عندما لا يكفي العقل للتماسك الاجتماعي:
إعادة التفكير في مكانة العاطفة والفنّ في السياسة

أديولو أويكان - ترجمة: أحمد محمد بكر موسى - تحرير: بلقيس الأنصاري

مجلة رؤى نقدية في المجتمع والثقافة والسياسة، بلومفونتين، جنوب إفريقيا، مجلد ٥٤ عدد١، ٢٠٢٢.

غالبًا ما دُوفع عن العقل باعتباره حاسمًا للمواءمة الحكيمة بين المصالح المتنافسة والأمن والتماسك الاجتماعي في المجتمعات المُنظمة. ومع ذلك تبدو العقلانية البشرية الآن غير كافية للتعامل مع موجة الصراعات والاضطرابات في العديد من المجتمعات، بما في ذلك إفريقيا ما بعد الاستعمار. ومن ثمّ المقاربات الإبداعية لتعزيز التماسك الاجتماعي مطلوبة.

أزعم في هذا البحث أنّ الانقسام الذي يرفع العقل (يساوي المنطق)، ويسخر من العاطفة (تساوي اللاعقلانية) ليس في غير محلّه فحسب، لكنّه غير مفيد أيضًا. وأُدافع عن الفنّ كأداة قيّمة لخلق مساحةٍ حوارية تعزّز التعاطف وتجعل السياسة عاطفية وتعزّز التماسك الاجتماعي. وأختم بالدعوة إلى الاندماج التكاملي بين العقل والعاطفة، مع التركيز بشكلٍ خاصّ على التعاطف كعلاج للسياسات غير الفعَّالة والعدائيَّة، خاصةً في المجتمعات التي تواجه تعقيدات التنوّع.

الكلمات المفتاحيَّة

العقل، الفنّ، التعاطف، العاطفة، التماسك الاجتماعي.

المقدمة

لقد تساءل المفكّرون الفلاسفة منذ العصور القديمة عن أفضل طريقةٍ تمكّن المجتمع من الموازنة بين المصالح المُتعارضة للجماعات والأفراد. انشغل أفلاطون، مثلاً، بالسؤال المزدوج حول ماهية النظام السياسي الأفضل لإدارة القِيم والمصالح المختلفة لأولئك الذين يشكّلون الكيان السياسي من ناحية، ومن هُم الأكثر تأهيلاً للحُكم من ناحيةٍ أخرى (Plato ١٩٨٩, ١٩٩٢). وتتواجد بقوة الحُجج حول أهمية العقل للنظام الاجتماعي في نظريات العقد الاجتماعي، ويمكن العثور على هذه الحُجج في أفكار توماس هوبز (١٦٥٠)، وجون لوك (١٩٨٠)، وفي الآونة الأخيرة جون راولز (١٩٩٦: ٥٦-٥٧). ونظرية العقد الاجتماعي هي الوضع الذي يعني أنّ الالتزامات الأخلاقية/السياسية للأفراد في المجتمع تعتمد على نوع من العقد أو الميثاق أو الاتفاق بين أعضاء ذلك المجتمع. وهدف هذه النظرية ينطوي على تقديم تبرير منطقي لضرورة قبول أعضاء مجتمع معيّن بقواعد ومعايير ذلك المجتمع بجانب الامتثال لها (D'Agostino et al. ٢٠١٩).

ولا تزال تظهر إلى اليوم الأسئلة حول سبب تنظيم دولة معيّنة بطريقةٍ معيّنة دون أخرى، وكيفية التوفيق بين القِيم والمصالح المتنافسة داخل كيان سياسي واحد، حيث تعاني المجتمعات متعددة الثقافات صراعات تنشأ عن اختلافاتٍ تبدو غير قابلة للتسويّة. وتعد إدارة المصالح المختلفة التي تتنوّع إلى اقتصادية أو اجتماعية أو ثقافية أو دينية، إلى جانب أمور أخرى، سِمة دائمة للسياسة. ويؤيد الأشخاص هذه الاهتمامات أو يعترضون عليها لأنّ لديهم بصفتهم أصحاب مصلحة في الفضاء الجيوسياسي، أفهامًا متباينة لما هو "خير" و"صواب" (Stoker ١٩٩٢: ٣٦٩).

أصبح الناخبون في الولايات المتحدة منقسمين بشكلٍ متزايد على أُسسٍ حزبية وديموغرافية وثقافية، وتوجد الآن انقسامات عميقة جدًا بين الأحزاب وداخلها (Jacobson ٢٠١٦: ٢٢٦). ومن النتائج العديدة لتلك الانقسامات صعوبة معالجة القضايا التي اتفق معظم الأطراف على أنّها ذات أهمية كبرى، مثل:

الهجرة، والصحة، والجريمة، والتعليم. وتتجلَّى هذه الانقسامات أيضًا في الجهود المستمرة لتطعيم جميع الأميركيين المؤهّلين ضد فيروس كورونا. وبسبب عدم الفاعلية كان الكونجرس الأخير واحدًا من الأقلّ إنتاجية في التاريخ الأميركي (Wallner ٢٠١٩). ولا تختصّ الولايات المتحدة بهذا الوضع، كما يكشف مسح للوضع السياسي في العديد من البلدان الأخرى في جميع أنحاء العالم.

نظرًا لأنّ التنظيم الاجتماعي أصبح أكثر تعقيدًا، حيث تشير النزاعات المتكرّرة إلى اضمحلال القدرة على الحوارات البين/شخصية والأيديولوجية والثقافية، فمن المهم مساءلة الاعتقاد في قدرة العقل البشري على مواءمة الاختلافات المتنافسة وتعزيز التماسك المجتمعي. وللمفارقة نجد أنه في وقت التقدّم الظاهر للعقل البشري الذي حدث في هذا العصر تتزايد الصراعات، ويشير هذا إلى أنّ العقلانية البشرية في حدّ ذاتها لم تعد ضمانة كافية للتناغم الاجتماعي. ويجدر النظر فيما إذا كانت هناك أفكار ومفاهيم أخرى قادرة على استكمال دور العقل في التنظيم السياسي والاجتماعي. ويجدر هذا النظر بشكلٍ خاصّ في المجتمعات متعددة الثقافات، حيث يجعل التنوّع التماسك أكثر صعوبة.

أهدف في هذه الورقة إلى إظهار أنّ العقل مهمًّا لكيفية فهمنا لأنفسنا وإدارة المصالح والمعتقدات والقِيم المتنوعة من أجل التماسك المفيد للجميع، لكنّه لم يعد كافيًا في حدّ ذاته كمعيار لتحقيق الفهم البين/ذاتي، أو ما يسمّيه راولز "إجماعًا متداخلًا مدفوعًا بالعقلانية المشتركة". كما أهدف إلى إظهار أنّ اهتماماتنا ومعتقداتنا وقِيمنا لا تتشكّل فقط من خلال الطريقة العقلانية التي نفهم بها تجاربنا، ولكن أيضًا من خلال ميلنا العاطفي. وبناءً على هذا، أجادل بأنه ليس من المفيد التمسك بالحُجج التي تضع العاطفة في مواجهة العقل. فهناك نهج واعد أكثر يتمثّل في رؤية العقل والعاطفة من منظورٍ غير مُطلق ومتكامل، ثمّ إيجاد طرق يمكن من خلالها تعزيزهما المتبادل كمحرّكين للتفاهم بين الأفراد وبين الثقافات. وسأجادل أيضًا بأنّ الفن، بتفسيره الواسع، يمكن أن يكون ذا فائدة كبيرة في فتح مساحاتٍ للمشاركة بين الأشخاص ذوي

الاهتمامات المختلفة، وتوليد نوع من التفاهم والتقدير للآخر ما يجعل تحقيق التكامل والتماسك الاجتماعي أسهل بكثير.

أتتبع في الجزء الأوّل من البحث مكانة العقل في السياسة من أفلاطون إلى منظريّ التعاقد الأوائل، وأهميته المتصاعدة منذ عصر التنوير. فيما يركّز الجزء الثاني على التحديات الناشئة عن قيود العقل في إدارة التنوّع، لا سيَّما عندما تكون هناك عقلانيات متنافسة. وأزعم أنه في حين أصبح العقل جزءًا لا يتجزأ من التنظيم الاجتماعي وإدارة التعقيدات الاجتماعية، فإنه يتطلّب مكملاً من عوامل أخرى لتحقيق التماسك الاجتماعي. وفي الجزء الثالث أفحص بعد ذلك الادعاء ضد العاطفة على أنها مناقضة للعقل. فواقعيًا يمكن أن يعزّز أحدهما الآخر، خاصةً فيما يتعلّق بجعل السياسة أكثر تماسكًا وأقلّ خصومة. وأتناول في الجزء الرابع التعاطف كشكل معيّن من أشكال العاطفة يمكن أن يكمل العقل في محاولة لتجاوز السياسات الانقسامية. وأزعم في الجزء الخامس أنّ الممارسات الفنية، بسبب سِماتها الأدائية والإثارية، هي أدوات واقعية لتطوير التعاطف، وخلق مساحة الحوار اللازمة للفهم التعاطفي للآخر المختلف، وجعل التعاون ممكنًا وتعزيز السياسة التماسكية. وأزعم في الجزء الختامي أنّ من المفيد للسياسة في أفريقيا أن تصبح أكثر عاطفية، كما هو الحال في أيّ مكانٍ آخر، على الرغم من بعض الخصائص المميزة لدولِ ما بعد الاستعمار، وأقدم حُججًا لصالح التركيز بشكلٍ أكبر على التربية الفنيّة.

العقل والسياسة

أعطى الفلاسفة السياسيون منذ زمن أفلاطون أهمية كبرى للعقل؛ انطلاقًا من تأثيره الكبير على الهندسة الاجتماعية. ولقد حافظ العقل على أهميته في مقاربات الفلسفة السياسية اللاحقة، ولا سيَّما نظريات العقد الاجتماعي. فتجلَّى التأكيد على العقل كضرورة للنظام الاجتماعي بقوة في نظريات العقد الاجتماعي التي ظهرت عندما اكتسبت الليبرالية مكانة عالية، ويمكن العثور على هذا التأكيد في أفكار كلّ من: توماس هوبز (١٦٥٠)، وجون لوك

(١٩٨٠)، وروسو (١٩٩٨). وبلغ التاريخ الفكري لهذه الرؤية ذروته في فلسفة التنوير الداعية للتقدّم والحريّة الفردية من خلال العقل (Frank ١٩٨٨). في حين كان العقل موضوع اهتمام الفلاسفة منذ زمن أفلاطون، فإنّ صِلته المُهمة بعصر التنوير هي أنه في تلك الفترة أُكّد على العقل كوسيلة مُهمة لتهيئة الظروف لفوائد اجتماعية كبرى (Israel ٢٠١١: ١٤-١٥).

على الرغم من أنَّنا لا نجد للتنوير تعريفًا مباشرًا أو توصيفًا سهلًا، لا سيَّما مع التركيز من قبل بعض العلماء مثل جوناثان إسرائيل (٢٠٠٦, ٢٠١١)، على الفرق بين نسختيه المعتدلة والراديكالية، إلاّ أنّ الفكرة المركزية تعود إلى كون العقل الأداة الأكثر واقعية لفهم الوضع البشري وتحسينه. وبالنسبة لجوناثان إسرائيل فإنّ أفضل تعريف للتنوير هو السعي إلى تحسين الإنسان الذي حدث بين عاميّ ١٦٨٠ - ١٨٠٠، مدفوعًا أساسًا بـالفلسفة، أيّ ما نطلق عليه الفلسفة والعلوم الطبيعية والعلوم الاجتماعية، تلك العلوم التي أدَّت إلى ثوراتٍ في الأفكار والعقليّات وثوراتٍ عملية حقيقية، ومع سعي هذه الثورات للحصول على إجاباتٍ شاملة للبشرية جمعاء، وضعت في النهاية الأُسس لحقوق الإنسان والحريّات والديمقراطية التمثيلية.

يمكن العثور على الصِّلة بين التنوير والعقل والسياسة في ما يسمّيه غاوس "ليبرالية التنوير"، التي تشير ضمنًا إلى تطبيق العقل البشري على الاكتشاف التدريجي للحقائق الأخلاقية والعلمية. لذا حُريّتا الفكر والضمير أساسيتان؛ لأنهما ترتبطان باستخدام العقل، ومفيدتان للاتفاق حول وضع الحقائق السياسية والأخلاقية (Gaus ٢٠٠٣: ١٥). ويعتقد الليبراليون المتأثّرون بهذه الرؤية للعقل أنّ الممارسة الحرّة للعقل البشري تنتج تقاربًا في الآراء الأخلاقية والسياسية. ويعتقد العديد من الليبراليين في إمكانية اشتقاق الأخلاق من العقلانية. ويعتقدون أنّ العقل يخبرنا بالمعتقدات الأخلاقية المبرّرة، وبما أنّ التفكير هو نفسه بالنسبة للجميع، فيترتب على ذلك أن تكون المعتقدات الأخلاقية المبرّرة عقلانيًا هي نفسها للجميع.

إنّ أبرز جهد لتأسيس الأخلاق العالمية على العقل هو جهد إيمانويل كانط، الذي جادل بأنّ العقل "قانون لازم لجميع الكائنات العقلانية؛ لكي يحكموا على أفعالهم من خلال مبادئ تكون بمثابة قوانين عالمية". فيعتبر الفعل أخلاقيًا وفقًا لكانط إذا كان المبدأ الذي يقوم عليه يمكن أن يكون قانونًا عالميًا لجميع الأشخاص العقلانيين؛ لذا فإنّ فكرة الأخلاق العالمية متجذرة في "العقل المحض ".(Kant 1959) "

يمكن للآراء والمعتقدات الشخصية أن تكون جذابة في حدّ ذاتها لأولئك الذين يعتنقونها، لكنها عادة غير قادرة على تلقي قبول عالمي؛ لاعتراضها مع معتقدات الآخرين المُخالفة. ويؤكّد الليبراليون أنّ العقل يختلف عن الآراء والمعتقدات لأنّه عالميّ وموحِّد. ويُقال إنّ مفهوم العقل المشترك هو أمرٌ أساسي لإنسانيتنا المشتركة. إنّه ما يفصلنا عن الأشياء الأخرى في الطبيعة ويجعل التقدّم الاجتماعي مُمكنًا، من خلال ما يسمّيه ميل "مجموعة متزايدة من الحقائق" (Mills ١٩٩١: ٢٧). تستند فكرة العقل إلى الاعتقاد بأنّ هناك حقائق موضوعية يمكن اكتشافها ليس فقط حول العالم المادي، ولكن حول المجتمع البشري أيضًا. وفي رأي لودفيج فون ميزس: "إنّ جوهر الليبرالية هو أنها تريد الاعتراف بالعقل في مجال السياسة الاجتماعية بنفس القبول الذي يلقاه العقل دون نزاع في جميع مجالات العمل البشري الأخرى. ومشاكل السياسة الاجتماعية هي مشاكل التكنولوجيا الاجتماعية، ويجب البحث عن حلّها بنفس الوسائل الموجودة تحت تصرفنا لحلّ المشكلات التقنية الأخرى، عن طريق التفكير العقلاني" ((Mises ١٩٨٥:٧.

أدرك كانط وغيره من الليبراليين التنويريين أنّ الناس غالبًا ما يختلفون بشأن مسائل العلم أو الأخلاق، لكن كانط وغيره رأوا أنّ هذا الخلاف متجذّر في المعتقدات الخاطئة أو اللاعقلانية، التي جاء التنوير علاجًا لها عبر الاستخدام الأفضل للعقل لاكتشاف الحقائق حول الظواهر الطبيعية، وكذلك حول المجالات الاجتماعية والأخلاقية، و"كان النموذج المثالي فيزياء نيوتن: مثلما كشف عقلنا المشترك قوانين المادة والحركة، كذلك يمكننا توقع كشف قوانين الطبيعة البشرية والمجتمع والأخلاق والسياسة" (Gaus ٢٠٠٣: ١٥).

وظهر إجماع واسع في القرن الثامن عشر على أنّ إنجازات نيوتن في الفيزياء يمكن تكرارها في مجال الفهم الاجتماعي. وكان الطموح الرئيس لعصر التنوير هو إيجاد معايير وبروتوكولات للنقاش في المجال العام، حتى يمكن الحكم على الأفعال والآراء بأنها عادلة أو غير عادلة، عقلانية أو غير عقلانية، مستنيرة أو غير مستنيرة، وذلك من خلال التبرير العقلاني (Gaus ٢٠٠٣: ١٦). وحلّ التبرير العقلاني محلّ السُلطة والتراث من خلال اللجوء إلى المبادئ التي يعترف بها جميع الأشخاص العقلانيين والتخلّص من العقائد الجامدة التي سوّغتها الأساطير والأديان حتى ذلك الوقت.

السياسة وحدود العقل

ومع ذلك، بدأت تظهر مقاومة كبرى لفكرة أنّه يمكن للعقل -خصوصًا كما هو مؤطر في فكر التنوير- تفسير الوقائع العالمية، ناهيك عن معالجة التحديات الناشئة عنها. وكانت الصدمة الأولى لمفكريّ التنوير هي طرق الحياة المختلفة جدًا التي عثر عليها الأوروبيون في سياق رحلات الاستكشاف. ولم يكن مفاجئًا أنّ الاستجابة الفوريّة لهذه الصدمات صنّفت الممارسات الثقافية المخالفة على أنها بدائية ولا تتوافق مع مبدأ العقل العالمي (Gaus ٢٠٠٣: ٦). وأدَّت الهجمات المتزايدة على افتراضات التنوير حول العقل الموضوعي على مدى فترة زمنية إلى تركيزٍ نقديّ على هذه الافتراضات. فهناك وجهة نظر يتبنّاها التعدّديون الراديكاليون مثل أشعيا برلين (١٩٩٠)، ترى أنّ الآراء الاجتماعية المختلفة أساسية ولا يمكن التوفيق بينها. وفي رأي الباحث القانوني الألماني كارل شميدت (١٩٧٦)، فإنّ الخلافات على التفوق بين مختلف الآراء الأخلاقية والسياسية ليست أفضل من الصراع بين معتقدين دينيين. ومن هنا تأتي الحاجة إلى احترام الاختلافات دون تفضيل أحدهم على الآخر.

جادل ماكس هوركهايمر (٨٤١٩٩٣)، بأن العقل قد لعب دورًا مهمًا جدًا في دفع التقدّم البشري من خلال النضال بقوةٍ من أجل سعادة الإنسان وحرّيته

واستقلاليته واختياره. ومن المفارقات أن هذا التقدّم أدَّى إلى ظهور حضارة تقنية، يبدو الآن أنها تهدد نفس المُثل العُليا التي أوجدتها. إنّ معالجة إمكانية التدمير الذاتي للعقل ودفع مشروع التنوير إلى الأمام للبناء على مكاسبه يتطلب انتباهًا شديدًا لتناقضات هذا المشروع وآثار تلك التناقضات على الواقع الاجتماعي. ومع ذلك فالتعدّديين المعتدلين مثل جون راولز (٥٧-٥٨١٩٩٦)، يعترفون بتنوع الرؤى الكونية العقلانية واستحالة أساس واحد للعقلانية، ويقول إنّه موقف ينشأ من تحديات "عبء الحكم". ومع ذلك يؤيد راولز إمكانية إخضاع هذه العقول الجمعية لمزيد من التفكير في البحث عن إجماع ممكن. وهو يردد أصداء كانط الذي على الرغم من اعترافه بالتأثير المحدود للطبيعة البشرية على السعي وراء عقل عالمي، دعا إلى عمليةٍ عقلانية للفصل بين الآراء المتنافسة. والعقل هو علاج التحديات الموجهة للعقل. واكتسبت فكرة الديمقراطية التداولية تأثيرًا كبيرًا بسبب الجهود العلمية لمعالجة ما يُنظر إليه على أنّه ابتذال للفكرة التنويرية للاتفاق من خلال حوارٍ منطقي.

على الرغم من الاعتراضات الأخلاقية والثقافية والتاريخية على فكرة العقل الكوني كما توقّعها عصر التنوير، صمدت الليبرالية واستمرت في الازدهار في القرن العشرين، خاصةً مع انهيار الاتحاد السوفيتي القديم ونهاية الحرب الباردة. وأصبحت الديمقراطية الليبرالية وإصلاحات السوق وصفات علاجية للمجتمعات الأقلّ تقدّمًا في أميركا الوسطى وإفريقيا ما بعد الاستعمار. وكما قيل كان التقدّم البشري في ذروته، ولم يُنظر إليه على الفور على أنّه سابق لأوانه عندما أعلن فرانسيس فوكوياما نهاية التاريخ (١٩٩٢). وعلى مدى العقود القليلة الماضية أدَّى صعود التحريضات القومية إلى جانب الشعبوية والمتغيرات الأخرى لسياسات الهُويّة إلى خلق حالةٍ تحوّل فيها الوضع السياسي الحديث إلى حالةٍ من الخلاف والتنوع الدائم (Tinnevelt ٢٠٠٥: ١٤٦). وأصبحت السياسة المعاصرة أكثر خصومة، على المستويين المحلي والدولي؛ ما زاد صعوبة إمكانية معالجة القضايا الاجتماعية والسياسية الملحّة مثل: التفاوتات النوعية، والعِرقية والإثنية، وتغيّر المناخ، والإرهاب، إلى

جانب أمور أخرى. ويترتب على ذلك أنّ عدم القدرة على معالجة هذه القضايا في الوقت المناسب يسمح لها بالتفاقم، ما يعقّد الجمود الاجتماعي والسياسي الذي أصبحت عليه هذه القضايا. ووفقًا لوجهة نظرٍ مؤثرة فإن الاختلافات الاجتماعية الأساسية التي أصبحت الآن مُنتشرة وعميقة، هي مؤشرات إلى تقادم أفكار التنوير والحاجة إلى استبدالها (Gray ١٩٩٥: ١٢٢).

على الرغم من قدرة العقل على التوسّط في عملية الانخراط التداولية من أجل الاستقرار والنظام، فإنه ليس دائمًا أداة مناسبة للتعاون المُثمر بين المصالح السياسية المتنوعة. وتوجد عوامل مختلفة لتعليل ذلك. بدايةً من الطبيعة المراوغة لمعيار العقل ذاته، وأكثر ما تتجلّى في الطريقة التي حلَّت بها نظريات أخلاق الواجب التي تحركها فكرة الحقوق والاستقلالية الفردية خصوصًا في القرن الحادي والعشرين محلّ النفعية كمقياس مؤثر للاختيار السياسي العقلاني في القرن العشرين (Nardin ٢٠١٥). وتتعرض هذه النظريات القائمة على الحقوق اليوم للطعن من قبل نظريات ما بعد الحداثة التي تشكك في مطالبتها بالعالمية. ويرفض خطاب ما بعد الاستعمار، على سبيل المثال، ما يُنظر إليه على أنه تجريد للتفكير التنويري يتجاهل السياق التاريخي الذي تتولّد فيه معانٍ متعددة للعقل. ومع ذلك فالمفاهيم المتنافسة للعقل لا تظهر فقط عبر الأجيال أو عبر الفضاء الجغرافي. فحتى داخل مجموعة من الأشخاص المرتبطين معًا بالمكان والزمان، من الممكن كما تشير فكرة راولز (٥٦١٩٩٦)، عن التعددية المعقولة، أن يكون لديهم تفسيرات متنافسة لما هو معقول أو عقلاني. وحيثما توجد تصوّرات متناقضة لما يستلزمه العقل، يصبح التوافق صعبًا وفي بعض الحالات مستحيلاً.

من وجهة نظر شانتال موف (٧٢٠٠٢ - ٢٠٠٨)، فإن الكثير من الصراع والجمود الذي يشكّل فهم أولئك الذين يُنظر إليهم على أنهم "الآخرين" ينبع من عدم رغبة الليبرالية في الاعتراف ببُعد الخصومة في السياسة، وما يصاحب ذلك من فشل في تقدير الدور الذي لا غنى عنه للعواطف في صنع الهُويّات الجماعية. تسعى الليبرالية إلى القضاء على الجوهر الخصومي للسياسة من خلال التوسل بالعقل كحكم يحسم الخلافات السياسية بشكلٍ نهائي.

لقد عزَّز ظهور هيمنة الليبرالية وجهة نظر عقلانية وفردية للسياسة، غير قادرة على استيعاب الطبيعة التعددية للعالم. ومع ذلك لا يمكن حلّ القضايا السياسية دائمًا من خلال الخبرة الفنية، لأنها تتطلب الاختيار بين البدائل المتضاربة.

ويعني هذا ظهور عصر ما بعد سياسي تظهر فيه التناقضات الآن بأشكالٍ أكثر خطورة وقسوة تحوّل المختلفين إلى أعداء. ولم يقتصر الأمر على تلاشي تفاؤل المشروع الليبرالي الحداثي للسياسة العقلانية، ما أدَّى إلى نهاية السياسة بدلاً من نهاية التاريخ؛ بل لقد سرَّع ظهور اتجاهات ترفض الليبرالية مثل: الشعبوية، والقومية (Mouffe ٢٠٠٨: ٩). وترى موف أنّ الخصومة لا تنفصل عن السياسة، وأنّ تكرارها الدائم ضروري للتقدّم السياسي. وهي متشائمة جدًا بشأن إمكانية الإجماع في السياسة، وترفض التوجّه نحو الإجماع من خلال العقل والإقناع.

ينبع استنتاج موف من وجهة نظري من فشلها في التمييز بين الخصومات المحددة والخصومات كميزة عامة للسياسة. وأعتقد أنّ هذا التمييز يمكن أن يساعد في تقدير الحاجة إلى المشاركة المستمرة بين المجموعات والآراء المتنوعة، وفي نفس الوقت ترك مجال للإجماع. من الممكن على سبيل المثال للمجموعات المنقسمة أيديولوجيًا في مجتمع معيّن أن تتوصّل إلى إجماع بشأن قضيةٍ معيّنة مثل الرعاية الصحية الشاملة، وبنفس الطريقة التي يمكن بها لمجتمع له تاريخ من المظالم التاريخية أن يتوصّل إلى اتفاقياتٍ تفاوضية حول كيفية إعادة توزيع الامتيازات، على سبيل المثال من خلال إصلاحات الأراضي والفُرص التعليمية والمؤسسية، مدفوعة بالعمل الإيجابي. هذه أمثلة على قضايا سياسية وعدائية محددة نجد حلاً لها.

ومع ذلك في حين يعالج المجتمع بعض القضايا تتطور أنماط العلاقات، وتولد ديناميات جديدة تطرح تحديات جديدة ومجالات خلاف. وعادة ما تكون الأطراف المختلفة المعنية على طرفي نقيض، ولكنها قادرة على التقارب بمرور الوقت، وبناء إجماع والوصول إلى نقطة اتفاق، ومع سير هذه العملية

تولَد ديناميات أخرى تولِد أسبابًا جديدة للخصومة. وتحضر إلى الذهن الحقوق الجنسية والجنسانية، فنرى كيف تقتنع المجتمعات ذات المعارضة الشديدة بقبول حقّ الأفراد في تأكيد التفضيلات الجنسية والجنسانية.

وبدلاً من اليأس من إمكانية الإجماع، يمكننا الاعتراف بإمكانية وجوده بشروطٍ محددة مع الإصرار على أنّ الخصومة بالمعنى الشامل لا تنفصل عن السياسة. ومن ثمّ ففي مواجهة الاستقطاب المتسع، لا يكون البديل هو التخلّي عن الجهود المبذولة للتوصّل إلى اتفاقات، بل استكشاف طرق لتوسيع بيئة المشاركة. تواجه العديد من المجتمعات اليوم تحديات خطيرة للغاية مثل: الوباء، وتغيّر المناخ، وهي تحديات لا تترك مجالاً للخصومة الشديدة على أساس الاختلافات. وهذا يعني أنّ ما يجب فعله هو عدم السعي لإلغاء العقل وعدم استبداله بنهج عالمي آخر يغفل الطبيعة متعددة الأبعاد للبشر وعلاقاتهم الاجتماعية. بل الأحرى إيجاد وسائل لاستكمال دور العقل في بناء التماسك والتناغم بين المصالح المتنوعة. في الجزء التالي أزعم أنّ العاطفة يمكن أن تكمل العقل بطريقةٍ جيدة، على الرغم من الحُجج العديدة ضدها.

العاطفة والسياسة والتماسك الاجتماعي

يُعتقد منذ فترة طويلة أنّ للعاطفة والعقل صفات مختلفة، خاصةً فيما يتعلّق بعلاقاتهم المختلفة بالعمل والعقلانية. بالنسبة للعديد فإن العاطفة في أحسن الأحوال غير قائمة على العقل وفي أسوأ الأحوال مضادة للعقل. بالإضافة إلى ذلك قيل إنّ المشاعر داخلية وذاتية من نواح كثيرة، وأنها لا تملك ما لدى العقل من قواعد تجعل الإجماع ممكنًا. هذا يعني أنّ معظم حالاتنا العاطفية ليست في متناول البحث المشترك الضروري للمشاركة التداولية مع الآخرين (Marcus ٢٠١٢). ويعتبر البعض التعاطف شعورًا محدود التفكير وضيّق الأفق وغير محسوب علميًا، وليس لديه القدرة على توفير الكثير من الوضوح في المجال العام، حيث من المفترض أن نتعامل مع الآخرين. و"غالبًا ما نكون في أفضل حالاتنا عندما نكون أذكياء بما يكفي لعدم الاعتماد على

التعاطف" (Bloom ٢٠١٣: ٤). ويؤكد بول بلوم أنّ إحدى المشكلات الرئيسة في التعاطف هي أننا نميل إلى التعاطف مع أشخاص مثلنا، ونتيجة لذلك قد يقوّض التعاطف مبادئ العدالة والرعاية التي يسعى إلى تحقيقها (Kukar ٢٠١٨: ٢).

وقفت هذه النظرة المختزلة لدور العاطفة في السياسة لفترةٍ طويلة في طريق تفسيرٍ مختلف يراها تتجاوز الوصف القاصر الذي يصوّرها على أنها إحساس أو شعور متهور. وفي حين ليس من الخطأ التامّ وصف العاطفة بهذه الطريقة، فمن الممكن أيضًا تعريفها وبشكلٍ صحيح من منظور أكثر إيجابية "الالتزامات والمزاجات والعواطف الفعالة على المدى الطويل التي تستند إلى الفهم الأخلاقي والمعرفي المعقد" (Godwin, Jasper & Polleta ٢٠٠٤: ٤١٣). وبزغ في الآونة الأخيرة اتفاق متزايد بين العلماء على أنّ فكرة المعرفة الخالصة دون عاطفة والعاطفة دون معرفة، هي مبالغة في الاختلاف تغفل المدى الذي ترتبط به العاطفة بالتفكير. وهناك قدر أقلّ من الثقة في أنّ المعرفة الخالية من العاطفة يمكن تحقيقها أو مرغوبًا فيها (Marcus ٢٠١٢: ٥).

تظهر مناقشة الفرق بين العقل والعاطفة إلى حدٍّ كبير في نظرية الاختيار العقلاني التي اكتسبت أهمية منذ عقود في العلوم الاجتماعية، والتي ترى أن العاطفة تتعارض مع اتخاذ القرار العقلاني وحلّ المشكلات (Long and Brecke ٢٠٠٣: ١٢٢). وهناك ثلاثة افتراضات متأصلة في ثنائية العقلانية والعاطفة، الافتراض الأوّل هو أنّ العقل والعاطفة يسيران على خطين متوازيين، الافتراض الثاني أنّ الأعمال الفنية تستطيع إظهار العاطفة فحسب وتستبعد العقل، والافتراض الثالث هو أنّ العاطفة كمقابل للعقل نقيصة.

الافتراضات الثلاثة -المذكورة أعلاه- محلّ نظر. فبعيدًا عن التفكير الثنائي الذي اكتسب قوة جذب واسعة من خلال الثنائية الديكارتية، هناك القليل من الأدلة، إن وجدت، على أنّ العقل والعاطفة يستبعد أحدهما الآخر. على العكس

من ذلك، هناك أسباب قوية للاعتقاد بأنّ العاطفة والعقل يتعاونان وأنّ "الإدراك سيكون بلا مرشد دون مرافقة العاطفة، تمامًا كما ستكون العاطفة ساذجة دون مشاركة الإدراك" (Long and Brecke ٢٠٠٣: ١٢٥). علاوةً على ذلك، فإن افتراض أنّ الفن عاطفي كمقابل للمنطقي ليس له أساس. فمثل هذا الرأي يقيس الأعمال الفنية من حيث الجانب الذي يمكن إثباته من آثارها فحسب بينما يغفل العقلانية الكامنة في عملية إبداعها.

وعلى الرغم من صحة أنّ العديد من المقطوعات الفنية الجميلة تولد في لحظاتٍ من الإلهام، فإن هذا لا يعني أنها لا تتطلَّب مجهودًا معرفيًا كبيرًا لتنسيق النغمات الموسيقية، ووضع اللمسات الأخيرة على قطعةٍ منحوتة أو دمج قرع الطبول وحركات الرقص مع المعاني المرتبطة بالسياق. وكما لاحظ بيريس غوت (٢٠١٢)، قد تكون العفويّة في بعض الأحيان غير قائمة على العقل، لكنها لا تعادل مناقضة العقل. تنشأ عواطفنا مثل المرح والخوف والغضب والسرور في ظلّ ظروفٍ مختلفة، ومن ثمّ لا يمكن وسمها بشكلٍ مبسّط دون فهم أعمق لكيفية ظهورها. ناقش لونغ وبريك (٢٠٠٣)، من بين علماء آخرين، الطرق الإيجابية المتنوعة التي تساعد بها عواطفنا على تشكيل عمليات صنع القرار على أساسٍ يومي، وكيف يساعدنا نموّ هذه العواطف على مدى فترة تطورية على التعامل مع التحديات المرتبطة بالبقاء والتقدّم. كما لاحظ بول بلوم (٢٠١٦: ٢٢٩)، فإن العقل نفسه بعيد عن التحرّر من قيوده. بالنظر إلى ذلك فإن القيود على كل من العقل والعاطفة تُخفّف بشكلٍ أفضل من خلال استكمال أحدهما بالآخر بدلاً من تفضيل أحدهما على الآخر. ويجدر بنا التأكيد على أنه من الاختزال تصوّر الفن على أنه عاطفي بشكلٍ أساسي. إنّ التركيز على العاطفة وحدها يغفل أن ما تفعله الفنون ليس خلق التعاطف فينا على الفور ولكن تعزيز فهمنا للآخر والأُلفة معه، كخطوات نحو تعاطف أعمق والقبول في نهاية المطاف. التحدي إذن هو إيجاد وسيلة لتخفيف العقلانية بالعاطفة المُستثارة الناشئة عن المنتجات الجمالية.

تختلف مشاعر البشر تمامًا مثل اختلاف عقولهم، ويتجلَّى هذا الاختلاف بطرقٍ متنوعة. والتعاطف هو أحد النزعات العاطفية ذات الصّلة بإدارة

الاختلافات الاجتماعية، والتي خضعت لنظرة علمية مكثفة. تتمثل إحدى طرق تعريف التعاطف في رؤيته كقدرة على فهم محتوى عقول الآخرين والاستجابة لها بشكلٍ أخلاقي (Coplan and Goldie 2011: ix، Pedwell ٢٠١٤). ويجادل آدم سيمث في كتابه: "نظرية المشاعر الأخلاقية" ([١٧٩٠] ٢٠٠٦)، بأنه على الرغم من أننا لا نمتلك خبرة فورية عمَّا يشعر به الآخرون، فإنّ عملية افتراض وضعهم تخيّليًا تسمح لنا بالدخول في مشاعرهم، ومن ثمّ نتماهى معهم، وحتى الشعور بشيء ما لا يختلف تمامًا عن مشاعرهم، على الرغم من أنه قد يكون أضعف في الدرجة. واستخدم بعض الباحثين في علم الأعصاب والإدراك الاجتماعي (Kaplan and Decety and Moriguchi ، Lacoboni 2006 ٢٠٠٧) التصوير العصبي وقدّموا وصفًا متعدد الأبعاد للتعاطف، يُظهر الاستجابة العاطفية والوعي بالذات والآخر والتقبّل والتحكّم العاطفي.

يتجلَّى التعاطف على المستوى الاجتماعي في القدرة على الجمع بين الفهم الفردي والإدراك السياقي العميق للاختلافات وهموم المجموعة. والتعاطف الاجتماعي هو تطبيق التعاطف على النظم الاجتماعية من أجل فهمٍ أفضل للتجارب المتنوعة للأشخاص والمجتمعات والثقافات. ويمكن للجمع بين التعاطف والفهم المستنير للسياقات الاجتماعية والتاريخية والثقافية والاقتصادية للاضطهاد وعدم المساواة، تعزيز المسؤولية الاجتماعية ودفع الإجراءات التي تعزّز العدالة (Segal ٢٠١١). تشير المسؤولية الاجتماعية وفقًا لبانسر وبرات ((١٩٩٩: ٣٨، إلى الشعور بالارتباط بمَن هُم خارج "دائرة العائلة والأصدقاء.. والالتزام بمساعدة المحتاجين في الجماعة أو الأمّة أو المجتمع ككل". ويساعد تطوير مستوى معقول من التعاطف حول احتياجات وأوضاع الآخرين في خلق البيئة اللازمة للتماسك الاجتماعي (Singer and Steinbeis ٢٠٠٩)، والمشاركة المدنية والتغيير الاجتماعي الإيجابي (Astin 2000 - Loeb 1999 - Frank ٢٠٠١).

لا شك في أنّ هناك أسئلة حول إمكانية تقاسم الأفراد أو الجماعات داخل المجتمعات أو عبرها (ثقافيًا واجتماعيًا ونفسيًا) نفس المشاعر، وذلك بسبب

الاختلافات الثقافية والاجتماعية والطبقية، وما إذا كانت العواطف أو التأثيرات، في طبيعتها العابرة، تتلاءم مع سجل إيجابي من "الدقة" و"التكافؤ" (Pedwell ٢٠١٣, ٢٠١٦). وتصبح هذه الأسئلة أكثر أهمية عندما ينتمي الأفراد أو المجموعات قيد الدراسة إلى بيئاتٍ جيوسياسية مختلفة في سياق التقنيات العاطفية الليبرالية الجديدة والاستعمارية الجديدة، المصممة لإنتاج معرفة "دقيقة" بشكلٍ متزايد لـ "الآخرين الثقافيين"، (Pedwell ٢٠١٣: ٢٣-٢٥)، ونشرها من أجل الاستهداف التعاطفي من قبل القوى العالمية لمصالح خبيثة من أجل التنظيم والانضباط وحتى الإبادة (Chow 2006 Povinelli ؛ ٢٠١١). لذلك تطرح فكرة تشارك الشعور مع الآخرين ووضع النفس مكانهم بعض التحديات، جزء منها هو الميل إلى تجاهل دور الموقعية في تجربة الفرد أو الجماعة. فليس من الواضح أن المضطهِد "يدخل" تجربة المضطهَد ويشعر بها بنفس طريقة المضطهَد تمامًا، حتى لو اتفقنا على أنّ القيام بذلك ممكن أو مرغوب فيه.

يجادل بعض النقّاد (Freire 1990, DeTurk ٢٠٠١) بأنّ المضطهِد قد دُرس كثيرًا في الوضع الراهن، ومن ثمّ قد لا يكون التغيير ذا قيمة كبيرة. وهكذا في حين قد يكون التعاطف بالفعل أداة مفيدة، إلا أن هناك إمكانية لعرقلة متعمدة لإظهاره عبر الطبقات والثقافات من طرف المجموعات المهيمنة. وفي كثيرٍ من الحالات يضع العمى الناتج عن الامتياز عبء الفهم التعاطفي بشكلٍ غير متناسب، ويفرض ما يسمّيه سويغونسكي (١٩٩٤) الرؤية أو الوعي المزدوجين على المضطهَدين الذين يُجبرون على التفاوض حول تجاربهم الخاصة بجانب تجارب المجموعة المهيمنة، التي تُنشر مُثلها ومبادئها وقيمها وتُرسخ وتُطبع من قبل المؤسسات الاجتماعية والثقافية والهيكلية التي تُنشأ لحماية امتيازات السُلطة. ومثل هذا التباين في الأوضاع قادر على جعل التعاطف المتبادل المهم للتماسك الاجتماعي صعبًا، إن لم يكن مستحيلاً.

إذا أخذنا هذه الانتقادات على أنّها صحيحة، تتواجد آثار على كيفية رؤيتنا لمكانة الميول العاطفية مثل التعاطف، وكيف يكون الفنّ وسيطًا لهذا التعاطف

في الديمقراطيات متعددة الثقافات. فهل من الممكن، مثلاً، أن يتعاطف الأسود والأبيض في جنوب إفريقيا مع بعضهم البعض، وأن يضع كلّ منهما نفسه موضع الآخر؟ تحت أيّ ظروف يمكن أن تحدث عاطفة حقيقية، بما يتجاوز التظاهر الزائف والخيال البعيد، في بلد مثل نيجيريا، حيث أدَّى أكثر من عقدين من الحُكم الديمقراطي، وهو الأطول في تاريخ الأمّة، إلى انعدام ثقة اجتماعي عميق وانقسامات عِرقية خطيرة؟ جوابي هو أنّ الاختلافات السياسية والطبقية، مع كونها حقيقية، يمكن التوفيق بينها من خلال الموقع المشترك والتجارب الجيوسياسية المشتركة، التي تخلق قضايا ذات اهتمام مشترك ضمن أماكن وأزمنة محددة. يمكن لهذا التداخل بين التجارب ولواقع الهشاشة المتبادلة الناشئة عن الانقسامات الاجتماعية أن يقطع شوطًا طويلاً في بناء جسورٍ عاطفية مهمة وخلق شعور بالتقدير التعاطفي للآخرين، من أجل التضامن بين المجموعات.

ليس من المستحيل أن يولّد الموقع الجيوسياسي المشترك استياء وعداء داخل الجماعات المتنافسة، حال وجود ظلم هيكلي وجماعاتي فشلت الدولة في معالجته. ويؤكّد هذا أن تعقد التحديات الاجتماعية، خاصةً في المجتمعات متعددة الثقافات، يتطلب العديد من الرؤى المُكملة لمعالجة الاختلافات والتناقضات التي تتطلَّب بعد ذلك التنفيس والتعبير المناسبين. إنّ ما يساهم به الفنّ كأداة قيمة للمشاركة السياسية هو فتح المساحات للتنفيس عن المظالم وفهم مخاوف الآخرين وشواغلهم، كمقدمة لإيجاد حلول مقبولة للجميع.

التعاطف والفنّ والتماسك الاجتماعي

لقد حاولت حتى الآن إظهار أن استهداف العقل للحقيقة، على أهميته، لا يكفي في حدّ ذاته للتماسك الاجتماعي. إنّ المعرفة والمنطق، على الرغم من أهميتهما في حدّ ذاتهما، ليسا كافيين للاستكشاف تعقيدات العالم المعاصر، لكنهما يتطلبان تكملة بالمخيّلة السردية التي يغذيها الفنّ (Nussbaum ١٩٩٧, ٢٠١٠). فتُحلّ النزاعات عندما يكون السياق أكثر انفتاحًا وحوارًا،

ما يزيد من إمكانية ما أشار إليه الفيلسوف الروسي ميخائيل باختين (١٩٨١,١٩٩٠) بـ: "التفاهم المتجاوب" من طرف الآخرين. وهذا هو المكان الذي تصبح فيه إثارية الفنّ مهمة. لقد جادلت أنّ العاطفة يمكنها لعب دور مُكمل يوازن بين العقلانية وبين الشعور والفهم. وقد ركزت تحديدًا على التعاطف باعتباره أحد أشكال العاطفة المطلوب بشدة من أجل الشعور بالتضامن. بناءً على ما سبق، فإن السؤال الذي يطرح في هذا المنعطف هو كيف يمكن بناء العواطف، وبشكلٍ أكثر تحديدًا الفهم التعاطفي، من أجل التماسك الاجتماعي.

هدفي هنا هو إظهار أنّ الفن أداة مهمة يمكن من خلالها تطوير التعاطف لدى الناس. وأنطلق من الموقف القائل بأن الممارسات الجمالية الإبداعية قادرة على إحداث المشاركة التعاطفية (Freedberg and Gallese ٢٠٠٧)، من خلال مساعدتنا على تغذية القدرة التخيّلية، التي يمكن من خلالها تمثُّل مواقف الآخرين (McNiff ٢٠٠٧). ويلعب التفاعل مع الأعمال الفنية أيضًا دورًا مهما للغاية في تفسير التجارب الشخصية والجماعية بطرقٍ تخلق سرديات جديدة للانتماء الاجتماعي والقدرات العاطفية الجديدة التي تحفز الإحساس بالمسؤولية الجماعية (;Kalmanowitz and Lloyd 2004 Lo ٢٠١٦).

الفنّ كتجربة إنسانية للتمثّلات الرمزية هو أيضًا عملية تجريبية تسهل تناغم تجربة اجتماعية شاملة تخلق فضاءً اجتماعيًا يستخدم فيه الأفراد والجماعات المتأثرة بالنزاع تمثّلاتهم الرمزية للتصالح تدريجيًا مع هُويّاتهم وتاريخهم وإمكانياتهم المستقبلية (Arai ٢٠١٣: ١٤٩). وفي الحالات التي تتجنب فيها الأطراف الساخطة بعضها البعض وتزيد من التوتر الذي يمكن أن ينفجر عند أدنى استفزاز، يوفر الفنّ طرقًا للأطراف ليس فقط لمواجهة أنفسهم ولكن أيضًا للتعبير عن أنفسهم. فمن خلال المسرح تُمثَّل القصص عن الأحداث المؤلمة، وتُشعَل العواطف وتُطهَر، وتُكشف الحقيقة، وتتبدل العواقب، وتتوفر فرصة الاحتضان الدافئ للوئام.

توجد نتائج ملحوظة تُظهر أنّ الفنّ ميزة مهمة للتنمية المجتمعية المستدامة وحلّ النزاعات من خلال تهيئة مساحات تسمح بالتعبير عن وجهات النظر المتنوعة حول النزاعات المجتمعية أو المشاكل ما يوفر إمكانية حلّ هذه النزاعات والمشاكل (Krensky ؛Hawkes 2001 ٢٠٠١). وجد لوي (٢٠٠٠: ٧١) أيضًا أنّ "من خلال إتاحة الفرصة للتعبير عن الاهتمامات المشتركة واكتشافها، حدد سكان الحيّ الخبرات المشتركة بشكلٍ جماعي وعزّزوا مشاعر التضامن الجماعي".

بعبارةٍ أخرى، من المُمكن توسيع خيالنا بطريقةٍ تعاطفية لفهم وجهة نظر الآخرين وإيجاد أرضية مشتركة مفيدة لكلّ الأطراف من خلال استكشاف السِّمات الإثارية للفن. لكن هذا يتطلب فهمًا للتوازن المطلوب بين توسيع الخيال وبين المداولات العقلانية، مسبوقًا بإعادة التفكير في الرأي القائل بأن الفن يعارض العقل بسبب طبيعته العاطفية. العقل والعاطفة مرتبطان ببعضهما البعض، ويعتمد العقل إلى حدٍّ كبير على العاطفة حتى عندما يسعى إلى تقييدها. وفي حين نجد نتاجات العقل تبدو أحيانًا موضوعية وغير شخصية، فإن تجربة التفكير ليست كذلك أبدًا. تربط العاطفة أيضًا البشر ببعضهم البعض وتربطهم بالعالم الطبيعي من خلال فضائل التعاطف والنزعة الخيريّة (Nardin ٢٠١٥: ١٨٥).

الفنّ والتعاطف والسياسة في إفريقيا

ختامًا، أرى أنّ من المُهم التطرّق إلى ما تعنيه لإفريقيا الآثار المُمكنة لاستخدام الفنّ في تعميق السياسة الفعَّالة. السبب في ذلك هو أنّ للوهلة الأولى قد يتساءل المرء عمَّا إذا كان من السهل تخيّل إمكانية الفن للمساعدة في تنمية هذا النوع من المواقف العاطفية التي تخفّف من الطبيعة الانقسامية للاشتباك السياسي والاجتماعي في قارةٍ تعاني من مشاكل ضخمة تتعلّق بنزاعاتٍ الهُويّة ومشاكل الفقر والأميّة وأمور أخرى. من المهم القول إنّ في حين نجد لإفريقيا بُعدًا فريدًا إلى حدٍّ ما نظرًا لتحدياتها الاجتماعية والسياسية، التي تتعلّق بوقوعها

في الماضي في العبودية والاستعمار، فإنها بشكلٍ عام تواجه نفس التحديات الذي تؤثر على السياسة والعلاقات الاجتماعية في جميع أنحاء العالم، وهي الانقسامات المتزايدة الناجمة عن صراع الثقافات والقيم والأيديولوجيات وأشكال المصالح الأخرى. لذا من الممكن إلقاء نظرة محليّة وعالمية على القضية، فيما يتعلّق بإفريقيا وصِلتها بأجزاءٍ أخرى من العالم، وحتى من حيث كيفية ظهور التحديات داخل دول ما بعد الاستعمار المختلفة في إفريقيا. فالاختلافات في التفاصيل المادية لا تمنع من حيث المبدأ قابلية تطبيق الحلول ذات الصِلة عالميًا.

يجدر بنا إعادة التأكيد على نقطةٍ مهمة ذكرناها سابقًا، إننا لا نقترح التأثير الذي يسعى إلى تعميق فهم الآخرين من خلال الفن والعاطفة باعتباره عصا سِحرية حصرية قادرة على علاج السياسة أو التفاعلات الاجتماعية لمظاهر الخصومة. إنّ استكشاف إمكانات الفنّ كوسيلة لفتح آفاق للانخراط في التعامل مع الانقسامات التي تواجه العديد من الدول متعددة الثقافات في إفريقيا ما بعد الاستعمار، هو مجرد طريقة واحدة من طرقٍ عديدة ممكنة. فمع تركيبة سكانية كثيفة الشباب، يمثّل الفن أداة مفيدة يمكنها توسيع خيال الناس، وتبديد الصور النمطية وتهيئة عدسات جديدة لرؤية الآخرين المختلفين. ويتمتع الفن بالقدرة على إضفاء المهارات اللازمة بشدة للمواطنين، وخاصةً الشباب الذين هُم سريعوّ التشرب، من أجل الازدهار في المجتمعات متعددة الثقافات والعيش في سلامٍ مع الأشخاص الآخرين (Unesco ٢٠١١).

للأسف نجد في جميع أنحاء إفريقيا مثل بقيَّة العالم اهتمامًا أكبر لتخصّصات العلوم الطبيعية والتكنولوجيا والهندسة والرياضيات، مع التركيز على تلبية المطالب التكنولوجية التي لا نهاية لها في وقتنا الحاضر. ويأتي هذا التركيز في كثير من الأحيان على حساب تعليم الفنون الحرّة والإنسانيات. إنّ النظرة الثنائية للتعليم التي تسعى إلى تمييز تخصّصات العلوم على الإنسانيات هي وجهة نظر اختزالية تخلق ثقافتين (Snow ٢٠٠١)، وهي تخلق بديلاً زائفًا حيث يسعى المجتمع إمّا إلى المنفعة أو إلى المدينة الفاضلة (Appiah ٢٠١٥). إذا كان للفنّ أن يلعب دورًا فعّالاً في تعزيز التماسك الاجتماعي في

المجتمعات الإفريقية متعددة الثقافات، فيتطلب ذلك جهدًا واعيًا للإصلاح التربوي وإصلاح البُنية التحتية للتعليم والفلسفة الداعمة له عبر القارة. ويستلزم هذا خلق دور مركزيّ في المناهج الدراسية للعلوم الإنسانية والفنون، والاستفادة منها لغرس نوع تشاركي من التعليم (Nussbaum ٢٠١٠: ٩٦)، ينشط ويحسِّن القدرة على رؤية العالم من خلال عيون الآخرين.

المراجع

Appiah KA. 2015. What is the point of college? The NewYorkTimes Magazine. 8 September. Available at: https://www.nytimes.com/2015/09/13/magazine/what-is-the-point-of-college.html [accessed on 2 April 2022].

Astin AW. 2000. The civic challenge of educating the underprepared student. In: T Ehrlich (ed). Civic responsibility and higher education. Phoenix, AZ: American Council on Education.

Bakhtin MM. 1981. The dialogic imagination: four essays. Austin, TX: University of Texas Press.

Bakhtin MM. 1990. Art and answerability: early philosophical essays. Austin, TX: University of Texas Press. https://doi.org/10.7560/704114

Berlin I. 1997. The roots of romanticism. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Berlin, I. 1990. Alleged relativism in eighteenth-century European thought. In: Hardy H (ed). The crooked timber of humanity. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Bloom P. 2013. The baby in the well: the case against empathy. The New Yorker. May 20. Aailable at:

https://www.newyorker.com/magazine/2013/05/20/the-baby-in-the-well [accessed on 2 April 2022].

Bloom P. 2016. Against empathy: the case for rational compassion. New York: Harper Collins.

Chow R. 2006. Age of the world target. Durham and London: Duke University Press.

Coplan A and Goldie R. 2011. Introduction. In: Coplan A and Goldie P (eds). Empathy: philosophical and psychological perspectives. Oxford: Oxford UniversityPress. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199539956.001.0001

D'Agostino F, Gaus G and Thrasher J. 2019. Contemporary approaches to the social contract. In: Zalta EN (ed). The Stanford encyclopedia of philosophy.Available at: https://www.platp.stanford.edu/archives/fall2019/entries/contractarianism-contemporary.

Decety J and Jackson PL. 2006. A social-neuroscience perspective on empathy. Current Directions in Psychological Science 15(2): 54-58. https://doi.org/ 10.1111/j.0963-7214.2006.00406.x

DeTurk S. 2001. Intercultural empathy: myth, competency, or possibility for alliance building?

Communication Education 50: 374-384. https://doi.org/10.1080/03634520109379262

Foster SL. 2010. Choreographing empathy: kinesthesia in performance. London and New York: Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203840702

Frank RH. 2001. Cooperation through emotional commitment. In: RM Nesse (ed). Evolution and the capacity for commitment. New York, NY: Russell Sage Foundation.

Freire P. 1990. Pedagogy of the oppressed. New York, NY: Continuum Publishing Company.

Freedberg D an Gallese V. 2007. Motion, emotion and empathy in esthetic experience. Trends in Cognitive Sciences 11(5): 197-203. https://doi.org/10.1016/j.tics.2007.02.003

Fukuyama, Francis. 1992. End of history and the last man. New York: Free Press.

Gaus GF. 2003. Contemporary theories of liberalism: public reason as a post-enlightenment project. London: Sage. https://doi.org/10.4135/9781446218754

Gaut B. 2012. Creativity and rationality. The Journal of Aesthetics and Art Criticism70(3): 259-270. https://doi.org/10.1111/j.1540-6245.2012.01518.x

Goodwin J, Jasper JM and Polleta F. 2009. Passionate politics: emotions and social movements. Chicago: University of Chicago Press.

Goodwin J, Jasper JM, & Polletta F. 2004. Emotional dimensions of social movements. David A. Snow, Sarah A. Soule, Hanspeter Kriesi (eds). The Blackwell Companion to Social Movements. Malden, MA: Blackwell Publishing Ltd. 413-432. https://doi.org/10.1111/b.9780631226697.2003.00019.x

Gray J. 1995. Enlightenment's wake: politics and culture at the close of the modern age. London: Routledge.

Hawkes J. 2001. The fourth pillar of sustainability: culture's essential role in public planning. Melbourne: Cultural Development Network in association with Common Ground Publishing.

Hobbes T. 1650. Leviathan. London: Maxfield Publishing Co.

Horkheimer M. 1993. Reason against itself: some remarks on enlightenment. Theory, Culture & Society. 10(2): 79-88. https://doi.org/10.1177/026327 693010002004

Israel JI. 2011. Democratic enlightenment: philosophy, revolution, and human rights 1750-1790. Oxford: Oxford University Press.

Israel JI. 2006. Enlightenment contested:philosophy, modernity, and the emancipation of man: 1670-1752. Oxford: Oxford University Press.

Jacobson GC. 2016. Polarization, gridlock, and presidential campaign politics in 2016. The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science667(1): 226-246. https://doi.org/10.1177/0002716216658921

D Kalmanowitz and B Lloyd (eds). 2004. Art therapy and political violence: with art, without illusion. London: Brunner-Routledge. https://doi.org/10.4324/9780203308059

Kant I. 1959. Foundations of the metaphysics of morals. Transl Lewis White Beck. Indianapolis: Bobbs-Merrill.

Kaplan JT and Lacoboni M. 2006. Getting a grip on other minds: mirror neurons, intention, understanding, and cognitive empathy. Social Neuroscience 1(3/4): 175-183. https://doi.org/10.1080/17470910600985605

Krensky B. 2001. Going on Beyond Zebra: a middle school and community-based arts organization collaborate for change. Education and Urban Society 33(4): 427-44. https://doi.org/10.1177/0013124501334006

Kukar P. 2018 Against empathy: the case for rational compassion. Philosophical Psychology 31(3): 479-482. https://doi.org/10.1080/09515089.2018.1442923

Lo J. 2016. Diaspora, Art, and Empathy. In: Assmann A and Detmers I (eds). Empathy and its limits. London: Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137552372_12

Locke J. 1980. Second treatise of government. CB Macpherson (ed). Indiana: Hackett.

Loeb PR. 1999. Soul of a citizen: living with conviction in a cynical time. New York, NY: St. Martin's Press.

Long JW and Brecke P. 2003. War and reconciliation reason and emotion in conflict resolution. Cambridge, MA: The MIT Press. https://doi.org/10.7551/mitpress/7154.001.0001

Lowe S. 2000. Creating community: art for community development. Journal of Contemporary Ethnography 29(3): 357-85. https://doi.org/10.1177/089124100129023945

Marcus GE. 2012. Reason, passion, and democratic politics: old conceptions – new understandings – new possibilities. In: Fleming J (ed). Passions and emotions. New York: New York University Press.

McNiff S. 2007. Empathy with the shadow: engaging and transforming difficulties through art. Journal of Humanistic Psychology 47(3): 392-399. https://doi.org/10.1177/0022167807302181

Mill JS. 1991. On liberty. In: Gray J (ed). On liberty and other essays. New York: Oxford University Press.Mises Ludwig Von. 1985. Liberalism in the classical tradition. San Francisco: Cobden

Mouffe C. 2002. Politics and passions: the stakes of democracy. London: Centre for the Study of Democracy.

Mouffe C. 2008. Art and democracy: art as an agonistic intervention in public space. Open 14: 6-15.

Nardin T. 2015. Rationality in politics and its limits. Global Discourse: An Interdisciplinary Journal of Current Affairs and Applied Contemporary Thought 5(2): 177-190. https://doi.org/10.1080/23269995.2015.1018693

Nussbaum MC. 1997. Cultivating humanity: a classical defense of reform in liberal education.

Cambridge, MA: Harvard University Press. https://doi.org/10.2307/j.ctvjghth8

Nussbaum MC. 2010. Not for profit: why democracy needs the humanities. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Pancer SM and Pratt MW. 1999. Social and family determinants of community service involvement in Canadian youth. In: Yates M and Youniss J (eds). Roots of civic involvement: international perspectives on community service and activism in youth. Cambridge: Cambridge University Press. 32-55. https://doi.org/10.1017/CBO9780511751820.004

Pedwell C. 2013. Affect at the margins: alternative empathies in a small place. Emotion, Space and Society 8: 18-26. https://doi.org/10.1016/j.emospa.2012.07.001

Pedwell C. 2014. Affective relations: the transnational politics of empathy. Basingstoke: Palgrave. https://doi.org/10.1057/9781137275264

Pedwell C. 2016. De-colonising empathy: thinking affect transnationally. Samyukta: A Journal of Women's Studies 16(1): 27-49.

Plato. 1989. Symposium. Transl Alexander Nehamas and Paul Woodruff. Indianapolis: Hackett.

Plato. 1992. Republic.Transl GMA Grube, revised CDC Reeve. Indianapolis: Hackett.

Povinelli E. 2011. Economies of abandonment: social belonging and endurance in late liberalism. Durham and London: Duke University Press. https://doi.org/10.1515/9780822394570

Rawls J. 1996. Political liberalism. New York: Columbia University Press.

Rousseau J-J. 1998. The social contract. Transl HJ Tozer. Ware: Wordsworth Editions Limited.

Schmidt C. 1976. The concept of the political. New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.

Segal E. 2011. Social empathy: a model built on empathy, contextual understanding, and social responsibility that promotes social justice. Journal of Social Service Research 373(3): 266-277. https://doi.org/10.1080/01488376.2011.564040

Singer T and Steinbeis N. 2009. Differential roles of fairness and compassion-based motivations for cooperation, defection, and punishment. Annals of the New York Academy of Sciences

1167: 41-50. https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.2009.04733.x

Smith A. [1790]. 2006. The theory of moral sentiments. Mineola, NY: Dover Publications Inc.

Snow CP. 2001. The two cultures. London: Cambridge University Press.

Stoker L. 1992. Interests and ethics in politics. American Political Science Review 86(2): 369-382. https://doi.org/10.2307/1964226

Swigonski ME. 1994. The logic of feminist standpoint theory for social work research. Social Work 39(4): 387-393.

Tinnevelt R. 2005. Contemporary theories of liberalism: public reason as a post-enlightenment project. Acta Politica 40(1): 145-148. https://doi.org/10.1057/palgrave.ap.5500075

UNESCO. 2011. EFA global monitoring report 2011: the hidden crisis: education and armed conflict. paris: unesco.

Wallner J. 2019. The death of deliberation: gridlock and the politics of effort in the United States Senate. Washington, DC: Lexington Books.