

حوارات أجراها: نيكولاس جين

مع

زيجمونت باومان
برولو لاتور
جون أوري
أورليش بيك
چوديث بتلر
سكوت لاش
ساسكيا ساسن
نيكولاس روز

فرانسوا فيرچيه

مستقبل

النظرية الاجتماعية

ترجمة وتقديم: يسرى عبدالحميد رسلان

1737

مستقبل النظرية الاجتماعية

المركز القومي للترجمة
تأسس في أكتوبر ٢٠٠٦ تحت إشراف: جابر عصفور
مدير المركز: أنور مغيث

- العدد: 1737
- مستقبل النظرية الاجتماعية
- نيكولاس جين
- يسرى عبد الحميد رسلان
- اللغة: الإنجليزية
- الطبعة الأولى 2014

هذه ترجمة كتاب:

The Future of Social Theory

By: Nicholas Gane

© Nicholas Gane 2004

This work is published by arrangement with
The Continuum International Publishing Group.

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمركز القومي للترجمة
شارع الجبلية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya St. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: nctegypt@nctegypt.org Tel: 27354524 Fax: 27354554

مستقبل النظرية الاجتماعية

حوارات أجراها: نيكولاس جين

مع

زيجمونت باومان جوديث بتلر

برونو لاتور سسكت كوت لاش

جون أوري ساسكيا ساسن

أولريش بيك نيكولاس روز

فرانسوا فيرچيه

ترجمة وتقديم: يسرى عبد الحميد رسلان



2014

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية
إدارة الشؤون الفنية

جين، نيكولاس

مستقبل النظرية الاجتماعية / تأليف: نيكولاس جين،
ترجمة: يسرى عبد الحميد رسلان.

ط١- القاهرة: المركز القومى للترجمة، ٢٠١٤

٢٤ ص، ٢٤ سم

١- الاجتماع، علم- نظريات

(أ) عبد الحميد، يسرى (مترجم ومقدم)

٣٠١،٠١

(ب) العنوان

رقم الإيداع: ٧٦٧٣ / ٢٠١١

الترقيم الدولى: 5- 614- 704- 977- 978- I.S.B.N

طبع بالهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية

تهدف إصدارات المركز القومى للترجمة إلى تقديم الاتجاهات والمذاهب الفكرية المختلفة للقارئ العربى وتعريفه بها، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المركز.

المحتويات

7	 مقدمة المترجم
13	 شكر وتقدير
15	 الفصل الأول: مقدمة، إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية - نيكولاس جين
43	 الفصل الثاني: زيجمونت باومان - المخالطة الاجتماعية الدافقة
93	 الفصل الثالث: جوديث بتلر - إعادة إحياء الاجتماعي
145	 الفصل الرابع: برونو لاتور - الاجتماعي كرابطة
173	 الفصل الخامس: سكوت لاش - المعلومات مفعمة بالحياة
209	 الفصل السادس: جون أوري - حركات معقدة
239	 الفصل السابع: ساسكيا ساسن - الحيز المكاني والسلطة
273	 الفصل الثامن: أولريش بيك - المنعطف الكوزموبوليتاني
315	 الفصل التاسع: نيكولاس روز - توجيه الاجتماعي
347	 الفصل العاشر: فرانسوا فيرجيه - تحديات ما بعد الاستعمار
381	 دليل المصطلحات والأعلام

مقدمة المترجم

يتميز هذا العمل في عدة نواحٍ لعل أولها، موضوعه - مستقبل النظرية الاجتماعية - من حيث جراءة المؤلف على تناول مثل هذا الموضوع في ظل ما نسمعه عن مسميات مختلفة لنظريات اجتماعية تراوحت من البنيوية، الحداثة وما بعدها، العولمة، الموجة الثالثة للحداثة.. الخ. ثانيها، الهدف من الكتاب والذي يتمثل في رسم صورة واضحة ومحددة المعالم لما يمكن أن يكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية في ظل ما يشهده واقعها الحالي على الساحة العالمية. ثالثها، أن الكتاب ينطلق من فرضية أساسية مؤداها: أن الاجتماعى لم يمت بعد ولكنه يتغير فى الشكل ولا يزال على قيد الحياة، وتمثل هذه الفرضية من جانب المؤلف رداً على ما أورده بودريار فى كتابه "فى ظل الأغلبية الصامتة" من ثلاثة سيناريوهات بديلة هى: لم يكن الاجتماعى قائماً أبداً فى الواقع، يوجد الاجتماعى الآن فى كل مكان ويستثمر كل شىء، ما هو اجتماعى كان موجوداً بالفعل إلا أنه لم يعد كذلك، حيث يميل بودريار - وآخرون غيره - إلى السيناريو الأخير بأن الاجتماعى اختفى مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للإشارات والرموز.

رابعها، المنهجية التى استخدمها المؤلف لإخراج هذا العمل بما هو عليه، من خلال المقابلات الشخصية المباشرة (والمقننة) والاستبيانات لمن لم يتيسر للمؤلف مقابلتهم شخصياً لظروف خاصة بهم. خامسها، المجموعة المنقاة من العلماء المتخصصين ذوى الاهتمامات الموسوعية فى التخصص (علم الاجتماع) وخارجه من أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وأسلوب الحوار العلمى الناقد الراقى وطريقة العرض لمخرجات الحوار. يشهد عالمنا اليوم تحولات عميقة فى شتى مجالات الحياة حيث تمارس الأشياء والتقنية هيمنة متزايدة على حياتنا مما

انعكس على العنصر البشرى الذى لم يعد محور تحليلاتنا ويواجه التخصص اليوم الكثير من المشكلات من أهمها الوساطة المتزايدة للتقنية فى العلاقات بين البشر، فضلاً عن الانطماس الواضح للحدود الفاصلة بين الموضوعات الإنسانية وغير الإنسانية، بالإضافة إلى التكاثر فى الأشكال الاجتماعية والثقافية العالمية الجديدة. الأمر الذى أدى إلى تساؤلات عديدة إزاء هذا الموقف العالمى الجديد! ماذا يعنى الآن بكلمة اجتماعى؟ هل لا يزال الاجتماعى محصوراً داخل حدود المحلية والقومية والإقليمية؟ ما حدود تدخل التقنية المتجددة فى أفعالنا وعلاقاتنا؟ ما علاقة الاجتماعى بكل من الأدب والسياسة؟ إلى أى سيناريو من الثلاثة سيناريوهات التى اقترحها بودريار نميل؟ ولماذا؟ لذلك نجد المؤلف قد طرح فرضيته منذ البداية والتى حاول من خلال المقابلات الشخصية والحوارات مع المتخصصين أن يبرهنها أو يندحضها وهى: "أن الاجتماعى لم يمت بعد ولكن يتغير فى الشكل ولا يزال على قيد الحياة".

فى خضم هذا الغموض والضباب الكثيف الذى فرضته تلك التساؤلات بشأن ما هو اجتماعى تواجه النظرية الاجتماعية أوقاً عصيبة انعكست على حاضرها ومستقبلها، وأصبحنا بحاجة إلى تحديد وجهتنا فى التخصص من بين السيناريوهات الثلاثة بشأن الاجتماعى لأنها ستحدد دورها ما سيكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية التى نعمل من خلالها ونهتدى بها فى بحوثنا وتحليلاتنا. من هنا كان الفصل الأول من الكتاب الذى تصدى له المؤلف يدور حول "إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية". ثم راح يجرى مقابلاته الشخصية المباشرة مع ستة من علماء الاجتماع، والأدب، والتاريخ والسياسة، بينما أرسل تساؤلاته إلى ثلاثة آخرين لم تسمح ظروفهم بالمقابلة الشخصية المباشرة واستقبل منهم إجاباتهم عن تلك التساؤلات، هؤلاء الثلاثة هم: زيجمونت باومان، ساسكيا ساسن، وفرانسوا فيرجيه، وبذلك بلغ مجموع من ضم أفكارهم هذا الكتاب تسعة مفكرين، سبعة منهم من

علماء الاجتماع (باومان، بيك، لاش، روز، ساسن، أوري، لاتور)، وواحدة متخصصة في علم السياسة (فرانسوا ثيرجيه) وأخرى متخصصة في البلاغة والأدب (جوديث بتلر) يعملون في جامعات أوروبا (ليدز، وارسو، ميونيخ، لندن، لانكستر، باريس) وأمريكا (بيركلي - كاليفورنيا) كان المؤلف حريصاً على أن تُصمم مقابلاته ومحاوراته ليكشف كل منها بُعداً مختلفاً لما هو اجتماعي، فبعد أن دعا هو في الفصل الأول إلى إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية، استهل مقابلاته وحواراته في الفصل الثاني (المخالطة الاجتماعية الدافقة) مع زيجمونت باومان ليوضح ما يعنيه باومان بالحدث الدافقة (السائلة) في ظل المخالطة الاجتماعية الدافقة، حيث يرى باومان أننا دخلنا مرحلة جديدة للحدث تعرف بالحدث المتدفقة أو السائلة تتميز بالسرعة المتزايدة نحو الزوال، وعدم اليقين (الريبة)، وعدم الأمان بالنسبة للأشكال الاجتماعية، فضلاً عن التحول الواضح نحو الفرد أو الانفرادية مما أتاح للأفراد حرية أكثر، بالإضافة إلى الاستقطاب الزائد بين النخب العالمية والتجمهرات المحلية.

لذلك يرى باومان أننا بحاجة إلى إعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص من جديد. وترى جوديث بتلر في الفصل الثالث (إعادة إحياء الاجتماعي) أنه لا توجد حدود بين الأدب والنظرية الاجتماعية حيث يمكن للأخيرة أن تستفيد من الأولى في تصور ما هو اجتماعي دون تقليص للنظرية الاجتماعية لتنتهي إلى مجرد تحليل لغوي، ولا يمكن اختصار الاجتماعي في صورة خطاب أدبي، ومع ذلك من الصعب أن نعزل البعد اللغوي عن أي نظرية اجتماعية.

بينما في الفصل الرابع (الاجتماعي كرابطة) يأتي برونو لاتور، متأثراً بجبرائيل تارد، فيما يسمى بعلم اجتماع الحركات Mobilities كاتجاه يركز على تحليل الأشياء ولا يتعامل معها كسبب أو نتيجة للعلاقات الاجتماعية ولكن كتوليفات من الطبيعة والثقافة - إنها سلطة الشيء. وفي الفصل الخامس (المعلومات مفعمة

بالحياة) يسعى باومان إلى تجاوز أفكار ما بعد الحداثة التي يراها قد عفى عليها الزمن من خلال التركيز على ما يسميه "الأشكال التقنية للحياة" وما يسفر عن ذلك من حيوية سوسيولوجية، لذلك نجده يميل إلى استخدام مصطلح الاتجاه الحيوي Vitalism بدلاً مما بعد الحديث Postmodern، لأن الأول يتصل بعالم أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية إعلامية أو اتصالية فاخفت الرابطة الاجتماعية وراء الرابطة الاتصالية، فنحن نعيش في ثقافة تقنية وأنه على النظرية الاجتماعية أن تقن ذاتها.

يحاول جون أوري في الفصل السادس (حركات معقدة) نقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة حركات الأفراد، الأشياء، المعلومات، رأس المال.... إلخ. ومن ثم يتحول من تحليل الدولة القومية إلى تدفق الكيانات عبر الزمان والمكان عبر الفضاءات الإلكترونية العالمية، من خلال تنظيم كل من التدفقات وسياقاتها معاً، وتحليل الشبكات، والأنساق الدينامية المفتوحة التي تنشأ من خلال التدفقات. ويركز الفصل السابع (الحيز المكاني والسلطة) على العلاقة بين المكان والسلطة من خلال مدخل سوسيوجرافي يهتم بأنساق المدن والشبكات ولا يتعامل مع العالم على أنه نقيض القومى أو يقع خارجه ولكنه - أى العالمى - يتغلغل خلال الأنظمة والتصورات القومية فتظهر أشكال عبر قومية تحتاج إلى تصورات جديدة تعمل على مختلف المستويات مع مراعاة الضبط التحليلي. يتعرض أولريش بيك في الفصل الثامن (المنعطف الكوزموبوليتاني) لقضية المنهجية القومية وهو الموقف الذى لا تزال فيه العلوم الاجتماعية حبيسة الدول القومية، لذلك نجده يقترح اتجاهين: أولاً، أن تجربتنا الحية لم تعد بعد قومية بدرجة حصرية، ثانياً، أننا بحاجة إلى بناء إطار مرجعى جديد بعيد تحديد المفاهيم الأساسية فى العلوم الاجتماعية من جديد من خلال منظورات عابرة للقومية والعالمية لتنتقل إلى ما يسميه بيك المنهجية الكوزموبوليتانية. وفى الفصل التاسع (توجيه الاجتماعى) يربط نيكولاس روز التحليل الاجتماعى بقضايا السلطة

والحكومة من خلال ما استلهمه من ميشيل فوكوه من أن الاجتماعى ليس هو المجتمع ولا الحياة الاجتماعية كما أنه ليس العلاقات الاجتماعية. لقد تطور الاجتماعى إلى حتمية سياسية وحتمية فكرية، وهذا ما يتيح فهمًا نقدياً تأملياً للتحويلات عن موقف أو وضع المستعمرات بعد انتهاء مرحلة الاستعمار من حيث تأثيرها بالاستعمار ثقافياً، وسياسياً، واقتصادياً لدرجة أن هذه المستعمرات تُعد مدينة للدول الاستعمارية وليس العكس لكنه يرى من ناحية أخرى أن المستعمرات أُبتليت بالفقر، والفساد، والعنف، فظهر الخلط (التحول) اللغوى Creolization، خلط الأجناس (التهجين) Hybridity كمفاهيم جديدة خلفها الاستعمار وأصبحت تمثل تحديات لتلك المستعمرات فأصبحت تقع فى المنطقة الرمادية للعولمة التى سقطت بعيداً عن الوعى الغربى.

يرى المؤلف أن هذه المقابلات والحوارات التى ضمنتها هذا الكتاب بمثابة مجموعة من المداخلات النظرية المختلفة لفهم العالم المعاصر إلى جانب المساعدة فى رسم الاتجاهات المحتملة التى يمكن للنظرية الاجتماعية أن تتطور من خلالها، فضلاً عن المساهمة فى الإجابة عن التساؤلات التى طُرِحت فى البداية بشأن الاجتماعى من حيث الشكل والمضمون والمسار... ماذا يعنى.. وإلى أين؟. نأمل أن يساهم هذا الكتاب فى أن يثير تساؤلات أخرى جديدة تفيد فى تحديد رؤيتنا لما يجب أن يكون عليه مستقبل النظرية الاجتماعية... الآن... وليس فيما بعد.

المترجم

يسرى عبد الحميد رسلان

شكر وتقدير

أثيرت فكرة هذا المشروع على الغذاء مع ترايسن بالمر **Tristan Palmer** (الذى كان حينئذ محرراً فى مؤسسة **Continuum** "متصل") بمطعم إيطالى صغير بلندن فى صيف عام ٢٠٠٢م. أود أن أشكر ترايسن لترحيبه بأفكارى الأولية بمثل هذا الحماس ولدعمه للمشروع من بدايته إلى مراحلته النهائية. شجعنى وأثر فى آخرون كثيرون طوال الطريق، وأود تحديداً أن أتقدم بالشكر إلى توماس كيمبل **Thomas Kemple** وعمى، مايك جين، للعديد من محادثاته المحفزة وتبادلات البريد الإلكتروني التى ألهمتني لإكمال هذا العمل. شكر خاص أيضاً لأنطونيا لوثر - جونز **Antonia Luther - Jones** (إليها أهدى هذا الكتاب) التى تحملت كل عبء أو انعطاف لهذا المشروع (وهوسى به) وساعدت على استمراره بالكثير من الأفكار والمقترحات. و فوق كل هذا، مع ذلك، أود أن أشكر كل من شارك على استجابته لأسئلتى بهذه الحماسة والعاطفة، ولجعل هذا الكتاب بما هو عليه.

الفصل الأول

إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية
نيكولاس جين

يمر العالم اليوم بعدد من التحولات المثيرة ليس أقلها تلك المنبثقة عن الوساطة التقنية المتزايدة في العلاقات بين الأشخاص، وانطماس الحدود الفاصلة بين الموضوعات الإنسانية والأشياء غير الشخصية، والتكاثر في الأشكال الاجتماعية والثقافية العالمية الجديدة. تلك التطورات تتطلب خيالاً سوسيولوجياً جديداً وربما يتطلب هذا بدوره مفردات تصورية جديدة أفضل تأهيلاً من تلك الكلاسيكية التي لا تزال كما هي اليوم لمواجهة ذلك التعقد المروع للعالم المعاصر. فلم يعد ممكناً أكثر من ذلك أن نتعامل مع العلاقات الاجتماعية على أنها تنبثق عن العلاقات الإنسانية (كما فعل ماركس وفير) ونُقص التفاعل الاجتماعي على التفاعلات المباشرة للفاعلين من البشر أو نتحدث عن المجتمع في نفس اللحظة التي نتحدث فيها عما هو اجتماعي (كما كان الاتجاه لدى الغالبية في القرن العشرين)، فالأشياء والتقنيات تمارس الآن هيمنة متزايدة على حياتنا لدرجة أننا لا نستطيع بعد ذلك أن نركز على البشر كعناصر لها كل السيطرة في تحليلاتنا ونفترض سلفاً (مقدماً) ماذا يعني أن تكون إنساناً (حيث إنه من الأيسر إلى حد بعيد أن نحدد خصائص شيء ما). إن قضية الإنسان باتت أكثر أهمية عن ذي قبل وترتبط بدورها بالتدخل المتصاعد للتقنيات الإعلامية المتقدمة (أو الأشياء التقنية) في العالم الاجتماعي وهذا التطور في حد ذاته يواجه علم الاجتماع بمجموعة جديدة من المشكلات.

على سبيل المثال: فإن عدداً متزايداً من علاقات العمل والعلاقات الشخصية تيسره الآن التقنيات الرقمية التي تزيل العديد من الحواجز الطبيعية للزمان والمكان ولكن هل تلك العلاقات عن بُعد علاقات اجتماعية حقاً؟، وإذا كانت كذلك فماذا يعني الآن بلفظة اجتماعي؟

فضلاً عن ذلك كيف لنا أن نبدأ بتعقب، ناهيك عن فهم، تلك العلاقات الجديدة المتسارعة؟، أو ما تلك الأساليب المنهجية التي قد نستخدمها لنقوم بذلك؟

يعد هذا تساؤلاً له صعوبته الخاصة لأن تلك العلاقات ممتدة بسرعة غير مسبوقة عبر الزمان والمكان وتمارس خلال شبكات اتصالات متشابهة ومعقدة لدرجة أنه يمكن وصفها بأنها عاصفة اتصالات أكثر من كونها أنساقاً اجتماعية ثابتة ومحددة بوضوح. تلك التساؤلات تثير قضايا هامة بحدود المكان والقياس (انظر الفصل السابع). وهذه بدورها تحتنا على إعادة النظر في الارتباطات البنائية بين "المحلى"، و"القومى" و"العالمى" فالأعداد المتزايدة للعلاقات الاجتماعية (والتي تيسرها أكثر من اللازم تقنيات الاتصال المعلوماتية) تجتاز الآن الحدود التقليدية للدولة القومية. هل يمكن أن يكون هذا المجتمع (الذى أُعْتِدَ تنظيره على أنه تحتويه الحدود الإقليمية للدولة القومية) منتهياً تقريباً؟، أو هل من الممكن أن يعيد المجتمع (الرأسمالى) صياغة نفسه فى ضوء اتجاهات عالمية جديدة تتجاوز القومية؟، أو قد يكون الاجتماعى ذاته لم يعد محصوراً (إذا سبق له ذلك) داخل حدود المجتمع أو الدولة القومية وبصورة مرنة ومتنوعة بدرجة متزايدة؟ مثل هذه التساؤلات حاسمة للمستقبل القريب للنظرية الاجتماعية وهدف هذا الكتاب هو أن يحدث علينا بعض الشيء إن لم ينجح أى إجابات نهائية عنها.

حدود قائمة:

بينما تعد هذه القضايا والتساؤلات أكثر إلحاحاً عن ذى قبل، فالغالب الأعم مع ذلك أننا على وشك أن نتغذى إلى قلب (جوهر) التيار العام لعلم الاجتماع. ففي العديد من الجوانب لا تزال النظرية الاجتماعية تبنى على أسس يرجع تاريخها إلى ما بين منتصف إلى أواخر القرن التاسع عشر على الرغم من محاولات متفرقة لإعادة (أو عدم) التفكير فى التخصص من داخله (انظر على سبيل المثال: واليرشتين Wallerstein ١٩٩١) ولا يزال فى أغلب الأحيان يفترض دون الاستفهام، على سبيل المثال، أن البشر يقعون فى مركز الكون وأننا مخلوقات ذات كيانات منفصلة

ومناعة من التدخل التقنى ولديها كذلك القدرة على ممارسة (ومن ثم نوع ما من الضبط) السيطرة على العالم. فيما وراء ذلك فإن هؤلاء الوكلاء بسبب طبيعتهم البشرية (بغض النظر عما قد تكون عليه تلك الطبيعة بالفعل) يعاملون وكأنهم كائنات اجتماعية بصورة جوهرية (و الصياغة الشهيرة "من فيبر ١٩٧٨" أن العلاقات الاجتماعية تكون ذات مغزى عندما تكون بين البشر) وتظل تلك العلاقة الأساسية بين البشرى والاجتماعى دون اكتشاف بصورة نسبية (على الأقل من داخل تخصص علم الاجتماع) ولكنها الأساس الذى تبنى عليه النظرية الاجتماعية الكلاسيكية (على الأقل فى التراث التفسيرى). والتطور البارز لمحاولة الفصل بين ما هو بشرى (ومن ثم اجتماعى) عن الأشياء أو التقنيات بما فى ذلك الدفاع عن الموضوع الإنسانى ذلك العمل لمانويل كاستى Manuel Castells والذى يتناول فيه التقنيات الإعلامية الجديدة كتعبير عن ذواتا (٢٠٠١: ٦) ولا ينظر إلى القوى التحويلية لتلك التقنيات ولكن إلى الطرق التى تمتد من خلالها أشكال الفعل الإنسانى القائم. هذا الوضع فى الحقيقة يعيد تلك المحاورة لماكس فيبر لأكثر من ثمانين عاما مضت والنّى يختصر فيها كل فائدة للتقنيات والأشياء أو الآلات إلى الأغراض أو المعانى التى يخلعها عليهم الفاعلون من البشر: أن يكون خالينا من المعنى لا يتساوى مع كونه بلا حياة أو غير إنسانى: كل ما هو اصطناعى، على سبيل المثال، الآلة، يمكن فهمها فقط من خلال ما يضيفه أو من المستند أن يضيفه عليها إنتاجها واستخدامها من معنى يمكن اشتقاقه من علاقته بأغراض متنوعة بصورة متزايدة وبدون الإشارة إلى هذا المعنى يبقى ذلك الشئ مبهما كلياً فما هو واضح أو مفهوم بصدده هو علاقته بالفعل الإنسانى من حيث دوره فى الوسائل أو الغاية وهى علاقة يمكن القول إن الفاعل أو الفاعلين على وعى بها ووجهوا فعلهم نحوها (فيبر ١٩٧٨: ٧). وفى هذا المنظور (الذى يمتد منذ القرن التاسع عشر إلى اليوم) يهتم علم الاجتماع فقط بالأشياء والتقنيات فى علاقتها باستخداماتها أو معانيها المستهدفة حتى أنها فى النهاية يمكن

فهمها في ضوء الأهداف المعروفة للنشاط الإنساني. إلا أن هذا الوضع تزداد اليوم صعوبة تأييده. ماذا، لو على سبيل المثال، نتجاوز اليوم الأشياء والتقنيات قدراتها ومعانيها المستهدفة؟ ماذا إذا مارست التقنيات الآن نفوذاً على ذواتنا بدلاً من أن يكون العكس (كما اقترح مارشال ماكلوهان Marshal McLuhan ١٩٦٤، إلى وقت أكثر حداثة جين بودريار Jean Baudrillard ١٩٩٣)؟ ماذا إذا لم نعد نعي (بعد أن كنا نعي قبلاً) الأساليب التي بها تيسر التقنيات أفعالنا؟ إلى أي مدى يمكن للعلاقات بين البشر والتي تيسرها تقنية الاتصالات الحديثة والأوساط الفعلية أن توصف بأنها اجتماعية بالمعنى التقليدي؟ وإذا كنا لا نستطيع بعد أن نفترض مقدماً أو نوافق على ما يعنيه أن تكون إنساناً وما قد يعنيه هذا بالنسبة للنظرية الاجتماعية القائمة على فهم وتفسير العلاقات الإنسانية؟ هل فقدان موضوع إنساني متميز ومحدد بوضوح يرسم نهاية تخصص علم الاجتماع أو يحدد بدلاً من ذلك بداية جديدة مثيرة.

بدايات جديدة:

هذه النوعية من التساؤلات أثرت خارج التخصص عن طريق مفكرين شتى مثل جون - فرانسوا - ليوتارد Jean - Francois - Lyotard الذي تصدى في "اللا إنساني" (١٩٩١) للتأثير المتيقن (أو المتسارع) للوقت على ما يسمى "حالة إنسانية" دوناها راواي Donnaharaway (١٩٩١) التي تشكك في الحدود بين البشر والآلات في تحليلها للسيبورج Cyborg وكاثرين هايلز Katherin Hayles (١٩٩٩) التي اختبرت ظهور ما بعد الإنسان Post-Human في النظرية السبرانية Cybernetic Theory. وفي فترة أحدث قامت محاورات هامة حول معنى الهندسة الجينية بالنسبة للإنسان فجرها تحديداً فرانسيس فوكوياما Francis Fukuyama من "الفوضى الكبرى" The Great Disruption

(٢٠٠٠) ومستقبلنا فيما بعد الإنسان Our Post Human Future (٢٠٠٣) وقد بدأ تأثير تلك الكتابات الفلسفية إلى حد كبير يُستشعر داخل مجال علم الاجتماع (على سبيل المثال التراث السوسيولوجي المتنامي عن الجينات) والمحاولات الجديدة لإعادة التفكير في "الاجتماعي" التي ظهرت كاستجابة. في نفس الوقت وفي مجال آخر من التخصص تحدث أشياء مماثلة حيث تعرضت التصنيفات الأساسية لفروع علم الاجتماع للمساءلة وصاحب ذلك صياغة نظريات اجتماعية جديدة، مثال ذلك المحاولات التي تناولت بحدّة المكانة المتغيرة للهوية الإنسانية، وظهور أشكال ثقافية جديدة متعددة الجنسية وحتى تغيّر الشكل الخارجى للدولة القومية يصُبّ اليوم في تحليل "الاجتماعي" وظهور نظريات وأساليب جديدة وإن جاءت بدورها بطيئة نوعاً ما.

تواجه النظرية الاجتماعية أوقاتاً عصيبة وكذلك بالنسبة للعلوم الاجتماعية بدرجة أكبر عمومية. هذا الموقف عبارة عن صرخة بعيدة المدى ترجع إلى أواخر الثمانينيات، وذلك أنه مع زوال الفكر الماركسي باتت النظرية الاجتماعية في الهبوط. فبينما أدى انهيار المذهب الماركسي إلى توسيع المحتوى التقليدي لما هو "اجتماعي" من خلال نظرية للإنتاج أو الطبقة قفزت في الحال إلى المقدمة تصورات بديلة قليلة لما هو "اجتماعي" (سواء كانت جديدة أو أعيد ابتكارها من خلال كتابات دور كايم، فيبر أو زيمل). ويرجع هذا جزئياً، إلى ظهور اتجاهات جديدة لما بعد الحداثة والتي تميزت بالجماليات، اللغة، والتفرد في تحليل النظم والأنساق الاجتماعية، وفي أكثر أشكالها تطرفاً وجدلية أعلنت وفاة ما هو "اجتماعي" (بودريار Baudrillard ١٩٨٣، انظر أسفل هذه الجزئية). إلى هذا الحد تبدو النظرية الاجتماعية ذات مستقبل ضئيل إلا أن آمالاً جديدة استشرقت بدورها مع قيام نظريات ما بعد الحداثة عن المخالطة الاجتماعية sociality (على سبيل المثال، مافيسولي maffesoli ١٩٩٩) واتجاهات جديدة عن التحدث الانعكاسي

reflexive modernization، مجتمع المخاطرة (بيك Beck، جيدنز Giddens، ولاش Lash ١٩٩٤) والعولمة (مثال لذلك رولاند روبرتسون R.Robertson ١٩٩٢، مالكولم ووترز M.waters ٢٠٠٠) والتطورات المثيرة فى المجالات السياسية والثقافية والإعلام والنسوية ونظرية الأدب وكذلك فى تخصص التاريخ (انظر: جويس Joyce ٢٠٠٢). اليوم هذه الاتجاهات والنظريات بدأ تأثيرها على شكل ومحتوى التيار العام لعلم الاجتماع، والذي يميل حتى الآن إلى أن يريح نفسه بمفردات تصويرية ونظرية تقليدية إلى حد ما. ولا يزال هناك الكثير من العمل خاصة إلى إنجاز، ولكن رغم ذلك تتغير الأشياء: فعلم الاجتماع يوسع خياله مرة أخرى، ومجالات جديدة تتفتح للتفكير الدينامي والابتكار التصوري والنظري.

وفاة الاجتماعى:

إن الأساس المنطقي الأولي للعمل الحالي هو اكتشاف بعض الاتجاهات التي قد تأخذها النظرية الجديدة، ومع هذا أيضا، الاستفسار عن الأساس المتغير لما هو "اجتماعى" اليوم. فالفرضية الأساسية للكتاب الحالي هي "ما هو اجتماعى يتغير فى الشكل بدلاً من الاختفاء". وهذا الوضع يتعارض بشدة مع طبيعة الرؤى الأكثر تطرفاً فى الثمانينيات والتي أعلنت وفاة ما هو "اجتماعى" (مطابقة فى ذلك الأفكار الحديثة عن التاريخ والطبقة) وقد كان الإعلان الأكثر شيعة من هذا النوع ما جاء به جين بودريار J.Baudrillard (من خلال عمله "فى ظل الأغلبية الصامتة" In The Shadow of The Silent Majorities ١٩٨٣) والذي قدم فيه ثلاثة سيناريوهات بديلة: ما هو اجتماعى لم يكن قائماً أبداً فى الواقع (لم يكن هناك أبداً أى شيء ولكن مجرد محاكاة لما هو اجتماعى والعلاقة الاجتماعية) (١٩٨٣: ٧١، التأكيد من الأصل) ما هو اجتماعى يوجد الآن فى كل مكان ويستثمر كل شيء (يتواجد ضمناً فى كل مكان وليس فى أى مكان) أو أن ما هو اجتماعى وجد

بالفعل ولكن لم يعد كذلك. فى الغالب الأعم يؤكد بودريار على منطق الوضع (السيناريو) الأخير ويتعامل مع ما هو اجتماعى على أنه تأثير صورة زائفة فى المرتبة الثانية مرتبة الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة (بودريار ١٩٩٣) والتي تختفى مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للإشارات (الرموز) وهو يعلن أن "ما هو اجتماعى يوجد فقط من المنظور المكانى ويموت فى مجال المحاكاة..." (١٩٨٣: ٨٣) ببساطة يتعامل بودريار مع ما هو "اجتماعى" على أنه تأثير الواقع الذى لا يفهم على أنه صدق عالمى، ولكن كمحصلة مؤقتة للإنتاج السلعى الكبير، فمع التحول الرقوى للقوى الآلية للإنتاج (ومن ثم ظهور أشكال فعلية أو أكثر واقعية) ينظر إلى اختفاء الواقع برفقة المعارضات الطبقيّة التقليديّة القائمة على الملكية الخاصة للجانب الطبيعى للملكية أو وسائل الإنتاج. ومع اختفاء الواقع يفترض أن تختفى الطبقة أيضا ويذهب معها كل ما يرتبط بالعلاقات الاجتماعية. فمع ظهور أشكال جديدة للمحاكاة والصور الزائفة، ما هو اجتماعى (الناس، الطبقة، البروليتاريا) وما يرتبط به من معارضات (بالتحديد النضال الطبقي) يتم تحديده ويختفى بصورة فعالة: إنه ينفجر من الداخل على ذاته وتستوعبه الجماهير (والتي ليست كالتبقيات لا تتباين ولا تتدرج)، والذى بدوره يصبح صامتا بصورة متزايدة وغير سياسى (بودريار، ١٩٨٣: ١٩). ومن ثم فمع التحول من مجتمع يقوم على الطبقة إلى مجتمع الاستهلاك الضخم يبدو كل من السياسة وما هو اجتماعى متوفيين تقريبا.

ماركس وما بعده:

يجدر بنا التوقف للحظة لتأمل منطق وجهة نظر بودريار Baudrillard، ليست أقل من كونها تعد أحد المواقف الأكثر جاذبية للانتباه فيما يتعلق بما هو "اجتماعى" (وزوانه الواضح) منذ أوائل الثمانينيات. إن ما يثير الاهتمام حول

موقف بودريار أنه (كغيره من العديد من نظريات ما هو اجتماعي) يرتبط بقراءة أحادية البعد الماركسي، وأنه لا محالة يضع خطوطاً بديلة (غير ماركسية) يمكن لنظرية ما هو اجتماعي أن تتطور بمحاذاتها. إن استخدام ماركس نفسه لمصطلح "اجتماعي" في الحقيقة، معقد ويتغير من نص إلى آخر. أحد قراءات مصطلح "اجتماعي" والتي يتبناها بودريار لا محالة تنتهي إلى استنتاج "حول المسألة اليهودية" حيث لا يتكلم ماركس عن التحرر السياسي (مثل برونو باور Bruno Bauer) ولكن عن التحرر الاجتماعي. الاختلاف باختصار، هو أنه بينما يشتمل التحرر السياسي على التسليم بالحقوق السياسية للأفراد (عملية تنتهي بالإنسان إلى عضو بالمجتمع المدني من ناحية، فرد مستقل، وأناي، وإلى مواطن، الشخص الأخلاقي من ناحية أخرى) (ماركس ١٩٩٢: ٢٣٤، التأكيد من الأصل) يهاجم التحرر الاجتماعي الأيديولوجية الفعلية للحقوق والمواطنة (التي تقدر الفرد) وتتطلب أن نرد ذواتنا إلى كائنات ذات نوعية شيوعية ومن ثم فإن تركيز ماركس ينصب ليس على الحق السياسي أن تكون يهودياً، ولكن على المرور فيما وراء كل من العقيدة والحقوق (والتي هي في الوقت ذاته مصدر الحرية والخضوع) إلى مجتمع محرر من البرجوازية وسياسية المنفعة الذاتية للمجتمع الرأسمالي. وبعبارة أخرى التحرر الاجتماعي هو نفسه بصورة أساسية التحرر الإنساني، ويقع خلف السياسة بخطوة "الاجتماعي" هو الصورة المثالية Utopian لما بعد السياسي Post Political.

من هذا المنطلق، يبدو أنه من السهل جداً أن نأخذ موقف "ما بعد الاجتماعي" Post Social حيث إن انهيار السياسات الثورية سوف يرسم على ما يبدو نهاية ما هو اجتماعي كما حدده ماركس هنا (يعني أنه لا يوجد هذا الشيء الذي يعرف بما بعد السياسي) إلا أن بودريار لا يصوغ وجهة نظره على هذا النحو تماماً. حيث يركز في المقابل بشدة على الإنتاج والطبقة. وتستمد وجهة النظر تلك فهمها عما

هو اجتماعى من صفحات كتاب مختلف تمامًا، وتحديدًا "أيدولوجية ماركس الألمانية" الذى يناقش فى فصله "المقدمات المنطقية للمنهج المادى" بصورة محددة أن ما هو اجتماعى أقل ارتباطًا بالتححرر من الإنتاج (المرسوم التاريخى الأول). يتتبع ماركس فى هذا العمل، تاريخ الإنتاج عبر مختلف التشكيلات التاريخية قبل أن يربطه بقوة بتصور ما هو اجتماعى: عن طريق ما هو اجتماعى نحن نفهم تعاون العديد من الأفراد، تحت أى ظروف، بأى أسلوب، وإلى أى غاية. ويستتبع ذلك أن أسلوبًا محددًا للإنتاج، أو مرحلة صناعية، ترتبط دائمًا بصيغة (أسلوب) معينة للتعاون، أو مرحلة اجتماعية، وتلك الصيغة للتعاون هى فى حد ذاتها قوة منتجة" (١٩٧٨: ١٥٧).

ما يثير الفضول أنه بينما واجه بودريار محاورات ماركس المتعلقة بصورة الإنتاج (جنبًا إلى جنب مع مفاهيم الحاجة وقيمة الاستخدام) بنقد عنيف فى عمله المبكر (انظر بودريار ١٩٧٥، ١٩٨١) "فى ظل الأغلبية الصامتة" (١٩٨٣) انتهى تمامًا إلى نفس الفهم أو المعنى لما هو اجتماعى لما فعل ماركس أخيرًا. إنه (الاجتماعى) يرتبط بالإنتاج ومن ثم بالطبقة (المرتبان الأولى والثانية للصورة الزائفة). لكنه كما هو دائمًا مع بودريار هناك تحريف: فمع تفاقم الإنتاج السلعى داخل إنتاج العلامات (الرموز) وما يصاحبه من تحول من مجرد الواقع إلى الواقعية المفترضة Hyperreality (يموت) الاجتماعى، فالمصطلح الأساسى لما هو اجتماعى. إذن هو نفسه إلى حد كبير لكل من بودريار وأواخر ماركس إلا أنه بالنسبة لبودريار ما هو اجتماعى لا يخفى مع أثر حار الأساليب التاريخية للإنتاج خلال النضال الثورى (كما فى "الأيدولوجية الألمانية") ولا يظهر فى المرور إلى اليوتوبيا Utopia (كما فى "المسألة اليهودية") ولكن بدلاً من ذلك يموت مع تحول ما بعد الإنتاج السلعى وسياسات الطبقة إلى عالم متغير (مزمز) من المحاكاة والرموز.

وموقف بودريار هنا، رغم أنه غريب على الأقل، وهذا أقل ما يوصف به، ليس الأدنى لأنه في تلك المحاورة قدم ترتيباته للصور الزائفة *Simulacra* كمراحل خطية في تطور الرأسمالية: فمع التحول إلى الصور الزائفة في مرتبتها الثالثة فإن ما هو اجتماعي كطبقة يختفى ببساطة مع حقبة الإنتاج الضخم والارتباط السياسي. إلا أن الإنتاج الكبير لم يتوقف بعد بوضوح بل يقع إنتاج الرموز إلى جانب إنتاج السلع الطبيعية في الاقتصاد الرأسمالي، بما يعنى أن العالم يتألف من تشكيل معقد من مختلف أشكال الصور الزائفة بدلاً من كونه ببساطة نظاماً واحداً مهيماً. وقد يعنى أنه بدلاً من اختفاء "الاجتماعي" فإنه ربما يتحول ببساطة في الشكل. وقد يكون مرتبطاً الآن بالاستهلاك مثلاً أكثر من ارتباطه بالإنتاج السلعي الطبيعي (وهو شيء اقترحه فيبر Weber في الحقيقة، في عمله المشهور "الطبقة، المكانة، الحرب" ١٩٧٨: ٩٢٦ - ٤٠).

الاجتماعي - المفرد:

ومع ذلك فإن بودريار يكشف عن غير عمد نقاط ضعف موقفه المبكر والنظريات التي تدمج الطبقة وما هو اجتماعي وذلك في كتابه الأخير "الإغواء" *Seduction* (١٩٩٠) ففي هذا الكتاب هاجم ما هو اجتماعي من زاوية مختلفة بأنه "قد مضى عصر القانون ومضى معه ما هو اجتماعي *The Socius* والعقد الاجتماعي" (١٩٩٠: ١٥٥). واستهدف هذا البيان جذب الانتباه إلى عدم ثبات (استقرار) القانون ومفهوم القيمة بينما تمر الثقافة الغربية عبر المرتبة الثانية للصور الزائفة (المحاكاة)، بينما حقبة الإنتاج الضخم إلى مرتبة ثالثة تتميز بالانتشار الكبير (الهائل) للرموز وأشكال جديدة للنمذجة الرقمية *Digital Modeling* والمحاكاة *Simulation* وأصبح عدم الاستقرار (الثبات) هذا واضحاً بصورة متزايدة في (شفافية الشر) *The Transparency of Evil* والتي تحدث فيها بودريار عن مرحلة رابعة من الفوضى *Chaos* واليقين *Certainty*، حيث "الكلام

بصورة ملانمة هناك يكون فى أنه لا قانون للقيمة، مجرد نوع من القيمة الشائعة Epidemic، نوع من انبثاات Metastasis القيمة، تكاثر عشوائى ومبعثر للقيمة" (١٩٩٣: ٥ التأكيد للأصل).

إن النقطة الهامة هنا، مع ذلك، تلك الرابطة الضمنية بين القانون التعاقدى الحديث وبصورة أكثر تخصيصا "حقوق الإنسان" وميلاد ما هو اجتماعى. فما يقترحه بودريار هنا (إلا أنه لم يعرض مفصلاً أبداً) أن ما هو اجتماعى ليس ببساطة مجرد تأثير الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة، ولكنه يرتبط أكثر وبصفة أساسية بالسعى التاريخى للحقوق السياسية التى تستند إلى الدعوة للعالمية (وهى القضية المعروضة فى الفصل الثالث). فجانبا القوة فى تبرير بودريار هو محاولة إظهار أن الدعوة للعالمية (وخاصة عالمية ما هو اجتماعى) هى فى الحقيقة، عالمية الأهمية (ويرتبط بمرحلة محددة من التطور الصناعى الغربى). بينما تتمثل نقطة الضعف فى تفسيره للأساليب التى من خلالها ارتبطت الأنساق الأيديولوجية والمؤسسية للقانون التعاقدى والحق الوضعى، وتحديدًا التى تطورت عبر الثورة الفرنسية بما هو اجتماعى ارتباطاً وثيقاً منذ بدايته. حيث إن هذا الارتباط فى الحقيقة يعد حاسماً لفهم ما هو اجتماعى فى صورته الكلاسيكية. فى الحقيقة، التغيرات فى الأنساق للمجتمعات الحديثة بمثابة الخلفية لما يعرف بالنظرية الاجتماعية الكلاسيكية. تكلم روسو Rousseau بصورة مشرفة عن ظهور العقد الاجتماعى Social Contract، صاغ كونت Comte قانون الحالات الثلاث (الميثولوجية، الميتافيزيقية، الوضعية)، قام دوركايم Durkheim بتحليل ظهور أشكال جديدة للعقاب والانتقال من خلال القانون القمعى Repressive إلى القانون التعويضى Restitutive، وواجه فيبر Weber بين السيادة العقلية - الشرعية، والأشكال الكاريزمية والتقليدية المبكرة، وتحدث هيجل Hegel عن مولد النزعة الذاتية Subjectivity المصاحبة لتطور الحقوق الوضعية، أما ماركس على الأقل

فى أعماله المبكرة تعرض للفرق بين التحرر السياسى (القائم على الحريات المحدودة للحقوق السياسية)، والتحرر الإنسانى الذى تجاوز ما هو مثالى فعلاً من الحقوق والواجبات.

بالنظر إلى ذلك، فإن الإعلان المبكر لبودريار بموت ما هو اجتماعى والمستند إلى اختفاء الطبقة أحادية الجانب بوضوح، لأن ما هو اجتماعى (كمفهوم) ظهر من خلال محاولة فهم التغيرات فى الأساس البنائى للقانون المصاحب (أو ربما يعزز) التحول إلى العالم الحديث. تتطلب تلك الصلة تحليلاً مفصلاً. إلا أنه يبدو أن هناك بعض التوافق Complicity بين الحقوق والقانون الوضعى، ميلاد النزعة الذاتية الحديثة، تطور مؤسسات شرعية حديثة وعلاقات اجتماعية (تعاقدية أو رأسمالية). وهذه الصلة، إن وجدت (وعمل جيليان روز Gillian Rose، ١٩٨٤، ١٩٩٢ يفترض قيامها) أكثر أهمية عن ذى قبل لأنه بدلاً من الشهادة بنهاية القانون، كما يقترح بودريار، النقاشات حول القانون الدولى وحقوق الإنسان العالمية تتزايد وتهيمن اليوم على الساحة السياسية (حتى وإن لم يكن هناك مثل هذا القانون) والتي وفقاً للمنطق أعلاه تشير بدورها إلى أن ما هو اجتماعى أكثر حيوية الآن عن ذى قبل. فى الحقيقة إذا كانت هذه القراءة صحيحة فمن الممكن أن يبرهن على أن العولمة تحدد ليس موت ما هو اجتماعى ولكن بدلاً من ذلك ميلاد حقبة جديدة للحقوق والمواطنة، أو ما يمكن أن يلقب بحقبة الاجتماعى المفرط.

المقابلات:

بوضوح هناك حياة إذن فيما وراء ماركس (وبودريار أيضاً) وقد يكون الطريق للأمام بالرجوع إلى الوراء للتصورات البديلة للاجتماعى أو المخالطة الاجتماعية Sociality والتي ظلت مدفونة فى عمل مفكرين آخرين أمثال دوركايم،

وفير وزيمل، وقد حاول مافسيولي Mafessoli أن يقوم بذلك فى عمله عن قبائل ما بعد الحداثة، بينما طَوَّر ليوتارد Lyotard (بلا شك مستنداً إلى عمل ليفى - سترأوس - Levi - Strauss) فكرة دوركايم عن الرابطة الاجتماعية إلى رابطة لغوية خلال عمله "حالة ما بعد الحداثة" Postmodern Condition (١٩٨٤: ١٤ - ١٧). وفى نفس الوقت طَوَّر آخرون اتجاهها سياسياً بصورة واضحة لفكرة الرابطة الاجتماعية من خلال تطبيق كتابات ميشيل فوكو Michel Foucault (١٩٩١) عن توسيع دور أو سيطرة النظام الحكومى Governmentality. وتشمل الشخصيات الأساسية جاكيه دنزيلوت Jacques Donzelot (١٩٧٩، ١٩٨٤)، ونيكولاس روز Nikolas Rose (انظر الفصل التاسع من العمل الحالى) وميتشيل دين Mitchell Dean الذى يُعرّف الاجتماعى بأنه: الأشكال الجمعية وغير المتجانسة للتدخلات التى تُعبر وتربط مجالات خاصة وعامة ومتنوعة ومنفصلة بصورة رسمية كاستجابة وأحياناً معارضة لتأثير اقتصاد حكومى ليبرالى ومجال الأسرة المستقل عن السياسة (١٩٩٩: ٢١٢) وبسبب ذلك فإن الرابطة الاجتماعية تنتج وتدعم عن طريق كيان ضمنى من علاقات القوة، علاقات تعزز الإستراتيجيات الليبرالية للحكومات والتى تحجبها (وغالبا جدا ما تنسى) النقاشات المعاصرة عن الحرية.

وإذا أعادت إحدى الإستراتيجيات التفكير فى النصوص القديمة بأساليب إبداعية فى محاولة لإعادة الحيوية إلى الحاضر (وهذه يمكن تسميتها إستراتيجية البحث عن الأصل Genealogical Strategy) بينما تحاول إستراتيجية أخرى أن تدفع الأفكار والنظريات الحالية إلى أبعد ما يمكن لفتح مجالات جديدة للتفكير (وهذه تسمى إستراتيجية سباقية "صراعية" Agonistic Strategy). والكتاب الحالى موجه نحو تحقيق هذا الهدف الأخير. ويتحقق ذلك من خلال سلسلة من الحوارات مع المفكرين الأساسيين فى مجال التخصص (حتى ولو لم يكن

انتسابهم الأكاديمي الأساسي إلى مجال علم الاجتماع). الذين صاغوا أساليب جديدة بمثابة تحدٍ لتنظير الاجتماعي أو العلاقات الاجتماعية، ومن خلال ذلك طرحوا العديد من الاقتراحات الأساسية للاتجاه العام للنظرية والتطبيق على بساط البحث. وبطبيعة الحال ليس كل مفكر من هؤلاء يمكن أن يكون (أو يرغب أن يكون) جزءاً من هذا الكتاب. ولكن أولئك المشهود لهم بالأصالة الملفتة للنظر في أعمالهم، حيث طوّروا كل منهم أساليب نقدية وإبداعية جديدة في التفكير، كما قدم كل منهم اتجاهاً نظرياً متميزاً في قضية ما هو اجتماعي (والذي يرتبط بدوره بمجال من الاهتمامات الواقعية المتنوعة).

ومنهجية هذا العمل بسيطة حيث أجريت المقابلات على مدار عام (يونيه ٢٠٠٢ - يونيه ٢٠٠٣). فأخذت شكل المقابلات المباشرة (الوجه للوجه) حيثما أمكن ذلك (بنتلر Butler، لاش Lash، روز Rose، لاتور Latour، بيك Beck، أوري Urry). وأسئلة واستجابات مكتوبة حيثما لم يتيسر (ساسن Sassen، فيرجيه Verges، باومان Bauman) مع إتاحة الفرصة لكل المستجوبين لمراجعة إجاباتهم قبل إرسالها للطباعة، كل مقابلة صُممت لتكشف بعداً مختلفاً، واتجاهاً نظرياً لما هو اجتماعي Social. ففي الفصل الثاني بشرح مجموعة زيجمونت باومان تحوله حديثاً من علم اجتماع ما بعد الحديث أو علم اجتماع ما بعد الحداثة إلى تحليل لما يسميه هو الحداثة الدافقة Liquid Modernity.

ويستطرد بأن "ما بعد الحديث" لم يكن إلا اختياراً مؤقتاً Stopgap، تقريراً مرحلياً Career Report لبحث بعيد عن الاكتمال. حيث إنه يشير (برمز) إلى أن العالم الاجتماعي قد حاد عما خطط له من خلال شبكة الحداثة، إلا أنه ليس وحده المسئول عن السمات التي اكتسبها العالم في المقابل. ف رؤية باومان هي أننا لا نتحمل مسئولية نظرية وضعية نتيجة لهذا الموقف الجديد؛ فنظريته هي أننا دخلنا حقبة جديدة للحداثة الدافقة، واحدة تتميز بالسرعة المتزايدة للزوال، الريبة (الشك)

وعدم الأمان **Unsicherheit** بالنسبة لكل الأشكال الاجتماعية. ويؤكد على أن ما يعزز ذلك التحول عملية النزوع إلى الانفرادية **Individualization** التي أعاقَت الاختيارات الفردية عن المشروعات والأفعال الجماعية حتى أن الأفراد اليوم باتوا يواجهون اختياراتهم الحياتية في عزلة متزايدة. فالحياة في ظل الحداثة المرنة في المقابل، تبدو أكثر حرية عن ذي قبل، إلا أن هذه الحرية لها ثمنها فالأفراد الآن ليس أمامهم اختيار على تحمل مسئولية تصميمهم (إرادتهم) ولكن بدون التأثير التقليدي من السلطة الجمعية وفي نفس الوقت يقال إن أشكالاً اجتماعية للطبقة العالمية أخذت في الظهور استناداً إلى الاستقطاب الزائد بين الصفوات (المنخب) العالمية (من لهم حرية الحراك عبر العالم ومن ثم منعزلون مكانياً وسياسياً عن أولئك المعارضين لهم) والتجمهرات المحلية (الذين لا يرتبطون فقط بعملياتهم، ولكنهم منشغلون معظم الوقت بالحریات الفردية بدلاً من الحريات الجماعية، دون مراعاة للصلة بينهما). والإجابة التي يقترحها باومان هي إعادة صياغة العلاقة بين المكان (المدى) العام والخاص، ومن ثم أولاً، يتم حماية المكان العام (Ecclesia) من سيطرة المصالح الخاصة. ثانياً، تنشيط ثنائية المكان العام والخاص (Agora) ليتمكن الأساس الجمعي للخاص أو القلائل الشخصية من احتلال المقدمة.

ويكشف الفصل الثالث الحدود الفاصلة بين الأدب والنظرية الاجتماعية حيث تفترض جوديث بتلر J - Butler أن الأعمال الأدبية يمكن الاستفادة منها في تصور مجال ما هو اجتماعي ليس فقط لأنها مماثلة أو تعكس الواقع الاجتماعي ولكن لأنها تساعد على كشف أساليب تحديد المعايير الاجتماعية على مستوى النطق والإلقاء (أو بدلاً من ذلك من خلال ما لا يقال أو ما يسقطه النص). ومع ذلك فإن بتلر تحذر من تقليص النظرية الاجتماعية ببساطة إلى تحليل لغوي أو استطرادي **Discursive** حيث إن اللغة وما هو اجتماعي ليس أمراً واحداً أو نفس الشيء، وتشرح بأن الاجتماعي لا يمكن تقليصه إلى حوار (خطاب) **discourse** يفهم كتشكيل تاريخي للغة، تشكيل متنقل عرضة للتمزق والتحول أو إلى قضية

لغوية ولكن اللغة تبرز بدقة من خلال الاتصال عندما نحاول التمييز بين اللغة والاجتماعي. علاوة على ذلك، لا توجد طريقة لعزل (فصل) البعد اللغوي عن أى نظرية اجتماعية. إلا أن ذلك يختلف عن القول بأن كل النظرية الاجتماعية يمكن تقلبها إلى نظرية لغوية؛ إنه يعنى فقط أن النظرية الاجتماعية لا تعمل بدون اللغة والأبعد من ذلك أن بئتر ترى أن أى تحديد للاجتماعي يحدث من خلال عملية تعيين للحدود. أو ببساطة من خلال محاكات مختارة، حيث يوضع خط بين النظرية والممارسة، بين ما يمكن حصره على أنه اجتماعي، وما هو غير اجتماعي، قبل الاجتماعي أو حتى ما بعد الاجتماعي Post-Social.

وتستفسر بئتر عن مبادئ الاستثناء التى تؤطر الاستيعابات الحالية للاجتماعي وبذلك فإنها تؤكد الحدود التاريخية - علاقات القوة التى تقرر وتمنع استخدامات هذا المفهوم، ويعد هذا التحليل النقدي إيجابياً وليس سلبياً؛ لأنه يهدف إلى طرح مفهوم الاجتماعي للحوار ويحث على إمكانية التغيير: "أعتقد أن إعادة تفعيل فكرة الاجتماعي يمكن أن تعود بنا إلى فكرة قابلية البناء الاجتماعي للتحويل، ومن ثم فإننى أعيد أحياء المصطلح بقدر ما هو متاح من الأمل". وفى الفصل الرابع يهاجم برونولاتور B.Latour فكرة الاجتماعي من زاوية مختلفة للغاية موضحاً أن الاجتماعي بمعناه الكلاسيكي (كالمجتمع) مجرد شاشة يسقط عليها علماء الاجتماع بياناتهم، وهو فى حد ذاته لا يفسر شيئاً وبكلماته هو "إن مفهوم المجتمع، لا يفعل شيئاً، بل يؤكد، يعطى تأييداً معنوياً ويسمح لعالم الاجتماع أن يكون له رؤية عامة وأن له آثاراً معنوية ولكن ليس له عائد إمبيريقى".

ومن ثم بطور لاتور نظرية لا يرتبط فيها الاجتماعي بتصور إستاتيكي للمجتمع (الذى قيل إنه لا يوجد)، ولكن ينبثق بدلاً من ذلك من خلال الارتباطات انتمحركة بين الأشياء أو ما قد يمكن تسميته علاقات (ارتباطات). هذا الاتجاه، المتأثر بعمل جبرائيل تارد G.Tard هو جزء من علم اجتماع الحركات

Mobilities، والذي كان قد استبعده من، أو أخمده، التراث السوسيولوجي منذ بدايته. ويؤكد لاتور أن مثل هذا الاتجاه إمبيريقى التوجه، ولكن بتحريف: إنه يحاول أن يقتفى ما يقوله ويفعله الفاعلون بدلاً من كشف الحقائق التى تتضمنها أفعالهم وأبعد من ذلك يضع تحليل الأشياء فى بؤرة اهتماماته وذلك من خلال عدم التعامل معها ببساطة كسبب أو نتيجة للعلاقات الاجتماعية ولكن كتوليفات من الطبيعة والثقافة والتى لها أشكالها الديناميكية من القوة (السلطة).

هذه الفكرة لسلطة الشيء **Object Agency** تطفو مرة أخرى فى الفصل الخامس والذي من خلاله يسعى سكوت لاش **S. Lash**، مثل زيجمونت باومان **Z. Bauman**، إلى التحرك إلى ما وراء بعض أفكار نظرية ما بعد الحداثة التى عفى عليها الزمن ويفعل هذا ليس من خلال اتخاذ موقف مضاد لما بعد الحداثة فى حد ذاتها ولكن من خلال تحويل بؤرة تحليله لما يسميه "الأشكال التقنية للحياة" وما يبرز من خلال تلك النقطة هو شكل جديد من الحيوية السوسيولوجية **Sociological Vitalism**. ويشرح هو: "بالنسبة لى.. فإن ما بعد الحداثة **Postmodernity** تتحدد من خلال فن عمارة **Architecture** ما بعد الحديث من أنواع معينة من الآثار الفنية أيضاً. وهذه الأنواع من الآثار الفنية والعمارة هى خلائط عشوائية لأشكال بائدة فهى لا ترتبط بقوة الرغبة" بخطوط الانطلاق، بالحياة وأسلوب معيشتنا اليوم. ولا زلت أستخدم مصطلح الاتجاه الحيوى وليس (ما بعد الحديث) أنا لست ضد ما بعد الحديث على الإطلاق، إلا أن مفاهيم مثل (الاتصال)، (معلومات)، (حياة)، (إعلام) تؤدى نفس العمل الذى قامت به ما بعد الحداثة لى فى أواخر الثمانينيات. هذا الاتجاه الحيوى **Vitalism** المستلهم بشخصيات متنوعة مثل هنرى بيرجسون **H-Bergson**، جورج زيمل **G-Simmel**، جيلز ديلبوز **G-Deluze** تجتاز نظرية الإعلام التى لا تفصل بين الإعلام والمجتمع، بينما ترى فى المقابل عالماً أصبحت فيه العلاقات الاجتماعية الكلاسيكية علاقات إعلامية أو اتصالية

Communicational. وهذا الاختفاء (الأفول) للرابطة الاجتماعية وراء الرابطة الاتصالية ليس مع ذلك شيئاً يُرثيه لاش لأنه يرى بصورة ملائمة أن التطور التقني ليس ببساطة شيئاً لا يمكن تحقيقه. واستناداً إلى ذلك يقدم لاش إعلاناً إيجابياً "نحن نعيش في ثقافة تقنية ويعنى هذا تأكيدها واستخدامها". ويعنى هذا، بنفس المدلول أن النظرية الاجتماعية (التي لا يزال لاش يمنحها دوراً هاماً) سوف تقن نفسها، وإذا ما تراكبت مع سرعة العالم غير المباشر Mediated أصبحت منجزة وتتلاشى خلال أشكال جديدة من التدخل النقدي الذى يشبه الحدث كثيراً، أقرب أكثر إلى الأحداث الفنية، تركيبات وتأديات.

العديد من أفكار الفصلين السابقين نشطت مرة أخرى فى الفصل السادس، حيث إن جون أورى J.Urry وعلى نفس درب لاتور يسعى لنقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة الحراك Mobility. ومع ذلك فإنه على خلاف لاتور يطبق تلك الفكرة على دراسة العولمة Globalization من خلال البحث عن طرق تشابك العلاقات عبر العالم. ووجهة نظره هى أنه ليس هكذا ببساطة اختفت دول قومية ولا مجتمعات. ولكن ارتباطهم معاً (بأسلوب سوسيولوجي كلاسيكي) بجانب قدرتهم للحد من حراك الأشكال الاجتماعية قد أصبحت أضعف بدرجة كبيرة.

ورد فعل أورى هو التحول بعيداً عن تحليل الدولة القومية أو بدرجة أشمل التشكيلات المجتمعية لندرس بدلاً منها طرق تدفق الكيانات الآن عبر الزمان والمكان خلال الفضاءات الإلكترونية العالمية.

ولكن بينما كان الاتجاه فى الصياغات السابقة إلى دراسة تلك الكيانات أو التدفقات بمعزل عن السياقات (البناءات) التى تتحرك من خلالها، يؤكد أورى على الحاجة إلى تطوير التدفقات والسياقات معاً، والذى يمكن أن يتم من خلاله تحليل الشبكات Networks: الأنساق الدينامية المفتحة التى تنشأ من خلال العمليات الفعلية التى تحدث من خلالها التدفقات. ويتطلب هذا بدوره أساليب جديدة للدراسة تلك التى

نتناول الخصائص البارزة للأنساق بأساليب دينامية جديدة. وهذه يسميها أوري "الأساليب المتحركة" **Mobile Methods** وهي تركز ليس فقط على الارتباطات المختلفة بين "القوى البشرية" و"الأشياء المادية" بل تتبّع كيانات مختلفة: الناس، الأشياء أو التدفقات المعلوماتية أو الثقافية - عبر الزمان والمكان لمعرفة كيف تتدفق، كيف أنها تشكل الشبكة، وكيف أنها في حد ذاتها تتحول من خلال ذلك.

ويظل الفصل السابع مع مسألة العولمة إلا أنه يركز بصورة واضحة على الصلة بين المكان والسلطة **Space and Power**. فعلى غرار أوري ترى ساسكيا ساسن **S.Sassen** تحولاً بعيداً عن "نظام ما بين الدول" **Inter-State System** كشكل تنظيمي سائد للعلاقات الاجتماعية، وفي نفس الوقت، التكاثر لتبادلات وتدفقات جديدة عبر الحدود. كما توضح أنه: مع هذا التشتت الجزئي أو الوهن على الأقل لما هو قومي **National** كوحدة مكانية تأتي ظروف مؤاتية لصعود وحدات ومستويات مكانية أخرى. إن الديناميات والعمليات التي أخذت الشكل الإقليمي أو وضعت على تلك المستويات المتنوعة يمكن أن تكون أساساً: إقليمية، قومية، عالمية وعلى قمة ذلك توجد دوائر عالمية جديدة للنشاط الرأسمالي الذي يشارك ويكوّن تلك التدرجات الجديدة والتي تعززه بدورها. وتنتظر ساسن إلى هذا الوضع الجديد من خلال مدخل سوسيوجغرافي **Socio-Geographical** يعطى اهتماماً وثيقاً لأنساق المدن والشبكات وفي نفس الأثناء يتجنب معارضات بسيطة مما هو قومي إلى عالمي. من هذا المنظور لا يعامل العالمي **Global** على أنه ذلك الذي يقبع خارج القومي **National** ولكن يلاحظ تغلظه خلال الأنظمة والتصورات المؤسسية القومية. ولدراسة هذا التفاعل إلى جانب ظهور أشكال اجتماعية جديدة عابرة القومية **Transnational**، هناك حاجة إلى بناء تصورات جديدة، تحديداً تلك التي يمكن أن توفق بين مكونات عديدة متنوعة تعمل على مختلف المستويات دون فقدان الإحكام التحليلي.

ويتعرض أولريش بيك Ulrich Beck لمسألة العولمة فى الفصل الثامن وذلك من خلاله تناوله قضية ما أسماه "القومية المنهجية"، أو الموقف الذى لا تزال فيه العلوم الاجتماعية إلى حد ما - ليس فقط علم الاجتماع، ولكن علم السياسة، القانون، التاريخ، الاقتصاد.... إلخ - حبيسة الدول القومية. وفى المقابل يقترح اتجاهين يمكن لنا أن نتحرك من خلالهما: أولهما أن نسلّم بأن مساحات التجربة الحية لم تعد بعد قومية بدرجة حصرية، ليس على الأقل بسبب تزايد أعداد من يعيشون فى حيزين قوميين أو أكثر. ويرى بيك أن العالم اليوم يتميز بتزايد الأشكال المتدفقة للحياة، وتكاثر كيانات جديدة عابرة القومية، ومن ثم فهناك حاجة إلى أساليب سوسولوجية جديدة لدراسة تلك التغيرات. وهذا يقودنا بدوره، إلى الاتجاه الثانى، نحو أشكال جديدة من العمل الإمبريقي. ويقترح بيك بناء إطار مرجعى جديد يُعيد تحديد المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية من خلال منظورات عابرة للقومية والعالمية، ويستطرد أن هذا يمكن حدوثه عن طريق البحث الإمبريقي فى مناطق مختلفة للتعرف على كيف أن الواقع فيما وراء التصنيفات السوسولوجية يُغيّر نفسه.

ويمكن لذلك أن يحدث فقط من خلال الانتقال إلى ما وراء القومية المنهجية إلى المنهجية الكوزموبوليتانية Methodological Cosmopolitanism والذى يُعيد تحديد المفاهيم الأساسية (مثل القوة) من منظور عالمى. ويعنى ذلك بالنسبة لبيك، فوق كل هذا، التغلب على قيود علم الاجتماع القومى ويصاحب ذلك التفكير فى المجتمع من جديد.

وفى الفصل التاسع يربط نيكولاس روز N.Rose التحليل الاجتماعى بقضايا السلطة Power والحكومة Government من خلال مدخل استلهمه من عمل ميشيل فوكو Michel Foucault ووجهة نظر روز هى أن الاجتماعى ليس هو "المجتمع" وليس "الحياة الاجتماعية" نفسها كما أنه ليس "العلاقات الاجتماعية". حيث قيل إنه ظهر فى القرن التاسع عشر من خلال إستراتيجيات الحكومات الليبرالية التى

بدورها، أدت إلى ظهور أنظمة رفاهية جديدة ومدى ما يرتبط بها من التزامات فردية. ويرى روز أنه من الآن فصاعداً يستخدم المصطلح كموصف (مؤهل) لكل أنواع الأشياء يشمل ذلك التأمين الاجتماعى، الحقوق الاجتماعية، الأخصائيين الاجتماعيين، وفي الحقيقة كل مجال تخصص الاجتماعى الذى هو علم الاجتماع.

ويتساءل لماذا جاء الاجتماعى إلى الوجود بهذه الطريقة. كيف تطور فيما بعد إلى حتمية سياسية **Political Imperative** (فإذا كان للحكومة أن تكون شرعية وفعالة فعليها أن تكون اجتماعية)، وحتمية فكرية **Intellectual Imperative** (حتى نفهم هذه السمة أو تلك للحياة البشرية يجب أن نهتم بجوانبها الاجتماعية). تلك التطورات حلت بمساعدة أسلوب البحث عن الأصل (الأساس) **Genealogical Method**، أو من خلال سلسلة من المناهج التاريخية التى لا تبحث عن حقيقة عامة للتاريخ ولكن عن شتات ضئيلة للماضى (غالباً ما تكبح أو تستبعد) الذى يظهر غزارة وتنوع الأحداث المتشابكة المؤدية إلى الحاضر. إنه من خلال هذا العمل التاريخى بالنسبة لروز نكتسب فهماً نقدياً للتطورات الحالية (مثل الظهور الحديث لروح - السياسة أو العبقورية للمجتمع المحلى) وربما يتيح ذلك إمكانات جديدة للمستقبل (مثلاً من خلال ابتكار سياسات ما بعد الاجتماعى الراديكالية).

فى الفصل الأخير تستخدم فرانسوا فيرجيه **Françoise Vergen** علم الأنساب (الأصول) **Genealogy** إلى جانب سلسلة من أدوات التخصصات البينية **Interdisciplinary** لتذكرنا بالعلاقات الوثيقة التى أقيمت، وربما لا تزال حتى قائمة، بين الحداثة الغربية والبحث عن الإمبراطورية، حيث وصف تحديداً، سلسلة من الروابط التاريخية والسياسية بين النظام الجمهورى والاستعمار. تلك الروابط تدعم فى جوانب عديدة الأفكار الحديثة للمواطنة، الحقوق، الحرية، الدولة، وحتى الاجتماعى، ولا تزال أبعاد الاجتماعى،

السياسي، أو الفلسفي لم تُستكشف بعد بالكامل. بالنسبة لفيرجييه، مع ذلك تبقى مسألة الاستعمار محورية ليس على الأقل لأن النظام الجمهوري مسألة رئيسية مرة أخرى في الجدل السياسي ولكن لأن مظاهر النظام الجمهوري الاستعماري الفرنسي مثل "رسالة التمدين" *Civilizing Mission* والتدخل المبرر في الدول الملكية، عادت تشغلنا. فيما وراء ذلك ينسحب الاهتمام إلى التواجد المستمر لمستعمرات ما بعد الحقبة الاستعمارية، حيث تحررت المجتمعات من حالتها الاستعمارية ولكنها لم تحرر من بنيتها الاستعمارية أو ظلت مرتبطة بالنموذج الاستعماري السياسي حتى الآن حيث تُفهم الحرية من خلال نظرة مثالية أو رومانسية للدولة القومية. توجد تلك المستعمرات جنباً إلى جنب أو بداخل "مناطق رمادية" جديدة للعولمة، مناطق سقطت جميعها بسهولة كبيرة بعيداً عن الوعي الغربي، والتي ابتليت اليوم بالفقر، والفساد، والعنف بدرجة متزايدة وتستخدم فيرجيه سلسلة من المفاهيم بما فيها الخلط اللغوي (الكريولوية) *Creolization*، خلط الأجناس *Hybridity*، التوليف "التهجين" *Metissage*، والقوة الحيوية *Bio-Power*، لفهم هذا الموقف الجديد وبينما تحرص على ألا تقع في الاندفاع نحو التنظير، تمنح النظرية الاجتماعية دوراً هاماً يتمثل جزء منه في القيام بتحليل نقدي للأفكار مثل: الأمة *Nation*، العمل اللا مادي *Immaterial*، رأس المال عابر القومية، والمقاومة.

تلك المقابلات تمثل سلسلة من المداخل النظرية المختلفة لدراسة العالم المعاصر إلى جانب ذلك ترسم الاتجاهات المحتملة التي يمكن للنظرية الاجتماعية أن تتطور من خلالها. لقد صممت لتوجه فكرًا نقدياً لدراسة التحولات الكبيرة التي تحدث اليوم بما في ذلك العولمة أو الامتداد عبر القوميات *Transnationalization* لعلاقات اجتماعية أو سياسية محددة، التوسط المتزايد للحياة الاجتماعية من خلال تقنيات الاتصالات الجديدة، والسيطرة أو السلطة

المتزايدة للتقنيات أو الأشياء وظهور أشكال متدفقة Fluid، وعابرة Transient للمخالطة الاجتماعية Sociality بصورة متزايدة. تلك القائمة من التحولات ليست شاملة بكل تأكيد، وهناك تطورات أخرى هامة لم تتضمن هنا. إلا أن هذه المقابلات تهدف بلا شك إلى تحقيق حسم أو تقارب نظري فضلاً عن هدفها للحث على استقصاء وجدل أبعد، ومثل هذا الاستقصاء قد يحدث من خلال عدد من الاتجاهات على سبيل المثال: ما أنواع السلطة التي تبرز من خلال التحول الاجتماعي والسياسي المعاصر؟ كيف يمكن للنظرية أن تواجه تلك المناطق الرمادية للعولمة التي نادراً جداً ما تدخل أفق التفكير السوسيولوجي؟ ما هو مستقبل الموضوع الإنساني وهل يمكن إدراك تصور ما وراء الإنسانى لما هو اجتماعي؟ كيف نفكر في النوع الاجتماعي في مقابل تلك الخلفية للتغير الاجتماعي - التقني؟ ومع التسليم بسرعة التغير في المجتمع المعاصر، ما مستقبل النظرية التي دائماً ما كانت أمراً سقيماً ومملأً؟ هل يجب أن نتأقلم ذاتياً مع التقنية لتتواكب معها؟

مثل هذه التساؤلات مع غيرها، أثرت في سياق تلك المقابلات وتتطلب جهداً مفصلاً ومتواصلاً. ومن المؤمل أن يفتح هذا الكتاب اتجاهات جديدة يمكن لهذا الجهد أن ينطلق من خلالها. أشياء مثيرة يمكن أن تحدث أثناء المقابلة، ليس أقلها أن الحوار النقدي المتواصل يعد ممارسة للتحدى والتحدى المضاد، والذي يمكن أن يسفر عنه أفكار جديدة، توجهات نظرية، على أدنى تقدير تظهر بدايات جديدة (عملية من المستحيل أن تنتهى حواراً عند نفس النقطة التي بدأت عندها حيث دائماً ما يحدث تغييرات) ومع تذكر أنه ليس هدفي أن أنوه إلى ما يجب أن يستفيدة المرء من هذا العمل، حيث إن تلك الوصفة سوف تكون في الاتجاه المعاكس للأساس التنافسي والمناوئ لصيغة المقابلة - كل ما يمكن أن نأمل أن قرأ هذا الكتاب سوف يتحفزون لطرح تساؤلاتهم حول ما يحيط بهم من عوالم، ومن ثم تبرز نتيجة لذلك نجاحات جديدة للنظرية الاجتماعية.

REFERENCES

- Baudrillard, J. (1975) *The Mirror of Production*. St Louis: Telos.
- Baudrillard, J. (1981) *For a Critique of the Political Economy of the Sign*. St Louis: Telos.
- Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext (e).
- Baudrillard, J. (1990) *Seduction*. Basingstoke: Macmillan.
- Baudrillard, J. (1993) *The Transparency of Evil*. London: Verso.
- Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.
- Castells, M. (2001) *The Internet Galaxy*. Oxford: Oxford University Press.
- Dean, M. (1999) *Governmentality*. London: Sage.
- Donzelot, J. (1979) *The Policing of Families*. London: Hutchinson.
- Donzelot, J. (1984) *L'invention du social*. Paris: Fayard.
- Foucault, M. (1991) 'Governmentality', in G. Burchell, C. Gordon and P. Miller (eds) *The Foucault Effect*. London: Harvester Wheatsheaf.
- Fukuyama, F. (2000) *The Great Disruption*. London: Profile.

- Fukuyama, F. (2003) *Our Posthuman Future*. London: Profile.
- Haraway, D. (1991) *Simians, Cyborgs and Women*. London: Free Association Books.
- Hayles, N.K. (1999) *How We Became Posthuman*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Joyce, P. (ed.) (2002) *The Social in Question*. London: Routledge.
- Lyotard, J.-F. (1984) *The Postmodern Condition*. Manchester: Manchester University Press.
- Lyotard, J.-F. (1991) *The Inhuman: Reflections on Time*. Cambridge: Polity.
- Maffesoli, M. (1995) *The Time of the Tribes*. London: Sage.
- Marx, K. (1978) 'The German Ideology', in R. C. Tucker (ed.) *The Marx-Engels Reader* (2nd ed). New York: Norton.
- Marx, K. (1992) 'On the Jewish Question', in L. Colletti (ed.) *Karl Marx: Early Writings*. Harmondsworth: Penguin.
- McLuhan, M. (1964) *Understanding Media*. London: Routledge.
- Robertson, R. (1992) *Globalization*. London: Sage.
- Rose, G. (1984) *Dialectic of Nihilism*. Oxford: Blackwell.
- Rose, G. (1992) *The Broken Middle*. Oxford: Blackwell.
- Wallerstein, I. (1991) *Unthinking Social Science*. Cambridge: Polity.
- Waters, M. (2000) *Globalization*. London: Routledge.

Weber, M. (1970) *From Max Weber: Essays in Sociology*. London: Routledge and Kegan Paul.

Weber, M. (1978) *Economy and Society*. Berkeley, CA: University of California Press.

الفصل الثاني

زيجمونت باومان

المخالطة الاجتماعية الدافقة

يعرفك الكثيرون (سواء كان ذلك خطأ أو صواب) كعالم اجتماع لما بعد الحداثة، أو حتى عالم اجتماع ما بعد الحداثة، ومع هذا فقد أعلنت حديثاً عن ظهور حالة جديدة، دافقة للحداثة، وبهذا فقد نأيت بنفسك على ما يبدو من "ما بعد الحديث". ولكن كيف تختلف الحداثة "الدافقة" عن الحداثة الصناعية، ما بعد الحداثة، أو مما يسميه مفكرون آخرون "الحداثة الانعكاسية"؟.

ز.ب Z.B

النظرية كلها انتقائية حيث لا توجد نظرية لكل شيء تماماً كما أنه لا يمكن أن تكون هناك خريطة لكل شيء وهو ما أكده جورج لويس بورجس بعيداً عن أى شك مبرر. فى حقيقة الأمر أعتقد أن التتظير ينبعث من الحاجة إلى الاختيار (أى اتخاذ القرار بشأن الموضوعات المناسبة أو ذات الصلة كما يفضل ألفريد شوتز Alfred Schutz أن يقول: إضاءة بعض النقاط وإخفاء كل ما عداها). فقد تكون الخريطة الكاملة للعالم فكرة شغوفة شائقة إلا أنها قد تخلف ما قد تم تحديده غير مرتب وقديم الفائدة كما من قبل رسمه وقد تترك المسافر غائصاً فى فيضان من الإشارات وتائهاً كما كان عليه الحال من قبل. فالنظريات تتفاوت ليس فقط فى قابليتها للانتقاء ولكن أيضاً فيما يتم انتقاؤه. والانتقاء بدوره لا يمكن (وسوف لا يمكن إذا كانت هناك رغبة للاستفادة) تجنبه، المهم هو القيام بالانتقاء الصائب أو انتقاء أفضل من الذى تتوى النظرية أن تحسنه، تكمله أو تستبدله. وذلك لتركيز البحث والضوء بطريقة تساعد فى التوجيه وتحديد الاتجاه ليس فقط على الطرق

(*) يتم الإشارة إلى أسماء المحاورين بالحروف الأولى.

والتقاطعات، ولكن أيضا في المستنقعات والأماكن المفخخة. أنت على حق، فقد ابتعدت بنفسى لفترة مضت عن شبكة ما بعد الحديث لخريطة العالم، ساعد على ذلك عدد من الأسباب.

لنبدأ بكون ما بعد الحديث "Postmodern" ليس إلا اختياراً مؤقتاً Stopgap Choice، تقريراً مهنيًا لبحث بعيد عن الاكتمال - إنها إشارة إلى أن العالم الاجتماعى لم يعد كذلك الذى رسمته شبكة الحداثة (خاصة، المسارات، والشراك، والأماكن المتغيرة) ولكن ليس التزاماً بصورة فردية بسبب تلك الملامح التى اكتسبها العالم. وقد أدى ما بعد الحديث وظيفته التمهيدية، التوضيحية، حيث أثار الانتباه ووجه الاستكشاف إلى الاتجاه الصحيح. لم يكن بوسعنا أن يقدم أكثر من ذلك حتى أنه فاق حدود فائدته أو لنقل إنه أفنى نفسه فى سبيل واجبه. والآن يمكن أن نتحدث عن عالمنا الحالى أكثر عما هو بالنسبة للعالم القديم المختلف. لقد تصدع نضجنا، إن جاز التعبير، لتتقدم (لنخاطر) بنظرية إيجابية بقدر حداثتها. لقد تصدع ما بعد الحديث منذ البداية: كل المتصلين لم يصمدوا، مما أوحى بانتهاء الحداثة. ولم تقد الاحتجاجات كثيرا، حتى وإن كانت بقوة احتجاجات ليو تارد Lyotard، (يمكن للمرء أن يكون محدثا قبل أن يكون أولاً فيما بعد الحداثة) - وليكن إصرارى وحده على أن "ما بعد الحداثة هو الحداثة مطروحا منها وهما" - لا شيء يفيد إذا عنت الكلمات أى شيء حيث إن ما بعد إكس X سوف يعنى دائما شيئا تركه إكس X وراءه. فى الوقت المناسب، تصدعات أكثر أصبحت أوضح بالنسبة لى - سوف أذكر فقط اثنتين منها: واحدة إن جاز التعبير، إيجابية: حجب ما بعد الحديث الكثير من التحطيم أو الإفساد، الابتعاد عن عادات تنظيرية معينة، الأطر المعرفية، الافتراضات الضمنية المترسبة فى أعقاب قرن من المعارضة الطائفة لشبكة الحداثة. لم يستطع فكر ما بعد الحداثة إلا الالتصاق بالأجندة التى وضعها الحديث، محدداً نفسه غالباً فى إعادة ترتيب الزوائد والنواقص. وإذا نحينا التنظيم

جانباً فإن محاولة تفهم حادثة الحالة الاجتماعية لوقتنا الحالي تسير على هداها، ومنطق هذه الحالة التي يقضى بصياغتها لأجندتها، وإن عليها قطع حبلها السرى. رمزياً، يعنى ذلك الحاجة إلى التخلّى عن المصطلحات الفنية التي شكلت الحماسة، والعزيمة، وحرية الفكر الضرورية للقيام بذلك. الثانية، كانت ذاتية: فأنا أفضل أن أختار رفاق مهدي وأصحابى بنفسى. فقد نما الانتساب إلى معسكر ما بعد الحادثة بصورة أكثر بغضاً وكراهية يوم أن شطحت كتابات ما بعد الحادثة أبعد وأبعد ليتغنى أكثر من أى شىء آخر التغنى بمدح العالم الرائع بتحرره المطلق بدلاً من إخضاعه للتدقيق النقدي. وبات الألم أكثر قسوة فى النهاية، باستخدام مصطلح جاهز مغلف بطبقة كثيفة وسميكة من المعانى الشائبة، ووجدت أنه من الصعب بالنسبة لى أن أبعث برسالتى من خلالها، والكثير من القراء مع بعض التبرير، يقرأ ما بين عباراتى معانى غير متعمدة تماماً. كان لى (ولا زالت) تحفظاتى حول مسميات بديلة اقترحت لحالتنا المعاصرة

Contemporaneity "الحادثة المتأخرة" **Late modernity**، كيف عرفنا أنها متأخرة؟ فكلمة "متأخرة" إذا ما أُستخدِمت بصورة صحيحة توحى بالانغلاق (النهاية) **Closure**، المرحلة الأخيرة، (فى الحقيقة ما الذى يتوقعه أحد أن يأتى بعد المتأخرة؟ المتأخرة جداً؟ ما بعد التأخر؟ - كما أنها توحى أيضاً إلى حد كبير بأننا كعلماء اجتماع، على خلاف العرافين **Soothsayers**، والمستبصرين **Clairvoyants** الذين ليس لديهم أى أدوات للتنبؤ بالمستقبل ويجب علينا أن نحصر أنفسنا بالتعامل مع قوائم من الاتجاهات) نتحمل مسئولية أن نفترض. ارتدادى **Reflexive** ؟ لقد شملت رائحة نتنة هنا. أنا أشك أنه بصياغة هذا المصطلح نحن (كمفكرين محترفين) نسقط معرفتنا غير المؤكدة على العالم الاجتماعى على إطلاقه، أو نعيد تشكيل **Reforming** لغز حقيقى احترافى فى صورة رؤية خيالية شائعة: بينما هذا العالم هناك يتميز بفن الانعكاس الذابل والباهت (ذواتنا هى ثقافة النسيان والنفس القصير - وهما العدوان الرئيسيان للانعكاس) - ربما أميل إلى

الحدثاء الفائقة Surmodernité لجورج بالانديير G.Balondier أو الحدثاء المفرطة Hypermodernity لبول فيريلو P.Verulo وجون أرميتاج John Armitage. أليست هذه المصطلحات تشبه مصطلح "ما بعد الحدثاء" قسرية (ظاهرية للغاية)، غير ملزمة أكثر من اللازم لتوجه وترصد الفكر النظرى؟

ن.ج N.G

أنت تستخدم مجازاً كلمة "سائل" Liquid لتوحى بأن البناءات الاجتماعية الجامدة، الثقيلة السابقة أصبحت أخف وزناً وأكثر انتشاراً وحراكاً. إلا أنه ومع خطورة الالتزام الحرفى أكثر مما ينبغى عند قراءة تلك الاستعارة "سائل" فإن كل السوائل لا تتساب بحرية، فالبعض أثقل من الجوامد وبعضها يحتاج إلى تشكيل، والبعض الآخر بحاجة إلى الضبط. وتعنى سوائل مختلفة (الدم، المنى، مثلاً) أشياء مختلفة تماماً. إلى ماذا، إذن، تشير "سائل" الحدثاء الدافقة؟ ما الذى يتدفق بالضبط: الناس، المعلومات، الإشارات، السلع الصلبة (لأن حتى هذه ليست نفس الشيء، ولا نفس السائل)؟ هل توجد معدلات مختلفة للتدفق للأنواع المختلفة من السوائل؟ وبين ماذا تتدفق هذه السوائل؟ هل يوجد مثلاً تبادلات منتظمة بين نقاط التقاء أساسية معينة (مثل المدن) مما يودى إلى تكون شبكة من العلاقات الرأسمالية المتقدمة؟.

ز.ب Z.B

لقد حاولت أن أشرح بوضوح قدر استطاعتي لماذا اخترت "سائل" كاستعارة "مجازية" للتعبير عن الوضع الحالى للحدثاء - انظر، تحديداً مقدمة كتابي "الحدثاء المتدفقة" Liquid Modernity (Bauman, 2000). حيث أكدت فيه على عدم الخلط

بين "السلاسة" Liquidity أو "السيولة" Fluidity و"خفة الوزن" Lightness - لأنه خطأ ترسخ في تعاملاتنا اللغوية (حيث نربط خفة الوزن أو انعدام الوزن Lightness or Weightlessness بالحراك Mobility والتحول Inconstancy) أوضحت أن تلك العلاقة تستند إلى استنتاج غير مأمون بخبرة تتقله.....، فالذى يفصل بين السوائل والجوامد هو السلاسة Looseness والهشاشة Frailty لجزيئات كليهما، وليس لجاذبيتهم النوعية. تمتلك السوائل خاصية ليست لدى الجوامد تجعل هذه الخاصية السوائل استعارة تتوافق مع زماننا، إنها عدم القدرة الفعلية للسوائل للحفاظ على شكلها بذاتها لفترة طويلة. التدفق "Flow"، الخاصية المحددة لكل السوائل، يعنى التغير المستمر غير المنعكس للوضع المتبادل للأجزاء التى (بسبب وهن ما يربط جزيئاتها) يمكن أن تتدفق حتى مع أضعف الضغوط. فالسوائل، وفقاً لدائرة المعارف البريطانية، عرضة بسبب هذا التغير المستمر فى الشكل عند تعرضها للضغط. واستخدامها كاستعارة للمرحلة الحالية للحدث، لأن السوائل تبرز الهشاشة Brittleness والقابلية للانكسار Breakability، خاصية التشكل للعلاقات بين البشر. خاصية أخرى تدعم الفائدة المجازية للسوائل: حساسيتها، إن جاز التعبير، للوقت - مرة أخرى على عكس الجوامد، التى يمكن وصفها بتشكلها لإلغاء تأثير الوقت. العديد من الأشياء تتساقط فى وضعية سائلة حديثة - إلا أنه فى أغلب الحالات تعد هذه ملاحظة مبتذلة، وتافهة كذلك. بعد كل هذا، القول بأن السلع والمعلومات تتساقط فيه مبالغة كعبارات مثل: "تهب الرياح" أو "تتدفق الأنهار" فالسمة الجديدة الحقيقية لهذا العالم الاجتماعى، والتى تجعل من المقنع أن نسمى الحدث الحالية "سائلة" فى مقابل الإشكالية الأخرى المبكرة المألوفة للعالم الحديث، هى تلك السيولة المستمرة والتى يتعذر إدراكها لأشياء صاغت الحدث فى شكلها الابتدائى فى صورة جامدة وثابتة: الأماكن البشرية فى العالم الاجتماعى والروابط بين البشر - خاصة الأخيرة، حيث تشترط سيولتها (رغم أنها لا تحدها بذاتها)

سيولة الأولى. إنها العلاقات التي نُحِيت جانباً بصورة متصاعدة وأُستبدلت بفاعلية الارتباط. إذا لم يستطع المرء أن يفرغ ما لديه من المعنى الأصلي (النقى) لكلمة "علاقة" ولا يزال القاموس، الموضحة هو فقط ما يمكن أن يستخدمه المرء، كما اقترح دريدا *Sous Rature. Derrida* ضم، أو يتعين عليه على الأقل أن يتذكر أنه، ولنستخدم مصطلح أورليش بيك *Ulrich Beck* لفظة صماء (بلا روح) *Zombie term*. الحادثة ككل تعني تحديثاً مستمراً، ومفراطاً (لا توجد حالة حادثة، فقط عملية، تتوقف الحادثة في اللحظة التي تحدد فيها عملية الحادثة التوقف)، وكل التحديث يكمن في الانطلاق، والتحرر، وانصهار الجوامد... إلخ، وبعبارة أخرى تفكيك الأنساق المستقرة أو إضعاف قبضتها على الأقل. منذ البداية، حرمت الحادثة نسيج العلاقات الإنسانية من قوة تماسكه السابقة، تفككت، وتهللت، كان من المتوقع أن يبحث الناس عن مضاجع جديدة ويمكنوا أنفسهم منها مستفيدين بمعاراتهم ومواردهم، حتى لو اختاروا البقاء في مكانهم الذي ترعرعوا فيه (إنه لا يكفي أن تكون برجوازيًا، خذ من ذلك جان بول سارتر *Jean - Paul Sartre*، فالمرء بحاجة إلى أن يستمتع بحياته كبرجوازي). فما هو الجديد هنا؟ الجديد في هذا أن يستمر الانطلاق (التحرر) بلا قيود مرمى البصر، وظهورها غير محتمل. في البداية، تنوع حقيقي للحادثة، التحرر كان مرحلة ضرورية على الطريق من أجل التماسك، حيث لم يكن لذلك إلا قيمة فعالة في تحويل ما أُعْتِدَ عليه كمُسَلِّمة إلى مهمة *Task* (بما يشبه كثيرًا مرحلة التجرد أو التفكك الوسيطة للمخطط ثلاثي التقسيم لأرنولد فان جينيب *Arnold Van Gennep* / فيكتور تيرنر *Victor Turner* لطقوس المرور). الجوامد التي لم تتصهر لكي تبقى نسيجًا متاعماً *Melton* ولكن لكي يعاد صياغتها (تشكيلها) في قوالب نصل بها إلى مستوى مجتمع أفضل تصميمًا ومنطقي التنظيم إذا كان هناك "مشروع للحادثة" من قبل، فإنه البحث عن

حالة من الكمال، حالة تستوعب كل ما هو أبعد من تغيرات، بينما أوجدت أولاً تغيرات لم تكن مطلوبة وغير مرغوبة، كل ما هو أبعد من تغيرات سوف يكون للأسوأ. مع ذلك تلك هي الحالة ولا أكثر. من اليسير أن تدخل في ارتباطات لكن من الأسير أن تتخلى عنها. لا أنجز الكثير (ومع هذا توجد رغبة في تحقيق المزيد) لمنعهم من تحقيق أى سلطة مهيمنة، التزامات طويلة الأجل دون خيار للتخلص منها عند الحاجة بلا تردد غير مبرر وليست ممكنة لأنه يختارها من يختار بعقلانية. العلاقات كالحب كما صورها أنتوني جيننز Anthony Giddens متدفقة - تنتهى (أو على الأقل متوقع لها أن تنتهى) طالما يراها كل من الجانبين مرضية. ووفقاً لجوديث بيكر Judith Baker، مؤلفة أدلة العلاقات الأكثر مبيعاً، فإن معظم العلاقات أُقيمت لتنتهى خلال فترة لا تزيد عن خمس سنوات - فترة كافية لتمضى منذ الافتتان عبر مرحلة الارتباط وتهبط في مرحلة "لماذا أنا هنا؟". مع تدفق الشراكات وغيرها من الارتباطات تكون Lebenswelt فى سيولة. أو لنصغها بعبارة أخرى: إنه العالم، ما إن يصبح فيه الحكم المستند إلى قاعدة بلهاء بيد اللاعبين فى لعبة تتغير فيها القواعد مع استمراريتها - وذلك على ما يبدو بطريقة متقلبة وصعب التنبؤ بها.

ن.ج N.G

ما الذى قد يكون عليه "الاجتماعى" Social فى الحداثة المتدفقة؟ هل ما يزال قائماً؟ وهل يعنى انطلاقة الحداثة المتدفقة بالضرورة تغيير أسلوب دراستنا للأشكال الاجتماعية؟ هل نحن بحاجة إلى تطوير أساليب ومفاهيم جديدة للقيام بذلك؟.

لكى يعلمنى أساتذتى علم النفس الاجتماعى لنصف قرن مضى استَخدم أساتذتى بالجامعة تجارب معملية على فئران يتعلمون طريقهم داخل متاهة Maze بحثًا عن قطعة من شحم الخنزير Lard. زملاى من الطلاب شأنهم شأن الأساتذة وجدوا فى موضوع فئران المتاهة توافقًا تامًا مع جوهر تجربتهم الحياتية. حقيقة، فإن العالم الاجتماعى بالنسبة لنا كالمتاهة المحفورة فى الصخر يجب أن يكون قد ظهر لزيثوس Theseus. وفى عالم جامد (صارم) بصلابته وسرعته، تقسيم الثابت والصارم للعمل، دروبه المهنية، تميزاته الطبقية، تدرجاته فى السلطة، روابطه الزوجية الباقية، حتى تنقضى بالموت..... إلخ، المهارات الاجتماعية - المهارات الاجتماعية الوحيدة هى المطلوبة دائمًا - تكمن على ما يبدو فى تذكر الشكل الثابت للعالم ومواءمة سلوك الفرد مع هذا الشكل - يبدو الأمر مثيرًا للحساسية أن نقيس ذكاء الفئران (والبشر فى المقابل) عن طريق قدرة الفئران أو البشر على مجرد أداء: الاكتساب بأساليب التعلم الروتينية ما سوف يستفاد منه على الدوام - المواءمة -، التكيف، التعود، برزت بثبات كمصطلحات أساسية حيثما طرح "الاجتماعى" للمناقشة. يدور "الاجتماعى" حول الامتثال Conformity، والباقي عن اللا معيارية Anomie، الخروج عن المألوف "الشذوذ" Anomaly، الباثولوجى Pathology أو الانحراف Deviance: غير الاجتماعى A-social، عكس الاجتماعى Anti-social، مع ذلك ماذا لو أن المتاهة كانت مكونة من تقسيمات قائمة على العجلات، وغيّرت الحوائط "الجدران" موقعها بسرعة، ربما أسرع من محاولة الفئران الانطلاق بحثًا عن الطعام، ولو تحركت الغنيمّة الشهية أيضًا، وبسرعة، ولو أن المستهدف من البحث بدأ يفقد جاذبيته مبكرًا قبل أن تصل إليه الفئران، بينما استمالت إغراءات أخرى مماثلة، قصيرة الأجل، اهتمامهم وحوّلت رغبتهم بعيدًا؟ لم يحدث هذا الموقف للسلوكيين الذين يطبقون ذلك فى معاملهم. كما

أنه لنصف قرن مضى لو حدثت فى الواقع لكانت أمراً شاذاً فى الحقيقة: سوف تكون مغايرة بصورة غير متوقعة لخبرة أولئك الذين يستيرون بنتائجهم العملية.

ومع ذلك، فهذا هو الوضع الحديث الدافق لما هو "اجتماعى" Social. فى مثل هذا الوضع، قد يتوقع المرء كما يزعم الأمريكان، لعبة كرة مختلفة تماماً..... وهى لعبة مختلفة.

فى الوضع المتغير، التعلم (الذى كان معتاداً فيما سبق أنه الوضع الأساسى لكوننا فى العالم والأساس لكل نجاح فى الحياة). فقد الكثير من قيمة البقاء، التى يدعى وينبأها فى وقت يفترض، ولسبب مقنع، أنه النجاح الذى يعتمد على الاكتساب والتحصن باستجابات معتادة فى المواقف المتكررة.

هذا الافتراض، على الرغم من أن له معنى فقط إذا دعمه افتراض آخر: تلك المواقف قد تتكرر حقاً وقد تتطلب فى كل مرة نفس الاستجابات كما كان من قبل. حيث كان السلوك الروتينى مغنماً - فى عالم يسير على وتيرة واحدة.

الآن، ومع ذلك، سقط قاع تلك الحاوية المحكمة، صلابة التكوين، والتى تتوافق التحديات والاستجابات مع بعضها البعض مرة واحدة وإلى الأبد وتبقى على هذه الحال ما استغرق تحقيق المهام الحياتية من وقت.

الروتين، وما يتطلبه من عادات، وما ينتج عنه من تعلم لا يفيد طويلاً. فى الوضع الدافق، المرونة، هى عنوان العقلانية. المهارات لا تنتفع بعاداتها طويلاً لأن ما كان بالأمس ضربة معلم Masterstroke قد يبدو اليوم تافهاً. Inane أو انتحاراً بمعنى الكلمة. تماماً تمثل الالتزامات طويلة الأجل تهديداً للمستقبل المرهون. فالعادات بمثابة عبء يطوق الحاضر بدرجة خانقة، التعلم قد يسلب القوة فى الماضى البعيد كما يمنحها فى المدى القصير. فالاستراتيجية الواعدة للحياة تلك التى تشتمل على التعلم والنسيان، على الرغم من أن كيفية تجميعها معاً بالنسب

السليمة لكليهما متروكة لتخمين أى فرد. أنت واقعى كمشروعك السابق. هكذا يُحذّر خبراء المهنة. ويمكن أن نضيف، أن مهارتك ومعرفتك حقيقية (واقعية) حسب آخر تطبيق لها. الاجتماعى **The Social** مهما قد تعنيه تلك الكلمة المميزة، تذكرنا فى مثل هذه الظروف بذلك النوع من النشاط الذى أقدمت عليه بينلوب **Penelop** زوجة أوديسي **Odysseus**، معلم سابق، مما جعلها مشهورة: عندما قامت ليلاً بشق (تمزيق) ثيابها التى نسجتها أثناء النهار. فالمخالطة الاجتماعية الحديثة - المتدفقة (المصطلح الذى أميل إليه لأنه يؤكد الصورة المتدرجة **Processuality** للعلاقات، تذكرنا بالنمذجة بدلاً من الأنماط **Patterns**، التشكيل بدلاً من الأشكال، شىء ما فى حالة التحول بثبات، لم ينته وقابل للإلغاء **Revocable**) يتجلى أكثر فى تجميع العلاقات كما فى الاحتفاظ بها مفككة فى صورة بارزة.

هل نحن بحاجة إلى أساليب منهجية ومفاهيم جديدة للتعامل مع هذا الواقع الجديد؟ بوضوح، إلا أن تقديم تلك القضية بهذه الصورة يعنى وضع العربة أمام الحصان. نحتاج المفاهيم لنستوعب أهداف المعرفة، بينما نحتاج الأساليب المنهجية لنجعلها قابلة للاستيعاب. ونتعامل مع المفاهيم والأساليب المنهجية ونحن نشق طريقنا باجتهاد ومعاناة من خلال سلسلة لا نهاية لها من المحاولة والخطأ لكى نحكم قبضتنا بشق الأنفس على الوقائع الغامضة والمتقلبة. فى سياق عملى وجدت أنه من المفيد، على سبيل المثال، التمييز بين: المخالطات الاجتماعية **Socialites** المعرفية، الأخلاقية، الجمالية، ثم بعد ذلك نكتشف عملها أم عكسها؟ كأحد أسباب حراك وتصعيد الروابط. أو ننشر، بصورة مجازية، مفهوم جماعة النحل **Swarm** لتفسير الاتساق غير المدبّر لأوقاتنا - فالمألوف عن جماعة النحل أنها تحوم فى حركات متماثلة دون قيادة مسيطرة، أوامر سير، وتعليمات يومية.

فبالنسبة للمنهج - كما قد تعلمون - فإننى انتهيت من تقدير طريقة المناورة Proceeding والتي أسميها التأويلات السوسولوجية Sociological hermeneutics (فضلاً، لا تخط بينها وبين علم الاجتماع التأويلي). وهى تتكون بإيجاز من قراءة الميول السلوكية المشاهدة نحو الظروف التى يجد فيها الفاعلون أنفسهم مضطرين للتعامل مع مهامهم الحياتية. والميول التى نتحدث عنها يمكن تصويرها كترسبات عملية البحث من أجل الكفاءة. ولكن مع أن الفاعلين يبذلون ما فى وسعهم ليتصرفوا بعقلانية، فإن جميع أفعالهم غالباً ما تخطئ الأهداف التى يمكن أن تؤمن تحقيق الكفاءة، الأهداف التى تبقى بعيداً عن متناول الفاعلين بصفة أساسية، ومن ثم تودى إلى كفاءة فعلية وباقية بصورة مستديمة.

ن.ج N.G

فى كتابك العولمة: العواقب الإنسانية (Bauman, 1998) تقدم حالة لظهور تدرج اجتماعى Social hierarchy جديد، حالة تعكس استقطاباً طبقيًا جامداً بصورة متزايدة. هل تلك النظرية للطبقة هى أيضاً نظرية عن "الاجتماعى" Social؟.

ز.ب Z.B

الموقع الحديث المتدفق هو بيئة يشترك فيها كل المقيمين فى كوكب معولم بصورة متزايدة ولكن مع تأثيرات متنوعة بصورة حادة: فالعولمة كما أنها تودى إلى الشقاق فى نتائجها فإنها تودى أيضاً إلى التوحد. يمكننا فى الحقيقة القول: إن توحيد الكوكب يتوقف، إلى حد بعيد، على البلوغ العالمى للتبعيات التى توصل التقسيمات الاجتماعية الجديدة، أو التدرج الاجتماعى الجديد. من وجهة نظرى، فإن الوصول إلى حراك الآن يعد العامل الرئيسى

للتدرج على مستوى المجتمع من الداخل، وبين المجتمعات - لكن هناك فاصلاً نوعياً في وسط التدرج يحتثنا على الحديث عن الاستقطاب بدلاً من التدرج. هذا الفاصل - التمزق، الثُغرة - يفصل المجال خارج الحدود الإقليمية للفضاء المعلوماتي عن مجال السياسة. إن ظهور هذا الفاصل يغير بصورة جذرية حدود وإستراتيجيات النضال من أجل السلطة، وطبيعة السيادة في مرحلتها الصلبة (الجامدة) عاشت الحداثة، كافحت وانتصرت تحت شعار القاعدة الإدارية. الإدارة تعني التصميم المفصل للفعل، الإشراف الدقيق، والتدخل المستمر الصائب التصحيحي. إنها تجعل الإدارة أمراً معتمداً (طريقة العمل الإداري لكونه وكيلاً لإدارة شخص آخر) وتحدد مستويات الأداء بصورة متوازية على عاتق المديرين: إن خط التجميع بأحد مصانع فورد Ford كان الحلم الإداري الذي تحقق. إلا أنه تم تطبيق نفس النمط على كل حالات السيارة. هذا النمط أصبح الآن تقريباً مكرراً. وقد خرج تقريباً من المناقشة وذلك بسبب تكلفته العالية والمستمرة في الارتفاع. هذا النمط (دعني أسميه "الكامل" إشارة إلى النسخة الفوكلاندية Foucauldian لجيرمي بينتام Jeremy Bentham للحل العالمي لكل مشكلات التحكم) جعل الاعتماد على المديرين وما يدار متبادلاً (المدارون يعتمدون على المدراء في معيشتهم، والمدراء يعتمدون عليهم من أجل أرباحهم) كلاهما مرتبط بالمكان، وكلاهما عرف ذلك جيداً، تلك هي الحالة ومن المحتمل أن تستمر لفترة طويلة قادمة. وقد حثتهم تلك المعرفة لتحقيق تعايش سلمى مشترك Mouds covevendi، ودفعت المدارين (المراءوسين) للكفاح من أجل تغييرات مرغوبة في الكود الإداري ومعرفة بسط قوتهم المزعجة Nuisance للمساومة من أجل تحقيق تلك التغيرات. جعل هذا من المدارين متغيراً مجهولاً في معادلات المديرين ومن ثم مصدراً للشك لا مفر منه بسبب الاعتماد المتبادل بينهما.

مع هجرة رأس المال إلى مجال الفضاء المعلوماتي Cyberspace الذى برز حديثاً، والحدود العالمية الجديدة للتحالفات الائتلافية، والائتلافات غير المستقرة، والقليل من القواعد الملزمة إن وجدت (كما وصفت فى الفصل الأخير من كتاب "مجتمع تحت الحصار" (Bauman, 2002 - Society under siege)، طريق الهروب المفقود، وكذلك القدرة على تحديد الشك الناتج عن التوترات المرتبطة بالنمط القديم للإدارة ثم العثور عليها. فى ظل الظروف الجديدة للاستقطاب الراديكالى لفرص الحراك، لم تعد السيادة بحاجة إلى ترسيخ بالتدخل الإدارى الثابت السافر. الآن، إنه التحرر، أو بدقة أكبر، القدرة المشتركة على التحرر أحادى الطرف Unilateral. والتهديد الحقيقى المستمر للتحرر هو الذى يؤمن السيادة. وتحققها ليس فقط بتكلفة أقل بكثير من النمط القديم للإدارة، ولكن بالفائدة المضافة من تحويل المديونات Liabilities إلى أصول Assets، والتكاليف إلى فوائد.

بالطبع التفكك وما يمثله من تهديد يبقى مؤثراً كأدوات للسيادة فقط بالقدر الذى تبقى فيه القدرة على التفكك امتيازاً - لأنها تقتصر على واحد فقط، الجانب المتسيد للمواجهة.

حيث إن أحادية الجانب تلك تجعل الذين يتحكمون فى حركة رأس المال - المديرين أو المساهمين - مصدرًا مستمرًا للشك (عدم اليقين) فى موقف المُتَسَيِّدين - الذى لم يعد كما كان فى الماضى - يستجيبون بنفس الأسلوب. الإستراتيجية الجديدة للسيادة لتبقى مؤثرة تتطلب من ثم سياستين متشابكتين فى تعارض مع بعضهما البعض، رغم أنه تعارض يتوق إلى التهذنة. فمن ناحية، تشجيع الحرية غير المقيدة للحركة للصفوة المسيطرة (ولكل ما يمثله - رأس المال، السلع، المعلومات)، ومن ناحية أخرى، فرض قيود أكثر إحكامًا دائمًا على اللباقيين (كما ظهرت بصورة أكثر إثارة، إلا أنها غير حصرية، فى سياسات مناهضة للهجرة أكثر حدة عن ذى قبل، مقرونة بتخصيص مسألة التصرف فى الفاقد البشرى للمافيا العالمية لتهريب العمالة)

قام بيربورديو بدمج السياستين المكملتين لبعضهما البعض فى مصطلح Precarization "عدم الثبات أو الاستقرار" - التضخيم المقصود لعنصر الشك (عدم اليقين) "عدم التثبيت فى كينونة المسيطر". لكى تحاول التحكم فى المستقبل، يوضح ذلك بورديو، يحتاج المرء فى أن يتحكم فى الحاضر، الذى يظهره عدم الاستقرار الواهن أو غير الموجود.

إذا رغبت، يمكنك تسمية الاستقطاب الناتج عن الشكليات الوجودية نظاماً طبقيًا. وأى نظرية طبقية لا يمكن ألا تكون نظرية "للاجتماعى" - تمامًا كما لا يمكن للتقسيم الطبقي إلا أن يكون تقسيمًا اجتماعيًا.

ن.ج. N.G

ألا ترى أنه يوجد تعارض لموقفك هنا؟ لأن نظريتك عن الحادثة الدافقة تفترض شكلاً جديداً من السيولة لكل الأشكال الاجتماعية، بينما تخلص فى نفس الوقت إلى أن هذه الحالة يروعاها الاستقطاب الطبقي الصارم بصورة متزايدة. كيف لهذين الشقين لمحاورتك أن يجتمعا؟.

ز.ب. Z.B

هل ترى تعارض هنا؟، أنا لا أدري، ليس فقط لأن سيولة الأشكال الاجتماعية لا تصطدم بصلابة Rigidity الاستقطاب، فى نظامنا العالمى الجديد غير الشامل Unsystemic يتوقف كلاهما على الآخر، ويدعم كل منهما الآخر. لا يمكن تصورهما - ولا مجال للتفكير - إلا صحبتهما وتعاونهما معاً. جمود الوضع هو إسقاط لذلك العجز من جانب الفاعلين. إنه بسبب الوسط (المحيط)، الطابع الناقد لعدم الثبات - الشك / عدم الأمن - قلة الأمان، تبدو الآليات التى تحرك الاستقطاب اليومى نائية بلا نهاية ولا حدود، مع اتساع الفجوة بين ما نريد القيام به والقدرة على تحقيقه.

على ما يبدو فإن محاورتك هي أن الاستقطاب الجديد القائم على القدرة للحركة، أو بالأحرى أن الصفوات العالمية المعاصرة هم أولئك ملاك الأراضي الغائبون، الذين يتحركون بخفة حسبما يريدون، بينما ليس أمام الجماهير إلا اختيار محدود ليظلوا مرتبطين بموقعهم. هذا حسن تمامًا، لكن ألا يعني هذا أساسًا، أنه لم يتغير الشيء الكثير؟. فالحدود بين الصفوات غير الوطنية والجماهير لا تزال جامدة كما كانت من قبل. الاختلاف الوحيد الحقيقي هو أنك استبدلت رأس المال بالحراك كأداة (مقياس) لقياس الطبقة؟. عمليًا، أليس أولئك أصحاب رأس المال (وإن يكن، رأس المال غير الوطني الزهيد) والذي لديه أيضًا القدرة على الحركة؟ وإذا كانت الحالة هكذا، ألم تستنتج ببساطة، وإن لم يكن مصادفة موقفًا ماركسيًا كلاسيكيًا: الفروق المادية هي معايير تجديد الطبقة؟.

لم يتغير الشيء الكثير؟ على العكس، لقد تغير الكثير، السيطرة من خلال التفكك هي الفرق الذي أدى إلى الاختلاف. تعودنا أن تكون طريقة استعراض العضلات هذه تخصص قطاع الطرق، وبارونات السرقة، لا ندري من أين يأتون، ويختفون حيث لا مكان، متملصون يصعب رصدتهم، واللاحق بهم. تلك أيضًا كانت الحيلة (الخدعة) الشائعة لألعاب القوة التي مورست في الأراضي الحدودية، كما صورتها بقوة أفلام الغرب بهوليود. لكن الآن فإن الفضاء العالمي غير المنضبط، الأقل تنظيمًا، الرفض والمتجاهل لكل أنواع الضبط، تحول إلى أرض حدودية Frontier land، حيث بارونات الماشية (المراعي). والمدججون بالسلاح يتعاونون

فى مطاردة واستبعاد شبح التحكم. ليس هذا فحسب، فالقواصل بين الصفوات خارج الحدود الوطنية والجماهير (Glebae adscripti!) جامدة كما كانت من قبل. النقطة الأساسية (نقطة جديدة) تحديدًا هى أن الصفوات من خارج الحدود الوطنية، بينما الباقى، كما كان من قبل، محليون ككل أساليب وهيئات الفعل الجمعى، الدفاع عن النفس، الحكم الذاتى الذى اكتشفته / اخترعته البشرية انتشر وتم تعلمه لاستخدامه فى الحقبة الحديثة.

فالموضع الحديث الجامد أدى إلى الترابط والمواجهة المتبادلة بين الصفوة والجماهير (رأس المال والعمل، كما حدثت) مباشرة، وثيقة، حتمية، لا مفر منها، مستديمة. كلا الجانبين يعتمدان على المحليات، يقاتلان للتحكم فى نفس المكان، بينما يعيان بشدة أنه المكان نفسه الذى كانا ينويان البقاء فيه لفترة طويلة جدًا قادمة، إنهم يُتركون فى هذا المكان غذا واليوم الذى يليه، ويلتقيان مرة أخرى يومًا بالداخل وآخر بالخارج. كما يمكن للمرء أن يتوقع فى مثل هذه الظروف. كان الصراع محتدمًا والمعارك ضارية، ولكن أيضًا البحث اليأس عن تعايش سلمى محتمل كان جادًا وقويًا. كان تاريخ القرن التاسع عشر وجانب كبير من القرن العشرين كليهما يمثل قصة - يصل إلى قمته بصورة أو بأخرى من حيث الاستقرار، الاتفاق السلمى طويل الأمد، الالتزام الاجتماعى، دولة الرفاهية..... كما لو كانوا يتبعون قاعدة زيميل Simmel، الصراع كان شكلًا للارتباط Sociation، مرحلة تمهيدية وتربة خصبة للالتقاء (الاجتماع) Togetherness.

لقد تغير هذا، ويجب أن يتغير عندما ينفك جانبًا الصراع - أحد الجانبين توجه إلى ساحة مختلفة متحررًا من ارتباطاته والتزاماته المحلية، بينما يبقى

الطرف الآخر مرتبطاً بالمكان، أو مجبراً على أن يبقى مرتبطاً، بمقارنة هذا مع الاختبار الجديد لفك الروابط وإلغاء الالتزامات، يصبح الارتباط الدائم القائم على التسوية المنفق عليها ترفاً لا حاجة له. إن خطط اضرب واهرب قد تحققت وبتكلفة أقل (وبدون المستقبل المرهون باعتماد الفرص) نفس الغرض الذي يتم تعقبه بتكلفة أكبر بكثير وجهد شاق من خلال إقامة حصون مستديمة مدعمة بالبشر، الحراسة اليومية، وإلقاء المسؤولية على القانون، والنظام، والرفاهية والسلام الاجتماعي. ربما أذكرك بأنه وفقاً للسلطة الأولية - ماركس نفسه - لا يوجد شيء ماركسي في ملاحظة أن الفروق المادية تفصل بين الطبقات. إنه فقط الإثبات للثورة البروليتارية الحتمية كنتيجة نهائية للقتال الطبقي الذي اعتقد ماركس أنها مساهمته الأصلية لما عُرفَ عندئذٍ بالحس العام Common Sense، تسبيحة (ترنيمة) doxa المتخصصين Boffins وكذلك المشتغلين بالصحافة. إلا أن برهان ماركس القائم على فرضية أن المشتغلين ومن يستغلونهم يميلون للبقاء في قبضة بعضهما لأجل غير محدود، متوحدتين في السراء والضراء من أجل المزيد من رأس المال. إنه الافتراض الذي لم يعد حقيقياً بعد الآن.

أما بالنسبة لتأثير ما تسميه الفروق المادية في تصنيف الظروف البشرية: هل لديك أي شك أنها لا تزال تحتفظ الآن بأهميتها كاملة أكثر من مائتي عام مضت بعدما تحولت إلى قانون للاقتصاد السياسي والتاريخ Historiography؟. أعتقد أنه بتتحية الفروق المادية إلى مرتبة أدنى، حتى وإن كان مكروهاً، من سمات عالمنا يعد ازدياد وإساءة لما نسبته ٤٠% من البشر يعيشون على دولارين أو أقل يومياً في كوكب يشاركون فيه Enron أو قادة الاتصالات العالمية World.com، محاسبيهم، ومحاميهم.

يترتب على هذا، أنك في كتبك الحديثة تذكرنا مراراً أن أعداداً كبيرة من سكان العالم ما زالوا يعيشون في فقر مدقع، والأبعد من هذا أن الفجوة بين الأغنياء والفقراء في تزايد مستمر. في كتاب "العولمة: العواقب الإنسانية" (Bauman, 1998: 70)، على سبيل المثال، أشرت إلى أن مجموع ثروة الثلاثمائة والثمانية والخمسين (٣٨٥) بليونيراً الذين يأتون على قمة العالم تساوى مجموع دخول ٢,٣ بليون من أفقر الناس (يمثلون ٤٥% من سكان العالم). وفي كتاب "بحثاً عن السياسة" (In Search of Politics (1997: 175-6) من بين أربعة بلايين ونصف (٤,٥) يمثلون سكان الدول النامية، ثلاثة من خمسة أفراد محرومين من خدمات البنية الأساسية: الثلث لا يحصل على مياه الشرب، الربع ليس له مأوى يُذكر، الخمس ليس لديه خدمات صحية وطبية.... إنه في ٧٠-٨٠ دولة من نحو مائة (١٠٠) دولة نامية متوسط دخل الفرد اليوم أو منذ ثلاثين عاماً مضت أقل من عشرة دولارات. مائة وعشرون ١٢٠ مليوناً يعيشون بأقل من دولار واحد يومياً. ومرة أخرى في كتاب "المجتمع المنفرد" Individualized Society، في الولايات المتحدة الأمريكية، الدولة الأغنى في العالم إلى حد بعيد وموطن أغنياء العالم، يعيش ١٦,٥% من السكان في فقر، خمس البالغين رجالاً ونساءً لا يستطيعون القراءة أو الكتابة، بينما ١٣% توقع الحياة لديهم أقل من ستين عاماً (Bauman, 2001: 115). ألدك فكرة عن التنمية الدولية كيف لها أن تحدث (إذا كانت مرغوبة حقاً)؟

أنا لست متأكداً تماماً بما تعنيه "بالتنمية الدولية". لكن إذا كانت تعنى ما أعتقد أنك تعنيه - التمدن المروّض Taming evilizing للأرض الحدودية العالمية الجديدة، البحث وإيجاد بديل عالمي مساو لأدوات التحكم الديمقراطي والسياسات العادلة التي

طُوِّرت خلال الحقبة الحديثة على مستوى الدولة القومية، ولا تتعداها - لذا فالإجابة نعم إنها مرغوبة، كما أنها ملزمة. لكننى أترك للتاريخ (الذى يسيره الإبداع البشرى المشترك) تحديد أسلوب وشكل هذه المهمة، التى سوف تتحقق بالتأكيد فى نهاية الأمر من خلال سلسلة طويلة من المحاولات والخطأ سواء للأحسن أو للأسوأ، فقد وانتنا الآن فرص التقارب بين الاهتمام بحفظ الذات والوفيات Mortality، اليوم يمليان نفس السياسة والإستراتيجية. لم تعد خسارتك مكسباً لى. فالتعايش على كوكب متخم ليس لعبة نتيجتها صفر. فى تلك الأوقات العصبية Turbulent نحن كلنا فى نفس القارب، سوف نبحر معاً بأمان - أو نغرق جميعاً.

وأخيراً حفظ الذات والأخلاق النقي - ولكن فقط لأن الوقائع الاجتماعية عبر التاريخ وصلت إلى اللحظة التى حاول الفلاسفة عبثاً من خلال براعة المنطق أن يصلوا إليها. قلة من العقلاء فقط توقعوا لذلك أن يحدث، وقد حدث هذا كما توقعوا. إيمانويل كانط I.Kant أحد أكثر المبرزين كان من هذه القلة. ففى عام ١٧٨٤ - منذ أكثر من قرنين مضياً، حيث علامات قليلة إن وُجِدَتْ، وبالتأكيد دون أعراض واضحة لسكان بلدة كونيجسبرج Königsberg حيث عاش وفكر، تتبأ بالامتلاء الوشيك لكوكب البشر - أرسل كانط إلى الناشر كتاباً صغيراً بعنوان (فكرة للتاريخ العالمى بمغزى كونى) (Kant, 1983). فى هذا الكتاب، لاحظ كانط أن الكوكب الذى نسكنه كوكب سيار Sphere - ونتيجة لتلك الحقيقة العادية المسلم بها - يمكننا أن نتحرك جميعاً على سطح هذا الكوكب السيار. وحيث إنه لا مكان آخر لنذهب إليه فنحن مضطرون للعيش للأبد فى صحبة وجيرة بعضنا البعض - وإذا تحركت على سطح هذا الكوكب الرحب سوف نكتشف عاجلاً وليس آجلاً أن المسافة تنقلص كلما حاولت أن تبسطها. كل مجهود لإطالة المسافة بينك وبين الآخرين ولجعلها طويلة لا تجدها فى النهاية إلا نكوصاً ذاتياً. وكذلك خلص كانط إلى أن المصير هو "التوحد التام للأنواع البشرية فى مواطن مشتركة". الطبيعة اختارت لنا الأفق النهائى لمصيرنا المشترك الذى يحته ويوجهه المنطق وغريزة حفظ الذات، نحن مضطرون للسعى وبكل ما أوتينا من وقت.

هذا ما اكتشفه كانط - إلا أنه أخذ من العالم أكثر من مائتي عام من التجريب والتحفظ، المحاولة والخطأ لنكتشف كم كان فيلسوف كونيغسبرج على صواب (محقاً). لقد كانت بصيرة كانط لها ما يبررها في النهاية - عندما بدا واضحاً أن حقبة الفضاء (الوقت الذى كان الفضاء فيه أكثر المغنم استثناءً، الجائزة الأولى فى نضال القوة، العلاج - كل الدواء - للمشكلات الاجتماعية الظاهرة والمزعومة) قد اقتربت من نهايتها. طوال تلك الحقبة كان الإقليم Territory أكثر الموارد المرغوبة بشراهة، المكافأة الممتازة فى أى نضال للقوة، حيث كان الحصول عليه أو فقدانه بمثابة العلامة الفاصلة بين المنتصرين والمهزومين، لكن فوق كل هذا كان الإقليم طوال تلك الحقبة الضامن الرئيسى للأمن. حيث كان الأمن مسألة إقليمية. كانت حقبة الفضاء زمن المنطقة النائية الممتدة، المجال الحيوى، الأهمية الصحية، وبيوت الإنجليز التى كانت بمثابة قلاعهم. القوة فى حد ذاتها كانت إقليمية. وهكذا أيضاً كانت الخصوصية والحرية من تدخل القوة. كانت الأرض هى المأوى، المخبأ، مكاناً يمكن للمرء أن يهرب إليه، يتعلق فيه على ذاته، يختفى أسفله، ويشعر بالأمان. مصادر القوة التى تمنى المرء أن يتحصن بها ويتخفى من توقيفه على الحدود. انتهى ذلك كله الآن، إنه انتهى إلى فترة زمنية طويلة - إلا أن نهايتها حقاً وبالتحديد كانت ساطعة الوضوح بعد الحادى عشر من سبتمبر ٢٠٠١. لقد أوضحت أحداث الحادى عشر من سبتمبر أنه لا يمكن لأحد، مهما كان دهاؤه، بعده، عزله، أن ينأى بذاته عن بقية العالم. كما أصبح واضحاً أن إبطال (إلغاء) القدرة الوقائية للفضاء سلاح ذو حدين. لا يمكن لأحد أن يحتذى من الضربات، ويمكن تحديد الضربات بيانياً وإرسالها مهما كانت المسافة شاسعة. لم تعد الأماكن تسمى، مهما كانت مسلحة ومحصنة بقوة. القوة والضعف، الأمن والخطر، أصبحت الآن أموراً (منتشرة) أساساً خارج نطاق الشرعية (الوطنية) حتى تتخلص من الطول الإقليمية (والمركزة). لا يمكن لأى مكان أو مجتمع مهما كان محصناً ومسلحاً أن يكون آمناً بحق إلا فى عالم

أمن فقط، في عالم ليس لأحد رغبة أو ما يدعو ليعترض سبيل أحد من أجل البقاء، ليجرب من أن يمتن أو من تدمير وامتياز الآخرين. نحن بحاجة لنكرر حقيقة أرسطو Aristotle الخالدة: خارج الدولة المدنية Polis يمكن فقط للوحش أو الملاك أن يعيشه. لكن في زماننا نحن بحاجة أن نضيف أيضا أنه لا يمكن للدولة المدنية أن تبقى طويلاً إلا إذا وجدت إرادة لإعادة تحويل العالم إلى دولة مدنية مشتركة. ومع هذا لم يحدث شيء اليوم في أي جزء ناء أو منعزل من العالم يمكن أن يُضمّن به أن يبقى محايداً وليس له تأثير على بقية الكوكب. ولا يمكن لشيء أن يحدث مع ذلك في أي جزء قوى ومحصن من العالم دون تقدير العواقب، ورد الفعل لبقية القطاعات الأخرى. بكل النوايا والأغراض العملية، نحن جميعاً نعتمد على بعضنا البعض، ولهذا نتحمل مسؤولية مصائرنا سواء علمنا أم لم نعلم، سواء شئنا أم أبينا. المشكلة - مشكلة الحياة والموت - هي ما إذا كنا "نتحمل عبء هذه المسؤولية"، وكما اقترح كانط أننا يجب أن نجعل كوكب الأرض بيتنا المشترك، والأنواع البشرية مجتمعنا المشترك. كل المجتمعات تصورية Imagined: ولا يعد المجتمع العالمي استثناء. لكن يتحول الخيال إلى قوة تكامل مؤثرة عندما تساعدنا مؤسسات الاندماج الذاتي الجمعي والحكم الذاتي، المنبثقة والمدعومة اجتماعياً. وبقدر اهتمامنا بالمجتمع العالمي المتصور مثل هذه الشبكة المؤسسية (المنسوجة من هيئات عالمية للحكم الديمقراطي، نظم شرعية عالية الالتزام، مبادئ أخلاقية مدعومة عالمياً) غائبة اليوم إلى حد كبير. ولم يبدل إلا القليل لتحويلها إلى واقع. في تقييمه المعتدل للاتجاه الحالي، لاحظ هيلد David Held (2002)، إغراءات قوية لغلق المصاريع (الأبواب) ببساطة، والدفاع عن وضعية بعض الشعوب والدول فقط. ولم يجد توقعات ما بعد الحادي عشر من سبتمبر مشجعة على وجه التحديد. إنها تحوى على فرصة لتعقيد مؤسساتنا متعددة الجوانب، واتفاقياتنا الشرعية الدولية، إلا أن هناك إمكانية أيضاً لاستجابات قد تتأى بنا بعيداً عن تلك المكاسب الهشة نحو عالم من العداوات

والانقسامات لأبعد - وتحديدًا مجتمع غير مدنى. ولا يعد ملخص هيلد متفائلًا البتة: قضى وقت كتابته يقول "البشائر ليست جيدة". ومع ذلك فعزأونا الوحيد المتاح، لكن أيضًا - دعنى أضيف - الشيء الوحيد الذى يريده الجنس البشرى عندما يهوى فى الأوقات الحالكة، هو حقيقة أن التاريخ لا يزال فى جانبنا ويمكن صناعته. فى الحقيقة، نعم - التاريخ أى شىء لكنه انتهى، الاختيارات لا تزال ممكنة ولا مفر سوف تتم. وكما أخبرنا حنا أريندت Hannah Arendt: العالم ليس إنسانيًا لأنه يتكون من الكائنات الإنسانية فحسب، ولم يصبح إنسانيًا بسبب صيحات الأصوات البشرية فحسب، ولكن فقط عندما أصبح موضوع الحوار.... نحن نجعل أنفسنا وما يجرى فى هذا العالم إنسانيًا عندما نتكلم عنه فقط، وفى سياق حديثنا عنه نتعلم أن نكون إنسانيين. الإغريق يسمون هذه الإنسانية Humanness التى تتحقق فى حوار الصداقة الخيرية (المحبة للخير) "حب الإنسان"، حيث تتبدى فى الاستعداد لمشاركة العالم مع الآخرين من البشر (5 - 24: 1968). كلمات حنا أريندت أعلاه يمكن - يجب- أن تُقرأ كمقدمات نقدية Prolegomena لكل الجهود المستقبلية التى استهدفت كبح التيار المعاكس وجعل التاريخ فى وضعية أقرب للمجتمع الإنسانى المثالى". ووفقًا لجوتليب إفرام ليسينج Gottlieb Ephraim Lessing، أحد أبطالها العقلانيين، فإن أريندت يبغيض أن يكون "الانفتاح للآخرين" يعد شرطًا مسبقًا للإنسانية. بكل معنى هذه الكلمة... حقًا يختلف الحوار الإنسانى عن مجرد الحديث أو حتى المناقشة، لأنه يتخلله الابتهاج بالشخص الآخر وما يقوله (15: 1968).

أنا أقّر، عن طيب خاطر، ولو بمسحة حزن، أن الخلافات حول البشرية المشاعة تبدو ساحقة. بالنظر حول العالم الذى نشترك فيه يحلم المرء بمكان أفضل يبدأ منه الطريق إلى كوكب البشرية المشتركة. فى أحد النكات الأيرلندية القاطعة والعنيدة "سأل سائق أحد المارة، كيف أصل إلى دبلن Dublin؟. أجاب: إذا أردت

الذهاب إلى دبلن فسوف لا أبداً من هنا". حقاً يمكن للمرء أن يتخيل كلمة أنسب لتلائم رحلة صوب وحدة كانط Kant العالمية للجنس البشرى. إلا أنه لا يوجد مثل هذا العالم البديل، ولا موقع آخر نبدأ منه الرحلة. والتي لم نبدأها بعد، ولنبدأ دون إبطاء. يُعد في هذه الحالة بعيداً عن أى شك ليس خياراً.

قد تكون وحدة الأنواع البشرية التي افترضها كانط Kant حقاً كما اقترحها، صدى لمغزى الطبيعة - لكنها بالتأكيد على ما يبدو لم ينعقد عليها العزم تاريخياً. إن استمرار عدم القدرة على التحكم في شبكة الاعتماد المتبادل، والتعرض للخطر المؤكد والمتبادل، غالباً لا يزيد بالتأكيد فرصة مثل هذه الوحدة. ومع هذا، يعنى ذلك فقط أنه لا يوجد وقت آخر يعد البحث الحثيث فيه عن الإنسانية المشتركة، ملخاً وحتماً كما هو الآن.

ن.ج N.G

حتى الآن جاء تركيزنا على الجانب السلبي للحدائث الدافقة (وفقاً لتوجهك أنت في كتابك الحديثة). كما نتصف على سبيل المثال، بسرعة الزوال Transience المضطربة، عدم اليقين وعدم الأمن لكل الأشكال الاجتماعية. لكن ألا يوجد أيضاً جانب إيجابى للسيولة Liquefaction والميل إلى الانفرادية (التفرد) فى المجتمع؟ لنأخذ على سبيل المثال، مسألة الهوية Identity. أنت قلت إن الميل إلى التفرد (الانفرادية) يُحوّل الهوية من شيء مُعطى (ممنوح) Given إلى فرض Task (مصحوبة بذاتية شرعية ولكن ليس بالضرورة ذاتية وواقعية) (Bauman, 2001: 144). هذا لأن ميل الفرد يهاجم المساندات التقليدية والهيئات التي ساعدت الفرد في السابق فى بناء وترسيخ هويته (أو هويتها)، ونتيجة لذلك يدعنا نتابع مهمة تشكيل الهوية فى عزلة متزايدة. عند هذه النقطة تصبح الهوية مخصصة وتحولت إلى مسألة إلزامية لتقرير المصير، بما يعنى تخلص تشكيل الهوية من كل المسؤولية

الاجتماعية أو الجمعية وبتقدم العملية أصبحت عبئاً فردياً، على أن تقع حبكة النمط ومسئولية الفشل على عاتق الفرد (8 - 7, 2000, Bauman). قد تكون حقاً تلك هي الحالة لكن لا يوجد ما يدعو بالضرورة إلى رؤيتها على أنها عبء؟ ماذا، مثلاً، عن المكاسب المادية التي تصاحب التحديث الدافق؟ وماذا عن، لنستخدم مصطلح كاستي Castells، "سلطة الهوية"؟ هذه تبدو، بالنسبة لى على الأقل تساؤلات هامة، حيث قد تحوى الحداثة الدافقة على فرص مثيرة للتخلص من القيود المؤسسية للحداثة الأولى. قد تحتوى، على سبيل المثال، على إمكانية تجاوز الهويات الطبقيّة الجامدة، والروابط الخيالية مع الطبيعة، ونتيجة لذلك تثير تساؤلات سياسية جديدة حول معنى أن تكون ببساطة أسود، امرأة، شاذاً. فى ضوء هذا، لا يحتاج تشكيل الهوية أن يرى كعبء بل ربما جانب إيجابى للتعبير عن السياسات الثقافية الجديدة. ومع ذلك، فإنه عند تلك النقطة بالتحديد تصبح مسألة الهوية مشكلة بالنسبة لك، لماذا ذلك؟ بالحديث عن الصفات الإيجابية للتحديث الدافق، هل تضع قيمة إيجابية للأشياء التى فُقدت، بما فيها الطبقة، الأسرة، أو المؤسسات الأخرى التى ترى أنها كانت ناجحة فى حماية الحريات الجمعية، أو تحمل مسؤولية الإخفاقات الفردية؟ وبهذا الخصوص، هل يوجد حنين طفيف إلى الماضى بالنسبة للاستقرار، وصلابة الماضى التى تشكل الأساس لانتقادك للحداثة الدافقة؟.

ز ب Z.B

إن سم (سقم) أحد أنواع التجمع الإنسانى ليس علاجاً لسموم (أسقام) نوع آخر. تلك هى الحقيقة المحزنة التى يمكن أن نخرج بها بسهولة من مجرد نظرية خاطفة إلى مجتمعات الماضى، لم يكن أحدها يعرف عنه تخلصه من مشكلاته التى لها ما يبررها جيداً، وسوء أو إخفاق تدبر (لكنها مروعة حيثما هم بتنفيذها) برامج إحلالهم بمجتمع جاهز دون شائبة. عملية الإسقاط Projectionism مفعمة

بالمخاطر، الحنين إلى ماضٍ ساذج - ومع ما نحن فيه، فإن فرصة أننا سوف نتوقف عن احتواء إحداهما، تبقى الأقل ضلالة. أن تكون طليقاً بلا أغلال هذا مدّش، ولكن كذلك إمكانية أن تعرف كيف تبأشر وتتصرف بقدر من الثقة. إنه لأمر مرعب أن يكون المرء مغلول الأيدي والأقدام، ولكن كذلك الحال العيش فى حالة من التوقع الأقل التباساً مع عدم اليقين أبداً ما إذا كنت على وشك أن تُصانَر أو صُوِدِرَت لا يودى إلى فخ أو إلى ممر معتم. الحرية والأمن قيمتان لا ينفصمان أبداً للحياة الإنسانية الكريمة - لكنهما غالباً جداً ما لا يتوافقان. لقد ظللنا نحاول طوال التاريخ الإنسانى إيجاد توازن أمثل بين الاثنين، إلا أن كل محاولات العثور على هذا التوازن، دعك من الاحتفاظ به إن وُجِدَ، باءت بفشل ذريع. ويبدو أن الحرية والأمن أفتان وليسا واقعين دائماً، ليس بعد (بالنسبة للمصلحين الجادين) أو أنهما على وشك (بالنسبة للمحافظين)، إلا أنهما دائماً مرغوبان فى صورتَهما الفعلية (القائمة). دائماً ما يوجد القليل من أيهما، وكلما حصلنا أكثر على أحدهما، شعرنا أكثر وبصورة مؤثرة بندرة الآخر. يتذكر المرء القصة الشهيرة لملاءة السرير القصيرة جداً: عندما تغطى أنفك تبرد قدماك، وإذا ما غطيت قدميك تبرد أنفك... لقد ذكرت فعلاً أن الحادثة منذ مولدها هى حقبة من عدم الترابط **Disembedding**. فى الحقيقة التى تدعى "المجتمع الحديث" **Modern Society**، أطلق سراح النباتات البشرية من الأرض التى نموا وترعرعوا عليها.

ولكن بالنسبة للجزء الأفضل من التاريخ الحديث لم ينفصموا عن طبيعتهم النباتية: إلا إذا استزرعوا فى مشتل مختلف، فإنهم يذبلون ويتلاشون. أثناء المرحلة الجامدة للحادثة كان التفكك يتبعه فوراً إعادة الترابط. ما إن حلت الطبقات بدلاً من الإقطاعات لم تعد النباتات البشرية ملزمة بالبقاء فى نفس موضعها طيلة حياتها - ولكن بات كل موضع يمكنها أن تنتقل إليه محدداً بوضوح بنفس ما كانت عليه الإقطاعات المكتسبة. المكانات الاجتماعية للأفراد لم

تعد مكتسبة Ascribed، فالوضعيات البديلة المتاحة لها قواعد للقبول (حتى وضع المنشأ اكتسب قواعده للقبول)، وظلت قواعد السلوك تكتسب من خلال الطبقة، تجمعها شروط العضوية الصارمة، الواضحة والتي يمكن تعلمها. وكما عبر عنها جان بول سارتر Jean- Paul Sartre: ليس كافياً أن تولد برجوازيًا، المرء بحاجة أن يحيا طيلة حياته برجوازيًا.

وهناك شك ضئيل بأن ما يجب أن تكون عليه "أن تحيا حياة برجوازية"، مساحة بسيطة تركت للتجربة. كما في مرحلتها الأولى، تبقى الحداثة في مرحلتها الأخيرة "الدافقة" حقبة تفكك. ومع هذا لم يعد التفكك يتبعه دون إبطاء إعادة ترابط. إنه ليس فقط لأن المواقع البديلة المتاحة أصبحت أكثر وفرة، وإن عملية الاستزراع يمكن غالبًا إعادتها أكثر. التغير وصل إلى مدى أبعد وأعمق: لم يعد، أمام الأفراد في خطة حياتهم ما يسمح بوصفهم أنهم مترابطون بصورة صحيحة (حتى ولو بصورة مؤقتة، وحتى إشعار آخر)، لأن أماكن الاستزراع Flowerbeds لم تعد محددة بوضوح كما كانت من قبل، حدودها الآن غير واضحة إن لم تكن قد أزيلت جميعها. بدلاً من السعى نحو أماكنهم المناسبة، سابقة التجهيز، يجب على الأفراد أن يستحضروا ذهنياً الأماكن حيثما ذهبوا - والطرق الوحيدة في مرمى البصر هي خطوط وقع أقدامهم التي خلفوها وراءهم. لم يعد المجتمع يشبه الحديقة، على ما يبدو أنه عاد إلى حالة البرية Wilderness، أو برية ثانوية نوعاً ما، أرض جديدة، حيث تحتاج الأماكن أن تجهز وتُسَوَّر أولاً لتصبح صالحة للاستقرار.

في كتابه "الذات اللاهية" The Playing Self كان ألبرتو ميلوسي Alberto Melucci في وصفه للتغير المستقبلي (التطوري) في ظروف الحياة وما تتطلبه من إستراتيجيات حياتية: لم نعد ندرك احتياجاتنا كأمر إلزامية وفطرية ملحة، أو كتجليات شفافة للطبيعة الخيرة التي ترشدنا. ولا يمكننا أن نستمر نعمل بتوهم أن الطبيعة يمكن إحلالها بمجتمع يحدد لنا مهمة توجيهنا أو نتهم بالقمع. الحاجات

هى إشارات لشيء نفتقده. وعلينا أن نتعرف على تلك الحاجات ونعبر عنها بصورة ثقافية (حضارية) (68 : 1996). يمكننا أن نسقط كلمة "الحاجات" Needs، فالشيء المهم (كيفما سُمي) هو الإحساس بالعوز (الحاجة) Sense of lack: عدم الاكتمال، عدم الإنجاز لشيء ما مفقود ومفتقد بصورة مزعجة، طريق أمامنا يرفض بعناد أن يقصر، ناهيك عن أمل الوصول إلى نهايته الغامضة بصورة محيرة. هذا الإحساس المخيف - إن العالم حولنا وبالدخل كليهما (لنستخدم التعبير الذى ليس هناك أفضل منه أبداً لإرنست بلوش Ernest Bloch) لم يتحقق بعد Noch nicht geworden.

إن الإحساس بالعوز هكذا يفهم (أو هكذا يُترس) هو الذى يجعلنا مجبرين ومتملكين للبحث عن الهوية، بل ويمنعنا أيضاً من الانتهاء من البحث أبداً. نحن، إن جاز التعبير، مُرغمون أن نبقي طيلة حياتنا متسابقين لا يحالفنا الحظ فى مطاردة الهوية: فشل مكتشفو الهوية أو مقاولون مجدون ومع ذلك قليلو الحظ.

الحرية لاختيار الهوية، مثل كل الحريات، لها جوانبها الإيجابية والسلبية. ما أحتفى به فى معظم أدبيات ما بعد الحداثة هو الجانب الإيجابى: الحرية للاختيار عن إرادة هى الفرق بين ما يميل إليه المرء ويتمسك به عساه أن يناله. تلك الحرية الإيجابية هى امتياز للصفوة العالمية، وبعيدة المنال للغالبية العظمى من سكان الكوكب. جانب كبير من هذه الأغلبية، مع أنه لم يقترب بعد بأى حال من الحصول على الحرية السلبية وتأمينها: حرية الرفض والدحض للاختلافات المفروضة من الآخرين، ومقاومة التعرف عليهم اجتماعياً، دون إرادتهم، بما يستاءون أن يكونوا عليه، وسوف يرفضون بفاعلية أن يكونوا عليه ما أمكنهم ذلك.

حرية الاختيار والاحتفاظ بالهوية، مثل كل الحريات، علاقة اجتماعية، حرية أن يتجرأ البعض على حرية البعض الآخر، وغالباً ما يستمتع بها أكثر من ذى قبل كامتياز - لا يتحقق (يدرك) امتياز للبعض ما لم يكن مقروناً بحرمان للبعض

الأخر. مثل غالبية الانطلاقات الجديدة فى التاريخ، النسخة الحديثة الدافقة لمشكلة الهوية، وتشكيل الذات، ليست نعمة يستمتع بها الجميع بالتساوى، إنها فقط تستكين بآلية جديدة لإعادة توزيع النعم والنقم، وطريقة جديدة لحساب المكاسب والخسارة.

حاول أنتونى إليوت Anthony Elliot أن يدرك الطبيعة المزدوجة لتحولات الحاضر وازدواجية ردود الأفعال التى تثيرها باقتراح التواجد المشترك لتشكيلى علاقة مستهدفة متميزين بوضوح (4 : Elliot, 1996)، الأول، حديث يوحى بمزاج خيالى فيه الأمن والمتعة مدفوعان بمحاولة ضبط، ترتيب، تنظيم نفس، الآخرين والعالم الاجتماعى السياسى. الثانى، ما بعد الحديث يوحى، بمزاج خيالى فيه الفضاء الارتدادى (الانعكاسى) أكثر مركزية للهوية والسياسة، خلق فضاءات مفتوحة لتستوعب التعدد، الغموض، التناقض، التقارب، عدم اليقين (الشك). ومع هذا، فالنقطة الرئيسية لإليوت Elliot، هى أنه فى المجتمع المعاصر كلتا الفكرتين Reveries: الحديث، وما بعد الحديث، منتشرتان - بصورة حتمية بقدر كبير من التوترات والتناقضات.

الفكرتان (تتجليان فى إستراتيجيتين للحياة متعارضتين تماماً، أو دافعين / ميلين سياسيين متبادلين التعارض، أو كليهما) متواجدتان حقاً فى سياق حديث مرن - (دافق)، إلا أنهما ليسا، دعنى أعقب، مكنسباً طبقياً Class - ascribed. وهما ليسا طرفين اجتماعيين واقعيين مرغوبين أو مرهوبين (للحرية واللا حرية) يرتبطان معهما. الفكرتان، والسياقان الاجتماعيان اللذان يميلان للظهور فيهما هما نقطتان خارجيتان نموذجيتان نوعاً ما لمتصل تتززع وتندذب (بيانياً) بطوليه الظروف المحسوسة، وكذلك الإستراتيجيات التى تعد ملائمة لتلك الظروف.

فيما يتعلق بالمسائل المتعلقة بالهوية، كل من الحرية واللا حرية أملاان واقعيان لكل أو أى مقيم بمجتمع حديث - دافق. لا يوجد ما يضمن أن يستمر أى

من هذه المواقف الممتعة وصاحبة الامتياز في الوقت الحالي، بينما معظم الأوضاع المشينة والمعوقة حالياً يمكن أساساً إعادة التفاوض بشأنها مستخدمين قواعد اللعبة الحديثة - الدافقة. تبعاً لذلك يوجد خليط من الرجاء والخوف في كل قلب، منتشراً عبر الطيف الكامل للتدرج العالمي البارز، وكذلك التناقض المستمر حول الإستراتيجية الأكثر ملاءمة في عالم غامض بصورة مستعصية. الفاعلون والضحايا مشتتون بصورة متقطعة بين نوبات مرحة من الثقة بالنفس، والهواجس الشريرة للتعرض للخطر والهلاك، قد يُلْتَمَس العذر لساكني كوكب الأرض لأمزجتهم المتقلبة، سلوكهم النصامي، الميل إلى الهلع، والرغبة المحمومة لمطاردة السحر.

ن.ج N.G

فكرة أساسية لفرضية الحادثة الدافقة هي أن المجتمع يمر بعملية النزوع إلى الانفرادية (التفرد) Individualization، والتي تعني بها (كما قرأتها) أن المصلحة تنفصم عن النظام الاجتماعي، وتصبح الاختيارات والحيوات منعزلة عن المشروعات والأفعال الجمعية. حالما يحدث هذا، ماذا بقي من "المجتمع" Society؟ وكيف ترتبط هذه العملية بظهور "المجتمع المشترك" (المحلي) Community، أو الأفكار الجماعية المشتركة؟.

ز.ب Z.B

بما أن البناءات المعترف بها أُلْقِيَتْ واحدة تلو الأخرى في بوتقة منصهرة، ولأنه ليس من المحتمل على ما يبدو تَشَكُّلُ بناءات جامدة جديدة يُعْتَمَدُ عليها في

المستقبل المأمول، والكوكب سريع الامتلاء تحول إلى أرض جديدة **Frontier Land** - مطوقة وممتلئة عن آخرها - يميل كل القاطنين **Denizens** لكوكبنا المزدحم أن يكونوا الفاعلين والمفعول بهم في آن واحد، بالنسبة للضغوط غير المتناهية لإعادة تحقيق الهوية ودعاوى الاعتراف. الجماعات المرغمة للنضال من أجل حق إثبات الذات والمطالبة والحصول على الاعتراف باختياراتهم لا تتقيد بالضرورة بالدرجات الدنيا للتدرج الكوكبي **Planetary Hierarchy**. لم يعد النضال رأسياً (ولا بقاعدة من أعلى **Up-hill**)، ولا منحصراً في جماعات وفئات متزمنة أو تقاثل للسماح ببعض المواقع الأعلى والأكثر استرخاء في مبنى متعدد الطوابق. إنه نضال من أجل مكان شرعى، مصون وآمن (ليس الأعلى بالضرورة) على أرض مستوية ومسطحة بصفة أساسية. في كوكب مزدحم، مثل هذا النضال لن يكون ناجحاً دون التعدى على، وفي النهاية التضيق على، حقوق ملكية ومحاولات جماعات أخرى. الهوية، أياً كانت، تحدد اختلافات المرء عن الآخرين، إلا أن هذا التعريف للذات لا مفر يستوجب تحديد الاختلافات التى تميزه وتفصله عن الآخرين. لهذا فإن معظم الحالات، يتجه الغرض من صراعات الاعتراف **Recognition** إلى الازدواجية: الحصول على الاعتراف بهوية المرء التى اختارها، وحرمان أو قمع رفض الآخرين قبول الهويات التى ارتضاها ليم ويرغب أن يعرفوا بها. ولإيجاز الموضوع برمته، الهوية، مصطلح عليه العديد من النزاعات، والصراعات بصورة جوهرية. فعملية تحديد الذات لا تولد سوى الصراعات وعلى العديد من الأصعدة فى آن واحد. كما فى كل الصراعات الكلامية أو المسلحة يعتمد النجاح فى النهاية على حجم ونوعية الموارد التى يمكن أن تحشد الجوانب المتحاربة، والمهارات التى تستخدم وتدار بها الموارد المتاحة. يتطلب الغرض الفعّال لتحديد الذات جموعاً من خبراء التجميل، مزوجى الشجرة، مُصممي الأزياء، مدربي السلوك العام، وأطباء مداومين. بجانب مصانع أدوات (حفظ) الأمن، وكالات الأمن، العلاقات العامة

(PR)، هي الصناعة الأكثر ربحية وانتشاراً هذه الأيام. بدخول لعبة الاعتراف لا تستطيع الشعوب أن تتحاشى الإعلام. بعض الجماعات والجمعيات الموسرة بما فيه الكفاية، مع ذلك، يمكنها أن تشتري دخولها (هذه اللعبة). الآخرون، وهم عديدون ومتنوعون لحصرهم، بحاجة إلى اللجوء إلى موارد أخرى - القدرة (القوة) على إحداث الأذى أو الإزعاج تبدو بصورة مقنعة الأبرز بينها. ذات مرة، اعتُبد أن تكون قدرة عمال الصناعة أو الخدمات على التسبب في التوقف التام لجزء هام من الوظائف اليومية عاملاً حاسماً في الحصول على الاعتراف بحقوق وكرامة العمل. يلجأ إرهابيو اليوم إلى عروض صدامية أكثر عنفاً ودموية لقدرتهم على صناعة الإزعاج. إلا أنهم يتبعون أنماطاً مماثلة. هناك احتمال في الحقيقة لاستخدام نفس النمط مهما أُتخذ من أساليب لإخماده وإلغاء استخدامه. ومع كل هذا الإرهاب هو الأسلوب العاجز في العلاقات العامة.

أشار ميلوسي Melucci، إلى أننا عندما نتأمل التغيير، نجد أننا دائماً ممزقون بين الرغبة والخوف، التوقع وعدم اليقين (45: 1996). مع هذا، فالنقطة الأساسية أنه في عالم الحداثة الدافقة، التفكير في التغيير لم يعد اختياراً. وفي كوكب ممثلي لا تعد تسأل لمن تقرر الأجراس، طالما لا محاولة للتغيير مهما كان من فكر فيها أو حاولها، من المحتمل أن تتحاشاك وتتركك دون تأثير، تماماً عندما لا تغير تتأمله لذاتك سوف يترك بقية مكان الكوكب دون تأثير.

إن مركب الرغبة والخوف هو المحيط Milieu الذي نمارس فيه سعينا لحياتنا اليومية، تماماً الخليط (مركب) النيتروجين والأكسجين هو الهواء نتنفسه.

لهذا السبب يحوم شبح فوق كوكب الأرض: إنه شبح الخوف من (رهاب) الأجانب Xenophobia. القديم والجديد لم يخبوا أبداً، أو يذيبا التجميد من جديد ويشعلان دماء الشكوك القبلية، واختلطت ومزجت الأحقاد والنوع الجديد من الخوف من أجل الأمان المستقطر من الشكوك وأخطار عدم الأمان القديمة والجديدة للوجود الحديث الدافق (السائل).

لقد أَرهَقَ الناسَ وأنهكوا بالاختبارات الشاملة للكفاءة، وارتعدت جلودهم بالمخاطرة الغامضة غير المبررة على ثرواتهم (حظوظهم)، وبالغشاوات العالمية التي تحجب تحقق آمالهم، يبحثون بيأس عن المتسببين في محنتهم وابتلاءاتهم. يعثرون عليهم بلا مباغثة تحت أقرب عمود إضاءة - في البقعة الوحيدة المضاءة بصورة إجبارية بقوة القانون والنظام. إنهم المجرمون الذين يجعلونك تشعر بعدم الأمن، والغرباء Outsiders هم سبب الجريمة. ولهذا، إنه القبض، والاحتجاز، والترحيل بالقوة للخارجين على القانون هو الذى سوف يعيد الأمن المفقود أو المسلوب. وقد قام دونالد ج ماكنيل جونيور (2002) Donald G. McNeil Jr وأطلق على تلخيصه للتحويلات الأكثر حداثة لطيف السياسة الأوروبية "السياسة يقودون خوفاً من الجريمة". فى الحقيقة، إن العالم الذى تحكمه حكومات ديمقراطية منتخبة، من أوله إلى آخره، تحول إلى شعار "سوف أتعامل بعنف مع الجريمة" ليصبح الورقة الرابعة، إلا أن مؤشر النجاح تقريباً ما يكون توليفة ثابتة من "سجون أكثر، رجال شرطة أكثر، أحكام لمدد أطول، الوعد بعدم السماح بالهجرة الخارجية، لا حرمانية للحقوق، لا تجنيس Naturalization، حلف اليمين Oath، وكما عرض ماكنيل (2002) McNeil". السياسة عبر أوروبا يستخدمون الصورة النمطية Stereotype "الغرباء سبب الجريمة" لربط الكراهية العرقية التي هي غير مألوفة، بالخوف الأكثر قبولاً من أجل أمنك.

ن.ج N.G

تقول أنت أيضاً إن التهديد الرئيسى للمجتمع الديمقراطى لم يعد فاشياً فى طبيعته (كما كان فى المجتمع الصناعى). لكن يأتى بدلاً من ذلك الميل إلى انفرادية كل الأشكال العامة والجماعية. بمعنى آخر، الخطر لم يعد يكمن فى تحقيق التجانس

بين الخاص (The Oikos) والعام / المكان الخاص (The agora) وذلك عن طريق القوى العامة الشمولية Totalitarian (هيمنة الكنيسة ecclesia) لكن العكس: تحويل القضايا العامة إلى اهتمامات خاصة، وبعد هذا، عدم القدرة الزائد على وصل الاثنين. في مقابل هذا الموقف، أنت تقترح أن هدف النظرية النقدية Critical Theory يجب أن يتغير: إنه يجب ألا يركز بعد ذلك على التعرض ومواجهة تهديد الشمولية (كما كان بالنسبة لأدورنو Adorno، وهوركهايمر Horkheimer، وأرينديت Arendit أيضاً)، بل يجب أن يتصدى لمشكلة الميل إلى التفرد (الانفرادية). وإلى جانب هذا تحويل النقد الاجتماعي إلى نقد ذاتي، كأولويتها الأساسية. يعنى هذا على ما يبدو التعامل مع الديمقراطية على جبهتين، لكى يحتفظ كل من الأفراد (أو المواطنين بالآخرى) والمجتمع بالانتماء لهما: جعل الأسبق حراً ليشكل آراءهم وليتعاون لكى يحول الكلمات إلى واقع، وتحرير الأخير ليضع قوانين ويعرف أنه لا يوجد ضامن آخر لخيرية (نفع) القانون سوى الممارسة الجدية والمتقنة لتلك الحرية (Bauman, 2001:202). على ما يبدو أن دور النظرية النقدية هنا لإعادة تحديد العلاقة بين المكان العام والخاص: يجب حماية الكنيسة من اجتياح المصالح الخاصة، بينما فى نفس الوقت إحياء الساحة العامة (العام) The agora حتى يمكن جعل الأساس الجمعى (الاجتماعى) للمشكلات الخاصة / الشخصية فى المقدمة. عدد من التساؤلات يمكن طرحها بالنسبة لهذا الموقف (إذا كنت فى الحقيقة صائباً لفهمي لها). أولاً، كيف لتلك النظرية النقدية أن تودى دورها تماماً فى إعادة تشكيل المكان العام - الخاص؟، أو أكثر دقة، كيف تقترح الانتقال من النظرية إلى التطبيق؟. على سبيل المثال، تقول أعتقد أنه تبعاً لكاستورياديس Castoriadis، أن يصبح المجتمع فى موضع شك. لكن كيف يمكن للنظرية الاجتماعية، أو علم الاجتماع بصورة أكثر عمومية، أن

يُشرع في ترجمة ذلك إلى اهتمام (شأن) عام؟. وثانياً، يبدو أن استجابتك لتهديد الميل إلى الانفرادية قد تحولت من التأكيد على الزهد (التقشف) أو Asceticism أو تقييد الذات في كتاب "بحثاً عن السياسة" (4: Bauman, 1999) إلى المطالبة بكنيسة أقوى وأكثر استقلالية في كتاب "الحدائق الدافئة" (51: Bauman, 2000)، لماذا هذا؟.

ز ب Z.B

لقد عبرت عن أفكارى بكل أمانة، وبدون خلل رصدت كل النقاط المحورية. أنا، حقيقة، ممتن. كما قد حددت بتفصيل وعلى نحو سديد الأكثر أهمية من التساؤلات التالية: كيف يمكن للنظرية النقدية أن تؤدي دوراً في إعادة تشكيل المجال الخاص - العام؟. لطالما ألححت منذ البداية على أن علم الاجتماع سواء عن قصد أو بالخطأ لن يجدى أن يكون حاسماً بشأن المجتمع، هدفه (من خلال تقويض ثقته الأساسية في الميل إلى الطبيعة Naturalness، أو ما يعادله من خلال التطبيق إلى حد كبير، بعقلانية طرقه وأساليبه)، أفهمه على أن تساؤلك يمكن أن يتسع ليتوافق مع وظائف علم الاجتماع ككل.

وأعتقد ألا أحد أجاب عن هذا التساؤل أفضل من بيير بورديو Pierre Bourdieu. وأنا أقر إجابته تماماً، وإن يكن بإضافة إيضاحات قلبية. بموافقة قليلة تماماً، اقتبس بيير بورديو من إيمانويل تيراي Emmanuel Terray، الذي بدوره استوحى استلهامه من الحكمة القديمة لهيبوقراط Hippocrates: التسجيل السلبي للأعراض كما يسردها المريض يمكن أن يقوم به أى أحد. إذا كان هذا كافياً دون التدخل بفعالية، فلن يكون هناك حاجة إلى الأطباء (3 - 92: Terry, 1995). إلا أن القدرة المتاحة على التشخيص بصورة شائعة لا تكفى. ومن ثم نحتاج إلى الأطباء عندما يتطلب الأمر العلاج من الأمراض الجسدية، وإلى علماء الاجتماع عندما يسقط الكيان الاجتماعي ضحية المرض. وكما يبدأ الطب الأصلي، بمعرفة

الأمراض غير المنظورة، تلك الحقائق التى لا يتحدث عنها المريض ولا يعيها، أو قد نسي أن يذكرها. من بين هذه الحقائق غير المنظورة، غير الموصوفة، الوقائع الاجتماعية التى تُكوّن مجال دراسة علم الاجتماع.

"الطب الأصيل يبدأ من هنا". لكن أين نذهب من هنا؟ سوف تظهر لحظة تأمل أنه "لكى تجعل الناس تعى الآليات التى تجعل حياتهم بائسة، وربما حتى لا تطاق، لا يعنى ذلك تحييدهم، كشف التناقضات لا يعنى حلها. هناك طريق طويل ومتعرج يمتد بين التعرف على جذور المشكلات، والتخلص منها. واتخاذ الخطوة الأولى لا يضمن بأى حال أن خطوات أبعد سوف تتخذ، ناهيك عما إذا كان الطريق سوف يتابع حتى النهاية. ومع ذلك لا يوجد إنكار للأهمية الحاسمة للبداية - التحديد الواضح للشبكة المركبة من الحلقات السببية بين الآلام التى تعاني فردًا والظروف التى تنتج بصورة جماعية. فى علم الاجتماع، وأكثر من ذلك فى علم اجتماع يكافح ليرقى إلى مستوى مهمته داخل مجتمع الخطر Riskiogesellesahft، حيث البداية مع هذا تكون أكثر حسماً منها فى أى مكان آخر، إنها الخطوة الأولى التى تحدد بوضوح وتمهد الطريق للتصحيح Rectification الذى ما كان له أن يحدث خلاف ذلك، دعك من ملاحظته. وهذا كذلك لسببين.

لنبدأ بالأخطار التى اضطلعت بدور التهديدات الرئيسية للوجود البشرى من أخطار الماضى التقليدية، التى تختلف عما تلاها من ناحية أهم. المشكلات قديمة الطراز كانت مباشرة وواضحة تمامًا لكل المكابدين. لم يكن هناك شك أنها حقيقية، ولا أى خلاف أن شيئاً يجب أن يحدث لدرئها، يلطفها، يعالجها، يخففها. أو على الأقل يُسكنها. لم يكن هناك غموض فيما يمكن القيام به، حتى وإن كانت أساليب فعله صعبة المنال غالباً (فى حالة الجوع، مثلاً، كان بديهيًا إلى حد الابتذال أن الغذاء، والغذاء وحده كان العلاج). ليس الأمر كذلك فى حالة المخاطر. معظمها لم يكن يُرى أو يُحسّ به. مع أننا جميعًا معرضون لعواقبها، وبدرجة أو أخرى نعانى من نتيجتها، لا نستطيع أن نشم، نسمع، نرى، أو نلمس الأنماط المناخية المستمرة

التردى، المستويات المتصاعدة للإشعاع والتلوث، الإمدادات سريعة التقلص للمواد الخام غير المتجددة، ومصادر الطاقة، فى الحقيقة (إنه هنا يتحمل علم الاجتماع تمامًا مسؤوليته حقًا). العمليات غير المنضبطة سياسيًا وأخلاقيًا للعولمة التى تُضعف جذور وجودنا، تفكك شبكات الأمان جميعها مع الروابط الاجتماعية التى تدعمها، وتُسبب الحياة الفردية بكميات غير مسبقة من عدم اليقين المؤدى إلى القلق. وعندما نسمح بنمو مستدام Sustainable، كما عَقَبَ على ذلك حديثًا جرمى سيبروك (Jermy Seabrook 2002)، فنحن أرغما على الاعتقاد أنه يعنى "ماذا يستطيع السوق وليست الأرض أن يُقدم؟".

نحن سوف نعرف عن كل هذا بصعوبة ما لم نُبَلِّغ أن تلك هى الحالة ونُحذِر من العواقب المحتملة للعمليات التى تحدث. فرادى، جماعات، أو حتى جميعنا معًا لم نكن لنحصل على تلك المعرفة إذا حصرنا أنفسنا فى التجارب المتاحة بصورة فردية. كما عبر عنها أورليش بيك Ulrich Beck. الذى نبهنا أكثر من أى شخص آخر للآليات المعقدة لمجتمع الخطر Risk Society "نحن المواطنين قد فقدنا سيطرتنا على حواسنا وكذلك السيطرة المتبقية على أحكامنا... لا أحد غير مُبصر إلى هذه الدرجة للخطر كأولئك الذين يواصلون الثقة فى أعينهم" (Beck, 1995:66-7). الصلة المباشرة بين الإدراك والفعل الفعال (علاجيًا وإصلاحيًا) قد قُطِعَتْ - ولا يمكن وصلها مرة أخرى دون مساعدة. والصلة الجديدة المرممة لن تكون إلا صلة وسيطة (غير مباشرة). يحتاج البشر لى يواجهوا شرط وجودهم ويحكموا سيطرتهم على تحدياته، أن يقفزوا إلى ما وراء البيانات التجريبية التى تعالج بصورة فردية، سمها نقذاً - من المؤكد غالبًا أنه نقد لما هو واضح، وبديهي. والمرجو بعد تحقيق المراد بين الشرط والفعل سوف لا يُنجز بدون تفسير. يحدد هذا الظرف دورًا جديدًا كليًا للمفسرين المسلحين بالتعامل مع بيانات ليست متاحة

بالداخل، ويمكن الحصول عليها بصورة غير مباشرة عن طريق التجربة الفردية. بخلاف المخاطر المألوفة، فالمخاطر المشبعة بها الحالة الإنسانية في عالم التبعيات العالمية قد لا يجدى معها تغافلها فقط؛ ولكن يشطح تفسيرها حتى إذا لوحظت قد يتم إنكارها، ينتقص من أهميتها بصورة غير ملائمة، ترد إلى أسباب مزعومة. بناء على ذلك فالإجراءات التي بحاجة أن تتخذ لإحباط أو الحد من المخاطر قد تتحرف بعيداً عن المصادر الحقيقية للخطر، يترتب على ذلك أن القلق المنتشر المتولد عن الخوف الشامل والحيرة الوبائية Endemic يمكن توجيهها ضد الأهداف الخاطئة. وبدلاً من أن يكون الدافع للفعل ممتداً بصورة منظمة لمواجهة المخاطر مباشرة قد يستند في توازانات (هيمنات) متفرقة وعشوائية تترك يناهض الحيرة على إطلاقها كما هي لم تمس.

فالحيرة المبعثرة وغير المركزة المُشَبَّع بها حياة الخطر حتى في أكثر لحظاتها سكونية وممتعة تسلم نفسها بمهانة للعديد من التفسيرات المتناقضة غالباً. إن وضع المصانع الاجتماعية لمنتجات الركوب المزعجة يعد مصدراً للنزاع. الإجابات عن التساؤل المزعج "ما الذي يمكن فعله؟" تعد أساساً للجدل بحرارة. فالتفسير عملية مستمرة غير محسومة على الدوام، مفعمة بالمحاولة والخطأ والآمال المحيطة، رغم أنها نادراً، ولو في وقت، ما يتم في النهاية إبطالها. علم الاجتماع جزء لا يتجزأ من عملية التفسير، صوت مفعم بالقوة الكافية في الحوار الذي لا ينتهي أبداً. نسخة حياة حقيقية للدوران التفسيري حيث فيه ليس الفهم فحسب ولكن نوعية الحالة الإنسانية تكون في خطر.

جانب كبير من نجاح أو فشل التفسير المستهدف من الجدل الشائع معلق بإبراء علم الاجتماع لزمته كما يجب من مهمة بسط الآفاق المعرفية لمسعى التفسير.

وهكذا نأتى للسبب الثانى والذى عن طريقه تكتسب "الخطوة الاولى" دورها الحاسم بصورة متميزة فى التعايش بفعالية مع محاولات ومشكلات حياة الخطر، ومن أجلها طالما يُوسّع علم الاجتماع إطاره التفسيرى الذى هو بؤرة مهنته يحظى بأهمية إضافية. حيث يكمن السبب الثانى فى عملية التفرد (الانفرادية) - أحد الجوانب الأكثر بروزاً وجوهرية للتحوّل الاجتماعى الكبير الذى يؤدى إلى حالة الحديث - المتدفق للوقت الحالى.

أعضاء فريق العمل "كأفراد" هى العلاقة المسجلة للمجتمع الحديث. ومع هذا، فالعمل ليس عملاً منفرداً وينتهى، إن نشاطه يجرى يومياً. الآن، كما كان من قبل - فى المرحلة المتدفقة كما هو فى الحالة الجامدة للحدثة - الفردية قدر إنسانى عالمى وليس اختياراً فردياً.

إن ضبط المرء لنفسه واكتفائه الذاتى والذى أحياناً يُتناول على أنه جوهر التفرد، قد يكون مضللاً. ألا يجد الرجال والنساء من يلقون عليه اللوم بسبب إحباطاتهم ومشكلاتهم لا يعنى الآن أكثر من حدث فى الماضى أنهم باستطاعتهم حماية أنفسهم ضد الإحباط مستخدمين أدواتهم المحلية، أو النأى بأنفسهم عن المشكلات. أسلوب بارون مونشوس Baron Munchausen، بأسلوبهم المخاطر والتناقضات تستمر طالما أنها مسببة اجتماعياً، وأن واجبنا وحثنا علينا التعايش مع أولئك الذين أصبحوا متفردين Individualized. إن قدرة الرجال والنساء المتفردين على تأكيد الذات، مع ذلك، غير كافية كقاعدة لما يتطلبه تكوين الذات الحقيقى. وفوق كل هذا تلك الحقيقة المحزنة التى قد باتت من الصعب تداركها. المشكلات قد تكون متماثلة، إلا أنها لم تعد على ما يبدو تُشكّل مجموعاً كلياً أكبر من مجموع أجزائها، إنها لا تتطلب نوعية جديدة ولا تصبح أسهل فى التعامل معها إذا وُجهت جماعياً. الميزة الوحيدة لكونك برفقة مكابدين آخرين هى التأكيد لكل فرد أن مواجهة المشكلات وحيداً هو ما يقوم به الآخرون يومياً ومن ثم تنعش وتدعم أكثر الحل الواهن كى يستمر لتحقيق هذا.

إن التأثيرات الإجمالية "للتفرد بحكم القدر"، هي ما وصفه داني روبرت دوفور **Dany Robert Dufour** مؤخرًا (2001) بأنها "أشكال جديدة للاغتراب واللامساواة". "كل الصور الكبيرة التي تشغل مركز التشكيلات الرمزية" - مثل الطبيعة **physis**، الإله، الملك، الناس، الشعب، السلالة أو البروليتاريا قد اختفت واحدة تلو الأخرى من أفق المشروعات الحياتية بلا وصية ودون خلفاء. عند غياب الآخر الذي يمكن للفرد أن يرجع إليه منطق مساعيه الحياتية، بات محكومًا على الفرد أن يبحث بحماس دون كلل عن تحديد مرجعية ذاتية. "الأفراد الجدد هُجروا بدلًا من أن يتحرروا".

هَجَرُوا للمهام العبتية لمراجعة الذات، تم إقصاء الأفراد بعيدًا عن فكرة أن آليات تسيير المعاناة الفردية للمشكلات والتي صُمِّمت وشُكِّلَت بصورة جماعية يمكن تغييرها وجعلها أكثر إنسانية بصورة ودية. لذلك مُنِعُوا من الانضمام للحملة الوحيدة التي تؤدي إلى إعلاء "فرديتهم بالأمر" **Individuality by Decree** إلى مرتبة الفردية الواقعية **De facto** وتأكيد الذات الحقيقي الذي يحددها. في غياب ترجمات جديدة بالثقة بين لغات المشكلات ذات الطابع الخاص والقضايا العامة، ومع مترجمين مخلصين وجديرين بالثقة ومبرزين بدرجة كبيرة بعدم توافرهم، تفقد الساحة مفاتن الماضي وجاذبيته. فالفرد، كما أعلنها أليكسيس توكفيل **Alexis Tocqueville** بصورة ملهمة كالعدو للمواطن. تقمص المواطنيين شخصية المستهلكين الأفراد يترك الساحة محتشدة. إلا أن الفضاء الخالي لن يبقى طويلًا فارغًا. مع أنه ازدحم مرة أخرى بأفراد يرغبون في الاطمئنان من جديد بعدم إمكانية النكوص لقدرةهم. لقد أصبحت الساحة الجديدة مسرحًا حيث يمكن أن يعترف الأفراد الخصوصيون ويتذكرون على الملأ كفاعلتهم الخاصة مع الشدائد التي عانوها وواجهوها بخصوصية. ينبري من هذه الساحة كل من الممثلين والمشاهدين واثقين غير اعتقادهم بأنه هكذا تمامًا يُشَيِّد العالم، وكيف يريد سكانه أن يحبوا حياتهم؟^(١)

بعبارة أخرى، الساحة في كاستورياديس Castoriadis، وصمة تعريف الفضاء الخاص/ العام لم تُعدّ موضعاً للترجمة بين الخاص والعام، حيث جوهر كل السياسات وبصفة خاصة السياسات الديمقراطية. إذا كان للحالة المتفردة وما يترتب عليها من عدم تمكين للمواطنين بوصفهم كذلك أن تواجه مباشرة فإن فن الترجمة يكون بحاجة إلى إعادة تعلمه، وأُتيحت الساحة مرة أخرى من أجل ممارستها. إنه في خضم تلك المهمة الشاقة بصورة مرعبة والحنمية أيضا على علم الاجتماع. كما يواصل بيير بورديو Pierre Bourdieu تذكيرنا، أنه يضطلع بدور حاسم. إنها مسألة حياة أو موت لمهنة علم الاجتماع - ليست تجليا آخر لتخيل عالم وادعاء غير مبرر. تلك أيضا حالة إعادة توحيد السيرة التأملية Vita Contemplative، والسيرة النشطة Vita active وتخليصها من الوهن والانفصال غير المناسب المحتوم. أخيرا، تلك هي المهنة المنشودة التي شُكّلت من أجلها الموهبة العقلية، أو بالأحرى تبقى فرصة للإحياء في وقت عندما تتفكك فيه الجسور التي تربط الحياة المعيشية Lebenswelt للأفراد والعالم الحقيقي والتي تشكلت عن طريق قوى مجهولة بالنسبة لهم وخارج نطاق تحكمهم تتحول سريعا إلى السبب الرئيسي لشقاء جديد للعالم. نحن في الحقيقة، بحاجة إلى أن نكرر وراء بيير بورديو: "أولئك الذين لديهم الفرصة لتكريس حياتهم لدراسة العالم الاجتماعي، لا يمكنهم أن يبقوا محايدون وغير مباليين بشأن النضالات التي تبقى مستقبل البشرية في خطر" (أُقتبست في 14 : 1998 Lanzmann & Redkez).

يبدو لي أنك في كتابك "بحثاً عن السياسة" يأخذ علم الاجتماع لديك شكلاً تشريعياً بدلاً من أن يكون تفسيرياً. على سبيل المثال، تقول إن مجالاً عاماً / خاصاً ممكناً مرتبطاً بغاية أكثر شمولية للمواطن التي بدورها تضطلع بمهمة تخفيف حدة الفقر الجماعي. تقترح أن هذا يمكن إنجازه من خلال تقديم دخل أساسي (Bauman, 3) - 182: 1999، ومن خلال السعي بصورة أكثر عمومية من أجل نظام جمهوري جديد (68 : 1999). كل هذا طيب جداً، لكن لماذا يكون علم الاجتماع علماً تشريعياً؟ أنت تقول إن التحرر من القيمة Value-freedom "كالصمت البشرى يعباً ليس فقط بالأمل الكاذب Pipe. dream، بل أيضاً بوهم غير إنساني على الإطلاق" (Bauma & Beilharz, 2001: 335). هل يعني هذا أن يكون علم الاجتماع سياسياً في طبيعته، وبهذا يتخلى عن أى محاولة لأن يبقى علمياً أو موضوعياً؟ وإذا كان الحال كذلك، لماذا لا تكتب ببساطة بياناً سياسياً نخبرنا كيف يتحول الأفراد إلى مواطنين، وكيف يمكن إعادة تهيئة الساحة؟، أو ما القواعد التي يجب اتخاذها لحماية المجال العام؟ لماذا تكتب علم الاجتماع؟ ما هي جاذبيته المستمرة؟.

أتوقع أنه يمكنك بسهولة أن تتوقع إجابتي على هذا السؤال مما سبق أن قلته منذ لحظة معلّقاً على أفكار بورديو Bqurdieu عن السيرة النشطة، من حيث كونها في حالة عالم الاجتماع، نتيجة طبيعية للسيرة التأملية. لكن دعني أقرر ثانية هذه النقطة مع تأكيد أقوى - ومديناً بعمق لبوردو....

بمراجعة المجموعة الأحدث لمقالات بورديو اللاذعة، وبياناته العامة، لاحظ توماس فيرينشزى Thomas Ferenczi تخلى بورديو فى السنوات الأخيرة فى عدد من مداخلاته عن موقف العالم ليتخذ موقف المناضل (Ferenczi, 2001: 8). قد يستفسر المرء، مع ذلك، عن تفسير فيرينشزى لتلك النقلة. هل الحضور الأكثر فعالية دائماً لبوردو على الساحة العامة، وميله المتزايد للتركيز على قضايا الحاضر الأكثر موضوعية (أيضاً قضايا حدثت لتشغل انتباه هذا الجزء من الجمهور النشط والمدونة سياسياً) يعلن تخليه عن دور العالم الأكاديمي؟ هل التخلي عن القيم العلمية الأكاديمية هي الثمن الذى يجب أن يدفعه المرء من أجل الالتزام السياسى؟ عالم أو مناضل Militant – إما هذا أو ذاك؟.

بوردو، نفسه قد ينكر تلك المعضلة، كما يمكننا أن نحكم على ذلك من التصريح المثالى: وجدت نفسى منقاداً بمنطق مهنتى أن أتجاوز الحدود التى حددت لى باسم فكرة الموضوعية – التى بدت لى أكثر وكأنها فكرة الرقابة Censorship. بعيداً عن كونها إما عملاً فيه غدر (خيانة)، أو تقمصاً بطولينا، فالنضالية Militancy الجديدة قد أوجدت وانتقلت إلى المقدمة بمنطق الاحتراف الذى يجب على علماء الاجتماع أن ينصاعوا إليه من أجل تكاملهم المينى. إن منطق علم الاجتماع يؤدي لا مفر إلى التجاوز – إلى سمو موضوعية البحث الأصيلة أو المزعومة وتفسيرها. علم الاجتماع ليس أمامه إلا أن ينتهك باستمرار وتصميم الحدود المرسومة بين الدراسة الأكاديمية دون اقتراب أو تصوير sine nia et studio والتجريدية الذاتية المورطة والملزمة بالفعل دائماً للفاعلين البشر/ الشركاء فى الحوار.

إن الدخول المفاجئ وواسع الشهرة لبوردو فى الحوار (الجدل) السياسى قد يرى وكأنه عودٌ على بدء U-turn لشخص يمدح لسنوات نقاء ونزاهة العلم الموضوعى. إلا أنه بالنظر إلى الوراء، إلى الطريقة التى فسر بها بورديو

موضوع علم الاجتماع منذ بدايته الأكاديمية المبكرة، يمكن للمرء أن يستنتج أنه بدلاً من تغيير المسار، هذا الدخول كان مقدراً سلفاً، وربما حتى مغالياً في التصميم عليه عن طريق التطوير الشامل لنظريته الاجتماعية - كما أشار فيليب فريش Philippe Fresch، أن المواجهة السياسية كان لا مفر منها لمفكر منذ زمن يرجع إلى عام ١٩٧٢ أكد أن "قوة الكلمات والسيطرة على الكلمات تفترض دائماً الأنواع الأخرى للقوة" (Frisch, 2000: 11). لقد عرّف بورديو بالفعل في عام ١٩٨٤ النضال السياسي بأنه "تضال للمحافظة على أو تغيير رؤية العالم الاجتماعى من خلال الحفاظ على أو تعديل فئات إدراك العالم والعمل على تكوين حس عام يبدو كحقيقة العالم الاجتماعى" (Bourdieu. 1984: 3).

من هناك أدت خطوة يسيرة تماماً إلى استنتاجه حول التنافس بين ثلاثة معسكرات تتنافس على نفس الرهان: فرض رؤية حقيقية للعالم الاجتماعى (Bourdieu. 1996: 13) ومن ثم فالمبدأ النفعى الذى يتبع ذلك هو "الوصول إلى وسائل التعامل السليمة مع الرؤى العالمية (Bourdieu. 1996: 16).

لتلخيص كل هذا: فإن السيرة التأملية لعالم الاجتماع، مع هذا، أنه (أنها) يلاحظ بجدية وتصميم قواعد الحيادية تؤدي في النهاية إلى سيرة نشطة *vita active*. بدقة أكثر، نوعا الحياة كلاهما وجداً وبقيضيان وقتهما في صحبة بعضهما المباشرة والحميمية. إنها المتطلبات الاحترافية البحتة للموضوعية والثبات هي التي تجعل عالم الاجتماع "إنساناً فاعلاً". أقبح، عن طريق الصدفة أو طبيعة الأشياء في النضال التنافسى على جوهر وشكل الرؤى العالمية. ليس أمام علم الاجتماع إلا أن يفرض نفسه على الواقع الذى يبحثه، إنه يُحوّل العالم الإنسانى كلما واصل فحص أسرارهِ. يمكن القول، إن هذا قدر عالم الاجتماع، شخص أخذ على عاتقه / عاتقها ممارسة الحرفة العلمية الاجتماعية على الرغم من أن عالم الاجتماع، كأي شخص آخر، يعلم أولاً، أنه يواجه باحتمالية إعادة صياغة مصيره نحو مهنته. على خلاف

القدر، المهنة مسألة اختيار ومسئولية. الأمر الأول أن تواصل ممارسة مهنة تدخل، شئت أم لا، في مجالات حيث تفصل القوى السياسية والوسيلة Mediatice أن تسود بلا إزعاج. الأمر الآخر حقاً أن تتحدى الخصم في مبارزة وتعلنها صراحة في بداية المنافسة. بإقحام نفسه (نفسها) في أمور بطبيعتها غير محايدة، عالم الاجتماع مسئول فعلاً عن شكل العالم الذي (التي) يبحثه. دخول المعركة السياسية، فيه إشارة، ليس أكثر ولا حتى أقل، إلى ادعاء المسؤولية من أجل المسؤولية، أن تخطو تلك الخطوة يعد مطلباً أخلاقياً ومسلماً معنوياً. إنه أيضاً "واجب وطني". ادعاء المسؤولية - تحويل عالم الاجتماع إلى مفكر - يمثل انتهاكاً، إلا أن هذا الانتهاك ينشأ عضوياً (بصورة أساسية) من الولاء للمهنة.

ن.ج. N.G

أخيراً، قلت ذات مرة إنك تعتقد أنه بإمكان علم الاجتماع أن يفيد العالم (Bourdieu & Tester, 2001: 18). هل ما زلت تعتقد أن تلك هي الحال؟ وإذا كان كذلك كيف يجب أن يتصرف علم الاجتماع إزاء ذلك؟ ولأى غايات يسعى؟.

ز.ب. Z.B

علم الاجتماع أحد الأصوات ضمن أصوات أخرى متنافرة النغمات وإمكانية سماعه ليست مؤكدة. معظم الوقت، علم الاجتماع صوت يصرخ في البرية. ما ينأى به، مع ذلك، بعيداً عن العديد من الأصوات الأخرى التي تشاركه هذا المصير أنه يتحدث عن الأساليب التي تتحول البرية من خلالها إلى قفر، والأساليب التي من خلالها تسفك الأكثر قفراً من خواصها، وذلك على أمل ألا تحتاج أصوات إنسانية أخرى أن تصرخ في البرية.....

الحواشي:

١- في كتابه "الشخص المتردد" *L'individu incertain* اغتنمت ألين إيربنرج (1995) Alain Ehrenbrg أمسية الأربعاء من أكتوبر ١٩٨٣ كخط فاصل (على الأقل بالنسبة إلى فرنسا). في تلك الأمسية، فيفيان vivine وميشيل Michel زوجان عاديان، وغير مشهورين إجمالاً ذابا في زحام المدينة، ظهرا أمام كاميرات التلفزيون الفرنسي، والملايين من مشاهدي التلفزيون لكي نتحدث فيفيان عن ميشيل: زوجي يعاني من سرعة القذف *ejaculotio praecox*، شاكية أنه عندما تكون معه (في جماع) لا تستمتع أبداً. إنه حد فاصل حقاً. لم يُمحَ الحد الفاصل بين العام والخاص فحسب، ولكن المساحات المخصصة لمشاهدة الجمهور اغتُصبت لفضح المشاعر والأفعال التي كانت فيما مضى مخصصة فقط للاعترافات الأكثر حميمة. منذ أمسية الأربعاء تلك، بطبيعة الحال، وبلا توقف تكرر عرض التصرف الرائد لفيفيان في الملايين من العروض التلفزيونية الحوارية والقصص الحصرية للصحف، الصور المعاصرة المتكررة للساحة *agora*. بعيداً عن الصدفة، فقد أصبحت المتنفس اليومي لمئات الملايين من الأفراد أمثالها، والأحداث الوحيدة المدرجة علناً في اهتمام الجمهور.

REFERENCES

- Arendt, H. (1968) *Men in Dark Times*. Orlando, FL: Harcourt Brace.
- Bauman, Z. (1998) *Globalization: The Human Consequences*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2000) *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2001) *The Individualized Society*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. (2002) *Society Under Siege*. Cambridge: Polity.
- Bauman, Z. and Beilharz, P. (2001) *The Bauman Reader*. Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. and Tester, K. (2001) *Conversations with Zygmunt Bauman*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1995) *Ecological Enlightenment*. Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press.
- Bourdieu, P. (1984) 'Espace social et genese des classes'. *Actes de la recherché des sciences sociales*, June, pp. 3-14.
- Bourdieu, P. (1996) 'Champ politique, champ des sciences sociales, champ journalistique', *Cahiers de recherche*, Vol. 15, pp. 1-48.
- Castells, M. (1997) *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.
- Dufour, D.-R. (2001) 'Les désarrois de l'individu-sujet', *Le Monde diplomatique*, February, pp. 16-17.
- Ehrenberg, A. (1995) *L'individu incertain*. Paris: Caiman-Levy.
- Elliot, A. (1996) *Subject to Ourselves: Social Theory, Psychoanalysis and Postmodernity*. Cambridge: Polity.

- Ferenczi, T. (2001) 'Les intellectuels dans la bataille', *Le Monde*, 19 January, p.8.
- Frisch, P. (2000) 'Introduction'. in P. Bourdieu, *Propos sur le champ politique*. Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Held, D. (2002) 'Violence, Law and Justice in a Global Age', *Constellations*, March, pp. 74-88.
- Kant, I. (1983) *Idea for a Universal History With a Cosmopolitan Intent*. Indianapolis, IN: Hackett.
- Lanzmann, C. and Redeker, R. (1998) 'Les mefaits d'un rationalisme simplificateur', *Le Monde*, 18 September, p. 14.
- McNeil Jr, D. G. (2002) 'Politicians pander to fear of crime'. *New York Times*, 5-6 May.
- Melucci, A. (1996) *The Playing Self: Person and Meaning in the Planetary Society*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Seabrook, J. (2002) 'Sustainable growth is a hoax; we cannot have it all', *Guardian*, 5 August, p. 16.
- Terray, E. (1990) *La politique dans la caverne*. Paris: Editions de Seuil.

الفصل الثالث

جوديث بتلر

إعادة إحياء الاجتماعى^(١)

فى عام ٢٠٠٠ شاركت (مع جون جيلورى Jhon Guillory وكندال توماس Kendal Thomas) فى تحرير كتاب بعنوان: ماذا بقى من النظرية؟ What is left of Theory? فى مقدمة هذا الكتاب تتحدثين عن الصلة بين نظرية الأدب والسياسة، وإعادة التوجه الحديث لمجال الدراسات الأدبية نحو موضوعات سياسية، والاستثمارات السياسية النشطة فى العدالة، الحرية والمساواة (Bulter, Guillory & Thomas, 2000: XI) بإعادة التوجه هذا يبدو أن نظرية الأدب والنظرية الاجتماعية أصبحتا أكثر قربًا عن ذى قبل. فُتِم هذا كعملية إيجابية، كأشكال مُبصرة للقراء لدرجة أنها بظلالها على الكتب الدراسية الاجتماعية والسياسية. بينما فى نفس الوقت يتغلب أساتذة الأدب على جهلهم فى القانون والنظرية السياسية، وشكل وبناء الحركات الاجتماعية (Bulter, Guillory & Thomas, 2000: XII). لكن أين سوف تعمل داخل هذه الرحابة؟ هل تدعو نفسك منظرًا اجتماعيًا؟ وأين سوف تضع الحد الفاصل بين نظرية الأدب والنظرية الاجتماعية؟ أليست النظرية كلها ضربًا من الخيال؟.

ج.ب J.B

أنا تدرّبت فى مجال الفلسفة ولكنى تدرّبت أيضًا فيما نسميه "الفلسفة القارية" Continental Philosophy هنا فى الولايات المتحدة الأمريكية. يعنى هذا أننى منذ مرحلة مبكرة وإلى الآن كنت أقرأ النظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر والفلسفة السياسية والفينومينولوجيا Phenomenology الأحدث والبنويوية Structuralism، وبعدئذ، فى مرحلة أحدث كثيرًا، ما بعد البنويوية. لذلك قبل انتقالى إلى ما بعد البنويوية وحتى التحليل الأدبى، كنت أدرس النظرية الاجتماعية. وكنت حتى وأنا فى مرحلة البكالوريوس أشتغل فى الأنثروبولوجيا الاقتصادية، ومن ثم موزعة وقتى

بين الفلسفة والأدب، فلم تكن وكأنها دراسات أدبية جاءت متأخرة، ولكن دراسات أدبية تحولت بالفعل، بالنسبة لى، مكاناً أفضل للعمل، لأنها أساساً أتاحت لى نوعاً معيناً من المجال البننى وكذلك مدخلاً بلاغياً للنصوص. كان من الممكن أن تستخدم نظرية مثل نظرية فوكو **Faucault** عن السلطة للتحدث عن موضوع مثل النوع **Gender** فى سياق تقرير أو نص أدبى من نوع ما، سواء كان هيركولين باربين **Herculine Barbien** (Faucault, 1980) أو قصص ويلاً كاتر **Wella Cather**، ويمكن للمرء أن يتحرك فى هذا الاتجاه دون مشكلة أكبر.

من المهم أن نلاحظ، مع ذلك، أنه يوجد أناس فى مجال الدراسات الأدبية يشجعون بقوة إقحام النظرية الاجتماعية فى التحليل الأدبى. وقد كتب ريتشارد روتري **Richard Rotry** عن هذا. حيث يعتقد أن عملاً مثل الذى قام به جون جيلورى عن رأس المال الاجتماعى يستخدم تصنيفات العلم الاجتماعى متناسياً الدور الإلهامى للأدب. آخرون منزعجون بسبب نقص التنوع اللغوى والأدبى الذى ظهر داخل بعض أشكال الدراسات الأدبية متأثراً بعمق بالنظرية الاجتماعية. إنهم يميلون إلى حجة أنه عندما تدخل النظرية الاجتماعية التحليل الأدبى فإنها تصبح خرقاء. ويبدو لى أيضاً أنها توجد أساليب لقراءة الأدب، القصة، الدراما والشعر. والسؤال حول شكلها، والطريقة التى بها يصبح التاريخ حبيساً للشكل وملتزمًا هكذا بكل ما هو أدبى تحديداً فيما يتعلق بأى عمل معين. ما يميز هذا النوع من القراءة عن التمسك بالشكلية **Formalism** هى طريقة الاستفهام عن كونه محكماً اجتماعياً بوضوح على مستوى الشكل. استوعب أوكاش **Luckacs** (1974) هذا فى كتابه "نظرية القصة"، أدونو **Adono** يُعيد صياغة تلك الصلة بصورة مختلفة فى مدخله للموسيقى، بينما فهم بنجامين **Benjamin** هذا بشكل مختلف فى مدخل بودينير **Baudelaire** وكافكا **Kafka**. على سبيل المثال، أميل إلى القول بأن مدرسة فرانكفورت قبل تحولها الصريح كانت دوماً تنظر إلى الشكل الجمالى على أنه

المهمة التى من خلالها يتم إحكام المعانى الاجتماعية بأساليب نوعية للغاية. يلاحظ أن المعانى الاجتماعية والتاريخية ملازمة للشكل الأدبى. ويمكن القول إن الانتقال إلى ما وراء نقد الأيديولوجية عن طريق هابرماس **Habermas** وآبل **Abel**، مثلاً، كان سعيًا للانتقال إلى ما وراء الاهتمام بعلاقات ملازمة مثل هذه. إلا أن وجهة نظرى هى أن النقد يستحق رد الاعتبار الجاد، كما يحتاج المجال الجمالى إلى إعادة الارتباط بدقة على مستوى المعنى التاريخى والشكل الفنى.

أعتقد أيضًا أن لهذه الإجابة تكملة أخرى تتعلق بكيف يساعدنا الأدب على تصور مجال الاجتماعى. يقول هنرى جيمس **Henry James** فى "ميدان واشنطن" **Washington Square** إنه من الخطأ قبول العالم كما تصوره (تصفه) لنا قصة، وقرر أن هذا هو العالم الاجتماعى، وهذه علاقة محاكاة قائمة بين العالم كما تصوره القصة، والعالم كما هو قائم فى الحقيقة. لا أعتقد أنه يمكننا معاملة الأعمال الأدبية على أنها انعكاسات تحاكي الواقع الاجتماعى. من ناحية أخرى إذا نظرنا إلى الأسلوب، ولو فى المقطع الافتتاحى لتلك القصة تحديدًا، سوف ترى شيئًا يتعلق بعمل المعايير البرجوازية فى المواجهات الاجتماعية الكلامية يصعب الإمساك به من خلال نوع آخر من التحليل الاجتماعى. يمكننا القول إن الأدب يعزز المجال الوصفى للنظرية الاجتماعية، لكنه هنا يفعل شيئًا أكبر: إنه يخبرنا بعض الشيء عن كيفية عمل المعايير على تقديم ما يمكن التحدث فيه وما لا يمكن. يتحدث الراوى أو يوصى بنوع معين من الوضع الأرستقراطى المتهاوى، مكرراً نوعاً معيناً من الأسلوب الراقى والحكم (التقييم) الاجتماعى لكنه أيضاً يكذب استحالة أن يدعم هذا الأسلوب والحكم نفسه. لهذا فأنت تحصل بالفعل على شيء من الصوت الحقيقى لامتياز الطبقة وهى تتهاوى أو أثناء تهائها وتقرأ كذلك إستراتيجيات تدعيمها. أعتقد أن الترجمة الأدبية للطبقة يعطيك ذلك بشكل نصى أكثر مما يمكنك أن تجده فى أى نوع من الوصف الأكثر عمومية. وفى نفس الوقت، أقول إن هذا نظرى، إنه نظرى بصورة جذرية وضمنية لأنه يظهر لنا تأثير المعايير فى لحظة

قابليتها للتكرار وهشاشتها. فى حالة القصة القصيرة لجيمس James يمكننا مطالعة المعايير أثناء إقرارها، وكما تنصب نفسها على مستوى الصوت والأسلوب. يميل عملى للتقاطع مع النظرية الاجتماعية، والفلسفة، والدراسات الأدبية، لهذا فإنه من الصعب بالنسبة لى أن أدعو نفسى "منظراً اجتماعياً". إن لى عموماً مشكلة مع الهوية - حقاً ربما سوف تكون تلك هويتى - ولكننى لن أنزعج إذا دُعيت منظراً اجتماعياً، على الرغم من أننى غير متأكد من تقديمى من قبل لنظرية الاجتماعى فى حد ذاته.

ن.ج N.G

قلت أيضاً فى مقدمة "ماذا بقى من النظرية؟"، إن الكتب التى قدمت فى النظرية الاجتماعية، والعلم الاجتماعى تعتمد على الاستعارة، والكتابة، والحذف والمجاز وإن تلك الأبعاد لإنتاج المعانى تمر دون ملاحظة أولئك الذين لا ينشغلون بالتحليل الأدبى (Butler, Gullory & Thomas, 2000: XII). عموماً، هذا حقيقى. لكن ماذا نجنى من تبنى منظور أدبى؟ هل هناك خطورة من أن تطبيق الأساليب والممارسات الأدبية على دراسة القضايا الاجتماعية قد يختزل الأحداث والأفعال إلى مجرد أشكال لغوية أو قصصية؟ أو بالأحرى أن تكون هذه هى الحالة، هل القوة الحقيقية للنظرية الأدبية فى أنها يمكن أن تُعرى السياسات الضمنية للغة والشكل الأدائى Performativity؟ (انظر Butter, 1997).

ج.ب J.B

أعتقد أنه سيكون خطأ إذا ما أُختزلت كل النظرية الاجتماعية إلى تحليل استطرادى discursive أو لغوى، ولست أميل إلى ذلك. غالباً جداً ما تفسر مواقفى بهذه الطريقة، وأستطيع أن أفهم لماذا. إلا أنه يوجد أمران مختلفان هنا. الأول هو مكانة اللغة أو الحوار، اللذين يختلفان عن بعضهما البعض، والثانى هو مكانة

الأدب. مع التقرير للسؤال الأول لا يمكن اختزال الاجتماعي إلى حوار (يفهم كتشكيل تاريخي للغة، تشكيل موضوعي متحول إلى تمزق Rupture وتحول) أو إلى اللغوى، لكن اللغة تبرز بدقة عند نقطة الاتصال عندما نحاول التمييز بين اللغة والأدب. بكل تأكيد أقول إن أى وصف للاجتماعى يجب أن يحدث من خلال اللغة التى تساهم فى تحديد الاجتماعى نفسه. لا توجد طريقة لنزع البعد اللغوى من أى نظرية اجتماعية. إلا أن هذا ليس كقولنا إن كل النظرية الاجتماعية لا يمكن اختزالها إلى نظرية لغوية، إنه يعنى تمامًا أن النظرية الاجتماعية لا تستطيع أن تعمل بدون ما هو لغوى. إلا أنه يوجد قضايا أخرى فى خطر. هناك السؤال عن نوع الممارسة الاجتماعية الذى تكون عليه اللغة، وما موقعها الذى تشغله داخل تفسير أكثر عمومية للاجتماعى. حاول بورديو بالتأكيد أن يعطى إجابة مؤكدة عن هذا السؤال. إلا أنه من المحتمل ألا يكون ممكنًا أن تفهم مساهمته دون وضع ليفى سترأوس Levi Strauss فى الاعتبار. سعى ليفى سترأوس (١٩٦٩ الأصل فى ١٩٤٩) تحديد الرابطة الاجتماعية الأولية بالرابطة اللغوية فى "الأنساق الابتدائية (الأولية) للقرابة" The Elementary Structures of Kinship.

حيث قام بعزل الاقتصاد البنائى للعلامة (للإشارة) وحاول تتبع طرق تلك العلامة (الإشارة) فى صورة النساء، ومعنى تنقلها بين العشائر الاجتماعية اللغوية مستوعبة كاقترادات مستقلة بذاتها نسبيًا. يبدو أنه لو أمكنه العثور على الرابطة أو الأساليب اللغوية التى يتم من خلالها التواصل بين العشائر يمكن أن يجد الرابطة التى شكلت أو وصفت المجتمع المحلى ككل على أساس قدرته على التواصل. يتم تصدير النساء كزوجات، فى المقابل تعقدت الروابط الرمزية بين العشائر، وأصبحت تلك الروابط نموذجًا للتفكير بشأن القرابة، والتواصل، والترجمة. بطبيعة الحال، كان المضمون النظرى لنظرية الاختلاف الجيسى هائلًا لأن ذلك أدى بالنساء، كإشارات متقلة، ليصبحن أساسًا لكل التواصل وكل اللغة. ومن ثم، أمكن للنسويين القول فى أواخر السبعينيات، إنه لا توجد لغة بدون الاختلاف الجيسى.

طبعاً، تعرض نموذج ليفي ستراوس للنقد من عدة اتجاهات، ويبدو أن أولئك الذين لا يزالون متمسكين به كنموذج يمكن تحقيقه هم من اللا إنسانيين الأورثوذكس فقط، أو آخرين من داخل المدرسة البنائية الفرنسية. وجه بيير كلاسترز **Pierre Clastres** نقداً مهماً إلى ليفي ستراوس بأن الاجتماعي لا يمكن اختزاله إلى رابطة لغوية، ولا يمكن أيضاً، بالمناسبة، اختزاله إلى روابط للقرابة. بالأحرى كل من اللغة والقرابة يجب استيعابهما في علاقتهما بأنواع أخرى لتداولات السلطة. ووجه فوكو **Foucault** بوضوح نفس النقد، ولكن بأسلوب آخر. أعتقد أن التوهم البنائي به يمكن للمرء أن يكتشف ويوضح نسقاً وحيداً ومتكرراً للتواصل اللغوي وهكذا يُعد ذلك في حد ذاته خطأ بالنسبة للمخاطبة الاجتماعية **Sociality**. يتجرد مثل هذا الاتجاه من التاريخ، والسلطة، ولكن أيضاً لأنه يساوي النوع (الذي يأخذ أشكالاً عدة) بالاختلاف الجنسي (الذي يتقيد تنظيره بالشذوذ الجنسي) ولأنه يجعل من الاختلاف الجنسي شرطاً مسبقاً لحالة يمكن تحقيقها (من ثم مستبعداً أشكال القرابة التي لا تطلبها رابطة التغاير الجنسي). ومع ذلك، أعتقد أنه غالباً جداً عندما نسأل كيف يتم تمييز وتحديد نظريات الاجتماعي؟، أو ما الذي يخص الاجتماعي وما لا يخصه؟، يجب أن نكون قادرين على رؤية أن أي تفسير معين للاجتماعي يلتزم بممارسة التمييز والتحديد. يعني هذا أن مثل هذه النظرية، استناداً إلى تحديدها الفعلي، تقرر ما ليس اجتماعياً، ما هو عكس الاجتماعي، ما هو ضد الاجتماعي، ما هو قبل الاجتماعي، وحتى ما هو بعد الاجتماعي. لهذا، أي تفسير للاجتماعي يضع القرارات ويفرض محكاً للاختيار سوف يتحدد من خلاله تكوين أو عدم تكوين الاجتماعي ويكون بهذا المعنى جزءاً من عملية تشكيل الاجتماعي في حد ذاته. كيف، إذن نفكر فيما ليس هو جزءاً من الاجتماعي كـ مجال مُستبعد ويكون مكوناً بنائياً للاجتماعي؟ هل هناك نوع من الاستبعاد، أو رفض مواقع الاتصال، المزج، التهجين، أو التقارب، يتشكل بها الاجتماعي ذاته؟.

كيف لنا أن نباشر الإجابة على مثل هذه الأسئلة؟.

ج.ب J.B

فى عملى المبكر وضعت فى الاعتبار بعضاً مما فعلته كريستيفا Kristeva عند التفكير فيما هو اجتماعى كما ينبغي وما هو مُستوعِب أنه المجال القابل للتناوب. كان يوجد بوضوح أشكال من الاضطراب العقلى Psychosis والتي اعتقدت أنها سابقة على الاجتماعى Pre-social، وتهدد أيضاً النسيج الثابت للاجتماعى نفسه. هناك أيضاً أشكال معينة للممارسة الجنسية Sexuality والتي تفهمها هى على أنها سابقة على الاجتماعى، ويبدو لى أنها تُصنّف معظم، إن لم يكن كل، الممارسة الجنسية الشاذة كجزء مما هو سابق على الاجتماعى. هذا يصدمنى كنقطة تكتيكية Tactical: يتطابق المجال الاجتماعى مع مجال ما هو قابل للتواصل لغوياً والذي دشنه بدوره المشهد الأوديبى Oedipal الذى يكفل الشذوذ الجنسى كشرط مسبق للقابلية للتواصل ولموضوع حوارى حيوى. إلا أنه يوجد طرق أخرى لإدراك ما هو مؤهل ليصبح جزءاً من الاجتماعى.

أحد الأمور التى تحدث حالياً فى الولايات المتحدة (December, 2002) هو حدوث استحواذ قومى معين على الاجتماعى Socius. تعلن الولايات المتحدة من خلال إذاعتها العامة أن أنواعاً معينة من الناس ليسوا جزءاً ملائماً من الاجتماعى. أو أن السؤال يطلق على الملاء دون خجل، ما إذا كان الإسلام لديه حادثته؟ ما إذا كان حقق حادثته؟ عندما تواصل سؤال الناس ماذا يعنون بالحداثة عادة ما يُقحمون فيبر Weber أو فكرة ما لتنظيم اجتماعى مركب مؤهل لتحقيق درجة ما من التقسيم الداخلى والتكامل. أو يقحمون

الشروط الاجتماعية للديموقراطية الدستورية. على الأرجح، إن من يسألون هذا السؤال، هم أيضاً بحكم ما يتصورون من إجابة (لا ليس لديه) يجادلون لحجب حقوق والتزامات الديمقراطية الدستورية (بما في ذلك حماية الحريات المدنية، حقوق الخصوصية، حقوق عملية الاستحقاق، المثلث القضائي (Habeas corpus)). أولئك الذين يطرحون هذا السؤال يفترضون إسلاماً متناغماً Monolithic. إنهم لا يفكرون في وسط مدينة القاهرة Cairo، مثلاً، ويقولون بتأثر إن الإسلام يخص ما قبل الاجتماعي، أو الفهم الصحيح لما يمكن إدراكه كجزء من الاجتماعي. يحدث شيء مماثل لهذا مع معارضي سياسات الهجرة إلى داخل أوروبا. تحصل هناك على نسخة خاصة جداً للحدثة الأوروبية التي تدعى على الاجتماعي كأداتها المتميزة وتستخدم بفعالية لتصنيف غير الأوروبيين أو المشكوك في أوروبيتهم على أنهم ما قبل الاجتماعي أو ضد الاجتماعي. لهذا أعتقد أننا بحاجة لأن نكون حذرين جداً عند رؤيتنا كيف يُستشهد بالاجتماعي حيث إن كل استشهد يحدث بموجب مبدأ الاستبعاد أو الانتقاء الذي لا يُضمن دائماً داخل النظرية. يمكن القول إنه على المستوى المنطقي فإن إقحام "الاجتماعي" يميل إلى أن يعمل من خلال إنتاج غير الاجتماعي a-social، ضد الاجتماعي أو ما قبل الاجتماعي، وأحياناً ننخرط في نظريات حول التنشئة الاجتماعية التي تهدف إلى تلقيننا كيف يتحقق الاجتماعي، أو دعنا نفرّق المشكلات التطورية، الفردية والثقافية التي تلازم أولئك الذين يخفون في تحقيقهم. حتى تلك النقطة، نرى أن إقحام الاجتماعي متضمن في علاقات السلطة. قد يكون هذا أحد أسباب لماذا يبدو أن على التحول السياسي أن يتأصل في بعض الحالات الاهتمام بالاجتماعي: يوجد تفعيل للقوة في تحديد الاجتماعي ذاته.

ن.ج N.G

أنت ذكرت أنفاً مصطلح "ما بعد الاجتماعي" Post-social، ماذا يعنى هذا المصطلح؟.

ج.ب J.B

أخمن أنك إذا اشتركت فى نوع من القصص التقدمية أو التتيموية ترى فيها الاجتماعي مُشكلاً من قهر أو استبعاد ما قبل الاجتماعي، فقد تُسلم بما بعد الاجتماعي أنه ما بعد طوبائى (مثالى)، ويمكنك أن تتخيل أن أى تحول جذرى يستتبع تجاوز الاجتماعي نفسه. إنه ليس موقفى إلا أننى أفكر أنه يمكننى اتخاذه. يوجد قدر كبير من الشك فى الاجتماعي على أنه فئة على وجه التحديد لأنه على ما يبدو يفقد بعداً حاسماً معيناً. ربما تميل أيضاً إلى سؤال هابرماس Habermas، باستمتاع كاف، ما إذا كان الفعل التواصلى يُعد تبريراً للاجتماعى، أو ما إذا كان تبريراً للأنساق التى يمكن إدراكها على أنها سابقة للاجتماعى. فهو يتحدث مثلاً، عن الأنساق غير المألوفة للتبادل اللغوى. وعلى ما يبدو أنه يعادل الاصطلاحى بضيق الأفق Parochial. قد يرى المرء البعد الطوبائى لنظريته فى ممارسة توقع شكل للتواصل حيث لا تعتمد ادعاءات الصدق على الاتفاقيات الاجتماعية من أجل شرعيتهم.

ن.ج N.G

يعد عنوان "ماذا بقى من النظرية؟" ممتعاً فى هذا السياق. هذا السؤال يستفسر عما بقى من نظرية الأدب عقب إعادة توجيهها نحو أفكار سياسية جديدة. ولكن أيضاً ماذا تبقى من النظرية بمعناها السياسى؟ تماماً نفس السؤال يمكن

طرحه بالنسبة للنظرية الاجتماعية. على سبيل المثال: ماذا بقى من النظرية الاجتماعية بعد انهيار ما كان يراه المنظرون السوسيولوجيون الكلاسيكيون على أنه "الاجتماعى"؟، وماذا بقى من تلك النظرية (إذا بقيت بأية حال) عقب موت Demise الماركسية؟ هل ترى هنا أية تشابهات بين التوجهات السياسية للأدب والنظرية الاجتماعية؟.

ج. ب. J.B

أنا أنظر إلى هذا من وجهة نظر محددة جدًا طالما أنه من الصعب أن تعرف الأفضل لتحديد مكانة النظرية الاجتماعية في جامعات الولايات المتحدة. أنا دائماً أصنّم بالاختلاف الهائل بين علم الاجتماع في ألمانيا، وعلم الاجتماع كما أعرفه في المملكة المتحدة، وأيضاً في فرنسا وهولندا، وعلم الاجتماع كما يمارس في الولايات المتحدة. إنه من الصعب للغاية أن تعثر على نظرية اجتماعية في علم الاجتماع هذه الأيام في الولايات المتحدة. يوجد بعض الناس يشغلون بها، وبعض المؤسسات تدعمها (الكندية أساساً)، لكن تقريباً كما لو أن علم الاجتماع أصبح مكاناً في الولايات المتحدة حيث ينعق فيه الشك صوب النظرية. فبدلاً من "الاجتماعى" سوف تسمع عن الممارسة الاجتماعية، وليس بالضرورة أن تحصل أيضاً على تفسير لما هي الممارسة الاجتماعية. إنها تبدو مصطلحاً يستخدم كما لو أنه يحافظ على مُشارٍ إليه شفاف لذلك الذى يشير إليه.

إنه صعب لأننى تدرّبت بالفعل في قسم للفلسفة الأوروبية بالولايات المتحدة، جامعة ييل Yale في أوائل الثمانينيات، قبل أن تفقد تقريباً كل أعضاء هيئتها المهمين في ذلك التخصص. لنُعذّر إذن حيث بدت النظرية الاجتماعية بالنسبة لى ليس فقط عملاً وصفيًا ولكنه أيضاً نقديًا ومعيارياً كذلك. عند تدريس مقرر في النظرية الاجتماعية مع التأكيد على ما هو أوروبى سوف تدرس مقررًا بطابع

دوركايم وثيرير وأيضا شيلدون وولن وبعضنا من نيتشه، ماركس، ومدرسة فرانكفورت. أرندت Arendt سوف تفهم بالتأكيد على منظر اجتماعي بغض النظر عن حقيقة كونها نفسها لها نفس النظرة السلبية للاجتماعي، حيث يتساوى لديها مع تماثل وتجانس الجماهير. وسوف يتم تضمين عمل تالكوت بارسونز كجزء مما سوف نتعلمه. تلك كانت الأماكن التي فيها تسأل ماذا كان الفعل الإنساني؟، ماذا كانت الاتفاقات التي اشترطت الوساطة الإنسانية؟، ما المعايير التي عن طريقها يميز الفعل الشرعي عن غير الشرعي؟، وتساءل عما يُميّز العام / الخاص؟، وكيف يُوظف لفهم الاجتماعي؟. ليت المرء يضع في اعتباره "الاجتماعي" كمجال يمكن أن ننظر من خلاله إلى أداء الشعوب بأساليب لم تكن دائما سياسية بوضوح، أي أنها تتعلق بأساليب القيادة، أو تُدار بأساليب ذات طابع حكومي بحت. بالطبع، أنا لا أعرف الآن أين يمكنني إرسال تلامذتي لدراسة تلك الموضوعات بهذا الأسلوب. لذلك، عندما تسألني: "ماذا بقي من النظرية؟" سوف أقول إنه في الولايات المتحدة. ما بقي هو الإرث الأوروبي المستمر بصعوبة في الجامعات على الأقل على حد علمي والذي يناضل ليدافع عن وضعيه طاغية من ناحية ومشروع برامجاتي وصفى من ناحية أخرى. من المحتمل هنا أن يقول الناس: "أنا لا أرى كيف أتكلم عن الاجتماعي، لكن إذا أعطيتني هذا السياق الاجتماعي، وهذه المشكلة لأبحثها، لا أستطيع أن أصل إلى إجابة". لكن إذا كنت تتفحص مشكلة - لنقل التقنية المنتجة في السياق الاجتماعي لحضور الولايات المتحدة - يكون السؤال الذي لا يُطرح في جانب كبير من علم الاجتماع الأمريكي، هو كيف أن هذا الموضوع، القضية والمشكلات التي يثيرها، تؤثر في إعادة تشكيل الاجتماعي نفسه. غالبا ما يعالج المجتمع الأمريكي وكأنه سياق غير إشكالي، أو شيء يتأثر بقضية مثل التقنية المنتجة، لكن القليل يتساءل كيف تستطيع مثل هذه القضايا وتؤدي فعلاً إلى تحديد ما يعد واقعا اجتماعيا أمريكيا - إنها لا تحسب بهذه الطريقة هنا وهناك. بدلا من ذلك، يفترض المرء سياقاً ويعمل من خلاله وهذا سوف يمنحه مستقراً جغرافياً

وأيضاً مجالاً بينياً مفهوماً ضمناً كإقليم. ومع هذا، السؤال الأكثر صعوبة لي طرح، كيف للسياق - تحديداً الاجتماعى ذاته - أن يُعاد تشكيله، يُعاد صياغته أو يُسَنَّق بمقتضى المشكلة التى أدرجت داخل إطاره. تلك هى اللحظة الحرجة التى أفقدها فى علم الاجتماع المعاصر فى الولايات المتحدة. من المحتمل أننى أقول أشياء عامة ومتلاحقة جداً، لكننى أعتقد أن لها صدقاً عاماً.

ن.ج. N.G

النصف الثانى من سؤالى السابق يتعلق باستخدام كلمة "بقي Left" هنا. يبدو لى أنه عقب وفاة (موت) الماركسية أصبح من الصعب بالنسبة لعلماء الاجتماع الحديث عن الاجتماعى لأن هذا المفهوم قد ارتبط فى غالبية بالفهم السياسى لعلاقات الطبقة. بهذا المعنى، السؤال السياسى، ماذا بقى من نظرية الأدب ينطبق أيضاً على ما بقى من النظرية الاجتماعية، لأنه بالنسبة للنظرية الاجتماعية، مثل علم الاجتماع بعمومية أكثر، ما إن ابتعدت عن عمل ماركس، يبدو أن الاهتمام النظرى فى "الاجتماعى" قد اختفى تقريباً كذلك.

ج.ب J.B

بطبيعة الحال يجدد بورديو Bourdieu المفهوم بطرق عديدة إلا أن نقص الدينامية (الحيوية) فى تفسيره تجعله يُطالَع وكأنه جزء من قلق ما بعد الماركسية. أميل إلى تخيل أنه فى السياق البريطانى يمكن للمرء أن يتتبع ما حدث لعمل إى. بى. تومبسون E.P.Thompson وما تعرض له من نقد، ويرى ما بقى وما لم يبق. إلا أننى أعتقد أنه توجد فئة مفقودة هنا، إنها ما هو ثقافى. يبدو لى أن أغلب ما نسمعه الآن عن مجال الماركسية مجرد نزاعات بين الاقتصادى من ناحية، والثقافى من ناحية أخرى. فأولئك الذين يساندون السياسى يستبقون الاقتصادى فى

الغالب إلى جانبهم، ويقلقهم انعطاف التقافى على الاقتصادى والسياسى. بينما من ناحية أخرى، هناك من يجرون الدراسات الثقافية يقولون - مع بعض التبرير - إن الدراسات الثقافية مجال للنقد السياسى، وإن الثقافة، والثقافة الجماهيرية يجب أن تكون مجالاً خصباً للتحليل السياسى. فى هذا الجدل - هذا التوازن الثنائى تقريباً بين السياسى والتقافى - يضع الاجتماعى بعيداً كفتة (مستقلة). لدى إحساس أننى كنت مهذباً فى الكلمة عندما استخدمتها فى كتابى الحديث "ادعاء الخصومة" Antigone's Claim (Butler, 2002a). استخدمتها بصورة جدلية - ولقد فرغت من نشر مقالة عن القرابة استخدمتها فيها كأداة هجومية - حيث يستوقفنى الناس ويسألوننى عما أعنيه بها، لكننى أميل إلى تأجيل إجابتى. السبب فى استخدامها هو إعادتها إلى اللعبة من جديد وأمل أن أوضح لماذا أعتقد أنها مهمة.

ربما الاتجاه الوحيد سوف يكون العودة إلى مسألة استخدام كلمة "بقي" Left، طالما أنه يوجد يسار وأنه ترك يوجد منظورات معينة أدخلتها النسوية الاشتراكية فى تنظيم الأسرة والتي جاءت بوضوح من اليسار "Left"، والتي تحدثت عن التنظيم الاجتماعى للقرابة بطريقة قد لا نفهم إلا أنها ثقافية فقط، إن جاز القول، ليس بالمعنى الذى يرجع إلى ليفى ستراوس، ولكن أيضاً ليست ببساطة على مستوى التعبير أو اللغة. خلال العقود القليلة الماضية كانت هناك جهود لها أهميتها، من داخل الأنثروبولوجيا أساساً لمحاولة التفكير فى كيف نُظمت القرابة؟ (ميشيل Mitchell، ستراثيرن Strathern، يانجيسكاو Yangiskao، ويستون Weston، شيندر Schneider، بورنيمان Borneman)، كيف نُظمت وظيفة الأمومية؟، كيف نُظمت التكاثر؟، وهناك أسئلة حاسمة برزت من هذا النوع من النظرية الاجتماعية: ما أسس التنظيم التى أتت بالقرابة على هذا النحو بصورتها هذه، لنقل، كالأسرة النووية؟ وما أشكال التنظيم الأخرى التى قد توجد؟ وكيف لنا أن نتخيل أشكالاً جديدة من التنظيم؟، وعلى ما يبدو لى أنه لم يكن هناك مشروع

يسارى للمجادلة حول قانون طبيعى للأسرة فحسب، ولكن أيضا مشروع يسارى لتخيل طرق متنوعة يمكن من خلالها للتنظيم الاجتماعى أن يحدث. أعتقد أنه يمكن الإجابة عن هذا السؤال بهذه الطريقة تحت مسمى النظرية الاجتماعية فقط. إذا كنت من أنصار لاكان Lacanians أو ليفى سترافوس L-Strauss وسألت عن القواعد المتغيرة للقرابة؛ لأن أى تباين تراه من المؤكد أن يكون تعديلاً فى نسق دائم، لهذا ننتهى بالعودة إلى شىء مثل قانون رمزى كنسق دائم ومستقر نسبياً. التنظيمات الاجتماعية واحتماليتها وقابليتها للتطويع تُرى كأمثلة لقانون أكثر استدامة، وتوجد، ولا زالت، مشكلات مستعصية الحل للبنائية فى تفسير الانتقال أو الصلة بين العالمين الاجتماعى والرمزى. من ناحية أخرى، إذا أراد المرء القول إنه "قد لا يوجد قانون دائم"، وإن كل ما هنالك عبارة عن أساليب تاريخية لتنظيم تلك الوظيفة الإنسانية المحددة، لهذا يجب على المرء أن يرجع إلى النقد الاجتماعى ويبحث عن حيل للاجتماعى لي طرح ذلك السؤال بهذه الطريقة.

لقد عدت حديثاً جداً إلى الاجتماعى لكى أطرح هذا السؤال ليس لأولئك الذين يعتقدون فى الأشكال الطبيعية للأسرة فحسب، ولكن أيضاً لأولئك الذين يعتقدون فى النهاية أن شكل الأسرة ينظمه فى النهاية قانون يتسم بنوع من الديمومة عبر الثقافية. عندما أستخدم الاجتماعى بصورة هجومية، أفعل هذا لكى أعلن وأعيد إحياء، فى ثوب جديد، نوع معين من التساؤل الذى أعتقد أنه أصبح صعب النطق به فى حوارات القرابة.

ن.ج. N.G

فى مساهمتك الأخيرة (استنتاجات دينامية) لكتاب "احتمالية Contingency، سيطرة Hegemony، العالمية (الشمولية) Universality" أشرت إلى أن نظرية راديكالية بحق هى تلك التى تستفسر عن الافتراضات المسبقة لمشروعها. أبعد من

هذا، تقول "لتستفسر عن شكل من النشاط أو مجال تصوري لا يكون بنفيه أو مراقبته، إنه يكون، لفترة يؤجل فيها دون المعتاد للاستفسار عن تكوينه". بعبارة أخرى "المفهوم يمكن وضعه تحت المحاة ويمارس دوره في نفس الوقت" (التأكيد من الأصل ؛ Butler, Laclau & Zizek, 2000: 264).

أنت تسمى هذه الممارسة "الهدم الإيجابي" **Affirmative Deconstruction**. لكن ما هي أساليب تلك الممارسة؟ كيف، مثلاً، يمكن للمرء أن يضع مفهوماً مثل "الاجتماعي" تحت المحاة وأيضاً في نفس الوقت يواصل التعامل مع هذا المصطلح؟ أليس بتعطيل مفهوم عن استخدامه الشائع أننا عثرنا على أشكال جديدة للممارسة وبهذا نكتشف (وربما نغير) شروط إمكانيته؟ أو ليس هذا هدفك في الموافقة على استخدام المصطلح "الاجتماعي" بينما في نفس الوقت عدم التسليم به كمعطيات (Butler, Laclau & Zizek, 2000: 269-70)؟

ج. ب. J.B

"نعم" هي الإجابة المختصرة! إحساسى أنك عندما تتحدث عن المصطلح "اجتماعي" الآن، فإنك تأخذ موقفاً فيما يتعلق بمجموعة معينة من التطورات التاريخية. أحد تلك التطورات هو استبعاد كلمة اجتماعي تماماً، لأنها ترتبط إما، في السياق الأمريكى، بعلم الاجتماع الوصفى ومن ثم سلبت قدرتها النقدية، أو بعض السياقات الأوروبية حيث تعرض التصوير التاريخي لها **Historiography** الماركسي للنقد الشديد نظراً لمبادئه التقدمية **Progressivism** غير محتملة التحقيق فكرياً. ربما يكون هذا خطأ في التسمية، مع أننا نتحدث هنا عن وفاة الماركسية لأننى بالفعل أعتقد بوجود إشكاليات ماركسية معينة لا تزال متداولة بقوة نوعاً ما، لهذا فأنا لست مقتنعاً تماماً بهذه الوفاة. من الواضح أنه مع زوال الحالة الشيوعية من معظم بقاع الأرض، إلا أنه توجد مشروعات نقدية معاصرة

أخرى تعتمد على النظرية الماركسية. إننى أتعجب ما إذا كان الاستغراق (الانهماك) **Preoccupation** بمصطلح "الوفاة" لا يزال طريقة للتعامل مع فكرة استمرارية التاريخ. عديد من التساؤلات تحت لافتة الماركسية لا تزال متداولة مما يعنى أنها لا تزال ملحة تماماً.

ن.ج. N.G

مثل ماذا؟.

ج.ب. J.B

على سبيل المثال، أحد النقاط التى تناولها زيزك Žižek بشأن الحوار المعاصر للتعددية الثقافية **Multiculturalism**، وهنا يستشهد ويندى براون Wendy Brown بهذا التأثير، إنه غالباً جداً ما لا تحتوى قائمة الهويات المندرجة تحت التعددية الثقافية على الطبقة، أو تبقى الطبقة ذلك الافتراض الضمنى غير المنطوق للذوات متعددة الثقافة. ستيوارت هول Stuart Hall، بول جيلورى Paul Gilroy، وأنجيلا ماكروبي Angela McRobbie، كلهم تناولوا تلك النقطة بوضوح بطريقة مختلفة. إذا صدق هذا، فإنه يصبح مهماً محاولة التفكير مرة أخرى فى الطبقة فيما يتعلق بالتعددية الثقافية، ولا تنصبها ببساطة كمشروعات مضادة وكأن الطبقة ترجع إلى ماضٍ، والتعددية الثقافية تخص الحاضر والمستقبل. سوف يكون ذلك خطأً. هناك بوضوح قضايا طبقية ضخمة ونحن بصدد التفكير فى الطريقة التى نمارس من خلالها الهويات الثقافية. لهذا، أعتقد بوجود كثير من النقاشات التى تجرى فيما يسمى الآثار المترتبة على الماركسية والتى تحافظ على القضايا الماركسية على قيد الحياة، بما فى ذلك العلاقة بين المجال الاقتصادى والثقافى التى

لم تتحقق. لكن لأن الطرق الأقدم للإجابة عن السؤال المتعلق بتلك العلاقة ليست فاعلة لا يعنى أنه لا يمكن تعقب السؤال بطرق جديدة، أو أنه لم يعد تساؤلاً.

لدى بعض الطلاب يدرسون قضايا الاستعمار فى المجالات الاقتصادية بصفة خاصة وهم أيضا يطالعون الأعمال الأدبية فى ضوء التاريخ الاستعماري للولايات المتحدة. أنت تطالع العمل الأدبي بطريقة مختلفة عندما تكون الإشكالية التى تفكر فيها - أنت لا تبحث عن مراجع الاقتصاد فى كتاب الأدب لكنك أيضاً تضع فى الاعتبار، كما افترضت من قبل مع جيمس James، ما لا يوصف بين الشخصيات أو بأسلوب قصصى وما يتأثر من القدرة على التعبير. أنت تتفحص مصطلحات مفرطة التحديد، كيفية عرض الزمانية القصصية Narrative Temporality، بماذا تفيد الأفكار الضمنية، والتاريخ، والتوسع، والبناء القصصى (الروائي)؟. قدم إدوارد سعيد (1995) Edward Said بالتأكيد فكرة هامة ومثيرة فى الاستشراق Orientalism عندما اقترح أن الشكل الروائي كان شديد الارتباط بالاستعمار. لكن هنا من المهم ملاحظة أن الاستعمار لم يكن ضمناً دائماً فى الشكل الروائي، الأشكال الأدبية تكذب الوضعية Positivism. إنها غالباً جداً ما تكمن فى الإزاحات Effacements، فيما لا يمكن قوله ولا يمكن السماح به فى مجال المظهر، الاقتصاد كأساس بنيوى للحياة الاجتماعية يتم التعبير عنه داخل نص أدبي. إذا كان المرء وضعياً بسيطاً أو قدم قراءة واقعية بسيطة لنص أدبي على أمل الحصول على صورة للعالم من خلال تعبير النص، حينئذ سوف يفقد المرء شيئاً من الصدى الاقتصادي والاجتماعي للنص نفسه. أما فيما يتعلق بأسلوب الهمد الإيجابي فيمكن اتخاذ "الاجتماعي" كمثال لكيفية عمل هذا. أنا أقبل، مثلاً، كافتراض ضمنى أن الاجتماعي قد أصبح محل شك. الناس غالباً جداً لا يعرفون كيفية استخدام المصطلح؛ لذلك لا يستخدمونه، ومن خلال هذا السياق الاستطاردى، سياق استطاردى متحفظ، إنه ما أستخدامه. باستخدامه، لنقل، فى عملى عن القرابة

أنا أحاول بفعالية إظهار أن مقولة الاجتماعى لم تُمَت. أنا لا أقوم بعمل تأسيسى، بمعنى، تلك فكرتى عن الاجتماعى، وتلك مضامين هذه النظرية للتفكير فى القرابة. استخدمها كبديل للإشارة إلى نوع من التساؤل لم يُطرح ولا يزال يمكن طرحه - إنه إستراتيجى، ويستمر تأثيره من خلال موقف تاريخى نوعى للحوار. أمل، أن يكون الاستخدام مترابطاً منطقياً، بمعنى أن ما يعنينا أننا نعيش فى عالم لا يسأل فيه الناس تلك التساؤلات: ما هى الطرق التى نُظِمَت من خلالها القرابة؟ ما هى الطرق التى يمكن من خلالها تنظيمها؟ وما هى نتائج هذا التنظيم أو ذاك؟ نحن نميل بدلاً من ذلك إلى سماع: ما هى الأسرة الحقيقية، وما هى الأسرة غير الحقيقية؟ ما الذى يُعتَبَر أسرة؟ ما هى القواعد التى عن طريقها تتكون الأسرة الشرعية وتُعرف؟.

هذه أسئلة جيدة، أسئلة ضرورية، إلا أنها لا تذهب بعيداً بما فيه الكفاية. بتلك الأسئلة، نحن لا نسأل عن القابلية للتحول الاجتماعى أو القابلية للتغير. أنا أعتقد أن إعادة تنشيط فكرة الاجتماعى يمكن أن تعيد إلينا فكرة القابلية للتحول للبناء الاجتماعى. لهذا فإنه شكل معين من الانتشاء بالأمل بأننى أعيد بناء إحياء المصطلح. لا يعنى هذا أن لدى تفسيراً أنطولوجياً (وجودياً) للاجتماعى حيث أتخلف عن السياق المحدد الذى أعمل من خلاله لأقول: "هذا تعريفى للاجتماعى". النقطة هى أن "الاجتماعى" فى عموميته يبرز تماماً بموجب الممارسة الاجتماعية المحددة قيد البحث، إنه متضمن، يُستدعى، يُعَيَّن فى شكل الأداء من خلال أى تحليل معين تحديداً.

ن.ج. N.G

هل تفعل ذلك بوضع الاجتماعى تحت الممحاة؟.

ج.ب J.B

إذا كان "بوضع الاجتماعي تحت المحاة" تعنى أن المرء ليس لديه تفسير فلسفى كامل ومبرر لما هو اجتماعى فى كل المواقف، تفسير ذو عمومية كافية ليطبق على نطاق واسع على أى تحليل، إذن أوافق - لكن أيضا لا يعنى أنه ليس لديك ذلك التفسير ألا تستخدم المصطلح لأن المفهوم فائدة معينة بالتحديد لما له من صدق تاريخى ولأنه ينطوى على فكرة معينة للتحوّل والتغير. إنه يتطلب منك إدراك البناء الاجتماعى على أنه منظم بصورة عارضة وقادر على التحوّل. يستخدمه المرء لأنه يريد أن يثمر هذا التأثير ولإعادة إحياء هذا التأثير، لكن المرء يضعه تحت المحاة لأن المرء لا يستطيع أن يخطو إلى الوراء ويعطى تفسيراً فلسفياً لما يعنيه بهذا المصطلح.

ج.ن N.G

أيضا نقول إن مقولة الاجتماعى مرتبطة بفهم اللغة كممارسة، فهم اللغة فى علاقتها بالسلطة ومن ثم نظرية الحوار (Butler, Laclau & Žižek, 2000: 270). ماذا تعنى بهذا؟.

ج.ب J.B

يوجد جزء من نظرية بورديو Bourdieu أنا أميل إليه، وهناك جزء لدى معه مشكلة، الجزء الذى أجده ممتعا هو تصوره للاعتياد (التعود) Habitus. ما كان يحاول وصفه من خلال هذا وعملات جسمية معينة منظمة، اعتيادية وطقوسية أيضا، إيماءات، ممارسات أو أنماط من السلوك تصدر بطريقة يومية واستهلاكية

Inchoate. استتساخ الواقع الاجتماعى لا يعنى فقط إبراز الفكرة مما يعنيه أن تكون كائناً إنسانياً مادياً Corporeal فى عالم اجتماعى، لكن العمل من خلال نسق من الإشارات التى تجعل المرء متعارف عليه من خلال الآخرين. يبدو لى أنه يجب أن نفهم أفعال المخاطبة، أفعال تصدر عن الجسد وتؤدى كتصرفات اجتماعية تمثل جزءاً من الاعتياد (التعود).

يعنى هذا أن الطرق التى نتكلم بها، نعبر بها عن أنفسنا، نقدم بها الآخرين، ليست أداءات منطوقة وجسدية فحسب لكنها تعمل من خلال نسق مشترك من الإشارات، أو على الأقل نسق من الإشارات التى تستطيع إلى حد ما أن تستقبل ما يقوله المرء أو الثرثرة بما يقوله المرء. إنه من الخطأ أن يكون لدينا أى تصور للغة لا يأخذ فى اعتباره مجال فعل الكلام ويفهم فعل الكلام كجزء من مجال الاعتياد، وأعنى بهذا نوعاً من الأداء الاجتماعى للجسد والذى لا يكون دائماً متعمداً بالكامل ولكنه أحد طرق إعادة تشكيل الواقع الاجتماعى. ولا أقول إن كل اللغة تختزل إلى فعل تخاطبى. لكنى ببساطة أقول إنه سيكون من الخطأ ألا نفهم أن الكلام يُمَثَّل وأن البعد الذى يؤدى أو يُمَثِّل جزء من اللغة بل أيضاً جزء من استتساخ الواقع ويمكن تقريباً فهمه على أنه نقطة تقاطع تربط الاجتماعى باللغوى بطريقة هامة. أمل مع هذا، أن ما أقوله يمكن فهمه على أن تلك الفئات لا تصبح متداخلة تماماً فى بعضها البعض. حقيقة أن اللغة مشوبة (مشبعة) بالسلطة، وأنها تفعل بالكلام وأنها تحدث وتدعم تأثيرات من خلال الصمت يعنى أنها متضمنة بالسلطة؛ إلا أن الأشكال التى تأخذها السلطة تكون تاريخية، وما إن نرى هذا لا نستطع بعد ذلك أن نشير ببساطة إلى اللغة ولكن إلى الحوارات فى تعددها وأهميتها التاريخية.

أبعد من هذا، تسألين عن مكانة المنطق في "وصف العمليات الاجتماعية والسياسية وفي وصف تشكيل الفاعل" (6: 2000, Butler, Laclau & Žižek). فى بداية الاحتمالية، Contingency، السيطرة Hegemony، العالمية (الشمولية) Universality، على سبيل المثال، تطرحين عددًا من الأسئلة، أحدها: "ما العلاقة بين المنطق والممارسة الاجتماعية؟ هل لديك إجابة عن هذا السؤال؟".

لدى بعض الأفكار. والشئ الآخر هنا أنه: عندما أقول ممارسة اجتماعية لشخص ما مثل إيرنستو لكلو Ernesto Laclau الذى أكن له عظيم الاحترام، أنا أفعل هذا، مع ذلك، بأسلوب شائن. أحد الأشياء التى يفعلها إيرنستو، ويفعلها جيدًا، هو محاولة إعطاء تفسير منطقي للعلاقات الاجتماعية. بالنسبة له التساؤلات أصبحت متجاوزة بصورة متزايدة: ما الظروف التى قد تجعل الاجتماعى يبرز وما الأنساق التى ستسمح للاجتماعى بالظهور؟ فى مثل هذا النوع من المدخل الاستعلائى Transcendental شبه الكانطى Quasi - kantinian، الافتراض دائماً أنه توجد أنساق، أو يوجد منطق يسبق تشكيل الاجتماعى. فى هذا المخطط، دائماً ما يكون "الاجتماعى" الفكرة الرئيسية ويستند إلى المحتوى وشئ ما فيما وراء الاجتماعى هو الذى يتحكم فى إمكانية حدوثه ويفسر ظهوره وبناءه الإيحائى. لكن إذا استطاع المرء بالفعل أن يعطى تفسيراً يعزل تلك القواعد الرسمية، فإنه يلزم المرء بالرؤية التى ترى بوجود قواعد رسمية تسبق ظهور الاجتماعى وأن هذه القواعد ليست اجتماعية. والتى تعنى ماذا؟ إنها ليست محددة تاريخياً، إنها ليست أنساق قابلة للتغيير، إنها ليست عرضة للتحول. أعتقد دائماً أنه كانت هناك مشكلة مع مثل هذا النوع من الشكلية Formalism، وأفضل دائماً هيجل Hegel على كانط Kant بالتحديد بالنسبة لنقد الشكلية التى يشترطها هيجل (لا يعنى أن يكون هيجل مثاليًا أنه شكلى).

على الرغم من أن هناك الكثير الذى أقدره فى كانط Kant، وبصفة خاصة أسلوبه فى تدشينه لتقليد النقد، أحد أهداف الفصل الأول من كتاب "الاحتمالية Contingency، السيطرة Hegemony، العالمية (الشمولية) Universality (Butler, Laclau & Zizek, 2000) كان لإظهار ما كان عليه نقد هيكل للشكلية، وكيف يمكن للشكلية أن تُفهم على أنها نوع لنسخة مجردة لعقلانية اجتماعية بصورة خاصة. أنا ما زلت أعتقد أننا يجب أن نكون فى ريبة من الشكلية بكل أنواعها، حتى عندما تبدو واحدة بنوع من العمومية (الشمولية) التى تبعدنا عن الخصومات الاجتماعية المتنوعة. إن وضع تلك الأنواع من الشكلية يجعلنا نستخدم نوعاً معيناً من الفلسفة، إلا أن هذا قد لا يُعد سبباً كافياً لنستمر فى الاعتقاد بجدارتهم (الظاهرية). أعتقد أن السعى للاستعانة بالقواعد الشكلية كأنها سابقة على الاجتماعى، أو فائقة Transcendental، أو تابعة لأبل Apel، شبه فائقة، يعد خطأ لأن ذلك يضع مجموعة أبدية (سرمدية) من القواعد سابقة على الاجتماعى نفسه. ما يقلقنى هو إذا كانت تلك تجسيدات لعقلانيات اجتماعية مميزة جداً، فإن تلك العقلانيات المميزة تسمو إلى مكانة الحقائق الأبدية الخالدة. أيضاً يجب أن أعترف هنا أن كونى جزءاً من الثقافة السياسية للولايات المتحدة فى هذا الوقت فأنتى بذلك لا أراه شيئاً شنيعاً لأنه بالتحديد المنطق الذى تعمل به تلك الثقافة: إنها تطور مجموعة من القواعد الشكلية التى ترمز عقلانياتها الاجتماعية وتفرض هذا على أنه عام. ومن خلال هذا المسلك نرجع إلى الوراء حيث استعمارية معرفية إشكالية جداً. أعرف أن لاكلو Laclau وآخرين قد يقولون إن اتجاهى يؤدى إلى نسبية ثقافية أو إلى سوسيولوجية Sociologism وصفية محددة، ولكننى لا أعتقد أن ذلك حقيقة. يجب على المرء أن يتساءل دائماً كيف أن ذلك التنظيم النوعى للواقع الاجتماعى أصبح مشكلاً؟، ليس ما هى الشروط الشكلية لتشكله؟، لكن كيف ظهر وكيف كان قادراً على تأسيس ذاته بهذه الشكلية؟. إن المنطق الضمنى للاستعمارية الثقافية، وإشكالية أن حقوق الإنسان تتعامل مع هذا وكأنه لا علاقة له بالبيئة. هذا هو الموقف التاريخى الذى أعيشه والذى أجدنى مرغماً بتطوير بعض المنظورات النقدية بشأنه.

أحد أهدافك، إذن تعقب استقهاهم نقدى لمفهوم العالمية (الشمولية) Universality (انظر 264: Butler, Laclau & Žizsek, 2000). لماذا يعد مثل هذا عملاً مهماً؟ لماذا ترى العالمى Universal "ضرورياً ومستحيلاً فى آن واحد" (Butler, Laclau & Žizsek: 10)؟ ما أسباب حديثك عن "عالميات متنافسة Competing Universalities" بدلاً من "معارف محلية متنافسة" (فوكوه Foucault) أو تباينات Differends (ليونارد Lyotard)؟ وكيف تربط محاولتك "لإعادة تقديم العالمى" بممارسة الهدم Deconstruction؟.

ج.ب J.B

يزعجنى أنك حملتنى مسؤولية الهدم، أو تفترض أنه العباءة التى يجب أن أتدثر بها وهذا إلى حد ما يربكنى. أنا مدينة بالتأكيد للهدم إلا أنه ليس المشروع النظرى الوحيد الذى أنشغل به.

ثلاثة عشر عاماً مضت يمكننى فقط أن أرى ما كان ضاراً بمفهوم العالمية Universality. أراد فقط كنوع من الخدعة (الحيلة) الاستعمارية، جهد شكلى لمناصرة مجموعة من القيم التى كانت حينئذ مفروضة من جانب واحد على كل الثقافات فى كل الأوقات. كنت تحديداً قلقة على أولئك الذين يريدون ادعاء وجود شىء ما حقيقى عالمى بشأن النساء - أنا قاومت هذا، أو على الأقل حاولت أن أقاومه. توجد بعض الجهود الهامة داخل نسوية العالم الثالث - شاندراموهانتي Chandra Mohanty، كذلك عمل جاياترى سبيفاك Gayatri Spivak - الذى أثار تساؤلات حول ما تقوم به العالمية بشأن حركات حقوق النساء. وأعتقد حقاً أنه يوجد انبعاث لفكرة أمريكية أساساً للعالمية داخل النسوية Feminism، فى العمل الذى قدمته سوزان أوكين Susan Okin، على سبيل المثال، أو كذلك مارثا نوسيوم

Martha Nussbaum. هذه النوعية من الأعمال تُدعم حق مناصرة ما يجب أن تكون عليه الحقوق العالمية وتُقدّم وتُخطّي أى شخص له منظوره الثقافي لا يوافق على هذه الصياغة. هذا الانبعاث للنسوية الليبرالية التى تريد أن تطالب بحقوق الإنسان العالمية بغض النظر عن المنظومات الثقافية المتنوعة لقضايا العدالة والتأهيل غالبًا ما يحدث باسم المنطق، وضد اللا عقلانية، باسم المدنية، وضد البربرية. إلا أنه فقط شكل مهذب للبربرية.

يبدو لى الآن أنه يوجد اختلاف بين فكرة العالمية التى تدعى أنها عبر ثقافية وتلك التى سوف تكون تأملية أكثر أو طوبائية Utopian، وتستند إلى نضال شاق للترجمة الثقافية على أساس تلك القضايا. وإذا ما استخدمت عبارتك، ووضعت فكرة العالمية تحت المحاة، ولنقل إننى لا أعرف بأى عالمية قد تتكون فى النهاية، إذن أكشف مسألة العالمية كموقع للنضال أو التنافس. إنها هى، وقد كانت دائمًا هى بالتحديد. انظر ماذا حدث فى لقاءات الأمم المتحدة حول مكانة النساء، فى بكين - على سبيل المثال - حضرت النساء من دول مختلفة وتناقشن حول ما يجب ولا يجب أن يشتمل عليه مصطلح "عالمى" Universal. أنت تسمع مرارًا وتكرارًا أناسًا يقولون "أنا لا تشملى فكرتك عن العالمى" أو "أنا لا أريد لقضيتى أن تشملى عليها فكرة العالمى تلك" أو أنك فهمت العالمى بتلك الطريقة وهى أن المطالبة بحقوقى المحددة لا يمكن أبدًا الدفاع عنها أو تأييدها من خلال مصطلحاتها. عندئذ، ما ننتهى إلى حدوثه هو أن طرح العالمى يُدشن مجموعة من النقاشات ويؤدى إلى مجموعة من التحديات التى تحتاج إلى إعادة توصيفها مرارًا وتكرارًا. إنها عملية مستمرة ليس لها نهاية، وُضع فيها العالمى فى مواجهة التحدى وإعادة التوصيف. هذا النضال فى حد ذاته له قيمته لأنه موقع النزاع الديموقراطى، نزاعى لا نهاية له لدعم دعواه كعملية ديموقراطية. لا تكمن قيمته فى حقيقة أننا سوف نصل فى النهاية إلى فكرة حقيقية وشاملة للعالمية؛ لأننا لن نصل هناك أبدًا (وإذا حدث،

أخشى أن يكون كابوساً درامياً (Kafkaesque). سوف يكون دائماً لدينا نضال وسوف يبقى جانب من العملية الديمقراطية على قيد الحياة كمحصلة، كمفهوم مستحيل، سوف يكون موقعاً لنوع من النضال الثقافي تسمو من خلاله قضايا (مسائل) الترجمة الثقافية. على المرء أن يتعلم ما هي العبارات الاصطلاحية للمطالب السياسية التي توجد خارج التصورات السائدة للعالمية. لا يستطيع المرء أن يتشبث بمفهوم سائد للعالمية إذا كان حصرياً، إذا كان يعارض بشدة كل المعنى الشامل للعالمية نفسها. وأيضاً، بالتحديد لأن الادعاءات العالمية دائماً ما تعدو ضد تناقضاتها هادمة لما تستبعده، ما يجب أن تتخلى عنه وتجذده على أساس مختلف. بدلاً من النظر إلى هذه العملية على أنها هي التي يجب أن تتحقق في النهاية، يجب أن يتعامل المرء معها بجدية كمشروع لا يمكن تحقيقه أبداً، ومن ثم كمكان حيث يمكن لأنواع معينة من التحديات الثقافية أن تناقش فيه على الدوام.

ن.ج N.G

أخمن أنك ما زلت عالقاً في موقفك الذي كنت عليه في الثلاثة عشر عاماً الماضية! أيمكنك أن تشرح لي لماذا أصبحت مهتماً إلى هذا الحد "بإعادة تقديم Restaging العالمي؟ وما المهم إلى هذه الدرجة في هذا المشروع؟ وما الغرض من الحديث عن عالميات متنافسة بدلاً من معارف محلية؟.

ج.ب J.B

إذا كنت تتحدث عن معارف محلية، إذن أنت تترك العالمية لم تمس (بكراً). وأود أن أرى العالمية لا تتحقق. قال لي لكلو Laclau إنه اعتقد أن فكرة "العالمية المتنافسة" تمثل تعارضاً في الألفاظ. وما أود أن أقوله في المقابل إن التعارض في

الأداء أحد الطرق التى عن طريقها تحدث السياسة. إنه تماماً عندما نتحدث جماعة باسم العالمى وتتحدث أخرى بطريقة معاكسة، أو بعض الأصوات المعارضة داخل الجماعة تلقى اللوم على العالمى، يعنى حدوث خصومة Antagonism، ويظهر العالمى عاجزاً عن أداء وظيفته. الآن، بأية حال لماذا تسأل عن العالمى؟ يبدو لى أنه يوجد قدر هائل من السلطة مستثمراً فى المصطلح، وإذا كان لديك أى أمل فى أن تمارس حقوق الإنسان يجب أن تراجع.

كتبت فى العام الماضى شيئاً عن حالة المساجين المحجوزين فى خليج جوانتانامو بواسطة الولايات المتحدة. المدهش كان الطريقة التى قررت بها الولايات المتحدة تعليق اتفاقية جنيف Geneva Convention. وكذلك القرارات الدولية الأخرى لحقوق الإنسان التى اتخذت فى المحاكم الدولية والتى استهدفت بوضوح حماية المساجين من المعاملة غير الإنسانية وتضمن لهم تمثيلاً قانونياً. كان واضحاً جداً أن مطالعة اتفاقية جنيف التى سعت الولايات المتحدة إلى تقييدها كانت واحدة من الاتفاقيات التى تشمل بعض الشعوب فقط - أولئك الذين ينتمون إلى دول موقعة على الاتفاقية والتى كانت فى حرب بالمعنى الاصطلاحي - الذين يقعون تحت شعار العالمية. لهذا فقد طبقت حقوق الإنسان اختيارياً على فاعلين ينتمون إلى دول قومية معينة والتى ارتبطت بأشكال من اتفاقيات الحرب والذى يعنى أن العالمية فهمت على أنها شىء يمكن تطبيقه بصورة اختيارية، بمعنى أن العالمية لم تكن عالمية بأية حال. هناك ترى التعارض الذى أدت إليه العالمية فى هذا السياق وترى أيضاً أين يكون العمل السياسى الذى يجب أن يحدث. يبدو لى أنه يجب على المرء أن يكون قادراً على الرجوع إلى الوراء ويتعامل مع هذا التعارض، يعرضه للطريقة التى يعمل من خلالها دعم الدولة كحالة ضمنية تقربنا للحقوق العالمية والتحرك نحو المطالبة بعالمية أخرى كبديل لها. سوف يعنى هذا القيام بدعوى من أجل الضبط المسيطر للمصطلح، وقبول

تلك العالمية يكون مصطلحًا تقدم بشأنه دعاوى السيطرة: أيها سوف تكون؟، كيف سيعيدون تحديد بعضها البعض، وسوف يقدمون إشكاليات قابلة للتطبيق؟ وهذا بالتأكيد مجال للنضال السياسى بصفة خاصة إذا أردت أن ترى حقوقًا معينة يتم تمديدها، أو شعوبًا معينة تخلع عليها صفة البشرية لم يكن فى السابق مفهومًا أنه يجب أن يشملهم القانون الدولى لحقوق الإنسان. فى هذه الحالة، قبل كل شىء ستكون شعوبًا بلا دولة.

ن.ج N.G

إن من الممتع أن نقول بأنك إذا تحدثت عن المعارف المحلية إذن تترك دعاوى العالمية دون أن تمس. هل هذه هى الحال بالفعل؟ أو هل تستطيع المعارف المحلية أن تستخدم لقلقلة أو تقويض مثل هذه الدعاوى؟.

ج.ب J.B

إذا ما قامت معرفة محلية بمحاولة من أجل الاعتراف بها، فإنها تقوم بمحاولة ليعترف بها داخل حدود ليست محلية على نحو صِرف، عن طريق أولئك الذين لا يسكنون تلك المنطقة المحلية Locality. ولهذا، فإنها بالفعل منخرطة فى عمل تراجمى، أو تطلب ترجمة من مكان آخر. وهناك أيضًا نقطة أكثر راديكالية يجب تحديدها، وضعها سبيفاك Spivak، هى أن هناك طرقًا لتحويل التجربة إلى العالمية Universalization من وجهة نظر مجتمعات محلية ثابتة متنوعة. ويوجد العديد من الممارسات المختلفة للتحويل إلى العالمية خلاف تلك المرمزة Encoded حاليًا عن طريق قانون حقوق الإنسان غربى الأساس. بهذا المعنى، تعد العالمية نوعًا من الممارسة الثقافية، تلك التى تنتهى بالمطالبة بترجمة ثقافية. هناك أساليب مختلفة لإجراء هذا الحوار، إلا أنني أميل إلى فكرة

العالميات المتنافسة، ليس لأنها تبطل فكرة المحلى ولكن لأن المحلى يقيم ضمنيا دعوة عالمية أو يعطى مثالا لأسلوب التحول إلى العالمية الذى يختلف جدا عن الأساليب الاستعمارية لذلك التحول.

ن.ج N.G

ماذا عن عمل شخص ما مثل فوكوه Foucault، يقدم لك عرضا لمعارف مشروطة - يقول بيير ريفيرى Pierre Riviere فى الجزء الاول..... (Foucault, 1982a) أو هيركلين باربين Herculine Barbin (Foucault, 1980) - التى لا تُقيم دعوى ضمنية للعالمى أو تصاغ أيضا كمحاورة حول العالمية، لكن لا تزال تعمل ضد هذا المفهوم على مستوى ما؟.

ج.ب J.B

حقًا، دعنا نفكر فى هيركلين باربين Herculine Barbin التى وصفت حياتها بالمرضية وجُرمت بسبب كل من خنوتتها Hermaphroditism وطبيعتها الجنسية Sexuality. إنها تتعقب معرفة عامة بصعوبة، يسمح بها بالكاد داخل رمزيات العالمية التى تعمل من داخل العالم الاجتماعى الذى تعيش فيه. لكن إذا كان المرء فى النهاية فى سبيله لتقديم ادعاء على أساس تلك الحياة، التى كان يجب أن تُمنح الشروط لتحياها، وأنه كيان كان يجب أن يكون متوائما للعيش داخل العالم الاجتماعى، وأن العالم الاجتماعى يجب أن يصبح عالمًا ليؤوى ويساند هيركلين باربين وآخرين أمثالها، إذن نحن فى الطريق نحو عولمة بديلة.

ن.ج N.G

لكن أليس هذا شيئًا مختلفًا عن "إعادة تقديم Restaging" العالمى؟.

إنه كذلك، وبصفة خاصة إذا أراد شخص ما مثل هيركلين Hercule أن يقيم دعوى بالحقوق. أعرف أنه توجد كل أنواع الانتقادات لدعوى الحقوق ولكنني أعتقد بوجود ظروف معينة تكون في ظلها ادعاءات الحقوق حاسمة - أنواع معينة لسجن الإصلاح أو عدم تجريم الممارسة الجنسية، لنسعى اثنين فقط. لكن إذا أردت أن تقيم دعوى للحقوق، عندئذ باسم ماذا تتحدث؟ بطريقة شخصيته، أو الإنسان؟ حتى إذا استبعدت من ذلك التصور الحقيقي لما يكون عليه الشخص أو الإنسان. فإن سجناء خليج جوانتانامو تم استبعادهم من التصور العالمي للإنسان بسبب معتقداتهم الإسلامية أو بسبب ميولهم العسكرية المفترضة أو ارتباطهم بالقاعدة Al-Qaeda: إنهم خارج الاجتماعى The socius، خارج الإنسانية، وخارج التناول العالمى للقانون. إلا أنه إذا بدأ هؤلاء الناس، تلك الشعوب، الحديث (أعدت الظروف التى من الممكن من خلالها أن يصل الصوت بفعالية) وعرض دعواهم للحقوق، يمكن لهذا النوع من الدعوى أن يعرض الأساس الاستبعادى الذى عليه بُسِطَت الحقوق العالمية (ولم تمتد)، ويمكن أيضا أن يخفق التصور الاستبعادى للإنسان الذى تعتمد عليه تلك العالمية. بهذا المعنى يمكنهم عرض تعارض تمثيلى يفتح المجال السياسى. ليذا، أعتقد أنه يمكن أن يكون راديكاليا تماما لما يسمى شبه إنسان Sub-human أو اللا إنسان Non-human أن تتكلم باسم الإنسان، أن تتكلم من أعماقك Ventriloquize بطرق تباعد بين أمر التكليف والموضوع المفترض أو الحقوق. سوف يكون هذا مرتبطا باهتمامك بالمعارف المحلية، طالما أن الفرد المستبعد من العقلانية الغربية والعالمية يتكلم مع هذا من خلال تلك المصطلحات. يوجد افتراء يتعلق بمساندة فكرة العالمية المسيطرة التى تستحق النضال ضدها. أعتقد أننا لو نلتصم العون للمحلى بكل معنى الكلمة دون ملاحظة الطريقة التى من خلالها يعطل المحلى أداء العالمى، إذن نحن فى مشكلة؛ لأن النضالات المحلية يمكن أن تحدث فى صورة علاقة مختلفة بالنسبة للعالمى ويمكن للعالمى أن يواصل شكله المسيطر دون توقف.

كيف يكون من الممكن فى إعادة تقديمك Restaging للعالمى الحيلولة دون تصعيد قيم محددة فى مكانة من السيطرة العالمية (حتى إذا كانت تلك القيم لم تكن أبداً عالمية فى الحقيقة)؟ يمكن أخذ الاجتماعى مرة أخرى كمثال، لأنه يقدم نفسه كمفهوم عالمى محايد للنوع وشاملاً لكل. إلا أن التحليل المتأنى للافتراضات المسبقة المتضمنة بهذا المفهوم تظهره مفصلاً بدرجة عالية، ليس على الأقل بسبب علاقته بأشكال نوعية Specific للمواطنة القومية أو التعاقد الذى برز تاريخياً من خلال ما يسمى حقوق الإنسان (انظر على سبيل المثال، العقد الاجتماعى Social Contract لروسو Rousseau، هل يمكن أن تكون هى الحالة، حيث إن كل ادعاءات العالمى تكون فى الحقيقة شديدة الخصوصية، مع أنه ضمناً لا يوجد مثل هذا الشيء - العالمى - على الأقل اليوم؟).

ج.ب J.B

أنا أعتقد أننا يجب أن نفترض أنه لا يوجد مثل هذا الشيء كالعالمية. لكن دعنا نفكر فيه بعناية. لا يوجد شيء واحد يمكن القول إنه العالمية. نحن لا نستطيع أن نقول إن أى رؤية تضع نفسها فى المقدمة كالعالمى تكون فى الحقيقة عالمية بحق بمعنى أنها ليست محددة بمكان، إنها ليست نسبية، إنها ليست نوعية ثقافياً. لذلك دعنا نتفق أن كل رؤية تضع نفسها فى المقدمة داخل المجال الاجتماعى أو الثقافى كالعالمية هى فى الحقيقة خاصة، محايدة، محددة ثقافياً، نسبية، توجد بمعنى ما. لكن إذا قبلنا هذا كفرضية مسبقة Presupposition، هل يتبع ذلك أننا لم نعد نتحدث عن العالمى أو أن العالمى عار دائماً؟. إنه يتبع ذلك فقط أننا لم نعد نتحدث عن العالمى إذا كنا نعتقد أن الطريقة الوحيدة للحديث عن العالمى هى أنه نوع ما من فئة أساسية أو أن لدينا بالنسبة له مرجعية واضحة. سألتنى من قبل ما علاقة

هذا بالهدم وأفترض أنني أود القول إن العالمية تحت المحاة بنفس أسلوب
الاجتماعى - نحن لا نملك مرجعية واحدة لها ولن نستطيع مع ذلك فهى تعمل
استطراديا بطرق تنابعية ومتنوعة بدرجة عالية. على سبيل المثال، أحد الأسئلة
التي يجب أن نسألها يكون: تحت أى ظروف، أنواع محددة من الدعاوى
الاجتماعية والسياسية يمكن صياغتها على أنها عالمية؟ وإذا صيغت على أنها
عالمية هل يعنى ذلك أنهم يدركون أنفسهم أنهم قابلين للتطبيق عالميا؟ أعتقد أنهما
شيئان مختلفان. قد يكون لى موقف وأعممه Universalize دون القول إنه يخص
كل واحد أو إنه يجب أن يخص كل واحد. لا يعنى ذلك أنه مشترك، ولكن يعنى
فقط أن الطريقة التى صغته بها جعلته اصطلاحا عالميا، أو اصطلاحا يسعى لتعميم
الدعوى - يجعله عاما، ليس نوعيا، ليس محددا بـ **Non-locatable**.
اصطلاحات العالمية - يجب أن تكون عنوانا جيدا لمشروع يسعى من أجل تدقيق
وجهة النظر هذه.

ن.ج N.G

أيمكنك أن تعطى مثالا لهذا؟.

ج.ب J.B

لنقل إنك ذهبت إلى اجتماع بمؤتمر نظمته لجنة مكانة النساء بالأمم المتحدة،
ولديك جماعة واحدة من الناس تقدموا بطلب أنهم يريدون فيه تقديم الاستقلالية
الجنسية Sexual Autonomy كحق عالمي للنساء. هناك الكثير من الصعوبات
واجهت هذه الدعوى. أولها، فكرة أنه قد يوجد حق عالمي للنساء يقترح أن يكون
هناك حق عالمي خاص جدا لجماعة واحدة ومن ثم ليس عالميا. إنه يعرف بالفعل
إنه ليس عالميا بهذا المعنى، ويريد أيضا أن يطبق على النساء بصفة عامة، إلا أنه

لا يخبرنا كذلك من تكون المرأة؟. نحن لم نقتنع أيضاً بالسؤال. إلا أن المشكلة الأخرى، بالطبع أن تأتي جماعة أخرى وتقول: "لا، لا، الاستقلالية الجنسية فكرة برجوازية غريبة، إنها تفترض الملكية لذاتي أو في ذاتي، إلا أنني لا أنتمي لذاتي، تعلمني ديانتى أن جسدى فى الحقيقة مقدس ويخص الرب، للكنيسة، أو للرابطة التى أعقدها مع الرجال أو مع المجتمع الأكبر، أو أنه عندما أتزوج أتخلى عن تلك الأنواع لحقوق الاستقلالية، لكن ما أود رؤيته هو قوانين أو اتفاقيات توضع لتحمينى ضد العنف فى المنزل، أو فى مكان العمل، أو فى الشوارع. الجماعة الأولى تعتقد أن الاستقلالية الجنسية سوف تمنح الجماعة الثانية الحماية التى هم بحاجة إليها ضد العنف، طالما أن المرء قادر على حماية نفسه ضد العنف الجنسى، أو أن المرء لديه تكامل جسدى، يمكن للمرء القول إنه فى حماية من نوع ما ضد العنف الجسدى. كلمة الاستقلال الذاتى Autonomy، مع ذلك، لا تعمل (من حيث المعنى) عبر الثقافات، إنها تفتح المجال للاختلاف عبر الثقافى، ونتيجة لذلك، تصبح موضعاً لكل أنواع النقاش داخل الملتقيات الدولية. قد تكون هناك طرق لإعادة تأويل المصطلح بما يفرض إجماعاً دولياً، وربما لا، أو ربما أولئك الذين يريدونه سوف تكون لديهم الرغبة لفقدان عدد معين من أنصارهم بفضل استخدامه، وقد يرغبون كذلك فى ارتكاب أشكال معينة من العنف الثقافى عن طريق استخدامه.

الممتع هنا، أنه ربما تكون النساء اللاتى يقلن إنهن يردن حماية عامة وعالمية أيضاً ضد العنف العالمى يحددهن من خلال فكرة أن العنف خطأ ويجب إدانته، ولكن لا يمكن تحديده من خلال فكرة الاستقلال الجسدى أو الجنسى لأن ذلك يتعارض مع تصورات أخرى للشخصية Personhood التى يعشنها وتعدد العلاقات بدرجة كبيرة أو أنه يتعلق بفقدان معين للاستقلال الذاتى كمسألة أساسية للإنسانية. الجماعة الأولى ربما سوف تسعى للحماية ضد العنف إلا أنهم قد يحاولون أيضاً مناصرة فكرة معينة للاستقلال الذاتى كشرط مسبق لإجماع النساء. ستكون هناك نضالات كثيرة، إلا أن السؤال هو: من ستكون لديه القدرة على سماع

من؟ وكيف سوف يمنح المسيطر، يسمع لـ، أو يتخلى عن تنازلات معينة لما يعتقد أن يكون عليه الإنسان لكي يفهم لماذا شكل العولمة الذى تحاول الجماعة الثانية تنفيذه ليس مماثلاً لما لديهم؟ وبهذا الفهم سوف يزدون إمكانية التحالف **Coalition**. إنه فقط عندما يبدأ المرء عولمة بدعوى أن الصراع أصبح وشيكاً، وتعطى معنى أن نفترض أن هذا ليس حدثاً عارضاً أو مصادفة، ولكنه أحد تأثيرات العولمة نفسها، أحد شروط إعادة تحديد العالمى. لو أننى فقط أدعى لنفسى أو جماعتى (لو أمكن لنا تصور جماعة محلية نوعاً ما وغير متنافسة ومتناغمة) عندئذ لن يكون هناك صراع ولكنه نوع من التعددية التى تستوعب كل أنواع الخصوصيات. سوف يكون لدينا عندئذ نوع من إطار العمل الليبرالى وسوف نقول "هذه الجماعة هنا تستطيع أن تقاتل ضد العنف من خلال تلك الوسائل، وهذه الجماعة هنا تستطيع أن تُعَبَّر عن الاستقلال الذاتى بتلك الوسائل". مع ذلك، سوف يُنْشَر القتال بينهم تماماً بطرح إطار عمل تعددى يبقِيهم جميعاً محليين وذوى خصوصية. سوف نحتوى الخصومة المحتملة ولن ندع إعادة التَّحْدِيد أن يحدث. وببساطة أيضاً سوف نستدعى إجراء رسمياً تصبح بواسطته تلك الجماعات الخاصة والمتنوعة منوطة بتقديم ادعاءاتها مباشرة دون الحاجة إلى الدخول فى نضال مع شخص آخر. مع ذلك فإن لحظة بداية تعولمهم تكون حينما يبدأ الصراع لأن العالمى يؤدى إلى تعارض هناك. إنه يحدث تناقضات، وسوف يؤدى إلى ذلك دائماً فى المجال السياسى. حينئذ ينتج هذا مكاناً لنوع من النضال المسيطر، وليس فقط نضالاً مسيطراً حول من سيكسب ولكنه أيضاً مهمة أخلاقية للترجمة الثقافية: بماذا يجب أن أنتازل عن تصوورى المحلى لكي أدخل فى تحالف مع شخص يختلف إطار عمله المعرفى عنى، ولكن أيضاً مع أولئك الذين أود أن أتمكن من مشاركتهم تجمعا محلياً سياسياً وتحديد أنواع معينة من المطالب السياسية فى إطار دولى؟. هذا من منظور العالم الأول يتعلق بتفكيك **Dismantling** نوع معين من المحلية **Localism**، محلية تسمى نفسها عالمية وتبث قناعة واثقة بما هو كائن فعلاً. من

منظور العالم الثانى أو الثالث، أو حتى منظور يقع خارج تلك التصنيفات (هذا ما يعنيه سبيفاك Spivak بالتبعية Subalternity)، بمعنى محاولة التحدث بلغة سائدة والتي هى فى الغالب الأعم قامت بطمسك، وتحاول أن تجعل هذا الطمس مرئياً حتى يمكن تسجيله على أنه تحدُّ للأفكار السائدة للعولمة. أنا غير متأكد إذا كان لهذا معنى، إلا أنها سوف تكون طريقتى الواقعية لفهمه.

ن.ج N.G

تلك المحاورات حول "العالمي" تبدو مرتبطة بسعيك "للمشروع الديمقراطي الراديكالى" (Butler, Laclau & Žižek, 2000: 263). ما نوع الديمقراطية موضع الرهان فى مثل هذا المشروع، وأيضاً هل يمكن تحقيقها؟.

ج.ب J.B

عندما أشير إلى الديمقراطية فأنا أتحدث عن توسيع مجال معين للمشاركة السياسية، إذا جاز القول، توسيع إمكانية المشاركة فى السياسة للشعوب التى أسكتت الحوار السياسى أو لم تجد طريقها نحو نوع معين من التصنيف السياسى مهما كان السبب. وراء هذا، أود القول بأن ما يجعل الرؤية الديمقراطية راديكالية ليس فقط لأنها توسع نطاق الحقوق والتكليفات القائمة لأولئك الذين لم يحصلوا عليها من قبل، ولكن لأن الطريقة التى تستوعب بها الحقوق والتكليفات أو المساواة أو العدالة بصورة أوسع قد تغيرت بموجب دخول شعوب ومتطلبات جديدة إلى مجال السياسة. أرى هذا مصدراً للصراع والخصومة بالضرورة، وقلق حول الإجماع كأداة للطمأنينة أو طريقة لمحاولة قمع أو تهدئة أنواع معينة من الصراعات. وقلق كذلك بشأن الامتداد المتصل للفكرة المسيطرة لما تعنيه السياسة وماذا يحسب لك كمشارك سياسى. عندما تصبح الديمقراطية متناغمة ومسلّم بها، تحجب عن

المجال السياسى كل الشعوب ومطالبهم وكذلك العبارات الاصطلاحية التى من خلالها يقدمون تلك المطالب. أنا أعتقد أن الديمقراطية يجب أن تكون صراعية تمامًا لأنها يجب أن تعطل قوة السيطرة المؤدية إلى الإجماع الذى يمنع النقد.

ن.ج N.G

يذكرنى هذا بليوتارد Lyotard الذى حاول أن يقدم لإمكانية قيام نظرية للعدالة تستند إلى التعارض (الانشقاق) (Lyotard & Thebaud, 1985) Dissensus المهمة التى أصبحت بدورها أساساً لعملية "النزاع" (Lyotard, 1988) The Differend.

ج.ب J.B

نعم، أعتقد أنه صواب. وأعتقد أن المعارضة الآن فى الولايات المتحدة مهمة بصفة خاصة، إنه ليس فقط لأن المعارضة أحد قيم المشروع الديمقراطى، فبدون المعارضة لا يمكن للديموقراطية أن تقوم. إذا كان ليوتارد يقول هذا فأنا أوافقه. إنه بالتحديد هذا الذى يتعرض معظم الوقت للهجوم الآن فى الولايات المتحدة. وللعودة إلى سؤالك السابق حول الاجتماعى فى علاقته بالأدب، توجد أنواع معينة من التقارير، الصور، والتصويرات الإعلامية التى أصبحت غير معبرة خلال العام الماضى، أنواع معينة من المواقف السياسية التى لا يمكن سماعها. أنواع معينة لوجهات النظر السياسية التى لو نتطرق بها تكلفك وظيفتك، وصور معينة، قل، للعنف الذى حدث للأطفال الأفغان والمدنيين العراقيين الذى لا يظهر فى الصحافة، وإذا ظهر، سوف يعقبه عقوبات تأديبية رادعة. الآن، أنواع معينة من التقارير والتصويرات يجب استبعادها لكى يشكل الاجتماعى نفسه، ويتشكل جزئياً من مثل تلك الاستبعادات. إذا تكلم الناس عاليًا على الملاء بطرق تنتقد ليس فقط "الحرب ضد

الإرهاب" ولكن أيضا السياسة الإسرائيلية الحالية بأساليب قوية سوف يؤدي هذا إلى أزمة بالنسبة للاجتماعي. إنه كما لو أن تلك الأنواع من التعبيرات والتصويرات يجب أن تُستبعد من أجل أن يشكل الاجتماعي نفسه في صورته الحالية. لهذا، يحتاج المرء إلى أسلوب يطالع به غير المنطوق وغير التعبيري لكي يفهم الاجتماعي. واعتقد أن مطالعة الأدب أحد الطرق التي تقبل أن غير المنطوق وغير المعروض يمكن أن يشكل مجال ما هو منطوق ومعرض. حينما أقول شيئا مثل "إن القدرة على القراءة من خلال الحذف Ellipsis تعد حاسمة بالنسبة لأي نظرية اجتماعية" أنا أقول إن ما تم محوه أو طمسه يعد حاسما لفهم الاجتماعي كأى شيء ظاهر. من المؤكد أن هذا يأتي عكس اتجاه الوضعية الأمريكية في علم الاجتماع، إلا أنه يصدمني كأساس لوظيفة هامة وحاسمة في النظرية الاجتماعية. عودا إلى مسألة الديمقراطية الراديكالية، لحظات من التعارض فوق العادة (الاستثنائي)، والنضالات المتمردة. إنه موقف دينامي. أعتقد أن الاحتفاظ به ديناميا بدلاً من إعاقته هو الشيء الأكثر أهمية أن نفعله، وبصفة خاصة الآن، وإذا استطاع المرء أن يحفظ النضال ديناميا إذن فهو يحقق شيئا إلا أنه لا يحقق شيئا بمعنى تسليمه في شكله النهائي أو يصل به قريبا من ذلك.

ن.ج N.G

في مقالة حديثة بسطت هذه الرؤية للسياسة الراديكالية بالنظر إلى العلاقات بين الجسد، الذاتية، السلطة (Butler, 2002b). أن تفعل هذا عن طريق تحليلك للانلاقات حتى عمل فوكو Foucault بين "تأديب وعقاب" (1975 orig. 1979) Discipline & Punish ومقالته الأخيرة "التابع والسلطة" "The subject & Power". المجادلة هنا معقدة، لكن يبدو أن فوكو Foucault ينتقل من موقف يترك فيه التابع خلفه "كعلاقة السلطة بالجسد" (Butler, 2002b: 13) إلى

موقف آخر فيه "التابع ليس فقط نتاج السلطة، ولكن يعترض ويواجه الطريقة التى تنتج بها السلطة" (Butler, 2002b: 17). رداً على هذا، قد يكون ممكناً طرح سؤالين. أولاً، ماذا يحدث للجسد فى تلك العلاقة الأخيرة بين الذاتية والسلطة؟، وثانياً، كيف أتاح عمل فوكو إمكانية المقاومة السياسية، أو أن تصبح آخر؟ أنت تقول إنه "يبدو أنه عثر على بذور التحول فى حياة العاطفة التى تعيش وتزدهر على حدود القدرة على التميز، التى لا يزال لديها حرية محدودة لعدم التأكد من صدقها أو زيفها بعد" (Butler, 2002b: 19). ماذا تعنى بهذا؟ هل تجادل هنا من أجل نوع من الحيوية السياسية؟.

ج. ب. J.B

عقب عمله عام ١٩٧٨، حاول فوكو Foucault أن يفهم كيف يؤدى الفاعلون أو يكيفون أنفسهم فى علاقة مع معايير أو وصفات معينة وحاول تطوير مبدأ أخلاقى لا يستند إلى القمع ولا إلى فكرة بسيطة للطوعية أيضاً، حيث إن المعايير التى يجب أن يتسق معها الفرد هى نفسها المعايير التى تمنح الإدراك العقلى مكانة الفرد كفاعل. أنت بالفعل أيضاً لا تستطيع اختيار تلك المعايير، إنها تمنحك الوجود (الحياة) وتشكل نوعاً معيناً من طبيعة الوجود. يعتمد عليها الفرد بصورة جذرية، إلا أنه فى نفس الوقت يدخل عليها تحريفاً وموامة معينة. لهذا، فإن لدى سؤال هو: كيف أنه بالنسبة لفوكو Foucault نحن مقيدون فى إدراكنا العقلى بتلك المعايير المجردة وفى نفس الوقت هناك إمكانية تحريفها أو موامعتها؟ كيف نفهم العلاقة بين الإكراه وما يبدو أنه نوع من الوساطة أو الموامة؟. عندما يفكر الفرد فيما يقوله بشأن: كيف للفرد أن يحيا موقف الإكراه هذا، الواضح هنا هو أن القيود لا تفرض من جانب واحد. إنها كذلك لا تقرر مصيرنا بصورة حتمية، لكنها تعاش، إنها تعاش فى نوع معين من التناقض. الفرد مكبل بالمعايير، قدرة

الإدراك العقلى نفسها تحددها المعايير، وفوق ذلك يمكن للفرد أن ينتقد المعايير. مع ذلك، فإن تكلفة أن تنتقد المعايير هي أن الفرد يستقصر عن الظروف الحقيقية التى عن طريقها تشكل القدرة العقلية للفرد. نتيجة لهذا، فإن المكانة الوجودية الفعلية للفاعل تصبح غير مستقرة ويجد الناقد نفسه أو نفسها أنه أصبح محل شك. قام فوكوه Foucault بتوضيح هذا فى محاضراته "ما هو النقد؟" (1997)، حيث يقول إن ممارسة أن تصبح ناقدًا يشتمل ليس فقط على نقد خطة الإدراك العقلى التى يتشكل من خلالها الفاعلون، ولكن أيضًا المخاطرة بالإحساس بالذات بعدم معرفة من يكون المرء. يحدث هذا تمامًا لأن الفرد أبدى ارتياحه من تلك المعايير التى تُشكل الفاعل. على ما يبدو وجود طرق عديدة يضمنها نوع معين من البناء العاطفى هنا: يعانى الفرد الإكراه ويكابه، إلا أن الفرد لا يتحدد بالكامل بواسطته ولهذا يناضل ضده. ولهذا، عندما أستخدم كلمة عاطفة *Passion* فأنا أشير بالفعل إلى معنى مزدوج للعاطفة: السلبية والمعاناة من ناحية، ولكن أيضًا الإحياء والإثارة الجنسية من ناحية أخرى. سوف أبرهن على أن انعكاسات فوكوه Foucault على الرغبة الجنسية تفترض الصلة المزدوجة، حيث يوجد قيد وواسطة فى آن واحد. وتوصيفاته للماسوشية السادية *Sado-masochism* فى مقابلاته توحى بأنه بالقدر الذى يمكن أن تفهم من خلاله الرغبة الجنسية كلعن راقص *Choreography* فإنها يجب أن تعمل مع الإكراه والواسطة كبعدين مترامين للعاطفة الجسدية.

لهذا، عندما أتحدث عن العاطفة التى مورست على حدود القدرة على التمييز، فأنا أحاول شرح البناء التأثيرى لنقد فوكوه. حتى تكون نقدياً، بالنسبة لفوكوه، يعنى الارتياح فى المعايير المنظمة للطرق التى يصبح الفاعلون من خلالها يمكن تمييزهم، والسؤال عن: لماذا تلك هى المعايير التى تمنح من خلالها القدرة على التمييز *Recognizability*؟ إذا سألت هذا السؤال، فإنك إذن سوف تصبح من غير الممكن تمييزك، وسوف تطرح سؤالاً عن عدم قدرتك على التمييز

طالما أنك أيضاً فاعل. لكن ما هي التجربة المثيرة أو الجسدية لهذا السؤال؟ يعنى هذا أن الفرد أصبح نقدياً، مخاطراً بعدم القدرة على التمييز ويعانى كذلك فقدان القدرة على التمييز فى نفس الوقت كلما صرت مفعماً بالحيوية بتلك الخسارة الحقيقية. فوكوه أيضاً يتصرف دائماً من موقع الفاعل، عواطفه ليست مصنفة تماماً، أو لا تستحوذ بالكامل من خلال الفئات الاجتماعية القائمة، أو معايير التمييز القائمة. إنه يستمتع بهذا إلى حد ما قائلاً إن جانباً من كونك نقدياً أن تراقب مجال عدم القدرة على الانتظام. بالنسبة له، بعض من الحياة الجنسية عموماً - وأنا أعتقد بالفعل أن الحياة الجنسية هي القضية - أن تكون غير قابل للتمييز وغير قابل للتصنيف. هذا جانب من الممارسة النقدية للمخاطرة بالقدرة على تمييز الذات. فوكوه يراقب هذا الجانب من العاطفة غير المنتظم تماماً بأى معيار للتمييز.

ن.ج. N.G

هل هذه إستراتيجية حيوية؟.

ج.ب J.B

لا، إنها شكل للمقاومة. إنه من خلال عدم كونك قابلاً للتمييز أنك تقاوم تأثير التطبيع (الاستواء) للتمييز. الصياغة لا تعنى أن الرغبة الجنسية فى حد ذاتها شيء يقع فيما وراء الإدراك. إنها يمكن أن تستحوذ. إنها ليست كما لو كان يوجد نوع من الوحشية الحقيقية أو مجال حقيقى لعدم القدرة على الانتظام.

ن.ج. N.G

وماذا يحدث للجسد فى هذه العلاقة بين الذاتية والسلطة؟.

ج.ب J.B

الجسد هو المعاناة والرغبة. أعتقد أن فوكوه تحول من التفكير حول الجسد كسطح نقشت (حفرت) عليه السلطة، إلى الجسد الذى يعانى دراما كونه مقيداً بالمعايير ومناضلاً ضد ذلك القيد. من ثم، فإنه بدلاً من الجسد كسطح منقوش بالسلطة، نراه كعاطفة بليت بتناقض ظاهرى للقيد والواسطة. العاطفة كلمتى أنا وليست لفوكوه. إلا أننى أقترح أن فوكوه لديه نظرية للعاطفة والتي تتوافق (تتسق) مع الكتابات الأخيرة والتي سوف تعطى معنى للتناقض الظاهرى المتضمن فى التحول إلى نقدى. وأعنى بمصطلح عاطفة: تجربة معاناة الإكراه فى صعوبة وحيويته فى آن واحد.

ن.ج N.G

فوق هذا، فى مستهل "الأجساد ذات الشأن" "Bodies that Matter" أنت تسأل: هل من سبيل لربط مسألة مادية الجسد بالشكل الأدائى **Performativity** للنوع؟ (Butler, 1993: 1). إلى أى مدى تجد الإجابة فى عمل فوكوه؟ وفى سبر غور **probing** الحدود المستطردة للجنس (العنوان الفرعى للأجساد التى تهتم)، وهل أنت تتبع فوكوه فى اكتشاف المواقع المحتملة للانتهاكات النظرية والعملية؟.

ج.ب J.B

هنا خذنى فوكوه قليلاً، لأنه عندما ينظر المرء إلى فوكوه ليفهم ما يعنيه بالمادية يكون هناك العديد من التناقضات. أحياناً فى "التأنيب والعقاب" "**Discipline**

"Punish &، يبدو كما لو كان الجسد كنوع من السطح المادى الذى يستقبل التأثيرات المنقوشة، بينما فى أوقات أخرى يبدو أن لديه فكرة مختلفة للمادية - يتكلم عن الروح Soul كأنها تحولت إلى شىء مادى وأصبحت واقعاً أو أعطيتَ تِقْلاً وجودياً معيناً. بالنسبة لى من المهم فهم أن الجسد ليس كمجرد شىء مادى ممنوح ولكن كشىء دائماً يصبح مادياً، كشىء دائماً يُوْطر Framed وينشط من خلال تأطيره. هذه عملية مستمرة ومتكررة. نحن لا نجسد مرة واحدة فحسب: نحن لا نصبح جسداً، وبعدها نكون جسداً. الجسد يعاد تشكيله طيلة الوقت (هذا مجال يتعاون فيه العلم البيولوجى) هناك إطار اجتماعى لفهم تجسيده وتتوَّعه Gendering الذى يجب أن يفهم على أنه مؤقت (زائل). إلى الحد الذى نسكن كلنا أجسادنا فى الوقت المحدد وتبقى هذه أجساداً عبر الزمن، فإنها يعاد تكوينها باستمرار خلال أنواع معينة من الأطر الاجتماعية بما فيها النوع. وتمارس تأثيرها من خلال تلك الأطر، وتتاضل ضد تلك الأطر، وتفتحها عنوة أيضاً. تصبح تلك الأطر شرطاً للإدراك العقلى من أجل الحياة الجسدية، لكنها أيضاً يحدث ضدها نضالات. أحياناً لتجنب أن تصبح غير مدرك عقلياً. المخاطرة بالقدرة على الإدراك العقلى مخاطرة حاسمة ولكننى غير متأكد أنها على قدم المساواة مع الانتهاك (التجاوز).

فى مجال المورفولوجيا الجسدية والتمثيل والممارسة الجنسية قد تكون هناك طرق لتحيا حياة أو الارتباط بأشكال من الممارسة الجسدية التى لا يمكن تصنيفها بسهولة والتى تثير الشك فيما لدينا من تصنيفات. أعتقد أنه توجد فوضى كبيرة، على سبيل المثال، حول ما يعنيه أن تشتهى المغاير جنسياً Heterosexual أو مثلياً (تشتهى نفس النوع) Homosexual أو مختللاً (ثنائى الجنس) Bisexual والعديد من الناس يبنسون أمام تلك التصنيفات مع التسليم ببنية حياتهم العاطفية، تاريخ حياتهم الجنسية، محتوى خيالاتهم والتنظيم العملى لعوالمهم الشخصية. أنا غير متأكد أن الأولوية يجب أن تكون فى التمسك والعثور على الفئة المناسبة والعيش فيها بثبات.

أعتقد أنه يوجد ما يُقال حول ما تصنفه تلك الفئات فى النهاية وصقل ممارسة العيش بعدم المعرفة تلك.

على سبيل المثال، لو نعى مدى مساهمة المثلية الذكورية Gayness فى تشكيل الاستقامة، أو الاستقامة فى تشكيل المثلية الذكورية وبدأنا الدخول إلى مجالات غير مألوفة (منحرفة جنسياً) نرى فيها مدى عمق ارتباط تلك الفئات، يصبح من الأصعب فهمها كهويات واضحة وثابتة. أعتقد أنه شيء جيد لولا أنها فقط تفتح مجالاً أرحب للناس للعيش والتقاط الأنفاس. والعيش والتنفس مهمان جداً بالفعل. أفهم أيضاً كيف أن هذه الفئات يجب إدماجها أحياناً، حتى بأسلوب معاكس لتعمل سياسياً وأنا أكثر من راغب لفعل ذلك. أيضاً لأننا نُنَبِّت مصطلحاً لأسباب سياسية، لا يعنى أننا يجب أن نعتقد أن هذا التثبيت (الاستقرار) يُشكّل الصدق الحصرى (النهائى) لما نتحدث عنه.

ن.ج. N.G

يبدو لى أن هناك حداً لتأثير الفلسفة هنا، فانت تتحدث عبر الحدود الاستطردادية للجنس وما قد يقع وراء تلك الحدود.

ج.ب. J.B

نعم، إلا أنها بالنسبة لى ليست حدوداً كانطية، إنها ليست كما لو أن هناك ذروة (تسامياً) على الجانب الآخر أو عند الحدود ذاتها. الحدود متغيرة. ما يبدو أحياناً يشبه حداً للقدرة على التمييز، على سبيل المثال، فى الثقافة الجنسية للولايات المتحدة فى الخمسينيات، قد يصبح مؤخراً نوعاً من المعيار للتمييز. من المهم أن نفهم ما يُدرك على أنه حدود للقدرة على الإدراك العقلى والقدرة على البقاء

Survivability فى أى وقت معين. الآن، على سبيل المثال، يوجد تزايد لحوادث الانتحار بين الشباب المراهقين المثليين من الذكور والإناث وعبر النوع **Transgendered** فى الولايات المتحدة وهو مزعج جدًا لأنه يجعل الفرد يعتقد أن الحركة نجحت بهذه الطريقة وهى أن الشباب يستطيع الآن إدراك أن حياة جديرة بهم تنتظرهم. ولكننا نعيش فى خضم حركة ارتجاعية ورجعية. هناك قدر قليل تمامًا من العنف المتفق عليه ضد الشواذ وعبر النوع من الشباب الذى يوحى بوجود شباب يعانون حدود القدرة على البقاء. أود أن أؤكد أنها حدود عارضة **Contingent**. وأنها يجب أن تتغير. إلا أنها سوف تبدو مطلقة لأولئك الصغار المتأهبين ضدها، وانطلاقًا من هذا المعنى المطلق للحدود يحدث هذا الانتحار.

ن.ج. N.G

ما زال يبدو أن ممارسة مثل هذه ليست حاسمة فقط ولكنها متجاوزة أيضًا لأنها لا تكتشف فقط حدودًا معينة وتؤرخ لها ولكن أيضًا ترى كيف أن تلك الحدود قد تتغير بالمعنى السياسى.

ج.ب J.B

بهذا المعنى، نعم. لكن التجاوز **Transgression** يعد نموذجًا واحدًا فقط للتفكير بشأن التغير السياسى.

ن.ج. N.G

أخيرًا، قلت ذات مرة إنه: "ماذا يعنى بالنسبة للوظيفية" "كفكر نقدى" **Critical Intellectual** يتضمن الحفاظ على مسافة معينة ليس - كما تمنأها

ماركس Marx - بين مثالية الفلسفة وواقع العالم، ولكن بين واقع المثالي والمتاح من أى نماذج الانبعاث؟ (Butler, Laclau & Žizek, 2000, 269) Instantiation. هل يمكنك أن تشرح ماذا نعنى هنا؟، على سبيل المثال، ما نوع النقد الذى يبرز خلال تلك الممارسة؟ وكيف يرتبط مثل هذا النقد بالانتماء phronesis، أو بدلاً من ذلك بفكرة أن النظرية لديها "الفعل كغايته الضمنية" (Butler, Laclau & Žizek, 2000: 266)؟.

ج. ب. J.B

دعنا نتناول هذه على جزأين. الجزء الأول: ماذا يعنى أن يكون لديك فكرة ما عن المثالية Ideality التى لا يمكن إدراكها كلية أو حصرياً بأى من أمثلتها الاجتماعية المعطاة؟ أود أن أقول إنه توجد مفاهيم معينة، مثل العدالة، الحرية أو المساواة، وسوف أضيف أيضاً العالمية، التى ينبغى أن تظل مثاليات نحوها، أو باسمها يناضل الناس، لكن التى لا يستطيع النضال السياسى أن يطالب بها على أنها إنجاز حصرى. بعبارة أخرى، لكى تبقى مثل هذه المفاهيم مثالية وتعمل كتطلعات فإنها لا يمكن أن تتحقق بالكامل - ولا يمكن ذلك بأى حال - إلا أنه بالنسبة لى الأكثر أهمية من التحقيق التام لى من تلك المثاليات هو عالم يكون فيه النضال من أجلها هو الأسمى. وهذا أمر دينامى. ففكرة تحقيق تام فكرة إستاتيكية، سوف نصل إلى النهاية ونحقق نتيجة نهائية. ماذا سيكون لدينا عند هذه المرحلة؟ أنا لا أعرف. يبدو وكأننا سيكون لدينا إجماعاً أو تناغمًا، أو نهاية السياسة نفسها، وأعتقد أن هذا ليس مستحيلاً فحسب، ولكن ليس إحيائياً، إن لم يكن شكلاً لى إحيائية نهائية. لهذا، أود القول إن تحقيق تلك المثاليات يعد نهاية مستحيلة يجب ألا نرغب فيها أيضاً؛ لأنها تسلب (تقصى) كل ما هو دينامى وحيوى وجوهري لمعنى الديمقراطية.

تلك المثاليات فى حد ذاتها، مع هذا، إذا فهمت كذلك، تستطيع أن تودى إلى استثارة نوع معين من النضال، ونوع معين أيضاً من التقدم الأكثر قيمة، وتلك هى القيمة النهائية. إنه ليس فقط تحقيق المثالى يعد غاية عملية للنضال السياسى أو الانعكاسى الجذرى، لكن بدلاً من استدامة نضال ديموقراطى منفتح وتنافسى لا يتيح لوضعية متفردة أن تحصل على سيطرة نهائية. يستهوينى هذا لأنه أكثر أهمية، ربما لأننى قلق بسبب إعاقة **Foreclosure** الاستعمار أو العنف المعرفى المرتبط بأنواع معينة من وجهات النظر الثقافية السائدة. فيما يتعلق بالجزء الثانى، أود القول إن النظرية نوع من من الفعل. إنها لا تحدث خارج الممارسة الاجتماعية لأنها ممارسة اجتماعية. توجد ممارسات اجتماعية متنوعة لنظرية وطرق عديدة لعمل النظرية. إلا أنه يجب عمل النظرية، إنها أنجزت، إنها مَورست، إنها أُديت، إنها فُعِلت. إن لها أنواعاً معينة من الملامح القابلة للتعميم اجتماعياً، إلا أن حدود عملها متار خلاف. من يقدم النظرية ومن لا يقدمها، تلك هى النظرية الصائبة وتلك هى الخطأ، هذا ليس نظرياً بحق، وهذا نظرى إلى حد كبير؟ أنا لا أعتقد أن النظرية يجب تطبيقها. إذا كانت بحاجة إلى أن تكون تطبيقية، عندئذ فإنها تتفصل بالفعل عن الاجتماعى، وإن شيئاً خطأ قد حدث منذ البداية. لا أعتقد فعلاً أن النظرية يجب أن تكون وجهة نظر (منظوراً) **Perspective** بمعنى أنها يجب أن تخبر الناس ما يفعلونه وتشرع الفعل من أعلى. لكننى أعتقد بالتأكيد أن الوظيفة النقدية للنظرية يجب أن تكون هناك فى أى سياسة ديموقراطية. أعنى بهذا أن السياسة الديموقراطية الراديكالية يجب أن تكون هى أيضاً التى تستفسر عما يُشكّل الحقل السياسى، ما يُشكّل الاجتماعى، وسوف تُطرح تلك الأسئلة الصعبة ليس من موقع أكاديمى نظرى فحسب، لكن طرحها عملياً والقيام بالأفعال التى تمثل تحدياً بالنسبة لهم. هذا النوع من الاستفهام يعد جزءاً من التجسيد لفعل معين.

أنا لَدَى اهتمام بالولايات المتحدة فيما يخص نسخاً من الثقافة السياسية التى تميل إلى المغالاة فى تحديد نفسها وفى مقابل المفكرين والعقلانية. أحياناً يعيدون صياغة ماركس Marx قائلين إنه "بدلاً من تنظير العالم يجب علينا تغييره" أو إن "المفكرين يطرحون أسئلة عدة ويصيبوننا بالشلل بتلك الأسئلة عندما يكون ما نحن بحاجة إليه هو الفعل". أوافق على أننا بحاجة إلى أن نفعل، ولكن أن نفعل بصيغة (أسلوب) السؤال، وتكون أفعالنا صوراً مجسدة للتساؤلات. سوف يكون هذا نوعاً من الفعل الذى يحتفظ بالنهاية المفتوحة كجزء من تحديدها التكويني. على سبيل المثال، عندما نخطب معارضينا عن الحرب، يحتاج خطابنا إلى تجسيد التساؤلات حول شرعية الحكومة وتصرفاتها. عندما نتكلم، نحن نخطر أيضاً بأنفسنا ونطرح ونختبر الأسئلة "من قد يكون الشخص المخاطب للعامة الآن؟ من يمكنه أن يتكلم ومن لا يمكنه؟". من ناحية هذه أسئلة حاسمة، أسئلة فكرية. ومن ناحية أخرى، إنها أسئلة تفرضها ضمناً أو تصريحاً أنواع معينة من الأفعال السياسية. هذا على ما أعتقد حيث تلتقى بالفعل الممارسة النقدية للمفكر مع نوع معين من الفعل السياسى. أعتقد أن أى ثقافة سياسية ترفض أن تستفسر عن أساس أو عواقب تصرفاتها باسم الوحدة أو التصرف المبالغ فيه وضد العقل ليست ضد الفكر فحسب ولكنها أيضاً متزمنة Dogmatic. فوق كل هذا، فالسياسة الديمقراطية يجب أن تفسح مجالاً للاستبيان النقدى.

الحواشي:

- (١) - الشكر الجزيل لإيمى جاموتشين Amy Jamochain لمساعدتها فى نسخ - تحرير هذه المقابلة.

REFERENCES

- Butler, J. (1993) *Bodies That Matter: On the Discursive Limits of 'Sex'*. London: Routledge.
- Butler, J. (1997) *Excitable Speech: A Politics of the Performative*. London: Routledge.
- Butler, J. (2002a) *Antigone's Claim: Kinship Between Life and Death*. New York: Columbia University Press.
- Butler, J. (2002b) 'Bodies and Power, Revisited', *Radical Philosophy*, No. 114, July/August, pp. 13-19.
- Butler, J., Guillory, J. and Thomas, K. (eds) (2000) *What's Left of Theory?* London: Routledge.
- Butler, J., Laclau, E. and Zizek, S. (2000) *Contingency, Hegemony, Universality: Contemporary Dialogues on the Left*. London: Verso.
- Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*. New York: Vintage.
- Foucault, M. (1980) *Herculine Barbin: Being the Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth-Century French Hermaphrodite*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1982a) *I, Pierre Riviere, Having Slaughtered My Mother, My Sister, and My Brother: A Case of Parricide in the 19th Century*. New York: Pantheon.
- Foucault, M. (1982b) 'The Subject and Power'. in H. Dreyfus and P. Rabinow (eds) *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1997) 'What is Critique?', in S. Lotringer and L. Hochroth (eds) *The Politics of Truth*. New York: Semiotext(e).

Levi-Strauss, C. (1969) *The Elementary Structures of Kinship*. Boston, MA: Beacon Press.

Lukacs, G. (1974) *The Theory of the Novel*. Cambridge, MA: MIT Press.

Lyotard, J.-F. (1988) *The Differend*. Manchester: Manchester University Press.

Lyotard, J.-F. and Thebaud, J.-L. (1985) *Just Gaming*. Minneapolis MN: University of Minnesota Press.

Said, E. (1995) *Orientalism: Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin.

الفصل الرابع

برونو لاتور

الاجتماعى كرابطة

أنت معروف على نطاق واسع بأنك ناقد لفكرة الاجتماعى. يبدو هذا الوضع وثيق الصلة برفضك ألا تكون حدثاً أو ما بعد حدثي، ووفقاً لمقترحك أننا فى الحقيقة لم نكن أبداً حدثيين. لكن كيف يرتبط تحديدًا رفضك للاجتماعى برفضك للحديث؟ وفيما وراء هذا، كيف يمكن لنا فهم العلوم الاجتماعية عموماً، وعلم الاجتماع بصفة خاصة، دون وضع الاجتماعى فى وسط تحليلنا؟.

منذ فترة مبكرة جداً فصاعداً، منذ بدأت دراسات العلم، لم أعتبر الاجتماعى ليكون فى مركز علم الاجتماع، ومن نقطة البدء هذه طورت ببطء مناقشة حول أنثروبولوجيا الحادثة. لهذا، فإنها بالفعل تسلك الطريق الآخر؛ لأننى بدأت فى دراسات العلم أن أدرك أن الاجتماعى لم يكن مركز علم الاجتماع لكن بدلاً مما أسميه رابطة Association. إذ أن أصل وتاريخ Etymology هاتين الكلمتين هو نفسه (واحد) - كلمة شريك Socius والتي أتاحت ظهور كلمة "اجتماعى" Social كلاهما واحد - لكن رابطة تؤدي بنا إلى وجهة مختلفة جداً". إن كان عقب إدراكى صعوبة مناقشتى فى دراسات العلم بالنسبة لعلماء الاجتماعى وفلاسفة العلم أيضاً اهتديت إلى التعمق أبعد وأبعد فى الجدل حول الحديث. ولأننى أعتقد أن الاجتماعى بمثابة التركيز الخاطئ بالنسبة للعلوم الاجتماعية فقد وجهت إلى الأنثروبولوجيا.

يتجلى بقوة جداً هذا الموقف فى كتابك "لم نكن أبداً حدثيين" We Have Never Been Modern (Latour. 1993)، الذى نسميه "أنثروبولوجيا العلم". ربما يكون التمييز الوحيد الذى حدث فى هذا العمل هو بين التنقية Purification (عملية إقامة

مناطق وجودية مميزة للثقافة والطبيعة أو للبشر وغير البشر) والترجمة (ابتكار مهجنات Hybrids من الطبيعة والثقافة ومعها نماذج جديدة من الكائنات بما فيها الأشياء). إلا أنه من الصعب أن ندرك العلاقة بين هاتين الممارستين. على سبيل المثال، أنت تقول إن عملية التنقية أدت إلى التكاثر لأشياء مهجنة، متضمناً أن ذلك المشروع الحديث الذى يستند إلى تنقية ثنائيات وفئات مختلفة، لا يمكن أبداً أن يبدأ فعلاً دون أن يدمر ذاته. لكن كيف يكون هذا؟ كيف يكون؟، لنستخدم كلماتك، إنه كلما أحجمنا أكثر عن أن نتصور المهجنات يصبح من الممكن أكثر حدوث تهجين فيما بينها" (Latour, 1993: 12)، وبالعكس. لماذا إنه فى مجتمعات ما قبل الحديث لا يمكن للتهجين أن يبدأ دون أن يصاحبه اعتقاد فى التنقية؟

ب.ل. B.L

الجملة التى اقتبستها هى فرضية وضعتها لبحث إمبيريقى فى الأنثروبولوجيا المقارنة. إنه لا يزال قيد البحث. لكن يجب أن ندرك أولاً الفرق بين التنقية والتهجين. الشيء الأفضل أن تأخذ مثلاً، لنقل عن المحاورة الأخلاقية - الحيوية Bio-ethical حول (خلال) خلايا الساق (الجذع) والجنين. إذا عقدت مقابلة مع علماء الأحياء سوف يتحدثون عن القانون، الأخلاق، الديانة، علم الأحياء الجزيئى Molecular Biology، الحاسبات.. إلى آخره. سوف تحصل على قائمة طويلة، طويلة من العناصر غير المتجانسة التى سوف توصل معاً فى نوع من الشبكة المترابطة. إلا أنه مع نهاية المقابلة قد يقول عالم الأحياء "أنا أقدم علماً فحسب، أنا لا أعيا بالأخلاق أو السياسة". وهنا يكمن الفرق بين التنقية والتهجين. التكاثر الأول لكيانات غير متجانسة هو ما أسميه "تهجيناً". إنه العدد من الأشياء الضرورية للقيام بأى بحث جيد فى خلايا الجنين أو الساق (الجذع). الآخر هو إيماءة للقطع (البتر)، إيماءة تغطى، تخفى، تتجاهل، تنحى إلى الخارج عملية التهجين. الآن يتبين - وهذه

حجة صعبة أنا غير متأكد أنني أستطيع إثباتها - إنه العكس إطلاقاً للاتجاه قبل الحديث، الذى سوف يكون مزعجاً جداً بشأن المهجنات Hybrids وصريحاً جداً بشأن تحريمهم. الأمر الغريب بالنسبة للدستور الحديث، كما أسميه، أنه يعطى مزيداً من الحرية لأولئك الذين يمكنهم القول فى آن واحد "أنا أفعل كل هذه الأشياء مع الأجنة، مع التسويق، الأخلاق، الديانة"، وأيضاً "أنا لا أعبأ بهذا التكاثر للروابط طالما أنني أقوم فحسب بعملى المحدود فى مختبرى". ما أهمنى طيلة هذه السنوات هو مصدر هذه الحرية - إبداعها، طاقتها، حماسها اليافع - الذى يتيح انعدام المسؤولية المَبَيَّت، إن جاز التعبير: إلا أن هذا له مقابل. المقابل أنه من الصعب جداً أن تمارس الأنثروبولوجيا مع الحديث بسبب هذا الرد المتأخر للفعل Double-take. هذا ما عنى به بالنسبة للعبارة التى اقتبستها وقد لا يكون تم التأكد من صدقها تماماً بعد، إلا أنني لا زلت أعتقد انها فرضية مشوقة: الصلة الأساسية بين العمليتين أنه كلما زاد تجاهلك للتهجين، تضاعفت المهجنات أكثر.

إذا نظرت إلى عمل أولريش بيك Ulrich Beck فمن الممتع أن تفهم حجتَه plea من أجل التحديث الانعكاسى كحجة محكمة للتخلص من هذا التجاهل، من هذا الرد المتأخر للفعل، وهذا ما يسميه "خطراً" Risk. لماذا أنا مهتم للغاية ببيك Beck؛ لأنه يشير تحديداً إلى النقطة التى عندها يجب أن نصف بوضوح الأشياء الخطرة، أو ما أود تسميته الأشياء غير المرتبة أو أشباه الأشياء. لكن: بالطبع، موقفه وكذلك موافى له ثمنه السياسى، الذى هو تماماً عكس ما لم يدفعه المحدثون، الذى يتمثل فى أننا يجب أن نبطئ. نحن يجب أن نبطئ الإبداع لنحصل على الدعاوى الواجبة للتمثيل السياسى للإبداع. أنا غير متأكد ما إذا كانت فرضيتى قد أثبتت من الناحية الأنثروبولوجية إلا أنها ثبتت سياسياً، لأنها واضحة تماماً من الناحية السياسية إذ أن هذه الصلة المزدوجة بالحديث هى التى تمنع ما نسميه "الحدثة الانعكاسية"، أو ما أسميه "اللا حدثة".

نقول لأن البحث من أجل التنقية ينشأ عنه بالضرورة أعمال ترجمة فإن الحديث لا يمكن أن يبدأ بالفعل. لكن لماذا تُحدّد (تُعرّف) الحديث ببساطة في علاقته بالتنقية؟ ما الدافعية النظرية لفعل هذا؟

ببساطة التنقية إحدى الآليات العديدة المحققة لأنثروبولوجيا ذواتنا. هناك طرق لا نهائية لتحديد الحداثة، إلا أنه قدرى لأننى أت من دراسات العلم، كان تبني موقف أن العلم أداة جيدة لتقرير ما الحديث وما غير ذلك: أخبرنى ماذا تعتقد في العلم، سوف أخبرك من أنت. التنقية أحد طرق التمييز بين الطبيعي، الميت، الحقائق الصامته التي هي حقيقية وبدون معنى في آن واحد، وفي الناحية الأخرى، بشر لهم نوايا، ذاتية، قصدية، مصالح، والعديد من الأشياء في عقولهم إلا أنها جميعها غير حقيقية وذات معنى. نظام غريب أليس كذلك؟ بالطبع إنه ببساطة دستور لأن العالم نفسه ليس مصنوعاً من حقائق واقعية مملّة، من ناحية، وفاعلين يتصرفون عن قصد، من ناحية أخرى. هذه الأشياء لا توجد في الواقع، لذلك فإنها يجب أن يحددها دستور سياسى. يبدو لى (مع أن ذلك ليس تاريخاً بالفعل ولكنه أقرب منه إلى الفرضية) أنه اختبار جيد لتعرف مدى حداثة شخص ما أن ترى حجم الفارق الذى سوف يتقبله هو أو هي بين الحقائق الواقعية ونوايا البشر. للآن، تفسير الأمور أفضل جداً من حيث العثور على طريقى خلال العلوم الاجتماعية التي هي حديثة بدرجة كبيرة. إنه محل اختبار حقيقى.

على ما يبدو أن من الأشياء التي تحرص على فعلها على وجه التحديد أن تتغلب على كل الثنائيات التصورية، بصفة خاصة تلك المرتبطة بالتقسيمات الخيالية بين الطبيعة والثقافة. ألا يمكن هذا لأنك حددت مشكلتك منذ البداية في ضوء ثنائيات معينة (الطبيعة والثقافة، أو التنقية والترجمة) فإنك لا تستطيع أن تحرر نفسك أبداً من تلك المعارضات؟ على سبيل المثال، بالحديث عن مهجنات الطبيعة – الثقافة، ألا تضيفى على نحو ما مصداقية للوجود الفعلى للطبيعة والثقافة، ومن ثم تُعزّز بدلاً من قهر الثنائية المنضمّنة؟.

ب.ل. B.L

ليس لدى شيء ضد الثنائيات، إنه فقط لأننا كعلماء اجتماعيين يجب العُثور على ثنائيات مهمة، ليست تلك التي تنتهى بموضوع الدراسة إلى استحالة دراسته. على سبيل المثال، أنا مهتم بثنائية أخرى تلك التي قدمتها في كتابي "سياسات الطبيعة" *Politiques de la nature (Latour, 1999 a)*: الفرق بين عدد الكيانات التي يجب أن تتصل ببعضها (بمعنى، كم يكون عددنا؟) ومسألة مشاركة عالم شائع (بمعنى، هل يمكن أن نعيش معاً؟) الثنائية بين هذين السؤالين الأساسيين بصورة قاطعة تعد ذات أهمية بالنسبة لى، لهذا فأنا لا أأخذ موقفاً ضد الازدواجية فى حد ذاتها وإذا قلت إن ثنائية حقيقة / قيمة أو إنسان / لا إنسان لا تتسجم، لا يعنى هذا القول أنني ضد الثنائيات. بالأحرى، إنه لأننى أحاول التخلص من تلك التى وضعت لتجعل الحديث غير قابل للدراسة، هذا كل ما فى الأمر.

لكن الأشياء تتغير سريعاً هنا، ويوجد الآن عمل جيد للغاية يقوم به الأنثروبولوجيون أمثال، فيليب ديسكولا Philippe Descola عن الطبيعة والثقافة،

لهذا فتلك الثنائية لم تعد بنفس قوتها من قبل عندما كنت أكتب "نحن لم نكون أبداً حدثيين" **We Have Never Been Modern**. وبالتعامل مع العلاقة (الربطة) بين البشر وغير البشر أحاول أن أفعل شيئاً ما مختلف عن مجرد التمييز بين الفاعل والمفعول، ولكنني أوافق أنه من الصعب طالما يعود الناس إلى الثنائيات القديمة. إنهم قرائى الذين يعززون تلك الثنائيات وليس أنا، ولكن قد يكون هذا لأننى لا أقوم بعمل كاف.

ن.ج N.G

شيء أساسى واحد يطرحه هذا الاتجاه أنه نظرية الشيء **Theory of Object**. هذه النظرية ذات حافة سياسية بصورة واضحة. على سبيل المثال، أنت تتحدث عن "البرلمان" أو "ديموقراطية الأشياء". لماذا هذا؟.

ب.ل B.L

أولاً، بسبب أصل وتاريخ كلمة شيء **Thing**، والتي تعنى أيضاً اجتماع (جمعية) **Assembly** أو شيء **Ding** بالألمانية والإنجليزية القديمة. كل الأشياء، إذا جاز التعبير، قد بدأت فى تجمع سياسى من نوع ما فى دولة شبه قضائية لإدارة شئونها. لهذا السبب أستخدم مصطلح "الحالة الراهنة" **State of Affairs** بدلاً من "حقائق واقعية" **Matter of fact**، وأيضاً لهذا السبب البسيط أقمت دائماً فى السياسة تحت رعاية (حماية) الطبيعة. ليست الطبيعة فئة وجودية واضحة، إنها طريقة محكمة وخلافية للاشتغال بالسياسة. عندما جُمعت أو حُشدت كالطبيعة، مثلاً، الصفة الوراثية **Gene** فى السوسيوبولوجى (علم الأحياء الاجتماعى)، كانت دائماً جزءاً من العملية السياسية. كانت المشكلة أنها كانت ضمنية وكانت الوظيفة

السياسية المميزة للطبيعة لأداء المهمة خارج المجال السياسى الذى ظل محدوداً بالتمثيلات والنوايا الإنسانية. ما أفعله ببساطة هو أن أسأل: إذا كانت سياسية بأى حال، إذن، ما هو الحق الآجل **Due process**؟ دعنا نتصور الحق الآجل لتلك الأشياء. أنا لا أنيس تلك الحقائق الواقعية غير السياسية لأنها بالفعل شئون سياسية، أنا أرجع بها إلى حقها الآجل العادى، الذى أعتقد أنه مسئولية المفكرين.

ن.ج N.G

أنت تتكلم أيضاً عن أشباه الأشياء **Quasi - objects** وإلى وقت أحدث أشياء متمرده **Recalcitrant objects**. لكن هل يوجد بالضرورة أى شىء جديد بشأن رؤية الأشياء كأشكال اجتماعية وغير اجتماعية مهجنة؟ خلال حواراتك مع ميشيل سيرس **Michel Serres** (Serres & Latour, 1995: 200) تَشْتَكِي أن العلم الاجتماعى بات مستحوذاً بالأشياء فى حد ذاتها. لكن هل هذا حقيقى تماماً؟ فى عمل كارل ماركس **Karl Marx**، مثلاً، توجد فكرة أن الإنتاج الرأسمالى يقدس **Fetishizes** الأشياء (فى صورة سلع)، بأن يستثمر من خلالها مجموعة خاصة من العلاقات الاجتماعية، بينما فى نفس الوقت إضفاء المادية على البشر مما يجعلهم شديدي الشبه بالأشياء. وبهذه الطريقة سوف يبدو أن علم الاجتماع تحدث عن الأشياء منذ بدايته. هل لا توافق على وجهة النظر هذه؟.

ب.ل B.L

سلع، يقدس، يجعله مادياً **Réification**! الكلمات الثلاث أقاومها إلى أبعد حد.... نعم تكلم علم الاجتماع عن الأشياء ولكن بصورة سيئة جداً. أفكار التقديس **Fetishism**، والسلع من بين أسوأ الأشياء التى حدثت فى علم الاجتماع لفهم الاقتصاد، والرأسمالية، والأشياء. فكرة التقديس تعد تماماً نوعاً من الوهم الذى

يستحوذ العلماء الاجتماعيون حول وَهْم الآخرين، الأمر الذى زاد من صعوبة الدراسة الأنثروبولوجية للأسواق والسلع وجعلها متعذرة بصورة مستحيلة. بطبيعة الحال، فى الماركسية يوجد اهتمام بالمادية **Materiality** هذا مهم للغاية. لكن كل العناصر المادية متصلة معًا لتكوين البنية التحتية. لهذا فالأشياء موجودة إلا أنها إما قوية للغاية - تؤدى إلى حدوث العلاقات الاجتماعية - أو ضعيفة للغاية، ببساطة تُعَقَّد، تُجَمَّد أو تُضَفَى المادية على العلاقات الاجتماعية. لم تأخذ الأشياء فرصتها أبدًا فى العلوم الاجتماعية لأنها إما واهنة جدًا (وهذه أيضًا فكرة التقديس حيث يفترض أنها ما يسقطه عليها تمامًا الإبداع الإنسانى) أو قوية للغاية (تجعلك تفعل الأشياء بسببية). لا أعرف عالمًا اجتماعيًا، ربما فيما عدا زيميل **Simmel**، قام بعمل هام بشأن الأشياء القوية أو الواهنة. دائمًا يبالغ فى تقييمها أو لا يُقَيِّم بما فيه الكفاية.

وسطاء الشيء لم يُلْتَفَت إليهم أبدًا، وهو ما ليس مفاجأة، بطبيعة الحال، لأن العلماء الاجتماعيين لديهم مهام أخرى. بصفة خاصة مهام تحريرية أعمتهم عن الاهتمام بالشيء، ولم يُمَثَل لهم أولوية. لكن فى دراسات العلم، الأشياء فى كل مكان، ليس ببساطة لماديتها، بل على العكس كحالة راهنة خلافية. كما أعتقد أن تقاليد الحتمية الفنية أو الحافز الفنى لم يمثلًا مقاومة للعمل الميدانى الذى نقوم به فى المختبرات الفنية أو المشروعات التقنية. إنها من البساطة بمكان. نعم، تكلمت العلوم الاجتماعية عن الأشياء لكن بصفة أساسية كشاشات عرض خارجية لإسقاط الاجتماعى عليها.

ن.ج. N.G

جانب من مدخلك لدراسة الأشياء المستهدف تطوير علم الاجتماع الفيزيقي **Physical Sociology** ليستقر بجانب أو يندمج فيما تسميه علم الاجتماع الاجتماعى **Social Sociology** (Latour, 2000). لكن ماذا تعنى بعلم الاجتماع "الفيزيقي"؟

و"الاجتماعى"؟ وما "الموقف السياسى" الجديد الذى نقول إنه يساهم فى إضعاف التقسيمات بين العلماء الاجتماعيين والطبيين؟

ب.ل. B.L

كان هذا إلى حد ما مزخاً بطبيعة الحال. كنت أقارن علم الاجتماع بالأنثروبولوجيا التى لديها الفرصة، ليس فى بريطانيا ولكن فى الولايات المتحدة. ليكون لديها عناصر فيزيقية وثقافية جنباً إلى جنب، تماماً كما توجد جغرافيا طبيعية وبشرية، وفى علم النفس علماء الأحياء العصبيون والمحللون النفسيون يجلسون فى نفس اللجان. لكن علم الاجتماع مختلف عما أسماه زيجمونت باومان Zygmunt Bauman "الحجة (الزريعة) التشريعية" Legislative Pretension - لحل المسألة الاجتماعية باختزال العملية السياسية - ولهذا لم يكن أبداً مهتماً بأن يكون له جانب فيزيقى. وسوف لا يكون هذا إشكالية بدرجة كبيرة، بعد كل هذا يستطيع علماء الاجتماع القيام بكل الأشياء التى يريدونها ولا يعينى هذا كثيراً. إذ لم يتغير الموقف قليلاً فعلاً منذ القرن التاسع عشر. المشكلات اليوم هى كما كانت عليه: عدد العناصر التى هى بمثابة مهجنات وبحاجة إلى دعم سياسى قد تضاعفت. ومن المزعج إلى حد بعيد أن يكون لدينا علماء اجتماع من النوع الاجتماعى يقولون "حسناً، أنا أتعامل مع البعد الرمضى للشئ لكن بالطبع، أنا لا ألمس هذا الشئ، وأتركك، عالم الأحياء، عالم الاقتصاد، عالم الوراثة، عالم الفيزياء، القيام بهذا الجزء من العمل لأنه يعنى أنك تحرم نفسك من الدخول فى العمليات السياسية بأى قدر من الأهمية"، ولهذا السبب أنا أقاتل ضد علم اجتماع اللا شئ Object- less sociology وضد تجاهل دراسات العلم - خاصة فى بريطانيا الذى هو مفارقة لأنه المكان الذى أبتدع فيه - لأنى أعتقد أنه أصبح حتمية سياسية.

النظريات الحديثة عن الشيء قد ارتبطت كذلك بأفكار الشبكات والتدفق، لكن يبدو أنك قد أسقطت تلك اللغة من كتاباتك. على سبيل المثال، لقد اعترضت على كلمة "شبكة" Network قائلاً إنها تعني الآن "النقل دون تشويه" و"الفوري" Instantaneous، الدخول بدون وساطة Unmediated لكل جزيئية من المعلومات، أو بعبارة أخرى، النقيض تماماً، لكل ما عنيته أنت سابقاً (Latour, 1999b: 15). بدلاً من هذا، أنت تتحدث عن توبولوجيا (تركيبية) الاجتماعي، وتحول الاجتماعي مما كان أمراً مسطحاً. إقليم، عالم الواقع إلى الانتشار (التداول) Circulation (Latour, 1999b: 19) ماذا تعني بفكرة الاجتماعي كانتشار؟.

ب.ل B.L

لم أستخدم كلمة شبكة بسبب ما أشرت أنت إليه، إلا أنني لا زلت أعتقد أنها مفيدة. لقد غيرت رأيي منذ تلك المقالة التي تستشهد بها، لأنني الآن أستخدم عمل جبرائيل تارد Gabriel Tard. كان يوجد بوضوح تقليدان عند بداية علم الاجتماع: أحدهما، علم اجتماع الاجتماعي، والآخر، علم اجتماع الحركات، التحولات وما أسماه تارد Tard "الأشعة المقلدة" "Imitative rays" (والتي هي ليست كلمة جيدة فعلاً لكنها ترجمة للكلمة المساوية لها في السوء "شبكة - الفاعل" Actor- "Network"). لهذا كان هناك بالفعل عند ظهور علم الاجتماع، على الأقل في فرنسا تقليدان: أحدهما رأى الاجتماعي كجزء خاص من الواقع، يختلف عن الجيولوجيا، البيولوجي، الاقتصاد، إلخ، والآخر رأى جيداً بالفعل أن ما يهم في الاجتماعي هو نوع العلاقات التي أقيمت. من خلال وجهة النظر هذه، فالاجتماعي ليس مجالاً متجانساً من الواقع يتألف من عناصر اجتماعية، لكنه حراك بين

عناصر غير اجتماعية - جزء من القانون، ممارسة عملية... إلخ، مترابطاً بطرق معينة - ما كنت أفعله مع ميشيل كالون Michel Callon وجون لو John Law معاً حول كلمة شبكة Network هو تنقيح أو إحياء Revive هذا التقليد الثاني. ويتضح أن "شبكة" كلمة تستخدم كذلك مع المجارى، التليفونات، والإنترنت، لذلك حاولت أن أنشغل بنقطة واحدة مع كلمة "جوهر - عمل" Work - net، إلا أنها لم تؤد جيداً تماماً. ما يهم فى كلمة شبكة هو كلمة عمل Work. أنت تحتاج عملاً لتقيم العلاقة (الصلة) Connection. إنها تعنى ببساطة أننا صممنا ما لم يكن موجوداً بالفعل كاحتياط فريد Sui generi من القوات، بينما علماء اجتماع الاجتماعى، الأشخاص الآخرون، يتناولونه تحت مسمى مجتمع Society. ذلك هو الاختلاف بين الحجتين. لكننى لا زلت أعتقد أن كلمة شبكة يمكن أن تستخدم.

ن.ج. N.G

بسبب هذا، كيف تقترب الآن من مصطلحات مثل "محلى" Local "عالمى" Global، التى تقول "إنها تعمل جيداً مع كل ما هو مُسطح surface والهندسة، لكنها سيئة تماماً بالنسبة للشبكات والتوبولوجيا (التركيبة البنيوية)" (Latour, 1993: 119).

ب.ل. B.L

ذلك تماماً الأقدم ومن وجهة نظرى، إنه الجانب الأكثر أهمية لنظريتنا الاجتماعية، وتأريخاً من مقالتي فى ١٩٨١ كتبت عن الليفيانان الكبير The Big Leviathan^(*) (انظر Latour & Callon, 1981).

(*) حيوان بحرى ضخم يرمز إلى الشر (الكتاب المقدس) - الدولة ذات النظام الديكتاتورى. (المترجم)

إلا أنني لم أقابل أى عالم اجتماعى قد استوعبها. المقياس Scale ليس أحد الأشياء التى يجب أن يقررها عالم الاجتماع، ولكن ما يقدمه الفاعلون أنفسهم فى عملية القياس أو التنافس مع بعضهم البعض. يعنى هذا أن "المحلى" و"العالمى" نقطتان انطلاق غير محتملتين تماماً، ليس لأنهما يجب توفيقهما جدلياً كما فى فكرة الخلقة *Habitus*، ولكن ببساطة لأنهما غير موجودين. العالم الاجتماعى مسطح Flat أو إذا رغبت منعدم الأبعاد *Dimensionless*.

لقد حاولت توضيح ذلك فى كتاب كتبتّه فى باريس، لكن لا يوجد ما يمكن فعله: علماء الاجتماع على ما يبدو تكمن فى عقولهم ممارسة التزويم *Zooming* (قريباً وبعداً) من الماكرو *Macro* إلى المايكرو *Micro*، ولهذا، فالملاحظ الأكثر أهمية للنظرية الاجتماعية - ذلك المقياس أقيم، والمواقع تركزت، والعالمى يتركز دائماً فى موقع مرموق - تنقلت منهم ببساطة.

ن.ج N.G

إضافة إلى رؤية الاجتماعى كتناول *Circulation*، لقد حُدد الاجتماعى كجزء بدلاً من ككل. بذلك يبدو أنك تعنى عدم وجود الاجتماعى عند مستويات مختلفة من التحليل (ماكرو أو مايكرو)، لأن الكبير لم يكن أبداً أكثر من تبسيط عنصر واحد من الصغير (Latour, 2002: 123). تطورت هذه الفكرة من عمل جبرائيل تارد *Gabriel Tard*، وبصفة خاصة كتاباته عن المونادولوجى (عن التكوينات أحادية العنصر) *Monadology* (انظر: Latour, 2002). ما الذى يثير اهتمامك فى عمل تارد *Tard*؟ وكيف يمكن لعمله أن يساعد فى تحليل الاجتماعى؟.

تارد مخترع علم الاجتماع بنفس قدر كونت Comte، سبنسر Spencer، دوركايم Durkhiem تمامًا، فيما عدا أنه طرّد لأنه اتهم بنفسه (صيغة بعلم النفس) كل شيء - وهو تمامًا عكس ما يقوله. ما يسميه علم الاجتماع هو علم نفس بينى Interpsychology، إنه الاهتمام بكل الكيانات المتداولة التي تمثل بالنسبة له ما يتكون منه الاجتماعي، ولم يقل أبدًا شيئًا عما يجري داخل أو خلال علم النفس Intrapyschology. بصفة أساسية كان اتحادياً (مؤيداً للاتحاد والترابط) Associationist منذ مرحلة مبكرة جدًا فصاعدًا. كانت لديه فكرة غير عادية (استثنائية) Extraordinary أن ما يعوق التفسير الكامل للاجتماعى هو التمييز بين الماكرو والمايكرو. لقد أقمت هذه المحاوره لسنوات ولكننى وجدت نفس الشيء عند تارد Tard ولهذا السبب أنا مهتم جدًا به. الماكرو مجرد تضخيم بسيط أو معايرة Standardization للمايكرو، ولهذا فإن دراسة التكوينات أحادية العنصر (مونادولوجى) Monadology، إجراء عمل ميدانى محلى يكون ممتعاً أو من وجهة نظر تارد Tard أكثر تشويقاً من جمع البيانات الإحصائية. ليعزز تارد Tard وجهة نظره فإنه يشترك مع ليبنيز Leibniz ويطور دراسة مونادولوجية - والتي أثرت بالمناسبة فى ديلوز Deleuze بدرجة كبيرة.

إنه من الصعب أن نقبل دون اعتراض ما يقدمه العلماء الاجتماعيون؛ لأن ما فعله تارد لم يكن تخصصاً مع الفلسفة، وبطبيعة الحال، بالنسبة لعلماء الاجتماع تعد هذه خطيئة لأن الفكرة أنك لى تكون علمياً يجب عليك أن تتفصم عن الفلسفة. لم يقم تارد ولا أنا بهذا التمييز.

ن.ج.ن

تحدثت عن ثار تارد من دوركايم، أو فكرة أن "المجتمع لا يشرح شيئاً لكنه يستوجب الشرح" (Latour, 2002). هل ينطبق هذا على الاجتماعى أيضاً، أو هل "الاجتماعى والمجتمع" شيان مختلفان تماماً؟.

المجتمع لا يوجد - هذا موقف تارد وموقفى أنا كذلك، بالإضافة إلى السيدة تاتشرز Thatcher's أنت لست بحاجة إلى إضافة المجتمع لأى شىء لتعطى شرحاً. الاجتماعى (كالمجتمع) لا يشرح شيئاً. يبدو أنه يشرح شيئاً فقط من وجهة النظر غير الصحيحة تماماً للعلماء الاجتماعيين - وهى التى يتمسك بها بورديو Bourdieu بصفة خاصة - أنه وهم ضرورى، لأنه إذا أردنا أن نكشف الوهم وراء قوى السوق، الفن، العلم، إلخ... فالناس سوف يعميهم الصدق الذى ستحتاجه لتخفيه بحجاب من الأوهام. ولكن كما قلت مرات عديدة، إن من يحتاجون حجاباً من الأوهام هم علماء الاجتماع وليسوا الفاعلين أنفسهم. إنه تماماً مثل الأثير Ether فى الفيزياء عند نهاية القرن التاسع عشر. عند تحول القرن الماضى تماماً تعلم علماء الفيزياء كيف يعملون بدون الأثير، يستطيع العلماء الاجتماعيون أن يتعلموا العمل بدون فهم الاجتماعى على أنه مجتمع، لكن ليس فهم الاجتماعى على أنه رابطة (اتحاد)، بالطبع لأن هذه مهنتنا. تعد فكرة المجتمع من بقايا الاستعلاء (التجاوز) فى العلوم الاجتماعية الذى لا يعتد بالعقيدة. المجتمع عقيدتهم، استعلاؤهم الأخير، ويؤدى نفس دور الإله كما فى بعض أشكال النيولوجيا الفاسدة تماماً.

إن، المجتمع مفهوم متعال (متجاوز) Transcendental أو شبه عقدى
Quasi - religious ؟.

نعم، إنه هكذا تمامًا، إنه لا يفعل شيئًا إلا أنه يعيد التأكيد، يعطى راحة معنوية، ويسمح لعالم الاجتماع أن تكون لديه نظرة عامة Overview. إنه يقدم أشياء معنوية ولكن بلا فهم إمبيريقى. ولهذا أنا أحاربه.

لكن كيف يكون ما تفعله مختلفًا إلى هذا الحد؟.

مسئولية العلماء الاجتماعيين، من وجهة نظرهم، قد كانت دائمًا تتوير (تبصرة) الفاعلين وتحريرهم. لهذا، عندما يصبح معقدًا قليلاً من الناحية الفلسفية لأن الفاعلين يفعلون كل أنواع الأشياء غير المألوفة (الشاذة). يحددون مقياسًا، يحددون وقتًا، يحددون الذوات، يدخلون في مناقشات غير مألوفة ومعقدة بالفعل حول المقدسات Divinities، حول قوى السوق إلخ...، ما الذى يفعله العلماء الاجتماعيون؟. إنهم يتجاهلون كل هذه الأشياء لأنهم يريدون تخلص الفاعلين من جهلهم. إذا اعتقد أحد فى الله، يقولون نحن نعرف أن الله غير موجود، ولهذا يجب إسقاط الاعتقاد على شىء آخر. قد يصر الفاعل على أنه يعتقد فى الله، إلا أنه سوف يلقى آذانًا صمًا من العالم الاجتماعى، وتلقى وجودية الله خارج الصورة. عالم الاجتماع سوف يفعل نفس الشئ مع القانون (مجرد تستيف للقوى الاجتماعية)، مع الأشياء الفنية (إنها هنا فقط لإبراز القوى الاجتماعية)، مع الطبيعة العلمية، وهكذا دواليك. كلما كانت لديهم بيانات معضلة يلقونها ويستبدلونها بما يفى بالغرض الاجتماعى. إنه للتخصص الوحيد الذى يفعل هذا، وكله بطبيعة الحال باسم المنهج العلمى.

كيف يمكن التعامل مع هذه المشكلة؟.

ب.ل B.L

أنا إمبيريقى. أحاول أن أتتبع ما يقوم به الفاعلون. وإذا فعلوا أو قالوا أشياء معقدة، مثل قولهم إن الله جعلنا نفع، عندئذ أضع الله في الصورة بشكل جاد جداً وأتتبع الأمر حتى النهاية القصوى، ما نوع الوجود الذى يستغرق هذا النوع من الإله، بدلاً من تحية "القوة الحقيقية لله" جانباً باستكانته؟، لأننا "تعلم" بوضوح أنه "لا يفعل شيئاً". هذا الأسلوب قد طُبِّق حديثاً فى دراستين رائعتين لعالمين فرنسيين: ألبرت بييتيه Albert Piette وإليزابيث كلافيرى Elizabeth Claverie وعن طريقهما أصبح الله، فاعلاً مهماً جداً. الله يفعل أشياء ولم يعد ذلك النوع من الوهم الواضح الذى تجعله مهمة عالم الاجتماع يتلاشى. هذان البرنامجان البحثيان مختلفان جداً، جداً.

أبعد من هذا، أنت تميز بين التجمعات Collectives والمجتمعات (Latour, 1999c). ما الغرض من هذا التمييز؟ وكيف قد يرتبط بنظرية الموناد (الأحادى)؟.

ب.ل B.L

التجمع الأول فى العرف الحديث هو الطبيعة، وتعتبر غير سياسية، والثانى هو المجتمع، بهذه وذلك فقط أصبحا سياسيين، شرعيين ومعنويين بصورة

صريحة. إذا ما تتبعنا مناقشتي، وإذا ما أصبحت الحقائق الواقعية التي لا تقبل الجدل حالة راهنة خلافية أكثر وأكثر، فنحن ندخل مجتمعاً خطراً أو التحديث الثاني، ومن ثم يصبح الحد الفاصل بين التجمعين واهياً. الاجتماعى، كما قلت تماماً، ليس بالشئ الصواب الذى يدرس لأنه لا يوجد شئ فى العالم متجانس بدرجة كافية ليُكوّنه. أنت لا تستطيع أن تُقسّم أى شئ - شريط تسجيل، صفة وراثية، إلخ - إلى مكوناتها الطبيعية أو الرمزية إلى حد أبعد. لهذا فالسؤال يكون: كيف تجمعهم مرة أخرى ومن جديد؟ وهذا ما أسميه "تجمعاً". لكن المهم فى التجمع هو الفعل "تجمع". كيف تجمع؟

لقد فصلت مناقشتي إلى حد أبعد بكثير لأننى مهتم بمهمة التجميع، وبالسؤالين اللذين طرحتهما من قبل: أحدهما كم يكون عددنا؟، والآخر، كيف نحيا (نعيش) معاً؟. من وجهة نظري، إنها الدعوة إلى الانعقاد Convocation للتجمع هى مسئولية العلماء الاجتماعيين الآن وهو ما أسميه سياسة: التكوين التصاعدي للعالم المشترك. إنه واجب سياسى مختلف عن الماضى، الذى كان خليطاً من التحرر Emancipation والعلمية Scientism. أنا أحاول تجنب هذين الشينين وأتخيل مصيراً للعلوم الاجتماعية منشقاً عن الحديث، لأن علم الاجتماع على وجه الخصوص حدائى Modernist. فى الحقيقة، أنا أحاول ببساطة أن أفهم لماذا جانب كبير جداً من العلم الاجتماعى مجرد نفاية. إنه أمر غامض دائماً بالنسبة لى: كيف ليؤلاء الناس الممتعين فى تخصصات شائقة يتدبرون أمرهم لكتابة كل هذا الحشو الممل غير المفيد على الإطلاق. إنه ليس: لماذا العلوم الاجتماعية ليست علوماً بالفعل؟ ذلك هو هاجس Obsession علماء نظرية المعرفة Epistemologists. أنا ببساطة أحاول أن أفهم لماذا هم سينون بوضوح تماماً؟. لماذا هم بهذا السوء إمبيريقياً؟ لماذا توجد دراسات إمبيريقية مباشرة قليلة للغاية؟ هذا ما يهمنى أنا. أحد الحلول المحتملة، ولا أدعى أنه الوحيد، أنه كلما أصبح الأمر معقداً من الناحية

الفلسفية، الميتافيزيقية، أو الوجودية فعلى العلوم الاجتماعية أن تتوقف وتتحول إلى أسلوب تحررها. إنهم يقولون: هذا الأمر غاية في التعقيد، لنكن متعقلين. بهذه الطريقة، هم يعارضون محاولة الوصف بسبب اللجوء إلى التحرر أو المواءمة السياسية، التي ليست لديهم، بطبيعة الحال، لأنهم محجوزون داخل مبادئهم الجامعية، كأي شخص آخر. إلا أنني أحاول أن أتصور طرخا آخر، والذي سوف يكون، أولاً، علمياً أكثر - سوف يسمح للفاعلين أن ينشروا مبادئهم ونظرياتهم (عن الوجود) - ثانياً، سياسياً أكثر: دعوة الجميع إلى الاجتماع. مثل إيزابيل ستينجرز Isabelle Stengers، أنا أصور العلماء الاجتماعيين كدبلوماسيين هذا الجمع، عندئذ، أتساءل: كيف سنفعل هذا؟.

ن.ج N.G

بالنسبة للنصف الثاني من سؤالى، إذا وصلنا الأشياء أو الأحاد معاً ألا يفقد بطريقة ما خصوصيتهما (تقردهما) Singularity؟.

ب.ل B.L

نحن لا نعرف هذا قبل محاولة تجميع الجمع ونتحمل مقابل دعوتهم للاجتماع بالكامل. إذا أردنا كل الأرباب معاً فإنهم قد لا يريدون أن يفقدوا خصوصيتهم (تقردهم). ولهذا تعد فكرة الدبلوماسية (فن السياسة) مهمة للغاية: لتسجيل تلك الخصوصية كلما أمكن ولتجنب التقليل من شأن الاجتماع بأكبر قدر ممكن. على سبيل المثال، كانت الطبيعة أحد طرق التقليل من شأن الاجتماع وكذلك كان المجتمع.

كيف يمكننا إذن، أن نبادر بجمع الأشياء؟.

ب.ل B.L

هذا هو الهدف من عملي عن سياسة الطبيعة (Latour, 1999a). قدمت كتاباً كاملاً عن "برلمان الأشياء" والذي يستفسر عن كيفية تنظيمه. إنه فلسفة سياسية مجردة إلا أنه سؤال هام جداً. ربما يكون السؤال الأكثر أهمية بالنسبة للعلوم الاجتماعية. قدمت له إجابة سريعة للغاية مع نهاية القرن الماضي عن طريق دوركايم Durkheim من خلال خليط من التحرر والعلمية. إلا أن هذه الأسئلة أصبحت بطبيعة الحال شائعة جداً مرة أخرى، وعسيرة جداً وهذا ما أهتم به الآن.

ن.ج N.G

بعيداً عن هذا أنت كنت مشاركاً في معرض تصادم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية Iconoclash في كارلسرو Karlsruhe. هل يعد هذا تغييراً في الاتجاه بالنسبة لك؟ من خلال القطعة التي صاحبته لهذا المعرض - ما تصادم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية؟. نقول إن العرض استهدف تقديم صور، وأشياء، وتمائيل، وعلامات، ووثائق بطريقة توضح صلاتها بـ صور، وأشياء، وتمائيل، وعلامات ووثائق أخرى (Latour & Weibel, 2002). يبدو هذا منبثقاً عن اهتمامك العام بالشيئات وأشباه الأشياء لكن ما اهتمامك بالصور هنا؟ بصورة أكثر تحديداً، لماذا اهتمامك بالتصادم Clashing بدلاً من تحطيم (تحطيم Iconoclasim بدلاً من Iconoclash)؟.

إنه كان مشروعاً كبيراً جداً. ليس له صلة وثيقة بمناقشات العلوم الاجتماعية التي أجريناها منذ قليل، إنه متصل بدلاً من ذلك باهتمام آخر يخصني - دراسة أنثروبولوجيا الإيماءة النقدية.

ما إن اندمجت في هذه المناقشة حول الاجتماعي، زاد اهتمامي أكثر وأكثر فلماذا يكون النقد الطريقة العادية للسلوك بالنسبة للعلماء الاجتماعيين اليساريين، بما أني قرأت ماركس Marx وبينجامين Benjamin. لو أنهم يفكرون قليلاً جداً فذلك لأنهم منيكون جداً في فضح (كشف) الزيف Debunking لهذا أصبحت مهتماً بتحطيم الصور في أنثروبولوجيا هذه الإيماءة المجردة لانتهاك الطقوس الدينية Fetishes. وبطبيعة الحال يوجد تقليد تليد لمقاومة تقديس المعتقدات الدينية Iconoclast في العقيدة: البروتستانتية، البيزنطية، الكاثوليكية في مقابل الآخرين، وهلم جرا. هناك تقليد عريق على الإطلاق ومشوق إلى حد كبير وأنا أعرف عنه الكثير منذ هذا المعرض. وتوجد أيضاً حالة الفن الحديث، والمرتبطة كذلك بتقليد مقاومة أيقونية Inconoclastic قوى جداً. وأخيراً، يوجد الجدل في العلم حول النظرية في مقابل الحدس Intuition، وأيضاً الصواب القوي جداً الذي يوفره العلم من أجل كشف المعتقدات الزائفة. من ثم، يوجد مجال ضخم قمنا بتنظيمه في هذا المعرض والبيان المصور. هذا المجال تصادم Clash وليس تحطيم Clasm.

أنا نفسي لا يعني أن أكون مقاوماً للمعتقدات الدينية Iconoclast - على الرغم من اتهامي من بعض العلماء بأنني أحدهم - إلا أنني مهتم باستخدام تحطيم المعتقدات أو المؤسسات التقليدية Iconoclasm كموضوع عام بدلاً من حيلة (ذريعة)، ومحاولة أن أقول شيئاً ما بشأن النقد الذي ليس نقداً. هذا ما يسميه لوك بولثانسكي Luc Bulthanski "علم اجتماع النقد" Sociology of Critique بدلاً من علم "الاجتماع النقدي" Critical Sociology. أنا أعتقد أن النقد قد أفرغ نفسه

وخارت قواه. مرة أخرى هذا متطابق مع الاعتقاد في التحرر، مع تحديد مُعَيَّن للعلوم الاجتماعية، ثقة معينة في العمليات السياسية، واعتقاد معين بالتحديث المحتوم. إلا أن أينا من هذه الأشياء لا يزال موجوداً، لهذا فإن كل هذه الأسلحة العقلية للعلم الاجتماعى يجب أن تعود. هذا ما حاولت أنا وزملائي أن نفعله فى هذا المعرض، والذي كان تجربة رائعة لمحاولة تسطيح Spatialize المناقشات المعقدة. وبالمناسبة، أعمل على تنظيم معرض آخر فى ٢٠٠٤ عن مسألة تجميع الأشياء المجمعة. لأن السؤال القادم، بعد مسألة النقد، هو "كيف لنا الآن القيام بتجميع المُتَجَمِّع "The Collective"؟"، الذى كان بالضبط سؤالك السابق. كيف، على سبيل المثال، تقارن الإجراءات فى مجالات مختلفة من اللقاءات العلمية إلى بلابرا Palabres فى أفريقيا، على المستوى العلمى جداً؟.

ن.ج N.G

ماذا تعتقد الذى يمكن أن يتعلمه علماء الاجتماع من معرض مثل تصادم المعتقدات التقليدية Incono clash؟.

ب.ل B.L

لقد توقف علماء الاجتماع عن التعلم من مثل تلك الأنواع من الأماكن منذ زمن بعيد مضى! لقد حرموا أنفسهم من الفلسفة، والأدب، والفن. كان هناك عالم اجتماع واحد فى المعرض - لوك بولثانسكى Luc Bulthanski - لكنه العالم الاجتماعى الأفضل والأكثر إبداعاً فى فرنسا. بصرف النظر عنه، لا أعتقد أنه كان يوجد شخص آخر. المعرض فى حد ذاته كان غنياً بالأشياء والصور وقضايا الثيولوجى (اللاهوت) (والتي يحتقرها، بطبيعة الحال، العلماء

الاجتماعيون أو يفسرونها اجتماعيًا)، العلم (الذى إما يبجلونه أو يعشقون كرمه)، والفن (الذى يفسرونه اجتماعيًا باستمرار). لكن عندما تُفسّر الأشياء اجتماعيًا فإنك لم تعد مهتمًا بالأشياء بعد الآن. لم يكن هذا المعرض لينظم من أجل علماء الاجتماع ولكن للجمهور العام الذى يمكن أن يرفض الاعتقاد فى الاعتقاد الذى هم متهمون بالتمسك به! أردت فى لحظة ما أن أسمى هذا المعرض "انتقام المحافظين على القديم" **Revenge of the philistines**! أخيرًا، متسع لالتقاط الأنفاس بدون "تفسير اجتماعي"....

ن.ج N.G

فى النهاية ما الذى ما زال يجذبك إلى تخصص علم الاجتماع؟ وفى أى اتجاه تفضل أن تراه متجهًا فى المستقبل؟.

ب.ل B.L

أنا أميل إلى علم الاجتماع، لكن لا أميل إلى علماء الاجتماع! يوجد شيء يثبط الهمّة بعمق فى طريقة تفكير علماء الاجتماع بأن من حقهم عدم فحصهم بعناية لبياناتهم. نظرتى إلى علم الاجتماع متأثرة، بطبيعة الحال، بحقيقة أننى أعيش فى فرنسا التى أغرقت تمامًا بالدوركايمية **Durkheimism** الأسوأ احتمالاً، التى هى بمثابة علم الاجتماع النقدي لبوردو **Bourdieu** - إنه الأقل انتقادًا فى السيادة السوسيولوجية. لكن إذا نظرت إلى عمل بولثانسكرى (الذى اعتاد أن يعمل مع بوردو) إنه علم اجتماع غاية فى الإمتاع. حتى فى فرنسا يوجد علماء اجتماع جيدون جدًا، جدًا، إلا أنهم يعملون من خلال نماذج نظرية مختلفة تمامًا عن

الدور كإيمية النقدية. ولا يعنى هذا أنهم يعملون فى ضوء نموذجى البسيط عن علم اجتماع الرابطة (الجمعية) **Sociology of Association**. هناك الكثير من مجالات علم الاجتماع الممتعة جدًا.

لهذا نعم، فإنه على الرغم من كل ما قلت، أنا أعتقد فى التخصص. مثل كونت Comte، أنا كذلك أعتقد أنه ملكة Queen العلوم! أعتقد أن التخصص كتجمع لديه دور جوهري ليؤديه بنفس القدرة تمامًا من الأهمية التى تصورها كونت Comte – بطريقة مختلفة جدًا، لكنه مهم تمامًا. بعد كل هذا، ما أراه كونت لعلم الاجتماع كان أنه عليه أن يقوم بهذا العمل الدبلوماسى.

بالطبع، كان رجلاً مخبولاً تمامًا، والمجادلة بأنه على علم الاجتماع أن يراقب (يشرف على) كل العلوم كانت مثيرة للضحك. لكن فكرته عن علم الاجتماع أن يكون رئيس المراسم (التشريفات) للتجمع (النسخدم مصطلحي) كانت صائبة. لهذا، أنا أثق فى علم الاجتماع بنفس القدر تمامًا كما فعل كونت، لكن لأسباب مختلفة (عنه) جدًا.

أنا أعتقد أن علم الاجتماع مهم جدًا، لكننى لا أفهم لماذا هو محدود باستمرار؟. أحد القيود، أعرف، أن مصدرها أفكاره الشاذة عن العلم، لكننى أعتقد أن هذه قد تم التغلب عليها إلى حد ما من خلال دراسات العلم. قيد آخر، مصدره فكرة الاجتماعى أعتقد أن علم اجتماع الروابط (الجمعية) يتغلب على هذا العيب أيضًا. لهذا، أنا أعتقد أننا نحرز بعض التقدم. قد يكون ما نفتقده الآن نوعًا جديدًا من الأرقام، نوعًا جديدًا من البيانات الكيفية. عليك، عند مرحلة ما، أن تكون قادرًا على الحصول على نوع مختلف من الأعداد لنفس المهام التى اعتادت الإحصائيات أن تمنحها علم الاجتماع عند بداية هذا القرن. هذا هو العامل المحدد الآن، لكننى أثق كثيرًا فى التحول الرقمى Digitalization الذى يلقى الضوء على أو يُحوّل

الصلات (الروابط) الاجتماعية إلى مادية بطريقة قد تكون مستمرة جدًا من أجل منح علم الاجتماع الكيفي قوته الكمية. لهذا، أنا واثق جدًا في علم الاجتماع، إلا أنه لا يمكن أن يظل رهين الخمسينيات أو في أطلال الماركسية المحطمة. إنه لا يمكنه أن يستمر يستخدم ذخيرة معدومة، التي وإن كانت مهمة مع بداية القرن العشرين، بين الحروب ومن أجل إعادة البناء بعد الحرب، فقد استنفدت ذاتيًا.

REFERENCES

Latour, B. (1993) *We Have Never Been Modern*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, B. (1999a) *Politiques de la nature*. Paris: La Découverte.

Latour, B. (1999b) 'On Recalling ANT', in J. Law and J. Hassard (eds) *Actor Network Theory and After*. Oxford: Blackwell.

Latour, B. (1999c) *Pandora's Hope*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, B. (2000) 'When Things Strike Back - A Possible Contribution of Science Studies', *British Journal of Sociology*, Vol. 51, No. 1, pp. 105-23.

Latour, B. (2002) 'Gabriel Tarde and the End of the Social', in P. Joyce (ed.) *The Social in Question: New Bearings*. London: Routledge.

Latour, B. and Gallon, M. (1981) 'Unscrewing the Big Leviathan; or How Actors Macrostructure Reality, and How Sociologists Help Them To Do So', in K. Knorr and A. Cicourel (eds) *Advances in Social Theory and Methodology*. London: Routledge and Kegan Paul.

Latour, B. and Weibel, P. (eds) (2002) *Iconoclasm: Beyond the Image Wars in Science, Religion and Art*. Cambridge, MA: MIT Press.

Serres, M. and Latour, B. (1995) *Conversations on Science, Culture and Time*.

Ann Arbor, MI: University of Michigan Press.

الفصل الخامس

المعلومات مفعمة بالحياة

سكوت لاش

كتابك عما بعد الحداثة، وتحديدًا "علم اجتماع" ما بعد الحداثة *Sociology of Postmodernism* (Lash, 1995) مشهورة جدًا. كذلك من أوائل إلى وسط التسعينيات على ما يبدو أسقطت فكرة علم اجتماع ما بعد الحداثة من أجل نظرية التحديث الانعكاسي *Rflexive Modernization*، لماذا كان هذا؟

س.ل.ل S.L.

لم أفعل أبدًا بالفعل. أنا كتبت فصلًا في كتاب التحديث الانعكاسي مع أولريش بيك Ulrich Beck وأنتوني جيدنز Anthony Giddens، لكنني أسقطت أبدًا فكرة ما بعد الحداثة. كنت مؤلفًا للتحديث الانعكاسي (Beck, Giddens, and Lash. 1994)، ولكنني كنت دائمًا الرجل المنعزل بعيدًا. الآن لا أرى نفسي كثيرًا كالرجل الغريب. أرى تشابهات كثيرة بيني وبين أولريش بيك، ومختلف قليلًا مع أنتوني جيدنز. أعتقد أن جيدنز قد تحرك فيما بعد نحو موقف ليبرالي جديد Neo. Lidenal position، وإلى موقف إجماع عالمي بالنسبة للعلاقات الدولية. بمعنى أن، جيدنز سوف يبدو مشتركًا مع ديفيد هيلد David Held كنوع من الموقف الهابرماسي Habermasian، الذي يبرر التدخل العسكري لصالح الديمقراطية في حالات عديدة جدًا. كتاب بيك Beck الأخير، من ناحية أخرى شجع السلام الدائم الكانطي Kantian. يعارض هذا ذلك النوع من الإجماع العالمي الاتجاه الذي وجد في، لنقل، رؤية هابرماس Habermas المغايرة للشعوب كأنها متصلة في نوع من المعاهدات المترابطة. لهذا فإن موقف جيدنز وهيلد يمكن استخدامه لتبرير ذلك النوع من السياسة الخارجية لبوش - بلير Bush-Blair، بينما موقف بيك يكون أقرب لموقف "أوروبا القديمة" Old Europe. في هذا السياق أنا أتفق مع بيك.

لكن بالعودة بعدئذ أرى أن بيك وجينز كأنهما متماثلان تمامًا وأنا الشخص
المختلف. كانا هما الاثنين الحداثيين، وأنا كنت ما بعد الحديث. بمعنى، أنهما كانا
الاتجاه السائد أكثر منى. نظرية جينز كانت أنه يمكن أن يكون لديك المقدمة
الصغرى Subsumption للا عقلانية عن طريق العقلانية بطريقة أو بأخرى. لدى
بيك دائمًا فكرة قوية للعواقب غير المقصودة وأعتقد أنني انتقدته لكونه يشبه جينز
إلى حد كبير، الذى كان غير صائب. نعرف الآن أنه عن طريق جينز هناك العديد
من العواقب غير المقصودة، على الرغم من أنني أعتقد أنه جزئيًا من تأثير بيك. فى
الوقت نفسه، كنت مهتمًا بالأبعاد الجمالية Aesthetic والتفسيرية (التأويلية)
Hermeneutic للانعكاسية. إلا أن التحديث الانعكاسى لم يكن تمامًا إذن مساهمتى
الرئيسية، كما فى نفس الوقت الذى قُدمنا فيه، أوري Urry وأنا، اقتصاديات
العلامات والفضاء. (Economies of Signs and Space (Lash and Urry, 1994)

لهذا لا أعتقد أنني كنت ما بعد الحداثى فى هذا الوقت، على الرغم، أنني
لست بالتحديد ما يعنيه المصطلح إلى حد كبير.

ن.ج N.G

لهذا لم تشعر وقتها أن أشكال تفكير ما بعد الحديث - أعنى بها عمل
مفكرين أمثال ليوتارد Lyotard وبودريلار - قد فقدت بعضًا من جاذبيتها الفكرية؟.

س.ل S.L

لا، أنا لا أعتقد أنها فقدت جاذبيتها الفكرية، ولكننى لا أود تسميتهم ما بعد
الحديث فى حد ذاته. بالنسبة لى، التحديث الانعكاسى لم يكن بالكتاب المهم.
اقتصاديات الإشارات والفضاء أكثر أهمية بكثير ونُشر قريبًا من نفس الوقت.

هناك، لديك نزوة قوية لتدقق المعلومات ولأنواع أخرى مختلفة من التدفق. توجد تقريباً فكرة معلوماتية فيما يخص فكرة التدفق هناك وهى مهمة بالفعل. قد يراها بعض الناس ما بعد حداثية لكننى لا أعتقد أنها كذلك بالضرورة. من هذا الكتاب فصاعداً، المعلومات أو مجتمع المعلومات سوف يكون بالنسبة لى بنفس قدر أهمية ما بعد الحداثة. بالنسبة لى- قد أكون مختزلاً - تحدد ما بعد الحداثة بعمارة ما بعد الحديث، وأنواع معينة من الآثار الفنية Pastiche. وتلك الأنواع من الآثار الفنية والعمارة هى خليط غير منظم Mishmash من أشكال بائدة. ليس لها صلة بقوة الرغبة، بخطوط الانطلاق، بالحياة والطريقة التى نعيشها اليوم.

إلا أننى أود ألا أقول إن كتابات بودريار، وليوتارد مثل هذه، لأنها تتسجم أكثر بكثير مع ما يجرى. بالنسبة لى كان ليوتارد أكثر أهمية بسبب خطابه Discours، ومظهره Figure (Lyotard, 1971) وعمله عن الاقتصاد الليدى Libidinal economy (Lyotard, 1993) عنه بالنسبة للأخلاق المهنية Ethics. فكرة الدلالة المجازية Figural Signification وربما القوة المجازية فى كتابى "علم اجتماع ما بعد الحداثة" جاءت من ليوتارد. وبودريار، من جانبه، كان منشغلاً بدرجة كبيرة بنظرية الإعلام وفناني الإعلام فى التسعينيات، لكن تحول ولاؤهم الآن كثيراً جداً إلى ديروز Deleuze وجواتارى Guattari. بكل تأكيد ديروز مفكر عظيم وبودريار ناقد ثقافى مبدع جداً أكثر. لكن رغم أنه غير مسابر الآن، أعتقد أن بودريار لا يزال لديه الكثير من الأشياء ليقولها عن المستهلك، الثقافة، الماركات (العلامات التجارية) والإعلام. أفكاره عن "قيمة العلامة" "Sign Value"، عن الأشياء ذات الدلالة (بمعنى أنها ليست تعبيرات Representations)، عن الواقع المبالغ فيه Hyprreality وما زالت غنية بمضامينها بصورة مذهشة. لكن ما يسمى - عن القارة وبصفة خاصة فى ألمانيا

وهولندا - "نظرية الإعلام" أو النظرية غير الخطية Non-linear theory هو الآن إنعاش كبير جداً للمذهب الحيوي. Vitalism إنه بطبيعة الحال، ديلوزيان Deleuzian وقد أعاد بيرجسون إلى وسط الساحة. إنها سوف لا ترى نفسها بعد الحداثي. بعد الحداثي مصطلح سمح للخطاب الأكاديمي أن يدخل حوار الحياة اليومية. في الأسبوعين الماضيين، على سبيل المثال، (March 2003)، أشار الصحفيون إلى تصميم دانيال ليبزكايند Daniel Libeskind لموقع مركز التجارة العالمي ومتحفه اليهودي على أنه ما بعد حداثي، بمعنى أنه تاريخي ويحكي قصة. روبرت كاجان Robert Kagan أشار إلى السياسات الأوروبية الخارجية وافتراساتها الكانطية Kantain العامة عن السلام الدائم على أنها ما بعد حداثي، مقارنة بالحدثية الهوبزية Hobbesian (نسبة إلى هوبز Hobbes) ("للولايات المتحدة. ومع ذلك أين يترك هذا من عمارة وحضرية تدفق المعلومات وكما كانت تدفقات غير خطية (مثلاً، فن عمارة مماثل لافتراضات تدفق أورى Urry) وكتابي "اقتصاديات العلامات والفضاء" Economics of Signs and Space، ومؤخراً كتابي "تقد المعلومات"، Critique of information (Lash, 2002).

هذه ليست فكرة سردية a la libsekind، وبالتأكيد ليست الحدثية الكلاسيكية لنورمان فوستر Norman Foster وريتشارد روجرز Richard Rogers. أنا سوف لا أسمى هذه ما بعد حداثي، ولكن سأستخدم بدلاً منها مصطلحات مثل "معلوماتية" Informational "غير خطية" Non-linear أو حيوية الاتجاه Vitalist. في الحقيقة، حديثاً جداً قد استخدمت مصطلح "المذهب الحيوي" Vitalism وليس ما "بعد حداثي". أنا لست ضد ما بعد الحداثي تماماً، لكن مفاهيم مثل "اتصال" Communication "معلومات" Informtion "الحياة" Life و"الإعلام" Media تقوم الآن بنفس العمل الذي أدته ما بعد الحدثية لي في أواخر الثمانينيات.

(٥) فيلسوف إنجليزي (توماس هوبز) (١٥٨٨-١٦٧٩) أيد الحكم الملكي المطلق.

نقول إن "اقتصاديات" العلامات (الإشارات) والفضاء "كان الكتاب الأكثر أهمية بالنسبة لك من التحديث الانعكاسي" ماذا كانت العلاقة بين هذا العمل والأسبق "نهاية الرأسمالية المنظمة" (Lash and Urry, 1987)?

س.ل S.L

"نهاية الرأسمالية المنظمة" The End of Organized Capitalism كان حول التجزئة Fragmentation بمعنى أنه كان مرتبطاً بإشكالية التخصص المرن للتحول من المرحلة الفوردية Fordism إلى ما بعد المرحلة الفوردية Post-Fordism. التخصص المرن يركز على التفكير (اللا تكامل) الرأسي، الشركة ذات التسلسل البيروقراطي خارجية المصدر Outsourcing. نحن نرى أنه كمثال للتجزئة (التقسيم): تفكك المؤسسات والتنظيمات. من اتحادات التجارة إلى دولة الرفاهية للأحزاب السياسية الجماهيرية للأسرة. اقتصاديات العلامات والفضاء، في نفس الوقت يدور حول التدفقات Flows. إنه يتعلق بالتدفقات التي تنتج عن تفكك المؤسسات والبناءات. ترتبط إشكاليته أكثر بكتابات مانويل كاستي Manuel Castells. بكتاب ديفيد هارفي "شرط ما بعد الحداثة" (Harvey, 1989) Condition of Postmodernity، أو عمل أرجون أبادوري Arjun Appaduri. المهم أن هارفي (في ذلك الكتاب) وأبادوري (في مقالته الشهيرة حول الإعلام المسئول)، الصورة الفنية Technospace، إلخ (Appaduri, 1995) اقتربا من كتابنا "نهاية الرأسمالية المنظمة". تدفقات Flows، يبدو أنها تنتج عن التجزئة. الصلة (الرابط) الأكثر أهمية بالنسبة لي، ربما يكون الفصل المتعلق بثقافة الصناعات في اقتصاديات العلامات والفضاء، والذي التصق واتصل بكثير من الناس. قمنا بدراسة مؤسسة نيفيلد Nuffield Foundation عن ثقافة الصناعات في لندن وبحثنا

عن التجزئة الرأسية أو التخصص المرن، لثقافة الصناعات - الاستلهاًم الخارجى
Outsourcing. وذلك النوع من الأشياء. من ثم عند القيام بها ركزنا على نحو ما،
أولاً، على السلع ذات الماركات القيمة - **Brand Value** والتي تشبه قليلاً قيمة -
العلامة لبودريلار **Sign-Value**، وثانياً، على طريقة تدفقها. انتقلنا من النوع
المشكوك فيه - المتعلق بالشركات الصغيرة الناتجة عن "التجزئة الرأسية" - إلى،
نفس العينة القليلة، إشكالية الماركات، قيمة العلامة، والتدفقات. وهذه الإشكالية
الثنائية كانت أقرب للأفكار الرئيسية لاقتصاديات العلامات والفضاء، على الرغم
من أنها قد لا تكون مطورة بالكامل. فيما وراء هذا، فإن عملي يتعلق بمنطقين
استمرأ طوال العقود القليلة الماضية: أحدهما عن التجزئة، والآخر عن اللآ تبأين
De-differentiation. التجزئة كانت الفكرة الرئيسية **Theme** لنهاية الرأس مالية
المنظمة. بينما فكرة اللآ تبأين توطدت فى "علم اجتماع ما بعد الحداثة" الذى يفهم
التحديث كعملية تبأين، وما بعد الحداثة كعملية لا تبأين (تمائل). بطبيعة الحال،
نحصل على اللآ تبأين فى مناشدة بودريلار. لكن، حركة - الصورة **Movement-**
image لديلوز **Deleuze** (وبيرجسون) تدور حول اللآ تبأين لما كان أصلاً فى
مجال حيوية الصورة **Spirit- image**، وما كان فى مجال خلافة الحركة. فكرة
الحركة هذه كتدفق متمائل (غير متبأين) كانت رئيسية لاقتصاديات العلامات
والفضاء، وأعتقد أيضاً للأفكار مجتمع الشبكة وكذلك لنظرية عامل - الشبكة
Actor- network Theory. إنها جزء ومجموعة من إشكالية الحيوية. وهذه هى
الخطوة الهامة التى اتخذها هاردت **Hardt** ونيجرى **Negri** (2001) فى
"الإمبراطورية" **Empire**. حيث قصرا إشكالية التدفقات - عن طريق ديلوز
Deleuze - فى نظرية الحيوية كاملة النضج، التى تصبح فيها تدفقات الحياة
التدفق الرئيسى الحاكم. كتبت، فى فترة أحدث، عن التجزئة فى الاستلهاًم الخارجى
للذاتية نفسها. هذا استلهاًم خارجى للخبراء مثل، المحللين النفسيين، المدربين
الشخصيين، جراحى التجميل. إنه أيضاً استلهاًم خارجى للموضوع بالنسبة

للتدفقات: إنه حيث يصبح جريان Flux الذاتية مخلذا (أبدياً) كتدفق. هذا يتصل بالطبع، بصورة هامة بتجسيد (تبرير) Externalization ماكلوهان McLuhan للجهاز العصبى بالشبكة العصبية للقرية العالمية. تتحدث سيليا لورى (1997) Celia Iury فى هذا السياق عن "ثقافة الجراحة الترقيعية" Prosthetic Culture لكن بالنسبة لى، فالاستلهم الخارجى للذاتية أصبح فى نفس الوقت لا مبالاة جديدة للذات، انطواء للذات فى التدفقات. هذا، بطبيعة الحال، لا يعنى أن التدفق هو السائد ولا وجود للثقافة. التدفقات العالمية الجديدة تقوى، كما كانت، من خلال تكوين بناءات صغرى Microstructures عالمية بارزة (Karin Knorr Cetina)، أو بناءات طبيعية أكبر إلا أن هذا يكون من خلال استواء أكثر عمومية للتلازم. فهمى الابتدائى للتلازم Immanence كان فى التمييز المضاد للتجاوز Transcendence. واجهت هذا كطالب لمرحلة الدكتوراه عند قراءة "بناء الفعل الاجتماعى" Structure of Social Action ، تالكوت بارسونز (Parsons. 1967)، لكن أود الآن أن أتحدث عن التلازم من خلال ديلوز Deleuze.

ن.ج N.G

أود الرجوع إلى كتاب "التحديث الانعكاسي" للحظة لتحديد موقع فكرى. فى خلاصة هذا العمل (Beck, Giddens and Lash. 1994: 1999) تجادل بأن الحوارات بين اليسار واليمين الذى يميز النظرية الاجتماعية فى الستينيات والسبعينيات فوجئت عن طريق معارضة جديدة بين الفهم العقلانى أو العلمى من ناحية (على سبيل المثال الماركسية الألتوسيرية) Althusrian Marxism، والرؤى الثقافية أو التأويلية (لمارى دوجلاس Mary Douglas وجاكييه ديريدا Jacquen Derrida كما نقول) من الناحية الأخرى، أين تضع كتاباتك من خلال هذا التعارض؟.

يعد عملي توليفة مسلية من التدفقات والأنظمة غير الخطية من ناحية، ونوع معين من تأويلات الاسترجاع Retrieval (من ريكوير Ricoeur) من ناحية أخرى. ولهذا، ولأكون أميناً من المحتمل ألا يتدرج عملي تحت أى من المعسكرين. توجد تأويلات الاسترجاع فى "حادثة أخرى" Another Modernity عقلانية مختلفة (Lash. 1999) A different Rationality، لكننى أعتقد أن معظم عملي يدور حول التدفقات Flows، الخلل التنظيمى Disorganization، التزامم Immanece، الانهيار Collapse، واللا تباين De-differentiation. من ثم فإنها لا تتوافق تماماً فى ذلك التجاور Juxtaposition، ماعدا أننى مهتم، إلى حد معين، فى تأويلات الاسترجاع والذاكرة.

ن.ج N.G

إلا أنه يبدو أن إطار عمل من الفهم التأويلي (التفسيرى) والعملي يدعم قراءتك للتراث السوسيولوجي. وبصورة أكثر تحديداً، يبدو هذا مستمراً مع قراءتك للفلسفة النقدية لكانط Kant. فى "حادثة أخرى" "عقلانية مختلفة" (167, 17 - 116: 1999) استطردت بعدد من الأسطر من الفكر الاجتماعى عن الفاصل الذى وضعه كانط بين الفهم Verstand (ما يسمى فيهما، على الرغم من أنه ليس بمعناه التفسيرى) والتفسير (التبرير) Vernunft (الأفكار أو قيمة التبرير). من خلال الأسبق (رغم التوسط عن طريق الكانطية الجديدة)، تقول يأتى الفكر الوضعى لدوركايم، بينما يبرز من الأخير علم الاجتماع التأويلي والفلسفة الحيوية Lebensphilosophie لنقل لكل من ديلثي Dilthey وزيميل Simmel. ويبدو أن فيبر Veber يقع فى مكان ما بينهما. هل هذه قراءة صحيحة لموقفك؟.

سوف لا أقول إنه موقف لكننى أعتقد أنك فهمتني تمامًا. تعنى *Verstand* الفهم بينما *Vernunft* تعنى التبرير (السبب) - الإله، الحرية، الشيء فى ذاته *The thing-in-itself*. بكل تأكيد جاءت التأويلات (التفسيرات) والفينومينولوجى يعثرون على الشيء ذاته من خلال نوع ما من الاختزال المتجاوز *Transcendental*، بطريقة أو بأخرى. بدأ هذا مع هوسرل *Husserl*. وحقاً أيضاً بالنسبة لهيدجر *Heidegger* بدرجة أكبر فى الاختزال العالمى، كما أن ديريدا *Derrida* وليفيناس *Levinas* لهما جذورهما فى الفينومينولوجى. فكرة الاختلاف فى التفكير *Deconstruction* فينومينولوجية أساساً، كما أنها أوسع (أرحب) من فكرة الاختلاف فى المذهب الحيوى *Vitalism* لديلوز *Deleuze*. يوجد جاذبية واستحواذ مطلق بالشيء فى ذاته، حتى فى شوبنهاور *Schopenhauer* استطراد فى كتابته عن جورج زيميل *G. Simmel*، والأنا أنا مقتنع أن المذهب الحيوى أو الفلسفة الحيوية لا تنتمى إلى أى معسكر لكن فى "حادثة أخرى"، عقلانية مختلفة نحيت بالفعل الفلسفة إلى الجانب التأويلى. وضعت هذا بين الفلسفة الحيوية (المذهب الحيوى *Vitalism*) فى جانب، والفلسفة الوضعية فى الجانب الآخر وفيرر *Weber* فى الوسط وزيميل مع الفلسفة الحيوية، والذى ربما كان صواباً، ودوركايم مع الوصفية، وهذا صائب جزئياً. الفينومينولوجى والتأويلية لدى هيدجر *Heidegger*، جادامر *Gadamer* أو ريكور *Ricœur* جاءتا بالفعل من التبرير *Vernunft* لأنهما يحاولان تكوين وجهة نظر عن الشيء فى ذاته. وقد فُتتا واستحوذت عليهما الفكرة كما فى الرومانسية *Romanticism* - لكننى أعتقد أن الفلسفة الحيوية تستوجب أحادية *Monism* رصينة. كل من الوضعية والتأويلية لهما افتراضات مزدوجة، وكل منهما يختلف مع الآخر إلى حد معين. إلا أن الفلسفة الحيوية لا تقبل الحد الفاصل بين الفهم *Verstand* / والتبرير *Vernunft* فى حين

يقبل كلاهما ذلك. ومن ثم، فإن ما يأتي من الفلسفة الحيوية، مثلاً نظرية الإعلام، ولكن أيضاً بعضاً من نظرية الشبكة **Network Theory**، وبعضاً من لاتور **Latourel** ونيجري **Negri**. يتضمن هذا قليلاً من الثورة في مجال علم الاجتماع، والذي يجب أن يحدث الآن (وإلا يصبح علم الاجتماع غير مناسب بصورة متزايدة). الثلاثة فصول الأخيرة "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" تنتهي بانتهار الفاصل بين الفهم/ والتبرير، بينما أتحدث عن مادة معلوماتية مع كل من فيريليو **Virilio** وبينجامين **Benjamin**. إلا أنني لا زلت أعتقد أنه فاصل له فائدته.

ن.ج N.G

هناك مشكلة أخرى تعاملت معها إنها التفاعل بين النظرية الاجتماعية والثقافية. تقدم كتاب "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" في النظرية الثقافية بنفس المستوى تماماً ككتاب في علم الاجتماع - أيضاً أنت أستاذ في علم الاجتماع ومدير مركز الدراسات الثقافية في كلية جولد سميث **Goldensmiths** بجامعة لندن. هل تجد أي توتر بين اهتمامات النظرية الاجتماعية والثقافية؟ وكيف ترى إمكانية مبادرتنا اليوم للتمييز بين الاجتماعي والثقافي إذا كان هذا ممكناً أو مرغوباً؟.

س.ل S.L

ربما يكون الشيء الأكثر إمتاعاً الذي أستطيع القيام به هو عدم الإجابة تماماً عن السؤال ولكن الاقتراب منه على الهامش. مقدمة "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" كانت حيلة إلى حد ما. حيث حاولت جذب القراء من كل صوب. إلا أنها لم تكن عوناً إلى حد كبير عندما قرأ الناس الكتاب كما أراد. لكنني حسب اعتقادي أعتبر نفسي عالم اجتماع. وأنا كذلك بالفعل. إذا عملت مع مُنظّرين معماريين أو إعلاميين، إذن أنا عالم الاجتماع الذي يرجعون إليه، وكتبى فى المكتبة فى

تصنيفات علم الاجتماع أو النظرية السوسيولوجية. لقد أوقفت عدم تحديد هويتي بعلم الاجتماع وهو ما كنت أفعله قليلاً في السابق. أصبحت مهتماً مرة أخرى بجورج زيميل **George Simmel** وجبرائيل تارد **Gabriel Tarde** منذ العام الماضي تقريباً وهو ما عاد بي إلى علم الاجتماع. أكثر من هذا أن برونو لاتور **Bruno Latour** وموريزيو لازاراتو **Mourizio Lazzarato** جعلاني أعتقد أنه يوجد نوع ما من علم الاجتماع الأوحـد **Monist** الذي يجب ألا يكون علماً وسطاً **Mediology** فحسب. وبالنسبة للتوتر بين النظرية الاجتماعية والثقافية أنا بالفعل لست منزحاً بشأنه. أنا أحاول فقط أن أنشئ مركزاً بكلية جولد سميث دون الحاجة إلى عدد كبير جداً من علماء الاجتماع به. خلاف ذلك لن يكون مركزاً للدراسات الثقافية. لكنني مسرور لكوني عالم اجتماع، ولن أنكر.

ن.ج N.G

لكن ما الجاذبية المستمرة لك في علم الاجتماع؟ هل لا تزال تشعر أنك تعمل في مجال النظرية الاجتماعية؟

س.ل S.L

أفترض أنني أكون، حتى لو لم أشعر بأنني هكذا. نتحدث بطريقة هزلية عن النظرية الاجتماعية دون فكرة أصيلة عن الاجتماعي. لقد تغيّر، هناك وساطة شاسعة في كل شيء. أفترض أن الكلمتين اللتين سوف أستخدمهما لوصف ما يجري هما الإعلام **Media** (أو التوسط العام **General Mediatization**) والاتصال **Communication**. كل شيء أصبح اتصالاً بطريقة ما، بما في ذلك النظرية اللاخطية بوحداتها (مفرداتها) المتواصلة أو مهما شئت تسميتها. لقد قلت

إن علم الاجتماع لم يكن يتعايش مع هذا، لكن كثير من علماء الاجتماع يتعايشون، بالنسبة لى، فإنها مسألة إعادة القراءة المبدعة - على سبيل المثال، أقرأ كثيراً الآن لبك Beck فى موضوع النظم اللا خطية Non-linear Systems، لاتور Latour فى موضوع السطح العام للتلازم وشبكات الفاعل. أعتقد أن المجتمع أصبح متشابكاً بطريقة كبيرة، وهذه الشبكات عبارة عن علاقات وسائطية (غير مباشرة) Mediated بدرجة كبيرة، حيث لديك وسائل إعلام تقنية تربط الناس حتى فى وسائل المواصلات. لا يوجد فى الواقع مفر من هذا. لا نستطيع أن نتحدث عن الإعلام والمجتمع بعد ذلك لأن الإعلام فى المجتمع. ربما أنه الإعلام أو مجتمع وسائطى حيث تبدلت فيه العلاقات الاجتماعية بصورتها القديمة بعلاقات اتصالية بدرجة أكبر. إلا أنه ما يبدو غالباً إلى حد كبير أن علماء الاجتماع هم الذين يدركون هذا اليوم أيضاً. وتفسيري هو أن بيك Beck ولاتور Latour فى ذات الوضع إلى حد بعيد. وكاستل Castells (2000) أيضاً عن طريق الصدفة بكتابه "ظهور المجتمع الشبكي" The Rise of the Network Society والذي لم يقد بتفسيره فى الواقع. لكننا يجب أن نحذر أيضاً ألا نفهم المجتمع على أنه شبكة عامة من التدفقات. وبناء على إلحاح كارين نور سيتينا Karin Knorr Cetina، توجد أنساق أصغر (مايكرو) Microstructures بارزة - مثل الأسواق الجديدة - ليست شبكات على الإطلاق. يوجد بدلاً منها سلاسل هرمية عالمية موسومة - لنقل، مثل نيكى Nike، أو ديزنى Disney - الممتدة عبر تكامل أفقى عالمى ورأسى أيضاً حتى نقطة البيع. هذه ليست شبكات.

ن.ج. N.G

أنت نفسك تتحدث عن حادثة أخرى وعقلانية مختلفة (Lash, 1999). ما الذى يجب أن تكون عليه هذه الحادثة وهذه العقلانية؟.

إنه كان عنواناً استفزازياً ذلك الذى وصلت إليه مع محرر بلاكويلز Blackwells آنذاك. حصلت عليه من كتاب أعتقد أنه بعنوان "عدالة من؟ أى عقلانية؟" *Whose Justice? Which Rationality?* (1988). عُنيت بحداثة أخرى، الحداثة التى تختلف عن العقلانية ونظرية المعرفة *Cognitivism*. كما عُنيت أيضاً شيئاً مختلفاً عن الحداثة الجمالية *Aesthetic*. والتى غالباً ما تكون مجردة تماماً. ما عُنيت به بدلاً من هذا فكرة ما من الأساس *Ground*: شيئاً ما ينبعث من النقد الرومانسى للمذهب العقلانى. بالنسبة لى ربما يكون المنظرون الرئيسيون: هيدجر *Heidegger*، وهيجل *Hegel* وجادامر *Gadamer* كان هناك شيء ما من الأساس، من "الحياة - فى - العالم" "*Being-in-the-world*" ليؤلاء المفكرين التى كانت جزءاً لا ينفصم عن (جوهر) الحداثة. أنا حاولت استرجاع هذا فى الكتاب - اليوم - وحتى نهاية الكتاب فى مناقستى لوالتر بينجامين *Walter Benjamin* - الحداثة الأخرى كانت الأكثر حضوراً بالنسبة لى فى تصور الذاكرة، سواء فردية أو جماعية. هذه الذاكرة إنسانية بالنسبة لى. "العقلانية المختلفة" فى العنوان ليست لا عقلانية ولها منطقها (مبررها)، مع أنه ممكن أن يكون منطق المماثلة *Analogy*.

ن.ج N.G

هل يوجد موقف هيجلى يعزز هذا المشروع؟ لأنه خلال "حداثة أخرى، عقلانية مختلفة" يبدو اهتمامك باستهلال مسافة *Space* ثالثة على سبيل المثال: بين أو وراء ان فهم *Verstand* أو التبرير *Vernunft* تجاه ما يمكن تسميته الجمالى *Aesthetic*، أو بين أو وراء الخطاب *Discourse* والشكل *Figure* نحو الإحساس *Sensation*. نتحدث فى مقدمة هذا العمل عن "الوسط المهشّم" *Broken Middle*، هل تحاول بطريقة ما أن تستدعى هذه المنطقة؟.

شيان مختلفان يحدثان هنا. معظم الكتاب يدور حول ما يشبه الوسط المهشم، إلا أن الوسط المهشم يختلف عن الإحساس. الفصول التسعة أو العشرة الأولى تدور حول ذلك. حيث إنني أبحث عن هذه المنطقة. الوسط المهشم لجيليان روز Gillian Rose (1992) هو تلك المنطقة. إنها منطقة تتعلق بتأويلات الاسترجاع Retrieval - إنها يمكن أن تكون تقليدًا، نسيجًا حشريًا، قد تكون المؤشر الرمزي Semiotic Index الذي يرتبط مباشرة بالواقع الملموس. وبعض من ذلك، نعم، يرتبط بهيجل تمامًا. وبمقابلة كانط Kant بهيجل تجدني مع هيجل Hegel. ولأكون محققًا بهذه الطريقة استقدت كثيرًا من جادامر لأنه على ما أعتقد هيجلي متعمق. وأود أيضًا أن أفهم هيدجر ليس كمضاد Anti ولكن كأحد مؤيدي هيجل Pro-Hegelian. وإلى هنا، أنا أتفق مع جيليان روز كثيرًا جدًا. مع أنها دائمًا توصل كل شيء من خلال ما يشبه القانون، الذي لا اعتبره مؤصلًا إلى حد بعيد. أنا أحاول أن أنتقل إلى ما هو أكثر تماسكًا بكثير. تجده في بعض الفصول النسيج الحضري Urban Fabric، وفي بعضها الآخر الذاكرة أو التقاليد. جيليان فعلت هذا أيضًا ولكن عن طريق صياغة الأساس كقانون، الذي غالبًا ما يكون مجردًا. لكنها تفعل هذا ببراعة: إنها كاتبة رائعة ومفكرة أصيلة (مبتكرة).

في نفس الوقت الشيء المحسوس مختلف. في "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" قبل الفصول الخاطفة عن لاتور Latour، فيريليو Virilio وبنجامين Benjamin، كتبت فصلًا أسميته "الخطاب" "Discourse"، الشكل Figure، الإحساس Sensation. أنا أعمل من خلال القطعة الأدبية المؤثرة لليونارد Lyonard "الشيء المرهون Figure forclosed" الذي يتصدى للطبيعة غير الشسية Anti-figural nature لليهودية Judaism. أنا أحاول أن أطور منظرًا (مناقشة) تنتقل من الشكل إلى الإحساس. هنا، الخطاب يشبه التمثيل (الرمز) Semiosis،

بينما يشبه الشكل التمثيل الأيقوني Iconic، ويعمل الإحساس من خلال البداهة Immediacy التى هى أقرب إلى الدليل (المؤشر) الرمزي. الإحساس أكثر. الإحساس شيء أكثر بداهة Immediate بكثير من الشكل. بالنسبة لى، الخطاب، الشكل، الإحساس، تَوْضَح مثل رمزية، تصويرية، وواقع لاكان Lacan. فى النقد الثالث لكانط Kant (نقد الحكم Critique of Judgment) لديك الجميل، الذروة، والخيال والفهم، ومع صدام التصنيفات فى النقد الثالث ينطبق خيال كانط Kant تمامًا على تصويرية لاكان Lacan الذى يُعد شكلًا بالنسبة لى. ينطبق الفهم إلى حد ما على رمزية لاكان Lacan. ولكننى أريد أن أَقْتَضِب كل هذا وأنتقل مباشرة إلى الإحساس، إلى الواقع. وهذا مختلف، وينتقل إلى موقف الفلسفة الحيوية، نوع من موقف ديلوز - نيتشه Nietzsche - Deleuze الذى يختلف برحابة بالنسبة للأعمال الهيكلية. وهذا بدوره يعد نوعًا من الفصل الانتقالي المؤدى إلى الفصول الثلاثة المفعمّة بالحياة عن فيريليو Virilio، ولاتور Latour، وبنجامين Benjamin.

ن.ج N.G

كيف تُشكّل هذه الأجزاء من الكتاب وحدة متماسكة إذن؟.

س.ل S.L

إنها لا تتماسك كما يجب. ثلثا الكتاب يعبر عن موقف شبه هيجلى Quasi-Heglian، والباقي يزعم أن كل هذا ينشطر إلى إحساس، إلى تدفقات. لهذا، فى النهاية تصبح الحداثة الأخرى فى الكتاب الخلفية، التى تأتى من المذهب الرومانسى: حداثة هيجلية مؤصلة Grounded أكبر بكثير للذاكرة والتقاليد (والتي تصاحب فقط الحداثة لأنك تنظر إلى الوراء). وفى الجزء الأخير من الكتاب العنوان لا يتوافق جيدًا بصورة شديدة. أنت تتحرك خلال عالم من تدفقات

المعلومات العالمية الكثيرة جدًا. التحول إلى هذا يكون فى الفصل المتعلق بالإحساس. إلا أن هذا التعارض هو التعارض الحقيقى أو التوتر الذى نعيش فيه بشكل نهائى. من ناحية، نحن نعيش فى ظل تلازم تدفقات المعلومات (الفصول ١١-١٣ من الكتاب). من الناحية الأخرى نحن ننذب اختفاء الأساس: نحن ننذب فقدان الذاكرة الفردية والجمعية. نحن بحاجة إلى استرداد هذا لكن لا نستطيع، علاوة على ذلك لا يزال جزءًا لا ينفصل عنا. بهذا المعنى، لكى تكون ما بعد الإنسان Post-human يعنى أيضًا إلى حد كبير أن تكون إنسانًا. وبهذه الطريقة نحن نشعر بالكآبة.

ن.ج N.G

تقول أيضًا فى مقدمة "حادثة أخرى، عقلانية مختلفة" إنه 'عمل فى صميم توكيد الثقافة التكنولوجية"، بينما "فى نفس الوقت تقديم لواجب العزاء" "Mourning" (Lash, 1999: 15). يوصلنا هذا إلى عملك الأخير عن المعلومات ونظرية المعلومات ونظرية الإعلام. هل تصف "نقد المعلومات Critique of Information" أيضًا (Lash, 2002) على أنه تقديم للعزاء؟.

س.ل S.L

حادثة أخرى، عقلانية مختلفة يمثل طبيعة العزاء (الحداد). ما يُعزى فيه هو الأساس. ما يُعزى فيه هو الذاكرة أو التقاليد، أو ما تم تجويفه: ما يتم التعزية فيه هى التقسيمات الرمزية. السياسات المعاصرة فى عصر المعلومات، فى هذا العصر للأنشطة المتلازم للتدفقات والنظم اللا خطية، يجب أيضًا أن يكون بطريقة ما سياسات انكابة Melancholy. هذه هى الصلة وأنا لا زلت بطريقة أو بأخرى أعتقد ذلك. نحن قَدَرْنَا أن نكون إيجابيين بالمعنى الذى يعنيه نيتشه، ومع ذلك نحن نُعزى الهوية الجمعية Collective والفردية الطيفية إلى حد كبير الآن.

لكن كيف يستقر ذلك بجانب تأكيد الثقافة التكنولوجية؟.

س.ل S.L

حسنًا، أعتقد أننا لا نستطيع الرجوع إلى الوراء. نحن نعيش ثقافة تكنولوجية وهذا يعنى تأكيدها واستخدامها. نحن إيجابيون فيما يتعلق بالإثارة (المتعة). وإمكانياتها، لكننا نعى أيضًا أن ذلك يجب أن يتعامل مع وفاة الإنسان Human.

ن.ج N.G

هل تصنف "تقد المعلومات" على أنه تقديم للعزاء إذن؟

س.ل S.L

لا، مطلقًا، لا يوجد عزاء فى هذا الكتاب أبدًا. إنه جزء من شخصيتى المتناقضة. فى كتاب "علم اجتماع ما بعد الحداثة" أيضًا لدى ما بعد الحداثة (١) وما بعد الحداثة (٢): رقم واحد كان أكثر رومانسية، تأصيلًا، وتفسيرًا، الآخر كان معلوماتيًا جدًا وبعد - بعد. لكن "تقد المعلومات"، مثل "اقتصاديات العلامات والفضاء"، له جانب واحد فقط، إنه الحديث المفرط Hyber - modern. هناك طريقة محتملة للخروج من هذا (لكننى لست متأكدًا إن كنت أريدها) وذلك من خلال فكرة الذاكرة. الشيء الذى يقلقنى فيما يتعلق بالتخلى عن الأساس والعزاء هو فقدان فكرة ذات معنى للذاكرة. فالتقاليد ليست بأهمية الذاكرة. الطريقة التى أفهمها دائمًا كانت أنك بحاجة إلى نوع ما من الثنائية Dualism، بالتأكيد عندما تعزى (تدب) أيضًا الأساس المفقود هناك ثنائية ضمنية، حتى لو كانت ثنائية طيف (خيال) وهو ما يُعد شكلًا لم يعد موجودًا بعد ذلك. لكن هناك طرقًا أخرى للتفكير حول الذاكرة،

وبالتأكيد كل من ميشيل سيرس Michel Serres ودانيال ليبكايند يعلنان ذلك برؤية (البحث عن) الذاكرة ذاتها في التكنولوجيا. لهذا، قد يكون من الممكن أن تبقى داخل تكنولوجيا أحادية Monism وتظل محتفظاً بفكرة الذاكرة من داخل تلك الأحادية. أنا لست متأكدًا أنني أريدها، لكن ربما تستطيع أنت أن تفعلها.

ن.ج N.G

استيعابك لثقافة المعلومات المعاصرة. تحديدًا في كتاب "تقد المعلومات" يبدو أنه يقوم على نظرية الأشكال التكنولوجية للحياة، ما تلك الأشكال؟.

س.ل S.L

فصل "الأشكال التكنولوجية للحياة" أحد الفصول المهمة في الكتاب، لكن أراه الآن بصورة مختلفة تمامًا. الشيء المضحك أنه لم يكن فصلًا مروجًا للمذهب الحيوي Vitalist - لقد بدأ بفكرة ويتجنسيتين Wittgenstein عن أشكال الحياة ثم يقدمها من خلال وسائط تكنولوجية، "أشكال الحياة" تستند هنا إلى ما يسمى المنظرون الفرنسيون - من موس Mauss حتى ليوتارد Lyotard - رابطة اجتماعية Social bond (lien social). إلا أن الوساطة التكنولوجية تجعل أشكال الحياة (وأشكال الحياة هي أساليب الحياة، هي الثقافة) تصبح ثقافة عن بعد Culture-at-a-distance. إنها تجعل العلاقات أكثر انتشارًا Sporadic، كثافة وتوسعًا: مكثفة ومتباعدة في آن واحد. من ثم، فإن تمتع الرابطة الاجتماعية لأشكال الحياة بقدسية قدمها أصبح الرابطة الاتصالية Communicational bond للأشكال التكنولوجية للحياة. مرة أخرى، أعني بالاتصال شيئًا غير سردي: إنه مكثف ووقتي (حيث إنه أكثر إيجازًا وكثافة) وممتد مكانيًا عن السردى. مثل هذا التكثيف Compression الوقتى والمورفولوجى الآن أيضا والممتد مكانيًا يكون فقط

من خلال الوساطة التكنولوجية. لم تعد هذه الوساطة التكنولوجية من خلال وسائل الإنتاج، ولكن عبر وسائل الاتصال، وتشتمل هذه على وسائل النقل. ويقف هذا متعارضاً مع الرابطة الاجتماعية الكلاسيكية، سواء كانت الرابطة الكلاسيكية تخص المجتمع المحلي (Tradition) Gemeinschaft (التقاليد) أو المجتمع الكبير Gesellschaft (الحداثة) (Modernity). بزوغ الأشكال التكنولوجية للحياة يقابل تجزئة المؤسسات الحديثة، وفي الحقيقة تحل محل أو تتولى أمر الرابطة الاجتماعية للعلاقة الرئيسية إلى حد كبير. وهذه هي الرابطة الاجتماعية - التي تقوم على المؤسسات والمنظمات (بما في ذلك المصنع) - تصبح مُستبدلة إلى حد كبير بالرابطة الاتصالية.

ن.ج N.G

ما مفهوم الحياة الذي تتعامل معه هنا إذا لم يكن مفهوماً حيوى الاتجاه
Vitalist one ؟.

س.ل S.L

إنه ليس مفهوماً حيوى الاتجاه، إلا أنني أريده أن يكون حيوى الاتجاه. كان يجب أن يكون إلا أنه لم يكن الآن. تختلف فكرة الاتجاه الحيوى للحياة كثيراً عن فكرة ويتجنشتين لها. حيث إن فكرة ويتجنشتين فينومينولوجية إنسانية الاتجاه بصفة أساسية. في نفس الوقت، فإن فكرة الاتجاه الحيوى للحياة تبدأ بأنواع من الأمور أبسط إلى حد بعيد منا نحن البشر. تبدأ في الحقيقة بمادة غير عضوية Inorganic matter وعندما نستطيع أن نبدأ مع غالبية مؤيدى (أنصار) الاتجاه الحيوى. إنه يمكن أن يكون فريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche في الإرادة نحو السلطة The Will to Power (Neitzsche, 1968)، أو جابرانيل تارد Gabriel Tarde

وخاصة كتاباته عن المونادولوجى (الأحادية) Monodology، أو بيرجسون Bergson فى "المادة والذاكرة" (Bergson, 1991) Matter & Memory، أو لدى ديلوز وجوتارى Delcuze & Guttari. المذهب الحيوى Vitalism عكس المذهب الآلى Mechanism. فى المذهب الحيوى، المادة تنظم ذاتياً Self-organizing أو تحدث ذاتياً Self-causing. أما فى المذهب الآلى السببية Causation خارجية. لكن عادة يوجد تدرج حيوى فى السببية الذاتية بالمعنى الأرسطى. لهذا، فإن المادة غير العضوية لديها القوى الأضعف للتنظيم الذاتى، المادة العضوية لديها القوى أكثر بكثير، الحيوانات أكبر من حيث الذاتية السببية أيضاً، والرب God أو ما يسميه نيشته "سوبر مان" Übermensch الأكثر تنظيماً ذاتياً.

يبدأ المذهب الحيوى Vitalism بافتراض، من تارد Tarde، حول الاختلاف الأساسى. هذه الأحادية الليبنتزىة^(*) Leibnizian Monodology كما تختلف عن المذهب الذرى الكارتيزى Cartesian atomism. فى المذهب الأحادى، تمثل المادة البسيطة اختلافاً، بينما فى المذهب الذرى، المادة البسيطة الهوية Identity. لهذا تبدأ باثنين يشتركان فى علاقة كما كانت ذات موضوعية متبادلة Inter- objectivity.

هذه العناصر الأحادية تشترك منذ البداية فى علاقة عاطفة وتواصل، ومن ثم هناك أكثر من سبب واحد يربطهم مع بعضهم البعض. كل واحد يفهم الآخر هذا بالفعل ما يقوله بيرجسون Bergson فى "المادة والذاكرة". حيث يعى كل واحد ذلك الجانب فقط من الآخر الذى يتماشى (يتوافق) مع مصالحه.

كل واحد يقوم بفعل معين ويفصح عن حركة معينة من خلالذبذبة أو رنين معين للآخر، مرة أخرى يتفق مع المصالح المحددة لهذا الفرد. من ثم يمارس الفرد

(*) ليبنتز جوتفريد Leibnitz Gottfried (١٦٤٦-١٧١٦) فيلسوف ورياضى المانى....قال بعدم التعارض بين الإيمان والعقل (المترجم).

الأول تأثيراً على الثاني. بطبيعة الحال، سوف يتفاعل الثاني نحو الأول بما يتفق مع مصالح هذا الفرد الثاني، وعندما يوجد فاصل بين الفعل ورد الفعل يكون هناك، حسب رأى بيرجسون، ذاكرة. توجد مع هذا الفاصل فقط حياة. يمثل هذا الفاصل أيضاً اللحظة الانعكاسية لتنظيم الذات.

إلا أن فكرة الحياة هذه تختلف بدرجة كبيرة عن فكرة ويتجنشتين الفينومولوجية والإنسانية لأشكال الحياة. قد تكون الثانية مشتقة من الأولى إلا أن فكرة الحياة هذه، التى من خلالها، مثلاً، المعلومات ذاتها تنشط، تكون الاتجاه الحيوى. ويكون لها معنى كبير فى العالم الاجتماعى المعاصر. قمت بصياغة شكل غير خطى للانعكاسية فى مشاركتى فى محاورة أخيرة عن النظرية، الثقافة والمجتمع حول التحديث الانعكاسى (Lash, 2003)، والتى شارك فيها أيضاً برونو لاتور Bruno Latour. لكننى كتبت هذه المقالة منذ عامين، وحتى وقت أكثر حداثة أضفى على الانعكاسية نوعاً من القراءة حيوية الطابع كما ينبغي وقد لخصته آنفاً.

ن.ج N.G

ما فكرة الحياة التى استرجعتها فى "نقد المعلومات"؟ وما شأنك مع ويتجنشتين؟.

س.ل S.L

لم أكن مهووساً بويتجنشتين. قدمت ورق بحثين أمام الجمعية الأنثروبولوجية الأمريكية بعنوان "الأشكال التكنولوجية للحياة" ولم تكن أنجزت. ولكن فى الوقت المخصص لمحاضرتى كانت جيدة تماماً وقمت بنشرها بالكامل تقريباً وقد اقتنع الجميع بها بالفعل.

خطر ببالي أن "أشكال الحياة" **Forms of Life** هي أحد طرق فهم الثقافة: فالثقافة يمكن تسميتها أشكال الحياة. التحديدان الكلاسيكيان للثقافة هما، الثقافة كشكل للحياة (مثلاً، الثقافة البريطانية، شكل الحياة البريطانية، طريقة الحياة البريطانية)، أو الثقافة كتعبير **Representation**. لكنني أردت أن أنظر إلى الثقافة "كأشكال للحياة"، وأردت أن أرى ما يحدث لكي تصبح هذه الأشكال تكنولوجية. من ثم فإنه لم يكن حرفياً، ويتجنسطين، لكنها كانت طريقة لفهم الثقافة. ولم أكن عندئذ إلى جانب المذهب الحيوي **Vitalism**، إلا أنني الآن أود رؤية الثقافة كشكل للحياة. وأود أن أرى الحياة كمادة **Substance**، الحياة كحافز **Drive**، الحياة كخطوة انطلاق **Flight**، كنوع ما من الطاقة **Energetics**، وهذه الأشياء تتخذ أشكالاً تقريباً. وقد كتب جورج زيميل **G.Semmel** بكثافة في مثل هذه الجزئية، لهذا فإنني أتسبع كثيراً جداً بوجهة نظر زيميل هذه الآن.

ن.ج N.G

وماذا عن كل من تارد **Tarde** وبيرجسون **Bergson**؟ ماذا استفدت من هؤلاء الكتاب؟.

س.ل S.L

كان زيميل بطبيعة الحال، متأثراً جداً ببيرجسون. وقد أخبرني موريزيو لازاراتو **Mourizio Lazzarato** أن بيرجسون هو من ألقى الخطبة في جنازة تارد. كان تارد سابقاً على بيرجسون وزيميل، بينما كان دوركايم بطبيعة الحال معارضاً لتارد. يُعد الموقف المعارض بين تارد - دوركايم مصدراً رئيسياً لمولد علم الاجتماع. وكان بيرجسون الشيء الأكبر حولنا في ذلك الحين، لكنني أعرف زيميل أفضل بعض الشيء من معرفتي لبيرجسون. يجذبني بيرجسون كما فعل مع

جيل معاصر كامل من المنظرين الثقافيين، من خلال العلاقة بديلوز. وكان بيرجسون مؤثراً أيضاً بصورة أساسية فى بريجوجين Prigogine وستينجرز Stengers والذى كان بورياً لنظرية التعقيد غير الخطية. بريجوجين يقرأ كمؤيد للأحادية Monist والاتجاه الحيوى Vitalist، وتجد فى أعماله أنواعاً لكائنات ما قبل الإنسان Pre-human التى تتواصل، التى هى انعكاسية، التى هى تفكر بمعنى الكلمة لكنها تقترب من التفكير، ولديها إلى حد ما قدر معين من الذكاء والإدراك. بهذه الطريقة، يعد المذهب الحيوى ما قبل إنسانى، وما بعد إنسانى Post-human فى نفس الوقت، ويتجه نحو افتراض الأحادية Monism، ولا تباين معين فى مساحة من التلازم Immanence.

ن.ج N.G

من ثم كيف نعتقد أن مثل هذا التفكير الحيوى قد يفيد النظرية الاجتماعية؟.

س.ل S.L

تكون أحد الطرق من خلال جورج زيميل. أفكار التدفق والانسياب Flux تُعد حيوية بصورة نموذجية. فى زيميل (وآخرين) يوجد انسياب وتدفقات للوعى Consciousness. لكن الآن لديك تجسيدا عاما للانسياب والتدفق - كما فى الماسحات الضوئية Scanners لديفيد كرونينبرج David Cronenberg، حيث تنفجر الرأس ويخرج الانسياب والتدفقات - وتحصل على قرى عالمية وشبكات: مازق وتوقفات وأشكال غير خطية، أنا أعتقد أن التدفق والشكل تعد كلمات ملائمة. ولا أريد أن أنفصل عن فكرة الشكل Form، على الرغم من تعرضها غالباً للانتقاد. لدى زيميل فكرة راسخة عن كل من الشكل والحياة. فالتدفق حياة إلى حد ما، لكن ليس كل الحياة. الانسياب حياة، بينما يمكن أن يكون التدفق أقل تشبهاً بالحياة؛ لأن الانسياب لديه كثافة والتى ليست لدى التدفق بالضرورة.

أعتقد أن ما على علم الاجتماع أن يهتم به هو النظرة العالمية *Weltanschauung* ("المعاصرة ، والتي هي حيوية ومعقدة. هذه النظرة العالمية المعاصرة تضع افتراضات على التعقيد من الكيمياء إلى البيولوجى إلى الفيزياء إلى علم الحاسب إلى استيعاباتنا اليومية للتفاعلية - من آلان تورينج Alan Turing خلال نوربرت وينر Norbert Wiener لأن. الحركة، للروح والمادة.

إنه على علم الاجتماع أن يتعامل مع كل هذا ومع الانهيارات المتنوعة فى جوهر النظام العالمى، على سبيل المثال، اللامبالاة الظاهرة للثقافة والاقتصاد، للصورة وبودريلار، بنظريته عن الواقع المفرط *Hyper reality* يوصلنا إلى جزء من الطريق إلى هناك. بالنسبة لبودريلار، الواقع المفرط يفهم على أنه شكل من أشكال السلطة غير الخطية التى تجعلنا نشاق إلى الأيام الخوالى للسيادة البسيطة عن طريق السلعة (الخطية). أنت نعى ذلك من خلال عمك المميز عن القيمة وأنظمة الصور الزائفة *Simulacra*. لكن علم الاجتماع بحاجة إلى أن يضطلع بدرجة أكبر عمومية إلى تلك الأفكار المتعلقة بالجوهر *Immanence*، التدفق، الانعكاسية ويتعامل معها على أنها أنساق مفتوحة ذاتية السبب وذاتية الإبداع. ومن ثم عاد كل من لازاراتو ولاتور إلى جبرائيل تارد لأن لدى تارد فكرة للأحاد *Monads* ، من ليبنيز *Leibniz* تقريباً، على أنهم متواصلون ومنفتحون تقريباً، أنا أعتقد أن التواصل يتم هكذا، وأنفسنا *Psyches* لها أجزاء ضئيلة *Bits* تتواصل تقريباً إلى أحاد يمكن أن تفصل (تتجزأ) أو تتجمع معاً وتتماسك تقريباً. إنه تقريباً يوجد جزر نظام فى خضم بحر الفوضى *Chaos*، وجزر النظام تلك تتواصل كأحاد بصورة متماسكة تقريباً. كل هذا فى نظرية التعقيد والمذهب الحيوى أساسى

(") فلسفة فردية أو عرقية فى تفسير التاريخ أو تفسير الغاية من العالم ككل (المترجم).

تمامًا. الكتاب الأساسي هنا لموريزيو لازاراتو Maurizio Lazzarato "قوة الاختراع: علم النفس الاقتصادي لجبرائيل تارد في مواجهة الاقتصاد السياسي" *Puissances de l'invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde* (2002) *contr l'économie politique* دعنى أقرب من هذا من زاوية مختلفة، وهذه هي النقطة الأساسية التي وضعها أنتونيو نيجري Antonio Negri وكتاب مشترك مع مجلة باريس "الجماهير Multitudes"، أمثال، لازاراتو، يان موليير بوتانج Yann Mulier Boutang، إريك آليه Eric Alliez، وباولو فيرنو Paolo Virno. بالنسبة لنيجري والجماهير، الحياة تستبدل العمل باعتباره المبدأ الحاكم للنظام العالمي المعاصر.

واعتقد أن هذه أيضًا المساهمة الرئيسية لكتاب "الإمبراطورية" Empire - لكل من هارديت Hardt ونيجري - على مستوى المجتمع الصناعي الوطني كان يوجد مبدأ العمل، لكن بالنسبة للنظام المعلوماتي العالمي هناك الحياة. هؤلاء المنظرون، الذين ثاروا بأسبينوزا Spinoza يتحدثون عن السلطة Power على أساس القوة Puissance ويستطيع (يقدر) Pouvoir. القوة هي الحياة. إنها الطاقة Enrgetics. الجماهير هي تلك القوة، ويقفون في تناقض مع الناس الأوائل. الناس - بما فيهم البروليتاريا الكلاسيكية - تعمل من منطلق مبدأ الهوية Identity، بينما تعمل الجماهير من منطق الاختلاف: فالناس كالبروليتاريا بالنسبة للعمل، والجماهير بالنسبة للحياة. هذه هي سياسة الحياة كقوة. إنها تعمل من خلال النضال أقل من خلال التدفق، من خلال الهروب، من خلال شيء ما يشبه الدافع المرتبط بالموقف، من خلال خطوط انطلاق ديلوز - جوتاري. لكن القوة تستطيع (تقدر) Pouvoir أن تعمل أيضًا من خلال الحياة. هذه السلطة الحيوية Bio-power هي تستطيع (تقدر) حيويًا [وليست القوة بمعنى التأثير الحيوية Bio - puissance].

فالسطة **Power** يجب أن تحدث مع العمل ولكنها الآن ترتبط بالحياة. أعتد أولاً أن تحصل على السطة من خلال حد ملانم للعمل المجرد، لكنها الآن يجب أن تتم من خلال حياة مادية مناسبة. ديلوز هنا منظر القوة **Puissance**، بينما فوكو بالنسبة ليقدر (يستطيع) **Pouvoir**. بهذا المعنى وكما جاءت فى مقالة مبكرة جدًا عن فوكو ونيسته [علم الجينات والجسد **Genology & the Body** (Lash, 1983)، وأعيد نشرها فى (Lash, 1990)] فوكو أيضًا من أنصار الاتجاه الحيوى. ولكن من وجهة نظر يستطيع (يقدر) **pouvoir**. فكرته عن يقدر حيويًا **Bio- pouvoir** أقوى من فكرة ديلوز عن الضبط **Control**. لكن هذا ليس مراقبة **Surveillance**. السطة من خلال المراقبة تكون مجردة ومن أعلى هذه هى السطة القديمة. إنها عكس القوة الحيوية الأحدث، وكان فوكو (٢٠٠١) واضحًا فى هذا الشأن فى "نظام الأشياء" (**Lemots et les choses**) **The order of the things**.

هذا، فى العصر الكلاسيكى، ترتبط الكلمات بأشياء من أعلى وبصورة مجردة من خلال التصنيفات، القواعد العامة.... إلخ. وفى مرحلة أكثر حداثة، حينئذ، بدأت الكلمات تنفذ إلى صميم القلب، الفسيولوجية الحقيقية للأشياء. اعتاد العصر الكلاسيكى أن يتعامل مع المراقبة، بينما العصر الأكثر معاصرة يتعامل مع السطة الحيوية **Bio-power**. أنا لا أوافق فوكو بالنسبة لتأكيد الزائد على الطبيعة الاستطراذية **Discursive** للسطة: بالنسبة لى فإنها شكلية أكثر من خلال الأشياء. لكننى أوافق تمامًا بالنسبة الفكرية عن السطة الحيوية. تلميذى للدكتوراه سيباستيان أولما **Sebastian Olma** يبحثها كسلطة أنطولوجية (وجودية). أوافق على أن السطة فى البداية كانت معرفية (إبيستمولوجية) ومجردة، لكن الآن مع الاستغراق فى الحياة المادية أصبحت وجودية (أنطولوجية) **Ontological**.

أنت أيضا مُصِرٌّ على *Insistent* "تقد المعلومات" على أنها نظرية نقدية. تقول إنه لا يوجد حد أقصى لنظام المعلومات، لكن مع التسليم بسرعة، تعقيد وإفراط (فداحة) *exorbitance* هذا النظام، كيف للنقد أن يأتي من داخله؟.

س.ل S.L

حصلت على هذه الفكرة من أستاذ ياباني يدعى كيوشي آبيه *Kyoshi Abe* الذي كان زميلاً بكلية جولد سميث لمرحلة ما بعد الدكتوراه *Post-doctoral* عندما بدأت في التدريس هناك، كان بالفعل مهتماً بالنظرية النقدية بالمعنى الكلاسيكي وكان شغوفاً بعلم المعلومات الياباني. عندئذ قدمت ورقة بحثية منذ أربع سنوات وكانت عن النقد. وتأملت: كيف يكون لدينا نقد متأصل؟ كيف يكون عندنا نقد بدون تجاوز؟ كيف يكون عندنا نقد بمجموعة أحادية من التدفقات؟ الإجابة أنه يجب أن يكون عندنا نقد تأصيلي الاتجاه *Immanentist*. أقول في الكتاب، وأوافق جزئياً - أنا لست هناك بالكامل - إنه يصلح لنوع من "و" هذا الاقتران *Conjunction* الذي يستمر في الزيادة. ربما يكون كل هذا هو ما نستطيع فعله: النقد يحدث من خلال الانعكاسية، من خلال ذاتية التنظيم، ليس من خلال التجاوز، بمعنى أن يكون لهدف أو أي شيء آخر (يكون مغرضاً). ما نستطيع أن نفعله كمفكرين وكعلماء اجتماع هو ألا نعطي "و" حاسمة، لكن ربما نشارك قليلاً بـ "و" أو اقتران الذي يفيد مهما كان النظام الذي نحن فيه مفتوحاً تقريباً وأصبح أكثر انفتاحاً وأكثر انعكاساً.

ن.ج N.G

ألا توجد خطورة، إذا سلمنا بالسرعة غير المسبوقة لنظام المعلومات، إن هذا النقد قد لا يحدث، وإذا حدث قد لا يُسمع بسبب التزايد الضخم للمعلومات في النظام؟.

أنا أقبل وجهة نظرك، لكنني غير متأكد. أولاً، لا تزال تحتاج، لنقل، أربع سنوات لتكتب كتاباً. وهناك الكثير من الأماكن التي لا يزال يوجد كثير من التواني حولها، مثل هذا التواني لا يزال ممكناً. ثانياً، التداخلات النقدية ربما تكون الآن أشبه بالحادثة (الواقعة)، أشبه بالأحداث، التجهيزات، والأداءات الفنية. تدخل النظرية نفسه سوف يكون شبيهاً بالحادثة. من ثم، فإن ما أفضله غالباً هو العمل مع فرق من المصممين والمعماريين في المشروع، أو أقدم تداخلاً نصياً نقدياً في معرض، أو شيء ما يشبهه؛ لأن الأحداث كالمعلومات قصيرة الأمد. يحدث النقد المتجاوز من خلال حادثة تستغرق فترة زمنية أطول بكثير من العمليات التي ينتقدوها، لكن النقد المتأصل جزء مما يُنقَد: ما يُنقَد غالباً زائل، عاطفي، متناهٍ ولكن هكذا يمكن أن يكون النقد، يمكن أن تحدث النظرية النقدية أقل من خلال الكتاب الضخم منه، على سبيل المثال، من خلال التداخلات النظرية في الأحداث السياسية، الفنية، الإعلامية، أو التخطيط الحضري.

يستتبع هذا كتابك المسمى "نقد المعلومات". ما موضوع هذا النقد بدقة؟ ما الذي يهاجم؟

أولاً، أود أن أقول إن الكتاب يتعامل فقط مع تشرزم التفكير في الفاعل (الشيء) - المفعول به (الموضوع) إلى أجزاء صغيرة. يعني هذا أنه لا يوجد شيء للنقد في الواقع: إنه أكثر منه انعكاساً؛ بمعنى أنه يحد عبر مسطح شبكي ملازم Immanent. من ثم أود القول إنه نقد لشيء ما. إنه لا يشبه النقد المباشر

الموجه للرأسمالية أو لسبب مجرد. إنه ليس هذا مطلقاً؛ لأن تلك الأنواع من النقد تفترض أن تكون تجاوزاً وأن تكون خارج نطاق المعلومات. نقدي أنا متأصل، نقد انعكاسي: إنه نقد لشيء استمر طويلاً جداً بما فيه من نقد والذي لن يشمل النقد أبداً. ولهذا مهما كان ما ينتقد فإنه ليس شيئاً على الإطلاق. في النقد الكلاسيكي، يكون النقد عن بُعد. قد يكون هذا بمثابة النقد للخاص عن طريق العام، أو النقد، كما أشرت من قبل، للفهم (الاستيعاب) عن طريق المنطق. هذا النقد للاستيعاب عن طريق المنطق، أو للضرورة عن طريق الحرية نما إلى حد كبير من خلال المذهب الرومانسي. إنه بمثابة الأساس لنقد تبادل القيمة من وجهة نظر القيمة المستخدمة. ما أحاول أن أقوله في "نقد المعلومات" هو أننا لم نعد قادرين على الحصول على هذا النوع من الاتساع (الامتداد) من القدرة الكلية Ubiquity الإمبريقية لتدفق المعلومات. قد يكون النقد مسألة رسم تخطيطي Mapping، رسم خرائط Cartography، نوع معين من تكوين إحساس أساسي للمعلومات. إلا أنه لا يمكن أن يصل إلى مدى النقد الكلاسيكي.

ن.ج N.G

في تعقب (ملاحقة) مثل هذا النقد، لماذا نقول إن الكتابة، وما وراء هذه النظرية يجب أن يأخذ شكلاً تقديمياً بدلاً من تمثيلياً؟ هل يعني هذا بدوره أنه قدر النظرية الاجتماعية أن تصبح نظرية إعلامية؟.

س.ل S.L

الجزء الأول من السؤال قد أجبت عليه تقريباً بالقول إننا يمكننا أن نفكر في الأشياء في ضوء التداخلات النظرية. صديقي وزميلي سارات مهرراج Sarat Maharaj فعل هذا أيضاً كمنظر للفن في مساحات متنوعة وثائقية وما بعد

الاستعمارية. وغالبًا ما قدمه من خلال تداخلات شفاهية وبيانية مصورة - من خلال أشياء أسرع زوالاً بكثير من كتابة الكتاب المستقيضة. هذا يعنى أن النظرية الاجتماعية ينتهى بها الأمر لتصبح أشبه بما يدركه الناس لتكون نظرية إعلامية، لأن النظرية الإعلامية ينظر إليها على أنها أصبحت أكثر أدائية (إنجازًا). إلا أنني أعتقد أنه لا يزال هناك اختلاف كبير بين النظرية الاجتماعية والدراسات الثقافية (اللتين أضعهما معًا لتلك الخطة) من ناحية، ونظرية الإعلام من ناحية أخرى، لأن نظرية الإعلام لا تعبأ بالمدة الزمنية، الذاكرة أو أى أفكار أخرى للثقافة. يوجد تقريبًا مظهر خادع Hype لإدمان نظرية الإعلام التى لا تسمح بداخلها لأى أنظمة غير خطية خارجية وتدفقات، والاعتقاد بأنه لا يوجد شيء من خارج ما جاء به ديلوز وبوديلار. أعتقد أنه يوجد للثقافة الكثير جدًا من مجرد الإعلام فقط، وسوف يظل يوجد دائمًا. ويميل منظرو الإعلام لفقدان أبعاد هامة للعلاقات الاجتماعية، وبصفة خاصة الذاكرة الفردية والجمعية، إنه تقريبًا مثلما يجب عليك فعله أن تتحول إلى عالم اجتماع مثل نيكولاس لومان Nikolas Luhmann - والذى أعتقد أنه كتب كثيرًا جدًا فى النموذج الاتصالي غير الخطى - لتبدأ فهم الأساس الاجتماعى للاتصالات. وأعتقد تمامًا أن علماء الاجتماع قد انسجموا مع هذه الرغبة، مثال آخر على ذلك، تارد مع بداية علم الاجتماع. لهذا، فقد انتهت بى المطاف مع نهاية تلك المقابلة أن أكون عالمًا مؤكدًا لعلم الاجتماع.

ن.ج N.G

لكن فى "تقد المعلومات" نقول إن نظرية الإعلام ربما تكون قَدَرْنَا قى النظام المعلوماتى العالمى". هل يعنى هذا أن النظرية الاجتماعية بسبب ميلها إلى الصبر والتوانى، مصيرها الفشل بطريقة ما؟.

أنا كتبت ذلك لفترة سابقة، منذ حوالي ثلاث سنوات. لاحقاً، أدركت أن الكتاب الذى نكتبه يمكن أن يكون "واقعياً" ويمكن تفعيله من حيث الأداء فى أماكن معينة وأوقات مختلفة- سواء أكان فى موقف تدريسي أو حدث سياسى أو أى شىء آخر. هذه فكرة بيرجسون عن الواقعى كما تطورت. مثلاً عند ستانفورد كوينتز Stanford Kwintez "فنون عمارة الزمن" (2001) Architectures of Time، أو برايان ماسومى Brian Massumi "حكايات رمزية من أجل الواقع" (2002) Parables for the Virtual. أعتقد أن تلك هى الطريقة التى يجب أن يُنظر بها إلى الأرشيف: إنها يمكن أيضاً إعادتها إلى الحياة بعد وفاة المؤلف⁽¹⁾. يمكن أن تعمل بها حتى تبدع أشياء جديدة، على سبيل المثال: أرشيف جورج زيميل يمكن أن يواظب على ابتكار أشياء جديدة ويكون ابتكارياً. أنا متأكد جداً أن طريقة النظرية الاجتماعية والنظرية السوسولوجية يمكن أن تعمل فى كل أنواع المجالات الابتكارية والإعلامية.

الحواشي:

(١) هذه فكرة هانز أولريش أوبرايسـت Ulrich Obrist .

REFERENCES

- Appadurai, A. (1990) 'Disjuncture and Difference in the Global Cultural Economy', in M. Featherstone (ed.) *Global Culture: Nationalism, Globalization and Modernity*. London: Sage.
- Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.
- Bergson, H. (1991) *Matter and Memory*. New York: Zone.
- Castells, M. (2000) *The Rise of the Network Society* (2nd ed). Oxford: Blackwell.
- Foucault, M. (2001) *The Order of Things*. London: Routledge.
- Hardt, M. and Negri, A. (2001) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Harvey, D. (1989) *The Condition of Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- Kwinter, S. (2001) *Architectures of Time: Toward a Theory of the Event in Modernist Culture*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Lash, S. (1983) 'Genealogy and the Body: Foucault/Deleuze/Nietzsche', *Theory, Culture & Society*, Vol. 2, No. 2, pp. 1-17.
- Lash, S. (1990) *Sociology of Postmodernism*. London: Routledge.
- Lash, S. (1999) *Another Modernity, A Different Rationality*. Oxford: Blackwell.
- Lash, S. (2002) *Critique of Information*. London: Sage.
- Lash, S. (2003) 'Reflexivity as Non-Linearity', *Theory, Culture & Society*, Vol. 20, No. 2, pp. 49-58.
- Lash, S. and Urry, J. (1987) *The End of Organized Capitalism*. Cambridge: Polity.
- Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.

Lazzarato, M. (2002) *La Puissances de l'invention: La psychologie économique de Gabriel Tarde contre l'économie politique*. Paris: Les empêcheurs de penser en rond.

Lury, C. (1997) *Prosthetic Culture*. London: Routledge.

Lyotard, J.-F. (1971) *Discours, Figure*. Paris: Klincksieck.

Lyotard, J.-F. (1993) *Libidinal Economy*. London: Athlone.

MacIntyre, A. (1988) *Whose Justice? Which Rationality?* London: Duckworth.

Massumi, B. (2002) *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham, NC: Duke University Press.

Nietzsche, F. (1968) *The Will To Power*. New York: Vintage.

Parsons, T. (1967) *The Structure of Social Action*. New York: The Free Press.

Rose, G. (1992) *The Broken Middle*. Oxford: Blackwell.

الفصل السادس

جون أوري

حركات معقدة

يعلن كتابك الأخير عن نقلة في الموضوع الرئيسى لعلم الاجتماع: من الاجتماعى كالمجتمع إلى الاجتماعى كالحراك. مع هذا، تقول إن التخصص يجب أن يُحوّل تركيزه من تحليل المجتمعات، الدول القومية، والأنساق الاجتماعية، إلى دراسة الشبكات، الحراك، الانسيابات (التدفقات) *Fluidities* الأفقية (Urry, 2000: 3). نقترح أيضاً ثلاث عشرة قاعدة جديدة لمنهج علم الاجتماع لتيسير مثل هذا التغير. لكن، لنفكر ملياً في هذه النقلة المفترضة للحظة: هل ترتبط المجتمعات بالضرورة بالدول القومية *Nation-States*؟ هل يمكن أن نتحدث عن الشبكة، المجتمع العالمى، أو عبر القومى *Transnational*، وإن لم يكن، فماذا يعنى هذا بالنسبة للتفكير حول الاجتماعى؟.

ج.أو J.U

المهم محاولة نقل علم الاجتماع من دراسة المجتمع إلى دراسة الحراك. أنا حريص جداً على التأكيد على: كيف أن المجتمعات، لقرن أو قرنين، كانت مرتبطة، أو حبيسة داخل الدول القومية، وأن هذا التشكيل للمجتمع / الدول القومية أتاح السياق الذى من خلاله برز علم الاجتماع تاريخياً. لا أقول إن المجتمعات أو الدول القومية قد اختفت الآن ببساطة. سوف يكون هذا زائفاً بوضوح. لكن بعضنا من هذا مرتبط معاً، هذا النوع من الترابط، للمجتمع مع الدولة القومية قد أضعف إلى حد كبير. ومن خلال هذا الإضعاف لهذه العلاقة تحول السياق الذى برز من خلاله علم الاجتماع بصورة أساسية. مع هذا لا يزال الكثير من البحث السوسيولوجى يتعامل مع المجتمع بصورة مسلمة مفترضا بذلك تكاملاً للمجتمع مع الدولة القومية. يبدو هذا غريباً تماماً بالنسبة لى لأنه فى الوقت ذاته يوجد تقريباً علم اجتماع جديد - علم اجتماع العولمة *The Sociology of Globalization* - لكن بطريقة أو بأخرى لا يوجد الكثير الذى يجمع هذين الاتجاهين معاً.

لهذا، أحد الأشياء التي أحرص على إبرازها هي أهمية العلاقة الشبكية Networked عبر العالم، مع ملاحظة أن هذه العلاقات الشبكية متماثلة أو منمطة عن بُعد بنفس الطريقة لمجالات مختلفة من النشاط. هذا له مضامينه الكبيرة بالنسبة لما يسمى "اجتماعي" Social بسبب الطريقة التي تعتمد فيها الآن بصورة هائلة أنماط المخالطة الاجتماعية Sociality على كل أنواع العلاقات الشبكية: شبكات السياحة الطبيعية والحقيقية، السياحة التخيلية، وهلم جرا. تشكل هذه الحركة الشبكية نمطية الحياة الاجتماعية. أصبحت الحياة الاجتماعية متشابكة مع مجموعة من العمليات المادية التي تُشكّل وتُكوّن وتُوسّع السمة الشبكية للعلاقات الاجتماعية، التي بدورها، ليست متماثلة شكلاً Isomorphic ببساطة مع حدود الدول القومية.

ن.ج N.G

جزء أساسي من مدخلك كان لتأكيد الأساس المجازي للفكر السوسيولوجي. على سبيل المثال، في كتاب "علم الاجتماع ما بعد المجتمعات" (Urry, 2000) Sociology Beyond Societies تتحدث عن المماثلة العضوية والاستعارات الأخيرة للتبادل، للرؤية، للبناء والجسم، وتواصل لتطور استعارات جديدة للحراك والعالمي. لكن عند أي حد تتوقف النظرية أو المفهوم عن أن يكون استعارة (مجازاً)؟ أنت تقول، بعكس دوركايم، إن بعض الاستعارات "مفيدة بصورة علمية وليست نتيجة مجرد انغماس حسي Sensuousness" وتستطرد لتضيف "مضاداً" Contra لما بعد التشكيل البنائي Poststructuralism.... إنه ممكن تقييم الاستعارات على أساس إنتاجيتها العلمية (Urry, 2000: 27). هل هذه مهمة رئيسية للنظرية الاجتماعية؟ استخداماتها العلمية؟ ما محكات الحكم التي قد تستخدمها؟.

شيء واحد أكدت عليه في "علم اجتماع ما بعد المجتمعات"، شيء ما معروف تمامًا؛ هو أن الفكر الاجتماعي والبحث الاجتماعي يعتمدان على أنواع متنوعة من الاستعارات، مثل: استعارات التبادل، الرؤية، البناء، الجسم، الشبكات، وهلم جرا. أردت أيضًا أن أوضح كيف أن جانبًا كبيرًا من النظرية الاجتماعية والبحث عبارة عن تنافس بالفعل حول أو بشأن الاستعارات وأن هذه الاستعارات لا تختفى أو تخفى ذاتها ولكن تظل باقية وذات دلالة. وأوضح أنها أيضًا ليست ببساطة مسألة استعارات متنافسة لأنها كلها متساوية مع بعضها البعض. أحاول أن أبرهن على أن الاستعارات المختلفة تتنوع من حيث فائدتها العلمية. إن لها أنواعًا مختلفة من القدرات الأدائية (التعبيرية) لوصف أبعاد الحياة الاجتماعية، كما أن النظرية الاجتماعية والبحث الاجتماعي معنيان بالتقييم المنظم لمختلف الاستعارات. إلا أنني لا أعني بهذا أنه يمكن للمرء من خلال إطار إمبيريقى تقريبًا ببساطة أو ليس إلا أن يستنبط من أي استعارة نتائج قابلة للاختبار الإمبيريقى تعطينا شواهد سريعة وواضحة لصالح أو ضد نظرية أو استعارة. لكن بالأحرى، توجد طرق تُعين العلم الاجتماعي على أن يؤدي إلى مخرجات من خلال نشر أنواع مختلفة من المناهج وبعض هذه يمكن أن يؤدي إلى تفوق أكبر لاستعارات معينة عن غيرها. أريد الآن أن أعبر عن هذا من خلال لغة الدحض **Falsification**. بمعنى، أن الاستعارات والنظريات التي تبقى يمكن أن يُفهم بدرجة كبيرة أنه لا يوجد لها حتى الآن تقنيات **Refutations** منظمة ومؤكدة. تلك التي تبقى لها هذه النوعية من المكانة. بطبيعة الحال، يوجد كل أنواع المشكلات بالنسبة للتمييز التاريخي لإجراءات وطرق وأساليب فنية عن طريقها يمكن أو لا يمكن لنظريات / استعارات مختلفة أن تُختبر. لكن حينما كانت هناك محاولة ما للدحض أو الاختبار، فإن الاستعارات أو النظريات التي تظل هي تلك التي تبقى لم تتضرر نسبيًا من تلك العمليات.

نقول إن العولمة تتضمن إحلال استعارة مجتمع كأقليم باستعارة العالمى الذى يفهم على أنه الشبكة والمتدفق (المنساب) Fluid (التأكيد من الأصل Urry, 33: 2000). هل يعنى هذا أنك تتعامل مع العولمة على أنها استعارة أو عملية إمبريقية أو كليهما؟ ومن أين تستمد استعارتك للعالمى Global، الشبكية والمتدفق (المنساب)؟.

هناك استعارات متنوعة متضمنة فى فكرة "العالمى" The Global. العالمى ليست ببساطة سلسلة من العمليات الإمبريقية حيث توجد هنا استعارات أخرى مؤثرة أيضاً، حتى وإن لم تُمَيَّز عن بعضها البعض جيداً. أنا أفصل بين استعارة الإقليم Region واستعارة الشبكة Network عن استعارة المتدفق (المنساب) Fluid (وهى تمييزات وضعها أنيمارى مول Annemarie Mol وجون لو Jhon Law) لنفكر آنذاك من خلالها عما تعنيه تلك الاستعارات بالنسبة للعالمى بطريقة أكثر واقعية Substantial. بمعنى بسيط، هذه الاستعارات مستمدة من كل من علم اجتماع العلم Sociology of Science والتكنولوجيا. أعتقد أن هذه منطقة خصبة لأن هذا المجال البحثى مثار اهتمام مستمر إلى حد كبير جداً: حركة النتائج العلمية، إجراءات الاختبار، وأفكار تتعلق، لنقل بالصحة والمرض تتحرك عبر حدود مختلفة. اعتقدت أنه من المفيد وضع التحديدات التى وردت داخل هذه التحليلات فى العلم والتكنولوجيا كطريقة للتفكير فى حراك كل أنواع الكيانات الأخرى داخل وعبر الحدود، مثل حراك الناس أو الأفكار أو المعلومات أو النقود وهلم جرا.

استعارة اضافية تستخدمها، إنها الفضاءات الإلكترونية Scapes. ما الفرق بين الشبكة والفضاء الإلكتروني؟ هل الفضاء الإلكتروني هو شبكات الشبكات؟ هل تعامل على أنها أشكال متدفقة (مناسبة) للبناء الاجتماعي؟.

ج. أو J.U

أنا من بين آخرين تأثروا تمامًا بأرجون آبادوراي Arjun Appadurai في صياغته لفضائيات إلكترونية متنوعة. هذه الصياغة ميزت بين فكرة البناء الاجتماعي عبر المكان والزمان أو الفضاء الإلكتروني والتدفقات الإمبريقية لمختلف الكيانات خلال وعبر تلك الفضاءات الإلكترونية. إنها تبدو صياغة مفيدة استخدمتها أنا وسكوت لاش Scott Lash في الحقيقة في كتابنا "اقتصاديات العلامات والفضاء" (انظر: Lash & Urry, 1999). الفضاءات الإلكترونية هي شبكات الشبكات التي تربط علاقات معينة معًا وليس غيرها. إنها تربط معًا مجموعات من نقاط الالتقاء بطرق ليست متماثلة ببساطة أو بصورة مباشرة (مستقيمة) مع حدود الدول القومية وكذلك حدود الأنشطة التي تربط شركات Corporations معًا، أو حدود تنظيم المعلومات عبر الزمان والمكان. إلا أنه منذ فترة أكثر حداثة اعتبرت التمييز بين الفضاءات الإلكترونية - التدفقات تمييزًا استراتيجيًا، ومع أن فكرة الفضاء الإلكتروني توضح بطرق مهمة كيفية حدوث الارتباطات بنائياً، فإنها تفعل هذا بصورة منفصلة عن التدفقات تمامًا. لهذا، أود إعادة صياغة هذا من خلال أفكار متنوعة للنظام وعن طريق التفكير في الشبكات على أنها نظم ديناميكية مفتوحة تُنتج جزئيًا من خلال العمليات الفعلية التي تحدث عبرها التدفقات. لهذا، أجد الآن أن تمييزًا صارمًا تمامًا بين الفضاءات الإلكترونية والتدفقات يُعد أقل فائدة.

فى تحليلك للشبكات، تبعت (شايغت) كاستى Castells، مفترضاً أن الشبكات يجب أن ينظر إليها على أنها بناءات دينامية مفتوحة (Urry, 2002: 34) ليس لها مركز يشجع أشكال الحراك الأفقى (نقطة قمت أنت بإعادة التأكيد عليها بالنسبة للأنظمة العالمية فى "التعقيد العالمى" Global Complexity (2002: 38)). فى نفس الوقت، مع هذا، تقول إن التدفقات للناس، الصور، المعلومات تخلق تفاوتات جديدة فى الوصول / عدم الوصول الذى لم تنظمه تشريعات مجتمعات محددة (Urry, 2000: 36). لكن ألا يوجد تعارض ضمنى فى هذا الموقف؟ أليست التدفقات هى التى تنظمها الشبكات والتى تنقل من خلالها، وأليست كل الشبكات بما فيها الإنترنت متدرجة بطريقة ما؟ سؤالى الرئيسى إذن: أليست الشبكات خليطاً من الجمعيات المفتوحة والمغلقة (لنستخدم المفردات القياسية)؟.

أعتقد أنه قد تكون كلمة "مفتوح" عند التفكير فى الشبكات كأنظمة دينامية مفتوحة هى المشكلة هنا. إنها بوضوح حالة أن يوجد تدرجات للوصول وتفاوتات للتدفق، مثلاً بين أولئك الناس، المؤسسات أو المنظمات الأقرب إلى مركز نقاط التقاء محددة للشبكات (اعتماداً على توبولوجية (التركيبة البنوية) الشبكات كشبكات مختلفة ذات مجموعات مختلفة من التركيبة البنوية) - لكننى، أريد أن أوضح أن طرق التحركات والأنشطة داخل الشبكات تكون أفقية Horizontal ومتدرجة Hierarchal. توجد نسبة عالية جداً من التدفقات تحدث داخل حدود شبكة ما، والتى بطبيعة الحال تفصل تلك الشبكة من اللا شبكى. ومع أن هذه التدفقات مقننة ومنظمة ومفعمة بالتفاوتات Inequalities، هناك تنوع من التدفقات الوفيرة، المعقدة والمتداخلة تحدث داخل حدود شبكة معينة. لكننى ربما أحاول أن أوضح تلك النقطة

بقوة في مقابل الأفكار التقليدية عن البناء أنه متدرج بصورة غالبية حيث كانت لتعادل (تعوض) وجهة النظر هذه وهي حرصى على أن أوضح الطريقة التى تظهر بها الكثير من الكتابات الحراك على أنه متدرج بصورة مهيمنة - إن الحراك يحدث لأعلى وأسفل أنواعا مختلفة من التدرجات. نظراً لهذا، كنت أسعى للتأكيد، تحديداً، على السمة الأفقية لكثير من العلاقات الشبكية Networked والتى لا نقول إنه لا يوجد بها عناصر رأسية كذلك.

ن.ج N.G

هل يمكن أن نتحدث عن الشبكات من حيث الاعتراضات Blockages والتدفقات، ومن ثم، مثل زيجمونت باومان Zygmunt Bauman، عن ظهور تدرجات جديدة للوصول والحراك، ومع هذا ظهور أشكال جديدة للعلاقات الطبقية؟.

ج.أو J.U

أنا مؤلف كثيراً ببعض صياغات زيجمونت باومان عن الحداثة المتدفقة (المنسابة) Fluid Modernity. الطريقة التى أعبر بها عن هذا هي: أن نتحدث عن التدفقات لا عن اللا تدفقات، أن نتحدث عن الحركات، هي أن نتحدث عن أولئك الذين ليس لديهم إمكانية الوصول لتلك الحركات، ولهذا أيضاً وجود ارتباطات بين مجموعتين من الناس أو مكانين من خلال شبكة واحدة هو، بالطبع، أن تجعل أولئك غير المرتبطين أكثر حرماناً بفصلهم أو إبعادهم عن المشاركة فى مجموعة محددة من الممارسات الاجتماعية التى نفحصها. يودى هذا إلى تدرجات جديدة للدخول Access والحراك، إلا أن هذه التدرجات الجديدة يجب أن يُنظر إليها من خلال تحليل المنابع والتدفقات أو من خلال التمييز بين الأقاليم، الشبكات والانسيابات Fluids.

ذكرت بإيجاز في مناقشتك للشبكات والحراك أن السلطة Power تنتشر خلال الانسيابات في علاقات شبيهة بالخاصة الشعيرية Capillary-like من السيادة / السيطرة وتمارس خلال تقاطع انسيابات مختلفة تؤثر في مشاعر متنوعة (39: 2000). ماذا تعنى بهذا؟.

توجد نقطتان تم تحديدهما هنا. أولهما، إذا كانت هذه اللغة عن الشبكات والانسيابات مثمرة إذن، فإنها تتضمن صياغة تفاوتات هامة للسلطة بطرق تشتمل على علاقات شبكية ومنسابة. ويبدو أن هذا يفسر السلطة التي تشبه إلى حد كبير فكرة السلطة التي تحدث عنها فوكوه Foucault، مع أنني أجد دائما أن ما قاله عن البناء الاجتماعي أو أسس السلطة غير مكتمل. لكن اللغة الأحدث نسييا عن الشبكات والتدفقات تعطى تفسيراً للعمليات التي اختبرها فوكوه بصورة ممتعة، مثل علاقات السيادة / السيطرة الشبيهة بالخاصة الشعيرية. ثانيهما، أن فوكوه، بالطبع، يوضح السمة المادية المجسدة لعلاقات السلطة. حيث يوضح أهمية حاسة الرؤية لعمليات السلطة من خلال تحليله (للبانوبتيكان) Panoptican والتي تعد مثالا يحتذى لتحليل النموذج. أريد أن أقترح، مع هذا، أن الشبكات والانسيابات تعمل أيضا من خلال حواس مختلفة، ليس فقط حاسة الرؤية، مع أنه، كما كتبت في السابق، يتعلق بالسفر والسياحة فإن حاسة الرؤية تمارس دورا تنظيميا مسيطرا. ما أعني أنه على الرغم، من أهمية الحواس الأخرى، بما في ذلك بوضوح اللمس والسمع والشم والإحساس بتمائل جمالية الحركة Kinaesthetic. هذا لأن ممارسة السلطة وتجربة السلطة تشتمل على تفاعل حواس متعددة.

انطلاقاً من هذا، كيف تغيرت طبيعة أو استعارة السلطة بالانتقال إلى التعقيد العالمي؟ تقول إن السلطة المعلوماتية والوسائطية Mediated متنقلة، منجزة Performed وغير مقيدة Unbounded. هذه قوتها وقابليتها للتأثر Vulnerability (Urry, 2002: 113). ما الجديد هنا؟ وكيف يمكن لسلطة النظام العالمي أن تفسر خلال جاذب غريب (Urry, 2002: 86).

ج.أو J.U

أحد أهداف التعقيد العالمي هو محاولة أن أكون أكثر دقة قليلاً بشأن بعض الأساليب الجديدة التي تمارس من خلالها السلطة، بصفة خاصة السلطة التي تمارس داخل ومن خلال أنواع مختلفة من الأنظمة. وبالتفكير في هذا - أردت أن أوضح - وكان هذا مرتبطاً بتحليل الفضاءات (الأعمال المخزية) المعقدة (تعقيد تلك العمليات يؤدي في عالمنا المعاصر إلى الفضاءات) - دور السلطة المعلوماتية والوسائطية التي تبدو تتميز بكثافة الحراك: إنها منجزة، إنها تثب بصورة غير متوقعة من مكان لآخر، وبتنقلها من مكان لآخر فإنها تؤدي حينئذ إلى نتائج لا تلغى لأولئك المرتبطين بها، والمتورطين معها في عمليات فاضحة. أعتقد أن هذا مثال على: كيف توجد عدم قدرة على التنبؤ Unpredictability؟، بأين ومتى يتجه تأثير السلطة؟. السلطة المعلوماتية والوسائطية تكون متنقلة، منجزة. ولا يمكن التنبؤ بنتائجها، ولكن طالما تحدثت هذه النتائج - فإنه غالباً ولأسباب متواضعة تماماً -- فإنها تحدد عمليات غير نكوصية Irreversible تعمل من خلال النظام.

أيضاً في "التعقيد العالمي" أقترِب من رياضيات المؤثرين (الجاذبين) Attractors الغريباء. بمرور الوقت، مرة أخرى من خلال عمليات غير نكوصية والتي تحدد غالباً في ضوء أسباب واهية نسبياً، تولد النظم مجموعات من النتائج

تتحرك في أيها خلال عمليات متواترة لإنتاج أنماط جديدة لا يمكن التنبؤ بها. أتحدث، مثلاً، عن عامل جذب العولمحلية **Glocalization**. أوضح كيف أن كل أنواع العلاقات العالمية المفترضة (المزعومة) **Putative** تقتصد وتعاد مرة أخرى في صورة علاقات منتقلة بين العالمي والمحلي. لهذا، فبدلاً من التفكير في العالمي والمحلي كثنائية ثابتة، حاولت توضيح عمليات العولمة الدينامية غير المنتهية، غير النكوصية الداعمة للمركز والعالمية، وهلم جرا. كل يرتبط بالآخر وجزء فعلى من نفس المجموعة للعمليات المنظمة، وعديد من العمليات خلاف ذلك خارج النظام تسحب ويبلغ عنها ليُعاد تفعيلها كنتيجة لذلك. بينجامين باربر **Benjamin (1996)** Barber في تفسيره التنبؤي (الرائع) **Apocalyptic** للجهاد **Jihad** في مقابل ماكورلد **Mcworld**، مثلاً، يتضمن في الواقع تحليلاً عن: كيف يؤدي التواتر **Iteration** إلى توبولوجيات (تركيبات بنائية) ملحة جديدة في العلاقة المتطورة للإسلام والغرب؟.

ن.ج N.G

كيف يمكنك أن تتحدث عن السلطة في هذا السياق؟.

ج.أو J.U

أنا لا أستخدم السلطة بوضوح بأى معنى كمُبدع **Originator** للنتائج، كونها مثمرة في حد ذاتها. علاقات السلطة جاهزة ويُعاد إعدادها في خضم التشغيلات الفعلية لتطورات النظام التي تحدث بصورة غير نكوصية ودينامية مع الوقت، لذلك فالسلطة تنتج وتنتج لكن داخل شقائق **Interstices** تلك الأنواع لعلاقات عامل الجذب الغريب. من ثم، فالسلطة ليست ثابتة، لا تقاس كمياً (ليست كمية) **Quantum**. إنها ملحة **Emergent**، متطورة، منتقلة، ومعقدة، لا يمكن التنبؤ بها وغير نكوصية **Irreversible**.

لم تكن العولمة مصاحبة بظهور أشكال جديدة للقوة فحسب، ولكن أيضا بمطالب جديدة لحقوق الإنسان والمواطن. باستنتاج فصلك عن المواطنة في "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" تقول الآتى: مع التسليم بالطابع غير المتجانس بصورة غير مألوفة لغالبية المجتمعات القومية، وبصفة خاصة المدن الرئيسية، إذن البعض "يتحد في مدنية منفردة" خلال سلطة وسائل الإعلام العالمية قد يكون ضرورة متناقضة ظاهرياً بالنسبة للطابع المميز للمواطنة المعاصرة (Urry, 2000: 187). ماذا تعنى بهذا؟.

ج.أو J.U

اكتشف هذا الفصل من الكتاب اكتساب وإعادة اكتساب المواطنة المعاصرة. وبالتحديد محاولة التفكير فيما قد تكون عليه هذه المواطنة في علاقتها بعمليات عالمية متنوعة. بالأحرى حددت بصورة فيها التزام بالصورة الشكلية **Formalistically** ما قد نتصوره كحقوق وواجبات عالمية بالنسبة للأخطار العالمية المتنوعة (والتي قام بتفصيلها، بالطبع، أناس آخرون عديدون). وعندئذ حاولت التفكير فى: أين وكيف قد تتسجم العمليات التى يشار إليها ببساطة أنها "وسائل إعلام عالمية" **Global Media**. قدمت بعض المخططات المتناقضة ظاهرياً بدرجة طفيفة، تحديداً فإنه توجد طرق (أساليب) معينة عن طريقها وسائل الإعلام العالمية - تطور صوراً للعالم، صور الناس وكل أنواع الأنشطة، الحيوانات، الأماكن والبيئات التى ترمز إلى حد ما للعالم - توفر على الأقل بعض الشروط المسبقة للمواطنة العالمية المفترضة (المزعومة). أشرت فى الكتاب إلى أنواع مختلفة للبحث فى هذه القضية لأقترح أنه تفسير مقبول بدرجة معقولة. اعتمدت جزئياً على الأدبيات التى تبحث تنمية المواطنة القومية ودور

وسائل الإعلام، بصفة خاصة المطبوعة، الراديو ثم التلفزيون فى تنمية المواطنة القومية. بوضوح، فإنه منذ بينديكت أندرسون Benedict Anderson فصاعداً، يُنظر إلى "المجتمعات الخيالية" على أنها شروط مسبقة تماماً للمواطنة. إلا أننى حاولت الإشارة إلى حد ما إلى الكتابات الكلاسيكية لـ ت. ه. مارشال T.H.Marshall عن طبيعة المواطنة التى وردت فيها عبارة "ضرورة التوحد فى مدنية وحيدة" (مرة أخرى الحديث فقط بوضوح عن المواطنة القومية). يرى مارشال هذا كشيء ما ضرورى للمواطنة القومية وحاولت أن أقترح أن أساليب الإعلام العالمية بصورة غريبة تنتج بالفعل أساساً محدوداً للاتحاد فى مدنية منفردة وذلك من خلال عمليات غالباً ما ينتقدها الناس بدرجة بالغة (لنقتبس من ت. ه. مارشال). بصورة متناقضة ظاهرياً، قد يكون هذا ضرورياً لفكرة ما لما بعد المواطنة القومية.

ن.ج N.G

ترتبط أفكار المواطنة، غالباً أكثر من أى شيء آخر، بالمناظرات المتعلقة "بحقوق الإنسان". فى تفسيرك للتقليد السوسيولوجى الكلاسيكى ترى أنه توجد علاقة جوهرية بين الاجتماعى (كالمجتمع) و"الإنسان". ونقضى بأنه لكى نكون إنساناً على المرء أن يكون عضواً أو مواطناً فى مجتمع محدد (Urry, 2000: 9). لكن الآن، نقول أشياء مختلفة ليس ببساطة لأن الاجتماعى لم يعد مقيداً بالدولة القومية ولكن لأن العلاقات الاجتماعية تبرز من خلال تقاطع القوة البشرية Human Agency والتقنيات غير البشرية Inhuman أو الأشياء. لنقتبس من "علم اجتماع ما وراء المجتمعات" تستق السطات البشرية بصورة متزايدة من الارتباطات المتبادلة للبشر مع الأشياء المادية بما فى ذلك الإشارات، الآلات، التقنيات، المؤلفات، البيانات الطبيعية، الحيوانات، النباتات، ونواتج المخلفات. يمتلك الناس سلطات

بشرية ضئيلة بصورة متميزة بينما يمكن إدراك معظمها فقط بسبب الارتباطات بتلك المكونات غير البشرية" (التأكيد للنسخة الأصلية، 14: Urry, 2000). انطلاقاً من هذا، تجادل مثلاً لاتور Latour، إنه لم تعد توجد مجتمعات إنسانية بصورة متميزة، فقط شبكات للارتباطات بين البشر والأشياء تؤدي إلى ظهور ما يمكن تسميته مجتمعات "مهجنة" Hybrid. استجابة لذلك تقترح أنه على علم الاجتماع أن يغير اهتمامه، لدرجة تجسيد مفهوم هيئة (واسطة) Agency وحولت النظرية اهتمامها تبعاً لذلك إلى الطرق التي تتعامل بها الأشياء والبشر بحساسية مع التقنيات. يتبع هذا عدد من التساؤلات. على سبيل المثال: ماذا تعنى تماماً عندما نتحدث عن "الإنسان"؟. بتحليل التقاطع بين البشر والأشياء، هل تعطى أولوية لدراسة الأسبق "البشر"؟ هل ممكن في الحقيقة، إذا كان قبلاً، فصل البشر عن غير البشر؟ ألسنا نحن جميعاً كائنات مهجنة الآن؟ وإذا كان كذلك، ماذا يعنى الفاقد من الذات الإنسانية المتميزة بالنسبة للنظرية؟.

ج. أو J.U

أبحث في كل من "علم اجتماع ما وراء المجتمعات" و"التعقيد العالمي" العديد من الارتباطات المتبادلة بين البشر مع أشياء متنوعة، تتضمن هذه: الإشارات، الآلات، التقنيات، المؤلفات، البيئات، الحيوانات، النباتات، نواتج المخلفات، وهلم جرا. أولاً، فإنه من الصعب إذن التفكير في الممارسات الإنسانية التي تتفصل بأى طريقة عن تلك العلاقات المتبادلة بمنأى عن العلاقة الارتباطية بين الصلاحيات الإنسانية وصفات وخصائص الأشياء المادية (أستخدم "الأشياء المادية" كمصطلح عام هنا، لكن بطبيعة الحال، كل هذه الأشياء المختلفة لها أنواع مختلفة من الصلاحيات). ثانياً، يتطلب التفكير في هذه الارتباطات المتبادلة التفكير في

العلاقات المحسومة بين البشر وهذه الأشياء ويشتمل توصيف هذه العلاقة الارتباطية فحص تدرج الحواس الشائعة الاستخدام فى العلاقة مع واحد أو أكثر من هذه الأشياء. يجب ملاحظة، بطبيعة الحال، أن ما يسمون غالباً بالبشر معتمدون بالتبادل **Interdependent** فى آن واحد مع شيء واحد أو أكثر. ثالثاً، لهذا فإنه يمكننا التحدث عن أداء النشاط الإنسانى من خلال التوافق مع والتأثير فى هذه الأشياء المختلفة، ولغة التعاملات مع هذه الأشياء هى الطريقة التى وجدتها مثمرة جداً فى توصيف هذه العلاقة الارتباطية. من ثم، فإنه بالنسبة لتطويع علم اجتماعى، أعتقد أنه لا يوجد علم اجتماعى كعلم للاجتماعى المجرد **Purely**. أعتقد أنه ربما ستكون دائماً هى الحال. إلا أنه بوضوح أدى ظهور عدة أنواع جديدة من الأشياء إلى لفت انتباهنا بصورة لافتة بدرجة أكبر وأود التأكيد بشكل خاص على أهمية أشياء الحركة. تشتمل أنواع الكيانات التى أفكر فيها هنا على آلات متنوعة تتقل البشر حتى يمكنهم الذهاب أبعد، أسرع وأعلى فى الواقع عن ذى قبل. مثلاً، أعتقد أن اختراع السيارة ربما كان أحد التحولات الأكثر غوراً للصلاحيات الإنسانية. القرن العشرين اشتمل على ما أسميه "هجين - السيارة - السائق" والذى حوّل الصلاحيات الإنسانية لإعادة صياغة طبيعة الحركة، حياة المدينة، حياة الأسرة، الارتباطات المتبادلة بين عدد كبير من الممارسات الإنسانية التى يعتقد نمطياً أنها تُميّز الحياة الاجتماعية، وهلم جرا. وهناك، بطبيعة الحال، تنوع من أنواع أخرى أسميها "الآلات المتنقلة" **Mobile Machines**: من قبل الدراجة و القطار، ومؤخراً الطائرة، السياحة الفضائية، وبعدئذ، بالطبع، تلك الآلات الجديدة غير العادية التى تنقل المعلومات والصور بصورة لحظية تقريباً والتى تُعيد جُزئياً إعادة تشكيل البشر.

تميل لاستخدام مصطلحات "الحس" Sense و"التجربة" Experience. هذه مصطلحات مُشَبَّعة جدًا. هل انتزعت هذه المصطلحات من فلسفة كانط Kant النقدية، أو بالأحرى من المفكرين الأحدث مثل زيميل Simmel؟ وإلى أى مدى تغير أساس الحس والتجربة مع حلول "المجتمعات المنهجية"؟.

ج.أو J.U

شىء واحد أنا حريص بصفة خاصة على أن يكون فى الصدارة: إنه طبيعة البشر وحركتهم. أفترض أن تفسير زيميل للمدينة جذب الانتباه إلى سمة (طابع) حياة المدينة التى تشكلت خلال حركة دائبة غالبًا، أكثر من أى تفسيرات أخرى فى الحقيقة. كما أعتقد أنه مفيد فى نشر بعض هذه الأفكار عن الارتباطات بين الطبيعة والبشر، ليس فقط عند تجوالهم بالمدينة ولكن أيضًا عند حركتهم عبرها وخلال الحياة الاجتماعية بصورة أكثر عمومية، خاصة فى نشرهم لتشكيلة من الآلات المختلفة. ما تسمح به السيارة من حركة، وترغما أيضًا عليها فى أن واحد، توضح كيف أنها تغير الإحساس بالمدينة بصورة أساسية. يتحقق هذا الإحساس بحجز العديد من الروائح، الأصوات، والحرارة فى الخارج. عندما يتحرك الناس فى الأفقاص الحديدية للحدائق عبر شوارعها. وكذلك بالنسبة لأولئك فى الخارج، أولئك غير المقيمين فى هذه الأفقاص الحديدية المشرقة Cocooned، حيث تجربة الشارع بانت مزعجة، ملوثة، خطيرة وغير آمنة بسبب هذه الوحوش عديمة الحياء التى بدلت التجربة الحسية للمدينة.

من خلال مخططك التمهيدى عن "قواعد أكثر حداثة للمنهج السوسولوجى"،
تفترض طريقتين للتعامل مع ظهور الأشكال الاجتماعية الجديدة المهجنة: الأولى،
التعامل مع الأشياء على أنها حقائق - والنظر إلى الهيئة (الوكالة) على أنها تتبثق
عن التقاطعات المتبادلة بين الأشياء والناس. الثانية، تجسيد تحليل المرء من خلال
فحص التكوين الحسى لكل من البشر والأشياء (Urry, 2000: 18). تؤكد هذه
الاقتراحات حاجة علم الاجتماع أن يتعامل بجدية مع نظرية الشيء. لكن فيما وراء
هذا، كيف يمكن وضع هذه القواعد موضع التنفيذ؟ هل نحن بحاجة إلى إجراءات
منهجية ومفاهيم بجانب استعارات جديدة؟ وإذا كان كذلك، ما قد يكون شكله؟.

ج.أو J.U

الشيء الذى شغل تفكيرى مؤخراً هو صياغة بعض هذه من خلال ما أسميه
"الأساليب المتنقلة" *Mobile Methods*. بطريقة ما، فإن أساليب البحث، وإلى حد ما
أساليب تطوير النظرية، يجب عليها أن تحاكي (تقلد) أنواع الحركات التى حاولت
القواعد الجديدة للمنهج السوسولوجى الكشف عنها. يعنى هذا، بصورة أكثر
واقعية، تطوير أساليب للبحث الاجتماعى تكون هى نفسها متنقلة. على سبيل
المثال، يجب تقريباً عند دراسة أنماط السفر أن تشمل بالتأكيد على السفر برفقة
الناس، الأشياء، أو التدفقات المعلوماتية أو الثقافية. تستوجب أهمية التوقيات
المختلفة أساليب تحاكي السمة الزمنية للكيانات، العمليات وهكذا دواليك. طريقة
أخرى لصياغة هذا تكون بتتبع التدفقات ونرى ما إذا كانت هى أناساً، أشياء، أو
تدفقاً للمعلومات. إلا أن هذا، بطبيعة الحال، يمثل صعوبة غير عادية لتحقيقه لأن
الطرق التى تتدفق بها الأشياء - تتحول ويتم تحويلها كلما انتقلت خلال أنواع
مختلفة من الشبكات. لكنه، لا تزال، الرؤية هى: مجموعة من الأساليب المتنقلة
تحاكي تحركات الناس، الأشياء، والمعلومات عبر الزمان والمكان.

جانب إضافي لعملك عن العولمة أنه تحليل مفاهيم، واستعارات مختلفة للزمن: الزمن الاجتماعي، الزمن الطبيعي، الزمن الجليدي Glacial، الزمن اللحظي (الفوري)، وهلم جرا. نقول باختصار، إن إعادة تشكيل علم الاجتماع يجب أن يضع الزمن في بؤرة اهتمامه تمامًا (Urry, 200: 105)، لكن ما الذي يعنيه هذا بالنسبة للنظرية الاجتماعية؟ كيف تستطيع النظرية (كمحاولة تعرف بأنها بطيئة ومتأنية) أن تسير الأحداث التي تحدث في الزمن اللحظي (الفوري)؟ هل يجب أن تحاول ذلك، وكيف إذا كان ذلك؟.

ج.أو J.U

لقد حاولت من خلال عدد من الصياغات المختلفة توضيح أن فكرة الزمن الآلي (الأوتوماتيكي) ما هي إلا أسلوب واحد فقط للزمن رغم أنه نظام زمني قوى وغير عادي. وحقاً يعد ظهور واتساع صلاحية التعامل بالزمن الآلي أمراً في الحقيقة له تأثير غير العادي في تاريخ الحداثة. لكنني حاولت أن أقترح، كما فعلت بعض كتابات كاستي Castells في الحقيقة، أنه يوجد تعدد لأوقات (أزمنة) مختلفة، وأن الزمن الآلي ليس النوع الوحيد فقط للزمن. يستطيع الفرد أن ينجذب لاستعارات معينة للزمن ليختبر الخصائص الأكثر أهمية للزمن في "العالم الاجتماعي". ويوجد اثنان منها تحديداً أهتم بهما. أولاهما ما أسميه "الزمن اللحظي (الآني)" Instantaneous Time، أو ما يسميه كاستل "زمن اللا زمن" Timeless Time. هناك العديد من العمليات على ما يبدو تشتمل على تسارعات Accelerations استثنائية للزمن، وكما وصفت من قبل، فالصرف الآلي أو متابعة التدفقات تجد العديد منها يتحرك بمعدلات متسارعة. يمكن للمرء أن يلاحظ هذا في

السفر إلى الجانب الآخر من العالم، التدفقات عبر الإنترنت، خلال بلايين الشاشات التلفزيونية عبر العالم، وفي التقرير المباشر للأحداث العالمية الرئيسية حيث ينتقل هذا وبصورة لحظية بارعة حقاً كل أنواع الأحداث، العمليات، المعلومات والناس عبر الشاشات أو داخل غرفة المعيشة. ثانيهما، لكن في نفس تلك اللحظة، فإن علم البيئة والأيكولوجيا قد أظهرتا البطء الذي لا يصدق والطبيعة طويلة الأجل للعديد من العمليات الفيزيائية والبيولوجية. أود أن أسمى هذا الزمن الجليدي **Glacial Time**. يبدو أن هذا يميز مجموعة متنوعة تماماً من العمليات والاستجابات لتلك الأشكال من التغير المتسارع والذي تطور داخل أنواع مختلفة للجماعات والحركات الاجتماعية لهذا تحدث بصورة متزايدة عن تقاطعات الزمن اللحظي والجليدي - وهو تحليل لهذه العلاقة بدلاً من الزمن الآلي، يبدو هذا حاسماً لعلم اجتماع مُعاد التشكيل **Reconfigured**. لكن كيف نستطيع النظرية أن تساير أحداث الزمن اللحظي؟ أعتقد أن النظريات، لأنها مدعومة أكاديمياً، لديها صعوبة كبيرة في المسيرة، تحديداً لأن نظم التوقيت المتنوعة التي تميز الحياة الأكاديمية وفي الحقيقة عمليات النشر - هذه لا تزال مستندة إلى الزمن الآلي. ويعني هذا أن النظرية والعمل النظري غالباً وبالأحرى في وجه التيار الجارف **Slipstream**. مثال خاص لهذا قد يكون الفشل النسبي، وحتى وقت قريب جداً، في القدرة على التحكم في وقت الإنترنت وتقييده بقدر كاف وصورة منتظمة في التفكير حول النظرية الاجتماعية. لكنني أعتقد أن هناك الكثير من الطرق الأخرى التي من خلالها تواجه النظريات وبصورة أكثر عمومية العلم الاجتماعي المقيد بنظم التوقيت والعمليات البنائية التي تميز النظام الجامعي، مشكلات كبيرة. إنها أحياناً خارج الزمن (انتهى وقتها) أو تركت في الممر البطيء. أفترض أن هذا أحد أسباب وفرة الصحف الإلكترونية، واتجاه بعض المنظرين الاجتماعيين (مثل أنتوني جيدنز **Anthony Giddens**) إلى محاولة توضيح وجهات نظرهم من خلال أساليب إعلامية فورية بدرجة أكبر.

هذه الفكرة لتقاطع الزمنين اللحظي (الفوري) والجلدي تعزز عملك عن العولمة، إلا أنه في استنتاجك لكتاب "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" تقول إن العولمة تشتمل العودة من العالم المنظم "ذى الدولة ذات الطابع البستاني" **Gardening State** (خاصية للمجتمعات الحديثة) إلى العالم الفوضوي **Chaotic World** "ذى دولة حارس الطراند" **Gamekeeper State** (حيث لم يعد من الممكن التحكم في الحركات). هذه النقطة هي موضوع كتابك الأحدث "التعقيد العالمي" **Global Complexity** الذي يحاول فهم "العالمى" من خلال المفاهيم، الاستعارات، والأفكار المتحركة المستمدة من نظرية التعقيد **Complexity Theory**. لكن كيف يضيف اتجاه التعقيد إلى تحليل "الاجتماعى". تقول إنه "توجد مجتمعات"، ولكن..... طاقتها المجتمعية قد تحولت لأنهم أصبحوا عناصر داخل أنظمة التعقيد العالمى (Urry, 2002: 106-7). ماذا تعنى بهذا؟.

ج.أو J.U

الشيء الأساسى الذى أحاول توضيحه هو أن التحليل يجب أن يتحول إلى الأنظمة، هذه الأنظمة تتكون من بعض العناصر المتحركة بصورة استثنائية بالإضافة إلى عناصر غير متحركة **Immobile**. يتميز كل نظام، كما أراه، بتشكيل خاص (نوعى) للمتحرك وغير المتحرك. وبسبب تلك الثوابت (منعدمة الحراك) **Immobilities** تمتلك تلك الأنظمة خصائص معقدة فى الحقيقة. إذا كانت كل العلاقات حركية تمامًا، أو، غير حركية تمامًا، عندئذ، لن يكون هناك تعقيد فى الحقيقة. هذه النظم لن تقنع ببساطة أو بالضرورة بالطاقة المجتمعية **Societal Capacity** على الرغم من أنه يوجد بوضوح عناصر للأنظمة المجتمعية متضمنة هنا. لقد أصبحت الطاقة المجتمعية متأثرة ومستغرقة بتلك العلاقات أو نظم التعقيد

العالمى. وأبعد من ذلك أن نظم التعقيد العالمى دائماً تشتمل على توليفة من الفيزيقي والاجتماعى - إنهما مهجنان، متواكبان، ويتضمنان رفضاً للفواصل المميز بين الاجتماعى والفيزيقي، أو الاجتماعى والطبيعة. لهذا، فالعالم الاجتماعى عبارة عن مجموعة من الأنظمة الحية المعقدة التى ليست طبيعية ولا اجتماعية ولكنها مهجنة Hybrized، وتظهر خصائص وصفات بارزة.

ن.ج N.G

لهذا، باستخدامك نظرية التعقيد أنت تحاول تنظير العالم الاجتماعى على أنه أنظمة حية ومعقدة ومع هذا تحاول تجاوز تقسيمات منتهية Outdated بين الطبيعة والمجتمع، بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية (التأكيد من الأصل: 18: Urry, 2002). لكن ماذا أنجز عن طريق إذابة الفاصل بين "الفيزيقي" و"الاجتماعى"؟.

ج.أو J.U

أحدد هنا ثلاث نقاط منفصلة. أولها: التمييز الفعلى الذى أسست وأصلت عليه تاريخياً الأكاديمية بغطرسة Hubris القرن الثامن عشر أن العالم الاجتماعى منفصل عنه، وأسمى بالنسبة للعالم الفيزيقي وأنه يجب تطوير علوم لهذا العالم الاجتماعى. ثانيها، أن إذابة الفاصل بين الاثنين يُشجّع تحليلات تلك الأنظمة المهجنة المعقدة - مثل: الإنترنت، الحراك الذاتى Automobility، المعلومات، التدفق العالمى لنواتج النفايات، الإرهاب الدولى - التى يبدو العالم الحالى أهلاً بها. ثالثها، هذه المهجنات تتأرجح على حافة النظام Order والفوضى Chaos، فهى ليست فوضوية Anarchic ولا بدون تنظيم، إلا أنها فى نفس الوقت ليست منظمة وتتحرك صوب التوازن Equilibrium.

هناك فكرة أساسية مستمدة من نظرية التعقيد؛ إنها "التكرار" Iteration. نقول: "إنه التكرار الذى يعنى أن التغيرات المحلية" المتناهية الصغر The tiniest، يمكن أن تؤدي من خلال بلايين الأفعال المتكررة نتائج غير متوقعة، لا يمكن التنبؤ بها، فوضوية، على العكس أحياناً مما اعتقد الوكلاء (الوسطاء) أنهم كانوا يحاولون الوصول إليه (Urry, 2002: 47). فيما وراء هذا، يمكن تلخيص ثلاث أفكار أساسية للتغير المعقد: أولها، لا يوجد تناسب ضرورى بين "الأسباب" و"النتائج" للأحداث أو الظواهر. ثانيها، لا يوجد تكافؤ ضرورى بين الفرد والمستويات الإحصائية للتحليل. وثالثها، أن التأثيرات الإحصائية أو النظامية ليست محصلة جمع المكونات الفردية معاً. هناك شيء آخر، متضمن، يعرف عادة "بالنشوء" Emergence (Urry, 2002: 24). مثل هذه الأفكار تتعارض مع صياغات بنية الوساطة التى تعزز معظم النظريات القائمة عن التغير الاجتماعى. مع التسليم بهذا، كيف تقترح على علماء الاجتماع دراسة مثل هذه الأشكال غير الخطية، المعقدة، للتغير، أو ما قد يسمى "الخصائص الطارئة"، خاصة إذا سلمنا بالطبيعة الفوضوية وغير المتوقعة للتكرار؟.

ج.أ J.U

شيء واحد يجب فعله، النظر إلى هذه العلاقات كما تحدث عبر الزمن، غالباً عبر امتدادات طويلة للزمن، وما لها من نتائج عبر مسافات واقعية بصورة واضحة، ولكن حينما تظهر التأثيرات تكون بصورة غير متوقعة ولا يُتنبأ بها فى مواقع متنوعة. ليس على المرء بالضرورة أن يتوقع قدرته على فهم هذه العمليات من خلال الأساليب النمطية للبحث. تشتمل بالتأكيد على دراسة طولية، لكنها تتطلب دراسة طولية لا تفترض وجود كيانات ثابتة ذات خصائص متغيرة. الكيانات عبارة

عن مكونات متنوعة للعمليات نفسها وسوف تتحول عبر الوقت خلال هذه العمليات طويلة الأجل المتكررة، بالأحرى كما يصفها أندرو أبوت Andrew Abbott. ما هو متضمن هنا إلى درجة ما عبارة عن أنظمة تلاحظ نفسها جزئياً خلال مجموعات صغيرة نسبياً من الأحداث تحدث بنظام معين وذات نتائج طويلة الأجل. أحد المجالات التي أحرص على التفكير فيها بصفة خاصة هي السيارة ونمط اعتمادية المسار الذي تم إعلانه في التسعينيات 1890. لعدد غير متوقع إلى حد ما من الأسباب التي جاء حدوثها بنظام محدد، أصبحت السيارة البترولية هي النظام السائد، مع أنه من المحتمل أنه في وقتها كانت أقل كفاءة من السيارات التي تدار بالبخار أو الكهرباء. كانت هناك مبكراً تأثيرات طارئة، وأمور غير متوقعة قائمة، كما أنها مسألة تتبع التكرارات ذات التأثير بالنسبة لاستقرار نظام السيارة دون تغيير نسبياً، بينما كل شيء آخر حول محيطها كان يتغير وبسرعة. إنه أمر مثير للاهتمام لأنه يؤدي إلى استقرار طويل الأجل حيث استمر نظام السيارة، انتشر، وضاعف نفسه عبر العالم - إنه النموذج الأكثر أهمية لعولمة الصناعة ومجموعة عالمية من الممارسات الاجتماعية - حتى مع أن أسبابها كانت ضئيلة المدى (مثل السباق الذي نُظم عام ١٨٩٦ والذي اكتملت فيه سيارتان فقط، إحداها كانت سيارة تدار بالبترول). كان عامل الوقت **Temporality** حاضراً للغاية هنا، متضمناً في هذا رفض ما يسمى صياغة البنية والهيئة (الشكل). حيث التركيز بدلاً منه على الأنظمة. هذه الأنظمة يمكن أن يكون لها صفات غير خطية (غير مستقيمة)، نتائج، وتأثيرات عارضة - قد تبرز التأثيرات العارضة خلال تغييرات واهية للغاية وتكبر خلال عمليات متكررة، وهذه التغييرات الضئيلة يمكن أن تكون متناهية الصغر تماماً. إنها تشبه نفس الاتجاه، أو نفس السيارة أو النظام، أو نفس العملية السياسية - لكن ببطء التغييرات يمكن أن يؤدي إلى صفات عارضة معنوية.

لا يزال يوجد على ما يبدو متسع لفكرة النسق أو النظام ضمن نظرية التعقيد هذه. تقول إن "الأنساق" يُنظر إليها عن طريق التعقيد وكأنها على "حافة الفوضى". فيما وراء هذا، "النظام والفوضى يكونان على نحو من التوازن حيث المكونات ليست حبيسة المكان بالكامل ولكن لم تتحلل أيضًا بالكامل في الفوضى Anarchy. كما أن الفوضى ليست عشوائية فوضوية بالكامل لكن هناك نوعًا من الفوضى المنظمة قائمة داخل كل هذه الأنظمة الديناميكية (Urry, 2002: 22). هل الرأسمالية أحد تلك الأنظمة؟

ج.أو J.U

هناك بعض الأنظمة المستقرة التي تنشأ لأسباب عارضة ثم يكون لها نتائج عميقة غير نكوصية، وكما قلت فإن اهتمامي بالتحديد في سمة نظام السيارة. إلا أن هذه الأنظمة لديها توازن غريب بين الفوضى والنظام. فهي ليست منظمة تمامًا، ولا تتسخ نفسها ببساطة، ولا هي فوضوية. أنا أتبع أسلوب إيليا بريجوجين Ilya Prigogine في جذب الانتباه، ووصف، وتمييز هذه الأنظمة، المتوازنة تقريبًا على حافة سكين، منظمة تقريبًا لكنها كذلك على وشك الانتقال إلى حالة الفوضى. هذه هي وجهة نظري عمومًا عن سمة الأنظمة الاجتماعية التي تغزو العالم المعاصر: توجد فوضى منظمة داخل النظم الديناميكية. وأود رؤية مجموعة متنوعة لتلك الأنظمة. لا يوجد نظام رأسمالي واحد ولكن يوجد صف من الأنظمة المحكومة بالمبادئ الرأسمالية. وبطريقة ما كان ماركس Marx مُنظرًا للأنظمة في بدايته. فقد بين ببراعة كيف أن علاقات الرأسمالية تؤدي إلى زيادات هائلة في الإنتاجية، النمو، الدخل... إلخ، وصل أيضًا إلى انخفاض معدل الفائدة، مع تناقضات متزايدة، وهكذا دواليك. من ثم، فإنه نسق منظم على حافة الفوضى، وفكرة بريجوجين عن

الفوضى المنظمة تستحوذ تمامًا بطرق عديدة على ما كان يسعى إليه ماركس لوصف العلاقات الرأسمالية ويمكن لكل منها أن يرى من خلال هذه الأنظمة الديناميكية، معتقداً تماماً كما بدأ بعض الناس أيضاً الحديث عن تطور أنواع مختلفة من الحركات الاجتماعية - فالأسلوب الذي نُظِمَتْ به أنظمة المقاومة يتصف كذلك بنفس عمليات الصنع الذاتي، لكن التي يكون فيها النظام أيضاً على حافة الفوضى.

ن.ج N.G

إضافة إلى هذا، نفترض أنه بينما يُعدّ العالمى "ذاتى الصنع" إلى حد ما يجب ألا يُنظر إلى النظام العالمى ككل على أنه ذاتى الخيال (Urry, 2002: 101) Autopoietic. كيف لوجهتى النظر هاتين أن ينسجما معاً؟.

ج.أو J.U

أود مرة أخرى أن أستشهد هنا ببريجوجين فى وصفه للعالم غير المستقيم فى ديناميته على أنه يتكون من جزر تطفو بنظام داخل بحر متزايد الفوضى. تجعل جزر النظام البحر الأكبر أكثر فوضى: هناك العديد من النظم المهجنة تضع ذاتها بنفسها عبر العالم، ومن منطلق أنها عالمية، إلا أنه لا يوجد عموماً نظام عالمى ذاتى الصنع، ذاتى الخيال.

ن.ج N.G

تتحدث مرة أخرى أيضاً عن "الانسيابات العالمية الكوزموبوليتانية" (Urry, 2002: 133). ماذا تكون هذه؟ وكيف يمكنك أن تستخدم نظرية التعقيد لتفسير ظهور معايير عالمية يمكن عن طريقها تحديد مواقع الأماكن، الثقافات، الناس الأخرى والحكم عليها.

ج.أو J.U

أناقش في "التعقيد العالمي" مجموعة عريضة من الشبكات العالمية المتكاملة والانسيابات العالمية التي تشكل نفسها عبر العالم كما وصفت تماماً. أحد تلك الانسيابات العالمية ما أسميه "الكونية" أى الكوزموبوليتانية Cosmopolitanism، التي تبدو كياناً ذاتي التكوين متزايد النفوذ، وينشر، معايير عالمية معينة وإن تكن بصورة مربكة وغير مؤكدة. تدرجها المتزايد وتأثرها المعقد سوف يُحول كل مجتمع مدنى بصورة غير نكوصية، يُعطل الشروط التي بموجبها، يجتمع، ينتظم، ويُعبأ الفاعلون الاجتماعيون. وكما أنهم يجتمعون، ينتظمون، ويُعبئون بصورة مختلفة. لهذا فإن ذلك سوف يؤدي إلى ظهور تطبيقات عملية praxes معرفية، ممارسات، كيانات كوزموبوليتانية عارضة، وغير مُنتَبأ بها. لكن لا يعنى هذا القول، بطبيعة الحال، أن العالم "كوزموبوليتانى" لأن أكثرية هذا، اتفاق عارض للنظام، يتنافس مع، ويتقاطع مع مجموعة عريضة من انسيابات عالمية أخرى.

ن.ج N.G

تحاول في الصفحات الختامية من "التعقيد العالمي" أن تربط أفكار التعقيد العالمي والكونية (الكوزموبوليتانية) بنظرية الحداثة الانعكاسية. تقول، في الحقيقة، إن "الشكل الذي يتبناه التحديث الانعكاسى الآن هو التدفق العالمى للكوزموبوليتانية" (Urry, 2002: 139). ما هذا؟.

ج.أو J.U

أقترح أن عمليات التحديث الانعكاسى يجب النظر إليها على أنها تنبثق من التدفق العالمى الطارئ للكونى (الكوزموبوليتانى). توفر الكوزموبوليتانية ترتيبات

لانعكاسية ثقافية ملائمة داخل التعقيدات العالمية الطارئة. هذا التدفق الكوزموبوليتاني يتضمن إعادة جذب سرعة العالمى وأناة (بطء) الأساس دى الطبيعة الأنطولوجية (الوجودية). إنها تحوّل الظروف التى تعمل فيها الشبكات والتدفقات وكذلك ما كان يعرف تاريخياً على أنه "مجتمعات". ويصاحب هذا، وجود نقلة من المجتمع القومى إلى النفوذ المتزايد للتدفق العالمى الكوزموبوليتاني، أو كما يعبر عنها الآخرون، من الحداثة إلى التحديث الانعكاسى.

ن.ج N.G

أخيراً، قمت ذات مرة بوصف علم الاجتماع بأنه موضوع طفيلي **Parasitic** ليس له وحدة أساسية أو جوهر خاص به (Urry, 1995: 33). ربما تكون المفاجأة أنك رأيت هذا كسمة إيجابية، ليس أقله لأنها رفعت منزلة تخصص يتميز "بالانفتاح والنقص النسبى للهيمنة والضبظ" (Urry, 1995: 34). فى "علم اجتماع ما بعد المجتمعات" عدت إلى هذه النقطة لنقول إن هذا وضع علم الاجتماع فى موقف قوى، لأنه بسبب انفتاحه يمكنه تطوير أجندة عالمية جديدة وعن طريقها يتغلب على فقدان مفهوم الأساس "المجتمع". هل لا تزال متفائلاً؟ وإذا سلمنا، أن نظرية التعقيد تحدد "العلاقة الارتباطية **Connectedness** للعلم بنظام بحثه" (Urry, 2002: 37). كيف ترى عمالك من حيث تغييره للنظام الذى يقوم بتحليله؟.

ج.أو J.U

تعقيباً على ما قلته آنفاً، فسوف أجيب على هذا السؤال بطريقة غير مباشرة (ملتوية). فإن الكوزموبوليتانية، جزئياً، سوف تُعيد تصور كيفية تطور العلم الاجتماعى فى حقبة ما بعد المجتمعى **Post-societal** للتعقيد العالمى. إنها سوف

تؤدي إلى نشر نظريات التعقيد العالمي كأحد أساليب اجتذاب، تمثيل وأداء الترتيب العالمي الجديد ليبقى متوازناً على حافة الفوضى. وتبدو نظريات التعقيد جزءاً لا ينفصل عن النظم العالمية الطارئة التي انتابت سكان العالم حالياً. هل يمكن لعلم الاجتماع أن يتواءم مع هذا التدفق؟ لست متأكداً لكنني بالفعل أعتقد أنها الطريقة لطرح قضية مستقبل علم الاجتماع. إنها، أيضاً ليست مسألة ما هي الارتباطات البيئية التي يجب أن أخذها مع النظام، بقدر ما هي إلى أي درجة تلك النظم التي تنشأ قد تؤدي إلى مفاهيم، نظريات وأساليب بمثابة عناصر مكونة لواحد أو أكثر من تلك النظم، بدلاً من كونها مكونات للنظم المجتمعية السابقة. لهذا، فالمسألة ليست كونك متطفاً بقدر كبير، مع أنها سمة ضرورية لتخصص غير منظم ناجح، إنها بالأحرى القدرة لأن تكون جزءاً من عمليات صنع الذات لأحد أو أكثر من هذه التدفقات العالمية، أو بصفة خاصة ما أسميته "التدفق العالمي الكوزموبوليتاني". علم اجتماع ما بعد المجتمعات والتعقيد العالمي ما هي إلا قطرات صغيرة أُلقيت في أنهار الحوار (الجدل) الذي قد يساعد لنقل نظام علم الاجتماع إلى مستقبل معقد.

REFERENCES

- Barber, B. (1996) *Jihad vs McWorld: How Globalism and Tribalism Are Reshaping the World*. New York: Ballantine.
- Lash, S. and Urry, J. (1994) *Economies of Signs and Space*. London: Sage.
- Urry, J. (1995) *Consuming Places*. London: Routledge.
- Urry, J. (2000) *Sociology Beyond Societies: Mobilities for the Twenty-First Century*. London: Routledge.
- Urry, J. (2002) *Global Complexity*. Cambridge: Polity.

الفصل السابع

ساسكيا ساسن

الحيز المكانى والسلطة

منذ أوائل التسعينيات تناولت مسألة العولمة من عدد من الزوايا المختلفة، وقمت بتحليل، من بين أشياء أخرى، التباينات في الاقتصاد العالمي، حراك الناس والمال عبر الحدود القومية، اتجاهات وسياسات الهجرة الخارجية والتغيرات العالمية في قوة الدولة والسيادة السياسية (Sassen, 2000). هذا الكم من العمل على ما يبدو ينتظمه موقف ضمنى أساسى، وتحديدًا هو أن دراسة العولمة يجب أن تتعامل مع الجغرافية الحضرية بصورة جدية، ومن خلال ذلك توضع المدينة (أو شبكات المدينة) فى بؤرة تحليلها.

لكن لماذا تعاملت مع قضية العولمة بهذا الأسلوب؟ ما الذى يمكن أن يستفاد بالتركيز على طبيعة وجغرافية الحيز (المكان) الحضرى، وما يهم علم الاجتماع فى هذا المدخل؟.

س.س S.S

أنت محق فى تأكيد حقيقة أننى حاولت دراسة العولمة من خلال عمليات ذات طابع محلى غالبًا، متنوعة ومحددة بدلاً من تناولها من خلال نظرة شاملة لعمليات العولمة. ومعك الحق أيضًا فى رؤيتك للمدينة على أنها المكان الأساسى الذى داومت على الرجوع إليه فى بحثى. إلا أننى أفضل ألا أقول إننى أضع المدينة فى بؤرة العولمة أو أنها يجب أن تكون فى صلب دراستها.

كل مرحلة تاريخية تجلب معها مخططين إستراتيجيين لديناميات، وعمليات، والأنظمة المؤسسية. فالمدينة اليوم واحدة من تلك إلى جانب غيرها. كما كانت المدينة أيضًا محددًا حاسمًا فى المراحل الأولى، وتحديدًا دول - المدينة فى عصر النهضة والمدن العالمية التى قام برودل Braudel بدراستها.

والأكثر عمومية أننا نعرف أنه كانت هناك عمليات اقتصادية عابرة للحدود، وتدفقات لرأس المال، وعمل، وسلع، ومواد خام ومسافرين. وعبر القرون كانت هناك تقلبات ضخمة فى درجة الانفتاح أو الانغلاق للأشكال التنظيمية التى حدثت من خلالها تلك التدفقات. وفى المائة سنة الماضية، جاء نظام ما بين - الدول ليفسح المجال للشكل التنظيمى السائد للتدفقات عبر الحدود، من خلال الدول القومية كعناصره الأساسية.

إن ذلك الوضع الذى تغير بصورة حاسمة منذ أوائل التسعينيات كنتيجة للخصخصة **Privatization**، تقليص القواعد المنظمة **Deregulation**، انفتاح الاقتصاديات القومية أمام الشركات الأجنبية، وتساعد مشاركة العناصر الاقتصادية القومية فى الأسواق العالمية. من خلال هذا السياق يجب إعادة ترتيب الأقاليم الإستراتيجية المحددة للنظام الجديد. مع التفكك الجزئى أو على الأقل الوهن لما هو قومى كوحدة مكانية كانت الظروف مواتية لصعود وحدات مكانية ومستويات أخرى. من بين هذه: القومى الفرعى **Sub-national**؛ وبصفة خاصة المدن والأقاليم، أقاليم عبر الحدود **Cross-bondes regions** تشتمل على كيانات فوميين فرعيين أو أكثر، وكيانات فوق القومية **Supra-national**؛ أى أسواق عالمية ذات صبغة رقمية **Digitized**، وكنل للتجارة الحرة **Free-trade blocs**. والديناميات والعمليات التى تمت أقليمتها **Territorialized** أو استقرت فى تلك التدريجات المتنوعة يمكن أساسا أن تكون إقليمية، قومية، وعالمية. هناك تعدد للدوائر العالمية المتخصصة للأنشطة الاقتصادية التى تساهم فى تكون تلك المستويات الجديدة وتبرز بظهورها.

وأسلوب العمارة التنظيمى لتلك التدفقات عبر الحدود التى نتجت عن إعادة التدريبات هذه والتفصيلات يختلف بصورة متزايدة عن مثيله فى نظام ما بين - الدول. وتشتمل التمهصلات الأساسية الآن ليس فقط على الدول القومية، ولكن

أيضاً الشركات والأسواق التي تدار عملياتها بسياسات جديدة ومعايير عابرة للحدود التي أوجدتها دول طوعية أو ليست كذلك إلى حد كبير. ومن بين المؤشرات الإمبريقية على أشكال اللا دولة Non-state للتمفصل ذلك العدد المتزايد للمكتسبات Acquisitions والاندماجات عبر الحدود والشبكات الممتدة للعضويات الأجنبية، الأعداد المتنامية للمراكز المالية التي أصبحت متوحدة مع الأسواق المالية العالمية. ونتيجة لذلك، وغيرها من العمليات، عدد متزايد من الدول اليوم يلعب دوراً هاماً في ربط اقتصادياتهم القومية مباشرة بالدوائر العالمية. ومع نمو الصفقات من كل الأنواع عبر الحدود، تنمو كذلك الشبكات التي تربط تشكيلات محددة من المدن. لدينا اليوم ما يقرب من أربعين مدينة عالمية من بينها خمس مدن كبرى على القمة (نيويورك، لندن، طوكيو، باريس، فرانكفورت) ومن ثم مستويات عديدة من تلك المدن. ويساهم ذلك بدوره في تكوين جغرافيات جديدة للتركز، تربط المدن من خلال شبكات متنوعة متنامية عبر الحدود. استناداً إلى تلك الصورة الكبرى أرى المدن اليوم كمواقع إستراتيجية.

ن.ج N.G

على ما يبدو أنه من خلال تركيزك على أنساق وشبكات المدن أنك تتجنب مداخل تضع ببساطة "القومية" في مواجهة "العالمية". على سبيل المثال أنت تتحدث عن المدن فقط كأماكن حيث يمكن للعالمى والمحلى أن يلتقيا، ولكن أيضاً كأماكن يمكن لها، تحت ظروف معينة، أن تتفصل عن كل من الأقاليم والدول القومية (Sassen, 1998) أنت تسمى تلك الأماكن "مدناً عالمية"، ولكن ماذا يعنى بكلمة عالمى Global هنا؟ هل ترى العولمة Globalization كتحرك نحو تركيز القوى أو الخدمات الاقتصادية فى مدن أساسية (مثل: لندن، نيويورك، طوكيو) أو كعملية اتساع مكاني لأشكال اقتصادية وسياسية محددة عبر العالم أو كليهما؟ ببساطة، هل تشمل العولمة على عمليات تركز وانتشار؟

فى الحقيقة، التركيز على المدن بالفعل يجبرنى على رؤية العالمى Global على أنه ليس ببساطة ذلك الذى يعمل خارج القومى National، وبهذا المعنى أرى أيضاً كلاً من العالمى والقومى كمجالين غير حصريى التبادل. فالمدينة العالمية بيئة كثيفة تؤصل Endognizes العالمى وترشحه من خلال إبداعات وأنظمة قومية ومؤسسية.

كما يساعد على وضوح رؤية المكونات العالمية الداخلية (القومية) للاقتصاد وبصفة خاصة تصورات الجماعات المختلفة. ودراسة العولمة بهذا الأسلوب يعنى القدرة على أن تتهمك فى توصيفات وفيرة وإجراء بحث إمبريقى فى مواقع معينة بدلاً من أن تضع نفسك كمشاهد عالمى. والآن وقد عشت ذلك لفترة يمكننى أن أرى أنه مهما كان الذى أدرسه، فبعد الخمس عشرة سنة الماضية أو يزيد انجذبت نحو تلك البيانات الكثيفة حيث الإحساس كأنها مائة سنة من التنقيب.

أما فيما يتعلق بالعنصر الثانى من سؤالك - ما أعنيه بالعالمى والعولمة باستخدام هذا المدخل - أنها بمثابة تميز محبب إلى جلب لى عناء كبيراً وخاصة عندما بدأت هذا العمل.

دعنى أبدأ بطرح السؤال: ما الذى نحاول أن نسميه بكلمة عولمة Globalization؟ من خلال مطالعتى للشواهد أنها فى الحقيقة مجموعتان متميزتان من الديناميات. إحدهما تشتمل على تشكيل منظمات وعمليات عالمية بصورة واضحة، مثل: منظمة التجارة العالمية W.T.O، أسواق المال العالمية الكوزموبوليتانية (الوطنية العالمية) الجديدة New Cosmopolitanism، محاكم جرائم الحرب W.C.T، الممارسات والأشكال التنظيمية التى تعمل من خلالها تلك الديناميات تتكون مما يمكن تصوره كمعايير عالمية بصورة نموذجية. إنها منظمات

عالمية بصورة رسمية، بعضها يمتنع أكثر بالمؤسسية (مثل: W.T.O-W.C.T) عن غيره (العالمية الجديدة). إلا أنها لا تزال تعرف بأنها عالمية مهما كان عملها مخصصاً وقومياً.

المجموعة الثانية من العمليات والتي أتصورها جزءاً من العولمة لا تُدرج بالضرورة على المستوى العالمى بنفس الطريقة ولا زلت أراها جزءاً من العولمة تحدث فى عمق المجالات الإقليمية والمؤسسية التى أقيمت على أسس قومية بدرجة كبيرة عبر عدة مئات من السنين الماضية. برغم ذلك وعلى أية حال فى كثير من أنحاء العالم وما يجعل تلك العمليات جزءاً من العولمة رغم وجودها القومى، فى مواقع قومية فرعية أنها تشتمل على شبكات عابرة للحدود وتشكيلات تربط أو تفصل عمليات وفاعلين على المستوى المحلى أو القومى. وأضمن من تلك العمليات شبكات الأنشطة عابرة الحدود المرتبطة بأجندة عالمية صريحة أو ضمنية من النضالات محلية الطابع كما هو الحال مع العديد من المنظمات البيئية وحقوق الإنسان. ومن الجوانب المحددة لعمل الدول، مثلاً، سياسات نقدية ومالية معينة أساسية لقيام أسواق عالمية والتي نُفذت فى عدد متزايد من الدول، استخدام أدوات حقوق الإنسان العالمية فى المحاكم القومية، أشكال محلية للسياسات والتصورات العالمية التى تظل مرتبطة أو مركزة بعمق على قضايا ونزاعات ذات صبغة محلية، لا تزال جزءاً من شبكات عالمية جانبية Lateral تتضمن العديد من تلك الأنشطة الأخرى المغرقة فى المحلية والتحدى الخاص بعملية تحديد تلك العمليات والفاعلين كجزء من العولمة هو الحاجة إلى حل شفرة بعضها ما زال يُمارَس ويقدم على أنه قومى على الأقل.

فيما قمت به أردت خصيصاً التركيز على تلك الأنواع من الممارسات والديناميات وأصررت على تصويرها كذلك على أنها مُكوّن أساسى للعولمة على الرغم من أننا لا نقرأها هكذا. وعندما تركز العلوم الاجتماعية على العولمة، لا

يزال التعمق الأكاديمي فيها بصورة كافية نادراً، يكون نمطياً وليس على تلك الممارسات والديناميات ولكن في المقابل على المستوى العالمى الواضح ذاته. وعلى الرغم مما قدمته العلوم الاجتماعية من مساهمات لدراسة المستوى العالمى الواضح بذاته بترسيخ حقيقة العولمة المتعددة، بعض منها فقط يقابل العولمة الليبرالية الجديدة الاقتصادية المشتركة، ولا يزال يبقى الكثير للقيام به. على الأقل بعض هذا العمل يستوجب التمييز بين:

(أ) التدرجات المتنوعة التى تكونتها العمليات العالمية بدءاً من فوق القومية
Supra-national والعالمية إلى القومية الفرعية.

(ب) المحتويات النوعية والمواقع المؤسسية للعولمة متعددة التدرجات
Multiscales.

لقد ساهمت الجغرافيا اليوم أكثر من أى من العلوم الاجتماعية، بدرجة كبيرة نحو إقامة مقياس Scale يُسَلَّم بالبعد التاريخى للمعايير ويقاوم تجسيد المعيار القومى الموجود هكذا فى معظم العلوم الاجتماعية (انظر: Sassen, 2000).

يشير كل هذا إلى أن ما أعنيه بالعالمى Global ليس فقط إضافة أشكال معينة للعالم ولكن أيضاً إعادة ترتيب مواقع ما أقمناه ومارسناه تاريخياً كمحلى وقومى أبعد من ذلك، إن إعادة تحديد الواقع تلك تحدث بطرق عديدة مختلفة وفى عدد متزايد من المجالات: اقتصادية، وسياسية، وثقافية ومثالية.

والآن إلى القضية الختامية التى أثيرتها فى سؤالك: فكرة التعارض (الموجودة فعلاً فى عملى حقيقة) بأن العولمة تشتمل على كل من التركز Centralization والانتشار (التشتت) Dispersal، تلك الدينامية تصب فى صلب الكيفية التى تصورت بها المدن العالمية. أحد فرضياتى النظرية الأساسية فى نموذجى النظرى للمدينة العالمية أنه كلما اتسعت دائرة وانتشار مكاتب الشركة، المصانع، منافذ الخدمة، أصبحت مهام الإدارة المركزية أكثر تعقيداً ونفوداً. عندما

يتحول القطاع إلى العالمية ويندمج في أسواق غير محددة ومحفوفة بالمخاطر، فإن ضغوط وتعدد تلك المهام تتمثل في حاجة تلك الشركات لشراء بعض هذه المهام من شركات خدمة متخصصة. والأخيرة بحاجة إلى العمل بكثافة، وفي بيئات متنوعة هي أيضاً نقاط التقاء حيث تلتقى عندها العديد من دوائر المعلومات العالمية المنتجة لقيمة مضافة في صورة معرفة، فهم وتبصر أفضل، المدن العالمية هي تلك البيئات. والباعث الأساسي هو أنه كلما كانت عمليات الشركة أكثر عالمية، تعرضت معها المركزية أكثر للتكتلات الاقتصادية. والوضع الأساسي هو أن تكون الشركة شركة متكاملة تسعى لمواصلة التحكم ومركزية تخصيص العائد بدلاً من توزيع التحكم والعائد على التوازي لمهام الإنتاج والخدمة.

ن.ج N.G

في تمهيدك للطبعة الثانية من المدينة العالمية The Global City (Sassen, 2001) تحدثت عن إطار تصوري جديد لدراسة العولمة. هل يعنى ذلك الحاجة إلى منهجية سوسيولوجية جديدة لدراسة تلك الأشكال العالمية؟ إذا كان كذلك، ما الذى يجب أن تكون عليه تلك المنهجية؟

س.س S.S

نعم، إنها تعنى بالنسبة لى أننا بحاجة إلى تصميمات تصورية جديدة، إلا أنها لا تعنى أنه يجب أن تلقى بكل أساليب البحث والبيانات القائمة عبر النافذة. إننى أستخدم مصطلح "تصميم تصوري" Conceptual Architecture بحرص: إنه منطق تنظيمي يمكن له أن يُكَيّف العديد من العناصر المتنوعة التي تعمل على مستويات مختلفة (مثلاً: بيانات عن أنشطة دينامية متنوعة ذات صبغة محلية وأخرى محلية جلية بذاتها) دون أن نفقد التقارب التحليلي (الاحتفاظ باليسير على الأقل من هذا التقارب).

فدراسة ما هو عالمي إذن يستلزم ليس فقط التركيز على ما هو عالمي المستوى بوضوح، ولكن أيضاً التركيز على الممارسات والأوضاع ذات المستوى المحلي المتمفصلة مع الديناميات العالمية، والتركيز على تضاعف الارتباطات عبر الحدود بين مختلف المستويات المحلية. وأبعد من ذلك تستلزم التسليم بأن العديد من ديناميات المستوى العالمي، مثل سوق رأس المال العالمي، مقيدة جزئياً بالفعل بمواقع قومية فرعية Sub-national وتتحرك بين ممارسات وأشكال تنظيمية ذات مستويات متنوعة، فسوق رأس المال العالمي، مثلاً، يتكون عبر كل من أسواق إلكترونية ذات مدى عالمي وأوضاع مغرقة في المحلية، أى مراكز مالية.

إن التركيز على مثل تلك العمليات والديناميات للعلومة القائمة على أساس قومي فرعي يتطلب أساليب منهجية وتطبيقات لا تتطوى فقط على المعايير العالمية ولكن أيضاً المعايير القومية الفرعية كمكونات للعمليات العالمية، ومن ثم تقوؤص التدرجات الأقدم للقياس وتصورات ما يتداخل معها من قياسات. إن دراسة العمليات العالمية والظروف المصاحبة على المستوى القومي الفرعي لها بعض ما يميزها عن دراسات ديناميات المستوى العالمي إلا أنها تفرض تحديات معينة. حيث تجعل من الممكن استخدام أساليب بحث متميزة بين كمية وكيفية، في دراسة العولمة. كما تمكنا من الربط بين قواعد البيانات الغنية على المستويين القومي والفرعي بالإضافة إلى أنواع متخصصة من الدراسة، مثال ذلك دراسات المنطقة Area Studies، كلا النوعين من الدراسات، مع هذا، بحاجة إلى أن تكيف في تصميمات تصويرية ليست تماماً كذلك التي يتمسك بها الباحثون الذين أوجدوا تلك الأساليب البحثية ومجموعات البيانات، حيث إن أعمالهم في معظمها ذات صلة ضئيلة بالعولمة.

إن المهمة الرئيسية التي نواجهها هي فك شفرة جوانب محددة لما زال يُعتبر عنه ويُمارس على أنه قومي National والذي قد يكون ابتعد عما كان يُعد أو يوصف تاريخياً على أنه قومي. هذا بطرق عديدة منطلق للبحث والتطوير قائم في

دراسات المدينة العالمية. إلا أن هناك فرقاً: نحن أصبحنا اليوم نَعترف ونُرمز تنوعاً من المكونات في المدن العالمية كجزء من العالمي. هناك مدى أوسع من الحالات والديناميات التي لا تزال تشفر ويعبر عنها على أنها محلية وقومية. إنه يجب التمييز بينها وبين ما نعرفه الآن كمكونات للمدينة العالمية. ففي مشروعى البحثى الحالى أركز على الكيفية التي يتحقق بها كل هذا في المجال السياسى.

ن.ج N.G

جانب كبير من كتابك "المدينة العالمية" (Sassen, 2001: 197-235) ينصب على "النظام الاجتماعى للمدينة العالمية". لكن ما الذى تعنيه بكلمة "اجتماعى" Social هنا؟ هل هناك علاقة بين الاجتماعى والمجتمع؟ أو بين المجتمعات والدول القومية؟ أو هل ظهور المدن العالمية إشارة إلى ميلاد أشكال اجتماعية جديدة عابرة للقومية؟.

س.س S.S

دعنى أجيب على سؤالك عن القضية الخاصة بالأشكال الاجتماعية فى سياق السؤال الذى أثرته حول النظام الاجتماعى للمدينة العالمية. أنت تسأل عما إذا كان عملى يشير إلى الحاجة إلى أساليب منهجية سوسيولوجية جديدة لتحليل الأشكال الاجتماعية، وماذا إذا كانت المدينة العالمية تُعدّ إيداناً بظهور أشكال اجتماعية جديدة عابرة للقومية؟. إجابتي هى: نعم ولا. أولاً: فيما يتعلق بالمنهجية. نعم، بالمعنى الذى تكلمت فيه من قبل عن الحاجة إلى بناءات تصورية جديدة لدراسة جانب من ذلك، بما فى هذا الأشكال الاجتماعية. لا، بمعنى ألا يكون كل شئ - أساليب البحث ومجموعات البيانات - جديداً فى المقابل، فإن تصميم تلك الأطر التصورية الجديدة يسمح لنا باستخدام أساليب بحثية ومجموعات بيانات أسفرت عنها تساؤلات مختلفة فى العقل، وليس فقط فى مجال علم الاجتماع.

ثانيًا: فيما يتعلق بظهور أنواع جديدة للأشكال الاجتماعية عابرة للقومية. حقًا أعتقد أننا نرى هذه. فالمدينة العالمية هي نموذج نوعي بالفعل للموقع بالنسبة لتلك العمليات. إنها توصل الديناميات العالمية التي تحول الانحيازات الاجتماعية القائمة. حتى أنها تُعين قليل الحيلة على تطوير قدراته الذاتية وإستراتيجيات عابرة للقومية. غالبًا ما يكون هذا التمكين في بؤرة الشعور *Prise De Conscience*.

ما أعنيه هنا ليس دائمًا شكلًا اجتماعيًا جديدًا في حد ذاته ولكن في المقابل تعديلًا موضعيًا استبطانيًا، ذاتيًا لممارسة اجتماعية أو حالة قديمة في إطار عابر للقومية فالأسر المعيشية المهاجرة عابرة للقومية، وحتى المجتمعات المحلية ربما تكون تجسيدًا لذلك. ومع ذلك فهناك أشكال اجتماعية جديدة أيضًا، والمثال المألوف بدرجة كبيرة هو تلك النخب عابرة القومية الجديدة في مختلف المهن *Professions* من المحاسبين إلى القائمين على الفن - فالمحاسبون على ما يبدو مبدعون شأنهم في ذلك شأن أمناء المتاحف. وتوجد كذلك أشكال اجتماعية قد تبدو لها علاقة بالعولمة إلا أنها في الحقيقة تتمفصل معها بعمق، حتى رغم توسطها من خلال تنوع من الديناميات المحلية، مثال ذلك سوق العقار، هذه ليست عابرة للقومية في حد ذاتها ولكنها أشكال اجتماعية جديدة ذات صلة بالعولمة. فمثلاً أنا أفسر النمو الشاسع للتشرد وتركيبته المتحولة في المدن العالمية على أنه بمثابة شكل اجتماعي جديد. لطالما كان لدينا تشرد، إلا أنه كان يتشكل من خلال أشكال اجتماعية مختلفة. اليوم، في المدن العالمية الرئيسية فإنه يرتبط بعمق بالحاجة إلى فاعلين عالميين لتطوير الفضاء الحضري بأساليب ومساحات استوعبت إحلالاً واسع النطاق للسكان محدودى الدخل. ومن ثم فإنه بالنسبة للتركيبة الاجتماعية للتشرد نرى عائلات أكثر، نساء وأطفالاً أكثر، ويبدو ذلك بوضوح في لندن، ونيويورك، في طوكيو الأعداد أصغر بكثير وهي إلى حد كبير من الرجال والنساء كبار السن.

هنا حيثما تكون المدينة بمثابة العدسات القوية التى من خلالها يمكن أن تُبحث العولمة بصورة واقعية ملموسة، فيما يحدث على الأرض، فى عمق ما يزال مجالاً قومياً. فى بحثى الحالى للجوانب السياسية، أحاول أن أصل إلى ما يجرى على سطح الأرض، ولا يزال يرمز له بشدة بمصطلحات قومية ومن هذا المنطلق لا يتأثر بالمداخل المعيارية لدراسة العولمة ومن خلال مستوى أكثر تنظييراً يشتمل هذا العمل، أيضاً على توصيف لتشكيل القوى الاجتماعية الجديدة التى تلتقى معاً وتأخذ صورتها الواقعية فى المدن العالمية. من هنا، فتلك المدن هى الأماكن (الفضاءات) التى من خلالها يلتقى رأس المال العالمى المشترك بالواقع ويندمج فى عمليات التكاثر الاجتماعى، بما فى ذلك مدرأوه ومحترفوه. وفى هذا السياق تكون المدينة العالمية هى الموقع الذى ينطلق منه رأس المال العالمى ليُكوّن نفسه كقوة تتنافس مع القوى الاجتماعية الأخرى البارزة فى المدن العالمية - حيث تتشكل الأنواع الجديدة لقوى العمل الحضرى من خلال عمال الأقلية - سواء كانت وطنية أو من المهاجرين.

ن.ج N.G

تستخدم أيضاً مصطلح "الجغرافيا الاجتماعية" (Sassen, 2001: 256-84).
ماذا يُعنى بهذا المصطلح؟.

س.س S.S

نعم، إلى حد ما أجد مصطلحات مثل الجغرافيا والعمارة مفيدة إلى حد بعيد. أعتقد أنها ذات صلة بحقيقة أن مصطلحاً مثل "البناء الاجتماعى" وهو المصطلح المتوقع لى أن أستخدمه كمتخصص فى علم الاجتماع، أصبح محذواً (مصنفاً) نوعاً

ما بدلاً من كونه أداة استكشافية. أحاول، ربما، أن أصل إلى شىء ما يشبه التصنيفات الجوفاء التى لا تُنسى لبيك Beck. فالجغرافيا والعمارة تصنيفات مساعدة لى فى مهمتى لتفسير التفاصيل والأنماط الإمبريقية. لهذا، فعندما أستخدم الجغرافيا الاجتماعية فى دراسة المدن العالمية فأنا أحقق بهذا أمرين: الأول، فكرة أنه توجد تشكيلات اجتماعية مكانية متعددة ومميزة فى المدنية. فالبيئة المشيدة على نحو معين يمكن أن يقطنها واحد أو أكثر من تلك، على سبيل المثال، وول ستريت Wall Street، ليلاً يكون موقعاً لجغرافيا اجتماعية تكونت جزئياً فى المجتمع المحلى المهاجر لشمال منهاتن، ومختلفة للغاية عن المناطق مرتفعة الدخل من المدنية والضواحي حيث يعيش غالبية أصحاب المهن الاحترافية التى تمثل القمة فى وول ستريت. الثانى، هو أننى أستخدم فكرة الجغرافيا الاجتماعية لتفكيك وبعدئذ إعادة توليف مجموعات من الممارسات المصغرة Micropractices وتنميطها المكانى. باختصار، كلاً من هذين الاستخدامين يتيحان لى أن أستخدم شبكة تحليلية دينامية، محددة مكانياً لاختبار ما يمكن أن أسميه، تشكيلات بنائية.

ن.ج N.G

يبدو أن هذه الجغرافية الاجتماعية وثيقة الصلة بدراسة العولمة الاقتصادية وبصورة أكثر تحديداً لتعيين التباينات القائمة داخل المدن وفيما بينها. فهل تحديدك للأشكال الاجتماعية العالمية ينتج عن توصيفك لتلك التباينات؟ فعلى سبيل المثال أنت تستخدم مصطلح "طبقة" فى عملك. هل الطبقة مرادفة "للاجتماعى" (كما هى بالنسبة لغالبية المشتغلين بالنظرية الاجتماعية من الماركسيين)؟ وهل هى فئة اقتصادية مهيمنة ناتجة عن استقطاب Polarization الدخل؟ أو هل الطبقة هى شىء مختلف عندما تُدرس على مستوى المدينة؟ وهل من الممكن أن نزعّم مثل زيجمونت باومان Z. Bauman بأننا نشهد ظهور تشكيلات طبقية عالمية جديدة؟.

هذا ليس بالسؤال الهين بالنسبة لى فعندما أستَخدم الطبقة فى "المدينة العالمية" **The Global City** فأنا أحصل على سمتين على الأقل للطبقة إحداهما، ترتبط بديناميات الطبقة: تلقائية ظهورها فى بيانات متماسكة كثيفة وبمعنى آخر فالطبقة تصبح فاعلة فى ظل ظروف محددة، إنها ببساطة ليست خاصية **Attribute**، والأكثر من هذا أنها تصبح فاعلة فى العديد من المواقع. المدينة إحداهما، المصنع موقع آخر، ونعلم الآن أن المجتمع المحلى العرقى **Ethnic** أو المهاجر (تكوّن بالهجرة) موقع آخر. فالمدينة العالمية موقع صارخ جدًا اليوم لتفعيل الديناميات الطبقيّة من خلال هذا النمط من الصياغة التصويرية أو الاستخدام للطبقة، لم أتناول إلى حد ما قضية أصل **Genesis** أو طبيعة الطبقة بالدراسة، ومن ثم فغالبية الجدل يكون بين الصياغات الماركسية والتفسيرات / التحديدات الإمبريقية غالبًا لعلم الاجتماع الأمريكى بصفة خاصة.

الطبقة بالنسبة لى ليست مجرد فئة اقتصادية ويمكننى القول إنها هكذا قليلاً فى جانب كبير من علم الاجتماع الأمريكى وتستخدم كخاصية مميزة. أنا ضد ذلك حيث أركز على ديناميات الطبقة وتفعيلها. ما أن تقدم تركيزًا واقعيًا معيّنًا فإن تفعيل الطبقة هو اللحظة التى لا تكون فيها الطبقة فئة محكمة **Hermetic** مع أنه يوجد تفسيرات كثيرة تحدث قبل أن تصل إلى هناك وما أن تصل تكون الطبقة حدثًا وحالة اجتماعية كثيفة ومعقدة تحتوى على عناصر اقتصادية، مكانية، ذاتية ومثالية. أنا لا أعرف تمامًا فأنت تجعلنى أفكر هنا أين أذهب من هنا إذا كنت من منظرِى الطبقة. هل أنتهى إلى مكان آخر لأن نقطة بدايتى بيئة كثيفة حيث فيها يلتقى بعض أكثر ديناميات عالم اليوم قوة بالأرض وتواجه بعضًا من أكثر الناس حرمانًا من كل أنحاء العالم يوصفون كعمال؟ إنه لأمر شائق. أنا أعتقد أن الأسلوب

الذى أتعامل به مع الطبقة يؤدى بى إلى التركيز على أو اقتناص تشكيل القوى الاجتماعية فى المدن العالمية. لست متأكداً ما إذا كانت الطبقة كما اعتدناها سوف تحدد بصورة أفضل طبيعة تلك القوى الاجتماعية كما وصفتها بإيجاز آنفاً.

ن.ج N.G

أبعد من ذلك ركزت كثيراً على المدن العالمية كمواقع للإنتاج ما بعد الصناعى (Post-Industrial بنيتها التحتية للأنشطة، الشركات، الوظائف (Sassen) 5- 84: 2000, XXIII, 1998 كيف ترتبط تلك المواقع وأشكال الإنتاج بظهور تحالفات طبقية جديدة، "ولم تسمه ممارسة الضبط العالمى"؟

س.س S.S

نعم أنا أؤكد - مراراً وتكراراً، أولاً، ربما نقول إن ذلك أمل فى التخلص من أى معارضة هنا - حيث المدن العالمية مواقع إنتاجية. إن مجرد وضعيتها المميزة لتنتج بُعد كفاءة (مقدرة) Capability: مقدرة فى التحكم العالمى فى عمليات الشركات والأسواق العالمية. هذا إذن نموذج مختلف تماماً لموقع الإنتاج عن ذلك الذى عادة ما نفكر فيه، وله معنى مختلف عن الفهم الشائع لإنتاج ما بعد الصناعى. ثانياً، هذه الطريقة مختلفة للصياغة التصورية للمستوى الاحترافى للعمل ومخرجاته فالأسلوب المعتاد هو تأكيد المستويات المرتفعة لرأس المال البشرى المتضمن وتأكيد الإنتاج، تلك خدمة عالية التخصص وأود التأكيد على الممارسات المادية المتعددة والموارد البشرية التى بحاجة إلى تجميعها معاً لكى تؤدى إلى كفاءة التحكم العالمى. وهذه تشتمل على مجال التكاثر الاجتماعى لكل من مستوى القمة للعمال المحترفين وعمال الخدمة ذوى الأجر المنخفض. بالتوصيفات الجديدة

للطبقة أشير إلى أن إنتاج هذا المدخل الحاسم للعولمة الاقتصادية (كفاءة التحكم العالمي) يُوصف العمال المحترفون، أصحاب رأس المال، ممارسات الضبط. ومكونات التكاثر الاجتماعي والأهواء السياسية التي يتم تعبئتها في ظل تلك الظروف الجديدة في صورة تشكيلات اجتماعية - مكانية وسياسية معينة - بهذا المعنى أيضا تمثل المدينة تلك اللحظة في العملية المعقدة، الرأسمالية العالمية عندما يتم تفعيل الأخيرة كقوة اجتماعية بدلاً من كونها تجريباً لسوق إلكترونية.

ن.ج N.G

بعيداً عن التباينات الطبقيّة، أشرت أيضاً إلى تفاوتات اقتصادية ضخمة بين الرجال والنساء في المدن العالمية مثل نيويورك، لندن، طوكيو (انظر: 25: 2000, Sassen) في كتابك العولمة وعدم قناعاتها **Globalization and its discontents** تبين تلك القضية بتلخيص "تحليلات نسوية للاقتصاد العالمي" (109- 81: 1998, Sassen). وجهة نظرك هنا هي، أولاً، "التبعثر الابتدائي **Incipient** للإقليمية الحصرية للدولة القومية". ثانياً، التغيرات في الملكية السياسية التي قد تحدث مع ظهور القانون الدولي. لكن لماذا وقع اختيارك على هاتين القضيتين كطريقة لاستهلال "مجال تحليلي" لاستفسار نسوي نحو العولمة؟ ولماذا اخترت تجنب تحليل الأشكال العالمية للنظام الأبوي **Patriarchy**؟.

س.س S.S

يرجع السبب في أن أبدأ تحليلي بالقضايا الأشمل عن كيفية إعادة تشكيل القوة الشرعية في زمن العولمة الاقتصادية، إنني لم أرغب أن تكون البداية بفئات

إمبيريقية أو تحليلية يتم من خلالها عادة دراسة الحالة الخاصة للنساء. التسجيل الإمبريقي للتفاوتات بين الرجال والنساء جزء من القضية، إلا أنني أزعّم أن تلك التفاوتات قائمة في ظل كل أنواع النظم الاجتماعية، والسياسية والاقتصادية شديدة التنوع. فأنا مهتم بفهم الظروف الخاصة بالأنوع الاجتماعي اليوم، وبدرجة أكثر تحديداً، الظروف الخاصة المحيطة بالأنوع الاجتماعي المتضمنة بالنظام الاقتصادي العالمي الجديد الذى يهيمن عليه التمويل المالى. فالموارد المالية مستبعدة لأبعد ما تتصور من التصنيفات التحليلية للدراسة النسوية. إنه ليس كافياً قياس التفاوتات المستمرة والاضطهادات طالما كان الهدف فهم كيف تؤدي المرحلة الحالية إلى ذلك، أو على الأقل بعض من تلك المحصلات. والتساؤل في الحقيقة قد يكون: كيف تقلل التحولات الحالية الأشكال الأقدم للأبوية وإلى أى مدى تساهم فى اضمحلالها أو إعادة ابتكارها؟ كماؤكد كيف أن قضية الإنتاج تحديداً الحاسمة بالنسبة للمدن العالمية - مقدرة التحكم العالمي - تحدد واقع النساء بطرق خاصة جداً فى تلك القطاعات المعولمة Globalized، فى كل من قمة وقاع النظام.

ن.ج. N.G

باتخاذك لهذا الموقف فى كتابك "العولمة وعدم قناعتها" يبدو أنك تضع ثقة كبيرة فى قوى القانون الدولى المؤدية إلى الديمقراطية. فأنت على سبيل المثال، تقول إنه ما لم تعد الدولة الملكية ينظر إليها على أنها الممثل الوحيد لشعبها على الساحة الدولية، فإن النساء وغيرهم ممن لا يسيرون فى فلك الدولة يمكنهم الحصول على تمثيل أكبر فى القانون الدولى، يشاركون فى صنع القانون الدولى، وإعطاء معنى جديد للأشكال الأقدم للمشاركة الدولية، مثل العمل المميز للنساء فى جهود السلام الدولية (Sassen, 1998: 94) هل ينظر إلى الدولة القومية، إذن، على أنها السبب الرئيسى هنا؟

إذا كان كذلك، لماذا تستمر تلك التفاوتات الضخمة بين الرجال والنساء حتى فى المدن العالمية التى فصلت نفسها عن حدود الدولة القومية؟ وما الدليل على أن القانون الدولى سوف يعمل على مواجهة التفاوتات الاقتصادية الفعلية *de Fecto* بين الرجال والنساء؟.

س.س S.S

عندما أؤكد على التطورات فى القانون الدولى أو على الدساتير الجديدة التى تسمح لأفراد جماعات معينة مثل السكان الأصليين، أن يذهبوا مباشرة إلى الملثقيات الدولية للدعاء وتجنب الدولة القومية، أنا لا أفترض بالضرورة أن هذا هو الحل للمساواة، إطلاقاً. هناك أمران أحاول أن أوضحهما: القضية الأكثر عمومية هى أن العولمة تُقوّض التدرجات القائمة للقوة، للشرعية، وإقامة الدعوى التى لها صفة رسمية. ومن هذا المنطلق فإنها تؤدي إلى بدايات بلاغية *Rhetorical* وعملية لأنواع جديدة من الفاعلين والادعاءات. وتشتمل هذه على تنوع من الفاعلين والادعاءات: من قوميات متعددة *Multinationals* وادعاءاتهم انهائلة على مستوى الدول القومية والمدن العالمية إلى السياسات الجديدة لإقامة الدعوى عن طريق المحرومين *Disadvantaged* وبصفة خاصة فى المدن، حتى فى أفضل حالاتها، مثال ذلك، الدولة الكينزية (نسبة إلى كنزى) *Keynesian* بترسيم الاحتواءات *Inclusions*، الصلاحيات *Entitlements*، مما يضيف الرسمية على الاستبعادات *Exclusions*. فعندما تنحو الدول القومية إلى الخصخصة والتخلي عن الضبط فإنها لا تقلل فقط منح الألقاب للمتضمنين، ولكنها أيضاً تتيح الإمكانيات للمستبعدين للبروز كفاعلين سياسيين على مسئوليتهم.

الأمر الثاني، يتعلق بالأدوات التى تُعين على الكفاح من أجل المساواة (وتلك تستوى بالنسبة لكل أنواع الجماعات، وخاصة الشعوب الأصلية التى تستخدم الملتقيات الدولية للدعاء). القانون وحده لا يكفى، ولكنه أحد تلك الأساليب. التجربة الماضية توحى بأن ذلك سوف يستلزم الكفاح والتعبئة لتفعيل القانون لتحقيق المساواة والتمكين.

أما بالنسبة للسؤال عن المدن العالمية حيث تعكس هذا التأثير، وكونها أماكن لتعويض اللا مساواة... إنها لا تعمل تمامًا فى هذا الاتجاه. فالمنطق مختلف، حيث يشير إلى إمكانيات سياسية بدلاً من اللا مساواة المنخفضة. فالمدن العالمية مواقع لتجسيد الاتجاهات الجديدة نحو اللا مساواة بجرعات عالية التركيز، وبهذا المعنى تُعد هذه المدن تقريبًا تجربة طبيعية لذلك. أحد مكونات تلك الاتجاهات نحو اللا مساواة قوة العمل الكبيرة منخفضة الأجر، والتي لم تنل إلا القليل إن وجد، من الصلاحيات فى الماضى، كما أنها مدوّلة ومُؤنّنة بدرجة عالية، واليوم اكتسبت نوعًا من وضوح الرؤية وما أسماه "التواجد" Presence، تواجد من أجل القوة ولذاته. أنا أفسر ذلك على أنه بداية لسياسات المستوى الأصغر Micropolitics لأنواع جديدة من الأهواء السياسية، وبداية لتشكيل قوة اجتماعية تجد نفسها فى تنافس مع رأس المال العالمى عندما يُفعل فى تلك المدن.

ن.ج N.G

وتقول كذلك إنه مع ظهور المدن العالمية تأتى إمكانية السياسة عابرة القومى (Sassen, 1998: XX) ما الشكل الذى تبدو عليه تلك السياسة؟ أنت تتحدث عن سياسة تتعدى ما وراء سياسة الثقافة رغم أنها جزئيًا على الأقل من المحتمل أن تكون محتواه فيها، ماذا تعنى بذلك؟.

استمراراً للإجابة السالفة، فإن تلك الأنواع الجديدة من سياسات المستوى الأصغر والأهواء يمكن أن تكون عابرة القومية. فالأعداد الكبيرة من الناس من كل أنحاء العالم والتي غالباً ما تقابل بعضها البعض للمرة الأولى في الشوارع، أماكن العمل، الجيران في المدن العالمية اليوم، بما في ذلك تقابل العرقيات المختلفة التي تشغل وظائف عالية الاحتراف (بمعنى أنها مواجهة طبقية) كل هذا يؤدي إلى نوع من اجتياز الحدود القومية **Transnationalism** هناك بمواقعها في المدينة الواحدة، حيث تُوصل المدينة تتجاوز الحدود القومية في الأنساق الأصغر **Microstructures** للحياة اليومية. نحن نرى اعترافاً صارخاً بالعالمية **Globality** غالباً في شكل تسليم بالكفاحات المتكررة والتفاوتات من مدينة لأخرى، اعترافاً تعينه وسائل الإعلام ووضوح العالمية في تلك المدن.

بعض هذا يتجاوز ما وراء سياسة الثقافة التي شاهدناها في أوائل الثمانينيات والتي كانت أقل انغماساً بدرجة كبيرة في قضايا العولمة والعالمية. بعضها يتبنى سياسة الثقافة إلى المستوى العالمي وهذه الحالة الأخيرة تتعلق ببعض القضايا المرتبطة بكفاحات ودعاوى المنحرفين جنسياً من الرجال والنساء **Gays, Lesbians** والمنحرفين لتحقيق دعواهم، فكما يهتم شخص ما بكيفية تشكيل وإعادة تشكيل، قلقلة وتقوية الممارسات الفعلية للمؤسسات الرسمية، أنا أجد أن المدينة وبصفة خاصة مدن اليوم الكبيرة أماكن إستراتيجية حيث تكتسب بعض هذه الديناميات الشرعية وربما أيضاً تحدث من خلالها. ومن هذا المنطلق، تصبح الأماكن الحضرية منتجة لهذه الأشكال للذاتية **Subjectivity** بين المحرومين وتمكنهم من الظهور كقوة اجتماعية. والمدن العالمية في كل أنحاء العالم تعد الساحة التي من خلالها تأخذ العديد من عمليات العولمة أشكالها المحلية الملموسة. تلك الأشكال ذات الصيغة المحلية إلى حد مقنع هي كل ما يتعلق بالعولمة، ومن ثم فإنها أيضاً مواقع يمكن لبعض الأشكال الجديدة للقوة أن تتشغل بها.

إن ما يحدث اليوم فى المدينة العالمية بالنسبة للممارسات السياسية والذاتية السياسية يختلف تماماً عما كانت عليه مدينة العصور الوسطى لـ Weber. فى مدينة العصور الوسطى نرى عدداً من الممارسات التى خولت للمواطنين إقامة أنظمة للتملك وحماية ممتلكاتهم وإجراء مختلف الحصانات من المستبدين من كل الأنواع. ممارسات مواطنة اليوم تتعلق بتحقيق التواجد بواسطة من هم بدون سلطة وسياسة تضمن الحقوق للمدينة. ما يشترك فيه الموقفان هو فكرة أنه من خلال تلك الممارسات تتكون أشكال جديدة للمواطنة وأن المدينة موقع أساسى لهذا النمط من العمل السياسى، وتتحقق، جزئياً، فى الحقيقة من خلال هذه الديناميات (انظر: Sassen, 2002). بعد هذه الحقبة التاريخية الطويلة التى شهدت صعود الدولة القومية ومعايرة ديناميات اقتصادية أساسية على المستوى القومى، مرة أخرى تعد المدينة اليوم مجالاً لديناميات سياسية واقتصادية إستراتيجية.

ن.ج N.G

إضافة إلى ذلك أوجزت فرضية فى "العولمة وعدم قناعتها" مؤداها أن المدن العالمية قد تصبح "مواقع إستراتيجية لمن لا حول لهم Disempowered من الفاعلين (Sassen, 1998: XXI) كيف يمكن أن تكون هذه الحالة؟".

س.س S.S

إنه تماماً التواجد المشترك للتمركزات الشديدة لمن لديهم ومن ليست لديهم السلطة هو الذى يمنح المدينة العالمية تلك الصفة السياسية الإستراتيجية. فإذا ما اعتبرنا أن المدن الكبيرة تركز كلاً من القطاعات الرائدة للاقتصاد العالمى والقطاع المتنامى للمحرومين من السكان - المهاجرين، والعديد من النساء المعوزات، والملونين عموماً، وفى المدن الضخمة للدول النامية حشود من ساكنى الأكواخ،

عندئذ نرى المدن وقد أصبحت ساحة إستراتيجية لسلسلة كاملة من الصراعات والتناقضات. أيضا يمكن أن نعتبر المدن أحد مواقع تناقضات عولمة رأس المال. ويعود بنا هذا إلى بعض التشكيلات التاريخية الأولية حول قضايا المواطنة والكفاحات من أجل الصلاحيات والأدوار البارزة التي تؤدها المدن فى المجتمع المدنى. إن مدينة اليوم الكبيرة تبرز كموقع إستراتيجى لتلك الأنواع الجديدة من العمليات، إنها إحدى السلاسل المترابطة حيث يؤدى تشكيل المطالب الجديدة إلى أشكال واقعية ملموسة حيث يؤدى فقدان القوة على المستوى القومى إلى إمكانية قيام أشكال جديدة للقوة على المستوى القومى الفرعى. والقومى كوعاء للعمليات الاجتماعية والسلطة يتصدع، هذا الإطار المتصدع يتيح الإمكانيات للجغرافيا السياسية التى تربط المستويات القومية الفرعية مع بعضها البعض، تأتى المدن فى طليعة هذه الجغرافية الجديدة. أحد التساؤلات التى تثيرها هذه، كيف وما إذا كنا نرى أن تشكيل أنواع جديدة من السياسة يتمركز فى تلك المدن؟.

ن.ج N.G

كيف ترتبط رؤيتك هذه للسياسة بعملك عن الهجرة إلى الداخل والخارج؟ فى عمك "ضيوف وغرباء" *Geusts and Aliens* ناقشت حقيقة اجتياز حدود القومية لاتخاذ قرار الهجرة إلى الخارج *Immigration* (١٩٩٩: ١٥٦) الغرض الفعلى لمثل هذه السياسة مع ذلك، هو بالتأكيد تدعيم حدود دول قومية معينة. إنه حقاً ممتع أن كل البيانات التى أوردتها فى ملحق كتابك يعطى تفصيلاً لتدقق الناس بين مختلف الدول. مع افتراض ذلك كيف يتصل عمك عن الهجرة إلى الخارج بكتابتك عن المدن العالمية؟ لأنه بالتأكيد لا تزال المدن العالمية إلى حد ما تقع داخل نطاق السلطة الشرعية للدولة أو الإقليم.

قد نبداً بملاحظة أن الهجرة إلى الخارج هي أحد تركزات **Localizations** العالم، إنها عملية رئيسية يتشكل من خلالها اقتصاد سياسى جديد خارج حدود القومية وإستراتيجيات معيشية خارج أو عبر حدود المحلية. إنها محصورة بالتأكيد فى المدن الرئيسية لأن كغالبية المهاجرين إلى الخارج، فى العالم المتقدم، سواء كانت الولايات المتحدة، وأليابان، وأوروبا الغربية، متمركزة فى المدن الرئيسية. إنها فى تصورى إحدى العمليات المكونة للعولمة اليوم، حتى على الرغم من أنها لا يُعترف بها أو يُعبر عنها هكذا فى الإطار العام لحسابات الاقتصاد العالمى.

أما بالنسبة للسؤال الأخير الذى أثرته هنا، حول العلاقة بين عملى عن المدن العالمية وعملى عن الهجرة إلى الخارج يوجد على الأقل رابطتان. فالمدن العالمية تكون بمثابة الوجهات الأساسية للمهاجرين إلى الخارج، مع أنها قد لا تكون دائماً الوجهة النهائية.

ثانياً: المدن العالمية بمثابة نماذج خاصة جداً للبيئات السياسية - الثقافية **Politico-cultural**. وما يجب أن نخلص إليه هنا، لتحديد مسألة المهاجرين إلى المدينة العالمية يتعلق بأهمية المدينة اليوم كموقع لقيام أنواع جديدة من الممارسات السياسية غير الرسمية غالباً أو أنواع جديدة لموضوعات سياسية مصاغة رسمياً بصورة غير تامة. والمهاجرون إلى الخارج بما فى ذلك غير المرخص لهم بذلك، يمكنهم المشاركة ويندمجون غالباً فى هذه الممارسات ويظهرون بصورة غير رسمية. والمدينة العالمية مكان غير مرتبط بالقومية جزئياً بالنسبة لكل من رأس المال العالمى ولخليط كبير من الجماعات التى إما أنها من المهاجرين أو المواطنين الذين يمثلون الأقلية.

ربما يكون السؤال الخاص بالدولة ذات السيادة Sovereignty في الصدارة. ففي كتابك "فقدان التحكم" Losing Control (Sassen, 1996) تتحدث عن ظهور جغرافية جديدة للسلطة Geography of Power. ما هي بالضبط تلك الجغرافيا الجديدة؟ وكيف تتغير السلطة ذاتها في طبيعتها مع ظهور أشكال جديدة للسياسة العالمية؟.

س.س S.S

نحن نرى إعادة تحديد لموقع الدولة داخل مجال أرحب للسلطة، وإعادة تشكيل لما تقوم به الدول. هذا المجال الأرحب للسلطة يتكون جزئياً من خلال تشكيل نظام مؤسسي خاص جديد يتصل بالاقتصاد العالمي، وكذلك أيضاً من خلال الأهمية المتنامية لتنوع الأنظمة المؤسسية الأخرى، من الأدوار الجديدة للشبكة الدولية لـ N.G.O.S إلى النظام الدولي لحقوق الإنسان.

و غالباً ما تفسر الحالة المتغيرة للدولة من خلال تناقص القدرات التنظيمية الناتجة عن بعض السياسات الأساسية المرتبطة بالعولمة الاقتصادية: التحرر من التنظيم Deregulation لنطاق رحب من الأسواق، القطاعات الاقتصادية، والحدود القومية، وخصخصة شركات القطاع العام. ولكن من استطلاعي للشواهد، هذه الجغرافية الجديدة للسلطة المواجهة للدول تستلزم عملية أبعد تمييزاً بكثير مما توحى به مجرد أفكار عن الانخفاض الشامل لأهمية الدولة. كما تستوجب عملية تحويل للدولة أكثر مما توحى به فكرة فقدان البسيط للسلطة.

أنا ما زلت أتعامل مع تلك القضايا طيلة السنوات القليلة الماضية. وهي بمثابة مشروعى الجديد منذ بدأت عمل المدينة العالمية. وجهه نظرى ليست أننا

تشيد نهاية الدول، لكن في المقابل، لم تعد الدول وحدها أو أكثر الوسائط (العوامل) الإستراتيجية أهمية في النظام المؤسسى العالمى البارز الجديد.

ثانياً، الدول، بما فيها الدول المهيمنة تعرضت لتحولات عميقة بمعنى أنها بدأت تمارس وظيفتها كمقر مؤسسى لإدارة الديناميات القوية للتحرر من الصبغة القومية **Denationalization** لما كانت ذات مرة أجنداث قومية.

يثير هذا تساؤلاً حول ما هو قومى **National** فى العديد من الحكومات الأساسية للدولة (البنوك المركزية، وزارات المالية، الهيئات التنظيمية المتخصصة) المتصلة بتنفيذ وضبط العولمة الاقتصادية. كما يمكننا إثارة هذا السؤال أيضاً فيما يتعلق بالمثل المتنامى للآليات الدولية لحقوق الإنسان فى العمل الشرعى والقضائى القومى.

دعنى أدق ذلك بالتركيز على العولمة الاقتصادية. إن إحدى السمات المميزة لهذا النظام المؤسسى الخاص الجديد فى تكوينه (فى معظمه وليس كلياً) هى قدرته على خصخصة ما كان قبل ذلك عامّاً والتخلص من قومية ما كان قبلاً سلطات وأجنداث سياسية قومية. هذه المقدرة على الخصخصة والتخلص من القومية تستوجب تحولات للدولة القومية وبدرجة أكثر دقة لبعض مكوناتها. وما يهمنا تحديداً فى هذا الخصوص أن هذا النظام المؤسسى الجديد له أيضاً سلطة معيارية، معيارية جديدة ليست مقيدة بما كان إلى حد ما. لا تزال المعيارية الرئيسية للعصور الحديثة، مبرر الوجود **Raison d'état**، فى المقابل تأتى هذه المعيارية الجديدة من عالم السلطة الخاصة التى لا تزال تُنصّب نفسها فى المجال العام، وبفعلها ذلك تساهم فى تخلص ما كان يتشكل تاريخياً كأجنداث للدولة القومية من تلك القومية.

تكمّن الأسس البنائية لوجهة نظرى فى الأشكال الحالية للعولمة الاقتصادية. فالعولمة الاقتصادية، فى تصورى، لا تتوقف فقط على عبور الحدود الجغرافية كما تحددّها معايير التجارة والاستثمار الدوليين. إنها تتعلّق أيضاً بإعادة تحديد موقع مهام الحوكمة العامة القومية بالنسبة للمجالات الخاصة عبر الحدود القومية، ومع ما يحدث من تطور داخل الدولة القومية - من خلال مرسومات شرعية للسلطات القضائية، الأجهزة التنفيذية - الآليات الضرورية لتكييف الأنواع الجديدة للحقوق، التكاليف لرأس المال العالمى، فيما لا تزال أقاليم قومية أساساً تحت السيطرة المطلقة لدولهم.

إن مواعمة مصالح الشركات الأجنبية والمستثمرين فى ظل هذه الظروف يستلزم التفاوض Negotiation. أسلوب هذا التفاوض يميل فى المرحلة الحالية إلى اتجاه أصفه بأنه تقويض قومية Denationalizing العديد من الأنظمة المؤسسية القومية عالية التخصص. فالتوجه نحو تنظيم الجوانب الأساسية للاقتصاد العالمى يجعل من كل من التحولات المعنية داخل الدولة والنظام المؤسسى الجديد المخصص إجراءات مرحلية وأولية لكنها إستراتيجية. كلاهما له القدرة على إحداث ظروف لها أهميتها للديموقراطية الليبرالية وللبيئة التنظيمية للقانون الدولى من حيث نطاقها وحصريتها. وبهذا المعنى، كلاهما لديه الكفاءة لتغيير نطاق سلطة الدولة والنظام بين الدول، بوصفها المجالات المؤسسية الحاسمة التى يتحقّق من خلالها "سيادة القانون" Rule of Law.

ن.ج ن. G

لقد كتبت أيضاً عن "إليكترونية المكان والسلطة" Sassen, 1998: 177-94 حيث تقول إننا نشهد "تحديداً مكانياً لـ لا مساواة" Spatialization of

Inequality فى كل من البنية التحتية للاتصالات والجغرافيا البارزة فى الحيز الإليكترونى ذاته (١٩٩٨: ١٨٢). فهل يعنى هذا أن الحيز الإليكترونى يعكس، إلى حد ما، المجال السياسى الحيز الطبيعى؟ وهل السلطة الرقمية صورة معكوسة للأشكال الأخرى غير الرقمية؟.

س.س S.S

نعم، الحيز الرقمية Digital Space تعضده ديناميات السلطة الكبرى والأشكال الثقافية للأنظمة المؤسسية أو المجتمعات الكبرى التى تحيط بها إلا أن السلطة الرقمية ليست هكذا ببساطة صورة معكوسة من هذا العالم. دعنى أدقق ذلك، فتلك الأنواع الجديدة للشبكات والتقنيات متداخلة Imbricated بعمق مع الديناميات الأخرى، فى بعض الحالات تكون الـ I.T's (Integrated Technologies) التقنيات المتكاملة مجرد اشتقاق، مجرد شكل أدانى Instrumentality لتلك الديناميات، وفى حالات أخرى عنصراً مكوناً. مع هذا، عندما يساهم التحول إلى الرقمية جزئياً أيضاً فى إعادة تدرج مجموعة من العمليات وما ينتج عنها من مضامين للحدود الإقليمية، الأطر التنظيمية القومية، وأخرى غيرها، ونطاق العلاقات بين الدول فى العالم الممتد للعلاقات العابرة للحدود.

الممارسة الواسعة الانتشار بحصر التفسير للقراءة التقنية للقدرات الفنية الجديدة إشكالية حقيقية. مثل هذا التفسير يُحَدِّد أو يحجب الممارسات والظروف المادية، التقيد المكانى، والبيئات الاجتماعية الكثيفة التى من داخلها وعبرها تعمل تلك التقنيات. ونتيجة أخرى لتلك القراءة الافتراض بأن هذه التقنية الجديدة سوف تحل بطبيعتها مكان كل التقنيات الأقدم، الأقل كفاءة، أو الأبطأ فى تنفيذ المهام التى تُعَدُّ التقنية الجديدة معها هى الأفضل. نحن نعرف من وجهة النظر التاريخية أن هذا ليس هو الواقع، فمثل هذه القراءات تؤدى أيضاً، بصورة تهكمية، إلى الاعتماد

المستمر على التصنيفات التحليلية التى طورت فى ظل ظروف مكانية وتاريخية أخرى، ظروف تسبق الحقبة الرقمية الحالية. ومن ثم فالاتجاه هو فهم ما هو رقمى هكذا ببساطة وبصورة حصرية كرقمى، وما هو غير رقمى (سواء عبرنا عنه بصورة طبيعية / مادية أو فعلية، والتى تمثل إشكالية رغم فهمها الشائع) على أنه هكذا ببساطة وحصرى غير رقمى. تلك التصورات أو التصنيفات تتقى صيغ تصويرية بديلة ومن ثم تحول دون قراءة أكثر تعقيداً لتقاطع و/ أو تفاعل التحول الرقمى **Digitization** مع الاجتماعى، المادى والظروف المحدودة مكانياً.

يمكننا توضيح ذلك باستخدام أحد التأثيرات الأساسية لتلك التقنيات: الحراك المعزز لرأس المال والتحرر المتنامى من المادية **Dematerialization** للأنشطة الاقتصادية. حيث كل من الحراك والتخلص من المادية يُنظر إليهما عادة على أنهما مجرد وظائف للتقنيات الجديدة. هذا الفهم يحو حقيقة أن تحقيق هذه النتيجة يتطلب شروطاً مادية متعددة بما فيها الشروط القانونية والبنية التحتية. ما أن نعتزف بأن الحراك المفرط للأداة، أو تقويض قطعة مادية فعلية من العقار يجب أن يحدث، نكون قد أدخلنا متغيرات غير رقمية فى تحليلنا لما هو رقمى، أحد المضامين بالنسبة للدول فقيرة الموارد أو منظمات فى النظام الدولى ذات تنوع هائل فى الموارد هو أن تعاملها ببساطة مع تلك التقنيات لا يغير بالضرورة موقعها فى هذا النظام لأن ذلك يحتاج إلى مجموعة كبيرة من الموارد الأخرى لتعظيم الفوائد الاقتصادية لتلك التقنيات.

فى المقابل، الكثير مما يحدث فى الحيز الإلكتروني يتأثر بعمق بكل من، الثقافات، والممارسات المادية، والأنظمة القانونية، والإبداعات التى تحدث خارج الحيز الإلكتروني. والكثير مما نفكر فيه عندما يتعلق الأمر بمجال الفضاء الإلكتروني **Cyberspace** لن يكون له أى معنى أو دلالة إذا ما استبعدنا العالم الذى يقع خارج هذا المجال الإلكتروني. ومن ثم فإن الكثير من التركيبة الرقمية

للأسواق المالية يتأثر بالأجندات التي تحرك التمويل العالمي والتي هي ليست تقنية في حد ذاتها. فالحيز الرقمي والتحول إلى الرقمية ليسا شروطاً حصرية تقع خارج غير الرقمي. حيث إن الحيز الرقمي منغمس في التشكيلات الاقتصادية الإبداعية، والذاتية، والثقافية، والمجتمعية الكبرى للتجربة المعاشة والأنساق التي نتواجد فيها ونعمل من خلالها.

ن.ج N.G

أخيراً، هل الأشكال الاجتماعية تظهر كلما أصبحت الحياة نفسها أكثر تحولاً إلى الرقمية، أو هل أن التحول إلى الرقمية يضع نهاية ليس فقط لكل التمايزات بين المكان الخاص والعام ولكن لمجرد فكرة ما هو "اجتماعي"؟

س.س S.S

بالنسبة لهذا النوع من التحليل نحن بحاجة لنذهب لأبعد من تأثيرات تلك التقنيات على المجتمع، حيث إن التأثيرات ليست إلا أحد الأشكال العديدة للتقاطع. وفي العلوم الاجتماعية يكون معظم التركيز على التأثيرات، حيث تعمل التقنيات الجديدة كمتغير مستقل يتنوع تأثيره على المتغير التابع (منظمة العمل، الممارسات الاجتماعية، مهما كانت الحالة الاجتماعية تحت الدراسة). إلا أن هناك أشكالاً أخرى للتقاطع بما في ذلك تشكيل مجالات جديدة (مثلاً، أسواق مالية إلكترونية، المحادثات واسعة النطاق على الإنترنت) وتحولات رئيسية في المجالات القديمة (مثل، جراحة أو تصميم بمعاونة الكمبيوتر).

إن فهم وضع شبكة التقنيات المرتكزة على الكمبيوتر وقدراتها من منظور العلم الاجتماعي يتطلب تحاشي التفسير التقني البحت، والتسليم بـ (أ) التطويق

بإحكام Embeddedness (ب) النتائج المتغيرة لتلك التقنيات بالنسبة لمختلف الأنظمة الاقتصادية، السياسية، الاجتماعية. كما يمكنها فى الحقيقة أن تكون مكونة لديناميات اجتماعية جديدة. إلا أنها يمكن أن تكون أيضا اشتقاقية أو مجرد مولدة لحالات أقدم. الأبعد من ذلك، أن بعض قدراتها مميزة وحصرية على تلك التقنيات، بينما الأخرى تضخم تأثيرات التقنيات الأقدم. ليست المسألة أن ننكر أهمية التقنية ولكن فى المقابل تطوير فئات تحليلية تسمح لنا بدراسة التداخلات المعقدة للتقنية والمجتمع. نحن بحاجة لنذهب إلى ما وراء الفكرة الشائعة جدًا بأن فهم هذا التفاعل يمكن تخفيضه إلى مجرد مسألة التأثيرات، وبصورة أكثر دقة، تأثيرات تلك التقنيات على مجالات معينة أُقيمت كموضوعات للدراسة فى مختلف العلوم الاجتماعية. كما أن هذه التقنيات قد شكلت أنظمة اجتماعية - فنية وممارسات جديدة كاملة. وتعنى أيضا دراسة الأساليب النوعية المطوقة لتلك التقنيات فى سياقات غالبا ما تكون متخصصة ومتميزة جدًا. كما تتطلب دراسة الثقافات الوسيطة التى تنظم العلاقة بين هذه التقنيات والمستخدمين أو الأهداف وراء استخدامها. فهذه الثقافات الوسيطة يمكن أن تكون عالية التنوع والتخصص، مثلاً: عندما يكون الهدف الرقابة والضبط فمن المحتمل أن تكون الممارسات والترتيبات المتضمنة فى استخدام الأسواق الإلكترونية أو الالتحاق بمحادثات واسعة النطاق مستندة إلى الكمبيوتر.

يمكننا أن نبدأ بالتسليم لتلك التقنيات الجديدة وما يرتبط بها من ديناميات اتصال ومعلومات متميزة بالتنوع والتخصص. أى أنها من المحتمل أن توجد بأساليب متعارضة وغير متكافئة عبر قطاعات، مفتحة فى سياقات معينة ومن ثم يصعب تعميمها.

إن الطابع المتعارض وغير المتكافئ بتلك التقنيات وما يرتبط بها من أنساق اتصال ومعلومات تشير أيضا إلى أن هذه التقنيات يجب ألا يُنظر إليها هكذا

ببساطة كوسيط للمنح. هذه النظرة موجودة في كثير من التراث، غالباً بصورة ضمنية، وتقدم تلك التقنيات كوظيفة لاختصاصات الإقليم أو الفاعل - تتراوح بين أقاليم ممنوحة تماماً، أو ذات قدرة تامة على التعامل مع أولئك الذين لهم تلك المقدرة. في المقابل يمكننا أن نرى هذه التقنيات أيضاً كوظيفة للأساليب المنطقية الإجرائية للأشكال الاجتماعية مثل الشبكات والأسواق. فالتقنيات مثلاً المرتبطة بالإنترنت، والرقابة الفضائية وبنوك البيانات يمكن أن ترتبط بممارسات وسياسات تعاونية (مثل: إمكانية الدخول عبر الحدود إلى البنية التحتية لتقنية المعلومات IT، البيانات، ورأس المال البشرى أو الشفافية الكبرى). أو يمكن توصيلها بالصراع، مثل تطبيقات تقنية المعلومات في الأمور العسكرية، سياسة الهوية للجماعات العرقية المتورطة في صراعات عنيفة، السياسات المستمرة للناشطين والتنافس من أجل التفوق الاقتصادي بين الدول.

REFERENCES

- Sassen, S. (1996) *Losing Control? Sovereignty in an Age of Globalization*. New York: Columbia University Press.
- Sassen, S. (1998) *Globalization and Its Discontents: Essays on the New Mobility of People and Money*. New York: New Press.
- Sassen, S. (1999) *Guests and Aliens*. New York: New Press.
- Sassen, S. (2000) *Cities in a World Economy* (2nd ed) (1st ed. 1994). Thousand Oaks, CA: Pine Forge.
- Sassen, S. (2001) *The Global City: New York, London, Tokyo* (2nd ed) (1st ed. 1991). Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Sassen, S. (2002) 'The Repositioning of Citizenship'. *Berkeley Journal of Sociology*, Vol. 46, pp. 4-25.
- Sassen, S. (2003) 'Globalization or Denationalization?', *Review of International Political Economy*, Vol. 10, No. 1, pp. 1-22

الفصل الثامن
أولريش بيك
المنعطف الكوزموبوليتاني

فى كتابك "ما هى العولمة؟" **What is Globalization** نقول إن العولمة تبدى ارتبابها فى القومية المنهجية **Methodological Nationalism** لعلم الاجتماع الحديث، تحديدًا الافتراض المسبق أننا نعيش وننصرف فى فضاءات الدول القومية المنغلقة على ذاتها وخصوصية مجتمعاتها القومية (Beck, 2000a: 20). كيف تقترح ما يجب أن نبدأ به فى مواجهة هذا التحدى؟ كيف، مثلًا، قد نفهم المجتمع أو الاجتماعى فيما وراء الحدود الإقليمية للدول القومية؟ أو، ببساطة أكثر، كيف تقترح لنا أن نخلص مما تسميه "المعتقد الإقليمى" **Territorial Orthodoxy** للنظرية الاجتماعية؟.

أ.ب U.B

دعنا أولاً نعيد تحديد الخلاف الأساسى. تتعلق القومية المنهجية بموقف تكون فيه العلوم الاجتماعية - ليس فقط علم الاجتماع ولكن أيضًا، علم السياسة، القانون، التاريخ، الاقتصاد... إلخ، لا تزال إلى حد ما حبسة الدول القومية. إنه موقف لا نتحدث فيه عن المجتمع ولكن حول المجتمعات بصيغة الجمع. بعبارة أخرى، هناك على ما يبدو علاقة بديهية للمجتمع بالدولة القومية، لدرجة أن المجتمع يعرف عن طريق الدول القومية. وليس هذا معتقداً كالعرقية **Racism**، الانحياز للرجل **Sexism**، لكنها الطريقة التى يمارس بها العلم الاجتماعى، ينظم ذاته، وينتج بياناته. لا نستطيع الفكك منيا بمجرد تبني مدخل تنويرى نحو هذا الوضع القائم على القومية، لأننا كعلماء اجتماع مشبعون بالقومية المنهجية حتى النخاع، كل مفاهيمنا الأساسية مرتبطة بها. إذا فكرت فى السلطة، الدولة، الهويات، السياسة، الطبقة، الأسرة، والجيرة ليس فقط نظريًا ولكن أيضًا بالنسبة للبحث

الإمبريقي، تجد التركيز دائماً على بناءات أو ديناميات بريطانيا، ألمانيا، فرنسا وهكذا دواليك. يوجد في أيامنا هذه حوالى ما يقرب من ١٩٨ دولة قومية، ١٩٨ مجتمعاً، ١٩٨ علم اجتماع يركزون على الأقاليم القومية محددة كوحدات للمجتمع! والبحث المقارن لا يزال يفترض سلفاً كذلك هذه الوحدات القومية. وقد نتج عن هذه الطبيعة الوجودية لكل من المجتمع والسياسة إطاراً مرجعياً يفترض مسبقاً أيضاً التمييز أو التعارض بين القومى والدولى. فالمجتمع ليس هو المجتمع القومى فقط، لأنه فى نفس الوقت ممتد على المستوى الدولى، وأقيم فصل واضح بين ما هو بالداخل وما هو بالخارج، ما هو سياسة داخلية، وما هو سياسة خارجية، ما هو مجتمعنا، هويتنا، وهوية الآخرين بعدئذ. توجد علاقة قوية بين التعارض القومى - الدولى وفكرة العالمية أيضاً. لأنك لو ركزت على مجتمع بعينه وأقمت حجتك على المجتمع بوجه عام، فإنك تنتهى بمساحة محدودة من التجربة ومن ثم قمت بتعميمها على المفهوم الأساسى للمجتمع نفسه. معظم الأدبيات الكلاسيكية تفعل هذا، كما تفعله النظرية السوسيولوجية التى تقوم بالتعميم: حيث تلتقط تجربة تاريخية، بادئ ذى بدء، تجربة أوروبية أو تجربة تقع فى وسط العالم وتستخرج منها مفاهيم عالمية حول المجتمع بوجه عام.

هذ الاتجاه يمكن بل يجب أن ينتقد. كان فى بدايته مثمرًا، حيث كان هذا هو الأسلوب الذى اتبعته نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية، لكن الآن، كيف يجب أن نبدأ؟ هناك اتجاهان يجب أن تأخذهما. الأول، أن تبحث عن أماكن التجربة التى لم تعد حصرية بعد. نحن نعيش عصر التدفق - تدفق رأس المال، التدفق الثقافى، تدفق المعلومات والمخاطر، والتى يعد خطر الإرهاب الأخير فقط حتى الآن فى تطور مجتمع المخاطرة العالمى. الأمر هو نفسه فى الحياة اليومية: يعيش أناس أكثر وأكثر فى مكانين قوميين أو أكثر. وتلك هى النقطة الحاسمة: بالنسبة لهم هناك أكثر وليس أقل - مناطق جديدة للتجربة أكثر، لغات أكثر، تقاليد أكثر،

شكوك وصدامات للثقافة فى سيرة المرء الذاتية، تؤدى بدورها إلى إصلاح التعبير بشكل آخر وتنقيح الهوية والرؤية لكل من الماضى والمقبل. يوجد حوار مستمر بين حقائق مكتسبة - أدوار، خلفيات تقليدية وتوقعاتها - وإمكانات خيالية وإدراكية الآن. لكى نفهم هذه الأشكال الحياتية الأكثر تدفقاً، هذه الحقائق عابرة القومية، علينا أن نتغلب على القومية المنهجية. ولكى يتم هذا علينا أن نبدأ من أسفل. يجب أن نكون محددين، نتابع الفاعلين المتشابكين بصورة عبر قومية وفى نفس الوقت نعيد تعريف التصنيفات السوسولوجية الأساسية وفق أفق كوزموبوليتانى - وهو ما يسميه فيبر Weber توافقاً قيمياً (Value - relevance).

كان فيبر يفكر فى أفق القيم القومى - العالمى ("الضوء" الذى يعطى معنى للحقيقة الزمنية). إلا أنه بات ضرورياً أن يكون هناك منعطف كوزموبوليتانى مع بداية القرن الواحد والعشرين يقابل المنعطف اللغوى فى السبعينيات. يجب أن نتحول من الأفق، الضوء، المنظور القومى إلى ما يناظره على المستوى الكوزموبوليتانى، وعلينا أن ندرك أن التجربة الأوروبية تواءمت مع أو تعززت بالكثير من التجارب الأخرى كما تعلمنا من خلال نظرية ما بعد الاستعمار. لا يوجد فقط المنظور الأطلنطى أو الغربى ولكن عديد من المنظورات الأخرى التى يجب أن تؤخذ فى الاعتبار. لهذا، فإننى أود أن أضع حداً بين فكرتى العالمية والكوزموبوليتانية. فكرة العالمية، كما قلت من قبل، تأخذ مضموناً من مجتمع أو تجربة تاريخية محددة وتحوله إلى نظرية للمجتمع. يصدق هذا بصفة خاصة بالنسبة لعلم الاجتماع الأمريكى، والذى يفترض سلفاً أن العالم الخارجى مثل الولايات المتحدة لكنه أفقر وأقل تمدناً. لكن الكوزموبوليتانية أو الكونية تكون حينما يتعرض إطار العمل العالمى هذا للنقد من خلفيات تاريخية وتجارب مختلفة.

لا توجد فقط مسارات مختلفة للحدث - الثورة، الاستعمار، التوسع الاستعماري - ولكن أيضًا أحداث مختلفة، داخل العالم الغربي (النموذج الإسكندنافي، مثلاً) ولكن خارجه كذلك.

لم يعد هناك وضعية لها الأفضلية ينطلق منها تصور مجال المجتمع. ولم يعد هناك وضعية غربية ذات أفضلية أو منظور لما بعد الاستعماري له ما يميزه أيضًا، لكن عدة منظورات عن الحدث. نحن نعيش في عصر أحداث متشابكة لها وجهات نظر مختلفة في نفس الوقت عن تاريخ ومستقبل الحدث. إذا أردت استعارة مجازية أو تطوراً موازياً لهذا، فسوف يكون شيئاً يشبه الانتقال من وجهة نظر نيوتنية Newtonian إلى أخرى أينشتاينية Eienstenian. القومية المنهجية هي إلى حد ما وجهة النظر النيوتنية في العلوم الاجتماعية، بينما المنظور الذي أطلع إليه أكثر شيهاً بنظرية أينشتين في الاجتماعي والسياسي الذي يعي أن التحديث يتحلل من وينقص أسسه المسلم بها. على سبيل المثال، الفكرة التي تضمنتها كتابات تالكوت بارسونز أن كل مجتمع هو نظام معلق ويحقق توازنه ذاتياً قد انقضت. يدور علم الاجتماع الأينشتايني حول "ما وراء التغير" - Metachange. تغير إحداثيات التغير لتستقر عند سرعات مختلفة ويكون لها تأثيرات مختلفة. ومن ثم - وحسبما يصل إليه مدى رؤيتي - لن يكون هناك أبداً نظرية رياضية لتطور ما بعد القومي Post-national طالما يجب لاتجاهات نظرية مختلفة أن تؤخذ في الاعتبار. يعنى هذا أنه يجب علينا إعادة تحديد المفاهيم الأساسية للعلوم الاجتماعية، وهذا أحد الاتجاهات التي يجب أن نسلوها.

الاتجاه الآخر هو البحث الإمبريقي. فعندما أتحدث عن التحديث الانعكاسي، فإن هذا المصطلح يستخدم ليعبر عن فضول إمبريقي جديد. معظم مفاهيمنا مضللة إلى حد ما. دعنى أسوق "الأسرة المعيشية" "Household" كمثال. فالأسرة المعيشية، مثل الطبقة، الأسرة، الاستهلاك، وهلم جرا، هي إحدى تلك الوحدات

الأساسية التي نحن بحاجة إلى استخراج بيانات عنها. لكن ما هي الأسرة المعيشية في عصر التدفقات والشبكات؟ رغم بساطة هذا السؤال للغاية فإنه تصعب الإجابة عنه. حيث تجد أشكالاً للمعيشة مستقلة، تعيش معاً، تعيش مستقلة معاً، أطفالاً، أطفالك، أطفالنا، طلاق وزواج مرة أخرى. فالموقف معقد جداً، بصفة خاصة عندما نضع في الاعتبار "شبكات الأسرة" أيضاً. توجد تحديدات مختلفة كذلك لمن ينتمي للأسرة ومن لا ينتمي لمختلف أعضاء شبكات الأسرة. ولنتكلم بصورة أكثر تنظيمًا، فالأسر المعيشية تتباين جغرافيًا، اجتماعيًا واقتصاديًا ويصعب ضم هذه الأبعاد معًا. أحد المشروعات البحثية التي نجرها في مركز أبحاث التحديث الانعكاسي في ميونيخ Munich ينصب في الإجابة عن هذا السؤال وهو كيف نعيد تحديد الأسر المعيشية اليوم. يعطينا عالم الاجتماع الفرنسي كوفمان (1999) Kaufman فكرة بارعة تمامًا لكيفية إعادة تحديد الأسر المعيشية عن طريق البحث عن هو القرين Couple. لإعادة التحديد هذه لا يمكن أن تحدث بمجرد النظر إلى العلاقات الجنسية أو النظر إلى الزواج. ففكرته في المقابل هي أن القرين يمكن تحديده باثنين من الناس يشتريان غسالة Washing machine لتشغيلها عندئذ يوميًا وشيء ما يشبه تحديدًا اجتماعيًا للموقف من حيث بداية هوية جديدة وهكذا دواليك. هذا مجرد مثال واحد فقط. لكن أود للإجابة عن سؤالك أن أقول هذا: ليس علينا فقط، بادئ ذي بدء، نقد القومية المنهجية وتأثيرها على النظرية والبحث في العلوم الاجتماعية من حيث المنظور عبر القومى والكوزموبوليتانى. ويكون عمل هذا عن طريق البحث الإمبريقي في مجالات مختلفة للكشف عن كيف يحول الواقع فيما وراء التصنيفات السوسيولوجية ذاته. فكرتي هي أن من أجل علم واقعي، أو ما يسميه فيير Wirklichkeitswissenschaft "واقع العلم" لإعادة تحديد علم الاجتماع العام الذى هو اليوم متكلف Sophisticated لكنه مع هذا مستمر في التعامل مع تصنيفات بلا روح Zombie Categories.

جزء من حجتك أنه على علم الاجتماع أن ينتقل للتركيز على تحليل الفضاءات (الأماكن) الاجتماعية عبر القومية الجديدة. لكن ما هي تلك الفضاءات، وكيف تختلف الأشكال الاجتماعية عبر القومية عن تلك التي رأيناها من قبل؟.

أوب U.B

لنأخذ على سبيل المثال، مجال وسائل الإعلام. بطبيعة الحال، لا يزال الإطار القومى يسود. إلا أنه، فى نفس الوقت فإن صناعات الإعلام والثقافات تتغير بصورة درامية عن طريق إنتاج وإعادة إنتاج كل أنواع الارتباطات عبر القومية، التحولات، المواجهات. ونتيجة لذلك، فإن الولاءات والروابط الثقافية تبدأ فى تجاوز الحدود القومية وتحكم الدولة القومية: فمن يستخدمون القنوات عابرة القومية يعيشون هنا وهناك أيضا. ولكن كيف لنا أن ننخيل المهاجرين المتحدثين بالتركية - والألمانية ويعيشون فى برلين بينما نضع فى الاعتبار سياقاتهم وتطلعاتهم عابرة القومية؟ الاتجاه هو أن نضع الأتراك الألمان أو الألمان الأتراك فى أى من الإطارين القوميين، بدلاً من أن نوجه وبصفة خاصة تبعية أشكال حياتهم، وعيهم، شبكاتهم وتطلعاتهم، والاختلاف، التحديات، وترى وضعيتهم عابرة القومية. هنا، مرة أخرى تكمن النقطة الأساسية: عندما نتحدث أيضا عن "الثقافات المبعثرة" Diasporic Cultures ما زلنا نجادل وما زلنا فى شرك الأفق أو النظرة القومية ونفترض مسبقاً الصورة التخيلية القومية أو معيار أى من الهويات الإقليمية أو القومية. يفسر هذا لماذا يعد علم الاجتماع فاقدًا للحس بشأن الحاجة إلى واقع جديد تتضمن فيه الممارسات اليومية مثل الطهي، الطعام، التحدث، وممارسة الحب ومشاهدة التلفزيون أيضا، مستويات استثنائية للتساند الكوزموبوليتانى.

العولمة لا تتحدث هناك بالخارج ولكن هنا بالداخل. إنها تحول الناس والأماكن من الصميم. من ثم فإن الحديث عن علم اجتماع كوزموبوليتاني، لا يعنى، مثلاً، نظرية واليرشتين Wallerstein للنظام العالمى الجديد، أو علم الاجتماع العالمى الذى يحاول تصوير العالم كوحدة كاملة فى الحال. لا يعنى إعطاء رؤية مبكرة لوجهة النظر القومية. ولا تعنى أيضاً رؤية جون ماير John Myer التى تضع بالمثل، المعايير الثقافية العالمية فى صدر الخلاف ثم تحاول أن تكتشف كيفية توزيعها فى كل أنحاء العالم. إنه برنامج بحثى مصقول لكنه يتبنى نوعاً من التوحد كفكرة أساسية للتطور، وهذا اتجاه أنا أعارضه. فى المقابل، توجد حاجة إلى منظور كوزموبوليتاني يرتبط بكل الأماكن أيضاً. ألق مجرد نظرة على جيرتك الحضرية. ألا يوجد أناس أكثر وأكثر ذوو ثقافات مختلطة يعيشون حياتهم معاً بصورة محلية، لكنهم فى نفس الوقت، دعنا نقول، من الهند، روسيا، تركيا، إلخ؟. هذا ما أعنيه: إن المستوى الأكبر للكون المتناغم ذا التنوع الثقافى - والصراع! - فى المجتمع العالمى موجود على المستوى الأصغر للكون وفى الريف أيضاً. كوزموبوليتانية مبتدلة تبرز وهى مقابلة للقومية المبتدلة تميز الحداثة الأولى (الأكثر وضوحاً فى رفقة الأعلام القومية). الاستعارة المجازية لهذه الكوزموبوليتانية المبتدلة هى السوبر ماركت. هنا لديك مجموعة عالمية من الأطعمة ووصفات الطهى متاحة بصورة روتينية فى كل بلدة تقريباً حول العالم. لنكن أكثر تنظيماً: إن فكرة المنظور الكوزموبوليتاني ليست فى إقامة تعارض زائف بين القومى وعبر القومى. نحن بحاجة إلى إعادة تصور عبر القومى كجزء لا يتجزأ من التحديد الفعلى من جديد للقومى. إنه تغيير القومى أو المحلى من داخله. يعد الكوزموبوليتاني مفهوماً صعباً، كما أنه عرضى Symptomatic؛ بمعنى أننا يجب أن نستخدم مفاهيم وتقاليد عتيقة والتى تودى إلى العديد من سوء الفهم لكى نحدد الموقف الجديد. ما يجعل من الكوزموبوليتانية مهمة للغاية من منظور العلم الاجتماعى

هو أنيا بمثابة مفهوماً ما قبل وما بعد القومي في نفس الوقت. لأنه يوجد على الأقل تقليدان للكوزموبوليتانية في السياق الأوروبي. المرحلة الكوزموبوليتانية الأولى كانت في العالم القديم في الفلسفة الإغريقية التي أعادت تحديد العلاقة بين "نحن" و"هم" في تصنيفات "بالإضافة إلى" "as well as"، وكذلك تصنيفات لا "هذا ولا ذاك" "Not either as". يوضع كل إنسان حسب الميلاد في عالمين، مجتمعين محليين: "الكون" Cosmos (ذلك هو العالم)، و"المدينة" Polis (بمعنى دولة المدينة) - ولمزيد من الدقة: الأفراد جذورهم راسخة في كون واحد لكن في مدن، أقاليم، عرقيات، متدرجات، أمم، ديانات مختلفة في نفس الوقت. المرحلة الكوزموبوليتانية الثانية تمثلها تعاليم التنوير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر وظهرت من خلال الجدل الدائر حول كيفية ربط، دمج، تأليف أو تكامل المنظورين القومي والكوزموبوليتاني عن طريق إعطاء أولوية للأخير. ولكن للإيجاز، سوف أعرف الكوزموبوليتاني من خلال استعارة بسيطة: إنها تعني أن يكون لك جذور واضحة في نفس الوقت. تعني ألا تكون ممثلاً عالمياً Global Player، إنها ليست المنظور لمن لهم الحق لكبح استراحات كثير الترحال. إنها راسخة بدلاً من هذا في الأمور ذات الحساسية والتكافلية التي تنظم إحساس غالبية الناس بالهوية والموقع في العالم، إنها تعيد تحديد المحلي في منظور عابر للمحلي Translocal. يعني هذا دمج المنظورات المحلية، القومية والعالمية في أطر مرجعية تصورية خاصة. كيف يمكن لهذا أن يحدث؟ الكوزموبوليتانية الراسخة - ذات الجذور والأجنحة تنشأ حيثما تنتشر الأفكار، الفلسفات والأخلاقيات العالمية عبر كل مستويات المجتمع. تمتزج القيم والالتزامات عالمية الطابع Universalistic والثقافات ذات الخصوصية المحلية Particularistic لتعطي أشكالاً جديدة من كليهما. تعطي أشكالاً جديدة للمحلية Localism المنفتحة لكل العالم.

النتيجة تكون - أو يجب أن تكون - علم اجتماع جديد للمكان. المحلية يجب أن تكتشف من جديد، ولكن ليس - هذا سوء الفهم المشترك التالي - فى شكلها القديم. البنية القديمة للمحلية يجب حوصلتها *to be encapsulated*، ويصبح شكلها الجديد عبارة عن مجموعة من التقاطعات المترابطة لشبكات عالمية متعددة. بهذه الطريقة يمكنك أن تؤسس علم اجتماع كوزموبوليتانيا على المستوى المحلى، على سبيل المثال، عن طريق مقارنة المحليات. وليحدث هذا سوف يكون عليك أن تبحث عما أسميه "التحول من الداخل إلى الكوزموبوليتانية" *Inner Cosmopolitanization* أو "التحول الكوزموبوليتانى من الداخل" للأماكن، والمدن والشعوب. لا يعنى هذا مجرد معاملة العولمة باعتبارها وجهة نظر إضافية، بمعنى أن لديك الفضاء القومى، ومن ثم علاقة عالمية إضافية لهذا. لأنك إذا كنت حتى تتحدث عن "الترباط المتبادل" *Interconnectedness* كما فعل هذا ببراعة ديفيد هيلد *David Held*، لا تزال تضع فى حساباتك الوحدات القومية التى تترباط ببعضها أكثر وأكثر. أعتقد أنه يجب علينا أن نخطو خطوة على الأقل أبعد من هذا لننتحدث عن كيف لهذه الفضاءات القومية أن تتحول (تتحول إلى الكوزموبوليتانية) من الداخل؟. نحن لدينا مؤشرات قليلة تماماً يمكننا من دراسة (بحث) هذه العملية. لنتناول بعضاً منها: المواطنة المزدوجة *Dual citizenship* (الأساس الشرعى وتمرس التعامل مع المهاجرين.. إلخ)، تنمية تصدير واستيراد السلع الثقافية، من يتحدث لغات وكم عددها؟، البحث الإعلامى الذى يغطى رموز الكوزموبوليتانية المبتدلة، والقضايا التعليمية (تمثيل الأقليات فى المجالات الاحترافية، الخدمات العامة، الأحزاب السياسية). وكذلك، كم عدد الأقران مزدوجى القومية *Bi-national* فى بلدان معينة؟ وكم عدد الأطفال مزدوجى القومية الذين ينشون؟ وماذا عن المهاجرين الخارجيين (العابرين للحدود) *Transmigrates*؟ حيث يوجد تحول مهم فى التراث النظرى للهجرة. حيث كانت الهجرة لفترة طويلة تدرس (تبحث) كعملية ترك مكان والذهاب إلى آخر. كان ينظر إلى هذه الأماكن على أنها مرتبطة إلى حد ما. لكن ما زال المهاجر يُنظر إليه على أنه يهتفى من مكان ومن ثم

يصل إلى بلد جديد ليصبح جزءاً من ذلك البلد. لكن فى أيامنا هذه نجد أن هذين
امكانين متحدان ليس فقط بطرق شخصية، ولكن فى كل أنواع العلاقات الاجتماعية
أيضاً. أحد نماذج هذا النوع من الأوضاع الدولية هو الجانب العسكرى Military من
حيث: الأشخاص، المستوى الأعلى لقوات الناتو NATO خضع بالفعل تماماً
لهجوم الفيروس الكوزموبوليتانى. معظم الإرساليات الآن عبارة عن مجتمعات
كوزموبوليتانية مصغرة Miniature، يمتزج ويتعاون فيها الضباط والقوات من كل
الدول الأعضاء أكثر مما يحدث فى الشركات المتعددة الجنسيات. التدريبات
العسكرية واسعة النطاق لم تصبح عبر قومية فى أدواتها فحسب ولكن فى غاياتها
أيضاً. فالهدف الأساسى لمعظم هذه التدريبات هو تحسين وضعية التكامل والتسيق
العسكرى الدولى، بعبارة أخرى، لتعزيز التحول إلى عبر القومية العسكرية.

أحد الأشياء التى أجدها ملفنة بشأن المجال العسكرى، إذا ما وضعت فى
منظورها التاريخى، هو كيفية إلقاء الضوء على كم كانت المرحلة القومية من
التنظيم الاجتماعى وجيزة تماماً بالفعل. ففكرة أنه يجب أن تكون الجيوش وطنية،
بمعنى أن تكون متجانسة عرقياً لم يضعه مؤسسو الإمبراطورية أبداً فى اعتبارهم
فى الماضى. كل الغزاة العظام فى التاريخ الغربى، من قيصر إلى نابليون كانوا
مؤهلين لهذا فقط باعتمادهم على جيوش متعددة العرقية. يمكن للإمبراطوريات أن
تُشيد وتُؤمن فقط باستغلالها دولاً خارج حدودها الأصلية. إن رغبة روما، فى
الحقيقة، فتح المجال للحصول على المواطنة عبر دائرة متزايدة للتجنيد العسكرى
كان عاملاً كبيراً فى جعل انتصاراتهم ممكنة. فعندما تتأمل هذا المشهد الممتد من
التاريخ العسكرى تجد أن الجيوش متعددة الثقافة كانت هى القاعدة. وهكذا كيف لنا
أن نصل إلى الاستثناء الحديث، حيث لا تسود أفكار الأمة، الدولة، والجيش الوطنى
تفكيرنا العسكرى فقط، ولكن تبدو أشبه بحقائق الطبيعة التى لا تتغير أيضاً؟ استناداً
إلى تلك الخلفية التاريخية فإن السؤال الذى يجب أن نطرحه فى الواقع هو: ما الذى

جعل الجيوش الوطنية المتجانسة ممكنًا؟ ما الشروط الضرورية لكي يتحقق هذا التحول؟ وإذا كانت هذه الشروط لم تعد ملزمة، ربما يجب ألا تفاجأ إذا بدأت جيوشنا ترتد إلى القاعدة التاريخية. يجب علينا أيضًا أن نحفظ بتلك الخلفية التاريخية في عقولنا عندما نسمع عن إرسالية كوزموبوليتانية جديدة للجيش في عالم ما بعد القومية متعدد العرقية، أو تحوله إلى فروسية حروب صليبية جديدة. لم يكن تعدد العرقية **Multiethnicity** غير متوافق أبدًا مع قيام إمبراطورية، كما لم تكن الحروب الصليبية الأصلية نماذج للتسامح. هكذا توجد أسباب مقنعة لماذا التحول الذي نواجهه في ألمانيا اليوم، من واجب قومي إلى جيش محترف موجه نحو إرساليات حفظ السلام الدولية - عبارة جعلت أورويل (^٢) **Orwell** يتسم - يعامل بازدواجية. هذا الاتجاه النقدي مفيد، ويجب أن يكون الاتجاه الذي نتبناه عمومًا نحو التحول إلى الكوزموبوليتانية.

لكن هذا التحول إلى الكوزموبوليتانية ليس بالسيناريو الذي يصبح كل شيء جديد من خلاله. إنه بالأحرى يلقي بأنواع جديدة بالكامل من المخاطر. وأحد هذه المخاطر، أن نفس مفهوم "المجتمع الكوزموبوليتاني" قد يوفر شرعية أيديولوجية فعالة للقوى الاستعمارية لرأس المال والجيش.

ن.ج N.G

كيف يمكن لنا أن نختبر فكرة التحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل على المستوى الإمبريقي؟.

(^٢) جورج أورويل **Gorge Orwell** (١٨٨٣-١٩٥٩): روائي إنجليزي، من أشهر رواياته "مزرعة الحيوان" (المترجم).

تحققت الدراسات الأكثر تعمقاً لهذا الشكل من الكوزموبوليتانية من خلال تحليل المدن العالمية *Global cities*. حيث يجادل كل من، ساسكيا ساسن *Saskia Sassen*، مانويل كاستي *Manuel Castells*، كيفين روبن *Kevin Robin*، جون إيد *John Eade*، مارتن البراو *Martin Albrow*، وكثير غيرهم أنه لا يمكن دراسة المدن من خلال خريطة قومية. لأنها بالأحرى، أماكن حيث الارتباطات المتبادلة (البينية) بين الفضاء العالمي أو الفضاء عبر القومى والفضاء المحلى يمكن دراستها فى الواقع. وانطلاقاً من هذا النموذج يمكن أن نستمر لنكتشف كم (عدد) من هذه الفضاءات تحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل. لكن دعنى أولاً أوضح قضية على قدر كبير من الأهمية هنا: يجب أن يكون هناك تمييز واضح بين كل من منظورى الفاعل والمشاهد فى كل من المنظورين القومى والكوزموبوليتانى. دعنى أشرح هذا.

يوجد مجموعة من المعتقدات التى نساوى المجتمع بالخيال القومى، إذا التزم بهذا الفاعلون الاجتماعيون، أسميه منظوراً قومياً، وإذا التزم به الباحثون الأكاديميون أسميه "منهجية النزعة القومية" (أو المنهجية القومية) *Methodological Nationalism*. تمييز سنواز مع هذا يجب أن يحدث بين المنظور الكوزموبوليتانى (الفاعل *Actor*)، ومنهجية النزعة القومية (العالم الاجتماعى *Social Scientist*).-

لأنا كان المستوى، فالنقطة الحاسمة هى أن "المنظور القومى" الذى يقنن الفعل الاجتماعى والسياسى لم يعد يصلح كمقدمة منطقية *Premise* من منظور باحث العلم الاجتماعى - لكى نفهم عمليات إعادة التوجه نحو القومية كذلك عبر العالم نحن بحاجة إلى منهجية كوزموبوليتانية، لأن هذه العمليات يجب أن نفهم كرد فعل للتحول إلى الكوزموبوليتانية من الداخل.

مع هذا، هناك مجال استقهامى مهم يتَعلّق بما إذا كانت توجد حدود لتحول المجتمعات القومية نحو الكوزموبوليتانية. من ناحية، فقد تمّ تجريد الفضاء القومى من قوميته، وأصبح مفعماً بالتجارب الكوزموبوليتانية. ومن ناحية أخرى، لا تزال الحياة الاجتماعية مقيدة بنفس المؤسسات القومية كما كان من قبل (فيما يتَعلّق بالتعليم، المال، الحقوق السياسية، اللغة، وغالبية مؤسسات المجال العام). بهذه الطرق الحاسمة، ما قد يكون بقاع المستوى الكونى الأصغر Micro cosm لا يزال ينقى بطول حدود القومى والدولة. العلاقة بين البناءات القومية والحقائق عبر القومية من ثمّ مفعمة بالتناقض والاحتمالية. ومن السهل هنا أن تقع فى الخطأ بين اتجاهين مختلفين: يلوح فى أحد الاتجاهات الخطأ الكوزموبوليتانى، وفى الآخر، الخطأ القومى. يعنى الخطأ الكوزموبوليتانى أن تنصرف على الرغم من أن كل شيء قد وصفته بالتحول نحو الكوزموبوليتانية يمكن استنتاجه فى صورة وعى أو فعل، أو بعبارة أخرى، أن تبدأ من الافتراض أن العولمة من داخل الشعوب تؤدى أوتوماتيكياً إلى حساسيات كوزموبوليتانية لدى الناس. بالنظر إليها بصورة واقعية، يكون المقابل، تحديداً، انبعاث الانعكاسات القومية، هو بمثابة رد الفعل الأكثر احتمالاً. ولكن مع هذا، كل شيء تطرقنا إليه لا يزال يبقى حقيقياً. العديد من الأشياء الحاسمة التى تحدث فى الفضاء القومى لا يمكن تفسيرها بمفردات قومية، أو لا توجد هناك كذلك بصورة واقعية مناسبة. هناك انفصال بين الواقع والإدراك الحسى، لكن بسبب تلك المظاهر وبسبب ردود الأفعال المضادة على المستوى القومى، الفكك من هذا الخطأ القومى ليس صعباً فحسب. إنه قد يصبح أصعب أيضاً.

النقطة الأساسية هى أن التحول إلى الكوزموبوليتانية قد يكون حادثاً بصورة جزئية. التحول إلى الكوزموبوليتانية ليس عملية مباشرة حيث يوجد الكثير من المقاومة لها مع ظهور أشكال من إعادة الاتجاه نحو القومية Renationalization كرد فعل للعولمة. لكن حتى إذا كان هذا حقاً، فنحن بحاجة إلى منظور

كوزموبوليتاني لتحليل هذا الموقف. مع الحادثة الأولى كان هناك توليفة من المنظور القومى والقومية المنهجية. بينما فى الحادثة الثانية أنقض هذا ولم نعد على يقين بعد بحجم الواقع الاجتماعى الذى تشيده الديناميات والفاعلون على المستوى القومى. هناك حاجة إلى منظور كوزموبوليتاني لتحليل هذا. بمعنى أننا يجب أن نقيم إطاراً مرجعياً موجهها بواسطة الكوزموبوليتانية المنهجية. نحن لا نستطيع ببساطة أن نفكر فى قيام قوميات جديدة فى، لنقل، الحدود البريطانية، السياق الألمانى، لكن يجب أن نراها كرد فعل لعمليات العولمة المستمرة والتحول المستمر إلى الكوزموبوليتانية من الداخل.

ن.ج N.G

هل ترى حاجة إلى منهجية جديدة هنا؟ كيف، على سبيل المثال، يمكن لعلماء الاجتماع أن يعملوا فيما وراء حدود القومية المنهجية للبحث فى فضاءات عبر قومية للفعل، والمعيشة، والإدراك؟ وما الأساليب التى يمكن أن تستخدم لتحليل التبعيات الجديدة بين الدول القومية وما تسميه "مجتمعاً عالمياً" World Society؟.

أ.ب U.B

توجد جوانب قليلة مختلفة تماماً لتلك المنهجية. فأنا أتحدث عن الكوزموبوليتانية المنهجية، ويتضمن هذا، كما أشرت بالفعل إعادة تحديد المفاهيم من منظور كوزموبوليتانى. أحاول فى كتابى الأخير (Machat & Gegenmacht im globalen Zeitalter (2002) (الينشر بالإنجليزية بمعنى السلطة فى العصر العالمى بواسطة السياسة ٢٠٠٤) تحديد السلطة

Herrschaft من جديد والذي يرتبط ببراعة إلى حد كبير بالدولة القومية (يعد عمل فيبر Weber مثلاً). بادئ ذي بدء، يجب توسيع مجال هذا المفهوم ونسردك أن الاقتصاد العالمي يعد فاعلاً هاماً للسلطة على المستوى العالمي. حيث توجد المؤسسات عابرة القومية مثل: البنك الدولي، صندوق النقد الدولي... إلخ. إلا أن الحركات المدنية العالمية لها أهميتها كذلك بنفس قدر الحركات غير المدنية العالمية لأشكال عابرة القومية للإرهاب **Terrorism**. أحاول في عملي الجديد إعادة تحديد فضاءات **Spaces** وإستراتيجيات السلطة ليس فقط بالنسبة للعلاقات القومية والدولية فحسب ولكن أيضاً بالنسبة لكل الفاعلين الذين لديهم طرق مختلفة لإعادة تحديد المعايير الأساسية للسلطة العالمية اليوم. وأعتقد أنه يجب أن نواصل فعل هذا بالنسبة للطبقة **Class**، السياسة والأسر المعيشية. لهذا فهناك الكثير الذي يجب القيام به. وثانياً، نحن بحاجة لتنظيم البحث الإمبريقي في هذه الأنواع من المجالات. هذا البحث لا يمكن لشخص واحد القيام به ولا على المستوى القومى فقط، ولهذا علينا تنظيم وحدات البحث عبر القومية. اتجاهات نظرية مختلفة ووجهات نظر مختلفة يجب أن تحتوى لكى نكتشف كيفية إعادة تصور السلطات داخل الدول القومية الغربية. تستطيع أن تفعل هذا فى مجالات مختلفة، كما أنه لا ينطبق فقط على مفهوم السلطة ولكن أيضاً على مفهوم المخاطر **Risk** كذلك. من الأهمية بمكان أن ننظر إلى موضوع المخاطر العالمية من أبعاد مختلفة على المستوى العالمى مثل المخاطر البيئية، النقدية، أو الإرهابية. اليوم (فى عام ٢٠٠٣) يقاتل الأمريكان العراق فى أول حرب ضد الخطر - إنه خطر الإرهاب عبر الدولى. بالنسبة لى، إنه تداخل غريب نوعاً ما بالنسبة للأزمة - يحاول العودة إلى الوراء لتحقيق الضبط عن طريق الوسائل العسكرية فى عصر الاحتمالات المصطنعة. إنه وفقاً لنظريتي، فإنه يجب أن ينتهى إلى نتيجة عكسية: إذ أن **Militarization**

العلاقات الدولية هو رد فعل للتهديد الإرهابي المطرد. لكن منطق ومضامين هذه المخاطر يجب بحثها في سياقات قومية مختلفة لأنها مرتبطة بسياقات قومية ودولية في نفس الوقت كما أنها تخط الخار والداخل في أشكال جديدة. يجب إجراء البحث في صورة دراسات حالة ومن خلال أشكال تنظيمية خاصة. نحن نحاول القيام بهذا في مركز أبحاث التحديث الانعكاسي بميونخ Munich.

ن.ج N.G

في محاضرتك بمناسبة مئوية المجلة البريطانية لعلم الاجتماع نُشِرت بعنوان "المنظور الكوزموبوليتاني" (Beck, 2000b: 79-105) ادعيت أن المفاهيم الأساسية للتحليل الاجتماعي: الأسرة، والطبقة والدولة القومية انتهت Outdated الآن، وهي توجد اليوم كمفاهيم بلا روح Zombie فقط. لكن إذا كانت الحال هكذا، في اعتقادك ما هي في الواقع أو ما يجب أن تكون عليه المفاهيم الأساسية لعلم الاجتماع؟.

أ.ب U.B

لكي نفهم "ما بعد التغير" Meta-change المستمر، قد نحتاج إلى بعض المفاهيم الجديدة، لكن يجب علينا أن نبدأ بتفسير أو إعادة تحديد المفاهيم القائمة. في المقابل فإنه في العالم عبر القومى كذلك علينا أن ندرس السياسة والدولة والسلطة وعلينا دراسة التفاوتات الاجتماعية - وفي الحقيقة يبدو أن التفاوتات عبر العالم قد ازدادت - إلا أن فكرة فائدة استخدام الطبقة الاجتماعية كوحدة أساسية للتحليل أقل وضوحاً - وعلى نحو استفزازي فقد صُنعتُ المحاور بآن الاتجاه نحو الفردية (الفرد Individualization بعد "البناء الاجتماعي" للحدث الثانية ويفرز نتائج

غير خطية (غير مباشرة). غير محددة ومتناقضة - أحد النتائج هي أن الفقر لم يعد بعد صفة أولئك أصحاب الطبقة العاملة؛ لأن أصحاب الطبقة الوسطى من الشباب، وكبار السن، الأرامل وأصحاب الشهادات التعليمية العالية قد يعيشون الفقر أيضاً. إن العالم الكوزموبوليتانى هو عالم التناقضات الشديدة التى تعيش جنباً إلى جنب وهو شيء لا تستطيع الطبقة أن تتعامل معه. توجد القلاع بجانب مشاهد من النهاية المحتومة *Apocalypse Now* - وإذا نظرنا إلى الفقر من منظور عبر قومى نجد أن الفاعلين الذين يعيشون فى فضاءات عبر قومية ينسبون أنفسهم إلى تراثيات قومية وبناءات قومية مختلفة. قد يعيشون فى بريطانيا، مثلاً، كسائق تاكسى بينما يعملون فى نفس الوقت فى نيودلهى أو يرتبطون بأسرهم هناك. يحدث هذا فإن عليهم أن ينتسبوا أطراً حصرية للمكانة ويوائمون حياتهم هذه إلى حد ما. إنه لأمر شائق للغاية، تصور كيفية حدوث هذا. لكنك لا تستطيع فهم كيف يعيش سائق تاكسى هندى بريطانى شكلاً للحياة عبر قومى إذا نظرت إلى هذه الحياة من منظور قومى بريطانى فحسب، إذ فى المقابل عليك أن تربط هذا العالم من التجربة والفعل بمكان ووضع فى النظام الطبقي الهندى كذلك. عليك أن تقيم هذه الارتباطات المتبادلة (البينية)، فقد تجد أحكاماً قيمية مختلفة أيضاً، وقد تكون مذهلة تماماً. لأن الناس الذين يبدوون معدمين *Underprivileged* من منظور قومى يمكن أن يبدووا مختلفين تماماً من منظور عبر قومى، وقد يفهمون من جانب أسرهم بالهند على أنهم من أصحاب الطبقة المتوسطة. لا يصدق هذا بالنسبة لكل شخص، إلا أنه من المهم أن نكتشف هذه الأوضاع المختلفة. فالمنظور الكوزموبوليتانى عبر القومى يفعل هذا بأن يأخذ فى الاعتبار منظورات قومية مختلفة ويربطها بأوضاع خاصة داخل أو خارج سياقات قومية بعينها. يمكن أن يحدث هذا، مثلاً بالنسبة للاعبين العالميين وبالنسبة للعلاقة بين رأس المال كذلك؛ لأن رأس المال لا يمكن أن يحدد مكانه عبر العالمى بنفس القدر الذى يستطيعه المتعاملون مع رأس المال.

إحدى نقاط النضال الطبقي من منظور ما بعد القومي، إذن، هي كيف يربط الفاعلون أنفسهم بأطر مرجعية قومية مختلفة. فالمشكلة، حينئذ، تكون: ما أنواع الفضاءات المرجعية التي يجب أن تؤخذ في الاعتبار؟ هذا البحث يجب أن يجرى في كل أنواع المجالات الحقلية. وقد يتم على مستوى محلي تماماً. إذا نظرت، مثلاً، إلى لندن، فإنها عبارة عن شبكة من الشبكات عبر القومية. لكن إذا ما استخدمت مصطلحات مثل "هوية" أو "شئ" Diaspora أو "هجين" Hybrid فسوف تفتقد هذا لأنك تفترض سلفاً بالفعل السيادة لمنظور قومي. فكما أوضح ببراعة كل من آسيو أكوسي Asu Akosy وكيفن روبن Kevin Robin، على سبيل المثال، في بحثهما رغبة المهاجرين المتحدثين بالتركية التخلص من كل من الجنسيين التركية والبريطانية، أو بعبارة أخرى رغبتهم في الهروب من المنطق الثقافي القومي أو الهوية التي وضعته "بين ثقافات" والتي تعنى كونهم بدون جذور، بدون مأوى.. بدون. إنهم لا يريدون نسخ هوية (قومية) معينة ولا الإحساس بنقصهم أو أقل ممن هم أحاديو القومية Mononationals. مكانتهم البينية "Inbetweenness" تعنى بالنسبة لهم أكبر من هذا - ربما أكبر من كونها عبئاً، وربما أثنى من مجرد أن يكون لهم هوية واحدة. لكن بصفة أساسية والأكثر أهمية، أن أسلوب الحياة هذا مختلف لأنه ليس ثابتاً، غير متجانس، غير حصري، لا يرتبط فقط بسياق تقليدي واحد لكنه تجريبي، خلاقي وانعكاسي: لينعكس هذا على تناقضات حياة المرء يعد مسألة حياة. المنظور عبر القومي يعد منظوراً تهكمياً للثقافات، وضعية خارجية - داخلية. إذا كان المنظور عبر القومي كفيلاً باستيضاح التصنيفات الطبيعية لنسق المعتقدات القومية، إذن، فالعيش بصورة عبر قومية يحتوى على السخرية كحالة إنسانية Conditio humana. في الحقيقة، الاتجاه عبر

القومى Transnationalism يسخر من نفسه تمامًا كما يفعل مع الثقافات السائدة. كما يمكنك أن تجد هذا فى أدب ما بعد الحقبة الاستعمارية: "الإمبراطورية تستجيب" The Empire Writes Back. يصدق الأمر نفسه مع المفاهيم الأخرى. إذا تكلمت عن الشتات بالمعنى الكلاسيكى فإنها تعنى أنك تريد أن تندمج فى بلد أجنبى الذى هو بمثابة فضاء قومى متكامل، ومن ثم فإنك بالفعل تستخدم تصنيفات قومية. يجب عليك أن تكون حذرًا للغاية فى اكتشاف فضاءات تحديد الذات Self-definition. عليك أيضًا أن تكون حذرًا فى ترتيب اللاعبين والممثلين عبر القوميين، فى رؤية كيفية ارتباطهم بسياقات قومية وفى البحث عن نوعية الانعكاس أو اللا انعكاس الذى يجرى. ربما نكون بحاجة إلى بعض التصنيفات الجديدة بدلاً من استخدام الهوية، الاندماج، التمثيل، الهجين والشتات، التى استخدمت من قبل بواسطة المنظور القومى. إلا أنه سوف يكون علينا القيام بهذه النقلة بطريقة محكمة، ربما مع استخدام مفاهيم جديدة لصيقة بأناس، شبكات، وتجارب محددة نتعامل معها.

ن.ج N.G

مفهوم واحد يبدو حرصك على التمسك به أو إعادة صياغته؛ إنه مفهوم المجتمع. تكلمت عن مجتمع المخاطر، المجتمع العالمى، وكذلك عن مجتمع المخاطر الدولية (Beck, 1999). اقترح آخرون، فى غضون ذلك، أننا نشهد فى الوقت الحالى نهاية المجتمع أو وفاة الاجتماعى. كيف ترد على مثل هذه المجازلات؟ هل سبق وأغويت بمعاملة المجتمع والاجتماعى كمفاهيم بلا روح Zombie؟.

هذا سؤال مثير للغاية ويمثل تحديًا. كمتخصص فى علم الاجتماع، أريد الدفاع عن علم الاجتماع ضد الهجوم المستمر على العلم الاجتماعى. لا أعتقد أننا يمكن أن نستبدل مفهوم المجتمع بمفهوم الثقافة أو المدنية، أو نستطيع أن نستبدله بمفهوم الشبكة. فقد قدم علم الاجتماع الكلاسيكى تصورًا احترافيًا للمجتمع. استخدم كل أنواع الأفكار المختلفة لتحديد مفهوم المجتمع وإكسابه أهمية نظرية فى علاقته بالاقتصاد والسياسة. لهذا، فإننى أود أن أتعامل مع السؤال من ناحية أخرى، وهى أن الاقتصاد، علم السياسة والدراسات الثقافية جميعها أخفقت فى فهم الجديد حول عمليات العولمة والتحول إلى الكوزموبوليتانية؛ لأن الجديد بالنسبة لهذه العمليات هو إعادة تحديد المجتمع: التفكير فى المجتمع من جديد تلك هى القضية. كل المفاهيم التى تحدثنا عنها لها وجهة نظر واحدة أو متخصصة للغاية، لكن المجتمع يستطيع ويجب أن يكون مفهومًا ينطوى على عناصر مختلفة عديدة: الثقافة، السياسة، القيم، العقيدة، التطورات التكنولوجية، ديناميات المخاطر العالمية... إلخ. القضية الأساسية هى كيف أصبحت الكوزموبوليتانية مؤسساتية، كيف تتغير المؤسسات ذاتها فى ظل هذه الحقيقة، وما أنواع النتائج والديناميات غير المرئية، وغير المرغوبة التى تحدثها، يجب أن تركز قضايا إعادة التحديد، وإعادة التفاوض، إذن، على مفهوم المجتمع. هذا أحد أسباب معارضتى لنظرية ما بعد الحداثة. فنظريات ما بعد الحداثة تخلت عن تحليل المؤسسات ولا تعترف بقيام مؤسسات جديدة فى ظل علاقات معقدة التى هى، إلى حد ما، ما بعد القومى وما بعد التنوير. تعد أوروبا، بالنسبة لى، أحد الأمثلة الأساسية لهذا. فأوروبا بنية لما بعد القومى إلى حد ما، ولا يمكن استيعابها فى تصنيفات قومية مطلقًا لكنها لا تنتمى إلى ما بعد الحداثة. للإيجاز، تحاول أوروبا الجديدة أن تفسر تحديث الهمجية

Barbarism عن طريق إعادة تحديد الحادثة. دعنى أستطرد قليلاً بمزيد من التفصيل لأشرح هذا. فالانعكاس العلمى الاجتماعى على الهولوكوست Holocaust قد أثمر خطاب اليأس وبمبرر منطقى. إذ أنه وفقاً لهوركيمر Horkheimer وأدورنو Adorno أن جدلية التتوير ذاتها هى التى تولد الإفساد Perversion. استمر الإحساس بفرضية السببية (العلية) بين الحادثة والهمجية فى كتاب زيجموند باومان Z.Bauman "الحادثة والهولوكوست" (١٩٨٩). إلا أن هذا الوداع اليأس للحادثة يجب ألا يكون القول الفصل فى هذه القضية. يمكن للمرء، فى الحقيقة أن يقول أيضاً إنه كان خداعاً بالنسبة للأساليب التى من خلالها كان قيام الاتحاد الأوروبى بمثابة مبادرة النضال ضد المؤسسات بهدف مواجهة الرعب الأوروبى بأساليب وقيم أوروبية: العالم القديم يجدد ذاته من جديد. بهذا المعنى، فقد أصبحت ذكرى الهولوكوست بمثابة المنارة التى تُحذّر التحديث دائم الحضور من الهمجية. إن المقابر الجماعية للقرن العشرين - بسبب الحروب العالمية، الهولوكوست، قنابل هيروشىما ونجازاكى الذرية، معسكرات الموت والإبادة الجماعية لستالين تشهد على هذا. مع ذلك، لا تزال توجد صلة غير ظاهرة ومتصلة بين التشاؤم الأوروبى، نقد الحادثة وما بعد الحادثة الذى يجعل من هذا اليأس سمة دائمة - حيث يُعد جيرجن هابرماس Jurgen Habermas محقاً فى هذه الجزئية. لنصغها بصورة مختلفة قليلاً، هناك تحالف ظاهرى بين أوروبا الشعوب وأوروبا ما بعد الحادثة، لأن مُنظرى ما بعد الحادثة ينكرون إمكانية واقعية مقاومة رعب التاريخ الأوروبى بأوروبية أكبر، أو أوروبا كوزموبوليتانية راديكالية. فالحادثة القومية، وما بعد الحادثة كلتاهما سبب الحماقة الأوروبية. فالأربنة (الصبغة الأوروبية) Europeanization، تعنى النضال للعثور على استجابات مؤسساتية لهمجية الحادثة الأوروبية، ولنفس السبب، الانصراف عما بعد الحادثة التى تخفق فى تقدير هذه

القضية تحديدًا بهذا المعنى، فإن أوروبا الكوزموبوليتانية تشكل نقدًا مؤسساتيًا لذاتها: أوروبا الكوزموبوليتانية تُؤَلَّد تناقضًا داخليًا بصورة حقيقية - أخلاقية، شرعية وسياسية. إذا كانت التقاليد التي ينبثق عنها الرعب ذو الطابع الاستعماري، القومي، الإبادة (المدمر) أوروبية، إذن فكذلك القيم والتصنيفات الشرعية التي تقاس على أساسها تلك التصرفات (على سبيل المثال، محاكمة نورنبرج Nurnberg) حيث تقع الجرائم ضد الإنسانية في بؤرة الإعلام العالمي. تحاول أوروبا أن تتغلب على تاريخها العسكري من خلال مؤسسات ما بعد القومية - ولكي نستوعب هذا نحن بحاجة إلى إطار مرجعي يكون في نفس الوقت يشتمل على كل من المنظور القومي إلى ما بعد القومي وما بعد الحديث. إنه فقط من خلال مثل هذا الاتجاه نستطيع أن نكتشف نوعية علاقات، السلطة وأطر العمل الإقليمية التي تسعى المؤسسات الأوروبية إلى إقامتها.

ن.ج N.G

جزء من اتجاهك نحو (مدخلك إلى) مسألة الاجتماعي هذه هو البحث عن عمليات التفرد Individualization الجديدة. في كتابك "مجتمع المخاطر" تُعرّف التفرد بأنه "البداية لأسلوب جديد من التنشئة الاجتماعية" (Beck, 1992: 127) التأكيد من الأصل). ماذا يعنى هذا؟.

أ.ب U.B

التفرد لا يبدأ بالفرد - سوف يكون هذا سوء فهم. فالتفرد، في النصف الثاني من القرن العشرين يعد محصلة الدولة، دولة الرفاهية بصفة أساسية، التي توجه حقوقها وخدماتها للفرد - وليس الأسرة، الطبقة، أو العرقيات Ethnicities. بهذا

الأسلوب فإن الحالة الاجتماعية تدعم التفرد وتمكنه. النتيجة هي أنه لم يعد للأفراد حاجة للمشاركة في تأدية المجتمع لوظيفته. من ثم، نفس الفكرة الأساسية النظرية مرة أخرى: ينحت التفرد أسس الحالة الاجتماعية التي تؤدي إليه. لهذا، فإن ما أعنيه بالتفرد "النزعة الانفرادية المتأسسة" **Institutionalized Individualism**. فالتفرد ليس من اختيار الناس فحسب: إنه ليس المنظور المثالي للفاعل نفسه. إنه عملية مؤسسية، وإذا تمعنيتها من خلال البحث الإمبريقي يمكنك رؤيتها عبر بعدين اثنين: أولاً وقبل كل شيء، يمكنك أن تبحث كيف أن المؤسسات التربوية تفرز أشكالاً حياتية متفردة من خلال حقوق اجتماعية ومدنية وسياسية وشرعية أساسية يركز غالبيتها على الفرد. يمكنك أن ترى هذا في تطور قانون الأسرة وقانون الطلاق: حيث تُحوّل كل المخاطر والمضامين إلى الفرد كفاعل يحدد / تحدد موقفها. البعد الثانى يتمثل فى البحث الإمبريقي الذى يتطلع إلى كيف يُعيد الناس تحديد العلاقات فى حياتهم الشخصية: كيف يكون رد فعلهم لتحديدهم لذواتهم ولتحديد الآخرين. رد الفعل لهذا الموقف المتفرد يمكن أن يكون متناقضاً جداً. لا توجد صورة أحادية الاتجاه للتفرد فى الإدراك الذاتى لأنه يمكن أن يكون هكذا فيما يتعلق بأشكال حياتية متفردة بصورة بالغة حيث يتقمص الناس أشكالاً حياتية كمثالية **Utopia** جديدة. يجب عليك أن تميز هذه المجالات للبحث الإمبريقي. لكن التفرد فى حد ذاته يرجع إلى القرن التاسع عشر ويمكنك أن تعثر على جذوره أيضاً قبل عصر النهضة والعصور الوسطى. إنه عملية ترتد إلى ما هو أبعد من الحداثة الصناعية الأولى. لكن ماذا يحدث فى الحداثة الثانية. فى الجزء الثانى من القرن العشرين، إنه التغير الكيفى **Qualitative Change**. لقد أصبح التفرد فى السياق الغربى معمماً (عاماً)، لهذا لم يعد هناك نص تمثيلى مكتوب إلى كيفية التعامل مع علاقات الحياة اليومية، الأسرة، العلاقات الجنسية، المهن... إلى آخره.

ذابت التقاليد أو لم تعد على الأقل قادرة على حسم الصراعات والمعضلات التي تظهر في حياتنا الشخصية. من ثم، فإنه للمرة الأولى، يجب على الناس تحديد حياتهم بأسلوب ما بعد التقليدي الراديكالي. وهذا هو الجديد: حيث لدينا تناقض بين أشكال حياتية متفردة بصورة شديدة من ناحية، ومؤسسات لا تزال تتصور هذه الأشكال الحياتية من خلال تصنيفات جماعية معينة (مثل الطبقة والأسرة). هذا الأقول للمنظور يعد جديداً ويجب دراسته.

ن.ج N.G

عملك عن التفرد والعولمة يدعو، إلى حد ما، إلى ابتكار جديد في النظرية والتطبيق في علم الاجتماع. لكن بدلاً من أن تكتب كتاباً بعنوان "إعادة ابتكار علم الاجتماع" كتبت "إعادة ابتكار السياسة" (١٩٩٧). والذي صادف أن يكون مساهمتك الأولى في حوار "التحديث الانعكاسي" (Beck, Giddens & Lash. 1994: 1 - 55). هل توجد علاقة بين هذه المشروعات؟ أو هل يجب الاحتفاظ بالسياسة وعلم الاجتماع منفصلين عن بعضهما تماماً؟.

أ.ب. U.B

يجب أن نحذر خلط علم الاجتماع بالسياسة، ولكن في نفس الوقت يجب أن نستشعر إعادة التحديد السياسي للاجتماعي. التعارض بين المجتمع والسياسة، الاجتماعي والسياسي ينهار - على المستوى المحلي والعالمي أيضاً. يتضمن سؤالك نقطة غاية في الأهمية لأن المجتمع لم يعد منحة (هبة) لم يعد ممكناً بعد للمجتمع أن يحدد على أساس معطيات مسبقة، لهذا يجب التفاوض بشأنه وإعادة

تحديده. مقابل البنيوية Structuralism ونظرية النسق، يعود الفاعل The Actor is Back، وهكذا المجتمع وعلم الاجتماع لم يعد ممكنًا بعد فصلهما عن السياسة. نحن بحاجة إلى نظرية سياسية للنظرية الاجتماعية للسياسي. لهذا، فأنا أعرض البنيوية (التي تعتقد في نكاث الأنساق) أو نظرية النسق على أسلوب لومان Luhmann. تميل مثل هذه الاتجاهات لأن تصبح ميتافيزيقية في عالم يعتمد على الفاعلين، قرارات ونتائج غير مرئية (مبهمة). إنه لهذا، أحدث في "مجتمع المخاطر" أيضًا عن فرعيات السياسة Subpolitics. الاتجاه إلى تفريع السياسة Subpoliticization لا يحدث فقط في الفضاء القومي ولكن بصورة عبر قومية كذلك. بناء المؤسسات القومية وعبر القومية الذي يحدث يرتبط بالفاعلين لرأس المال المتنقل من ناحية وبفاعلي المجتمع المدني من ناحية أخرى. هذا هو التفريع عبر القومي للسياسة للمجتمعات ذات الارتباطات المتبادلة (البينية). إلا أن هذه العملية سياسية واجتماعية أيضًا لأنها تعيد تحديد المؤسسات. وعندما يتم إعادة تحديد المؤسسات فإنها، إلى حد ما، تصبح مؤسسات ممنوحة مرة أخرى. من ثم فنحن في موقف متفتح يتضمن تسييس كل أنواع المؤسسات في مقابل خلفية المظاهر الثابتة. هذه عملية سياسية، لا ترتبط هكذا ببساطة بالنظام السياسي ولكنها هي التي تفتح المجال لإعادة تشكيل وإعادة تحديد المؤسسات السياسية لكل أنواع الفاعلين للسياسة الفرعية بما في ذلك الشبكات الإرهابية.

ن.ج N.G

تبرز محاورتك من أجل إعادة ابتكار السياسة من خلال تحليلك للحدث الانعكاسية ومجتمع المخاطر. في خضم هذا التحليل تجادل بشأن "هشاشة الحياة الاجتماعية" (Beck, 1997: 51-7). لكن لماذا هي هكذا من وجهة نظرك، أصبحت

الحداثة مبنية في نفس الوقت الذي أصبحت فيه الحياة الاجتماعية هشة **Fragile** بصورة متزايدة؟ ما الصلة بين هاتين العمليتين؟ ولماذا تحديدًا الحياة الاجتماعية هشة جدًا اليوم؟.

أوب U.B

مرة أخرى، هذا السؤال مهم ومتعمق للغاية. لكن يوجد دائماً سوء فهم بالنسبة للخطر ومجتمع المخاطر. يعنى الخطر عادة شكاً (التباساً) أو عدم ما يمكن تقديره، لهذا فلدينا وسائل إعادة تحديد الشك بطريقة تؤدي إلى نوع ما من اليقين والأمن مرة أخرى. لكن يعنى مجتمع المخاطر، أنه ليس لدينا هذه الأساليب. إنه يتعلق بعصر تتطور فيه وفي كل المجالات التباسات ومخاطر مصطنعة، مصطنعة لأنها محصلة عمليات التمدين والتحديث، ومحل شك (ملتبسة) لأن أساليبنا لتقدير هذه الشكوك وجعلها مؤكدة مرة أخرى لم تعد تعمل بعد الآن. يرتبط هذا الموقف، بطبيعة الحال بتطور تقنيات جديدة في مجتمع المخاطر، في مجالات الطاقة الذرية، الجينات، التكنولوجيا الحيوية، والنانوتكنولوجيا هذه الأيام أيضاً. في كل من هذه المجالات، عمليات إعادة تحديد التكنولوجيا لحل مشكلة الشك (الالتباس) تؤدي بدورها، إلى أنواع جديدة من الشك التي لا يمكن حلها عن طريق هذه التقنية. أحدث مثال على هذا، النانوتكنولوجيا التي تحاول حل مشكلات عن طريق إنتاج نظم تدعم (تعزز) في نفس الوقت النتائج المجهولة لما تم إنتاجه. بهذه الطريقة، فإن الفاصل بين المعرفة واللا وعى يزول: ما نعرفه هذه الأيام هو أننا لا نعرف ولا نتحكم في عواقب القرارات التي نتخذها اليوم. لا يصدق هذا في مجال التطور التكنولوجي فقط، لكن أيضاً، لنقل، في إعداد سيرتك الذاتية في ظل ظروف سوق العمل المرنة، ومع الطلاق والزواج من جديد الذي أصبح أمراً عادياً، وهكذا. نحن

لا نصبغ الشكوك والمخاطر بالديموقراطية لدرجة أنه فى كل المجالات توقعات ومعايير القدرة المؤسسية على تقدير الحادثة الأولى تتعطل، أو على الأقل لا تؤدي إلى ضمانات اجتماعية. لكن حتى الآن يتم التفكير فى المجتمع من خلال المبادئ الحسابية. إذا نظرت، على سبيل المثال، إلى بارسونز Parsons، فالمجتمع استجابة لعدم اليقين، وينظر إلى المؤسسات على أنها تنتج ضمانات كاستجابة للشكوك التى تنتجها كل أنواع العمليات الحديثة. إلا أننا اليوم فى موقف حيث لم يعد يصدق فيه هذا الافتراض بالفعل. فالفاعلون المنفردون الآن عليهم التفاوض بشأن ظروف حياتهم بأنفسهم، حيث لم تعد المؤسسات بعد قادرة على إنتاج الضمانات التى وعدت بها الدولة القومية، مجتمعات دولة الرفاهية للحادثة الأولى من قبل.

ن.ج N.G

هذه الأفكار حول المخاطر وتسييس الحادثة تبدو وثيقة الصلة بسعيك نحو أشكال ديموقراطية جديدة. تشير مراراً إلى ديموقراطية انعكاسية، وإلى "ديموقراطية كوزموبوليتانية". هل هذان شيان مختلفان؟

أ.ب. U.B

لا، ليس بالفعل. إنهما مرتبطان ببعضهما البعض. فالديموقراطية، بالطبع، أحد تلك المفاهيم التى يجب أن يعاد تحديدها على المستوى عبر القومى والكوزموبوليتانى. لكننا حتى الآن لم نتقن هذا جيداً للغاية. كانت البداية لدى ديفيد هيلد David Held، لكننى لست مقتنعاً تماماً أننا عثرنا على الإجابة بعد. إذ ليس للديموقراطية نفس السلطة فى كوكبة كوزموبوليتانية كما هى الحال فى السياق القومى. هذا لأن التحول إلى عبر القومية Transnationalization يعنى التحول

إلى غير الرسمية **Informalization**، بمعنى، علاقة سلطة غير رسمية مع شبكة غير رسمية وعضويات غير رسمية. لهذا، فإن أحد الأسئلة المهمة هو: كيف لنا أن نُرسَم (نَجعله رسميًا) غير الرسمي لكي يصبح ديموقراطيًا؟

إذا ما كنت أدرك ذلك دونما تردد أيضًا، فإن الأشكال الجديدة للانعكاس والأشكال الكوزموبوليتانية للديموقراطية مرتبطان. هذا لأنك تستطيع أن تفكر فى الاتجاه نحو تفرع السياسة **Subpoliticization** بشروط ديموقراطية. يجب ألا يعنى هذا، مع ذلك، أنك تقيم أشكالاً وأطرًا جديدة للتفاوض تتضمن كل الإجراءات الديموقراطية على كل المستويات. على سبيل المثال، كيف تُمثل الدول الضعيفة فى منظمة التجارة العالمية **W.T.O** وصندوق النقد الدولى **IMF**؟ لماذا لا تشارك المنظمات غير الحكومية **NGOs** كعناصر فاعلة للمجتمع المدنى العالمى فى المنظمات الدولية، والمنظمات القومية والمحلية كذلك؟ القضية الأساسية، بطبيعة الحال هى: هل تنطبق القاعدة القانونية على كل الدول بما فيها الدول الأكثر نفوذًا؟ كل هذا يبرر أنه يجب إعادة تحديد الديموقراطية على المستوى العالمى. مثال آخر ربما يكون تخطيط طريق سريع **Highway**: فعلاقة تلك الخطة بالجماعات المحلية والميتروبوليتانية للتفاوض بشأن هذه الفكرة يمكن أن يحدث ليس بشروط قومية فقط ولكن غير قومية أيضًا. إلا أنه توجد نظرة تفاؤلية بشأن التحول عبر القومى **Transnationalization** وأخرى تشاؤمية كذلك. نحن يجب أن نفكر فى ظهور الأصولية الانعكاسية **Reflexive Fundamentalism** والفاشستية الانعكاسية **Reflexive Authoritarianism**، إلى حد ما، بينما نمارس هذا الآن كاستجابة للتهديد الإرهابى. أحد طرق النظر إلى هذه الشبكات الإرهابية هو أنها عنف المنظمات غير الحكومية **NGOs**. إنها مثل المنظمات غير الحكومية تُفسد بالتدريج ولا مركزية، فهى محلية من ناحية وعبر قومية من ناحية أخرى. وتتواصل عبر الإنترنت. تختلف طريقة تنظيمهم لحملاتهم، بالطبع، عن طريقة السلام الأخضر

Green Peace أو العفو الدولية Amnesty International في تنظيم أنفسهم، لكن كما ارتبط مخطط المنظمات غير الحكومية بتنوع شاسع تماماً من الأسباب، هكذا أيضاً بالنسبة لأقاربهم (أبناء عمومته) الإرهابيين عبر القوميين. لا يوجد ما يدعو إلى أنه يجب إلصاقه بالإرهاب الإسلامى^(١). نظرياً قد يكون مرتبطاً بكل الأهداف الممكنة، الأيديولوجيات، والفلسفات الأصولية. إلا أن الصلة (العلاقة) الأكثر ترويحاً هي أن كل أنواع مخاطر الصراعات التي استوعبت على أنها محتملة (ممكنة) قد أطلق سراحها الآن عن قصد. فإمكانية كونه وباءً موجباً وراثياً يجب أن تؤخذ في الاعتبار بصورة جدية أكثر وأكثر الآن إذا ما أدركنا أنه قد يكون أطلق سراحه عمداً بدلاً من طريق الخطأ.

يصدق الأمر نفسه بالنسبة لمخاطر الحادث النووي Nuclear Accident. والعديد من ربود الأفعال لهذا الإيجاز من التهديدات لا يعزز فقط الحقوق المدنية ولكن في الواقع يذيب هذه الحقوق على المستويات القومية وعبر القومية. حيث يجب التمييز بين هذه المستويات واختزانها في الذاكرة ووضع تصور لها في نفس الوقت.

ن.ج N.G

تستند محاولتك إلى إعادة اكتشاف (اختراع) السياسى إلى دعوة الديمقراطية الاجتماعية لأن تكون أكثر شمولاً. لكن إلى أى مدى يعد هذا ممكناً؟ إن لم تعمل الديمقراطية بالضرورة بموجب مرسوم الاستبعاد عند مستوى ما. مثلاً، عن طريق منح الشرعية والتمثيل وربما تصعيد قيم سياسية معينة دون أخرى؟ هل من سبيل للالتفاف حول هذا؟ وما القيم السياسية الجوهرية أو القيم الثقافية التي قد تعمل بموجبها الديمقراطية الشاملة؟.

(١) الإسلام دين محبة وإخاء وتسامح وبرىء تماماً من الإرهاب بكل أشكاله وألوانه (المترجم).

حسنًا، مرة أخرى هنا نطلب مساعدة المنظور الكوزموبوليتاني. إنه يشتمل على طرق محددة للاحتواء Inclusion بالإضافة إلى منظور قيمي. إن مما يجعل الكوزموبوليتانية هامة جدًا بالنسبة للنظرية الاجتماعية للمجتمعات الحديثة هو تفكيرها ومعايشتها لما يتعلق بالمعارضات المتضمنة: ترتبط الطبيعة بالمجتمع، الموضوع جزء من الذاتية، الأخرية (الاختلاف) Otherness للآخر متضمنة في الهوية الذاتية، وتحديد الذات بالنسبة للمرء نفسه، ومنطق المعارضات الحصرية مرفوض. لم تعد الطبيعة منفصلة بعد عن المجتمع القومي أو الدولي لا من حيث كونها ذاتًا أو موضوعًا (هذا كل ما يعنيه مجتمع المخاطر العالمي). "نحن" لا نتعارض مع "هم"... إلخ. يُنمّر العالم عددًا متزايدًا من تلك الحالات المختلطة الذي يعطى معنى أقل تبعًا لمنطق القومية "إما هذا - أو - ذاك" "either - as" من منطق عبر القومية "هذا - بالإضافة - إلى ذاك" "This - as - well - as - that". يُعد علم الاجتماع الكوزموبوليتاني بمثابة ترياق antidote لكل من التمرکز حول الذات Ethnocentrism والقومية Nationalism. لكن يجب ألا يخطئ بالنسبة للشعور بالنشاط متعدد الثقافات حيث يوجد اختلاف كبير بين التعددية الثقافية Multiculturalism والكوزموبوليتانية في العلوم الاجتماعية. يتجه أنصار التعددية الثقافية لتطوير حوارات أصولية (جوهرية) من خلال حماسهم للدفاع عن حقوق وثقافات كل من المهاجرين والأقليات من أهل البلاد الأصليين Aboriginal داخل سياق سياسى معين. ويميلون للتحيز بصورة تفاؤلية. على العكس، فإن الكوزموبوليتانية تتطلق من اتجاه صارم مضاد للأصولية ومن بصيرة نافذة بوجود علاقة ثابتة بين التمرکز حول الذات، والكراهية للأجانب والعنف. وبهذا فى الذاكرة، فإنها تحاول الارتقاء بمفهوم "التهجين" Hybridization لأنها تتحاشى الأخطار المتأصلة فى استخدام استعارات بيولوجية الاختلاف البشرى.

دعنى أعود إلى سؤالك. يبدو أنك تفترض سلفاً أن نظم الاحتواء والاستبعاد تأسيسية لكل أشكال الحياة والسياسة. يجادل البعض - كما فعل ميشيل والزر Michael Walzer - أن الكائنات البشرية لا تستطيع أن تكون وفيّة للمؤسسات عالمية الاتجاه ولكن تتماثل (تتطابق) بإحكام مع المستويات القومية أو المحلية. قد يصدق هذا بالنسبة لعالم "إما هذا أو ذاك" لكن لم يعد هكذا بعد بالنسبة لعالم "بالإضافة إلى" الذى نعيش فيه. هنا ينهار التعارض بين المؤسسات عالمية الاتجاه والأخرى خصوصية التوجه Particularistic، والثقافات ومساحات (فضاءات) التجربة. غالباً ما تدعم نظم الاستبعاد بأيدىولوجية ذات طابع قومى أو مرتبط بالدولة Statist. إنها ترتبط بما قام فيبر Weber بتحليله على أنها فرص الانغلاق Closure والاحتكار. إلا أنه من المنظور الكوزموبوليتانى، يكون السؤال هو: هل هناك أساليب للاحتواء والاستبعاد ترتبط بعالم الولاءات المتداخلة والخيالات الجدلية (الدياليكتية) للحدث الثانية؟ لنأخذ، على سبيل المثال، محاولة كانط Kant، حيث يصور الكوزموبوليتانية العالمية، على أنها تدريب فى النصيح (الإرشاد) الأخلاقى، إنها إغراء للقوميات المشتركة لتجاوز العالم المحدود Parochial للدول المسيطرة عن طريق احترام حقوق كل الإنسانية. تفكيراً فى الديمقراطية الكوزموبوليتانية - من الذى يحتوى، يُستبعد؟، وكيف - يفترض سلفاً البحث عن طبيعة مجتمعات ما بعد القومية أو المجتمعات القومية التى تكونت (تحولت إلى الكوزموبوليتانية من داخلها)؟. ماذا يعنى هذا فيما يتعلق بالمشاركة السياسية؟ لا يزال الطريق طويلاً. يقترح البعض فى الاتحاد الأوروبى E.U مواطنة مزدوجة: مواطنة أوروبية تتضمن مواطنين قوميتين. سوف يتغير كثيراً إلى حد بعيد. قد يكون هذا أحد طرق لبناء ديمقراطيات متداخلة من أجل أشكال حياتية متداخلة.

فى كتاباتك عن الديموقراطية غالباً ما نتكلم عن "ظهور المجتمع المدنى الكوزموبوليتانى" والأشكال السياسية الفرعية الجديدة. لكنك نادراً ما تستخدم مصطلحات مثل "السلطة" أو "السيادة". كيف تعتقد تغير طبيعة السلطة مع إشراقة التحديث الانعكاسى؟.

أ.ب U.B

هذا هو موضوع كتابى الجديد "السلطة فى العصر العالمى" "Power in the Global Age". لقد غيرت رأيى، إلى حد ما، فى هذا الكتاب لأننى أعتقد الآن أن السلطة إحدى القضايا الأكثر أهمية بالنسبة للعبة العالمية. تشمل هذه اللعبة على إعادة تحديد قواعد السلطة التى تمارس ليس على المستوى القومى فعلاً ولكن على المستوى عبر القومى. بطبيعة الحال تجد العديد من مختلف الفاعلين مشوشين ذهنياً بعدد من المنظورات والأدوات المختلفة للسلطة. لكن خلاصة الكتاب الأساسية أنه يجب علينا إعادة تحديد الدولة. هذا لأن الحركات المدنية، فى حد ذاتها، غير قادرة على إحداث قوانين ومؤسسات سياسية لكنها تعتمد على الدولة فى هذا السياق. إن تمييزاً جديداً أساسياً يجب أن يحدث بين كل من السيادة والحكم الذاتى. لقد قامت الدولة القومية على أساس مساواة الاثنين. من وجهة نظر الدولة القومية، فإن الاعتماد الاقتصادى، التنوع الثقافى والعسكرى، التعاون الفضائى والتكنولوجى جميعها تؤدي إلى فقدان الحكم الذاتى ومن ثم السيادة. لكن إذا ما قيست السيادة من حيث النجاح السياسى، فإنه من الممكن إذن، إدراك نفس الموقف بطريقة مختلفة: تناقص الحكم الذاتى يمكن أن يؤدي إلى زيادة فى السيادة.

فإن الدول القومية التى تغلق حدودها سوف تجد نفسها فى النهاية غير جاهزة للتوافق مع المشكلات ذات الأصول عبر القومية. الدول الكوزموبوليتانية، على عكس هذا، تواجه نفس المشكلة عن طريق تأكيد التضامن مع الأجانب داخل وخارج الحدود القومية. إنهم يفعلون هذا عن طريق ربط حرية الإرادة بالمسؤولية عن الآخرين. إنها ليست مسألة تقييد أو نفي حرية الإرادة، لكن على العكس، إنها مسألة تحرير حرية الإرادة من الرؤية القومية الواسعة وربطها باهتمامات العالم. الدول الكوزموبوليتانية لا تشن حروباً ضد الإرهاب، لكنها تكافح ضد أسباب الإرهاب. إنها تسعى لاستعادة السلطة المحددة للسياسة لى تشكل وتقع. وتعمل هذا عن طريق البحث عن حلول عالمية للمشكلات الملتهبة التى لا تستطيع الدول حلها منفردة على طريقتهما.

الدولة الكوزموبوليتانية ليست دولة عالمية، إنها ليست الولايات المتحدة ولا مؤسسات الأمم المتحدة كحكومة عالمية، لكنها دولة قومية محكومة بشبكات تعاونية والتى تتوحد فيها منظورات قومية مختلفة لبناء أمة تعترف باختلاف الآخرين. تؤسس الدولة الكوزموبوليتانية على مبدأ اللامبالاة القومية، أى لنقل، اللامبالاة القومية للدولة. فى القرن السادس عشر أنهى سلام ويستفاليا Westphalia الحرب المدنية الدينية التى تسميها حرب الثلاثين عاماً من خلال فصل الكنيسة عن الدولة. بطريقة مماثلة يمكن للفصل بين الدولة والشعب أن يكون الحل للحروب العالمية والمدنية للقرنين العشرين والواحد والعشرين بنفس الطريقة التى أمكن بها فى النهاية لدولة غير دينية أن تجعل من الممكن للتواجد المشترك الأمن لهويات دينية وقومية متعددة أن تعيش جنباً إلى جنب من خلال التسامح الدستورى. النموذج الأساسى لتلك التجربة التاريخية هو الاتحاد الأوروبى E.U. لهذا، أعتقد أنه من الأهمية بمكان تطوير منظور للتطور السياسى للدولة ومفاهيمها. نحن لا نشهد

نهاية الدولة، لكن بالأحرى تغير محتوى الدولة القومية فى اتجاهات عدة. أحد الاتجاهات هو الدولة عبر القومية أو الكوزموبوليتانية الذى يربط بين السياسة وسلطة الدولة بطرق جديدة مهمة لكل من اقتصاد وسلطة الحركات عبر القومية.

ن.ج N.G

فىما كتبت عن العولمة والانعكاسية تتحدث أيضا عن إمكانية تليق **Forging** عقد (عالمى) اجتماعى جديد (انظر Beck, 2000a: 14). ما قد يكون عليه شكل هذا العقد؟ وهل يمكن لهذا العقد أن يكون عالميا حقا، أو قُدرَ له أن يكون حصريا على نحو ما؟.

أ.ب U.B

يحتاج العقد إلى أن يكون موصفا فى صورة تصميم مؤسسى من نوع ما. ويمكن لجزئية من العقد أن تحاول حل العضلات التى تنشأ بين السيادة القومية من ناحية، وقضايا حقوق الإنسان من ناحية أخرى. يعنى التدخل الخَيْر (المُجِبّ للإنسانية) تقويض السيادة القومية والقانون عن طريق فرض المعايير العالمية، مهما حدث ضد مصالح الدول القومية والسياسة القومية. سوف يصمم العقد العالمى جزئيا للتعامل مع هذا الموقف الجديد.

دعنى أقدم لك تفسيراً مختلفاً لنفس القضية. عند الحديث عن إمكانية حرب عراقية تجد معارضته فى صورة نقاش مصطنع (متكلف) من حيث وجهة النظر القومية، بالقول إنها من أجل البترول فى مقابل الدم أو بشأن تدخل جيو - إستراتيجى Geo - strategic من جانب جيش الولايات المتحدة والقوى السياسية فى هذه المنطقة وهكذا دواليك. قد يصدق هذا إلى حد ما، لكن لا يفى

بالغرض فى الواقع لأنه لا يزال يفترض سلفاً التمييز القومى - الدولى، ويفترض مسبقاً القانون الدولى كنظام مفترض يحكم على كل أنواع التصرفات. إلا أنه إذا كان حقاً أننا فيما وراء الحد الفاصل بين القومى والدولى فإنه يجب علينا إعادة تحديد أو إعادة إصلاح القانون الدولى. كل التحديات العالمية مثل تغير المناخ، مخاطر الغذاء العالمى، المخاطر البيئية، التهديدات الإرهابية وهلم جرا تقع فيما وراء الدولة القومية، وكذلك فيما وراء الفاصل بين القومى والدولى. لهذا، علينا إلى حد ما أن نفتح نظام القانون الدولى ليستوعب هذه التحديات الجديدة. يجب أن يكون هناك منظور إصلاحى نكتشف من خلاله معايير تمكنا من توجيه النقد لفرض السلطة والمعايير على المستوى عبر القومى. سوف يكون هذا جزءاً من العقد الاجتماعى الجديد. ويعنى هذا أننا بحاجة إلى بناء مؤسسى من أجل ربط مختلف فضاءات السلطة - الفضاءات الأوروبية، الأمريكية، الآسيوية - فى نظام للسلطات المتوازنة وفق نوع ما من القواعد التى يجب تطويرها.

ن.ج N.G

ماذا تعتقد الدور الذى يجب على علماء الاجتماع الاضطلاع به فى تصميم عقد اجتماعى جديد؟ هل يجب على علماء الاجتماع أنفسهم أن يكونوا مُشرعين (بما يعنيه باومان) بدلاً من مُفسرين، وهل يجب على علم الاجتماع نفسه أن يضطلع بوظيفة معيارية؟.

أ.ب U.B

هذا سؤال صعب للغاية. أولاً وقبل كل شيء أود القول إنه على علماء الاجتماع الشروع فى القيام بوظيفتهم بطريقة صحيحة: يجب عليهم إعادة تحديد

المجتمع فيما وراء تصنيفاتهم عديمة النفع. هناك الكثير من العمل الذى يجب القيام به. لكن هذا العمل قد يجعل علم الاجتماع ممتعاً لقطاع عريض من الجمهور مرة أخرى، لأنه سيكون هناك تصادم للمنظورات بين علم اجتماع يعيد تحديد الموقف بشروط (بمواصفات) عبر قومية أو غير قومية وفاعلين ومؤسسات مكبلة قومياً. علم الاجتماع الكوزموبوليتانى يلقى الضوء على ما هو قادم إلى الوجود من تجربة الفضاءات عبر القومية ويتعرف على مؤسسات ليست خارج الوعاء القومى فقط ولكن داخله أيضاً. يتخذ علم الاجتماع موقفاً نقدياً من المجتمع واستيعابه لذاته. إنه يحرر ذاته من القومية المنهجية ويمسك بمرآة للمنظور القومى للفاعلين موضحاً ما الخطأ بالنسبة لها ولماذا. هذا هو الصراع الذى يجب على علماء الاجتماع فى الواقع التركيز عليه ويكونون قادرين على بحثه. ويمكن إنجاز هذا البحث، مثلاً، فيما يتعلق بقضية أوروبا. ليس هناك علم اجتماع فى أوروبا حتى الآن، فقط علم اجتماع يعتمد على المستوى القومى الذى يلخص المنظورات القومية كما هى، أو على الأكثر، عمل تحليلات مقارنة بين الدول القومية. لكن أيضاً السؤال عما إذا كان هناك مجتمع أوروبى يجب أيضاً تناوله بصورة منظمة. لا يزال لا توجد نظرية سياسية تسمح لنا باستيعاب السياسة الأوروبية، إلى حد ما، فيما وراء الدول القومية. لكن، قبل كل شيء، يجب على علماء الاجتماع إعادة تحديد أنفسهم، وسوف تكون هذه مساهمة فى غاية الأهمية. بدأت أنا برسالة للدكتوراه عن الأحكام القيمية فى العلوم الاجتماعية. حيث قارنت بين كل أنواع المنظورات وانتابتنى حيرة شديدة! وفى النهاية، خلصت إلى أن المساهمة الأكثر أهمية لعلماء الاجتماع للجمهور والسياسة ليست أحكامهم القيمية لأن المجتمع يستطيع أن يفرز أحكامه القيمية التى تخصه. إذ أن مساهمة علم الاجتماع الأكثر أهمية تكمن فى تحديد الواقع فى ضوء ما أسماه فييرر "Wertbeziehungen"

Weber (تواؤمات القيم أو علاقات القيم) - فالمنظور الكوزموبوليتاني عن الواقع الاجتماعي أحد هذه العلاقات الجديدة للقيم. إنه ينتج نوعاً جديداً من التحديد للفرص الاجتماعية والسياسية للفعل وجوانبها المعتمدة. ويمكن أن يكون هذا تحدياً حقيقياً ومساهمة للتطور القيمي والتطور السياسي للمجتمع نفسه. إنه ليس وجهة نظر إيجابية. إنه يتعلق "بالمجتمع الكوزموبوليتاني وأعدائه" (Beck, 2002b). لأنه بمعنى من المعاني، أعداء المجتمع الكوزموبوليتاني البارز عادوا من جديد في الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١.

ن.ج N.G

أخيراً، في "إعادة اختراع السياسة" The Reinvention of Politics، يؤكد النقد السوسيولوجي (للذات). حيث كان استنتاجك أنه إذا كان المجتمع ناقداً لذاته، يصبح المجتمع غير الناقد زائفاً، والناقد ممثلاً، لكن نضيف أنه "مع أن نقد النقد له أن يحدث في النهاية" (1997:177). ماذا تعني بهذا؟ هل تعطى مثلاً من أجل تطوير أشكال جديدة للنظرية النقدية؟.

أ.ب U.B

نعم، منذ البداية فإن صندوق الأدوات لنظريتي وعناصره: المجتمع المخاطر، التحديث الانعكاسي، التفرد الراديكالي والآن المنعطف الكوزموبوليتاني - صمم ليتوحد في نظرية نقدية جديدة. إن وصفي للمجتمع الحديث - بأنه مجتمع يمثل تهديداً لذاته عن طريق وجوده الحقيقي - يتعارض مع مفاهيم نظرية علم الاجتماع الكلاسيكية. أنا لا أتحدث عن أنساق تؤدي وظيفة تقريباً (كما يفعل كل من بارسونز

ولومان) ولا عن أزمة (كما فعل ماركس). فبالنسبة لى التعقيدات **Complications** هى الأسباب الفاعلة. إن انتصار الحداثة بيدد أو يدحر الحداثة، أو بمعنى أدق، يستحث "ما بعد - تغييرها" **Meta-change**. الأزمة هى، ما المنظم؟، ما المعيار؟، لهذا فإنها ليست أزمة بعد الآن لكن ما بعد - التغيير. أحاول فى كل أعمالى النظرية اقتناص هذه المتناقضات لعالم مهدد، مُتَحَوِّل، ويعيد تحديد ذاته فى نفس اللحظة. فإن "إما هذا - أو - ذاك" تبعه "بالإضافة - إلى". لكن علينا أن نكون محددين بالنسبة لوضعية "بالإضافة - إلى" عن القول ماذا عنه (أو ما الذى يعنيه). ولكى أفعل هذا، أحاول أن أعيد اختراع الكوزموبوليتانية **Cosmopolitanism** كتقليد عقلائى يسبق ويتبع المنظور القومى ومنطقة الضمنى "إما هذا - أو - ذاك". الدافع هو التغلب على "علم الاجتماع القومى" بمفهوماته العالمية المنحى للعالم الاجتماعى وانفتاح الدولة القومية المتمركزة حول المجتمع والسياسة - علم الاجتماع، علم السياسة والتاريخ. حيث يحتاج هذا إلى نظرية نقدية كوزموبوليتانية التوجه. تغيير نموذجى بات ضرورياً: الانتقال من القومية المنهجية إلى الكوزموبوليتانية المنهجية، منعطف كوزموبوليتانى: نحن بحاجة إلى بناء أفق تصورى يلقى الضوء على تشكيل جديد للعالم. كان يمكن للكون القومى، سابقاً، أن يُقسَم (يفكك) إلى داخل وخارج مع حد واضح بينهما. يتم بينهما إقامة الدولة القومية بحكومتها ونظامها. حيث إنه فى الفضاء الداخلى للتجربة، الموضوعات الرئيسية للعمل، السياسة، القانون، اللامساواة الاجتماعية، العدالة والهوية الثقافية ثم التفاوض بشأنها فى مقابل خلفية الشعب **The Nation** التى كانت بمثابة الضامن لوحدة جماعية للفعل. وفى المجال الدولى، المفهوم المقابل "التعددية الثقافية" تم تطويره. فالتعددية الثقافية، عن طريق وسائل الحد من واستبعاد الأجنبى، عكست وبلورت الصورة الذاتية القومية. من ثم، فإن التمييز القومى / الدولى دائماً بمثابة أكثر من مجرد حد فاصل، حيث قام بوظيفته فى الواقع كنبوءة مستديمة لتأكيد الذات.

فى المنعطف الكوزموبوليتانى، أصبح واضحاً فجأة أنه ليس من الممكن التمييز بوضوح بين القومى والدولى، ولا بنفس الطريقة، إظهار أوجه الاختلاف بين الوحدات المتجانسة بصورة مقنعة. لقد أصبحت الفضاءات القومية مجردة من صفة القومية، لدرجة أن القومى لم يعد قومياً بعد، تماماً كما لم يعد الدولى دولياً بعد. فالدولة لا تنهار ولكن تتغير مع ظهور فاعلين جدد، وعبء للسلطة العالمية الجديدة ووقائع جديدة، كما أن تخطيطات جديدة للمكان والزمان وإحداثيات جديدة للاجتماعى والسياسى، إحداثيات يجب إعادة تحييصها ودراستها نظرياً وإمبيريقياً. يعنى هذا أن المفاهيم الأساسية "للمجتمع الحديث" وعلاقتها يجب إعادة فحصها وإعادة اختراعها. الأسرة المعيشية، الأسرة، الطبقة، المساواة الاجتماعية، الديموقراطية، السلطة، الدولة، التجارة، الجمهور، المجتمع المحلى، العدالة، القانون، التاريخ والسياسة جميعها يجب تحريرها من قيود القومية المنهجية، ويجب تحديدها تصورياً من جديد وتأسيسها بصورة إمبيريقية داخل إطار عمل علم سياسى واجتماعى كوزموبوليتانى، الذى تبقى الحاجة إلى تطويره. لذلك يستلخص المنعطف الكوزموبوليتانى فى قائمة من الأحكام (التصريحات) المكبوحه Understatements تماماً: إنها فقط هذه التحديات الضئيلة؟ إلا أنه خلاف هذا يتحول علم الاجتماع إلى متحف للأفكار البالية.

REFERENCES

- Bauman, Z. (1989) *Modernity and the Holocaust*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1992) *Risk Society*. London: Sage.
- Beck, U. (1997) *The Reinvention of Politics*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1999) *World Risk Society*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (2000a) *What is Globalization?* Cambridge: Polity.
- Beck, U. (2000b) 'The Cosmopolitan Perspective', *British Journal of Sociology*, Vol. 51, No. 1, pp. 79-105.
- Beck, U. (2002a) *Macht und Gegenmacht im globalen Zeitalter*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, U. (2002b) 'The Cosmopolitan Society and Its Enemies', *Theory, Culture & Society*, Vol. 19, Nos 1-2, pp. 17-44.
- Beck, U., Giddens, A. and Lash, S. (1994) *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity.
- Kaufman, J.-C. (1999) *Sociologie du couple*. Paris: PUF.

الفصل التاسع

نيكولاس روز

توجيه الاجتماعى

ن.ج N.G

ابتداء، ما الذى جذبك إلى تخصص علم الاجتماع؟.

ن.ر N.R

حقيقة لقد دربت أساساً كعالم أحياء Biologist. ذهبت إلى جامعة سو Sussex University عام ١٩٦٥ لدراسة علم الأحياء، استلهمنى جزئياً أخى الذى كان عالماً للأحياء كما أننى كنت مفتوناً أيضاً بعلم الأحياء منذ الصغر، حيث بدت التطورات فى علم الأحياء الجزيئى Molecular والجينات ملفتة ومهمة. لكن الفترة من ١٩٦٥-١٩٦٧ كانت سنوات درامية جداً سياسياً، بصفة خاصة للعاملين بالجامعة، وتدرجياً وجدت اهتماماتى تنتقل من المخلوقات الصغيرة مثل ذباب الفاكهة للحيوانات الأكبر، ومن الحيوانات الأكبر إلى الكائنات البشرية. عند تلك المرحلة تحولت من الدراسة لدرجة فى الأحياء إلى أخرى فى الأحياء وعلم النفس. لكن بعد أن تركت الجامعة مع احتفاظى باهتمامى بعلم النفس، أصبح واضحاً لى فى الحال أن أنواع الأسئلة الاجتماعية، والسياسية والأخلاقية التى كنت مهتماً بها لم تسمح فى الواقع بإجابات سيكولوجية انتهى تفكيرى إلى أن علم النفس على الأقل بشكله آنذاك، كان شيئاً يحتاج إلى تفسير، بدلاً من كونه شيئاً يمكن أن يفسر الكثير عن الكائنات البشرية وتفاعلاتها الاجتماعية. كما تصادف هذا مع كونى أصبحت أكثر انشغالاً سياسياً بصورة واضحة فكنت أقرأ كثيراً عن ماركس، وأصبحت ماركسياً لفترة طويلة قبل أن أصبح سوسيولوجياً.

ن.ج N.G

وصفت حديثاً نفسك كماركسى سابق. ما أوجه استغادتك من أعمال ماركس بالنسبة إلى موقفك المبكر هذا. وعند أى مرحلة تخلصت من ماركس، ولماذا؟.

كان ماركس مهماً بالنسبة لى لسبيين: أولاً، لأنه فى تلك المرحلة، أحسست كتابات ماركس وأنواع المهام التى أسهمت فى ظهورها، سمحت بإمكانية أكبر لفهم أشكال اللا مساواة والظلم التى كانت مزعجة ومقلقة - ليست فقط بالنسبة لى لكن لجيل كامل من الراديكاليين فى تلك الفترة من أواخر الستينيات وأوائل السبعينيات. لذلك، فقد كان اهتماماً واقعياً. لكن ثانياً، جذبنى ماركس لأنها كانت محاولة نظرية أكثر تطوراً لفهم طبيعة عالمنا الاجتماعى. حيث بدت أكثر نجاحاً فى تحقيق هذا من أنواع العلم الاجتماعى التى تعرفت عليها بطريقة غير مباشرة. كل هذه الأشياء التى أصبحت الآن غير ملائمة نوعاً ما فيما يتعلق بالنظرية الماركسية - لحقيقة كونها بمثابة تفسير إجمالى، حقيقة أنها يمكن أن تربط تطورات الحياة الاقتصادية بتطورات انحياة الثقافية والحياة السياسية، حقيقة أن لديها فهمًا عالميًا، حقيقة أن النقد لم يكن شيئاً فقط من خارج النظرية، ولكن كان أيضاً شيئاً مندمجاً فى النسيج الفعلى للنظرية - بدت كل هذه الأشياء قوية للغاية. كلما قرأت ماركس والماركسية أصبحت متأثراً بصورة متزايدة بتفسير معين لماركس: التفسير الألتوسيرى (نسبة إلى التوسير) Althusserian. مرة أخرى فإنه حتى هذه المرحلة بدت بالنسبة لى وكأنها المحاولة الأكثر دقة لتطوير نظرى مترابط منطقياً لتلك الأنواع من القضايا. يا له من اتجاه!، كان هذا مهماً للغاية بالنسبة لى فى الوقت الذى تعاملت فيه مع المفاهيم الماركسية لكنه لم يكن يمثل ماركسية حتمية من الناحية الاقتصادية. كان هذا مهماً لأن أنواع السياسة التى انشغلت بها كانت سياسة التعليم، الثقافة، سياسة التحول الثقافى والذاتى. فالماركسية اقتصادية الاتجاه، والتى أحالت هذه الأشياء إلى البناء الفوقى، لم تبد لى أن لديها أى فهم مهما كان بتلك القضايا تحديداً، قضايا الإعلام ووسائل الاتصال الجماهيرى، قضايا دور علم النفس كفرع معرفى (تخصص)، قضايا تتعلق بالطب النفسى أو التعليم، وهلم جرا. مفهوم التوسير عن الاستقلال الذاتى النسبى Relative Autonomy للأيدولوجى فى تلك المرحلة منحت فهمًا عقلياً وتصورياً للأسلوب الذى قد يتعامل به المرء فى تحليل هذه

الأشياء. بدا لى هذا المفهوم فى تلك الأيام صعباً بدرجة كبيرة. تلك المقالة "الأيدولوجيا وأجهزة الدولة الأيدولوجية" (انظر التوسير ١٩٧٧) كانت المقالة الأصعب التى سبق لى قراءتها، رغمًا عن حقيقة أنه إذا قرأتها الآن وجدتها أشبه إلى وظيفة جيدة قديمة الطراز. لكن مع هذا، أعطت دوراً واضحاً وهاماً للمؤسسات التعليمية، والأجهزة السيكلوجية، وهكذا، وعلى ما يبدو أعطت بعض مفاتيح الحل لكيف يمكن للمرء تحليلها. لكن سريعاً إلى حد بعيد ظهرت الإشكالية الألتوسيرية بصورة سريعة للغاية. إنها عرضة للعديد من الانتقادات التى طورتها من الماركسية، وتحديدًا انتقادات الأصولية، الشمولية والغائية **Teleology**. وربما الأكثر أهمية، أن المفاهيم لم تكن مسعفة للغاية فى تحليل تفاصيل ممارسات محددة وكيف تمت. مثل جيل كامل من الألتوسيريين البريطانيين، أصبحت بصورة متزايدة غير مقتنع بما يمكن أن توفره الأداة النظرية الألتوسيرية، وواعياً بدرجة متزايدة أيضاً أن لديها مشكلات مماثلة جداً للنظريات التى كانت تنتقدها. لقد ساعدنى عمل التوسير بكل تأكيد من الناحيتين النظرية والتصورية، إلا أن المفاهيم الفعلية التى صاغها وأنتجها بنفسه لم تقدر على القيام بأنواع الأداء التى كنت مهتماً بها، وفى تلك المرحلة واجهت عمل ميشيل فوكو **Michel Foucault**.

ن.ج N.G

ما الذى جذبك بصفة خاصة إلى عمل فوكو؟.

ن.ر N.R

حسناً، إذا كنا نتحدث بصورة تاريخية وتتعلق بالسيرة الذاتية، فقد بدأت أعمل مع مجموعة من الناس فيما يشبه الجريدة ساعدت فى تأسيسها بعنوان "الأيدولوجيا والوعى" (أ، و) والتى فهمت منذ البداية أنها جريدة ماركسية تطرح

أسئلة عن الأيديولوجيا، والذاتية؛ كلا المفهومين اللذين أتردد الآن في استخدامهما في أى معنى فى. لكن فى الوقت نفسه، فإن الأصل فى تطوير نوع من نظرية التحليل النفسى الأثنوسيرى لتكوين الذات بدا أمراً جذاباً، ومهماً من الناحية السياسية، وممكناً من الناحية التصورية. إن كتب فوكوه التى تبدأ بـ "نظام الأشياء" *The Order of Things* (١٩٧٠) ساعدت على الفكك من التفكير حول الذاتية فيما يتعلق بتكوين أنواع محددة من علم النفس الإنسانى. لقد ساعدتني فى أن أجد طريقة مختلفة للتفكير حول الذاتية. كما ساعدتني على التخلص من فكرة الأيديولوجية كشيء بطريقة أو أخرى يتخفى، يتظاهر ويثمر علاقات إنتاج معينة. لم تكن كتب فوكوه نقدية فحسب، بل بدت بالأحرى تتيح إمكانية إجراء تحليل أكثر إيجابية لتنظيم المناقشة، وأنواع الأشياء والإمكانات التى تساعد المناقشات على توفيرها وتنظيمها. كانت الأيديولوجية والوعى (I & C) تترجم بعضاً من أعمال فوكوه إلى الإنجليزية وتنتشر تفسيرات مطولة لأعمال بعض مشاركيه، مثل كتاب جاكيه دونزلوت *Jacques Donzelot* "حفظ أمن الأسر" *The Policing of Families* والذى روجع قبل ترجمته إلى الإنجليزية. كنت فى نفس الوقت، منشغلاً فى عملى من أجل أطروحتى للدكتوراه، محاولاً التغلب على مسألة طبيعة وتاريخ علم النفس كمجال معرفى (التخصص الذى تخرجت منه). حاولت القيام بهذا قبل كل شيء بأحد طرق التوسير التى لم تفلح، ومستخدماً بعدئذ عمل فوكوه، الذى أفلح! بدا لى هذا الاتجاه فعلاً بدرجة هائلة فى فهم تلك الأشكال من المعرفة للكانات البشرية، وما يرتبط بها من أشكال مؤسسية وتقنية وأشكال الذاتية التى جئىء بها إلى الوجود. إدراك أعمال فوكوه واستخدام مفاهيمه على ما يبدو ساعدت على توضيح بعداً كاملاً من الواقع الذى كان إلى حد ما مثيراً قليلاً من قبل، حيث لم يكن فى إمكانك استيعابه فكرياً سواء ربطه بقاعدة اقتصادية، أو بموضوع محدد أو اعتباره يؤدي وظيفة أيديولوجية من أجل إثراء علاقات الإنتاج. هذا ما حاولت القيام به - لتطوير هذا الاتجاه، لتطوير علم النفس كنوع من المعرفة، كنوع من

معرفة - كيف أنه، كشكل من الخبرة التي أدت دوراً أساسياً ليس في التعامل مع الكائنات البشرية فحسب في عالم متقدم صناعياً، ولكن في إبداع أنواع الكائنات البشرية التي نتمناها لأنفسنا ويطمح إليها الآخرون. هذا ما انتهت إليه أطروحتي للدكتوراه - بعد عشر سنوات - والتي نشرت بعنوان "العقدة السيكولوجية" *The Psychological Complex (Rose, 1985)*، والتي لا زلت أعتقد أنها كتاب جيد جداً، على الرغم من أنه غامض تقريباً ولم يترك أثراً الآن.

ن.ج N.G

كيف انتهت فكرة النظام الحكومي *Governmentality* في هذا الاتجاه إلى علم الاجتماع وعلم النفس؟.

ن.ر N.R

لا أفضل أن أضع علامة (لافتة) النظام الحكومي على عملي في ذلك الوقت. لكن، بالنظر إليها الآن، تبدو لي على أنها ذلك النوع من الإلهامات التي قدمتها مفاهيم فوكو على الساحة حتى قبل أن تصبح لغة النظام الحكومي شائعة إلى هذا الحد، استخدمت في شيء يشبه نفس المصطلحات. توجه فكرة النظام الحكومي المرء لاكتشاف العقلانيات المختلفة للحكومة (وتشتمل الحكومة هنا كل تلك المحاولات لإدارة سلوك البشر) لتشكيل السلوك، أو محاولة تشكيل السلوك من خلال أساليب معينة من أجل تحقيق غايات محددة. ويشتمل هذا بدوره على أساليب مختلفة لفهم من تكون الكائنات البشرية وما الذي يحدد سلوكها. السيكولوجي هو الشكل المعرفي، ونوع الخبرة وأسلوب الممارسة بلا منازع لإدارة السلوك، إدارة السلوك على المستوى المايكرو (الصغير). سواء كان طفل المدرسة في حجرة الدراسة، الأم وسلوكها الأمومي في المنزل، أو السجين. ما يميز هذا الأسلوب في

التفكير، بالنسبة لى، أنه ليس فقط يمكنك من إعادة وصف شيء ما تصورياً كان بمقدورك وصفه بأسلوب آخر، وهو على ما يبدو تفعله الكثير من المفاهيم السوسيولوجية. إنه يزودك بالأحرى فعلاً بطريقة للتركيز على علاقات وجوانب جديدة للممارسة وكشف أساليب استخدامها بقدر كبير من التفصيل.

أصبحت فى الوقت نفسه أيضاً، مرتبطاً بجريدة أخرى أديرها بنفسى، جريدة تتعلق بالسياسة المعاصرة تسمى "السياسة والسلطة" Politics & Power - كان يشاركنى العمل فيها مجموعة تنتمى، إلى حد كبير، إلى نفس خلفيتى الفكرية. كان الكثير منهم ممن كانوا سابقاً ماركسيى الثوسيرييين Ex- Marxists-Althusserian- الذين خاب ظنهم بإمكانات الماركسية بإتاحة الأدوات التحليلية للبحث عما كان يجرى فى المجتمعات الديمقراطية وكان لهم اهتمامهم بأنواع التطورات التى كانت تحدث سياسياً فى أوروبا فى ظل ما يسمى بالشيوعية الأوروبية Euro-Communism. الكثير منهم كان منشغلاً بالاتجاه النسائى والنظرية النسائية الاشتراكية والسياسية - هذا النوع من الحركة النسائية بدا لى كمثال لطريقة جديدة للتفكير حول علاقات السلطة التى كانت أصيلة فى ممارسات معينة، وإستراتيجيات تحولهم هنا وهناك، سواء كانوا فى غرفة النوم، المطبخ، أو فى مكان العمل. فى فترة ما بعد الماركسية - هذا ما شعر به الكثير منا حينئذ - كان السؤال هو: كيف يمكن للمرء أن يحلل هذه الأنواع من الممارسات وربطها بعلاقة ما بقضايا أكثر عمومية شكلت بصورة اصطلاحية جُل تركيز السياسة - قضايا تتعلق بالدولة، بالحكومة، بالأجهزة واسعة النطاق للسياسة الاجتماعية، وهكذا دواليك؟. قبل أن أستوعب هذا المفهوم بالفعل، بدا لى أن فكرة النظام الحكومى، أو "إدارة السلوك" أتاحت سبيلاً إلى الداخل. عندما تصل إلى ربط مبررات أكثر عمومية من أجل توجيه المجال السياسى ككل بالممارسات المصغرة بما حدث فى المستشفيات، أقسام الخدمة الاجتماعية، فى تنظيم أنواع مختلفة من جوانب الحياة الاجتماعية

والاقتصادية، يبدو أن النظام الحكومى يزودنا بأسلوب القيام بنوع العمل الذى لم تستطع مفاهيم الثوسيرية مثل "الاستقلال الذاتى النسبى للدولة" القيام به. يمكن للمرء أن ينحى جانباً بعض القضايا التى أعاققت النظرية السياسية الراديكالية - مثل قضية الدولة - ونطرح أسئلة أخرى مشروعة. على سبيل المثال: على أى أساس منطقى يتم توجيهنا (حوكمتنا)؟ من أجل أى غايات نحن نحكم؟ كيف - بأى أساليب - نُحوكَم (نُحكم)؟ ما نطاق الحكومة؟ ما هى حدود الحكومة؟ ما وسائل الحكومة - إن جاز القول؟، ما الكيانات التى تقوم بالحكومة، لأنهم بوضوح ليسوا السياسيين فى البرلمان فحسب ولا رجال الخدمة المدنية؟ وما العلاقة بين السياسى وغير السياسى - لأن كليهما مشترك إلى حد ما فى توجيه السلوك؟ هذه كانت الأسئلة التى كانت ظاهرة للعيان، وكان هذا عندما تحول عملى بعيداً (لحوالى عشر سنوات، مع أنها لم تكن أبداً بعيدة تماماً) عن تحليل ما يتعلق بقضايا المرض النفسى، السيكلوجى، المجال العقلى، إلى قضايا أكثر عمومية للنظام الحكومى.

ن.ج N.G

تستخدم أحياناً مصطلحات "إدارة السلوك" (Rose, 1999a, 3) وأحياناً "الإرادة للحكم". تبدو هذه المصطلحات مطوقة بحلقة نازية Nietzschean Ring. هل باستخدامك لعمل فوكوه طورت لنفسك موقفاً بالنسبة للنازية؟.

ن.ر N.R

ببساطة، فإن الإجابة عن هذا السؤال هى "لا". لم أطور موقفاً فى علاقتى بالنازية. فأنا لست فيلسوفاً. أنا أقرأ النازية، أتعلم من النازية، أحاول وأحمى نفسى ضد إغراء قبول هذه الحكمة Aphorism أو تلك واستخدامها وكأنها تثبت شيئاً، طالما أنه مهما كانت عليه الأقوال المأثورة للنازية، فإنها ليست إثباتات. من ثم، فأنا

لم أطور موقفاً في علاقتي بالنازية. لكنني قرأت النازية ليبقى تفكيرى متقدماً. فكتابات النازية تقذف بك في اتجاه معين وتجعلك تفكر في أشياء مألوفة بطرق جديدة - عندها تصبح المهمة أن تفكر. سوف أترك هذا للفلاسفة ليأخذوا مواقف من النازية.

ن.ج N.G

أنت موقفك معارض للسيادة، أو ما تسميه "سحق القدرة على العمل" (Rose, 1999a: 4)، للسيطرة الحكومية. التى تفترض مسبباً الحرية للمحكوم. ما العلاقة بين هذه الممارسات؟ هل نحن ننقل من واحدة إلى أخرى؟.

ن.ر N.R

إذا نظرنا إلى الطريقة التى نظمت بها نفسها لحوالى مائتين أو ثلاثمائة سنة، يتضح أن التدابير الحكومية التى يمكن أن نسميها "ليبرالية" (حرة) قد اكتسبت الشرعية والتبرير لنفسها وسعت لى تحكم باسم فكرة ما للحرية. إلا أن هذه الفكرة للحرية كانت دائماً محدودة. كان هناك دائماً مرعوسون (تابعون) معينون، الذين اعتبروا غير قادرين على تحمل عبء الحرية. بصورة اصطلاحية، الأطفال، العبيد، والنساء من نواح معينة، وبعض الرعايا فى المستعمرات استبعدوا من تبعات الحرية وكان يجب توجيههم بطرق أخرى. ومن ناحية أخرى، كان هناك أولئك الذين خسروا حقوقهم فى تحمل عبء الحرية: الخارجون على القانون، غير العاقل، ومجموعة متنوعة من أشخاص آخرين عبر الوقت والمكان. لكن حتى إذا فكر المرء فى الحكومة، أو فى إدارة سلوك الأطفال، غير العاقل، المساجين، وهلم جرا، لا أعتقد أنه من المفيد اتخاذ موقف مضاد للمبررات التى تدعى العمل بحرية لأولئك الذين يعتقد أنهم يجب استبعاد قدرتهم على التصرف على مسئوليتهم فى المؤسسات الإصلاحية أيضاً مثل: السجن، مستشفيات الأمراض العقلية والملاجئ

القديمة للقرن التاسع عشر، كان الأساس المنطقي هو تشكيل السلوك بأساليب معينة - إعادة خلق القدرة على التصرف وفقاً لما تقتضيه الحرية من قواعد للسلوك. بطبيعة الحال، الواقع أن الأساليب المستخدمة في تلك المؤسسات لم ترق إلى تلك التبريرات المؤثرة، وأحطت وتسيدت بصورة منظمة من هم بداخلها، عادة لأسباب تتعلق بالنظام المؤسسي والضبط. ما من أحد زار ملجأ قديماً أوسجناً في الخمسينيات أو الستينيات يكون تعليقه أنها تقنيات لخلق إمكانية تحقيق حرية للنزلاء. الانضباط وحفظ النظام اعتماداً غالباً على أساليب وحشية للغاية لسحق القدرات على التصرف لمن هم بداخل تلك المؤسسات - وغالباً ما تمتد لأولئك الذين يعملون هناك. لكنني أعتقد أن الأساس المنطقي لتلك الأنواع من المؤسسات دائماً كان يعزى إلى فكرة أنها أساسية للحرية، أو ربما أن كبح حرية البعض ضروري من أجل حرية الغالبية، أو مثل هذا الكبح سوف يعيد المقيد إلى حالة التابعين الأحرار. مع أن، واقع غالبية هذه المؤسسات أنها تعمل بأساليب مختلفة للغاية. ومن ثم، فإن النقد الموجه إلى هذه المؤسسات، الذي يصاحبها طوال تاريخها، غالباً ما يدور حول مقولة: انظر، أنت تدعى قدرتك على إصلاح (تهذيب) السجين، لكن كيف لك أن تصلح السجين طالما تعامل من هم بداخل السجن بوحشية بالفعل؟ أو: أنت تدعى قدرتك على علاج أو على الأقل إصلاح نزير مستشفى الأمراض العقلية، لكن كيف لك أن تفعل هذا بينما أنت تقمعهم بوحشية بالسلاسل أو العقاقير؟.

ما دام الاهتمام منصّباً على المستعمرات، فسوف نحتاج إلى بعض التمييزات الإضافية. تعطى نظم الحكم الاستعمارية مثلاً لمجموعة متنوعة من العلاقات بين الحكومة، والحرية والسيادة وقد أقامت الدول الكبيرة غالباً أساليب للحكم بالمستعمرات. حيث كانت المستعمرات بمثابة تجارب للحكومة، وحيثما كانت القوى المستعمرة نفسها ليبرالية لم تكن تستثنى من النقد باسم الحرية. مرة أخرى، تقام الحجة هكذا: انظر، تدعى أنك تحكم بموجب الحرية والاستقلال الذاتي

للحرية، لكن كيف تبرر منطقياً هذا النموذج للوحشية الاستعمارية على أساس ذلك المعيار؟ وبالطبع، حينئذ كانت توجد ردود تقليدية عديدة. وبالنسبة لجماعة واحدة، يكون الموقف: هؤلاء الناس، هذه السلالة من البشر، لا يملكون القدرة على تحمل تبعات الحرية، إنهم الأقرب إلى المتوحشين. وبالنسبة لآخرين فسوف تكون على شاكلة أنك يجب أن تكون قاسياً لكي تكون شغوفاً، يجب أن تستخدم أساليب قاسية وقمعية لأنه بهذه الطريقة فقط تحرك الناس إلى داخل حدود المدنية حيث يمكنهم ممارسة ضوابط الحرية.

لهذا، فأنا لا أدعى أننا وصلنا إلى قمم الحرية المشمسة. ما أقوله مجرد نموذج معين للحرية - نموذج معين مفاده أن على المرء أن يحكم باسم الحرية، وباستثناءات مبررة، والمرعوسون المحكومون هم تابعون لهم نوع ما من الحق الطبيعي ليكونوا أحراراً - أصبح أساسياً لكل من التبرير لمحاولة تشكيل سلوك الآخرين، ولتعرضهم للنقد. لا يعنى هذا أنهم يعبرون عن واقع ما يجرى، لكنهم الحدود التي من خلالها يجب على من يحكمون أن يكونوا قادرين على إثبات أهليتهم إذا ما ادعوا أنهم يحكمون بشرعية.

ن.ج. N.G

تقول فى كتابك "قوى الحرية" Powers of Freedom، إن النظام الحكومى لا يشتمل ببساطة على ممارسات العقلانية ولكن الانعكاسية أيضاً (انظر 7: Rose, 1999a). ما نوع المبرر السياسى الذى يدعم أو ينتج عن هذين النوعين المختلفين للممارسة؟.

أنا أعنى بالانعكاسية شيئاً محدداً للغاية. فأنا لا أتحدث عن الانعكاسية بالمعنى الذى تستخدم به فى تفسير، لنقل، "التحديث الانعكاسى"، على الرغم، من وجود علاقة بالتأكيد بين الاستخدامين. حتى أن الانعكاسية هى صفة لعقليات معينة للحكومة - ربما لكل العقليات الليبرالية للحكومة. تتضمن هذه الانعكاسية انعكاساً ثابتاً عن طريق أولئك الذين يحكمون ومنقديهم فيما يتعلق بما إذا كنا متحكمين إلى حد كبير، أو نحكم بالأسلوب الصحيح، أو نحقق أهدافنا أو لنا تأثيرات معوجة. انعكاسيتى هى هذا النوع من الانعكاس عن كيف يحكم المرء. يحدث هذا على المستوى السياسى الأكبر من خلال الخضوع الدائم لأولئك الذين يمارسون السلطة لنوع معين من النقد، ولنقد يمارسونه هم على أنفسهم. ويحدث أيضاً على المستوى الأصغر عندما يتم مساعلة الأطباء، الأخصائيين الاجتماعيين، وكل أولئك الذين يشملهم إدارة السلوك بصورة دائمة من الآخرين، ومساءلتهم لأنفسهم عما إذا كانوا يقومون بوظائفهم كما يجب، ما إذا كانوا فاعلين، عن حقهم فى التدخل (مثلاً ما إذا كان من حق الأخصائيين الاجتماعيين التدخل فى الأسرة لإبعاد طفل يعتقدون هم أنه أسيت معاملته). أو أن للأسرة الحق فى الاحتفاظ بخصوصيتها، وهكذا. هذه المساعلة الدائمة تميز أشكال العقلانية السياسية الليبرالية التى تطورت فى الغرب، لكن هذه المساعلة ليست متشربة فى كل عقلانية سياسية. فاشتراكية الدولة كانت رشاداً سياسياً - واحدة لم يتم بحثها بقر كاف فى هذا الخصوص - لكنها واحدة لا تتضمن تلك الانعكاسية. هذا النوع من المساعلة عن المدى لم يكن أصيلاً بالنسبة لتلك العقلانية - ولا على سبيل المثال، بالنسبة للعقلانيات السياسية الثيولوجية (اللاهوتية) مثل حركة طالبان Taliban فى أفغانستان. قد يطرح آخرون تلك التساؤلات عن هذه العقليات للحكومة، لكن غالباً ما تكون هذه التساؤلات غير مفهومة لأولئك الذين يحكمون، كما أنها بالتأكيد ليست التساؤلات التى تطرحها هذه العقليات على نفسها. وبالنسبة لفوكوه Foucault، من خلال مناقشته فى مقالاته عن التنوير، هذا النوع من المساعلة بمثابة صفة فى اتجاه

نحو ذواتنا فى الوقت الحاضر والذى ظهر للوجود حول فترة التتوير. التساؤل - عن نكون نحن، عما نفعله، عما يمكن أن نطمح إليه، عما إذا كان مخولاً لنا أن نقوم بما نفعله، عما إذا كنا نفعل الكثير للغاية أو قليلاً إلى حد بعيد - إنه اتجاه يسميه، بعد كانط Kant، اتجاه التتوير. لكن كما قلت هذا ليس ادعاءً مرتباً زمنياً Chronological، بمعنى، ادعاء أن كل الحكومات منذ كانط قد حدث لها تتوير. ومن خلال الأمثلة المحدودة أيضاً التى نوقشت من الواضح أنه لا يمكن للمرء أن يدعى هذا.

ن.ج N.G

على الجانب الآخر للأشياء يمكنك القول إن النظام الحكومى يفترض مسبقاً حرية من يحكمهم. ما الذى يمكن أن يكون عليه هذا الشكل المحدود للحرية؟.

ن.ر N.R

أعتقد أنه يوجد نوعان من الأسئلة هنا: الأول، سؤال تصورى عام؛ الطريقة التى صيغ بها مفهوم الحكومة تتضمن التأثير على الفعل "Action upon Action"، إن جاز القول. إنه يتضمن غايات محققة من خلال التأثير على كيانات. الكائنات البشرية فى هذه الحالة - التى لديها القدرات على الفعل. وإذا تعامل المرء مع القدرة على الفعل لتكون شكل من الحرية، ناهيك عن أنه إحساس ضئيل نوعاً ما من الحرية، حينئذ فإن فكرة القدرة على الفعل بالنسبة للأشياء التى مورست عليها تلك القدرة متضمنة فى حقيقة فكرة ما الذى يحوكم. تلك إحدى الطرق التى تستند من خلالها الحكومة على فكرة أنك تحكم كيانات يمكنها التصرف. إلا أنه نوع مختلف من السؤال أن تسأل ما إذا كانت هى نفس الحرية إذا كنت تحكم قطيعك

وأنها هي ذاتها إذا كنت تحكم مجموعة من أطفال المدارس، وهي نفسها كذلك إذا كنت تحكم أسرتك، أو تحكم مواطنين في مجتمع. ارتباطاً بهذا النوع من السؤال، يحتاج المرء أن يسأل: ما هي بالضبط القدرة على الفعل المفترضة سلفاً في حالة طفل المدرسة، في موضوع سياسى، في حالة عضو الأسرة، وهكذا؟. بهذا المعنى فإن الافتراضات المسبقة حول القدرة على الفعل لها وصف محدد للغاية. فما اتفق على تسميته بالحرية اليوم يتضمن معنى واحداً محدداً للقدرة على الفعل. فقد انتهينا إلى فهم الحرية بطرق محددة ثقافياً وتاريخياً، لكنها مع هذا تشكل أفق فكرنا حول الحرية. فالاستقلال الذاتى، تحقيق الذات، فقدان الضبط - كل هذه المصطلحات التى أصبحت مألوفة لدينا للغاية فى الخطابة السياسية لفترة الثمانينيات - تحدد على ما يبدو الحدود والموضوع لما نسميه حرية اليوم. وأود أيضاً أن أقدم ملحوظتين بشأن هذا: أولاً، أنا بدأت عملي عن الحرية تحديداً لأن الحرية فى تلك المرحلة التاريخية أصبحت ذلك المفهوم السياسى المؤثر والبارز. ففكرت أن المرء بحاجة إلى الكتابة عن هذا المصطلح ليس من خلال مشروع للهدم (إظهار ما كان مكبوتاً، أو غير المنطوق، أو الذى لا يصح ذكره) ولكن من خلال عمل تاريخى لمعرفة الطريقة التى تم من خلالها نحت هذا المعنى المحدد للحرية. ثانياً، رغم صعوبته، أعتقد أنه من الممكن استعادة الأشكال الأخرى للحرية التى لا تأخذ شكل تحقيق الذات، الاستقلال الذاتى، الاختيار، أو توجيه الذات - أشكالاً لا تضع الذات وقدراتها فى صميم الصفة الحميمية للحرية. لناخذ مثلاً مبسطاً، ربما حياة الرهبنة، وهى حياة تعيش فى ظل الحد الأقصى من القيود فيما يتعلق بالوقت، المكانة، السلوك.... إلخ، مع هذا فهى حياة ذات حرية هائلة، حرية تمدنا بمجموعة من الإمكانيات تختلف عن أنواع الحرية التى نعتقد أننا ننعم بها اليوم.

أنت تقدم كتابك "قوى الحرية" وكأنه تأصيل للحرية. هل هناك هدف سياسى ضمنى لهذا العمل؟.

كما ألمحت بالفعل فإن الهدف السياسى يتعين عليه أن يكون ذا صلة بالسمة البارزة للغة وأخلاقيات نوع معين من الحرية فى سياسة أواخر القرن العشرين. إلى هذا الحد، الدراسات التى قمت بها فى ذلك الوقت كانت بحثاً عن أصل (أساس) على الطريقة التى أفهم بها اللفظ. إذا جاز القول، فإنهم يبدءون من مشكلة فى الوقت الحاضر ويتتبعون الظروف التاريخية المحتملة التى أتاحت لتلك المشكلة إمكانية حدوثها وسمتها البارزة. يصوغ البحث عن الأصل (جينولوجيا) Gencalogy أدوات تصورية معينة تمكن المرء من فهم أسباب وجود تلك المشكلة فى الحاضر. بالنسبة لى، هذه المشكلة هى مشكلة الحرية. لكن لا يعنى هذا أننى لو كنت بدأت هذا العمل اليوم سوف أبدأ بقضية الحرية - ربما أفضل أن أبدأ بقضية الأخلاق، أو قضية المجتمع المحلى، ومن نقطة البدء هذه، تختلف الخطوط التى يجب على أن أتبعها. لذلك، للإجابة عن سؤالك، بالفعل إنه هدف سياسى ضمنى شكّل اهتماماتى فى هذا العمل. لم يكن هدفاً سياسياً بقدر ما هو مشكلة سياسية، مسألة كيف يمكنك أن تجعل قضية الحرية قابلة للتحليل، بصفة خاصة كما بدا لى أن هذه القضية للحرية، وطريقة طرحها، أصبحت الأساس المشترك ليس فقط لسياسة اليمين ولكن أيضاً لسياسة اليسار، لقد بدا من المستحيل التحرك سياسياً وراء مطالب تعظيم الاستقلال الذاتى، الاختيار، الحقوق الفردية، وهكذا. أردت أن أتيح لنفسى فرصة المحاولة فى التفكير بصورة سياسية خارج هذا النطاق.

استناداً إلى مسألة الأسلوب (المنهج) هذه، فإن فكرتك للتأصيل تأتي بوضوح من أعمال فوكوه، لكنك أيضاً تدعى أنك تتبّع فكرة ديروز Deleuz عن المنهجية الإمبريقية (Rose, 1999a: 11-12). ما شكل هذه المنهجية؟ هل هي مماثلة في الشكل والمضمون للتأصيل؟.

لا أفضل الادعاء أنني من أنصار ديروز. أعتقد أن علاقتي بديروز تشبه قليلاً علاقتي بالنازية. ولا أدعى أيضاً أنني أفهم ديروز ولست متأكداً أن مثل علاقة الاستيعاب هذه ممكنة! من المحتمل أن علاقتي بديروز من النوع الأسوأ لأنني أرحف إلى عمله وأسرق مصطلحات قليلة وأهرب، وأستخدمها بأي طريقة تبدو الأكثر فائدة بالنسبة لي. لا شك أن هذه عادة سيئة للغاية.

لكنك سألتني عن الإمبريقية. نحن جميعاً نألف الطرق التي انتقدت من خلالها الإمبريقية كمذهب فلسفي، وبصفة خاصة الانتقاد للادعاء بأن كل المعرفة مشتقة من الأحاسيس والتجربة، أو أنه يكون للقضايا معنى فقط إذا أمكن ربطها بالتجربة أو الإحساس. لكن عندما نتحدث عن الإمبريقية عند ديروز فليس هذا مطلقاً ما أعنيه. أعني بدلاً من هذا محاولة إقامة ارتباط دينامي دائم بين الفكر وباعته Object، ومن ثم الاهتمام بالارتباط بخصوصية المواقف، الحالات، والعناصر. أنا أخذ من ديروز هذه الطريقة للتفكير حول علاقة الفكر بالواقع (الإمبريقي) حيث يوجد نوع من التناغم يحدث بين الفكر وباعته. الباعث لا يمكن استدعاؤه هكذا ببساطة عن طريق الفكر (كما هو متضمن في نسخ معينة من الاتجاه التركيبي Constructionism). ولا يمنح هكذا ببساطة، إنه خارج عن الفكر، أو إنه ينتظر ليكتشف. على أي حال، إنها ليست حالة اتخاذ موقف معرفي

عالمى وعام هنا. لكن البحث عن طرق التفكير فى أحداث خاصة وتفصيلات الممارسات. ما إن يرتبط الفكر بهذه الوقائع البسيطة فإنها تتحول وتصبح أنواعا جديدة وممكنة من العلاقات. بأية حال فأنا كـفيلسوف، لكن بطريقتى غير المصقولة والعشوائية نوعا ما، حاولت الكشف عن طريقة للتفكير تصبح المفاهيم من خلالها أكثر فعالية عند تعاملها بطريقة ما مع مجال إمبيريقى، وحيث إن المفاهيم عندما تتعامل مع هذا المجال، تحوله بطريقة معينة وتجعله قابلاً لمزيد من التغيرات، وأخشى أننى فى الوقت الحالى لا أملك فى الواقع لغة منهجية متعمقة أو متقنة لنصف هذه الوضعية التى أحاول الالتزام بها فى بحثى. لكن هذا ما كنت ألمح إليه بفكرة المنهجية الإمبيريقية - أما بالنسبة لعلاقتها بالتأصيل (الجينولوجيا) Genealogy أعتقد أنها جوهر البحث القريبة تماماً لتلك التى ناقشها فوكوه (1977) فى مقالته "النازية، التأصيل، التاريخ": الاهتمام بتفرد الأحداث (دون تلمس بعض الصدق العام من ورائها) مع المثابرة لتراكم القليل من التفاصيل ومتابعة الاختلافات البسيطة بدلاً من اكتشاف التماثل، لذلك فقد تحول الاهتمام إلى الوفرة والتنوع لأحداث متشابهة.

ن.ج N.G

كيف ترتبط هذه الإمبيريقية بفكرتك عن النظام الحكومى. تقول إنهما قريبان فى الروح أو الجوهر. كيف يكون هذا؟.

ن.ر N.R

بالنسبة لى، فإن الأشكال الأكثر إثارة من التحليل هى التى أجريت تحت شعار النظام الحكومى تحمل بالفعل بعض صفات هذا النوع من الروح، الجوهر، أو موقف الإمبيريقية. هذا لأن ما تحاول تحقيقه هو توضيح كيف أنه، فى مجالات

ومواقع معينة، توجد أنواع معينة من علاقات التفكير والفعل، وكيف تمت ممارسات معينة، واجتمعت تقنيات معينة معًا. يحتاج هذا إلى اهتمام دقيق بتفاصيل الأشياء التي تبدو بسيطة، مثل ابتكار مؤشر إحصائي مثل الناتج الإجمالي (GNP)، ابتكار مثل اختبار الذكاء (I.Q)، أو بتطوير أسلوب جمع الأعداد وتراكمها في شكل تعداد (ووضعها بعدئذ في جداول واستخدام هذه الجداول كأساس للحساب أو التنبؤ). تتطلب هذه الدراسات الاهتمام بتفاصيل الطرق التي من خلالها ظهرت هذه الحلول إلى الوجود وجمعت معًا. كل هذه الأساليب يجب ابتكارها أو تجميعها لأن الكثير منها لم يبتكر منذ البداية ولكن تم تجميعه من خلال جزئيات وقطع ضئيلة متناثرة بالفعل في الميدان. يعنى هذا أن الحكومة هى نوع من فن البناء Bricolage. ولكى تعمل تحت شعار الإمبريقية يعنى أن يقبل المرء أن يدرس هذه الأشياء عند هذا النوع من المستوى.

ن.ج N.G

أيضًا، نتحدث مرة أخرى عن روح ديلوز فى رسم "خطوط القوة" Lines of Force (Rose, 1999a: 11). ماذا تعنى بهذا؟ وهل تعتقد أن ملازمة خطوط الهروب قد يمكن توضيحه من كتاباتك؟.

ن.ر N.R

تبدو لى فكرة خطوط القوة بالنسبة لى طريقة لتجنب مفردات السلطة (القوة) الفاسدة وغير الثابتة والتي دائماً ما تؤدي إلى حشد كبير من الارتباطات الثابتة (الإستاتيكية) فى أعقابها - مثل فكرة أن السلطة شىء يكتم ويمكن تملكه - مع أنه يمكن للمرء أن يحاول تحاشيها كثيرًا. على ما يبدو أن فكرة ديلوز عن خطوط القوة توفر وسيلة للتفكير فى علاقات السلطة بطريقة أكثر حراكًا ودينامية - فيما يتعلق

بالعلاقات، السرعات، الفترات الزمنية، التدفقات والتوجهات. ليس سهلاً أن تفكر بهذه الطريقة، إلا أن تفكير ديلوز حراكياً بصورة يصعب تصديقها، وهذا ما يجعل منه شيئاً لا زلت أتعلم منه. أما بالنسبة لخطوط الانطلاق، حسناً، سوف لا أرغب في وصف خطوط الهروب التي يجعلها عملياً ممكنة. أعتقد أنه أقصى ما أتطلع إليه - وأعلم أن هذه العبارات أصبحت مألوفاً الآن - أن هذا العمل يحاول إلقاء الضوء على الظروف والعمليات التي من خلالها أوشكنا على قبول أشياء معينة على أنها صادقة. أحاول أن أفعل هذا بطريقة يستفيد منها، مثلاً الأخصائي الاجتماعي الذي يتعامل مع الأسرة، أخصائي الطب النفسي الذي يتعامل مع مسألة ما إذا كان ينبغي إكراه الشخص أو إعطاؤه عقاقير، أو الاقتصادي المطلوب منه تقديم تنبؤات حول معدل نمو الاقتصاد. لا أرى أن عملي يحاول أن يخبر أيّاً من هؤلاء ما يفعل، ولا أنه يحاول كذلك إزعاجهم، لأن إحساسي هو أن أيّاً منهم غير مستقر بما فيه الكفاية كما هو. لكن أحاول أن أعطيهم بعض الفهم الذي قد يساعدهم على التفكير في مخرج من موقفهم. إنهم مع هذا مضطرون لإيجاد خطوط للهروب.

ن.ج N.G

مفهوم آخر تناقشه ببعض التفصيل في كتابك "قوى الحرية" إنه "الاجتماعي". كيف لكتاباتك عن النظام الحكومي أن تقيد نظرية عن الاجتماعي؟ هل يمكن أن نتحدث كما فعل بودريار (1983) Baudrillard عن وفاة الاجتماعي؟.

ن.ر N.R

أعتقد أننا بحاجة إلى طرح هذا كسؤال، أو بالأحرى، اليوم طرح علينا هذا كسؤال: "هل نرى وفاة الاجتماعي؟" لتوجيه هذا السؤال، علينا أن نتأكد تماماً بما نعنيه "بالاجتماعي". فالاجتماعي ليس هو نفسه "المجتمع"، وهو ليس "الحياة الاجتماعية"، وهو ليس مثل "العلاقات الاجتماعية". أنا أستخدم مصطلح

"اجتماعي" بنفس طريقة استخدام جاكيه دونزيلوت Jaques Donzelot له فى كتابه الرائع "حفظ أمن الأسر" (1980) The Policing of Families، كتبته منذ أكثر من عشرين سنة مضت. يطلق "الاجتماعى" على قطاع معين من الواقع الذى بدأ ظهوره إلى الوجود فى القرن التاسع عشر، واستمر بطريقة لا يعترفها الشك نسبياً فى النصف الثانى من القرن العشرين. بالنسبة لأحد المستويات، يشار إلى الإقليم بظهور - فى اللغات الإنجليزية، الفرنسية، الألمانية ولغات أخرى كثيرة - الكلمة البسيطة "اجتماعى" - بدأ المصطلح يستخدم كمؤهل (كصفة مؤهلة) لكل أنواع الأشياء، بما فيها التأمين الاجتماعى، الحقوق الاجتماعية، الأخصائيون الاجتماعيون وفى الحقيقة لكل ما يشمله مجال تخصص الاجتماعى وهو علم الاجتماع. العمل الذى قمت به وآخرون عن النظام الحكومى حاول تحديد الشروط التى بموجبها هذا الاجتماعى - الذى شكل أفق جانب كبير من الفكر الاصلاحى والراديكالى - ظهر إلى حيز الوجود.

مع المخاطرة بأن أكون مملأ، أود التأكيد على أن عمليات عالمية وذات مستوى أدنى نوعاً ما أدت بهذا البعد الاجتماعى للتجربة إلى الوجود قبل أن يتم تنظيره بواسطة منظرين كبار للاجتماعى مثل دوركايم. كان هذا هو عمل الأطباء ومهندسى النظافة الصحية فى تحديد أماكن المرض ومحاولة جعلها صحية مرة أخرى، عمل قوى الشرطة هو تحديد مكان الجريمة، وعمل الإصلاحيين الحضريين هو تحديد ظروف الطبقات العاملة فى المدن الكبيرة، وهكذا. ما أنتجوه من وثائق، صور، خرائط، ورسوم بيانية، يحدد بواقعية عدداً من الظواهر التى تبدو أنها ليست ببساطة تتعلق بنشاط فردى، لكنها شكلت طبيعة وظروف حياة، حظوظ، مصائر فردية. إنه يوضح وجود قوى كبرى تعمل وتعدت ذلك إلى ما وراء اهتماماتهم الشخصية، وأسرههم وبيناتهم المحلية كأفراد وأنها توحدت معاً. خلال فترة وجيزة، لم تشكل فكرة الاجتماعى الأساس لأسلوب تصوير الوجود الإنسانى برمته فقط

ولكن أتاحت أيضا سبلاً للتدخل فيه لمعرفة وتصحيح الأسوأ ومضاعفة الأفضل: التأمين الاجتماعي أو سياسة الحقوق الاجتماعية في فرنسا، وهكذا. من ثم، يمكن أن نرى هنا ظهور هذا "الاجتماعي" الذي أصبح يشكل أفق تفكيرنا على الأقل خلال العقود الأخيرة للقرن العشرين. من ناحية أدى هذا إلى ظهور حتمية سياسية: إنه على الحكومة لكي تكون شرعية أو مؤثرة يجب أن تكون اجتماعية. من ناحية أخرى، وذات صلة بالطبع بما قبله، أدت إلى ظهور حتمية فكرية: إذا كان لهذا الملمح أو ذاك للحياة البشرية أن يفهم، علينا أن ننتبه لجوانبه الاجتماعية. يحاول بحثي أن يستنتج كيف نشأت كل هذه المضامين الحاسمة لتلك الكلمة البسيطة "اجتماعي". وربما تكون الحكمة القديمة مناسبة: تطير بومة منيرثا في العتمة (الظلام) فقط، إذا جاز القول، أنه بات ممكناً فقط أن نتعرف على الوصف التاريخي لأفق "الاجتماعي" في الوقت الذي بدأت مكانته لدينا تضمحل. كتب دينزيلوت Denzelot كتابه، على سبيل المثال، في توقيت بدأ فيه العديد من المفكرين والسياسيين الاستفسار عن حتمية الاعتقاد بأن الأفراد يتم تشكيلهم وإجبارهم عن طريق المجتمع، وأن الحقوق الفردية يجب إخضاعها للالتزامات الاجتماعية، وأن التأمين ضد المخاطر يكون مضموناً بصورة أفضل من خلال خطط الإمداد الاجتماعية، وهكذا. هذه التحولات كانت ولا تزال متنافسة إلى درجة كبيرة. هذا ما أعنيه بوضع علامة الاستفهام بعد عبارة "وفاة الاجتماعي". لا يزال الناس يشيرون إلى المجتمع، بطبيعة الحال، لم يحوا ببساطة هكذا تلك الإشارة إلى كل القوى والعمليات التي تضم البشر معاً فيما وراء فرديتهم وعلاقاتهم الأسرية. لكن المفردات الاجتماعية لتفسير هذه لم يعد لها الاحتكار بعد الآن، فمع مصطلحات مثل "المجتمع المحلي" Community، على سبيل المثال، يعد البديل الأكثر شيوعاً هذه الأيام لفكرة الاجتماعي.

يتوافق مع هذا، قولك إن الاجتماعي ليس أفقا لا مفر منه لتفكيرنا أو تقييمنا السياسي (Rose, 1999a: 101). ماذا تعنى بهذا؟.

كنت بصدد صياغة هذه الحجة في لحظة تاريخية معينة، عندما فكر العديد من المفكرين التقدميين والناشطين أن الرد السريع اللاذع الوحيد على ظهور أساليب تفكير ما بعد الاجتماعي، المنفردة والمستندة إلى المجتمع المحلي - أنواع التفكير الأكثر ارتباطاً بمارجريت تاتشر Margret Thatcher، رونالد ريجان Ronald Reagan والليبراليين الجدد The Neo-Librals - هو محاولة إعادة ابتكار الاجتماعي. شعرت أنه بعمل هذا فإنهم غالباً يتناسون أن هذا الاجتماعي كان ظاهرة تاريخية حديثة نسبياً. الأكثر أهمية، أنهم نسوا أن العديد من النقاد الراديكاليين اليساريين في الستينيات والسبعينيات اعتقدوا أن دور النقد يتمثل في جذب الانتباه إلى الجوانب المظلمة لهذا الاجتماعي، وجادلوا، على سبيل المثال، أن السياسات الاجتماعية على انعموم لم تسفر عن الكثير فيما يتعلق بإعادة توزيع الثروة، وأن البيروقراطية الزراعية لدولة الرفاهية غرست التبعية في عملاتها، وأن أدوات الرفاهية قد أوجدت مجموعة متضخمة من الموظفين الذين لم يعدلوا في وظائفهم ورواتبهم، وهكذا دواليك. لقد كنت أحد أولئك الذين يقترحون أنه يجب على المرء ألا يشق إلى دولة الرفاهية التي كانت في أقول. كنت أيضاً أقترح - أنه مع التسليم بأن الاجتماعي نفسه ظاهرة تاريخية - ربما توجد طرق لابتكار سياسات ما بعد الاجتماعي الراديكالية التي سوف تمحو بعض الجوانب المظلمة من هذا الاجتماعي والتي في نفس الوقت قد تعظم بعض الجوانب المشرقة للممارسات المبنية على الاستقلالية والاختيار.

فى ضوء هذا، ماذا تعتقد أن تكون العلاقة بين المجتمع (الكبير) Society والمجتمع المحلى Community؟ هل تعتقد أن المجتمع يفسح الطريق للمجتمع المحلى؟.

حسنًا، أعتقد أنه بطرق ما، ولا اعتبارات ما، فإن الاجتماعى يفسح الطريق للمجتمع المحلى. أحاول، بطبيعة الحال، أن أتجنب ما تغرينى به لتقديم نظرية شاملة للمجتمع وتشخيص للتغير الاجتماعى - إنها ليست بالفكرة التى تستهوينى. فأنا لم أقل أن المجتمع يفسح المجال للمجتمع المحلى بمعنى أننا على مشارف نهاية عهد، وبداية عهد آخر. إذ أننى أفترض شيئاً أكثر تحديداً بدرجة قليلة فى نفس هذا الاتجاه من التفكير حول من نكون، وكيف يجب أن نحكم (نوجه)، أو نكون منضبطين ونتحكم فى أنفسنا. هذا بالنسبة لأساليبنا فى طرح المشكلات ومحاولة إيجاد الحلول لها، بالنسبة لطرقنا فى تحديد الأساليب الفنية، التقنيات والأشخاص الذين يعملون من أجل تشكيل وتوجيه السلوك، فإن مصطلح ونطاق "الاجتماعى" يفسح المجال لمصطلح ونطاق المجتمع المحلى. فى أوائل القرن العشرين، فى زمن سياسات الحقوق الاجتماعية والتأمين الاجتماعى، بدا أنه يجب على الحرية أن تكون اجتماعية وإلا فلن يكون لها وجود أبداً. لكن الآن، وبالنسبة للكثيرين على الأقل، فإن الاجتماعى بمثابة مكان للتقييد. يبدو للكثيرين أنه علينا أن نبحث عن حريتنا فى المجتمع المحلى، وفقط فى ذلك المجتمع المحلى يمكن أن نعثر على توليفة من القوى والعلاقات التى تشكل ما نعتقد فيه أنه الحرية. وبينما لم نتكلم عن المواطنة، فأنا أعتقد أن المواطنة أيضاً تتحول. فالرابطة بين المواطنة والاجتماعى التى كانت أساسية لأنظمة رفاهية القرن العشرين، استبدلت برابطة جديدة بين المواطن المستقل ذاتياً ومجتمعه أو مجتمعها المحلى، الذى يعطى بدوره شكلاً أخلاقياً جديداً كلياً للمواطنة.

تقول أيضا إن المجتمع ما زال موجودا ولكن ليس في شكل اجتماعي. قد يعنى هذا أن الاجتماعى يفسح المجال (الطريق) للسياسى؟.

باستخدام هذه الصياغة - "لا يزال المجتمع قائما لكن ليس فى شكل اجتماعي" - فأنا أحاول أن أتجنب الأسلوب التنبئى Apocalyptic الذى يصرح "لا يوجد مثل هذا الشيء كالمجتمع". من الواضح، أن من وجهة نظر علماء الاجتماع الذين يريدون كشف شبكات العلاقات القائمة بين البشر فى أوقات وأماكن معينة، فالمجتمعات لا تزال قائمة كأطر عمل غير محكمة لتحديد موضوع الدراسة، مع أنه، ربما هنا أيضا يفرض المفهوم الكثير من التوحد نوعا ما على تلك الشبكات. لكن المجتمع بالطريقة التى تصوره بها علماء اجتماع مثل دوركايم لا يوجد بعد الآن. تصور علماء الاجتماع وآخرون، لمئة سنة خلت، المجتمعات على أنها طبيعية فى نوعها - متفردة، محكومة بحدود إقليمية (تعرف عادة بالدولة القومية) - لها ثقافتها الخاصة الموحدة نسبيا، أعرافها، أشكالها الأسرية، أنماطها فى التنشئة، وهكذا. هذه الفكرة للمجتمع من الصعب استمرارها اليوم، تصوريا أو إمبيريقيا. لكن ليس هذا سؤالك. فأنت تسأل: هل يفسح الاجتماعى المجال للسياسة؟ إذا ألححت لتضعه فى هذا النوع من اللغة (الأسلوب)، أفضل القول إن الاجتماعى يفسح المجال للأخلاقي Ethical. إن جاز القول، فهى تساؤلات كانت تطرح فى السابق على أنها مشكلات اجتماعية - هل من الممكن أن تتعاطى مخدرات؟ كيف يجب أن تتعامل مع مشكلات شبابتنا؟ كيف يمكن لنا أن نفهم اندثار المدن الداخلية؟ كيف سنسترجع الروح الأمريكية من جديد (لنستخدم أسلوب القائمين على المحليات الأمريكية) - يتم تصورها الآن كتساؤلات أخلاقية، على سبيل المثال، كيف نعيد

بناء الأساس الأخلاقي لطريقة حياتنا؟ كيف نؤطر مجموعة من العلاقات الأخلاقية التي سوف يلتزم بها الناس وسوف توجه سلوكهم، وهكذا؟.

ن.ج N.G

يبدو لي، على الرغم من هذا، أنه يوجد في النظرية الاجتماعية المعاصرة محاولة واسعة النطاق لإعادة توليد أو تنشيط أفكار للاجتماعي من خلال السياسي. على سبيل المثال، يتحدث أولريش بيك (1997) عن إعادة ابتكار السياسي، زيجمونت باومان (1999) في "بحثاً عن السياسة"، بينما يضع أنتوني جيدنز الأساس للطريق الثالث. أنت نفسك تتحدث عن "إعادة تأطير السياسي". هل يعني هذا أنك تتخذ موقفاً مفاده أنه لا يوجد طريق غير السياسي؟ وإذا كانت هذه هي الحال، هل تحذو حذو بيك، وباومان، وجيدنز في محاولة لتجديد شباب Rejuvenate الاجتماعي من خلال السياسي أو حتى الأخلاقي؟.

ن.ر N.R

هذا سؤال جسيم. فأنا لست متأكداً أنه سوف تكون لي رغبة في تجديد شباب الاجتماعي. على الأقل سوف أتساءل لماذا أرغب في فعل هذا؟. لكن لا أعتقد أنه لا يوجد ما هو خارج السياسة. فالصعوبة هي أن كل هذه الكلمات - الاجتماعي، السياسي - مصطلحات بلاغية إلى حد ما، ليس لها دلالة ثابتة. على سبيل المثال، بتحديد شيء ما على أنه سياسي أنت تحاول تحديد ذلك الجانب من الكيان كشيء قادر على المقاومة والتحول. فعندما يقول أنصار الحركة النسائية إن الشخص يكون سياسياً فإنهم يقصدون أنه يتحتم أن نفكر في قضايا - مثل: من فعل ماذا لمن في غرفة النوم؟، من يشتري أوراق التواليت؟، من ينظف الحمام؟ - على أنها

مرتبطة بتوزيع السلطة وأن لها أنواعاً هامة من النتائج التي يمكن أن تكون موضوعاً للنزاع. إلى هذا الحد، أعتقد أنه من الممكن دائماً تحديد أى جانب من الوجود على أنه سياسى إذا كانت هناك رغبة لجعله موضوعاً للنزاع الشرعى. وهذا ما يجعلنى منزعاً من استخدام لفظة "السياسى". لتسمية شىء ما بأنه "سياسى"، يبدو لى، تصرفاً أدائياً: لأنه يحاول إحكام شىء ما إلى مجال النزاع (الخلاف)، تماماً كما تسمى سؤالاً ما "فنياً" أنه محاولة لإبعاده عن مجال النزاع.

طريقتى فى عرض هذا التساؤل الجسيم الذى تطرحه أن تقول، إذن، لن يكون هناك حد نهائى للسياسة. إنه ليس سؤالاً حول استخدام السياسة لتجديد شباب الاجتماعى لكنه سؤال نطرحه على أنفسنا من الأنواع الجديدة من القضايا والمشكلات التى نريد أن نجعلها موضوعاً للنزاع. ربما نريد أن نأخذ بعض الموضوعات التى لم تعد بعد مثاراً للنزاع ونجعلها موضوعات للنزاع. وليحدث هذا نحن نجعل منها موضوعات سياسية. لكن من هو "نحن"؟ من الذى يجعلها هكذا؟ لم أعد أعتقد أن دور المفكر أن يجعل شيئاً ما سياسياً. فالنموذج القديم حيث كان المفكر فيه يكشف الملامح الدفينة، علاقات القوة المكبوتة يبدو لى أنه أصبح محدود الاستخدام. أعتقد أنه علينا أن نبدأ من الحقيقة الواضحة أن الناس أنفسهم فى ظل كل أنواع الظروف سواء كانوا أطباء نفسيين، أو نساء مسلمات، يجعلون الأشياء عرضة للنزاع. من ثم فإنه إلى حد ما يذهب المفكر إلى حيث توجد هذه التساؤلات ويرى ما الذى يمكن هو أو هى أن يقدم من مساعدة.

ن.ج. N.G

استناداً الى هذا، هل تقول إنه من الخطأ محاولة توليد الاجتماعى من خلال المجتمع المحلى؟ فى الجزء الخاص باستنتاجاتك لبحثك بعنوان "استتباط فى

السياسة" (Rose, 1999b) يبدو أنك ترفض "روح - السياسة" للطريق الثالث من أجل كلمة بديلة تؤكد على الطبيعة البنائية والنظامية للفقر، الاستغلال، الانحطاط، انعدام القوة قومياً ودولياً.

ن.ر N.R

نعم، أرى ذلك خطأ أن تحاول توليد الاجتماعي من خلال المجتمع المحلي لأن كلاً من المصطلحين "المجتمع المحلي" و"سياسة المجتمع المحلي" يبدوان بالنسبة لي، وتمازاً على غرار ما نقول، مؤولين بدرجة مفرطة. إنه ليس لأن المجتمعات المحلية لا توجد فحسب لكن لأن نوعية الأخلاقيات المتضمنة في اللغة المعاصرة للمجتمع المحلي، والتي غالباً ما تبدو نوعاً من المسيحية المدنية، عقيدة مدنية ليست بالشئ الذي يجتذبني أخلاقياً. لكن الحقيقة أنه ليس مهماً عدم شعوري بالانجذاب إليها. تنشب الحوارات السياسية حول فكرة المجتمع المحلي، وبطبيعة الحال يمكن لفكرة المجتمع المحلي أن تتقلب على نفسها، تتحول وتستخدم في كل أنواع الأساليب الراديكالية، إنها ليست أحادية المعنى Univocal. إن ما قصدته في الحقيقة في "قوى الحرية" كان بالفعل هدفاً محدداً نوعاً ما كان لإعلان أن بعض المشكلات التي أثّرت واستتجت بخصوص المجتمع المحلي: الديمقراطية الاجتماعية، الطريق الثالث والسياسة الديمقراطية والجمهورية لأمريكا تحتاج بالفعل للتفكير بشأنها بصورة مختلفة. على سبيل المثال، فكرة أن يتعامل المرء مع الفقر وتفاوتات الدخل من خلال تشجيع الناس على البحث عن الوظائف ومن خلال آليات السوق وعقود التشغيل تبدو لي ساذجة بصورة مذهلة في ضوء كل شئ يعرفه المرء عن الطرق التي تعمل من خلالها الأسواق، وعلاقات السوق والتعاقد. وفكرة أن هذه الأنواع من الإستراتيجيات يجب أن تستخدم في بعض القطاعات المحدودة للغرب، وأنه يجب إعادة تنشيط أسواقنا في هذه القطاعات تبدو لي أنها

بمناخ خداع (تغريب) لحماقة متعمدة لأنواع الاستغلال الأعظم لعمال الدول والأنظمة الأخرى، الذين ليس لهم سبيل لتلك الأنواع من الظروف - الاستغلال لذلك الذى تعتمد عليه أسواق العرب بصورة أساسية. هذه بطبيعة الحال، القضايا التى كثيراً جداً ما تطرحها الحركات المضادة للعولمة على المجال السياسى. قد لا أوافق على كل التحليلات المستخدمة لخدمة مناهضة العولمة، إلا أن هذه الحركات قد نجحت بمواجهة الخيال السياسى للغرب مع ذلك التى ترغب فى أن تدير إليه ظهرها لتستبعده أو تتجاهله وهذا بلا شك يعد تصرفاً سياسياً لا يمكن تصديقه.

ن.ج N.G

فى مقدمة كتابك "قوى الحرية" تقترح أن الطرق التقليدية لتحليل السياسة والقوة فى طريقها الآن لتصبح ميملة. هذا، تحديداً، لأن هذه المداخل تميل إلى تحليل علاقات القوة على مستوى الدولة القومية. قيل، مع هذا، إن "العولمة" ليست مصطلحاً تستخدمه غالباً كمفهوم سوسيولوجى. ما سبب هذا؟.

ن.ر N.R

حقاً أنا لا أستخدم مصطلح "العولمة". لأنه مصطلح يبدو جديراً بالتحليل وليس الاستخدام. ما العمل الذى يؤديه هذا المصطلح؟. العديد من المحللين الذين أحترمهم قد أشاروا إلى حدود الادعاءات الشديدة عن العولمة: مثابة الاقتصاديات المحلية والقومية، حقيقة أن التجارة كانت بطرق عديدة أكثر تدوياً فى بداية القرن العشرين منها الآن، حقيقة أنه لا تزال هناك حدود قومية منيعة للغاية، الحدود اللغوية القومية وقيود حراك الأفراد والعمالة فى مقابل مثيلتها لرأس المال. من ثم فقد اكتسب المصطلح وضعية حقيقية وهى تمثل إشكالية نوعاً ما.. لكن هناك سبباً

آخر مثيراً للقلق بشأن مصطلح "العولمة". إنها أصبحت مصطلحاً مؤثراً في بعض الحوارات السياسية والاقتصادية. حقيقة "أننا نعيش عصر العولمة" يستخدم للجدل من خلاله، للتبرير، للتفسير، للتخطيط الإستراتيجي لكل شيء من مجرد تسويق الكوكاكولا حتى ما يجب أن نفعله بشأن الإنترنت. وهذا سبب عدم استخدامي لمصطلح العولمة، لكنني أعتقد أنها حاسمة بشأن نوعية التساؤلات التي نتناولها اليوم حتى تستكشف في سياق عبر قومي. أنا أعي جيداً أن النقد المشترك لبعض أعمال فوكوه وأتباعه أنهم أقاموا تعميمات كبيرة من دراسات لقطاع صغير لشمال غرب أوروبا في فترة تاريخية محدودة. مؤخراً، كنت أقرأ بحثاً استخدم مفاهيم النظام الحكومي لاختيار ظواهر على قدر من التنوع مثل "تحديث" الذاتية اليابانية في فترة الميجي Miji، "سياسة الطفل الواحد" للصين، الاستعمار الياباني لتايوان في أوائل القرن العشرين، ودور القوة العسكرية في الحكومة الاستعمارية للهند. كشفت هذه الدراسات عن أصول هذه الظواهر التاريخية التفصيلية مع المعارف، التبريرات، والتقنيات المستخدمة لحكم الشعوب في أوروبا وأمريكا الشمالية. هذه هي أنواع الدراسات دقيقة التفاصيل بصورة مملّة التي تستهويني. لا تخرج بادعاءات حول العمليات الاجتماعية العالمية، لكن في المقابل تمنع في الحركة وحراك الأفكار من مكان إلى آخر، حراك رأس المال، حراك الناس، حراك الإستراتيجيات والسياسة، ومع كل حالة يحدث فيها هذا من خلال تتبع شبكات معينة. هذا ما يستهويني بدلاً من محاولة وضع هذه الأشياء منذ البداية من منظور العالم والعولمة، مع أنه، ربما لا تحتاج لأن تكون هذا أو ذاك.

ن.ج N.G

سوف أنتهي بالعودة إلى سؤالي الأخير. تقول في بداية "قوى الحرية" (Rose, 1999a: 1) إن الكثير من الطرق التقليدية لتحليل السياسة والقوة مهمة

الآن، ليس أقلها أنه بسبب دخولنا القرن الواحد والعشرين تغيرت جوانب أساسية من "السياسي". نظرًا لهذا، والتحدث كعالم اجتماع، هل تعتقد أنه ليس فقط الفكر السياسي ولكن الاجتماعي أيضًا بحاجة إلى إعادة "تأطير" Reframed (توافقًا مع العنوان الفرعي لـ "قوى الحرية")؟.

ن. ر. N.R

الإجابة المختصرة هي "نعم". إلا أنه سيكون من الغطرسية القول بأن الفكر الاجتماعي بحاجة إلى إعادة تأطير، لأن الفكر الاجتماعي يُوَطر نفسه بالفعل. فالأعمال التي تحدثنا عنها تحت عنوان العولمة (والتي لدى بالتأكيد انتقادات محددة لها) عند مستوى آخر، تحاول أن تُوطر ذاتها بنفس الطريقة تمامًا. إنها تحاول أن تتحرك بعيدًا عن المفاهيم الأساسية المنظمة للنظرية الاجتماعية للقرن التاسع عشر، بما في ذلك أفكار عن الدولة، المجتمع، مجال تكامل للثقافة، مجتمع قومي، مؤسسات محاطة بطريقة ما على المستوى القومي. ومحاولة التحرك بعيدًا عن ذلك النوع من التحليل تنازله إلى مكان آخر كان لوضع هذه الدول المتفردة والمحاطة بحدود في إطار عمل مقارن. هذا النوع من الفكر الذي كنت تتحدث عنه - سواء كان تفكيرًا حول "نهاية المجتمع"، "علم اجتماع ما بعد المجتمع"، "العولمة" أو "مجتمع المخاطرة" - يحاول أن يجد طريقة لإعادة تأطير هذا الفكر الذي اعتُبد تسميته "اجتماعيًا". لا أدري ما إذا كنا يجب أن نسميه "اجتماعيًا" بعد الآن. لكنني لا زلت أميل إلى مصطلح "علم الاجتماع" إذا كان للمرء أن يضع "الاجتماعي" في أقواس، لأن علم الاجتماع عند أفضل حالاته، يبدو أنه دائمًا ما يحدد مكانًا للإبداع، للتفكير في هذه الأنواع من الأشياء. لسوء الحظ أن هذا الإبداع تم ضبطه ومن ثم إخضاعه واستئناسه خلال العقود الوسطى للقرن العشرين، لكنه ربما يصبح متوحشًا، جامحًا، ومبدعًا بصورة متزايدة. يمكننا على الأقل أن نأمل في هذا.

REFERENCES

- Althusser, L. (1977) *Lenin and Philosophy*. London: New Left Books.
- Baudrillard, J. (1983) *In the Shadow of the Silent Majorities*. New York: Semiotext(e).
- Bauman, Z. (1999) *In Search of Politics*. Cambridge: Polity.
- Beck, U. (1997) *The Reinvention of Politics*. Cambridge: Polity.
- Donzelot, J. (1980) *The Policing of Families*. London: Hutchinson.
- Foucault, M. (1970) *The Order of Things*. London: Routledge.
- Foucault, M. (1977) 'Nietzsche, Genealogy, History', in D. F. Bouchard (ed.) *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Giddens, A. (1998) *The Third Way: The Renewal of Social Democracy*. Cambridge: Polity.
- Rose, N. (1985) *The Psychological Complex: Psychology, Politics and Society in England, 1869-1939*. London: Routledge.
- Rose, N. (1999a) *Powers of Freedom: Reframing Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rose, N. (1999b) 'Inventiveness in Politics', *Economy and Society*, Vol. 28, No. 3, pp. 467-93.

الفصل العاشر
فرانسوا فيرجيه
تجديات ما بعد الاستعمار

لقد تكلمت عن العلاقة التاريخية الحميمية التي قامت وربما لا تزال أيضاً قائمة، فى فرنسا، بين النظام الجمهورى والاستعمار (Vergés, 1990: 90). جزء أساسى من مناقشتك أنه عقب قضاء فرنسا رسمياً على العبودية فى ١٨٤٨ "أصبح العبيد مواطنين لكنهم ظلوا مستعمرين" (التأكيد من الأصل، Vergés, 2002a: 335). هذه الفكرة للمواطنة المستعمرة (انظر أيضاً، Vergés, 1999a, 2002b) ملفتة للانتباه وتحديداً عند التفكير فيها من حيث علاقتها بالاجتماعى. أولاً، تظهر أن الحقوق السياسية والتي (أو ما أسماه روسو Rousseau العقد الاجتماعى) أسس عليها الاجتماعى كانت خاصة بدلاً من كونها عالمية (حصريّة بدلاً من شاملة): فالذات المستعمرة لم تكن "مواطناً خالصاً أبداً، ليس فرنسياً تاماً" (2002a: 355). ثانياً، تقترح، أو بصورة أكثر عمومية، أن الحداثة الأوروبية لا يمكن فهمها خارج البحث عن الإمبراطورية، وأن الاجتماعى كخطاب Discourse وأسلوب للتنظيم السياسى، شكل منذ البداية عن طريق العلاقة بين المستعمر والمستعمر. هل توافق على هذا؟. وإذا كان كذلك، تعتقد أنه ما مدى ضرورة إعادة التفكير فى الأفكار الكلاسيكية للاجتماعى، أو النظرية الاجتماعية بصورة أكثر عمومية فيما يتعلق بالتحديات التى قدمتها مختلف تأريخات ما بعد الاستعمار؟

ف.ف F.V

لقد أكدت فى الحقيقة على العلاقة الحميمية بين النظام الجمهورى الفرنسى والاستعمار. لدينا بالتأكيد بحث تاريخى فى هذه العلاقة إلا أن فلاسفة السياسة قد ظلوا، للجزء الأكبر من الموضوع، غير مباليين به. لماذا

الوضع كذلك؟ أعتقد لأن الاستعمار حتى الآن لم يعتبر مسألة سياسية تمامًا، وبالتأكيد ليس مسألة سياسية. لقد تمت مناقشة العنصرية والتمركز حول أوروبا Eurocentrism من جانب فلاسفة التنوير حيث تم تقييم دفاعهم أو هجومهم على نظام العبودية Slavery، الاستفهام عن دعمهم للاستعمار، إلا أنه يوجد اتجاه إلى استبعاد هذه الأحداث لحدوثها "قبل زماننا"، من ثم فإنها تستحق أن يفرد لها فصل ولكن لا تصبح بالتأكيد قضية أساسية. بطبيعة الحال، هناك أعمال مفكرى ما بعد الاستعمار، ويحضرني أسماء: أخيل مبيمبيه Achille Mbembe، ديبيش شاكرفورتى Dipesh Chakravorty، غايتري سبيفاك Gayatri Spivak، أرجون آبادوراى Arjun Appadurai، أنتونى أيباه Antony Appiah، إدوارد سعيد Edward Said، وكوان سينج شين Kuan-Hsing Chen. حيث غيرت كتاباتهم الطريقة التى تناقش بها الحياة، الموت، الرغبة، السعادة، والهوية. مع هذا، فإن الصلة بين النظام الجمهورى الفرنسى كصلة سياسية وليست ببساطة مجرد صلة تاريخية قد تم الكشف عنها تمامًا، وتحديدًا الآن حيث عاد النظام الجمهورى القضية الأساسية للجدل السياسى (فالجمهور يستثار عند مناقشة العنصرية، المواطنة، تكافل المهاجرين، الحدود، التعددية الثقافية، والقيم) وأيضًا لأن مظاهر النظام الجمهورى الاستعمارى، مثل "رسالة التمدن" والتدخل المبرر فى الدول ذات السيادة عادت تتناوب. الاستعمار - العبودية المنقولة، سياسة القوة، حالة الاستثناء - غالبًا ما تنتقص عند مناقشة الحقوق، المواطنة، التحرر، والحرية (قضايا أساسية بالنسبة للغرب). يعد الاستعمار حقبة تاريخية يجب ألا يسمح لها بتشويه الإحساس الأوروبى بتفوقه (استلانه). إنه يجب على أوروبا أن تقدم بعض التعويضات Amends، يليها بعض الاعتذارات، لكن يجب أن نتوقف عن مساهلة مجموعة المبادئ ككل. لقد باتت السيادة الاستعمارية لأوروبا موضوعًا يستوجب النسيان العميق. يجب النظر إلى هذا النسيان

على أنه عرض Symptom: إنه أمر حيوى، على سبيل المثال، لوضع تاريخ العبودية خارج القصة الرسمية للحدث. يجب أن تتسبب العبودية لحقبة ما قبل الحديث، قبل التتوير. ومع هذا، أعتقد أننا بعيدون عن استنفاد الحوار حول السيادة الاستعمارية والحدث، الرعب والسيادة الاستعمارية الأوروبية، والتميز العنصرى فى مجال العمل، والسيادة الاستعمارية الأوروبية. نحن بحاجة إلى مواصلة العمل الذى بدأه فرانسز فانون Frantz Fanon، أيمى سيزير Aime Cesaire، سى.ل. آر، جيمس James، وآخرون الذين تطلعوا إلى إعادة تصور التاريخ الأوروبى عن طريق التخلص من بقايا علم السلالات الأوروبى والاعتراف بدوره الأصلية فى الحكومة الحديثة والسلطة. وكما كتب بول جيلورى Paul Gilroy "يجب علينا أن نكافح.... لنحتفظ بالجروح دون التنازل لفترة أطول قليلاً" (Gilroy, 2003: 57).

الاعتذارات عن أخطاء فلاسفة التتوير هى كل ما تبقى لمرحلة الطفولة المدرسية. كانت المعرفة شحيحة، الكل كان عنصرياً ومناصرًا للعبودية، إنه من السهل أن نحكم بالرجوع إلى الماضى. محاوره أخرى تتمركز عادة حول التهديد: إذا ما سألنا فلاسفة الغرب لاجتياز الاختبار الذى وضعه مفكرو ما بعد الاستعمار لن يمر أحد دون أن يمس، وسوف يتم رفض التراث الفلسفى بالكامل، ومن ثم يستريح كل من يرفض ادعاءاته، وتسحق وطأة التاريخ كل من هم ضحايا لأنهم لن يجدوا بعد الآن فى الفلسفة الغربية التقليد المضاد (المقابل) للتححرر، الحرية والمساواة. هل هذا ما نريده؟ ليست الدراسة بالتأكيد كل ما يتعلق بالدرجات الجيدة والرديئة ولكن تذكير المفكرين المعاصرين بالرقعة العمياء فى التاريخ الغربى حتى يمكن فتح مجال الحوار بعراقة: نقبل ونرفض جزءاً من الميراث، لنفسرها، لننقلها، أفكر الآن فى ملاحظات دريدا Derrida عن العراقة، التراث: إنها تتضمن إيماءة اختيار،

إعادة تفسير لعل الأشياء أو القصص الجديدة قد تظهر. وفيما يتعلق بالاستعمار: كيف لنا أن نحكم على الجرائم (من سوف يحكم، وبأى قوانين؟) وكيف يمكن تحاشي شرارك المناداة بالتعديل Revisionism؟

يبقى فى فرنسا، اهتمام ضئيل بالاستعمار من جانب المؤرخين والفلاسفة. حيث يسود خطابان بشأن الميل إلى الاستعمار Colonialism: خطاب السخط، الشجب، والندم من ناحية، وخطاب التعديل. السخط، الشجب، والندم - كشف جرائم الاستعمار وإبداء السخط نحوها، شجبها، ومطالبة الدولة بإبداء الندم - يمثل إيماءة ضرورية. إظهار عدم الرضا يعد عاطفة لها احترامها. إنه الإحساس بالغضب الذى استثاره تصرف أهان فكرتى عن العدالة وأخلاقياتي Ethics: حيث لا أستطيع أن أظل سلبياً. يجب أن أتدخل! يجب أن أفعل شيئاً. إنه غالباً ما يثير الفضول: كيف ولماذا يمكن أن يحدث هذا؟. الدافع للتصرف عقب تحرك لإظهار السخط يعد عاطفة سياسية لكن عندما يصبح السخط "احترافاً"، عندما يكفل قناعتى بأننى على صواب، فإنه يؤدي إلى الصواب، إلى وضعية آمنة "أنا دائماً فى الأمان"، أنا لست بحاجة للنظر أبعد، إلى تعقيد المواقف. غالباً ما يتبنى تراث الاستعمارية أسلوباً، ونغمة ومفردات الشجب مما يعزز الخلط بين الشجب والتحليل. يحتاج سرد الجرائم الاستعمارية إلى الاستمرار لكن ما الذى نستفيد منه فى الواقع؟. إن المستعمرين كانوا وحشيين وتجاوزوا المبادئ التى ادعت أوروبا أنها تحدد معالم هويتها؟. يمثل هذا الخطوة الأولى، نهاية الخداع (الوهم)، لكنه يميل إلى الاحتفاظ بالحوار داخل إطار عمل قضائى: ضحايا ومعذبين، قضايا ومحامين، شهود ومذعنين. قد يمثل القضاء خطوة نحو تحطيم الماضى، لتحسين التاريخ، لسماع أصوات الضحايا ومعاقبة المذنب،

لكن لا يمكن أن يشمل الحيز المكانى الذى شغلته الصراعات السياسية بالكامل. إن الحاجة لإبداء الأسف، الندم بواسطة الدولة ومؤسساتها (الجيش، الشرطة، الإدارة) من اختصاص سياسة التعويض والعفو التى هى بمثابة مجال جديد للسياسة والقانون. يجب على الدولة الديمقراطية أن تتحدث وتتصرف ضد الجرائم التى ارتكبت باسمها لتثبت نيتها لحماية واحترام الحقوق الأساسية للإنسان. يحاول التعبير العام عن الأسف لتلبية الحاجة إلى العدل، معاقبة الأفعال العنيفة، المهلكة التى لم تكن جرائم عندما ارتكبت، أو نفذتها حكومات ارتأتها شرعية (ديكتاتوريات، حكومات شمولية). إنها تتعلق بطلب تهيئة مكان فى الذاكرة الجمعية للضحايا المجهولين، لمن اختفوا، لمن ماتوا بلا قبور. مرة أخرى، يعد هذا تطوراً هاماً فى تحويل المجال العام نحو الديمقراطية Democratization. مع هذا، فإنه من المهم أن نتنبه أى "جرائم" (حيثما انصب الاهتمام على الاستعمار) ينظم بشأنها الحوار حول إبداء الأسف؟. ففى فرنسا، كان بسبب التعذيب الذى حدث فى الجزائر. يمثل شجب التعذيب أثناء الحرب الجزائرية بالتأكيد مرحلة ضرورية لكنه أيضاً يخفى حقيقة أن التعذيب كان أساس الاستعمار فى الجزائر. يمثل التعذيب أثناء حرب الاستقلال الجزائرية قمة وضوح تاريخ معقد وطويل من الإفساد، العنف والوحشية. التركيز على تلك المرحلة يعفى الجمهور الفرنسى من مسؤولية فى استعمار الجزائر واشتراكه فى إنكار حقوق ملايين الجزائريين، تحويل مسؤولية العنف إلى جماعة صغيرة من المرتدين المسلحين. كان الاستعمار، دائماً حالة من الاستثناء معياراً (عرفاً) للنظام الجمهورى الفرنسى. يعد الخطاب الثانى السائد فى فرنسا خطاباً تعديلياً Revisionsit. حيث قدم الحوار تحت عنوانين: كم عدد الكبارى، المستشفيات، المدارس التى بنيت خلال فترة الاستعمار، وكم عددها بعد ذلك؟ (يتجه البيان الحسابى

بشدة نحو الحقبة الاستعمارية)، أو ثانيًا، ما النظام الذى يمكن القول إنه ينتهك حقوق الإنسان بصورة أكثر علانية؟ (يميل بيان الإرسالية القويمة صوب الحقبة الاستعمارية). المفكرون المؤثرون من جيل عام ١٩٦٨ (كما يسمون أنفسهم) كانوا فاعلين للغاية فى تنقيحهم للاستعمار. لقد قرر دعاة الإصلاح (التعديل) أن دفاعهم عن المُستعمر المبنى على عدم حصافتهم السابقة أو فلسفاتهم الجديدة كانت عرضًا (مظهرًا) لصيبانياتهم التى هم بحاجة الآن إلى شجبها وإنكارها محذرين الأجيال الأحدث من داء مماثل. عندما اكتشفوا معتقلات وجرائم النظام الشيوعى الشمولى استبدل أنصار الإصلاح المقابلة بين الاستعمار ونقيض الاستعمار بالمقابلة بين النظام الشمولى Totalitarianism والديموقراطية. أصبح الأخير المنطقة المحددة التى سوف يجب أن تتبكر النموذج الديموقراطى. لقد أثبت المستعمرون عدم قدرتهم على اعتناق المُثل الديموقراطية وتحتاج أوروبا لمن يحميها ضد الاستياء Resentment، الحقد، والدوافع المدمرة. وكما أوصى باسكال بروكنز Pascal Brucknes بأن تتبذ أوروبا تشنج الرجل الأبيض وتتخلص من عبء الترتيب الاستعمارى. بينما ادعى ألكسندر أدلر Alexander Adler أننا يجب أن نُعدّل مع الاستعمار ونعترف بعظمته Grandeur (٢٤ أبريل ١٩٩٧). كما أعلن جين - بيير لى دانتيك Jean-Pierre Le Dantec (المدير السابق لقضية الشعب): "نحن اخترعنا العالم الثالث". أتبع القادة الاشتراكيون هذا بقولهم: "لنتوقف عن الإحساس بالخلج!، ونصر على حقيقة أنه بدون الجمهورية ما كان للمستعمرين أن يكتسبوا أدوات تحريرهم". لقد كان تدريبيًا فى التجرد من التسييس والتأريخ، فى إعادة تشكيل المجال السياسى، ونقله من السلطة إلى الأخلاق Morals كفكرة أساسية للسياسة، أن يقيم المعتقل Gulag فى مقابل الاستزراع Plantation، مقابلة عديمة القيمة وبلهاء. إنه يحدث تفريقًا وقتيًا

بين شرور حقبة ما قبل الحديث (العبودية، الاستعمار) وشرور الحداثة (النظام الشمولى، والإبادة الجماعية). هذا الفصل بين عبودية ما قبل الحديث والأشكال الحديثة للعنف تحجب تحليل سياسات النهب (السلب) وتسترجع تفوق أوروبا. يستحق تحليل الاستعمار أكثر من هذا. إنه ليس لأن الاستعمار أساسى لفهم الأشكال الحالية للا مساواة، العنصرية، التمييز والاقتصاد القائم على السلب **Predatory**، لكنه ساهم فى الخيال الأوروبى، وشكل فكرته عن السيادة، المواطن، الشعب (الأمة). فى فرنسا يكون من الغباء أن توافق على أن الاستعمار الجمهورى قد اختفى يوماً واحداً فى عام ١٩٦٢ بنهاية الحرب فى الجزائر، إنه من الصعب تحديد وتقييد الشكل المهجن للاستعمار المهجن لأنه يشير إلى رؤيتين وممارستين متعارضتين بوضوح. فالجمهورية الفرنسية هى منطقة الشعب المهيمن (المسيطر). سكانها مواطنون. المستعمرة هى منطقة حالة الاستثناء وسياسة القوة، سكانها تابعون. بصورة منطقية، فإن وجود الجمهورية يعنى استبعاد وجود المستعمرة. ومع هذا، فى فرنسا، كانت الجمهورية شرطاً للمستعمرة. لا يمكن أن يوجد تحليل للجمهورية، للمواطن، لمنطقة الوطنى، الذى لا يشتمل على المرحلة الاستعمارية. يجادل إيتين باليبار **Etienne Balibar** فى "أوروبا، أمريكا، الحرب" (2003, Balibar): إن تحليل الهمجية والعنف يجب أن يتم مع تحليل دورته (دورانه) بين الأقاليم المستعمرة وعاصمتها. إنه يذكرنا بأن التحليل باق لم ينته. يجب على أوروبا تنقيح سرد العنف (التقسيم الوهمى بين الشمال والجنوب، تخيل أن العنف فى المستعمرة لا يؤثر فى الشمال) وتعلم درس التغير **Alterity**. هذا ما حاولت القيام به. فى كتاب حديث، مع باسكال بلانشارد **Pascal Blanchard** ونيكولاس بانسيل **Nicolas Bancel** و **Bancel & Verges, Blanchard** (2003). أعود إلى شكل الجمهورية الاستعمارية وأبحث

عن الأساليب التي نظمت بها الفكر السياسي الفرنسي. لماذا أُستبعد المستعمر من العقد الاجتماعي؟ من الحرية؟ لماذا لم تكن الحقوق الطبيعية غير طبيعية في المستعمرة؟ لماذا كما تأمل حنا أرندت Hannah Arendt (1973: 185)، أصبحت السلالة Race أساس الأمة؟ يعد أرندت أحد الفلاسفة القلائل الذين تناولوا مسألة العلاقة بين أوروبا (كمهد للمدنية والديموقراطية) والاستعمار بجدية. حيث لاحظت أن السكان الأصليين كانوا كائنات بشرية طبيعية تنقصهم الشخصية الإنسانية، الواقع الإنساني بصفة خاصة، لذلك عندما قام الأوروبيون بذبحهم لم يدركوا إلى حد ما أنهم قد ارتكبوا جريمة قتل (Arnedt. 1973: 192). قام الأوروبيون في المستعمرة، بتقويض استخدامهم للعنصرية والبيروقراطية، العنف المدمر، الذي شاهده في أوروبا مؤخرًا.

ن.ج. N.G

في كتابك "وحوش وثوريون" Monsters & Revolutionaries تدرك تاريخ المستعمرة الفرنسية وفقًا لمنطق (مارسيل موس Marscel Mauss) تبادل - هبات Gift-exchange. بهذا الفهم، فإن الهبة من المُستعمر إلى المُستعمر (والعكس بالعكس) لا يمكن استردادها: فالمُستعمرون يعاملون على أنهم مستقبلون Receivers وغير معترف بهم على أنهم متساوون، ومن ثم فإن هبتهم في المقابل لا تشبع حاجة المركز Metropole أبدًا (7 1999b). وفقًا لوجهة نظر موس Mauss، فإن شبكة معقدة من العلاقات الاجتماعية تبرز خلال تبادل الهبات. إلا أنه في سياق عملية الاستعمار ماذا يعني هذا؟ هل تبرز مجموعة نوعية مختلفة تمامًا من العلاقات الاجتماعية في حالات حيث يكون أحد أو كلتا المجموعتين (رمزيًا أو واقعيًا) مدينًا دائمًا للآخر؟.

أنا لم أفهم إشكالية الدين الاستعماري من منظور العلاقات الاقتصادية المتبادلة. لقد كنت، بطبيعة الحال، أبحث في العبودية وإزالتها والاستعمار في الإمبراطورية الفرنسية. فالاستعمار كنظام للذين، ينشئ مجموعة من العلاقات الاجتماعية. من المهم أن تلاحظ إلى أي مدى قد استخدمت فكرة "السخاء" Generosity في الخطاب الاستعماري الفرنسي. كان الاستعمار تعبيراً عن السخاء الفرنسي: إن لفرنسا واجباً، رسالة، "رسالة تمدين". إنها تغزو قلوب المستعمرين وتجلب الضوء لعالم من الظلام. كانت الإمبراطورية تعبيراً عن العالمي، الذي أصبح من خلال الثورة الفرنسية، مرتبطاً بمبادئ وأهداف الجمهورية. كان المستعمرون مدينين لفرنسا التي لم تتردد أبداً في جلب علمها، تقنياتها، تربيتهما إلى الأقاليم المختلفة.

تسلمت أوروبا من روما رسالة نشر المسيحية في العالم. لأنها سوف تتخذ العالم من الشر، وتعيد نور الإله وحبه السمح إلى المستعبدين من البشر بالأرواح الملحدة والمعبودات المؤلهة. وقد فرض علمنة الرسالة المسيحية من خلال النظام الجمهوري الفرنسي مذهباً مماثلاً للإنقاذ. لا تحول فرنسا الشعوب المستعمرة إلى الرب ولكن إلى مثاليات التنوير، للنموذج الجمهوري الذي يجلب الإنقاذ للعالم. حيث سيتم إنقاذ الشعوب من الطغاة وسوف تكتشف الحرية والمساواة. أعلن سان جوزيه Saint Just أن "الشعب الفرنسي يصوت من أجل حرية العالم. كان الجمهور الفرنسي الوريث الحقيقي لروما: فالشعوب الهمجية استعمرت من أجل صالحها. وعدم معرفتهم بأنهم بحاجة إلى أن يستعمروا يعد دليلاً على أنهم يحتاجون لأن يستعمروا. إنهم لا يعرفون بعد، لكن ما أن يكتشفوا الحقيقة فسوف يكونون ممتنين وسوف يغمرهم جيوشنا بالزهور. لقد كانت قصة الوحي Révélation والخلاص،

Rédemption قصة القوة السخية التي جلبت الحرية فى كل أنحاء العالم من صميم قلبها، والتي توقعت أن يكون حبها فى المقابل. دمرت أثينا وروما لأن ممارستهما الاستعمارية عززت الاستياء والكراهية. التهمت العبودية وما تمخضت عنه من فساد النظام القديم. تحاشى الاستعمار الفرنسى هذه المآزق لأنه سوف يجلب الأخوة والمساواة. فالجمهورية الفرنسية (١)، سوف تكون بمثابة الأم الرؤوم للشعوب المستعمرة، وسيعود الحب بدلاً من الكراهية إلى فرنسا. فلسفة الحب لها نفس أهمية لغة السخاء، سوف يصدّم المستعمرون عندما يكتشفون أنهم كانوا غير مرغوبين. تزخر الروايات بمشاعر الخداع والتضليل للسكان الأصليين.

لغة السخاء والحب فى مجال السياسة تؤطر العلاقات الاجتماعية داخل الاقتصاد ورمزية الدين: بماذا ندين لك، وديننا لديك؟. السخاء والحب يقنعان (يخفيان) عنف العلاقات الاستعمارية ويبرران التدخل باسم الخيرية والإحسان. كان هذا حقاً تحديداً بالنسبة للاتجاه الفرنسى المؤيد لإلغاء الاسترقاق Abolitionist. حقيقة، فإنه بعد إلغاء العبودية فى المستعمرات الفرنسية فى عام ١٨٤٨ سنّ الجمهوريون الفرنسيون سلسلة من الهجمات الاستعمارية التى بررتها أسس الدعوة إلى إنهاء الاسترقاق. حيث كانوا ينقذون الجزائريين والمدغشقرين من تجار العبيد (وهم مسلمون عادة) ومع هذا يجلبون الحداثة. محبتهم للحداثة ورغبتهم النزيهة فى تحرير الشعوب حول العالم أضفت الشرعية على تدخلهم على أرضية صلبة ولا يملك المحررون الجدد إلا أن يكونوا مدينين لهم. الحوار حول الدين فى مجال السياسة يؤدى بالمناقشة إلى هذا الحد: ماذا لى من الدين بدلاً مما هو الإجراء الذى يجب اتخاذه الآن فى الوقت الحاضر؟، وكيف لى أن أتخيل المستقبل؟ أنا محكوم دائماً داخل الحدود المؤقتة للفعل الماضى: حدث هذا لى، لهذا أنا

مدّين. الحوار الاستعماري الفرنسي عن الذين يعوق المناقشة لكل من الحاضر والمستقبل. وبصورة جدية، من المهم ملاحظة أن سياسة ما بعد الاستعمار تصر على استعادة الماضي: الماضي يحدد الحاضر والمستقبل. رفض مفكرو التخلص من الاستعمار حتمية الماضي (عبارة فانون Fanon "أنا لست عبداً للعبودية")، بينما يوجد تيار مهم لفكر ما بعد الاستعمار يجادل بشأن استعادة الماضي، وأن تضييد الجرح هو أفق السياسة. أنا لا أناقش في أنه يجب العودة إلى نقض الاستعمار لكن من المهم أن نتأمل المواقف المختلفة والأهمية التي نالتها تلك الذكرى.

ن.ج N.G

ناقشت في مقالة حديثة موضوع "الدافع الاستعماري" The Colonial Impulse أو "النموذج الاستعماري" وأنه لا يزال لدينا اليوم (2002a : 351). نتحدث أيضاً عن ظهور "استعمار ما بعد الاستعماري" Postcolonial Colony كشكل جديد من التنظيم الاجتماعي. ماذا يكون استعمار ما بعد الاستعماري، وكيف يختلف عن أنواع الاستعمار التي رأيناها من قبل؟.

ف.ف F.V

إنه يجب تنقية فكرة استعمار ما بعد الاستعماري لأنني استخدمتها للإشارة إلى موقفين مختلفين (الدرجة أن ملاحظة أحدهما تنبئ بالآخر). يشير الاستخدام الأول إلى منطقة متحررة من حالة الاستعمار والتي لم تفقد تماماً بنيتها الاستعمارية. سكانها الآن مواطنون، وربما تكون تحت حكم ديموقراطي. أتحدث عن المناطق الفرنسية في أعالي البحار التي لا تزال تحت الحكم الفرنسي (كالدوميا الجديدة، جزر الأنثيل، غينيا، تاهيتي،

والمناطق الأخرى الخاضعة لفرنسا في المحيط الهادئ، رينيون) والتي تعد الآن أيضًا أقاليم أوروبية (تسمى أقاليم الأطراف المتطرفة - Ultra Periphery). لا يزال الاستعمار يُشكّل (يقنن) العلاقة بين فرنسا وتلك المجتمعات المحلية. طالما اختاروا أن يظلوا فرنسيين عليهم أن يجدوا طريقة للبقاء داخل إطار العمل الصارم للجمهورية "الواحدة التي لا تتجزأ". الجدل السياسي حول نوع الصلة التي يجب أن توجد يجرى بالكامل داخل إطار مسألة "الوضع الشرعي" Status. ما هو الوضع الشرعي الذي يمكن تخيله والذي سوف يعترف بخصوصية منطقة ما بعد الاستعمار (سابقة الاستعمار) (المساحة الجغرافية، مجتمع ما بعد العبودية، مجتمع السكان الأصليين المستعمرين والمستوطنين، الصلة بالإقليم الجغرافي، الاقتصاد المحلي) والمبدأ الحديدي للنظام الجمهوري الفرنسي؟. إنه من الأهمية بمكان تحديد تلك الروابط بصورة شرعية، إلا أنني أعتقد أن الأهمية التي أضيفت على الجانب الشرعي قد حجبت الجدل السياسي على كل من الجانبين. فمسألة الاستقلال الوطني، باستثناء كالدونيا الجديدة، لم يستوعب جانبًا كبيرًا من السكان. إضافة إلى هذا فإن خطاب الاستقلال بالنسبة للهوية السياسية قد أطر حوار غالبية مفكري المستعمرات الفرنسية السابقة. وقد أدى هذا إلى حالة من الارتباك. ففي فرنسا يوجد دعم لسياسة الهوية. لا يزال الفرنسيون يفضلون النموذج الرومانسي للأمة: كما لو أنه لا يمكن التفكير في الحرية خارج فكرة الأمة. في مقاطعات أعالي البحار (جزر الأنتيل، رينيون) يتمسكون بالاستفسار عن "ماذا فعلت لنا فرنسا؟"، "بماذا تديننا فرنسا؟". يؤدي بنا هذا إلى تجاهل الجدل السياسي حول أوروبا وفرنسا كفضاءات متعددة الثقافات، متعددة الديانات، متعددة العرقيات بمناطقها المنعزلة ذات الفقر المدقع والاستبعاد. لا تشارك مستعمرات فرنسا السابقة أعالي البحار في هذا

الجدل رغم أنهم يمكن أن يشكلوا أساسًا لمناقشة العلاقات بين أوروبا وأخرياتها "It's others" كما هم، بسبب التاريخ والثقافة، مجتمعات مهجنة. المستعمرات هي مستعمرات ما بعد الاستعمار لأن الجدل لا يزال يدور داخل الإطار السياسى الاستعماري: قيام أمة محررة هو فقط شرط الوجود. كان هذا حقيقياً بالنسبة للجزائر، الصين الهندية، والمستعمرات الأفريقية وكان يمكن أن يكون كذلك (حقيقياً) للمناطق التى أتحدث عنها. لكن نحن (مستعمرات فرنسا السابقة بأعلى البحار) "اخترنا" أن نبقي داخل الجمهورية الفرنسية. أنا أفضل القول إنه يجب المشاركة فى الجدل حول أوروبا، حول العولمة، حول أوروبا والولايات المتحدة. تلك المشاركة هي جزء من تحريرنا من الاستعمار. مجتمعات الكريولى Creole^(*) (جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية) كانت منذ البداية متعددة الثقافات، متعددة الديانة، ومتعددة العرق - ما تكتشفه أوروبا، نحن عايشناه خلال الخسائر، إعادة التوطين الإجبارى، التهجير الإجبارى، العنف، والمقاومة - المستعمرات الأخرى (كالدونيا الجديدة، على سبيل المثال) تعرف ما معنى أن تعيش فى منطقة مقسمة بين معسكرات (حيث أجبرت كانكاس Kankas على إخلاء قراها والتجمع من جديد فى معسكرات، والعيش فى بلدات متباعدة). نحن نعرف معنى أن تبقى صامتاً، القتل الجماعى، الموت ينظم الاجتماعى (العبودية)، وأيضاً العيش معاً فى منطقة وابتكار طرق جديدة للتعايش المشترك، ممارسات اجتماعية وثقافية جديدة، أتكلم أيضاً عن مجال آخر: المناطق الرمادية Gray Zones للعولمة الحالية. يصاحب هذا المجال أشكال جديدة من الاستعمار ترتبط بالعولمة والتى لا تشبه فى نمطها استعمار القرن التاسع عشر.

(*) مواليد جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبى أو إسباني حديثاً لا يزالون يحتفظون بلغتهم وثقافتهم الأصلية، أو الفرنسية التى يتحدث بها الزنوج فى مستعمرات فرنسا السابقة (المترجم).

دعنى أسوق بعض الأمثلة سريعاً جداً: لم يعد نقل الموارد المنهوبة يتطلب فى كل الحالات بناء طرق، سكك حديد وتجمعات عسكرية لحمايتها. يمكن استغلال البترول بدون هذه الأشياء. يمكن للطوافات (طائرات الهليكوبتر) أن تلتقط الذهب والماس من مناطق بأمان، تاركة البيئات المحيطة لملوك الحرب، المجاعة أياً كانت. لم تعد هناك حاجة إلى العمالة المحلية، ولم تعد هناك مشكلات عمالة إجبارية (جيش لإرغامه، شرطة للضبط، متمردون). يمكن نقل العمالة من أى مكان ولفترة زمنية مؤقتة. ويمكن جعلها أكثر انقياداً. على سبيل المثال، أكثر من عشر آلاف امرأة صينية يعملن فى مناطق التجارة الحرة بموريشيوس. حيث تمت الاتفاقية فى الواقع بين كل من الحكومتين عن طريق وكالات لتشغيل النساء بالمناطق الريفية. تعمل النساء لمدة عامين يجب بعدها أن يعدن من حيث أتين، وهن ممنوعات من تكوين تنظيمات - ولا يمكن للاتحادات الموريشيوسية التحدث إليهن - وتم تحذيرهن من فقد احترام الدولة الصينية من خلال أى تصرفات متمردة. وتكاليف تنظيم حركة هؤلاء النساء وعبر مسافات تعد ضئيلة إذا ما قورنت بمزاياها. فى غضون ذلك، اختار المزارعون فى إسبانيا مؤخراً تعيين آلاف النساء من أوروبا الشرقية لجنى الثمار والخضروات. حيث يرونهن أسهل انقياداً من رجال شمال أفريقيا، الذين يمثلون حتى الآن قوة العمل الموسمية المهاجرة. ويختارون المتزوجات واللاتى لديهن أطفال لضمان عودتهن مرة أخرى إلى بلدهن. العنصرية ضد سكان شمال أفريقيا، ورفض أوروبا لجنوبها، ورغبة الأوروبيين الشرقيين لاكتساب مزيد من اليوروهاات Euros واعتبارهم أوروبيين صالحين (مقارنة بالرجال المسلمين) كل هذا يشارك فى هذا التنظيم الجديد للعمالة المهاجرة. ومع التدافع الجديد من أجل البترول الأفريقى، يمكننا التنبؤ برسيم حدود جديدة، مناطق جديدة للاستعمار وتلك

الفضاءات التي يبدو أنها تنحدر من سطح الأرض بعيداً عن وعينا، وعالمنا المرئى كذلك: المناطق الرمادية. يمكننا أن نتوقع فقراً، فساداً وعنفاً أبعد من هذا. طالما أنه في أواخر السبعينيات حصلت نيجيريا على ثلاثمائة بليون جنيه إسترليني عوائد بترولية، ولكن لا يزال نصيب الفرد من الدخل القومى أقل من دولار في اليوم. في أنجولا وفي عام ٢٠٠٢ اختفى بليون دولار ما بين الرئاسة الأنجولية، والبنك المركزى وشركة البترول الحكومية (انظر جريدة الجارديان 17 June 2003, P.2) ومع ذلك يعيش سكانها في غياهب النسيان، في منطقة رمادية. إنهم لا يحسبون أيضاً ككيانات (بشرية) لأنه لا حاجة لهم بعد لإنتاج ثروة. يعيشون أو يموتون لا يختلف الأمر كثيراً لدى الدولة. يمكن للدولة أن تستورد قوة عاملة، تستأجر جيوشاً خاصة، لماذا تحتاج هذه الكيانات؟ فالمناطق الرمادية هي الأقاليم التي يعيش فيها إناس لا يعدون أحياء (لم يعد للدولة حاجة إلى جمع الضرائب، لإعداد جيوش من بينهم، لا تحتاج أطفالهم من أجل مستقبلها أو وجودهم لإقامة شرعيتها) وحيث تظهر دروب جديدة لتجارة البشر.

ن.ج. ن.ج.

لقد قلت "إننا بحاجة لبحث أشكال جديدة للاستعمار ونظامها المعرفى" (Vergés, 2002a: 352)! ما هي الإجراءات أو الأدوات المنهجية التي قد تستخدم للقيام بهذا؟ دراستك للتاريخ السياسى لرينيون صيغت في إطار الجينولوجيا (التأصيل) Gencalogy (Vergés, 1999b: 12-13) ومؤخراً نتحدث كذلك عن إمكانية تتبع أصل أساليب مختلفة للكتابة "أفريقيا" (Vergés, 2002c: 607) هل يعنى هذا أنك تفكر في التأصيل بنفس معناه لدى فوكوه، فائدتها في كشف واستكشاف قوى استعمارية جديدة؟ إذا كان كذلك، كيف؟.

التأصيل بمعنى أنه فوكوه يمكن أن يكون أداة واحدة، لكن دراسة الأشكال الحالية للاستعمار تتطلب إجراءات منهجية أخرى. ترتبط كتابتي بصورة وثيقة بقراءة الحاضر، مستخدماً الأدب، والفلسفة والتحليل النفسي بجانب العلوم الاجتماعية. فالواقع المبعثر لما بعد الاستعمار - عدم تجانسه بجانب استمرار مظاهر بعض عناصر الاستعمار - يتطلب مدخلاً متعدد التخصصات Multidisciplinary. إنه يشبه وصفة طهي قديمة، يمكنك القول، وما هو الجديد؟ لكنني أعتقد أن هذه هي الطريقة الملائمة للتعامل مع التعقيد المتعدد الطبقات للأشكال الجديدة من الاستعمار. أنا أفكر في العمل الذي قام به WISER وايزر "مركز بحثي تموله جامعة ويس Wits University بجوهانسبرج" مع أشيل مبمبيه Achille Mbembe كباحث رئيسي، أو المشروع الذي أحاول إقامته الآن "بيت الحضارات ووحدة إعادة التوحيد" الذي يسعى لدراسة الصلات والتشكيلات المبعثرة، وعمليات الكرييولي (التحول إلى أصول أوروبية أو إسبانية بصفة خاصة مع الاحتفاظ باللغة والثقافة الأصلية) Creolization في عالم المحيط الهندي اليوم.

ن.ج.ن

في حاشيتك لتجميع حديث عما كتب عن مرحلة ما بعد الاستعمار تستشهد بادعاء إدوارد جليسانت Edouard Glissant "إن العالم بأكمله يمر بعملية تحول كرييولي" (Vérge, 2002a: 350). هل أنت توافق على مثل هذا الادعاء؟

عندما يطلق إدوارد جليسانت هذا الادعاء بأن "العالم بأكمله يمر بعملية تحول (كريبولي)"، فأنا أشكك فيما يحيط بهذا الادعاء من تفاؤل وقلق بشأن مظهره التعميمي. أعتقد أنه من التجل إلى حد بعيد مساندة مثل هذا الادعاء. نحن نحتاج إلى دراسات أكثر للمواقع التي قد تظهر بها عمليات الكريبولي (المدن، الأقاليم العالمية). فرضيتي هي أن عمليات أخرى تنتج عن طريق الاحتكاك والصراع، مثل التعددية الثقافية غير المتحيزة Indifferent. التمييز العنصري Apartheid، العزلة وخلق مستوطنات عرقية. هل تظهر الكريبولي كعملية بديلة وحيدة لإستراتيجيات إثبات الهوية المسيطرة؟ أنا لست متأكداً من هذا. ففي عملية العولمة الحالية يمكن ملاحظة أشكال جديدة لإثبات الهوية حيث لا يمكن لمدى تعقد طبقاتها أن يستنفذ مع فكرة الكريبولي. كما أنني أعتقد أيضاً، أنه من المستحيل، حقاً من المستحيل الادعاء أن العالم بأكمله يمر بتحول (كريبولي). "العالم بأكمله معقد للغاية، متنوع للغاية لكي يمر بعملية واحدة منفردة. ما قاله جليسانت ملفت بصورة مفرطة، فيه دهاء، ومتوافق مع حالة ما بعد الحديث وما بعد الاستعمار، لكنه ببساطة لا ينطبق على العالم بأكمله". فالتوازنات upheavals والتحولات التي تمخضت عنها العولمة الحالية - هجرات متزايدة، طرق جديدة للهجرة، مدن عالمية جديدة، الأقلمة Reigionization، سرعة المعلومات، التبادلات المالية - مهدت الأرضيات لعمليات جديدة لخلط الخطوط الكنتورية (المحيطية) Contours لمن نحن، لا نعرف بعد. تاريخياً، ظهرت الكريبولية في مجتمع عبودي Slave، من خلال عمليات العولمة الأولى التي نتجت عن طريق تجارة العبيد والاستعمار الأوروبي. إنها تصف عملية لا تزال مستمرة حيثما اندمج عبيد

جدد وتحولوا إلى الكرييولية عن طريق العبيد الذين سبقوهم فى مراحل مبكرة. نحن نعلم أن الأسياد كانوا حريصين بشأن تنويع عبيد مجتمعهم المحلى لإعاقة الولاء والتضامن. تعلموا مؤخرًا العيش والعمل جنبًا إلى جنب، لكى يفهموا بعضهم البعض عن طريق خلق وتبنى لغة الكرييولى، والتواؤم مع معتقدات، طقوس وممارسات بعضهم البعض لا يستطيع الرفاق الجدد البقاء إذا ما سعوا إلى حماية معتقداتهم، طقوسهم، وممارساتهم. يتطلب نظام المستعمرة عبيدًا ينسون ماضيهم، جذورهم وثقافتهم بينما يهيئون أنفسهم للاحتفاظ بما تبقى لهم من ثقافتهم ليختلط مع ممارسات الكرييولى. رغم أن هذا الأمر يعارض سياسة الأسياد من أجل الشقاق بينهم لكنهم لم يتمكنوا من التحكم فيه. كانت المستعمرة بمثابة مصفوفة الكرييولى، الآلية التى من خلالها تعايش العبيد والأسياد معًا. وظلت عبودية التاريخ تلقى بالناس على الجزيرة. وفى رينيون Reunion لم يكن البيض الذين يأتون إليها كذلك من الأوروبيين الأثرياء أو صغار الطبقة الأرستقراطية الباحثين عن الثروة، ولكن فلاحين فقراء من الأقاليم الأفقر فى فرنسا وأوروبا أرغمتهم الدولة على الهجرة، لم يكن لديهم خيار. كانت عملية الكرييولى هشة حيث كانت مهددة بانتظام بالواصلين الجدد كما أضعفت بواسطة القواعد المنظمة التى يضعها الأسياد، مع هذا فقد كانت هذه الهشاشة تحديدًا شرطًا (للكرييولى). حيث كانت الكرييولى حركة دياليككتية (جدلية) للنسيان، التبنى، تحويل ما يتم تبنيه، وخلق طقوس وممارسات يمكن لجماعات متنوعة أن تتقاسمها، والتى مع هذا، دائمًا ما تضيف إليها أسلوبها الخاص. على سبيل المثال، كانت الوفاة محاطة بمزيج من الممارسات الأفرو - مدغشقرية والهندية المتعلقة بالبنوة Filiation، الأصل والوقت أضافت إليها كل جماعة مساهمتها.

لا يوجد (كرييولي) بدون صراع، بدون تناقضات مؤكدة والتحرك نحو الوحدة. فعندما وصل العمال الهنود ذوو العقود الموثقة Indentured إلى رينيون اصطدموا بالعبيد المحررين وسعوا لتمييز أنفسهم عن العمال الأرقاء bonded: يدعون أنهم أحرار وليسوا سودًا (زنوجًا). وعلاوة على هذا تبناوا، أساليب الكرييولي للعيش والبقاء بينما أحضروا معهم طقوسهم، ممارستهم ومعتقداتهم التي حولها (مزجها) Creolized السكان قبل تبنيها. التواجد المشترك للصراع، التنوير، والتزاوج Cohabitation أدى إلى الوحدة، إنه عالم الكرييولي الذي تعرض بدوره لتناقضات جديدة. كل من التناقضات والوحدة خرجا من نفس الأنساق: العبودية والاستعمار. فعملية الكرييولي كعملية، تخلق أنساقًا لإثبات الهوية. الممارسات الثقافية، أساليب الحياة وإدراك الزمان والمكان والعالم، لم تزيّف بالنسبة إلى إقليم ذي سيادة. بدأ التحول إلى الكرييولي بإحلال (الذي يجب ألا نجعله رومانيًا) مؤديًا إلى أشكال أخرى لسكنى الإقليم. إنه بمثابة تجربة أن تكون أجنبيًا. كان البلد الجديد إقليمًا للاستبعاد، والترحيل Deportation والنفي Exile لكن أيضًا عالم وثقافة جديدة. وصلت الثقافات في صورة جزئيات وأجزاء. اغتراب العبودية "الوفاء الاجتماعية" للعبودية، الإخلاء الإجباري، حقيقة أنه لا مجال للاختيار، كل هذا أدى إلى علاقة مختلفة جذريًا بالنسبة للإقليم.

يجب للتحول الكرييولي أن يكون عملية مستمرة يتواصل من خلالها بث وانتشار العناصر إلى جانب التخصيص والتبني الذي يتضمن واسطة (توسط) المستقبل Recipient. العديد من تلك التفاعلات لا تحدث بين أعداد. فالتحول الكرييولي ليس عملية متجانسة: هناك ممارسات استبعاد وتمييز. إنه كما اقترح أيميه سيزار Aime Cesaire في رسالته عام ١٩٥٦ إلى موريس ثورييه Maurice Thorez بشأن إيجاد طريقة فعالة لتجنب ممرين للهلاك: عن طريق

العزلة، عن طريق إحاطة (تسوير) Walling نفسك بالخاص، أو عن طريق التخفيف dilution أو الترقق Thinning فى خواء "العام" (Cesaire, 1957). إنه يتعلق بالأى يكون لك اختيار لمشاركة إقليم مع الآخرين الذين اخترتهم وطرق حياتهم ومعيشتهم ليست "تخصنا". التحول الكرييولى يتحدى حقيقة الهوية. إنه يقترح أن الخسارة لا تعنى بالضرورة نقصاً. إنه ليس سلسلة من الأجزاء المتجانسة التى يمكن طرحها أو إضافتها كما يريد، إنه عملية، حركة ديناميكية: ليس من "أ" إلى "ب" أو "أ" زائد "ب"، لكن أجزاء من "أ" زائد "أ" معلة زائد أجزاء من "ب".... هناك كلمة أفريقية أميل إليها كثيراً وتعبر عما أحاول أن أقول: (مهما أصبحت، فلن تعرف من تكون) إنه يتعلق بشيء يتطور، ليس عن شيء ثابت. قد يبدو هذا مجرداً، لكن بالنسبة لى أوضحته تجربة العيش على أرض ماضى ما قبل الاستعمار، أرض تغريب لكل ساكن، بلا جذور، بلا أصول إلا من الاستعمار. هل فهمى للتحول الكرييولى هذا يختلف عن فهم جليسانت له؟ ليس كثيراً، على ما يبدو. بالنسبة لجليسانت العلاقة مركزية (أساسية) وتأخذ فكرة التحول الكرييولى إلى مستوى عالمى جديد. مواجهات ثقافية واسعة الانتشار، شرنمة الثقافات، وتعددية لغوية بعيدة المدى هى المصير المحتوم لكل الدول. الاتصالات الحديثة تزيد من حدة الاحتكاك والتنوع المتفاقمين (Dash, 1995: 179). يبرهن جليسانت على أنه لا مفر من الفوضى المتزايدة (المواجهات المتصاعدة للثقافات حيث لا يدعى أى منها أنه يمثل المجموع الكلى) سوف يؤدى إلى التحول الكرييولى، والذى يفضلُه عن مفهوم التهجين Metissage؛ لأنه مع التحول الكرييولى يوجد دائماً جزء من غير المتوقع (بينما محصلة التهجين يمكن حسابها) (Glissant, 1996: 18). يتطلب التحول الكرييولى أن تثبت العناصر المتجانسة ذات العلاقة بعضها البعض، بعبارة أخرى، لا يوجد تفسخ أو نقصان للموضوع خلال هذا الاحتكاك وهذا الخلط (Glissant, 1996: 18). أنا أختلف عن تعميم جليسانت

لعملية التحول الكرييولى وعن حيله للدعاء بأن التحول الكرييولى هو الشيء الأفضل تحت الشمس. فبالنسبة للدعاء بأنه لا يوجد "شيء أفضل"، توجد صراعات، ترتيبات، تفاوضات، حدود للترتيبات، تحكم فى الرغبة، ضبط وإخضاع. ليست عملية التحول الكرييولى هى القاعدة فى مواقف الاحتكاك بين الثقافات (كانت بالأحرى الاستثناء، تاريخياً). فالاحتكاك بين الثقافات لا يؤدي بالضرورة إلى تحول (كرييولى)، يمكن أن يؤدي إلى تمييز عنصري Apartheid، انفصالية، تعددية ثقافية وتعايش محايد. كما قلت، يتطلب التحول الكرييولى نسيان الأصول، التى تبقى فقط إذا أعيد بناؤها وتحولت. فى الحقبة الحالية للعلومة، فإن سياسة واقتصاد النهب، وتجارة الكائنات البشرية، الوحشية والقوة تنظم أقاليم جديدة للقوة والمقاومة. هناك مدن عالمية جديدة. هل نشاهد عمليات تحول (كرييولى) فى هذه الأقاليم؟ إنها لا تنتج تماماً شروط الاستعمار التى ظهرت على أساسها عملية التحول الكرييولى. إذن فهم التحول الكرييولى على أنه عملية خلط يمكننا أن نقول إننا نشاهدها. إنها قد تؤدي إلى وحدة أيضاً (تحول كرييولى = تنوع ووحدة يتحداها التنوع، الذى بدوره يمر بعملية توحيد، إلخ). مع هذا، فإنها ليست عملية عالمية ولا يمر "العالم بأكمله" بعملية تحول كرييولى. أعتقد بالأحرى أننا نشاهد عمليات تحول كرييولى بجانب عملية احتكاك، تمييز عنصري. تعددية ثقافية غير متحيزة (محايدة) وأشكال جديدة للاحتكاك والصراع. فى نفس المنطقة - مدينة، إقليم - قد توجد هذه العمليات المختلفة معاً، تتداخل، أو تكون فى صراع. يبقى ما هو أبعد لئرى وهو إلى أى مدى يمكن لعمليات التحول الكرييولى أن تقاوم ضغط سياسة الهوية - هل لا تزال هذه العمليات تعمل فى الحقبة الحالية للعلومة الليبرالية؟ هل يمكن أن تمتد لمواقف حالية من الصراع؟ هل تؤدي العولمة الحالية إلى مواقف مماثلة حيث إن عولمة حقبة تجارة العبيد تتصف بتجارة الكائنات البشرية، السلب، الوحشية، القوة؟

لقد وصفت "ثقافات الكرييولي" بأنها (على الأقل عند ظهورها) "متنوعة وحرارية بعمق" (170: 2001). لكن ما الذى يمكن أن يعنيه هذا من أجل فهم الاجتماعى؟ فى مثل هذه الثقافات، هل تنمو العلاقات الاجتماعية وتكون متنوعة وحرارية؟ أو أن كل العلاقات الاجتماعية اليوم متنوعة بصورة متزايدة، متدفقة، وحرارية، بغض النظر عن عملية التحول الكرييولى؟.

ف.ف F.V

سوف لا أجادل بأن العلاقات الاجتماعية متنوعة وحرارية مثل ثقافات الكرييولى. فقد سعت نظرية ما بعد الاستعمار للتمييز بين الاجتماعى والثقافى، وتحديد نقاط التقائهما وانفصالهما كذلك. ثقافات الكرييولى متنوعة وحرارية لأن التنوع والحراك بمثابة الشروط التى أدت إليها ولبقائها. ما أن أصبحت ثابتة ومحددة بمنطقة ما فإنها لم تعد بعد كرييولية لكن قومية، رغم أن الثقافة الكرييولية يمكن أن توجد بجانب الثقافة القومية (يوجد فى مويشيوس ثقافة قومية وحوار حول "دولة قوس قزح" وتشير الثقافة الكرييولية إلى ثقافة المنحدرين من العبيد المتجاهلين عادة من جانب الحوار الوطنى). العلاقات الاجتماعية فى الثقافات الكرييولية لمجموعات ما بعد العبودية تشكلت بواسطة النظام الاقتصادى والرمزى للعبودية والاستعمار، وبعد ذلك عن طريق التبعية الاقتصادية لما بعد الاستعمار. لم تكن متدفقة ومرنة لكن بالأحرى منظمة بواسطة نظام الوفاة، والقوة الحيوية للعلاقات الاجتماعية اليوم متنوعة بصورة متزايدة حتمًا، متدفقة وحرارية من حيث الشكل، هذا تم ملاحظته وتحليله. مع هذا، أنا أكثر اهتمامًا بالأشكال الجديدة

لتجارة الكائنات البشرية، اقتصاد السلب الجديد بمناطقه الرمادية، بفضاءاته التى ينظمها الموت. فمصادر السلب Predation أكثر تنوعاً: لم تعد قارة أفريقيا مصدرًا للكائنات البشرية التى تعامل كأشياء، فقد التحقت النساء وبأعداد كبيرة بتدفقات الهجرة الإيجابية (فى العبودية الحديثة كانت التجارة فى الرجال أساساً). فالمناطق التى يستخدم فيها هذا النوع من العمل لم تعد المستعمرة بتنظيمها الصارم، إنها حركية ومتنوعة. ما نوع العلاقات الاجتماعية الذى سوف تؤدى إليه هذه الأشكال الجديدة؟ أنا أتابع الحوارات حول هذه القضايا. نحن نفقد مفردات الحديث فى سياسات الوحشية والقوة واقتصاد النهب الذى ظهر فى الأزمنة الحديثة. نحن نصفها لكننا غير متأكدين بشأن النظرية التى سوف تساعدنا لفهم كيفية (طريقة) عملها. على المستوى العالمى، نشاهد عددًا متزايدًا من أفراد عديمى الفائدة مستبعدين من المواطنة الاجتماعية بجانب خصخصة صفات السيادة عندما لا يتحكم فيها أرباب الحروب، والإرهابيون، والعصابات. هذا التطور الجديد قد جعل التنافس بين القوى من أجل غزو المناطق أمرًا مهملاً. ما يعوزه رأس المال الآن هو تأمين المناطق الإنتاجية عبر القومية، مواقع استخراج الثروة والنأى بعديم الفائدة خارج تلك المواقع.

ن.ج. N.G

كيف يمكن التفكير فى فكرة الكريولى بجانب ما تسميه عملية التهجين أو التمازج بين الأجناس عن طريق التزاوج Miscegenation؟ لماذا يحتل هذا المفهوم الأخير هذا الوضع المحورى فى عملك، ولماذا أهميته اليوم؟.

لم يعد مفهوم التهجين أو المزج يشغل المكانة المحورية التى كان عليها فى عملى. سبب اهتمامى بالمفهوم هو أننى أردت أن أفهم لماذا انشغل الاستعمار الأوروبى بصورة الشخص الهجين Metis، المسخ Monsters، المهجن Hybrid، المجرم والثورى المحتمل. بعدئذ، انطوى المفهوم فى غياهب النسيان. لم يكن مبدأ التخلص من الاستعمار مهتمًا بالتأكيد بالامتزاج (كثير للغاية من فضاء ثالث) ولكن بالهوية الوطنية والثقافة الوطنية، أصبح المفهوم مألوفًا مرة أخرى فى أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. تعرض للنقد بسبب علاقته بعلم الأحياء (البيولوجى) ولأنه ثنائى البنية لكنه ظل مستخدمًا كثيرًا جدًا، خاصة فى عالم الفن، الموضة، والموسيقى. أردت أن أتحدى الصورة الرومانسية والمثالية للنماذج وإعادة تحديد موقع ظهوره فى مرحلته التاريخية والسياسية. حيث أوضحت مدى أهميته للقوى الاستعمارية وكذلك للحركات المناهضة للاستعمار، لضبط وتهذيب الشخص الهجين Metis. لم أعن أن يكون الشخص الهجين بمثابة صورة الفدائى (المخلص) القادم إلا أن رفضه الشديد كان عرضًا جديرًا بالبحث - يمثل عملى تحديًا لحوار النقاء وسياسة الهوية كحقيقة، واقترحت أن موقع تحقيق الذات دائمًا مثار قلق. كان العمل الذى قمت به مفيدًا إلى حد بعيد لأننى كان يجب على نقض (جعلها طبيعية) De-idealize عدد من الصور. ويؤسفنى أن أكون بيوجرافيًا (ساردًا للسيرة الذاتية) هنا، لكنه يساعد على التفسير. أنا نشأت فى أسرة من الشيوعيين الناشطين المنضمين إلى الحركة المناهضة للاستعمار. بجزيرة رينيون. كان جدى منتقدًا للاستعمار الفرنسى فى الهند الصينية، ووالدى كان مؤسسًا للحزب الشيوعى فى رينيون، وكانت والدتى من أنصار الحركة النسائية، عمى (خالى) كان محاميًا مدافعًا عن الجزائريين الوطنيين،

بينما كانت عمى (خالتى) بطلة الحرب الجزائرية. خلال سنوات مراهقتى شاهدت الكثير من العنف، القمع السياسى، جدلاً عاماً حبيساً (مختقاً)، ووسائل إعلام مقيدة. لم تكن قادراً على أن تعزف المالويـا Maloya، الموسيقى التى ابتدعها العبيد وتعزف على الملاء. كانت المدارس عن فرنسا، وفرنسا فقط. جعلت من التلميذ نموذجاً مثاليًا، نبذت الثقافة الفرنسية، وألقت اللوم على فرنسا فى كل شىء. العمل عن صورة الشخص الهجين (الممتزج) Metis، كان عملاً فى عدم التهويل أو التخميم، فى إعادة تأويل الميراث Legacy، عن الانتقال إلى ما وراء الفاصل بين الضحايا والمعتدين. لا تزال صورة الشخص الهجين مهمة فى عملى ولكنها أكثر أهمية كتذكيرة بإغراء النقاء، بالرغبة فى إنكار الشك أو عدم اليقين. إنها أيضاً تذكيرة بأنه يمكن للمرء أن يعيش بدون أصل ثابت، بنسب منقطع، دون أن يجرب النقص. إنها عن أن تعيش مع الضياع. قد لا يحتاج المرء إلى جذور ليكون مؤصلاً (له أساس). يفضل السوق الشخص الممزوج، المهجن لعدد من الأسباب. أحدها القدرة الاستيعابية للسوق لاستيعاب صور جديدة، ليكون جاذباً لأسواق جديدة. فى عالم الإعلان والفن يعى المبدعون الصغار أفكار ونصوص الدراسات الثقافية، يطمحون إلى عالم لا تكون المثاليات فيه هى السائدة. يميلون إلى الرفض بقوة لفكرة النقاء ومنجذبين إلى عالم "ما بين" والاتجاه العرضى Transversality. مع هذا، ليست السلطة أساسية بالنسبة لرؤيتهم للعالم. احتوت قدرتهم على تحدى أفكار النقاء والأصالة التى قامت عليها تصورات الإقليم الوطنى والثقافة، القوة الهدامة للتهجين والنماذج، تصورات لمن هو منتمٍ ولمن هو غير منتمٍ. لا تزال، بما هى عليه، هدامة فى الغرب أيضاً فى عالم ما بعد الاستعمار ضد جماعات تحاول أن تعيد تصور أفكار النقاء والأصالة. علاوة على ذلك، لا يمكننا أن نطرح العلاقات الاجتماعية والأشكال الجديدة للاستغلال المؤدية إلى صور جديدة للمسوخ (المشوه).

كيف يمكن وضع موقفك من الكريولية والنماذج بالنسبة للجدل الحديث حول التهجين، التعددية الثقافية، و"العولمة الثقافية"؟ لقد عبرت عن إجماعك عن إصدار تعميمات حول التحولات التي تحدث في "السياق الحالي للعولمة" (Vergés, 2001: 180). هل يعنى هذا رفضك لمفهوم العولمة في حد ذاته، أو ببساطة لتفهيمات معينة لهذا المفهوم؟.

ف.ف. F.V

فى محاولة لمعرفة كيف لأفكار أُحكمتْ فى الغرب تم التعامل معها فى العالم غير الأوروبى لاحظت أنه يوجد هناك فكرة الكوزموبوليتانية فى العالم الغربى. ظهرت من التحول الكوزموبوليتانى لحالة مشتركة ولمجرد الرفض أن تكون مستبعدًا من الإنسانية. أن تكون مستعمراً تلك هى الحالة المشتركة، مع هذا، لم يكن العالم مقسمًا بين أسياذ وعبيد، لكن بين ظالمين ومضطهدين. ويقاس على هذا للشعوب فى كل مكان. هذه الكوزموبوليتانية العالمية الكريولية كانت أكثر خيرية من الكوزموبوليتانية الكريولية كتوجه دولى ثورى: إنها سعت لاحتواء مثاليات التنوير التي ما أن تم تبنيها فى كل أنحاء العالم، سيعم السلام والتقدم. ولكن، مرة أخرى، مع هجوم شديد ضد الإمبريالية الأوروبية. لأنهم لا علاقة لهم بمنطقة ذات سيادة، فإن الكريولية يرون أنفسهم يسكنون العالم، مفنقدين الإحساس الشديد "بالقومية" وينسبون أنفسهم إلى شعوب أخرى ترفض النزعية العنصرية والقومية. على النقيض، فإن الكوزموبوليتانية الكريولية "كتوجه دولى ثورى" كانت مدينة لممارسات وحوارات التخلص من الاستعمار لهذا النوع من الأشياء "الاتحاد العالمى للمستعمر". إنه كان فهماً ثورياً للكوزموبوليتانية "سياسة كونية" إن شئت.

استمالك أيضاً استخدام فانون Fanon لمصطلح "دوار" Vertigo. تقول إن هذا الدوار أُسْتُفْزَ بواسطة الفجوة بين تحديد هوية الجماعة، وتحديد الهوية بإنسانية مشتركة (177 : 2001). يبدو متضمناً بتلك العبارة تمييزاً بين النضال السياسى الذى يتطلب الولاء للجماعة، والنضال لإثبات الهوية داخل "مجتمع محلى من البشر". يرى ماركس هذا على أنه الفرق بين النضال من أجل التحرر السياسى والتحرر الإنسانى. لكن أين تضع نفسك داخل هذه الساحة السياسية؟ أنت تتحدث عن "سياسة التحرر". ما أهداف مثل هذه السياسة، وما قد تتضمنه من ممارسات؟.

ف.ف F.V

إنك على حق، فتميزى بين نضال سياسى يتطلب ولاء الجماعة والنضال لإثبات الهوية داخل مجتمع محلى من البشر هو صدى لتمييز ماركس بين التحرر السياسى والتحرر الإنسانى. مع هذا، فإنى لا أفصل بين الاثنين كما يفعل ماركس. أعتقد فعلاً أن التحرر السياسى يثير التساؤل عن نوع المجتمع المحلى للبشر الذى نرغب فى إيداعه. فأنا أرفض اعتقاد ماركس بشأن التقدم الحتمى. لأننى أرى أن النضال السياسى سلسلة من الصراعات والتفاوضات التى لا تنتهى. أتصور تغيرات متزايدة، مقاومة ضد سياسة السلب والنهب، وبسبب ذلك، الحاجة إلى إعادة التفكير فى المجتمع المحلى من البشر. لا أعتقد أنه طبقة واحدة، جماعة واحدة، أو الحشود سوف تحدث التحرر، إنها عملية غير عادلة. إذا نظرنا إلى موقف النساء مثلاً، يمكن أن نرى الكثير من النكوص. لم يعد هذا الموقف بعد فى مقدمة

(أولوية) جدول الأعمال، سواء في الصحة، التعليم، أو الحقوق السياسية، مع ذلك، النساء الآن أيضًا بمثابة الهدف للتجارة غير المشروعة Trafficking (لم تعد الكثير من الوظائف بعد تتطلب القوة الجسدية). لكن إذا نظرنا إلى مقاومة المشروعات الأثرية مثل السود، نشاهد أشكالاً جديدة من المقاومة. باختصار، هناك حاجة إلى تحديد جديد للإنسان محرراً من مثاليات التنوير: المنطق، التقدم، تكامل أفكار التحليل النفسي (رغبة التوسع، التسيد)، المداخل الأنثروبولوجية والتحليل الجغرافي السياسي (الجيولوجيا). سوف تسعى سياسة التحرر إلى شمول هذه الاتجاهات ولا تعد بالحرية والسلام، لكن تعترف بالحاجة إلى ضبط وكبح قسوة ووحشية اقتصاد السلب. ممارساته: على الوجهة الشرعية - مستهدفاً مقاضاة الناهبين، توسيع مظلة القانون لحماية الضعفاء، إلخ - آخذين في الحسبان أنه مجرد جانب واحد فقط للنضال، لكن لفهم أنه لتعرية "رب المنزل"، يمكننا أن نستخدم أدواته، وعلى الوجهة السياسية، تنظيم الحركات عبر القومية، أو الكوزموبوليتانية من أسفل {انظر على سبيل المثال، أرجون أبادوراي Arjun Abadurai (2002) دراسة شبكات المشردين بين بومباي وجوهانسبرج}.

ن.ج N.G

أخيراً، عودة إلى السؤال الافتتاحي، أعلنت الآتي: أفسد ميراث العبودية الديمقراطية الجمهورية، أوجدت ثقافة الشيطنة Demonization والعنف التي لا نزال نعيش معها اليوم. لم تختف شخصيتها الغاضبة Predatory من العلاقات الإنسانية وعلينا أن نواجه هذا الواقع (7: 1999). في المقابل، ما الدور الذي تحدده للنظرية الاجتماعية في محاولة مواجهة هذا الموقف؟.

أعتقد أننا لم نعد نقدر على معارضة تعزيز نقيضه البديل، مظهره التقدمي - إلغاء الاسترقاق مقابل العبودية، القومية مقابل الاستعمارية، الاشتراكية مقابل الليبرالية. كان يوجد شكل من الثنائية مقابل لهذا - السيطرة وبديلها. إنه اليوم تبدو وكأننا نختار بين شكلين من الهمجية، لينة وصلبة. نحن في أوروبا الغربية لا نزال محصنين إلى حد بعيد. لكن لا نستطيع الفكك من ملاحظته عندما نساfer إلى أفريقيا، آسيا، أمريكا اللاتينية، وأوروبا الشرقية (وبعض أماكن أوروبا الغربية، لكن هناك أيضا لا يضاهي). هل نستطيع أن نبني نظرية تضاهي النظرية عبر القومية لرأس المال **Transnationalism of Capital**? {أنا لا أعتبر أن "إمبراطورية" Empire ميشيل هارديت Michal Hardt وتوني نيجري Toni Negri (2001) تمثل إجابة عن هذا، ولكن لا أرغب في إبداء السبب، إنها بالنسبة لي بيان متمركز حول أوروبا Eurocentric Manifesto}. لكن هل أيضا نرغب في بناء نظرية؟ لست متأكدا. نحن بحاجة إلى مفاهيم، وكما لاحظنا مع الاستعمار نحن نحتاج مواءمتها للمواقف المختلفة (بمعنى، لا شيء يشبه فكرة الطبقة العاملة، الذي أعاق كثيرا جدا فهم المواقف الاستعمارية) إلا أنه نظرية. مع هذا، فإن النظرية الاجتماعية يجب عليها أن تجرى تحليلا نقديا لأفكار مثل: الأمة، العمل غير المادي، رأس المال عبر القومى والمقاومة. تمحيص تحليل نظام العبودية كإقتصاد للذهب وسياسة القوة والوحشية قد يفيد في هذا السعى.

هوامش:

(١) أنا أفهم أن استخدامى المحايد للاستعمارية الفرنسية، الجمهورية الفرنسية وفرنسا قد يربك القارئ. لا أستطيع أن أخوض فى تفاصيل هنا حول ما أعتقد أنه مشترك بين الصور الثلاث. حيث تتداخل حدودها غالباً إلى حد بعيد.

REFERENCES

- Appadurai, A. (2000) 'Spectral Housing and Urban Cleansing: Notes on Millennial Mumbai', *Public Culture*, Vol. 12, No. 3, pp. 627-51.
- Arendt, H. (1973) *The Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace.
- Balibar, E. (2003) *L'Europe, l'Amérique, la guerre: Réflexions sur la médiation européenne*. Paris: La Decouverte.
- Césaire, A. (1957) *Letter to Maurice Thorez*. Paris: Présence Africaine.
- Christian, B. (1994) 'The Race for Theory', in R. C. Davis and R. Schleifer (eds) *Contemporary Literary Criticism: Literary and Cultural Studies*. New York: Longman.
- Dash, J. M. (1995) *Edouard Glissant*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gilroy, P. (2003) 'Mapping the Black Diaspora', *An Press*, June, pp. 57-9.
- Glissant, E. (1996) *Introduction a une poetique du divers*. Paris: Gallimard.
- Hardt, M. and Negri, A. (2001) *Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Verges, F. (1998) 'Memories and Names of Algeria', *Parallax*, Vol. 4, No. 2, pp. 88-91.
- Verges, F. (1999a) 'Colonizing Citizenship', *Radical Philosophy*, No. 95, pp. 3-7.
- Verges, F. (1999b) *Monsters and Revolutionaries: Colonial Family Romances and Metissage*. Durham, NC: Duke University Press.
- Verges, F. (2001) 'Vertigo and Emancipation, Creole Cosmopolitanism and Cultural Politics', *Theory, Culture & Society*, Vol. 18, No. 2, pp. 169-83.
- Verges, F. (2002a) 'Post-Scriptum', in D. T. Goldberg and A. Quayson (eds) *Relocating Postcolonialism*. Oxford: Blackwell.

Verges, F. (2002b) 'Race and Slavery: The Politics of Recovery and Reparation', in P. Osbourne and S. Sandford (eds) *Philosophies of Race and Ethnicity*. London: Continuum.

Verges, F. (2002c) 'The Power of Words', *Public Culture*, Vol. 14, No. 3, pp. 607-10.

Verges, F., Blanchard, P. and Bancel, N. (2003) *La République coloniale. Essai sur une utopie*. Paris: Albin Michel.

المصطلحات والأعلام الواردة فى دليل الكتاب

"A"

Abé, Kyoshi	أبيه، كيوشى.
Adorno,T.	أدورنو، ت.
Agency	هيئة، وكالة، قوة
Aksoy, Asu	أكوى، آسو
Albrow, Martin	ألبرو، مارتين
Alliez, Eric	آليه، إريك
Al-Qaeda	القاعدة (التنظيم الذى يرأسه أسامة بن لادن)
Althusser, L.	ألتوسير، ل.
Andersen, Benedict	أندرسن، بيندكت
Anomaly	الخروج عن المألوف (المخالفة)
Anomie:	اللامعيارية:

يرتبط هذا المفهوم بإيميل دوركايم فى كتابه حول "تقسيم العمل الاجتماعى" حيث يراها ناتجة عن غياب القيم والمعايير واعتبرها دوركايم ظاهرة دائمة عند البشر.

علم الإنسان (الأنثروبولوجيا): Anthropology:

يشير هذا المصطلح إلى العلم الذى يهتم بدراسة الإنسان من خلال الأبحاث الأنثوجرافية لمعرفة القوانين العامة التى تحكم حياة الإنسان فى كل أنواع المجتمعات. تتكون الكلمة من مقطعين "أنثروبوس" وتعنى إنسان، "لوجى" وتعنى علم. وتنقسم الأنثروبولوجيا إلى عامة ومتخصصة مثل: الأنثروبولوجيا الطبيعية، الثقافية، الطبية الاجتماعية...إلخ.

آبل، ك. أو. Abel, K.-O.

آبادوراي، أرجون Appadurai, Arjun

آبيه، أنتونى Appia, Anthony

آرندت، حنا Arendet, Hannah

أرسطو Aristotle

أرميتاج، جون Armitage, Jhon

أ-اجتماعى A-Social

رابطة، جمعية، اتحاد (الاجتماعى على أنه) Association (The socials as)

"B"

Baker, Judith	بيكر، جوديث
Balandier, George	بالاندير، جورج
Bancel, Nicolas	بانسيل، نيكولاس
Barber, Benjamin	باربر، بينجامين
Baudrillard, Jean	بودريار، جين
-In the Shadow of the Silent Minorities	- فى ظل الأقليات الصامتة
-Seduction	- الإغواء (الإغراء)
-The Transparency of Evil	- شفافية الشر
Baur, Bruno	باور، برونو
Bauman, Zygmunt	زيجمونت، باومان
-Globalization: The Human Consequences	- العولمة: العواقب الإنسانية
-Liquid Modernity	- الحداثة الدافقة

-In Search of Politics	- بحثاً عن السياسة
-Modernity & the Holocaust	- الحداثة والهولوكست
-Society Under Seige	- مجتمع تحت الحصار
-The Individualized Societ	- المجتمع المتفرد
Beck, Ulrich	بيك، أولريش
-Power in the Global Age	- السلطة في عصر العولمة
-Risk Society	- مجتمع المخاطر
-The Reinvention of Politics	- إعادة ابتكار السياسة
-What is Globalization?	- ما العولمة؟
Benjamin, W.	بينجامين، و.
Bentham, Jeremy	بينتام، جيرمي
Bergson, Henri	بيرجسون، هنري
Blanchard, Pascal	بلانشارد، باسكال

Bloch, Ernest	بلوش، ارنست
Boltanski, Luc	بولتانسکی، لوک
Borges, Jorge Luis	بورجس، جورج لويس
Borneman, J.	بورنملن، ج.
Bourdieu, Pierre	بوردييه، پير
Boutang, Yann Moulier	بوتان، يان مولير
Braudel, F	برودل، ف
Brown, Wendy	براون، ويندى
Butler, Judith	بتلر، چوديٿ
-Antigone s claim	- ادعاء الخصومة
-Bodies that Matter	- الكيانات ذات الشأن (المعنية)
"C"	
Callon, Michel	كالون، ميشيل

Capital	رأس المال
Capital, Social	رأس المال الاجتماعي
Capitalism	الرأس مالية
Castelles, Manuel	كاستل، مانويل
Castoriadis, C.	كاستورياديس، سي.
Cather, Willa	كاتر، ويللا
Césaire, Aimé	سيزار، إيميه
Cetina, Karin, Knorr	سيتنا، كارين، كنور
Chakaravorti, Dipesh	شاكراڤورتى، ديبيش
Chen, Kuan-Hsing	شن، كوان - سينغ
Christian, Barabra	كريستيان، بارابرا
Citizenship:	مواطنة:

نشأ هذا المفهوم مع قيام الثورة الفرنسية (١٧٨٩) التى عممت استخدامه بعد قيام الجمهورية الفرنسية. وأصبح كل فرد حرًا وله حقوق وعليه واجبات ويتمتع بما يعرف بالمواطنة؛ أى حقه فى وطنه الذى ينتمى إليه وينصاع لأوامره ويقوم نحوه بواجباته ويحظى بكل حقوقه التى كفلها له دستور وطنه.

Class, Global:

طبقة، عالمية:

فى تقديمه لكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أشار نيكولاس جين إلى هذا المفهوم موضحاً أنه يظهر من خلال الاستقطاب المتزايد بين الصفوات العالمية الذين لهم حرية الحركة فى كل أنحاء العالم وغير مرتبطين بمكان أو نظام سياسى، والكتل الجماهيرية المحلية المرتبطة بمكانها المحلى وسلطته.

Clastres, Pierre

كلاستر، بيير

Claverie, Elizabeth

كلاثيرى، إليزابيث

Colonialism:

المذهب الاستعماري:

يتمثل فى تأسيس سلطة سياسية رسمية من جانب الدول الأكثر تقدماً على أجزاء مختلفة من العالم فى آسيا، أفريقيا، أستراليا، وأمريكا اللاتينية. ومن أهم الدول الاستعمارية: إسبانيا، البرتغال، فرنسا، بريطانيا، هولندا.

Colonilization:

الاستعمار:

(انظر: المذهب الاستعماري)

Communicational bond:

رابطة اتصالية:

يتم الاتصال من خلال خمسة نماذج هي:

(١) الاتصال الذاتي.

(٢) الاتصال الشخصي.

(٣) الاتصال الجماعي.

(٤) الاتصال الجماهيري.

(٥) الاتصال بما هو غير بشري.

Community, Global:

المجتمع المحلي، العالمي:

يشير مفهوم المجتمع المحلي إلى بنية محددة لمجموعة من العلاقات الاجتماعية تركز على شيء مشترك بين أعضائه، عادة ما يكون شعورًا بالهوية الواحدة. ويحمل المجتمع المحلي سمات العالمية عندما يتم استقطاب العلاقات العالمية وتوجيهها صوب المحلية بمعنى أن يكون هناك تبادل وتواصل بين ما هو عالمي وما هو محلي ليظهر مفهوم آخر مشترك بين العالمية والمحلية (Glocalization).

Comte, August

كومنت، أوجيست

-Law of the three states

- قانون الحالات الثلاث

Consumption

استهلاك

Cosmopolitanism:

الكوزموبوليتانية (الوطنية العالمية):

يراها چون أورى فى الفصل السادس "حركات معقدة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، أنها كيان ذاتى التكوين متزايد النفوذ، ينشر معايير عالمية معينة مربكة وغير يقينية. تحدث من خلال انسيابات عالمية عبر كل أنحاء العالم المختلفة ويصنع المجتمعات المدنية بصبغته الكونية ويجعل منها كيانات كوزموبوليتانية طارئة.

Creolization:

الكريولية:

يشير هذا المصطلح إلى مواليد جزر الهند الغربية أو أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبى أو إسبانى تحديداً، ولا يزالون يحتفظون بلغتهم وثقافتهم الأصلية، أو الفرنسية التى يتحدث بها الزوج فى مستعمرات فرنسا السابقة.. وعموماً يشير إلى سكان المستعمرات الذين يحملون السمات الثقافية لأصولهم إلى جانب سمات ثقافية للمستعمر.

Cronenberg, David

كرونينبرج، دافيد

Cultural Politics

السياسة الثقافية

Cultural studies

الدراسات الثقافية

Culture

ثقافة

Culture consumer

مستهلك للثقافة

Culture information

معلومات ثقافية

Culture technological

ثقافة تكنولوجية

"D"

Dean, Mitchel

دين، ميتشل

Deconstruction

تفكير

Deleuze, Gilles

ديلوز، جليز

Democracy:

ديموقراطية:

نظام سياسى يحدد علاقات السلطة، وتقوم على أن سلطة الحاكمين مستمدة من سلطة المحكومين وليس العكس. ترتبط فيها الطاعة بالمصلحة العامة، ويقوم المجتمع الديموقراطى على المسؤوليات المتبادلة بين الحكام والمحكومين، ويوجد به قطاعان: قطاع خاص يسمح بالمبادرة الفردية وقطاع عام يقوم على تأمين وصون كل ما له علاقة بالمصلحة العامة.

Derrida, J

ديريدا، ج.

Descola, P.

ديسكولا، ب.

Deviance:

انحراف:

ابتعاد عن المؤلف فى التصرف نتيجة صراع بين القيم والمعايير الاجتماعية بين الفرد والمجتمع الذى يعيش فيه. ويؤدى موقف المنحرف إراديا كان

أم غير إرادی إلى عزلة عن باقى المجتمع فيضطر إلى اللجوء إلى زمرة أو فرقة مؤلفة من عناصر فى وضعية مشابهة لوضعيته.

Dittlhey, W

ديلتى، و .

Domination:

سيطرة، سيادة، هيمنة:

نوع من التفاعل الاجتماعى يحدد فيه المسيطر بناءات، وظائف أو أغراض من هم دونه أو تحت سيطرته. عكس الخضوع، ويحدد سيادة جانب على الآخر، ويتضمن الصعود، والتقدم أو أن تكون فى المقدمة دائماً.

Domination Coloniale:

السيطرة الاستعمارية:

أن يفرض المستعمر أغراضه وأهدافه وأدواته وسياساته على من يستعمره ويخضعه ويرغمه على الانصياع لكل إملاءاته بوصفه الأقوى والمسيطر وصاحب السيادة فى هذا الموقف.

Donzelot, J.

دونزيلوت، ج.

Douglas, M.

دوجلاس، م.

Dofour, D.R.

دوفور، د.ر.

Dourkheim, E

دوركاييم، إى.

"E"

Eade, J.

إيدى، ج.

Ehrnberg, A.

إيرنبرج، أ.

Emancipation:

تحرر:

تحرر، فى علم النفس، تحرر المراهق من سلطة والديه، أو تحرر المرأة من سلطة الرجل. فى علم السياسة، يعنى التحرر، تحرير المستعمرات من سلطة الاستعمار.

....., Human

تحرر، إنساني:

(انظر: تحرر)

....., Political

تحرر، سياسى:

تحرر الدول المستعمرة من المستعمر وسلطته واحتكاره وتسيده وسيطرته.

....., Social:

تحرر، اجتماعى:

انظر (تحرر الإنسان).

Empire:

إمبراطورية:

تنظيم سياسى هرمى على رأسه إمبراطور ويعتبر الإمبراطور نفسه عادة ملكاً لملوك عدة، الإمبراطورية تشمل مستعمرات كثيرة منتشرة عبر العالم.

Empiricism:

إمبيريقية:

التجريبية.. منهج يقول إن المعرفة تتبع من التجربة، وفى إطار العلوم الإنسانية والاجتماعية موقف حازم يتخذه الباحث من العالم الخارجى يفضى إلى

جمع المعلومات بدقة وموضوعية دون إقحام معطيات نظرية مسبقة فيها، ثم استنتاج البيانات الواقعية دون زيادة أو نقصان.

Enlightenment:

التنوير:

توضيح الرؤية، وتسليط الضوء، بينما عصر التنوير في فرنسا قد شهد حركة سياسية اجتماعية كان هدفها تهيئة النفوس للإقلاع عن النظام الملكي بهدف الدخول في الحداثة القائمة على الديمقراطية والعدالة الاجتماعية وإلغاء الامتيازات.

"F"

Fanono, F.

فانون، ف.

Feminism:

نسائية:

هي حركة اجتماعية، وسياسية أحياناً، تقوم على المطالبة بالمساواة بين الرجل والمرأة في كافة الحقوق.

....., Socialist:

نسائية، اشتراكية:

يرتكز التحليل الاشتراكي للنسوية على ثلاثة موضوعات: العمل المأجور، الأسرة، الأيديولوجيا. وتقوم النسوية الاشتراكية على افتراض مؤداه: الزواج البرجوازي يعاد إنتاجه في شكل صراعات وتناقضات المجتمع البرجوازي الأكبر، فالزوجات يمثلن الطبقة المضطهدة أو حتى العبيد، بينما تمثل السلطة الأبوية في هذه الطبقة دور أصحاب الأعمال أو الملاك.

Feminism, Third World

نسائية، العالم الثالث

Ferenczi, T.

فرنشيزي، ت.

Foster, N.

فوستر، ن.

Foucault, M.

فوكوه، م.

Discipline and Punish

النظام والعقاب

Herculine Barbin

هيروكلين باربين

I, Pierre Riviere

(الجزء الأول)، بيير ريفيري

The Order of Things

نظام الأشياء

Fordism:

الفوردية:

نسبة إلى هنري فورد (١٨٦٣-١٩٧٤)، رجل صناعة أمريكي، وأحد رواد صناعة السيارات في الولايات المتحدة الأمريكية والعالم. حيث التركيز على مرونة التخصص، اللا تكامل الرأسى، والتسلسل البيروقراطى.

Frankfurt School:

مدرسة فرانكفورت:

مجموعة من الباحثين فى حقل العلوم الإنسانية عملوا من داخل جامعة فرانكفورت فى ألمانيا. فبعد تسلم النازية زمام الأمور فى ألمانيا اضطروا هؤلاء الباحثون إلى الهجرة فتوزعوا على باريس، جنيف، ولندن، ثم انتقلت مدرسة فرانكفورت بعد ذلك إلى جامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية وواصلوا أبحاثهم فى اجتماعيات الثقافة.

Freedom:

حرية:

القدرة على التصرف، وفقاً للدافعية الذاتية للفرد. الإحساس بالقدرة على الاختيار مع اعتبار ظروف الموقف الذى يعمل من خلاله الفرد. إنها الجانب الداخلى الإيجابى للفعل. إنها مراعاة الظروف الخارجية والداخلية قبل اتخاذ القرار بشأن أى تصرف حتى لا يتأثر الآخرون بهذا التصرف وتبرير ذلك بالحرية، بمعنى آخر حرية التصرف والاختيار دون إلحاق الضرر بالآخرين.

French Revolution

الثورة الفرنسية

Frisch, P.

فريش، ب.

Fukuyama, F.

فوكوياما، ف.

Functionalism:

الوظيفية:

هناك اعتراض على تسميتها بالمنهج الوظيفي على أساس أنها لم تقدم بالفعل مسكلاً جديداً لتحليل الظواهر الاجتماعية. اشتهر فى الولايات المتحدة الأمريكية على يد مالينوفسكى، ميرثون، وبارسونز، يقوم على أساس الاستناد إلى وظيفة كل عنصر من عناصر النظام الاجتماعى تحت الدراسة مع ضرورة تحقق التوازن الداخلى بين جميع العناصر مع دينامية تضمن استقرار النظام ونموه لتحقيق استمرارية الوضع القائم وتكريسه.

"G"

Gadamer, H.G.

جادامر، ه. ج.

Geography:

الجغرافيا:

مصطلح يتألف من مقطعين: جيو Geo بمعنى "أرض" (Earth)، جرافى Graphy بمعنى "وصف" Descriptive أى وصف ما على سطح الأرض من مظاهر طبيعية (أرض، مياه، مناخ.....إلخ).

Social:

الجغرافيا، الاجتماعية:

ذلك الفرع من علم الجغرافيا الذى يهتم بالتأكيد المتبادل بين كل من البيئتين الطبيعية (الجغرافيا) والبيئة الاجتماعية (الاجتماع) وكيفية فهم هذا التأثير فى تفسير الكثير من الظواهر المشتركة بين البيئتين الطبيعية والاجتماعية.

Gender:

النوع:

يشير إلى الانحياز إلى أحد الجنسين (الرجل أو المرأة)، ويترجم فى وثائق الأمم المتحدة بتعبير (حسب النوع أو حسب الجنس) أى أن يؤخذ فى الاعتبار كون الشخص رجلاً أو امرأة، ويعتبره البعض بناءً ثقافياً تحدد الهوية الاجتماعية (المواصفات والتكليفات التى يحددها المجتمع وفقاً للنوع البيولوجى).

Genealogy:

جينولوجيا:

جينيو Geneao أى النسب أو الأصل (الأساس)، لوجى Logy أى علم، بمعنى أنه العلم الذى يبحث فى النسب، الأصل أو الأساس ويستخدم كمنهج فى مجال الأنثروبولوجيا وكأداة للبحث الأنثروبولوجى ويعتمد على التسجيل النسبى من خلال إشارات موحدة ومتفق عليها تحدد علاقات القرابة.

Genetics:

دراسة الصفات الوراثية:

دراسة الأصول الجينية للفرد. دراسة انتقال الصفات الوراثية بين الأجيال البشرية عن طريق الجينات.

Giddens, A.

جيدنز، أنتوني

Gifts-exchange

تبادل الهبات

Gilroy, P.

جيلوري، ب.

Glissant, E.

جليسانت، إي.

Globalization:

العولمة:

تعاظم الاعتماد المتبادل بين شعوب العالم وأقاليمه وبلدانه نتيجة توسع نطاق العلاقات الاجتماعية والاقتصادية عبر بقاع الكون.

Global Spaces:

الفضاءات الإلكترونية العالمية:

أحد الاستعارات البلاغية التي استخدمها جون أوري John Urry في الفصل السادس من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" لتوضيح مسألة التدفقات الهائلة للمعلومات، في كل أنحاء العالم. ويرى أوري أنها شبكات، الشبكات التي تربط مجموعات من نقاط الالتقاء بصورة غير مباشرة مع حدود الدول القومية والأنشطة التي تربط شركات معينة معا.

Glocalization:

العولمة - المحلية:

تشير إلى العملية التي يتم من خلالها اختصار (اقتصاد) العلاقات العالمية المفترضة وإعادتها مرة أخرى في صورة علاقات متنقلة (متحركة) بين العالمي والمحلي. عملية ديناميكية غير منتهية داعمة للتمركز، والعالمية في آن واحد كبديل لثنائية المحلي - العالمي.

Governmentality:

النظام الحكومي:

استخدم نيكولاس روز Nicolas Rose هذا المفهوم في الفصل التاسع من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" "توجيه (حوكمة) الاجتماعي" للتعبير عن أسلوب إدارة السلوك. توجيه، تشكيل السلوك البشري بوسائل وأدوات مختلفة لتحقيق غايات معينة... محاولة لتوجيه (تدبير) كل الممارسات البشرية في رقعة مكانية ذات معالم وحدود جغرافية وسياسية محددة وصولاً إلى الاستقرار والاستقلال الذاتي.

Guttari, F.

جوتاري، ف.

Guillory, J.

جويلوري، ج.

"H"

Kristeva, J.

هابرماس، ج.

Habitus:

الاعتدال:

استخدمت جوديث بولتر Judith Bulter هذا المفهوم في الفصل الثالث من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" حول "إعادة إحياء الاجتماعي" ليشير إلى عمليات جسدية، إيماءات، ممارسات، عادات، أو أنماط سلوكية تحدث بصورة منتظمة وطقوسية أيضا، يوميا.

Hall, S. هول، إس.

Haraway, D. هاراوي، د.

Hardt, M. هاردت، م.

Harvey, D. هارفي، د.

Hayles, N.K. هايلز، ن.ك.

Hegel, G.W.F. هيجل، ج. و. ف.

Heidegger, M. هاينجر، م.

Held, M. هيلد، م.

Hipocrates هيبوقراط

Horkheimer, M. هوركهايمر، م.

Husserl, E. هوسرل، إي.

Hybridity: هجين:

اختلاط وامتزاج الهويات والعنقيات وانصهارها وخروج منتج يحمل صفات وملامح الأصول عرقياً وثقافياً، من أمثلة ذلك: الكريولية Creolization وهم مواليد جزر الهند الغربية أو أحد بلاد أمريكا اللاتينية المنحدرين من أصل أوروبي (إسباني بصفة خاصة).

عملية التهجين (نسبة إلى برونو لاتور): Hybridization (Latour):

انظر: Hybridity (إحداث تكاثر بين كيانات غير متجانسة للخروج بثمار تحمل صفات، ملامح، وسمات تلك الكيانات مجتمعة).

الواقع المفرط: Hyperreality:

يرتبط هذا المفهوم ببير بودريار Pierre Baudrillard للإشارة إلى شكل السلطة غير المباشرة (غير خطية) طارئة تعود بنا إلى السيطرة بصورتها البسيطة التي سادت في الماضي كما في حالة الاحتكار السلعي.

الاجتماعي - المفرط: Hyper-Social:

يرتبط هذا المفهوم بنيكولاس جين Nickolas Gane مؤلف كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" في الفصل الأول "إعادة التفكير في النظرية الاجتماعية" ليشير إلى أن العولمة لا تعني وفاة الاجتماع، ولكن ميلاد حقبة جديدة للاجتماعي يمكن تسميتها "الاجتماعي - المفرط" لأنه يعني نقلة جديدة تماماً في الحقوق والمواطنة للأفراد تتفق مع ما جاءت به العولمة.

"I"

صدام المعتقدات (القديمة): Iconclash:

ورد هذا المفهوم فى فصل "الاجتماعى كرابطة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى أنه بديل لمصطلح "Iconclasm" أى الثورة على المعتقدات والمؤسسات العقدية القديمة من أجل التخلص منها. تعارض (تصادم) كل ما تتضمنه المعتقدات القديمة (الصور، الأشياء، العلامات، المكانات، والوثائق) مع ما يقابلها من الحديث.

Identity:

هوية:

مشتقة من الأصل اللاتينى Idem بمعنى التوحد والاستمرار، إلا أنه فى علم الاجتماع الحديث لا يوجد معنى واضح لهذا المصطلح حيث يستخدم بشكل عام وفضفاض تبعاً لمعنى مفهوم الذات عند الباحث وتبعاً لمشاعره وأفكاره حول ذاته، بمعنى أن الهوية ترتبط إلى حد كبير بالأدوار الاجتماعية التى نشغلها، أى أنها تتشكل تبعاً لعملية التنشئة الاجتماعية.

Individualization:

الميل (الاتجاه) إلى الفرد:

يرتبط هذا المفهوم بمفهوم "النزعة الفردية" Individualism أى اتجاه أو سياسة تؤكد على أهمية وسمو الفرد أو الشخصية الفردية سواء للفرد نفسه أو بالنسبة للغير. ويرتبط كذلك بالمصلحة الشخصية، الحرية الشخصية، العمل الحر، المنافسة الحرة، المبادرات الحرة للأفراد، الاستقلال الذاتى، وحرية التصرف.

Information:

معلومات:

تشير إلى البيان Statement، والبيانات Data التى ترد فى سياق الكمبيوتر (قاعدة بيانات Data-base)، وترجم أحياناً بالمعطيات. وهو معناها الاشتقاقى الذى يودى إلى الفرنسية (التي دخلت على الإنجليزية) Données، والكلمة قد تعنى شيئاً للمتخصص وتعنى شيئاً آخر لغير المختص أو

المتخصص في فرع آخر من العلوم بمعنى أنها ترتبط بالسياق (أى التخصص)
الذى ترد في إطاره. إسلام: Islam عقيدة، ديانة الإسلام، خاتمة الديانات
السماوية الثلاث: اليهودية، المسيحية، ثم الإسلام الذى حمل رسالة سيدنا محمد
صلى الله عليه وسلم ليكون للعالمين جميعا.

"J"

James, C.L.R. جيمس، سى. ل. ر.

James, H. جيمس، هـ.

Joyce, P. جويس، ب.

Judaism: اليهودية:

أول ديانة سماوية ظهرت لهداية البشر وحمل رسالتها سيدنا موسى عليه
الصلاة والسلام.

"K"

Kafka, F. كافكا، ف.

Kagan, R. كاجان، ر.

Kant, I. كانط، عما نويل

Kaufman, J.C. كوفمان، ج. سى.

Kinship: القرابة:

نسق من الأنساق الاجتماعية التى يهتم بدراستها كل من الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع، حيث يرى الأنثروبولوجيون أنه فى المجتمعات غير الحديثة يصعب تفسير وفهم القضايا الاقتصادية والاجتماعية، السياسية، والثقافية خارج إطار النسق القرابى وهى القاعدة التى اكتشفها لويس مورجان (١٨١٨-١٨٨١).

Krestiveva, J.

كريستيفا، ج.

Kwintes, S.

كوينز، س.

"L"

Labour:

عمل:

يستخدم هذا المصطلح ليشير إلى نوع وطبيعة النشاط الذى تقوم به جماعة ما أو فرد ما، صناعيا، تجاريا، زراعيًا... إلخ، للكسب والمعيشة وبناء الاقتصاد وما يترتب على العمل كنشاط من مهام وعمليات أخرى (الإنتاج، الاستهلاك، التوزيع.... إلخ).

والعمل قد يكون يدوياً أو آلياً حسب مرحلة النمو الاقتصادى والتقى التى يمر بها المجتمع المعنى أو النروس.

Laclau, E.

لاكلاو، إى.

Lash, S

لاش، سكوت

-Another Modernity, A
different Rationality

- حداثة أخرى، عقلانية مختلفة

-Critique of Information

- نقد المعلومات

-Sociology of Postmodernism

- علم اجتماع ما بعد الحداثة

Latour, B

لاتور، برونو

-Politique De La Nature

- سياسة الطبيعة

-We have never been modern

- لم نكن أبداً حداثيين

-Law

- القانون

-International

- الدولي

-Repressive

- القمعي

-Restitutive

- التعويضي

Law, J.

لـو، جـ

Lazzarato, M.

لازاراتو، مـ

Lebensphilosophie:

الفلسفة الحيوية (Vitalism):

يعد المفهوم مرادفاً لمفهوم الفلسفة أو المذهب الحيوى حسبما أشار إلى ذلك سكوت لاش Scott Lash في الفصل الخامس من الكتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" حول "المعلومات مفعمة بالحياة". ويرى أنصار هذا الاتجاه أو المذهب أن الظواهر الحيوية تتميز بخصائص معينة لا نجد لها مثيلاً في الظواهر المادية (الفيزيائية أو الكيميائية).

Leibniz, G.W.	ليبينز، ج. و.
Lessing, G.E.	ليسنج، ج. إي.
Levinas, E.	ليفيناس، إي.
Levis, Strauss	ليفى، شتراوس
-The Elementary Structures of Kinship	- الأنساق الأولية للقرابة
Libeskind, D.	ليبسكايند، د.
Linguistic bond:	رابطه لغوية:
Social مفهوم استبدله ليوتارد Lyotard ليحل بدلاً من الرابطة الاجتماعية	
The Postmodern bond لإيميل دوركايم وذلك فى كتابه "حالة ما بعد الحديث"	
Condition (1984)	
Luhman, N.	لومان، ن.
Lukács, G.	لوكاكس، ج.
Lury, C.	لورى، سى.
Lyotard, J.F.	ليوتارد، ج. ف.
-Discours, Figure	- الخطاب، الشكل

-The Inhuman

- اللا إنسان

-The Differend

- المختلف

-The Postmodern Condition

- حالة ما بعد الحديث

"M"

Macintyre, A.

ماكنتاير، أ.

Machines

آلات

Maffesoli, M.

مافيسولي، م.

Mahraj, S.

ماهرأج، إس.

Marshall, T.H.

مارشال، ت.ه.

Marx, K.

ماركس، كارل

Marxism:

الماركسية:

ينسب هذا المفهوم إلى ماركس والذي قدمه كأيديولوجية مع فريدريك إنجلز في كتاب "الأيديولوجيا الألمانية"، ويستند هذا المفهوم كأيديولوجية إلى فكرتين هما:

١- هناك علاقة مباشرة وقوية بين إنتاج الأفكار عند البشر وبين إنتاجهم للخيرات الاقتصادية.

٢- الأفكار المسيطرة في كل حقبة تاريخية هي أفكار الطبقة المسيطرة بالنسبة للفكرة الأولى.

من ثم فإن أفكار الطبقة السائدة فى كل عصر هى الأفكار السائدة أيضاً
بمعنى أن الطبقة هى القوة المادية والفكرية أيضاً، لأنها التى تملك وتسيطر على
وسائل وأدوات الإنتاج المادى وما يتبعه من إنتاج فكرى، فالتقافة ليست سوى
نتيجة جدلية لعلاقات الإنتاج المادية.

Massumi, B.

ماسومى، ب.

Materiality:

المادية:

مذهب فكرى يعيد إلى المادة جوهر كل الظواهر التى نلاحظها فى الطبيعة
وفى المجتمع. ويرتبط هذا المصطلح بثلاثة معايير: ارتباط المادية بالرغبة فى
الاستمتاع الحسى الخالص والاستحواذ المادى على حساب القيم والمثل العليا، يرتبط
المعنى الثانى بوجهات النظر الفلسفية حول الطبيعة الأساسية للواقع، ويرتبط المعنى
الثالث بكل من ماركس وإنجلز حيث يؤكد هذا المعنى على أسبقية التفاعل مع البيئة
الطبيعية بغرض إشباع الحاجات على فهم البنس الاجتماعى الإنسانية وأنماط
الصراع. وترتبط المعانى الثلاثة مع بعضها البعض وعادة ما يتم الخلط بينها.

Mauss, M.

موس، مارسيل

Mbembe, A.

ميمبيه، أ.

McLuhan, M.

ماكلوهان، م.

McNeil Jr., D.G.

ماكنيل جنيور، د.ج.

McRobbie, A.

ماكروبي، أ.

Melucci, A.

ميلوسى، أ.

Memory:

ذاكرة:

القدرة العقلية (الذهنية) على الاحتفاظ بالمعلومات فى ذلك الجزء المخصص لها فى المخ البشرى Human Brain (الجزء التلافيفى من المخ شديد التجعيد والتعاريج) والقدرة على استرجاعها مرة أخرى (تذكرها) عند الحاجة إليها للاستخدام، فالذاكرة البشرية تتضمن التخزين والاسترجاع.

Methodological:

منهجى:

يشير هذا المفهوم إلى أساليب وطرائق البحث لجمع البيانات الإمبريقية (الواقعية) من المواقع البحثية (معامل، مختبرات، واقع فعلى..... إلخ)، وتتضمن هذه التجربة (المعملية، المختبرية): المسوح، الملاحظة بأنواعها، المقابلات الشخصية بأنواعها (مقننة، غير مقننة).

... Cosmopolitanism (Beck):

المنهجية الكوزموبوليتانية (بيك):

اتجاه منهجى قدمه أولريش بيك فى الفصل الثامن "المنعطف الكوزموبوليتانى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" كبديل لما يعرف بالمنهجية القومية The Methodological Nationalism (المنظور القومى للمنهجية) الذى يقوم على الفاعلين الاجتماعيين Social Actors فى المجتمع Society الذى تعادله المنهجية القومية بالخيال (التصور) القومى. بينما المنظور الكوزموبوليتانى يعتمد على ما يسميه أولريش "ملاحظ أو مشاهد العلم الاجتماعى" Social Science Observer (أى العالم الاجتماعى). بمعنى أن المنظور القومى يعتمد على الفاعلين الاجتماعيين فى المجتمع (Actors). بينما يعتمد المنظور

الكوزموبوليتاني على العلماء الاجتماعيين كملاحظين (Socials Scientists)، الأول يحصر نفسه داخل حدود المجتمع القومي، بينما الثاني لا تحده حدود الدول القومية بل يمتد ليشمل كل المجتمعات بمعنى أنه منظور عبر قومي Transnational، يتطلب الملامح المنهجية الآتية:

١- إعادة تحديد المفاهيم النظرية لتستوعب المنظور الكوزموبوليتاني (عبر القومي) أو إيجاد مفاهيم جديدة.

٢- تحديد وحدات بحثية Research Units عبر قومية (Transnational).

٣- إجراء البحث في أكثر من مجال بحثي (حقلي) واحد، ومنظورات تستند إلى وجهات نظر مختلفة وذلك حسب مجال التطبيق (سياقات قومية مختلفة، منظورات وأطر تصورية مختلفة).

٤- إجراء البحث حول نفس الموضوع في صورة دراسات حالة في مجتمعات مختلفة يضمها إطار تصوري كوزموبوليتاني شامل.

منهجية قومية (بيك): Methodological Nationalism (Beck):

(انظر: المنهجية الكوزموبوليتانية)

المنهجية: Methodology:

مجموع المعارف والتقنيات والأساليب التي تقتن بالبحث العلمي، كما تستوعب فرضيات البحث، وجمع المعلومات وما يتصل بها من عمليات تجهيز وإعداد وتحليل واستنتاج وتفسير للنتائج، وتقويم النتائج والحكم على اختيار أساليب البحث وتقنياته، ويرى البعض أن الجزء الخاص بتحديد المفاهيم (نظريًا، إجرائيًا) والأطر النظرية التصورية تدخل في منهجية البحث.

..... Mobile (Urry):

منهجية، متنقلة (حراكية) (أورى):

أساليب منهجية يراها جون أورى مناسبة أو ملائمة لدراسة الخصائص البارزة للنظم بأساليب دينامية جديدة لا تفترض فقط علاقات بين القوى البشرية والأشياء المادية، و لكن تتبّع كيانات مختلفة: الناس، الأشياء، التدفقات المعلوماتية أو الثقافية عبر الزمان والمكان لمعرفة كيف تتدفق، كيف تشكل الشبكات، وكيف هي نفسها تتحول فى هذا السياق: بمعنى التنقل أو الحراك وراء الناس، الأشياء، والتدفقات المعلوماتية، أو الثقافية، لتحاكى حركات هذه العناصر التى يتناولها البحث عبر الزمان والمكان حتى تصب النتائج، بصورة صحيحة لصالح بناء وتطوير النظرية الاجتماعية عموماً والسوسيولوجية بصفة خاصة.

Information

معلومات

Métissage (miscegenation):

مزيج (تمازج الأجناس):

أشارت فرانسوا فيرجن إلى هذا المصطلح فى الفصل العاشر "تحديات ما بعد الاستعمار" فى كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليرادف مصطلحات أخرى مثل: الكريولية Creolization، التهجين Hybridity، عملية تماس واحتكاك وصراعات بين ثقافات وجنسيات (عرقيات)، وترتيبات، تفاوضات تنتهى بضبط وتسيّد وإخضاع وتثمر نتيجة لهذا التمازج أشكال وصور جديدة أعيد بناؤها وتشكيلها تحمل سمات وخصائص كل الثقافات والعرقيات التى شملتها عملية التمازج Métissage, Creolization.

Mayer, J.

ماير، ج.

Mitchell, J.

ميتشل، ج.

يرى جون أورى فى الفصل السادس "حركات معقدة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أنه توجد نقلة فى الموضوع الرئيسى لعلم الاجتماع من مجرد "الاجتماعى كمجتمع" إلى "الاجتماعى كحرك"، ينفصل التركيز من مجرد تحليل المجتمعات، الدول القومية، والأنساق الاجتماعية إلى التركيز على دراسة "الشبكات، الحراك والأنسيابات الأفقية". يتكون العالم الاجتماعى من نظم حية معقدة ليست طبيعية ولا اجتماعية و لكنها ممتزجة (مهجنة)، وتعكس صفات وخصائص بارزة، وترفض التمييز بين ما هو اجتماعى وما هو طبيعى ولكن توليفة من كليهما تمثل أنظمة للتعبير العالمى.

Modernity:**حادثة:**

انطلقت الحادثة فى أوروبا مع الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩ لتعنى تغييراً فى النظام السياسى إلى نظام ديموقراطى يقوم على سلطة الشعب والمجالس الممثلة له، اقتصاد السوق، الليبرالية، تصعيد الطبقة البرجوازية التى أمسكت بزمام الاقتصاد، وعلى الصعيد الاجتماعى اعتماد المساواة بين الرجل والمرأة فى كل المجالات، التعليم الرسمى المجانى، حيث الفرد هو أساس المجتمع، أساس القانون، أساس النظام السياسى والتشريع..... إلخ.

....., European:**الحادثة الأوروبية:**

يرى نيكولاس جين أن فرانسوا فيرجيه فى كتابها التى ناقشت فيها فى الفصل العاشر "تحديات ما بعد الاستعماري" ترى أن "الحادثة الأوروبية" يصعب فهمها خارج نطاق مسألة "الإمبراطورية" وأن الاجتماعى كخطاب وأسلوب للتنظيم السياسى تشكل منذ البداية عن طريق العلاقة بين المستعمر والمستعمر. بمعنى أن الاستعمار هو الذى أدى إلى تحديث أو إدخال الحادثة (كنموذج أوروبى) إلى الدول أو المجتمعات التى استعمرها، ولولا الاستعمار ما دخلت الحادثة "الأوروبية" إلى تلك المجتمعات التى استعمرت من قبل.

Hyper:

الحداثة، المفرطة:

أشار زيجمونت باومان إلى هذا المفهوم في الفصل الثاني "المخالطة الاجتماعية الدافقة أو المتدفقة" في كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" على أنها تختلف عن "ما بعد الحديث" Postmodern، فهي ليست ظاهرة للغاية، غير ملزمة لتوجه وترصد الفكر النظري، إنها الحداثة التي نتجت عن السيولة والانسيابية والتدفق الشديد للحداثة المتجددة فانتهت بها إلى الإفراط أى الحداثة الزائدة أكثر من اللازم.

Late:

الحداثة، الأخيرة:

تعنى كلمة "الأخيرة" Late، إذا استخدمت كما يجب، الانغلاق Closure، المرحلة الأخيرة Last stage بمعنى أنه لا نتوقع أن يأتى أو يليها شيء آخر كحداثة، لنسمه مثلاً: "الأخير جداً" أو "ما بعد الأخير".

Liquid:

الحداثة، الدافقة (المتدفقة):

مرحلة من الحداثة يرى زيجمونت باومان أننا قد دخلناها بالفعل، إنها حقبة الحداثة الدافقة تتميز بالسرعة المتزايدة الزوال، عدم اليقين، عدم الأمان لكل الأشكال الاجتماعية، حيث النزوع إلى التفرد (الانفرادية)، حرية متزايدة للأفراد، وظهور أشكال اجتماعية للطبقة العالمية نتيجة الاستقطاب الزائد بين الصفوات العالمية.

يرى نيكولاس روز في الفصل التاسع "توجيه الاجتماعى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، أن الانعكاسية أو الارتدادية Reflexivity تعنى شيئاً خاصاً جداً. إنها خاصية لعقليات معينة (الليبرالية) تحدث على كل المستويات، وتتبعث من الانسياب العالمى البارز للكوزموبوليتانى الذى يوفر الترتيبات اللازمة للتحديث الانعكاسى من خلال التعقيدات العالمية البارزة والمتزايدة.

يشير أولريش بيك في الفصل الثامن "المنعطف الكوزموبوليتانى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" إلى أن الحدائث الثانية تجمع بين المنهجية الكوزموبوليتانية والمنظور الكوزموبوليتانى لأن الواقع الاجتماعى فيها لا تشكله أو تحدده الديناميات أو الفاعلون الاجتماعيون ولكن العلماء الاجتماعيين المتخصصين الذين يقومون بدور الملاحظين لما يجرى داخل كل دولة قومية كحالة اجتماعية تحت الدراسة. الاتجاه نحو التفرد (الانفرادية) بمثابة البناء الاجتماعى للحدائث الثانية ويفرز نتائج غير مباشرة، غير محددة ومتناقضة، وعلى الناس أن يجددوا حياتهم بأسلوب ما بعد التقليدى، راديكالى. هناك تناقض بين أشكال حياتية متفردة إلى حد بعيد، ومؤسسات لا تزال تُصنّف تلك الأشكال الحياتية فى فئات تجميعية معينة (مثل: الطبقة، الأسرة).

يرتبط هذا المفهوم أساساً بجبرائيل تارد G.Tard، وقد أشار إليه سكوت لاش فى الفصل الخامس "المعلومات مفعمة بالحياة" ليميز بينه وبين مفهوم "المذهب الذرى" Atomism، ففى المونادولوجى المادة البسيطة هى "الاختلاف"، بينما فى المذهب الذرى "الهوية" هى المادة البسيطة. والموناد Monad يعنى الوحدة أو واحد أو أحد الجواهر البسيطة التى يتكون منها الكون (فى فلسفة ليبنتز)، أو وحدة أو عنصر بسيط للتفاعل. ومن ثم فالمونادولوجى يهتم بالتفاعل بين العناصر أو الوحدات المكونة لشيء ما بينها علاقة وتواصل وإدراك متبادل، لذلك فالعلاقة بين العناصر ليست سببية ولكنها علاقة تأثير متبادل وتواصل.

بعد أحد المفاهيم التى برزت عقب المرحلة الاستعمارية وجلاء المستعمر تاركاً وراءه مستعمرات سابقة ذات تعددية ثقافية إما أن تتحول إلى ما يعرف بالكريبولية أو الخلط اللغوى Métissage، أو الامتزاج Hybridity الثقافى، وعادة ما تستخدم مع تلك المفاهيم كأدوات تحليلية للتعامل مع الواقع الاجتماعى والثقافى بتلك المستعمرات حيث تميل التعددية الثقافية إلى الدفاع عن حق المواطنين الأصليين بالمستعمرات للاحتفاظ بهوياتهم الثقافية إلى جانب أى ثقافات أخرى جاءت مع المستعمر، أو ثقافات المهاجرين فى البلاد أو الدول التى هاجروا إليها لتبقى جنباً إلى جنب مع ثقافة مجتمع المهجر.

"N"

Nanotechnology:

النانوتكنولوجيا:

يشير هذا المفهوم إلى التكنولوجيا المتناهية في الصغر والدقة، وهي عبارة عن مهارة إنتاج أو بناء آلات أو أدوات صغيرة ودقيقة من خلال استخدام التقنيات العالمية والمتقدمة للحاسب الآلي.

Nation-State:

الدولة القومية:

نمط من الدولة يتميز به العالم الحديث تمتلك فيه الحكومة قوة سيادية على مساحة محددة من الأرض، وتشكل جمهرة السكان مواطنين يعتبرون أنفسهم جزءاً من أمة واحدة. يرتبط بظهور القومية وتطورها كجزء من منظومة الدول القومية التي نشأت في أوروبا وانتشرت حالياً في معظم بقاع العالم.

Negri, A.

نيجري، أ.

Networks:

شبكات:

مجموعة من العناصر المتعادلة أو المتشابهة أو المتوازية، أي الوحدات المتماثلة في تركيبها بما يسمح بربطها في شبكة واحدة، إقامة علاقات متعادلة ومتبادلة تجعل منها وحدات متميزة.

Neitzsch, F.

نيتشه، ف.

Non-modernity (Latour):

لا حداثة (لاتور):

فى كتابه "لم نكن أبداً حدثيين" يوضح برونو لاتور الفرق بين كل من "التتقىة والتهجين" وكيفية التمييز بينهما وتقبل الفرق بينهما. فى ما قبل الحادثة نقبل التتقىة ونرفض التهجين حيث التمسك بالأخلاق والوازع الدينى، بينما العكس فى مرحلة الحادثة وما بعدها لأننا نتصرف من منطلق أنه العلم الذى يحكمنا ويوجهنا لمزيد من الحرية والإبداع والحماسة وهذا بالتحديد الفارق بين الحادثة واللا حادثة من وجهة نظر برونو لاتور.

Nussbaum, M.

نوسبوم، م.

"O"

Objects:

أشياء:

تعنى كلمة "Object" موضوعاً، شيئاً، ومنها تأتي "الموضوعية" Objectivity فى مقابل "الذاتية" Subjectivity، موضوع العمل، "المفعول به" فى النحو فى مقابل "الفاعل" Subject، الباعث، الدافع، الهدف، القصد، كل ما يدرك بالحواس أو بالعقل، وهى تشكل ثنائية تقليدية مع كلمة "Subject".

Obrist, H.U.

أوبريست، ه. يو.

Okin, S.

أوكين، إس.

Olma, S.

أولما، إس.

"p"

Parsons, T.

بارسونز، تالكوت

Pathology:

باطولوجى (علم الأمراض):

يهتم بتحديد الأمراض من حيث مسمياتها، أسبابها، أعراضها، أماكن توطنها، إمكانية تفاديها أو الوقاية منها.

Patriarchy:

الوالدية (الأبوية):

وتشير إلى أن النساء أدنى من الرجال، والانحياز للرجل.

Phenomenology:

علم الظاهريات (الظاهراتية):

يرجع إلى هوسيرل Husserl كنموذج فكرى شامل قادر على تفسير الظواهر والأفكار والوقائع فى مجال العلوم الاجتماعية والإنسانية.

Phronesis

انتماء

Piette, A.

بيتيه، أ.

Positivism:

الوضعية:

يرتبط هذا المفهوم بالمفكر الفرنسى أوجيست كونت أحد مؤسسى علم الاجتماع فى النصف الأول من القرن التاسع عشر. ويشير إلى مذهب ومنهج فى التفكير والبحث ضمنه كتابه "خطاب حول الروح الوضعية" والذى استعرض فيه قانون الحالات الثلاث التى مرت بها البشرية عبر عصورها المختلفة: الحالة اللاهوتية (الدينية)، والحالة الميتافيزيقية، والحالة الوضعية أو الواقعية أى التجريبية التى تقوم على الملاحظة للظواهر الاجتماعية كما يفعل الفيزيائى فى مختبره،

حيث يجب أن يقوم البحث الاجتماعى على التجربة الواقعية ويستند إلى الاستقراء والاستنتاج معاً كمكملين للتجربة والملاحظة.

Post-Colonialism:

ما بعد الاستعمار:

ورد هذا المفهوم فى الفصل العاشر "تحديات ما بعد الاستعمار" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، وقد استخدمته فرنسوا ثيرجيه لتصنف وضع المستعمرات الفرنسية التى تحررت من الاستعمار الفرنسى شكلاً ولكنها لم تقف بنيتها الاستعمارية، سكانها مواطنون وربما تحت حكم ديموقراطى إلا أن الاستعمار الفرنسى لا يزال يشكل ويقنن علاقات تلك المستعمرات الفرنسية السابقة من ناحية وبغيرها من الدول الأخرى من ناحية أخرى. بعض هذه المستعمرات ارتضى أن يظل جزءاً من الجمهورية الفرنسية، والبعض الآخر استقل تماماً وأصبح له خصوصيته فى كل شىء بعيداً عن مرحلة ما قبل الاستقلال والتحرر.

Post-Fordism:

ما بعد الفوردية:

مرحلة اقتصادية يرى سكوت لاش فى الفصل الخامس "المعلومات مفعمة بالحياة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" أنها ظهرت بعد ما يسميه سكوت "نهاية الرأسمالية المنظمة". وتتسم هذه المرحلة بالتبعثر أو التشرذم Fragmentation ومرونة التخصص واللا تكامل الرأسى للشركات بيروقراطية التنظيم وتعهد لإنجاز مهامها إلى مصادر خارجية Outsourcing؛ أى مصادر خارج النطاق التنظيمى الذى تشملها الشركة.

Post-Human:

ما بعد الإنسان:

ظهرت الصيحات بشأن مصير الإنسان ومستقبله ربما مع كتاب چين - فرانسوا ليوتارد (1991) J-F Lyotard (The Inhuman) (اللا إنسان) حول تأثير التقنية وتساوعها عبر الزمان والمكان وانعكاسات ذلك على الإنسان - وكتابات أخرى لكل من:

دونا هاراوى (1991) D.Haraway، ن. كاثرين هايل N.Katherine Hayler (1999) ثم كتاب فرانسيس فوكوياما "مستقبلنا ما بعد الإنسان" Our Posthuman Future (2003)، خاصة مع بداية تدخل الهندسة الجينية فى تعديل الصفات الوراثية للإنسان وظهور الخريطة الجينية، وبداية انتقال صدى ذلك إلى مجال علم الاجتماع والمناداة للتفكير مرة أخرى فى مصير "الاجتماعى" والنظرية الاجتماعية إذا ما انتقلنا بالفعل إلى مرحلة ما بعد الإنسان الذى نعرفه ماذا عن النوع Gender فى ظل هذا التغير الاجتماعى التقنى المتسارع هل يمكن لما هو اجتماعى أن يواكب تلك المرحلة؟.

Post-Modernity:

ما بعد الحداثة:

يرى كل من كتب حول هذا الوضع (أو الحالة) أمثال: ليوتارد، بودريار، لاكان، فوكوه، ديريدا وحتى أرنولد توينبى فى كتابه "حالة ما بعد الحداثة"، حيث كان أول من بشر بتلك الحالة، أنها "حالة اجتماعية خاصة متميزة، وليست مجرد أسلوب إبداعى جديد أو نظرية جديدة، وأن أسطورتى (التحرر، والحقيقة) قد فقدنا مصداقيتهما بسبب ما أُقترِفَ من جرائم فى حق البشرية طوال القرن العشرين" فأصبحنا نعيش فى عالم ليس به ضمانات لأى شىء، أو صدق، أو قيود على أى شىء، وأصبحت الثقافة تقتصر إلى العمق وانحسار العاطفة والبخل فى التعبير عن العواطف المتأججة، ثقافة يوتوبية (خيالية) إلى حد كبير وأن ما تحلم به هو ما ستحصل عليه.

Post-Modernity:

ما بعد الحديث:

(انظر: ما بعد الحداثة)

Post-Structuralism:

ما بعد البنيوية:

يراهما جوردون مارشال G.Marshall (1998) حركة فكرية تنتمي إلى أكثر من علم وتتسم باتساع نطاقها ومن ثم أصبحت ذات بناء فضفاض غير محدد تحديداً دقيقاً. نشأت في فرنسا خلال الستينيات وانتشرت منها إلى مجتمعات أخرى. أدت إلى إعادة اكتشاف وتوسيع إمكانيات التحليل الراديكالي الكامنة في نظرية ف.سوسير F.Saussure عن اللغة باعتبارها ظاهرة ذات دلالة أكثر منها تعبيرية، واللغة هي كيان يغذى نفسه بنفسه وإن كان غير قادر على الاكتفاء الذاتي - وبالنسبة لأهميتها لعلم الاجتماع فقد أُنْعِشَتْ ودعمت مناهج جديدة لتناول المشكلات خاصة في المجال الأيديولوجي.

Power:

قوة (سلطة):

مقدرة الأفراد أو أعضاء الجماعة على تحقيق أهدافهم، أو قدرتهم على تطوير المصالح التي يتمتعون بها. تتخلل القوة جميع جوانب العلاقات الإنسانية، والقوة هي محور كل الصراعات للاستحواذ عليها لأنها الضامن لتحقيق الأمن إلى واقع.

..... bio-Power:

القوة الحيوية:

هى الاستطاعة الحيوية، أى أنها تتحقق بالعمل، وترتبط بالحياة، تتحقق عن طريق القوة العملية المفعمة بالحياة الواقعية الملموسة.

....., Colonial:

القوة، الاستعمارية:

تشير إلى كل من الطريقة التى تعامل بها المُستعمر مع سكان المستعمرات من حيث الوحشية والتخلى عن المبادئ التى تدعى أوروبا أنها تشكل هويتها الحضارية، والتعذيب والاستعباد استنادًا إلى القوة العسكرية، كما تشير إلى ما يراه المُستعمر من أنه من خلال استعمارهم قد ساعد على تطوير وتغيير البلاد المستعمرة والانتقال بها إلى أولى أعتاب التمدين والمدنية من خلال ما غرسه فى نفوس سكان البلاد التى استعمرت من رغبة فى التغيير والتطوير.

....., Digital:

القوة، الرقمية:

تشير إلى التقنية الرقمية التى سادت كل مجالات الحياة كنتيجة مباشرة للتقدم التقنى والمعلوماتى المتسارع نظرًا لسهولة التعامل من خلال تلك التقنية الرقمية مع الحواسب الآلية ببرامجها المختلفة التى صممت لكل الأنشطة الإنسانية. فالقوة الرقمية ببساطة عبارة عن مرآة عاكسة لكل الأشكال غير الرقمية الأخرى فى الحياة: ثقافية، اقتصادية، اجتماعية، وسياسية إلا أنها ليست ببساطة تعكس كل ما يجرى فى العالم لأنها تغفل وتحيد الظروف والممارسات المادية، مع التقييد المكاني، للبيئات الاجتماعية الكثيفة التى تعمل من خلالها وعبرها تلك التقنيات الرقمية.

....., Global:

القوة، العالمية:

يتضمن هذا المفهوم فضاءات (أماكن) وإستراتيجيات القوة ليس فقط فيما يتعلق بالعلاقات على المستويين القومى والدولى ولكن أيضًا بالنسبة للفاعلين الذين

لديهم أساليب مختلفة لإعادة تحديد معايير القوة العالمية اليوم، خاصة بالنسبة للطبقة، والسياسة والأسر المعيشية أيضًا.

Production:

إنتاج:

يشير المفهوم إلى عملية استخدام عناصر مثل: رأس المال، العنصر البشري، التقنية، الموارد المالية المختلفة للوصول إلى مخرجات تتمثل في سلع، خدمات، إشارات، علامات تجارية، وعلى مستويات مختلفة لهذا الإنتاج: الصغير منها والكبير للاستهلاك المحلي، والتصدير..... إلخ.

Prigogine, I.

بريجوجين، آي.

Purification (Latour):

التقية (لاتور):

استخدم برونو لاتور B.Latour هذا المفهوم في الفصل الرابع "الاجتماعي كرابطة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى عملية إقامة مناطق وجودية (أنطولوجية) محددة للثقافة والطبيعة أو للبشر وغير البشر.

"R"

Rationalization:

الترشيد:

يرتبط هذا المفهوم باميل دوركايم "المنهج العقلاني"، يشير إلى أن الإنسان كائن اجتماعي وهو مزيج من الفكر والمادة ولا يمكن فهمه أو فهم تجاربه الاجتماعية خارج إطار هذه الثنائية (الفكر - المادة)، وأى تفسير يهدف إلى تقويم تجارب الإنسان ينبغي أن ينطلق من هذا الواقع، من هنا فالترشيد (العقلانية) هو

التوفيق بين عنصرى هذه الثنائية، وقد اعتمد دوركايم لتحقيق هذا التوفيق على جدلية استمدها من هيجل (جدلية مثالية).

Reagan, R.

ريجان، ر.

Relativism:

النسبية:

يستخدم هذا المفهوم بصورة فضفاضة لوصف المواقف الفكرية التى ترفض المعايير أو المحكات المطلقة أو العمومية. فبالنسبة للنسبية المعرفية، مثلاً، تتمثل فى وجهة النظر بأنه لا يوجد معيار مطلق للمعرفة أو الحقيقة. والنسبية الثقافية، على سبيل المثال، تعنى أن المفاهيم الاجتماعية تتأسس اجتماعياً وتتباين عبر الثقافات.

Republicanism:

النظام الجمهورى:

نظام سياسى لحكم الشعوب وينبغى أن يستند إلى حكم الشعب أى الديمقراطية. تتحدد فيه علاقات السلطة بين الحاكم والمحكومين، على أساس أن تستمد سلطة الحاكم من المحكومين الذين اختاروه ليحكم بينهم وباسمهم، مثال ذلك، الجمهورية الفرنسية التى أعقبت الثورة الفرنسية (١٧٨٩).

Resistance:

مقاومة:

المقاومة كأسلوب للمواجهة أو التعامل مع المواقف المختلفة عبارة عن تكتيك للمواجهة غير العنيفة. وهى أسلوب مقبول، غالباً ما تتبناه الأقليات لتمارس ضغطاً معنوياً على جماعات الأغلبية. وقد أدى هذا الأسلوب إلى نتائج إيجابية مع حركات السلام والحركات المناهضة والمعادية للقوة النووية، وغيرها من الحركات.

Ricoeur, P.

ريكوير، ب.

حقوق:

Rights:

تعود فكرة الحقوق في الغرب إلى "وثيقة الماجنا كارتا" الإنجليزية وتعنى الوثيقة العظمى، وهى وثيقة الحقوق التى ترجع إلى عام ١٢١٥م والتى أقرها الملك جون مكرهاً على ذلك من جانب النبلاء الإنجليز. وفى عام ١٩٤٨ تم إعلان العاشر من ديسمبر ليكون "الإعلان العالمى لحقوق الإنسان". ومن هذه الحقوق: الحق فى الحياة والحرية والأمن، وأنه فى أى مكان إنسان أمام القانون، حرية الحركة والانتقال، حق الجنسية، حق حرية الفكر والضمير والاعتقاد، حرية المشاركة فى إدارة مجتمعه. وسوسولوجيًا، تعنى الحقوق إبداعات اجتماعية تلعب دوراً هاماً ونضالياً فى حياة أى مجتمع.

حقوق الإنسان:

Rights of Man:

(انظر: حقوق)

خطر:

Risk:

استخدم زيجمونت باومان هذا المصطلح فى الفصل الثانى "المخالطة الاجتماعية الدافقة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى التهديدات الرئيسية للوجود الإنسانى من الأخطار التقليدية فى الماضى التى لا تقارن بأخطار الوقت الحالى. فأخطار الماضى كانت مباشرة ومصادرها معلومة وواضحة للجميع. ومن ثم كانت مواجهتها معروفة وأساليبها محددة بينما أخطار الوقت الحالى قد لا نرى مصادرها ولا نحسها وتأتى بغتة ونشعر بها من خلال عواقبها التى تهدد الوجود الإنسانى بأكمله ومعظمها محصلة التقدم التكني المتسارع.

روبرتسون، ر.

Robertson, R.

Robins, K.	روبينز، ك.
Rogers, R.	روجرز، ر.
Rose, G.	روز، ج.
Rose, N.	روز، ن.
Powers of Freedom	قوى الحرية
The Psychological Complex	العقدة النفسية (المركب النفسي)
Rousseau, J.J.	روسو، ج، ج.
The Social Contract	العقد الاجتماعي

"S"

Said, E.	سعيد إدوارد
Sarter, J.P.	سارتر، جان بول
Sassen, Sassen	ساسن، ساسكيا
-Globalization and Its Discontents	- العولمة وعدم قناعاتها
-Guests and Aliens	- ضيوف وغرباء
-The Global City	- المدينة العالمية (الكونية)

Scale:

مقياس:

شكل من أساليب القياس يستند إلى ملاحظة معاني ثقافية عامة يفترض وجودها، أو تفسيرات اجتماعية مشتركة، ويتكون من عدد من الأبعاد الممثلة لتلك المعاني أو التفسيرات وتبلورها، ويتم ترجمة هذه الأبعاد إلى مؤشرات تعبر عنها عبارات خبرية (أو استفهامية) ويتم التعامل مع البيانات الرقمية لتلك العبارات بصورة إحصائية (التحليل العاملي، التصحيح، المعايرة..... إلخ).

Shopenhauer, A.

شوبنهاور، أ.

Schutz, A.

شوتز، ألفريد.

Science:

علم:

الدراسة المنظمة للظواهر والقضايا التي تمثل اهتمامات علمية أو مجتمعية عامة، ومن ثم الاستخراج المنظم للبيانات الإمبريقية من الواقع وإخضاعها للفحص والتحليل الدقيق والتفسير وصولاً إلى أشكال جديدة من الفكر العلمي تعرف بالنظريات والقوانين المفسرة للظواهر والقضايا المدروسة، ويتم كل ما سبق من خلال تطبيق قواعد المنهج العلمي: الملاحظة، فرض الفروض، جمع البيانات، اختبار الفروض وأخيراً استخلاص النتائج.

.....Information:

معلومات، العلم:

يشير سكوت لاش في الفصل الخامس "المعلومات مفعة بالحياة" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" إلى هذا المفهوم، إلى أنه اقتبسه من أستاذ ياباني (كيوشى آبيه) للنظرية النقدية، لأنه لا يوجد حد أقصى لنظام المعلومات ولكن مع سرعة، وتعتقد وإفراط هذا النظام يجب للنقد أن ينبثق من داخله أى من صميم

المعلومات ومن خلال ما يسمى بالانعكاسية وبدون تجاوز (استعلاء) لکی نضيف إلى تلك المعلومات بانفتاحية وانعكاسية دون تجاوز أو غرضية.

Science Studies:

دراسات العلم:

تقوم دراسات العلم على الظواهر المادية استناداً إلى معطيات الحواس. مستعيناً بالتجربة والتحليل والفروض والنظريات هذا بالنسبة للعلوم الطبيعية، بينما فى العلوم الاجتماعية تدور هذه الدراسات حول الظواهر ولها ما يلائمها من المناهج البحثية مع الاستعانة ببعض مناهج العلوم الطبيعية أحياناً من أجل مزيد من الإثبات واليقين.

Seabrook, J.

سيبروك، ج.

September 11th:

الحادى عشر من سبتمبر (٢٠٠١):

تاريخ الهجوم على مركز التجارة العالمى بنيويورك وتدمير هذا المركز بالكامل وما نتج عن ذلك من ضحايا بشرية وخسائر مادية فادحة.

Scers, M.

سيرز، م.

Sexuality:

الجنسانية (النشاط الجنسي):

تراها جوديث بتلر فى الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتماعى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، ذات أشكال محددة وتعد سابقة على الاجتماعى Pre-Social بما فى ذلك أشكالها الشاذة. بينما يراها آخرون أنها تقتصر على النشاط الجنسى السوى، ويراهها فريق ثالث أنها تختص بالأنوع البيولوجى للفرد من حيث كونه ذكراً أم أنثى ولذلك يسمونها "الجنسانية" نسبة إلى الجنس.

يرجع هذا المفهوم إلى ف.د.سوسير F.D.Saussure فى كتابه "دروس فى علم اللغة العام" (١٩١٦). وأشار فيه إلى أن اللغة كيان حى يغذى نفسه بنفسه وإن كان غير قادر على الاكتفاء الذاتى ويلتقى فيه البعدان الأساسيان للعلامات: الدال (الصور المادية أو الفيزيائية) والمدلول (الصور الذهنية) فى إطار متكامل ومتربط. فالعلامات قد تعنى شيئاً دون الإشارة إلى شىء خارج عالم اللغة ذاته. ولا توجد علاقة بين العلامة والمفهوم الذى تشير إليه بالضرورة ولكن تلك العلاقة يتم الاتفاق الاجتماعى عليها.

زيميل، جورج

Simmel, G.

صور زائفة:

Simulacra:

ورد هذا المفهوم فى الفصل الأول "إعادة التفكير فى النظرية الاجتماعية" فى كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية"، وهو الفصل الذى قدّم فيه نيكولاس جين للكتاب. وتعنى الكلمة "الصور الزائفة" كما أشار إليها جين على أنها بمثابة صور ما هو اجتماعى فى مرحلة الإنتاج الكبير وعلاقات الطبقة والتى تختفى مع ظهور الأشكال الرقمية للمحاكاة والانتشار الضخم للعلامات.

محاكاة:

Simulation:

يشير نيكولاس جين إلى هذا المفهوم فى مقدمة كتابه "مستقبل النظرية الاجتماعية" على أنه يمثل مع ما ينتجه من صور مقلدة (زائفة) Simulacra رقمية للواقع مرحلة يختفى فيها ما هو اجتماعى الذى ساد مرحلة الإنتاج الكبير من السلع والخدمات ليحل بدلاً منها المحاكاة والصور الرقمية المقلدة (الزائفة).

Singularity:

تفرد:

يشير المفهوم إلى التفاصيل الدقيقة والتباينات المميزة التي تميز شيئاً ما (مادياً، غير مادي.... إلخ) عن غيره وتجعله متفرداً بما يميزه. إلا أن هذا التفرد قد تتطمس معالمه إذا تم دمج هذا الشيء المتفرد مع غيره مماثل له أو مغاير.

Slavery:

عبودية:

من أهم أشكال وصور اللامساواة المتطرفة حيث يملك فرد أو أفراد عدداً آخر من الأفراد كملكية خاصة لهم يتصرفون فيها كيفما شاءوا. وقد انتهى هذا النظام من الوجود كأشوأ نظام للتدرج الاجتماعي شهدته البشرية.

Social bond:

رابطة اجتماعية:

يعد هذا المصطلح محصلة نسق علاقات السلطة والمسئولية في المجتمع، وهي علاقات داعمة للإستراتيجيات الليبرالية للحكومات، وهذه الرابطة الاجتماعية تحجب (و غالباً ما تقفل) في الحوارات المعاصرة بشأن الحرية. ويرتبط هذا المصطلح بإيميل دوركايم بينما طوره ليونارد إلى رابطة لغوية في كتابه "حالة ما بعد الحداثة".

Social Contract:

العقد الاجتماعي:

نظرية عن النظام الاجتماعي كانت شائعة ومشهورة في القرنين السابع عشر والثامن عشر رغم أن أصولها تترد إلى عهد أفلاطون وتعني اتفاقاً غير مكتوب بين الدولة ومواطنيها تتحدد فيه حقوق وواجبات كل طرف منهما، ويرتبط هذا المفهوم بكل من جون لوك، توماس هوبز، وجان جاك روسو.

Sociality:

مخالطة اجتماعية:

تعد بمثابة أحد التحولات الرئيسية فى الحياة الاجتماعية التى صاحبت العولمة ونتيجة مباشرة لها، وهى من ناحية أخرى تمثل شكلاً من الروابط الاجتماعية المتقدمة غير التقليدية التى تتواءم مع ما يسمى أو يعرف بالحدائفة المتدفقة، حيث التعامل اجتماعياً يتم عبر شبكات معلوماتية واسعة النطاق من خلال الفضاء الإلكتروني.

المخالطة الاجتماعية المتدفقة (باومان): Liquid (Bauman)....

(انظر: المخالطة الاجتماعية)

التنشئة الاجتماعية: Socialization:

العملية التى يتم من خلالها التطبيع الاجتماعى للأفراد. العملية التى يتم عن طريقها تعلم كيف تصبح أعضاء فى المجتمع من خلال استمماج معايير وقيم المجتمع وتعلم أداء الأدوار الاجتماعية فى المجتمع.

ممارسة اجتماعية: Social Practice:

تشير إليها جوديث بتلر فى الفصل الثانى "إعادة إحياء الاجتماعى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" على أنها تستخدم للإشارة، للتركيز على المضمون والمبادئ والأسس التى تسبق ظهور الاجتماعى وتفسره منطقياً فى سياقه الواقعى أينما وجد بصورة موضوعية وبشفافية لأن الاجتماعى الآن ليس هو اجتماعى مرحلة الحدائفة وما قبلها وهو ما انعكس على معنى ومدلول الممارسة الاجتماعية.

علاقات اجتماعية: Social Relations:

التفاعلات المنظمة اجتماعياً التي تتم بين الأفراد والجماعات والتنظيمات والهيئات على أسس ومعايير وقواعد أقرها المجتمع وتتطوى عليها ثقافته، ويتم من خلالها إنجاز وأداء الأنشطة المجتمعية المختلفة التي يقرها المجتمع وتضمن استمراريته.

Social Structure:

البناء الاجتماعي:

أنماط التفاعل بين الأفراد أو الجماعات المنظمة بطريقة منضبطة ومتكررة. ورغم عدم وجود معنى عام متفق عليه من المجتمع وقد أخفقت كل المحاولات لوضع تحديد محكم لهذا المفهوم. إنه ببساطة أداة تحليلية تستهدف معاونتنا على فهم كيفية سلوك الناس في حياتهم الاجتماعية. إنه يشير باختصار إلى كل علاقات التفاعل المنظم بين مختلف عناصر النسق الاجتماعي أو المجتمع.

Society:

مجتمع:

جماعة من الناس يعيشون معاً في حيز مكاني محدد المعالم ويشعرون أنهم يمثلون معاً كياناً واحداً ويشاركون في ثقافة واحدة.

.....Capitalist:

مجتمع رأسمالي:

مجتمع يقوم نظامه الاقتصادي على الإنتاج السلعي على نطاق واسع من أجل التبادل التجاري لتحقيق الربح الرأسمالي، ويقوم على تطور الصناعات والاعتماد على الآلية والميكنة والتكنولوجيا بشكل عام. ويسمح هذا النظام بالملكية الفردية التي تسمح بحرية التصرف والاستثمار بما يحقق المزيد من العائد الرأسمالي.

Sociality:

مخالطة اجتماعية:

المجتمع الكوزموبوليتانى (الوطن العالمى) :Cosmopolitan (Beck):
(بيك):

قدم أولريش بيك هذا المصطلح فى الفصل التاسع "المنعطف الكوزموبوليتانى" من كتاب "مستقبل النظرية الاجتماعية" ليشير إلى المجتمع عبر القومى Transnational حيث لا مكان أو مجال للحدود القومية للمجتمعات، حيث يتم التحول إلى الكوزموبوليتانية من داخلها رغم ما قد ينتج عن ذلك من مخاطر جديدة إضافة إلى ما هو قائم من مخاطر بالفعل. ويلخص بيك هذه المخاطر الجديدة فى أن الكوزموبوليتانية سوف تضى نوعاً من الشرعية على القوى الإمبريالية رأسمالياً وعسكرياً.

.....Democratic:

مجتمع ديموقراطى:

مجتمع يقوم على نظام سياسى يحدد علاقات السلطة، تستمد فيه سلطة الحاكم من سلطة المحكومين وليس العكس. مجتمع يقوم على نظام المستويات المتبادلة بين الحاكم والمحكومين ويستند إلى قطاعين: قطاع خاص يسمح للمبادرة الفردية بتحقيق المصالح الخاصة، وقطاع عام يقوم بتأمين وصيانة كل ماله علاقة بالمصلحة العامة للمجتمع.

.....Risk:

مجتمع المخاطر:

صاغ هذا المصطلح العالم الألمانى أولريش بيك فى كتابه الذى يحمل نفس الاسم "مجتمع المخاطر: نحو حادثة جديدة (١٩٩٢)" بهدف الإشارة إلى أنه بينما نستخدم التكنولوجيا المتطورة فى كل المجالات فى سياق الحديث فإنه يجب أن

نتأمل ما يمكن أن ينتج عن هذا الاستخدام المكثف لتلك التكنولوجيا من مخاطر في جوانب كثيرة من حياتنا مثل: الكوارث البيئية (اتساع ثقب الأوزون، التلوث البيئي...إلخ)، مما يجعلنا نعيش في مجتمع محفوف بالمخاطر.

.....World:

مجتمع، عالمي:

استخدم أولريش بيك هذا المصطلح كمرادف للمجتمع عبر القومى Transnational Society أو المجتمع الكونى "الكوزموبوليتانى" الذى يتخطى الحدود القومية ويتعامل مع القوميات المتعددة فى العالم كوحدة واحدة هى المجتمع العالمى.

Sociology:

علم الاجتماع:

علم حديث نسبياً يحاول تثبيت أقدامه فى الجامعات والمراكز العلمية ذات الصلة، إنه كيان هجين من حيث مسماه: كلمة Socius باللاتينية وتعنى "الرفيق"، وكلمة Ology بالإغريقية وتعنى "علم" استخدمه أوجست كونت العالم الفرنسى، لأول مرة ليعنى به "علم دراسة المجتمع" ثم شاع استخدامه فى أوروبا وانتقل إلى أمريكا. ورغم الاختلاف الواضح بين المشتغلين على الموضوع المحدد لهذا العلم إلا أنه بمثابة الدراسة العلمية للمجتمع فى بنيته وتركيبته، جماعاته، نظمه، عملياته، تفاعلات وعلاقات أفراد وجماعاته.....إلخ.

.....Cosmopolitan (Beck):

علم الاجتماع، الكوزموبوليتانى (بيك):

دعوة لتحويل تركيز علم الاجتماع إلى تحليل الفضاءات الاجتماعية عبر القومية وليس المقصود بذلك "نظرية النظام العالمى الجديد" لعمانويل واليرشتين، أو علم الاجتماع العالمى الذى يعطى صورة إجمالية للكون أو العالم فى الحال، إنه

يختلف عن مجرد الرؤية المبكرة لوجهة النظر القومية، إنه يعنى أن تكون الدراسة من المنظور الكوزموبوليتانى الذى يحتوى الفاعل والمُشاهد (الباحث) معا فى آن واحد ويعتمد على الفرق البحثية المكتملة لبعضها البعض فى دراسة موضوع ما من خلال هذا المنظور.

.....,Global:

علم الاجتماع، العالمى:

يراه أولريش بيك أنه يقتصر على إعطاء صورة إجمالية للعالم فى الحال دون التركيز على التفاصيل الدقيقة. كما يحاول أن يعطى صورة مكبرة لوجهة النظر القومية التى يعطيها الأولوية فى البحث والدراسة.

.....,Postmodernism:

علم اجتماع، ما بعد الحداثة:

يرى زيجموند باومان أن ما بعد الحديث لم يكن إلا اختياراً مؤقتاً، تقريراً مهنياً عن بحث لم يكتمل أو بعيد عن الاكتمال. وعلم اجتماع ما بعد الحديث، من وجهة نظره، يدرس أو يهتم بتحليل ما يسميه الحداثة المتدفقة وهى بمثابة حقبة جديدة للحداثة تتميز بالآتى: سرعة الزوال، عدم اليقين (الشك)، عدم الأمان (الخطر). بالنسبة لكل الأشكال الاجتماعية، وعلى علم الاجتماع أن يقدم نظرية تتناسب تلك المرحلة للحداثة.

Space:

مكان، فضاء (حيز مكانى):

ورد هذا المصطلح فى الفصل السابع "الحيز المكانى والسلطة" لساسكيا ساسن من هذا الكتاب. وفيه تنقل ساسن المشهد المكانى، من المستوى المحلى، إلى مستويات أرحب حيث المستويات: القومى، الإقليمى، والعالمى وما يترتب على هذا التنوع فى الحيز المكانى من علاقة وتأثير للسلطة (القوة)، كل هذا من خلال مدخل اجتماعى - جغرافى تحليلى.

.....eletronic (digital):

فضاء، إلكترونى (رقمى):

ترى ساسن أن الحيز أو الفضاء الإلكتروني الرقمى يعكس إلى حد كبير التفاوت واللامساواة بالنسبة للسلطة من خلال الحيز والمكان الجغرافى. إذ أن السلطة الرقمية تعد صورة معكوسة أو تعكس هي الأخرى الأشكال الأخرى غير الرقمية للسلطة.

.....Global:

فضاء (حيز) عالمى:

يمثل هذا المستوى من الحيز (الفضاء) المكانى المرتبة الثانية من وجهة نظر ساسن من حيث مدى الرحابة والاتساع بعد المستوى القومى، ويأتى مباشرة قبل المستوى الأقصى من حيث الرحابة والامتداد، إنه المستوى الكوزموبوليتانى.

.....Private:

فضاء (حيز) خاص:

تعرض زيجمونت باومان لهذا المصطلح فى الفصل الثانى "المخالطة الاجتماعية المتدفقة" من هذا الكتاب فى سياق الحديث عن الحوار بين الحيز (المكان) الخاص - العام والذى أصبح يمثل تهديداً للمجتمع الديمقراطى بدلاً من التهديد الذى الطبيعة الاستبدادية (السلطوية) من جانب الدولة. ومصدر هذا التهديد هو الاتجاه نحو التفرد (الانفرادية) من جانب كل الأشكال العامة والجماعية وتخفيضها إلى اهتمامات خاصة، وربطها بالعام.

.....Public:

فضاء (حيز)، عام:

[انظر: فضاء (حيز)، خاص]

.....Urban:

فضاء (حيز)، حضرى:

أوردت ساسن هذا المصطلح فى الفصل السابع "الحيز المكانى والسلطة" من هذا الكتاب للتأكيد على ما انتهى إليه الحيز (المكان) الحضرى من أهمية فى سياق العولمة وعملياتها المتنوعة (الخصخصة، الانفتاح الاقتصادى، التقويض التنظيمى.... إلخ) مما أدى إلى ظهور شبكات المدن العالمية التى أصبحت تضم أكثر من أربعين مدينة عالمية يأتى على قممها كبريات المدن مثل (نيويورك، لندن، طوكيو، باريس، فرانكفورت).

Spatiality:

شكل الحيز المكانى:

يشير هذا المفهوم إلى مستوى الحيز المكانى (الفضائى) من حيث كونه محليًا، قوميًا، عبر قومي، عالميًا، كوزموبوليتانيًا وعلاقة ذلك بمستوى السلطة (القوة).

Spencer, H.

سبنسر، هربرت

Spinoza, B.

سبينوزا، ب.

Spivak, G.

سبيفاك، ج.

Stengers, I.

ستينجرز، آى.

Structuralism:

البنىوية:

يقوم هذا الاتجاه على تحديد بنية قائمة فى واقع العلاقات الاجتماعية منطلقًا من أن البنية تتميز بالشمولية وتتمتع بديناميكية نابعة من نظام العلاقات القائمة بين عناصرها المختلفة. ويمكن لهذه البنية أن تعيد توازنها بصورة مستمرة فى حالة حدوث أى خلل. شاع استخدامه فى مجال الأنثروبولوجيا خاصة من جانب ليفى

شتر اوس الذى حقق نتائج مبهرة من خلاله، بينما لم يتمكن علماء الاجتماع من ذلك.

Subalternity:

التابعة:

ورد هذا المصطلح فى الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتماعي" فى هذا الكتاب ليشير إلى تصنيف آخر مختلف عن العوالم: الأول، الثانى، والثالث وليعنى محاولة التحدث بلغة سائدة تؤدى إلى طمسك وإبراز ذلك للعيان ليكون بمثابة تحدى للأفكار السائدة للعولمة، ويرجع المصطلح عموماً إلى ج. سبيفاك.

Subjectivity:

الذاتية:

المنظور الواعى بالذات لدى الشخص أو الموضوع وهى نقيض الموضوعية، وتعد ذات أهمية كبيرة فى التفسير، حيث اهتمت البنيوية، الماركسية، والتحليل النفسى بتفسير عملية تكوين الذات.

Subpolitics (Beack):

سياسة فرعية (ثانوية) (بيك):

أشار أولريش بيك إلى هذا المصطلح فى كتابه "مجتمع المخاطر" مبيناً أن هذا لا يحدث فقط على المستوى القومى ولكن على المستوى عبر القومى كذلك، ويتم فيه إقامة مؤسسات ذات علاقة بأصحاب رأس المال المتنقل (الحراكى) من ناحية وبفاعلين على مستوى المجتمع المدنى من ناحية أخرى، وهى عملية سياسية واجتماعية لأنها تعيد تحديد المؤسسات.

Surmodernite (Blandier):

الحدائثة الفائقة (بلانديير):

أحد المصطلحات التي أشار إليها زيجمونت باومان في الفصل الثاني "المخالطة الاجتماعية المتدفقة" من هذا الكتاب ويعني الحداثة الفائقة (باللغة الفرنسية)، فيقابل Hypermodernity أي الحداثة المفرطة (باللغة الإنجليزية) لكل من جون أرميتاج وبول فيريليو.

"T"

Tarde, G.

تارد، جبرائيل

Technology:

التقانة (التقنية):

يستخدم هذا المصطلح بصورة فضفاضة ليعني إما الآلات، الماكينات وكذلك الأساليب الإنتاجية المرتبطة بهما، أو يعني نمطاً من العلاقة الاجتماعية يفرضه التنظيم الفني للعمل لمجرد اعتماده على الآلات.

....., Reproductive:

التقانة، التكاثر (المنتجة):

مصطلح أطلقه أنصار الحركة النسوية على التكنولوجيا المستخدمة لتنظيم التكاثر بيولوجيًا، منها تلك المتصلة بمنع الحمل والإجهاض، والمتصلة بالتوليد (مثل جهاز مراقبة الجنين) والمتصلة بالعقم. وعموماً يعني المصطلح - ضمناً - المقابلة بين ما هو تكنولوجي وما هو طبيعي، ويعني مبالغة في استخدام التطبيقات العملية، وانتزاع القوة من الأفراد أنفسهم، خاصة النساء.

Terray, E.

تيراي، إي.

Terrorism:

الإرهاب:

عبارة عن أساليب متكررة تُؤدّ الخوف والقلق، يقوم بها أفراد بإشراف مجموعات داخل الدولة أو بإشراف الدولة نفسها وتكون أهداف العملية سياسية عادة وتختلف عن الاغتيالات لكونها ليست مُوجّهة إلى شخص معين ويتم اختيار الأهداف لتخويف أكبر عدد من الناس والحكومات التى تمثلهم.

Thatcher, M.

تاتشر، مارجريت

Theory:

نظرية:

مجموعة من التعريفات والعلاقات المتداخلة التى تتظم مفاهيمنا وفهمنا للعالم الإمبريقي بطريقة منهجية. تعميمات وتصنيفات للعالم الاجتماعى. قضايا نظرية تترجم إلى فروض إمبريقيه قابلة للقياس والملاحظة والاختبار المنهجي.

....., Classical Sociological:

نظرية، الكلاسيكية لعلم الاجتماع:

من أهمها: البنائية الوظيفية، الصراع، التبادلية، التفاعلية الرمزية (انظر: نظرية).

....., Complexity:

نظرية، التعقيد:

استخدم جون أورى هذا المفهوم فى الفصل السادس "حركات معقدة" من هذا الكتاب ليشير إلى محاولة تنظير العالم الاجتماعى من خلال أنساق حية معقدة كمحاولة لتجاوز التقسيمات المنتهية (زمنياً) بين الطبيعة والمجتمع، بين العلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية. ومن ثم تصور هذه النظرية العالم الاجتماعى على أنه مجموعة من الأنساق الحية المعقدة التى ليست طبيعية ولا اجتماعية ولكنها هجين لكليهما.

....., Critical:

نظرية، نقدية:

تعدّ شكلاً من أشكال المذهب العقلي حيث تؤكد أن مصدر معرفتنا، ومصدر إنسانيتنا المشتركة هي حقيقة أننا جميعاً كائنات رشيدة عقلانية، بمعنى أن الواقع يجب أن يكون عقلانياً مع التنبؤ بإمكانية وجود حالة يوتوبية، في المستقبل، نحن كبشر نمتلك خاصية أو القدرة على التفكير العقلي الرشيد.

....., Cultural:

نظرية، ثقافية:

يطلق هذا المصطلح على محاولات تصوير وفهم ديناميات الثقافة، تتضمن أيضاً الجدل القائم حول العلاقة بين الثقافة والطبيعة وبين الثقافة والمجتمع، والفرق بين الثقافتين العليا والدنيا، والتداخل بين التراث الثقافي والاختلاف والتنوع الثقافي.

....., Cybernetic:

نظرية، سبرنيطيقية:

نظرية تربط بين الضبط الاجتماعي والاتصال من حيث طبيعته ووظيفته، وانتشرت بشكل ملحوظ في دراسة التنظيمات الرسمية، وتركز على التغذية الاسترجاعية للمعلومات ودورها في عملية الضبط.

....., Feminist:

نظرية، نسوية:

ظهرت كحركة اجتماعية في إنجلترا في القرن الثامن عشر لتحقيق المساواة بين الجنسين عن طريق منح الحقوق للنساء في شتى المجالات، وأكدت الموجة الثانية (١٩٦٩) على نفس ما جاءت به الموجة الأولى خاصة فيما يتعلق بالدفاع عن المرأة. وقد انتقدت النظرية الاجتماعية لتركيزها على الرجال.

....., Linguistic:

نظرية، لغوية:

ترى أن اللغة ليست مجرد أداة إنتاج الأفكار شفاهية، وإنما هي نفسها تشكل أو تنتج أفكاراً، وتبرمج وتوجه أنشطة الفرد. باختصار، اللغة تحدد (أو تُشكّل) تصوراتنا عن الواقع.

....., Literary:

نظرية، أدبية:

ترى جوديث بتلر في الفصل الثالث "إعادة إحياء الاجتماعي" من هذا الكتاب، أن الأعمال الأدبية يمكن الاستفادة منها في تصور المجال الاجتماعي لأنها تعكسه وتكشف عن أساليب تحديد المعايير الاجتماعية، ومع ذلك لا يجب تقليص النظرية الاجتماعية ببساطة إلى تحليل أدبي كما لا يمكن تقليص الاجتماعي إلى مجرد خطاب أو حوار أدبي.

....., Marxist:

نظرية، ماركسية:

تشير إلى مجموعة الكتابات والممارسات السياسية المتنوعة وكذلك السياسات المرتبطة بكتابات ماركس وإنجلز. وكانت بمثابة المبدأ المنظم لمجتمعات يعيش بها أكثر من ثلث سكان العالم طوال معظم القرن العشرين، وكان لها تأثير على الثقافة، التاريخ، علم الاجتماع، السياسة، الاقتصاد والفلسفة.

....., Media:

نظرية، الإعلام:

نظراً لهيمنة وسائل الاتصال الجماهيري على الحياة الفكرية للمجتمعات الحديثة فإنها تحتل مكانة هامة لدى علماء الإعلام، وظهر هذا الاهتمام في الثلاثينيات من القرن الماضي لتأمل القوة الكامنة في وسائل الإعلام خاصة في ظل

التكنولوجيا المتقدمة في هذا المجال. وتركز نظريات الإعلام على الآتي:
المضمون الاتصالي، أنماط الملكية والسيطرة، تأثيرات الأيديولوجية لوسائل
الإعلام، وأخيراً تأثير وسائل الإعلام الإلكترونية على السياسات الديمقراطية في
المجتمع.

نظرية، الشبكة: Network:

مجال في علوم الحاسب وعلم الشبكات وجزء من نظرية العرض البياني.
لها تطبيقاتها في فروع معرفية عديدة بما في ذلك فيزياء الجزيء، علم الحاسب،
الأحياء، الاقتصاد، بحوث العمليات، وفي علم الاجتماع يتركز اهتمامها في دراسة
الرسوم البيانية كتمثيل إما للعلاقات المنتظمة أو غير المنتظمة بين الأشياء
المتصلة.

نظرية، سياسية: Political:

تتمحور حول النظم السياسية أو نظم الحكم، العمليات السياسية مثل
المشاركة، التنشئة، التنقيف.... إلخ. الظواهر السياسية، السلوك السياسي، السلطة
 وأنواعها.

نظرية، ما بعد الحداثة: Postmodern:

جان فرانسوا ليوتارد في كتابه "حالة ما بعد الحداثة" (١٩٧٩) أشار إلى أن
ما بعد الحداثة حالة اجتماعية خاصة متميزة وليست مجرد أسلوب إبداعي جديد أو
نظرية جديدة، إنها حالة يسودها التسليم العام، فإن أسطورتى "التحرر" و"الحقيقة"
فقدتا مصداقيتهما: الأولى بسبب الجرائم الكبرى التى شهدها القرن العشرون

(محارق النازية أسلحة الدمار الشامل... إلخ)، والثانية بسبب غياب الضمانات، وعدم اليقين.

نظرية، التحليل النفسى: Psychoanalysis:

ترجع إلى سيجموند فرويد وتطورت واتسعت على يد علماء التحليل النفسى الذين جاءوا بعده مثل جيمس براون. تقوم على اللا شعور والنموذج البنائى للنفس: الإيد الأنا، والأنا الأعلى، بينما يتكون اللا شعور من أفكار (وأحاسيس) غير مقبولة لأنها بمثابة مصدر تهديد لوجود الفرد والمجتمع.

نظرية، اجتماعية: Social:

(انظر: نظرية، نظرية علم الاجتماع).

نظرية، علم الاجتماع: Sociological:

(انظر: نظرية، النظرية الكلاسيكية لعلم الاجتماع)

نظرية، نظام عالمى (واليرشتين): World System (Walerstien): ...

تحدث هذه النظرية عما أسماه عمانويل واليرشتين بالنظام العالمى الجديد، الذى يراه يتألف من الآتي: دول المركز، دول الأطراف، ثم دول أشباه أطراف، وكأنها تتحدث عن ثلاث دوائر متداخلة حيث المركز فى الوسط، وأشباه الأطراف تمثل الدائرة الكبرى، ويوجد تفاعل وتبادل مصالح بين هذه المجموعات الثلاث من الدول التى يراها واليرشتين تشكل العالم الجديد لنظرية.

Thomas, K.

توماس، كون

Thompson, E.P.

توميسون، إي. بي.

Time:

الزمن (الوقت):

تناول جون أوري في الفصل السادس "حركات معقدة" من هذا الكتاب مفهوم الزمن "الوقت" متحدًا عن عدة أنواع من الزمن: الزمن الاجتماعي، الزمن الطبيعي، الزمن الجليدي، الزمن اللحظي (الآن)، الزمن الوقتي.... إلخ.

Tocueville de, A.

توكفيل دي، أ.

Transgression:

تجاوز:

يشير هذا المصطلح إلى أن منطق علم الاجتماع لا مفر يؤدي بالباحث إلى تجاوز حدود الموضوعية المفترضة في البحث العلمي وفرص خبرته أو رؤيته على تحليلاته واستنتاجاته.

Translation (Latour):

تحويل (لاتور):

يستخدم برونو لاتور هذا المفهوم في الفصل الرابع "الاجتماعي كرابطة" من الكتاب ليشير إلى "خلق" أو إيجاد مهجنات من الطبيعة والثقافة، أنواع جديدة من الكائنات والأشياء.

Turing, A.

تورينج، أ.

Turner, V.

تيرنر، ف.

"U"

Universality:

العالمية (الشمولية):

نرى جوديث بتلر أن هذا المفهوم يعد حيلة أو خدعة استعمارية، جهذا شكلنا (صورياً) لتأييد أو مناصرة مجموعة من القيم التي كانت حينئذ مفروضة من جانب واحد على كل الثقافات في كل الأوقات. ويوجد اختلاف كبير بين فكرة العالمية التي يُدعى أنها عبر ثقافية وتلك التي يجب أن تكون تأملية أكثر أو طوبائية. العالمية بهذا المعنى لا توجد لأنها تفرض السيطرة والتحكم من جانب ثقافات نريد أن تفرض نفسها على الآخر باسم هذا المفهوم.

Urry, J.

أوري، جون

Global Complexity

التعقيد العالمي

Sociology Beyond Societies

علم اجتماع ما بعد المجتمعات

"V"

Value:

قيمة:

مصطلح ذو معان عدة مختلفة تماماً، إحصائياً، القيمة رقم أو مفردة بيانات. اقتصادياً، تعنى مقدار أو حجم العمل الذي أُستغرق في إنتاج سلعة ما. فى علم النفس، تعنى الأفكار التي يؤمن بها الناس فيما يتصل بالسلوك الملازم. وقد ناقش كل من دوركايم وقيبر دور القيم فى البحث العلمى الاجتماعى وضرورة التحرر من القيم عند إجراء البحث العلمى.

..... Sign:

قيمة - العلامة:

يتصل هذا المفهوم باقتصاديات العلامات (التجارية) شأنها في ذلك شأن ما يسمى **Brand-Value**؛ أى الماركات التجارية ذات القيمة العالية وذات الرواج الاقتصادي؛ لذلك فالعلامة التجارية تختلف باختلاف قيمتها التجارية.

Value-Freedom: التحرر القيمي:

يرتبط هذا المصطلح أساسًا بماكس فيبر الذى ناقش دور وتأثير القيم فى البحث الاجتماعى لأن دراسة علم الاجتماع هى فى جانب منها دراسة للقيم، فضلاً عن أن الباحثين أنفسهم أعضاء فى مجتمعاتهم ويؤمنون بقيمة؛ لذلك نادى فيبر بضرورة التحرر أو التخلص من القيم عند إجراء البحث العلمى.

Van Gennep, A. فان جينيب، أ.

Vergé, F. فيرجيه، فرانسوا:

Monsters and Revolutionaries وحوش وثوريون

Virilio, P. فيريليو، ب.

Virno, P. فيرنو، ب.

-Vita Contemplativa - السيرة التأملية

-Vita acitiva - السيرة النشطة

Vitalism: مذهب الحيوية:

يرى أنصار هذا المذهب أن الظواهر الحيوية تتميز بخصائص معينة ليس لها مثيل في الظواهر المادية (الفيزيائية أو الكيميائية).

"W"

Wallerstein, I.

واليريشتين، عمانويل

Walzer, M.

والزر، م.

War:

حرب:

الحروب أنواع: الحرب الشاملة، الإقليمية، المحلية، الأهلية، حرب العصابات إلخ. وتختلف عن بعضها حسب النطاق، نوع التسليح، والعناصر البشرية المتناحرة.

..... Algerian:

حرب الجزائر:

حرب الجزائر ضد الاستعمار الفرنسي، دارت الثورة الجزائرية منذ عام ١٩٥٤ حتى الاستقلال عام ١٩٦٢.

Waters, M.

ووترز، م.

Weber, M.

فيبر، ماكس

Weston, K.

ويستون، ك.

Wienes, N.

وينز، ن.

Wittgenstein, L.

ويتجنشتين، ل.

Wolin, S.

وولن، س.

"Y"

Yanagisako, S.

ياناجيساكو، س.

Zizek, S.

زيزيك، س.

المحرر في سطور:

نيكولاس جين:

مدرسة علم الاجتماع في جامعة يورك، المملكة المتحدة، وهو مؤلف كتاب
(ماكس فيبر ونظرية ما بعد الحديث ٢٠٠٢) ومحرر مشارك لثلاثة مجلدات من
الكتابات النقدية عن رولان بارت ٢٠٠٤

المساهمون في سطور:

Zygmunt Bauman

زيجمونت باومان

أستاذ علم الاجتماع المتفرغ بجامعة ليدز وجامعة وارسو. تشتمل كتبه الحديثة على: ما بعد الحداثة وعدم قناعاتها (Polity, 1997) & Postmodernity Discontents، العمل، النزعة الاستهلاكية، والفقير الجديد Open University (Press, 1998)، العولمة: النتائج الإنسانية (Polity, 1998) Globalization: The Human Consequences، بحثاً عن السياسة (Polety, 1999) In Search of Politics، الحداثة الدافقة (Polity, 2000) Liquid Modernity، المجتمع المتفرد (Polity, 2001) Individualized Society، المجتمع المحلي (Polity, 2001) Community، مجتمع تحت الحصار (Polity, 2002) Society Under Siege، والحب الدافق (Polity, 2003) Liquid Love.

Ulrich Beck

أولريش بيك

أستاذ علم الاجتماع بجامعة ميونيخ، المجلة البريطانية لعلم الاجتماع، أستاذ المنوية الزائر لمدرسة لندن لعلم الاقتصاد والسياسة ومدير مركز بحوث التحديث الانعكاسي (Deutsche Forschungsgemeinschaft) بميونيخ. تشتمل مؤلفاته المنشورة على: مجتمع المخاطرة (Sage, 1992) Risk Society، التحديث الانعكاسي "Reflexive Modernization" بالاشتراك مع أنتوني جينز Anthony Giddens، وسكوت لاش (Polity, 1994) Scott Lash، السياسة الإيكولوجية في

عصر المخاطرة (Polity, 1995) Ecological Politics in An Age of Risk،
 التنوير الإيكولوجي (Prometheus, 1995) Ecological Enlightenment، الفوضى
 العارمة للحب (Polity, 1995) The Normal Chaos of Love بالاشتراك مع
 إي.بيك جيرنشيم E.Beck Gernsheim، إعادة ابتكار السياسة The Reinvention
 of Politics (Polity, 1996)، ديموقراطية بلا أعداء Democracy without
 Enemies (polity, 1998)، مجتمع المخاطرة العالمي World Risks Society
 (Polity, 1999)، ما هي العولمة؟ (Polity, 2000) What is Globalization؟، العالم
 الجديد النبيل للعمل (Polity, 2000) The Brave New World of Work، ومذهب
 التفرد (اتجاه التفرد) (Polity, 2002) Individualization.

Judith Butler

جوديث بتلر

أستاذ كرسي (ماكسين اليوت Maxine Elliot) بقسم البلاغة والأدب المقارن
 بجامعة كاليفورنيا، بيركلي. حصلت على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة
 ييل عام ١٩٨٤. وهي مؤلفة: ادعاء الخالد: القرابة بين الحياة والموت
 Antigone's Claim: Kinship between Life & Death (Columbia University
 Press, 2000)، السيطرة، الاحتمالية، العمومية Hegemony, Contingency,
 Universality (Verso, 2000) بالاشتراك مع إرنستو لاكلو Ernesto Laclau،
 وسلافو زيزك Slavoj zizek، رعايا الرغبة: الانعكاسات الهيجيلية في فرنسا القرن
 العشرين Subjects of Desire Hegelians Reflection in Twentieth Century
 (Columbia University, 1987) France، مشكلة النوع: النسوية وهدم الهوية
 (Routledge, 1990) Gender Trouble: Feminism & the Subversion of
 Identity، الأجساد ذات الشأن: الحدود الاستطردادية "للجنس" (Routledge, 1993)،
 الحياة النفسية للقوة: نظريات الخضوع The Psychic Life of Power: Theories

of Subjection (Stanford University Press, 1997)، خطاب مثير للهيّاج
Excitable Speech (Routledge, 1997)، بالإضافة إلى العديد من المقالات
والمشاركات في الفلسفة، الحركة النسوية ونظرية الشذوذ. مشروعها الحديث يمثل
نقدًا للعنف الأخلاقي ومحاولة لصياغة نظرية عن المسؤولية للفاعل الذي لا يستطيع
دائمًا أن يعرف ذاته. هذه الكتابات المنسوخة تتوافق مع كافكا Kafka، فرويد
Freud، فوكيه Foucault، أدورنو Adorno وليفمانز Levians. تكتب أيضًا
مجموعة من المقالات مرتبطة بالحيوات المحزنة وغير المحزنة، الحرب، السياسة،
وأرجاء الحريات المدنية.

Scott Lash

سكوت لاش

أستاذ علم الاجتماع ومدير مركز الدراسات الثقافية بكلية جولد سميث، جامعة
لندن. هو مؤلف: العامل المكافح (The Militant Workers (Heinemann, 1984)،
علم اجتماع ما بعد الحداثة (Sociology of Postmodernism (Routledge, 1990)،
حداثة أخرى، عقلانية مختلفة (Another Modernity, A different Rationality، نقد
المعلومات (Critique of Information (Sage, 2002). اشترك في تأليف: نهاية
الرأسمالية المنظمة (The End of Organized Capitalism (Polity, 1987 مع جون
أوري John Urry، اقتصاديات العلامات والمكان (Economics of Signs & Space
(Polity, 1994) مع جون أوري، والتحديث الانعكاسي (Reflexive Modernization
(Polity, 1994) مع أنتوني جيدنز Anthony Giddens أيضًا شارك في تحرير:
ماكس فيبر Max Weber، العقلانية والحداثة (Rationality and Modernity (Allen
& Unwin, 1987) مع سام ويمستر Sam Whimster، الحداثة والهوية (Modernity
(Blackwell, 1992) and Identity مع جوناثان فريدمان Jonathan Friedman،
حداثات عالمية (Global Modernities (Sage, 1995) مع مايك فيزرستون Mike

Detraditionalization (Blackwell, Featherstone، التحرر من النزعة التقليدية، 1996) مع كل من بول هيلز Paul Heelas وبول موريس Paul Morris، المخاطرة، البيئة والحدثة (Sage, 1996) Risk, Environment & Modernity مع كل من برايان واين Brian Wynne وبرنيسلاف سيزرنسكي Bronislaw Szaizynski، الوقت والقيمة (Blackwell, 1998) Time & Value مع كل من أندرو كويك Andrew Quick، وريتشارد روبرتس Richard Roberts، فضاءات الثقافة: المدينة، الدولة، العالم (Sage, 1999) Spaces of Culture: City , Nation & World مع مايك فيزرستون.

Bruno Latour

برونو لاتور

يعمل أستاذًا بمركز علم الاجتماع للابتكار بالمدرسة الوطنية العليا للمعادين في باريس منذ عام ١٩٨٢. عمل أيضًا أستاذًا زائرًا بجامعة كاليفورنيا، سان دييجو، وبمدرسة لندن للاقتصاد. ويقسم تاريخ العلم بجامعة هارفارد. تشمل كتبه على: حياة المعمل: بناء الحقائق العلمية Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts (University Press, 1981)، استغلال (تطبيق) العلم Science in Action (Open University Press, 1987)، بستر (تعليم) فرنسا The Pasteurization of France (Harvard University Press, 1993)، أمل بندورا^(*): مقالات في واقع دراسات العلم Panadora's Hope: Essays in the Reality of the Science Studies (University Press Harvard, 1999)، نشر دراسة عقلية عن نظام مترو نفقي ذاتي الحركة بعنوان: (أراميس أو محبة التكنولوجيا)

(*) تسمى الأساطير الإغريقية عن بندورا وهي امرأة أرسلها زيوس (رب الأرباب في تلك الأساطير) إلى الأرض عقابًا للبشر وأعطاهما علبة تعرف بصندوق بندورا وما أن فتحتها بدافع الفضول حتى انطلقت منها كل أنواع الشرور والرزايا التي عمت البشرية (المترجم).

،(Aramis or The Love of Technology) (Harvard University Press, 1996)
ومقالة عن الأنثروبولوجيا السميترية (المتناظرة) بعنوان: (لم نكن أبداً حدثيين)
(Harvard University Press, 1996) ترجمت حتى الآن إلى خمس عشرة لغة.
مما نشره حديثاً في فرنسا يشمل: باريس مدينة غامضة Paris Ville invisible
مقالة مصورة عن الجوانب الفنية والاجتماعية لمدينة باريس وسياسات الطبيعة
Paris et Politiques de La Nature (La Decouverte, 1999) نشرت في الحال
باللغة الإنجليزية بواسطة (Harvard University Press).

Nikolas Rose

نيكولاس روز

أستاذ علم الاجتماع ومنظم اجتماعات قسم علم الاجتماع في مدرسة لندن
للاقتصاد حيث يدير أيضاً مركز بحوث دراسات علم الأحياء، الطب الحيوى،
التكنولوجيا الحيوية والمجتمع (BIOS). أكثر كتبه حداثة بعنوان: توجيه الروح:
تشكيل الذات الخاصة Governing The Soul: The shaping of the private self
(2nd edition, Free Association Books, 1999)، وقوى الحرية: إعادة تأطير الفكر
السياسى Power of Freedom: Reframing Political Thought (Cambridge
University Press, 1999). مدير تحرير مجلة الاقتصاد والمجتمع
Economy & Society، ويشترك مع بول رابينو Paul Rabinow حالياً في تحرير
المجلد الرابع لميشيل فوكو Michel Foucault "الأعمال الأساسية
Essential Works". اهتماماته البحثية الحالية تتركز حول المضامين الاجتماعية، الأخلاقية
الثقافية، والشرعية للطب النفسى، الجينى والبيولوجى وعلم الأعصاب السلوكى.

أستاذ كرسى رالف لويس **Ralph Lewis** لعلم الاجتماع بجامعة شيكاغو،
 أستاذ المؤوية الزائر لمدرسة لندن للاقتصاد. أوشكت حالياً على الانتهاء من كتابها:
 التحرر من النزعة التقليدية: الإقليم، السلطة فى عصر رقمى عالمى
Detraditionaization: Territory, Authority & Rights in a Global Age
 (Princeton University Press, 2004) كمحصلة مشروع مدته خمس سنوات عن
 الحوكمة والمسئولية فى ظل اقتصاد عالمى. أكملت لتوها مشروع مدته خمس
 سنوات لليونسكو UNESCO عن الاستيطان البشرى المستدام والذى أقامت له
 شبكة من الباحثين والناشطين فى أكثر من خمسين دولة. أكثر كتبها حداثه "ضيوف
 وغرباء" **Guests & Aliens** (New Press, 1999)، والعمل المحرر "الشبكات
 العالمية، المدن المتصلة" **Global Networks, Linked cities** (Routledge, 2002).
 طبعة جديدة محدثة تماماً من كتاب "المدينة العالمية" **The Global City**
 (Princeton University Press, 2001). ترجمت كتبها إلى أربع عشرة لغة -
 عضو الأكاديمية الأمريكية الوطنية لبيئة العلوم للمدن، رئيس اللجنة المشكلة حديثاً
 لتقنية المعلومات، التعاون الدولى والأمن العالمى لمجلس بحوث العلوم الاجتماعية
 (الولايات المتحدة الأمريكية).

John Urry

جون أورى

أستاذ علم الاجتماع بجامعة لانكستر بالمملكة المتحدة. تشتمل كتبه
 الحديثة على: طبائع متنافسة **Contested Natures** (Sage, 1998) بالاشتراك
 مع فيل ماكناغتن **Phil Macnaghten**، علم اجتماع ما بعد المجتمعات
Bodies، هيئات الطبيعة **Sociology Beyond Societies** (Routledge, 2000)
 of Nature (Sage, 2001) تحرير مشترك مع فيل ماكناغتن، النظرة السياحية
The Tourist Gaze (2nd edition Sage, 2002)، التعقيد العالمى **Global**
Complexity (Polity, 2003)، "طيف العدم" (2003) **"Presence Absence"**

(عدد خاص من: المجتمع والمكان Society & Space، تحرير مشترك مع ميشيل كالون Michel Callon وجون لو John Law)، وثقافات الحركة الذاتية Cultures of Automobility (عدد خاص من: النظرية الثقافية، والمجتمع (2003) Theory, Culture & Society، تحرير مشترك مع كل من مايك فيزرستو Mike Featherstone ونيجل ثريفت Nigel Thrift).

Francoise Vergés

فرانسوا فيرجيه

مصحح (مراجع) بمركز الدراسات الثقافية، كلية جولد سميث، جامعة لندن، ما نشر ليا يشتمل على: إلغاء الرق (العبودية): استعمار مثالي Abolir L'esclavage: Une Utopie coloniale. التباسات السياسة الإنسانية Les ambiguïtés d'une politique humanitaire (Albin, 2001) "جزيرة الأرواح الهائمة: عمليات الكريوليّة" The Island of Wandering Souls: Processes of Crolization، "سياسة التحرر وإشكالية الانعدام على جزيرة رينيون" Politics of Emancipation & The Problematic of Absence on Reunion Island رود إدمون وفينسا سميث (محررون) Rod Edmond & Venessa Smith، جزر Islands in History & Representation (السياسي) (Routledge, 2003)، ما بعد السيناريو Post-Scriptum في ديفيد ثيو جولدبيرج وأتو كوايسون (محررون) David Theo Goldberg & Ato Quayson، تحديد وضعية ما بعد الاستعمارية (Blackwell, 2002) Relocating Post-colonialism، والدوار والتحرر Vertigo & Emancipation. الكوزموبوليتانية الكريوليّة. السياسة الثقافية "النظرية، الثقافة، والمجتمع، مجلد ١٨، أعداد ٢-٣ أبريل - يونية، ٢٠٠١ ص ص ١٦٩-١٨٤". تتمركز اهتماماتها البحثية حول: ما بعد الاستعمارية Postcoloniality، اقتصاد السلب The Economy of Plunder، سياسات السلب والقوة، العبودية وسياسة المذهب الإنساني. التشكيل السياسي

والتقافى للمحيط الهندي، تشغل حاليًا مستشار معرض "عدم التصنيف" "Dé-placements" بمتحف الفن الحديث لمدينة باريس ومنزل الحضارات ووحدة إعادة التوحد (MCUR) مشروع ثقافى للعمليات الثقافية المتبادلة فى إقليم المحيط الهندي، برعاية جزيرة ريونيون.

المترجم في سطور:

يسرى عبد الحميد رسلان

- أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة المنيا.

من ترجماته:

- البحث العلمى الاجتماعى.
- مستقبل النظرية الاجتماعية.

من مؤلفاته:

- أساسيات الإحصاء الاجتماعى (بالاشتراك).
- مقدمة فى بناء النظرية الاجتماعية.
- علم السكان - أسس ومبادئ.
- القياس والإحصاء فى البحوث الاجتماعية.
- تطبيقات فى الإحصاء الاجتماعى.
- نظرية علم الاجتماع (بالاشتراك).
- التحليل الإحصائى للبحوث الاجتماعية (أساليب تحليلية).

التصحيح اللغوي: رفيق الزهار

الإشراف الفني: حسن كامل

يتعرض المفهوم الأساسي للمجتمع لهجوم متجدد مابعد الحداثة،
نظرية الإعلام الجديد، الأحداث السياسية، و التاريخ نفسه أيضاً
قوضت و حوّلت ما نعتقده اجتماعياً. يقدم كتاب "مستقبل النظرية
الاجتماعية" مجموعة من المقابلات الجديدة مع أبرز المنظرين
الاجتماعيين في العالم حول مفاهيم المجتمع و الوسط الاجتماعي
اليوم: زيجمونت باومان، أولريش بيك، جوديث باتلر، سكوت
لاش، برونو لاتور، نيكولاس روز، ساسكيا ساسن، جون
أوري، و فرانسوا فيرجيه. الموضوعات التي شملها الكتاب تحتوي
على: التحديث المتدفق و تفرد المجتمع، التقاء الأدب و النظرية
الاجتماعية، الصبغة النوعية للاجتماعي، إمكانية قيام علم اجتماع
مابعد المجتمع، تأثير التقنيات الجديدة على الحياة الاجتماعية،
ظهور أشكال جديدة للفوضى و التعقيد، الصلة بين الحيز المكاني
والسلطة .

