هو الخطر عينهَ. هنا يظهر خطر الازدواجية والشقاق المجرَّد».

هايدغر لا يقول أكثر من هذا عن خطئه. ولا يكفي وصف هذا الموقف بأنه متناقضٌ. فموقف الفكر الجوهري بأسره تجاه حدث الوجود يجعل المفكر عرضةً للضياع. وهو مستعف من أي مسؤولية شخصية، لأن الخطأ نفسه ما زال يعتريه من ناحية موضوعية. يُمكن أن يُنسَب الخطأ شخصياً إلى مثقف، أي الى مفكرٍ غير جوهري. حتى فيما يتعلق «برئاسة الجامعة، في العامينَ ١٩٣٣ -

١٩٣٤ ، وهو حدث لا معنى له بحدّ ذاته ، » لا يرى هايدغر بعد الحرب إلا «اشارة للوضع الميتافيزيقي لماهيّة العلم»(٦٢) . وهو يعتبر «أن النبشَ في التجارب والإجراءات الماضية أمرٌ غير مثمر ، لأنها ذات قدر يسير ضمن حركة الارادة الكلية الشاملة العالم للحصول على السلطة ، فلا يجوز «حتى أن تدعى ضئيلة»(٦٣) .

تسمح الوقائع والافكار التي سجلها هايدغر عام ١٩٤٥ وحديثه مع مجلة **شبيغل** (رقم ٢٣ ، ١٩٧٦ ، ص ١٩٣ - ٢١٩) ، الذي نُشر بعد موته ، بالاطلاع على تقييمه المُراجِع لتصرفه . وهو في المناسبتين يُعيدَ ما قاله عام ١٩٤٥ ، من دون أي تغيير يذكر . ويثير الطابعُ المُبرِّرُ لهذا العرض الذاتيِّ الدهشةَ ، إذ هو يتبع المقدمة المنطقية القائلة بعدم وجود أية مسؤولية موضوعية يتحملها الفكر الجوهري ، واللامسؤولية الاخلاقية تجاه التورّطات الشخصية . وبدلاً من أن يقدم هايدغر حساباً عن الوقائع ، يعلن براءته . الكلمة التي القاها عند تسلمه رئاسة الجامعة يفهمها على أنها «معارَضة» ، كما يفهم انضمامه إلى الحزب ، وقد تم تحت ظروف مثيرة ، أنه «أمرٌ شكلي» . ويزعم بالنسبة الى السنوات التالية «أن المناهضة التي بدأت عام ١٩٣٣ قد استمرت واشتدت»(٦٤) . وإزاء التجاهل الذي واجهه في بلاده ، رأى نفسه ضحية «مطاردة حملة دعائية» . وهو يذكر «حملة التطهير» التي تمت أثناء رئاسته للجامعة ، «والتي كادت تتجاوز احياناً غاياتها وحدودها» ، ولكنه لا يأتي على ذكر «الذنب» إلا مرة واحدة ، ليعني به ذنب الآخرين «الذين كانوا يومها يمتلكون موهبة النبوة ، فاستطاعوا رؤية الآتي» ، ورغم ذلك «انتظروا قرابة العشر سنوات ليحاربوا الكارثة»(٦٥) . فيما عدا ذلك ، يدافع هايدغر عن نفسه ، متبرِّئاً من أن كلماته العسكرية التي تفوَّه بها آنذاك ، لا تحمل اليوم أي معنى خاطئ : «إني لم اذكر 'الخدمة العسكرية' بمعنى عسكري ، ولا بمعنى عدائي ، ولكني تفكرّتها دفاعاً ، بمعنى الدفاع الاجباري»(٦٦) . ولا تُبقي أبحاثُ هوغو أُت وفيكتور فارياس على الكثيرَ من هذه الحيثيات المخفِّفة . فهايدغر لم يقترفْ إثمَ التضليل في التبريرات التي نُشرت بعد موته وحسب .

نشر هايدغر عامَ ١٩٥٣ محاضراته التي القاها عام ١٩٣٥ بعنوان «مدخل إلى

الميتافيزيقا». وكنت حينئذ طالباً مأخوذاً بالكينونة والزمن، إلى درجة أن قراءة هذه المحاضرات التي تحمّل طابعاً فاشيّاً، حتى في تفاصيلها الصياغية، قد صدمتني. وقد عبّرت عن هذا الانطباع في مقال صحفي (جريدة فرانكفورت العامة FAZ ٢٥/ ٧/ ٥٣)[٦٧] – مشيراً إلى عبارة «الحقيقة الداخلية وعظمة الحركة». لكن ما صدمني اكثر من ذلك، هو أن هايدغر نشر عام ١٩٥٣ محاضرات ألقاها عام ١٩٣٥، من دون أي تعديل او تعليق. حتى المقدمة لم تتضمن جملةً واحدةً عمّا حدث أثناء ذلك. ولهذا وَجّهت إلى هايدغر السؤال: «هل يمكن فهم القتل المخطّط له لملايين الناس، وقد بتنا على علم به اليوم، هل يمكن فهمه في اطار تاريخ الكينونة على أنه خطأٌ قدريّ؟ أليس هو بالأحرى الجريمة الفعلية لأولئك الذين ارتكبوه، وهم في وضع يجبرهم على تحمّل المسؤولية كاملة – أليس هو الضمير الشرير للشعب كله؟» ولم يرد هايدغر، إنما ردَّ كريستيان إ. لفلتر Christian E. Lewalter (في جريدة الزمن Die Zeit ١٣ آب ١٩٥٣). وقد اختلفت قراءته للمحاضرات عن قراءتي. ففهمها على أنها وثيقة تدل على أن هايدغر لم يفهم نظامَ هتلر «كإشارة خلاص جديد»، ولكن «كعارض آخر من عوارض الانحطاط» في تاريخ انحطاطَ الميتافيزيقا. واعتمد لفلتر في قراءته على اضافة في النص، محاطَة بهلالين، تصف الحركة النازية أنها «لقاءُ التقنية المفروض عالمياً والانسان الغربي». وقد قرأ لفلتر المقطع هكذا: «إن الحركة النازية هي عارضٌ للصدام المأساوي بين التقنية والانسان، وهي، باعتبارها عارضاً تحوز "عظمةً"، تكمن في أن أثرها يشملُ الغربَ كلَّه، ويهدِّدُه بأن يدفعَ به إلى الزوال»[٦٨]. وقد أبدى هايدغر رأيه فجأة في مقال لفلتر، بواسطة رسالة قارئ[٦٩]: «إن تفسير كريستيان إ. لفلتر للجملة التي انتُزعت من سياق المحاضرات (صفحة ١٥٢)، لهو تفسيرٌ صحيح من كل الجهات .[...] وقد كان من السهل شطبُ الجملة المذكورة وسائر الجمل التي سقتموها، قبل طبع الكتاب. ولكني لم افعل ذلك، ولن افعله ايضاً في المستقبل. لأن الجُمل، أولاً، جزءٌ من المحاضرات من ناحية تاريخية، ولأني مقتنع من جهة أخرى بأن المحاضرات تحتمل الجُمل المذكورة، بالنسبة لقارئ، تعلّمَ صناعةَ التفكير».

باستطاعتنا أن نتوقع أن هايدغر لم يتصرّف لاحقاً كذلك، بل حذف جُملاً منفِّرة سياسياً، من دون أن يشير إلى المحذوف. او أنه لم يكن عالماً بما كان يحدث قبل النشر؟ ما يثير التعجب أكثر من ذلك، هو أن هايدغر استحسن تفسير لفلتر الذي اخطأ، إذ اسقط فهماً ذاتياً متأخِّراً على العام ١٩٣٥، رغم أن هذا التفسير لا يعتمد إلا على اضافة فقط، زادَها هايدغر نفسُه على المخطوطة عام ١٩٥٣. صحيح أن هايدغر يعلِن حرفياً أن الاضافةَ بين هلالين هي جزءٌ من المحاضرة الاصيلة، كما يمكن الاستنتاج من «الملاحظة المقدمة» في كتاب ١٩٥٣. ورغم أنه يُصر على هذه الرواية المضلِّلة في حديثه مع شبيغل ايضاً، إلا أن الحقيقة ظهرت شيئاً فشيئاً. فقد قوّى ف. فرانتسن عام ١٩٧٥، نتيجة تحليل دقيق للنص، الشك «في ما إذا كان هايدغر فعلاً قد عنى ما ادّعى عام ١٩٥٣ أنهَ قد عنّاه»[٧٠]. وروى أتو بوغلر عام ١٩٨٣، أن صفحة المخطوطة التي تحمل المقطع، موضوعَ الخلاف، مفقودةٌ من الارشيف. وهو ايضاً يعتقد أن ما يرد بين الهلالين هو اضافةٌ لاحقة، من دون أن يعتبر ذلك تحريفاً مقصوداً[٧١]. بعد نشر الترجمة الفرنسية لكتاب فكتور فارياس، وصف راينر مارتن، الذي كان مقرَّباً من هايدغر، ماجرى قائلاً، إن هايدغر عام ١٩٥٣ لم يتبع نصيحة مساعديه الثلاثة بأن يحذف الجملةَ المعثرة، ولكنه اضاف بين هلالين ذاك التعليق، موضوعَ الخلاف، والذي اعتمد عَليه تفسيرُ لفلتر، وعرضُ هايدغر الذاتي المُضِل من ناحية التسلسل الزمني[٧٢].

ومما يستدعي الاهتمام، أن السؤال الفعلي في الجدل الفلسفي قد غاب عن المناقشة التي اضطرمت عام ١٩٥٣. فهايدغر لم يُجب حينها، ولم يجب لاحقاً، على السؤال عن موقفه من الجريمة الجماعيةَ النازية. ولذا فان لدَينا العديد من الاسباب لنتوقع أن جوابه على هذا السؤال سيكون عمومياً فقط. ففي ظل «السيطرة العالمية لارادة القوة، ضمن التاريخ الذي ينظر اليه من ناحية عالمية»، يصبح كلُّ شيء واحداً: «في هذا الواقع، يوجَدُ اليومَ كلُّ شيء، أشيوعيةً دُعي، او فاشيةً، أوَ ديمقراطيةً عالمية»[٧٣]. هذا ما قاله هايدغر عام ١٩٤٥ وما كَرره مجدَّداً: التجريد بواسطة الجوهرة. تحت النظر المُسَوِّي الذي

لفيلسوف الوجود، تظهر ايضاً ابادة اليهود حدثاً، يمكن استبداله بأي حدث آخر. وهكذا فإن ابادةَ اليهود أو تهجيرَ الالمان - يشبه أحدهما الآخر. وقدّ اجاب هربرت ماركوزه في ١٣ ايار ١٩٤٨ على رسالة، زعم فيها هايدغر بالضبط هذا، بما يلي: «أنتم تكتبون أن كل ما اقوله حول افّناء اليهود ينطبق ايضاً على الحلفاء، اذا استُبْدلَ 'الالمان الشرقيون' 'باليهود'. ألا تقفون، مع هذه العبارة، خارج البُعد الذي يمكن الحديثُ في اطاره بين الناس - أي خارج الكلمة؟ إن ايضاح جريمَة أو تعديلها أو 'فهمها' بواسطة القول، إن الآخرين كانوا قد فعلوا هذا ايضاً، لهو ممكن فقط خارج البُعد المنطقي. وأكثر من ذلك: كيف يمكن أن يُسَاوى بين تعذيب ملايين الناس وتقطيعهم وابادتهم، والنقل الاجباري لمجموعات من الشَعوب، ولم يحدث أثناءها شيءٌ من هذه الفظَائع (ربما بصرف النظر عَن بعض حالات استثنائية)؟»(٧٤).

٦

تورطُ هايدغر مع النازية أمرٌ باستطاعتنا أن ندعه براحة للحكم التاريخي المتعفِّف اخلاقياً الذي يجوز لنا أن نترك اصداره للاحقين؛ أما تصرّف هايدغر الاعتذاري بعد الحرب، فهو أمرٌ آخر. وكذلك تلميعاته، وتحريفاته، وامتناعه عن أن يتملّص علناً من النظام الذي اعترف به علناً. وهذا يعنينا كمعاصرين. طالما أننا نتقاسم التاريخ وسياق الحياة مع آخرين، يحق لنا أن يحاسبَ بعضُنا بعضاً. ولم تكن تلك الرسالة التي قدّم فيها هايدغر نموذجاً عن تقديم الحساب، ما زال منتشراً حتى اليوم في الاوساط الأكاديمية، إلا جواباً على حثّ مركوزه، وهو تلميذٌ سابق له: «لقد انتظر الكثيرون كلمةً منكم، كلمةً تحرِّركم بوضوح، وبشكل نهائي، من هذا التماهي، كلمةً تعبِّر عن موقفكم الفعلي الراهن مما حدث. ولم تنطقوا بمثل هذه الكلمة - أو على الأقل لم يخرج شيءٌ مثل ذلك عن نطاقكم الخاص»(٧٥). لقد بقي هايدغر، بحسب وجهة النظر هذه، أسير جيله وعصره وبيئة حقبة أدناور Adenauer التي تميّزت بالكبت. لم يتصرف بعكس الآخرين، بل كان واحَداً من كثيرين. فالاعتذارات التي تصدر عن محيطه

هي بالكاد مقنعة، إذ تدَّعي أنه كان على هايدغر أن يدافع عن نفسه تجاه التجريحات بسمعته، وأن أي اعتراف كان سيُفهَمُ اشارةَ تبعيّة جديدة، أو أن هايدغر اختار الصمت، لأن أي ايضاح ممكن لن يفي في أي حالٍ بالمطلوب، إلخ. إن الصورة التي يرسمها الرأي العام شيئاً فشيئاً تجعل قول أحد الأصدقاء يبدو على اكبر قدر من الاستحسان، ذلك أن هايدغر لم يرَ أيَّ دافع للقيام بأي خطوة تدلّ على اتضاع واذلال الذات، لأنه لم يكن نازياً، ولأنه خشّي، اضافةً إلى ذلك، أن يُخيف الشّباب منَ قراءة كتبه(٧٦).

إن موقفاً نقدياً للذات والتعاملَ المنفتح النابع من ضمير حي مع الماضي الخاص كان يتطلب من هايدغر ما هو ثقيل الوقع عليه، أي إعادةَ صياغة فهمه الذاتيِّ كمفكر، يمتاز بحيازته منفذاً إلى الحقيقة. لقد ابتعد هايدغر تدريجَياً عَن دائرة الفلسفةَ الاكاديمية منذ عام ١٩٢٩، وبلغ به الأمر بعد الحرب إلى مناطق فكر بعيداً عن الفلسفة وبعيداً عن الحجة بالإجمال. ولم يكن هذا هو الفهم الذاتي النخبوي لطبقة اكاديمية من الموظفين، بل وعي الرسالة المفصَّلة على شخص واحد. ولا يتفّق الاعترافَ باخطاء خاصة وبذنب خاص معَ وعيٍّ كهذا.

هايدغر، الانسان المعاصر، يتجاوزه ماضيه ويدفع به إلى وضع غامض، لأنه لم يستطع أن يتصرف تجاه هذا الماضي، بعد أن انقضى كلُّ شيء. لقد بقي تصرفه غير تاريخي، حتى بحسب مقاييس الكينونة والزمن. ولكن ما يجعل من هايدغر ظهوراً نموذجياً لذهنية سادت في زمن ما بعد الحرب يتعلق بشخصه، لا بعمله. وشروط تقبُّل أي عملَ مستقلّة إلى حد بعيد عن تصرّف المؤلف. وهذا ينطبق من دون شك علَى كتاباتَ هايدغر حتى ١٩٢٩. حتى كتاب كانط ومشكلة الميتافيزيقا يتبع عملُ هايدغر الفلسفيُ المعنى الخاص للإشكاليات، إلى درجة أن المساهمات التي يمكن ايضاحها بواسطة سوسيولوجيا المعرفة، والتي تشير إلى سياق نشوئها، لا تُصدر حكماً مُسبقاً على سياق التبرير. نحن نقدِّم إذن خدمةً لهايدغر، حين نبرَز استقلال فكره خلال هذه المرحلة الأوفر نتاجاً في حياته – وقد كان هايدغر في الاربعين من عمره عام ١٩٢٩ – حتى ولو كان ما نقوم به ضد صياغة هايدغر الذاتية وضد التشديد المبالغ فيه على الإستمراريات.

لقد بقي هايدغر بالطبع الفيلسوف المنتج كما كان، حتى بعد بداية عملية، تسلّلت في البدء، ثم ظهرت بشكل مثير للإنتباه، وتناولت تحويل الفلسفة إلى نظرة الى العالم. ونحن مَدينون لنقدّه للعَقل، الذي ابتدأ مع تفسير أفلاطون عام ١٩٣١ وتطور خاصةً بين عامي ١٩٣٥ و١٩٤٥ أثناء معالجته لنيتشه، بآراء حافظت على قيمتها(٧٧). وقد اصبحت هذه الأفكار التي بلغت قمّتها في تفسير ديكارت الغني بالنتائج، نقطة انطلاق لأعمال مكمِّلة ومشوِّقة، وحافزاً لبدايات جديدة على مستوى رفيع من الإنتاج. وخير مثل على ذلك هو علم التأويل الفلسفي لهانس - غيورغ غادمر، وتُعتبَر من اهمّ التجديدات الفلسفية بعد الحرب. وثمة شهادات أخرى لأثر نقد هايدغر للعقل، الذي لا يلوي على شيء فيما يتعلق برؤية العالم، هي في فرنسا فينومينولوجيا الاعمال المتأخرة لمارلو بونتي وتحليل فوكو لأشكال المعرفة، وفي اميركا نقد ريتشارد رورتي للفكر الذي يعتمد التمثّل، أو فحص هوبرت درايفوس للممارسة في عالم الحياة(٧٨).

لا يجب، إذاً، ان ينتج استنتاج خاطئ من الرابط بين الشخص والعمل. فعمل هايدغر الفلسفي مَدينٌ باستقلاليته لقوة حججه، شأنه في ذلك شأن عمل الفلاسفة الآخرين. ويمكن في هذه الحال أن ينجح الاتصال به، حين يعتمد المرء على الحجج - ويرفعها عن سياقها المتعلّق برؤية العالم. وبقدر ما يغرق الجوهر الحججي في رؤية العالم، بقدر ما تشتدّ الحاجة إلى قوة نقدية تقوم بإعادة تفهم مغربل للأمور. وتفقد هذه البديهية التأويلية ابتذالها بالاخص هناك، حيث يقف اللاحَقون المتقبّلون للنص من قريب او من بعيد في التقاليد نفسها التي استمد منها العمل الفلسفي دوافعه. ولهذا فإن التَقَبُّل الناقد لفكر، تسربت اليه عدوى رؤية العالم، لا يمكن أن ينجح في المانيا إلا إذا اطّلعنا، نَحن الذين تعلّمنا من هايدغر، على العلاقات الداخلية التي نشأت بين التزام هايدغر السياسي وتحوّل موقفه إلى الفاشية من جهة، والطريق الحججي الذي سَلكه نقدٌ للعقل ذو دوافعَ سياسيَة من جهة أخرى.

إن التحريم الغاضبَ لهذا التَساؤل لأمر معوَّق. إذ يجب علينا في هذه الحال أن نتحرَّر من الفهم الذاتي ومن التصرف والإدعاء الذي ربطه هايدغر بدوره، قبل

أن نستطيع تَلَمُّسَ جوهر القضية. ولا يؤدي التسويرُ الحامي لسلطة المفكِّر العظيم – من يفكِّر بشكل عظيم، يمكن أن يخطئ بشكل عظيم أيضاً[٧٩] – إلا إلى اهمال التقبّل النقدي للحجج لمصلحة تكييفه الاجتماعي وتحويله إلى لعبة لغوية لا يمكن ايضاحها. إن الشروط التي يمكننا أن نتعلم بحسبها من هايدغر لا تتلاءم مع فكر معاد للغرب، عميق الجذور في المانيا. وقد تخلّينا عن هذا الفكر، ولحسن الحَظ، بعد ١٩٤٥. ولا يجوز أن يعود هذا الفكر الى الحياة مجدَّداً، ولا حتى مع هايدغر المُتَّخَذ اتخاذاً مُقَلِّداً. وإني اعني بالدرجة الأولى اشارة هايدغر الى «أن هناك فكراً أكثر تشدداً مما يمكن فهمه». ويرتبط مع هذه الاشارة، اولاً، الإدعاءُ بأن قليلين فقط يمتلكون منفذاً متميِّزاً إلى الحقيقة وعلماً معصوما من الخطأ، فيجوز لهم أن يبتعدوا عن التحاجج العام. وترتبط بهذه الاشارة السلطوية، ثانياً، مفاهيم للاخلاق والحقيقة، تفصل المعرفة الصحيحة عن الفحص والاعتراف الحاصل بين ذوات متعدّدة. ويرتبط بهذه الاشارة، ثالثاً، إفلاتُ الفكر الفلسفي من دعوة العلم إلى المساواة، واجتثاثُ ما يتعدّى نطاقَ الحياة اليوميةَ بمعناها المشدَّد من ارض الخبرة الخاصة بالممارسة اليومية التواصلية، وتخريبُ الاحترام المتساوي للجميع.

لقد لاقت الترجمة الفرنسية للكتاب الموضوع امامنا صدىً بالغاً. ويجيب فكتور فارياس نفسُه على ردات الفعل المتعددة الاصوات. وقد ترددت جماعة الفلاسفة في المانيا في اعلان مواقفها[٨٠]. واشيرَ، بحقٍّ، إلى أن موضوع «هايدغر والنازية» عولج كثيراً في المانيا ابتداء من جورج لوكاش وكارل لوفيت ومروراً ببول هونرفلد Paul Hühnerfeld وكريستيان فون كروكوف Christian von Krockow وتيودور ف. أدورنو والكسندر شفان Alexander Schwan ووصولا الى هوغو أُت، فيما نُزعت الوصمةُ النازية عن هايدغر في فرنسا بسرعة، وأُعْلِنَ مُقاوماً [للنازية][٨١]. ولكن أثر النقد كان في بلادنا ضئيلاً. فلم يتخطَّ أثرُ العرضِ النقديِّ الذي قام به ف. فرانتسن لتطوّر هايدغر الفلسفي والمعلومات الجديدة التي اتى بها هوغو أُت وأوتو بوغلر عن التزام هايدغر السياسي دائرةَ المتخصِّصين. ولذا فإن ما يبرِّر الطبعة الالمانية لهذا الكتاب، ليس فقط أنه يقدِّم

عرضاً شاملاً لصيرورة هايدغر السياسية بناءً على قاعدة أوسعَ من المراجع، بل - وهذا هو الأهم - أن تقبُّل الأوساط الناشرة في المانيا للطبعة الفرنسية يبرهن على أن اعتذارية هايدغر، التي وصفها هوغو أُت بالمهارة وأنها ذات معالم استراتيجية، ما زالت عندنا بحاجة الى التوضيح.

وبعد أن أُعيد طبع الدراسة الدقيقة التي قام بها نقولا ترتوليان Nicolas Ter-tulian ساهمت جريدة فرانكفورتر روندشاو Frankfurter Rundschau فقط (في ٢ شباط ١٩٨٨) في هذا التوضيح. يُرجى من الترجمة الالمانية لهذا الكتاب أن تعقبها جولة نقاش ثانية، لا تسيطر عليها الإعتذارية المجاملة[٨٢]، ولا تخطيط الإيديولوجيا المكشوف[٨٣]، ولا الحركة المُقلَّدة[٨٤]، ولا العداوة الخفيّة الخارجة عن طورها[٨٥].

لم يحظَ الجزء من الكتاب الذي يتناول شباب هايدغر حتى الازمة الدينية التي عاشها إلا بالقليل من الاهتمام في النقاش الحالي. ولكن هذه المراحل قد تمنح النقاش على المدى الأبعد دفعاً مثمراً. ويشي كتاب هايدغر الرئيسي، الكينونة والزمن، بتعاط كثيف للمؤلف مع اوغوسطينوس ولوثر وكيركيغارد. وبذلك يدخل الكتاب، بمعالمه البرتستانتية، في التيار الرئيسي للتقليد الفلسفي الالماني الذي نشأ مع كانط. وقد بقي اصل ثقافة هايدغر الكاثوليكي خافياً على الكثير منا، خلف هذه القسمات. وها هو فارياس يكشف بحيوية خلفيةَ الذهنية الكاثوليكية السائدة في جنوب المانيا والنمسا. وقد انبثق صنفها البابوي المتشدِّدَ عن الصراعَ الثقافيَ الذي ساد في اواخر القرن التاسع عشر. هكذا يسلِّطُ نورٌ جديدٌ على فلسفة هايدغر المتأخرة. وهي توجد بالطبع تحت تأثير المقدِّمات المنطقية الخاصة بالوثنية الجديدة التي اعلنها هايدغر رسمياً في الثلاثينات. ولكن المحتوى السياسي الواصف لوضع العصر، الذي يحوزه «تحطيمُ الميتافيزيقا» المُنجَزُ تحت حكم هذه المقدِّمات المنطقية يعيد بعث نماذج تقليدية لعداء حاسم للحداثية. وقد عرف هايدغر الشاب هذه النماذج التقليدية في بيئة المدرَسة والمَنزل، وقد طبعها الصراع الثقافي المذكور.

تتناول ردود الفعل الرافضة لكتاب فارياس السيرةَ السياسية بمعناها الضيق.

وهذه تضعنا للمرة الأولى امام تفاصيل، لا عزاء فيها، للتاريخ اليومي النازي لفيلسوف هام. بعد هذا الكتاب لن يكون من السهل ان نفصل بين التعبير المتطرِّف لمفكرٍ عظيم عن نشاطات مدهشة والطموح التافه الذي لأستاذ جامعة الماني متطرّف مَن الاقليم. «الحق ليس لأي كان، بل للقوي فقط» – لا أعرف كيف يمكن نزع السمو عن هذا الهوى المُهلكِ بما هو أكثر فعاليةً ممّا يطلعنا عليه فارياس. وهو يسوق أمام نواظرنا النتائج المنطقية الحاسمة لممارسات التسوية والاعترافات والظهورات المهيِّجة وتلك الرسائل الخاصة والمؤامرات وتلك الخطط لبناء مكان لتهيئة الكوادر وتلك المنافاسات وصراعات الأجنحة التي تجري في العالم الاكاديمي الحقير. ويقابل فارياس، بما يقارب السذاجة، اقتباسات من هايدغر واقتباسات من هتلر. ولكن قد يكون لهذه المنهجية، التي تثير التسّاؤل، أثرٌ مُنوِّر شافٌ. فهي توضح الارتباط الدلالي بين النصوص الفلسفية العميقة والجُمل السطّحية للدعاية النازية. العداءُ الفظ لما هو أميركي والقرفُ من الآسيوي والكفاحُ ضد الإغتراب اللاتيني الذي اعترى الجوهر اليوناني – الالماني والخوفُ من الغرباء وشعرُ الوطن العاطفي – هذه العناصر الغامضة تحتفظ بقوتها المؤثِّرة نفسها، سواءٌ أُظهرتْ عارية، أو تلبّست بهلدرلين.

يبرز فارياس هذا التعليم في وجه منفِّذي الوصية، الذين يعتقدون دوماً بأن المستوى الثقافي لمفكرٍ ما، يُلزِمُ الاجيالَ اللاحقة بأن تَرِثُه كاملاً، وغير منقسم.

هوامش

* "Martin Heidegger - Werk und Weltanschauung", *Texte und Kontexte*, pp. 49-83.

١. W. Franzen, *Martin Heidegger*, Sammlung Metzler, Stuttgart 1976, 78.

٢. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Das Rektorat 1933/34*, Frankfurt/M. 1983.

٣. H. Ott, "Martin Heidegger und die Universität Freiburg nach 1945", in: *Historisches Jahrbuch*, 1985, 95ff.; id., "Martin Heidegger und der Nationalsozialismus", in: A. Gethmann-Siefert, O. Pöggeler, *Heidegger und die praktische Philosophie*, Frankfurt/M. 1988, 64ff.

٤. O. Pöggeler, "Den Führer führen? Heidegger und kein Ende", in: *Philosophische Rundschau*, 1985, 26ff.; id. "Heideggers politisches Selbstverständnis", in: Gethmann-Siefert, Pöggeler, 1988, 17ff.

٥. K. Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Ein Bericht, Stuttgart 1986, 57.

٦. N. Tertulian, "Heidegger oder: Die Bestätigung der Politik durch Seinsgeschichte. Ein Gang zu den Quellen. Was aus den Texten des Philosophen alles sprudelt", in: *Frankfurter Rundschau*, 2.2.1988.

٧. Ott in: Gethmann-Siefert, Pöggeler, (1988), 65.

٨. من اللازم أن يتضمن التردد في التقييم السياسي – الاخلاقي للسلوك في ذلك الحين التخلي عن مقارنات وُضعت بسهولة تعبيراً عن محاسبة هايدغر. حتى المتبصِّر أُتو بغلر يقدم لنا مثالاً لذلك فيه تحذير، إذ لا يقارن فقط التزام هايدغر بهتلر بخيار أرنست بلوخ وجورج لوكاش لستالين، انما يُدْخلُ في هذا السياق مراجعةً، أبدى فيها تيودور أدورنو الرأي، وكان يجهل جهلاً مطبقاً الحالة السائدة عام ١٩٣٤ أنه سيمكنه النجاة من الشبح السائد في المانيا (بغلر [1985]، ص ٢٨). وإذ ووجه أدورنو عام ١٩٦٣ (في جريدة فرانكفورت الطلابية ديسكوس) بهذه المراجعة التي كتبها عام ١٩٣٤، رد بكتاب مفتوح، ما من شيء يؤثِّر في النفس أكثرَ من معارضة كلماته لصمت هايدغر المخجل. قارن كلمة المحقق ر. تيديمانّ في ت. ف. أدورنو، الكتابات الكاملة، الجزء ١٩، ص ٦٣٥ وَو؛ هناك ايضاً رسالة أدورنو ورأيٌ لماكس هوركهايمر.

٩. H. Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831-1933*, Frankfurt/M. 1983, 13.

١٠. قارن فيما يتعلق بالدوافع البراغماتية ليهايدغر: C. F. Gethmann, "Vom Bewusstsein zum Handeln", in: H. Stachowiak, *Pragmatik*, Vol. 2, Hamburg 1987, 202ff.

١١. O. Pöggeler (Ed.), Heidegger, Köln 1969.

١٢. لقد ترك الاهتمام الكثيف بأعمال هايدغر المبكِّرة آثارَه ايضاً في اعمالي، حتى كتاب المعرفة والمصلحة (١٩٦٨)؛ قارن الاشارة إلى المراجع لدى فرانتسن (١٩٧٦)، ص ١٢٧؛ وقد سحرتني الماركسية الهايدغرية لدى ماركوزه الشاب، قارن أ. شميت، «أونطولوجيا ـ ثوابت الوجود والمادية التاريخية لدى هربرت ماركوزه» في ي. هابرماس (مصدر سابق)، اجوبة على هربرت

مركوزه، فرانكفورت/ ماين ١٩٦٨، ص ١٧ وو.

A. Schmidt, "Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse", in: J. Habermas (Ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse*, Frankfurt/M. 1968, 17ff.

١٣. هـ. ـأ. فيلر، تنظيف الماضي الالماني من النفايات؟، ميونيخ، ١٩٨٧، ما زالت المقارنة بين الجريمة الالمانية وطرد الالمان من المناطق الشرقية، وقد واجه هايدغر بها مركوزه عام ١٩٤٩، تلعب دوراً لدى هيلغروبر Hillgruber عام ١٩٨٦.

H.-U. Wehler, *Entsorgung der deutschen Vergangenheit?*, München 1987.

١٤. لقد طالَب كارل ياسبرز والمطران غروبر Gröber صديقهما هايدغر، او بالأحرى توقعا منه، عام ١٩٤٥ «ميلاداً جديداً حقيقياً» او «تبدلاً عقلياً»، قارن:

Ott in: Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), 65.

١٥. يخطيء ر. رورتي ايضاً في التقدير، اذ يعتبر ان المشكلة هي في العلاقة بين الشخص والعمل الفكري، لا في التورّط الناشيء بين الفلسفة والظرة الى العالم:

R. Rorty, "Taking Philosophy Seriously", in: *The New Republic*, April 11, 1988, 31ff.

١٦. م. فرانك، «الفلسفة اليوم والآن»، في جريدة فرانكفورتر روندشاو، في ٥ آذار، ١٩٨٨، قد يكون تقبّل هايدغر لدى اليمين الجديد في فرنسا تحذيراً. بالنسبة لليميني المتطرّف بيار كريبس Pierre Krebs، الذي أوجد Thule-Seminare يعتبَر هايدغر مؤلفاً مرجعياً، يُقتبَس اكثر من أ. غيلن A. Gehlen أو ك. لورنس K. Lorenz أو أ. مولّر فان دنْ بروك A. Moeller van den Bruck أو أ. شبنغلر O. Spengler إلخ؛ ب. كريبس، «مملكتنا الداخلية»، في: المؤلف نفسه (مُصدر)، شجاعة للهوية، شتروكوم ١٩٨٨، ص ٩ وو. P. Krebs (Ed.), *Mut zur Identität*, Struckum 1988, 9ff.

١٧. J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, 184ff.

١٨. يؤسفني أني لم أكن اعرف حينها البحث القيّم الذي ألّفه ف. فرانتسن، من انطولوجيا ثوابت الوجود الى تاريخ الوجود، مايزنهايم أ. غلان، ١٩٧٥، القسم الثالث، ص ٦٩ وو، والكلمة الملحقة بالطبعة الثانية للكتاب أ. بغلر، مسيرة فكر م. هايدغر، بفولينغن ١٩٨٣، ص ٣١٩ وو.

W. Franzen, *Von der Existentialontologie zur Seinsgeschichte*, Meisenheim a. Glan 1975, Dritter Teil, 69ff.; O. Pöggeler, *Der Denkweg M. Heideggers*, Pfullingen 1983, 319ff.

١٩. Pöggeler (1983), 335.

٢٠. إقتبست بحسب Pöggeler (1983), 327

٢١. هابرماس (١٩٨٥)، ص ١٦٩وو. فيما يتعلق بالفترة المختلف عليها، التي تسبق «الكينونة والزمن»، قارن مساهمات H.-G. Gadamer, C. F. Gethmann, Th. Kisiel, in: *Dilthey-Jahrbuch* 4 (1986/87).

٢٢. كلمة "mandarin" تعني أصلاً النخبة التقليدية المثقفة بين الموظفين الرسميين في الصين قبل الثورة الشيوعية وكانوا يرتدون ثياباً زاهية برتقالية اللون على الغالب. ويستخدم هذا التعبير لوصف طبقة المثقفين الألمان وخاصة اساتذة الجامعات منذ أواخر القرن التاسع عشر حتى بداية الحرب العالمية الثانية الذين اعتُبروا نخبة المجتمع. وكانوا من انصار المحافظة على التقاليد. [المعرِّب]

F. K. Ringer, *The Decline of the German Mandarins. The German Academic Community 1890-1933*, Cambridge, Mass. 1969;

J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. : قارن الى ذلك مراجعتي
H. Brunkhorst, *Der Intellektuelle im Land der Mandarine*, Frankfurt/ قارن أيضاً 1981, 458ff.;
M. 1987.

٢٤ . فرانتسن (١٩٧٥)، ص ٤٧ وو . هذا ما سبق أدورنو ولاحظه في محاضرته الأولى عام
Th. W. Adorno, "Die Aktualität der Philosophie", in: *Gesammelte Schriften*, Vol. 1, : ١٩٣٠
325ff.

٢٥ . M. Theunissen, *Der Andere*, Berlin, 1977, 182ff.

٢٦ . E. Tugendhat, "Die Idee von Wahrheit", in: Pöggeler (1969), 286; K.-O. *Apel*,
Transformation der Philosophie, Frankfurt/M. 1973, Vol. 1, Zweiter Teil.

٢٧ . C. F. Gethmann, "Heideggers Konzeption des Handelns in 'Sein und Zeit'", in:
Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), 140ff.

٢٨ . المرجع نفسه، ص ١٤٢ .

٢٩ . Franzen (1975), 80.

٣٠ . K. Sontheimer, *Antidemokratisches Denken in der Weimerer Republik*, München
1962; Ch. v. Krockow, Die Entscheidung, Stuttgart 1958.

٣١ . يقلب المدافعون الفرنسيون عن هايدغر الأمور رأساً على عقب، اذ يريدون أن يوضحوا خيار هايدغر للنازية، بالقول إن فكر الكينونة والزمن كان محتفظاً بتجذره في «الفكر الميتافيزيقي» والتصاقه الشديد بمصير العدمية . قارن Ph. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris
1987. هناك نقد لذلك في L. Ferry, A. Renaut, *Heidegger et les Modernes*, Paris 1988.

٣٢ . Pöggeler (1985), 47.

٣٣ . يتضمن المقال المبكر الذي كتبه هربرت ماركوزه، «الكفاح ضد الليبرالية في فهم الدولة التوتاليتاري»، في: مجلة البحث الاجتماعي ٣ (١٩٣٤)، ص ١٦١ وو، تحليلاً ثاقباً لذلك، كما يتضمن اشارات إلى مقال هايدغر في جريدة فرايبورغ الطلابية في ١٠ تشرين الثاني ١٩٣٣ .
Herbert Marcuse, "Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staat-
sauffassung", in: *Zeitschrift für Sozialforschung* (1934), 161ff.

٣٤ . M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 29/30, 244.

٣٨ . قارن بالنسبة لتحليل§ W. Franzen, "Die Sehnsucht nach Härte und Schwere", in:
Gethmann-Siefert, Pöggeler (1988), 78ff.

٣٥ . يقوم هايدغر في «الكينونة» والزمن بنزع التعالي عن الأنا المشكِّل للعالم ضمن عمارة تحدِّدها فلسفة التعالي ؛ قارن J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt/M. 1988, 49 ff.

٣٦ . M. Heidegger, *Wegmarken*, Frankfurt/M. 1978, 330.

٣٧ . M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit*, Frankfurt/M. 1949.

٣٨ . يميل بعض مفسِّري هايدغر إلى أن يفهموا الفصول الأخيرة من الكينونة والزمن، وخاصة الكلام عن «المصير» و «القدر» بمعنى جماعي . ولكن هذه القراءة لا تعيد الا صياغة هايدغر الذاتية، الملتفة إلى الوراء فقط . قارن اشارتي في J. Habermas, (1985), 187, n. 36.

٣٩ . تتوسط هذه الصورة الفكرية سلسلة المحاضرات «مدخل إلى الميتافيزيقا» من عام ١٩٣٥ ؛

قارن ايضاً أ. شفان، فلسفة سياسية في فكر هايدغر، أوبلادن ١٩٦٥. وقد زودني أ. شفان بالاضافة المفيدة والنقدية للطبعة الثانية من كتابه (أوبلادن ١٩٨٨)، وذلك بعد أن كنت قد انتهيت من كتابة المخطوطة. A. Schwan, *Politische Philosophie im Denken Heideggers*, Opladen 1965.

٤٠. G. Schneeberger, *Nachlese zu Heidegger*, Bern 1962, 149ff.; العلائق القائمة بين كلمة هايدغر عند تسلّمه رئاسة الجامعة و الكينونة والزمن يبحثها K. Harries, "Heidegger as a Political Thinker", in: M. Murray (Ed.), *Heidegger and Modern Philosophy*, New York 1978, 304ff.

٤١. Pöggeler (1983), 343.

٤٢. بوغلر يصوغ هذا كسؤال ـ ويحمّله معنى خطابياً ـ، المرجع نفسه، ص ٣٣٥.

٤٣. Heidegger (1953), 38.

٤٤. المرجع نفسه، ص ٣٢.

٤٥. المرجع نفسه، ص ٣٤.

٤٦. Pöggeler (1983), 340f.

٤٧. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 55, 123; للدلالة على مقاطع مشابهة قارن Pöggeler (1983), 344.

٤٨. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Vol. 53, 106.

٤٩. Heidegger (1953), 152.

٥٠. Pöggeler (1988), 59, n. 11.

٥١. Pöggeler (1985), 56f.

٥٢. *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1985, 69.

٥٣. Heidegger (1985), 92.

٥٤. المرجع نفسه، ص ٨٧.

٥٥. Franzen (1975), 99.

٥٦. قارن Habermas (1985), 189f.

٥٧. Heidegger, "Brief über den Humanismus", in: *Wegmarken*, 1978, 334.

٥٨. المرجع نفسه، ص ٣٥٧. قارن Schwan (1988), 246ff.

٥٩. قارن بالنسبة إلى هذا النقاش الذي لا يمكنني في هذا السياق التطرق اليه Franzen (1975), 152ff.

٦٠. المرجع نفسه، ص ٣٢٧.

٦١. المرجع نفسه، ص ٣٥٩.

٦٢. Heidegger (1983), 39.

٦٣. المرجع نفسه، ص ٤٠.

٦٤. Heidegger (1983), 30, 33, 41, 42.

٦٥. المرجع نفسه، ص ٣٢، ٢٦.

٦٦. المرجع نفسه، ص ٢٧.

٦٧. اعيد طبعه في: J. Habermas, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt/M. 1981, 65ff.

٦٨ . هناك عبارة أخرى للفلتر جديرة ايضاً بالذكر : «ثمة ملاحظة حاقدة جداً تُظهر كم أن المدعي على هايدغر يقع في نقده ضحيةً ادمان الملاحقة . فهابرماس يقول ' لم يكن هناك ذكاء فاشيّ، بحد ذاته ، وذلك لأن المستوى المتوسط للطاقم القياديّ الفاشيّ لم يستطع أن يقبل عرض المثقف . لقد كانت القوى موجودة . ولكن الشكل الضئيل القيمة ، الذي اتخذه النشطون سياسياً، قد دفع بهذه القوى إلى المعارضة . ' بكلمات اخرى : لقد عرض هايدغر نفسه على هتلر ، ولكن هتلر ، ' بمستواه المتوسط ' ، رفض العرض ودفع هكذا بهايدغر إلى المعارضة . هذا ما يعرضه هابرماس ... » ولم يستطع لفلتر أن يتوقع أن هايدغر نفسه يؤكد ملاحظتي الثاقبة ، لا الخبيثة : «لقد ذهبت النازية فعلاً في اتجاه صحيح . [زيادة من هابرماس] ؛ ولكن هؤلاء الناس كانوا شديدي الجهل بالفكر ، فلم ينشئوا علاقة صريحةً فعلاً بما يحدث اليوم وما هو في طريقه الينا منذ ثلاثة قرون» (مجلة شبيغل ، عدد ٢٣ ، ١٩٧٦ ، ص ٢١٤) .

٦٩ . في جريدة الزمن *Die Zeit* ، ٢٤ ، ٩ ، ١٩٥٣ .

٧٠ . Franzen (1975), 93.

٧١ . Pöggeler (1983), 341ff.

٧٢ . R. Marten, "Ein rassistisches Konzept von Humanität", in: *Badische Zeitung*, 19./ 20. Dez. 1987.

رداً على سؤالي أكّد لي ر . مارتين الأمر في رسالة مؤرخة في ٢٨/ ١/ ١٩٨٨ : «لقد قرأنا آنذاك التصحيحات لهايدغر : التحضير للطبعة الجديدة من الكينونة والزمن (توبينغن ١٩٣٥) والطبعة الأولى من محاضرات ١٩٣٥ . وكما اذكر ، لم يكن المقطع بارزاً بواسطة هلالٍ موضِح ، بل بفظاعة مضمونه التي لفتت نظرنا نحن الثلاثة . »

٧٣ . Heidegger (1983), 25.

٧٤ . Th. Sheehan, "Heidegger and the Nazis", in: *The New York Review of Books*, 16.6.1988, 42. من رسالة هايدغر يقتبس *Pflasterstrand*, 17.5.1985.

٧٥ . المرجع نفسه ، ص ٤٦ .

٧٦ . H. W. Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger*, Frankfurt/M. 1983, 101.

يوضح هايدغر في جوابه على مركوزه في ٢٠/ ١/ ١٩٤٨ أن الاعتراف بعد ١٩٤٥ لم يكن بالنسبة اليه ممكناً ، لانه لا يريد أن يفعل ما فعله اتباع النازيين الذين اعلنوا عن تبدّل فكرهم بطريقة قبيحة جداً . قارن ايضاً Schwan (1988), 259.

٧٧ . M. Heidegger, *Nietzsche*, Vol. 1 & 2, Pfullingen 1961.

٧٨ . H. L. Dreyfus, "Holism and Hermeneutics", in: *Review of Metaphysics*, Sept. 1980, 3ff.

٧٩ . بهذا المعنى يختم إ . نولته (E. Nolte) مقاله حول الفلسفة والنازية في غتمان ـ سيفرت ، بغلر (١٩٨٨) ، ص ٣٥٥ ، بالجملة : «إني اعتقد بأن التزام هايدغر السياسي عام ١٩٣٣ والتفكّر عام ١٩٤٣ في خطته كانا على قدر أكبر من الفلسفة ، مقارنةً بصحة موقف نيكولاي هارتمان ، الذي بقي دون تغير ، متنصلاً وجديراً بالأحترام . »

٨٠ . الاستثناء الوحيد هو (إلى جانب شفان) R. Marten, "Heideggers Geist", in: *Allmende*

20 (1988), 82ff.

وهو يروي أيضا أن هايدغر بحضوره وحضور زوجته «عَدّ على اصابعه في نهاية الخمسينات، وهو ممتلئٌ همّاً، عدد الكراسي الفلسفية الالمانية، التي احتلها يهود مجدداً».

٨١. قارن لذلك H. Ott, "Wege und Abwege", in: *Neue Zürcher Zeitung*, 27. 11. 1987, 39; ويتضمن هذا المقال اشارات نقدية لكتاب فارياس تأتي من خبير.

٨٢. K. Bernath, "Martin Heidegger und der Nationalsozialismus", in: *Süddeutsche Zeitung*, 30./31. 1. & 6./7. 2. 1988.

٨٣. H. Ritter, "Bruder Heidegger", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2. 2. 1988; F. Fellmann, "Ein Philosoph im trojanischen Pferd", in: *Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 2. 3. 1988. هنا يغتنم الفيلسوف المُستريّ [فلمان نسبةً الى مدينة مُنستر. المعرِّب] مناسبة مقال ايطالي عن كارل لوفيت ليشير مجدّداً إلى فارياس. وهو يعيد توزيع الأدوار التي كانت في زمنه موزّعة، تقريباً بوضوح، بين الفاعل والضحية: «إن الإغراء الذي سقط هايدغر ضحيته، والذي يختبئ خلف ادعاء هوسرل المطلَق لعلميّة، يمكنها أن تأتي بآخر البراهين، لهو اكثر تشويقاً، من ناحية فلسفية، من الإغراء العلني الذي سقَط ضحيته هايدغر، والذي انبعث من اللاعقل النازي.» لم يكن أصل هوسرل اليهودي هو فقط الذي حماه من أثر اللاعقل النازي، انما ايضاً انسانيته. فلماذا لا تكون الدوافع الفلسفية للمقاومة او للتعرّض للاغراء غير مثيرة فلسفياً؟

٨٤. J. Baudrillard, "Zu spät!", in: *Die Zeit*, 5. 2. 1988.

٨٥. J. Busche, "Also gut. Heidegger war ein Nazi", in: *Pflasterstrand*, Jan. 1988.

هل نتعلّم من الكوارث؟

لفتةٌ مشخِّصةٌ إلى القرن العشرين الوجيز *

١ - إستمراريات مخترِقة

عَتَبَةُ القرن القادم تأسر المخيلة، لأنها تقود إلى ألفيّة جديدة. هذا الفاصل التقويميّ يعود إلى حساب للزمن، مبنيٌّ على تاريخ الخلاص، ونقطتُه الصفر ميلاد المسيح الذي كان حقاً فاصلاً تاريخياً، كما يمكننا التثبّت منه إذا عدنا إلى الماضي. وها إن جداولَ رحلاتَ خطوط الطيران الدولية، وتحويلَ الأموال على نطاق عالمي في البورصة، والمؤتمرات الدولية التي يعقدها العلماء، وحتى اللقاءات العدائية في الفضاء تعتمد كلها على حساب الزمن المسيحي. ولكن الأرقام المدوَّرة التي تخلقها علامات الوقف في التقويم لا تعادل في الأهمية تلك العُقَدَ الزمنية التي تربطها الحوادث التاريخية نفسها. أرقام سنوات مثل ١٩٠٠ أو ٢٠٠٠ لا معنى لها بالمقارنة مع أرقام سنوات تاريخية مثل ١٩١٤ أو ١٩٤٥ أو ١٩٨٩. وتحجب الفواصل التقويمية بشكل خاص استمراريةَ الاتجاهات العامة الطويلة الأمد التي أتت بها الحداثة الاجتماعية والتي ستعبر عتبة القرن الواحد والعشرين، من دون أن يمسّها شيء. قبل أن أتناول قسمات القرن العشرين الخاصة، أودّ أن اذكّر بتلك الإيقاعات الطويلة التي تخترق القرن بأسره، وذلك بأن اشير إلى النمو السكاني (أ) وتبدّل بنية العمل (ب) وبرنامج الإنجازات العلمية التقنية (ج).

(أ) منذ أوائل القرن التاسع عشر بدأ في اوروبا، نتيجةَ التقدّم الطبي بالدرجة الأولى، نموٌّ سكاني سريع. وقد اتّخذ هذا التطوّر الديموغرافي، الذي حلّ في هذه الأثناء في المجتمعات الغنية، ابتداء من أواسط هذا القرن شكلاً انفجارياً في العالم الثالث. ويتوقع المتخصّصون أن عدد سكان العالم سيستقر قبل عام ٢٠٣٠ على حوالى عشرة مليارات نسمة. بذلك يبلغ عدد سكان العالم خمسة أضعاف ما كان عليه عام ١٩٥٠. وتختفي وراء هذا الاتجاه الإحصائي العام ظواهريةٌ متنوّعة.

إلتفت المعاصرون في بداية القرن العشرين إلى الانفجار السكاني الذي حدث معتبرينه ظاهرة اجتماعية، هي ظاهرة «الجمهور»، التي لم تكن يومها جديدةً تماماً. فقبل أن يهتم ليبون LeBon بـ علم نفس الجماهير عرفت الرواية في القرن التاسع عشر التجمع الجماهيريَّ للناس في المدن والمساكن، في قاعات المصانع والمكاتب والثكنات، وعرفت التعبئة الجماعية للعمال والمهاجرين، للمتظاهرين والمضربين والثوار. ولكن ابتداءً من بداية القرن العشرين تكثّف تدفقُ الجماهير والمنظّمات الجماعية والنشاطات الجماعية متحوِّلاً إلى ظهورات بارزة كانت وراء رؤيا نهضة الجماهير (Ortega y Gasset). في تعبئة الجماهير في الحرب العالمية الثانية والبؤس الجماعي في معسكرات الاعتقال وقوافل اللاجئين بعد ١٩٤٥ وفي الفوضى الجماعية التي عرفها الأشخاص المبعدون عن اماكنهم، انكشفت جماعيةٌ سبق لصورة غلاف كتاب هوبس، لفياتان Le-viathan أن وشت بها: ففي الصورة ينصهر الأفراد الذين لا يمكن عدّهم، مجهولي الهوية، ليشكّلوا الكلّ الضخم الفائق القوة والعامل جماعياً. ولكن قسمات الأرقام الكبيرة تبدّلت منذ منتصف القرن، فحلَّ محلَّ حضور الأجساد المجموعة أو المُسيَّرة أو المحشورة إدخالُ الوعي الرمزي لحضور ناس كثيرين في شبكات الاتصال التي تتّسع باطّراد: لقد تحوّل الحشدُ الممركَز إلى جمهور وسائل الإعلام المبعثَر. وما زال سيلُ السيارات وازدحام السير يتضخم في الشوارع، فيما يجعل تشابكُ الأفراد الالكترونيُّ الحشودَ المجتمعة في الشوارع والأماكن العامة مفارقةً زمنية. ولا يؤثّر التحوُّل في الملاحظة الاجتماعية على

استمراريّة النمو السكاني التي تنبني عليها هذه الملاحظة.

(ب) يجري التبدّل البنيوي في نظام التوظيف بشكل مماثل في إيقاعات مديدة، تنزلق من فوق عتبات القرن. محرّك هذا التطور هو إدخال وسائل إنتاج موفّرة للعمل، أي تصعيدُ إنتاجية العمل. ويتبع تحديثُ الاقتصاد في كل البلدان التسلسلَ نفسَه منذ الثورة الصناعية في إنكلترا في القرن الثامن عشر. فجمهور السكان العاملين، الذي عمل منذ آلاف السنين في قطاع الزراعة، تحرّك إلى القطاع الثاني، قطاع الصناعة المنتجة للبضائع، ومن ثم إلى القطاع الثالث، قطاع التجارة والنقل والخدمات. وتتّسم المجتمعات ما بعد الصناعية اليوم بقطاع رابع هو قطاع مجالات العمل القائمة على العلم التي تعتمد - كما هي الحال في صناعات التقنيّة المتقدّمة أو القطاع الصحي أو المصارف أو الإدارة العامة - على توارد معلومات جديدة، وبالنهاية على البحث والإبداع. وهذا مدين بوجوده لـ«ثورة تربوية» (ت. بارسونز T. Parsons) لم تكتف بمحو الأمية، بل أدّت إلى توسيع هائل لنظام التعليم المتوسط والثانوي. وفيما فقد التعليم الجامعي صفته النخبويّة، أصبحت الجامعات مصدر الاضطرابات السياسية في كثير من الأحيان.

لم يتغيّر نموذج هذا التبدّل في بنية العمل في القرن العشرين، لكن سرعته ازدادت. فقد نجح بلدٌ مثل كوريا عام ١٩٦٠ في أن يحقّق، تحت ظروف دكتاتورية النمو، قفزةً نقلتْه في جيل واحد من المجتمع ما قبل الصناعي إلى المجتمع ما بعد الصناعي. ويوضح هذا التعجيلُ النوعيةَ الجديدة التي اكتسبتها خلال النصف الثاني من القرن عمليةُ الهجرة المعروفةُ منذ فترة من الريف إلى المدينة. وقد أفرغت زيادة الإنتاج الكبيرة في القطاع الزراعي المكنَن هذا القطاع تقريباً من سكانه، إذا استثنينا الصين والمناطق الإفريقية الواقعة بعد الصحراء. وقد انخفضت نسبة العاملين في القطاع الزراعي المتمتّع بدعم رسمي مالي كبير في بلدان منظّمة التعاون الاقتصادي والتنمية إلى ما تحت العشرة في المئة. وهذا يعني بالنسبة للاستمرارية الظواهرية لخبرة عالم الحياة انقطاعاً جذرياً عن الماضي. فنمط الحياة القرويّ، الذي وَسَمَ كل الحضارات منذ العصر

الحجري الحديث حتى القرن التاسع عشر، صار في الدول المتقدمة شكلاً مصطنَعاً. وقد قلبَ زوالُ طبقة الفلاحين العلاقةَ التقليدية بين المدينة والريف رأساً على عقب. أكثر من أربعين في المئة من سكان العالم يعيشون اليوم في المدن. وتخرُّب عملية توسيع المدن نمطَ حياة مدينيّاً نشأ في أوروبا القديمة، وبالتالي هي تخرّب المدينة نفسها. ولو ذكّرت نيويورك، وحتى قلبُ مانهاتن، ولو من بعيد، بلندن وباريس كما كانتا في القرن التاسع عشر، فإن الأحياء الحديثة المتّسعة التي نشأت في مدينة مكسيكو وطوكيو وكلكوتا وسان باولو والقاهرة وسيول أو شانغهاي تجاوزت الأبعاد التقليدية «للمدينة». فالقسَمات المختلطة لمدن ضخمة، ابتدأت منذ قرنين أو ثلاثة تعج بالناس، تزوّدنا برؤية، ما زالتَ تنقصنا المفاهيم لوصفها.

(ج) تشكّل سلسلةُ نتائج التقدم العلمي والتقني ذات الأهمية الاجتماعية استمراريةً ثالثة، تخترق القرون. فالموادُ الصناعية الجديَدة، وأشكال الطاقة، والتكنولوجيات الصناعية والعسكرية والطبية الجديدة، ووسائل النقل والمواصلات الجديدة التي أحدثت خلال القرن العشرين ثورةً في الاقتصاد وأنماط الحياة والتواصل الاجتماعي نشأت كلُّها على أساس المعارف العلمية والتطورات التقنية التي تمّت في الماضي. وقد غيرّت الإنجازاتُ التقنية مثل السيطرة على الطاقة الذرّية وغزو الفضاء المأهول، والاختراعاتُ مثل فكّ الرموز الجينية وإدخال التقنيات الجينية في الزراعة والطب وعْيَنا للخطر ولامستْ حتى فهمَنا الذاتيَّ الخلقي. ولكن هذه الإنجازات المذهلة تبقى بشكل ما ضمن حدود المعتاد. فمنذ القرن السابع عشر لم يتغير الموقفَ الذي يسعى لتحويل كل شيء إلى أداة تجاه الطبيعة الموضَّعة علمياً؛ ولم تتغير طريقةُ السيطرة التقنية على عمليات طبيعية فُكّت ألغازُها، حتى ولو أن تدخلاتنا اليوم في المادة صارت أكثر عمقاً، واقتحامنًا الكون أبعد مدىً مما كان عليه في السابق.

تتطلّب بُنى عالم الحياة المشبَعة بالتكنولوجيا منّا، نحن غير المتخصصين، تعاملاً خالياً من الإحساس الفني مع آلات وأجهزة غير مفهومة، كما تتطلّب منا ثقةً معتادة في عمل تقنيات ودوائر توزيع كهربائي، لا يمكننا النظر إلى داخلها.

في المجتمعات المعقّدة يصبح كل اختصاصي هاوياً إزاء الاختصاصيين الآخرين. وقد سبق لماكس فيبر أن وصف تلك «السذاجة الثانوية» التي ما زالت تلازمنا في تعاملنا مع راديو الترانزستر والتلفون المحمول والآلة الحاسبة وجهاز الفيديو أو الحاسوب المحمول - أي أثناء تعاملنا مع أدوات إلكترونية معروفة، تواكب على صنعها علمٌ متراكم عبر أجيال عديدة من العلماء. ورغم أن ردود الفعل تكون مذعورة حين يُعلَن عن أخطار وحوادث تعطيل، فإن إدغام غير المفهوم بالمعهود يتمّ في عالم الحياة، من دون أن يزعزعه الشكّ المُغذّى دعائياً في الثقة بعلم الخبراء والتكنولوجيات الكبرى إلا بشكل عابر. فوعيُ المخاطر النامي لا يُقلق الروتينيات اليومية.

أما أثر التسريع في تقنيات الاتصال والمواصلات المحسَّنة فله أهمية مختلفة تماماً بالنسبة إلى التغيّر الطويل الأمد في أفق الخبرة اليومي. وقد سبق للمسافرين الذين استعملوا في حوالى سنة ١٨٣٠ القطارات الأولى أن أخبروا عن وعي جديد للمكان والزمان. كما أدّى استعمال السيارات والطائرات في القرن العشرين الى تسريع نقل الأشخاص والبضائع وتقصير المسافات في وعي الأشخاص. وتلامسُ التقنياتُ الحديثة للنقل والحفظ المعلوماتي وعيَ الزمان والمكان بطريقة أخرى. وإذا كانت طباعة الكتب والصحف قد أدّت في أوروبا في أواخر القرن الثامن عشر إلى نشوء وعي تاريخي عالمي مستقبلي أو ساهمت في إنشائه، وإذا كان نيتشه في نهاية القرن التاسع عشر قد شكا من المذهب التاريخي الذي اعتنقته نخبة مثقفة واستُحضر به كل شيء مضى، فإن الفصلَ المتفشّيَ للماضي عن ماضيات مشيَّئة متحفياً قَد طال جمهور السواح المتثقّفين. الصحافة هي فعلاً بنت القرن التاسع عشر، ولكن مشاعر آلات الزمن التي للإعلام المطبوع قد تكثّفت في خلال القرن العشرين بواسطة الصورة والفيلم والمذياع والتلفزيون. المسافات المكانية والزمانية «لم يعد يُتغلب عليها»، فهي تختفي من دون أثر في حضور الواقع المزدوج الكلي الانتشار. ويفوق التواصلُ الرقمي كلَّ وسائل الإعلام الأخرى مدىً وقدرةً. عدد أكبر من الناس يمكنه الآن أن يحصل بسرعة أكبر على قدرٍ أكبر من المعلومات الأكثر تنوّعاً، وأن يعالجها

وأن يتبادلها والآخرين في الوقت نفسه عبر مسافات غير محدودة. أما الإنترنت التي تقاوم عملية التعوُّد في عالم الحياة، أكثر مما تفعله آلة كهربائية منزلية جديدة، فإن نتائجها النفسية لا يمكن تقديرُ حجمها بعد.

٢- نوعان من قسَمات وجه القرن

إن استمراريات الحداثة الاجتماعية المخترقةَ القرنَ التقويميَّ لا تعلِّمنا بما فيه الكفاية عمّا يسم القرن العشرين بحدّ ذاته من صفات. ولهذا يفضِّل المؤرِّخون أن يحدِّدوا في أوصافهم حركات الوقف في نهر الزمان بحسب أحداث، لا بحسب تحوّلات بنيوية وتحولات في الاتجاه العام. وبهذا تطبع فواصل أحداث عظيمة قسمات أيِّ قرن. ويتفق اليوم رأيُ المؤرِّخين الذين ما زالوا مستعدين للتفكير في وحداتَ كبيرة على أن القرن التاسع عشر «الطويل» (١٧٨٩-١٩١٤) يعقبه قرن عشرون «وجيز» (١٩١٤-١٩٨٩). بدء الحرب العالمية الأولى وسقوط الاتحاد السوفياتي يحيطان بتضادٍّ يسري عبر الحربين العالميتين والحرب الباردة. ويفسح تحديد إشارات الوقف هذا مجالاً لتفسيرات ثلاثة، تختلف باختلاف المستوى الذي يوضع فيه التضاد - إما المستوى الاقتصادي للأنظمة الاجتماعية، أو المستوى السياسي للقوى العظمى أو المستوى الثقافي للإيديولوجيات. ويحدِّد الصراعُ بين الأفكار التي سيطرت على القرن اختيارَ وجهات النظر التأويلية هذه.

ما زالت الحرب الباردة مستمرةً اليوم بوسائل التأريخ، بصرف النظر عما إذا كانت تجري تحت شعار تحدّي الاتحاد السوفياتي للغرب الرأسمالي (إريك هوبسباوم Eric Hobsbawm)، أو صراع الغرب الليبرالي ضدّ الأنظمة التوتاليتارية (فرانسوا فوره François Furet) كلا التفسيرين يعلنان، كلٌّ على طريقته، أن الولايات المتحدة الاميركية وحدها خرجت من الحربين العالميتين قوية اقتصادياً وسياسياً وثقافياً وأنها القوة العظمى الوحيدة التي استمر وجودها بعد انتهاء الحرب الباردة. وهذه النتيجة منحت القرن العشرين لقب القرن «الأميركي». أما القراءة الثالثة فهي أقل وضوحاً. فطالما أن مفهوم

«الإيديولوجيا» يُستعمل بمعنى حيادي، فإننا نجد وراء العنوان عصر الأيديولوجيات (هلْدبراند Hildebrand) شكلاً آخر من أشكال النظرية التوتاليتاريّة فقط، ينعَكِس بحسبه الصراعُ بين الأنظمة في صراع يدور بين رؤى العالم. في حالات أخرى يشير العنوان نفسه إلى منظار حرب عالمية أهلية (وقد طوّر كارل شميت Carl Schmitt هذا المنظار) تصارعت بحسبه منذ عام ١٩١٧ مشاريع طوباوية مثل مشروع الديمقراطية العالمية والثورة العالمية - مع ولسن ولينين كممثليها البارزين (أ. نولته .E. Nolte) وفقاً لهذه القراءة اليمينية الناقدة للأيديولوجيا، التقط التاريخُ آنذاك جرثومةَ فلسفة التاريخ فحاد عن مساره، ولم يقفز عائداً إلى دروبه المعتادة القائمة في التواريخ القومية الطبيعية المنشأ إلا عام ١٩٨٩.

يكتسب القرن العشرون الوجيز من هذه المناظير الثلاثة قسمات خاصة. بحسب القراءة الأولى يشغل هذا القرن التحدي الذي واجهه النظامُ الرّأسمالي العالمي بواسطة أكبر تجربة اختبرها الناس حتى الآن، إذ فتح التصنيعُ الإجباريّ الذي نُفِّذ بوحشية وسرعة فظيعة أمام الاتحاد السوفياتي مجال الارتقاء سياسياً إلى مستوى القوة العظمى، ولكنه لم يزوِّده بقاعدة اقتصادية وسياسية-اجتماعية، أهّلته لأن يكون بديلاً للنموذج الغربي متفوّقاً، أو على الأقل قادراً على البقاء. ويحمل القرنُ بحسب القراءة الثانية معالمَ قاتمة لتوتاليتارية وضعت حداً لعملية تمدين بدأت مع عصر التنوير وحطمت الأمل في تدجينَ سلطة الدولة وأنْسَنَة التعاملِ المجتمعي. فعنفُ الدول الخائضة الحروبَ، الفالتُ من حدوده في شكل توتاليتاريّ يحطِّم حواجز حقوق الشعوب في الطريقة اللامبالية نفسها التي يحيِّد فيها على الصعيد الداخلي العنفُ الإرهابيُّ لأنظمة الحزب الواحد الديكتاتورية الضمانات القانونية دستورياً. وفيما يتوزّع الضوءُ والظلُّ بحسب هذين المنظارين بوضوح بين القوى التوتاليتارية وأضدادها الليبراليين، يقبع القرن بحسب القراءة الثالثة ما - بعد - الفاشية في ظل حربَ صليبية أيديولوجية ناشبة بين أحزاب ذوات عقلية واحدة، ولو لم تكن على المستوى نفسه. ويبدو أن كلتا الجهتين تتصارعان حتى النهاية حول تضادٍّ في النظرة إلى العالم سائد بين برامجَ،

أسُسُها موجودةٌ في فلسفة التاريخ، وهذه البرامج تدين أصلاً بقوتها المتعصِّبة للطاقات الدينية، التي حوّل اتجاهُها إلى أهداف علمانية.

تتفق هذه الصيغ الثلاث، بالرغم من كل الاختلافات الموجودة فيما بينها، على أمر واحد: هي توجّه البصر إلى الملامح القاسية لعصر «اخترَعَ» حجرات الغاز والحربَ الشاملة وإبادةَ الشعوب المنفَّذة رسمياً ومعسكَرات الإبادة وغسلَ الأدمغة ونظامَ أمن الدولة والحراسةَ الشاملة لمجموعات سكانيةَ بأسرها. هذا القرن «انتج» عدداً أكبر من الضحايا والجنود القتلى ومن المواطنين المغتالين والمدنيين المقتولين والأقلّيات المهجَّرة ومن المعذَّبين والمشوَّهين والمُجَوَّعين والمقتولين برداً ومن السجناء السياسيين واللاجئين مما كان ممكناً حتى ذلك الحين تصوره. ظواهر العنف والبربرية تحدد شعار هذا العصر. وقد انحفرت ملامح العصر التوتاليتارية حتى في بنية تشخيصات الزمن، من هوركهايمر وادورنو إلى بودريلاّر Baudrillard، ومن هايديغر إلى فوكو وداريدا. وهذا ما يدفعني إلى التساؤل عمّا إذا كان لتلك الكوارث وجهٌ آخر، لا تراه هذه التفسيرات السلبية التي يأسرها هول الصور.

لقد احتاجت الشعوب التي شاركت مباشرةً [في الحروب] وتلك التي كانت ضحيّةً [لها]، عقوداً لتعي بُعدَ ذلك الذعر الذي لم يكن في البداية واضحاً، والذي بلغ ذروته في إفناء اليهود الأوروبيين المخطَّط له. أطلقت هذه الصدمة، ولو أنها كُبتَت في البداية، طاقات وأخيراً آراءً، ولّدت في النصف الثاني من القرن تحوّلاً جذرياً للذعر. فبالنسبة للدول التي جرّت العالم سنة ١٩١٤ إلى حرب لا حدَّ لها تكنولوجياً، وبالنسبة للشعوب التي واجهت بعد سنة ١٩٣٩ جرائمَ جماعية لصراع إبادة من دون أي حدود أيديولوجية، تشكّل سنة ١٩٤٥ نقطة تحوّل - تحوّل نحو الأفضل، نحو تدجين تلك القوى البربرية التي خرجت محطِّمَةً في ألمانيا ارض الحضارة. فهل تعلّمْنا شيئاً من كوارث النصف الأول من القرن؟

إن شكّي في القراءات الثلاث يمكن توضيحه أيضاً كالتالي: إن تقطيع القرن العشرين الوجيز يجمع بين فترة الحربين العالميتين وفترة الحرب الباردة جاعلاً

إياهما وحدة واحدة، ويوحي بوجود سياق متجانس لحرب، لم تتوقف مدة ٧٥ سنة بين الأنساق والأنظمة والأيديولوجيات. وبهذا يفقد ذلكَ الحدث أهميته الذي لا يقسم القرن فقط من ناحية زمنية، بل من ناحية اقتصادية وسياسية، وبالدرجة الأولى من ناحية معيارية أيضاً كحد فاصل: اعني هزيمة الفاشية. فتركيبةُ الحرب الباردة جعلت المعنى الأيديولوجيَ للتحالف الذي نشأ بين القوى الغربية والاتحاد السوفياتي ضد الرايخ الألماني، والذي بدا عاجلاً تحالفاً «غير طبيعي»، يصبح عرضةً للنسيان. ولكن النصر والهزيمة عام ١٩٤٥ جعلتا تلك الأساطير التي عُبِّئت منذ نهاية القرن التاسع عشر على جبهة عريضة ضد إرث عام ١٧٨٩ تتلاشى نهائياً. ولم يهيِّئ نصرُ الحلفاء التطورَ الديموقراطي الذي حصل في جمهورية ألمانيا الاتحادية واليابان وإيطاليا وأخيراً في البرتغال وإسبانيا، وحسب. فكلُّ الشرعيات، التي لم تمدح على الأقل كلامياً، الروحَ العالمية للفكر التنويري السياسي، فقدت آنذاك القاعدة التي كانت قائمة عليها؛ رغم أن هذا لا يأتي طبعاً بتعزية لضحايا الانتهاكات لحقوق الإنسان التي استمرت بعد ذلك.

في أي حال، لقد حصل في بيت الأفكار الزجاجي تحوُّلٌ مناخي بعد عام ١٩٤٥، لم يكن ممكناً من دونه أن يتم في هذا القرن الإبداعُ الثقافي الوحيد الذي لا شك فيه. فالثورة التي تمّت قبل الحرب العالمية الأولى وخلالها، والتي تغذّت من خبرات الحرب في النحت والهندسة المعمارية والموسيقى، لم تكتسب اعتباراً عالمياً إلا بعد عام ١٩٤٥، وذلك في صيغة الماضي «للحداثة الكلاسيكية»، إذا جاز القول. وقد سبق للفن الطليعي أن أنتج حتى أوائل الثلاثينات مجموعة من الأشكال والتقنيات الجديدة التي أجرى عليها الفن العالمي في النصف الثاني من القرن تجاربه، من دون أن يتجاوز حينئذ أفق الإمكانيات المفتوح. وربما أن آثار الفيلسوفين هايدغر وفتغنشتاين، التي نشأت في الوقت نفسه، تمتلك أصالةً وأثراً تاريخياً موازياً للتحوّل المذكور، رغم أنهما ابتعدا عن روح الحداثية.

في أي حال، يبني التحوّلُ في المناخ الثقافي الخلفيةَ التي جرت أمامها ثلاثة تطورات سياسيّة، منحت فترةً ما بعد الحرب حتى الثمانينات وجهاً آخر - وذلك

أيضاً بحسب وصف هوبسباوم[١] -، ألا وهي: الحرب الباردة (أ)، وإنهاء فترة الاستعمار (ب)، وبناء دولة الرخاء في أوروبا (ج).

(أ) إن لولب سباق التسلّح الهائل والمنهك معاً قد ألحق الذعر بالدول المهدَّدة بالخطر بشكل مباشر؛ ولكن الحسابَ المجنون لتوازن الذعر - كلمة MAD كانت المختصر الساخر بالذات لعبارة mutually assured destruction -، هو الذي عرقل انفجار حرب ساخنة. التعديل، الذي لم يكن متوقَّعاً، في مواقف الدول العظمى التي صارت متوحِّشةً - وبالأخص الاتفاق الحكيم بين ريغن وغورباتشوف في ريكيافيك، الذي وضع حداً لسباق التسلح - جعل الحرب الباردة تبدو لمن يلتفت إلى الماضي عمليةَ ترويض ذاتي، محفوفةً بالمخاطر، للحلفاء المسلَّحين نووياً. وبطريقة مماثلة يمكننا أن نَصف الانهيار السلمي لدولة كبرى، عرفت قيادتُها عدمَ منفعة طريقة إنتاج، كانت تُحسَب متفوِّقة، واعترفتْ بالهزيمة في السباق الاقتصادي بدلاً من أن تحوِّل مجرى الصراعات الداخلية إلى مغامرة عسكرية في الخارج، كما هو النموذج المعهود.

(ب) لم يكن نزع الاستعمار عمليةً مستقيمة الخط. ولكن إذا عدنا إلى الماضي، رأينا أن القوى المستعمرة خاضت معارك تراجع فقط. فقد قاوم الفرنسيون في الهند الصينية عبثاً حركات التحرّر الوطنية؛ وفشلت مغامرة السويس التي قام بها البريطانيون والفرنسيون عام ١٩٥٦؛ وأُجبرت الولايات المتحدة الأميركية عام ١٩٧٥ على إنهاء تدخلها في فيتنام بعد حرب خاسرة دامت عشر سنوات. إمبراطورية اليابان المهزومة تفتّتت عام ١٩٤٥؛ واستقلت في العام نفسه سوريا وليبيا. عام ١٩٤٧ انسحب البريطانيون من الهند، وفي العام التالي نشأت بورما وسريلنكا وإسرائيل وإندونيسيا. وبعدها حازت مناطق المغرب الإسلامي من فارس إلى المغرب على استقلالها، وتلتها شيئاً فشيئاً دول أفريقيا الوسطى وأخيراً المستعمرات المتبقية في جنوب بحر آسيا والبحر الكاريبي. وتشكّل نهاية النظام العنصري في جنوب أفريقيا وعودة هونكونغ وماكاو إلى الصين ختام عملية، أنهَتْ على الأقل شكلياً، عدم استقلالية الشعوب المستعمَرة، وجعلت من الدول المُحدَثة، التي كثيراً ما تمزقها الحروب الأهلية

والصراعات الثقافية والمعارك العشائرية، أعضاءً ذات حقوق متساوية وحقوق سائر الدول في الجمعية العمومية للأمم المتحدة.

(ج) التطوّر الثالث وحده ذو منفعة، لا مجال للشك فيها. فقد تطوّرت في ديموقراطيات أوروبا الغربية الغنية والسلمية - وفي حجم أصغر في الولايات المتحدة الأميركية وبعض البلدان الأخرى - إقتصادات مختلطة، سمحت للمرة الأولى بتوسيع حقوق المواطنين، وبتحقيق فعّال لحقوق اجتماعية أساسية. وقد ساعد النمو الاقتصادي الهائل في العالم وازدياد الإنتاج الصناعي أربعة أضعاف ونمو التجارة العالمية بالمنتجات الصناعية عشرة أضعاف بين أوائل الخمسينات وأوائل السبعينات على نشوء فروق بين المناطق الفقيرة والمناطق الغنية في العالم. ولكن حكومات الدول الأعضاء في منظمة التعاون الاقتصاديّ والتنمية، التي تولّت في هذين العقدين ثلاثة أرباع الإنتاج العالمي وأربعة أخماس التجارة العالمية بالإنتاج الصناعي، قد تعلّمت من خبرة الكوارث في زمن ما بين الحربين ما فيه الكفاية، فتبعت سياسة اقتصادية ذكية تعتمد على الاستقرار الذاتي، وأنشأت أنظمة حماية اجتماعية شاملة إزاء نسب النمو العالية نسبياً، ووسّعتها. وهكذا تمّ، للمرة الأولى، كبحُ الاقتصاد الرأسماليّ، ذي النسبة المرتفعة من الإنتاج، اجتماعياً، في شكل الديمقراطيات الجماعية في دولة الرخاء، كما تم جمعه بانسجام مع الفهم الذاتي المعياري للدول الدستورية الديمقراطية.

شكلت هذه التطورات الثلاثة سبباً مهماً في نظر مؤرّخ ماركسي مثل أريك هوبسباوم ليعتبر عقود ما بعد الحرب «عصراً ذهبياً». ولكن الرأي العام لاحظ، على الأقل ابتداء من عام ١٩٨٩، نهايةَ هذه الفترة. ففي البلدان التي تعتبَر فيها دولةُ الرخاء، على الأقل في التفاتة إلى الوراء، إنجازاً في السياسة الاجتماعية، ينتشر الاستسلام ويخيم على نهايةً القرن التهديدُ البنيويُّ لرأسمالية دجّنتْها دولةُ الرخاء ولإعادة إحياء ليبرالية محدَثة، لا مبالية اجتماعياً. ويعلّق هوبسباوم على المزاج الكئيب - المحتار السّائد الذي تطغى عليه موسيقى التكنو الصاخبة بنبرة كاتب من العصر الروماني المتأخر: «لقد انتهى القرن العشرون القصير بمشاكل، لم يكن لدى أحدٍ حلٌ لها، أو لم يدّعِ أحدٌ بأن لديه حلاً لها. وفيما هيّأ مواطنو

نهاية القرن لأنفسهم طريقاً عبر الضباب العالمي الموجود حولهم، ليتقلوا إلى الألف الثالث، لم يعرفوا بالتأكيد إلا أن عصراً تاريخياً قد انتهى. ولم يعرفوا أكثر من ذلك»[٢].

المشاكل القديمة، مشاكلُ الحفاظ على السلام والطمأنينة الدولية والفوارق في الاقتصاد العالمي بين الشمال والجَنوب وتهديد التوازن البَيئي، كانت كلُّهاَ مشاكل ذات طبيعة عالمية. ولكن هذه المشاكل تتَكثَّف اليوم بواسطة مشكلة جديدة إضافية، فاقت التحديات التي كانت معروفة حتى الآن. إن دفعاً آخر لعولمة الرأسمالية، يبدو أنه ذو طابع نهائي، يحجِّم حتى قدرةَ تلك المجموعة من الدول القيادية (مجموعة الدول السبع) على التصرّف، وكان يمكنها، بعكس دول العالم الثالث غير المستقلة اقتصادياً، الاحتفاظ باستقلالية نسبية. تشكِّل العولمة الاقتصادية التحدي الأساسي للنظام الاجتماعي والسياسي الذي نشأ في أوروبا بعد الحرب. وربما كان المخرج منه أن تنمو قوةُ السياسة التنظيميةُ بعد نمو الأسواق التي لم يعد بإمكان الدول - الأمم القبضُ عليها. وهَل يدل فقدان التوجيه الكاشف لتشخيص الزمن على شيء آخر سوى أننا لا نتعلّم إلا من الكوارث؟

٣ - قبل انقضاء الحل الوسط الذي أتت به دولة الرخاء

ممّا يستدعي السخرية أن المجتمعات المتطوِّرة تواجه في نهاية القرن عودة مشكلة، ظنّت هذه المجتمعات، تحت ضغط منافسة الأنظمة، أنها قد حلّتها. إن عمر هذه المشكلة من عمر الرأسمالية نفسها، ويمكن أن توصَف كما يلي: كيف تمكن الاستفادة من وظيفة التحصيص والاكتشاف الخاصة بأسواق ذاتية التنظيم بشكل فعّال، من دون أن تنشأ توزيعاتٌ غير متساوية وأعباءٌ اجتماعية، لَا يمكن التوفيق بينها وبين شروط الدمج في مجتمعات حرة ديمقراطية؟ وقد سبق للدولة في اقتصادات الغرب المختلطة أن اكتسبت بواسطة تصرّفها بجزء كبير من الدخل القومي مجالاً للتحويلات المالية والدعم الرسمي، وبالإجمال للسياسة

الاجتماعية والسياسة التوظيفية والبنية التحتية الفعالة. واستطاعت الدولة أن تؤثر على الشروط الإطارية للإنتاج والتوزيع بهدف الوصول إلى النمو واستقرار الأسعار والتوظيف الكامل. كما استطاعت الدولة التنظيمية، بكلمات أخرى، بواسطة إجراءات مؤثّرة على النمو من جهة، والسياسة الاجتماعية من جهة أخرى، أن تدعم الدينامية الاقتصادية وتضمن الدمج الاجتماعي في الوقت نفسه.

توسّع القطاع السياسي الاجتماعي في بلدان مثل الولايات المتحدة الاميركية واليابان وجمهورية ألمانيا الاتحادية في الثمانينات بصرف النظر عن اختلافات كبيرة. ولكن تحوّلاً في الاتجاه العام نشأ مذّاك في كل الدول الأعضاء في منظمة التعاون الاقتصاديّ والتنمية. فقيمة الخدمات فيها تتضاءل، ويصعب في الوقت نفسه الوصول إلى أنظمة الحماية، ويشتد الضغط على العاطلين عن العمل. وما التعديلُ الناجم في دولة الرخاء وإنهاؤها إلا النتيجةُ المباشرة لسياسة اقتصادية، يتحكم فيها العرض، وتهدف إلى عدم تنظيم الأسواق التجارية وإلى إلغاء الدعم المالي وتحسين شروط الاستثمار، وتتضمن سياسةً نقدية وسياسةَ فوائدَ تقاوم التضخم الماليَ، كما تتضمن تخفيضَ الضرائب المباشرة وتحويلَ مؤسسات الدولة إلى مؤسسات في القطاع الخاص وإجراءات مماثلة.

إن الإعلان عن الرّغبة في إنهاء الحل الوسط الذي تؤمّنه دولةُ الرخاء سيكون له بالطبع عواقب تتمثّل في انفجار النزعات الأزموية مجدداً، وقد سبق لهذا الحل الوسط أن تلقّفها. وستنشأ أعباء اجتماعية قد تؤدّي الى الاثقال على قدرة الدمج في المجتمع الليبرالي. ومؤشّرات نموّ الفقر وعدم الاستقرار الاجتماعي تجاه الفروق المتزايدة في الدخل هي مؤشّرات في غاية الوضوح؛ ولا يمكن تجاهل ميول التفتيت الاجتماعي[٣]. وتتسع الفجوة القائمة بين ظروف الموظفين الحياتية وظروف الموظفين الأدنى مرتبةً والعاطلين عن العمل. وحيث تجتمع الإقصاءات - الإقصاءُ من نظام التوظيف وإكمال التعليم، والإقصاءُ عن الاستفادة من خدمات تحويل الأموال في الدولة، والإقصاء عن سوق المساكن وعن مصادر الدعم العائلية، الخ - تنشأ «الطبقات الدنيا». هذه المجموعات

المُفْقَرة والمقطوعة عن سائر المجتمع لا يمكنها أن تحسّن وضعها الاجتماعي بقوتها الذاتية[٤]. ولا بد لانعدام التضامن من أن يخرِّب على المدى البعيد ثقافةً سياسية ليبرالية، تعتمد المجتمعاتُ الديمقراطية على فهمها الذاتي العالمي الطابع. عندئذ ستجوِّف قراراتٌ، اتخذتها من ناحية شكليّة صحيحة الأكثريةُ الشعبية، شرعيّةَ العمليات والمؤسسات نفسَها، وهيَ قراراتٌ تعكس المخاوفَ تجاه الوضع الاجتماعي ورَدودَ الفعل النَاتجةَ عن إثبات الذات، التي تصدر عن طبقات مهدَّدة بالانحدار، أي تعكس ما يمكن أن يسمّى أجواءً دعائية يمينية متطرِّفة.

يقدِّم الليبراليون المحافظون الذين يقبلون بقدر أكبر من عدم المساواة الاجتماعية ويعتقدون إضافة إلى ذلك بالعدالة المرافقة لـ «تقييم الموقع» بواسطة الأسواق المالية العالمية، تقييماً لهذا الوضع يختلفَ عن تقييم أولئك الذين ما زالوا يتعلّقون بـ «العصر الديمقراطي الاشتراكي»، لأنهم يعلمون أن الحقوق الاجتماعية المتساوية هي قضبان المشدّ لمواطَنَة ديمقراطية. ولكن الجهتين تصفان المأزق وصفاً متشابهاً. يؤدي التشخّيص في كلا الأمرين إلى أن الحكومات القومية ستجبَر على الدخول في لعبة نتيجتُها الصفر، إذ لا يمكن بلوغ الأهداف الاقتصادية الكبرى التي لا غنى عنها إلا على حساب الأهداف السياسية والاجتماعية. فالدول لا تستطيع في إطار اقتصاد معولَم أن تُحَسِّنَ قدرة «مواقعها» على المنافسة الدولية إلا عن طريق التحجيم الذاتي لقدرة الدولة على تشكيل الاقتصاد؛ هذا ما يبرِّر سياسات «التنقيص»، التي تؤذي الترابط الاجتماعي وتضع الاستقرار الديمقراطي على المحك[٥]. يقوم هذا المأزق على وصف معقول، لا يمكنني في هذا السياق أن أبرهنه أو أن أسوق له الشواهد بالتفصيل[٦]. يمكن تحديد هذا الوصف بالأطروحتين التاليتين: (١) يتم تفسير المشاكل الاقتصادية في المجتمعات الغنيّة بواسطة التبدل البنيوي في نظام الاقتصاد العالمي - وهذا ما يمكن أن يدعى باختصار «العولمة». (٢) ويقلّل هذا التغيير من قدرة اللاعبين في الدولة القومية على التصرّف، ما يعني أن الخيارات المتبقية لديهم لا تكفي «لتخفيف حدة» النتائج الجانبية غير المرغوب بها سياسياً

واجتماعياً، والتي تنتج عن تبادل تجاري يتجاوز حدود الدول[٧].

لا يبقى للدولة القومية الكثير من الخيارات. فثمّة خياران يسقطان، وهما سياسة الحماية، والعودة إلى السياسة الاقتصادية الموجّهة بحسب الطلب. فتكاليف حماية الاقتصاد المحلي ستبلغ حداً غير مقبول به تحت ضغط الظروف الاقتصادية العالمية السائدة، هذا إذا ظل التحكمُ بتحركات رأس المال ممكناً. ولا تفشل برامج التشغيل الرسمية اليوم بسبب ديون الموازنات العامة فقط، فهذه لم يعد لها أي تأثير في الإطار القومي. ففي ظلّ ظروف الاقتصاد المعولَم، لم يعد ثمة من وظيفة «لمذهب كنزي[٨] في بلد واحد». وما هو أكثر منه حظاً بالنجاح هو سياسة تعديل سبّاق وذكي ومحامٍ للظروف الوطنية، لتلائم المنافسة العالمية. وتدخل في هذا الإطار الإجراءاتُ المعروفة لسياسة صناعية بعيدة النظر، ودعم البحث والتطوير، أي دعم الإبداعات المستقبلية، وتأهيلُ القوى العاملة بواسطة تحسين التعليم وإكمال التعليم، وإضفاء «مرونة» ذات معنى على سوق العمل. هذه الإجراءات تأتي على المدى المتوسط بفوائد للموقع الاقتصادي، ولكنها لا تغير شيئاً في نموذج المنافسة الدولية بين المواقع المختلفة. ففي كل الأحوال، تخرّب عولمةُ الاقتصاد تركيبةً تاريخية، جعلت الحلَّ الوسط الذي أتت به دولةُ الرخاء ممكناً إلى حين. وهذا الحل الوسط أبقى التكاليف الاجتماعية ضمن حدود مقبولة، حتى ولو كان ليس بالحلّ المثالي على الإطلاق لمشكلة كامنة في الرأسمالية.

لقد نشأت في أوروبا حتى القرن السابع عشر دولٌ اتصفت بالسيادة المستقلّة على قطعة من الارض، وتفوّقت على أشكال سياسية قديمة مثل الممالك القديمة أو الدول - المدن في القدرة على التوجيه. وتميّزت الدولةُ الحديثة كدولة إدارية مؤدِّية لوظيفة محدَّدة بالمقارَنة مع التبادل التجاري الذي يجري في السوق الحر والذي يأخذ شكل مؤسسة قانونية؛ ولكن الدولة أصبحت، كدولة ضرائب، متعلِّقة في الوقت نفسه بالاقتصاد الرأسمالي. كما انفتحت الدولة، كدولة قومية، خلال القرن التاسع عشر على أشكال ديمقراطية مختلفة للشرعية. في بعض المناطق الحاصلة على امتيازات، وفي ظروف ملائمة في زمن ما بعد

الحرب، استطاعت الدولة التي صارت في تلك الأثناء مثالاً – من خلال تنظيم اقتصاد وطني، لا تُمَس فيه آليةُ التوجيه الذاتي – أن تتطور لتصبح دولة الرخاء. يتعرّضُ هذا التنسيق الناجح للخطر بالقدر نفسه الذي يمتنع فيه الآن الاقتصاد المعولَم عن الخضوع لتدخّل الدولة المنظِّمة. ولن يكون ممكناً، على الأرجح، الاستمرار في إنجاز وظائف دولة الرخاء بالمقدار نفسه المعروف حتى الآن، إلا إذا انتقلت هذه الوظائف من الدولة القومية إلى وحدات سياسية، تستطيع اللحاق، إلى حدٍ ما، بالاقتصاد الذي يتعدّى حدود الدول القومية.

٤ – ما بعد الدولة القومية؟

لهذا تتجه الأنظار، في الدرجة الأولى، إلى بناء مؤسسات تتجاوز القوميات. هذا ما يُوضح التحالفات الاقتصادية القارّية، مثل NAFTA(*) أو APEC(**)، التي تسمح بعقد اتفاقات بين الحكومات نهائية محميّة في كل الأحوال بعقوبات خفيفة. وتبلغ مكاسبُ التعاون حجماً أكبر في مشاريع ذات قدر أكبر من الطموح مثل الاتحاد الأوروبي. فبنشوء أنظمة قارّية كهذه، لا تنشأ فقط مناطقُ تُستعمَل فيها عملة واحدة، ما يقلل من مخاطر تبديل العملة، بل وحداتٌ سياسية كبرى، ذات صلاحيات منظَّمة تراتبياً. وموضوع البحث سيكون في المستقبل ما إذا كنا سنقبل بأن ندع أوروبا مندمجةً عبر السوق الواحد فقط، أو أننا سنخطو نحو ديمقراطية أوروبية واحدة(٩).

إن نظاماً كهذا سيحصل بسبب قاعدته الجغرافية والاقتصادية الموسَّعة على مكاسب في سياق التسابق العالمي وسيقوّي موقعه تجاه مواقع أخرى. فإنشاء وحدات سياسية أكبر حجماً يؤدي إلى تحالفات دفاعية ضدّ بقية العالم، ولكنه لا يغيِّر شيئاً في شكل التنافس الحاصل بين المواقع المختلفة. ولا يؤدي خلق

---

* منظمة شمال الاطلسي للتجارة الحرة (الولايات المتحدة، كندا، المكسيك).

** البلدان العربية المصدّرة للنفط.

وحدات سياسية أكبر حجماً، بحد ذاته، إلى تبديل الخط المتَّبع من التأقلم مع النظام الاقتصادي العالمي، الذي يتجاوز القوميات، إلى محاولة التأثير السياسي على شروطه الإطارية. وتفي اتحاداتٌ سياسية من هذا النوع، من جهة أخرى، بشرط ضروري لتقصير المسافة بين السياسة وقوى الاقتصاد المعولَم. فمع كل نظام جديد يتجاوز القوميات، يتضاءل عدد اللاعبين السياسيين، ويمتلئ نادي القلائل القادرين على التصرّف عالمياً، أي اللاعبين القادرين على التعاون وعقد اتفاقات فعّالة فيما بينهم، تتناول الشروط الإطارية - هذا إذا توفرت الإرادة السياسية المناسبة.

أما الأصعب من التئام الدول الأوروبية في اتحاد سياسي فهو الاتفاق على مشروع نظام للاقتصاد العالمي، لا يقتصر على إنتاج الأسواق ومأسستَها القانونية وحسب، بلّ يُدخل إلى ذلك عناصرَ من بنيان الرأي السياسي العالَمي ويؤمّن تدجين العواقب الاجتماعية الجانبية غير المرغوب فيها الناجمة عن التبادل التجاري المعولَم. نظراً إلى تثاقل الأعباء على الدولة القومية بواسطة الاقتصاد المعولَم يبرز بديلٌ، ولو كان بديلاً نظرياً مجرَّداً فقط - ألا وهو تجيير وظائف، كانت تقوم بها حتى الآن دول الرخاء في الإطار القومي، إلى مراجعَ تتجاوز القوميات. ولكن تنقصنا على هذا المستوى كيفيّةُ تنسيق سياسية يمكنها، مع أخذ المقاييس الاجتماعية بعين الإعتبار، توجيهُ التبادل التجاري الذي تتحكّم به السوق ويتعدّى حدود الدول إلى مسارات يمكن تحمّلها. ثمة بالطبع شبكة كثيفة من المؤسسات تربط الدول الـ ١٩١ المستقلّة المنضمة إلى منظمات الأمم المتحدة بعضها بالبعض الآخر(١٠). وهناك حوالى الـ ٣٥٠ منظمة حكومية، أكثر من نصفها أُسِّس بعد ١٩٦٠، تؤدي وظائف اقتصادية واجتماعية ومحافظة على السلام. ولكنها بالطبع ليست في وضع يخوّلها إنشاءَ تنسيق وضعي والقيامَ بوظائف تنظيميّة في المجالات المهمّة من أجل إعادة التوزيع، أي مجالات السياسة الاقتصادية والسياسة الاجتماعية وسياسة التوظيف.

ما من أحد يعدو بسرور وراء طوبى، وبالأخص اليوم، بعد أن استُهلكت كل الطاقات الطوباوية، كما يبدو(١١). وفكرةُ سياسةٍ تتبع الأسواق لا يمكن أن

تنضج لتصبح «مشروعاً» من دون جهود جديرة بالذكر في علم الاجتماع. هذا المشروع يجب أن يماثل، على الأقل بما يقدمه من أمثلة، توازناً في الاهتمامات، يمكن لكل المشاركين أن يتحمّلوه، كما يُظهر الخطوط العريضة لعمليات وممارسات ملائمة. أما مقاومةُ العلوم الاجتماعية لمخطّط أنظمة تتجاوز حدود الدول القومية، ذات تفصيلة سياسة عالمية داخلية، فيمكن أنّ تُفهَم إذا انطلقنا من أن مشروعاً كهذا يجبَ أن تبرِّره معطيات مصالح الدول وسكانها، وأن تحقّقه قوى سياسية مستقلة. ويبدو أنه ثمة في المجتمع العالمي المرصوف تضادّ في المصالح لا يمكن إنهاؤه، ناشئ عن الاعتماد المتبادَل غير المتساوي والقائم بين الدول المتطوِّرة والمصنّعة حديثاً من جهة، والدول النامية من جهة أخرى. ولكن هذه النظرة تصحّ فقط طالما أنه لا توجد، بعد، عمليةٌ، ذات قواعد راسخة لبنيان الرأي الذي يتجاوز حدود الدول القومية ويدفع بلاعبين قادرين على التصرّف عالمياً إلى توسيع أولوياتهم الخاصة لتضمّ وجهات نظر «حكم عالمي»[١٢].

وتعوّدنا عمليات العولمة التي ليست فقط من النوع الاقتصادي تدريجاً على منظار آخر تبرز من خلاله، وبقدر أكبر من الوضوح، محدوديّةُ المسارح الاجتماعية والاشتراكُ في المخاطر وتشابك الأقدار الجماعية. وفيما يقصّر تسريعُ وسائل الاتصال والمواصلات وتكثيفُها الأبعادَ المكانية والزمانية، يصطدم توسّعُ الأسواق بحدود الأرض واستغلالُ المصادر الطبيعية بحدود الطبيعة. ولم يعد الأفق الذي ضاق يسمح على المدى المتوسط، بأي إبعاد لنتائج التصرّف إلى الخارج: إذ لم يعد بوسعنا أن ندحرج الأعباء والمخاطر علىَ الآخرين - على قطاعات أخرى في المجتمع، أو على أصقاع نائية، أو على حضارات غريبة، أو على الأجيال القادمة - من دون الخوف من أي عقوبات ممكنة. يتضح هذا سواءً في مخاطر التقنية الهائلة التي لم يعد من الممكن أن يوضع لها حدٌّ، وفي إنتاج المجتمعات الغنية للمواد الصناعية المضرّة التي تهدّد كل بقاع الأرض[١٣]. ولكن إلى متى يمكننا أن ندحرج أعباءً مسبَّبةً على الصعيد الاجتماعي على شرائح من الطبقة العاملة، صارت «فائضة»؟

لا يمكننا، بالطبع، أن نتوقع من الحكومات الإتيان بتنظيمات واتفاقات دولية تدرأ تحويل العواقب إلى النطاق الخارجي، طالما أنه يُنظَر إلى الحكومات في ساحاتها الداخلية، حيث عليها السعي للحصول على موافقة الجماهير وإعادة انتخابها، وكأنها تتصرّف باستقلالية تامة. لهذا السبب يجب أن تُشرك الدولُ المفرَدة، بشكل ملحوظ على صعيد السياسة الداخلية، في عمليات تعاون، تقوم بها جماعة من الدول، ذات طابع إلزامي في السياسة العالمية. لذلك، إن السؤال الحاسم هو ما إذا كان ممكناً أن ينشأ في المجتمعات المدنية والرأي العام السياسي في الأنظمة التي تنمو معاً في مساحات شاسعة وعيٌ للتضامن الإجباري في سياسة العالم. إذ إن الفهم الذاتي للاعبين القادرين على التصرّف عالمياً إنما يتغير فقط تحت ضغط تبدّل، ذي أثر سياسي داخلي، في حال وعي المواطنين، ليجعلهم قادرين على أن يفهموا ذواتهم أكثر فأكثر في إطار جماعة عالمية، كأعضاء مجبورين، من دون أي خيار آخر، على التعاون والمراعاة المتبادلة لمصالح الآخرين. ولكن هذا التبدّل في الرؤية، من «علاقات دولية» إلى سياسة داخلية عالمية، لا يمكننا أن ننتظره من النُخَب الحاكمة، قبل أن يبدأ السكان أنفسهم بتحوّل مماثل في الوعي ناتج عن مصلحةَ خاصة مفهومة جيداً[١٤].

ثمة مثَلٌ مشجِّع هو الوعي المسالم الذي يعبِّر عن نفسه علناً بعد خبرات حربيين عالميتين بربريتين، وينتشر في بلدان كثيرة - انطلاقاً من الشعوب التي شاركت مباشرة في الحروب. ونحن نعلم أن هذا التحوّل في الوعي لا يستطع أن يعرقل حروباً محلّية وحروباً أهلية لا عدّ لها في كثير من بقاع العالم. ولكن بنتيجة تبدّل العقلية، تغيرّت المعالم الثقافية - السياسية للعلاقات بين الدول، إلى درجة أن إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان استطاع، بما يتضمّنه من ازدراء الحروب الهجومية وتوجيه إصبع الاتهام إلى الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية، أن يكتسب أثراً ملزماً معيارياً ضعيفاً على نمط المعاهدات المعترَف بها علناً. هذا لا يكفي طبعاً لإرساء قواعد عمليات مهمة في الاقتصاد العالمي وممارسات وتنظيمات تسمح بحل المشاكل العالمية. فضبطُ مجتمع العالم الذي أفلت من قيوده يتطلّب سياسات كفيلة بتوزيع الأعباء. ولكن هذا لن يصبح ممكناً إلا على

أساس تضامن عالمي، ما زال مفقوداً، هو بكل الأحوال أضعف قدرةً على الربط بين الناس مما هو عليه التضامن الذي نما داخل الدول القومية. وقد اتحد سكان العالم موضوعياً منذ زمن طويل في جماعة معرَّضة للأخطار، لم تكن لهم حرية اختيارها. ولهذا فإنه من المعقول أن يستمر تحت هذا الضغط ذلك الدفعُ التجريديُّ الكبير الغنيُّ بالنتائج التاريخية من الوعي المحلّي والعائلي إلى الوعي الوطني والديمقراطي.

لن يتم إرساء القواعد لعمليات عالمية المدى لتوزيع المصالح وتعميمها ولتركيب ذكي للمصالح المشتركة في الشكل التنظيمي المرتبط بدولة عالمية (لا نتمناها)؛ فهذا الإرساء يجب أن يراعي استقلالية الدول، التي كانت ذات سيادة، ويراعي أيضاً إرادتَها الخاصة وخصوصيتَها. ولكن ما هي الطريق التي تؤدّي إلى هناك؟ المشكلة التي طرحها هوبس، متناولاً كيفية استقرار توقّعات التصرف الاجتماعية، تفوق مقدرة الأنانيين العقليين على التعاون، حتى على المستوى العالمي. ولا تنشأ ابتكاراتٌ راسخة في مجتمعات، نُخَبُها السياسية قادرة على القيام بمبادرة كهذه، إذا لم تلقَ النُخَبُ من شعوبها تجاوباً ودعماً في توجّهات القيم التي سبق إصلاحها. ولهذا فإن الجمهور الأول لـ «مشروع» كهذا لا يتألف من الحكومات، بل من الحركات الاجتماعية والمؤسسات غير الحكومية، إي من الأعضاء النشيطين في مجتمع مدني، يتعدى حدود الدول. وفي كل حال، تشير الفكرةُ، أنه من الضروري أن تتبع الأسواقَ المعولَمةَ صلاحياتُ تنظيم سياسية، إلى روابط معقَّدة بين قدرة الأنظمة السياسية على التعاون وشكل جديد للدمج يأتي به التضامن بين المواطنين العالميين.

الهوامش

* "Aus Katastrophen lernen?" Ein zeitdiagnostischer Rückblick auf das kurze 20. Jahrhundert, *Die postnationale Konstellation*, pp. 65-90, Frankfurt 1998.

١. E. Hobsbawm, *Das Zeitalter der Extreme*, München 1997.
أدين لهذا الكتاب بأفكار موحية لا تتسع الحواشي لذكرها.

٢. المرجع نفسه، ص ٦٨٨.

٣. W. Heitmeyer (Ed.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?*, Frankfurt/M. 1997.

٤. N. Luhmann, "Jenseits von Barbarei", in: M. Miller, H. G. Soeffner (Ed.), *Modernität und Barbarei*, Frankfurt/M. 1996, 219-230.

٥. هذا ما يسميه ر. دارندورف R. Dahrendorf «مهمة مستحيلة» في: *Transit*, 12, 1996, 5-28

٦. أشكر من سمحوا لي بقراءة المخطوطات التالية: C. Offe, *Precariousness and the Labor Market. A Medium Term Review of Available Policy Responses*, Ms. 1997; J. Neyer, M. Seeleib-Kaiser, *Bringing Economy Back*. In: *Economic Globalization and the Re-Commodification of the Workforce*, Zentrum für Sozialpolitik, Univ. Bremen, Arbeitspapier 16/95; H. Wiesenthal, *Globalisierung. Soziologische und politikwissenschaftliche Koordinaten eines unbekannten Territoriums*, Ms. 1995.

٧. توجد الأفكار التالية مستفيضة في: J. Habermas, "Jenseits des Nationalstaates? Zu einigen Folgeproblemen der wirtschaftlichen Globalisierung", in: U. Beck (Ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M. 1998, 67-84.

٨. نسبة إلى عالم الاقتصاد البريطاني كينز Keynes [المعرَّب]

٩. قارن ص١٣٥-١٥٥. [ص ١٥٢-١٦٦ في هذا الكتاب]

١٠. D. Senghaas, *Interdependenzen im internationalen System*, in: G. Krell, H. Müller (Ed.), *Frieden und Konflikt in den internationalen Beziehungen*, Frankfurt/M. 1994, 190-222.

١١. لا اعتقد بأن التشخيص الذي قمت به عام ١٩٨٥ فقد قيمته بسبب انهيار الاتحاد السوفياتي، وهذا ما لم يكن متوقعاً في ذلك الحين: J. Habermas, *Die Krise des Wohlfahrtsstaats und die Erschöpfung utopischer Energien*, in: id., *Die Neue Unübersichtlichkeit*, Frankfurt/M. 1985, 141-163. [في هذا الكتاب ص ٩٧-١١٩]

١٢. D. Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge 1995.

١٣. U. Beck, Gegengifte. *Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt/M. 1988.

١٤. حول نموذج سياسة داخلية عالمية من دون حكومة عالمية. قارن ص ١٥٥-١٦٨. [ص ١٦٦-١٨١ في هذا الكتاب]

القسم الثاني: خطابُ الحداثة السياسي

أزمة دولة الرخاء واستنهاك الطاقات الطوباوية *

١

يختمرُ منذ أواخر القرن الثامن عشر في الحضارة الغربية وعيٌ جديدٌ للزمن[١] . فبينما كان «الزمنُ الجديدُ» Neue Zeit يعني في الغرب المسيحي زمنَ العالمِ الآتي، الذي يبدأ يومَ الآخرة، يعني «العصرُ الحديث» Neuzeit، ابتداءً من أواخرِ القرن الثامن عشر، الحقبةَ الخاصة، الحاضرة. ويدرك الحاضرُ نفسَه، في كلا الحالين، مَعْبَراً إلى الجديد؛ وهو يعيش في وعي تسارع الاحداث التاريخية، وترقّب آخَرية المستقبل. وتتكرّر بدايةُ الحقبة الجديدة، التي تشيرَ إلى القطيعة بين العالم الحديث وعالَم العصور الوسطى المسيحية والعصور القديمة، مع كل لحظة حاضرة، تلد شيئاً جديداً. ويدّعي الحاضرُ أن القطيعةَ مع الماضي إنما تعني التّجديد المتواصل. أفقُ التوقُّعات المتعلّقة بالحاضر، وهو أفقٌ مفتوح على المستقبل، يوجِّه اَلقبضَ على ما هوَ ماض ايضاً. وهكذا يُفقَه التاريخ بعد نهاية القرن الثامن عشر باعتباره عمليةً تصاعديةً شاملةَ العالم، مولّدةً المشاكل. ولا يُعتبر الزمن في هذه العملية إلا مصدراً شحيحاً للتغلب المتّجه نحو المستقبل على المشاكل التي يتركها لنا الماضي. وتشحب مواضَ نموذجية، قد يستطيع الحاضر أن يستدل بها بلا هم. ولم يعد في إمكان الحداثةَ أن تستعير مقاييسها الموَجِّهة من مُثُل حقب أخرى. فرأت نفسها في نهاية المطاف وحيدةً – يجب أن تستقي معياريتَها من ذاتها. وأصبح الحاضرُ الأصيلُ،

من الآن فصاعداً، ما يتشابك فيه الابداعُ واكمالُ التقليد.

إن ابطال قيمة ما قد يكون ماضياً نموذجياً، والاصرار على استخراج مبادئ ذات مضامين معيارية من انماط الحياة والخبرات الحديثة الخاصة، يدل على البنية المتغيِّرة لـ «روح العصر». وأصبح روحُ العصر المجالَ الذي يتحرك فيه، من الآن فصاعداً، الفكرُ السياسي والجدلُ السياسي. وتلقّى روح العصر دفعاً من حركتين للفكر متعارضتين، ولكنهما تعتمد احداهما على الأخرى، فيتداخلان: فهو يتّقد بواسطة الصدام الحاصل بين الفكر التاريخي والفكر الطوباوي[٢]. وتوحي النظرة الأولى بأن دربي الفكر هذين يقصي احدهما الآخر. فالفكر التاريخي المشبَع بالتجارب يبدو وكأنه مدعوٌ إلى انتقاد الطروحات الطوباوية؛ ويبدو الفكر الطوباوي الغامر وكأن وظيفته أن يأتي ببدائل سلوك وامكانيات، تتجاوزُ الاستمراريات التاريخيةَ. ولقد فتح وعيُ الزمن الحَديثُ أفقاً ينصهر فيه الفكرُ الطوباويُّ مع الفَكر التاريخي. تسم هجرةُ الطاقات الطوباوية إلى وعي التاريخ روحَ العصر الذي يطبع الرأي العام السياسي للشعوب الحديثة منذ ايامَ الثورة الفرنسية. كما شُحن الفكر السياسي، الذي سرت اليه العدوى من حاليّة روح العصر، والذي كانَ راغباً في أن يصمد في وجه ضغط مشاكل الحاضر، بطاقات طوباوية - ولكن كان من اللازم أن يضبَط هذا الترقّبُ الذي يفيض في المقابل ثقلاً محافظاً من الخبرات التاريخية في الوقت نفسه.

أصبحت «الطوبى»، منذ أوائل القرن التاسع عشر، مفهومَ كفاح سياسياً، يستعمله الكل ضد الكل. ووجّهَت تهمة الطوبى أولاً ضد فكر التنوير المجرَّد ووارثيه الليبراليين، ثم طبعاً ضد الاشتراكيين والشيوعيين، ولكن ايضاً ضد المحافظين المتطرفين - ضد البعض لأنه يستدعي مستقبلاً مجرَّداً، وضد البعض الآخر لأنه يستدعي ماضياً مجرَّداً. ولأن الجميع تسربت اليهم عدوى الفكر الطوباوي، كانوا يأنفون جميعاً من ان يتَّسموا بالطوباوية.[٣] «الطوبى» لتوماس موروس Thomas Morus، و«مدينة الشمس» لكامبانيلا Campanella، و«اطلنتس الجديدة» لبيكون Bacon - هذه الطوباويات المكانية التي طُرحت في عصر النهضة، كانت تُدعى، «روايات دولة» Staatsromane، لأن مؤلفيها لم

يشكّوا قطّ في الطابع الخيالي للقصة. فقد نقلوا تصورات فردوسية، إلى اماكنَ تاريخية وعوالمَ ارضية مقابلة، وحوّلوا التوقّعات الأخرويّة إلى امكانيات دنيوية للحياة. الطوباويات الكلاسيكية التي تتضمن حياةً افضل غير معرَّضة للخطر، تُبرزُ ذاتَها، كما يلاحظ فوريه Fourier، «كحلم بما هو حَسَن – من دون وسيلة لتحقيقه، من دون أي نهج». فهذه الطوباويات لم تكن على صلة بالتاريخ، رغم تعاطيها نقد العصر. ويتبدّل الوضع مع مرسيه Mercier، وهو أحد اتباع روسو، إذ كتب رواية مستقبلية عن باريس في العام ٢٤٤٠، مسقطاً جُزرَ السعادة من مناطق بعيدة مكانياً على مستقبل بعيد – مصوَّراً بذلك على محور، من داخل العالم، هو محور التقدّم التاريخي، التوقعات الأخرويّة حولَ اعادة انشاء الفردوس في المستقبل[٤]. واذ تلامست الطوبى والتاريخ على هذا المنوال، تبدّل الشكل الكلاسيكي للطوبى، وخلعت رواية الدولة عن ذاتها معالمها الروائية. وقام من كان أكثر تحسّساً للطاقات الطوباوية التي لروح العصر، من ذلك الحين فصاعداً، بصهر الفكر الطوباوي مع الفكر التاريخي باكبر قدر من الاندفاع. وهكذا رفض روبرت أوين Robert Owen وسان سيمون Saint-Simon، وفوريه، وبرودون Proudhon الطوباوية بشدة؛ ولكن ماركس Marx وانغلز Engels اتهماهم بأنهم «اشتراكيون طوباويون». وكان أرنست بلوخ Ernst Bloch وكارل مانهايم Karl Mannheim أول من نظّف تعبير «الطوبى» مما شابَهُ من طعم الطوباوية، واعادا تأهيله، ليصير مجالاً لا ريب فيه، لطرح امكانيات حياة بديلة، راسخة في عملية التاريخ التقدمية نفسها. وإن منظاراً طوباوياً ما لمكتوبٌ في وعي التاريخ الفعّال سياسياً.

هذا ما كانت عليه الحال – حتى الأمس. اما اليوم فتبدو الطاقات الطوباوية وكأنها قد استُهلكت، وانسحبت متقهقرة من الفكر التاريخي. لقد ضاق أفق المستقبل وغيّر بذلك روحَ العصر والسياسةَ معاً تغييراً جذرياً. حيِّز المستقبل تشغله السلبيات؛ وترتسم على عتبة القرن الحادي والعشرين مناظر الرعب الذي يهدد اهتمامات الحياة العامة في العالم بأسره: لولَبُ التسلح العالمي، وانتشارُ الاسلحة النووية غيرُ المضبوط، والافتقار البنيوي الذي تعاني منه البلدان النامية،

والبطالة عن العمل، وفقدان التوازنات الاجتماعية الذي يتفاقم في البلدان النامية، ومشاكل تلوّث البيئة، والتكنولوجيات الضخمة التي تقارب الكارثة في عملها، هي التعابير الاساسية التي تقتحم عبر وسائل الاعلام وعيَ الرأي العام. ولا تقلُّ أجوبة المثقفين عن أجوبة السياسيين حيرةً تجاه الوضع الراهن واسقاطاً في اليد. فليس من قبيل الواقعية فقط ان تحل حيرةٌ مقبولةٌ بجرأة شيئاً فشيئاً، محلَّ محاولات توجيه نحو المستقبل. قد يكون الوضع غامضاً من ناحية موضوعية. واللاوضوحَ صار وظيفةً للاستعداد للتصرف الذي يأخذه المجتمع على عاتقه. فالمسألة هي مسألة ثقة الحضارة الغربية بذاتها.

٢

إن لاستنهاك الطاقات الطوباوية اسباباً مقنعة. فقد قدَّمت الطوباويات الكلاسيكية وصفاً مغرياً لشروط الحصول على حَياة انسانية لائقة وسعادة منظَّمة اجتماعياً؛ وايقظت الطوباويات الاجتماعية المنصهرة مع الفكر التاريخي، التي تدخلت منذ القرن التاسع عشر في الجدالات السياسية، ترقبّات اكثر واقعية، اذ قدّمت العلم والتقنية والتخطيط كأدوات واعدة، لا تخطئ، من أجل ضبط الطبيعة والمجتمع ضبطا عقليا. ولكن الترقُّب تزعزع في هذه الاثناء بسبب دلائل واضحة. فالطاقة النووية، وتكنولوجيا السلاح، وغزو الفضاء، وبحث الجينات، وتدخّل التقنية البيولوجية في السلوك الانساني، واستيعاب المعلومات، والتسجيل المعلوماتي، ووسائل الاتصال الجديدة، هي من الاساس تقنيات ذات نتائج متباينة. وكلما ازداد تَعَقّد الانظمة المحتاجة إلى توجيه، عَظُم احتمال العواقب الجانبية المعطِّلة لوظيفتها. وها نحن نختبر يومياً أن القوى الانتاجية تتحوّل إلى قوى هدّامة، وطاقات التخطيط تتحول إلى طاقات إخلال. ولهذا، فليس ثمة داعٍ للتعجب، اذا ازداد اليوم أثر تلك النظريات التي تود أن تُظهر أن القوى التي تهدِّف إلى تصعيد القدرة، وقد استقت الحداثةُ منها في وقت مَا وعيَها الذاتي وترقباتها الطوباوية، هي نفسها التي تجعل السيادةَ تنقلب تَعلُّقاً، والتحررُ اضطهاداً، والعقليةَ لا عقل. يستنتج داريدا من نقد

هايدغر لذاتيَّة العصر الحديث، أنه لا يمكننا التخلّص من رحى مركزية العقل Lo-gozentrismus الغربية، إلا بواسطة إثارة، لا هدف لها. وهكذا، بدلاً من أن نصبو إلى السيطرة على الاحتمالات البّارزة في العالم، التي لا نتحكّم بها، يُستحسَن أن نستسلم لاحتمالات، مغلَق عليها سرّياً، لفتح العالم. ويتخذ نقد هوركهايمر وأدورنو للعقل الذي يَطمح الّى تحويل ما في بيئته الى أدوات شكلاً متطرِّفاً لدى فوكو، إذ يصبح نظريةً للعودة الابدية للسلطة. ولا بد لاعلان فوكو عن دورة السلطة غير المتبدِّلة، التي تتخذ دوماً أشكالَ خطاب جديدة، من أن يخمد الشرارة الاخيرة التي ما زالت للطوبى، ولثقة الحضارة الغرّبية في ذاتها.

في الاوساط الثقافية ينتشر الشكُّ في أن استنهاك الطاقات الطوباوية لا يُظهر فقط مناخاً عابراً للتشاؤمية الحضارية، بل هو ذو أثر أعمق. فقد يكون هذا الاستنهاك اعلاناً عن تبدل في الوعي الحديث للزمن على الاطلاق. وربما تحلَّل ذلك الخليط من الفكر الطوباوي والفكر التاريخي مجدَّداً؛ وربما تحوّلت بنية روح العصر ووضعية تركيب السياسة. وربما أُفرِغ وعي التاريخ من طاقاته الطوباوية: وكما أن آمال الفردوس هاجرت إلى هذه الدنيا سويةً مع تزمين الطوباويات في نهاية القرن الثامن عشر، فربما أخذت الترقّبات الطوباوية اليوم، بعد مئتي سنة، تفقد طابعها العلماني وتتخذ بدورها شكلاً دينياً.

إني اعتبر اطروحة بدء ما-بعد-الحداثة اطروحة واهية. فليس ثمة تغيّرٌ في بنية روح العصر وكيفية الجدل حول امكانيات حياة آتية؛ وليست الطاقات الطوباوية هي التي تتراجع عن وعي التاريخ. ما شارف نهايتَه هو بالضبط طوبى محدَّدة، تبلورت في الماضي حول طاقة مجتمع العمل.

لقد اتفقت آراء كلاسيكيّي نظرية المجتمع من ماركس إلى ماكس فيبر على أن بنية المجتمع الشعبي مطبوعة بالعمل المجرَّد، بنموذج للعمل المُكسب الذي تتحكم به السوق ويُستفاد منه رأسمالياً، ويُنظَّم كمؤسسة انتاجية. ولأن شكل العمل المجرَّد هذا نشر قوة مؤثِّرة، تخترق كل المجالات، استطاعت التوقّعات الطوباوية ان تنصبّ ايضاً على مجال الانتاج، وبالأحرى على تحرُّر العمل من السيطرة الخارجية. وتكثّفت طوباويات الاشتراكيين الأوائل إلى صورة منظمة،

لها طابع مجتمع العمل، مؤلّفة من منتجين احرار متساوين Phalanstère. وكان على نمط الحياة المحلّي الذي يجمعَ عمالاً احراراً مشاركين، أن ينبثق عن الانتاج الصحيح تنظيمُه. وقد ألهمت فكرة الادارة العمالية الذاتية حتى حركةَ الاحتجاج في أواخر الستينات[٥]. رغم نقده للاشتراكية المُبكِّرة، فقد اتّبع ماركس في الجزء الأول من الايديولوجيا الالمانية طوبى مجتمع العمل نفسها: «لقد بلغ الأمر الآن درجة أن يستولي الأفراد على كلّية القوى المنتجة المتوفِّرة، لكي يبلغوا تشغيلهم الذاتي... وليس الاستيلاء على هذه القوى الا تطوير القدرات الفردية الموافقة لأدوات الانتاج المادية. فابتداءً من هذه الدرجة يتّحد العمل الذاتي بالحياة المادية، مما يلائم تطورَ الافراد إلى افراد كلّيّين، وإبعادَ كلِّ نمو طبيعي».

لقد فقدت طوباويةُ مجتمع العمل اليوم قوتَها الاقناعية – ليس فقط، لأن قوى الانتاج قد فقدت براءتَها، او لأن الغاء الملكية الخاصة لوسائل الانتاج لم يَصُبَّ بذاته، كما يبدو، في ادارة عمالية ذاتية. فقد فقدت هذه الطوبى، بالدرجة الأولى، مرجعَها في الواقعَ: أي قوةَ العمل المجرَّد، المقيمة للبنى والمشكِّلة للمجتمع. وقد جمع كلَوس أُفه Claus Offe «أدلّةً مقنعة لقَوة الاجبار المتناقصة موضوعياً، التي تحوزها وقائعُ العمل والانتاج والكسب، والتي تؤثّر على نظام المجتمع وتطوّره بالاجمال»[٦].

من يفتح أحد الكتب القليلة التي ما زالت تتجرأ اليوم على أن تشير في عنوانها إلى الطوبى – واني اعني بالضبط كتابَ اندريه غورتس Andre Gorz دروبٌ إلى الفردوس – يجد تأكيداً لهذا التشخيص. فغورتس يعلّل اقتراحَه بفصل العمل عن الدخل بواسطة إدراج دخل أدنى مضمون، يعلّله بالتودُّع من انتظار ماركس أن يمكن جمعُ العمل الذاتي والحياة المادية معاً.

ولكن لماذا كانت قدرةُ طوبى مجتمع العمل دافعاً على الاقناع، وهي تكاد تضمحلّ، مهمّةً بالنسبة الى الرأي العام الواسع، وكان لها أن تساعد على توضيح الاستنهاك العام الذي يعتري الحوافز الطوباوية؟ هذه الطوبى لم تجذب المثقفين فقط، بل ألهمت أيضاً الحركةَ العماليةَ الاوروبيةَ، وتركت آثارَها في قرننا في

ثلاثة برامج مختلفة جداً، ذات أثر بالغ في تاريخ العالم. فكردٍّ فعل على نتائج الحرب العالمية الأولى والازمةَ الاقتصادية العالمية، فرضت التياراتُ السياسيةُ الملائمة نفسَها: الشيوعيةُ السوفياتية في روسيا؛ والتجمعيةُ السلطوية في ايطاليا الفاشية والمانيا النازية واسبانيا الكتائبية؛ والإصلاحيةُ الاشتراكية الديمقراطية في الديموقراطيات الشعبية في الغرب. وقد اتخذ مشروعُ دولة الرخاء هذا فقط إرثَ حركات التحرر الشعبية، أي الدولةَ الدستورية الديموقراطية. ورغم انبثاقه عن التقليد الاشتراكي الديموقراطي، لم تتبعه فقط حكومات اشتراكية ديموقراطية. فبعد الحرب العالمية الثانية اكتسبت كلُّ الاحزاب الحاكمة في الدول الغربية، على شيء من التفاوت، اكثرياتها تحت لواء التوجهات الاجتماعية الرسمية. ولكننا بدأنا منذ اواسط السبعينات نعي حدودَ مشروع دولة الرخاء - هذا طبعاً من دون أن يكون له بديلٌ واضحٌ حتى الآن. لهذا اود أن أوضح اطروحتي بالقول، إن اللاوضوح الجديد ينتمي إلى وضع، تفقدُ فيه برنامجيةُ دولة الرخاء، التي ما زالت تتغذى من طوبى المجتمع العمالي، القدرةَ على أن تمنح فرصاً مقبلة لحياة جماعية افضل وأقلَّ تعرضاً للخطر.

٣

لقد اتخذت النواةُ الطوباوية، وهي التحررُ من العمل الخاضع لقوانين غريبة عنه، شكلاً آخر في مشروع دولة الرخاء. فظروفُ الحياة المتحرِّرة اللائقة بالانسان لم تعد تنبثق مباشرة من تغيير ثوريّ في علائق العمل، أي من تحويل العمل الخاضع لقوانين غريبة عنه الى عمل ذاتي. وتحتفظ ظروفُ التشغيل المُصلَحةُ بقيمة مركزية في هذا المشروع[٧]. فهي تبقى المرجعَ، ليس فقط لإجراءات، تهدف الى أنسنة العمل الخاضع للتحديد الخارجي، بل هي ايضاً مرجعُ الانجازات التعويضيةَ التي تتلقف الاخطارَ الاساسية في العمل المأجور (الحوادث والمرض وفقدان مكان العمل والشيخوخة غير المضمونة). وينتج عن ذلك أن يصبح كلُّ القادرين على العمل أعضاءَ نظامٍ للتشغيل مصقول، وثير - أي أن نصل إلى هدف التشغيل التام. ولا ينجح التعويضُ الا حين يصبح دورُ

الأجير الذي يعمل دواماً كاملاً هو المعيار. ويُعَوَّض على المواطن، لأجل اعباء ما زالت مرتبطةً بمجال وسيع من العمل المُكسب غير الحر، بأن يحصل، في دوره كزبون لبيروقراطيات دولة الرخاء، علَى حقوق قانونية؛ وفي دوره كمستهلك لِلبضائع الوفيرة، بحصوله على قوة شرائية. وهكذا تبقى الرافعةُ لتسكين صراع الطبقات هي تحييدُ مادة النزاع الكامنة في وضعية الأجير.

يتم بلوغ هذا الهدف عن طريق التشريع لدولة الرخاء، والمفاوضات الجماعية التي يشترك فيها أطرافُ تعريفات حياديون. تستقي سياساتُ دولة الرخاء شرعيَّتَها من انتخابات عامة، وتجدّ قاعدتَها الاجتماعية في نقابات مستقلة، كما في احزاب عماليّة. ما يقرِّر نجاحَ المشروع هو بالطبع السلطةُ، والقدرةُ على التصرّف التي يمتلكها جهازُ الدولة التدخليّ. هذا الجهاز يجب أن يتدخلَ في النظام الاقتصادي بهدف العناية بالنمو الرأسمالي، وتخفيف حدّة الازمات، وتأمين قدرة المؤسسات الاقتصادية على خوض المنافسة العالمية، وتوفير اماكن العمل لينشأ بذلك نموّ، يمكن أن يُعاد توزيعُه، من دون احباط المستثمرين في القطاع الخاص. ما قلناه يوضح الجانبَ المنهجي: يجب التوصّل إلى الحل الوسط الذي يتعلق بدولة الرخاء، وإلى تسكين صراعية الطبقات بواسطة تدخل سلطة رسمية ديموقراطية الشرعية، من أجل الاعتناء بعملية النمو الرأسمالية الطَّبيعية وكبح جماحهَا، في آن معاً. اما الجانبُ الجوهرَي من المشروع، فيتغذّى من بقايا طوبى مجتمع العَمال: يؤدّي تطبيعُ وضعية الأُجَراء بواسطة حقوق المشاركة المواطنية والمشاركة الاجتماعية إلى أن ينال جَمهورُ الشعب الحظَّ بالعَيش في حَرية، وعَدالة اجتماعية، وازدهار متنامٍ. يُشترَط لذلك طبعاً أن يتوفَّر، بواسطة التدّخلات الرَّسمية، تعايشٌ سلمّيٌ بين الديموقراطية والرأسمالية.

لقد أمكن استيفاءُ هذا الشرط الدقيق اجمالاً في مجتمعات الغرب الصناعية المتقدِّمة طبعاً في ظل تركيبة ملاَئمة، عرفها زمنُ ما بعد الحرب واعادة البناء. ولكني لا أود أن ادرس هذه التَّشكيلة التي تبدلت منذ السبعينات ولا الظروفَ التي أدَّت اليها، بل أن ابحثَ في الصعوبات الداخلية التي تعتري دولة الرخاء بسبب

نجاحاتها الخاصة[٨]. من هذه الناحية، برز من حين الى آخر سؤالان: هل تحوز الدولةُ التدخلية القدر الكافي من السلطة، وهل يمكنها أن تعمل بفعالية على كبح النظام الاقتصادي الرأسمالي، بحسب ما يوافق برنامجيتها؟ وهلّ أن تدخّلَ السلطةَ السياسية هو الوسيلة الصحيحة للوصول إلى الهدف الجوهري، وهو دعم اشكال حياتية متحرِّرة لائقة بكرامة الانسان وضمانها؟ السؤال الأول يتناول، إذنّ، مدى امكانية مصالحةّ الرأسمالية والديمقراطية، والسؤال الثاني يتناول امكانيات خلق انماط حياة جديدة بواسطة وسائلَ قانونية - بيروقراطية.

أولاً: بدت الدولةَ منذ البدء أطاراً ضيقاً جداً لا يوفِّر ضماناً كافياً لافكار كاينز Keynes[٩] الاقتصادية، تجاه معطيات السوق العالمية وسياسة الاستثمار التي تتبعها المؤسسات الاقتصادية العاملة على نطاق عالمي. أما حدودُ سلطة الدولة وقدرتها على التدخل في الداخل فهي اكثر بروزاً. فهنا تصطدم دولة الرخاء بمقاومة المستثمرين في القطاع الخاص، وكلما ازداد نجاحها في تنفيذ مشاريعهاَ، ازداد هذا الاصطدام حدّةً. ثمة بالطبع اسباب كثيرة لتدهور ريعية المؤسسات الاقتصادية، ولتناقص الاستعداد للإستثمار، ولانخفاض نسَب النمو. لكن شروط تقييم رأس المال لا تنجو بشكل خاص من التأثر بسياسةَ دولةَ الرخاء على الصعيد العلمي وفيما يختص بالملاحظة الذاتية للمؤسسات الاقتصادية. اضافة إلى ذلك، فإن ارتفاع نسبة الرواتب، وما يتبعها من نفقات جانبية، يقوّي النزعة إلى استثمارات تنمّي الانتاج بواسطة تقليل المجهود وتُصَعِّدُ انتاجيةَ العمل بقوة - وذلك تحتّ شعار ثورة صناعية ثانية - وتخفض بشكل ملحوظ وقتَ العمل الضروري بالنسبة للمجتمع كله، إلى درجة أن قوىً عماليةً اضافية تُطلَق من عقالها، رغماً عن النزعة العلمانية التي ترمي إلى تقصير دوام العمل. في أي حال - إن الاقتصارات البنيوية، التي وُجد تحت ظلّها حلُ دولة الرخاء الوسطُ وتمّت المحافظةُ عليه، تبرُز في وضع، يقترن فيه في وعي الرأي العام، بشكل موح، الاستعدادُ المتناقصُ للاستثمار، والركودُ الاقتصادي، والبطالةُ العمالية المتصاعدة، وازمةُ الموازنات الرسمية بتكاليف دولة الرخاء. ولأن دولة الرخاء يجب أن تبقي وظيفة النظام الاقتصادي على حالها، فهي لا

تملك امكانيةَ التأثير على الاستثمار في القطاع الخاص بطريقة أخرى، إلا بواسطة تدخلات تتوافق مع النظام. وليست الدولة، في أي حال، قادرة على غير ذلك، لأن توزيعَ الدخل يتم جوهرياً، بشكل اعادة توزيع افقي للطبقات داخل مجموعة العمال غير المستقلين، من دون أن يلامس بنيةَ الملكية الخاصة بالطبقات، وخاصةً توزيعَ ملكية وسائل الانتاج. وهكذا تنزلق دولة الرخاء الناجحة الى وضع، يعي فيه المرء ان الدولة نفسها ليست «مصدراً للازدهار» مستقلاً، وأنها لا تستطيع أن تضمن للمواطنين مكان العمل وكأنه حقٌ لهم (ك. أفه).

في الوقت نفسه تتعرض دولة الرخاء في وضع كهذا إلى خطر أن تنزلقَ القاعدةُ الشعبية بعيداً عنها. فطبقاتُ الناخبين الصاعدة، والتي تستفيد على الأكثر، وبشكل مباشر، من تطور دولة الرخاء يمكن أن تكتسب في زمن الازمات ذهنيةَ الحفاظ على وضع الملكيّة، وأن تتحالف مع الطبقة الوسطى القديمة، وبالاجمال مع الطبقات الانتاجية، لتبني معاً كتلةً دفاعيةً ضد المجموعات المُقصاة او الضئيلة الامتياز. يهدِّد هذا التعديل في طبقات الناخبين، بالدرجة الأولى، الاحزابَ التي اعتمدت طوال عقود على جمهور ثابت في دولة الرخاء، مثل الديموقراطيين في الولايات المتحدة، وحزبَ العمل الانكليزي، أوالاشتراكية الديموقراطية الالمانية. كما تتعرض المنظماتُ العمالية في الوقت نفسه للضغط بسبب الوضع المتغير في سوق العمل، فتضعف طاقتُها التهديدية، وتفقد اعضاءً واشتراكات مالية، وترى نفسها مجبَرة على اتّباع سياسة اتحاد، تتوافق مع مصالح الموظفين القصيرة الأمد.

ثانيا: حتى لو استطاعت دولة الرخاء، تحت شروط اطارية افضل، أن تُبطِئ عواقب نجاحها الجانبية التي تهدد شروطَها الوظيفية الخاصة، أو أن تتجنبَها كلياً، تبقى مشكلة أخرى من دون حل. فقد تطلع المحامون عن مشروع دولة الرخاء دوماً في اتجاه واحد فقط. وقد رأوا أن مهمتَهم هي في الدرجة الأولى تدجينُ القوة الاقتصادية الطبيعية النمو، ودرأُ العواقب الهدامة، التي تنتج عن نمو اقتصادي محفوف بالازمات، عن عالمِ حياةِ العمال غير المستقلين. بدت سلطةٌ

الحكومة التي تحصل عليها من البرلمان، وكأنها مصدرٌ بريء من كل ذلك، ولكنه مصدر لا يستغنَى عنه في آن معاً؛ حيث استقت الدولة التدخلّية منها القوةَ والقدرةَ على التصرف، تجاه عنادَ الاقتصاد النظامي. وقد نظر المصلحون إلى تدخُّل الدولة الفعّالة، ليس في الدورة الاقتصادية فقط، بل ايضاً في الدورة الحياتيَة للمواطنين، على أنه أمرٌ لا إشكالَ فيه - فبرامجُ دولة الرخاء كانت تهدف الى ان تحسّن ظروف الموظفين الحياتية. وقد تم فعلاً الحصولُ بهذه الطريقة على قدر أكبر من العدالة الاجتماعية.

لكنّ حتى هؤلاء الذين يعترفون بهذا الانجاز التاريخي الذي حققته دولة الرخاء، ولا يقبلون بسهولة انتقادَ جوانب الضعف فيها، يعترفون في الوقت نفسه بالفشل الذي لا يمكن أن يُنسب إلى هذه العقبة أو تلك، ولا إلى تحقيق غير متحمَّس لهذا المشروع، بل إلى عَوَر يلازم المشروعَ نفسه. وقد زال كلُّ شكَ تجاه السلطة التي ربما كانت لا غنى عنها، ولكنها بريئة فقط وهمياً. وتستهلك برامجُ دولة الرخاء قدراً كبيراً من هذا القبيل لتستطيع الحصولَ على قوة شرعية تموِّلها الموازنات الرسمية - فتنقلها إلى عالم حياة المستفيدين منها. وهكذا تغطي شبكةٌ، تزداد مع الايام كثافةً، مؤلَّفة من معايير قانونية وبيروقراطيات رسمية وشبه رسمية، الحياةَ اليومية للزبائن الفعليين والممكنين.

إن مناقشات مستفيضة تتناول قوننةَ سياسة دولة الرخاء بشكل عام، ونتائجها المعوَّقة بشكل خاص، وتحويلَها الى بيروقراطية، وتحويلَ الخدمات الاجتماعَية إلى اختصاصات وعلوم، قد جذبت الاهتمامَ إلى وقائعَ توضحُ أمراً واحداً، ألا وهو أن الوسائلَ القانونية الادارية لتحقيق برامج دولة الرخاء ليست مجالاً خامداً، وكأنه لا ميزةَ له. على خلاف ذلك، ترتبط بتلك البرامج ممارسةٌ لعزل الوقائع والتطبيع والحراسة، سبق لفوكو أن تتبَّع قوتَها المشيِّئة والذاتية في تواصل الحياة اليومية، حتى أدقِّ تفرعاتها الشعيرية. وتشوهاتُ عالم حياة منظَّم بدقة، مقطَّع، مضبوط، ومعتنى به، تسمو بالطبع على الاشكال الملموَسة الخاصة بزرع البؤس والاستنزاف المادي. ولكن الصراعات الاجتماعية المستبطَنة، والملقاة على عاتقِ ما هو نفسيٌّ وجسديٌّ، ليست، بسبب ذلك، أقلَّ تخريباً.

باختصار: إن مشروع دولة الرخاء يحمل في ذاته التناقضَ بين الهدف والمنهج. فهدفُه هو تأسيسُ انماط حياة مبنية على المساواة، كان عليها في الوقت نفسه أن تطلق ملاعبَ لتحقيق ذاتيّ فرديّ وفاعلية ذاتية. ولكن هذا الهدف لا يمكن بلوغه، كما يبدو، عنّ طريق تحقيق قانونيّ اداري مباشر للبرامج السياسية. فخلقُ انماط حياة أمر يُثقلُ كاهلَ السلطّة.

٤

مستعيناً باشكاليتين، عالجتُ عوائقَ تضعها دولة الرخاء الناجحة نفسُها في دربها الخاص. ولا أود أن اقول بذلك، إن تطور دولة الرخاء كان تخصُّصاً خاطئاً. على العكس: فمؤسساتُ دولة الرخاء تسم بالمقدار نفسه كمؤسسات الدولة الدستورية الديموقراطية دفعَ تطور النظام السياسي الذي لا بديل عنه في مجتمعات كمجتمعاتنا - ليس بالنظر إلى الوظائف التي تقوم بها دولة الرخاء، ولا إلى المَطالب المبرَّرة معيارياً التي تقوم بكفايتها. وما من عذر مستحسَن لدى الدول التي ما زالت متأخرةً بعد عن تطوير دولة الرخاء، أن تشطّ عن هذا الصراط. فليس من بديل عن دولة الرخاء، ولا رجعة، على الارجح، عن بنى الحلول الوسطى التي ما زالت موضع صراع. هذا الواقع يضعنا اليوم في مأزق، مفادُه أن الرأسماليةَ المتطوِّرة لا يمكنها الاستغناء عن دولة الرخاء - ولا عن توسيعها المطَّرد. وتُظهر ردودُ الفعل المحتارة على هذا المأزق أن امكانية التنشيط السياسيةَ التي لطوَبى مجتمع العمل قد أُنهكت.

ويمكن، تبعاً لـ ك. أُفه، التمييز بين ثلاثة انواع من ردود الفعل في بلدان مثل المانيا والولايات المَتحدة[١٠]. النزعة المتشدِّدة لإضفاء الشرعيّة على دولة الرَّخاء والمجتمع الصناعي، وهي تتوفر لدى اليمين الاشتراكي الديموقراطي، وهي تأخذ موقفاً دفاعياً. وإني أفهم هذا الوصف بمعناه الواسع، فينطبق مثلاً على جناح مونديل الديموقراطي في اميركا، او الحكومة الثانية في عهد ميتيران. ويشطب المشدِّدون على الشرعيّة من برنامج دولة الرخاء الجزءَ الذي استعاره هذا البرنامج من طوبى مجتمع العمل. فهم يستغنون عن هدف السيطرة على العمل الذي

يخضع لقوانين غريبة عنه حتى يصبحَ وضعُ المواطن الحر المتساوي الحقوق، هذا الوضعُ الذي يطال مجالَ الانتاج، نواةً مبلورةً انماطَ حياة مستقلة. والمشدِّدون على الشرعيّة هم اليوم المحافظون حقاً، الذين يودون ترسّيخ ما تم بلوغه. وهم يرجون أن يجدوا مجدّداً نقطةَ التوازن بين تطور دولة الرخاء وتحديث الاقتصاد الحر. إذ إن التوازن المختلّ بين توجُّهات القيمة الاستهلاكية الديموقراطية من جهة، والدينامية الذاتية الرأسمالية الملطِّفةَ من جهة أخرى، بحاجة إلى أن يستقرّ من جديد. يركّزَ هذا البرنامج على الحفاظ على المستوى الاجتماعي الموجود في دولة الرخاء. ولكنه يخطىء، في الوقت نفسه، في تقدير طاقات المقاومة التي تتجمّع في اعصار تآكل بيروقراطي متزايد لعوالم الحياة المبنية من سياقات طبيعية تواصلية محرَّرة؛ وهو لا يعامل بالجدية اللازمة تغيُّرات في القاعدة الاجتماعية والنقابية، استطاعت الخطواتُ السياسيةُ التي قامت بها دولة الرخاء أن تعتمد عليها حتى الآن. سياسةٌ كهذه مهدَّدةٌ بأن تكون سباقاً يائساً مع الزمن، بالنظر إلى اعادة توزيع طبقات بنية الناخبين وإضعاف موقع النقابات.

المحافظيةُ الجديدة في تصاعد، وهي متّجهة ايضاً صوب المجتمع الصناعي، ولكنها تظهر منتقدةً دولة الرخاء بحزم. هذا ما كان الأمر عليه في ادارة ريغين وحكومة مارغريت تاتشر، وقد مالت الحكومة المحافظة في المانيا إلى خط مماثل. تتّصف المحافظيةُ الجديدة جوهرياً بثلاثة اجزاء مركّبة.

أولاً: يجب على سياسة اقتصادية معتمدة على العرض أن تحسّن شروطَ تقييم رأس المال، وتعيدَ الحركةَ إلى عملية التكديس. وهي تتقبّل عواقبَ نسبة بطالة عالية نسبياً، تحسَبُ عرَضيّةً. وكما تدل الاحصاءات في الولاياتَ المتحّدة، يُثقل تعديلُ توزيع الدخل على كاهل الناس الأكثر فقراً، بينما يتحسن في الوقت نفسه دخلُ الرأسماليين الكبار بوضوح. وتترافق مع ذلك تحجيمات واضحة في تقديمات دولة الرخاء. ثانياً: يجب تخفيض تكاليف إضفاء الشرعية على النظام السياسي. إن «التضخم المطلبي» و «عدم امكانية الحكم» هما كلمات اساسية لسياسة، تهدف إلى بلوغ درجة اعلى من الفصل بين الادارة وبنيان الارادة العامة. في هذا السياق تُدعَمُ تطوراتٌ تتعلق بفهمٍ جديد

للجمعيات، ما يؤدي الى تنشيط طاقة توجيهية غير رسمية، تحوزها الاتحاداتُ الكبرى، وبالدرجة الأولى منظماتُ ارباب العمل والنقابات. وقد أدّى تجييرُ المسؤوليات البرلمانية المنظَّمة معيارياً إلى نُظُم مفاوضات، ما زالت بعد فعّالة، إلى أن صارت الدولة أحد اطرافَ المفاوضات لا أكثر. إن ازاحة الصلاحيات الى المناطق الرمادية[١١]، التي للتجمُّعيَّة الجديدة، يبعد المزيدَ من المواد الاجتماعية عن طريقة حُكْم، تلتزمُ بواسطةَ معاييرَ دستورية بمراعاة كلِّ المصالح المعنيّة بتساو[١٢]. ثالثاً: تُكلَّفُ السياسةُ الثَقافية بالعمل على جبهتَين. فهي، من جهة، يجب أن تسيء إلى سمعة المثقفين، ناعتةً اياهم بأنهم مجنونون بالسلطة، ويشكّلون طبقةً غير منتجة، حاملةً للحداثية في آن؛ فإن قيَماً ما - بعد - مادية، وبالاخص الحاجات التَعبيرية إلى تحقيق الذات، والاحكامَ النقدية التي تصدرها أخلاقُ التنوير العالَمية، تعتَبر تهديداً لأسس الدوافع التي يرسخ عليها مجتمعُ عملٍ فعّال ورأيٌ عام غير مسيّس. ويجب عليها، من جهة أخرى، الاعتناء بالثقافة التقليدية والقوى المحافظة على الاخلاق المتعارَف عليها، وعلى المواطنية والدين الشعبي والحضارة الشعبية. فهذه كلها موجودَة لتعوِّضَ على عالم الحياة الخاص الأعباءَ الشخصية وتخفِّفَ عنه ضغطَ مجتمعِ المنافسة والتحديث المسرَّع.

تحظى السياسة المحافظة الجديدة بخطٍّ لا بأس به يتيح لها تحقيق ما ترمي إليه، إذا أوجدَتْ لها قاعدةً في مجتمع منقسم إلى قسمين، تقوم بدعمه في الوقت نفسه. أما الفئات الاجتماعية المقصاة أو المَهمَّشة، فليس لها حقُّ الاعتراض، إذ إنها تشكل اقلِّيَّة مقطوعة عن عملية الانتاج، يُصبَر عليها فقط. ويبدو أن ما مُورس على صعيد عالمي بين المدن الكبرى وضواحيها المتخلفة، يعيد نفسه في داخل المجتمعات الرأسمالية المتطوِّرة: فالقوى الراسخة لم تعد بحاجة، من أجل اعادة انتاج ذاتها، إلى العمل وإلى استعداد الفقراء والمجرَّدين من الحقوق للتعاون واياها. ولكن السياسة لا يجب أن تكون قادرةً فقط على اثبات ذاتها، بل عليها أن تؤدي وظيفتها ايضاً. وهكذا فإن التخلّي الحازم عن الحل الوسط الذي تقدِّمه دولة الرخاء يترك ثغراتٍ وظائفيةً لا يمكن سدُّها إلا بواسطة القهر والتداعي.

يظهر نموذجٌ ثالث لردود الفعل في انشقاق الناقدين للنمو، الذين يتخذون تجاه دولة الرخاء موقفاً غير واضح. وهكذا تلتئم في الحركات الاجتماعية الجديدة في المانيا مثلاً اقلياتٌ مختلفة المنشأ، لتؤلّف «تحالفاً ضد الانتاج» - كهولٌ وشبان، نساءٌ وعاطلون عن العمل، شاذّون جنسياً ومعاقون، مؤمنون وغير مؤمنين. ما يوحّدُهم هو رفضهم رؤيا التقدم الانتاجي وهي رؤيا يشترك فيها المتمسّكون بالشرعية والمحافظون الجدد. فهذان الطرفان يعتبران أن مفتاح التحديث الاجتماعي بأقل قدر ممكن من الأزمات يكون بتوزيع اعباء المشاكل بين النظامين الداخليين، الدولّة والاقتصاد، بالقدر المناسب. ويرى البعض أن أسباب الازمات تكمن في دينامَية الاقتصادَ الخاصة المطلَقة من عقالاتها. فيما يرى الآخرون أن هذه الاسباب تكمن في القيود البيروقراطية التي فُرضت على الاقتصاد، وأن العلاجات الملائمة هي الكبح الاجتماعي للرأسمالية، أو الرجوع بالمشاكل من الادارة المخطّطة إلى السوق. ثمة جهة ترى مصدرَ الأعطال في قوة العمل المالية، وجهةٌ أخرى في الشلّ البيروقراطي للمبادرة الفردية. ولكن الجهتين تتفقان على أن حقول تفاعل عالم الحياة، التي تحتاج إلى حماية إزاء المحرّكات الفعلية للتحديث الاجتماعي، وهي الدولةُ والاقتصاد، لا يمكنها إلا أن تلعب دوراً سلبياً. والطرفان مقتنعان بأنه يمكن فصلُ عالم الحياة عن هذه الانظمة الداخلية بالقدر الكافي وحمايتُه ضد التدخلات النظامية، حين يكمل كلٌ من الدولةُ والاقتصادُ احدُهما الآخر في علاقة صحيحة، ويسهم كلٌ منهما في استقرار الآخر.

وحدهم المنشقُّون عن المجتمع الصناعي ينطلقون من أن عالَمَ الحياة مهدَّدٌ بالقدر نفسه بواسطة التكاسل والبيروقراطية - فليس أحدٌ من المجالين، السلطة والمال، «أكثر براءةً» من الآخر في الأصل. وفقط المنشقُّون يعتبرون انه منَ الضروري تقويةُ سيادة عالم الحياة، المهدَّد في أسسه الحيوية وتجهيزه الداخلي التواصلي. وهم فقط يَطالبون بكسر، أو على الأقل بحصر الدينامية الخاصة التي تحوزها النظمُ الداخلية، التي تتحكَّم بها السلطةُ والمَال، على أن يتم ذلك بواسطة أشكال منظمات قريبة من القاعدة، ذاتيّة الادارة. في هذا السياق تدخل

برامجُ اقتصاديةٌ ثنائيّة، ومقترَحات للفصل بين الضمان الاجتماعي والعمل(١٣). ولا تبدأ العشوائية بدور الأجَراء فقط، بل تتجاوزه إلى المستَهلك والمواطن والمستفيد من بيروقراطيات دولةَ الرخاء. منشقّو المجتمع الصناعيَ يرثون بذلك برنامجيةَ هذه الدولة، وخاصّةً الجزءَ الديموقراطيَّ المتطرف منها الذيَ ضحّى به المتمسّكون بالشرعية. ولكنهم يقصّرون عن التعرّف على مشروع دولة الرخاء، إذا بقوا اسرى الانشقاق فقط، واسرى اصولية الامتناع الكبير، فلم يقدّموا إلا برامجَ سلبية عشوائية لايقاف النمو.

لم تقتصر صيغةُ الكبح الاجتماعي للرأسمالية على الاستسلام امام الواقع، أنَّ بيت الاقتصاد الحرِّ المعقّد لم يعد ممكناً التعديلُ فيه بواسطة الصفات البسيطة التي تأتي بها الادارة العمالية الذاتية، كما لم يعد ممكناً نسفُه من الداخل، أو تعديلُه ديموقراطياً. لقد تضمنت تلك الصيغةُ ايضاً معرفةَ أنَّ التأثير الخارجي غير المباشر على آليات التوجيه الذاتي يتطلب شيئاً جديداً، ألا وهو الجمعُ الخلاّق بين السلطة والاكتفاء الذاتي الذكي على مستوى رفيع. وقد رسا هذا الشيء الجديدُ على التصوّر، أن المجتمع يمكن أن يؤثّر في نفسه، من دون أن يعتريه خطر، بواسطة وسائل محايدة، تمتلكها السلطة الادارية السياسية. ولكن الوظيفةَ تزداد تعقيداً، إذا لم يعد من الواجب كبحُ الرأسمالية من ناحية اجتماعية فقط، بل الدولة التدخلية نفسها ايضاً. عندئذ يصبح من المستَحيل ان يُلقى عاتقُ ذلك الجمع بينَ السلطة والاكتفاء الذاتي الذكي على قدرة التخطيط الرسمية.

وإذا اتّخذ الحصرُ والتوجيهُ غير المباشر اتجاهاً مضاداً للدينامية الخاصة التي للادارة العامة، فإن القدرةَ على التأمّل والتوجيه المطلوبةَ يجب أن يُفتّش عنها في مكان آخر، وذلك في العلاقة المتغيّرة تماماً، القائمة بين مجالات عامة مستقلّة، ذاتيةَ التنظيم من جهة، وحقول العمل التي يتحكّم بها المالُ والسّلطةُ الاداريةَ، من جهة اخرى. وتنشأ عن ذلك المهمةُ الصعبة التي تكمن في خلق امكانيّة التعميم الديمقراطي لمصالحَ والتبرير العالمي لمعاييرَ موجودة حالياً تحت عتبة الأجهزة الحزبية التي تحوّلت إلى منظّمات كبيرة وانتقلت إلى النظام السياسي. وهكذا تتطوّر التعدّدية الطبيعية لحضارات جزئية مدافعة، هذه التعددية التي قد

تنبثق فقط عن تمتّع عفوي، متجاوزةً معاييرَ المساواة المواطنيّة. بذلك ينشأ حقلٌ، يعكس كما في مرآة، المناطقَ الرمادية الخاصة بالتَجمعيّةَ الجديدة.

٥

لقد انزلق تطور دولة الرخاء الى مأزق لا مخرج منه، تُستنهَك فيه طاقات طوبى مجتمع العمل. وتتحرّك اجوبة المشدِّدين على الشرعيّة والمحافظين الجدد في مجال روح عصر دفاعي فقط؛ وتعبِّر عن وعي للتاريخ، سُلبَ بُعْدَه الطوباوي. حتى المنشقّون عن مجتمع النمو يقبعون في موقف دفاعي. فجوابهم يمكن ان يتحوّل الى جواب هجومي فقط حين لا يؤكّد مشروعُ دولة الرخاء، بواسطة عقْد، أو يُقطَع، بل يُنجَز على مستوى تأمل أرفع. ومشروع دولة الرخاء الذي صارَ منعكساً على ذاته، وغيرَ متّجه فقط نحوَ لجم الاقتصاد الرأسمالي، إنما نحو كبح جماح الدولة نفسها، يفقدُ عنصرَ العمل كنقطة مرجعية مركزية. فلم يعد الأمر أمر تسوير توظيف الدوام الكامل الذي صار مُعياراً. ولا يجوز لمشروع كهذا أن ينهك نفسه، بأن يفكّ الاسرَ عن نفسه بواسطة اعتماد الدخل الأدنى المضمون، هذا الأسر الذي يفرضه سوقُ العمل على تاريخ حياة كلّ القوى العاملة - وحتى على الطاقة النامية التي يزداد اقصاؤها والتي ما زالت موجودة كاحتياط فقط. خطوةٌ كهذه ستكون خطوةً ثورية، ولكنها ليست ثوريةً بما فيه الكفاية - حتى حين تستحيل حمايةُ عالَم الحياة، ليس فقط من أوامر نظام التوظيف غير اللائقة بالانسان، ولكن ايضاً من العواقب الجانبية المُعَوِّقة للانتاج التي تلتصق إجمالاً بالعناية الادارية بالوجود.

حواجزُ نفسية كهذه، تظهر في التبادل القائم بين النظام وعالم الحياة، كان لها ان تؤدي وظيفتها، لو تم توزيعُ السلطات من جديد. تحوز المجتمعاتُ الحديثة ثلاثة مصادر يمكنها أن تُشبع منها حاجتَها لانجازات توجيهية، وهذه المصادر هي المالُ والسلطةُ والتضامن. وحقولُ تأثيرها يجب أن توضَعَ في توازن جديد. أودّ بذلك أن أقول، إن سلطة الدمج الاجتماعي التي يحوزها التضامن يجب أن تُثبت ذاتَها في وجه السلطتَين الأخريَين، المال والسلطة الادارية. وقد كانت

حقولُ الحياة التي تخصَّصتْ بالمحافظة على القيم التقليدية والعلم الحضاري، وبدمج المجموعات وتحويل الناشئين إلى كائنات اجتماعية، تعتمد كلُّها على التضامن. ينبغي على بنيان الرأي السياسي ايضاً أن يَستقيَ من هذا النبع ايضاً وأن يؤثِّر على رسم الحدود والتبادل بين حقول الحياة المبنيَّة تواصلياً من جهة، والدولة والاقتصاد من جهة أخرى. والجدير ذكره هو أن هذا ليس بعيداً عن التصورات المعيارية التي تحملها كتبُ علم الاجتماع التعليمية عندنا، والتي يؤثِّر المجتمعُ بحسبها على نفسه وعلى تطوره، وذلك عبر السيادة المشروعة ديموقراطياً.

تبعاً لهذه الصيغة الرسمية، تخرج السلطةُ السياسية من بنيان الرأي العام، وتسري عبر التشريع والادارة، مخترقةً جهازَ الدولة، وتعود راجعةً إلى جمهور مزدوجِ الرأس، يظهر على مدخل الدَولة كجمهور من مواطنين، وعلى مخرجها كجمهور من زبائن. فالمواطنون وزبائنُ الادارة العامة ينظرون الى دورة السلطة السياسية تقريباً من هذا المنظار. أما من وجهة نظر النظام السياسي، فتظهر الدورةُ نفسها منقّاةً من كل الشوائب المعيارية في شكل مختلف. بحسب هذه الصيغة غير الرسمية التي تعرضها امامنا من حين إلى حين نظريةُ النظام، يبدو المواطنون والزبائن اعضاء في النظام السياسي. في ضوء هذا الوصف يتغيّر معنى عملية إضفاء الشرعية بالدرجة الأولى. فمجموعاتُ المصالح والاحزاب تستعملَ سلطتَها التنظيمية، لتخلق ولاءً لاهداف تنظيمها. ولا تنظِّم الادارةُ بنيةَ عملية التشريع فقط، إنما تضبطها ايضاً إلى حد بعيد؛ وعليها أن تتوصل الى حلولَ متوسِّطة مع زبائنها الاقوياء. فالاحزابُ والمؤسسات المشرِّعة والبيروقراطيات يجب أن تقدِّم حساباً أمام الضغط غير المعلن الذي تمارسه الاوامر الوظيفية عليها، وأن تناغمَ بينها وبين الرأي العام - والنتيجةُ هي «السياسةُ الرمزية». فالحكومة يجب أنَ تجهَد في الوقت نفسه للحصول على دعم الجماهير والمستثمرين في القطاع الخاص.

إذا جمعنا الوصفين المتعارضين ليشكِّلا صورةً واقعيةً، ظهر الشكل المعهودُ في العلوم السياسية الذي يبرزُ حلباتٍ مختلفة، يتراكم بعضها فوق بعض. ك.

أنه C.Offe ، مثلاً، يميِّز ثلاثاً من هذه الحلبات. في الحلبة الأولى تأتي النُخَبُ السياسية، وهي تكاد لا تُعرَف، بقراراتها ضمن جهاز الدولة. وتحت هذه الحلبة حلبةٌ ثانية، يؤثِّر فيها عددٌ كبيرٌ من المجموعات المجهولة والعاملين الجماعيين، بعضُهم في بعض، ويدخلون في تحالفات، ويضبطون الطريقَ إلى وسائل الانتاج ووسائل المواصلات، ويُثبِّتون، بالدرجة الأولى بواسطة سلطتهم الاجتماعية، مجالَ تحديد المواضيع، وتقرير الاسئلة السياسية، وهم بذلك على قدر أقل من الوضوح. وفي الأسفل حلبةٌ ثالثة، تحدِّدُ فيها تياراتٌ تواصلية، من الصعب القبضُ عليها، شكلَ الثقافة السياسية، وهي تتنافس فيما بينها، بواسطة تحديداتها للواقع، حول ما سمَّاه غرمشي Gramsci هيمنةً حضارية. هنا تتم التحوُّلاتُ في نزعة روح العصر. وليس من السهل تحديدُ التفاعل الذي يجري بين هذه الحلبات. فحتى الآن يبدو أن العمليات الجارية في الحلبة الوسطى تحتلّ مركز الصدارة. وبصرف النظر عن كيفية الجواب التجريبي، يمكننا الآن تحديد مشكلتنا العملية بشكل أوضح، وهي أن أي مشروع يود تعديل التوازن لمصلحة انجازات توجيهية تضامنية يجب أن يعبِّىء الحلبةَ السفلى ضد الحلبتين الأعليين.

في هذه الحلبة لا يتم الصراع مباشرةً حول المال أو السلطة، بل حول التعريفات. فالمهمّ هنا هو عدمُ فساد اساليب حياة وسيادتُها، ممّا يعني الدفاع عن حضارات داخلية، معتاد عليها تقليدياً، أو تغييرَ قواعد اللغة الخاصة بأنماط حياة تقليديةً. تقدِّم حركاتٌ اقليمية أمثلةً على بعض منها. أما البعض الاخر فأمثلتُه هي الحركات النسائية أو البيئية. وتبقى هذه الصراعات في غالب الاحيان مخفية؛ فهي تدور في المجال الصغير للتواصلات اليومية وتتكثَّف من حين إلى آخر لتصبح خطابات وتذاوتات أعلى مرتبة. على خشبات مسارحَ كهذه، يمكن أن تتشكل آراءٌ عامة مستقلّة، تتداخل في تواصل، حالما يستفاد من طاقة التنظيم الذاتيّ والاستهلاك الذاتيّ التنظيم لوسائل التواصل. تقوِّي اشكالُ التنظيم الذاتي القدرةَ الجماعيةَ على العمل تحت عتبة، تنفصل لديها اهدافُ التنظيم عن توجهات اعضاء المنظَّمة ومواقفهم، وحيثُ ترتبط الاهدافُ بمصلحة المحافظة

على مستوى منظمات، مُنحَتْ استقلالها. وستبقى القدرة على التصرف، التي تحوزها منظماتٌ قريبةٌ منَ القاعدة، مقصّرةً إزاء قدرتها على التفكّر. ولكن هذا ليس عقبة في وجه انجاز تلك المهمة التي تبرز لدى متابعة مشروع دولة الرخاء. وكان على المجالات العامة المستقلّة أن تصل إلى جمع بين السلطة والاقتصار الذكي، يمكن أن يجعل آليات التوجيه الذاتي التي تمتلكها الدولة والاقتصاد متحسّسةً بشكل كاف لنتائج تشكيل الرأي الديموقراطي المتطرّف الموجّهة نحو قصد معين. وقد ينجح ذلك، حين تتخلى الأحزابُ السياسية عن إحدى وظائفها من دون تعويض، أي من دون أن تفسح مكاناً لبديلٍ وظيفي: حين تتخلى عن توليد ولاء جماهيري.

تفقد هذه الافكار ديمومتها ووضوحها كلّما تقدّمتْ مختبرةً ذاتها في المنطقة المحايدة المعيارية. فالحدود السلبية هنا اسهل. ويودّع مشروعُ دولة الرخاء، وقد صار مشروعاً انعكاسياً، طوبى مجتمع العمل. وقد سبق للطوبى أن تأثرّت بالتعارُض بين العمل الحيّ والعمل الميت، أي بفكرة التشغيل الذاتي. وقد افترضَت الطوبى وجودَ انماط حياة ضمن الحضارة لعمّال الصناعة كمصدر تضامن. وقد سبقها الاعتقادُ بأن علاقات التعاون في المصنع ستقوّي التضامنَ الممارَس بشكل طبيعي في اطار حضارة العمال الداخلية. إلا أن هذه العلاقات قد تداعت لاحقاً. ومن المشكوك فيه ان يكون من الممكن اعادة توليد طاقتها المنشئة للتضامن في مكان العمل. في أي حال - ما كان لطوبى مجتمع العمل شرطاً جانبياً أو مقدّمة اصبح اليوم موضوعَ بحث. وبذلك تنتقل النبراتُ الطوباوية من مفهوم العمل إلى مفهوم التواصل. واني اتكلم فقط عن «النبرات»، لأن طريقةَ التعلّق بتقليد الطوبى تتغير مع تبدّل الصيغة Paradigma من مجتمع العمل إلى مجتمع التواصل.

إن البُعدَ الطوباوي الذي يكمن في وعي التاريخ والجدل السياسي لم يُغْلَق على الاطلاق مع توديع المضامين الطوباوية الخاصة بمجتمع العمل. وحين تجفّ الواحاتُ الطوباوية، تنتشر صحراءُ من التفاهة والحيرة. إني أحتفظ بأطروحتي القائلة، إن التأكيدَ الذاتي للحداثة ما زال ينخسه وعيٌ للحاليّة، انصهر

فيه الفكرُ التاريخي والفكرُ الطوباوي معاً. ولكن مع اختفاء المضامين الطوباوية التي لمجتمع العمل، يختفي ايضاً وهمان، سحرا فهمَ الحداثة الذاتي. وينشأ الوهمُ الأول عن نقص في التمييز.

ففي طوباويات النّظام، صبَّتْ أبعادُ السعادة والتحرّر وازدياد السلطة وانتاج الغنى الاجتماعي في مجرى واحد. وتعايشت، بشكل خَدّاع، طَروحاتُ انماطَ حياة عقليةٌ مع السيطرة العقلية على الطبيعة وتعبئة الطّاقات الاجتماعية. فقد وجبَ على العقل الذي يحوِّل مواضيعه أدوات المَطلَق من عقاله في القوى الانتاجية، والعقل الوظيفي المنتشر في قدراتَ التخطيطَ والتنظيم، أن يهيِّئا الطريقَ لحياة لائقة انسانياً، متساوية وفوضوية في الوقت نفسه. ولم يكن بدٌّ من أن تصدر طاقةُ علاقات التفاهم أخيراً، من دون عناء، من انتاجية علائق العمل. وما زالت صلابة هذا التشوُّش تنعكس في التحوُّل النقدي، على سبيل المثال، حين تُخلَط انجازاتُ التطبيع التابعة لمنظمّات كبرى مركزيّة النزعة مع انجازات التعميم العائدة للشمولية الاخلاقية(١٤).

ولكن ما هو، بعد، اعمق أثراً، إنما هي العودةُ عن الوهم المنهجي الذي كان مرتبطاً بتصاميمَ خلقتْها نزعةٌ كلّيةٌ محسوسة، تتضمنها امكانياتُ حياة مقبلة. ويتقلّص المضمونُ الطوباوي الذي لمجتمع التواصل إلى مناظيرَ تذاوتَ شكلَيةً، لا يعروها فساد. وما زال تعبير «حالة الكلام المثالية» يقود إلى الضياع، طالما أنه يوحي بشكل حياة محسوس. وما يتميَّز معيارياً، هي شروط ضرورية عمومية لممارسة يومَية تواصلية ولعملية بناء خطابي للارادة، يضع المشاركين أنفسَهم في الوضعَ الذي يمكّنهم من أن يَحقّقوا امكانيات محسوسة لحياة افضل واقلَّ تعرُّضاً للخطر، وذلك بحسب حاجاتهم الخاصّة وآرائهم النابعةَ عن مبادرة خاصة(١٥). وان نقد الطوبى الذي يلوِّح، من هيغل عبر كارل شميت إلى ايامنا الحاضرة، بنذير شؤم اليعقوبية يشهِّر من دون سبب محقّ بتآخي الطوبى والارهاب، وهو تآخٍ يُزعَم أنه لا بديل عنه. على الأقل - طوباويٌ هو الخلطُ بين بنية تحتية تواصليةَ متطوِّرة جداً لانماط حياة ممكنة، وكلّية للحياة الناجحة محدَّدة، ظاهرة في صيغة المفرد.

الهوامش

* . يشكل النص التالي الكلمة التي القاها هابرماس في ٢٦ تشرين الثاني ١٩٨٤ امام البرلمان الاسباني بدعوة من رئيسه . [المعرِّب]

** . "Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien", *Die neue Unübersichtlichkeit*, pp. 141-163, Frankfurt 1985.

١ . إني اتبع الابحاث الممتازة التي قام بها ر. كوزليك، مستقبل ماضٍ- R. Koselleck, *Vergangene Zukunft*, Frankfurt/M. 1979.

٢ . قارن: J. Rüsen, "Utopie und Geschichte", in: W. Vosskamp (Ed.), *Utopieforschung*, Stuttgart 1982, Vol. 1, 356ff.

٣ . L. Hölscher, "Der Begriff der Utopie als historische Kategorie", in: W. Vosskamp (كما في الحاشية الثانية)، Vol. 1, 402ff.

٤ . R. Koselleck, "Die Verzeitlichung der Utopie", in: Vosskamp (انظر الحاشية الثانية)، Vol. 3, 1ff.; R. Troussen, "Utopie, Geschichte, Fortschritt", in: Vosskamp (انظر الحاشية الثانية)، Vol. 3, 15ff.

٥ . من هذا المنظار ايضاً قدم أوسكار نيغت منذ وقت قريب دراسة جديرة بالاهتمام: العمل الحي، الزمن المنزوع الملكية: Oskar Negt, *Lebendige Arbeit, enteignete Zeit*, Frankfurt/M. 1984.

٦ . C. Offe, *Arbeit als soziologische Schlüsselkategorie*, in: id., *Arbeitsgesellschaft - Strukturprobleme und Zukunftsperspektiven*, Frankfurt/M. 1984, 20.

٧ . من هذا المنظار ايضاً:

H. Kern und M. Schumann, *Das Ende der Arbeitsteilung?*, München 1984.

٨ . قارن في ما يتعلق بما يلي:

٦ C. Offe, "Zu einigen Widersprüchen des modernen Sozialstaates", in: (انظر الحاشية رقم 323ff.; J. Keane, *Public Life and Late Capitalism*, Cambridge 1984, Ch. 1, 10ff.

٩ . نسبة الى كاينز Keynes، وهو عالم اقتصاد بريطاني، نشر نظريات هامة في الإقتصاد. [المعرِّب].

١٠ . C. Offe, "Perspektiven auf die Zukunft des Arbeitsmarktes", in: (انظر الحاشية رقم ٦) 340ff.

١١ . نسبة الى التعبير الانكليزي gray area، وهو يدل على ما يقع بين الشرعية واللاشرعية. [المعرِّب].

١٢ . C. Offe, "Korporatismus als System nichtstaatlicher Machtsteuerung", in: *Geschichte und Gesellschaft*, 10. Jg. 1984, 234ff.;

قارن بما يتعلق بتبرير الجمعوية الجديدة بحسب نظرية النظام: H. Wilke, *Entzauberung des Staates*, Königstein 1983.

١٣. Th. Schmid, *Befreiung von falscher Arbeit. Thesen zum garantierten Mindesteinkommen*, Berlin 1984.

١٤. قارن: F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen*, Wien 1983; A. Honneth, *Der Affekt gegen das Allgemeine*, in: Merkur 430, Dez. 1984, 893ff.

١٥. K. O. Apel, "Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?", in: Vosskamp (أنظر الحاشية الثانية) Vol. 1, 323ff.

التشكيلة ما - بعد - القومية ومستقبل الديمقراطية *

«إن كل السياسيين يتحركون إلى المركز ليتنافسوا على أساس الشخصية ومن هو الأكثر قدرة على تدبير التكييف اللازم في الاقتصاد والمجتمع لحفظ القدرة على المنافسة في السوق العالمية ... أما مفهوم اقتصاد ومجتمع بديل، فهو مقصى تماماً عن هذا السياق.»

روبرت كوكس، ١٩٩٧

عام ١٩٢٩ ظهر كتابٌ جديرٌ بالاهتمام هو كتاب نقد علم الاجتماع. وفيه يطوِّر زيغفريد لاندسهوت Siegfried Landshut الأطروحة التي تقول، إن علم الاجتماع هو الذي يولِّد موضوعَه، المجتمع، وذلك عبر منظار ما. إذ إن التساؤل الفلسفي الذي يطرحه قانون العقل حول كيفية نشوء جَماعة من المواطنين المتساوين والأحرار بوسائل القانون الوضعي يشكِّل أفقَ التوقع التحرُّريَّ الذي يوجِّه النظر إلى المقاومة التي يقوم بها واقعٌ غيرُ عقلي. وهذا ما سيصبح نظر علم الاجتماع أيضاً. وهذا السياق واضحٌ في فلسفة القانون لهيغل. فهيغل يمنح معنى حديثاً مختلفاً لمفهوم كلاسيكي، حين يصف «المجتمع الشعبي» أنه «الأخلاقية الضائعة في أطرافها». ويتبع لاندسهوت التطور من هيغل عبر ماركس ولورنتس Lorenz، ومن شتاين Stein إلى ماكس فيبر، ليُظهر أن علم

اجتماع، يزداد فقده لإيمان هيغل بعقلانية الواقع، يمحو آثار تاريخ تركيبه أكثر فأكثر، ويخفي أخيراً الاستباق المعياري الذي لم يكن ممكناً من دونه أن يظهر «المجتمع» المتميِّز عن «الدولة» كمجموعة العناصر المحدَّدة لعدم التساوي والقهر. ولكن علم الاجتماع مازال يعالج الخيبة الناشئة بسبب «عجز» ما هو واجب بحسب القانون العقلي: «ليس 'المجتمع' إلا العنوان الذي تتلخص تحته التوترات والتناقضات والشكوك التي تنتج من فعالية أفكار الحرية والمساواة»[١].

لا شك أن مارغريت تاتشر كانت تفهم، حدْساً، السياق المذكور حين اخترعت الشعار القائل بعدم وجود شيء يسمى المجتمع. وهي بالفعل الظاهرة «ما - بعد - الحديثة» بين السياسيين. وتنشر الصراعاتُ التي تظهر اليوم على الصعيد القومي والأوروبي والدولي قوتَها المقلقة في الرأي العام السياسي أمام خلفية فهم ذاتي معياري، لا يرى عدمَ المساواة الاجتماعية والقهرَ السياسي أموراً طبيعية، بل نتاجاً اجتماعياً - قابلاً للتغير، من ناحية مبدئية. ولكن من الواضح أن مزيداً من السياسيين يبدون بعد عام ١٩٨٩ الرأي، بأنهم إذا لم يعد باستطاعتهم حل الصراعات، فعليهم على الأقل أن يخفِّفوا حدة النظر النقدي الذي يصنع من الصراعات تحديات.

إنه لشعور بالتحدي السياسي أن نجد في جمهورية ألمانيا الإتحادية، إلى جانب ٢,٧ مليون شخص يتلقى المساعدة الاجتماعية، ملايينَ المواطنين الذين يعيشون تحت مستوى الفقر الرسمي، وأن النمو الشهري للبطالة عن العمل، وهي تخفّ فصلياً، يلازمه ارتفاعٌ أشدّ لأسعار الأسهم وازديادُ أرباح الشركات، وأن الأعَمال الإجرامية التي يقوم بها اليمينيون المتطرفون تزايدت بمقدار الثلث الخ. ونشعر بالتحدي القائم أيضاً في أن منحدر الرخاء ما زال يزداد عمقاً بين الشمال ومناطق الجنوب الفقيرة التي تعاني من الفوضى والتخريب الذاتي، أو في الصراعات الحضارية التي تظهر بين العالم الإسلامي المحرَّك أصولياً من جهة، وتقاليد الشرق الأقصى الإجتماعية التركيز من جهة أخرى، بصرف النظر عن إشاراتَ الإنذار التي تطلقها الساعات البيئية التي تطرق من دون رحمة، وعن لَبْنَنة

المناطق المتفتّتة بسبب الحروب الأهلية والنزاعات القومية الإثنية، الخ[٢].

لا تتحوّل لائحة المشاكل التي تواجه اليوم كل قارئ جريدة إلى جدول عمل سياسي إذا لم يتوفر مخاطَبٌ، مازال يثق بأنه - ويوثق أيضاً بأنه - يستطيع إنجازَ تحويل هادف للمجتمع. فتشخيص النزاعات المجتمعية لا يتحول إلى لائحة بكل هذه التحديات السياسية إلا إذا ارتبط الحدسُ الداعي إلى المساواة الذي لقانون العقل بمقدمة منطقية أخرى - أي بالافتراض أنه يمكن لمواطني كيان سياسي موحَّدين أن يشكّلوا بيئتهم المجتمعية ويطوّروا القدرة اللازمة على التصرف للتدخل من أجل حل النزاعات. مفهومُ التشريع الذاتي القانونيُ يجب أن يكتسب بعداً سياسياً ويتسع ليصبح مفهوم مجتمعٍ ديمقراطي يؤثّر بنفسه على نفسه. حينئذ يمكن استخراج المشروع الإصلاحي من الدساتير الموجودة لتحقيق مجتمع «عادل» أو «منظَّم»[٣]. وقد أرشدت هذه القراءةُ الدينامية للعملية الديمقراطية السياسيين من كل الألوان في أوروبا في زمن ما بعد الحرب أثناء بناء دولة الرخاء. ومن نجاح هذا المشروع الديمقراطي الاشتراكي، إن شئتم، تغذّى أيضاً مفهومُ المجتمع الذي يؤثّر على ذاته سياسياً بواسطة إرادة مواطنيه الموحدين ديمقراطياً ووعيهم.

ديمقراطيةُ الجماهير الغربية في دولة الرخاء تقف أمام نهاية تطور دام مئتي سنة، ابتدأ مع الدولة القومية التي انبعثت من الثورة. ويجب أن نتذكر تركيبة هذه البداية إذا أردنا أن نفهم سبب الضيق الذي توجد دولةُ الرخاء اليوم فيه. فقد استطاع مضمون السيادة الجمهورية المناهض للواقعية الذي جعل منه روسو وكانط مفهوماً أن يثبت ضد التكذيب المتعدِّد الأصوات الصادر عن واقع مختلف تماماً، وقد وجد هذا المضمونُ «مجلسَه» في المجتمعات المركَّبة في الدول القومية. واستطاعت الدولةُ الإقليمية والأمةُ والاقتصادُ الوطني المُشكَّل ضمن حدود قومية آنذاك أن تبني تركيبة تاريخية، اتخذت فيها العملية الديمقراطية شكلاً مؤسَّساً مقنعاً إلى حد ما[٤]. حتى فكرة استطاعة المجتمع الديمقراطي أن يؤثّر بواسطة أحدَ أجزائه على ذاته ككلّ انعكاسياً لم تتقدم إلا في إطار الدولة القومية. هذه التشكيلة صارت اليوم موضع تساؤل بسبب تطورات، تنتزع تحت

اسم «العولمة» اهتماماً كبيراً.

إن الوضع لمتناقض ظاهرياً. فنحن نلاحظ النزاعات التي تهيئ تركيبةً ما - بعد - قومية، كتحدٍّ سياسي فقط، إذ ما زلنا نصفها انطلاقاً من منظار الدولة القومية المعتاد. وحالما نعي هذا الظرف، تتزعزع الثقة الديمقراطية بالذات، وهي ضرورية لملاحظة النزاعات كتحديات، أي كمشاكل، تنتظر معالجة سياسية: «إذا لم يعد من الممكن تصوُّر سيادة الدولة كسيادة غير مقسَّمة، بل كسيادة مشتركة مع الوكالات الدولية، وإذا كانَت الدول لم تعد تمتلك إمكانية ضبط أراضيها الخاصة، وإذا كانت الثغرات تزداد في الحدود الإقليمية والسياسية، فإن المبادئ الأساسية للديمقراطية الليبرالية - وهي الحكم الذاتي والشعب والموافقة والتمثيل والسيادة الشعبية - صارت بوضوح إشكاليات»(٥). وبما أن فكرة إمكانية تأثير المجتمع على نفسه ديمقراطياً لم تتحقق حتى الآن في شكل موثوق إلا في الإطار القومي، فإن التشكيلة ما - بعد - القومية تبعث تلك الإنذارية المكبوحة التي تتضمنها الحيرة الواعية التي نلاحظها في حلباتنا السياسية. فالتوقّع الشالّ عن الحركة، أن السياسة القومية ستتقلص في المستقبل لتصبح إدارةً ذكية إلى حد ما لتكييف مفروض تبعاً لأوامر «ضمان الموقع» يُبعد عن الجدالات السياسيةً آخر ما تبقّى فيها من جوهر. وينعكس في «أمركَنة» الحملات الانتخابية المشكو منها مأزقٌ، يبدو أنه لا يسمح بأية وجهة نظر متّسعة.

ربما وُجد بديلٌ للسعادة المكتسَبة التي تغمر سياسة ليبرالية جديدة، «تُلَفْلف» نفسها بنفسها، إذا وجدنا أشكالاً ملائمة للعملية الديمقراطية في ما وراء الدَولة القومية. فمجتمعاتنا التي اتخذت شكل الدولة القومية وتدحرجت عليها موجات نزع القومية «تنفتح» اليوم إزاء المجتمع العالمي المهيَّء اقتصادياً. ما يهمني هو السؤال عما إذا كان «الإغلاق» السياسي الجديد لهذا المجتمع العالمي أمراً يشتهى، وما إذا كان ممكناً. ما هو قوام الجواب السياسي على تحديات التشكيلة ما - بعد - القومية؟

أود أن أذكّر أولاً بمعالم الدولة القومية الكلاسيكية وشروط قيامها، وأن

أوضح ما هي العمليات التي نربطها بتعبير «العولمة» (١). ويظهر لنا أمام هذه الخلفية كيف يلامس تبدّلُ التشكيلة، الذي يجري اليوم أمام نواظرنا، الشروطَ الوظيفية وشروطَ الشرعية في ديمقراطيات الدول القومية (٢). ولا تبلغ ردودُ الفعل العشوائية على تحديد مجال التصرّف للحكومات القومية هدفَها المرجو. أثناء معالجتنا السؤال، إذا كان بإمكان السياسة، وإذا كان بالأحرى واجباً عليها، أن «تتبع في نموها» الأسواقَ المتراكضة، يجب علينا أن نضع نصب أعيننا التوازنَ القائم بين فتح أشكال الحياة المندمجة اجتماعياً وإغلاقها (٣). وإني أود أن أطوّر بديلاً للتكيُّف المبؤوس منه، وفقاً لأوامر «منافسة المواقع»، في مرحلتين: أولا بالنظر إلى مستقبل الاتحاد الأوروبي (٤)، وثانيا بالنظر إلى إمكانيات سياسة داخلية عالمية، متجاوزة حدودَ القوميات، تتدخل حتى في كيفيّة المنافسة بين المواقع (٥).

١

تشكل الدول الأعضاء في «منظمة الأمم المتحدة» اتحاداً مؤلّفاً من دول قومية، حتى ولو أن بعض دول اليوم ما زالت تذكرّنا بالممالك القديمة (الصين) والدول المدن (سينغفورا) والثيوقراطيات (إيران) أو التنظيمات القبائلية (كينيا)، أو أنها تشي بمعالم العشائر العائلية (السلفادور) أو الشركات الكبرى المتعدّدة القوميات (اليابان). نموذج الدولة ذاك الذي انبثق عن الثورة الفرنسية والثورة الأميركية فرض نفسه في العالم. ولم تكن كل الدول القومية، وليست هي الآن، ديمقراطية، أي مكوَّنة بحسب قواعد جماعة من المواطنين المتساوين والأحرار الذين يحكمون أنفسهم. كل الديمقراطيات التي نشأت بحسب التفصيلة الغربية اتخذت شكل الدول القومية. إذ يبدو أن الدولة القومية تحقّق شروطَ نجاح مهمةً للتوجيه الذاتي الديمقراطي الذي يقوم به المجتمع الذي يتكون في حدودها. يمكن تحليل تأسيس الدولة القومية للعملية الديمقراطية هيكلياً في ضوء وجهات نظر أربع. فالدولة الحديثة نشأت (أ) كدولة إدارة ودولة ضرائب، وكدولة إقليمية مزوَّدة بالسيادة (ب)، استطاعت أن تتطوّر في إطار الدولة القومية (ج)، لتصبح

دولة القانون ودولة الرخاء الديمقراطية (د)[٦].

(أ) قبل أن يستطيع المجتمع أن يؤثّر سياسياً على نفسه، يجب أن تتميز فيه منظومةٌ هي جزءٌ منه، تتخصّص بالقرارات الملزمة الجماعية. يمكن فهمُ دولة الإدارة المشكّلة في أنماط القانون الوضعي كنتيجة لهذا التخصّص الوظيفي. ويعني فصلُ الدولة عن المجتمع تميُّزَ سوق حرة تتأسس من خلال الحقوق الخاصة الشخصية. وينعكس في تفصيلة نظامَ القانون الفردية الطابع أمرٌ وظيفي، تصدره الأسواق الذاتية التنظيم التي تعتمد على قرارات منزوعٍ عنها صفة المركزية يتخذها المشاركون. فالقانون ليس وسيلة تنظيم للإدارة وحسب. بل هو يحمي المجتمع الخاص ضد الدولة عبر توجيهه التفاعلات الناشئة بين الإثنين الى دروب قانونية. وهكذا تهيئ الدولةُ الحديثة بحد ذاتها دولةَ القانون. وللفصل بين حقولَ الوظيفة السياسية والاقتصادية نتيجتان مهمتان. فمن جهة، تحتفظ الدولة بصلاحيات التنظيم الإدارية - العامة الأكثر أهمية على أساس احتكار وسائل الاستعمال الشرعي للعنف. ومن جهة أخرى، تعتمد سلطة عامة متخصصة وظيفيّاً، بصفتها دولة ضرائب، على مصادر التبادل التجاري المسموح به في المجال الخاص.

(ب) كلُّ «تأثير ذاتي» للمجتمع يشترط «ذاتاً» محدَّدة جيداً - كمرجع للتأثير. فمفهوم المجتمعَ، بوصفه شبكةً من التفاعلات التي تمتد إلى داخل الفضاء الاجتماعي والزمن التاريخي، هو مفهوم غير محدَّد. ويذكّر تصوُّر التأثير الذاتي «الديمقراطي» بفكرة قانونية عقلية، هي فكرة مجموعة محدَّدة من الأشخاص، يتّحدون بقصد أن يفسح بعضُهم لبعض بالحقوق الضرورية، ليستطيعوا تنظيمَ عيشهم المشترك شرعياً بوسائل القانون الوضعي[٧]. ورسمُ الحدِّ الاجتماعي للجماعة السياسية يجب أن يرتبط بالتحديد الإقليمي لمنطقة مضبوطة رسمياً، على أن تؤخَذَ بعين الاعتبار شروطُ تحقيق القانون الوضعي الملزم. ولأن المساحةَ الإقليمية للدولة تصفُ حقلَ سريان قانون مرفَق بالعقوبات الرسمية، وجب تحديدُ الهوية الرسمية من خلال منطَقة الدَّولة. فضمن حدود الدولة الإقليمية يتشكّل من جهةٍ شعبُ الدولة بصفته ذاتاً ممكنة لتشريعٍ ذاتي، يقوم به

مواطنون موحَّدون ديمقراطياً، والمجتمعُ كموضوعٍ ممكن لتأثيرهم، من جهة أخرى.

عن المبدأ الإقليمي ينتج أيضاً فصلُ العلاقات الدولية عن مجال السلطة الإقليمية القومية؛ وهكذا تخضع السياسة الخارجية والسياسة الداخلية لشروط مختلفة. فسيادة الدولة تقوم نحو الخارج، أي تجاه ذوات القانون الدولي، على أساس الحق بالاعتراف المتبادل بسلامة الحدود الرسمية. ولكن منعَ التدّخل في شؤون الدول لا يمنع الحق بالحرب، أي «الحق» بإعلان الحرب في كل وقت. وتتم تغطية وضع السيادة بواسطة استقلالية سلطة الدولة الفعلية. وتقاس هذه السيادة بقدرة سلطة الدولة على أن تحمي الحدود ضد الأعداء في الخارج وتحفظ «القانون والنظام» في الداخل.

(ج) إن تقرير المصير ديمقراطياً لا يتحقق إلا حين يتحول شعبُ الدولة إلى أمة من المواطنين يتولّون زمام مصائرهم السياسية. تتطلّب التعبئة السياسية «للأتباع» دمجاً حضارياً للسكان الذين التقوا في تلك البقعة من الأرض، كما من جرّاء المصادفة. هذه الأمنية تحقّقها فكرةُ الأمة التي يبني بواسطتها المواطنون - متجاوزين الولاءات المولودة تجاه القرية والعائلة والمنطقة والسلالة - شكلاً جديداً من أشكال الهوية الجماعية. وتولّد الرمزية الحضارية لـ «شعب» يتأكد بواسطة الأصل المشترك المحتَمَل واللغة المشتركة والتاريخ من «روح الشعب» الخاصة به وحدةً، هي في كل الأحوال وحدةٌ خيالية، تجعل سكانَ المنطقة الجغرافية الرسمية الواحدة يعون انتماءً مشتركاً، بقي حتى ذلك الحين مجرَّداً، وتُوقل قانونياً. إن تركيبة «الشعب» الرمزية هي ما صنع من الدولة الحديثة الدولة القومية.

ويزوّد الوعيُ القومي دولةَ المساحة الجغرافية المشكَّلةَ بحسب أشكال القانون الحديث بالقاعدة الحضارية اللازمة لنشوء التضامن بين مواطني الدولة. وبذلك تتحول الروابطُ التي نشأت بين أتباع جماعة ملموسة، أي على أساس المعرفة الشخصية، إلى شكل جديد من التضامن أكثر تجرُّداً. ويشعر أتباع «الأمة» الواحدة بأنهم مسؤولون بعضُهم عن البعض الآخر بالرغم من أنهم غرباء

عن بعضهم البعض ويبقون غرباء؛ وهذه المسؤولية تدفعهم إلى أن يُضحي بعضهم من أجل البعض الآخر - مثلاً بتأدية الخدمة العسكرية أو بتحمّل عبء الضرائب التي تؤدي إلى إعادة التوزيع المالي. وفي جمهورية ألمانيا الاتحادية ثمة مثلٌ على ذلك، هو التعويض المالي بين المقاطعات[٨]، وهو مثلٌ على ما يمكن أن يحمّله قانونٌ شامل ومساو لاستعداد المواطنين أن يدعم بعضهم بعضاً.

(د) لا تكتمل جماعةُ الأشخاص القانونين المتساوين والأحرار إلا بالنمط الديمقراطي لشرعنة السيادة. فبالانتقال من سيادة الأمراء إلى سيادة الشعب تحوّلت، من وجهة نظر نموذجية، حقوقُ الأتباع إلى حقوق الناس والمواطنين، أي إلى حقوق المواطنين السياسية والليبرالية. تؤمّن هذه الحقوقُ إلى جانب الإستقلالية الخاصة إستقلاليةً سياسية مماثلة. فدولة الدستور الديمقراطية هي بحسب فكرتها الأساسية نظامٌ يريده الشعبَ نفسُه ويتم تشريعه بواسطة البنيان الحر للارادة والرأي. وهذا النظام يسمح لمخاطَبي القانون بأن يفهموا أنفسهم كمؤلِّفيه، في الوقت نفسه. أما الاقتصاد الرأسمالي فلا يمكنه أن يجاري هذه الشروطَ المتطلِّبة من دون أي تعديل، لأنه يتبع منطقاً خاصاً. وهكذا يجب على السياسة بالأحرى أن تهتم بأن تتحقَّق الشروط الاجتماعية اللازمة لنشوء الإستقلالية العامة والخاصة على السواء. وإلا، فإن شرطاً أساسياً من شروط شرعية الديمقراطية يتعرّض للخطر.

لا يجوز أن تطرأ إجحافات وتمييزات عنصرية منظَّمة تمنع أعضاء الجماعات غير الحاصلة على امتيازات من استعمال الحقوق الشكليّة الموزَّعة بتساو استعمالاً فعلياً. وجدليةُ المساواة القانونية وعدمِ المساواة الفعلية[٩] هي أساسٌ مهمة دولة الرخاء؛ وهذه المهمة هي ان تضمن الدولة الشروطَ الحياتية الاجتماعية والتكنولوجية والبيئية التي تمكّن الجميع من الإستخدام المتساوي الفرص لحقوق المواطنين الموزَّعة بالتساوي. تُوسِّع تدخليةُ دولة الرخاء الراسخةُ في الحقوق الأساسية نفسُها التشريعَ الذاتي الديمقراطي الذي يقوم به مواطنو الدولة القومية ليصبح توجيهاً ذاتياً ديمقراطياً، يقوم به مجتمع يتحدَّد طبقاً للدولة القومية.

تمأسست العمليةُ الديمقراطيةُ في أوروبا في زمن ما بعد الحرب بشكل مقنع إلى حد ما، بحسب وجهات النظر التي وصفناها سابقاً من (أ) إلى (د). ولكن هذا الشكل لتمأسُس الدولة القومية يرزح باضطراد منذ نهاية السبعينات تحت ضغط العولمة. وإني أستخدم مفهوم «العولمة» لوصف عملية جارية، لا للتعبير عن وضع نهائي. يصف هذا المفهومُ تزايدَ المواصلات ووسائل الاتصال وعلاقاتِ التبادل المتجاوزة الحدود القومية وتكثيفَها. فكما أن سكة الحديد والملاحة البحرية والتلغراف قد كثّفت نقل البضائع والأشخاص وتبادل المعلومات وسرّعتها في القرن التاسع عشر، هكذا تُنتجُ اليوم تقنيةُ الأقمار الصناعية والملاحة الجوية والتواصل الرقمي شبكات مكثّفة وموسّعة. وكلمة «شبكة» صارت كلمةً مفتاحاً، تُستعمَل لطرق نقل البضائع والأشخاص أو لتدفُّق البضائع ورؤوس الأموال والمال، أو للنقل الإلكتروني والتعامل مع المعلومات، أو الدورات الناشئة بين الإنسان والتقنية والطبيعة. وتشغل سلاسلُ الزمن نزعات العولمة في كثير من المجالات. ويُستعمَل مفهومُ العولمة بالقدر نفسه في سياق الكلام على الانتشار الدولي للموصلات اللاسلكية، أو حشود السوّاح، أو حضارة الجماهير، أو مخاطر التقنيات الضخمة وتجارة الاسلحة التي تتجاوز حدود الدول، والنتائج العالمية الأثر للأنظمة البيئية المثقَل عليها أو التعاون الذي يتجاوز الدول، القائم بين منظمات حكومية أو غير حكومية[١٠].

أما البُعْد الأهم بين أبعاد العولمة، فهو العولمة الاقتصادية، ولا شك في نوعيتها الجديدة على الإطلاق: «قياساً على النشاطات القومية، تتحرّك الصفقات الاقتصادية العالمية في مستوى، لم يكن من الممكن تصوُّره في السابق، وتؤثّر بشكل مباشر وغير مباشر على الاقتصادات القومية بمقدار لم يكن معروفاً من قبل»[١١]. وإني أود هنا أن أذكّر بأربع حقائق. لم يبدأ توسيعُ التجارة الدولية بالمنتوجات الصناعية وتكثيفُها في العقود الأخيرة فقط، بل أيضاً قبل عام ١٩١٤. لا خلاف حول العدد المتزايد بسرعة والتأثير النامي لشركات تتجاوز حدود الدول ذات سلاسل إنتاجية في العالم كله، كما أنه لا خلاف على تزايد الاستثمارات المباشرة في الخارج. لا شك في التسريع الذي لا مثيل له، الذي

يطال حركات رأس المال في الأسواق المالية المتشابكة ألكترونياً، ولا شك أيضاً في وجود نزعة لاستقلالية الدورات المالية التي تطوّر دينامية خاصة مفصولة عن الاقتصاد الواقعي. تقود هذه التطورات تراكمياً إلى زيادة بالغة لحدة المنافسة الدولية. وقد سبق لعلماء اقتصاد بارزين أن فرّقوا قبل عقدين من الزمن بين الأشكال المعروفة للاقتصاد «الدولي» والتشكيل الجديد لـ «اقتصاد عولمي»: «لقد كان الاقتصاد الدولي موضوع أنساق منظَّمة ذات بنية قومية ودولية في سنوات ما بعد الحرب. أما الاقتصاد المعولَم فهو غير منظَّم، إلى حد بعيد، (وقد يقول الكثيرون بأنه غير قابل للتنظيم). والاقتصادُ المعولَمُ كان «رَحِمَ» العولمة، كظاهرة برزت في أواخر القرن العشرين»(١٢).

هذه التوجهات، بحد ذاتها، لا تدل على أي تأثير سلبي يطال الشروط الوظيفية وشروط شرعية العملية الديمقراطية بحد ذاتها. ولكن هذه التوجهات تشكّل خطراً على شكل تمأسس العملية الديمقراطية الناشئ في الدولة القومية. يستدعي تعبيرُ «العولمة»، في مقابل الترسّخ الإقليمي للدولة القومية، صورةَ أنهار عارمة، يمكنها أن تجرف الضوابط الحدودية وتقوّض البناء القومي(١٣). كما تشير الأهمية الجديدة للمجاري إلى تحويل الضوابط من بُعد المكان إلى بُعد الزمان. ويبدو أن تحويل الأهمية من «السيد الإقليمي» إلى «المسيطر على السرعة» يهدد الدولة القومية بانتزاع السلطة منها(١٤). ولكن حدود الدولَ - رغم الحراسة المجنونة بواسطة الجيوش القومية - لا يمكن مقارنتها بالحصون. فكما يتضح لنا مثلاً من سياسة التجارة الخارجية التقليدية تعمل حدودٌ كهذه عملَ بوابات القنوات التي يمكن تشغيلها «من الداخل» لضبط الجريان، فلا تعبر إلا الى المجاري أو المصارف المرغوب فيها. ويجب علينا أن نفحص بالتفصيل إمكانيةَ وجود عمليات عولمة، تُضعف قدرة الدولة القومية على حفظ حدود نظامها وضبطَ عملياتَ التبادلَ الجارية مع البيئة باستقلالية، وان نفحص ماهيةَ هذه العمليات.

من أية نواحٍ يمكن لهذا الأمر أن يؤثر سلباً على مقدرة المجتمع القومي على التوجيه الذاتيَ الديمقراطي؟ هل توجد بدائل وظيفية للنواقص التي تطرأ على

المستوى القومي، وعند الضرورة على مستويات تتجاوز القوميات؟ إن القلق الذي تعبِّر عنه أسئلة كهذه هو قلق واضح: «هل العولمة الاقتصادية هي قوة غير مرنة وغير قابلة لأن تُضبَط، يجب على الديمقراطية الليبرالية أن تخضع لها حتماً؟»[١٥]. تختلف الأجوبة إذا تناولنا الشروط الوظيفيّة والشروط الشرعية المذكورة آنفاً في النقاط الواردة من (أ) إلى (د)، وهي شروط ديمقراطية الجماهير في الدولة القومية، من دون أن نقتصر على التحولات الجارية في النظام الاقتصادي الدولي - وهي في كل الأحوال مركزية -، وركّزنا النظر على عمليات العولمة في اتساعها الكلّي.

٢

كيف تلامس العولمةُ الفعاليةَ والحمايةَ القانونية اللتين تحوزهما الدولةُ الإدارية (أ)، وسيادةَ الدولة الإقليمية (ب)، والهويةَ الجماعية (ج)، والشرعيةَ الديمقراطية التي للدولة القومية (د)[١٦]؟

أ) ما يهمنا أولاً هو فعالية الإدارة العامة بوصفها المجال الذي يمكِّن المجتمعات الديمقراطية من أن تكون ذاتيّة التأثير. تأخذ العلاقة بين القطاع الخاص والقطاع العام شكلاً يختلف اختلافاً كبيراً بحسب اختلاف حصة كل من القطاعين في الإنتاج القومي الذي تستهلكه الدولة، هذا إذا أخذنا على سبيل المثال الولايات المتحدة والسويد. ولكن الدولة والمجتمع يبقيان منفصلين وظيفياً، من دون أن تكون لحصة الدولة في الإنتاج القومي أية علاقة بذلك. وبشكل مختلف عما يُعهَد لدى وظائف التنظيم التي تتولاها الدولةُ، مثلاً، من أجل التوجيه الاقتصادي الواسع الأثر وإعادة توزيع الثروة، ليس ثمة أثرٌ للخدمات التنظيمية الكلاسيكية، وخاصة للضمانة الرسمية لحقوق الملكية وشروط المنافسة لأي ضعف يعتري قدرة الدولة القومية.

ما من شك في أن أخطاراً جديدة ذات طابع يتجاوز الحدود نشأت بواسطة الخلل اللاحقَ بالدورات البيئية وتعرُّض مراكز التقنيات الضخمة للأعطال. «تشرانوبيل» أو «ثقب طبقة الأوزون» أو «المطر الحامض» تشير إلى حوادث

وتحولات بيئية لا يمكن السيطرة عليها في الإطار القومي بسبب كثافتها وامتدادها، فهي تتجاوز طاقةَ النظام التي تحوزها الدول المفردة[١٧]. وحدود الدول صارت، من ناحية أخرى أيضاً، ذات مسام. ينطبق هذا على الإجرام المنظَّم، وبالدرجة الأولى على التجارة بالمخدرات والأسلحة. ورغم أن موضوع الأمن الداخلي يُبالَغ كثيراً في التشديد عليه لأسباب انتخابية، فإن السكان يتحسَّسون، كما يبدو، لإخراجات مسرحية شعبية من هذا النوع. ولكن قدرة الضبط السياسية التي تفقدها الدولة القومية في هذه الأمور يمكن التعويض عنها على المستوى الدولي، كما يبدو. فالأنظمة البيئية العالمية ليست من دون أي تأثير على الإطلاق، حتى ولو أنها لا تحوز الفعالية المرغوبة.

يختَلف الأمر، إذا تناولنا قدرة دولة الضرائب على تفريغ المصادر القومية التي تنفق منها الإدارة على نفسها. فحركة رأس المال المسرَّعة تُصعِّب وصول الدولة إلى الأرباح والأموال، والمنافسة الحادة بين المواقع تقود إلى تقليص مداخيل الضرائب القومية. مجرّدُ التهديد بهجرة رأس المال يطلق حركةً لولبية لتخفيض التكاليف (ويخيف ملاحقي الضرائب من تطبيق القانون). وقد تدنّت نسبة الضرائب المجباة من أصحاب المداخيل المرتفعة ورأس المال والقطاع الصناعي في مجتمعات دول منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية، إلى درجة أن حصة ضرائب الربح من مجموع الضرائب قد انخفض منذ نهاية الستينات بشكل مريع، ليس لصالح الحصة التي تأتي بها ضرائب الاستهلاك وضرائب الدخل التي يدفعها أصحاب الدخل العادي. ولا يعود شعار «الدولة النحيفة» إلى النقد المحق الذي يتناول إدارة جامدة تحتاج إلى كفاءات إدارية جديدة[١٨]، بل بالأحرى إلى الضغط الضرائبي الذي تمارسه العولمة الاقتصادية على مصادر الضرائب في الدولة.

ب) عند الحديث عن «إضعاف» الدولة القومية تخطر في بالنا أولاً التحولاتُ التي تُلاحظ منذ زمن في نظام الدول الحديث الذي انبثق عن السلام الفستفالي[١٩]. تنعكس معالم هذا النسق في تحديدات القانون الدولي الكلاسيكي كما في التوصيفات التي تنتج عن واقعية العلوم السياسية[٢٠].

ويتألف عالمُ الدول بحسب هذا النموذج من جهات فعالة مستقلة، هي الدول القومية التي تتخذ قرارات عقلية في محيط فوضوي بحسب أولويات حفاظها على السلطة أو توسيعها لها. ولا يتغير الكثيرُ في هذه الصورة، إذا لعبت الدولُ الدورَ الاقتصادي الذي يهدف إلى زيادة الأرباح أكثر من لعبها الدورَ السياسي الذي يهدف إلى تراكم السلطة. الاستراتيجيات التعاونية تتلاءم حينئذ على نحو أفضل مع الصورة[٢١]، ولكن افتراض التفاعل الاستراتيجي بين قوًى تعملُ بشكل مستقل لا يتأثر بذلك. هذه الصورة التقليدية تتنافى اليوم والوضع الحالي أكثر من أي وقت مضى[٢٢]. بالرغم من أن مسائل مثل مسائل السيادة واحتكار استعمال العنف ما زالت شكلياً ملكاً لسلطة الدولة، فإن التعلُّقات المتبادَلة النامية في مجتمع العالم تطرح الشكَّ في شرط تطابق السياسة القومية في شكلها الإقليمي، أي في حدود منطقة الدولة، مع المصير الفعلي للمجتمع القومي.

يكفي أن نتذكّر المثل المعتاد للمفاعل النووي الذي تبنيه حكومة مجاورة قرب الحدود، مراعيةً مقاييس حماية تختلف عمّا هو متعارَف عليه داخل الدولة الأخرى من عمليات تخطيط ومستويات حماية. في عالم، يتكثَّف تشابكُه البيئي والاقتصادي والحضاري، لا تتطابقُ الدولُ التي تتّخذ القرارات الشرعية تماما والأشخاصَ والمناطقَ الموجودة في عهدتها الإقليمية والاجتماعية، والتي قد تتأثر بنتائج قراراتها. ولأن الدولة القومية يجب أن تنظِّم قراراتها على أساس إقليمي، يندر أن ينشأ تطابقٌ بين المشاركين في الفعل والمتأثِّرين به في مجتمع العالم الذي تتعلق أجزاؤه بعضُها ببعض.[٢٣] ولا يجوز للنظريات أن تسقط في «الفخ الإقليمي»: «إن الدولة الإقليمية كانت 'سابقةً' للمجتمع و'حاويةً' له تحت ظروف محدَّدة فقط»[٢٤]. فوراء الدول القومية تتشكل حدودٌ أخرى بواسطة نشوء تحالفات عسكرية أو بواسطة التشابك الاقتصادي – بواسطة حلف شمالي الأطلسي أو منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية أو ما يسمى الثلاثي – وتكتسب هذه الحدود أهمية كبرى بالنسبة للأمور القومية توازي أهمية الحدود للأراضي الخاصة.

لقد نشأت «نُظُمٌ» على المستويات الإقليمية والدولية والعولمية، تمكّن من

«الحكم بعيداً عن الدولة القومية» (Michael Zürn) وتعوّض عن فقدان القدرة القومية على التصرّف في بعض الحقول الوظيفية على الأقل[٢٥]. في المجال الاقتصادي ينطبق هذا على صندوق النقد الدولي والبنك الدولي (١٩٤٤) أو على منظمة التجارة العالمية التي انبثقت عن الاتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة (١٩٤٨)، كما أنه ينطبق في حقول أخرى على منظمة الصحة العالمية (١٩٤٦) أو الهيئة النووية الدولية (١٩٥٧) أو «الوكالات الخاصة» التابعة لمنظمة الأمم المتحدة، مثل التنسيق العالمي للطيران المدني. وتستطيع ممارسةُ سياسة متعدِّدة الأصعدة متداخلة تدور إلى جانب منظمة الأمم المتحدة أو تحت ظلها، أن تغلق، على الأقل فَيِّ بعض الأمور، ثغرات الفعاليّة الناشئة بسبب خسارة الدولة القومية للسيادة – حتى ولو أن الأمر يختلف، كما سأُظهر لاحقاً، فيما يتعلق بالنواحي المهمّة فعلاً لسياسة اجتماعية وسياسة اقتصادية إيجابية التنسيق. ولكن التنسيقات الدولية، مثل لقاءات مجموعة السبع أو الأنظمة النامية معاً مثل NAFTA ومنظمة دول جنوب شرقي آسيا، أو حتى البنى السياسية مثل الاتحاد الأوروبي، يمكن ان توضح لماذا تمّحي الحدودُ البنّاءة للدولة القومية بين السياسة الداخلية والسياسة الخارجية، ولماذا ترتبط الدبلوماسية الكلاسيكية، على سبيل المثال، بالسياسة الاقتصادية والثقافية الخارجية. ومن الواضح أن سياسة القوة الكلاسيكيةَ لا ترتبط معيارياً فقط بمجموعة تنظيمات الأمم المتحدة، بل تتراجع بتزايد بواسطة استخدام «القوة الخفيفة» soft power.

بالطبع يمكن ان تفتح التبدّلاتُ في الصلاحيات من المستوى القومي إلى المستوى الذي يتجاوز القوميات فجوات شرعية. فإلى جانب العديد من المنظمات الحكومية الدولية والمؤتمرات الحكومية الدائمة، اكتسبت منظماتٌ غير حكومية، مثل الصندوق العالمي من أجل الطبيعة وغرينبيس Greenpeace أومنظمة العفو الدولية نفوذاً واسعاً؛ فهذه المنظمات منضمّة، في كثير من الأحيان، إلى شبكة هيئات التنظيم العليا غير الرسمية. ولكن الأشكال الحديثة للتعاون الدولي تفتقد إلى الشرعية التي يمكن أن تفي، ولو قليلاً، بمستلزَمات العمليات الممأسَسة في الدولة القومية[٢٦].

ج) أما مسألة النقص في الديمقراطية فلا تطرح نفسها بالنظر إلى التنظيمات الجارية بين الحكومات، وهذه التنظيمات تعتمد على اتفاقات بين لاعبين جماعيين، ولا يمكنها في أي حال من الأحوال أن تكتسب قوة إضفاء الشرعية التي يكتسبها المجتمع المدني المؤلَّف سياسياً. إضافة إلى ذلك يطرح السؤال نفسه إذا كانت العولمة تؤثّر أيضاً على القاعدة الحضارية للتضامن الموجود بين مواطني الدولة، هذه القاعدة التي تَشكّلَت في إطار الدول القومية. من وجهة نظر التمكين الممأسَس لتقرير المصير الديموقراطي، يُعَدّ الدمجُ السياسي لمواطني مجتمع واسع المساحة من الإنجازات التاريخية المتَّفَق عليها للدولة القومية. ولكن علامات التفتُّت السياسي تشي اليوم بالتفسّخات الأولى في أسوار «الأمة».

لا أعني بذلك، في الدرجة الأولى، نزاعات القوميات كما في أرض الباسك أو شمال إرلندا. هذه النزاعات هي نتائج متأخرة لبناء دول قومية تم بالقوة. ولا يُخفِّف هذا الوصف بالطبع من جدّيتها وثقلها. وقد أدى بناء الدول القومية هذا إلى ازدراءات تاريخية. أما من وجهة نظر معيارية، فإن «الحقّ» الوهمي بتقرير المصير القومي، الذي راج في تنظيم أوروّبا مجدَّداً بعد الحرب العالمية الأولى وسبَّب الكثيرَ من الكوارث، ليس إلا حماقة. وكثيراً ما يكون الانفصال محقّاً لأسباب تاريخية - كما في حالات الاستعمار أو بالنظر إلى السكان الأصليين الذين تم ضمهم إلى دولة، من دون أن يُسألوا عن ذلك. ولكن المطالبة «بالاستقلال القومي» تحصلّ على شرعيتها عموماً، فقط من قهر الأقليات التي تمنع عنها الحكومةُ المركزية الحقوقَ نفسها، وخاصة المعاملةَ بالمثل ثقافياً[٢٧]. لا أعني النزاعات القومية الإثنية التي تندلع - كما في يوغوسلافيا السابقة - تحت ظروف الانحلال الفوضوي لنظام سلطوي قديم، إذ تكفي لإيضاح هذه النزاعات الإشارةُ إلى أسباب محلية فقط. أما بالنسبة لظواهر أخرى فثمة أسباب عولمية.

تتكاثر في مجتمعات الرخاء ردودُ الفعل الإثنية المركزية التي تصدر عن السكان المحليين ضد كل ما هو غريب - الحقدُ والعنفُ ضدّ الأجانب وأصحاب الدين الآخر والملونين وضدّ المجموعات المهمَّشة والمعاقين ومجدداً ضد اليهود. ويدخل في هذا السياق أيضاً إلغاءُ التضامن الإجتماعي الذي يبرز في

مسائل إعادة التوزيع ويمكن أن يقود إلى التفتيت السياسي كما نلاحظ مثلاً في مطالبة رابطة الشمال بفصل شمال إيطاليا المزدهر اقتصادياً عن بقية البلاد، أو المطلب المعروف عندنا بإعادة النظر في التعويض المالي بين المقاطعات، والقرار الحزبي الذي اتخذه الحزب الديمقراطي الحر داعياً إلى إلغاء ضريبة التضامن(٢٨).

ويُستحسَن أن نميز بين ناحيتين: الاختلافات الفكرية التي تؤدي أثناء تصادم الأنماط الحياتية الحضارية المختلفة إلى تصلّب الهوية القومية، والتمييزات الهجينة التي تطرّي أنماط الحياة المتجانسة كنتيجة لإدغام حضارة عالمية مادية، صارت لا بديل لها، في الحضارة المحلية.

(ج - ١) لم يعد البؤس الناتج عن القهر والحروب الأهلية والفقر مسألةً محلّية فقط، إذ إن وسائل الإعلام حريصة على أن تُبرز التفاوت في الازدهار بين الشمال والجنوب وبين الغرب والشرق. وبهذا يتم تسريع موجات الهجرة. وبالرغم من أن الحشد الكبير من المهاجرين لم يصل إلى حدود مجتمعات منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية، فقد حلّ تبدّل كبير في هذه الدول فيما يتعلق بتركيبة السكان الإثنية والدينية والحضارية، وذلك بسبب الهجرة التي تُشجَّع، أو يُسمَح بها، أو تجري من دون نجاح محاولة إيقافها. لا تطال أمواجُ المهاجرين دول الهجرة التقليدية مثل الولايات المتحدة الأميركية ودول الاستعمار القديمة مثل انكلترا وفرنسا فقط. فبالرغم من التنظيمات القاسية للهجرة (وهي تبلغ لدينا درجة تنافي الحقّ الأساسي)، التي تُقفل أبواب الحصن الأوروبي، فإن كل الأمم الأوروبية موجودة حالياً على الدرب الذي يقود إلى مجتمعات متعدِّدة حضارياً. ولا تجري هذه التعددية لأنماط الحياة من دون أية احتكاكات(٢٩). والدولة الدستورية الديمقراطية مجهَّزة معيارياً لمواجهة مشاكل الدمج التي هي من هذا النوع أفضل من أنظمة سياسية أخرى. هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فهذه المشاكل هي تحدٍّ فعلي للدول القومية ذات الطابع الكلاسيكي(٣٠).

من وجهة نظر معيارية، ليس لترسيخ العملية الديمقراطية في حضارة سياسية مشتركة معنى مُقْصٍ لتحقيق صفة وطنية خاصة، بل هو ذو معنى احتوائيّ،

يتضمن ممارسة التشريع الذاتي الذي ينخرط فيه كل المواطنين بالتساوي[٣١]. والاحتواء يعني أن الكيان السياسي ينفتح أمام ضمّ المواطنين، من أي أصل كانوا، من دون ضمّ هؤلاء الآخرين إلى وحدانية الشكل التي لشعب ذي نمط واحد. وإن اتفاقاً مسبَقاً في الخلفية مضموناً بواسطة التجانس الحضاريّ يصبح، كشرط استمرارية مؤقت ومساعد للديمقراطية، غيرَ ضروري بمقدار ما يخلق تكوينُ الإرادة وتكوينُ الرّأي العام المبني خطابياً تفاهماً سياسياً عاقلاً بين الغرباء أيضاً. ولأن العملية الديمقراطية بسبب صفاتها تضمن الشرعية، يمكنها عند الضرورة أن تقفز في ثغرات الدمج الاجتماعي وتُحدث، نظراً إلى تركيبة السكان الحضارية المتبدّلة، حضارةً سياسيةً مشتركة.

من جهة أخرى، يتطلّب تأسيسُ «مواطنية متعدِّدة حضارياً»[٣٢] سياسات وتنظيمات تهزّ القاعدةَ الوطنية للتضامن بين مَواطني الدولة، وقد صارت هذهِ القاعدة طبيعةً ثانية. وقد صار من الضروري في المجتمعات المتعدِّدة حضارياً تطويرُ «سياسة اعتراف»، لأن هويةَ كلٍّ من المواطنين منسوجةٌ بهويات جماعية وتعتمد على تَرسيخ الاعتراف المتبادَل في شبكة واحدة. ويوضح تعلُّقُ الفرد وجودياً بتقليدات تذاوتية وجماعات تطبع الهوية، سبب عدم التمكن من ضمان سلامة الشخصِ القانوني في المجتمعات المتميِّزة حضارياً، من دون توفير الحقوق الحضارية المتساوية: «إن حق الفرد في الحضارة ينشأ من واقع أن كل شخص يهتمّ اهتماماً طاغياً بهويته الشخصية - أي في الحفاظ على طريقته في الحياة وعلى صفات، هي أجزاءٌ مركزية لهويته وهوية أعضاء آخرين في مجموعته الحضارية»[٣٣]. تطلق السياسة التي ترمي إلى خلق تعايش متساو بين أنماط حياة الجماعات الإثنية المختلفة واللغات والمذاهب الخ، تطلّق في تاريخ الدول القومية النامية عمليةً صعبة ومؤلمة معاً. وهكذا يجب أن تنفصل حضارة الأكثرية التي عَلَت، فصارت حضارة قومية، عن انصهارها الثابت تاريخياً بالحضارة السياسية العامة، إذا كان على كل المواطنين أن يماهوا أنفسهم، بالدرجة نفسها، بحضارة بلدهم السياسية. وبالمقدار نفسه الذي تنجح فيه عملية فصل الحضارة السياسية عن حضارة الأكثرية، يتحول التضامن بين المواطنين

إلى القاعدة الأكثر تجرداً «لولاء وطني للدستور»[٣٤]. وإذا فشلت هذه العملية، انقسم الكيان إلى حضارات جزئية، يحمي كلٌ منها نفسه ضد الحضارات الأخرى، ما يفرّغ القواسم المشتَركة الجوهرية التي تحوزها الأمة عادةً، بوصفها جماعة منشأ، من محتواها.

(ج -٢) ترمي العولمة بثقلها على قوة التماسك في الجماعات القومية بطريقة أخرى أيضاً. فالأسواق المعولَمة والاستهلاك الجماهيري والتواصل الجماهيري والسياحة الجماهيرية تؤدّي إلى انتشار عالمي او معرفة لمنتوجات حضارة جماهيرية (مطبوعة غالباً بطابع أميركي). فالبضائع الاستهلاكية وأنماط الاستهلاك والأفلام والبرامج التلفزيونية والأغاني نفسها تنتشر في الكرة الأرضية كلها؛ مُوَضُ البوب والتكنو والجينز تطبع ذهنية الشباب حتى في الأصقاع البعيدة من العالم؛ وثمة لغة واحدة، هي الإنكليزية مُدغَمةً باللغة المحلّية، أياً كانت، صارت وسيلة التفاهم بين اللهجات المتباعدة جداً. ساعاتُ المدنية الغربية تعطي الإيقاعَ لتزامن، يُجبَر عليه ما لا يتزامنَ. ولا يغطي طلاءُ الحضَارة الواحدة المعدَّلة أجزاءً غريبة من الأرض فقط، بل هو يظهر في الغرب نفسه ماحياً الفروقات القومية إلى درجة تدفع بقسَمات التقاليد المحلّية القوية أن تضمحل أكثر فأكثر. ولكن دراسات حديثة حول أنتروبولوجيا الاستهلاك الجماهيري اكتشفت جدليةً جديرةً بالملاحظة قائمة بين التسوية والتمييز الخلاّق[٣٥].

نظرت الأنتروبولوجيا زمناً طويلاً نظرة حنين إلى الحضارات المحلّية التي اقتُلعَت، كما يُزعَم، من جذورها وسُلبت أصالتها الموهومة تحت ضغط التجَانس التجاري المفروض. هذا وتشدِّد الأنتروبولوجيا حديثاً على الصفة البنّاءة وتعدّد الإجابات الخلاّقة التي تُطلقها إثاراتٌ معولمَة في السياقات المحلية. فرداً على الضغط الموحِّد الذي تَسبِّبه الحضارة العالمية المادية، تنشأ تركيباتٌ جديدة، لا تزيل الفروقَ الحضاريةَ القائمة، بل تخلق تعدديةً جديدة بواسطة أشكال هجينة. لا تنطبق هذه الملاحظة على الكميرون أو ترينيداد أو بيليس، أو القرى المصرية أو الأسترالية فقط[٣٦]، بل أيضاً على مدن مثل موسكو أو لندن. وهكذا تؤكِّد دراسةٌ عن أحدى ضواحي لندن الغربية الكثيفة السكان

والمختلطة إثنياً، وهي غير بعيدة عن مطار هيثرو، نشوءاً تدريجياً لفروقات حضارية جديدة[٣٧]. يعارض المؤلّفُ في هذا السياق الوهمَ المشيِّئ القائل إنّ الجماعات الإثنية تشكّل كلّيات متماسكة ذات حضارات يمكن تحديدها. وهو يقابل الصورةَ التقليدية لخطابٍ تعدد الحضارات بصورة دينامية لتشكيل مستمر لانتماءات وحضارات جزئية وأنماط حياة جديدة. يتمّ الحفاظُ على هذه العملية بواسطة احتكاكات التعددية الحضارية وارتباطات التعدُّد الإثني. تقوّي هذه العملية التيارَ القائم في المجتمعات ما بعد الصناعية الداعي إلى إنشاء الفرديات وتصميم «هويات عالمية»[٣٨].

ربما كانت النزعة إلى حماية كلٍّ من الحضارات الجزئية نفسَها ضدَّ الحضارات الجزئية الأخرى التي تبدو وكأنها متجانسة مدينة للعودة إلى جماعات حقيقية أو تصميم جماعات خيالية. ترتبط هذه النزعة، في أي حال، بالتمييز البناء لأنماط حياة جماعية جديدة وتصاميم حياة فردية جديدة. فكلاّ النزعتين تقوّيان القوى الطّاردةَ في داخل الدولة القومية. وهما تستفيدان من مصادر التضامن بين مواطني الدولة، إذا لم ينجح حلُّ الاتحاد التاريخي بين العقيدة الجمهورية والعقيدة القومية وتحويلُ فكر السكان الجمهوري إلى قاعدة أخرى، هي قاعدة الولاء الوطني للدستور[٣٩].

د) لا يعتمد النظامُ الديمقراطي من الأصل على تجذّر نفسي في «الأمة» كشركة مصير ما قبل سياسية. وتكمن قوةُ دولة الدستور الديموقراطية في القدرة على سدّ ثغرات الدمج الاجتماعي بواسطة مشاركة المواطنين السياسية. يمكن للعملية الديمقراطية نفسها، إذا احتضنتها حضارةٌ سياسية ليبرالية، أن تتولى نوعاً من كفالة، تسري في حال التعطّل، لتماسك المجتمع المتميِّز وظيفياً، إذا فاقَ عبءُ تعدّد المصالح وأنماط الحياة الحضارية أو رؤى العالم طاقةَ القاعدة الطبيعية لجَماعة المنشأ على التَحمُّل[٤٠]. يشكّل بنيانُ الإرادة والرأي المتروّي، الذي يقوم به المواطنون في المجتمعات المعقّدة ويترسّخ في مبادئ سيادة الشعب وحقوق الإنسان، في النهاية مجالَ تضامن مجرّد، ينتَج قانونياً ويعاد إنتاجُه بواسطة المشاركة السياسية. على العملية الدّيمقراطّية أن تستطيع توطيدَ

نفسها بواسطة نتائجها الخاصة، إذا كان عليها أن تؤمّن التضامنَ القائم بين المواطنين متجاهلةً التوترات الطاردة. ويمكن لهذه العملية أن تردأ خطر إلغاء التضامن، طالما أنها تفي بالمقاييس المعترَف بها للعدالة الاجتماعية.

تثبّت الحقوقُ الأساسية السياسية والليبرالية وضعَ مواطنية، يتناول ذاتَه بذاته، طالما أنه يخوّل المواطنين المتّحدين ديمقراطياً أن يحسّنوا وضعهم عن طريق التشريع. أما على المدى الطويل فإن العملية الديمقراطية التي تهتم بالتزويد الملائم بالقوانين وبتوزيعها العادل تُعتَبر عملية شرعية تنشئ التضامن. على المواطنية ان تحتفظ بقيمة استخدامية، وأن تدفع لنفسها بعملة الحقوق الاجتماعية والبيئية والحضارية من أجل أن تبقى مصدراً للتضامن. من هذا المنطلق تولّت سياسةُ دولة الرخاء وظيفةَ إضفاء شرعية، لا يستهان بها. وهذا لا ينطبق فقط على نواة دولةَ الرخاء، وهي السياسة الاجتماعية التي تعيد توزيع الثروة، وهي ذات أهمية وجودية لحياة المواطنين. من سياسة سوق العمل وسياسة الشباب، إلى سياسة الصحة والعائلة والتعليم، وصولاً إلى الحفاظ على البيئة وتخطيط المدن، تمتد «السياسة الاجتماعية» بالمعنى الواسع إلى كل الخدمات والمنظّمات الرسمية، التي تحضّر الخيرات الجماعية، وتضمن تلك الشروط الحياتية الاجتماعية والطبيعية والحضارية، التي تحفظ الحياةَ في المدينة والمجالَ العام الخاص بالمجتمع المتمدّن من التداعي. يهدّد التداعي والخراب والإهمال كثيراً من البنى التحتية المتعلّقة بالحياة الخاصة والعامة، إذا تُرك أمرُ تنظيمها للسوق. وإذ أتكلم عن «دولة الرخاء»، فإني أعني الوظائف المركزية لإعادة توزيع الثروة التي تقوم بها الدولة أكثر مما أعني هذه الإنجازات التنظيمية.

أما كيفيةُ تأثير العولمة الاقتصادية على تقلُّص الدخل الضرائبي، على السياسة الاجتماعية الرسمية مالياً، فأمرٌ واضح. حتى ولو أن «إنهاءَ دولة الرخاء» ليس موضوع بحث جدّي، بعد، في ألمانيا، كما هي الحال في إنكلترا وفي الولايات المتحدة، فإنّ من الملاحظ عموماً في مجتمعات دول منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية منذ أواسط السبعينات أن الموازنات الاجتماعية تتراجع وشروط الوصول إلى أنظمة الضمان تزداد حدة. توازي أزمةُ الموازنات العامة نهايةَ

السياسة الاقتصادية الكينزية في الأهمية. فتحت ضغط الأسواق المعولَمة، تخسر الحكومات القومية باضطراد المقدرةَ على التأثير السياسي على الدورة الاقتصادية الشاملة[٤١]. وتُظهر اللعبةُ المشتركة بين السياسة الاجتماعية والسياسة الاقتصادية، من جهة، والسياسة الاقتصادية والتطور في سوق العمل، من جهة أخرى، كيف يتقلّص مجالُ التصرّف السياسي الداخلي الفعّالُ في إضفاء الشرعية.

شكّلَ نظام براتون - وود لتثبيت أسعار العملات والبنكُ الدولي وصندوقُ النقد الدولي معاً نظاماً اقتصادياً دولياً في زمن ما بعد الحرب، سمح بنشوء توازن بين السياسات الاقتصادية القومية وقوانين التجارة العالمية الحرّة. وبعد أن تمّ التخلي عن هذا النظام في بداية السبعينات، نشأ نظام آخر هو نظام «الليبرالية المتجاوزة حدود القوميات». كما تقدَّم في هذه الأثناء تحرّرُ السوق العالمية، وسُرِّعَت حركةُ رأس المال، وانتقل النظام الصناعي من الإنتاج الجماعي إلى حاجات «المرونة ما بعد الفوردية»[٤٢]. وقد تغيّر التوازنُ في الأسواق المعولَمة بازدياد، ليس لصالح استقلالية الجهات الرسمية ومجال التصرّف السياسي الاقتصادي[٤٣]. وظهر في الوقت نفسه منافسون أقوياء للدول القومية في مجالات التعاون الدولي. يمكن التعبير عن هذا التبدّل في مركز السلطة بمفاهيم مستعارة من نظرية وسائل الإعلام أفضل من التعبير عنه بمفاهيم مستقاة من نظرية السلطة. خلاصة القول هي أن المال يحلّ محلّ السلطة. وتعمل السلطةُ التنظيمية التي للقرارات الملزمة جماعياً بحسب منطق يختلف عن منطق آلية السوق التنظيمية. فالسلطة يمكن أن تتحول إلى ديمقراطيّة، أما المال فلا. ولهذا السبب تسقط من الحسبان إمكانيات التوجيه الذاتي الديمقراطي بالمقدار نفسه الذي يتحول فيه تنظيمُ الحقول المجتمعية من مجال إلى آخر.

ترى الشركات نفسَها تحت شروط «المنافسة بين المواقع» مجبَرةً أكثر من السابق على زيادة إنتاج العمل وترشيد سير العمل بالإجمال، من أجل التوصّل إلى تسريع الاتجاه التكنولوجي الطويل الأمد الهادف إلى تحرير قوى العمل. وتؤكّد إجراءاتُ صرف العمال جماعياً إمكانيةَ التهديد المتزايدة التي تحوزها

شركات متحرّكة، في مقابل موقع النقابات الضعيف إجمالاً، إذ هي توجَد في أماكن ثابتة. وما أشد الحاجة في هذا الوضع الذي تُضعف فيه دوامةُ البطالة المتزايدة ورزوح نظم الحماية تحت الأعباء وتقلّص الضرائب مساهمةَ الدولةَ المالية إلىَ إجراءاتَ تحرّكُ النمو، بالرغم من أن هذه الإجراءات صارت أندر ممّا كانت عليه في السّابق. فقد تولّت البورصات الدولية في هذه الأثناء «تقييم» السياسات الاقتصادية القومية. ولهذا السبب أيضاً تمتلك السياساتُ التي تعتمد التوجيه بحسب الطلب دائماً آثاراً خارجيةً بانتظام، تؤثّر بشكل مضاد للإنتاج على الدورة الاقتصادية القومية. «الكينزيةُ في بلد واحد» أمرٌ لم يعد ممكناً(٤٤).

يظهر كبتُ السوق للسياسة في كون الدوّلة القومية تفقد باستمرار قدرتَها على جباية الضرائب وإثارة النمو وبالتالي على ضمان قواعد أساسية من قواعد شرعيتها، من دون أن تنشأ بدائل وظيفية لذلك. فالنواقص في الوظيفتين المذكورتين لا تُعوَّض على مستوى ما فوق القوميات. صحيح أن الندوات الناجحة لدول الإتفاقية العامة للتعريفات الجمركية والتجارة تُظهر أن ثمة اتفاقات تنشأ بين الحكومات، من أجل إزالة العقبات التجارية وخلق أسواق جديدة. لكنّ هذا الدمج السلبي لا تقابله حتى الآن إلا تجاربُ واعدة، إلى حد ما، في الحقول البيئية، هادفة إلى دمج إيجابي. حتى الاتفاق حول ما يسمى ضريبة Tobin، لم يتم التوصل إليه. ناهيك عن اتفاقات تصحيحية للسوق ذات أثر أوسع تتناول التنسيق في حقول السياسة الاقتصادية والاجتماعية وسياسة الضرائب. وبدلاً من ذلك، تتورط الحكومات القومية، نظراً إلى هجرة رأس المال التي تخفي لها تهديدا، في تسابق حول إلغاء التنظيم واعد بتخفيض التكاليف. يؤدي هذا السباق إلى جني أرباح فاحشة ونشوء فروَقٍ بالغة في الدخل وبطالة متزايدة وتهميش اجتماعي للطبقة الفقيرة من السكان، وهي على تزايد(٤٥).

يؤدي تحطُّم الشروط الاجتماعية للمشاركة السياسية الواسعة في المقدار نفسه إلى أن تفقد القراراتُ الديمقراطية المتَّخَذةُ شكلياً بطريقة صحيحة مصداقيتَها: «على (دول منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية)، من أجلّ أن تحتفظ بقدرتها على المنافسة في الأسواق العالمية التي تكبر، أن تقوم بخطوات، تُلحقُ

بتماسك المجتمعات الشعبية أضراراً لا يمكن إصلاحُها ... ولهذا فإن المهمة الأكثر ضرورة للعالم الأول في العقد القادم ستكون مهمة مستحيلة، ألا وهي الحفاظ على الرخاء والتماسك الاجتماعي والحرية السياسية»(٤٦). هذا التشخيص، الذي لا يُشجِّع، يؤدِّي من جهة السياسيين إلى تخفيض البرامج، ومن جهة الناخبين إلى الاحتجاج أو فقدان الإحساس. ويهيمن على الحلبات العامة في العالم الغربي الإستغناءُ المتزايد عن تشكيل العلاقات الاجتماعية سياسياً والاستعدادُ لدراسة وجهات نظر معيارية تخدم مصلحة التكيُّف بحسب أوامر السوق العالمية التي يدّعي البعضُ أنها لا مهرب منها. ويحسّ كلينتون أو بلير أنهما مديران ذكيان، سيعيدان تنظيم شركة منهكة كيفما كان، وهما يتّكلان على شعارات فارغة مثل «حان الوقت للتغيير». إن التفريغ المبرمَج للسياسة التي تتقلّص إلى «تبدّل في السياسة» يقابله لدى الناخب تقشّفٌ عارف، أو استعدادٌ لمبادلة «الإشعاع الشخصي». ويحصل هذا من دون شخصيات مبهرجة، مثل روس بيرو Ross Perot أو برلُسكوني Berlusconi، تأتي من العدم وتوهم بنجاح اقتصادي. فحين يكون اليأس كبيراً، يكفي القليلُ من المال من أجل شعارات يمينية متطرفة، ومهندسٌ من بيترفلد، محرّكٌ من بعيد، لا يعرفه أحدٌ، ولا يملك إلا هاتفاً محمولاً، ليجيِّش من موقعه حوالى ١٣٪ من الناخبين المحتجِّين(٤٧).

٣

إن شعار «العجز بسبب العولمة» ليس شعاراً وهمياً إذا صحّ تحليلنا، مع أنه شعارٌ يحتاج إلى التحديد. فالقاعدة الضرائبية للسياسة الاجتماعية تضيق. وتضعف في الوقت نفسه المقدرةُ على التوجيه الاقتصادي الضخم. إضافةً إلى ذلك تضعف قدرة الدمج من نمط الحياة القومي المتعارَف عليه، وقد تزعزع الأساسُ المتجانس للتضامن بين مواطني الدولة. هكذا يصبح من الصعب على الدولة القومية، وقد تحدَّد مجالُ تصرفها وصارت قلقةً في هويتها الجماعية، أن تغطي حاجتَها من الشرعية. فكيف يكون ردّ الفعل علَى هذا؟

تستدعي صورة سيد الأرض، الذي يفقد القدرةَ على ضبط حدوده، تطويرُ

استراتيجيات خطابية مضادة. والجهتان تتغذّيان من مفاهيم نظرية الدولة الكلاسيكية. تنطلق اللهجة الخطابية الدفاعية من وظيفة الحماية الخاصة بالدولة التي تحتكر حقّ استعمال العنف والتي يحقّ لها ضمن حدودها الإقليمية أن تفرض القانون والنظام، وتضمن حماية مواطنيها في عالم حياتهم الخاص. تستحضر هذه الجهة الإرادةَ السياسية بإغلاق أبواب القنوات في وجه «الأمواج المتكسِّرة» العاتية المقتحمة من الخارج. ويتوجّه الشعور المحامي ضدّ تجار المخدرات والأسلحة الذين يهددون الأمن الداخلي وضد فيضان المعلومات ورأس المال الغريب والوافدين من العمال المهاجرين وموجات اللاجئين التي يُزعَم أنها تقوض دعائم الحضارة الوطنية ومستوى المعيشة. أما اللهجةُ الخطابية الهجومية فتتناول أولاً المعالمَ القهرية لسلطة الدولة التي تُخضِع المواطنين لضغط موحِّد، تطلقه إدارة غاضبة التنظيم، ترمي المواطنين في سجن نمط حياة متجانس. أما الشعور المتحرِّر فيرحِّب بفتح الحدود الإقليمية والاجتماعية كتحرُّر في كلا الاتجاهين – كتحرير الخاضعين للسيطرة من السلطة التطبيعية للتنظيم الرسمي، وكتحرير الأفراد من ضغوطات الاندغام بنماذج تصرف جماعية قومية، على السواء[٤٨].

هذا النوع من المواقف الذي إما يرحِّب عشوائياً بعمليات العولمة أو يرفضها عشوائياً باشمئزاز، لا يصل بالطبع إلى الهدف المطلوب. ففي ظل الشروط المتبدِّلة للتركيبة ما – بعد – القومية لا يمكن للدولة القومية أن تستعيد قوتَها القديمة بواسطة «سياسة التقوقع». ولا يمكن للحماية الوطنية الجديدة أن توضح كيف يمكن أن يعاد تقسيم مجتمع العالم – وربما كان هذا ممكناً بواسطة سياسة عالمية تعتبرها الحماية المتشدِّدة، عن حق أو عن غير حق، وجوداً عابراً. وضئيلةٌ أيضاً هي قدرةُ سياسة الإنجاز الذاتيّ على الإقناع، فهي تدع الدولة تتحول إلى شبكات ما – بعد – قومية. ولا يمكن لليبرالية الجديدة ما – بعد – الحديثة أن توضح كيف يمكن التعويض عن النواقص الناشئة على المستوى القومي، فيما يتعلق بالقدرة على التوجيه وإضفاء الشرعية، من دون وجود أشكال تنظيم سياسية على المستوى الذي يتجاوز المستوى القومي. وبما أن

استخدام السلطة الشرعية يقاس بحسب شروط نجاح أخرى تختلف عن شروط النجاح الاقتصادي، فإنه لا يمكن أن يحل المال محلّ السلطة السياسية كيفما اتفق. ويشجّع التحليلُ الذي قمنا به حتى الآن على استراتيجية، تواجه التكييفَ تبعاً لأوامر المنافسة بين المواقع، وهو تكييفٌ ميؤوسٌ منه، بتصميم سياسة تتجاوزُ القوميات وتقوم على اللحاق بالشبكات المعولمة وتسويرها[٤٩]. هذا الطرحُ يجب أن يفي بحقّ الدينامية اللازمة التي لفتح عوالم حياة مدموجة اجتماعياً ولإغلاقها من جديد. كما يَتوجه طرحٌ كهذا إلى اللاعبين على مستوى الدولة القومية بالتوقع المتناقض: أن يتّبعوا اليوم في حدود إمكانيات تصرفهم الحالية برنامجاً يستطيعون تحقيقه بعيداً عَن هذه الحدود.

باستطاعة الرابطات العائلية أو الجماعات الدينية أو المدن أو الإمبراطوريات أو الدول أن تنفتح تجاه بيئاتها وأن تنغلق. هذه الدينامية تغيّر آفاق عالم الحياة وثغرات الدمج الاجتماعي والمجالات اللازمة لطُرق حياة مميَّزة وتصاميم حياة فردية. ولا يعني تثبيتُ الحدود أو إلغاؤها الكثيرَ بالنسبة لانغلاق جماعة أو انفتاحها. ما هو أكثر أهميةً في هذا السياق من ثبات الحدود هو تداخل شكلين لتنسيق التصرّف المجتمعي - وهما «الشبكات» و «عوالم الحياة»[٥٠]. وتتوطد علاقاتُ تبادل أفقيةٌ، تنشأ بين فاعلين ذوي أهمية، عبر الأسواق وطرق النقل وشبكات المواصلات، وذلك بواسطة نتائج تصرّف، نشأت بفعالية وقوّمت إيجابياً. يتنافس هذا الشكلُ «للدمج الوظيفي» للعلاقات الاجتماعية بواسطة الشبكات مع شكل دمج آخر مختلف تماماً عنه - أي مع «دمج سياسي»، يجري عبر التفاهم المتبادل ومعايير وقيم مشتركة بشكل تذاوتي ويطال عالم حياة جماعات، طوّرت هويةً مشتركة.

نلاحظ في التاريخ الأوروبي منذ أواخر القرون الوسطى عمليةَ تلاقي هذين الشكلين من أشكال الدمج - مع تنال مميَّز لآثار الفتح والإغلاق، وهي عملية ذات طابع خاص. إذ يدعم انتشارُ شبكات تبادل البضائع والمال والأشخاص والأخبار قدرةً على الحركة، تنبعث منها قوةَ مفجِّرة، فيما تشكّل الآفاقُ المكانية - الزمانية لعالم الحياة، على اتساعها، كُلاً حاضراً بالحدس، ولكنه كلٌ

متراجع، لا يؤدّي أيُّ تفاعل إلى الخروج منه - من وجهة نظر المشاركين. وتطلق الأسواقُ المكثّفة الممتدة أو شبكاتُ التواصل ديناميةَ تحديث مؤلّفة من الإغلاق والفتح الاجتماعي. ويحتوي تكثيرُ العلاقاتِ المبهَمة مع «الآخرين» والخبرات المُبعدة مع «الغرباء» على قوة هدامة. وترَخّي التعدديةُ المتزايدة الروابطَ بالعَائلة ومكان الحياة والأصل الاجتماعي والتقليد، وتطلق تغيّراً في شكل الدمج الاَجتماعيَ. وتنفتحُ عوالَمُ الحياة التذاوتية عنَد كل دفعة جديدة للتحديث، لتعيد تنظيم ذاتها وتنغلق من جديد.

يحيط علمُ الاجتماع التقليدي هذا التبدّل في الشكل دائماً بتوصيفات جديدة - انتقالا من الحال إلى العَقد، ومن المجموعة الأوّلية إلى المجموعة الثّانوية، ومن الجماعة إلى المجتمع، ومن التضامن الميكانيكي إلى التضامن العضوي الخ. وينطلق نبضُ الانفتاح من أسواق جديدة ووسائل تواصل وطرق مواصلات وتشابكات حضارية، مع العلم أن الانفتاح نفسه يعني للأفراد المعنيين خبرةً ذات معنى مزدوج لتهميش يتزايد: إلغاء الدمج عن تعلُّقات مثبتة سلطوية، والتحرر من علاقات موجِّهة وحامية في القدر نفسه، مسبقة الحَكم وآسرة. ويُدخل الإنفصالُ عن عالم الحياة الأقوى اندماجاً الأفرادَ في غموض خياراتَ نامية. هَذا الإنفصالُ يفتح عيونَهم، ويزيد في الوقت نفسه خطرَ ارتكاب الأخطاء. وهي، على الأقل، الأخطاءُ الخاصة التي يمكن للناس أن يتعلّموا منها. فكلٌ يواجه حريةً، تتركه وحيداً وتعزله عن الآخرين، إذ تقف به، من أجل أن يلاحظ مصالحَه الخاصة عقلانياً؛ هذه الحرية تجعله أيضاً قادراً على الدخول في علاقات اجتماعية جديدة وطرح قواعد جديدة للعيش المشترك بشكل بنّاء.

من أجل أن نتجنّبَ أن ينزلقَ دفعُ تحرر كهذا إلى مرض اجتماعي، أي إلى مرحلة من نزع التمييز والتغرّب والفوضى، لا بد من إتمام إعادة تنظيم عالم الحياة في أبعاد وعي الذات تلك، أي أبعاد التقرير الذاتي والتحقيق الذاتي، التي طبعت الفهم الذاتي المعياري للحداثة[٥١]. ويجب على عالم الحياة المتفكّك تحت ضغط الفتح أن يغلق نفسه مجدداً ضمن آفاق موسَّعة. بذلك تتمدَّد الفسحاتُ في الأبعاد الثلاثة كلها - فسحاتُ اتخاذ انعكاسي لتقاليد موطِّدة

للهوية، فسحاتُ الإستقلالية في التصرّف الاجتماعي وفي العلاقة مع معايير العيش المشترك المجتمعي، وأخيراً فسحاتُ التشكيل الفردي للحياة الشخصية. تنعكس عمليات التعلم الناجحة في أنماط حياة نموذجية، وتمّحي أنماطٌ حياتية كثيرة في خضم التاريخ من دون أثر، وتحتفظ أنماط أخرى بجاذبيتها في ذاكرة الأجيال اللاحقة. بهذا المعنى، أنماطُ حياة الطبقة الوسطى الأوروبية هي أنماط نموذجية. وكما تصرّف «مواطنو المدينة» في الكُمونات في أواخر القرون الوسطى، تصرّف «الشعبيون» في الدول القومية الليبرالية في العصر الحديث، فطوّروا - إلى جانب أنماطهم الخاصة في الإقصاء والقهَر - نماذجَ من الإدارة الذاتية والمشاركة، ومن الحرية والمسامحة، ينطق فيها روحُ التحرُّر الشعبي.

تجسّدت في نهاية القرن الثامن عشر خبراتُ التحرر هذه في أفكار سيادة الشعب وحقوق الإنسان. ولذلك فإن كل «إغلاق» مجدّد للكيان السياسي هو عُرضَةٌ منذ أيام الثورة الفرنسية والثورة الأميركية للتحفظ الذي تأتي به عالميةٌ مساوية، تتغذّى من حدث احتواء الآخر على تساو في الحقوق. هذا ما يظهر اليوم في تحديات «التعددية الحضارية» و «الفردية،» وكلاهما يجبراننا على إلغاء الاتحاد بين دولة الدستور و«الأمة»، بوصفها جماعة منشأ، ليستطيع التضامنُ بين مواطني الدولة أن يتجدّد على مستوى أكثر تجرداً، بمعنى عالمية متحسّسة للفروق. تُجبر العولمةُ الدولةَ القومية على الانفتاح في الداخل على تعدد طرق الحياة الحضَارية الغريبة أو الجديدة. تحجّم العولمةُ في الوقت نفسه مَجالَ التصرّف، إلى درجة أن الدولة السيدة تُجبَر على الإنفتاح نحو الخارج تجاه أنظمة دولية. وإذا كان على الإغلاق الجديد أن ينجح من دون عواقب جانبية اجتماعية مرضية، فلا يجوز لسياسة تنمو لاحقةً بالأسواق المعولَمة إلا أن تجري في أشكال ممأسَسة، لا تعود إلى ما وراء الشرعية الخاصة بتقرير المصير الذاتي والديمقراطي.

والتحوُّلُ الكبير غزيرُ الفائدة من هذه الناحية. فقد نشر كارل بولّنيي Karl Polanyi سنة ١٩٤٤ دراسة بهذا العنوان، تظهر الفاشيّةَ كتعبير عن محاولة فاشلة للإغلاق السياسي. وتصف الدراسةُ الفاشيةَ كردِّ فعلٍ متقاعسٍ على تداعي نظام

تجاري حر، ترسَّخ في بداية القرن العشرين على أساس عملة ذهبية ثابتة. أراد بولَنيي كمؤرِّخ أن يُظهر أن التجارة الدولية التي حُرِّرت إلى حد بعيد من التنظيمات السياسية لم تنبثق من التطور البديهي للسوق إطلاقاً. فنظامُ التجارة الحرة كان في القرن التاسع عشر سياسياً، وأُنشئ تحت حماية اتفاق السلام البريطاني Pax Britanica. أما بوصفه عالم انتروبولوجيا، فبولَنيي مقتنع في الوقت نفسه بأن نظاماً اقتصادياً مفكَّكاً كهذا يؤدي حتماً على المدى البعيد إلى تخريب «الجوهر الإنساني والطبيعي للمجتمع» وإلى الفوضى. وقد أظهرت في نهاية الحرب العالمية الثانية نتائجُ العواقب الهائلة للإغلاق التوتاليتاري للمجتمع المنشق اقتصادياً ضرورةَ «إبعاد عوامل الإنتاج، وهي الأرض والعمل والمال، عن السوق»(٥٢). وقد رسم بولَنيي فيَ الفصل الأخير من كتابه مستقبلَ الرأسمالية الممأسَسة بعنوان «الحرية في مجتمع معقَّد»، مشيراً مسبَقاً إلى معالم جوهرية لنظام ما بعد الحرب الاقتصادي. وقد تم في العام نفسه، الذي صدر فيه الكتاب، تأسيسُ نظام برتون وود، وفي إطاره استطاعت غالبية الدول الصناعية أن تمارس سياسة ناجحة على صعيد دولة الرخاء.

في هذه الأثناء أيضاً جرى إنهاء التنسيق بين الإغلاق السياسي الناجح وإلغاء تنظيم الأسواق العالمية المفروض سياسياً، وذلك بواسطة فتح غيَّر توزيعَ العمل الدولي بواسطة الأسواق المالية من جديد. توضح دينامية الاقتصاد الجديد المعولَم الاهتمامَ المنبعث مجدداً بدينامية الاقتصاد الدولي التي درسها بولنيي(٥٣). وإذا كانت تلك «الحركة المزدوجة» - أي إلغاءُ تنظيم التجارة العالمية في القرن التاسع عشر وإعادةُ تنظيمها في القرن العشرين - تصلح كنموذج، فإننا نقف أمام «تحول ضخم جديد». يطرح السؤالُ نفسَه، بحسب رأي بولنيي، عن إمكانيات الإغلاق السياسي لمجتمع عالمي متشابك عولَمياً، أقسامُه شديدةُ التعلق ببعضها، من دون إنحسار - من دون الهزات التاريخية في العالم والكوارث التي عرفناها في النصف الأول من القرن العشرين، والتي دفعت ببولَنيي إلى إجراء دراسته.

ولكن الإغلاق المجدَّد لا يجب أن ينبع من الدفاع في وجه التحديث

«القاهر». وإلا تسلّلت نظرةٌ مرتدة إلى الوراء يرميها خاسرو الحداثة الذين يتعلقون بصور طوباوية لنمط حياة «مُصالَح»، طالما أن هؤلاء الخاسرين لم يعترهم اليأسُ بَعد. أما ما يجعل هذه الصورَ الرومنطيقية المُحَرِّكة فعلاً صوراً «طوباوية» بالمعنى السيئ للكلمة، فهي تلك المعالم الرجعية لأخلاقية مسقَطة إلى الأمام، لا تفي بحق الطاقة التحريرية لانفتاح مُجْبَر، يقوم به تشكيلٌ اجتماعي يتفكّك، ولا بتعقيد العلاقات الجديدة. ويلاحَظ أثرُ هذه المعالم أيضا لدى مفكّرين اتجهوا، من دون رجعة، إلى الحداثة مثل هيغل وماركس. فقد استعار هيغل في موضع حاسم (فلسفة القانون، المقطع ٢٤٩ وما يليه)، من أجل تحديد أخلاقية الدولة العاقلة، معالمَ تعاونيةً من المجموعات الحرفية المرصوفة في أوائل العصر الحديث - واصفاً التجمّعَ التعاوني بأنه «عائلة ثانية». وحمّل ماركس الشاب الذي لم يكن قد تخلى بعد عن نبرته العاطفية فكرةَ تجمّع المنتجين الأحرار ذكريات من العالم الفلاحي الحرفي وتجمعاته التعاونية التي كانت قد تحطمت للتو تحت وطء مجتمع التنافس الداهم بعنف. وقد عارض ماركس لاحقاً الاشتراكية المبكّرة التي كانت مرتبطة بنيّة «رفع» الجماعات التضامنية المستعارَة من الماضي الرومنطيقي. كانت هذه النزعة ترمي إلى تحويل القوى الدامجة اجتماعياً لما تبقى من التقليد الغارق وإنقاذها تحت شروط العملَ التي كانت سائدة في بداية عصر التصنيع. وقد احتفظتَ الاشتراكية في أثناء الحركة العمالية برأس ذي وجهين، اتجه إلى الماضي المصوَّر مثالياً بالقدر نفسه الذي تطلع فيه إلى الأمام، إلى مستقبل يهيمن عليه العمل الصناعي(٥٤).

لا يجوز أن يتجلّى مجتمعُ الصناعة الذي توطدت فيه سكينةُ دولة الرخاء في زمن ما بعد الحرب أكثر من تجلّي المجتمع الصناعي المُبكّر. إذ إن ما انتصب أمام ناظري بولَنيي لدى نهاية الحرب كمستقبل رأسمالية مكبوحة اجتماعياً يوصَف اليوم بواسطة لفتة ذات مسافة من الماضي أنه حداثةٌ «منظَّمة» أو «أولى»، تتبعها منذ نهاية زمن ما بعد الحرب حداثةٌ «ثانية» أو «موسَّعة ليبرالياً». بهذا يتم تجنبُ كلِّ حنين إلى الماضي: «بالنظر إلى حجم تنظيم الممارسات البشرية وشكله ... يمكننا أن نتحدث عن إغلاق نسبي للحداثة ... فما أنجزته الحداثةُ

المنظَّمة كان اقتياد ما حصل من اقتلاع وغموض في نهاية القرن التاسع عشر إلى تماسك جديد من الممارسات والتوجهات. وكانت الأمة والطبقة والدولة أهم الأجزاء المفهومية لهذه التشكيلة التي تكوّنت منها هويات جماعية»(٥٥). بحسب وجهة النظر هذه، شكّلت النظمُ المعهودةُ لمفاوضات جماعية جديدة والعلاقاتُ الصناعية المنظَّمة والأحزابُ الشعبية الراسخة في البنيّة الاجتماعية ونظمُ الضمان التي تعمل بشكل موثوق به والعائلاتُ الصغيرة التي يسودها توزيع العمل بحسب الجنس وعلاقات العمل الطبيعي التي تلازمها سيَرُ حياة كاسبة موحَّدَة النمط الخلفيةَ التي قام عليها مجتمعٌ مستقر، كثيراً أو قليلاً، ومطّبوعٌ بالإنتاج الكثيف والاستهلاك الكثيف(٥٦).

على هذا الأساس يُسلَّط ضوءٌ جديد على التوجُّهات العامة التي تنحو منحى إلغاء بيروقراطية الخدمات العامة ونزعِ التراتبية عنَ أشكال المنظمات في المصانع وإلغاء الفهم التقليدي للعلاقاتَ العائلية والعلاقات بين الجنسين، ومنحى تحديث أنماط الحياة والاستهلاك. يمنح التمييزُ المتزايدُ بين أشكال التبادل التجاري والعقليات والتزام الناخبين بالأحزاب، وهو التزام آخذ بالضعف، والتأثير الجديد لحركات غير سياسية على السياسة المنظَّمة، وتزايدُ منح السيادة وفرديةُ تشكيل الحياة الخاصة في الوقت نفسه، كل ذلك يمنح الانحلالَ التدريجيَّ للحداثة المنظَّمة سحراً خاصاً(٥٧). لكن لهذه النقاط الأساسية الإيجابية ناحيةٌ أخرىَ: ففي طيّات «منح المرونة» لسيَر الحياة العمالية يكمن نزعُ التنظيم عن سوق العمل، ما يزيد خطرَ البطالة عن العَمَل؛ وتنضحُ من «إضفاء الفردية» على سيَر الحياة قدرةٌ على التحرك مفروضةٌ، تدخل في نزاع مع الروابط الطويلة الأجلَ؛ في «إضفاء التعددية» على أنماط الحياة أيضاً ينعكس خطرُ تكسّر المجتمع الذي يفقد تماسكه(٥٨). ومع كل الحذر اللازم تجاه قبض غير نقدي على إنجاز دولة الرخاء لا يجب علينا أن نتعامى عن تكاليف «تحويل» الدولة الاجتماعية أو حلّها. إذ يمكننا أن نبقى متحسِّسين للسلطة التطبيعية للبيروقراطيات الاجتماعية، منْ دون أن نتعامى عن الثمن الفاضح الذي يتطلّبه تحويل عالم الحياة إلى قوة شرائية لا ترحم.

ما من سبب لنحتفي بسذاجة بفتح الحداثة المنظَّمة. فلا ظهور لفتح سياسي جديد للحداثة في القَصَص الخطّي الخاص بنظريات ما بعد الحداثة، لأن القدرة على اتخاذ قرارات ملزمة جماعياً قد انحلت من وجهة النظر هذه بسبب قوة امتصاص الدولة القومية المتداعية. ومن اللازم أن تفقد سياسةُ دولة الرخاء، ويُزعَم أنها تقلصت إلى مجرّد «إدارة ما هو اجتماعي»، قاعدتَها سويةً مع شكل التنظيم في الدولة القومية. فإذا «لم يعد من الممكن أن تنشأ علاقة بين مسؤوليات الأفراد والتزاماتهم، من جهة، والنظام السياسي المحاط، من جهة أخرى، فإن إمكانية السياسة نفسَها تصبح موضع شك»[٥٩]. وتنتج بالنسبة إلى مذهب ما - بعد - الحداثة عن تسيُّل المجتمعات المنظَّمة في إطار الدولة القومية «نهايةُ السياسة»، كما يضع المذهب الليبرالي الجديد الذي يود أن يترك وظائف السوق التوجيهية على أكبر قدر من الحرية رجاءه على هذه النهاية[٦٠]. ما يصبح بالنسبة لجهة معينة غيرَ ممكَن مع زوال عالم الدول الكلاسيكي في مجتمع عالمي متشابكٍ فوضوياً - وهذه سياسة تقيس نفسها على وضع العالم -، يظهر بالنسبة إلى الجهة الأخرى غيرَ مرغوب فيه - وهذا إطار سياسي لاقتصاد عالمي منزوع عنه التنظيم. لأسباب مختلفة، إذاً، يتفق مذهبُ ما - بعد - الحدّاثة والمذهبُ الليبرالي الجديد في رؤيا، مضمونُها أن عوالم حياة الأفراد والمجموعات الصغيرة تتبعثر مثل الموناداتِ عبر شبكات ممتدة عالمياً ومنسقة وظائفياً، بدلاً من أن يغطّي بعضُها بعضاً على دروب الدمج الاجتماعي مشكِّلةً وحداتٍ سياسية أكبر حجماً وذات طبقات أكثر عددا.

كما أنه يُستحسَنُ التريثُ إزاء الطوباويات الرجعية التي تدعو إلى الإغلاق الاجتماعي، يُستحسَن أيضاً التريثُ أمام إسقاطات الفتح الذي يدَّعي أنه فتح تقدمي. ما نحتاجه بالأحرى هو تحسُّسٌ لذلك التوازن الفعلي بين الفتح والإغلاق، هذا التوازن الذي تتصف به المحطات الأكثر نجاحاً في تاريخ التحديث الأوروبي. إذ لن يكون في استطاعتنا مواجهة تحديات العولمة بطريقة عاقلة، إلا إذا نجح تطويرُ أشكال جديدة للتوجيه الذاتي الديمقراطي للمجتمع في التشكيلة ما - بعد - القومية. ولهذا أود في ما يلي أن افحص الشروط اللازمة

لنشوء سياسة ديمقراطية تُمارَس وراء الدولة القومية. وسأقوم بذلك مستخدماً مثال الاتحاد الأوروبي. لَن أهتم بالدوافع التي تؤدي إلى توسيع الاتحاد السياسي أو إلى معارضته، بل بثبات الأسباب التي يمكن للمتعاطفين والمشكّكين في توسيع الاتحاد الأوروبي السياسي أن يأتوا بها، وهي أسباب مؤيِّدة ومضادة لمغامرة الديمقراطية ما - بعد - القومية. ثمة أسبابٌ أخرى للاتحاد الأوروبي لا تَمَسُّ مسألةَ فصل الديمقراطية عن أشكال الترسيخ في الدولة القومية. ثمة سبب تاريخي يلعب دوره بالنسبة للكثير منا، وهو أن الاتحاد المالي يجعل سياسة المصالحة التي بدأ بها شومان وأدناور وديغسباري - وسياسة ربط ألمانيا بالجماعة الأوروبية - سياسة لا يمكن ردُّها إلى الوراء. ولكن ما يشغلني في ما يلي هي الأسبابُ المؤيِّدة والأسباب الرافضة للاتحاد الأوروبي بوصفه الشكل الأول لديمقراطيةٍ ما - بعد - قومية[٦١].

٤

أود أن أشير إلى أربعة مواقف يختلف أحدها عن الآخر بحسب درجة موافقتها على الديمقراطية ما-بعد-القومية: موقف المشكّكين في الأورو، وموقف أوروبيي السوق الواحدة، وموقف الفيدراليين الأوروبيين، وموقف أتباع «الحكومة العالمية». المشكّكون في الأورو يعتبرون استخدامه إما خطأً من حيث المبدأ أو سابقاً لأوانه على الأقل. ويرحّب أوروبيو السوق الواحدة بالعملة الموحَّدة بوصفها نتيجةً ضرورية لإكمال السوق الداخلية الواحدة، ولكنهم لا يريدون أن يتجاوزوا هذا الحد. أما الفيدراليون الأوروبيون فيسعون إلى تحويل الاتفاقيات الدولية إلى دستور سياسي واحد، ليحقّقوا قاعدةً شرعية خاصة للقرارات التي تتجاوز القوميات، التي تتخذها اللجان والمؤسسات السياسية الأوروبية مثل البرلمان ومجلس الوزراء والمحكمة. ويختلف عن هذه المواقف موقفُ القائلين بالسياسة العالمية الذين يعتبرون الدولة الإتحادية الأوروبية منطلقَ تأسيس نظام «لسياسة داخلية عالمية» مقبلة تعتمد على اتفاقات دولية. وتنتج هذه المواقفُ عن أجوبةٍ على أسئلةٍ تسبقها. وأود فيما يلي أن أعالج أربعةً من هذه

الأسئلة المقدَّمة الحاسمة.

نتناول أولاً الأطروحة القائلة بنهاية مجتمع العمل (أ). فإذا فَقَدَ العمل المُنتج، في إطار علاقات توظيف طبيعية، قوتَه المنشئة للبنى في المجتمع بأسره، فإن إعادةَ إنتاج «مجتمع التّوظيف التام» كهدفٍ سياسي فقط غيرُ كافية على الإطلاق. لكن الإصلاحات البعيدة المدى لم يعد تحقيقُها ممكناً ضمن بلد واحد. فهي تتطلب تنسيقاً بواسطة عمليات واتفاقات على مستوى يفوقُ المستوى القومي. وبوجود الإتحاد الأوروبي يبدأ النزاعُ القديم حول العدالة الاجتماعية وفعالية السوق الحرة (ب) جولةً جديدة. فالليبراليون الجدد مقتنعون بأن الأسواق المؤسَّسَة بحسب المقياس العولمي تحقّق أمنيات عدالة التوزيع بما أنها تمكّن نشوءَ إنتاجٍ فعّال. وإذا لم يصح ذلك، فإن خيار أوروبي السوق الواحدة الداعين إلى اتحاد مخفَّف للدول القومية القائمة التي تندمج بحسبه أفقياً بواسطة السوق الموحَّدة يفقد قيمتَه. ثالثاً (ج) يطرح السؤال نفسه، ما إذا كان الاتحاد الأوروبي يستطيع على الإطلاق تعويضَ الخسارة النازلة بصلاحيات الدول القومية. إني أعتبر بُعْدَ السياسة الاجتماعية الفعّالة في إعادة توزيع الثروة اختباراً لهذا الأمر. وترتبط هذه المسألة، أي مَسألة القدرة على التصرّف، بالمسألة الأخرى التي يمكن في كل الأحوال تمييزها بوضوح من ناحية تحليلية (د)، ألا وهي ما إذا كان في استطاعة الجماعات السياسية أن تبني هوية جماعية، بعيداً عن حدود الأمّة، وأن تحقق بذلك شروطَ الشرعية اللازمة لديمقراطية ما - بعد - قومية. وإذا لم يجد هذان السؤالان جواباً إيجابياً، فإن الدولة الأوروبية الاتحادية أمرٌ غير ممكن. هكذا تسقط القاعدةُ الضرورية لكل مطمحٍ آخر.

تصف النقاط الأساسية لهذه المواضيع التي ذكرتها وفي أحسن الأحوال وضعاً للنقاش غير واضح وتثبت توزيعَ أعباء البرهنة على المواقف المختلفة. وبعد عرض هذه المواقف يمكن تقييم موقفَ «سياسي عالمي»، يضع نصب عينيه إغلاقاً سياسياً جديداً لمجتمع العالم المفلت من عقالاته الاقتصادية.

أ) إستمر التوجهُ العام الملاحَظ في كل المجتمعات الصناعية نحو تصعيد إنتاجية العمل في المجتمعات ما بعد الصناعية أيضاً. ورافقت الترشيدَ المتقدِّم

إزاحةُ السكان العاملين من القطاع الأول إلى القطاع الثاني والثالث، وأخيراً إلى القطاع الرابع، قطاع مجتمع العلم والمعلومات. ولم تتأكد في المراحل المبكّرة من التغيير التوقعاتُ المتكرّرة بوجوب نشوء «بطالة عمالية تكنولوجية». بالرغم من كل التغيرات، عُوِّضَ حتى أواخر السبعينات عن فقدان الوظائف بواسطة الربط بين تقصير دوام العمل ونشوء وظائف جديدة. لكننا نلاحظ منذ ذلك الحين في معظم بلدان منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية فصلاً للنمو الاقتصادي عن وضع التشغيل. فالثمانية عشر مليون شخص عاطل عن العمل، بحسب الإحصاءات الرسمية في الإتحاد الأوروبي هم نتيجة تطور، ترك بعد كل ازدهار اقتصادي عدداً اكبر من العاطلين عن العمل. أما البلدان الأخرى مثل الولايات المتحدة وبريطانيا، فقد استفادت اكثر من الإتحاد الأوروبي من طلب الخدمات البسيطة بواسطة افتتاح قطاع أجر منخفض. ولكن دينامية الإفقار والتهميش التي دحرجها المجتمعُ على الأفراد أنتجت قدراً أكبر من الضغط الرسمي، وهي تقوِّض بالدرجة الأولى المقاييسَ العامة للتضامن الاجتماعي.

ثمة أسبابٌ مختلفة لظواهر التفاوت الاجتماعي المتزايد، نذكر منها خصوصا نهايةَ الكينزية والمنافسةَ العالمية الحادة التي تسرِّع استثمارات الترشيد. وقد قدَّر بول كندي Paul Kennedy حجمَ احتياط القوى العمالية التي يمكن استخدامُها في العقود القادمة في آسيا وأميركا اللاتينية وبلدان أخرى بواسطة استثمارات متحرِّكة. وهناك أسباب أخرى لا يمكن ربطها بالعولمة ببساطة. ففي معظم مجتمعات دول منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية ارتفعت نسبة عرض القوى العمالية كثيراً بسبب ميل النساء إلى العمل والهجرة المتزايدة للعمال الضيوف ولاجئي الفقر الخ. ولأن حاجات وجودية تلعب دوراً في هذا السياق، فإن تنظيم العرض الفائض في أسواق العملِ لا يمكن أن يتم بحسب الآليات المعروفة في أسواق البضائع، أي آليات تكييف الكميات بحسب العرض والطلب. وهذا أيضاً من الصفات المميِّزة «لبضاعة القوة العمالية». تلعب ظروف محلية وتقصيرات في مجال السياسة الاقتصادية دوراً إضافياً في هذا المجال - نسمي على سبيل المثال الإدارة العامة غير المرنة والتأهيل غير الكافي للقوى العمالية أو التكييفات

البنيوية المتأخرة. وهناك عوامل أخرى، مثل فقدان القدرة الخيالية لدى الإدارة أو الأعطال التنظيمية في الشركات أو عدم وجود الاستثمارات في مجال البحث والتطوير أو الربط غير الكافي بين الصناعة والعلم يمكنها أن تؤثر سلباً على قدرة الموقع القومي على المنافسة، مؤديةً هكذا إلَى نتائج مهمة بالنسبة للتشغيل. ويتأثر تقديرُ أطروحة «نهاية مجتمع التشغيل الكامل» (Vobruba)، كما يبدو، بكيفية تقدير كلٍّ من هذه الأسباب. ويتنوع التقديرُ بحسب الخيارات اليسارية أو اليمينية. (...)

يتغير الوضع إذا تخلّينا عن الهدف السياسي للتشغيل التام. حينئذ يمكن للمرء أن يحاول تخفيض المستويات السائدة لعدالة التوزيع من أجل أن يلغي إلى حد ما دولةَ الرخاء المعتبَرة «تطوُّراً فاشلاً». أو يستطيع المرء أن يوجِّه بدائل ليستْ مجانية على الإطلاق، مثل إعادة التوزيع الجذري للحجم المتقلِّص للعمل المُنتج[٦٢] أو مشاركة طبقات أوسع في ملكية رأس المال[٦٣] أو فصل الدخل الأساسي الرسمي الّذي يفوق مبلغ المساعدة الاجتماعية عنَ الدخل الإنتاجي[٦٤]. ولا تواجه توزيعاتٌ جذرية من هذا النوع مقاومةَ المصالح القائمة والتوجهات التي تتحكم بها القيمةُ وعلاقاتُ الملكية فقط، بل لا يمكن إنجازها من دون تكاليف وبشكل حيادي، أي ضمن إطار قومي. والنقاشات التي جرت في السبعينات حول الدخل الأساسي والاقتصاد الثنائي كانت ما زالت تراعي شرطاً وهو أن الدولة القومية تستطيع أن تتولّى إعادة تشكيل البناء الاجتماعي. لكن التغيّر الطارئ في الشروط الإطارية العولمية يستدعي أن تحتِّم الإجاباتُ المبدعةُ على «نهاية مجتمع العمل» تنسيقَ التصرّفِ على المستوى ما فوق القومي.

(ب) يمس بديلُ الليبرالية الجديدة المذكورُ النقاشَ القديم الذي دار حول العلاقة بين العدالة الاجتماعيةَ وفعالية السوق. ولا يمكنني أن أضيف شيئاً جديداً لإيضاح هذا الجدل العقائدي النبيل. ولكن على المرء أن يتوقع أن سوقَ العمل غير المنظَّمة إلى حد بعيد، وخصخصةَ العناية في حال المرض والشيخوخة والبطالة عن العمل فيّ مجال الدخلِ المنخفض، والوظائفِ غير المضمونة،

تخلق بيئات مدقعة الفقر تعيش على حافة الحد الأدنى الضروري للعيش. وحتى لو اكتفت أكثريةُ الراضين وغير الراضين تماماً بأن توكل أمرَ بقية السكان «الفائضة» إلى دولة قامعة، على أساس أن هذه البقية تسبِّب مشكلةَ للسلامة الداخلية والعناية بالفقراء - وهي منقطعة عن العملية السياسية -، لبقي إلغاءُ التضامن المفروضُ فرضاً شوكةً في جنب الحضارة السياسية[٦٥]. ولا يكفي التبريرُ الوظائفي لجعل الفروقات الإجتماعية المتطرِّفة في مجتمع شعبي ديمقراطي الشكل فروقاً مقبولة معيارياً. ولهذا يتولى المذهب الليبرالي الجديد، بوصفه نظرية معيارية، الإتيانَ ببرهان على مقولة بالغة الأثر هي أن الأسواق الفعّالة لا تضمن فقط علاقة مثالية بين المجهود والمحصول، بل أيضاً توزيعاً عادلاً اجتماعياً. وبهذا ينشأ سؤالان: ما هي التوقعات المعيارية التي يجب على الأسواق الفعّالة أن تحققها؟ وكيف تعمل الأسواق بفعالية، من أجل أن يتم توقّعُ توزيعٍ مقبول معيارياً للعدالة الاجتماعية بالمعنى المخفَّض؟

يبني المذهب الليبرالي الجديد افتراضَه الأساسي المعياري على مفهوم لعدالة التبادل، يتَّبع نموذجَ قوانين العقود. ففي عملية التبادل ثمة معادلةٌ بين المحصول أو الكسب أو الربح - أي ما يحصل عليه المرء - من جهة، وما يقدِّمه، أي المجهود أو العرض أو الوديعة، من جهة أخرى، وذلك حين ينشأ الاتفاق بين الطرفين تحت شروط معيَّنة معهودة: فالمشاركون يجب أن تكون لهم الحرية نفسها في أخذ القرار بحسب الأولويات الخاصة. والسوق الذي يتمأسَس (سويةً مع مجال المال) بواسطة الحقوق الخاصة المتساوية في الحرية، وبالأخص حرية العقد وحرية الملكية، يضمن عمليةً لتبادل المتساويات. والعملية هذه «عادلة» إذا مكَّنت فعلياً المنافسةَ «العادلة» - بالمعنى المعياري الضيق، معنى الحرية الخاصة للجميع بالتساوي. في هذا المجال تُعتبَر المكافأةُ المعادلة للإنجاز وضعاً خاصاً لعدالة التبادل هذه التي يلازمها شرط الحرية العابئة التي ينسبها كلٌّ من الطرفين إلى الآخر.

يرتبط مفهومُ الحرية هذا بمفهوم للشخص مخفَّض معيارياً. ومفهوم «صاحب القرار العقلي» لا يتعلق بمفهوم الشخص الخلقي الذي يستطيع أن يقيّد

إرادتَه بواسطة تأمل ما هو لمصلحة كل المعنيين على السواء، ولا بمفهوم مواطن الجمهورية الذي يشترك في الممارسة العامة للتشريع الذاتي متساوياً والآخرين. تحسب النظريةُ الليبرالية الجديدة حسابَ ذوات للحق الخاص، «يفعلون ويتركون ما يشاؤون» في حدود مجالات التصرّف القانونية بحسب الأولويات الخاصة وتوجهات القيم الخاصة. إنهم ليسوا بحاجة إلى أن يهتم بعضُهم بالتبادل، أي أنهم ليسوا مجهَّزين بالمعنى الخلقي لالتزامات اجتماعية. فالاحترامُ المطلوب قانونياً للحريات الخاصة التي يحق لكل المشتركين في التنافس أن يحصلوا عليها أمرٌ يختلف تماماً عن الإحترام المتساوي للكرامة الإنسانية.

يتوقع المذهبُ الليبرالي الجديد «مجتمعَ حقوق خاصة» أيضاً من ناحية كون القيمة الاستهلاكية لحريات المواطنين قابلة للاستنفاد في التمتُّع بالسيادة الخاصة. ولجهاز الدولة معنى أداتيٌّ يقوم على اتخاذ قرارات ملزمة جماعياً بحسب الأولويات المجمَّعة لمواطني المجتمع. تحمي العمليةُ الديمقراطية الحريات الخاصة المتساوية، ولكنها لا تضيف إليها بُعداً آخر للحرية - هو بُعد السيادة السياسية. فالمذهب الليبرالي الجديد لا يمكنه تلقُّف فكرة التشريع الذاتي للقوانين، وهي فكرةٌ جمهورية، يشترط بحسبها كلٌّ من السيادة الخاصة وسيادة مواطني الدولة وجودَ الآخر. وتُغلق الليبرالية الجديدة نفسَها في وجه الحدس القائل، إن المواطنين لا يكونون أحراراً، إلا حين يستطيع مخاطَبو القانون أن يعتبروا أنفسهم مؤلِّفيه أيضاً.

قد يوضحُ هذا التقصيرُ المعياري المزدوج الذي تقوم به الليبرالية الجديدة، باختيارها المَفاهيم الأساسية، استهتاراً معيَّناً يتعلّق بمسائل العدالة الاجتماعية - أعني ذلك الموقف الذي يتأرجح بين التسامح واللامبالاة والسخرية والذي يتحالف في ألمانيا دائماً مع انتربولوجيا متشائمة ذات مصدر آخر. يمكن لهذه التوقعات المخفَّضة المعيارية أن تملأ الأسواقَ حين تعمل بحسب الافتراضات النموذجية «بفعالية». ولا أحتاج إلى مناقشة الاعتراضات المعروفة بإسهاب[٦٦]. فالأسواق تُمدَح بحق، لأنها تجمع بين تناقل المعلومات الفعّال والضئيل الكلفة

من جهة، والدافع إلى معالجة المعلومات بحسب أهداف معيَّنة من جهة أخرى. لكن هذه الوظيفةَ محدودةٌ مبدئياً بواسطة فقدان التحسّس تجاه تكاليف خارجية؛ فالأسواق تصم آذانها عن سماع معلومات تقال بلغة غير لغة الأسعار. ما عدا ذلك، تحقّق الأسواقُ الفعلية وظيفةَ تكوين الأسعار بشكل غير تام، لأنها لا تفي بالشروط المثالية التي يستلزمها التنافسُ الحرُّ بشكل طبيعي. وتفشل قوةُ السوق المسوِّيةُ، إذ يجب أن تُخضع إنجازات كل المشاركين لمقياس غير منحاز. وسبب الفشل هو أن الأشخاص، كما نَعرفهم، لاَ يمتلكون حظوظاً متساوية ليشاركوا في الأسواق ويجنوا الأرباح. فالأسواق الواقعية تعيد إنتاج فوائد مقارَنة موجودة من قبل وتزيدها، وهي فوائد شركات ومنازل وأشخاص.

(ج) ينتج عن اختيار الليبرالية الجديدة اشتهاءَ الأسواق غير المنظَّمة تفضيلُ السوق الأوروبي الموحَّد والسياسة المالية المشتركة التي يقوم بها مصرفٌ مركزي مستقل. وكثيراً ما يرتبط الخيارُ الديمقراطي الاشتراكي المؤيِّد لتنظيم رسمي، عليه أن يوجد إطاراً للأسواق الفعّالة ويغلق الثغرة بين العدالة الاجتماعيّة وفعالية السوق، بموقف مشكِّك بالأورو. والمسألة الحاسمة في هذا الصدد هي ما إذا كان الاتحادُ الأوروبي سيكون في الوضع الذي يمكنّه من تولّي مهمات جوهرية، هي جزء من مهمات الدولة القومية. تتطابق مع هذا مسألةُ حجمِ مجالات التصرف السياسية التي تحوزها الحكوماتُ القومية.

ينطلق المشكّكون في الأورو من أن ثمة تشكيلات مختلفة لممارسات ومؤسسات وعقليات نشأت في الدول القومية، تمنح كلٌّ موقع اقتصادي ملامحَ خاصة وتحدِّد إلى مَدى بعيد فرصَ نجاحه في السباق العولمي. تعتمد هذه الفرضية على توجُّه في البحث يدرس التوسيد الممأسَس لأنسقة الانتاج القومية، ليلغي تجريدات الاقتصاد الكلاسيكي الجديد(٦٧). ولا يوجد على الأرجح في تركيبة السوق المعطاة طريقٌ «صحيح واحد» يوصل إلى الجمع بين قوى العمل ورأس المال والمواد الأولية بتكاليف معقولة: «إن الأنساق الاجتماعية للإنتاج لا تتنوع فقط بتنوّع الطرق التي تحصل بواسطتها الشركاتُ على الأرباح، بل أيضاً بالدرجة التي تسعى فيها هذه الشركات إلى (أ) زيادة شروط الفعالية التوزيعية أو

اعتبارات الفعالية غير المحددة، (ب) توسيع السلام الاجتماعي واعتبارات التوزيع المتساوي، (ج) توسيع مناظير الكمية مقابل النوعية في الإنتاج، (د) زيادة الإبداع في تطوير منتجات جديدة مقابل الإبداع في تطوير منتجات موجودة»[٦٨]. من وجهة النظر هذه، طوّرت لجنةُ المستقبل في مؤسسة فريدريش أبرْت Friedrich-Ebert-Stiftung طابعاً مميِّزاً للموقع الاقتصادي، ألمانياً، يوعز (بدلاً من استراتيجية تخفيض التكاليف، وهي استراتيجية ليبرالية جديدة) بالدَعم الرسمي لميزات الموقع الخاصة[٦٩].

إن اللائحة الرائعة التي تتضمن نقاطاً مبدئيةً لسياسة إصلاحية قومية (تحسين القدرة الإبداعية، تطوير المصادر البشرية، تحديث الإدارة، قطاع الأجر المنخفض الذي يمكن أن يكون مقبولاً بواسطة ضرائب دخل سلبية، الخ) لا تلامس بالطبع حقيقة أن عمليات العولمة المذكورة تقتطع من المصادر الضرائبية والمجالات اللازمة لسياسة تشغيل ونمو نشيطة على السواء وتضيِّق بذلك على السياسة الاجتماعية. لهذا فلا يمكّن للمشككين في الأورو أن يكتفوا بانتزاع الفضائل الباهتة للدولة القومية. وهم يتجهون في الاتجاه المعاكس ويسألون عما إذا كان باستطاعة الاتحاد الأوروبي أن يكتسب القدرة السياسية على التصرّف التي فقدتها الدول القومية بحسب قراءة الفيدراليين الأوروبيين. والشبكة الكثيفة من التنظيمات التي تغطي بها اللجنةُ الأوروبية ومجلسُ الوزراء الأوروبي والمحكمة الأوروبية بقدر غير ضئيل مجتمعات الدول الأعضاء أمرٌ غير قابل للجدل. فالسياسة الأوروّبية التي تتبع منذ البدَاية هدف دعم التحرّك الحرّ للبضائع والخدمات ورأس المال والأشخاص تتدخل عميقاً في حقول سياسية كثيرة[٧٠]. ينطبق هذا أيضاً على السياسة الاجتماعية. نذكر على سبيل المثال أن الاتحاد الأوروبي أصدر قوانين اجتماعية مهمة بصدد مساواة المرأة بالرجل، فيما أن محكمة العدل الأوروبية أصدرت أكثر من ثلاثمئة قرار مهم تتعلق بالقوانين الاجتماعية من أجل تكييف الأنظمة الخيرية مع السوق الداخلية المشتركة. ولكن هذه التكييفات لا تلامس كيفية فرض الضرائب والتمويل والتشكيل التي تفرضها أنظمة السياسة الاجتماعية التي يختلف بعضها عن البعض الآخر بحسب التشكيلة

ومستوى الخدمات في البلدان الأعضاء.

علينا أن نتوقع مشاكل من حجم جديد، خاصة إذا فقدت الدولُ الأعضاء، نتيجةَ الاتحاد المالي وعلى أساس سياسة مالية أوروبية موحَّدة، إمكانيات توجيه أخرى على الصعيد الاقتصادي الكبير في الوقت الذي يقوى فيه التنافَس منْ جديد في داخل أوروبا. وتخشى الدولُ ذاتُ المستوى الاجتماعي المرتفع خطرَ المساواة بتخفيض مستواها؛ أما البلدان ذات الحماية الاجتماعية الضعيفة نسبياً، فتخشى أن تُسلَب ميزاتها فيما يتعلق بانخفاض التكاليف، إذا سادت في أوروبا مستوياتٌ أرفع. وهكذاَ تقف أوروبا أمام بديلين: إما أن تلفلف عبر السوق ضغطَ المشاكل - كمسابقة بين أنظمة سياسية اجتماعية تبقى ضمنَ الصلاحيات القومية - أو أن تواجه ضغطَ المشاكل سياسياً من أجل البلوغ إلى «تناغم» في مسائل هامة تتعلّق بسياسة الضرائب وسياسة سوق العمل والسياسة الاجتماعية. فما من حاجة إلى إعادة سرد الجدل القائم بين أصحاب الاختصاص بالتفصيل(٧١). فالمسألة الجوهرية هي ما إذا كانت المؤسساتُ الأوروبية قادرةً على تنسيق المصالح القومية بواسطة الدمج السلبي، ما يؤدي إلى نشوء أسواق جديدة؛ أو هل أن لها القدرة أيضاً لتأخذ قرارات مُصَحِّحَة للسوق لتفرض تنظيمات ذاتَ أثر في إعادة التوزيع، وهذا دمجٌ إيجابيّ. وإن وضعَ التوظيف والنموَّ الاقتصادي المستمر واستقرارَ القيمة المالية هي أهداف سياسية اقتصادية متنافسة ومتساوية في المرتبة في آنٍ، ويجب إتباعها عند الضرورة، منافَسَةً للمصرف المركزي المستقل(٧٢).

أما الجهةُ المشكِّكة فتستند على الدلالة التاريخية للمحاولة التي فشلت مرتين وكانت ترمي إلى توسيع السياسة الأوروبية لتضم بُعداً اجتماعياً وتطوير المجتمع الأوروبي عن طريق السياسة الاجتماعية ليصير دولة اتحادية(٧٣). ويعرض فولفغنغ شتريك Wolfgang Streeck التحالفات والاستراتيجيات التي قلّصتْ محاولات التنسيق الطموحة هذه إلى الهدف الذيَ يناسب السوق فقط، ألا وهو هدف إزالة عراقيل الحركة بين أسواق العمل القومية. في المقابل، تشدد الجهةُ الأخرى على المصلحة الخاصة ومجال التصرّف والاستقلال النسبي للسلطات

الأوروبية تجاه الحكومات القومية وارتباط السياسات بتشبيكات، سبق أن اتُّخذت، وجموح المشاكل التي تحتاج إلى تنظيم والتي صارت أكثر تشابكاً[٧٤]. أما المتفائلون بشأن الأورو فيستطيعون إضافةً إلى ذلك أن يشيروا إلى أن الاتحاد الأوروبي يتبع منذ زمن طويل في مجالات أخرى، ولو بحجم متواضع، سياسةَ إعادة توزيع نشطة - إعادة التوزيع بين القطاعات المختلفة، بواسطة السياسة الزراعية المشتركة وإعادة التوزيع بين المناطق من خلال استخدام صناديق دعم البنية.

ويبدو أن المناقشة ستؤدي إلى أن تكون الجهتان على خطأ - الواقعيون الجدد الذين يثقون فقط بقدرة الدولة القومية على سياسة «مُشكِّلَة»، والوظيفيون الجدد الذين يتوقَّعون تطوُّراً شبه «اوتوماتيكي»، يؤدّي بالسوق الداخلية إلى أن تصبح دولة اتحادية: «لا يتعلق مستقبل السياسة الإجتماعية الأوروبية بما إذا كانت السوقُ الأوروبية الداخلية تحتاج إلى المأسسة ...، بل يتعلق بما إذا كانت أوروبا يمكنها أن تأتي، كنظام سياسي، بالمصادر السياسية الضرورية، لتفرض على المشاركين الأقوياء في السوق واجبات إعادة توزيع الثروة»[٧٥]. الاتحادُ المالي هو الخطوةُ الأخيرة على درب، ابتدأ سلوكَها الذين بادروا إلى هذا المشروع بآمال أكبر. لكن هذه الدرب يمكن وصفها استرجاعياً ببرودة «كإنتاج للسوق يتم بين الحكومات». وقد بلغنا اليوم النقطةَ التي يُكمَل لديها التشابكُ الأفقي الكثيف عبر السوق بواسطة تنظيم سياسي ضعيف نسبياً من خلال سلطات، شرعيتُها أضعف. ولا يمكن لدينامية التوحيد الأوروبية أن تتجاوز هذه النقطةَ إلا إذا وضع الفدراليون الأوروبيون، مقابل الوضع الذي يريده أوروبيو السوق، تصميماً لصورة أوروبا المستقبلية، يجنِّح المخيِّلة ويخلق نقاشاً عاما دراماتيكيا ذا أثر واسع في الحلبات القومية المختلفة حول الموضوع المشترك.

(د) رداً على الاعتراضات الاقتصادية المتوقَّعة يمكن الدفاعُ عن البديل السياسي لأوروبا السوق المجمَّدَة في الشكل الليبرالي الجديد بالاحتجاج أن المجال الاقتصادي الأوروبي يتمتع بسبب التشابك الإقليمي الكثيف للتجارة والاستثمارات المباشرة باستقلالية كبيرة نسبياً عن السباق المعولَم. ولكن حتى

لو كان المجالُ الاقتصادي معطىً لأوروبا قادرة سياسياً، أي قادرة على التصرّف على صعيد السياسة الاقتصادية، فإن توسيع الاتحاد الأوروبي إلى دولة اتحادية يشترط أمراً آخر: «إن تقوية قدرة الحكم لدى المؤسسات الأوروبية ليس وارداً حتى التفكيرُ بها من دون توسيع قاعدتها الشرعية الديمقراطية الشكلية»(٧٦). وإذا كان على أوروبا أن تصبح قادرة على التصرّف بواسطة سياسة متعدِّدة المستويات متكاملة، وجب على مواطني أوروبا الذين لا يتّصفون إلا بجواز سفر مشترك أن يعترف بعضهم ببعض متجاوزين الحدود القومية كأعضاء للكيان السياسي الواحد: «فلا يجوز لهمّ، لا بحسب النية ولا بحسب النتيجة، أن يرتابوا بأضرار 'لا تطاق'، تحل بمصالحهم الخاصة، يسبِّبها أتباعُ قوميات أوروبية أخرى»(٧٧).

إن هيكلية دستور دولة قومية اتحادية مثل ألمانيا لا يمكن تطبيقه من دون أي تعديل على دولة قوميات فدرالية الشكل بحجم الاتحاد الأوروبي(٧٨). إذ لا يمكن ولا يحبَّذ أن تتسوّى الهوياتُ القومية للدول الأعضاء وتُذَوَّب في «الأمة أوروبا». وممثلو الحكومات في دولة اتحادية أوروبية سيكون لهم موقعٌ أقوى من موقع مجلس النواب المُنتَخَب مباشرةً من الشعب، لأن عناصر المفاوضة المسيطرة وحدها وعناصر التوافق بين الدول الأعضاء في اتحاد ذي شكل سياسي لا يمكن أن تختفي من دون أي أثر. لكن السياسات المنسَّقة إيجابياً والتي تؤدي إلى إعادة التوزيع يجب أن يحملها بنيان إرادة ديمقراطيٌّ أوروبيٌّ المدى، وهذا لا يمكن أن يوجَد من دون قاعدة تضامن. وهكذا يجب على التضامن الذي اقتصر حتى اليوم على الدولة القومية أن يمتد إلى مواطني الاتحاد بالشكل الذي يمكّن من أن يضمن، مثلاً، كلٌّ من السويد والبرتغال البلدَ الآخر. حينئذ يمكن أن يُحَمَّل المواطنون الأجورَ الدنيا نفسَها والشروطَ المماثلة لطروحات حياتية فردية ومطبوعة قومياً كما في السابق. والخطوات القادمة في اتجاه اتحاد أوروبي مرتبطة بأخطاء فادحة، وذلك لوجوب تداخل أمرين: إذ يجب أن يتقدَّم توسيعُ القدرة السياسية على التصرّف وتوسيع الأساس الشرعي للمؤسسات الأوروبية في آنٍ معاً.

إن الضرر اللاحق بالسياسة الاجتماعية الناتج عن سباق في نزع للتنظيم قائم بين «المواقع» القومية تحت إشراف - يبدو غير سياسي -، هو إشراف المصرف المركزي، يمكن تجنبُه، إذا أُكملتْ السياسةُ المالية الأوروبية المشتركة بواسطة سياسة اقتصادية واجتماعية وضَرائبية مشتركة، هي على قدر من القوة يكفي لإقصاء خطوات انفرادية قومية ذات أثر سلبي. هذا ما يجعل مِن الضروري أن تنقَل حقوقُ سيادة إضافيةٌ إلى الحكومة الأوروبية، على أن تحتفظ الدول القومية بتلك الصلاحيات التنظيمية التي لا تصدر عنها آثار جانبية، تتناول الأمورَ «الداخلية» للدول الأعضاء الأخرى. بكلمة أخرى، يجب على الاتحاد الأوروبي أن يُحَوَّل من القاعدة المعروفة حتى الآن، وهي قاعدة الاتفاقات الدولية، إلى ميثاق له شكلُ دستور. هذا من جهة. أما من جهة أخرى، فلا يعتمد هذا الانتقالُ من اتفاقات جارية بين الحكومات إلى كيان سياسي الشكل على عملية مشتركة لإضفاء الشرعية الديمقراطية تتجاوز حقوق الانتخاب المحدَّدة قوميّاً والرأيَ العام المقسَّم قومياً، بل تعتمد أيضاً على ممارسة مشتركة لبنيان للرأي والإرادة، يتغذّى من جذور المجتمع الشعبي الأوروبي وينتشر في الساحة الأوروبية كلها. شرطُ الشرعية هذا، من أجل ديمقراطية ما - بعد - قومية، لم يتحقّق بعد، كما يبدو. والمشكّكون في أوروبا يشكّون في إمكانية تحقيقه على الإطلاق.

أما الحجة القائلة بأنه لا يوجد شعبٌ أوروبي، وبالتالي لا توجد سلطة مشرِّعة للدستور[٧٩]، فهي تكتسب بواسطة استعمال محدَّد لمفهوم «الشعب» طابعاً اعتراضياً أساسياً[٨٠]. أما التوقع بأن شيئاً مَثل الشعب الأوروبي لن يوجد إطلاقاً، فهو توقع يمكن قبولُه فقط حين تتعلق قوةُ «الشعب» الخالقة للتضامن فعلياً بقاعدة ثقة ما قبل سياسية لجماعة «كاملة النمو»، يرثها أبناء الشعب الواحد مع قدَر التعليم الاجتماعي. وحتى كلاوس أوفه Claus Offe يدعم شكَّه بالقول، إن استعداد المواطنين بقبول أخطار دولة الرخاء الموزَّعة للثروة لا يمكن إيضاحُه من دون هذا النوع الناسب من التضامن الذي يعتبر الآخرين «منا». ويضيف أصحابُ هذا الرأي أن الانتماء إلى شركة مصيرٍ ما قبل سياسيٍ، هي شركة الأمة،

يحوز وحده أثراً إلزامياً ويولّد سُلفةً من الثقة. وكلاهما، الإلزام والثقة، يوضحان لماذا يتراجع المواطنون المهتمون بأنفسهم بأولوياتهم الخاصة إلى ما وراء ما تتطلبه السلطة الرسمية التي «تفرض الواجبات». ولكنَ هل يؤدي هذا إلى وصف الظاهرة المحتاجة إلى إيضاح بشكل صحيح؟

ثمة اختلافٌ جديرٌ بالملاحظة بين معالم «طاقة الإلزام» القديمة التي تطال شركاء المصير المستعدّين للتضحية والفهم الذاتي المعياري لدولة الدستور الحديثة بوصفها جماعةً حرّة من الرفاق في القانون. توحي أمثلةُ الخدمة العسكرية الإجبارية وواجب دفع الضرائب والتعليم الالزامي بصورة عن الدولة الديمقراطية وكأنها سلطةٌ ملزِمَةٌ أوّلاً تفرض التضحيةَ على الخاضعين لّلسيادة. لا تتناسَب هذه الصورةُ مع حضَارة تنوير، زبدتُها إلغاءُ أخلاق التضحية المطلوبة علناً. فمواطنو دولة القانون الَديمقَراطية يدركون ذواتهم بوصفهم صانعي القوانين التي يلتزمون، وبوصفهم مخاطَبيها، بالَخضوع لَها. بخلاف الأخلاق، تُعتبَر الواجباتُ في القانون الموضوعِ أمراً ثانوياً؛ فهي تنتج فقط عن تكيُّف حقوق كل شخص مع الحقوق نفسها التي للجميع. ولا يمكن بحسب هذه الشروط تبريرُ الخدمة الإجبارية العسكَرية وعقوبة الإعدام إطلاقاً. أما الواجب الضرائبيّ فينتج عن قرار إيجاد نظام سياسي بوسائل القانون الوضعي والمُلزِم؛ ويؤمِّن هذا النظامُ بالدرجة الأولى الَحقوقَ الشخصية. والتعليم الالزاميَ راسخٌ في حقّ الأطفال والأحداث بهدف تحصيل المؤهِّلات الأساسية بحيث يجب على الدولة أن تفرض هذا الحق عند الضرورة لمصلحة حملة الحقوق الأساسية، حتى ولو كان ذلك ضد معارضة الأهل.

لا أتجاهل أن «الأمة» رأسٌ ذو وجهين بوصفها الهويةَ الجماعية الأولى الحديثة التي ما زالت تتغذى من إسقاطات المنشأ. وهي تتقلّب بين النمو الطبيعي المتوهَّم للأمة الشعب والتشكيلة القانونية التي لأمة مؤلّفة من مواطني الدولة. ولكن دروب نشوء الدولة القومية في غرب أوروبا الشرقي وشماله ووسطه – من الدولة إلى الأمة ومن الأمة إلى الدولة – تشهد على الصفة المركّبة المتناقَلة بواسطة القانون ووسائل الاتصال الجماهيرية لهذا التشكيل الجديد للهوية. يدين

الوعيُ القومي بوجوده لتعبئة المواطنين الذين يحق لهم أن ينتخبوا في المجال السياسي العام ولتعبئة المجنَّدين من أجل الدفاع عن أرض الوطن. وترتبط التعبئة بالفهم الذاتي الداعي إلى المساواة بين مواطني الدولة الديمقراطية. تنبعث التعبئة من سياق الصحافة وصراع الأحزاب السياسيين على السلطة، وهو صراع مسيَّلٌ خطابياً. في هذا السياق الغني بالشروط تتطور الدولة القومية لتصبح «أكبر اتحاد اجتماعي معروف استطاع حتى الآن أن يجعل تضحيات توزيع الثروة تضحيات مقبولة»(٨١). ولكن الشروط المصطنَعة لنشوء الوعي القومي تنطق ضد الافتراض الضعيف بأن التضامن بين مواطني الدولة لا يمكن أن ينشأ بين الغرباء إلا في حدود الأمة(٨٢). وإذا كان هذا الشكل من الهوية الجماعية مديناً لدفعٍ من التجرّد، وفير العواقب، ناقلٍ من الوعي المحلي والعائلي إلى الوعي القومي والديمقراطي، فلماذا لا يمكن إنجاز عملية تعلّم كهذه؟

هذا التحوّل في شكل الدمج الاجتماعي لن ينتج بالطبع عن دمج وظيفيّ منتَج بواسطة التعلُّقات الاقتصادية. فحتى لو استمرَّ السوقُ الداخلي الأوروبي والسياسةُ المالية المشتركة بعكس ما يتوقَّع من دون مساعدة سياسية، وذلك بواسطة النمو المتساوي والبطالة العمالية المنخفضة، فإن هذهً الدينامية النظامية وحدها لن تكفي لإنتاج القاعدة الحضارية اللازمة لإيجاد ثقة متبادَلة تتجاوز القوميات. فمن أجل هذا يلزم سيناريو آخر، تعتمد بحسبه التوقعاتُ المختلفة في عملية دائرية بعضُها على بعض ويثير بعضُها بعضاً. ويسبق ميثاقٌ أوروبي الصلاحيات المتبدِّلةَ لدستور يمكنّه أن يسري حين توجَد العمليةُ الديمقراطية المهيَّأة فعلاً. عمليةُ إضفاء الشَّرعية هذه يجب أن يقوم بها نظام أحزاب أوروبي، يتشكَّل بمقدار ما تتجادل الأحزابُ السياسية الموجودة في حلباتها القومية حول مستقبل أوروبا وتصوغُ بذلك المصالحَ التي تتجاوز الحدود. كما يجب أن يلقى هذا النقاش استجابةً في الرأي العام السياسي الأوروبي، ما يفترض وجود مجتمع شعبي أوروبي، فيه اتحاداتٌ ومنظمات غير رسمية وحركات شعبية الخ. أما وسائل الإعلام التي تتجاوز حدود القوميات فيمكنها أن تخلق سياقاً تواصلياً متعدِّد اللغات كهذا حين تهتم أنظمةُ التعليم القومية بإنشاء قاعدة لغات (لغات

أجنبية) مشتركة كما هي الحال اليوم في الأمم الصغيرة. ولن توجد قوىً دافعة معيارية تطلق هذه العمليات المختلفة ابتداءً من المراكز القومية المتبعثرة في الوقت نفسه من دون مشاريع يغطي بعضُها بعضاً، تهدف إلى إنشاء حضارة سياسية مشتركة(٨٣). يمكن لهذه المشاريع أن تنشأ في الأفق التاريخي الذي يوجد فيه مواطنو أوروبا حالياً.

إن عملية التعلّم التي يجب أن تقود إلى تضامن أوروبي موسَّع بين مواطني الدولة هي في الخط نفسه الذي تمتلكه الخبرات الأوروبية المحدَّدة. يمتاز التطور الأوروبي منذ القرون الوسطى بالانشقاقات والاختلافات والتوترات أكثر مما حصل في حضارات أخرى - بالصراع بين السلطة الكنسية والسلطة العلمانية، وبالتفتُّت الإقليمي للسيادة السياسية والتضاد بين المدينة والريف، وبالانشقاق المذهبي والنزاع العميق بين الإيمان والعلم، وبالمنافسة القائمة بين القوى العظمى، وبالعلاقة الإمبريالية بين «البلدان الأم» والمستعمرات؛ وبالدرجة الأولى بالحسد والحروب بين القوميات المختلفة. هذه النزاعات الحادة التي كثيراً ما زادت حدتها بشكل مميت كانت - حتى في اللحظات الأكثر سعادة - مهمازاً لنزع المركزية عن المناظير الخاصة ودافعاً للتأمل والابتعاد عن الانحيازات وحافزاً على التغلب على الخاصيَّة وتعلّم التعامل المتسامح مع الآخرين ومأسسة الجدل. هذه التجارب التي جرت مع أشكال ناجحة للدمج الاجتماعي طبعت الفهم الذاتي المعياري للحداثة الأوروبية، وهو يعني الشمولية الداعية للمساواة، هذه الشمولية التي يمكنها أن تسهِّل لنا - نحن أبناء القومية البربرية وبناتها وأحفادها - الانتقالَ إلى علاقات اعتراف متطلِّبة في ديمقراطية ما - بعد - قومية.

٥

ستحقِّق دولةٌ اتحادية أوروبية بسبب قاعدتها الاقتصادية الموسَّعة والعملة المشتركة في أحسن الأحوال آثاراً تدريجية، نذكر منها على سبيل المثال الفوائدَ الحاصلة في السباق العولمي. ولكن خلقَ وحدات سياسية أكبر حجماً لا يغير

شيئاً في شكل المنافسة بين المواقع، أي لا يغيّر شيئاً في نموذج التحالفات الدفاعية ضد بقية العالم. والاتحاداتُ التي تتجاوز القوميات، من هذه النوعية، تحقق من جهة أخرى شرطاً ضرورياً من أجل تقصير المسافة بين السياسة والأسواق المعولَمة. وهكذا يمكن، على الأقل، أن تتشكّل مجموعةٌ من الفاعلين القادرين على التصرّف على صعيد عولمي الذين لا يستطيعون مبدئياً الوصولَ إلى اتفاقات حاسمة فقط، بل يستطيعون تنفيذها أيضاً. إني أود في الختام أن أعالج مسألةَ ما إذا كان هؤلاء الفاعلون السياسيون يمكنهم في إطار منظمة الأمم المتحدة أن يقوّوا الشبكة الرخوة النسيج المؤلّفة من التنسيقات التي تتجاوز القوميات، ما يمكّن تبدُّلاً في المسار نحو سياسة داخلية عالمية من دون حكومة عالمية.

إن مشاكل التنسيق الموجودة على المستوى الأوروبي تزداد حدتُها على الصعيد العولمي مجدَّداً. ولأن التنسيقَ السلبي للتصرفات التاركة يستلزم جهداً للتنفيذ ضئيلاً، فقد استطاع تحريرُ السوق العالمية أن يفرض نفسَه، وذلك تحت ضغط هيمنة الولايات المتحدة الأميركية. فنشأ نظامٌ اقتصادي دولي، يكرّس إلغاء الحواجز التجارية. وقد قادت الآثارُ الخارجية لإنتاج المواد السامة والأخطارُ التي تحفُّ بالتقنيات الضخمة وتتجاوزُ الحدودَ الإقليمية إلى نشوء منظمات وممارسات تتولى مهمات تنظيمية. ولكن العقبات ما زالت (بعد) مرتفعةً أمام الوصول إلى تنظيمات عَولمية لا تستلزم تنسيقاً إيجابياً لتصرفات الحكومات المختلفة وحسب، بل تتدخل أيضاً في نماذج توزيع موجودة.

يتزايد الاهتمام في ضوء الأزمات الأخيرة في المكسيك وآسيا من أجل تجنّب الهبوط المفاجئ في أسعار البورصة وبتنظيمات أكثر تشدُّداً للتجارة بالقروض وبالعملة. فالحوادث الخطيرة في الأسواق الماليةِ الدولية توقظ وعي الحاجة إلى المأسسة. كما يتطلب التبادلُ التجاري المعولَم ضمانةً قانونية أيضاً، أي بدائل فعّالة خارج حدود الدول القومية للضمانات المعروفة التي يقدمها القانون الشعبي وتؤمنها الدولة للمستثمرين والشركاء التجاريين في الإطار القومي: «يمكن أن يُنظَر إلى نزع التنظيم أنه من جهة مناقشةُ واقعِ العولمة، ومن جهة أخرى الحاجةُ

المستمرة لضمانات العقود وحقوق الملكية التي تبقى الدولةُ السلطةَ العليا الضامنةَ لها»(٨٤). ولكن لا يمكننا أن نستنتج من الرغبة في الحصول على تنظيمات رسمية للأسواق المالية المتشابكة عالمياً أو للخدمات والبنى التحتية المدنية التي تعتمد عليها الشركات التي تتجاوز حدود القوميات أن الدولَ قادرةٌ على تنظيمات مصحِّحة للسوق ومستعدَّةٌ لها(٨٥). على الحكومات القومية التي كادت تفقد المقدرةَ على التأثير بواسطة وسائل التوجيه الضخم على دورة «اقتصاداتها القومية»، وقد نُزعت عنها في هذه الأثناء صفةُ القومية، أن تقتصر على تحسين جاذبية مواقعها، أي تحسين الشروط المحلية لتقييم رأس المال.

أما التأثير على شكل المنافسة بين المواقع فهو ذو نوعية أخرى. ففي ظل الشروط الراهنة لا يمكن الاتفاق على ضرائب عالمية لنقل الأموال، تُفرض على أرباح المضاربة في البورصة. ومن الصعوبة بمكان أن نتصور منظمة أو مؤتمراً دائماً، أو أي عملية يمكن لدول منظمة التعاون الإقتصادي والتنمية أن تتفق بحسبها مثلاً ضمن إطار التشريعات الضرائبية القومية. هذا بالرغم من أن نظام المفاوضات الدولية الذي يحدد «السباق إلى القعر» - أي التسابق على نزع التنظيم بهدف تخفيض التكاليف وتضييق الخناق على مجالات التصرّف في السياسة الاجتماعية، ما يُلحق الضرر بالمستويات الاجتماعية - يجب أن تكون له القدرة على تنظيمات تُنتِج إعادة التوزيع. ومن الممكن التفكير بسياسات قاطعة من هذا النوع داخلَ الاتحاد الأوروبي الذي يتخذ نوعية رسمية بصرف النظر عن تركيبته المتعدِّدة القوميات، والموقع القوي الذي تتخذه الحكومات القومية. ولكن القدرة السياسية على التصرّف، التي تحوزها حكومةٌ عالمية، والقاعدةَ الشرعية المطابقة لها غير موجودتين على المستوى العالمي. فمنظمة الأمم المتحدة جماعة رَخوة من الدول، وتنقصها نوعيةُ جماعة من مواطني العالم الذين يشرِّعون القرارات السياسية ذات العواقب الحساسة على أساس بنيان ديمقراطي للإرادة والرأي ويجعلونها بذلك قرارات معقولة. ولكن الرغبة في نظام عالمي كهذا هي موضع شك. والنظرياتُ التي تناولت نظام سلام عالميا والتي شغلت الفلسفة منذ الاقتراح المشهور الذي قدَّمه Abbe Saint-Pierre

(1729) حتى أيامنا الحاضرة تؤدّي عادةً إلى التحذير من سلطة عالمية طاغية[٨٦]. ولكن مجرّد نظرة إلى وضع المنظمة العالمية ووظيفتها ودستورها تفيدنا أن هذا القلق لا مبرر له.

توحّد منظمة الأمم المتحدة حالياً دولاً أعضاء، تُبدي اختلافات كبيرةً فيما بينها بالنسبة إلى عدد السكان وكثافتهم ووضع الشرعية ودرجة النموّ. لكلٌّ من هذه الدول في الجمعية العمومية صوتٌ واحد، فيما أن تشكيل مجلس الأمن وحق أعضائه في التصويت يعكس وضع القوى الفعلي. ويُلزم دستور الأمم المتحدة الحكومات بالحفاظ على حقوق الإنسان والاحترام المتبادل للسيادة والتخلي عن استعمال القوة العسكرية. وبتجريمهم الحروبَ الهجومية والفظائعَ المرتَكَبَة ضد الإنسانية فقد فاعلو القانون الدولي الإفتراضَ العام ببراءتهم، فليست للأمم المتحدة محكمةُ عقوبات دولية دائمة (وقد مُهِّدَ لها السبيلُ منذ زمن قصير في روما) وليس لها جيشٌ خاص. لكنها تستطيع أن تفرض عقوبات وانتدابات من أجل تنفيذ تدخّلات إنسانية.

نشأت منظمة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية بهدف مباشَر هو الوقاية من حروب جديدة. وقد ارتبطت وظيفةُ تأمين السلام منذ البداية بمحاولة الفرض السياسي لحقوق الإنسان. وأُضيفت إلى مَسائل درء الحروب مشاكلُ حماية البيئة. لكن الأساس المعياري لإعلان حقوق الإنسان والتركيز على قضايا الأمن بالمعنى الواسع يشيبان معاً بالحاجة الوظيفيّة المحدَّدة بوضوح التي تجيب عليها المنظمةُ العالمية، من دون أن تمتلك احتكار السلطة. والحاجة هي من جهة إلى تدجين الحروب والحروب الأهلية والإجرام الرسمي، ومن جهة أخرى إلى درء الكوارث الإنسانية والأخطار العالمية المدى. بالنظر إلى هذا الإقتصار على إنجازات نظام مبدئية فلن تنشأ عن الإصلاح الطموح للمؤسسات القائمة أي حكومة عالمية.

يتبع المؤيِّدون لـ «ديمقراطية عالمية سياسية»[٨٧] أهدافاً ثلاثة: أولاً خلق الوضع السياسي لمواطنين عالميين ينتمون إلى المنظمة الدولية ليس فقط بواسطة دولهم، بل من خلال ممثّلين منتَخَبين في برلمان عالمي؛ ثانياً تأسيس محكمة

عقوبات دولية مجهَّزة بالصلاحيات المعهودة، أحكامُها ملزمةٌ للحكومات القومية أيضاً؛ وأخيراً توسيع مجلس الأمن ليصبح سلطة تنفيذية قادرة على التصرّف[٨٨]. ولن يكون باستطاعة منظمة عالمية قوية كهذه راسخة على قاعدة شرعية موسَّعة أن تعمل بفعالية إلا في حقول المسؤولية المحدودة لسياسة، تتصف بأنها ردُّ فعل على مشاكل الأمن وحقوق الإنسان، وفي سياسة البيئة الفاعلة.

ان الاقتصار على إجراءات تنظيم مبدئية لا يتضح فقط من الدوافع الداعية إلى السلام التي تدين لها المنظمةُ الدولية بنشوئها. فالمنظمةُ الدولية تنقصها، لأسباب بنيوية، القاعدةُ الشرعية لتستطيع القيام بمهمات أوسع. وكل منظمة عالمية تختلف عن الجماعات المنظَّمة رسمياً بشرط الاحتواء الكامل - فهي لا تستطيع أن تقصي أحداً، لأنها لا تسمح بأية حدود اجتماعية بين الداخل والخارج. أما الجماعة السياسية فيجب أن يكون باستطاعتها، على الأقل إذا كانت تفهم نفسها جماعة ديمقراطية، أن تميِّز الأعضاءَ من غير الأعضاء. ويميِّز المفهومُ الذاتيُّ المرجعية لتقرير المصير الجماعي مكاناً منطقياً، يتخذه المواطنون المتَّحدون ديمقراطياً كأعضاء لجماعة سياسية خاصة. وحتى إذا تشكَّلت جماعة كهذه بحسب القواعد العالمية التي تحوزها دولة دستورية ديمقراطية، فهي تبني هويةً جماعية بالشكل الذي يسمح لها بتفسير هذه المبادئ وترسيخها في ضوء تاريخها الخاص وفي سياق نمط حياتها. هذا الفهمُ الذاتي الخلقي - السياسي الخاص بمواطني كيان ديمقراطي محدَّد، تفقده جماعة مواطني العالم المتَّصفة بالقدرة على الإحتواء[٨٩].

إذا انتظم المواطنون العالميون على المستوى العولمي وخلقوا تمثيلاً منتخَباً بشكل ديموقراطي، فهم لا يستطيعون أن يستقوا تماسكَهم المعياري من فهم ذاتي سياسي - خلقي، أي من تقاليد وتوجهات قيَم أخرى، بل من فهم ذاتيّ خلقي - قانوني فقط. والنموذج المعياري لجماعة قائمة من دون إمكانية إقصاء الآخرين هو عالم الأشخاص الأخلاقيين - وهذا هو ما عناه كانط بـ «مملكة الأهداف». وليس من قبيل الصدفة أن تشكِّل «حقوقُ الإنسان»، أي المعاييرُ

القانونية ذات المضمون الأخلاقي حصراً[٩٠]، الإطارَ المعياري الوحيد في الجماعة العالمية السياسة. لا يتّضح بذلك ما إذا كان إعلانُ حقوق الإنسان الذي اتفق على نصه عَدَدٌ قليلٌ نسبياً من الأعضاء المؤسِّسين لمنظمة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٦ يمكن أن يجد في عالم اليوم المتعدِّد الحضارات تفسيراً وتطبيقاً متوافقاً عليه بما فيه الكفاية. كما لا يسعني أن أعرّج هنا على الخطاب الحضاري التعددي حول حقوق الإنسان[٩١]. لكن الاتفاقَ العالمي حول حقوق الإنسان لا يستطيع، إذا تم، أن يولّد ما يعادل بدقة التضامنَ بين مواطني الدولة الذي نشأ في الإطار القومي. وفيما يتجذّر التضامن بين مواطني الدولة في هوية جماعية خاصة، يجب على التضامن بين مواطني العالم أن يعتمد فقط على عالمية أخلاقية، عُبِّر عنها في حقوق الإنسان.

بالمقارنة مع التضامن الناشط بين مواطني الدولة الذي جعل سياسات إعادة التوزيع في دولة الرخاء ممكنةً، يحتفظ التضامن بين مواطني العالم بطابَع رد الفعل، طالما أنه يضمن التماسكَ العالميَّ السياسة بالدرجة الأولى بواسطة مشاعر الغضب إزاء انتهاك الحقوق، أي تجاه الضغوطات الرسمية وانتهاكات حقوق الإنسان. تختلف جماعة قانونية مؤلّفة من مواطني العالم، محتوية ومنظَّمة في المكان والزمان، عن الجماعة العالمية المؤلّفة من أشخاص أخلاقيين، هذه الجماعة التي لا يمكن تنظيمُها، أو بالأحرى لا تحتاج إلى تنظيم. هذه الجماعة لا يمكنها من جهة أخرى أن تحصل على درجة الدمج الثابتة بالمقارنة مع درجة الدمج التي لجماعة منظَّمة رسمياً، ذات هوية جماعية خاصة. ولا أرى أيَّ عقبة بنيوية تعيق توسيع التضامن القومي بين مواطني الدولة وسياسة دولة الازدهار في مقياس دولة اتحادية ما – بعد – قومية. ولكن الحضارة السياسية لمجتمع عالمي ينقصها البعدُ السياسي – الخلقي المشترك الضروري لتكوين جماعة عالمية وهوية ملائمة. هنا تبرز التحفظات التي يسوقها الأرسطوطاليون الجدد ضد ولاء وطني دستوري قومي، وبالأحرى ضد ولاء دستوري أوروبي. ولهذا السبب فإن الجماعةَ العالميةَ السياسة المؤلّفةَ من مواطني العالم لا تقدِّم قاعدة كافية لسياسة داخلية عالمية. وليس باستطاعة

مأسسة عمليات التفاهم العالميً المدى على المصالح وتعميمها والتركيب الغني بالأفكار للمصالح المشتركة أن تتم في النسيج التنظيمي الذيَ للدولة العالَمية. لذا يجب على طروحات «ديمقراطية عالمية السياسة» أن تتبع نموذجاً آخر.

إن سياسةً يجب عليها أن تنمو فيَّ إثر الأسواق المعولمة وتغير شكل التنافس بين المواقع لا تسكن في الطبقة العليا لسياسة متعددة المستويات منظَّمة إجمالاً «بحسب الدولة العالمية». هذه السياسة يجبَّ عليها أن تتم على قاعدة لإضفاء الشرعية أقل تطلباً في أشكال التنظيم غير الرسمية التي لأنساق المفاوضات الدولية الموجودة اليوم بالنسبة إلى حقول سياسية أخرى. وتدعم اتفاقاتٌ وعمليات من هذا النوع بالإجمال حلولاً وسط قائمة بين أطراف تتخذ القرار باستقلالية وتحوز إمكانية فرض العقوبات من أجل الحصول على الاحترام اللاحق لمصالحهم المختلفة. نشوء الحلول الوسط هذا يتشابك في داخل الجماعة المكوَّنة سياسياً والمنظَّمة رسمياً بشكل أقوى مع عمليات سياسة متروِّية إلى درجة أن الاتفاق لا يتم بواسطة تعويض المصالح الذي توجِّهه السلطة وحسب. يمكن لأطراف المفاوضات في سياق حضارة سياسية مشتركة أن تعود أيضاً إلى توجُّهات قيم وتصورات عدالة مشتركة، تجعل من التفاهم الذي يتجاوز الاتفاقات العقليةَ الهدَف أمراً ممكَناً. ولكن هذا التوسيد التواصلي «الكثيف» غير موجود عَلى المستوى العالمي. ولا يكفي من أجل البدء بسياسة داخلية عالمية إنشاءٌ «مجرَّد» للحلول الوسطى، يعكس جوهرياً معالمَ سياسة السلطة الكلاسيكية. وبالطبع لا تتم عمليات الاتفاقات بين الحكومات في تعلّقَ حصري بتركيبات القوة المعطاة مسبقاً؛ فالشروطُ الإطارية المعيارية التي تحدِّد اختيار الإستراتيجيات الخطابية تشكل بنية المفاوضات؛ وكذلك هو أثرُ «الجماعات المعرفية» epistemic communities التي تنجح أحياناً - كما هي الحال اليوم بالنسبة إلى النظام الاقتصادي الليبرالي الجديد - بأن تخلق على الصعيد العالمي اتفاقاً في الخلفية مشرَّباً معيارياً، وذلك من خلال مسائل يُتوَهَّم أنه يمكن البت بها علمياً. والقوى القادرة على التصرّف عولمياً لم تعد تعمل في الوضع الطبيعي العائد للحقّ الدولي الكلاسيكي، بل على المستوى الأوسط لسياسة عالمية، هي

في طور النشوء.

هذه السياسة العالمية تأتي بصورة مشوَّشة - وهي ليست الصورة الثابتة لسياسة متعددة المستويات ضمن منظمة عالمية، بل الصورة الديناميكية لتدخلات وتفاعلات بين العمليات السياسية الجارية بجماح على المستوى القومي والدّولي والعوَلمي. وتتواصل أنظمة المفاوضات الدولية، التي تجعل الاتفاقات بين الفاعلين الرسميين ممكنة، من جهة، مع عمليات جارية ضمن الدول تتعلق بها الحكومة المحلية. ولكنها تندمج، من جهة أخرى، في إطار المنظمة العالمية وسياستها. وهكذا ينتج على الأقل منظار واحد لسياسة داخلية عالمية من دون حكومة عالمية - شرط أن يتم إيضاح مشكلتين. المشكلة الأولى أساسية أكثر، أما الثانية فهي ذات طبيعة تجريبة: (أ) كيف يمكن التفكير في إضفاء شرعية ديمقراطية على القرارات بعيداً عن هيكلية التنظيم الرسمية، (ب) وما هي الشروط اللازمة لكي يتحولَ الفهمُ الذاتي لفاعلين قادرين على التصرّف عولمياً بالغاً درجةَ أن تفهم الدول والأنظمة التي تتجاوز القوميات ذاتَها شيئا فشيئا كأعضاء جماعة مجبورة من دون بديل على المراعاة المتبادلة للمصالح وملاحظة المصالح العامة؟

(أ) في التقليد الليبرالي كما في التقليد الجمهوري تُفهم مشاركة المواطنين السياسية بمعنى إرادي جوهري: فكل المواطنين يجب أن يتمتعوا بفرص مماثلة لتحقيق أولوياتهم والتعبير عن إرادتهم السياسية، وذلك بمتابعتهم لمصالحهم الخاصة (لوك Locke) أو ليتمتعوا بالسيادة السياسية (ج. ستيورت ملّ J. St. Mill). ولكننا إذا نسبنا إلى بنيان الإرادة الديمقراطي وظيفة إبستيميةَ أيضاً، لاكتسبت ملاحقةُ الاهتمامات الخاصة وتحقيق الحرية السياسَية بعداً آخر، هو بُعْدُ استعمال العقل في المجال العالم (كانطَ). حينئذ لا تستمد العمليةُ الديمقراطية قوتَها المشرِّعة من المشاركة السياسية والتعبير عن الرأي، بل من الانفتاح العام لعملية متروّية، نوعيتُها كفيلة بتوطيد توقع نتائج مقبولة عقلياً[٩٢]. ويغيِّر فهمُ الديمقراطية هذا النابعُ من نظرية الخطاب المَطالبَ النظريةَ الموجَّهة صوب شروطِ شرعيةِ السياسةِ الديمقراطية. لا بمعنى ان الرأيَ العام الفاعل وبنيةَ

تشكيل الرأي والإرادة يمكنهما أن يحلاّ محل عمليات التمثيل وعمليات القرار التقليدية. ولكن مراكز الثقل تنتقل من التجسيد المحسوس للرأي السيّد في الأشخاص وعمليات الانتخاب والجمعيات والتصويتات إلى المطالب التدريجية الموجَّهة نحو عمليات القرار والتواصل. وبهذا يسترخي التعانقُ المفهومي بين إضفاء الشرعية الديمقراطي وأشكال التنظيم الرسمية المعروفة.

آنذاك تبدو أشكالٌ لإضفاء الشرعية، يُعتقَد أنها ضعيفةٌ، في ضوء مختلف تماماً[٩٣]. وهكذا تصعَّد، على سبيل المثال، مشاركةٌ ممأسَسةٌ لمنظّمات غير حكومية في المشاورات التي تقوم بها أنساقُ مفاوضة دوليةٌ شرعيةَ العمليات الجارية بالقدر نفسه الذي ينجح به تشفيفُ عمليات قرار، تتجاوز حدودَ القوميات، بالنسبة إلى الرأي العام القومي، وشَدُّهَا إلَى عَمليات قرار على المستوى المنخفض نفسه. وبحسب الشروط المستقاة من نظرية الخطابَ يبدو الاقتراحُ مشوّقاً، بأن تُزَوَّد المنظمةُ العالمية بالحق بمطالبة الدول الأعضاء في أي وقت بإجراء استفتاءات حول مواضيع هامة[٩٤]. هكذا يمكن على الأقل أن يُفرَض بحثُ مواضيع تحتاج إلى تنظيم، لا تُلاحَظُ من دون هذه الاخراجات العامة ولا تصل إلى أي برنامج عمل سياسي - كما هي الحال في مؤتمرات قمة الأمم المتحدة حول تلويث البيئة ومساواة المرأة وحقوق الإنسان المختلَف على تفسيرها والفقر في العالم الخ.

(ب) أما الإغلاق السياسي المجدَّد لمجتمع العالم المطلَق اقتصادياً من عقالاته فلن يكون ممكناً إلا إذا قبلت القوى القادرةُ على التصرّف عالمياً عمليات ممأسَسةً لبنيان الإرادة الذي يتجاوز حدود القوميات بالنظر إلى الحفاظ علىَ المستويات الاجتماعية وإزالة عدم التوازنات الاجتماعية البالغة. على القوى أن تكون مستعدة لتوسيع مناظيرها متجاوزةً «المصالحَ القومية»، لتضم وجهات نظر «حكومة عولمية». ولكن تبديل المناظير من «العلاقات الدولية» إلى سياسة داخلية عالمية لا يمكن توقُّعُه من الحكومات إذا لم يبدأ السكان أنفسهم بتبدّل في الوعي. ولأن النخب الحاكمة ضمن حلباتها القومية تسعى إلى الحصول على موافقة الشعب ليعاد انتخابها فهي لا يجوز أن تُعاقَب، إذا توقفت عن العمل

باستقلال قومي وارتبطت بعمليات تعاون في الجماعة العالمية السياسة. فلا حظ للإبداع إذا لم تلقَ النخبُ السياسية استجابةً في توجهات القيم السائدة لدى شعوبها، وهي توجهات مُصْلَحة مسبقاً. اما إذا تبدَّل الفهمُ الذاتي للحكومات القادرة على التصرّف على صعيد عولمي، وذلك فقط تحت ضغط مناخ متغير على صعيد السياسة الداخلية، فإن السؤال الحاسم الذي يبقى هو ما إذا كان سيتوسع وعيٌ لإبداء التضامن الإجباري العالميِّ السياسة في المجتمعات المدنية وفي المجالات العامة السياسية التي للأنظمة التي تنمو سَويةً في مساحات كبيرة.

إن تنظيم مجتمع العالم لم يتخذ حتى الآن شكلَ مشروع نموذجي، يُوَضَّح بأمثلة. فهو لا يتوجَّه أولاً إلى الحكومات، بل إلى المواطنين والحركات الشعبية. ولكن الحركات الاجتماعية تتبلور حين تنفتح مناظيرُ مُرضيةٌ معيارياً من أجل معالجة النزاعات التي يُشعَر بها وكأنها نزاعات مسدودة. وصياغة وجهة النظر هي مهمةُ الأحزاب السياسية التي لم تتقهقر تماماً من مجتمع المواطنين إلى النظام السياسي ولم تحصِّن نفسها هناك. تحتاج الأحزابُ التي لا تتشبَّث بالوضع الراهن إلى منظار يتجاوز هذا الوضع. والوضعُ الراهن ليس اليوم إلا دوامة تحديث يسرّع نفسه ويُترك لنفسه. فعلى الأحزاب السياسية التي ما زالت تثق بأنها قادرة عَلى تشكيل الوضع ان تتحلى بالجرأة اللازمة للترقُّب. إذ عليها أن تمتد ضمن المجال القومي - وهو المجال الوحيد الذي يمكنها أن تتصرف فيه حالياً - إلى مجال التصرّف الأوروبي. ويجب عليها أن تفتح هذا المجال الأوروبي بشكل مبرمَج وبواسطة تحديد مزدوج لهدف خلق أوروبا اجتماعية، ترمي بثقلها في كفّة الميزان العالمية السياسة.

الهوامش

* "Die postnationale Konstellation und die Zukunft der Demokratie", Die post-nationale Konstellation, pp. 91-169, Frankfurt 1998.

١ . S. Landshut, *Kritik der Soziologie*, Neuwied 1969, 85.

٢ . U. Menzel, *Globalisierung vs. Fragmentierung*, Frankfurt/M. 1998.

٣ . J. Rawls, *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1979.

٤ . U. Beck, "Wie wird Demokratie im Zeitalter der Globalisierung möglich?", in: id. (Ed.), *Politik der Globalisierung*, Frankfurt/M. 1998, Einleitung, 7-66.

أشكر أُلريش بك على لفته نظري إلى مراجع أخرى.

٥ . A. McGrew, "Globalization and Territorial Democracy", in: id. (Ed.), *The Transformation of Democracy?*, Cambridge 1997, 12.

٦ . J. Habermas, "Der europäische Nationalstaat", in: id., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1996, 128ff. أنظر فيما يتعلق بما يلي

٧ . J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, 151ff.

٨ . هو نظام تدعم وفقاً له المقاطعاتُ الألمانية الأغنى المقاطعاتِ الأقل غنى، من أجل المحافظة على مستوى متساو من الرخاء في البلد. [المعرِّب]

٩ . R. Alexy, *Theorie der Grundrechte*, Frankfurt/M. 1986, 378ff.

١٠ . U. Beck, *Was ist Globalisierung?*, Frankfurt/M. 1997.

١١ . J. Perraton, D. Goldblatt, D. Held, A. McGrew, "Die Globalisierung der Wirtschaft", in: Ulirch Beck (Ed.) (أنظر الحاشية ٤)، ١٣٤-١٦٨، هنا ١٦٧.

قارن أيضاً D. Held, "Democracy and Globalization", in: *Global Governance 3*, 1997, 251-267.

أنظر تحديد W. Streeck, "Industrielle Beziehungen in einer internationalisierten Wirtschaft", in Beck (Ed.) (أنظر الحاشية ٤)، ١٦٩-٢٠٢، هنا ١٧٦ و.

١٢ . R. Cox, "Democracy in Hard Times", in: McGrew (Ed.) (أنظر الحاشية ٥)، ٥٥.

١٣ . بهذا المعنى يربط جون أغنو (John Agnew) وستوارت كوربريدج (Stuart Corbridge) بين هذه التطورات و«التحوّل من الحدود إلى السيول»: *Mastering Space*, London 1995, 216. وتتناول الصورة الأخرى «من الحاجز الحدودي إلى الشاشة» تحويل الحدود إلى إمكانيات.

١٤ . Menzel (أنظر الحاشية ٤)، ١٥.

١٥ . Cox (أنظر الحاشية ١٢)، ٥١.

١٦ . M. Zürn, *Regieren jenseits des Nationalstaates*, Frankfurt/M. 1998. قارن فيما يتعلق بما يلي

١٧ . U. Beck, *Risikogesellschaft*, Frankfurt/M. 1986.

١٨ . Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung (Ed.), *Wirtschaftliche Leis-*

tungsfähigkeit, sozialer Zusammenhalt und ökologische Nachhaltigkeit, Bonn 1998, 204-222.

١٩ . نسبة الى معاهدة السلام التي عُقدت سنة ١٦٤٨ بين ممالك ألمانيا وفرنسا والسويد فأنهت الحرب التي دامت ثلاثين سنة في ألمانيا بسبب النزاع الديني بين الكاثوليك والبروتستانت والعمل على الحد من سيطرة النمسا . [المعرّب]

٢٠ . قارن الأعمال الهامة التالية : H. J. Morgenthau, *Politics among Nations*, New York 1949; K. E. Waltz, *Man, the State and War*, New York 1959.

٢١ . R. O. Keohane, *After Hegemony: Cooperation and Discord in the World Political Economy*, Princeton 1984.

٢٢ . E. O. Czempiel, *Weltpolitik im Umbruch*, München 1995; S. Laubach-Hintermeier, "Kritik des Realismus", in: C. Chwaszcza, W. Kersting (Ed.), *Politische Philosophie der internationalen Beziehungen*, Frankfurt/M. 1998, 73-95.

٢٣ . D. Held, "Democracy, the Nation State and the Global System", in: Held (Ed.), *Political Theory Today*, Cambridge 1991, 197-235, هنا ٢٠١ وو.

٢٤ . Agnew and Corbridge (أنظر الحاشية ١٣)، ٩٤ .

٢٥ . قارن Zürn (أنظر الحاشية ١٦).

٢٦ . M. Imber, "Geo-governance without democracy", in: McGrew (Ed.) (أنظر الحاشية ٥) ٢٠١ وو.

٢٧ . A. Margalit, J. Raz, "National Self-Determination", in: W. Kymlicka (Ed.), *The Rights of Minority Cultures*, Oxford 1995, 79-92; A. Buchanan, "The Morality of Secession", in: ibid., 350-374.

٢٨ . ضريبة إضافية، فُرضت بعد إعادة توحيد ألمانيا، من أجل بناء القسم الشرقي. [المعرّب]

٢٩ . J. Habermas, "Die Asyldebatte", in: id., *Vergangenheit als Zukunft*, München 1993, 159-186.

٣٠ . C. Offe, "Homogeneity and Constitutional Democracy", in: *The Journal of Political Philosophy*, Vol. 6, 2, 1998, 113-141.

٣١ . J. Habermas, "Inklusion - Einbeziehen oder Einschliessen?", in: id. (أنظر الحاشية ٦), 154-184.

٣٢ . W. Kymlicka, *Multicultural Citizenship*, Oxford 1995.

٣٣ . A. Margalit, M. Halbertal, "Liberalism and the Right to Culture", in: *Social Research*, 1993, 491-510.

ما يبرر إمكانية الوصول المتساوي إلى المصادر الحضارية ينبع من سبب داخلي هو الحفاظ على الهوية الخاصة، وهذا ليس سبب أدواتياً، كما يزعم بعض المنظرين الليبراليين - باعتبارهم الهوية نوعاً من خزان القيم الذي يزوّد أصحاب القرار المستقلين بأولويات نظام أعلى منهم؛ قارن J. Raz, "Multiculturalism: A Liberal Perspective", in: *Dissent*, Winter 1994, 67-79.

٣٤ . قارن مقابلتي مع J. M. Ferry في J. Habermas, *Die nachholende Revolution*, Frank-

furt/M. 1990, 149-156, هنا ١٥٣ وو.

٣٥. D. Miller, *Worlds Apart. Modernity through the prism of the Local*, London 1995, "Introduction: Anthropology, modernity and consumption", 1-22.

٣٦. قارن المساهمات في Miller (أنظر الحاشية ٣٥).

٣٧. G. Baumann, *Contesting Culture. Discourses of Identity in multi-ethnic London*, Cambridge 1996.

٣٨. J. Waldron, "Minority Cultures and the Cosmopolitan Alternatives", in: W. Kymlicka (Ed.) (أنظر الحاشية ٢٧): "The cosmopolitan strategy is not to deny the role of culture in the constitution of human life, but to question, first, the assumption that the social world divides up nearly into particular distinct cultures, one to every community, and secondly, the assumption that what everyone needs is just one of these entities - a single, coherent culture - to give shape and meaning to his life."

٣٩. D. Oberndörfer, "Integration oder Abschottung?", in: *Zeitschrift für Ausländerrecht und Ausländerpolitik*, 18, Januar 1998, 3-13.

٤٠. قارن جوابي على ر. برنشتاين R. J. Bernstein في: J. Habermas (أنظر الحاشية ٦)، ٣١٠ وو.

٤١. R. W. Cox, "Global Restructuring: Making Sense of the Changing International Economy", in: R. Stubbs, G. Underhill (Ed.), *Political Economy and the Changing Global Order*, New York 1994, 45-59.

٤٢. Agnew and Corbridge (أنظر الحاشية ١٣)، 164-210.

الفوردية: ترشيد الإنتاج بحسب طريقة رجل الأعمال الأميركي فورد. [المعرّب]

٤٣. E. Helleiner, "From Bretton Woods to Global Finance", in: Stubbs and Underhill (أنظر الحاشية ٤١)، 163-175.

٤٤. J. Neyer, *Spiel ohne Grenzen*, Marburg 1996.

٤٥. قارن فيما يتعلق بالمشاكل الناتجة عن المنافسة بين المواقع F. W. Scharpf, "Demokratie in der transnationalen Politik", in: Beck (Ed.) (أنظر الحاشية ٤)، 228-253، هنا ٢٤٣ وو.

٤٦. R. Dahrendorf, "Die Quadratur des Kreises", in: *Transit*, 12, Winter 1996, 5-28, هنا ٩.

٤٧. يقصد هابرماس رئيس الحزب اليميني المتطرف NPD في مقاطعة Sachsen-Anhalt الذي خاض حملة انتخابية ناجحة بدعم مالي وتوجيه مباشر من رئيس الحزب المقيم في مدينة ميونيخ. [المعرّب]

٤٨. M. Albrow, *Abschied vom Nationalismus*, Frankfurt/M. 1998 نموذج لذلك

٤٩. بيار بورديو Pierre Bourdieu يتبع بأطروحته الاستراتيجية نفسها: «يمكن لنا أن نجادل ضد الدولة القومية وأن ندافع في الوقت نفسه عن مهماتها 'العالمية'، وهي مهمات يمكن أن تحقّقها الدولة التي تتجاوز القوميات بالمقدار نفسه من الجودة، إن لم يكن بشكل أفضل. وإذا كنا لا نريد أن يحدّد المصرف المركزي بواسطة سياسة الفوائد تصرّفَ الدول بالموازنات، أفلا يجب علينا بالأحرى

أن ندعم خلق دولة تتجاوز القوميات، مستقلّة شيئاً ما عن القوى الاقتصادية الدولية والقوى السياسية القومية، ويمكنها أن تطور الناحية الاجتماعية للمؤسسات الأوروبية؟» P. Bourdieu, "Der Mythos 'Globalisierung' und der europäische Sozialstaat", in: id., *Gegenfeuer*, Konstnanz 1998, 49f.

٥٠ . قارن بالنسبة إلى أشكال الدمج الاجتماعي والتفريق بين الشبكات والوحدات التعاونية B. Peters, *Die Integration moderner Gesellschaften*, Frankfurt/M. 1993, 96ff., 165ff.

٥١ . J. Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt/M. 1985, Kap. 12.

٥٢ . K. Polanyi, *The Great Transformation*, Frankfurt/M. 1978, 333.

٥٣ . R. Cox in: McGrew (Ed.) 53f. (أنظر الحاشية ٥).

٥٤ . J. Habermas, "Was heisst Sozialismus heute?", in id., 194f. (أنظر الحاشية ٣١)

٥٥ . P. Wagner, *Soziologie der Moderne*, Frankfurt/M. 1995, 180.

٥٦ . أنظر U. Beck, A. Giddens, S. Lash, *Reflexive Modernisierung*, Frankfurt/M. 1996. (أنظر الحاشية ١٧).

٥٧ . U. Beck, Gegengifte. *Die organisierte Unverantwortlichkeit*, Frankfurt/M. 1988; id., (Ed.), *Kinder der Freiheit*, Frankfurt/M. 1997.

٥٨ . W. Heitmeyer (Ed.), *Was treibt die Gesellschaft auseinander?* Frankfurt/M. 1997.

٥٩ . Wagner, 261 (أنظر الحاشية ٥٥).

٦٠ . J. M. Guehenno, *Das Ende der Demokratie*, München & Zürich 1994.

٦١ . E. Grande, "Postnationale Demokratie - Ein Ausweg aus der Globalisierungsfalle?" in: W. Fricke (Ed.), *Jahrbuch für Arbeit und Technik*, Bonn 1997, 353-367.

٦٢ . G. Grözinger, "Drei wirtschaftspolitische Ziele, drei semi-autonome Institutionen", in: *Wirtschaftswissenschaftliche Diskussionsbeiträge*, Nr. 8, Flensburg 1998.

٦٣ . Scharpf, 247ff. (أنظر الحاشية ٤٥).

٦٤ . ما يقوله ج. فُبروبا G. Vobruba حول فكرة اشتراكية مالكي الأسهم (Shareholder Social-ism) يمكن تطبيقه أيضاً على خطط أخرى للربط بين مصادر دخل متعددة بهدف التعويض فيما بينها: «إن كل هذه البدايات تهدف إلى حل الربط الشخصي، السائد حتى الآن، بين مجموعات سكانية معينة ومصادر دخل ومصالح اجتماعية محدَّدة. وبشكل أكثر تبسيطاً يمكن القول: إذا كانت الرأسمالية قد انتصرتْ، فيجب علينا أن نجعل الجميع رأسماليين (جزئياً) ليشتركوا في قطف ثمار هذا النصر. وإذا كانت الوظيفة لا تكفي كمصدرٍ وحيد للدخل، يجب إكمالها بواسطة دخل من رأس المال.»

٦٥ . Agnew and Corbridge, 201f. (أنظر الحاشية ١٣).

٦٦ . المرجع نفسه، ٢٢٢ وو.

٦٧ . J. R. Hollingsworth, R. Boyer, *Contemporary Capitalism*, Cambridge 1997, 1-48.

٦٨ . المرجع نفسه، ٣٧.

٦٩ . Zukunftskommission der Friedrich-Ebert-Stiftung, 76ff. (أنظر الحاشية ١٨).

F. W. Scharpf, *Optionen des Föderalismus in Deutschland und Europa*, Frankfurt/ . ٧٠
M. 1994.

St. Leibfried & P. Pierson (Ed.), *Standort Europa. Europäische Sozialpolitik*, . ٧١
Frankfurt/M. 1998.

. ٧٢ Grözinger (أنظر الحاشية ٦٢).

W. Streeck, "Vom Binnenmarkt zum Bundesstaat? Überlegungen zur Politischen . ٧٣
Ökonomie der Europäischen Sozialpolitik", in: Leibfried & Pierson (Ed.), 377ff. (أنظر الحاشية ٧٠).

P. Pierson, St. Leibfried, "Zur Dynamik sozialpolitischer Integration: Der Wohl- . ٧٤
fahrtsstaat in der europäischen Mehrebenenpolitik", in: Leibfried & Pierson (Ed.), 425ff (أنظر الحاشية ٧٠).

. ٧٥ Streeck, 391. (أنظر الحاشية ٧٣).

. ٧٦ C. Offe, *Demokratie und Wohlfahrtsstaa, 27*. (مسودّة ١٩٩٨).

. ٧٧ المرجع نفسه، ٢٢.

E. Grande, "Demokratische Legitimation und europäische Integration", in: Le- . ٧٨
viathan, 1996, 339-360. R. Schmalz-Bruns, "Bürgergesellschaftliche Politik - ein Modell der Demokratisierung der Europäischen Union", in: K. D. Wolf (Ed.), *Projekt Europa im Übergang?*, Baden-Baden 1997, 63-90.

D. Grimm, *Braucht Europa eine Verfassung?* (Carl Friedrich von Siemens Stif- . ٧٩
tung), München 1995.

. ٨٠ قارن ملاحظاتي على آراء ديتر غرم في: Habermas (أنظر الحاشية ٦)؛ قارن أيضاً G. De-
lanty, "Models of Citizenship: Defining European Identity and Citizenship", in: *Citizenship Studies*, 1, 1997, 285-304.

. ٨١ Offe, 46. (أنظر الحاشية ٧٦).

E. W. Böckenförde, *Welchen Weg geht Europa?* (Carl-Friedrich von Siemens Stif- . ٨٢
tung), München 1997, 37.

. ٨٣ ما زالت النبضاتُ اليسارية لخلق نقاش كهذا ضعيفة: قارن P. Gowan, P. Anderson
(Ed.), *The Question of Europa*, London 1997.

S. Sassen, *Globalization and its Discontents*, New York 1998, 199. . ٨٤

. ٨٥ قارن Sassen (المرجع نفسه، ٢٠٢ و): "A focus on place, and particularly the type of place I call 'global cities', brings to the fore the fact that many of the resources necessary for global economic activities are not hypermobile and could, in principle, be brought under effective regulation ... A refocusing of regulation onto infrastructures and production complexes in the context of globalization contributes to an analysis of the regulatory capacities of states that diverges in significant ways from understandings centered on hypermoblie outputs and global telecommunications."

٨٦. D. Archibugi, "Models of international organization in perpetual peace Projects", in: *Review of International Studies*, 18, 1992, 295-317.

٨٧. D. Held, *Democracy and the Global Order*, Cambridge 1995, 267-287.

٨٨. D. Archibugi, "From the United Nations to Cosmopolitan Democracy", in: D. Archibugi, D. Held (Ed.), *Cosmopolitan Democracy. An Agenda for a New World Order*, Cambridge 1995, 121-162; D. Held, *Democracy and the New International Order*, ibid., 96-120.

٨٩. يمكن للوعي السياسي العالمي أن يتخذ في كل الأحوال شكلاً أكثر ملموسية بواسطة تحديد في البعد الزمني - أي بواسطة صياغة مسافة الحاضر عن الماضي الذي سيكون عندئذ ماضيَ الدولة القومية.

٩٠. Habermas, 220-226. (أنظر الحاشية ٦).

٩١. Ch. Taylor, "A World Consensus on Human Rights?", in: *Dissent*, Summer 1996, 15-21; J. Habermas, "Remarks on Legitimation through Human Rights", in: Philosophy & Social Criticism, 24, 1998, 157-172; Th. A. Mc Carthy, *On Reconsiling Cosmopolitan Unity and National Diversity* (Ms. 1998).

٩٢. J. Habermas, "Drei normative Modelle der Demokratie", in: Habermas, 277-299. (أنظر الحاشية ٦).

٩٣. A. Linklater, "Cosmopolitan Citizenship", in: *Citizenship Studies*, 2, 1998, 23-41.

٩٤. Jamie Carnie, *Structure for a Democratic World Government*, Ms. 1998.

المواطنة والهوية القومية *

بدا التاريخُ حتى أواسط الثمانينات وكأنه انتقل إلى وضع متبلور، هو وضعُ «ما - بعد - التاريخ». وقد كانت هذه كلمة أرنُلد غيلن Arnold Gehlen التي وصف بها ذلك الشعورَ الغريبَ أن كلَّ شيء يتغير، من دون أن يتحرك شيء. كلُّ شيء متوقف - وليس ممكناً أن يحدث شيء مفاجئٌ فعلاً. فكل الإمكانيات بدت تحتَ مظلة الإلزامات النظامية مُثارَةً حتى النهاية؛ وكلُّ البدائل بدت مجمَّدةً؛ وما كان، بعدُ، مفتوحاً من خيارات صار بلا معنى. ولكنَّ هذا الجو انقلب. فالتاريخ تحرَّك من جديد، وهو يتسارع، لا بل هو يزداد حماوة بسبب الاحتكاك. مشاكل جديدة تزيح المناظيرَ القديمة. أما الأهمُّ من ذلك فهو أن المشاكلَ الجديدة تفتح رؤىً مستقبلية، نتوقع منها مجدَّداً بدائل تصرّف.

وتلامس حركاتٌ تاريخية ثلاث لتاريخ الزمن الذي صار متحرِّكاً العلاقةَ بين المواطَنة والهوية القومية: (١) الوحدةُ الألمانية، وتحريرُ الدول في شرقي وسط أوروبا من الوصاية السوفياتية، والنزاعاتُ القومية المنفجرة في أوروبا الشرقية هي عواملُ تمنح السؤالَ عن مستقبل الدولة القومية حاليَّةً، لم تكن متوقَّعة من قبل. (٢) يضيء النموُّ المشترك لجماعة الدول الأوروبية وخاصة بعد فاصل العام ١٩٩٣، وهو تاريخ بداية السوق الداخلية المشتركة، العلاقةَ بين الديمقراطية والدولة القومية: فالعملياتُ الديمقراطية الجارية في الدول القومية تقصّر عن اللحاق بالدمج الاقتصادي الذي يجري على مستوى يتجاوز

القوميات. (٣) وتضفي حركاتُ الهجرة الضخمة من المناطق الفقيرة في الشرق والجنوب التي ستجد أوروبا الغربيةُ نفسَها في مواجهتها في الأعوام القادمة، على مشكلة اللاجئين حجماً جديداً وإلحاحاً. وهكذا يزداد النزاعُ حدةً بين القواعد العالمية لدولة القانون الديمقراطية من جهة، والمطالب المفرَدة بسلامة أنماط الحياة المعتادة من جهة أخرى.

هذه المواضيع الثلاثة تشكل حافزاً لتوضيح مفهوميٍّ لوجهات النظر المعيارية التي يمكننا في ضوئها أن نفهم العلاقة بين المواطَنة والهوية القومية بشكل أفضل[١].

١. ماضي الدولة القومية ومستقبلُها

شكلت الأحداث في ألمانيا وبلدان أوروبا الشرقية انعطافاً جديداً لمناقشة تجري في ألمانيا منذ زمن طويل حول الطريق المؤدية الى «المجتمع ما - بعد - القومي»[٢]. فقد اشتكى مثقفون كثيرون على سبيل المثال من النقص في الديمقراطية الذي اعترى عمليةَ التوحيد [في ألمانيا] التي تمت على مستوى إداري واقتصادي من دون مشاركة المواطنين؛ ويرى المثقفون أنفسَهم عرضةً لاتهامات، توجّهها إليهم «كبرياءُ ما-بعد-القومي». والجدلُ حول نوع الوحدة الرسمية وسرعتها لا يتغذى من المشاعر المختلفة التي للأطراف المجادلة، بل يظهر أيضاً في مفاهيم ينقصها الوضوح. فثمة جهةٌ تفهم انضمام المقاطعات الخمس الجديدة إلى الجمهورية الاتحادية كإعادة صنع وحدة دولة قومية تمزقت قبل أربعة عقود؛ وهكذا تبدو الأمة من وجهة النظر هذه وحدةً ما قبل سياسية لشركة مصير تاريخية. وهناك جهة أخرى تنظر إلى الاتحاد الرسمي كإعادة صنع للديمقراطية ودولة القانون على أرض تعطلّت فيها منذ السنة ١٩٣٣ حقوق مواطني الدولة بشكل أو بآخر؛ وجمهورية ألمانيا الاتحادية القديمة هي من وجهة النظر هذه أمةُ مواطني دولة بقدر لا يقل عما هي عليه جمهورية ألمانيا الاتحادية الجديدة. تؤدي هذه اللهجة الجمهورية إلى أن يفقد مفهوم الأمة -

الدولة المضامينَ الشعبية - ما قبل السياسية التي رافقت تعبير «الدولة القومية» في أوروبا الحديثة . ويأخذ تفكيكُ المشبَك الدلاليُّ الموجود حول المواطَنة والهوية القومية بعين الاعتبار أنَّ الشكلَ الكلاسيكي للدولة القومية ينحلُّ اليوم بعبور الجماعة الأوروبية إلى وضع الاتحاد السياسي . وهذا ما تفيدُه بالضبط نظرةٌ نلقيها على نشوء الدولة القومية في الحداثة المبكِّرة .

لم يستطع الشكلُ ما-قبل-الحديث للإمبراطورية التي توحِّد شعوباً كثيرة، كما كانت حال المملكة الرومانية القديمة للأمة الألمانية أو المملكة الروسية والمملكة العثمانية أن يتوطَّد في العصر الأوروبي الحديث[٣] . وقد نتجت عن زنار المدن في أوروبا الوسطى بنيةٌ اتحادية ثانية لبناء الدول . حيث تطور بالدرجة الأولى في سويسرا اتحادٌ قويّ، بلغت قوتُه القدرَ الذي مكنَّه من تعويض التوترات الإثنية في اتحاد مواطني الدولة المتعدِّد الحضارات . ولم يحصل على قوة مشكِّلة للبنية على المدى الطويل إلا الشكلُ الثالث، شكلُ الدولة الإقليمية المحكومة مركزياً . انبثق هذا الشكل عن ممالك - كما هي الحال في البرتغال وإسبانيا وفرنسا وإنكلترا والسويد - وتطور في عملية تحويل إلى الديمقراطية بحسب المثال الفرنسي - إلى الدولة القومية . وقد ضَمنَ هذا التشكيلُ الرسمي شروطاً إطارية تمكَّن في ظلِّها النظامُ الاقتصادي الرأسمالي أن ينتشر في العالم . شكَّلت الدولةُ القومية البنيةَ التحتية لإدارة منظَّمة في إطار دولة القانون، وقدَّمت ضمانةً للتصرف الفردي والجماعي في الفسحة التي تخلو من الدولة . كما خلقت الدولةُ الرسمية، وهذا ما يهمنا بالدرجة الأولى، قاعدةَ التجانس الحضاري والإثني التي جرى على أساسها منذ أواخر القرن الثامن عشر تحويلُ الدولة إلى ديمقراطية - هذا على حساب قهر الأقليات القومية وإقصائها . لقد انبثقت الديمقراطيةُ والدولةُ القومية كتوأمين من الثورة الفرنسية . أما من ناحية حضارية، فكلاهما يوجدان في ظل القومية .

هذا الوعي القومي ظاهرة خاصة حديثة من ظواهر الدمج الحضاري . وينشأ الوعيُ السياسي للانتماء القومي المشترَك من ديناميكية استطاعت أن تقبض على السكان حين اقتلعوا بواسطة عمليات التحديث الاقتصادي والاجتماعي من

اتحاداتهم الاجتماعية الطبقية، أي حين عُبِّئوا وفُرِّقَ بعضُهم عن بعض في آن معاً. والقوميةُ شكلُ وعي، يفترض اتخاذاً مصفى للتقاليد الحضارية بواسطةً التأريخ والتأمل. تنشأ القوميةُ في الجمهور الشعبي المثقَّف وتنتشر عبر قنوات وسائل الاتصال الحديثة. وكلاهما، النقلُ الأدبي والنشرُ الإعلامي، منحا القومية معالم اصطناعية؛ وهذا الطابع المركَّب إلى حدٍّ ما يجعل القوميةَ في الأصل ضعيفةً أمام سوء الاستعمال المزوِّر الذي تقوم به النُّخَبُ السياسية.

ينعكس تاريخ نشوء الدولة القومية في تاريخ مفهوم «الأمة»[٤]. فكلمة Natio كانت تعني عند الرومان إلهة الولادة والأصل. وتدل «الأمة» Nation، مثل «الجنس» gens و«الشعب» populus، بعكس «المدينة» civitas، على شعوب ليست منظَّمةً، بعد، في اتحادات سياسية وكثيراً ما تدل على شعوب «متوحِّشة»، أو «بربرية» أو «وثنية». فالأمم هي بحسب هذا الاستعمال اللغوي الكلاسيكي جماعاتُ أصل، مندمجةٌ جغرافياً بواسطة المسكن والجوار وحضارياً بواسطة الاشتراك في اللغة والعادات والتقاليد، لم تندمج سياسياً، بعد، في تنظيم رسمي. ويستمر استعمال مفهوم «الأمة» بهذا المعنى في القرون الوسطى، وقد دخل هذا المفهوم إلى اللغات الشعبية في القرن الخامس عشر. حتى كانط يقول: «إن ذاك الجمهور الذي يعرف نفسه متحداً بواسطة الأصل المشترك وبانياً كُلاً شعبياً، يدعى أمة gens». ولكن استعمالاً لغوياً منافساً لهذا الاستعمال نشأ في بدايات العصر الحديث: فصارت الأمةُ حاملةً للسيادة. فقد مثَّلت الطبقاتُ «الأمةَ» تجاه «الملك». وتداخَلَ منذ أواسط القرن الثامن عشر معنيا «الأمة»، كجماعة الأصل الواحد، و«شعب الدولة». ثم أصبحت «الأمة» مع سياس Sieyès والثورة الفرنسية مصدرَ السيادة الرسمية. فكلُّ أمة يجب أن تمتلك حق تقرير المصير السياسي. وهكذا حلَّت الجماعةُ الإرادية الديمقراطية محلَّ السياق الإثني.

تحول معنى «الأمة» مع الثورة الفرنسية من حجم ما قبل سياسي إلى صفة بنَّاءة للهوية السياسية التي لمواطني الكيان الديمقراطي. وهكذا انعكست العلاقةُ الشرطية القائمة بين الهوية القومية المنسوبة والمواطَنة المكتسَبة ديمقراطياً في

أواخر القرن التاسع عشر. وأتت على سبيل المثال كلمةُ أرنست رينان Ernest Renan الشهيرة، «إن وجود الأمة هو تصويت يومي»، في سياق مضادّ للقومية. ولم يستطع رينان عام ١٨٧١ أن يعارض مطالبة المملكة الألمانية بالإلزاس بالإشارة إلى قومية السكان الفرنسية، إلا لأنه فهم «الأمة» كأمة مؤلَّفة من مواطني دولة، لا كجماعة ذات أصل واحد. ولا تجد أمةُ المواطنين هويتَها في الشؤون الإثنية – الحضاريّة المشتركة، بل في ممارسة المواطنين الذين يمارسون بنشاط حقوقَ المشاركة والتواصل الديمقراطية. وهكذا ينفصل الجزءُ الجمهوري منَ المواطَنة تماماً عن الانتماء إلى جماعة ما قبل سياسية مندمجة بواسطة الأصل والتقليد المشترك واللغة المشتركة. وإذا تأملنا الموضوع انطلاقاً من هذه النهاية، وجدنا أن الانصهار الذي جرى في البداية بين الوعي القومي والفكر الجمهوري كان ذا وظيفة مساعدة فقط.

إن القومية التي نُقلت بواسطة الوعي التاريخي والرومنطيقية، أي علمياً وأدبياً، قد وطَّدت أسَسَ هوية جماعية، كان لها أثرٌ وظيفي بالنسبة إلى دور المواطن الذي نشأ في الثورة الفَرنسية. فتحوَّلت معالمُ الأصل الناسبة في بوتقة الوعي القومي إلى نتائج متعدِّدة للتبني الواعي للتراث. وهكذا أصبحت القوميةُ المتوارَثة قوميةً مكتسَبة، أي شكلاً من أشكال العقل، مشكَّلاً بواسطة طاقته الذاتية. وقد استطاعت هذه القومية أن تدعم تماهي الفرد مع دور يتطلب قدراً عالياً من الالتزام الشخصي – إلى درجة التضحية بالذات: ولم تكن الخدمة العسكرية الإجبارية العامة إلا الجانب الآخر من حقوق المواطنين. وقد ثبُت في الاستعداد للقتال من أجل الوطن والموت من أجله الوعيُ القومي والفكرُ الجمهوري على السواء. من هنا تتضح العَلاقة المتكاملة القائمة أصلاً بين القومية والجمهورية: فالواحدة منهما هي وسيلة لنشوء الأخرى.

لكن هذا السياق النفسي – الاجتماعي ليس سياقاً مفهومياً. فالاستقلالية القومية والحفاظ القومي على الذات ضد أمم غريبة يمكن فهمُهما كنوع جماعي من الحرية. ولا تتساوى هذه الحرية القومية بحرية المواطنين السياسية في داخل الدولة. ولهذا تمكن الفهم الحديث لهذه الحرية الجمهورية أن ينفصل عن حضن

الوعي القومي للحرية الذي انبثق منه. وقد أسست الدولة القومية رباطاً وثيقاً بين «الجنس» Ethnos و«الشعب» Demos بشكل عابر فقط(٥). فالمواطَنة كانت بحسب المفهوم مستقلةً دوماً عن الهوية.

تطوَّر مفهوم المواطَنة انطلاقاً من مفهوم المصير الذي أتى به روسو Rous-seau. وقد فُهمت «سيادة الشعب» في البدء كتقليص أو عكس لسيادة الأمراء التي كانت تقوم على عقد بين الشعب والحكومة. ولكن روسو وكَانط لم يفهما سيادةَ الشعب كنقلٍ لسلطةِ السيادة من فوق إلى تحت، أو كتقسيم للسيادة بين فريقين. فسيادة الشعبِ كانت تعني بالنسبة لهما بالأحرى تحويلَ السيادة إلى تشريع ذاتي. محلَّ العقد التاريخي يحلّ اتفاق السيادة، عقد المجتمع كنموذج مجرد للطريقة التي يتم بها تشكيل سيادة ما زالتَ تشرِّع نفسها بإنجاز التشريع الذاتي الديمقراطي فقط. وهكذا تفقد السيادةُ السياسية طابعَ العنف الطبيعي: بقايا مفهوم «العنف» violentia وجبت إزالتها من مفهوم «سلطة» auctoritas الدولة. وبحسب هذا التصور، «تستطيع الإرادةُ المتفقةُ والمتَّحدةُ، إرادةُ الجميع، أن تكون إرادةً مشرِّعة، إذ يتَّخذ كلُّ فرد بخصوص الجميعَ القرارَ نفسَه الذي يتَّخذه الجميعُ بخصوص كلِّ فرد من المجموعة» (كانط).

هذا لا يعني طَبعاً العموميةَ الجوهرية التي لإرادة الشعب التي تدين بوحدتها لتجانس سابق، هو تجانس المنشأ أو نمط الحياة. الاجماع موضوعُ الجدل الذي تتوصل إليه في كلِّ مرة جماعةٌ من الأحرار والمتساوين يستقر أخيراً على وحدة عملية مركَّزة فقط. وتتميَّز عمليةُ بناء الرأي الديمقراطي وإيجاد القرار لتصبحَ دستوراً لدولة القانون. ويعبّر الدستور في المجتمع التعدُّدي عن اتفاق شكلي. فالمواطنون يريدون تنظيم حياتهم المشتركة بحسب مبادئ تحصل على موافقة راسخة لأنها مبادئ تخدم مصلحة الجميع بالتساوي. جماعةٌ كهذه هي جماعةٌ مبنية بواسطة علاقات اعتراف متبادَل، يتوقَّع بحسبها كلٌّ من أعضاء هذه الجماعة أن يُحترَم كشخص حر ومتساو. ويجب أن يجد كلُّ واحد في الجماعة اعترافاً مثلَّثاً: فهو يجب أنْ يحظى في سيادته كفرد لا يمكن التعويضُ عنه بالاحترام نفسه والحماية نفسها سواءً كعضوٍ لجماعةٍ إثنيّة أو جماعة حضارية وكمواطن، أي

كعضو لكيان سياسي. وقد وجدت فكرةُ الكيان السياسي الذي يقرِّر مصيرَه الذاتي تجسيدات قانونية في الدساتير، وبالإجمال في الأنظمة السياسية في أوروبا الغربية والولايات المتحدة.

أما بلغة رجال القانون فقد اتخذ مفهوم «المواطَنة»، «citoyenneté» أو «citizenship»، مدة طويلة معنى الانتماء إلى دولة أو قومية؛ ولم يوسَّع المفهوم إلا حديثاً، ليتَّخذ معنى وضع مواطن، له حقوق المواطنين[٦]. ينظِّم الانتماءُ إلى الدولة نسبةَ الأشخاص إلى شعب دولةٍ، تعترف بوجودها القوانينُ الدولية. بصرف النظر عن التنظيم الداخلي لسلطة الدَّولة يساعدُ تحديدُ العضوية هذا والتحديدُ الإقليمي لمنطقة الدولة على رسم الحدود الاجتماعية للدولة. يرتبط الانتماءُ إلى الدولة بمبدأ الحرية بحسب الفهم الذاتي لدولة القانون الديمقراطية كجماعة من المواطنين الأحرار والمتساوين. ولا تبرِّر مواصفاتُ مكان السكن والولادةَ jus soli und jus sanguinis، وهي مواصفاتٌ معتادة ناسبة، أيَّ خضوع للسلطة الرسمية لا عودةَ عنه. فإن دورَها يقتصر على كونها شَروطاً إداريةً لنسبةٍ موافقة ضمنية، يقابلها الحقُّ بالهجرة أو الاستغناء عن الهوية[٧].

لا يُستعمَل اليوم تعبير «المواطَنة» لوصف العضوية في منظمة رسمية، بل لوصف الوضع الذي يُحَدَّد من حيث المضمون بواسطة الحقوق والواجبات التي لمواطني الدولة. (...) وتشكِّل مسألةُ التنظيم الذاتي للجماعة القانونية النقطةَ المرجعية التي يعود إليها الفهم الجمهوري، طالما أن حقوقَ التواصل والمشاركة السياسيةَ هي نواةُ المواطَنة. يحدِّد ر. غرافرت R. Grawert المواطَنة أنها «المؤسسة القانونية التي بواسطتها ينضم المواطن بشكل نشيط إلى سياق التأثير الملموس الذي للدولة»[٨]. ويثبِّت وضعُ المواطَنة بشكل خاص الحقوقَ الديمقراطية التي يستطيع الفردُ أن يتخذها ليغير وضعَه القانوني المادي.

في فلسفة القانون تفسيران متناقضان متنازعان لهذه المواطَنة النشيطة. فانطلاقاً من التقليد الليبرالي، تقليد الحقِّ الطبيعي، الذي أسَّسه لوك Locke تبلورَ فهمٌ فردي - أدواتي لدور المواطن؛ وتبلور فهمٌ جماعي - خلقي لدور المواطن في التقليد الجمهوري الذي يعود إلى أرسطوطاليس، تقليد فلسفة

الدولة. وتأخذ المواطَنةُ في الحالة الأولى شكلَ العضوية في منظمة؛ وتؤسَّس هذه العضوية وضعاً قانونياً. أما في الحالة الأخرى فيتبع هذا نموذجَ الانتماء إلى جماعة خلقية - حضارية تحدِّد ذاتَها بذاتها. ويبقى المواطنون بحسب القراءة الأولى على هامش الدولة يؤدّون مساهمات محدَّدة من أجل إعادة إنتاجها - مثل التصويت الانتخابي ودفع الضرائب - وذلك ليتلقوا في المقابل خدمات تنظيمية. أما بحسب القراءة الأخرى فالمواطنون مندمجون في الكيان السياسي كما الأجزاء في الكل، إلى درجة أنهم يستطيعون تكوينَ هويتهم الخاصة والاجتماعية فقط في أفق التقاليد المشتركة والمؤسسات السياسية المعترف بها. تبعاً لقراءة ليبرالية معيَّنة، لا يختلف المواطنون جوهرياً عن الناس العاديين الذين يحصلونَ لدى جهاز الدولة على اعتبار مصالحهم ما قبل السياسية. أما بحسب القراءة الجمهورية فتتفعَّل المواطَنة فقط في ممارسة تقرير المصير الجماعية. ويصف تشارلز تايلور هذين المفهومين المتنافسين للمواطن كما يلي: «يركِّز أحدُ النموذجين بشكل أساسي على الحقوق الفردية والمعاملة المتساوية، كما على شكل الحكومة التي تأخذ أولَويات المواطن بعين الاعتبار. وضمانُها واجب. وتتألَّف قدرةُ المواطن من الطاقة على استعادة هذه الحقوق وتأكيد المعاملة المتساوية بالإضافة إلى التأثير على أصحاب القرار الفعالين ... ولهذه المؤسسات ميزةٌ أدواتية بالكلية ... فما من قيمة للمشاركة في الحكم بحد ذاتها ... ويحدِّد النموذجُ الآخر، على سبيل المقارنة، الاشتراكَ في الحكم الذاتي أنه جوهرُ الحرية وجزءٌ مما تجب حمايته. وهو جزءٌ جوهري من قدرة المواطن ... ويُنظَر إلى المشاركة الكاملة في الحكم الذاتي على أنها تستطيع، على الأقل في بعض الوقت، المشاركة في تشكيل إجماع حاكم، يشترك فيه المرء تماما كما يشترك فيه الآخرون. فأن تحكُم وأن تُحكَم بالتبادل، يعني أننا سنكون، على الأقل في زمن ما، 'نحن' الحكام، وليسوا دائماً 'هم'»(٩).

ورغم أن النموذج الكلي للكيان المشترك الذي ينضم إليه المواطنون لحماً وعظماً ليس ملائماً للسياسة الحديثة، فلهذا النموذج حسنة واحدة بالمقارنة مع نموذج التنظيم الذي يقف بحسبه الأفراد معزولين مقابل جهاز الدولة ويرتبطون به

فقط بواسطة علاقة عضوية محدَّدة وظيفياً: فهو يوضِّح أن السيادة السياسية هي هدفٌ ذاتي لا يستطيع شخص واحد أن يحقِّقه منفرداً بواسطة المتابعة الخاصة للمصالح الخاصة، بل يستطيع الجميع معاً تحقيقَه عن طريق الممارسة التذاوتية. يتشكَّل الوضعُ القانوني للمواطن بواسطة شبكة من العلاقات المساوية التي للاعتراف المتبادل. وهذا الوضع القانوني ينسب إلى كل فرد مناظيرَ المشاركة للشخص الأول بصيغة الجمع - ليس فقط مناظيرَ المراقب التيِّ للاّعب أو للمراقب الذي يهمه نجاحه الخاص.

ولكن علاقات الاعتراف المضمونة قانونياً لا تعيد إنتاج ذاتها بذاتها، بل تحتاج إلى الجهد التعاوني الذي تأتي به الممارسةُ المواطنية التي لا يُجبَر عليها أحدٌ بواسطة معايير قانونية. ولسبب وجيه لا يتناول القانونُ الالزامي الحديث الدوافعَ والأفكار. الواجبُ القانوني للملاحظة الناشطة للحقوق الديمقراطية مثلاً فيه شيءٌ من التوتاليتارية. ولهذا يعتمدُ وضعُ المواطَنة المكوَّنُ قانونياً على أن تلاقيه خلفيةٌ ثابتة مكوَّنة من الدوافع والأفكار التي لا يمكن الإجبارُ عليها قانونياً والتي يمتلكها مواطنٌ تهمه المصلحة العامة. يذكِّر النموذجُ الجمهوري للمواطَنة بأن مؤسسات الحرية المضمونة التي يحميها الدستور هي على القدر نفسه من الحرية الذي تريده عليها جماعةُ السكان المتعوِّدة على الحرية السياسية والمتمرِّسة في منظار النحن الذي لممارسة تقرير المصير. ويجب على دور المواطن الممأسَس قانونياً أن يتلحَّف سياقَ حضارة سياسية حرة. لهذا يصرُّ أصحابُ المذهب الجماعي على أن المواطن «في ولائه للوطن» يجب أن يماهي نفسَه بنمط حياته. وحتى تايلور يطالب بوعي جماعي ينبثق من التماهي بالتقليدات المقبولة بوعي الجماعة السياسية-الحضارية الخاصة: «إن المسألة هي مسألةُ ما إذا كان ولاؤنا الوطني يستطيع أن يستمر بعد تهميش الحكم الذاتي المشترك. والولاء الوطني، كما رأينا، هو تماه عامّ بجماعة تاريخية مؤسَّسة على قيم محدَّدة ... ولكن القيم الأساسية لهذه الجمّاعة يجب أن تجسِّد الحرية»(١٠).

يبدو أن هذا القول يخالف أطروحتنا، إذ إن الرباط الموجود بين المذهب الجمهوري والمذهب القومي هو رباط مصادفة تاريخية، وليس رباطاً مفهومياً.

ولكن إن راقبنا بدقة ما قاله تايلور، وجدنا أن نتيجته ليست إلاّ القول، إن القواعد العالمية لدول القانوّن الديمقراطية تحتاج إلى أيّ ترسيخ سياسي - حضاري. ولا تستطيع المبادئُ الدستورية أن تتخذَ شكلاً في الممارسات المجتمعية وتصبحَ قوةً دافعةً للمشروع الدينامي الذي ينتج جماعةً من الأحرار والمتساوين إلا إذا ترسَّخت في سياق تاريخ أمة من المواطنين بالشكل الذي يجعل هذه المبادئ مرتبطة بدوافع المواطنين وأفكارهم.

تُظْهر أمثلة المجتمعات المتعدِّدة الحضارات كما هي الحال في سويسرا والولايات المتحدة الأميركية أن الحضارة السياسية التي يمكن للقواعد الدستورية أن تضرب فيها جذورها لا يمكنها أن تستند إلى الأصل الإثني واللغوي والثقافي الذي يشترك فيه كلُّ المواطنين. ولا تشكل الحضارةُ السياسية الليبرالية إلا القاسمَ المشترك لولاء للدستور، يشحذ في الوقت نفسه القدرةَ على استيعاب تعددية أنماط الحياة المختلفة المتعايشة في المجتمع التعدّدي وسلامتها. وحتى في دولة اتحادية أوروبية مقبلة، يجب على المبادئ القانونية نفسها أن تُفَسَّر من مناظير التقاليد القومية المختلفة والتواريخ القومية المختلفة. وكَلُّ تقليد خاص يجب أن يُتَبَنَّى من وجهة نظر معدَّلة بحسب مناظير الآخرين ليمكن ضمُّه إلى حضارة دستورية أوروبية غربية تتجاوز القوميات. ولن ينزع ترسيخٌ خاصٌ من هذا النوع عن سيادة الشعب وحقوق الإنسان أيةَ نقطة من معناها العالمي. هكذا يبقى الأمر على حاله: فالمواطَنة الديمقراطية لا تحتاج إلى أن تكون مرسَّخة في الهوية القومية لأي شعب؛ وبصرف النظر عن تعدُّد أنماط الحياة الحضارية المختلفة تتطلب المواطَنةُ الديمقراطيةُ التعليمَ الاجتماعي لكل المواطنين في حضارة سياسية مشتركة.

٢. الديمقراطية والدولة القومية في أوروبا الموحَّدة

يضيء مستقبلُ الجماعة الأوروبية السياسيُّ جوانبَ العلاقة القائمة بين المواطَنة والهوية القومية بطريقة أخرى. وقد كان مفهوم المواطَنة الذي طرحه

أرسطوطاليس مفصّلاً أساساً ليلائم المدن أو الدول-المدن. ولكن تحويل المجموعات السكانية إلى قوميات بانية للدول تمّ كما رأينا في ظل قومية، ظهر أنها تجمع بين الأفكار الجمهورية وحجم الدول الحديثة الكبيرة المساحة. وقد انتشر التبادلُ الاقتصادي الحديث في الأشكال السياسية الخاصة بالدولة القومية. وكما كانت الحال لدى جهاز الدولة البيروقراطي، كذلك طوّر الاقتصادُ الرأسمالي أيضاً معنى نظاماً خاصاً. تتبع أسواقُ البضائع وأسواقُ رأس المال والعمل منطقاً خاصاً مستقلاً عن نوايا الأشخاص. فقد أصبح المال إلى جانب السلطة الإدارية، كما تتجسد في البيروقراطيات الرسمية، مجالاً مجهولاً فاعلاً من فوق رؤوس المشاركين صانعاً الدمج الاجتماعي. هذا الدمج النظامي ينافس الدمجَ الاجتماعي الذي يجري بواسطة القيم والمعايير والتفاهم، أي بواسطة وعي المشاركين. أما الدمجُ السياسي الذي يجري بواسطة المواطَنة الديمقراطية فيشكّل وجهاً من وجوه هذا الدمج الاجتماعي العام. ولهذا السبب يوجد توتّرٌ بين الرأسمالية والديمقراطية - كثيراً ما تنكره النظرياتُ الليبرالية.

يظهر مثالُ الدول النامية أنه ليس ثمة ارتباطٌ خطّي بين نشر دولة القانون الديمقراطية والتحديث الاقتصادي. والحلُّ الوسط، حلّ دولة الرخاء، الذي تعرفه الديمقراطيات الغربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية لم ينشأ أوتوماتيكياً. أما تطوّرُ الجماعة الأوروبية فيعبّر بطريقة أخرى عن التوتر نفسه القائم بين الديمقراطية والرأسمالية. فهنا يظهر التوترُ في المنحدر الأفقي القائم بين الدمجِ النظامي للمجتمع والإدارة والذي ينشأ على مستوى يتجاوز القوميات والدمج السياسي الجاري على مستوى الدول القومية فقط. ولهذا يقوي الشكل التكنوقراطي للجماعة الأوروبية ذاك الشكَّ الموجود تجاه التوقعات المعيارية المرتبطة بدور المواطن الديمقراطي. ولكن ألم تصبح أيضاً هذه التوقعاتُ إلى حد بعيد أوهاماً حتى ضمن حدود الدولة القومية؟ أولم يُلق الاتحادُ الصائر مؤقتاً بينَ المذهب الجمهوري والمذهب القومي الحجابَ على واقع أن مفهوم المواطن لم يعد نافعاً في أحسن الأحوال إلا للعلاقات الضئيلة التعقيد في كيان متماسك إثنياً واضح ومندمج بواسطة التقاليد والعادات؟

لقد أصبحت «الجماعةُ الاقتصادية الأوروبية» اليوم «جماعةً أوروبية» تعلن عن الإرادة السياسية لبناء «اتحاد سياسي أوروبي». ولا مثيل لبناء سياسي كهذا يضم ٣٢٠ مليون نسمة، هذا إذا استثنينا الهند، إلا في الولايات المتحدة الأميركية. والولايات المتحدة الأميركية مجتمع متعدِّد حضارياً، ولكنه موحَّد باللغة الواحدة والحضارة السياسية الواحدة، فيما أن الاتحاد الأوروبي سيكون، إن حصل، دولة قوميات متعددة اللغات. ويجب أن يحتفظ هذا الاتحاد بملامحَ من «أوروبا الأوطان»، بحسب قول ديغول، هذا إذا شابه الدولةَ الاتحادية أكثر من مشابهته لاتحاد فدرالي بين الدول الأعضاء الجزئية السيادة. وما زال هذا الأمر موضوع خلافٍ. عندئذ يجب أن تحتفظ الدول القومية في أوروبا كهذه بطاقة قوية لإنشاء البنى.

على الدرب الشائك نحو الاتحاد الأوروبي، ليست المشكلة قائمة بالدرجة الأولى في تطلُّب الدول القومية للسيادة بشكلٍ لا يمكن التغلُّب عليه، بل المشكلة هي بالأحرى أن العمليات الديمقراطية تَجري حتى الآن ضمن حدود الدول الأوروبية فقط. باختصار: إن الرأي العام السياسي ما زال حتى الآن مقسَّماً بحسب الدول القومية. ولهذا يطرح السؤالُ نفسَه بحدة عما إذا كان من الممكن أن توجد مواطَنة أوروبية واحدة. ولا أعني بذلك إمكانيات التصرّف السياسي الجماعي التي تتجاوز الحدود، بل وعي «الالتزام بمصلحة أوروبية عامة»[١١]. وقد أجاب رايموند أرون عام ١٩٧٤ على هذا السؤال بالنفي. على صعيد التوجيه الذي يتجاوز القوميات يتم إنشاءُ سوق أوروبية واسعة المساحة بوسائل قانونية - إدارية، بينما لا تزال ملاحظة الرأي العام السياسي في الدول الأعضاء للبرلمان الأوروبي الفقير الصلاحيات ضعيفةً. ولا تتجاوز حقوق المواطنين السياسية الفعالة حتى الآن إطار الدولة القومية.

وتستدلُّ الأحكامُ القضائية التي تصدرها المحكمة الأوروبية بـ «الحريات الخمس التي للسوق المشتركة»، وهي تفسِّر تبادلَ البضائع الحر وحريةَ العمال في اختيار مكان إقامتهم وحقَّ أصحاب الشركات في الاستيطان وحريةَ تبادل الخدمات وحريةَ التبادل المالي كحقوقٍ أساسية. وهذا يتوافق والصلاحيات التي

منحتها اتفاقات روما لمجلس الوزراء واللجنة العليا في المادة الثالثة . تتضح هذه الصلاحيات انطلاقاً من الهدف المحدَّد في المادة التاسعة : «إن الأساس الذي تقوم عليه الجماعة [الأوروبية] هو اتحادٌ جمركي، يمتد إلى تبادل البضائع كله .» نصادف في الاتجاه نفسه أيضاً إنشاءَ السوق الداخلية وإنشاءَ المصرف المركزي المستقل الذي يخطَّط له . ويدفع المستوى الجديد للتعلُّقات الاقتصادية المتبادَلة الى ترقُّب حاجة متزايدة للتنسيق في مجالات سياسية أخرى مثل سياسة البيئة وسياسة الضرائب والسياسة الاجتماعية والسياسة الثقافية الخ . من الممكن أن تُعالَج هذه الحاجةُ إلى التنظيم مجدَّداً من أجل ضمان ظروف متساوية للتنافس بحسب شروط عقلية اقتصادية بالدرجة الأولى . حتى الآن تقوم منظماتٌ أوروبية بإنجاز هذه المهمات . وقد تشابكت هذه المنظمات فصارت شبكة إدارية كثيفة . والنخب الوظيفية الجديدة مرتبطة طبعاً من حيث الشكل بحكومات ومؤسسات بلدانها ؛ ولكنها تتجاوز بالفعل سياقاتها القومية . فموظفو الدولة الذين يعملون بشكل متخصِّص يبنون ديمقراطيةً مفصولة عن العمليات الديمقراطية .

أما بالنسبة للمواطنين فإن الفجوة تتسع بين وضعهم كمعنيين بما يفعله آخرون ووضعهم كمشاركين في الفعل . فعددٌ أكبر من الإجراءات المتَّخَذة على صعيد يتجاوز القوميات يطال المواطنين في مجالات حياتية يزداد اتساعها . وبما أن دورَ المواطن تمأسس حتى الآن بطريقة فعالة في الدول القومية فقط ، فإن المواطنين لا يحوزون أيةَ إمكانية مبشِّرة بالنجاح لمناقشة القرارات الأوروبية والتأثير عليها . أما م . ر . لبسيوس فيصل إلى النتيجة المقتضَبة التالية : «ليس ثمة رأيٌ عامٌ أوروبي»[١٢] . فهل هذا الاختلافُ فقدانٌ عابرٌ للتوازن ، يمكن أن يزال بواسطة تحويل حكم الخبراء في بروكسل إلى حكم برلماني؟ أو هل ينشأ في هذه البيروقراطيات العاملة بحسب مقاييس عقلية اقتصادية تطورٌ يستمر أيضاً داخل الدول القومية منذ زمن طويل ومن دون توقف – وهو جعلُ المتطلَّبات الاقتصادية مستقلةً وجعل السياسة سياسةً رسمية ، تجوّف وضع المواطنين وتنفي مطالبهم الجمهورية؟

لقد بحث ت . هـ . مارشال[١٣] توسُّع حقوق المواطنين وواجباتهم مرتبطةً

بالتحديث الرأسمالي، متّخذاً انكلترا مثالاً. ويتبع تقسيمُ مارشال حقوقَ المواطنين إلى حقوق «مدنية»، وحقوق «سياسية»، وحقوق «اجتماعية» توزيعاً قانونياً معروفاً. بحسب هذا التوزيع، تحمي حقوقُ الوقاية الليبرالية الذاتَ القانونيةَ الخاصة من التدخلات غير القانونية للدولة في الحرية والملكية؛ وتمكّنُ حقوقُ المشاركة السياسية المواطنَ النشيط من المشاركة في العملية الديمقراطية لبناء الرأي والإرادة؛ وتؤمّن حقوقُ المشاركة الاجتماعية لزبون دولة الرخاء ضمانةً اجتماعية وحداً أدنى من الأجور. ويبدي مارشال الرأي بأن وضع المواطن قد توسّع وترسّخ في المجتمعات الحديثة بشكل متسلسل. فقد أكملَت الحقوقُ الديمقراطية حقوقَ الحرية السلبية، ثم أكملَت الحقوقُ الاجتماعيةَ النوعين الكلاسيكيين للحقوق الأساسية، ما سمح لمجموعات أكبر من السكان أن تحصل تدريجياً على حقوق عضويتها الكاملة.

حتى لو ابتعدنا عن التفاصيل التاريخية، فإن هذا الإيحاء بتطور يجري إجمالاً على نمط خطي إنما ينطبق فقط على ما يدعوه علماءُ الاجتماع تعميماً «الاحتواء». ويتزايد في مجتمع تتميزُ أجزاؤه وظائفياً عددُ الأشخاص الذين يكتسبون عدداً أكبر من الحقوق ببلوغ عدد أكبر من الأنظمة الجزئية والمشاركة فيها – أكانت أسواقاً ومصانع وأماكن عمل، أو مناصب ومحاكم وجيوشاً، أو مدارس ومستشفيات ومسارح ومتاحف، أو اتحادات سياسية ووسائل اتصال عامة، أو أحزاباً، أو مؤسسات ذاتية الإدارة، أو مجالس نواب. وتتضاعف بالنسبة للفرد العضوياتُ في المنظمات وتتسع أمامه مجالات الخيارات المختلفة. وتدين صورةُ التقدُّم الخطي هذه بوجودها لوصف يحافظ على حياده تجاه نمو السيادة وفقدانها. ولا يرى هذا الوصفُ الاستخدامَ الفعلي لوضع المواطَنة النشيطة الذي يمكّن الفرد من أن يؤثّر على التغيير الديمقراطي لوضعه الخاص. وما من شيء يرسّخ الوضعَ القانوني الذي يستمد مرجعيته من ذاته، وهو وضع المواطن، إلا حقوقُ المشاركة السياسية. أما الحقوق بالحريات، وهي حقوق سلبية، وحقوق المشاركة الاجتماعية فيمكن أن تُمنَح بشكل أبوي. ودولة القانون ودولة الرخاء هما من حيث المبدأ ممكنتان حتى من دون

ديمقراطية. وحيث تتمأسس أنواع الحقوق الثلاث، كما هي الحال في «دولة القانون الديمقراطية والاجتماعية» الراسخة في الدستور، تحتفظ حقوق الحماية وحقوق المشاركة هذه برأس ذي وجهين.

إن الحقوق الليبرالية التي تبلورت من ناحية تاريخية حول المكانة الاجتماعية التي للمالك يمكن فهمها بحسب وجهات نظر وظيفية كمأسسة نظام اقتصادي موجَّه تبعاً للسوق، فيما هي تؤمِّن الحريات الفردية بحسب وجهات نظر معيارية. تعني الحقوقُ الاجتماعية بحسب وجهات النظر الوظيفية تركيبَ بيروقراطيات لدولة الرخاء، فيما هي تمنح بحسب وجهات نظر معيارية مطالب تعويضية تتناول مشاركة عادلة في الغنى الاجتماعي. ويمكن بالطبع اعتبار الحريات الفردية والضمانات الاجتماعية قاعدة قانونية للاستقلال المجتمعي الذي يجعل الملاحظةَ الفعّالة للحقوق السياسية ممكنةً. والأمر هنا أمر سياقات تجريبية، لا سياقات مفهومية ضرورية. فحقوقُ الحرية والمشاركة تمكِّن بالقدر نفسه العودةَ الخاصة عن دور المواطن الذي يتقلص بذلك إلى علاقات زبون بإدارات تعتني به وتقدِّم له الخدمات.

إن مجموعة العوارض المتلازمة للخصخصة السائدة بين المواطنين وممارسة دور المواطن انطلاقاً من مصلحته كزبون تصبح أكثر احتمالاً كلما طوَّر الاقتصادُ والدولة، وهما يتمأسسان بواسطة الحقوق نفسها، معنىً نظامياً خاصاً، وكلما دفعا بالمواطنين الى اتخاذ الدور الجانبي الذي يلعبه أعضاء منظمة فقط. ويبدي نظاما الاقتصاد والإدارة النزعةَ بالانغلاق ضد بيئتهما ونزعة طاعة ما يفرضه المالُ والسلطة فقط. وهما بهذا يفجِّران نموذجَ الكيان المشترك الذي يحدِّد نفسَه بواسطة الممارسة المشتركة التي يقوم بها المواطنون. ويبدو التصوُّر الأساسي الجمهوري لدمج ذي وعي ذاتي سياسياً، يتناول «جماعةً» من الأحرار والمتساوين، على غاية البساطة والملموسية بالنسبة للعلاقات الحديثة، إذا فكرنا بالأمة، وبالأحرى بشركة مصير متجانسة إثنياً ومتماسكة بواسطة تقاليد مشتركة.

والقانون هو لحسنَ الحظ واسطةٌ تسمح بتصور أكثر تجرداً لسيادة المواطنين. وتتراجع اليوم سيادة الشعب المواطنيّة إلى العمليات المؤسَسة

القانونية وإلى العمليات غير الرسمية التي يجعلها القانون ممكنة، ألا وهي عمليات البنيان الخطابي للإرادة والرأي. وإني أنطلق من تشابك أنماط التواصل المختلفة التي يجب أن تنظَّم بالشكل الذي يسمح لها بربط الإدارة العامة بشروط عقلية، ممّا يسمح بتأديب النظام الاقتصادي تبعاً لوجهات نظر اجتماعية وبيئية منْ دون المساس بمنطقه الخاص. وهذا نموذجٌ لسياسة متروية. وهو لا ينطلق من الذات الكبرى لكلٍّ اجتماعي، بل من خطابات يتعلَّق بعضُها ببعض بطريقة مجهولة. يدفع هذا النموذج بالحمْل الأكبر من التّوقعات المعيارية إلى العمليات الديمقراطية والبنية التحتية التَي لَرأي عام سياسي، يتغذى من مصادر ذاتية النشوء. ولا يمكن لجمهور السكان اليوم أن يستوعب حقوق المشاركة السياسية إلا بمعنى الاندماج في والتأثير على دورة للتواصل في المجال العام غير رسمية، لا يمكن تنظيمها، تحملها بالإجمال حَضارة سياسية ليبرالية ومساوية. في الوقت نفسه يفترض أن تبقى المشاورات في المؤسسة القادرة على أخذ القرارات منفتحة على مواضيع وتوجهات ومساهمات وبرامج تسري إليها من رأي عام سياسي لا سلطة له. ولا تعني المواطَنة اليوم أكثر من تجميع اهتمامات مفرَدة ما قبل سياسية، ومن الاستمتاع السلبي بحقوق أبوية ممنوحة. لن يتغير هذا الوضع إلا حين تنشأ لعبة مشتركة بين البنيان المؤسَسِ للرأي والإرادة من جهة، والتواصلات العامة غير الرسمية من جهة أخرى.

لا يمكنني في هذا السياق أن أتناول هذا النموذج بالفحص الدقيق. ولكننا نستطيع أن نستفيد من الالتفات إلى تاريخ مأسسة حقوق المواطنين في الدولة القومية بعضَ النقاط التجريبية من أجل تقويم فرص مواطَنة أوروبية مقبلة. ويبدو أن الهيكلية التي تظهر بحسبها حقوق المواطنين جوهرياً كنتيجة صرَاعات بين الطبقات هي هيكلية ضيقة جداً[١٤]. فقد طوَّرت حركاتٌ اجتماعية من نوع آخر، وخاصة الهجرات والحروب، وضعَ مواطني الدولة. إضافة إلى ذلك، هناك عوامل تحث على تحويل علاقات احتواء جديدة إلى قوانين، وتؤثر على تعبئة السكان سياسياً، وبذلك على تفعيل حقوق للمواطنين موجودة مسبقاً[١٥]. وقد تُستَخرَج من هذه النتائج وسواها توقعاتٌ للتطور الأوروبي متفائلةٌ بحذر، لا

تقضي علينا منذ البداية بالاستسلام.

إن السوق الداخلية الأوروبية ستطلق قدرةً أفقيةً أشدّ على الحركة وتكثّر الاتصالات بين المنتمين إلى قوميات مختلفة. وستُصعّد الهجرةُ من أوروبا الشرقية والمناطق الفقيرة في العالم الثالث التعدديةَ الحضارية في المجتمع، ما سيسبّب توترات اجتماعية. ولكن هذه التوترات يمكنها، إذا عولجت بشكل مثمر، أن تدعم تعبئةً سياسية، تزوّد الحركات الاجتماعية الداخلية الناشئة في إطار الدولة القومية الحديثة (مثل حركة السلام والحركة البيئية والحركة النسائية) بدفع إلى فوق. وهذا ما سيقوي أهميةَ المواضيع العامة بالنسبة لعالم الحياة. وينمو في الوقت نفسه ضغطُ المشاكل التي لا حلَّ لها إلا على المستوى الأوروبي المنسَّق. في ظروف كهذه يمكن أن تنشأ سياقاتٌ تواصلية في مجالات الرأي العام الأوروبية التي تشكّل سياقاً ملائماً للمؤسسات البرلمانية الموجودة في مناطق نموها المشترك الحديث الزمن ولبرلمان أوروبي مزوّد بصلاحيات أوسع.

لا تشكّل سياسةُ الجماعة الأوروبية حتى الآن موضوعاً لنقاشات تجري في الدول الأعضاء قادرة على خلق الشرعية. وما زالت مجالات الرأي العام القومية يحمي كلٌّ منها نفسَه حضارياً تجاه المجالات الأخرى. فهي متجذّرة في سياقات لا تكتسب فيها المسائل السياسية معنى إلا إذا تأسّست على خلفية التاريخ القومي. ولكن قد توجَد في المستقبل حضارةٌ سياسية منبعثةٌ بسبب تميزها عن الحضارات القومية المختلفة. إذ قد يطرأ تميّزٌ بين حضارة سياسية أوروبية والتقاليد القومية المتشعّبة منذ أوائل الحداثة في الفن والأدب والتأريخ والفلسفة الخ. وسيكون للنُّخَب الثقافية ووسائل الإعلام دورٌ مهمٌ في ذلك. لا بد من نمو ولاء أوروبي للدستور، يختلف عن الولاء الأميركي بأنه ينمو انطلاقاً من التأويلات المختلفة المشرَّبة من تواريخ القوميات، تأويلات مبادئ القانون العامة نفسها. وتعطي سويسرا مثلاً على كيفية تميّز فهم ذاتي سياسي - حضاري مشترك كهذا عن التوجهات الحضارية للقوميات المختلفة.

لبلوغ هذا الهدف ليس ضرورياً التأكدُ الذاتي من الأصول المشتركة في القرون الأوروبية الوسطى، بقدر ما هو ضروري أن ينمو وعيٌ سياسي جديد

يتوافق مع دور أوروبا في العالم في القرن الحادي والعشرين. وقد منح تاريخُ العالم كلاً من الإمبراطوريات الصاعدة والآفلة ظهوراً واحداً. ينطبق هذا على ممالك العالم القديم والدول الحديثة معاً - على البرتغال وإسبانيا وإنكلترا وفرنسا وروسيا. تنال أوروبا اليوم، ككلٍّ، فرصةً ثانيةً، وهذا شذوذ عن القاعدة. ولن تستطيع أوروبا الاستفادة من هذه الفرصة بالطريقة القديمة التي مارست بها سياسة السلطة، بل تحت شروط متغيرة لتفاهم غير إمبريالي مع الحضارات الأخرى والتعلم منها.

٣. الهجرة والحماس الوطني المُغالي للرخاء

لقد تحقق تشخيص حنة آرندت Hannah Arendt بأن اللاجئين ومسلوبي الحقوق والذين لا أوطان لهم سيكونون العلامة المميِّزة للقرن العشرين بمقدار يثير الرعب. «فالأشخاصُ المقتلَعون من أماكنهم» الذين تركتهم الحرب العالمية الثانية في وسط أوروبا المهدَّمة حلَّ محلَّهم منذ فترة اللاجئون والمهاجرون الذين يتدفقون من الشرق والجنوب إلى أوروبا السلمية والغنية. ولا تستطيع مخيماتُ اللاجئين القديمة أن تحتوي سيل موجات الهجرة الجديدة. وتتوقع الإحصائيات عدداً من المهاجرين من أوروبا الشرقية يتراوح بين ٢٠ و٣٠ مليوناً في السنوات القادمة. لا يمكن حل هذه المشكلة إلا بواسطة سياسة مشتركة تقوم بها الدول الأوروبية المعنية بالأمر. هكذا تتكرَّر جدليةٌ تمَّت في حجم أصغر أثناء الوحدة الألمانية. تفعل حركات الهجرة التي تتجاوز حدود القوميات فعلَ عقوبات، تجبر أوروبا الغربية على أن تقوم بالمسؤولية التي وقعت على عاتقها بسببِ إفلاس اشتراكية الدولة. فإما أن تتولى أوروبا القيامَ بجهود جليلة لتتحسَّن الظروفُ الحياتية في المناطق الفقيرة في وسط أوروبا وشرقها بسرعة - أو ستغرق أوروبا الغربية في سيول طلاب اللجوء والمهاجرين.

ويتجادل الخبراء حول حدود قدرة الاقتصاد في بلدانهم على الاستيعاب. لكن الاستعداد لدمج مهاجري الاقتصاد سياسياً يتعلق بكيفية ملاحظة السكان

المحليين للمشاكل الاجتماعية والاقتصادية الناتجة عن الهجرة. ويقتصر الحديث على ذلك. وقد ازدادت ردودُ الفعل اليمينية المتطرِّفة من أجل درء التأثير الدخيل الحاصل بوجود الأجانب. تُماهي الطبقاتُ المحرومة نسبياً – هذا إذا هددها الانحدار الاجتماعي أو انزلقت إلى وضع المجموعات الهامشية – ذاتَها خاصةً بالقوة المؤَدْلجة العائدة للجماعة وتدفع عنها كل غريب. وهذه هي الجهة الثانية من شعور وطَني مبالَغ فيه متحمِّس للحفاظ على الرخاء. هكذا تُبرز «مشكلة اللاجئين» منْ جديد التوتر الضمني القائم بين المواطَنة والهوية القومية(...)(١٦).

تفيد بعض النزعات أنه ليس من الممكن اكتساب وجهات نظر لسياسة توطين وسياسة اعتراف باللجوء انطلاقاً من المضمون المعياريَ الخَاص بمواطَنة منفصلة إلى حد بعيد عن الهوية القومية. لكن السؤال يبقى بلا جواب عمّا إذا كانت الجماعة الأوروبية اليوم، وهي تتوقع موجات كبيرة من الهجرة، تستطيع أو يجب عليها أن تتبع سياسة ليبرالية تجاه الأجانب والمهاجرين كالسياسة التي اتبعها اليعقوبيون. وإني أود أن أقتصر على نقاش أخلاقي نظري يدور حول مفهوم «الواجبات الخاصة»، أي تلك الواجبات الخاصة التي تنشأ فقط ضمن الحدود الاجتماعية لجماعة معينة. تشكِّل الدولةُ جماعةً قانونية محسوسة، تفرض على المنتمين إلى الدولة واجبات خاصة. ليس طلابُ اللجوء، بل بالأحرى المهاجرون لأسباب اقتصادية هم الذين يضعون مواطني الدول الأوروبية أمام مشكلة.ما إذا كان ممكناً توطيدُ تفضيل الواجبات الخاصة العائدة إلى المواطَنة على الوَاجبات العامة التي تتجاوز حدود الدولة. بودّي أن أُلخِّص هذا النقاش الجاري بين الفلاسفة في خمس خطوات.

(أ) الالتزامات الخاصة هي واجبات أشخاص معينين تجاه أشخاص آخرين «قريبين منهم» بوصفهم أعضاء العائلة الخاصة، أو أصدقاء وجيراناً، أو مواطنين للكيان السياسي الواحد أو الأمة. وعلى الأهل التزاماتٌ خاصة تجاه أبنائهم – وبالعكس؛ والقنصليات في الخارج عليها التزامات خاصة تجاه مواطنيها الذين يحتاجون إلى الحماية – والمواطنون عليهم التزامات خاصة تجاه مؤسسات

بلدهم وقوانينه. ما نفكر به في هذا السياق هي الالتزامات الإيجابية التي تبقى غير محدَّدة، طالما أنها تستلزم قدراً غير مُثبَت من الخدمة والتضامن والعطف والالتزام. فلا يمكن طلب أية مساعدة من أي شخص في أي وقت. أما الواجبات الخاصة التي تنتج من الانتماء إلى جماعات محسوسة فهي تُفهَم كنسبة اجتماعية وتخصيص موضوعي لتلك الواجبات غير المحدَّدة في الأصل.

وقد تمت تحت تأثير وجهات نظر منفعية محاولةُ تأسيس الواجبات الخاصة انطلاقاً من المنفعة المتبادَلة التي يجنيها المنتمون إلى الكيان بعضُهم من بعض بسبب الخدمات المتبادلة التي يؤديها بعضُهم لبعض. وحتى الأمم والدول يمكن فهمُها كـ «مجتمعات منفعة متبادَلة»[١٧]. ويجوز بحسب هذا النموذج لكل عضو أن يتوقع أن الكسبَ الطويلَ الأمد الذي يجنيه من علاقات التبادل بينه وبينَ أعضاء آخرين هو كسبٌ نسبي يُدخلُه هو أيضاً في عمليات التفاعل الجارية بينه وبين أعضاء آخرين. وهكذا يتبرَّر تَبادلُ الواجبات والحقوق الخاصة التي تمنع على سبيل المثال الإجحاف بحق العمال الضيوف. ولكن هذا النموذج لا يستطيع أن يرسِّخ واجبات معينةً تجاه الأعضاء الضعيفين (مثل المعاقين والمرضى والشيوخ) أو تجاه من يحتاجون إلى مساعدة، مثل الأجانب طلاب اللجوء. وقد تأتي المركزية الإثنية الأدواتية التي لتوقعات المنفعة المتبادلة بسياسة هجرة تسمح للغرباء بالقدوم فقط، إذا لم يُثقل ذلك كاهلَ التوازن القائم بين الإنَجازاتِ والمطالب (كما في نظام الضمان الاجتماعي مثلاً).

(ب) هذه النتيجة المناقضة للحدس هي سببٌ للتخلي عن المبدأ النفعي لمصلحة نموذج، لا تتضح بحسبه الواجباتُ الخاصة انطلاقاً من المنفعة المتبادَلة التي تنتج من تبادل الخدمات بين المنتمين إلى جماعة، بل توضحُها الخدماتُ التنسيقية التي تنتج من توزيع عمل خلقي مركزي[١٨]. ولا تتبدَّل الواجبات الخاصة بالشكل نفسه مع تبدُّل المسافة الاجتماعية، مما قد يؤدي إلى أن مطالب القريبين منا تُقَدَّم دوماً على مطالب البعيدين. لا ينطبق هذا الحدس إلا على المجال القريب، مجال العائلة والجيرة. ولكنه حدسٌ يُضلُّ حين يكون كل الأشخاص، باستثناء دائرة المعارف المباشرة، على القدر نفسهَ من البعد والقرب

عنّا . ونحن نلاحظ هؤلاء «الغرباء» عادةً تحت مقولة «الآخرين» من دون تفريق ناتج عما إذا كانوا ينتمون إلى أمّتنا، أو كانوا من مواطنينا أو لا . والواجبات الخاصة تجاه «الآخرين» لا تنتج بالدرجة الأولى من الانتماء إلى جماعة محسوسة . هي تنتج بالأحرى من تنسيق التصرف المجرَّد الذي تقوم به مؤسساتٌ قانونية تنسب إلى وكالات أو مجموعات من الأشخاص واجبات محدَّدة من أجل تحديد الواجبات الإيجابية التي بقيت غير محدَّدة وجعْلها ملزمةً اجتماعياً وموضوعياً . وتنتج بحسب هذا الرأي واجباتٌ خاصة من الإحالةَ المؤسّساتية لمسؤوليات محدَّدة إلى مخاطَبين محدَّدين يتصرَّفون خلقياً وبحسب توزيع المهام . وليس للحدود الاجتماعية العائدة للجماعة القانونية في إطار توزيع قانونيّ للعمل ومنظَّم خلقياً إلا وظيفةُ تنظيم توزيع المسؤوليات . ولا يعني هذا بالطبع أن واجباتنا تنتهي عند هذه الحدود . فالحكومات القومية يجب أن تهتم بتحقيق الواجبات الإيجابية التي على المواطنين أن يقوموا بها تجاه الغرباء، مثلاً تجاه طلاب اللجوء السياسي . أما السؤال عن ماهية هذه الواجبات فلم تتم الإجابة عنه بعد .

(ج) تلزمُنا وجهةُ النظر الأخلاقية بأن نقيِّم هذه المشكلة من دون انحياز، أي ليس فقط مَن وجهة نظر المقيمين في منطقة رخاء، بل أيضاً من وجهة نظر المهاجر الذي يفتش في المناطق المزدهرة عن خلاصه، أي عن عيش حر لائق بالإنسان، وليس فقط عن لجوء سياسي . وقد اقترح ج . راولز J. Rawls تجربةً تفكيرية تقترح وضعاً أولياً لا يعلَم فيه الناس في أي مجتمع وُلدوا، وأيَّ مركز يتخذون فيه . وبالنظر إلى المسألة التي نعالجها، تبدو النتيجةَ في غاية الوضوح بالنسبة إلى مجتمع عالمي : «وراءَ «حجاب الجهل»، ومع أخذ التحديدات الممكنة للحرية بعين الاعتبار، يتبنى المرءُ وجهةَ نظر من يلحق به الإجحاف نتيجةَ التحديدات، أي في هذه الحال وجهةَ نظر الغريب الذي يود أن يهاجر . وهكذا يمكن الإصرار في الوضع الأصلي على أن الحق بالهجرة يدخل في نظام الحريات السياسية للأسباب نفسها التي يتم من أجلها الإصرار على أن هذه الحريات تشمل أيضاً الحق بالحرية الدينية : فهي قد تكون ضرورية لخطة حياة

الشخص»[١٩]. ولكن التحجيمات الشرعية لحقِّ الهجرة يمكن تعليلُها بحسب وجهات النظر المتنافسة مثل المطالبة بتجنب النزاعات الاجتماعية والأثقال البالغة حجماً يهدِّد النظامَ العام أو إعادةَ الإنتاج الاقتصادي في المجتمع بشكل جدي. أما وجهات النظر التي تتناول الأصل واللغة والتربية - أو حتى «الإعتراف بالجماعة الحضارية» الموجودة في البلد المهاجَر إليه - فهي لا تستطيع تعليلَ التمييز بالسماح بالهجرة ومنح الجنسية.

(د) يشير أصحابُ المذهب الجماعي في المقابل إلى ظرف أهملته المواقفُ الفردية المذكورة حتى الآن. فَليس للحدود الاجتماعية التي للكيان السياسي معنى وظيفيٌ فقط كما يوحي نموذج توزيع العمل المنظَّم خلقياً. فالحدود الاجتماعية تنظِّم بالأحرى الانتماءَ إلى شركة مصير تاريخية وشكل حياة سياسي بنّاء بالنسبة لهوية المواطنين: «المواطَنة هي الجوابُ عن السؤال «من أنا؟» و «ماذا يجب أن أفعل» في المجال العام»[٢٠]. ويرسِّخ الانتماءُ إلى كيان سياسي معيَّن واجبات خاصة يوجَد وراءها تماه في الولاء الوطني. يتجاوز هذا النوعُ من الولاء معنى الاعتبار الخاص بواجباتٍ قانونية ممأسَسة: «كل عضو يعتبر الولاء إلى الجماعة معبَّراً عنه في التضحية بالربح الشخصي من أجل تقدم مصالح الجماعة»[٢١]. وتعتمد التحفظات ضد التطلع القانوني والأخلاقي الى المشكلة على مفهوم المواطَنة الجماعي ذاك الذي سبق لنا أن عرَفْناه. ولا يلائم هذا المفهوم العلاقات السائدةَ في المجتمعات المعقَّدة، ولكنه يشدِّد على أهمية جزء خلقي لا يجوز التغاضي عنه.

تُبرزُ الدولةُ الحديثة نمطَ حياة سياسياً لا يبرز في الشكل المجرَّد لمأسَسة المبادئ القانونية العامة. ويشكِّل هذا النمطُ من الحياة السياقَ السياسي - الحضاري الذي توضَع فيه القواعدُ الدستورية العامةُ موضعَ التنفيذ؛ إذ لا يستطيع الحفاظَ على مؤسسات الحرية إلا شعبٌ تعوَّد على الحرية. ولهذا يرى م. والزَر M. Walzer أن الحقَّ بالهجرة يجد حدَّه في حقِّ الكيان السياسي بالحفاظ على سلامة نمط حياته. وحقُّ المواطنين بتقرير المصير يضمن برأيه الحقَّ بالحفاظ على أنماط الحياة الخاصة المختلفة[٢٢].

(هـ) تسمح هذه الحجة بقراءتين لها، متعارضتين. فبحسب قراءة أصحاب المذهب الجماعي، يجب على هذه الحجة أن تفرض على الحق الليبرالي بالهجرة قيوداً معيارية إضافية. وهكذا تضاف إلى القيود الوظيفية التي تنتج عن شروط إعادة الإنتاج التي يفرضها النظام الاقتصادي والاجتماعي قيودٌ أخرى تضمن الجوهرَ الإثني - الحضاري لأنماط الحياة المختلفة. وبهذا تكتسب الحجة معنى جزئياً خاصاً لا تتشابك المواطَنةُ بحسبه مع الهوية القومية، بل مع هويات محدَّدة حضارية مطبوعة تاريخياً. وهكذا يصوغ هـ. ر. فان غنسترن، مستنداً الى روحية ح. آرندت، الشرطَ التالي للسماح بالمواطَنة في كيان ديمقراطي: «إن المواطن المتَوَقَّع يجب أن يكون قادراً، وأن يريد أن يكون عضواً في هذه الجماعة التاريخية الخاصة وفي ماضيها ومستقبلها وفي أشكال حياتها ومؤسساتها التي يفكر أعضاؤها ويعملون ضمنها. وليس هذا، في جماعة تعطي قيمةً لسيادة أعضائها وحكمهم، تطلُّباً بانسجام تام. ولكنه ضروري لمعرفة اللغة والحضارة والاعتراف بتلكَ المؤسسات التي تَدعم إعادة إنتاج المواطنين الذين يستطيعون إصدار الأحكام المستقلة والمسؤولة»[٢٣].

يجب أن تُفهَم المقدرةُ المطلوبة «على التصرّف كمواطن في هذا الكيان السياسي الخاص» بمعنى مختلف، أي بمعنى عمومي، طالما أن الكيانَ السياسي نفسه يحقِّق القواعدَ الدستورية العامة. وتتعلّق هويةُ الكيان السياسي، التي لا يجوز أن تمسها الهجرة، بالدرجة الأولى بالمبادئ القانونية المثبَتة في الحضارة السياسية، لا بنمط حياة إثني - حضاري خاص بالإجمال. وهكذا لا يجب أن نتوقع من المهاجرين إلا الاستعدادَ للخوض في الحضارة السياسية في وطنهم الجديد من دون أن يتخلوا عن النمط الحياتي الحضاري الذي نشأوا فيه. ولا تمتد عملية التكييف الحضاري السياسية إلى كل عملية التعليم الاجتماعي. فالمهاجرون الذين يأتون بنمط حياة جديد يمكنهم بالأحرى أن يوسِّعوا تلك المناظير التي يُفَسَّر من خلالها الدستورُ السياسي المشترك أو يضاعفوها: «إن الناس يعيشون في جماعات ذات روابط وحدود، ولكن هذه الروابط والحدود قد تكون على أنواع مختلفة. ويجب أن تكون هذه الروابط والحدود في المجتمع

الليبرالي متكيِّفة مع المبادئ الليبرالية. فالهجرة المفتوحة قد تغيِّر طابع الجماعة ولكنها لا يجب أن تترك الجماعة من دون أي طابع»[٢٤].

تنبثق عن النقاش الذي تابعناه من (أ) إلى (هـ) نتيجةٌ معيارية، قوامُها أن الدول الأوروبية يجب أن تتفق على سياسة هجرة ليبرالية. فلا يجوز للدول الأوروبية أن تتحصَّن في حصن المغالاة في الوطنية ضد ضغط الراغبين في الهجرة وطالبي اللجوء. ويضم الحقُّ الديمقراطي بتقرير المصير الحقَّ بالحفاظ على الحضارة السياسية الخاصة التي تشكل سياقاً محسوساً لحقوق المواطنين؛ ولكن الحق الديمقراطي في تقرير المصير لا يحتوي الحق في الحفاظ على نمط حضاري ذي امتياز. وتستطيع أنماطٌ حياتية متعددة أن تتعايش متساوية في إطار دستور دولة القانون الديمقراطية. ولكن هذه الأنماط الحياتية يجب أن يغطِّي بعضُها بعضاً في حضارة سياسية مشتركة منفتحة على حوافز تأتي بها أشكال حياتية جديدة.

وحدها المواطَنةُ الديمقراطية التي لا تغلق نفسها كجزء خاص تستطيع أن تهيئ الطريقَ لوضع المواطن العالمي الذي يتخذ شكلاً في التّواصلات السياسية العالمية. حربُ فيتنام والتغيراتُ الثورية في شرق ووسط أوروبا وحربُ الخليج هي الأحداث السياسية العالمية الأولى بالمعنى الضيق. وقد أدت وسائلُ الإعلام الإلكترونية إلى عرضها أمام رأي عام واسع الانتشار. تناول كانط ردود الفعل التي أتى بها الجمهورَ الذي شاركَ في الثورة الفرنسية. وقد تعرَّفَ كانط آنذاك ظاهرةَ رأيٍ عام عالمي يصبح اليوم في سياق التواصل بين مواطني العالم حقيقةً سياسية. حتى القوى العالمية يجب أن تحسب حساب احتجاجات تنشأ في العالم كله. ولكن ما من شكٍّ في بدء انقضاء الحال الطبيعية التي ما زالَت قائمة بين الدول الميالة إلى الحرب والتي فَقَدت سيادتها. فوضعُ المواطَنة العالمية لم يعد شبحاً وحسب، حتى ولو كنا بعيدين عنه. فمواطَنةُ الدولة ومواطَنة العالم تشكلان معاً استمراريةً ابتدأت ترتسم ولو في خطوط عريضة.

الهوامش

* "Staatsbürgerschaft und nationale Identität", *Faktizität und Geltung*, pp. 632-660, Frankfurt 1992.

١ . أشكر إنغبورغ ماوس Ingeborg Maus وكلاوس غُنتر Klaus Günther على اقتراحاتهما النقدية وما أوحيا به إلي .

٢ . P. Glotz, *Der Irrweg des Nationalstaats*, Stuttgart 1990; J. Habermas, *Vergangenheit als Zukunft*, Zürich 1991.

٣ . M. R. Lepsius, "Der europäische Nationalstaat", in: id., *Interessen, Ideen und Institutionen*, Opladen 1990, 256 ff.

٤ . قارن مادة "Nation" في *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Vol. 6, 406-414.

٥ . M. R. Lepsius, "Ethnos und Demos", in: Lepsius (1990), 247-255.

٦ . قارن بالنسبة لما يلي R. Grawert, "Staatsangehörigkeit und Staatsbürgerschaft", *Der Staat*, 23, 1984, 179-204.

٧ . P. H. Shuk, R. M. Smith, *Citizenship without Consent*, New Haven 1985, chap. 1.

لم يجر بشكل ثابت وفي كل مكان فصلُ المعنى المعياري للانتماء إلى الدولة عن مواصفات التحدّر الناسَبة . فالمادة ١١٦ من الدستور الألماني على سبيل المثال تذكر الألماني بحسب الوضع، أي من ينتمي إلى الشعب الألماني بواسطة «الاعتراف بالجماعة الحضارية»، من دون أن يكون ألماني الجنسية ؛ وهو يتمتع بحق خاص في أن يحمل الجنسية الألمانية .

٨ . R. Grawert, "Staatsvolk und Staatsangehörigkeit", in: J. Isensee & P. Kirchhof (Ed.), *Handbuch des Staatsrechts*, Heidelberg 1987, 684ff.

٩ . Ch. Taylor, "The Liberal-Communitarian Debate", in: N. Rosenblum (Ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge, Mass. 1989, 178ff.

١٠ . Taylor (1989), 178.

١١ . P. Kielmannsegg, "Ohne historisches Vorbild" (*Frankfurter Allgemeine Zeitung*, 7.12.1990).

١٢ . M. R. Lepsius, *Die Europäische Gemeinschaft*, Beitrag zum 20. Deutschen Soziologentag, Frankfurt/Main 1990.

١٣ . T. H. Marshall, *Citizenship and Social Class*, Cambridge, Mass. 1950.

١٤ . B. S. Turner, *Citizenship and Capitalism*, London 1986.

١٥ . J. M. Barbalet, *Citizenship*, Stratford, England 1988.

١٦ . حذفت بعض السطور التي تتناول قوانين ألمانية تتعلق بالأجانب وخصوصاً باللاجئين . [المعرِّب]

١٧ . R. Goodin, "What is so Special about our Fellow Countrymen?", *Ethics* 98, July 1988, 663-686.

١٨. H. Shue, "Mediating Duties", *Ethics* 98, July 1988, 687-704.

١٩. J. H. Carens, "Aliens and Citizens: The Case for Open Borders", *Review of Politics* 49, 1987, 258.

٢٠. H. R. van Gunsteren, "Admission to Citizenship", *Ethics* 98, July 1988, 752.

٢١. D. Miller, "The Ethical Significance of Nationality", *Ethics* 98, July 1988, 648.

٢٢. M. Walzer, *Spheres of Justice*, New York 1983, 31-63.

٢٣. H. R. van Gunsteren (1988), 736.

٢٤. Carens (1987), 271.

في إضفاء الشرعية بواسطة حقوق الإنسان *

إلى إنغبورغ ماوس Ingeborg Maus بمناسبة عيد ميلادها الستين

سأستخدم مفهوم إضفاء الشرعية Legitimation، وطبقاً لذلك مفهوم الشرعية Legitimität أيضاً، بمعنى محدود محدوديةً مضاعَفة: فأنا أتناول إضفاء الشرعية في نظام سياسي، وحصراً إضفاء الشرعية في دولة الدستور الديمقراطية. وسأذكّرُ أولاً باقتراح قدَّمتُه في سياق آخر لإعادة تركيب الوثاق الداخلي بين الديمقراطية وحقوق الإنسان[1]. بعدَها سأعالج بعض الوجوه التي يُنتقَد اليوم على أساسها مفهومُ حقوق الإنسان الذي نشأ في الغرب - سواء كان الانتقاد آتياً من خطاب الغرب مع نفسه، أو من خطابات تجريها حضارات أخرى معه.

١. التبرير المرحليّ لدولة الدستور الديمقراطية

أبدأ بتوضيح المفهوم السياسي لإضفاء الشرعية. فحاجة أنظمة تتميز بامتلاكها سلطةَ التنظيم الرسمية (وتختلف مثلاً عن بنى السيادة في المجتمعات القبلية) إلى الشرعية تتضح من خلال مفهوم السلطة السياسية. ولأن مجال السلطة الرسمية هذا يأخذ شكله في أنماط القانون المختلفة، فالأنظمة السياسية تتغذّى من تطلّب القانون للشرعية. فالقانون لا يتطلّب فقط قبولاً؛ ولا يتطلّب ممّن يتوجّه إليهم اعترافاً واقعياً فقط، بل يتطلّب أن يستحقّ الاعترافَ به. ولهذا تدخل في نطاق إضفاء الشرعية على نظام رسمي، يأخذ شكلاً قانونياً، كلُّ

التركيبات والبراهين العامة التي تفي بتطلّب القانون جدارةَ الاعتراف به.

ينطبق هذا على كل الدول. أما الدول الحديثة فتتميز بأن سلطتها السياسية تتكوَّن آخذةً شكل قانون وضعي، أي مصوغ ومُلزم. ولأن السؤال عن نوع الشرعية السياسية يطاله التّحولُ في شكل القانون أيضاً، أود فيما يلي أن أرسم معالم القانون الحديث من حيث بنيته وكيفية سريانه (١)، قبل أن اعرّج على نموذج الشرعية المطابق لذلك (٢).

(١) تنشأ القوانين الحديثة جوهرياً انطلاقاً من الحقوق الشخصية. وتُفسح هذه الحقوق لشخص قانوني مجالات قانونية ليتصرَّف بحسب أولوياته الخاصة. بذلك تحلُّ هذه الحقوق الشخصَ ذا الحق بطريقة معدَّلة جيداً من أي تعليمات أو وصايا خلقية من نوع آخر. في أي حال، لا أحد ملزم قانونياً، ضمن حدود المسموح به قانونياً، بأن يبرِّر عمله علناً. بإدخاله الحريات الشخصية، يطبِّق القانونُ الحديث خلافاً لنظم قانونية تقليدية مبدأ هوبس القائل، إن كل شيء مسموح به، ما لم يكن ممنوعاً صراحة. وهكذا ينفصل القانون عن الأخلاق(٢). فبينما تخبرنا الأخلاق عن واجباتنا، تنتج من بنية القانون أولوية الحقوق. وبينما تُشتَقُّ الحقوقُ الخلقية من واجبات متبادَلة، تُشتق الواجبات القانونية من الحصر القانوني للحريات الشخصية. هذا التفضيلُ، في المفاهيم الأساسية، للحقوق على الواجبات يجد وضوحه في المفاهيم الحديثة للشخص القانوني وللجماعة القانونية. أما عالم الأخلاق الذي تذوب حدوده في المكان الاجتماعي والزمان التاريخي معاً فيطال كلَّ الأشخاص الطبيعيين في تعقُّد تاريخ حياتهم. في المقابل تحمي جماعةٌ قانونيةٌ محدَّدَة الموقع في المكان والزمان سلامةَ المنتمين إليها بمقدار ما يتخذون الوضع الإصطناعي، وضعَ حمَلَة حقوق شخصية.

وتنعكس هذه البنية في الكيفية الخاصة لسريانَ القانونَ، التي تجعل واقعيةَ التنفيذ الرسمي للقانون تتقاطع مع شرعية عملية لوضع القانون عقلية بحسب تطلُّبها الخاص. ويدع القانونُ الحديث لجَمهورهَ الحرية، إما ليعتبروا المعايير تحديداً فعلياً لمجال تصرّفهم ويتّبعوا تعاملاً استراتيجياً مع العواقب المتوقَّعة لانتهاكات ممكنة للقواعد فقط، أوَ ليتبعوا الوصايا «احتراماً للقانون». وقد سبق

لكانط أن نوّه في مفهومه للشرعية بارتباط هذين الأمرين اللذين لا يمكن من دونهما أن يُرتجى من أشخاص ذوي مسؤولية خلقية أن يخضعوا للقانون. ومعايير القانون يجب أن تكون موضوعة بشكل يخوّلنا أن نعتبرها، على اختلاف وجوهها، قوانينَ إجبارية وقوانينَ الحرية، في آن معاً. ويجب على الأقل أن يكون بإمكاننا اتّباعُ معايير القانون، لا لأنها تجبرنا على ذلك، بل بسبب شرعيتها. وصحةُ المعيار القانوني تعني أن السلطة الرسمية تضمن الوضع الشرعي للقوانين وتنفيذها الواقعي، في الوقت نفسه. ويجب على الدولة أن تحقّق أمرين: قانونيةَ التصرّف، بمعنى الإتّباعِ المتوسِّط للمعايير والمجبَر عليه عند الضرورة بواسطة العقوبات، من جهة - وشرعيةَ القواعد التي يوجِدهاَ، في كل حين، اتباعُ معيار ما بسبب احترام القانون، من جهة أخرى.

أما بالنظر إلى شرعية القوانين، فثمة بالدرجة الأولى صفة شكلية أخرى مهمة، ألا وهي وضعية القانون المصوغ. إذ كيف يمكن إرساءُ شرعية قوانينَ يمكن للمشرّع السياسي أن يغيّرها في كل وقت؟ معايير الدستور قابلة لَلتغيير أيضاً؛ وحتى المعاييرُ الأساسية التي يعلن الدستور أنها غير قابلة للتعديل تشاركُ كلَّ قانون وضعي المصيرَ نفسه، إذ يمكن إبطالها بعد تغيير النظام، على سبيل المثال. وقد كان حصرُ خضم الزمنية الذي دخله القانون الوضعي بواسطة الأخلاق ممكناً، حين كان ممكناً الرجوع إلى قانون طبيعي مُثْبَت دينياً أو ميتافيزيقياً. وكان على القانون الوضعي الزمني أن يبقى ذا مرتبة أدنى مَن قانون خلقي سار أبدياً - وذلك بمعنى تراتبية قوانين - وأن يتلقى من هذا القانون توجهاته الدّائمة. ولكن صورَ العالم الاندماجية والخلقيات الملزِمة جماعياً تداعت في المجتمعات التعددية.

لقد قدمت النظريّة السياسية جواباً مزدوجاً على السؤال عن الشرعية: سيادةَ الشعب وحقوقَ الإنسان. يحدِّد مبدأ سيادة الشعب منهجاً يوطِّد بسبب خصائصه الديمقراطية توقّعَ حقوق الإنسان على نتائج شرعية. ويعبّر هذا المبدأ عن نفسه في حقوق التواصل والمشاركة التي تضمن سيادة المواطنين العامة. في مقابل ذلك تُرسي حقوقُ الإنسان الكلاسيكيةُ تلك التي تضمن لمواطني المجتمع الحياةَ

والحرية الخاصة، أي مجالات التصرّف اللازمة لينفّذوا خطط حياتهم الشخصية، قواعدَ سيادة للقوانين شرعية بحد ذاتها. بحسب وجهتي النظر المعياريتين هاتين، يجبُ على القانون المصّوغ، أي القابل للتغيير، أن يحصل لنفسه على الشرعية كوسيلة لحماية سيادة الفرد الخاصة وسيادته كمواطن، على السواء.

(٢) لكن النظرية السياسية لم تستطع أن تسوّي بجدّية التوترَ القائم بين سيادة الشعب وحقوق الإنسان، أي بين «حرية القدماء» و «وحرّية الحديثين». فقد قدّم المذهبُ الجمهوري المتطرّف الذي يعود إلى ارسطوطاليس والمذهب الإنساني السياسي في عصر النهضة السيادةَ العامة للمواطنين على الحريات غيرَ السياسية للأشخاص الذين لا يتمتّعون بأية صفة رسمية. وقد اشتمّ المذهبُ الليبرالي الذي يعود إلى لوك Locke خطرَ الأكثريات الطاغية وحكَمَ بأولوية حقوق الإنسان تجاه إرادة الشعب (منذ القرن التاسع عشر، في أي حال). وكان على حقوق الإنسان في الحال الأولى أن تدين بشرعيتها لنتيجة تفاهم ذاتيٍّ خلقيٍّ وسيادة تقرير المصير الذاتيِّ للكيان السياسي؛ وكان على حقوق الإنسان في الحال الأخرى أنَ تقيم منذ البدء حواجزَ شرعيةً، تمنع إرادة الشعب المستقلة من السطو على مجالات الحرية الشخصية التي لا يجوز المساس بها. ردّاً على هذه الانفراديات التي يكمل بعضها بعضاً، يجب علينا الأصرار على أن فكرة حقوق الإنسان - بحسب كانط، الحق الأساسي في حريات تصرف شخصية متساوية - لا يجوز أن تُفرَض على المشرِّع المستقل كحاجز خارجي وحسب، ولا أن تستعمَل كلوازم وظائفية تخدم أغراضه[٣].

وليتم التعبير عن هذا الحدس بشكل صحيح، يُستحسَنُ الانطلاقُ من السؤال التالي الذي سأتطرق إليه مجدداً في سياق البحث: ما هي الحقوق الأساسية التي يجب على المواطنين الأحرار والمتساوين أن يعترفوا بها بعضُهم لبعض، إذا أرادوا أن ينظّموا عيشَهم المشترك شرعياً بوسائل القانون الوضعي؟ تجمع فكرةُ ممارَسة كهذه، واضعة للدستور، بين ممارسة الشعب سيادتَه وخلق نسَق من الحقوق. وإني أنطلق بذلك من المبدأ الذي لا أود هنا أن استفيض في مَناقشته،

وهو أنه يجوز للقواعد، التي قد يستطيع كلُّ المعنيين كمشاركين في خطابات عقلية أن يوافقوا عليها، أن تتطلّب الشرعية. ففي «الخطابات» يريد المشاركون التوصل إلى آراء مشتركة، إذ يحاولون أن يقنع بعضهم بعضاً بأمر ما بواسطة الحجج، فيما أنهم يسعون في «المفاوضات» إلى تحقيق تسوية لمصالحهم المختلفة. (مع العلم بأن عدالة اتفاقات كهذه تتعلّق بعملية التوصّل إلى حلول وسط، وهي عملية لها أسُس خطابية.) وإذا كانت الخطابات (والمفاوضات) من هذا النوع هي المكان الذي يمكن لإرادة سياسية عاقلة أن تنشأ فيه، فمن اللازم أن يستند التوقّع إلى نتائج شرعية، تثبّتها العملية الديمقراطية، أي أن يستند في النهاية إلى تنسيق تواصلي: فإن أشكالَ التواصل الضروريةَ لبنيان إرادة عاقلة للمشرِّع السياسي - وبذلك ضامنة للشرعية - يجب أن تتمأسس هي أيضاً بدورها قانونياً.

إن الرباط الداخلي المطلوب بين حقوق الإنسان وسيادة الشعب يقوم حينئذ في أن حقوق الإنسان تمأسس شروط التواصل اللازمة لبنيان للإرادة سياسيٍّ عاقل. ولا تستطيع حقوقٌ، تَمكّن ممارسةَ سيادة الشعب، أن تُفرَض كتحديدات من الخارج على هذه الممارسة. تتضح هذه الفكرة مباشرةً فقط بالنسبة لحقوقَ المواطنين السياسية، أي حقوق التواصل والمشاركة، لا حقوق الحرية الكلاسيكية التي تضمن سيادة المواطن الخاصة. ولهذه الحقوق، كما يبدو، قيمةٌ داخلية، إذ عليها أن تضمن لكل إنسان ملاحقةً متساوية الحظوظ لأهداف حياته الخاصة وحمايةً قانونية فردية شاملة - وهي لا تظهر في قيمتها الأدواتية بالنسبة إلى بنيان الإرادة الديمقراطية.

لا يجوز لنا أن نتغاضى عن أن مواطني الدولة فقدوا الحرية في اختيار المجال الذي يمارسون فيه سيادتهم السياسية. فهم يشاركون في تشريع القوانين كذوات قانونية وحسب؛ ولكن لم يعد بإمكانهم أن يختاروا اللغة التي يستعملونها. وهذا يعني أن القانون بحد ذاته يجب أن يكون موجوداً وقابلاً للاستعمال قبل أن تتمأسَس شروطُ التواصل اللازمة لنشوء إرادة خطابية، وذلك في شكل حقوق المواطنين. لإنشاء هذا القانون، يلزم خلقُ وضعية الأشخاص القانونيين

المنضمين كحملة للحقوق الشخصية إلى جمعية حرة من الرفاق في القانون، والذين يسعهم عندَ الضرورة أن يحصلوا على مطالبهم القانونية قضائياً. فالقانون لا يوجَد، إذا لم توجد السيادةُ الخاصة التي يتمتّع بها الأشخاص القانونيون. وهكذا ليس ثمة مجال للمأسسة القانونية لتلك الشروط التي يمكن للمواطنين أن يشتركوا في ظلِّها في ممارسة تقرير المصير، إذا لم تتوفر حقوق الحريات الكلاسيكية، وخاصة الحق الأساسي في حريات التصرف الشخصية المتساوية.

هكذا تشترط السيادة الخاصة والسيادة العامة، الواحدةُ منها وجودَ الأخرى. ويقوم الوثاق الداخلي بين الديمقراطية ودولة القانون في أن المواطنين يمكنهم، من ناحية، أن يستخدموا سيادتَهم العامة بشكل مناسب إذا حصلوا، بناءً على سيادة خاصة مضمونة، بالتساوي على استقلاليتهم بمقدار كاف؛ وأنهم يستطيعُون من ناحية أخرى التمتعَ بالتساوي بالسيادة الخاصة، إذا استفادُوا بشكل مناسب من سيادتهم السياسية كمواطنين. ولهذا فإن الحقوق الأساسية السياسية والحقوق الأساسية الليبرالية لا يمكن فصلها بعضها عن بعض. صورة النواة والقشرة هي صورة مضلِّلة في هذا السياق - إذا إنها توحي بوجود نواة من حقوق الحريات الأساسية التيَ يجوز لها أن تتقدَّم على حقوق التواصل والمشاركة(٤). أما بالنسبة لنموذج الشرعية الغربي فجوهريٌ أن حقوقَ المواطنين وحقَّ الحرية هي ذات مصدر واحد.

٢. نقدُ الغرب لذاته

تحمل حقوق الإنسان رأساً ذا وجهين يتجه صوب الأخلاق والقانون في الوقت نفسه. فهي، بصرف النظر عن مضمونها الخلقي، تتخذ شكل الحقوق القانونية. وهي تتناول مثل المعايير الخلقية كلَّ شيء «يحمل وجهاً بشرياً»، ولكنها، كمعايير قانونية، تحمي الأفراد إذا كانوا فقط تابعين لجماعة قانونية - أي إذا كانوا مواطنين لدولة - أمة، كما هو متعارف عليه. هكذا ينشأ توتر فريد من نوعه بين المعنى الكونيّ لحقوق الإنسان والشروط المحلية لتحقيقها: فهي

يجب أن تسري على كل الناس من دون استثناء - ولكن كيف يمكن التوصّل إلى ذلك؟ يمكننا من جهة أن نتصور أن الانتشار العالمي لحقوق الإنسان يعني أن كل الدول القائمة تحولت إلى دول قانون ديمقراطية - ليس فقط اسمياً -، وأن لكل شخص الحق بأن يختار جنسيته. ولكننا بعيدون عن هذا الهدف، كما يبدو. أما البديل فقد يكون في أن يتذوق كل شخص، كمواطن في هذا العالم، حقوق الإنسان فعلياً وبشكل مباشر. وهذا هو بالضبط ما تشير إليه المادة ٢٨ من إعلان الأمم المتحدة لحقوق الإنسان، إذ تشير إلى نظام عالمي «تتحقق فيه تماماً كلُّ الحقوق والحريات المذكورة في هذا الإعلان». ولكن هذا الهدف، أي التوصل إلى حقّ لمواطني العالم مؤسَّس بشكل فعّال، ما زال بدوره بعيداً جداً عن التحقيق.

أثناء الانتقال من نظام قوامُه الدولة - الأمة إلى نظام عالمي لا يسعنا أن ندرك تماماً ما هو أكثر خطورة: أهو العالم الزائل لذوات القانون الدولي المستقلة التي فقدت منذ زمن طويل براءتها، أو هو بالأحرى هذا الوضع المشوَّش غير الواضح لمؤسسات ومؤتمرات تتجاوز القوميات، باستطاعتها أن تمنح شرعيات مشكوك في أمرها، رغم أنها ما زالت معتمدة كما في السابق على الإرادة الحسنة للدول والتحالفات القوية[٥]. في وضع غير مستقر كهذا، تقدِّم حقوق الإنسان القاعدة الشرعية الوحيدة التي يعترف بها الكل لسياسة جمعية الأمم؛ وقد قبلت كل الدول تقريباً نص شرعة الأمم المتحدة لحقوق الإنسان. لكن التطبيقَ العام لحقوق الإنسان ومضمونَها وتراتبَها ما زال موضوع خلاف. كما يترافق النقاش الدائر بواسطة حجج معيارية حول حقوق الإنسان وشكّاً أساسياً يتناول إمكانية تطبيق شكل الشرعية السياسية الذي نشأ في الغرب تحت الشروط المتوفِّرة في حضارات أخرى. والأكثر تطرفاً في هذا الرأي هم مثقّفون غربيون يزعمون أن ما وراء الإصرار على التطبيق العالمي لحقوق الإنسان هو طمع الغرب في فرض هيمنته وحسب.

وهذا ليس من قبيل المصادفة. فمن ميِّزات العقلانية الغربية أن يكتسب المرء مسافة تجاه تقاليده الخاصة ويوسِّعَ بذلك مناظيره المحدودة. فليس التاريخ

الأوروبي لتفسير حقوق الإنسان وتحقيقها إلا تاريخ نزع الصفة المركزية عن نظرتنا للأمور. وما توصَف بأنها حقوقٌ متساوية للجميع لم تطل المضطَّهدين والمهشَّمين والمبعَدين إلا لاحقاً، وتدريجياً. ولم يُعترَف بالعمال والنساء واليهود والشاذين جنسياً واللاجئين كـ «بشر» لهم الحق بالمعاملة بالمثل إلا بعد نضالات سياسية مديدة وصعبة. المهم حالياً هو أننا، إذا تطلعنا إلى الوراء، نجد أن دفعات التحرُّر الفردية تقوم أيضاً بالوظيفة الإيديولوجية التي قامت بها حقوق الإنسان حتى ذلك الحين. ففي كل حين استُخدم الطلب المساوي بأن تسري حقوق الإنسان عموما وعلى الجميع كوسيلة أيضاً لحجب عدم المساواة الفعلي الذي يطال بصمت المنبوذين. وقد أيقظت هذه الملاحظة الشك في أن حقوق الإنسان قد تقتصر على هذه الوظيفة الإيديولوجية. إذ ألم تعمل حقوق الإنسان درعاً لعمومية كاذبة - لبشرية وهمية استطاع الغرب الامبريالي أن يخفي وراءها ذاتيَّته ومصلحتَه الخاصة؟ ويُمارَس تأويل الشك هذا لدينا في قراءة، تتبع هايدغر وكارل شميت، ناقدة للعقل وناقدة للسلطة.

بحسب الصيغة الأولى، تعبِّر فكرة حقوق الإنسان عن عقل غربي متجذر في الفلسفة الافلاطونية تحديداً. ويتجاهل هذا العقل بواسطة «استنتاج خاطئ تجريدي» حدودَ سياق نشوئه، والاعتبارَ المحلّي المجرَّد لمقاييسه التي قُصد لها أن تكون عالمية. ولكل التقاليد وصور العالم أو الحضارات مقاييسُ خاصة لَلحق والباطل، ممتنعة على القياس. ويغيب عن هذا النقد المسوِّي للعقل أن خطابات التنوير إنما تتميَز برجوعها الخاص إلى ذاتها. وهكذا فإن خطاب حقوق الإنسان قابلٌ لأن يستمع لكل الأصوات. لهذا فهو نفسه يسلِّف المقاييس التي في ضوئها تُكتشَف الانتهاكاتُ المستترة للتطلُّب الذاتي وتُصحَّح. وهذا ما دعاه لوتس فنغرت Lutz Wingert بـ «المعلَّمَ التفتيشي» لخطاب حقوق الإنسان[٦]: حقوق الإنسان التي تتطلب شمل الآخر تعمل في الوقت نفسه كأجهزة تحسسٍ لعمليات الفرز التي تمارَس باسمها.

أما نقد السلطة فيتصرف بقدر أكبر من الغلاظة. فهو يُنكر أيضاً الحق باعتبار عالمي، مشيراً إلى الأفضلية الجينيّة لخصوصية مكتومة. تكفينا هنا حيلةٌ

تخفيضية لرد النقد. فكما يُزعَم، لا يمكن أن تنعكس في لغة القانون المعيارية إلا ادعاءات السلطة الواقعية لإثبات الذات السياسي؛ وهكذا تختبئ عادةً، بحسب ما يزعَم، خلف مطالب القانون العالمية إرادةُ التنفيذ الفردية الخاصة بجماعة معينة. ولكن أمماً أكثر نجاحا تعلمت في القرن الثامن عشر كيفية تدجين السلطة الخالصة بواسطة القانون الشرعي. «من يقول: الإنسانية، يكذب» - هذه القطعة المعهودة من الإيديولوجيا الألمانية تشي فقط بنقص بالخبرة التاريخية(٧).

على المثقفين الغربيين ألا يخلطوا بين خطابهم الخاص حول وقوعهم أسرى المركزية الأوروبية، ونقاشات يجريها آخرون معهم. تواجهنا بالطبع في سياق الخطاب بين الحضارات حججٌ استقاها الناطقون باسم الجهة الأخرى من النقد الأوروبي للعقل والسلطة، ليُظهروا أن سريان حقوق الإنسان إنما يبقى رغم كل شيء أسير سياق نشوئه الأوروبي. ولكن أولئك الذين يطوِّرون وعيهم الذاتي انطلاقاً من تقاليدهم الخاصة لا ينبذون حقوق الإنسان جملة. فثمة اليوم حضارات وديانات أخرى تواجه تحديات الحداثة الاجتماعية تماماً كما واجهتها أوروبا في تلك الأثناء حين اخترعت، إلى حدٍ ما، حقوقَ الإنسان ودولةَ الدستور الديموقراطية.

سأتخذ فيما يلي الدورَ الإعتذاري لمشارك غربي في خطاب الحضارات حول حقوق الإنسان، منطلقاً من الفرضية، أن تلك المقاييس ترجع إلى الخلفية الحضارية الخاصة بالمدَنية الغربية، بقدر أقل مما ترجع إلى محاولة الإجابة على تحديات محدَّدة تفرضها حداثةٌ اجتماعية صارت عالمية الانتشار. وقد نقيّم الشروط المبدئية الحديثة هذه بشكل أو بآخر، ولكنها تشكِّل بالنسبة لنا واقعاً لا يدع لنا أي اختيار، فلا يحتاج، من أجل ذلك، إلى تبرير استرجاعي ولا يستطيعه أيضا. فالجدل القائم حول تفسير ملائم لحقوق الإنسان لا يتناول جدارة «الظرف الحديث» بأن يُتَمَنّى، بل تفسيراً لحقوق الإنسان يفي بحق العالم الحديث من وجهة نظر حضارات أخرى أيضاً. يدور النقاش بالدرجة الأولى حول المذهب الفردي والطابع العلماني لحقوق الإنسان، وكلاهما يتركّزان في مفهوم السيادة.

إسهاماً في الايضاح، لا بد من أن أرسي نقدَ النقد على قواعد وصف، ما يعبِّر

صراحةً عن مقاييس إضفاء الشرعية في الغرب. فإعادة التركيب المقترَحة أعلاه للرباط القائم بين حقوق المواطنين والحق في الحرية تنطلق من وضعٍ، يفكّر فيه، كما يمكننا الافتراض، مواطنون أحرار ومتساوون في كيفية تنظيمهم عيشهم المشترك شرعيّاً وبوسائل القانون الوضعي على حد سواء. وأود أن اذكّر مسبقاً بمضامين ثلاثة لهذا الاقتراح تمهيداً لنقاشنا اللاحق:

(أ) يبدأ هذا النموذج بالعلاقات الأفقية القائمة بين المواطنين ويتناول في خطوة ثانية لاحقة، إي على أساس الحقوق الأساسية الموجودة، علاقات المواطنين بجهاز الدولة الضروري وظيفياً. وهكذا نتجنّب التركيز الليبرالي على مسألة ضبط طاقة العنف الرسمية. هذا السؤال واضح طبعاً من وجهة نظر التاريخ الأوروبي، ولكنه يدفع بالسؤال البريء الذي يتناول الترسيخ التضامني للكيان السياسي إلى موقع متأخر.

(ب) يفترض السؤال الذي انطلقنا منه وجود المجال الملتقَط للقانون الاجباري والمصوغ كوجود ذي غرض وغير إشكالي. ولا يعالَجُ خلقُ تجمع من الأشخاص القانونيين، الذيّن يُعتبَرون حملةً لحقوق شخصية، مثل قرار يحتاج إلى برهنة معيارية (كما هي الحال في قانون العقل). فإن البرهنة الوظيفية تكفي، لأنه ما من بديل وظيفي لإنجازات الدمج التي يؤديها القانون الوضعي في المجتمعات المعقّدة، سواء في آسيا أو في أوروبا. وقد استمر وجود هذا النوع من المعايير المصطَنعة، المجبرة والضامنة للحرية في الوقت نفسه، عبر إنتاج أحد أشكال التضامن المجرَّد الموجود بين مواطني الدولة أيضاً بين غرباء، يودّون أن يبقوا غرباء تجاه بعضهم البعض.

(ج) أما نموذجُ ممارسة وضع الدستور فيُفهَم به أخيراً أن حقوق الإنسان لا توجَد مسبَقاً كمُعطَيات خلقَية. فهي بالأحرى تصاميم، مكتوبٌ على جبينها أنها يجب أن تمتلك، بعكس الحقوق الأخلاقية، وضعاً سياسياً مُلزماً. فهي، كحقوق شخصية ذات طبيعة قانونية منذ الأصل وبحسب مفهومها، مَهيّأة لتُوَضَّع بواسطة هيئات مشرِّعة.

هذه التأملات لا تغير شيئاً في التفصيلة الفردية وفي القاعدة العلمانية للأنظمة

القائمة على حقوق الإنسان، بل هي تشدِّد بالاحرى على القيمة المركزية للسيادة. ولكنها تجعل النقد الذي وجِّه في خطاب الحضارات حول حقوق الإنسان ضد كلا الجهتين يظهر في ضوءٍ آخر.

٣. خطاب الآخرين لنا: «قِيمٌ آسيوية»

منذ إعلان حكومة سنغفورة عن القيم المشتركة (1991) Shared Values والإعلان المشترك الذي توصّلت إليه سنغفورة وماليزيا وتايوان والصين في بنكوك (١٩٩٣)، نشأ سجالٌ، عكسه مؤتمر فيينا لحقوق الإنسان، ارتبطت فيه الأقوال الاستراتيجية لممثلي الحكومات مع المساهمات التي قدّمها مثقفون معارضون ومستقلون، أو عارضتها. تتناول الانتقاداتُ بشكلٍ أساسي التفصيلةَ الفرَدية لحقوق الإنسان. ويتّجه النقد الذي يعتمد على «قيم» محلية لحضارات الشرق الأقصى الكنفوشيوسية الطابع في ثلاثة اتجاهات. فهو (١) يتساءل عن التفضيل المبدئي للحقوق على الواجبات، ويُبرز (٢) «تسلسلاً» جماعياً معيَّناً لحقوق الإنسان، ويشكو (٣) من العواقب السلبيةَ التي تسببها قوانين فردية النزعة في رباط الدولة الاجتماعي.

(١) صُلبُ النقاش هو الأطروحة أن حضارات آسيا القديمة (والحضارات القبلية في أفريقيا)[٨] تقدِّم الجماعة على الفرد، ولا تعرف الفصل الحاد بين القانون والأخلاق. تقول هذه الأطروحة إن الكيان السياسي العام تكامَلَ تقليديا بواسطة الواجبات أكثر من الحقوق. ولا تعرف الأخلاق السياسية بحسب وجهة النظر هذه حقوقاً شخصيةً، بل فقط حقوقاً تُمنَح للأفراد. ولهذا فإن الخُلُق الجماعي المتجذِّر في التقليد المحلي، هذا الخُلُق الذي يتطلب من الأفراد الانسجامَ والخضوع، لا يتفق مع الفهم الغربي للقانون، وهو فهمٌ يركّز على فردية الحقوق[٩].

يبدو لي أن النقاش الذي يعتمد بهذا الشكل على الفروق الحضارية يأخذ منحى خاطئاً. يمكننا بالطبع أن نستنتج من شكل القانون الحديث ما يتعلّق

بوظيفته. فالحقوق الذاتية تماثل غطاءً واقياً لسيرة حياة الشخص الخاصة، ولكن من وجهة نظر مزدوجة: فهي تحمي الملاحقة الضميرية لشكل حياة خلقيٍّ، بمقدار لا يقل عن حمايتها للتوجُّه بحسب الأولويات الخاصة، وتطلقه اعتبارات خلقية. هذا الشكل القانوني يتلاءم مع مستلزمات النجاح في مجتمعات اقتصادية تعتمد على قرارات غير مركزية يتخذها لاعبون عديدون مستقلون. تُدرج المجتمعاتُ الأسيوية أيضاً القانونَ الوضعي كمجال توجيه في إطار التبادل التجاري المعولَم. تفعل المجتمعات ذلك للأسباب الوظيفية نفسها التي دفعت في الماضي بهذا الشكل من القانون في الغرب لأن يفرض ذاته ضد أشكال تجمعية قديمة للتحويل الاجتماعي. فالضمانة القانونية هي مثلاً شرطٌ أساسيٌ لتبادل تجاري يعتمد على الثقة والتوقّع. لهذا فإن البديل الحاسم ليس على المستوى الحضاري بل على المستوى الاجتماعي الاقتصادي. فلا يمكن للمجتمعات الآسيوية أن تعتمد التحديث الرأسمالي من دون أن تستفيد من القوانين الفردية النزعة. إذ ليس من الممكن أخذ الواحد وترك الآخر. والسؤال، من وجهة نظر الدول الآسيوية، ليس ما إذا كانت حقوق الإنسان، كجزء من القوانين الفردية النزعة، تتفق مع التقاليد الحضارية الخاصة، بل ما إذا كان من اللازم أن تُأقلَم أشكالُ التكامل الاجتماعي والسياسي بحسب مستلزمات التحديث الاقتصادي المقبول بالإجماع، التي يصعب ردّها، أو إذا كان من الممكن الحفاظ على هذه التقاليد في وجه التحديث الاقتصادي.

(٢) هذه التحفظات ضدّ النزعة الفردية الأوروبية لا يتم التلفظ بها بهدف معياري، بل بهدف استراتيجي. ويتضح هذا الهدف الاستراتيجي حين ترتبطّ الحجج بالتبرير السياسي للسلطوية «الخفيفة» التي تمارسها ديكتاتوريات النمو. وينطبق هذا بشكل خاص على النقاش حول تراتبية حقوق الإنسان. فقد تعودت حكومات سنغفورة وماليزيا وتايوان والصين أن تبرِّر الانتهاكات التي يرفضها الغرب للحقوق القانونية الأساسية وحقوق المواطنين السياسية بواسطة الإشارة إلى «أولَوية» الحقوق الأساسية الحضارية والاجتماعية. وتخوّل هذه الدول نفسَها بواسطة «الحق بالتقدم الاقتصادي» - المفهوم جماعياً، كما يبدو -

«بتأجيل» تحقيق حقوق الحريات الليبرالية وحقوق المشاركة السياسية إلى أن يتوصل البلد إلى وضع من التطور الاقتصادي يسمح له بتأمين الحاجات الأساسية المادية للسكان بتساوٍ. وهكذا تبدو حريةُ الرأي والمساواةُ في الحقوق بالنسبة إلى شعب يعيش في البؤس أقلّ أهمية من التطلع إلى ظروف حياة افضل.

لا تتحول حججٌ وظيفيةٌ إلى حججٍ معيارية من دون سببٍ. بعض الظروف تدعم أكثر من سواها الفرضَ الطويلَ المدى لحقوق الإنسان. ولكن هذا لا يبرر نموذج تطور سلطوي، تخضع بحسبه حريةُ الفرد «لخير الجماعة» المحدَّد والملاحظ أبوياً. ولا تدافع هذه الحكومات بالحقيقة عن أية حقوق فردية، بل عن العناية الأبوية التي تسمح لها بحصر الحقوق المعتبَرَة في الغربِ كلاسيكية بحقّ الحياة والسلامة الجسدية والحماية القانونية الفردية الشاملة والمعاملة المتساوية وحرية الكلام وحرية التجمع وحرية الإعتقاد. أما من وجهة نظر معيارية، فإن المراعاة «المتصدِّرة» للحقوق الأساسية الحضارية والاجتماعية بلا معنى، إذ إنها تؤدي فقط إلى حماية «القيمة العادلة» (رولز)، أي الشروط الفعلية لاستخدام متساوي الحظوظ لتلك الحقوق الليبرالية والسياسية(١٠).

(٣) يرتبط دائماً بالحجتين المذكورتين نقدٌ للآثار المتوقَّعة الناتجة عن قوانين فردية النزعة، يبدو أنها تهدِّد سلامة أنظمة الحياة النامية في العائلة والجوار والسياسة. القوانين التي تزوِّد الأفراد بحقوق شخصية قابلة للمطالبة بها، تحمل بحسب هذا الرأي في طياتها إمكانية الصِّراع وتعارضٌ بذلك التوجّهَ نحو الاتفاق، هذا التوجّه الذي تتصف به الثقافة المحلية. من المستحسن أن نميز بين القراءة المبدئية والقراءة السياسية لهذا النقد.

من ناحية مبدئية، يكمن وراء التحفظ النقدُ المحق الموجَّه ضد فهم للحقوق الشخصية متجذِّر في التقليد الفلسفي الذي يعود إلى لوك Locke، هذا الفهم الذي جدَّدته اليومَ الليبرالية الجديدة المهيمنة. ويخطئ هذا المذهب الفردي القائم على الملكية، إذ يعتبر أن الحقوق الفردية القابلة بالمطالبة بها يمكن اشتقاقها فقط من معايير جماعة قانونية موجودة مسبقاً، معترَف بها بشكل تذاوتي. الحقوق الشخصية تتبع ما يحوزه أشخاص قانونيون أفراد؛ ولكن وضع

الأشخاص القانونيين كحمَلَة لهذه الحقوق الشخصية لا يتكون إلا في سياق الجماعة القانونية التي تستقرّ على قاعدة الاعتراف المتبادل بين أعضائها المشاركين بحرية. لهذا يجب تحرير فهم حقوق الإنسان من الوزن الميتافيزيقي الذي يمتلكه اعتبار الفرد ككائن يسبق كل تكوين اجتماعي ويأتي إلى العالم حاملاً حقوقاً مولودة. بهذه الأطروحة «الغربية» تلتغي أيضاً ضرورة أطروحة مضادة «شرقية»، تستحق بحسبها مطالب الجماعة القانونية التقدّمَ على المطالب القانونية الفردية. ويصبح القول بالبديلين: «الفرديين» و «الجماعيين» فارغاً من المضمون، إذا احتوت مفاهيمُ القانون الأساسية الوحدةَ المتعاكسة القائمة بين عمليات تشكيل الأفراد وعمليات تشكيل المجتمعات. فسلامة الشخص لا يمكن حمايتها، ولا يمكن ضمانُ التوصُّل الحر إلى تلك العلاقات القائمة بين الأشخاص وتلك التقليدات الثقافية التي تمكّن المرء من الحفاظ على هويّته إلا لأن الأشخاص القانونيين يمكن اعتبارهم أفراداً عن طريق تكوين المجتمع فقط. والفرديةُ المفهومة بشكل صحيح ناقصةٌ من دون هذه الرشة من «الجماعية».

أما من وجهة نظر سياسية، فالنقدُ الموجَّه إلى نتائج القانون الحديث اللاغية للدمج هو نقد ضعيف الدعائم. ولا يجوز أن تخلَط في هذه الدول عمليات تحديث مسرَّع وعنيف، اقتصادي واجتماعي، بصيغ قانونية يتم فيها اقتلاع الجذور والاستغلال وسوء استعمال السلطة الادارية. وما من علاج لقهر دكتاتوريات النمو إلا بقوننَة السياسة. ولا تُحَلّ مشاكل الدمج التي يجب على المجتمعات المعقَّدة أن تتغلب عليها إلا بوسائل القانون الحديث، حين يتولد بمساعدة القانون الشرعي ذلك الشكلُ المجرَّد من التضامن المواطني، الذي يدوم بدوام تحقيق الحقوق الأساسية[١١].

٤. تحدي الأصولية

ينصبّ الهجوم على فردية حقوق الإنسان على وجه من وجوه مفهوم السيادة، الذي هو أساس هذه الحقوق، ألا وهو الحريات التي تُضمَن للمواطنين تجاه

أجهزة الدولة وجهات أخرى. ولكن المواطنين يكونون أحراراً بالمعنى السياسي، حين يشرِّعون قوانينَهم. ويهيئ نموذج التجمّع المشرِّع للدساتير فهماً بنّاءً للحقوق الأساسية. يفهم كانط السيادة باعتبارها القدرة على ربط الإرادة الخاصة بآراء معيارية ناتجة عن الاستخدام العام للعقل. فكرةُ التشريع الذاتي هذه تُلهم أيضاً عمليةَ بنيان الإرادة الديمقراطية، وبواسطتها تتحول السيادةُ السياسيةُ إلى قاعدة لإضفاء الشرعية حيادية من جهة النظرة إلى العالم. وهذه الفكرة تجعل التأسيسَ الديني أو الميتافيزيقيَ لحقوق الإنسان أمراً يستغنى عنه. وهكذا فإن علمنة السياسة ليست إلا الجهة الأخرى لسيادة المواطنين السياسية.

يقدِّم المفهوم الأوروبي لحقوق الإنسان للناطقين باسم حضارات أخرى رقعةً تُهاجَم، ليس فقط فيما يختص بناحية السيادة – أي بالتفصيلة الفردية للحقوق الشخصية –، بل أيضاً فيما يختص بعلمنة السيادة السياسية المنفصلة عن صور دينية وكونية للعالم. أما من وجهة نظر الفهم الأصولي لأيٍّ من الأديان الثلاثة، الإسلام أو المسيحية أو اليهودية، فإن إدعاء امتلاك الحقيقة هو ادعاءٌ كليٌّ، أي جدير عند الضرورة بأن يُفرَض بوسائل العنف السياسي. وهذا المفهوم ذو نتائج بالنسبة لطابع الجماعة المقصي للآخر؛ فالشرعيات الدينية والمتعلقة بالنظرة إلى العالم، التي هي من هذا النوع، لا تتوافق مع استيعاب أصحاب العقائد الأخرى ومنحهم الحقوق.

يعني الإضفاء غير الديني للشرعية بواسطة حقوق الإنسان، أي فصل السياسة عن السلطة الإلهية، تحدّياً لا يثير الأصوليين وحدهم. فثمة أيضاً مثقفون هنديون، مثل أشيز ناندي، يكتبون «بيانات معادية للعلمانية»[١٢]. وهم ينتظرون التسامح المتبادل والإخصاب المتبادل لحضارتي الدينين الهندوسي والإسلامي من التشابك المتبادَل لطريقتي الملاحظة الدينية، أكثر مما يتوقعونه من حياد الدولة الديني. وهم يشكّون في صحة حياد سياسي، لا يحيِّد فعلا إلا الدين في أهميته العامة. في أفكار كهذه يرتبط السؤالُ المعياري عن كيفية إيجاد قاعدة مشتركة للعيش السياسي المشترك العادل بسؤال آخر تجريبي. وربما أدى تميُّز مجالٍ ديني منفصلٍ عن الدولة إلى إضعاف التأثير الذي تمارسه قوى الإيمان

الخاصة النزعة؛ ولكن مبدأ التسامح ليس ضد أصالة الاعتقادات وأنماط الحياة الدينية وادعائها الحقيقة، بل يجب أن يمكّن تعايشَها، متساويةً في الحقوق، ضمن الكيان السياسي الواحد.

إن نواة النقاش لا يمكن وصفها بالجدل حول الأهمية التي تنسبها حضارات مختلفة إلى الدين. فقد كان مفهوم حقوق الإنسان الجوابَ على مشكلة تواجهها اليوم حضارات أخرى، كما واجهتها أوروبا حين كان عليها أن تتغلّب على النتائج السياسية للانشقاق الديني. وصراع الحضارات يجري اليوم في إطار مجتمع العالم الذي يجب فيه على فاعلين جماعيين أن يتفقوا، شاؤوا أو أبوا، على معايير العيش المشترك بصرف النظر عن تقاليدهم الحضارية المختلفة. فالحماية المستقلّة ضد التأثيرات الخارجية لم تعد في وضع العالم الحالي خياراً. عدا ذلك، تنفجر التعددية فيما يختص بالنظرة إلى العالم أيضاً في داخل تلك المجتمعات التي ما زالت تهيمن عليها تقاليد قوية.

حتى في مجتمعات منسجمة حضارياً بشكل نسبي، لم يعد هناك مفرٌّ من إعادة تشكيل انعكاسي لتقاليد عقائدية سائدة، تنادي بإقصاء الآخر(١٣). وينمو بالدرجة الأولى في الطبقات المثقّفة الوعيُ بأن «الحقائق» الدينية الخاصة يجب أن تتوافق مع العلم غير الديني المعترَف به عموماً، وأن يُدافع عنها في وجه ادعاءات دينية أخرى للحقيقة ضمن الكون الخطابي الواحد. وكما حدث للمسيحية منذ الانشقاق المذهبي، تتحول صور العالم التقليدية تحت ضغط انعكاس ظروف الحياة الحديثة إلى «عقائد معقولة شاملة». وهكذا يصف رولز فهماً ذاتياً وفهماً للعالم خلقياً، صار انعكاسياً، يُفسح المجال للاختلافات الموجودة مع اعتقادات دينية أخرى، وهي فروق متوقَّعة منطقياً، يمكن التوصّل معها الى التفاهم حول قواعد التعايش المتساوي في الحقوق(١٤).

تعرض أفكاري الاعتذارية نموذج إضفاء الشرعية الغربي كجواب على تحديات عامة لا تتعرّض لها اليوم المدنية الغربية فقط. هذا لا يعني طبعاً أن الجوابَ الذي وجده الغرب هو الجواب الوحيد أو الجواب الأفضل. من هنا، يعني النقاش الحاضر بالنسبة لنا فرصةً نكتشف فيها نقاطنا القاتمة. وينبِّهنا التأمل

التأويلي في نقطة انطلاق الخطاب حول حقوق الإنسان، الدائر بين مشاركين ذوي خلفيات حضارية مختلفة، الى مضامين معيارية موجودة في الافتراضات المسبَقة الصامتة التي يتضمّنها كلُّ خطاب يهدف إلى التفاهم. وكل المشاركين يعرفون جيداً بواسطة الحدس، وبصرف النّظر عن الخلفية الحضارية المختلفة، أن التفاهم المبني على الاقتناع لا يمكن التوصّل إليه ما زالت العلاقات المتناسقة بين المشاركين في التواصل مفقودة - أي علاقات الاعتراف المتبادَل والاتخاذ المتبادل للمناظير والاستعداد المشترَك لتأمل التقاليد الخاصة أيضاً بعينَ الغريب، وأن نتعلم بعضنا من بعضٍ، الخ. على هذا الأساس، لا يمكننا أن ننتقد القراءات المنتقية والتفسيرات المغرضة والتطبيقات الضيقة الأفق لحقوق الإنسان فقط، بل أيضاً ذاك الاستعمالَ الوَقح لحقوق الإنسان من أجل حجب عالمي لمصالح خاصة تضلِّل إلى الظن الكاذب بأن كنه حقوق الإنسان يُستَنفَد بسوء استعمالها.

الهوامش

* "Zur Legitimation durch Menschenrechte", *Die postnationale Konstellation*, pp. 170-192, Frankfurt 1998.

١ . J. Habermas, *Faktizität und Geltung*, Frankfurt/M. 1992, Kap. 3.

٢ . راجع I. Maus, "Die Trennung von Recht und Moral als Begrenzung des Rechts", in: id., *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt/M. 1992, 308-336.

٣ . قارن في ما يتعلق بما يلي J. Habermas, "Uber den internen Zusammenhang von Rechtsstaat und Demokratie", in: id., *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1995, 293-305. I. Maus, "Freiheitsrechte und Volkssouveränität", in: *Rechtstheorie*, 26, 1995, 507-562. لا يمكنني أن أعرّج هنا على النقد الودي الذي قامت به

٤ . يفرّق ر . هرتسوغ بحق بين تثبيت حقوق الإنسان نظرياً وتطبيقها : R. Herzog, "Die Rechte des Menschen", in: *Die Zeit*, 6.9.96.

٥ . راجع I. Maus, *Volkssouveränität und das Prinzip der Nichtintervention in der Friedensphilosophie Immanuel Kants*, in: H. Brunkhorst (Ed.), *Einmischung erwünscht?*, Frankfurt/M., 88-116.

٦ . راجع L. Wingert, "Türöffner zu geschlossenen Gesellschaften", in: *Frankfurter Rundschau* vom 6. 8. 95.

٧ . راجع النقد المستفيض لنظرية القانون لدى كارل شميت في I. Maus, *Bürgerliche Rechtstheorie und Faschismus*, München 1980.

٨ . قارن الموقف الموازي الذي قدّمه كلود آك، الأستاذ النيجيري في العلوم السياسية Claude Ake, "The African Context of Human Rights", in: *Africa Today*, 34, 1987, 5: "The idea of human rights, or legal rights in general, presupposes a society which is atomized and individualistic, a society of endemic conflict. It presupposes a society of people conscious of their seperatedness and their particular interests and anxious to realize them ... We put less emphasis on the individual and more on the collectivity, we do not allow that the individual has any claims which may override that of the society. We assume harmony, not divergence of interests, competition and conflict; we are more inclined to think of our obligations to other members of our society rather than of our claims against them."

٩ . أنظر Yash Ghai, "Human Rights and Governance: The Asia Debate", in: *Center for Asian Pacific Affairs*, Nov. 1994, 1-19.

١٠ . قارن مناقشتي لـ Günther Frankenberg, in: Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen*, Frankfurt/M. 1995, 382ff.

١١ . يقول غاي (أنظر الحاشية ٩) : "Governments have destroyed many communities in the name of development or state stability, and the consistent refusal of them to recognize that

there are indigenous peoples among their population who have a right to preserve their traditional culture, economy and beliefs, is but a demonstration of their lack of commitment to the real community. The vitality of the community comes from the exercise of rights to organize, meet, debate, and protest, dismissed as 'liberal' rights by these governments."

١٢. Partha Chatterjee, "Secularism and Toleration", in: *Economic and Poilitical Weekly*, July 9, 1994, 1768-1776; Rajeev Bhargava, "Giving Secularism its Due", in: *Economic and Poilitical Weekly*, July 9, 1994, 1984-1791.

١٣. H. Hoibraaten, "Secular Society", in: T. Lindholm, K. Vogt (Ed.), *Islamic Law Reform and Human Rights*, Oslo, 1993, 231-257.

١٤. J. Rawls, *Political Liberalism*, New York 1993.

المؤلّف

ولد يورغن هابرماس في ١٨ / ٦ / ١٩٢٩ في مدينة دوسلدورف.

إلتحق بعد حيازته الشهادة الثانوية بجامعات غوتنغن وزوريخ وبون على التوالي، حيث درس الفلسفة والتاريخ وعلم النفس والأدب الألماني والاقتصاد. وحصل عام ١٩٥٤ على الدكتوراه في الفلسفة برسالة عنوانها: «المطلَق في التاريخ. دراسة لفلسفة عمر العالم لدى شلنغ» Schelling عمل بعدها مساعداً في معهد البحث الاجتماعي، حيث ازدهرت مدرسة فرانكفورت الفلسفية. حصل عام ١٩٦١ من جامعة ماربورغ على الأهلية لاستاذ جامعي Habilitation بدراسة عنوانها «تحوّل بنية الرأي العام» Strukturwandel der Öffentlichkeit عُيّن عام ١٩٦١ أستاذاً للفلسفة في جامعة هايدلبرغ. انتقل عام ١٩٦٤ إلى جامعة فرانكفورت حيث عمل حتى عام ١٩٧١ أستاذاً للفلسفة وعلم الاجتماع. عمل بعدها لمدة عشر سنوات مديرا لأحد أقسام مؤسسة ماكس ـ بلانك Max-Planck-Institut الشهيرة. عاد عام ١٩٨٣ إلى جامعة فرانكفورت حيث بقي حتى تقاعده عام ١٩٩٤.

كان أستاذاً ضيفاً في العديد من الجامعات العالمية، ويحمل جوائز عديدة، وقد منحته عدة جامعات في العالم درجة الدكتوراه الفخرية تقديراً لعمله. نشر عدداً وفيراً من المقالات والكتب في الفلسفة وعلم الاجتماع تُرجم العديد منها الى مختلف اللغات. أهم كتبه: النظرية والممارسة Theorie und Praxis

(١٩٦٣)، المعرفة والمصلحة Erkenntnis und Interesse (١٩٦٨)، قسمات فلسفية ـ سياسية Philosophisch-politische Profile ١٩٧١ و ١٩٨١، نظريةُ التصرف التواصلي Theorie des kommunikativen Handelns (١٩٨١)، دراسات أولية وإكمالات لنظرية التصرف التواصلي Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns (١٩٨٤)، خطاب الحداثة الفلسفي Der Philosophische Diskurs der Moderne (١٩٨٥)، عدم الوضوح الجديد Die Neue Unübersichtlichkeit (١٩٨٥)، فكر ما ـ بعد ـ الميتافيزيقا Nachmetaphysisches Denken (١٩٨٨)، نصوص وسياقات Texte und Kontexte (١٩٩١)، الحدثية والسَّرَيان Faktizität und Geltung (١٩٩٢) واحتواء الآخر Die Einbeziehnug des Anderen (١٩٩٦).

المعرّب

ولد جورج تامر عام ١٩٦٠ في كفرحزير. سافر إلى ألمانيا عام ١٩٨٨ حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع واللاهوت واللغتين اليونانية القديمة واللاتينية في جامعة فرانكفورت والجامعة اللاهوتية ـ الفلسفية اليسوعية في فرانكفورت والجامعة الحرة في برلين. حصل عام ١٩٩٥ على شهادة الماجستير برسالة تناول فيها مفهومي الكآبة والألم لدى الفيلسوف الدانمركي الوجودي كيركغارد. تابع الدراسات العليا في الفلسفة وحصل عام ٢٠٠٠ على شهادة الدكتوراه برسالة تناولت فكر ليو شتراوس وعلاقته بالفلسفة الإسلامية في القرون الوسطى. وقد صدر الكتاب حديثاً بعنوان ألفلسفة الإسلامية وأزمة الحداثة. علاقة ليو شتراوس بالفارابي وابن سينا وابن رشد Islamische Philosophie und die Krise der Moderne. Das Verhältnis von Leo Strauss zu Alfarabi, Avicenna und Averroes. وهو يعمل حاليا في جامعة إرلنغن – نورنبرغ أستاذاً للعربية لغةً وأدباً وفلسفة ويهيئ دراسة فلسفية للحصول على الأهلية لأستاذ جامعي Habilitation.

كشّاف مصطلحات

Inklusion = Einbeziehung	إحتواء
Wahrnehmung (eng.: Perception)	إدراك
instrumentell	ادواتي
Solipsismus	أناوية معرفية
Existentialontologie	انطولوجيا ثوابت الوجود
strukturell	بنيوي
Historismus	تاريخية
Hermeneutik	تأويل (علم)
Neokorporatismus	تجمعية جديدة
Modernisierung	تحديث
Neutralisierung	تحييد
Intersubjektivität	تذاوت
intersubjektiv	تذاوتي
Diagnose	تشخيص
Konstellation	تشكيلة
Konnotation	تضمين
Transzendenz	تعالي
Rezeption	تقبّل

Kommunikation	تواصل
kommunikativ	تواصلي
Modernität	جدّة
ästhetisch	جماليّ
Moderne	حداثة
Modernismus	حداثيّة
Aktualität	حاليّة
Faktizität	حدثيّة
Subkultur	حضارة جزئية
Diskurs	خطاب
Integration	دمج
Nationalstaat	دولة-أمة/ دولة قومية
Sozialstaat (eng.: welfare state)	دولة الرخاء
Subjektivität	ذاتية
Antimoderne	ضد الحداثة
Avantgarde	طليعة
Utopie	طوبى
Phänomenologie	ظواهرية
Lebenswelt	عالم الحياة
Kosmopolitisch	عالميّ السياسة
Antike	عصور قديمة
Rationalismus	عقلانية
Rationalisierung	عقلنة
Zweckrationalität (eng.: calculated rationality)	عقلية هادفة
säkular	علماني

dezentriert	فاقد المركز
Dezisionismus	قراريّة
Totalität	كليّة
Dasein	الكينونة الهُنا
postmoderne	ما–بعد–الحداثة
postnational	ما–بعد–القومي
Institutionalisierung	مأسسة
supranational	ما يتجاوز القوميات
transnational	ما يتعدى حدود الدول
Konservatismus	محافظية
Neokoservatismus	محافظية جديدة
Logozentrismus	مركزية العقل
kognitiv	معرفيّ
Norm	معيار
Normativität	معيارية
Staatsbürgerschaft (eng.: citizen-ship)	مواطَنة
Objektivierung	مَوْضَعَة
objektiviert	مُوَضَّع
Standort (eng.: location)	موقع
Weltanschauung (eng.: world view)	نظرة الى العالم
Positivität	وضعية

المطابع التعاونية الصحفية ش. م. ل.، بيروت، لبنان
كانون الثاني ٢٠٠٢

Habermas

يضم هذا الكتاب سبع مقالات للفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني المعاصر يورغن هابرماس الذي يُعتبر أحد أبرز المفكرين في القرن العشرين وأهم ممثل لمدرسة فرانكفورت الفلسفية اليوم. اختار المقالات المؤلف والمترجم معاً، وتتمحور كلها حول موضوع واحد هو الحداثة.

يتألف الكتاب من قسمين: يتضمن القسم الأول مفاهيم مختلفة للحداثة وأهم ظواهرها وتقييمات متنوعة للقرن العشرين وأحداثه البارزة. أما القسم الثاني فيتناول خطاب الحداثة السياسي مركزاً على مواضيع الديمقراطية والهوية الوطنية وحقوق الانسان وهي من أهم المسائل المطروحة على بساط البحث الفكري والسياسي في عالم اليوم.

يقول هابرماس في "المقدمة" الموضوعة خصيصاً لهذا الكتاب والتي يبدي فيه سروره بترجمته الى اللغة العربية: " تضم هذه الطبعة أبحاثاً معاينة للزمن، تجمع بين التحليل السوسيولوجي ونظرة معاصر يُصدر أحكاماً معيارية. لا تتنكّر المقالات للسياق الألماني الذي نشأت فيه. لكنها تعالج مشاكل لا تعني ألمانيا وأوروبا فقط، بل تحديات عالمية أيضاً. فالنزاعات القائمة في السياق الاقتصادي العالمي والحضاري التعدّدي، الذي نشترك فيه جميعاً، لن نستطيع في النهاية حلّها إلا بالتعاون بيننا جميعاً".

ISBN 978-9953-0-2824-8