الفضاء العمومي والمطلب الإستيتيقي

Public space and esthetic demand

Espace public et exigence esthétique

د. عبد المالك عيادي

قسم الفلسفة جامعة الجزائر 2

تاريخ الإرسال: 2019-06-17 **-تاريخ القبول:** 2020-06-16 **- تاريخ النشر:** 2020-12-08

ملخص

يرتبط الفضاء العمومي بالجماهير المثقفة التي تمارس فعل القراءة والمناقشة ضمن فضاءات مخصصة لتبادل الآراء وتوسيع دائرة النقاش لتشمل فئات مختلفة من المجتمع، لذلك كان الفضاء العمومي كما أشار إلى ذلك كانط هو فضاء التنوير الذي يحمل شعار "كن جريئا في استخدام عقلك"، وهو فضاء القارئ الذي توجّهه الطبقة البورجوازية في نظر هابرماس، غير أن هذه الأطروحة لم تصمد أمام واقع الفضاء العمومي الذي فلت من قبضة البورجوازية وأصبح صنيع الطبقة البروليتارية من العمال والطلبة والنساء... كما يذهب إلى ذلك أنصار أطروحة الفضاء العمومي المعارض، وبهذا المعنى يتحول الفضاء العمومي من فضاء القارئ البرجوازي إلى فضاء القارئ البروليتاري وكل منهما يعمل على توجيه الفضاء العمومي، لذلك كان الفضاء العمومي هو فضاء المدينة والحضارة الذي يتطور بفعلي الحرية والتسامح، لكن كتجاوز لطرحي البورجوازية والبروليتارية التوجيهي الاستيلابي نبحث في هذا المقال عن فضاء عمومي فاعل يقوم على الإستيتيقا في إطار مقولتي الحرية والتسامح. فكيف ذلك؟

الكلمات الدالة:الفضاء العمومي؛ الإستيتيقا؛ الحرية؛ التسامح؛ البورجوازية؛ البروليتارية.

Abstract

The public space is connected to the educated masses that practice reading and discussion in spaces dedicated to the exchange of views and the extension of the discussion to various groups in society. Thus, as Kant designated it, the public space is the space of enlightenment: “Be bold in your use of your mind”, it is a space of reading which directs the bourgeoisie according to Habermas, but this thesis did not resist the reality of the public space, which escaped the grip of the bourgeoisie and became the work of the proletarian class of workers, students and women ... just like the supporters of the thesis opposition on the Habermassian public space. In this sense, the public space is transformed from the space of the bourgeois

reader into the space of the proletarian reader and each of them works to guide the public space. Public space is therefore the space of the city and the civilization which develops in the act of freedom and tolerance, but as a transgression of the bourgeoisie. In this article, we discuss an effective aesthetic-based public space in the context of the two declarations of freedom and tolerance. So, how?

Keywords : public space; aesthetics; freedom; tolerance; bourgeoisie; proletarianism.

Résumé

L'espace public est relié aux masses instruites qui pratiquent la lecture et la discussion dans des espaces dédiés à l'échange de points de vue et à l'élargissement de la discussion entre divers groupes de la société. Ainsi, comme Kant l'a désigné, l'espace public est l'espace de l'illumination: « Soyez audacieux dans votre utilisation de votre esprit », c'est un espace de lecture qui dirige la bourgeoisie selon Habermas. Mais cette thèse ne résistait pas à la réalité de l'espace public, qui échappait à l'emprise de la bourgeoisie et devenait l'œuvre de la classe prolétarienne d'ouvriers, d'étudiants et de femmes ... tout comme les partisans de la thèse d'opposition sur l'espace public Habermassien. Dans ce sens, l'espace public est transformé de l'espace du lecteur bourgeois en l'espace du lecteur prolétarien et chacun d'entre eux œuvre pour guider l'espace public. L'espace public est, donc, l'espace de la ville et la civilisation qui se développe dans l'acte de liberté et de tolérance, mais comme une transgression de la bourgeoisie. Dans cet article, nous discutons un espace public efficace basé sur l'esthétique dans le contexte des deux déclarations de liberté et de tolérance. Alors comment?

Mots clés: espace public, esthétique, liberté, tolérance, bourgeoisie, prolétarisme.

مقدمة

تشكّل الإستيتيقا الصورة المثلى للكثير من الأبحاث الفلسفية المعاصرة، فهي الغاية التي تنتهي إليها هذه الأبحاث بعد رحلة شاقة من التنقيب عن أشكال من العلاقات بإمكانها أن تُتيح إمكانات التواصل بين الأشخاص والمجتمعات خارج أطر المصالح الضيقة المحسوبة تقنويا والمهووسة بالمنطق البراغماتي. لقد طرحت المدارس الفلسفية المعاصرة بخاصة مدرسة فرانكفورت فكرة الإستيتيقا في مشروعها النقدي كمقابل للتصاعد اللامحدود للتقنية التي اختزلت الإنسان في علاقات مصلحية، كما كانت

الفلسفة التي جاءت بعد الحداثة أو ما يصطلح عليها بالمابعد حداثية زاخرة بالرؤية الإستيتيقية عندما جعلت من الفن الأسلوب الأكثر تعبيرا عن أفكارها وآرائها، وهكذا تنوعت أشكال التعبير الفني من الموسيقى إلى الرسم والمسرح والسنما والنحت والعمارة... وأخذت مكانتها في الفلسفة المعاصرة بشكل أوسع من ذي قبل، كما لا يفوتنا هنا التنبيه إلى ذلك الارتباط العضوي الذي تشكل بين الأدب والفلسفة في مجال الشعر بخاصة واعتبار هذا الأخير الفن الذي يريحنا من الأوهام التي تفرضها علينا تلك العقلانيات الجوفاء المتحالفة مع العلم والميتافيزيقا والدين لصالح الوهم الفني، لقد كانت كتابات فريدريك هولدرلين Friedrich Hölderlin وفريدريك نيتشه Friedrich Nietzsche على سبيل المثال لا الحصر موضع إشادة من الفيلسوف مارتن هيدغر Martin Heidegger.

إن توسع استخدام التكنولوجيا في حياة الإنسان المعاصر من مختلف وسائل التواصل الاجتماعي وثورة المعلوماتية لم يزد هذا الإنسان إلا غربة وعزلة عن نفسه وعن المجتمع، لذلك كان التفكير في مختلف الطرق لمواجهة هذه العزلة من الأوليات التي نادت بها الإستيتيقا المعاصرة، باعتبار هذه العزلة منفذا مهما لدى الجماعات المتطرفة والأصوليات الدينية لتنفيذ برامجها العدائية تجاه المجتمع، من هنا كان التفكير في الفضاء العمومي للعيش المشترك مطلبا إستيتيقيا انتبهت إليه الكثير من المجتمعات، فقد كان الإغريق قبل سقراط مجتمعا فنيا بامتياز استطاع عن طريق التراجيديا أن يحوّل أكثر مآسيه إلى طريقة فنية راقية يواجه بها آلامه عن طريق المسرح، كما عرف فن الموسيقى عند المسلمين بخاصة عند ابن سينا طريقا للعلاج النفسي فضلا عن كونه أسلوبا للمرح وشحذا للعواطف وهدوءا للنفس، ولم يشهد الفن - باعتباره طريقا نحو الإستيتيقا - خمودا في التاريخ إلا وظهر في الجهة المقابلة التعصب، فالفن يبعث على الأمل ويطرد اليأس من النفس كما يؤسس للتواصل بين الأفراد ويقرّب بينهم ويفتح أمامهم آفاقا للعيش المشترك في إطار الفضاء العام بمنأى عن كل توظيف حسابي جيد للمنافع، كما يحرّرنا من غفلة السقوط في الاستهلاكية التي حاولت الرأسمالية فرضها في إطار العولمة، وهكذا استدعت الكتابة في موضوع الإستيتيقا حضور المشترك والعمومي والتواصل والاختلاف والتنوع والتعدد والآخر والجسد والمعيش.. وهو ما احتضنته الفلسفة وكانت أرضا خصبة له.

إن الإستيتيقا تنمو في إطار ثقافة التسامح، وتُرسخ فكرة العيش معا، وتخلق مساحات جديدة من الفضاء العام التي لم يطأها فكر من قبل، وتتجسد فيها بعدما كانت مجرد أمل بعيد المنال في الوقت الذي يتمدّد الفضاء العام بفعل الإستيتيقا، من هذا التقاطع جاءت إشكالية البحث كما يلي: كيف تؤسس الإستيتيقا فلسفيا للفضاء العمومي؟ وكيف تعمل على تأطيره؟ وما تجليات الفضاء العمومي ضمن الأشكال الإستيتيقية؟ وما آفاق هذه العلاقة بين الإستيتيقي والفضاء العمومي؟

يقوم الفضاء العمومي بالبحث عن إمكانات التواصل خارج النطاق المشترك بين الأفراد الذي تعتّمه خصوصيات ضيّقة تكون في الغالب سببا في عدم فاعليته، فالمشترك بين الأفراد من لغة ودين وتاريخ وجغرافيا... يعمل دائما على تقليص ثقافة الفضاء العمومي ويثبط النقاشات المحتدمة حولها كما لا يوفّر الفرص لإثراء مثل تلك النقاشات، في المقابل يسهم الاختلاف والتعدد والتنوع في خلق فضاء من النقاش الذي يتيح الفرص للآخرين لإبداء آرائهم حيال قضايا تشكّل محور اهتماماتهم اليومية، لذلك ظهرت فكرة الفضاء العمومي كتتويج للتنوير الذي قدّمته الحداثة بخاصة مع الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط Emmanuel Kant الذي صاغ شعاره "كن جريئا في استخدام عقلك"؛ فللعقل الحرية في التساؤل والبحث والنقاش شريطة أن تكون له الجرأة الكافية لذلك.

هكذا ظهرت فكرة الفضاء العمومي مع كانط في الاستخدامات التي حدّدها للعقل؛ استخدام خاص واستخدام عام للعقل؛ فإذا كان الاستخدام الخاص للعقل يتحدّد على التوظيف الخصوصي له في إطار المنصب المدني المنوط بالشخص فإن الاستخدام العمومي للعقل يقوم على الحوارية التي تكون صدى للخطاب الذي يلقيه المثقف على الجماهير القارئة بكل حرية في إبداء آراء مغايرة من خلال تعزيز منظومة النقد والمناقشة تحت سقف الإطار الذي ينظم العملية السياسية في جانبها القانوني – الحق والواجب -، هذا الاستخدام للعقل هو ما يُتاح لجميع المواطنين بتكوين آراء تجابه بها السلطة المركزية وهو ما يسميه كانط بالتنوير.

إن العمل على إيجاد هذا الفضاء من التعايش هو محاولة لتوطين الحوارية العقلية ضمن دائرة المشترك الإنساني ليس بغرض تهميش الاختلاف ونبذ منطقه طبعا بل من أجل عقلنته ومَوْقَعَته في إطاره الإنساني. لقد طرح الفيلسوف الألماني يورغنهابرماس

Jürgen Habermas فكرة الفضاء العمومي في كتابه الموسوم بعنوان "الفضاء العمومي: حفرية العمومية كبعد مكون للمجتمع البرجوازي"(هابرماس، 1961) كدراسة لبنية ووظيفة النموذج الليبرالي للفضاء العمومي البرجوازي في أوروبا، في ذلك عرّج بالموضوع ضمن محطات تاريخية مختلفة؛ بداية من العصر الهليني مرورا بالعصر الروماني إلى العصر الحديث،يحلّل فيه ظهور الفضاء العمومي والتحولات التي طرأت عليه باعتباره فضاء لأشخاص خاصين مجتمعين على شكل عموم، يدافع هؤلاء الأشخاص عن هذا الفضاء العمومي المنظم من طرف السلطة مع أنهم في الوقت نفسه ضدها، ذلك من أجل نقاش القواعد العامة للتبادلفي ميدان تبادل السلع والعمل الاجتماعي كمجال خاص بأهميته ذات بعد عام.

فالفضاء العام كما طرحه هابرماس هو دراسة جينيالوجية للوعي الجماعي الغربي الذي تشكّل تاريخيا عبر وسائل تستخدمها الدولة ومؤسساتها البيروقراطية للسيطرة على الرأي العام وتوجيهه بالشكل الذي ينسجم مع أغراضها بحيث "لا تسمح لهذا الرأي بأن يتعارض مع برنامجها ومشروعها العام في السيطرة، وذلك عبر خلق محفّزات مرنة لأجهزة هيمنتها على الوعي الجماعي، وتنشيط هذه الأجهزة بشكل يوازي الحركية التاريخية لتطور الوعي الجماعي والمؤثرات التي تحيط بهذا الوعي وتمتلك القدرة على تحقيق خروج جزئي أو كلي له من الاستلاب العام"(طاهر ، (د، ت)، ص 98)، وهو ما يعطي للدولة تحكم أكبر في الجماهير الواسعة عبر استمالتهمببرامجها المحدّدة سلفا بكشفها عن ميولهم ورغباتهم ضمن قنواتها الإعلامية، وسياساتها الدعائية وفق منطق الاستهلاكية التي تسيطر عليها عبر السوق والساحات العمومية.

إن حاجة البرجوازية للفضاء العام هو توجيه المواطن العادي وتحديده ضمن الأطر الرسمية الموجودة عبر مبدأ الدعاية الذي "تخلقه وتنشئه البرجوازية للأفراد المتعلمين والقادرين على التفكير، بهدف أن يكون هذا المبدأ وسيلة لطرق سياق منظم ومقبول يسمح للدولة بممارسة سياستها وأهدافها المحضة، ويخلق محيطا عاما، حقيقيا ومتسعا، ذا قدرة على جذب آراء الآخرين والتحكم بوعيهم"(المرجع نفسه، ص 107)، وهو ما انتهجته الدولة الحديثة في النموذج الرأسمالي الذي تسيطر فيه قلة من الناس بفضل الإعلام والدعاية على الغالبية العظمى من المواطنين.

لذلك فكرة الفضاء العمومي مع أنها وليدة الفكر الحداثي التنويري بوجه خاص مع كانط -كما أشرنا إلى ذلك من قبل- لكن مع ذلك لم تُطرح بشكل أعمق إلا في السبعينات من القرن الماضي مع هابرماس، لكن ذلك لا يقلّل من تلك الصور التي نجدها مجسدة له في الفلسفة اليونانية مع سقراط على وجه الخصوص. لقد جسّدت الحوارية السقراطية في الأسواق والساحات العمومية نموذجا للفضاء العمومي، فقد كان سقراط رجل الشعب يعلّم الحكمة ويزرع الفضيلة في أوساط الشعب دون أن يتقاضى على ذلك شيئا؛ إنه النموذج الدعائي الذي يمارسه الإعلام يومنا، وغير بعيد عن سقراط حاول السفسطائيون السيطرة على الفضاء العام عبر منهج الخطابة، في ذلك استخدموا مختلف الأساليب في اللغة لاستمالة الرأي العام بالسيطرة على الجماهير بالخطاب عبر تقنيات الإقناع المختلفة التي تستخدمها الدولة الحديثة في المناظرات التي تربط وعي المتابعين لها ضمن القنوات المحدّدة لها.

كما نجد هذا الحضور للفضاء العام في البيئة الإسلامية في تلك النقاشات التي تحرّكها جهات سلطوية تُدار في البلاط أمام حشد من الناس تهدف إلى السيطرة على الجماهير المتابعة للمناظرة، مع أنه غالبا ما كانت هذه المناظرات تُدار حول موضوعات دينية، فالفضاء العام كثيرا ما كان مسرحا لتوجيه الرأي العام والسيطرة على الجماهير من طرف السلطة الحاكمة ذلك بالتحكم في الأدوات التي تضمن هذا الاتصال بين السلطة والجمهور العريض من الناس عبر الإعلام ووسائل الاتصال المختلفة.

هكذا تمّ إقحام مختلف الاهتمامات الإنسانية ضمن مسعى الفضاء العمومي بعد أن حوّلته لمنتوج دعائي قابل للاستهلاك عبر الترويج لنمذجتهسيبرانيا، وهو ما كان مشروع الدولة الرأسمالية الحديثة التي اخترقت الحدود الجغرافية بفعل الشركات الاقتصادية الكبرى والمؤسسات التجارية والأسواق والبنوك وأنظمتها المالية قصد فرض مزيدا من الرقابة على الأشخاص؛ هذا التصور الذي ينظر للفضاء العمومي بهذه السوداوية يجعل من التواصل بين الأفراد ومؤسسات الدولة ليس بالفاعلية الكافية التي تضمن التفاعل الإيجابي الذي يعطي الحق الكامل للمواطنين بعيدا عن النزعة الاستغلالية والاستثمار في مشاكل المواطن اليومية.

صحيح أن هناك توظيف سلبي للفضاء العمومي –إن جاز القول- ضمن الاتجاه المذكور آنفا حين تسيطر أقلية بورجوازية على غالبية مقهورة عبر الدعاية المغرضة والإعلام ووسائل التواصل الاجتماعي المختلفة في جميع مجالات الحياة، بما فيها الفن الذي تحوّل ضمن هذا المنطق إلى سلعة خاضعة لقانون السوق -العرض والطلب- وأصبحت الفنون خاضعة للمنطق الاستهلاكي الذي تديره مؤسسات متورطة في هذا الاستخدام للفضاء العام، كما تمّ صياغة الذوق الإستيتيقيسيبرانيا خاضع لمنطق الحساب النفعي، ولا أدل على ذلك من التصوير الإشهاري والمعارض الجمالية للموضات الجديدة ومسابقات لاختيار ملكات الجمال والمخابر المتخصصة في التجميل... هي كلها صور للتوظيف المغرض للفضاء العام، قصد السيطرة على الجماهير الواسعة حتى المثقفة منها باعتبارها المستهدف الأول من هذه العملية، لأن الدعاية لهذه النشاطات تكون عن طريق الثقافة.

لكن هذا الطرح ليس تعطيلا للدور الإيجابي الذي يمكن أن يؤديه الفضاء العام، وهو ما نبحث عنه في هذا البحث كطرح مقابل للنظرة السوداوية التي كشفت عنها الجينيالوجيا الهابرماسية في رحلة تقصّيها عن مسارات الفضاء العام، ومحاولة لإبراز فواعل أخرى في مسألة الفضاء العام، أو ما اصطلح على تسميته بالفضاء العمومي المعارض، أو الفضاء العمومي البروليتاري كمقابل للفضاء العمومي البرجوازي الذي قال به هابرماس، والمقصود بذلك "نقد نظرية هابرماس حول الفضاء العمومي البرجوازي، من منطلق أن البرجوازية لم تكن وحدها من ساهم بشكل كبير وأساسي في نشأة الفضاء العمومي خاصة في واقع أوروبا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، بل إن هناك طبقة اجتماعية أخرى؛ أي الطبقة العاملة، بدونها لا يمكن أن توجد البرجوازية، إلى جانب فئات اجتماعية أخرى من قبيل الطلاب، الشباب الأجير، النساء، الأجراء..."(العلوي، 2016).

هذا النقد لنظرية هابرماس في الفضاء العمومي قدّمها أبرز تلاميذه هما أوسكار نيغتOskar Negt ورفيقه ألكسندر كلوجAlexander Kluge؛ وما يؤكد طرحهما الثورة الألمانية ومجالسها العمالية التي جمعت مختلف الحركات الاجتماعية سنة 1918، من هنا لا يمكن تهميش دور البروليتاريا في تشكل الفضاء العمومي الألماني، والأمر نفسه

ينطبق على الحركة الطلابية في ماي 1968 بفرنسا التي كرّست مكاسب مختلفة كالانتخاب، التمثيل في صفوف الطبقة العاملة ومختلف الفئات الاجتماعية التي دعمتها، وأدوار الفاعلين الاجتماعيين في تشكل الفضاء العمومي البروليتاري كفضاء معارض يمثّله الطلاب، الأجراء، النساء...(أنظر المرجع نفسه)، هي كلها أشكال من الوسائط التي تساهم في إثراء الفضاء العمومي ضمن قواعده الكبرى التي تشكّل الغالبية في المجتمع.

إن إعادة النظر في الفضاء العمومي البروليتاري كحالة من التجاوز للفضاء العمومي البورجوازي يطرح مسألة القيمة كشرط لهذا التجاوز، أو مبدأ يقوم على أساسه تحديد أولياتنا وترتيباتنا إيتيقيا حيال محيطنا الثقافي وحياتنا المعيشة، بغرض صياغة جديدة لفضاء عمومي صحي يقوم على الوعي به دون السقوط في استلابيته لنا، لذلك تأتي الإستيتيقا كفضاء لممارسة الحرية وتوسيع مجال العمومي في بيئاتنا الثقافية والاجتماعية، لكن لن يكون ذلك ممكنا دون تدخل عامل آخر يكون مجالا للعمومية وهو فكرة التسامح كنبذ للتعصب ومجابهة لإيتيقاالتضاغن؛ بمعنى أن الإستيتيقا هي الصورة التي يكتمل معها الفضاء العمومي - بترويجها لفكرتي الحرية والتسامح - كإيتيقا جديدة للإنسان المعاصر الذي ينغمس في هذا الفضاء العمومي عن وعي منه كي يكون له التأثير فيه عبر ثقافته الإستيتيقية، من هنا فالتحلي بالثقافة الإستيتيقية والإرادة في ذلك يحفّزنا للعيش معا في فضاء تواصلي تسوده الحرية والتسامح والتعايش والتعاون والحب... إنه فضاء الإنسان القوي الفاعل المنتج للأفعال؛ لكن كيف للإستيتيقا أن تؤسس لهذا الفضاء العام في إطاري الحرية والتسامح؟

1. الإستيتيقا كفضاء عام للحرية

تُتيح الإستيتيقا كموضوع قيمة إمكانات متعددة ومتنوعة للحرية، كما تساهم الحرية في إثراء المشهد الإستيتيقي لذلك لا مكانة لأحدهما دون الآخر.هذه العلاقة بينهما تعود للماضي البعيد منذ الإغريق الأولى – إغريق ما قبل سقراط – أو إغريق التراجيديا، فالمجتمع الإستيتيقي هو الذي يغيب فيه التعصب وتتقوى فيه وشائج التواصل بين أفراده، وهكذا كان المجتمع الإغريقي مجتمعا فنيا بامتياز، وعبّروا عن هذا المظهر الإستيتيقي في حياتهم بالفنون المختلفة التي يخفّفون بها عن آلامهم كما كانت وسيلة لمّ

شملهم، في ذلك كان المسرح الإغريقي على سبيل المثال – لا الحصر – صورة ليوميات الرجل الإغريقي، وكان المسرح لديهم يعكس واقعهم المعيش بطرح مشكلاتهم بصورة واقعية عبر الخشبة، ولم يعرف اليوناني إخفاء مشاكله إلا في فترة متأخرة مع تقلّص دور الفن في يومياتهم بالترويج لمنابر الفضيلة التي تهلّل لها بعض الفلسفات الوعظية التي استعاضت الموت بالحياة والضعف بالقوة.

لذلك تشكّل الإستيتيقا مصدرا ملهما للحرية إذ تعمل على التأسيس لها وخلق الفضاء الذي يكثّف من حضورها، من هذا الجانب كانت الإستيتيقا البرجوازية خدمة لأغراض طبقية تحرّكها دوافع ليبرالية، وهو ما يعني أن هذه الحرية مصلحية كون الجمالية التي صدرت عنها متعالية عن واقعها البين-إنساني، لم تستخدم الفضاء العام إلا لتوجيهه والتحكم فيه، وهو ما نتج عنه فضاء عام-خاص لأنه يوظّف العمومي لغرض الخصوصي، فالحرية كمكسب إنساني تمّ مصادرتها بفعل اختزالية السلطة للعمومي في الخصوصي عبر إستيتيقا مكيّفة لهذا الاستخدام، فهذه الإستيتيقا تظهر في المناسبات الرسمية ضمن احتفالات تميّزها الرسميات والشخصيات الخاصة تُقام لها مراسيم استثنائية وصالونات ومعارض وقاعات يكون فيها العمل الفني في الغالب منفصلا عن الجمهور العريض الذي يحضر العمل الفني، وهو ما نتج عنه إستيتيقيا مفارقة الأعمال الفنية لواقعها الإنساني الذي يجعل من الحرية مكسبا إنسانيا خالصا.

إن الحرية المقصودة هنا هي ترجمة للمنفعة والقوة التي تؤديهما الإستيتيقا، إذ "يجد الجمال نفسه واحدا من ضمن أصناف قيم النافع البيولوجية، قيم ما يزيد في حجم الحياة، ولا يتم ذلك إلا من خلال كون عدد كبير من التهيجات التي تجعلنا نفكر من بعيد في أشياء وظروف ممتعة ترتبط بها، كونها تمنحنا الإحساس بالجمال... وهكذا سيشعر إنسان القطيع بقيمة الجمال أمام أشياء غير تلك الأشياء التي سيشعر أمامها بذلك الإنسان المنفرد والإنسان الراقي"(نيتشه، 2011، ص 279)،فالمطلوب من الإنسان أن يكون منتجا فاعلا لا ارتكاسيا خاضعا، كما يكون منسجما مع قيمه التي يشارك في التأسيس لها، وهنا فقط يمكن الحديث عن فضاء عام فاعل يكرّس لقيم النبالة والقوة بعيدا عن الخساسة والضعف، وهو ما نستلهمه منا لإستيتيقا النيتشوية؛ يقول نيتشه: "إن السؤال الذي يتم طرحه... حول انشغالنا بالحكم – جميل – وحول

المكانة التي نضع فيها هذا الحكم هو سؤال حول القوة. فالإحساس بالامتلاء بالقوة المتراكمة... الإحساس بالقوة يصدر الحكم – جميل – حتى على الأشياء والأوضاع التي لا يملك الإحساس بالعجز إلا اعتبارها جديرة بالكره، وقبيحة.. ما ينتج عن هذا بشكل عام هو تفضيل الأمور الإشكالية والمرعبة دليل قوة، بينما حب الجميل والأنيق من سمات الضعفاء والرقيقين"(المرجع نفسه، ص 295)، وهو ما يجعل من هذه الإستيتيقا تأكيدا على قيم الإنسان الذي يؤكد على إنسانيته، متحررا من القيم الفوقية التي عزا إليها مصيره متحررا من كل تبعية، وهو صانع لأفعاله وقراراته.

هكذا ارتبط تحرّر الإنسان بإرادته لا غير دون الحاجة للديانات التي تنصّب أوصياء على الناس بغرض ترويضهم وفق التصورات الكهنوتية التي تديرها مجموعات من المهزومين التي تزرع الرعب في الإنسان وتجعله أسير تصوراتهم المريضة، من هنا تجعل من الفضاء العام حاجة ضرورية لهذا الإنسان الذي تمّ تدجينه بفعل مُسكّنات الدين والأخلاق قصد التحكم فيه جماعتيا بأقل التكاليف، وهو ما نتج عنه فضاء عام غير صحي موجّه للقطيع بأسلوب نيتشه، ولإدارة هذه العملية بنجاح تم منح الإنسان حريته لتحمّله تبعات أفعاله وبالتالي جلده؛ يقول نيتشه: "لم يعد لنا الآن أي تسامح مع مفهوم حرية الاختيار، لا نعرف معناه إلا قليلا – إنها أكبر حيل المراوغة المشبوهة التي يمارسها علماء اللاهوت الذين يهدفون إلى جعل البشرية مسؤولة.. أي جعلها أكثر تبعية لعلماء اللاهوت... كلما سعينا إلى سن المسؤوليات فإن إرادة العقاب والمحاكمة هي التي تعمل... لقد أُبتكرت نظرية الإرادة أساسا لغايات العقاب، أي برغبة في التجريم"(نيتشه، 1996، ص 53-54)، وجعل المجتمع أكثر خضوعا وطاعة، من هنا كانت النمذجة الاجتماعية محاولة لتنميط الإنسان وتقنين حياته بمصادرة حريته ضمن أشكال الإنتاج المختلفة التي يحكمها قانوني العرض والطلب.

الحرية ضمن هذا التصور لم تعد موضوع أرضي يعمل على تفعيل الإرادة الإنسانية بل أضحى في تصور السلطة ميتافيزيقا متعالية عن الواقع الإنساني تهدف إلى تثبيط العزيمة الإنسانية.لقد تمّ تمثيل الحرية الإنسانية بمسخ إنساني يهاب المخاطرة لذلك فالفن المناسب له هو الكوميديا التي تلهيه عن واقعه المعيش، وهنا اقترنت الحرية الإنسانية بجمالية واقعية تقوم على محاكاة الواقع بأكبر قدر ممكن بحيث تعرض

مشكلات الإنسان بصورة واقعية تقترح حلولا معقولة وسهلة للخروج من الوضع القائم.

مقابل هذه الحرية التي تؤسس لها الإستيتيقا الواقعية – وهي حرية شكلية – تقوم الإستيتيقا في التراجيديا على مواجهة المصير، لأن "الفنان التراجيدي ليس متشائما، فهو يقول نعم بالضبط لكل ما هو إشكالي ومرعب، إنه ديونيزي..."(المرجع نفسه، ص 32)، هذا النوع من الإستيتيقا التي نادى بها نيتشه على لسان زرادشت تجعل من الحرية علامة إنسانية فارقة، فهي ليست هبة إلهية – لأن زرادشت لا يؤمن بالآلهة - أو واقع تنسجه السرديات البرجوازية التي تتهافت للسيطرة على الواقع بغرض توجيهه، فزرادشت يرفض أن يكون موجّها أو كاهنا أو مُطاعا فمع أنه يخطب في الناس في الأسواق والساحات العمومية لكنه يدعوهم للكفر بتعاليمه لأن زرادشت لا يريد أن يكون واعظا أو قسيسا، فهو ينبّه ويعلّم الناس لكنه يرفض أن يكون نموذجا لهم، لذلك تتغامز العامة عن هوية هذا الزرادشت: "... وأنتم أيضا تتساءلون مرارا: من هو زرادشت؟ فلا تتلقون غير السؤال جوابا كما أتلقاه أنا. أهو من يعد أم ينفّذ الوعد؟ أهو فاتح أم وريث؟ أهو الطبيب أم هو الناقه؟ أشاعر هو أم رجل حقيقة؟ أمحرر أم متسلط؟ أصالح أم شرير؟ ما أنا إلا سائر بين الناس شطرة من المستقبل الذي يتراءى لبصيرتي وجميع أفكاري تتجه إلى جمع وتوحيد كل ما تفرّق على أسرار وتبدد على الصدف العمياء. وما كنت لأحتمل أن أكون إنسانا لو أن الإنسان لم يكن شاعرا محللا للأسرار ومفتديا لإخوانه من ظلم ما تسمونه صدفة ودهرا. وما الفداء إلا في إنقاذ من ذهبوا، وتحويل كل ما كان إلى ما أريد لو أنه كان..."(نيتشه، د، ت، ص 166-167).يلخّص زرادشت خطابه في قوله: "ما المخلص والمبشر بالغبطة إلا الإرادة نفسها، وهذا ما أعلمكم إياه يا أصحابي، ولكن اعلموا أيضا أن هذه الإرادة لم تزل سجينة مقيدة"(المرجع نفسه، في الموضع نفسه)، وهنا يعيد نيتشه للإنسان حقه المسلوب من رجال الكنيسة بعدما يعيد للإنسان قيمته، غير أن هذه الإرادة في صراع دائم ضد الانحطاط والضعف وقيم الخساسةلتجسيد الحرية الإنسانية.

إن فضاء الحرية هو فضاء الإرادات الحرة فلا يمكن قيام فضاء عمومي لكائنات مُكرهة أو في بيئة تفتقد لشروط حضانة هذه الحرية، من هذا الجانب كانت الإستيتيقا

هي الحاضنة التي تُفقس فيها دودة الحرية، فالبرجوازية كانت في سعي حثيث للسيطرة على الجماهير وتوجيهها بإيهامها أنها حرة في التعبير عن رأيها أو فعل ما تراه مناسبا لها، غير أن هذه الحرية تمّ النصب لها وتوجيهها ضمن برامج دعائية تديرها شركات كبرى لهذا الغرض، هكذا ينظر "أدورنو" للمتلقي باعتباره مستهلكا سلبيا همّه إعادة استهلاك الأنماط المتكررة المريحة والمألوفة لدى الجماهير قصد التماهي مع الطبقة البرجوازية تحت رغبة حسية نفسية في الإشباع، لذلك تدفع الموسيقى الجماهيرية بالمستهلك نحو صورة من الخضوع للقيم السائدة بخلق وعي زائف يغفل عن الوضع المزري للمجتمعات الرأسمالية.

غير أن هذا الوضع يمكن تجاوزه عبر الفنون التي لا تسقط في الاستهلاكية وتنتشل الإنسان من الغربة التي سقط فيها، هذا هو المعنى الأول الذي يأخذه الفضاء العمومي في إطار الاستخدام البرجوازي؛ هو فضاء عمومي تقوده المصالح الضيقة مستخدمة في ذلك الإستيتيقا لصقل الحرية، لذلك يبقى الفضاء العمومي البرجوازي فضاء مشوّها طالما هو ناتج عن إستيتيقا مسيّسة تخدم أغراض ما يسمى بالنبلاء مروّجة أفكارها في فضاء الحرية؛ لكن هذه الحرية هي حرية الجوع والفقر والموت على حدّ تعبير الكاتب الفرنسي البرجوازي أونوريه دي بالزاكHonoré de Balzac.

أما المعنى الثاني للفضاء العمومي فهو المعنى البروليتاري الذي يقف كطرف مضاد للبورجوازية؛ هذا الفضاء هو رد فعل غير واع بالمآلات التي آلت إليها المجتمعات البرجوازية، أو هو مجرد حركة حاقدة استخدمت فيها الدهماء والقطيع للوقوف في وجه الفضاء العمومي الخاص قصد خلق فضاء عمومي عام، وقد نجحت الاشتراكية في الاستثمار في هذه الطبقات الهشة للوقوف في وجه البرجوازية بتمويهها أنها في خدمة الجميع سعيا لتحقيق المساواة بين الناس، غير أن "الاشتراكية ليست سوى وسيلة لإثارة الفردانية، فهي تتصور أنه لكي يتم تحقيق شيء ما، يجب القيام بعمل موحد، تنظيم، قوة ما... غير أن الذي تريد تحقيقه ليس هو المجتمع الذي يسعى الفرد وراءه كهدف، بل المجتمع الذي يكون وسيلة تجعل وجود أفراد كثيرين ممكنا. هذه هي غريزة الاشتراكيين التي كثيرا ما يخطئون بشأنها – دون أن ننسى أنه يجب عليهم، لكي يحققوا غاياتهم، أن يخدعوا الآخرين"(نيتشه، 2011، ص 267)، وهو ما يجعل منها كنظام – الاشتراكية

– يعمل على تبييض صورته أمام جماهيره عبر إيتيقا حاقدة همّها الانتقام من الخاصة المتميّزة لصالح الكم ضمن مشروع التسوية والمصالحة مستخدمة في ذلك إستيتيقا ذات موضوعات إيتيقية تقوم على العمومية والسطحية والقرب من الجماهير، تقتات من اليومي وتُختزل في النهاية في الوظائف منتهية إلى التبضيع والاستهلاك والصلاحة، تُعطي الأهمية القصوى للمساواة على حساب الحرية هذا المعنى للفضاء العمومي مآله الزوال لأنه ينتهي استهلاكا ويقتل الحاجة لهذا الفضاء العام.

يبقى نوع ثالث من الفضاء العمومي في إطار الحرية والذي يبقى مجرد صيحة تنتظر آذانا صاغية لها تعوّل على الإنسان المتحرّر من القيم البالية؛ القيم الإستيتيقية البرجوازية والقيم الإستيتيقية البروليتارية؛ هذه الصيحة هي نداء لخلق فضاء عمومي غير موجّه ولا هو مقنّع، هذا الفضاء لا تحكمه الضرورة ولا الجغرافيا ولا المعتقد ولا اللّغة ولا أي شكل من أشكال التفرقة، لكن في الوقت نفسه ليس نبذا للاختلاف ولا هو تماه مع اللوغوس السلطوي؛ إنه الفضاء العمومي الذي يعمل على خلق إمكانات تواصلية إستيتيقية ترافع لصالح ما هو مشترك بين الناس؛ أقول إستيتيقية لاعتقادي أنها الجسر المرن بين الناس والمحصّن من الهزات الدوغمائية التي تضربه بين الفينة والأخرى والآتية من الديانات الكهنوتية التي تنصّب وصايات على الناس، بالتالي تكون مدخلا لكل تعصّب وتحطيم لهذه الروابط البين ذاتية.

إن النقد الجذري الذي مارسته الفلسفة المعاصرة في مجال الحياة ضمن مدخلها النيتشوي هو محاولة لاسترجاع الحكمة للأرض والسلطة للإنسان بعدما أقرضها للسماء على حدّ تعبير لودفيغفويرباخ Ludwig Feuerbach: "ينبغي استرجاع الكنوز التي تم إنفاقها في السماء إلى الأرض"(فوكو، 2006، ص 30)، وهو ما يرسم معالم إستيتيقية للفضاء العام مكثفة بالحياة؛هذه العودة للأرض لا تعني رفع مقام الإنسان مكان الإله بقدر ما تعني التخلص من الإرث اللاهوتي القديم والتركة التي خلّفها اعتقاد القرون الوسطى إلى نهاية الحداثة في أذهان الناس، لذلك "عندما يبشر نيتشه بمقدم الإنسان الأعلى، فإن ما يبشر به ليس مقدم إنسان أشبه بالله منه بالإنسان، وإنما هو مقدم إنسان لا علاقة له البتة بذلك الإله الذي ما يزال يحمل صورته"(المرجع نفسه، ص30)، وهو ما يجعل الفضاء العمومي لهذا الإنسان وليد أفكاره وفضوله وتشبعه وفيضه.

هذه الإستيتيقا هي التي نحتاج إليها؛ إنها خالية من الأحقاد لا هي نتاج حاجة متسرعة ولا هي توجيهية، لكن مع هذه الحرية التي تؤسس لها إستيتيقا الإنسان الأعلى؛ الإنسان الأرضي الحياتي الجمالي تظل الحرية مطلبا غير كاف للتأسيس للفضاء العمومي بهذا المعنى، وهو ما يستدعي التسامح كطرف آخر في المعادلة الإستيتيقية للفضاء العمومي، فكيف يساهم التسامح في خلق هذا الفضاء العمومي الذي يقع خارج الفضاء العمومي البرجوازي والبروليتاري؟

2. الإستيتيقا كفضاء عام للتسامح

ليس من الصعوبة إثبات التأثير الذي تحدثه الأبحاث الإستيتيقية في الجانب الإيتيقي للمجتمعات البشرية، إذ تأتي الإستيتيقا كلحظة تتويج للمنظومة الأخلاقية في المجتمعات بينما في الجهة المقابلة لا يطال النقاش الموضوعات الإستيتيقية ما لم تتشبع هذه المجتمعات بالأطروحات الأخلاقية، إذ لا يمكن قيام نقاشات إستيتيقية في فضاء متشنج أخلاقيا؛ من هنا فالمجتمعات التي تنظر للأخلاقية بعيدا عن التقييم وإعادة التقييم غالبا ما تكون قطعية في أحكامها الأخلاقية بالتالي غير متسامحة وتميل للعنف أكثر.إن التسامح كقيمة أخلاقية - ليس بمعنى وقف العنف بكل أشكاله فقط فهذا قد يقتضيه الوضع الراهن –إنما هو تعبير عن وضع يسوده التفاهم والانسجام بين الذوات بعيدا عن الحقد والكراهية في جو صحي يسوده الحب والسلام بين الأفراد، وهكذا نخرج من استخدامات مختلفة للتسامح في إطار جماليات موجهة لخدمة أغراض خاصة باستغلال الفضاء العام إلى تسامح بين إنساني ناتج عن الشعور بالاكتمال وفائض في مشاعر المحبة، لذلك تمّ اختزال التسامح في السلام والمصالحة بين البشر كإطار للترويض والتخويف من الثورات والعصيان والفوضى التي تعمّ المجتمعات.

من هنا يتم قبول الوضع السيّء على حساب الأسوأ الذي يتمّ التخويف منه عادة، بذلك تمّ توظيف التسامح كإيديولوجية إستيتيقية تركّز على شكله دون مضمونه ليتحوّل بذلك إلى شعارات وبطولات وحماسات وأناشيد تُتلى، وطُبول تُقرع هنا وهناك بغرض مصادرة جذره الإنساني، والمضامين التي يقوم عليها، وهو ما استخدمته البورجوازية لهذا الغرض لتبدو أكثر حرية وتسامحا؛ هذا التسامح في النهاية يستفيد

منه الخاصة من الناس وهم أصحاب المال والنفوذ والسلطة على حساب العامة، وهو ما يترتب عنه فضاء عمومي سقيم موجّه ظالم لا يُبرّر الظلم فقط بل ويُشرعن استمراريته، هذا التسامح يُفيد بقبول الوضع كما هو ويعمل على إضاءة صورته دعائيا في مختلف وسائل التواصل بين الأفراد.

مقابل هذا الاستخدام البرجوازي للتسامح الذي يستلب كرامة الإنسان في سبيل الثراء الفاحش وتوسيع مناطق النفوذ للخاصة من المجتمع يقوم تصور آخر للتسامح يغرق في التفاصيل دون أن يولي اهتماما للشروط الحاضنة للفضاء العام، ودون أيّ اعتبار للخصوصية والاستثناء، يعمل هذا التسامح على الخروج عن المركزيات والأقطاب المديرة له ليتحول إلى ملجئ لكل أنواع الاستياء ووكر للضغائن والأحقاد باعتباره مجرد ردود أفعال وصور منمّقة وتعبيرات مزخرفة خالية من أية مضامين تعكس واقعها؛ إنه النفاق الذي يميّز العبيد العاجز عن إنتاج الأفعال ويكتفي فقط بتمثّلها، يُزيّن هذا الشكل من التسامح بالإستيتيقا في إطار اللّغة التي تحتضنه والخطابات التي ترقّج له ويتجلى هذا الشكل في أبهى صوره في مجال الدين أكثر؛ لأن الخطابات الدينية محشوّة بالأوهام لكن هذا لا يعني أن الشكل الأول من التسامح – البروليتاري – ليس محشوا بالدين؛ فكثيرا ما اقترن التسامح بالدين، بل كل حديث عن التسامح إنما يُقصد به محاربة التعصب الديني لأن الدين مصدر لكل أشكال العنف والتوحش والهمجية التي شهدتها الإنسانية، كما أن أفظع الحروب التي عرفتها الإنسانية كانت لأسباب دينية بطريقة مباشرة أو غير مباشرة.

لذلك كانت معظم الكتابات حول التسامح كان المقصود بها التسامح الديني؛ نقصد بأهم هذه الكتابات "رسالة في التسامح" للفيلسوف الانجليزي جون لوكJohn Locke التي ألفها في منفاه بهولندا عام 1689م والتي جاءت من دون ذكر اسم مؤلفها خوفا من التعصب الديني الذي يلحق به، كون الرسالة تحدّد معنى التسامح في عدم تدخل أحد في الحياة المدنية والدنيوية للأشخاص باسم الدين؛ بمعنى فصل أمور الدين عن الحياة المدنية والدنيوية للأفراد وتوقيف كامل الملاحقات والمضايقات لهم باسم الدين، لأن الله لم ينصّب أحدا خليفة له في الأرض وهو ما لم يرق للكنيسة ولرجال الدين طبعا.

هذا، ولعدم قبول هذا العمل ومهاجمته ألّف لوك رسالة ثانية وثالثة حول التسامح عامي 1690 و1692، وألف الفيلسوف الفرنسي فولتيرVoltaireكتابا بنفس العنوان – "رسالة في التسامح" – عام 1763 يدعو فيه إلى التسامح ونبذ التعصب والعيش معا بسلام، والكتاب حافل بالشواهد التاريخية من اليهودية والمسيحية، كما ألّف جون ستيوارت ملJohn Stuart Millكتابه "عن الحرية" 1859 ليطوّر فيه أطروحته عن التسامح الذي يرى أنه يتنافى مع كل أشكال الدوغمائية، كما صدر عام 1965 كتاب مشترك بعنوان "نقد التسامح الخالص" تيمّنا بكتاب كانط "نقد العقل الخالص" لثلاثة مؤلفين روبرت بول فولفRobert Paul Wolff وبارنجتون مور Barrington Moore وهربرتماركوز Herbert Marcuse يعتبر الكتاب مسألة التسامح مجرد قناع يُخفي واقعا سياسيا مرعبا، وهو إيديولوجيا يستخدمها الأقوياء لبسط سيطرتهم على الضعفاء (ينظرلوك، 1997، ص7-9)، بذلك أصبح التسامح شعارا للسلام بين الشعوب لكنه يُخفي بين ثناياه نوايا امبريالية لمزيد من السيطرة والتوسع على حساب الضعفاء وهو ما يجعل فتيل الحروب لا تكاد تنطفئ، وتنافس غير شريف في مجال التسلح والتكنولوجيات الحربية المتطورة.

إن ارتباط التسامح بالتعصب الديني قائم على التداخل بين الحياة المدنية وخلاص الأفراد،فرجال الدين يخلّطون بين الاعتقاد والشؤون الدنيوية ويعتبرون أن هذه الأخيرة تابعة للأولى بهدف بسط نفوذهم على الأشخاص، وهذا هو مصدر العنف في المجتمعات، لكن لوك يعتبر أن هذا الفهم للدين لا يخدم التسامح لأن وظيفة الحاكم "أن ينشغل بالشؤون المدنية، وأن تكون السلطة المدنية والحقوق والسيادة محكومة بهدف واحد هو رعاية هذه الشؤون المدنية وتنميتها بحيث لا تمتد هذه الرعاية بأي شكل من الأشكال إلى خلاص النفوس"(المرجع نفسه، ص 24)، ذلك أن خلاص النفوس ليس من شأن الحاكم أو أيّ إنسان آخر، لأن الله لم يفوّض أحدا للتسيير مكانه، كما أن رعاية النفوس ليست من شؤون الحاكم المدني لأنه يحكم بمقتضى سلطة برانية بينما الدين ينشد خلاص النفوس عن طريق الاقتناع العقلي جوانيا، لذلك لا يمكن إجبار العقل على الإيمان استنادا إلى قوة برانية كمصادرة الأراضي والتعذيب والسجن... يُضاف إلى هذا أن الحاكم في صراع دائم لفرض مصالحه فكيف يمكن الخضوع لاعتقاده الذي لا ينفصل عن مصالحه المتضاربة مع مصالح حكام الشعوب الأخرى؛

هذه العوامل وغيرها في نظر لوك كافية للتدليل على أن سلطة الحكم المدني مرتبطة فقط بالخيرات المدنية للبشر والأمور المتعلقة بهذا العالم دون العالم الآخر، ولا يمكن قيام التسامح دون الفصل بين ما هو ديني اعتقادي بما هو دنيوي.

أما فولتير فتناول مسألة التسامح من جهة نقيضه لأن التسامح يتنافى مع اللاتسامح لذلك تناول الموضوع من جهة العنف والتعصب الذي تتميز به الاعتقادات الدينية المسيحية التي تدين بها أوروبا على وجه التحديد، في ذلك اعتبر مصدر مصائب البشر لا يكمن في التسامح بل في اللاتسامح؛ يقول فولتير: "لم يكن التسامح سببا في إثارة الفتن والحروب الأهلية، في حين كان اللاتسامح قد عمّم المذابح على وجه الأرض قاطبة"(Voltaire, ,p23)، فكل النزاعات التي قامت على وجه الأرض كان سببها عدم تسامح الناس فيما بينهم لاعتبارات عقائدية بالأساس، لأن القانون الإنساني قانون طبيعي واحد مشترك بين جميع الناس في المعمورة وهو المبدأ العام لكل القوانين الأخرى؛ لذلك عندما يتساءل فولتير في الفصل السادس من كتابه "رسالة في التسامح" هل التعصب قانون طبيعي وقانون إنساني؟ وهل لنا الحق في التعصب؟ وهل للتعصب دين؟ يرى فولتير أن أساس القانون الإنساني هو القانون الطبيعي، والدين كمكسب إنساني لا يُستثنى من القانون الطبيعي ولا يمكن أن يحيد عنه، يتلخص هذا القانون في هذا المبدأ "لا تفعل ما لا ترغب في أن يُفعل بك"(Ibid, p29).

ضمن هذا المبدأ نعجز عن فهم كيف يمكن لإنسان أن يقول لإنسان آخر: "آمن بما أؤمن به أنا، وبما لا تؤمن به أنت، وإلا كان مصيرك الهلاك"(Ibid, p29)، وشعارات أخرى مثل: "آمن وإلا بغضتك؛ آمن وإلا ألحقت بك كل ما أقدر عليه من أذى؛ أيها المسخ ما دمت لست على ديني فأنت من دون دين بالتالي محكوم عليك أن تكون مكروها من جيرانك، من مدينتك، من مقاطعتك"(Ibid, p30)، لو كان القانون البشري يتحدّد وفق هذه النظرة لافتك الناس بعضهم ببعض، من هنا فالقول بالحق في التعصب كما يرى فولتير "هو حق همجي عبثي كحق النمور وإن فاقه بشاعة؛ لأن النمور لا تفترس إلا بغرض الأكل بينما نحن أفنينا بعضنا بعضا من أجل مقاطع نصية"(Ibid, p30) لم نحسن التعامل معها أو وظّفناها لتبرير بشاعتنا.

هكذا تمّ توظيف الإستيتيقا لتوسيع نطاق التسامح ضمن منطق العبيد في إطار الإيديولوجية البروليتارية التي تناهض التعصب وتعمل على كسب السلم الاجتماعي استمرارا لمنطق التسوية بين الفئات الاجتماعية بقتل روح الإبداع، وهو في الجهة المقابلة وضمن المنطق البرجوازي هو تحريض على العنف ضد النبلاء الأرستقراطيين. هذا التسامح كما تُوظّفه البرجوازية في إطار مسعاها الإستيتيقي ليس سوى ثنية لانشغالات المواطنين ضمن رؤية اختزالية تُعزّي الناس بالفن كطريقة لشغلهم عن واقعهم المزري، وهو ما يحمل الطبقة الكادحة على العنف كرد فعل على حياة غير كريمة.

من هنا نفهم أن التسامح ليس سوى الوجه الآخر للتعصب عندما لا يكون في الطريق الصحيح، وهو ما يدعونا إلى إعادة النظر في الحاضنة التي ينمو فيها التسامح عبر جذره الثقافي، من خلال التسامح الثقافي كشكل يرتقي به من التوظيفات السياسية الإيديولوجية إلى مدلولاته الحضارية الإنسانية، من هنا أخذ التسامح طابعا نقديا ثقافيا بغرض أن يتّسع للتعددية الثقافية التي تميّز الدول المتطورة الكبرى ضمن تعاقد افتراضي يُلغي جميع الحدود بين الأشخاص والمؤسسات، دون اعتبار للوضعيات الاجتماعية وقياما لمبدأي العدالة: "مبدأ الحرية ونصه 'أن يكون لكل شخص نفس الحق في أشمل نسق من الحريات التي يتساوى فيها الأفراد' ومبدأ الاختلاف ونصه 'أن التفاوتات الاجتماعية والاقتصادية ممكنة شريطة أولا أن تكون ذات فائدة لمن هم أقل حظا. وثانيا، أن تكون مرتبطة بوضعيات وبأدوات منفتحة على الجميع في شروط متساوية" (بن تمسك، 2007، ص 29).

وهكذا لا شيء يعلو على الإنسان الذي يعيش في مجتمع ديمقراطي يسمح بالاختلاف ويعمل على تكريسه، وهو ما يضمنه النقد الثقافي الذي يفهم من التسامح كإطار للتعدد الثقافي بعيدا عن كل توجيه إيديولوجي، هنا يكون التسامح مُؤسسا على المشترك الإنساني يسمح بتوسيع محيط الفضاء العمومي في إطار مصالح مشتركة تحدّدها العدالة الديمقراطية التي تُتيح الفرص للأشخاص دون أحكام مسبقة عنهم، وفي الوقت نفسه تكون حرية الأشخاص في استغلال فرصهم هو من يصنع الفارق في توزيع الأوضاع الاجتماعية لهم دون توجيه مركزي معيّن، وهو ما يصنع فضاء عام أكثر

انسجاما يسمح بالتفاعل الإيجابي بين مختلف أفراده، ويُنمي التواصل كأسلوب حواري بين المؤسسات الاجتماعية للدولة ضمن الصرح الثقافي الجديد للتسامح كرؤية إستيتيقية تنمّ عن إرادة صانعة للفضاء العام ومشاركة فيه، وباعتبارها تعمل على التخلّص من الأشكال الموجّهة للفضاء العام في قوالب جاهزة تُديرها مصالح ضيقة من خصوص الطبقات الاجتماعية.

إن العودة إلى الإستيتيقا ليست سوى توطين لثقافة التسامح في المجتمع وتمتين للتواصل ضمن حوارية الفضاء العام، وهذا ليس إبداعا طبعا بقدر ما هو إعادة قراءة للموروث الحضاري الإستيتيقي للحضارات التي سادت فيها حوارية الفضاء العام في جو إستيتيقي يقود هذه الحوارية، هكذا كان إغريق ما قبل سقراط Socrate أيام التراجيديا الإغريقية؛ هذا المجتمع لم تكن الحياة مقنّعة لديه، عاش في اتصال مباشر بواقعه دون استكانة أو تفويض أو تبرير أو تعويض بوسائط، حتى الآلهة الإغريقية لم تكن متعصبة وكانت تُحيل إلى الحياة مباشرة.

لقد عرف هؤلاء كيف ينحتون آلهتهم بأيديهم ويُوظّفون رمزيتها لصالحهم رغم الصراعات التي عرفتها هذه الآلهة فيما بينها حينا ومصالحتها حينا آخر؛ كحال العلاقة بين أبولون كرمز للحكمة والشعر والنظام وديونيزوس كرمز للسكر والنشوة والفوضى، هذه العلاقة التي كانت أساسا لظهور الفن الإغريقي؛ يقول نيتشه: "نحن مدينون، بالنسبة لإلهي الفن أبولونوديونيزوس، بمعرفتنا أن هناك تعارضا هائلا في العالم الإغريقي فيما يتعلق بالجذور والأهداف، بين الفن الأبولوني في النحت وبين فن الموسيقى الديونيزياللابصري. هذان الاتجاهان المتعارضان جدا (النحت والموسيقى) يتماشيان جنبا إلى جنب، في جفاء شديد عادة بينهما، متسابقين نحو استدراك جذور أكثر قوة، ما يعطي لصراعهما المتعارض طبيعة أبدية مفارقة، فلا يلتقيان إلا عند عبارة الفن فقط"(نيتشه، 2008، ص 79-80)، وعن طريق إرادة هيلينية وبمعجزة ميتافيزيقية يثمر الاقتران بينهما في ولادة التراجيديا الإغريقية التي يتآلف فيها نسيج المجتمع اليوناني؛ هذا المجتمع الذي منح الفلسفة شرعيتها(نيتشه، 1981، ص 45).

إنه مجتمع الفلاسفة الأول السابقين على سقراط ومنهم طاليس Thalès، انكسيمندريس Anaximandre، أنكسمنس Anaximène، أنكساغوراس Anaxagore،

هيراقليطس Héraclite، أنباذوقليس Empédocle، ديمقريطس Démocrite، بارمنيدس Parménide... " إن نشاط أقدم الفلاسفة، حتى ولو لم يعوا ذلك، يؤدي إلى خلاص جماعي وإلى تطهر عام، يجب ألا ينقطع مجرى الحضارة الإغريقية كما يجب إبعاد المخاطر الجسام عن طريقه: فالفيلسوف يحمي ويدافع عن وطنه. في حين نرى، منذ أفلاطون، أن الفيلسوف قد نفي وراح يتآمر ضد وطنه"(المرجع نفسه، ص44)، وما يصنع هذا الفارق هو النظرة الإستيتيقية للحياة لديهم، فالرعيل الإغريقي الأول عاش مخلصا للأرض ولم يكن مقنّعا، وفي الوقت الذي كان "لدى الشعب الإغريقي حكماء، كان لدى شعوب أخرى قديسين"(المرجع نفسه، ص42)، هذه الإستيتيقا تجعل من التسامح واقعا معيشا ناتجا عن فائض في القوة والكمال لا هو رد فعل تولّده الأضغان الناتجة عن ضعف في الحياة لديهم.

خاتمة

هكذا كانت الإستيتيقا في الحياة الإغريقية السابقة على سقراط أيام التراجيديا كما قدّمها نيتشه في مختلف كتاباته وأشاد بها، هي الحياة التي صنعت مجتمعا محبا لنسله مخلصا لأرضه مدافعا عن غرائزه، هذا المجتمع الذي كان فنّيا بامتياز جديرابأن يُقتدى بتجربته الإستيتيقية في مواجهة التعصب وزرع قيم الحرية والتسامح، لأن هاتين القيمتين هما مصدر كل تجمع بشري قائم على قيم الديمقراطية التعددية التي تساعد أفراده في الاندماج الاجتماعي وتربيهم في فضاء حر متسامح يُتيح الفرص لأفراده في البناء والنقد والعيش الكريم بعيدا عن كل توجيه أو هيمنة مهما كان شكلها.

إن التفكير في الفضاء العمومي بعيدا عن الشروط التي يقوم عليها ليس سوى إقامة لتجمعات بشرية خالية من المعنى التواصلي القائم على النقد الذي تضمنه الديمقراطية التشاركية؛ أين يكون لكل مواطن الحق في المشاركة السياسية والمساهمة في بناء الشأن العام، هذه الديمقراطية التشاركية داخل الديمقراطية التمثيلية أو السياسية هي وجه من وجوه الفضاء العمومي الناقد والفاعل في الثقافة الجديدة، بذلك يتطهر الفضاء العام من كل أشكال الإيديولوجية التي كانت توجّهه في إطار فضاء عمومي بورجوازي يستند إلى مقولتي الحرية والتسامح ضمن إغراءات إستيتيقية توطّن له، كما يتطهّر من ذلك التوظيف البروليتاري الذي استفادت منه الأنظمة الاشتراكية

بالاستناد إلى مقولتي الحرية والتسامح أيضا في إطار إستيتيقا عمومية تُميّع الحدث بإغراقه في التفاصيل وإهمالها للإبداع الفردي والتركيز على الكم على حساب الكيف.

هنا فقط وبتجاوز هذين التوظيفين للفضاء العمومي ولمقولتي الحرية والتسامح وكذلك للقراءة الإستيتيقية المغرضة يمكن أن نتجاوز الفضاء العمومي كما أُريد له، إلى فضاء عمومي إستيتيقي تصنعه الحرية والتسامح يكون في خدمة المصالح المشتركة للناس، فلا سبيل لخلاص الإنسانية بعيدا عن الفضاء العام الذي يقوم على المشترك دون إقصاء أو تهميش؛ هذا المشترك الذي يُضاعف من فرص التواصل بدل الانقطاعات التي تطال حياتنا، لذلك لا نرى بديلا أمثل لتحقيق هذا الغرض من الإستيتيقا كواقع نعيش في أفقه وكتنظير نتطلع به إلى مستقبل أفضل.

مراجع

1. بن تمسك مصطفى، 2007. إحراج الهوية في النقاش الانغلوساكسوني: مأزق الأسس الليبرالية، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 140، 141، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، ص 29.
2. طاهر علاء، (د.ت). مدرسة فرانكفورت من هوركهايمر إلى هابرماز، مدخل إلى نظرية النقد المعاصرة، ط1، منشورات مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.
3. العلوي رشيد،الفضاء العمومي المعارض: نقد أطروحة هابرماس، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، https://www.mominoun.com/articles/4456 يوم 2016/10/31 على الساعة 16 و 32 دقيقة.
4. فوكو ميشال، 2006. همّ الحقيقة، ترجمة مصطفى المسناوي ومصطفى كمال ومحمد بولعيش، ط1، منشورات الاختلاف، الجزائر.
5. لوك جون، 1997. رسالة في التسامح، ترجمة منى أبو سنه، تقديم ومراجعة مراد وهبة، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، دار الكتب المصرية.
6. نيتشه فريدريك، (د.ت). هكذا تكلم زرادشت، ترجمة فليكس فارس، دون طبعة، دار القلم، بيروت، لبنان.
7. نيتشه فريدريك، 1981. الفلسفة في العصر المأساوي الإغريقي، تعريب الدكتور سهيل القش، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان.
8. نيتشه فريدريك، 1996. أفول الأصنام، ترجمة حسان بورقية ومحمد الناجي، ط1، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب.
9. نيتشه فريدريك، 2008. مولد التراجيديا، ترجمة شاهر حسن عبيد، ط1، دار الحوار للنشر والتوزيع، سورية.

10. نيتشه فريدريك، 2011. إرادة القوة، محاولة لقلب كل القيم، ترجمة وتقديم محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب.

11. Voltaire, *Traité sur la tolérance, un texte du domaine public,* une édition libre, Bibebook, le site de Bibebook; http://www.bibebook.com/search/978-2-8247-1631-2.