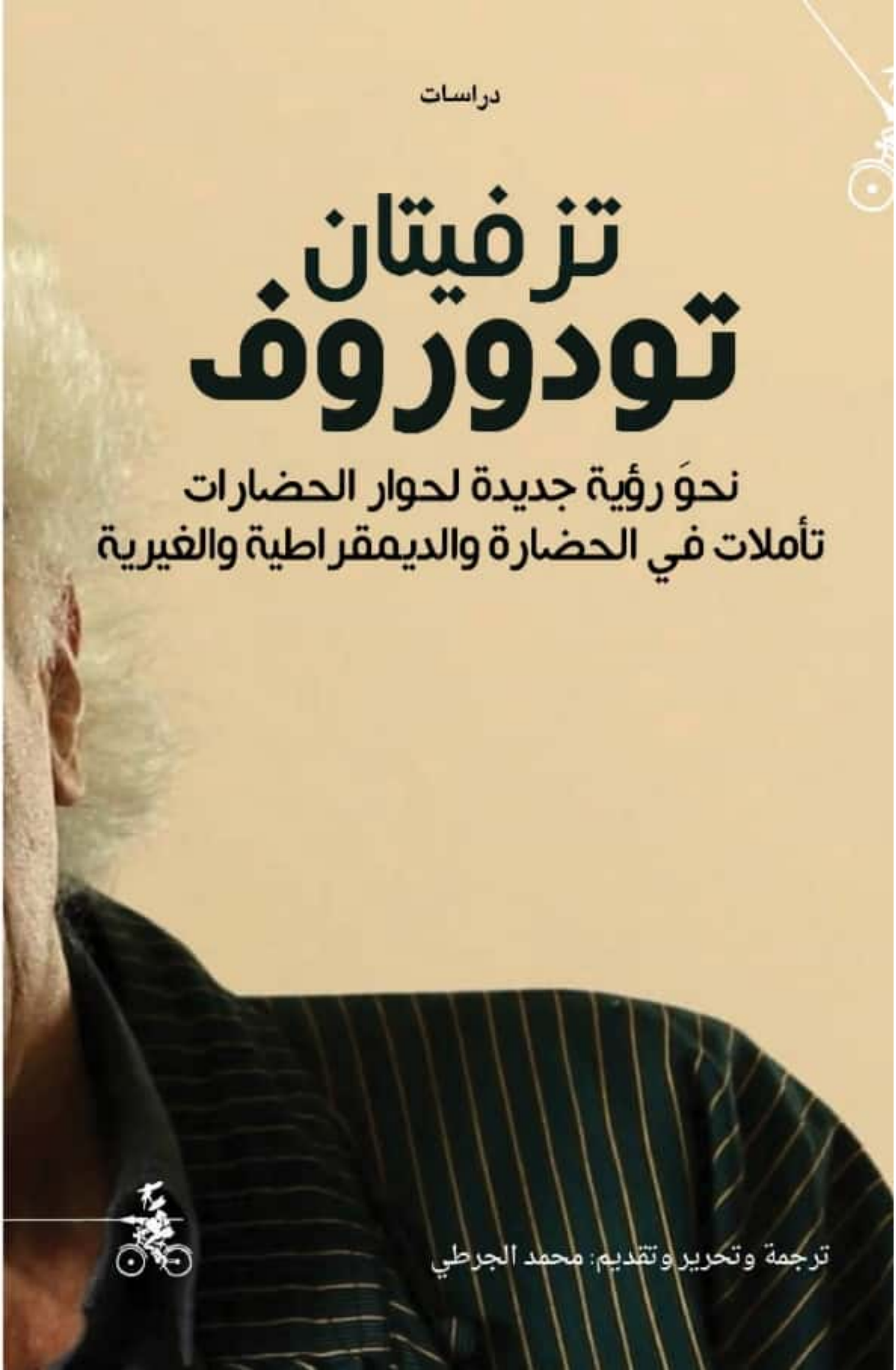
دراسات

تزفيتان تودوروف

نحوَ رؤية جديدة لحوار الحضارات
تأملات في الحضارة والديمقراطية والغيرية



ترجمة وتحرير وتقديم: محمد الجرطي

جميع الحقوق محفوظة. لا يسمح بإعادة إصدار هذا الكتاب أو أيّ جزء منه أو تحزينه في نطاق استعادة المعلومات أو نقله بأيّ شكل من الأشكال، دون إذن خطّي مسبق من الناشر.

©منشورات المتوسط

جميع الحقوق محفوظة

منشورات المتوسط

ميلانو - إيطاليا

e-mail: info@almutawassit.org

www.almutawassit.org

تابعونا على

Almutawassitit@

منشورات المتوسط

Almutawassit

إهداء

إلى ذكرى أبي.

إلى أمي الحنون التي ثابرَت من أجلِ تعليمنا.

إلى زَوجتي الغالية فتيحة.

إلى ابنتي الغالية إسراء التي مَلأت دُنياي بالبهجة والفرح.

إلى ابنتي جيهان التي أضاءَت شُعاعاً آخرَ في حياتي.

إلى أخي أحمد الذي انطلقتُ إلى جانبه منذُ الصغر في رحلةِ البحث عن المعرفة فكانَ لي دَوماً المُعلّم النَصوح والأستاذَ المُرشِد.

إلى خَالي العزيز قاسم.

إلى كلّ من آمن بأنّ المَعرفة هيَ أثمنُ شيءٍ في الوجود.

إلى هؤلاءِ جَميعاً أهدي تَرجمة هذا الكتاب.

تقديم

في عالمٍ مُحتقن ومُتوتر تؤججُ فيه مقولة «صدام الحضارات» الصراعَ وتذكي الأحقاد، انبرى تزفيتان تودوروف لتفكيكِ الخطاب الذي يجنحُ إلى التبسيط والاختزال فيشير بأصابع الاتهام إلى الآخر الأجنبي على أنّهُ مصدر الخطر- خُصوصاً إذا كان هذا الآخر مُسلِماً. إن كتاب تزفيتان تودوروف، الموسوم بـ «الخوف من البرابرة: ما وراء صِدام الحضارات»، دفاعٌ إنساني لبناءِ جسور الحوار بين الحضاراتِ ونسفٌ لأطروحة الصدام التي روّج لها صامويل هنتنغتون بهدفِ إشعال فتيل الحرب بين الغرب والشرق.

انطلاقاً مِن مقاربة متعدّدة الأبعاد تتقاطع فيها حقولٌ مَعرفية متنوعة؛ علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والأنثروبولوجيا والاقتصاد، يُنبّهُ تودوروف الغرب إلى خطرِ الخوف المَرضي من الآخر- خُصوصاً الإنسان المسلم، لأنّ الإذعان لهذا الخوف الذي أضحى رهاباً يقض مَضجع الغربيين، دفعَهُم إلى اعتبار الآخر بربرياً. وبالتالي، مارسوا ضدّهُ سلوكيات أكثر إغراقاً في البربرية والوحشية. ولعلّ ما حدث في سِجنيّ أبو غريب وغوانتانامو يبقى خَير شاهدٍ على هَمجية الغرب وسُلوكه الشائن. لهذا يقول تودوروف: «إنّ الخوف من البرابرةِ شعورٌ يوشكُ أن يجعلنا نحنُ بأنفسِنا برابرة».

يَدعو تودوروف إلى التحلّي بالتسامح تِجاه الآخر وإزاء الأقليات التي تعيشُ داخل الغربِ، من خلال الدعوة إلى التعايش مع الثقافات المختلفة.

لإرساءِ أسس التعايش والحوار مع الآخر، يُهاجم تودوروف، بعينٍ حَصيفة ورؤية ثاقبة، الشعبوية اليمينية المُتطرّفة التي استقوَت وتوطّدَت بسببِ خِطابها المُعادي للآخر؛ حيث تنسبُ علل المجتمعِ الغربي إلى الأجنبي المسلم. يحثّ تودوروف الغرب على التصدي للشعبوية التي تُغري الكتلة الجماهيرية وتجامِلُها بمُمارسة العنصرية ضدّ الأجانب عَن طريق العزفِ على أوتار الحفاظِ على القيم الديمقراطية والمُثل العليا لعصر الأنوار.

يُحذّر صاحبُ «الأدب في خطر» الغربَ، بل العالمَ أجمع، من خطابِ الكونية الزائفة. حيث يسعى الغربُ على نحوٍ جنوني، وبطرق غير مشروعة، إلى إسقاط مَنظوره الحضاري على الشرقِ على اعتبار أن حضارتهُ هي الأرقى والأرفع منزلة، فيُقصي بالتالي الطرف الآخر ويقضي على خُصوصيته. ولتحقيقِ هذا المُبتغى، يلجأ الغرب إلى القوة العسكرية التي يُلطّفها بعبارة بلاغية تورية «التدخُّل الإنساني» لنشرِ النور والحضارة والديمقراطية وحقوق الإنسان، وهذا ما فعلهُ الغرب في العراق وأفغانستان. لكن، كما يلاحظ تودوروف، فإنّ هذا التدخل كان مُخيباً للآمال بسببِ ما ارتكبه الجيشُ الأمريكي من أفعالِ قتل ودمار. لهذا، يدعو تودوروف الغرب إلى التسلح بالقوة الناعمة التي تؤمن بجدوى الحوار واحترام خصوصية الآخر.

إنّ أهمية تودوروف الفكرية وما يحمله من رؤية إنسانية، دفعَني إلى ترجمة هذا الكتاب، مُركّزاً على حواراته ومَقالاته والدراساتِ التي تناولَت بتحليلٍ دقيق كتبهُ الأخيرة «الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات»، «الفوضى العالمية الجديدة، تأملات مواطن أوربي»، «أعداءُ الديمقراطية الحميمون»، «غُوِيًا في ظل الأنوار».

ينكب تودوروف في هذه الكتب على دحضِ مَقولة التفوق الحضاري للغرب التي تعيدُ إلى أذهاننا «عبء الرجل الأبيض» الذي يجاهدُ لتمدين الآخر ونشر الحضارة في أقطاره. بحسٍّ نقدي رفيع، ونزعة إنسانية صادقة، يهاجمُ تودوروف الأصوات المُتطرفة في الغربِ التي تُعادي الآخر بطريقةٍ تنم عن الغَطرسة والصلف. تقوض كتب تودوروف الآراء العُنصرية للكاتبة الإيطالية أوريانا فالاتشي التي ترى أن «الإقدام على الحديثِ عن ثقافتينِ أمرٌ مُزعج. أما وأن نتحدث عن المساواة بينهما، فذلك أمرٌ يثيرُ غضبي»، كما ينسف تودوروف الرؤية المُتعالية للكاتب إيلي برنافي في كتابه «الأديان القاتلة» الذي يرى أن «هُناك الحضارة من جهة، والبربرية من جهةٍ أخرى، وبينهما لا مجالَ للحديث عن الحوار».

يستعينُ تودوروف بآراءِ أنثروبولوجيين ومُفكرين يتسمون بنزعةٍ إنسانية؛ على غرار الفرنسي كلود ليفي ستروس والفلسطيني- الأمريكي إدوار سعيد، والذين يرون أن «الحضارة تُراث إنساني مُشترك». هذه الرؤى الإنسانية هي التي تُمهّد السبيل لإرساءِ قنوات الحوار، ليعمّ السلامُ في العالم.

تُعتبر كتب تزفيتان تودوروف دَعوة إلى الحوار، لأنها تحملُ الحكمة والنصيحة للغربِ كي يكفّ عن احتقارِ الآخر، ولرجالِ السياسة كي يَعملوا على وقفِ التدخل العسكري المُدمّر الذي يذكي جذوة الصراع ويشعلُ نار الكراهية. لأن الخيرَ لا يُفرض بالقوة، بل بالحوار والاقتراح.

يُعتبرُ تزفيتان تودوروف واحداً من أبرز المُفكرين المعاصرين الذين قاموا بإثراءِ الفكر الإنساني؛ حيث تُرجمَت أعمالهُ إلى لغات مُتعدّدة، وذلك لما تحملُه من رؤية مَرجعية فكرية لا غِنى عنها في تحليل القضايا الراهنة. إنه الكاتبُ الكوني والمفكر العالمي، وواحدٌ من نخبة مُثقفي القرن الذين بَصموا التاريخ بمواقف جَريئة من أجل بناء جُسور الحوار بين الثقافات المُختلفة عن طريق نقد مَكامن الانحراف في الفكر الغربي؛ لكشفِ تشوهاته وتحيزاته المُغرضة التي تتعارضُ مع الجوهر الإنساني المؤمن بالحوار والتعايشِ مع الآخر، بغضّ النظر عن اللغة والدين والعرق. ولعلّ هذا ما دفعني إلى ترجمة هذا الكتابِ وتقديمه للقارئ العربي.

محمد الجرطي / القنيطرة، المغرب / ٠٦ أبريل ٢٠١٥

القسمُ الأول

دراسات بصدد رؤية تزفيتان تودوروف للحضارة والديمقراطية والغيرية

تزفيتان تودوروف، الخوف من البرابرة سميولوجي، مؤرّخ وفيلسوف

موقع نيت وورك الجزائر ١١-٠٤-٢٠١٢

ولِد تزفيتان تودوروف في سنة ١٩٣٩ في صوفيا في بلغاريا، وحصل في سنة ١٩٦٣ على تأشيرةِ للدراسة في فرنسا. ومنذ ذلك التاريخ، وتودوروف يعيشُ في باريس ويمثل إلى جانبِ رولان بارت واحداً من كبار مُمثلي البنيوية. كما أسس مع جيرار جينيت مجلة «الشعرية». حدّد تودوروف مع جينيت المفاهيم الأساسية للسرديات؛ العلم الذي يدرس التقنيات والبنيات السَردية المُستخدمة في النصوص الأدبية. عَنونَ تودوروف أوّل أعمالِه بـ «نظرية الأدب، نصوصُ الشكلانيين الروس»، منشورات ساي، ١٩٦٦. في سنة ١٩٧٢، أتاحَ نشر «المعجم الموسوعي لعلوم اللغة» لتودوروف اكتسابَ شهرةٍ كبيرة.

في سنة ١٩٧٨، خلال جَولة مُحاضرات في المَكسيك، بدأ تودوروف يهتم بغزو أمريكا من قِبل الإسبان، كما بدأ شغفهُ بقضية فهمِ الآخر. تساءل تودوروف عن تنوعِ الثقافات والتصورات البشرية، والنتائج المترتبة عن هذا التنوع في تاريخ العلاقات الدولية. قادَ هذا التأمل الفكري تودوروف إلى إعادة قراءة أعمال مونتين ومونتسكيو وكونسطو وتوكفيل.. وإلى تنصيبِ نفسه كمُفكّر إنساني بالمَعنى الأكثر تقليدية للمُصطلح.

بصفته فيلسوفاً، يشرعُ تودوروف في البحثِ عن رؤيةٍ أخلاقية للتاريخ، ويتساءلُ على سبيل المثالِ عن المآسي الكَبيرة في القرنِ العشرين. «مواجهة المُتطرّف: الحياة الأخلاقية في مُعسكرات الاعتقال، ١٩٩١»، و«ذاكرة الشر، إغواء الخير، ٢٠٠٠».

كسياسي، يُشارك تودوروف أيضاً في قضايا التعليم، مُتخذاً موقفَ المناصر المقتنع بضرورةِ إصلاح المدرسة. يقرأ المرءُ اليوم تودوروف باعتبارهِ كاتباً تسعى أعمالهُ إلى تحديدِ المعالم المُعاصرة لليبرالية إنسانية «الحديقة المنقوصة، ١٩٩٨».

ظهرَت هواجسُ شباب تودوروف الذي قضاهُ في ظلّ نظام كلياني- لقد غادرَ بلغاريا الشيوعية في سنه الرابعة والعشرين- في كتابهِ «ذاكرة الشر، إغواء الخير» يقوم تودوروف بتقديمِ تَحقيق عن رعب النظام الكلياني.

يقول تودوروف في هذا الكتاب بأنه لا يرى أيّ فرق بين مَذبحة مُعارضين سياسيين والإبادة الجماعية. لكن، ليس إلى حدّ الاستفادة من ذلك في التحليلات السياسية بصدد اختيارِ النظام الحالي، كما يفعلُ ذلك بعض أنصار الليبرالية المتطرفة المُحافظة.

«إنّ تحليل تودوروف الأخير للصراع في يوغوسلافيا يتّسم بالتكامل، ولا تشوبه شائبة. بفطنةٍ تنم عن ألمعية الفكر، يطرحُ تودوروف أسئلةً جَذرية عن الغموض المريع لواجب الذاكرة التي يُطيب للنفوسِ الجميلة أن تُضجرنا بها مع بعضِ التناقضات، والتي توشك أن تؤدي إلى تقديس الشر: إنّ العمل على وصمِ الجرائم المرتكبة ضد الإنسانية من قبل فئة دون غيرها من البشر يَحثّنا على فصلِ هذه الجرائم عن السلوكيات الإنسانية الأخرى وجعلها غير مفهومة».

يعملُ تودوروف مديراً للأبحاث- بمركز البحوث بصدد الفنون واللغة- وألّف العديد من الكتبِ التي تتطرقُ للأدب والتاريخ والسياسة والأخلاق. كما درّس بجامعة يال بالولايات المتحدة، والمدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس. تُرجِمت أعماله إلى ما يزيد عن خمس وعشرين لُغة.

«عندما كنتُ أعيش في بلغاريا، كان التعليم غارقاً في الإيديولوجيا الماركسيّة. الوسيلة الوحيدة للهروبِ مِنها كانت تكمُن في دراسة الصور البلاغيّة.. عندما جئت إلى فرنسا، اكتشفتُ تدريجياً أنه بإمكان المرءِ الدفاع عن الآراءِ دون خداع أو سخرية. في الوقت نفسه، لم أعُد بحاجةٍ إلى الاقتصار فقط على دراسة الجانبِ الشكلي للأعمال الأدبية. كان ثمة في الواقع شيء من التعسف حين يقومُ النقاد ببترِ فكر المؤلفين وطمسِه. أصبحَ بإمكاني الانغماس في دراسةِ الأدب بكلّ تَعقيداته. يبقى الأدبُ دَوماً ظاهرةً غير خالِصة: إنّهُ ليسَ لعبة لُغوية، فالأدبُ يُلزمُ الكاتب في وجوده الكامل؛ إنهُ ثراءٌ للإنسانية. إذا كنا ما زلنا نقرأ أعمالاً لكُتابٍ من الماضي، فذلك لأنهم يُعلموننا شيئا جديداً عن وضعِنا البشري».

«يبقى تزفيتان تودوروف شَخصية رزينة، نادراً ما يتدخّل للتعليقِ على الأحداث الراهنة. لكن من خلال مساره الفكري ومواضيعه المفضلة، يَتموقع تودوروف في مُفترق الطرق بخصوصِ الكثير من قَضايانا المُعاصرة. إنهُ أكثر تَشبثاً بالروح الفرنسية مُقارنة مع العديد من مُثقفينا، وذلك من خلال الإرث الثقافي الذي يَضطلعُ به. كما يُعتبر تودوروف من المثقفين اللذين تُرجِمت أعمالهم في العالم بصورةٍ كبيرة. يدافعُ عن نزعةِ

إنسانية نَقدية خالية من التزمت التقليدي لبعضِ الدجالين».

نشرَ تزفيتان تودوروف العديد من الكتب: «الأدب والدلالة»، و«أنواع الخطاب»، و«سعادة عابرة»، و«نحن والآخرون»، و«مواجهة المتطرّف»، و«الحديقة المنقوصة»، و«ذاكرة الشر، إغواء الخير».

بصفته مفكراً أصيلاً، تجنّد تزفيتان تودوروف لمُعارضة تدخلِ حلف شمال الأطلسي في كوسوفو؛ وهو الحدثُ الذي تطرّق إليه تودوروف على نحوٍ مُستفيض في كتابه «ذاكرة الشر، إغواء الخير، ٢٠٠٠». عارضَ تودوروف بقوةٍ غَزو العراق من قِبل الجيش الأمريكي وحلفائه.

يَنبغي على المرءِ أن يتحلى بالصبر والجلد، ويتميز بالحزم، ليتصدّى بروحٍ نقدية لنظرية «صِدام الحضارات» التي قال بها مُنذ سنة ١٩٩٣ صموئيل هنتنغتون. فالمؤرخ والفيلسوف تزفيتان تودوروف مُجبرٌ بقوةٍ للرضوخ لحكم الواقع، فكتاب «صدام الحضارات» للعِالم السياسي هنتنغتون المُنتمي للمحافظين الجدد في أمريكا، يَبقى كتاباً عسير الهضم وإن كان مَحدوداً من الناحية الفكرية. لقد ألهبَ هذا الكتابُ ببساطةِ استنتاجاتهِ الحاسمة العالمَ لدرجة أنّ المرء لا يعرفُ كيف يفكّر في قضايا العالم خارج التصنيفات التي يُقدّمها هنتنغتون في هذا الكتاب. إنّ تقسيم العالم من طرف هنتنغتون إلى حَضارات مُتصارعة ومُتناحرة وفقَ المعيار الديني، قد رسّخ الخوفَ من الآخر والارتياب من ثقافته. إن الحادي عشر من سبتمبر في سنة ٢٠٠١ فتحَ قطعياً عصر «صراع الحضارات». في مقابل استياء الإسلام، وبشكلٍ عام الدول المستعمَرة والمُستعبَدة سابقاً بسببِ الماضي الكولونيالي، يهيمنُ على الغرب الشعور بالخوف من الآخر. وبالتالي، يقوم كلّ طرفٍ- الغرب والإسلام- بإعادة تسليحِ هويته الوحيدة وثقافته الأبدية.

ما الغايةُ من تناول موضوع «صدام الحضارات»؟

تبقى الغاية من تناولِ هذا الموضوع، هي الضرورة الملحة لتجاوز حالة التناحر التي تُمزّق العالم وتأججُ مناخ العداء بين الحضارات. الحربُ ضدّ الإرهاب بررت العديد من الجرائم التي ارتكبَت بضميرٍ مُرتاح؛ خُصوصاً الشرعية التي تم إضفاؤها على التعذيب من قِبل الديمقراطيات الغربية. يُحذّرنا تودوروف بأن «الخوف من البرابرة هو شعورٌ يوشكُ أن يَجعلنا برابرة». فَضلاً عن هذا، هُناك ضَرورة أخرى تَتمثل في الرجوع إلى تاريخ الأفكار: إن تزفيتان تودوروف ليس الأحسنَ والأفضل إلا حين يتناولُ

القضايا الكبيرة والمفاهيم المشحونة بحمولةٍ فكرية؛ البربرية والهوية الجماعية والثقافة والحضارة والقيم الأخلاقية والإرهاب وحقوق الإنسان وحرية التعبير...، فيزيل عنها الغشاوة واللبس لتستعيدَ صفاءها وألقها.

ينبغي على المرء بعد قراءة «الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات» لتودوروف أن يغوصَ ثانية بشكلٍ عَميق في قراءة كتابه الآخر الموسوم بـ «نحن والآخرون»، والذي يُعتبر رحلة مَوسوعية شاملة بصدد التنوع البشري في الفكر الفرنسي من مونتين إلى كلود ليفي ستروس. إنّ كتاب تودوروف دعوة للحوار بين الثقافات. «كل ثقافةٍ لا تتجدد وتتغير هي ثقافة ميتة»، يؤكّدُ تودوروف. بناءُ جسور الحوار بين البشر والحقول المعرفية، واحترام تعدّد الهويات، تلك هي الأنماطُ التي يدعو إليها تودوروف في كتابه «الخوف من البرابرة». يَصبو تودوروف في هذه الفترات العصيبة التي تمرّ منها البشرية أن يمنحَ الناس قوة جديدة كفيلةً بدحرِ الخوف وإسقاط عَوائق الحوار بين الحضارات.

ولد تودوروف في بُلغاريا، وترعرع تحت قبضة النظام الستاليني الأكثر تَشدداً في أوروبا الشرقية، وبقي مُتحفظاً من جراء ذلك، حيث اتّسم سلوكه بالحذر وعدم الثقة في تحويل القيم إلى نقيضها. وصلَ تودوروف إلى فرنسا في سنة ١٩٦٣ وهو في الرابعة والعشرين من العمر، وكان لِزاماً عليه أن يُراوغ نَوعاً ما قبلَ الانخراطِ في نقاشٍ فكري مبنين عن الماركسيّة. ظلّت نظرة تودوروف إلى الحياة الفرنسية نظرةً مُضطربة، وذلك هو ثمنُ الاغتراب. يُعتبرُ تزفيتان تودوروف واحِداً من المثقفين الفرنسيين الأكثر ترجمة في العالم، حيث تُعتبر كتبهُ تعبيراً عن الفكر الأوروبي. إذا كان الصوت المعتدل لتودوروف يرن غالباً بشكل طفيف في الساحة الثقافية، فتلك إحدى العلامات على النقاش الإيديولوجي المُتحجّر.

يتّسم تودوروف بمواقف إنسانية تؤمنُ باحترام مُعتقدات الآخرين. تجلّى هذا الموقف في قضية الرسوم الكاريكاتورية عن الرسول محمد (ص) وكلمة البابا راتيسبون. حيث ثار تودوروف على ما وصفَه بـ: «خطف التنوير» من قِبل «المُدافعين المحافظين عن الثقافة الغربية السامية» الذين يُنصبون أنفسهم بكثيرٍ من الادعاء- دون أيّ تخوف من إفساد التوافق السائد- في جانب الحرية، ضدّ ظلام القوى الرجعية.

لنراهِن على أن كتاب «الخوف من البرابرة»، هذا الكتاب المنفتح

والمكتوب برصانة عقلية ووضوح فكري، أن ينتشرَ بين القراء الحريصين بلهفةٍ وطموح على استنباطِ الأدوات اللازمة لمُقاومة النزعات المانوية المحدقة بنا.

قراءة في كتاب تودوروف «الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات»

باستيان إنغلبيش ٢٠-١٠-٢٠٠٨

«ما وراءَ صِدام الحضارات»

يتم عموماً البث في النقاش الذي يدورُ في الغرب بصدد «صراع الحضارات» كتصور سطحي و تبسيطي، انطلاقاً من موقفين متنافرين: موقف المدافعين بضراوةٍ من جهة عن الأطروحة القائلة بأنه يتوجبُ علينا نحن الغربيين أن نرسخ قيمنا وندافع عنها ضد من يُهددها بالزوال. ومن جهة أخرى، موقف المعارضين الأشداء لأطروحة «صدام الحضارات» التي لا تعني لهم شيئاً سوى نُبوءة ذاتية التحقيق صادرة كمرسومٍ من طرف غرب مُتعجرف يرغبُ في تطبيق أهدافه الإمبريالية، زاحفاً تحت قناعِ قيم التسامح والحرية. يَنطوي هَذان الموقفان على الفرضية المسبقة نفسها، المُضاعفة بخطأ منهجي؛ أن نعتبرَ كلا الموقفين مُتساويين أو مُتنافرين على نحوٍ تراتبي، فإننا نجمد في كل مرة الهويات ونحجرها انطلاقاً من سِمة وحيدة، دون أن ندرك أن هذه السمات تُحيل تارة على جوانب ثقافية «كالانتماء الديني» وتارة على جوانب سياسية «كاختيار النموذج الديمقراطي». لكي نتآلف ونتكيف مع تعقيدات العالم، و«نتجاوز الصعوبات»، يجبُ أن نتخطى مقولة «صدام الحضارات»، لنقومَ بالتفكير في نموذجٍ يضمن تنوع الخصائص الثقافية ويُساهم في بناء نزعة عالمية كفيلة باستيعابِ الاختلافات ودَعم تقدُّمِ الحضارة ورقيها. إنّ طُموح تجاوز مقولة «صِدام الحضارات» يبقى الهدف المركزي لمشروع تزفيتان تودوروف في كتابه الأخير الموسوم بـ «الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات». يتخذ المثقف ذو الأصلِ البلغاري كنقطة انطلاقٍ التصنيفية التي يقترحُها دومينيك مُوازي في كتابه «صدام المشاعر» الذي يشيرُ إلى أن الدول الغربية يهيمنُ عليها في الوقت الراهنِ بشكل كبير الشعورُ بالخوف: الخوف في الوقت نفسه مما يُسمى بدولِ «الطموح» (أي دول البريكس المتميزة بالطموح على غرار الصين وروسيا والبرازيل.. إلخ) وما تمتلكه من إمكانيات هائلة للتنمية الاقتصادية، ثم الخوف من الدول التي تُنعَت بدول الاستياءِ والعداء (الدول المُستعمرة سابقاً) التي قد يُحرّكها

الشعور بالحقد والكراهية ضدنا نحن الغربيين. إذا كان للغربِ كامل الشرعية في ترسيخ قيمه والدفاع عنها بحزم، فإنه يُخاطر بالاستسلام لهيمنة الشعور بالخوف الذي يقوده إلى القيام بردودِ فِعل مُفرطة وغير مُناسبة، مثل الحرب في العراق، وسجن غوانتانامو أو العودة إلى مُمارسات التعذيب باعتبارها الكارثة الأكثر هولاً. يؤدي الخوف إلى الاعتقاد بأنّ ما هو غير مقبول يَبقى باعثاً ضَرورياً يدفعنا إلى الردّ على أيّ تهديد. كيف بإمكاننا الخروج من هذه الدوامة لنرسخ قيم التسامح والتعددية من دون الوقوع تحتَ طائلة استعراضِ القوة؟ جَواب تزفيتان تودوروف هو نتاجُ لتحليل دقيق لمَفاهيم الحضارة، والبربرية، والعالمية والهوية. تحليل يسمحُ بتصحيح النتائج الوخيمة للمفاهيم الخاطئة التي يمتلكها المرء بصدد هذه المواضيع وتقويمها.

«ترسيخ قيم الحضارة»

مَاذا يعني مفهومُ الحضارة الذي كرّس له تزفيتان تودوروف الجزءَ الأول من عَملِه؟ مثلما أنّ مفهوم البربرية يتعارضُ مع مفهوم الحضارة، فيمكن فهمُ هذه الأخيرة بالمعنى النسبي وبالمعنى المطلق: يكمن المعنى النسبي في اعتبارِ أن البربري هو الذي لا يتكلم لغتي، وبالتالي يَبقى بعيداً عن بُنية عقلي. في حين أنّ المعنى المطلق يعتبر أن البربرية تكمنُ في إنكار التعددية الإنسانية، والتي يكمنُ جوهر الحضارة في الاعتراف بها. لا ينفي تودوروف وجودَ شكلٍ من أشكال الهمجية، كما لا ينفي وجود شكلٍ من أشكال الحضارة، لكنه يرفضُ أن يربط بصورة منهجيةِ الحضارةَ بالتقدم التكنولوجي والازدهار الفني. يُشدّد تودوروف على فكرةِ أن الحضارة تكمنُ أولاً في القدرة على الاعتراف بإنسانية الإنسان الآخر، عن طريق ربطِ وحدة الإنسانية عُموماً بتعدد أشكال تجلياتها الثقافية.

لا يُمكن للحضارةِ أن تقتصرَ على ثقافةٍ واحدة. إنّها ليست سِمة ثقافية خاضعة على نحوٍ صارمٍ لعادات وتقاليد، بل تشيرُ الحضارة إلى حالةٍ ذهنية قابلةٍ للانصهار مع كافة الأشكال الثقافية، وقادرة بشكل أخص على الاعترافِ بها على اختلافها وتنوعها، باعتبارها تُعبر عن نفس الإنسانية المُشتركة. بالمقابل، فإنّ الهمجية هي الموقف الذي بواسطته ننبذُ شَخصاً ما خارجَ دائرة الإنسانية، من خلالِ نفي خالِص لاختلافه أو ما يُشكّل سماته المختلفة. إجمالاً، إن الحضارة تعبيرٌ عن إنسانية مُشتركة واعية بوحدتها العميقة، وقادرة على الترابط والتلاحم في خِضمّ تنوع أشكال التعبير الثقافي.

هُناك شقان للاستفادة من هذا التعريف للحضارة: الميزةُ الأولى لهذا التعريف أنه يساعدُ على التحفظ والحذر من نزعة عالمية مُجزّدة، كما هو الشأنُ إزاء النزعة النسبية. الميزة الثانية هي أنّ هذا التعريف يسمحُ ببنينة مَسألة الهوية عن طريقِ الانتماء الثقافي وحده. بالتأكيد، يبقى هذا الأخير سِمة أساسية، لكن بالطريقة نفسها فيما يخص الانتماء لدولة ما والاعتراف بالقيم. لا تتطابقُ هذه المستويات الثلاثة، لكنها قادرة على التعايش. هكذا يتم تقويضُ الفكرة القائلة على سبيل المثال بأن الثقافة الإسلامية تبقى عَصية على مُعانقة القيم الديمقراطية.

يجبُ أن تسودَ في جميع المستويات المكونة للهوية فكرة الانفتاح. وفقاً لتصور تزفيتان تودوروف، فإنّ أيّ انغلاق للهوية وتقوقعها يبقى على أيّ حالٍ من الناحية المنهجية أمراً مُضراً ومَشوباً بالكثير من العيوب. إن التقوقع والانكفاء ينفيان في الوقت نفسه واقع أن كلّ هوية ثقافية هي نتاجُ لبناءٍ ما على المستوى الفردي، كما هو الشأن بالنسبة للجماعي، حيث تتعدّد الإسهامات وتتداخل التأثيرات. كما ينفي الانغلاق كونَ أن بنية الدولة لا تهدفُ إلى تنمية ثقافة وطنية تكونُ قادرة رغم كلّ شيء على ضمانِ الاعتراف بالحقوق المتساوية لكلّ فرد، من خلالِ الربط بين مُختلف المجموعات المكونة من دون مُحاصرتهم في خصوصيتهم. فضلاً عن هذا، فالانغلاقُ يجعل القيم مُستقلة عن الثقافات التي تنشأ عنها، كما يجعلُ هذه القيم قابلة للاعتناق والتبني تعسفياً، وبغض النظر عن أيّ انتماء ثقافي.

في الواقع، إنّ الخيار الشعبوي الذي قامَ به نيكولا ساركوزي بشكل علني، والذي يهدفُ إلى إنشاءِ وزارة للهوية الوطنية، يبقى أمراً مُثيراً للجدل ومَشكوكاً في مِصداقيته. إن هذا الخيار لا يتطابقُ مع مَهمة الدولة ومصلحتها، لأنه يتجاهل حركة الأشياء التي تحكم تشكلَ الهوية الثقافية وتنوع تلك الأشياء. إن هذا الخيار يمزجُ بين الأنواعِ من خلال اعتبار السمات الدستورية والأخلاقية والسياسية مكونات للهوية الفرنسية- على غرار العلمانية- رغم أن هذه السمات ليست حصرية أو قاصرة على الهوية الفرنسية فقط أو مُرتبطة بها على الدوام.

عموماً، يُلخ تودوروف على أنّه من الضروري علينا ما أن نشرع في التفكيرِ في مفهوم الهوية حتى نربطه على نحوٍ وَثيق بمفهومِ الحضارة. من اللازم علينا أن نكون على بينة ووعيٍ تام بهويتنا؛ ليس من أجل تمييز أنفسنا كعضوٍ في جماعة ما، بل لنكون أكثر قدرة على القيام بخطوةٍ إلى

الوراء ونتأمل الثقافات الأخرى ونأخذها بعين الاعتبار.

إنّ التوق للهوية، واكتساب ثقافة ما، يوفّر الشرط الضروري لبناءِ شخصية إنسانية مُتكاملة. لكن، وحدَهُ الانفتاح على الغيرية ذات الأفق العالمي، هو ما يُحقّق معنى الحضارة، ويمدنا بالشرط الكافي لبلوغِ هذا المبتغى.

«التخلّص من مَنطق الصّراع»

إنّ هذه الفروق الدقيقة لمفهومِ الهوية ليسَت محضَ حذلقةٍ بلاغية. إنّها تحملُ في ثَناياها رهانات سياسية مهمّة.

إنّ التوضيحات التي يُقدّمها تزفيتان تودوروف بصدد الهوية، تسمحُ في الوقت نفسه للمرءِ بألا ينخدعَ بنظرية «صدام الحضارات»، كما تسمحُ له بأن يكونَ يقظاً إزاء حقيقة أن حجبَ تعقد الهويات واختزالها لا يُمكن أن يؤدي إلا إلى الصراع، من خِلال آلية تضعُ تبسيط الهوية واختزالها في خط واحد مع النزعة المانوية- القائمة على عقيدة الصراع بين النور والظلام، والخير والشر، والحضارة والبربرية. إنّ الحروب الحالية لا تمت بصلةٍ إلى صِراع الحضارات، كما أننا لن ننجحَ في مُحاربة الإرهاب الإسلامي إلا بفصلهِ عن الدين الإسلامي، والسعي إلى معرفة جُذوره كشعورٍ بالمهانة والإذلال يمس شريحة كبيرة من سكان العالم.

إن الطريقة المتبعة في الوقت الراهن من طرف الولايات المتحدة في الحرب ضدّ الإرهاب ليسَت طريقة مثالية وجيدة، لأنها تؤدي إلى الإقصاء، وتسقُطُ بدورها في منطق البربرية؛ بتحديدِ أمريكا لأعدائها، تسعَى إلى تبريرِ الممارسات المشينة على غرار التعذيب الذي يُعتبر في حَقيقته إقصاءً لآدمية الفرد وانتمائه للإنسانية. مَنطق الهمجية هذا هو في نهاية المطاف لعبة أولئك الذين يزعمون مُعارضته، مُغذّين في الوقت نفسه الشعور بالضغينة والكراهية، عن طريقِ إخضاع الآخر ليصبحَ خَصماً في صراعٍ ما. عندما يكون ثمن القضاء على بربرية فردٍ ما هو تجريد الآخر من إنسانيته، فإنّ لُعبة هذا المنطق لم تعُد تستحق كلّ هذا العناء. إذا كان هزمُ العدو يقتضي تقليدَ تصرفاته الأكثر وحشية وبشاعة، فإنّ البربرية ستظلُ حاضرة بثقلها بيننا.

بهذا المعنى، يمكن لأوروبا أن تلعبَ دوراً في غاية الأهمية، لكونها جعلت من الاعترافِ بالغيريات والتعددية سِمة جوهرية مُلازمة لهويتها. يُقدّمُ النموذج الأوروبي كنموذجٍ عالمي، لأنه يجعلُ من الاعترافِ بالتنوع

في مَجموعة مشتركة تنظّمها مبادئ المساواة سِمة إيجابية. يتعيّنُ على أوربا الانعطاف نحو التعددية. وهذا لا يعني أن العالم يجبُ أن ينخرطَ في عملية التأورب (Européanisation) (التخلقُ بعادات الأوروبيين وثقافتهم). يتعينُ على أوروبا أن تحافظَ على الحدود الدقيقة، ولا تعني هذه الدعوة أنّ على أوروبا أن تغوصَ في نزعةٍ ملائكية- سلوك ملائكي- تبعدُ عن أذهاننا أيّ احتمالات لصراع مُسلح.

يُقدّم تودوروف مَوقفاً إنسانياً يَتوخى تَخطي «صِدام الحضارات». قراءة هذا الكتاب «الخوف من البرابرة: ما وراء صِدام الحضارات» تتيحُ دحضَ التنميطات التي ينزعون إلى إلصاقها بالواقع. تسمحُ قراءة هذا الكتاب بإدراكِ تعقد الواقع، الشيء الذي يدفعنا إلى توجيه نداءٍ لصالح تقدم الحضارة ورقيها؛ أي الاعتراف الحر بالأفراد والشعوب والثقافات عن طريق الحوار والتفاهم الكَفيلين بالتصدي للعنفِ والتهديدات التي تُخيّم بثقلها علينا نحنُ أعضاء الإنسانية المُشتركة.

هل ثقة وجودٌ لبرابرة مُتخلّفين؟

قراءة في كتاب تودوروف «الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات»

هيبرت فيردين ١٩-٠٩-٢٠٠٨

يتساءلُ وزير الخارجية السابق عن مفهوم كلمة «برابرة مُتخلّفين» التي تم استعمالها كثيراً لوصفِ بعض الفاعلين في تأجيج الصراعات في العالم. هذه الكلمة «البرابرة» يَعتبرها تزفيتان تودوروف غريبة عن الثقافة الأوربية.

تَحدو تودوروف رغبة عارمة في أن يكف الفرنسيون والأوروبيون والغربيون عن تَغذية المقولة الشهيرة «صدام الحضارات» التي يزعمون أنّهم يطعنون في صحتها، كما يَدّعون أنهم تحرّروا منها وتجاوزوها.

يُسخّر تودوروف في كتابه «الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات» كلّ مَوهبته الفذة وقناعته التي يَستشعرها المرء في كلّ صفحة من كتابه، كما يوظّف ثقافته الفلسفية المتواضعة، لتطهير هذا الخوف من «البرابرة المتخلفين» وطرده، والذي غزا الولايات المتحدة الأمريكية، ومن ثم الغرب بكامله، بسببِ، أو بذريعة، أحداث الحادي عشر من سبتمبر. لقد قادَ هذا الخوفُ الغربَ إلى التخندق في نزعة مانوية- قائمة على عقيدة الصراع بين النور والظلام، والخير والشر، والحضارة والهمجية- كما قادَ هذا الخوف إلى شنّ حربِ ضدَ الرعبِ بناءً على مواقف وذرائع يَشوبها الكثير من الالتباس والغموض، بحيث أصبحَ الغربُ لا يرى المسلمين إلا من خلال الإسلام، كما عجزَ عن التمييز بين الإسلام والإسلام المتطرف، والإسلام المتطرف عن الإرهاب. الشيء الذي جعلَ الغرب لا يفكر إلا في استخدام القوة كرد فعل على هذه البربرية المزعومة، فامتنعَ بذلك عن كلّ تحليل أو إجراء سياسي. في الوقت نفسه، يُعبّر المحلل الأمريكي فريد زكريا في كتابه «عالم ما بعد أمريكا» عن دهشته في رؤية الدولة الأقوى في العالم تعيشُ في براثن الخوف من كلّ شيء ومن الآخرين أيضاً.

يُسْعفُ تودوروف الحظ ليجعلَ كلّ قارئ يتميزُ بالإخلاص وحسن

النية أن يقوم بتفكيك الاستعمال الاستيهامي التخيلي الخادع لكلمة «برابرة متخلفين» المُستخدمة تاريخياً؛ يُعتبرُ المرء دَوماً بربرياً مُتخلّفاً مُقارنة مع الآخر- كما يُفسّر تودوروف أن «الهويات الجماعية» اتّسمت تاريخياً بالتعايش، بحيث لم تتوقّف عن التفاعل والاغتناء القائم على روح المقايضة والتبادل. فضلاً عن هذا، يَرى تودوروف أنّ الحرب التي تَجري رحاها في العالم، والتي تبدو حَرباً لا مناص منها، يمكن للمرء أن يتجنبها. خصوصاً إذا عرفَ كيف يُذلل العقبات، ويدرأ المخاطر، حين يتعلّق الأمر بالعلاقة المُتأججة للإسلام مع الغرب.

بالنسبة لتودوروف، فالفكر الأوروبي- الذي يستحضرهُ بتعبيرٍ قوي مُستوحى من جورج سومبران، وبرونسلاف جريميك حتى وفاته، وإليا بارنافي حتى وقت قريب- يَحتوي على الترياق المُضاد لجميع هذه الانقسامات الخطيرة. إنّ الفكر الأوروبي فكر قائم على قبول التعددية، ليس باعتبارها إرثاً تاريخياً معيقاً ومعطلا ينوءُ المرء بتحمله، بل كمبدأ أساسي للمُستقبل وكمؤهلات بناءة.

ليس في مقدور المرء سوى أن يُعبّر عن افتتانه بمُقاربةٍ كهذه تخاطبُ قضيتين مركزيتين: قضية أمريكا، وقضية أوروبا. إنّ طرح تودوروف يبقى تَصوراً مُعاكساً بشكل تام ومُطلق لإيديولوجية جورج بوش وسياسته خلال السنوات الأخيرة؛ تلك الإيديولوجية التي كان لها التأثير الأكبر على الرأي الغربي، بما في ذلك الرأي الفرنسي أيضاً. يكتب تودوروف بطريقة مَعكوسة: «ليس في وسع الإنسان أن يطمس قروناً من التاريخ هيمنَت خلالها الدول الخائفة حالياً بمَعنى (الدول الغربية) على الدول مَصدر الخوف حالياً بمعنى (الدول التي تثيرُ استياءَ الغرب وتخوفه)؛ أي الدول العربية المسلمة».

في نظرِ تودوروف: «إن الشرط المُسبق هو أن تتوقّف النخبُ الغربية عن اعتبارِ نَفسها المجسّد المطلق للحق والفضيلة والنظام الكوني، كما يجبُ أن تكفّ عن التعالي وازدراء قوانين الآخرين وأحكامهم». غير أنّ هذه الخاصية تبقى للأسف جوهرَ تفكير النخبة الغربية. «إن حقّ التدخل العسكري»، يلحّ تودوروف قائلا:«يُعرّضُ للخطر المُثل العليا التي يُدافع عنها الغربيون؛ الحرية والمساواة والعلمانية وحقوق الإنسان، فتبدو كتَمويه مُبسّط لمُمارسة إرادتهم في السيطرة على العالم، وبالتالي تفقدُ هذه المُثل العليا الحظوة لدى الجميع».

على عكس هذا، يحث تودوروف الغرب في كتابهِ قائلاً: «لكي يتسنى للشعوب المسلمة في الدول العربية أن تُحوّل أنظارها فتلتفتَ إلى الأسباب الداخلية الكامنة وَراء خيبتها وإخفاقاتها، ينبغي مُعالجة القضايا الخارجية الأكثر بُروزاً وجَذباً للأنظار؛ هذه القضايا التي يَبقى الغربُ مسئولاً عنها»؛ أي قضية فلسطين والعراق وإيران وأفغانستان.

على الرغم من أنّ بعض الجمهوريين والديمقراطيين المتسمين بالواقعية يحاولون إعادة التفكير في أسس السياسة الخارجية الأمريكية بعد فشل إدارة بوش وإخفاقها، فهل سيكون في وسعهم التحلي بالشجاعة لمُناقشة الأولويات الأمريكية وانتقادها بكلّ نزاهة في الوقتِ الذي ينزعُ فيه العالم الناشئ إلى تحدي روما الغربية؟ يتطلبُ هذا الأمر على الأقل اللجوءَ إلى تقرير بيكر- هاملتون للمنطقة بأسرها، لمعرفة كيف تتم إعادة دمج الحقائق والتعامل مع كل «البرابرة».

بالنسبة للاستجابة الأوروبية، يتحلّى تودوروف بالشجاعة ليعترف بذلك: «التشبث بالفكر نفسه كقوة، يجعلُ التعددية غير كافية. النزعة الملائكية- السلوك الملائكي- التي تسعى إلى إسقاط حالة أوروبا على بقية العالم، تبقى إجراءً غير مُلائم. يتعينُ على أوروبا أن تصبحَ (قوة ناعمة) حتّى لو كانت غير قادرة من حيث المبدأ على استبعاد اللجوء إلى استخدام القوة المُسلّحة». يَبقى تودوروف إذن أكثر واقعية من الأشخاص الذين يحلمونَ بأوروبا المكتفية بقوتها اللينة؛ معاييرها ومساعدتها ومشروطية أحكامها وخطاباتها، لتسطع وتشرق عن طريق مثالها الديمقراطي ونموذجها الاجتماعي. هذا ما ينبغي إقناع الأوروبيين بمصداقيته. فهل سيتمكنُ المستقبل القريبُ من أن يفتحَ عيون الكثيرين على واقع العالم الذي مازال بعيداً عن تشكيل «المجتمع الدولي»؟

الجرأةُ على التفكيرِ في المحال

قراءة في كتاب تودوروف : «الفوضى العالمية الجديدة: تأملاتُ مواطن أوربي»

ماركو ميكون، جامعة كيبيك، ٢٠٠٤

تَسعى الولايات المتحدة الأمريكية إلى السيطرة على العالم على نحوٍ أحادي القطبية. مُنذ انهيار جمهورية الاتحاد السوفياتي الاشتراكي، لا أحدَ يستطيع أن يجرؤ على التشكيك في هَيمنة أمريكا على العالم. لتوطيد هذه السيطرة، لم تلجأ الولايات المتحدة فقط إلى استخدام تَرسانتها العسكرية، بل استعملَت كل الوسائلِ لتوجيه الاقتصاد العالمي وفق مَصالحها. فالعولمة الليبرالية الجديدة تخدمُ، إضافة إلى أمورٍ أخرى، المشروعَ الأمريكي. أثَرت العولمة منذ نشأتها على بقاع العالم، وفرضت قواعِدها وقيمها. لقد اهتمّت العولمة بغزوِ الأسواق العالمية أكثر من اهتمامها بغزوِ الدول، إنّها السببُ في تدميرِ قيم التضامن ونزوع القطاع الخاص إلى تملك المَجالين العام والاجتماعي، وخيبة الأمل والإحباط الذي حلّ بالعالم.

بدأ هذا المشروعُ في سبعينيات القرن المنصرِم، حين ألغى الرئيس الأمريكي ريتشارد نيكسون النظامَ الاقتصادي الذي نشأ عن اتفاقية بريتون وودز في سنة ١٩٤٤ في أواخر الحربِ العالمية الثانية، وأرسى أسسَ العولمة الليبرالية التي حرّرت رؤوس الأموال والتدفقات المالية. سنوات بعد ذلك، ستتبنى التشيلي في عهدِ بينوشيه، والولايات المتحدة في عهد ريغان، وبريطانيا العظمى تحت قيادة مارغريت تاتشر، نظريات الفكر الاقتصادي للتشريع النقدي لمدرسة شيكاغو التي كان يتزعمها ميلتون فريدمان- الحائز على نوبل في الاقتصاد في سنة ١٩٧٦. كان الهدفُ المعلنُ هو القضاءُ نهائياً على التقليدِ القديم للكينزية- مدرسة الفكر الاقتصادي التي أسسها عالم الاقتصاد البريطاني جوهان ماينارد كينز- التي تدعو إلى التدخل الاقتصادي والاجتماعي للدولة. اتبعت الولايات المتحدة هذه القوانين والمبادرات لتحطيم النقابات وتحرير الاقتصاد وخوصصة الأملاك العامة. وسيؤدي هذا المشروع، خلال الثمانينيات، إلى ما سُمي بـ «توافق واشنطن». هذا المذهب الاقتصادي الذي انخرطت فيه الشركات الكبرى

مُتعددة الجنسيات، وبنوك وول ستريت، والمؤسسات المالية الدولية. سيصبحُ توافق واشنطن هذا النموذجَ الاقتصادي الليبرالي الجديد الذي سيفرضه الرأسمال الأمريكي كشرطٍ لاستثماراته.

بعد عقدين من الليبرالية الجديدة، نلاحظُ باستغرابٍ، بل بذهولٍ كبير، إلى أي حد تخضعُ الدول لتوجهات الأسواق المالية، وتستسلمُ لإملاءات صندوق النقد الدولي- الذي سيطر عليه الأمريكيون- عن طريق الحدّ من الإنفاق العام في مَجالات الصحة والتعليم والبيئة، وذلك لتشجيعِ شركات الاستثمار الدولية. ومُنذئذٍ، فإنّ هذه الشركات الدولية هي التي تمسكُ بزمام السلطة الحقيقية. لقد أصبحت الدولة أداةً تُسهّلُ البحث عن أرباحٍ للمقاولات على المستوى المحلي، كما هو الشأن على المستوى العالمي، وتخلق، إضافة إلى أشياء أخرى، الظروفَ المناسبة للمنافسة بين الشركات. في عالمٍ ليبرالي جديد، لم تعُد الدولة المُجسّد السياسي لمَصلحة الجميع، كما تقلّص دورها أيضاً في إعادة توزيع الثروات الجماعية.

دور المثقفين:

هذه الثورة الليبرالية الجديدة ما كانت لتكون مُمكنة دون دعمِ المثقفين اليمينيين الذين لم يَترددوا في استلهامِ أطروحة الشيوعي أنطونيو غرامشي وأفكاره القائلة بضرورة مُمارسة الهيمنة الثقافية لتوطيدِ السلطة الاقتصادية والسياسية وتعزيزها وإضفاء الشرعية عليها في الآنِ نفسه. وهكذا، فإنّ مؤسسات الفكر والرأي المَرموقة على غرار جمعية مون بيلران، ومؤسسة التراث، ومعهد كاتو، واللجنة الثلاثية في الولايات المتحدة الأمريكية، ومؤسسة أنتوني جيدنز وشركاؤه في بريطانيا، كما هو الشأن أيضاً لمؤسسة سان سيمون- التي يبقى مُستثمرها الأبرز ألان مينك- في فرنسا قد عَملوا دون كللٍ على مَدى سنوات ليتمّ اعتمادُ الليبرالية الجديدة من طرفِ الديمقراطيين مثل كلينتون، وحزب العمال بقيادة طوني بلير، وأيضا الاشتراكيون الفرنسيون، ناهيك عن الزحف المُتحمّس لليمين. وهكذا تمّ إنجاز المهمة! ففي فرنسا، لم يعد اليسار يتحدثُ عن علاقات الهيمنة، بل عن علاقة الإدراج/ الاستبعاد. كما تم استبدالُ مبدأ المساواة بمبدأ العدالة كأساسٍ فلسفي للدولة،حامية الأمة، في حينِ سَعى اليمين جاهداً لإخمادِ ما سمّاه بيير موروا «فوانيس المستقبل»: التربية والتعليم، والبحث العلمي، والثقافة. أما في بريطانيا، فقد حدد اتجاه «الطريق الثالث» هدفه في إقناع المواطنين- أو ما تبقى منهم- على قبولِ العولمة بدلَ مُحاربتها، وهكذا نجحَ مؤيدو طوني بلير في سعيهم لتحقيق

مرونة سوق العمل كهدفٍ لليسار. بالنسبة لشخصية كلينتون الكاريزمية، فإنه لم يجد أدنى صُعوبة في التقريبِ بين الحزب الديمقراطي والسياسات الليبرالية الجديدة للحزب الجمهوري، بما أن هذه السياسات الليبرالية الجديدة التي تم تطبيقها على المستوى العالمي تُشكّلُ سلاحاً رهيباً، كما هو الشأن للترسانة العسكرية الأمريكية، في السيطرة على العالم.

والآن، بعد أن هيمنت الولايات المتحدة الأمريكية على العالم كسيد مُطلق، وذلك بفضلِ قوتها الهائلة الاقتصادية والعسكرية، فهل حُكِم علينا بالعيش في عالمِ أحادي القطب؟ هذا هو السؤال المحوري الذي يثيرهُ تودوروف في كتابه «الفوضى العالمية الجديدة: تأملاتُ مواطن أوروبي». في هذا البحث الغني، وغير المكتمل، يَدعو تودوروف إلى عالمٍ مُتعدد الأقطاب تلعبُ فيه أوروبا دوراً قيادياً إذا تمكّنت من بناءِ قوة عسكرية كبيرة من جهة، وإصلاح مؤسساتها من جهة أخرى. ومع ذلك، يؤسفنا أن تودوروف غير قادر على تخيل القارة العجوز كفضاءٍ اقتصادي قائم على قيمٍ تتعارضُ مع قيم الليبرالية الجديدة.

الإهانة: أُمُّ النعرة العصبية

إلى حُدود الحادي عشر من سبتمبر في سنة ٢٠٠١، كانت الولايات المتحدة الأمريكية تخالُ نفسها في مأمنٍ من أيّ هجوم خارجي. بعد أن أدركَت أمريكا الخطر الذي يُمثله الإرهابُ ونقاطَ ضعفِها على حدّ سواء، عزّزت الولايات المتحدة استراتيجيتها العسكرية بمفهومِ الحرب الوقائية مُقاربةً مُستحدثةً كفكرةٍ للدفاع عن النفس. الشيء الذي يدل على أن الولايات المتحدة تهيمنُ منذ تلك الفترة كسيد مُطلق بلا مُنازع على العالم أجمع. وكان العراق أول بلد دفعَ ثمن هذه السياسة الجديدة. لقد أصيبَ المرءُ بالخوف وهو يرى الأمريكيين يواصلون تطبيقَ هذه السياسة بهدفِ تعزيز هيمنتهم. على الرغم من الإطاحة بالديكتاتورية، فالولايات المتحدة لم تعمل سوى على نشر الفوضى والخراب، واتّضح أن الديمقراطية مَشروع أصعب بكثير من الكلام الذي ردده على مَسامعنا البنتاغون وهو يشعلُ نار الفتنة في العراق. وبالإضافة إلى ذلك، يكتبُ تودوروف قائلاً: «سيسودُ الشعور لدى الغالبية العظمى من السكان العرب والمسلمين، أو ببساطة السكان غير الغربيين، على أن هذه الحرب هي بمثابة إهانة وإذلال. والحالة هذه، فالإهانة، كمُعاناة أو تصور، هي أمُّ النعرة العصبية، ولا شيء يُغذي بشكلٍ كبير الإرهاب من التقارب بين القدرة على التضحية

بالنفس وتكنولوجيا التدمير التي أصبحت مُتاحة للجميع». لا يمكن دحرُ الإرهاب إلا عندما نبذل جهداً صادقاً للقضاءِ على أسبابه على غرار الفقر والمستقبل المظلم للشباب. إن اللجوء إلى الحرب ليس من شأنه سوى تأجيج الكراهية ضدّ الإمبراطورية الأمريكية. ليس من الوهم الاعتقاد بأن أمريكا كانت ستتصرفُ بصورة مختلفة لو أن الثقل العسكري والسياسي لأوروبا كان على الأقل مُتناسباً مع أهميتها الديمغرافية.

«كل سلطة بلا حدود، هي سُلطة غير شرعية»، يكتبُ مونتسكيو في «الرسائل الفارسية». في عالمٍ يَجرؤ فيه اليائس على مُقارنة نفسه بالقوي، حيث يصبح صلباً لا يقهر وهو يقارع القوي عن طريق التضحية بحياته كسلاحٍ أخير، فإنّ القدرة على الإقناع والحوار هي الطريقة الأفضل لضمانِ السلام. العملُ على الإقناع والحوار دون استبعاد التسويات أو التوافقات، بما أنّ هذا السلوك هو جوهر السياسة نفسها، وأيضاً العمل على تقاسم السلطة كشرطٍ ضَروري للاعتراف بشرعيتها. هذه هي الشرعية التي افتقرَت لها الولايات المتحدة في حربها على العراق بسببِ سُلوكها أحادي الجانب. «من مصلحة الولايات المتحدة (يؤكد تودوروف) قبولَ حدود إرادية لقوتها، كما توصيها بذلك بقية الأصوات غير المناهضة إطلاقاً لأمريكا داخل بلدها». إن الولايات المتحدة الأمريكية لن تقبلَ بهذه الحدود إلا إذا أرغِمَت على ذلك. مِن هُنا تبقى الحاجة إلى قوّة أخرى، غير قوة مُنظمة الأمم المتحدة، قوّة تكونُ قادرة على موازنة قوة الولايات المتحدة ومُعادلتها، لأنّ هذه المنظمة الدولية المحترمة، بغضّ النظر عن كونها خاضعة لمصالح مُتضاربة، فإنها لا تملكُ القوة المطلوبة لمناصرة الحق. «بدون قوة، يَبقى الحق عاجزاً»، هذا ما كتبهُ بسكال. إزاء الرؤيتين الأحاديتين للعالم؛ رؤية السلام الأمريكي عن طريق التدخل العسكري، ورؤية حكومة عالمية، يَدعو تودوروف إلى: «رؤية أخرى قائمة على التعددية، تُساهم في الحفاظ على السلم عن طريق خلق توازن بين قوى عديدة. في هذا الإطار وحده (يؤكد تودوروف) يُمكن لأوروبا المستقبل أن تجدَ مكاناً لها».

الأمل الأوروبي:

لكن أوروبا لا تزالُ مُنقسمة على نفسها بشكل كبير فيما يخص قضايا في غاية الأهمية. عشرات الدول، والتي منها بولونيا وهنغاريا، اختارَت الاعتماد على الولايات المتحدة الأمريكية للدفاع عنها. دولٌ أخرى، كسويسرا والنمسا، اختاروا الحياد. في حين أن فرنسا وألمانيا عبروا

بوضوح أثناء الصراع الأمريكي- العراقي عن إرادتهم في التحرر من الوصايا الأمريكية.

ومع ذلك، فيما وراء هذه الانقسامات، تتقاسمُ الدول الأوربية قيمَ العدالة والعلمانية والديمقراطية، فضلاً عن كونهم وَرثة الحضارة اليونانية-الرومانية والمسيحية وعصر النهضة. إنّ فكرة وجودِ عقلية مشتركة ليست فكرةً مُبالغاً فيها أو جديدة، بما أن جان جاك روسو تحدث من قبل عن: «وجود نوع من الأصول والتوافق في العادات بين الأوربيين».

الآن، وقد أصبح المشروع الأوروبي يقوم على أسسٍ أكثر صلابة، يتعين على أوروبا، حسب تودوروف، أن تتوفر على جيش قوي بما يكفي لضمان أمنها وأمن الدول الأخرى. «وحدهُ هذا الحل، كاستجابة صادقةٍ على مَشاكل الحرب والسلام في العالم، يستطيعُ أن يجعلَ الولايات المتحدة تحيدُ عن الإغراء الإمبريالي الذي تستسلمُ له اليوم، في خرقٍ سافرٍ للقانون الدولي».

لتحقيقِ هذا المشروع، لا يجبُ، حسب مؤلف «الفوضى العالمية الجديدة»، سِوى العمل على إصلاح المؤسسات الأوروبية. فبدل أوروبا مُتعددة الأنظمة، يقترحُ تودوروف، أوروبا «مُتعدّدة المجالس المُتحدة حول مركزٍ واحد»، والتي يتكون مجلسُ مركزها أساساً من دولٍ مثل فرنسا وألمانيا وإيطاليا. هذا المجلس الأول لن يكونَ عبارة عن اتحاد؛ بمعنى تجمع لدول مُستقلة، بل سيكونُ عبارة عن اتحاد حَقيقي. يتكون المجلس الثاني من الاتحاد الأوروبي الحالي، بينما يتوقّف المجلس الثالث عند حدودِ روسيا وشمال إفريقيا. ولكي يتم بما فيه الكفاية تأمين التماسك والشرعية لهذه المجموعة، فإنه سيتعينُ على كلّ عضو مُنتدب أن يُمثل عَدداً من الناخبين، وأن يتم انتخاب رئيس الاتحاد الأوروبي من طرفِ أعضاء البرلمان الأوروبي، ويجب أن يتمتع هذا الرئيس بسلطات فعلية. كما ينبغي أخيراً اعتماد اللغة الإنكليزية كلغة مشتركة على شاكلة اللغة اللاتينية نفسها في العصور الوسطى.

هُنا يتوقف تأمل هذا المواطن الأوروبي من أصل بلغاري. رغم أن هذا التأمل يبقى مُثيراً للاهتمام، إلا أنه يبقى تأملاً يشوبه النقص. كيف بإمكاننا أن نتوقع من مواطن قمعت حريته من طرفِ الطوق الشيوعي إلى حُدود سن العشرين أن يكون ناقداً للدولة الليبرالية. علاوةً على تأمل تودوروف، أضيفُ في هذا المقال تأملَ مواطن من شمال أمريكا مُجبر على تحمل

عالم مُخيب للأمل ومحبِط بسببِ العقلانية التكنو-علمية والإنتاجية، حيث تجنح الإيديولوجيا الليبرالية الجديدة إلى إخضاعِ العلاقات الاجتماعية إلى حالة مركنتيلية (الروح التجارية الجشعة)، ويتساءلُ عمّا في وسعنا القيام به.

نحنُ بحاجة إلى مثقفين تقدميين يَجرؤون على «التفكير في ما لا يُمكن تصوره» (سيرجي حليمي، لوموند ديبلوماتيك) أي التفكير في مَدينة فاضلة جديدة، كما فعل مثقفو اليمين اللذين عَملوا خلال أعوام لظهور مَدينتهم الفاضلة، فضلاً عن كونهم قد نَجحوا في تقديم الليبرالية الجديدة كحالة طبيعية لمَسيرة العالم. يجبُ رفض أبدية الوضع القائم، وتفكيك آليات الحتمية التي تحكمُ دوماً على الأفراد ذاتهم بعدم الأمان والمهانة والاحتقار. رغم انعطاف العديد من الدول الأوربية إلى صف اليمين، فليس ثمّة من مفر من التشبث بالعوامل التي أدّت إلى ظهور الفلسفة، والتوقيع على الميثاق الأعظم، وإعلان حقوق الإنسان، ليغدو بإمكانِ مدينة فاضلة جديدة أن ترى النور.

التخلُّص من عالم مُنقسِم بين الطموح والاستياء والخوف

جيروم كوشلين، جامعة جنيف، ١٨- ١٠-٢٠١٠

نعيشُ اليوم في عالمٍ مُنقسم إلى ثلاثِ مجموعات كبرى تحرّكها تجاذبات عاطفية مُختلفة جداً حسب منظور الفيلسوف والمفكر تزفيتان تودوروف في كتابه «الخوف من البرابرة: ما وراء صِدام الحضارات».

يتعلّق الأمر في المجموعة الأولى بالدول الناشئة التي هي في طور البروز؛ دول البريكس، على غرار الصين والهند وروسيا والبرازيل والمكسيك وجنوب إفريقيا. يحرّك هذه الدول الطموح، ويشعر سكانها بالرغبة في الاستفادة من العولمة. إنّهم مُتعطّشون للتعلم والإبداع والابتكار واستكشافِ الأسواق الجديدة. من الواضحِ أن مَركز الثقل في الاقتصاد العالمي يتحرّك مرّة أخرى إلى آسيا، كما حدث في عصرِ سُلالة مينغ في الصين (القرن الرابع عشر والقرن الخامس عشر). تشيرُ الدراسات إلى أن حصّة مهمة من النمو العالمي في سنة ٢٠١٠ تحدثُ في الدول الناشئة (الصين: زائد ١٠ في المائة، والهند: زائد ٨ في المائة)، بينما تشيرُ التوقعات بالنسبة للبلدان الصناعية، الولايات المتحدة ومنطقة اليورو، أن نسبة النمو تتراوح ما بين ١ في المائة و٣ في المائة من نمو الناتج المحلي الإجمالي.

تضمُّ المجموعة الثانية الدول التي يهيمنُ عليها بشكلٍ قوي الشعور بالاستياء الناجم عن الشعور بالمهانة والإذلال المَفروض تاريخياً من طرف الدول الصناعية، وخصوصاً خلال الحقبة الاستعمارية. تَبقى ساكنة هذه الدول في غالبيتها مُسلِمة، وتمتد من المغرب إلى باكستان. كما توجدُ في بعض البلدان في أمريكا اللاتينية وآسيا. وهُنا، يطفو إلى السطح مَوضوعُ «صراع الحضارات» بين عالمٍ غربي مُتقدّم، مُتخَم بالثروة والرفاه، من جهة، وعالمٍ لم يتمكّن بعدُ من الاستفادة من «النهضة»، من جهةٍ أخرى- النهضة العربية في القرن التاسع عشر التي شارك فيها مُثقفون مسلمون ومسيحيون استلهموا ثقافة عَصر الأنوار. غير أن «النهضة» لم تتخطّى أسوار المدن التي كانت تحملُ هذا الأمل: دمشق وبيروت والقاهرة.

وأخيراً، المجموعة الثالثة تتكون من العالم الغربي عُموماً، والذي منه أوروبا التي ترزحُ تحت الخوف؛ الخوف من فقدان مَكانتها وقدرتها

الاقتصادية والعسكرية، والخوف من المستقبل أمام تنامي التهديدات، والخوف من شيخوخة ساكنتها، والخوف من الإحساس المُتزايد بالمسؤولية الذي أدى إليه شطط نموذجها عن الدولة الحامية. يثير هذا الخوف أيضاً الشعور بالذنب المرتبط بالتاريخ، وخصوصاً تجاوزات المرحلة الكولونيالية. ينعكس هذا الخوف في رفض مواجهة الحقيقة والواقع، أو القيام بالبحث عن قيم روحية جديدة. وفي الحالة هذه، تبقى مقولة جون كيندي خير عِبرة للغرب الخائف من الاخر: «دعونا لا نتناقش ونتفاوض أبداً بدافع الخوف، لكن دعونا أيضاً لا نَخشى النقاش والتفاوض قط».

كيف يُمكن التخلص من هذه الرؤية للعالم وليدة الانفعالات ومَشاعر الاستياء والارتياب؟

يكمُن الحل في إنشاءِ قيادة تتميز بحس المسؤولية والمواطنة دون هوادة ولا ضعف، قيادة قائمة على المُقاربة الكانطية- نسبة لإيمانويل كانط- للعلاقات الدولية، وعلى مفهوم القوة الناعمة كما حدّدها البروفيسور جوزيف ناي في جامعة هارفارد في كتابه الموسوم بـ «القوة الناعمة، السبيلُ إلى النجاح في عالم السياسة الدولية، منشورات شؤون عامة، ٢٠٠٤). يجبُ أن يتم هذا الأمر على مُستوى كلّ مواطن، وكل حكومة، وكل مجموعة من الدول.

وفقاً لتصور جوزيف ناي، فقوة دولة ما- أو مجموعة من الدول- لا تتحدد فقط بالقدرة العسكرية، بل بتكامل مجموعة من العوامل على غرار القدرة على التأثير، وتعزيز القيم والقوة الجاذبة، والتحلي بسلوك الإقناع بدل الإلزام، والحوار بدل الإكراه والجذب بدل التحريض.

إن موارد القوة الناعمة- على عكس القوة الخشنة التي تحيل على العمل العسكري والإكراه والهيمنة الاقتصادية- هي الثقافة، والقيم السياسية وكيفية تطوير سياسة التعاون البناءة القائمة على تعدد الأقطاب.

إن القوة الناعمة تُمثل حَقيقة جوهريّة لها رِسالة كونية يَنبغي تَقديمها للعالم، كما تتطلّع هذه القوة الناعمة إلى فرض نفسها على العالم كسلطة أخلاقية عن طريق سياسات التعاون، والدبلوماسية الوقائية، وأيضاً المُساعدة على الإنماء والتطور. يكمُن التأثير في إنتاج المعايير، في تنظيم العولمة وفي نُهج مُقاربة للعلاقات الدولية التي تنتصر للقانون والنظام عن طريق رفض تَطبيق ارتكاس هوبز القائم على سياسة فرض الأمر الواقع.

حَسب جوزيف ناي، يتم تحقيقُ توازن القوى عن طريق ما يُسمى بالقوة الناعمة؛ أي التوازن بين خَصائص القوة الناعمة وخصائص القوة الخشنة (القوة العسكرية).

يتم تحديدُ الزعامة والقيادة تبعاً للقدرة على التفاوض وتحقيق المُصالحة في عالم أكثر إغراقاً في الترابط. من وجهة النظر هذه، فإنّ الاتحاد الأوروبي يملك مزايا عَديدة مُقارنة مع فاعلين دوليين آخرين. وكنتيجة للمبدأ الديمقراطي للاتحاد الأوروبي، فتحديد هوية أوروبا قائم على أسس سياسية.

تتحقّق الرسالة العالمية للاتحاد الأوروبي بنشرِ المبادئ التي تأسّست عليها أوروبا؛ أي الديمقراطية، والمجتمع المنفتح، والانسجام الاجتماعي، ودولة الحق والقانون، والليبرالية الاقتصادية والفلسفة. وكلّما نشرت أوروبا أفكارها، رسّخت هويتها على المستوى العالمي، واستطاعت رسالتها العالمية المسئولة والمتسامحة توليد المصالحة والتفاهم الأفضل بين بقاع العالم. يجبُ أن نتشبّث على الدوام بحلم رايمون أرون، المتمثل في مجتمع مؤنسن بشكل حقيقي.

حين تخدمُ الإيديولوجيا الليبرالية المُطلقة استبدادَ الأفراد وتعرّض الديمقراطية للخطر

فاليرستارسيلكي، مجلة المنبر، ١١-٠٥-٢٠١٢

بعد أن هاجرَ من بلغاريا الاشتراكية، يقول تزفيتان تودوروف اليوم: «أدركتُ منذ مدة أن استعمالاً مُعيناً للحرية قد يُشكّل خطراً على الديمقراطية». كما تابع قائلاً: «إن التهديدات التي تخيم بثقلها على الديمقراطية لا تأتي من الخارج، بل بالأحرى من الداخل». فما هي هذه التهديدات المُحدقة بالديمقراطية؟ إذا كانت التجربة الشيوعية، من منظور تودوروف، قد كشفت عن المسيحية السياسية- القائلة بإمكانية تحقيق عالم مثالي على الأرض- فإنّ سلوك الولايات المتحدة الأمريكية، والليبرالية المتطرفة، تكشف على نحوٍ ما القرابة الحقيقية مع هذه المَسيحية السياسية. يَستشهدُ تودوروف بفرنسوا فلاهو: «كلّ على طَريقتهِ الخاصة، الإيديولوجيا الشيوعية، والمذهب الذي يُخالفها ويناقضها، خاضعان للأسطورة البرومثيوسية (المؤمنة بالإنسان ونشر الحضارة)». نعم، فالليبرالية المتطرفة التي يَرى تودوروف أنّها تخدمُ استبداد الأفراد، تعرض الديمقراطية للخطر. وأكثر من ذلك أيضاً، ما حدثَ في اليابان حسب تودوروف خيرُ معبّر على هذا الوضع، فكارثة فوكوشيما حدثت في نهاية المطاف بسبب «مَنطق الليبرالية الجديدة التي تنظرُ إلى الإنسانية على أنّها كتلة من الأفراد لا شأن لهم يخضعون بأنفسهم لتضارب مَصالحهم الاقتصادية». يشيرُ تودوروف إلى أن «الفصل الجَذري للجوانبِ الاقتصادية عن النسيج الاجتماعي، وبناء الاقتصاد في مجال مُستقل، بلغَ ذروته في نظرية ثراء الأمم التي قال بها آدم سميث (١٧٧٦)». وعن انتصار هذه الإيديولوجيا، يُقدّم تودوروف الوصف الآتي: «اليوم، وبعدما اطمأن القادة السياسيون للإيدلوجيا الليبرالية المُتطرّفة، فإنّهم أكثر استعداداً لخدمة القوى القائمة على النفوذ المالي.. والنتيجة هذه المرّة، من جهة، إنشاء حُكومات النخبة السياسية- الاقتصادية (حكومات أوليغارشية: حكم القلة)، ومن جهة أخرى، إقصاءُ الخاسرين، النفايات الحقيقية للنظام، المحكوم عليهم بالفقر والمهانة؛ إنّهم السبب في مأساتهم، ولمساعدتهم لا يجب أن نناشد الدولة أو التضامن الاجتماعي. فالولع بالسوبرمان يناسبُ

تماماً المنطق الليبرالي المتطرف».

هذا التغيير الحاصل في وقتنا الحاضر هو، بمعنى من المعاني، أقل جوهرية من التغيير الذي فرضتهُ الثورة الفرنسية التي عملَت على استبدالِ سِيادة الملك بسيادة الشعب.

إنّ الليبرالية المُتطرّفة تضعُ سيادة القوى الاقتصادية التي تُجسّدها إرادة بعض الأفراد فوق سيادة الإرادة السياسية مهما كانت طبيعتها، وهي تقومُ بذلك، فإنها تنتهك- بشكل مُتناقض- المبدأ المؤسس للفكر الليبرالي القائم على الحدّ من سُلطةٍ ما بسُلطة أخرى. ما ينطبقُ على الأنظمة الكليانية الشمولية شبيهٌ بقفازات النظام الحالي المدمر القائم على سلطة المال: «إذا قُمنا بتعريف البربرية على أنّها رفضُ اعتبار الآخرين بشراً مثلنا، فيجب أن نعتبر هذا العالم الذي تحكمهُ سلطة أحادية قائمة على النفوذ الاقتصادي تجسيداً تاماً للبربرية».

بين حديقة الحيوان- أي الدولة- وشريعة الغاب- أي الفرد- التي يُحدّثنا عنها جان فيرات، هُناك طريقٌ ثالث يجبُ أن نسلكه ونبنيه من أجل كرامة الإنسان وتحرره. فكتاب «أعداء الديمقراطية الحميمون» لتزفيتان تودوروف، يُذكّرنا بأن هذا الطريق؛ أي السياسة العادلة، تتناغمُ في جميع الحالات مع الديمقراطية.

تزفيتان تودوروف وأعداء الديمقراطية الحميمون

باتريس موندونفامويتي، موقع قراءات، ١٨-٠٢-٢٠١٢

هل ستصبح الديمقراطية تعزيمة سحرية مُمجّدة بشكل خالص؟ يُساهم كتاب تودوروف «أعداء الديمقراطية الحميمون» في إحياءِ النقاش بصدد الديمقراطية، بإثارته لأسئلة محورية مُزعجة في بعض الأحيان، لكنها أسئلة كفيلة بتجنيبنا خطر السخط الناجم عن قبولنا لأوضاعٍ غير معقولة بضميرٍ مُرتاح. يسلطُ مُلخص الكتاب الضوءَ على التحليل التاريخي والاستخدامات النظرية والعملية للديمقراطية في تجاوزاتها وانحرافاتها المرضية، مُقترحاً في نِهاية المطاف مشروعاً أولياً متفتحاً للإشكالية المُعاصرة لمستقبلها. يُعرّف تودوروف دواليب مَوضوع الديمقراطية، فيُخصص لها جزءاً مهماً من عمله. يُقدّم تودوروف في هذا الكتاب في الآن نفسه تشخيصاً مقلقاً وتوقعاً متفائلاً ومطمئناً، مُشيراً إلى أنّ المُطالبة الحصرية بالحرية قد غدَت سِمة الأحزاب الأوروبية لليمين المُتطرّف. ومن هنا، انبثقَت فكرة تزفيتان تودوروف التي تَدعو إلى التفكير في المرحلة الحالية للديمقراطية التي لم يعُد لها أعداء يهددونها من الخارج بعد موتِ النزعات الكليانية. لكن الديمقراطية أمسَت مُنذئذٍ مُتآكلة من الداخل، أعداؤها هم أبناؤها غير الشرعيين؛ المبادئ الديمقراطية المعزولة عن مشروع الجماعة والتي تنعكس سلباً على الديمقراطية نفسها، وخير مثالٍ على ذلك النزعة المسيحية السياسية «التي تزعم إقامة عالم يسوده الأمان و السلام»، والمزايدة الديمقراطية المزعومة لأحزاب القرصنة، وحرية الصحافة التي في صميمها أمر جيد باعتبارها سُلطة مضاءة، لكنها قابلة للانتقاد بصفتها سلطة.

يعبز تودوروف عن قلقه بسبب انهيار النموذج الديمقراطي الأوروبي أمام سلسلة من الصعوبات المُتشابكة مع بعضها البعض: مُشكلة العقليات، وانتصار النزعة الشكلية الشرعوية، وتجاهل أمر الحربة المنوط بتطوير شخصية الفرد وتفتحه. فضلاً عن ذلك، يؤكّد تزفيتان تودوروف أن التقهقز له نتائج وخيمة على الديمقراطية، بما في ذلك الصعوبات ذات الطابع السياسي؛ تبدو أوربا مُتقوقعة في تناقضاتها، الشيء الذي يجعل الأحزاب الشعبوية تستغلُ هذه الثغرات الديمقراطية. تُعاني الديمقراطية من كونها أضحت موضوعاً للتوافقات؛ لم يعُد ثمة أشخاص يدافعون عنها، وبالتالي

من الصعب إثارة الحماسة من أجل قضيتها. فالحركة الراهنة للساخطين، حتى لو لم تقدّم إجابات على الصعوبات التي يواجهها الناس في حياتهم اليومية، فإنها تبقى مؤشراً دالاً بما تحملهُ من شعار "الديمقراطية الآن". بالنسبة لتودوروف، فالخلاص لا يكمنُ خارج ذواتنا، بل في قدرتنا على التجدد، ونقد الذات، وإرادة العمل، وطموح البشرية لبلوغ الكمال، كما كان يُردّد روسو، المثال الذي لا ينبغي مُطابقته مع الاعتقادِ الأعمى بالمَسيرة المظفرة للبشرية على ركب التقدم.

يقترحُ تودوروف تفكيراً فلسفياً سياسياً مُستوحى من تاريخ الأفكار وعلم الاجتماع التاريخي بصدد الديمقراطية كأساسٍ للحرية، وللمساواة والتماسك الاجتماعي.

يمس تودوروف في هذا الكتاب جوهر البنى الكفيلة بهيكلة الحياة في المجتمعات الحديثة. وتنبثق حقيقة الديمقراطية من تاريخٍ يبقى في جوهره تاريخاً قائماً على السعي لاكتسابِ الحقوق الاجتماعية.

إنّ النهج الذي اعتمدهُ تودوروف في هذا الكتاب يبقى موضع ترحيب لسببين: أولاً، لأن الديمقراطية، باعتبارها عاملاً محركاً في تاريخ التقدم الاجتماعي، تولّدُ اليأس بسبب الإقصاء المنصب على السياسات والنخب. ثانياً، وعلى المستوى النظري أكثر، لأن الأعمال الأساسية بصدد الديمقراطية في العقود الأخيرة، اهتمّت أكثر بالقضايا الثلاثية؛ حقوق الإنسان والمجتمع المدني والحكامة [١]، مُشدّداً على القضية المُرتبطة ببقائها في الوقت الذي يرى فيه علماء الانتقال (المتخصصين في علم الانتقال الديمقراطي) على أنّ الأمر مُجرّد عمليات دمقرطة غير مُكتملة، وفي الوقت الذي يُشخّص فيه علماء السلطة، وعلى رأسهم خوان لينز، عمليات توطيد سلطوية.

نلاحظ أيضاً أن هذا الكتاب لتودوروف يَسعى بشكلٍ مُفيد إلى تكميل أدبيات الدراسات الديمقراطية. ولكن الأهم من ذلك، أنّ هذا الكتاب يُعزّز أعمال روزانفالون بشأن «الديمقراطية المضادة» و «الشرعية الديمقراطية»[٢]. الشيء الجوهري في هذا الكتاب هو أن تودوروف يعتبرُ أنه من الضروري القيام بتجديدٍ ديمقراطي عميق إزاء القضايا التي هي على المحك في الوضع الحالي، مثل انعدام المساواة المتزايدة. في الواقع، يدعو تودوروف إلى تغييرٍ في الرؤية الفكرية والسلوكيات الكفيلة بإضفاءِ مَعنى على المثال الديمقراطي.

يَفرِضُ تزفيتان تودوروف نَفسه بشكلٍ كبير، كواحدٍ من المُثقفين المُعاصرين الأكثر احتراماً. نظرتهُ الحادة والثاقبة إلى الديمقراطية، وقدرتهُ على التغلغل عميقاً في تحليل الأشياء لنزع القناع عن الرؤى السطحية، تشكّل الأساس لأعماله المُتميزة التي يتزاحم فيها الذكاء مع النزعة الإنسانية الصادقة، بَعيداً عن المُثقفين المشعوذين ذوي الأخلاق الملتوية. لقد ظهر هذا الكتاب «أعداء الديمقراطية الحميمون» ليُكمل الأخدود الذي خطّ تودوروف مَعالمه في كتبه «ذاكرة الشر، إغواء الخير، (٢٠٠٠)»، «الفوضى العالمية الجديدة، (٢٠٠٣)»، و«الخوف من البرابرة، (٢٠٠٨)».

في وطنه الأصلي-بلغاريا-، يلاحظُ تودوروف أن انعدام الحرية كان يمس الخيارات السياسية، بل وأيضاً الجوانب التي ليس لها أيّ دلالة إيديولوجية: اختيار مكان الإقامة، والمهنة، بل وأيضاً نوع الملابس. كان النظام يُضفي قيمة على كلمة الحرية، لكن ذلك التمثيل الكاذب كان يخدمُ إخفاء غيابها. ولذلك، يُلاحظُ تودوروف بقلقٍ كبير في سنة ٢٠١١ أن مُصطلح الحرية أصبح الاسم المُميز للأحزاب السياسية المُعادية للأجانب في أوروبا.

يشجبُ تودوروف المسيحية السياسية- التي تزعمُ أنها خلاص العالم- ويعتبرُ أنها ترتكبُ أفعال شريرة باسم الخير، لأنها تبرّر أفعالها بدافع الوصول إلى غايةٍ يتم وصفها على أنها مبتغى سامٍ للإنسانية.

يَرى تودوروف أنّ الموجة الأولى للمسيحية السياسية المؤمنة بالخلاص تتمثلُ في الحروب الثورية والاستعمارية، والموجة الثانية في المشروع الشيوعي، في حين أن الموجة الثالثة تتمثلُ في فرضِ الديمقراطية بالقنابل[٣]. يحدّد تودوروف سببين بنيويين لفشل استراتيجيات هذا الشكل الجديد للمسيحية السياسية المؤمنة بالخلاص: من جهة، إنّ عنف الوسائل المستخدمة يُلغي نبل الهدف المتوخى. ومن جهة أخرى، فواقعة فرض الخير على الآخرين بالقوة بدل الاكتفاء باقتراح ذلك عليهم فقط، يَستدعي الإقرار في البدء على أنهم غير قادرين على حُكم أنفسهم بأنفسهم، وأن تحريرهم يستوجبُ أولاً إخضاعهم.

وعلى الصعيد المحلي، على المستوى الداخلي للدولة الغربية، يدينُ تودوروف تجاوزات حرية تمويل الحياة السياسية في الولايات المتحدة التي تتعارض مع الديمقراطية. يُذكّرنا تودوروف بالعبارة الشهيرة للقس والناشط السياسي هنري لاكوردير الذي قال في سنة ١٨٤٨: «بين القوي

والضعيف، وبين الغني والفقير، وبين السيد والعبد، الحرية هي التي تقمعُ وتظلِم، والقانون هو الذي يُحرّر». يشجبُ تودوروف أيضاً العداء المستعر ضد الإسلام الذي تُغديه السلطات السياسية ووسائل الإعلام[٤]. وخيرُ مثال على ذلك نزوعُ رئيس فرنسا الذي يُنادي بضرورة دفاع المجتمع الفرنسي عن نفسه لحماية نمطِ حياته. كما يذكر تودوروف أنّهُ، لحد الآن، الثقافة الأكثر نفوذاً في فرنسا هي ثقافة الولايات المتحدة الأمريكية.

يُلاحظ تودوروف باستياء أن الديمقراطية أصبحَت نظاماً منفصلاً، وذلك أمر مؤسف. لقد أصبحت في حالة شاذة، وهي المسئولة بنفسها عن ذلك. حين تصبحُ الديمقراطية في الغالب قابلة للذوبان في نزعة تسلطية جامحة، حيث تقدم السلطة السياسية مَظاهر متعددة لها، فإن الديمقراطية تجدُ نفسها في كفاشة بين العملية المزدوجة للشرعية/ التشريع. ما جَدوى الديمقراطية إذا لم تعُد قادرة على تَدعيم الأنظمة التي تحكمها المبادئ الدستورية للحرية واستقلال السلطة؟ يعتقدُ تودوروف على شاكلة روزانفالون في كتابه «الديمقراطية المضادة»[٥] أنهُ لكي تحيا الديمقراطية في وضع سليم، يجبُ احترام مُتطلباتها، وخصوصاً حرية الأفراد. أما نقيضُ هذا الأمر، فيعني العمل على خلق «ديمقراطية معزولة»[٦].

على غرار فوكوياما الذي أعلن «نهاية العالم»[٧] أو برتراند بادي الذي أعلن «نهاية الحدود»[٨]، فإن كتاب تودوروف، وبفضل استثماره لمستوى عالٍ من الثقافة العالمية، ينتصرُ لانخراطِ القارئ في الشهادة على النموذج المُمكن لـ «نهاية الديمقراطية». مرجعية النموذج الديمقراطي في طريقها إلى الزوال، بسبب مُتغيرات متعددة: نهاية الحرب الباردة، والليبرالية الجديدة، وأزمة الدول. يُلاحظ المتتبعُ للشأن السياسي تكاثرَ الفضاءات والأماكن التي أصبحت فيها الديمقراطية فاقدة للفعالية، حيث اختفى دورها كأداة للمراقبة والضبط. وعلاوة على ذلك، فالديمقراطية أصبحت مُهدّدة بتضارب مَصالح المعادين للديمقراطية الذين يَرى تودوروف أنّهم يوقعون على شهادة ابتذالها وبطلانها.

يُبين تودوروف كيف تم فرضُ النظام الديمقراطي باعتباره رؤية قانونية/ عقلانية، خاصة أثناء مَرحلة فكفكة الاستعمار. يُلاحظ تودوروف أنّ الهويات أكثر ارتباطاً بالثقافة، وأقل ميلاً نحو الكونية، حيث أصبحت الديمقراطية أسلوباً معيناً لتأكيد سيادة شعبٍ ما؛ هذه السيادة التي تم إنكارُها تارة هُنا، والاحتفال بها تارة هُناك. كما أن هذه السيادة تم بناؤها خارج الفضاء القومي، ودون أخذه بعين الاعتبار. من هُنا، ينبثق عجز

الديمقراطية وأزمة القيم الأخلاقية التي نعيشها اليوم ونحنُ ساخطون. لكن نهاية الديمقراطية هاته تعكسُ أيضاً الإنكارَ التدريجي لقدرة الدولة على السيطرة بسببِ نهاية شَرعية الديمقراطية. من المؤسف أنّ مسألة إجراء التحقيق في الرأي العام لا يتم تناولها على نحوٍ جوهري في ارتباط وثيق بالديمقراطية. إنّ إجراء تحقيق في الرأي العام قد يكون، من جهة، عنصراً مغذياً للشعبوية، ومن جهةٍ أخرى، عنصراً جوهرياً لمعرفة درجة الملائمة أو التناقض في مَرحلة معينة بين الحاكمين والمحكومين أساساً. إنّ عدم الإشارة إلى غياب الديمقراطية في إفريقيا مَسألة مُزعجة؛ هذا التقصير مُقلق للغاية، لاسيما وأنّه في هذا الجزء من العالم تواجِهُ الديمقراطية تحديات كبيرة من خلال مواجهتها لديكتاتوريين يُمسكون بصورة دائمة بزمام سُلطة ذات توجُّه استبدادي.

لماذا كتاب «أعداءِ الديمقراطية الحميمون»؟ يؤكّد تودوروف على أهمية تحسين النظام الاجتماعي في النموذج الديمقراطي، الشيء الذي يَتضمن المُراقبة والحظر والحكم. وهذا هو الشيء الضروري، خاصة في الجمهوريات التي تحكمُها المصالح الخاصة، ويسودُ فيها الإخلال بأمانة الوظيفة، حيث يتم النزوعُ إلى اختزال الديمقراطية في الفعل الانتخابي، ورفض التركيز على نوعية النقاش (التعددية)، ونشاط المؤسسات (الفصل بين السلطات)، ونشاط المجتمع في علاقته بهذه المؤسسات. لكِن باختيار تودوروف عنواناً لكتابه بهذا الشكل «أعداء الديمقراطية الحميمون» فإنه يخاطرُ بالسقوطِ في سوء الفهم، لأننا لو قُمنا بالتأويل الحرفي لعنوان كتابه، فذلك يعني «نهاية الديمقراطية»، وهذا ما سيكون كارثة في عالمٍ يُصبح فيه الحيوان السياسي الذي هو الإنسان ذئباً لأخيه الإنسان. حتى لو كان هُناك وجود لأزمة الثقة في الليبرالية، للحدّ من صَلاحيات السلطة، فإن ثمة أيضاً أزمة ثقة ديمقراطية، لكي نكون مُتشددين وصارمين إزاء السلطات. كما أن هناك أزمة ثقة شعبوية، لفضحِ السلطات ونبذها بطَريقة مَنهجية، فمن غير المُستحسَن وضعُ حدٌ للديمقراطية التي تحتاج إلى إعادة التنظيم والقيام بتسويات من أجل الانتعاش. يمنحُ هذا الكتابُ لفرضيات توكفيل الاتساق النظري الكامل. لا شكّ أن المسألة التي تميز فيها توكفيل، كصاحب رؤية ثاقبة، هو قدرته على التوقع بشكلٍ مُسبق للتأثيرات الوخيمة في مسألة المساواة الاجتماعية [٩]. بيد أن في هذا الكتاب، «أعداء الديمقراطية الحميمون»، قد يعتقدُ المرء أنّ رتابة مُجتمعاتنا والانتصار العالمي للشعبوية يؤكدان توقعات تودوروف المتشائمة.

رغم هذه الملاحظات، فإن هذا الكتاب الذي يُغني القائمة المهمة للأعمال النقدية بصدد الديمقراطية، يَبدو لي تماماً كتاباً جديراً بالاحترام دون تحفظ.

هوامش البحث

[١]- انظُر جون راولز: نظرية العدالة. أو مُنظّرو الاعتراف، كروزانفالون.

[٢] - الديمقراطية المناهضة، السياسة في زمن الارتياب، ساي ٢٠٠٦. الشرعية الديمقراطية، نظرية المصلحة العامة، ساي ٢٠٠٨.

[٣] – على ضوء أعماله السابقة، يتضح التجلي لهذا النزوع في حرب كوسوفو في سنة ١٩٩٩، ثم التدخل في أفغانستان في سنة ٢٠٠١، والحرب على العراق في سنة ٢٠٠٣، والتدخل في ليبيا في سنة ٢٠١١.

[٤] – يَعتبرُ تودوروف أن الوزارة الفرنسية للهوية الوطنية كان يجبُ أن تسمى بالأحرى وزارة الشؤون الإسلامية؛ بما أنّ السكان المُسلمون هم مركزُ اهتمامها الرئيسي.

[٥]- روزانفالون، المرجع السابق.

[٦]- ديهاميل «الديمقراطية المعزولة»، مجلة السلطة، رقم ١٢٦، ٢٠٠٨.

[٧]- فرنسيس فوكوياما «نهاية التاريخ»، باريس، فلماريون ١٩٩٣.

[٨] - بادي «نهاية الحدود» باريس، فايارد. ١٩٩٥.

[٩]- روزانفالون «مجتمع المساواة» باريس، ساي ٢٠١١.

قراءة في كِتاب تزفيتان تودوروف «الفوضى العالمية الجديدة: تأملات مواطن أوروبي»

صوفيا جيراردين، مجلة المواطن الأوروبي ١٤-٠٣-٢٠٠٨

يوضّح كتاب تزفيتان تودوروف «الفوضى العالمية الجديدة»، صغيرُ الحجم والغني فكرياً، كيف تخلُق السياسة الخارجية للولايات المتحدة الفوضى والاضطرابَ في سياقٍ جد مُحدّد؛ إنهُ سياق الحرب في العراق.

كتبَ تزفيتان تودوروف هذا الكتاب في الوقت الذي تم فيه نشرُ مشروع الدستور الأوروبي الذي وضعته «الاتفاقية بصدد مُستقبل أوروبا». يتعيّن على الاتحاد الأوربي لعب دور أكبر في الساحة الدولية.

يُعتبر تودوروف مؤيداً ونصيراً بشكل كبير لأوروبا، كما يؤكد ذلك العنوان الفرعي لكتابه «تأملات مواطن أوروبي». ولِد هذا المفكر في بلغاريا، ويعيش في فرنسا منذ أربعين سنة.

يُحدد تزفيتان تودوروف في نهاية كتابه «الفوضى العالمية الجديدة» القيم التي يَتقاسمها الأوروبيون، ثم يعرضُ مَجموعة من الأفكار لتعزيز فعالية الاتحاد الأوروبي. يَجري تقاسم العديد من مُقترحات تودوروف من قِبل مُعظم دول الاتحاد الأوروبي.

نقضُ الحرب الوقائية:

خصّص تزفيتان تودوروف جزءاً كبيراً من كتابه للسياسة الخارجية الأمريكية التي ينتقدها بشدة وببصيرة ثاقبة. بأسلوبٍ سلس، يفكك تودوروف الحججَ التي تم تقديمها أثناء إعلان الحرب ضدَ العراق في مارس في سنة ٢٠٠٣. تَسعى الولايات المتحدة الأمريكية دوماً للدفاع عن مَصالحها بدافع الرغبة في حماية مواطنيها ونشر الحرية في بقاع العالم. يُحلّل الكاتب تودوروف العلاقة بين «الأمن» و«الحرية»، ويفسر ظهور مصطلح جديد: «الحرب الوقائية».

تُسلّط تأملات تودوروف الضوءَ على المفاهيم التي تم ترديدُها في وسائل الإعلام بشذة، وظلّت مع ذلك تفتقرُ للتفسير، على غرار مصطلح

«الأصولية الجديدة» التي تُشكّل الأساس لفكر جورج بوش وتوجهاته السياسية. عندما تقومُ دولة ما بفرض ما تعتقده أمراً مثالياً بالقوة، فإنها لا تتصرف بطريقة ديمقراطية.

يتخذ تودوروف في هذا الكتاب صِفة المراقب للسياسة الخارجية الأمريكية، وصفة المستشار النصوح في الآن نفسه. من مَنظوره كمواطن أوروبي، فإن استخدام القوة نادراً ما كان أمراً جيداً، باستثناء حالة الدفاع المشروع عن النفس أو حدوث إبادة جماعية. لكن اندلاع الحرب ضد العراق لا علاقة له بالدفاع المشروع عن النفس أو الإبادة، حتى لو تم الاعتراف بخُطورة رجل مثل صدام حسين.

في أفغانستان، كما هو الشأن في العراق، وفي الوقت الذي أنهى فيه تودوروف كتابة عملِه «الفوضى العالمية الجديدة»، لم يتم بعدُ نشر الديمقراطية التي زعمَت أمريكا إرساء أسسها في هذه البلدان. ليس فقط أن الحرب الوقائية غير فعالة من وجهة النظر هذه، بل هذه الحرب لا يُمكنها محاربة الإرهاب، لأن العدو لم يعُد ممكناً التعرف عليه. لم تخرج الولايات المتحدة من هذا الصراع مُنتصرة، بل على العكس، رُبّما غذّت الولايات المتحدة بطريقة مُباشرة الإرهاب. لقد شعرَ جُزء كبير من الإنسانية بالمهانة والإذلال بسبب حرب أمريكا على العراق.

أوروبا «القوة الناعمة» لتحقيق توازن جديد؟

يُعتبَر كتابُ تودوروف ثناءً على التعددية والديمقراطية. يَستند تودوروف في كتابه إلى أفكار الفيلسوف الفرنسي مونتسكيو الذي يدعو إلى استقلال السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية. على المستوى الوطني، كما هو الشأن على المستوى العالمي، لا يُمكن للسلطة أن تكون غير مَحدودة. بواقعية عميقة، لا يؤمن تودوروف بالقانون الدولي لحكم العالم، بل بالأحرى بـ «نظام عالمي». لكن المفروض أن تقوم السلطات بفرضِ هيبة هذا النظام العالمي، كمُنظمة الأمم المتحدة (التي عجزت عن منع حدوث المجازر) أو المحكمة الجنائية الدولية، فتبقى سُلطات فاقدة للفعالية ومتسمة بالعجز.

أمام هذا العملاق العالمي، على غرار الولايات المتحدة الأمريكية التي ليس هناك نظير لقوتها العسكرية، يصعبُ على الاتحاد الأوروبي أن يفرض نفسه كفاعل في الساحة الدولية. من جهة، تُسيطر الولايات المتحدة على حلفِ شمال الأطلسي، ومن ناحيةٍ أخرى، لا يملك الاتحاد الأوروبي مُقاربة

للدفاع المُشترك. فسيطرة الولايات المتحدة على حلف شمال الأطلسي لا تبدو مُطلقاً أمراً مَنطقياً لتزفيتان تودوروف، لأن أي عدوان على أوروبا لا يمكن أن يحدثَ من داخل القارة الأوروبية. «قوة أوروبا» ستسمحُ للاتحاد بالدفاع عن نفسه في حال وقوع عدوان خارجي، وبالتالي سيمكن لأوروبا أن تتحرر من الوصايا والحماية الأمريكية. يضعُ تزفيتان تودوروف الخطوط العريضة لهذه «القوة الناعمة» الكفيلة بتطوير شراكة وثيقة مع الولايات المتحدة، خُصوصاً في مجال مكافحة الإرهاب.

وجود هوية أوروبية:

يَسعى تودوروف في نِهاية هذا الكتاب إلى البرهنة على وجودِ هوية أوربية قائمة بشكلٍ فعلي على تُراث مُشترك، وتقارُب جُغرافي، وعدد من القيم التي يوضح تجلياتها في العقلانية والعدالة والديمقراطية والحرية الفردية والعلمانية والتسامح. وأخيراً، فإن الفصل الأخيرَ من الكتاب يُقدّم عدّة مُقترحات، يبقى العديد منها مُقترحات تقدمية لتعزيز فعالية الاتحاد الأوروبي وآليات اشتغالِه، كما هو الشأنُ أيضاً في دورِه في السّاحة العالمية:

- أوروبا التي تتألفُ من «دوائر مُتحدة المركز» يتم فيها تحقيق التكامل على نطاق شاسع.

- إنشاء مؤسسات أكثر تمثيلاً للمواطنين، وعلى رأسها البرلمان الأوروبي.

- انتخاب رئيس لأوروبا عن طريق البرلمان الأوروبي.

- اعتماد لغة مشتركة للعمل (اللغة الإنكليزية).

- إنشاء عطلة رسمية يوم ٨ أو ٩ مايو للاحتفال بعيد أوروبا.

إنّ قادة أوربا والولايات المتحدة- فيما يتعلق بالجزء الأول من هذا المؤلّف- سيكون بإمكانهم استلهامُ أفكار هذا الكتاب والاغتناءُ من هذا التأمل الفكري المُفعم بالحس السليم.

يُقدّم تزفيتان تودوروف دونَ تَساهلٍ صورة عن السياسة الخارجية للولايات المتحدة، وبشكل أعم صورةً عن السياسة العالمية. ما يُهيمن على الدول هو الرغبة في الدفاع عن النفس، وحماية مصالحها القومية.

بسبب ماضيه، يَسعى تودوروف إلى إدراك العالم وفهمه انطلاقاً من

رؤيته كمواطن أوروبي، وليس فقط كبلغاري أو فرنسي أو غير ذلك. وهذا ما يمنحُ أصالة كبيرة لتأملاته الفكرية، ويجعل منه مُثقفاً صاحبَ رؤية ثاقبة في زمنه.

الاتحاد الديمقراطي للوسطِ السويسري من مَنظور تزفيتان تودوروف

ألبير تيل، جريدة الزمن، ١٧-٠١-٢٠١٣

يُعتبر ألبير تيل مُساهماً فعالاً في مجلة «المجال العام» التي نُشِرَ فيها هذا المقال، حيث يَرى هذا الباحث أنّ كتاب تزفيتان تودوروف «أعداء الديمقراطية الحميمون» لم يفقد شيئاً من أهميته بصدد الأحداث الراهنة بعد نشره منذ ما يزيد عن سنة، وأنه كفيلٌ بالفصلِ في سُلوك الاتحاد الديمقراطي للوسط السويسري.

بَعد زوال الشيوعية، المُنافس الكبير والمُهدّد للديمقراطية الغربية، أخذَ سكان أوروبا يوجّهون مَخاوفهم وقلقهم في اتجاهٍ آخر. الخصمُ الشرير والبارز هو الأجانب، كما يؤكّد تودوروف الذي نشرَ في السنة الماضية كتابه «أعداء الديمقراطية الحميمون» في مَنشورات روبيرت لافون.

إنّهُ لأمرٌ جيد أن يقرأ المرءُ هذا الكتاب ويعيدَ قراءتهُ في مطلع سنة يحتلُ فيها الاتحاد الديمقراطي للوسطِ الساحة السياسية عن طريق تيهور من المُبادرات التي قدّمها و أعلن عنها بصدد الهجرة الجماعية، والأجانب المجرمين، واعتقال طالبي اللجوء المرفوضين، وإنهاء القبول المؤقت.

يُلاحظ تودوروف، هذا المؤرخ الفرنسي من أصل بلغاري، الصعودَ المتنامي والمعمم للشعبوية ونزعة كره الأجانب في أوروبا. فحتى هولندا والدانمارك- اللذان كان يُنظَر إليهما على أنهما دول مُنفتحة- لم تعودا تشكلان استثناءً، كما هو الشأن أيضاً لسويسرا التي «أصبحَ فيها الحزب الكارهُ للأجانب بزعامةِ كريستوف بلوشر، والذي يختبأ تحت تسمية الاتحاد الديمقراطي للوسط، يُشبّه الأجانب بالخرافِ السوداء، ويدعوا إلى استفتاءٍ يمنع بناء المآذن في هذا البلد الجميل». بالنسبة للاتحاد الديمقراطي للوسط السويسري، تكمُن مبادئ الديمقراطية في إعطاءِ الشعب الكلمة ليعبّر بكل حرية عن اختياره. لكن كشف حساب أصوات اقتراع ما لا يُلخّص جوهر المسألة. يُضيف تودوروف إلى قضية الاستفتاء الجوانبَ النوعية في هذا الموضوع.

يتوخى نظامٌ ديمقراطي ما الصالح العام على المدى البعيد، ويحترم المساواة في الحقوق؛ بما في ذلك حقوق الأقليات. ثمّة العديد من

الخصائص والصفات التي يتجاهلها الشعبويون.

«أحبُّ أقاربي، ولذلك من الطبيعي أن أمنحهم المزيد من الحقوق والامتيازات أكثر من غيرهم»، يقول الشعبويون. هذه الأولوية القائمة على التأثر تتناقضُ مع العدالة والمساواة في الحقوق. في سويسرا، ليس للمسلمين الحق في بناء المآذن حتى، ولو كانت أصغر حجماً وأكثر هدوءاً من برج أجراس الكنائس في بلدنا!

هُناك خاصية أخرى تُميز الشعبوية؛ تقديم حلول سَهلة للفهم، لكنها مُظلّلة ويستحيلُ تطبيقها. تَدعو الشعبوية إلى طردِ كلّ طالبي اللجوء المرفوضين. لكن، هل سيعيشُ هؤلاء الأشخاص في الغاب إذا رفضَتهُم كل الدول؟

تُطالب الشعبوية بحلولٍ فورية للمشاكل اليومية، لكن مُكافحة ازدحام وسائل النقل والطرقات، وحل مشاكل السكن، تتطلبُ وضع خطة وطنية جديدة واستثمارات على المدى الطويل.

لكن الاتحاد الديمقراطي للوسط يرفضُ إعادة النظر في قانون تسوية الأراضي، ويكتفي بمُطالبةٍ صارمة للحدّ من الهجرة من أجل حلّ المشاكل الحقيقية في البلد. وبشكل أقل انفتاحاً، يتصرفُ رئيس الحزب الاشتراكي السويسري بالطريقة نفسها وهو يُقدّم مقترحاته بصدد حُرية تنقل الأشخاص ومسألة الانفتاح على كرواتيا لتحقيق الإصلاحات في قطاع الإسكان.

لكنّ رفض الانفتاح على الاتحاد الأوروبي سيكون له نتائج وخيمة على مُبادرة الاتحاد الديمقراطي للوسط السويسري التي تَدعو إلى تقنينِ الهجرة بدعوى أن الكثافة السكانية في سويسرا بَلغت حدودها القصوى.

بالنسبة لتزفيتان تودوروف، فالغوغائية (سياسة تملق الشعب لتهييجه) التي تسعى إلى تقديم حُلول مبسطة ومضللة، هي قديمة قِدم الديمقراطية. يضاعفُ التليفزيون بشكل كبير فرصَ نجاحها. ولأن المعلومة تنتشرُ بسرعة، تفضّل الغوغائية الجمل القصيرة والصور المدهشة والمؤثرة التي يَسهل حفظها وتذكرها. فالرسالة السياسية لا تملك فرص النجاح في التأثير على المتلقي إلا إذا اتّخذت شعاراً مُعبراً بكلمات مأثورة. يُفضّل التليفزيون أيضاً الإغراء على حِساب الإقناع والحجج. إذا لم تتوفر الشعبوية على شخصية كاريزمية من خلال دعم وسائل الإعلام، فإنها

تتعثر وتخفق بسرعة.

إذا اتبعنا رؤية تودوروف، فإن انطفاء نجم كريستوف بلوشر يُفسر بداية أفول الاتحاد الديمقراطي للوسط وتراجعه، ويفسر أيضاً مُحاولة هروبه عن طريق الاستخدام المفرِط للمبادرة الجديدة لتقنين الهجرة والدعوة إلى الاستفتاء.

الديمقراطية، مُسوخُها ومستقبلها

جان سينيه، مجلة فوندبول، ١٥-٠٣-٢٠١٢

يشتغلُ تزفيتان تودوروف منذ عدّة سنوات على قضية الغيرية، وعلى العلاقة القائمة بين «نحن» و«هم». يتبعُ في عمله منظوراً ثلاثياً: تفكيك خطاب «صراع الحضارات» الذي يُغذّيه الخوف من «البرابرة»، وتحديد جينيالوجيا الأفكار التي تُغذّي هذا الخطاب وتطعمهُ والتي ينحدر بعضها من فكر الأنوار، ووضع قائمة جرد «لأعداء» الديمقراطية (في الخارج، وأيضاً، وبشكل خاص، في الداخل)، ليُقدّم بعد ذلك «العلاج» لهذه المُعضلة. ينتمي الكتاب الأخير «أعداء الديمقراطية الحميمون» للفيلسوف تودوروف إلى هذا الموقعِ الثالث.

اللاهوت البشري:

ونحنُ نقرأ صفحات كتاب «أعداء الديمقراطية الحميمون»، نلاحظ أن تودوروف يُطوّر التاريخ الأصلي للأفكار الذي يُهيكل أسسهُ حول التعارض القائم بين رُؤيتين من الأنظمة اللاهوتية التي وَرثناها؛ أنظمة لاهوت بيلاجيوس والقديس أوغسطين. يُطوّر بيلاجيوس، هذا الإكليريكي البريتوني، رؤية للإنسان قائمة على الإرادة الحرة. يؤكد بيلاجيوس على إمكانية عدم ارتكاب الإنسان للخطيئة بفضلِ إرادته الحرة في الاختيار، دون العمل على إدانته. إرادةُ الإنسان على «صورة الله» بما أنّ الله خلق الإنسان على صورته. يَلخّص تودوروف هذا الأمر على النحو الآتي: «إذا ارتكبنا الخطيئة، فذلك ليس لأننا ورثناها من آدم، بل لأننا نُقلّد سلوك سلفنا. هذه الخطيئة ليست فطرية، بل من صُنع الإنسان» (ص ٢٥). وبالتالي، فإن الإنسان، وحده المسئول عن خلاصه، ولديه القدرة على تغيير العالم ونفسه وإصلاحهما. وعلى نحوٍ مَعكوس لهذا الطرح، يَعتبرُ القديس أوغسطين الخطيئة بمثابة صِفة جوهرية للإنسان ووصمة عار لا تُمحى، ولا يمكنه التحرر منها لوحده. إن الخلاص هو ثمرة الغفران والصلاح ومحبة الله الذي نؤمن به.

وفقاً لهذه الرؤية، ليس في مقدورنا أن ننقذ أنفسنا بوسائلنا الخاصة ونقضي على الشر المتأصل في العالم.

التوازن الإنساني الهش:

وفقاً لتودوروف، ترتبطُ هذه المناظرة الدينية برؤيتين أنثربولوجيتين: الرؤية الأولى إيجابية، والثانية أكثر إغراقاً في التشاؤم. وترتبط أيضاً برؤيتين للإنسان، وبقدراته التي تهيكل تاريخ الأفكار. إنّ النزعة الإنسانية التي هي الأصل في قضية الديمقراطية، توفق بطريقة مُتوازنة بين هذين التصورين. أما اليوم، فإنّ تصور بيلاجيوس هو الذي يجنحُ إلى الهيمنة على البشرية. ومع ذلك، فحسب مؤلف «أعداء الديمقراطية الحميمون»، إن تفاؤل بيلاجيوس الأساسي يعكسُ إغراءَ التغيير والتحسن في حياة البشر قائماً على «مسيرة قسرية» نحو الخير.

في الفصل المعنون في هذا الكتاب بـ «عقيدة الخلاص للمسيحية السياسية»، يشير تودوروف إلى المُحاولة الأمريكية لتصدير الديمقراطية، مهما كان الثمن.

أليس عدم الاختيار هو أحد الخيارات؟

تبقى الثقة المُفرطة التي نَمنحها للإرادة الفردية إحدى مَصائب النزوع البيلاجيوسي التي تُهدّد ديمقراطيتنا. لدعم حجته، يستندُ تودوروف في المقام الأول إلى أعمال فرنسوا فلاهو الذي استشهدَ بمقولاته بشكل كبير، والذي تبقى وجهة نظرهِ مُناهضة لليبرالية بشكل حازم. التجاوزات المفرطة الحالية للإرادة الفردية، على غرار الأنانية الاستهلاكية، قابلة للمُقارنة بالتجاوزات المفرطة للإرادة الجماعية وللدولة المخططة. تبدو المقارنة في هذا الصدد مُضللة. في الواقع، في الرؤية الليبرالية، لا تكونُ الإرادة الفردية مُطلقة العنان، بل تستندُ إلى حق طبيعي. في المقابل، تنفي الإرادة الجماعية، بتجاوزاتها المفرطة، هذا الحق الطبيعي. يوجدُ في الرؤية الليبرالية نوعٌ من التواضع والتصاغر الذي يحميها من الغطرسة التي يتهمها بها تودوروف.

البروميثيوسية الليبرالية:

يوجّه تودوروف عدة انتقادات إلى الليبرالية المعاصرة التي تجنح لتكون، حسب منظور تودوروف، بروميثيوسية مؤمنة بالإنسان؛ تشيرُ الليبرالية إلى أن الكتّاب الليبراليين يطالبون باكتساب معرفة علمية وعملية تسمحُ بتنظيم العلاقات بين البشر. لكن الليبرالية لا تعني اختزال الفرد في البعد الاقتصادي فقط، وعلى حسابِ ما هو اجتماعي وسياسي. وحدها الانحرافات والتجاوزات الليبرالية التي تتعرّض للانتقاد عندما

جعلت من الرخاء الاقتصادي الهدف النهائي والوحيد للحياة البشرية بكاملها. يُقدّم كتاب تودوروف رُؤية سلبية عن الليبرالية التي يحيل أصلها اللغوي على فكرة الحرية، كما هي حالُ فكرة الكرم والسخاء.

المحاكمة:

يوضّح تودوروف في هذا الكتاب من جِهة أخرى الحاجة الملحة للدفاع عن «الصالح العام السياسي». حسب منظور تودوروف: «من غير المُرجّح، دون إكراه وضغط من قبل الدولة، أن يقوم وكلاء السوق العالمية بالتأكيد على ضرورة الحرص على حماية البيئة قبل مَصالحهم المباشرة، لاسيما حين يتعلّق الأمر في الغالب ببيئة دولة بعيدة، أو مستقبلٍ مَجهول. على الرغمِ من نُبل مفهوم (الصالح العام السياسي) فهل تبقى السياسة الوسيلة الوحيدة للوصول إلى (الصالح العام)؟ ألا تؤدي السياسة في كثير من الأحيان إلى فرضِ إرادة معينة وضدّ رغبات المجتمع، فتخذل بالتالي المصلحة العليا؟ بالمقابل، أليس الفاعلون الفرديون غير قادرين على خِدمة المجتمع؟»

يقدّم كتاب تزفيتان تودوروف نقداً فعالاً ومفيداً لبعض المخاوف التي تزدهر في التربة الديمقراطية. إنّ لغة تودوروف في هذا الكتاب وثقافته وحماسه وصرامة استدلاله المنطقي تحفز القارئ لمُعانقة أطروحة تودوروف في هذا الكتاب، وإن كانت فرضياته تفتقر إلى الوضوح نوعاً ما.

تزفيتان تودوروف: الديمقراطية الملغومة

مونيك هيبرارد، موقع سفير نيوز، ٠٣-٠٣-٢٠١٢

إنّ الأخطار التي تترصّد للديمقراطية لا تأتي فقط من الخارج. يكشف تزفيتان تودوروف عن هذه الأخطار في خُصوصية النظام الديمقراطي نفسه وقرارته.

ولِد تزفيتان تودوروف، المؤرخ والفيلسوف، واللغوي والكاتب الفرنسي، في بُلغاريا، حيثُ «كانت الحياة بكاملها مُراقبة» . لهذا يفهمُ المرء افتتان تودوروف وشغفه بالديمقراطية. لكن اليوم، يُعبّر تودوروف عن مَخاوفه وقلقهِ على الديمقراطية، لأنّ التوازن بين مُختلف المعايير اللازمة لأداءِ عَمل الديمقراطية على نحوٍ سَليم يبدو توازناً هشاً.

يدعمُ المؤرخ تودوروف في كتابه «أعداء الديمقراطية الحميمون» تَحليله للديمقراطية على نحوٍ غير مُتوقع بالمُناظرات الفكرية بين القديس بيلاجيوس والقديس أوغسطين في القرنين الرابع والخامس للميلاد. يؤكّد بيلاجيوس أننا نمتلك دوماً الحرية لفعل الخير، لأنّ هذا الأمر يتوقّفُ على إرادتنا. على خلافِ ذلك، يعتقدُ أوغسطين أننا غير قادرين على التحكم في رغباتنا، وأن بداخل كل فردٌ منا «غياهبُ مظلمة مثيرة للرثاء»، تجعلنا غير أحرار بصورة مطلقة.

بشكلٍ مُضاد لأطروحة بيلاجيوس، يتمثّل أوغسطين مَذهب الخطيئة الأصلية؛ لكي يتم إنقاذ الإنسان، يجب الاعتمادُ على الغفران والاتكال على تقاليد الكنيسة. أما «الله عند بيلاجيوس (يخلص تودوروف)، فيُذكّرُنا ببروميثيوس»، «الإنسانُ هو خالقُ كيانه ووجودِه».

لقد وضع بيلاجيوس «الدودة في الفاكهة»، والتي سوف تنمو وتينع انطلاقاً من عصر النهضة مع العديد من الكتّاب العلمانيين. ستتجلى إحدى هذه الثمار في «المسيحية السياسية» (القائلة بالخلاص، وإمكانية نَشر قيم الديمقراطية والحرية). يستشهدُ تودوروف بالعديد من الأمثلة على ذلك على غرار كوندورسيه ومَسيرته نحو التقدُّم، وسانت جيست وإيمانه بالعلاقة بين المُشرّع والشعب «لقيادة المستقبل»، ودانتون و«ملاكه

المدمر» اللذان يُشكّلان قوة مُرعبة للقضاء على أولئك الذين يُعيقون تحقيق النموذج المثالي في المجتمع.

أما المُستعمرون، فهم أيضاً، زَعموا أنّهُم يحملون للبشرية قيم التنوير والتقدم والحضارة. وهذا ما يقومُ جول فيري بتبريره: «إنّ للأعراق المتفوقة والأرفع منزلة الحق في تنوير الأعراق الدنيا المنحطة»، فمن واجبِ هذه الأعراق السامية والأعلى مقاماً أن تقوم بتمدين الأعراق الوضيعة والمنحطة ونشر الحضارة بين ظهرانيها!

الشيوعية:

الأمثلة التوضيحية الأقربُ لنا من عقيدة الخلاص المسيحية في تجلياتها السياسية تبقى طبعاً الشيوعية التي تعزّز حلمها بإقامة مجتمعٍ عادل ومتكامل قائم على نزعة علمية (قوانين التاريخ)، والتوتاليتارية النازية (الكليانية النازية) المُستنِدة إلى البيولوجيا. في هذه الأنظمة: «ارتُكبَت كلّ الشرور باسم الخير، وتم تبرير الشرّ بالتلويح بأهدافٍ تم تقديمها زوراً وزَعماً على أنها أهداف سامية».

واليوم، ها هي المسيحية السياسية الليبرالية تجنحُ إلى فرض الديمقراطية، وحقوق الإنسان، وأنماطنا في الحياة، عن طريق قنابل «حروبنا الإنسانية»! ننسبُ لأنفسنا الحقّ في تسيير شؤون العالم بأسره.

التهديدُ الآخر من النوع البيلاجيوسي والبروميثيوسي الذي يُزعزع أركان الديمقراطية يَبقى مختلفاً عن هذه «الامتدادات التعسفية المفرطة للأنظمة الجماعية»، إنّهُ «استبداد الأفراد» والليبرالية المتطرفة التي أصبحت ديناً علمانياً ودنيوياً ونزعة كليانية.

يُحلّل تودوروف في كتابه «أعداء الديمقراطية الحميمون» الآثارَ المُنحرِفة والضارّة في مَيادين مُتعدّدة، من الأخطار التي يتعرّضُ لها الكوكب الأرضي إلى تَجريد العمل من الطابع الإنساني. ثم يستحضرُ تودوروف تَنامي الأحزاب الشعبوية وصُعودها في أنحاء أوروبا. حيث «يشعرُ كل شعب بالحاجة إلى تحديد مَصدر خوفه»، حسب تحليل تودوروف. لقد تم استبدال الخوف من الشيوعية بالخوف من الأجنبي، خُصوصاً إذا كان هذا الأجنبي مسلماً. يتملّق الخطابُ الشعبوي الناسَ ويعللهم خداعاً بتحقيق مطالبهم الأساسية، ويعزف على أوتار الخوف من فقدان الهوية الوطنية.

السلطة والأمن:

من الأكيد أن الكائنات البشرية في حاجةٍ لهوية جماعية. لكن، هل حقاً أن الأجانب هم من يُهدّدون هذه الهوية؟ أليس من يُهدّدها بالأحرى هو «العمل المشترك لعمليتين ذات نطاق واسع»؛ صعودُ الفردانية وتناميها (تفسخُ المعايير المشتركة المجالَ لاختيار الفرد)، وتسارع وتيرة العولمة.

يشعرُ تودوروف أيضاً بالقلقِ إزاء ضَعف السلطة، بما في ذلك السلطة داخل الأسر والعائلات؛ الشيء الذي أدّى إلى تضخم هاجس الأمن والقمع.

لكي يَغدو بإمكان الديمقراطية أن تصمدَ وتحافظ على بقائها، ينبغي توفير «بيئة اجتماعية وسياسية جديدة تسمحُ بتحقيق التوازن بين الفرد والجماعة، وبين الأهداف الاقتصادية والتطلعات الروحية، وبين الرغبة في الاستقلال والحاجة إلى الارتباط بالجماعة»، ثم العمل على «التخلص من التعارض العقيم بين المجتمع البطريركي القمعي والمجتمع الليبرالي المُتطرّف والمتوحش».

إنّ كتاب تزفيتان تودوروف «أعداء الديمقراطية الحميمون» يَدعونا إلى التأمل الفكري، خارج الدروب المطروقة، على ضوء التاريخ. رغم أن بعض الفقرات من هذا الكتاب، وخصوصاً التي تتعلّقُ بالتعايش مع الأجانب، تفتقرُ نوعاً ما إلى التماسك الفكري والترابط المنطقي.

البيبلوغرافيا

- B. Badie, La fin des territoires, Paris, Fayard, 1995.
- F. Fukuyama, La fin de l'histoire, Paris, Flammarion, 1993.
- Joseph Nye (Soft power. The means to success in world politics, Public Affairs, 2004).
- P. Rosanvallon, La contre-démocratie. La politique à l'âge de la défiance, Seuil, 2006
- P. Rosanvallon, La Légitimité démocratique, les théories de l'intérêt général, Seuil, 2008.
- P. Rosanvallon, La Société des égaux, Paris,

.Seuil, 2011

Tzvetan Todorov, Mémoire du mal, tentation du -
.bien, Robert Lafon – Paris 2000

Tzvetan Todorov Le Nouveau Désordre mondial :-
Réflexions d'un Européen, Robert Laffont, Paris.
.2003

Tzvetan Todorov, La peur des barbares : Au-delà-
du choc des civilisations, Robert Laffont, Paris,
.2008

Tzvetan Todorov, Goya à l'ombre des Lumières,-
.Flammarion, Paris, 2011

Tzvetan Todorov, les ennemis intimes de la-
.démocratie, Robert Laffont, Paris. janvier 2012

القسم الثاني

تزفيتان تودوروف:

«من صدام الحضارات إلى حوار الحضارات»

التعايش مع ثقافات مختلفة

تزفيتان تودوروف

لمعالجة الموضوع الذي طلبتم مني التطرّق إليه- تعدد الثقافات داخلَ مجتمعٍ ما- أجدُ نفسي ملزماً أولاً بتوضيح معنى هذه الكلمة: «الثقافة». سأستخدمُ هذه الكلمة حسب المفهوم الذي أطلقَهُ، منذ ما يزيدُ عن قرن، علماء الإتنولوجيا على الثقافة. بهذا المعنى الشاسع، الوصفي وليس التقييمي، كل جماعة إنسانية تمتلك ثقافة؛ إنّها الاسم الذي يُطلق على مجموع خصائص الحياة الاجتماعية، وعلى طرق العيش والتفكير الجماعيين، وعلى أشكال تنظيم الوقت والفضاء وأساليب هذا التنظيم، والشيء الذي يتضمن اللغة والدين والبنى الأسرية وطرق بناء المنازل والأدوات وطرق تناول الطعام وارتداء الملابس. بالإضافة إلى ذلك، إن أعضاء الجماعة، مَهما كانت أبعادهم، فإنهم يستبطنون هذه السمات في شكل تمثيلات. توجد الثقافة إذن على مستويين مُترابطين بشكل وثيق؛ مستوى الممارسة الخاصة بجماعة ما، ومستوى الصورة التي تتركها هذه المُمارسات في ذهن أعضاء الجماعة.

كل فردٍ مُتعدّد الثقافة

إنّ الكائن البشري، وهنا تكمُن إحدى خصائصه الأكثر بُروزاً، يولَدُ ليس فقط في حضن الطبيعة، بل أيضاً، دوماً وبالضرورة، في حضن الثقافة. تبقى السمة الأولى لهوية ثقافية ما أنها مَفروضة على الطفل بدل أن يتم اختيارها من طرفه. بمجيء الطفل إلى العالم، يجدُ نفسه منغمساً في ثقافةِ جماعة سابقة على ولادته. الواقعة الأكثر جلاء، بل أيضاً وربما الأكثر حسماً، هي أننا نولدُ بالضرورة في حضن اللغة؛ اللغة التي يتكلمها آباؤنا أو الأشخاص الذين يتكلفون برعايتنا. لن يكون في مقدور الطفل أن يتجنّب تبني اللغة. والحالة هذه، فاللغة ليست أداةً مُحايدة. إن اللغة مُشبعة ومتشربة لأفكار، ولسلوكيات، ولأحكام متوارثة من الماضي. تقومُ اللغة بتقطيع الواقع بطريقةٍ خاصة، وتنقل إلينا بطريقة خفية رؤية للعالم.

تظهر بجلاء أيضاً السمة الثانية للانتماء الثقافي لكلّ فرد؛ ذلك أننا لا نملك هوية ثقافية واحدة، بل هويات مُتعدّدة قادرة على الاندماج أو

الظهور في شكل مجموعات متقاطعة.

على سبيل المثال، ينحدرُ الفرنسي دوماً من منطقة ما- لنفترض أنه من منطقة بروتون- ومن ناحية أخرى، يتقاسمُ العديد من السمات مع كل الأوروبيين. وبالتالي يُسهم في الآن نفسه في الثقافة البريتونية والفرنسية والأوروبية. من جهة أخرى، فداخل كيان جغرافي واحد، تبقى الطبقات الاجتماعية الثقافية مُتعدّدة. هُناك ثقافة المراهقين وثقافة المتقاعدين، وثقافة الأطباء وثقافة مكنسي الشوارع، وثقافة النساء وثقافة الرجال، وثقافة الأغنياء وثقافة الفقراء. مثل هذا الفرد يتعرّف على نفسه في الثقافة المتوسطية (ما له علاقة بالشعوب القاطنة حول البحر الأبيض المتوسط)، والمسيحية والأوروبية- مَعايير جغرافية ودينية وسياسية واحدة. لكن، وهذا أمر جوهري، فهذه الهويات الثقافية المختلفة لا تتوافق فيما بينها، ولا تشكّل أوطاناً واضحة الحدود تتطابقُ في داخلها هذه المكونات المتعددة.

يبقى كلّ فرد مُتعدّد الثقافة، لا تشبه ثقافته جزيرة متجانسة، بل تبدو كنتيجة لفرائن مُتشابكة.

كل الثقافات خُلاسيّة

إن الثقافة المُشتركة، ثقافة جماعة إنسانيةٍ ما، ليسَت مُختلقة في هذا الصدد. إن ثقافة بلدٍ على غرار فرنسا تبقى في الواقع مجموعة مُعقّدة ومنسوجة من ثقافات خاصة، تلك الثقافات التي يتعرّفُ فيها الفرد على نفسه؛ ثقافات المناطق والمهن، والأعمار والجنسين، والأوضاع الاجتماعية والتوجهات الروحية. فضلاً عن هذا، كل ثقافة يسمها الاتصال مع جيرانها. فأصلُ ثقافة ما يكون دوماً حاضراً في الثقافات السابقة؛ في التلاقي بين العديد من الثقافات ذات الأبعاد مُتناهية الصغر، أو في تفكك ثقافة أكثر انتشاراً، أو في التفاعل مع ثقافة مُجاورة. لا يمكن أبداً الولوج لحياة إنسانية سابقة على ظهور الثقافة. ولسبب وجيه، تبقى الخصائص «الثقافية» حاضرة بالفعل عند حيوانات أخرى، خصوصاً عند الرئيسات (رتبة من الثدييات، منها البشرية والقردية). لا وجودَ لثقافات خالصة أو ثقافات مَمزوجة، فجميع الثقافات مَخلوطة؛ إما «هجينة» أو «خلاسية».

تعودُ الاتصالات بين الجماعات الإنسانية إلى أصلِ ظهور الجنس البشري، وتترك دوماً آثاراً بصدد الطريقة التي يتواصلُ بها أعضاء كلّ جماعة فيما بينهم. ما أن نغوص عميقاً في تاريخ بلد مثل فرنسا، حتى

نجد دوماً تلاقٍ بين أجناس مُتعددة من السكان، وبالتالي ثقافات مُتعدّدة؛ الغاليين والإفرنج والرومان وغيرهم كثير.

ثقافة سُكونية هي ثقافة ميتة

نصلُ هُنا إلى الخاصية الثالثة المُميزة للثقافة: تبقى الثقافة بالضرورة مُتغيرة وقابلة للتحول. جميع الثقافات تتغير وتتحول، حتى لو كان من المؤكّد أن الثقافات المسماة «تقليدية» تبقى أقلّ استعداداً وأقلّ استجابة من الثقافات المسماة «حديثة». هذه التغييرات، أو هذه التحولات، لها دواعٍ مُتعدّدة. بما أن كل ثقافة تفرزُ ثقافات أخرى، أو تتقاطع مع ثقافات أخرى، فإنّ مُكوناتها المختلفة تشكّل توازناً غير مُستقر. على سبيل المثال، منحُ حق التصويت للنساء في فرنسا في سنة ١٩٤٤؛ سُمِح للنساء المشاركة بنشاط في الحياة العامة للبلد، ومن ثم طرأ تحول في الهوية الثقافية الفرنسية. وبالمثل، حين تم منحُ المرأة- بعد مرور ثلاث وعشرين سنة على حق التصويت- الحق في منع الحمل أو الإنجاب؛ أحدثَ هذا الأمر طفرةً جديدة في الثقافة الفرنسية. لو لم يكن لِزاماً على الهوية الثقافية أن تتغير، لما استطاعت فرنسا أن تُصبح بلداً مسيحياً في مرحلة أولى، ثم بلداً علمانياً في مرحلة ثانية. بالإضافة إلى هذه التفاعلات الداخلية، هُناك أيضاً اتصالات خارجية مع ثقافات قريبة أو بعيدة أحدثَت بدورها تعديلات في مَنحى الهوية. قبل أن تؤثر الثقافة الأوروبية في ثقافات العالم الأخرى، فإنّها تشربت من قَبلُ تأثيرات الثقافة المصرية، وثقافة بلاد ما بين النهرين، والثقافة الفارسية والهندية والصينية، وهلم جرا.

إذا كان يتعينُ علينا الأخذ بعين الاعتبار هذه السمات الأخيرة للثقافة، تعددها وتنوعها، فإننا نرى كم تبقى هذه الاستعارات الأكثر شيوعاً والمستخدمة في مكان الثقافة استعارات مُربكة. نقول على سبيل المثال عن كائن بشري أنّهُ «مُجتثٌّ من جذورِه» ونرثي لحاله، لكن هذه المُماثلة للإنسان مع النبات غير شرعية. فالإنسانُ يتميز بالفعلِ بحَركيته عن السنديان والقصب، هذا فضلاً عن أن الإنسان لم يكُن أبداً نِتاجاً لثقافة واحدة. فالثقافات لا تتمتّعُ بماهية أو «روح»، رغم ما كُتِب من صفحات جميلة في هذا الصدد. أو أيضاً نتحدث عن «بقاءِ» لثقافة ما، بمعنى المحافظة عليها طِبقاً للأصل. غير أن الثقافة التي لا تتغيرُ هي، على وجه التحديد، ثقافة ميتة. إن مُصطلح «لغة ميتة» هو مُصطلح أكثر دقة وحصافة. اللاتينية لغة ميتة، لا لأننا عاجزون عن استعمالها، بل لأن تلك اللغة لم تعُد قادرة على التغيير. ليس هُناك ما هو أكثرُ بداهة وأكثر شيوعاً

من اختفاءِ حالةٍ سابقة للثقافة، وتعويضها بحالة جديدة.

يجبُ أن نميز الآن الهوية الثقافية عن شكلين آخرين للهوية الجماعية: الانتماء المدني أو الوطني من جهة، والالتزام بالقيم الأخلاقية والسياسية من جهة أخرى. لا أحد منا سيكون في مقدوره أن يُغيّر طفولته، حتى لو رغب في ذلك، وحتى لو طُلِب منه ذلك بإلحاح. في المقابل، سيكون في مقدورنا أن نُغيّر الولاء الوطني دون أن نُعاني بالضرورة من جراء ذلك. لا يُمكن للمرء أن يَختار ثقافته الأصلية، لكن بإمكانه أن يختار أن يكون مواطناً لهذا البلد عوضاً عن ذلك البلد الآخر. إن اكتساب ثقافة جديدة، كما يعرفُ كل المهاجرين، يتطلب سنوات عديدة، وإن كان هذا الاكتسابُ في الأساس لا يتوقف أبداً؛ اكتسابُ مواطنية جديدة قد يحدثُ بين عشية وضحاها بفعلِ قوة مرسومٍ ما. الدولة ليست «ثقافة» شبيهة بحالة الناس، إنها كيانٌ إداري وسياسي ذا خدود قائمة من قبل، ويضم طبعاً أفراداً حاملين لثقافات عديدة، بما أننا نجدُ داخل هذا الكيان رجال ونساء، وشباب وشيوخ، يُمارسون كل المهن وفي أوضاع مُختلفة، وينحدرون من مناطق مُتعدّدة، بل ومن دولٍ، ويتكلمون لغات مُتعددة، ويمارسون ديانات مختلفة، ويُراعون عادات مُتنوعة.

لا وجود لقيم فرنسية

أخيراً، كل واحدٍ منا مُتمسك أيضاً بمجموعة من المبادئ الأخلاقية والسياسية. هذه المبادئ لا يتقاسمها جميع المواطنين لبلدٍ ما، كما يشهد على ذلك وجودُ عدة أحزاب سياسية من اليسار المُتطرف إلى اليمين المتطرف، أو وجود عدة رؤى للعالم تدافعُ عن مُثل عليا مختلفة. في الوقت نفسه، تتجاوزُ هذه المبادئ حُدود البلدان. بعضُ القيم تبقى مشتركة بين جميع الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي؛ مذهب حُقوق الإنسان له نُزوع كوني. بإمكاننا أن نبحثَ عن الإلهام لهذا المذهب في فكر الإيديولوجيين البعيدين عنا في الزمان والمكان. إنهُ الانخراط في هذه المجموعة من القيم والمبادئ التي تُغذّي عادةً النقاش العام. في حين أنه، بالنسبة للغالبية العظمى من السكان، يبقى الانتماء الثقافي والهوية الإدارية أمراً مفروغاً منه.

إذا كنتُ أجتهد أمامكم في التمييز بين هذه الانتماءات المختلفة والملتبسة في صيغة «الهوية الوطنية»، فإن ذلك ليس بدافعٍ مُتعة متحذلقة، بل لأننا حين نرغبُ في التأثير في هذه الانتماءات، فإنه يتعين علينا بالأحرى اللجوء إلى مُختلف أشكال التدخل لمعالجة الأمر. لأنه لا

وجود لثقافة فرنسية خالصة ومُتجانسة، بل مَجموعة من التقاليد المتعددة، بل والمتناقضة في حالةٍ من التحول الدائم، والتي تتنوع تراتبيتها وتستمر في القيام بذلك. إنّ وزارة التربية الوطنية، من خلالِ البرامج التي تُدرَّسُ أثناء التعليم الإلزامي حتى سن السادسة عشر، تَسعى بالفعلِ لإنتاج صورة، لكنها صورة مُتغيّرة في حدّ ذاتها، يتم مُراجعتها كل عشرة أو عشرين سَنة، على ضوء ما يتعينُ على كلّ طفل معرفته عن ثقافة بلده.

ومع ذلك، هذه الصورة المبسطة لا تختزلُ بطبيعة الحال كل ما يمكن إدراجه تحت سِمة «الثقافة الفرنسية». ثانياً، لا وجودَ لقيم فرنسية، بل هُناك قيم أخلاقية وسياسية تبقى بالقوة قيماً كونية، والتي ليس هُناك إجماع حولها في البلد. في المُقابل، توجدُ بالفعل هوية مَدنية فرنسية تعتمدُ على القوانين المعمول بها في هذا البلد، والتي تبقى بنفسها مَنوطة بالمسؤولية البرلمانية والحكومية. لهذا، يَرى المرءُ لماذا تبقى النقاشات المنظمة من طرفِ حُكومتنا بصدد الهوية الوطنية نقاشات عَقيمة، ولماذا يبقى أيضاً وجود وزارة الهوية الوطنية أمراً مُربكاً. تؤدي هذه النقاشات إلى الاضطرابِ في الوقت الذي نكونُ فيه بحاجة إلى الوضوح والجلاء.

الهجرة مَسألة مُفيدة

يرتبطُ تعدد الثقافات بوضع مُبتذل، وليسَ هُناك ما يدعو للخوف من ذلك. تجلبُ الهجرة العديد من الفوائد على بلدان أوروبا الغربية. هذا دون الحديث عن أن المهاجرون الجدد يقبلون مُمارسة مهنٍ يَحتقرها السكان الأصليون، كما يقبلون العمل بأجورٍ زهيدة مُقارنة مع هؤلاء السكان- وهذه ليسَت ميزة فخرٍ لنا نحن الأوروبيون- يجبُ أن نكون على وعي بمُساهمة الهجرة في تجديد النشاط الضروري للسكان؛ وبالتالي، الرفع من نسبة الأصول بالنسبة للمتقاعدين. وبشكلٍ عام، إن المهاجرين يُحفزهم الطموح والدينامية كخصائص فريدة لكلّ الوافدين الجدد، حيث يتميزون بروح المبادرة والقدرة على الابتكار. بطريقة غير مُباشرة، يؤدي المهاجرون خدمة خاصة للسكان الذين يستقبلونهم على أراضيهم. عن طريق اختلافهم، يسمحُ المهاجرون للسكان الأصليين بالتعرف على أنفسهم من الخارج، عبرَ نظرةِ الآخر؛ الشيء الذي يبقى جُزءاً من صَميم نزوع الجنس البشري. لكي يكونَ في مقدور هذه المساهمات أن تتحقق بالفعل لصالح الخير العام، فعلى المهاجرين أن يُشاركوا بأنفسهم في اندماجهم داخل المجتمع الذي يَتواجدون داخلهُ، فما الذي نَعنيه بهذا المُصطلح المتداول

بصورة واسعة؟

يتغلّبُ القانون على العادات

إنّ الشرط الأول لجميع سُكان بلد ما؛ سواء الذين ولدوا فيه أم هاجروا إليه من مكان آخر، هو احترام قوانينه ومؤسساته. وبالتالي، الالتزام بالانخراط في عقد اجتماعي كقاعدة أساسية. في المقابل، ليس هُناك ما يدعو لمُمارسة رقابة على الهوية الثقافية لبعضنا البعض. بشكلٍ عام، تُبقى ثقافة المُهاجرين مُختلفة عن ثقافة الأغلبية، وبالتالي فهي مَنذورة للانضمام إلى جوقة الأصوات المتعددة من قبل، والتي تُشكّل ثقافة البلد.

ومع ذلك، تتعارضُ بعض العادات ومقومات التقاليد الثقافية مع قوانين البلد الذي يعيش فيه الأشخاص الذين يُمارسون هذه الأعراف. فما العمل؟ الجواب المبدئي واضح وجلي، حتى لو كان من الصعب تطبيقه دوماً: في الديمقراطية، يتغلّبُ القانون على العادات والأعراف. هذه الأولوية (أو حق التقدم) لا تُعرّض الثقافة الغربية أو الأوروبية أو الفرنسية للخطر، بل تحتكِمُ إلى أساسٍ قانوني تعتمدهُ الدولة ويبقى قيد النقاش. إذا كانت العادات تنتهِك القانون، فينبغي التخلي عنها. إذا لم يُنتهَك القانون، فهذا يعني أن العادات التي نتكلمُ عنها عادات يمكن قبولها والتسامح معها؛ بإمكاننا انتقادُ هذه العادات، لكن لا يُمكننا منعها. على سبيل المثال: تصبحُ طقوسُ الزواج التي يُفرَضُ فيها اختيار الشريك من طرفِ العائلة جريمةً إن تم فرضُ هذا الزواج بالقوة. إذا اقترنَ هذا الزواج المفروض برضاءِ الزوجة، فلا نملكُ سِوى الأسف لذلك، لكن لا يُمكننا التنديدُ بهذا الأمر عن طريق العدالة. في المُقابل، لا يُمكن على الإطلاق أن نتساهل أو نمنحَ ظروفاً مُخففة فيما يخص «جرائم الشرف» المُسماة على هذه الشاكلة، حين يعمدُ آباء العائلة أو الإخوة مُعاقبة بناتهم أو أخواتِهم عن طريق حبسهم أو تَعنيفهم بوحشية أو قتلهم. مثل هذه الجرائم، العنف أو القتل، يجب مُعاقبة مرتكبيها بصرامةٍ من طَرف القانون، حتى وإن كان غُفران هذه الجرائم في بعض التقاليد مقبولاً كعذر. في حالات أخرى، تسمحُ الترتيبات الخاصة بتكييف بعض العادات مع ظروفِ الوضع الراهن.

دورُ المدرسة

يقتضي المبدأ الثاني للتعايش السلمي بين المُجتمعات من أصولٍ مُختلفة وتعيش في الوطن نفسه أن تمتلك هذه المجتمعات، بصرفِ النظر عن التقاليد الخاصة بها، قاعدةً ثقافية مُشتركة ومَجموعة من المعارف

بصدد الأنظمة المعمول بها في هذا المجتمع. هُنا يكمن دور التربية؛ بالمعنى الذي يتضمّن المدرسة ثم يَتجاوزها. لا تتعلقُ هذه الأنظمة بالقيم الأخلاقية والسياسية التي تبقى قيماً مُتعددة، بل بالمقومات الثقافية التي تضمنُ اندماجنا في الفضاء الاجتماعي نفسه. أولاً، وقبل كل شيء، تبقى اللغة هُنا أمراً ضرورياً، وإتقانها مَسألة حيوية للمُشاركة في الحياة المُشتركة واكتساب المقومات الأخرى للثقافة. يَبقى إتقانُ اللغة من مَصلحة الأفراد، كما يبقى أيضاً من مَصلحة الدولة التي تستفيدُ بالتالي من كَفاءات مواطنيها. لن يكون من الخطأ جعلُ التعليم مجانياً وإلزامياً كما يقال، لجميع الذين لا يتحدثون هذه اللغة؛ سوف يتضح مثل هذا الاستثمار بشكل سريع على أنه عملية مُربحة. بالإضافة إلى اللغة، يبقى سكان بلدٍ ما بحاجة أيضاً إلى ذاكرة مُشتركة. ومرّة أخرى، يتضح الدور المحوري للمدرسة، لكن يحدث اليوم أن يبقى هذا الدور معقداً لكوننا نجدُ في القسم نفسه أطفالاً يَنحدرون من عشرة أو خمسة عشرة بلداً مختلفاً. فهل ينبغي السعي إلى تعزيز فرص الحصولِ على ثقافة المنشأ؟ هذا ليس دور المدرسة الغمومية التي تتطلعُ إلى تأمين اكتساب الجميع للثقافة ذاتها كضمانٍ على اندماجٍ ناجح. ومع ذلك، يُمكن أن نُعدّل المنحى الفعلي لهذا التعليم. وهكذا، في دروس التربية الوطنية التي يتم تدريسها في فرنسا في المدارس الابتدائية، سيكونُ بإمكاننا أن نُبيّن عن طريق الأمثلة والقصص، أنّهُ إذا كانت المواطنية شيئاً واحداً، فإن الهويات الثقافية لكلّ فرد تبقى مُتعددة ومُتغيرة، وأنّ بعض مَقومات الثقافة الوطنية يحكمُها مَبدأ الوحدة (وقبل كل شيء، اللغة)، بينما مُقومات أخرى مثل الأديان يحكمها مبدأ التسامح والعلمانية.

في مَرحلة التعليم الإعدادي؛ أي المرحلة التي يكون فيها التلاميذ بين سنّ الحادية عشر والخامسة عشر، حيث يتابعونَ دُروساً في تاريخ فرنسا، ودونَ أن نسقطَ في النقدِ المنهجي، يُمكن لهذا الدرس في التاريخ أن يكون فُرصة لإظهار (كما هو الحال في بعض الأحيان بالفعل) أنّ هذا البلد لم يلعب دوراً كفيلاً بإثارة الإعجاب أو التعاطف، أو دور البطل المِقدام الذي جلب نِعم المسيحية والحضارة إلى الشعوب البعيدة، أو دور الضحية البريئة التي عَانت من العدوان الشنيع لجيرانها سيئي السمعة. يُمكن تسليط الضوء على العديد من أحداث التاريخ، عن طريق التذكير بتصور أعداء الأمس وموقفهم من هذه الأحداث؛ أحداث الحروب الصليبية، والاكتشافات الجغرافية الكبرى التي تلاها تكثيف تجارة الرقيق، وحروب نابليون، والاستعمار في القرن التاسع عشر، وفكفكة الاستعمار في القرن

العشرين. كل هذه الأحداث تسمحُ للتلاميذ بالفصل والتفريق بين حكمهم على الخير والشر، وشعورهم بالهوية الجماعية. ما يُبرز هذا العمل ليس أخذ التنوع بعين الاعتبار، كما يقال أحياناً، بل إغناء الذات الذي يجلبه العمل.

لنهتم بخطرِ تقهقُر الهوية الثقافيّة.

مثلُ هذا التحول لا يعني على الإطلاق أنّ جميع القيم مُتعاوضة أو قابلة للتبادل. إن العزلة وتقوقع الثقافات والمجتمعات؛ سواء فرضوا من الخارج أم تمت المطالبة بهم من طرفِ هذه الثقافات، تَبقى مواقفَ أكثر قُرباً من قطب البربرية، بينما الاعتراف المتبادل بينهم هو خطوة نحو الحضارة. إنّ الأموال العامة يجبُ أن تُستثمرَ في ما من شأنه أن يوحّد، لا أن يُفرّق ويعزل؛ يجب أن تستثمرَ هذه الأموال في المدارس المفتوحة للجميع، ولمتابعة برنامج مشترك، وفي بناء المستشفيات التي تضمنُ الرعاية لكل المرضى بغضّ النظر عن العرق أو الجنس أو اللغة، وفي توفير وسائل النقل (القطارات والحافلات والطائرات..) حيث يمكن للمرءِ الجلوس بجانبِ أيّ أحد. ونحن لن نمنع أبداً الأفراد من التلاقي بطيبة خاطر مع الأشخاص الذين يُشبهونهم عن طَريق التماثل والمشاكلة، لكنّ هذا الميل يَبقى من شأنِ الحياة الخاصة، والدولة لن يكون من شأنها التكفل بهذا الأمر أو منعه.

يُمكن الاعتراض على كلامي بالقول بأن هذه اللوحة المرسومة على هذه الشاكلة تبقى خاطئة بسبب هذه الدعوة الملائكية (تصرف ملائكي)، وأني أتجاهلُ عن قصدٍ صُعوبة التعايش بين أشخاصٍ يَنتمون لثقافات مُختلفة. سيُذكّر هؤلاء المعارضون، في هذه الحالة، بأحداث العنف التي كانت بعض أحياء المدن والضواحي مَسرحاً لها، وبأحداث العنف التي تتحدث عنها غالباً وسائل الإعلام أو بعض قادتنا السياسيين.

جوابي على هذا الاعتراض هو الآتي: لنترك جانباً الخطر الوهمي للتعددية الثقافية، ولنهتم بقوةٍ بالخطر الفعلي القائم لتقهقر الهوية الثقافية. أستعيرُ أيضاً من علماء الإتنولوجيا هذا المُصطلح الذي يشيرُ إلى فقدان الانتماء الجماعي المشترك دونَ أن يحل محلّهُ انتماء جديد. بإمكاننا توسيع نطاق هذا التعريف، والإشارة بالتالي إلى غيابِ شخصية أساسية تُبنى تَقليدياً في الإطار الأسري بفضل الحب والاحترام اللذين يتمتعُ بهما الطفل، هذه الشخصية الأساسية التي ستكونُ نقطة الانطلاق في الاكتسابِ اللاحق للأنظمة الثقافية.

ينحدرُ أطفال المناطق السكنية الفقيرة في الغالب من عائلات تفتقرُ للحضور الفعلي للأب، أو بالأحرى من عائلات يكونُ فيها الأب مُهاناً وفاقداً لأيّ اعتبار. تكونُ الأم طوال اليوم في العمل، أو هي أيضاً مَحرومة من الاندماج الاجتماعي؛ لا يتوفرون على إطار اجتماعي يمكنهم بداخله استيعابُ قواعد الحياة المشتركة. يَشعرون بالتهميش انطلاقاً من السنوات الدراسية الأولى في المدرسة. حين يأتي هؤلاء الأطفال عن طريق الهجرة، وهذه حالة مُتكرّرة لكن ليست عامة، يَجدون أنفسهُم بعيدين عن ثقافة المنشأ بجيلٍ أو عدّة أجيال، ولا يتوفرون على هوية سَابقة يُعوّضون بها الهوية التي صَعُب عليهم بناؤها هُنا. لا يُتقنون اللغة بصورة جيدة، ولا يجدون الظروف اللازمة لعملٍ هادئ في المنزل لعدمِ توفر مَساحة ملائمة ولبقاء التلفاز مُشغلاً طوال اليوم، وهكذا يُكلّلُ مسارهُم الدراسي بالفشل.

حين يتعذّر على هؤلاء الأطفال الحصول على اعترافٍ عائلي أو دراسي، ينضمون إلى عصابات الحي، حيث تتم تنمية قيم السيطرة الذكورية- هذا النظامُ الثقافي المُنحط. حين يبلغون سنّ العمل، لا يجدون أيّ شَخص يقبلُ بتوظيفهِم. لا يمتلكون كفاءةً خاصة، كما أن مَظهرهم الخارجي لا يُوحي بالاطمئنان. هكذا، يتعذّرُ عليهم ولوجُ أيّ طريق يُؤدي إلى النجاح الاجتماعي. يتّجهُ عددٌ منهم إلى ارتكاب الجرائم الصغيرة وتجارة المخدرات، أو العنف غير المبرر وتدمير الإطار الاجتماعي الذي يعيشون فيه.

لنتذكّر أحداث الشغب التي حدثت في نوفمبر في سنة ٢٠٠٥: عجّل بعضُ المحللين المُتسرّعين إلى الاحتجاجِ والتنديد بغزوِ البرابرة وهجوم العرب على فرنسا وقيَمها، كما نَددوا بالمذبحة المُناهِضة للروح الجمهورية. ولكن، خِلال الأحداث، الأصواتُ الإسلامية الوحيدة التي كنا نسمَعُ كانَت أصواتَ الشخصيات الدينيةِ وهي تطالبُ الشباب بالعودة إلى مَنازلهم. بعد التحقيق، لم يَجد النائب العام في باريس بين مُثيري الشغب «أيّ أثرٍ للمُطالبة بنوعٍ من الهوية. أيّ سِمة لدافعٍ قوي أو تعويضٍ سِياسي أو ديني». كشفَ تحقيق الشرطة أيضاً أنّ ١٣ في المائة من الأشخاص المُعتقلين غير فرنسيين. لكن، في المقابل، ٥٠ في المائة من الأشخاص كانوا مُنقطعين عن الدراسة، رغم أنّهم في سن التمدرس.

الأجانب الذين اختار هؤلاء الأطفال تقليدَهُم ليسوا أئمة القاهرة، بل مُغنّو الراب في لوس أنجلس. مُلهِمو هؤلاء الأطفال يَقطنون الشاشة الصغيرة، هُم بأنفسهم يخلطون بسذاجةٍ بين الخيال والواقع لفرطِ ما

يتغذون بثقافة صُورة التلفزيون، عوضاً عن التغذي بثقافة القرآن. يحلمون بالهواتف النقالة آخر طراز، و بالأحذية الرياضية ذات العلامة التجارية، وبألعاب الفيديو. يُظهِرون لهم الثراء في التلفزة، في حين أنّهُم يعيشون في أحياء تفتقر لكلّ شيء، مُحاصرين بين الطرق السيارة وطُرق السكة الحديدية، دون شوارع جميلة ودون مَحلات تجارية ودونَ خدمات، وبالتالي ينهارُ سكنهم مُعتدل الإيجار ويتداعى، فيتصرفون كما لو أنّهم يضرمون النار في مَسكنهم! مُشكلة هؤلاء الشباب الذين في أغلبهم من جِنسية فرنسية ليسَت حُضور ثقافة أجنبية في بلدهم، بل غيابُ بنية أساسية تُمكّنهم من الحصول على وَضع اجتماعي مُناسب. علاجُ هذا التطور المُثير للقلق حقاً ليس ثقافياً بل اجتماعيّ، إنّهُ الدور المنوط بسياسة المدينة التي يَنبغي أن تضمن لها الوسائل الكافية.

مَصلحتُنا ومُعتقداتُنا في خَطر

إنّ الديانات الكبرى في الماضي والحاضر توصي الفردَ بأداء واجب الضيافة ومُساعدة الجوعى والعطشى وحبّ القريب (كما نعرف ليس الأقرب بل البعيد). لا يمكن توجيهُ مثل هذه الوصية إلى الدول. لكن، من مصلحة هذه الدول ألا تُذكي جذوة الأهواء البدائية المُحرّضة على كُره الأجانب. في عالم اليوم الذي يَتميّزُ بالتطور السريع لوسائل الاتصالات والتكنولوجيا، كما يتميّزُ بتوحيد الاقتصاد، أصبحَت شعوب مُختلف الدول أكثر قرباً وأكثر اعتماداً على بَعضها البعض. اللقاء مع الأجانب مَنذورٌ لمَزيد من التكاثر. ومن مَسؤوليتنا الاستفادة بشكلٍ أحسن من هذه اللقاءات، في ديارهم كما في ديارنا، ما يحدثُ هناك بالتعاون يجب أن يُكلّل هُنا بالاندماج. وتدفعنا نقاط القوة في مصلحتنا ومعتقداتنا إلى السير في الاتجاه نفسه.

المراجع

- .La conquête de l’Amérique, Seuil, 1982
- .Nous et les autres, Seuil, 1989
- .La vie commune, Seuil, 1995
- L’Homme dépaysé, Seuil 1996. Devoirs et délices, Seuil, 2002.
- Le Nouveau Désordre mondial. Réflexions d’un

.européen, Robert Laffont, 2003

- .Les Abus de la mémoire, Arléa, 2004
- La Littérature en péril, Flammarion, 2007
- La Peur des barbares. Au-delà du choc des .civilisations, Robert Laffont, 2008

لماذا نحنُ دَوماً بحاجةٍ إلى فكر الأنوار؟

تزفيتان تودوروف

إنّ فكر الأنوار المُتعدّد والمُتناقض في كثيرٍ من الأحيان، ليسَ حركة فكرية مُتواطئة. بغضّ النظر عن البلد الأصلي لفكر الأنوار، فإنه ساهمَ في استقلال الفرد ضدّ السلطة والدين، ودافعَ عن فكرةِ الصالح العام والكونية. المبادئ التي مازالت هشّة ومُهدّدة.

هل يُعرَّفُ فكرُ الأنوار بكلمات قليلة؟ تتضحُ التجربة من خِلال المراهنة. في الواقع، دامَت هذه الحركة أكثرَ من قرن، وهي تتطورُ في عدة دول بشكل خاص، وتواجهُ عدّة آراء مُتناقضة.

يُشكّل هذا التعقيد الفكري الخاصية الأولى المميزة لسمة الأنوار، وعلى العكس ممّا يُفهَمُ في أغلب الأحيان على أنهُ من الاختزال أن نتكلّم عن فكر الأنوار وكأنه تيار فكري أحادي الجانب.

في الواقع، يحيلُ فكر الأنوار على عصر التأليف والتركيب الأصيل بشكل خالص، ويتشرّب فكر الأنوار الإرث الفكري الذي ظهرَ في أوروبا مُنذ نهاية العصر الوسيط، حيث ترسّخت مُقوماته خلال عصر النهضة والقرن السابع عشر. يستثمرُ فكر الأنوار العقلانية والنزعة التجريبية على حدّ سواء، عن طريق الفصل وليس الجمع. ويشيدُ بمعرفة القوانين الخالدة، كما هو الشأنُ لتاريخ الشعوب. ويؤكد أيضاً على تعدد الثقافات، بدلاً من وحدانية الحضارة. في الوقت نفسه، يُدافع فكر الأنوار عن العقل والأهواء، والجسد والروح، والفنون والعلوم، والاصطناعي والطبيعي، مُتشرباً كل مَجالات الإبداع الفكري؛ من الفلسفة إلى العلوم مُروراً بالآداب والقانون والرسم.. الطريفُ في الأمر أن الأفكار تهجرُ عالم الكتب ليتم تطبيقها عملياً في الحياة اليومية؛ عُبورٌ سيتخذُ في نهاية القرن أشكالاً تفجرية: حرب الاستقلال في أمريكا، والثورة في فرنسا.

والنتيجة، لا يُمكن تعريف فكر الأنوار إلا على حساب العديد من الاختزالات التبسيطية:، وأياً كان التعريف الذي يتم إقراره، فسيكون في مقدورنا أن نُعارضه على الدوام باستثناءات.

يعتقدُ الفرنسيين في غالب الأحيان أنّ فكر الأنوار من صَنيعتهم، ولكن الأمر ليس كذلك! في بادئ الأمر، تطورت الأفكار في ما وراء بَحر المانش أو في إيطاليا، ثم تعمقت ونضجت في وقت لاحقٍ في ألمانيا. بكلّ بساطة، كانت فرنسا صُندوق الصدى الذي أتاحَ لهذه الأفكار الانتشارَ في ربوع العالم بفضلِ إشعاعِ العقل الفرنسي، وبفضلِ مُفكّرين من الطراز الأول على غرار فولتير أو جماعة الموسوعيين التي نتجاهلها أحياناً في حين ظهرَت كردّ فعلٍ على الموسوعة الإنكليزية التي نُشِرَت في وقتٍ سَابق. وبالتالي، فالوطن الحقيقي لفكر الأنوار هو أوروبا. لقد طافَ مونتسكيو عدّة دولٍ من القارة الأوروبية، واستقرّ فولتير في إنكلترا. أما الاسكتلندي هيوم والإيطالي بيكاريا، فقد سكنا في باريس لفترةٍ طويلة. تُرجِمت كتبُ هؤلاء المفكرين، ولاقَت الكثير من الترحاب والإطراء، وأيضاً الانتقاد، رغم أنها لم تُنشر سوى في الخارج، لأن مؤلّفيها كانوا مُضطهدين في أوطانهم بسبب أفكارهم المُزعجة.

إذا أردنا أن نختزلَ إرث فِكر الأنوار الثقافي إلى نَواة صُغرى، فما الذي يجبُ تَسليط الضوء عليه؟ فِكرة الاستقلالية: إمكانية التحرر من الوصاية التي تَفرضُ على كلّ فردٍ طريقةً أحادية للتفكير والإحساس، كما كان الأمر آنذاك مع الديانة المسيحية؛ الشيء الذي أدى إلى إعادة النظرِ في المَكانة التي يَحتلها الدين في المجتمع.

شمِل هذا البحث عن الاستقلالية مناحي الوجود كافّة، وفي المقام الأول المعرفة: تتحرّر المعرفة من كلّ رقابة إيديولوجية، وتُحقّق بالتالي نَجاحات باهرة. لكن ينبغي الاهتمام أيضاً بالقانون والتربية والفنون. تتم المُطالبة بالاستقلالية على المُستوى الفردي والجماعي- يجبُ على كلّ فرد أن يُدير حياته الخاصة كما يَفهمها- وتتمثل سيادة الشعب في صِياغة القوانين التي تُسيّر حياته، وفي اختيار الأشخاص الذين يَقودون شُؤون البلد.

بسبب هذه التعددية الاستقلالية، من الواجب أن تكون السلطات في يد الدولة وتراقب بعضها البعض حتى لا تصبحَ سُلطات مُطلقة؛ تُقيّدُ الحرية الفردية السيادة الشعبية، والعكس صحيح. يَحدُّ هاجس الصالح العام من طموح الفرد إلى تحقيق الرضا الشخصي. في الوقت نفسه، تبقى الضرورة المُلحّة للاستقلالية ذاتها غير مُطلقة. إنها مُحدّدة ومقيدة بالقصدية المَنسوبة إلى المجال العام من جهة، حيث تخدم رفاهية الشعب (وبالتالي تكون القصدية إنسانية بشكلٍ صَرف)، ومن جهة أخرى يحدها مبدأ

الكونية، بمعنى الاعتراف بالكرامة التي يجبُ أن يتمتعَ بها الجنس البشري بالتساوي. وهو ما نُسميه اليوم بالحقوق الإنسانية.

بين النزعة الظلامية والتحول المَنهجي لحقول المعرفة:

في الماضي، كما في الحاضر، كان فكر الأنوار مُهدداً. في بادئ الأمر، من طرف أعدائه المُعلنين الذين يرفضونهُ جملة وتفصيلاً. يتجلى هؤلاء الأعداء، أساساً، في التيارات الدينية المُتعدّدة بجميع توجهاتها. ترفضُ التيارات الدينية، حسبَ الحالات الاجتماعية، أن تقومَ قوانين الدولة على قاعدةٍ إنسانية خالصة، وتطالبُ الدولة بالكفِ عن الحكم على مُعتقدات مواطنيها، وأن تبتعدَ المعرفة عن تناولِ الكتب المُقدّسة.

أما التهديد الثاني الذي يطالُ فكر الأنوار، فيبقى في غاية الخطورة، لأنه ناجمٌ من الأشخاص الذين يُنادون بالتنوير، لكنّهُم لا يُعيرون أهمية إلا لجزءٍ من أفكار الأنوار، مُتجاهلين العناصر الأخرى؛ وبالتالي، يُمهّدون الطريق لقاعدة دوغمائية جديدة. بينما كان التهديد الأول ظلامياً تجهيلياً، فإن التهديد الثاني يوصَفُ على أنه تحول مَنهجي في صَميم فكر الأنوار.

في القرن الثامن عشر نفسه، كان البعضُ يعتقد أن التاريخ يتبع نسقاً من التقدم الخطي والمنهجي، فيما نَادى آخرون بالتمسك بنزعةٍ تفاؤلية اجتماعية، مُقتنعين أنه بإمكاننا القضاء على كلّ شرورِ الإنسانية عن طريق التربية المثالية والحكومة الجيدة. لكن، لم تكُن هذه هي قَناعة المُفكّرين الألمعيين لعصرِ الأنوار، كما هو الشأنُ مع جان جاك روسو في فرنسا؛ كان الكاتب المولود في جنيف واعياً للبعدِ المأساوي العصي للوضع البشري، لم يتجاهَل روسو ترابُط المكاسبِ والخسائر في كلّ مُحاولة فكرية ترومُ تحسينَ وضع الإنسانية، حيث أكّدَ أن «الخير والشر يتدفّقان من المنبع نفسه».

توازنٌ دقيق:

لا تعوزنا في هذا الصدد الأمثلة على تحولات الفكر وانحرافاته. في الأمس، صادرَت النزعة الكليانية الحرية الفردية باسم إرادة الشعب المُطلقة التي احتكرَتها في الواقع زمرة من الحاكمين. أخضعَت الكليانية أيضاً الحياة الاقتصادية لمسلمات سياسية، مما أدى إلى عوزٍ دائم في البلد. واليوم، تزيحُ الليبرالية المتطرفة أيّ عائق أمام الرغبات الفردية وتتنازلُ عن الصالح العام بإخضاع السلطات السياسية لخدمة المُتطلبات الاقتصادية التي أصبحَت غاية في حدّ ذاتها. وبهذه الطريقة، وعن طريق

التقيد بوفاء ببعض أفكار الأنوار، تمت خيانة الروح الفكرية للتنوير عن طريقِ انحراف هذه الأفكار عن المسار الحقيقي الذي رسمه المُفكرون لهذه الحركة.

ومع ذلك، تبقى مبادئ الأنوار الكبرى راهنية أكثر من أيّ وقت مضى. في مقدورنا على سبيل المثال أن نعودَ إلى فكر الأنوار للدفاع عن نظرية داروين بدل نظريات القائلين بالخلقية (نظرية خلق العالم القائمة على نص سفر التكوين)، كما بإمكاننا إدانة التعذيب حين يُمارس باسم دواعي المصلحة العليا للدولة. فضلاً عن هذا، بإمكاننا التسلح بفكر الأنوار لنشجب الحروب الحالية وندينها؛ تلك التي تزعمُ نشر الحرية والديمقراطية والتنوير بالقوة في الأقطار التي تفتقر إليها. أيضاً يجبُ علينا احترام تعدد الثقافات وضمها إلى القيم الكونية، والعمل على اعتبار النجاح الاقتصادي وسيلة وليس غاية، والقيام بتعزيز التعددية السياسية داخل كل بلد، كما بين جميع البلدان.

وبالتالي، سيكون بإمكاننا تحقيق هذه المثل العليا، لكن بشرط عدم اختزال هذا الإرث في كَلمات ذات طَابع مُنعزِل، والعمل على الحفاظ على تُراث فكر الأنوار والتوازن الدقيق الذي يَسعى إلى إقامته بين مُختلف مظاهر الوضع البشري.

التخلّصُ من الأعداء

تزفيتان تودوروف

تتعالى في أيامنا هذه بشكلٍ كبير بعض الأصوات التي تسعى إلى تحذيرنا من ظهور عَدو جديد، تم تحديده بسمات مختلفة، لكن يبدو أن سِمته المشتركة تتجلى في الإسلام الفاشي.

تتجسدُ هذه الفاشية الإسلامية تارة في الدول المُسلمة المُهدِّدة للسلم العالمي، وتارة في مُنظمات دولية كتنظيم القاعدة، وتارة أخرى في المُهاجرين المسلمين في الدول الأوروبية الذين، كما يقال، يجنحون إلى تشكيل الأغلبية، على الأقل في بعض المدن الكبرى.

إنّ التنديد بهذا الخطر الوافدِ من الآخر الأجنبي هو تنديدٌ وشجب تقليدي في خطاب اليمين المتطرف، لكن هذا الخطاب بدأ يتردّدُ اليوم في دوائر أكثر اتساعاً؛ دوائر سياسية أو فكرية، يتم فيها توبيخ النزعة الملائكية المسالمة، وسوط سذاجة الرأي العام، اللتان تقودان إلى مَوقف من السلبية والتسامح المفرط؛ برفضنا للحرب، نهيأ هزيمتنا بنفسنا.

يتّخذُ مصطلح «العدو» دلالة واضحة وبسيطة حين يتم تطبيقهُ والتعامل معه في وضعية الحرب: يشيرُ مصطلح العدو إلى الدولة التي يُحاول جيشها غَزو بلدنا، ويكون بالتالي متأهباً إلى إبادتنا، وكرد فعل على مُحاولته، نسعى نحنُ بدورنا إلى إحباط مَشروعه بعملٍ مُضاد، والعمل على تدميره. وهُنا يكفُّ القتل، على أن يكون جريمة ويصبح واجباً.

غير أن الأنظمة الكليانية استخدمَت مُصطلح «العدو في نطاقٍ أوسع. في طفولتي الشيوعية، كانوا يُرَدّدون على مَسامعنا مُصطلح الأعداء في كلّ يوم، حتى ونحن نعيش في وضعية السلم. كان الافتقار إلى النجاح الاقتصادي يُعزا دوماً إلى أعداء خارجيين، يتمثلون أساساً في الإمبرياليتين الأنجلو- أمريكية، وإلى أعداء داخليين يتمثلون في الجواسيس والمخربين. كانت الأسماء التي تنسب إلى كلّ أولئك الذين لا

يظهرون ما يكفي من الحماسة للإيدلوجيا الماركسية- اللينينية. كان النظام الكلياني يفرضُ مُصطلح «وضع حربي» على كلّ حالات السلم، ولا يقبل أيّ فروق دقيقة في هذا الشأن؛ كلّ شخص مُختلف كان يُنظر إليه على أنّهُ خصم، وكل خصمٍ هو عدو- وبالتالي، من المشروع، بل من المحمود، إبادة هؤلاء الأوباش.

لم يُساهم انهيار الأنظمة الشيوعية في اختفاءِ النظرة إلى الحياة الدولية على أنها مَعركة ضد العدو. يبدو أن الأعداء القدامى استبطنوا منطقهم، فإقصاء عدو معين والقضاء عليه، دفعَهم إلى البحث عن مُرشّح جديد كفيلٍ بلعب الدور نفسه. ينطلقُ قادة الولايات المتحدة ومُستشاروهم الثقافيون من مُسلّمة ثابتة لا جِدال فيها: «الكراهية جزء من صميم إنسانية الإنسان. لتحديد هويتنا وإذكاء مشاعرنا، سنكونُ في حاجة إلى أعداء» (هذا ما يقوله صامويل هنتنغتون). إنها الإسلاموية الراديكالية التي تبدو المؤهلة بصورة أفضل لضمان استمرار هذه الوظيفة الأبدية. ينبغي القول بأن الإيديولوجيين الإسلامويين قسموا مُنذ مدة طويلة العالم بين «هم» و «أعداء لدودين»؛ الأعداء الذين يتم تحديدُ هويتهم في إسرائيل والولايات المتحدة الأمريكية، الشيطان الأصغر والشيطان الأكبر.

سيكون في مقدورنا أولاً أن ننتقدَ القصورَ الأخلاقي والفكري لهذه الرؤية للعالم. صَحيح أن الكراهية شُعور إنساني، لكن هذا لايعني أنه لا غنى عن البحث عن عدوٍ بشكل دائم لتأكيد هوية الآخر- لا على المستوى الفردي، ولا على المستوى الجماعي.

ليُحدد المرء هويته، ومن جِهة أخرى يعيش، فسيكون من اللازم على كلّ كائن بَشري أن يُحدّد مَوقعه بالنسبة إلى الأناس الآخرين، لكن لا ينبغي اختزالُ هذه العلاقة في حَالة من الحرب، بل الدعوة إلى الحب والاحترام وطلب الاعتراف والتقليد والغيرة وروح المنافسة، فالتفاوض لا يقل إنسانية عن الكراهية. مثل أيّ رؤية مانوية تُقصي الموقف الثالث، فإن تقسيم الإنسانية إلى أصدقاء وأعداء يَجنحُ إلى تحويل الجماعة الإنسانية إلى كبش محرقة، مسئول عن كلّ شُرورنا. بتطبيق مفهوم «العدو« وَراء حالات الحرب، فإننا نُخاطر أكثرَ بطمسِ الفرق والفصل بين الأخلاقية (أو الدين) والسياسة؛ هذا الفصلُ الذي يبقى أحد الإنجازات الأكثر قيمة في

النظام الديمقراطي؛ هذا الفصل الذي نتأسفُ لغيابه في الأصوليات الدينية.

أن نعمل على وصف خُصومنا السياسيين والاقتصاديين كوحدات مشكلة لـ «محور الشر» يُساهم في تفاقمِ هذه الفوضى المُثيرة للرثاء.

إنّ اختزال العلاقات الدولية في مُزدوجة «حلفاء- أعداء» يَبقى إجراءً بعيداً كلّ البعد عن ضَمان انتصار المثل العليا التي نرغبُ في الدفاع عنها. وبسبب شعور المرء بحضور العدو في كلّ مَكان، يحدثُ تصعيد خطير ومُنحرف في اختيار وسائل الدفاع، وهذا ما أسمتهُ جيرمين تيليون في زمن حرب الجزائر في كتاب يحمل عنواناً دالاً «الأعداء التكميليون».

واليوم، تبرزُ الاعتداءاتُ الإرهابية ضدّ الولايات المتحدة في نظر الحكومة الأمريكية التعذيبَ الممنهج في سجن أبو غريب، أو في معسكر غوانتانامو، والتخلي عن المبادئ المؤسسة لدولة القانون. مواقف، بدورها، تُضفي الشرعية في نظر أعدائهم على ارتكابِ أفعال إرهابية جَديدة أكثر إغراقاً في الدموية. وهكذا، تذكى الأحقاد ويتأججُ الصراع بين الطرفين.

والنتيجة هي عَدوى الإصابة بالشر الذي نرغبُ في مُحاربته، وتراجع القيم الديمقراطية وانتكاسها؛ تلك التي نَسعى للدفاع عنها وتعزيزها. إذا كان هزم العدو يدفعنا إلى التصرف مثله واتّباع خصائصه وصفاته الأكثر إغراقاً في البشاعة، فإن هذا العدو هو من سينتصر. في صِراعنا مع الخصم، المنافع والمغانم التي قد نحصلُ عليها بممارستنا لوحشية طاغية لا يمكن أن تعوّض لنا خسارة هيبتنا واعتبارنا الأخلاقي والسياسي. في الوقت نفسه، التصلب في مُعارضة صدامية تدفعُ العدو إلى ارتكابِ أفعالٍ أكثر تطرفاً: وخير شاهد على ذلك هو تطور الصراع الإسرائيلي- الفلسطيني. إنّ الأشخاص الذين نَسِمُهم كأعداء هم بشر مثلنا، عاقلون مثلنا، ومِن غير المعقول أن نُعرّض وجودهم ذاته للخطر بذريعة حِماية أنفسنا.

كيف نتجنبُ- ونتفادى- الوقوع في الدوامة التي يجرنا إليها نموذج العدو، المرتسمِ بظِلاله على تَعقيد العالم؟ لا يَكفي العمل على تغيير العدو (في الأمس البعيد، كانت الرأسمالية العالمية، وفي الأمس القريب الشيوعية، واليوم الإسلام الفاشي)، كما يفعل اليساريون السابقون الذين أصبحوا الصقور والمدافعين بعدوانية عن «العالم الحر»، بل علينا أن

نتخلّى عن الفكر المانوي نفسه (القائم على عقيدة الصراع بين النور والظلام، والخير والشر). يتوجّبُ علينا أيضاً أن نُحوّل تركيزنا على الفاعل، لنُحلّل الفعل نفسه؛ بدل أن نُجمّد الهويات الجماعية ونحجرها في ماهية ثابتة وسكونية، علينا أن نُثابر لتحليل الأوضاع والمواقف المتسمة دوماً بخصوصية معينة. سيكون في مقدورنا أن نكسبَ ونربح أشياء كثيرة. ليست الهويات المُعادية هي التي تُسبّب الصراعات، بل الصراعات هي التي تجعلُ الهويات مُعادية.

تتميّزُ الشعوب بهَوية مُتعدّدة ومَرنة، في حين أنّ الحروب تجبرُ هذه الشعوب على التمسك ببعدٍ واحد، كلّ شعبٍ يلزمُ كيانه ووجوده، ويلقي بهما في أتون المعركة من أجل هَزيمة العدو. إن أوضاع الناس ومواقفهم غير قابلة للتنميط في تقابلات تبسيطية واختزالية. وبالتالي، تبقى عصية على تصنيفات الخير والشر.

إن صورة العالم على أنها حربُ الجميع ضدّ الجميع ليست فقط صورة زائفة، بل تُساهم أيضاً في جعل هذا العالم أكثر خطورة.

تحت أنظارِ الآخرين

تزفيتان تودوروف

نحنُ جميعاً بحاجةٍ إلى اعتراف الآخر بنا حتى يَغدو بإمكاننا أن نوجد. فالطفل بحاجةٍ إلى نظرة والديه، والأستاذُ يوجَدُ بفضل تلامذته. أما الأصدقاء، فيُقيمون مُقارنة بين بعضهم البعض. وسواء سعى الإنسان ليكون مُماثلا للاخرين أم مُختلفاً عنهم، فإن الآخرين هُم مَن يؤكدون لنا وجودنا.

ليسَ من قبيل الصدفة أن يقومَ جان جاك روسو، وآدم سميت، وجورج هيجل- من بين كل السيرورات الأولية- بتسليطِ الضوء على الاعتراف بالآخر. هذا الاعتراف هو في الواقع مَسألة استثنائية بصفةٍ مُزدوجة. أولاً بالمحتوى نفسه: فاعتراف الآخر هو الذي يميز- أكثر من أي فعل آخر- دخولَ الفرد إلى الوجود الإنساني بشكلٍ خاص. لكن، لهذا الاعتراف أيضاً فرادة بنيوية؛ إنهُ يبدو، على نحوٍ ما، الوجه الحتمي لكلّ الأفعال الأخرى. في الواقع، حين يُشارك الطفل في أفعالٍ شبيهة بالتناوب أو التعاون، فإنّهُ يَحصل بالتالي على تأكيدٍ بوجوده حين يُهيئ له شريكه مَكاناً مُعيناً، حيث يتوقف لسماعه، للغناء أو للغناء معه. حين يستكشفُ الطفل أو يغير العالم المحيط به، حين يقلّد إنساناً راشداً، فإنه يتعرّفُ على نفسه باعتبارهِ مَوضوع أفعاله الخاصة، وبالتالي يتعرّف على نفسه ككائنٍ مَوجود. حين يتم مواساة المرء أو التعارك معه أو يدخل في شراكة مع الآخر، فإنّهُ يتلقى، كربحٍ إضافي، البرهان على وجوده. يعتبرُ كلُّ تعايشٍ اعترافاً بالآخر أيضاً. وهذا ما يُفسّر كذلك الأهمية التي أعيرها لهذه السيرورة المُفضّلة على كل السيرورات الأخرى.

من البديهي أنّ الاعتراف بالآخر يشملُ أنشطةً عديدة ذات مَظاهر أكثر إغراقاً في التنوع. من اللازم أن نَتساءل، بمجردِ إدماج مَفهوم شاملٍ إلى هذا الحدّ، عن دواعي هذا التنوع وأشكاله.

سيكونُ في مقدورنا، في بادئ الأمر، أن نذكّرَ بعض مَصادر التنوع الخارجة عن المفهوم في حدّ ذاته. قد يتّخذ الاعتراف بالآخر طابعاً مادياً

أو غير مادي، الاعتراف بالثروة أو بالأمجاد، مُتضمناً أو غير متضمنٍ مُمارسة السلطة على الآخرين. إنّ الطموح والتطلع إلى الاعتراف بالآخر يمكنُ أن يكون واعياً أو غير واعٍ، مُستخدماً آليات عقلانية أو غير عقلانية. بإمكاني أيضاً أن أسعى إلى جذبِ نَظرة الآخر عبر مُختلف مَظاهر كياني، أو عبر جسدي، أوعبر ذكائي، أوعبر صوتي، أو عبر صمتي.

الملابس والكرامة:

يلعبُ اللباس، من هذا المنظور، دَوراً مهماً، لأنه بالضبطِ مجالُ تلاقي نظرة الآخرين وإرادتي، ويسمحُ لي أن أحدّد موقعي إزاءهم: أريدُ أن أتشبهَ بهم، أو بالبعض منهم، لكن ليس بهم جميعاً، أو لا أتشبه بأيّ شَخص. خُلاصة القول، أختارُ لباسي تبعاً للآخرين، كي أقولَ لهم بأنهم غيرُ مُختلفين عني. في مُقابل ذلك، فالشخص الذي لم يعُد يستطيعُ أن يمارسَ رقابةً على لباسه (بسببِ الفقر مثلاً) يشعرُ بنفسه مشلولاً أمام الآخرين، مَحروماً من كرامته. وبالتالي، ليس من الخطأ تماماً أن تقول الدعابة القديمة: «يتشكّلُ الكائن البشري من ثلاثة أقسام: الروح، والجسد، واللباس».

يُؤثر الاعتراف بالآخر في كلّ مَناطق كينونتنا، ولن يكون في مقدور مُختلف أشكاله أن يَحل الواحد مِنهما محلَ الآخر: ستتمكنُ هذه الأشكال، عند الاقتضاءِ، أن تحملَ بعض العزاء. أنا بحاجةٍ إلى اعترافِ الآخر بي على المستوى المهني، كما هو الشأن في عَلاقتي الشخصية، في الحب كما في الصداقة، وإخلاص أصدقائي لا يعوض حقاً خسارة الحب، كما أنّ حدّة الحياة الخاصة وكثافتها لا يُمكن أن تحجبَ الفشل في الحياة السياسية. إذا ركّز فردٌ ما أساساً في مُطالبته بنيل الاعترافِ في المجال العمومي ولم يحصل على أي اهتمام، فسيكتشفُ نفسَهُ فجأة على أنه محرومٌ من الشعور بكينونته. إنسانٌ كهذا أمضى حياته في خِدمة المجتمع والدولة، ومِنهما يستمد الأساسَ في شعوره بالوجود، بمجردِ أن تحلّ مرحلة الشيخوخة ويختفي الطلب الاجتماعي، ولا يستطيعُ أن يوازنَ هذا النقص بالعناية التي هو مَوضوعها إزاء ذويه، فينعدمَ وجودهُ جهاراً، سينتابه ببساطةٍ الشعور بأنّهُ غير موجودٍ إطلاقاً. لقد رأينا مع هيجل أنّ طلب الاعتراف قد يُصاحب الصراع من أجل السلطة، لكن يُمكن لهذا الاعتراف أن يرتبطَ بعلاقات يسمحُ فيها حَضور تراتبية ما بتفادي الصراعات. سُمو الشركاء أو دونيتهم تُعطى غالباً بشكلٍ مُسبق؛ كل واحدٍ منهم يَصبو إلى الاعتراف بنظرةِ الآخر. يَصدرُ أول اعترافٍ يتلقاه الطفلُ من كائنات أرفعِ

منه من الناحية التراتبية؛ أبواهُ أو البديلُ عنهُما، ثم إن هذا الدور تستأنفهُ سُلطات أخرى مُكلّفة من قِبل المجتمع لأداء وظيفة الجزاء؛ المعلمون أو المدرسون أو الأساتذة أو مَشغلونا أو المدراء أو الرؤساء. يَحوز النقادُ في الغالب مَفاتيح الاعترافِ بالنسبة للفنانين والكتابِ المبتدئين، أو بالنسبة للذين يَفتقرون للثقة الداخلية. لقد قلد المجتمعُ كلّ هذه الشخصيات المُتفوقة والأرفع منزلة وظيفة جوهرية؛ النطقُ بالجزاء العمومي.

الاعترافُ الذي يصدرُ بدوره، عن مَن هُم في وضعٍ أدنى، لا ينبغي تجاهلهُ أيضاً ولو أنّهُ في الغالب الأعم يتم التستر عليه. كما تعلم، فالسيد في حاجةٍ إلى خادمه كما هو الشأنُ في حاجةِ الخادم إلى سيده، والأستاذ يتأكد شعورهُ بالوجودِ من طرف التلاميذ المُتعلّقين به، والمغني يحتاجُ في كلّ الأمسيات إلى تَصفيقات المعجبين به، والآباء يَعيشون شعوراً شبيهاً بالصدمة النفسية إثر رَحيل أبنائهم عنهم؛ وهُم الذين، كما يَبدو مع ذلك، الوحيدون المُطالبون بالاعتراف.

لماذا الامتثالُ للأعرافِ والمعايير:

تتعارضُ هذه المُتغيرات التراتبية للاعترافِ جملة وتفصيلاً مع وضعيات تنادي بالمُساواة وتظهَر بداخلها، بكلّ سهولة، مَشاعر المنافسة. تبقى هذه الوضعيات في حدّ ذاتها مُتعدّدة؛ الحب، والصداقة، والعمل، والحياة العائلية. في نهاية المطاف، بإمكان الإنسان أن يصبح بنفسه المصدر الوحيد للاعتراف بذاته، سواء بالانعطاف نحو طريق التقوقع والانكفاء، رافِضاً أيّ اتصال مع العالم الخارجي، من خلال تنمية كبريائه بشكلٍ مُفرِط ومُحتفظاً بالحقّ الحصري في الإعجاب بمزاياه الخاصة، أم في الأخير أيضاً، أن يثير ما بداخل ذاته ليجسّد الله الذي يستحسنُ أو يستنكر سلوكياتنا؛ هَكذا، يَسعى القديس إلى تجاوز حاجتهِ إلى الاعتراف الإنساني ويقنع بفعل الخير. يستطيعُ بعض الفنانين أن يُكرسوا حياتهم للعمل دون الاكتراث مُطلقاً لآراء الآخرين فيهم. لكن، من اللازم أن نضيفَ، أن حلولاً كهذه ليست أبداً إلا حلولاً جُزئية أو مُؤقتة، كما لاحظ ذلك وليام جيمس: «بالكادِ يوجدُ الإيثار الاجتماعي الشامل، كما أنّ الانتحار الاجتماعي الشامل لا يخطرُ تقريباً على بالِ الإنسان مُطلقاً»[1].

يجبُ الآن أن نَفصِل بين شكلين من الاعتراف نَصبو إليهما جميعاً، لكن ضمن درجات جد مُتنوعة. بإمكاننا الحديث بخصوص هذه الأشكال عن اعتراف المُطابقة والتشابه، واعتراف الاختلاف والتمييز.

يتعارضُ هذان الصنفان مع بعضهما البعض؛ إما أن يَعتبرني الآخرون مُختلفاً عنهم، أو شَبيهاً لهم. الشخصُ الذي يأمل أن يبدو الأحسن والأقوى والأجمل والأكثر تميزاً، يريدُ بطَبيعة الحال أن يكون مُتميزاً عن الجميع. هذا الموقفُ مَوجود بشكلٍ خاص في مَرحلة الشباب. لكن، ثمة أيضاً نوعٌ آخر من الاعتراف الذي هو بالأحرى ميزة الطفولة وفيما بعد سن النضج، خُصوصاً عند الأشخاص الذين لا يتمتعون بحياةٍ نشيطة وبعلاقات حميمية أكثر دينامية وحركة: يستمدُ الأشخاص الاعترافَ بوجودهم من فعلِ الامتثال، المُتناهي الدقة قدر الإمكان، للأعرافِ والمعايير الاجتماعية التي يَعتبرونها مُلائمة لوضعهم الإنساني. يشعرُ هؤلاء الأطفال، أو هؤلاء الراشدون، بالرضا عندما يلبسون وفقاً لفئتهم العمرية أو لوسطهم الاجتماعي، أو حينما يُرضعون أحاديثهم بمَرجعيات مُلائمة، أو حينما يُبرهنون على انتمائهم الثابت إلى الجماعة.

إذا كنتُ عن طريقِ عملي أضطلعُ بوظيفةٍ يعتبرها المجتمع مفيدة له، فقد لا أكونُ بحاجةٍ إلى تلقي اعترافٍ بالتميز (لا أتوقعُ أن يتم مَدحي باستمرار)، وأكتفي تماماً باعترافِ المطابقة والمشابهة (أقومُ بواجبي، أخدم بلدي، أو مُشروعي). وبالتالي، لكي أنالَ هذا الاعتراف، لن أكون دوماً في حاجة إلى التماس نظرة الآخرين؛ لقد استنبطتُ هذه النظرة في شكلِ مَعايير وأعراف، وبشكلٍ مُحتمل من الإحساس بالتعاظم، وامتثالي الوحيد للقواعد يبعثُ إليّ صورة إيجابية عن نفسي؛ إذن، أنا موجود. لم أعُد أصبو إلى أن أكونَ مُميزاً، بل شخصاً طبيعياً. ومع ذلك، تبقى النتيجة ذاتها؛ الشخص الامتثالي يَبدو ظاهرياً أكثرَ تواضعاً من المزهو بنفسه، لكن كل واحد منهم ليس أقلَ حاجةً إلى الاعتراف من الاخر.

إنّ الرضا الذي يَستمده المرءُ من الامتثال لمعايير الجماعة يُفسر في جزءٍ كبير تأثير المشاعر الجماعية، والحاجة إلى الانتماء إلى جماعة ما؛ دولة ما، أو جماعة دينية ما. يجلبُ اتّباعُ المرء لعاداتِ وسطه بدقةٍ رضا الإحساس الناجم من الشعور بالوجود من خلال الجماعة.

إذا لم يكُن لدي أيّ شيء يكفلُ أن يَجعلني فخوراً بحياتي الخاصة، فإني سأتابرَ بكل ضَراوة واستبسالٍ على البرهنة والدفاع عن السمعة الحسنة لأمتي أو عائلتي الدينية. لن يكون في مقدور أيّ تَقلبات تصيبُ الجماعة أن تحبطَ همّتي؛ ليس للإنسان سوى وجود واحد قد يخفق ويفشل. أما الشعب، فلهُ مصيرٌ ضاربٌ في القدم بشكلٍ سَحيق، تصبحُ فيه إخفاقات اليوم مُبشّرة بانتصارات الغد.

يدخل هذان الشكلان من الاعترافِ في حالةٍ من الصراع، أو يُشكّلان تراتبيات مُتحرّكة في تاريخ المُجتمعات، كما هو الشأن لتاريخ الأفراد؛ يُسهّل التميزُ التنافسَ، أما الامتثالُ فيجنح نحو التوافق. هل سأمكث بتعقلٍ ورصانة على قارعة الطريق كي أخضعَ للقواعد الجماعية وأمنح نفسي الاعترافَ الداخلي بالامتثال، أو أعبرَ الشارع وسط السيارات الهادرة حتى أثيرَ إعجاب رفاقي؟ (اعترافٌ بالتميز، لكن هذا التميز قد يتحوّل بدوره إلى الاعترافِ بالمُطابقة والتشابه داخل جماعة مُحدّدة جداً، جماعة عصبتنا). في سنٍّ مُعينة، يكونُ الاعترافُ أو الاستحسانُ الذي نحصلُ عليه من قبل نُظرائنا أثمنَ من أيّ شيء آخر، وبالتأكيد أكبر من الرضا الذي نستمدهُ من الامتثالِ للقواعد العامّة للمجتمع. وبالتالي، تنطوي هذه الوضعية على عدّة مخاطر؛ ينتهك المرء بسهولةٍ «الأخلاق» إذا كان من المُمكن التأكدُ من إثارة ضَحك المشاهدين أو دهشتهم. ليس للجرائمِ المُرتكبة في هذه العصبة، في غالب الأحيان، أيُّ مصدرٍ آخر.

لا يتعلقُ التمييز بأشكالِ الاعتراف، بل بسياق التمييز نفسه. يتضمنُ الاعتراف في الواقعِ مَرحلتين: أولاً، ما نطلبه من الآخرين هو الاعتراف بوجودنا (إنّه الاعتراف بالمعنى الضيق)، وثانياً، التأكيد على قيمتنا. لا يتحدّدُ موقعُ هذه التدخلات المُلتمسة في المستوى نفسه: لا يُمكن للثاني أن يحدُث إلا إذا كان الأول قد تحقق من قبل. إذا قيل لنا أن ما نقوم به أمر جيد، فهذا يعني، قبل كل شيء الاعتراف بوجودنا نفسه. يتعلقُ التأكيد بالاعتراف بمَحمول قضيةٍ ما والاعتراف بموضوعها (أو بقضية مُضمرة لها شكل x الذي هو عبارة عن قضية وجود خالصة). رُبّما كان لاروشفوكو من أوائل الذين أقاموا تمييزاً بين الاثنين حين كتب قائلاً: «نُحبُّ بالأحرى أن نتكلمَ بالسوءِ عن أنفسنا بدلاً من أن لا نتكلم مُطلقاً». أما آدم سميث، فقد كان أيضاً حَساساً إزاء هذه الثنائية، وإزاء الاختلاف بين «الاهتمام والإقرار»، حيث يُحذرنا قائلاً: «أن يكون المرءُ منسياً من طرفِ الناس أو مستهجناً من قِبلهم، فتلك أشياءُ مُختلفة تماماً»[٢].

وفي المقابل، إنّ إعجاب الآخرين ليس سوى الشكل الأكثر وضوحاً لاعترافهم، لأنّ هذا الشكل له عَلاقة بقيمتنا، لكنّ كراهيتهم أو عدوانيتهم هي أيضاً أشكال مُعبّرة عن الاعترافِ، وإن كانت تفتقرُ للوضوح؛ إنّها تشهدُ بحدّة على وجودنا.

إنّ التمييز بين هَاتين الدرجتين من الاعتراف أساسيّ، لأنهما في الغالب مُنفصلتين وتثيرانِ ردودَ فعلٍ خاصة؛ قد لا نعيرُ أهمية لرأي الآخرين فينا،

لكن ليسِ بالإمكان أن نَبقى عَديمي الإحساس إزاء غياب الاعترافِ بوجودنا ذاته. وكما لاحظَ وليام جيمس حين قال: «ثمّة أشخاصٌ لا يهمنا رأيهم كثيراً، ومع ذلك نَسعى إلى إثارة اهتمامهم». يُميّز أطباءُ النفس المُعاصرين بين شكلين من غياب الاعترافِ بالآخر، واللذان يولّدان تبعات مُختلفة تماماً: الرفضُ أو غيابُ التأكيد بالاعتراف، والإنكارُ أو غيابُ الاعتراف. الرفضُ تعبيرٌ عن غياب الاتفاقِ بشأنِ مَضمونِ حُكمٍ ما، والإنكار رَفض اعتبار حدوث الحكم؛ الإهانة المَفروضة على الذات أمرٌ خطير جداً. الرفضُ هو بمثابة نفيٍ نحوي. حين يمسُّ هذا النفيُ المحمول الوحيد، فإنّهُ يتضمنُ في الواقعِ التأكيدَ الجزئي بالاعتراف بمَضمون القضية؛ المضمون الذي تحمله الذات.

أن يكونَ المرءُ وحيداً، معناهُ ألّا يكونَ مَوجوداً على الإطلاق:

لقد بيّن كارل موريتز هذا الاختلافَ عن طريقِ رصدِه للآثار السلبية للسخرية والكراهية[٢]. «أن يشعرَ المرءُ بأنّهُ مَوضع سُخرية، يُوحي على نحوٍ ما بالشعورِ بالعدم، وحين نجعلُ من الآخر محطّ سُخرية، فذلك يوازي تقريباً التصويبَ نحو ذاتك تصويباً قاتلاً لا يُعادله أيُّ إحساسٍ بمَهانة أخرى. في المقابل، أن يُكنّ لك الجُميع الكراهية باستثناءِ ذاتك، فتلك حَالة مرغوبٌ فيها، بل مُشتهاة. لا تؤدي كَراهية عامةٌ كهذهِ إلى موتِ الأنا، بالعكس: ستملأ الكراهية الأنا بالتحدي الذي سيتيحُ لها أن تعيشَ وتخلد لقرون عَديدة، وأن تُعبّر عن غضبها إزاء عالمِ الكراهية. لكن، ألا يكون للمرء صَديق أو عدو، فذلك هو الجحيم الحقيقي الذي يشعرُ بداخلهِ الكائن المُفكّر بعذابات العدمِ المُتنامي في جميع أشكاله».

إنّ كراهية شخصٍ ما تعبيرٌ عن رفضه، وبالتالي يمكنُ لهذه الكراهية أن تقوي إحساسه بالوجود. لكن، أن تسخرَ من شخصٍ ما، يَعني ألا تأخذهُ على محمل الجد؛ أن تحكمَ عليه بالصمت وبالعزلة؛ أن تجعلهُ يشعرُ بما هو أكثر من هذا؛ أن يرى نفسه مُهدّداً بالعدم.

لقد ميّز دوستويفسكي بين هاتين التجربتين؛ رفضُ التأكيد بالاعتراف (الإقصاء)، ورفضُ الاعتراف (الإنكار)، والذي يُشكّلُ أحد التيمات الأساسية لعمله «مُذكّرات رجل السرداب». يتخوّفُ السارد المحموم لهذه الحكاية من الإنكار إلى حدٍّ كَبير، في حين يقبلُ الإقصاء بكلّ سرور، لأنّ هذا الأخير يُبرهنُ، وإن بطريقةٍ غير مُناسبة على وجوده. التقى هذا السارد بضابطٍ تَظاهر بعدم رؤيته، وأخذ يحلمُ بالتعارك معه، وهو يعرفُ أنه سيهزَم بكلّ سهولة؛ يفعلُ ذلك ليس بدافعِ نزعةٍ ماسوشية، بل لأنّ التعارك مع شخصٍ

ما يعني أن هذا الأخيرَ اعترفَ بوجودك. الضابط، من جهته، لا يريدُ حقاً أن يتنازل. لذلك، حين يلتقيان في الشارع ويشرع السارد بكل تبجحٍ باعتراضِ الضابط، لكن هذا الأخيرَ يرفضُ المعركة: «أمسكَ بي من كتفي، دون أيّ كلمة تحذير أو تفسير، وأخذ يُزيحني عن مكاني، ثم يمرّ كما لو أنّهُ لم يلاحظ وجودي». المنطق ذاته يحكمُ علاقات السارد مع معارفه الآخرين؛ يبقى الساردُ مستعداً لتحمل الوضعيات الأكثر مَهانة وإذلالاً بشرطِ أن يُلاحِظ الآخرون وجودَه، الحديثُ المفعم بالشتائم أحسنُ من غياب الاعتراف. إذا كانت حالة العبودية تضمنُ نظرة الآخرين، فإنها تصبحُ حالة مرغوباً فيها. فرجلُ السرداب- وإن كان يقول الحقيقة عن كلّ إنسان- فإنّهُ لا يوجدُ خارجَ العلاقة مع الآخر، والحالة هذه، ألا تكون موجوداً، هي ألم أكثر إيلاماً من أن تكون عبداً. «إن تسارع المرء إلى الاندماج في المجتمع»، يصبحُ بالنسبة له «حاجةً لا تقاوم»؛ أن يكونَ المرء وَحيداً، مُعناه ألا يكون مَوجوداً على الإطلاق.

وفي الحالتين معاً، يَبقى الإحساس بالإهانة مُختلفاً. يمكنُ التفاوض بشأن الإقصاء، سواء بتحليل مُماثل لتحليلِ رجل السرداب أم لمُجرّد الكبرياء؛ بماذا يهمني رأيُ هؤلاء الآخرين الذين أحتقرهم؟ مع ذلك، يبقى صَحيحاً أن بعض حالات الإقصاء من الصّعب أن تُعاش. أن يتم تجاهلُ المرءِ من قِبل الآخرين، بدورهِ يُعطينا الانطباعَ بانعدامهِ، ويُسبّب الاختناق.

إنّ الاعترافَ، كما رأينا آنفاً، علاقةٌ غير مُماثلة؛ يمنحُ الفاعل الاعترافَ، والفاقد للاعترافِ يستقبله، تبقى هذه الأدوار قابلة للتبادل. ومع ذلك، كما رَأينا سابقاً، تحملُ كلّ الأفعالِ الأولية في الوقت نفسه اعترافاً ثانوياً أو غير مُباشر، اعترافاً لا يُعزا لنظرةِ الآخر، بل لمُجرّد أن نجدَ أنفسنا مأخوذين في علاقةٍ تفاعلية. وتؤثر هذه الواقعة على علاقة الاعترافِ ذاتها. يَتلقى الفاعلُ الذي يمنحُ الاعترافَ المُباشر، عن طريق مُمارسته لدوره، مَزايا اعترافٍ غير مُباشر. أن يشعر المرءُ أنّهُ ضروري للآخرين (لكي يمنحهم الاعتراف)، يعني أن يشعر هو بنفسهِ أنّهُ موجودٌ ومعترف به.

حِدّة هذا الاعتراف غير المباشر تبقى، عموماً، أعلى مَنزلةً من حدّة الاعتراف المُباشر. يَحكي أحد الناجين من غيتو فرصوفيا، ويدعى ماريك إيدلمن، أنّ أضمن طريقةٍ للبقاء على قيدِ الحياة هي أن تُضحي بنفسك من أجل شَخصٍ آخر: «كان من اللازم علينا أن نجدَ شَخصاً ما نوجهُ حياتنا نحوه؛ شخصٌ ما نُجهِدُ أنفُسنا من أجله»[1]. إنّ الأب الذي يُضحي بنفسه من أجل ولده يشعر بألمٍ كبير في اليوم الذي يَستشعرُ فيه أن ولدهُ لم يعُد

في حاجةٍ إليه كما كان طوال المَرحلة السابقة التي كان يُقدَم فيها الأبُ دون أن يشعرَ أنّهُ يَتلقى شَيئاً في المُقابل. عَلاوة على ذلك، يفلتُ الاعتراف غير المُباشر من كلّ رقابة أخلاقية دَوماً، متسرعة لمحاكمة من يَصبو جَهراً إلى كلمات المديح والتقريظ. أن يكون المرء قوياً، وأن يساند، وأن يشجع الآخرين، فذلك يَعني في الوقت نفسه العمل على مُكافأة نفسه؛ أن يطلبَ المرء المساعدة، فذلك يتضمّن التسليم بانكسارِ الإنسان وضعفِه: يبقى هذا السلوك بالغ الصعوبة حين لا يكون المرء طفلاً أو شيخاً، مريض أو سجين.

لا يتوقفُ الاختيار بين نماذجِ الاعتراف فقط على استعدادِ الفرد وإرادته؛ تُفضّل بعض المجتمعات، وفي حقب معينة، أن تمنحَ الامتياز لنموذج مُعين وتقصيَ نماذج أخرى. من اللازم هُنا أن نتفحّص في بادئ الأمر مَسألة مهمة: هل يعتبر حقاً التطلع إلى الاعتراف مَسألة كونية، أم أنهُ لا يخصُّ إلا المجتمع الغربي، المجتمع الوحيد الذي تطرقتْ إليه حتى الآن؟

حين يذكرُ روسو «الرغبة الكونية في الشهرة، وفي الشرف، وفي الأفضلية»، ألا يكونُ بصددِ تحديد سِمات المجتمع الذي يعيش فيه، أو تلك المُجتمعات التي سبقته أو تتهيأ على سَطح البسيطة؟ ألا يتعلّقُ الأمر هُنا بإحدى النتائج التي كان مُناصرو تقاليد أخرى، على غرار البوذية، على سبيل المثال، يَنتقدون الأوروبيين على الدوام بسببها، وبمَعنى انشغالهم المفرط برفاهية ذواتهم؟ وحتى داخل الحضارة الغربية نفسها، ألا ينطبقُ هذا الوصف على نحوٍ كبير على الحياة المدنية العُمومية أكثر من الحياة المجهولة والوديعة لأناس بُسطاء، ولأطفال يضحكون، ولفتيات يحلمن، ولصيادين يتأملن ولفلاحين يَحرثون الأرض؟ وأخيراً، في هذا النص الحاسم بالنسبة للتقليدِ الغربي الذي يُمثّلُه الإنجيل، ألم يُعبر بوضوحٍ أنه من الواجب علينا ألا نتصرف «أمام الناسِ بهدف جلبِ الاهتمام، وبهدف نيلِ المجد من الناس»، بل بالاكتفاءِ بما يعرفه أبونا «الذي ينظرُ في السرّ والخفاء» وما سيوزّعهُ من جزاء بكل عَدل وإنصاف؟

أشكالُ الاعترافِ المُتعدّدة:

يَعتبرُ ما هو كوني ومُكوّن للإنسانية، هو أننا ندخلُ منذُ الولادة في شَبكةٍ من العلاقات بين إنسانية، وبالتالي في عالمِ اجتماعي، ما هو كوني هو أننا نَصبو جَميعاً إلى الإحساسِ بوُجودنا. بالمقابل، إنّ الطرق التي تخوّل لنا بُلوغ هذا المُبتغى، تتنوعُ تبعاً للثقافات، وللجماعات والأفراد. وطالما القدرة على الحديثِ كونيّة ومكونٌ أساسي للإنسانية، فإنّ اللغات مُتنوعة، والحياة الاجتماعية كونية. أما أشكالُها، فهي ليسَت كذلك. قد

يكونُ الشعور بالوجودِ نتيجة ما أسقيه بالإنجاز، الاتصال دون وساطة مع الكون، كما هو شأن التعايش مع الآخرين. يمكنُ أن يأخذ هذا الأخيرُ شكل اعترافٍ أو تَعاون، شكل معرفة أو مشاركة، وأخيراً، فالاعترافُ ليس له الدلالة نفسها تبعاً لكونهِ مباشراً أو غير مباشر، اعتراف التميز أو المطابقة، اعترافاً داخلياً أو خارجياً. إنّ الرغبة في الشهرة، في اكتسابِ الأمجادِ وفي الأفضلية، وإن كانت رغبة حاضرة في كلّ مكان، فإنها لا تحكمُ حياتنا بكاملها (تبرهنُ هذه الرغبة على الاعتزاز بالنفس، وليس فكرة الاحترام)، هذه الرغبةُ فقط هي التي أتاحَت لروسو أن يفهمَ أنّهُ ليسَ ثمّة من وجودٍ إنساني في غيابِ النظرة التي يحملُها البعض عن البعض.

مِن المؤكدِ أنّ قضية الاعتراف الاجتماعي لا تتجلّى بالطريقة نفسها في مُجتمع تراتبي (أو تقليدي) وفي مجتمعٍ قائمٍ على المُساواة، كما هوَ الشأنُ في الديمقراطيات الحَديثة (لقد حدّد فرنسيس فوكوياما بعضَ المعالمِ لتاريخ الاعترافِ بالآخر من هذا المنظور).

من جِهة، في المجتمع الأول (أي التراتبي أو التقليدي)، يصبو الفردُ على نحوٍ أكثر إلى أن يشغل مكانة حُدّدَت له مُسبقاً (يبقى اختياره جد محدود). وإذا ما وجدَ نفسه في هذه المكانة، فإنه يَستشعرُ الإحساس بالانتماء إلى الجماعة؛ إذن، هو مَوجود اجتماعياً. سيصبحُ ابن الفلاح فلاحاً، وسيكتسبُ من جراء ذلك الشعور بأنه مُعترفٌ به. وبالتالي، يُمكن الحديث هُنا عن الاعتراف بهَيمنة المُطابقة. تختفي هذه المَكانة المُحدّدة سَلفاً في المجتمع الديمقراطي، حيثُ يبقى الاختيار، على نحوٍ مُخالف، غير مَحدود من الناحية النظرية، حيث لن يعودَ الامتثالُ للنظام هو العلامة على الاعترافِ الاجتماعي، بل النجاح والاستحقاق هو المعيار الأوحد، الشيء الذي يشيرُ إلى وَضعية مُقلقة للغاية. ينجمُ هذا السباق إلى النجاح من الاعتراف بالتميز. ومع ذلك، يَبقى هذا التميز غَير مجهولٍ في المُجتمع التقليدي؛ يتخذ التميزُ في هذا السباق شكلَ التطلع والطموح إلى بُلوغ المجدِ أو الفخر الذي يُرسّخ السمو الشخصي. إنّهُ الطريقُ الذي يختارهُ الأبطال الذين يَطمحون إلى إثارة انتباهِ خاصٍ عن طَريق المنجزات الباهرة التي يُنجِزونها. في المُجتمع الحديث، يخضعُ هذا الطموح الأخيرُ أيضا لتحولات؛ يتعلقُ الأمر الآن بالبحثِ عن الشهرة. يُعتبَرُ النجاح اليومَ قيمة اجتماعية نُسارع إلى إبرازها، إلّا أنّ الشهرة لا تثيرُ الشعور نفسهُ بالاحترام الشبيه بحيازة المجد (تنتابنا الغيرة من الأشخاصِ الأكثر شُهرة- كنجوم التلفزة- أكثر مما نحترمهم).

مِن جهةٍ أخرى، يمنحُ المجتمع القائمُ على المساواةِ الكرامة للجميعِ بعدلٍ وإنصاف (إنها مُساواة العبيد، كما يقول هيجل)، وهذا ما لا يفعله مَطلقاً المجتمعُ التقليدي القائم على مَفهوم الفرد. إجمالاً، يُسهّل المجتمع التقليدي الاعترافَ الاجتماعي، في حين أن المجتمع الحديثَ يمنحُ لكلّ مواطنيه اعترافاً سياسياً وقانونياً (للجميع الحقوق نفسها، وهو ما يتعارضُ مع نظامِ الامتيازات الذي يحكمُ المجتمعات التراتبية)، ويضفي قيمةً في الوقت نفسهِ على الحياة الخاصة والعاطفية والعائلية. تبقى الحاجةُ، إلى الاعترافِ، أيضاً، حاجةً قوية إلى هذا الحدّ.

نسمعُ غالباً في الوقت الحاضر العديدَ من رجال السياسة وهم يُردّدون أن المثل الأعلى لمجتمعٍ ما هو المجتمعُ الذي يشتغلُ فيه المرءُ أقلّ فترة، ليبقى لهُ الكثير من الوقت ويتمتع بأوقاتِ فراغٍ أكبر. لكنّ فكرةً كهذهِ تفترضُ تصوراً مُثعياً للإنسان (نصير مَذهب المتعة)، باعتبارهِ حيواناً مُستهلكاً للملذات، والذي هو أبعدُ ما يكون عن الحقيقة.

ليسَ من المؤكدِ على الإطلاق أنّ أوقات الفراغ والبطالة مَلائمة لتفتح الشخص. ليس ثمة من قيمةٍ للحياة الرخية حين يَنتفي الوجود. تَصبو الكائنات البشرية بلا حدودٍ إلى نيل الاعترافات الرمزية أكثر من سعيها إلى إشباع الحواس، وهي على استعدادٍ للتضحية بحياتها، كما لاحظَ من قبلُ آدم سميث، من أجلِ شيء تافهٍ تفاهة علم وَطني.

أما في العمل، فإنّ الفرد لا ينال فقط أجراً يسمحُ له بالاستمرار في البقاء، بل ينال أيضاً الشعور بالفائدة والمنفعة، والجدارة والاستحقاق التي تعقبها مُتع المشاركة والانصهار الاجتماعي. يَسعى الفردُ إلى الإحساس بأنه مَوجود، ويَصبو إلى أشياء أكبر مَنزلة من الشعور فقط على أنّهُ يَحيا. ليسَ من المؤكدِ أن يجدَ الفردُ كلّ هذه الأشياء في وقتِ الفراغ؛ لا أحدَ بحاجةٍ إلى فراغٍ كهذا، فالعلاقاتُ الإنسانية التي تُنسج فيه تَبقى خالية من كلّ ضرورة. يُمكن الترحيبُ بالراحة الجسدية، لكن غيابَ الاعترافِ يولّدُ القلق. إضفاءُ قيمةٍ على العمل ذاته، وما يولده من متعة، هو من دون شك أكثر فائدة من مُضاعفة أوقات الفراغ.

مَهما تعددت أشكالُ الاعتراف، فلا يَنبغي نسيانُ أهمّ خصائصه الأولية: إن طلب الاعترافِ طبيعة مُتأصلة في الكائن البشري، وإشباعهُ لا يمكنُ أن يكون أبداً تاماً ونهائياً.

بتوفُرِ الإرادة السامية للإنسان في كلّ أشكالها، فلن يكون بإمكان الآباء

أن يَسهروا على رِعاية رضيعهم في كلّ الليالي، لأنه ثقة آخرون، إلى جانبِ هذا الرضيع، يلتمسون هذه الرعاية، ثم إن الآباء بأنفسهم بحاجةٍ إلى أشكال أخرى من الاعتراف، وليس فقط الاعتراف الذي يمنحهم إياهُ رضيعهم بصورة غير مباشرة. عَلاوة على ذلك، سُرعان ما يوسع هذا الرضيعُ من دائرة جَشعه، فيصبح الآخرون- وليس فقط الآباء- من يتوجب عليهم أن يمنحوه الاهتمام والرعاية، بل أيضاً الزوار والأقارب، لأنهُ يشرعُ في توجيه النداء إلى الجميع. لِماذا سيكون ثقة أشخاص يضنون بنظراتهم على هذا الرضيع؟ إنّ شهية الاعتراف والتوق إليه أمران مُحبطان. كما لاحظ ذلك سيجموند فرويد بكلّ طرافة: «في مقدورِ المرءِ أن يتقبل كفاً غيرَ مَحدودٍ من عبارات الثناء والتقريظ»[٥]. حتّى اعتراف المطابقة الأكثر وداعة من الاعتراف الذي يجلبهُ لنا التميز، يقتضي أن نبدأ يومياً بالمُلاحقة والسعي الحثيث. وبالتالي، ليس الشعور بالنقصِ وعدم الاكتمال أمراً أساسياً فحسب، بل هو أيضاً بلاء لا يشفى (وإلا سنكون قد «شُفينا» أيضاً من إنسانيتنا).

هوامشُ البحث

١ - وليام جيمس: «مبادئ علم النفس»، هولت، ١٩٠٤.

٢ - آدم سميث: «نظرية المشاعر الأخلاقية»، منشورات اليوم، ١٩٨٢.

٣ - بول واتزليك: «منطق التواصل»، ساي، ١٩٧٢.

٤ - ماريك إيدلمن: «ذاكرة غيتو فرصوفيا»، مَنشورات سكريب، ١٩٨٣.

٥ - ويليام جونز: «سيجموند فرويد، المجلد الثالث»، مَطابع هوغارت، ١٩٥٧.

القسمُ الثالث

حوارات مع تودوروف
بصددِ الحضارة والديمقراطية والتعايش مع الآخر

تزفيتان تودوروف: «الديمقراطية تَفرزُ بنفسِها أعداءها الحميمين»

مجلة نوفيل أوبسرفاتور.

في كتابه الموسوم بـ «أعداء الديمقراطية الحميمون» الصادرِ مَؤخراً، يفحصُ الفيلسوف تزفيتان تودوروف بعينٍ ثاقبة اللحظة التي أصبحت فيها التأثيرات المُنحرفة للديمقراطية تُهدد وجودها في حد ذاته. يُفسر تودوروف في هذا الحوار الذي أجراهُ معه دانييل سالفاتور شيفر الأخطار المُحدِقة بالديمقراطية. لم تعُد الديمقراطية اليوم مُهدّدة من الخارج كما كان الأمر مع النزعات الكليانية الإيديولوجية على غرار الفاشية أو الشيوعية أو الإرهاب، بل باتت الديمقراطية مُهدّدة من الداخِل؛ من طرفِ قِوى تفرزها الديمقراطية- دون علمٍ بذلك- من الداخل إلى درجةٍ تُهدّد وجودها الخاص بشكل مفارق. تلك هي الأطروحة التي يُطوّر المؤرخ تودوروف إشكالاتها في كتابهِ «أعداء الديمقراطية الحميمون» (منشورات روبير لافون، باريس).

* دانييل سالفاتور شيفر: عديدةٌ هي الأعمال التي تُندّد وتنتقدُ أعداء الديمقراطية الخارجيين والمعلنينَ صَراحة على غرار الفاشية أو الشيوعية أو الإرهاب أو الأصولية الإسلامية. مِن جهتك، قُمت في كتابك الأخير، وبكيفيةٍ بارعة للغاية، بل وبطريقةٍ مُركبة جداً، بتحليلِ ما وصفتموهُ بـ «الأعداء الحميمين» لديمقراطية كهذه، أو الذين كانوا إفرازاً لها. هل لك أن تشرح لنا هذه الفروقَ الدقيقة؟

- تزفيتان تودوروف: في البدء، بالنسبة لإنسانٍ مثلي ولد في القرن العشرين قبل اندلاعِ الحرب العالمية الثانية، وفي بلدٍ كبلغاريا التي كانت ترزحُ تحت نير الاستبداد السوفياتي، كان أعداء الديمقراطية، قبل كلّ شيء، أعداءً خارجيين؛ أولئك الذين كانوا يَرفضون مَبدأ الديمقراطية نفسه، ويزعمون استبدالها بشيءٍ آخر يَدّعون أنهُ الأكثر سُمواً. في دول أوروبا الغربية، كان الأمرُ يتعلق- في فترة ما بين الحربين- بالفاشية. كان عدد مهم من العقول اللامعة المُناصرة للفاشية يعتقدُ من جهةٍ أخرى، في تلك المرحلة بالذات، أن الديمقراطية أصابها الإعياء والوهن، وأنّ هذا النظام لم يعُد قادراً على الاستجابة للتطلعات الشعبية؛ وبالتالي، من

الواجبِ أن يحلّ محله نظام آخر. هذا النوع من الرؤية إلى الأشياء، أدى بشكلٍ كبير إلى تَنامي النزعات الديكتاتورية الفاشية في العديد من الدول (مثل إيطاليا وكرواتيا واسبانيا والبرتغال..)، إلا أنه حتى في الدول التي لم يكُن سائداً فيها على المستوى السياسي- الإيديولوجي هذا النوع من النزعات الكليانية- مثل فرنسا أو بلجيكا-، كان ثمّة مع ذلك، وجود أحزاب مهمة من اليمين المتطرف، كما كان هُناك رأي عام عَريض يحلمُ، على سبيلِ المثال، بالعيشِ في ظلّ فرنسا بيتان، أو في بلجيكا ديغريل. وبعد الحرب العالمية الثانية، ظهرَت ديكتاتورية أخرى مُختلفة، تمثّلت في التهديدِ الوافدِ آنذاك من دول أوروبا الشرقية، من أنظمةٍ شُيوعية كليانية تُجسّدها الكتلة السوفياتية.

* دانييل سالفاتور شيفر: هل كانت بلغاريا، البلد الذي ولدتَ فيه وترعرعتَ قبل أن تغادرهُ إلى الغرب الذي وجدتَ فيه الحرية التي افتقدتَها كثيراً في مرحلة شبابك، واحداً من هذه الدول التي كانت ترزحُ تحت وطأة الديكتاتورية الستالينية؟

- تزفيتان تودوروف: بكلّ تأكيد. لقد كانوا يصفون لنا في بلغاريا آنذاك الغرب، والولايات المتحدة الأمريكية على الخصوص، بالقوة الامبريالية والعدو المُعتَدي والمتأهب دوماً للانقضاضِ علينا في كلّ لحظة، وبالتالي من الواجبِ الاحتراس والاستعداد للحرب بكلّ قوانا. أنا بنفسي تربيتُ في أجواء هذه الحالة الشعورية. غير أني كنت سعيداً وأنا أعاينُ اختفاء التهديد الكلياني وزوالهُ حقاً منذ ما يزيدُ عن عشرين سنة إثرَ سُقوط جدار برلين في سنة ١٩٨٩. كما كنتُ سعيداً للضربة القاضية التي وُجّهَت للأنظمة الفاشية بعد الحرب العالمية الثانية، فوضعَت حدّاً لها. ومنذُ انهيار الإمبراطورية السوفياتية، ولِد أملٌ جديد تقاسمه العديد من حولنا، لأننا كُنا نرى في هذا الانهيار السوفياتي نوعاً من الانتصار الناعم للديمقراطية في النطاق الذي لم يعُد لهذه الأخيرة، بالتالي، أعداء خارجيون ومُعلنون على نحوٍ سافِر.

* دانييل سالفاتور شيفر: خِلافاً لهذا الأمر، لقد تم استبدالُ هذين النمطين من الديكتاتورية بنمطٍ ثالث من الديكتاتورية؛ التطرف الديني ولازِمتهُ الطبيعية الإرهاب الإسلامي. رغم خطورة هذا النمط الثالث من الديكتاتورية، فأنتَ ترى أنه لا يمكن أن يُقارن مع النمطين السابقين (كليانية الاتحاد السوفياتي والأنظمة الفاشية)، وذلك بحكمِ المجازر والضحايا والموتى التي سبّبوها. كيف تُفسّر ذلك؟

- تزفيتان تودوروف: نعم، ليس ثمة مجال للمقارنة. من البديهي أن نُدين ونشجب هذا النظام الديني المتطرّف أو ذاك، لكن أياً من هذه الأنظمة لا يمكن مقارنتها إطلاقاً بالخطر الذي كانت تُمثله بعض الأنظمة في ظلّ النزعة الستالينية والجيش الأحمر. هذه الأنظمة الكليانية لا نظيرَ لها! ومع ذلك، بإمكاننا القول، بطريقةٍ ما، أن الإرهابيين الإسلاميين، ورغم إدانتهم، يُشبهون اليومَ تلك الجماعات المسلحة الصغيرة التي ظهرَت فيما مضى في ألمانيا، مثل «جماعة الجيش الأحمر»، أو «الألوية الحمراء» في إيطاليا. يتعلّق الأمر، بأعمال إرهابية مُمنهجة يمكن، بطبيعة الحال، أن تقتلَ وتحدث الكثير من الخسائر والأضرار، غير أنها تبقى عاجزة عن تهديد أسس الدولة ذاتها. وعلى الشاكلة نفسها، فأنظمة الحكم الثيوقراطي التي توجد اليوم خارج أوروبا، مثلما في إيران والسعودية، أو الديكتاتوريات السياسية- العسكرية، كتلك التي في الصين وكوريا الشمالية، لا يمكن أن تُمثّل في نظر الديمقراطيات الغربية أنظمة مُنافسة حدّ العداء والتهديد.

* دانييل سالفاتور شيفر: لماذا؟

- تزفيتان تودوروف: لأنها لا تمثّلُ خياراً أو بديلاً صادقاً وجدياً في نظر الشعوب الأوروبية. ومع ذلك، فالهدوء والاستقرار الذي كُنا نتوقعهُ، بعد انهيار جدار برلين ونهاية ما سُمي بـ «الحرب الباردة» لم يَتحقق كلياً. وذلك لأنه باتَ واضِحاً للعيان أن الديمقراطية أفرزَت أعداءها السيئين اللذين نَشئوا من رحمها نفسه بسببِ تآكلها الداخلي. إنّهُم يُمثلون، على نحوٍ ما، أبناءها غير الشرعيين الذين يُنظَر إليهم كانحرافٍ وحَيدان مُرتبط بالمبادئ الديمقراطية نفسها.

* دانييل سالفاتور شيفر: إذن، فالديمقراطية ولّدت بنفسها، وبشكلٍ مفارق، آثارَها المُنحرفة التي باتت تُهدّدها من الداخل، وليس من الخارج كما كان عليه الأمر سابقاً؛ المثال الديمقراطي المنحرف وكأنه خان نفسه بنفسه دون علمٍ منه أو، إذا جاز القول، عن حُسن نية.

- تزفيتان تودوروف: فعلاً، فالديمقراطية مُهدّدة بفعل التأثيرات المنحرفة للمُتطلبات الديمقراطية المُلحّة! في كتابي الأخير «أعداء الديمقراطية الحميمون»، توقفتُ عند ثلاثة نماذج كُبرى قمتُ بتحليلها في هذا الكتاب بشكلٍ مُفصّل.

* دانييل سالفاتور شيفر: ما هو، تحديداً، النموذج الأول؟

- تزفيتان تودوروف: النموذجُ الأول هو ما أسميتهُ في هذا الكتابِ بـ «الاقتضاء الديمقراطي» الملازِم للمشروع الديمقراطي نفسه. لأن الديمقراطية ليست حالة نتجت، مبدئياً، عن وضعيةٍ موجودة سابقاً. كما أنها لا تنصاعُ لفلسفة مُحافظة أو فكر حتمي، أو لمُحاولة الحفاظ على ما هو موجود سلفاً أو لاحترام غَير مشروط للتقاليد. كما لا تستندُ الديمقراطية في مَرجعيتها إلى كتابٍ قديم ومُقدّس كنوعٍ من القانون الذي يجبُ دوماً تطبيقه بطريقة مُتكاملة. وبالتأكيد، فإن هذا العامل من الاقتضاءِ خليق بالثناء في ذاته، غير أنّ ما حدث في مراحل معينة من الديمقراطية، هو أنها كانت تنشطُ بدافعٍ من قناعةٍ راسخة؛ قناعة تحملها على الاعتقاد بأنها حاملة للخير الأسمى، وبالتالي تعتبرُ أنه من المشروع أن تفرضَ هذا الخير على الآخرين بالقوة، بما في ذلك اللجوء إلى القوة العسكرية. وهذا ما حدث للأسف خلال الشهور الأخيرة في ليبيا، وقبل ذلك في مَسار الديمقراطية، إذ يُصبح التطلع إلى التقدم الذي يُشكّل أهم مَبادئ الديمقراطية، مَصدر دمارٍ وتخريب للدول التي لا تتقاسم معنا هذه المبادئ. وبتعبيرٍ آخر، يتخذ الشر في هذه الحالة صبغة الخير، وليس ثقة في الواقع مُفارقة أكبر من هذا! ولقد استلهمتُ من هذا الأمر عنوان أحد كتبي السابقة «ذاكرة الشر، إغواء الخير» الصادر في سنة ٢٠٠٠.

* دانييل سالفاتور شيفر: لكي نُتابع على نحوٍ منطقي مُحاكمتك للديمقراطية، ما هو الخطرُ الذي أفرزته في الغالب الديمقراطية بنفسها ومن غير علمٍ منها؟

- تزفيتان تودوروف: يَنشأ الخطر، وبشكلٍ مُناقِض أيضاً، من أحدِ أهم مظاهر الديمقراطية ومُكتسباتها المهمة. وخصوصاً الديمقراطية الليبرالية التي تدافع عن الحرية الفردية، ذلك أن الديمقراطية لا تنافح فحسب عن سيادة الشعب، وإنما تنبري أيضاً لحماية حُرية الفرد، حتى من شَطط تدخل الشعب نفسه. وبهذا، تختلفُ الديمقراطية الليبرالية عمّا كنا نسميه في الماضي، تحت الأنظمة الستالينية، «الديمقراطيات الشعبية»، والتي كانت تحرم الفرد من الاستقلالية. لكن المشكل في ديمقراطيتنا الليبرالية يكمن في أنّ الاقتصاد الذي هو ثَمرة المشاريع الحرّة لدى الأفراد، قد أزاحَ السياسة وأصبحَ خاضِعاً لهاجِس الربح، وهو ما يُشكّل أحدَ النتائج المُنحرفةِ للمُبادرة الفردية التي تفلتُ من كلّ مُراقبةٍ وضَبط، الشيء الذي أدى بشكلٍ حتمي إلى هَيمنة الأكثر غنى على الأكثر فَقراً. وخلاصة القول: لقد أصبح هذا النوع من الديمقراطية، كنتيجة لهذا الوضع، شكلاً آخر من

السلطة الديكتاتورية؛ استبداد الرأسمالية أضرّ بحماية الشعب عن طريق الدولة. إنّ هذا الإغراء الجاذب للربح الفردي هو ما يُهدّد رفاهية نسيج الجسد الاجتماعي.

* دانييل سالفاتور شيفر: في نهاية المطاف، ما هو الخطرُ الداخلي الثالث الذي يُهدّد الديمقراطية؟

- تزفيتان تودوروف: يَكمُن الخطرُ الثالث في الشّعبوية، وهي بمثابةِ الوجه الباطلِ والمُنحرفِ للديمقراطية. بما أنّ المقصودَ هُنا هو العملُ على استشارةِ الشعب، والذي بدونه، تحديداً، لن يكون ثمّة مجالٌ للحديث عن الديمقراطية. لكن الجانب السلبي الأكبر في الشعبوية يتمثلُ في البحثِ عن انخراطِ الجماهير الشّعبية انخراطاً مُباشراً وكلياً، فيُسهّل الهيمنة عليها إعلامياً بشكلٍ فج ومُفرط للغاية، لأنّ الهدف هو دفعُ هذه الجماهير الشّعبية إلى اتّخاذ القرار بنفسها تحت تأثير العاطفة وأهوائها، وبعيداً عن كلّ تفكير عقلاني. إنّ خطر الافتقار إلى التمييز العقلاني الضروري في اتّخاذ القرارات المهمة للمجتمع، هو ما يُشكّل الخطر الحقيقي على آليات الديمقراطية الجيدة والجديرة بهذا الاسم؛ الديمقراطيةُ القائمة على الفصلِ الصائب والملائمِ بين السلطات (التشريعية والتنفيذية والقضائية).

* دانييل سالفاتور شيفر: كلّ ما عبرتَ عنهُ للتو نجدهُ مُلخّصاً في الصفحات الأولى للكتاب، وفي الفصل الذي عنونتهُ بـ «انحراف في الديمقراطية»، كتبت حرفياً: «إن الديمقراطية أفرزَت بنفسها من الداخلِ القوى التي ضارت تُهدّدها، ومن مُستجدات عصرنا أنّ هذه القوى تتفوقُ على تلك القوى التي تُهاجمها من الخارج. العمل على مُحاربة هذه القوى الداخلية وإبطال مَفعولها يبقى أمراً في غاية الصعوبة، لأنّ هذه القوى تَتذرعُ بدورها وتطالبُ بالروح الديمقراطية، وبالتالي تمتلكُ مظاهرَ الشرعية».

- تزفيتان تودوروف: هُنا تكمُن، في الواقع، الخلاصة التركيبية المُتميزة للموضوع المِحوري لكتابي.

الحياةُ في حدّ ذاتها أثرٌ فني

مجلة العلوم الانسانية- عدد ٢١٩- ديسمبر، ٢٠٠٩.

Mensuel N°210 - décembre 2009 Le travail en quête de sens

يتحدثُ تزفيتان تودوروف عن نفسه في كتابه الموسوم بـ «التوقيع البشري» من خلال شخصيات لامعة في الفن والفكر. وبحدس رَفيع، يخلص تودوروف إلى القولِ بأنّ الإنسان لا يُؤسس معنى إلا انطلاقاً من تاريخه الخاص.

بشخصيةٍ رشيقة ونظرة بهيجة وتعبير رزين؛ ذاك هو المفكّر تزفيتان تودوروف المتميز بحضوره القوي. يعيشُ في منزله المتواضعِ حيثُ استقبلنا وتحدّثَ إلينا عن طفولتهِ في بلغاريا، وعن الديكتاتورية الشيوعية، وعن منفاه الطوعي في فرنسا، وكذلك عن أعماله المبكرة عن الشكلانية والسرديات في الأدب إلى جانب رولان بارت. كان يتوخى في تلك الفترة المبكرة من حياته تأسيسَ نظرية علمية للأدب مُتأثراً بالشكلانيين الروس واللسانيات البنيوية على غرارِ ميخائيل باختين ورومان جاكبسون. لقد أصبحت كتبهُ «مُقدمة للأدب العجائبي» و«شعرية النثر» كلاسيكيات في الدراسات الأدبية منذ صُدورها.

«ثم تغيرَت الأوضاع بعد ذلك»، كما يشرحُ تودوروف ببساطة. بعد أن أمضى عشرين سنة في الدراسة الدقيقة للأشكال السيميائية، تحمّس للغوصِ في المحتوى الفكري للنصوصِ الأدبية. من مؤرخٍ للغزو الإسباني، إلى مُفسّر للمفكر مونتين، وشارح للرسامين الفلامنديين، وباحثٍ في الأخلاق والسياسة، ومفكر في التنوع الثقافي، هجرَ ادعاءات النظرية البنيوية ليتطرقَ لقضايا سياسية وأخلاقية. «إن الجدل حول الأفكار الذي كان ممنوعاً في بلغاريا منذ شبابي، تخلّص من المنطقة الحمراء»، يهمسُ تودوروف قائلاً.

كتابه الجديد الموسوم بـ «التوقيع البشري» يشبهُ شخصية تودوروف: انتقائي، وأصيل، وثاقب. يَرمي بالقرّاء في خِضم وجود شخصيات

نموذجية، جيرمين تيليون وريموند أرون وإدوار سعيد وجاكبسون وباختين، وأيضاً موزار وستندال وغوته. وعبرَ هذه اللقاءات، يرسمُ تودوروف بشكلٍ خفي صورته الشخصية «صورة صينية» تتشكلُ من مُيوله إلى الآخرين. يؤكّدُ تودوروف أننا «لا نُفكّرُ إلا انعكاساً للآخر». بإمكاننا أن نقرأ هذا الكتاب باعتبارهِ لوحة فنية لمُفكّرين من الطرازِ الجيد، وكذلك باعتباره مجمعاً للمثقفين وأرباب العلم. إنّ ما هو جوهري يكمنُ في مكانٍ آخر، يعرضُ تودوروف في هذا الكتاب أطروحة قوية: ذلك أن الباحث في العلوم الإنسانية، مثل الكاتب، لا يُحلّلُ الوقائع إلا انطلاقاً من المعيش الشخصي. وبخلاف الباحث في العلوم الطبيعية، يتعينُ عليه أن يُلغي الجدار الفاصل بين حياته وأعماله الفكرية؛ ليس المقصود البتة الاستسلام لأوهام الاستبطان والسعي وراء «أنا» أصيلة، بل يتعينُ على الباحث أن يأخذ بعين الاعتبار اللقاءات التي تُشكّلنا: «يتم بناءُ نحن تماماً من بناءِ الآخرين؛ من ما قدّموه لنا، ومن انطباعاتهم وردود أفعالهم، ليس ثمة وجودٌ لأنا مُغلق».

تودوروف الذي يُعتبرُ أكثر من سيميائي، وليس فيلسوفاً بأتم معنى الكلمة، يتميزُ دوماً بموهبته في التأويل، ويضعُ كفاءته في خِدمة أعمالِ الآخرين. ولأن تأمله الفكري مَهتم بالشك، فهو مؤثر. إن تحولات تودوروف النظرية، من السيميائية إلى النزعة الإنسانية، وتأملاته عن الشر والفن والحب، كل هذا يجعلُ من تودوروف صَوتاً مُنفرداً في المشهد الفكري الأوروبي. بالنسبة لتودوروف، يرتبطُ التواضع الحقيقي بالطموحِ المفرط؛ يتوخى الإمساك بجوهر الإنسانية. في السبعين من عمره، كان بإمكانه الكف عن البحث والاهتمام بحديقته. لكنهُ مُقتنعٌ بأن الحكمة البشرية مُرتبطة بالغوص في المعرفة. إنهُ مُصمّم إلى أبعدِ حدّ على سبرِ وجهات نظرنا نحن البشر، وانكساراتنا، وتعرجاتنا.

* ما دلالة عنوانكم الجديد، «التوقيع البشري»؟

- تودوروف: فكرتُ من قبل في هذه الصيغة، «التوقيع البشري»، حين عثرتُ عليها في كتابٍ لجيرمين تيليون. لقد أثر فيّ هذا التعبيرُ لأنه يُلخّصُ مَسيرتي الشخصية. أرى في هذه الصيغة نُقطة انطلاقي وكذلك العلامة، ونقطة وصولي، أي الكائن البشري! حين بدأتُ أعاني في سنوات الستينيات، كنتُ أسعى إلى دِراسة العلامات في كلّ تنوعاتها التي تُشكّلُ إطارها العام. كنتُ أرغب في ارتياد مُختلف أوجهها من خلال نظرية اللغة والأدب والفن. بَعد ذلك، سعيتُ إلى البحثِ عمّا يتوارى خلف العلامات.

شعرتُ بالانجذاب إلى فهم السلوكيات البشرية نفسها، وليس فقط العمل على فهم أشكالِ تعبيرها. وفي الوقت نفسه، تعرفتُ على ذاتي في حضنِ تقليد فلسفي، النزعة الإنسانية. أتساءلُ باستمرارٍ عن طبيعة الخيارات البشرية: السياسية والأخلاقية والاجتماعية، لهذا لا أملك مَفهوماً مُطلقاً للإنسان. أدرسُ بالأحرى المواقف الكبرى التي يتخذُها الناس لمواجهة التحديات التي تواجههم في خضم الوجود البشري.

* تُحدِدُ في كتابك هذا صورة لشخصيات فكرية مُتعددة: جرمين تيليون، وريمون آرون، وإدوار سعيد، وجاكبسون، وباختين، وآخرين. فهل في مقدورِ حياة الكُتاب أن تشرحَ بوضوحٍ أعمالهمُ الفكرية؟

- تودوروف: حين كنتُ طالباً، كان يسودُ شكل عقائدي دوغمائي بأنهُ من الإلزام أن نعرفَ الإنسان والأثر الأدبي. كان أساتذتنا يُطالبون بوجودِ علاقة سببية بين المصيرِ الفردي لكاتبٍ ما ومضمونِ أعماله الفكرية. لكن جيلنا عارضَ هذه العقيدة. في سنوات الستينيات، كُنا نعتقدُ أن حياة كاتبٍ ما، مهما كانت، تُساعدنا نوعاً ما في قراءة أعمالِ الكاتب. كُنا جميعاً، على شاكلةِ مارسل بروست في «ضدَ سانت بوف». في المنظور البنيوي، يتم التركيزُ على الآلياتِ التي تحكمُ الحبكة الروائية والمعاني الاستعارية، أما المرجعية السيرية فتبدو مُقاربة غير مُجدية. وأنا اليوم مازلتُ أعتقدُ أنّ الحياة لا تُفسرُ الأثر الأدبي، بل الحياةُ في حدِ ذاتها «أثرٌ فني». أو بالأحرى، إن حياتنا هي سلسلة من الأعمال، شفوية من جهةٍ وسلوكية من جهة أخرى، ويُعبرُ التفاعل بينهما عن دلالةٍ قوية للغاية.

* بأيِ شكلٍ يتمُ هذا التفاعُل؟

- تودوروف: تُعتبرُ جيرمين تيليون خيرَ مثالٍ مَعبرٍ عن هذا التفاعل. درست في الثلاثينيات من القرن الماضي الأنثولوجيا، ثم انخرطت ميدانياً في الجزائر. بعد الهزيمة، انخرطت في المقاومة، حيث اعتقلَت وسُجنَت ثم نفيتْ إلى مُعسكرات الاعتقال. عند عودتها، طُلِب منها كتابة تقارير عن الإثنية التي دَرستها، عرق الشاوية. فاكتشفت حينئذٍ أنهُ ليس مُمكناً تكرارُ أطروحتها السابقة عن الحرب. من جهةٍ أخرى، لم تتلق أيَ معلومات جديدة عن هذه الإثنية. الشيء الوحيد الذي تغير، هو نفسُها. حياتها في رافينسبرك علمتها كيف تُفسِر بطريقة مُختلفة السلوك البشري؛ آثارَ الجوع، ومكانة الشرف، ومعنى التضامن. تتدخلُ هويتها في مجالها العلمي. إن الأمر على الشاكلة نفسها أيضاً في العلوم الإنسانية الأخرى. ما يجعلُ من

الإنسان مؤرخا كبيراً أو عالم اجتماع بارز أو من جهةٍ أخرى كاتباً، ليس فقط جمعُ الوقائع، بل إقامة رَوابط بينها، والمعنى الذي يُضفيه هذا التلاحم عليها. والحالة هذه هي أن ربط الصلة هذا تنجزهُ الذات بمُساعدة جهاز ذهني هو نتاج لوجودنا ذاته. لا تتيحُ دراسة الأثر الفكري تنحية هوية العالم أو الكاتب. هذا ما أحاول إظهاره في الصور التي أحذدها للشخصيات الفكرية.

* ما الذي قادَك في حياتك الخاصة إلى إعادةِ توجيهِ فكرك؟

- تودوروف: الاندماجُ الأفضل في الإطار الفكري الذي عشتُ فيه، وفي المقام الأول تجربة الأبوة. عِند ولادة ابني الأول في سنة ١٩٧٤، اكتشفتُ في أعماقي مَشاعر جديدة ومؤثرة بشكلٍ مُثير، وذلك لما تحملهُ من مسؤولية كبيرة. في حياة فردٍ بلا انغراس اجتماعي، وخُصوصاً بلا أطفال، ثمة إمكانية للتفكير في العمل- على سبيل المثال- الأطروحة التي نكتبُ باعتبارها عالماً قائماً بذاته. لكن، إذا كنت تشعرُ باستمرار بأن ابنك يُناديك، فسيصبحُ من الصعب المحافظة على حدّ فاصل بين حَياتك وتفكيرك. كنتُ سعيداً بتجاوز هذه المرحلة من التقوقع داخل عالم مَعزول من أجل البحث عن عَلاقة ذات مَعنى بين ما كنتهُ وما كنتُ بصددِ الاشتغال عليه، دون الوقوع في السيرة الذاتية. قادَني هذا الأسلوبُ إلى الاهتمامِ أكثر بالعالم الذي كنتُ أعيشُ فيه، وليس فقط المعرفة المجردة.

* في كتابك «التوقيع البشري»، درستَ الكُتّاب من خلالِ مَنظور التجارب المؤلمة التي عاشوها: المرض، والحداد، وتجربة المعتقلات.. هل من اللازمِ أن يُعاني المرء كي يُفكّر؟

تودوروف: هذا سؤالٌ مُريع لا أجرؤ على تقديمِ جوابٍ عليه. لا لشيءٍ سوى أني لم أعانِ كثيراً في حياتي.. لكني ألاحظُ في الواقع أن ثمة صلةً مُتعلقة بين الانجراح والمعاناة، والقدرة على التغلغل عَميقاً في مَعرفة الكائن البشري. كما لو أنّ السعادة تسدُّ الطريق أمام الفهم الأكثر ألمعية.. فإما أن تكونَ نظريتي خاطئة، وهذه مسألة تريحني، أو أن تكون صحيحةً فأكون مُفكراً مبتذلاً! رُبّما أحاولُ التعويض عن غياب التجربة المؤلمة في وجودي الشخصي من خلالِ شغفي بتجارب الآخرين المؤلمة، وخصوصاً تجارب الأشخاص الذين عاشوا خلال مَسارهم تجربة الانكسار والانجراح، بل والمأساة. لا أنجذبُ إلى الأبطال، ولا إلى الأشرار. أفضّلُ فَهم حياة الأفراد غير المَعصومين عن الخطأ الذين تشبهُ حياتهم- حسب عبارة

مونتين- «حديقة منقوصة». يَبدو لي هؤلاء الأفراد أكثر تمثيلاً للوضع البشري.

* كتبتَ قائلاً: «كلّ مثقف هو مَنفي عن وضعهِ الأصلي». أنتَ بنفسك عشتَ تجربة المنفى من بلغاريا إلى فرنسا. بأيّ شكلٍ يُمكنُ أن تُساعِدك هذه التجربة على التفكير في العالم؟

- تودوروف: أعتبرُ نفسي «إنساناً مُغترباً»، ليس فقط لأني غيرتُ البلد الذي ولِدتُ فيه، بل كذلك لأني أنزعُ إلى إلقاء نظرةٍ مُغتربة على العالم. بهذا المعنى، يختلفُ المثقف عن المناضل. لا يكمن دور المثقف في القيام بعملٍ بهدفِ تحقيق مَكسبٍ ما، بل في فهمٍ أفضل للعالم، ولهذا يتعيّنُ عليه أن يتحرّر من البديهيات. لا يتقاسمُ المنفي مع الآخرين العادات نفسها، بل يُعبّر عن دهشته إزاءَ ما يبدو عادياً لدى أبناءِ وطنه الجديد. يخلق المنفى مسافة بين الذات والوسط الذي نعيش فيه، وهي مسافة مُلائمة للتفكير، لكنها غير ضرورية حدّ الإلزام! الكثيرُ من الناس يَعيشون محنة هذا الانفصال دون أن يكونوا قد عاشوا تجربة المنفى الجسدي. لنقل بأن تغيير البلد حين يتم دون مأساة، يسهل الانفصال والبعد الضروري لنشاط المثقف؛ النشاط الذي ينجز بشكل سيء حين يَتماهى المثقف مع الفاعلين الذين يقوم بدراستهم.

* ما العلاقة التي تربطك بالالتزامِ السياسي؟

- تودوروف: ترعرعتُ في بلغاريا في السنوات التي تلت الحرب. لم تكُن الكليانية التي سادَت في بلدي بلغاريا تحثُّ على الالتزام. لم تكن الكليانية تقدّمُ سوى مَسارين ممكنين: إما أن تشق طريقك في حضن الحزب لشيوعي، وإما أن تحيدَ تماماً عن الحياة العامة. على غرار الكثير من البلغاريين، اخترتُ الطريق الثاني. أقمتُ قطيعة راديكالية بيني وبينهم، بيني وبين من يحكمون البلد. وهكذا تسلحتُ بنوع من التلقيح الذي جعلني أبقى لمدةٍ طويلة بعيداً عن أيّ اهتمام سياسي. تغيرتُ انطلاقاً من سنة ١٩٧٣، سنة حصولي على الجنسية الفرنسية. وشيئاً فشيئاً، بدأت أشعر بنفسي معنياً بالسياسة. كانت القضايا المتشربة للقيم الأخلاقية والسياسية تثيرُ اهتمامي: الالتقاء مع الآخرين، وأصل العنف، وتجربة معسكرات الاعتقال، ومساوئ الذاكرة،. حتى أني كتبتُ كتاباً صغير الحجم عن حربِ العراق! رغم هذا الالتزام السياسي، لم أصبح مناضلاً. لا أملكُ أيّ بطاقة انخراط في أيّ حزب سياسي، ونادراً ما أوقّعُ العرائض. لكن، يحدثُ

أن اتخذتُ موقفاً؛ على سبيل المثال، تدخلتُ لحظة الإعلان عن مَشروع تأسيس وزارة الهوية الوطنية، لأنّ هذه الفكرة تبدو لي غير مُتماسكة على المستوى الأنثروبولوجي، ومضرّة على المستوى السياسي على حدٍّ سواء.

* على المستوى السياسي، تعتبرُ نفسك معتدلاً. ألا يمكنُ أن يكون المرء معتدلاً إلى حدّ الإفراط؟

- تودوروف: في التاريخ الحديث، تمثل المثال النموذجي على الاعتدال المفرط في مؤتمر ميونيخ في سنة ١٩٣٨. حاولَت القوى الغربية في ذلك الوقت تملق العدوانية النازية، وقدّمت تنازلات. فهل كان ذلك الموقف حقاً مُعتدلاً؟ لقد كان بالأحرى فِعلاً ينم عن رؤية قاصرة. لا يكون تفادي العنف ملائماً إلا حيث لا يكون هناك خَطر حقيقي. لكن، في سنة ١٩٣٨، كان التهديدُ الهتليري واضحاً لكلّ من يُريدُ الإمعانَ في الوقائع. مِن جهتي، أتعرفُ على ذاتي في شكلٍ آخر من الاعتدال. أيّ سُلطة لا حدود لها هيَ سُلطة غير مَشروعة، كما علّمنا مونتسكيو. لا يَعني الاعتدال، بالمعنى القوي، التراخي والتساهل، بل العمل على الحدّ من كلّ سُلطة عن طريق سُلطات مضادّة. الاعتدالُ هو العمل على تنظيم الفضاء العمومي الذي تتم فيه مُراعاة التنوع البشري. لا نستسلمُ أمام العنف، على النقيض من ذلك، لا يجب التنازل. وفي المنظور الفكري نفسه، أدافعُ عمّا أسميه الحضارة؛ أي قدرتنا على الاعترافِ باختلافات الآخرين دون الحظ من شأنها بالضرورة. فهل أكونُ مع ذلك مُفرِطاً في اعتدالي؟ لكُم الكلمة الفصلُ في هذا الموضوع..

* في كتابك، «التوقيع البشري»، تعودُ في مرّات مُتعدّدة إلى قضية الشر. من وجهة نظرك، الشر مُتأصل على نحوٍ عَميق في الطبيعة البشرية. فإذا كان الشرُ كامناً في أعماقنا جميعاً، فكيف يمكنُ مُقاومتُه؟

- تودوروف: أنا لا أومنُ بوجود شر كوني وثابت، حتى وإن كنا حقاً نعثرُ على أشكال مختلفة له في كل مرحلة من مراحل التاريخ. ينشأ الشر من حاجة كلّ شخص إلى الآخرين، لكن هؤلاء لا يَمنحونه بطيبةِ خاطرٍ ما يرغبُ فيه. هذا التمركز الأنوي خَطير للغاية حين يصبحُ جَماعياً. إن أفظعَ الجرائم هي التي ارتُكِبَت من أجل حماية ذَوينا، أما الخطر الوافد من الآخرين.. هذه النزعة المانوية التي تُطابق بين «نحن والآخرون» مع «الصديق والعدو»، أو في الحالة الأسوأ مع «الخير والشر»، هي مانوية قاتلة. بكل قواي- وإن كانت ضعيفة- أحاولُ مُحاربة هذه النزعة. لهذا

السبب، أعاينُ أشكال المانوية، وأيضاً طرقَ مُقاومتها، وأسردُها في أعمالي.
بهذا المعنى، أبقى قريباً من أفكارِ الأنوار؛ أقاومُ الشرَّ عن طريق المعرفة.

تزفيتان تودوروف: "من سيُدافِعُ عن حضارةٍ تتنكّرُ للإنسانية؟"

مجلة لوبوان، ٠٧-٠٢-٢٠١٢

بالنسبة للفيلسوف والمؤرخ تزفيتان تودوروف، يَصدُر خطاب الوزير الفرنسي كلود غييو عن سياسة شعبوية مانوية (قائمة على عقيدة الصراع بين النور والظلام، والخير والشر، والحضارة والبربرية). إنهُ خطابٌ يثيرُ تعليقات لا نهاية لها.. لم يكتفِ وزير الداخلية الفرنسي كلود غييو بالإصرار على التمسك بخطابه المثير للجدل والقائل بأنه "لا يمكنُ التعامل مع كلّ الحضارات على قدم المساواة". بل انبرى أيضاً للعبِ دور المجندين المدافعين عن أصواتِ الجبهة الوطنية لجون ماري لوبن.

يتوقفُ الفيلسوف والمؤرخ تزفيتان تودوروف الذي كرّس في كتابه الموسوم بـ "الخوف من البرابرة: ما وراء صِدام الحضارات" فصلاً كاملاً عن مفهوم الحضارة، عند اللغط المستعر أواره منذ مدة في المجال السياسي، كما هو الشأن في المجال الإعلامي، على حد سواء.

* هل تراتبيةُ الحضارات لها معنى؟

- تزفيتان تودوروف: أودُّ في البدء التوقف عند خطاب السيد غييو. هذا التصريح المؤكد بشكلٍ رسمي، والذي تم تقديمه إلينا، أذهلني تبسيطهُ إلى أقصى حدّ. كيف يمكنُ للمرء أن يُبسّط الأمر إلى هذا الحدّ؟ إنه لأمرٌ مؤثر أن نرى إلى أيّ حد تُفسِدُ الإيديولوجية النسبية تفكير المرء. يُؤكد كلود غييو أنّ كلّ الحضارات غير مُتساوية. أجيب: حسناً، لكن من سيُدافع عن حضارة تتنكر للإنسانية؟

هذا أمرٌ مُثير للسخرية. هذا التصريحُ مُتخلّف ويثير الكثير من اللبس، كما ينطوي على الكثير من الخلط. يصعبُ على المرء أيضاً أن يتبين بالضبط ما المقصود بهذا التصريح، وما هي الأهدافُ الكامنة وراءه.

* بالضبط، ما الغاية الكامنة وراء طرحِ هذه الفكرة غير الواضحة نسبياً؟

- تزفيتان تودوروف: إنّ كلمة "الحضارة" المُستعملة في صيغة المفرد تتعارضُ مع "البربرية"، وتنطوي على مَطلب أخلاقي، حركة معينة،

مجموعة من الصفات. لكن، ينبغي التحفظُ والحذر، فهذه الصفات ليسَت حِكراً على جماعة خاصة، بل صِفات مُشتركة للإنسانية جَمعاء. بعبارة أخرى، يكمُن جوهر الحضارة في الاعترافِ بالإنسانية الكاملة وبالتعدد الثقافي للآخرين، فالحضارةُ قائمة إجمالاً على الانفتاح، وليس على الانكفاءِ والتقوقع كما يُلحُّ على ذلك وزيرنا.

* لكن، هل يفهمُ الوزير كلود غييو الحضارة بهذا المعنى الذي تتحدّثُ عنه؟

- تزفيتان تودوروف: مُطلقاً لا! أتطرقُ للمفهوم الثاني.. عندما يتمُ استخدام هذا المفهوم في صيغة الجمع، يمكن أن يحل محله مفهوم فكرة "الثقافة". على الأقل، على هذه الشاكلة، يُفهَمُ معنى الحضارة في الأنتروبولوجيا (علم الإنسان)، والإتنولوجيا (علم الأعراق البشرية). في تلك الحقبة من عَصر الأنوار، تبيّن أن لكلّ ساكنة في العالم ثقافة خاصة بها. كانت هذه الثقافة، على وجه التحديد، هي التي تسمحُ لجماعةٍ ما بالعمل بصورة جيدة. اللغة، على سبيل المثال، التي تسمحُ لأعضاء المجموعة نفسها بالتواصل مع بعضهم البعض. فالجميع يتكلم لغة ما، البعضُ يتكلم لغات مُتعدّدة. ولكن، هل هُناك لغة أفضل من غيرها؟ فالسؤالُ لا مَعنى له.

* لكن، بعضُ اللغات لها تأثيرٌ أكثر من غيرها..

- تزفيتان تودوروف: بالتأكيد. ولكن، حين يتعلّقُ الأمر باللغات والعادات والسلوكيات، أو الرموز الثقافية، فكل هذه العناصر ليسَت حُكمَ قيمة. هذا لا يعني أنّ بعض الخصائص الثقافية تبقى بمَنأى عن الصراع مع الحضارة. هُناك مثالٌ بَسيط جداً يُخاطب الجميع، مثالٌ يخصُّ شعبَ الأزتيك. حين يتبينُ للمرءِ أنّ شعب الأزتيك غارقٌ في التضحية البشرية، يتم نعتهُ بالبرابرة المُتخلّفين. لكن هذه التضحية تُعتبرُ في ثقافتهم مُشاركة في طقوس مُتعدّدة الجوانب، ولا يُنظر إليها إطلاقاً على أنها إهانة للكرامة البشرية، بل على العكس تماماً.

* ولكن، هُناك أيضاً سِمات مُشتركة لجميع الحضارات؟

- تزفيتان تودوروف: هذا أمرٌ مؤكّد، فالتقنية، على سبيل المثال، التي تُعتبرُ جزءاً من حياة المجتمع، والتي، بعكس الثقافات، لها خَمولة كونية. فالأمرُ بسيطٌ جداً: لا يتطلّب سوى القيام بنزهة في الهند والصين وأمريكا

وإفريقيا وأوروبا. فالجميعُ يستخدمُ الهواتف المحمولة نفسها، وأجهزة الكومبيوتر نفسها، والسيارات نفسها، والطائرات نفسها.. تشتهرُ بعض الثقافات بالاختراعات التقنية، أو بالاكتشافات العلمية ذات الأهمية الكبيرة. تفتقرُ ثقافات أخرى لهذا؛ هذا أمرٌ مؤكّد. لكن هذا لن يمنعها من تبني ابتكارات الآخرين! أحياناً، تأتي هذه التطورات في وقتٍ لاحق. في أوروبا، لقد تم انتظارُ القرن السابع عشر حتى يتحرّر العلم من الدين. فما الذي يقصدهُ كلود غييو بالضبط؟ أن الأخيار أحسن من الأشرار؟ لا بأس!

* هل بإمكاننا القول، رغم كلّ هذا، أن الثقافات مُتساوية فيما بينها؟

- تزفيتان تودوروف: هذا ما يعتقدهُ في الغالبِ عُلماء الإتنولوجيا، لكنني لا أتفق حَقيقة مع هذا الرأي. في الواقع، تمتلكُ كلّ ثقافة عدداً معيناً من الخصائص التي يُمكن الحكم عليها بشكلٍ كامل وفقاً لمعايير كونية. قد يتعلقُ الأمر بمعايير أخلاقية، أو معايير إتنولوجية، أو بكلّ بساطةٍ بمعايير التقدم التي يمكن مُلاحظتها في وقتٍ معين.

* لماذا يُثير مفهوم "الحضارة" الأهواءَ إلى هذا الحدّ؟

- تزفيتان تودوروف: لأنّ خِطاب كلود غييو يخلقُ الكثير من اللبس، وينطوي على الكثيرِ من الخلط. هذا اللبسُ يساهمُ في انخراطِ كلّ الأشخاص الذين يشعرون بالقلق إزاء التأكيد على الهوية الوطنية، فيعتبرون كلّ ما هو وافدٌ من الخارج على أنّهُ خطر. غير أنّ كل مُجتمعٍ يَعزلُ نفسه عن بقية العالم، سيكونُ مآله الانحطاط. هذا الخطابُ يجعلني أفكر بصورةٍ ما بخطاب جون ماري لوبن، حين صرّحَ بأن فرنسا لديها ثلاثة ملايين عاطلٍ وثلاثة مَلايين مُهاجِر. خطابات كهذه تصدرُ عن سياسة شعبوية مانوية، تثيرُ تعليقات لا حدودَ لها.

الحياة المُشتركة

مجلة نشاز، تونس، ٢٠١٣.

* مجلة نشاز: كيف تُفسّر التعاقب في أعمالك بين كتابات بصدد الفن والأدب، وكتابات بصدد الحياة المشتركة؟ وما هي العلاقة القائمة بين هَذين الجانبين في أعمالك الفكرية؟

- تزفيتان تودوروف: من جهةٍ، هي علاقةُ تعاقب؛ قمتُ بدراسات في الأدب، وبعد خمس عشرة سنة أمضيتها في فرنسا، ومع اندماجي بشكل كبير في المجتمع الفرنسي، بدأتُ أغوصُ بشجاعةٍ في مَجالات غير أدبية، وتَعدُد الثقافات، والكليانية والديمقراطية، والحياة المشتركة. لكن، من جهةٍ أخرى، أواكبُ المجالين معاً لأني أعتقدُ أنّ الأدب- بل وحتى الرسم (التصويري)- يُشاركان في فكر عصرهم، ويقومان بذلك بشكلٍ عميق ودقيقٍ للغاية. لكي نفهم حقبة زمنية ما، لا نملكُ في أغلبِ الأحيان من مُرشد أفضل سوى الكتاب وفنانيّ تلك الحقبة. لا يُعتبرُ الأدب نشاطاً تافهاً ومبتذلاً، عبارة عن مُمارسات شكلية أو فضاءات للبوح الحميمي. يتأملُ الأدب الكائن البشري والمجتمعَ والعالم، ويطرح قضايا جوهرية في حياتنا.

* مجلة نشاز: زرتَ مؤخراً تونس، والتقيتَ بتونسيين من كلّ الأعمار، للحديثِ عن علاقتك بالأدب والطريقة التي تنظرُ بها إلى الديمقراطية في العالم الغربي. ما هي انطباعاتُك أثناء هذه اللقاءات وبعدها، علماً بأنّ الأشخاص الذين التقيتَ بهم لا يُمثّلون بكلِ تأكيد كلّ التونسيين؟

- تزفيتان تودوروف: كانَت زيارتي وَجيزة جداً لدرجةٍ أن آرائي لن تكون حَقاً ذات فائدةٍ كبيرة. كانت انطباعاتي ايجابية جداً أثناء لقاءاتي. رأيتُ أشخاصاً مُثقفين وأكثر نشاطاً، مُلتزمون بحماسٍ ومُنخرطون في حَياة مجتمعهم. على مستوى شخصي، لديّ انطباعي بأن تونس تعيشُ في جوانب عَديدة «مَخاضاً». قَضت على الديكتاتورية، لكنها لم تسلُك بعدُ طريقها إلى مُستقبلٍ آمن. تتابعُ أوروبا، كما هو حال الدول الإسلامية الأخرى، خيار تونس. يُنظرُ إلى هذا البلد على أنّهُ نوعٌ من المختبر للمستقبل.

* مجلة نشاز: على ضوءِ تاريخ القرن العشرين برمّته، كيف تُفسّر أن البلدان العربية، رغم أنها ليست الأكثر فقراً في العالم، هي من جهةٍ أخرى، من بين آخرِ البلدان التي تُطالبُ بالتحررِ من الأنظمة الديكتاتورية؟

- تزفيتان تودوروف: بخصوصِ هذه المسألة أيضاً لا أعتبرُ نفسي مؤهلاً للحكم على مُخلّفات الاستعمار من جهة، وتأثير التقاليد من جهةٍ أخرى. أمريكا اللاتينية، حتى نتحدث عن مثالٍ آخر، رفضت شكلياً الوصاية الاستعمارية منذ قرنين، ورغم ذلك لم تَحُلّ الحكومات الديمقراطية مَحل الديكتاتوريات العسكرية إلا منذ بضعةِ عقود؛ يتطلبُ اندمال الجراح وقتاً طويلاً. كما أن الدين يلعبُ دَوراً لا يُستهان به؛ مِدماكُ الديمقراطية هو إرادة الشعوب، والخضوع لسلطة وافدة من مَكان آخر تخلقُ صِراعاً بين المبادئ. أن يكون الأفراد مؤمنون ليس مشكلاً بالنسبة للديمقراطية، أما أن تخضعَ الحياة العامة لوحي وافدٍ من الغيب، فتلك مَسألة أخرى.

* مجلة نشاز: الحركات «الثورية» في الدول العربية التي كانت في البداية عَفوية أو مُستقلة، أصبحت اليوم، كما هو الحالُ في ليبيا وسوريا، مَدعومة بشكلٍ كبير من طرف قوى خارجية. وفي غالب الأحيان، من قِبل أنظمة غير ديمقراطية، مثل دول الخليج التي تدعمُ الفصائل الأكثر ظلامية وتطرفاً في تلك الحركات. بِماذا يوحي لك هذا الوضع الذي يبدو فيه أن تلك الحركات الشعبية والديمقراطية أصبحت مَسلوبة الإرادة، ولم تعُد تتحكمُ بمصيرها؟

- تزفيتان تودوروف: هذا الوضعُ يؤسفني. لديّ انطباعٌ بأن الحركات الاحتجاجية، في المرحلة الأولى التي كانت تطالبُ بإقامة دولة الحق والقانون وبالمزيد من الحريات الفردية، قد تم احتواؤها من قِبل الفصائل المتنافسة. كما تم التلاعب بها من طرف القوى الأجنبية. لا يبدو لي أنّ الحماس والشغف بالديمقراطية هو الذي يُحرّك الخصوم المسلحين للقذافي أو بشار الأسد. إنّ التدخل العسكري لمُساندة «الثوار» سيزيدُ الوضع خطورة. لكن هذا لا يعني أنّ سلوك الديكتاتور مقبول. أعتقدُ أن الهدف الحالي يكمُن في الوصولِ إلى اتفاق وقف إطلاق النار حتى يصبحُ ممكناً الانخراط في المُفاوضات.

* مجلة نشاز: العديدُ من التونسيين يَرون أن المشكل الإسرائيلي-الفلسطيني، ومُساندة أهم القوى الديمقراطية في الغرب لإسرائيل، لعبَ دوراً مهماً في تأخر شُعوبنا بالمطالبة بالحريات وإرساء أنظمة ديمقراطية،

حتى وإن كانت تحزكها إغراءات الإيديولوجية الإسلاموية التي تجمعُ بين الديمقراطية والطغيان الاستعماري. لازال هذا المشكل يؤثر سلباً على ساحتنا العامة. لكن، يبدو على العكس أن آفاق الحل مازالت بعيدة في ظلّ التشكل الإستراتيجي الجديد. كيف ترى مستقبل هذه القضية، وكيف يُمكِن التوصل إلى حلٍّ من وجهة نظرك؟

- تزفيتان تودوروف: لعبَ الصراع الإسرائيلي- الفلسطيني دوراً مهماً في حجبِ الرؤية عن النقاشِ السياسي في الدول العربية، وشكّل أيضاً ذريعة لقادة هذه الدول الذين يُحمّلون الآخرين مسؤولية فشلهم. الأخطاء مُشتركة في هذا السياق. لقد انتهجت حقاً الديمقراطيات الغربية سياسات استعمارية، وبالتالي ليسَت المطالبات الأخيرة بـ «حق التدخل» أو بـ «مسؤولية الحماية»بعيدة عن نهجها الاستعماري. لكن الأنظمة الديكتاتورية تستخدمُ الخطاب المناهض للإمبريالية للدفاعِ عن مَصالح الطبقة الحاكمة. بالنسبة للصراع الإسرائيلي- الفلسطيني، يبدو لي حالياً أنه في مأزقٍ وقد وصلَ إلى الباب المَسدود.

* مجلة نشاز: ألا تعتقدُ أن أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية لعبتا دوراً سلبياً للغاية في هذا الصراع، خاصة حين امتنعتا عن اتّخاذ أيّ تدابير جدية ضدّ إسرائيل؟ كيف تُفسّرُ عدمَ التباين الواضح في المواقف بين اليسار واليمين بخصوص هذا الصراع؟

- تزفيتان تودوروف: يجبُ توضيح نُقطتين مهمتين: لا أعتقدُ أن لأوروبا تأثيراً كبيراً في هذه القضية، لأن أوربا السياسية غير حاضرة. فالدول التي تُشكّل الاتحاد الأوروبي لا تتمتعُ بنفوذٍ كبير. ولا أرى في هذا الصدد فَرقاً كبيراً بين اليسار واليمين. يحرّك حكومات اليسار بالأحرى ما أدعوه بـ «المسيحية التبشيرية السياسية»، أي مُحاولة فرض ما تراه خيراً، ولو باستعمال القوة العسكرية. أما عن الدوافع غير السياسية لهذه الخيارات، فيجبُ البحث عنها في تاريخ أوروبا- (وامتداد تاريخ أمريكا الشمالية) الذي يتسمُ بحضور ساكنة يهودية منذ القدم، ساكنة تنتمي إلى أوروبا، لكنها عانت من اضطهادٍ عنيف في الماضي، مثل العداء المَسيحي للسامية والإبادة النازية.

* مجلة نشاز: لنتحدث الآن عن آفاق الحركة الديمقراطية في العالم. نلاحظ حركات احتجاجية ضد السياسات الليبرالية في ربوع أوروبا وأمريكا الشمالية واللاتينية. ومع هذا، أثناء الانتخابات، تختارُ الشعوب من

جديد أحزاب المشهد السياسي نفسها، سواء من اليسار أم اليمين، ولا يكترثون للاقتراحات الأساسية. كيف تفسر هذه المفارقة؟

- تزفيتان تودوروف: أغلبيةُ الشعوب تحتج، لكنها لا تؤيد الثورة. وأعتقدُ أنّ لها دواعٍ صائبة لتبرير مواقفها. في أوروبا، لا تملك الشعوب ذكريات جميلة في مُحاولاتها الثورية لتغيير العالم. يجبُ أيضاً أن نُميز بين النموذج الليبرالي عُموماً، النموذج الذي لا ترغبُ الأغلبية في التخلي عنه؛ والسياسات النيوليبرالية، بل الليبرالية المُتطرّفة التي ارتبطت بعولمة الأسواق وهيمنة الممارسات المالية التي يعود تاريخها إلى أواخر القرن العشرين. تغيّر العقليات، والذي من شأنه أن يؤدي إلى خيارات متباينة، قد يحدث داخل الأحزاب القائمة. إنّ المسألة لا تتعلقُ بقضية تصنيفات.

* مجلة نشاز: من الجلي أن إطار الدولة الوطنية لا يتيح للحركات البديلة إمكانية التطور أو التمتع بتأثير فعلي على سياسات الدول والمنظمات الدولية. في رأيك، ما هي الطرق المُثمرة بشكلٍ فعّال لتعزيز هذه الحركات؟ كيف يتأتى الخروج من شرنقة الإطار الوطني؟ تعزيزُ النضال من أجل الاتحادات بين الدول، وكسرُ الحواجز التي تعيقُ حركة البشر كما هو شأن حركة البضائع ورؤوس الأموال، هل هذا هو الخيار البنّاء على المدى البعيد؟

- تزفيتان تودوروف: لستُ على يقين أن الحركات البديلة قد تملك فُرصاً أفضل على الساحة الدولية منها داخل الدولة الوطنية. حتى في أوروبا، لقد تحولَ العديد من السلطات الوطنية إلى مؤسسات أوروبية. تبقى الدولة القومية فضاءً للتضامن بين السكان. لا يرغب الفرنسيون في إهدار أموالهم على الألمان، والعكس بالعكس (هذا مثال تخيلي، طبعاً). حركة رؤوس الأموال بحرية، والبضائع أيضاً. تطرحُ مُشكلة بقدر ما تنفلتُ من الإرادة السياسية، وبالتالي من إرادة الشعوب. في انتظار بزوغ كيانات سياسية عابرة للأوطان، يجب مواصلة النضال داخل الدولة الوطنية.

* مجلة نشاز: يَبدو أنّ النظرة الماهوية عن العالم العربي (التي تجسدَت في كتابات برنار لويس) قد اهتزّت بفعل اندلاع الربيع العربي. لكن، ألا يمكنُ أن يُؤدي تطور الأوضاع مع صُعود الإسلام السياسي الراديكالي إلى حدٍّ ما بفعل نُزوع الدول المَعنية إلى إحياء الأحكام المُسبقة للاستشراق القديم؟

- تزفيتان تودوروف: ليس في مقدورنا توقع المستقبل، لكن في انتظار

ذلك يجبُ العمل على أن نمنع ما قد يكون تحقيقاً لتلك النبوءة القديمة.
يجبُ تكذيبُ التنميطات العتيقة عن البلدان الإسلامية.

خيبة عصر الأنوار

مجلة لوبوان الفرنسية، مارس، ٢٠١١

في كتاب "غويا في ظل الأنوار"، يقوم تزفيتان تودوروف المنحدر من أصل بلغاري بسبرِ أعمال الفنان الاسباني غويا وتفحصها.

هل يمتلك الفن التشكيلي ملكة التفكير؟ هل بإمكاننا قراءة لوحة فنية كما نقرأ أطروحة سياسية وفلسفية؟ تلك هي الأسئلة التي يطرحُها المفكر تزفيتان تودوروف في كتابه الموسوم بـ " غويا في ظل الأنوار"، حيث يرى تودوروف أن الفنان التشكيلي الإسباني غويا هو واحد من أبرز المفسرين لعصره، وأنهُ مُحلّل يتميز برؤية ثاقبة في سبر أغوار الجانب القاتم والمظلم من عصر التنوير. في هذا الحوار، يفسر تودوروف رؤيته لأعمال الفنان الإسباني غويا.

* مجلة لوبوان: لماذا هذا السعي إلى تفسير فكرِ الفنان غويا من خلال لوحاته الفنية؟

- تزفيتان تودوروف: تُعتبرُ الصور، وذلك منذ أقدم العصور، القناة الناقلة للمعنى. لأجل هذا، يبدو لي التساؤل عن مَعناها أمراً مُسلّماً به. هذه المهمة تُصبح أمراً سهلا في حالة الفنان غويا الذي اختارَ عناوين ساخرة، ومسلية، ومفعمة بالمفارقة لكلّ لوحاته ورسوماته المتعددة. لقد تم إنجاز كلّ النصوص والصور- بالفعل- تحت تسمية فنية واحدة. باحتكاكي بأعمال الفنان غويا، انتابني الشعور أني أمام أحد العقول الأكثر لمعية في تلك المرحلة التي وَسمتها أفكار الأنوار والثورة. إذا كانت هذه الأفكار لاقت صدى فورياً ومباشراً في إسبانيا، وبشكلٍ أخص في الأوساط التي كان يترددُ عليها الفنان غويا، فإن رد فعله كان أكثر حدة وأكثر كثفاً ودلالة. ففغويا لم يقع تحتَ طائلة أوهام عَصر الأنوار، لأنهُ كان ينظرُ بشكل حَصيف وبيقظةٍ شديدة إلى ما كان يحدثُ حوله.

* مجلة لوبوان: هل كان ينتابهُ الشك إزاء فشل الأنوار؟

- تزفيتان تودوروف: لنقل بالأحرى أنهُ كان ينظرُ إلى الجانب القاتم من عصر الأنوار. صَحيح أن الفنان غويا كان يعترفُ بمعركة الأنوار ضد

الخرافات والأوهام والجهل.. إلخ، لكنهُ أدرك أيضاً أن إغواء الخير قد يكون أكثر خطورة من إغواء الشر أحياناً! اتضح لغوياً بمُقتضى الأحداث التي وقعت في زمنه أنّهُ لا يكفي للمرء أن يطالب بالتسلح بالعقل والحكمة والمثل العليا، كالمساواة والإخاء، ليتطابقَ بالضرورة سلوكه معها. لقد شكك عصرُ الأنوار في أسسِ المُعتقدات التي عاشَت عليها الشعوب لقرون وقرون. أدى هذا الشكُ إلى إحداثِ هزّة كانت باعثة على الأمل: في مقدور الإنسان أن يسعى بنفسه إلى البحث عن سُبل خلاصه بدل انتظاره من الإله والقدر. كانت تُحدو الثوار الفرنسيين رغبة في تحقيق هذا المثال. لكن غويا كان شاهداً على احتلال نابليون لإسبانيا، كما رأى أن الجيش الفرنسي المكلل بهالة الأنوار والثورة، والمبارك من قبل جزء من أصدقائه المستنيرين، قد جلبَ الحرب والقمع والعنف. واكتشفَ غويا أنه من السهل أن نقتل باسم حقوق الإنسان، كما هو الشأن أيضاً باسم الله! توصّل غويا إلى هذا الاكتشاف في ظرفٍ وجيز، بينما تطلّب الأمر من الفرنسيين ثلاثين أو أربعين سنة كي يشعروا بخيبة الأمل كما وصفها الكاتب ستندال على نحوٍ ما في أعماله الأدبية. والحالة هذه، لقد كان هذا الاكتشافُ خطيراً للغاية وكفيلاً بإغراق المرء في نزعة تشاؤمية عَميقة، غير أنّ الفنان غويا لم يتقاعَس أو يتنازل يوماً ما عن دعوته إلى تحقيق العدالة والحرية والحكمة التي ظلّت محور مثله العليا.

*مجلة لوبوان: هل يُساعدنا الفنان غويا في تحليل الكوارث الكبرى في التاريخ الحديث؟

- تزفيتان تودوروف: أنا مُندهش على الدوام لكوننا نرى في كلّ مرة- وهذا أمر حقيقي- إلى أي حد يتبين لنا أن لوحات غويا الفنية موجهة لتفسير أحداثٍ وقعت بعده. لقد رأى غويا كلّ شيء! فعمله الفني الموسوم بـ "درب الجحيم"، حيثُ يصور أناساً مدفوعين نحو اللهب، يبعثُ على نحوٍ ما على الشعور بنذير مُرعب. لا يمكننا أن نتغاضى عن التفكير في الأفران التي التهمت البشر. وإزاء عمله "خراب الحرب" الذي يُصوّر اللحظة التي تلي انفجار الحمم البركانية، نتذكرُ على الفور "غيرنيكا" بيكاسو، ولكأن غويا كان يَرى مُسبقاً في كومة الجثثِ نتائج هذا الجنون الذي يُسيطر علينا أحياناً. تُذكّرنا مَشاهد التعذيب في أعمال غويا بالصور المأخوذة في سجن أبوغريب. أفكّرُ في مشهدِ ذلك الجندي الفرنسي الذي نلمحُ بجانبه شخصاً مشنوقاً. يُصاب المرء بالصدمة لرؤية الوجه الهادئ لذلك الجندي الفرنسي، كما يصابُ المرء أيضا بالصدمة إزاء ابتسامةِ أولئك الأمريكيين

الذين كانوا يَنظرون وهم مُبتهجون إلى آثار التعذيب على الأجساد البشرية المُتكدّسة في سِجن أبو غريب. كان الفنان غويا رُؤيوياً مُتجرّداً من أيّ نَزعة عاطفية، أو أي هاجس ميلودرامي؛ إنه لا يطلب منا أن نَبكي، بل أن نُصبح أكثر فِطنة وحذراً.

* مجلة لوبوان: لكي تقوم بمعارضة التدخل العسكري في ليبيا، تدعو الإنسانية إلى تأمل هذا الدرس المُستفاد من غويا: ليس ثمة وجودَ لحربٍ نظيفة..

- تزفيتان تودوروف: لقد كان الفنانُ غويا على صوابٍ حدَّ الخلاص بتبنيه لوجهةِ النظر تلك. يُذكّرُنا الفنان غويا بحقيقةٍ تكمُن خلف الشعارات البراقة الكفيلة بزرع الحماس بداخلنا في لحظةٍ ما، ألا وهو الدعوةُ إلى الحرب، ويكشفُ لنا وجهها البشع. ليس الهدفُ هو تثبيط كلّ نزوعٍ نحو الخير أو نحو الآخر، بل إدراك الواقع الشنيع الذي يَتمخضُ عن هذه الحرب، واقع الصواريخ والبنادق والانفجارات. بسببِ هذا الثمن الباهظ حقاً، يجبُ أن نتأنى كثيراً، ونتساءل دوماً بروية عمّا إذا كانت هُناك طرق أخرى كفيلة ببلوغ المبتغى ذاته. وهذه مَسألة في غاية الأهمية في الوقت الحاضر، بخلاف ما كان عليه الأمر منذ عشرين سنة. تُحرّكُنا دوافع رَسولية تنطوي على الإيمان بإمكانية تحقيق الديمقراطية وحقوق الإنسان بالقوة! إن هذا المشروع يَجعلُني متشككاً بصورة عميقة.

* مجلة لوبوان: يرفضُ الفنان غويا تجميل الفظاعة، غير أنهُ ليس في مقدورنا تأمل أعمالهِ دون الوقوعِ تحت سِحر جمالها وروعتها..

- تزفيتان تودوروف: لا مَناص من الاضطراب في فهم أعمال الفنان غويا، لأننا حين نتأملُ أعماله لن يكون في مقدورنا مُقاومة الإعجاب بجمالها. حاولتُ في كتابي "غويا في ظلّ الأنوار" التذكيرَ بأن غويا لم يكُن يسعى إلى الجمال، بل إلى بلوغ الحقيقة. فالفن التشكيلي بالنسبة لغويا كان شكلاً من أشكال المعرفة: مَعرفة الحقيقة الداخلية، وأيضاً حقيقة العالم الخارجي. صحيحٌ أننا نتوجهُ اليوم إلى المتاحف كي نتمتع بآثارها الفنية، لكني أعتقد أن غويا لم يتقوقع كلياً فيما هو أستطيقي محض. والدليل على ذلك أنه غالباً ما يتم استخدام أعماله الفنية لتسليط الضوء على كوارث الماضي أو الحاضر. مُؤخراً، رأيتُ عمله الفني "العملاق" على غِلاف أحد الكتب المُعاصرة التي تتحدثُ عن الحرب الشاملة. لم تفقِد أعماله الفنية أبداً قُدرتها التأويلية المثيرة للأسئلة. ولا أعتقدُ أني الوحيد

الذي يتساءل عما تتوخى أعماله البوح به.

* مجلة لوبوان: كان غويا يراهنُ على أن تعيدَ الأجيال القادمة قراءة أعماله الفنية، أليس كذلك؟

- تزفيتان تودوروف: على أيّ حال، فإن غويا وفي حدود معرفتي، هو الفنان الوحيدُ الذي تم اكتشافُ أعماله الأكثر تأثيراً، والتي تؤثر فينا بعمق اليوم، بعدَ مماته. تبقى العديدُ من رسوماته موجّهة لغايات شخصية، دون أن تكون مُجرّد أعمال تحضيرية للوحات، كما هو الأمر لدى فنانين آخرين. يضعُ غويا عناوين شارحة، ثم يجمعُها في ألبوم مُرقّماً إياها تبعاً للترتيب الأكثر تلاؤماً مع المنطق.. إجمالاً، يُهيئ غويا هذه الأعمال ليتم تلقيها من قِبل الآخرين، غير أن لا أحد كان يطلعُ على أعماله! من الأكيد أنّ المجموعة الأولى من نقوشه الفنية الموسومة بـ "نزوات" تم تنفيذها بهدفِ بيعها، لكن أمام ردودِ الفعل المُتحفّظة التي أثارتها، قام بسحبها من التداول بعدَ خمسة عشر يوماً! واحتفظ بحوزته بمجموعته الثانية من النقوش الفنية الموسومة بـ "خراب الحرب"، لأنهُ قدم فيها بلا شك ما أسميه "خراب السلم": حالات القهر والعنف التي تعرّض لها الإسبانيين في حقبةِ الإصلاح، حين استعادَت محاكم التفتيش قوتها واستأنفت الاضطهاد. كل هذا جعل مَجموعته ممنوعة من النشر. أما باقته الأخيرة "اللوحات السوداء"، فهي تلك الوسائط الفنية التي استعملَها في تزيين حجرتين كَبيرتين في بيته الذي اشتراهُ ولم يطّلع أحدٌ عليها! قد يُصاب المرء بالدهشة والذهول حين يفكّر كيف أن غويا أمضى سنتين وهو يزخرفُ الجدران بما سيُشكّل ذروة أعماله الفنية. ثم يُغلق البيت بالمفتاح، ويرحل خارج البلاد دون أن يتسنّى لأحد مطلقاً رؤية أعماله أو التعليق عليها.. لكن غويا كان يحتفظُ بفكرهِ للأجيال القادمة، ولكأنهُ أغلقَ على أعماله في قارورة ورمى بها في البحر على أملِ أن تبلغ، ذات يوم، شاطئاً مضيافاً، وتجد رسالته من يفك رموزها. وهذا ما حدثَ بعد أربعين سنة بعد وفاته، حين شَرِعَ في نشرِ أعماله ويلات الحرب"، واكتشاف عمله الفني "اللوحات السوداء"، ونقلها إلى لوحات بهدف عرضها في المتاحف.

* مجلة لوبوان: هل كان غويا يُبشر بمفهوم جديد للفرد؟

- تزفيتان تودوروف: لا جدال في ذلك. يُحدِثُ غويا ثورةً بالمعنى الذي يُصوّر به الأشياء وفقاً لإدراكه الشخصي. فلا يصبحُ العالَمُ على ما هو عليه، بل كما يراهُ الفنان. في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، سيعمم

الانطباعيون هذا المفهوم من خلال تشظي الصورة. كان غويا قد أدرك تماماً هذه الرؤية القائلة بأنّ كلّ إدراكٍ هو إدراكٌ فردي، أي ذاتي. إنّهُ ذلك الكانطي الذي يعتقدُ أنه ليس في مقدورنا الولوج إلى العالم في ذاته، وإنّما فقط إلى العالم كما يتراءى لنا. كلّ هذه الاكتشافات التصورية والفلسفية لم تدفع غويا إلى التشظي ما بعد- حداثي الذي يجعل كلّ فرد يعبر عن ذاته بلغةٍ خاصة به. إن غويا مُنشغل بلغة مُشتركة يقرُؤها الإدراك العادي والمألوف. نُشاهد الانتهاكات، والأفعال، والكائنات البشرية، والجثث، وندرك ماذا تعني وبماذا يتعلق الأمر. فيما بعد، نستسلمُ لإرادة العزوف عن العالم المشترك التي تُهدّد الفن المعاصر بفقدان المعنى، نخالُ أن الفنان يُعبّر عن شيءٍ ما، لكننا لا نَدري ما هو، إلا إذا زودنا بملحوظة توضيحية.. يَبقى غويا بمَنأى عن هذا التشظي التام للمعنى. تبقى رؤيته فردية، لكن تأويلها مُتعدّد المعاني والدلالات. وهذا درس للإنسانية، كما هو الشأن للفنّ التشكيلي في الوقت الحاضر. لكي يكونَ الفنان من أبناءِ غويا حقاً، عليه أن يَطمح لتحقيقِ هذا التوازن. إذا أرادَ الفنانُ أن يُنتج رسالة فردية ذات توجُّهٍ كوني، عليه أن يُبدِع دون أن يُعيد إنتاج الواقع بشكلٍ خاضع ومُبتذَل، ودون أن يَكتفي، في الآن نفسِه، بالتعبير عن فردية أكثر إغراقاً في الاختلاف.

تزفيتان تودوروف: «العيشُ داخل الجدران يُشوه الإنسان من الداخل»

مجلة الكتب، ٢٤-٠٩-٢٠٠٩.

ثمّة جدار وجدار.. وطبيعة الجدار الإسرائيلي ليسَت كطبيعة جدار برلين.. والحاجز المنصوب بين المكسيك والولايات المتحدة يخضعُ لمنطق آخر. تكمُن النقطة المشتركة بين هذه الحواجز في إقامة جدارٍ مَنيع يتوخى صدّ الخوف من الآخرين.

* أوليفييه بوستل: منذُ سقوط جدار برلين في سنة ١٩٨٩، ظَهر العديد من الجدران في شتى بقاع العالم بهدفِ الفصل بين الشعوب. البعض من هذه الجدران تم بناؤه والبعض الآخر قيد التشييد. هل تُمثّل هذه الجدران بطريقةٍ أو بأخرى هذا «الخوف من البرابرة» الذي وسمتُم به كتابكم الأخير؟

- تزفيتان تودوروف: في الواقع، لستُ على يقين من مَدى مصداقية- وجدوى توحيد- مُجمَل الأسئلة التي تُثيرها إقامة العديد من الجدران هُنا وهناك للفصل بين مختلف الشعوب.

الهوية المادية للمسألة تُخفي وظائف جد مُتنوعة. فجدار برلين- حتى يكون هو أول ما نبدأ به- ينتمي إلى فئةٍ نادرة من الجدران. ففي الوقت الذي شُيدَت فيه العديد من الجدران الأخرى لمنع دخول الأجانب إلى البلد، تم بناءُ جدار برلين خصيصاً لمنع المواطنين من السّفر إلى الخارج. لقد كان هذا الجدارُ بمثابة التجلي المادي القائم للستار الحديدي. إنّهُ سجن أقامته الحكومات الشيوعية لشعوبها حتّى لا تتمكن من الهرب. لم يكُن ذلك الجدار يهدفُ إلى حماية السكان، وإنما لمحاصرتهم وسجنهم في فضاء محدود.

هُناك فئة أخرى من الجدران تُقدّم مثالاً واضحاً للجدران الحديدية التي تفصلُ بين بلدان كانت في حالة حرب. ذلك هو حالُ الجدار الذي يفصلُ بين الكوريتين، أو بين الهند وباكستان في كشمير، أو في قبرص بين الأجزاء اليونانية والتركية. ورغم أن الحرب انتهت، إلا أن السلام لم يحل بعدُ بين الأطراف المتناحرة، لهذا نرى أن كلّ طرفٍ يتمترسُ خلف حاجزه المنيع.

* أوليفييه بوستل: ألا تُمثّل- على الرغم من كلّ هذا- جميع الجدران الأخرى الخوف من البربري؟ أو بالأحرى، الخوف من الآخر؟

- تزفيتان تودوروف: في الواقع، إنّ أكثر الجدران انتشاراً هي تلك الجدران التي يتم بناؤها بهدف تحقيق الأمن. لقد لعبَت هذه الجدران دَوراً في مُنتهى الأهمية في الماضي البعيد، في تلك المرحلة التي كان فيها الإقدام على تدمير أيّ جدار مَهمة بالغة الصعوبة. وخيرُ مثال على هذه الجدران، يَبقى جدارُ هادريان الذي تم تَشييده لحماية الإمبراطورية الرومانية، أو سور الصين العظيم، أو تلك الحصون المنيعة المشيدة حول المدن في القرون الوسطى. لقد كانت الغاية من هذه الجدران الدفاعات العسكرية، غير أن التقدم التقني لصناعة المُتفجّرات أدى إلى التخلي عنها تدريجياً، بسبب المتفجرات التي أفقدَتها الفعالية والنجاعة.

ظهر نوعٌ جديدٌ من الجدران في العقود الأخيرة وسمَت بصورة خاصة عصرنا؛ إنه الجدارُ المناهض للمهاجرين الذي يكمُن دورهُ في منع الفقراء من دخول الدول الغنية لكسب لُقمة العيش والحياة الكريمة؛ إنه الجدار الأكثر إثارة، لأنه جدار قائمٌ بين الولايات المتحدة والمكسيك، ويفصلُ القارة إلى جزأين. هُناك أيضاً، وبصورة دقيقة، الحاجز المنصوب لتسييج إسبانيا من جهة شمال إفريقيا، وبالضبط في سبتة ومليلية. وتُضاف إلى هذه الصورة جُدران أخرى بنيَت بشكل خاص لحماية رقعة مُعينة لدواعٍ عسكرية (كما هو الحال في المنطقة الخضراء في بغداد)، أو أيضاً وبدافع الخوف من مُجاورة الأحياء الفقيرة سيئة السمعة، كما هو الشأن في بادوفا. هُناك أخيراً أسيجة تُنصَبُ لحماية بعض الإقامات الفاخرة، وهي فئة مُثيرة للاهتمام، إنّها معازلُ ذهبية اختارَ سكانها التخندق داخلها بطيب خاطر.

* أوليفييه بوستل: لماذا لم تُذكُر الجدار الذي يتحدّثُ عنه الجميع في غالب الأحيان، الجدار الذي أنشأته إسرائيل في الضفة الغربية؟

- تزفيتان تودوروف: لأنّ هذا الجدار لا مثيلَ له، وذلك لما يؤديه من وظائف عَديدة ومختلفة في آن واحد. يُشكّلُ هذا الجدار أولاً، وبشكل رسمي، حاجزاً ضدّ هجمات المقاتلين الفلسطينيين. بالطبع يأسفُ المرء لعدم إيجاد أيّ وسيلة لتجاوز الصراع بين الشعبين، لكن من المُلاحظ أنه مُنذ بناء هذا الجدار، انخفضَت الهجمات بنسبة 80 في المائة. ومع ذلك، فهذا الجدارُ ليس مَنوطاً بهذا الأمر فقط. في الواقع، لم يتم بناءُ هذا

الجدار على الحدود بين بلدين، أو ما يسمى بـ «الخط الأخضر»، وإنّما بني على الأراضي الفلسطينية بالاعتداء عليها أحياناً بعشرات الأمتار، وفي أحيان أخرى بعشرات الكيلومترات. وبهذا أصبحَ هذا الجدارُ الصلد والعازل يُمثّلُ الحدود السابقة (لم يعُد بإمكان الفلسطينيين الذهاب إلى أراضيهم في الطرف الآخر). أما وظيفته الثانية، فتكمُن في ضمّ أجزاء جديدة من الأراضي الفلسطينية، وهذه ليست آخر وظائفه، فالغاية من بناء هذا الجدار لها علاقة وثيقة بسياسة احتلال الأراضي، والتي تتوخى- عن طريق شبكة من الطرق المتخصصة، ومن خلال الفصل والمراقبة- ضم المُستوطنات المتواجدة داخل فلسطين بإسرائيل. أما في المناطق المختلفة المتبقية من الأراضي الفلسطينية التي يجدُ السكان بداخلها مشقة كبيرة للتواصل بينهم، فقد غدَت أوضاعهم شبيهة بالأوضاع التي كانت قائمة في البانتوستانات زمن المَيز العنصري بجنوب إفريقيا (نظام الأبرتهايد العنصري).

وهكذا، فالجدارُ الذي كان الهدف منه تحقيق الأمن والحماية، أضحى- بالنسبة لحياة الفلسطينيين- جداراً للخنق والسجن. فضلاً عَن هذا، فالجدارُ له وَظيفة سياسية: جعلُ إقامة دولة فلسطينية ذات سيادة، وقابلة للحياة إلى جنب إسرائيل، أمراً غير قابل للتحقيق.

* أوليفييه بوستل: يعتبر أي جدار في غالب الأحيان الجزء المادي لجدران أقلّ إثارة (الحدود على سبيل المثال)، و قد يعتبرُ جداراً افتراضياً، ومن هذا المنظور يعتبر الجدار المقام في مناطق الطوق الإسبانية في سبتة و مليلية نُقطة تثبيتٍ، أو ما يسميه سكان أوروبا الشرقية «جدار شينغين»، جهازَ مراقبة الهجرة إلى أوروبا. ألا تلعبُ الجدران الافتراضية دوراً بالغ الأهمية، كما هو الشأن للجدران المرئية؟

- تزفيتان تودوروف: تُمثّل الجدران غير المرئية حدوداً غير قابلة للعبور. إنّها أكثر نجاعة وفعالية من الجدران المبنية من الطوب أو الحجارة أو الفولاذ؛ تلك كانت حالة جدار برلين مع الكتلة السوفيتية قبل سنة 1989. لم يكن جدار برلين سوى جزء من الستار الحديدي الذي لم يكن سداً منيعاً بسبب التسريبات التي كانت بداخله. كنت أعيش في ذلك الوقت في بلغاريا (إلى حدود سنة 1963)، لم يكن في مقدور أيّ مواطن اجتياز الجدار دون ترخيص. لقد كانت الدوريات لا تترددُ في إطلاق النار. كانت الأخبار والمعلومات الوافدة من الجهة الأخرى مُراقبة. لم يكن في مقدور المرء إجراءُ مكالمة هاتفية للخارج، ولم تكن قراءة الصحف الغربية

أمراً مُتاحاً إلا باستثناء الشيوعية منها. أما محطات الإذاعات الغربية، فكان يتم التشويش عليها في بلغاريا. وأما الجدران الصغيرة التي تحيط بسبتة و مليلية، فلها نتائجُ من خلال وسائل أخرى. ما الهدف من إقامة حاجز حين يحد بلدك البحر، والشأن نفسه مع الولايات المتحدة الأمريكية التي لا تضاعفُ حدودها عبر إقامة جدار ما دام هُناك منطقة الريوغراندي وصحراء أريزونا اللتان تثبطان همّة مُرشّحي الهجرة. أصبحَ الأفارقة الذين يَسعون لالتحاق بأوروبا يتّخذون من الجزر مَحطات عبور أولية؛ جزر الكناري، ومالطا، ولامبيدوزا. وللحدّ من الهجرة، وبالإضافة لهذه الحواجز، أصبح الأوروبيون يَستثمرون في أجهزة المراقبة، والطائرات والبواخر المزودة بالرادارات وكاشفات الأشعة ما فوق الحمراء. حتى إجراءات التفتيش المعتمدة بمطار رواسي تُساهم هي الأخرى في هذا الجدار الافتراضي. وفي حال تنامي الهجرة بشكل كبير من الجهة الشرقية لأوروبا، عبر تركيا وأوكرانيا و بيلا روسيا، حيث لا وجودَ لبحار فاصلة، فإني لا أستبعدُ إقامة جدران فعلية مُزوّدة بأسلاك شائكة.

* أوليفييه بوستل: أليسَ من الغريب الإقدامُ على إقامة هذه الجدران الفعلية والافتراضية، في حين أننا نعيشُ، بامتياز، زمن «العولمة»؟

- تزفيتان تودوروف: من بين كلّ الجدران التي ذكرنا، هُناك فئة من الجدران تسم على نحو حصري عصرنا الحديث؛ الجدران المُناهضة للمهاجرين. وهذا النوع من الجدران مُتأصل بصورة جوهرية في العولمة، وذلك ما يُشكّلُ تناقضاً في طبيعتها. في الماضي، لم يكن الفلاح المالي يرغبُ في الهجرة إلى باريس، ولم يكن يحلم فلاح الهندوراس بالإقامة في لوس أنجلس. لم يكن في علمهم وجود هذه الأمكنة. كان لزاماً علينا انتظار حدوث هذا الترابط في العلاقات الحالية بشكل مذهل بين مُختلف أطراف العالم ليظهر هذا الحلم. في وقتنا الحالي، أصبحت المواد التي تُصنّع في الشمال تتجولُ بحرية في الجنوب، وبشكل أكثر كثافة أيضاً المعلومات والصور. أعتقدُ أن إقامة الجدران المُناهضة للمهاجرين هو رد فعل الأغنياء إزاءَ تداعيات العولمة على الفقراء. إنّ رد الفعل هذا، أو الشعور الجديد المتمثل في «الخوف من البرابرة»، لأمرٌ مؤسفٌ حقاً. إنهُ خوفٌ فاقدٌ للفعالية من حيث كونه يتصدى للإثارة دون الاهتمام بالأسباب. والحالة هذه، فالأسباب واضحة: إنّما الفرق في المكافأة عن العمل بين الجنوب والشمال، والذي يمتدّ من واحد إلى عشرة أو من واحد إلى مئة، وما لم تتم تسوية هذه الوضعية، سيستمرُ الفقراء بشتى الوسائل في

مُحاولة التوافد إلى مَناطق الأغنياء، لأن ذلك هو سَبيل خلاصهم الوحيد. إنّ هؤلاء المهاجرين مُستعدين لركوب كلّ المخاطر على غرار المشي لأسابيع في الصحراء المُلتهبة أو البقاء لأيام وأيام والأمواج تتقاذفهم داخل قوارب مُتهالكة.. لاسيما وأنهم يُقحمون مُعادلة الشرف في هذه القضية، لأنهم يشعرون بثقل المسؤولية في إيجاد غذاء لزوجاتهم وأبنائهم ببلادهم. حين لا ينجحون في طريقة ما، فإنهم يجربون طريقة أخرى قد تكونُ على مستوى عالٍ من الخطورة بالنسبة لهم ولنا نحن الأوروبيون. وفي نهاية المطاف، ينتج عن هذا الوضع شعورٌ بالضغينة. لهذا السبب يتعينُ علينا أن نبذل قصارى جُهدنا لتحسين مُستوى المعيشة ببلدهم، لأنّ ذلك من صَميم مَصلحتنا؛ شئنا ذلك أم أبينا، فنحنُ نعيش في عالم واحد. لن يكون الأمر سهلاً (لأن الفساد والرشوة تسودُ النخب القيادية في الدول الفقيرة)، لكن نُبل المحاولة يستحقُ كلّ العناء. إن الأموال المُهدرة في مراقبة الحدود وبناء الجدران يمكن استثمارها في الشراكة مع البلدان الفقيرة. فضلاً عن هذا، يجبُ أن نُغيّر طابع علاقتنا مع الأجانب. فلو أن هؤلاء المهاجرين كانوا أحراراً في تنقلاتهم، لكان بوسعهم العودة باستمرار إلى بلدانهم الأصلية، وبهذه الطريقة يمكن أن يُقدّموا خدمات لبلدانهم بما تعلّموا من مَعارف تحصلوا عليها في أقطار أخرى. أما الباقون بيننا، فلن يُهدّدوا وجودنا على قيد الحياة. إن الهوية الثقافية لشعبٍ ما غير ثابتة، وحدها الحضارات الميتة هي التي لا تتغير. إنّ أوروبا، الآيلة للشيخوخة، بحاجةٍ ماسة لإسهامات جماعات بشرية أكثر شباباً وحيوية.

من الواجب القيام بعمل مهم في إطار الشراكة مع الآخرين، سواء في بلدانهم أم في حال تواجدهم بيننا عن طريق الإدماج، لأن العولمة حَركة في اتّجاه واحد ولا رجوع فيها. فضلاً عن هذا، يجبُ الانخراط في عَمل مُشترك على مُستوى الاتحاد الأوروبي، حتى لا تنقاد الشعوبُ الأوروبية، وتخضعَ للأصوات اليمنية المُتشدّدة والمتعالية هُنا وهُناك. فالأمر يهم فرنسا التي تسعى إلى إقامة وزارة عجيبة للهوية الوطنية وتشريعاتها التي تتوخى تحويل الكرم والضيافة إلى جريمة.

* أوليفييه بوستيل: حين نَقرأ التاريخ الضارب في القدم، ندركُ بأنّ مصير الجدران هو السقوط، مِثلما كان الشأن مع جدار برلين. وندركُ أيضاً أنه بإمكاننا الالتفاف والتحايل على هذه الجدران، مثلما كان الشأن مع خطّ ماجينو. وكذلك بالإمكان أن تفقدَ الجدران علّة وجودها، كما حصل مع سور الصين العظيم. هل ترونَ في مآل هذه الجدران باعثاً على التفاؤل

حيال الجدران الحالية؟

- تزفيتان تودوروف: أن يدركَ المرءُ مآل سقوط جميع الجدران لا يُشكّلُ إلا قدراً صغيراً من العزاء للذين يُعانون تحت وطأتها اليوم. يجبُ أن نأخذ في الحسبان مَدى تأثير هذه الجدران على حَياة الإنسان وهو حي، وليسَ على مُستوى التاريخ، أو بدرجةٍ أقل فيما يتعلّقُ بتآكلها الطبيعي. لقد سقطَ جدار برلين بعد أربعين سنة من تطويق الاتحاد السوفياتي لمناطق نفوذه بعد الحرب العالمية الثانية. أربعون سنة من الاختناق وضيق الأنفاس داخل سجنٍ مفتوح، في الوقت الذي لا يملكُ فيه الإنسان سِوى حياة واحدة. ليس في مقدورنا أن نتغاضى عن وجود السجن ونحيا بانتظار التغيير، لا سيما بالنسبة لنا نحنُ الذين كنا نرزحُ تحت وطأة الوضع وينتابنا الشعور بأن الأمر سيدومُ لقرون. هذا ويجبُ أن نأخذ في عين الاعتبار أن النشأة داخل الجدران تشوّه الإنسان من الداخل، فينتهي به المطاف إلى نسيان أن هُناك حياة خارج السجن. وفي أحسن الأحوال، يتأججُ بداخل المرء المطوق بالجدران شعور بالكراهية يُدمّرُ الذات، الشيء الذي يجعل الإنسان يفقد القدرة على تمييز الألوان، فلا يرى من حوله سوى الأبيض والأسود. ولذلك، ليس هُناك ما يدعو للاطمئنان، فالجدران حتى لو تحوّلت إلى أنقاض، تبقى حيّة أكثر من حياة البشر.

* أوليفييه بوستل: ترمزُ جميع الجدران التي ذكرنا- سواء كانت جُدران حقيقية أم افتراضية- إلى الخوفِ من الآخر. أليسَ هذا الأمر قضية إنسانية بحتة؟ ثم هل يكمُن قدر الإنسانية في تشييد الجدران؟

- تزفيتان تودوروف: يكمُن جوهرُ الجماعات البشرية والحيوانات الراقية في القدرة على إقامة علاقات مع مَجموعات غريبة عنها تكون من جنسها نفسه. يبقى الخوف ردّ فعل مُمكن في هذه الظروف، ولكنه ليس رد الفعل الوحيد. فحين تنسج جماعة بشرية روابط مع جماعة أخرى، ويحدث أن تتضارب مصالحهما، فإن خيار الانفصال عن بعضهما البعض، أو الهروب، أو إقامة جدار فاصل، هو الحل الممكن. في وسعهم أيضاً- وهذا أمر رهيب حقاً- أن يُشعلوا فتيلَ حربٍ تُدمّرُ الخصم أو تفرضُ عليه الخضوع (فرض علاقة تراتبية بالقوة كفيلة بإيقاف الحرب). ولكن، وعلى ضوء تضارب المَصالح، يمكن للطرفين الانخراط في عملية مُفاوضات، وهذا يتطلبُ تنازلات من الجانبين. يَكتسي التفاوض أشكالاً عديدة، هدفها النهائي تجنُّب القطيعة والحرب والخضوع. بدل الخوف من الآخر، يجب التشبث بالتفاوض لأنه جوهر النوع البشري، وذلك لكونه يحثنا على

الحوار، والأخذ بعين الاعتبار البعد الزمني، الماضي كما المستقبل. وهذا ما تُسميه المؤرخة وعالمة الإتنولوجيا الفرنسية الشهيرة جيرمان تيللو «سياسة المحاورة». وهو الأمر نفسه الذي يدافعُ عنه الرئيس الأمريكي الحالي باراك أوباما الذي نأملُ أن تتطابقَ تصريحاتُه مع أفعاله.

والديمقراطية «المُتآكِلة من الداخل»

حوار مع تودوروف عبر كتابه
«أعداء الديمقراطية الحميمون»

جريدة الزمن، ٢٤-١-٢٠١٢.

تزفيتان تودوروف: «إنّ نفوذ السلطة المضادة التي تحدُّ من نفوذ الدويلات وسلطتها، كويكيليكس، تُبدو لي سُلطة خلاصية».

بالنسبة لمؤرّخ الأفكار، تودوروف، ينتابُ الأوروبيين شعورٌ بأنّ مُستقبلهم قد سُلب منهم. هذا ما يُبرهن عليه تودوروف في كتابه الأخير «أعداء الديمقراطية الحميمون».

يكتبُ تودوروف كنتاج من النزعة الكليانية (نظام سياسي ذو حزب واحد لا يقبل أيّ مُعارضة مُنظّمة». هاجرَ تودوروف من بلغاريا إلى باريس كطالب الستينيات بهدفِ ألا يعود إلى بلاده مُجدداً. يعرفُ هذا المثقفُ المولعُ بجان جاك روسو وبنيامين كونسطو الثمن الجوهري للديمقراطية، ويكرس لها جزءاً مهما في كتابه. هذا الكتاب الذي يَبقى في جانب منه سفراً في أرخبيل الحريات التي تُهدّدها الأزمات الاقتصادية والسياسية.

* جريدة الزمن: «إنّ قضية الحرية اقتحمت على نحوٍ مفاجئ وفي وقت مُبكر حياتي». هذا ما تكتبونه في السطر الأول في كتابكم «أعداء الديمقراطية الحميمون». هل هذه القضية هي الخط الأحمر لتشخيصكم المقلق؟

- تزفيتان تودوروف: مادمت قد عشتُ في بلدٍ كلياني، فإنّ الحرية كانت تبدو لي النعمة المرغوب فيها بشوقٍ كبير. والحالة هذه، في غضونِ هذه السنوات الأخيرة، فوجئتُ لرؤية المُطالبة الحصرية بالحرية قد غدَت سِمة الأحزاب الأوروبية لليمين المتطرف. يَقودني هذا الأمر إلى إعادة التفكير في المرحلة الحالية للديمقراطية. لقد تم طي صفحة من التاريخ؛ لم يعد للديمقراطية أعداء يُهدّدونها من الخارج، لقد ماتت النزعات الكليانية. وليس ثمّة وجود لأيّ مَشروع مُجتمعي نظير قادر على مُنافسة الديمقراطية. المحاولات التي تسعى إلى تقديم النزعة الإسلامية كمُرشّح للعب هذا الدور قد باءت بالفشل. بل إن الديمقراطية مُنذ الآن قد باتت

مُهدَدة ومتآكلة من الداخل. أعداؤها هم أبنائها اير الشرعيين والمبادئ الديمقراطية المَعزولة والمقتطعة من مشروع الجماعة، هذه المبادئ التي تنعكس سلباً على الديمقراطية.

* جريدة الزمن: على سبيل المثال؟

- تزفيتان تودوروف: المسيحية السياسية للمُحافظين الجدد التي تُقدّم نفسها كحامل للتقدّم وحقوق الإنسان والازدهار الاقتصادي للجميع، غير أنّها تتناسى أن تطلبَ رضا- وموافقة- هؤلاء الناس الذين تتوجه إليهم وترسلُ إليهم جيشها ليُحرّرهم. وكنتيجة لهذا النزوع، يتم إضفاء طابع الشرعية على التعذيب الذي، فضلاً عن ذلك، وافقت عليه الدول الأوروبية بلا تردد. إن الديمقراطية، في الولايات المتحدة كما هو الشأن في أوروبا، أصبحت مُتآكلة ومُهدَدة من طرفِ السلطة المُفرطة في التجاوزات التي اكتسبها أصحابُ النفوذ المالي، بحيث أن الرئيس الأمريكي أصبح بإمكانه بكلّ سهولة أن يغزو ليبيا أو أفغانستان من أن يفرضَ تعديلاً بخصوص التأمين الاجتماعي في بلده.

إنّ تمويل الحملات الانتخابية من طرف المقاولات والشركات الذي أصبح يحظى بالشرعية، يُفسِدُ العملية الديمقراطية. وكل هذا يحدث.. باسم أرقى الديمقراطيات وأعرقها.

* جريدة الزمن: يتجلّى شكلٌ آخر من المزايدة الديمقراطية المزعومة في أوروبا في ظهور أحزاب «القراصنة» الذين يُطالبون بحريةٍ شاملة على الانترنت..

- تزفيتان تودوروف: إنّ حرية الصحافة مسألة إيجابية لكونها سلطة ونفوذاً مضاداً، وتبقى مُعرّضة للنقد لكونها سُلطة تفلتُ من كلّ ضبط وحصر، وكل مراقبة وفحص.

لنلاحظ إمبراطورية مردوخ في بريطانيا العظمى، أو قناة الجزيرة في الدول العربية. لا يمكن فرضُ حرية التبادل والتغيير إلا في سِياق قريني. لم يحدُث أن وجِدَ أبداً مجتمع بدون قوانين. لا يُمكن لأيّ عشيرة أو مجتمع أن يدوم ويخلد دون أن يضع لنفسه قوانين وقواعد.

إنّ الفوضى أسوأ من الاستبداد. لنعي جيداً ونتذكر هذه المقولة الشهيرة: «بين القوي والضعيف، الحريةُ هي التي تظلمُ وتجور، والقانون هو الذي يُحرّر ويعتق». على النقيض من ذلك، إنّ نفوذ السلطة المُضادة

التي تحد من نفوذ الدوبلات وسلطتها، كويكيليكس، تبدو لي سلطة خلاصية».

* جريدة الزمن: تُعتبرون في نهاية كتابكم عن قلقٍ كبير بسبب انحطاط النموذج الديمقراطي الأوروبي وتقهقره. كيف تُفسّرون ذلك؟

- تزفيتان تودوروف: يعودُ انحطاط النموذج الديمقراطي الأوروبي إلى مجموعة من الصعوبات المتشابكة مع بعضها البعض. هناك أولاً مُعضلة العقليات: نفتقر في أوروبا لهذه الحيوية الاجتماعية التي تُغذي الديمقراطية في الولايات المتحدة. هُناك- برغم أنهم يُعانون من مُعضلات أخرى كثيرة- يَبقى تشجيع الشباب الموهوب أمراً طبيعياً. لهذا السبب تبقى أمريكا الشمالية مَنطقة جذابة. في أوروبا، تقضي النزعة الشكلانية الشرعوية (نزعة الاهتمام باحترام الشرع بدقة) على الشباب الموهوب، وتحد من طموحه بشكل كبير. دولة الحق التي نعيش في ظلالها تبقى إرثاً ثميناً يجب حمايته والذود عنه؛ لكننا نتناسى، في الكثير من دول القارة العجوز، أنّ الحرية تتوقفُ على التفتُّح الفردي. يُفسّر جزء من هذه المعادلة بلا شك بشيخوخة الساكنة. ليس في مقدورنا أن نملك بهذه الديمقراطية الأوروبية نمط اشتغال نشيط وجاذبية الدول البارزة. لا يمكنُ أن نطلب من قارة في سنّ كهذا أن تكون القارة الطافرة بشكل أكبر. يهدفُ خطابي إلى لفتِ الانتباه والتيقظ: كلّ هذه الأمور لها تأثيرات وَخيمة على ديمقراطيتنا.

* جريدة الزمن: هل تبقى الصعوبات الأخرى ذات طبيعة سياسية؟

- تزفيتان تودوروف: تبدو أوروبا كأنها مُتقوقعة في تناقضاتها. يُعاني الاتحاد الأوروبي من مُعضلة مؤسساتية، ويوجد حسب التعبير الشائع «وسط مخاضة».

لقد كشفت الأزمة الراهنة على ضرورة التوفر على وسائل مُشتركة لاتخاذ القرار كي نحمي أنفسنا من المخاطر المشتركة بكل تأكيد. هذه الوسائل غير موجودة، تبقى الدول الكبرى، والحالة هذه على غرار ألمانيا وفرنسا هي التي تضطلعُ بلعب هذا الدور. وهُنا موطن عجزٍ واضح و«امتيازات إشكالية». يكمُن المثال، من جهة، في وحدة مختلف هذه السلطات الموجهة التي تولّد الاضطراب في الوقت الراهن؛ رئيس اللجنة الأوروبية، ورئيس المجلس والرئاسة الحلزونية للمجلس نفسه- ومن جهة أخرى، يجب أن تُنتخَب هذه السلطة الموجهة من طرف البرلمان الأوروبي

باعتباره المؤسسة الأكثر ديمقراطية في الاتحاد، لأنه نتاج لانتخابات مُباشرة.

* جريدة الزمن: لاسيما وأن هذا التصدُّع الديمقراطي يتم استغلاله من طرف الأحزاب الشعبوية التي تُغالي في إثارة المخاوف..

- تزفيتان تودوروف: إنّ الأحزاب الشعبوية التي استقوَت وتوطدَت في أوروبا في غضونِ العقود الأخيرة، تُكرّس نزعة مانوية للقيم تشبهُ البلاغة الشيوعية في فترة مُراهقتي. لقد عشتُ إلى حدود سنّ الرابعة والعشرين من عُمري في بلغاريا، ولم أنسَ التنديدات والوسم السكوني الثابت للأعداء الرأسماليين المُعتبَرين على أنّهم المجسّدون للشر.

في الحاضر، تُثير الأحزاب الشعبوية باستمرارٍ قضية تهديد «النزعة الإسلامو-فاشية» كما لو أن ما يعيق حياتنا قبل كلّ شيء هو مُصادفة النساء المحجّبات في الشارع!

* جريدة الزمن: ماذا يوحي لكم كون الحزب الشعبوي والمعادي للإسلام لغيريت ويلديزر يُسمّى في هولندا بالحزب من أجل الحرية؟

- تزفيتان تودوروف: توضّحُ هذه التسمية جيداً التحريف أو التشويه الذي تُعاني منه كلمة «حرية «. لكن، هذه ليست المرة الأولى التي يحدثُ فيها هذا الأمر؛ في القرن التاسع عشر، كانت في فرنسا صَحيفة دريمونت، اللسان المناهض للسامية، تُسمّى «الكلمة الحرّة»، وكانت حريته تكمُن في تحقير اليهود. إن نزعة كراهية الأجانب التي تروج لها الأحزاب الشعبوية نابعة من عقلية مُناوئة لعقلية أوروبا. نتناسى أن التوسع الأوروبي يُعزا إلى كون أوروبا احتلّت طيلة قرونٍ مقاماً رفيعاً، على اعتبارها مُلتقى للثقافات ومكاناً للتعايش. لقد استطاعَت دولنا أن تتشرّبَ المكاسب والأفكار الطليعية التي تم إنجازها في البدء في مكانٍ آخر، وبشكل جوهري في آسيا، والتي تَبقى قارتُنا شِناخَها الشامخ (أنف الجبل الخارج منه والداخل في البحر). إنّ السعي إلى اجتثاث أوروبا وعزلها عن بقية العالم، وحبسها وراء جدار، تمثل محاولة لتقسيم أوروبا إلى مقاطعات.

لاحِظ، في فرنسا، العملَ غير المعقول الذي يسعى إلى منع الطلاب الأجانب من العمل في هذا البلد، بينما هذا العمل من الممكن أن يكون وسيلة لتنمية الإشعاع الدولي لفرنسا. وعلى الشاكلة نفسها، تبقى سياسة عدد المهاجرين الواجب طردهم والتي تتم مُمارستها في فرنسا سِياسة

مُدانة ومذمومة، لأننا بهذه الطريقة لن نُعامل الكائنات البشرية كأفراد. وليس من العدلِ التعامل مع الإنسانِ كرقم.

* جريدة الزمن: هل يَعني هذا أن الشبيبة الأوروبية تنازلَت عن الديمقراطية؟

- تزفيتان تودوروف: لا أعتقدُ ذلك مطلقاً. رُبَما تُعاني الديمقراطية من كونها أصبحَت مَوضوعاً للتوافقات: لم يعُد ثمّة من شخصٍ يُفكّر جدياً في الديمقراطية، وبالتالي من الصعبِ العمل بحَماسة من أجلِ هذه القضية. إنّ الحركة الراهنة «للساخطين»، حتى لو لم تقدّم إجابات على التحديات التي نواجهها، فإنها تبقى من وجهةِ النظر هاته دلالة موحية وكاشفة للسرّ، بما تحمله من شعار «الديمقراطية الآن». وهُنا تتجلى فكرة أوروبا المصطدمة بالصعوبة نفسها؛ أن نطالب بالديمقراطية لأننا نرغب في العيش بسلام بين الأمم، لم تعد فكرة مُعبئة وجياشة. السلامُ قائم هنا، يبدو أمراً بديهياً ومُسلّماً به للأجيال الشابة التي تنتقلُ من بلدٍ لآخر دون أن تشعرَ بذلك. والحالة هذه، فالدفاع عن فكرة الديمقراطية يمنحنا حياة جديدة إذا تذكرنا أن أوروبا تمثّلُ نموذجاً ديمقراطياً جوهرياً قائماً على توازنات تحرص على الصالح العام وحماية الحريات الفردية. من الصعب تعريف آداب السلوك وتحديده، لكن يبقى، إذا شِئنا ذلك، قابلاً للإدراك بوضوحٍ حين نلاحظ أوروبا من الخارج.

* جريدة الزمن: تندد «أعداء الديمقراطية الحميمون» وتنقدهم.، فأين هُم أصدقاؤها؟

- تزفيتان تودوروف: ليس في وسعنا الاعتماد سوى على أنفسنا. إنّ الخلاص لا يأتي من الخارج، بل من قُدرتنا على التجدد، والنقد الذاتي، والجرأة على العمل من جديد، ونزوعنا نحو «الكمال» كما كان يقول عزيزي جان جاك روسو، والتوق إلى المثل الأعلى الذي لا ينبغي أن يلتبسَ مع الإيمان الأعمى بالمسيرة المُظفّرة للبشرية على طريق التقدّم. إن العلم والتكنولوجيا أدوات عون مُؤثرة وناجعة، لكننا نعرفُ أن هذه الأدوات قد تنعكس سلباً علينا إذا ما وضِعَت في خدمة البحث الجامح الذي يتوخى الربح السريع. هذا ما برهنَت عليه كارثة فوكوشيما الحالية (انفجار مفاعل فوكوشيما النووي في اليابان): ليست الثقة في العلم أو التكنولوجيا هي المسئولة عن ذلك، بل تجاهلُ الصالح العام. تعتمدُ رفاهيتنا بصورة مباشرة على الآخرين من حولنا. إن فكرة الاكتفاء الذاتي للفردِ وهمٌ وخِداع.

«الحكيم» تزفيتان تودوروف: «ليس ثقة وجود لصراع حضارات»

قناة أورونيوز، ٢٢-١٠-٢٠٠٨.

مؤرّخ ومُنظّر أدبي، وسيميولوجي وفيلسوف؛ يُلقي تودوروف نظرة ثاقبة على العالم. يُسلّط الكاتب الفرنسي، المنحدر من أصل بلغاري، في عمله الأخير «الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات» الضوءَ على مَفاهيم الحضارة والصراعات الحالية. يُمثّل تودوروف روحَ الوحدة الأوروبية بين الغرب والشرق؛ كما عبّرت عن ذلك مؤسسة أمير أستورياس وأشادَت بحكمته ومنحتهُ جائزتها في العلوم الاجتماعية لهذه السنة. هذه خُلاصة للمقابلة التي أجراها مع قناة أورونيوز.

* قناة أورونيوز: ولِدتَ في بلغاريا، ومُنذ ٤٥ سنة وأنتَ تعيش في فرنسا وتكتبُ كلّ كتبك باللغة الفرنسية. هل تشعرُ بأنك استثناء، أم أن الأمر ليس كذلك؟

- تزفيتان تودوروف: لا أشعرُ بأني استثناء، لأنه في الواقع هُناك العديد من الأفراد الذين يُغيّرون بلدانهم. أودّ أن أقول أن هُناك امتياز يمكن الاستفادة منه في هذا الوضع. هذا الامتياز، هو امتياز النظرة عن بُعد؛ نظرةُ الإنسان المُغترب، لأننا تربينا وفقَ تقاليد مُعيّنة، ونعتقدُ بسبب هذا الأمر أنّ ما شربناهُ من حَليب الأم، وما تعلّمانه في المدرسة، هو القاعدة ومعيار الحقيقة. القدرة على الترحال وتغيير الأمكنة، والقدرة على النظر إلى الذات عبر نظرة الآخر بدل الذات، تسمحُ بالتجرّد من الوهم. أعتقدُ أن الاتحاد الأوروبي يملكُ مزايا تتيح خلقَ أفضل الظروف لتحقيق هذا المثل الأعلى.

* قناة أورونيوز: في كتبك، تقترح فكرة «القوة الناعمة» التي يجبُ أن يُجسّدها الاتحاد الأوروبي. ماذا تقصدُ بهذا الأمر؟

- تزفيتان تودوروف: لستُ على الإطلاق مُسالما بشكل مُلائكي. لا أعتقدُ أننا يجبُ أن نتخلّى عن القوة العسكرية. إنّ الاتحاد الأوروبي تحميهِ قوات حلفِ شمال الأطلسي الذي تُهيمن عليه حكومة الولايات المتحدة. إذا كُنّا نرغبُ في أن تكون لأوروبا سياستها الخاصة، فمن الواجب عليها أن تمتلكَ قيادة عسكرية مُنفصلة. أسمّي هذا الطرح «القوة الناعمة»، ليس المقصود من هذه الأطروحة العمل على وضع خطة

ومشروع لاحتلال أراضٍ أجنبية، وإنّما المقصود هو أن تكون أوروبا قادرة على حماية نفسها ضدّ أيّ هجوم.

* قناة أورونيوز: لقد كنتَ مُناهضاً لقصفِ الناتو دولة يوغوسلافيا سابقاً. هل إعلان الاستقلال الذاتي لكوسوفو جَعل النظام يستتب في نظركم؟

- تزفيتان تودوروف: لقد أصبحَت كوسوفو مُشكلة، على ما يبدو لي، إذ من الصّعب أن تتحولَ بطريقةٍ أو بأخرى إلى دولةٍ مُعترف بها كما هو الحال من قبل العديد من الدول الأوروبية، وذلك لكون إقليم كوسوفو هو في الوقت نفسه بلد صغير جداً وضعيف. لقد كان في البدء، وإلى حدّ ما، تحت إدارة حلف شمال الأطلسي، واليوم أصبح تحت عهدة الاتحاد الأوروبي. لا أعتقدُ أن هدفَ الاتحاد الأوروبي هو الحفاظ على مثل هذه الجيوب في وضع «غير حكومي». أعتقدُ أن مارتي أهيتساري الذي نالَ جائزة نوبل للسلام لجهوده في هذا الصدد، قد حاول جاهداً إصلاح ما هو سيء في هذا الوضع. وأودُ أن أقول أنّهُ بمجرد أن حدث القصف، أصبحَ من الواضح أن هذين الشّعبين لم يعُد بإمكانهما العيش مَعاً داخل دولةٍ واحدة. رُبّما سيتعينُ علينا يوماً ما الاعتراف أيضاً بحقّ الأقاليم الصربية في كوسوفو الانضمام إلى بقية إقليم صربيا، وفقاً لمبدأ التطهير العرقي ذاته الذي زعموا مُحاربته من خلال هذا القصف.

* قناة أورونيوز: كتبت بأنّ تركيا بإمكانها الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي لأنها دولة علمانية تودّ الانضمام إلى اتحاد علماني، في حين أنّ روسيا لا يمكنها ذلك، لأنها كبيرة جداً من الناحية الجغرافية والكثافة السكانية. أين يجبُ إذن رسمُ حدود الاتحاد الموسع؟

- تزفيتان تودوروف: لا أستطيعُ أن أتخيل الاتحاد الأوروبي كاتحاد مَفتوح على جميع الأطراف. سيكونُ الأمر في هذه الحالة عبارة عن مُجتمع جديد من الأمم، في حين أن هذا ليس هو المشروع الأوروبي على الإطلاق. وفعلاً، فروسيا التي تمتدُ من سمولينسك إلى فلاديفوستوك، هي مَجموعة كبيرة جداً لدرجة لا يمكن أن نتخيل يوماً ما أنها ستكون جزءاً من الاتحاد الأوروبي، على الرغم من أنّ الثقافة الروسية مُتشربة بعمق لثقافة أوروبا الغربية نتيجة تلاقي هذه الثقافات وتشابكها. ومع ذلك، فتركيا تطرحُ مشكلة لكون هذا البلد إذا ما أصبح جزءاً من الاتحاد الأوروبي، فالحدود الأوروبية سترتبطُ بإيران والعراق وسوريا. وأعتقدُ أن

هذه الدول (إيران والعراق وسوريا) تتميز بأنظمة سياسية وكثافة سكانية جد مُختلفة بشكل كبير عن خُصوصية الاتحاد الأوروبي، لدرجة أنه لا يمكن أن نفكّر في القيام بتقارب مع هذه الدول. إنّ ما يصبُّ في مصلحة أوروبا، هو قبل كل شيء التمتع بحُسن الجوار. وأفضلُ الجيران هي الدول القريبة في الوقت ذاته من أوروبا دون أن تنتمي إليها.

* قناة أورونيوز: في كتابك الصادر مؤخراً «الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات»، تقول بأن الخوف من البرابرة هو ما يوشك على جعلنا نحنُ بأنفسنا برابرة. هل مفهوم «صدام الحضارات» هو بكل بساطة مفهوم سطحي ومؤذ؟

- تزفيتان تودوروف: إنّ مفهوم «صدام الحضارات» هو أولا مفهوم قابل للنقد والدحض من الناحية العلمية، لأنّ الحضارات لا تتطابق مع هذه الكتل وهذه الكيانات المنغلقة التي يتحدّث عنها مؤلفوها. إنّ الصدام لا يحدثُ بين الحضارات، بل بين الدول ومجموعات من الدول. إنّ الصراعات التي تحتدمُ اليوم ليست صراعات ذات طبيعة دينية، مهما جاهدَ البعض لإيهامنا بذلك، بل هيَ صراعات ذات طبيعة سياسية. ليس ثمّة وجود لمشاكل مع الإسلام؛ هُناك مشاكل مع عدد من البلدان، ولكن ليس مع كلّ الدول الإسلامية. لنتأمل هذا المثل المعبر والدال: إن البلدين الثيوقراطيين اليوم هما إيران والسعودية، فالبلد الأول هو بمثابة العدو اللدود، والثاني الصديق الحميم، للولايات المتحدة الأمريكية. وأخيراً، فـ «الخوف من البرابرة» هو شعورٌ يوشكُ أن يجعلنا برابرة، لأننا بدافع الخوف نرتكبُ الأعمال الأكثر فَظاعة. ذلك أني حين أعتقدُ أن زوجتي وأبنائي مُهدّدين، فإني سأكون على استعداد لممارسة القتل والتعذيب. والحالة هذه، إذا كانت هذه التهديدات توجد فقط على نحو تجريدي، وفي عالم افتراضي، فإنها ستكونُ بعيدة عن الواقع وغير موجودة. ليس هناك ما يُبرّر على الإطلاق مَنهجة التعذيب الذي اعتمدتهُ وكالات الاستخبارات الأمريكية، وأكثر من ذلك الجيش الأمريكي، بما أنّ هذا التعذيب المُمنهج كان يحدثُ داخل القواعد العسكرية، بما في ذلك قواعد حلف شمال الأطلسي، حيث كان الجنود الأوروبيون يُخاطرون بحياتهم من أجل أن يستمرّ التعذيب.

الديمقراطية تفرزُ أعداءها الحميمون

باتريس دوميرتين، مجلة الفيغارو، ٢٠- ١- ٢٠١٢.

* باتريس دوميرتين: كيف كانت الشرارة الأولى؛ نقطة الانطلاقة الدقيقة لكتابك «أعداء الديمقراطية الحميمون»؟

- تزفيتان تودوروف: نبعت نقطة الانطلاقة الأولى لتأليفِ هذا الكتاب من الحاجة التي أشعرُ بها لفهمٍ جيد وأفضل لتاريخ قارتنا. انطلقتُ في هذا الكتاب من فكر عصر الأنوار. لقد انبهرتُ بفكر عصر الأنوار، لأنه يُمثل اللحظة التاريخية التي تأسست خلالها المبادئ الكبرى التي نعيشُ في كنفها اليوم؛ المُثل العليا للجمهورية، والمكانة المخصصة للعقل والعلم، والعقل الكوني. غير أن هذا الفكر تشوبهُ بعض الشوائب، بحيث يبدو لي فكراً مسئولاً عن الآمال المفرطة والمنحرفة التي قام بتغذيتها؛ وفقاً لفكر الأنوار، وشرطَ أن نقوم بنشرِ أنوار المعرفة في كل مَكان، وأن نلتزمَ بتعاليم العقل، وأن نبرهن على حسن النية، فإننا سنتمكنُ من حلّ جميع مشاكل الإنسانية والقضاءِ نهائياً على الشر من على وجه الأرض. هذا الادعاءُ هو الذي يُشكّل نقيصة فكر عصر الأنوار. توهمنا هذه الرؤية المتفائلة بتقدمٍ غير مُحدود ولا يُقاوم. مثل هذا الأمل لا يَبدو فقط فاقداً للأساس، بل خطيراً. لأنه يصيبُ هذه المعرفة بالتقهقر، بَعدما تشرّبتها الإنسانية على نطاقٍ واسع في عُصور سابقة، لأن القدرة الإنسانية على تغيير العالم تبقى محدودة، وهذا ما كان يقصدهُ المسيحيون وهُم يتكلّمون عن الخطيئة الأصلية.

هذه النظرة الطوباوية خطيرة، لأنها تقود إلى بِناء مشاريع وهمية، تخلق هذه الرؤية ما أسميه «غواية الخير»، والتي تمثلّت تجلياتُها القصوى في القرن العشرين في المغامرة الشيوعية؛ التصرف باسم الخير يُولّدُ الشر. عن طريق الوعي بالبعد المأساوي في فكر الأنوار، وحضور النزعة الإرادية التي تُشكّلُ في نهاية المطافِ تحولاً حقيقياً لهذا العقل، أردتُ، من جهة، أن أحدّد بعض أشكالهِ المُعاصرة، ومن جهة أخرى العودة إلى مصادره.

* باتريس دوميرتين: هل لك أن توضح هذا التصور؟

- تزفيتان تودوروف: بإمكاننا الانطلاق في هذا البحث من اليونان القديمة، حيث يُنظرُ إلى التطرف والغطرسة كأسوأ انحراف للعقل البشري. أما النقيض المُتمثل في الاعتدال، فكانَ بمثابة الفضيلة السياسية بامتياز. ترك لنا الإغريق أيضاً أسطورة بروميثيوس (المؤمنة بقدرات الإنسان)، هذا الجبار هائلُ القوة الذي يريدُ أن يُقدّم خدمات للإنسان حتى يَستغني عن الآلهة. لكني عثرتُ بشكل خاص على لحظة مُنيرة في تاريخ الإنسانية في وقت لاحق، في بداية القرن الرابع الميلادي، حين وقع تصادم بين مَجريين فكريين في علم اللاهوت بخصوصِ هذا الموضوع؛ إلى أي مَدى يمكنُ أن نذهب في إضفاء الكمال والقداسة على الإنسان؟ من جِهة، يَفترضُ بيلاجيوس، هذا الراهب البريطاني الذي جاءَ إلى روما، أنّ الكائن البشري، عن طريق بذله لمجهودٍ نابع من إرادته، يستطيعُ أن يُنقذ نفسه بنفسه. فالطبيعة البشرية ليست بكاملها فاسدة، بما أنّ الإنسان خُلِق على صورة الله. وذلك شرطَ أن نبذلَ جهداً حقيقياً، لاشيء سيمنعنا من أن نصبح، على صورة الله؛ أحرار بالكامل وسادة مصيرنا. بل إنّ الإنسان سيرتكبُ خَطيئة إذا لم يتطلّع إلى هذا الكمال! في مُقابل تصور بيلاجيوس، يعتقدُ القديس أوغسطين أنّ الإنسان مُصاب بقصورٍ فطري، لذلك فإنه يرى في تصوّر بيلاجيوس الذي يُمجّدُ طموح الإنسان إلى القداسة التجسيدَ الحقيقي للخطيئة الأصلية نفسها؛ الغطرسة والكبرياء، ورغبة الإنسان في مَعرفة الخير والشر بنفسه، وتجاهل الحدود التي فرضها الله على الإرادة الإنسانية، وأنّ خلاص الإنسان ينشأ من الطاعة والامتثال للكنيسة، وليسَ من إرادته الحرّة.

سيستمرُ هذا الصراع، في أشكال مُختلفة، طوال تاريخ البشرية. من جِهة، يُدافع أنصارُ النزعة الإنسانية، المُتفائلون الثوريون، عن إحكامِ السيطرة على مَصيرنا. ومن جهة أخرى، يُطالب المحافظون، الخاضعون المتواضعون، بالخضوعِ لتعاليم الكنيسة الأم، وللسلطة الملكية، حيثُ يعتقدون أنّهُ إذا كان مُقدراً للإنسانية أن تنالَ الخير الأسمى، فهذا لن يكونَ إلا في العالمِ الآخر. لم يتم الحسم بصَرامة في هذا الموضوع إلا خلال عَصر الأنوار، حيث تمّ التأكيدُ أن بيلاجيوس على صوابٍ، في حين أن أوغسطين على خطأ. وهذه هي نَقيصة عصرِ الأنوار. حيثُ أرى مَصدر النزعة التفاؤلية والنزعة الإرادية المُتطرّفة لفكر الأنوار الذي أطاردُ تناسخَهُ بيننا. ولكن، إذا كان هذا هو الرأي المُشترَك في ذلك الوقت، فإنّ أعظمَ مُفكّري عصر التنوير، في فرنسا، مونتسكيو وروسو، لا يتفقون مع هذا التصور؛ يحتفظون بطريقةٍ بارعة بجزءٍ من تعاليم أوغسطين، كما هو

الشأن أيضاً لجزءٍ آخر من تعاليم بيلاجيوس. هذه الطريقة المُعتدلة هي التي أسلك أنا أيضاً في رؤيتي للأشياء. تكمُن هذه الطريقة في عدم التنازلِ عن القيام بأيّ عمل يهدفُ إلى تحسين أوضاعنا، وأن لا نكون جَبريين، أن لا نخضعَ بشكلٍ أعمى للتقاليد، مع الأخذ بعين الاعتبار الحدود التي يفرضُها علينا وضعنا البشري؛ العملُ على إزالة قانونِ شيء غير كافٍ لاستئصال الشر والانعطاف نحو الفردوس الأرضي.

* باتريس دوميرتين: كيف يُعقل أن الديمقراطية مازال لها أعداء، في حين أن النزعات الكليانية قد اختفت إلى غير رجعة؟

- تزفيتان تودوروف: لأنّهُ بعد القضاء على الأعداء الخارجيين، ولّدَت الديمقراطية بنفسها أعداءً داخليين. في كتاب «نهاية التاريخ والإنسان الأخير»، يُلاحظ فرنسيس فوكوياما منذ عشرين سنة، أنّهُ مُنذ انهيار المثال الشيوعي، لم يعُد بإمكان أيّ نموذجٍ آخر مُنافس أن يواجهَ الديمقراطية ويُعارِضُها. لكن فوكوياما لم يُلاحظ أنّ الديمقراطية أفرزَت بنفسِها أعداءها الجُدُد، هؤلاء الأطفال غير الشرعيين، الأعداءُ الحميمون الذين ولِدوا من اختلال التوازن الخاص بالنظام الديمقراطي. إنّ الفضيلة الأساسية للديمقراطية هي الاعتدال بالمعنى الذي يقصدهُ مونتسكيو، بمَعنى التحديد المُتبادل لمَبادئها؛ أي سَيطرة مُتطرفة لمبدأ على آخر يُهدّد الديمقراطية. وبالتالي، فإنّ المثل العليا للتقدُّم، جوهر الفكر الديمقراطي، بمُجرّد أن تحولَت إلى حزبٍ يجنحُ إلى فرضِ هذه المُثل بالقوة، أصبحت الديمقراطية في خطرٍ. هذا ما أسقيه بنزعةِ الخلاص المسيحية العلمانية أو السياسية التي تكوّنت منذُ عصر الأنوار، وأدّت في الماضي إلى حروبٍ ثورية في أوروبا، ثم إلى حروبٍ استعمارية في بقية العالم.

التوسع الإمبريالي للمشروع الشيوعي هو صورة رمزية مُتأخرة لهذه النزعة. واليوم، يجدُ الغرب نفسهُ متورطاً في حروب تُسمى أحياناً بالحروب الإنسانية، المفروض أن تجلبَ الخير للآخرين: حقوق الإنسان، والديمقراطية، والازدهار- وهكذا حدثَ التدخل في العراق وأفغانستان وليبيا. غيرَ أن نتائج هذا التدخلِ وهذه الحروب لم ترقَ إلى مُستوى توقعاتنا. ولسببٍ وجيه: ليس إخضاعُ الشعوب هو الذي سيجعلها تنعمُ بالحرية، وليس القصف هو الذي سيجعلها تعيشُ في السلام. هُناك مفارقة أكيدة نراها اليوم في عبارة «التدخل الإنساني» التي أصبحت تورية تلطيفية لعبارة «التدخل العسكري». هُناك عَدو حميمي آخر للديمقراطية: الليبرالية المُتطرّفة. تنطلقُ هذه الإيديولوجية الخفية التي تُهيمن في

وقتنا الحاضر من مُسلّمات ثابتة لا جدال فيها، مُسلّمات تنصُّ على أن الفرد قادر على تحقيق الاكتفاء بذاته ولذاته، وأنّ إشباع الحاجيات المادية وتحقيقها يُشكّلان القيمة العليا للحياة البشرية. وهكذا، تؤدي هذه الإيديولوجية بالتأكيد إلى نتائج كليانية. يتم عزلُ النشاط الاقتصادي عن الجوانب الأخرى للوجود الإنساني، ويشغلُ في الوقت نفسه مكانة مركزية تُهيمن على باقي مَناحي الحياة. باسم الحرية الفردية، تقلِعُ السلطة السياسية عن الحدّ من نفوذ السلطة الاقتصادية، وتنتهك على هذا النحو القاعدة الذهبية التي صَاغها مونتسكيو في هذه العبارة: «كلُّ سلطة بلا حدود، لا يُمكن أن تكون سُلطة مَشروعة». حين ينفلتُ الاقتصاد من رَقابة السياسة، فإنهُ يصبحُ بالتالي قضية خُبراء في انفصال عن الوطن، وبعيداً عن الحرص على الصالح العام. ليسَ المقصود هو التخندقُ في الطرف الآخر والدعوة إلى اقتصاد مؤمم، بل الهدف هو تجنُّب العقبات التناظرية المُدمّرة للحرية، كما هو الشأن أيضاً للنزعات التي تستهدفُ تدمير بعض الطبقات الاجتماعية. في الحياة اليومية، يؤدي هذا البحث الجامحُ عن الربح الفوري إلى فُقدان المعنى في الحياة وبرمجة العقول على تجريد الكائن البشري من إنسانيته.

ثمّة خطرٌ آخر ناجم عن القيم الديمقراطية؛ الشعبوية التي أصبحَت تتمتعُ بنفوذٍ مُتزايد في أوربا، والتي تؤدي خياراتها التي تتسمُ بقصرِ النظر إلى اختيار أكباش المحرقة، وإلى تنامي نزعة كره الأجانب المُقنّعة بصورة كبيرة، في حين أنّ الانفتاح على العالم هو شَرط ضَروري لتفتحِ البلد وتطورِه.

* باتريس دوميرتين: سيردُ عليك الشعبويون أنّهُم انبثاقٌ لإرادةِ الشعب، وأنّهُم يُجسّدون الديمقراطية..

- تزفيتان تودوروف: يَدعو جميعُ أعداءِ الديمقراطية الحميمون إلى احترام المبادئ المُلازمة حقاً للديمقراطية، لكنّهُم في نهايةِ المطاف يَعمدون إلى خيانة روح الديمقراطية. هَكذا زعمَت المسيحية السياسية، أنّها ستنشرُ الخير في العِراق، لكن هذه المسيحية السياسية مَارست التعذيب الذي تمت تزكيتُه وإضفاء الشرعية عليه، حتى لا نقولَ التعذيب المؤسس. تستندُ الليبرالية المُتطرّفة على شرطِ تحقق الحرية الفردية، باعتبارِها قيمة أساسية للديمقراطية، لكنّها تضعُ المواطن في قبضةِ أصحاب النفوذ الاقتصادي. وبالتالي، يجدُ «الشعبُ» الذي تزعم الشعبوية الدفاعَ عن مصالحه، نفسَه أخيراً ألعوبة في مُناورات الديمقراطية ذاتها.

لكن المقصود في هذه الحالة، وبطريقة حصرية، العمل على تأويلِ هذا المفهوم. يجبُ أن يكون الشعبُ سيد نفسِه وصاحب الحق في تقرير مصيره، لكن لا يجب أن ننسى ونتجاهل أنّ هذا الشعب نفسَهُ تم التأثير عليه، بل التلاعب بقيمه، وأنّ هذا الانكسار وهذا الضعف تفاقم بشكلٍ كبير في عصرنا الحالي بسبب انتشار وسائل الإعلام، وما تتسم به من نفوذٍ وسلطة لا حُدود لهما. لهذا السبب، تحتمي الديمقراطية بجميع أنواع الآليات المناسبة؛ الفصل والحد المُتبادل للصلاحيات، مع التشديد بشكل أكبر على استقلال القضاء، واحترام مبادئ الدستور، وحقوق الأقليات، وتعدد المجالس المنتخبة. سوف يُعبّر الشعب في هذه الحالة عن إرادتهِ بشكلٍ أفضل من خِلال مُمثّليه بدلَ العملِ على انخراط الكتلة الجماهيرية التي تؤدي إلى الشعبوية. لاتخاذ القرارت السليمة، يجبُ على المواطن أولاً أن يكون على بينة من أمره، الشيء الذي يُؤدي إلى استبعادِ التصرف على عجلٍ تحت تأثير العاطفة التي قد تؤثر فيها وقائع مُتعدّدة مُذهلة. تركزُ الشعبوية بشكلٍ مُفرط على الحاضر، متجاهلة أنه من اللازم أحياناً اتخاذ قرارات غير شعبية، لضمان رفاهية الأجيال القادمة.

كما تُغري الشعبوية السكان الأصليين، وتجاملهم بممارسة التمييز العنصري ضد الأجانب، حيث تتناسى أن المُبادلات مع الآخرين تُعزّز توسع البلد وإثراءه بأكمله. تبقى الإجراءات الشعبوية الأخيرة ضدّ الطلبة الأجانب خيرَ مثالٍ يُجسدُ العنصرية ضد الآخر.

* باتريس دوميرتين: في خِضم السياق الشعبوي الحالي، كيف تتصورُ التعددية الثقافية؟

- تزفيتان تودوروف: يجبُ أن ننظر إلى وضعٍ كهذا بصورة واضحة، لأننا نخلط في كثير من الأحيان بين الكلمة التي تصفُ واقعاً اجتماعياً، والكلمة المستخدمة لتسمية سياسة إرادوية. إذا نظرنا إلى الأمر من مُستوى وصفي، كُلّ مُجتمع هو مُتعدّد الثقافات، لا وجود لأيّ مجتمعٍ مُتجانس تماماً. الثقافة هي مَجموعة من الرموز المشتركة لجماعة اجتماعية. لا تتشكّلُ الجماعة على أساسِ اللغة أو الأصول العرقية المختلفة فقط، بل لأن الأفراد أيضاً يتسمون بعادات وخصائص وسِمات اجتماعية مُحدّدة. يُهيّأ الأفراد لإطار يُسمّى بالإطار «الثقافي» بالمعنى الأنثربولوجي للمُصطلح: هُناك ثقافة الشباب وثقافة المتقاعدين، وثقافة المقاولين وثقافة الأطباء، بل وأيضاً ثقافة المتشردين الذين يتفاهمون بالإشارة. في حين أن بعض الجماعات تجدُ في الغالبِ صُعوبة في

التواصل مع هذه الفئات. ما هي التعددية الثقافية؟ يكفي القول: إنها نزعة إنسانية؛ إنها سمة سياسية تكمنُ في نقدِ الاختلافات بين المجتمعات داخل بلدٍ ما. تطورت سياسات التعددية الثقافية التي كانت غائبة في مَعظم دول أوربا، في بريطانيا و الولايات المتحدة الأمريكية. إنّ التعددية الثقافية كإستراتيجية سياسية لم تُؤدي إلى نَتائج حاسِمة. ومع ذلك، ثمّة حقائق أكيدة، نعيشُ في عالمٍ يُسافر فيه الناس أكثر من أيّ وقتٍ مَضى، عالم تختلطُ فيه مُختلف الطبقات الاجتماعية. تلتقي في بلدك بأناس لا يُشبهونك. فكيف يَنبغي التصرف إزاء هذا الوضع؟ طبعاً لن نعمد إلى خلق استثناءات قانونية للمُجتمعات المختلفة: يَنبغي تطبيقُ القانون على الجميع بلا تمييز. إن العمل على صياغة قوانين تحترمُ عادات السكان الأصليين وعادات المهاجرين يتعارضُ مع مبدأ المساواة، ويضر أكثر بالأقليات التي لا تنجحُ في تحقيق الاندماج؛ بمعنى أن الأقليات يجب أن تستفيد من حُقوقها الكاملة في مُجتمعها الجديد. في المقابل، ثمّة العديد من مَميزات حياتنا وخصائصها لا يعود مَصدرها للقانون. و بناءً عليه، فالتسامح، كفضيلة ديمقراطية أخرى، من يجب أن ينتصرَ ويتولى المسؤولية. أن تقوم مَتاجر السوبر ماركت ببيعِ وجبات خاصة من خلال توفير خيارات مُتعدّدة لزبنائها يَبقى أمراً مقبولاً بشكل تام، وأن نقومَ بسن قوانين على الحلال أو الكاشير يَبدو لي أمراً سخيفاً. لا أرى أيّ شيء مُخزٍ أو شائن في أن تقوم النساء بارتداء الحجاب أثناء مُرافقة أبنائهن في الرحلة المدرسية، أو أن تُفضّل بعض النساء ألا يَشاهدهُن الرجال حين يَذهبن إلى حمام السباحة.

* باتريس دوميرتين: دون أعداء كليانيين، إلى أين نحنُ ذاهبين، وما هو نوع العالمِ الذي نريدُ أن نعيشَ في ظِلاله؟

- تزفتان تودوروف: دَعونا نبدأ أولاً بالابتهاج، لكوننا هَزمنا الأعداء الكليانيين. ومع ذلك، لا يَنبغي أن يُنسينا هذا الانتصار الأعداءَ الجدد الذين يولدون من أنفسنا. إنّها عبارة ستاتلي كوبريك وهو يُعلّق على فيلمه: «سترة مَعدنية كاملة: لقد بحثنا عن العدو و وجدناه: أنّهُ نحن». يتفقُ القديس أوغسطين تماماً مع هذا الرأي، وهو الذي يعتقدُ أن الشرّ ليس قوة خارجة عن إرادة الإنسان، بل الشر كامنٌ في أعماقه وجزء من ميوله الخاصة.

على عكسِ اليوتوبيات الحالمة، سواء ذات طبيعة دينية أم سياسية، فإنّ الديمقراطية لا تُقدّم نَفسها كتجسيدٍ للكمال. أكثر من ذلك، مُمارسة

النقد الذاتي تُشكّل سمة مُرتبطة بتعريفِ الديمقراطية نفسِها. لكن، لا ينبغي الاكتفاء فقط بالأشكال الوحيدة للديمقراطية، كالحقّ في التصويت، لأنّ هذه الأشكال قد تفقدُ روحَها وتتحوّل إلى صَدفة فارِغة. في هذا الصدد، فإن حركات الساخطين، باعتبارها حركات مُتقلّبة وغير منطقية حين يقرأ المرء مشاريعهم السياسية، تصبحُ حركات كاشفة للحقيقة بمجزد أن يُلاحظ المرء هذه الحركات على اعتبارها أعراضاً ودلالة على ضعف الرؤية السياسية. أن يصرخوا في الشوارع «الديمقراطية الآن!» بدلاً من عبارة «تحيا الثورة»، هي بِدعة في قارتنا الأوروبية. إنّهم يصرخون للتعبير عن استيائهم، وعن عدم فهمهم ورفضهم لعالمٍ يَبدو ملبداً بأنظمته الخاصة وعاداته؛ عالم متوحش ومُجزد من الإنسانية.

* باتريس دوميرتين: مِن هذا المنظور، ما هي المكانة التي يجبُ أن تحتلها أوروبا في هذا السياق؟

- تزفتان تودوروف: بعدَ الصدمة الرهيبة التي أحدثتها الحربُ العالمية الثانية التي شنّها هتلر، انخرطَت أوروبا في سياقٍ مَنظور جديد قائم على السلام، مع حلمِ بناءِ عَالم جديد يستحيلُ أن تندلعَ فيه حرب جديدة بين الأوروبيين. فيما بعد، ولمواجهة التهديد السوفياتي والجيش الأحمر الستاليني الذي كان على مَشارف أوروبا الغربية، كان من اللازم على أوروبا أن تُعبئ قواتها المُشتركة للدفاع عن نِظامها السياسي. لكن، مُنذ ذلك الزمن، لم يعُد الخطر الخارجي موجوداً ، غير أن شكلَ أوروبا لم يَعودوا يؤمنون بفكرة الاتحاد؛ أو أصبح بإمكان هذه الساكنة أن تجدَ هذا الاتحاد في نموذج المجتمع الذي تميل أوروبا إلى تجسيده (والذي يتضحُ لنا بصورة أفضل حين ننظز إلى أوربا من بقاعٍ أخرى من العالم).

تتمتعُ أوروبا بآداب السلوك التي أتعلّقُ بها أنا شخصياً بشكل كبير. إنها آداب سلوك مَنسوجة من التوازن بين الحريات الفردية والحرص على الصالح العام، وبين الوفاء للتقاليد والانفتاح على الآخرين، وبين التطلعات الروحية والحساسيات المادية. رُبّما نشأت اداب السلوكِ هذا من تاريخنا القديم، ومن الجغرافيا المتنوعة، ومن التعايش العريق الضارب في القدم بين دول تتسمُ بعادات ولغات وأنماط حياة مُختلفة.

أعتقدُ أنّ التجديدَ الديمقراطي سيجدُ مكاناً مناسباً في القارة التي شهدَت هذا النوع من النظام؛ قارة أوروبا التي تتميزُ بمزايا تجابهُ بها دولاً أخرى ذات أهمية جغرافية ضخمة وهائلة، دولاً بحجمِ قارات، على غرار

الصين والهند وروسيا والولايات المتحدة والبرازيل. إذا تمكّنت أوروبا من اغتنامِ الفرصة السانحة أمامها لإعادة بناء الديمقراطية على أسس مَتينة، فإنها ستساهمُ في صَقل النموذج الديمقراطي الذي يتيحُ الخروج من التعارض العقيم بينَ مُجتمع بطريركي قمعي، ومجتمع ليبرالي مُتطرّف ومتوحش، هذا النموذج الذي مازالت دول أخرى تتبعه في بقاع أخرى من العالم. إننا نحلم- ونتطلع إلى- «ربيعٍ أوروبي» يعقبُ «الربيع العربي»، ربيع يُضفي مَعنى عميقاً على المغامرة الديمقراطية التي بَدأتها الإنسانية منذ مِئات السنين. لقد حان الوقتُ لسماع هذا النداء الحالي وتنفيذه: «الديمقراطية الآن!» لأننا جميعاً ملتزمون ومنخرطون اليوم في المغامرة نفسها، ومحكوم علينا جميعا إما بالنجاح أو الفشل.

على الرغم من أنّ كلّ فردٍ منّا يبقى عاجزاً أمام ضَخامة التحديات، فمن الأكيد أن التاريخ لا يخضعُ لقوانين مُتحجّرة غير قابلة للتغيير، وأنّ الاتكال لا يُقرّر المصير، وأن المستقبل رَهين بالإرادة الإنسانية.

تزفيتان تودوروف

ولد الفيلسوف والكاتب الفرنسي - البلغاري تزفيتان تودوروف في ٠١ مارس / آذار ١٩٣٩ في مدينة صوفيا في بلغاريا، وانتقل للدراسة في فرنسا في سن ٢٣ عاماً حيث استقر في باريس سنة ١٩٦٢. وهناك حصل على شهادة الدكتوراه في الأدب تحت إشراف رولان بارت.

غادر تودوروف بلغاريا الغارقة في الايديولوجيا الماركسية وارتمى في أحضان البنيوية التي كانت في أوجها في الأوساط الثقافية الفرنسية. وأسس مع رائد السرديات جيرار جنيت مجلة "الشعرية" وهكذا تخلص من وثوقية التيار الماركسي وانخرط بحماس في زخم التيار البنيوي من بوابة النقد الأدبي.

ساهم تودوروف بشكل كبير في انتشار مصطلح "الشعرية" في مجال الخطاب الأدبي وانتج كتباً نقدية هامة في مرحلة مساره البنيوي "الأدب والدلالة"، "أجناس الخطاب"، "ميخائيل باختين: مبدأ الحوارية"، "شعرية نظرية الرمز". لكن بعد أفول نجم البنيوية واندحارها في الساحة الثقافية بسبب سكونية بنيتها المغلقة وتهميش البعد الرمزي والإنساني للأدب، وبعد جولة محاضرات في أمريكا، انتقل تزفيتان تودوروف من تيار البنيوية إلى الدراسات الثقافية. بدأ يهتم منذ بداية الثمانينيات، والتي شكلت منعطفاً حاسماً في مساره الأكاديمي، بدراسة الآليات الثقافية التي تُنقط الآخر في صورة مقولبة في الخطاب الغربي المستند إلى المركزية الأوربية المتفوقة. لذا انكب تودوروف على دراسة الاخر في الاستشراق الغربي ومكانة الآخر في المنظور الثقافي الأورو-أمريكي زمن اكتشاف أمريكا وازدهار المستعمرات الأوربية.

ارتكز مشروع تودوروف في مرحلة الدراسات الثقافية على تفكيك المتخيل الغربي خصوصاً في كتبه الهامة "نحن والاخرون"، "غزو أمريكا" (١٩٨٢)، "مواجهة المتطرف: الحياة الأخلاقية في معسكرات الاعتقال" (١٩٩١)، "حول التنوع الإنساني" (١٩٩٣)، "الحديقة المنقوصة: تركة الانسانية" (٢٠٠٢)، "الأدب في خطر"، "الخوف من البرابرة: ما وراء صدام

الحضارات"، "أعداء الديمقراطية الحميمون".

نال تزفيتان تودوروف جوائز دولية لاسهاماته الفكرية الخلاقة والمستنيرة مثل "جائزة أمير أستورياس للعلوم الاجتماعية"، "الميدالية البرونزية لويزار"، "جائزة موراليس اكاديمية العلوم".

يعيش تودوروف رفقة زوجته الكاتبة والروائية نانسي هيوستن وطفليهما في باريس مواصلا كفاحه الإنساني من أجل السلام العالمي.