ملف عن "جوديث بتلر" من اعداد موقع "صفحات سورية" يتضمن تبعض من مقالاتها، حواراتها، المقالات التي كتبت عنها، مراجعة لكتبها وروابط لتحميل بعض هذه الكتب

Judith Butler

(جوديث بتلر)

مقالات " جوديث بتلر "

حوارات " جوديث بتلر "

كتب " جوديث بتلر "

مقالات عن " جوديث بتلر "

من هي " جوديث بتلر "

مقالات " جوديث بتلر"

الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظاهراتية والنظرية النسوية/ جوديث بتلر

الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار/ جوديث بتلر

تجريم المعرفة/ جوديث بتلر

ما النقد؟ مقالة عن فضيلة فوكو/ جودث بتلر

الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظاهراتية والنظرية النسوية/ جوديت بتلر

ترجمة ثائر ديب

ملخص

بات نصّ جوديت بتلر هذا من كلاسيكيات النّسوية. وهو يجمع جمعًا خلّاقًا كلًّا من "نظرية أفعال الكلام" التي ترى أنّ اللغة أدائية تخلق أحداثًا في العالم؛ و"الفلسفة الظاهراتية" التي ترى أنّ الجسد وضع تاريخي لا واقعة طبيعية، وأنّه مجموعة من الإمكانات لا تنفكّ تتحقق؛ والجسد بحسب ميشيل فوكو هو السطح الذي تُنقَش عليه خطابات الضبط؛ والنسوية التي ترى الجندر بناءً اجتماعيًا، فيفسّر أشكال الجندر السائدة والأعراف التي تقف خلفها، ويفككها ليكشف أنّها مُكوّنة تكوينًا ويمكن، تاليًا، تكوينها بصورة مختلفة، وإقامة ضروب أخرى من الجندر غير الضربين السائدين. ومن المنطقي أن ينطوي ذلك على إطاحة الذات الأنثوية وربما تضامن النساء جماعةً، لكن بتلر تحاول أن تقيم تلك الذات .وذلك التضامن من جديد، على أساس سياسي لافت وجدير بالنقاش في الوقت ذاته

لتحميل المقال من الرابط التالي

الأفعال الأدائية وتكوين الجندر: مقالة في الظاهراتية والنظرية النسوية/ جوديت بتلر

نشرت في

https://omran.dohainstitute.org/ar/Issue25/Pages/art6.aspx

الجنس والجندر في الجنس الآخر لسيمون دي بوفوار/ جوديث بتلر

.ترجمة: لجين اليماني. مراجعة: أحمد العوفي

موجز المترجم

تعيد جوديث بتلر قراءة عمل سيمون دي بوفوار الأكثر شهرة " الجنس الآخر" و عبارتها "لا تولد الواحدة امرأة، بل تصبح كذلك" ضمن سياقات وجودية مابعد حداثية لا تسعى وحسب إلى نسف العلاقة المصطنعة بين الجنس و الجندر بل و إلى نسف الجنس ذاته. توضح بتلر عبر قراءتها لبوفوار كيف استطاعت الأخيرة تحرير حقل دراسات الجندر من ثنائيات العقل/الجسد و الانعتاق/التجسد من خلال النظر إلى الجندر كصيرورة مزدوجة المعنى تمثل جدلاً مستمرًا بين المشروع الاختياري الذاتي والبنية الثقافية الخارجية متحدية بذلك نظرية الجندر و نظرية الاختيار الوجودية في شكلهما الكلاسيكي. تطرح الكاتبة نظرة بوفوار عن الجسد و علاقته الشائكة بالجندر مقابل سارترية مسكونة بشبح ديكارتي يفترض مسافة بين الاثنين. وفقًا لبتلر، تزيل بوفوار الغشاوة عن التصور القاصر للجندر كاختيار ذاتي حر منفصل عن محددات الجسد و تعيده إلى الصراع اليومي الملموس مع السائد الثقافي معيدة للفاعلية الشخصية بدورها إمكانات التغيير الحقيقية التي يمكن وفقًا لبتلر أن تتحقق فقط عبر التحدي اليومي و الشخصي لتلك البنى السائدة . علاوة على ذلك، تقدم بتلر إمكانات جديدة لرؤية بوفوار من خلال التعرض لنقاشها حول الذات والآخر من خلال جدلية السيد و العبد الهيغلية، كاشفة بذلك "علاقة الاعتماد المتبادل الأساسية بين 'الرجل' المنعتق و 'المرأة' المحددة جسديًا" وبالتالي قصور نموذج الانعتاق المذكر. بدلاً من ذلك، تعالج بوفوار الجسد كوضع ثقافي لا كجسد طبيعي، و هي معالجة .فتحت المجال أمام باحثين آخرين لنقد النظام الإجباري ثنائي الجندر و كشف استخداماته السياسية، و ربما تجاوزه

الإحالة إلى المقالة الأصلية

Butler, Judith. "Sex and Gender in Simone De Beauvoir's Second Sex." Yale French Studies, no. 72 (1986): 35-49.

لا تولد الواحدة امرأة ، بل تصبح كذلك."[1] إن صياغة سيمون دي بوفوار تميز بين الجنس والجندر (النوع " الاجتماعي)، وتقترح أن الجندر إنما هو أحد جوانب الهوية التي يتم اكتسابها تدريجيًا. هذا التمييز بين الجنس والجندر لطالما كان مهمًا للجهد النسوي القديم في تفنيد الادعاء بأن التشريح البيولوجي قدر. فالجنس يمثل الجوانب الثابتة، و المتمايزة تشريحيًا و الوقائعية من الجسد الأنثوي، بينما الجندر هو المعنى الثقافي و الشكل الذي يكتسبه هذا الجسد، والأنماط المتغيرة الناتجة عن تكييفه الثقافي. و بإبقاء هذا التفريق قائمًا، يصبح من غير الممكن عزو قيم المرأة و وظائفها الاجتماعية إلى الحتمية البيولوجية، كما لا نستطيع الإشارة بشكل مجدٍ إلى سلوك جندري طبيعي وآخر غير طبيعي، حيث أن الجندر كله بحكم التعريف غير طبيعي. علاوة على ذلك، إذا طُبّق هذا التمييز بشكل متسق، يصبح من غير الواضح إذا ما كان أي جنس معطى لأحدهم يقوده بالضرورة لأن يكتسب جندرًا معينًا. إن افتراض علاقة سببية أو محاكاتية بين الجنس والجندر واهنة. فإذا كان كون أحدهم امرأة هو أحد التأويلات الثقافية لكون إحداهن أنثى، وإذا كان هذا التأويل غير لازم بأي شكل لكونها أنثى، فيبدو أن الجسد الأنثوي إذن ليس إلا محلاً اعتباطيًا لجندر 'المرأة'، وعليه فليس ثمة سبب لاستبعاد احتمالات أن يصبح هذا الجسد محلاً لبُنى جندرية أخرى. في منتهاه إذن، فإن تمييز الجنس/الجندر ينطوي على تبعية الأجساد الطبيعية والبنى الجندرية جذريًا لنتيجة أن 'كون' إحداهن أنثى و 'كونها' امرأة نوعان مختلفان تمامًا من الكينونة. هذا الملمح الأخير ، كما أقترح، لهو المساهمة المتميزة لصياغة سيمون دي ."بوفوار "لا تولد الواحدة امرأة، بل تصبح كذلك

ملف من إعداد موقع "صفحات سورية"
WWW.ALSAFAHAT.NET

وفقًا للإطار أعلاه فإن مصطلح 'أنثى' يفيد مجموعة مطابقة للذات و ثابتة من الحقائق المادية الطبيعية، (وهو بالمناسبة افتراض تتحداه السلسلة المتصلة من الاختلافات الكروموسومية)، بينما يفيد مصطلح 'امرأة' مجموعة متنوعة من الأنماط و الصيغ التي من خلالها تكتسب تلك الحقائق معناها الثقافي. وإذن، فإن إحداهن تكون أنثى بالقدر الذي يؤكد فيه الرابط اللغوي 'تكون' علاقة ثابتة و مطابقة لذاتها. أي أن الواحدة تكون أنثى و بناء على ذلك لا تكون جنسًا آخرًا. أما الأكثر صعوبة من ذلك فهو ادعاء أن إحداهن تكون امرأة بالمعنى نفسه. إذا كان الجندر هو التأويل الثقافي المتغير للجنس، فإنه يفتقر إلى سمة الثبات و الانغلاق التي تميز الهوية البسيطة. أن تكون جندرًا، سواء رجلاً أو امرأة أو غير ذلك، هو أن تكون منهمكًا في تأويل ثقافي مستمر للجسد و بالتالي أن تكون متموضعًا بشكل ديناميكي داخل حقل من الإمكانات الثقافية. يجب أن يُفهم الجندر كصيغة لتبنّي أو تحقيق الإمكانات، كعملية تأويل للجسد و منحه شكله الثقافي. بكلمات أخرى، أن تكون امرأة هو أن تصبح امرأة؛ ليست المسألة اذعاناً لحالة أنطولوجية ثابتة يمكن معها و تأويل و إعادة تأويل إمكانات ثقافية سائدة (appropriating) أن يولد الفرد امرأة، بل عملية نشطة لتمّلك.

بالنسبة لسيمون دي بوفوار، يبدو أن الفعل "تصبح" يتضمن تبعيًا معنى ملتبسًا. ليس الجندر مجرد بنية ثقافية مفروضة على الهوية، بل هو بمعنى ما عملية بناء لذواتنا. أن تصبح امرأة يعني مجموعة أفعال هادفة و تملّكية كاكتساب مهارة ما، فهو 'مشروع' بمعنى سارتري، كما يعني أن تتقمّص نمطًا ودلالة جسدية معينة. حين يُفهم الفعل 'تصبح' بمعنى 'تتقمّص و تجسّد بشكل عمدي و هادف'، يبدو أن سيمون دي بوفوار تتوسل إلى وصف اختياري طوعي للجندر. وهكذا، فإذا كان الجندر اختياريًا بمعنى ما، فكيف نفهم الجندر كبنى ثقافية سائدة و مسلّم بها؟ من المعتاد هذه الأيام تصور الجندر كموضوع سلبي تحدده عوامل خارجية، و يتم بناؤه بواسطة نظام مجسّد من البطريركية أو اللغة والتي بدورها تسبق و تحدد الموضوع ذاته. و حتى إذا أدركنا بحق (phallogocentric) المتحمورة حول تفضيل الذكر أن الجندر بنية يتم تركيبها بواسطة هذه الأنظمة ، يبقى من الضروري التحري عن الآليات المحددة لهذه البنية. هل يقوم هذا النظام منفردًا بطبع الجندر على الجسد بحيث يكون الجسد في هذه الحالة مجرد أداة وسيطة، و يكون الفاعل خاضعًا بشكل كامل؟ كيف إذن يمكن أن نفسر الطرق العديدة التي يعاد فيها إنتاج و تشكيل الجندر بشكل في إعادة إنتاج الجندر؟ في هذا السياق، فإن صياغة سيمون دي (agency) فردي؟ ما هو دور الفاعلية الشخصية بوفوار قد تضع مجموعة التحديات التالية أمام نظرية الجندر: إلى أي درجة تعتبر 'بنائية' الجندر عملية ذاتية الانعكاس ؟ وبأي معنى نقوم ببناء أنفسنا، و من خلال تلك العملية، نصبح الجندر الخاص بنا؟(self-reflexive)

فيما يلي، أود أن أوضح كيف تزيل نظرة سيمون دي بوفوار للجندر 'كصيرورة' التباس المعنى الداخلي للجندر 'كمشروع' و 'بنية' في وقت واحد. إن فهم الجندر في 'صيرورته' كاختيار و تكييف ثقافي معًا يقوض العلاقة التضادية عادة بين هذين المصطلحين. إن بوفوار إذ تحافظ على التأويل المزدوج "للصيرورة"، تصوغ الجندر كموضع جسدي للإمكانات الثقافية، السائد منها و المبتكر. إن نظرتها للجندر إذن تستتبع إعادة تأويل مذهب الاختيار الوجودي الذي يعتبر 'اختيار' جندر ما تجسيدًا للإمكانات المتوفرة داخل شبكة من المعايير الثقافية الراسخة بعمق.

أجساد سارترية و أشباح ديكارتية

إن فكرة أننا نختار الجندر الخاص بنا تطرح لغزًا أنطولوجيا. قد يبدو في البداية مستحيلاً أننا قادرون على احتلال موضع خارج الجندر يمكننا انطلاقًا منه العودة للوراء قليلاً و اختيار جندرنا. إذا كنا دائمًا مجندرين بشكل مسبق، و مغموسين في الجندر، فكيف يكون معقولاً أن نقول أننا نختار ما نحن إياه في الأصل؟ إن هذه الفرضية لا تبدو حشوًا وحسب، بل

إنها وبالقدر الذي تفترض فيه فاعلاً مختارًا سابقًا لجندره المختار، تتبنى نظرة ديكارتية للذات باعتبارها بنية أنوية تعيش و تزدهر بشكل سابق للغة و الحياة الثقافية. هذه النظرة للذات تتناقض مع النتائج المعاصرة (egological) حول البناء اللغوي للفاعلية الشخصية، كما أنها ذات المشكلة في جميع الآراء الديكارتية حول الأنا، حيث أن المسافة الأنطولوجية التي تفترضها هذه الآراء بين الذات وبين اللغة والحياة الثقافية تبدو معيقة لإمكانية التحقق منها. إذا كان زعم سيمون دي بوفوار قوي الحجة، وإذا كان صحيحًا أننا 'نصبح' الجندر الخاص بنا من خلال مجموعة أفعال اختيارية و تملّكية، فلا بد أن ما تقصده بوفوار هو شيء آخر غير الفعل الديكارتي منزوع السياق. أن تكون الفاعلية الشخصية متطلبًا منطقيًا لتبنّي جندر ما لا يعني أن هذه الفاعلية متحررة من الجسد؛ فنحن في الحقيقة إنما نصبح الجندر الخاص بنا وليس أجسادنا. إذا أردنا أن نفهم نظرية سيمون دي بوفوار على أنها متحررة من الشبح الديكارتي .فعلينا أولا أن نلتفت إلى نظرتها للجسد، وتأملاتها حول إمكانية الروح المنعتقة من الجسد

سواء ما إذا كان بالإمكان القول بأن الوعي يسبق الجسد، أو أن له مكانة أنطولوجية بمعزل عن الجسد، فهذه ادعاءات تم تأكيدها ونفيها بالتناوب في كتاب سارتر الوجود والعدم، وهذا التردد تجاه ثنائية العقل/الجسد الديكارتية يعاود الظهور ، وإن بشكل أقل جدية، في كتاب سيمون دي بوفوار الجنس الآخر. يمكننا في الحقيقة أن نرى في الجنس الآخر جهدًا لجعل المشروع السارتري لتأسيس مفهوم مجسد للحرية، أكثر راديكالية. إن فصل "الجسد" في الوجود والعدم يردد صدى ديكارتية تطارد تفكير سارتر، كما يعكس محاولته لتحرير نفسه من هذا الشبح الديكارتي. على الرغم من أن سارتر يجادل بأن الجسد والهوية الشخصية متطابقان دلاليًا ("أنا جسدي")[2]، فإنه يقترح أيضًا أن الوعي متجاوز للجسد بمعنى ما، ("جسدي نقطة انطلاق هي أنا و هي في نفس الوقت نقطة أتجاوزها...")[3]. بدلًا من نفي الديكارتية، فإن نظرية سارتر تسعى لفهم العلاقة بين التحرر من الجسد أو السمة المتعالية للهوية الشخصية وبين التجسد باعتبارها علاقة متناقضة لكنها جوهرية. إن ثنائية الوعي (كتعالٍ) والجسد متأصلة في الواقع الإنساني، و إن أي محاولة لتحديد .الهوية الشخصية في جانب دون الآخر حصرًا، هو مشروع تدليسي وفقًا لسارتر

على الرغم من أن إشارة سارتر "لتجاوز" الجسد قد تفهم باعتبارها تفترض ثناية عقل/جسد، إلا أننا نحتاج فقط أن نفهم فكرة تجاوز الذات في حد ذاتها كتحرك جسدي مقصده نفي هذا الافتراض. إن الجسد ليس ظاهرة ثابتة، و لكن نمطًا معينا من القصدية، و هو نمط و قوة اتجاهية من الرغبة. إن الجسد، باعتباره شرط وصول للعالم، كيان منسجم مع ماوراء ذاته، يحافظ على مرجعية ضرورية للعالم، وبالتالي، فهو لا يكون أبدًا كياناً طبيعيًا ذاتي المماهاة والتعريف. إن الجسد إنما يُعاش ويُختبر كسياق و وسيط لكل المساعي الإنسانية. و لأن البشر بالنسبة لسارتر يسعون لإمكانات إما أن تكون غير محققة أو غير ممكنة التحقق من حيث المبدأ، فإن البشر بهذا المعنى وبذات القدر 'ماوراء' أنفسهم. مع للبشر هو تجربة جسدية، و الجسد ليس حقيقة وجودية مفتقرة للحياة (ek-static) ذلك، فإن هذا الواقع التخارجي بل نمطًا للصيرورة. بالفعل، إن الجسد الطبيعي بالنسبة لسارتر يوجد فقط في الصيغة التي يكون فيها متجاوَزًا، ذلك أن الجسد دائم الانشغال بالسعي الإنساني لتحقيق الإمكانات: "إننا لا نستطيع إدراك هذا الإمكان العرضي كما هو عليه بقدر ما يكون جسدنا لنا؛ لأننا اختيار، و لأن الوجود بالنسبة لنا هو أن نختار أنفسنا... إن هذا الجسد غير القابل للإدراك [4]".هو بالتحديد ما يستوجب أن يكون هنالك اختيار، وأن لا أكون كل شيء في آن معًا

إن سيمون دي بوفوار لا تدحض رؤية سارتر بقدر ما تحمله على تأويل لا ديكارتي لآرائه.[5] لقد كتب سارتر في الوجود والعدم أنه "وباستعمال 'يوجد' كفعل متعد، فإنه من الأفضل القول بأن الوعي يوجِد جسده..."[6] إن الصيغة المتعدية للفعل "يوجد" ليست بعيدة عن استخدام سيمون دي بوفوار الأخاذ لفعل الصيرورة 'يصبح'، كما أن صياغتها للجندر كصيرورة تبدو إضافة و تجسيدًا حقيقيًا للصياغة السارترية. و في التحوّل من تعريف الوجود المادي و ، إلا أن (paradox) الصيرورة إلى مشهد الجنس والجندر، فإن سيمون تستقي الضرورة الانطولوجية لمفهوم المفارقة التوتر في نظريتها ليس بين الوجود 'في' و 'ما وراء' الجسد، بل في الانتقال من الجسد الطبيعي إلى الجسد المكيّف ثقافيًا.

إن عبارة ’أن الواحدة لا تولد امرأة بل تصبح كذلك’ لا تعني أن هذه الصيرورة تقطع الطريق من الحرية المجردة إلى التجسد الثقافي. بالفعل، إن الواحدة هي جسدها من البداية، و بعد ذلك فقط تصبح جندرها. إن الانتقال من الجنس إلى الجندر داخلي بالنسبة للحياة المتجسّدة، أي أنه انتقال من نوع ما من التجسد إلى نوع آخر. وكي ندمج الصياغة السارترية مع صياغة سيمون دي بوفوار، فإنه بإمكاننا القول بأن ’إيجاد’ أحدهم لجسده بصورة ملموسة ثقافيًا يعني، على الأقل جزئيًا، أن يصبح جندرَه.

إن تعليق سارتر على الجسد الطبيعي بوصفه "غير قابل للإدراك" يجد مثيله في رفض سيمون دي بوفوار أن تعتبر الجندر طبيعيًا. إننا لا نختبر أو نَعرف أنفسنا كجسد بحت و بسيط، أي كجنس ، لأننا لا نعرف جنسنا خارج تعبيره عن ذاته كجندر. إن الجنس المُعاش أو المختبر هو دائمًا مجندر بشكل مسبق. إننا نصبح جندرنا، لكننا نصبحه من مكان لا يمكن إيجاده، و بدقيق العبارة، لا يمكن القول بوجوده. بالنسبة لسارتر فإن الجسد الطبيعي غير قابل للإدراك و بالتالي فهو نقطة بداية خيالية لتفسير الجسد باعتباره معاشًا. وبالمثل، بالنسبة لسيمون دي بوفوار، فإن افتراض الجنس كحدس عملي متخيل يسمح لنا أن نرى أن الجندر غير طبيعي، أي أنه جانب من الوجود منوط الإمكان بالثقافة. و هكذا، فإننا لا نصبح جندرنا من مكان سابق للثقافة أو الحياة المتجسدة، بل وفقًا لشروطهما بشكل أساسي. بالنسبة لسيمون دي بوفوار على الأقل، فإن الشبح الديكارتي قد تمت تسوية أمره و الانتهاء منه.

على الرغم من أننا نصبح جندرنا، فإن الحركة الزمانية لهذه الصيرورة لا تتبع تقدمًا خطّيًا. إن أصل الجندر ليس متميزًا زمانيًا لأن الجندر لا ينشأ في نقطة زمنية ما بحيث يكون بعدها ثابت الشكل. كما أننا، وبشكل هام، لا نستطيع تتبع أصل محدد بدقة للجندر لأنه في ذاته نشاط إنشائي يحدث بلا انقطاع. إن الجندر، بالتوقف عن فهمه كمنتَج لعلاقات ثقافية و نفسية قديمة، لهو طريقة معاصرة لتنظيم معايير ثقافية ماضية ومستقبلية، طريقة لتحديد علاقتنا بهذه المعايير، و هو نمط فاعل لعيش الجسد في العالم.

الجندر بصفته اختيارًا

إن الإنسان يختار جندره، لكنه لا يختاره من مسافة بعيدة تشير إلى مفترق أنطولوجي بين الفاعل المختار و الجندر الذي اختاره. إن المساحة الديكارتية ’للمُختار’ المتعمّد غير حقيقية، ولكن يبقى السؤال: إذا كنا متوحلين بالجندر منذ البداية، فكيف يمكن أن نفهم الجندر كنوع من الاختيار؟ إن نظرة سيمون دي بوفوار للجندر كمشروع مستمر، وكفعل و تمنح (prereflective) يومي من إعادة البناء و التأويل، تستقي من مذهب سارتر في الاختيار التلقائي السابق للتأمل تلك البنية المعرفية الصعبة معنى ثقافيًا عينيًا وملموسًا. إن الاختيار السابق للتأمل فعل عفوي و مضمَر، وهو ما يطلق عليه سارتر "شبه معرفة." وهذه المعرفة ليست واعية بالكامل، و لكن مع ذلك بإمكان الوعي الوصول إليها، إنها النوع من الاختيار الذي نتخذه ثم ندرك لاحقًا فقط أننا اخترناه. يبدو أن سيمون دي بوفوار تعتمد هذا المفهوم للاختيار في إشارتها إلى الفعل الطوعي الذي من خلاله يُتقمّص الجندر. إن اتخاذ جندر ما ليس ممكنًا بشكل فوري، لكنه مشروع استراتيجي و خفي لا يتكشّف للفهم التأملي إلا نادرًا. أن تصبح جندرًا هي عملية تأويل عفوية ولكن واعية للواقع الثقافي المحمل بالتصديقات و المحرمات و التوجيهات. إن اختيارك تقمّص نوع معين من الجسد، أن تعيش أو ترتدي جسدك بطريقة معينة، يعني عالمًا من الأنماط الجسدية المعترف بها. أن تختار جندرًا يعني تأويل المعايير الجندرية السائدة بطريقة تعيد تنظيمها بشكل جديد. عوضًا عن كونه فعل خلق جذري، فإن الجندر مشروع ضمني لتجديد المرء تاريخه الثقافي وفقًا لشروطه الخاصة. و هذه ليست مهمة إلزامية من واجبنا أن نسعى لتحقيقها بل هي مهمة لطالما كنا في سعي متصل لها على الدوام.

لقد انتقدت ميشيل لو دوف[7] و آخرون هيمنة الإطار الوجودي، إذ تعيد هذه الهيمنة إحياء "شكل كلاسيكي من الطوعية" من شأنه أن يلوم بخبث ضحايا الاضطهاد 'لاختيارهم' الحال التي هم فيها. حين يُستعمل مذهب الاختيار الوجودي في هذا السياق، فهو بالتأكيد يبدو خبيثًا، ولكن هذا الاستعمال في ذاته استعمال خاطئ يحرف الانتباه عن الاحتمالات التمكينية للمذهب. إن فينومينولوجيا الضحية التي تشرحها سيمون دي بوفوار في الجنس الآخر تكشف أن الاضطهاد، برغم ظهور و ثقل حتميته، إلا أنه مشروط الإمكان. علاوة على ذلك، فإنها تخرج خطاب المضطهِد ، مذكرة إيانا بأن المعايير الجندرية القمعية والظالمة إنما تدوم بقدر ما (reification) والمضطهَد من مجال التشيؤ يتبناها الناس ويمنحونها الحياة مرة تلو الأخرى. هذا لا يعني أن سيمون دي بوفوار تقول بأن الاضطهاد ينشئ من خلال سلسلة من الاختيارات البشرية. إن جهودها في الأنثروبولوجيا و التاريخ تؤكد وعيها بأن لأنظمة الاضطهاد جذورًا مادية معقدة. بل إن ما تقصده هو أن هذه الأنظمة تستمر فقط بالقدر الذي يتم فيه تبني المعايير الجندرية في الحاضر بشكل ضمني ولكن بإصرار، من خلال استراتيجيات فردية أقل أو أكثر تخفّيًا. و بدلاً من رأي أقل تعقيدًا حول 'التنشئة ، فإنها تستعمل المنظومة الوجودية لفهم لحظة التملّك التي تحدث التنشئة الاجتماعية (socialization) 'الاجتماعية من خلالها. من خلال هذا التأكيد على التملّك، فإنها تقدم بديلاً لنماذج التفسير الأبوية للتكييف الثقافي والتي تعامل البشر باعتبارهم منتجات للمسببات السابقة فحسب، و باعتبارهم محدَّدين ثقافيًا بالمعنى الدقيق للكلمة؛ هذه النماذج .من شأنها، تبعيًا، ألا تترك مجالاً لإمكانيات التغيير التي تتيحها الفاعلية الشخصية

من خلال فحصها لآلية الفاعلية والتملّك، فإن بوفوار تحاول، كما أعتقد، أن تبث في التحليل إمكانية تحررية. إن الاضطهاد ليس نظامًا ذاتي الاكتفاء إما أن يواجه الأفراد كموضوع نظري أو أن ينتجهم كبيادق ثقافية له. إنه قوة جدلية .تتطلب مشاركة فردية على نطاق واسع من أجل أن يحافظ على حياته السرطانية

إن سيمون دي بوفوار لا تعالج بشكل مباشر عبء الحرية[8] الذي تطرحه مسألة الجندر، ولكننا نستطيع أن نستنتج من رأيها كيف تقمع المعايير التقييدية ممارسة الحرية الجندرية. إن القيود الاجتماعية المفروضة على الامتثال والانحراف الجندري كبيرة جدًا بحيث أن معظم الناس يشعرون بجرح عميق إذا قيل لهم بأنهم ليسوا رجالاً أو نساءًا بشكل كاف، و أنهم قد فشلوا في أداء رجولتهم أو أنوثتهم كما ينبغي. بالفعل، بالقدر الذي يتطلب فيه الوجود الاجتماعي تجانسًا جندريًا واضحًا، فإنه ليس من الممكن الوجود اجتماعيًا بشكل ذو معنى خارج المعايير الجندرية المعترف بها. إن الخروج عن حدود الجندر المعترف بها يدشن إحساسًا جذريًا بالانسلاخ يمكن أن يحمل دلالة ميتافيزيقية ما. إذا كان الوجود دائمًا وجودًا مجندرًا، فإن الحيد عن الجندر المعترف به هو بمعنى ما تشكيك في وجود المرء. في لحظات الانسلاخ الجندري هذه والتي ندرك فيها أن كوننا الجندر الذي أصبحناه بالكاد يكون ضروريًا، فإننا نواجه عبء الاختيار . الكامن في الحياة كرجل أو امرأة أو أي هوية جندرية آخرى، وهي حرية تجعلها القيود الاجتماعية مرهقة

إن عذاب و رعب مغادرة جندر مفروض أو التعدي على إقليم جندر آخر يشهد على صرامة القيود الاجتماعية المفروضة على تأويل الجندر، كما يشهد على ضرورة أن يكون هنالك تأويل، أي على الحرية الضرورية المتوفرة في أصل الجندر. وبالمثل، فإن الصعوبة الشائعة في تقبّل الأمومة، على سبيل المثال، كواقع مؤسساتي بدلا من غريزي يعبر عن ذات التفاعل بين القيد والحرية. إن رأي سيمون دي بوفوار حول غريزة الأمومة كخيال ثقافي عادة ما يقابل بالحجة القائلة بأن الرغبة حين تكون شديدة الشيوع و حين تُستشعر بشكل شديد الالحاح فإن عليها ولذات السبب أن تعتبر عضوية و كونية. هذه الاستجابة تسعى لتعميم رأي ثقافي، و للادعاء بأنه ليس اختيار المرء ولكن نتيجة ضرورة عضوية يخضع لها. في الجهد الساعي إلى تعميم و تطبيع مؤسسة الأمومة، يبدو أن الصفة الاختيارية للأمومة يتم إنكارها، و في الواقع، فإن الأمومة يتم الترويج لها على أنها الخيار الأوحد، أي كمؤسسة اجتماعية إجبارية. إن الرغبة في تأويل مشاعر الأمومة

كضرورات عضوية يكشف رغبة أعمق في إخفاء الخيار الذي يتخذه المرء. فإذا أصبحت الأمومة اختيارًا، فماذا غير ذلك يصبح ممكنًا أيضًا؟ هذا النوع من المساءلة عادة ما يولد دوارًا و رعبًا إزاء احتمال خسارة بعض الاعترافات الاجتماعية، و ترك مركز و مكان اجتماعي راسخ. إن كون هذا الرعب معروف جدًا ربما يمنح أفضل تصديق لفكرة أن الهوية الجندرية .تتأثر بالقاعدة المتزعزعة للاختراع البشري الذي تتكئ عليه

الاستقلال و الاغتراب

إنه لزعم وصفي أن يصبح المرء جندرًا ما، فهو يؤكد فقط حقيقة أن الجندر إنما يكون بالتبني، لكنه لا يقول ما إذا كان على المرء أن يتبناه بطريقة معينة. إن منهج سيمون دي بوفوار التوجيهي في الجنس الآخر أقل وضوحًا من منهجها الوصفي، لكن مقاصدها التوجيهية مع ذلك سهلة التمييز. في كشفها أن النساء قد أصبحن " آخرًا" يبدو أنها تشير أيضًا :إلى درب من التعافي الذاتي. ففي نقدها للتحليل النفسي تعلّق بأن

المرأة مغررة بنمطين من الاغتراب. من الجليّ أن لعبها دور الرجل سيكون مصدر إحباط لها؛ لكن لعبها دور المرأة نوع من الوهم: أن تكون امرأة من شأنه أن يعني أن تكون ذاتًا مفعولاً بها، أن تكون أخرى ، وإن الأخرى برغم ذلك تبقى فاعلاً في وسط استسلامها... إن المشكلة الحقيقية للمرأة هي أن ترفض الهروب من الواقع و أن تسعى لتحقيق الذات من خلال التعالي.[٥٧]

إن لغة "التعالي" تقترح من جهة أن سيمون دي بوفوار تقرّ نموذجًا من الحرية متحررًا من الجندر باعتباره المثال و النموذج المعياري لما ينبغي أن تكون عليه طموحات المرأة. يبدو أن بوفوار تُلزِم بالتغلب على الجندر بشكل كامل، خاصة للنساء، واللاتي يعني 'أن يصبح المرء جندرًا' بالنسبة لهن التضحية بالاستقلال و القدرة على التعالي. من جهة أخرى، و بالقدر الذي يبدو فيه التعالي مشروعًا مذكرًا على وجه الخصوص، فإن إلزامها يبدو حثًا للنساء بأن يتقمصوا نموذج الحرية الذي يجسده حاليًا جندر المذكر. بكلمات أخرى، لأن النساء لطالما تم تعريفهن من خلال تشريحهن البيولوجي ، و لأن هذا التعريف قد استخدم لاضطهادهن ، فينبغي عليهن الآن التماهي مع "الوعي" ، ذلك النشاط المتعالي غير المقيد بالجسد. لو كان هذا رأيها، لكانت تقدم للنساء فرصة لأن يصبحوا رجالاً، و تروّج للإلزام بأن نموذج .الحرية الحالي والذي ينظم السلوك المذكر ينبغي أن يصبح النموذج الذي تصوغ النساء أنفسهن وفقًا له

و لكن يبدو أن سيمون دي بوفوار تقول أكثر مما يقترحه أحد البديلين المتقدمين. ليس المشكوك فيه وحسب ما إذا كانت تقبل رأيًا حول الوعي أو الحرية متجاوزًا لما بعد الجسد (فهي تحيي التحليل النفسي لإظهاره أخيرًا أن "الجسد إنما هو الموجود")،(١٠، ٣٨) و لكن نقاشها حول الآخر يسمح بقراءة شديدة النقد لمشروع الانعتاق المذكر. في التحليل التالي، أود أن أقرأ نقاشها حول الذات والآخر كإعادة صياغة لجدلية هيغل الخاصة بالسيد و العبد، وذلك كي أبرز كيف .أن مشروع الانعتاق المذكّر بالنسبة لسيمون دي بوفوار ذاتي التضليل و غير مُرضٍ في النهاية

إن 'الرجل' المؤكد لذاته والذي يتطلب تعريفه لنفسه مقابلة هرمية مع "آخر"، لا يوفر نموذج استقلال حقيقي، حيث تشير بوفوار إلى تدليس مقاصده، "فالآخر"، في جميع الحالات، هو بالنسبة لهذا الرجل ذاته المغتربة. هذه الحقيقة الهيغلية، و التي تستقيها عبر مصفاة سارترية، تؤسس علاقة الاعتماد المتبادل الأساسية بين 'الرجل' المنعتق و 'المرأة' المحددة جسديًا. إن انعتاقه ممكن فقط بشرط أن تحتل النساء أجسادهن كهويات جوهرانية و استعبادية. إذا كانت

النساء أجسادهن (وهذا مختلف عن أن 'يوجدن' أجسادهن والذي يعني أن يعيش المرء جسده كمشروع و كحامل للمعاني التي يخلقها لهذا الجسد)، إذا كانت النساء أجسادهن فحسب، و إذا كان وعيهن و حريتهن ليسا سوى الكثير من التباديل المتخفية المكوَّنة من الحاجة الجسدية و الضرورة، فإن النساء، في الواقع يكنّ قد احتكرن المجال الجسدي بشكل حصري. بتعريف المرأة "كآخر"، فإن 'الرجال' قادرون من خلال الاختصار الذي يتيحه التعريف على التخلص من أجسادهم، و جعل أنفسهم ما سوى أجسادهم، و جعل أجسادهم ما سوى أنفسهم. هذا 'الرجل' الديكارتي مختلف عن الرجل ذو الصفات التشريحية المميزة، و بالقدر الذي يكون فيه 'الرجل' صفاته التشريحية، فهو يشارك في مجال أنثوي بامتياز. إن الجانب المتجسّد لوجوده ليس ملكه في الواقع، و بالتالي فهو في الواقع ليس جنسًا، بل هو متجاوز للجنس. هذا الجنس الذي هو متجاوز للجنس عليه أن يشرع في إسقاط انشطاري و اجتماعي كي يتجنب معرفة هويته المتناقضة.

إن تقديم الجسد باعتباره "آخرًا" إنما يتماشى مع منطق غريب يعتمد على اعتقادات و استنتاجات تجميعية تتحدى قوانين التبادلية، أكثر مما يعتمد على منطق سليم. إن 'الأنا' المتحررة هذه تعرف نفسها من خلال واقع غير جسدي (الروح، الوعي، التعالي)، و من تلك اللحظة فإن جسده يصبح آخرًا. إلى الحد الذي يستوطن فيه ذلك الجسد وهو مقتنع طوال تلك المدة بأنه ليس الجسد الذي يستوطنه، فإن جسده يظهر له كغريب حتمًا، كدخيل، و كجسد مغترب، جسد ليس له. من هذا الإيمان بأن الجسد آخر، فإنه ليس من الصعب القفز إلى الاستنتاج بأن الآخرين هم أجسادهم، بينما 'الأنا' المذكرة ظاهرة غير جسدية. إن الجسد الذي تم جعله آخرًا – الجسد المقموع و المستنكر ثم المسقط- يعاود الظهور بالنسبة لهذه الأنا على هيئة رأي بأن الآخرين هم أجسادهم بشكل جوهراني. وبالتالي، فإن النساء يصبحن الآخر، و يتجسدن الجسدية ذاتها. هذا الاطناب يصبح جوهرهم و يصبح الوجود كامرأة ما أطلق عليه هيغل "حشوًا جامدًا".

إن استخدام سيمون دي بوفوار لجدلية الذات و الآخر الهيغلية يستشكل حدود النسخة الديكارتية للحرية الانعتاقية و ينتقد ضمنيًا نموذج الاستقلال الذي تكرسه معايير الجندر المذكر. إن السعي المذكر للتحرر من الجسد مخدوع بالضرورة إذ لا يمكن في الحقيقة أن يتم إنكار الجسد أبدًا؛ إن إنكاره يصبح شرط إعادة ظهوره على هيئة غريب. إن الانعتاق يصبح طريقة عيش أو 'وجود' للجسد في وضع الإنكار. وإن إنكار الجسد، كما في جدلية السيد والعبد الهيغلية، يكشف عن ذاته باعتباره تجسيدًا للإنكار ولا شيء غير ذلك.

الجسد بصفته حالة أو موقفًا

بغض النظر عن إشارات سيمون دي بوفوار المتقطعة للتشريح كتعالٍ، فإن تعليقاتها حول الجسد "كمنظور" و "وضع"(٣٨) لا يمكن تجاوزهما تشير إلى أن التعالي، كما عند سارتر، يجب أن يفهم وفقًا لشروط جسدية. في توضيح مفهوم الجسد "كوضع"، فإنها تقترح بديلاً للقطبية الجندرية لانعتاق المذكر و عبودية المؤنث للجسد.

للجسد كوضع معنى ذو شقين على الأقل. بصفته محلًا للتأويلات الثقافية، فإن الجسد واقع مادي قد سبق تعريفه و تحديد موقعه داخل سياق اجتماعي. وهو أيضًا الوضع الذي يكون واجبًا فيه تبني و تأويل تلك المجموعة من التأويلات السائدة. و بالتوقف عن فهمه بمعناه الفلسفي التقليدي 'للحد' أو 'الجوهر'، فإن الجسد حقل من الإمكانات التأويلية، و محل لعملية جدلية من تجديد التأويل لمجموعة تاريخية من التأويلات التي أصبحت مطبوعة في الجسد. إن الجسد يصبح رابطة فريدة من الثقافة والاختيار، كما يصبح "إيجاد" المرء جسده طريقة شخصية لتبني و إعادة تأويل المعايير

الجندرية السائدة. و بالقدر الذي تعمل فيه المعايير الجندرية تحت رعاية القيود الاجتماعية، فإن إعادة تأويل تلك المعايير من خلال تكاثر و تفاوت الأنماط الجسدية يصبح طريقة ملموسة و متاحة لتسييس الحياة الشخصية.

إذا فهمنا الجسد كوضع ثقافي، فإن مفهوم الجسد الطبيعي و الجنس الطبيعي سيكون عرضة للتشكيك بشكل متزايد. إن حدود الجندر، و مساحة الإمكانيات لتأويل معاش لتشريح جنسي متمايز تبدو أقل تقييدًا بواسطة علم التشريح نفسه مما هي مقيدة بواسطة ثقل المؤسسات الثقافية التي أوّلت التشريح بشكل تقليدي. بالفعل، حين يأخذ المرء صياغة سيمون دي بوفوار لنتائجها غير المعلنة، يصبح من غير الواضح ما إذا كان على الجندر أن يرتبط بالجنس بأي شكل، أو ما إذا كان هذا الربط التقليدي ذاته ملزمًا ثقافيًا. إذا كان الجندر طريقة "لوجود" المرء جسده، و إذا كان جسد المرء "وضعًا"، و حقلاً من الإمكانات الثقافية السائدة و معادة التأويل، فإن الجندر يبدو إذن شأنًا ثقافيًا بالكامل. أن يصبح المرء جندره إذن يبدو أن يعني أكثر من التفريق بين الجنس و الجندر. ليس الأمر أن التشريح لم يعد يملي الجندر وحسب، بل لا يبدو أن التشريح يشكل أية حدود ضرورية لإمكانيات الجندر.

على الرغم من أن سيمون دي بوفوار تضيف أحيانًا معانٍ أنطولوجية للتمييز الجنسي التشريحي، فإن تعليقاتها تقترح في كثير من الأحيان بأن التشريح وحده ليس ذو أهمية كامنة. في فصل "بيانات البيولوجيا" تفرق بوفوار بين الحقائق الطبيعية و دلالتها، و تجادل بأن الحقائق الطبيعية تكتسب دلالتها فقط من خلال إخضاعها لأنطمة غير طبيعية من التأويل. تكتب دي بوفوار: "كما عبر ميرلو بونتي محقًا، إن الرجل ليس نوعًا طبيعيًا، بل هو فكرة تاريخية. و المرأة ليست حقيقة مكتملة، بل صيرورة، و إنها لفي صيرورتها هذه يفترض أن تقارن بالرجال، بمعنى أن إمكانياتها يجب أن تُعرّف باعتبار هذه الصيرورة." (٤٠).

إن الجسد كحقيقة طبيعية لا يوجد في الواقع أبدًا ضمن التجربة الانسانية، بل يكتسب معناه فقط باعتباره حالة قد تم التغلب عليها. إن الجسد يشكل حدثًا بالنسبة للمعنى، كما أنه غياب دال و متواصل يُعرَف فقط من خلال دلالاته: " في الحقيقة، فإن المجتمع ليس نوعًا، إذ أن المجتمع هو الحيز الذي يحقق فيه النوع مرتبة الوجود -مجاوزًا ذاته نحو الوجود و نحو المستقبل. إن الأفراد ... خاضعون للطبيعة الثانية التي تمثلها الأعراف، و التي تنعكس فيها الرغبات والمخاوف التي تعبر عن طبيعتهم الجوهرية" (٤٠).

إن الجسد لا يمكن أبدًا أن يكون ظاهرة مطابقة لذاتها (ما عدا في الموت، و في التبديل المتخيل للنساء إلى آخر، و في أشكال أخرى من التحيز المعرفي). إن أي جهد للتوثق من الجسد 'الطبيعي' قبل ولوجه الثقافة مستحيل بالتعريف ليس فقط لأن الملاحظ الذي يبحث هذه الظاهرة هو ذاته أو هي ذاتها مترسخة في لغة ثقافية معينة، بل لأن الجسد أيضًا راسخ فيها كذلك. في الحقيقة، لايكون الجسد ظاهرة طبيعية أبدًا: "إن الفاعل يكون واعيًا بذاته و يستكمل نفسه لا بصفته مجرد جسد، بل بصفته جسدًا خاضعًا للمحرمات والقوانين – إنه يقيم ذاته بالإحالة لقيم معينة. ومرة أخرى، فليست الفسيولوجيا هي ما يحدد القيم، بل إن حقائق البيولوجيا تكتسب القيم التي يضفيها عليها الإنسان" (٤٠).

إن مفهمة الجسد بصفته غير طبيعي لا تؤكد الاختلاف المطلق بين الجنس والنوع فحسب، بل تشكك في جدوى أي ربط للجندر بالجنس. هنا يبدو أن الجندر أحد استعمالات التشريح الممكنة أكثر مما يبدو أحد وظائفه. " ... إن جسد المرأة أحد العناصر الأساسية التي تحدد وضعها في العالم. لكن هذا الجسد ليس كاف لتعريفها كمرأة، إذ ليس ثمة واقع حقيقي له سوى ما يظهره الفرد الواعي عبر أنشطة معينة و في كنف مجتمع ما". (٤١).

إذا كان من غير الممكن إيجاد الجسد المحض ، وإذا كان كل ما يمكن إيجاده هو الجسد المتموضع، بصفته محلاً للتأويلات الثقافية، فيبدو أن نظرية سيمون دي بوفوار إذن تسأل ضمنيًا ما إذا كان الجنس هو الجندر نفسه طوال الوقت. لا تتابع سيمون دي بوفوار ذاتها البحث في نتائج هذه النظرة حول الجسد، لكننا نستطيع أن نرى تجذيرًا لنظرتها في عمل كل من مونيك فيتيغ و ميشيل فوكو: تقوم الأولى بتوسيع مذهب سيمون دي بوفوار بشكل واعٍ في "لا يولد الإنسان امرأة"[9]، أما الآخر فرغم أنه غير مدين لسيمون دي بوفوار (وإن كان تلميذًا لميرلو بونتي) إلا أنه مع ذلك يروج تاريخية الجسد و اعتبار 'الجنس' الطبيعي خرافة بصورة أكثر اكتمالاً[10]. وعلى الرغم من أنهما يكتبان في سياقين خطابيين مختلفين جدًا، إلا أن فيتيغ و فوكو يتحديان مفهوم الجنس الطبيعي و يكشفان الاستخدامات السياسية للتمييز الجائر بناء على البيولوجيا في تأسيس نظام إجباري ثنائي الجندر. بالنسبة لكلا المنظرَين، فإن التفريق الجنسي ذاته يحدث داخل سياق ثقافي يتطلب أن يبقى الجنس ثنائيًا. إن رسم حدود الاختلاف التشريحي لا يسبق التأويل الثقافي لهذا الاختلاف، ولكنه في ذاته فعل تأويلي محمل بافتراضات معيارية . تشير فيتيغ إلى أن تقسيم الأطفال عند ولادتهم بحسب الجنس يخدم الأغراض الاجتماعية للإنجاب، إلا أنه من الممكن تفريقهم بحسب شكل شحمة الأذن، أو بشكل أفضل، ألا يتم تفريقهم بناء على التشريح إطلاقًا. إننا في تحديدنا "الجنس" بصفته جنسًا نقوم بتشكيل معايير محددة للتفريق والممايزة. و في هذا الاهتمام الذي يغذي عملية التحديد يكمن برنامج سياسي بالفعل. يقوم فيتيغ و فوكو في مساءلتهما القيود الثنائية المفروضة على تعريف الجندر بتحرير الجندر من الجنس بطرق لم يكن لسيمون دي بوفوار تصورها. و مع ذلك، فإن نظرتها للجسد "كوضع" ترسي الأرضية لمثل هذه النظريات دون شك.

إذا كان 'وجود' المرء جندره يعني أن الفرد يقبل ضمنيًا أو يعيد صياغة المعايير الثقافية الحاكمة لتأويل جسده، فإذن يمكن للجندر أيضًا أن يكون مكانًا يتم فيه تقويض النظام الثنائي الذي يقيد الجندر ذاته. إن الطرق السائدة لاستقطاب الجندر تزداد اختلاطًا من خلال صياغات جديدة للجندر و من خلال طرق جديدة لدمج و تخريب تقابلية 'المذكر' و 'المؤنث'، كما يصبح التقابل الثنائي عندها مناقضًا لذاته. إن التقابلات الثنائية تفقد وضوحها و قوتها من خلال التجسيد المقصود والهادف للغموض،كما يفقد 'المذكر' و 'المؤنث' فائدتهما كعبارتين وصفيتين. و بقدر ما يمكن للغموض الجندري أن يأخذ أشكالاً كثيرة، فإن الجندر يعِد إذن بالتكاثر كظاهرة متعددة يجب إيجاد مصطلحات جديدة لها.

إن سيمون دي بوفوار لا تقترح إمكانية وجود أنواع أخرى إلى جانب 'الرجل' و 'المرأة'، لكن إصرارها على كونهما بنيتين تاريخيتين يجب على الأفراد في كل مرة أن يقوموا بتملكّهما يقترح أن النظام ثنائي الجندر لا يتمتع بضرورة أنطولوجية. قد يرد أحدهم بأن هناك و ببساطة عدة طرق ليكون المرء 'رجلاً' أو 'امرأة'، لكن هذا الرأي يولي الجندر أنطولوجيا جوهرانية تنافي مقصد بوفوار: إن 'الرجل' و 'المرأة' هي طرق وجود سابقة بالفعل، هي أنماط وجود جسدي، كما أنها لا تظهر بصفتها كيانات جوهرية إلا لمنظور متحير. قد يتساءل المرء أيضًا فيما إذا كان ثمة أمر في البنية ازدواجية الشكل للتشريح البشري يستوجب ترتيبات جندرية ثنائية عبر الثقافات؟ إن الاكتشافات الأنثروبولوجية للنوع (dymorphic) الثالث و أنظمة الجندر المتعدد تقترح أن ازدواجية الشكل البيولوجي ذاتها تكتسب دلالتها بحسب ما تتطلبه المصالح الثقافية، و أن الجندر عادة ما يعتمد على متطلبات القرابة أكثر من اعتماده على الضرورات التشريحية.

إن إطار سيمون دي بوفوار الوجودي قد يبدو من ناحية أنثروبولوجية ساذجًا، ملائمًا فقط لقلة قليلة من المفكرين مابعد الحداثيين الذين يحاولون التعدي علي حدود الجنس المقبول. لكن قوة رؤيتها تكمن في التحدي الجذري الذي تفرضه على الوضع الثقافي الراهن أكثر مما تكمن في مخاطبتها للحس السائد. لهذا السبب، فإن إمكانات التغيير الجندري ليست متاحة فقط للضليعين بالمناطق الأكثر غموضًا للوجودية الهيغلية، بل هي كامنة في الطقوس اليومية للحياة الجسدية. إن مفهمتها للجسد باعتباره رابطة من التأويلات، و بصفته "منظورًا" و "وضعًا" في آن معًا، يكشف الجندر كمشهد من المعاني المترسبة ثقافيًا و كنمط من الابتكارية. أن تصبح جندرًا يعني في آن معًا أن تخضع لوضع ثقافي و أن تخلق واحدًا، و هذه النظرة للجندر باعتباره جدلية من الاستعادة و الابتكار تضمن إمكانية الاستقلال داخل الحياة الجسدية التي قلما وجد لها مثيل في نظرية الجندر.

لقد وسّعت سيمون دي بوفوار من خلال جعلها الجسد نمطًا تأويليًا، مذاهب التجسيد و الاختيار ما قبل التأملي التي ميزت أعمال سارتر بدءًا من الوجود والعدم، و مرورًا بالقديس جينيه: الممثل و الشهيد ، و حتى دراسته الأخيرة لسيرة فلوبير الذاتية. و كما أن سارتر راجع في ذلك العمل الضخم الأخير افتراضاته الوجودية، ليأخذ بعين الاعتبار الحقائق المادية المكونة للهوية، فإن سيمون دي بوفوار قد سعت قبله بوقت طويل و بنتائج أعظم إلى تطهير مذهب سارتر من شبحه الديكارتي. إنها تمنح الاختيار السارتري شكلاً متجسدًا و تضعه في عالم ممتلئ بالتقاليد. إن اختيار جندر ما في هذا السياق لا يعني أن تنتقل إلى الجندر من موقع متحرر من الجسد، بل أن تؤول التاريخ الثقافي الذي يرتديه هذا الجسد بالفعل. هنا يصبح الجسد اختيارًا، و نمطًا لتفعيل و إعادة تفعيل المعايير الجندرية السائدة والتي تظهر على هيئة أنماط كثيرة للجسم.

إن تضمين العالم الثقافي مهمة مؤداة بشكل متصل و نشط، و مشروع مفعّل بسهولة و استمرار إلى درجة أنه يبدو حقيقة طبيعية. إن سيمون دي بوفوار في كشفها الجسد باعتباره مكسوًا بالفعل، و في كشفها ظاهر الطبيعة باعتباره ابتكارًا ثقافيًا، تمنحنا فهمًا جذريًا محتملاً للجندر. كما أن رؤيتها للجسد كحقل من الإمكانيات الثقافية تجعل بعض العمل على إعادة تشكيل الثقافة عملاً طبيعيًا يشبه في طبيعيته ذواتنا الجسدية.

[1] Simone de Beauvoir, The Second Sex (New York: Vintage Books, 1973), 301. Henceforth, references will be given in the text.

[2] Jean-Paul Sartre, Being and Nothingness: An Essay in Phenomenological Ontology, trans. Hazel E. Barnes (New York: Philosophical Library, 1947), 329.

[3] Ibid.

[4] Ibid., 328.

[5] إن دفاع سيمون دي بوفوار عن الشخصية غير الديكارتية في رؤية سارتر للجسد يمكن العثور عليه هنا:

"Merleau-Ponty et le Pseudo-Sartrisme," Les Temps Modernes, 10:2, 1955.

و لمقال عام يتتبع تغلب سارتر التدريجي على ميوله الديكارتية، انظري:

Thoman W. Busch, "Beyond the Cogito: The Question of the Continuity of Sartre's Thought," The Modern Schoolman 60 (March 1983).

[6] Being and Nothingness, 329.

[7] Michele Le Doeuff, “Simone de Beauvoir and Existentialism,” Feminist Studies 6, no. 2 [1980):278

[8] يستخدم سارتر هذه العبارة عادة ليصف تجربة الحاجة للاختيار في عالم مجرد من الحقائق الأخلاقية الموضوعية

[9] Monique Wittig, “One is Not Born a Woman,”Feminist Issues, 1, no. 2 (198 1) and Wittig, “The Category of Sex,” Feminist Issues, 2, no. 2 (1982).

[10] انظر/انظري مقدمة فوكو للكتاب الذي حرره

Herculine Barbin, Being Recently Discovered Memoirs of a Nineteenth Century Hermaphrodite, trans. Richard McDougall (New York: Pantheon, 1980). Also, Foucault, The History of Sexuality, vol. 1, (New York: Bantam, 1979).

تجريم المعرفة/ جوديث بتلر

.ترجمة: أسامة سليم. مراجعة: أحمد العوفي

:موجز المترجم

جدلية الفكر والسياسة، جدلية قديمة مازالت حاضرة في واقعنا المعاصر، تتحدث جوديث بتلر استاذة الأدب المقارن عن أهمية الحرية الأكاديمية وكيف أن هذه الأهمية تتجاوز حدود الجامعة. تميز جوديث بتلر في هذا النص بين نوعين من الحرية، الحرية الأكاديمية وحرية التعبير السياسي وتبين ارتباطهما برغم تباين معانيهما. كما تدين أيضًا الأنظمة التي تقيّم اعتباراتها البحثية على فرز سياسي لا أكاديمي، يقوم حسب الانتماءات السياسية لا حسب الأبحاث العلمية، وتستحضر بتلر هنا الملاحقات التي يتعرض لها الأكاديميون في تركيا وإيران وفلسطين لمجرّد موقف سياسي أو نقابي. .تحاول بتلر في هذه المقالة أن تبيّن، كيف ان السعي نحو حماية الحرية الأكاديمية هو سعي نحو واقع أكثر انفتاحًا وعدلًا

:الإحالة للنص الأصلي

Butler, Judith. “The Criminalization of Knowledge.” The Chronicle of Higher Education 64, no. 35 May 2018)

يجد الكثير من الباحثين أنفسهم خاضعين للرقابة والسجن والنفي. لقد فقدوا مناصبهم وأصبحوا يخشون ما إذا كان بإمكانهم مواصلة أبحاثهم وتعليمهم. لقد حرموا من عملهم الأكاديمي بسبب آراءهم السياسية، أو – في بعض الأحيان – على أساس وجهات النظر والانتماءات التي لا يتبنونها. لقد فقدوا مهنهم. ويمكن خسارة عمل أكاديمي ما لاعتبارات .عديدة، ولكن أولئك المجبرين على مغادرة بلدهم وموقع عملهم، يفقدون انتماءهم إلى مجتمعاتهم المحلية أيضًا

ترتبط الصفة الأكاديمية بتاريخ متراكم لحياة مكرّسة للأبحاث، وبتوجهها، والتزامها: يفكر المرء ويدرس بطريقة معينة ليكرسها كشكل من أشكال البحث ويوظفها مع مجتمع من المتحاورين والمتعاونين. بعد ذلك، يتم الالتحاق بهيئة التدريس الجامعي الذي يوفر فرصة لمزاولة هذه المهنة. فتوفر الدعم الذي لا غنى عنه للكتابة والتدريس والبحث وتُدفع المرتب الذي يفرغ المرء لمواصلة العمل المتفاني في مجاله. ولكن، يفقد الأكاديميون في المنفى قدرتهم على .العمل بلغتهم الخاصة في بلدهم. كما أنهم يفقدون القوّة والحرية لمتابعة شغفهم، والتزامهم، ومسار حياتهم

يمكن للجامعات أو الحكومة أن تدمر مسيرة أكاديمية على أساس أن محتوى العمل، حقيقيا كان أو متوهمًا، يمثل تهديدًا للقوى السائدة. ربما أثار هذا العمل، إن كان منهجا لدرس ما أو موضوع أطروحة تحت الإشراف، غضب الدولة. أو ربما كانت المواقف السياسية التي يتّخذها الفرد داخل الجامعة أو خارج أسوارها مثل النشاط النقابي، أو المطالبة بنزع

السلاح و معارضة القومية الفاشية هي السبب. هذه هي المواقف التي يقع تشويهها من قبل الرقابة ومن قبل أولئك الذين لديهم القدرة على تدمير الباحثين وطرد المواطنين. فتصير مواقف المرء الحقيقية مبالغ فيها، ومشيطنة، ومثيرة لمجرد الإثارة. ويتم تفسير الدعوة إلى الديمقراطية على أنها فتنة، و تتحول الدعوة للسلام إلى تحالف مع الإرهاب و الدعوة إلى الحرية دعوة للعنف.

كما نعلم، فان وجهات النظر السياسية الفعلية – و التي بسببها يعاقب الباحثون- قد تكون موجهة بشكل انتقائي نحو الحكومة أو سياساتها أو نحو الجامعة وممارساتها غير العادلة ، وطرق استغلالها ، واستخدامها للشرطة والأمن والمراقبة من أجل قمع محاولات فتح تحقيقات مفتوحة لمشاركة العامة ، أو علاقاتها مع مصالح الشركات أو الدولة التي تتحكم الجامعة بأساتذتها من أجلهم. ونحن نعلم أن الرقابة والفصل يمكن أن يأتي من الجامعة، أو من الحكومة الإقليمية، أو من الدولة، أو من تحالف متواطئ بين هذه السلطات.

تتخذ العقوبات أشكالاً عديدة: المضايقة المستمرة والتهديدات بالعنف أو العنف الفعلي واللوائح السوداء والمراقبة والرقابة العلنية أو السرية للمنشورات أو جلسات الاستماع الداخلية أو المحاكمات العلنية دون اجراءات قانونية معتادة أو التهديدات المفتوحة أو الفصل من الجامعة أو الطرد من البلد. لنأخذ مثل عقدين من الاضطهاد القانوني ضد بينار سيليك[1]. لم يقع انتهاكها فقط بمضايقتها في التدريس والإرشاد بشأن المسألة الكردية في تركيا، بل باتهامها افتراء و كذبا بالتسبب بانفجار في سوق[2] لم تثبت أي أدلة إدانة حيالها. في الجامعة الاتحادية في باهيا، في البرازيل، تم تهديد ما لا يقل عن ثلاثة من أعضاء هيئة التدريس في دراسات النوع الاجتماعي في حياتهم في حال اشتغالهم على موضوع مثير للجدل يتعلق بتقسيم العمل بين الجنسين في مكان العمل. أو لننظر إلى مثال محمد حبيبي[3] ، في إيران، الذي أدى دعمه لنقابة المعلمين إلى سجنه. يجب أن نؤكد على التزامنا بدعم كل من يتعرض للمضايقة بأي من هذه الطرق.

دعونا ننظر في الفرق بين الحرية الأكاديمية وحقوق التعبير السياسي لأنهما، كما أوضحت جوان سكوت، ليسا متشابهين..تنتمي الحرية الأكاديمية إلى أعضاء هيئة التدريس داخل الجامعات الذين تم تعيينهم لغرض التدريس ومتابعة المناهج المعرفية. أما التعبير السياسي فهو حق المواطنين في التعبير عن وجهات النظر السياسية كما يشاءون. ويتقاربان هذان المفهومان عندما يعاني الأكاديميون الذين يتحدثون "خارج حرم الجامعة" من الانتقام أو العقاب داخل الجامعة أو يتعرضون للتهديد بفقدان مناصبهم. وبالتالي فإن حقوق الحرية الأكاديمية والتعبير السياسي الخارجي تتطلب هياكل ودعم مؤسسيين داخل الجامعة، وهي تتطلب التزامًا واضحًا ودائمًا من الجامعات. في الواقع، يتم تقويض مهمة الجامعة عندما تكون أي من هذه الحريات معرضة للخطر. وعلى الرغم من أن كل حالة من حالات التعرض للأكاديميين لها فرادتها وخصوصيتها عن الأخرى، إلا أن جميع الحالات مرتبطة بفشل الجامعات في حماية هاتين الحريتين. فمن واجب الجامعات التزامها بمقاومة كل أشكال التدخل الخارجي التي تسعى إما للتحكم في بحوثها الأكاديمية أو لقمع حرية التعبير خارج إطار القانون.

لقد نادت الرابطة الدولية للجامعات بأن من الواجبات المركزية على الجامعات أن تحمي الحرية الأكاديمية وتشجيع وتحمي جميع أنواع البحث العلمي، مهما كانت نابية، فهي تسمح بمعرفة العالم في تقلباته العديدة. دعونا نضيف إلى ذلك المبدأ الثاني: ألا يكون العلماء معرضين وخاضعين للرقابة أو الانتقام على أساس تعبيرهم السياسي في المجال العام.

إذا تدخلت الحكومة أو أي سلطة خارجية أخرى بدافع من المصالح السياسية في الجامعة لتكليف أو فرض رقابة على مناهجها، فإن اتجاه الجامعة ومعاييرها وحتى المعرفة التي تنتجها، بعد تقويض الحكم الذاتي للمؤسسة واستقلالية

أساتذتها، تمسي مقيدة ومشوهة. تصبح ممارسة حرية التفكير جريمة يعاقب عليها في مثل هذه الظروف. وعندما يتحالف الإداريون في الجامعات مع تلك القوى الخارجية، فإنهم يشاركون في تدمير مؤسساتهم لأنهم يقيدون النشاط البحثي الحر والمفتوح الذي يميز الشكل المحدد للحرية الذي نسميه "الأكاديمية"، ويسحبون دعم البنية التحتية الذي يتطلبه.

علاوةً على ذلك، فإن الحرية الأكاديمية تفترض وتشجع على الاعتراض على الوجهات الفكرية المختلفة لأنه من خلال التنافس المفتوح والمتفاعل وحده، يصبح التفكير أكثر دقة، وأكثر إقناعاً، وأكثر ارتباطاً بالسعي وراء الحقيقة. عندما يتم، من خلال الرقابة، اختزال تنافس وجهات النظر الحيوي هذا، فبالمقابل يتم أيضا اختزال امكانيات التفكير التي يجب على الجامعات إبقاؤها على قيد الحياة

لا تتشابه الحرية الأكاديمية وحرية التعبير –فهما ليسا ذات الشيء- .اذ يجب حماية الأنشطة المهنية المتعلقة بالمنصب الأكاديمي من خلال الحرية الأكاديمية. إن الألفاظ الخارجية التي يقدمها أي منا عن العالم الذي نعيش فيه، أو المؤسسات التي نعمل فيها، أو أي مسألة ذات اهتمام عام، يجب أن تحميها حقوق حرية التعبير. هذا لا يعني أن الحرية الأكاديمية تسمح بأي نوع من التعبير في الفصول الدراسية، ولا يعني ذلك أن جميع الكلام السياسي محمي بالتساوي كتعبير سياسي شرعي. ولكن على الرغم من هذه الحقوق المركبة والمعقدة داخليا، وبغض النظر عن كيفية فتح النقاش حول حدودها ومعانيها، فإنها تشكل مبادئ يجب الدفاع عنها.

في الواقع، ينبغي أن يكون النقاش المفتوح حول معاني هاتين الحريتين وحدودهما أحد سبل حماية هذه المبادئ، لأن التنافس المفتوح للأفكار هو بالضبط أحد أهدافها. نحن هنا معنيون بأشكال التعبير التي تعتبر تهديدًا لسلطة قائمة و التي تؤدي إلى الاحتجاز والتهديد وإنهاء الخدمة والنفي القسري. إن مثل هذه العقوبات تهدف إلى زرع الإرهاب في قلوب أولئك الذين قد يفكرون في اتخاذ موقف عام وناقد للسلطات القائمة في المستقبل. إن الجدار بين الحرية الأكاديمية والتعبير السياسي نافذ، تتخلله النوافذ والأبواب. فالضوء الخارجي يلقي بظلاله في الداخل، وغالبًا ما تمتد أثر العمل من داخل القاعات إلى الشوارع في الخارج. هذا الانتشار الحيوي للأفكار خارج قاعات الدراسة هو المعيار الذي يجعلنا نقول عن مادة ما أو ندوة نقاش أنها متميزة.

إن النظر في هاتين الحريتين يوضّح الالتزامات العالمية للجامعات لمعارضة الرقابة، وتجريم المعرفة، وتدمير الحياة المهنية لأولئك الذين يتعرضون للهجوم بسبب وجهات نظرهم الحقيقية أو المتخيلة. إن للجامعات التزامات تجاه العديد من الجماعات؛ ليس فقط مع مجتمعاتهم المحلية والإقليمية والوطنية، ولكن أيضًا تجاه المجتمع العالمي الأوسع. ويرجع ذلك جزئيًا إلى أن الأبحاث تعتمد حاليًا على التبادل والترجمة والنشر الدولي. نحن بحاجة إلى التزام عالمي بالمعايير الدولية للحرية الأكاديمية، وهو ما يعني تعزيز سلطات المسؤولية العامة، بما في ذلك سلطة الرقابة، بين منظمات مثل الرابطة الدولية للجامعات ورابطة الجامعات الأوروبية.

إن تضامنًا عالميًا واسعًا وحذر بين مؤسسات التعليم العالي فقط يمكنه أن ينير ويدافع عن هاتين الحريتين المترابطتين، ويقاوم اضطهاد الباحثين، ويوقف تيار تزايد مكافحة الفكر وفرض الرقابة، والازدراء المخزي لأولئك الذين يرددون قصص الخاضعين. من خلال الإصرار على حرية الفكر، ندعم أولئك الذين يتساءلون عن شرعية الأشكال السياسية الظالمة – بما في ذلك البنية السياسية للجامعة نفسها عندما ترهن مصيرها لمصالح الشركات أو سلطات الدولة. نحن ندعم أولئك الذين يطعنون في معتقدات راسخة تدافع عن العنصرية وكراهية النساء واستغلال العمال؛ أولئك الذين

يفكرون بشكل نقدي في السلطة والعنف؛ أولئك الذين يناضلون من أجل توحيد العمل الأكاديمي؛ أولئك الذين يرفضون المصادقة على إيديولوجيات الدولة.

تصبح الحرية الأكاديمية حقا وقوة داخل الجامعة طالما أن هذه الحرية تدعم بشكل مؤسساتي. فهي ليست حقًا فرديًا على وجه التحديد – ولا حرية شخصية – بل تنبثق من الاتفاق المبرم بين المؤسسة وأعضاء هيئة التدريس. في الواقع، إنها اتفاق بين الباحث الأكاديمي والجامعة والدولة، لأن الدولة يجب أن تقبل الحرية الأكاديمية للمؤسسات وتوافق على منع نفسها من التدخل في أمور لا يحق إلا للذين تم تعيينهم داخل الجامعة اتخاذ القرار فيها. وعلى العكس من ذلك، عندما يتحدث الباحثون عن مسائل ذات اهتمام عام، فإنهم يمارسون حقوقا خارجية في التعبير لا ينبغي لها أن تتعلق بمسائل المراجعة الأكاديمية.

بما أن الباحثين هم أيضا مواطنون، فان الحرية الأكاديمية تشمل حق الأكاديميين في المشاركة في التعبير السياسي، مثلهم مثل جميع المواطنين. عندما يأخذ التعبير خارج الإطار الجامعي شكل المعارضة السياسية ضد الأنظمة الاستبدادية، فإن الجامعة عليها التزام بعدم السماح للدولة بقمع هذا الخطاب داخل الجامعة. تدل مقاومة الجامعة للتدخل السياسي الخارجي على العلاقة بين الحرية الأكاديمية و تصور الجامعة كملاذ آمن – وهو ملاذ متلاشي داخل الدولة الأمنية الجديدة- يستحق منا إحياؤه ليس فقط من أجل الباحثين المعرّضين للخطر ولكن أيضًا من أجل أولئك الذين لا يحملون وثائق هوية أو من أجل أولئك الذين ينخرطون في المعارضة السياسية. وبعبارة أخرى، من أجل كل أولئك الذين لديهم سبب يدعوهم للتوجّس من الدولة لعدم استقرار أوضاعهم.

أخرست الرقابة بالطبع الأصوات الناقدة ودمرت مسارات مهنية. ومع ذلك، فأن الرقابة كشكل من أشكال القوة تظهر ضعفها. فهي تعترف بشكل غير مباشر بالخوف العميق لدى السلطات القائمة بالرقابة من قوة الكلام والنقد والتحقيق المفتوح. يمكننا أن نرى أن الأنظمة الاستبدادية الصريحة – ويبدو أنها في تصاعد – تسمح بنقد مفتوح للحكومة فقط عندما تكون متأكدة من أن التفكير النقدي ليس له سلطة سياسية. للرقابة دائما اعتراف غير مباشر بالخوف، يكشف الرقيب نفسه ككائن خائف، يخاف الكلام ويسعى لردعه، ينسب خوفه إلى خطاب خصمه قوة قد تكون موجودة أو غير موجودة. يسعى و هو خائف إلى بعث الذعر في الآخرين. وحينما يبدأ الرقباء بملاحقة ندوات، أوعمل نقابي، أو وجهات نظر غير سائدة، أو الأشكال الجديدة للدراسة التي تشكك في الهيمنة الاقتصادية والاجتماعية، عندها نحصل على الرسالة: إنهم يخشون قوة الفكر السياسي في الكلام. وهم يخشون من أن يؤدي البحث النقدي الذي يتم الحفاظ عليه من خلال الحرية الأكاديمية إلى تشجيع وتنقيح نزاع السلطة السياسية. هل هم على حق؟

بمعنى ما، نعم إنهم على حق. يخاف المستبدون من الحرية الأكاديمية وحرية التعبير السياسي. لا يمكن أن تزدهر هذه الحريات إلا عندما لا تعاقب الدولة العمل الأكاديمي بغض النظر عن كيفية تصويره للدولة، وعندما ترفض الدولة اتخاذ إجراءات انتقامية ضد المعارضين السياسيين. لذا فإن النظام الذي يعارض الحرية لديه كل الأسباب للخوف من أولئك الذين يدّعون كلا النوعين من الحرية.

على الرغم من أن الحرية الأكاديمية وحرية التعبير السياسي لا يحملان نفس الدلالة، إلا أن معاقبة الأكاديميين على قوتهم السياسية الحقيقية أو المزعومة، يخبرنا بشيء عن دور الجامعات في الحياة الديمقراطية. تنتج الجامعات أفكارًا لها حياة خاصة بها؛ إن التداول الحر لتلك الأفكار هو جزء من الثقافة السياسية الديمقراطية، وحماية هذا التداول واجب على المجتمعات الديمقراطية. ربما الشكل البنيوي للصراع الذي يعرف الحرية الأكاديمية ينطوي على تصور

أوسع لكيفية التعامل مع حل النزاع في مجالات أخرى. يختلف العلماء على الدوام، ويعد عدم توافقهم أمرًا مهمًا لنمو الحقول الجديدة والمعرفة الجديدة. إن زراعة الأشكال المنتجة للنزاع هو ما نسعى إلى القيام به داخل أسوار الجامعة في الوقت الذي نسعى فيه إلى المعرفة خارج تلك الأسوار، بينما ننخرط في تعزيز الممارسات الديمقراطية في النقاش والمنافسة داخل المجال العام.

وقع 1128 من زملائنا الأتراك على "عريضة من أجل السلام[5]"، في عام 2016، حيث سعوا إلى إعادة إحياء المفاوضات الدبلوماسية بين الحكومة التركية والحركة السياسية الكردية. ودعوا إلى مزيد من التفاوض بين الجانبين و عارضوا الصراع العنيف. وطلبوا حوارًا يكون مفتوحًا وصعبًا وموجّهًا نحو جعل العنف شيئًا من الماضي[6]. لكن بالنسبة لنظام أردوغان، لا يمكن تفسير الدعوة إلى السلام سوى على أنها تحالف مع المقاتلين الأكراد. واتهم الموقعين بالدعاية الإرهابية. أصر النظام التركي على أن الجهد المبذول للخروج من إطار يتكون من موقعين عنيفين وليس أكثر – الجهد لتخيل السلام – كان في حد ذاته جزءًا من منطق الحرب. هناك أكثر من 69000 طالب الآن وراء القضبان. كما تم فصل أكثر من 5000 أكاديمي من مناصبهم. وتم إغلاق خمس عشرة جامعة.

وعندما ينادي العلماء الفلسطينيون والإسرائيليون إلى إنهاء الاحتلال، أو عندما يؤكدون حق الفلسطينيين في تقرير مصيرهم السياسي، أو حتى حق العودة، أو الدعوة إلى المقاطعة كوسيلة غير عنيفة لجعل إسرائيل تمتثل للمعايير الدولية، لماذا لا ينظر إليهم على أنهم يبحثون عن حل سلمي لشكل مستمر من الحكم الاستعماري؟ بدلاً من ذلك، يتهمون بالخيانة، والسعي إلى الإطاحة العنيفة بالدولة. بالنسبة لأولئك الذين هم في حالة حرب، لأولئك الذين لا يستطيعون التفكير خارج إطار الحرب، لا يمكن سماع نقد الحرب إلا كصرخات حرب.

وماذا عن العلماء الإيرانيين الذين تم سجنهم أو طردهم؟ أو تهديد التعليم العالي في الهند، حيث يمكن لدعم حقوق الداليت أن يلقي باحثاً في السجن؟ إن ما نسميه النقاش المفتوح أو حرية التعبير يساء فهمه بشكل ماكر كذريعة، أو كخدعة، أو كأداة لحزب معارض لتدمير الدولة. فالاستبدادية تغذيها العاطفة اليائسة لحشد السلطة وإسكات الخطاب السياسي المعارض قبل أن تتاح لها الفرصة لسماعها.

تعتمد الحرية الأكاديمية على المؤسسات العامة الديمقراطية الملتزمة بمبدأ عدم التدخل من قبل الدول والسلطات الدينية وعدم أحقية الشركات في إنتاج ونشر المعرفة. وهكذا فإن النضال من أجل الحرية الأكاديمية ينتمي إلى النضال من أجل الديمقراطية. الحرية الأكاديمية تنتمي إلى الجامعة، ومع ذلك تنتمي الجامعات إلى مواقعها وحكوماتها. إن الجدران أكثر نفاذاً مما يصوره التمييز القانوني في بعض الأحيان.

ما يخافه السلطوي هو انتقال المناقشة المفتوحة في ندوة جامعية خارج تلك الجدران. إنهم على حق في الخوف من تداول الأفكار التي لا يمكن التنبؤ بها ولا يمكن السيطرة عليها. وهم على حق في الخوف من تلك الأفكار التي تنافس شرعية الحكم الاستبدادي، أو الفاشية، أو الأنظمة العنصرية، لأنه بمجرد أن يتم إظهار و نقاش الطبيعة الظالمة لتلك الأنظمة، بمجرد أن تُعطى الحياة العامة لتلك الأشكال من النقد الفكري، يمكن للناس أن يحددوا و يعارضوا حكمًا ظالمًا وينهضوا للمطالبة بإنهاء الظلم.

يقودني هذا إلى سؤال أخير: ما هي الواجبات التي تتحملها الحكومات والمؤسسات تجاه هؤلاء الذين أجبروا على ترك وظائفهم العلمية، ومنازلهم، وشبكات القرابة وأصدقاؤهم، ودولهم، خوفا من الاضطهاد أو الاعتقال على أساس آرائهم السياسية الحقيقية أو المزعومة؟ تتمثل المهمة، في جزء منها، في تقوية المنظمات الوطنية المكرسة للدفاع عن الحرية الأكاديمية، والتي تشمل الحق في التعبير السياسي خارج نطاق الحرم الجامعي. وتتمثل مهمة أخرى في بناء روابط عابرة للحدود الوطنية، وأنماط جديدة للتعاون تتشارك الثروة، ومساحة العمل، والمجتمع، وتتيح للعلماء المعرّضين للخطر طريقة جديدة لتخيل مستقبلهم المهني ومتابعته. يجب أن نخلق أكبر شبكة ممكنة من التضامن مكرسة للحق في التفكير والتحدث.

يجب علينا معاً أن نفكر أكثر في الدعم المالي والمؤسساتي الذي سيتم تقديمه للباحثين الذين فقدوا الضمان والظروف التي تعتمد عليها الحرية – الحرية الأكاديمية وحرية التعبير السياسي -. هناك حاجة إلى تحالف متعدد اللغات ومتعدد الأقاليم، وهو تحالف يوفر الملاذات عندما تمارس الجامعات أو الحكومات الاضطهاد، ويدعم حرية التعبير في مواجهة تجريمها. يجب أن نشكل تضامنًا حيويًا ضد اضطهاد العقل الحر، الذي يحرم المرء من مهنته و يؤدي به إلى العوز. يجب أن نعمل مع العلماء المعرّضين للخطر لنعلن حكمنا على الظلم والاضطهاد، الذي يتمتع بسلطة إطلاق الحرية كنموذج معدٍ يستحق حماية يقظة.

الهوامش

[1] كاتبة تركية وباحثة في علم الاجتماع، تدور أبحاثها حول الحركات النسوية وأطفال الشوارع، وقع اتهامها من قبل النظام التركي بتهم كيديّة في اكثر من مناسبة [المترجم].

[2] سنة 1998 نفّذ حزب العمال الكردستاني تفجيرًا ارهابيًا للسوق المصري، ووقع اتهام سيليك بالتفجير [المترجم].

[3] سجين سياسي إيراني وعضو مجلس إدارة نقابة المعلمين في طهران، وقع اعتقاله خلال مظاهرة سلمية، اتّهم بالتواطؤ ضد الأمن القومي وحكم عليه بالسجن سبع سنوات وحظر ممارسة النشاط السياسي لسنتين و74 جلدة [المترجم].

[5] مبادرة الجامعيين من اجل السلام [المترجم].

[6] حمل النصّ الذي وقّع عليه الباحثون الأتراك عنوان "لن نكون شركاء في هذه الجريمة" وقد وقع استهداف جميع الموقعين الأتراك، وقد اعتبر أردوغان الموقعين بالخيانة والتآمر على الأمن القومي، وتمّ اتهامهم بالدعاية الإرهابية وإهانة قيم الجمهورية التركية، ويواجه الموقّعون على العريضة عقوبات بالسجن لخمس سنوات [المترجم].

ما النقد؟ مقالة عن فضيلة فوكو/ جودث بتلر

ترجمة: فاطمة الشملان

09/10/2016

ماذا يعني إسداء نقد؟1 إنه شيء يمكنني أن أراهن بأن أغلبنا يفهمه بحس عام. لكن تصبح الأمور أكثر ارباكا إذا حاولنا التفريق بين نقد هذا أو ذاك الموقف أو النقد كممارسة عامة بشكل أكبر، أي ما يمكن وصفه دون الإشارة إلى عناصره المخصوصة. هل يمكننا حتى طرح سؤال كهذا عن الصفة العامة للنقد دون الإيماء إلى جوهر النقد؟ وإذا ما توصلنا لصورة عامة، توفر شيئا يقترب من فلسفة النقد، هل سنخسر حينها الفارق بعينه بين الفلسفة والنقد الذي يعمل كجزء من تعريف النقد ذاته؟ النقد دائما هو نقد بعض الممارسات المنشئة، الخطابية، المعرفية، المؤسساتية، وتخسر صفتها في اللحظة التي تجرد فيها من عمليتها وتُجعل واقفة لوحدها كممارسة عمومية. ولكن إذا كان هذا صحيحا، فإنه لا يعني بأن العموميات مستحيلة أو بأننا غائصين بالفعل في المخصوصات. على العكس، ندوس هنا على منطقة من العمومية المقيدة، تلك التي تنقب الفلسفي، ولكن يجب إذا ما كانت ستبقى نقدية أن تظل على مسافة من ذلك الإنجاز بعينه.

إن المقالة التي أستعرضها هنا هي عن ميشيل فوكو، لكن دعوني أبدأ باقتراح ما اعتبره موازيا بشكل مهم بين ما سعى ريموند وليامز وثيودور أدورنو بطرق عدة لتحقيقه تحت اسم "الانتقاد" وما سعى فوكو لفهمه عبر "النقد." أؤكد بأن شيئا من مساهمة فوكو نفسه إلى وبالتحالف مع الفلسفة السياسية التقدمية سيتجلى في مسار المقارنة.

قلق ريموند وليامز بأن مفهوم الانتقاد قد حصر بإفراط في مفهوم "إيجاد الخطأ"2 واقترح بأن نجد تعبيرا لأنواع الاستجابات التي نملكها، خاصة للأعمال الثقافية، "والتي لا تتخذ طبع (أو حق أو واجب) الحكم." وما نادى به هو نوع من الاستجابة المحددة، واحدة لا تُعمم بسرعة فائقة، كتب:" ما يحتاج أن يُفهم دائما،" "هو نوعية الاستجابة، والتي ليست حكما بل ممارسة." أعتقد بأن هذا السطر الأخير يُعلّم مسار تفكير فوكو على الموضوع، بما أن "النقد" تحديدا ممارسة لا توقف الحكم من قبله فحسب بل توفر ممارسة جديدة للقيم مبنية على ذاك الإيقاف بعينه.

إذن لوليامز، فإن ممارسة النقد ليست مختزلة في الوصول إلى أحكام (والتعبير عنهم). يصنع أدورنو وبشكل مهم ادعاء مشابها حين يكتب عن "خطر...الحكم على ظاهرية فكرية في صيغة جمعية، جاهلة وتنفيذية واستيعابها في كوكبة سائدة من القوى التي وجب على الفكر كشفها."3 إذن، من المهم الكشف عن "كوكبة القوى" تلك التي يعيقها التسرع في "الحكم" كفعل تمثيلي للنقد. فلأدورنو، تخدم عملية الحكم ذاتها فصل الناقد من العالم الاجتماعي في يده، وهي حركة تعارض النتائج لعمليته، مُشَكلة " انسحابا من التطبيق". يكتب أدورنو بأن الناقد" حين بكل هيمنة يدعي علما أعمق بالموضوع، أي فصل الفكرة من الموضوع عبر استقلال الحكم النقدي فإنه يهدد بالخضوع لصيغة شيء مشابه للموضوع حين يحتكم الانتقاد الثقافي إلى مجموعة من الأفكار المعروضة، كما هي وتصنيمها كفئات منعزلة." ولكي يعمل النقد كجزء من التطبيق بالنسبة لأدورنو، فعليه أن يقبض على الطرق التي تتأسس منها الفئات كما هي، بمقومها المنغلق. تعمل الأحكام لدى كلا المفكرين كطرق لتضمين مخصوص تحت فئة منشأة مسبقا، بينما النقد يسأل عن التأسيس المنغلق لمجال الفئات نفسها. وما الذي يصبح عند فوكو مهما خصوصا في هذا الميدان، هو محاولة التفكير بمعضلة الحرية وبالطبع الأخلاق بشكل عام متجاوزة الحكم حيث يشكل التفكير النقدي هذا النوع من الجهد.

ألقى فوكو في 1978 محاضرة بعنوان "ما النقد؟"4 وهي قطعة مهدت لمقالته المعروفة جدا "ما التنوير؟" (1984). إنه لا يسأل ما النقد فحسب بل يسعى لفهم نوع السؤال الذي ينشئه النقد، عارضا بعض الطرق التجريبية لتطويق نشاطه. ولعل ما يبقى مهما عن المحاضرة، والمقالة الأكثر تطورا التي لحقته، هو صيغة السؤال التي وضع بها الأمر. حيث سؤال "ما النقد" بعينه هو نموذج للمؤسسة النقدية موضع التساؤل، ولذا لا يستعرض السؤال المشكلة فحسب-ما النقد الذي من المفترض أننا نقوم به أو حقا نتطلع لفعله؟ – ولكنه يُحدِث نمطا معينا من التساؤل سيثبت أنه مركزي لنشاط النقد نفسه.

بالطبع، سأقترح بأن ما سعى فوكو لفعله بهذا السؤال هو شيء مختلف تماما عما يمكن أن نأتي لتوقعه من النقد. لقد جعل هابرماس من عملية النقد أمرا معضلا للغاية حين اقترح بتجاوز النظرية النقدية التي نتطلبها إذا ما سعينا لملاذ بالأعراف في صنع أحكام تقييمية عن الظروف والأهداف الاجتماعية. إن منظور النقد بالنسبة له هو القدرة على استدعاء الأساسات التي هي موضع الحديث هنا، أي ليس في تجريد التراتبية الاجتماعية والسياسية فحسب بل وتحقيق منظورات حيث يمكن أخذ مسافة معينة عن العالم الطبيعي من خلالها. بيد أن ولا واحدة من تلك النشاطات تخبرنا بأي اتجاه علينا التحرك، أو تخبرنا ما إذا كانت النشاطات التي ننخرط فيها تحقق نوعا من الأهداف المبررة معياريا. ولذا في نظره يجب على النظرية النقدية أن تفسح المجال لنظرية معيارية أقوى، كالفعل التواصلي، من أجل توفير أساس للنظرية النقدية، سامحة لأحكام معيارية أن تُصنع،5 وألا يكون للسياسة هدف واضح وتطلع معياري فحسب، بل أن نكون قادرين على تقييم ممارسات جارية باعتبار قدراتها للوصول لتلك الأهداف. وفي صنع هذا النوع من الانتقاد للنقد، أصبح هابرماس بشكل مثير للفضول غير ناقد لمعنى المعياري بعينه الذي وظفه. حيث يفترض سؤال "ما الذي علينا فعله؟" بأن "نا الفاعلين" قد تشكلت ومعلومة، وبأن عملها ممكن، وأن الميدان الذي يمكنها العمل فيه محدود. ولكن إذا كانت هذه التشكيلات نفسها والمحدودات تملك عواقب معيارية، إذن سيكون من الضروري السعي خلف القيم التي تجهز المشهد للعمل، وسيكون هذا بعدا مهما لأي تساؤل نقدي في الأمور المعيارية.

وبالرغم من أن لعل لدى هابرماس إجابة على هذه المشكلة، فإن ليس هدفي اليوم تكرار تلك المجادلات أو الإجابة عليها، بل تسجيل المسافة بين مفهوم النقد الذي يُصنف كمعيار فقير بزاوية ما، وآخر أتمنى أن أعرضه هنا، ليس أكثر تعقيدا عما يفترضه الانتقاد المعتاد فحسب بل يمتلك، كما أحاج، التزامات معيارية قوية تظهر في صيغ سيكون من الصعب، إن لم يكن مستحيلا، قراءتها ضمن القواعد الحالية للمعيارية. أتمنى حقا أن أُظهر بأن فوكو لم يصنع مساهمة مهمة للنظرية المعيارية فحسب بل أن كلا من تجميله واعتباره للموضوع مرتبطان بالكامل مع كل من أخلاقياته وسياساته. وفي حين اعتبره البعض كجمالي أو كعدمي، أتمنى أن اقترح بأن الغزوة التي يعتركها في موضوع صنع الذات عبر الافتراض المسبق وفي التكون نفسه مهم لسياسة عدم الخضوع التي يقترحها. وبشكل متناقض فإن صنع الذات وعدم الخضوع يحصلان تزامنيا حين يُخاطر بنمط من الوجود غير مدعوم بما يسميه نظام الحقيقة.

يبدأ فوكو نقاشه بالتشديد على أن هناك قواعد لغوية لهم، أي "النقد"، مفرقا بين "المؤسسة الكانطية الرفيعة" المسماة نقد و" النشاطات الجدلية الصغيرة المسماة نقد" وبذا يحذرنا منذ البداية بان النقد لن يكون شيئا واحدا، ولن نكون قادرين على تعريفه بعيدا عن الأمور المتعددة التي يُعرّف من خلالها. "عبر وظيفته"، يكتب فوكو" يبدو [النقد] محكوما بالتبعثر، الاعتماد والمتغايرات الخالصة." "إنه يوجد فقط عبر ارتباطه بشيء عدا نفسه".

وبذا يسعى فوكو لتعريف النقد، ولكنه يجد بأن سلسة من التقاربات وحدها ممكنة. سيعتمد النقد على عناصره، ولكن عناصره في المقابل ستعرف معنى النقد بعينه. بالإضافة إلى أن المهمة الأولية للنقد لن تكون تقييم ما إذا عناصره- الظروف الاجتماعية، الممارسات، الصيغ المعرفية، القوة والخطاب- جيدة أم سيئة، مقدرة أو منحطة، ولكن لإجلاء هيكلة العملية ذاتها للتقييم نفسه. ما هي علاقة المعرفة بالقوة للدرجة التي تظهر بها يقيناتنا الأبستمولوجية داعمة لطريقة هيكلة للعالم تمنع الاحتمالات البديلة للتنظيم؟ يمكننا التفكير بالطبع بأننا نحتاج يقينا أبستمولوجيا من أجل الإقرار بالتأكيد بأن العالم وحري به أن يُنظم بطريقة معينة. إلى أي مدى مع هذا، تُدار هذه اليقينية من قبل صيغ معرفية تحديدا من أجل منع احتمالية التفكير بطريقة أخرى؟ الآن، يمكن للمرء أن يتساءل بحكمة، ما فائدة التفكير بطريقة أخرى، إذا لم نعلم قدما بأن التفكير بطريقة مختلفة سينتج عالما أفضل؟ إذا لم نمتلك هيكلة أخلاقية نقرر من خلالها وبمعرفة بأن احتمالات جديدة معينة أو طرق في التفكير ستقدم ذاك العالم حيث يمكننا الحكم على أفضليته بمعايير مؤكدة ومحققة مسبقا؟ بات هذا شيئا من الرد المعتاد على فوكو والعقلية الفوكوية. وهل نفترض بأن الصمت النسبي الذي رحب بهذا الطبع من إيجاد الخطأ لدى فوكو هو دلالة على أن نظريته لا تملك إجابات مطمئنة لتمنحها؟ أعتقد بأنه يمكننا الافتراض بأن الإجابات التي استعرضت لا تملك تطمينا كهدفها الرئيسي. هذا بالطبع دون القول بأن ما يمنع التطمين هو من حيث التعريف ليس الإجابة. إن الرد الوحيد بالتأكيد بالنسبة لي هو بالرجوع إلى معنى مبدئي أكثر لـ "النقد" من أجل رؤية ما الخطأ في السؤال المطروح، وبالتأكيد لطرح السؤال من جديد، ليمكن تخطيط توجه أكثر إنتاجية لمجال الأخلاقيات ضمن السياسة. يمكن للمرء أن يتساءل بالطبع عما إذا كان ما أعنيه "إنتاجي" سيُوجه بمعايير

ومقاييس سأكون مستعدة لكشفها، أو تلك التي أقبض عليها جميعا في اللحظة التي اصنع فيها ادعاء كهذا. ولكني أطلب هنا صبركم حيث بدا أن النقد ممارسة تتطلب قدرا معينا من الصبر بالطريقة نفسها التي تتطلبها القراءة، بحسب نيتشه، بأن نتشبه قليلا بالأبقار أكثر من البشر ونتعلم فن الاجترار البطيء.

إن مساهمة فوكو لما يبدو كمأزق ضمن النظرية النقدية وما بعد النقدية لوقتنا، هي تحديدا في سؤالنا لإعادة التفكير في النقد كممارسة. حيث نطرح سؤال عن حدود أكثر طرقنا المؤكدة في المعرفة، والتي يشير لها وليامز ك "طباع الذهن الغير نقدية" الخاصة بنا والتي يصفها أدورنو بالأيديولوجية (حيث "الفكرة الغير أيديولوجية هي تلك التي لا تسمح لنفسها لأن تُختزل "بمصطلحات عملية" وبدلا عنه تستبسل بشكل مطلق في مساعدة الأشياء نفسها لذاك التعبير الذي اقتطعته اللغة السائدة." لا يتجه المرء للحدود من أجل حماس التجربة أو لأنها خطيرة وجذابة، أو لأنها تأتي بنا إلى قرب مقشعر مع الشر. يسأل المرء عن الحدود في طرائق المعرفة لأنه مر مسبقا أمام أزمة ضمن المجال الأبستمولوجي الذي يعيش فيه. تنتج الفئات التي يُنظم من خلالها المجتمع عدم اتساق أو عوالم كاملة من الغير منطوق. ومن هذا الظرف، أي الشق في نسيج شبكتنا الأبستمولوجية، تنبثق ممارسة النقد، مع الوعي بعدم وجود خطاب كفؤ هنا أو أن خطاباتنا السائدة قد أنتجت مأزقا. بالتأكيد قد ينتج الجدل نفسه، حيث يحارب فيه المنظور المعياري القوي مع النظرية النقدية، تلك الصيغة من المأزق الاستطرادي حيث ينبثق منها ضرورة وعجالة النقد تحديدا.

إن النقد عند فوكو "وسيلة لمستقبل أو حقيقة لن تعرفها أو يصدف أن تحدث، إنه يشرف على حقل لا يريد ضبطه وغير قادر على تنسيقه." إذن سيكون النقد ذلك المنظور على الطرق المحققة والمنظمة للمعرفة التي لم تُدمج على الفور في ذلك العمل التنظيمي. من المثير للاهتمام لدى فوكو أن هذا الانكشاف على حدود المجال الأبستمولوجي مربوط بممارسة الفضيلة، كما لو أن الفضيلة تضاد للتنسيق والنظام، كما لو أن الفضيلة نفسها توجد في المخاطرة في نظام قائم. وهو ليس خجلا من العلاقة هنا فيكتب " هناك شيء في النقد مجانس للفضيلة." ثم يقول شيئا يمكن أن يُعتبر حتى أكثر دهشة:" هذا السلوك النقدي فضيلة في العموم".

يمنحنا فوكو إشارة إلى ما يعنيه بالفضيلة في مقدمة استخدام المتع: تاريخ الجنسانية، الجزء الثاني.6 ففي هذه المرحلة يوضح بأنه يسعى لتجاوز الاعتبار الفلسفي الأخلاقي الذي يصدر سلسلة من الأوامر. وكما يتقاطع النقد مع الفلسفة دون أن يتطابق معها تماما، كذلك فوكو في تلك المقدمة، يسعى لصنع من فكره الخاص مثالا على صيغة غير آمرة من التحقيق الأخلاقي. وبنفس الطريقة، سيتساءل عن الصيغ من التجارب الأخلاقية التي لا تُعَرّف بجمود من قبل القانون العدلي، أي حكم أو أمر حيث يُقال فيه للنفس أن تخضع ميكانيكيا أو بانتظام. يقول لنا في المقالة التي يكتبها، بأنها هي نفسها مثال على ممارسة كهذه، " لاستكشاف ما قد يتغير، في فكرها ذاته، عبر ممارسة معرفة غريبة عليها." تتعلق التجربة الأخلاقية بتحول ذاتي مدعوم بصيغة معرفية غريبة عما يملكها المرء. وتلك الصيغة من التجربة الأخلاقية ستكون مختلفة عن الخضوع لأمر. بالتأكيد، للمدى الذي يستجوب فيه التجربة الأخلاقية هنا أو في مكان آخر، يعتبر فوكو نفسه بأنه يصنع تحقيقا في التجارب الأخلاقية الغير منظمة بشكل أساسي أو بنيوي عبر المنع أو الحظر.

سعى في الجزء الأول من كتاب تاريخ الجنسانية 6 لإظهار بأنه لا يمكن فهم الممنوعات المفترضة من التحليل النفسي والاعتبار البنيوي للمحظورات الثقافية كثوابت تاريخية. بل بالاعتبار التأريخي، لا يمكن فهم التجربة الأخلاقية عبر اللجوء إلى سلسلة من الممنوعات الكاشفة ضمن زمن تاريخي معطى. فبالرغم من وجود نواميس لتدرس، فإنه يجب دراسة تلك النواميس بحسب علاقتها لأنماط وضعية تتوافق معها. ويقوم بادعاء بأن تشريع القانون يحقق نوعا من هيمنة ضمن القرن الثالث عشر ولكن إذا ما عاد المرء إلى الثقافات الإغريقية واليونانية الكلاسيكية فإنه يجد الممارسات أو" فنون الوجود" تتعلق بالعلاقة النامية للذات ومع نفسها. وبتقديم مفهوم "فنون الوجود"، فإن فوكو يعيد تقديم والتركيز على "الأفعال المقصودة والواعية"، تحديدا " تلك الأفعال التي لا يضع من خلالها الرجال أحكاما للتصرف فحسب بل يسعون أيضا لتحويل أنفسهم لوجودهم الفردي، ولجعل حياتهم عملا فنيا." وحيوات كهذه لا تتطابق ببساطة مع الأوامر التشريعية الأخلاقية أو الأعراف بطريقة تواءم فيها ذواتهم، التي تعتبر مصنوعة أو جاهزة مسبقا، في قالب أُعد مسبقا من قبل التشريع. على العكس، إن الذات تُفّصل نفسها عبر مفهوم العرف، تأتي لتستوطن وتندمج فيه، ولكن العرف ليس هذا الحس خارج المبدأ الذي تتشكل منه الذات. ما يعد قضية بالنسبة له ليست التصرفات أو

الأفكار أو المجتمعات أو "الأيديولوجيات"، ولكن "الاستشكالية التي من خلالها يسمح المرء لنفسه أن يكون بالضرورة ".عبر الفكر، والممارسات على الأساس الذي تشكلت منه تلك الاستشكاليات

بالكاد يكون هذا الادعاء الأخير شفافا، ولكن ما يقترحه بأن أنواعا معينة من الممارسات التي صممت للتعامل مع أنواع معينة من المشكلات تنتج عبر الوقت ميدانا مستقرا من الكينونة كعاقبة لها، وهذا الميدان الكينوني في المقابل يقيد من فهمنا لما هو ممكن. وبالإشارة فقط إلى هذا الأفق الكينوني المتجلي، الذي أنشئ هو نفسه من سلسلة من الممارسات، سنكون قادرين على فهم أنواع من علاقات التشريعات الأخلاقية التي شُكلت وتلك التي ستتشكل فيما بعد. فعلى سبيل المثال، يعتبر فوكو بالتفصيل ممارسات عديدة من الصرامة، ويربط تلك بإنتاج نوع معين من الفرد الذكوري. إن ممارسات الصرامة لا تشهد على صحة منع واحد مستديم، بل تعمل في خدمة نحت نوع معين من الذات. أو إذا ما وضعت بشكل أدق، تصنع الذات نفسها نوع معين من الأفراد في دمجها أحكام السلوك التي تمثل مزية الصرامة. إن انتاج الذات هذا هو "إعداد وأسلوب لنشاط في ممارسة قوته وحريته." لم تكن تلك ممارسة مضادة للمتعة الخالصة .والبسيطة، ولكنها ممارسة متع في ذاتها، أي ممارسة المتعة في سياق التجربة الأخلاقية

وبذا وفي القسم الثالث من مقدمته يوضح فوكو بأن عرضا تاريخيا زمنيا للنواميس الأخلاقية لن يكون وافيا، حيث لا يمكن لتاريخ كهذا إخبارنا كيف عيش بهذه النواميس وأكثر تحديدا ما هي صيغ التشكيل الفردي الذي تطلبته تلك الصيغ وسهلت له. ويصبح هنا أشبه ما يكون بظواهري. ولكن هناك بالإضافة للجوء إلى الوسائل التجريبية التي قُبض من خلالها على الفئات الأخلاقية، حركة نقدية كذلك، حيث لن تكون العلاقة الشخصانية بتلك الأعراف متكهنة أو آلية. ستكون العلاقة "نقدية" بمعنى أنها لن تتبع فئة معينة، بل تشكل عوضا عنه علاقة استجوابية مع مجال التصنيف نفسه، مشيرة بشكل ضمني على الأقل لحدود الأفق الأبستمولوجي الذي يُخلق من خلاله الممارسات. ليست النقطة هي الإشارة إلى سياق أبستمولوجي معطى مسبقا، ولكن تأسيس النقد كممارسة في ذاتها تكشف حدود ذلك الأفق الأبستمولوجي نفسه، جاعلا من محيط الأفق يظهر كما لو أنه ولأول مرة، يمكننا القول، في علاقة مع حدوده. بالإضافة إلى أنه تُظهر الممارسة النقدية هنا بأنها تستلزم التحول الذاتي بارتباطها مع حكم السلوك. إذن كيف يؤدي التحول الذاتي إلى إجلاء هذا الحد؟ كيف يُفهم التحول الذاتي ك "ممارسة للحرية" وكيف تفهم هذه الممارسة كجزء من معجم فوكو للفضيلة؟

فلنبدأ أولا بفهم التحول الذاتي المطروح هنا، ثم نتأمل كيف يرتبط بمشكلة تسمى "النقد" التي تشكل بؤرة تداولاتنا هنا. بالطبع أن يدير المرء نفسه تحت ناموس من السلوك أمر، وصياغة نفسه كفرد أخلاقي بالعلاقة مع ناموس من السلوك هو أمر آخر (وسيكون أمر ثالث صياغة المرء لنفسه كمُخاطر بترتيب الناموس نفسه). توفر أحكام العفة مثالا مهما لفوكو. هناك فرق على سبيل المثال بين عدم الفعل تلبية لرغبات يمكنها انتهاك مبدأ يلتزم به المرء أخلاقيا وإنشاء ممارسة للرغبة، إذا جاز التعبير، معلومة بمشروع أخلاقي معين أو رسالة. إن النموذج الذي يتطلب فيه الخضوع لحكم قانوني سيتعلق بألا يفعلها المرء بطرق معينة، واضعا منعا فعّالا ضد الفعل بمقتضى رغبات معينة. لكن يأتي النموذج الذي يسعى فوكو لفهمه وبالفعل لدمجه وضربه مثالا ليأخذ الأمر الأخلاقي للمشاركة في تشكيل نوع من الفعل. يبدو أن نقطة فوكو هنا بأن الزهد والحرمان لا يفرضان ناموسا أخلاقيا مثبطا أو غير فعال، ولكن يشكلان في المقابل ناموسا .أخلاقيا من السلوك وطريقة لتصميم كل من الفعل والمتعة

أزعم بأن هذا التضاد الذي يطرحه فوكو بين الأخلاق المبنية على الأمر والممارسة الأخلاقية التي ترتبط مركزيا بتشكيل الذات، يسلط ضوءا مهما على الفارق بين الامتثال والفضيلة التي يعرضها في مقالته "ما النقد؟" ستعرف متضادات فوكو قدما عبر فهم "الفضيلة" مع الامتثال، مظهرا كيف تُنشئ هذه الصيغة من الفضيلة عبر اختلافها عن الامتثال الغير .نقدي للسلطة

تشكل مقاومة السلطة بالطبع دمغة التنوير لدى فوكو. وتمنحنا قراءة في التنوير التي لا تنشئ فقط استمرارية فوكو مع أهدافها فحسب، بل قراءة في معضلاته الذاتية في استرجاعه تاريخ التنوير نفسه. إن الاعتبار الذي يوفره لا يمكن لمفكر "تنويري" أن يقبله، لكن تلك المقاومة لن تفسخ التوصيفات الموجودة، إن ما يسعى إليه فوكو في توصيف التنوير هو بالضبط ما يبقى "غير مفكر فيه" ضمن مصطلحاته نفسها: أي أن ما يملكه هو تاريخ نقدي. ففي منظوره، يبدأ النقد

بالتشكيك في المطالبة بالامتثال المطلق وإخضاع كل التزام حكومي مفروض على الرعايا لتقييم عقلاني وتأملي. وبالرغم من أن فوكو لن يتبع هذا المنعطف من المنطق، فإنه وبالرغم من هذا سيسأل عن المقياس الذي يحد أنواع الأسباب التي تأتي لتلقي بحملها على سؤال الامتثال. سيكون مهتما على وجه الخصوص بمعضلة كيف يشكل الميدان المحدود الفرد وكيف في المقابل يشكل الفرد ويعيد تشكيل تلك الأسباب. سترتبط تلك القابلية لتشكيل أسباب بشكل مهم مع علاقة التحول الذاتي المذكورة آنفا. يتطلب منك كي تكون ناقدا لسلطة تتموضع كمطلق ممارسة نقدية تحمل التحول الذاتي في كنهها.

ولكن هل ننتقل من فهم الأسباب التي نملكها للموافقة على مطلب تشكيل تلك الأسباب لأنفسنا، لتحويل أنفسنا في درب انتاج تلك الأسباب (وأخيرا، المخاطرة بمجال السبب ذاته)؟ أليست تلك معضلات مختلفة النوع، أم أن الواحدة منها تؤدي للثانية حتميا؟ هل الاستقلالية المُحققة في تشكيل الأسباب التي تخدم كأساس للموافقة على أو رفض قانون مُعطى هي نفسها تحول الذات الذي يحصل حين يصبح الحكم مندمجا في الفعل ذاته للفرد؟ كما سنرى، يُعتبر كل من تحول الذات عبر المنظور الأخلاقي وممارسة النقد صيغ من "الفن،" تصميمات وإعادة، مقترحة بأن لا مجال لقبول أو رفض حكم دون ذات مصممة كردة فعل لمتطلب أخلاقي واقع عليها.

وفي سياق حيث الامتثال مطلوب، يحدد فوكو الرغبة التي تُخطر السؤال "كيف لا يُحكم المرء؟" تشكل هذه الرغبة، والدهشة التي تعقبها، الدافع المركزي للنقد. إلا أنه من غير الواضح بالطبع كيف ترتبط الرغبة التي لا تحُكم بالفضيلة. إلا أنه يجلي مع هذا، بأنه لا يطرح احتمالية أناركية راديكالية، والسؤال ليس عن كيف تصبح غير محكوم راديكاليا. إنه سؤال محدد ينبثق فيما يتعلق بصيغة محددة من الحكومة: "كيف لا تُحكم كهذا، وبهذا، وباسم تلك المبادئ، وبكذا وكذا هدف في الذهن وبوسائل إجراءات كتلك، ليس كهذا، وليس من أجل هذا، وليس من قبلهم."

تصبح هذه العلامة الفارقة لـ "السلوك النقدي" ومزيته المخصوصة. حيث السؤال نفسه، بالنسبة لفوكو، يولي سلوكا أخلاقيا وسياسيا، " فن ألا يُحكم المرء، أو أفضل من هذا، فن ألا يُحكم هكذا أو مقابل تلك القيمة." مهما تكن الفضيلة التي يرسمها فوكو هنا لنا، سيتعين عليها أن تكون متعلقة بتلك التي تعترض على فرض القوة، أو عواقبها، وعلى الطريقة التي تُقدم، وعلى أولئك الذين يقدمونها. قد ينجذب المرء للتفكير بأن فوكو يصف المقاومة ببساطة، لكن يبدو هنا أن "الفضيلة" قد استعيضت عن ذلك المصطلح، أو باتت الوسيلة التي أعيد به وصفها. علينا أن تساءل لماذا. بل أكثر، لقد وُصفت هذه الفضيلة كذلك على أنها "فن"، فن ألا يُحكم المرء "بكثرة"، إذن ما العلاقة بين الجماليات والأخلاقيات المعمول بها هنا؟

يجد فوكو أصول النقد في علاقتها مع مقاومة السلطة الكنائسية. في علاقتها مع العقيدة الكنسية، "عدم الرغبة بأن يُحكم كان حتما طريقة للرفض، تحدي، والحد من (قلها كما يحلو لك) الحكم الكنائسي. كان يعني الرجوع إلى النصوص المقدسة...كان يعني التساؤل عن أي نوع من الحقيقة أخبرتها تلك النصوص." كان جلي بأن هذا الاعتراض قد شُنّ من أجل بديل، أو على الحد الأدنى، أرض منبثقة للحقيقة وللعدالة. أدى هذا بفوكو لصياغة تعريف ثاني لـ "النقد": "عدم الرغبة بأن يُحكم...عدم الرغبة بقبول تلك القوانين لأنها ظالمة ولأنها...تخفي عدم شرعية جوهرية."

إن النقد هو ما يفضح عدم الشرعية تلك، وذلك ليس لأن النقد يملك مصدرا لنظام سياسي وأخلاقي أكثر جوهرية. يكتب فوكو بأن مشروع النقد " يتصادم مع الحكومة والامتثال الذي تشترطه" وأن ما "يُقصد بالنقد" في هذا السياق هو "ترويج الحقوق الموحدة والغير قابلة للنقض والتي على كل حكومة أيا كانت، سواء ملكية أو قضائية أو تعليمية أو أسر أبوية أن تخضع لها." إلا أن ممارسة النقد مع هذا، لا تكشف عن تلك الحقوق الموحدة، كما يدعى منظرو التنوير، ولكنها "تروج لها." غير أنها لا تروج لهم كحقوق ليست بإيجابية. إن "الترويج" هو فعل يحد من قوة القانون، فعل يعاكس وينافس أعمال القوة، أي القوة في لحظة تجددها. ذلك موقف محدود بعينه، ذلك الذي يأخذ الصيغة وما تؤكده كسؤال، في توكيدها ذاته، "حق" السؤال. منذ القرن السادس عشر وما بعده صار سؤال "كيف لا يُحكم المرء" محددا إلى "ما محدود حق الحكم؟" "عدم الرغبة بأن يحكم" هو بالطبع عدم قبول كحقيقة... ما تقوله لهم سلطة بأنه كذلك، أو على الأقل عدم قبولها لأن سلطة أخبرتكم بأنها حقيقة، لكن القبول بها فقط إذا ما اعتبر المرء الأسباب لفعل ذلك حقة. يوجد بالطبع كم لا بأس به من الضبابية في هذا الوضع، فما الذي سيشكل أرضية الصلاحية للقبول

بالسلطة؟ هل تُستقى الصلاحية من الموافقة على قبول السلطة؟ أو أنها حالة تستند فقط على أساس صلاحية سابقة ومكتشفة يمنح المرء موافقته عبرها؟ وهل تلك الأسباب السابقة، في صلاحيتها، تجعل من الموافقة حقة؟ إذا كان البديل الأول صحيحا، فالموافقة إذن فيصل يُحكم من خلالها على الصلاحية، ويبدو أن موقف فوكو تقلص إلى صيغة من الطوعية. ولكن لعل ما يقدمه لنا عبر سبيل "النقد" هو فعل، بل حتى ممارسة للحرية، التي لا يمكنها التقلص إلى الطوعية بأي طريقة سهلة. حيث أن الممارسة التي وضعت من خلالها حدود السلطة المطلقة هي واحدة معتمدة جوهريا على آثار الأفق المعرفي الذي تعمل عبره. لا تستقي الممارسة النقدية معينها من بئر الحرية الفطرية للروح. بل تُعلم في المقابل في بوتقة التبادل المخصوص بين سلسلة من الأحكام أو المبادئ (الموجودة مسبقا) وتصميم الأفعال (التي تمتد وتعيد تشكيل تلك الأحكام المسبقة والمبادئ). يأتي تصميم الذات هذا بالنسبة إلى الأحكام ليُعد كـ "ممارسة".

ففي منظور فوكو، متبعا كانط بحس واهن، فإن فعل الموافقة هو حركة انعكاسية من خلاله تُعزا أو تُسحب الصلاحية من السلطة. ولكن هذه الانعكاسية لا تدوم للفرد. هي لفوكو فعل يحوي بعض المخاطرة، حيث النقطة ليست الاعتراض على هذا أو ذاك المطلب الحكومي فحسب بل السؤال عن النظام الذي بات من خلاله مطلب كهذا شرعيا ومحتملا. وإذا ما اعترض المرء على الأوامر الأبستمولوجية التي أنشأت أحكام الصلاحية الحكومية، إذن فقول "لا" للمطلب سيحتاج مغادرة الأرضيات المنشئة لصلاحيته، مُعلّمة حد تلك الصلاحية، وهو شيء أكثر مخاطرة بكثير من إيجاد بأن مطلبا معينا غير صالح. ويمكننا القول من هذا الاختلاف، بأن المرء يبدأ بولوج علاقة نقدية مع أوامر كهذه والمبادئ الأخلاقية التي يبعثونها. إن المعضلة في تلك الأرضيات التي يسميها فوكو بـ "غير شرعية" ليست في أنها جزئية أو مناقضة للذات أو تؤدي لمواقف منافقة أخلاقيا. إن المعضلة تحديدا هي بأنها تسعى لمنع العلاقة النقدية لتوسع قوتها لتنظيم ميدان الحكم الأخلاقي والسياسي برمته. إنها تقود جوقة الميدان وتفرغه بالتأكيد من ذاته. كيف يستدعي المرء سؤال القبضة التفريغية التي تملكها أحكام نظام كهذا على اليقينية دون المخاطرة باللايقينية، دون استيطان موقع التردد الذي يعرض المرء لتهمة اللاأخلاقية، الشر، جمالية المذهب. السلوك النقدي ليس أخلاقي وفقا للأحكام التي تحد ذات الشيء التي تسعى العلاقة النقدية لدمجه. لكن كيف يمكن للنقد دون ذلك أن يؤدي عمله دون المخاطرة بشجب أولئك الذين يكيفون ويستخلصون التجانسية من المصطلحات الأخلاقية ذاتها الموضوعة محل التساؤل في النقد نفسه؟

يسعى تفريق فوكو بين الحكومة والحاكمية أن العدة المشار إليها بالسابق تلج إلى ممارسات أولئك المحكومين، طرائقهم ذاتها للمعرفة، ووجودهم ذاته. أن يُحكم لا يعني امتلاك صيغة مفروضة على وجود المرء فحسب، بل بمنحه شروطا حيث سيكون الوجود عبرها ممكنا أو غير ممكن. سينبثق الفرد عبر علاقته بنظام منشئ عن الحقيقة، ولكن يمكنه أن يتخذ وجهة نظر عن النظام المنشئ الذي يوقف بأثر رجعي أرضيته الأنطولوجية.

إذا كانت الحاكمية هي...تلك الحركة التي يُخضَع الأفراد عبرها لواقع من الممارسة الاجتماعية وعبر آليات القوة التي تتقيد بالحقيقة، حسنا إذن! سأقول بأن النقد هو حركة حيث يمنح الفرد نفسه من خلالها الحق (le sujet se donne le droit) لمسائلة حقيقة تأثير قوتها ومسائلة قوة خطاباتها عن الحقيقة.

لاحظوا بأنه يقال هنا أن الفرد "يمنح نفسه ذاك الحق،" نمط من التنصيب والتخويل الذاتي الذي يبدو مُقدما انعكاسية الادعاء. هل تلك حركة متولدة ذاتيا تلقي بالفرد على ومقابل شواطئ سلطة مضادة؟ وما الفارق الذي سيصنعه، إذا كان هناك فارق، انبثاق ذاك التنصيب والتخويل الذاتي كـ "فن"؟ يكتب فوكو أن "النقد" "سيكون فن عدم الانصياع الطوعي، ذو مراس صعب منعكس [l'indocilité réfléchie.] " في حسه، فلن يكون النقد إذن فعلا " أوحدا، ولن ينتمي حصريا إلى ميدان شخصاني، حيث سيكون علاقة تصميمية للمطلب المفروض عليه. وسيكون التصميم نقديا للمدى الذي فيه، كتصميم، لا يمكن تحديده بالكامل مقدما، إنه يحوي احتمالية عبر الزمن تُعلّم الحدود للقدرة النظامية في الميدان المطروح. إذن فتصميمية هذه "السوف" ستنتج فردا غير معروف بسهولة تحت اسم ما نطلق عليه كلمة [le jeu] الحقيقة المنشأة. يعلن فوكو: " سيضمن النقد بشكل رئيسي عدم خضوع الفرد في سياق سياسة الحقيقة.

توائم سياسة الحقيقة علاقات القوة التي تحدد مقدما ما سيعتبر ولن يعتبر كحقيقة تنظم العالم في طرق معينة منتظمة وقابلة للتنظيم، والتي نأتي لقبولها كميدان معطى للمعرفة. يمكننا فهم بروز تلك النقطة حين نسأل: ما الذي يُعد شخصا؟ ما الذي يُعد جندرا متسقا؟ ما الذي يؤهل لمواطن؟ عالم مَن المُشرّع كحقيقي؟ نسأل بشكل فرداني: كيف أكون في عالم كهذا حيث معاني وحدود الفرد معدة مسبقة لي؟ بأي المعايير أُكبح ككائن من السؤال عما يمكن أن أكون؟ ماذا يحصل حين أبدأ بأن أكون حيث لا يوجد لذلك محل ضمن النظام المُعطى للحقيقة؟ أليس هذا هو تحديدا ما يُقصد بـ "عدم خضوع الفرد في مسرحية...سياسة الحقيقة"؟

ما على المحك هنا هو العلاقة بين حدود الأنطولوجيا والأبستمولوجيا، الرابط بين حدود ما قد أصبحت وجود ما قد أخاطر بمعرفته. يطرح فوكو سؤالا مشتقا من حس النقد لدى كانط وهو سؤال عن النقد نفسه: "هل تعرف لأي حد يمكنك أن تعرف؟" "حريتنا على المحك." وبذا، تنبثق الحرية على حدود ما يمكننا معرفته، في اللحظة ذاتها التي يحصل فيها عدم خضوع الفرد لسياسة الحقيقة، أي اللحظة حين تتخذ ممارسة مسائلة معينة الصيغة التالية:" ماذا أنا إذن، أنا الذي أنتمي إلى هذه الإنسانية، ربما لهذه الجزئية منها، في هذه النقطة من الزمن، في هذه الإنسانية الفورية المُعرّضة لقوة الحقيقة على العموم والحقائق على الخصوص؟" طريقة أخرى لوضع هذا هو في التالي:" ماذا، باعتبار النظام المعاصر للوجود، يمكن أن أكون؟" إذا الحرية على المحك بطرح هذا السؤال، فلعل المخاطرة بالحرية تتدخل بشكل ما مع ما يسميها فوكو فضيلة، مع مخاطرة معينة موضوعة في اللعب بالفكر وبالطبع اللغة حيث يأتي بالحدود التي يقف عندها النظام المعاصر للوجود.

ولكن كيف نفهم هذا النظام المعاصر للوجود الذي أخاطر في أنا نفسي؟ يختار فوكو هنا أن يصنف هذا النظام الوجودي المشروط المتكيف تاريخيا بطريقة تربطه مع النظرية النقدية لمدرسة فرانكفورت، معرفا "العقلنة" بأنها تأثير الحاكمية على الأنطولوجيا. صافا نفسه مع التقليد النقدي اليساري ما بعد كانط حيث يكتب،

من اليسار الهيغلي إلى مدرسة فرانكفورت، كان هناك نقدا كاملا للإيجابية، العقلنة، للتقني والتقننة، نقد بأكمله للعلاقات بين المشروع الجوهري للعلم والتقنيات التي كان هدفها إظهار الصلات بين افتراضات العلم الساذجة على صعيد وصيغ الهيمنة المميزة للمجتمع المعاصر على الصعيد الآخر.

ففي منظوره، تتخذ العقلنة صيغة جديدة حين تأتي لخدمة قوة حيوية وما يستمر صعبا لأغلب الفاعلين الاجتماعيين والنقاد ضمن هذا الوضع هو تبيان العلاقة بين "العقلنة والقوة." حيث ما يبدو مجرد نظام أبستمولوجي، طريقة لتنظيم العالم، لا يقر بسهولة بالإكراه الذي يحصل من خلاله ذاك التنظيم. كما أنه لا يظهر في أغلبه الطريقة التي تؤدي بها آثار التشديد والشمولية والعقلنة إلى تكثيف القوة. يسأل فوكو، "كيف من الممكن أن أدت العقلنة إلى هيجان القوة؟" من الجلي بأن قدرة العقلنة الوصول إلى روافد الحياة لا تصنف أنماطا من الممارسات العلمية فحسب، "بل العلاقات الاجتماعية أيضا، منظمات الدولة، الممارسات الاقتصادية ولعل حتى السلوكيات الفردية؟" تصل القوة لـ "هيجانها" وحدودها أثناء ما تقبض وتتخلل الفرد الذي تفردنه. تضع القوة الحدود لما يمكن للفرد أن "يكون،" والذي بعده لا يبقى "هو،" أو تقطن في ميدان من الأنطولوجيا الموقوفة. لكن تسعى القوة لإرغام الفرد عبر القوة القهرية، وتكمن مقاومة القهر في تصميم الذات والحدود الكائن المُنشئ.

أحد أول مهام النقد هي تبيان العلاقة "بين آليات القهر وعناصر المعرفة." يبدو أننا نواجه هنا مجددا مع حدود ما هو معروف، حدود تمارس قوة معينة دون أن تُثبت بأي ضرورية، حدود يمكنها أن تُخطى أو يُحقق معها فقط عبر المخاطرة بأمان معين ضمن أنطولوجيا متاحة:

لا يمكن لعنصر معرفة أن يوجد إذا...لا يتطابق مع سلسلة من الأحكام والقيود، على سبيل المثال، التي يمتاز بها خطاب مُعطى في زمن مُعطى في كفة، وإذا في الكفة الأخرى، لا يحتوي على تأثيرات القهر أو ببساطة الدوافع المخصوصة لما هو مصدّق علميا أو عقلاني ببساطة أو مقبول ببساطة بشكل علم، إلخ.

ثم يستطرد لإظهار أن المعرفة والقوة ليستا منفصلتين في النهاية، بل تعملان سوية لتحقيق سلسلة من المعايير الحاذقة والصريحة للتفكير بالعالم:" إن الأمر بذلك ليس وصف ماهية المعرفة والقوة وكيف يمكن للأول أن يقمع الآخر أو كيف للآخر أن يعتدي على الأول، بل يجب وصف وشائج المعرفة- السلطة حتى نتمكن من القبض على ما يُشكل المقبولية لنظام ما."

ولذا للناقد مهمتان مزدوجتان، أن يُظهر كيف تعمل المعرفة والقوة لتشكيل طريقة منتظمة بشكل ما لتنظيم العالم بما له من " شروط المقبولية لنظام ما،" وأيضا " تتبع النقاط القاطعة التي تشير إلى انبثاقها." "ولذا ليس من الحاسم فقط عزل والتعرف على وشائج بين المعرفة والقوة المخصوصة التي تولد الميدان للأشياء المفهومة، ولكن لتتبع أيضا السبيل الذي يقابل من خلاله ذاك الميدان نقاطه القاطعة، أي لحظات انقطاعاته، المواقع التي يفشل فيها في تشكيل المفهومية التي يستند عليها. ما يعنيه هذا، هو أن المرء ينظر لكل من الظروف التي من خلالها يتشكل الميدان الموضوعي، ولكن أيضا لحدود تلك الظروف، أي اللحظات التي تشير إلى احتماليتها وتحولها. أي بعبارات فوكو، " إذا ما تحدثنا من منظور تخطيطي، فإننا نملك تحركا مستديم، وهشاشة جوهرية أو التداخل المركب بين ما يكرر نفس العملية وما يحولها."

وبالطبع فإن الطريقة الأخرى للحديث عن هذه الديناميكية ضمن النقد هو بالقول إن العقلنة تصطدم بحدودها في عدم الخضوع، حيث إذا انبثق عدم خضوع المرء في اللحظة التي تنكشف حدوده من قبل المعرفة المُشكلة عبر العقلنة، فإن عدم الخضوع إذن يدمغ تحديدا هشاشة وتحول أبستمولوجيات القوة.

يبدأ النقد بافتراض الحاكمية ومن ثَمّ إخفاقها في اشتمال الفرد الذي تسعى لمعرفته واخضاعه. ولكن الوسائل التي عُبّر بها عن تلك العلاقة ووصفت بها، بطريقة مركبة، على أنها خيالية؟ ولم تكون خيالية؟ وبأي معني هي خيالية؟ يشير فوكو إلى " ممارسة تاريخية – فلسفية كان على المرء [من خلالها] أن يصنع تاريخا لنفسه، يختلق التاريخ، كما لو كان عبر من حيث كيف ستنتشر عبر سؤال العلاقات بين هياكل العقلانية التي [de faire comme par fiction] الخيالية تُعبّر عن خطاب حقيقي وآليات الإخضاع المربوطة بها." إذن هناك بعدا منهجيا تشترك ذاتها مع الخيالية، والتي ترسم خطوطا خيالية بين العقلنة والإخضاع، بين وشائج المعرفة- القوة وهشاشتها وحدها. لم يقل لنا ما سيكون نوع هذه الخيالية، لكن من الجلي أن فوكو يستقي من نيتشه وتحديدا نوع الخيالية الذي أخبر عنه في أصل الأخلاق.

لعلكم تتذكرون بأنه في المجمل يبدو أن أصل الأخلاق لنيتشه هو محاولة العثور عل أصل القيم، هو يسعى في الحقيقة ليعرف كيف أُسس مغزى الأصل. والوسائل التي يسعى عبرها لشرح الأصل هي خيالية. يُخبر عن خرافة النبل، وأخرى عن عقد اجتماعي، وأخرى عن تمرد عبد في الأخلاقية، وأخرى عن علاقات الدائن والمدين. ولا يمكن لأي من تلك الخرافات أن تُحدد في مكان أو زمان، وأي محاولة للعثور على تتمة تاريخية لأصول نيتشه ستفشل حتميا. وبالتأكيد في اعتبار يجد أصل القيم، أصل الأصل، نقرأ قصصا خيالية عن الطريقة التي نشأت منها القيم. يقول نبيل ما بأن الحالة هي كذا فتصبح كذلك: فعل الخطاب يدشن القيمة، فتصير شيئا ما كالمناسبة الغير منتبذة والسرمدية لنشأة القيم. حقا، يعكس صنع الخيالية لنيتشه ذات فعل التدشين الذي يُعزا إلى أولئك الذين يصنعون القيم. إذن هو لا يصف تلك العملية فحسب، بل يصبح ذلك التوصيف أمثلة على إنتاج القيم، ممثلة ذات العملية التي تسردها.

كيف يمكن لهذا الاستخدام الخاص للخيالية أن يرتبط لاعتبار فوكو للنقد؟ اعتبروا أن فوكو يحاول فهم احتمالية عدم الخضوع ضمن العقلنة دون افتراض أن هناك عنصر للمقاومة الذي يستوطن الفرد أو محفوظ في نمط جوهري نوعا ما. من أين تأتي المقاومة؟ هل يمكن أن يقال بأنها فيض حرية بشرية من نوع ما قُيّدت بأغلال قوى العقلنة؟ إذا كان يتكلم، كما يفعل، عن إرادة لا تُحكم، كيف يمكننا فهم وضع تلك الإرادة.

يعلق في رد لتساؤل ضمن هذه السطور،

لا أعتقد بأن الإرادة التي لا تُحكم مطلقا هي شيء يمكن للمرء اعتبارها تطلعا أصيلا

(je ne pense pas en effet que la volonté de n’être pas gouverné du tout soit quelque chose que l’on puisse considérer comme une aspiration originaire).

أعتقد في الحقيقة بأن الإرادة التي لا تُحكم هي دائما الإرادة التي لا تُحكم على هذا النحو، بالطريقة تلك، من قبل هؤلاء الشخوص، مقابل هذا الثمن.

ويمضي كي يحذر ضد مطلقية هذه الإرادة التي دائما ما تنجذب الفلسفة لفعلها. فيسعى لتجنب ما يسميه " الذروة الفلسفية والنظرية لشيء سيكون هذه الإرادة التي لن تُحكم نسبيا." حيث يوضح بأنه يتورط في مشكلة الأصل في اعتباره لتلك الإرادة، ويدنو كثيرا من التخلي عن هذا الحقل، ولكن يتجلى تردد نيتشاوي معين حين يكتب،

"(qui serait comme la liberté)) لم أكن أشير إلى شيء سيكون أناركيا جوهريا، أن يكون كالحرية الأصلية" (Je ne l’ai pas dit, mais cela ne veut pas dire que je l’exclus absolument) أعتقد أن محاضرتي تقف عند هذه النقطة، لأنها باتت طويلة جدا حتى الآن، ولأني أيضا أتساءل (mais aussi parce que je me demande) ... إذا كان المرء يريد تنقيب بعد النقد هذا، الذي يبدو لي بالغ الأهمية لأنه جزء وليس جزء من الفلسفة... إنه مدعوم بشيء للممارسة التاريخية للثورة، عدم القبول بحكومة حقيقية في كفة، أو الرفض الفردي للحاكمية (qui serait ou) قريب في الكفة الأخرى."

مهما يكن ذلك الشيء الذي يحدده المرء حين يقاوم الحاكمية، فسيكون مشابها "للحرية الأصلية" و "وشيئا قريبا من الممارسة التاريخية للثورة." مشابها لهم، ولكن بالتأكيد ليس نفسهم. أما عن ذكر فوكو لـ "حرية الأصلية،" فهو يعرضها ويسحبها في الوقت نفسه، حيث يعلق بـ "لم أقله" بعد أن كاد، وبعد أن أظهر لنا كيف كاد، بعد أن مارس ذلك الدنو الشديد الذي يُفضي لنا ما يمكن أن يُفهم كشيء من التشويق. ما الخطاب الذي يوشك على إغوائه هنا، مخضعا إياه لمصطلحاته؟ كيف يشتق من ذات المصطلحات التي يرفضها؟ أي شكل من الفن هذا يودي بنا لتقارب نقدي مُطبق المسافة؟ وهل تلك المسافة ذاتها التي تغذي ممارسة التساؤل، التحقيق؟ أي حدود للمعرفة يتجرأ لأن يتطرق إليها حين يجهر لنا بتساؤله؟ يتعلق المشهد الافتتاحي للنقد بـ " فن عدم الانصياع الطوعي،" والطوعي، أو بالطبع "الحرية الأصلية" معطاة هنا، ولكن في صيغة حدس، في صيغة فن يوقف الأنطولوجيا ويأتي بنا إلى إيقاف عدم التصديق.

يجد فوكو طريقة لقول "الحرية الأصلية" وأعتقد بأن نطق تلك الكلمات تجلب له سعادة بالغة، سعادة ورهبة. يقولها لكن عبر أداء الكلمات، مخليا نفسه من ارتباط أنطولوجي، ولكن مُسرّحا الكلمات ذاتها لاستخدام معين. هل يشير إلى حرية أصلية هنا؟ هل وجد بئر الحرية الأصلية ونهل منه؟ أو أنه طرحها، ذكرها، قالها دون أن ينطق بها تماما؟ هل استحضرها حتى يمكننا أن نعيد معايشة أصدائها، وأن نعرف قوتها؟ إن أداء الكلمة ليس توكيدها، ولكن يمكن لنا القول بأن توكيدها مؤدى، ممثل بشكل فني، معرض لإيقاف أنطولوجي، تحديدا لكي تُنطق. وأن هذا الفعل الخطابي هو ما يُخلي العبارة "الحرية الأصلية" لبرهة من الزمن من السياسة الأبستمولوجية الذي تعيش ضمنها وتقوم بعدم خضوع معين للفرد ضمن سياسة الحقيقة. فحين يتحدث المرء بتلك الطريقة، فإنه مقبوض ومحرر بالكلمات التي يقولها مع ذلك. بالطبع، إن السياسة ليست مسألة حديث فقط، ولا أقصد بعث أرسطو في صيغة فوكو (بالرغم من أني اعترف بأن حركة كهذه تأسرني وأذكرها هنا كي أعرضها كاحتمالية دون أن أُلزم نفسي بها في التو.) تتمثل حرية معينة في هذه التلميحة اللفظية نحو نهاية المحاضرة، ليس بالرجوع إلى المصطلح دون ركيزة جوهرية، ولكن بالأداء الفني لإطلاقها من قيودها الاستطرادية المعتادة، خيلاء أن المرء ينطقها فقط إذا عرف مقدما ما هي ركيزتها.

سأزعم أن تلميحة فوكو شجاعة على نحو مستغرب، لأنها تدرك بأنها لا يمكنها ترسيخ ادعاء الحرية الأصلية. ويمنح عدم العلم هذا الاستخدام المخصوص الذي تملكه ضمن خطابه. إنه يواجها بشجاعة بأي حال، وكذلك يصبح ذكره، إصراره رمزا لنوع معين من أخذ المخاطرة الذي يحصل في حدود المجال الأبستمولوجي. وتصبح هذه ممارسة لفضيلة، ولعل ليس كما يصرح نقاده، علامة على القنوط الأخلاقي، وتحديدا للدرجة التي تطرح ممارسة من هذا النوع من

الحديث قيمة لا تعرف كيف ترسخ أو تثبت نفسها، إلا أنها تطرحها على أية حال، وبذلك تظهر بأن مفهومية معينة تتخطى حدود المفهومية التي وضعتها القوة -المعرفة مسبقا. إن تلك فضيلة في أقل تقدير تحديدا لأنها تمنح منظورا يمكن للمرء من خلاله أن يحصل على مسافة نقدية من سلطة متأسسة. ولكنها أيضا فعل شجاع، العمل دون ضمانات، المخاطرة بالفرد على حدود تنظميها. كيف سيكون فوكو لو تفوه بكلمات كهذه؟ ما عدم الخضوع الذي سيمارسه لنا بهذا التفوه؟

لا يعني الحصول على مسافة نقدية من السلطة المتأسسة لفوكو التعرف على الطرق التي تعمل بها الآثار القهرية للمعرفة في تشكيل الفرد ذاته فحسب، بل في مخاطرة المرء بالتشكيل ذاته كفرد. ولذا في " الفرد والقوة"8 سيزعم فوكو أن "بأن هذه الصيغة من القوة التي تُطبق نفسها إلى الفوري، الحياة اليومية التي تُصنف الفرد، وتحدده بفردانيته الذاتية، رابطة إياه لهويته الشخصية، فارضة قانون للحقيقة عليه يجب أن يتعرف ويتعرف الآخرون عليه فيه." وحين يتداعى أو ينكسر هذا القانون، فإن احتمالية التعرف تقع في خطر. ولذا حين نتساءل كيف يمكننا قول "حرية أصيلة"، ونقولها في خضم حيرة، فإننا نضع محل التساؤل الفرد الذي قيل بأنه متجذر في ذلك المصطلح، محررين إياه بتناقض، من أجل مغامرة يمكنها في الحقيقة أن تمنح المصطلح مادة جديدة واحتمالية.

وفي الختام، أود العودة ببساطة إلى مقدمة استعمال المتعة حيث يُعرّف فوكو الممارسات التي تعنيه، "فنون الوجود"، فيما يتعلق بإنماء علاقة المرء مع ذاته. يأتي بنا ذلك النوع من الصياغة قريبا من نوع الفضيلة التي تقدمها مناهضة المؤسساتية لفوكو. وكما كتبت آنفا، حين يقدم فوكو "فنون الوجود" فإنه يشير بأن فنون وجود كهذه كأفراد منتجين "يسعون لتحويل أنفسهم في وجودهم الفردي، وبجعل حياتهم تحفة فنية." يمكننا الاعتقاد بأن هذا يمنح دعما لتهمة أن فوكو قد جمّل الوجود على حساب الأخلاقيات، ولكن سأقترح فقط بأنه أظهر لنا بأنه لا وجود للأخلاقيات ولا السياسة دون الالتجاء إلى هذا الحس الفردي من التكون. الفرد المصاغ بالمبادئ المؤثثة بخطاب الحقيقة ليس الفرد الذي يسعى لتشكيل ذاته بعد. مرتبطا بـ "فنون الوجود" فإن هذا الفرد يُشكّل ويتشكل، والخط بين كيف يتشكل وكيف يصير مُشكّلا نوعا ما ليس بالسهل لو خُط يوما ما. حيث ليس الأمر أن الفرد يُشكل ثم يقوم يبدأ فجأة يشكل نفسه. بل على العكس، إن تشكل الفرد هو المؤسسة ذاتها من الانعكاسية وعدم التفريق التي تتخذ عبء التشكيل. "عدم تفريق" هذا الخط هو تماما المفصل حيث تتقاطع المعايير الاجتماعية مع المطالب الأخلاقية، واللذان يُنتجان في سياق الصنع الذاتي الذي لا يكون ذاتي الابتداء مطلقا.

وبالرغم من أن فوكو يشير بشكل صريح جدا للقصد والتعمد في هذا النص، إلا أنه يقول لنا أيضا كم من الصعب فهم التصميم الذاتي بمصطلحات لأي فهم سابق للقصد والتعمد. حيث يقدم فوكو لفهم مراجعة تلك المصطلحات التي يتطلبها استخدامه لها، مصطلحات "أنماط الاخضاع أو التذويت" /subjectification

إن تلك المصطلحات لا تتعلق بالطريقة التي يتشكل منها الفرد، ولكن كيف تصير ذاتية التشكيل. هذا التصيير لفرد أخلاقي ليس أمرا بسيطا من المعرفة الذاتية أو الوعي الذاتي؛ إنه يدلل على "عملية حيث يحد المرء الجزء من نفسه الذي سيصيغ هدف ممارسته الأخلاقية." تحد الذات من نفسها، وتقرر المواد لصنعها الذاتي، ولكن يحصل الحد الذي تؤديه الذات عبر المعايير التي بلا شك واقعة مسبقا. وبذا إذا ما فكرنا بأن هذا النمط الجمالي للصنع الذاتي مساق ضمن الممارسة الأخلاقية، يذكرنا هو بأن هذا العمل الأخلاقي لا يمكن أن يحصل إلا ضمن سياق سياسي أعرض، سياسة المعايير. ويوضح أن لا تشكيل ذاتي خارج نمط التذويت، أي لا تشكيل ذاتي خارج المعايير التي تدير احتمالية تشكيل الفرد.

لقد انتقلنا بهدوء من الاعتبار الاستطرادي للفرد لاعتبار أكثر نفساني لـ "الذات" ولعل المصطلح اللاحق يحمل لدى فوكو وكالة عن السابق. تشكل الذات نفسها، لكنها تفعل ذلك ضمن سلسلة من الممارسات التشكيلية التي تتصف بأنماط من التذويتات بحيث أن المدى المحتمل لصيغها المحدودة قُدما بصيغ كهذه من التذويت لا يعني بأن الذات أخفقت في تشكيل ذاتها، أو أنها تشكلت بالكامل. على العكس، إنها مجبرة على تشكيل نفسها، ولكن ضمن صيغ قيد العمل أو عاملة مسبقا بشكل أو بآخر. أول لعل يمكن للمرء أن يقول، أنها مجبرة على تشكيل نفسها ضمن ممارسات حاصلة بشكل أو بآخر. ولكن إذا كان هذا التشكيل الذاتي قد عُمل في عصيان للمبادئ التي شُكّل المرء عبرها، إذن تصبح

الفضيلة حينها الممارسة التي تصنع الذات نفسها في عدم خضوع، مما يمكن أن يقال بأنها تخاطر بتشويه نفسها كفرد، محتلة الموقع الغير آمن أنطولوجيا الذي يحوي السؤال من جديد: من سيكون فردا هنا، وماذا سيعتبر حياة، لحظة من التساؤل الأخلاقي التي تتطلب بأن نكسر عاداتنا في الحكم لصالح ممارسة مخاطرة أكثر تسعى إلى انتاج فني من القيود.

المصدر

[1] This essay was originally delivered, in shorter form, as the Raymond Williams Lecture at Cambridge University in May of 2000, then published in longer form in David Ingram, ed., The Political: Readings in Continental Philosophy, London: Basil Blackwell, 2002. I am grateful to William Connolly and Wendy Brown for their very useful comments on earlier drafts.

[2] Raymond Williams, Keywords, (New York: Oxford University Press, 1976), 75-76.

[3] Theodor W. Adorno, “Cultural Criticism and Society” in Prisms, (Cambridge, MA.: MIT Press, 1984), 30.

[4] Michel Foucault, “What is Critique?” in The Politics of Truth, eds. Sylvère Lotringer and Lysa Hochroth, (New York: Semiotext(e), 1997), transcript by Monique Emery, revised by Suzanne Delorme, et al., translated into English by Lysa Hochroth. This essay was originally a lecture given at the French Society of Philosophy on 27 May 1978, subsequently published in Bulletin de la Société française de la philosophie 84:2 (1990) 35-63; 21

[5] For an interesting account of this transition from critical theory to a theory of communicative action, see Seyla Benhabib, Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory (New York: Columbia University Press, 1986), 1-13.

[6] Michel Foucault, The Use of Pleasure: The History of Sexuality, Volume Two (New York: Pantheon Press, 1985).

[7] Michel Foucault, The History of Sexuality, Volume One (New York: Random House, 1978).

[8] Michel Foucault, “The Subject and Power” in Hubert L. Dreyfus and Paul Rabinow, eds., Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics, (Chicago: University of Chicago Press, 1982), 208-228.

حوارات " جوديث بتلر"

جوديث بتلر: لا أحد يفلت من الأعراف الاجتماعية.. ولا أحد يمتثل لها تمامًا

الجندر والجنسانية: حوار مع جوديث بتلر – حاورها: يوسف الصمعان، وحسين القطان

حوار مع الفيلسوفة والمنظّرة الجندرية جوديث بتلر

مقابلات في اليوتوب

جوديث بتلر: لا أحد يفلت من الأعراف الاجتماعية.. ولا أحد يمتثل لها تمامًا

أسماء يس

من سيمون دي بوفوار (1908- 1986) صاحبة كتاب "الجنس الآخر" التي قالت إن المرء "لا يولد امرأة، بل يصير صاحبة كتاب "مشكلة الجندر"، الذي مر على صدوره اليوم 31 عامًا، Judith Butler كذلك"، وحتى جوديث بتلر رحلة طويلة قطعتها الأبحاث والدراسات النسوية في سبيل الفهم والوعي..

قبل الستينيات من القرن العشرين لم يكن مصطلح الجندر/ النوع الاجتماعي/ الجنوسة، موجودًا بشكله الحالي، وتطلب الأمر ما يزيد عن عشر سنوات من الباحثين ليجعلوه مصطلحًا علميًّا أقرب ما يكون إلى وضوح الدلالة. وقبل ذلك بنحو أربعة عقود، وتحديدًا في دراسات ما بعد الحرب العالمية الأولى، بدأت دراسات اعتبرت فيما بعد إرهاصات للأبحاث الجندرية.. يختلف مفهوم الجندر عن مفهوم "الجنس" الذي شاع أنه يحدد النوع بيولوجيًّا، سواء أنثى أو ذكرًا، أما الجندر فيشير إلى مجموع الصفات والأدوار الجندرية المنطلقة من النوع، والتي لا قد تتطابق مع جنس الشخص وقت الولادة. وقد يكون اختيارًا شخصيًّا للفرد استجابة لوعيه الخاص بنفسه وحقيقتها، وهو خيار يتعامل مع الفوارق الاجتماعية بين الأجناس، متجاهلاً الفوارق البيولوجية، أي أنه ببساطة إحساس الشخص بنفسه إن كان رجلاً أم امرأة..

صحيح أن الدراسات الخاصة بالعلوم الاجتماعية لا تزال تستخدم المصطلح بالتبادل مع مصطلح الجنس، لكنه صار دالاً، وإن ليس بشكل محدد تمامًا، ولكن حتى الدراسات العربية، التي لا تزال قليلة في هذا المجال، تخلت تدريجيًّا عن مصطلح الجنوسة التي حاولت تكريسه كتعريب للجندر، واعتادت استخدامه باشتقاقاته اللغوية.

جوديث بتلر (24 فبراير 1956)، فيلسوفة أمريكية معاصرة، تهتم بمجالات الفلسفة النسوية، ونظرية النوع والمثلية، والفلسفة السياسية، والأخلاق. وأستاذ الأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. حصلت على الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ييل عام 1984، وفي أواخر الثمانينيات تقلدت عدد من المناصب، ولها إسهامات في تأثيرات ما بعد البنيوية في النظرية النسوية الغربية حول تحديد ماهية "المصطلحات الافتراضية" للنسوية.

حين صدر كتاب "مشكلة الجندر" في طبعته الأولى، 1990، لم تكن جوديث تتوقع أنه سيحقق هذا الرواج، ولا أنه سيستقطب جمهورًا واسع النطاق مثلما حدث. ولم تكن تعلم بالتأكيد أنه سيُحدِث تدخلاً مؤثرًا في النظرية النسوية، ، وتقول هي عن ذلك "تخطت حياة queer وسيصير بعد فترة قصيرة واحدًا من النصوص التأسيسية لنظرية الكوير النص نواياي، وقد حدث ذلك جزئيًّا نتيجة التغيير الذي أنجز في سياقات التلقي.. عندما كتبته، كنت أفهم أنني سأتورط في صراع وتعارض مع سياقات معينة من النظرية النسوية، حتى مع إدراكي أن النص جزء من المذهب النسوي ذاته. كنت بصدد الكتابة ضمن تقليد النقد الذي يسعى إلى إحداث مراجعة نقدية للمفردات الأساسية لحركة التفكير التي ينتمي إليها". تميِّز جوديث بين نزعة إلى نقد الذات تعد بحياة أكثر ديمقراطية وأكثر شمولاً، وبين نزعة نقدية تسعى إلى تقويضها تمامًا. وهي تدرك أنه من الممكن دومًا إساءة قراءة الأولى كما الثانية، لكنها تأمل ألا يحدث ذلك في حالة كتاب مشكلة الجندر.

لقد توصلت جوديث إلى فكرة أن الأداء، أو ممارسة الجنسية، تمتلك القدرة على زعزعة استقرار الشكل المعتاد للجندر، وذلك بعد أن قرأت ما كتبته جايل روبن (1 أبريل 1949)، المفكرة والكاتبة الأمريكية وصاحبة النظريات في الجنسانية، عن "الاتجار بالنساء"، التي شددت على أن الجنسانية المعيارية من شأنها أن تعزز وأن تقوي الجندر معياريًّا. اختصارًا، ووفقًا لهذا الإطار، يكون أحدهم امرأة، بقدر ما يؤدي وظيفته باعتباره كذلك داخل الإطار الجنسي-الغيري السائد، وأن وضع هذا الإطار موضع تساؤل إنما يعني على الأرجح أن المرء قد خسر إحساسه بموقعه القديم داخل الجندر.

هذا الحوار مع جوديث بتلر، أجرته الباحثة الأمريكية جوليس جليسون (مؤرخة مهتمة بشؤون الكوير، شاركت في تحرير كتاب "ماركسية الترانس جندر")،ونشرته صحيفة "الجارديان"البريطانية؛بمناسبة مرور 31 عامًا على صدور ..كتاب "مشكلة الجندر"، وفيه إجابات جديدة على أسئلة قديمة، في مجال يتقدم خطوة جديدة كل يوم

لقد مضت 31 عامًا على إصدار كتاب "مشكلة الجندر"، ما الذي كنت تهدفين إلى تحقيقه بهذا الكتاب؟

داخل النسوية، لكن اتضح أنه heterosexual كان من المفترض أن يكون الكتاب نقدًا لافتراضات الجنس المغاير يتعلق أكثر بفئات النوع الاجتماعي. فعلى سبيل المثال، ما يعنيه أن تكون امرأة لا يظل ثابتًا كما هو من عقد إلى آخر. يمكن لفئة المرأة أن تتغير، ونحن بحاجة إلى هذا التغيير. سياسيًّا، يتطلب تأمين المزيد من الحريات للمرأة، وأن نعيد التفكير في تعريف فئة "النساء"، لتشمل هذه الاحتمالات الجديدة. يمكن أن يتغير المعنى التاريخي للجندر؛ إذ يعاد سن قوانينه أو رفضها أو إعادة صياغتها. لذلك لا ينبغي أن نتفاجأ أو نعارض عندما تتوسع فئة النساء لتشمل النساء ، وبما أننا نعمل أيضًا على تخيل مستقبل بديل للذكورة، إذ يجب أن نكون مستعدين، بل trans women المتحولات ."وحتى سعداء لرؤية ما يفعله الرجال المتحولون جنسيًا بفئة "الرجال

لنتحدث عن الفكرة المركزية لـ "مشكلة الجندر" عن "الأدائية". تظل هذه وجهة نظر مثيرة للجدل حول كيفية عمل الجندر، فما الذي يدور في ذهنك؟

في ذلك الوقت كنت مهتمة بمجموعة من المناقشات في الأكاديمية حول نظرية "أفعال الكلام". أفعال الكلام "الأدائية" هي النوع الذي يصنع شيئًا ما أو يسعى إلى خلق واقع جديد. على سبيل المثال، عندما يعلن القاضي حكمًا، فإنه ينتج واقعًا جديدًا، وعادة ما يكون لديه السلطة لتحقيق ذلك. لكن هل نقول إن القاضي كلي السلطة؟ أم أن القاضي يستشهد بمجموعة من الاتفاقيات، ويتبع مجموعة من الإجراءات؟ إذا كان الأمر هكذا، فإن القاضي يتذرع بسلطة لا تعبر عنه .كشخص، ولكن كسلطة معينة، ويصبح عمله اقتباسًا؛ إذ يكرر بروتوكولاً ثابتًا

وكيف يرتبط ذلك بالجندر؟

لقد اقترحت منذ أكثر من 30 عامًا أن يستشهد الناس، بوعي أو بغير وعي، بأعراف النوع الاجتماعي عندما يزعمون أنهم يعبرون عن واقعهم الداخلي، أو حتى عندما يقولون إنهم يخلقون أنفسهم من جديد. وبدا لي أنه لا أحد منا يفلت تمامًا من الأعراف الثقافية. وفي الوقت نفسه، لا أحد منا مُحدد، او ملتزم بالكامل بالمعايير الثقافية.. يصبح الجندر إذن نقاشًا وصراعًا وطريقة للتعامل مع القيود التاريخية وصنع حقائق جديدة.. عندما نكون "فتيات"، فإننا نصير فتيات girldom بشكل واقعي، ننتمي للعالم الذي بني على مدار فترة طويلة، عبر سلسلة من الاتفاقيات، المتضاربة أحيانًا، التي تؤسس لوضع الفتاة داخل المجتمع. نحن فقط لا نختاره، وليس مفروضًا علينا.. لكن هذا الواقع الاجتماعي يمكن أن يتغير، بل .إنه يتغير بالفعل

غالبًا ما يتحدث المثليون اليوم عن "تحديد الجنس عند الولادة".. لكن يبدو أن المعنى الخاص بك هنا مختلف تمامًا؟

الجندر محدِد لا يحدث مرة واحدة فقط، إنه مستمر. يُحدد جنسنا/ نوعنا عند الولادة، ثم يتبع ذلك عدد كبير من التوقعات التي تستمر في "تحديد" الجنس وتأطيره.. والقوى التي تفعل ذلك هي جزء من جهاز للجندر يعين القواعد ويعيد تخصيصها للأجساد، وينظمها اجتماعيًّا، لكنه يحركها أيضًا في اتجاهات تتعارض مع تلك المعايير. وربما يجب أن نفكر في الجندر كشيء مفروض عند الولادة، من خلال تحديد الجنس وجميع الافتراضات الثقافية التي عادة ما تتماشى مع هذا. ومع ذلك، فالجنس هو أيضًا ما يصنع طول الوقت، يمكننا تولي سلطة التحديد، وحصرها في التحديد الذاتي، والتي يمكن أن تشمل إعادة تعيين الجنس على المستويين القانوني والطبي.

أصبحت الجدل حول الهوية مركزيًّا في كثير من سياستنا هذه الأيام. بصفتك شخصًا متشككًا في تصنيفات الهوية المستقرة، كيف ترين ذلك؟

أعتقد أن المسألة المهمة هنا هي كيف نفهم هذه "المركزية". من وجهة نظري السياسية أن الهوية لا ينبغي أن تكون قوام السياسة.. بل إن التحالف والتضامن شروط أساسية لتوسيع اليسار.. ونحن بحاجة إلى معرفة ما نحارب ضده ومن أجله، والحفاظ على هذا المركزية. ومن الضروري أن نعمل عبر الاختلافات وأن نؤسس رؤى متشابكة للقوى الاجتماعية. الحسابات التي تساعدنا على بناء الروابط بين الفقراء، والضعفاء، والمحرومين، والمثليين وثنائي الجنس والمتحولين جنسيًا والعاملين بالجنس، وجميع أولئك المعرضين للعنصرية والقهر الاستعماري. وهذه ليست دائمًا مجموعات أو هويات منفصلة، بل هي أشكال متداخلة ومترابطة من القهر التي تعارض العنصرية، وكراهية النساء، ، وتستطيع تدمير الرأسمالية كذلك، بما في ذلك تدمير الأرض homophobia وكراهية المثليين، ورهاب المغايرين وأنماط الحياة الأصلية.

تبنى منظرون مثل أسعد حيدر [منظر وباحث، ومؤلف كتاب "الهوية الملتبسة"] نظريتك لمعالجة الانقسامات العرقية في الولايات المتحدة، إذ يؤكد حيدر نظرتك لتشكيل الهوية باعتبارها مضطربة ومقتلعة دائمًا، لكن ألا يسجل اليمين عادة انتصارات من خلال الدفع برؤية أكثر ثباتًا للهوية؟

يسعى اليمينيون بشكل يائس إلى استعادة أشكال الهوية التي تم الطعن عليها وتفكيكها بالفعل. وفي الوقت نفسه، فإنهم يميلون إلى تقليص وحصر الحركات المطالبة بالعدالة العرقية في اعتبارها سياسات "هوية"، أو السخرية من الحركات التي تسعى من أجل الحرية الجنسية أو ضد العنف الجنسي، باعتبارها معنية فقط بـ "الهوية". وفي الواقع هذه الحركات تهتم، في المقام الأول، بإعادة تعريف ما يمكن وينبغي أن تعنيه العدالة والمساواة والحرية. وبهذه الطريقة، هي ضرورية لأي حركة ديمقراطية راديكالية، لذلك يجب أن نرفض تلك السخرية.

لكن ماذا يعني ذلك لليسار؟ إذا أسسنا وجهات نظرنا على هويات معينة فقط، فأنا لست متأكدة من قدرتنا على فهم تعقيدات عالمنا الاجتماعي والاقتصادي، أو تأسيس نمط للتحليل، أو التحالف المطلوب لتحقيق مُثُل العدالة الراديكالية والمساواة والحرية. في الوقت نفسه، يمكن اعتبار تحديد الهوية وسيلة لتوضيح كيف يجب أن تتغير التحالفات لتكون أكثر استجابة للقمع المترابط.

كثيرًا ما نسمع اليوم عن أهمية الاستماع إلى أولئك الذين لديهم "تجربة معيشية" من الاضطهاد. وقد حذر [فيلسوف فرنسي من أصول نيجيرية، 1956-....] من أن Olúfémi O Táíwò الفيلسوف السياسي أوليفمي تايو النوايا النبيلة لتمييز "اللامركزية" يمكن أن تأتي بنتائج عكسية بسهولة.

نعم، من المهم الاعتراف بأنه في حين لا يستطيع الشخص الأبيض الادعاء بتمثيل تجربة السود، فإن هذا ليس سببًا لكف يد البيض عن كل الأمور المتعلقة بالعرق، ورفض تدخلهم على الإطلاق. لا يحتاج أحد إلى تمثيل كل تجربة السود من أجل تتبع العنصرية الممنهجة وكشفها ومعارضتها – ودعوة الآخرين إلى فعل الشيء نفسه. وإذا أصبح الأشخاص البيض منشغلين حصريًا بامتيازاتنا الخاصة، فإننا هكذا نخاطر بأن نقع في فخ الدوران حول ذواتنا. ونحن بالتأكيد لا نحتاج إلى المزيد من الأشخاص البيض الذين يجعلون كل شيء يدور حولهم: هذا فقط يعيد مركزة البيض، ويرفض القيام بأي عمل مناهض للعنصرية.

كيف أثَّرت هويتك الجنسية على نظريتك السياسية؟

أشعر أن "هويتي الجنسية"، أيًا كانت، سلمتها لي عائلتي أولاً، وتلا ذلك مجموعة متنوعة من السلطات المدرسية والطبية. لهذا واجهت بعض الصعوبات لأجد طريقة أحتل بها اللغة المستخدمة لتعريفي والانتصار عليَّ. وما زلت أعتقد أن الضمير يأتيني من الآخرين، وهو ما أجده مثيرًا للاهتمام، لأنني أتلقى نسقًا معينًا منه، لذلك دائمًا ما أتفاجأ وأنبهر، إلى حد ما، عندما يقرر الناس ضمائرهم، أو حتى عندما يسألونني عن الضمائر التي أفضلها. ليس لدي إجابة سهلة، على الرغم من أنني أستمتع بكلمة "هم". عندما كتبت "مشكلة الجندر"، لم تكن هناك فئة "غير الثنائي" nonbinary، لكنني الآن لا أستطيع إلا أن أكون ضمن هذه الفئة.

كنت غالبًا هدفًا للمتظاهرين في جميع أنحاء العالم. في عام 2014، خرج المتظاهرون المناهضون لزواج المثليين في فرنسا في مسيرة في الشوارع للتنديد بنظرية الجندر الخاصة بكِ، وفي عام 2017، أحرق المتظاهرون المسيحيون الإنجيليون في البرازيل دمية على هيئتك، وهم يهتفون "اذهبي بأيديولوجيتك إلى الجحيم"، ما رأيك في ذلك؟

تصر الحركة الأيديولوجية المناهضة للجندر، وهي حركة عالمية، على أن الجنس مسألة بيولوجية واقعية، أو أن الجنس أمر إلهي، وأن الجنس خيال مدمر، يقضي على "الإنسان" وعلى "الحضارة" وعلى "الله".. لقد دعم الفاتيكان والكنائس الإنجيلية والرسولية الأكثر تحفظًا في العديد من القارات، السياسات المناهضة للجندر، ودعمها كذلك الليبراليون الجدد في فرنسا، وفي أماكن أخرى، ودعمها أولئك الذين يحتاجون إلى نموذج الأسرة المعيارية المثالية لامتصاص الدمار الناتج عن الرفاه الاجتماعي. هذه الحركة في آن واحد مناهضة للنسوية، وتكره المثليين والمتحولين جنسيا، وتعارض كلاً من الحرية الإنجابية وحقوق المتحولين. وتسعى إلى فرض رقابة على برامج دراسات النوع /الجندر، وإخراج النوع الاجتماعي من التعليم العام، وهو موضوع بالغ الأهمية أن يناقشه الشباب. وتسعى للعودة إلى الوراء بكل النجاحات القانونية والتشريعية الرئيسية في مجال الحرية الجنسية والمساواة بين الجنسين والقوانين المناهضة للتمييز بين الجنسين والعنف الجنسي.

لقد شددت دائمًا على أنك لم تصلي إلى نظرية الجندر الخاص بك من خلال النقاش العلمي فقط، بل حدث بعد سنوات من وجودك ومشاركتك في مجتمعات المثليين والمثليات. ومنذ مطلع التسعينيات أصبحتِ مفكرة مؤثرة بشكل فريد في هذه الدوائر.. كم تغير الأمر منذ أن أعلنتِ عن هويتك؟

أوه! أنا لم أعلن عن هويتي قط.. لقد أعلن عنها والداي منذ كنت في الرابعة عشر، وقد عرِّفتُ لأكثر من 50 عامًا تعريفات متنوعة، باعتباري سحاقية، كوير، متحولة.. لقد تأثرت بالتأكيد بحانات المثليين والسحاقيات التي كنت أتردد عليها كثيرًا في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، وكنت قلقة آنذاك أيضًا من التحديات التي يواجهها ثنائيو الجنس للحصول على القبول المجتمعي. والتقيت بمجموعات من ثنائيي الجنس لفهم طبيعة صراعهم مع المؤسسة الطبية، وفي النهاية توصلت إلى التفكير بعناية أكبر في الفرق بين الدراج والمتحولين جنسياً والجندر بشكل عام. لقد كنت دائمًا منخرطة في مجموعات ناشطة غير أكاديمية، وهذا جزء مستمر من حياتي.

ما نوع القضايا التي تم تناولتها سياسات المثليين والمثليات المتشددين المتشددات قبل ظهور مصطلح "الكوير"؟

كانت التظاهرات في شبابي بالتأكيد تخرج طلبًا للحق في إعلان الهوية، والنضال ضد التمييز والتشخيص المرضي والعنف، سواء في البيوت أو في المجال العام. لقد حاربنا ضد الأمراض النفسية وعواقبها السرطانية. لكننا أيضًا ناضلنا من أجل حق جماعي في أن يعيش المرء جسده في المجال العام دون خوف من العنف، والحق في الحزن علانية على الأرواح والأحباء التي ضاعت. وقد اتخذ هذا النضال شكلاً دراماتيكيًا للغاية بمجرد أن ظهر فيروس نقص المناعة البشرية [جماعة عنيت بالسيطرة والقضاء على مرض الإيدز، وتحسين المصابين به] Act Up "الإيدز"، وظهور جماعة.

لم يكن "الكوير"، بالنسبة لي، هوية قط، بل كان وسيلة للانتماء إلى الكفاح ضد رهاب المثلية. فقد بدأت كحركة معارضة للرقابة على الهوية، بدأت في الواقع معارضة للشرطة. وركزت هذه الاحتجاجات على حقوق الرعاية الصحية والتعليم والحريات العامة ومناهضة التمييز والعنف.. لقد أردنا أن نعيش في عالم يستطيع فيه المرء أن يتنفس ويتحرك ويحب بسهولة أكبر. لكننا أيضًا تخيلنا وخلقنا أشكالًا جديدة من التقارب والوحدة والتضامن مهما كانت الاختلافات..

نعم ذهبت لتظاهرات المثليات، لكني عملت أيضًا في مجال حقوق الإنسان الدولية، وفهمت ما هي تلك الحدود.. فهمت أن التحالفات الأوسع التي تعارض العنصرية والظلم الاقتصادي والاستعمار كانت ضرورية لأي سياسة كويرية. وها نحن نرى كيف يعمل هذا الآن في مجموعات الماركسية الكويرية، كمجموعة مثليين من أجل العدالة الاقتصادية والعرقية، مثليين ضد الفصل العنصري، ومجموعة "القوس" الفلسطينية ضد كل من الاحتلال ورهاب المثلية.

كيف تقارنين هذا بالحياة السياسية اليوم؟

أنا اليوم أقدِّر حركات الكوير والحركات النسوية التي تكرس نفسها للرعاية الصحية والتعليم كمنافع عامة، فهي حركات مناهضة للرأسمالية، وملتزمة بالنضال من أجل العدالة العرقية، وحقوق أصحاب الاحتياجات الخاصة، والحريات السياسية الفلسطينية، والتي تعارض تدمير الأرض، وحياة السكان الأصليين في بعض المناطق.. وهذا يتضح في أعمال ["النساء Ni Una Menos جاسبر بور وسارة أحمد وسيلفيا فيديريتشي وأنجيلا دايفيز.. ويوجد كذلك عمل منظمة لسن أقل من أحد" حركة نسوية لاتينية، تنتمي للجيل الرابع من الحركة النسوية، بدأت في الأرجنتين ثم انتشرت في بلاد أمريكا اللاتينية]. بالطبع توجد الآن رؤية أوسع، على الرغم من أن هذا وقت يأس كبير، حيث نرى التفاوتات الاقتصادية العالمية تتفاقم في ظل الوباء.

كتب العديد من المنظرين الجندريين عن التأثير المباشر لأعمالك عليهم، بدءًا من حضورك القراءة الشعرية لجوليا سيرانو، والتي تضمنت جملة "اللعنة على جوديث بتلر!"، إلى أفكار جوردي روزنبرج في مقالها المعنون "مشكلة الجندر في عيد الأم".. ماذا يعني أن تصبحي مشهورة فكريًا بالنسبة لكِ؟

لقد وجدت طريقة للعيش بعيدًا عن اسمي، وأثبت الأيام أنها فعالة للغاية.. أعلم أن العديد من الأشخاص المثليين والمتحولين يشعرون بمشاعر قوية تجاه أسمائهم، وأحترم ذلك.. لكن بقائي، على الأرجح، يعتمد على قدرتي على العيش على مسافة من اسمي.

https://www.medinaportal.com/judith-butler-interview/

الجندر والجنسانية: حوار مع جوديث بتلر – حاورها: يوسف الصمعان، وحسين القطان

مقدمة

ضيفتنا الليلة هي الفيلسوفة الأمريكية والمنظرة في القضايا الجندرية د. جوديث بتلر. كتبت ضيفتنا العديد من الأعمال فيما يخص الفلسفة السياسية، الجندر، الأخلاق، الجنسانية والتحليل النفسي في كتبها "صور الحرب: متى تكون الحياة قابلة للأسى"، و "إلغاء الجندر"، و "الحياة الهشة"، و"مشكلة الجندر" والعديد من المقالات والمحاضرات المرئية، ترجم بعضها إلى العربية في حكمة. البروفيسور جوديث بتلر أهلاً بكِ في مجلة حكمة.

مر أكثر من ثلاثين عاماً منذ صدور كتابك "مشكلة الجندر"، ما هي أهم التصورات الخاطئة عن الكتاب؟

جوديث بتلر: أولاً دعوني أشكركم جزيل الشكر على عرضكم لي هذه المقابلة. أنا سعيدة بالظهور في صفحات حكمة. كما تعلمون، تمت ترجمة مشكلة الجندر إلى ما يقارب الـ٢٥ لغة، وكل ترجمة تنتج كتاباً جديداً، ومجموعة جديدة من الإمكانيات والاحتمالات للقراءة. وهكذا يظهر لنا السؤال التالي: ما هو الفرق بين إمكانية جديدة لقراءة نص ما وإساءة قراءته؟ ضمن حقل النقد الأدبي التفكيكي، يمكننا أن ننهي السؤال مباشرة وندعي ببساطة، بأن كل قراءة هي إساءة للقراءة. ولكن لعل في هذا تسرّع في الحكم. كل ترجمة تقريباً تمنح معنىً جديداً لأن لغة النص جديدة الآن، وهي تحمل إشارات وارتباطات مختلفة. إذاً فكل ترجمة تمنع القصد – أياً كان هذا القصد – الذي كنت أحمله عند كتابة الكتاب، حيث أن المؤلف يعمل غالباً تحت وهم السلطة التأليفية. وفي الوقت نفسه، فإن كل ترجمة هبة، فهي تمنحني شيئاً من لغة أخرى لم أتوقعه أبداً. إذاً فأنا أفقد سلطتي كمؤلفة حيث أجد أن لغتي تبدلت وتضخمت بفعل لغة أخرى.

بعد قول ذلك، لعل هنالك ثلاثة نقاط أساسية أسيء فهمها، ولكن حتى هذه "الأخطاء" مثيرة للاهتمام. الأول هو أن الجندر يتم اختياره بحرية. والثاني هو أن الجندر محتم مسبقاً بشكل تام. بالفعل، فقراء الكتاب يمكن أن ينتهوا إلى أيٍ من هذين الاستنتاجين، ولكن النقطة التي أردت توضيحها هي أن الجندر يُشكل من قبل المعايير، ولكن لا تحتمه هذه المعايير، ويمنح هذا المشهد لـ"البنية الثقافية" المجال لصور سيادة لا تختزل بالحرية الفردية. المشكلة الأخرى التي تظهر عند بعض قراء النص هو أنها بدت وكأنها تنكر مادية الجسد. وفكرتي هي أن مادية الجسد لا يمكن فصلها بشكل تام عن الشروط الثقافية التي عاشت من خلالها. لا يعني هذا بأنه لا وجود لمادية، ولكننا نجد بأن المادية في صور الحياة المُعاشة مُشكلة من قبل الثقافة.

منذ ذلك الحين، وصفت طريقتك بالتعبير بالصعبة، الثورية، المتجاوزة للقواعد اللغوية الموجودة، رجوع بالكتابة الفلسفية إلى الهيغلي/هايدغري/لاكاني أو بأنها صعبة القراءة. هل تتفقين مع بعض هذه التعليقات؟ وهل اللغة الحالية غير فعالة بما يكفي للتفلسف؟

جوديث بتلر: عندما نتكلم عن "اللغة الحالية" نحمل عادة لغة معينة في أذهاننا. إذا كانت الانجليزية، عندها نعم، أنا سعيدة بأن أدفع حدود القواعد اللغوية للغة الانجليزية إلى منتهاها. ربما يتم فعل ذلك بصورة أكثر جمالا عبر الشعر والنثر التجريبي، ولكن النظرية تدفع الحدود كذلك ضداً للطريقة التي تنظم فيها القواعد اللغوية أفكارنا. في بعض اللغات، لا وجود لكلمة لـ"الجندر"، ولذلك فهي تظهر كمستورد أمريكي، كما لو أنها المقابل اللغوي لماكدونالدز. آمل بأنني لم أساهم بالإمبريالية الثقافية الأمريكية. أجد أنه من المثير للاهتمام حين يعمل أناس ضمن لغات غير أمريكية

لإيجاد طرق لمقاربة فكرة الجندر، حتى لو تكن نفسها للإنجليزية. لا يجدر بـ"الجندر" أن ينتمي للإنجليزية، ولكنه يجب أن يخضع دائما للتحولات التي تنشأ من الترجمة.

كيف ترين كتابات دريدا عن الأخلاق الآن وبعد مرور عقدين وتغير العالم؟ أما زلتِ ترين بأن الأخلاق دائما "غير محددة" عند النظر لغياب الإرادة السياسية والاضمحلال العام للمجتمع المدني؟

جوديث بتلر: دريدا، على الرغم من غيابه، فإنه ما زال يذكرنا بأنه بالإمكان التفكير بمَثَلٍ للعدالة حتى لو لم يجسد العالم هذا المَثَل في الوقت الحالي. يجب علينا أن نعيش دائما كما لو كانت هنالك عدالة، وبهذه الطريقة يستمر بتقديم فلسفة للأمل، بل حتى تقديم التزام بالمبدأ.

، "interactivity" لا يمكن فهم أعمالك الفكرية الأساسية من دون التقاليد الما بعد-بنيوية. يمكن فهم التفاعلية في العديد من الآراء الما بعد-بنيوية وكل الأشياء المشابهة فقط بصفتها نظام متزامن "performativity" والأدائية أو زمني حيث لا وجود لتاريخ حقيقي. مؤخراً، تركزين على السياسة والتوليتارية التي هي بشكل عام مجالات ذات منحىً تاريخي. ما هي التعديلات التي قمتِ بها في منهجيتكِ ومقاربتكِ؟

جوديث بتلر: لأنني لست متخصصة بالعلوم الاجتماعية، ولأنني فيلسوفة تأثَّرت بشدة بتقاليد النظرية النقدية وما بعد-البنيوية (هيغل، والنسوية، والتحليل النفسي كذلك)، لا أدعي بأنني أحمل، أو أتّبع، منهجية واحدة. أحاول أن أسمح لموضوع التحليل بأن يأخذ الأولوية، ومن ثم أعدل نظرياً مع استمراري بالعمل. لم أعمل كثيراً على فوكو، على سبيل المثال، في السنوات الأخيرة لأن صور القوة التي نشهدها لم تُتخيل بشكل كامل في نصوصه. ولذلك فأنا أجمع النظريات معاً بصورة توفيقية، أو أقدم أطاراً نظرياً عندما يناسب الحقيقة التاريخية. أنا أحاول دائما أن أجلب المصادر التي أملكها لمواجهة ظروف حالية كالحرب، الهشاشة، انعدام الجنسية، العنف، الجندر، الجنسانية، الدين والعلمانية.

يمكن لبعض طرق التفكير عن الزمنية من داخل الإطار الما بعد-بنيوي أن تُنقل للتحليل التاريخي. كيف يمكننا، على سبيل المثال، أن نتتبع التكرارات المختلفة للمعيار الجندري ضمن مجتمع ما، أو ضمن مجتمعات مختلفة؟ كيف نتطرق لدول تعتبر نفسها كليات اجتماعية حتى حين يكون ما يُعرفها تحديداً هو ذلك الذي تقصيه؟ كيف يمكننا أن محتفظ بمفهوم للعدالة في ظروف يكون فيها النظام القضائي عنيفا وغير عادل؟ كيف يمكننا أن نفكر بالمجموعات المنسية وأولئك الذين "تركوا ليموتوا"؟ كان هذا أحد أسئلة فوكو، يمكن القول بأنه بعد بنيوي، وهي تذكرنا بالظروف التي يتم فيها استهداف مجموعة ما من عبر الأسلحة أو، بالفعل، استهدافها عبر سياسات الإهمال والترك. عندما يدعي أحدهم بأن هويته "طبيعية" عندها كيف يمكننا أن نفرق بين ما هو اجتماعي وما هو طبيعي؟ هل هذه ثنائية ضرورية، أو يجب علينا التفكير بصورة مختلفة، خصوصا في الإطار الثقافي حيث تصبغ الطبيعة بمعانٍ ثقافية ودينية؟

إن عملك مثير للجدل، قدّم باحثون مثل نانسي فريزر، جيوف باوجر ومارثا نوسباوم بعض النقد من أوجه مختلفة يمكن تلخيصه بالنقاط الثلاث:

أ- إن الإطار النظري لـ جوديث بتلر غير قادر على تقديم إجابات للأسئلة المعيارية. على سبيل المثال، لماذا يعد تقويض الجندر أمراً مرغوباً؟

ب- إن القبول غير النقدي لـ جوديث بتلر لتفكيك دريدا لنظرية الكلام – الفعل (حقل مهتم بالطرق التي لا تستعمل فيها الكلمات لتقديم معلومات ولكن بالكيفية التي تدفع فيها لتنفيذ أفعالٍ أيضا) قد أضعفت البنية التحتية لنظريتها الأدائية نظراً للقصور في مفهوم دريدا لـ"الاقتباسية".

ج- تصور جوديث بتلر للمقاومة على أنها متخيلة دائماً كفردية، خاصة بصورة أو بأخرى، لا يتضمن عملاً عاماً منظماً للتغيير القضائي أو المؤسساتي.

ما هو ردك على الانتقادات المذكورة أعلاه؟

جوديث بتلر: ترجع هذه الانتقادات لزمنٍ ماضٍ، على الرغم من أنني لا أُعرف جيوف باوجر ولم أعلم بنقده إلا الآن، إلا أنني سأسعد بالرد. في عام ١٩٨٩، نشر كتاب مشكلة الجندر وجزء كبير من أعمالي بعد ذلك سعى لمراجعة أو التوسع في هذه الأطروحة ولكن أيضاً إلى الرجوع إلى موضوعات أخرى في الأخلاق والفلسفة السياسية. ترجع كل هذه الانتقادات التي ذكرتها لعمل نُشر قبل ٣٠ سنةٍ تقريباً، وقد أمضيت زمناً في محاولة الرد والمراجعة، كما يمكنك أن تتخيل. نقد فريزر في ذلك الوقت يتعلق بسعيي لإنتاج إمكانيات جديدة للجندر (حياة جندرية، هوية جندرية)، ولكنني لم أملك سبيلاً يمكنني من تمييز الإمكانيات الحسنة والسيئة.

إجابتي ذات بعدين: (١) لا أعتقد بأن الجندر يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً إلا حين يشعر بذلك الشخص الذي تم تعيين جندر غير مناسب له. (٢) أنا أرى بأنه بالنسبة لبعض الأشخاص الذين يعيشون ويتعذبون خارج معايير الجندر فإن فتح المجال لإمكانات جديدة جيد بالتحديد لأنه يجعل الحياة ممكنة العيش أكثر. إن الهدف من تخريب الجندر ليس الاحتفال بالتخريب كغاية في حد ذاته، ولكنه جعل الحياة ممكنة العيش أكثر بالنسبة لأولئك الذين وجدوا المعايير الجندرية مقيِّدة ومؤلمة.

فكرة أنني أخذت فكرة دريدا للاقتباسية دون نقد ستفاجئ الدريديين الذين يتهمونني باستعمال دريدا لأجل أهدافي الخاصة. ولكن هكذا هو النقد: في بعض الأحيان ينتقد المرء من قبل طرفين متضادين. حجتي التي قدمتها هي أن تصور فوكو للقوة يمكن تحسينه عبر استعمال نظرية دريدا للاقتباسية. فعندما نرى، مع فوكو، بأن القوة والخطاب ينتجان ذاتا، يجب علينا أن نُظهر كيف يتم هذا الإنتاج. ما يكشفه لنا دريدا هو أن تكرار المعايير لا يعطي دائما النتيجة نفسها. ولذلك يمكننا أن نرى، على سبيل المثال، كيف يمكن لتكرار المعايير التي تحكم الهويات الوطنية أو الجنسية أن يفتح المجال لإمكانيات جديدة في مسار هذا التكرار. أرى بأن المعايير مترسب تاريخي، ولا يعالج دريدا هذه المشكلة، وبذلك ابتعد عن دريدا حين أجد قصورا هناك.

بدا "نقد" نوسباوم مبنياً على أراء وملاحظات خاصة بها، ولكنها لم تأخذ شكل مجموعة من الحجج الفعلية. وهذا غريب بالنسبة لفيلسوف، وأرى بأن موضوع نقدها انفعالي بصورة عامة. كتاب مشكلة الجندر كان جزءً من حركة LGBTQ (مجموعة مهتمة بحقوق السحاقيات Lesbians ، المثليين Gays ذوي الميول الثنائية ، Bisexual ، والغريبين Trans المتحولين جنسيا Queer) حركة كنت ((اسم جامع للأقليات الجندرية التي لا تحمل ميولاً غيرية وقد كانت جزءً من مشاريع نشطة متعلقة بتمويل بحوث الأيدز، معارضة القوانين اللوطية وقد كنت جزءً من LGBTQ(قوانين تجرم بعض الأفعال الجنسية)، و مطالبات بالاعتراف العلني بالمنتمين لحركة ال (حركة المقاطعة، سحب الاستثمارات، وفرض العقوبات) BDS عدد من المنظمات، ونشاطي كعضو في حركة ال معروف، و كذلك تفاعلي مع مركز الحقوق الدستورية، من لم يتم تدوينهم، و من ليست لهم جنسية، والصراع من أجل الحفاظ على الحرية الأكاديمية للباحثين في ظل الرقابة في عدد من الدول. مراجعات في القوانين القضائية وقوانين الذي كان الكتاب queer الطب النفسي لم تتأثر فقط بمشكلة الجندر، بل بالحقل الكامل للنظرية المتعلقة بالغرباء جزءً منه. صحيح بالتأكيد، إن كتاب مشكلة الجندر لم يطرح برنامجاً أو استراتيجيةً سياسية، ولكن جزءً كبيراً من العمل الذي يليه في السياسة قد فعل ذلك بالتأكيد.

في ربيع عام ١٩٩٨، قمت بمقابلة مع اليزابيث قروز، فينغ جيه ودروسيلا كورنيل في مجلة دياكريتيكس. في هذه المقابلة، أنكرتِ أثر لوس إيغاراي على أعمالك. يرى بعض الباحثين بأن إنكاركِ لأثر لوس إيغاراي يرجع للموجة الرافضة ل"الجوهرانية" في العلوم الإنسانية في التسعينيات. في الثمانينات، شُلت النسوية الأمريكية عبر حرب بين النسويات المؤيدات والمعارضات للجوهرانية. وصولاً للتسعينات، ساهمت الدراسات الجندرية والتفكيكية بجعل

الطرف المناهض للجوهرانية الطرف الأقوى في النسوية الأكاديمية. يدعي هؤلاء الباحثون بأنك أردت فصل نفسك عن النسويات مثل إيغاراي، التي ارتبطت ب"الجواهرانية". ما هو ردك على هذا الادعاء؟

جوديث بتلر: في ذلك الوقت كنت أنتمي لمعسكر أولئك الرافضين للجواهرانية وبشدة، إلا إني قد قرأت أعمال إيغاراي ودرستها. أعتقد بأنها ذكية جداً، وبأن هنالك طرقاً لقراءتها لا تكون جوهرانية. أعتقد بأن تلك النقاشات لم تعد كما اعتادت أن تكون. يحاجج الناس حالياً حول إذا ما كان بإمكان الهوية أن تكون الأساس لموقف سياسي، وأنا أستمر باقتراح أن الهوية ليست الأساس، على الرغم من أنها يمكن أن تكون شديدة الأهمية في تنظيم موقف سياسي.

الاستهلاكية وباء في العالمين الحقيقي والافتراضي، كيف يؤثر ذلك على التوازن بين التمكين والإضعاف؟

جوديث بتلر: بالبداية، هنالك فارق جذري بين أولئك الذين يملكون المال وأولئك الذين لا يملكونه، ولذلك فعلى الرغم من الاستهلاكية جذابة لكل الطبقات الاقتصادية، إلا أن بعضهم فقط هم من يمكنهم أن يشبعوا هذه الرغبات. إن المقلق هو أن هذه الرغبات تُنتج عبر إعلانات تعد بحياة أسعد وأفضل، وذلك يدفع الناس لإنفاق أموالهم من أجل شراء منتجات استهلاكية تعد بالسعادة. بالتأكيد لا يوجد غرض يمكنه أن يشبع بهذه الطريقة، وما يعد به خاطئ دائما. ورغم ذلك فإن العديد من الناس يستغلون من قبل الشركات والإعلانات التي تسعى لإنتاج واستغلال رغبتهم بحياة أفضل. الإجابة الوحيدة لأجل حياة أفضل توجد في تنظيم أكثر عدالة للاقتصاد، تنظيم ذو التزام أساسي برفع الفقر، الجهل، وانعدام الجنسية.

إن المحللة النفسية البريطانية ميلاني كلاين متواجدة في كتاباتك ومحاضراتك. إذا أمكن تعميم السؤال، لأي مدى أثّر التحليل النفسي بالفلسفة/الفلاسفة؟ وإذا ما رغبتِ بالحديث عن موقف مارتن بوبر تجاه فرويد في فيينا، الذي كان ذا تأثير على مسار حياتك في بداياته ورفض كارل بوبر للتحليل النفسي كعلم؟

بتلر: كلاين مثيرة للاهتمام بالنسبة لي لأنها تقبل وجود الدمار هناك في عمق الرغبات البشرية. ولأي شخص يسعى لبناء فلسفة أخلاقية تسعى للحد من العنف، من المهم أن نأخذ بعين الاعتبار أصول وأهداف التدمير حتى لا تتحقق هذه النزعات في سلوكيات وممارسات عنيفة. وهي شديدة الواقعية فيما يتعلق بموضوع النفس الإنسانية، ويبدو ذلك مفيدا لي في هذه الأوقات. وهي تقبل كذلك حقيقة أن البشر مرتبطون ببعضهم البعض من خلال علاقات اعتماد متبادل، مقدمة لنا عبر ذلك نقداً ضمنيا للفردانية.

نقد بوبر للتحليل النفسي على أنه غير علمي يعتمد على تصور العلم كإيجابية. إذاً فهو محق: التحليل النفسي ليس العلم- يشير للعلوم الإنسانية والطبيعية معاً. فهو يصف شكلاً من – "wissenschaft" إيجابياً. في اللغة الألمانية أشكال البحث الذي يسعى لإدراك موضوعه، حتى لو يمكن هذا البحث إيجابياً. قدم لنا فرويد نفسه تصوراً مهماً للتفسير في كتابه، تفسير الأحلام، وهو مهم لفهم العلاقة بين العلوم الاجتماعية التفسيرية والنقد الأدبي، على سبيل المثال. فقد فهم إن اللاوعي لا يمكن أن يظهر إلا بصورة علامات وأعراض، وبأن هذا يعني بأنه يجب علينا أن نصبح قرّاءً لفهم اللاوعي. لا يمكن أن نجده على صورة "حقيقة" أو "مجموعة من الحقائق" وهو يثبت بذلك أن الإيجابية مقاربة غير كافية للوصول للنفس البشرية.

كيف ترين الاتجاه الذي يجعل من الجندر مرضا في التيار السائد للطب النفسي؟ ومن ناحية أخرى، كيف ترين النظرة للتحليل النفسي على أنه يملك قيمة تضيف للحركة النسوية؟

جوديث بتلر: إن السواد الأعظم في الطب النفسي الآن ليس تحليلياً، متجهاً لنماذج أخرى للعقل، ومبتعداً عن "العلاج بالكلمات" لفرويد. بالتأكيد لا يمكن لفرويد أن يتخيل كل أشكال العذاب النفسي، خصوصاً تلك التي أنتجتها أحداث

تاريخية تلت زمن نظريته. ولكن بعض صور التحليل النفسي، خصوصاً تصور "الأنا" في علم النفس، قد نجت في الولايات المتحدة لأنها أكدت على المَثَل المصور لحرية إرادة الفرد إضافة إلى حاجة الفرد لإطاعة أو التكيف مع مجتمعه كما هو. هنالك اتجاهات محافظة. يمكن للمرء أن يجد أفكاراً معيارية حول الكيفية التي يجب أن يعيش بها كجندر في بعض آراء التحليل النفسي، من ضمنها الآراء اللاكانية. هنالك فكرة الطبيعي والمرضي، وأنا أرفض هذا التمييز. يمكن للنسوية أن تجد التحليل النفسي مفيداً من حيث أنها ترينا كيف تشكل الخيالات جزءً كبيراً من حيواتنا الواعية. يمكننا أن نفهم كيف تعمل ثقافتنا، كيف تعمل جنسانيتنا وعنفنا، جزئياً من خلال سؤالنا عن الخيالات التي تحكم عمله. ولكن يمكن لنا كذلك أن نتخيل عوالم أخرى، أن نقوم بالتخمين الطوباوي، والاعتراض على المعايير المقبولة عبر فعل الخيال، خصوصاً بالفن.

يرى التحليل النفسي بشكل عام -من ضمنه رأي ميلاني كلاين في "الحياة العاطفية للرجل والمرأة المتحضرَيْن" عام ١٩٣٦ ل م.كلاين و ج.ريفيير- لو صح فهمي، أن مشاعر الغضب، والإحباط والغيض لا يمكن التعبير عنها إلا من خلال العنف. إذا لم يكن الأمر كذلك فعلاً، كيف يمكن التعبير عنها بصور أخرى مختلفة عن العنف؟

جوديث بتلر: صحيح إن ميلاني كلاين لا ترى بأنه الممكن لنا أن نتخلص من الجوانب المدمرة لطبيعتنا. ولكن يمكننا أن نؤكد بصورة أعمق على العلاقات الاجتماعية التي نحملها تجاه بعضنا البعض، وأن نرى بذلك أن العالم معرّف، جزئياً، عبر علاقات اعتماد متبادل في مجالات الثقافة، الاقتصاد، والسياسة. فبالقدر نفسه الذي نرغب فيه بتدمير أولئك الذين يؤذوننا، يجب علينا كذلك أن نفكر برغبتنا بالحفاظ على الطبيعة الاجتماعية المعقدة لهذا العالم. بالنسبة لكلاين فإننا محكومون برغبات متضاربة، وهذا جيد، بما أنه يمكن أن تراقب نزعتنا بتحويل غضبنا لعنف نزعة أخرى، تلك التي ترغب بالحفاظ على العالم المعقد اجتماعياً.

كيف ترين عمل فرانز فانون "المعذبون في الأرض" وفكرته عن "العنف المبرر"؟

جوديث بتلر: أنا أدرس فانون دائماً، وأتصارع مع كتاباته بشكل مستمر. من المثير للاهتمام أن نلحظ الفرق بين "البشرات السوداء، والأقنعة البيضاء" و "المعذبون في الأرض". ففي الكتاب الأول، يطلب أن يتم اعتبار الإنسان الأسود إنساناً، ساعياً لأن يكون جزءً من إنسانيةٍ لا تفّرق وتقسّم الناس بناء على عرقهم. أما في الكتاب الثاني، خصوصاً المقالة "فيما يتعلق بالعنف"، فيبدو بأنه يحاجج بأنه يمكن للأسود من خلال العنف فقط أن يتحصل على فرصة لأن يكون في الانجليزية تحتمل المعنيين إنسان ورجل، اخترت man كلمة) "man" إنساناً. يمكن للمرء أن يسأل عما إذا كان تعني إنسان أو أنها تشير للموضع الجندري للذكورة، ومن المهم أن (ترجمتها في الجملة السابقة على أنها تشير للإنسان نفهم الفرق بين الإثنين. فهو يحاجج في "فيما يتعلق بالعنف" من أجل إسقاط الكولونيالية حتى يُدمر التمييز بين المستعمِر والمستعمَر. فحتى هنا فهنالك توقع لمساواة، رغبة في بناء تعايش بعد تحلل القوة الكولونيالية. رهانه كان على أن العنف يمكن أن يظل كأداة أو وسيلة من أجل تحقيق العدالة والمساواة معاً. أحمل عدة أسئلة تجاه هذا الموضوع. فقد نرغب بأن يكون العنف وسيلة وليس غاية، ولكن كل فعل عنيف يجعل العالم أكثر عنفاً. العنف يملك آلية يصبح بها معدياً، معيداً لأنتاج نفسه، ولأن يصبح طريقة للحياة. إذاً فعلى الرغم من أنني أتفهم حجته، وأحمل تعاطفاً بالغاً تجاه أهدافه، إلا أنني لست مقتنعة بأن العنف يمكن أن يظل كمجرد وسيلة.

لو انتقلنا إلى كافكا، الذي ألقيتِ عنه عدداً من المحاضرات كمحاضِرة في الجامعة الأوروبية للخريجين، هل ترين الروائيين كفلاسفة موهوبين؟ أو أنه يجب تفسيرهم وصياغة أفكارهم فلسفياً؟

جوديث بتلر: يرينا كافكا أن الأسئلة الفلسفية يمكن أن تُطرح من خلال أعمال أدبية، ولكنه يرينا أيضاً بأن أسئلة القانون يمكن في بعض الأحيان أن تكون أفضل مقاربة فلسفية لها عبر صور أدبية كالأمثولة. لو حاولنا فهم القانون – ما الذي

يؤسس القانون (من أين يستمد شرعيته)؟ ما الذي يتطلبه القانون؟ – نصبح قراءً للقانون، محاولين التدقيق في منطقه الداخلي وحقيقته. ولكن في بعض صوره لا يمكن الوصول للقانون تماماً. إنه يعمل عبر قوة ليس لها تبرير كامل، وبذلك ستحبط كل جهودنا لدخول القانون. ولكن هنالك نقطة أكثر أهمية يمكن الإشارة إليه هنا. ينتظر العديد من اللاجئين الآن "أمام القانون" – إنهم ينتظرون في مخيمات، محتجزون لأمد غير محدد. إنهم يعيشون في عالم يمكن أن يسمح لهم أو ألا يسمح لهم فيه بالحركة، الاستقرار، العمل، أن يصبحوا مواطنين، وليست هنالك ضمانة بأنهم سيصبحون قادرين على الحركة. تأملوا الظرف المذهل لمخيمات اللاجئين في لبنان حيث يعيش العديد من الفلسطينيين لأجيال عديدة. إنهم يبدؤون وينهون حياتهم في حالة من الاعتقال غير المنتهي. يساعدنا كافكا في فهم مثل هذه الحياة، وعدم عدالتها.

في مقالتك "ما النقد" ما الذي يجعل النقد ضرورة أو فضيلة؟

جوديث بتلر: قد يكون بأن يحاول من خلاله المرء أن يعرض وجهة نظر مرفوضة جذرياً أو يبدو بأنها غير عقلانية أو تخاطر بجعله يبدو كوحش. في مثل تلك الأوقات، نعتبر خارجين عن النظام المنتصر للمفهومية. وعند ذلك، يمكن لنا أن نكون صامتين أو أن نقبل بأننا نحمل مشكلةً نفسيةً، أو، إذا ما اعتقدنا بعدالة آرائنا، أن نستمر بالحديث والتصرف. ومن الأفضل أن نقوم بذلك مع آخرين حتى نستطيع بذلك أن نكون معنىً بديلاً عن ماهية الحقيقة السياسية، ولأننا نحتاج للتآخي من أجل أن نستمر. إذاً نعم، النقد يتطلب الشجاعة والرفقة.

كيف تمنحنا آراء فوكو عن "أسلبة الأخلاق" في "فن الوجود" إمكانات تحررية جديدة؟

جوديث بتلر: لست متأكدة، أعلم فقط بأن مثل هذه الآراء تُضم في الغالب مع صورة للفردانية، وأعتقد بأن هذا خاطئ. يجب علينا أن نسأل ما تعنيه الحرية، وعما إذا كان يجب تعريفها على أنها حرية من كل القيود. ما يثير اهتمامي هو الكيفية التي نعمل بها ضمن الظروف التي تفرضها هذه القيود لإنتاج إمكانات جديدة. فإننا بالنهاية، نظهر إلى العالم حاملين تواريخ، كأجزاء من ثقافة وارتباطات ما تعبر عن بُعدٍ مهم عما نحن عليه. نحن نعيد إنتاج هذه العوالم في الوقت نفسه الذي نجد في طرقاً للخروج بإمكانات جديدة. يمكننا أن نسمي هذه الممارسة بـ"الأسلبة".

يقسم تشومسكي الصهيونية إلى مرحلة حميدة (غير مؤذية)، يرى نفسه كمنتمٍ لها، والصهيونية الحديثة التي يرفضها. لأي مدى تتفقين مع تصنيفه هذا؟ وما الذي يجعل نقد الصهيونية موضوعاً تصعب مناقشته؟

جوديث بتلر: يميز تشومسكي بين صهيونية ثقافية وجدت قبل حرب ١٩٦٧ وصهيونية سياسية. الصهيونية الثقافية في أوروبا لم ترغب بأخذ أرض أو بناء دولة، ولكنها أرادت فقط تجديد مجتمع روحاني. سعت الصهيونية السياسية إلى أخذ أرض وبناء دولة. في عام ١٩٤٨، فازت الصهيونية السياسية بالتأكيد. كانت هنالك مقاومة مستمرة لمشروع الدولة الإسرائيلي من قبل الصهيونية الثقافية، على الرغم من أنهم استفادوا بشكل واضح من كونهم مواطنين إسرائيليين. إننا قد تمكننا ضمن كتابات الصهاينة الثقافيين من رؤية سعي يهودي خاص لتخيل الدولة ذات القوميتين. بقيت هذه الرؤية حية لأقلية صغيرة فقط ضمن اليسار الإسرائيلي. المشكلة هي أنه على الرغم من صهاينة يهود هم من كانوا يتخيلون الدولة ذات القوميتين، إلا أنهم لم يفعلوا ذلك بالتوافق مع الفلسطينيين. ولذلك فأنا لا أنتمي للصهيونية الثقافية أو السياسية، بما إنني أؤيد الدولة ذات القوميتين، أو بناء دولة جديدة، ستبنى من قبل كل أولئك الموجودين على تلك الأرض، محترِمة حق العودة للفلسطينيين.

كيف يمكننا فهم الصراع الفلسطيني الإسرائيلي بشكل أفضل من خلال مفهوم الهشاشة؟

جوديث بتلر: لست متأكدة. ولكن لو فكّرت بالكيفية التي تقسم فيها الكهرباء والماء من قبل دولة إسرائيل، ستستطيع عندها أن ترى كيف يعمل مفهوم "الهشاشة المستحدثة". أو لو فكرت بالكيفية التي يُعتقل فيها الشباب الفلسطيني، أو يصابون أو يقتلون، سترى عندها كيف تعامل مجموعة سكانية على أنها قابلة للاستغناء عنها، ومعرضة بشكل متمايز لظروف الهشاشة، ومدفوعة لتعيش حياة هشة.

في كتابك "مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية"، ميزت بين الإثنين. لأي مدىً ترين بأن العرب يقومون بهذا التمييز؟ وكيف يمكن مقاربة هذا الموضوع بشكل أفضل؟

جوديث بتلر: لست متأكدة عن أي "اثنين" تتحدث؟ ولكن لو كنت تقصد بين صهيونية ثقافية وصهيونية سياسية، إذاً لربما كان من الأفضل أن الصهيونية تساوت مع قوة الدولة الإسرائيلية مع مرور الزمن، ولكن بالأصل، فقد عارض العديد من الصهاينة دولة لليهود.

هل الكتابة عن هذين الموضوعين (السياسة وعلم النفس) بصورة تدمج ما بينهما محاولة "لبعث جديد لمدرسة فرانكفورت"؟

جوديث بتلر: أرى بالفعل بأن مدرسة فرانكفورت قد سعت لفهم المتطلبات التاريخية لزمانهم عبر الرجوع لدراسة جامعة لتخصصات مختلفة، وبأننا الآن في ظرف تاريخي مختلف، مواجهون بمطالب على نطاق واسع. إذاً نحتاج لمساءلة التمييز الصارم بين التخصصات، أو بأن نتعلم الطريقة المثلى للحديث متعدين لهذا التمييز بينها، من أجل أن نكون متفاعلين مع عالمنا التاريخي. أشارت مدرسة فرانكفورت إلى أن العديد من المشروعات المعرفية تقوم ببساطة بإعادة إنتاج الصورة الموجودة مسبقا للقوة في المجتمع. لو أردنا أن نحول مجتمعاتنا باتجاه العدالة، فسيجب علينا أن نجد نمطنا العالمي الخاص بنا للنظرية النقدية.

أنت محبوبة جداً في العالم العربي ليس فقط من قبل النسويات، ولكنك محبوبة أيضًا بالقدر نفسه بسبب موقفك في الصراع الفلسطيني/الإسرائيلي، وارتباطك كذلك بأعمال مع مفكرين عرب أو مسلمين مثل إدوارد سعيد، طلال أسد وآخرين. هل تتابعين النسوية العربية/الإسلامية في الشرق الأوسط؟ بالتحديد الحركة النسوية السعودية المستمرة لزمن ليس بقليل في وسائل التواصل الاجتماعي؟

جوديث بتلر: نعم، أحاول أن أتابع النسوية في العالم العربي، وأعتمد على العديد من الأصدقاء المتحدثين بالعربية لفهم ما يحصل. وقد قضيت كذلك مدةً من الزمن في برنامج دراسات المرأة في بيرزيت وتعلمت الكثير عما أراد الطلبة دراسته، وعن أسئلتهم تجاه النسوية. وارتبطت كذلك بمسرح الحرية في مخيم جنين، وتعلمت هناك عن الصراع النسوي في مجتمع جنين. أنا مهتمة جداً بالحركات النسوية الإسلامية، وكيف تعرف هذه الحركات أهدافها وأسس تضامنها. أحد أهم الصراعات التي يجب على النسويات القتال من أجلها هي الإسلاموفوبيا الشديدة في بعض الأطراف الأوروبية، الأسترالية، والأمريكية. كنت قد تعلمت الكثير عن الدين والعلمانية من طلال أسد وصبا محمود، ويستمر ذلك في تزويدي بالأفكار إلى لآن. وبالتأكيد. أنا -إضافة للعديد من الناس- أدين بالكثير لإدوارد سعيد صاحب الشجاعة والذكاء المثاليين.

أغلب الفلاسفة المعاصرين مطلعون على التاريخ والأساطير المسيحية- اليهودية، وهي تعبر عنها أعمالهم بشكل جيد. ولكن، ديانات أخرى، بما فيها دين إبراهيمي آخر كالإسلام، مفقودة. لأي مدى ترين تأثير ذلك على القراء من الديانات الأخرى؟ خصوصاً حين يتحدث الفلاسفة عن عالمية الثقافة؟

جوديث بتلر: إن هذا السؤال شديد الأهمية ولا أستطيع أن أوفيه حقه هنا. ولكن نعم، فنحن نجد على الدوام ضمن المراجع الفلسفية إشارات للقيم اليهودية-المسيحية التي يفترض بأنها تعرف العقلانية الأوروبية وتضع الحدود لأفكار عن العالمية. يغيب الإسلام عادة، إضافة إلى العديد من الديانات من جنوب وشرق آسيا. يقوم العديد من الفلاسفة الآن بنقد هذه الافتراضات. هنالك تناقضان مثيران للاهتمام هنا. الأول، اعتمدت الكثير من الكلاسيكيات الإغريقية في نقلها على الباحثين والمؤسسات الإسلامية، ولم نكن لنحصل إلا على جزء بسيط من أرسطو لولا الإسلام. الثاني، بالنسبة لأولئك الذين يدافعون عن فكرة العالمية ويقصون في الوقت نفسه الإسلام منها، فهم يظهرون بأن نسختهم عن العالمية متناقضة في شروطها. فهي فكرة ضيقة الأفق أو مناطقية للعالمي. ما زلنا ننتظر عالمية حقيقية.

كتبت سابقاً عن انتخاب الرئيس ترامب، وقد ترجم ذلك للعربية في حكمة، مرت أكثر من ٩ شهور على التنصيب، ما الذي تريدين إضافته؟

جوديث بتلر: ربما يجب علينا التفكير في الفروقات بين الصور الجديدة للفاشية والسلطوية وتلك التي سيطرت على القرن العشرين. لا يمكننا أن نأخذ لحظة تاريخية قديمة كأساس لتعريفنا المعاصر. إن الصراع ضد ترامب صراع وطني، ولكنه عالمي كذلك، بما أن تكتيكاته تتشارك مع العديد من الأنظمة في العالم. لقد رأينا كيف أن مظاهرات وتجمعات سميَّت بـ"أحداث شغب" في مصر، تركيا، فلسطين وفنزويلا، و كيف تظهر صور للقوة معادية للديمقراطية الدستورية، غارقة في الوطنية و العنصرية، و تخدم عبر ذلك قوة النخب الاقتصادية. يجب علينا أن نسترجع دولنا، ولكن يجب علينا كذلك أن نتصرف ونفكر بطريقة عالمية. يجب إن يصبح ترامب الشخص أقل أهمية وصدمة من ترامب النظام. كنظام، هو ظاهرة عالمية، ونحن نحتاج لحركة عالمية ستجدد السياسات الديمقراطية الراديكالية في وقتنا هذا.

حوار مع الفيلسوفة والمنظّرة الجندرية جوديث بتلر

ترجمة: حسين القطان - مراجعة: إبراهيم الكلثم

ربما نحمل هذه الفكرة الخاطئة بأن الإنسان القادر جسديًا مكتفٍ بذاته -بوجه ما- وبشكل جذري»، اسمحي لي » – ما دافع تلك .([1]) بأن أبدأ هذه المقابلة مع تلك النزهة الجميلة التي قمتِ بها مع سنارا تايلور في عام 2010 النزهة، وما علاقتها بتأملاتك في «التنقّل» كحق تجريدي؛ ولاسيّما مع وجود الكثير من القيود الآن [مع أزمة .كورونا] التي تؤثر على قرار بسيط مثل الخروج في نزهة

لم ألتقِ سنارا من قبل، إلا أن أختها، آسترا، صانعة الفيلم، رأت بأننا نملك الكثير لنقوله لبعضنا البعض، بعد ذلك، أخذت سنارا مقررًا دراسيًا لي، ونشرت عدة مقالات في مجالي دراسات الحيوان ودراسات الإعاقة. وقبل فترة قريبة، أصبحت زميلتي في جامعة بيركلي في كاليفورنيا. بدأنا محادثتنا بالتساؤل عما يعنيه «القيام بنزهة» إنه شيء تقوم به على الدوام إلا أنها لا تمشي على قدميها. «النزهة» تصبح حينها ممارسة مختلفة تمامًا، ممارسة مدعومة بالتكنولوجيا، والمساندة الإنسانية، والطرق المعبدة المناسبة. لقد ساعدتني في التفكير بكل تلك الشروط للبنية التحتية التي تسهّل .التنقل، وسأظل ممتنة لها لتعليمها لي بذلك

لقد اكتسبنا عادات جديدة؛ التباعد الجسدي، والخوف من لمس الأشياء، ومن التنفس من دون كمامة .. يبدو – الأمر وكأنه عقد جديد مع أجسادنا وأجساد الآخرين. هل يمكننا استعمال النظرية الأدائية كعدسة مفهومية لفهم الطريقة التي نتجاوب فيها والسلوك الجسدي الجديد في الأزمة الحالية؟

إن «الأدائية» ليست إلا جزءًا من إطار نظري أشمل بالنسبة لي، لذلك لا أعرف النظرية الأدائية! ولكنك محقة، فقد أصبحنا الآن فجأة شديدي التأني في الكيفية التي نمشي بها، والمسافة التي نفصل بها أنفسنا عن الآخرين، وكيف نلمس الأسطح، والآخرين، وكيف نستنشق الهواء ونزفره بطرق قد لا تضر الآخرين. هنالك نوع من المداراة الأخلاقية التي تمتد إلى التحركات الاعتيادية، والإيماءات، ومناحي حياتنا الأساسية. وبالتأكيد يمكن أن يتحول الأمر إلى ارتياب وقد يبدو الأمر وكأنه تقييد ظالم. إلا أن التقييد الناتج عن كوفيد-19 ليس مماثلًا لتقييد السجن. فنحن نتقبل الإيعاز بالاحتماء في أماكننا لأننا مهتمون بحياة الجميع، ونحن من ضمنهم. ولربما ستكون هنالك أخلاقيات جديدة للعناية بالآخرين ستنبثق .من هذه الأزمنة. ولو ظهرت فإنها ستساهم في محاربة الوطنية في تحصيل اللقاح[2] والفاشيات الجديدة

العالم بعد كوفيد-19» هنالك وجهات نظر مختلفة تضع تصورات للوضع الاقتصادي، والرأسمالية، والرعاية » – الصحية، والعلاقات الاجتماعية، ما هي وجهة نظرك؟ تحدثتِ سابقًا عن أن الجسد الاقتصادي يبدو وكأنه أكثر أهمية من الجسد الإنساني. هل ترين بأن النظام العالمي بعد فايروس كورونا سيستمر كما كان قبله؟

قد يكون أسوأ أو أفضل، لربما يدفع ذلك بعضنا لفهم متجدد للأهمية الجذرية لعدالة والمساواة في الرعاية الصحية؛ إضافة إلى الحاجة العاجلة للحد من التدمير الحاصل على الأرض. إحساسي هو بأننا نشهد الآن اشتدادًا للعنصرية، بل حتى تطبيعًا للفاشية. وفي الوقت نفسه هنالك اشتداد لعدة صراعات للعدالة العرقية؛ ضد عنف الشرطة والمؤسسة العسكرية، وتبعًا لذلك فإن معالم الصراع أوضح الآن من أي وقتٍ مضى. ينتابني القلق حين أرى بأن صحة الاقتصاد أكثر أهمية من صحة الأشخاص. نرى كيف تتم التضحية بالعديد من العمال باسم الإنتاج الاقتصادي والربح، كما أن الحق في الانضمام للنقابات العماليّة قد وضَع على المحك؛ إلا أنني أرى بأن العديد من العمال يعتبرون الانتماء النقابي ضرورة تسمح بمرتب معقول؛ وتبعًا لذلك، حياةً كريمة.

مؤخراً في اليابان، طلبت المتاحف من الناس منحهم كماماتهم المستعملة، وقفازاتهم، وملصقاتهم (بوسترز) – للمناسبات التي لم تحدث، والتذاكر، والمذكرات، وكل الأشياء البسيطة التي تتعلق بحياتهم اليومية خلال الأشهر القليلة السابقة لأن الناس «ينسون بسرعة». أفترض بأن هذا الفقد المستمر للذاكرة سيكون جزءًا من محاضرتك المقبلة في متحف (رينا صوفيا) التي تناقشين فيها أن عددًا من أصعب الحقبات في التاريخ نُقلت إلينا نقلًا معبرًا كاشفًا عبر التفاصيل البسيطة. هل يمكنك أن تخبرينا بالمزيد عن محتوى هذه المحاضرة القادمة؟

كنت مهتمة في تلك المحاضرة بالالتفات إلى أعمال نيلي ريتشارد – كاتبة وناشطة فرنسية أمضت معظم أيام حياتها في سن رشدها في تشيلي – فقد فهمت بأن الإستطيقا ذات موضع محوري في المقاومة السياسية، وقد تحالفت مع بعض للتحرر في زمننا التاريخي هذا. أعطانا ماركس تحليلاً transexual)) ، والعابرة(queer) أهم الحركات النسوية، الكوير مذهلًا في البرومير الثامن عشر[3] عن الكيفية التي تتغلب فيها الرغبات المحافظة تستولي على العادات والإيماءات التي تنتمي إلى أزمنة سابقة، وكيف تُحمّل هذه الأشياء بالرغبة في استعادة امتياز أو توسع إمبراطورية. ترى ريتشارد بأن هنالك طرقًا لاستعمال شظايا التاريخ في دفع الحركات التحررية؛ إلا أنها تقول بأنه يجب علينا أن نوجد طريقة لإنتاج أرشيف للذكريات المفقودة أو المجزوءة من أجل أن نحمل معنا الحزن والرؤية إلى المستقبل. عادة ما نتحسر على وجود مجرد شظايا من أزمنة مضت، خصوصًا للحضارات التي دُمرت، ولكن، بالنسبة لريتشارد، فإن النص المشظّى والذاكرة المجزوءة يعيناننا على تخيل مستقبل على الضد من سياسات الإبادة الجماعية لذلك الزمن الذي مضى.

أذهل في كل مرة أقرأ فيها الخطاب الذي قدمتيه بمناسبة حصولك على جائزة أدورنو، وبالأخص حين قلتي «لو – كنت سأحيا حياة جيدة، فإنها ستكون حياة معاشة مع آخرين، فالحياة ليست بحياة من دون أولئك الآخرين». لقد منحْتنا على الدوام، نحن قرّاؤك، الحجج التي ندافع بها عن أجسادنا، وهوياتنا؛ بل حتى إعادة التفكير في وهننا، والميلانخوليا والحداد كسبل للمقاومة. لقد لامست حيوات الآخرين، آخرون مجهولون بالنسبة لكِ، قد ساعدتهم في فهم شيء شديد الخصوصية، إلا أنه مبهم بالنسبة لهم. كيف تنظرين إلى أثرك كفيلسوفة؟ هل ترين أنك قد أشدتِ هذا الجسر المأهول بين المعرفة التجريدية وحيوات الآخرين؟

لقد دخلت الحقل الفلسفي قبل أن أفهم الفلسفة كنظام أكاديمي. بالنسبة لي، قد كانت الفلسفة مرتبطة دائمًا بسؤال كيف نحيا، ولذلك فقد اتجهت إلى الحقل الفلسفي بأكمله مع هذا السؤال. وقد استغرقت بعض الزمن حتى أفهم بأن السؤال الشخصي «كيف أحيا؟» -بل حتى «أيجب أن أبقى حيًا»- قد كان سؤالاً مجتمعيًا، وبأن النجاة المجتمعية تعتمد على ظروف الحياة. يجب علينا أن نناضل من أجل ظروف قابلة للعيش لحياتنا معًا، ويرجع ذلك بالتحديد لكونها مشتركة (حتى لو تباينت سبل العيش في هذا المشترك). وتبعًا لذلك، فقد أصبحت أرى بأن الفلسفة الأخلاقية مرتبطة بالفلسفة الاجتماعية والسياسية وبأنماط التفاعل مع الآخرين.

– في العقد الأخير، اشتغلت على سياسات جديدة للجسد بناء على «الاعتماد، والاعتماد المتبادل الإنسانيان»، ، وفي هذا الوقت الذي نُضطَرُ فيه لأن (precarity) وكذلك على سياسات الحياة والموت كما شكلتها الهشاشة نخلو بأنفسنا لأطول مدة ممكنة كي لا يقربنا غرباء، أصبحنا نعتمد على غرباء مثل الأطباء، الممرضين، وعمال التوصيل. وفي بريطانيا، فإن الموت مرتفع جدًا ضمن تلك الفئات. ونسبة عالية منهم مهاجرون أو ذوو أصول ترجع لدول مختلفة من العالم. هل يمكنك التعليق على ذلك؟

إن ذلك صحيح، خصوصًا في الولايات المتحدة حيث أن العديد من الناس في البيوت البرجوازية مدركون لاعتمادهم على سلاسل التوريد، وعمال الصفوف الأمامية بصورة جديدة. لا يوجد شيء يمكن أن نطلبه دون أن يحمل ضمنًا سؤال العمل. الحراك الآن لعمال آمازون لإنشاء اتحادٍ عمالي شديد الأهمية، وتظل حالة المشردين ملحّة ولم يتم الالتفات لها بالقدر الكافي. وصحيح كذلك بأن العمل اليدوي (البدني الشاق) يقوم به غالبًا غير مواطنين. لذلك يجب علينا أن نناقش أيضًا المطالبة بالاعتراف القانوني بأولئك الذين لم يتم توثيقهم (غير القانونيين). والعنصرية ورهاب الأجانب المتضمنان في الاعتماد على العمال الأجانب للقيام بالأعمال التي تعرضهم للفايروس واضحة. إنهم يعتبرون مجموعات يمكن التضحية بها، من أسميهم «من لا بواكي لهم» إنه النظام الاجتماعي والاقتصادي للقيمة الذي يصنفهم كـ«أساسيين» و«ممكني الاستبدال» في الوقت نفسه. إنه لظلم عظيم في زمننا هذا.

– في لحظات اللايقين، المرض، الخوف المخيم حولنا، ما الذي يمنحكِ الأمل؟ حيث تبدين متفائلةً خصوصًا في كتابك الجديد «قوة اللاعنف».

لربما أسعى لتقديم بعض الدفع المعنوي لقرائي، أعتقد بأن المثالية هي وسيلة من أجل الاستفادة من إمكانات الأمل ضمن محيط محبط. حتى لو كان الأمل غير واقعي، إلا أنه ليس سببًا يمنعنا من الأمل. يجب أن نكون مستعدين للسخرية والتجاهل من قبل الآخرين حين نتشبث بإمكانية التحول الجذري.

منحتنا فلسفة اللاعنف الخاصة بكِ تفسيرًا جديدًا للعنف، مما ساعدنا على النظر إلى «نحن» من الجانبين، حتى – أولئك الذين يؤذوننا، هم يصبحون «نحن» كذلك. على الرغم من أن هذه الطريقة في الرؤية ملحة ومهمة إلا أنها تبدو مستحيلة في الواقع .. هل هي كذلك فعلاً؟

لقد كانت ممكنة بالنسبة لغاندي ومارتن لوثر كينغ. هي ممكنة بالنسبة ل BDS (المقاطعة، سحب الاستثمارات وفرض العقوبات) الفلسطينية. هي ممكنة كذلك للنسويات في شوارع الأرجنتين (Ni Una Menos) وتشيلي (Las Tesis)، لذلك لعلنا نسأل: ما الذي جعل تلك الحراكات ممكنة؟

– لقد مضت 40 سنة على كتاب إدوارد سعيد «الاستشراق»، هل ما زلنا نقف في الموضع نفسه؟ الشرق -الغرب، الكولونيالي- ما بعد الكولونيالي؟

ما زال كتابًا مذهلاً، رغم قصوره، فقد أجبر سعيد العديد من الناس على النظر إلى الكيفية التي يعرَّف فيها «الغرب» من خلال علاقته المتخيلة بـ«الشرق». لقد كانت تلك هي الإطارات المعرفية التي خدمت الإمبريالية الثقافية. وقد أرشدنا حرفيًا إلى الطريقة التي «نلغي» فيها متخيَّلاً من أجل تخيل عالمٍ مختلف. لعلنا نقول إن سعيد قد دشّن مشروعه عبر إعادة تخيل العالم بعيدًا عن الحدود التي فرضها المتخيل الكولونيالي. الآن، يجب علينا التفكير بالشمال والجنوب نظرًا للتاريخ المدمر لاستغلاله والاستئثار بثرواته. وربما بعد حين يمكننا أن نتخطى التفكير القطبي باتجاه مفهومٍ عالمي مثلما ألح على ذلك سبيفاك ومبيمبي.

كل الشكر والتقدير للفيلسوفة والمنظّرة جوديث بتلر.

[1] اضغط على الرابط التالي لمشاهدة هذه النزهة المقصودة (غير مترجم):
https://www.youtube.com/watch?v=k0HZaPkF6qE (المراجع).

[2] سعي الدول للوصول إلى اللقاح قبل الآخرين عبر اتفاقيات مع الشركات المنتجة للقاح (المترجم).

[3] مقالة كتبها ماركس محللاً فيها صعود لويس نابليون بونابارت الثالث إلى السلطة عبر التحليل المادي للتاريخ (المترجم).

من مفهوم الـ "أنا" عند جوديث بتلر

أحاول أن أبدأ قصة عن نفسي، أبدأها من مكان ما وأحدد الزمن في محاولة للشروع في متتالية أقدم بها روابط سببية أو بنية سردية في الأقل. أسرد، وأقيد نفسي في أثناء السرد، أصف نفسي، أقدم وصفي إلى آخر على شكل قصة يمكن لها أن تلخص كيف ولماذا أنا ما أنا عليه أيضًا.

لكن جهدي في تلخيص الذات يخفق، وهو يخفق بالضرورة، لأن الـ"أنا" التي أقدمها منذ السطر الأول بوصفها صوتًا سرديًا تعجز عن تقديم وصف للكيفية التي أصبحت بها " أنا " يمكن أن تروي نفسها أو تروي هذه القصة على وجه خاص. وبينما أنا أصنع تتابعًا وأربط حدثًا بآخر، مقدمة حوافز تنير المسار، مستجلبة النماذج المتواترة، مؤشرة إلى بعض الأحداث أو لحظات الإدراك بوصفها ذات أهمية محورية ، بل ومحددة نماذج متكررة معينة أعدها أساسية، لا أعمل بذلك على توصيل شيء عن الماضي، بالرغم من أن ذلك جزء مما أفعل دون شك.أنا أعيد تمثيل الذات التي أحاول وصفها؛ هناك إعادة تكوّن لل " أنا " السردية في كل لحظة يستحضرها السرد نفسه. أي أنني، بكلمات أخرى، أستخدم تلك ال "أنا " – أتوسع في تقديمها وأقيم علاقة بينها وبين جمهور واقعي أو متخيل – استخدامًا يختلف عن رواية قصة

عنها، بالرغم من أن الرواية تبقى جزدًا مما أفعل. أيّ أجزاء " الرواية" يقوم بمهمة التأثير على الآخر وإنتاج ال " أنا من جديد؟.

ثم تكمل حديثها قائلة:

كما أن فعلاً تمثيليًا وخطابيًا تؤديه هذه الـ"أنا"، فإن هنالك حدًا لما تستطيع الـ"أنا" المباشرة بسرده. هذه الـ"أنا" مقولة وملفوظ بها، وبالرغم مما يبدو من أنها تمثل الأرضية الثابتة للسرد، فهي أشد اللحظات بعدًا عن الأرض الثابتة في السرد. أما القصة التي لا تستطيع الـ"أنا" روايتها فهي قصة نشوئها بوصفها أنا لا تتكلم حسب بل تتقدم بوصف لذاتها. بهذا المعنى يتواصل سرد القصة، لكن الـ"أنا" التي تروي القصة والتي يمكن أن تظهر فيها بوصفها الراوي بضمير المتكلم، تمثل نقطة عتمة تقطع التتابع، وتتسبب في انقطاع أو انفجار في وسط القصة لما يتعذر على السرد استيعابه. لذلك فقصة ذاتي التي أرويها، القصة التي تقدم الـ"أنا" التي هي أنا على الواجهة، وتدرجها في تتابع مناسب لشيء يسمى حياتي، تخفق في تقديم وصف لنفسي في لحظة تقديمي لها. في الواقع ماهو موجود يقدمني بوصفي شخصًا لا وجود أو إمكانية لتقديم وصف له. أنا أقدم وصفًا لذاتي، ولكني أحار في الوصف عندما يتعلق الأمر بتشكل الـ"أنا" المتكلمة القادرة على سرد نفسها. كلما زاد ما أرويه تعزز الدليل على تضاؤل قدرتي على الوصف. إن الـ"أنا" تدمر قصتها الخاصة، على الضد من كل نواياها.

لا تستطيع الـ"أنا" أن تقدم وصفًا نهائيًا وكافيًا لذاتها لأنها لا تستطيع أن تعود إلى مشهد المخاطبة الذي أطلقها، وهي لا تستطيع أن تروي كل الأبعاد البلاغية لبنية المخاطبة الذي يحدث الوصف نفسه في نطاقها. لا يمكن أن ترد هذه الأبعاد البلاغية لمشهد المخاطبة إلى سرد. وهو أمر يتضح في سياق التحويل، أو بالأحرى في نموذج التواصل الذي يوفره التحويل، فهنا يكون المرء متلقيًا للكلام بين حين وآخر، كما أنه يتكلم، وهو مايتم على شكل مخاطبة مباشرة أو غير مباشرة على الدوام.

جوديث بتلر والوصف الذاتي

إذا كانت الهوية التي نقول إنها نحن لا تستطيع الإمساك بنا وظلّت تؤشر مباشرة فائضاً وعتمة يقعان خارج مقولات الهوية، إذن فإن أية محاولة "لتقديم وصف لذاتي" ستكون محكومة بأن تجرب الفشل لكي تقارب الصواب. بينما نحن نطلب معرفة الآخر، أو نطالب الآخر أن يعرّف نفسه على نحو نهائي ومؤكد، فإن من المهم لنا ألا ننتظر جواباً شافياً بأي حال. إننا بامتناعنا عن السعي إلى القناعة وبإبقائنا السؤال مفتوحاً بل حتى ثابتاً، نمنح الآخر فرصة أن يعيش ما دام بالإمكان فهم الحياة بوصفها على وجه الدقة ذلك الذي يتجاوز أي وصف قد نقدمه له. إذا كان السماح للآخر بأن يعيش هو جزء من كل تعريف أخلاقي للاعتراف ، فإن هذا النمط من الاعتراف سيستند إلى إدراك الحدود الأبستمية أكثر منه إلى المعرفة.

يتكون الموقف الأخلاقي كما اقترحت كافاريرو من طرح السؤال " من أنت ؟ " والاستمرار في طرحه دون أدنى توقع بالحصول على جواب كامل ونهائي ، لذلك فإذا كان في السؤال رغبة في الاعتراف فعلى هذه الرغبة أن تبقي نفسها حية بوصفها رغبة وألا تحلّ نفسها.

لقد حذرنا لاكان على نحو شائن بالقول " لا تتخل عن رغبتك " وهي دعوة غامضة لأنه لا يقول إن رغبتك تستحق الإشباع أو هكذا يجب . إنه يكتفي بالقول إن الرغبة يجب أن تدوم . في الواقع ، يكون الإشباع نفسه أحيانًا الوسيلة التي يتخلى بها المرء عن الرغبة ، الوسيلة التي ينقلب المرء بها ضدها ، ويرتب لموتها السريع.

مقابلات في اليوتوب

يمكنك اختيار الترجمة الى اللغة العربية في هذه المقابلات في اليوتوب

Judith Butler: Your Behavior Creates Your Gender | Big Think

https://www.youtube.com/watch?time_continue=3&v=Bo7o2LYATDc&feature=emb_logo&ab_channel=BigThink

---

جوديث بتلر - الحياة الهشة

https://www.youtube.com/watch?v=FN85bLx4rGg&feature=emb_logo&ab_channel=HusainAlqattan

---

Judith Butler on Demonstrating Precarity

https://www.youtube.com/watch?time_continue=1&v=3OmCnyXbgwI&feature=emb_logo&ab_channel=LAReviewofBooks

---

كتب "جوديث بتلر"

قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية/ جوديث بتلر

جوديث بتلر: في قوة اللاعنف

مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية/ جوديث بتلر

ملاحظات نحو نظرية أدائية للجماعة/ جوديث بتلر

الذات تصف نفسها: جوديث بتلر إذ تحاول سرد تاريخ نشوء الذات

قوة الدين في المجال العام/ جوديث بتلر وآخرون

مجموعة كتب ومقالات وحوارات "جوديث بتلر" المتوفرة في رابط واحد

قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية/ جوديث بتلر

جوديث بتلر

أستاذة الأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا، بيركلي. حازت الدكتوراه في الفلسفة من جامعة ييل في عام 1984. صدر لها عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ترجمة كتاب مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية (2017).

ترجمة: فتحي المسكيني

فيلسوف ومترجم تونسي، أستاذ التعليم العالي في الفلسفة، في جامعة تونس منذ عام 1990، حاز دكتوراه الدولة في الفلسفة الألمانية في عام 2003. من أعماله الفلسفية: نقد العقل التأويلي أو فلسفة الإله الأخير (2005)؛ الهوية والحرية: نحو أنوار جديدة (2011)؛ الهجرة إلى الإنسانية (2016). ومن ترجماته عن الألمانية: فريدريك نيتشه: في جنيولوجيا الأخلاق (2010)؛ إيمانويل كانط: الدين في حدود مجرد العقل (2012)؛ مارتن هيدغر: الكينونة والزمان (2012) (2020)؛ نظرية الفعل التواصلي لهبرماس (المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات)، في مجلدين.

صدر عن المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات (سلسلة ترجمان)، كتاب جوديث بتلر قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية، ترجمة فتحي المسكيني (340 صفحة).

يتناول الكتاب أهم الفرضيات النظرية التي تقول بوجود هوية نسوية، ويتحدى الفرضيات حول الاختلافات بين الجنس والجندر، التي تقول بأن الجنس بيولوجي، أما الجندر فهو بناء ثقافي، حيث تؤدي هذه التفرقة إلى حدوث انفصام في أمر من المفترض أنه متوحد. ويسعى إلى الكشف عن الطرق التي من خلالها يكون التفكير نفسه في ما هو ممكن في الحياة المجندرة ممنوعًا، وإلى تقويض أي خطاب لنزع المشروعية عن الممارسات الجنسية والمجندرة الخاصة بأقلية ما، على الرغم من أن هذا لا يعني أن ممارسة الأقليات كلها ينبغي التغاضي عنها أو الاحتفاء بها، بل "علينا أن نكون قادرين على التفكير فيها قبل الإقدام على أي نوع من الاستنتاجات حولها". وفي حين تسعى المؤلفة إلى توكيد الرابط بين الجندر والجنسانية، فإنها لا تدعي أن أشكال الممارسة الجنسية تنتج جنادر معينة، بل تشدد على أنه في ظل ظروفٍ تحكمها معايير الجنسانية الغيرية، يُستعمل ضبط الجندر أحيانًا بوصفه طريقة لتأمين الجنسية الغيرية.

يرى كثيرون (في الغرب) أنّ في الكتاب "تدخلًا" استفزازيًا في النظرية النسوية، يستشهد به باعتباره من النصوص التأسيسية لنظرية "الكوير"، على الرغم من أن المؤلفة تؤكد أنها تسعى من خلاله إلى إحداث مراجعة نقدية للمفردات الأساسية للحركة النسوية.

ذوات الجنس/ الجندر/ الرغبة

تعيد بتلر النظر في منزلة "النساء" من حيث هنّ الذات الخاصة بالنسوية، وفي التمييز بين الجنس/ والجندر. وتطرح تقاوم التمثيل The Female "الأسئلة المركزية عن خطاب الجندر: كيف تبني اللغة مقولات الجنس؟ وهل أن "الأنثى داخل اللغة؟ وتسائل الإطار المفاهيمي لعدد من منظري الجنسانية، تعيد طرح أسئلة فيما تختلف مع مقاربة مونيك فيتيغ Monique Wittig)؟

كيف تنتج اللغة ذاتها هذا البناء التخييلي للجنس الذي يسند هذه الأنظمة المختلفة من السلطة؟ وفي نطاق لغة قائمة على الجنسانية الغيرية الإجبارية، أيّ أنواع من الاستمرارية يُفترَض أن توجد بين الجنس والجندر والرغبة؟ وهل هذه المصطلحات منفصلة؟ وأيّ أنماط من الممارسات الثقافية من شأنها أن تنتج الانقطاع والنشاز التخريبيين ما بين الجنس والجندر والرغبة، وتضع العلاقات المزعومة في ما بينها موضع سؤال؟

في التحريم والتحليل النفسي وإنتاج قالب الجنسانية الغيرية

تقدّم الكاتبةُ قراءة منتخبة للتفسيرات التي أعطتها البنيوية والتحليل النفسي والنسوية عن سفاح المحارم بوصفه الآلية A heterosexualالتي تحاول فرض الهويات الجندرية المنفصلة والمتسقة من الداخل في صلب إطارٍ جنساني غيري هي، في بعض خطابات التحليل النفسي، مقرونة على نحو لا Homosexuality إن مسألة الجنسانية المثلية .frame ، بتجريد الجسد Lesbianism ، وفي حالة النزعة السحاقيةUnintelligibility يتغير بأشكال من اللامعقولية الثقافية وقد جرت استعمالات نظرية التحليل النفسي من أجل تفسير مركب . Desexualizationالأنثوي من طابعه الجنسي Joan لدى جون ريفيير Masqueradeوالتنكر Identification "الهويات" الجندرية، عبر تحليل الهوية والتماهي ، وفي دراسات أخرى من التحليل النفسي. وما إن يجري إخضاع سفاح المحارم إلى نقد فوكو للفرضية القمعية Rivière في تاريخ الجنسانية، يقع الكشف عن البنية التحريمية أو القانونية؛ من أجل أمرين، وهما: أن ننزل الجنسانية الغيرية جنسي ذكوري، وأن نتمكن من تقديم اعتراض نقدي على هذا التنظيم. هل أنّ Economy الإجبارية في نطاق تنظيم التحليل النفسي هو بحث مضاد للنزعة التأسيسية يثبت نوع التعقد الجنسي الذي يزعزع نظام الشفرات الجنسية الجامدة والتراتبية؟ أم أنه يحافظ على مجموعة غير معترَف بها من الافتراضات حول أسس الهوية التي تعمل لمصلحة تلكم التراتبيات نفسها؟

أفعال جسدية تخريبية

تبدأ بتلر الفصل الثالث من الكتاب بتأمل نقدي في بناء الجسد الأمومي لدى جوليا كريستيفا، وذلك من أجل الكشف الثقافية للجنس والجنسانية في عملها. وعلى الرغم من أن Intelligibility عن المعايير الضمنية التي تحكم المعقولية فوكو قد جُنّد من أجل نقد كريستيفا، فإن فحصًا دقيقًا لعمله سوف يكشف عن لامبالاة إشكالية إزاء الاختلاف لبعض الروايات الطبية Regulatory الجنسي. لكن نقده مقولة الجنس يقدّم لنا نظرة ثاقبة إلى الممارسات التنظيمية إذ تقترح نظرية مونيك فيتيغ ورواياتها . Univocalالمعاصرة المبتكرة من أجل تعيين جنس أحادي المعنى الأجساد المشكلة ثقافيًا، موحِيةً بأن المورفولوجيا نفسها هي نتيجة خطاطة مفاهيمية Desintegration""تفكك مهيمنة.

أما المبحث الأخير من هذا الفصل، وعنوانه "نقوش جسدية، تخريبات إنجازية"، فهو ينظر في حدود الأجساد وسطحها بوصفها أمورًا جرى بناؤها سياسيًا، على نحوٍ يدنو من أعمال ماري دوغلاس وجوليا كريستيفا. ومن أجل رسم خطة

لتجريد المقولات الجسدية وإعادة تحديد دلالتها، سأصف وأقترح مجموعة من الممارسات الساخرة القائمة على نظرية مقولات الجسد والجنس والجندر والجنسانية، وتؤدي إلى إعادة تحديد Disrupt إنجازية في أفعال الجندر التي تزعزع دلالتها التخريبية وإلى تكاثرها ما وراء الإطار الثنائي.

من الباروديا إلى السياسة

يمكن أن تُستخدَم الممارسات الباروديةأو الساخرة من أجل إعادة تنشيط وتوطيد التمييز بين تشكل مفضل ومطبع نسخة فاشلة، إن صحّ التعبير. وبلا ريب، فإن Mimetic للجندر وتشكّل يظهر بوصفه مشتقًا واستيهاميًا، ومحاكيًا الباروديا أو المحاكاة الساخرة قد استُخدمت من أجل تدعيم ضرب من سياسة اليأس، سياسة تقول بإقصاء في الظاهر لا مناص منه للجنادر الهامشية عن إقليم الطبيعي والواقعي. وأرى أنّ هذا الفشل في أن يصبح "واقعيًا" وأن يجسد الجندر؛ وذلك لسبب محدد يتمثل في أنّ هذه Enactments لكل عروض Constitutive "الطبيعي" هو فشل مقوّم المواضع الأنطولوجية هي في أساسها غير قابلة للسكن. ومن ثم، فإن هناك ضحكًا تخريبيًا في المفعول للممارسات الساخرة، حيث يكون الأصلي والأصيل والواقعي عناصر هي نفسها متشكلة بوصفها Pastiche المحاكاتي مفاعيل. إنّ فقدان معايير الجندر سوف يكون مفعوله تكاثر تشكلات الجندر، وزعزعة الهوية الجوهرية، وحرمان السرديات التطبيعية للجنسانية الغيرية من بطلَيها الأساسيين: "الرجل" و"المرأة". ويكشف التكرار الساخر للجندر عن وهم الهوية الجندرية من حيث هي عمق عصيّ وجوهر باطن. ومن جهة ما هو مفاعيلُ كينونة إنجازية حاذقة ونافذة سياسيًا، فإن الجندر هو "فعل"، إن صح التعبير، مفتوح على التصدعات، والمحاكاة Performativity ، ونقد الذات، وتلك الاستعراضات المغالية لـ "الطبيعي" التي، في مبالغتها نفسها، Self-parody الساخرة من الذات تكشف عن منزلتها الاستيهامية في أساسها.

لقد حاولت بتلر أن تبين أن مقولات الهوية التي يُفترَض غالب الأحيان أنها مؤسسة للسياسة النسوية، نعني، التي تُعتبَر ضرورية من أجل تعبئة الحركة النسوية بوصفها سياسة هوية، تعمل على نحو متزامن ومسبق على وضع حدود وقيود للإمكانيات الثقافية نفسها التي يُفترَض أن الحركة النسوية تفتح الطريق إليها. ويجب أن تُفهَم القيود الخفية التي تنتج "الجنس" المعقول ثقافيًا، على نحو أقرب إلى البنى السياسية التوليدية منها إلى التأسيسات المطبعة.

Regulate and يتركز العنصر السياسي في صلب الممارسات الدلالية التي ترسي الهوية وتنظمها وتحررها deregulate. وقد طرحت بتلر ذلك عبر طرح مجموعة من الأسئلة التي تتخطى مفهوم السياسي نفسه. كيف السبيل إلى تقويض الأساسات التي تغطي تشكيلات ثقافية بديلة للجندر؟ وكيف السبيل إلى زعزعة استقرار "بنايات Phantasmatic السياسة الهووية وإرجاعها إلى بعدها التخييلي "premises؟

لقراءة كتاب "قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية" أونلاين اتبع الرابط التالي

قلق الجندر: النسوية وتخريب الهوية/ جوديث بتلر

جوديث بتلر: في قوة اللاعنف

مراجعة لكتاب Judith Butler. The Force of Nonviolence. Verso. 2020

مايا البوطي

في صفحات موجزة لكن إشكالية، تبحث جوديث بتلر في مفهوم اللاعنف كحل لتعقيدات عصرنا الراهنة، والتي ترتبط بالهوية ومفهوم الأمة والحدود والبحث عن آليات المقاومة اللاعنفية ضمنها. جوديث بتلر فيلسوفة أميركية، لها إسهامات رائدة في مجالات الفلسفة النسوية، ونظرية النوع والمثلية، والفلسفة السياسية، والأخلاق. وهي أستاذ الأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا-بيركلي. تقدم بتلر في كتابها قوة اللاعنف مساءلة لواقع راهن يضع الأفراد في مواجهة مع منظومة عنيفة، وقد صدر كتابها عام 2020 بالإنكليزية عن دار فيرسو، المختصة بكتب اليسار الجديد.

يعتمد الكتاب بشكل كبير على علم النفس كمرجعية لتحليل الظواهر، وهو يسعى لتقديم معالجة فلسفية لقضايا أخلاقية تمس وجودنا. تنطلق بتلر في قوة اللاعنف من السؤال الذي يبحث في تبرير اليسار للعنف في حالات معينة، مثل الدفاع عن النفس أو العمل لتحقيق التغيير الاجتماعي. يجادل البعض بأن دائرة العنف التي نعيش ضمنها تضعنا رغماً عنا في مواجهة معه. لذا تعمل بتلر على التمييز بين مفهوم العنف واللاعنف، وتتساءل في حال وجودنا ضمن دوامة العنف الدائرة «إن كان الآخرون يمارسون العنف ضدنا، فهل يتوجب علينا أن نرد بالمثل؟». وبحسب بتلر فإن تبرير العنف في العادة ينطلق من فكرة أن «هناك من أرغب في إيذائهم أو قتلهم باسم من أشاركهم هوية اجتماعية».

من هذه النقطة تقدم بتلر نقداً عميقاً لمفهوم الفردانية، فترى أن الذات جزء من المجموع، والطرح الذي يدعي استقلال الذات أسطورة يتم الترويج لها ضمن النظام الرأسمالي. «فالاعتماد المتبادل هو حقيقة عالمنا الاجتماعي»، وهو شرط الاستمرار. تجادل بتلر أنه لا حدود للجسد تفصل الذات عن الآخر، وأن ادعاء عتبة الحدود الجسدية يتيح لنا رفض معاناة الآخرين، أو افتراض أن بعض الانتهاكات ضرورية شريطة أن تحدث في مكان آخر. في الواقع، تسأل بتلر: «ما الذي تفعله الديموغرافيا وسط هذا النقاش الأخلاقي حول استثناءات تحريم العنف؟». يتمثل الافتراض المركزي للكتاب في أن «العنف الذي يتعرض له الآخر هو في الحال عنف ضد الذات، ولكن فقط إذا كانت العلاقة الاجتماعية بينهما تربطهما بشكل أساسي» (9). يبدو أن بتلر تعتقد أن العلاقات الاجتماعية «تحدد» الموضوعات، وجودياً ومعيارياً، في وقت واحد.

أي احتياج الفرد إلى الأخر واعتماده على المنظومة ككل لكي (dependance) تناقش بتلر أهمية مفهوم الاعتمادية يحيى، وبذلك تدحض الرؤية الرأسمالية التي تدعي استقلال الأفراد بشكل يُلغي حاجتهم للآخر. تستعرض بتلر رؤية توماس هوبز لـ«حالة الطبيعة»، وهي مفهوم يُستخدم في فلسفة الأخلاق والسياسة، ونظريات العقد الاجتماعي، والقانون الدولي، للدلالة على الظروف الافتراضية لما كانت عليه حياة الناس قبل أن تنشأ المجتمعات. يفترض هوبز أنه، في البداية، ظهر الأفراد بشكل مستقل، ومن ثم تنازعوا على المصادر الطبيعية. هذه الحتمية تعكس مفهوم الصراع كشرط للعلاقات الإنسانية، وتفترض أن الحالة الطبيعية هي حرب يشنّها أفراد ذوو سيادة ضد بعضهم. تُبيِّن بتلر أن هذا الطرح المتخيَّل يضاعف من عنف المؤسسات الحاكمة، التي تعمل لردع عنف الأفراد المعرَّف كشرط اجتماعي. تفنّد بتلر عناصر أسطورة الحالة الطبيعية التي تقول بوجود فرد راشد، لم يمرّ بحالة الطفولة، «وبهذا يتم التعامل مع 'الاعتمادية' بوصفها خارج الصورة» (37). كما تشير إلى النوع الجندري المفترض في هذا الادعاء، وهو الذكر، فـ«هذا الفرد لم يحتج إلى الرعاية، بل انبثق كرجل مستقل بحسب الفكر الليبرالي، محمَّلاً بالرغبة والغضب» (38). من هنا تستعرض بتلر الرؤية النسوية والماركسية وطروحات فرويد النفسية لدحض قراءة هوبز للحالة الطبيعية. لكن ومع تأكيدها أن هذه الرؤية تعبّر عن مخيال ليبرالي أبوي، لا تنفي بتلر أن الصراع أحد أوجه العلاقات الإنسانية والاجتماعية، بل تؤكد أنه في الحالات التي يصبح فيها العنف حتمياً، تتجلى أكثر أهمية اللاعنف، أي هو يصبح ضرورة عند وجود العنف وليس عند غيابه (39).

تقدم بتلر أمثلة ترتبط بواقعنا الحالي وبتجاربنا الحية، وهذا ما يجعل من كتابها مرجعاً للقراءة الأخلاقية والفكرية المعاصرة. وهي تقول بهذا الصدد: «فقط عند الاعتراف بمبدأ 'الاعتمادية' يمكن الوصول إلى صياغة التزام عالمي، يتضمن الالتزام نحو المهاجرين، أولئك الذين يعيشون ظروفاً قاهرة، أو الذين يعيشون تحت الاحتلال وفي الحروب، أولئك الخاضعين لعنصرية مبرمجة ومؤسساتية، السكان الأصليين الذين يتم تجاهل اختفائهم وقتلهم وحذف ذلك من المراجع، النساء اللواتي يتعرضن لعنف عائلي أو عنف عام، وتحرش في مكان العمل، والأفراد غير المطابقين للمعايير الجندرية التقليدية من المثليين والمثليات والمعرَّضين والمعرَّضات للأذى الجسدي الذي قد يصل لدرجة القتل» (44). تبين بتلر أن سؤال العدالة والمساواة قيمة مستحقة للجميع لكنها تشير إلى أنه يرتبط أيضاً بنوع العلاقات والروابط ليست حالة ذاتية، بل هي سمة » (vulnerability) الاجتماعية، وبنوع الاعتمادية الناتجة عنها. فهي ترى أن الانكشاف من سمات حياتنا المشتركة أو المترابطة» (45)، فهو «انكشاف تجاه حالة، شخص، أو بنية اجتماعية، شيء نعتمد عليه، أو علاقة نتعرض لها. عند فشل منظومة يعتمد عليها الفرد، يصبح أكثر انكشافاً، أي إن العلاقة الناشئة عن فشل المنظومة كمثال هي التي تخلق الانكشاف، وليس الأمر حتمية ترتبط بذات الفرد» (46). بهذا ترى بتلر أن «الهدف «ليس تجنب الاعتمادية لتحقيق الاكتفاء، بل قبول الاعتمادية كشرط لتحقيق العدالة (47).

وتُبيِّن، على عكس النظرية التي تفترض تساوي (grievability) تتابع بتلر قراءة مفهوم ما يؤسى عليه أو وجوب الأسى الأفراد، وجود حياة تستوجب الأسى أكثر من غيرها في حال خسارتها. تستشهد بتلر بجاك دريدا، الذي يتساءل إن كان بالإمكان قياس مقدار الأسى والبحث في ظاهرة احتياج فرد أو جماعة لكم من الأسى أكثر من غيرهم من جماعات وشعوب أخرى. يشرح دريدا أنه «ضمن إطار معين، يحظى البعض بحماية حقيقية وتحصين منيع ضد الموت والأذى أكثر من غيرهم. بهذا تصبح قيمة حياتهم لا تقدَّر بثمن، ويُعترَف بها ضمن هذا الإطار، كما أنه وعلى ذات الخلفية، بينما تعتبر حياة بعض الأفراد لا تقدر بثمن، تعتبر حياة بعضهم الآخر خلاف ذلك» (107). من هنا تقرأ بتلر مفهوم أحقية الحياة من خلال اعتماد مفهوم «البيوسلطة» لميشيل فوكو، ومفهوم العرق ضمن أبحاث فرانز فانون. يعرِّف فوكو «البيوسلطة» كسلطة تنظيمية «تسمح بحق الحياة» و«تفرض الموت»، حيث يعيش السكان ككائنات حية تمتلك هي حق إدارة حياتهم، فتسمح بعيشهم أو تحتّم موتهم. ترى بتلر أن السلطة هي من تقرر حق الحياة، أو تفرض الموت على من تصفهم بالرعية، لذلك ضمن سيادة ما، يقوم حق الحياة على افتراض موت الآخرين كي نحيا نحن. رغم أن فوكو لا يربط بين مفهوم البيوسلطة ومنطق الحرب، إلا أنه يبين أن الأخيرة منظومة ترتبط بفكرة الأنا والآخر. تتساءل بتلر كيف

نستطيع أن نبحث في مفهوم العرق ضمن «البيوسلطة»، وكيف يتم افتراض عدم أحقية الآخر بما للذات من حماية وحصانة؟

(corporeal schema) على ضوء كتاب بشرة سوداء أقنعة بيضاء لفرانز فانون، تعتمد بتلر مفهوم حيّز حركة الجسد لتبحث في مفهوم العرق وعلاقته بالأسى. يستفيد فانون من نظريات موريس ميرلو بونتي، والذي خَلُص من خلال إلى التركيز على أهمية الجسد لمعرفة العالم، منتقلاً من الوعي كظاهرة رئيسية في (phenomenology) الظواهرية الدراسات إلى التأكيد أن الجسد وما يستقبله لا يمكن فصلهما عن بعض. يتحرك الجسد في الفضاء من خلال تمثيل الشخص لجسده، وهو ما يشير إليه ميرلو بونتي على أنه حيز الحركة. يصرّ ميرلو بونتي على أن لدى جميع البشر حيّز حركة جسدياً، وأنه يحدد قدرتهم على اتخاذ المواقف والتصرف وفقاً للعالم والأشياء الموجودة بداخله، مما يسمح للجسد بالتحرك بحرية. بالتحرك ينشئ الجسم مساحته الخاصة في العالم، وهذه ليس مساحة ثابتة ومشغولة، وهكذا لا يكون الشخص قادراً فقط على التكيُّف مع محيطه، ولكن أيضاً تغيير حركته. لذا يعطي فانون الفضل لميرلو بونتي لمحاولاته تضمين «التجربة الحية» في نظريته، على عكس كثير من علماء النفس والإناسة الذين عجزوا في بعض الحالات عن فهم الجنس البشري، أي فشلوا في الاعتراف بالتجربة الحية للإنسان. لكن فانون يجادل بأن ميرلو بونتي فشل في رؤية معسكرين: أبيض وأسود. يتحدى فانون وضع الرجل الأبيض كنموذج أساسي أحادي لفهم الإنسان، ويُبيِّن أنه يجب فهم تجربة الرجل الأسود في عالم الإنسان الأبيض، فالأول تتأثر حركته واستجابته بحركة الأخير. «وهكذا فإن الرجل الأسود 'المحبوس في سواده' ليس حراً في التكيف أو تغيير وضعه. بل هو يُجبَر على اتخاذ موقف ثابت في عالم لا ينتمي إليه. وهذا الوضع موجود هناك – عند قَدَم كل رجل أبيض». هنا تقدم بتلر مثال قضية وفاة إيريك غارنر على يد الشرطة الأمريكية عام 2014: «هل شعر الشرطي، الذي أحكم قبضته على الضحية حتى الموت، أنه في خطر التعرض لهجوم من قبل الأخير؟ أم هل اعتبر أنه يمكن قتل هذه الحياة خنقاً لأنه لم يعتبرها حياة في المبدأ، 'لم تكن أبداً حياة'، هي حياة أدنى بحسب التراتبية العرقية، ليست حياة تستحق الأسى، ليست حياة تستحق الحماية؟» (117).

في الختام، تصوغ بتلر هذه المفاهيم الإشكالية في سؤال: «ماهي أشكال التمثيل المتوافرة والتي تسمح بفهم هذا العنف؟ قد يقول البعض إن على السلطات العالمية والإقليمية تحديد الفئات المستضعفة وتقديم الحماية لهم. ورغم كوني لست ضد التنميط الذي يستخدم 'ورقة الفئات المستضعفة' بما يسمح بمرور المزيد المهاجرين عبر الحدود، لكن خطاب الفئات المستضعفة ينتج نظام وصاية أبوي وسلطوي... هل نبدي الاحترام لصراع أفراد أو جماعات إن قمنا باختزالهم كأشخاص 'مكشوفين'؟» (187). هنا تعمل بتلر على تقديم أمثلة تشمل الفئات الموصوفة بـ«الانكشاف»، ومنها المهاجرون وضحايا الحروب، وما شهده العالم مؤخراً بعد فضح حالات قتل النساء وتعنيفهن.

في مقالها «إعادة التفكير في الانكشاف والمقاومة» والوارد ضمن كتاب الانكشاف في المقاومة، تبحث بتلر وزملاؤها في مرتبطة بالأبوية، 1 (agency) السؤال الذي يفترض التعاكس بين المفهومين. فتفنّد الفرضية التي تدعي أن المشيئة

وأن الانكشاف مرتبط بدور الضحية والعجز واللافعل. تقرأ بتلر الانكشاف والمقاومة من خلال البحث في علاقتهما مع الفضاء العام المحكوم بالسلطة، فتُبيِّن أن انكشاف الفرد يجري ضمن سياق يحرمه من البنية التحتية ومن حقوقه ضمنها، وهنا تصبح الحاجة للمقاومة ضرورة. لكن تجمّع الفئات غير المحصنة في الفضاء العام للاحتجاج يعرّضهم مرة أخرى لعنف الشرطة والسلطة التي تمنع وصولهم لممارسة حقوقهم بالاحتجاج. يبقى غياب شروط التمكين والحماية هو المحرك للمقاومة والدافع نحو العمل والتغيير. ضمن هذه المعادلة، تجادل بتلر ضد ربط فئات معينة كالنساء بالضعف والهشاشة. تساهم أسئلة وطروحات بتلر في تحدي منظومة أبوية تدعي تمكين فئات ترى فيها انكشافاً أصيلاً وعجزاً يقتضي الوصاية.

ملف من إعداد موقع "صفحات سورية"
WWW.ALSAFAHAT.NET

لقد شهدنا آليات الحرمان والموت المنظم على الحدود الأوروبية، حيث تُوفي ما يصل إلى 5,400 شخص في » السنتين 18/2017 بما بشمل عدداً لا بأس به من الأكراد الباحثين عن الأمان خلف البحار. كما وثقت شبكة حقوق الإنسان السورية في الذكرى التاسعة للحراك السوري في 2019 وفاة 221,161 شخص. يوجد الكثير من الأمثلة، بالإضافة لقضية قتل النساء، والتي تتضمن المعاملة الوحشية للكرد والسوريين على الحدود التركية، والإسلاموفوبيا في أوروبا والولايات المتحدة، والتلاقي مع المعارضين للهجرة، والعنصريين ضد السود، والتي تبين كيف يقع طيف كبير من الناس في قبضة الموت أو يصبحون موتى بشكل مسبق. لكن في ذات الوقت، استطاع هؤلاء الذين فقدوا الدعم تكوين شبكات جديدة، وفهم القوانين الدولية البحرية لعبور الحدود للوصول إلى مجتمعات تستطيع تقديم العون لهم ... استطاع هؤلاء في وسط أصعب الظروف ارتجال أشكال اجتماعية باستخدام جوالاتهم، برسم خرائط، بممارسة لغات حاولوا تعلمها، رغم عدم توافر الإمكانيات في معظم الحالات. حتى عند الوصول لدرب مسدود، قاموا بمقاومة السد، بطلب أوراق للمرور ولحرية التنقل. في هذه الحالات هم لم يتجاوزوا 'انكشافهم' بل قاموا بإظهارها، وعند إظهارها لا يحصل لهم تحول بطولي إلى قوة، بل ينطقون بمطالبهم التي تُبيِّن أن الحياة المدعومة يمكن أن تستمر كحياة» (92-194).

في رحلة اللجوء السوري، طالعنا الإعلام بروايات تجرد السوريين من أصواتهم، وتقوم بالنيابة عنهم بالبحث عن حلول لقضية اللجوء، الذي ربطته بهويتهم بشكل يجعل من غير الممكن تخيُّل السوري إلا لاجئاً وعاجزاً عن الفعل. تُجرِّد هذه الرواية الإنسان من كرامته، وتضعه في خانة العجز والعطالة. ومما يجب العمل عليه ضمن التغريبة السورية، البحث عن سُبُل التمكين الحقيقية، وتعزيز أشكال المقاومة وتسليط الضوء عليها، والتذكير دائماً بإرادة الإنسان ورغبته بالاستمرار.

1. آثرنا كلمة «مشيئة» لترجمة إيجنسي بدل الترجمة الشائعة «وكالة» أو حتى «فاعلية» و«أهلية»، الأولى لأن أصلها المعجمي يُفيد عكس المقصود تقريباً، فالوَكَل هو الضعيف المتّكل على الغير، وجميعها لازدحام المعاني على جذورها الثلاثية واقترابها أكثر من المؤسسة أو التفويض في حالة «وكالة»، والنجاعة أو النشاط في حالة «فاعلية» والجدارة أو المحلية في حالة «أهلية». المحرّر

مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية/ جوديث بتلر

ترجمة: نور الحريري

مهندسة ومترجمة سورية من مواليد حلب عام 1989. طالبة دراسات جندرية في جامعة غوته في فرانكفورت. تنشر ترجماتها في عدد من الصحف العربية، ولها كتابات في القصة.

أصدر المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات كتاب مفترق الطرق: اليهودية ونقد الصهيونية ضمن سلسلة ترجمان، وهو ترجمة نور الحريري العربية لكتاب جوديث بتلر Parting Ways: Jewishness and the Critique of Zionism، والذي تحاول فيه فضح الزعم القائل إنّ كل انتقاد لإسرائيل هو معاداة للسامية، مستندةً إلى مصادر يهودية تنتقد عنف دولة إسرائيل وقهرها الاستعماري للسكان الفلسطينيين وترحيلهم وطردهم؛ بمعنى أن بتلر تحاول أن تُبيّن أن ثمة نقدًا يهوديًا أيضًا لعنف إسرائيل، وأن ثمة قيمًا يهوديةً تحكم التعايش مع غير اليهود، وهي جزء من الجوهر الخُلقي الفعلي لليهودية الشتاتية.

يتألف هذا الكتاب (384 صفحة من القطع المتوسط، موثقًا ومفهرسًا) من مدخل وثمانية فصول. في مدخله، "الافتراق عن الذات والمنفى ونقد الصهيونية"، تؤكد بتلر مواجهتها عديدًا من المشكلات عند تبيانها وجود تقاليد يهودية إلزامية تُعارض عنف الدولة وأنماط الطرد والتطويق الاستعماريين. فحين تزعم أن ثمة تقليدًا يهوديًا عريقًا يؤكد أنماط العدالة والمساواة التي من شأنها أن تُفضي بالضرورة إلى نقد الدولة الإسرائيلية، تكون قد صاغت منظورًا يهوديًا غير صهيوني، بل معاديًا للصهيونية، مجازفةً حتى بتحويل مقاومة الصهيونية إلى قيمة يهودية، ومؤكدةً بذلك المصادر الأخلاقية الاستثنائية لليهودية، "لكن كي يكون نقد الصهيونية فاعلًا وأساسيًا يجب رفض ادعاء الاستثنائية هذا لمصلحة قيم ديمقراطية أكثر جوهرية".

اليهودي وغيره

في الفصل الأول، "مهمة ضرورية ومستحيلة: سعيد وليفيناس والمطلب الأخلاقي"، تقرأ بتلر في كتاب إدوارد سعيد فرويد وغير الأوروبي، فتراه يلحظ أنّ غير الأوروبي في رأي اليهودي الأشكينازي ضروري لمعنى الديانة اليهودية. وتقول إن أكثر ما يعجب سعيد في تبني فرويد لموسى بوصفه غير الأوروبي، المؤسّس المصري لليهود، "هو التحدي الذي يطرحه رمز موسى على سياسة هوياتية صارمة. في حال كان موسى يرمز إلى تطلع سياسي معاصر، فهو تطلع يرفض أن يكون مؤسّسًا بصورة حصرية على مبادئ الهوية العرقية أو الدينية أو القومية، ويقبل لانقاوة واختلاطًا محددين". ومن منطلق أن تكون يهوديًا، يعني العيش في علاقة بغير اليهودي وإيجاد طريقة لرفض الحاجز الهوياتي، ترى بتلر أنّ سعيد يقترب من الموقف الأخلاقي عند إيمانويل ليفيناس. فبينما يصرّ مارتن بوبر على هويات منفصلة متمايزة ثقافيًا، تتفدرل بوصفها حوارًا ومشروعًا تعاونيين، يفترض ليفيناس عدم تناظر العلاقة بين الفاعل والآخر؛ "ويفترض أيضًا أن هذا الآخر هو فعليًا أنا، ليس متمثَلًا بوصفه جزءًا مني بل هو متعذر التمثّل بوصفه ذاك الذي يعطّل استمراريتي ويجعل وجود ذات مستقلة على مسافة ما من ذات مستقلة أخرى أمرًا مستحيلًا". ومن شأن موقف ليفيناس أن يُبطل فكرة بوبر حول الحوار، على الرغم مما بينهما من تناغم سطحي.

ترى بتلر في الفصل الثاني، "غير قادر على القتل: ليفيناس ضد ليفيناس"، أن اللاعنف لا يأتي، بحسب ليفيناس، من مكان سلمي، بل من توتر دائم بين الخوف من الخضوع إلى العنف والخوف من ممارسته، فالسلام نضال فاعل ضد العنف ولا يمكنه أن يكون دون العنف الذي يسعى إلى الحد منه، والسلام يسمّي هذا التوتر لكونه عملية عنفية، "ومع ذلك فهو نوع من العنف الذي يحدث باسم اللاعنف أيضًا. في الحقيقة، إن المسؤولية التي يجب أن أتحملها عن الآخر تنبثق بصورة مباشرة من تعرضي للاضطهاد والاعتداء من طرف هذا الآخر. هكذا، فإن ثمة عنفًا في العلاقة منذ البداية: "إن الآخر يطالبني ضد إرادتي وإن مسؤوليتي تجاه الآخر تنشأ من هذا الإخضاع".

نقد العنف

في الفصل الثالث، "والتر بنيامين ونقد العنف"، تسعى بتلر إلى أن تفهم كيف استفاد والتر بنيامين من المصادر اليهودية وغير اليهودية في تقديمه نقدًا للعنف القانوني، ونقدًا لأشكال من التاريخ التقدمي من شأنها أن تدرك المثال مع مرور الوقت. إذ تكتب: "إن رأيه الأول يبين لنا عدم إمكانية التعامل مع القانون بوصفه بديلًا من العنف، لكن هذا يثير أيضًا مسألة أنه كيف يصبح ممكنًا رفض الأشكال غير الناقدة لطاعة الأنظمة الحكومية الظالمة. أما الرأي الثاني فيرتكز على فكرته حول كيفية معاودة المشيحاني تقديم التاريخ وتركيزه على إمكان إيجاد شكل حالي لتاريخ المظلومين، تاريخ لا ينتمي إلى أمة واحدة، بل يتطلب تبدلًا ومّاضًا للظلم عبر الزمان والمكان". وتضيف أن العنف الإلهي يُبلَغ من طريق وصية لا هي استبدادية ولا هي قسرية، ويصوِّر بنيامين الوصية بوصفها نوعًا من القانون غير الملزم أو المفروض بواسطة العنف القانوني.

أما في الفصل الرابع، "الوميض: سياسة بنيامين المشيحانية"، فتستمر بتلر في التفكّر في بنيامين، كي تفهم هذا الحق في نقد العنف علانيةً، وكي توضح أيضًا قيم التعايش والتذكر، قيم عدم طمس الآثار الحية لدمار الماضي. وتؤكد حجتها الأولى، أي إن العلاقة بغير اليهودي هي في صميم الأخلاق اليهودية، "ما يعني أنه من غير الممكن أن تكون يهوديًا من دون غير اليهودي، وكي تكون خلقيًا يجب عليك الافتراق عن اليهودية بوصفها إطارًا حصريا للأخلاق". وترفض بتلر الصيغة السارترية التي تقول إن المعادي للسامية هو من أوجد اليهودي. وتقول إن بنيامين يشير إلى ضرب غريب من الوميض يبدو أنه البزوغ أو الانبثاق المفاجئ لزمنية أخرى داخل زمنية متسمة باتساقها وتقدمها. يظهر فجأة ثم يختفي، "وفهم كيفية استمرار الماضي في دخول الحاضر يقرّبنا أكثر إلى زمن الآن المفهوم بوصفه مرميًّا بشظايا من الزمن المشيحاني".

الذات والآخرون

تقول بتلر في الفصل الخامس، "هل الديانة اليهودية صهيونية؟ أو آرندت ونقد الدولة – الأمة"، إنه في حال كان التقليد اليهودي ذو الصلة بشن انتقاد علني على عنف الدولة الإسرائيلية تقليدًا يرتكز على التعايش، كونه قاعدة للسلوك الاجتماعي، "فما ينتج ليس الحاجة إلى تأسيس وجود يهودي عام بديل أو حركة يهودية بديلة فحسب، بل الحاجة إلى تأكيد إزاحة الهوية التي تستلزمها اليهودية". أما آرندت فترى بتلر أنها لا تدافع عن اليهود فحسب، بل عن أيّ أقلية أخرى مطرودة من سكنى الأرض من طرف مجموعة أخرى، وترفض الفصل بين اليهود والأمم المزعومة الأخرى التي اضطهدتها النازية باسم تعددية متساوية في امتدادها مع حياة الإنسان في أشكالها الثقافية كلها. وحين ترفض آرندت أن تحب الشعب اليهودي، فهي ترفض صيغةً أنتجها منطق تاريخي يفصل المبدأ المجرد عن التعددية الحية للكائنات التي يدعي أنه يمثلها، "فهذه الصيغة لا يمكن أن تدعم إلا معاداة السامية ومعارضيها ذوي الآراء الخاطئة".

وفي الفصل السادس، "مآزق التعددي: التعايش والسيادة عند آرندت"، تقول المؤلفة إن فكرة آرندت للتعايش تنبع من أن الحصول على وطن لليهود حصرًا على أرض بسكان فلسطينيين ليس ممكنًا، وتعرض نشوء هذا المفهوم للتعايش جزئيًا من حالة المنفى، والقرابة مع الصيغة البنياميمنية للمشيحانية التي قدّمت بديلًا متميزًا عن التطور التاريخي التقدمي الكاشِف، من خلال إعطاء الأولوية لطابع التيه والتبعثر للحياة اليهودية. وتقول إن التعددية التي تستحضرها آرندت صوت نمطٍ نصي من المخاطبة، يعرض نفسه على كل من يستطيع قراءة ما يتم إظهاره من خلال القراءة ورؤيته، "إنه صوت يتحدث بوصفه نحن مقسمةً بحسب التعريف إلى العديد منها؛ تتحرك في نوبات مفاجئة وهاربة بين أنا ونحن"، وتفصل في بعض الأحيان بين نمطين من التعددية: نمط هو الذات، ونمط هو الذات مع الآخرين.

الماضي في المستقبل

تكتب بتلر في الفصل السابع، "بريمو ليفي الآن"، أنّ مهمة بريمو ليفي كانت تقديم حقيقة معسكرات التركيز النازية. وفي أعمال ليفي اللاحقة توترٌ بين الذاكرة التي يسمّيها الأداة المضللة ومطالب القصة أو السرد، و"كان على دراية تامة أن تاريخ تلك المرحلة سوف يُحكى مرةً تلو أخرى، وأن القصص ستأخذ على الأرجح مكان الذكريات، وفي النتيجة سيكون عليها أن تحل محلها ما إن يختفي الناجون الأحياء". وتسأل بتلر: "كيف لنا أن نفهم علاقة ليفي بما يمكن التحدث عنه وما لا يمكن؟ وكيف لهذا الأمر الذي يبدو غير قابل للتحدث عنه أو الاسترجاع أن يُحمل عبر اللغة التي يستخدمها؟".

وفي الفصل الثامن والأخير، "ماذا سنفعل من دون منفى؟ سعيد ودرويش يخاطبان المستقبل"، تقول المؤلفة إن أيّ تقدم إلى المستقبل لن يكون مفيدًا إذا أخفق في مقاومة الطمس. ومع هذا، فإن كثيرًا من المقاربات العملية المفترضة لمسألة فلسطين يعتمد على هذا الطمس. لا يمكن مجموعة من الحوادث أن تنشأ بوصفها تاريخية إلا إذا لم يتم طمسها. وفي رأيها، النضال ضد طمس النكبة ضروري لأي تحرك إلى الأمام، ويتطلب النسيان الذي تهدد النكبة بالوقوع في طيّاته، رفضَ التحريفية واستخدامات النسيان للإنتاج والبقاء. وتحاول المؤلفة أن تفهم من محمود درويش ما نوع المستقبل الذي تناوله إدوارد سعيد في تأملاته الأخيرة حول ثنائية القومية، وحول المستقبل والمستحيل والمنفى، من خلال تحليل قصيدة درويش لمناسبة وفاة سعيد.

ملاحظات نحو نظرية أدائية للجماعة/ جوديث بتلر

جوديث باتلر: أن تتنفس وترغب وتحب وتعيش/ نوال العلي

صدر للفيلسوفة الأميركية، جوديث باتلر، كتاب جديد بعنوان "ملاحظات نحو نظرية أدائية للجماعة" (منشورات هارفرد). إننا أمام كاتبة غزيرة، لذلك فإن كتابة مقال عنها سيكون أشبه بأظافر تخدش السطح فقط. التفكير في منجز باتلر هو تفكير في "حال النقد" اليوم، بكلمات صاحبة "أجساد ذات شأن"، أو "وضع الفلسفة" اليوم، إذا كنا سنستخدم طريقة الفيلسوف التشيكي سلافوي جيجيك، والذي كان سيضيف إليها التحليل النفسي. فتناول تجربتها الفكرية يعني التنقيب في أن نكون ضد النزعة المؤسساتية، وكيف نتعامل مع الذات والقدرة على الفعل والتفكير في عصرنا.

كان اهتمام صاحبة "مواضيع الرغبة" (كتابها الأول 1987) في بدايتها بالهيغيلية، وكان مفهوم الرغبة أساسياً بالنسبة إليها، وبشكل أدق التفاعل بين الرغبة والاعتراف، وهو أمر له مركزيته في فينومينولوجيا هيغل. سيشكّل هذا الاهتمام في ما بعد محور دراساتها الفلسفية عموماً، والنسوية الجندرية بشكل خاص. ومع ظهور كتابها الثاني "مشكلة النوع"، بدا كما لو أن أحدهم أقدم على تغيير أدوات اللعبة في الكتابة النسوية عن الجندر وفي الدراسات "الكويرية".

" في دراساتها عن النوع غيّرت أدوات الكتابة عن الجندر "

كان هذا الكتاب لدى صدوره عام 1990، استفزازياً بالمعنى الإيجابي لدى كثيرين، وصادماً لكثيرين أيضاً، وفيه قدّمت باتلر لأول مرة مفهوم "أدائية النوع"، والذي ترى من خلاله أن الجندر ليس فقط تصنيفاً غير أساسي، بل إنه مرتبط بالأداء والارتجال. آنذاك، لقي هذا المفهوم الترحيب بنفس القدر الذي لقي فيه الانتقاد من قبل نسويات أخريات، رأين في "النسوية الباتلرية" استسهالاً كبيراً في تناول قضايا المرأة والنوع، ولطالما أخذن عليها أنها لم تنخرط مع نسويات أخريات في النشاط الحقوقي للدفاع عن قضايا نسوية.

ليس الأمر أن باتلر متفرّغة للكتابة، بل إنها في الأساس، كانت تنتقد الصيغ المهيمنة على النسوية وقتها، والتي تفترض أن المرأة، ولكي يتم الاعتراف بها كامرأة، لا بد من أن تقع ضمن إطار الهوية الجنسية المنجذبة للرجل، وأن يكون لديها رباط خاص مع الأمومة.

ترى باتلر في الأداء نوعاً من الفعل، فإذا كان الجندر نوعاً من الفعل الذي يقوم به المرء من دون معرفة أو إرادة؛ فهو ارتجالي إذن؛ أي مزيج من اللامتوقع والمحتمل. وتعتبر أن فصل حياة الجندر عن حياة الرغبة أمر مستحيل، لذلك بديلاً عن "الذات"، التي agency "فهويتنا متأثرة بالشغف، وهذا يقود إلى استخدامها لكلمة "القدرة على الفعل تتجنّب استخدامها كي لا تضع نفسها في باراديغما الليبرالية الفردانية، التي انتُقدت من قبل مفكرين من طراز فوكو، كونها الذات الإمبريالية المهيمنة، التي لا يمكنها أن تحيد أو تثور على التأثير الثقافي. إذن فهي لا تتناول الذات، بل القدرة، التي هي ليست ضحية للمعايير وحسب، بل والعاجزة عن إعادة ابتكار الذات طوعاً أو كرهاً.بعد هذا الكتاب، توالت سلسلة مؤلفات اشتغلت فيها صاحبة "الحياة النفسية للسلطة: نظريات في الإخضاع"، على تطوير مفهوم "الأدائية"، في الوقت الذي تتأمل فيه الوسائل التي تتقاطع فيها الهوية والجنسوية والسياسة والأخلاق في العالم المعاصر، الأمر الذي اتضح

، والذي تتطرّق فيه إلى أن عملية تكرار الصياغة الثقافية هي في حقيقتها Défaire le genre "أكثر في كتابها "حلّ النوع تثبيط لعملية إعادة صنعها، محاولةً تحليل الكيفية التي تتفاعل فيها العمليتان. تبدو باتلر هنا وكأنها تتبع تقليداً فوكوياً، ينطلق من أن المحظورات تقود إلى صيغ جديدة من الهوية وإعادة صناعتها.

، وترى أنه إن كان ينبغي أن ينبثق من هوية Activism تتوقّف مؤلفة "هل النقد علماني؟"، أيضاً عند النشاط الحقوقي ما، فلا بد ألا يكون محدداً بمحددات تلك الهوية. تقول: "يبدو لي أن مهمة كل الحركات الحقوقية أن تميّز بين المعايير والعهود التي تتيح للناس أن تتنفس وترغب وتحب وتعيش، وتلك التي تقيّد أو تسلب شروط الحياة نفسها".

من فهمنا للجندر ولمعنى النشاط الحقوقي عند باتلر، نفهم مواقفها السياسية والأخلاقية التي لا تتجزّأ، هي التي تريد أن تحرّر ذلك النشاط من التصنيفات؛ ليس عليك أن تكون مثلياً لتطالب بحقوق المثليين، ليس عليك أن تكون امرأة لتدافع عن حقوق المرأة، ليس عليك أن تكون كاتباً لتطالب بحرية التعبير، ليس عليك أن تكون سورياً لتناضل من أجل السوريين، ويمكنك أن تكون يهودياً وتطالب بحقوق الفلسطينيين، وأن تواجه الصهيونية.

" تحاول تصوّر مستقبل الدولة الواحدة وتعترف بلاواقعيته "

وهذا ما فعلته في كتابها "مفترق طرق.. اليهودية ونقد الصهيونية" (الذي نلحق جزءاً صغيراً مترجماً منه بهذا المقال)، وفيه توظّف لتوضيح موقفها من "إسرائيل" والصهيونية مفهوم اللااندماج أو لنقل التبرّؤ الذي ابتكره جاك رانسيه، للمواطن أو المثقف الفرنسي، الذي اعتبر أن الدولة الفرنسية لا تمثله حين ارتكبت مذبحة ضد 200 جزائري وسط باريس عام 1961. فباتلر كيهودية تعلن أن دولة "إسرائيل" لا تمثل اليهودية كهوية وكدين، وتستعين بشكل أساسي بمقولات إدوارد سعيد في كتابه "فرويد وغير الأوروبيين"، كما تستعين بأفكار حنا آرنت ومانويل ليفيناس وفالتر بنيامين وبريمو ليفي وتجربة محمود درويش في مقال بعنوان "ماذا نفعل من دون منفى؟".

ليست هذه هي المرة الأولى التي تتناول فيها باتلر عنف الدولة، فقد كتبت قبلاً "حياة مضطربة" و"أطر الحرب"، ولكن "مفترق طرق" هو كتابها الوحيد المخصّص لنقد الصهيونية و"إسرائيل". وفي ظل هذا النقد، كانت تتصوّر المستقبل فيما هي تحاول بناء مفهوم لاهويّاتي لليهودية، مفهوم مبنيّ على فكرة التعايش كما طرحتها حنّة آرنت، فهي ترى أن تاريخ اليهودية يضع الآخر مكوّناً في صميم الديانة، مقدّمةً برهاناً في تفسير إدوارد سعيد لـ "مصرية موسى". من هنا لا يمكن فهم اليهودي من دون فهم العربي، فهو في صميم الهوية الأساسية لليهودية كما تقول.

وإن كانت باتلر تحاول تصوّر هذا المستقبل عبر قراءات مختلفة طيلة الكتاب، لكنها تقوله منذ الفقرة الأولى وتعترف بافتقاره إلى الواقعية السياسية في الوقت نفسه: "على الرغم مما يقال عادة من أن حل الدولة الواحدة وثنائية القومية المثالية هما هدفان غير عمليين، حتى من قبل أولئك الذين يلتفتون إلى النية الحسنة لمثل هذه المفاهيم، فمما لا شك فيه بل ومن المحق القول إن العالم الذي لا يدافِع فيه أحد عن حل الدولة الواحدة، ولا يعتقد أحد بعد الآن بالثنائية القومية، سيكون عالماً مفقراً على نحو جذري. أعرف أننا يمكن أن نقول الشيء نفسه عن "السلمية". فربما تكون قد فقدت مصداقيتها من حيث أنها تفتقر إلى الواقعية السياسية، ولكن هل يريد أي منا أن يعيش في عالم لا وجود فيه لدعاة السلام؟ أي نوع من العالم سيكون هذا؟".

الذات تصف نفسها: جوديث بتلر إذ تحاول سرد تاريخ نشوء الذات

نذير ملكاوي

سأصير يوماً ما أُريدُ»

سأصيرُ يوماً شاعرًا،

والماءُ رَهْنُ بصيرتي. لُغتي مجازٌ

للمجازِ، فلا أَقولُ ولا أشيرُ

.«إلى مكانٍ. فالمكان خطيئتي وذريعتي

.محمود درويش، الجداريّة

الذات تصف نفسها» هو الكتاب الأول والوحيد المترجم للعربيّة للفيلسوفة الأمريكيّة جوديث بتلر. يتكوّن الكتاب « من مجموعة محاضرات تُعرف بـ«محاضرات اسبينوزا» ألقتها بتلر في جامعة أمستردام* عام 2002. جمعت هذه .المحاضرات لاحقًا في كتاب، ترجمه إلى العربيّة الكاتب والمترجم العراقيّ فلاح رحيم

قبل الدخول في عرض الكتاب، أرغب في الإشارة إلى أنّ هذا الكتاب، على صغره النسبيّ (240 صفحة)، فإنّه بالغ التكثيف، كثير الإحالات إلى فلاسفة ومفكرين وأدباء. لذا فإنّ العرض له مهما فعل سيظلّ قاصرًا على أن يأتي على الكتاب .برمّته

يبدو النصّ متمنعًا وشاهقًا. ويبدو أنّ جوديث بتلر تعمد، وهي تسردُ آراء الفلاسفة عن نشأة الذات، إلى تهميش نفسها مكتفيةً بدور ناقلة المعلومة. لكن حتّى في ذلك، فإنّها تمتلك سلطة انتقاء المعلومة المقدّمة، ثم إنّ في ترتيبها .للمعلومات ما يحيل إلى منهجها وطريقتها في التفكير

لم تعمد بتلر إلى سردٍ كرونولوجيّ لآراء الفلاسفة بقدر ما عمدت إلى سرد يتوخّى تاريخ نشوء «الذات»، وبداية علاقتها بـ«الآخر». يبدو تنقّلها اعتباطيًا بدايةً، لكنّنا ومع تقدّمنا في النص سنكتشف أن هذا التنقل مفيد لتأسيس رؤيتها لتشكّل .الذات، إذ بدأت بالآراء التي تبتعد عن رؤيتها حتّى وصلت إلى من تبادلهم الرؤية في بعض الأماكن

تبدأ بتلر الرحلة مع نيتشه الذي كان يعتقد بأن نشوء الذات مردّه f38326dc-37d1-4c56-9355-9bf72711fc4d خوفها من العقوبة. ثمّة تهديدٌ أو اتهام ما بأنّها تسبّبت بمعاناة خارجيّة (تجاه الآخرين) أو داخلية (تجاه نفسها). يترتّب على هذا التهديد والذعر الذي يتلوه تقديم «الأنا» سيرة ذاتيّة عن هذه الذات تثبت فيها الاتهام أو تنفيه، وينجم عنه .انعكاسيّة توجّه المعاناة نحو الداخل وتشكّل ما أسماه نيتشه «الضمير المثقل بالإثم»1

بعد نيتشه تنتقل بتلر إلى سرديّة فوكو عن الذات: «تُشكّل الذات نفسها في علاقة مع مجموعة من الشفرات، والإرشادات، والقواعد. وهي تفعل ذلك بطرق لا تكتفي فقط بـ(أ) كشف حقيقة أن تأسيس الذات هو نوعٌ من الصيرورة ولكنها (ب) تؤسس خلق الذات بوصفه جزءًا من عمليّة أوسع هي النقد»2. النقد إذن عند فوكو يساهم في (Poiesis) عمليّة تخليق مستمرّة للذات، لكنّه في الآن عينه لا يشكّل سببًا مباشرًا لوجودها. ثمّ تعرض جوديث بتلر لسرديّة هيجل القائلة بأنّ اعتراف الذات بالآخر بالضرورة يصاحبه اعتراف الآخر بالذات، حتّى يصير الاعتراف ذاته متمنّعًا على الطرفين إطلاقًا، ففي اللحظة التي أمنح الآخر فيها اعترافًا بوجوده (أي اعتراف بوجود ذات عنده) يمنحني هو الآخر اعترافًا بوجودي، فيصير كلا الاعترافين ناقصين بوجودهما في لحظة واحدة في ما يشبه تقابلًا يلغي الفرديّة عند كلا الطرفين3.

(relating narratives) «وتنتقل بتلر بعد هيجل لتقدّم قول المفكرة الإيطاليّة أدريانا كافاريرو في كتابها «السرديات الرابطة أنّ وجود الآخر شرطٌ لوجود «ذاتي»»، أو كما قالت بنفسها: «دونما «أنت» تصبح قصتي مستحيلة»4.

نلاحظ هنا كيف انتقل الكلام عن «ضمير مثقل بالإثم»، قانع بتسبّبه بالمعاناة، يواجه العالم وحده عند نيتشه، إلى انفتاحٍ تام على الآخر في قول أدريانا كافاريرو بوجود الآخر كشرطٍ لفهم الذات. هنا تنتهي التوطئة، وبشيء من المباغتة تقول جوديث بتلر رأيها في كيفيّة نشوء الذات. تعتقد بتلر أنّ الأنا غير قادرة تمامًا على إدراك نشوء الذات، إذ أنه وفي لحظة نشوئها حدثت أمور لا يمكن لها (أي الذات) أن تشهدها، فمعرفتها كانت قاصرة في تلك اللحظة؛ كلّ محاولة سرد لتلك اللحظة هي بالضرورة تفريط للمعرفة الموثوقة. لذا فإن بتلر تقترح اقتراحًا مثيرًا في الحقيقة: «السرد ممكن دون خرافي بالتأكيد. (...) لذلك وتوخيًا (Thomas Keenan) شك في مثل هذه الظروف، لكنه، كما يشير توماس كينان لمزيد من الدقة أجد لزامًا عليّ القول إنني أستطيع أن أسرد قصة أصلي بطرق مختلفة، بل وأستطيع أن أسردها مرة إثر مرة بطرق مختلفة»5.

ليست كل العلاقات الأخلاقية قابلة لأن تُختزل إلى أفعالٍ حُكميّة، والقدرة على الحكم نفسها تفترض مسبقًا علاقة قائمة من قبلُ بين الحاكم والمحكوم.

سرد القصّة لا يعني وسمها ووضعها في درج التاريخ، فكما تشير إمكانيّة سرد قصّة أصل الذات أكثر من مرّة حدّ اللانهاية إلى قدرٍ من التخفّف والحريّة من قيد القصّة الواحدة المفردة، فهي تشير أيضًا أنّ هذه الحريّة تظلّ مكبّلة بعددٍ من المعوقات تحدّ من إمكان قول الحقيقة بصفتها المطلقة. تذكر جوديث بتلر أنّ أحد هذه المعوّقات هو الجسد، إذ لا يمكن الانكشاف على الآخر تمامًا طالما أنّنا لا نستطيع سرد سيرة هذا الجسد (نحن نسرد أفعاله فحسب) «أن تكون جسدًا يعني على نحوٍ ما أن تكون محرومًا من القدرة على استعادة تامة لحياتك»6. مفردة الانكشاف ذاتها غير متحقّقة تمامًا لارتباطها بالجسد الذي لا يُمكن أن يُكشف للآخر. في ظل فشل الذات هذا في فهم نفسها (لأسباب كثيرة)، تكرّر بتلر كثيرًا سؤالها حول مسؤولية هذه الذات الأخلاقية الممتلئة بالعتمة، غير القادرة على فهم نفسها على وجه التمام، تجاه الآخر «هل يعني ذلك، بالمعنى الأخلاقي، أنني لست معرضة للمساءلة بصدد من أكون وما يصدر عني من أفعال؟ إذا اتضح بالرغم من جهودي الصادقة التي أبذلها أن ثمة عتمة معينة لا تريم وأني لا أستطيع أن أجعل نفسي مسؤولة تجاهك، هل يعدّ ذلك إخفاقًا أخلاقيًا؟»7.

في القسم الثاني من الكتاب، والذي يدور برمّته حول نبذ العنف الأخلاقي، تتحدث جوديث بتلر في جزء من هذا القسم عن الحكم الأخلاقي. تفترض بتلر أنّ الحكم حتّى يكون أخلاقيًا فإنّ علاقةً ما يجب أن تربط الحاكم بالمحكوم. ولا تنفي بتلر هنا أهميّة الحُكم بقولها «أنني لا أذهب هنا إلى حد الدعوة إلى الامتناع عن إصدار الحُكم فهو مطلوب على نحو ملحّ

في الحياة السياسيّة، والقانونية، والشخصية على حدّ سواء»8. لكنّها في الوقت عينه، استطاعت أن تذهب في مسألة الحكم إلى أفقٍ أرحب إذ تكمل: «أنا أعتقد أن من المهم، في إعادة التفكير في الشروط الثقافيّة للأخلاق، أن نتذكّر أن ليست كل العلاقات الأخلاقية قابلة لأن تُختزل إلى أفعالٍ حُكميّة، وأنّ القدرة على الحكم نفسها تفترض مسبقًا علاقة ، فهي ترى أنّ (gender) قائمة من قبلُ بين الحاكم والمحكوم»9. ولعلّ كلامها هذا يحيلنا إلى رأيها في النوع الاجتماعي ، أيّ أنّ المرء في كلّ موقف يمثّل دورًا ما، يعيد من خلاله (performative) بل أدائيًا (performed) النوع ليس قارًّا تخليق صورته كذكر أو كأنثى باستمرار، كاسرًا الصورة المكرّسة لمن يطلق عليهم ذكور أو إناث إلى حدٍ ينتفي فيه مفهوم .النوع برمّته، وبالمحصّلة فإنّ الحُكم الأخلاقي لا معنى له هنا

تناقش جوديث بتلر أكثر من مسألة مهمّة في القسم الثالث والأخير. تعود بدايةً إلى سؤال يبدو أنّه يؤرقها لكثرة ما تعود إليه: سؤال المسؤوليّة؛ المسؤولية الأخلاقيّة تجاه الآخر في ظل عدم تمكّن الذات من فهم نفسها كما يجب، وعيشها مع عتمة حتميّة. ومن المثير للدهشة، أن سؤالًا بحجم هذا المطروح، والذي يتردّد صداه في مواضع كثيرة من الكتاب، تجيب عنه الكاتبة في أقل من صفحتين. هنا، في بداية القسم الثالث من الكتاب، تؤسس بتلر إلى أحد أهم ما يرتكز عليه بحثها هذا؛ أي تلك الحالة الثنائية التي توجد بها الذات مع الآخر بالضرورة، كما أنّ عتمة الذات لا تكون إلا مصحوبة بعتمة ذات الآخر «أجد أن تشكلي ينطوي على الآخر في داخلي، وأن غربتي عن نفسي هي على نحو متناقض مصدرُ .ارتباطي الأخلاقي مع الآخرين»10

تجدر الإشارة إلى مفارقة بارزة في هذا الفصل، تنطوي على أهمّيّة المعنى بوصفه عنصرًا بلاغيًا، في فهم حيواتنا. تقول بتلر: «علينا إعادة التفكير في معنى المسؤولية نفسه على أساس هذا التقليص [تقليص مسؤوليتنا تجاه الآخرين في ظل عدم فهم الذات لنفسها]؛ إذ لا يمكن أن نقيّده بوهم يصدر عن ذات كاملة الشفافيّة إزاء نفسها»11. ما تقوم به جوديث بتلر هنا هو تفكيك لمعنى المسؤوليّة كما وصفها نيتشه (وحتّى كما وصفها ليفيناس فيما سيرد لاحقًا)، حين قال أنّ الذات تتشكل انعكاسيًا بتوجيه المعاناة إلى الداخل، فالنفس وحدها مسؤولة عن المعاناة التي تتسبب بها، لتعود وتركّب هذا المفهوم. المسؤوليّة نتاج تعالق الذات التي تكتنفها العتمة، بذات أخرى تكتنفها عتمتها الخاصة، فهي (أي الكاتبة) «إن جُرحت تجدُ أن الجرحَ يشهد على حقيقة أنها سريعة التأثر، ممنوحة إلى الآخر بطرق لا تستطيع أن تتنبأ بها .أو تسيطر عليها تمامًا»12

في مُقارنة صغيرة للنصّ المترجم مع الأصلي يتوضّح حجم الجهد المبذول من الكاتب والمترجم العراقي فلاح رحيم في تليين ما استطاع من وعورة، ونقل النص في شكلٍ لا يبتعد كثيرًا عن شكله الأصل، وهو جهدٌ حُقّ له أن يذكر في آخر هذا .العرض لكتابٍ يتكاثف أكثر فأكثر مع كلّ محاولة لاختزاله

1- ص 50.

2- ص 57.

3- ص 72.

4- ص 79.

5- ص 86.

6- ص 88.

7- ص 90.

8- ص 100.

9- ص 100.

10- ص 158.

11- ص 157.

12- ص 158. وأشير إلى أنّني تصرّفت بالضمير المستخدم في العبارة محولًا إياه إلى ضمير المتكلّم حتّى تتّسق العبارة مع السياق.

* ذكرت نسخة سابقة من هذا المقال خطأً أن المحاضرات ألقيت في جامعة بيركلي في كاليفورنيا، وتم التصحيح.

قوة الدين في المجال العام/ جوديث بتلر وآخرون

قوة الدين في المجال العام" أفكاراً ونقاشات بين مجموعة مفكرين مهمين في الفلسفة والاجتماع، وهم: يورغن هابرماس، وجوديت بتلر، وكورنيل ويست، وتشارلز تيلور، وأدوارد منديتا، وجوناثان فانتويرين، وكريغ كالون

قوة الدين في المجال العام

الدين ظاهرة مدهشة تلعب في حياة الناس أدوارا متناقضة، يمكن له أن يدمر، أو أن يبعث الحيوية، يستجلب النوم أو " يدعو إلى الصحو، يستعبد أو يحرر، يعلم الخنوع أو يعلم الثورة"[1].بهذا الاقتباس للمصلح الإسلامي وعالم الاجتماع الإيراني الكبير د.علي شريعتي، يبدأ "كريج كالهون"كلمته في ختام المؤتمر الكبير الذي عقد في نيويورك عام 2009 في القاعة التاريخية باتحاد كوبر تحت عنوان: "قوة الدين في المجال العام "، حيث قدمت المداخلات الأربع ليورجين هابرماس وجوديث بتلر وتشارلز تايلور وكورنيل ويست، ثم أصدرت المشاركات الأربع في كتاب تحت نفس العنوان؛ منقحة ومحررة عن طريق إدوارد منديتا وجوناثان فانانتوبرين، ثم أصدرت الطبعة العربية بترجمة المترجم العراقي فلاح رحيم عن دار التنوير اللبنانية بالاشتراك مع مركز دراسات فلسفة الدين في بغداد بإشراف الدكتور عبد الجبار الرفاعي.

هذا الاقتباس السابق ذكره لعلي شريعتي، يصلح كحجر أساس لفهم الأطروحة الرئيسة لهذا الكتاب القيم، فلقد عكفت الفلسفة الغربية الحديثة والمعاصرة، طوال عقود على فهم الدين وعلاقته بالفضاء الاجتماعي، وكيفية نشوء مساحاته وآلياته وكيفية شغلها،وتفسير "الاحتياج" الموضوعي أو الذاتي الذي يؤدي لخوض تجربة دينية سواء "بإنشائه" أو بخوض تجربة ممارسته واللجوء إليه؛ فمن ماكس مولر (1823- 1900) الذي استخدم نظرية داروين في النشوء والارتقاء لفهم تكون الدين أصلاً في المجتمعات، وقاده ذلك إلى نظرية قائمة على أن تطور اللغه هو الأصل في ظهور الأديان والسحر.[2]

من مولر إلى ماركس في نظريته عن الدين الذي يراه مظهراً من مظاهر الهرب من مواجهة الاستغلال الاقتصادي وفرويد الذي يرى أن الدين هو اختراع ذاتي ناتج عن اصطدام اللاوعي بضغوط المجتمعات، فهو تجربة تدور رحاها بين الوعي واللا وعي وبين الأنا والأنا الأعلى.

وغير ذلك الكثير من النظريات الغربية في تفسير نشوء الدين والحاجه إليه، والتي هي على تنوعها تتفق على نتيجة واحدة، هي أن الدين لابد وأنه بمرور الوقت يزدادا ضموراً وهامشية لصالح المساحات التي يحتلها عقل "الأنوار" بانتظام في الفضاء الاجتماعي الحديث.

إلا أن هذه النتيجة أو الفرضية بالأحرى، تصطدم بالواقع عودة "الديني" وتزايد قدرته على اجتذاب أعداد أكثر من الناس وخاصة في الغرب، بل وحتى نزوع قطاعات كبيرة من المثقفين إلى مصدر لإنتاج "المعنى"، الأمر الذي يحاول فلاسفتنا الأربعة في هذا الكتاب نقاشه، فالمجال العام ليس فضاء للنقاش العقلاني البحت أو التوافق الطوعي الخالص ولا الدين مجرد شأن خاص.[3]

فحسب هابرماس، فإن المجال العام الذي بدأ بالظهور في القرن الثامن عشر تطور بوصفه فضاء اجتماعيا متميزاً عن الدولة والاقتصاد والعائلة فيه يمكن للأفراد أن يتواصلوا فيما بينهم كمواطنين مستقلين من أجل التداول في الصالح العام [4]، فهو بحسب تعبيره "القوة غير المفروضة بالقوة" التي يحوزها الجدال الأفضل.

فهابرماس في مداخلته قد قدم موقفاً أكثر اعتناء بمكانة الدين في المجال العام من رأيه الأول في كتابه "التحول البنيوي للمجال العام"[5] حسب النقاد، فيرى أنه يجب أن يتم تطوير موقف "مابعد علماني" يأخذ في الحسبان الحيوية العالمية المتواصلة للدين ويستفيد من الاستبصارات الأخلاقية التي يحملها الدين بشرط أن تترجم إلى لغة عقلانية "اتفاقية" كي تبث عبر المجال العام.

يصل هابرماس إلى ذلك عبر أطروحة نقدية مكثفة لفكرة الفيلسوف الألماني "كارلب شميت"عن"اللاهوت السياسي" فيرى هابرماس أن كل الذي خشي منه شمت قد حدث بالفعل، ولم تعد الدولة الحديثة تستمد سلطتها من هذا الأصل الوجودي، ولا يمكن أن تتم محاولة إعادة الدين إلى المجال العام عن طريق رد أساس سلطة الدولة إلى أساس لا يحتكم إلا للكتب المقدسة.

ويقدم الفيلسوف الكندي تشارلز تايلور صاحب الكتاب الشهير"عصر العلمانية"،وهي بعنوان "لماذا نحتاج إلى تعريف جذري للعلمانية " يقدم فيها قراءة فينومينولوجية للعلمانية، فيقول بأن الدولة التي يمكن أن توصف بالعلمانية ليست التي تنصب علمانيتها كمتاريس بينها وبين كل ماهو ديني وتفترض فيه كل خطأ بشكل قبلي بناء على ما سماه "أسطورة التنوير"، بل هي الدولة التي تضع بينها وبين الأفكار المتنوعة داخلها مسافة أولية تسمح لها أن تتعامل بحيادية مع كافة الأفكار، معرجاً على حالات منع ارتداء الحجاب في ألمانيا وفرنسا وبريطانيا والمشكلات من هذا القبيل في المجال العام الأوروبي.

وتقدم الفيلسوفة النسوية المعروفة جوديث بتلر مشاركتها بعد نقاش سريع بين هابرماس وتايلور، في فصل ثالث من الكتاب، قائمة على محاولة "نحوية" في تفسير المجال العام، تجادل فيها عن أهمية اللغة في إخراجنا للوجود، كفاعلين اجتماعيين، لا يمكن أن نخرج إلى الوجود الاجتماعي إلا عن طريق الحصول على أسماء، وهو ما يعني أنه لا سبيل إلى منع إمكانية أن نستدعى بطرق مؤذية مقلقة، ولا سبيل إلى تلافي هذا الوهن الأولي الناتج عن لغة لم نشارك أبداً في وضعها، هي التي تمنحنا المكانة الأنطولوجية المؤقتة اللازمة، الأمر الذي يقوض حدود الفاعلية ويغلق بضربة واحدة إمكان الفاعلية الجذرية، مثل ممارسة الترهيب عبر إطلاق تهمة معاداة السامية على كل منتقد لإسرائيل حتى وإن كان يهودياً![6]!

تقدم بتلر أطروحتها السابقة عبرمجموعة من الملاحظات عن الأساس الديني للمجال العام، والذي كان محدداً رئيساً للفصل بين ما هو عام وما هو خاص، وتضرب مثلاً مفصلاً عن الفرق بين الأخلاق التي تحويها اليهودية كدين، والتي تدعو للتعايش، وما هو متجذر في الثقافة اليهودية التقليدية بسبب تقاليد الشتات، فيكون التعايش بذلك شرط حتمي سابق على تكون أية أمة من الأمم،وبين ما تكرسه الصهيونية كسردية علمانية تكرس للعنف ومصادرة حقوق الفلسطينين وتدمر كل فرصة للعيش السلمي المشترك.

أما المداخلة الأخيرة، فهي لناقد ومثقف وناشط أمريكي أسود،هو كورنيل ويست الذي يقدم نفسه على أنه مسيحي اشتراكي ومتفلسف، وموسيقي أيضاً، تغطي كلمته لهجة كوميدية لطيفة ملؤها الدعوة للتعايش، ولتفهم الخطابات المتنافرة في المجال العام عن طريق نقد التجربة البراجماتيه الأمريكية، من خلال قيم المسيحية النبوية التي شكلتها التجربة الأفرو أمريكية. من خلالها ينتقد ويست صوتين أمريكيين آخرين؛هما ريتشارد رورتي وجون رولز، وهما من حماة الليبرالية الأمريكية التي يعتبرها ويست "علمانية دوغمائية " تمارس دور الشرطي على المجال العام وتحرمه من أفكار !متنوعة بتنوعه الداخلي، والتي ربما تكون افكاراً تنويرية أيضاً

يمكننا أن نستفيد كثيراً كعرب، أياً كانت انتماءاتنا الفكرية، من هذا النوع من السجالات العلمية في مجتمعات تحاول ألا تكون أحادية تحت أي مسمى،حتى وإن كان "التنوير،ومن خلال مثقفين تعلموا أن يثروا المجال العام في مجتمعاتهم .بآرائهم لا بما حفظوه من آراء غيرهم أو أنساقهم الفكرية

الكتاب ص 181-[1]

الكتاب ص 10 -[2]

ص 19-[3]

ص 21-[4]

نفس المرجع السابق-[5]

يذكرنا هنا المترجم بأن بتلر نفسها يهودية وعضوة نشطة في "الصوت اليهودي من أجل السلم " مع الفيلسوف -[6] .الأمريكي نعوم تشومسكي

كيف يمكن للدين أن يؤثر بقوة في المجال العام؟/ إبراهيم غرايبة

يقدم كتاب "قوة الدين في المجال العام" أفكاراً ونقاشات بين مجموعة مفكرين مهمين في الفلسفة والاجتماع، وهم: .يورغن هابرماس، وجوديت بتلر، وكورنيل ويست، وتشارلز تيلور، وأدوارد منديتا، وجوناثان فانتويرين، وكريغ كالون

ويمكن الحصول على مقارباتٍ مناسبة ومختلفة في تصور تأثير الدين في الفضاء العام وعلى النحو الذي يقبل فيه المتدينون وغير المتدينين ويفيد ويطور الجدل العام، بما يجب أن يكون عمليات مستمرة وحيوية؛ إذ بغير هذا الجدل

لن ننشئ النموذج المناسب في تنظيم الدول والمجتمعات والأسواق والعلاقات والتصورات السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

هناك طيف واسع من الأفكار والتصورات حول الدين في المجال العام لا تنتمي إلى "التديين" بمعنى الولاية الدينية على الحياة العامة أو المرجعية الدينية في الشأن الجماعي بما هو ينظم الجماعات والمؤسسات، ولا تنتمي أيضاً إلى الفصل القطعي بين الدين والدولة كما في النموذج الفرنسي، وربما تكون هذه التجارب هي ما نحتاج إليه في عالم العرب والمسلمين أكثر من الانشغال بالنموذجين الأكثر شهرة وتداولاً في عالمنا؛ أقصد النموذج الديني أو "اللائكي".

وفي سلسلة "تحديث الفكر الديني" التي يشرف عليها عبدالجبار الرفاعي ترجمت ونشرت مجموعة من الدراسات والمعالجات الفكرية الرائدة في الإنتاج الفكري العربي، وأظن أنه حان الأوان للاهتمام العميق بمثل هذه الدراسات لعلها تساعدنا على بناء تصوّر فكري عربي في الشأن العام، أو على الأقل تخرج الجدل من الثنائية المملة وغير المفيدة في شيء!

إن الدين يمثل واحداً من أكثر مصادر الاهتمام والقلق في التفكير والتخطيط في الفضاء والجدل العام؛ إذ كان على مدى التاريخ والجغرافيا وفي كل الأديان يشغل الطبقات الاجتماعية والمحافل العامة والمفكرين والمثقفين كما محدودي التعليم والثقافة، وهو موضوع يزداد أهمية مع التطور الكبير في وسائل الإعلام والتواصل.

وقد شمل الجدل حول الدين في الفضاء العام السياسة والمؤسسات والنظام الاجتماعي والأخلاقي والعلوم الطبيعية والبحتة، وعلاقة الدين بالسياسة، وهي جدالات طويلة وقديمة، يؤسس لها في العصر الحديث بالثورة الإنجليزية في القرن السابع عشر.

ورغم الأمثلة الإيجابية الكثيرة عن دور الدين في الفضاء العام في العدالة وحقوق الإنسان والتعليم والحريات، ظل السؤال عن الدين في المجال العام مهماً وملحاً، ويدعو الكثيرون إلى أن يبقى الدين داخل المجال الخاص، رغم الإقرار بأثره الفعال والمحفز والأخلاقي في تشكيل الضمائر الفردية. لكن هناك دعوات، في المقابل، للاعتراف بدور الدين في المجال العام حتى في أوروبا التي تدهورت فيها الممارسة الدينية، ظلت قضية الدين الشعبي فيها حاضرة بقوة.

يقول ولتر روشنبوش (كتاب المسيحية والأزمة الاجتماعية، نشر عام 1907) "كل من يفك الارتباط بين الحياة الدينية والاجتماعية لم يفهم المسيح. وكل من يقيد تأثير القوة التعميرية للحياة الدينية على العلاقات الاجتماعية ومؤسسات الإنسان، فإنه بقدر تعلق الأمر بهذا الجانب ينكر عقيدة السيد المسيح".

ويعتقد هابرماس أنّ المجال العام في المجتمع الديمقراطي يجب أن يكون مفتوحاً أمام الجميع، ويجب احتواء المواطنين المتدينين كمسألة تقع في صلب العدالة وكحاجة عملية عاجلة في آنٍ واحد. إذ يتعرض للخطر مستقبل نظام الحكم الديمقراطي إن أخفقنا في دمجهم في مشاغل العقل العام.

ويمثل العثور على طرق يدمج بها الدين في المجال العام كما يعتقد هابرماس تحدياً حيوياً يواجه المجتمع المعاصر، ونظريات المجتمع المعاصر أيضاً.

ويقترح تشارلز تيلر أن الدين يجب ألا يعامل بوصفه حالة خاصة، سواءً بالنسبة للخطاب السياسي أم العقل والجدل بعامة، لكن هابرماس يرد بالقول: إنّ العقل فاعل في التقاليد الدينية كما هو في أي مشروع ثقافي آخر، بما في ذلك العلم، لكن أيضا تنتمي العقول العلمانية إلى سياق من الافتراض يختلف عن التقليد الديني، فليس شرطاً أن يكون عضواً في جماعة من المؤمنين، إذ في العقل الديني تحتكم ضمنياً لعضوية في جماعة دينية، ولذلك فإن الدليل على صحة العقول الدينية لا يعتمد على العقائد الإدراكية وارتباطاتها الدلالية مع بقية العقائد فحسب، ولكن على العقائد الوجودية المتجذرة في البُعد الاجتماعي للعضوية والمشاركة الاجتماعية والممارسات المفروضة.

إننا نتحرك في فضاء التعقل الفلسفي والتاريخي والاجتماعي، لا يحتاج خطابنا إلى ترجمة، ولكن الكلام الديني في المجال السياسي العام يحتاج إلى ترجمة إن شئنا لمحتواه أن يدخل ويؤثر في تبرير وصياغة قراراتٍ سياسية ملزمة يتم فرضها بقوة القانون في البرلمانات والمحاكم أو الهيئات الإدارية؛ يجب تفسير أية إحالة إلى سفر التكوين بصيغ علمانية.

وفي المقابل فإن تيلر يؤكد أنه يوافق على أن ثمة اختلافات كبيرة بين تعقل شخص ورع بخصوص الأخلاق العامة وتعقل من ليس كذلك، هناك مفاهيم معينة عن التحولات الإنسانية الممكنة يؤمن بها أحدهما دون الآخر. تلك هي الحالة بالتأكيد.

لا بد للعقول، كما يقول هابرماس، أن تكون علمانية بالمعنى غير المسيحي للعلمنة، غير المسيحي بمعنى منظور أكثر شمولاً من خلال التعالي على فضاء الخطاب الخاص بالجماعات المختلفة.

إنّ الليبرالية السياسية بحاجة إلى استبصارات أخلاقية والتزامات جديدة، وهي تعترف بالدين بوصفه مصدراً ممكناً للتجديد، وفي الوقت نفسه يجب ألا يتخذ مثل هذا التجديد شكل لجوء مباشر للعقائد الدينية أو رؤى العالم الشمولية بطرق تغلق الجدل العام.

والمجال العام عالم من الجدل العقلاني النقدي تخضع فيه الأمور المتعلقة بالخير العام للنظر، وهو أيضاً فضاء تشكيل ثقافي لا يكون الجدل الممارسة المهمة الوحيدة فيه، هنالك أيضاً الإبداع والطقس، والاحتفاء والاعتراف، وكلها مهمة، وهو يحتوي التعبير الناطق المتبادل بين الحساسيات العميقة وحالات الفهم الواضحة ويحتوى المحاولة التي تستعين أحياناً بنداءات بنوية طلباً للفت الانتباه لجعل الطريقة التي نفكر بها ونمارس الفعل مستجيبة لأعمق قيمنا والتزاماتنا الأخلاقية.

مجموعة كتب ومقالات وحوارات "جوديث بتلر" المتوفرة في رابط واحد

كتب ومقالات وحوارات "جوديث بتلر"

مقالات عن " جوديث بتلر"

[الفلسفة بصيغة المؤنث]

[تفكيك ثنائية الجنس/الجندر : اطروحة جوديث بتلر]

[الجندر من النسوية إلى ما بعد النسوية (من سيمون دو بوفوار إلى جوديث بتلر)]

[كلمات «هزّ» البدن واستعادة لجوديث بتلر/ نائلة منصور]

[نظرية جوديث بتلر الأدائية للجنس]

[ملف مجلة "منارات" عن "جوديث بتلر"]

[الصوت للجسد أم جسد بلا صوت ؟ بين كاميلي باليا وجوديث بتلر]

[جوديث بتلر فيلسوفة النوع والهوية: كيف نعيش حياة حقيقية ضمن حياة زائفة؟/ العلوي رشيد]

[جوديث بتلر: متى تستحق الحياة الحسرة؟/ عز الدين أعرج]

[مكابدة الحقوق باعتبارها مفارقات/ ويندي براون]

الفلسفة بصيغة المؤنث

جوديث بتلر فيلسوفة النوع والهوية: كيف نعيش حياةً حقيقية ضمن حياة زائفة؟

تعد الفيلسوفة جوديث بتلر Judith Butler، وهي يهودية أمريكية ذات أصول روسية-مجرية، عانت عائلتها من الاضطهاد النازي، وفقدت جزءًا من عائلتها في المحرقة النازية (حيث أبيدت عائلة جدتها في قرية صغيرة في جنوب بودابست). ولدت الفيلسوفة يوم ٢٤ فبراير (شباط) ١٩٥٦ بكليفلاند بولاية أوهايو. واهتمت بالفلسفة السياسية والاجتماعية ونظرية الأدب والدراسات الثقافية والجِنسانية والنوع الاجتماعي والهوية. حصلت سنة ١٩٨٤ على أطروحة الدكتوراه من جامعة يال، حول مفهوم الرغبة عند هيغل، ونشرت رسالتها سنة ١٩٨٧ تحت عنوان: «ذواتٌ راغِبَة: تأملات هيغيلية حول فرنسا القرن العشرين»، وطوَّرت فيها فهمًا جديدًا للعلاقة بين الرغبة والاعتراف (دمجٌ لفكر اسبينوزا وهيغل).

غادرت سنة ١٩٩٣ جامعة جونس هوبكينز، بعد حصولها على كرسي ماكسين إليوت بشعبة البلاغة والأدب المقارن بجامعة بيركلي بكاليفورنيا، وهي السنة التي أصدرت فيها دراستها الشهيرة «هذه الأجساد التي يجب اعتبارها». كما حصلت سنة ٢٠٠٦ على كرسي حنة آرنت للفلسفة في كلية الدراسات الأوروبية العليا بسويسرا. وانتُخبت سنة ٢٠٠٩ رئيسة محكمة هوسرل حول فلسطين، والتي تجمع المثقفين الأمريكيين حول القضية الفلسطينية لحشد شروط سلام دائم وعادل بين إسرائيل وفلسطين؛ وذلك بفضل موقفها الثابت من رفض وشجب عنف الدولة الإسرائيلية.

تنتمي جودي (كما يحلو لأصدقائها الجامعيين مناداتها)، إلى النظرية النقدية المعاصرة، بفضل إسهاماتها المتعددة حول قضايا فلسفية متنوعة، حافظت من خلالها على إرث مدرسة فرانكفورت؛ لذلك حصلت سنة ٢٠١٢ على جائزة أدورنو الذائعة الصيت، عن جدارة واستحقاق، رغم هجوم الصهاينة عليها علنًا. وهناك الكثير من الدراسات التي اهتمت أخيرًا بفكرها الفلسفي والسياسي، منها تحديدًا: «الفلسفة السياسية عند جوديث بتلر»، من تأليف بيرجيت شيبرز (٢٠١٤)، الذي عالج فيه سياسات تَشكُّل الذات، فلسفة الإنسان السياسية، مفارقة العنف، نحو مجتمع ما بعد العلمانية. إلى جانب الدراسة النقدية التي أنجزها ستيفان هابر سنة ٢٠٠٦. تحت عنوان: «نقد مناهضة النزعة الطبيعية: دراسات حول فوكو وبتلر وهابرماس»، ناهيك عن مئات المقالات، وسيرتها التي كتبتها سارة صالح تحت عنوان: «جوديث بتلر» (٢٠٠٢)، وفحصت فيها مفاهيم: الذات، والجنوسة، والجنس، واللغة، والنفس.

تَشكَّل الفكر الفلسفي لبتلر منذ مراحل مبكرة من حياتها. وقد جالت في الفكر الحديث، وساجلت اسبينوزا وروسو وهيغل وكانط، وطوَّرت فلسفة فوكو وفرويد والتوسير وجاك لاكان وهابرماس وجاك دريدا وسيمون دي بوفوار، في حوار معها، مع مجلة الفلسفة (العدد ٦٦)، قالت بتلر، إن علاقتها بالفلسفة بدأت من قبو منزلها العائلي، حيث وضع والداها كتابات فلسفية مختلفة: «هناك قرأت اسبينوزا (كتاب الإثيقا) وكيركغارد وآخرين». بعد اطلاعها على هيغل، ستتبنى بتلر مفهوم الاعتراف الذي أثر في حياتها السياسية والفلسفية فيما بعد؛ نظرًا لالتصاقه بوضعها الذاتي؛ فالرغبة في العيش، كما تحدث عنها اسبينوزا، غير ممكنة في نظرها إلا من خلال الاعتراف الهيغلي، بحيث لا يرتبط الاعتراف بتحقيق الرغبة في العيش فقط، وإنما العيش بطريقة حرة ومختارة، أي أنه يطرح سؤال الهوية تحديدًا التي لا تنظر إليها كشيء ثابت ومحنط، بل كهوية تتشكل بحسب الظروف التي ينمو فيها الفرد، وبفضل تنشئته الاجتماعية التي يخضع لها. وهكذا فمعرفة الذات لا تتم من خلال الغير ولا ترتبط به؛ لأنها قد تكون هوية غير اجتماعية، أو خاضعة لمعيارية اجتماعية هي بمثابة أحكام قبلية غير صحيحة؛ لذلك نقرأ لها في كتابها «الذات تصف نفسها»: «بينما نحن نطلب معرفة الآخر، أو نطالب الآخر أن يعرِّف نفسه على نحو نهائي ومؤكد، فإن من المهم لنا ألا ننتظر جوابًا شافيًا بأي حال

إننا بامتناعنا عن السعي إلى القناعة، وبإبقائنا السؤال مفتوحًا، بل حتى ثابتًا، نمنح الآخر فرصة أن يعيش ما دام بالإمكان فهم الحياة بوصفها، على وجه الدقة، ذلك الذي يتجاوز أي وصف قد نقدِّمه له ... إذا كان في السؤال رغبة في الاعتراف، فعلى هذه الرغبة أن تبقي نفسها حية بوصفها رغبة وألا تحلَّ نفسها ... إن الرغبة يجب أن تدوم. في الواقع، يكون الإشباع نفسه، أحيانًا، الوسيلة التي يتخلى بها المرء عن الرغبة، الوسيلة التي ينقلب المرء بها ضدها، ويرتب لموتها السريع.»

من المعلوم أن سؤال الرغبة والحاجة إلى الاعتراف عند جودي، ليس أمرًا معزولًا عن العلاقة مع الغير، كما أنه لا ينفصل كليًّا عن سؤال الهوية وعلاقتها بالذات؛ فالهوية ليست سابقة على الوجود الاجتماعي بالقدر الذي يكون فيه هذا الوجود هو أساس الهوية. وقد استعارت جودي هنا، عبارة سيمون دي بوفوار: «المرأة لا تولد امرأة، بل تصبح كذلك»، وهو ما يقود إلى التساؤل حول الهوية (وأساسًا الهوية الجنسية) التي تتميز اليوم بالتعدد والتنوع: كيف يمكن الاعتراف برغبتي؟ وكيف تؤسس المعايير لهذه الرغبة؟ وهل يمكنك الاعتراف برغبتي لأتصرف كراغبة في شيء ما، ولربما ما يحلو لي؟ لذلك تصرح: «عندما أطرح السؤال الأخلاقي: كيف يتوجَّب عليَّ أن أعامِل الآخر؟ أنا أقع مباشرة في قبضة مملكة من المعيارية الاجتماعية، ما دام الآخر لا يظهر، ولا يشتغل بوصفه آخر بالنسبة لي، إلا ضمن إطار أستطيع أن أراه وأفهمه في انفصاله وخارجيَّته. وهكذا، فرغم أني قد أفكِّر في العلاقة الأخلاقية بوصفها ثنائية، أو بالأحرى سابقة على الاجتماعي، فإني لا أقع في قبضة مجال المعيارية وحسب، ولكن في إشكالية القوة ... فالقواعد لا تعمل على توجيه سلوكي وحسب ولكنها تقرر النشوء الممكن للقاء بيني وبين الآخر.» (الذات تصف نفسها ٦٩). تحاول جودي الجواب عن سؤال طرحته في خطابها، بمناسبة نيلها جائزة أدورنو (خطاب تحت عنوان: «أخلاق لعصر هش»): كيف يمكن أن نعيش حياة حقيقية ضمن حياة زائفة؟ بحيث يقرُّ أدورنو أنه «لا توجد حياة حقيقية ضمن حياة زائفة»، حياة حقيقية داخل عالمٍ مبنيٍّ بشكلٍ واسع على اللامساواة والاستغلال والإقصاء. إنه سؤال مركب يطرح من خلاله أدورنو العلاقة بين الأخلاق والشروط الاجتماعية، أو بصيغة أعمَّ، العلاقة بين الأخلاق والنظرية الاجتماعية. تصرح بتلر: «أحبذ أن أُظهر أنه لا يمكننا أن نناضل من أجل حياةٍ جيدة؛ حياة تستحق العيش، دون الاستجابة للحاجيات التي تسمح للجسم بضمان الاستمرارية.» لذا فكيف يمكن التفكير في حياة قابلة للعيش دون افتراض تصور مثال واحد أو موحَّد لهذه الحياة؟

فحصتْ جودي في خطابها ذاك، سؤال الحياة الجيِّدة عند حنة آرنت، وتقول: «ميَّزت حنة آرنت بشكلٍ حاسم في كتابها «حياة الذهن» (١٩٧١) بين الرغبة في العيش والرغبة في العيش الكريم، أو بالأحرى الرغبة في حياة جيِّدة. لم يكن البقاء بالنسبة لحنة آرنت ولن يكون هدفًا في ذاته، ما دام أن الحياة لم تكن أصلًا جيدة؛ فالحياة الجيدة وحدها تستحق أن تُعاش. لقد وضعت بسهولة حلًّا لهذه المشكلة السقراطية، ولكن — كما يبدو على الأقل — بشكلٍ متسرع جدًّا. لستُ متأكدة من أن إجابتها ستنقذنا في إغاثة، كما أني لست مقتنعة أنه ذات يوم ستكون إجابة فعَّالة»؛ فآرنت «تفصل أساسًا، حياة الجسد عن حياة الذهن، وبموجب هذا، أقامت في كتابها (شرط الإنسان الحديث)، تمييزًا بين الفضاء العمومي والفضاء الخاص. يضم الفضاء الخاص عالم الضرورة، إعادة إنتاج الحياة المادية، الجنسية، الحياة، الموت، والطابع الانتقالي للحياة. كانت تعتبر بشكل واضح، أن الفضاء الخاص يدعم الفضاء العمومي للفعل والفكر. ولكن السياسة في تصورها، تتحدد بالفعل، في الإحساس الفعَّال بالكلام. كما يصير العمل اللفظي، أيضًا، فعلًا سياسيًّا في الفضاء التداولي والعمومي؛ ما يجعل دخوله للفضاء العمومي ينطلق من الفضاء الخاص؛ وبالتالي فالفضاء السياسي يعتمد أساسًا على إعادة إنتاج الخصوصي كجسرٍ واضح، من الخاص إلى العام.»

هكذا تصل بتلر إلى أن التحرك السياسي في الفضاء العمومي، لا يتم فقط عبر الجسد، على أن طرق التجمع والغناء أو الهتاف، أو حتى الصمت في الشارع هي جزء لا يتجزأ من البعد الأدائي للسياسة، حيث يتحدد الخطاب كفعلٍ جسدي من

ضمن أفعالٍ جسدية أخرى. تتصرف الأجساد حينما تتكلم، وهذا مؤكد، ولكن الكلام ليس وحده طريقة للفعل بالنسبة للأجساد؛ ومن المؤكد أنه ليس وحده شكلًا للتحرك السياسي.

تعتبر جودي من دعاة الحل الثالث للقضية الفلسطينية: البحث عن الاعتراف المتبادل بين الشعبين؛ أي تسوية للعيش المشترك حيث الأمن والاستقرار. غير أن هذا الأمر يرتبط بالفلسطينيين وبقرارهم الذي تعتبره القرار الحاسم. وقد تذكرتْ موقف إدوارد سعيد الذي تراجع عن حل الدولتين حيث تقول: «من وجهة نظري أن شعوب هذه الأراضي، يهودًا وفلسطينيين، يجب أن يجدوا طريقة للعيش سوية على أساس المساواة. ومثل الكثيرين، أتطلع إلى كيان ديمقراطي على هذه الأراضي، وأؤيد مبدأ تقرير المصير والعيش المشترك لكلا الشعبين، وفي الواقع، لكل الشعوب. وأمنيتي، كما هي أمنية عدد متزايد من اليهود وغير اليهود، أن ينتهي الاحتلال، ويتوقف العنف بكافة أشكاله، وأن يتم ضمان الحقوق السياسية الأساسية لكافة الشعوب في (هذه) الأرض عبر تركيبة سياسية جديدة.» ويعود ذلك، إلى اكتشافها الفكر اليهودي في سن الرابعة عشرة من عمرها كما تقول (مجلة الفلسفة العدد ٦٦): «تابعتُ الدروس حول الدين والعبرية في معبدي بمدينة كليفلاند، كما اطلعتُ أيضًا على الروايات والكتب حول إسرائيل والهولوكوست. لقد شغلتني هذه المسألة منذ مدة طويلة، وتحضر في الكثير من كتبي»؛ منها على سبيل المثال: «الخطاب المثير: سياسات الأداء» (١٩٩٧)، و«الحياة النفسية للقوة: نظريات في الإخضاع». وتشكل جودي مثالًا لـ «المثقفة الجريئة المتعاطفة»، كما وصفها البيان التضامني للمثقفين الفلسطينيين بعد الهجوم الذي تعرضت له سنة ٢٠١٢ إبان ترشيحها في ألمانيا؛ فهي عضو في الهيئة الاستشارية لـ «الصوت اليهودي من أجل السلام»، وممثلة في اللجنة التنفيذية لـ «أساتذة من أجل السلام الفلسطيني-الإسرائيلي، في الولايات المتحدة الأمريكية»، وفي «مؤسسة مسرح الحرية في جنين».

تطرح بتلر دومًا السؤال (مجلة ف.ع.٦٦): هل ينبغي لزوم الصمت؟ هل ينبغي إنكار الوضع اليهودي تحت ذريعة أننا لا نقبل سياسة إسرائيل؟ لا، فإسرائيل لا تمثل كل اليهود، والصهيونية ليست زعيمة اليهودية؛ لأنه «لا يمكنني شخصيًّا، أن أكون يومًا مناهضة للسامية. كنتُ ساذجة! وصرختُ أولًا، في وجه هذه الاتهامات في ألمانيا سنة ٢٠١٢. حينما حصلتُ على جائزة أدورنو، بأن هذا ليس إلا لغوًا، ولكن ليس الأمر كذلك، إنه حقًّا أمرٌ جدِّي ... كانت هذه التجربة صادمة، ومؤلمة جدًّا. بالنسبة لليهودي، لا يوجد امتحان أسوأ. وبالنسبة لي كيهودية، لا يوجد ما هو أسوأ من الاتهام.» وهي ترفض العنف تحت أي مبرر، حيث صرحت في محاضرتها سنة ٢٠١٠ في الجامعة الأمريكية بالقاهرة، في ذكرى إدوارد سعيد: «كنت دومًا ميَّالة إلى الفعل السياسي اللاعنفي»، و«إنه لصحيح أنني لا أؤيد ممارسة المقاومة العنفية، كما لا أؤيد عنف الدولة، ولا يمكنني تأييد ذلك، ولم أفعل ذلك يومًا.» وهذا ما تؤكده كتاباتها في هذا المضمار: «حياة قلقة-مستباحة: قوى العنف والعزاء»؛ و«أطر الحرب: متى يؤسى على الحياة؟»؛ و«طرق متفرقة: اليهودية ونقد الصهيونية»؛ «حياة هشة»: حول سلطة العنف والمآثم بعد أحداث ١١ سبتمبر (أيلول) ٢٠٠١.

تفكيك ثنائية الجنس/الجندر : اطروحة جوديث بتلر

يوسف شوقي مجدي – مصر

لم تنشأ حركات التحرر الجنسي الحالية من فراغ بل سبقتها الكثير من العوامل المادية و الفكرية كانت اساسا لها و من المفكرين الذين اسسوا بطريقة غير مباشرة او مباشرة لظهور تلك الحركات ، جوديث بتلر.

هي مفكرة امريكية لها نفوذ فكري واسع و من مؤسسي النسوية الما بعد حداثية،

و قد جمعت اطروحات بتلر الكثير من الاتجاهات الفلسفية واللغوية التي خاضت معها بتلر حوارا طويلا ساهم في تحديد معالم فكرها، و يمكن تلخيص تلك الاتجاهات في الاتي:

اولا :علم اللسانيات، حقل ال pragmatics ، و هو حقل يهتم بالاستخدام العملي للغة، او كيف يستخدمون البشر اللغة في حياتهم اليومية، و توجد نظرية تسمي ال speech-act ، من مفاهيمها او مجال بحثها، هو كيفية تأثير اللغة علي اداء البشر او قدرة الكلمات علي التأثير علي الافعال اليومية او احداث تغيير واقعي، مثل اعلان الزواج و من ثم اعلان كل ما يتبعه ،عن طريق بضعة كلمات..الخ. (انظر ص.519 من الهامش 1)

ثانيا : جاك دريدا،(2) و هو من اكثر المفكرين المثيرين للجدل، اهتم كثيرا بالكتابة، و اعتبر ان اي علامة قابلة للقراءة (iterability او قابلية الاعادة، فاي نص يجب ان يكون قابلا بمعني تصنيفها كونها كذلك) يجب ان تتمتع بصفة ال للاستخدام و التداول و اعادة التأويل.. الخ في سياقات تختلف عن السياق الاصلي الذي نشأ فيه، و بذلك تكتسب النصوص او الكلمات عامة ، قدرة علي النفاذ التاريخي و المكاني، اي تكتسب سلطة تؤسس فيما بعد لتثبيت اداء الفرد.

ثالثا : ميشيل فوكو، (الهامش رقم 1 يمتليء باقتباسات لفوكو)هو المعلم الاول بالنسبة لبتلر ، و من خلاله ستكتسب نظرية بتلر مكونها الخطابي ، فالسلطة بالنسبة لفوكو منتشرة او موزعة الي اصغر وحدة و هو الجسد البشري و ربما اعضاءه ايضا، تلك السلطة لا تتحكم في الاجساد فقط و لكنها تشكلها او تصنعها عن طريق القوي الخطابية discursive power ، فالخطاب هو خطاب تنظيمي ، يمثل الافكار و انماط الاداء و التأويلات الجديدة و اللغة الجديدة (او نمط المعرفة السائد في ذلك العصر) ، كل ذلك يشترك في تشكيل الجسد، و لجلب امثلة واقعية سنذكر تلك الصور التي نراها علي مواقع التواصل، و تتميز بصورتين، الاولي تمثل الشخص و هو سمين و الثانية بعد ان خسر الكثير من الوزن، فذلك الخضوع و التفاني الديني في تحقيق الوزن المثالي، هو نتاج للقوي الخطابية.

و نستنتج مما سبق، ان نفس تلك القوي هي التي تشكل الاداء و من ثم الهوية الجندرية

رابعا : النظريات السوسيولوجية التي اهتمت بالجندر و الجنس، و قامت بتلر باقامة حوار تفكيكي مع تلك النظريات لتؤكد اطروحاتها و سنتعرف علي تلك النظريات فيما بعد.

خامسا : في النهاية يجب الا ننكر الاصل الفينومينولوجي لدي باتلر، الاكثر تمثلا عند ميرلوبونتي، الذي قال ان الجسد فكرة تاريخية و ليست طبيعية.

عبارة عن اداء، و وراء ذلك الاداء لا توجد gender و الان نستعرض في عجالة افكار بتلر التي تتلخص في كون الجندر اي هوية جندرية ثابتة او طبيعية، و يتم اكتساب الهوية و تعميقها من خلال الخطابات العامة و الخاصة، و التقليد او ، و التكرار ، المحاكاة لمن يقعون في نفس الفئة الجندرية و يجب ان نشدد هنا علي نقطة عدم imitation المحاكاة وجود اي شيء وراء الاداء، فالاداء لا تحكمه اي عوامل بيولوجية او نفسية ، و هنا يجب ان نفرق بين التعبير و الاداء (1) بالنسبة للجندر، الاول يضع الجندر في مركز اولي تنبع منه عدة تعبيرات اخري او تترتب عليه اشياء كثيرة (اى ان الجندر يعبر عن شيء اكثر صلابة و ثباتا)، اما الثاني فيجعل من الجندر اداءا، اذا انخرط(الانخراط الدائم) المرء في ذلك الاداء ، في performative او performed اكتسب تلك الهوية الجندرية، و يتضح الفرق اكثر(3) في وصف الجندر كونه التعبير الاول نري ان الجندر و كأنه تمثيل او اداء درامي، يقوم به الفرد صاحب الذات الاصلية او الاساسية، و من اتباع تلك النظرة هو هنري جوفمان، مؤسس المماثلة الدرامية في تقليد التفاعل الرمزي، يري جوفمان (4) ان المؤدي (او الممثل) لديه مجالان يتحرك خلالهما، و هما خشبة المسرح و الكواليس، و في المجال الاخير، تصبح الحاجة الي ضبط الاداء اقل حدة من المجال الاول، و مشكلة بتلر ان ذلك التوجه، يفترض وجود شيء داخلي عند الانسان، سواء كان الانا ، فتقول بتلر ان كل شيء و ذلك يتضمن not sexed او الذات..الخ، حتي لو كان ذلك الشيء ليس له جنس محدد الجندر، ينشأ في الخارج، و ذلك الخارج هو الذي يشكل او يعطي الانطباع بوجود الداخل من الاساس و نلاحظ هنا تأثرها بفلسفة موت الذات عند فوكو.

، نستشف منه ان الجندر عبارة عن اداء و ليس شيئا يتم التعبير عنه عن طريق performativeاما التعبير الثاني، الاداء، فلا توجد نقطة مرجعية.

ما سبق يمكن ان نعتبره النقطة الهامة الاولي في اطروحة باتلر، النقطة الثانية هي اعتراضها الراديكالي علي التفريق بين الجنس و الجندر، ففي مختلف دوائر العلوم الانسانية، جرت العادة علي اعتبار الجنس مُحدَد بيولوجيا و الجندر محدد ثقافيا.

و تستمر تلك الثنائية في العمل حتي الان، و اول من وجه اليها النقد هو فوكو، عندما قال ان الجنسانية (موقع الجنس في الادراك و الثقافة) هي السبب الرئيسي في الاهتمام الطبى و النفسى بالجنس، اى اننا لا يجب افتراض ان الجنس هو الواقع و الجنسانية وهم ، بل العكس ، فالجنس يرتبط بالجنسانية و له موقعه فى التاريخ (7)، و تستكمل بتلر(5) ذلك النقد بتفكيك المفاهيم اللغوية حول الجنس كونه شيء ثنائي القطبين، هل الثنائية اللغوية . ذكر/ انثي – هي ايضا طبيعية؟! ، ام انها مجرد تعبير لغوي عن اختلاف مورفولوجي غير هام، من يشددون علي وجود الجنس و حضوره البيولوجي لا يفهمون كيف وصلت تلك المفاهيم الي ادراكنا، اي انهم ينكرون تاريخيتها (خضوعها للتاريخ و التغيير).

الامر الثالث يترتب علي الثاني، ففي النصف الثاني من القرن ال20 و حتي الان، ظهرت بعض التوجهات السوسيولوجية ، يدرس ذلك التوجه الطرق و المناهج الواقعة تحت الملاحظة المباشرة و التي ethnomethodology مثل ال ، ليست نتاج methods يستخدمها البشر في حياتهم بشكل دائم، و الحجة الاساسية عند هؤلاء ان تلك الطرق او ال ثقافة معينة او ليست نتاج ثانوي، فهم يهتمون بالطرق و ليس بالمحتوي الفكري- الثقافي الذى يحكم تلك الطرق، فمثلا في دراستهم للمحادثات اليومية، لا يهتمون بمحتوي المحادثة و لكن بالطرق و الإيماءات و ترتيب الكلمات الذي تحتوي عليه المحادثة، فهم يعتقدون ان تلك الاشياء هي التي تقود المحادثة و بالتالي هي الموضوع الاجتماعي الوحيد الذي يستحق الدراسة.

، و التي احتوت (6) doing genderو من اشهر الدراسات الاثنوميثودولوجية التي تعلقت بالجندر، دراسة زيمرمان، علي نموذج ينقسم الي ثلاثة اجزاء، الاول هو الجنس ، الثاني هو الفئة الجنسية، الثالث هو الجندر، الجنس هو شيء محدد بيولوجيا و بناءا علي جنس المرء، يتم ضمه تحت فئة جنسية محددة، تلك الفئة لها لوازم و توابع اجتماعية و ثقافية و مؤسساتية و تفاعلية تؤهل الفرد في النهاية لاكتساب الجندر، و تلك الرؤية تحمل في طياتها نفس الثنائية السالف ذكرها، و بالاضافة الي ذلك لا تحتوي تلك الرؤية علي امكانية تحررية، فالجندر و الاداء المرتبط به محدد و منضبط بعدة ضوابط ثقافية و مؤسساتية، بالاضافة الي كون الجنس مبررا اوليا لتصنيف الافراد في فئات جنسية.

و لكن رؤية بتلر هي رؤية راديكالية تؤكد ان الجندر لا يتعلق بشيء و ذلك ادي الى احتواء اطروحاتها علي امكانية تحررية كبيرة للغاية، و صعود مفاهيم مثل الجندرية السائلة، نتيجة عدم ارتكاز الجندر علي اي شيء داخلي، و ما يتبقي هو معارضة و تفكيك للنظريات القديمة و الخطاب السائد و البني السلطوية..الخ التي تعيق التحرر.

الهوامش :

1-Performative Acts and Gender Constitution: An Essay in Phenomenology and Feminist Theory, Judith Butler Theatre Journal, Vol.40, No. 4. (Dec., 1988) pp. 519-531.

Ritzer,george, the sociological theory, 8th ed. P.487.

3.Judith butler, you behaviour creates your gender, bigthink, 2011, youtube.

4.Goffman,Erving, the presentation of the self in everyday life, 1956, Edinburgh University, monograph no.2 , p.66

5.Butler, judith, Gender trouble : feminism and the subversion of identity 1999 , routledge p.10,11

6.Doing Gender,Candace West; Don H. Zimmerman

Gender and Society, Vol. 1, No. 2. (Jun., 1987), pp. 125-151.

7.ميشيل فوكو،المعرفة و السلطة، تأليف :عبد العزيز العيادى، المؤسسة الجامعية للدراسات،ص.91-93.

الجندر من النسوية إلى ما بعد النسوية (من سيمون دو بوفوار إلى جوديث بتلر)

أ.زينب صلاح

:تمهيد

نال مصطلح الجندر أو النوع الاجتماعي اهتماما واسعا في الدراسات النسوية والاجتماعية في العقود الماضية، وعلى الرغم من أن المصطلح ما زال غير محدد التعريف، إلا أنه يمكن تقريب مفهومه بأنه القوانين التي تحكم توقعات أدوار الأشخاص في المجتمع ومدى تعلقها بجنسهم ذكورا وإناثا. بكلمات أخرى، هل للرجل -بما هو ذكَرٌ- أدوار اجتماعية معروفة ومتوقعة، وللمرأة -بما هي أنثى- أدوار مناظِرة؟

ظهرت بواكير فكرة الجندر في دراسات فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى، ولعل من أوائل تلك الدراسات ما قدمته عالمة الأنثروبولوجيا مارجريت ميد في كتابها (سن البلوغ في ساموا) عام 1928م، حيث رصدت الاختلافات بين طرق التنشئة في المجتمع الأمريكي وبين نظائرها في ساموا، وأشارت إلى أفعال قد يقوم بها الرجال رغم أنها تعتبر "أفعالا أنثوية" بالنسبة لمجتمعات أخرى[1]. كما أن البحث الذي كتبته المحللة النفسية جوان ريفيير عام 1939م بعنوان: "خصال المرأة كنوع من التنكر" قد حاز قصب السبق في القول بأن النوع يُبنَى وفقًا للقواعد الاجتماعية، حيث تصبح الذات مذكَّرًا أو مؤنثًا من خلال عملية المحاكاة[2].

في ((sex role) الدور الجنسي) في مقابل مصطلح ((gender role) الدور الجندري) ثم تلا ذلك استخدام مصطلح خمسينيات القرن العشرين[3]. وقد قُصد بالدور الجندري عملية سَن قوانين سلوكية للذات تتعلق بتوقعات الأدوار، مع تقرير أنها لا تتعلق بالجنس، بل بشعور الفرد بانتمائه إلى جنس معين. لكن لا يمكننا أن نتنقل بين هذه الاستخدامات دون أن نتوقف عند مقولة فارقة فيما يتعلق بالاستخدام النسوي لمفهوم الجندر وإن لم تتعلق كثيرًا باستخدام المصطلح، وهي مقولة سيمون دو بوفوار (Simone de Beauvoir) في كتابها الشهير "الجنس الآخر" الصادر عام 1949م: "لا يولَد المرء امرأة، وإنما يَصِيرُ كذلك". تلك المقولة التي صارت أساسًا بنَت عليه نسويات الموجة الثانية وما بعدها تطوراتٍ نسوية عديدة في وجهات النظَر وفي المطالب على حد سواء.

وتهدف هذه المقالة إلى المقارنة بين الرؤية البوفوارية لمفهوم الجندر وما ينبغي أن تفعله النساء وبين ما آلت إليه الأمور باعتبارها (Judith Butler) بعد ذلك فيما يسمى بما بعد النسوية اعتمادا على رؤية الفيلسوفة الشهيرة جوديث بتلر واحدة من أبرز رواد هذا الاتجاه، والتي أعادت قراءة بوفوار ووسَّعت أقوالها إلى أقصى حد ممكن. وهذا يتأتي في المحاور الآتية:

.الأول: سيمون دو بوفوار وكتاب الجنس الثاني

.الثاني: فلسفة الجنس والجندر عند سيمون دو بوفوار

.الثالث: الرؤية الجندرية للنسويات بعد بوفوار

.الرابع: ما بعد النسوية ونظرية الجندر

ملف من إعداد موقع "صفحات سورية"
WWW.ALSAFAHAT.NET

.الخامس: فلسفة الجنس والجندر عند جوديث بتلر

.السادس: القراءة البتلرية للأفكار البوفوارية

.السابع: آفاق نقدية

:وتفصيل ذلك على النحو التالي

المحور الأول: سيمون دو بوفوار وكتاب الجنس الثاني

كانت سيمون دو بوفوار فيلسوفة وجودية من أبرز الناشطات النسويات في القرن العشرين. وقد وضعت في كتابها الجنس الآخر وصفها التفصيلي لأوضاع النساء. إذ رأت أن السبب في شقاء المرأة هو أنها مضطهدة من قِبَل الرجل في مراحل حياتها المختلفة وعلى الأصعدة المختلفة اقتصاديًّا واجتماعيًّا وجنسيًّا وعرضت ذلك على مدار كتابها بوصف نقدي مطوَّل لأحوال المرأة في كونها طفلة، أو مراهقة، أو شابة عزباء، أو زوجة، أو أمًّا، أو عاشقة، أو عاملة، أو متعلمة أو مثقفة. ورأت من خلال وصفها الذي غلب على توجيهها في هذا الكتاب، أن علاقتها بالرجل في كل ذلك تقوم على الخضوع والاستعباد. فالرجال يسيطرون على فئة الذات أو الفاعل بينما تنحصر المرأة في فئة الآخر إلى الأبد[4]، ذلك أن الرجل يحتاج إلى آخريَّة المرأة كي يشعر بذاتيَّته، ويظهر ذلك جليًّا في مقارنتها العلاقة بين الرجل والمرأة بالعلاقة بين الرجل الأبيض والزنجي في أكثر من موضع في الكتاب. وتلك العلاقة بين الذات والآخر هي التي شكلت أساس القمع في تاريخ النساء، فعلى حد قولها: كان "تاريخ النساء من صنع الرجال... فهم الذين أمسكوا دائما بمصير المرأة بين أيديهم ولم يقرروا فيه تبعًا لمصلحتها، بل أخذوا بعين الاعتبار أهدافهم الخاصة ومخاوفهم وحاجاتهم"[5]. ورغم صورة المضطهِد التي رسمتها بوفوار للرجل عموما، إلا أنها كانت ترى فيه النموذج الأكمل للإنسانية على مدار كتابها، فهو الحاكم، وهو الصانع، وهو الثائر، وهو الفنان، وهو صانع التاريخ والمتحكم في الواقع، فتقول: "لقد تجسد الإنسان حتى الآن في صورة الرجل، لا في شكل المرأة"[6]. وهكذا رأت بوفوار أنه يجب على المرأة أن تتحرر من تبعيتها للرجل، لا كراهية فيه ونفورًا منه وإنما تشبهًا به وطلبا للمساواة معه. ولذلك فهي كما تطالب المرأة بتحرير نفسها من الرجل باعتبار أن الفرصة قد واتتها لتحقيق التحرر الاقتصادي والاجتماعي ويجب عليها اغتنامها، فإنها كذلك تدعو إلى إقرار المرأة بالإبقاء على ارتباطها بالرجل إذا تحققت لها تلك المساواة الكاملة قائلة: "إن الرجل في الحقيقة لا يفقد شيئا إذا كفَّ عن التعمية، وأقلع عن إخفاء المرأة تحت الرموز والطلاسم. كما أن تجربته لا يحل بها الفقر إذا رأت في المرأة كائنا إنسانيا. ولا يعني ذلك إلغاء الشعر والحُب والتخلي عن الأحلام، بل يكون من نتيجته إرساء التصرفات والإحساسات على أسس واقعية حقيقية". وأما قبل أن تتساوى المرأة مع الرجل تماما، فإن بوفوار ترفض أن تقدم المرأة أيًّا من أشكال المصالحة أو اللين تجاه الرجل فتقول: "يوم تستطيع المرأة أن تحب بقوتها لا بضعفها، لا لتهرب من ذاتها بل لتكتشف نفسها؛ في ذلك اليوم يصبح الحب للمرأة كما للرجل ينبوع حياة لا مصدر خطر قاتل. وفي انتظار حدوث ذلك، يلخص .[7]"الحب اللعنة التي تحيق بالمرأة المحبوسة في العالم النسوي والعاجزة عن كفاية نفسها بنفسها

اعتمدت بوفوار في كتابها بصورة أساسية على المذهب الوجودي فلسفةً وأخلاقًا، متأثرة في ذلك بالفيلسوف جان بول (Jean-Paul Sartre) سارتر ، فقد انطلقت من أن كل شخص يجب أن يعمل على مجموعة من الأهداف ليستكمل من خلالها ذاته ويحظى جراء ذلك بجوهره الإنساني، وأن على الكائن الإنساني أن يستمر في طريقه نحو الارتقاء. كما ترى أن من يتوقف بإرادته عن طلب هذا الرقي يصبح جامدا، وهو بذلك يرتكب خطيئة أخلاقية، بينما من يتم إيقافه عن طلب هذا الرقي رغمًا عنه فذاك هو الشخص المضطهَد. ولذلك فإن بوفوار لم تلتفت إلى ما إذا كانت رؤاها ومقترحاتها في كتابها ستحقق السعادة للنساء أم لا، لأن إسعاد النساء ليس هدفًا لها أصلا، إنما هدفها هو الترقي لتحقيق الجوهر الإنساني، وفي هذا المعنى تقول: "على أننا لا نخلط بين مفهوم الصالح الخاص ومفهوم السعادة. هذه نقطة أخرى تعترض سبيلنا؛ أليست النساء اللواتي يؤلفن الحريم أسعد من النساء العصريات المتمتعات بحق الانتخاب؟ إننا لذلك لن نعتمد أبدًا على مفهوم السعادة، بل سنتبنى وجهة نظر الأخلاق الوجودية"[8]. وهكذا لم تكن بوفوار ترى أن

اضطهاد المرأة يضعها في موضع الضحية إلا بقدر ما تُجبَر عليه، وإلا فإنها تقف ضد المرأة المتوانية في نظرها، تلك التي لا ترضى بالسير في الطريق الذي رسمَته بوفوار للترقي، وكذلك المرأة الأنانية عاشقة ذاتها، فتحذرها من أن تقع فريسة لنفسها. وربما كان هذا هو السبب في سخريتها على مدار الكتاب من تصرفات النساء في حياتهن العملية أيًّا كانت أدوارهن مقارنة بالرجال، ولومهن على عدم السعي لتغيير أوضاعهن، وانتقاص ما يقدمنه في شتى المجالات، إذ تقول: "إن الرجال الذين ندعوهم الكبار هم هؤلاء الذين حملوا على أكتافهم بطريقة أو بأخرى ثقل العالم واستطاعوا أن ينجحوا في ذلك، الأمر الذي لم تفعله أي امرأة في وقت من الأوقات"[9].

وقد كان الحل الذي اقترحته بوفوار لترقي المرأة وانعتاقها من الرجل هو تقليده سعيًا لتحقيق المساواة الكاملة معه اقتصاديًّا واجتماعيًّا، حتى يتسنى لها أن تصبح جوهرًا مستقلا وعندها فقط يمكنها أن تجرب بحريَّةٍ حظها في الحياة. لكنها مع ذلك كله، كانت تفرّق بين دور المرأة الاجتماعي وبين وجوب أن تحتفظ بأنوثتها، وهذا ما سيتضح في المحور التالي.

المحور الثاني: فلسفة الجنس والجندر عند سيمون دو بوفوار

مع نفيها أن المرأة تولد امرأة، أقرَّت سيمون دو بوفوار -بل وأكدت- أنها تولد أنثى، كما أن الرجل يولد ذكَرًا. لقد كانت الرؤية البوفوارية للجسد هي أنه وسيلة تمكّننا من العالم، وأن المعطيات البيولوجية تمثل أحد المفاتيح التي تسمح لنا بفهم المرأة، ولكنها مع ذلك لا تقرر مصير المرأة نهائيًّا. وبما أنها تنطلق من رؤية وجودية للجسد أيضًا، فقد رأت أن الاختلافات البيولوجية لا يمكن أن تفسِّر المغزى وحدها، كما أنها لا تعطي أوليَّة لأحد الجنسَين على الآخر في النوع البشري. ذلك أن المعطيات الفسيولوجية تكتسب القيم التي يضفيها الكائن عليها، وتتغير سلطة الاختلافات بتغير تلك القيم. ولهذا تقول: "إن جسد المرأة هو أحد العناصر الأساسية من وضعِها في هذا العالم، إلا أنه لا يكفي وحده لتعريفها؛ إذ ليس له من واقع وجودي إلا عن طريق الشعور ومن خلال فعلها ضمن المجتمع"[10]. لقد قرَّرت بوفوار أن المرأة لا يمكنها أن تقضي على نفسها كجنس، ولكنها تطالب فقط بإلغاء (بعض) النتائج المرتبطة بالجنس[11]. ومع ذلك فقد كانت تدافع عن الطبيعة الأنثوية للمرأة باعتبار أن الاحتفاظ بها يمثل جزءًا من الاحتفاظ بالكينونة التي يقابلها احتفاظ الرجل بذكورته، وإلا فلو فقدت المرأة طبيعتها الأنثوية، فإنها ستصبح كيانا ناقصًا يفتقر للكمال الذي يتمتع به كيان الرجل، وفي هذا المعنى تقول: "إن الرجل هو إنسان بشري له جنس خاص، ولا يمكن للمرأة أن تكون بالمقابل فردًا كاملا مساويًا للرجل إلا إذا كانت هي نفسها شخصًا بشريًّا لها جنسها الخاص، فالتخلي عن أنوثتها يعني التخلي جزئيًّا عن إنسانيَّتها"[12]. حتى أنها تنافح عن هذه الفكرة في حالة مستغرَبة للغاية، وهي حالة المرأة السحاقية. إذ ترفض بوفوار أن توصف المرأة السحاقية بأنها خشنة أو أقل في الأنوثة من المرأة الغيرية بل تقول "إن عددا كبيرا من السحاقيات يتمتعن بأنوثة نادرة"[13]، وتعتبر تقليد الرجل في هذه الحالة ما هو إلا ظاهرة ثانوية، ولكن الدافع الأساسي وراء ذلك في نظرها هو تمرد الفرد المتمتع بالسيادة، وتقصد به السحاقية الممارسة لدور الرجل، ضد تحوله إلى فريسة جسدية. وجدير بالذكر أنها تنفي أن يكون اتجاه المرأة للسحاق واقعا قدَريًّا أو رغبة في التسلية، فتقول: "والواقع أن السحاق لا يعتبر ضربا من ضروب التفنن والتسلية لدى المرأة، كما لا يشكِّل لعنة من القدَر تحل عليها، وإنما هو موقف تتخذه المرأة كرد فعل على أوضاعها في المجتمع"[14]. كما يظهر ذلك في اعترافها بآثار الطبيعة الأنثوية على حالة المرأة، فتعترف أن متاعب المرأة الناتجة عن بنيتها الجسدية ليست متاعب خيالية، بل هي حقيقة كالحالة التي تعبر عنها، لكنها ترى أن عمل المرأة يساعدها في الوصول إلى توازنها الداخلي فيجعلها تنسى متاعبها[15]. يتضح إذَن أن بوفوار تشدد على أن الأنثى لابد لها من المحافظة على جنسها أو أنوثتها. ويبدو أن بوفوار لم تكن رائدة النسوية الوحيدة التي ترى أن (السحر الأنثوي) يتمثل في أن (Betty Friedan) أكدت على أهمية تحقيق الأنوثة، فقد كانت بيتي فريدان أسمى قيمة في حياة المرأة والالتزام الوحيد لها هو تحقيق أنوثتها[16] إلا أن الأخيرة لم ترَ أن تحقيق الأنوثة يتأتى من خلال التشبه بنموذج الرجل، وإنما بتقبل طبيعتها كما هي.

أما ما يتعلق بدور المرأة في المجتمع، فقد رأت بوفوار -كما هو مشهور- أن المرأة لا تولد امرأة، بل تصير كذلك. وأرجعت صيرورتها من أنثى لها خصائص بيولوجية معينة إلى امرأة لها أدوار اجتماعية معينة إلى البناء التاريخي والاجتماعي. وفي هذا الإطار أنكرت القوالب النمطية التي توضع فيها النساء باعتبارها نماذج فريدةً بحسب ما يحكم به الرجال. ورأت أن هذه الصور النمطية ما هي إلا تمثلات خيالية فرضتها السلطة الذكورية، فالواقع الاجتماعي "يحصر المرأة في المطبخ أو المخدع ثم يشكو من ضيق أفقها، ويقص أجنحتها ثم يحتقرها لأنها لا تستطيع الطيران". وعليه فإن المرأة بإمكانها - بمزيد من النضال- أن تتحرر من تلك القوالب شيئا فشيئا حتى تتمتع بكافة الحقوق التي يتمتع بها الرجل، فتتحول من "إعادة الإنتاج" إلى "الإنتاج". على أن إنتاج المرأة يجب أن يصل إلى مرحلة الإبداع التي وصل إليها الرجل في كافة المجالات، وذلك عندما تتخلص المرأة من القيود التي فرضها عليها وضعها الاقتصادي والاجتماعي التابع للرجل، والذي أدى إلى تقويض إبداعها. فليست المرأة ناقصة القدرة الذاتية على الإبداع، بل "القول بأن المرأة لا تتمتع بالفكر الخلاق المبدع ينبع من خيال أعداء تحرر المرأة"[17]. وفي ذلك الحين ستصبح المرأة ذاتًا مستقلة عن الرجل، وسيصبح هو "آخر" بالنسبة لها كما أنها "آخر" بالنسبة له.

ومما تحسن الإشارة إليه في ختام هذا المحور، أن سيمون دو بوفوار كانت تنظر إلى المرأة باعتبارها فئة مقابلة لفئة الرجل، وبالتالي فقد حصرت مشكلات النساء في مشكلة واحدة وهي سيادة الرجال عليهن وتحكُّمهم فيهن، ورأت لها حلًّا واحدًا وهو السعي لمساواة كاملة بالرجال، في إغفال ظاهر لما يعتري أحوال النساء من الاختلاف، وما يصاحب ذلك من تعدد مشكلاتهن. وقد أثَّر ذلك تأثيرًا كبيرًا في أهداف من اتبعنها من النسويات، وهذا ما سيتضح في المحور التالي.

المحور الثالث: الرؤية الجندرية للنسويات بعد بوفوار

سعَت النسويات بعد تصريحات بوفوار إلى تحقيق المساواة الكاملة مع الرجال، ولكن لم يلتزمن بالرؤية المقدِّرة للرجل التي قدمتها بوفوار دوما، فقد ظهر تيار نسوي راديكالي يسعى إلى إلغاء التمييز باعتبار الرجل خصمًا وليس مثالا يُحتذَى. ولم يقتصرن في ذلك على حق التعليم والمساواة في الأجور مثلا، بل كان من مطالب مؤتمر كلية راسكن عام 1970م: إنشاء حضانات تعمل على مدار الساعات الأربع والعشرين، وحرية استخدام وسائل منع الحمل واللجوء إلى الإجهاض. الأمر كما تقول لورا مالفي: "فجأة، ظهر منظور جديد لرؤية العالم أعطى المرأة موقعًا تتحدث منه، فأصبح من الضروري الحديث، لا من منطلق الاختيار، بل من منطلق الضرورة السياسية"[18]. لقد ركزت النسويات جهودهن على إلغاء كافة أشكال التمييز ضد المرأة، واعتبرن من التمييز ما ليس منه، ومن أبرز الأمثلة على ذلك، تلك المطالبة المحمومة بالتساوي العددي في كافة المناصب والمجالات، مع عدم المبالاة بغياب شرط الكفاءة من المشهد، مما تسبب في الانتقاص من قدر المرأة كإنسان له مواهبه كما كانت بوفوار تتمنى. ولذلك تقول أوجيني باستيي: "إن التساوي العددي هو مأساة الأنثوية الجديدة. بسببه لم تعد المرأة معدودة إنسانا بمعنى الكلمة، له خصال ومواهب فردية، وإنما هي مجرد عضو في طائفة من الملائم دعمها" وتقول: "كتبت فرانسواز جيرو قائلة: 'ستكون المرأة حقا مساوية للرجل، حين تُعيَّن -في منصب مهم- امرأةٌ غير مؤهلة'. لقد حقق التساوي العددي هذه الأمنية الساخرة. سيوجد نساء نائبات ووزيرات ومستشارات إدارة ليس لأن لديهن مواهب فذة، ولكن فقط لأنهن نساء، منتسبات إلى بشرية من جنسين لا بد من تفكيكها من أجل تحريرها"[19]. كما لم تقتصر النسويات على المطالبات المتعلقة بتمثيل النساء، بل اتجهن إلى البحث النظري، ونشأت في الجامعات أقسام خاصة بدراسات المرأة تتفحص كافة مجالات المعرفة من الآداب والفنون إلى الفلسفة والميتافيزيقا بل وحتى العلوم الطبيعية، ورأت أن هذه المعارف تمثل انعكاسا للرواسب الرجولية[20]. وهكذا تحول الهدف النسوي على هذا الصعيد من المطالبة بحقوق المرأة المتعلقة بأدوارها الاجتماعية إلى العبثية في فرض استحقاقها للأدوار بسبب جنسها واتخاذ 'الذكورية السامة' حصنًا يحتمين به من النقد، وفي هذا المعنى يقول

الفيزيائي جيمس ليندساي: "لم يكن التنظير النسوي به عجز في النقد، ولكنه من خلال قوة الاتهام التشتيتية بالتحيز الجنسي المحتمل، استجاب لهذا الضغط الاختياري بلا تصحيح أكاديمي مسؤول، حتى جعل نفسه غير قابل للاهتمام بالنسبة للعالم الخارجي، بينما وضع غشاوة على عينيه؛ ليتسنى له الاستمرار كما لو أن كل الانتقادات الموجهة إليه -في حقيقة الأمر- متحيزة جنسيا، بالقدر الذي يجعلها لا تستحق الملاحظة"[21].

لم يكن التيار الراديكالي هو التيار الوحيد، بل تعددت التيارات النسوية فظهرت نسوية ليبرالية، واشتراكية وماركسية، ونسوية غير معادية للرجل وليس ذلك محل التفصيل في تلك الاتجاهات. ولكن ظهر اتجاه آخر متأثرًا بما بعد الحداثة وما بعد البنيوية والذي يُعرف بـ"ما بعد النسوية". وقد كان لهذا الأخير بالغ الأثر في موضوعنا وذلك بالتأسيس الفعلي لنظرية الجندر، وهو ما سيتضح في المحور التالي.

المحور الرابع: ما بعد النسوية ونظرية الجندر

لبادئة المابعد طابع يثير الارتياب، فإذا أردنا أن نقرنها بوضع له أسسه ورموزه المحددة، ربما نعني بذلك رفضه وربما نعني فقط مجاوزته وربما نعني إسقاطه. فما بالنا إذا كنا نقرنها بمصطلح هو بحد ذاته يشوب محتواه التعدد حدَّ التناقض مثل مصطلح النسوية! ومع ذلك، يمكن أن تتضح الرؤية إذا استحضرنا أن مصطلح ما بعد النسوية يرتبط ارتباطا وثيقا بمصطلحي 'ما بعد الحداثة' و 'ما بعد البنيوية'. وإذ تؤسس ما بعد الحداثة لنقد السرديات الكبرى لما قد تكون قمعته من أفكار ورؤى، وتؤسس ما بعد البنيوية لرفض الثنائيات والتراتبية وتتبنى الرؤية التفكيكية وسيولة الهوية، فإن ما بعد النسوية تنطلق من هذه النظريات بالطريقة نفسها في الشأن النسائي. فترى الفكر بوصفه مجموعة من السرديات الرجولية التي ينبغي نقدها، كما ترفض ثنائية الرجل-المرأة، وتعتبر أن مفهوم المرأة سيَّال ومتغير، وبحسب هذا المفهوم فليس هناك امرأة عامة أو امرأة نوعية، وليس هناك أنوثة موحدة ومتجانسة[22]. ولذلك فإن ما بعد النسوية تتلافى انتقادًا بارزًا لطالما وُجِّه إلى مراحل النسوية السابقة سواء في الرؤية البوفوارية وغيرها، وهو الانطلاق من رؤية موحدة للمرأة وهي المرأة الغربية البيضاء المنتمية إلى الطبقة المتوسطة وعدم الاهتمام باختلافات النساء. أما ما بعد النسوية فقد أخذت في الاعتبار كلًّا من النساء الملونات والسوداوات والثقافات المهمشة والمستعمَرة وثقافات الشتات، ونادت بالتعددية في مقابل الثنائية، وبالتنوع في مقابل الاتفاق[23]. فترى النسوية والفيلسوفة التفكيكية الشهيرة غياتري سبيفاك "أن النساء يختلفن عن بعضهن البعض، وبالمثل لا يجب ضم الرجال تحت مصطلح جامع لا يعترف بالفروق بينهم" كما ترى أن النساء لا يجب أن يفترضن أن لديهن الحق في الحديث نيابة عن غيرهن من النساء على أساس الهوية المشتركة أو الجماعية[24]. ورغم ما توحي به هذه الرؤية التعددية من توجه أكثر تسامحًا إلا أنها تمثل خلخلة لأسس أي نظام، ويظهر ذلك تحديدًا في فكِّ الارتباط بين النوع الاجتماعي للفرد وبين الجنس البيولوجي، باعتبار أن هذا الارتباط وما يفرضه من قيود ما هو إلا صناعة اجتماعية وثقافية وليس أمرًا محتومًا وهذا ما يُعرَف بنظرية الجندر. وإذا كانت أصل هذه الفكرة قد وجد لدى بوفوار كما أسلفنا، إلا أنها تحضر هنا بصورة أكثر تقدما ربما لم تخطر ببال بوفوار، فالأمر هنا لا يتعلق بأن تثبت المرأة كفاءتها من خلال قيامها بعمل الرجل، وإنما يتعلق -باستحضار الهوية السيَّالة- بأن مفاهيم مثل المرأة والرجل ما هي إلا خيالات ثقافية لا تمثل بحد ذاتها حقيقة راسخة. الأمر كما يقول إريك زمور: كانت "نظرية الجندر بالنسبة لكتاب الجنس الآخر، مثل شبكة الإنترنت بالنسبة للمينيتل.. الصقل إلى ما لا نهاية!"[25]. وقد برز ذلك من خلال أطروحاتِ ثلاثةٍ من أشهر الباحثات الأمريكيات في نهايات القرن العشرين وهن: إيف كوزوفيسكي سيدجويك (Eve Kosofsky Sedgwick) ، التي اقترحت أطرًا جديدة لتصنيف النوع والهوية الجنسية وشاركت في التنظير للكوير [أو الهويات الغامضة]، ودونَّا هاراواي (Donna J. Haraway) التي اخترعت مفهوم الكائن السيبرنطيقي غير المنحصر في أطر التحديد النوعي العضوي. أما الثالثة والأشهر فهي جوديث بتلر، والتي سنقصد تصورها عن الجنس والجندر بمزيد من التفصيل في المحور التالي.

المحور الخامس: فلسفة الجنس والجندر عند جوديث بتلر

تعد جوديث بتلر فيلسوفة أمريكية من أبرز المساهمين في مجالات الجندر والمثلية، وهي أستاذ الأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا. ولا تتبع بتلر في فكرها منهجية واحدة، وإنما استقت أفكارها من عدة نظريات واتجاهات، من أبرزها تأثرها بتقاليد النظرية النقدية وما بعد البنيوية. كما يعد كتابها (مشكلة الجندر) الصادر عام 1990م من النصوص الأساسية في نظرية الجندر. وقد قدَّمت في هذا الكتاب -وما تلاه من صقل وتطوير- رؤيتها عن الجندر والحياة الجنسية. لقد سعت في هذا الكتاب إلى هدم الثنائية الجندرية، لتقوض أي خطاب يتحدث عن الحقيقة لإعطاء أو نزع المشروعية من أي ممارسة جندرية أو جنسية. ومن أبرز الأفكار المشهورة عن بتلر هي فكرة إنكارها للجنس[26].
ولتوضيح رؤية بتلر، يمكننا أن نستحضر أن هوية الكائن تتكون من خلال ثلاثة محاور، وهي: الجندر، والجنس، والتوجه الجنسي (performativity) والتي تفترض أن الجندر عبارة عن سلسلة من الأداءات، ومن خلال استحضار بتلر لنظريات الفعل وأفعال الكلام والظاهراتية، تشير إلى أن هناك استخداما أكثر جذرية لمذاهب التكوين يتخذ الفاعل الاجتماعي موضوعًا للفعل وليس ذاتًا له[27]. ومن خلال استحضارها للاستعارة المسرحية، ترى أن الأفعال التي يُكوَّن الجندر من خلالها تبدي ضروبَ شَبَهٍ مع الأفعال الأدائية في السياقات المسرحية[28]. ولكنها أفعال غير مسبوقة بوجود الذات، بل هي تكوِّن الذات وتتكون من خلالها. وبناء عليه فإن بتلر ترى أن الجندر لا ينفك عن التكوُّن وأنه حالة من البناء المستمر، أو على حد تعبيرها، "فإن الواقع الجندري أدائيٌّ على النحو الذي يعني بكلّ بساطة أنّه ليس واقعيًّا إلا بقدر ما يُؤدّى"[29]. وبذلك تصبح مصطلحات مثل "الرجل" أو "المرأة" لدى بتلر مصطلحات ملتبسة للغاية، لأنها ليست أوضاعًا يمكن الوصول إليها ولكنها بدلا من ذلك تتشكل تباعا. تقول بتلر: "والحال أنّ افتراض مقولة المرأة ذاتها افتراضًا مسبقًا هو ما يقتضي جينالوجيا نقديّة للوسائل المؤسسية والخطابية المعقدة التي تكوّنتْ هذه المقولة من خلاله"[30].

على الحقيقة (Michel Foucault) أما رؤيتها للجنس فإنها تتفرع على رؤيتها للجسد. وبينما يؤكد ميشيل فوكو المادية للجسد، ويرى أن السلطة تستهدف الجسد وتنتجه، ومن ثم يهدم التمييز بين الجنس والجندر بوصف الأول طبيعيًّا والثاني ثقافيًّا، إذ يُصبح -وفقًا لرؤيته- كلًّا منهما مجهولًا خارج دلالته الثقافية[31]، نجد أن جوديث بتلر تستقي منه الفكرة نفسها، ولكنها لا ترى الجسد مادةً سلبية، بل تقول أن "الجسد لا يُرَقَّش بالسنن الثقافية على نحوٍ سلبي، كما لو كان متلقيًا خاملًا لعلاقات ثقافية متعيّنة مسبقًا كليًا. لكن الذوات المجسَّدة ليست أيضًا بالسابقة في الوجود على الأعراف الثقافية التي تمارس الدلالة من خلال الأجساد بصورة أساسية"[32]. وتقول: "ليس الجسد ماديةً متطابقةً مع ذاتها أو واقعة من الوقائع فحسب؛ فهو مادية تحمل معنى، على الأقل، وطريقة هذا الحمل هي طريقة درامية في جوهرها. وما أعنيه بالدرامية هو أنّ الجسد ليس مادةً محققة فحسب، بل تحقيق مادي متواصل لإمكانات"[33]. وإذا كان الجسد عبارة عن مشروع جسدي مادي[34] وعن إمكانات لا تنفك عن التحقق مع كونه شرطًا للأداء، فعندئذ تصبح مصطلحات مثل "الذكَر" أو "الأنثى" خاوية من الدلالة التي تُستخدم بها في العُرف والثقافة، لأن الجسد وإن كان محكومًا بإمكاناته، إلا أن طريقة تحقق هذه الإمكانات قد تختلف بحيث لا يمكن التنبؤ بها مباشرة. بل ثمة جزء مرجعي وآخر درامي، فكما أن المسرح والنص فضاءات للأداء المسرحي لا تمنع الاختلاف والتنوع في طرق لعب الأدوار، فكذلك هو الفضاء الجسماني بالنسبة للأداء الجندري، لكن الفرق الكبير هو أن الذات في الأداء الفعلي غير سابقة التكوين، بل كل ما يحمله الفضاء وما يُنتجه أو ينتج عنه الأداء ليس في جوهره سوى عملية مستمرة لتكوين الذات!

أما عن التوجه الجنسي، فبما أن بتلر فككت ثنائية الذكر-الأنثى على النحو السابق، واستنتجت أن الذكورة والأنوثة هي ضرب من التخييل الثقافي والاجتماعي، فقد انتقدَت بشدة في كتابها (مشكلة الجندر) الحديث عن التوجهات الغيرية

بوصفها حقيقة طبيعية. وباستحضار رفض التراتبية الذي أسس له خطاب التفكيك وعلى رأسه معلم التفكيكية جاك دريدا (Jacques Derrida) ، فقد رأت أن معيارية الممارسة الغيرية ناتجة عن هيمنة المجموعة التي تنتصر لها، ولذلك رفضت ما تسميه تراتبية الممارسة الغيرية على سواها من الممارسات ودعَت إلى الاعتراف بشتى التوجهات الجنسية. كما ميَّزت بين الجندر والجنسانية [التوجه] من جهتين: الأولى، أن المعيارية الجنسانية الغيرية لا يجب أن تنظِّم الجندر، وأنه يجب معارضة هذا التنظيم. والثانية، أن البعد الأدائي للانقلاب على الجندر قد لا يشير إلى أي شيء حول الممارسة الجنسية[35]. لقد رأت بتلر -متابعة بذلك فوكو- أن اقتران جنس طبيعي بجندر مميز وانجذاب طبيعي هو اقتران غير طبيعي لبناءات ثقافية موضوعة في خدمة المصالح التكاثرية[36]. وعلى ذلك فإن بتلر قد فتحت الباب على مصراعيه أمام تكوين الذات، فمحاور التكوين الثلاثة السابق ذكرها يمكن أن تتبادل وتتوافق دون معارِض، ودون أن تشكِّل إحدى صور التكوين نموذجًا معياريًّا.

وأما الطريقة التي تتحدد بها هوية الفرد اجتماعيًّا فقد فوَّضتها بتلر إلى شعور الفرد بذاته، وحين سئلت بتلر: لماذا يُعَد تقويض الجندر أمرًا مرغوبًا؟ أجابت: "لا أعتقد بأن الجندر يمكن أن يكون صحيحاً أو خاطئاً إلا حين يشعر بذلك الشخص الذي تم تعيين جندر غير مناسب له. أرى أنه بالنسبة لبعض الأشخاص الذين يعيشون ويتعذبون خارج معايير الجندر فإن فتح المجال لإمكانات جديدة جيد بالتحديد لأنه يجعل الحياة ممكنة العيش أكثر"[37].

وبعد هذا التوضيح الموجز، يتبين لنا مواطن عديدة من الافتراق بين ما قرَّرته جوديث بتلر وبين الأفكار السالفة لسيمون دو بوفوار رغم أن الأخيرة كانت من أشعل الجذوة في البداية، وهذا ما سنعرضه في المحور التالي.

المحور السادس: القراءة البتلرية للأفكار البوفوارية

يتبين مما سبق أن ما فعلته جوديث بتلر هو أنها -بمزيد من الجهد المتشابك- سارت على امتداد الخط الذي رسمته سيمون دو بوفوار من قبل حين قالت "لا نولد امرأة وإنما نصير كذلك". ولكن هذه الجملة في نظر بتلر كانت بحاجة إلى تفكيك أيضًا، وذلك بتوضيح الالتباس في فعل الصيرورة. فعلى صعيد الجندر، بالنسبة إلى بتلر: "إذا كان الجندر هو التأويل الثقافي المتغير للجنس، فإنه يفتقر إلى سمة الثبات والانغلاق التي تميز الهوية البسيطة. أن تكون جندرًا، سواء رجلًا أو امرأة أو غير ذلك، هو أن تكون منهمِكًا في تأويل ثقافي مستمر للجسد"[38]. فليس الجندر وفقًا لبتلر حالةً أو وضعًا ينتقل إليه الجنس المتجسد، وإنما -كما سبق ووضحنا- هو عملية بناء أو 'مشروع'[39]، كما أنه ليس مقتصرًا على جندر الرجل أو المرأة، بل الباب مفتوح لاستحداث أنواع أخرى من الجندر مما تسمح به إمكانات الجسد المرتبطة بطرق العيش.

أما على صعيد الجنس، فقد رأت بتلر أنه رغم ما تضفيه بوفوار على الجنس من سمات أنطولوجية، إلا أن الأخيرة تقترح في أحيان أخرى أن التشريح ليس ذا أهمية كامنة[40]. وتستكمل بتلر بعد هذا الافتراض إرساء اعتقادها عن الجنس بقولها: "التفريق الجنسي ذاته يحدث داخل سياق ثقافي يتطلب أن يبقى الجنس ثنائيًا. إن رسم حدود الاختلاف التشريحي لا يسبق التأويل الثقافي لهذا الاختلاف، ولكنه في ذاته فعل تأويلي محمل بافتراضات معيارية"[41].

ولمحاولة استخلاص فكرة تعدد الهوية من قراءتها لبوفوار، تعترف بتلر بأن بوفوار لا تقترح وجود أنواع أخرى غير الرجل والمرأة، ولكن تأكيدها على كونهما بنيتين تاريخيتين يشير إلى أن النظام ثنائي الجندر لا يتمتع بضرورة أنطولوجية[42].

وهكذا تحاول بتلر أن تجد لأفكارها إشارات في مقولة سيمون دو بوفوار، ولكن الذي تصرِّح به بتلر هو إنكارها لوجود النساء، وأن ما تدافع عنه ليس إعادة توصيف العالَم من وجهة نظر النساء، بل تقول: "وأنا لا أعرف ما وجهة النظر هذه، لكنها مهما تكن، فهي ليست بمفردها، ولستُ معتنقة لها"[43]. وهذا يمثل جانبا من الافتراق بينها وبين بوفوار التي كانت تتحدث باسم النساء، وعن النساء كمفهوم شامل، أما بتلر فترى أن هذه الشمولية زائفة، وأن الاستعمال الأنطولوجي لمصطلح المرأة استعمال قاصر[44]. وفي حين أرجعت بوفوار -كما سبق- اتجاه المرأة للسحاق إلى فرارها من الشعور بالاضطهاد في علاقتها بالرجل ودافعت عن أنوثتها، نجد أن بتلر لا تبحث في دوافع التوجهات الجنسية عمومًا بقدر ما تعترف بها جميعًا طالما أنها توفر لأصحابها حياة أسهل. وبينما كانت بوفوار تقدم وعودها بالعلاقة الطيبة مع الرجل إذا تحققت لها المساواة باعتبارها حينئذ علاقة حرة وسليمة، نجد أن بتلر تدعي أنه "لا يوجد أفعال مرتبطة بالنوع يمكن وصفها بالصواب أو الخطأ أو الحقيقة أو التشوه، ومن هنا فإن التصورات القائلة بوجود هوية حقيقية مبنية على النوع تغدو نوعا من الخيال التنظيمي"[45].

وبالجملة فإن بتلر تنزع المرأة من المركز باعتبارها كلًّا شاملا، وكذلك باعتبارها موصوفة بالاضطهاد، أو بحاجة إلى الدعم على الدوام. وقد أدت أفكار بتلر المختلفة إلى توجيه النقد إليها من النسويات وغير النسويات. وهذا ما سنشير إليه إجمالًا في المحور التالي.

المحور السابع: آفاق نقدية

توجَّهَ للنسوية البوفوارية نقد بأنها تحسد الرجل وتدعو لتقليده، وتوجه للاتجاه الراديكالي من النسوية بعد بوفوار نقد بأنه يشيطن الرجل ويدعو لتجنبه، أما جوديث بتلر، فأبرز ما وُجِّه إليها من النقد هو أنها تزيح المرأة كهدف يجب الدفاع عنه.

-النسويات أمثالي لا يناهضن التحول الجنسي، إننا فقط لا يمكننا أن نتجاهل فكرة الجنس" -سوزانا روستن"

في سبتمبر 2020م، كتبت النسوية والصحفية في الجارديان سوزانا روستن مقالًا عنونته بالجملة السابقة[46]. وكما يبدو من العنوان، فإنها -كنسوية- تنتقد فكرة إنكار الجنس، وتطرح عددًا من الأمثلة لمشكلات تتعرض لها النساء كفئة بسبب الطبيعة البيولوجية، فعمل المرأة المنزلي والرعائي مثلا يرتبط بدورها في الإنجاب، وكذلك فإن النساء أكثر عرضة من غيرهن للإصابة بسرطان الثدي. وبحسب قولها فإننا إذا استعضنا عن "الجنس" بـ "الجندر" فستكون معالجة الاضطهاد القائم على أساس الجنس أكثر صعوبة.

في كتابها "الآثار" (Mary Anne Warren) وقد أشارت من قبل الفيلسوفة والباحثة في أخلاقيات البيولوجيا ماري آرين المترتبة على اختيار الجنس" إلى أن السياسة الاجتماعية لضبط النسل تتجه إلى تفضيل جنس الذكور ونبذ جنس الإناث، فلو قلنا بأنه لا وجود للنساء فإن هذا سيحفز هذه السياسة. وصفَت بتلر قول آرين بأنه "حجاج مقنع" ولكنها فرَّقت (بما لا يقدم حلًّا) بين البحث في المصطلح أنطولوجيا وبين تقديم رؤية معيارية للنظرية النسوية[47].

وفيما يتعلق بتنظيرها للكوير ودعمها لحقوق المثليين، فقد توجهت عدة انتقادات لبتلر، منها أنها تريد المساواة بين التوجه الغيري الذي يمثل عموم الناس وبين غيره من التوجهات التي تُعدُّ قلة إذا قورنت مجتمعة بالتوجه الغيري. ومنها أيضا أنها تدعو لمحاربة الطبيعة وتقويض القدرة الإنجابية، كما أن مؤدى أفكارها يعزز تشييء المرأة من خلال تأجير الأرحام والحمل بالنيابة.

وتتمثل المعارضة النسوية الأشهر لفكرة نفي الجنس عند بتلر في أن هذه الفكرة تضرب النسوية في مقتل، لأنه إذا لم يكن ثم وجود للإناث، فعن حقوق مَن تنافح النسويات من الأساس؟ وكيف يمكن تبرير العمل الاجتماعي ضمن ظروف محكومة بسيالية هوية المرأة؟ وبناء على هذا فقد رأت بعض النسويات من أمثال آن فيليبس (Anne Phillips) أن دخول أفكار التفكيك وما بعد الحداثة على الفكر النسوي أدَّى إلى عواقب وخيمة قوضت هذا الفكر ذاته وبدأن بمواجهتها، بينما سعت أخريات إلى إيجاد طرق للموازنة بين هذه الأفكار وبين النسوية بتقديم رؤى أكثر توسطا واعتدالا[48].

خاتمة

حاولت في هذه المقالة أن أقدم عرضًا موجزًا مقارنًا لتصور فيلسوفتين من أشهر الفلاسفة وأعمقهما أثرًا فيما يتعلق بالتنظير الجندري. وآمل أن تسهم هذه المقالة في ضبط تصوير كل منهما للجنس والجندر. ويجدر التنبيه مجددا على أن البحث النسوي والجندري حقل يجمع اتجاهات مختلفة، وأن محاولة تقسيمه أو عرضه متسلسلًا لا تعني انتهاء فكرة وابتداء أخرى. فلا تعني نشأة اتجاه ما أن الآخر قد قُضي عليه. ما زالت فئات من النسويات تعمل وفقًا للتنظير البوفواري، وما زالت نسويات أخريات يبدين نوعًا من الانسجام ويمددن أيديهن للرجال طلبا للمشاركة في الإصلاح الجماعي. ففي خطابها كسفيرة للنوايا الحسنة للأمم المتحدة عام 2014م، قالت الممثلة الأمريكية الشابة إيما واتسون (Emma Watson): " كلما تحدثتُ عن النسوية، كلما أدركتُ أن الدفاع عن حقوق المرأة قد شاع في كثير من الأحيان أنه مرادف لكراهية الرجال، وما أعرفه على وجه اليقين هو أن هذا الأمر يجب أن يتوقف. وللعلم، إن تعريف النسوية هو أن الرجال والنساء ينبغي أن يحظوا بحقوق وفرص متساوية". وتتساءل واتسون: "كيف يمكن إحداث التغيير في العالم إذا كان نصفه فقط هم المدعوون أو من يشعرون بالترحيب؟" داعية الرجال إلى مزيد من المشاركة ودعم حقوق النساء[49]. كما تبذل نسويات العالم النامي جهودًا أكاديمية وحركية كبيرة لمعالجة مشكلات نسائية قد لا تتعلق مباشرة بالرجل، كالمشكلات الصحية ومشاكل الجهل والفقر وفقدان المعيل في بعض المجتمعات النائية والقبلية وكذلك المجتمعات التي أثرت فيها الحروب.. فالبحث النسوي البوفواري وغير البوفواري ما زال مستمرًا، لكن يمكن القول أن جوديث بتلر من خلال العرض السابق، تقدم نموذجًا من أكثر النماذج راديكالية وتطرفًا عند المزاوجة بين أفكار الما بعد ودراسات النوع.

مركز باحثات لدراسات المرأة

[1] انظر: ترجمات: نظرية الجندر .

[2] انظر: صوفيا فوكا، النسوية والنوع، النسوية وما بعد النسوية، تحرير: سارة جامبل، ترجمة: د. أحمد الشامي. ص: 99- 100.

. انظر: ترجمات: الجندر والأدوار الجندرية [3]

.انظر: سو ثورنام، الموجة النسوية الثانية، النسوية وما بعد النسوية، ص: 64 [4]

.سيمون دو بوفوار، الجنس الآخر، ترجمة: ندى حداد، ص: 47 [5]

.السابق، ص: 231 [6]

.السابق، ص: 227 [7]

.السابق، ص: 11 [8]

.السابق، ص: 231 [9]

.السابق، ص: 16، 17 [10]

.السابق، ص: 27 [11]

.السابق، ص: 222 [12]

.السابق، ص: 108 [13]

.السابق، ص: 110 [14]

.السابق، ص: 227 [15]

.النسوية وما بعد النسوية، ص: 67 [16]

.الجنس الآخر، ص: 232 [17]

.النسوية وما بعد النسوية، ص: 76 [18]

.انظر: جناية النسوية، ص: 205 [19]

الحركة النسوية، مفهومها، وأصولها الفكرية، وتياراتها الاجتماعية – نرجس رودكر، تعريب: هبة ضافر – ص: [20] 141.

انظر: ترجمات: لماذا لا يهتم أحد بالنظرية النسوية؟ [21]

.الحركة النسوية، ص: 141 [22]

.النسوية وما بعد النسوية، ص: 86 [23]

.السابق، ص: 98 [24]

.انظر: جناية النسوية، ص: 86 [25]

. انظر: مشكلة الجندر [26]

.بتلر، الأفعال الأدائية وتكوين الجندر، ترجمة: ثائر ديب، نشرت في مجلة عمران، ص: 128 [27]

.السابق، ص: 130 [28]

.السابق، ص: 137 [29]

.السابق، ص: 139 [30]

:للاستزادة، انظر [31]

.الأدوار الأدائية، ص: 136 [32]

.السابق، ص: 130 [33]

.انظر: النسوية وما بعد النسوية، ص: 102 [34]

. بتلر، عن مشكلة الجندر، ترجمة فتحي المسكيني، انظر: مشكلة الجندر [35]

.بتلر، الأفعال الأدائية وتكوين الجندر، ص: 135 [36]

. الجندر والجنسانية، حوار مع جوديث بتلر، انظر: اضغط هنا [37]

.بتلر، الجنس والجندر في الجنس الآخر، ترجمة: لجين اليماني [38]

.السابق [39]

.السابق [40]

.السابق [41]

.السابق [42]

.بتلر، الأفعال الأدائية وتكوين الجندر، ص: 139 [43]

.السابق [44]

.النسوية وما بعد النسوية، ص: 103 [45]

. انظر: اضغط هنا [46]

.انظر: الأفعال الأدائية وتكوين الجندر، ص: 139 [47]

.النظرية النسوية، ص: 144 [48]

. انظر: اضغط هنا [49]

المواد المنشورة لا تعبر بالضرورة عن رأي المركز

كلمات «هزّ» البدن واستعادة لجوديث بتلر/ نائلة منصور

سُئل وزير الصحة السوري الحالي عن الأعداد الحقيقية للمصابين بفيروس كورونا في سوريا فأجاب مادحاً الجيش العربي السوري، مخلّص سوريا من الفيروسات والجراثيم. هذا كل ما في الأمر. السؤال الآن هو: لِمَ أو كيف تهزّ كلمات الوزير البدن؟ ولا أخال تعبيراً أكثر بلاغة من هذا التعبير السوري يمكنه أن يفهم أثر عنف اللغة المباشر في الجسد. ولِمَ يحاكي ذلك الأثرُ أثرَ المذيعة ميشلين عازار حين توجهت لطفلين وأمهما في خلفية عربة هوندا، على وشك الاحتضار، بعد مجزرة داريّا في 25 آب عام 2012 لتسألهم عن شعورهم وعن مقترف المجزرة؟ الأثر وجعٌ وغثيانٌ ونوعٌ من الشلل والخوف المريع. مرة أخرى، لماذا؟ «يقتبس» (ولفعل اقتبس أهميته هنا) الوزير النعوت التي استخدمها بشار الأسد في خطابه في جامعة دمشق في حزيران 2011 قبل أن تتوالى النعوت من «قوارض» و«مندسّين» و«حثالة» إلى «عملاء» و«خونة» وغير ذلك. حاول المنعوتون أن ينقلبوا على النعوت الإقصائية والتخوينية ويتبنوها في الإشارة لأنفسهم، كفعل مقاومة. غير أني لا أزال لا أصدق أن هذا الكلام غير مؤذٍ ولا يجرح حتى المنقلبين عليه، ولا «ينكز» إحساس الذي تحدثت عنه سلوى اسماعيل في كتابها حكم العنف؛ القرف من الذات، بالمعنى (Abjection) القرف من الذات الحرفي الجسدي للكلمة، الذي حكم السوريين عقود. هو «خطاب كراهية»، ولكن بلادة وبرودة المنظمات والهيئات المشتغلة على نظم ورقابة وقمع خطاب الكراهية لا تشفي الغليل في هذا المضمار وفي إدراك عمق الوجع، وقد يتسلل من «فلاترها» الكثير من الكلام المؤذي الذي يهزّ البدن. نواظم هذه الجهات معدّة سلفاً، في الخارج غالباً، بناءً على الاثنية والجنس والطائفة والدين، وهي لا تعرف الطبقات التاريخية المتراكمة التي يحملها الكلام.

أحاول أن أستبصر «لماذا» و«كيف» هذا الأثر حتى بوجود آلاف الكيلومترات الفاصلة، باستعادة لكتاب جوديث بتلر 1

تسعى بتلر في كتابها لتحليل حالات وحوادث بعينها حدثت في الولايات المتحدة، متعلقة بخطاب الكراهية العنصري أو الجنساني والتعامل الرسمي القانوني معها. الأطروحة الأساسية للكاتبة هي أن تعامل الدولة مع خطاب الكراهية وقوننته بالشكل المتداول والمعمول به يحصر الفعل الخطابي المؤذي في ناطقه المباشر ويجعل منه فاعلاً، ويعتّم بذلك على طبقات تاريخانية ومتنقلة من العنف، هي أصل الأذى، ويمنع تحليلها. وتحاول في نهاية كتابها تحليل مفهوم الرقابة ليس بأنها أداة منع، بل بكونها أداة إنتاج بشكل أساسي، حيث أن الرقابة لا تهدف إلى قصر أو تحديد مضمون خطاب ما، بقدر ما تسعى إلى خلق فاعل خطابي يعرف حدوده وحدود المُقال واللا-مُقال. خارج هذه الحدود التي يصطلح عليها الجميع دون وعي ودون ان تُصاغ بطريقة صريحة، يصبح المرء خطيراً يجب محاربته، أو ذهانياً خارجاً عن المعقول. الحواجز والممنوعات ليست ثابتة بأي حال من الأحوال، هي دائماً ديناميكية ومتغيرة على طول حياة المرء/الذات الخطابية. وهي، أي حواجز الرقابة، لا تستمر إلا بقدر ما يحاول المرء الدخول في حيز الكلام (اللا-مُقال) ويخاطر في كل مرّة بحياته. الرهان كبير لاقتحام اللا-مُقال، الحياة أو السجن أو مصح الأمراض العقلية. وتختتم بتلر كتابها بما مفاده أن قبول الشتيمة يمنح قوة هائلة للمشتوم، لأنه يدخله في حيز اللامقال ويسقط المحرمات بطريقة ما.

للوصول إلى نتائجها، ومن أجل فهم سياسي ونفساني لخطاب الكراهية ومفاعيله وطرائق مقاومته، تستعير بتلر أدوات ومفاهيم من مشارب فلسفية وفكرية مختلفة، من أوستن وألتوسير وفوكو وفرويد ودريدا وكاثرين ماكنين ولاكان وبورديو وشوشانا فلمان. من اللغة والتداولية، وعلى وجه التحديد من الفيلسوف الإنكليزي جان لانغشو أوستن، فيلسوف والفعل (illocutionary) التداولية ولغة الحياة العادية، ومؤسس نظرية أفعال الخطاب، تستعير فكرة الفعل الإنجازي

للمضمون اللغوي وفكرة السياق والطقوس التي تضمن تحقق الأفعال التي تؤديها اللغة. (perlocutionary) التأثيري الفعل «الإنجازي/ الأدائي»، بحسب أوستن، هو تماهي المضمون اللغوي مع أثره المباشر، حين يؤدي الخطاب فعلاً في الواقع، كما في كلام الرب أو الساحر حين ينطق «كُن» فيكون. في حياتنا اليومية، القانون هو المثال الأعلى على الفعل الأدائي، يترتب على الكلمة فيه نتائج ملموسة مباشرة. الفعل «التأثيري» هو ما يترتب على الكلام ولكن ليس بالضرورة كفعل مباشر أو واقعة، الكلام هنا ليس لصيقَ أو معادلَ «فعل» واقعي. من الممكن أن يكون أثراً عاطفياً، نفسانياً. هناك مسافة ما بين الكلمة و فعلها التأثيري. يشرط أوستن تحقق ونجاح الخطاب الأدائي بمجموعة شروط، أهمها احترام طقوس معينة وتحقق السياق المناسب. عدم اتساق الخطاب مع السياق هو سياق بحد ذاته، له مفاعيله. في كتابها، توظف بتلر هذا الفرق بين الفعلين الخطابين إلى مُنتهاهما، حتى يبدو أنها قد بالغت قليلاً في هذا التوظيف. النقطة الأهم التي تناقشها هنا: هل خطاب الكراهية هو فعل أدائي أم تأثيري؟ هل أن يُنعت المرء بنعت/شتيمة يجعل منه ما يحيل إليه النعت في اللحظة نفسها؟ الأمور معقدة بعض الشيء لأن المرء «يوجد» (called a name) (بمعنى يصبح موجوداً) في اللحظة التي يُطلَق عليه اسم، يوجد من خلال الآخر الذي يراه فيطلق عليه الاسم وليس قبل ذلك.

الذي يخلق الهوية مسبقاً. (interpellation) «هنا تأتي أهمية ألتوسير الذي تستعير منه بتلر مفهوم «الاستدعاء يطرح ألتوسير مثالاً للتدليل على آليات السلطات والأيديولوجيات والمؤسسات المجتمعية في صنع الذات والهوية والفرد. المثال يحكي عن شرطي يتوجه إلى فرد يدير ظهره في الشارع، بالقول «هه! أنت!»، سيستدير الفرد حتى لو لم يذكر اسمه، وهذه اللحظة هي لحظة تأسيسية، تُخلق فيها الهوية بدئياً، فتوجّه الشرطي ليس إلى هوية موجودة قبلاً. لحظة التوجه او الاستدعاء قد تريح المستدعى لأنه سُميّ في علاقته مع الآخر، ومن هنا تناقش بتلر إشكالية «الأسماء المعطاة» التي قد تصنع ذاتاً مختلفة تماماً ومغتربة عن الذات الأصلية للفرد. تصور الآخر عن الفرد قد يكون تصوراً كاذباً ولكن تمثيل وتصور الآخر يؤسس.

تتخيل بتلر في لحظة مشهداً، يُستدعى فيه المرء فيلتفت ليرفض الاستدعاء «لست أنا من تتوجه إليه، حصل خطأ»، وتتخيل أن الجهة التي تطلق على المرء «اسمه» أو صفته لا تتوقف عن فرض نفسها والإلحاح على تحديد المساحة التي يشغلها المرء، والإلحاح على موضعته اجتماعياً أو سياسياً بحسب ما يرغب «المستدعي». يخفق الاستدعاء هدفه في كثير من الأحيان، لهذا يعاود محاولاته المحمومة لفرض الاعتراف بسلطته والتمكن من إضفاء هوية ما على المُستدعَى. الهوية هوية افتتاحية وليست توصيفاً لهوية قائمة قبلاً كما ذكرنا سابقاً، هي فعل تعميد أولي، وهي تؤدي وظيفتها في دارة الاستدعاء ولكنها غير موجودة مسبقاً. هي تسعى لإدخال حقيقة ما بدل أن تدرك وتصف حقيقة موجودة مسبقاً. هذا الاستدعاء هو فعل خطابي مضمونه ليس «صادقاً» وليس «كاذباً»، فالهدف هو الإشارة لذاتٍ، استدعاؤها وخلقها، وإنتاج حدودها الاجتماعية زمانياً ومكانياً. والهدف من تكرارها هو تثبيت السلطة.

إلا أن هذا الاسم «المُستدعَى»، ودائماً بحسب بتلر، يمكنه أن يصبح دون فاعل مُخاطِب، تحت أشكال بيروقراطية إدارية، من الذي يطلق الاسم «للاستدعاء»؟ إن البيئة التي تنتجها السلطة، صاحبة السيادة، تخلق الأرضية المناسبة حيث السلطة الخطابية تعمل دون فاعل وراءها ولكنها تستمر بذلك في خلق «المُستدعى». هذا لا يعني أن لا أفراد يقومون بإطلاق الاسم، بل أن هؤلاء ليسوا أول المبادرين أو أصحاب النيّة في «إطلاق الاسم»، وأنهم على الأقل لا يدركون كنه السلطة ذات السيادة التي أطلقت أول مرة «الاسم» أو قامت بـ «استدعاء» الآخرين. بالنتيجة ما أن تصبح السلطة صاحبة السيادة منتشرة وحلولة في كل شيء، يصبح مصدر «الاستدعاء» كما نهايته غير واضح. وقدرة الكلمة على التجريح والإيذاء منفصلة عن فعالية السلطة. من الصعب تحديد موقع السلطة والفاعل اللغوي، وصاحب لغة الكراهية مسؤول عن كلامه دون شك ولكنه ليس البادئ والمبادر. الخطاب العنصري يعمل وفق اصطلاحات جمعية، ويتنقل في حركة مستمرة، على الرغم من أنه يحتاج إلى ذات ناطقة، فاعل لغوي كي ينطقه، إلا أنه لا ينتهي ولا يبدأ مع

هذا الفاعل اللغوي المتكلم، أو مع الاسم الذي تم استخدامه في الخطاب الكاره. تستمد بتلر فكرتها هذه من فوكو، وفق هذا الأخير فإن السلطة تعمل بمبدأ التخفيّ، تظهر كشيء آخر، تظهر كاسم.

تقول بتلر: عندما نحيل الأذى الكلامي إلى فعل فاعل بعينه ونجعل من المجال القضائي الموقع ذي الامتياز لتصريف ومعالجة الأذى الاجتماعي الواقع، ألا نعيق بذلك وبدون وعي التحليل الدقيق لكيف أن الخطاب ينتج أذىً ؟ حين نعتبر أنه من المناسب الانطلاق من الذات الفاعلة الخطابية ومن فعلها الكلامي، فكيف يمكننا بذلك أن نفهم العلاقة التي تربط الكلمة بالجرح؟ فهي ليست علاقة سببية وليست تجسيداً لنيّة ما، ولكنها شكل من التنقل الخطابي ينبغي فهم تاريخانيته وعنفه بدقة. ما هي العلاقة بين التنقل والقدرة على التجريح؟ بمعنى آخر، ما الذي يجعل القوة الإنجازية للشتيمة أو خطاب الكراهية متحققة؟ تراجع بتلر هنا محاججات أوستن ودريدا، وخاصة بورديو، حول الشروط التي يفترضها كل منهم لجعل الخطاب الأدائي متحققاً. فبالنسبة لأوستن ومن بعده بورديو، هناك «السياق» و«الطقس» و«الاصطلاح» الاجتماعي المشترك بين الناس حول شرعية حامل الخطاب، والتي تضفي الشرعية كشرط لازم لجعل الخطاب فعلاً ووقائع. تطور بتلر هذا المفهوم مستعيدة أوستن نفسه ودريدا بشكل خاص، بقولها إن القوة الأدائية الإنجازية لخطاب قد تُستمد من القطع مع سياق اجتماعي موجود، والتشكيك بشرعية وسلطة هذا السياق وإنشاء سياق جديد وشرعية جديدة للفاعل الخطابي. ودائماً، بحسب بتلر، فإن محاججة بورديو لا تساعد على فهم دور الجسد في الخطاب، رغم أهمية فكرة «الهابتوس» كاستبدان للقوى والشروط الاجتماعية. تقول بتلر، وهنا إحدى أهم خلاصات كتابها، أنه إن كانت الاصطلاحات الاجتماعية تحرك الأجساد، فإن الأجساد بدورها تعيد إنتاج الاصطلاحات والقوى الاجتماعية بممارساتها، بهذا المعنى فالهابتوس يُشَكَّل ولكنه كذلك مُشكِّل، الجسد هو حلقة في دارة «الاقتباس» والتكرار لخطاب ما.

في نظرية بورديو قدرية ما، مفادها أن القوى المنعكسة والمتجذرة في الأجساد هي المصدر الوحيد لشرعية الخطاب وكأن لا إمكانية لفاعلية الفرد في قلب السياقات ووضع قواعد جديدة للشرعية. المقاومة لخطاب الكراهية أو أي خطاب سلطوي آخر بالقطع مع السياق (ومفهوم القطع مع السياق مستوحى من دريدا كما أسلفنا)، هي إعادة امتلاك الشتيمة لولوج منظومة الشرعية وتجديد القواعد من ضمنها، مثلما يسمي «الكوير» أنفسهم بـ «الكوير» 2

ولعل أجمل مثال تطرحه بتلر في كتابها هي أمثولة توني موريسون التي ألقتها ضمن كلمتها أثناء تسلّم جائزة نوبل للآداب عام 1993، حين قالت إن لغة القمع والاضطهاد لا تمثل العنف فحسب، بل هي العنف بذاته. تحكي أمثولة موريسون عن امرأة عمياء وثلة من الصبية يحاولون تدبير مقلب لها، أحدهم في يده طير ميت، يسأل المرأة ، هل تعرفين إن كان الطير في يدي ميتاً أم حياً؟ تجيبه المرأة «أعرف فقط أنه في يدك». المرأة في الأمثولة هي الكاتبة المتمكنة والطير هو اللغة، وقد حاولت المرأة قلب السياق في علاقة القوة التي ارتسمت بين الصبية وبينها وفق ملاحظة جديدة منفصلة عن السؤال الأول، والتي قد تخلق سياقات أخرى تقطع مع «التكرار» و«الاقتباسية» للسلطة صاحبة «الشرعية».

بالعودة للحالة السورية، هل يمكن لإعادة تملّك النعوت من نمط «جراثيم» (والتي قام بها معارضون شباب كما أسلفت في البداية) أن يكسر «تكرار» و«اقتباسية» منظومة النظام المتمثلة في الشتّامين فيها؟ هل يمكن أن نعيد استملاك نعت «خائن»، مثلاً، لـ«كركبة» السلطة الموغلة وجعاً في اجسادنا؟ في الواقع، لا أعتقد أن هذا ممكن بسهولة كما توصي أو تعتقد بتلر، أولاً لأن التاريخ المتراكم لهذه النعوت لا يعود إلى هذه الحقبة القريبة فقط، ولكن فوق ذلك لأن هذه النعوت لا تهدف فقط لنزع الإنسانية عن معارضي النظام وشرعنة قتلهم جسدياً أو معنوياً، بل لأن هذا الإقصاء اللغوي يرتكز بشكل أساسي على بنية عميقة مشتركة بين الجميع تحاول تحديد المفهوم الغائم للوطنية. الوطنية

ببعدها النفساني العاطفي والذي قد يُعبر عنه بـ «ابن البلد»، «ابن البلد الآدمي» كنقيض لـ«عميل»، أو «خائن»، أو «متمول»، أو الكثير مما يسيل في معجم التخوين. يبدو واضحاً أن مفهوم الوطنية الذي يتشاجر عليه الجميع لا علاقة له بمفهوم المواطنة، ولكنه قوي في غموضه ويمس مساحات نفسانية عاطفية أقرب للعلاقات العائلية مع الأم والأب، وألّا يكون المرء «ابن بلد» هو الطعن الجسدي الأكبر في الكينونة الأولى، الوطنية هي المحرّك الذي دفع آلاف الشباب السوريين للانتفاض على نظام الأسد، وهذه الوطنية هي الحجة العليا التي يتذرع بها النظام في قتله السياسي للجميع ومع وجود كل اشكال الاحتلال في البلد.

الاقتباسية» و«التكرارية» التي يقوم بها الجلادون بأشكالهم المختلفة، إمّعات أو مثقفون، لمضامين الكراهية » السلطوية، والتي يكمن محمولها التجريحي بشكل أساسي في إزالة الشرعية عن المعارض كـ«ابن بلد»، تلك الاقتباسية والتكرارية تجعل منهم بيادق بسيطة في سلسلة الحركة والتكرار لخطاب التخوين والذي يحطّ رحاله في أجسادنا، هم أيضاً «مستدعَون»، استدعاؤهم قد يأخذ أشكالاً ثقافية نخبوية أحياناً، ولكنهم بيادق تأخذ مواقع مؤقتة في السلسلة حتى لو ظنوا أنفسهم «فاعلين». هم اشتقاقات وليسوا الأصل في إرث «الاستدعاءات». قد يسهل فهم ذلك، ولكن يبقى من غير السهل فهم كيف أن أجسادنا لا تتمكن من قطع السلسلة في هذا التجريح.

والحال أن إصرار من يتكلمون باسم النظام، حتى لو ظنوا أنفسهم معارضيه، على إضفاء هويات مختلفة على من تجرأ على معارضة هذا الأخير، مفهوم من جهة ومحيّر في بعض أوجهه، وبعد عشر سنوات. المفهوم هو استبطان لغة السلطة في البيئة الخطابية السورية العامة، مفهوم أن مصدرها لم يعد يهمّ، فهي هنا لها حياتها المستقلة عن مصدرها، ولكنها محيّرة لأنها، كسلطة، «منتصرة»، فما الذي تبتغيه بعدُ بما يخص الاعتراف بسلطتها؟ لماذا يخفق كظم الغيظ تجاه من ابتعدوا آلاف الأميال؟ وتجاه القبعات البيضاء؟ واتجاه الناشطين؟ إلخ... لماذا تتصرف سلطة الرعب وكأن البعيدين يرفعون في وجهها الإصبع الوسطى، وتغلي حقداً لتحرق الجغرافيا وتستتبع الخارجين عن سلطتها مرة أخرى، تريد أن تضمهم لها وتريد إبعادهم في الوقت عينه. يبدو أنها الجغرافية التي تهدد بقص سلسلة التكرار والاقتباس في الأجساد، تكرار واقتباس الشتيمة حتى يصبح المحكومون كارهين لأنفسهم نافرين منها.

والمفارقة العجيبة هي أن الجغرافية هي العنصر الوحيد الذي قد يضفي على النظام الشتّام شيئاً من المصداقية، الجغرافية بالحدود الوطنية والتي تريد حرقها بعينها، لتضم الخارجين عنها مرة أخرى تحت جناحيها كي يسهل سحقهم. يريد بشار الأسد، حسبما ذكرت بعض الأنباء، أن يعطي أسماء السوريين اللاجئين في أوروبا والذين يدخلون إلى سوريا للاتحاد الأوروبي. قد لا يكون الخبر صحيحاً ولكنه يعطي فكرة عن هذا الغيظ من خروج محكومين من تحت بسطار السحق. المبعد لا يعامل كمبعد مجذوم يمكن أن ننساه ونرتاح، بل هو مبعد مشتهى في كل وقت، دونه لا تعريف لذات السلطة، هذا ما تقوله لغة النظام ولغة الجلادين الرمزيين، المختنقين في «زبل» غضبهم الذي ينهشهم، نستعير من الأخوة الجزائرين تعبيرهم الدقيق عن الغضب: طلعلي الزبل للراس.

لا أصدق أن سورياً لا يُجرَح حين يُنعت بخائن أو عميل، ولكني أعتقد أن التفكير بطريقة نظرية في هذا العنف، واستذكار وتفكيك كل طبقات الشتائم والنعوت التي وُصِف بها السوريون هي المقاومة المتاحة في مواجهة هزّ البدن. وهنا سأختتم باقتباس لبتلر: «التحفظ على مساءلة مواضعنا السياسية انطلاقاً من الأسئلة التي تطرحها علينا الحياة هي اختيار الموضع الدوغمائي على حساب الفكر وعلى حساب الحياة».

1.Judith Butler, Excitable speech, A politics of the performative. Routledge 1997.

الذي يحكي عن قوة الكلام وأدائيته في خطاب الكراهية. وليس الهدف تبيئة الكتاب، إنما تعقيد البيئة التي نتناولها من الحياة اليومية، لتفكيكها ووضع المسافات مع العنف، فربما في النظرية ملجأٌ لاقتفاء المعنى والفهم وبلسمة جروح تسببها الكلمات، خاصة أن بتلر تناقش في مقدمة كتابها كيف أن للكلمات أثراً جسدياً مباشراً، وإلا لما كنا استخدمنا كلمة جرح وتجريح للدلالة على الكلام المسيء والعنيف.

2. «الكوير» هم مجموعات جنوسة غير معيارية. وإذ يعني التعبير في الأصل «الغريب»، واستُخدم بشكل تحقيري، إلا أن جهداً ثقافياً كبيراً حصل اعتباراً من الثمانينات لامتلاك المصطلح وإعادة نحته وتعريفه.

نظرية جوديث بتلر الأدائية للجنس

:المحتوى

السياق المعاصر للنظريات النسوية

الأداء في نظرية قانون الكلام في أوستن

نظرية بتلر للأداء الجنساني

القوة المؤسسية

التفاوض على القوة والمقاومة

نظرية الأداء الجندري للفيلسوفة الأمريكية جوديث بتلر تم اقتراحه في التسعينيات في سياق النظريات والحركات .النسوية المعاصرة

من خلال هذه النظرية ، يتساءل بطريقة مهمة عن الطبيعة الظاهرية للنظام الثنائي الجنس / الجنس ويحلل آثاره من حيث القوة. في الضريات العريضة ، يقترح أنه في النظام الثنائي السائد ، يتم إنشاء الجنس من خلال سلسلة من الأعمال ."يتم عرضها من خلال فئات مثل "ذكر" أو "أنثى

وقد مثل هذا أحد أكثر الأعمال ذات الصلة والمثيرة للجدل في نهاية القرن في كل من العلوم الاجتماعية والفلسفة والسياسة والنشاط. سنرى الآن ما تتكون منه نظرية الأداء الجندري الخاصة بتلر وما هي بعض مضامينها على المستوى .النظري والسياسي

السياق المعاصر للنظريات النسوية

في إطار "ما بعد الحداثة" يصبح ذا صلة القطع مع الطرق التقليدية لفهم الهوية، والتي كانت تقدمه كشيء ثابت ومستقر. في هذا الإطار نفسه ، فإن "الحقائق العالمية" للمجتمع الغربي موضع تساؤل شديد. من بينها المنطق الثنائي .لفهم الأجساد والاختلاف الجنسي: المرأة / الرجل ؛ وارتباطه الثقافي: المذكر / المؤنث

لقد كانت "حقائق عالمية" لأن هذه الثنائيات الجنسية والجندرية قد أسست تاريخيًا النماذج المرجعية لتعريفنا بطريقة .أو بأخرى (وبطريقة تبدو ثابتة وغير قابلة للشك وفريدة من نوعها)

في هذا الوقت، يبدأ جزء من النسوية بالتركيز على تحليل "آليات القوة"، وهي الأشكال القسرية التي يتم تقديمها لنا أثناء التنشئة الاجتماعية ، والتي تسمح لنا بالتشبث دفاعيًا بهوية معينة (فيلاسكو ، 2009). لم يعد السؤال يتعلق بنوع الهويات التي يحددها النظام الأبوي ، ولكن من خلال أي آليات للقوة ننتهي بالتمسك بتلك الهويات ، وكيف أن هذه طريقة للحفاظ على أنفسنا في مأمن من الإقصاء أو الرفض أو التهميش (المرجع نفسه) .

من بين هذه الأسئلة تبرز مقترحات جوديث بتلر ، من كانت واحدة من المنظرين المركزيين للنسوية المعاصرة. تناول في دراساته أعمال سيمون دي بوفوار وويتنج وروبين ، إلى النظريات النقدية لميشيل فوكو ولاكان ودريدا ، مروراً بفلاسفة ونسويات مختلفين.

في الوقت نفسه ، يؤسس انتقادات مهمة لنظريات النسوية التي كانت مبنية على النماذج الثنائية والجنس المغاير للجنس. وأخيرًا ، لا يُعرّف الجنس على أنه إسناد إلى رجل أو امرأة ، ولكن باعتباره عرضًا مسرحيًا (أداء) يمكن أن يكون متنوعًا مثل الهويات.

"قد تكون مهتمًا: "النظرية النسوية لسيمون دي بوفوار: ما هي المرأة؟

الأداء في نظرية قانون الكلام في أوستن

لتطوير نظرية الأداء وشرح كيف ينتهي التدريج من النوع بتشكيل النوع نفسه ، بتلر يتبنى نظرية أفعال الكلام للفيلسوف واللغوي جون أوستن.

بالنسبة للأخير ، هناك تمييز مهم بين الأنواع المختلفة من العبارات التي نستخدمها عند التواصل. من ناحية هناك بيانات تصريحية ، ومن ناحية أخرى هناك بيانات أداء أو أداء.

يؤكد أوستن أنه بعيدًا عن أن تكون المهمة الوحيدة لإصدار بيان هي الكشف عن حقيقة أو زيف حقيقة (للتحقق) ؛ هناك عبارات يمكن أن يكون لها وظيفة أخرى: بخلاف وصف الأشياء ، فإن هذه العبارات تفعل الأشياء.

أحد الأمثلة الكلاسيكية هو النطق الإيجابي عند مواجهة الزواج: إن قول `` أفعل '' على خشبة المسرح يعني ضمناً فعلًا يتجاوز البيان ، بقدر ما يكون له تأثير على المستوى الفردي والعلائقي والسياسي ، إلخ. مثال آخر هو الالتزام الذي يأتي مع تلك العبارات التي تم تقديمها كوعود أو رهان أو اعتذار. اعتمادًا على السياق الذي تم ذكره فيه ، كل منهم يمكن تعديل الموقف والمواقف والعواطف وحتى الهوية و / أو سلوك الموضوعات.

نظرية بتلر للأداء الجنساني

بالعودة إلى ما سبق ، تقول جوديث بتلر أن نفس الشيء يحدث مع الجنس والجنس: عند تسمية شخص ما "رجل" أو "امرأة" ، حتى قبل الولادة ، فإن ما يحدث ليس اكتشافًا بل إدراكًا (في هذه الحالة الجنسية).

هذا منذ ذلك الحين يعرض النطق المذكور سلسلة من المعايير حول العلاقات ، والهويات ، والرغبات ، والاهتمامات ، والأذواق ، وطرق الحديث ، وارتداء الملابس ، والارتباط بـ "الجنس الآخر" ، وما إلى ذلك. هذا يترجم إلى بناء الجسم نفسه على أساس المعايير السائدة بين الجنسين.

على حد تعبير بتلر (2018) ، على الرغم من أننا نعيش كما لو أن "امرأة" و "رجل" خُلقا بالواقع الداخلي ، وبالتالي لا جدال فيه ؛ السلوك بحد ذاته هو الذي يخلق الجندر: نحن نتصرف ، نتحدث ، نلبس بطرق يمكنها التماسك انطباع بأنك رجل أو امرأة.

الجندر إذن ليس حقيقة داخلية لا جدال فيها. بل إنها ظاهرة يتم إنتاجها وإعادة إنتاجها باستمرار. وهكذا ، فإن القول بأن الجنس هو أداء يعني ضمناً أنه لا يوجد أحد لديه جنس معين من البداية ، بل إنه يحدث أثناء التشريع المستمر (أي في التكرار اليومي لمعايير الجندر التي تخبرنا كيف نكون أو لا نكون الرجال ، أو كيف تكون أو لا تكون نساء).

وبنفس المعنى ، تميز جوديث بتلر بين "الجنس هو أداء" (التمثيل ، التمثيل) ، و "الجنس هو أداء". تشير الحالة الأولى إلى ما نفعله نقدم أنفسنا للعالم تحت عنوان الجنس ، ثنائي عادة (امرأة أو رجل) ، بينما يشير المصطلح الثاني إلى التأثيرات التي ينتجها الأداء المذكور من الناحية المعيارية (ليصبح معيارًا).

القوة المؤسسية

كل ما سبق يتم مراقبته وشرعيته وحمايته خاصة من خلال عمل السلطات السياسية والمؤسسية على اختلاف أنواعها.

واحد منهم هو الأسرة التقليدية، يعتمد بشكل أساسي على نموذج جنس هرمي ومغاير للجنس.

آخر هو تعليم الطب النفسي ، والذي منذ نشأته يفسد تعبيرات النوع الاجتماعي التي لا تتوافق مع اللوائح ثنائية التفرع والجنس الآخر. وهناك أيضًا ممارسات أخرى ، غير رسمية ويومية ، تضغط علينا باستمرار حتى لا نخرج من الأعراف الجنسانية. مثال على ذلك هو التنمر اللفظي بسبب التنوع بين الجنسين، وهي طريقة للإصرار على الامتثال للقيم المعيارية المرتبطة بالرجل / المرأة والمذكر / المؤنث.

وبالتالي ، فإن المشكلة هي أن ما سبق ينتج أشكالًا مختلفة من العنف اليومي وحتى ينتهي الأمر بتكييف الفرص والوصول إلى الحقوق.

التفاوض على القوة والمقاومة

هذا يقود جوديث بتلر إلى التساؤل: كيف يتم تأسيس هذه المعايير ، حتى على المستوى المؤسسي والسياسي؟ ومن ناحية أخرى ، نظرًا لأنه لا يشعر جميع الأشخاص بالراحة تجاه الجنس الذي تم تخصيصه لهم وأن هويتهم متنوعة ومستمرة ، فما أنواع العنف التي تولدها هذه المعايير؟ ما هي أفضل طريقة لتخريبهم أو التغلب على السلطة السياسية المرتبطة بذلك؟

بناءً على ما سبق ، يدافع بتلر عن هذا النوع تم تشكيلها أو بناؤها ثقافيًا، ولكن ليس هذا فقط. تعد القدرة على التصرف وحرية الفرد من العناصر الأساسية لفهم الهوية والتخريب وأشكال مقاومة العنف التي تفرضها المُثُل الجندرية.

باختصار ، يُنظر إلى الجنس على أنه أداة للقوة ، بقدر ما هو آلية حاسمة للتنشئة الاجتماعية ، أي أن يصبحوا أعضاء أكفاء في المجتمع وتعيين رغبات ووظائف معينة داخله.ولكن ، لكي يوجد هذا الجهاز ، يجب أن يتصرف على أساسه الجسم ، الذي تُبنى إرادته وهويته في توتر دائم والتفاوض مع المعايير الجنسانية السائدة.

في هذه التوترات والمفاوضات تفتح الإمكانية لتفكيكها؛ كانت هذه القضية أساسية في تطور الحركات النسوية المعاصرة وفي النضالات المختلفة لمواجهة العنف ونقاط الضعف التي يشرعها نظام الجنس / النوع المهيمن.

علم النفس

ملف مجلة "منارات" عن "جوديث بتلر"، رئيس التحرير فخري صالح وتتضمن المقالات التالية

"كيف تعيش حيلة حقيقية في حياة زائفة"

"حوار مع الفيلسوفة جوديث بتلر"

"كورونا الذي أعاد لنا كوابيس كافكا"

"جوديث بتلر، حول ترامب، الفاشية وبنية الشعب"

لتحميل الملف من الرابط التالي

ملف مجلة منارات

الصوت للجسد أم جسد بلا صوت ؟ بين كاميلي باليا وجوديث بتلر

ترى كاميلي باليا في كتابها أقنعة جنسية أن "دورات الطبيعة هي دورات المرأة. فالأنثوية البيولوجية تنتج من نوبات العودة الدائرية، تبدأ وتنتهي من وإلى النقطة نفسها. حيث مركزية المرأة تمنحها استقرار في الهوية. فهي ليست مضطرة لأن تصبح، وحسبها أن تكون.

ومركزية المرأة تمثِّل عقبةً كؤودًا أمام الرجل، إنها تعوق بحثه عن الهوية. حيث يجب عليه أن يحوِّل نفسه إلى كائن مستقل، أي كائن متحرر من المرأة"[1]. وهذا التفسير الطبيعي للشكل الذي يتخذه التفكير الوجودي للمرأة، أو التفكير الذي يتم عن طريق الجسد نفسه دون واسطة لغوية، يمكن أن نناقش من خلاله آراء دي بوفوار في الوضع الوجودي للمرأة التابع.

إن جسد المرأة -حسب كاميلي- لديه وعي خاص بالزمن، أو إن الزمن ليس منفصلًا عنه وخارجه، إنه زمني في إحدى تشكلاته، لأنه متوافقٌ مع الطبيعة، يتشكَّل في دورات، لا يتجاوزها.

وهكذا، فإن ما يبدو "جمودًا" و"سكونًا" لدى دي بوفوار، يصبح "هويةً" لدى كاميلي، تجعل المرأة لا تنافس من أجل هوية، ولا تتطلع إلى تجاوز وضعه الوجودي إلى حريةٍ أخرى

فالمرأة -إلى وقتٍ قريب- لم تنخدع يومًا بسراب الإرادة الحرة. فهي تعرف أنه لا توجد إرادة حرة، نظرًا لكونها غير حرة، إنها لا تملك خيارًا، بل عليها القبول. وسواءً كانت ترغب في الأمومة أم لا، فإن الطبيعة تضعها تحت نير القانون التناسلي البهيمي ذي الإيقاع المتصلب. وتمثل الدورة الشهرية أو دورة الطمث ساعة تنبيهية، لا يمكن إيقافها إلى أن تريد الطبيعة ذلك"

إن جسد المرأة -حسب كاميلي- لديه وعي خاص بالزمن، أو إن الزمن ليس منفصلًا عنه وخارجه، إنه زمني في إحدى تشكلاته، لأنه متوافقٌ مع الطبيعة، يتشكَّل في دورات، لا يتجاوزها، لذا، فإن معضلة "الزمن" التي هي إحدى الأسئلة القلقة في التفكير الوجودي ليست محلولة لدى المرأة بالتأكيد، لأن الإنسان لم يجد حلًا في صراعه مع الزمن، لكنها مفروغٌ منها بفعل الجسد، ولا جدوى من التفكير فيها، لأنها تتمثل في كل دورة طبيعية من أدواره، متوافقةً مع الطبيعة، لا تتجاوزها إلى التفكير فيها عبر اللغة.

وهكذا، فإن ما يبدو "جمودًا" و"سكونًا" لدى دي بوفوار، يصبح "هويةً" لدى كاميلي، تجعل المرأة لا تنافس من أجل هوية، ولا تتطلع إلى تجاوز وضعه الوجودي إلى حريةٍ أخرى، بينما الرجل يفعل ذلك لأن جسده ليس طبيعيًا بما يكفي، ولا متوافقًا مع الزمن الطبيعي، إنه يستعير عقله ليفكر في الزمن، بينما يجسد الجسد الأنثوي زمنه بلا لغة عبر دوراته المغلقة.

وبناءً على هذا التصور الطبيعي للجسد الأنثوي، فإن "الإرادة الحرة" التي تنشدها دي بوفوار عبر أفكارها الوجودية تصبح غيرَ ذات معنى، ترى كاميلي أن القدماء قد عرفوا "أن المرأة مربوطة بتقويم الطبيعة، بموعدٍ لا تملك رفضه. والنموذج بالتراجيديا يمثِّل دراما ذكورية hybris الإغريقي للإرادة الحرة في الاختيال.

فالمرأة -إلى وقتٍ قريب- لم تنخدع يومًا بسراب الإرادة الحرة. فهي تعرف أنه لا توجد إرادة حرة، نظرًا لكونها غير حرة، إنها لا تملك خيارًا، بل عليها القبول. وسواءً كانت ترغب في الأمومة أم لا، فإن الطبيعة تضعها تحت نير القانون التناسلي البهيمي ذي الإيقاع المتصلب. وتمثل الدورة الشهرية أو دورة الطمث ساعة تنبيهية، لا يمكن إيقافها إلى أن تريد الطبيعة ذلك"[2].

تجربة أخرى..تنظير آخر |

إن نظرة كاميلي لسيطرة الشرط البيولوجي على المرأة بالكلية بحيث يجعل المرأة "لا تحلم بالهروب المتعالي أو التاريخي من الدورة الطبيعية"، إنها نظرة مغالية في تقدير الجانب الطبيعي من المرأة واختزالها فيه، غير أنه المهم هنا هو أنه تنظير "امرأةٍ" أخرى، في مقابل تنظير دي بوفوار، وهو يصل بنا إلى مفهوم خصوصية التجربة، التي تجعل من الخطاب التعميمي في الحالتين "قمعيًا"، وأكثر سلطوية من الهيمنة الذكورية ذاتها؛ لأنها تأتي كصوت داخلي، يصادر الأصوات الأخرى عبر تعميم تجربته، وهكذا يُخلَق آخر مختلف، إنه ليس ذكوريًا، بل امرأة أخرى. وهذا لا يفكك مقولة "المرأة" بل إمكانية انسجام الخطاب حولها، أو تعميمه.

وبالعودة إلى دي بوفوار، فإن تنظيراتها بشأن المرأة ليست أقل قلقًا، فهي تعترف كون "جسد المرأة هو أحد العناصر الأساسية للوضع الذي تحتله في هذا العالم. ولكنه أيضًا لا يكفي لتعريفها؛ ليست لديه حقيقة معاشة إلا كما يتخذه الشعور عبر أعمال وضمن مجتمع، ولا تكفي البيولوجيا لإعطاء إجابة عن السؤال الذي يشغلنا: لماذا تكون المرأة هي الآخر؟ إن الأمر يتعلق بمعرفة كيف تمَّ استرجاع الطبيعة فيها عبر التاريخ؛ يتعلق الأمر بمعرفة ما فعلت البشرية بأنثى الإنسان"[3].

ولكنها ورغم تأكيدها على هذا التأثير المحدود للبيولوجيا، نراها في موضعٍ آخر تتحدث عن "مأساة المرأة" المتمثلة في "هذا الصراع بين المطالب الأساسية لكل ذات تطرحُ نفسها دومًا كأساس، ومتطلبات وضعٍ يجعلُ منها غير أساس"[4].

إن هذا الوضع الذي يجعل منها "غير أساس" سيبقى مجهولًا، ولن تجيب عنه دي بوفوار في كل محاولاتها التنظيرية بأكثر من إجابة شديدة العجز، وهي: لنرجع إلى التاريخ ونرَ لماذا تحوَّلت المرأة إلى "آخر"، وعلى العكس، يمكن أن توقعنا هذه الإجابة في فخ التحليلات الداروينية الاجتماعية التي ستفسرها وفق مبدأ الانتخاب الطبيعي الذي سينتصر بدوره للتفسير البيولوجي، أو التحليل الأنثروبولوجي الوظيفي أو البنيوي الذي سيردها إلى تقسيم الأدوار الاجتماعية. وهذا التقسيم سيكون مبنيًا هو الآخر على تفسير بيولوجي، المرأة تحمل وتلد، فتنحصر في هذه المهمة وما يتبعها، والرجل يخرج للمجال العام، والعام يسيطر عليها بوصفها مجالًا يوميا خاصًّا ومحدودًا.

مثلًا أول تفسيرات كلود ليفي ستروس لبنية تحريم زواج المحارم كانت فكرة "التبادل"، أي إن الرجال يتبادلون النساء اللواتي يملكوهن لكي يقيموا علاقات مع الآخر، وهو تفسير يحيل إلى ملكية الرجل للمرأة وإمكانية تبادلها كبنية راسخة.

تدرك دي بوفوار هذا التناقض وخطورته، لذا، فإنها تؤكد في موضع آخر أنها لا تسعى لإيجاد وضع أكثر راحةً للمرأة، بل أكثر حرية، تقول: "هذا يعني أننا باهتمامنا بفرص الفرد لن نعبِّر عن هذه الفرص بلفظة السعادة بل بلفظة الحرية"[5].

وهذا التركيب، ليس السعادة بل الحرية، يظهر تناقضًا بين ما يجعل المرء سعيدًا، وإن كانت الحرية مرتبطةً بالقلق كما نظّر الوجوديين الذين أعلوا من قيمة القلق كشعور، وإن كان الشعور بهذه الحرية لا يؤدي في نهاية الأمر إلى السعادة؟ لا بدَّ أن مفهوم الحرية لدى دي بوفوار ليس سوى النتاج التنظيرات الوجودية عن المسؤولية والإرادة ومن ثم حرية الإرادة، وهو مفهوم غامض وطوباوي إلى حدٍّ ما، يُشّكُ في إمكانية تحققه وإدراكه.

لا أنثى ولا ذكر، لا امرأة ولا رجل |

https://www.youtube.com/watch?v=vOmmVA_3IMU&feature=emb_logo&ab_channel=LA%27A-%D9%84%D8%A7%D8%A1

وإذا كانت دي بوفوار قد أثبتت التمايز الجنسي، وناقشت القيم الاجتماعية التي تمنح للجنس البيولوجي، فإن جوديث بتلر تذهب إلى أبعد من ذلك، فترى أن الشخص "لا يولد أنثى، الشخص يصبح أنثى، بل وعلى نحوٍ أشد راديكالية، في وسع الشخص أن يختار، أن يصبح لا أنثى ولا ذكرًا، لا امرأة ولا رجلًا"[6].

لقد ذهبت بتلر إلى أبعد من افتراضات دي بوفوار حول دور الثقافة والقيم الاجتماعية والأخلاقية ودورها في خلق الذات، أو "الجندر" الخاص بها. والجندر هو "التأويل الثقافي المتغير للجنس، فإنه يفتقر إلى سمة الثبات والانغلاق التي تميِّز الهوية البسيطة. أن تكون جندرًا سواء رجلًا أو امرأة أو غير ذلك، هو أن تكون منهمكًا في تأويل ثقافي مستمر للجسد، وبالتالي أن تكون متموضعًا بشكلٍ ديناميكي داخل حقل من الإمكانات الثقافية"[7].

تركز بتلر على فكرة "الأداء"، بمعنى أن الأفراد يؤدون أدوارًا تتناسب مع القيم الثقافية المتراكمة عبر التاريخ، الاجتماعي والأخلاقي والديني عن الكيفية التي يجب أن يبدو عليها الرجل أو المرأة، فهي ترى أننا رجالا ونساء "نتصرف كما لو أن كوننا رجلا أو امرأة هو حقيقة لواقع داخلي، أو شيء ببساطة صادق: حقيقتنا، في الحقيقة إنها ظاهرة، كونك تصنع دائمًا وتستنسخ دائما، لذا عندما نقول إن الجندرية سلوك تفاعلي، يعني ذلك أنه لا أحد يحمل هذه الجندرية منذ البداية"[8].

والسلوك التفاعلي وأدائية بتلر تذكّر بنظرية الأقنعة لدى ارفنج جوفمان الذي افترض بأن الذات تكوِّن صورتها من خلال مجموعة من الأقنعة لأجل إدارة الانطباع حولها عبر عملية واعية تمامًا، تصبح فيها عملية التفاعل الجماعي أشبه بمسرح يتنوع فيه أداء الفاعلين الذي يختلف بحسب موقع ظهوره على هذا المسرح، وخطورة نظرية الأقنعة أنها تهدد فكرة وجود ذات حقيقية وأخرى مزيفة وراء القناع الذي تتخذه بسبب مواقف اجتماعية معينة، وهي الفكرة التي تتطرف في إشكالية الجندر، حيث تبرزه بتلر بوصفه أحد هذه الأقنعة التي لا تتكون بفعل المواقف الاجتماعية الطارئة، بل بفعل الثقافة المتراكمة التي تصبح حقيقة، وهي من القوة بحيث تنفي عن نفسها فكرة القناع أصلًا.

خطورة نظرية الأقنعة أنها تهدد فكرة وجود ذات حقيقية وأخرى مزيفة وراء القناع. مما قد يثير القلق حول "مؤسسة" العائلة، والشكل الذي يمكن أن تكون عليه في حال تم الاعتراف بكل تبعات فكرة الجندر، من زواج المثليين وقانونية عمليات التحويل الجنسي لأسباب تتعلق بالرغبة دون وجود دواعٍ صحية، وتوسيع فكرة الحرية الجنسية اتساعًا غير مسبوق.

وهنا فتحت الباب لإمكانية التحولات التي لا تخص المرأة وحدها، بل فكرة "الجنس" نفسها، بغض النظر عن الرجل والمرأة، ولكن كون الخطاب صادر عن امرأة، فإن التلقي يتم في هذا السياق، وإن الأمثلة التي تضربها بتلر في عملية "التأويل الثقافي" المستمرة للجنس غالبًا ما تتجه نحو المرأة، وتناقش كقضية نسوية لا كقضية ذكورية، رغم أن بتلر نفسها لم توجهها في سياق نسوي -بالمعنى التقليدي- لكن حتى الآن يثير الجندر إشكالًا لأنه يمس الجسد الأنثوي كما يمس الكائن الثقافي الأنثوي، وهو ما يثير القلق مباشرة بشأن العائلة.

هذا القلق بشأن "مؤسسة" العائلة، والشكل الذي يمكن أن تكون عليه في حال تم الاعتراف بكل تبعات فكرة الجندر، من زواج المثليين وقانونية عمليات التحويل الجنسي لأسباب تتعلق بالرغبة دون وجود دواعٍ صحية، وتوسيع فكرة الحرية الجنسية اتساعًا غير مسبوق.

إن هذه القضايا الإشكالية والمثيرة للمخاوف الأخلاقية، هي التي تدفع بالحوار لأن يكون خاصًا بالمرأة بشكلٍ أكبر، بوصفها الجسد الذي يتم من خلاله التكاثر، ومن ثم الرعاية الأولية للطفل في عاميه الأولين، قد يكون تخلي الرجل عن وظيفته الذكورية مقلقًا، لكنه ليس بقدر تخلي المرأة عن وظيفتها الأنثوية البيولوجية من خلال الإنجاب، والعاطفية عبر شعور الأمومة، لذا تهتم النقاشات ذات التوجهات الأخلاقية بمناقشة مسألة الجندر كمسألة تخص المرأة، أكثر من كونها تلغي ثنائية الرجل والمرأة أصلًا، وهذا ما فعله عبد الوهاب المسيري مثلًا.

[1] كاميلي باليا، أقنعة جنسية، ترجمة ربيع وهبة (القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 37

[2] المرجع نفسه، ص 38

[3] دي بوفوار، الجنس الآخر (الوقائع والأساطير)،ص 60

[4] المرجع نفسه، ص 28

[5] المرجع نفسه، ص 28

[6] نقلًا عن: جون ستوري، النظرية الثقافية والثقافة الشعبية، ترجمة صالح أبو أصبع وفاروق منصور (أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للسياحة والثقافة، كلمة، 2014)، 259

جوديث بتلر، "الجنس والجند في الجنس الثاني لسيمون دي بوفوار، دراسات ييل الفرنسية، عدد 72 (1968)، [7]
https://nthar.net/wp-content/uploads/2016/03/judith.pdfص 35-49، ترجمة لجين اليماني،

مقابلة مع جوديث بتلر، تاريخ الدخول: 21 مايو 2018 [8]

جوديث بتلر فيلسوفة النوع والهوية: كيف نعيش حياة حقيقية ضمن حياة زائفة؟/ العلوي رشيد

تبنت مثل إدوارد سعيد «الحل الثالث» ودعت إلى تعايش فلسطيني يهودي في دولة واحدة

تعد الفيلسوفة جوديث بتلر، أبرز زعماء النظريّة النقديّة المعاصرة (الجيل الثالث). وهي يهوديّة أميركيّة ذات أصول روسيّة – مجريّة، عانت عائلتها من الاضطهاد النازي، وفقدت جزءا من عائلتها في المحرقة النازيّة (حيث أبيدت عائلة جدتها في قرية صغيرة في جنوب بودابست). ولدت الفيلسوفة يوم 24 فبراير (شباط) 1956 بكليفلاند بولاية أوهايو. واهتمت بالفلسفة السيّاسيّة والاجتماعيّة ونظريّة الأدب والدراسات الثقافيّة والجنسانيّة والنوع الاجتماعي والهويّة. حصلت سنة 1984 على أطروحة الدكتوراه من جامعة يال، حول مفهوم الرّغبة عند هيغل، ونشرت رسالتها سنة 1987 تحت عنوان: «ذواتٌ راغِبَة: تأملات هيغيليّة حول فرنسا القرن العشرين»، وطورت فيها فهمًا جديدًا للعلاقة بين الرغبة والاعتراف (دمجٌ لفكر اسبينوزا وهيغل).

غادرت سنة 1993 جامعة جونس هوبكينز، بعد حصولها على كرسي ماكسين إليوت بشعبة البلاغة والأدب المقارن بجامعة بيركلي بكاليفورنيا، وهي السنة التي أصدرت فيها دراستها الشهيرة «هذه الأجساد التي يجب اعتبارها». كما حصلت سنة 2006 على كرسي حنة ارندت للفلسفة في كلية الدراسات الأوروبيّة العليا بسويسرا. وانتخبت سنة 2009 رئيسة محكمة هوسرل حول فلسطين، والتي تجمع المثقفين الأميركيين حول القضيّة الفلسطينيّة لحشد شروط سلام دائم وعادل بين إسرائيل وفلسطين، وذلك بفضل موقفها الثابت من رفض وشجب عنف الدولة الإسرائيليّة.

تنتمي جودي (كما يحلو لأصدقائها الجامعيين مناداتها)، إلى النظريّة النقديّة المعاصرة، بفضل إسهاماتها المتعددة حول قضايا فلسفيّة متنوعة، حافظت من خلالها على إرث مدرسة فرانكفورت. لذلك حصلت سنة 2012 على جائزة أدورنو الذائعة الصيت، عن جدارة واستحقاق، رغم هجوم الصهاينة عليها علنًا. وهناك الكثير من الدراسات التي اهتمت أخيرا بفكرها الفلسفي والسياسي، منها تحديدًا: «الفلسفة السيّاسيّة عند جوديث بتلر»، من تأليف بيرجيت شيبرز (2014)، الذي عالج فيها سياسات تشكّل الذات، فلسفة الإنسان السيّاسيّة، مفارقة العنف، نحو مجتمع ما بعد العلمانيّة. إلى جانب الدراسة النقديّة التي أنجزها ستيفان هابر سنة 2006. تحت عنوان: «نقد مناهضة النزعة الطبيعيّة: دراسات حول فوكو وبتلر وهابرماس»، ناهيك عن مئات المقالات، وسيرتها التي كتبتها سارة صالح تحت عنوان: «جوديث بتلر» (2002)، وفحصت فيها مفاهيم: الذات، الجنوسة، الجنس، اللغة، والنفس.

تَشكَّل الفكر الفلسفي لبتلر منذ مراحل مبكرة من حياتها. وقد جالت في الفكر الحديث، وساجلت اسبينوزا وروسو وهيغل وكانط، وطورت فلسفة فوكو وفرويد والتوسير وجاك لاكان وهابرماس وجاك دريدا وسيمون دي بوفوار. في حوار معها، مع مجلة الفلسفة (العدد 66)، قالت بتلر، إن علاقتها بالفلسفة بدأت من قبو منزلها العائلي، حيث وضع والداها كتابات فلسفيّة مختلفة: «هناك قرأت اسبينوزا (كتاب الإثيقا) وكيركغارد وآخرين». بعد اطلاعها على هيغل، ستتبنى بتلر مفهوم الاعتراف الذي أثر في حياتها السيّاسيّة والفلسفيّة فيما بعد، نظرا لالتصاقه بوضعها الذاتي. فالرغبة في العيش، كما تحدث عنها اسبينوزا، غير ممكنة في نظرها إلا من خلال الاعتراف الهيغيلي، بحيث لا يرتبط الاعتراف بتحقيق الرغبة في العيش فقط، وإنما العيش بطريقة حرة ومختارة، أي أنه يطرح سؤال الهويّة تحديدًا التي لا تنظر إليها كشيء ثابت ومحنط، بل كهويّة تتشكل بحسب الظروف التي ينمو فيها الفرد وبفضل تنشئته الاجتماعيّة التي يخضع لها. وهكذا فمعرفة الذات لا تتم من خلال الغير ولا ترتبط به، لأنها قد تكون هويّة غير اجتماعيّة، أو خاضعة لمعيّاريّة اجتماعيّة هي بمثابة أحكام قبليّة غير صحيحة، لذلك نقرأ لها في كتابها «الذات تصف نفسها»:

بينما نحن نطلب معرفة الآخر، أو نطالب الآخر أن يعرّف نفسه على نحو نهائي ومؤكد، فإن من المهم لنا ألا ننتظر » جوابًا شافيًا بأي حال. إننا بامتناعنا عن السعي إلى القناعة، وبإبقائنا السؤال مفتوحًا، بل حتى ثابتًا، نمنح الآخر فرصة أن

يعيش ما دام بالإمكان فهم الحياة بوصفها، على وجه الدقة، ذلك الذي يتجاوز أي وصف قد نقدمه له... إذا كان في السؤال رغبة في الاعتراف، فعلى هذه الرغبة أن تبقي نفسها حيّة بوصفها رغبة وألا تحلّ نفسها... إن الرغبة يجب أن تدوم. في الواقع، يكون الإشباع نفسه، أحيانًا، الوسيلة التي يتخلى بها المرء عن الرغبة، الوسيلة التي ينقلب المرء بها ضدها، ويرتب لموتها السريع».

من المعلوم أن سؤال الرغبة والحاجة إلى الاعتراف عند جودي، ليس أمرًا معزولاً عن العلاقة مع الغير، كما أنه لا ينفصل كليًّا عن سؤال الهويّة وعلاقتها بالذات. فالهوية ليست سابقة على الوجود الاجتماعي بالقدر الذي يكون فيه هذا الوجود هو أساس الهويّة. وقد استعارت جودي هنا، عبارة سيمون دي بوفوار: «المرأة لا تولد امرأة، بل تصبح كذلك»، وهو ما يقود إلى التساؤل حول الهوية (وأساسًا الهويّة الجنسيّة) التي تتميز اليوم بالتعدد والتنوع: كيف يمكن الاعتراف برغبتي؟ وكيف تؤسس المعايير لهذه الرغبة؟ وهل يمكنك الاعتراف برغبتي لأتصرف كراغبة في شيء ما، ولربما ما يحلو لي؟ لذلك تصرح: «عندما أطرح السؤال الأخلاقي: كيف يتوجب علي أن أعامِل الآخر؟ أنا أقع مباشرة في قبضة مملكة من المعيّاريّة الاجتماعيّة، ما دام الآخر لا يظهر، ولا يشتغل بوصفه آخر بالنسبة لي، إلا ضمن إطار أستطيع أن أراه وأفهمه في انفصاله وخارجيّته. وهكذا، فرغم أني قد أفكر في العلاقة الأخلاقيّة بوصفها ثنائيّة، أو بالأحرى سابقة على الاجتماعي، فإني لا أقع في قبضة مجال المعيّاريّة وحسب، ولكن في إشكاليّة القوة... فالقواعد لا تعمل على توجيه سلوكي وحسب ولكنها تقرر النشوء الممكن للقاء بيني وبين الآخر» (الذات تصف نفسها 69).

تحاول جودي الجواب عن سؤال طرحته في خطابها، بمناسبة نيلها جائزة أدورنو (خطاب تحت عنوان: «أخلاق لعصر هش»): كيف يمكن أن نعيش حياة حقيقية ضمن حياة زائفة؟ بحيث يقر أدورنو أنه «لا توجد حياة حقيقيّة ضمن حياة زائفة»، حياة حقيقية داخل عالم مبني بشكل واسع على اللامساواة والاستغلال والإقصاء. إنه سؤال مركب يطرح من خلاله أدورنو العلاقة بين الأخلاق والشروط الاجتماعيّة، أو بصيغة أعم، العلاقة بين الأخلاق والنظريّة الاجتماعيّة. تصرح بتلر: «أحبذ أن أظهر أنه لا يمكننا أن نناضل من أجل حياة جيّدة، حياة تستحق العيش، دون الاستجابة للحاجيات التي تسمح للجسم بضمان الاستمراريّة». لذا فكيف يمكن التفكير في حياة قابلة للعيش دون افتراض تصور - مثال واحد أو موحد لهذه الحياة؟

فحصت جودي في خطابها ذاك، سؤال الحياة الجيّدة عند حنة آرندت، وتقول: «ميّزت حنة آرندت بشكلٍ حاسم في كتابها «حياة الذهن» (1971) بين الرغبة في العيش والرغبة في العيش الكريم، أو بالأحرى الرغبة في حياة جيّدة. لم يكن البقاء بالنسبة لحنة آرندت ولن يكون هدفًا في ذاته، ما دام أن الحياة لم تكن أصلاً جيّدة. فالحياة الجيّدة وحدها تستحق أن تعاش. لقد وضعت بسهولة حلاً لهذه المشكلة السقراطيّة، ولكن - كما يبدو على الأقل - بشكل متسرع جدًا. لست متأكدة من أن إجابتها ستنقذنا في إغاثة، كما أني لست مقتنعة أنه ذات يوم ستكون إجابة فعّالة». فآرندت «تفصل أساسًا، حياة الجسد عن حياة الذهن، وبموجب هذا، أقامت في كتابها (شرط الإنسان الحديث)، تمييزًا بين الفضاء العمومي والفضاء الخاص. يضم الفضاء الخاص عالم الضرورة، إعادة إنتاج الحياة المادية، الجنسية، الحياة، الموت، والطابع الانتقالي للحياة. كانت تعتبر بشكل واضح، أن الفضاء الخاص يدعم الفضاء العمومي للفعل والفكر. ولكن السياسة في تصورها، تتحدد بالفعل، في الإحساس الفعّال بالكلام. كما يصير العمل اللّفظي، أيضًا، فعلاً سياسيا في الفضاء التداولي والعمومي، ما يجعل دخوله للفضاء العمومي ينطلق من الفضاء الخاص، وبالتالي فالفضاء السيّاسي يعتمد أساسًا على إعادة إنتاج الخصوصي كجسرٍ واضح، من الخاص إلى العام».

هكذا تصل بتلر إلى أن التحرك السيّاسي في الفضاء العمومي، لا يتم فقط عبر الجسد، على من طرق التجمع والغناء أو الهتاف، أو حتى الصمت في الشارع هي جزء لا يتجزأ من البعد الأدائي للسيّاسة، حيث يتحدد الخطاب كفعل جسدي من ضمن أفعال جسديّة أخرى. تتصرف الأجساد حينما تتكلم، وهذا مؤكد، ولكن الكلام ليس وحده طريقة للفعل بالنسبة للأجساد – ومن المؤكد أنه ليس وحده شكلاً للتّحرك السيّاسي.

تعتبر جودي من دعاة الحل الثالث للقضيّة الفلسطينيّة: البحث عن الاعتراف المتبادل بين الشعبين، أي تسويّة للعيش المشترك حيث الأمن والاستقرار. غير أن هذا الأمر يرتبط بالفلسطينيين وبقرارهم الذي تعتبره القرار الحاسم. وقد تذكرت موقف إدوارد سعيد الذي تراجع عن حل الدولتين حيث تقول: «من وجهة نظري أن شعوب هذه الأراضي،

يهودًا وفلسطينيين، يجب أن يجدوا طريقة للعيش سويّة على أساس المساواة. ومثل الكثيرين، أتطلع إلى كيان ديمقراطي على هذه الأراضي، وأؤيد مبدأ تقرير المصير والعيش المشترك لكلا الشعبين، وفي الواقع، لكل الشعوب. وأمنيتي، كما هي أمنية عدد متزايد من اليهود وغير اليهود، أن ينتهي الاحتلال، ويتوقف العنف بكافة أشكاله، وأن يتم ضمان الحقوق السيّاسيّة الأساسيّة لكافة الشعوب في (هذه) الأرض عبر تركيبة سيّاسيّة جديدة». ويعود ذلك، إلى اكتشافها الفكر اليهودي في سن الرابعة عشرة من عمرها كما تقول (مجلة الفلسفة العدد 66): «تابعت الدروس حول الدين والعبريّة في معبدي بمدينة كليفلاند، كما اطلعت أيضا على الروايات والكتب حول إسرائيل والهولوكوست. لقد شغلتني هذه المسألة منذ مدة طويلة، وتحضر في الكثير من كتبي»، منها على سبيل المثال: «الخطاب المثير: سيّاسات الأداء» (1997)، و«الحياة النفسيّة للقوة: نظريّات في الإخضاع». وتشكل جودي مثالا لـ«المثقفة الجريئة المتعاطفة»، كما وصفها البيان التضامني للمثقفين الفلسطينيين بعد الهجوم الذي تعرضت له سنة 2012 إبان ترشيحها في ألمانيا. فهي عضو في الهيئة الاستشاريّة لـ«الصوت اليهودي من أجل السلام»، وممثلة في اللجنة التنفيذية لـ«أساتذة من أجل السلام الفلسطيني - الإسرائيلي، في الولايات المتحدة الأميركيّة»، وفي «مؤسسة مسرح الحريّة في جنين».

تطرح بتلر دومًا السؤال (مجلة ف ع 66): هل ينبغي لزوم الصمت؟ هل ينبغي إنكار الوضع اليهودي تحت ذريعة أننا لا نقبل سياسة إسرائيل؟ لا، فإسرائيل لا تمثل كل اليهود، والصهيونية ليست زعيمة اليهودية، لأنه «لا يمكنني شخصيًّا، أن أكون يومًا مناهضة للساميّة. كنت ساذجة! وصرخت أولاً، في وجه هذه الاتهامات في ألمانيا سنة 2012. حينما حصلت على جائزة أدورنو، بأن هذا ليس إلا لغوًا، ولكن ليس الأمر كذلك، إنه حقًّا أمر جدي... كانت هذه التجربة صادمة، ومؤلمة جدًا. بالنسبة لليهودي، لا يوجد امتحان أسوأ. وبالنسبة لي كيهوديّة، لا يوجد ما هو أسوأ من الاتهام». وهي ترفض العنف تحت أي مبرر، حيث صرحت في محاضرتها سنة 2010 في الجامعة الأميركية بالقاهرة، في ذكرى إدوارد سعيد: «كنت دومًا ميّالة إلى الفعل السيّاسي اللاعنفي»، و«إنه لصحيح أنني لا أؤيد ممارسة المقاومة العنفية، كما لا أؤيد عنف الدولة، ولا يمكنني تأييد ذلك، ولم أفعل ذلك يومًا»، وهذا ما تؤكده كتاباتها في هذا المضمار: «حياة قلقة – مستباحة: قوى العنف والعزاء»؛ و«أطر الحرب: متى يؤسى على الحياة؟»؛ و«طرق متفرقة: اليهودية ونقد الصهيونية»؛ «حياة هشة»: حول سلطة العنف والمآثم بعد أحداث 11 سبتمبر (أيلول) 2001.

جوديث بتلر: متى تستحق الحياة الحسرة؟/ عز الدين أعرج

غالبًا ما يتم تصوير الحروب، في وسائل الإعلام والتقارير الحقوقية وخطابات مؤسسات حقوق الإنسان، كخسارة، لكننا نادرًا ما نسأل: خسارة من ولمن؟ وعلى نفس النحو، يتم تصوير الموت كمأساة إنسانية واحدة ومشتركة، لكننا غالبًا ما نفشل في فهم اللامساواة العميقة التي ينطوي عليها تمثيل الموت، كامتداد للتمثيلات العرقية والجندرية والطبقية للحياة نفسها.

في كتابها "أطر الحرب: متى تستحق الحياة الحسرة؟" تسائل المفكرة النسوية البارزة جوديث بتلر هذه "التأطيرات الانتقائية والتفاضلية للعنف"

تبدو هذه التمثيلات اللامتساوية واضحة بشكل جلي في التغطية الإعلامية، وكذا الخطاب الحقوقي حول الحرب في أوكرانيا. حيث حظي الضحايا باهتمام واسع تجاوز أي استقطاب. تدخلت دول طالما نادت بالحياد في كل القضايا. اختفى فجأة الخطاب المعادي للاجئين وتعهدت الدول الأوروبية باستقبال غير مشروط للفارين من الحرب الروسية. لم يتم إنتاج خطاب عام متعاطف مع الضحايا وحسب، ولكن تم التأكيد على اختلافهم وتميزهم كضحايا "متحضرين"، ليسوا من أفغانستان أو العراق.

لم يكن هذا الإصرار على التفريق بين الضحايا مجرد زلة لسان وقع فيها عدد من السياسيين والصحافيين، لكنه يعكس ما هو أعمق من ذلك. في كتابها "أطر الحرب: متى تستحق الحياة الحسرة؟ Frames of War: When Is Life Grievable? (فيرسو، 2009)، تسائل المفكرة النسوية البارزة جوديث بتلر هذه "التأطيرات الانتقائية والتفاضلية للعنف". حيث تسأل ببلاغة كيف تعكس تمثيلات الموت والحياة في أوقات الحروب اللامساواة العميقة والراسخة، وكيف تكشف الحرب عن التقسيمات العميقة للعالم، بين من تستحق ومن لا تستحق حياتهم الحزن.

من خلال خمس مقالات متنوعة، تسلط بتلر الضوء على الطريقة التي "تؤطر" من خلالها الدولة ووسائل الإعلام الموت والمعاناة، في عالم من الحروب الذي تفشل الإطارات القائمة في فهمه. وبطبيعة الحال، فإن بتلر من وجهة نظر ما بعد بنيوية، تجادل بأن الإطار لا يؤطر صورة ما منفصلة عنه، ولكنه بطريقة ما يصنعها. وعلى هذا النحو، فإن تمثيل العنف ينطوي على عنف هائل، وينتِج (كما ينتُج عن) تقسيمات لأولئك الذين تملك أو لا تملك حياتهم قيمة.

في حين يركّز الكتاب على سياسات جورج بوش والتأطيرات المختلفة للحروب الأمريكية في "الشرق الأوسط"، فإن المقدمة الطويلة والنظرية، تقدم مساهمة بالغة الأهمية ليس فقط بشأن "سياسات الحزن" ولكن أيضًا سياسات الموت والحياة.

"يمكن التفكير في الكتاب كامتداد للمجادلة التي قدمتها بتلر في كتابها "الحياة المتزعزعة: سلطة الحزن والعنف Precarious Life: The Powers of Mourning and Violence (فيرسو، 2004) بأنه لا يمكن الإقرار بخسارة

بعض الأرواح، ببساطة لأنه لم يتم اعتبارها من البداية حية، إذ لا يمكن أن يحدث الموت إلا لمن نعتبرهم بشرًا، تستحق خسارتهم الحزن. كما يمكن التفكير في الكتاب كامتداد لمشروع بتلر في كتب عديدة عن الحيوات التي تستحق الحزن العام"" Public Grief.

في كل هذه المساهمات، تشرح المفكرة النسوية المعروفة كيف يتم تصوير مجموعات معينة أنطولوجيًا كخطر محتمل على الحيوات التي تهم أو التي تستحق الحسرة. وعلى هذا النحو، فإنه يتعذر حتى تخيل موتهم كمأساة تستحق الأسى. بل وغالبًا ما يتم تبرير هذا الموت، من خلال وصفه كعرَض للمساعي الدؤوبة من أجل حماية وتوفير الأمان والمأوى للحيوات التي تهم.

من ضحايا حروب أمريكا في الشرق الأوسط، إلى المهاجرين واللاجئين، وضحايا الإيدز من المثليين جنسيًا في أفريقيا، فإن الوصف الوجودي الانتقائي لجماعات معينة كغير متحضرين أو خطيرين، يتحكم حسب المؤلفة بأهليتهم ليس فقط للحياة، ولكن للموت الذي يستحق الحزن. لذلك، فإن وصفهم أنطولوجيًا "من خارج لغة الحياة" يسقط موتهم من الحزن العام. وبنفس المنطق، فإن سياسات الحزن تعزز، من خلال تضخيم الاهتمام بجماعات بعينها، من التقسيم الصارم الذي يجعل بعض الحيوات لها قيمة حصرًا، على النقيض وربما من خلال التضاد مع حيوات أخرى.

الوصف الوجودي الانتقائي لجماعات معينة كغير متحضرين أو خطيرين، يتحكم حسب المؤلفة بأهليتهم ليس فقط للحياة، ولكن للموت الذي يستحق الحزن

لا تبدو بتلر متشائمة بشكل قطعي، حيث تقر بأنه يمكن مقاومة الأطر السائدة التي يتم النظر إلى العنف من خلالها. إذ إن هذه الأطر سائلة، ويمكن أن تخرج عن السياق. على عكس سوزان سونتاغ التي ترى أن الصورة فقدت قدرتها على تصوير المأساة، فإن بتلر تستشهد بمثالين، استطاع المحتوى فيهما الخروج عن الإطار. أولًا صور الجنود الأمريكيين في سجن أبو غريب، يبتسمون ويقفون بفخر مع سجناء. هذه الصور رغم أنها كانت في الأساس موضوعة في إطار "بارد" يجعل أجساد السجناء المعذبة خلفية لا قيمة لها، فإنها خرجت عن هذا الإطار وأعطت لمحة من "خارج السياق" عن عذابات ومعاناة هؤلاء الضحايا، وقسوة نظام التعذيب الأمريكي. وهو الأمر نفسه الذي استطاعت قصائد مهربة من سجن غوانتنامو أن تفعله.

مكابدة الحقوق باعتبارها مفارقات/ ويندي براون

.ترجمة: لجين اليماني. مراجعة: أحمد العوفي

:موجز المترجمة

تسعى ويندي براون، من خلال معالجتها لسؤال الجدوى من خطاب الحقوق الليبرالي بالنسبة للمرأة في الولايات المتحدة، إلى لفت النظر إلى ماهو أبعد من الإجابات الثنائية التي يفرضها السؤال في صيغته الحالية، أي الإشكال البنيوي الذي يوقع خطاب الحقوق بشكل عام، وحقوق النساء بشكل خاص، في مأزق المفارقة؛ وهو ما تناقشه براون في هذه الورقة. لا تكتفي الكاتبة بمعالجة الإشكالات النظرية في الصياغة الحالية للحقوق الليبرالية عن طريق محاورة أفكار مجموعة من المنظرين النقديين ، بل تقوم باستحضار أمثلة من الواقع الأمريكي لتبين من خلالها كيف يمكن أن يكون الحق ذاته سلّمًا لخلاصنا أو سورًا يحول بيننا وبينه. تناقش براون أبعاد المفارقة التي تكتنف المطالبة بحقوق المرأة من نواح مختلفة، كما تقوم بتفكيك المعضلات التي ينتجها خطاب الحقوق الليبرالي في مسائل شائكة كالإباحية وقوانين التحرش الجنسي. في معرض ذلك، تسلط براون الضوء على مفارقتين تتعلقان بصياغة النسوية لأهدافها من خلال مناقشة التنظير النسوي حول التقاطعية والخلط بين الهوية والفعل. وهي لا تقدم حلاً لهذه المفارقة أو مخرجًا منها، بل تكييفًا مغايرًا من شأنه أن يفتح مجالات جديدة جديرة بالنضال السياسي والعمل الفكري.

:الإحالة إلى المقالة الأصلية

Brown, Wendy. “Suffering rights as paradoxes.” Constellations 7.2 (2000): 208-229.

.من الصعب الإقرار بأن التمكين الذي تقدمه لنا الفردانية الليبرالية هو تمكين انتهاكيّ

[1]غاياتري تشاكرافورتي سبيفاك

إن هذه الورقة لا تتبنى موقفًا داعمًا أو مناهضًا للحقوق، بل تسعى إلى رسم خارطة لبعض المشكلات المحيّرة المحيطة باستخدام الحقوق لمواجهة والتعبير عن عدم المساواة والخضوع الذي تتعرض له النساء في الأنظمة الدستورية الليبرالية. تجيب الورقة على السؤال الذي طرحه منظمو الجلسة في أحد لقاءات الجمعية الأمريكية للفلسفة والتي كان عنوانها ” ما هي أهمية اللغة الحقوقية بالنسبة للنساء؟” ورغم أنه سؤال تستحيل الإجابة عليه من نواح عدة، وخاصة إذا لم تُعِد تشكيله الخصوصيةُ التاريخية والسياسية والثقافية، إلا أنني اعتبرته فرصة للتفكير، بشكل عام جدًا، في العلاقة المعقدة بين بعض الطموحات النسوية المعاصرة وخطاب الحقوق في الولايات المتحدة. إن هناك حاجة سياسية عاجلة لدراسة هذه العلاقة، يمليها انتقال موقع النضال، من الشارع إلى قاعة المحكمة، بالنسبة للعديد من الحركات الاجتماعية على مدار العقدين الأخيرين. وإذا أصبح معظم النضال ضد هيمنة الذكر والممارسات الكارهة للمثليين والعنصرية اليوم محصورًا في مجال دعاوى الحقوق والدعاوى المضادة لها بشكل يتعذر التراجع عنه، فما هي مخاطر هذا الحصر وما هي إمكاناته؟

في حديثها عن المحرومين بشكل فضفاض عابر للثقافة، تصور غاياتري سبيفاك الليبرالية (وغيرها من البنى التحررية الحداثية) بأنها “تلك التي لا نستطيع ألا نريدها”.[2] يصدر هذا عن ناقدة نسوية ماركسية دريدية ما بعد-كولونيالية تدرك تمامًا ما لا تستطيع الليبرالية الوفاء به، كما تدرك وحشيتها المخبئة وما تخفيه من علاقات قوة لا تحررية داخل

ملف من إعداد موقع "صفحات سورية"
WWW.ALSAFAHAT.NET

صياغاتها الساطعة للحرية والمساواة. بالفعل، إن لغة سبيفاك تقترح حالة من التقييد المتطرف في إنتاج رغبتنا إلى الحد الذي ربما يقلب هذه الرغبة على نفسها، مما يحرمنا الأمل في لغة لا نستطيع أن نهرب منها ولا أن نطوعها لصالحنا. (catachresis) تعيد باتريشا ويليامز تصوير حالة التورط هذه باعتبارها قابلة للمفاوضة عبر استخدام المجازات الشاذة (universalism) الدراماتيكية. ولكي تحرر الحقوق من سطوة حِيَلها المعتادة، أي تجريديتها المضللة وكونيتها الإقصائية، فإنها تصرّ على ضرورة ضمان الحقوق "للعبيد.. الأشجار.. البقر.. التاريخ... الأنهار والصخور.. وجميع أشياء المجتمع ومنبوذيه".[3] تجادل دروسيلا كورنيل بالتوازي مع ويليمز، وإن يكن بلهجة خاصة مختلفة، بأن حق النساء في "حد أدنى من شروط التفردية " وبحقهن تحديدًا في مجال تخيلي لا يكون فيه استخدام زمن المستقبل التام بعيدًا عن متناول النساء، لهو الطريق الأوثق لتحقيق التوازن في عملية المقايضة بين الحرية (future anterior) والمساواة والتي يُتصوَّر بشكل عام أن خطاب الحقوق الليبرالي يفرضها.[4] ولكن على الرغم من النقدية الطوباوية في تَقارُب كل من ويليمز وكورنيل مع خطاب الحقوق، إلا أنها تتضمن اعترافًا مضمرًا يستدعي إقرار سبيفاك الضجِر بالمحدودية التاريخية لخيالنا السياسي. وباعتبارنا مجبرين على أن نحتاج ونريد الحقوق، فهل تقوم الحقوق وبشكل حتمي بتشكيل رغبتنا والقضاء عليها دون إشباعها؟

في ظل بقاء وجود النساء محفوفًا بأوضاع متزعزعة ومشحونة في عالم تحكمه بنية عنيدة واستغلالية للاختلاف الجنسي باعتباره خضوعًا، فبالتأكيد ستبدو الحقوق ذلك الشيء الذي لا يمكننا ألا نريده. إنّ انعدام حريتنا النسبي في مسألة الإنجاب، وتشييئنا وإمكانية انتهاكنا جنسيًا، وسِمَة القابلية للاستغلال في عملنا المدفوع وغير المدفوع، وهشاشتنا تجاه (heterosexualiy) التعرض لخسارة أطفالنا ووسائل رزقنا ومكانتنا الاجتماعية حين نقاوم نظام الغيرية الجنسية القسري- كل ذلك يتطلب إصلاحًا إذا كنا نريد حشد القوة والنفوذ لخلق عالم أكثر عدلًا بدلاً من الاكتفاء بالبقاء على قيد الحياة. إن مجموعة الحقوق التي اكتسبتها النساء في هذا القرن – حقنا في التصويت والعمل والطلاق والاحتفاظ بالأطفال عندما نحيد عن المعايير الجنسية السائدة، وألا يتم التحرش بنا في العمل والمدرسة، وحق التساوي في الحصول على الفرص الوظيفية، والتساوي في الأجر المدفوع للأعمال التي نقوم بها جنبًا إلى جنب مع الرجال، وحق مقاضاة العنف الجنسي دون تعريض حياتنا الجنسية للمحاكمة، وتقرير الوقت والكيفية وفيما إذا كنا نريد الإنجاب، وحق أن تكون بيوتنا خالية من العنف – جميعها أشياء لا يمكننا ألا نريدها. وإن تكن لازالت هذه المكتسبات ضعيفة وجزئية فإن مطالبتنا بها كحقوق ستكون بالتأكيد محرضًا على تثبيتها كممتلكات.

ومع ذلك، فإن قائمة ويلاتنا التاريخية والإصلاح الطفيف الذي نالها خلال القرن الأخير عبر التكاثر الحاصل لحقوق المرأة، تستحضر هي الأخرى أن الحقوق غالبًا ما تعمل كمخفف -وليس كحل- لقوى الإخضاع. وبينما يمكن للحقوق أن تُضعف سطوة العنف والتبعية التي تكون النساء عرضة لها في نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي ذكوري، إلا أنها لا تتغلب على النظام نفسه أو على آليات إعادة إنتاجه. كما لا تلغي الحقوق هيمنة الذكر حتى وإن كانت تخفف بعضًا من آثارها. وهذا التخفيف ليس مشكلة في ذاته: فإذا كنت تتعرض للعنف، فإن أي وسيلة لتقليصه قيِّمة. تظهر المشكلة عند السؤال عن متى وفيما إذا كانت صياغة الحقوق للنساء تتم بشكل يمكّن المضطهَدة من الإفلات من موقع العنف ذاك، وعن متى وفيما إذا كانت تبني سورًا حولنا في ذلك الموقع، ينظّم العنف بدلاً من أن يتصدى له. إن المفارقة في هذه المشكلة هي أنه كلما زاد تحديد هذه الحقوق كحقوقٍ للنساء، كلما زاد احتمال بناء ذلك السور بقدر ما تزيد احتمالية أن تصوغ هذه الحقوق تعريفًا للنساء مبنيًا على خضوعنا في الخطاب عبر-التاريخي لفقه القانون الليبرالي. ومع ذلك فالعكس أيضًا صحيح، وإن يكن لأسباب مختلفة، فكما تصر كاثرين ماكينون، كلما كان الحق (أو أي قانون أو سياسة عامة) أكثر حيادية أو عماءً تجاه الجندر، كلما زاد احتمال تعزيزه لامتيازات الرجال، وحجبه لاحتياجات النساء كتابعات.[5] لقد قدم كلٌّ من تشيرلي هاريس ونيل غوتاندا حجة مشابهَة فيما يخص مسألة العرق والدستور "الأعمى تجاه اللون".[6]

يمكننا أن نفهم الجزء الأول من المفارقة باعتبارها المشكلة التي صورها فوكو ببراعة فائقة في صياغته القوى التنظيمية للهوية وللحقوق المبنية على الهوية، فأن يكون لك حق كامرأة لا يعني أن تكوني حرة من التعيين والإخضاع الجندري. عوضًا عن ذلك، بينما يمكن أن توفر الحقوق بعض الحماية من أكثر السمات المعيقة التي ينضوي عليها هذا التعيين، إلا أنها تؤكد التعيين في ذات الوقت الذي تحمينا فيه، وبالتالي تسمح بتنظيمنا وضبطنا أكثر من خلال هذا التعيين. لقد قدمت الحقوق المتراوحة بين حق إجهاض الحمل غير المرغوب به إلى حق الترافع في قضايا التحرش الجنسي هذه المعضلة: نحن نتعرض للاستجواب كنساء حين نمارس هذه الحقوق، ليس فقط من قبل القانون بل وجميع الوكالات، والعيادات، والموظفين، والخطابات السياسية، والإعلام الجماهيري، إلخ الذين تستثيرهم ممارستنا لمثل هذه الحقوق. إن البعد التنظيمي للحقوق المبنية على الهوية يَبرُز إلى درجة يستحيل معها توظيف الحقوق بشكل حر، بل عبر سياق خطابي دائمًا، وبالتالي معياري، وهو بالتحديد السياق الذي يتم تعريف "المرأة" (وأي مجموعة هوية أخرى) فيه وإعادة تعريفها.

أما المفارقة الأخرى فهي تلك التي أبرزتها الانتقادات الماركسية والنيوماركسية لليبرالية: في الأنظمة غير المتساوية، تقوم الحقوق بتمكين المجموعات الاجتماعية المختلفة بشكل متفاوت، اعتمادًا على قدرة كل مجموعة على حشد القوة التي ينطوي عليها هذا الحق. ليس المقصود أن الحقوق الموزعة بشكل عام لا تقدم شيئًا للمنتمين للطبقات الأقل حظًا في تلك الأنظمة -حقوق التعديل الأول للدستور الأمريكي تقدّم شيئًا ما للجميع- ولكن المقصود، كما أشار عدد لا يحصى من النقاد، أن امتلاك موارد اجتماعية أكثر والتمتع بهشاشة اجتماعية أقل عند ممارسة حق ما، كفيل بأن يضاعف القوة التي ستُحصَد من تلك الممارسة، سواء كان ذلك الحق هو الحرية الجنسية، أو الملكية الخاصة، أو حق التعبير، او الإجهاض. ومع ذلك، تبقى هنالك أحجية أخرى مؤثرة: فبالقدر الذي تتم ممارسة الحقوق فيه، ليس فقط في مواجهة الدولة، بل في مواجهة الناس بعضهم البعض، داخل ترتيبات اقتصادية يكسب فيها البعض على حساب آخرين، فإن الحقوق الموزعة بشكل كلّي تعمل ليس فقط كمصدر قوة وإنما حرمان أيضًا: أي أن حق الملكية الخاصة يصبح أداة لمراكمة الثروة عبر إنتاج فقر شخص آخر. يجادل بعض فقهاء القانون النسوي ومفكرو نظرية العرق النقدية أن حرية التعبير تعمل بشكل مشابه: يقال أن خطاب الكراهية الموجه ضد الجماعات المضطهدة تاريخيا وخطاب الإباحية الذكوري يحشدان الصمت تجاه الأفراد المعنيين بهما. لقد جادل الناشطون المناهضون للإجهاض أن حق النساء في الإجهاض يحد من حق الجنين في مستقبله كشخص، كما أن المدافعين عن تقييد استخدام السلاح جادلوا أن القراءة القطعية للتعديل الثاني للدستور من شأنها أن تهدد سلامة جميع المواطنين. إن المقصود هو أنه على الرغم من كون الحقوق الجندرية تعزز تنظيم وضبط النساء عبر المعايير التنظيمية للأنوثة، فإن الحقوق المحايدة والكلّية قد تعزز الوضع التبعي للنساء عبر مراكمة القوة لدى من يمتلكونها أصلاً. تكمن المفارقة هنا في أن الحقوق التي ينتج عنها شيء من الإشارة الواضحة لمعاناتنا وجراحنا وعدم المساواة الذي نتعرض له، هي ذاتها تحبسنا داخل الهوية المعرَّفة بناء على خضوعنا، بينما لا تكتفي الحقوق الأخرى التي تتجنب الإشارة لمعاناتنا بالمحافظة على لامرئية خضوعنا وحسب، بل وربما تقوم بتدعيمه.

لا تزال هناك تنويعات أخرى لهذه المعضلة. انظروا كيف تبدو المُصلحات القانونيات النسويات عادة عالقات، من ناحية، بين نزعة لتضمين القانون تجربة بعض النساء وحقائقهن الخطابية، والتي يُعتقد بعد ذلك أنها تمثل جميع النساء، ومن ناحية أخرى لجعل الجندر شديد التجريد إلى الحد الذي تبقى فيه التفاصيل التي تشكل الانتهاك وعدم المساواة الذي تتعرضان له النساء غير مطروحة أو معبّر عنها بوضوح. إن هذه مشكلة متكررة ليس فقط في النقاشات القانونية والسياسية التي تتعلق بالإباحية والتي نوقشت فيها المشكلة بإسهاب، بل وفي قانون التحرش الجنسي والكثير من زوايا قانون الطلاق والحضانة. مالذي نفقده من فهمنا للقوى التكوينية المتداخلة للجنس والجندر حين نصور التمييز الجنسي (كالتحرش الجنسي) باعتباره شيئًا يمكن للنساء أن يفعلنه للرجال؟ وفي المقابل، ما هو الافتراض الذي نصل إليه من أن اضطهاد النساء بواسطة الجنس شيء فطري وكامن، حين نفهم التحرش الجنسي باعتباره موقعًا للتمييز الجندري الذي لا يحدث إلا للنساء فقط؟ مالذي تخسره النساء – في وضعهن الاقتصادي ودعاوى الحضانة- حين تتم

معاملتهن كنظيرات للرجال في محاكم الطلاق، وماهي فرصة أن تزيد إمكانية تساويهن مع الرجال – في تشارك مسؤوليات تربية الأطفال وفي تساوي إمكانية الحصول على سلطة –إذا لم تتم معاملتهن كنظراء في هذا الإطار؟ وبالمثل، إذا كانت بعض النساء تعتبر الإباحية انتهاكًا بينما ترى أخريات أن هذا تزمت جنسي، وتعيير وضبطٌ لهن يساهم في نزع حرياتهن، فمالذي يعنيه أن نجعل هذا الرأي أو ذاك حقًا باسم دعم مساواة المرأة؟ لقد أبرز قانون خطاب الكراهية معضلة موازية: ففي حين تصر ماي ماستودا أن خطاب الكراهية العنصري "يحطّم" و "يقيد ضحاياه في حريتهم الشخصية"، ويزعم تشارلز آر لورنس الثالث أن خطاب الكراهية مماثل " لتلقي صفعة في الوجه"، فإن هينري لويس قيتس وآخرون [7].لديهم تقييم مختلف للإهانة العنصرية ويخافون تقييدها قانونيًا أكثر مما يخافون انتشارها

في معضلة الإباحية ومعضلة خطاب الكراهية، تبرز مشكلتان مرتبطتان ببعضهما: أولاً، كيف نحدُّ خطاب الكراهية أو الإباحية باسم المساواة ومن خلال خطاب الحقوق المدنية، دون أن نطبع ضحايا خطاب الكراهية باعتبارهم ضحاياه الدائمين، أي، باعتبارهم مكروهين دائمًا، ومن جهة أخرى، دون أن نجعل الجميع متساوين في قابليتهم لأن يكونوا ضحايا لهذا الخطاب، فنخسر بالتالي التحليل السياسي الذي يعترف بالوظيفة المحددة لنعوت الكراهية في إدامة اضطهاد الجماعات المضطهَدة تاريخيًا؟ بكلمات أخرى، كيف يمكن تأمين الحقوق بشكل يحرر أشخاصًا معينين من الأضرار التي ينتجها العمل الإباحي وخطاب الكراهية، وتاريخ من الاضطهاد، دون أن يجسّد الهويات التي تنتجها هذه الأضرار نفسها؟ ثانيًا، كيف نجتاز صعوبة الاختلافات داخل المجموعات الموسومة فيما بينها -هذه المرأة تشعر بالاضطهاد بينما تشعر تلك المرأة بالتحرر من خلال الإباحية؛ هذا الشخص الأسود محطّم، بينما يبدو آخرٌ لا مبالٍ بالإهانة العنصرية؛ هذا الرجل المثلي تحطمه الشتائم المعادية للمثلية فرضيًا، بينما يتلفظ بها آخر كتعبير للتضامن المثلي.

هناك معضلة ثانية، مرتبطة بالأولى أعلاه، وهي أن الحقوق التي يتم تخصيصها للنساء بشكل خاص تميل إلى ترسيخ الغيرية باعتبارها تعرّف معًا، ماهية النساء، والجوانب التكوينية لضعف النساء وقابليتهن للتعرض للانتهاك. تظهر هذه المشكلة كلما يبدو أن "اختلاف المرأة" موضوع تجب معالجته. بالفعل، يغلب التعامل مع الجندر باعتباره مرادفًا للغيرية في نظر القانون، ليس فقط لأن معظم " مشاكل الجندر" تتم صياغتها بالنظر إلى النساء الغيريات، ولكن أيضًا لأن الجنس والجنسانية يُعتبران أساسان مختلفان للتمييز العنصري. إن صياغة الحرية التناسلية بشكل أساسي ضمن اعتبارات الحمل غير المقصود أو غير المرغوب به- الحاجة للإجهاض- تمثل المشكلة الأولى؛ بينما تمثل قوانين مناهضة التمييز التقليدية، والتي يعتبر فيها الجندر والتفضيل الجنسي أمران مختلفان وغير مرتبطان، المشكلة الثانية. بالطبع، إن الإصلاحات القانونية التي تعمل لمصلحة حقوق المثليين قد سعت وبشكل نشط لإصلاح القوانين المرتبطة بالإنجاب والتبني، والوصاية بالنسبة للوالدين المثليين، كما ناضلت أيضًا لتسلط الضوء على التحرش الموجه ضد المثليين في المدارس وأماكن العمل، ومع ذلك فهذا يؤكد فقط إلى أي مدى يتم فهم هذه المشاكل، التي تُعرّف كمشاكل خاصة بالمثليين، باعتبارها منفصلة عن مشروع تأمين حقوق النساء. ليست المشكلة هنا استمرار تطبيع الغيرية عبر هذه التحركات في مقابل تهميش الجنسانيات الأخرى، بل أن هذه المقاربة لا تتعرض إطلاقًا إلى كون هذا النوع أي "المرأة" نفسه يتم انتاجه عبر معايير غيرية. باختصار، إن العملية التي تصبح النساءُ نساءً من خلالها، والتي من خلالها أيضًا يتم انتاج وتأكيد المرأة كدالّ وكنتيجة لقوى الجندر، هذه العملية يتم تجنّب التطرق لها وبالتالي تكريسها بواسطة المعيارية الغيرية التي تميز معظم مشاريع حقوق النساء. ولكن بشكل أكثر عمومًا، فإن الحقوق التي تتمتع بها النساء وتمارسنها كنساء تميل إلى توطيد المعايير التنظيمية للجندر، مما يجعلها تعمل بشكل متنافر وغير متسق مع محاولة التصدي لهذه المعايير.

لقد برزت هذه المشكلة بشكل معقد في القضية التي نُظرت مؤخرًا أمام المحكمة العليا الأمريكية فيما يخص التحرش الجنسي بنفس الجنس، والتي ادعى فيها رجل أنه قد تعرض بشكل متكرر للتحرش الجنسي من قبل رجال آخرين على

نفس منصة النفط البحرية المعدّة للرجال فقط والتي كان يعمل بها. جادل المدعي في أونكال ضد صنداونر للخدمات البحرية رقم ٩٥-٥٦٨ أن التحرش بنفس الجنس لابد أن يشكّل تمييزًا بينما ادعى الخصم أن تحرش رجل بآخر لا يمكن أن يشكل تمييزًا جندريًا، إما لأنه لم يكن ثمة اختلاف في الجندر بين الطرفين أو لأنه لا يمكن إثبات أن التحرش بالضحية قد حدث بسبب الجندر الخاص به. ادعى الخصم أنه (لو كان هناك نساء على متن المنصة النفطية في موقع التحرش، فلربما قام المتحرش المفترَض بمعاملتهن بنفس الطريقة.)[8] إن الأسئلة التي تطرحها هذه المحاججة والتي قام بطرحها قضاة المحكمة العليا أنفسهم، كثيرة: هل تطرأ مسألة التمييز الجندري فقط حين تتم معاملة النساء والرجال بشكل مختلف، حتى وإن تم اضطهاد الاثنين وإهانتهم جنسيًا؟ هل ينتفي التحرش الجنسي، أو ينتفي ببساطة التمييز الجندري، حين يقوم أحدهم بإهانة الرجال والنساء معًا؟ وهل ينتفي التحرش الجنسي، بتعريفه تمييزًا جندريًا، إذا تم غير (bisexuals) إيقاعه بشكل متساوٍ على الرجال والنساء بواسطة نفس الفاعل؟ أي، هل يُعتبر ثنائيو الميل الجنسي قادرين بالضرورة على اقتراف فعل التحرش الجنسي؟ وإذن، هل يعتمد التحرش الجنسي كما هو معّرف في القانون على الميل الجنسي للمتحرش المفترَض؟ إن التشويش الذي يلف هذه القضية يشير من بين عدة أشياء، إلى عيب في تصوير التحرش الجنسي كتمييز جندري إذا كان الأخير شيئًا يمكن أن يحدث لأي أحد، ويمكن لأي أحد أن يرتكبه. (هذا العيب لا يلطّف بل يعقّد حقيقة أن قضية ميرتور، التي أسست لاعتبار التحرش الجنسي تمييزًا جندريًا، قد تضمنت اعترافًا نسويًا نقديًا بالعلاقة التي تربط بين اضطهاد النساء والتحرش الجنسي.) هذا التشويش يكشف لنا أيضًا كيف يقوم تصنيف التحرش الجنسي كتمييز جندري بتعريف الجندر غيريًا بشكل ضمني. وبعمومية أكثر، يكشف هذا التشويش إلى أي مدى تم مزج الجندر والجنسانية معًا في صياغة الحقوق المصممة لحماية النساء من الأضرار الناتجة عن تعريف الجندر تعريفًا غيريًا. أي أنه يكشف إلى أي مدى يكون فيه أساس الضرر، أي التعريف الغيري للنساء، مرسّخًا في صياغة الحقوق التي تَعِد بإصلاح هذا الضرر.

أود أن أشير سريعًا إلى مفارقتين أخرتين في صياغة الأهداف النسوية الخاصة بالحقوق. تتعلق المفارقة الأولى بمشكلة الإنتاج المركب للذوات، والتي نظّرت لها بشكل بارز في الساحة القانونية كيمبرلي كرينشو ضمن مسألة "التقاطعية" في تجربة النساء السود مع الإخضاع العرقي والجندري، وتتعلق الثانية بمشكلة الخلط بين الأفعال والهوية، والتي كان أبرز [9].من نظّر لها جانيت هالي باعتبارها معضلة تواجه المدافعين عن حقوق المثليين المناضلين ضد قوانين اللواط

تجادل أعمال كيمبرلي كرينشو بشكل مقنع أنه وبالقدر الذي يستحيل معه على النساء السود مناقشة المخاطر الاجتماعية المنضوية على سوادهنّ، وبالتالي وجودهن كنساء سوداوات، ضمن مصطلحات التمييز الجندري، فإن الجندر هنا يعمل كتصنيف خالٍ من كل تأثير للعرق، مما يجعله ضمنيًا تصنيفًا أبيضًا. تاريخيًا، لقد كان وهم الاعتقاد بأن الجندر يتم إنتاجه وتنظيمه بشكل حر ومستقل عن صيغ القوى الاجتماعية الأخرى هو أكثر العوائق خطورة في طريق تأسيس نسوية شاملة عرقيًا، نسويةٍ لا تتطلب تفريقًا تحليليًا أو سياسيًا بين النسوية وتجارب النساء ذوات البشرة الملونة. ومع ذلك، يكاد يستحيل ضمن قانون الحقوق المدنية أن تبرز ذواتٌ موسومة بأكثر من شكل واحد للقوى الاجتماعية (العرق، الجندر، العمر، الميل الجنسي، الإعاقة) في وقت واحد. إن على المدّعين أن يختاروا أساسًا واحدًا فقط للتمييز العنصري، بل إن التشعب الواسع في صيغ القوى، والتي من خلالها يتم تحقيق الأبعاد الجندرية والعرقية والأبعاد الأخرى لإنتاج الذات (والضرر أيضًا)، يعني أن مفكري القانون النقدي، حتى حسني النية منهم، يميلون إلى [10].التركيز على شكل واحد للقوى الاجتماعية في وقت واحد، أو في أحسن الأحوال، بشكل متلاحق

هذه هي المفارقة المركزية المؤسسة لهذه المشكلة: من ناحية، فإن الوسوم المتعددة التي تلحق بالذوات يتم خلقها عبر قوى شديدة الاختلاف في نوعها – وليس قوى مختلفة وحسب. أي أن الذوات الموسومة بالجندر، والطبقة، والجنسية، والعرق، والجنسانية وما إلى ذلك، يتم خلقها عبر أكثر من تاريخ مختلف، وآليات ومواقع قوى مختلفة، وتشكيلات خطابية مختلفة، وإجراءات تنظيمية مختلفة. ولذلك، فإن النظريات التي تبين عمل الطبقة الاجتماعية، أو

تكوين العرق، أو إعادة إنتاج الجندر، لن تكون على الأغلب ملائمة لدراسة آليات الجنسانية كشكل من أشكال القوى الاجتماعية. ومن ناحية أخرى، فإن هذه القوى المتنوعة لا تقوم بتركيبنا كذوات في وحدات منفصلة: فهي لا تعمل داخلنا وعبرنا بشكل مستقل، أو خطي، أو تراكمي، كما لا يمكن تحريرها من بعضها البعض جذريًا داخل أي تشكيل تاريخي معين. وبقدر ما أن بناء الذات لا يحدث على طول حدود متباينة من الجنسية والعرق والجنسانية والجندر والطائفة والطبقة وغيرها، فإن هذه القوى المكونة للذات إذن لا يمكن فصلها داخل الذات نفسها. وكما لاحظ كثير من منظري النسوية وما بعد الاستعمارية والكويرية ومنظري العرق النقديين في السنوات الأخيرة، فإنه يستحيل نزع العرق من الجندر، أو الجندر من الجنسانية، أو الاستعمار من الطائفة من الذكورة من الجنسانية. علاوة على ذلك، فإن التعامل مع هذه الصيغ العديدة لتكوين الذات باعتبارها مضافة أو تقاطعية بهذه البساطة يعني تجاهل الطريقة التي يتأتى ، كما يعني تجاهل حقيقة (subjectifying discourses) للذوات أن توجد من خلالها عبر الخطابات المنتجة للذات أن هذه الخطابات لا تضطهدنا فحسب، بل وتنتجنا أيضًا؛ وهذا الإنتاج لا يحدث داخل أجزاء مضافة أو تقاطعية أو تداخلية، بل بواسطة تواريخ مركبة ومتشظية عادة، تنظَّم فيها القوى الاجتماعية المتعددة من خلال وضدّ بعضها البعض.

يُبرز القانون ونظرية القانون النقدية هذه المشكلة بجلاء -وهي أن وجود نماذج للقوى يمكن التفريق بينها أمر ضروري لفهم الأنواع المختلفة لإنتاج الذات، ولكن بناء الذات نفسه لا يحدث طبقًا لأي من هذه النماذج. إن حصر مجال قانون مناهضة العنصرية الرسمي والتجريدي نسبيًا، بحيث يكون التمييز العنصري المبني على أساس قائمة طويلة من سمات الهوية والمعتقدات الشخصية ممنوعًا، يجعل من النادر أن تجد ملاذًا للضرر الناتج عن العنصرية والتمييز الجنسي وكراهية المثليين والفقر في ذات الزوايا من القانون. فمن النادر الاعتراف بهذا الضرر أو ضبطه عبر ذات التصنيفات القانونية، كما يندر إصلاحه عبر نفس الاستراتيجيات القانونية. وكنتيجة لذلك، فإن المنظرين القانونيين المهتمين بهذه الأنواع المنفصلة من الهوية لا يضطرون وحسب إلى الالتفات لأبعاد مختلفة من القانون اعتمادًا على نوع الهوية الذي يهمهم، بل وغالبًا ما يفسرون القانون نفسه بطرق غير متماثلة.[11]

وبالنظر إلى هذه الأنواع من الفروقات، فليس غريبًا ألا يكون الاهتمام بتأمين منطقة معينة من القانون مختلفًا فحسب، بل أن يعمل عادة لتحقيق أغراض متضاربة لكل هوية من الهويات الموسومة بشكل مختلف. على سبيل المثال، تعتبر كثير من النسويات أن الخصوصية تجرّد كثيرًا من أنشطة النساء والأضرار التي تصيبهن من بعدها السياسي- الإنجاب، والعنف الأسري، والسفاح، والعمل المنزلي دون أجر، والخدمة العاطفية والجنسية الإجبارية للرجال. ومع ذلك، فبالنسبة للمهتمين بالحرية الجنسية، وحقوق الرعاية للفقراء، وحقوق السلامة الجسدية للمجموعات المحرومة تاريخيًا والمضطهدة عرقيًا، فإن الخصوصية تبدو قيّمة دون شك. بالفعل، لقد كان غياب التعريف الكوني والكلّي لحق الخصوصية هو السند القانوني الذي استُخدم لاقتحام غرفة النوم الخاصة بهاردوك في قضية باورز ضد هاردوك. وهذا الغياب ذاته هو السند القانوني الذي تستند عليه الزيارات المفاجئة التي يجريها الأخصائيون الاجتماعيون لضمان تطبيق " قاعدة الرجل المتواجد بالمنزل" في حق المستفيدين من برامج الرعاية الاجتماعية، وهي زيارات تم السكوت عنها لعقود طويلة. كبقية الحقوق، ستتغير نظرتنا للخصوصية – باعتبارها تعزز التحرر أو تعرقله، وتحقق العدالة، أو تخفي الظلم- اعتمادًا على وظيفتها بالنسبة للقوى التي تنتج الذات في حالة معينة، واعتمادًا على البعد المحدد الذي يهمنا من تلك الهوية الموسومة.

إذا كانت القوى التي تنتج وتُموضِع الذوات المضطَهدة اجتماعيًا تنشأ داخل صيغ مختلفة جذريًا، يحتوي كل منها على تواريخ وتقنيات مختلفة، وتلامس أسطحًا وأعماقًا مختلفة، وتشكّل أجسادًا وأرواحًا مختلفة، فإنه من غير المستغرب أن يكون من الصعب على المصلحين القانونيين التقدميين سياسيًا أن يعملوا على أكثر من نوع من الهويات الموسومة في وقت واحد. وقد أدى ذلك إلى استحالة التنظير لذات قانونية موصومة اجتماعيًا دون أن تكون منفردة أو موحّدة. إننا

عادة ما نظهر ليس فقط أمام القانون بل وفي المحاكم والسياسات العامة باعتبارنا (وبشكل لا تمايز فيه) إما نساء أو محرومات اقتصاديًا، أو مثليات، أو موصومات عرقيًا، ولكن ليس باعتبارنا أبدًا تلك الذوات المعقدة والمركبة والمتنوعة داخليًا كما نحن في الحقيقة. وهذه السمة في خطاب الحقوق تعيق المشروع الشامل اجتماعيًا والمحنّك سياسيًا والذي كانت النسوية تطمح له في العقد الأخير.

إن تأملات جانيت هالي حول اللواط تكشف بعدًا مختلفًا للطريقة المربكة التي من خلالها يقوم خطاب الحقوق بترسيخ وهم الذات الموحّدة، بل وتنظيمنا عن طريق هذه الفكرة الأحادية. في " تأملات في مسألة اللواط: الفعل والهوية في قضية باورز ضد هاردوك وما بعدها،" تتفحص هالي الطريقة التي يقوم من خلالها الدال (لواط)، والذي يتميز بالحركة وعدم الاستقرار، بتثبيت الهوية المثلية عبر الخلط الروتيني بين الفعل الجنسي والهوية الجنسية، والذي يقوم به الكارهون للمثلية والمدافعون عنها على حد سواء. وعلى الرغم من أن التعريف الاصطلاحي للواط (باعتباره أي فعل جنسي يتخذ شكلا فمويًا-تناسليًا أو شرجيًا-تناسليًا) هو ذاته يفك التضاد الحاصل لغويًا بين المثلية والغيرية، تحديدًا عبر نفي التفرّد المفترض للأفعال الجنسية التي تحدث على أحد الجانبين المتقابلين، إلا أن مساواة اللواط بالمثلية (مرة أخرى في كلا الخطابين، المؤيد والمناهض للمثلية) يعيد إبراز هذا التضاد الثنائي بين المثلية والغيرية. تدعو هالي إذن للتفحّص في مسألة عدم الاستقرار الذي يكتنف المصطلح، كما تدعو لفصل الهوية عن الفعل، وذلك من أجل تحقيق تحالفات أكثر فعالية في أوساط المستهدفين بالتشريعات القمعية جنسيًا من ناحية، ولكشف الآليات الخطابية لما تسميه "التفوق الغيري"[12] من ناحية أخرى. وإلى حد أن الغيريين يمارسون أفعالًا لوطية دون أن ينالهم الوصم أو الجُرمية المرتبطة باللواط، حيث يستخدم اللواط هنا ككناية عن المثلية، فإن مطاردة المثليين تبدو وكأنها لا علاقة لها بنوع الجنس الذي يمارسه المثليون بل بربطهم ذهنيًا بنوع من الجنس الذي تتبرأ منه الغيرية لتضع مسافة بينها وبين المثلية. إن الغرض من التفكير في الحقوق ليس محصورًا في كون نشطاء حقوق المثلية يتجاهلون -خلافًا لمصلحتهم- الطريقة التي يضرهم بها هذا الخلط بين الفعل والهوية، بل وفي أن الحقوق يجب أن تُفهم تبعًا لهذا السياق باعتبارها تدعّم هوية خيالية مبنية على التفرّد المتخّيل للأفعال الجنسية، بينما تُخفي في الحقيقة امتياز الغيريين.

مالذي يحدث إذا فكرنا في الجندر وفقًا للتصور الذي خطّته هالي؟ وإلى أي مدى يتم تعزيز الهوية الذكورية والتفوق الذكوري عبر هذا الإنكار الانطولوجي لأنواع محددة من الأنشطة والضعف والعمل، والتي يتم بعد ذلك إسقاطها على النساء؟ إذا كان الجندر نفسه نتيجة لتطبيع التقسيم الجنسي لكل شيء في عالم البشر تقريبًا، فإن الحقوق الموجهة لتخفيف معاناة النساء بشكل خاص قد تكرّس وهم الهوية الجندرية، وتعزز الإنكار الذكوري للتجارب أو الأعمال التي تُفترض فيها الأنوثة– بدءًا من الاعتداء الجنسي إلى الأمومة. إن الحقوق بقدر ما تعزز وهم الفرد المستقل بشكل عام، ووهم الهويات المطبَّعة لأفراد محددين، فإنها تعزز أيضًا ما يحتاج المضطهدون تاريخيًا إلى الوصول إليه -الفردانية المستقلة، التي لا نستطيع ألا نريدها- وإلى الاحتجاج عليه في نفس الوقت، باعتبار أن شروط الفردية هذه مبنية على أساس إنسانوي يخفي بشكل روتيني معياريتها الجندرية والعرقية والجنسية. إن ذلك الذي لا نستطيع ألا نريده هو نفسه الفخ الذي يزيد تورطنا في شراك التسلط الذي يحكمنا.

يبدو إذن أن الجواب المرحلي لسؤال الجدوى من لغة الحقوق بالنسبة للنساء هو أنها تعتمد على المفارقة بشدة: تؤمّن الحقوق مراكزنا كأفراد حتى وإن كانت تحجب الطرق المخادعة التي يتم تحقيق وتنظيم تلك المراكز من خلالها؛ كما يجب أن تكون هذه الحقوق محددة ومادية كي تفضح تبعية النساء وتصلحها، ولكنها مع ذلك قد ترسّخ تبعيتنا عبر هذه التحديد. تعدنا الحقوق بمزيد من الاستقلال الفردي ولكن على حساب مفاقمة وهم الذات المستقلة؛ كما أنها تحررنا من أجل السعي وراء غايات سياسية بينما تقوم بإخضاع هذه الغايات السياسية للخطاب الليبرالي. تتحرك الحقوق في مجال عابر للتاريخ في حين أنها تنشأ ضمن ظروف تاريخية محددة، كما أنها تعدنا بتعويض معاناتنا كنساء ولكنها تفعل

ذلك عبر تفتيت هذه المعاناة -ونحن معها-إلى مكونات منفصلة، تفتيتًا ينتهك حياة أناس منتهكة أصلا بفعل تداخل القوى العرقية والطبقية والجنسية والجندرية.

إن المفارقة ليست ظرفًا سياسيًا مستحيلًا، بل ظرفًا متطلِبًا وغير مرض في كثير من الأحيان. وقد كان المنظّر الرئيسي لها في التقليد الغربي هو جان جاك روسو، والذي يعد فكره تاريخيًا تحريضًا على الغايات السياسية الراديكالية وتقييدًا لها في ذات الوقت. وغالبًا ما يُنسب هذا التقييد إلى ميله لفكرة المفارقة –بالفعل، إن استخدام روسو للتناقضات الداخلية في فكره قد يكون أحد الأسباب التي أدت إلى اكتساب المفارقة سمعة سيئة سياسيًا. ولكن إذا كان روسو (aporias) يصرُّ على ضرورة إجبار الناس على أن يكونوا أحرارًا، أو على أن تطور الثقافة الانسانية مصحوب حتمًا بالتراجع إلى حالة من الاغتراب وانعدام الحرية والعدالة، فإلى أي درجة يمكن اعتبار الطبيعة التناقضية لهذه الحقوق نتيجة لخطاب التقدم، والحرية، والكمال الإنساني الذي كان يتحدث عنه، والذي كان يسعى أيضًا إلى الاستعاضة عنه بخطاب بديل؟ بكلمات أخرى، إلى أي مدى يمكن قراءة المفارقة السياسية لا باعتبارها حقيقة أو تشويشًا يحيط بظروف سياسية معينة، بل باعتبارها قيودًا تفرضها هذه الظروف السياسية على الحقائق التي يتم الإفصاح عنها.

يمكن تمييز المفارقة عن التناقض أو الجذب من خلال تأكيدها على عدم القابلية للحل: حقائق متعددة ولكن غير قابلة للقياس، أو الحقيقة ونفيها في ذات العبارة، أو حقائق تنقض بعضها حتى في حين تتطلب كل واحدة منها الأخرى. ولكن المفارقة تحمل أيضًا دلالة على الاعتقاد أو الرأي الذي يتحدى السلطة المسلّم بها- فهي تجابه المعتقد الشائع (doxa). في كتابها "لا شيء سوى المفارقات"، وهو دراسة حول نسويات القرن التاسع عشر الفرنسيات، تستثمر جوان والك سكوت هذا التعريف لتضعه في الصياغة السياسية التالية " إن أولئك الذين ينشرون مجموعة من الحقائق التي تتصدى للمعتقدات المتطرفة ولكن لا تستبدلها، يخلقون موقفًا يطابق ولو بشكل فضفاض التعريف الاصطلاحي للمفارقة."[13] تقترح سكوت أن الاستراتيجيات والتعبيرات المبنية على المفارقة لدى النسويات اللاتي شملتهن دراستها برزت كنتيجة للتفاوض باسم حقوق النساء ولمكانتهن كأفراد ضمن سياق خطابي ارتبطت فيه الحقوق والأفراد بالذكورة ارتباطًا وثيقًا. ولذلك، كانت النسويات تطالبن بشيء لم يكن بالإمكان الحصول عليه دون المطالبة في ذات الوقت بإحداث تغيير في طبيعة ما كنّ يطالبن به، أي "حقوق الرجل"، من أجل النساء. وهذا ما جعل المفارقة شرطًا بنيويًا بدلًا من أن يكون طارئًا بالنسبة لمطالبهم السياسية.

إن الرؤية التي قدمتها سكوت عن نسويات القرن التاسع عشر الفرنسيات قد تكون مفيدة لنا في فهم ظروفنا. أولاً، إن المشكلة التي تعالجها لاتزال حاضرة اليوم، أي أن نضال النساء من أجل الحقوق يحدث في سياق يتميز فيه خطاب الحقوق بالذكورة تحديدًا، وهو خطاب يفترض ذاتًا حرة ذاتية الاكتفاء ومستقلة انطولوجيًا.[14] تتطلب النساء أن يتاح لهن الوصول إلى وجود هذه الذات المتخيلة، في نفس الوقت الذي يتم فيه إقصاؤهن عنها بشكل ممنهج عبر جندرية الخطاب الليبرالي، مما يجعل توظيفهن للحقوق متسمًا بالمفارقة دائمًا. ثانيًا، وإذا تجاوزنا المجال الذي ركزت عليه سكوت، فحتى إذا كان استدعاء الحقوق من أجل ذات معينة (كالنساء)، وفي مسألة معينة (كالجنسانية)، وداخل مجال معين (كالزواج)، وجميعها تم استثنائها تاريخيًا من نطاق الحقوق، حتى إذا كان استدعاؤها قادرًا على تسييس الوضع الخاص بتلك الذوات، وتلك المسائل، والمجالات، فإن الحقوق داخل الليبرالية تميل أيضًا إلى تجريد الظروف التي تعبر عنها من بعدها السياسي.[15] إن الحقوق هنا تعبر عن حاجة، وعن حالة من الافتقار أو الأذى لا يمكن تعويضها بشكل كامل أو تبديلها بواسطة الحقوق، إلا أنه لا يمكن التعبير عنها بأي طريقة أخرى داخل الخطاب السياسي القائم. ولذلك، فإن الحقوق بالنسبة للمضطهدين بشكل منهجي تميل إلى إعادة كتابة الأذى، والظلم، وعوائق الحرية الناتجة عن التراتب الاجتماعي باعتبارها انتهاكات فردية، كما أنها نادرًا ما تصلح أو تعبر عن الظروف التي تنتج وتؤجج تلك الانتهاكات. ومع ذلك، فإن غياب الحقوق في هذه المجالات يؤدي إلى إبقاء هذه الظروف على حالها دون تغيير.

إذا كانت هذه هي الظروف التي بفعلها تتخذ الحقوق صيغة المفارقة بالنسبة للنساء، باعتبارها ضرورية ورجعية سياسيًا في ذات الوقت، فما هي إمكانية الالتفاف حول هذه المفارقات والاستفادة منها بشكل فعال؟ إن سياسة المفارقة، بخلاف التناقضات التي يمكن استغلالها، أو الغموض الذي يمكن كشفه، أو الإنكار الذي يمكن إجباره على مواجهة ذاته، أو حتى اليأس الذي يمكن نفيه، يصعب التفاوض فيها جدًا. تبدو المفارقة ذاتية الإلغاء بشكل لانهائي، كما تبدو، باعتبارها شرطًا سياسيًا لتحقيق الإنجازات، معرضة للتقويض بشكل دائم، مما ينتج عائقًا في الخطاب بحيث تقوم كل حقيقة بشطب الحقيقة المعاكسة لها، وهذا ما يجعل المفارقة حالةً يكون فيها التخطيط السياسي الاستراتيجي ذاته مشلولاً.

ومع ذلك، فإن ظهور اللغة التي تحمل شؤم المفارقة في حيز زمني من التأريخ الحتمي في تقدميته، لهو أمرٌ ذو دلالة: أقصد تحديدًا اللغة التي استعملها ماركس لتقييم الحقوق حين جادل بأن " التحرر السياسي يمثل تقدمًا عظيمًا بالتأكيد... وهو ليس الشكل النهائي للتحرر الإنساني... لكنه الشكل النهائي... ضمن إطار النظام الاجتماعي السائد."[16] هل يمكن إذن أن تبدو الإمكانات السياسية للمفارقة أعظم إذا قمنا بوضعها في مجال تأريخ غير تقدمي (non-progressive) نستبدل فيه التحول الخطّي أو حتى الجدلي باستراتيجيات الإبدال والإرباك والعرقلة؟ كيف يمكن أن تكتسب المفارقة ثراء سياسيًا حين تُفهم باعتبارها تؤكد استحالة العدالة في الحاضر، وتصوغ شروط وملامح العدالة في المستقبل؟ كيف يمكن أن يساعدنا الالتفات للمفارقة في صياغة نضال سياسي من أجل الحقوق لا باعتبارها وسائل أو حتى غايات، بل باعتبارها تفصح من خلال تمثُّلاتها عمّا يمكن أن تكونه الحرية والعدالة مما يتجاوز هذه الحقوق. وبكلمات أخرى، كيف يمكن للعناصر المبنية على المفارقة في النضال من أجل الحقوق داخل سياق تحرري أن تصوغ حقلاً للعدالة يتجاوز "ذلك الذي لا يمكننا ألا نريده"؟ وأي شكل من دعاوى الحق يا ترى يمتلك جسارة التضحية بوضعيته المطلقة أو المطبّعة من أجل تحقيق هذه الإمكانية؟

[1] Gayatri Spivak, Outside in the Teaching Machine (New York: Routledge, 1993), 44.

[2] Ibid., 45-46.

[3] Patricia Williams, The Alchemy of Race and Rights (Cambridge: Harvard University Press, 1991), 165.

[4] Drucilla Cornell, The Imaginary Domain (New York: Routledge, 1995)

[5] Catharine MacKinnon, Feminism Unmodified (Cambridge: Harvard University Press, 1987), 73.

[6] Cheryl Harris, "Whiteness as Property" and Neil Gotanda, "A Critique of 'Our Constitution is Color Blind'" in Critical Race Theory: The Key Writings that Formed the Movement, ed. Crenshaw, Gotanda, et al. (New Press, 1995).

[7] Matsuda, Lawrence et al., Words That Wound: Critical Race Theory, Assaultive Speech, and the First Amendment (Boulder: Westview, 1993), 24,68; Gates, "Truth or Consequences: Putting Limits on Limits," ACLS Occasional Paper #22, 19.

[8] "Court Weighs Same-Sex Harassment," New York Times, 4 Dec. 1997, A21.

ملف من إعداد موقع "صفحات سورية"
WWW.ALSAFAHAT.NET

جدير بالذكر أن حجة محامي الدفاع أن التمييز الجندري لا يمكن إثباته لأنه لم يكن هناك نساء على المنصة النفطية البحرية حيث وقع التحرش يخفي ضمنيًا المقدمات المثلية للمتهم من خلال استحضار الصورة المجازية للسجين ذو الميل الغيري المكبوت. إن الحجة القائلة بأن عدم توفر نساء لممارسة الجنس معهن، تقترح بأن الرجال سيلتفتون إلى بعضهم البعض، ولكن لا يمكن مساواة ذلك مع الرغبة المثلية. إن امتلاك هذه الحجة ما يكفي من الشرعية بحيث يستطيع الخصم تقديمها أمام قضاة المحكمة العليا، بينما يستحيل تصور تقديمها كدفاع في الحالة التقليدية لتحرش رجل بامرأة في مكان العمل، يؤكد استحالة وضرورة معالجة التمييز الجندري والجنسي معًا في ذات الوقت إذا كنا نريد تحقيق العدالة الجندرية.

[9] Kimberle Crenshaw, "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex," University of Chicago Legal Forum 129 (1989) and "Mapping the Margins: Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color," Critical Race Theory. Janet Halley, "Reasoning About Sodomy: Act and Identity in and After Bowers v. Hardwick" Virginia Law Review 79, no.7 (1993).

[10] لا ينجو من هذا التصنيف سوى عدد قليل من مفكري القانون النقدي، إلا أنهم وفقًا لتقديرهم الشخصي لا يحققون نجاحًا كاملًا. راجعي ما كُتب في:

Critical Race Feminism: A Reader, ed. A.I. Wing (New York: New York University Press, 1977)

وخاصة مقال أنجيلا هاريس الذي أعيدت طباعته "Race and Essentialism in Feminist Legal Theory."

(الملاحظة ٤ أعلاه) الذي تعالج فيه مسألة الجندر The Imaginary Domain وكذلك مقال دروسيلا كورنيل والجنسانية داخل إطار تحليلي واحد.

[11] "The Impossibility of Women's Studies" in differences 9, no.3 (1997).

[12] Halley, "Reasoning About Sodomy," 1770-1

[13] Joan Wallach Scott, Only Paradoxes to Offer (Cambridge: Harvard University Press, 1996), 5-6

[14] أقوم بمناقشة مسألة ذكورة الليبرالية وخاصة في خطاب الحقوق باستفاضة في كتاب:

"Liberalism's Family Values," ch.6 of States of Injury: Power and Freedom in Late Modernity (Princeton: Princeton University Press, 1995)

[15] أقوم بمناقشة هذه الحجة باستفاضة في كتاب "Rights and Losses," ch.5 of States of Injury

هذه هي المفارقة التي عبر عنها ماركس باعتبارها تناقضًا مزعجًا في إقراره في كتاب "المسألة اليهودية" بأن الحقوق المدنية والسياسية للمحرومين تعمل في ذات الوقت على إبراز ذلك الحرمان والتهوين من شأنه باعتباره فشلاً بسيطًا في محاولة الكونية الشمولية لتحقيق ذاتها. ومع ذلك تصور جوديث بتلر هذه المفارقة باعتبارها شكلاً معينًا للإمكانية السياسية، وذلك في معرض جدالها بأن" الخارطة المؤطرة زمنيًا لمستقبل الكونية" هي نوع من "الازدواجية اللفظية" يقوم به أولئك "الذين يدّعون حقهم في المصطلح، أي مصطلح الكونية، رغم أنهم ليسوا مخولين بالكلام داخل إطار الكونية أو باعتبارهم يمثلونها". تجادل بتلر بأن "ذلك الذي يتم إقصاؤه مما هو كوني، ومع ذلك ينتمي له، إنما يتحدث لدى المعيار alterity من موقع منقسم بين كونه مخولاً وغير مخول في نفس الوقت... وإنّ كشف سمة التغّير والحديث عنها (التغيّر الذي لا يمكن للمعيار أن "يعرف ذاته" بدونه) إنما يفضح فشل المعيار في بلوغ الانتشار الكونيّ "الذي يمثله، وهو يفضح ما يمكننا وصفه " بالتناقض الواعد للمعيار

ملف من إعداد موقع "صفحات سورية"
WWW.ALSAFAHAT.NET

Excitable Speech: A Politics of the Performative (New York: Routledge, 1997), 91.

[16] “On the Jewish Question,” The Marx-Engels Reader, 2e, ed. R. Tucker (New-York: Norton, 1978), 35.

ملف من إعداد موقع "صفحات سورية"
WWW.ALSAFAHAT.NET

من هي " جوديث بتلر"

Judith Butler - جوديث بتلر

(مواليد. 24 فبراير 1956) فيلسوفة أمريكية لها إسهامات في مجالات (Judith Butler :بالإنجليزية) جوديث بتلر الفلسفة النسوية، نظرية النوع والمثلية، الفلسفة السياسية، والأخلاق. وهي أستاذ في قسم الأدب المقارن والبلاغة في جامعة كاليفورنيا (بركلي). حصلت بتلر على دكتوراة الفلسفة من جامعة يل عام 1984، وكانت أطروحتها التي نشرت فيما بعد بعنوان موضوعات الرغبة: تأثيرات هگلي على فرنسا القرن العشرين. في أواخر الثمانينات تقلدت بتلر عدد من المناصب، وكان لها اسهامات في تأثيرات ما بعد البنوية في النظرية النسوية الغربية حول تحديد ماهية "المصطلحات الافتراضية" للنسوية.

تناولت أبحاثها نظرية الأدب، الخيال الفلسفي المعاصر، النسوية، دراسات النوع والجنسانية، الأدب والفلسفة الأوروبية في القرن 20، كافكا

والخسارة، الحداد والحرب. ركزت في أحدث أعمالها على الفلسفة اليهودية، مستكشفة الانتقادات التي وجهت لما قبل وبعد الصهيونية على عنف الدولة. سياسياً، تدعم بتلر بقوة حركة بي دي إس على إسرائيل.

حياتها

وُلدت بتلر في كليفلاند، أوهايو لعائلة من أصول مجرية وروسية. كانت ولدتها قد نشأت على اليهودية الأرثوذكسية، وتحولت فيما بعد إلى اليهودية المحافظة، وفي النهاية إلى اليهودية الإصلاحية. يتبع والدها كنيس الإصلاح منذ طفولته. كطفلة ومراهقة، التحقت بالمدرسة العبرية وحضرت فصول خاصة في الأخلاق اليهودية حيث حصلت على "تدريب أولي في الفلسفة" أعلنت بتلر في لقاء مع هارتز في 2012 أنها بدأت فصول الأخلاق في سن الرابعة عشر وأنها التحقت بها كشكل من العقاب من قبل حاخام المدرسة العبرية لأنها كانت "ثرثارة في الفصل"، و"لم تكن حسنة السلوك". أعلنت بتلر أيضاً أنها كانت تشعر "بسعادة غامرة" في الفصول واختارت التركيز على مارتين بوبر. وقرأت بتلر أيضاً أثناء دراستها في تلك الفصول كتابات لكنت، هيگل، وسپينوزا.

تعليمها

التحقت بتلر بكلية بنينگتون ثم جامعة يل حيث درست الفلسفة، وحصلت على البكالوريوس عام 1978 ثم الدكتوراة عام 1984. نشرت أطروحتها فيما بعد باسم موضوعات الرغبة: انعكاسات هگلي على فرنسا في القرن العشرين (1987). في أطروحتها، حاولت بتلر فهم كيف يأتي النوع للوجود وكيف يمكن النظر للنوع على أنه حدث طبيعي وليس تاريخي. أشارت بتلر إلى أنه من الممكن أن يختار الشخص النوع الذي يرغب أن يكونه، لكن المجتمع يمنعنا من اختيار اللا نوع.

عملها

قام بتلر بالتدريس في جامعة وسليان، جامعة جورج واشنطن، وجامعة جونز هوبكينز قبل انتقالها لجامعة كاليفورنيا - بركلي عام 1993. انضمت لقسم الأدب الإنگليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا كأستاذ زائر في فصول الربيع لعام 2012 و2013 ولها الخيار في التدريس بدوام كامل. عام 2008 حصلت على جائزة الإنجاز المتميز من مؤسسة أندرو دبليو ملون لاسهاماتها في التحقق الإنساني. الجائزة المالية قيمتها 1.5 مليون دولار وتُمنح لتمكين المستفيدين من التعليم والبحث في ظروف مواتية وخاصة. منذ عام 2006 أصبحت جوديث بتلر أستاذ حنا أرندت للفلسفة في كلية الدراسات العليا الأوروپية بسويسرا. وأصبحت ضمن طاقم المستشارين في الجريدة الأكاديمية الهويات: صحيفة للسياسات، النوع والثقافة. وتعمل بتر أيضاً في النقد العنف الأخلاقي وتحاول صياغة نظرية المسئولية "عن الموضوع المبهم الذي شغل فرانز كافكا، سيگموند فرويد، ميشيل فوكو وفردريش نيتشه".

حياتها الشخصية

تقيم بتلر حالياً مع شريكتها، العالمة السياسية وندي براون. وتعرف بتلر نفسها على أنها يهودية مناهضة للصهيونية وناقدة للسياسة الإسرائيلية.

أعمالها

(1990) مشكلة النوع: النسوية وتدير الهوية

(1993) "الأجسام التي تهم: حول الحدود الحوارية لل"جنس

Excitable Speech: A Politics of the Performative (1997)

نقد

لقى منح بتلر جائزة تيودور أدورنو في أغسطس 2012، استهجاناً كبيراً بين أوساط الأكاديميين الألمان، ومجلس اليهود الألمان الذي وصف بتلر بالفاسدة أخلاقياً، وذلك لمواقفها المعادية لإسرائيل. فرغم القيمة الفلسفية الكبري لأعمال بتلر، إلا أن جدلاً كبيراً واكب منحها الجائزة، بسبب مواقفها من إسرائيل والداعية إلي مقاطعتها أكاديميا وثقافياً ووصفها لإسرائيل بـ"دولة العنف"، فدعا أكاديميون ألمان يهود إلي سحب الجائزة منها، ونقلت صحيفة "ذا جيويش كرونيكل" عنهم قولهم إن شخصاً يدعو إلي مقاطعة إسرائيل لا يمكن أن يحصل أبداً علي جائزة ثيودور أدورنو، واعتبروا أن منحها الجائزة هو بمثابة منح منبر للكراهية يتحمل مسئولو مدينة فرانكفورت عواقبها.

وكانت بتلر قد دعت إلي حملة أكاديمية بالولايات المتحدة لمقاطعة إسرائيل ولعبت دوراً بارزاً في أسبوع "أپارتهايد إسرائيل" الذي أقيم بتورنتو بكندا عام 2011.

وشنت صحيفة جيروزاليم پوست الإسرائيلية حملة كبري ضد منح بتلر الجائزة، ودعت إلي سحبها منها، وتتهم جماعات يهودية، بتلر بأنها وصفت حركة حماس وحزب الله بالتقدميون، إلا أن بتلر نفت تلك الإتهامات وقالت أنها لم

تتفوه بتلك الأوصاف مطلقاً. وقال أكاديميون ألمان إن ولاية فرانكفورت تعطي الشرعية لدعاوي مقاطعة تل ابيب ثقافياً وأكاديمياً بمنحها الجائزة لبتلر، التي تقود حملة تستهدف فرض عقوبات وسحب الإستثمارات من تل أبيب، علي خلفية سياستها ضد الفلسطينيين.

وكانت باتلر قد دافعت أيضاً عن حق الفلسطينيين واللبنانيين في الدفاع عن أرضهم، في ظل ظروف قاسية يفرضها عليهم الاحتلال في غزة والعدوان في لبنان. بل أكثر من ذلك فهي وصفت كل من حزب الله اللبناني وحماس الفلسطينية بأنهما حركات لها مركبة اجتماعية تؤدى ما تؤديه الدول من خدمات للمواطنين في ظل غياب الدور الفاعل للدولة في تلك المناطق. والحقيقة أن هذا الكلام لا يشكل خرقا للقانون في أوروبا، حيث أن كل من حماس وحزب الله لا تعتبران من المنظمات الإرهابية التي يعد الإتصال بها أو الحديث الإيجابي في حقها ممنوعا بحكم القانون. وهذا وضع يختلف تماما عن الوضع القانونى لهاتين المنظمتين في الولايات المتحدة حيث أنهما من المنظمات المدرجة على قوائم الإرهاب وذلك منذ وقت طويل لا يقل عن عشر سنوات.

وترى بتلر ترى أنه لابد من التفريق بين الدولة العبرية من جهة واليهودية كثقافة وديانة من جهة أخرى، وهذا كلام صحيح للغاية.. إلا أن التيار المحافظ الأمريكي بالولايات المتحدة هو الذي دمج بين الإثنين بطريقة جعلت الفهم العام التي قد يلزم لها في بعض raison d'etat لفكرة وجود إسرائيل كدولة تمارس كل ما تمارسه الدول من أعمال السيادة الأحيان قدرا من الحسم بل والقسوة، فأصبح الفهم العام هو أن كل من ينتقد الممارسات الإسرائيلية مع العرب فهو معادى لليهود.. والواقع أن هذه النظرة الأوروبية للأمور هي الأجدر بالاحترام. صحيح أن إسرائيل قامت على أساس دينى بحت ولكن هذا الأساس الدينى قد إنزلق عبر العقود إلى ممارسات تخرج عن جوهر العقيدة اليهودية أو تتشدد في تفسير نصوصها بحيث تشوه في النهاية صورة اليهود في العالم.. وهو رأى قريب مما قالت به بتلر. فهي قد انتقدت ما يطلق وهو ما يقصد به الترويج لفكرة أن إسرائيل هي المجتمع الليبرالى القائم على احترام قيم الحرية Pinkwashing عليه هي كناية عن الحرية الجنسية للأزواج المثليين من الجنسين Pink الشخصية بلا عقد ولا مخاوف.. وكلمة.

نشاطها السياسي

في مقال نشرتها لندن رفيو أو بوكس في أغسطس 2003، انتقدت بتلر تصريحات رئيس هارفارد لورنس سمرز التي اقترح فيها أن الصيغ المؤكدة لنقد السياسات الإسرائيلية هي أحد أشكال معادات السامية. وردت بإعلنها أنه "لن يتم مساواة اليهود مع الصهاينة أو اليهودية مع الصهيونية" وعارضة فكرة تسمية اليهود أمثالها الذين كانوا ناقدين للسياسات الإسرائيلة بأنهم "يكرهون أنفسهم". وأشارت أيضاً إلى ما بعد الصهيونية على أنها حركة "محدودة لكنها مهمة" لإسرائيل. بالإضافة إلى ذلك، ناقشت بتلر أيضاً أنه "يمكن الخلط بين تحدي حق إسرائيل في الوجود وتحدي حق اليهود في الوجود فقط عندما يُعتقد أن اليهود يعيشون في إسرائيل وحدها، أو أن جميع اليهود يرتبط شعورهم بالخلود في دولة إسرائيل في شكلها الحالي التقليدي."

جوائز وتكريمات

جائزة أدورنو :2012

الفلسفية الرفيعة، التي تبلغ قيمتها 50 ألف يورو، وتمنحها مدينة فرانكفورت الألمانية كل ثلاث سنوات، احتفاء بذكرى الفيلسوف والمنظر الألماني ثيودور أدورنو (1903– 1969) منذ عام 1977، للمتميزين وأصحاب الإنجاز في مجالات الفلسفة والموسيقي المسرح والأفلام. - احتج المجلس المركزي الألماني لليهود لأن "بتلر تنادي بفرض العقوبات ضد إسرائيل."2010: "25 Visionaries Who Are Changing Your World", Utne Reader

جامعة كاليفورنيا ,2008: Andrew W. Mellon Foundation Distinguished Achievement Award

عضو منتخب في الجمعية الفلسفية الأمريكية :2007

جائزة بروندر، جامعة يل :2004

زمالة روكفلر :2001

The Philosophy and Literature Bad Writing Contest: زمالة گوتنگام 1998 :1999

https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%AC%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%AB_%D8%A8%D8%AA%D9%84%D8%B1