معضلة العنف عند حنّة أرندت

أ. سامي غابري(جامعة تونس)

ملخص للمقال بالعربية:

يتنزل التفكير في العنف ضمن إطار الفلسفة السياسية وما تثيره من أسئلة وإحراجات بخصوص الممارسة.في هذا الإطار تتأكد وجاهة استكشاف معنى العنف عند حنة ارندت والأدوار الحاسمة التي لعبها في تاريخ إنسانية. لم تكن حنة أرندت معنية بضبط مفهوم مجرد أو بناء نظرية متماسكة حول العنف، كان يهمها أكثر التركيز على نماذج محددة تجسد واقعية الممارسة العنيفة وتاريخيتها كما هو الأمر مع التجربة النازية والتجربة الستالينية.

من وجهة نظر حنة أرندت يعتبر العنف معضلة، وذلك لن" تاريخ إدانة العنف لم يمنع حصوله على مدى التاريخ، فمن المفارقة أن لا أحد يدعم العنف ومع ذلك يسود العنفُ.

إن التركيز على بعض النماذج العنيفة يعبر لدى حنة ارندت عن هو ماركسي يقطع مساره من الواقع إلى الفكر لا من الفكر إلى الواقع. ومن جهة ثانية يستجيب تفكير حنة ارندت في مسألة العنف إلى دفع مظلومية اليهود الذين اضطهدتهم أنظمة عنيفة.

من الوجيه إذن معرفة آليات اشتغال العنف في الأنظمة الكليانية، أي الأنظمة التي تجعل من العنف ايديولوجيا.إن أخطر أنواع العنف هو العنف السياسي الذي تمارسه الأنظمة المستبدة وذلك لتعدد ضحاياه ثم للتبرير الايديولوجي الذي يصاحبه، إنه ضرب من الإرهاب تمارسه الدولة بكل وعي.

تكمن أهمية التفكير في العنف في معرفة حقيقته المركبة وتجاوز الأحكام المتسرعة حوله وعدم الاكتفاء بإدانته. هذه الأهداف تهيئ أرضية صلبة لتجاوز العنف أو الحد منه قدر الإمكان ،ومن ثمة بناء قيم السلم والتعايش والحوار... هذا هو واحد من أهم الرهانات العملية للفلسفة السياسية.

ملخص للمقال بالانجليزية

Reflection on violence is manifested within political philosophy and through all the questions and aporia that it conjures. In this respect, violence is notably defined by Hannah Arendt as a common denominator which crucially contributes to the history of humanity. Hannah Arendt was not concerned with setting an abstract concept or constructing a coherent theory about violence, but she rather focused on specific patterns which embody the certainty of violent practice through history as in the case of Nazism and Stalinism. Hannah Arendt believes that violence is a dilemma because in spite the fact it has at all times been condemned, it is always there in history. Ironically, nobody supports violence but it is omnipresent.

Focusing on certain patterns of violence clearly expresses Hannah Arendt's inclination to the Marxian theory, which asserts that the structure of the

production process forms the basis of class construction and not the contrary. Nevertheless, she sounds siding with violence which managed to end the oppression of Jewish by violent regimes.

It is, therefore, very important to know how violence functions in the totalitarian regimes that make violence an ideology. In this respect, political violence is regarded as the most perilous (dangerous) types of violence which the authoritarian regimes tend to exert on people and this is because on the one hand its victims are numerous and it is ideologically vindicated (justified)on the other hand. This is simply terrorism that the state exercises in a full consciousness.

The importance of reflecting on violence lies in understanding its complexity, going beyond the prejudices and not just condemning it. Such objectives will pave a suitable ground for avoiding violence or at least limiting it as much as possible and thus preparing for peace, cooperation and communication. This is one among the most pragmatic bets to construct the political philosophy.

مقدّمة

أن يكون البحث عن الحقيقة مطلب الفلسفة على مدى تاريخها، وأن يكون الحقيقيّ رهان الفكر البشريّ الذي لا ينصرف عن طلب الحقيقة، فإنّ هذه الأخيرة حين تلتقي بالواقع والتّاريخ تصطدم بسؤال ماهيتها الذي يفتح الفكر على المركّب والملتبس ليسائل بداهة تصوّراتنا وسذاجة مسلّماتنا. إذا كان «إسم الحقيقة يُطلق من جهة المفهوم على ما لا يمكن تغييره، وإذا كانت الحقيقة من حيث المجاز هي الأرض التي نسكنها والسّماء التي تظلّنا»[1]، فإنّ هذا التّحديد للحقيقة لا يحدّ من الإحراجات الحافّة بها والمتعلّقة بتعدّد الحقائق وتباينها الأمر الذي يجعل من سؤال الحقيقة ذاته موضع سؤال.

تقترن الحقيقة في الفلسفة السّياسيّة بالأحداث والوقائع جاعلة من الفكر وسيلة للنّفاذ إلى التّعدد بدل الوحدة والصّيرورة عوض الثّبات والغيريّة بدل الهويّة، مُتحرّرة من كلّ بنية صوريّة هاجسها التّناسق الداخليّ وانسجام المقدمات مع النّتائج. إنّ واقعيّة الحقيقة أو حقيقة الواقع أو الحقيقة بوصفها واقعة هي التي تجعل من العنف موضوع تفكّر الفلسفة السّياسيّة، فـ«الإشكاليّات المرتبطة بالعنف عديدة (...) منها ما يتعلّق باستكشاف الخصائص التّاريخيّة عبر بحث في النّماذج العنفيّة التي سادت في زمن ما، وفيها ما تُؤكّده العلوم الاجتماعيّة بمناسبة دراستها لأسباب العنف وآثاره»[2]. في العنف يتعلّق الأمر بمراجعة مفهوم للحقيقة مُتعسّف بل وعنيف إلى حدّ يمكن معه القول بوجاهة مساءلة عنف الحقيقة لمعرفة حقيقة العنف وفق مقتضيات الفعل السّياسيّ كما هو حاصل في التّاريخ وكما يجب أن يكون في مستوى إرساء البدائل وتقديم الحلول. لكنّ التّعاطي مع العنف والعمل

---

[1] - Hannah Arendt, *La crise de la culture*, Traduit sous la direction de Patrick Lévy, Gallimard, Paris, 1972, p. 336.

[2] - Monique Canto Sperber, *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, 3ème éd, PUF, Paris, 2001, p. 1691.

على تفكيك مدلولاته لا يخلو من إحراج سواء على جهة الحدّ والتّعريف أو في مستوى التّصدّي له والحدّ من آثاره، هذا الوجه المزدوج لمعضلة العنف مثّل مطلبا فكريّا وسياسيّا لدى حنّة أرندت.

للنّفاذ إلى عمق ما يطرحه العنف يتعيّن التّحرّر من البداهة الخادعة والظنّ الخاطئ وكلّ المقاربات الاختزاليّة التي ترى في العنف مجرّد ظاهرة هامشيّة تستتبع السّياسة (كلاوزيفيتش) أو الاقتصاد (أنغلز)، يتعيّن القطع مع المقاربات التي تكتفي ببعد واحد من الممارسة العنيفة غافلة عن الطّابع المركّب والملتبس للعنف حيث «لا يمكن لأيّ شخص أعمل فكره في شؤون التّاريخ والسّياسة، أن يبقى غافلا عن الدّور العظيم الذي لعبه العنف، دائما في شؤون البشر. ومن هنا سيبدو لنا للوهلة الأولى، مفاجئا ما نلاحظه من أنّ العنف نادرا ما كان موضع تحليل أو دراسة خاصة»[1].

ما يزيد في وجاهة الاهتمام بمشكل العنف هو هذا التّحوّل التّاريخيّ الحاسم والنّاجم عن التّطوّر التّكنولوجيّ الهائل، تطوّر وفّر للعنف أدوات لم تعرفها الإنسانيّة من قبل، فـ«أدوات العنف قد تطوّرت تقنيا إلى درجة لم يعد من الممكن معها القول بأنّ ثمّة غاية سياسيّة تتناسب مع قدرتها التّدميريّة، أو تُبرّر استخدامها حاليّا في الصّراعات المسلّحة»[2]. من المهمّ التّنبيه إلى ما يُثيره التّقدم العلميّ والتّقنيّ من مفارقات حادّة، فالتّقدّم الحاصل في العلم لم يكفل للنّظريّات العلميّة تفسير ظاهرة العنف واستخلاص قوانينها ممّا يؤكّد تهافت ما يقوله الخبراء والاستراتيجيّون. كلّ ما يُقال عن المستقبليّات هو من باب الوهم ليس إلاّ: فهل نحن على بيّنة من أمرنا بخصوص المقصود من العنف؟ من يُمارسه ومن هو ضحيّته؟ ألا يتقاطع مفهوم العنف مع مفاهيم تشتغل ضمن معجميّة تُعيّن وطأة العنف وفاعليّته وآثاره؟ أليس هدف الفلسفة من التّفكير في العنف إنهاءه ووأده إلى الأبد؟

1 – دواعي التّفكير في العنف

في أعمّ معانيه يُعتبر العنف «فعلا يُمارس بواسطة القوّة في مُواجهة عائق ما، وهو سلوك شخص ضدّ شخص آخر يُعتبر عائقا في وجه تحقيق رغبة الشّخص الأوّل»[3]. يظلّ هذا التّعريف قاصرا إزاء عُمق ما يطرح بخصوص العنف بوصفه إشكاليّة فلسفيّة وظاهرة تاريخيّة في آن، يتعلّق الأمر إذًا بما يمكن تسميته لغز العنف أو معضلة العنف. من المهمّ التّنبيه إلى كون غياب المفهوم القطعيّ لدلالة العنف لا يحول دون المجازفة بالتّأكيد على كون العنف ممارسة تترتّب عنها آثار غير محمودة ماديّا و/ أو معنويّا، وقد تكون هذه الآثار ظاهرة و/ أو خفيّة، وبالتّالي يهدف كلّ تفكير في العنف إلى إنهائه والحدّ من آثاره سواء تعلّق الأمر بسلوك الأفراد أو الجماعات أو الدّول.

---

[1] - حنّة أرندت، **في العنف**، ط1، ترجمة ابراهيم العريس، دار السّاقي، بيروت، لبنان، 1992، ص. 10.

[2] – م. ن، ص. 5.

[3] - Gérard Durozoi & André Roussel, *Dictionnaire de Philosophie*, Éditions Nathan, Paris, 1987, p. 344.

لمعرفة حقيقة ما يطرحه العنف يكون من الوجيه الاستناد إلى ضرب من الاستقراء المزدوج لاستكشاف الممارسات العنيفة التي لا تكاد تخلو منها مرحلة من مراحل التّاريخ البشريّ، ومن ثمّة مُتابعة الأطروحات الفلسفيّة والتّصوّرات السّياسيّة التي أخذت على عاتقها معالجة مشكل العنف. بين أوجه العنف المتعيّنة في التّاريخ وتلك الحاصلة في الفكر يُوجد تكامل يخدم في نهاية المطاف مطلب إلغاء العنف أو على الأقل الخفض من آثاره قدر الإمكان. يُؤدّي التّفكير في العنف من دون استحضار الوقائع العنيفة إلى ضرب من التّجريد تنتفي معه إمكانيّة التّأثير في الواقع، كما أنّ الاكتفاء بمتابعة واقعة العنف يُفضي إلى نوع من التّعطّل في مستوى إدراك الحلول. بهذا المعنى تحقّق المراوحة بين إشكاليّة العنف وظاهرة العنف مطلب الفلسفة السّياسيّة، مراوحة دعت حنّة أرندت إلى استكشاف حقيقة العنف بالتّركيز على نماذج مُحدّدة أهمّها التّجربة النّازيّة والتّجربة السّتالينيّة[1].

يتطلّب تقديم تعريف للعنف يتوافق مع الممارسة الواقعيّة للعنف إدراكا لتمظهرات العنف العاملة تاريخيّا والتّيقظ للدّوافع العنيفة التي تُوجّه سلوك الأفراد والمجموعات بل والمجتمعات، هذا الأمر يُبين دون لبس على تنوّع الممارسات العنفيّة وتباينها الأمر الذي ينعكس استعصاء في مستوى تعريف العنف. من العنف ما يصدر عن رغبة أو نزوة أو ميل طبيعيّ، ومنه ما يُعتبر ردّ فعل عفويّ تجاه شعور بالخطر أو في مواجهة عنف مقابل، وقد يكون العنف ممارسة عشوائيّة لا تقترن بدوافع ولا ترتبط بأهداف. لقد انتبهت الفلسفة والفلسفة السّياسيّة تحديدا لمشكل العنف وعملت على تفسيره من خلال فرضيّات تقول – مثلا- بطبيعة شرّيرة للإنسان، كلّ ذلك كان بقصد الاهتداء إلى سبل إنهاء العنف والتخلّص من مآسيه. بهذا المعنى يهدف التّفكير السّياسيّ في العنف إلى إرساء معقوليّة السّلم، لكنّ معقوليّة السّلم قد لا تتحقّق إلاّ من خلال لا معقوليّة العنف، وبالتّالي «يمكن للعنف أن يبقى عقلانيّا فقط في متابعته لأهداف على المدى القصير. العنف لا يُعزّز من شأن القضايا، ولا من شأن التّاريخ ولا من شأن الثّورات، ولا من شأن التّقدم أو التّأخر: لكن بإمكانه أن يُفيد في إضفاء طابع دراميّ على المطالب وإيصالها إلى الرّأي العام لافتا نظره إليها»[2].

لا وجاهة فلسفيّة للاستخفاف بالعنف أو التّهوين من مخاطره، وبالتّالي لا مجال لتبريره أو القبول به بحجّة أنّ من الأهداف ما لا يتحقّق إلاّ عبر وسيلة العنف، فـ«ممارسة العنف مثل كلّ فعل آخر، من شأنها أن تُغيّر العالم، لكنّ التّبدل الأكثر رجحانا سيكون تبدّلا في اتّجاه عالم أكثر عنفا»[3]. لا شيء إذًا يُبرّر العنف سوى مطلب القضاء على العنف ذاته، بمعنى آخر يمكن ممارسة قدر من العنف يكون ضروريّا لإيجاد حالة من اللاّ

---

[1] - على الرّغم من الفوارق بين التّجربتين، ثمّة ما يجمع بينهما لتحقيق نفاذ أعمق إلى حقيقة العنف، فـ«في حين بلغت الفظاعة المجانية حدّا عصيّا على التّسمية في معسكرات الاعتقال والإبادة الألمانيّة، بدت الفظاعة في المعسكرات الرّوسيّة أمرا استثنائيا، باعتبار أنّ السّجناء فيها كانوا يموتون إهمالا أكثر من موتهم تعذيبا». (انظر: حنّة أرندت، **أسس التّوتاليتاريّة**، ط1، ترجمة انطوان أبو زيد، دار السّاقي، بيروت، لبنان، 1993، ص. 12).

[2] – حنّة أرندت، **في العنف**، م. م، ص. 72.

[3] – م. ن، ص. 73.

عنف، بل ينفتح مجال مع غاندي يكون فيه اللاّ عنف وسيلة لمقاومة العنف، فما يمكن تسميته «ديانة اللاّ عنف» ليس استسلاما ولا خضوعا إنّه مقاومة سلميّة لا يتفرد بها القدّيسون وحدهم لأنّها رسالة للإنسانيّة جمعاء.

من وجهة نظر الفلسفة السّياسيّة تكمن الحاجة إلى التّفكير في العنف في اختراق هذا المفهوم لجملة من المفاهيم العاملة في المجال السّياسيّ سواء على جهة التّرادف أو على سبيل التّعارض، مفاهيم من قبيل الحرب والعدوان والإرهاب والمقاومة والسّلم والتّعايش والتّفاوض والقصاص والصّفح... فالعنف يُمارس من قبل أطراف متعدّدة ووفقا لأهداف مختلفة ويشغل بدرجات متفاوتة من القسوة والفظاعة، وبالتّالي لا مجال للخلاص منه أو الحدّ من آثاره ما لم نتعرّف على آليات اشتغاله واستكشاف دوافعه. في الفلسفة السّياسيّة عموما يُوجد تمييز بين عنف شرعيّ تحتكره الدّولة وتمارسه وفقا للقانون وعنف غير شرعيّ يُمارسه الأفراد بعضهم على بعض، وفي كلّ الحالات يُمارس العنف في علاقة بالسّلطة سواء تعلّق الأمر بالعنف الذي تمارسه الدّولة أو العنف الذي يُمارس ضدّها، فـ«كلّ انحطاط يصيب السّلطة، إنما هو دعوة مفتوحة للعنف»[1].

يُمارس العنف في مواجهة السّلطة القائمة، لكنّ هذه الأخيرة حين تدافع على استمراريّتها تسلك هي الأخرى مسلك العنف[2]، في هذا الإطار يُوجد اختلاف جوهريّ بين السّلطة والعنف وإن بدا بينهما ضرب من التّماثل. ثمّة ما يجمع بين عنف السّلطة وسلطة العنف رغم الفرق بينهما، فـ«السّلطة تكمن حقّا، في جوهر كلّ حكومة، لكنّ العنف لا يكمن في هذا الجوهر. العنف، بطبيعته، أدواتيّ، وهو ككلّ وسيلة، يظلّ على الدّوام بحاجة إلى توجيه وتبرير في طريقه إلى الهدف الذي يتبعه»[3].

مهما كان مصدر العنف وأيّا كانت مُبرّراته فإننا لا نملك إزاءه إلاّ الإدانة، إدانة تتولّد من التأكيد على محدوديته وقصوره كأداة فعّالة لتحقيق أهداف عادلة. فمن جهة المفهوم لا يتوافق العنف مع متطلّبات العقل ومن حيث الواقع لا يؤكّد تاريخ البشرية إنجازا حضاريّا انبنى أساسه على العنف، و«نحن نعلم كم هي نادرة ثورات

---

[1] - م. ن، ص. 79.

[2] – تُعبّر السّلطة في ماهيتها على صورة من صور العنف، لأنّها تترجم علاقات القوّة بين من يُمارسها ومن هو ضحيتها. في هذا المستوى يتعيّن مراجعة مفاهيم التّعاقد والتّنازل والتّوافق، مفاهيم تعبّر عن إيتوبيا الفكر المحبط في مُواجهة خيبات الواقع. إنّ تاريخ العلاقة بالسّلطة هو تاريخ العنف المعلن والضّمني، فما يكفل ديمومة السلطة أو ما يأذن بزوالها هو السّلاح الذي تحتكم إليه الأطراف المتنازعة والذي تحقّق من خلاله أهدافها. في علاقتنا بالسّلطة لا وجود لسلم دائمة إنّما هنالك حرب مُستمرّة أو على الأقل استعداد للحرب، في هذا الإطار يُمثّل الاستبداد ضربا من القوّة يفرض بمقتضاه صاحب السّلطة على الرّعايا إرادته الخاصّة بنوع من الإكراه الماديّ أو الرمزيّ وبمنأى عن أيّ رقابة أخلاقيّة أو قانونيّة. إنّ السّلطة المستبدة تبني شرعيتها على الخوف وتستمدّ منه عوامل ديمومتها، بهذا المعنى يتعارض الاستبداد مع الحرّية والدّيمقراطيّة، وبالتّالي لن يتحقّق التّقدّم الإنسانيّ ما لم يكن هدفه مقاومة الاستبداد، لا سيما وأنّ «الفاشيّة والنّازيّة وكلّ حركات أقصى اليمين في أيّامنا هذه تجد تجاوبا لدى بعض الشّعوب لتُؤسّس ما يمكن وصفه بيسر على أنّه نظام سياسيّ فاسد». (انظر: Jacques Derrida, *Voyous : Deux essais sur la raison*, Galilée, Paris, 2003, p. 100.).

[3] – حنّة أرندت، **في العنف**، م. م، ص. 45.

العبيد وانتفاضات المضطهدين والمحرومين على مدى التّاريخ، وفي المرّات القليلة التي حدثت فيها انتفاضات من ذلك النّوع، كانت مجرّد فورات غضب مجنون حوّلت الأحلام إلى كوابيس سقط الجميع في وهادها»[1].

من المفارقة أن لا حجّة تدعم القول بالعنف في الوقت الذي يسود فيه العنف الواقع الإنسانيّ إلى حدّ يوشك أن يتحوّل معه تاريخ الإنسانيّة إلى تاريخ الأحداث العنيفة والعدوانيّة بل والإرهابيّة، هذه المفارقة تدفع باتجاه إعادة النّظر في أهداف الفلسفة السّياسيّة. إنّ الفعل السّياسيّ المعنى بالفاعلية يجد نفسه مضطرا لاستعمال العنف وفق مُبرّرات متفاوتة الوجاهة، ولتحصين الممارسة السّياسيّة ضدّ الانحراف يتعيّن العمل على استحضار الأبعاد الأخلاقيّة والإتيقفيّة التي من شأنها ممارسة ضرب من الرّقابة على الفعل السّياسيّ. حين يُعبّر العنف على انتفاء الغيرية وتعذّر التّواصل وتعطّل الحوار، يُعدّ التّجذير الإتيقيّ للممارسة السّياسيّة مخرجا للتّغلب على معضلة العنف. من غير الوجيه الاعتراف للعنف بوجاهة، فعلى الإنسان أن يُعمل العقل قبل القوّة في مواجهة لا معقوليّة العنف، وذلك ما يُمثّل مقصدا إتيقيا حين نجعل من السّلم والتّعايش والحوار والتّواصل محدّدات للممارسة الإنسانيّة. تكمن أهمية الإتيقا في استيقاظ معاني المسؤوليّة تجاه العنف بكلّ أشكاله بما في ذلك العنف المسلّط على الحيوان، حيث «يجب (...) تخفيض شروط العنف والقسوة حيال الحيوانات، وفي سبيل هذا الأمر، على المدى التّاريخيّ الطويل، يجب تنظيم شروط تربية الحيوان وقتله»[2].

2 – عنف الأنظمة الكليانيّة

ما تضعه حنّة أرندت في المجال السّياسيّ يمثّل قلبا أو عكسا للتّصوّرات التّقليديّة والميتافيزيقيّة تحديدا، حيث يتمّ العمل على بناء الأطروحات بناء نظريّا ثمّ محاولة تتّبع انعكاساتها في الواقع الفعليّ. مع كاتبة **في العنف** يكون الانطلاق من تجارب واقعيّة والعمل على تفكيك بناها بقصد استخلاص قوانينها، لعلّ الأمر يتعلّق بهوى ماركسيّ يقطع مساراته من الواقع إلى الفكر لا من الفكر إلى الواقع. توجد بالمثل خلفيّة تدفع حنّة أرندت إلى تعرية النّظامين النّازيّ والسّتالينيّ بوصفهما أبرز الأنظمة المدانة باضطهاد اليهود، بهذا المعنى يصبح تفكير حنّة أرندت قي العنف تعبيرا عن مظلوميّة تاريخيّة لا تزال أشباحها تطارد من استهدفوا بها في التّاريخ الحديث. في فلسفة حنّة أرندت السّياسيّة تركيز على العنف الذي تمارسه الدّولة أو بأكثر دقّة تركيز على عنف سبق ومارسته دول وأنظمة سياسيّة محدّدة، يتعلّق الأمر بشكل «الاستبداد الكلّي [الذي] لا يتسامح إزاء المبادرة الحرّة من أيّ من مجالات الوجود، ومن الطّبيعيّ بالتّالي ألاّ يتسامح إزاء أيّ نشاط لا يسعه التّنبّؤ به»[3].

للتّعرّف على نوع العنف الذي تُمارسه الأنظمة الكليانيّة لا بدّ من معرفة طريقة اشتغال هذه الأنظمة والأساليب التي تُبرّر من خلالها لنفسها ممارسة العنف. تختلف الأنظمة التّوتاليتاريّة في ما بينها ولكنّها تلتقي جميعا

---

[1] – م. ن، ص. 21.

[2] – جاك دريدا، **ماذا عن غد... محاورة**، (مع إليزابيث رودينيسكو)، ترجمة سلمان حرفوش، ط1، دار كنعان للدّراسات والنّشر والخدمات الإعلامية، دمشق، سورية، 2008، ص. 137.

[3] – حنّة أرندت، **أسس التوتاليتارية**، م. م، ص. 78.

عند قواسم مشتركة، فـ«أنّى حلّت التّوتاليتاريّة وبسطت رقابتها المطلقة، أبدلت الدّعاية بالتّلقين العقائديّ، وشرعت في استخدام العنف لتحقيق عقائدها الإيديولوجيّة وإثبات مزاعمها التّطبيقيّة، أكثر من إخافة النّاس»[1]. ثمّة إذًا من المبرّرات والمسوّغات التي تجعل من ممارسة العنف بالنّسبة إلى نظام سياسيّ أمرا يتوافق مع أهداف هذا النّظام، بمعنى آخر لا يُعتبر عنف الأنظمة الكليانيّة بالنّسبة إلى المدافعين عنها عنفا عبثيّا أو عشوائيّا فهو عنف مؤسّس وممنهج يعمل من أجل غايات محدّدة. يوجد ما يمكن تسميته «إيديولوجيا العنف» التي تحدّد المستهدفين بالعنف بوصفهم «أعداء موضوعيّون» يتعيّن التّصدّي لهم والوقوف في وجه مخطّطاتهم بكلّ قوّة، وذلك ما يُفسّر تشكّل «الحركات التّوتاليتاريّة من تنظيمات جماهيريّة تضمّ إليها أفرادا مبعثرين ومعزولين. أمّا الميزة الأظهر تمييزا لها عن كلّ الأحزاب والحركات الأخرى، فتكمن في اقتضاء الولاء اللاّ محدود، وغير المشروط وغير المتبدّل، من قبل المناضل الفرد إزاء حركته»[2].

إذا كان العنف ممارسة خارجة عن القانون والأعراف تهدف إلى تقويض النّظام القائم وتهديد الوضع الطبيعيّ، فإنّ للعنف دلالة إيجابيّة يكون فيها ممارسة ثوريّة تستهدف تغيير الواقع بحسب التّصوّر الماركسيّ. إنّ الاعتقاد في مزايا العنف وميزاته هو الذي تحكّم في توجّهات الأنظمة الكليانيّة ممثّلة بالأساس في النّموذجين النّازيّ والسّتالينيّ. ثمة إذًا أساس نظريّ – بغضّ النّظر عن وجاهته ومعقوليّته – هو الذي يعبر بالعنف حدودا قصوى وقاسية، حدودا ترتقي بالفعل العنيف إلى مرتبة الإرهاب[3]، لا سيما وأنّ «التّاريخ السّياسيّ لكلمة إرهاب يعود دون شكّ بصفة كبيرة إلى الإرهاب الثّوريّ الفرنسيّ الذي مُورس باسم الدّولة واستوجب الاحتكار الشّرعيّ للعنف»[4].

لعلّ تاريخ الأنظمة الكليانيّة يمثّل انتكاسة ونكوصا في تاريخ الفكر البشريّ الذي حمل وعود السّلام والأخوّة والتّعايش، ولعلّ الأخطر في هذه الأنظمة استهدافها للإنسان من حيث طبيعته لينتهي الأمر بوجود أشخاص يمتثلون وينضبطون لما تقرّه تلك الأنظمة سواء من خلال التّرغيب و/ أو التّرهيب. على هذا الأساس تكمن شناعة العنف الذي يمارسه النّظام الكليانيّ في طابعه المؤسّسي وفي وجود أجهزة تشرعن العنف وتمارسه، وبالتّالي تكون إيديولوجيا العنف أخطر من العنف ذاته، حيث «لا يكمن مصير الإيديولوجيات التّوتاليتاريّة إذًا،

---

[1] – م. ن، ص. 79.

[2] – م. ن، ص. 55.

[3] – لم تكن حنة أرندت معنية بالتّمييز بين العنف والإرهاب، لأنّ عنف الأنظمة الاستبداديّة هو فعل إرهابيّ بامتياز. وعلى هذا الأساس يبدو وجيها تتّبع ما رسمته الفلسفة السّياسيّة من فرق بين الحدّين، خاصّة بعد تزايد الاهتمام بمفهوم الإرهاب. في هذا السّياق من المهمّ التّنبيه إلى كون الإرهاب ومهما تباينت تحديداته واختلفت أشكال ممارسته لا يخلو من رسالة سياسيّة، رسالة تمرّ عبر إحداث أبلغ الآثار على المستهدفين بالإرهاب بقصد تحطيم إرادتهم وتوجيه سلوكهم ودفعهم إلى الإذعان. إذا كان الإرهاب عبورا إلى الحدّ الأقصى في ممارسة العنف، فذلك لإحداث آثار نفسيّة عميقة لعلّها الهدف الأساسيّ من ممارسة العنف والتّدمير على نطاق واسع لتحقيق أهداف سياسيّة.

[4] – جاك دريدا، «ما الإرهاب؟»، حوار مع جيوفانا بورادوري، ترجمة خالد الماجري، ضمن **الحياة الثقافية**، عدد 163، تونس، 2005، ص. 97.

في تحويل العالم الخارجيّ ولا في إحداث تحوّل ثوريّ في المجتمع، إنّما يقضي بتغيير الطّبيعة البشريّة نفسها. وفي هذا السبيل تكون معسكرات الاعتقال بمثابة مختبرات حيث تُجرّب التّحوّلات في الطّبيعة البشريّة»[1].

إنّ الطّابع المؤسّسي لعنف الأنظمة الكليانيّة هو الذي ستواصل الفلسفة السّياسيّة بحثه بمناسبة استشكال مفهوم الإرهاب، فهذا الصّنف من العنف يُمارس القسوة والإكراه لغايات سياسيّة، و«إذا كانت الشّرعيّة جوهر النّظام غير الاستبداديّ وغياب القوانين جوهر الاستبداد، فإنّ الإرهاب أحرى ما يكون جوهر السّيطرة التّوتاليتاريّة»[2]. بهذا المعنى ليس الإرهاب فقط ما تُمارسه المجموعات الخارجة على القانون في استهدافها للدّولة، بل أنّ الدّولة ذاتها مُورّطة في الإرهاب الأمر الذي يزيد في غموض المفهوم وإلغازه. يعتبر الإرهاب ممارسة منهجيّة للعنف وبالتّالي يكون تأثيره أعمق من أثر العنف، فإلى جانب أبعاده المرئيّة يعمل الإرهاب وفق مستويات واعية وأخرى لا واعية يُعبّر عنها الشّعور بالرّعب والفزع والاكتئاب. يتعلّق الأمر في الإرهاب بالقصد الذي من أجله يكون الفعل إرهابيّا، ثمّة دائما هدف محدّد وغاية سياسيّة تجعل من الممارسة إرهابا. توجد امتدادات راهنة لما مارسته الأنظمة الكليانيّة، وكأنّ التّجربتين النّازيّة والسّتالينيّة لم يُغادرا واقع الإنسان المعاصر. إنّ إرهاب الدّولة الذي مارسته الأنظمة الكليانيّة يُمارس الآن في إطار ما يسمّيه جاك دريدا «الدّولة المارقة» حيث «تُتّهم الولايات المتحدة [مثلا] بارتكاب إرهاب الدّولة والخرق المنتظم لقرارات الأمم المتّحدة واللاّ مبالاة بهيئات القانون الدّوليّ، هيئات تُسرع في اتّهام الآخرين واعتبارهم دولا مارقة»[3].

لا حدود لعنف الأنظمة الكليانيّة التي تحتكم إلى سلوك عنيف قد يكون معلنا وقد يكون ضمنيّا، بمعنى آخر يُمارس الاستبداد السّياسيّ بطُرق سريّة وأخرى استعراضيّة تُرهب من يفكّرون في مقاومته. ثمّة إذًا سند ماديّ وآخر إيديولوجيّ يرتكز عليهما عنف الأنظمة الكليانيّة[4]. وبالعودة إلى تاريخ ممارسة السّلطة نلاحظ حجم الانتهاكات التي تُقدّم على أنّها تحقيق للمصلحة العامّة، في هذا الإطار يمكن التأكيد على كون أبشع الجرائم كانت ترتكب باسم الشّعارات النبيلة، فـ«لطالما أوحت الحركات التّوتاليتاريّة، قبل أن تستلم زمام السّلطة بإقامة عالم منسجم مع عقائدها، بوجود عالم متوهّم ومتّسق العناصر. عالم يرضي حاجات النّفس البشريّة أفضل من الواقع نفسه»[5].

تحتاج الأنظمة الكليانيّة إلى الإمساك بناصية القوّة والتّسلّح ببنى نظريّة، مع ضرورة التّنبيه إلى تضافر العاملين في خدمتهما لذات الأهداف. يحتاج النّظام التّوتاليتاريّ بالمثل إلى غياب أطراف لها القدرة على مقاومته

---

[1] – حنّة أرندت، **أسس التوتاليتارية**، م. م، ص. 239.

[2] – م. ن، ص. 251.

[3] - Jacques Derrida, «Le souverain bien, ou l'Europe en mal de souveraineté», in, *Cités*, No. 30, Galilée, Paris, 2007, p. 127.

[4] – تظهر الدّولة الكليانيّة بمظهر المجبرة على ممارسة الإرهاب، وذلك قصد تحقيق أهداف محدّدة، فإذا كان «الإرهاب الكلّي ، هو جوهر النّظام التّوتاليتاريّ، [فإنّه] لا يوجد من أجل النّاس ولا ضدّهم.. إنّما يجدر به أن يوفّر لقوى الطبيعة [الإشارة هنا إلى النّموذج النّازيّ] أو التّاريخ [الإشارة هنا إلى النّموذج السّتالينيّ] وسيلة لتسريع حركتهما لا يكون لها مثيل». (انظر: حنّة أرندت، **أسس التوتاليتارية**، م. م، ص. 254).

[5] – م. ن، ص. 95.

ماديّا ومعنويّا، وذلك ما يفسّر عبور النّظام الكليانيّ بالممارسة العنيفة إلى الفعل الإرهابيّ، فـ«الإرهاب لا يمكن أن يسود النّاس مطلقا، إلاّ في حال كونهم معزولين بعضهم عن بعض. وبالتّالي فإنّ أولى اهتمامات كلّ الأنظمة الاستبداديّة هو إحداث هذه العزلة»[1]. يعمل النّظام الكليانيّ إذًا على إحباط البشر وتحطيم إرادتهم وبثّ اليأس في نفوسهم، هذا السّلوك الاستبداديّ يتأكّد تاريخيّا من خلال الممارسات الفعليّة للسّلطة، كما يتأكّد منطقيّا بحكم حاجة كلّ نظام قوي إلى إضعاف خصومه. يحتاج النّظام الاستبداديّ إلى عناصر القوّة الماديّة لفرض رؤيته كما يحتاج إلى أسانيد فكريّة تجعله يستميل رجال الفكر والمثقّفين للدّفاع عن تلك الرّؤية، فـ«النّظام التّوتاليتاريّ، شأن كلّ أنظمة الاستبداد، لا يسعى أن يكون قائما، بالتّأكيد، دون أن يُدمّر مجال الحياة العامّة، أي دون أن يُدمّر طاقات النّاس السّياسية، عازلا إيّاهم على هذا المنوال»[2]، الأمر الذي يستوجب مقاومته دون هوادة.

3 – سُبل مواجهة العنف

ليس للتّفكير في العنف من معنى ما لم يكن الهدف منه الاهتداء إلى سبل مواجهته بما يؤكّد التّكامل بين النّظريّ والعمليّ، فنحن نفكّر في أشياء لنقرّها ولكنّنا نفكّر في العنف لإنهائه. جليّ بذاته أن لا مخرج من العنف من دون إرساء تصوّر سياسيّ يكفل التّعايش والسّلم ليحقّق الإنسانيّ في الإنسان على جهة العلاقة بمفهوم الدّولة والحقّ والعدل، ذلك هو معنى القول: «إنّ قدرة الإنسان على الفعل هي التي تجعله كائنا سياسيّا، وهي التي تمكّنه من أن يلتقي بأمثاله من البشر وأن يفعل معهم بشكل متناسق، وأن يتوصّل إلى تحقيق أهداف ومشاريع، ما كان من شأنها أبدا أن تتسلّل إلى عقله»[3].

لا يجب أن يتحقّق المطلب السّياسيّ في التّعايش السّلميّ والعمل على بلوغ وحدة الإنسانيّة على أساس صهر فرادة الذّوات وإذابتها ضمن رؤية أحاديّة للمعرفة والوجود والقيم، فـ«التّعدّدية هي شرط الفعل الإنسانيّ لأنّنا جميعا متماثلون، بمعنى أنّ جميعنا بشر من دون أن يكون أيّ شخص متماهيا مع شخص آخر»[4]. مع حنّة أرندت يُمكن التّمييز بين المجال الخاصّ والمجال العامّ، في الأوّل ما يحقّق ذاتيّة الإنسان وفي الثّاني ما يكفل الطّبيعة الاجتماعيّة والسّياسيّة للبشر. هذا التّمييز لم يكن استحداثا من قبل حنّة أرندت فهو تصوّر يجد جذوره لدى سقراط وكانط. مع حنّة أرندت لا بدّ من وجود فضاء عام مشترك يحقّق الحرّية قولا وممارسة، فالحرّية هي حرّية الخطاب وحرّية الفعل في آن. في المجال العامّ أو الفضاء العموميّ ما يُوحي باستعادة تأويليّة لإمانويل كانط وتمييزه بين المجال الخاصّ والمجال العامّ، معطيا المشكل السّياسيّ بعدا استيتيقيّا تقبل به حنّة أرندت. ثمّة بالمثل استعادة لسقراط الذي يعرض أفكاره للمناقشة في السّاحة العامة، ساحة تستلهم منها حنّة أرندت مفهوم الفضاء العموميّ الذي يتمّ فيه التّداول ويتحقّق التّواصل. لقد تفطّن فلاسفة الإغريق إلى أهمّية الحرّية بوصفها أساس المجال السّياسيّ

---

[1] – م. ن، ص. 269.

[2] – م. ن، ص. 271.

[3] – حنّة أرندت، **في العنف**، م. م، ص. 74.

[4] - Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, Trad. G. Fradier, Calmann-Lévy, Paris, 1961, p. 43.

ليكون العنف فعلا ما قبل سياسيّ تتأكّد فيه العبوديّة، فعنف السّلطة يُذكّر بالمجال الخاصّ أي بما يمارسه ربّ العائلة على أفراد أسرته أو ما يقوم به السّيد في علاقته بعبيده.

إنّ ما تضعه حنّة أرندت من احتجاجات على العنف واعتراضات على الإرهاب يضع الإنسان في مواجهة مسؤوليّته، فللإنسان الفاعل وحده[1] القدرة والإرادة والإبداع الذي يحقّق من خلاله ما يحدّ من بؤس البشريّة، فـ«في مواجهة غياب الرّؤية وضدّ الفوضى وعدم القدرة على توقّع المستقبل، يتمثّل العلاج في القدرة على الفعل والحصول على وعود»[2]. الإنسان الفاعل هو الإنسان المقاوم لعنف العالم وعنف الآخرين، والمقاومة التي تُعتبر ردّ فعل طبيعيّ وغريزيّ هي التي تنزّل الفعل المقاوم في إطار علاقة الذّات بذاتها قبل أن يكون علاقة بالآخرين والعالم. لا مخرج إذًا من معضلة العنف قبل بناء الذّات، الأمر الذي يُعطي مسألة العنف أبعادا إتيقيّة إلى جانب أبعادها السّياسيّة. إنّ المقاومة التي تعتبر تفاعلا داخل الذّات بوصفها تجربة حميميّة واستبطانا، هي في ذات الآن وعي بالغيريّة يعطي المقاومة تمظهراتها الخارجيّة، فالمقاومة فعل وتفاعل وانفعال مع الآخر ومن أجله،إنّها بالأساس تجربة التزام تؤكّد التّمفصل بين الإتيقيّ والسّياسيّ وتعبّر عن الحقّ والعدل والمسؤوليّة والقانون.

في مواجهة العنف لا بدّ من الاعتراف بغيريّة الآخر الذي لا يمكن اعتباره عدوّا وليس من حقّ أيّ كان أن ينتزع منه صفة الإنسانيّة، فانتزاع صفة الإنسانيّ من شخص هو سلوك الأنظمة الكليانيّة التي عملت حنّة أرندت على مُتابعة فهمها للممارسة السّياسيّة، كما هو الحال مع سلوك الدّولة المارقة من وجهة نظر القانون الدّوليّ. تُعطي الدّولة المارقة معنى جديدا للإرهاب، إرهاب لم يعد مصدره محصورا في الجماعات الفوضويّة التي تُعلن خروجها عن الدّولة وتمرّدها على القوانين القائمة، يأتي الإرهاب بالمثل من أنظمة تتبنّى منظومة حقوق الإنسان وتباهي بمقاومتها للإرهاب. ثمّة حاجة لمقاومة إرهاب الأنظمة الكليانيّة وإرهاب الدّولة المارقة[3]، لتكون المقاومة الفعل الذي يتصدّى من خلاله الفرد أو المجموعة لكلّ ما تفرضه الدّولة من قوانين غير عادلة، الأمر الذي يفترض التّيقظ لما يُحيط بمفهوم الإرهاب من تلاعب يُتيح لأطراف سياسيّة الاستفادة من غموض مفهومه، فـ«ما يبقى غامضا ودغمائيّا ومُبتسرا في مفهوم الإرهاب، تماما كالعديد من المفاهيم القانونيّة التي تتعلّق برهانات خطيرة، لا يمنع السّلطة المباشرة والمدعوّة شرعيّة من استعماله في اللّحظة المناسبة. بل على العكس، كلّما كان المفهوم غامضا إلاّ وكان أسهل في امتلاكه من أجل توظيفه»[4].

---

[1] - في هذا الإطار يمكن التّأكيد على دور للمؤرّخ الذي تكون له الأولويّة في فهم الأحداث وتفسيرها، هذا الأمر دعا حنّة أرندت إلى القول: «لا ينكشف الفعل بالتّمام إلاّ بالنّسبة إلى المؤرّخ الذي ينظر إلى الخلف، فهو من دون شكّ يدرك عُمق الإشكاليّات أفضل من أولئك المنخرطين فيها». (انظر:. Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.,* p. 251).

[2] - م. ن، ص. 302.

[3] – ما يُثار بخصوص مقاومة الإرهاب يحمل مفارقة حادّة، ذلك أنّ من بيده إمكانية مقاومته هو في نفس الآن متّهم بممارسته. بهذا المعنى لا يكفي رفع شعار مقاومة الإرهاب و«لا شيء أخطر من الأمبرياليّة التي تزعم التّصرّف وفقا لحقوق الإنسان وتفعل طبقا لإنسانيّة الإنسان، باسم هذه الشّعارات تستبعد الأمبرياليّة مجموعة من البشر من الدائرة الإنسانيّة وتتعامل مع البعض الآخر بطريقة لا إنسانيّة». (انظر: Jacques Derrida, *Séminaire: La bête et le souverain*, vol. I, (2001-2002), Galilée, Paris, 2008, p. p. 110-111.)

[4] – جاك دريدا، «ما الإرهاب؟»، م. م، ص. 98.

يُحوّل الفعل المقاوم الذي نتصدّى من خلاله للفعل العنيف غموض مفهوم العنف إلى غموض بخصوص معنى المقاومة، بهذا المعنى تبدو المفاهيم جميعها على قدر من الالتباس يسمح بتوظيفها واستخدامها في غير ما جعلت لأجله. إنّ المقاومة ذاتها قد تتصيّر فعل عنف بل وإرهاب، لأنّ الأمر يتعلّق بمفهوم الشّرعيّة والمشروعيّة. إنّ واحدا من معاني الشّرعية يجعل من أحد معاني العنف إرهابا ويجعل من المعنى الآخر مقاومة، فـ«للمقاومة أكثر من معنى إلى درجة تتعارض معانيها، والمقاومة بالمثل تتغيّر معانيها وهي غير قابلة للفهم ما لم نأخذ هذا التّغيّر بعين الاعتبار»[1].

ليس العنف مجرّد مشكلة نظريّة نستكشف إمكانيّات فهمها وتفسيرها واستخلاص القوانين المتعلّقة بها، إنّ العنف حدث يحمل من الاستثنائيّة والفرادة ما يستوجب التّعاطي المخصوص مع إشكالاته. بهذا المعنى يفرض حدث العنف على التّفكير الالتقاء بالواقع الفعليّ، لذلك «ينشأ التّفكير ذاته من تأمّل الأحداث ومن تجربة المعيش، ويظلّ مرتبطا بها بوصفها المرشد الوحيد الذي يُوجّه الفكر»[2]. لا مجال إذًا للتّصدّي للعنف من دون التّأكيد على قدرة الإنسان على الفعل، فكما يعدّ العنف فعلا فإنّ التّصدي للعنف هو الآخر فعل. نحن بمحضر ذات فاعلة تعتبر الحرّية أساس كينونتها، و«النّاس أحرار (...) ويفعلون وبالتّالي تعبّر الحرّية والفعل على نفس الشّيء»[3]. في تماهي معاني الحرّية والفعل ما يؤكّد مجدّدا مطلب المقاومة الذي يعبّر عن حقّ الإنسان في الحرّية وحقّه في ممارسة هذا الحقّ، فالمقاومة التزام سياسيّ يثبّت معاني المواطنة الفاعلة في إطار دولة ديمقراطيّة تتمسّك بسيادتها وتعترف بحقوق الإنسان التي لا يمكن مقايضتها أو التّفاوض حولها.

يستند الفكر السّياسيّ إلى حقيقة الواقع لا إلى حقيقة مجرّدة، بهذا المعنى يتعيّن استحضار الأساس التّاريخيّ للفكر والفعل السّياسيّيْن لأنّه لا حقيقة تُبنى خارج الزّمان والمكان. يشتقّ الفكر السّياسيّ قيمته من مدى توافقه مع معطى الواقع لا من خلال انسجامه الدّاخليّ وتناسب مقدّماته مع نتائجه، وبالفعل «توفّر حقيقة الأحداث معطيات للفكر السّياسيّ كما توفّر الحقيقة العقليّة معطياتها للتّأمل الفلسفيّ»[4]. ومن أهمّ ما يمكن أن نتصدّى به للعنف هو العمل على فضح المزاعم الفكريّة التي تلعب دور القاعدة النّظرية المبرّرة للعنف. مواجهة العنف إذًا في واحد من معانيها مواجهة فكريّة تُبرز تهافت ما انبنى عليه العنف، فـ«العنصريّة [على سبيل المثال] كشيء يختلف عن العرق، ليست حقيقة من حقائق الحياة، بل هي إيديولوجيّة. والأفعال التي تؤدّي إليها ليست أعمالا فكريّة، بل أفعالا مقصودة تقوم على أساس نظريّات تزعم لنفسها صفة العلميّة»[5]. يتطلّب التّفكير في حدث العنف أو معضلة العنف الوعي بكون الممارسة السّياسيّة لا تنفصل عن الإحراج لاشتغالها بوضعيّات تتّصف بالفرادة وتتطلّب قرارات لا تخلو من مجازفة، ذلك هو الطّابع المركّب للممارسة إتيقيّا وسياسيّا.

---

[1] - Jacques Derrida, *Résistances de la psychanalyse*, Galilée, Paris, 1996, p. 26.

[2] - Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.,* p. 26.

[3] - م. ن، ص. 198.

[4] - م. ن، ص. 301.

[5] - حنّة أرندت، **في العنف**، م. م، ص. 68.

خاتمة

أن يكون العنف موضوع إدانة وتأثيم فذلك ما لا يحقّق مطلب التّخلّص منه، هذا الأمر يدفع باتّجاه التّفكير في العنف كمشكل فلسفيّ وحقيقة تاريخيّة ينوء بعبئها الأفراد والجماعات. بهذا المعنى يتنزل استشكال واقعة العنف ضمن الإطار السّياسيّ، و«بما أنّ الأفعال والأحداث التي تقترن دائما بأناس يعيشون ويفعلون معا هي التي تشكّل جوهر المجال السّياسيّ، فمن الطّبيعيّ أن تهمّنا حقيقة الفعل أكثر من أيّ حقيقة أخرى»[1]. إنّ طرح إشكاليّة العنف والتّفكير فيها هو الذي يرسم حدود السّياسة بوصفها تعاطيا مع أحداث يمكن رصدها في الزّمان والمكان لا باعتبارها تعمّقا في إشكاليات نظريّة ومفاهيم مجرّدة، فالمجال السّياسيّ يتحدّد في تنزيل المثل المجرّة منزلة الواقع والعمل على ملاءمتها للتّاريخ، هذا الأمر يحدث تغيّرات جذريّة على طبيعة الفكر الفلسفيّ ذاته.

في المجال السّياسيّ يتعلّق الأمر بعبء إضافيّ يقترن بمفهوم الالتزام وينفتح على معاني النّضال بما هو جوهر الفعل السّياسيّ، والفعل السّياسيّ بهذا المعنى لا يخلو من مخاطرة ومجازفة وتحمّل للتّبعات، فـ«كلّ من يقتحم مجال السّياسة يجب أن يكون على استعداد للتّضحية بحياته، وعشق هائل للحياة يمثل عقبة في وجه الحرية»[2]. واحد من أهم رهانات التّفكير في العنف يتمثّل في التخلّص منه وتجاوز ما حفّ بتاريخ الإنسانيّة من تدمير هائل يسم الوجود البشريّ بالعبثيّة، فالتّفكير في العنف بهذا المعنى يهدف إلى إرساء وجود اجتماعيّ يتحقّق فيه السّلم والتّعايش ويرتقي إلى الإنسانيّ في الإنسان. ثمّة إذًا رهان تحرّري يحقّقه التّفكير في العنف، حيث يهدف الفعل السّياسيّ إلى التّقدم في مسارات التّحرّر قدر الإمكان، فـ«المجال الذي لا تكون فيه الحرّية مجرّد مشكل نظريّ، إنّما هي حدث يتحقّق في الحياة اليوميّة، هو المجال السّياسيّ»[3].

---

[1] - Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.,* p. 294.

[2] - Hannah Arendt, *La Condition de l'homme moderne*, *op. cit.,* p. 74.

[3] - Hannah Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.,* p. 189.