مقدمة الكتاب

نقد العقل السياسي

تأليف : ريجيس دوبريه
ترجمة : الدكتور عفيف دمشقيه

لأن ينشر المرء كتابه الأول في متقدم من العمر (بعد عدد من المقبّلات المتنوعة)، فذاك خروج على اللياقة ليست نسبته إلى الإبطاء في قول ما ينبغي قوله بأقل من نسبته إلى قسوة الدهر. وإذ لا يخلو الأمران من بعض علاقة، فإني أظن أن الوقت قد حان لأبرر مسلكي بلمحة موجزة عن «سير دراستي»، مع احتمالٍ بأن أخالف قواعد اللياقة.

بالحديث عن الذات أولاً. فالكاتب الحق لا يقول «أنا... تُ». وستر ما في عملية من عمليات الإثبات من قصور بما يثيره البوح من انفعال يفترض- فوق أنه صنعة توقع في الأحابيل- خلطاً بين الأنواع تأباه حرفتنا. فليكن واضحاً أن السرد هنا يمهّد للعرض كيلا يضطر إلى الاندساس فيه فيما بعد؛ وأن القضية ليست قضية بحث عن الظهور، ولا قضية استدرار للرثاء أو الحب الخ.. وإنما هي ببساطة قضية إبانة عن مراد. وإذا كان عمل من هذا النوع هو- والحالة هذه- من تدبير الزمن قبل كل شيء، فإن الاهتداء إلى سلسلة الصدف التي قادتك إليه سوف يكشف سلفاً عن نسق من الأسباب.

وقد يكون الخروج الآخر على قواعد اللياقة متعلقاً بالمجتمع. فنمط العيش ونقل الأفكار الحالي قد أبطل، ولا ريب، مفهوم «السلك الموصل»، وجعل التفكّك مربحاً. فكل مؤلف يعرف ما وراء قول شيء ذات يوم، وعكسه في اليوم التالي، من غنم، شرط أن يتكتّم بالطبع على الدوافع التي حملته على مناقضة نفسه. وعندها يصبح واثقاً من تأثيره، على اعتبار أن المفاجأة تصنع الخبر، والخبر يصنع الجدّة.

ولما كنت أعرف أن نتيجة من النتائج تكون مبهمة بمعزل عن أصل تكوّنها، وأن عرضاً للأسباب يغدو قراراً سلطوياً إذا هو أخفى المنحى المتردّد الذي جعله ممكناً، فإني أبادر إلى البدء باللياقات، الأكاديمي منها والإعلاني على السواء. وليُتفضل بعد بعذري على ما يمكن أن يكون من ملامح السيرة الذاتية في هذه الصوى القليلة المختارة بهدف واحد، هو تلخيص المنطق الداخلي لاكتشاف استدلالي لم يكن فيه انقطاع، بل مجرد تقدم نحو نقطة البداية. ومن يتبع مجراه بشكل عكسي لا يتراجع. لكنه يزداد كذلك علماً بآله إذا هو عرف من أين صدر.

لقد بدأت أفكر في ظاهرة السياسة بعد حوالي عشر سنوات من «التزاماتي» السياسية الأولى، أي في حوالي منتصف العام ١٩٦٧، وكان ذلك في السجن. وهو إبطاء مبتذل (يحمل عنوان: «تأخر الوعي عن التجربة»). ولكن ربما لم تكن «كينونة» الأمر السياسي (أو طبيعته) لتشكل في نظري معضلة على الاطلاق لو لم أجدني طوال أعوام عاجزاً مادياً عن «الاشتغال به». وكنت حتى ذلك الحين قد تلقيت تكويناً طبيعياً في الإنسانيات الكلاسيكية (الفلسفة، والآداب، والتاريخ)، وفي موازاته مشاركة طبيعية في النشاطات العامة التي كانت معروفة آنذاك (التحرك في بادئ الأمر، والعمل بعد ذلك)، دون أن يخطر ببالي أن أقيم علاقة ما بين هذين المعدّلين: بين ما يُتعلم في المدرسة وما يُعانى في الشارع، بين أصل تكوين النصوص وقراءة الصحف بشكل خاطف. بل لنقل بين آثار التاريخ المكتوب، التاريخ الكبير، واختلاجات التاريخ الآخر، التاريخ الصغير الذي يُصنع ويُهدم يوماً بيوم. ولم أكن قط لأبدي اهتماماً عملياً بالأول الذي لم يكن يشغلني الا بوصفي طالباً، أي لغايات تتعلق بالامتحان، ولا اعتباراً نظرياً للثاني الذي كان وحده هاجسي. فقد كان نجاح الحقبة التي أعيش فيها، أو عدم نجاحها، في ولوج المستقبل، المستقبل الذي كان يرسمه لها مفهومنا للعالم، يخضعان في الواقع لتقلب الأحداث اليومية. وان المرء ليضيع وقته في انتظار طويل لهذا المستقبل.

كان الماضي هو الماضي، أي متحف ما هو معروف جيداً وغير مفيد بالتالي. وكان الحاضر يُستكشف بالرجم بالظروف أو بالتحليل الفوري، يزيد في حدة الاستكشاف استعجال لادراك ما ينبغي ادراكه للحال، تحت طائلة الخطأ أو الابطاء «المميت». وكان المستقبل- الاشتراكية- مرتقباً وسط التأكيدات التي أولها أنه سيكون غير واضح الملامح، لأنه لا مثيل له. وازاء هذه التمزقات الشبيهة بما يصدر عن مريض بالعقل، وصل مُدرَك «الانقطاع عن منهج نقد العلوم» في الموعد المضروب ليطبع الأمور بطابع «العلم»، جاعلاً من الفُصام التنظيري موجباً مفروضاً وضماناً للموضوعية. وإذ كنا حَمَلة علم جديد- علم التاريخ- فقد أخذنا نذرع، في شارع «أولم» كما كان في الستينات، «العالَم الجديد»، سابقين، بزمن يسير، الأزمات الحقيقية التي قد تأتي عما قليل لتشطر تاريخ البشر شطرين. وباختصار فقد حجبت السياسة عني مدة طويلة ما هو سياسي، كما يحجب الانخراط في ايديولوجية فريدة بمنطقها منطق الانخراطات الايديولوجية العام. أما الفكرة القائلة بأن «الزمن اللامحدود للنمو البشري» استطاع ان يخضع لعدد قليل من القوانين الثابتة التي سبق أن أُبدي فيها وأُعيد، على الرغم من أنها فُسِّرت بشكل غامض، أو بالحريّ تفسيراً سيئاً، فقد بدت لي آنذاك أمارة على تشويش ذهنيّ من طراز برجوازي بحت. فبأي حق يُفترض أن تملك الميثولوجيا اللاتينية، أو الدراسات الأتينية الكلاسيكية، ما يفيدنا عن «الصراعات الايديولوجية» التي كانت قائمة يومذاك، أو عن تنظيم جماعات من المناضلين الثوريين؟ لقد كان هناك «ڤرجيل» و«مارسيل موسّ» من جهة، ومن الأخرى «غرامشي» و«شي غيڤارا»؛ السحر و«الإنسان الجديد»؛ انشاء روما وإقامة «مناطق محررة». وبين السماء والأرض كان سر التجسيد؛ وبين اللحم والجلد كانت «الحالة الراهنة ومهماتنا». وكان كلا النسقين يستأهل، قانوناً، احتراماً مساوياً للاحترام الذي يستأهله الآخر، على الرغم من الاهتمام غير المتساوي الذي كنت أبديه نحوهما في واقع الأمر، شرط الا يلتقيا أبداً، لا قانوناً ولا في الواقع.

وفي السجن التقت المتوازيات للمرة الأولى. ومهما قلت فلن أوفّي ما أدين به لهذه السنوات الأربع أو تكاد من «تأمّل». فكل ما يعالجه هذا الكتاب- «نقد الفكر السياسي»- يعود إلى اجتراراتي السابقة، وإلى المسوّدات التي احتفظت بها عنها. وها أنذا اسدّد إذ انشره ديناً قديماً نحو الامتياز الذي يشكّله، لكل مثقف، عزلٌ من هذا النوع. فأمد الأحداث الجارية القصيرة الذي يقود إلى المناظرة «العجلى»، والذي يشعر المواطنون الطلقاء بشيء من خجل في الانعتاق منه، يقضم، بل يحطّم الزمن الطويل اللازم للحَبَل بالأمور الفلسفية. وان السجن ليحرّر، وهو الذي يتيح لبطء الليالي كل الفرص، أي ربما لفكرة أو فكرتين قابلتين للحياة.

ولقد شاءت الصدفة- ولكن لا يخفى «عناء البدائي في عدم التسليم بأي أمر غير متوقع»- ان يقدّم إليّ مرشد «كاميري»، أي مرشد السجن العسكري بالتالي، وهو أب فرنسيسكاني من التابعية الإيطالية، ان يقدم إلي في زيارته إياي لدى حصوله على الإذن بذلك، بقايا رثّة لكتاب عن سيرة «غريغوار السابع» (هو ولا شك مؤلّف «مورغن» مترجماً إلى الاسبانية) ومعه نسخة حائلة الرونق من كتاب «دون كيشوت». وكانا كتابيّ الأولين، وكان ذلك حدثاً وأيّ حدث. وأتاح لي «دون كيشوت» الهرب من الواقع، وجعلني «هيلد برند» (١٠٢٠- ١٠٨٥م) بطل «الخصام على تنصيب الأساقفة»[١] اكتشف العالم الذي أحيا فيه. وإذ كان هذا المنعطف أبعد من أن يظهر سخف «المهمات الحالية»، فقد أعاد إليها حجمها وحدودها. وإنه لمن الخطل أن يوهمنا أحد، عند التصديّ لتنظيم فقدان الذاكرة الاجتماعي، بأن التهديد كامن في بقائنا معزولين في جزيرتنا، وفي ان تكون جميع الجسور مقطوعة بيننا وبين خطوطنا الخلفية. فبإدارتنا ظهرنا لما كان يُزاول في الماضي، فإنما حاضرنا المباشر هو الذي نوشك ألا نفهمه، والذي يقلّ فهمُنا له كلما اعتقدنا أنه أكثر طرافة. ولو ولج المرء المستقبل ماشياً القهقرى لما غلط بهذه الكثرة في الأبواب.

واستغللت فيما بعد إخلاص زوّاري القلائل فوجّهت طلباتي إليهم بتزويدي بما أقرأ وجهة تاريخ الأديان- وهو مادّة غير قابلة للرقابة- دون أن انسى الحصول على أكبر المؤلفات الكلاسيكية الخاصة بالحركة العمالية مغلّفة بأغلفة مزيّفة. وهكذا تعلّمت على مهل، وبشيء من التخبّط، أن أجمع بين خيوط الحقب وخيوط المصطلحات، وأن أتوصّل إلى اللحمة بين «الدنيوي» و«القدسي» في التاريخ الحديث مباشرة. وكان عليّ أن أقضي «أيار (مايو) ١٩٦٨» بصحبة «لوسيان فيڤر»، و«هويزنغا»، و«فوستيجيير»، أي بصحبة «ديانة رابليه»، و«أفول العصر الوسيط»، و«هيرميس تريسميجيست»، وكان ذلك عائقاً مزعجاً قد يكون سبّب لي بعض العمى عن مستجدّات الحاضر، ولكن- هل يمكن الجزم؟- بعض التقدم كذلك في فهمها. وكانت الحماسة الباريسية في ذلك الحين لـ «نظرية ماركس الكلّيّة القدرة لأنها صحيحة». وقد حلّت محلّها اليوم، بأشكال لا تقلّ عنها إرهاباً، نظرية القدسيّ والعودة إلى الأمور الروحية. وفي الرؤوس حجبت السماء الأرض، والكتب المقدسة المناشير

المستنسخة بالستنسيل. وإنها للرؤوس نفسها، وإنها للحماسة عينها، وإنه لأنبهار له ما يفسّره: فكل مفردة من المفردات تستمدّ حضورها المتعاقب من كونها تسمح في الوقت نفسه بنسيان متممّها. ولكنه تبديل ذو ضرر كبير ما دام مجرّد ضمّ السجلّين قادراً على جعل أمورنا اليومية غير مفهومة إذ يقرن ظَهْرَ المجتمعات الحقيقية إلى وجهها. والمناضلون المتقاعدون يعرّضون- وهم يرعون خيباتهم السياسية- الأجهزة النضالية للسخرية، وكأنه يكفي لتنظيف الأرض رفع العيون إلى السماء. وإذا كانت «الخيبة الكبرى»، بموكب أوهامها المعكوسة، لم تصبني، فذلك راجع على ما أعتقد إلى أني حملت مذّاك الحقيقة الدينية والواقع القومي على محمل الجدّ. وكيف كنت أتجنّبها لو أننا عجزنا عن دحرها في معركتنا بالذات؟ وعندها رُضْتُ نفسي، كمثل جندي جُرح جرحاً طفيفاً، على مواجهة «المدينة» والآلهة معاً (غنيّ عن البيان أن الأمر تمّ على الورق)، مسوّداً كيفما اتفق عدة دفاتر مدرسية نشرت قطعاً منها هنا وهناك: بعضها، وهو ذو طابع نظري، في المجلات؛ وبعضها الآخر، وهو ذو طابع أدبي، في كتاب[٢]. وكان معنى أن يفكّر المرء في الدين عام ١٩٧٠ وهو «يتكلم على السياسة» أنه وصل مبكراً جداً ولا شك؛ ومتأخراً جداً، عام ١٩٨٠، اذا فكّر في السياسة وهو «يتكلم على الدين». وما همّ إذا كان كتابي هذا لا يطابق بمحتواه- كما اجرؤ أن أرجو- واقع الحال بما يكفي لإثارة الرغبة الشديدة في الضحك لدى قارئ من قراء العام ٢٠٨٠.

إن النظرة النضالية، إذا فُصلت عن أفقها المعتاد، تدور حول نفسها. وإذا كنت سجيناً، وبلا مستقبل، فقد شرعت أعود نحو العالم الذهني الذي صدرت عنه (مع بُعد الشقّة الناجم عن البطالة) مطبّقاً عليه هذا المزيج من الارتياب النقدي والانتباه المتردّد اللذين يثيرهما اجتماع المعتاد والخارج على المألوف، المعيش والمتعلّم، فيتولّد من اصطدامهما في بعض الأحيان الشرر. إن كل إنسان يعلم أن الإعلام النادر ينبثق عن المقابلة بين اشياء عادية ليس من علاقة ظاهرة بينها. وكنت، وأنا اتساءل كيف أفصل بين ما لم يشاهد أبداً وما سبقت مشاهدته وسط القصة التي كنّاها، والتي ما زلنا نحياها، أحضر عمليات عكسٍ غريبة بين الشكل والمضمون في جوف أشد صور «ايديولوجيتي» افتقاراً إلى الأصالة: عبارات جاهزة، ورواسب آلية لم يمحصّها تفكير، وزوايا مهجورة في الخطاب الرسمي.

والصبغة الدينية- سواء كانت طبيعية أو كانت تلويناً- في معارك النضال من أجل التحرر القومي والاجتماعي واقع غير مدحوض ينتمي إلى تاريخ الأمس واليوم. فالشروح والتفاسير، من «انغلز» إلى «ارنست بلوش»[٣]، ومن «لاندرناري» إلى «جاك بيرك»، أضحت كلاسيكيات. وفي الشرق، وعلى مرأى من الملأ، يضفي الإسلام تماسكاً وحيوية على عمليات استعادة الشعوب هويتها السليبة. وفي الغرب، لا في بولونيا وحدها، تفعل المسيحية على السطح، ولكن بالعمق أيضاً، في غفلة من الطلائع المسلَّم تماماً بإلحادها. وفي أميركا اللاتينية بخاصة، تتفوّق الثقافة المسيحية على الديانة المسيحية وتحيا بعدها في «الاشتراكية العلمية». فخلف التمسك التقليدي الواضح بانتظار عودة المسيح- أي التعطش للعدل والأمل في «مملكة السماء»- نرى أن مناقبية الواجب المجلببة بشعار التضحية هي التي تحرّك مناضلين يواجهون الاستشهاد بشكل مباشر: إن موضوعات خلاص النفس من آثامها بالألم، والراحة في الموت، والتكفير عن الماضي، تتجلبب في القاموس الماركسي- اللينيني بعبارات وألفاظ ربما تركت ماركس ولينين حائرين، بوصفها مشتقّة من الصوفيات القشطالية، ومن كتابات «مارتي»[٤] «المبشر»، ان لم نقل من أراء «سينيكا» الايبري[٥]. ولقد نذر «زاپاتا»[٦] نفسه للعذراء، وكان «ساندينو»[٧] يهتم بالنظرية الإشراقية القائلة بالاتحاد بالرب. وها ان التحرير الوطني «خلاصاً» للمضطهدين، والثورة «انبعاثاً»، والالتزام «إداء الرسالة»، والانضباط «تفانياً»، و«الرهان الجديد في لعبة الورق» الذي سيفلس السيد العجوز، ترد بنصها الحرفي مثلاً في البيانات الأولى الصادرة عن هاڤانا (١٩٦٠- ١٩٦٢). ولا تزال هذه اللغة مشتركة بين أولئك الذين يسقطون هناك، في أميركا الوسطى، وأسلحتهم في أيديهم. والدم بذار الأمم- وهذه صورة مشتركة بين «تيرتوليانس»[٨] وخطب التأبين الخاصة بنا- والموت من أجل «القضية» هو المكافأة العظمى. وقد يكون هناك كتاب برسم التأليف، يقدمه إلينا «ماكس ڤيبير»[٩] «لاتيني» عما قريب، وموضوعه: الاخلاقية الكاثوليكية والفكر الثوري. وقد خدم الخلاص بالرحمة «رأس المال» كثيراً منذ اللحظة التي لم يعد فيها التاجر الحاذق مسيحياً رديئاً، بعد أن سلّم «كالغن»[١٠] بالإقرار بفائدة. واليوم يسدي الخلاص بالأعمال خدمات كثيرة لـ «الاشتراكية العالمية» في الأراضي اللاتينية حيث من البديهي أن المسيحي الرديء لا يمكن قط أن يكون مقاتلاً. ومع أننا لا نرغب هنا في أن نفحص عن كثب الأصول الدينية للعقائد الاشتراكية البدائية (سان سيمون[١١]، وفورييه،[١٢] وكابيه[١٣] الخ...) في أوروبا «ايقاظ الروح الديني» في القرن الماضي، أو حتى صلات القربى بين الكثلكة الرومانية- كديانة سلطوية- ذات الهيكلية التراتبية والإطار

والنسج المؤسسي المحكم، ونوع من «الاشتراكية الواقعية»، فقد كانت هناك عناصر، أو بالحريّ، جوّ يستدعي تفكّراً أشدّ يقظة. وكان نوع من التركيب الكلامي الخفي للتعبير عن تنظيم الجماعات بالشكل الذي تكشفه هنا وهناك عادات لا مفر منها، يبدو لي، بطريقة مغايرة، أثقل وأشد نكراً من تشكل السلوكات الفردية التي تتيح الإحاطة بها سوسيولجية عادية في مجملها، وذلك بإرجاعها إلى عناصرها التاريخية- الثقافية.

إن مزابل النظرية، الماركسية على الأخص، تخفي ماسات. ولا يعني ذلك أنه أُريد لها أن تُخبّأ فيها: إنها بانكشافها لجميع الأبصار تصرف الهواة عن الانحناء، فالأحرى أن تصرف المنقبّين المحترفين. ورئيس الشرطة بالذات لم يعثر عند «ادغار پو»[١٤] على «الرسالة المسروقة» لأنها كانت ملقاة فوق المكتب تحت بصره، وقد قال أحد الحكماء إن الحقيقة تتجلى بقدر ما تجهد في التخفّي. لكنها أيضاً تتخفّى أكثر ما تتخفّى حين تجهد في أن تبدو لنا حمقاء. والتفاصيل شأن من شؤون الاهتمام. وقد يعشّش حدّ أقصى من المعاني احياناً في ما لا يستحق التفاتة من العلماء. وإذ جعلتني الحاجة ضعيف البصر وكأني لا اهتم لشيء، فقد بدأت بعض «تفاصيل» الاشتراكية «المحقّقة علمياً» تتضح لناظري.

هناك مثلاً ضريح لينين» (أو ضريح كمال أتاتورك، أو هوشي منه، أو تيتو، وغداً ضريح تشاوشسكو وآخرين). وفي امكان المومياءات المحفوظة فيها، وهي لا أدرية بكثير من التصميم، ان تتوالى مع موجبات اللحظة الراهنة وتقلبات الخط؛ وتظل الحاجة إلى حفظ مؤسس قائمة. فـ«موزول»،[١٥] مرزبان «كاريا»،[١٦] المولود في آسيا الصغرى في القرن الرابع قبل الميلاد، يفقه أقوال لينين الذي لا يفقه أقواله والذي كان يخجله ولا ريب إقدام رفاقه البلاشفة على بناء هيكل جنائزي له. لكن هؤلاء كانوا سيغضبون أيضاً إذا علموا الرمزية الدينية التي دفعت أخت «موزول» وزوجه في آن- «ارتيميز» الثانية- إلى إقامة هرمها الذي هو إحدى عجائب الدنيا السبع. ولسوف يعيش ضريح الساحة الحمراء بعد اللينينية: فالضرائح للبقاء («هاليكارناس»[١٧] باقية منذ عشرين قرناً)، وجميع «النسَب»[١٨] إلى زوال. أو ليس في مكنة ما يزول ان يستغني عن شيء لا يدري كنهه يضمن الدوام ويجتاز الحقب وهو يَعمُرها جميعاً؟ أوَلا يغدو المرء، وهو ينقل الاهتمام من اسم العلم العظيم إلى الموصوف الوضيع، على طريق علاقة ثابتة وضرورية تجمع «المتعدّد» إلى «الواحد» المؤسّس، والمتوالية إلى حدّ أوّل؟ وربما كان ما يستنتج من المحنّطات، في نظر علم سياسيّ أساسيّ، أقلّ مما يُستخلص من التحنيط نفسه، وهو طقس يسمح، اذ يحفظ الأجسام، بدوام أرواح الآلهة- الاحياء بعد موتهم؛ الآلهة الذين يفترض دوامهم المؤكد عبر المكان والزمان فيما وراء المعتقدات الاجتماعية ومراحل النمو التقني بعض الاستمرارية بين السوفيات مُلهبي الحماسات و«غصن»-الذهب في الممالك القديمة.

وكذلك- وهذا مثال آخر مغرق في الابتذال- توصّلت إلى اكتشاف عمق فيه ما يكفي من الإقلاق في قالب تعبيري جاهز قادني أساتذتي طيّبو الذكر والادراك السليم إلى اعتباره أخرق: «عبادة الأشخاص». وبديهي تماماً أن لا مكان لمثل هذا اللامدرك في النظرية الماركسية. لكن الوقائع في التاريخ العالمي، من نينوى إلى «پيو نغيانغ»[١٩]، مروراً بنجارست وكنشاسا[٢٠]، تعاند، بمدرك أو بلا مدرك. وإذا كانت النظرية الماركسية تهزأ من هذا، فإن الأمر نفسه ما فتئ يبدي استعداداً ضارياً للهزء بالنظرية. فماذا ينبغي أن تكون السلطة السياسية لتدعو باستمرار إلى تجسيد القضايا في الأشخاص؟ وماذا ينبغي أن يكون الرئيس الأعلى لبلد في نظر تابعيه لكي يصبح «ديونيسوس» أو «هرقل»، أو «منتمياً» إلى الآلهة كما كانت الحال قديماً و«عبقرياً» كما هي اليوم؟ وضبط المرء نظرته إلى الشخصية المحتملة التي يتحلى بها أحد الأفراد تمام التحلّي هو لسر أن معضلة المعضلات ليست، والحالة هذه، في ستالين (أو ماوتسي تونغ أو تشاوشسكو أو كيم ايل سونغ)، وإنما هي في كلمة «عبادة»، ولإخفاء الثابتة الانثروبولوجية تحت الظرف السياسي. ونادراً ما يحلّ المرء المعضلات برفضه طرحها على نفسه. فلم تؤدِّ الشكوى المبينة من «عبادة الأشخاص الحاكمين» إلى «اختفائها» سياسياً، لا عبر العالم بعامة ولا في حمى العالم «الاشتراكي» بخاصة (حيث لا يُدرى إذا كانت المسألة قد احرزت تقدّماً منذ المؤتمر العشرين، إن لم نقل تقهقراً). وذلك لسبب ما. ولاعترف أخيراً بأن أكثر ما هزّني شخصياً غداة مناوشات الروس والصينيين - على جانبي نهر «التنّين الاسود»- التي أسالت حديثاً كثيراً من الحبر، هو كلمة من ثلاثة مقاطع[٢١] لم يتح لها أن تسترعي انتباه أي من المعلّقين: فقد كان كل من الحزبيين الشيوعيين يدعو في بلاغاته على التوالي، في وقت واحد وبالاحتفالية ذاتها، إلى الدفاع عن «تراب الوطن المقدّس». وهذه حبة رمل أخرى في آلاتنا الادراكية كان على رفاقي استبعادها بايماءة غيظ. وكانت تلك، والحق يقال، الحقبة التي استُقبل فيها بباريس ونُظّر أعجب هذيان ديني في القرن العشرين- الماويّة- من قبل أدمغة مفكرة باردة، بما في ذلك جماعة من أساتذة الفلسفة، بوصفه المرحلة العليا للعقلانية التاريخية. وأذكر أنني سمعت في

بوليڤيا عبر جهاز ترانستور، خلال إذاعات باللغة الاسبانية من راديو بكين، عن رحلة طويلة، لم تقدم إلى «الرفاق والأصدقاء في العالم بأسره» على انها رمز أو مثال بل حقيقة واقعة ومثلى، قامت بها فلاحة طنزانية عجوز قطعت فيها ثلاثمائة كيلومتر على الأقدام لتأتي إلى العاصمة وتلمس بيديها، في قنصلية الصين الشعبية، صورة «قائد الدفّة العظيم» والمرشد الأعلى للبروليتاريا العالمية.

وقد أضاف المذيع انها ماتت منهوكة في اليوم التالي وهي تطفح بشراً وحبوراً. وحتى أعداء الايقونات لا يحطّمون إلا ما يمكنهم استبداله من التماثيل التي كانت تقدم إليها النذور. وقد حدث هذا، وأسوأ منه بكثير، عام ١٩٧٠ دون أن يزعج في الظاهر غير المؤمنين في أحسن معاهد فرنسا ممن يعتقدون بأنهم انتهوا اليوم من ستالينيتهم أو ماويّتهم لأنهم التقوا مذّاك أشخاصاً يماثلون الله في عظمتهم، من أمثال ريمون آرون وآية الله (الخميني)، ورئيس الولايات المتحدة، وبوب مارلي. وقد كتبت هذا الكتاب لأفهم لماذا يكون المذيع والفلاّحة وكبار الأساتذة على حق دائماً بطريقتهم الخاصة؛ وإلى أي منطق يستجيب غباؤنا اليومي. وهو مكتوب بهذا المعنى من الذاكرة، ووفاء لسؤالين صغيرين أو ثلاثة ما زالت تعترض حلقي منذ عشر سنين أو خمس عشرة، ورفضت ابتلاعها بلا أبالية، لحساب الزمن الذي يمرّ، خشية لفظها غداً نيئة تماماً، وبلون آخر (أسود أو وردي أو أخضر). وإذا كان الزمن السياسي هو بالضبط الزمن الذي لا يمرّ، كما يظن هذا «الكتاب» أن في مكنته اثباته، فإنني أكون على الأقل قد تعلمت لماذا يفأفىء التاريخ، وتعلمت ألا انظر إلى فواقه على أنه نهاية العالم. ولا إلى بصقاتي على أنها ماء مقدس.

وكما أن غنى المجتمعات التي يسود فيها نهج الانتاج الرأسمالي يبدو وكأنه ركام ضخم من السلع، كذلك تبدو فتوة المجتمعات التي تسود فيها «مرحلة الانتقال الاشتراكية» وكأنها ركام ضخم من الاحتفالات. ففي مواجهة مجتمعات الاستهلاك تقوم مجتمعات الاحتفالات التذكارية. والاحتفال هو البضاعة الخاصة بـ «الاشتراكية القائمة في الواقع» (تعوّض الوفرة في الحقل الأول القلة في الحقل الثاني شئنا ذلك أم أبينا). وتحليله، بقصد محاكاة مستهل كتاب «رأس المال» على كل حال، «سيكون بالتالي منطلق ابحاثنا». وهو تحليل لن نشرع فيه هنا مشيرين منذ البدء إلى هذه الحقيقة البديهية: إنه من المنحدر الذي يقود من قلب نظام الدولة القائمة إلى انشاء دول غير قابلة للغرق تقريباً، تبدأ الثورات بالعيد وتنتهي بالاحتفال الذي هو عيد ذو طقوس (وعليه لن تكون الخلاصة «ما نفع الثورة؟» وانما «ما نفع الاحتفالات؟»). ولذلك كان قد سبق لي العلم- مسترشداً بالبصيرة، وقبل أن اندفع في خضم تاريخ الأديان المقارن بكثير- بأن المجتمعات التي ينتصب فيها «الالحاد العلمي» عقيدة للدولة تنضح بالتديّن من جميع مساماتها. والفعل «تنضح» غير ملائم لأنه قد يوحي بالقذارة. فالافراز نشاط رسمي، بل هو عُصاب تنظيمي توظّف فيه هذه التكويناتُ الاجتماعيةُ- أتحدث عن النماذج الأصلية، مستثنياً بالطبع بلداناً مثل بلدان شرقي أوروبا حيث «الاشتراكية» مستوردة- أكثر من نخوتها وجميع عناياتها، عنيت روح روحها. ففي البلدان المركزية لـ «الاشتراكية الواقعية»، تتجلى الحياة الجماعية وتُستنفد في ترنيمة لا تنقطع، في الحماسة المتكررة خلال المسيرات الشعبية، والاستعراضات العسكرية، والمواكب، والاحتفالات بذكرى التأسيس، والافتتاحات، والاختتامات، والمهرجانات، والمؤتمرات، وحفلات التكريم، والجنائز، والزيارات، واللقاءات، والحفلات الساهرة، والمعارض، وحفلات الاستقبال، والخطب القصيرة، والاجتماعات لأداء اليمين، واحتفالات تقليد الأوسمة، أو الأوشحة، أو المداليات، وحفلات توزيع الشهادات، أو حُزَم الاعلام الصغيرة، الخ.. ويبدو تنظيم الحفلات هنا وكأنه الوظيفة الأولى للسلطات العامة، وظيفة ليست تقنية وانما هي سياسية تماماً، وكأن البروتوكول، هاجس الحياة الجماعية ومادتها، ليس خدمة إدارية بين خدمات أخرى، وإنما هو المظهر المباشر والمادي لنفوذ الدولة. والمجتمع المدني الذي امتصّه في واقع الحال الحزب- الدولة، هو كل الوجود الاجتماعي الذي نراه، لا محوطاً بل مصادَراً ومجمّداً في أبّهة الطقوس المدنية، أي هذه المشاهد التي لا تؤلف مواكبة للأخبار اليومية (الصحافة والإذاعة والتلفزيون والاعلانات الخ) وإنما تؤلف مادتها الأساسية. فالزخرف يحل محلّ النسج، والديكور يقوم مقام العرض المسرحي نفسه.

معلوم أن لفظ ديانة مستبعد (بتهمة التجديف) من القاموس الشيوعي الذي لا يخشى مع ذلك أن يعطي المقام الاسمى لـ «الاحتفالات»، ويستقبل بالترحات «فخامة» التظاهرات الجماهيرية. والحركة الشيوعية التي لا تستطيع اخفاء تمسكها «بإقامة الطقوس»[٢٢]، ولا عصر كهّانها الأكبر، تهتم أكثر من كل أحد بالممارسات والمبادئ «الطقسية». وللحديث عن التديّن الخاص باجتماع ما (اجتماع خليّة أو شعبة) في مسامع أحد المسؤولين وقع الاستفزاز، بل وقع الترّهات (الأغنية معروفة: «مونيرو وسيلون» الخ...). وكأن الأمر بحاجة إلى الكلمة ليكون. أو كأن وجود الأمر في كل مكان لم يكن ليفترض بالضبط غياب الكلمة. فخلال نحو ألف سنة،

صهرت «المدينة- الكنيسة» في اليونان القديمة، شأنها شأن العهد الروماني بشطريه الجمهوري والأمبراطوري، الحياة السياسية والحياة الدينية دون أن تلجأ إلى لفظة «ديانة». ولنذكّر بأنه ليس لهذه اللفظة مقابل في اللغة اليونانية؛ وأن ترجمة كلمة «religio» اللاتينية (التي لم تكتسب مفهومها الحالي الامع لوكريس[٢٣] وشيشرون[٢٤]) بـ «الآلهة والاحتفالات» قد تكون أقل الترجمات بعداً عن الصحة. وإذا اضفنا أن العهود القديمة، الاغريقية والرومانية على السواء، لم تعرف لا الأورثوذكسية، ولا المعتقد، ولا الكهنوت، وافقنا على أن نصيب قوانين المراعاة العامة (الجمهورية إذا كان ذلك أفضل) من الصرامة قد زاد أكثر مما نقص.

وما كانت المفارقة التاريخية المقلقة لهذه «المجتمعات الجديدة» لتزودني قط بالرغبة في الضحك باستهزاء. فهي بوصفها متساوية الحدّين تقدم الأجود والأسوأ. وقد تثير الابتسام بحدّها الرديء شبه المؤثر: مظهر العواصم الاشتراكية المماثل لمظهر «مدن الأقاليم»، والملابس والعادات التي لم تعد دارجة، والشيء المتكلف المثير للضحك الذي يطبع الحياة اليومية ولا يكاد يستحق الذكر. وقد تثير الخوف بحدّها الفظّ الجافي المفضّل في الغرب: الخشونة الاستبدادية، والنفوس الميتة تحتل المكاتب، وعبادة الزعيم. وتطبيق شعار سبينونوزا القائل «لا ينبغي أن نهزأ، ولا ينبغي أن نبكي، وإنما ينبغي أن نتفهّم». على النصف الآخر من العالم يفترض التخلص من عبء الكليشيهات المكابر. ويبقى أمر الإرهاب أشد الأمور بهراً بالطبع لإخفائه الخصيصة الدائمة التي تُخشى أكثر ما تُخشى في «الاشتراكية الواقعية»، ألا وهي السأم. فلقد رأينا، ونرى، وسوف نرى أكثر فأكثر، مجتمعات «اشتراكية» بلا معسكر اعتقال، إن لم يكن- وهذه ميزة كبرى لها على الغرب- بلا سجناء سياسيين؛ والمسألة الحقيقية هي في معرفة ما إذا كان بالامكان أو لا رؤية مجتمعات اشتراكية ليس فيها مكان للسأم تطفو على سطح الوجود. وبانتظار (دراسة جدية لأسس السأم الاجتماعي وطرقه، أعتبرها حجر الزاوية لأية انثروبولوجيا اشتراكية في المستقبل) نبدأ بالإحاطة بالمفهوم- الحاجز الخاص بـ «نظام الحكم المطلق». وقد قيل فيه إنه يدعو إلى البلبلة بوصفه يخلط بين انظمة سياسية يعارض احدها الآخر في الواقع بـ «مضمونه الطبقي». وأنا اعتقد بالعكس أنه باهر بوصفه «تمييزياً». وليس ذلك لأنه لا يوجد في النباتية المؤسسية جنس فريد تميزه الاضمامة «حزب- دولة- مجتمع». وقد يكون هذا هو المضمون الوحيد الممكن عزوه إلى هذا الشكل- المبرز لـ «نظام الحكم المطلق»، الذي يحسُن تركه لـ «الدراسات السياسية»، كما هو عنوان الدراسة التي تحمل طابع القرون الوسطى لأشكال السيادة الحديثة. فليست خطيطة «الحكم المطلق»، من وجهة البحث في فرضيات الوجود السياسي، فاعلة أبداً، لأنها تخفي استمرار الوظائف تحت تنوّع الأجهزة، وتطرح تبايناً في الطبيعة بين شكلين من أشكال التنظيم الاجتماعي، ساترة بذلك شروطها المشتركة في إمكان الوجود. وفي ترسانة «علومنا السياسية» يؤدي «نظام الحكم المطلق» تقريباً الأدوار التي كان «التعصّب» يؤديها في «عصر النور»[٢٥]، أو «الطوطمية» في الاتنولوجيا البدائية: ذريعة جهل وطقس تعزيم لطرد الشيطان. إنه يتيح اعتبار الكواكب المجموعة بهذا الشكل خارجة على النظام الطبيعي، أو كأنها انحراف أو اختلال لا علاقة له بنظامنا السويّ. فهم همج ونحن متمدّنون؛ هم مرضى ونحن أسوياء؛ هم متعصّبون ونحن متسامحون؛ هم مستبدّون ونحن ديمقراطيّون. انهم خطرون ونحن غير مؤذين. وإذا كان إفريز المعرفة، في كل مكان تقريباً، قد صدّع قواطع العقل الهاجع، فإنها ما تزال صامدة في مسكننا السياسي. وقد اثبتت المعرفة عن طريق المواقف- الحدود أنها منهج خصب في العلوم الإنسانية، وها هي الجذور تتعرى حتى أطرافها. أما الاشتراكية الشرقية فتنقلنا إلى حافات الكون السياسي حيث تنفجر ذاكرتنا ولا من مُدافع.

«إذا أراد المرء دراسة الناس فعليه أن ينظر قريباً منه؛ ولكن عليه لدراسة الإنسان أن يسّرح نظرة بعيداً؛ وينبغي قبل كل شيء ملاحظة الفروق لاكتشاف «الخصائص» («بحث في أصل اللغات»، الفصل الثامن). ولقد تعلمت مثل كل الناس شعار مؤسس علوم الإنسان، جان جاك روسّو. فكان ان سرّحت نظري وخطاي بعيداً، وبدأت بالتالي أرى عن كثب وفي وقت معاً، ظرفي الخاص وما يبقى من ثابت عبر تنوّع الظروف. وأتاحت لي ملاحظة الفروق بين الأشكال القائمة للهيمنة السياسية أن ألمح نوعاً من الهوية للهيمنة نفسها، متقاطعة مع خطوط العرض ومع الحقب، هازئة بالحدود والدساتير. ولابد أن روسّو في «مقالته عن أصل التفاوت» قد لجأ إلى خيال نظري، خيال «الفطرة الصرف» التي «لا وجود لها، والتي ربما لم تكن موجودة يوماً، والتي قد لا يكون لها وجود قط في يوم من الأيام»؛ وعلى الرغم من أنه قد يكون اختار تنحية الوقائع، فإنه لم يغفل أن يستخدم عُدة الاستقصاء المتاحة آنذاك: التوحشون- سكان جزر الكاريبي والهوتانتو[٢٦]-الذين لم يكونوا «المتوحش»، وإنما أولئك الذين هم أقل ما يكونون بُعداً عنه، والذين كانت تباييناتهم بالنسبة إلى درجة الصفر في التمدن من الضعف بحيث لا تمكّن من إضفاء شبه واقع على وَهْم الأصل. أفلا يمكن، في استقصاء عن اشكال الاندماج السياسي وقواعده، ان يُعطى الإنسان

الاجتماعي الوظيفة التي يشغلها إنسان الغابة في ابحاث روسّو عن «أسس المجتمع المدني»؟ بفارق بسيط، فارق لا ينبغي اسقاطه، هو أن الإنسان الأول موجود، وأنه يعيش ويتناسل عملياً أمام ابصارنا، وأننا لسنا قط بحاجة للرجوع إلى المقالات الوصفية التي حررها «بوغانفيّ[٢٧]أو «كوك»[٢٨]لنعرف ما يُشبِه. وأين سنرى حسن سير الأجهزة العامة للمؤسسة بأفضل مما نراه عبر الأنظمة المتفوقة في مؤسساتها؟ وأين سنجد «استبدالاً لأمن بتبعية» هذا المفترق الذي يلتقي عنده الأساس السياسي لشرعة الإخلاص الدينية والأساس الديني لشرعة الواجب السياسية، معروضاً لنواظرنا بشكل أكثر سذاجة وبالحجم الطبيعي؟ لقد كان «شعار للإلّه» مفتتح القربان قديماً بين الإنسان والآلهة. وهنا ينظم شعار «خذ وأعطِ» الاتفاق الحيّ بين الدولة- الحزب والفرد الاجتماعي: «أدِّ خدمتك العسكرية، شارك في حفلاتنا، ولكن لا تتدخل في اعمالي، وفي مقابل ذلك أؤمّن لك العمل، والعناية الطبية، والأمان في الشوارع، والطمأنينة في غدك، وكذلك المستقبل لأولادك. دعني أحكم على هواي فوق، وأدعك تتدبر أمرك كما يحلو لك تحت. الإدارة العليا لي، والانتاجية السفلى لك.» وحين لا يكون الأجنبي هو الذي يفرض ذلك، يُوقَّع العقدُ باليدين، بشكل جماعي، وبفم مطبق. وقد اختار عقدنا الاجتماعي الأصلي مقرّاً له ذلك «المتحف» الخاص بالتاريخ الطبيعي الذي تتربّع فيه هذه المجتمعات الرخامية مكينة، وبالحفظ والصون.

ويُفترض أن الضمور الفائق، لا في قيم التراتب- السلطة، والانضباط، والمركزية، والأمن، الخ... وحدها، بل وفي الأجهزة العائدة إليها على التوالي («أجهزة الأمن» مثلاً)، لا يشوّه الوظائف التي تقابلها، وإنما يعيّنها بوضوح؛ وبكلام آخر تؤلف هذه التشويهات عدداً مماثلاً من عمليات النشر والذيوع. ومما لا شك فيه أن «الاشتراكية الحقيقية» تستأهل وصفاً حصرياً كافياً بذاته، باعتبارها نظاماً من الأعمال المتبادلة يشترط كل ملمح من ملامحه ملمحاً آخر، دون علاقة تبادل ظاهرة (التخطيط الاقتصادي، أشكال التواصل الاجتماعي، الخ...)، ولكن إذا كان مبدأ «المجموع» هنا واضحاً، كان علينا أن نتذكر كذلك أنه لصيق بمبدأ الوظيفة الأعم الذي يسبق «الجهاز» ويليه وهو «يوجده». ويكمن عدم احتشام هذه الأشكال السياسية «المتخلّفة» من التنظيم في أنها تُقدِّم بحالة الأجسام الخام ما تستره أنظمة أخرى أو تلطّفه أو تخلط به غيره. وهي، بتحريرها ما تغلّفه مجتمعاتنا الغربية «المتقدّمة» بأقنعة تنكّرية باهتة، تقدّم لكيمائي المادة السياسية الشديدي الميل إلى العمل «في المختبر»، في المكتبة، فرصة خارقة ليجرّبوا في «الجسم الحيّ»، في كتاب العالم الأكبر، فرضيات العمل التي افترضوها.

لقد أدرك روسّو، من غير أن يحاول مع ذلك إيجاد الحلّ، ألاّ معضلة إلا في عمليات الانتقال. انتقال، في زمانه، من الطبيعة إلى الثقافة؛ أي من «الإنسان التائه في غاباته، بلا صناعة، ولا كلام، ولا مأوى، ولا علاقات» إلى الكائن الراشد المرتبط بجسمه السياسي بعقد طوعي. والحق أنه بالإمكان دوماً وضع وصف لحالة بازاء وصف آخر؛ والمسألة الحقيقية هي في فهم ما يقحمه الأول في الثاني. وفي الإمكان دائماً نسخ المنطق الداخلي الخاص ببنية ما، حتى وان لم تظهر على الإطلاق للعين المجردة العلاقات المميزة التي تربط عناصرها بعضها ببعض. والصعوبة هي في أن يُعاد بالتحليل بناء منطق العمليات التي تنظّم الانتقال من بنية إلى أخرى. ويبدو أن الإناسة السياسية تفيد في هذا الصدد من امتيازات تسعى وراءها الإناسة الثقافية على غير طائل (أو هي بالحريّ مكرهة على السعي وراءها في أبعد الأمكنة من الكرة الأرضية وعلى العثور عليها في ملاحظات تتسم بأكثر الشاشات ابهاماً). والحق ان نهار الزمان السياسي يشرق كل صباح لناظرينا، وعملاء المؤسسة هم انفسهم دارسو اعراقها. ان وثائقنا المحفوظة تنشر في صحيفة الظهيرة؛ وموادّنا تتكدّس على الجدران، وفي الاكشاك، وعلى الشاشة الصغيرة؛ وكل يوم يجدّدها بالشكل الذي هي عليه. وكان ينبغي أن يكون العالم بأسره مختبرنا. ولكن العالم الثالث يقود طليعة البحث، اذ فيه لا في مكان آخر يمكن رؤية ما كان متحداً ينفصل، وما كان منفصلاً يتّحد، ورؤية أمم تتلاشى، ومقاطعات ترسم حدودها، و«أنظمة اجتماعية» قيد التجربة، ورؤوس أموال تظهر حيث لم يكن، قبل ذلك بعشر سنوات، سوى الرمل والعشب. وباختصار، فهاهنا تتمّ مفاجأة الأمر السياسي وهو يولد. ونحن لا يعنينا سوى الولادات.

إنّ «العدم» الذي سبق الخليقة نعرف ما هو او نفترضه، و«الفضاء الكوني» نعرف كذلك ما هو، أو نفترضه. ولكن ماذا نعرف عن تحوّل احدهما إلى الآخر؟ من البرق الخالق الذي قال به «أنا كسيماندروس»[٢٩]إلى ضجّة الأمس الكبرى، أو من النظريات الايونية في تفسير الكون إلى الفيزياء الفلكية؛ لقد زادت مصداقية الأجوبة، وأما الطبيعة المنطقية للمسألة فلم تتغير بشكل أساسي، وهي كيف يتم الانتقال من نمط وجود للمادة إلى نمط آخر، ومن السديميّات الغازيّة إلى النجوم، ومن النجوم في حالة التكوّن إلى الأنظمة الكوكبية؟ ومهما اختلفت الأحوال فإن نواة النوى في نظرنا، هنا كما في

مكان آخر، واليوم كما غداً، هي الانتقال من الفوضى إلى النظام، من «اللامنظم» إلى «التنظيم». وقد يبدو ذلك للوهلة الأولى وكأنه المقابل المنطقي المتسلسل زمانياً لذلك الذي أقضّ مضجع القرن الثامن عشر. فبدلاً من التماس خط الانتقال الأمثل الفاصل بين ما هو متمدن وما هو طبيعي، أو بين ما هو منحلّ وما هو أصلي، قد يكون الأمر هنا أمر رسم الطريق العكسي من جديد. إنه مذّاك عملية عكس للطريق المختصر الكاشف: فالتجربة المناسبة، انفعالية كانت أو نظرية، لا ترتجى قط من ظهور مباغت لـ «هندي غواياكي» وسط مضاءة، ولا من غمغمات «الطفل المتوحش» الذي انتزع من قرود الشمبنزي؛ لكنّ هزة بالحدّة نفسها ينبغي أن تنتابنا حين نشهد، في مدى بضعة أسابيع، فوق أرض اجتاحتها الحرب الأهلية، وفوضى الأحكام، وعواقب زلزال، وتركتها شبه بلقع، نشهد ولادة دولة جديدة (لا مجرد إعادة بناء القديمة)؛ أو كذلك، وبدرجة أدنى، حين يجتمع شتات حفنة من الثائرين عند منفذ لسيل في الغابة، ويُرتجل معسكر مركزي بكل ما يستتبعه: توزيع المهام، ورتب القيادة، وقواعد الانضباط، ومراكز الحراسة، واشارات التعارف الخ.. وما كنا لنتخذ من بلورة قوة مسلحة أولى، والقبض على جماعة مقاومة، وتكوين نواة منظمة في ظروف البقاء الواضحة، رمزاً ولا تعبيراً مجازياً، فهي «شيئنا بالذات».

ومفهوم الأمر السياسي موجود في السياسة وهي في طور الولادة؛ وسر هذه الأشياء هو في الشيء نفسه. فلقد أصبح «مولد القيادة» (فوكو)[٣٠] ممكناً بدمج الموت عن طريق دراسة العلوم دراسة نقدية في التجربة الطبية. ولنراهن على أن ولادة علم سياسي وضعي سوف تسلك الطريق العكسي، وأنه سوف يستبدل بالقول «انظروا إلى بعض أجنّة الدولة» القول «شرّحوا بعض الجثث». وإن ما كانت تجربة علم التشريح المرضي تتوقعه من عملية التشريح- أي جعل ما لا يرى مرئياً، أو تتبع المرض وملاحقة تقلباته بالعين- يمكن التماسه في تأسيس عمليات الهدم والتخريب التي تطفو فيها على السطح الأجهزة المستترة المنظمة لسير النظام. والجماعة تعكس القطبين الأساسيين، فإذا الموت نواة الفرد الغنائية، والموقع الذي منه يكتشف أنه لا بديل عنه، والذي يدين له بأنه شاعر، والذي يبعثه على الغناء. وإذا الولادة هي للجماعات النواة الغنائية التي تشعرهم بتميّزهم الذي يلهب استحضاره حماسة جمهور من الجماهير ويلقي بالنشيد في فمه. وهناك شيء من المنطق في هذا التوزيع الغنائي. ولذا فإنه من المفيد التفلّت من إغراءات الفوضى الفردوسية، هذه السرابات الخلابة المودعة بعيداً في «المجتمعات المناهضة لفكرة الدولة»، المجتمعات التي لا تُرى قطّ في أيّ مكان ولكن يُتحدث عنها باستمرار. ولن يجد الأمر السياسي مُدركه في موضوع الأعراق، بل في «الانتقال» من البرد إلى الحرارة، عند موصل علم السلالات بالتاريخ، وبالضبط عند المخرج من «جنة عدن»، أي حيث يتحطم الحلم.

وما إن يرغب المرء حقاً (أجل، هذا بالواقع، في البداية) في تجشّم النظر إلى المسارات الشهيرة لبناء «المجتمع الجديد» على أنها عمليات بناء جديدة لمجتمع بلا نعوت، حتى تنقلب مغامرات العالم الثالث التقدمية إلى رجعات ورعة للينابيع. وتضجّ في اسماعنا داخل ورش التكوين التي تصنع فيها بنى الكائن- المجموعة، ويشي فيها تكوّن البنى ببنية التكوينات السياسية، اصوات مثل: «ولادة أمة»، و«بلد في طور البناء»، و«دولة في مخاض». وعند مسالح القدسي الاجتماعي، وعلى التخوم الرجراجة المهدَّدة على الدوام التي تفصل بين الفوضى والنظام، تستكشف الثورات المعاصرة الماضي الجماعي، وتكرر ولادة الجماعات. ويخلف «الحرس الشبّان» مجموعة الحرس الشيوخ المتقاعدين، والحرسُ الحمر الحرسَ البيض. وينوبون عنهم في حمل النصيب ذاته من الصور وطرائق السلوك والشعارات، بحذافيرها في بعض الأحيان. لكن الفرنسي الليبرالي المهذّب- في زمن السلم والازدهار- الذي يسوؤه ان يقرأ على لافتات «هاڤانا» هذا القَسَم الدالّ على التسليم المطلق: «قائد ما دمت راغباً، وحيثما شئت، ومتى شئت»، يجهل ولا ريب أن ديكارتياً مسّته نار الحماسة لا يفلت من النار المقدّسة، كهذا الديغولي الكبير الذي كان يهتف عام ١٩٤٣ في لندن: «قدر ما شئتَ يا جنرالي، قدر ما شئتِ يا فرنسا». و«فوق الصراعات السياسية» كان ينتصب حينذاك «وجه فرنسا الحربي الرهيب». وإنه لتغفو أوطان وتنهض أخرى، وأما الحرب فتبسط قانونها وكأنه طليعة القوانين. وأما قوانين البقاء الجماعي فلا تُقرّ بعدم صلاحها. ولسوف يعجب شابّنا المتنوّر من حماسة «الكومپانييروس»[٣١] الورعة وهم يحتفلون بذكرى «٢٦ تموز» اليوم الذي أبصروا فيه النور، ناسين أن هناك «رفاقاً» آخرين في «عملية تحرير» أخرى يبدون الحماسة نفسها كلما جاء الثامن عشر من حزيران في «مون ڤاليريان»[٣٢]. وأوقات بزوغ الفجر في تاريخ الشعوب قاسية، وأوقات الغروب محتشمة. فقد جفّ عندنا الدم المؤسس لدولة القانون وجمد في مواد القانون وبنوده، وتحثر في زخارف وتلبيسات، واختفت مستنقعات «الباستيل» أو مستنقعات «أيلول» تحت بسط «الأوبيسون» في قصور «الجمهورية»، مع أنها، أو لأنها ألزبت أسسها (من الجمهورية الأولى إلى الخامسة مروراً بالرابعة). وذكرانا في «١٤ تموز» هي ذكرى

اتحاد القلوب في «شان دو مارس»،[٣٣] وليست ذكر الاستيلاء على «الباستيل». واحتفالاتنا السنوية «بالتحرير» هي بـ «لو كلير»[٣٤]، و«قوات فرنسا الحرة»، وليس- ليس على الأخص- بالأعمدة التي كان يقيّد إليها من رُموا بالرصاص، ولا بالنساء اللواتي حلقت شعورهن. وفي إمكان مجتمعاتنا المتقدّمة بعدما قرّبت القرابين الكثيرة وغنّت كثيراً وقطعت الكثير من الرؤوس، وبعد أن بنتْ أنفسها على هذه الشاكلة طوال العصور، ان تستبيح الإجفال امام هذه الزمر المتخلّفة- خضراء كانت أو حمراء أو سوداء- التي تقرّب القرابين وتغنّي وتُعدِم رمياً بالرصاص اينما كانت.

إن الدوران حول المحيط الخارجي المزعوم يقدّم لما يدّعي أنه المركز أقصر خط ما يزال في مكنته خطّه بين سطوحه وأسسه، بين حالته الحاضرة وشروط تكوين هذه الحالة. وروسّو الذي كان يحدس بأن أغرب الأشياء عنّا هي التي من حميم حميمنا، كان يتألم لزوال الفطرة منفلتةً من كل قبضة. وكان يقول إنه لكي نحسن الحكم على حالتنا الحاضرة وتكوين مفهوم صحيح للحقّ الطبيعي ينبغي على الأقل أن نعرف كيف كان الإنسان حين خرج عارياً تماماً من بين يدي الألوهية. علماً بأن الطبيعة قد ضاعت إذ أفسدها التقدّم في كل مكان. ولا نعثر عليها إلا في انفسنا وبأنفسنا بواسطة حسّنا الداخلي: على هذا يغدو عالمُ السلالاتِ الحقّ الفيلسوفَ الذي يستطيع معرفة بدائية الإنسان دون أن يبرح غرفته. وبالمقابل فإننا لو حملنا محمل الجدّ الفكرة المبتذلة القائلة بأن التنقلات في الفضاء هي رحلات في الزمان (وأنني في لوس انجلوس أتسكّع في قرننا الحادي والعشرين، وأن القرية الفلانية في اثيوبيا تعكسني في قلب القرن العاشر، الخ...) لألفينا ان العالم بالإناسة السياسية يزاول مهنته بنفي نفسه، بل إنه قد لا يحسن مزاولتها كما ينبغي إن لم يجعل من نفسه مغامراً بعض الشيء، أو سائحاً في «دنيا المغامرة» على الأقل. إنه ينال شهادة الأستاذية وهو «يقوم بالثورة»، أي وهو لا يقوم بها، (ليس هناك نجاحات كثيرة في مدى جيل واحد)؛ ويكون النضال سنته التمهيدية إلى الإجازة. وبعد ذلك ينبغي عليه لكي «يستغلّ» عدّته أن يعود إلى بيته ويعيد بطاقته. فليس في وسع المرء أن يتحزّب وأن يفهم في المدة نفسها «الظاهرة التي هي الحزب». وعندها لا يكون أقل الأمور مدعاة إلى الاستغراب أن يرى «إجازته التعليمية» تسحب منه وقد أصبح لديه أخيراً ما يعلّمه، والمنحة تقطع عنه (أو الراتب، أو النفقة، أو القرض الخ...)، وجميع أبواب المؤسسة تغلق في وجهه. وإنه لحق أن يقال لي إنني من وجهة أكاديمية قد أضعت وقتي في التسكّع هرباً من المدرسة. ومن الخطل أن يقول المرء لنفسه إن متشرّداً في السياسة لا يمكن أن يكون فيه إلا ماجن في العلوم السياسية. ذلك أن ما يبدو لي مستحيلاً تجاوزه هو الشطط الذي يتصف به عدد من الاعمال الشهيرة بأنها علمية لدى متعاطيها؛ وقل الشيء نفسه في الطابع الفظّ كل الفظاظة، أو بالحري الطابع العمهيّ لأشد الهذيانات السياسية رواجاً بين الطلائع الثقافية عندنا- حيث يمكن رؤية أصدق الإمارات على خفّتها من الوجهة النظرية؛ وما أصحّ الرأي القائل بأن النظرية التي لا تقبل ترجمة عملية على المدى الطويل ليست بنظرية بل هي مخرقة. ولا أستطيع دفع الاعتقاد بأنه إنْ وُجدت في قابل البحث حبّة من تركيز جديرة بالبقاء في غربال الممارسة الفعلية فإنما أدين بها لتطوّفي بين متوحشي السياسة، من ناحية «الحالة الفطرية» للوجود الجماعي.

الحاصل، ماذا كانت المفاجأة السياسية الكبرى للقرن العشرين- قرن أشد الانقلابات التقنية والاجتماعية التي عرفتها البشرية سطوعاً- لتكون، لو لم تكن اكتشاف انه ليس هناك في النتيجة من مفاجأة؟ وإننا لا نزال مذهولين لذلك كل الذهول، مشدوهين لأن ذهولنا كان قبل قليلاً جداً. ولا ريب في أنّ على من يعدّ الأيام ان يعلن في نهاية كل عقد من السنين: «لن يكون بعدُ شيء كما كان قبلاً». وإنها لعبارة صحفي أو مشتغل بالسياسة. وأما في يوم الحسابات، في آخر القرن أو نهاية الحياة، فالواقع يفرض هذه التمتمة: «لقد كان بعدُ بالاجمال كما كان قبلُ». أهي عبارة كاتب مذكرات أم عبارة مؤرخ؟ بعد أي شيء؟ بعد «الثورة»[٣٥]. بعد «المحرقة».[٣٦] بعد «المقاومة»[٣٧]. بعد «المؤتمر العشرين»[٣٨]. بعد «أيار (مايو) ١٩٦٨»[٣٩]. بعد الانتخابات الأخيرة[٤٠] الخ... وتتردّد اللازمة في كتب السير الذاتية، والقوائم الاحصائية، وشهادات الشهود، والمذكرات، من جيل إلى آخر، وفي جميع المعسكرات والاتجاهات: «مع أننا كنا قد حلمنا بعكس ما جرى، واستمتنا في العمل لبلوغه، وها هو الحلم يتحطم، فقم يا هذا كما في السابق وأعد لي من جديد كل ذلك». وكأنما لم يفرغ بعد من حلّ بعض العقد المستعصية، أو من إعادة الارتباط بماضٍ ذميم منسوخ «لا يمكن تصوُّره»؛ أو كأن قسراً شيطانياً على المعاودة يستميت في جعل قولاتنا «هذا لن يتكرر أبداً» اضحوكة وسخرية. وقد يكون علينا تأليف ديوان كامل، ديوان المباغتة من الخلف، أو ديوان العودة- المفاجأة. وآخر مثال له، مقتطف من صحيفة الأمس، بقلم مناضل شيوعي (باريس، ١٩٨٠) هو: «تُشهد عودةٌ كان يُظنّ أنها مستحيلة، ألا وهي العودة إلى عبادة الشخصية». وإنها لطويلة طول يوم الجوع قائمة العودات المستحيلة التي شهدناها جميعاً، كل من زاويته وبألوانه. ولا تزال مقتطفات منها

محفوظة على الورق. ورجحت في الواقع كفّة أثقال قومية واتصالات عرقية أو ثقافية خفية، على سطح الكرة الأرضية وسطح الأشياء، في الأماكن التي كان ينتظر فيها مفعول لعملية انقطاع. وحتى إذا كانت حكمة «سفر الجامعة» الفارغة جديرة بأن تجعل امثال «جوزيف برودوم»[٤١] في الجغرافيا السياسية ينتفخون من جديد دورياً، فإنه صحيح أن هذه اللزوجات التاريخية تدلّ على مفارقة عقلانية: ليس التباين هو الذي يشكل اليوم معضلة، وإنما الذي يشكلها هو الديمومة. ولقد كانت حلول ماضينا النظرية تبدو للمستقبل حلول استمرار؛ الاستمرار الذي يتمتع حاضراً بأوفر عافية، فشكراً جزيلاً. والفكرة القائلة مثلاً بـ«وجود (تباين في الطبيعة) بين السياسة البرجوازية والسياسة البروليتارية»، هذا الطرح الذي هو في أساس الماركسية، اضطرت للعودة إلى المكتبة باتجاه رسائل الدكتوراة. وقد تكون الماركسية دشنت «ممارسة جديدة للفلسفة» (كما يقول التوسير)، لكن هذه الممارسة لم تعبر عنها ممارسة جديدة للسياسة. وقد تكون المادية التاريخية أبدلت المفهوم الكلاسيكي القديم للإنسان «لا بمفهوم آخر» بل بمفهوم من نوع آخر» (كما يقول سيف)، ولكنها بالتأكيد لم تبدل الممارسات القديمة للسلطة بممارسات من نوع آخر. ومن الممكن أن تدور بين الفلاسفة مناقشة جادّة في ما إذا كانت قد حدثت أو لم تحدث قطيعة مع الماضي الهيغلي، ولكنه من غير الممكن أن تدور بين المؤرخين مناقشة جادّة في ما إذا كان قد حدث أو لم يحدث بعد «الثورة الاشتراكية» تصدُّعٌ في طريقة حكم البشر. ولنقل إنه لو كانت ثورة ماركس ولينين قد أدخلت سياسة الماركسيين- اللينينيين «عالماً جديداً» لآل أمر ذلك إلى الذيوع. وهذه الشقّة بين الانقلابات الادراكية والتكرارات الواقعية هي من البعد والثبات بحيث لا يزال يُرى فيها، مع المعتقدين بصحة الرأي الماركسي، أثرُ عَثَراتٍ، وتلجلجات، واختلالات موقتة (من الممارسة إلى النظرية) لن تلبث أن يستقيم أمرها ببطء لدى اختفاء التخلّف الاجتماعي، والتأخر الاقتصادي، والانحرافات، والأخطاء في التوجيه الخ.. أولاً بأول. وفي المقابل، فإن هذا المدى مألوف بقدر كافٍ، ويقدّم كثيراً من وجوه الشبه لحالات من المجتمع والتاريخ بعيدة جداً في الزمن والمدى والالهام العقدي، كي يُستمر بأن يُرى فيه حتى الآن، مع المعتقدين بصحة الرأي البرجوازي، أثرُ انحرافاتٍ وشواذّ لنظرية مشؤومة. وهذان المديحان المتناقضان في رمزيهما- مهما تكن صحة مسوّغاتهما الظرافية- يتملّصان في نظرنا من السؤال المركزي: ما العلاقة بين الفكر النظري والفكر السياسي؟ وما الذي يميّز مدى الفكرة من مدى العمل؟ وعلى كل حال فقد يكون تحميل النظرية الماركسية مسؤولية وعودها الممطولة من قبيل الاحتباس داخل دائرة «التهمة» (المعروفة بـ«الخطأ خطأ ماركس»). وإنه لتجديف لا يزال ورعاً جداً يريح من سؤالٍ مزعج بشكل آخر: «ماذا» عن التفاضل؟ فالملاحظة، للهزء أو للرثاء، بأن الماركسيين الذين كانوا يطمحون إلى الخروج على القاعدة لم يستطيعوا الإفلات من ربقتها بأفضل مما أفلت مريدو «ايديولوجية» الجامعة التركية، أو الشيعية، أو الكالفينية، أو غيرها، نقول إن تلك الملاحظة أمر، والتساؤل عن مضمون القواعد نفسها أمر آخر (واستبدال الإجراء الأول بالإجراء الثاني أمر ثالث: التلويح في مجال الاكتشاف العلمي بوثيقة كتبها الكاتب العدل). وقد يكون من المفيد الفحص عن أسس الاستمرار. وعندها قد تصبح خيبات الأمل التي سادت في تلك الحقبة دواعي تحمّس واندفاع. فرح عقلاني بالبحث عن السبب الذي امتنع معه حدوث المفاجأة؛ فرح حسّيّ بالتحرّر إلى غير رجعة من هذه العبودية: انتظار أشد المفاجآت إحباطاً. ثم «الاطمئنان» السياسي، أي «الفرح الناشئ عن أمر مقبل أو عن أمر مضى، والمؤدي إلى انتفاء ما سبّب عدم الاطمئنان» (سبينوزا). الفرح الذي ليس إبراء للنفس، ولا كمالاً مريحاً، بل «انتقال الإنسان من كمال أدنى إلى كمال أعلى»، أي «الفعل» الذي به نزيد قدرتنا على العمل بالتقليل من أوهامنا عن قدرتنا (أو من مجالات عدم الاطمئنان داخل أنفسنا). وأخيراً فإن سدّ الثغرات في تاريخنا سوف يفيد في إطلاق فهمه من عقاله، وليس في إرخاء العنان لأحقادنا. وهل تعني التقدمية الدائبة «محاكاة للقديم البالي» تسير عجلتها بسرعة ويسر من غير محرك؟ وإنها لفرصةٌ مؤاتية لتخليص العلم السياسي من آخر العفونات التطورية. وينقلب الاستعراض القديم لـ«المخلّفات» على نفسه، ما دامت الرواسب تتمتّع بحياة أصلب مما كان متوقّعاً. ولقد كان من الممكن عام ١٩٢٠ الافتراض بأن نواة «الإنسانية العلمية» ستكسر أخيراً غلاف سذاجتها، كما في الاتحاد السوفياتي الفتي الذي لن يلبث وهو في ابان تطوره ان يترك وراءه على طريق اندفاعته الجلود الميتة لـ«روسيا القديسة» الفلاحة المتصوفة. وتشهد القشور اليوم على الزلّة الكبرى. فغداة دفن لينين عام ١٩٢٤ حضر كثير من القرويين إلى الساحة الحمراء في موسكو ومعهم ايقونتهم الصغيرة وقد وضعوا فيها صورة لينين مكان صورة العذراء[٤٢]. ومن ذلك اليوم لم تختف الايقونات مع التصنيع: أصبحت أيقونات لينين مذّاك من اختصاص الفن الصناعي. ولأن يكون العهد تقادم بـ«المخلّفات» حتى غدت «تجديدات للنشاط»؛ ولأن يجد المرء هنا وهناك، «بعد ثورة اشتراكية» (أو بعد «ثورة ثقافية» في بلد «اشتراكي» كبير)

«دولة» و«مصلحة عليا للدولة»، وأيديولوجية ووعياً مغلوطاً، و«رئيساً» وتبجيلاً، وبلادة وجنوح شباب، وسكّيرين وغيارى، واعياناً، ومومياءات و«فاسدين»، فإنه لا يزال بإمكان نظرية هذه الثورة تفسير الأمر بألفاظها الخاصة ودون أن تضطر إلى التنكر لذاتها. وإما أن يكون بعدُ مثل (أن لم يكن أكثر) ما كان قبلاً، فتلك «طفرة نوعية» في النماء لا يمكن لنظرية الطفرات النوعية نفسها أن تفسّرها دون أن تضطر إلى القفز من فوق جدران محبسها الخاص.

وبالإجمال، فإن ما لم يعد مستساغاً في السمع بمرور الزمن هو مقطوعة «المعارف» مهدهدة المعتقد الإنساني القديمة: «سنضرب صفحاً عن الماضي، لكن ذلك لن يكون بضربة واحدة. انتظروا بعدُ قليلاً ستتضح الأمور، فصبراً». والذي ضاع هو الصبر، بقدر ما ضاع الأمل، وهذا من حسن حظ المعرفة. وإنه لصحيح تماماً أن «أدلاّء البشرية في مسيرتها إلى الشيوعية قد سرّعوا دورة الزمن»، لكنهم ولا ريب لم يفعلوا ذلك بالاتجاه الذي كانوا يقدّرون (المفترض بعض الحزم في تمييز اتجاهات أو وجهات، واحد قبل وآخر بعد، واحد في هذا الجانب وواحد في الجانب الآخر في هذا النوع الخاص من الأمكنة). وماذا لو دارت العجلة بالعكس؟ لقد استطاع كل إنسان أن يلحظ أنه حين ينظر من عل، من زاوية اجراءات الحكم، إلى العصرنة التي تنعت بالاشتراكية في امبراطوريات قديمة جداً، فإنها تبدو أقرب نسباً إلى عهد الاقطاع مما هي إلى الرأسمالية (ألا يقال عن الأولاد إنهم أشدُّ شبهاً بجدّهم مما هم بأبيهم؟): اصطناع أقارب، وذبذبة سلالية، وتدابير بلاط، وتبعية وخضوع، وتقسيم للدولة إلى اقطاعات، وعشائر أو زمر، وثورات قصور، ومحاكمات على الهرتقة، وكمائن وإعدامات على الطريقة الفلورنسية؛ إن هذه الملامح تنتسب في الزمن إلى القرن الرابع عشر أكثر مما تنتسب إلى القرن التاسع عشر الغربي. ولا ريب في أن مقطعاً تشريحياً أرقّ يقدّم مجموعة ألوان دقيقة التقارب من «المفارقات التاريخية» مُزامَنَةً وشبه مركّبة تحت أبصارنا. وقد سبق لي أن أثرت قضية الأنساق الوضيعة، والأسلوب المتحذلق، و«الجمهورية الثالثة»: الهوس بالانصاب والمتاحف، وداء الاحتفالات الرسمية، والنظرة المركزية إلى الوطن، وحكم المسنّين، والمجمعيّة، و«الشاعر القومي»، والأبطال الرسميون. وهناك كذلك الجوانب الكبرى لهذه الجوانب الصغرى. ففي الحلم، وأحياناً، ولهنيهات قصيرة، في الواقع، هناك تناغم «المدينة» القديمة الشفّاف الذي يقدّم لنفسه على أرض ملعب رياضي كبير أو ساحة كبرى صورة عن نفسه (انصهار أفراد «الأنا» في جماعة خُلُقية حيّة، انصهار الواحد مع الجميع، انصهار الأشخاص المفردين في حضن الكون الشامل المحسوس: «بلاد اليونان» في عهد بيركليس معاداً فيها النظر من قبل هيغل). وهناك، في حقبة أخرى، وهي حقبة سوداء وراكدة، زمن الملكيات الشرقية الكبرى بما فيها من عبادة للزعيم المؤلَّه الذي خبّلته الوحدة وسط صحراء من الرمل والقوانين ولين العيش: «فارس» في عهد الملك الأكبر معاداً فيها النظر من قبل هيرودوت. ومن يدري فقد يضعنا هذا الخلط البلبلي في الأزمنة على الجادّة الصالحة. فأبّهة اشتراكيات الدولة أكثر من آلة سياسية للتقهقر في الزمن، وقد تكون الجهاز الوحيد الذي يجرؤ على استنطاق التكيّف الغائي المخجل لجميع الآليات السياسية، ألا وهو حذف الزمن. وضغطه داخل الطقوس. وحبسه إلى الأبد وقد أُلغي كل حدث. وقد لا يكون الأمر بإزائه أمر حسبان النقاط في المواجهة الكلاسيكية بين القديم والجديد، بين ما هو بربريّ وما هو متمدّن. فوراء المزاوجة (المؤثرة أو المضحكة، تبعاً للمزاج) بين سكة الفلاحة الخشبية والمفاعل النووي (التي حوكم من أجلها «اسحاق دوتشر»[٤٣] في روسيا ما بعد ستالين)؛ ووراء المقابلة بين «سيوتنيك»[٤٤] والآلة الحاسبة بالكريّات، وهو فارق ما يزال بسيطاً جداً (إذ أنه وإن كان بين الأول والثاني بُعد في الزمن فإن الرحلة تتم دون تبديل في الخط)، من الممكن أن يرتسم فارق أكثر رسوخاً بين تسارع الزمن الصناعي والتقني من جهة، وسكون الزمن السياسي من جهة أخرى. وإنه لتضادٌّ قد يكون رمزه المرئي الدوائر ذات المركز الواحد في المفاعلات النووية، مركزها، وهو القلب البارد، ناووس فرعوني تحت هرم من الرخام الأحمر. وقد كان من الواجب أن تتخذ المادية الرسمية هذا الشكل لجعلنا نلمس بالبنان شيئاً كأنه حافة من حافات الأبدية. وهذه المادية تحصد كل المجتمعات التاريخية، ولكنها تبرز حيث كان توقُّع بروزها أقل ما يكون، وحيث تنكر على نفسها حق الوجود. وإني، أنا الحيوان العاقل، لعارف بجميل المجتمعات «الاشتراكية» القائمة، هذه الأعراض المؤلة، في أن تكون خيّلت لي من بعيد وعن طريق التنقيط، لازمنيّة التضحية السياسية. فالزمن، «السيد زمن»، في نوع الحكم المشار إليه، حكم سيطرة الإنسان على الإنسان، لا يقدّم شيئاً للقضية. وهل لي أن أجرؤ على إضافة هذا الإحساس الآخر الذي أدين به إلى اللاسياسيّة الجماهيرية السائدة في معظم المجتمعات البيروقراطية (الوحيدة في العالم المعاصر التي يجهل فيها المواطنُ «الرقمُ» حتى معنى عبارة «الحديث في السياسة»): الغائية اللاسياسية لـ «الحياة السياسية»؟

وما كنت عام ١٩٧١، وأنا في منتصف الطريق إلى خواطري، لأكوّنها ولا ريب على هذه الشاكلة. فقد كان

لتكراراتي أن تساعدني على ضبط النغم، أو على طريقة لحلح الأحداث الراهنة على امتداد نتاجاتي الداخلية، واللازمات التي ما كنت لأتوقف عن الدندنة بها، على مضض مني، ولكن دون اتساق إلى ذلك الحين. وكنت قد غادرت السجن ومعي سلّم الانغام، ولكن مع رغبة ملحة في أن أطوي دفاتري.

وإذ كان لأفضل الأمور نهاية، فنادرة هي الاعتقالات المؤبدة. ولا يزال الخروج من السجن أصعب من دخوله، حتى وإن كان ذلك من الباب الرئيسي (كان شعار «الحياة طريقة استعمال» لا يزال غير مستعمل). وإذن فقد وجدت نفسي من جديد في الشارع وأنا اعرف الكثير الكثير، إذا جاز لي القول، لامتلاك وعي سياسي متفتّح؛ وما لا يكفي لتقبّل أن هذه الكلمات تطنّ معاً وتخدش الاسماع، وأن «وعياً سياسياً» بالمعنى الصارخ للعبارة هو في نهاية المطاف كالدائرة المربّعة. وإذ سرّني كثيراً أن أجد في الخارج دواعي تحرك ملحاحة، حبست نفسي داخل دائرة «المصالح العملية المباشرة»، وبقيت بعض الزمن في أمكنة الأحداث في أميركا الجنوبية (في شيلي، وكوبا، والأرجنتين الخ...) وفصلت ما وسعني بعد أن حدّدت بعناية مجرى الحياة والبحث عن الحقيقة، بين الحياة العامة والشكّ المنهجي، ووقفت جهودي في التحليل على بيانات وتقارير نقدية للممارسات الحاضرة أو الماضية التي قدّر لي أن أتعرف إليها مباشرة أو مداورة[٤٥]. «ولكي لا ابقى متردداً في افعالي في الوقت الذي يضطرني فيه العقل أن أكون كذلك في احكامي، ولكي لا أكفّ مذّاك عن العيش كأرغد ما يسعني أن أعيش، كوّنت لنفسي خلقية مؤقتة... »[٤٦] وكانت نظرية ماركس في ذلك الحين خلقيتي المؤقتة «غير الكاملة، وإن يكن من الممكن اتباعها مؤقتاً ما دام لا يعرف قط أفضل منها». وما كان لي أن اتذمر منها، ولا لأي كان. وبغض النظر عن الرفاهيات اليسيرة التي توفّرها الامتثالية الديكارتية (الانقياد في كل الأمور «حسب أكثر الآراء اعتدالاً، وأبعدها عن التطرّف، الآراء التي تلقّاها بشكل عام على الصعيد العملي أفضل الذين عليّ أن اعايشهم تنوّراً واعتباراً»)، فإن من يديرون ظهورهم لهذه الطريقة في تحليل الممكنات المحليّة ينتهون في غالب الأحيان إلى نتائج أسوأ من التي ينتهي إليها من يحسنون استخدامها على مسؤوليتهم. وليس ما يمنع من الافتراض أن الكوخ الذي اختير ليكون مسكناً ريثما تتم إعادة بناء المنزل تبعاً لتصميم مخطط بعناية (بأن «يُعدّ زائفاً كل ما لا يعدو أن يكون قريباً من الحقيقة») ينبغي في النهاية ألا يحتفظ بمكانه، المتواضع لكن الضروري، داخل الكلّ المنجز (الذي هو، «بافتراضه المسبق معرفة تامة بالعلوم الأخرى، آخر درجات الحكمة»).

ولدى عودتي إلى الحظيرة- شبحاً آخر بين الأطياف العالمة في بلدي- ساورني انتظار المفاجأة، في البيت هذه المرة. وكان ذلك قرابة عام ١٩٧٣. ولم أكن قد فقدت شيئاً لأنتظر. فماذا كان ذاك؟ الومضة «الغاليّة» التي ستلهب أوروبا وتبهر العالم.

إن حاضر الفرد، كحاضر المجتمع، يشهد تشابك كثير من الأوقات المتوالية. ومن المفارقات ان زمن الحدث الفعلي، ذا الترجّحات الخاطفة، يبهر الأنفاس بأقل مما يبهرها زمن الانتظار الأثقل، ذو الايقاع البطيء. وإذ كانت الأحداث المداهمة المتخيّلة نقاط التقاء في منظور الرجاءات الجماعية، وأهدافاً يرجى بلوغها في المشاريع الفردية، فإن لها نصيباً حاسماً في العوامل الحقيقية في التاريخ العملي الذي يكون ما لم يحدث فيه أشد تأثيراً في الغالب مما حدث، والذي يمكن أن تعلّق فيه سلسلة كاملة من الأحداث بحلقة مفقودة. وإننا لنحيا وجودنا في المستقبل المرجّم به في الماضي، باحثين عن وجهتنا في الحاضر (موجّهين هذا الحاضر في الوقت نفسه) بالنسبة إلى ما نتخيّل أننا قادرون على ايجاده في المستقبل.. ومم تتكوّن حياة الناس إن لم يكن من قدر من آمال خابت وتصورات أحبطت ومثله من سعادات وحِدادات حصلت في الواقع؟ ولهذا فإنه لا وجود لسيرة صادقة إلا في الروايات. ولهذا فإن تاريخ حقبة يكتب بطوباوياته ومكتشفاته على السواء. ولو بتر هذا التاريخ من شعره لبقي نثره نفسه حروفاً ميتة.

وقد جعلنا «كينز» نتكيف والفكرة القائلة بأن العوامل الاقتصادية لا تقرر تبعاً لمعطيات مؤكدة ملموسة مادية، وإنما لتوقّعات وترقّبات، أي لاحتمالات. فبالحري أن تكون الحال كذلك في العمل السياسي. لكن سوء الطالع يشاء هنا أن يتم دائماً عرض التاريخ المراد صنعه من وجهة نظر الذين لا يصنعونه؛ وإن لهم للكلمة الأخيرة، أسهل الكلمات. فالتاريخ يُبنى بما هو استراتيجي ولكنه يُشرح بما هو سببي؛ والكشوف والقوائم تستدرّ الشفقة. وليس هناك من تقابل في المنظورين بين هاتين الوجهتين، وجهة الأحياء الذين تعني لهم كلمة «تاريخ» هذا الغموض الواجب نزعه على الفور من العتمة والتوقع، ووجهة من بقوا بعدهم فلاحظوا أن هذا الشيء المغلق الذي لا يرجع القهقري ويدعونه «حقبة» كان كما لا بد أن يكون وأن تقهقره بالذات.لهو الذي يعمي اللجنة المحكمة المؤلفة بعد موته من ذوي العقول النيرة. فهي من منصّتها المشرفة تجمع الوقائع إلى الأرقام دون ان تتنبه إلى أن هذه النتائج عمليات طرح أو فواضل ينبغي طرحها من مجموع الأعمال المعقولة انطلاقاً من مكان ولحظة معيّنين، مع حسبان ما كان مسموحاً بأن يؤمل في ذلك الحين (قبل أن يتكفّل تتابع

الأحداث بالبرهنة على أن الأمر لم يكن سوى أمل). وعلى هذا النحو يحمل ممثلو التاريخ سرهم إلى القبر، أعني صورة المستقبل التي حدتهم على العيش والعمل في الحاضر. في العشرينات مثلا: الثورة الألمانية، وعلى نطاق أوسع عدوى الثورة عند تخوم روسيا المتخلفة تتلاشى في غمرة الحرب العالمية الأولى تلاشي الحلم. لكن مسلك البولشفيك غداة «أوكتوبر»، واختيارات لينين بشكل خاص، تغدو جميعاً من دون هذا اللا- حدث غير قابلة للتفسير. أو كذلك في الستينات: سوف تصبح «سلسلة الجبال الانديّة»[٤٧] «السيبرا مايسترا» في أميركا الجنوبية. وفي عام ١٩٧٠ لم تسجل الوقائع شيئاً. ولكن جميع توجيهات الثورة الكاستروية، وكل واحد من هذه التوجيهات، تغدو من دون الوجود السيكولوجي في كل مكان لهذا اللا- حدث غير قابلة للتفسير. فهل يكون كل ما هو واقعي عقلانياً؟ لكن ما حدث في الواقع ليس كل الواقع. بل ليس من المؤكد أنه يقوم بالدور الرئيسي في المسرحية. وقد يحوّل المجموعُ المتحصّلُ من الممكن والخيالي الواقعَ الفعليَّ إلى مجرد راسب. وعلى هذا نترك لمؤرخي ألف السنة القادمة مهمة إثبات أنه ما كان من الممكن أن يحدث في فرنسا، خلال السبعينات من القرن التاسع عشر من التقويم المسيحي، غير متابعة القديم دون قيد ولا شرط. وعبثاً كان عدم الدخول شخصياً في العابنا السياسية التي هي أيضاً مآسٍ، وفي مآسينا السياسية التي هي أيضاً ألعاب (متلفزة على الأخص)، فالانتظار يشغل، والمشهد يتلبّد، والوقت يمر. وإليكم السبب في أن فيلسوفكم كان ابكم، طوال عشر سنوات: إنه الترقُّب.

وأصبحت متأدّباً إذ لم أجد حرفة أخرى، لكنني لم أكن بالكسول المتبلّد. وإذ أمنت أنني أفلتّ من العقاب (ما دام «بيّانكور» سينتصر، فإلى الجحيم خيبة أمله) فتحت دفاتري القديمة التي حوت ملاحظاتي، متابعاً فكرتي الثابتة: مواجهة ما هو غير قابل للتحقيق في النظرية بما لا يمكن الاعتراف به في الممارسة السياسية. وإذ علمت بصورة خاصة العجز الذي تجد فيه النظرية الماركسية نفسها عن شرح الـ «باء فتحة با» في التاريخ الذي يكتب باسمها، فقد دأبت كذلك على إعطاء هذا الأخير حق إلقاء نظرة على الأولى. ومرة أخرى وكانت كُوَّتي، بل منْوَري المفضل هو الديمومة القومية، فلفَرْط ما فكرت فيها انتهيت إلى مغادرة حضن الوالدة[٤٨]. وإذ كانت الأمة مفصلاً بين طبيعة جُعلت تاريخاً، وتاريخ جُعل طبيعة، فقد كشفت لناظري ما لسنا نفكر فيه. وهذه الصندوقة المظلمة اللجوج تبرز البياض الذي تركه في خانة «الطبيعة» «علم التاريخ»، كما تبرز البياض «التاريخ» في الفلسفات المعاصرة التي تبحث في الطبيعة. وأطلعني جورج هوبت، وكنت على الدوام استشيره وأفيد منه، على كل ما يمكن معرفته من منظور المادية التاريخية عن هذه «المسألة القومية» المزعجة (لقد كان للمسيحيين حقاً «مسألتهم الاجتماعية»، ولكلٍّ مزعجاتُه) ومن البديهي جداً أن تكون الماركسية اكتفت بجمع اجزاء القفل وفقاً للظروف ما دامت لا تملك مفاتيحه. وفي مكنة العقل التاريخاني، كأحسن ما يكون، ان يدرك مجموعة معينة من الظروف القومية القائمة، لكنه يعجز عن ادراك ظروف قيام الظاهرة القومية. وعلى الرغم من الفرجات الحيية في الماركسية المتشددة ولدى «غرامشي»، ومن غير غضٍ من خلاصة جيدة دبّجها «جورجيانيٌّ رائعٌ»، فإن اجهزة «الاشتراكية العلمية» ارتج عليها وارتبكت أمام الطاقة الكامنة في التمسك بالجنسية القومية.[٤٩] ولأن هذه الأجهزة كانت قد رصدت تلك الطاقة ومَنّتها، فقد استطاعت، مدفوعة بها، أن تنغرس هي نفسها في احد نصفي العالم خلال نصف قرن، وبالمقابل فإنه في كل مرة اصطدمت فيها اشتراكية بقومية كانت تمنى (وسوف تمنى) بالهزيمة. وإن ما لم يخطر في بال الماركسية هو، بالنتيجة، الاشتراكية الحقيقية. ومعلوم جيداً أن الثورات ليست منجزات لنظام سابق، ولا هي تطبيقات لنموذج مجهول الهوية من إعادة تنظيم المجتمع، وإنما نتاج مسار موضوعي (صراع الطبقات) تكتفي النظرية بتقبُّله والتفكير فيه من وجهة عامة. ومعلوم جيداً أن ماركس حرص دائماً على المقابلة بين اعداداته النظرية ومسبّقات عقدية، رافضاً بصورة جلية ان يتولى عن التاريخ بالذات الإجابة على اسئلة كان يرى أنها سابقة لأوانها. لكن التاريخ تكلم منذ ذلك الحين، وأجوبته هي التي علينا فك رموزها، ومفكّ الرموز الذي تركه لنا ماركس لا يكفي للعملية. (قد لا يكون مادياً أبداً انكار عدم الكفاية هذا إذا كان الطرح المكوّن للمادية هو أن كل رسالة تتجاوز إلى ما لا نهاية جميع الروراميز الممكنة). والماركسيون يشعرون بألم في الأمّة. والدمّل ينزّ من كل مكان: وهم لن يطهروه من الجراثيم دون أن يوسعوا الجرح.

«كان «برشت» يردد أن المرء لا يعرف سوى ما يحوّله، ولكن العكس صحيح أيضاً: لا يحوّل المرء إلا ما يعرفه حق المعرفة. والتفكير بعد ماركس معناه في الدرجة الأولى محاولة التفكير تفكير ماركس حتى النهاية. أفيكون كئيباً ورجعياً هذا الاجترار لما سبق أن قيل؟ قد يكون. لكن أقل الأضرار كان رؤية ما ينتجه التقيؤ في ذلك العهد. فالتباهي بالحداد يجعل اليتامى يتعيشون في ظل الآباء الموتى، وهتافات الانتصار- «قتلناه»، «ظفرنا بجلده»- تغطي على كثير من التفرق والتشتت. لقد تكلّفت إذن على التو- من عام ١٩٧٤

إلى عام ١٩٧٨ - مشقة (لأنه إذا كان الجدب في الكتب يجعل المرء نهماً للمطالعة، فإن كثرتها المفرطة قد تؤدي بالحريّ إلى التثبيط) الانضمام إلى «الركام»، لكن لا لأقيم فيه منازلي لغايات تفسيرية. وإذ فررت من فردوس المحاكات الطفولية الأخضر (كل هذه الألعاب القائمة، كما في ألعاب المرايا، على المقابلة بين النص والتعليق، بين ما أسيء قوله وما لم يقل، بين المقالة وتنقيح المقالة) تابعت الرحلة إلى نهاية ليلنا. وكنت أقول لنفسي آنئذٍ لتغترب النظرية، ولترتضِ الذهاب للضياع في هذا العالم الموضوعي حيث تنكر نفسها، وعندئذٍ يثبت أحد أمرين: إما إنها قادرة على أن تصبح راشدة، وإما إنها تستحق الهلاك. وما أصح القول بأنه ليس في وسع فكرة ميتة، من خارج الحياة، ان تنتج حتى فكرة موتها.

وكان يبدو لي حينها - ولا يزال يبدو - أن أول واجبات الاشتراكي تحليل ما هو اشتراكي قائم، لا تدبيج «مشروع مجتمع» لا يعلم أحد الرقم الترتيبي الذي يحمله، ويفترض فيه ان يُسقط في افواهنا قبّرات الحكم الذاتي مشوية أكمل شيّ. إن في مكنة الفرد أن يتصور من «المشاريع» ما شاء أن يتصور، حتى وإن كانت مشاريع قوانين؛ أما المجتمعات فلا تعرف سوى «تطورات» تتحكم بها في نهاية المطاف قوانين ليست تعبيراً عن إرادة الشعب وإنما هي علاقة مستمرة بين عدة سلاسل من الظواهر (التي في وسع برامجها السخرية باستمرار لكن شرط المعاملة بالمثل). وإذا كان صحيحاً ان «نقد المجتمع البورجوازي» قد اتخذ طابعاً عملياً ابتداء من تشرين الأول (اوكتوبر) ١٩١٧، وطالما لم يتم نقد هذا النقد، ولا حدثت الترجمة الفلسفية لهذا التحوّل العملي، فإن عبارات «الثقافة السياسية الجديدة» المنمقة ستستمر في نفخ الريح.

وأقل ما يُلَمُّ به في البحث العقلاني نقاط التلاقي. وإذا كانت مواضع الاتصال استراتيجية، فهي كذلك غير مريحة. وهذا ولا ريب هو السبب في أن المنازل بين المنزلتين شبيهة باللامنازل، وأن جماعة المضي بين أمرين الساعية لرأب مِزَق القول والعمل شبيهة بلا أشخاص ازيحوا عن أماكنهم فهم في بحث دائب عن مقعد إضافي. فالفلاسفة يحيلونهم على محرري الأخبار نصرة للصحافة، والصحفيون يحيلونهم على الحكماء نصرة للتأمّل والتفكّر. وعلماء الاجتماع يقولون: «إنها من تلك الناحية، ما وراء الطبيعة»؛ والمشتغلون بالماورائيات: «علم الاجتماع، إنه في الطابق الذي تحت». والمناضلون يتّهمون المتحذلق؛ والمتحذلقون يطعنون في المناضل. وبالاختصار، كان هناك شبه التزام بأن توضع أمام المرآة الماركسية النقدية مع الماركسية الوضعية، النظرية على الطريقة الغربية مع الممارسات الشرقية قصد أن تعكس كل منها الأخرى؛ ولأسباب كثيرة أولها أن كلاً منها تجهل الأخرى من حيث تكوينها المادي. إنه لم يُشاهَد بعد أحد انصار قراءة الـ «غوندريس» قراءة تشخيصية وقد وقف في صف طويل أمام ضريح الساحة الحمراء، ولا شوهد أحد حجّاج اللينينية وقد عرف كيف يميز بين ماركس شاب وماركس عجوز، أو ادرك ما يعنيه انقطاع المباحث النقدية في العلوم. فكل شطر من شطري جسد الماركسية الكبير يتصرف ويفكر وكأن لا وجود للشطر الآخر (إلا إذا اعتبره ممثلاً له)؛ إنهما لا يستطيعان العيش بهناء دون ان ينكر أحدهما الآخر على هذا النحو. ولا تستقيم الحقائق البديهية الخاصة بكل منهما إلا بأن لا يتواجها قط. وكل لقاء منظم بينهما يراه طليعيو الغرب «مغالطاً للتاريخ» («إن هذه التقاليد البالية لا تعنينا» - المساكين، إنهم لا يدرون ما ينتظرهم). وتراه أفواج الشرقيين «لامكانياً» «في أي مكان يجرؤ المرء على اعتبار حقيقة الحقائق إشكالية من الاشكاليات؟» - التعساء، لقد نسوا أن «كتبهم المقدسة» بدأت على هذا الشكل، بنقد فلسفي لنصوص فلسفية.)

وكان مثل هذا العمل يتطلب الخضوع لطلاق ممضّ بين الممارسة النضالية والتحليل النظري، طلاق تمّ منذ زمن طويل داخل الحركة العمالية الدولية السابقة (ما عدا بعض الاستثناءات الايطالية الطفيفة) وكانت نتيجته تحويل هؤلاء الموجّهين إلى سياسيين «خلّص»، أي إلى نفعيين؛ وتحويل لحن الفريقين الموحّد إلى لحن ثنائي: «لا تتدخل إذن في سياستي». «لا تتدخل إذن في نظريتي». فالخصام متواطأ عليه. ومن المتفق عليه أن لا يقوم سياسي باجتياحات إلا في حقل الأفكار، ولا منظّر إلا على ساحة الاعداد والتخطيط. وهكذا يتوصل كل من الفريقين إلى ابتلاع كذبة الآخر وهو يدير له ظهره، ويغالي بعضهم في النفعية لحماية نفسه من عقائدية الآخرين، والعكس بالعكس. ويسمى هذا توزيع الأدوار.

ولسوف تجبرنا التربية القائمة على التجربة التي يريد تفكيرنا الخضوع لها على أن نخترق أحياناً الجدران المشتركة بين الأحداث الجارية والفرضية. وفي نظرنا أن حمل المفهوم على رد الفعل في الوسط الخارجي اجراء مصادرة تمهيدي لا بدّ منه، حتى وإن عرّضنا من الجانبين لسخرية المناضلين وصمت المتبجّحين. فدنيا السياسة تستبعد كل تفسير موضوعي لممارساتها بوصفه تفسيراً أكاديمياً، ويستبعد العالَم الأكاديمي كل وضع لنصوصه في تجربة الواقع المباشر بوصفه وضعاً «سياسياً». فهنا يتم الدفن أولاً ليُصار بعد ذلك إلى التدبيج (ليس هناك

اطروحات دولة عن مؤلفين من لحم ودم)؛ وهناك تقتل الأفكار والناس دون بيان الأسباب (ومن غير تأبين في أغلب الأحيان). ولما كان هذا من قبيل امتحان الايمان بالاحراق بالنار والبرهان على صحة اسقاط العدد ٩ من الحساب، فإن هذه «الهجمات» في الأوساط غير المطلعة ليست نزهات رخية رغيدة، بل غارات على أعراضنا الخاصة، باتجاه ما أصر على تسميته النواة الصلبة للمغالطة التاريخية السياسية: أخبار اليوم.

وللازدراء المتبادل الذي يتشبث به كيميائيو المُدرك ورجال الساحة فضائل مُطَمْئِنة على المرء الا يقلل من قيمتها.

وإن الأسباب التي تدفع بالجنس البشري إلى إرادة الخلاص من موضوعات القلق لكثيرة، ولكن الناس الذين يقال انهم من اليسار يملكون منها أيضاً عدداً أكبر. ويمثل «الإنسان الاشتراكي» بالنسبة إلى سابقيه المباشرين («إنسان الغاب» و«الإنسان العاقل») عيباً خطيراً في التكوين: إنه مشطور شطرين. ومن لا يفكر في ما يقوله لا يريد أن يعرف شيئاً ممن لا يقول ما يفكر فيه. وهو يجعل من هذه الازدواجية الحميمة معقد فخره الذي ينتهي عنده وجداناه الخيّر والشرير بالاختلاط. ويضيف بعض الوقحين ان «الإنسان الاشتراكي» أصبح أحفوراً مؤلماً يسخّر شرفه في سبيل أن يغدو بائساً، في حين يكون عهد الماسوشية قد انقضى. ويبالغ المتهكمون، لأن الطمأنينة إن لم تكن في شعب اليسار- ولنذكّر بذلك- وقفاً الا على طبقتين من الأفراد، فإن وجود هاتين الطبقتين مجتمعتين ينطبق على جميع الشعوب تقريباً. فأي لوحة كانت تقدّمها، حتى أمس، جماعة الأمميين القديمة؟ من جهة العاطفيون الداخلون في الشيوعية دون أدنى معرفة بالماركسية، ومن الأخرى المفكرون الداخلون في الماركسية دون أدنى تجربة سياسية. وليس الأولون حمقى بالضرورة: على العكس تماماً. وإذا استعرضنا قافلة كبار المفكرين الفرنسيين الذين اجتذبتهم الشيوعية في النصف الأول من هذا القرن (فرانس، وباربوس، وجيد، ونيزان، وسارتر الخ...) بدا واضحاً أنهم دُفعوا في الأساس إلى هذا الأمر بعاطفية سياسية، وأن التفكير لم يأت إلا فيما بعد وعلاوة على ذلك. وليس الآخرون بالضرورة مزهوين بأنفسهم أو منقطعين إلى العمل على طريقة الرهبان البندكتيين. لقد دفع بوليتزر مثلاً، أو غبريال پيري، نقداً ثمن التزامه الشخصي. بقي أنه من المناسب على الدوام التمييز بين «ثقافة» سياسية و«تجربة» سياسية: فإن لم تكونا تتطاردان بشكل مطلق، فإنه كثيراً ما يعثر على الواحدة دون الأخرى، والعكس بالعكس. كما أنه ينبغي التنبّه إلى أن الإنسان قد يكون صاحب «قناعة» ومحروماً من «المعارف» في موضوع السياسة، وأنه قد يكون رجل علم وتفكّر ومحروماً من القناعات المطابقة. (إن هذه الفروق التي قد تبدو عديمة الجدوى في حال الهدوء المطلق، تبرز بشكل صارخ، بل تكتسي أهمية حيوية، في الحادث الجلل. وعندئذٍ يتضح أن ذوي القناعات في الأغلب الأعم «يصمدون للصدمة بأفضل» مما يصمد رجال الثقافة: من الممكن التأكد من أنهم أقل إخلالاً بالالتزام من الآخرين). وهاتان الطبقاتان المزاجيتان- إنهما طبقتان أكثر مما هما «فئتان» لعدم اكتسائهما أي طابع اجتماعي- مهني- لا تتحابان قط، وقليلاً ما تتعاشران. وقد كان من حظي، أو سوئه، أو كليهما، أن أقضي بعض لحظات حياتي وسط الأولين («المناضلين»)، ولحظات أخرى، دونما تدرج، بين الآخرين («المفكرين»). ولولا هذا التأرجح بين السخونة والبرد، أي لولا عدم التماسك في ما يتم من عمليات رصف لعوالم مغلقة بعضها بازاء بعض، هذه العمليات التي أثرت عدة مرات في عواطفي وتصرّفاتي، لما كنت ولا ريب لأنشغل إلى هذه الدرجة بالتساؤل عما إذا كان في الوجود السياسي شيء متماسك، وأنه إذا كان فمم هو مصنوع، ولأجل ماذا.

لقد بقي البحث الذي لخّصت نفحته الأساسية في الصفحات السابقة، والذي كنت قد عنونته «جوهر الماركسية» في ذكرى «فويرباخ» وكتابه الشهير «جوهر المسيحية»، مخطوطاً (لسوف تظهر نتائجه المختصرة في قابل الكتاب). وكنت اتطلع إلى أن يكون القسم الأول من كتاب يحمل اسم «نقد الغباء النظري»، وهو عنوان فويرباخي كذلك عدلت عنه أيضاً مفضّلاً عليه العبارة الموضوعية (وغير المنتمية إلى المذهب النظري) «الفكر السياسي». وخلف مظهر النزوة- كل إنسان يعلم أن السياسة تجعل المرء غبياً ومجنوناً وحانقاً- كان في هذا الخيار رهان على الانطلاق: فمن الهذيان تخرج مقالة. ومن الايمان يكون مُدرَك. لكن الافتراض العقلاني القائل بأن لكل غباوة أسبابها يفترض بدوره منهج بحث معيناً. فلنحدد إذن حرفية الكلمات. «نقد»: ليست لفظة للتقدير بل نقطة منطقية تفيد دراسة شروط امكان وجود نظام معين من الظواهر، أي دراسة الاشكال والفئات التي بها يمكن أن تمّم تجربته. «فكر»: نظام من القوانين القابلة للوصف يحكم تطوّر تجربة من التجارب. «سياسة»: مخطط لواقع من نوع خاص يحدّده تكوّن زمر بشرية عريضة (غير طبيعية) وانفراط عقدها. وغني عن البيان أن «ما هو سياسي» يتميّز في هذا المفهوم عما هو «دَوْلي»[٥٠]، وأن المقابلة «خاص/ عام» لا تبدو هنا ملائمة. ففكرة «الدولة» كياناً مؤسسياً متميزاً عن المجتمع تظهر في «عصر النهضة»، وتنبني في الوقائع مع

الاستبدادية الملكية، وتتخذ شكل القانون مع قيام المجتمعات البورجوازية الحديثة. وقد سبق القطاع السياسي في سياق الأزمنة قطاع الدولة (في وسعه أيضاً أن يعيش بعده). وهو في مدى التجربة السياسية يشمله بامتداده إلى كل منطقة جماعية تتخللها علاقة من نوع موجِّهين/ موجَّهين (كنيسة، أو حزب، أو حركة؛ أو زمرة الخ...) وعليه يكون «نقد الفكر السياسي» دراسة لشروط تنظيم الجماعات البشرية المستقرة وعملها.

وإذا جعلنا من دراسة العلاقات الاجتماعية للهيمنة، متميِّزة عن العلاقات الاجتماعية للاستغلال التي كانت عُدة علم الاقتصاد الماركسي، غرضاً خاصاً بعلم السياسة، تبيّن بوضوح لماذا تنفتح دراسة الواقع الاشتراكي تلقائياً على عملية تفكير سياسي شاملة. وتشكل الممارسات الاجتماعية، وممارسات «الاشتراكية الواقعية» بشكل خاص، اختبارات غير كاملة، لأنها لا تتم في بيئة معقّمة أو في دائرة مغلقة- وباعتبار أن حالة الحرب الشاملة مع «العدو الطبقي»، الوطني والعالمي، تزيّف الفرضيات بشكل ملحوظ. يبقى أنه لم يسبق قط، على امتداد تاريخ المجتمعات، أن أفرد بمثل هذا الوضوح تميّز ظواهر النفوذ، فالاختبار يفترض على الأقل ملكة تحويل المتغيرات بشكل إرادي لتحديد العلاقات المتبادلة. وتتمثل مزية «النقلات الاشتراكية» ومساهمتها (العلميتان) في أنها بتنويعها متغيرات الاستغلال (الاقتصادي) تسمح جهاراً بتمييز لامتغيّر نسبي هو لامتغيّر علاقات الهيمنة (السياسية) لجماعة من الناس على أخرى، دون أن تطرح مع ذلك علاقة نسبة عكسية بين ضخامة عوامل الاستغلال وضخامة عوامل الهيمنة.

ولا أشعر بأي ندم وقد فاتتني العربة لأني لم أسلّم مسابقتي في حينها. كما أن تقلُّد النجمة الصفراء والاحتفاظ بشعار الماركسية في فترة الانتكاسة التي اعقبت عام ١٩٦٨ كانا من مقومات العزة في ابسط اشكالها. ولا ريب انه نادراً ما شوهد تباعد أشد جوراً من الحاصل في السنوات الأخيرة بين ما يجب تصوّره وما ينبغي محاربته، بين الاقتضاء والالحاح، بين البحث والمقاومة. ولأن يفكر المرء بخلاف ما في نفسه فهذا هو النصيب المشترك. وما كان هذا ليكفي. وكان على الإنسان يومها التظاهر بخلاف، أن لم نقل بعكس، تقصّياته الخاصة. وكيف يفعل غير هذا أمام مزمور «ارحمني يا رب» الذي كانت تنشده جوقة تاركي الرهبانية على أكثر المسارح رواجاً آنذاك؟ وان الحميّة القومية لتؤكد الأجوف بالمقوّس. وقد ثبّتني هذا القدر من التراخي الحاسم الساعي إلى معاضدة مواقف الهلع المقدسة عند علية القوم في فكرة أن العمل بناء على الطلب (الاجتماعي) آمن وسيلة لفيلسوف كي يقتل حقيقته العزيزة في البيضة، لأن ميزة الحقيقي احباط الطلب والإجابة على الهامش. وشوهد كثيرون يدّعون الخروج من حيث لم يكونوا حتى قد دخلوا، ناجينَ من الرعب، شهداء مغامرة بدأت على مقاعد الدراسة، واستمرت في قاعدة التحرير، وانتهت في غرفة الاستقبال، مغامرة شُرع معها في الظن بأنه ربما كان على المرء أن يعاني قليلاً ليخرج بذرة تفكير. وبطء المعنى المقنط هو ثمن الكلمات. وهناك لذات يدفع حسابها بعد الفراغ منها، كاللذة الجنسية ولذة تذوق الطعام مثلاً؛ وعلى العكس من ذلك تحتاج اللذات الفكرية إلى دفعات مسبقة. انشودة: كم يتطلب أدنى تفكير من شقاء؛ كم تتطلب فكرة واحدة من ميتات حقيقية؛ كم يتطلب كتاب فلسفة من دموع؛ لا وجود لفكرة سعيدة (هناك على الأكثر، وفي نهاية المطاف، اغتباطات بفكرة).

من ١٩٧١ إلى ١٩٨٠: نفور حقب الغليان الفكري من تلمّسات التصوّر. فهي تلوي أول مادة بنائية تصادفها باتجاه المصالح السائدة، الاتجاه الذي منه تهب الريح ونداءات اللحن الصادرة عن الصورة- الصوت. و«لأن يصفّي المرء حساباته مع وعيه الفلسفي السابق»، فهذا شيء، وأن يتلون بألوان العصر، فهذا شيء آخر، وقد كان الأمران على درجة كبيرة من التشابه في ذلك الحين نظراً لأن وضع الظاهرة السياسية في المنظور النظري يستتبع اقحاماً جديداً لنوع من «الحسّ السليم» التقدمي) بحيث لا يستلزمان مزيداً من الامتناع. وبما أن الرياح مواتية اليوم من جديد لهذا «الحس السليم» فإن نقدة مسموح به لأنه واثق من أنه يسبح عكس التيار. وإن الخوف لفي جزر، والرجاء لفي مدّ. ولنأمل، بعد وضع كل ولع بالعوائق جانباً، أن تنجو الفلسفة للحظة من منطق الفصل في النزاع، ضمٌ أم طرد، استرجاع أم حرم، هنا أم هناك؛ هذا المنطق البائس الذي يزاوج بين الصفر والواحد والذي يُنجح بالضبط الأفكار المعترف بأنها للمنفعة العامة. ويعتبر انفضاض المثقفين المحليين بالجملة من الميدان في هذا الشأن طالع يمن. وأن اللامبالاة السياسية السائدة («واقعية ووضوح») لتعيد تقييم التفكير في التباين السياسي المضطلع بمصالح غدت من الضعف بحيث لا تلفت كبار المقامرين والمضاربين. وكلما زاد الرهان زادت المبالغ المزاهن بها. فليفسح المجال لاسقاط قواعد اللعبة دون انفعال ولا فكرة مسبقة. أعني ما دام ليس في مقدور أحد أن يبقى على قيد الحياة بلا أهواء: من غير أن يكون عليه إلباس أهوائه اثواب الأحكام.

غير أني كنت أوثر تأخير هذا الايضاح، لا بوازع نضالي، وإنما لمجرد الالتزام بأدبيات المهنة (كم تستوجب هذه المواد من حيطة ومقارنة بين المعلومات) لو لم تفض ابحاثي المتعلقة

بالوظيفة الذهنية إلى تفسيرات معكوسة مؤسفة جداً. ولن اتحدث عن ملاطفات «الصحافة الرائجة». فبوصفها غير موهوبة لفهم الأعمال الأدبية وإنما لتشجيع الأسماء أو «حرقها»، تبعاً للمنزلة المفروض في اصحابها أن يحتلوها، في وقت معين، على رقعة الشطرنج الوهمية الخاصة بالعلاقة بين القوى الاجتماعية (في كل خانة صورة رفيعة)، لا تخرج عن دائرة اختصاصها حين تمارس الشتم الجارح للمشاعر. وأنا من هذه الناحية مفعم دائماً ومزهو بأن أكون كذلك إلى هذه الدرجة. لكن رؤية أكثر النقاد جدية يسيئون الظن بنزاهة في نيات «النفوذ الفكري في فرنسا» و«الكاتب» جعلتني اقتنع بأنهم قاموا بشؤون مهنتهم متمسكين بمعناها الحرفي، وبأني اسأت القيام بشؤون مهنتي مقدّماً التطبيقات على المبادئ، أو الحواشي على المسلّمات. ولم تكن دراسة المثقف في «المدينة الدولة» بنظري سوى منعطف يفضي إلى المنطق الداخلي للجماعات. ولا كان الطموح الاسهام في سوسيولوجية المثقفين، وبدرجة أدنى إضافة توشية إلى تاريخ المثقفين الفرنسيين السياسي، بل تسخير كلا الأمرين للشروع في فهم ما في المسألة الاجتماعية من مفارقات. وبعبارة أصح: اتخاذ نحوس الجسم الثقافي متغيراً يستدل به على عدم التغير في الدور الذي يضطلع به، عن طريق التماس فرجة من قاموس مختصر للأحداث (يُسْرُ «النفوذ الثقافي» وعُسْرُه) على نظام تركيب الزمر العريضة، أي على نهج العلاقات التراتبية الذي تتكوّن فيه كل جماعة سياسية منظمة. وكان وراء «النفوذ الثقافي في فرنسا» هذا السؤال: ماذا ينبغي للنشاط الرمزي أن يكون ليحدث تأثيرات في ماديّة العلاقات الاجتماعية في جمهورية علمانية كجمهوريتنا؟ ووراء «الكاتب» هذا السؤال الآخر: ماذا ينبغي للمجتمع أن يكون ليحتاج عضوياً، أمس كما اليوم، إلى مجموعة من العلامات التي تبيّن وجهة السير؟ وستر نوع من الحيوية في النبرة، نبرة جدلية هجومية في بعض الأحيان، وتقليص مفرط للآراء والوقائع هذه المحاولات الجبرية وراء جلبات من الزبد تبعث إلى حد على السخرية لتتلاشى فقاعات على الشواطئ المسطحة للنوع الاخلاقي. ولسوف يوافقنا الناس على أنه إذا كان لأسلوب الكشافة («حان الوقت لاصلاح اخلاق «جمهورية الآداب»، أو بعبارة أخرى «العار لطفيلي الشقاء البشري») القاب شرف وطني خاصة به، فليس له سوى فائدة نظرية محدودة... وكان «ميشال سرّ» الوحيد تقريباً، إلى جانب «مارك بيغدير»، الذي اكتشف التبر المحتمل تحت غلاف «الكاتب» المعدني، إذ تفضل أن يرى في عبارة «النقص الاجتماعي» تباشير تقدم خصب خارج الشعاب المطروقة. وهذا الافتراض (الذي نعتقد أنه لما يكتشف) هو بالفعل في أساس مفهومنا؛ وهو الذي نرغب في أن نعالج هنا معناه وانعكاساته.

وكان ينبغي، قبل الإفاضة في نظرية للوسائل يمكن أن يقال فيها سلفاً انها لن تكون احدى نظريات أجهزة الإعلام بأكثر من كون التحليل النفسي علم الهفوات، أن نضمن الحلقات الأولى لسلسلتنا، وأن نبدأ من البداية، أي ما يميّز الكومة من البيدر، أو بعبارة أخرى ما هو المجتمع. ولا تقتصر هذه الطريقة على الميزة النفعية القاضية بتضييق الشقة بين ما اعتقد قوله مهمّاً وما كنت قد اعتقدت حتى الآن أن عليّ قوله، بل تتعداها إلى مزية أخرى هي أنها تقدم بين يدي استقصاء عن الوساطات جهاز تعريفاته الأولى.

إن ملاحظة المجتمعات الحديثة لم تأذن بعد بمصادفة مجتمع بلا «ايديولوجيّة». فقد ابتدع الكلمة ونشرها عام ١٨٠١ فيلسوف فرنسي هو السيد «ديستوت كونت تراسي». ولا مجال للاعتقاد بأن المجتمعات البشرية، وكذلك البنية التشريحية لـ «الإنسان العاقل»، قد تغيرت طبيعتها عند منعطف القرن الثامن عشر. وبما أن الكلمات ليست هي التي تنتج الأشياء، فلا بد من الموافقة على أن الوظيفة الاجتماعية التي تضطلع بها «الايديولوجية» لم تولد معها، وإنما كانت سابقة لها في الوجود. وبديهي جداً أن الديانات التاريخية الكبرى هي التي اضطلعت بوظيفة الايديولوجيات الكبرى في الحقبة الحديثة باشباعها حاجات الجنس البشري التي لم تتغير وكذلك فإن ملاحظة الاعراق- وقد أشار «برغسون» إلى ذلك من قبل في مؤلفه «الينبوعان»- لم تعثر بعد هي الأخرى (وليست على وشك أن تعثر) على «مجتمع بلادين».

ولو أهملنا لحظة المناظرات الكلاسيكية في المجالي الأولية للاقداس، بادماج السحر والأرواحية في حقل اختبار مماثل بشكل أساسي لحقل الحياة الدينية، لبقيت صيغة الفيلسوف مقبولة علمياً. وليست القضية قضية طعن في الحاجة إلى نمطية تمييزية بين مختلف انظمة الاعتقاد، حتى لو اعتبرنا المقابلة الظواهرية بين «قناعة» ايديولوجية و«ايمان» دينيّ أقل ملاءمة بسذاجتها الذاتية، من المقابلة الاجتماعية التي تسند، بسذاجتها التطورية، «الدين» إلى المجتمعات التقليدية المتساوقة، و«الايديولوجية» إلى المجتمعات الحديثة المتنازعة. ولو سمح لنا باتخاذ مقياس للملاحظة نتجاوز به عن عمد ما في الالفاظ التي تواجهنا من خصائص دلالية وتاريخية، أي بالتفكير بشكل واسع مريح لا بشكل رخو فضفاض، لوجدنا أن فرضيتنا تقودنا إذ نضفي عليها قيمة توجيهية إلى التراجع خطوة في كل مرة، ولكن هذا التقهقر الذي يكاد يكون

(البقية على الصفحة ٦٤)

منتظماً زمنياً يصلح لأن يكون تقدماً منطقياً، لا من حيث الامتداد فقط، بل من حيث الفهم. وبما أنه ليس من وجود ولا من ممارسة سياسيين إلا «بايديولوجية وتحت تأثيرها» (كما يقول «ألتوسير») فإنه لا يبحث عن فهم النظام السياسي في ذاته بل في «الايديولوجية». وينبغي البحث عن فهم النظام الايديولوجي هو بدوره في النظام الديني. وليس فهم الأمر الديني من جوهر الدين، إلا إذا نظر إلى الحشو على أنه تفسير (كما تفعل مختلف «الأبحاث في الظواهر الدينية»). وينبغي البحث عنه في الفيزياء الاجتماعية (بالمعنى الأقوى للعبارة الوضعية القديمة التي كانت أساساً لتسمية علم الاجتماع). وتضفي كل ايديولوجية عضوية معنى على العالم، ويصنع العالم معنى، يتفاوت في درجة اعداده، لكل مجتمع بشري. ومن جهة أخرى ليس في الجماعات تماسك لأن للعالم معنى، بل في العالم معنى لأن التماسك في الجماعات مطلوب. وليس في مقدور هذه الجماعات غض النظر عن توفير وسائل التماسك تحت طائلة الانقراض. حتى وإن لم يتعد ذلك في البدء تنسيقاً بين المكان والزمان: تنظيماً مكانياً لمسكن وترميزاً للزمان الفلكي. أما الحد الأدنى من التماسك فأرض تستند إلى مركز، وتاريخ يستند إلى أصل. ولا يحتاج الكون إلى زمر حية ليستمر في وجوده، أما الزمر البشرية فتحتاج إلى معالم كونية لتستمر في كينونتها. والوسائل الكفيلة بادراك المعنى هي الوسائل الكفيلة باستمرار البقاء. والسؤال العام الذي تطرحه الانتروبولوجيات السياسية هو: بأي شرط يمكن استمرار بقاء الجماعات؟ وهو سؤال سريعاً ما يحملنا إلى مضمار انثروبولوجية دينية. ولا يوضع «العملي» في مقابل «الديني» - كما كان ماركس يرى - لأن اسرار الدين تترجم أسرار الممارسة البشرية. وإذا تحولت هذه الأخيرة إلى اختبار لمجرى الأمور، وبشكل خاص لمجرى الأفكار، أمكن بالفعل، وفي الغاية النهائية، اتخاذها عذراً للكسل النظري، ولفضالته: اعاقة التقدم وانتشار المعرفة. وإذا كانت الممارسة تمثل (كما هي الحال في «الاطروحات عن «فيورباخ») «الحل العقلاني لكل الأسرار التي تنحرف بالنظرية نحو التصوف» فإنه ليس في الإمكان التصرف وكأن الحل الملتمس باستمرار ليس بحد ذاته إشكالياً بدرجة عالية، إلا في حال الانتقال بالسر إلى حله العمومي عن طريق تصوف عكسي.

وإليكم في كلمات قليلة النتائج العامة التي ما لبثت أن اكرهت على الوصول إليها.

إن العلاقات السياسية الأساسية لا تفسر بنفسها، ولا بالأشكال الجلية التي تتخذها، ولكنها لا تفسر كذلك بالظروف المادية للحياة. ولا يقتصر الأمر على أنها لا تختصر إلى مجرد عكس لقاعدة اقتصادية، بل يتعداه إلى أنه لا يمكن استنباطها منها لا من قريب ولا من بعيد. وبعبارة أخرى، ليست السياسة «اقتصاداً مركّزاً» (لينين). وتشهد ملاحظة المجتمعات الحديثة بأن بنى السلوك السياسي لا يغيرها تغييراً جذرياً تبدل نهج الانتاج، وبأنها مستقلة عن درجة نمو القوى المنتجة. وتُفرض هذه البنى على المجتمعات رغماً عنها، وعند الاقتضاء «ضد» ها، لا بوصفها استبهامات بل طرق سلوك. والاختبار «الاشتراكي»، على الرغم من ايجازه التاريخي، مقنع في هذا الصدد. وقد حققت «الاشتراكية الموجودة في الواقع» عند تطبيقها جميع ما كانت نظريتها تحظره عليها، بل حتى ما كانت تفترض أنه مستحيل. وعادت تسوق إلى كل مكان وفي كل حين، وان على درجات متفاوتة، أشكال الوجود الاجتماعي الدينيةالتي كان مفروضاً أن تكون علاقات الانتاج الجديدة قد استبعدت تكرّرها. وهذا هو البرهان الواضح على أن في أصل الواقع الاجتماعي بوصفه كذلك «قوة» غير خاضعة للمراقبة، قوة لا عقلانية في الظاهر، تبطل قواعد المنطق وتطلّعات المناهج. وهذه القوة التي تستعصي نتائجها على خطط الأفراد وإرادتهم القاطعة، أما إنها تواريها الدراسة التقليدية للمؤسسات السياسية، وإما أنها ينظر إليها حين تدخل في الحسبان، على أنها إلى حدٍ ما رُقية صوفية تدفع «علماء السياسية» للهجرة «إلى أرض العجائب». وعندها يذكّر بـ «الجزء الحلُمي»، «الجزء السحري»، «الجزء الزائف المظهر» بوصفه راسباً مثبّطاً لا يمكن التغلب عليه. وهذا معناه اغفال اعطاء الفكر نصيبه، وأن العالم إذا كان قابلاً للوصف محلياً فهو كذلك على جميع الصعد ومن جميع النواحي. ولا يرخّص لأحد بنقل ما في فن من الفنون من تعثر وعجز إلى موضوعه؛ ولا بتحويل تحديد مؤقت ووقائعي للمعرفة إلى عقبة كؤود في طريق استقائها. وفي علم السياسة الرسمي، وهو آخر علم من العلوم الباحثة في الأمور الخفية معترف بمنفعته العامة وملقّن في مؤسسات الدولة، نجد كل عام جماعة من ادعياء المعرفة يصرحون بعدم قابلية الوقائع التي يعجزون عن تفسيرها للتفسير، وكأن الواقع هو المذنب لا تفسيراتهم. وإذا كان لا ينكر أن «اخفاق العلم أمام السياسة صريح وواضح[٥١]»، فلا يستنتج من ذلك أن السياسة بطبيعتها عصية على البحث العقلاني، بل يستنتج أنه قد يكون للبحث مصلحة كبرى في اتخاذ أدوات أخرى، بعدماتكشّف ان علم السياسة الكلاسيكي الذي تتبناه الأنظمة والمؤسسات عاجز حيال المنطق الداخلي للأمر السياسي بقدر ما كان علم النفس القديم الباحث في ملكات النفس عاجزاً إزاء واقع الحياة النفسانية.

ولا يشكل الوعي جوهر حياة الأفراد النفسانية بأكثر مما تشكل المؤسسات والتمثيلات السياسية جوهر الحياة السياسية للجماعات. وليس وعي الناس هو الذي يحدد وجودهم السياسي، وانما وجودهم الاجتماعي الذي يحدد هذا الوعي هو الخاضع بالذات لنظام منطقي من العلاقات المادية الاكراهية. ويدوم وجود هذا الأخير عبر مختلف الاشكال المؤسسية أو القانونية أو الفلسفية المتعلقة بكل نمط من انماط البنية الاقتصادية التحتية، لأنه من طبيعة غير طبيعتها. ولا ينتج الناس هذه العلاقات باتحادهم «طوعاً» بعضهم وبعض، بل تنتجهم هذه العلاقات التي تتناسل داخلها اتحاداتهم. وتملك الجماعات البشرية المنظمة، كالأفراد تماماً وإن بطريقة أخرى، لاوعياً من نوع خاص ابرز اعراضه الديانات وبدائلها الايديولوجية، ولسوف ندعوه «اللاوعي السياسي». ولا يصدر هذا اللاوعي عن طبيعة سيكولوجية قاعدتها التمثيلات المفصّلة على أنموذج واحد، ولا هو صادر، بدرجة أقل، عن طبيعة روحانية أو مُسارّية (على الرغم من تشابه غير موفق في التسمية مع اللاوعي الجماعي الذي قال به «جونغ»). وهو غير محدد بالأشكال الرمزية الفضفاضة بل باشكال ثابتة من التنظيم المادي ليست الأشكال الأولى سوى نسختها المكزوزة أو بصمتها. ودراسة هذا اللاوعي السياسي، أو علم الأحلام الاجتماعية إذا شئت، ليست إذن من اختصاص المضمار الذي تجول فيه علوم الروح، بل من اختصاص المضمار الذي تجول فيه علوم الطبيعة (الذي يشمل الأول بالطبع). وهي تفترض في جميع الأحوال انقلاباً في الرؤية النظرية، أو انعكاساً في مراكز الفائدة يجعل من المترسّب عنصراً مكوّناً ومن اللاعقلاني عقلانياً، على التوالي والواحد عن طريق الآخر.

وتبدو الأديان والايديولوجيات وكأنها في نهاية المطاف ممارسات تنظيمية (لا تمثيلية ولا رمزية). ويمكن في منحى أول معالجة مواد البناء الايديولوجية الدينية بوصفها مادة بناء حُلُمي لجردة قاموسية بالموضوعات. وقد يكون في وسع دراسة للموضوعات من هذا النوع أن تفترض الحصرية رأساً (أو تعداداً كاملاً للموضوعات، وهي ليست لا محدودة)، في الحدود التي يدور فيها نحوُ الجماعة حول نواة منطقية مستقرّة مطابقة لخطيطات تنظيمية فطرية تتكفل بالاحاطة (على غرار تصورات «العقل» المطلق الاستعلائية) بالتعددية اللانهائية للأحداث الاجتماعية، هذه التعددية التي ستتولى حقب التاريخ المتعاقبة أمر «استيعابها». وعندها قد تصبح شروط تكوين المجاميع البشرية واستقرارها (هذه المجاميع التي تشكل دراستها الموضوع الخاص بالنظرية السياسية) مسلحة بتماسك شكلي قابل للوصف، قابل للغرز عن طريق الفكر، بالرغم من أن لها، أو بالحري لأن لها، باعتبارها أجزاء لا تتجزأ من المنطق الخاص بكل ما هو حيّ، قاعدة عضوية مادية.

وإذا لم تُنقض هذه الطروح نجم عن ذلك أنه ليس للاوعي الجماعة من تاريخ بأكثر مما للفرد؛ أو، بعبارة أخرى، أن جوهر تاريخ البشرية السياسي ليس تاريخياً. ولقد انتهت الانثروبولوجية الثقافية إلى التسليم بأن الناس قد «فكروا» جيداً على الدوام. فلنسلم في القوت الحاضر بأن الناس قد «عملوا» جيداً على الدوام- أو سيئاً لا همّ. (وهذا ما تبدو فيه الاستعارة العيادية غير مطابقة، أو طوباوية: يمكن فك رموز التكوينات الايديولوجية كما لو كانت اعراضاً، ولكنها اعراض تتمتع بطبيعية ليس لمفهوم الشفاء فيها من معنى قابل للتحديد). وقد يكون من الواجب على هذا أن يُميّز في تاريخ البشر بين درجتين زمنيتين على الأقل، درجتين مطابقتين لنظامين منطقيين متميّزين: نظام علاقة الإنسان بالأشياء، ونظام علاقة الإنسان بالإنسان. وغني عن البيان أن تداخلهما أمر واقع، إذ الهدف الدائم لعلاقة الإنسان بالإنسان هو بعض الأشياء، وأن علاقة الإنسان بالأشياء تتم على الدوام عبر إنسان آخر: تمثل هذه الوساطة المتبادلة المتجددة بشكل لانهائي مكوكاً في منوال الصراعات الاجتماعية. ولكن لا يمكن فهم الاتحاد الذي لا مفرّ منه بين النظامين دون القيام مسبقاً بتمييز تصنيفي بين نمطين للوجود. فعلاقة الإنسان بالأشياء خاضعة لتاريخ متحرك، وعلاقة الإنسان بالإنسان غير متحوّلة، بل هي خاضعة لنظام كالنظام الذي تخضع له فصائل الحيوان. ولهذا فإن العلاقة الأولى من طراز جمعي ومنفتح («التقدم العلمي والتقني») والأخرى من طراز تكراري ومحدود («فأفآت التاريخ»).

ولا نزال نؤدي غرامة الكبوة البروميثيوسية[٥٢]، والانزعاج الذي صادفه «بروتاغوراس»[٥٣] للمرة الأولى والأخيرة في مغامرته الافتتاحية منذ خمسة وعشرين قرناً[٥٤]. فما أن اكتشف بروميثيوس، في اللحظة الأخيرة، من بين كل الحيوانات الأخرى التي سبق لـ «ايپيميثيوس»[٥٥] أن جهزها بشكل متناغم، «الإنسان العاري، الحافي، الخالي من كل ستر، الأعزل من كل سلاح»، عشية اليوم «الذي كان ينبغي أن يخرج فيه الإنسان من الأرض ليتراءى في النور»، حتى هرع متفجعاً طائفاً بالآلهة بحثاً عن مَلكة أو اثنتين لمساعدته على الخطف. وقد أراد أول الأمر أن يستأثر بسرّ «الفن السياسي الذي يعتبر فن الحرب جزءاً منه»، لكنه اضطر للعدول عن ذلك لأن السر كان تحت حراسة مشددة داخل حصن سيد الآلهة ذي الأبواب المزودة بالحرس العتاة. وإذ لم يسعفه الحظ انثنى إلى محترف «هيفايستوس»[٥٦] و«اثينا»[٥٧] الذي تمكن

من النفوذ إليه دون أن يلحظه أحد. وكانت الصورة الورعة التي صورت بها روح الغزو البروميثيوسية، والتي انتشى بها قرننا التاسع عشر، قد اهملت هذا التفصيل: تظهر سرقة النار في الأصل الخرافي وكأنها كل ما تبقى؛ كما يظهر «بروميثيوس» وكأنه بطل غامض لم يحقق سوى نصف نجاح. ومذّاك صار الناس التقنيون، وقد غدوا يملكون مبدأ الفنون النفعية، في حال تسمح لهم بالبقاء، لكنهم لم يكن في وسعهم العيش الا مشتتين غارقين في التعاسة. وما أن «سعوا إلى التجمّع وإنشاء المدن لحماية أنفسهم- كما يلاحظ «بروتاغوراس»- حتى آذى بعضهم بعضاً لفقدانهم الفن السياسي؛ الأمر الذي أدى بهم إلى التشتت والهلكة من جديد». وإذ رأى «زفس» ذلك رق لهم وأرسل إلى الأرض «هيرمس» المتعدد الحرف متوسلاً إياه ليحمل إلى الناس الحشمة والعدل دواعين ملطفين لنقص لا سبيل إلى شفائه. وانقذت البشرية من الخمود البيولوجي، لكن «زفس» كان قد احتفظ في سره بالسياسة، أو فن التعايش دون أن يضر بعض ببعض. وكل شيء متضمَّن في هذه الخرافة التي تأخذ بخناقنا.

كل شيء- وقبل كل شيء حاضرنا وأحلامه وخيباته. فلقد تخلّى «زفس» عن مكانه، لكن الخلط الفئوي بين المُلكين لا يفتأ يفسد حساباتنا ويتعهد خيبة املنا مهدهداً إيانا بآيات رجاء لا مبدأ لها. وان كت «قصة بروميثيوس الحقيقية» ليؤبّد سراب «الأزمنة الحديثة» التي تنتظرنا هناك، وراء أبواب المستقبل، فيما مفاتيح «المملكة» في عهدة المهندس الأميركي تارة، والمفوّض السوفياتي طوراً- من غير أن ننسى جميع الذين يرتدون البرنس الأبيض فوق السترة الجلدية. وإنها لسذاجة تكنوقراطية: الظن بأن متابعة التقدم التقني ونشره (بالأمس سكك الحديد، واليوم الأدمغة الالكترونية المتناهية الصغر) يحملان معهما حل المعضلة السياسية. وإنها لسذاجة علمية: الظن- والسبب ان العلم من طبيعته التقدم- بأن علم المجتمع، وهو يخطو إلى الأمام، سيجعل المجتمع نفسه يتقدم. أي أنه سيحقق داخل الموضوع المطلوب معرفته وجود المزايا الخاصة بمسار معرفته. وقد أضاف بعض المتشبثين بالـ «مفهوم العلمي للتاريخ» إلى هذا الخطأ في الطريقة تعميماً للأهداف بإسنادهم خلسة إلى «الرهان» السياسي خصائص «الهدف» المادي. وها نحن ألفنا: «الحرية: إنها علم وسائل الاتصال زائداً اختياراً حراً للكفايات». وإنه ليذكر أيضاً، وبدوافع بديهية، ما إذا كانت روسيا بالأمس قد دغدغت أحلام الغرب، بأكثر مما تفعل اليابان اليوم، بشعار: «الاشتراكية، إنها الكهربة زائدة نفوذ السوفيات». ولم تقدم عملية الجمع العجائبية هذه النتائج المرجوّة، مع انها كانت تبدو بسيطة. وبامعان النظر فيها يتبين أن العبارة لم تكن معقدة وحسب، بل كانت كذلك عرجاء بشكل قاطع، لأن «زائد» ها- وهو لفظ- محور- كان يضع داخل علاقة تبادلية مجاميع ليست من طبيعة واحدة. وكما أنه لا يجمع مُثمَّن السطوح وحصان الركوب، لأنهما يؤلفان مجموعاً لاغياً بل لا يؤلفان مجموعاً على الاطلاق، فإنه لا ينتظر شيء من جمع ثلاثة ميغاوتات واستيهام، أو من جمع آلية تقنية ولعبة منطقية خاصة بالعلاقات. وربما كانت الصيغة اللينينية قد أمّلت وهي ترصف مجموعاً معلوماً وقابلاً بالتالي للاخضاع- انتاج الطاقة المادية- إلى جانب مجموع مجهول وغير مخضع في الواقع- ممارسة علاقات الهيمنة- أن تخضع الثاني للأول، وكأنها تطرد بالرُقى صفاقة أجهزة السلطة. لكنْ السحر لم يفعل فعله كما هو معلوم. وإذا كانت الكهرباء قد وصلت فإن البحث عن نفوذ السوفيات ما يزال جارياً. وليس الذنب ذنب السوفيات ولا ذنب الكهرباء، وإنما هو قبل كل شيء ذنب عملية جمع غير منطقية.

إن التمييز المبدئي بين فضاءي المواجهة هذين، والأول منهما متحرك والآخر ثابت، يقاطع ويؤسس التمييز الواقعي الذي يضع الموضوع التقني بمقابل الموضوع الجمالي أو الخرافي أو الديني، أي نوعين من أنواع المحفوظات. فالمحراث السومري لا يهم سوى علماء الآثار لأنه لا يفيدنا بشيء. أما ملحمة «جيلقامش»[٥٨] فيمكن أن تلفت أياً كان، لأن مادتها الخرافية تخترقنا من داخل. ويرتقي الإنسان بالأداة، ولكنه يجمد بالكلام. وهو يتجدد بوساطة يده ويكرر ذاته بوساطة وجهه. ومنتجاته المادية- من أدوات وآلات ومقاود- تفتح أمامه بلا انقطاع عالماً جديداً، ومنتجاته الرمزية تحبسه بلا انقطاع كذلك داخل ذاته. ولكن النقب ما يلبث أن ينطبق، وينفتح السياج لجميع الناس. وبانقلاب مفاجئ غير مقعول يبطل التجدد ويبدو التكرار دائم الجدّة. ويمّحي نمو التقنيات تدريجياً وهو يتقدم على امتداد الشعاع الموجّه الذي تمّ تدينه، بينما تجعل المراوحة الرمزية كل حقبة تواجه ذاتها وهي تواجه جميع الحقب الأخرى في زمن الحضارة اللولبي. ولا تزال الأدوات التي كانت مستعملة في القرن الاتيني الخامس قبل ميلاد المسيح غريبة عنا لأننا ننتج من القمح في الهكتار الواحد عشرة اضعاف ما كان ينتجه مستأمَنو اثينا، لكن نصوص القرن الخامس لا تنفك تثير تساؤلاتنا لأنه ما من فيلسوف يستطيع ان يزعم اليوم أنه يفكر خيراً مما فكر افلاطون. ولا في وسع زعيم سياسي ذي قدرة متوسطة مهدّدة في استقلالها أن يدعي أنه سيفعل خيراً مما فعل «ديوستين» لاحباط محاولة امبراطورية مجاورة بسط هيمنتها. ولا أي نحّات أن يقول إنه خير من «فيدياس». ولسوف يكون النمط

الأول من مواد البناء في أحسن الأحوال «وثائقياً»، والنمط الثاني «نموذجياً». وسيكون هناك من جهة تجميع آثار، ومن الأخرى أوراق ثبوتية تلقى في ملفات هي قيد الاعداد إلى ما لا نهاية. وليسمح لنا بأن نرى في هذا التقاطع الجدلي لزمني البشرية الاجتماعية برهاناً آخر على انها تلعب لعبةً الخاسرُ فيها هو الرابح. والإنسان التقني- المخترع والمكتشف والعامل- ينتمي إلى طراز الفاتحين، ونسخته الثانية، أناه الآخر وعدوه الحميم- الكاهن والمناضل والمواطن- يحسّ في باطنه احساس المغلوب. وانتصارات الإنسان الوحيدة هي تلك التي يحققها على الأشياء، ولكنها لا تُحدِث «احساساً». فقطع ألف كيلومتر في الساعة لا خمسة ولا عشرين، أي استبدال السير على القدمين أو الحصان بالانتقال بالطائرة، لم يجلب إلى «المدينة- الدولة» قدراً أكبر من العدل، ولا قدراً أقل من الاكراه في العلاقات الاجتماعية. لقد نشأ عن ذلك تغير في فهمنا للأشياء، لا في «معنى الحياة». والمعارك الحاسمة التي تحرك بشكل منقطع النظير أكثر ما تحرك اهواءنا واحلامنا ومصالحنا هي تلك التي يخوضها الإنسان في كل حقبة، «من أجل سلام الناس وسعادتهم وحريتهم»، ولكنها معارك يمكن بالتحديد اثبات اخفاقها سلفاً (الأمر الذي لا يفقدها شيئاً، «بل على العكس»، من فائدتها ولا من ضرورة خوضها). فالعالِم مرصود لحل المعضلات (أو لكي يطرح بشكل علمي بعض المسائل التي لا حلّ لها، كما يحدث في الفيزياء أو الرياضيات). وأما الذي يجمع في جامعة واحدة رجل الدولة والفنان والفيلسوف فهو أن نشاطاتهم إشكالية بصورة أساسية. وفي نظر الوضع البشري أن خصيصة الفنان هي، كما قال تشيخوف ذات يوم، ان يطرح اسئلة دون أن يتدخل للرد عليها؛ وخصيصة الفيلسوف أن يأتي بحلول لمعضلات لا تتقبل حلاً علمياً؛ وخصيصة المسؤول السياسي أن يضع في الورشة مشاريع غير قابلة للتحقيق. وبهذا المعنى يتحدد مضمار السياسة كما يتحدد مضمار الاحراجات التطبيقية. وإذا كانت الفلسفة علم المعضلات المحلولة، حسب كلمة لـ «برونشفيك»، فإن الفلسفة السياسية ستتميز بدورها عن فلسفة العلوم بأنها «علم المعضلات التي لا حلّ لها». ولن تجوز الصخرة الذروة.[٥٩] فالواقع البشري يولد من تقاطع خرافتين: «بروميثيوس» و«سيزيف». ولكننا سنظل على الدوام معاصرين لـ «سيزيف»، وقد يكون في هذا أعظم انتقام له من «بروميثيوس».

لقد تساءل ماركس في مؤلفه «مقدمة عامة لنقد الاقتصاد السياسي» (١٨٥٩) كيف وسع المنتجات الفنية المنتسبة إلى الماضي أن تبقى قائمة بعد زوال قاعدتها المادية. وها هو يلاحظ أن «ليست الصعوبة في أن نفهم أن الفن الاغريقي والملحمة مرتبطان ببعض اشكال النمو الاجتماعي. بل الصعوبة هي هذه: إنهما ما زالا يوفران لنا متعة فنية، ويشكلان في بعض الأحوال قاعدة قياسية، وهما في نظرنا نموذج لا يمكن بلوغه.» لقد كشف مفكر التاريخ الاقتصادي عن الصعوبة، ولكنه لم يظهرها قط؛ وكذلك كان سعيه أقل لحلها، إلا بشكل يبعث كثيراً على السخرية بسذاجته التطورية، شكل حنين رقيق من الممكن أن توحي إلينا به نحن البالغين «الطفولة التاريخية للبشرية». «أطفال أسوياء، هذا ما كانه الاغريق». والذي كتبه ماركس في هوامش نظريته، في المناطق الحدودية التي ليست بذات أهمية كبيرة في تاريخ الفن، هو في الواقع مسألة حاسمة مشتركة جذرياً بين الظواهر السياسية والنفسانية والجمالية. وإذ لم يكن في وسعه، بمقتضى افتراضاته المسبقة، ان يعترف حيال هذه «العجائبية» بمبدأ قاعدة أخرى، أو بأمارة حكم «آخر» (منطقي ومتسلسل تاريخياً)، فإنه لم يكن أمامه من خيار سوى أن يرى فيها مجرد استثناء لقاعدته، فضلاً عن أنه غير قابل للتفسير. وإن الاغراء لكبير في أن تنقلب مقولات ماركس عليه- للراشد راشد ونصف- وأن يرد عليه بأن البشرية في عهده، عهد القاطرة البخارية والبندقية ذات الطلقة الواحدة، لم تكن بعد إلا في مراهقتها التاريخية، وأنها كانت تعاني آنذاك ازمة طرافتها الشابة باحثة في سكرة انتاجية وتقنية عن ضمان لتحرر سياسي. ولقد نضجنا مذّاك بما يكفي لمعرفة أن البشرية قد ولدت في كثير من المجالات راشدة، مالكة تماماً لوسائلها السياسية والشهوية والخرافية. وها نحن أولاء إذن «كبار» بما يكفي لاظهار اعترافنا بالجميل لجميع أشكال التعبير النظري الصادرة عن المجتمعات الصناعية في مراهقتها، والماركسية في طليعة تلك الأشكال. وقد يكون في وسعنا أن نقول بدورنا عن المراهقين ذوي المواهب الخارقة الذين عاشوا من قبل ما كان يؤكده ماركس عن الروائع الملحمية أيام الاغريق والرومان: «إن ما نصادفه من سحر في أعمالهم الفلسفية لا يتعارض والتقدم البسيط للمجتمع الذي ازدهرت فيه. إنه بالحري نتيجته؛ ولا يفارق الخاطر أن حالة الفجاجة التي ولدت فيها هذه الفلسفة، بل الحالة الوحيدة التي كان من الممكن أن تولد فيها، ولّت إلى غير رجعة».[٦٠]

وقد اكتشف البحث عن اشكال الحياة كما تمثلها المتحجرات الحيوانية والنباتية على مر العصور بحثاً صحيحاً يعير اهتماماً خاصاً للواقع التقني، وبالتالي لظواهر الانقطاع، اكتشف في «الهيئة الاجتماعية»، بدءاً بالخطوة الأولى للتخزين الزراعي الذي يستتبع تحضر الجماعة وانتهاء بعملية تجميل الكوكب المعاصرة، وجوداً دائماً لنص اقليمي ووظيفي اختلف حجمه ومداه طبعاً، دون أن تختلف العلاقات بين مكوناته

من النمط، ذلكم هو: «متحضّر- بربري- متوحش» (كما يقول التروا- غوران). ولنقل إنه نموذج «الاحتياطي الصغير للدفع» مقتطعاً من كتلة غذائية احتياطية (بربري- متوحش) ومصروفاً نحو مركز تحويل (متحضّر). ولسوف يقول مؤرخو التاريخ إنه ثبات شكلي صرف؛ ويضيف مؤرخو العلم إنه فرضية غير قابلة للإثبات. ولكن ما لا يقدر هؤلاء ولا أولئك مع ذلك أن يعارضوه هو المسلّمة التي يتميز النشاط السياسي من النشاط العلمي والتقني تبعاً لها بأنه لا يعرف التجديد ولا الاكتشاف. ومع هذا تستمر المسيرة مردّدة بحق أنه «ليس هناك دروس في التاريخ». وكل لحظة من لحظات التاريخ السياسي للمجتمعات تمثل الدرجة الصفر؛ وكل جيل يمسك بالخيط من أوله. ويردّد في الوقت نفسه أنه يبتدع- هيستريات تحقيق الذات، والهلوسات الجماعية، والفُصامات الطائفية، والهذيانات الدفاعية، والأخرى التفسيرية الخ...

وكما أن المراهق يتعلم المضاجعة دون أن يعلمه إياها أحد، ولكن من دون أن يمارسها «خيراً» مما مارسها جدوده، فإن كل حقبة اجتماعية تعاود اختراع السياسة وكأنها لم تكن قط، وهي هي سياسة كل زمان، الإشكالية بصورة جوهرية. أفلا تكون هذه القربى المزدوجة بين السلطان السياسي والميثولوجيا والشبق الجنسي نابعة بالتحديد من أن زمن الخرافة وزمن غريزة الحب شريكان في البنية نفسها، بنية التكرار؟ والموسوسون بالسلطان والمهووسون بالجنس شركاء في الفتنة نفسها، فتنة العقم العقيمة. والافتقار إلى الابداع الممكن هو الذي ينقلب، في الحالين وللأسباب عينها، إلى هوس؛ وكما أن المرء يريد هنا أن «يرى»، لا بالرغم من أن ما يمكن أن يجري من جديد بين جسدي رجل وأمرأة غير الذي سبق ان جرى مائة مليون مرة منذ مائة ألف سنة لا يُرى، بل لأنه لا يُرى، فإنه يريد هناك أيضاً «تجربة حظّة»، بأي ثمن، لأن جميع الحظوظ الممكنة سبقت تجربتها في اللعبة التي تصنع قوة معينة بمقابل عدد من حالات العجز. ولكم تبدو اللعبة غير مستكملة ومنتهية في آن... وهذه الدائرة تقلق وتأسر، مفضية في لامبالاة إلى الرذيلة والفضيلة. وليس لدائرة السياسة من مستلزمات سوى شكلها الخاص، فهي تترك لكل فرد الحرية في ابتداع اتجاه الطواف ومسافة الرحلة. وتشغل حرية الفاعلين التاريخيين فضاء الريب الفاصل بين التكرار الضاحك والتكرار الباكي، أو إذا شئت بين الصورة الساخرة والمأساة. وطابع الإشكال في هذه الحرية هو أنها ليست سوى شيء واحد هي و«سخرية التاريخ». ان في وسع المرء أن يفعل عكس ما كان يريد؛ وهو متأكد من أنه يكرر، لكنه لا يعرف قط سلفاً ما الذي سيتكرر (ما إذا كان المتكرر سيكون نابليون الأول أو نابليون الثالث، دانتون أو كوسيديير، ديغول أو بولنجيه، لينين أو پول پوت، الخ...) وقد لا يكون من الأمانة الشكوى، كما كان يفعل الآخر، من أن الأموات يثقلون جداً على دماغ الأحياء- والنظر إلى «التقاليد» على أنها مؤامرة من موتى التاريخ- دون ان يُلاحظ على التو بأن الاحياء يتمتعون بملكة اختيار موتاهم المفضّلين، أو انتقاء المتآمرين الذين يرغبون في رؤيتهم يتبخترون في حاضرهم.

ولسوف يكون هذا المفهوم، شئنا أم أبينا، صدى لبعض المعالم المقامة منذ زمن طويل على امتداد طريق معرفتنا. وهو يزهو في الواقع بأنه ليس جديداً. ولو قدر له لسوء الحظ أن يكون جديداً كل الجدة لكان برمته مغلوطاً. إذ أنه منذ أن كان هناك، من سبعة آلاف سنة، أناس متحضّرون يحكمون أناساً متحضرين، وإلى جانبهم أناس آخرون يخطّون ما يخطر في بالهم عن هذه الأوضاع، فإن قانون الاعداد الكبيرة ومجرد الحسّ السليم يوحيان بأن طبيعة الظاهرة السياسية أو الدينية أو الايديولوجية سبق أن استُشعرت مرات كثيرة، بل سبق أن انكشف سرها وانجلى. فأهلاً إذن بالحسرات على ما سبقت مشاهدته، وبالإحالات المذعورة على «القدماء»، وبكتب الشعائر والطقوس: «هـذا من مأثورات «كونت»، «دوركهايم»، «برغسون»، «لوروا- غوران»، «ميرسيا اليـاد»، الخ...». ولنشتطّ في التهكم: «... بوسييه»، «جوزيف دوميستر»، «موراس»...». «السياسة» المستقاة من الكتب المقدسة. الخ... وليس التمثّل النقدي للأعمال الكبيرة الماضية مجرد تأدب بل هو تحوّط، ما دام صحيحاً أن الأمور التي تقل معرفتنا بها هي الأمور التي نكثر من ترديدها. ومثل هذه الدراسة لا يمكن إنهاؤها في نظر أي كان ووفقاً لتعريفها، وقد يكون في التصريح بسد بابها ما يفوق الصلف. ومن ناحية أخرى يصعب دائماً على المؤلف التمييز بين ما يعرف أنه استعاره وما يعتقد أنه قادر على الإتيان به. فليترك لنا مجرد الحق في أن نطمح إلى زحزحة بعض الحدود الصغيرة بين مضامير سبق تعدادها، وكذلك رسم بعض الطرق الواصلة بين مفاهيم معروفة وأخرى قد تزداد المعرفة بها أكثر فأكثر. وأما جملة الاعتراضات أو الدعابات التي لن يفلت عرض بهذا الاقتضاب من إثارتها لدى فكر مطلع اطلاعاً متوسطاً، اعتراضات سيكون ابرزها على غرار («كيف يجرؤ بعد شخص» تلقّى دروساً «أن يتكلم في السياسة بشكل عام؟ وفي الدين وكأنه مقولة فذة؟ وأن يجمع، تحت اسم «جماعة» الصالح لكل شيء، حقائق فيها من التباين نوعياً ومن عدم القابلية للاختزال ما لصفّ طويل من الناس أمام أحد المخابز، أو

لحزب سياسي، أو لدولة- أمة عصرية؟ » الخ...) فغرض هذا الكتاب ان يجيب عليها منهجياً وبالتفصيل.

والحقيقة أن طموح هذه المحاولة ليس أقل تطرفاً من تواضعها. فالأول يتمّ في الثاني ويعبّر عن الاثنين بكلمة واحدة هي «النقد». ولأن تكون المعايير تسمح بتمييز الحقيقي من الزائف، حينما يكون النقد موجهاً إلى الشروح، أو تمييز العملاني من غير الفاعل، حينما يكون موجهاً، كما هي الحال هنا، إلى الاجراءات، فإن إقامة مبادئ التمييز بعد التفكر والروية يحدد جوهر كل نقد. وعلى هذا فإن «نقداً للفكر السياسي» ليس له من فائدة «ايجابية» أكثر مما له من فائدة سلبية: إنه يستهدف معرفة الحدود الملازمة لكل عمل سياسي. وبهذا المعنى فإن من طبيعته احباط الرغبة و«قطع الحماسة». وإذا كانت الايديولوجيات قد خلقت لتسويغ الأمل، فإن نقداً عقلانياً لمفهوم الايديولوجية سيكون من شأنه تسويغ القنوط (من الأولى). ولكن البحث عن الأسباب غريب عن اختيار الغايات كما هو غريب عن نزعات العاطفة- إنه ذو مزاج استنكافي، فهو ليس مع ولا ضد، بل خارج هذا وذاك. ولن يكون في الواقع لأي تقصّ عن شروط الإمكان (امكان المعرفة والسلوك على السواء) من نتيجة ملموسة سوى أن يقصي عن يقين بعض الإمكانات. ولسوف يتجلى (لكي يكون كلامنا على طريقة «بوبير») بالشكل الأوحد الذي هو صيغة «انك لا تستطيع». وعلى سبيل المثال: إنك لا تستطيع عقلنة خياراتك إلا ابتداء من لاعقلاني أول. إنك لا تستطيع تصور مجتمع يكون في وقت معاً صالحاً لأن يعاش فيه ومنفتحاً، أي بلا أرض. انك لا تستطيع تصور أرض بلا حدود. إنك لا تستطيع اغلاق إقليم- فكروي أو مادي، رمزي أو سياسي- دون أن تخضعه، بفعل إغلاقه وواقع هذا الاغلاق بالذات، لتشريع من خارج الإقليم. وكذلك، وبشكل أشد فظاظة، فإنك تستطيع أن تندفع في عمل دون الاعتقاد بشيء ما، ولا أن تعتقد بشيء ما دون الاعتقاد بأحد الأشخاص. وإذا طمحت إلى أن تستبدل بمجموعة من الأفكار الصحيحة «الميثولوجيا البالية» التي «تجلّى إفلاسها»، فاعلم أنك لن تستطيع نشر أفكارك «بين الجماهير» دون أن تنقلب إلى ضدها (وقبل كل شيء إلى خرافات). إنك لا تستطيع أن تأمل في أن يكون لشعار «فلنتّحد، وغداً تصبح الاشتراكية الدولية هي النوع البشري» أثر ذات يوم، لأن فكرة الجماعة الشاملة هي فكرة الدائرة بلا محيط التي تفترض داخلاً بلا خارج، أو كلاً بلا تجميع، أو حتى موقفاً بلا معارضة. وعندما تصبح الاشتراكية الدولية هي النوع البشري، يصبح البشر ارقاماً كما في دليل الهاتف. وقد يكون في الإمكان مضاعفة الإحراجات والمناظرات التي من هذا النوع، والتي هي أجزاء من بنية هي حظريّ لا أمريّ. خطاب لا يشترط أي سلوك خاص، ولا يبيّن نماذج ايجابية. خطاب لا يشير إلى خلقية وإنما إلى «انضباطية» سياسية بالمعنى الذي أضفاه الفيلسوف «كانط» على الكلمة: تعيين الحدود التي يتم داخلها استعمال ملكة من الملكات. وتتمفصل هذه الانضباطية على «قانون» للفكر السياسي- يراد بذلك مجموعة من المبادئ «القبْلية» في طليعتها عدم الاكتمال، تحدد للجماعات البشرية الاستخدام المشروع (الممكن) لأهليتهم للعمل والتنظّم بشكل جماعي.

ويستخدم هذا التعيين الذاتي الناجم عن تحديد نظري للممكن وغير الممكن الصيغة «النقدية» العامة. ومن الممكن تلخيصها طبيعياً بما يلي: «هاكم من جهة ما تملكون الحق في انتظاره من النشاط السياسي، ومن الجهة الأخرى ما لا تستطيعون مطالبته به، تحت طائلة خيبات متوقّعة تمام التوقّع». لكن «نقداً للفكر السياسي»- بوصفه نظام الخيبات المكفولة- يتميز من الميزان القياسي العام بخصيصتين مفاقمتين ومفارقتين تجعلان منه، بمقتضى غرضه بالذات، نقداً «منكوداً» مرتين.

١) تعترف «النقدية» الكلاسيكية بأن خصمها ألدود هو «العَقَدية» التي يضعها المذهب في مقابلها كما توضع القضية في مقابل نقيضها. فكل تقدم للعنصر الأول يفترض أن يترجم بتقهقر من الآخر. والكانطيون مغتبطون بأن الكتب المدرسية قد هزمت الفلسفات الماورائية النظرية القديمة، مستخدمة لذلك نقداً للاستعمال غير المشروع لملكة المعرفة. والپوپيريون مغتبطون اليوم بالضجة القائمة حولهم بأنه وضعوا، بوساطة معيار القابلية للتزييف، خطاً فاصلاً بين العلوم الوضعية والفلسفات الماورائية الجديدة (كالتحليل النفساني، والماركسية، الخ...) مع العلم بأن «نقداً للفكر السياسي» يقدم ما هو استثنائي، ذلك أنه لا يطمح إلى اثبات زيف العقدية بل إلى اثبات مشروعيتها كشرط لوجود التجمّعات البشرية. وإذ كان لا يخضع الأفكار المتلقاة إلى اختبارات للكشف عن صحتها بل للكشف عن واقعيتها، فإن محكّه ليس: «صحيح أم زائف؟» بل: «ممكن عملّه أم غير ممكن؟»، «ممكن تحقيقه أم غير ممكن؟». وبهذه الطريقة يقيم الوجوب الاستعلائي للوهم داخل تكوين الحقائق السياسية. ولقد أكملت النقدية الكلاسيكية مهمتها حين أثبتت الطابع المغلوط لنظام من الشروح: ان الوهم ليخلي مكانه للحقيقة متبدّداً بمجرد برهنته. وعلى العكس من ذلك فإن مهمة النقدية السياسية تتمثل في إظهار السبب الذي من أجله قد لا يكون في وسع أي

برهان على الوهن المنطقي لمختلف مناهج الاعتقاد أن يسعى إلى إنصافها. وما جيء بعد بشيء حين أُبدي أن الفلك الايديولوجي أو الديني يختلط بفلك «القضايا غير القابلة للتزييف»، بمنأى عن تكذيبات التجربة. والمشكلة هي في معرفة السبب في أن ما قد ينبغي نظرياً أن يُتوقف عن (اعتباره مشروعاً) لا يمكن أن يستمر في كونه بالواقع (موضوع انخراط). و«حقيقة» ما ليس قابلاً للتزييف هي فعاليته، أي قدرته على الدمج الفاعل بوصفه مبدأ تلاحم جماعي. وكل نظرية في التنظيم السياسي ترفض أن تكون مؤاسية ملزمة بالنظر إلى القالب التنظيمي للجماعات المستقرة على أنه قالب انضباط، بوصفه ميزة طبيعية، سابق على كل تفكير ومستقل عن الفكر. «إن «الطبيعة» تعني وجود الأشياء بوصفه محدداً بقوانين شاملة» (كانط). وكما أن هناك من قوانين الطبيعة ما هو جائز ومحتمل، فإن هناك طبيعة لما هو سياسي، ذات قوانين هي الأخرى جائزة ومحتملة ولا يمكن أن تستنبط من فكرة تمهيدية، ولا من الكائنات الحية- باعتبار فكرة الحي كامنة في الحي نفسه. وليست الطبيعة قابلة للاتهام، وليس لها أن تعتذر عن أي شيء. والطبيعة الخاصة بجماعة بشرية معينة هي التي تجعلها تكون كذلك. وهناك أنواع كثيرة من الجماعات، لكن ليس هناك طرق كثيرة تمكن الجماعة المنظمة المستقرة من الاستمرار في كينونتها. وبما أنه، في المادة السياسية وبالتحليل الأخير، «يفعل المرء ما في وسعه فعله لا ما يريد»، فإن نقد الفكر السياسي سوف يجد نفسه أمام موضوعه في وضع العالم الجيولوجي أمام ثنية من ثنايا القشرة الأرضية. ومن السائغ في هذا الصدد التأكيد بأن «العقدية» في فرنسا تبلغ الأوج على ارتفاع اربعة آلاف وثمانمائة وسبعة امتار فوق سطح البحر، ما دام ليس في مكنة أحد أن يبرر بالعقل وجود الجبل الأبيض (مونبلان). «هكذا خلقت»، بهذا أجاب في حذر الفيلسوف الماورائي وهو يقف عند سفوح جبال الألب حين سئل عما ينبغي أن يجول في البال عن المشهد.

وفي المادة الاجتماعية تصب العقلانية النقدية من منحدر طبيعي في نسبية من العيار الجيد، تتفاوت في درجة هجوميتها أو خضوعها بحسب الظروف والأمزجة. فالمدرسة الوضعية الانغلوسكسونية مثلاً تتباهى بمطامنة طموحات «الأديان الأرضية» التي انتشرت في القرن العشرين بمواجهتها بمشروع تنظيم اصلاحي في حذر، لاأدريّ في تبصّر. وإذا كنا والحالة هذه قد اكتشفنا أن «الحجة بالقوة» هي شرط الإمكان «القبْلي» لأدنى ممارسة للسلطة، وأن الإطلاق يعمّ المجتمعات من قِبَل انحصارها ولا كمالها[٦١] بالذات، وأن نهائيتها الخاصة تنذرها لبحث لا نهاية له عن لانهائي مؤسس؛ وباختصار، فلأن تكون طبيعة الأمر السياسي، نهائياً، وبوصفها كذلك، «دينية» فذلك يعني أنه ستكون لنا حينئذٍ اسبابنا بأن نرى في رفض الطوباوية منتهى الطوباوية، وفي الحكمة الثابتة لشكٍ «وضعي» أحمق الحماقات. ولنقل ذلك دفعة واحدة: ان فكرة استبدال «الرؤى الشاملة للعالم» بمجرد «تقنية اجتماعية» (پوپر) قاعدتها «ترقيع الاجزاء» و«الاصلاحات المحدودة» لتجمد في الاستجابة لمطالب القلب والعقل، لكنها لا تصمد أمام الامتحان الموضوعي لوقائع التاريخ ومنطق الأمر الاجتماعي. وهذا مؤسف، ولكن لا يمكن تذليله. وفي الإمكان الجأر بأن يكذّب مجرى الأمور في كل لحظة نصائح الحكماء والخبراء النيّرة، لكن لا يمكن أن ينسب إلى «الخبيث»، أو إلى خبث الايديولوجيات المحلية أو «المستوردة»، أو حتى إلى المرض العقلي للقادة المنحرفين (انبياء وزعماء)، عناد «المتعصبين» في جميع اقطار المعمورة، المتصامّين عن «صوت العقل»، كما عن ابسط الحسابات حول التكاليف الاجتماعية المقارنة للتعصب والتسامح. وربما حان الوقت للتساؤل عما إذا كان عناد بمثل هذا الشؤم لا يستجيب لنوع من قانون موضوعي؛ أو عمن هم أشد حمقاً، المتصامّون أم ملقّنو الدروس (الخلقية أو النظرية أو من كلا النوعين).

ولسوف يوجد دائماً في هذه الظروف، وما دامت العوالم الدينية تتميز بملامح جهنمية أكثر مما تتميز بملامح فردوسية، سليل كاهن بروتستانتي لينوح: «الجحيم هو السياسة». وهذا تبجّح قد يكون من الملائم تلطيفه على الفور، مع احتمال تعطيل تأثير بالغ في المستمعين، بالقول: «لم يكن الأمر إذن إلا هذا». وليست «الجحيم» كل الواقع البشري، وإنما هو جزء منه ثابت نسبياً، لأن «السياسة ليست كل شيء». فالفرضية الهندسية مثلاً أو اللحن الموسيقي يفلتان مباشرة من تشريع الجماعة؛ وإذا كانت شروط ممارستها قادرة على ربطها بالنشاط السياسي، من جهة ما، فإن النشاط الفني والعلمي يعترض على ذلك في مبادئه ونتائجه. فهناك موضوعات فكروية وعاطفية ليست رهانات على النفوذ، (أي على الحيازة)، كما أن هناك علاقات بشرية خارج الجماعة ليست علاقات قوى ولا هيمنة. وعلى هذا ينبغي أن تفضي قائمة حسابية إجمالية بالخسائر والأرباح- والكلام ما يزال بعبارة خرافية- الواحدة في مقابل الأخرى، إلى «مطهر»، وهي فرضية وسط ذات احتمال إحصائي قوي، وإن كانت ذات قيمة درامية ضعيفة. بوصف هذه الأخيرة تابعة، كما يعرف كل إنسان، لدرجة الضخامة التي يختارها المراقب: كلما ضوئلت الدرجة، حتى لتبلغ العنصر الفردي، زادت القيمة الدرامية. «قتيل واحد، إنها لمأساة. وألف قتيل مجرد إحصاء».

وإني لآمل أن يكون قد فُهم أن الاستعارات الدينية تبدو لنا غريبة تماماً عن وصف «روس» للظواهر الدينية.

٢) وتنبثق المفارقة الثانية مباشرة من الأولى. فلفظ «نقد» الفلسفي يعني، بعكس ما هو دارج في الاستعمال، الارتياب في تفاؤل أساسي ونهائي بأقل مما يعني الرغبة المؤكدة فيه. وإنه لمن المثير أن ترى صيغة «أَطِعْ» القديمة تستبدل بصيغة «قُدْ» الجديدة. ولكن ما الوعد الذي يمكن أن تكون حبلى به عملية التحليل التي لا نقود بحسبها من موقع القيادة؟ والإنسان ليس شمس نظامه السياسي المحتجبة، بل هو كوكب دائر في فلك هذا النظام. وإنه لنقد مطأطأ الرأس ذلك الذي لا يصدق بصحة الرغد الذي ينعم به المنظم الأكبر المتربع في شرفته، السيد القديم للعبة العالم (أو «سيد ألعاب الكلام») موزعاً الجوائز من خارج، من الأعلى إلى الأدنى، بدءاً بما تسمح به قواعد اللعبة وانتهاء بما يتجاوز تلك القواعد. هذا مع العلم بأننا لسنا الأسياد في اللعبة السياسية- بل نحن بالحري الدمى التي تحلم أنها من ضمن اللاعبين. وبشكل فلسفي تطلق المثالية النقدية صيحة نصر سياسي: «والآن جاء دورنا، نحن مشرّعي الطبيعة، للعب!» ولقد سبق أن كنا ضامني الواقعي والحقيقي، لكننا لم نكن ندري ذلك: نقدية كانطية. ولسوف نكون أولئك الضامنين غداً، حالما نعرف كيف نصوغ عباراتنا بشكل صحيح: وضعية منطقية. وإنه لتحرير بالكتابة وصيحة للّم الشعث. ولقد عاشت كل من هذه الحركات النقدية بشكل تلقائي داخل ذاتها، بوصفها ثورة وآية على حرب استرداد مع «الكفرة بالمعرفة». وعلى العكس من هذا فإن طرح النقدية المادية يتمثل في أن تسجل سياسياً نهاية انتصارية فلسفية. ولا يطمح نقد للفكر السياسي إلى استعادة شيء من أجل فكرة انتزعت منها حقوقها بشكل مفرط، لأنه يرى في الممارسة السياسية ممارسة بلا محتوى، نقبل عليها لاتخاذ مكان ودور، بعد أن جعلت منا رعايا لها. وكذلك فإن الاحتمال اضعف في أن يجعل ما يخصه بالذات يمثل أمام تشريع سماوي أياً كان- «محكمة النظرية» أو «الفكرة الاستعلائية». أفيكون الأمر ثورة مضادة داخل الثورة الكوبرنيكية أم تقهقراً في تطور فيلسوف من البرجوازية الصغيرة؟ وما همّ أن يُسخر من ذلك أو يُتجاهل أو يُندّد به. فالتجديد الوحيد الذي نرغب في الزهو به يتمثل هنا في تطبيق متصلّب للمبدأ المادي القائل بأولية الممارسة على النظرية في حقل النظرية السياسية ذاتها- بما في ذلك المادية التاريخية. وليس هدف المحاولة، بوصفها «أكثر من مادية» بهذا المعنى، تقويم مجرى الأشياء النظرية بإسناد النفوذ إلى نظرية حقيقية في الأمر السياسي اكتشفت بعد لأي، وإنما على العكس من ذلك تأخير كل نظرية سياسية ماضية إلى المحل الثاني والهروع إلى كنف تشريع الممارسات القائمة، المعادة إلى منطقها الخاص، المُصلحة داخل حقوقها الخاصة. ولا يطلب أن يتوافق الواقع وقراراتنا، بل أن تتوافق قراراتنا والواقع- وأن تتوافق الازدهارات النظرية وواقع انحطاطها إلى «ايديولوجيات». ولقد كان الطعن في القيمة العلمية للأيديولوجيات أمراً- تمّ تحقيقه. وسيكون إثبات الصلاح السياسي للايديولوجيات الخالية من القيمة العلمية إثباتاً علمياً أمراً آخر- ينتظر التحقيق. وبعد، فبما ينبئنا الواقع؟ بهذا: كما أن «الشكوى» من «الدولة» لم تمنع قط وجودها، بله تقويّها (بالتكاثر في الشرق والانتقال من وضع إلى آخر في الغرب)، فإن «كشف الأقنعة» عن الكنائس والمحافل الدينية واللاهوتيات اللاّبدة تحت أشد اشكال الحياة الجماعية العصرية دنساً، من دون التساؤل عن سبب وجود «كنيسة» ومحافل دينية ولاهوتيات، وعمّا إذا كان في الإمكان ألا توجد- لم ينتج عنه بعدُ علمنة المعاصرة بل نتج استبدال رعوية بأخرى (الأب «فويتار» بالأب نويل، أو الأب «أوبو» بقداسة البابا).

ولا يزال الوقت مبكراً جداً لمعرفة ما إذا كان العلم السياسي سيشبه، حين يرى النور، الطب أكثر مما سيشبه الفلك (أي إذا كان سيشبه تقنية واقفة على مفترق عدة علوم، أو علماً واقفاً على مفترق عدة تقنيات). فمن المعلوم أن لغة السياسة مدينة في كثير من الفاظها، منذ أيام الإغريق، إلى الفن الطبي، وأن أشد مسؤولينا السياسيين برودا وضعياً لم يزدروا يوماً ما للمتطبّبين من هالة. لكن مزية الأطباء شفاء المريض، ومزية المسؤولين السياسيين تتمثل بالحري في تدبّر المرض. وليس مؤكداً أن في مكنتهم أن يفعلوا غير ذلك. وأن الاستيهام بمجتمع معافى، بمعزل عن الأزمات والحميات، يرجّع صدى فكرة مجتمع بلا موظفين سياسيين متخصصين، تتلف فيه «الدولة» تلقائياً، ويعود فيه الرؤساء إلى محراثهم بمحض اختيارهم. ومن غير الدخول في اعتبار ما إذا لم يكن الحلم بمجتمع «طبيعي» غاية في الانحراف، نكتفي بالتذكير بأن الأمر لا يعدو أن يكون حلماً. لأنه ما من أحد يقدر أن يقول ما يمكن أن يكون عليه مجتمع مريض ومجتمع معافى، في حين يعرف كل إنسان كيفية التمييز بين مريض وصحيح. ففي المادة السياسية، يقدّم المراقب معايير «الطبيعي»؛ ومعايير العضوي تترافق والجسم المراقب..

ويحدث أن يساعد تقدم المعرفة على رقي معرفتنا بعجزنا، كما أن علماً أفضل بالظواهر السياسية لا يعدنا بالتمكن من السيطرة على ظواهر القدرة أو السلطة أو التجسيد، ولا التقليل من سلطان صانعي المعجزات أو اختصار عدد مرسلي

الأمطار. أفلا يجد علم الأجسام السياسية نفسه مجرّداً من كل سلاح أمام موضوعة تجرّد علم الاجرام الفلكية؟ وقد يكون هناك في هذه الحالة بعض المتعة الجمالية في رؤية تواصل أحدث العلوم وأقدمها؛ وبعض المرارة أيضاً، وهي أكثر ركاكة، في ملاحظة أن لا يكون فرد في أوج المعرفة (وفق الترتيب التصاعدي في الصعوبة الناجمة عن البحث في العلوم) أقدر على تغيير سلوك جماعته الخاصة من فلكي على تغيير مجرى الكواكب بحساباته. وقد ارتفع التحليل النفساني المستمد من طب تجريبي إلى، أو تحوّل نحو، النظام الخاص بفلاكة نظرية. ومع كونه تسوية غير موثوقة بين علاجيّة وتفسيرية فإن له بعض الجدارة في الدفاع عن طموحاته الشفائية. فالمدافعون عن المكتسب الفرويدي يترافعون في فلاكة يحتمل أن تلعب بالنسبة إلى أنواع العُصاب دور الطبابة؛ والمشنّعون عليه يدينون نجامة مزوّدة بشكل لاإرادي بتأثيرات شفائية كالتي لجميع الطقوس السحرية. وسواء عزي ارتياح بعض المحلّلين إلى عمل الحقيقة أو إلى اعتقادهم بقول صحيح، فهناك واقع هو أن المحلِّل ينجح أحياناً في التسلل بين نجوم النظام النفساني لمريضه ليريه بالأصبع مداراتها والأخطار الناجمة عن اصطدام بعضها ببعض، ويعلّمه كيف يتسلل بينها بدوره. وهناك بالنسبة إلى الأفراد علاجات نفسانية، بل علاجات على مستوى الجماعة، كما يرتاب في أن تكون المجتمعات ستعرف يوماً علاجات اجتماعية. وعليه فسيكون ارتياد اللاوعي السياسي أشد اجحافاً من ارتياد الآخر، لأنه لا يأتي بأيّ دواء ولا يَعِدُ بأيّ شفاء. وعلى العكس من ذلك، فإنه، وهو يبدّد وهمَ الأمراض الاجتماعية، يطلب كشف حساب مما هو شاذ على الطبيعي، أو من طرفي «البين بين». ويزيد الاستلاب الديني قدرتنا على التدخل السياسي، ويخفض الاستلاب الذهني قدراتنا الذهنية. فالأول ينشّط، والثاني يشوّش. وإذا كان الدين مرضاً وجب علينا معايشته؛ وقد يكون الشفاء موتنا. وهكذا يمكن أن تتخذ المحاولة هنا من سقراط حامياً وشفيعاً، لكنها لا يمكنها بالتأكيد أن تتخذ من «اسكولاب»[٦٢] هذا الشفيع. وهي تتوسل فقط الـ «إعرف نفسك بنفسك» دون إضافة أجنبية. وإذ كانت محض نتيجة لخلقية في المعرفة، فإنها تقتصر على توجيه التعليم السقراطي إلى الـ «نحن» (أنا المجتمعات) لـ «رؤية ما يجري». ولا فائدة من التأكيد بأنها لا تسمح لمعتنقيها باستشفاف كثير من العرفان الاجتماعي، من غير أن تضمن لهم كذلك محاسن عشبة الشوكران.

لقد طُرد رواد اللاوعي الفردي الأول من الجسم الطبي بوصفهم «مشعوذين»؛ وسيشغل النعت «رجعي»، في النظام النضالي، منصباً مماثلاً، ويستمد هذا الأخير معناه من وضعه في مقابل «تقدمي». وأشدد على أنه إذا كان للكلمات من معنى فمن الحماقة الكلام على «تقدّم» في المسلك السياسي. كما أن من الحمق الكلام على «تقدم» في السلوك الجنسي للبشر، بله في سقوط الأجسام. والأحياء يضعون الأزهار أمام رفات رجالاتهم العظماء، لينين ولنكولن وديغول وجوريس؛ وسيحلم رجال المستقبل خلال الليل، تحت تأثير التحريضات والإكراهات التي أثرت فينا، بأن يكونوا من اليمين أو من اليسار؛ ولن تتغير بعد غد، وبشكل محسوس، السرعة التي تسقط بها التفاحات على الأرض بتحوّل «رأسمالية الدولة الاحتكارية» إلى الاشتراكية التحررية الساعية للإدارة الذاتية. وليس على هذا الخط التطوري من رجعية ولا تقدم، بل هناك ما هو من الواقع وما ليس منه. فالذي هو من الواقع مثلاً الورود: يعبّر التصرف المتمثل في تغليف الميت بالحي، عن طريق إنكار ما ليس عضوياً، عن طبيعة الحاجة السياسية بأكثر مما تعبر عنها البرامج الانتخابية لكبار المخنّطين أو الذين جرى حرق جثثهم. ومما لا ريب فيه أن مفهوماً لا يمكن أن يكون بحسبه للبشرية في مستقبلها السياسي أكثر مما كان لها في ماضيها، ولا أن يكون فيه كذلك من معنى منطقي للقول بـ «ثورة سياسية» (إذا استبعدنا الفلاكة) أكثر مما للقول بـ «أن الرقم خمسة أزرق» - مما لا ريب فيه أن مفهوماً كهذا لا يمكن اعتباره تقدمياً. ولكنه قد يغتصب كذلك، وللأسباب ذاتها، طابع «الرجعي». لأن الأمر قد يكون خلطاً بين السياسي والمفهوم السياسي. وفي مكنة «نقد للفكر السياسي» أن يعني لي ما لا أستطيع عمله، لكن لا يستطيع أن يعني لي في حال من الأحوال ما ينبغي علي أن أعمله. فهو يعلن عن غير الممكن، ولكنه لا يصرح بالمأمول (ولا بالمرغوب فيه). وقد يتعرض أي كان لمخالفة معنوية جذرية حين يبحث عن مخطط لـ «وضع»، وفيما بعد، لـ «نهج».

إنني لا أملك المثل الأعلى عن أفكاري. ولا يملكه أصدقاء آخرون سوى أولئك الذين يشاركونني مثلي الأعلى أو يمقتون آرائي. وعلى هذا فإنه لا يشفي الغليل القول بأن المفهوم المعلن في هذا الكتاب لا يعجبني وأنه يصدّني في جفاء ويثير سخطي. وإني أصوغه لمجرد أنه يبدو لي الوحيد المطابق لمعطيات الملاحظة التوافرة، مع أنه يتعارض وجميع اهتماماتي العملية. ولكن هل يدافع عن قيمته الحقيقية كونه «لا نافعاً» ولا «سائغاً»؟ فمما لا ريب فيه أنه لا يكفي أن تكون نظرية ما غير مرضية لتكون حقيقية، ولكن المأزق الذي تضعني فيه قد يفضي إلى الافتراض بأن ما سيعلن هنا ليس بالتحديد «ايديولوجية». وهي لن تعود عليّ في الواقع بأي ربح، ولسوف تفقدني كل شيء، وإن «معارفي» الحاضرة لتصطدم

« بقناعاتي » وتبدو وكأنها تكذبها بشكل قاطع. ومع ذلك فإن المعرفة التي اكتسبتها عن الظروف الطبيعية الموضوعية لقناعة سياسية أو دينية لا تمنعني من الاحتفاظ بقناعاتي سليمة، بما فيها القناعة بأن المعرفة النظرية ليست في هذا الصدد عنصراً حاسماً. وإذا سمح لي بالعُجب (لكنني سبق لي أن طلبت الإذن) فإنني أود أن أقول على الفور ما يلي: « أنا على يقين من أن هذه النظرية صحيحة، وأعتقد أنها بلا نتيجة؛ وعاجزة في جميع الأحوال عن تقديم قاعدة سلوك إلى أي كان. ثم أنا واثق بأني على حق في اعتقادها كذلك ». وأوضح ما أقول.

ليس للمشكلة التي أطرحها هنا إطار (نوع من الكلام المؤطّر في اسفل الصفحة) « الايضاح » الطقسي الذي للمنظّر المتخلّي عن كل مسؤولية فيما يتعلق بـ « تصرفات بعض المستفزّين والمتنورين » الذين يعلنون بغير حق أنهم يتكلمون باسمه. ولا تخلو هذه اللعبة الحقيرة المدرجة في جدول أعمال السيطرة ويومياتها من الطرافة وحسب، بل تخلو كذلك من الجدّ. لأسباب كثيرة في طليعتها أنه ما من فكرة هي ملك خاص بـ « مفكر »: إنها تخصّ جميع الذين يستخدمونها، وهي نفسها ليست سوى مجموع استعمالاتها المفتوح أبداً. وكذلك فإنه لن يكون في وسع المشكلة التأطّر بإطار حياد الايضاحات الملازمة لعلم من العلوم (عزّة قد لا يكون في مقدور الطروح اللاحقة الطموح إليها بشكل صريح) في مقابل تطبيقاته المحسوسة. وما من إنسان إلا ويعلم أن دراسة كيماوية لمزيجات لاهبة يمكن تسخيرها لكل أمر: احراق معبد، أو « الرايخستاغ »، أو حدائق « التويلري »، أو « جان دارك »، أو الذات أو غابة « الأفارقة ». ولهذا لا يستخلص مما سبق أنه ينبغي محاكمة « لأفوزييه » بوصفه المتواطئ المثقف مع « ايروسترات »[٦٣]، أو « غورنغ »، أو « لويز ميشال »[٦٤]، أو « كوشون »[٦٥]، أو « إيان پالاش »، أو آخر المهووسين بإشعال الحرائق في الصيف، في حين تبقى استعمالات النار المفيدة أو الضارة غريبة عن الـ « مذكرة عن الحرارة » التي في حوزة محصل الضرائب الزراعية المنكود الحظ. ومن لا يستهدف قول الخير بل قول الحق، ولا القيام بدور المُحاكِم بل بدور المستكشف، لا يستأهل هذا الافراط في التقدير ولا هذه الإهانة. إنه لن يرد على مادحي النظام القائم بقوله: « لا دور لي فيه » وإنما بقوله: « لا وجود لي فيه على الاطلاق » (ولا لكم، بنتيجة الأمر). فموضوع الايضاح غائب عن توضيحاته، وعليه لا يطالب سلفاً بحق مناقضة نفسه: يشير فقط إلى أنه ليس ملزماً أبداً بأن يطابق بين أفعاله ومدركاته، لأن من يلتزم بحركة إنسان غير الإنسان الذي ينظّر الشروط العامة للحركة. وينبغي إعزاز هذه الازدواجية، بشغف، وكأنها سلاح سري.

والواقع أن السؤال الحقيقي يتعلق بمعرفة ما إذا كان بالإمكان إعادة الشأن السياسي إلى السياسة، وإذا كان الجواب بالايجاب فكيف؟ ويستطيع مؤلف نقد من هذا النوع أن يجيب ببساطة: « أجل، ذلك ممكن مبدئياً، ولكن كيف؟ فليس عندي ما أقوله، وليس هذا من شأني ». ولا تقوم صعوبة الانتقال العملية مقام اعتراض نظري، وانما تقوم على الاكثر مقام اعتراض الإنسان العامل على النشاط النظري بحد ذاته. وبكلمة، من الممكن النظر في آن إلى المجتمع الخالي من الطبقات ومن « الدولة » على أنه مغامرة روبنسونية غير منطقية عقلانياً، وإلى النضال لقيام هذا المجتمع على أنه ضروري عملياً، مع أنه - أو لأنه - « لا يمكن تسويفه » منطقياً.

ويرجّع هذا السؤال بتضخيمه صدى اعتراض وُجّه إلي بكثير من الفطنة، من ناحية اليسار، بصدد « الكاتب ». « ان نموذجك النظري، نموذج الكاتب بوصفه مقوياً للسلطان وخادماً لـ « الأمير » - وسفيراً من الذين رسمهم « كارپا تشيو » - لا يفسح أي مجال للمثقف الثوري. ومعلوم أن كون عدد لا بأس به من الكتاب، على مر العصور، ومهما يكن الاسم الذي يسمّون به، لم ينهضوا بشؤون وظيفتهم مؤثرين التخلي عن السلطان، أو النضال بأسلحة غير متكافئة ضد القوى المهيمنة، باسم مجموعة أخرى من القيم، معلوم أن هذا أمر واقع. وهو واقع ثابت متماسك بما يكفي لتمكيننا من أن نرى فيه « واقعاً اجتماعياً » حقيقياً. وأنت لا تحلله. وعلى أقل تقدير، كان ينبغي أن يمنعك التعريف الذي تطلقه على مهنتك من كتابة هذا الكتاب أو غيره، لأنك تعرّف عن نفسك بنفسك « كاتباً ». واعترف مختاراً بحقيقة هذا الكلام تمام الاعتراف: فالحيوان المحب للتواصل مسوق في الغالب إلى تفضيل رؤية بلاغه مصوناً بكليته على أمثل إمكانات التواصل التي تضعها بتصرفه الطبقة المهيمنة في زمن معين. ولكن بما أنها مسلّمة، فهي غنية عن البيان. وإذ يرفض اتّباع منافعه المادية الموضوعية، أو بانتهاكه القاعدة الخاصة به، فإنه ليس في هذا المتمرد شيء من سمات البطل، وبدرجة أدنى شيء من سمات الإنسان غير السويّ. وكل ما يفعله هذا « السيّد كل العالم » هو أن يثبت لنفسه فرقاً نوعياً: القدرة على اختيار معسكر الخاسرين، أو بالحري، وكما سبق القول، اللعب بحيلة من صنعه لعبة الخاسر هو الرابح. ويتفق علماء الأحياء على أن يروا في الإنسان « أكثر الأنواع قابلية للتكيف بجميع البيئات » (جاك روفييه)، وأن قابليته للتكيف تتجلى في الثقافة التي هي

مجموعة استجابات تكيفية مع البيئه[٦٦]. لكن هذه المطاطية تضمن كذلك «ملكة عدم التكيف» التي تعرف ممارستها بالأخلاقية، والتي يمكن أن تذهب، تبعاً للظروف والأفراد، من التجهّم إلى الغضب، أو من المثير للسخرية إلى المهيب. «الموت مع الوقوف على القدمين ولا الحياة مع الجثو على الركبتين»: ليس أمراً غير ذي بال أن تعيد إلى الذاكرة هذا الشعار الخلقي الأسمى في أيامنا أمرأة مثل «باسيوناريا»[٦٧]، في جحيم حرب أهلية (اسبانية). فهناك إذن بين الأنواع الحية نوع، نوع واحد فقط، ليست الحياة بالنسبة إليه قيمة سامية في جميع الظروف. وإذا لم يكن الاستعداد للتضحية عندئذٍ ملكة النوع البشري المخيفة، فقد يكون الملكة التي تجعل من «الإنسان العاقل» النوع الحيواني الوحيد الذي في مكنة أفراده أن يرتكبوا تجاه قواعد الحياة هذه الأفعال الفظيعة التي تسمى الأفعال الخلقية. وعندها يمكن ترجمة عبارة «حيوان سياسي» بـ «حيوان مسؤول»، أي جدير بتصرفات «بلهاء»، بالمعنى المزدوج، الأول أنها شاذة (في تفرّع من تفرعات علم الحيوان) والثاني أنها غير معقولة (أي خرقاء بيولوجياً).

وهناك في الأوضاع الحاضرة، وفي نصف الكرة التي نعيش عليها، سلالة تاريخية محظوظة بصورة استثنائية في مادة عدم التكيف والتصرفات الخرقاء: السلالة المناضلة التي تستخدم «التحرر الاشتراكي» في وقت واحد كلمة سرّ وخرافة حافزة، مَعْلماً ومثالاً أعلى). وحين نقول سلالة فمعنى ذلك أولاً ذكرى ونظام توريث ولغة مشتركة. والسلالة التي أتحدث عنها، للتوقف عند رجالاتها الذين يتفاهمون بالتلويح بالأعلام، تبدأ بـ «بابوف»[٦٨] ولا تنتهي بـ «جوريس»[٦٩]. وهناك بالطبع أسر أخرى تشرّف الجنس أيضاً، وتثير تقزّزه كذلك، في أزمنة أخرى (ما يجعل الواحد ممكناً يجعل الآخر محتّماً): الكاثوليكية، والمسلمة، واليهودية، والبروتستانتية، والداعية للسلام، الخ... ولكن لما كانت عشيرة الاشتراكيين هي التي سمحت لي الصدفة أحياناً بمقاربتها، فقد جعلت منها، وسأجعل، مرجعي، وقد أجرؤ على القول منتمايَ، أمس واليوم وغداً. وإذا لم يكن لنا من خيار إلا بين إخلاصات متماثلة في لامعقوليتها، فهاكم إخلاصي الذي لن أبدي أية رغبة في تفسيره. ومنذا الذي يستطيع ذلك؟ لماذا اختار «بابوف» المقصلة؟ و«بلانكي»[٧٠] زنزانة مدى الحياة؟ و«جوريس» أن يدير ظهره لباب المقهى؟ لماذا اختار «تروتسكي» الوعظ في الصحراء؟ لأنه كان قد قهر سياسياً على يد ستالين. ولكن لماذا اختار أن يقهر بدلاً من أن يطلب الأمان بالتحالف، كما فعل الآخرون، مع الأكثرية؟ ولم اختار «ايبوفيه» العظيم الانتحار؟ و«بوليتزر» و«كاڤاي» كوكبة الإعدام النازية؟ و«اودان» التعذيب الفرنسي؟ و«تشي» الذي لم يكن أحد من خاصته يحاربه النزول من الذروة إلى الأدغال والجوع وإنهاك القوى؟ ولماذا نرى اليوم بالذات في فرنسا مناضلين منفيين، رجالاً ونساء، يتركون الأولاد ورغد الحياة ليعودوا إلى أوطانهم، مستبقين موتاً غفلاً، يكاد يكون مؤكداً، موتاً ليس كثيرون واثقين من جدواه؟ في الوقت الذي لا يكرههم على ذلك شيء ولا إنسان؟

والمنظّر الذي قد يستطيع الإجابة على هذه الأسئلة يتمكن من النفاذ إلى دائرة اختصاص الفعل التاريخي، لكن مزية مثل هذه الإجابة أنها لا يمكن أن تصاغ نظرياً دون أن تصبّ في تشدّقات غير محتشمة. وكما أن الجمالي يبدأ وينتهي بالعمل الفني، فإن الخلقي يبدأ وينتهي بالعمل. وليس من عمل إلا بالمفرد، ولا من خطاب إلا في العمومي. فالاخلاقية والعقل الأول هما بهذا المعنى كالنار والماء. ويقدم «نقد للفكر السياسي» ملاءمات بلا نتيجة بينما يقدم تلاحق الممارسات السياسية نتائج غير ملائمة. وإن خلقية من الخلقيات، مهما تكن، لتدمر نفسها بنفسها حين تتخذ شكل نقد، مشيرة إلى ما لا يمكن حصره كحالة استثنائية في شمول برسم الاكتشاف (بوساطة ما كان «كانط» يدعوه حكماً مفكِراً)، ولا مستنبطة من شمول سبق تعيينه (بوساطة حكم قاطع). وفي موضوع السلوك تتقدم القدوة على القانون وتختلط القاعدة بالاستثناء، مانعة بذلك كل محاكاةٍ أو نسخ آلي. ومثاليّ إلى أرفع حدود المثالية هو العمل الذي يصمد أمام الامتحان الأصم للاّمعقولية. فتصرّف بشكل يتعذّر معه تماماً أن ينظر إلى الحكمة من عملك وكأنها قانون شامل! وإنه صحيح على هذا أن الكلام ليس ممكناً إلا في اللاأساسي، وأن في كل عمل، من الأعمال التي تدعي خلافاً للأصول بطولية، شبه نداء إلى الاستنكاف الخطابي يضع العقل في مواجهة حدوده الخاصة. والصمت هو إمضاء الاخلاقية، أرض السرّ التي يدعى فيها أقبح الفحش ثرثرة. وهذا ولا ريب مصدر الغثيان الذي يصيبنا في كل مرة نسمع فيها مقالة عن هذا الذي لو وجد عند المتكلم لجعل كلامه غير ذي جدوى: الإحساس بالقيم.

وموجب التحفظ المفروض على النظرية يدعو إما إلى التكتّم وإما إلى العمل الفني، بل إلى الاثنين معاً. فلندع أحدهما يقتفي أثر رجُله على الطريق، ولنتذكر أن للفن الذي يصهر الحس في أشكال حساسة ملكة القول دون إرادة القول، وأنه يحفز على التفكير خيراً مما تفعل أية فكرة مجرّدة. وعلى هذا تكون الرواية والفيلم والفيديو مؤهلة لملامسة شواطئ

التحدي التي يدوّن عندها عمل ما، هذه السلسلة من المشاهد اليائسة التي تسمح، حسبما يقول «براك»، بالاحتفاظ بالأمل. ويبدو العاملون في السينما، والرسامون، ورواة الأخبار، والموسيقيون، وجميع صاغة الفكر بالصور الذين يعملون من دون مدركات ولا قوانين، والذين يعتبر كل عمل من أعمالهم فريداً في نوعه، أحسن تسلّحاً من الفلاسفة لفهم الناس العاملين، هؤلاء المجانين الذين يؤول إليهم مستودع الإحساس، والذين يهلكون، من أجل انقاذه، واحداً بعد آخر، تتلقّفهم الهاوية التي تفصل بين العقل والعمل السياسي. ولا تُحسن النظرية سوى التعبير عن طبيعة الأشياء، وليس في الطبيعة موسيقى. فالأشياء تحدث جلبة، وأما الأصوات فلا تصدر إلا عن الإنسان.

«وما لا يستطاع القول فيه ينبغي كتمانه» (ويتنغشتاين).

كانون الثاني/ يناير ١٩٨١.

هوامش

(١) وهو خصام قام بين البابوات والأباطرة الجرمانيين حول تنصيب الأساقفة وكبار رجال الكنيسة واستمر من العام ١٠٧٤م حتى العام ١١٢٢م. (المترجم)

(٢) «الزمن والسياسة»، في «الأزمنة الحديثة»، نيسان (ابريل) ١٩٧٠. و«مذكرات برجوازي صغير بين نارين وأربعة جدران» (لوسوي، ١٩٧٥). (هذا الأخير ترجمه الدكتور سهيل ادريس ونشرته دار الآداب- المترجم).

(٣) فيلسوف المانى من مواليد ١٨٨٥، استهوته الاشتراكية في سن مبكرة، ونشر عام ١٩١٨ كتاباً عن «الفكر الطوباوي». نفي إلى الولايات المتحدة في عهد النازية، وعاد فاستقر بعد الحرب في ليبزيغ وتابع أعماله عن الدور الاجتماعي للطوباوية بوصفها مفهوماً شاملاً لمستقبل المجتمعات التاريخي. (المترجم).

(٤) جوزيه مارتي، كاتب وشاعر كوبي (ولد في هافانا عام ١٨٥٣ ومات في دوس ريوس عام ١٨٩٥). عاش بسبب آرائه الثورية في المنفى حيث أنشأ الحزب الثوري الكوبي. وقتل على رأس جيش التحرير في معركة دوس ريوس. ولأعماله وآرائه دور أساسي في وعي الشعوب الاسبانية- الأميركية، وتحرير أميركا اللاتينية. (المترجم)

(٥) سياسي وكاتب وفيلسوف روماني من أصل ايبري (ولد في قرطبة سنة ٤ قبل الميلاد وتوفي سنة ٦٥م في روما). فلسفته اخلاقية بشكل حصري، ومقالاته تدعو الإنسان إلى امتلاك زمام نفسه. (المترجم)

(٦) ثائر مكسيكي فلاح من أصل هندي كان يدعو إلى إعادة الأرض إلى أصحابها الأول. مات عام ١٩١٩ على يد الرئيس كارنزا. (المترجم).

(٧) ثائر من نيكاراغوا على نظام الرئيس سوموزا الديكتاتوري. وقد تأسست مؤخراً حركة ثورية تحمل اسمه (الساندينية) (المترجم)

(٨) كاتب لاتيني مسيحي (ولد في قرطاجة بين ١٥٠ و١٦٠م. ومات فيها عام ٢٢٢م على ما يظن) مشهور بعنف اسلوبه وصرامة تعاليمه. وقد تبنى في أخريات أيامه آراء «مونتانوس» الذي يُعتبر نبيّ فرقة مسيحية منسوبة إليه، والذي كان يبشر بتفوق النبوة على التراتبية الكنيسة وبالقيام الوشيك لأبرشية «باراكليه» (وقد أسسها الكاهن «آبيلار» عام ١١٢٩م وأهم مبادئها اصلاح الكنيسة)، وبطلب الشهادة. (المترجم).

(٩) عالم اجتماع المانى (١٨٦٤- ١٩٢٠م). له دراسة شهيرة بعنوان «الأخلاقية البروتستنتية والفكر الرأسمالي». وقد بدأ حياته الفكرية متأثراً بالتحليلات الماركسية، ثم حاول فيما بعد أن يطبق على العلوم الاجتماعية طريقة جامعة شاملة، ساعياً إلى إقامة «نموذج مثالي» لكل حقبة تاريخية، مشدداً على سياق العقلنة المميز للعالم الحديث. (المترجم)

(١٠) مصلح ديني من أصل فرنسي (ولد عام ١٥٠٩م في پيكارديا) عاش قسماً من حياته في سويسرا (ومات في جينيف عام ١٥٦٤م) حيث شارك في تحرير «المراسيم الكنيسة» التي اصبحت نظام كنيسة جينيف المُصلحة، وأعاد تنظيم أكاديمية المدينة التي سرعان ما غدت مركزاً جامعياً ذائع الصيت. (المترجم).

(١١) فيلسوف وعالم اقتصاد فرنسي (١٧٦٠- ١٨٢٥م). يعتبر مبشراً بانهيار «النظام القديم» وقيام مجتمع صناعي يعهد بإدارته إلى الصناعيين (أي المنتجين) وتتوافق فيه تلقائياً مصالح رؤساء المؤسسات الصناعية ومصالح العمال. (المترجم).

(١٢) فيلسوف وعالم اقتصاد فرنسي (١٧٧٢- ١٨٣٧م). انتقد المجتمع الصناعي البورجوازي، وهاجم السانسيمونية، وبشر بقيام مجتمع يكون في المركز منه جماعة صغيرة من العمال متشاركين في نوع من تعاونية مساهمة. ولم يقدر لهذا المشروع الطوباوي أن ينجح، لكن قيّض لآراء فورييه بعض المريدين. (المترجم).

(١٣) اشتراكي فرنسي (١٧٨٨- ١٨٥٦م) بشر في روايته الفلسفية «الرحلة إلى ايكاريا» (١٨٤٠ و١٨٤٢م) بشيوعية سلمية طوباوية. (المترجم)

(١٤) شاعر وقصاص وناقد أميركي (١٨٠٩- ١٨٤٩م) طبعت فكرة الموت- نظراً لفقده أبويه وهو يافع- اعماله، كما طبعت مجرى حياته التي حفلت، رغم قصرها، بنتاج غزير جداً. (المترجم).

(١٥) حاكم كاريا (من ٣٧٧ إلى ٣٥٣ قبل الميلاد، وهذه السنة الأخيرة هي سنة وفاته). اشترك في الثورة على اردشير الذّكور (أي صاحب الذاكرة) ملك الفرس (من ٤٠٤ إلى ٣٥٨ قبل الميلاد)، واستقل بحكم بلاده التي جعل عاصمتها «هاليكارناس». (المترجم).

(١٦) منطقة ساحلية في جنوب غرب آسيا الصغرى كانت بادئ الأمر مستعمرة فينيقية ثم عمرها الإغريق ليأخذها منهم الفرس ويعهدوا بحكمها إلى أعيان من سكانها الأصليين (موزول وارتيميز). وفي عام ١٣٣ قبل الميلاد اصبحت تابعة لروما. (المترجم).

(١٧) عاصمة «كاريا» في عهد «موزول»- وهي تعرف اليوم بـ «بودروم» في تركيا- وفيها ضريحه الذي أقامته له زوجه وأخته في آن ارتيميز الثانية، وهو أحدى عجائب الدنيا السبع. (المترجم).

(١٨) مقابل **isms** بالجمع في الفرنسية، وهي اللاحقة- أو الكاسعة- التي تفيد النسبة، كـ **Stalinisme** نسبة إلى ستالين مثلاً. (المترجم).

(١٩) عاصمة جمهورية كوريا الديمقراطية (الشمالية). (المترجم).

(٢٠) عاصمة زائير (كونغو كنشاسا سابقاً) وكانت تسمى حتى عام ١٩٦٦ «ليوپولدڤيل». (المترجم).

(٢١) هي في الفرنسية من مقطعين «Sacré»، وفي العربية من ثلاثة «مقدس». (المترجم)

(٢٢) **Hiératisme**، من **Hiéros** اليونانية، ومعناها «المقدس»، وهي أولى المصادفات عند هوميروس (قبل المسيح بتسعمائة سنة).

(٢٣) شاعر لاتيني (٩٨- ٥٥ قبل الميلاد) أخذ على نفسه أن يحذف من الوجود الخوف من الآلهة، هذا الخوف الذي هو سمّ للفكر الإنساني، بتقديم تفسير

مادي للكون مفاده أن الأشياء والكائنات الحية تتركب من مزيج من ذرات المادة. (المترجم).

(٢٤) سياسي وخطيب لاتيني (١٠٦ - ٤٣ قبل الميلاد) اشتهر ببلاغة غدت نموذجاً للبلاغة اللاتينية. وقد حاول في مقالاته ومعالجاته الفلسفية أن يوفق بين مختلف المذاهب (الابيقوري، والرواقي، والأكاديمي) ليستخرج منها خلقية عملية تنسجم مع متطلبات «المدينة». (المترجم).

(٢٥) تطلق هذه التسمية على القرن الثامن عشر الميلادي. (المترجم).

(٢٦) جماعة من الرعاة الرحّل كانوا قديماً منتشرين في المنطقة الغربية من أفريقيا الجنوبية، وهم مقيمون اليوم في الجزء الجنوبي من جنوب غرب أفريقيا. والهوتانتو متعددّو الزوجات، وقد لا يزيد عددهم على عشرين ألف نسمة. (المترجم).

(٢٧) بحار فرنسي (١٧٢٩ - ١٨١١م) قام برحلة حول العالم (١٧٦٦ - ١٧٦٩م) فاجتاز مضيق ماجلاّن وقطع المحيط الهادي حتى وصل إلى تاهيتي (في بداية نيسان ١٧٦٨م)، واكتشف مجموعة جزر جنوبي شرقي غينيا الجديدة وأطلق عليها اسم «لويزياد». (المترجم).

(٢٨) بحار انكليزي (١٧٢٨ - ١٧٧٩م) قام بثلاث رحلات في المحيط الهادي تمّ له في آخرها الوصول إلى المحيط المتجمد الشمالي (١٧٧٦ - ١٧٧٩م) عبر مضيق بيرنغ، وقتل على أيدي سكان جزر ساندويش. (المترجم).

(٢٩) فيلسوف وعالم من المدرسة الايونية (٦١٠ - ٥٤٦ ق.م). وقد حاول تفسير الكون بجعل المادة اللامتناهية الخالدة مبدأ كل العناصر ومبدأ كل الكائنات المتناهية. (المترجم).

(٣٠) فيلسوف وباحث فرنسي (ولد في پواتييه ١٩٢٦م). تمثل دراسته «تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكي، التي ظهرت عام ١٩٦١م تطوّراً للأفكار بوصفها خاضعة لمجموعة من التغيّرات (يغدو «المجنون»، المرسل من الله في نظر ثقافة العصر الوسيط، كائناً هارباً من قاعدة العقلانية). وقد جاءت دراسة «مولد العيادة، بحث يتتبع آثار النظرة الطبية تاريخياً» (١٩٦٣م) لتوسع المحاولة وتحدد مشروع النهج الذي ينتظم كتابات المؤلف. وهو مشروع تحليل حقل «الأشياء المقولة». وما العنوان الثانوي «الكلمات والأشياء» (١٩٦٦م) سوى «بحث في آثار العلوم الإنسانية». وفي هذا الكتاب الهامّ يعتبر المؤلف المعارف الخاصة بالإنسان، من علم الحياة إلى علم النفس واللغة والاقتصاد، نتاج تحوّلات تقلب رأساً على عقب نظام المعرفة، وتخلق مجموعة من الأبحاث العلمية. النقدية تحدّد نموّ المعارف وشروط هذا النموّ في جميع الحقول. (المترجم).

(٣١) الرفاق في اللغة الإسبانية.

(٣٢) تلّة واقعة غرب مدينة باريس قتل فوقها رمياً بالرصاص أكثر من أربعة آلاف وخمسمئة فرنسي على يد الألمان بين ١٩٤١ و١٩٤٤م. ومنذ عام ١٩٦٠م أخذ الفرنسيون يحتفلون بيوم وطني للمقاومة يعيد ذكرى أولئك الشهداء. (المترجم).

(٣٣) منبسط باريسي يشرف عليه برج «ايفيل» كان مسرحاً لاعياد الثورة تارة ولمظاهراتها الدامية تارة أخرى. (المترجم).

(٣٤) ماريشال فرنسا الذي دخل باريس على رأس الكتيبة المدرعة الثانية واستسلمت إليه الحامية الألمانية، ثم حرّر ستراسبورغ في ٢٣ تشرين الثاني عام ١٩٤٤م. (المترجم).

(٣٥) المقصود ثورة ١٧٨٩ الفرنسية. (المترجم).

(٣٦) المقصود ضحايا الأفران النازية. (المترجم)

(٣٧) المقصود حركة المقاومة الفرنسية للاحتلال النازي في الحرب العالمية الثانية (المترجم).

(٣٨) للحزب الشيوعي الروسي. (المترجم).

(٣٩) الحركة الطلابية الفرنسية المعروفة. (المترجم).

(٤٠) في فرنسا طبعاً. (المترجم).

(٤١) بطل ابدعه هنري مونييه (ومثل شخصيته على المسرح) ليرسم صورة هزلية للبرجوازي الفرنسي الراغب في متابعة تطور عصره، المقتنع بأنه يملك المعارف في كل الأمور. لكن «پرودوم» هذا يبقى في جميع مساعيه ومحاولاته أخرق، ملتزماً بالأعراف، مغرماً باطلاق الحكم والأمثال. (المترجم).

(٤٢) نقلاً عن «في بلاد السوفيات»، منشورات «ارشيف»، (باريس ١٩٧٩)، ص ٥٦.

(٤٣) صحافي وكاتب بريطاني من أصل بولوني (توفي في روما عام ١٩٦٧) كان عضواً في الحزب الشيوعي البولوني ثم طرد منه عام ١٩٣٢، ولجأ عام ١٩٣٩ إلى انكلترة حيث عمل في عدة صحف من بينها (الاكونومست والاوبسرفر) ونشر عدة كتب في التاريخ السياسي منها «ستالين، سيرة حياة سياسية» (١٩٤٩) و«تروتسكي» وهو سيرة حياة في ثلاثة مجلدات (١٩٥٤ - ١٩٦٣). (المترجم)

(٤٤) أول كوكب اصطناعي اطلقه الروس (المترجم)

(٤٥) «انتقاد الأسلحة» (الجزء الأول والثاني)؛ «مقابلة مع سلفادور الندي عن الوضع في شيلي»، «حرب انصار «تشيه [غيفارا]. (١٩٧١ - ١٩٧٤).

(٤٦) من «مقالة الطريقة» [لديكارت] الجزء الثالث.

(٤٧) تقع هذه الجبال في أميركا الجنوبية، وهي ذات طبيعة بركانية وهضاب ضيقة جافة في أكثرها. (المترجم).

(٤٨) أنظر مقابلة مع مايكل لوي في «النقد الشيوعي»، رقم ١٠، المجلة النظرية لـ «الرابطة الشيوعية».

(٤٩) أنظر «جورج هوبت» و«مايكل لوي» و«كلودي ڤيَ»، «الماركسيون والمسألة القومية» (١٨٤٨ - ١٩١٤). منشورات ماسپرو، ١٩٧٤. ففي ١٩١٨ نشر ستالين سلسلة مقالات بعنوان «المسألة القومية والديمقراطية» ابدى لينين لغوركي دهشته لها.

(٥٠) ترجمة **étatique** نسبة إلى «دولة» لا إلى «دول»، وهو ما يخص دولة بعينها لا مختلف الدول. (المترجم).

(٥١) نسبة إلى بروميثيوس إلّه النار الذي يرمز إلى الحضارة البشرية الأولى. (المترجم)

(٥٢) سفسطائي يوناني (٤٨٥ - ٤١١ق.م.) أكثر ما اشتهر به عبارته (وقد انتقدها أفلاطون) «الإنسان مقياس كل الأشياء» التي تضع التعددية في وجهات النظر مقابل الفكرة القائلة بالحقيقة المطلقة. (المترجم).

(٥٣) أفلاطون، «بروتاغوراس»، ترجمه إلى الفرنسية كروازيه وبلوندان. (منشورات **Belles Lettres**، باريس).

(٥٤) هو أخو بروميثيوس. تزوج بالرغم من نصيحة أخيه «پندورا» الجميلة، أول امرأة وجدت على الأرض، التي ابتدعها «هيفايستوس» (إلّه النار والمعادن وابن كبير الآلهة زيفس) على صورة الآلهات، وأرسلها زيفس عقاباً للبشر الذين جلب لهم بروميثيوس النار التي سرقها من السماء، فكان أن نشرت في الأرض جميع الآلام. (المترجم)

(٥٥) أنظر الحاشية السابقة. (المترجم).

(٥٦) إلهة الحرب والحكمة، كان أبوها زيفس قد ابتلع أمها في ساعة مخاضها فخرجت أثينا من جمجمته التي شقها ابنه هيفايستوس بضربة فأس. (المترجم).

(٥٧) بطل سومري، وملك «أوروك»، وأحد الأشخاص الرئيسيين في الميثولوجيا السومرية البابلية. حارب العملاق «همبابا» هو وصديقه «انكيدو»، واعلنته الإلهة «اينانا» بطلاً ولكنه رفض ما اغدقته عليه فانتقمت منه بأن ارسلت له ولصديقه «ثوراً سماوياً» فانتصرا عليه. وعندئذٍ أماتت

صديقه «انكيدو» فحزن عليه حزناً شديداً وانطلق باحثاً عن الخلود الذي وجده في نوع من النبات البحري، ولكنه ما لبث أن سرقته حية منه. ولدى عودته استسلم لشرط الموت. (المترجم).

(٥٨) في هذا إشارة إلى الصخرة التي حاول «سيزيف» في الأسطورة الإغريقية دحرجتها صعداً نحو ذروة الجبل. (المترجم)

(٥٩) قد يكون من الممكن أن يستخلص من الاعتبارات السابقة تنضيد مخالف بشكل جازم لشتى الزمانيات التي يبدو من المناسب توضيحها، منذ قيام «فرنان بروديل»، داخل المجموعات العملية الكبرى: في الأسفل تاريخ الإنسان شبه الساكن في علاقته بالمحيط الطبيعي؛ وفوقه تاريخ الزمر الإجتماعية ذو الوتيرة البطيئة؛ وعلى السطح التاريخ الذي يكتفي بسرد الوقائع سرداً متقطعاً. لكن التوضيح الذي نقترحه لا يصلح إلا داخل الطبقة المتوسطة، طبقة الزمن الاجتماعي، دون أن يؤثر مباشرة في الزمن الجغرافي أو في الزمن الفردي. وبهذا المعنى فإن نظامي فك التسلسل التاريخي لا يتعارضان، بل يمكن أن يتكاملا. ومن جهة أخرى فإن أي بحث واقعي في حقبة تاريخية معينة لا يمكن أن يعتمد الاستنباط (ذا النمط الفئوي). ان في وسعه على الأكثر الإفضاء إلى بعض النتائج المحلية ومواجهتها بمفهوم شامل للتاريخ الاجتماعي.

(٦٠) مقابل **dé- finition** التي تعني «التعريف» في حال كتابتها من دون تفريق بين السابقة «**dé**» التي تعني النفي وسائر مقاطع الكلمة، وما ترجمناه من اللاكمال في حال كتابتها بالشكل الذي كتبه بها المؤلف للعب على المعنيين. (المترجم).

(٦١) إله الطب في الديانة الرومانية. (المترجم).

(٦٢) أحد سكان «ايفيز» على ساحل آسيا الصغرى الغربي، قام عام ٣٣٦ ق.م. باحراق معبد «ارتيميز» إحدى عجائب الدنيا السبع ليشتهر اسمه. (المترجم).

(٦٣) ثائرة فوضوية فرنسية (ماتت عام ١٩٠٥ في مرسيليا) انخرطت في عدة حركات منها الاشتراكية الدولية الأولى. (المترجم).

(٦٤) فرنسي رأس المحكمة التي اصدرت الأمر باحراق «جان دارك». (المترجم)

(٦٥) رسام ايطالي من البندقية (١٤٦٠- ١٥٢٦م) اشتهر بلوحاته التي تمثل حياة القصور في مدينته، ومنها لوحة بعنوان «قدوم السفراء». (المترجم).

(٦٦) «من علم الأحياء إلى الثقافة»، القسم الثاني: «الانبثاق البشري» (باريس ١٩٧٦، منشورات «فلاماريون».

(٦٧) هي دولوريس ايباروري المعروفة بـ«باسيوناريا»، مناضلة إسبانية وُلدت عام ١٨٩٥ وعضو في الحزب الشيوعي، ومن أنصار المغالاة في الكفاح، وخطيبة مفوّهة. لجأت بعد سقوط الجمهورية الإسبانية إلى موسكو. (المترجم).

(٦٨) ثائر فرنسي (١٧٦٠- ١٧٩٧م) كتب في مشكلة توزيع الأراضي والقانون الزراعي. قضى جزءاً من «عهد الإرهاب» في السجن، ثم انشأ (١٧٩٣) جريدة «لوتريبان دي پويل» التي عرض فيها نظرياته الشيوعية. تحالف مع «روبسبير» (١٧٩٥م) وفي (١٧٩٦م) حاول مع مريديه قلب نظام «المديرين». وفشلت المحاولة فاوقف وحكم عليه بالإعدام. (المترجم).

(٦٩) سياسي وفيلسوف ومؤرخ فرنسي (١٨٥٩- ١٩١٤م). انتخب نائباً عن الإشتراكيين (١٨٩٣م) وانخرط في حزب العمال الفرنسي وناضل من أجل وحدة الحركة الاشتراكية. وهو منشيء جريدة، «لومانيتيه» (١٩٠٤م). وإذا كان قد تبنى نظرية ماركس في المادية الاقتصادية وتناقض الطبقات، فقد كانت اشتراكيته ليبرالية ديمقراطية. (المترجم).

(٧٠) ثائر ومنظّر اشتراكي فرنسي (١٨٠٥ - ١٨٣١م) دخل السجن عدّة مرات كان آخرها على يد حكومة فرساي، ولم يُعْفَ عنه إلاّ عام ١٨٧٧م فاستعاد نشاطه كمنظّم للحركة الاشتراكية حتى آخر أيام حياته. (المترجم).

دار الآداب تنشر

الدراما التجريبية في مصر والتأثير الغربي عليها

الدكتورة حياة جاسم محمد