الفَلسَفةُ السِّيَاسيّة*

دانيال فاينشتوك

تقديم

تشترك الشعوب العربية في كونها عانت من وطأة الاستعمار، وفي أنها مارست المقاومة وحركات التحرير كحق شرعي، لكن عيبها الأكبر، إذا ما استثنينا الشعب الفلسطيني، هو عدم التفكير في طبيعة السلطة ونوع الدولة وأسلوب الحكم. بمعنى آخر، لقد غاب وما زال بعد الفلسفة السياسية عن المجتمع العربي، وعلامة غيابه عدم وضع السؤال الآتي: ما هو النظام السياسي الأكثر ملاءمة لطبيعتنا؟ أي ذلك الذي يحقق العدالة والإنصاف ويوفر الحقوق ويحقق العيش الرغيد والرفاهية. بعبارة أخرى، ما هو النظام السياسي الأكثر شرعية؟ إن عدم تفكير المجتمعات العربية في هذا الأمر، وهي مستعمرة، وتركيزها على الاستقلال فقط، هو الذي جعلها حقل تجارب لأنظمة حكم سمتها الأساسية الظلم والاستبداد والتفاوت الاجتماعي. من هذا المنطلق، يأتي تقديمنا لهذا المقال الذي يعرض لأهم نظرية في العدالة، أقصد نظرية العدالة كإنصاف لجون رولز الذي يرفض المؤسسة أو القانون أو النظام الذي يُؤتي ثماراً جيدة وينتج الظلم، في الوقت نفسه، لأن العدالة أساس النظام والدولة.

ولبناء تصوره للعدالة، يفترض رولز الوضعية الأصلية، المخالفة للحالة الطبيعية التي افترضها كل من هوبس، وروسّو، ولوك من قبله، لتحديد تصور للعدالة كإنصاف «مُجمع عليه». إن الوضعية الأولية أو ستار الجهل بداية منطقية تفسيرية لمبادئ عادلة منصفة تكون أساساً للمؤسسات الثلاث بالدولة.

فالمجتمع عبارة عن اتحاد جماعي، يتميز بالاكتفاء الذاتي، إلا أنه يعاني من الصراع من أجل تحقيق أهدافه وآماله، هذا الصراع ناتج عن اختلاف المناهج. ولا يتم حل الصراع إلا بالعودة إلى مبادئ عليا. إنها مبادئ العدالة كإنصاف.

توضع هذه المبادئ من طرف الكل الذي يتميز بالعقل والحرية والمساواة والمقدرة على الشعور بالعدالة، عندما يجتمع الكل لوضع مبادئ تتصف بالإنصاف يكونون في حالة جهل تامة عن كل ما هو فردي أو شخصي يعود إليهم، إنهم يجهلون وضعهم الاجتماعي والاقتصادي والتعليمي والمعرفي، وإلى أي جيل ينتمون، وأي من المشاريع هم يخططون. إنهم يجهلون الأنظمة السياسية والدساتير والقوانين. ويجهلون ما سيكسبون وما سيخسرون من وراء وضعهم للمبادئ، ولا يعرفون أنفسهم إلا بما هم عقلاء متساوون في الحرية والقدرة على الشعور بالعدالة، وإلمام عام بأهمية القانون والعدالة. إنهم لا يعرفون حتى الوضع السياسي الذي سيكون عليه بعد خروجهم من الوضعية الأصلية، أو بعد خروجهم من وراء ستار الجهل.

لقد صاحب مصير التقليد التحليلي، في مجال الفلسفة الأنجلوأمريكية، انهيار الفلسفة المعيارية بشكل عام، والفلسفة السياسية بشكل خاص. وذلك لأن الفلسفة التحليلية ظلت لزمن

طويل تفضل الصرامة في الحجاج، لأنها تعتبر نفسها منهجاً. إن الدقة في استعمال المصطلحات والوضوح في عرض الأطروحات المتبناة أو المرفوضة، كانت توازيها مجموعة من المواقف الجوهرية التي تتعلق بشروط صدق العبارات، وبالمكونات الأساسية للواقع التي يكون طبقاً لها. إن أي حكم أخلاقي أو سياسي يستعمل المحاميل مثل «خيّر» أو «عادل»، لا يمكن أن يكون سوى تعبير عن رد فعل عاطفي. وَالانفعالات، باعتبارها الأساس الأعمق لأحكامنا المعيارية، لا يمكن تقويمها، من هذا المنظور، بميزان العقل، وعليه فإن أي نقاش عقلي لعدالة هذا القانون أو ذاك أو ظلمه، أو لأسس هذا النظام أو ذاك للعدالة التوزيعية، . . . الخ، يكون دون جدوى. ويشكل الفصل المشهور: «اللغة، الصدف والمنطق» لـ آير (Ayer) أفضل تمثيل للازدراء الذي كان يشعر به ممارسو الفلسفة التحليلية الأوائل اتجاه أي اعتبار معياري، إذ يضع فيه الأخلاق في درجة الدين نفسها، ثم يلقي بهما معاً في حافة العقل. لذا، ليس من الغريب –وفي السياق نفسه– أن يعلن بتير لاسليت (Peter Laslett) سنة 1956 أن الفلسفة السياسية ببساطة قد ماتت، أو بعبارة أدق، عليها أن تختزل في دراسة مؤلفات فلاسفتها القدامى المرموقين الذين اعتقدوا أنه من الممكن التفكير في مجال الأمور الإنسانية.

إن ازدهار أعمدة الفلسفة الأساسية للنزعة الوضعية المنطقية، الذي أنتجته مؤلفات فلاسفة مختلفي المشارب مثل كواين، ودافيدسون، وجودلمان، وآخرين، لزم عنه تراخي الارتباط بين الفلسفة التحليلية ومجموعة من **الأطروحات** الفلسفية، كما كان الحال من قبل توثيق العلاقة مع **المنهج**، الذي من الممكن أن ينطبق، كما يظهر للوهلة الأولى، بشكل سهل على المسائل المعيارية، كما ينطبق على المجالات التقليدية لهذا التقليد (اللغة، العقل، . . . الخ). ودون شك، فإن كتاب **نظرية العدالة** المشهور لفيلسوف جامعة هارفارد جون رولز، الذي أعاد للفلسفة السياسية قيمتها المشرفة، ما زال –منذ نشره سنة 1971– يمثل أحد المؤلفات الفلسفية الأكثر ذكراً وإثارة للجدل في هذا القرن، ويمارس إلى يومنا هذا تأثيراً عظيماً على مسار النقاشات. ويمثل مؤلفه مرجعاً مشتركاً بالنسبة لأي فلسفة سياسية تابعة (فرعية). وليس بوسعنا، خلال عرضنا المقتضب للإشكالات الأساسية للفلسفة السياسية للتقليد التحليلي، أن نفعل أفضل من البدء بتذكير مختصر لخطه الاستدلالي الرئيسي. وسنستغل بعد ذلك النقاشات الأساسية، التي فجرها كتاب رولز حتى نعرض للتطورات اللاحقة.

دليل نظرية العدالة

ينطلق رولز من حدس بسيط جداً؛ مفاده أن اختيار مبادئ العدالة الاجتماعية، التي تحكم المؤسسات القاعدية لمجتمع منظم بشكل جيد، يجب أن يتم انطلاقاً من وجهة نظر تضمن قاعدة الإنصاف. وهو ما يعني بالنسبة لرولز، أن اختيار المبادئ الأساسية يجب أن يتم من منطلق عادل يحيّد، قدر الإمكان، الآثار غير المعقولة للخصائص العرضية التي يتصف بها الأفراد، والتي تحدد ما يأملون من الحياة. والحال أن هذه الخصائص اعتباطية من الناحية الأخلاقية، بمعنى أن الفرد ليس له يد بتاتاً في امتلاكه إحدى هذه الخصائص. وبذلك، لا يوجد أي سبب أخلاقي يجعل آثارها على حياة الأفراد مهمة إلى هذا الحد. ويجسد رولز هذا الشرط الجوهري للإنصاف، الذي يحدد اختيار مبادئ العدالة الاجتماعية، في سياق الاختيار الافتراضي الذي يصطلح عليه بـ«الوضعية الأصلية» التي هي عبارة عن استرجاع للعقد الاجتماعي، ميزته الأساسية أن يكون متعاقدوه المفترضون وراء ستار الجهل. يمكن أن نتخيل أن هؤلاء عليهم أن يختاروا مبادئ للمجتمع، من دون أن يعرفوا موقعهم في السلم الاجتماعي والاقتصادي، ولا الهبة المحتملة للامتيازات والمساوئ التي يرثونها من اليانصيب الطبيعي. إن وظيفة ستار الجهل هي أن يضمن أن اختيار المبادئ لن يعكس آثار هذه الخصائص التي تعتبر اعتباطية من الناحية الأخلاقية. هكذا يدعونا رولز أن نتمثل كيف يتمكن الأفراد الافتراضيون، الموجودون على هذه الشاكلة، من اختيار المبادئ التي تتحكم في توزيع الخيرات الاجتماعية الأولية (يتعلق الأمر بتلك الحرية المدنية والسياسية، وأيضاً بتلك الموارد المادية التي يكون لدينا بصددها أسباب مقنعة لنعتقد أن كل فرد عاقل يرغب في امتلاك أكبر قدر ممكن منها، مهما كان تصوره الخاص للعيش الرغيد). وتتلخص فرضيته في غياب أي معلومة عن مكانة المتعاقدين في السلم الاجتماعي والاقتصادي، وكذلك عن توزيع الامتيازات والمساوئ الطبيعية، لذا سيسعى المتعاقدون المفترضون قبل أي شيء إلى أن يطمئنوا أنه سيكون بإمكانهم في حالة ما رُفع ستار البراءة، وكانوا في أسفل السلم، أنهم سيعيشون حياة كريمة. لذا سيختارون إستراتيجية الحد الأقصى؛ أي الزيادة في رفع الحد الأدنى الاجتماعي.

قد يبدو من الوهلة الأولى، أن هذه الإستراتيجية تنتج نزعة مساواة صارمة، والواقع أن المهووس بزيادة حصص الأقل حظوة سيبقى دائماً غير مقتنع أمام كل توزيع غير عادل للموارد الاجتماعية. والشيء نفسه، بالأحرى، بالنسبة للذي يشهد توزيع الخيرات الاجتماعية الأولية، أي الحريات المدنية والسياسية. لا يوجد خلف ستار الجهل مبرر لأي شخص لاختيار حالة يكون فيها بعض الأفراد متمتعين بحرية أكثر من غيرهم.

بيد أن امتحاناً أكثر دقة يبين أن الوضع مختلف بالنسبة للموارد المادية. فحسب فرضية نفسية قيّمة مفادها أن السماح بدرجة معينة من اللامساواة المادية قد يؤدي في المقابل، وغالباً، إلى إنتاج موارد أكثر للتوزيع مما هو عليه الأمر في نظام مساواة صارمة، فإن الذين يمتلكون الوسائل المطلوبة لتوليد الغنى سيكونون محفزين أكثر للإنتاج إذا أمكنهم، إلى حد ما، الاستمتاع بخيرات أنشطتهم، أكثر مما لو لم يكن بإمكانهم التمتع بها أكثر من مواطنيهم الأقل إنتاجاً. وانطلاقاً من هذه الخاصية النفسية الإنسانية، يرى رولز أن شركاءه المفترضين سيختارون، في الوضعية الأصلية، السماح بالتفاوت المادي، طالما أن هذا التفاوت يكون دائماً في صالح الأقل حظاً للمجتمع المعني بالأمر، وأن المواقع الاجتماعية، التي تسمح بالوصول إلى أكبر الخيرات، تمنح مع احترام مبدأ تكافؤ الفرص.

وبناءً عليه، توصل رولز إلى مبدأين يعملان على تسيير عمل المؤسسات القاعدية للمجتمع العادل: الأول يمنح كل فرد أوسع مجال للحرية المدنية والسياسية، يتوافق مع مجال مساو لكل الآخرين؛ أما الثاني فيضمن عدم السماح بالتفاوتات المادية إلاّ عندما

تكون في صالح الأشخاص الأقل حظاً، وبالتالي تكون مرتبطة بأوضاع اجتماعية مفتوحة للكل كذلك، طبقاً لمبدأ تكافؤ الفرص. إن أول هذين المبدأين يوضع -حسب رولز- في علاقة أسبقية معجمية بالنظر إلى الثاني، بمعنى أن الحرية لن تكون، من مجتمع عادل، محدودة باسم الزيادة في الخيرات. يرى رولز أن تجاوز عتبة ما في التطور الاقتصادي، يجعل أي ربح لخيرات ذي منفعة هامشية، أقل من تلك التي قد نضحي بها عندما نخاطر بالحقوق والحريات. إن أولوية المبدأ الذي يضمن أوسع حرية، والأولوية الممنوحة، في مجال تبرير المبادئ، إلى القبول المفترض للمواطنين، يجعلان من نظرية رولز نموذجاً **لليبرالية**.

إن أهم تبرير للمبدأين راجع، كما رأينا تواً، إلى النزعة التعاقدية التي وضعها رولز. لكن من المهم اعتبار هذه النزعة التعاقدية جزءاً من جهاز تبريري أوسع. الواقع أن الوضعية الأصلية لا تفرض نفسها كأفق للاختيار إلا لأنها تمثل نمذجة لحدس ابتدائي يتعلق بالعدالة الاجتماعية. والمبادئ التي تتولد بهذه الطريقة تخضع لمراحل تبريرية إضافية عدة. ويتعلق الأمر في الواقع بمعرفة إن كانت هذه المبادئ تؤدي -عندما تطبق- إلى مشاكل عينية ونتائج تناظر بشكل كبير، أحكامنا السياسية والأخلاقية الأكثر مصداقية، ومعرفة ما إذا كان المجتمع، المحكوم بهذه المبادئ، مقبولاً وقابلاً للتحقق بناء على ما تخبرنا به العلوم الاجتماعية الدقيقة عن الكائنات الإنسانية والمجتمع. سيقول رولز، مستعيراً عبارة نيلسون جودمان، إن المبادئ التي تبرر بهذه الأساليب المختلفة تمثل جزءاً من **توازن انعكاسي**، وبذلك فهي مبررة بقدر تبرير مبادئ العدالة الاجتماعية.

تمثل نظرية رولز إذن مساهمة كبرى، على الأقل، في ثلاثة مستويات مختلفة، فهي أولاً تقترح علينا **منهجاً** لاكتشاف وتبرير المبادئ المعيارية للتوازن الفكري، الذي يسعى إلى شق طريق، بين نزعة تأسيسية عقلانية، يرى أن مثل هذه المبادئ هي إما بديهية وإما مستنبطة من مبادئ بديهية أكثر عمومية، ونزعة نسبية ترجع كل مجموعة من المعايير إلى السياق الذي ولّدها. ثانياً تعرض علينا قائمة من مبادئ الحقوق الشخصية، بالإضافة إلى دليل يستخدم لتبرير أولويتها بالنظر إلى الاعتبارات المتعلقة بنظام **العيش الرغيد**. وثالثاً، تمنح عناصر نظرية للعدالة التوزيعية، اجتماعية-ديمقراطية تمكن من التوفيق، على الأقل ظاهرياً، بين نزعة مساواة اقتصادية مرنة ونزعة فردانية أخلاقية. وحيث إن كتاب رولز قد مثل نقطة انطلاق النقاشات الرئيسية في الفلسفة السياسية منذ 1971، نقترح اتّباع هذا التقطيع لتبيان هذا الأخير.

أسئلة المنهج

يسعى رولز، كما رأينا، إلى تبرير مبادئه للعدالة الاجتماعية باعتماد منهج انتقائي يسمح بركائز فلسفية خالصة، وفي الوقت نفسه، باعتماد حدوس وازنة ونتائج العلوم الاجتماعية الدقيقة.

لقد أدت هذه المنهجية إلى عدد لا يحصى من النقاشات. والواضح أن منهج رولز المفضل، وإن كان له أتباع (دانيالز، ونيلسون) إلا أنه يفسح المجال للعديد من الاعتراضات. وبالطبع، فلن نعالج هنا إلا تلك التي أدت هي بدورها إلى تطويرات نظرية بديلة مهمة.

الدائرة: يعتبر التوازن الفكري متغيراً من أسرة النظريات المتسقة، ويسعى التبرير الاتساقي إلى وضع الأساس المتين لحكم ما، عن طريق إظهار الروابط المنطقية التي يقيمها مع أحكام أخرى، أو نظريات أو وقائع، . . . الخ. وقد سعى بعض الفلاسفة إلى تبيان أن مثل هذا المنهج يخلق مشكلاً في مجال الأخلاق طالما يفترض ذلك، وإن كان عليه البرهنة. وينطلق نصير التوازن الفكري، في حقيقة الأمر، من الحدوس الأكثر ثباتاً ومصداقية للمكون الأخلاقي الذي شُكِّل بطريقة عادية، ويحاول البرهنة على أن هذه المجموعة أو تلك من المبادئ تناظر حدوس الانطلاق تلك بشكل أفضل. وبذلك، لا يسعون إلى إقناع شكّاك مفترض في أساس مجموعة من المبادئ، بل إلى ربط مكون افتراضي بمبادئ يعتقد فيها من قبل ضمنياً طبقاً لحدوسه الأكثر ثباتاً. إذن هناك دائرية في صيرورة التبرير التي يقترحها التوازن الفكري الذي يضر، حسب بعض مناصريه، بشكل كبير، قوته التبريرية.

إن الواضع الرئيس لهذا الاعتراض لرولز هو دون شك دافيد جونيه، الذي طوّر، في ثنايا مؤلفات حاسمة، منهجاً يستوحي فكرته الأساسية من كتابات طوماس هوبس، كما استوحاها من نظرية الألعاب لإنشاء أدواته النظرية الأكثر أهمية. ويتجلى رهان جوتيه في الانطلاق من وجهة نظر غير أخلاقية كلياً (amoral)، بحيث يكون ممكناً البرهنة على عقلانيتها، بالنسبة لفاعل يسعى إلى بلوغ أقصى درجات تحقيق مصالحه، في سياق يكون فيه لكل الآخرين الحافز نفسه؛ أي قبول عدد معين من المبادئ الأخلاقية وظيفتها الرئيسية معارضة التحديد الأقصى، وتطوير الاستعدادات ذات الطابع المكتسب من أجل التطابق معها. مثل هذا المنهج، من المرجح جداً أن يبرر مجموعة من المبادئ أخس من مبادئ رولز، وبخاصة أنه من الصعب معرفة كيف يمكن لمثل هؤلاء الأشخاص العقلانيين أن يكونوا مستعدين لتقبل مبادئ تجبرهم على مساعدة أشخاص لا يشكلون خطراً عليهم إطلاقاً. بيد أن جوتيه يزعم أن المبادئ التي اشتقت بهذه الطريقة سيكون لها، على الأقل، مناعة ضد اعتراض الدائرية، إذ لا يتعلق الأمر باستجلاب الأخلاقية لمكون موجود فيها من قبل، بل باستعمال العقل لإقناع فاعل غير أخلاقي بعقلانية الأخلاق.

النزعة الفردانية المجردة: هناك اعتراض ثان يتعلق بالنمذجة التي وضعها رولز، باعتماد الوضعية الأصلية، لما تمثل بالنسبة إليه الحدوس القوية الخاصة بالعدالة الاجتماعية، وبخاصة الحدس الذي مفاده أن مبادئ العدالة الاجتماعية يجب أن لا تعكس وقائع جائرة أخلاقياً مثل الغنى أو العائق المادي، وتقدم تصوراً مغلوطاً للمكون الأخلاقي. ولكي يعرض هذه الحدوس ضمن عملية اتخاذ قرار، اضطر رولز فعلاً إلى تمثل فرد خيالي، مجرد من خصائصه وانتماءاته، وقادر على وضع مسافة بينه وبين ما يحدد، في حياته اليومية، من التزاماته الأكثر أولية. بيد أن الفاعلين الأخلاقيين الواقعيين ليسوا كذلك. لأنهم غير قادرين على التأمل الأخلاقي في معزل عن تلك الخصائص والانتماءات التي تكونهم. بل يصل

البعض حد القول إلى أن رولز يحض الفاعلين الافتراضيين في الوضعية الأصلية على وضع مسافة حيال ما يشكل في الواقع، شرط إمكان كل تأمل أخلاقي. هناك إذن عدم تطابق بين منهج تبرير المبادئ والكائنات التي يجب أن تنطبق عليها هذه المبادئ.

تمت صياغة هذا النقد من طرف مفكرين يدعون بالقوماتيين (ساندل، ماكنتير، فالتسر، تايلور، بيل)، الذين يرون أن النزعة الواقعية الخاصة بسيكولوجيا الأخلاق الإنسانية تستلزم أن تبرير مبادئ العدالة لا يتم بشكل مجرد، يتجاوز النظرة الأبدية، بل انطلاقاً من السياق الخاص الذي يوجد ضمنه الفاعلون الإنسانيون الذين توجه إليهم هذه المبادئ. وبذلك، علينا أن لا نضع جانباً التاريخ والتراث والمعايير العينية المشتركة، باختصار أعراف المجتمعات الإنسانية (بتعبير هيجل)، أثناء تبرير مبادئ التنظيم الاجتماعي، علة ذلك أن الكائنات الإنسانية لا يمكن أن تفكر أخلاقياً إلا انطلاقاً منها، ولن تتجذر مجموع المعايير برمتها فعلاً في مجتمع إنساني متعين إلا إذا وجد صدى له في هذه الأعراف.

مثل هذا التصور لعملية التبرير يضع طبعاً مشكل النسبية. هل يحق لنا اعتبار المبادئ الأخلاقية والسياسية مجرد ترابط مع الثقافات والعادات؟ حاول بعض أنصار المذهب القوماتي، وبخاصة تايلور وماكينتير، البرهنة على أن النسبية لا تلزم عن النزعة القوماتية. ومن دون أن يكون ممكناً تبرير نظرية معيارية انطلاقاً من «وجهة نظر دون موقع» مجردة تماماً، سيكون بمقدورنا البرهنة أن النظرية (أ) أعلى من النظرية (ب) إذا أدخلت في حسبانها الظواهر الأخلاقية نفسها لـ: (ب)، وتمكن في الوقت نفسه من حل بعض المعوصات (المعوقات) التي واجهت هذه الأخيرة.

الكونية: يوجه نوع ثالث من الاعتراضات، بمعنى ما، إلى المرمى نفسه الذي استهدفته النزعة القوماتية، أي كونيته المجردة، لكنه يضع المشكل خارج فهمه الخاطئ للموضوع، فيصل إلى نتائج جد مختلفة. ينطلق منهج رولز، كما رأينا، من الحدوس الأخلاقية الأكثر ثباتاً ومصداقية للفاعل الأخلاقي، ثم يبني جهازاً نظرياً للمعالجة. مثل هذه المقاربة تفترض عنصرين: أولاً، أن يكون بمقدورنا تحديد مجموعة فرعية من أحكامنا الأخلاقية تكون معرفياً موثوقاً بها أكثر من غيرها. وثانياً، أن يوجد بين الأفراد تداعم مهم بين المجموعات الفرعية للأحكام الموثوق بها. بعبارة أخرى، إن ما يفرقنا، كما يزعم رولز، بصدد المسائل الأخلاقية هو هذا الجزء من اللامعقول، الذي لا نعرف إطلاقاً التخلص منه في حياتنا اليومية. إن إقصاء الأحكام والحدوس الناتجة عن عوامل التوتر (الانفعال المبالغ، الحمية، . . . الخ) تولد نوعاً من الإجماع الأخلاقي حول عدد من الأحكام «لها وزن» بشكل خاص. وبذلك إن مجموع المبادئ التي تقدر على أخذ هذه الحدوس في الحسبان ستفوز بتأييد كل فاعل عاقل.

يشك منتقدو النزعة الكونية لرولز في أن يكون العقل متواطئاً إلى هذا الحد فيما يخص المسائل الأخلاقية، فالديمقراطيات الليبرالية المعاصرة، التي تؤكد على حرية التفكير والتعبير، تمخضت عنها تصورات متعددة، حول العيش الحسن، غير قابلة للمقايسة فيما بينها، ودون أن تكون إحداها أعلى عقلانياً من الأخرى. وبذلك لا توجد أي مجموعة من الحدوس والأحكام الأخلاقية، بحيث يمكننا القول إن العقل الإنساني يجعلها ضرورية، والتي قد تستعمل كنقطة انطلاقاً لبناء نظرية معيارية مقبولة من طرف أي شخص عاقل.

إن الواضع الرئيسي لهذا النقد، هو نفسه الذي استخلص اللزومات

من ورشة «المسرح في التعليم» التي نظمها المركز في مدرسة الأرثوذكسي.

النظرية الأكثر خصوبة، هو دون شك رولز بالذات. والواقع أن المقالات التي نشرها رولز منذ العام 1985، وكتابه الثاني، **الليبرالية السياسية**، المنشور سنة 1993، يشهدان على تقديره لانتقادات القوماتيين. والحق أن رولز يعترف أن الأفراد العاقلين يمكنهم، بسبب انتماءاتهم الاجتماعية المختلفة جداً، وبسبب زخم من العوامل الأخرى، أن يتوصلوا إلى وجهات نظر جد متضاربة حول المسائل الأخلاقية والسياسية الكبرى. لكن ما أخطأ فيه المشاعيون، حسب رولز، هو النتائج المعيارية التي أرادوا استنباطها من هذه الملاحظة. وفي الحقيقة، لا يتعلق الأمر بالنسبة لرولز ببناء تصور للعدالة الاجتماعية على هذا التصور أو ذاك للحياة الجيدة التي يمكن أن يعيشها الأفراد بشكل معقول طالما سيوجد بالضرورة تعددية من مثل هذه التصورات في المجتمع الحر، بحيث سيكون من الجور تفضيل الواحدة على حساب الأخريات. وما دام هناك تعدد في الآراء الأخلاقية المشروعة، التي يمكن أن توجد في مجتمع تعددي، وجب تقليص اعتماد التصورات الأخلاقية المتضاربة، وسيكون تفضيل تبرير المبادئ الليبرالية أكثر **سطحية** بمعنى ما؛ وذلك بالاعتماد على الثقافة السياسية المشتركة، داخل مجتمع يعمل قبلاً كديمقراطية ليبرالية؛ أي ضمن الوثائق الدستورية المؤسسة وضمن تاريخ تأويلها. يزعم رولز أن بإمكانه بلوغ توافق بالتطابق الجزئي حول القيم الأساسية للديمقراطية الليبرالية بتجنب كل إحالة على مبادئ أخلاقية وفلسفية متضاربة، والاعتماد بالأحرى على هذه الثقافة السياسية التي يتقاسمها كل المواطنين على الرغم من خلافاتهم العميقة جداً.

يواجه هذا الأسلوب التبريري العديد من الاعتراضات؛ أولاً، إن النزعة المحافظة التي آخذنا بها النظرة التبريرية الأولى لرولز أكثر وضوحاً كذلك. لكن يبدو أن المنهج لا يبرر مبادئ الديمقراطية الليبرالية إلا بالنسبة للمجتمعات التي قاربت من قبل الديمقراطيات الليبرالية! فهو لا يسمح إطلاقاً بتبرير منظور نقدي للأنظمة المتسلطة. ثانياً، إن اعتماد الثقافة السياسية كما يمارسها رولز تضع مشاكل جديدة. من جهة لأنه ليس من الواضح البتة أن الثقافة السياسية للديمقراطية الليبرالية متواطئة ومتجانسة بشكل كاف لكي تبرر نظرية ما خاصة بالعدالة، كما سيكون أمراً عجيباً، وبخاصة في السياق الأمريكي، أن يكون لنظرية رولز في «العدالة كإنصاف» الحظ الأوفر في الانتقاء. من جهة أخرى، إن الجماعات، التي أقصيت بشكل منظم من ثقافة سياسية، من المرجح أن تكون ذات مصالح ووجهات نظر ستؤخذ في الاعتبار من طرف نظرية للعدالة ملائمة؛ إلا أن هذه الجماعات بالضبط، بالنظر إلى تهميشهم، هم الذين سيكونون أكثر استلاباً عن الثقافة السياسية المعنية، ومن ثم، يكونون الأقل قابلية للارتباط بتوافق عبر التطابق الجزئي.

لقد تم كذلك دفع النقد المعارض للكونية للمنهج التعاقدي الأول لرولز إلى الأمام، من طرف مفكري **الديمقراطية التشاورية**. ففي نظرهم وحده التشاور بين المواطنين (أو على الأقل، بين ممثليهم المنتخبين)، ضمن سياق يستحيل فيه استحضار القواعد الأخلاقية المقبولة من طرف الجميع، قادر على خلق التقارب المفهومي والأخلاقي المطلوب لكي يحصل اتفاق مبدئي حول تصور للعدالة. لقد سعى مفكرو هذه الحركة (كوهن، بنحبيب، نينو، جوتمان وطومسون) إلى تحديد الشروط التي يتوجب على التشاور الديمقراطي أن يحترمها لكي يولد نتائج مقبولة أخلاقياً. وجميعهم يؤكدون أن عملية ديمقراطية لا تقصي عوامل التوتر (من قبيل القوة البلاغية الكبرى أو الاقتصادية للبعض، والحدود الزمنية، . . . الخ)، والتي تدعي على الأقل التشكيك في بعض القواعد الأساسية، وتتصل بالحقوق الفردية خاصة، لن يكون لها أي قيمة أخلاقية في ذاتها. إن التحدي الرئيسي لبرنامج البحث هذا يكمن في تبيُّن هذه الضوابط وهذه الشروط مع الحفاظ على الخاصية **الديمقراطية** الخاصة بالنظرية (أي الحرص على أن تكون الضوابط وليس التشاور هي التي تكون فاعلة في القرارات الأكثر أهمية).

مسألة الحقوق

يهدف أول مبدأ للعدالة ناتج عن الاستدلال الرولزي إلى حماية الحقوق السياسية والمدنية الأساسية. وترتبط هذه بحرية التعبير والتجمع، وبالمشاركة السياسية. لكن محتواها ليس هو الأصل، بل منهج تبريرها، وكذا الدليل الذي طور انطلاقاً من الوضعية الأصلية من أجل حق تصدر هذه الحقوق بالنظر إلى الحقوق الاقتصادية، ومفاد هذا الدليل أنه إذا انطلقنا من عتبة ما من التطور الاقتصادي، فإن المنفعة الهامشية لكمية مهمة أكثر من الموارد الاقتصادية تنقص بالنسبة للفرد، بالنظر إلى أهمية حقوقه وحرياته السياسية والمدنية. لنتذكر كذلك منظور رولز للتعديلات الضرورية التي يجب إدخالها على الحقوق السياسية والمدنية حتى تصبح متوافقة مع بعضها البعض، وكذا من أجل ضمان أن يكون «مجموع» الحقوق الممنوحة لكل فرد متساوية من حيث الأهمية، وأن تكون مهمة قدر الإمكان بالنظر إلى قهرية المساواة.

شكلت كل واحدة من الحقوق المختلفة التي يشير إليها رولز موضوع كتابات وافرة. فالحق في حرية التعبير وحده، ولّد كتابات يمكن أن تكون موضوع مقال مثل هذا. بيد أن أصالة رولز لا تتجلى في مناقشته لمحتوى هذه الحقوق المختلفة، بل بالأحرى في منظوره لتبريرها، وفي تعالقاتها، وفي الأولوية الممنوحة إلى الحقوق السياسية والمدنية. لذا، سنقتصر هنا على الاعتراضات المتعلقة **بمنظومة** الحقوق التي اقترحها رولز، بدل النقاشات المتعلقة بالحقوق الخاصة.

إن الأطروحة النسقية الأكثر أهمية هي تلك التي تسعى إلى تبرير ثانوية الحقوق الاقتصادية في مقابل الحقوق السياسية والاقتصادية بناء على نظام أولوية **اصطلاحي**. هذه الأطروحة كانت موضع انتقاد مهم جداً وضعه الفيلسوف الإنجليزي هـ. ل. أ. هارت (H. L. A. Hart). ولنستذكر الهدف الرئيسي لنظرية رولز؛ أي النزعة النفعية التي لا تأخذ في الحسبان حسب رولز، ضمن رغبتها في رفع العيش الرغيد العام إلى أقصى حد، الاختلافات بين الأفراد، وبالتالي لا تمنح مكانة مهمة بشكل كاف للحقوق الفردية. ويمكن القول، بطريقة ما إن انتقاد هارت يزعم أن نظرية رولز، في نهاية التحليل، لا تتمكن من تجنب حجر العثرة الذي يظن النفعيون أنهم يستطيعون تجنبه. إن ما يخفيه اعتماد مفهوم «الحق» في (س) أو

(ع)، حسب هارت، هو أن (س) و(ع) تمثلان قيماً يبحث الناس عنها، ولكنها تبقى غير قابلة للمقايسة في جوهرها. إن الحق في حرية التعبير والحق في الملكية الخاصة، إذا اقتصرنا على هذين المثالين فقط، لا يعبران سوى عن كون «حرية التعبير» و«الملكية» هما قيمتان تستحقان الطلب من طرف الفاعلين. والحال أن هذه القيم غالباً ما تكون في صراع، سواء لأسباب عرضية أم ضرورية. فالإقرار بوجود «حق» للواحد أو الآخر، لا يعمل سوى على إخفاء عدم مقايستهما بشكل تجميلي. وهو ما يصدق سواء على القيم التي تحميها نظرية رولز بواسطة الحقوق (حرية التعبير، المشاركة السياسية، . . . الخ) أو على تلك التي تمنحها حماية أقل. وحيث أن رولز قد ترك الوعد بالتوفيق بين القيم التي وضعتها النزعة النفعية، وحيث فشل حلم النفعيين في القدرة على التوفيق بين القيم، فإن رولز يملك، باعتباره ليبرالياً، حسب هارت، وسيلة ما لترتيب هذه القيم ليتمكن من القيام بخيارات عقلانية عندما تتعارض فيما بينها. إن الاقتصار على وضع لفظ «الحق» أمام بعض هذه القيم لا يحل المشكل إلا بشكل سطحي. والحقيقة أن رولز لا يمنحنا أي قاعدة تسمح بالتوفيق بين القيم التي تمثل كل واحدة موضوع حق ضمن نظريته، والتي بالإضافة إلى ذلك، من الممكن جداً تصور توافقات سياسية يتم ضمنها تفضيل بعد العيش الرغيد العام على التوسيع اللامحدود لحق ما. فمثلاً، يمكن أن نتمثل بسهولة إمكانية الحد من الحق في إمكانية التمتع بالملكية الخاصة بحرية، وذلك لأسباب بيئية، أو تقليص الحق في حرية التعبير بشكل لا يحمي الأقوال الحاقدة أو المحرضة على العنف.

بعبارة أخرى، يرى هارت أننا حتى لو قبلنا أن قائمة الخيرات الاجتماعية الأولى، التي وضعها رولز، كاملة، فليس لدينا أي وسيلة، عندما نرفض النزعة النفعية، لوضع هذه القيم في ترتيب حسب الأهمية، بحيث نستطيع القيام بخيارات اجتماعية «عقلانية» بشكل تام.

لقد رد رولز على هذا النقد المهم لهارت في مقال مهم عنوانه «الحريات الأساسية وأولوياتها». حيث يرى أن بإمكانه الرد على هذا الاعتراض بإخراج عنصر من نظريته ظلّ إلى حد الآن مضمراً. ذلك أنه يوجد، حسب رولز، في أساس نظريته مثال سياسي مضمر للشخص، وهذا المثال هو الذي يستعمل كمعيار لترتيب مختلف القيم، والمكون الإنساني، حسب هذا المثال، له مصلحة من مستوى أعلى مما تشجعه التوافقات الاجتماعية التي ترضى عنها، سلطتاها الأخلاقيتان اللتان تتلخصان في القدرة على العيش مع الغير ضمن حدود معقولة، وامتلاك الوسائل لكي يتصور بحرية مفهوماً للخير سيسعى إلى تحقيقه، أو في الحالة المعاكسة، إلى مراجعته. إن المثال إذن لا يبحث عن تأسيس سياسة تضمن مستوى ما من العيش الرغيد، بقدر ما تمنح للفاعلين أكثر الوسائل لتشكيل تصورهم الخاص بالعيش الرغيد، والسعي إلى تحقيقه بمجهوداتهم الخاصة. وهو ما يبرز أولوية الحقوق والحريات بالمقارنة مع القيم الأكثر رفاهية.

على الرغم من أن هذا الجواب يوضح بشكل محسوس التبرير الرولزي لأولوية الحقوق والحريات المدنية والسياسية الرئيسية، فإنه يقوي كذلك الدائرية الظاهرة للجهاز التبريري لرولز. والراهن أنه يجب تبرير الأولوية بالابتداء بمثال للمكون الإنساني الذي لا يمكن إلا أن يريد هذه الأولوية. بيد أن منهج رولز للتوازن الانعكاسي فيه كما رأينا سابقاً، لا يخاف الدائرية بقدر ما تخافه مناهج أخرى للتبرير.

تتعلق المجموعة الثانية من الاعتراضات التي نود عرضها بمدى النظرية الليبرالية للحقوق. لمن تسند هذه النظرية الحقوق؟ يتلخص جواب رولز في أن أصحاب الحقوق هم مواطنون أفراد لدولة – أمة خاصة، من خلال دورهم **العام** وليس **الخاص**. وكما سنرى ذلك، فإن كل واحد من سمات هذا الإسناد أثار انتقادات مهمة.

تكمن الوظيفة الأخلاقية للحقوق والحريات، التي عرفها رولز، في تزويد الأفراد بالوسائل التي يحتاجونها لكي يبنوا لأنفسهم، بشكل حر، تصوراً للحياة الرغيدة، ولتحقيقه ومراجعته في الحالة المعاكسة. لكن هل الوسائل التي يتوقعها رولز لإنجاز هذه المهمة كافية؟ يجيب الفيلسوف الكندي ويل كيمليكا عن هذا السؤال، في سلسلة من المؤلفات والمقالات المهمة، بالنفي. إن الليبراليين أمثال رولز وديوركين، في نظره، يهملون كون الفاعلين الأفراد ليس بإمكانهم ممارسة القدرات التي عينها المثال الليبرالي حول الشخص، وبخاصة القدرة على الاختيار، إذا لم يكونوا ضمن سياق اجتماعي يمنحهم مجموعة من خيارات الحياة. إذ يستحيل أن يتم الاختيار من فراغ، ما يستلزم أن يكون الفاعل في **سياق اختيار**. والثقافات الوطنية على وجه الخصوص هي التي تمثل في نظر كيمليكا، مثل هذه السياقات.

قد يظن أعضاء ثقافات الأغلبية الساحقة، أن ثقافتهم ستستمر في منحهم سياقاً لاختيار مناسب، أو مكتسب. في حين أن الأمر مختلف بالنسبة لأعضاء ثقافات الأقلية الخاضعة لضغوط استيعابية تمارسها ثقافات الأغلبية التي تشترك معها داخل دول متعددة الأجناس. إن المهمة المنجزة، إذا أمكن القول، بشكل آلي من طرف ثقافات الأغلبية من أجل أعضائها، تفرض على أعضاء ثقافات الأقلية أن تكون هذه الأخيرة محمية ضد كل تهديد خارجي. وعليه، فإن المساواة بين المواطنين تفرض على الدول متعددة الأجناس أن تمنح لهذه الغاية حقوقاً ثقافية مشتركة مع ثقافات الأقلية. فإذا كان كيمليكا على حق، وجب إذن أن نضيف إلى قائمة الحقوق الفردية، التي تشترك في تبنيها النظريات الليبرالية، حقوقاً جماعية قد تبدو لأول وهلة معارضة للروح الفردية للنزعة الليبرالية.

لقد سبق أن أثارت نظرية كيمليكا كتابات نقدية مهمة. سنهتم منها بالمشكل التالي: إذا كان كيمليكا قد برهن فعلاً على عدم وجود أي تناف **قبلي** بين النزعة الليبرالية والحقوق الجماعية، فإن نظريته تنتج مشاكل مهمة بشكل **بعدي**. إن الصعوبة الرئيسية لنظريته تكمن في أنه لا يريد أن يعترف بالحقوق الجماعية إلا للأقليات الوطنية. والحال أن تعليل إسناد الحقوق لا يهم الأقليات الوطنية بشكل مباشر أو خاص، بل الجماعات التي تساهم في أن يتمكن المواطنون من ممارسة قدرتهم على الاختيار. إن هذه الفرضية التجريبية هي التي تمكن كيمليكا من الجزم بأن الثقافات الوطنية هي وحدها أنواع الفئات القادرة على إنجاز هذه المهمة. لكن يبدو أن هذه الفرضية خاطئة: ذلك أن بعض الثقافات الوطنية (إذا فكرنا في بعض الأمم الأصلية

صغيرة الحجم وذات نمو مؤسساتي واقتصادي جد محدود) لا تبدو مؤهلة لإنجاز هذه المهمة، بقدر ما تفعل بعض الجماعات المهاجرة (إذا فكرنا في الشبكات التعليمية والاجتماعية المهمة للجماعات المهاجرة لليهود الموزعين في العالم). في المقابل، تقوم بعض الجماعات، التي تنتظم حول خصائص ليست إثنية ثقافية، بدور جد مهم في قدرة الأفراد على الاختيار، والسعي إلى بناء تصور للعيش الرغيد (لنفكر مثلاً في الجمعيات الاجتماعية والسياسية **للمثليين**، أو الجماعات التي تنتظم حول بعض الخصائص النفسية والجسدية مثل الصم). إن هشاشة الفرضية التجريبية، التي تسمح لكيمليكا بالحد من امتداد نظريته إلى الأقليات الوطنية، لها نتيجة نظرية مخالفة. والواقع أن الأساس المعياري لنظريته يعيّن كثرة من الفئات الاجتماعية باعتبارها حاملة بالقوة حقوقاً جماعيةَ. إن الاعتراف بالحقوق الجماعية لكل هذه الجماعات يتنافى مع الانسجام الاجتماعي الذي يتطلبه مجتمع، وإن كان تعددياً بدرجة كبيرة. بيد أن الحد الأدنى من إسناد الحقوق الجماعية لبعض الفئات بدل أخرى، قد يسمح بنوع من التمييز من المفترض أن تتجنبه النظرية. إذن، من الممكن أن توجد أسباب عرضية وغير مفهومية لقبول القصر التقليدي للحقوق على الأفراد فقط.

لقد وضع عدد من المفكرين النسائيين، وبخاصة سوزان أوكين، برهاناً من الطبيعة نفسها. كما أن النزعة الليبرالية تميل، كما أشار إلى ذلك كيمليكا، إلى تجاهل أن نظرية العدالة المناسبة يجب أن تأخذ في الاعتبار مسائل العدالة الثقافية، كما تغض الطرف عن المظالم التي غالباً ما تميز المجال **الخاص** وبخاصة مجال الأسرة. إن التمييز بين ما هو عام وما هو خاص كان دائماً يكتسب أهمية بالغة بالنسبة للنزعة الليبرالية. ويمكن أن نذهب إلى حد القول إن المهمة الرئيسية لليبرالية هي وضع شروط مؤسساتية ضرورية تمكن الفرد من التمتع بمجال خاص، شاسع قدر الإمكان، حيث يمكنه أن يسعى إلى العيش طبقاً لتصوره للحياة الرغيدة. ولا يسمح للدولة الليبرالية بالتدخل في هذا المجال الخاص إلا عندما يسبب هذا السعي إلى الحياة الرغيدة ضرراً للآخر.

لعله لهذا السبب يميل الليبراليون إلى استبعاد المجال الأسري من حيز معايير العدالة. وأيّاً كانت الحدود الدقيقة بين المجالين العام والخاص، فمن المؤكد، كما يمكن أن نظن، أن العائلة تنتمي إلى هذا الأخير. وهكذا، لا يجد جون رولز أي إحراج في صياغة فرضيته التبسيطية التي مفادها أن الأفراد الافتراضيين للوضعية الأصلية لا يمثلون أفراداً، بل أرباب العائلة. إن مجال العدالة الليبرالية بالنسبة لرولز في لحظة **نظرية العدالة**، يبدأ عند حدود الوحدة الأسرية. وهذه البديهية الظاهرة هي بالضبط ما يحاول برهان أوكين التشكيك فيه. فهذا الاستبعاد للمجال الأسري من معايير العدالة الاجتماعية هو ما يسمح باستدامة الامتيازات التقليدية للرجال، وهي الامتيازات التي يفترض أن تخلق مشكلاً من وجهة نظر نظرية العدالة التي تسعى إلى «تحييد» أثر العوامل الاعتباطية أخلاقياً مثل الجنوسة. لنلاحظ مشكلين بديهيين ينبثقان من مجال الأسرة عندما نتفحصهما كمؤسسة عمومية على الأقل جزئياً. أولاً الشغل غير المأجور، الذي أنجزته المرأة بشكل تقليدي (تربية الأطفال، الأعمال المنزلية، . . . الخ) هو كذلك ضروري للفعل الاقتصادي العادي بقدر الشغل المأجور العمومي عامة، الذي يكون عادة حكراً على الرجال. بيد أنه غير محمي بأي قانون ولا بأية مؤسسة عمومية. ويتعلق الأمر هنا بظلم واضح جداً من الواجب على نظرية العدالة أن تهتم به من حيث المبدأ. وثانياً، إذا كانت الأسرة جزءاً مندمجاً في المجال الخاص، لزم عن ذلك أن النساء لن يكون لهن، داخل الأسرة، أي حق يحميهن من العنف الزوجي. ومن الملاحظ أن الاغتصاب داخل الزواج ما زال ينظر إليه ضمن العديد من التشريعات، كاستحالة مفهومية.

لقد أخذ جون رولز، في كتاباته التالية **لنظرية العدالة**، بعين الاعتبار اعتراضات أوكين، وأقحمها في صياغاته الفرعية لنظريته.

أخيراً، يرى بعض الكتاب أن حصر النظرية في مجال الدولة – الوطن، أمر اعتباطي فقط. واستدلالهم على ذلك مماثل لذلك التي أوردناه من قبل في ثنايا محاججات بعض النسائيين. إن غاية نظرية رولز للعدالة هي تحييد الأثر الذي يمكن للعوامل الاعتباطية أخلاقياً أن يحدثها على انتظارات الأفراد من الحياة. والحال أن الانتماء للوطن يجب أن يكون من بين العوامل الكثيرة التي يمكن أن تؤثر بشكل حاسم على ما يمكن أن نأمل فيه بشكل معقول. فإذا كان رولز يلح على جعل المواهب، والعوائق، والأوضاع الاجتماعية والاقتصادية وراء ستار الجهل، فعليه أن يفعل الشيء نفسه، بانسجام تام، بالنسبة للانتماء للوطن. وعلى المبادئ الأولى لنظرية رولز أن تجعل منها نظرية سياسية عالمية. وعليها أن تسعى إلى جعل الحقوق المدنية، والسياسية والاقتصادية للأفراد محمية من طرف مؤسسات مناسبة، دون تحديد جغرافي. إن تقسيم العالم إلى حدود لا يكون مبرّراً إلا إذا كان مثل هذا النمط من التنظيم الاجتماعي، على المستوى العالمي، أحسن استعداد لبلوغ هذه الغاية. ويقوم مصير الأخلاق السياسية الدولية غير النفعية (ليس للنفعيين كذلك أي مبرر قبلي لاحترام الحدود الوطنية) بالنسبة لفلاسفة مثل براين باري، وشارلز بابتس وتمواس يوج، في جزء كبير منه، على هذا التوسع لنظرية رولز.

ومن المهم التنبيه إلى أن رولز، في مقال حديث، يتعلق بالعدالة في العلاقات الدولية، لم يستحسن إحداث هذا التعديل على نظريته.

إن المبدأ الثاني للعدالة، الذي يحدده رولز –»مبدأ الاختلاف» المشهور– يدخلنا في إشكالية العدالة التوزيعية. والواقع أنه بعدما يتم تحديد مدى وحيز التأثير الدقيق للحقوق السياسية والمدنية المختلفة، تبقى مسألة معرفة كيف يجب أن توزع الخيرات الاجتماعية. هل يكون للمواطنين الميسورين التزامات تجاه مواطنيهم الأكثر حاجة؟ هل من الواجب أن تكون المساواة بين المواطنين غاية للمجتمع العادل؟ كيف نفهم ضرورة المساواة هذه؟

يكمن جواب رولز، كما رأينا، في القول إننا لا نستحق، من وجهة نظر أخلاقية، المواهب وباقي الامتيازات (أو الإعاقات وباقي عدم الامتيازات) التي من الممكن أن يكون لها أثر حاسم على أوضاعنا المادية المختلفة، وبالتالي وجب أن ننظر إليها كموارد ضرائب جماعية. ولا يكون التفاوت المادي مبرراً (الناتج عن منح حوافز للأشخاص المزودين بأفضل روح للمبادرة مثلاً) إلا من حيث أنه يولد الحالة الاجتماعية الأفضل، من بين جميع الحالات الاجتماعية

الممكنة، من وجهة نظر الأشخاص الأقل حظوة. وعليه، فإن نظرية رولز ليست ذات نزعة مساواتية بالمعنى الدقيق، طالما أنها لا تمنح أي قيمة مستقلة للمساواة المادية. بيد أنها نظرية لإعادة التوزيع لأنها تعترف، بكل جدية، أن توزيع الموارد الاجتماعية، التي تولدها العملية الكلية للسوق الحرة، يمكن على الأقل أن يكون ظالماً، وأن المجتمع الذي يريد أن يكون عادلاً عليه بذلك أن يقوم بإعادة توزيع طبقاً لهذا التوزيع.

بعد نشر **نظرية العدالة** بزمن قليل، نشر أحد زملاء جون رولز في جامعة هارفارد، روبيرت نوزيك، كتاباً ينتقد فيه، بشكل حاد نظريته في العدالة التوزيعية. إذ يشكك نوزيك، في كتابه **الفوضى والدولة واليوتوبيا**، حتى في فكرة أن الدولة يمكن أن يكون لها دور مشروع هو توزيع الموارد. وحيث أن هذا يفترض، حسبه، أن الموارد مثل الهدايا التي تنزل من السماء، والتي لا تنتمي لأي فرد بالذات، بل تنتظر فقط أن توزع على الأفراد الذين هم في أمس الحاجة إليها. والواقع، أن الموارد التي يفترض أن تعيد الدولة توزيعها، كما تتصورها النظريات المشابهة لنظرية رولز، هي، في رأي نزويك، موارد يملكها أفراد من قبل. ما عدا إذا رضي الأفراد المعنيين بالأمر بأن تتحمل الدولة مواردهم من أجل حاجات مواطنيهم، فالدولة لا يمكنها أن تستحوذ على الموارد التي نحتاجها لخلق الخلافات السياسية للدولة –الراعية، إلا بخرق حقوق هؤلاء الأفراد. إن الرسوم والضرائب التي تقتطعها من أجل تغذية هذه السياسات هي نوع من العمل الشاق. والحقيقة أن الدولة تستحوذ على جزء من باكورة عمل المواطنين؛ سواء قبلوا أم لا، لكي تضعها رهن إشارة مواطنين آخرين أقل يسراً.

إن كل محاولة لتقسيم الموارد الاجتماعية، حسب نوزيك، طبقاً لمعيار

مشهد من مسرحية «نافذة» في مدرسة الأرثوذكسي.

أخلاقي ما (أو غيره) لن يعمل سوى على خلق الاستغلال. والواقع أنه انطلاقاً من اختياراتهم الحرة ومن خلال المعاملات التي يقررون الانخراط فيها، سيضطر الأفراد إلى قلب التقسيمات التي تنبني على معيار مجرد. وسيكون على الدولة أن تتسلل إلى حياة واختيارات مواطنيها بغية إرجاع تقسيم الخيرات إلى معيار المعني بالأمر. إن النوع الوحيد من المعايير الذي يمكن من تقييم تقسيم الخيرات، والذي لن يكون قابلاً لهذا النوع من الاعتراض سيكون، حسب نوزيك، بالضبط **تاريخياً**. ولا يتعلق الأمر بتحديد ما إذا كان التقسيم سيستجيب أم لا لمعيار، بل يتعلق بمعرفة ما إذا كانت الصيرورات التي أنتجته تاريخياً تستجيب لمعيار واحد أم لمعايير عدة ملائمة. وعليه، يقترح نوزيك، أن نُقيّم التقسيم على أساس مبدأين. يتعلق الأول بالمعاملات. والمعيار المَلائم هنا هو معيار **الحرية**. يجب ببساطة التأكد من أن عمليات نقل الموارد تتم في غياب أي إكراه. ويتعلق الثاني بالمكتسبات الأصلية. وتكمن الأهمية هنا في التأكد من أن الملكية الفردية للمورد، التي كانت من قبل دون مالك، لا تضر بالوضعية التي سيكون فيها الآخرون لو بقي الشيء المعني غير مملوك.

وبناء على الاختلاف بين رولز ونوزيك، يوجد ما يمكن أن يسمى بأطروحة «ملكية الذات». وتضم هذه الأطروحة، المستوحاة بشكل غامض من لوك، حجج نوزيك صراحة. إن مواهبي وقدراتي في ملكي. وبالتالي لي الحق في باكورة ممارسة هذه المواهب والقدرات. ويجب بالنسبة لرولز أن تعتبر المواهب والقدرات، من وجهة نظر أخلاقية، كموارد اجتماعية. وتوزيعها لا يعكس أي استحقاق أخلاقي. ومن الملائم عدم اعتبارها، أثناء صياغة نظرية العدالة، في ملكية الأفراد الخاصين.

لقد برهن ج أ. كوهين، في سلسلة مهمة من المقالات، حاولت في كتاباتها الأولى تقديم تعبير تحليلي للأطروحات الأساسية لماركس (وهو مشروع انخرط فيه الاقتصادي جون رومير والفيلسوفان يون إيلستر، وفيليب فان باريس). ويقيم الماركسيون علاقة شائكة، دون وعي، مع الأطروحات التحررية لنوزيك. والواقع أن أطروحة ملكية الذات التي تشكل مقدمة لاستدلال نوزيك، والتي مفادها أن ما تقوم به الدول–الراعية من إعادة توزيع يتأسس على الاقتطاعات غير المشروعة للضرائب والرسوم، كما تشكل مقدمة كذلك للاستدلال الماركسي الذي يرى أن الربح الذي يجلبه الرأسمالي من شغل العمال يمثل استغلالاً لهم. بعبارة أخرى، إن المبدأ نفسه الذي يسمح بوضوح، إذا انطلقنا من «اليسار»، بإدانة العلاقات الرأسمالية، يسمح بالمثل ببناء استدلال «من طرف اليمين» يدين الدولة الراعية.

أمام هذه المعضلة ليس أمام المفكرين ذوي المنحى الماركسي، حسب كوهين سوى رفض أطروحة ملكية الذات. فيلتحقون إذن بأنصار إعادة التوزيع ذوي المنحى الليبرالي الذين يؤسسون أطروحاتهم، وإن كان بشكل مضمر، على رفض أطروحة ملكية الذات. إن هذا لا يعني أن كوهين يضمن بذلك المعايير الخاصة التي قدمها أنصار إعادة التوزيع الليبراليين. إن مجرد رفض أطروحة ملكية الذات يفسح المجال، كما سنرى، أمام عدد كبير من معايير إعادة التوزيع

المختلفة. ويبدو من الأنفع فحص الخيارات الأساسية عن طريق **استعراض** تاريخي.

يمكن النظر إلى منظري العدالة التوزيعية باعتبارهم يسعون إلى صيغة معينة من المساواة. إنهم يسعون إلى تسوية قيمة معينة في المجتمع. فهم ليسوا أنصار المساواة بالمعنى الدقيق. لأن لا أحد منهم يرى أن بلوغ توزيع عادل للقيمة المثمنة الخاصة يستوجب مساواة صارمة للموارد المادية. والحق أن تسوية هذه القيمة، في أغلب الحالات، يفرض نوعاً من اللامساواة في توزيع الموارد المادية.

لقد مثلت نزعة المساواة في العيش الرغيد الخيار النظري الأكثر إغراءً منذ زمن بعيد، وهنا يجب فهم العيش الرغيد بمعناه النفعي. يتعلق الأمر بقياس حالات ذاتية. يتحقق عيشي الرغيد، تبعاً لهذا التصور للأمور، عندما **أشعر** بالسعادة أو بالرضا. عندما يسعى هذا المنحى المساواتي إلى تسوية العيش-الرغيد إنما يود أن يوزع الموارد المادية بشكل يجعل الأفراد يشعرون ذاتياً بالمستوى نفسه من العيش الرغيد.

إن هذه الصيغة من نزعة المساواة التي سميت بـ: بالرفاهية كانت موضوع العديد من الانتقادات، كان أهمها ما يلي: أولاً، لا يمكن قياس الرفاه باعتباره حالة ذاتية للفاعل، وعليه لا يمكن مقارنة مستويات الرفاه للفاعلين المختلفين. ويتم الحديث في التراث النفعي عن مشكل مقارنات الأشخاص فيما بينهم للمنفعة.

لقد كان رد فعل أنصار نزعة المساواة في الرفاهية على هذا المشكل بطريقتين: أولاً، بالتلطيف من ضرورة المقارنة وذلك بالإلحاح على أن المقارنة بناء على مؤشر ترتيبي وليس عدّياً، وثانياً، بتحديد الرفاه ليس في الحالات الذاتية للفاعلين، بل في الحالة التي تكون فيها تفضيلاتهم مشبعة. وهكذا يتحدد العيش الرغيد في **حالات العالم** وليس في **الحالات الذاتية**.

وأياً كانت تعديلات مذهب الرفاهية، التي تسعى إلى إخفاء مشكل المقارنة بين مستويات العيش الرغيد، فإن هذه الصيغة من نزعة المساواة تصطدم بمشكل أكثر خطورة، يمكن أن نسمه **مشكل التفضيلات الباهظة الثمن**. يرى مذهب الرفاهية، كما رأينا، أن الموارد المادية يجب أن توزّع بحيث يكون للناس مستوى من الرفاه متساو تقريباً. بيد أن إرضاء هذا الشرط يمكن في الواقع أن يخلق لا مساواة مادية جمة. وفي الحقيقة، من الممكن ببساطة أن يستلزم إشباع رغبات بعض الأشخاص وتفضيلاتهم، موارد أكثر أهمية بكثير من رغبات الآخرين وتفضيلاتهم. ولا نعرف كيف يكون على العدالة أن تفرض على أولئك الأشخاص الذين يجدون أنفسهم مستمتعين بموارد أكبر لمجرد أن لهم أذواقاً أكثر غلاء.

وإذا أدخلنا في الاعتبار هذا الاعتراض، سنستخلص أن على نزعة المساواة المقبولة أن تأخذ في الحسبان مبدأ الأخلاق، الذي مفاده أن على الأفراد أن يتحملوا مسؤولية تفضيلاتهم. إن اعتبار هذا المبدأ قد أنتج نزعة **المساواة في الموارد**. إن هذا التصور للعدالة التوزيعية، الذي اكتسب صيغته النموذجية في سلسلة مهمة من مقالات رونالد ديوركين، يزعم أنه إذا لم يضمن في الواقع مجتمع عادل للأفراد الشعور بدرجات عيش رغيد قابلة للمقارنة، فعليه أن يضمن على الأقل امتلاك الأفراد **الوسائل** الضرورية لكي يحققوا مشاريع حياتهم بشكل جيد. ويتوقف الشرط المادي على الاختيارات التي يقومون بها فيما يخص استعمال هذه الموارد. إن الفكرة الرئيسية هي أن العيش الرغيد للأفراد من المفروض أن يختلف تبعا **لاختياراتهم** التي تتم بشكل حر. وهكذا، فإن الشخص ذا التفضيلات الباهظة سيختار إنفاقاً أكبر قدراً من موارده لإشباع هذا التفضيل، وبالتالي سيجد نفسه أكثر حاجة من الشخص ذي الأذواق المتواضعة. ويجب أن يكون التفاوت الحاصل، الذي يمثل مشكلاً بالنسبة لنصير الرفاهية، مقبولاً بالنسبة لنصير المساواة في الموارد باعتباره ناتجاً عن الاختيار الفردي.

وإذا كانت هذه النظرية تمكن من الإجابة عن مشكل التفضيلات الباهظة الثمن، فإنها تثير مشكلاً آخر، ذلك الذي أثاره كل من الفيلسوف والاقتصادي أمارتين سين، الحاصل مؤخراً على جائزة نوبل، ومارتا نوسباوم. لا يوجد حسب سين أي سبب أخلاقي لتسوية مثل هذه الموارد. إن ما يريد الراغب في المساواة في الموارد تسويته **بعون** الموارد، هو القدرة التي يتمتع بها الناس على تحقيق مشاريع حياتهم. والحال أن الظروف الفردية والاجتماعية غالباً ما تعمل على أن يترجم مختلف الأفراد مواردهم إلى قدرة بشكل متباين. فإذا كنا نريد حقاً تسوية قدراتنا، وجب أن يراعي توزيعنا للموارد هذه الاختلافات. إن الاقتصار على تسوية الموارد قد يؤدي، حسب سين، إلى مظالم.

يرى كوهين من جهته أن الحجج التي يعترض بها ديوركين وسين على مذهب الرفاهية ليست كافية لتبرير رفض معيار الرفاهية. إذ من الممكن أن نستمر، حسب كوهين، في الإيمان بأهمية العيش الرغيد من أجل غايات إعادة التوزيع، وفي الوقت نفسه اعتبار هذا المعيار متأثراً بمشكل التفضيلات الباهظة الثمن. وبذلك يقترح معياراً للمساواة في الحصول على الامتيازات (يتضمن مفهوم الامتياز، حسب كوهين العيش الرغيد. دون أن يختزل فيه). إذ من الممكن، حسب كوهين، تخيل شخص يملك قدراً ملائماً من الموارد، ومع ذلك يكون عرضة للمعاناة القابلة للمعالجة، التي من المفروض على ذي المنحى المساواتي أن يأخذها في الحسبان. فكلما زاد الاعتراض المؤسس على إمكانية الأذواق الباهظة وجب التعامل معه بحذر. والحق أن على ذي المنحى المساواتي أن يتمكن من تمييز التفضيلات الباهظة، التي تنتج عن ممارسة الإرادة، أو التي يمكن على الأقل أن تلغى بمثل هذه الممارسة، عن تلك التي ليست قابلة لا للإحداث ولا للرفض عن طريق ممارسة الإرادة فقط. وليس على ذي المنحى المساواتي، حسب كوهين، أن يرفض جملة وتفصيلاً أن تؤخذ هذه الأخيرة في الاعتبار أثناء إعادة التوزيع، إذا كان قصده هو أن يعمل على جعل تقسيم الموارد يعكس كذلك، وبإخلاص قدر الإمكان، الاختيارات الفردية، وفي الوقت نفسه يعمل على تحييد أثر الظروف.

في الواقع، يحاول كل من سين وكوهين وديوركين صياغة نظرية للعدالة التوزيعية تناسب قدر الإمكان مع مبدأ مفاده أن على الظروف المادية للمواطنين أن تعكس **اختياراتهم**، بدل **ظروفهم** (الظروف هي

تلك العوامل الاعتباطية أخلاقياً، التي يجب، حسب رولز، أن توضع وراء ستار الجهل). إنهم يتفقون حول المعيار الأخلاقي الذي يجب أن تستوفيه نظرية العدالة التوزيعية. بيد أن اختلافهم يكمن في مسألة معرفة أي الظروف بالضبط، التي يجب اعتبارها، لكي يعكس التوزيع، بإخلاص قدر الإمكان، اختيارات الأفراد. وفي هذا الصدد، نشير إلى أن نظرية سين، تواجه، هي كذلك، اعتراضاً، إذ تفترض أنه من الممكن تحديد مجموعة من القدرات يجب تسويتها بالنسبة لكل الفاعلين، أيا كانت قيمهم وتصوراتهم للخير. وهذه النظرية متضمنة في أحد صيغ المذهب الأرسطي: هناك نمط من النمو يمثل الغاية الطبيعية للإنسان. (لقد تم تعيين، بشكل واضح، الأسس الأرسطية للنظرية، من طرف مارتا نوسباوم). والحال، أن تعدد تصورات الخير ينتج من بين ما ينتج، تشكيكاً كبيراً في النظرية. إن القدرات، التي يجب ممارستها، لكي يتمكن مختلف الأفراد، ذوي التصورات المختلفة حول الحياة الجيدة، من امتلاك الوسائل المطلوبة، بدرجة متساوية، لمتابعة مشاريع حياتهم، من المحتمل أن تختلف من شخص إلى آخر، بحيث سيواجه ذو المنحى المساواتي إحراجاً: من جهة، يمكن أن نتصور، أنه بسبب هذا التعدد، من اللازم أن تفرّد الظروف، التي يجب أن توضع جانباً، بشكل كبير طبقاً للتصورات الخاصة للخير. سنجد أنفسنا بذلك أمام مشكل المقارنة بين الأشخاص يماثل مشكل أنصار الرفاهية! ومن البديهي أن ترجمة مثل هذه النظرية إلى سياسة عامة أمر صعب بل مستحيل. ومن جهة أخرى، يمكن أن يسلم ذو المنحى المساواتي أن التمييز بين الاختيار والظروف لا يمكن أبداً أن يحايث بشكل تام نظرية تود أن تطبق في سياق سياسي عام. سيكون عليه أن يقيس المقابل الأخلاقي المناسب لمختلف التنازلات التي على النظريات المختلفة أن تقوم بها، من أجل بلوغ مستوى العمومية المطلوب ضمن سياق سياسة عامة.

تضع بعض المواقف المتأخرة المشكل من منظور آخر. فمثلاً يدافع فيليب فان باريس عن مشروعية مرتب كوني، أو دخل المواطنة، التي تدفع حتى لأولئك الذين بإمكانهم الاشتغال ولكنهم لا يرغبون في ذلك. فالاعتبارات الحيادية الليبرالية تناضل، في رأيه، من أجل مثل هذا النظام للتوزيع. والحقيقة أنه إذا كان على الدولة الليبرالية أن تكون محايدة تجاه تصورات الخير، فيجب أن لا تكون بذلك تتراوح بين تصورات الخير التي لا تشمل العمل المأجور. ضف إلى ذلك، طالما أن الاقتصاد يتوقف على تمكن الحكومات من الزيادة طرداً في نسبة البطالة، وجب اعتبار العاطلين عن العمل أشخاصاً يستعبدون أنفسهم إرادياً عن الحصول على المورد الاجتماعي المحدود. فهم ليسوا، كما يظنهم البعض، غير جديرين بالمساندة من طرف الدولة.

ماذا بعد الليبرالية؟

لقد اعتبر التراث الفلسفي السياسي، في جزء كبير، المقاييس العامة لليبرالية شيئاً مكتسباً، إن الدور الرئيس للفيلسوف، بالنسبة لمثل هذه الأخلاق الاجتماعية، هو تعريف الحقوق والحريات التي على الدولة أن تضمنها، فقد تمت النقاشات ضمن هذا الاتفاق الواسع حول هذا الإقرار الأخير. هناك خلافات عنيفة تفرق بين الفلاسفة فيما يخص **طبيعة** الحقوق التي تكون من مسؤولية الدولة (هل يجب أن تقحم الحقوق الاقتصادية؟)، وفيما يخص **مداها** (لمن يجب أن تمنحها؟). ومع ذلك، فإن هذه النقاشات قد تمت على أساس اتفاق جد مهم.

لقد ارتفعت أصوات مناهضة. وقد تطورت الحركة الرئيسية المعارضة للهيمنة الليبرالية، بداية الأمر، من خلال مجموعة من المفكرين سموا بـ «القوماتيين»، ففي مستوى ما فوق- نظري، عارض هؤلاء الفلاسفة (ساندل، فالترز، ماكينتير وبدرجة أقل تايلور) النزعة التعاقدية الافتراضية المجردة جداً، الذي ظن رولز، وليبراليون آخرون، إمكان تبرير معايير الليبرالية من خلالها. وفي مستوى علمي، أرادوا التشكيك في أولوية الحقوق عند الليبراليين. فهم يؤاخذون الليبرالية من حيث أنها لا تولي أهمية كافية لواجبات المواطنين، وللبحث عن الخيرات الجماعية التي لا يمكن التعبير عنها دائماً بلغة الخير الفردي.

وعلى الرغم من أثرها على تطور النظرية الليبرالية، وجب الملاحظة أن النزعة القوماتية لم تخلق أبداً برنامج بحث إيجابي. لا أحد اقترح لحد الآن، نظرية في العدالة القوماتية، ولا نظرية جد مفصلة تخص موضوع فضائل المواطن وواجباته. لقد مثلت النزعة القوماتية، في جزء كبير منها، نوعاً من المصحح لليبرالية.

إلا أن جزءاً من روح النزعة القوماتية باق في برنامجي البحث والتأمل اللذين يمثلان في الوقت الراهن، النمأذج النظرية البديلة الرئيسية، إما النزعة الأممية وإما النزعة الجمهورية.

إن انتكاسة النزعة الأممية في جمهوريات الاتحاد السوفييتي السابق، وتأثيرها المستمر على عدد كبير من البلدان المتعددة الجنسيات، قد أنتج، في السنوات الأخيرة، مؤلفات وافرة، عنت في المقام الأول بأمر معرفة ما إذا كان ممكناً تحديد تصور للنزعة الوطنية لها مناعة، بطريقة ما، ضد كل الاستغلال والمغالاة التي ارتبطت بهذه الأيديولوجيا في القرن العشرين. ليست النزعة الوطنية، حسب بعض المفكرين، وبخاصة دافيد ميلر وبيل تامير، متطابقة مع أخلاق اجتماعية ليبرالية وديمقراطية، بل إن نظرية الديمقراطية الليبرالية ستكون ناقصة إذا أقصت بشكل **قبلي** النزعة الوطنية.

توجد اختلافات في وجهات النظر مهمة بين مختلف فلاسفة النزعة الأممية، لكن بإمكاننا على الأقل تحديد الأطروحة الأممية الأدنى التي ينخرط فيها الكل. ولنأخذ، كمنطق، الأطروحة الليبرالية لحياد الدولة، التي مفادها أن على الدولة أن تمتنع عن تبني أي تصور متناقض. تعارض النزعة الوطنية هذا المذهب، إذ من المشروع حسبها أن تنمي الدولة مصالح هذا الوطن أو ذاك الذي يدخل تحت حكمها. وبالطبع يتعلق الأمر، في أغلب الأحيان بوطن الأغلبية، وإن كان هذا الأمر لا يصدق إلا لأسباب عرضية وليس مفهومية. لنلاحظ كذلك أن الخاصية المميزة للموقف ذي المنحى الأممي لا تتوافق مع تصور فطري للانتماء الوطني، الذي مفاده أن كل المقيمين في القطر، المحدد بشكل تقليدي، سـ «يشكلون جزءاً من الوطن». وبذلك، تدعي أطروحة الأممية الأدنى أن مسؤولية الدولة هي تنمية مصالح **كل** المقيمين في القطر الذي تحكمه. مثل هذه الأطروحة قريبة جداً من

الليبرالية، وبالتالي يصعب الحديث عن موقف مختلف حقاً.

يدعي القوميون أن أي ديمقراطية ليبرالية يجب أن تتحمل قوميتها بشكل تام. بالفعل، يبدو أن الليبرالية مذهب ذو بعد كوني. فهي لا تمنحنا أي أسباب لتفضيل تشريع يتمركز حول مصالح **مواطنينا**، وثقافتنا الوطنية الخ. والحال أنه يجب الإقرار بأن الديمقراطيات تمارس مثل هذا التفضيل بشكل منظم. إن سياساتها للهجرة تفضل دائماً الوافدين الجدد الذين يمثلون نوعاً من «الانسجام الثقافي» مع أفراد البلد المستقبل، فسياساتها في إعادة التوزيع لا تتوجه إلا نحو أفراد البلد بدل أفراد البلدان الخارجية، حتى عندما تكون الوضعية المادية لهذه الأخيرة مزرية؛ تتولد سلطة مؤسساتها، على الأقل، إما من الحكايات الأسطورية المستقاة من تاريخ الوطن وإما من المبادئ المجردة التي تحايث هذه المؤسسات . . . الخ. مثل هذه الحظوة التي تعطى لأفراد الوطن لا يمكن تبريرها من منظور ليبرالي صرف. وتحتاج فلسفة الديمقراطيات الليبرالية إذن إلى سند النزعة الأممية لتتجنب السقوط في عدم الانسجام.

لقد أثارت كتابات المفكرين الوطنيين ردود فعل قوية. فالدليل الوطني الذي أثرناه لتونا يواجه اعتراضات عدة. إن مجرد كون النزعة الوطنية تتمكن من اعتبار سلوكات الديمقراطيات الليبرالية لا يُمثل في حد ذاته تبريراً لليبرالية. إذ من الممكن ببساطة أن لا تكون الديمقراطيات الليبرالية دائماً في مستوى التزاماتها الأخلاقية. وعليه، يجب أن تُزود الأطروحة الوطنية الأدنى بتبرير أخلاقي مستقل. وهذا التبرير المستقل لا يكون وحده. من الصعب تصور كيف يمكن تطبيق الأطروحة الوطنية الأدنى، في سياق المجتمعات، التي أصبحت متعددة الثقافات أكثر فأكثر، دون أن يؤدي ذلك إلى تمييز أقل جاذبية. وعلى الوطني أن يواجه الإحراج التالي، فإما أن يعرف الوطن بطريقة قوية، أي بطريقة تقصي الأفراد الذين لا يتقاسمون «الأرضية» الوطنية نفسها – عندئذ قد يؤدي تطبيق الأطروحة الوطنية إلى رفض حقوق أفراد الأقليات، وإما يفضل تبني تصور أكثر مرونة للوطن، سيسمح بتضمين أفراد الجماعات الثقافية الأخرى بجانب الجماعة الإثنية المشكلة للأغلبية. بيد أنه في هذه الحالة، لم نعد نرى بوضوح تام أين يتجلى شكل النزعة الوطنية الذي نواجهه.

إن برنامج البحث البديل الأكثر تطوراً، هو دون شك **النزعة الجمهورية**. ويؤسس الفلاسفة الجمهوريون بشكل تقليدي، استناداً إلى كتابات المرحلة الهيلينيستية، ومنظري الدولة في عصر النهضة، فلسفتهم السياسية على أهمية المواطنة النشيطة، وبخاصة المشاركة المباشرة للمواطنين في العملية التشريعية. إن الأولوية التي يمنحها الجمهوريون للمشاركة قد أدت لفترة طويلة إلى الاتهام بنزعة اللازمنية. والراهن أنه من الصعب تصور كيف يمكن لمجتمعات العامة أن تمثل مواقع لمثل هذه الديمقراطية المباشرة. ويعارض فيليب بيتيت، في المؤلف الذي ساهم أكثر ودون شك في إعادة إحياء النزعة الجمهورية في الفلسفة السياسية، الأولوية التي يمنحها الجمهوريون القدامى للمشاركة في المسار الديمقراطي.

إن المشاركة المتزايدة للمواطنين في المسار التشريعي ليس لها، في نظر بيتيت، في أقصى الأحوال، سوى أهمية أداتية. فالخاصية المميزة للنزعة الجمهورية، في نظره، تقوم بالأحرى على تصور الحرية الفردية التي يضعها في المقدمة.

منذ المقال المشهور لإيزابيل بيرلان، إذا لم نقل منذ بينجامين كونسطان، صارت الفلسفة السياسية تميز بين تصور «سلبي» للحرية، مفاده أن الفرد حر متى لم يمنعه أي عائق من فعل ما يريد، وبين تصور «إيجابي» مفاده أنه لا يكون حراً إلا إذا كان ما يرغب في فعله محدداً بالعقل وليس بالعواطف. وقد برهن بيرلان أن هذا التصور الأخير يتعرض بسهولة لانزلاقات خانقة للحريات. إذ يكفي، في الواقع، أن نقر بأن الفرد ليس مؤهلاً لمعرفة ما يمليه العقل، في حين أن مكونات أخرى مثل، الحزب أو الزعيم، أقدر على الحكم، لكي تتحول هذه النظرة للحرية إلى نقيضها. وقد اختار الفلاسفة السياسيون للتقليد التحليلي، بقدر كبير، التصور السلبي، الذي يندمج بسهولة كبيرة مع باقي الأطروحات الليبرالية.

تتأسس النزعة الجمهورية لبيتيت على فكرة وجود تصور ثالث للحرية، الذي كان له أهمية تاريخية كبرى في تصور النزعة الجمهورية، ولكن تم استبعاده لأسباب تاريخية عرضية في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. هذا التصور الذي يمكن تسميته بـ: «الحرية كعدم السيطرة»، يتقاسم مع التصور السلبي فكرة أن الحرية بمعنى ما متعلقة بغياب العوائق. لكنه يؤوّل هذا المطلب بشكل مختلف. إن حريتي، بالنسبة للجمهوري، لاَ تتوقف فقط على غياب العوائق، ولكن تتوقف كذلك على أمر أن لا يستغلها أي شخص بطريقة اعتباطية. إن نصير الحرية السلبية حسب بيتيت يعتبر العبد، الذي لا يفرض عليه سيده ضوابط، وإن كان بإمكانه ذلك، حراً، في حين يرى الجمهوري الذي يدافع عن الحرية كعدم سيطرة أنه ليس كذلك.

يرى الجمهوريون الذين يتابعون بيتيت أن هذا التصور للحرية سام، طالما أنه مرتبط بشكل مطابق لمفهوم المساواة الاجتماعية. (الحقيقة أن الحرية كعدم سيطرة لن توجد في مجتمع أفراده لهم **أوضاع** مختلفة تماماً). فهم يعتبرون أنها يجب أن تعمل كمعيار لازم يسمح بتقييم المؤسسات السياسية، وطبقاً لهذا المعيار تكون المؤسسة مبررة إذا ما زادت من الحرية باعتبارها عدم سيطرة على المواطنين [. . .].

دانيال فاينشتوك
ترجمة وتقديم : د. يوسف تيبس
أستاذ المنطق والفلسفة المعاصرة، جامعة محمد بن عبد الله، فاس، المغرب

الهامش

* مقتبسة من :
Daniel Weinstock, Philosophie politique, *in Précis de Philosophie Analytique*, sous dir. Pascal Engel, éd. PUF, paris 2000 , pp: 241-267.
وترجمت خصيصاً لـ **رؤى تربوية**.