

آلات باديو و سلا قوي جيٺڪ

سحب و تعديل : علاء بريك هنيدي



الفلسفتري في الحاضر



الكتاب: الفلسفة في الحاضر  
المؤلف: آلان باديو وسلافوي جيچك  
عدد الصفحات: 152 صفحة

الترقيم الدولي: 1-48-582-9953-978

الطبعة الأولى: 2013

هذه ترجمة لكتاب  
Alan Badiou - Slavoj Žižek  
*Philosophy in the Present*  
(*Philosophie und Aktualität*)  
Passagen Verlag 2005

جميع الحقوق محفوظة ©

الناشر:

دار التنوير للطباعة والنشر ©.



لبنان: بيروت - الحناح - مغاميل الدكتور سلطان إبراهيم  
ستر حيدر النجارى - العنان إنشائي - هاتف وفاكس +9611843340  
مصر: القاهرة - وسط البلد - 8 شارع قصر النيل - الدور الأول - شقة 10  
هاتف: +20(2)27738931 - +20(100)7332225 - فاكس: +20(2)27738932  
تونس: 24 نهج سعيد أبو بكر (ط 3) هاتف/فاكس: +216333714  
البريد الإلكتروني: info@dar-altanweer.com  
الموقع الإلكتروني: www.dar-altanweer.com

آلات باديو و سلافوي جيٽڪ

# الفلسف۽ في الحاضر

تحرير: بيتر انگلمان

ترجمة وتقديم: يزن الحاج

الشرق



## الضهرس

5	مقدمة المترجم
13	تصدير المحرّر
17	التفكير بالحدث: آلان باديو
51	الفلسفة ليست حواراً: سلافوي جيجك
71	نقاش
95	ملحق 1: باديو وجيجك في الفلسفة المعاصرة
97	لم يُعتبر باديو روسوياً: سايمون كريتشلي
111	مخلصٌ لرغباته: تيري إيغلتن
119	ملحق 2: في المرأة
121	آلان باديو: حياةٌ في الكتابة
133	سلافوي جيجك: حياة في الكتابة
145	المشاركون في الكتاب

## مقدمة المترجم

عقدٌ كاملٌ من السنوات (هو العقد الأخير من القرن العشرين) يفصل بين بدايتي انتشار اسمي آلان باديو وسلافوي جيجمك عالمياً، بالرغم من الأعمال المهمة «القديمة» لكل منهما، أي «المرحلة الفرنسية» لـ باديو، و«المرحلة السلوفينية» لـ جيجمك، إذا جاز القول، إذ إن باديو كان ولا يزال يكتب بالفرنسية، فيما انتقل جيجمك بشكلٍ كاملٍ تقريباً للكتابة بالإنكليزية (ما عدا مقالات أو فصول في كتب تصدر بلغات متعددة كالسلوفينية والألمانية والفرنسية).

ويمكن القول إن انتشارهما تزايد بعد أحداث 11 أيلول/ سبتمبر وصولاً إلى الأزمة المالية في العام 2008؛ حيث أعيدت طباعة عددٍ من أعمالهما (لا سيما باديو)، وبخاصة بعد ظهورهما المتكرر في المؤتمرات واللقاءات الإعلامية تأكيداً على فكرة «انتهاء الرأسمالية»، بل والتّظنير لعودة الشيوعية؛ حيث يرى جيجمك، خصوصاً في كتابه بدايةً كتراجيديا تمّ كمهزلة (2009)، بأن العام 2001 هو عام «بداية النهاية لليوتوبيا الرأسمالية» (في تراجيديا أحداث أيلول/ سبتمبر) التي واصلت الانحدار وصولاً إلى خاتمتها (في الأزمة المالية للعام 2008 «المهزلة») معيّنًا بذلك تسليط الضوء على أعمال ماركس ونظرياته المناقضة للرأسمالية، شأنه في ذلك شأن مفكرين ماركسيين آخرين مثل فريدريك جيمسون وتيري إيفلتون، عدا عن المؤرخ الراحل إريك هوبزباوم. وبالتأكيد، لا تقتصر أهمية باديو وجيجمك

على الجانب السياسي، إذ إن لكلٍ منهما أعمالاً نظرية في الفلسفة تعدّ من أهم ما كتب في الحقل النظريّ والنقد الثقافيّ منذ حقبة السبعينات، كانت ولا تزال تثير الكثير من الجدل بشأن تأويلاتها ونقضها لمعظم الأفكار السائدة في الحقول الفلسفية والثقافية والسياسية.

ولد آلان باديو في مدينة الرباط المغربية في العام 1937. وكان ناشطاً سياسياً منذ وقت مبكر، إذ هو أحد المؤسسين للحزب الاشتراكيّ الموحد في فرنسا PSU الذي كان له نشاطٌ كبير في الدعوة لوجوب إنهاء الاحتلال الكولونياليّ الفرنسيّ للجزائر. وبعد انتفاضة الطلاب في أيار/ مايو 1968 انتقل باديو إلى أقصى اليسار حيث أسس (مع سيلفان لازارو وآخرين) اتحاد شيوعتي فرنسا الماركسية اللينينية. أما في الوسط الأكاديمي فقد تنقل من مدرسة المعلمين العليا (ENS) إلى جامعة باريس 8 فانسان سان دوني، التي كانت تعدّ معقلاً لـ «الثقافة المضادة»، حيث خاض مناظرات وجدالات حادة مع زميله: جيل دولوز وجان - فرانسوا ليوتار. ومع اقتراب الثمانينات من نهايتها، وتدني قوة التيار السياسيّ اليساريّ، عاد باديو للانهماك في كتابة مؤلفاته الفلسفية النظرية، بخاصة بعد أن كادت الساحة الفلسفية الفرنسية (والأوروبية) تفرغ بعد وفاة جاك لاكان وإدخال لوي ألتوسير إلى مصحح نفسيّ، وكانت ثمرة نتاجه في الثمانينات عدة كتب أهمها كتابه نظرية الذات (1982)، وكتابه المرجعيّ الأهم الكينونة والحدث (1988)، من دون أن يتخلّى باديو عن همومه السياسية النضالية وأفكاره. ومع بداية القرن

الواحد والعشرين، أصبح باديو في دائرة الضوء بعد ترجمة معظم أعماله القديمة إلى الإنكليزية، وظهور مقالات/ فصول من كُتبه في دوريات يسارية بارزة مثل لاكايان إنك ونيو لفت ريفيو، ثم صدرت (ولا تزال) كتب عديدة عنه لدراسة فلسفته الأقرب إلى الأفلاطونية وأفكاره اليسارية الراديكالية.

بالنسبة إلى باديو، تتج الفلسفة من أربعة أوضاع (فني، عشقي، سياسي وعلمي) يكون كل منها «إجراء حقيقي، مستقلاً بشكل كلي»، أي هي تُتج الحقيقة حينما يتم السعي وراء أي منها بحيث يصبح وضعاً فلسفياً (philosophical situation)، ولا يمكن إطلاق صفة الحقيقة على هذه الإجراءات إلا من خلال الاشتغال الفلسفي. ولا يتم إدراك هذه الحقيقة إلا حين يحدث «خرق» أو «تمزق» في قوانين الكينونة، فيكون هذا الخرق هو «الحدث»؛ و فقط، عبر مواجهة المرء لحقيقة حدث ما، يصبح هذا الشخص ذاتاً، أي أن الذاتية، بحسب باديو، ليست إرثاً إنسانياً بل هي مكتسبة. وباديو، بهذا، يقترِب من مفهوم «التذويت» الفوكوي، والذي يعني عملية بناء الذات الفردية؛ حيث يقول ميشيل فوكو إن عملية التذويت هي التجلي الأنطولوجي الذي يسبق (ويمهد ل) ظهور الذات كمصطلح وكينونة. وهي النظرية الأساسية التي يقوم عليها عمل باديو الذي ولد مع كتاب الكينونة والحدث وتطوّر عبر السنوات وصولاً إلى كتاب الآخر منطقيات العوالم: الكينونة والحدث 2 (2006) ومن خلال هذا المفهوم المتفرد، يتعد باديو عن معظم التيار الفلسفي الأوروبي بشقيه الحداثي وما بعد الحداثي.



ولد سلافوي جيچك في العام 1949، في العاصمة السلوفينية ليوبليانا، حيث درس الفلسفة وعلم الاجتماع في جامعتها، ونال درجة الدكتوراه في الفلسفة منها، ثم سافر إلى باريس في الثمانينات حيث نال دكتوراه ثانية في التحليل النفسي من جامعة باريس الثامنة. وبين درجتَي الدكتوراه، كانت حياته الأكاديمية قد تعرّثت مؤقتاً إثر رفض أطروحتَه للدكتوراه لأنها اعتُبرت «غير ماركسية»، فتحوّل جيچك إلى كاتب عمود صحافيّ في عدد من الدوريات المستقلّة المناهضة لحكم تيتو، بخاصة المجلة الشبابية مُلادينا. وقد كان عضواً في الحزب الشيوعيّ السلوفينيّ حتى تقديم استقالته في العام 1968، لينخرط بعد ذلك في عددٍ من تجمّعات وحرركات المجتمع المدنيّ ومنظمات حقوق الإنسان، وما لبث أن رشّح نفسه إلى انتخابات رئاسة الجمهورية في العام 1990 في أول انتخابات ديمقراطية تشهدها سلوفينيا بعد تفكّك يوغوسلافيا، مُرشّحاً عن الحزب الديمقراطيّ الليبراليّ. وعلى الرغم من هذا النشاط القديم مع الليبراليين بقي جيچك ملتزماً بالأفكار اليسارية الراديكالية، وصولاً إلى العام 2009 حين وصّف نفسه بأنه «شيوعيّ مؤمن بالمادية الديالكتيكية».

بدأ جيچك اشتغاله الفلسفيّ خلال الثمانينات حينما قام بتحرير وترجمة أعمالٍ لفرويد، ألتوسير، وجاك لاكان. ثم ركّز اهتمامه على لاكان بشكلٍ خاص، حيث استخدم منهجه في التحليل النفسيّ في تأويل (ونقد) الفلسفتين الهيغلية والماركسية، وإضافةً إلى ذلك كان هو الشارح الأبرز للمنهج اللاكانيّ حيث قام بتطبيق هذه الأفكار على أمثلةٍ ثقافية وأدبية وسينمائية شعبية في عدد من الكتب بخاصة

الكتاب الأشهر الذي قام بتحريره وكتابة عدة فصول منه: كل ما أردتَ دوماً معرفته عن لاكان، ولكن كنتَ خائفاً من سؤال هيتشكوك (1993).

يُتهم جيجك دوماً بعدم منهجية أفكاره خاصة وأنه يكتب في جميع الحقول الثقافية تقريباً، من النقد الثقافي والتنظير السياسي مروراً بالسينما والأوبرا وصولاً إلى التحليل النفسي، وقد زاد من هذا «الغموض النظري»، بحسب منتقديه، أسلوب كتابة جيجك غير الاعتيادي و«المزيج الغريب» بين الأفكار اللينينية والتحليل النفسي والثقافة الشعبية. ولكن جيجك لا يدفع التهمة عن نفسه بل يقول إنه يميل إلى الاشتغال في النقد بدلاً من ابتكار نظرية فلسفية، وفي الوقت ذاته كان يصرح دوماً في حواراته بأنه يتوق للعودة إلى المجال النظري في الفلسفة لإنجاز مشروع كبير (بـ 700 صفحة) عن هيغل. وقد صدر هذا الكتاب فعلاً في العام 2012 في مجلد ضخم تجاوز عدد صفحاته الألف صفحة من القطع الكبير، أقل من لا شيء: هيغل وظل المادة الديالكتيكية (2012).

وقد شهدت السنوات القليلة نسيباً التي برز فيها اسم جيجك «تقلبات» فكرية من شارح لأعمال جاك لاكان، إلى مابعد الماركسي، وصولاً إلى العام 2001، حينما بدأ ينظر لعودة الشيوعية ويدعو لديكتاتورية البروليتاريا، وهو بهذا قام، بشكلٍ من الأشكال، بالقطع مع «رفاقه» المثقفين مابعد الماركسيين لا سيما إيتيان باليبار، إرنستو لاكلاو، وجوديث بتلر، حيث كان قد ألف مع لاكلاو وبتلر كتاباً مهماً هو الاحتمالية، الهيمنة، الكونية (2000). وبذلك أصبح

هو المثقف اليساريّ الوحيد الذي يعمل في التّظهير لهذه الأفكار الراديكالية، إذا ما استثنينا آلان باديو. ومع تفجّر الانتفاضات وحركات الاحتجاج في كل أرجاء العالم في العام 2011، أصبح جيجك وباديو ضيفين دائمين في معظم المؤتمرات التي تشجّع وتنظّر فكريًا للثورة، وأصدر كلّ منهما كتابًا عن هذا العام «الثوري» بالتزامن تقريبًا في العام 2012، عام الأحلام الخطرة (جيجك)، انبعاث التاريخ (باديو)، عدا عن دعوتهما لمؤتمر بعنوان فكرة الشيوعية جمعًا فيه أهم الأسماء الماركسية واليسارية في الحقلين الفلسفي والثقافي في العام 2009 (منهم مايكل هارت، أنتونيو نيغري، تيري إيغلتون، جان - لوك نانسي، وجاك رانسير)، وقد صدر كتاب يضمّ أوراق هذا المؤتمر بنفس العنوان (تحرير كوستاس دوزيناس وسلافوي جيجك) في العام 2010. وقد صدر الجزء الثاني من هذا الكتاب (بتحرير سلافوي جيجك) مؤخرًا (2013).

ولابدّ من الإشارة أخيرًا إلى أن أهمية الرجلين المعاصرة أدت إلى صدور دوريتين متخصصتين في فكر كلّ منهما، حيث تُنشر فيهما مقالات وأبحاث أكاديمية مهمة يكون محورها أعمال أو أفكار أحدهما، أو أفكارهما معًا، بلغاتٍ متعددة لم تقتصر على اللغات الأساسية بل تعدّتها إلى اللغات الأقل انتشارًا كالصينية والفارسية. وقد صدر العدد الأول من المجلة الدولية لدراسات جيجك في العام 2007، فيما صدر العدد الأول من المجلة الدولية لدراسات باديو في العام 2012، وهما دوريتان فصليتان إلكترونيتان تُتيح تحميل وقراءة مقالاتهما مجانًا.

أما بالنسبة للكتاب الذي بين أيدينا، الفلسفة في الحاضر، فقد

صدر بالألمانية بدايةً في العام 2004 حيث ضمّت محاضرةً لكلٍ من باديو وجيجك ألقياها في ندوة-مناظرة جمعتهما في فيينا في العام ذاته، ثم صدرت ترجمته الإنكليزية في العام 2009. ويضمّ الكتاب الأصلي هاتين المحاضرتين إضافةً إلى مناقشةٍ بينهما، لتكون النتيجة كتيّباً لا تتجاوز عدد صفحاته الثمانين صفحة. وعلى الرغم من صغر حجم الكتاب، إلا أنه يعطي لمحةً موجزةً عن الفكر الفلسفيّ والسياسيّ لكلّ منهما، ويظهر مدى تقاربهما سياسياً، وإن اختلفا في عدد من القضايا الفلسفية.

وقد أضفتُ ملحقين إلى الكتاب حاولت فيهما أن يكون التاج النهائي للكتاب شاملاً لفهم أفكارهما (إذ هما غير معروفين بشكلٍ كبيرٍ عربياً بعد، حيث لم يُترجم إلى العربية من أعمالهما -على حدٍ علمي- سوى كتاب واحد لجيجك وكتابان لباديو وبعض المقالات لهما أو عنهما) وقد كانت المهمة صعبة بسبب الكمّ الهائل من الكتب والمقالات المكتوبة عن كلّ منهما، لذا حاولتُ انتقاء ما يحققُ صفتي البساطة والعمق، مبتعداً عن الأبحاث التخصصية المعقّدة من جهة، والمقالات الصحافية العابرة التي يكون همّ الكاتب أو المحاور فيها الشتيمة المجانية (لـ جيجك بشكلٍ خاص) أو التي تطرح الأسئلة الساذجة المعتادة. ويضمّ الملحق الأول مقالتيْن؛ الأولى للفيلسوف الإنكليزيّ سايمون كريتشلي عن آلان باديو بعنوان «لم يُعتبر باديو روسوياً»<sup>(١٩)</sup> هي مجتزةٌ بالأصل من كتابه الأخير إيمان اللامؤمن، وقد نُشرت في العدد الأول من المجلة الدولية لدراسات باديو (2012)، والثانية للناقد الإنكليزيّ البارز تيري إيغلنتون عن سلافوي جيجك بعنوان «مخلصٌ لرغباته» وقد نُشرت في تايمز

ليتراري سبليمنت] ملحق تايمز الأدبي [ (2006). فيما يضمّ الملحق الثاني حوارين مع كلّ منهما أجراهما الصحافي البريطاني ستيوارت جيفريز لصحيفة ذا غارديان البريطانية في العامين 2011 و2012، ضمن سلسلة «حياة في...» التي تنشرها الصحيفة بشكلٍ دوريّ، حيث يتم إجراء حوارات مع أهم الكتاب والفنانين أوروبياً وعالمياً. وختاماً، لا بدّ من الإشارة إلى أن الكتاب الأصلي (والمقالات في الملحقين إذا ما استثنينا مقال كريتشلي) يخلو من الحواشي والهوامش فيما عدا إدراج تاريخ صدور بعض الكتب المذكورة في المناظرة، وقد قمتُ بإدراج هذه الهوامش وإضافة هوامش أخرى، عدا عن حواشٍ ضرورية حاولتُ فيها الإيجاز قدر الإمكان، وشرح مصطلح أو مفهوم ما؛ وبذلك فإن جميع الهوامش والحواشي الموجودة في الكتاب، وكلّ ما هو بين مركبتين [...]، هي من وُضِع المترجم.

يزن الحاج

دمشق - حزيران / يونيو 2013

## تصدير المعز

كان الرئيس الفرنسي الأسبق فرانسوا ميتران معروفاً بدعوته للفلاسفة إلى الإليزيه خلال فترة حكمه بهدف مناقشة المسائل السياسية والاجتماعية. وبهذا قام بوضع نفسه في تقليد راسخ تسعى فيه السلطة المستتيرة للاقتراب من الفلاسفة، ولاكتساب الشرعية من هذا التقارب. لا نعلم ما إذا كانت هذه اللقاءات قد أثرت على القرارات السياسية لميتران أم لا، ولكنه، على الأقل، بقي في ذاكرتنا كرئيس مثقف.

وسواء كانت نصائحهم تؤخذ على محمل الجد أو أنهم استُخدموا كديكور، فمن المعتاد، حقيقةً، عدم خروج المثقفين المدعوتين إلى مثل هذه المناسبات بشعور جيد. وبالرغم من ذلك، يبدو أن دعوتهم إلى طاوولات السلطة شكّل مصدر إغراء شديد لهم.

إن الأزمّة التي كان فيها لفلاسفة مثل سيمون دو بوفوار أو جان بول سارتر، أو ميشيل فوكو أو جان-فرانسوا ليونار قولاً بشأن الأحداث المعاصرة، أو حين يتم اعتبار اقتراحاتهم لتحسين الأوضاع

مهمة، قد أصبحت من الماضي. فاليوم، حتى تمثلو الفلاسفة الذين حلّوا محلّ فلاسفة السبعينات، تمّ استبدالهم بالفنانين وعارضات الأزياء، أو بلاعي كرة القدم والملاكمين.

وبذا، قد يكون ثمة إغراء للحديث عن عصرٍ ذهبيّ كان فيه رأي الفلاسفة لا يزال ذا قيمة؛ ولكن هل كانت أزمة أفضل حقاً؟ بكل الأحوال، لم يمض زمنٌ طويلٌ مُدّكنا نتحدث عما كان عليه دور الفيلسوف كارل ماركس في النظام التوتاليتاريّ للكتلة السوفياتية. ألم يكن السفّاح [الكميودي] ببول بوت مثقفاً متعلماً في باريس؟ كم عدد من قُمعوا، وطُردوا، أو اعتقلوا، أو قتلوا خلال الثورة الثقافية الصينية؟

إن السؤال الذي ينطلق منه الكتاب، عمّا إذا كان يتوجّب على الفيلسوف أن يسهم في الأحداث المعاصرة وأن يعلّق عليها، هل تتمّ مقارنة السؤال المتعلق بدور المثقفين في مجتمعنا بأسلوب محدّد فلسفياً؟ لم يعد كافياً مجردُ الإجابة بأن على الفيلسوف ألا يكتفي بتفسير العالم، بل ينبغي أن يغيّره.

يجب أن تأخذَ إجابةُ هذا السؤال في الاعتبار تطرّفين اثنين. فمن جانب، تُثقل مشاركة المثقفين في جرائم القرن العشرين بشدة على الفهم الذاتي لهذه الجماعة المجتمعية، على الأقل بقدر ما تحافظ على ذاكرةٍ عمليّةٍ للتاريخ. ومن جانبٍ آخر، يمكن أن نسأل أنفسنا ما إذا كنا سنستفيد حقاً فيما لو سمحنا لعارضات الأزياء، ومقدّمي البرامج، والرياضيين، وجماعاتٍ مماثلة باحتلال مكان المثقف في مجتمعنا الإعلامي المعاصر.

تبيّن بأن إجابات الفيلسوف الباريسيّ (الفرنسي) آلان باديو  
و الفيلسوف وعالم التحليل النفسّي السلوفينيّ سلافوي جيچك،  
خلال نقاشهما حول هذا الموضوع في فيينا عام 2004، أكثر تواضعاً  
وتشكُّكاً مما قد يتوقّعه المرء من الفلاسفة. فبدلاً من الاختباء في  
مجدٍ قديم أصبح منذ زمنٍ طويلٍ مهجوراً تاريخياً، حاولا استعادة  
السمة المميزة للفكر الفلسفيّ لاستنباط إجاباتهما منها.

عرف كلٌّ من سلافوي جيچك و آلان باديو فيقه واحترمه منذ  
فترةٍ طويلة. كان سلافوي جيچك يطرح اسم آلان باديو باستمرار في  
خطة النشر لدار بازاچن [الألمانية]. ومن جانبه، كان باديو يساعد في  
ترجمة أعمال جيچك إلى الفرنسية. كان كلٌّ منهما يعلم ما سيقوله  
الأخر وكيف سيجادل، في الخطوط العريضة على الأقل. وهما لا  
يتفقان في المفاهيم والأفكار الفلسفية المهمة، كما سيؤكدان ذلك  
مجدداً في هذا النقاش. ينطبق هذا الأمر على مفهوميهما للحدث  
والواقع، وكذلك على فهمهما لدور المتخيّل، أو آرائهما حول  
السياسة. من جانبٍ آخر، هما يتفقان بأن على الانخراط الفلسفيّ  
أن ينبع من خصوصية الفكر الفلسفيّ، وأن يكرّس حدوده ضمن هذا  
المعنى.

ندين بفكرة هذا الكتاب لمبادرة فرانسوا لاكروز، المدير السابق  
للمعهد الثقافيّ الفرنسيّ في فيينا، الذي دعا آلان باديو وسلافوي  
جيچك إلى فيينا لإجراء نقاشٍ عام. وكان شريكه في هذه المبادرة  
فانسيش رايشب، مدير المعهد العلميّ السلوفينيّ في فيينا. كان  
التحديد الوحيد هو الموضوع؛ وفي ما عدا ذلك كان كلُّ شيءٍ



مفتوحًا للنقاش، الذي أداره الصحافي النمساوي كلاوس فيليب.  
أثناء عمله في فيينا، كان لـفرانسوا لاكوزيس إسهامٌ مهمٌّ في تأمين  
كلِّ ما يحتاجه التبادل بين ثقافتَي اللغتين الفرنسية والألمانية، وأضفى  
حيويةً جديدةً على المعهد الفرنسي في فيينا، لا تزال ملحوظةً  
في المدينة إلى اليوم. وكذلك، لم يكن مترددًا في تكملة البرنامج  
الاعتيادي للمعاهد الثقافية بإسهاماتٍ غنيةٍ من الفكر والفلسفة  
المعاصرين. إننا ندين له بالفضل.

لقد تجنَّبنا تنقيح النصوص من أجل النشر. إذ أردنا، متعمدين، أن  
نحافظ على العفوية والأناشوء الكلمة الدارجة عبر تحويلها إلى بنية  
فكرٍ مرَّسخةٍ ومنسَّقةٍ منهجيًا. إذ إن على الكتاب أن يثير الاعتراض،  
التفكير، والمزيد من القراءة.

لعل جييجك محقٌّ بأن الفلسفة ليست حوارًا.  
ومع ذلك، فالنقاش الفلسفي محرَّصٌ دومًا، كما كانت تسعى إلى  
تحقيقه دعوة النقاش، والآن هذا الكتاب.

بيتر إنغلمان

آلان باديو

**التفكير بالحدث**



الليلة سنسأل أنفسنا: إلى أي حد تدخل الفلسفة في الحاضر، في المسائل التاريخية والسياسية؟ وفي نهاية الأمر، ما هي طبيعة هذا التدخل؟ لم يجب استدعاء الفيلسوف للتدخل في مسائل تخص الحاضر؟ سنقوم - سلافوي جيچك وأنا - بطرح هذه المشكلة، ومن ثم سنناقشها. نحن متفقان في العديد من الأشياء، لذا لا نستطيع أن نعدكم بمعركة دموية. ولكننا سنرى ما بوسعنا فعله.

ثمة فكرة ابتدائية زائفة تحتاج الإلغاء، وهي أن بمقدور الفيلسوف التحدث في كل شيء. تتمثل هذه الفكرة بفيلسوف التلفزيون: فهو يتحدث عن مشاكل المجتمع، ومشاكل الحاضر، وما إلى ذلك. لم هذه الفكرة زائفة؟ لأن الفيلسوف ينشئ مشكلاته، هو مبتكر مشاكل، ولذلك فإنه ليس الشخص الذين يمكن أن يسأل في التلفزيون، ليلة إثر أخرى، عن رأيه بما يجري. والفيلسوف الأصيل هو من يحدد بنفسه المشكلات الهامة، هو شخص يطرح مشكلات جديدة أمام الجميع. فالفلسفة تعني أولاً وقبل كل شيء: ابتكار مشكلات جديدة. ويلبي ذلك تدخل الفيلسوف في لحظة ما في الوضع - سواء

كان تاريخيا، أو سياسيا، أو فنيا، أو عشقيا، أو علميا... - ثمة أشياء  
تبدى له بشكل إشارات، إشارات تُحتم ابتكار مشكلة جديدة.  
ويصبح السؤال حينئذ: ضمن أية شروط يجد الفيلسوف، في هذا  
الوضع، الإشارات لمشكلة جديدة، لفكر جديد؟ ومن خلال أخذ  
هذه النقطة في الاعتبار، وبغية تهيشة الأرض لنقاشنا، أود تقديم  
تعبير «الوضع الفلسفي» (philosophical situation). تحدث كل  
أنواع الأشياء في العالم، ولكن لا تكون جميعها أوضاعا للفلسفة،  
أو أوضاعا فلسفية. لذا أود أن نطرح السؤال الآتي: أي وضع هو  
ذاك الذي يكون، فعليا، وضعاً فلسفياً، وضعاً للفكر الفلسفي؟ سأقدم  
إليك ثلاثة أمثلة، ثلاثة أمثلة عن أوضاع فلسفية، وذلك بهدف  
إعطائك لمحة عما سأشير إليه.

المثال الأول مُصاغٌ بشكلٍ فلسفيٍّ أساساً، فيما لو جاز لي قول  
ذلك. يمكن إيجاده في محاوراة أفلاطون، غورغياس. وتعرض هذه  
المحاوراة الصراع الحاد الشديد بين سقراط وكاليكليس (Callicles).  
يخلق هذا الصراع وضعاً فلسفياً، عدا عن كونه معروفاً بأسلوب  
مسرحيٍّ بشكلٍ كليٍّ. لماذا؟ لأن فكرتي سقراط وكاليكليس يخلوان  
من أي مقياس مشترك، وكلاهما غريبٌ كلياً بالنسبة للآخر. كُتب  
النقاش بين سقراط وكاليكليس من قبل أفلاطون بحيث يمكننا من  
فهم ما يعنيه وجود نوعين مختلفين من الفكر يقيان غير متكافئين،  
مثل الخط المائل وضلع المربع. ويشير هذا النقاش إلى علاقة بين  
مصطلحين ليس ثمة علاقة بينهما. يجادل كاليكليس بأن ثمة صحة  
في قولنا بأن الشخص السعيد طاغية - أي مَنْ يغلب الآخرين

بالحيلة والعنف. وعلى العكس، يصّر سقراط على أن الشخص الصادق، الذي يماثل الشخص السعيد، هو العادل، بالمعنى الفلسفي للمصطلح. وبين العدالة بالعنف والعدالة بالفكر ليس ثمة تعارض بسيط، من ذلك النوع الذي يمكن مقارنته عن طريق الجدالات المغلقة بمقياس اعتيادي. بل ثمة افتقار لوجود أية علاقة حقيقية. وبذا، فالنقاش ليس نقاشاً؛ بل هو مجابهة. وما سيتوضح لأي قارئ للنص ليس أن أحد المتحدثين سيُفزع الآخر، بل إن القارئ سيشهد متصراً ومهزوماً. وهذا ما يفسّر تماماً لم تبدو مناهج سقراط في المحاورة الثالثة بالكاد أكثر لطفاً من مناهج كآيكليس. فالرغبة بالغايات تعني الرغبة بالوسائل، وهي مسألة فوز، لا سيما الفوز في عيون الشباب الذين يراقبون المشهد.

في النهاية، هُزم كآيكليس. هو لم يعترف بالهزيمة، بل خرس وبقي في زاويته. لاحظوا بأنه المهزوم في محاورة أدارها أفلاطون. ولعلها إحدى المرات النادرة التي يكون فيها شخص مثل كآيكليس هو المهزوم. هذه هي متع المسرح.

بمواجهة هذا المثال، ما هي الفلسفة؟ إن الواجب الوحيد للفلسفة هو أن تُظهر بأنه علينا الاختيار. أن نختار بين هذين النوعين من الفكر. ينبغي أن نقرر ما إذا كنا نريد أن نكون في جانب سقراط أم في جانب كآيكليس. في هذا المثال، تواجه الفلسفة التفكير كخيار، التفكير كقرار. وإن واجبها الملائم هو أن تفسّر الخيار. وبذا يمكننا قول الآتي: يتشكّل الوضع الفلسفي في اللحظة التي يتم فيها تفسير الخيار. خيار وجود أو خيار فكر.

المثال الثاني: وفاة عالم الرياضيات أرخميدس. إن أرخميدس أحد أعظم العقول التي عرفتها البشرية. وحتى يومنا هذا، لا يزال مفاجأً بنصوه في الرياضيات. كان قد درس اللانهاية، وقام عملياً بابتكار التفاضل والتكامل المتاهي في الصغر قبل نحو عشرين قرناً من نيوتن. لقد كان عبقرية استثنائية.

كان أرخميدس يونانياً من صقلية. وحينما تم غزو صقلية واحتلالها من قبل الرومان، شارك في المقاومة، مبتكراً آلات حربية جديدة - ولكن الرومان انتصروا في النهاية.

ومع بداية الاحتلال الروماني، تابع أرخميدس نشاطاته. كان على عادته، منهمكاً برسم أشكال هندسية على الرمال. وفي أحد الأيام، حينما كان جالساً يفكر عند حافة البحر، يتأمل الأشكال المعقدة التي رسمها على الشاطئ، وصل جندي روماني، أشبه برسول، ليخبره بأن القائد الروماني مارسيلوس يريد رؤيته. كان الرومان شديدي الفضول بما يتعلق بالعلماء اليونان، بشكل يشابه قليلاً ما يمكن أن يكون عليه فضول مدير تنفيذي لشركة تجميل متعددة الجنسية بشأن فيلسوف شهير. إذًا، يريد القائد مارسيلوس رؤية أرخميدس. بيني وبينكم، لا أظن أن بمقدورنا تصور أن القائد الروماني كان خبيراً في الرياضيات. ببساطة، وفضوله يُحسب له، كان يود معرفة قنر هذا المتمرد أرخميدس. ولذلك، أرسل الرسول إلى الشاطئ. ولكن أرخميدس لم يترشح. كثر الرسول قوله: «يريد القائد مارسيلوس رؤيتك». وبقي أرخميدس صامتاً. لم يستوعب الجندي الروماني، الذي من المحتمل ألا يكون هو كذلك

شديد الولع بالرياضيات، كيف يمكن لأحد أن يتجاهل أمرًا من القائد مارسيلوس. «أرخميدس! القائد يريد رؤيتك!». بالكاد رفع أرخميدس عينيه، وقال للجندي: «دعني أكمل برهاني». فأجاب الجندي بسرعة: «ولكن مارسيلوس يريد رؤيتك! ما الذي يهمني من برهانك!». ومن دون أن يجيب، تابع أرخميدس حساباته. بعد هنيهة، يقوم الجندي، الذي وصل إلى أقصى حالات غضبه الآن، باستلال سيفه ويضرب أرخميدس. يسقط أرخميدس ميتًا. ويطمس الشكل الهندسيّ على الرمال بدمه.

لِمَ يكون هذا المثال وضعًا فلسفيًا؟ لأنه يبيّن عدم وجود مقياس متعارف عليه، أو نقاشٍ فعليّ بين حقّ الدولة والفكر الخلاق، لا سيما الفكر الأنطولوجيّ الصرف المتجسد في الرياضيات. في النهاية، السلطة عتف، فيما القيود الوحيدة التي يعترف بها الفكر الخلاق هي قواعده المتأصلة في داخله. وحينما تتأمل قانون فكره، يبقى أرخميدس خارج فعل السلطة. فالصفة الموقنة المميّزة للبرهان لا يمكن أن تكون مكتملة للاستدعاءات العاجلة للمتصرين العكريين. ولهذا السبب يكون العنف مُنجرًا، مما يُثبت عدم وجود مقياس متعارف عليه أو كرونولوجية متعارف عليها بين سلطة طرف ما وحقائق الآخر. الحقائق كإبداع. لتذكّر بسرعة قيام جنديّ أميركيّ، من دون أن يعرف هوية ضحيته بالطبع، خلال احتلال الجيش الأميركيّ لضواحي فيينا، يقتل أعظم عبقرية موسيقية في ذلك الزمن، المؤلف الموسيقيّ أنتون فيبرن. إنها مصادفة. وضع فلسفيّ غير مقصود.



يمكننا القول بأن ثمة مسافةً بين السلطة والحقائِق: المسافة بين مارسيلوس وأرخميدس. مسافةٌ لم يحاول الرسول - لا شك بأنه جنديٌّ غيبيٌّ ولكن مطيعٌ - عبورها. ومهمة الفلسفة هنا هي أن تلقي الضوء على هذه المسافة. يجب أن تتأمل، وتفكر بمسافةٍ من دون مقياس، أو مسافةٍ ينبغي على الفلسفة، بحد ذاتها، أن تتكر مقياسها. أول تعريفٍ للوضع الفلسفيّ: أوضح الخيار، القرار. ثاني تعريفٍ للحالة الفلسفية: أوضح المسافة بين السلطة والحقائِق.

مثالي الثالث عبارةٌ عن فيلم. إنه فيلمٌ فريدٌ للمخرج الياباني ميزوغوشي، بعنوان العاشقان المصلوبان. ويُعتبر، من دون أدنى شك، أحد أجمل الأفلام عن الحب. يمكن تلخيص الحكمة ببساطة: تجري أحداث الفيلم في الحقبة الكلاسيكية من تاريخ اليابان، حيث تبدو السمات البصرية فيه وكأنها لا تنضب، خاصةً وأنه بالأبيض والأسود. تتزوج امرأةٌ شابةٌ من صاحب ورشةٍ صغيرة، وهو رجلٌ صادقٌ ميسور الحال، ولكنها لا تحبه ولا تستهيه. يدخل شاب، أحد موظفي زوجها، فتقع في حبه. ولكن في هذه الحقبة الكلاسيكية، حيث تُبتلى نساء ميزوغوشي بالشقاء والحظ العاثر، كانت عقوبة الزنا هي الموت: يُحكم على المذنبين بالصلب. ينتهي الأمر بالحبيبين بالفرار إلى الريف. وقد كان تسلسل المشاهد الذي يصوّر رحلتها في الغابة، في عالم من الطرق، العربات، البحيرات والقوارب، مذهلاً جداً. والحب، الذي يكون فريسةً لسلطته الذاتية على هذا الثنائي المطارد والمنهك، يُحاط بطبيعةٍ مُتممةٍ وشعريةٍ في آن. في هذه الأثناء، يحاول الزوج المُخلص حماية الهارتين.

إذ يتوجب على الأزواج التبليغ عن الزناة، تجنباً لفكرة اعتبارهم متواطئين. وبرغم هذا، يحاول الزوج - وهذا برهانٌ حقيقيٌّ على حبه لزوجه - أن يكسب الوقت. يدعي بأن زوجته غادرت إلى الأقاليم لزيارة أقرباء لها... زوجٌ طيبٌ ومخلصٌ - حقاً. شخصيةٌ تستحق الاحترام حقيقةً. ولكن بكل الأحوال، يتم كشف الحبيبن، ويُلقى القبض عليهما، ويؤخذان إلى عذابهما.

هنا، تابعوا الصور الأخيرة للفيلم، التي تشكل مناسبةً جديدةً للوضع الفلسفي. يتم تقييد الحبيبن بشكلٍ عكسيٍّ ويُحملان على بغل. تقوم اللقطة بتأطير صورة الحبيبن المقيدين وهما متجهان إلى موتهما المروّع؛ يبدوان مبهيجين، وخاليين من الأسى: على وجهيهما ثمة إيماءةً بابتسامةٍ فحسب، أشبه بارتدادٍ نحو الابتسامة. إن كلمة «ابتسامة» هنا مجرد مجاز. يُظهر وجهاهما. الرجل والمرأة يوجدان بشكلٍ تامٍّ في حبهما. ولكن فكرة الفيلم، المتجسدة في الظلال اللانهائية من الأسود والأبيض على وجهيهما، لا تشير أبدًا إلى الفكرة الرومانسية لانصهار الحب والموت. لم يرغب هذان «العاشقان المصلوبان» بالموت مطلقًا. ولكن اللقطة تقول العكس تمامًا: الحب هو ما يقاوم الموت.

في مؤتمرٍ عُقد في لا فيميس<sup>(1)</sup>، قال دولوز، مُقتبسًا مالرو، إن الفن هو ما يقاوم الموت. حسنًا، في هذه اللقطات المذهلة، لم يكتف فن ميزوغوشي بمقاومة الموت بل قادنا للتفكير بأن الحب، أيضًا،

(1) La Fémis (لا فيميس): المدرسة الوطنية العليا للفن والصورة والصوت. والكلمة، في الأصل، تجميعٌ للحروف الأولى من المؤسسة الأوروبية للفن والصورة والصوت (Fondation Européenne pour les Métiers de l'Image et du Son).

يقاوم الموت. الأمر الذي يخلق مشاركة بين الحب والفن - بطريقة شهدناها دومًا.

ما اسمه هنا «إتسامة» العاشقين، بسبب افتقاري لمفردة أفضل، هي وضعٌ فلسفيّ. لماذا؟ لأننا نقوم فيه، مجددًا، بمواجهة شيءٍ غير متكافئ، علاقةٌ بلا علاقة. بين حدث الحب (قَلْب الوجود رأسًا على عقب) والقواعد الاعتيادية للحياة (قوانين المدينة، قوانين الزواج) ليس ثمة مقياس متعارفٌ عليه. ما الذي ستقوله الفلسفة لنا إذا؟ ستخبرنا بأن «علينا أن نفكر بالحدث». علينا أن نفكر بالاستثناء. يجب أن نعلم ما علينا قوله بشأن ما هو غير اعتياديّ. علينا التفكير بنحوٍ الحياة.

بإمكاننا الآن تلخيص واجبات الفلسفة بما يخص الأوضاع. أولاً، أن تلقى ضوءًا على الخيارات الجوهرية للفكر. وفي المرحلة الأخيرة» (كما يقول ألتوسير) مثل هذه الخيارات تكون دومًا بين ما هو متأثر وما هو غير متأثر.

ثانيًا، أن تلقى ضوءًا على المسافة بين التفكير والسلطة، بين حقائق الفكر والدولة. أن تدرس هذه المسافة. أن تعلم ما إذا كانت قابلةً للمبور أم لا.

ثالثًا، أن تلقى ضوءًا على قيمة الاستثناء. قيمة الحدث. قيمة الانقطاع. وأن تفعل هذا بمواجهة استمرارية الحياة، وبمواجهة التحفظ الاجتماعيّ.

هذه هي الواجبات العظيمة الثلاثة للفلسفة: التعامل مع الخيار، والتعامل مع المسافة، والتعامل مع الاستثناء - على الأقل، إذا ما

كانت الفلسفة ذات معنى للحياة، أن تكون شيئاً أكبر من مجرد فرع معرفي أكاديمي.

في مرحلة أكثر عمقاً، يمكننا القول إن الفلسفة، بمواجهة الظروف، تبحث عن الصلة بين الأنواع الثلاثة للوضع: الصلة بين الخيار، والمسافة، والاستثناء. اعتبر بأن المفهوم الفلسفي، بالمعنى الذي يتحدث عنه دولوز، أي بمعنى الخلق - هو ما يربط دوماً مشكلة الخيار (أو القرار)، ومشكلة المسافة (أو الهوية)، ومشكلة الاستثناء (أو الحدث).

تخبرنا أعمق المفاهيم الفلسفية شيئاً كالآتي: «لو أردتَ لحياتك أن يكون لها معنى، عليك تقبُّل الحدث، عليك البقاء على مسافةٍ من السلطة، وعليك أن تكون حازماً في قرارك». هذه هي القصة التي تروىها الفلسفة لنا دوماً، تحت ألقاب كثيرة مختلفة: أن تكون في الاستثناء، في حالة الحدث، أن تحافظ على مسافةٍ من السلطة، وأن تقبِّل عواقب القرار، وأياً تكن صعوبتها.

وفي حال فهمها بهذا الشكل، بهذا الشكل فحسب، ستكون الفلسفة هي حتماً ما يساعد الوجود على التغير.

منذ أيام رامبو، يكرر الجميع عبارة «الحياة الحقيقية غائبة». ولا تستحق الفلسفة الوقت والجهد الضائعين ما لم تكن مستندةً إلى فكرة أن الحياة الحقيقية موجودة. ومع أخذ الظروف في الاعتبار، تكون الحياة الحقيقية موجودةً في الخيار، في المسافة وفي الحدث. وعلى أية حال، وبما يخص الظروف، لا ينبغي أن ننعمى عن حقيقة أننا مرغمون على الاختيار بهدف بلوغ فكرة الحياة الحقيقية.

ويتأسس الاختيار، كما قلنا، على مقياس عدم التكافؤ.  
ما يوحد أمثلتنا الثلاثة هو حقيقة أنها متمحورة حول علاقة بين  
مصطلحات غير متجانسة: كآليكليس وسقراط، الجندي الروماني  
وأرخميدس، العاشقان والمجتمع.

وتقوم علاقة الفلسفة بالوضع بتهيئة خشبة المسرح للعلاقة  
المستحيلة، التي تأخذ شكل قصة. لقد تم إخبارنا عن النقاش بين  
كآليكليس وسقراط، وعن قصة العاشقين المصلوبين. إذًا، نحن  
نسمع حكاية علاقة. وفي نهاية الأمر، يكون ما تم إخبارنا به هو  
انقطاع: انقطاع للرابط الطبيعي والاجتماعي المكرس. ولكن  
بالطبع، ويهدف رواية انقطاع ما، ينبغي عليك أولاً أن تروي علاقة.  
ولكن في النهاية، القصة هي قصة انقطاع. بين كآليكليس وسقراط،  
يجب على المرء الاختيار. سيكون من الضروري حتمًا القطع مع  
أحد الاثنين. وبشكل مشابه، لو أخذت جانب أرخميدس، لن يكون  
بإمكانك مطلقًا أن تأخذ جانب مارسيلوس. ولو تبتعت العاشقين في  
رحلتهم إلى نهايتها، لن يكون بإمكانك أبدًا أن تأخذ جانب قاعدة  
الزواج.

إذًا، يمكننا القول بأن الفلسفة، التي هي الفكر، لا تترافق مع  
الموجود، بل مع ما هو ليس الموجود (ليس الأمر مرتبطًا بمتناقضين،  
بل بمتناقضات منقطعة)، مهتمّة بالعلاقات التي ليست علاقات.  
قال أفلاطون مرةً إن الفلسفة إيقاظ. وكان يعلم يقينًا بأن الإيقاظ  
يتضمن انقطاعًا صعبًا مع النوم. بالنسبة لأفلاطون الآن، وفي أي  
وقت، الفلسفة هي الفهم من خلال الفكر عما سينقطع مع نوم الفكر.

إذا يحق لنا التفكير بأن الفلسفة يمكن أن تُحدث في كل مرة توجد فيها علاقة قائمة على المفارقة، أي، علاقة هي ليست علاقة، وضع يتضمن تمزقاً ما.

أنا أصرّ على هذه النقطة، ليس بسبب وجود شيء، توجد الفلسفة. فالفلسفة ليست انعكاساً لأي شيء مطلقاً. هناك فلسفة، ويمكن أن تكون هناك فلسفة، لأن ثمة علاقات مبنية على المفارقة، لأن ثمة انقطاعات، قرارات، مسافات، وأحداث.

يمكننا إلقاء المزيد من الضوء على هذا الأمر مع أمثلة لا تكون أساطير، كموت أرخميدس، ولا بناءات أدبية، كشخصية كالكليس، ولا قصائد سينمائية، كحكاية العاشقين اليابانيين. لتأخذ بعض الأمثلة المعاصرة الجيدة والبسيطة. مثلاً سلمي وآخر إيجابيّ.

مثالي السلمي بسيط جداً. إنه يتعلق بسبب عدم امتلاك الفلاسفة، عموماً، لأي شيء مثير للاهتمام بما يخص الخيارات الانتخابية. لتأخذ الحالة المعتاد للنظام البرلماني النموذجي. حينما تواجهك الخيارات الانتخابية في ظل النظام البرلماني النموذجي، لا تمتلك، فعلياً، أي معيار لتبرير وسرعة تدخل الفلسفة. لا أعني بأن على المرء عدم الاهتمام لمثل هذه المواقف. بل أقول، ببساطة، بأن على المرء عدم الاهتمام بها بطريقة فلسفية. إذ حينما يعرض الفيلسوف آراءه بخصوص هذه المسائل، يكون مواطناً عادياً، لا أكثر: هو لا يتحدث بمنطق التناغم الفلسفي الأصيل. ترى، لم تكون الأشياء على هذا النحو؟ بشكل أساسي، لأن الغالبية والمعارضة متناغمان قياسياً، في النظام البرلماني النموذجي، وفي طريقة عمله الاعتيادية.

فمن الواضح أن ثمة مقياساً متعارفاً عليه بين الغالبية والمعارضة، مما يعني عدم وجود علاقة مبنية على المفارقة. توجد اختلافات، بشكلٍ طبيعي، ولكن هذه الاختلافات لا تندرج ضمن مفهوم العلاقة القائمة على المفارقة؛ على العكس، هما يشكّلان علاقةً اعتياديةً محكومةً بالقانون. ومن السهل التقاط هذا: إذ عاجلاً أم آجلاً (هذا ما يُشار إليه بـ «التعاقب الديمقراطي») ستحلّ المعارضة محلّ الغالبية، ومن الضروري، حقاً، وجود مقياسٍ متعارفٍ عليه بين الاثنين. فإن لم يكن لديك مقياسٌ متعارفٌ عليه، لن يكون بمقدورك استبدال أحدهما بالآخر. إذا فالمصطلحان متناغمان قياسياً، وبقدر تناغمهما لن يكون لديك حالة الاستثناء الراديكالي. وكذلك، لن يكون أمامك خيارٌ راديكاليٌّ بمعنى الكلمة: فالقرار هو قرارٌ بين ظلال الفارق، بين اختلافاتٍ ضئيلة - كما تعلمون. فالانتخابات، عموماً، تُحدّد من قبل مجموعةٍ صغيرةٍ من المتردّدين، أولئك الذين لا يمتلكون رأياً مستقراً، مقرّراً سلفاً. الناس الذين يمتلكون التزاماً فعلياً يشكّلون كتلاً ثابتة؛ ومن ثم يكون لدينا مجموعةً صغيرةً من الناس في ما يسمّى الوسط، الذين يميلون أحياناً لهذا الطرف، وتارةً للطرف الآخر. ويمكنكم فهم لم يكون القرار المتخذ من قبل أناسٍ سمّتهم الجوهرية هي التردد قراراً شديد التميز؛ فهو ليس قراراً متخذاً من قبل أناسٍ حازمي الرأي، بل هو قرار اللامقرّر، أو أولئك الذين لم يقرروا بعد وسيقررون لاحقاً لانتهاز فرصة ما، أو في الدقيقة الأخيرة. إذاً، وظيفة الخيار في جوهرية رحابته غائبة. فالانتخابات لا تخلق هوةً، بل هي القاعدة، هي تخلق تجسّد القاعدة. وأخيراً،

انت لا تمتلك فرضية حدثٍ صحيح، لا تمتلك شعور الاستثناء، وذلك لكونك في حضرة شعور المؤسسة، في التوظيف الاعتيادي للمؤسسات. ولكن من الواضح بأن ثمة توترًا جوهريًا بين المؤسسة والاستثناء. إذا، فمسألة الانتخابات بالنسبة للفيلسوف مسألة رأي نموذجية، أي ليس ثمة ما يربطها باللاتاغم، بالخيار الراديكالي، بالمسافة أو الاستثناء. وكظاهرة رأي، إنها لا تشكل إشارةً لخلق مشاكل جديدة.

يتعلق مثالي الإيجابي بضرورة تدخلٍ قام به الأميركيون في العراق. ففي حالة الحرب الأميركية ضد العراق، وعلى العكس من حالة الانتخابات البرلمانية، كل المعايير موجودةً معًا. أولاً، ثمة شيءٌ غير متناغم في أبسط المعاني: بين السلطة الأميركية في جانب، والدولة العراقية في الجانب الآخر، ليس ثمة مقياس متعارفٍ عليه. إنها ليست حالة فرنسا وألمانيا خلال حرب 1914-1918. ففي حرب 1914-1918، كان ثمة مقياس متعارفٍ عليه بين فرنسا وألمانيا، هو بالتحديد ما يتسبب بحربٍ عالمية. ولكن لم يكن ثمة أي مقياس متعارفٍ عليه بين الولايات المتحدة والعراق. وغياب هذا المقياس هو ما أعطى كل دلالاته إلى بزس «أسلحة الدمار الشامل» برمته، لأن البروباغاندا الأميركية والبريطانية، بخصوص أسلحة الدمار الشامل، سعت إلى دفع الناس للتصديق بأن ثمة مقياسًا متعارفًا عليه. فلو كان صدام حسين يمتلك أسلحةً نووية، كيميائية، وبيولوجية أثناء إبقاطه، حينها كان سيكون لديك شيءٌ يُشرعن التدخل، ضمن مقياس متعارفٍ عليه بين السلطة الأميركية والعراق. لم تكن ستواجه



حرب عدوان من شديد القوة ضد شديد الضعف، ولكن دافعاً شرعياً ضد خطرٍ قابلٍ للقياس. وحقبة عدم وجود أسلحة دمارٍ شاملٍ يوضح بشدة ما كان الجميع يعرفونه أصلاً: بأن في هذه المسألة، لم يكن ثمة مقياسٌ متعارفٌ عليه. ثالثاً، لذلك الحاجة القصوى لخيار. وهذا هو شكل الوضع الذي لا يتوضح فيه كيف يمكن لشخصٍ أن يكون شيئاً آخر بعيداً عن دعم أو رفض الحرب. هذا الإرغام على الاختيار هو ما ساهم بتوسيع رقعة انتشار التظاهرات والتحركات ضد الحرب. ثالثاً، أنت تمتلك مسألةً عن السلطة: خلقت التظاهرات الشعبية ضد الحرب هوةً فائقةً مهمةً بما يخص سلطة الهيمنة للولايات المتحدة. وأخيراً، لعل أممك بدايةً توضع جديد يتحدد، من بين عوامل أخرى، بأهمية هذه التظاهرات، ولكن، أيضاً، باحتمالاتٍ جديدة لفهم وفعل مشترك بين فرنسا وألمانيا.

وأخيراً، بما يتعلق بالأحداث الجارية، ينبغي أن تسأل قبل أي شيءٍ آخر: هل هناك علاقةٌ ليست علاقة؟ هل ثمة عناصر غير متاغمة؟ لو كانت الإجابة بالإيجاب، ينبغي أن نتخذ العواقب: ثمة خيار، ثمة مسافة، وثمة استثناء. واستلزاماً إلى هذه الأسس، يمكنك العبور من مجال الإبداء الصرف للرأي إلى التوجه الفلسفي. وضمن هذه الشروط، بإمكانك إعطاء معنى للالتزام الفلسفي. ويخلق هذا الالتزام اقتناعه اللاتي في حقل الفلسفة، مستقيماً من المعايير الفلسفية.

أشد على فردية الالتزام الفلسفي. وينبغي علينا التزويق بشكلٍ واضح بين الفلسفة والسياسة. ثمة التزاماتٍ سياسيةٍ تثيرها الفلسفة،

أو حتى قد تكون الفلسفة سبباً في ضرورتها، ولكن الفلسفة والسياسة متميزتان. فالسياسة تهدف إلى تحويل الأوضاع الجماعية، فيما تسعى الفلسفة إلى طرح مشكلات جديدة للجمع. ويقوم هذا الطرح، المتعلق بمشكلات فلسفية جديدة، بصياغة شكلٍ مختلفٍ كلياً من الحكم، عن ذلك المتعلق بالنضال السياسي المباشر.

بالطبع، يمكن للفلسفة العمل على أساس الإشارات السياسية، إذ بمقدورها صياغة مشاكل باستخدام إشاراتٍ سياسية. ولكن هذا لا يعني بأن من الجائز خلطها مع السياسة بحد ذاتها. هذا يعني أن بإمكاننا، بسهولةٍ متناهية، التصور بأنه، وفي لحظةٍ ما، يمكن أن تكون لظروفٍ معينةٍ أهميةٌ بالنسبة للسياسة، ولكن ليس للفلسفة، والعكس صحيح. ولهذا، قد يبدو الالتزام الفلسفي شديد الغموض أحياناً، بل وغير قابلٍ للاستيعاب. فالالتزام الفلسفي الأصيل - ذلك المنغمس في اللاتناغم، والذي يستدعي خيار الفكر، يمهد للاستثناءات، يخلق المسافات، وينأى، بشكلٍ خاص، عن أشكال السلطة - غالباً ما يكون التزاماً غريباً.

ثمة نصٌّ مثيرٌ للاهتمام لأفلاطون حول هذه النقطة، نصٌّ يمكنك أن تجده في نهاية الكتاب التاسع من الجمهورية. في الجمهورية، كما تعلمون، يرسم أفلاطون ملامح نوع من اليوتوبيا السياسية. وبذا يمكن للمرء أن يفكر تحديداً بأن الفلسفة والسياسة في هذا الكتاب متقاربتان جداً. في نهاية الكتاب التاسع، يخطب سقراط بعض الشباب، كالمعتاد، فيقول بعضهم له: «هذه القصة رائعة جداً، ولكن لن نتحقق في أي مكان». إن نقد اليوتوبيا كان حاضراً منذ تلك

اللحظة. لذا يقولون له: «لن توجد جمهوريتك في أي مكان». ويجيب سقراط: «في كل الأحوال، لعلها ستوجد في مكانٍ ما غير بلادنا». بمعنى آخر، هو يقول بأنها ستحدث خارج البلاد، وسيكون ثمة شيءٌ أجنبيٌّ وغريبٌ فيها. أعتقد بأن من المهم أن نفهم الآتي: يقوم الالتزام الفلسفيّ الأصيل، في أوضاعٍ ما، بخلقٍ أجنبيّ. في الحالة العامة، هي تكون أجنبية. وحين تكون عموميةً ببساطة، حينما لا تمتلك تلك الأجنبيّة، حينما لا تكون مغمورةً بهذه المفارقة، ستكون حينئذٍ التزامًا سياسيًا، التزامًا أيديولوجيًا، التزام مواطن، ولكنه ليس التزامًا فلسفيًا بالضرورة. فالالتزام الفلسفيّ يتحدّد بأجنبيّته الداخلية.

هذا يدفني للتفكير بقصيدة أحبها جدًّا، قصيدة للشاعر الفرنسيّ سان جون بيرس، ملحمةٌ عظيمةٌ عنوانها أنا باز. في هذه القصيدة، ومع نهاية القسم الخامس، تجدون السطور الآتية، التي أود قراءتها لكم: «الغريب، متسرّبٌ بأفكاره الجديدة، يكتسب المزيد من الحراب في طرق الصمت». هذا تعريفٌ للالتزام الفلسفيّ. فالفيلسوف غريبٌ دومًا، يرتدي أفكاره الجديدة. وهذا يعني بأنه يطرح أفكارًا جديدةً ومشاكل جديدة. وهو يكتسب المزيد من الحراب، في طرق الصمت. هذا يعني بأنه قادرٌ على جذب عددٍ كبيرٍ من الناس إلى هذه المشكلات الجديدة، لأنه أقنعهم بأن هذه المشكلات كونية. والأمر المهم هو أن أولئك الذين يخاطبهم الفيلسوف مقتنعون، بدايةً، من خلال صمت الاقتناع وليس عبر بلاغة الخطاب.

ولكن كما ترون، فإن صورة هذا الغريب، الذي تكون أفكاره بمثابة رفاقه، رفاقي صامتين غالبًا، تستند بشكلٍ كليٍّ على الاقتناع

بأن ثمة طروحاتٍ كونية، طروحاتٍ تخاطب جميع البشرية، دونما استثناء.

ولذا أود أن أضيف إلى هذا التأمل في التزام الفيلسوف تكملةً ضرورية: تخصص نظرية الكونية. إذ، وفي النهاية، يُلزم الفيلسوف نفسه، بما يخص أي وضع قائمٍ على المقارعة، باسم المبادئ الكونية. ولكن ما الذي تشتمل عليه هذه الكونية تحديداً؟ سأجيب في ثماني أطروحات، ثماني أطروحاتٍ عن الكونية.

اسمحوا لي بأن أزيد مدى الاصطلاحية قليلاً في حديثي، ومدى المفاهيم. فالأمر أشبه بتلخيصٍ لـ«فلسفتي» التي أقدمها لكم هنا. ولا يمكن للمرء أن يأمل بأن يكون ملخص فلسفةٍ ما ببساطة ملخص نشرة رياضية. حتى وإن كانت الفلسفة، كما قال كانط، صراعاً، بمعنى أنها رياضة.

هنا إذاً، وبالتدرّج، تعريفِي للكوني.

#### الأطروحة 1: الفكر هو الوسيلة المناسبة للكوني

ما أعنيه بـ«الفكر»، هو الذات بقدر تشكّلها عبر عملية تحفّر في المجموع الكلّي للمعرفة الراسخة. أو، كما عبّر عنها لاكان، الذات بقدر ما تحفر في المعرفة.

ملاحظات:

(أ) الفكر هو الوسيلة المناسبة للكوني تعني عدم وجود كوني يأخذ شكل الموضوع، أو الاعتيادية الموضوعية. فالكوني «غير موضوعي» أساساً. ولا يمكن اختباره إلا من خلال إنتاج

(أو إعادة إنتاج) مسارٍ منحني للفكر، ويشكّل (أو يعيد تشكيل) هذا المسار المنحني نزعةً ذاتية.

وهنا مثالان نموذجيان، إذ لا يمكن اختبار كونية فرضية رياضياتٍ إلا عبر ابتكار أو إعادة إنتاج فعلية لبرهانها؛ ولا يمكن اختبار الكونية الواقعة لعبارة سياسية إلا عبر الممارسة النضالية التي تفعلها.

(ب) فالفكر، حين يكون فكرًا له ذات يتشكّل من خلال عملية، يعني استحالة أن يكون الكوني نتيجةً لتشكّل ترانسندنالي [تجاوذي]، ويفترض وجود ذاتٍ مشكّلة. على العكس، ففتح إمكانٍ كونيّ هو الشرط المسبق لوجود ذاتٍ مشكّلة في المستوى المحلي. حيث يتم استدعاء الذات دومًا كفكر في نقطة محددة من الإجراء الذي يتشكّل فيه الكوني. فالكونيّ يحدّد، في آنٍ معًا، نقاطه الخاصة كأفكار ذات وإعادة التجمّع الافتراضية لهذه النقاط. وبذا يكون الديالكتيك المركزي الذي يحدث ضمن الكونيّ هو الدال على المحليّ كذاتٍ، وعلى الكونيّ كإجراءٍ لا نهائيّ. هذا الديالكتيك هو الفكر يحدّ ذاته.

وبالنتيجة، فإن كونية فرضية «سلسلة الأعداد الأولية لا متناهية» تكمن حيث تفرض علينا تكرار (أو إعادة اكتشاف) برهانٍ وحيد لها في الفكر، ولكن، أيضًا، في الإجراء الكونيّ الذي يقوم، منذ أيام الإغريق إلى يومنا هذا، بتحريك نظرية الأعداد، جنبًا إلى جنب مع بدهيتها الكامنة فيها. وبمعنى آخر،

فلإن كونية العبارة العملية فيجب أن ينال العمال المهاجرون بشكل غير شرعي في بلد ما حقوقهم بالنسبة لذلك البلد، تكمن في كل أنواع الأفعال النضالية التي تتشكل ضمنها الذاتية السياسية، وكذلك في العملية الكونية لسياسة ما، بحسب ما تقتضيه بما يخص الدولة وقراراتها، وقواعدها، وقوانينها.

(ج) عملية الكونوي أو الحقيقة - فهما شيء واحد ولهما المعنى نفسه - نسبةً بشكلٍ مشتملٍ لكلّ اللمحات الممكنة للمعرفة، تعني بأن الكونوي يكون دومًا اثباتًا غير قابلٍ للتنبؤ، وليس بنيةً قابلةً للوصف. وبذات المعنى، سأقول بأن الحقيقة لا تستلزم المعرفة، حتى لو لم تكن معرفةً أساسًا. وهذه طريقة أخرى لتفسير ما أعنيه حينما أوصف الحقيقة بأنها غير واعية.

سأطلق مفردة خاص على كل ما يمكن إدراكه داخل المعرفة باستخدام الإسنادات الوصفية. وسأطلق مفردة مفرد على كل ما يتمّ طرحه من كلّ وصفٍ إسنادي، حتى لو كان بالإمكان تحديده كإجراءٍ حاصلٍ في وضع ما. ووفقًا لذلك، فالعادات الثقافية لهذا التجمع البشري أو ذاك، خاصةً. ولكن المفرد، هو ما يعارض هذه العادات ويُبطل كلّ وصفٍ مسجّل، ويستدعي فكر ذات كونيًا. ومن هنا جاءت الأطروحة 2.

الأطروحة 2: كلُّ كونويّ مفرد؛ او فردية

ووفقًا لهذا، ليس ثمة إمكانيةً لإنكار كونويّ للخصوصية. ثمة ادعاءً منتشرٌ هذه الأيام بأن القاعدة الكونية الأصلية هي تلك التي

تحتزم الخصوصيات. برأبي، هذه الأطروحة متناقضة. وهذا ما يتبدى في الحقيقة القائلة بأن أية محاولة لتطبيق هذا ستصطدم دوماً بالخصوصيات التي يعتبرها أنصار الكونية الشكلية غير محتملة. في الحقيقة، وبهدف الحفاظ على احترام الخصوصية كقيمة كونية، من الضروري بداية التمييز بين الخصوصيات الجيدة والسيئة. بمعنى آخر، من الضروري تأسيس تراتبية هرمية في قائمة الإسنادات الوصفية. وعلى سبيل المثال، سيتم الادعاء بأن خصوصية ثقافية أو دينية ما سيئة حينما لا تتضمن في داخلها احتراماً للخصوصيات الأخرى. ولكن من الواضح بأن هذا يشترط أن تكون الكونية الشكلية متضمنة في الخصوصيات. وبالنتيجة، فإن كونية احترام الخصوصيات هي كونية الكونية فحسب. هذا التعريف مجرد لغوي لا فائدة منه. إذ هو معاكس بالضرورة لبروتوكول - يكون شديد العنف عادةً - يسمى لاستصال الخصوصيات الخاصة (أي: الخصوصيات الجوهرية) لأنه يجمد الإسنادات الأخيرة على شكل تجمعات هوياتية مكتفية بذاتها.

وهذا ضروري للحفاظ على أن كل كونتي يقدم نفسه لا تنظيم للخصوصي أو الاختلافات، بل كفردية مبعدة من الإسنادات الهوياتية؛ برغم أن من الواضح أنه يتابع عمله عبر هذه الإسنادات. ينبغي على إبعاد الخصوصيات أن يتعارض مع افتراض وجودها. ولكن إذا كان بإمكان فردية ما أن تدعي الكونية عبر فعل الإبعاد، فهذا يعود إلى أن اللعب بالإسنادات الهوياتية، أو أن منطلق تلك الأشكال من المعرفة التي توصف بالخصوصية يكبح أي إمكان للنتبؤ بها أو استيعابها.

الأطروحة 3: كلُّ كونيّ يتولّد في حُدث ويكون الحُدث غير

مستلزم لخصوصية الحالة

إن علاقة الارتباط بين الكونيّ والحدث جوهرية. بشكلٍ أساسي، من الواضح بأن مسألة الكونية السياسية تعتمد كلياً على نظام الالتزام أو عدم الالتزام المحافَظ عليه؛ لا بالنسبة إلى هذه العقيدة أو تلك، بل بالنسبة للثورة الفرنسية، أو كومونة باريس، أو ثورة أكتوبر 1917، أو النضالات للتحرر الوطنيّ، أو أيار/ مايو 1968. وبالعكس، فإن نفي الكونية السياسية، ونفي السمة الجوهرية للتحرر يتطلب شيئاً أكبر من مجرد البروباغاندا الرجعية. إنه يتطلّب ما يمكن أن نسميه المراجعة النهائية. خذ، مثلاً، محاولة فورييه لإظهار أن الثورة الفرنسية كانت عبثية تماماً؛ أو المحاولات اللانهائية لاختزال أحداث أيار/ مايو 1968 إلى مجرد اندفاعٍ طلابيٍّ نحو التحرر الجنسيّ. تقوم المراجعة النهائية باستهداف الارتباط بين الكونية والفردية. وباقتباس مالارميه، «لم يحدث شيءٌ في ما عدا المكان»، فالتوصيفات الإسنادية كافية، وكل ما هو قيّمٌ كونياً يكون شديد الموضوعية. وبالنتيجة، هذا يقود إلى القول بأن كل ما هو قيّمٌ كونياً يكمن في آليات وسلطة رأس المال، جنباً إلى جنب مع ضماناتها الدُولانية.

وفي تلك الحالة، يتقرر مصير النوع البشريّ من خلال العلاقة بين الخصوصيات الإسنادية والعموميات التشريعية - مصيرٌ حيوانيّ. إذ إن حدث البدء بإجراءٍ فرديٍّ للتولم، وتشكيل ذاته من خلال ذلك الإجراء، معاكسٌ للاقتران الذي تقول به الفلسفة الوضعيّة بين الخصوصية والعمومية.



وفي هذا السياق، تبرز قضية الاختلاف الجنسيّ. إذ يمكن للخصوصيات الإستنادية التي تحدّد مواضع «رجل» و«امرأة» ضمن مجتمع ما أن يتم فهمها بشكلٍ مجرد. حيث إن بالإمكان طرح مبدأ عام، فيما ينبغي على الحقوق، والمكانة، والسمات، والتراتيبات الهرمية المترافقة مع هذه المواضع أن تكون خاضعةً لنظام المساواة من خلال القانون. كلّ هذا حسنٌ وجيد، ولكنه لا يقدم أرضيةً لأي نوع من الكونية عند أخذ توزيع الإستنادات لأدوار الجندر في الاعتبار. وفي هذه الحالة، ينبغي وجود الفردية المبتثقة فجأةً من صدام أو تصريح ما: يبلور ذاتًا يكون تجليها، بالتحديد، هو تجربة إبعادها عن الاختلاف الجنسيّ. وتظهر هذه الذات من خلال صدام عشقيّ تحدث فيه أطروحةٌ جامعةٌ فاصلةٌ للتموضعات المجنّسة. وبذا يكون المشهد العشقيّ هو المشهد الأصيل الوحيد الذي تتحقق فيه فريدةٌ عالميةٌ تتعلق بالجنسَيْن - والمتعلق، بالنتيجة، بالاختلاف كذلك. وهنا تحدث تجربةٌ ذاتيةٌ غير منقسمة للاختلاف المطلق. من المعروف، حين أخذ التفاعل بين الجنسَيْن في الاعتبار، بأن الناس يولعون دومًا بقصص الحب؛ وهذا الولع يتناسب بشكلٍ مباشرٍ مع العقبات المحددة المتنوعة التي تسعى التحوّلات الاجتماعية، من خلالها، إلى إعاقة الحب. وفي هذا الحالة، يبدو جليًا بأن الجذب الممارس من قبل الكونيّ يكمن تحديدًا في حقيقة أنه ينبذ نفسه (أو يحاول نبذ نفسه) كفرديةٍ لاجتماعية عن إستنادات المعرفة.

وبذا، فإن من الضروريّ الحفاظ على أن الكونيّ ينبثق كفردية وبأن كل ما علينا البدء به هو تكلمةٌ مضطربةٌ تكمن قوتها الوحيدة في عدم وجود إستادٍ قادرٍ على إخضاعها للمعرفة.

وبذا يصبح السؤال: أيّ حالة مادية، أي أثر غير قابل للتصنيف، للحضور، يقدّم الأساس للإجراء الإحصاعي الذي يكون الكونّي هو سمته الأساسية؟

الأطروحة 4: يقدّم الكونّي نفسه بدايةً كقرارٍ حول أمرٍ لا يمكن تقريره

تحتاج هذه النقطة لتفسير دقيق.

أطلق تسمية «موسوعة» على النظام العام للمعرفة الإسنادية داخل حالة ما: أي، ما يعرفه الجميع عن السياسة، الاختلاف الجنسي، الثقافة، الفن، التكنولوجيا، إلخ. ثمة أشياء، عبارات، وأشكالٌ محددةٌ أو شذراتٌ استطراديةٌ لا يمكن تقرير مكافئها من خلال الموسوعة. إذ إن قيمها غامضة، عائمة، مجهولة: توجد في هوامش الموسوعة. وهي تشمل كل الأشياء التي تبقى حالتها غامضة التكوين؛ كل شيءٍ يستدعي «ربما، ربما لا»؛ كل شيءٍ يمكن أن تكون حالته في حالة صراعٍ لانهائي مع قاعدة اللاقرار، التي تكون موسوعيةً بحد ذاتها؛ كل شيءٍ تدفعنا فيه المعرفة إلى عدم اتخاذ قرار بشأنه. فاليوم، على سبيل المثال، تدفعنا المعرفة إلى عدم اتخاذ قرار بشأن الله: إذ من المقبول تمامًا الحفاظ على وضع نقول فيه، ربما يوجد «شيء» وربما لا. نحن نعيش في مجتمعٍ لا يمكن فيه نسب قيمة واضحة لوجود الله؛ إذ تشير الدلالات إلى روحانية غامضة. وبذات الطريقة، تدفعنا المعرفة إلى عدم اتخاذ قرار بشأن الوجود المحتمل لـ «سياسةٍ أخرى»: يجري الحديث بشأنها، ولكن من دون أن تتمخض عن

شيء. . مثال آخر: هل يعتبر العمال الذين لا يمتلكون أوراقاً رسميةً ولكنهم يعملون هنا، في فرنسا، جزءاً من هذا البلد؟ هل يتمتعون إلى هنا؟ «ربما، بما أنهم يعلمون ويعيشون هنا». أو: «لا، لأنهم لا يمتلكون الأوراق الضرورية التي تُظهر بأنهم فرنسيون، أو يعيشون هنا بشكلٍ شرعيّ». إن تعبير «مهاجر غير شرعيّ» [Clandestin]<sup>(1)</sup> يشير إلى عمروض القيمة، أو لاقية القيمة: فهو يشير إلى الناس الذين يعيشون هنا، ولكن لا يتمتعون حقبةً إلى هنا، وبالتالي فهم أناسٌ يمكن طردهم خارج البلاد، أناسٌ يمكن تعريضهم إلى لاقية القيمة لوجودهم هنا كعمال.

بشكلٍ أساسي، الحدث هو ما يحدّد حيزَ تعدّر التمييز الموسوعيّ. وبشكلٍ أدق، ثمة وظيفةٌ تضمينيةٌ من النمط:  $E \rightarrow d(3)$ ، الذي يعني: كلُّ حالة تذيوت<sup>(2)</sup> حقيقيةٌ تنتج عن حدثٍ ما، وتتلشى في ظهورها، تعني ضمناً بأن (3)، التي لا يمكن تقريرها ضمن الوضع، قد تمّ تقريرها. وهذا ما كانت عليه الحالة، مثلاً، حينما قام العمال المهاجرون غير الشرعيين باحتلال كنيسة سان برنار في باريس: إذ

(1) بالفرنسية في الأصل. وتشير هذه المفردة (المشتقة من الأصل اللاتيني *clandestinus* / سري، مخفيّ /) في معناها الحالي في اللغة الفرنسية تشير إلى أي شخص ذي وضع غير قانوني؛ سواء كان مهاجراً، أو ناشطاً سياسياً في نظام استبدادي، أو إرهابياً، أو مناضلاً من أجل الاستقلال. فيما يتسع معنى المقابل الإنكليزي لها *clandestine* ليشمل فعل إخفاء المعلومات عن شريحة أو مجموعة من الناس، أو إلى عملية مخابراتية أو عسكرية سرية.

(2) تذيوت *subjectivation* (وتكتب أيضاً *subjectification*): مصطلحٌ يدلُّ على مفهوم فلسفيّ قام بسكّه ميشيل فوكو، وتوسّع فيه جيل دولوز. ويعني عملية بناء الذات الفردية؛ حيث يقول فوكو إن عملية التذيوت هي التجلي الأنطولوجي الذي يسبق (ويمهّد له) ظهور الذات كمصطلح وكيونة.

جاهروا في العلن بالوجود والقيمة عما كان بلا قيمة، وبالتالي قرروا بأن من هم هنا يتمون إلى هنا، فاضمين على الناس أن يتخلوا عن تعبير «مهاجر غير شرعي» [Clandestin].

سأسمي (3) العبارة الحديثة. ويفضل القاعدة المنطقية للفصل، نجد بأن إبطال الحدث، الذي يتكوّن وجوده الكلّي في التلاشي، يخلف وراءه العبارة الحديثة (3)، المتضمّنة من قبل الحدث، كشيء يكون:

- حقيقة للوضع (إذ إنه حدث بالفعل)؛

- ولكنّه شيء تشتمل قيمته على تغيير راديكالي، لأنه كان غير قابل للتقرير وتمّ تقريره. إنه شيء لم يكن يمتلك قيمة ولكنه يمتلكها الآن.

بالنتيجة، سأقول إن التجسد الافتتاحي لأيّ فردية كونية هي العبارة الحديثة. فهي تثبت الحاضر لفكر الذات الذي ينتج الكونيّ منه. وهذه هي الحالة في أي صراع عشقي، يثبت حاضره الذاتي في صيغة أو أخرى بعبارة «أنا أحبك»، حتى حين يتم محو ظرف الصراع. وبالتالي، يتم تقرير الأطروحة الجامعة الفاصلة غير القابلة للتقرير، ويتم ربط افتتاحية ذاتها مع عواقب العبارة الحديثة.

لاحظوا بأن كلّ عبارة حديثة تمتلك بنية إظهارية، بصرف النظر عما إذا كانت العبارة تأخذ صيغة أطروحة، أو عمل، أو شكل مُسلمة. إن العبارة الحديثة متضمّنة من قبل ظهور-تلاشي الحدث وتُظهر بأن اللامرر قد تمّ تقريره أو أن ذلك الذي كان بلا قيمة أصبح له قيمة الآن. وتُظهر الذات المتشكّلة في أعقاب هذا الإظهار، مما يفتح فضاء محتملاً للكوني.

وبذلك، كل ما يحتاجه الأمر لإظهار الكوني، هو أن ترسم كل عواقب العبارة الحديثة، ضمن الوضع.

#### الأطروحة 5: للكوني صيغة تضمينية

ثمة اعتراض سائد على فكرة الكوني، وهو أن كل شيء موجود أو أعيد تقديمه يرتبط بشروط وتأويلات محددة محكومة بقوى أو مصالح متباينة. وبذلك، على سبيل المثال، يؤكد البعض بأن من المستحيل الوصول إلى فهم كوني للاختلاف بسبب البؤن الشاسع بين الوسائل التي يتم فهم الاختلاف من خلالها. وهذا يعتمد على ما إذا كان المرء يحتل موضع «الرجل» أو موضع «المرأة». ومع ذلك، يصر البعض على عدم وجود سمة مشتركة تتضمن ما تدعوه جماعات ثقافية متفرقة بـ «النشاط الفني»؛ أو حتى عدم إمكان وجود فرضية رياضية كونية بشكل فعلي، باعتبار أن صحتها معتمدة كلياً على المسمات التي تدعمها.

وما تغفله هذه النظرة التأويلية هو أن كل فردية كونية يتم تقديمها كشبكة من النتائج التي تستلزم قراؤها نهائياً. وما هو كوني يأخذ دوماً صيغة  $3 \rightarrow \pi$ ، بحيث تكون (3) هي العبارة الحديثة و( $\pi$ ) هي النتيجة، أو الالتزام. من البديهي بأنه في حال رفض أحد ما للقرار المتعلق بـ (3)، أو الإصرار، بطريقة رجعية، على اختزال (3) إلى حالتها غير القابلة للتقرير، أو التأكيد أن ما تم أخذه بذمعة يجب أن يبقى بلا قيمة، إذا لن تقوم الصيغة التضمينية بدفعهم إلى قبول صحة النتيجة ( $\pi$ ). ومع ذلك، فإن عليهم الإقرار بكونية صيغة التضمين. بمعنى آخر،

إن عليهم الإقرار بأنه في حال تم تدوير الحدث على أساس عبارته، فإن كل العواقب التي سيتم ابتكارها كنتائج ستكون ضرورية. وفي هذه الحالة، فإن دفاع أفلاطون في محاوره مينو يبقى غير قابل للتفيد. فحين لا يعلم العبد شيئاً عن الأساس الحدتي للهندسة، سيقى عاجزاً عن إثبات صحة بناء مربع السطح الذي يضاعف مربعاً ما. ولكن لو زوّده أحد بالمعلومات اللازمة ووافق على تدويتها، فسيقوم بتدوير البناء المقصود كذلك. وبذا، فإن التضمين الذي يرسم هذا البناء في الحاضر المفتوح من قبل الصعود الإغريقي للهندسة صحيحٌ عالمياً.

قد يقول أحدهم: «أنت تسهل الأمور على نفسك من خلال الاستشهاد بسلطة الاستنتاج الرياضي». ولكنهم مخطئون. فكل إجراء معلومٌ هو تضميني. إذ هو يوضح العواقب التي تتبع العبارة الحدئية التي تشير إلى الحدث المتلاشي. ولو كان بروتوكول التدوير مبتدئاً تحت حماية هذه العبارة، فسيصبح قادراً على ابتكار وتأسيس مجموعة من العواقب المحددة الكونية.

إن الإنكار الرجعي بأن الحدث قد وقع، كما تم التعبير عنه في القول «لم يحدث شيء في ما عدا المكان»، هو الوسيلة الوحيدة، على الغالب، لتفويض الفردية الكونية. فهو يرفض تحديد عواقبه ويلغي كل حاضِرٍ ملائم للإجراء الحدتي.

ومع ذلك، حتى هذا الرفض لا يمكن أن يلغي عالمية التضمين. خذوا الثورة الفرنسية: ابتداءً من عام 1792 وما بعد، لو شكّلت الثورة حدثاً راديكالياً، كما يُشار إليه من قبل التصريح الجوهري الذي ينص

على أن الثورة الآن تصنيفٌ سياسي، إذًا فمن الصحيح بأن المواطن لا يمكن بناؤه إلا بالتوافق مع ديالكنتيك الفضيلة والإرهاب. ومثل هذا التضمين غير قابل للنفي، وقابل للانتشار عالميًا، في أن - في كتابات سان-جوست على سبيل المثال. ولكن، وبشكل واضح، لو فكّر المرء بأنه لم تكن هناك ثورة، إذًا فالفضيلة، كنزعة ذاتية، لا توجد أيضًا، وكل ما يتبقى هو الإرهاب كضجرٍ من الجنون يستلزم إدانةً أخلاقية. ولكن، حتى لو اختفت السياسة، ستبقى كونية التضمين التي فعلتها.

ليس ثمة حاجةٌ لاستدعاء صراع تأويلاتٍ هنا. هذا محور أطروحتي السادسة:

#### الأطروحة 6: الكونيُّ احاديُّ المعنى

بقدر ما يحدث التذويت عبر عواقب الحدث، ثمة منطقتان أحاديّ المعنى يلائم الالتزام الذي يشكّل الفردية الكونية. هنا، يجب أن نعود إلى العبارة الحديثة. فلتذكر أن العبارة تدور ضمن وضعٍ ما كشيءٍ لا يمكن تقريره. ثمة اتفاقٌ على كلّ من وجودها وعدم قابليتها للتقرير. من وجهة نظرٍ أنطولوجية، إنها واحدةٌ من التعدديات التي يتشكّل الوضع منها. ومن وجهة نظرٍ منطقيّة، فإن قيمتها واقعةٌ في الوسط أو غير مقرّرة. وما يحدث من خلال الحدث لا شيء يربطه بالوجود المهدّد في الحدث، ولا بمعنى العبارة الحديثة. فهو يختصّ حصريًا بحقيقة أنه حينما كانت العبارة الحديثة، فيما سبق، غير قابلةٍ للتقرير، فبالتالي سوف يتم تقريرها، أو ستقرّر كحقيقة. وحينما كانت العبارة الحديثة خاليةً من المعنى، فهي

نمتلك الآن قيمةً استثنائية. هذا ما حدث مع العمال المهاجرين غير الشرعيين الذين أعلنوا عن وجودهم في كنيسة سان برنار. بمعنى آخر، ما يؤثر في العبارة، بقدر ما تكون مقيّدةً بطريقة تضمينية بالتلاشي الحدسي، هو ترتيب الفعل، وليس الوجود أو المعنى. بالتحديد، إن سجل الفعل هو أحادي المعنى. لقد حدث أن تم تقرير العبارة، وبقي هذا القرار مطروحاً من كل التأويلات. هو يرتبط بالنعم أو الـ لا، وليس بالتعدد الملتبس للمعاني.

ما نتحدث عنه هنا هو فعلٌ منطقيّ، أو حتى، كما يمكن للمرء القول باقتباس رامبو، «ثورةٌ منطقية». فالحدث يقرر لصالح الحقيقة أو القيمة المتفوّقة التي قام المنطق السابق بتكييفها ضمن حقل اللا مقرر أو اللا قيمة. ويهدف تحقيق هذا الأمر، يجب على الفعل أحادي المعنى الذي يعدّل قيمة أحد مكوّنات الحدث أن يبدأ تدريجاً بتحويل منطق الوضع برمته. وبرغم أن حالة تعددية الوضع تبقى من دون تغيير، فإن منطق ظهورها - النظام الذي يقيم ويربط كل التعدديات المتمية للوضع - يمكن أن يخضع لتحويل عميق. إن المسار المنحني لهذا التحوّل هو الذي يرسم الخط المائل المعولم للموسوعة.

وتشير أطروحة التباس الكونّي إلى الفردية الكونية الكامنة خلف تلك العموميات التي يستمر قانونها في التآرجح فوق الخصوصيات. وهي تخفق في التقاط النعل المنطقي الذي يفتح، عالمياً وبمعنى أحادي، تحويلاً في البنية الكلية لظهور.

ويمكن تعريف كل فردية كونية على النحو الآتي: إنه الفعل الذي



يتقيد به فكر ذاتٍ بطريقةٍ تمكّنه من جعل ذلك الفعل قادرًا على البدء  
بإجراء سيؤثر على التعديل الراديكالي لمنطق الوضع، وبالتالي لما  
سيظهر بقدر ما يظهر.

ومن الواضح استحالة تحقق هذا التعديل بشكل تام. إذ إن الفعل  
الابتدائي أحاديّ المعنى، الذي يُحوّل إلى الوضع المحليّ دومًا،  
يُطلق قيمة، أي، ابتكارًا للعواقب، سيُثبت لانهايته كالوضع بحد  
ذاته. ومن هنا جاءت الأطروحة 7.

#### الأطروحة 7: كل فردية كونية تبقى غير قابلة للإتمام أو مفتوحة

إن التعقيب الوحيد الذي تثيره هذه الأطروحة يتعلّق بالطريقة  
التي تتقيد فيها الذات، والتجسد المحليّ للفردية الكونية، بالانتهائيّ،  
القانون الأنطولوجيّ للتعديد. وفي هذه الحالة المحددة، من الممكن  
إظهار بأن ثمة اشتراكًا جوهريًا بين فلسفات المحدودية من جهة،  
والنسبية، أو إلغاء الكونيّ والتشكيك بفكرة الحقيقة من جهةٍ  
أخرى. اسمحوالي أن أضعها ضمن قولٍ بسيط: العنف المستر،  
الغرور الوقح الكامن في الإدراك السائد حاليًا لحقوق الإنسان  
في المحدودية، ونهايةً - كما تشير الثيمة الملحة للقتل الرحيم  
الديمقراطيّ - حقوق الموت. وبالعكس ذلك، فإن الإدراك النهائيّ  
للفرديات الكونية، كما لاحظ جان-فرانسوا ليوتار في الخلاف،  
يتطلب أن يتم التفكير بحقوق الإنسان كحقوق للانتهائيّ. ويمكن  
لمسء القول أيضًا: حقوق الإثبات اللانهائيّ. وأود القول بطريقةٍ  
أكثر تحديدًا: حقوق الشامل.

الأطروحة 8: الكونية ليست سوى الإنشاء الدقيق لتعدد شامل

### لانهائي

ما الذي أعنيه بالتعددية الشاملة؟ ببساطة، مجموعة جزئية من الوضع لا تتحدد بأي من إسنادات المعرفة الموسوعية؛ وهذا يعني أنه متعدد، كي تنتمي إليه، يجب أن تكون أحد عناصره، دون إمكانية أن يكون ذلك نتيجة لامتلاك هوية، أو امتلاك أي ملكية محددة. ولو كان الكوني للجميع، فهذا يعني بالتحديد أن تكون مرسومًا بداخله، والمسألة ليست مسألة امتلاك أي عزم خاص. هذا هو ما عليه الوضع في التجمعات السياسية، التي تنبع كونيتها من تجاهلها للاجتماعي، القومي، الجنسي أو النسب؛ وفي ثنائيات العشق، الذي يكون كونيًا لأنه ينتج حقيقة تامة عن الاختلاف بين المواضيع المحسنة؛ وفي النظرية العلمية، التي تكون كونية إلى درجة أنها تُزيل أي أثر عن أصلها في تفسيرها؛ أو في التشكيلات الفنية، التي تكون ذواتها أعمالاً، وبحيث تكون خصوصية المؤلف، كما لاحظ مالارميه، ملغية كما هي عليه الحال في التشكيلات الافتتاحية التمثيلية، مثل الإلياذة والأوديسا، حيث يكون الاسم الملائم الذي يتضمّنهما - هومر - غير دالٍ على شيء سوى خواء أي ذات وكل ذات.

وبذا، فالكوني يبرز بحسب فرصة تكملة جُزافية. ويخلف وراءه عبارة مستقلة بسيطة كأثر على تلاشي الحدث الذي أوجدها. ويبدأ إجراءاته في الفعل أحادي المعنى الذي يمكن من خلاله لقيمة ما كان خاليًا من أية قيمة أن يتم تقريرها. ويرتبط بهذا الفعل كفكر ذات سيبتكر عواقب له. وهو يُنسى بأمانة تعددية شاملة لانهائية، ستكون،

منذ انطلاقتها، ما صرّح به ثوسيديدس في تأريخه المكتوب عن الحرب البيلوبونيسية - على عكس الخصوصية التاريخية للأخير: ktima es aie<sup>(1)</sup> «مُلْكِيَّةٌ إِلَى الأبد».

هنا نحن ذا. ولو قمتم بجمع الأطروحات الثماني عن الكونّي، وتعريف الوضع القائم على المفارقة، ستكون لديكم الوسيلة التي ستجيبون من خلالها على مسألة التزام الفلاسفة في الحاضر.

---

(1) باليونانية في الأصل.

سلافوي جيڳو

الفلسفة ليست حواراً



بالكاد، سيكون هناك حوارٌ بيننا لأننا متفقان إلى درجةٍ كبيرة. ومع ذلك، هل يمكن أن يكون هذا - فيما لو أردت البدء بمسألةٍ مستفزة - إشارةً إلى الفلسفة الحقيقية؟ أوافق باديو في رأيه حينما أكد، مع أفلاطون، بأن الفلسفة بديهية، واستفسر عن الوسيلة التي تُعرّف بها الفلسفة الحقيقية. أنتَ تجلس في مقهى وتحدّك أحدهم: «هيا، لنناقش هذا بالتفصيل!». سيقول الفيلسوف مباشرةً: «أنا آسف، يتوجب عليّ الخروج»، ويتأكد من ابتعاده بأسرع وقتٍ ممكن.

دوماً اعتبرتُ محاورات أفلاطون الأخيرة هي محاوراته الفلسفية بكل ما تحمله الكلمة من معنى. إذ يتحدث فيها من دون أية مقاطعةٍ تقريباً؛ فيما اعتراضات الآخرين - في الصوفيّ - على سبيل المثال، تكاد لا تملأ نصف صفحة. هم يقولون، مثلاً: «أنت محقٌّ تماماً»، «واضحٌ كلياً»، «الأمر كما تقول». ولم لا يكون الأمر كذلك؟ الفلسفة ليست حوارًا. أعطوني مثلاً واحداً عن حوارٍ فلسفيٍّ ناجحٍ لم يكن مجرد سوء تفاهمٍ شديد. الأمر صحيحٌ كذلك في الحالات الأكثر شهرةً: أرسطو لم يفهم أفلاطون بشكلٍ صحيحٍ؛ هيغل - الذي لعله

كان سعيدًا حقيقةً - لم يفهم كأنط بالطبع. وهايدغر أساسًا لم يفهم  
أحدًا على الإطلاق. إذًا، لا حوار. ولكن، لتتابع.

سأقارب المشكلة بالطريقة المعتادة. بالفعل: فالיום، نحن  
الفلاسفة عرضةً للمخاطبة، السؤال، والتحدي؛ إن من المتوقع  
تدخُّلنا، وانخراطنا في الحيِّز الأوروبي العام، وما إلى ذلك. كيف  
يمكننا الوصول إلى مستوى هذه المتطلبات؟ ليس بطريقةٍ مختلفة،  
كما أعتقد - وبالطبع، ليس بالطريقة ذاتها تمامًا - عما يفعله المحلل  
النفسى بشأن مريض: إذ إن المريض، أيضًا، يتطلب ويطمح لشيءٍ  
ما. ونادرًا ما يتعب/ تتعب من هذه المتطلبات. إنها متطلبات زائفة؛  
إذ هم يُلمحون إلى مشكلةٍ حقيقيةٍ يقومون بإخفائها في الوقت ذاته.  
لنعد إلى موضوع عدم التناغم الذي ذكره آلان باديو. في هذه المقالة  
المذهلة بخصوص 11 أيلول/ سبتمبر، يقوم [باديو] بتناول المفهوم  
الدولوزي لـ«الأطروحة الجامعة الفارقة». لو قام أحدًا ما بسؤالنا،  
نحن الفلاسفة، عن شيءٍ ما، بالعموم شيءٍ يتعلَّق بالانخراط أكثر  
من مجرد إبداء رأيٍ عام، باتجاه ما، بخصوص وضع إشكالي.  
على سبيل المثال، نحن اليوم في حربٍ ضد الإرهاب، وهذا يدفعنا  
لمواجهة مشكلاتٍ مروّعة: هل ينبغي علينا مقايضة حريتنا لحساب  
الأمان من الإرهاب؟ هل يتوجب علينا أن نتصف بانفتاح ليراليٍّ  
ردًا على التطرّفات - حتى لو كان ذلك يعني بتر جذورنا وفقدان  
هويتنا - أم أن علينا ترسيخ هويتنا بشكلٍ أقوى؟ إن الإشارة إلى أن  
البدائل التي نواجهها تشكّل أطروحةً جامعةً فارقة، أي أنها بدائل  
زائفة. يجب أن تكون الإشارة الأولى للفيلسوف هنا: يجب عليه

تغيير المفاهيم الجوهرية للجدال - والتي تمثل، برأبي، المعاكس تمامًا لما سمّاه باديو «خيارًا راديكاليًا». وفي حالتنا، تحديدًا، هي تعني بأن «الليبرالية»، «الحرب ضد الإرهاب»، وما يسمّى بـ«الإرهاب الأصولي» جميعها أطروحات جامعة فارقة؛ إنها ليست الخيار الراديكالي. يجب علينا تغيير المفاهيم الجوهرية للجدال. سأعطي مثالاً آخر: صيف العام 2003، قام الفيلسوفان الأوروبيان العظيمان ديريدا وهابرماس، جنبًا إلى جنب مع آخرين، من بينهم كان هناك بعض الأميركيين كذلك، بالتدخل باحترام في الحيز العام ودعوا من أجل أوروبا جديدة. ألا يشكّل هذا مجلدات كاملة عن مواقفهم الفلسفية؟ هذه هي الحالة دومًا: يؤدي الاتفاق السياسي بين الفلاسفة إلى خيانة شيء يخص فلسفتهم. لتأخذ ريتشارد رورتي، الذي لا أتفق معه فلسفيًا على الإطلاق، ولكن أحترمه كليبراليّ ذكيّ لا يخشى الإشارة إلى الأمور الواضحة - وهو واجبٌ يتشرف دومًا الليبراليون المميزون والمهمون بحمله. هو يخبرنا عما يحدث حينما ينخرط أناسٌ مثله، ومثل ديريدا، وهابرماس، و(من الحقل المعرفي) دانييل دينيت في جدالٍ فلسفيّ. وتكشف نظرة سريعة إلى مواقفهم السياسية عن صورة أخرى: بصرف النظر عن مواقفهم الفلسفية، هم جميعًا أقرب إلى يسار الوسط الديمقراطيّ. مع قضية الديمقراطية، وربما شيء أكثر من ذلك، تبدو خاتمة رورتي البراغماتية النموذجية. هذا يُظهر بأن الفلسفة لا علاقة لها بالأمر. هل الأمر على هذه الشاكلة حقًا؟ لتأخذ الاتفاق السياسيّ بين هابرماس وديريدا كحالة نموذجية: ألا يمكن أن يكون الأمر إشارة إلى حقيقة أن مواقفهم الفلسفية هي



أيضاً ليست متناغمة؟ وبأن معارضتهم، كذلك، مجرد أطر وحة  
جامعية فارقة؟

لو نظرتم إلى بنية فكرهم بتمعن، فسيؤكد هذا الافتراض: بشكل  
أساسي، كلاهما مهتمٌ، بالطريقة ذاتها، بمشكلة التواصل، أو، لو  
شئنا الدقة، بتواصلٍ يفتح على الآخر، يميّزه ويترك آخريته له، بدلاً  
من تحطيمها. ونحن نتعامل هنا، كما أرى، مع نسختين تكملان  
بعضهما، حتى لو كان هابرماس يدعو إلى تواصلٍ غير متضربٍ  
مع الآخر، فيما يؤكد ديريدا على العكس تمامًا: ينبغي علينا فتح  
ذواتنا على الآخريّة الراديكالية. وقد كانت الخدمة الجليلة التي قام  
بها باديو، ضد هذين الموضوعين المكملين لبعضهما البعض، كما  
أرى، هي تغيير الحقل برمته عن طريق أخلاقياته. فالآخريّة ليست  
المشكلة، بل المشكلة هي التشابه. وبالنسبة لي، ينبغي أن تكون  
هذه هي الإشارة الأولى للفيلسوف، حين تُثقل عليه المتطلبات. أن  
تغيّر مفاهيم الجدال بحد ذاته - الآن، مثلاً، يبدو الواقع الافتراضيّ  
موضوعاً دارجاً؛ نحن نعيش في كونٍ افتراضيّ: هل نفقد التواصل  
مع الواقع الأصليّ؟ هل قمنا بتغريب أنفسنا بشكلٍ كليّ؟ هنا نلتقي  
مجدداً بالأطروحة الجامعة الفارقة: يمكننا التفكير بما بعد حدائين  
كان بمقدور ذاتيتهم المتنقلة الرائعة الانتقال من واقع زائفٍ إلى آخر؛  
أو محافظين ومحافظين - يسارين نوستالجيّين سيكون الأمر بالنسبة  
لهم عازراً، إذ يقولون إن علينا، حقيقةً، العودة إلى التجربة الأصلية.  
يجب أن نفعل شيئاً مختلفاً: تحديداً، رفض مفاهيم الجدال، والقول،  
لا الواقع الافتراضيّ ليس هو المشكلة، بل إن المشكلة هي واقعُ  
الافتراضيّ. كيف يمكن فعل ذلك؟

وأعني: الواقع الافتراضي - بادبو كتب هذا في مكان ما - فكرة مبتذلة نسيًا. إذ هي لا تمنحنا شيئًا للتفكير. الواقع الافتراضي الذي يعني: «انظر كيف يمكننا، من خلال ألعابنا التكنولوجية، خلق مظهر سنصدق في النهاية بأنه الواقع». ويرأي، فإن واقع الافتراضي هو الأمر الذي يثير التفكير. فالافتراضي هو أي شيء محدد، ولكن ليس كاملاً؛ إنه، لو شئتم، الأثر الفعلي للواقع. وهنا تكمن المشكلة الحقيقية.

لنتقل إلى المشكلة الثانية التي تثير الصحافة: مذهب المتعة. ما الذي ينبغي فعله حينما تنهار القيم القديمة ويفقد البشر إيمانهم؟ يشجعون المتعة ويكرسون حياتهم للسعي وراء اللذائذ فحسب؟ مرة أخرى، انقسم الحقل إلى معسكرين: كان كل موقف أخلاقي صارم يتضمن فعل عف - وتعرض جوديث بثلر هذا الموقف مابعد الحدائسي النموذجي في كتابها الأخير، المتوفر بالألمانية فقط حتى الآن، نقد العنف الأخلاقي<sup>(1)</sup> - وبذا ينبغي أن نكون مرتين وما إلى ذلك، الأمر الذي يتعارض مع فكرة الذاتية المتقلبة مجددًا؛ القيم

(1) لا بد من الإشارة إلى أن كلام جيحك كان عام 2004 (عند عقد الحوار)، ولكن هذا الكتاب (الذي يضم محاضرات سينوزا التي ألقينا بنظر في جامعة أمستردام بهولندا عام 2002) صدر بأكثر من طبعة مختلفة بلغات متعددة؛ حيث صدرت النسخة الألمانية المقصودة من هذا الكتاب بعنوان نقد العنف الأخلاقي عام 2003، وكانت قد سبقها طبعة مختصرة صدرت في هولندا باللغة الإنكليزية بعنوان إعطاء توصيف عن الذات: نقد للعنف الأخلاقي. عام 2003 أيضًا. وأخيرًا صدرت نسخة كاملة من هذا الكتاب باللغة الإنكليزية بعنوان إعطاء توصيف عن الذات عام 2005.

لمزيد من التفصيل، راجع «اعتراف بانفصل» في:

Butler Judith Giving an Account of Oneself New York: Fordham University Press 2005.

والارتباطات الصارمة هي ما تحتاجه البلاد - هذه هي الإجابة من الطرف الآخر. وبالطبع، فإن علينا، مرةً أخرى، مواجهة المشكك، بشكلي مباشر وإخضاع مفاهيم الجدل للمساءلة، بنوع من التفريغ البريختي، بحيث يصبح الشيء يحد ذاته غريباً عنا: «ولكن انتظ قليلاً. ما الذي نتحدث عنه هنا؟». عن مذهب المتعة في مجتمع استهلاكي سمته الأساسية هي التحريم الراديكالي: تمتع مباشرة. إن الأمر دومًا: «بالطبع يجب أن تتمتع، ولكن كي يكون بمقدورك التمتع حقًا، عليك أولاً أن تمارس الهرولة، تخضع لحمية وألا تحرش بأحد جنسيًا». وفي النهاية سنحصل على انضباط جسدي تام. ولكن لنعد إلى الإيمان، إلى الكليشه الذي يقول إننا اليوم فاقدون للإيمان. هذا الأمر ليس سوى جدال زائف: فاليوم نحن نؤمن أكثر من أي وقت مضى - وهذه هي المشكلة، كما بين ذلك روبرت بفولر (Robert Pfaller). وبذلك، لم تعد مفاهيم الجدل كما كانت عليه. ولسوء الحظ، مع ذلك، لم تكن الغالبية العظمى من الفلاسفة على مستوى التحديات في هذه الدرجة العالية، وبذا قاموا بتحميلنا عبء إجابات خاطئة.

وبالطبع، فإن الأسوأ بينها هي الإجابات المندرجة تحت أسلوب أهوال حركة العصر الجديد<sup>(1)</sup>، التي لا تستحق شرف أن تسمى

(1) العصر الجديد New Age: حركة بدأت منذ أواسط القرن العشرين، تقوم مبادئها على أن ثمة تفاعلاً أكيداً بين العقل والجسد والروح: وقد انطلقت الحركة بادي الأمر عبر دمج الروحانيتين الشرقية والغربية مع مزيج غريب من علم النفس، والباراسيكولوجيا، وما يسمى بدمناهج الاعتماد على الذات، ثم توسعت لتشمل بعض تعاليم البوذية، والهندوسية، والصوفية، والثقافة العنصرية الشعبية، إضافة إلى الأديان التوحيدية. ولقد لاقت هذه الحركة رواجاً عظيماً في الغرب والشرق على

فلسفة. ويمكننا جميعاً التفكير ببعض الأمثلة المثيرة للاهتمام في هذا السياق. حاولوا المقارنة - فيما لو كنتم في سنٍ كبيرة نسبياً، مثلي أنا وبعض عاثري الحظ هنا - بين مكتبة نموذجية للإنسانيات والعلوم الاجتماعية اليوم بإحدى مثيلاتها قبل خمسة وعشرين عاماً. اليوم، لسوء الحظ، ثمة حديثٌ مضاعفٌ ثلاث مرات عن الحكمة، التنوير، والعصر الجديد - وتناسبٌ عكسيٌّ أقل بذات النسبة عن الفلسفة. هذا كثيرٌ جداً على الإجابة الزائفة الأولى، التي كانت مبالغاً بها أساساً. وثمة إجابتان زانفتان أخريان تبدو لي أكثر إشكالية. ما هي؟ أود الإشارة هنا مرةً أخرى لـ باديو، الذي يشدد على عدم وجوب خلط الفلسفة بالسياسة. فهو يقول في نصه عن نهاية الشيوعية بأن المشكلة المتعلقة بالتوتالية هي عدم امتلاكنا، إلى اليوم، نظريةً اجتماعية-سياسيةً يمكننا من خلالها تحليل هذه الظواهر البائسة، بالطبع، مثل النازية والستالينية في نظيراتها المفهومية كمشاريع سياسية. إن إعطاء إجابة فلسفية عجزولة، تُظهر نفسها كتفسير عميق، هو في الحقيقة مجرد بديلٍ يمكننا من التمعّن بالتفكير، سيكون أسوأ ما يمكن أن يقوم به فيلسوفٌ هنا - لسوء الحظ، فهو عادةً ما يفعل هذا. ربما ستفاجأون هنا، ولكن تقديري العالي لـ أدورنو لا يمنعني من القول بأن مشكلة كتاب دياكنيك التنوير تكمن هنا. فبدلاً من التحليل الملموس، نحن أمام ارتباكٍ فلسفيٍّ (بالمعنى السليمي لمفردة فلسفة)، نوع من دائرة قصيرة سياسية-أنطولوجية<sup>(1)</sup> إن

---

حدّ سواء، حيث أصبحت أعمال أيرز كتاب ومنظري هذه الحركة من بين الكتب الأكثر رواجاً على مستوى العالم مع نهاية القرن العشرين وبداية القرن الحادي والعشرين.

(1) short circuit (دائرة قصيرة أو تجنب العقبات) هو أحد المصطلحات الأساسية

من المفترض بالتصنيف الترانسندنتالي الزائف لـ «مشروع التنوير» أن يفسر الظواهر التورتاليارية بشكل مباشر. وثمة نسخة جديدة من هذه الإشارة الفلسفية الزائفة والكاذبة، التي تقوم فلسفتها بمنعنا من التفكير، هي الدارة القصيرة مابعد الحدائيه للتورتاليارية السياسية مع المفهوم الفلسفي للمجموع الكلّي: وهنا يقوم المرء باستدعاء الكشف الأنطولوجي كتفسير مباشر، تجاوزي تقريباً، للظواهر السياسية الملموسة. وتعرض الفلسفة مابعد الحدائيه مظهر الفكر، بهدف تقويض أي حدث أمام الواقع - بحسب المفهوم الباديوي للجديد الممزق. وهذا أيضاً ما كان يجري خلال السنوات العشر أو الخمس عشرة الأخيرة بما يخص الهولوكوست وأشكال أخرى من الشرور الراديكالية المرؤعة: تحريم أن تقوم بتحليل هذه الظواهر - إذ من المسموح لنا مراقبتها فحسب، وأي تفسير لها سيكون بمثابة خيانة للمضحايين.

إن أساس هذه الفكرة، كما أرى، هو الفكرة القائلة بأن علينا التعايش مع عالمنا غير التام، لأن أي بديل راديكالي سيقودنا، عاجلاً

---

عند جيجك. إذ يشير من خلاله، بشكل أساسي، إلى مقارنة حقل معرفي بأكمله من خلال حقل معرفي ثانوي للدراسة ما قد يخفى من تفاصيل عند النظر إلى الصورة الكاملة، حيث يقول إن ماركس، مثلاً، استخدم هذه الطريقة في مقارنته للفلسفة والدين، إذ «مارس دورة قصيرة (لتجنب عقبات) التأمل الفلسفي من خلال عدسة الاقتصاد السياسي، أو بمعنى آخر، التأمل الاقتصادي». وقد أشرف جيجك على تحرير (والمشاركة في تأليف) سلسلة كتب تحت عنوان أساسي هو *Short Circuit* أصدرها معهد ماساتشوستس للتكنولوجيا؛ وكان الهدف الأساسي من هذه السلسلة هو مقارنة حقول معرفية عديدة عبر أداة واحدة هي منهج التحليل النفسي عند جاك لاكان، بهدف تقديم قراءة جديدة لتلك الحقول.

أم آجلاً، إلى الغولاك<sup>(1)</sup>. لقد تمّ تحذيرنا من أي تغيير راديكالي. وعملياً، فإن خطاب فتح ذواتنا على الآخريّة الراديكالية ليس سوى هذا التحذير من التغيير الراديكالي، بالتحديد! إذ، هذه هي الأيديولوجية الفلسفية لما بعد الحداثة. وبجانب هذا نجد شيئاً آخر، مثيراً للاهتمام بالقدر ذاته: نوع من النيو-كانتية. يمثلها في فرنسا آلان رينو، وكذلك لوك فيري، الذي يشغل منصب وزير التربية حالياً؛ وممثلها في ألمانيا هو هابرماس الذي يقوم اليوم - سواء أحبّ هذا أم لا - كما هو معروف، بأداء دور فيلسوف دولة؛ وما كان خفياً أكثر الأحيان، أكدّه أرنار بشكل واضح عندما اقترح، قبل عامين، تعيين هابرماس في منصب الفيلسوف الرسمي لدولة إسبانيا. ما الذي يعنيه هذا؟

لقد سمعيتُ لحلّ هذه المعضلة بنجاح، كما أعتقد. إذ إن النيو-كانطية بلائم تعريف فيلسوف الدولة بشكل تام (أقول هذا بصرف النظر عن حبي لكانط). ما هي الوظيفة الأساسية لفيلسوف الدولة في المجتمع الرأسمالي الديناميكي المعاصر؟ يجب أن تصادق على التطور، الذي لا يمكن الاستغناء عنه بالنسبة للرأسمالية، في العلوم الجديدة، في التكنولوجيا، والبنس. كما ينبغي عليها، في الوقت ذاته على أية حال، أن تكبح عواقبها الأخلاقية والاجتماعية الراديكالية. وهذا ما قد فعله هابرماس بالتحديد، على الأقل من خلال تدخّله

(1) الغولاك: الوكالة الحكومية السوفياتية التي كانت مسؤولة عن إدارة مخيمات العمل القسرية خلال الحقبة الستالينية. وقد كانت هذه المخيمات تضم المجرمين جنباً إلى جنب مع السجناء السياسيين، وكانت مشهورة بظروف العيش القاسية والتعذيب المرعب.

في الجدل بخصوص علم الجينات الحيوية. إذ قدّم لنا حلاً نيو-  
 كانطياً نموذجياً: في العلوم، يمكنك فعل ما تشاء؛ ولكن تذكر، مع  
 ذلك، بأننا نتعامل مع الحقل الضيق للمظاهر المعرفية فحسب.  
 والإنسان كذات تمارس الأخلاق بشكل مستقل أمرٌ مختلفٌ تماماً،  
 ويجب الدفاع عن هذا الحقل ضد كل التهديدات. وبهذا الشكل،  
 ستنبع كل هذه المشكلات الزائفة: كم هو المدى المسموح لنا  
 في متابعة علم الجينات الحيوية؟ هل يهدد علم الجينات الحيوية  
 حريتنا واستقلاليتنا؟ برأيي، هذه أسئلةٌ زائفة؛ فبكل الأحوال، هي  
 ليست أسئلةً فلسفيةً حقيقية. والسؤال الفلسفي الحقيقي الوحيد هو  
 الآتي: هل ثمة شيءٌ في نتائج علم الجينات الحيوية يمكن أن يرغمنا  
 على إعادة تعريف ما نفهمه عبر الطبيعة الإنسانية، بطريقة الوجود  
 الإنسانية؟

إن من المحزن حقاً أن نرى كيفية سعي هابرماس لضبط النتائج  
 المتفجرة لعلم الجينات الحيوية، ولاحقاً عواقبها الفلسفية. إذ إن  
 تدخله الكلي يخون قضية الخوف من احتمال التغيّر الجوهري لشيءٍ  
 ما، من احتمال ظهور بُعدٍ جديدٍ للـ«إنسان»، وبأن الفكرة القديمة بشأن  
 كرامة واستقلالية الإنسان قد لا يتم الحفاظ عليها بأمان. وتبدور دات  
 فعله المتطرّفة ذات دلالةٍ، على سبيل المثال، في قضية حديث [بيتر]  
 سلوتادايك، في مدينة إلماو، عن أن علم الجينات الحيوية سيرغمنا  
 على صياغة قواعد جديدة للأخلاق، ولكن هابرماس لم يسمع إلا  
 أصداً علم تحسين النسل الاجتماعي القومي [النازي]<sup>(1)</sup>. ويتسبّب

---

(1) بدأ هذا الجدل حين ألقى الفيلسوف والمقدّم التلفزيوني بيتر سلوتادايك كلمةً

هذا الموقف تجاه التقدم العلمي بفرض «إغراء للإغراء (مقاومة)»: فالإغراء الذي ينبغي علينا مقاومته هو الموقف الأخلاقي الزائف الذي يقدم الاكتشاف العلمي كإغراء، والذي يدفعنا إلى «التوغل» - في الحقل المحرّم (التلاعب بالجينات الحيوية وما إلى ذلك) - مما يهدد، بالتالي، الجوهر الأساسي لوجودنا الإنساني بحد ذاته.

وتبلغ «الأزمة» الأخلاقية الحالية التي أثارها علم الجينات الحيوية أقصاها في الحاجة إلى فلسفة لنا كامل الحق في تسميتها «فلسفة دولة»: فلسفة تقوم، من جهة، على التسامح الضمني مع التقدم العلمي والتقني، فيما تحاول، من جهة أخرى، ضبط آثاره على نظامنا الرمزي الاجتماعي، أي، أن تمنع تغيير صورة العالم الثيولوجية-الأخلاقية الحالية. ولا عجب بأن أولئك الذين توغّلوا إلى الحد الأقصى في هذا الأمر هم النيو-كانطيون: إذ إن كانط نفسه واجه المشكلة في كيفية التوفيق بين تشجيع العلم النيوتني، وضمانة وجود مجال للمسؤولية الأخلاقية يكون خارج العلم. ولقد اختزل حقل شرعية المعرفة بهدف فسح مجال للإيمان والأخلاقية. ألا

---

بعنوان «قواعد لحديقة الحيوان البشرية» لأول مرة عام 1997 في مدينة بال، وأعاد طرحها بتعديل بسيط في ندوة فلسفية بمدينة شلوس إلماو في 17 تموز/ يوليو 1999، ومن ثم قام بشرها في كتاب بالعنوان ذاته عام 1999. وقد اعتبر سلونادابك بأن الثقافات والحضارات «دفيئات أنثروجينية»، ومشآت لحفظ النوع البشري، بشكل يشابه المحميات الطبيعية. ولكن المصادقة على تقنيات جينية جديدة تحتاج نقاشات أكبر. وإثر إلقائه لهذه الكلمة، انهمه هابرماس بالفاشية، وبأنه يريد استعادة تاريخ علم تحسين النسل Eugenics الذي ذاع صيته أيام النازيين. وقد استمر الجدل بين مناصري الرجلين، خاصة وأن سلونادابك استخدم مفردات ألمانية كانت بمثابة تابو منذ الحقبة النازية، مثل züchtung (يحافظ على، يرعى)، و-selektion (انتقاء، اصطفاء).



يواجه فلاسفة الدولة المعاصرون الواجب ذاته؟ أليس جهدهم موجَّهًا نحو مسألة كيف يمكن - بواسطة نسخٍ مختلفةٍ من التأمل التجاوزي - اختزال العلم إلى الأفق الثابت الخاص به للمعنى، واعتبار عواقبه «غير مقبولة» في الحقل الأخلاقي -الديني؟ والأمر المثير للاهتمام، هو أن عرض سلوتنادايك لأطروحة جامعة «أنسية» بين الحقائق العلمية الجديدة والأفق القديم للمعنى، وإن يكن أكثر تهذيبيًا وسخريًا من «فلسفة الدولة» الهابرماسية، فهو لا يختلف عنها، في النهاية، إلا بخيطٍ رفيع من التباين (أو كسي أكون أكثر دقةً: تتأرجح أطروحة سلوتنادايك بين التسوية الهابرماسية وأهوال حركة العصر الجديد).

وبما أننا نتحدث عن الفلسفة والسياسة: هنا، كما أرى، يكمن التفسير العام لغياب مدرسة فرانكفورت. ما هو نتاج مدرسة فرانكفورت؟ كيف يمكن التعبير عنها بشكلٍ مفاهيمي؟ إن عبارتها المحورية هي ديالكتيك التنوير: وهي الفكرة القائلة بأن المشروع الحديث للتحرر يعاني من خللٍ بنيوي؛ إن كلَّ هذه الفئات، التوتاليتارية وما يشبهها، ليست من مخلّفات الماضي، بل هي نتاجه المنطقي. اسمحوالي، مرةً أخرى، أن أقارب هذا الأمر كساذج. سأقول عندئذٍ: كان يتوجب على الشيوعية الستالينية أن تكون المثال الابتدائي لهذا، إذ، لنقلها بمفاهيم مبسطةٍ وغيبيةٍ بشدة، كانت الفاشية ردة فعلٍ محافظة. كان ثمة أناسٌ وراءها ممن - مجددًا، سنعبّر عن هذا بطريقةٍ ساذجةٍ حقًا - أرادوا القيام بفعلٍ شيءٍ شريرٍ للغاية وقاموا به بالفعل (يا للمفاجأة!). وعلى أية حال، فإن الصدمة الحقيقية كانت

الستالينية. إذ إن المشروع الشيوعي - آمل أن تكونوا متفقين معي - بدأ بإمكانية تحررية قوية، وأخطأ فيما بعد. هذه هي صدمة ديالكتيك التنوير؛ ولكن ما الذي نجده في النظرية النقدية؟ لا شيء من هذا. لدينا كتاب البيهموث لـ [فرانز ليوبولد] نيومان، وهو أسوأ نوع من السوسيولوجيا الصحافية التي يمكن تصوّرها، والذي استند إلى الفكرة السائدة لتقارب تتجه من خلاله أمير كاروزفلت في برنامجه الجديد، وألمانيا النازية، والاتحاد السوفياتي نحو المجتمع المنظم ذاته. ولدينا كتاب الماركسية السوفياتية لـ [هربرت] ماركوزه: وهو كتاب شديد الغرابة، إذ إنه لا يشرح بدقة موقف مؤلفه. وهناك بعض المحاولات من الهابرماسيين، مثل أندرو أروتو، لإدخال فكرة المجتمع المدني كمكان وجود بمقابل الهيمنة الشيوعية التوتاليتارية. ولكن، حتى هنا، لا نجد نظرية تعيننا على تفسير الشيوعية الستالينية. وبالمناسبة، أرى بأن نظرية المجتمع المدني خاطئة كلياً. وبكلمة الأحوال، يجب أن أقول بأنني، في تفكيك يوغوسلافيا، كما في معظم الصراعات الأخرى بين الدولة والمجتمع المدني، كنتُ عادةً في صفّ الدولة. كان المجتمع المدني يعني المعارضة السياسية؛ وكان يعني، كذلك، القومية العنيفة. وكانت صيغة ميلوشيفتش تعبر بدقة عن هذا المزيج الانفجاري الشديد بين المجتمع المدني القومي وتوصيفات الحزب [الأممية]. طالب المنشقون بتسوية بين توصيفات الحزب والمجتمع المدني، وقد أنجز ميلوشيفتش هذا فعلياً.

لنأخذ هابرماس: هل قراءة كتبه تطعن حقيقة أن نصف بلده،

ألمانيا، كان اشتراكياً؟ لا. يبدو الأمر وكأن هذه الحقيقة لم توجد أبداً. أو من بأن هذا الأمر، لو استخدمنا مفهومًا سائداً، نوعٌ من الفجوة الدلالية، مكانٌ خاوٍ.

سأتحدث الآن بـيُجازٍ أكبر. أود أن أتم حديثي بملاحظة عن الدور المحتمل للفلسفة في مجتمعنا. ثمة سلسلة كاملة من المواقف الفلسفية الزائفة: فلسفة الدولة النيو-كانطية، النيو-صوفية مابعد الحدائنية، وما إلى ذلك. الأمر الأسوأ هو التأويل الأخلاقي الخارجي للفلسفة، المنطق الذي يقول الآتي بشكلٍ تقريبي: «أنا فيلسوف، وبهذا فأنا أبتكر نُظُمًا ميثاقيةً عظيمة؛ وبأية حال، أنا إنسانٌ جيدٌ وأهتم بكلِّ الكوارث في العالم. يجب أن تناضل ضد هذه الكارثة...». ويبدو ديريدا في أضعف حالاته في هذه النقطة، حينما يصبح، في منتصف كتابه أطيف ماركس، غير فلسفيٍّ مطلقاً، فيعمد إلى إدراج كوارث هذا العالم في عشر نقاط. أمرٌ لا يُصدّق! لم أصدّق عيني حينما قرأت ذلك؛ ولكن ها هي، عشر نقاط؛ بل وكانت تسم بافتقارٍ شديدٍ للفكر: البطالة والهرب من التعليم والبقاء دون مالٍ في مدننا؛ عصابات المخدرات؛ هيمنة احتكارات وسائل الإعلام، وما إلى ذلك. بدا الأمر وكأنه يريد إعطاء انطباعٍ بكونه ليس مجرد فيلسوفٍ عظيم بل وشخصٍ عطوفٍ أيضاً. اعذروني، ولكن هنا لا يمكنني التفكير إلا بمقارنةٍ مغويةٍ نسبياً: في ختام الأعمال الأدبية الرائجة، عادةً ما يوجد تعريفٌ موجزٌ بالمؤلف - ويهدف إلى زيادة أهمية سيرته الذاتية قليلاً، يعمد المرء إلى إضافة شيءٍ مثل: «تعيش حالياً في جنوب فرنسا، محاطةً بالقطط ومتفرغةً للرسم...». وهذا

يشبه المستوى الذي نتعامل معه هنا بدرجةٍ أو بأخرى. وبالتالي، يكاد الأمر يحرضني على إضافة شيءٍ عابثٍ إلى كتيبتي القادمة: «في حياته الخاصة، يقوم بتعذيب الكلاب وقتل العناكب»، ببساطةٍ كي أضع هذه العادة إلى مستوى العبث<sup>(1)</sup>. ولكنني أرغب بالمتابعة: لو تم سؤالنا، نحن الفلاسفة، عن رأينا، غالبًا ما تكون رغبة أحدنا، في الحقيقة، هي مجرد تقديم نفسه. فمعرفةنا، إذا، نوعٌ من المرجع الغامض الذي يعطي سلطةً لأرائنا. يبدو الأمر مشابهاً لما يحدث حينما يسأل أحدهم كاتبًا عظيمًا عما يحب أكله، فيجيب بأن الطبخ الإيطاليّ ألذ من الطبخ الصينيّ. وبذا، ينبغي أن نقصر اهتمامنا على ما هو متأصلٌ في الفلسفة.

ما هو دور الفلسفة إذا؟

هنا، نواجه مفارقةً: إذ نادراً، بل ويكون الأمر في أقل مستوياته في فتراتها الخلاقة، ما تلعب الفلسفة دورًا طبيعيًا حينما تكون مجرد فلسفة. ها هنا بضع حقائق غير ذات صلة: في القرن التاسع عشر، غالبًا ما كان الأدب في بعض الأمم، كهنغاريا وبولندا، يلعب دور الفلسفة؛ فمثلاً، كانت الرؤية الفلسفية أو الأيديولوجيا الموجودة في أساس الحركة الوطنية تتشكل، إلى درجةٍ كبيرة، في الأدب. حتى في الولايات المتحدة، على سبيل المثال، في تسع وتسعين من أصل مئة حالة، لن تجد ما يسمّى بالفلسفة القارية [الكونتنتالية]<sup>(2)</sup> في

(1) باللاتينية في الأصل (*ad absurdum*).

(2) الفلسفة القارية (الكونتنتالية) Continental Philosophy هي، بتعريف بسيط، المدرسة الفلسفية التي تضم التقاليد الفلسفية في القرنين التاسع عشر والعشرين في قارة أوروبا (ما عدا المملكة المتحدة)، وقد ظهرت التسمية في النصف الثاني

كليات الفلسفة (ويجب أن يؤخذ ذلك حرفياً: من أصل 4000 جامعة تضم كلية للفلسفة، ثمة خمس عشرة إلى عشرين منها ممن لديها أي تمثيل حقيقي للفلسفة الكونتنتالية). وبدلاً من ذلك، نجدتها في حقل الدراسات الثقافية في أقسام اللغات الإنكليزية، الفرنسية، والألمانية. وللمفارقة، لو أردت قراءة هيغل وباديو، يجب أن تختار الأدب المقارن باختصاص رئيسي في الفرنسية والألمانية. ومن جهة أخرى، لو رغبت بإجراء أبحاث حول أدمغة الجردان وإجراء تجارب على الحيوانات، فعليك بالتوجه إلى كليات الفلسفة. ولكن ليس من غير المعتاد أن تحتل الفلسفة مكان فرع معرفي آخر: على سبيل المثال، حينما انهارت الشيوعية، كانت الفلسفة هي المكان الأول الذي تشكلت فيه المقاومة. كانت أكثر سياسية من أي وقت مضى، حينذاك. وعلى أية حال، قد تودون الاعتراض بأن الفلسفة الألمانية العظيمة لم تكن سوى فلسفة فحسب. لا، على الإطلاق! فمنذ هاينيه، وليس مع ماركس فحسب، نعلم بأن الفلسفة كانت البديل الألماني من أجل الثورة. هذه هي المعضلة: لا يمكنك امتلاك الأمرين معاً. إن من الخطأ الادعاء بأن الفرنسيين كان بإمكانهم أن يمتلكوا الفلسفة فيما لو كانوا أذكى بما يكفي. على العكس،

---

من القرن العشرين للإشارة إلى الفلسفة التي تقع خارج نطاق الفلسفة التحليلية Analytic Philosophy التي تشير إلى الفلسفة في البلدان الناطقة باللغة الإنكليزية كالولايات المتحدة وبريطانيا وكندا، إلخ. أما تعبير «الفلسفة الأوروبية» فيشير الكثير من الالتباس بسبب تداخل التسميتين الأسميتين (كونتنتالية، تحليلية) ضمنه. ويتفرع من الفلسفة الكونتنتالية معظم الحركات الفلسفية البارزة حالياً كالبنوية، ما بعد البنوية، نظرية التحليل النفسي، النظرية الأدبية (مدرسة فرانكفورت)، إضافة إلى تيارات الماركسية المعاصرة في أوروبا الغربية.

كان عدم وجود مظهرٍ للثورة هو الشرط لوجود الفلسفة الألمانية. وفكرتي الآن هي الآتية: ربما علينا ترك الحلم القائل بوجود فلسفةٍ طبيعية. ولعل الفلسفة هي الشذوذ بدون منازع. وبهذا سأقرأ نظرية باديو. (نحن، باديو وأنا، نعانق بعضنا، ولكن حقيقةً يكره كلُّ منا الآخر. نكتتنا المعتادة هي: فيما لو تسلَّمتُ السلطة، سيذهب هو إلى معسكرات الاعتقال؛ ولكن هذه قصة مختلفة). وكذلك أتابع بوضوح أطروحتَه عن أوضاع الفلسفة: التي تقول إن الفلسفة، بالتعريف، مفرطة؛ وبأنها، حرفياً، لا تتواجد إلا من خلال الاتصال المفرط مع الشروط الخارجية، التي تكون ذات طبيعةٍ عشقية، أو سياسية، أو علمية، أو فنية.

وأخيراً، ثمة نقدٌ آخر، وإن كان شديد الود: يمكن أن يمثل تقييمانا المختلفان بخصوص كَانُط عدم اتفاقِ بيننا. وأود أن أسألك، ربما مجازياً فحسب، فيما لو لم تكن كذلك مع الرأي القائل بأن هناك - بصرف النظر عن الفظائع الكثيرة التي قلَّتها أيضاً حول نيو كانطيةٍ محدَّدة - شيئاً عند كَانُط يستحقُّ الإبقاء عليه. ما هو؟ إن أكثر ما يجذبني في الفلسفة هي تلك اللحظة من الأَجْبَةِ التي تشير إليها. أليست الأَجْبَةُ في بداية الفلسفة؟ لقد ظهر ما يسمَّى الفلاسفة الأيونيين للطبيعة في ما يشغله الآن القسم التركيبي من آسيا مع تطور إنتاج السلع. لا أود هنا أن أطرح التوازي الماركسيّ المبتذل القائل إن إنتاج السلع يعني التجريد وأن تجريد السلعة هذا يقع في أساس التجريد الفلسفي؛ فما أود لفت الانتباه إليه هو باتجاه هذه اللحظة من الأَجْبَةِ التي تظهر من خلال التهجير؛ وبأن الفلسفة - هذا ما

يريد هايدغر إخبارنا به - منذ البداية لم تكن خطاب أولئك الذين يشعرون بالثقة لوجودهم في الوطن. فقد كانت دومًا تتطلّب حداً أدنى من انهيار المجتمع العضويّ. ومنذ أيام سقراط، نحن نواجه مرارًا وتكرارًا هذه الآخريّة، هذه الثقوب، بل يبدو مثيرًا أنّ بمقدورنا اكتشاف الأجنبيّ حتى عند ديكارت - وبذلك نفضح مشوّهي سمعته. ففي القسم الثاني من الخطاب حول المنهج، توجد، كما أعتقد، ملاحظته الشهيرة حول أنه لم يكتفِ، من خلال السفر، باكتشاف أجنبة العادات الأخرى، بل وكذلك بأن ثقافة المرء بحد ذاتها لا تقل غرابةً، بل وإثارةً للضحك، فيما لو رآها بعيني الآخر. وهذه هي، برأيي، نقطة الصفر في الفلسفة. كلُّ فيلسوفٍ يتبنى لحظة التهجير هذه.

والآن سؤالي لك: ثمة ما يغربني هنا إلى إعادة الاعتبار للمفهوم الكانطيّ، الذي غالبًا ما تتم الإشارة إليه باستخفاف، بخصوص المجتمع المدني الكوزموبوليتيّ. إذ يجب، برأيي، أن يتم ربط هذا المفهوم مع التميز الذي قام به كانط بين الاستخدائين العموميّ والخصوصيّ للعقل، والذي تكمن ميزته في كونه معاكسًا للبيديهة: فما يسمّيه كانط بالاستخدام الخصوصيّ للعقل يتعلق بعمل الموظفين المدنيين في جهاز الدولة. فيما يسمّي المناظرات الثقافية، حتى لو تمّ عقدها بشكلٍ سرّيّ، الاستخدام العموميّ للعقل. ما الذي يقصده كانط؟ إن الخصوصيّ بالنسبة إليه، كما أعتقد، يكون في اللحظة الأولى التي يترسخ فيها المجتمع المحدد في مكانٍ ما. ولكن فكرة كانط، برغم ذلك، هي أن علينا، نحن المثقفين، الانخراط في

موقع الكونيّ الفرد؛ وبالتالي، هي فريدةٌ تسهم مباشرةً في الكونية. بما أنه ينبع من فكرة ترتيبٍ محدد. يمكنك أن تكون إنسانًا مباشرةً، من دون أن تكون بدايةً ألمانيًا، أو فرنسيًا، أو إنكليزيًا، أو... إلخ. هذا الإرث من كَانُظ وثيق الصلة بيومنا هذا أكثر من أيّ وقتٍ مضى. إذ إن فكرة وجود مناظرة ثقافيةٍ تابعةٍ من خلال الترتيب المحدد، تناقض العقيدة المحافظة التي تقول إن التماهي التام مع الجذور الذاتية هو الشيء الوحيد الذي يمكن المرء من أن يكون إنسانًا بالمعنى الجازم للكلمة. لا يمكن أن تصبح إنسانًا بشكلٍ تام إلا حينما تكون، بشكلٍ تام، نمساويًا، أو سلوفاينيًا، أو فرنسيًا، وهكذا. وعلى أية حال، فإن الرسالة الجوهرية للفلسفة تقول إن بإمكانك الإسهام مباشرةً في العالمية، بعيدًا عن التماهيات المحددة.





## نقاش

آلان باديو: بدايةً، أود أن أقول إنني، وكلما أتيت لي مناسبةً لنقد كائط، كان ذلك، حقيقةً، لنقد ما سمّيته بـ«النيو-كانطية»، أي، ذلك النوع من كائط الأكاديمي الذي استطاع العودة في العشر أو الخمس عشرة سنةً الأخيرة كنوع من الفلسفة الرسمية. وبما يخص كائط، أعتقد بأن من الممكن ربط اثنتين من ملاحظتك. الملاحظة الأولى: تحتاج الفلسفة، حقًا، لأن تكون قادرةً على التقاط ذلك في الحقائق، في المشكلات الجديدة، بأن ثمة شيئًا لا يمتّ بصلّة إلى أية فكرةٍ مستوعبةٍ مسبقًا عن الطبيعة الإنسانية. أعتقد بأن هذا الأمر شديد الأهمية: ثمة شيءٌ لا بشريّ في الأمور التي تتعامل بها الفلسفة. يمكننا منحه أسماءً كثيرة. لفترةٍ طويلة، كان الاسم للأمر الذي يتخطى البشرية «الله»، «اللانهاثي»، المدرك بالعقل فقط، «المطلق»، وما إلى ذلك. وبإمكاننا تغيير هذه الأسماء وتغيير إدراكنا، ولكنني أؤمن، أيًا كان الأمر الذي تتعامل معه الفلسفة، بأن ثمة شيئًا

ليس مقتصرًا على الإنسان، أي أنه لا بشريّ. في وقت ما، كان فوكو قد لاحظ بأن «الإنسان»، برغم كل هذا، نوعٌ من البناء النظريّ مع تاريخه الذاتيّ، وبأن بإمكاننا رؤية لحظة بداية الإنسان، أو الأنسنة - وأضاف فوكو: وسنرى أيضًا متى سينتهي. هذه ملاحظتي الأولى. وهذا ما كان يسمّى في فرنسا بـ«الأنسنة النظرية»، وهذا ما كان موقف فوكو، وكذلك ألتوسير وكثيرين آخرين. حينما قلت: «إن المشكلة الحقيقية هي معرفة في ما إذا وُجدت، أم لم توجد، أشكالٌ من التحوير الراديكالي لما نسمّيها بـ«البشرية»، فقد قمتَ بطرح مسألةٍ شديدة العمق والطبيعة. لأن «الإنسان» يحدد بناءً أيديولوجيًا، بناءً تاريخيًا. وليس ثمة أي سببٍ جيّد، أيًا كان، للتفكير بأن على الفلسفة أن تُستخدم بشكلٍ غير محدّد لترسيخ هذا البناء. أعتقد بأن الفلسفة، منذ أفلاطون، كانت تواجه اللابشريّ، وبأن وظيفتها تكمن هناك. وكلما عمدت الفلسفة إلى تقييد نفسها بالبشرية كما تم إنشاؤها وتعريفها تاريخيًا، ستتسبّب بإنقاص نفسها، وفي النهاية إلى كبت نفسها. وهي تكبت نفسها لأن استخدامها الوحيد أصبح متعلقًا بحفظ، انتشار، وتثبيت النموذج الراسخ للإنسانية. والملاحظة الثانية التي يمكن للمرء ربطها، كما أعتقد، بهذه الأولى هي حينما قلت إننا نجد موضوع الفردية الكونيّة عند كانط. أنت على حق. وربما أكثر من محقّ. وذلك لأنه في كل فيلسوفٍ عظيم نجد موضوع الإسهام المباشر للفردية في الكونيّة، من دون الحاجة إلى منعطفٍ جانبيّ عبر الخصوصيات، الثقافات، القوميات، الاختلافات الجنسية، وما إلى ذلك. في كل فيلسوفٍ عظيم ثمة صلةٌ مباشرةٌ بين فردية الفكر

وكونيته. اليوم، يتم إخبارنا بشكلٍ مستمر بأن الخصوصية مهمة، وبأن احترام الخصوصية أمرٌ أساسي. أتفق معك بأن علينا محاربة هذه اللازمة الرجعية من الخصوصيات الثقافية. ولكن يجب أن نضيف بأن الصلة المباشرة بين الفردية والكونية تفترض مسبقاً بأن ثمة شيئاً لاشري في الكونية. ولو اختزلنا الكونية إلى معطى بشري اعتيادي، لن يكون من الممكن الدفاع عن هذا الموقف. وأؤمن بأنه في كإنط، يكون هذا النوع من العلاقة المباشرة بين الفردية والكونية مرتبطاً باللحظة التي يعرف فيها كإنط الإنسان باستخدام شيء يتجاوز البشرية. ولا يمكن، أبداً، أن توجد عظمة كإنط من خلال طرحه لنظرية عن حدود العقل، نظرية عن الحدود البشرية للعقل. هذا المظهر من كإنط موجود، ولكنه يخلو اليوم من أي قوة حقيقية. فعظمة كإنط تكمن في جمعه لفكرة عن حدّ العقل مع معاكستها، فكرة عن فرط البشرية بما يتعلق بذاتها، والتي تُعطى، بشكلٍ خاص، في السمة اللانهائية للعقل العملي. هل المحدودية محتومةٌ على الإنسان، بما فيها محدودية البشرية بحد ذاتها، البشرية كبشرية متناهية، أم هل هناك، بدلاً عن هذا، قدرةٌ على اللانهائي، تكون قدرةً على اللابشري الذي يشكل، في النهاية، الأمر الذي تُعنى به الفلسفة؟ هذا هو السؤال الحقيقي. ومن وجهة النظر هذه سأجيب بالإيجاب، يمكننا جمع ملاحظتيك، تلك المتعلقة بالصلة بين الكونية والفردية من جهة، وتلك المتعلقة بضرورة الأنسة المنتصرة، من جهةٍ أخرى. أعتذر لأنني أتفق هنا، مرةً أخرى، مع صديقي سلافوي جيجك.

سلافوي جيحك: لسوء الحظ، يجب عليّ أن أتفق معك أيضًا. إن لدى ماركس، في الصراعات الطبقيّة في فرنسا، مقطع جميل جدًا يفسر الديناميكية السياسيّة لـ 1848: يتحد القسمان المؤيدان للملكيّة، البوربونيون والأورليانيون، في «حزب النظام» الجمهوري. يقول ماركس إن المرء لا يمكن أن يكون ملكيًا إلا حين يعترف بالمملكة المجهولة للجمهوريّة. في هذه الحالة، أنا أتفق معك كليًا: فالبشريّ بهذا الشكل لا يظهر إلا في اللابشريّ؛ اللابشريّ كوسيلةٍ وحيدةٍ لتكون بشريًا بالمعنى الكونيّ بطريقةٍ مباشرة. لم أعتقد ذلك؟ هنا، أود العودة إلى كائط، لأنني أرى بأن كائط يزودنا بالأداة المفهوميّة التي تتيح لنا أن نفكر بهذا - باستخدام تمييزٍ فلسفيّ ثانويّ، يكون، برأيي، على أية حال، أساسيًا لفهمه. في نقد العقل المحض، يطوّر التمييز بين حكمٍ سلبيّ وحكمٍ لانهايتيّ. لنظرهما بشكلٍ أبسط: الحكم السلبيّ هو حكمٌ ينكر الذات كإسناد؛ وما يدعوه كائط حكمًا لانهايتيًا هو ذلك النوع من الحكم الذي ينسب إلى الذات إسنادًا سلبيًا. ويوجد الحكم السلبي حينما يقول المرء، على سبيل المثال: «الروح ليست فانية». وسيكون الحكم اللانهايتيّ: «الروح خالدة». وما الذي يتبع هذا الأمر؟ هنا، يمكن لروايات الرعب أن تساعدنا، فيما لو سمحتم لي لوصف ستيفن كينغ، رجّلي لكلّ المواسم. نحن نعرف مفهوم اللاميت. ما الذي يعنيه فعليًا؟ الميت ميت، وإذا كان المرء ليس ميتًا، فهو حيٌّ ببساطة. ولكن حين نقول إن شخصًا ما لاميت، كما يقال في أدب الرعب، فليس من المفترض بهذا الأمر أن يعنى بأنه لا يزال حيًّا؛ هو ميت، ولكن ليس في الحالة المعتادة:

إنه الميت الحيّ. ونرى أن عالماً جديداً يُفتح هنا، وفكرتي هي أن هذا اللاميت هو الذات الترانسندنالية الكانتية. وهي غير بشرية بهذا المعنى بالتحديد؛ غير بشريّ لا بالمعنى الحيواني، بل مثل البعد المفرط للإنسان بحد ذاته. وحين تتم رؤيته بهذه الطريقة، ثمة شيءٌ فريد يسميه كَانُط البعد الترانسندناليّ. منذ عدة أيام، كتب لي صديقٌ من طوكيو - هو يعلم ولعي بالأمور اللافتة للنظر - أن بإمكان المرء في اليابان اليوم أن يشتري هواتف بـ 85 دولاراً فقط تعمل بطريقة غريبة جداً: يمكنك سماع صوت المتصل بوضوح، ولكن لم يعد ثمة رنين. كل ما عليك فعله هو أن تزرع جراحياً قرصاً صغيراً على جمجمتك، وستستقبل صوت الاهتزاز الآخر مباشرةً في طبلة أذنك. وبذا يمكنك سماع الآخر - ولكن الاستقبال الأمثل لا يتم إلا حين تغلق أذنيك. نحن نتعامل هنا مع الاستثناء - إدراكٌ حسيّ مباشرٌ يتجاوز الوسائل الحسية. وعبر التقدم بشكل أكبر، يمكننا التفكير بهذه التجارب اللافتة في أبحاث الدماغ المستندة على فكرة أن الشعور - كالرغبة أو الألم، مثلاً - يمكن توليده من خلال تحريض مركز العصب مباشرةً، من دون الحاجة للمرور عبر الحواس الخمس. لم قمتُ بذكر كَانُط هنا؟ أنتم تعرفون نظرية التصنيف: لكي يوجد شيءٌ ما فعلياً، يجب أن يلائم تصنيفاتٍ محددة. ولكن أليس لدينا هنا نوعٌ من الألم الذي يكون مجرداً وغير مصنّف؟ ليس ألماً بسبب هذا الأمر أو ذاك، بل ألماً مباشراً؟ هذا الأمر متشابه إلى حدٍّ ما - اسمحوالي من فضلكم بهذا الفاصل الساخر - مع العملة السلوفينية الأولى في 1990-1991، بعد الاستقلال. كنت أحب

هذه العملة، بالطبع ليس بسبب الكبرياء لأننا امتلكتنا تقودنا الخاصه.  
ولكن لأن الناس لم ينتبهوا إلى أن ثمة شيئاً مريباً قليلاً بشأنها. بعد.  
إلغائنا للدينار اليوغوسلافي، ولمدة سنتين، كانت هناك أموالٌ في  
التداول من فئات خمسة، عشرة، وهكذا. ومع ذلك، لم يلاحظ أحدٌ  
بأنها لم تكن تحمل اسمًا: كان لديك 500 فقط؛ ماذا؟ لا شيء،  
يشير إلى ذلك. لا دولارات، لا شلنات...

لقد قام كإنط بفتح هذا العالم أمامنا. وبهذا المعنى، فإن لاكان  
أيضًا، بالتعارض مع مابعد الحداثيّة، على حق: فالعلم ليس مجرد  
لعبة لغة؛ إنه يتعامل مع الواقع غير المصنّف.

باديو: يبدو لي أن المشكلة المتعلقة بالالتزام الفلسفي هي أنها  
غالبًا ما يُفكّر بها على أنها نقدية بشكل أساسي. فغالب الأحيان،  
يعمد المرء إلى مساواة الفلسفة والنقد. وبذلك ينزع الالتزام  
الفلسفي للسعي لقول ما هو شرير، ما يتسبب بالمعاناة، أن يشير  
إلى غير المقبول، أو ما هو زائف. وبذا سيبدو أن الواجب الفلسفي  
سلبي بشكل أساسي: أن يثير الشك، الروح النقدية، وما إلى ذلك.  
إن جوهر التدخّل الفلسفي هو الإثبات حقًا. لم يكن إثباتًا؟ لأنك،  
في حال تدخلك بخصوص وضع قائم على المفارقة، أو لو تدخلت  
بشأن علاقة هي ليست علاقة، سيتوجب عليك طرح إطار جديد  
للفكر، كما سيتوجب عليك إثبات أن في الإمكان التفكير بهذا  
الوضع الفلسفي، بشرط، بالطبع، هو أن يتم ترك عددٍ محددٍ من  
العوامل، وتقديم عددٍ محددٍ آخر من الأمور المبتدعة. وبعد إنجاز

كل شيء، سيكون البرهان الوحيد على هذا هو أنك ستعرض وسيلةً جديدةً للتفكير بالمفارقة. وبالنتيجة، فإن العنصر التحديدي للتدخل الفلسفي هو الإثبات - وهي نقطةٌ أتفق فيها مع دولوز. حينما يقول دولوز إن الفلسفة في جوهرها بناءٌ للمفاهيم، فهو محقٌّ في تقديمه لهذا البعد الإبداعيّ والإثباتيّ، والتشكيك بأيّ اختزالٍ نقديّ أو سلبيّ للفلسفة. حينما قلت للتو بأن علينا فهم «اللابشريّ» كشيءٍ أكبر من مجرد النفي، أنا متفقٌ معك تمامًا وكليًا. ومرةً أخرى أنا نادماً للقول إننا نستمر في الاتفاق بشكلٍ غامض، الأمر الذي يعرض البراهين على أننا ننخرط بفعل الإثبات لا النفي. يجب أن يتم فهم «اللابشريّ» على أنه العنصر المفهوميّ الإثباتيّ الذي يفكر المرء من خلاله بقضية تهجير الإنسان. ودوماً تفترض قضية تهجير الإنسان بشكلٍ مسبقٍ بأن المرء قد تقبل بأن الارتباط الداخليّ هو الصلة بين البشريّ واللابشريّ، وليس تخليد الإنسان بحدّ ذاته.

دعني أطرح مثلاً أيديولوجياً. في نهاية السبعينات، شهدنا، في فرنسا، ظهور ما سمي بـ«الفلسفة الجديدة». كان المؤسس الفعليّ لـ«الفلسفة الجديدة» في فرنسا آندرية غلوكسمان، الذي كان قبل زمنٍ قصيرٍ ماويًا: هكذا هي انقلابات التاريخ. تقوم أطروحة غلوكسمان الأساسية، التي ما زال يعتنقها إلى اليوم - والتي يدعم فيها الولايات المتحدة وحبها ضد العراق - على أن من غير الممكن توحيد الضمائر حول رؤيةٍ إيجابيةٍ للخير. إذ إن بإمكان المرء توحيد الضمائر في نقد الشر: هذه هي الأطروحة المحورية في مشروعه الثقافي. ويشير هذا الموقف السلبيّ إلى تدخلٍ فلسفيّ من نوعٍ محددٍ



جدًا: الفيلسوف كنوع من الأطباء. هو يشخص الشر، والمعاناة،  
وفيما لو تطلب الأمر، يقترح علاجات كي تعود الأمور إلى حالتها.  
على سبيل المثال، بما أن صدام حسين طاغيةٌ مرعب، ينبغي على  
المرء أن يوظف وسائل علاجية قوية ضده - وقد تم استخدامها،  
كما نعرفون، مقابل مئة ألف ضحية عراقية، حتى اليوم. إن الجيش  
الأميركي في خضم عملية قتل المريض، ولكن عليك فعل ما عليك  
فعله. غلو كسمان سعيد. هو ملتزمٌ كليًا برؤية نقدية للتدخل الفلسفي.  
بالنسبة لي، أعتقد بأن من المهم الدفاع عن مفهوم مختلف كليًا  
للتدخل الفلسفي. لم يكن الأمر عبثًا حين كانت الفكرة الفلسفية  
العظيمة الأولى هي فكرة أفلاطون عن الخير. كان أفلاطون قد فهم  
تمامًا بأنه، وفي لحظة محددة، فإن عنصر الإثبات اللابشري هو الذي  
يكون حاسمًا، إذ إن هذا العنصر هو الحامل لخيار راديكالي. وإذا  
كتم لم تشهدوا الليلة مواجهة بكل معنى الكلمة، فذلك يعود إلى أن  
سلافوي وأنا متفقان بالنسبة لهذه النقطة الحاسمة. وبذا لا يمكن أن  
يكون ثمة تناقضٌ أساسيٌّ بيننا.

جيجك: إجابتي المرتابة على هذا الأمر ستكون: ماذا لو كنتَ  
كاذبًا وتدعي بأنك تفكر مثلي فحسب؟ كلما اتفقتَ معي، سيزداد  
الخطر بالنسبة إليك. بالمفارقة، إننا نشترك مع النشأومات النقدية  
مابعد الحدائيه بخصوص التركيز على اللابشري. ففي الأيديولوجيا  
مابعد الحدائيه عن اللابشري، يكون اللابشري إفراطًا مرعبًا يجب  
تجنبه حتمًا. بل ويمكن لهذه الأيديولوجيا أن تستعير فكرةً أو مظهرًا

محددًا من لاكان. هناك ميثولوجيا المرعب هذه - لا ينبغي عليك الاقتراب كثيرًا من النار، بل يجب أن تحافظ على المسافة الصحيحة؛ تلك الفكرة بأننا، كما عند إدغار آلان بو، نعيش في عالمٍ على حافة الهاوية وبأن الأمر متعلقٌ بمجرد الحفاظ على المسافة الملائمة: ليس للتصرف وكأن الشر الراديكاليّ غير موجود، ولكن للتأكد من أنك لن تنجذب إليه فحسب. وبالطبع، هذا هو المعاكس التام لما نطرحه عن اللابشريّ: اللابشريّ كفسحةٍ لإعادة التعريف.

وهنا أريد العودة بإيجاز إلى ريتشارد رورتي، الذي أكنّ له الاحترام، كما قلت قبل قليل، بسبب راديكاليته الصادقة. الإشكالية هنا هي أن الحقيقة المطلقة، بالنسبة له، تتشكّل في حقيقة معاناة الفرد: ينبغي علينا الانفتاح على بعضنا البعض كي نعبر عن تجربة المعاناة الخاصة بكلّ منا. وهذا يقودنا، باعتقادي، إلى افتراض نوعٍ زائفٍ من اللاتكافؤ. ففي أساس مفهوم رورتي تكمن إشارةٌ إلى النزعة التخصيبية، التي كنت قد انتقدتْ كارثيتها في كتابك الأخلاق<sup>(1)</sup>. إنها نوعٌ من الصوابية السياسية: فقط أمٌ عازبةٌ مثليةٌ سوداء هي التي تعرف معاناة أم عازبة مثلية سوداء، وهكذا. وكان دولوز قد عارض هذا بقوة، حيث قال إن هذا النوع من الإشارة يدلّ دومًا - حتى حين يبدو، على المدى القصير، دافعًا للتحرر - على موقفٍ رجعيّ. إذ إن مفهوم رورتي عن رواية المعاناة يتطلّب، بشكلٍ مماثلٍ، ضابطًا

(1) Badiou, Alain. L'Éthique: essai sur la conscience du mal. Paris: Broché 2005 [1993]

وكانت النسخة الإنكليزية لهذا الكتاب قد صدرت بترجمة بيتر هولورد عام 2000

أخلاقيًا يحافظ على المجال مفتوحًا بحيث يمكن لأي أحد رواية قصته. وبهذا نحن نفقد أي اهتمامٍ جديٍّ بالحقيقة. والأمر السيئ الوحيد، نموذج السلبية الأخلاقية، سيكون عنفًا أخلاقيًا: على سبيل المثال، لو قمت بإملاء مفاهيمي على الآخرين. هذا المفهوم كارثة. أقول هذا بالرغم من أنني أعتبر موقف رورتي السياسي متناغمًا مع شخصيته الودودة، وبالرغم من كونه أكثر تقدميةً من كثيرٍ من التفكيكيين المهنيين الأميركيين. ويجب أن أضيف: ربما يشكّل هذا الموقف اليوم الكارثة الأخلاقية الحقيقية حتى، لكونه يمنع ما تسميه خيارًا راديكاليًا وواضحًا.

ارتجالٌ صغيرٌ فحسب: بهدف تأكيد ما تحدثت عنه بخصوص الموقف النافي، ينبغي عليّ العودة إلى مدرسة فرانكفورت. إذ نحدد هنا أين يكمن خطأ هذا الموقف. أكثر ما يصدمني بخصوص هوركهaimer - بالنسبة لي إن هوركهaimer، أكثر من أدورنو، هو المذنب الفعلي - هو التناقض الصارخ لموقفين: فمن جهة، هو يمثل الإدراك التشاؤميّ النموذجيّ لديالكتيك التنوير: يصل التاريخ الغربيّ إلى أقصاه في العالم المُدار، عالمُ الإنسان وحيد البعد المضبوط بشكلٍ مستمر، في المجتمع التكنولوجيّ الذي لا يُفسح مجالاً للنقد وما إلى ذلك. كلُّ شيءٍ متلاعبٌ به - نسخةٌ من كارثةٍ قام بعرضها في كتابه الكبير الأخير نقد العقل الأداتيّ. وعلى أية حال، كلما كان هوركهaimer نفسه يواجه بقرارٍ سياسيٍّ ملموس، كان يقرر الدفاع عن مجتمع الكارثة المطلقة هذا وينفي وجود أي بدائل. وفي هذه الحالة، هو كان صريحًا تمامًا. فعلى سبيل المثال،

هو لم يشأ أن يشارك في مظاهرة ضد حرب فيتنام بل قال عوضاً عن ذلك: «أينما قام الجنود الأميركيون بالتدخل، فهم يجلبون الحرية. أنا أدعم هذا». أدورنو، الذي يبدو هنا انتهازيًا نموذجيًا، كان على وشك المشاركة في تظاهرات ضد حرب فيتنام؛ كلُّ الموضوع هو أنه وجد أن من الصعب قول هذا: هو التجأ إلى الأعذار، بدلاً من ذلك: قال مرةً للمتظاهرين بأنه سيكون سعيدًا بالمشاركة، ولكنه كان مسنًا وشديد السمته، وبكل الأحوال سيضحك الناس فيما لو حضر -هذا هو أدورنو المعتاد.

أردتُ جذب الانتباه إلى هذه المفارقة: يرسم أحدهم صورة قاتمة عن كارثة المجتمع، ويقول، في الوقت ذاته، إن أي بديل لذلك سيكون أسوأ. في مقابلة مع دير شبيغل نُشرت بعد وفاته بفترة وجيزة، يتحدث هوركهايمر بالتفصيل عن المجتمع المُدار ويتابع: ومع ذلك - نحن، المجتمع الغربي المتطور، جزيرة الحرية وهذا ما يجب حمايته بشكل تام من البربرية... وانطلاقاً من هذا، كما أرى، يمكننا الاستدلال إلى التعاليم الفلسفية المؤسفة بأن من الواضح أن أي إدانة راديكالية للشر يمكنها، بشكل تام، أن تمارس وظيفة إعاقَة أي بدائل. هذه مفارقة عن الفكر النافي الذي أُشرت إليه للتو.

باديو: أردت القول ببساطة بأن ثمة طريقةً مختلفةً للحديث عن هذه المفارقة. هناك اليوم نهجٌ كاملٌ من الأدب السياسي الذي يقوم بمسؤولية نقد راديكالي للنظام الاقتصادي، ولكنه يتضمن، بالقدر ذاته، دعمًا راديكاليًا لصيغة سياسية محددة. هذا الأمر شائعٌ

جداً. اليوم، هناك عددٌ ضخمٌ من الناس المناهضين للرأسمالية: الرأسمالية مرعبة، إنها إرهابٌ اقتصادي، وما إلى ذلك. ولكن هؤلاء الناس ذاتهم مدافعون عن الديمقراطية، الديمقراطية بالمعنى الدقيق الذي يوجد في مجتمعاتنا. وفي الحقيقة، نحن نتعامل مع المفارقة ذاتها كالتّي قمت بالإشارة إليها: يقوم المرء بتطوير نوع من النقد الموضوعي الراديكالي للصيغة الاقتصادية، في حين يبقى داعماً كبيراً للديمقراطية التمثيلية. ثمة عبارةٌ لرورتي لفتت انتباهي جداً، عبارةٌ شديدة الأهمية، تقول إن «الديمقراطية، في النهاية، أكثر أهمية من الفلسفة». ومع أن هذه العبارة يمكن أن تبدو مبتذلةً، إلا أن محتواها البروباغندي واضحٌ للغاية. هل يمكن لفيلسوف أن يقول إن أي صيغةٍ سياسية هي أكثر أهمية بكثير من عمله؟ أعتقد بأن هذه العبارة الغريبة، في الحقيقة، تتضمن محتوىً قمعياً. إذ هي تهدف إلى منع الفلسفة من السؤال عن الجوهر الحقيقيّ للأمر الذي يندرج اليوم تحت مسمى «الديمقراطية». أود حقاً قلب المنهج التقليديّ للنقد. فالمسألة العظيمة اليوم ليست نقد الرأسمالية، الذي يتوافق عليه العالم بأسره، بدرجةٍ أو بأخرى، نتيجةً للممارسات المادية الظالمة المرعبة، الثلاثون مليون ضحية في أفريقيا بسبب عدم تلقيهم للأدوية، التناقضات الوحشية على هذا الكوكب، وما إلى ذلك. يمكن ردّ كل هذا إلى الرأسمالية، بهدف الوصول إلى رأسمالية أفضل، رأسمالية أكثر وسطية، وما إلى ذلك، من دون التقدم بوصفٍ واحدة. لأن المسألة الحقيقية ليست هناك، إنها لا تكمن في النقد السلبي واللفظي للرأسمالية. إن المسألة الحقيقية تتعلق بطرح إثباتيٍّ

بما يخص الديمقراطية، كشيء أكثر من مجرد الإجماع على الصيغة البرلمانية في السياسة. هذا ما تحاول المفارقة التي أشرت إليها كشفه، وبمعنى آخر، إن الضرورة الفلسفية الملحة الخطيرة، تلك التي تقوم فعلياً بطرح المشاكل للفكر، هي نقد الصيغة الديمقراطية التي نعرفها. هذا هو جوهر المشكلة. وهذا الأمر أكثر صعوبة من مجرد الاعتراف، تماشياً مع الجميع، بمحتوى الظلم الرأسمالي.

جيجك: أعتقد أننا الآن نلامس الموضوع الدقيق - يا إلهي، كاد الأمر يصبح مملاً - من جدالنا: دقيق، لأنني دفعت غالباً ثمن الجدل في هذه القضية. هل تعرف كم كلّفني هذا الكتاب عن لينين؟<sup>(1)</sup> لقد فقدت ثلثي أصدقائي بسببه. إذ يمكنك الإشارة إلى ماركس من دون أية مشاكل: رأس المال - يا له من وصفٍ بديعٍ للديناميكية الرأسمالية، أو «صنمية السلعة»، أو «التغريب». ولكن لو أشرت إلى لينين، فتلك قصة مختلفة، قصة مختلفة تماماً. لم أصدق كيف أن الجميع قال لي في ما بعد إنه كان مجرد إثارة رخيصة. اعدروني، ولكن حينما قمتُ بتنظيم ندوة في إيسن، اكتشفت لاحقاً بأن الاستخبارات الألمانية ظهروا فجأةً وسألوا سكرتيرتي عما كنا نفعله. هل ترون: الأمر ليس مسموحاً به كما يبدو. تلك هي مفارقة الوضع اليوم: فبحسب الأيديولوجيا الرسمية، كل شيء مسموح، ليس ثمة رقابة، وكل

(1) الإشارة هنا إلى كتاب جيجك، الثورة على الأبواب، عام 2002: Žižek Slavoj. *Revolution at the Gates: Žižek on Lenin in the 1917 Writings*. London: Verso 2002

وكان جيجك قد أصدر كتاباً عن لينين كذلك بعنوان تكرار لينين، عام 2001: Žižek Slavoj. *Repeating Lenin*. Zagreb: Arkzin D. O. O 2001.

شيء يجري بلطف. ولكن لا يجب أن ننخدع بهذا. أود إعطاءكم مثلاً، مجنوناً ولكنه حقيقي، تلك هي سمة زماننا. كما سمعت، ففي بعض المجتمعات الراديكالية في الولايات المتحدة - أستخدم مفردة «راديكالية» هنا بشكلٍ ساخر، بمعنى الضبط السياسي، الذي يكون حقيقةً راديكالياً زائفاً - يتم مناقشة القضية الآتية بجديّة كاملة: ماذا بشأن حقوقٍ مشتهي الجثث؟ لم يتم منعهم بقسوةٍ من ممارسة الألعاب الجنسية مع الجثث؟ الطرح هو كالتالي: يقوم بعضنا بالموافقة على التبرع بأعضائنا للأمور الطيبة في حالة موتٍ مفاجئ؛ لم لا أوافق على اللعب بجثتي من قبل مشتهي الجثث، في حال متُّ بشكلٍ مفاجئ؟ يبدو هذا شديد الراديكالية، ولكنه فعلياً ليس أكثر من مجرد مثالٍ نموذجيٍّ قام كيركيغارد بالتركيز عليه بشكلٍ صحيح، كما أعتقد: إن الجار الحقيقي الوحيد هو الجار الميت؛ على الأقل في نسخة أيدولوجية محددة من حب المرء لجيرانه. وهذا ما تعنيه اليوم فعلياً حين نعامل الجار بشكلٍ صحيحٍ سياسياً. سيكون أفضل فيما لو كان جازاً ميتاً. وبالنسبة إليّ، هذا هو المجاز الأفضل المعبر عن الضبط السياسي. لماذا؟ لسأل أنفسنا: ما الذي تعنيه صيغة التسامح هذه حقيقةً حينما تتم ممارستها في مجتمعاتنا الغربية المعاصرة؟ إنها تعني عكس ما نفترضه تماماً. التسامح يعني: عدم التحرش. إن التحرش كلمةٌ مفتاحية. بشكلٍ أساسيٍّ، ما تقوله هو: اخفِ رغبتك؛ لا تقترب مني جداً. إنها تعني، كما خبرتها في الولايات المتحدة: لو نظرت طويلاً إلى شخصٍ ما، امرأةٍ أو غيرها - فهذا تحرشٌ بصريٍّ، ولو قلت شيئاً بذيئاً - فهذا اغتصابٌ لفظيٍّ أصلاً. وهذا يبيّن لنا بأن

التسامح في هذا السياق هو صيغةٌ محددة من عدم التسامح: عدم التسامح بشأن اقتراب الآخر.

على أية حال، أود العودة مجددًا إلى موضوعي الفعلي. كما رأينا، يبدو أن كل الإفراطات الممكنة مسموحة. حاولوا مرةً، مع هذا، مسّ صنم الديمقراطية وسترون ما سيحدث. وأنا متفقٌ معك: يجب أن نحاول فعل ذلك اليوم، على الأقل - لأعبر عن نفسي بإيجاز - لثلاثة أسباب. أولاً، يجب أن نسأل أنفسنا: ما الذي تعنيه الديمقراطية اليوم حقًا؟ كيف تعمل؟ إن أقل ما يمكننا تجاهله، مثلاً، هو ليس أنها من الشعب وإلى الشعب، بل إننا نتقبل القواعد التحديدية التي نطيعها - أيًا كانت النتيجة. بالنسبة إلي، كان الانتصار الانتخابي لبوش عام 2000، فيما لو كان انتصر فعلاً، قمة الديمقراطية. لماذا؟ بسبب أن أيّ ديمقراطيّ لم يفكر، في أية لحظة، بعدم الاعتراف بنتيجة الانتخابات والنزول إلى الشارع - بالرغم من أن الجميع علم بأنهم غشوا في فلوريدا. كان واضحًا، طوال الوقت، بأنه وعلى الرغم من التلاعبات كان ثمة قواعد يجب إطاعتها بكل الظروف. وبذلك فالديمقراطية تعني اليوم بدايةً، حتى في حالة الظلم السوقي، «تفضيل الظلم على الفوضى»، على حد تعبير غوته كما قيل. يكفي هذا بالنسبة للمعنى الملموس الأول للديمقراطية وللسبب الأول الذي يدفنا لمقاربتها. أرى سببًا ثانيًا في حقيقة وجود انتهازية ضمن الديمقراطية، انتهازية بمعنى التهرب من الفعل. هنا أود الاقتباس باحترام من المنظر الألماني لمجتمع الخطر، أولريش بك. هو يدعونا لفهم أن الأخطار التي تواجهنا اليوم هي أخطارٌ راديكالية. إن الأمر لا يتعلق بكسر



تأثير المقاولين الكبار، أولئك المسؤولين عن الدمار البيئي، وبجذب اختصاصيين بهدف مساعدتهم على اتخاذ القرار الصحيح؛ بل، إنه يتعلق بوجوب اتخاذ قرار. تتم مواجعتنا جميعاً بشكل مستمر بخيار وجوب اتخاذ قرارٍ من دون أية أسباب. وعلى أية حال، غالباً ما يعتمد الممثلون الديمقراطيون إلى مخاطبة صنم الديمقراطية فحسب. وثمة وسيلة لتجنّب خطورة قرار تتمثل بالاختباء خلف الناخبين: إنه ليس قرارى، بالرغم من أنني أشرعته؛ جميعنا في القارب ذاته... وبذا فإن نقطتنا الثانية من النقد تشير إلى حقيقة أن الديمقراطية - كعملية اتخاذ قرار - هي وسيلة لإخفاء القرارات. وهذا يبدو بهذا الشكل تقريباً: «أنا لست الشخص الذي يتخذ قراراً حقيقةً؛ فأنا أ طرح اقتراحاتٍ فحسب. أنتم، الشعب، من تتخذون القرارات». وهنا يمكن للمرء اتباع لاكان، الذي قال إن في الفعل السياسيّ كذلك يجب على المرء المجازفة كلياً اعتماداً على الذات. وعن السبب الثالث: في البيان الشيوعيّ، اشتهر ماركس بكتابه بأن الشيوعية كانت متهمّة بالغاء الملكية الخاصة؛ ولكن الرأسمالية بحد ذاتها قامت بهذا فعلياً. وأعتقد بأن شيئاً مماثلاً يحدث اليوم مع الديمقراطية. ثمة سلسلة كاملة من الإشارات الدالة إلى هذا الأمر؛ خذوا، على سبيل المثال، الشعبية المتجددة لـ رالف داريندورف أو ليو شتراوس. تمضي القصة المعتادة بهذا الشكل: ديمقراطية؟ نعم - ولكن لأولئك الذين يكونون ناضجين لتلقي الديمقراطية فحسب. الآن، كلنا نعلم نوع النهاية المسدودة التي تواجهها الولايات المتحدة في العراق. لو قدموا الديمقراطية - ولا أعني بالديمقراطية أي صيغة أصيلة

للديمقراطية، بل ديمقراطيتنا الجميلة الفاسدة متعددة الأحزاب - فمن المحتمل أن يعني هذا الانتصار الانتخابي للشبيعة. وكذلك يلاحظ المرء كل «إعادة التفكير» الحالية؛ إنها كلمة مفتاحية: بعض الفلاسفة الأميركيين، آلان ديرشوفيتز على سبيل المثال، مع الرأي القائل بأن علينا إعادة التفكير بحقوق الإنسان ونغيّرها بحيث تكون ممارسة التعذيب، في حالات محددة، مسموحًا بها. هنا ليست حالة من نوع طرح السؤال: ديمقراطية أم لا. إذ إن من المهم رؤية ما يجري حقيقةً في الديمقراطية. لو كان هناك معنى رمزي - أنا أكره هذه الفكرة - لـ 11 أيلول/ سبتمبر، إذًا ينبغي، برأيي، أن نبحث عنه في الارتباط بتاريخ العام 1989. بالنسبة إلي، لم تكن سنة 1989 نهاية اليوتوبيات، كما يقول الادعاء السائد، وليست نهاية الشيوعية، ولكن إطلاق العنان لليوتوبيا الكبيرة للرأسمالية الليبرالية، المحددة بتعبير «نهاية التاريخ» لـ فرانسيس فوكوياما. وإن 11 سبتمبر / أيلول 2001 هو الإجابة عن هذا؛ ولو كان هذا التاريخ يعني شيئًا، فهو يعني بأن هذه اليوتوبيا ماتت اليوم. والأميركيون، باعتقادي، يدفعون الثمن حاليًا: انظروا إلى السياسة الأميركية - لقد تحوّلت بشكل كلي. لا ينبغي علينا تصديق عباراتهم عن الديمقراطية أبدًا. فهم يريدون الجمع بين عالمهم، وسلطتهم، كي يكونوا قادرين على التدخل عسكريًا في العالم حيث يشاؤون، مع نزعة انعزالية جديدة، جدران جديدة، إلخ. ويتم تعريف الديمقراطية بطريقة جديدة راديكاليًا بحيث لا يتبقى منها إلا اسمها. وأحيانًا، يحدث الأمر ذاته في الاقتصاد، وتحديدًا في منظمة التجارة العالمية وصندوق النقد الدولي. وهنا أتفق مع بعض

ما جاء في كتاب أرفض، في مواضع أخرى، ما فيه بشكلٍ كامل. [وهو كتاب] الإمبراطورية لـ [مايكل] هارت و[أنونيو] تيغري. إن أناسًا، مثل [أوسكار] لافونتين في ألمانيا، يخدعون أنفسهم حين صدّقوا بأن القرارات التي يمكن ديمقرتها هي تلك المتخذة على المستوى الاقتصادي. كيف يمكن ديمقطة المؤسسات المصرفية؟ إن الأمر مستحيل لأسباب بنوية: هل ينبغي، على سبيل المثال، أن يقوم أربعة مليارات ونصف المليار شخص بانتخاب الهيئة الإشرافية في صندوق النقد الدولي؟ يمكننا أن نقول ختامًا: يقوم كلٌّ من النمو الاقتصادي والعمليات الرأسمالية العالمية بإقصاء الديمقراطية بنويًا - حتى في الصيغة التي تتبناها الرأسمالية بحد ذاتها.

يجب أن نأخذ كل هذا في الاعتبار فيما لو كان من المفترض بنا اتخاذ قرار يدعم أو يناهض الديمقراطية. أنا مدفوعٌ الآن لاقتباس لوكاتش، الذي قال في التاريخ والوعي الطبقي بأنها مسألة اعتبارٍ تكتيكيّ. بعض الأحيان يتم إنجاز أشياء عظيمة بطريقةٍ ديمقراطية، على سبيل المثال حينما تكون هناك نتيجةٌ مفاجئةٌ كليًا في انتخاباتٍ ما. هذه، بالنسبة إليّ، لحظةٌ جميلةٌ، بل وجميلة: حينما نقوم نحن اليساريين، بدعم شيءٍ جيد، ولكننا نؤمن سرًا بأن الناس مخدوعون جدًّا، ومع ذلك تحدث معجزة وتمضي الأمور على ما يرام. وعلى أية حال، إن مشكلتي هي مسألة أخرى: أنا مهيمٌ للتعبير عن آرائي بطريقةٍ ديمقراطية؛ ولكن، مع ذلك، ليس أن أسمح للآخرين بأن يقرروا، ديمقراطيًا، ما تكون عليه آرائني - أنا أؤكد هنا على غروري الفلسفيّ.

سؤال من الحضور: سيد باديو: لو أتبع أحدٌ نقدك للديمقراطية، ما الاهتمام الذي سيكون للمرء، حينئذٍ، في السياسة المعاصرة؟ ما الذي أثار اهتمامك، مثلاً، في الانتخابات الرئاسية الفرنسية؟

باديو: ما أثار اهتمامي في الانتخابات الرئاسية الفرنسية عام 2002 لم يكن الخيار الانتخابي، ولم يكن معرفة ما إذا كان من الأفضل للمرء التصويت لـ شيراك أو جوسبان، أو ما الذي يفترض بالمرء فعله في الجولة الثانية. أعتقد بأن هذا النوع من المسائل يتعلق بآليات الرأي. ما أثار اهتمامي في هذه الانتخابات كانت الحركة المدهشة التي حدثت بعد الجولة الأولى، حينما تقدم لوبان على جوسبان. لم يكن الوضع الفلسفي هو الانتخابات بحد ذاتها، بل كان الجدل العام شديد الحيوية، وشديد العنف - الذي تحدّد بتظاهرات تضم مئات الآلاف - الذي حصل بعد الانتخابات. ما أثار الفيلسوف مجدداً أخذ شكل مفارقة: وضعٌ انتخابيٌّ تحول إلى وضعٍ مختلفٍ كلياً، وضع تظاهرات، سخط، غضب، احتجاج كبير. كان ذلك المظهر هو ما أثار اهتمامي. بمعنى عام، الفلسفة ليست أرقى من الصحافة حين تتحدث عن وضعٍ مختلفٍ كلياً عما يبدو عليه. ولذلك تحدثتُ عن «علاقةٍ هي ليست علاقة». برأبي، يحدث التدخل الفلسفي في هذه المفارقة بين الكينونة والمظهر، بين العلاقة واللاعلاقة. أما بما يخصّ الباقي، أي معرفة ما سيقوم الناخب بوضعه في الصندوق، فتلك مسألةٌ تنتمي إلى مجالٍ مختلف. وبما أنك تطرقت للموضوع، يمكنني التحدث إليك عن حالتني الشخصية: أنا لم أنتخب منذ حزيران/ يونيو 1968. أنا لا مقترح بخبرةٍ طويلة...

سؤال من الحضور: محاولة لإحداث شقائٍ بسيط: في كتاب جيجك الذات المرهقة،<sup>(1)</sup> قام هو بأخذ مفاهيم من باديو واستخدمها في نظريته. باديو، هل تحسّ بأن هذا الأمر حدث بطريقة غير ملائمة، أم أن جيجك أساء فهمك، كما أساء هايدغر فهم الجميع؟

باديو: قال سلافوي جيجك للتو إن كانط لم يفهم شيئاً عن ديكار، وهغل لم يفهم كانط، وأخيراً إن هايدغر لم يفهم أحداً... إذألو كنا ديكار و كانط، لم يكن أيّ منا سيفهم الآخر الحسن الحظ، لقد تحدثنا هنا عن التزامات وعواقب الفلسفة، وليس عن ترتيب مفاهيمها. وبذلك كان اتفاقنا لأننا لم ندخل فعلياً إلى البناء الفلسفي بحد ذاته. ولو تناولنا البناء الفلسفي بحد ذاته، ثمة اختلافات كبيرة بيننا، بالتأكيد، وستكون تلك مناظرة أخرى. بشكل خاص، أعتقد بأن من الممكن إيجاد اختلافات في فكر تينا الخاصتين بخصوص الحدث، في إدراكنا للواقعي، في وظيفة التخيلي، وأخيراً بخصوص السياسة، لا كقرار بل كعملية. أعتقد بأنه هناك إمكانية لنقاشات مهمة بخصوص كل هذه النقاط. ولكننا تعاملنا مع مسألة الحاضر، ومسألة الحاضر هي: «ما هي الصيغ الرئيسية للالتزام الفلسفي؟». والأمر صحيح، بأننا فيما يخص هذا السؤال المهم، وكما عرفنا لبعض الوقت، في الجانب ذاته. ولو لم يكن للكلمة ماضي شديد الوطأة، كنت سأقول حينئذٍ: إننا بمثابة رفاق حزبيين.

---

(1) Žižek Slavoj. *The Ticklish Subject*, London: Verso 1999

جيجك: أود أن أضيف كنمة إلى هذا. صحيح أنني أشتبك بشكل مستمر مع باديو: في جميع كتبي منذ الذات المرهفة، وأستند إلى كتبه كمرجع، إذ إن كل عملٍ جديدٍ له يترك أثرًا في عملي. أنا أفكر مثلاً بهذا الكتاب، القرن، الذي، ولسوء الحظ، لم يُنشر بعد برغم أن المخطوط انتهى منذ ثلاث سنوات - وهي جريمةٌ ضد الإنسانية فيما لو فكرنا بأهمية هذا الكتاب<sup>(1)</sup>. هناك، يقوم باديو بتطوير تمييزات بين المنطق، التطهر، والإبعاد، والتي هي، برأيي إنجازات ذات أهمية كبرى. وبذلك، وفي كتابي الأخير، الذي سيصدر خلال شهرين أو ثلاثة،<sup>(2)</sup> من دون أن أمارس دعايةً لنفسِي هنا، قمت بخطوة راديكالية تتعد عن موقعي المعتاد، خطوةً تسببت بكثيرٍ من الألم لي. ولغاية الآن، كنت مقتنعًا بفكرة أن التجربة الأصيلة كهذه، لأقلها ببساطة، هي ما سماها لاكان مرةً الذهاب إلى نهاية العملية التحليلية؛ وقلت لنفسِي بشك إن هذه العملية سياسية، حتى لو تلازم معها أي نشاطٍ سياسي. ولقد هجرتُ هذه الفكرة الآن. لم أعد أؤمن أبدًا بأن خلاصة التحليل النفسي هي، فيما لو جاز لي قول هذا، الصيغة الأصيلة من الانخراط السياسي. هذا أمر. أما الأمر الآخر فهو: لقد قمت بخطوة بعيدة شديدة الخطورة من الممكن أن تجعلني أدفع الثمن غالبًا من علاقاتي الشخصية. لقد قمت، بصراحةٍ وفجاجةٍ، بمهاجمة جاك - آلان مولور. إن تصريحاته السياسية الأخيرة، برأيي، فضيحة.

(1) يشير جيجك هنا إلى كتاب باديو المهم، القرن، الذي لم يكن قد نُشر بعد، وكان جيجك قد اطلع على المخطوط.

Badiou Alain. *Le siècle*. Paris: Éditions du Seuil, 2005

وصدرت النسخة الإنكليزية بترجمة ألبرتو توماسكانو عام 2007.

(2) Žižek, Slavoj. *The Parallax View*. Cambridge, MA: MIT Press, 2008.

ففي كتابه ابن أخ لاكان، يتخذ موقفًا ضد الدوغمائية - نعرف هذه الابتذالات: على المرء أن يكون مرتناً، انقلابياً - كما يقدم تعارضاً فاجعاً كانت جوليا كريستيفا قد ابتدأته، وإن في سياقٍ مختلف: تعارض التمردات والانقلاب، من جهة، مع الثورة، من جهة أخرى. التمردات جيدة، إذ إنها تجلب طاقةً خلاقه، تجعل الأشياء ديناميكية؛ الثورة سيئة، لأنها تقدم نظاماً جديداً. هذا لا يصدق: بطريقة ما، هذه سوقية ليبرالية مطلقه.

برفقة باديو، من جهةٍ أخرى، أشعر بأنني - كما قال [يوأخيم فون] ريبتروب لـ [فياشيسلاف] مولوتوف خلال رحلته إلى موسكو عام 1939 - «بين الرفاق».

## ملحق 1

باديو وجيڭك في الفلسفة المعاصرة





## سايمون كريتشلي

### لَمْ يُعْتَبَر باديو روسوياً<sup>(1)</sup>

في الجمهورية، يتجول سقراط خارج أثينا برفقة إخوة أفلاطون ويمشي باتجاه ميناء بيرايوس، تاركاً المدينة خلفه. وبعد تقويضه السريع للآراء السائدة عن العدالة في مجتمع أثينا، يبدأ سقراط حلمه بمدينةٍ أخرى عبر الحوار، مدينةٍ عادلةٍ يحكمها الفلاسفة الذين ستسجهم أرواحهم صوب الخير. ولذا يبدو الاعتراض المعتاد على أفلاطون - بأن هدف المدينة الفلسفية غير واقعي، ويوتوبي، أو هو مستحيل التحقق - شديد السخف. بكل تأكيد، إن مدينة الفيلسوف يوتوبية. هذا هو الهدف. وفي الحقيقة، يمكن للمرء أن يذهب بعيداً بالادعاء بأن قسماً من واجب الفيلسوف هو أن يبيّن مفاهيم تمكّنتنا من تخيل إمكانية وجود مدينةٍ أخرى وعالمٍ آخر، بصرف النظر عن

---

(1) Critchley, S. -Why Badiou is Rousseauist». *The International Journal of Badiou Studies* [Online] 1: 1. Available: <http://badioustudies.org.ipower.com/cgi-bin/ojs-2.3.6/index.php/ijbs/article/view/20/pdf>

والمقال في الأصل نصٌّ مُجتزأ من كتاب كريتشلي الأخير، إيمان اللامؤمن: Simon. Critchley *The Faith of the Faithless*. London and New York: Verso 2012

مدى صعوبة إنجاز هذا فعليًا. وبحسب كتابه أوسكار وايلد الشهيرة في «روح الإنسان في ظل الاشتراكية»: «إن خريطة العالم التي لا تحتوي يوتوبيا ليست جديرةً بمجرد النظر إليها، لأنها تُسقط البلد الوحيد الذي تحطّ فيه الإنسانية دومًا»<sup>(1)</sup>.

وبوجه المعادة المعلنة للأفلاطونية في الفلسفة منذ ما سمي الانعطاف اللغوية، بخاصة في نسختها الهايدغرية، يطرح آلان باديو إشارة إلى أنه سيطلق صفة أفلاطوني، بحيث يسمح للفلسفة بالعودة إلى ما يراه الثالوث المكوّن للمفاهيم في الحقبة الحديثة: الكينونة، الحقيقة، والذات<sup>(2)</sup>. ومن الأساسي تذكر هذه الأفلاطونية عند دراسة التفكير السياسي لباديو.

ويكمن جوهر مرجعية باديو الشديدة في فهم الفلسفة التي يدافع عنها. فهو يكتب بأن «الفلسفة شيءٌ يساعد على تغيير الوجود»<sup>(3)</sup>. فالفلسفة، بالنسبة لباديو، ليست تقنيةً ومشظيةً للمنطق بشكل كبير وبعيدٍ عن الهدف، وليست نظامًا كئيبةً تفكيكية - وهو ما يسميه باديو «مباهج الهامش»<sup>(4)</sup>. بل على العكس، الفلسفة منهجٌ إثباتيٌّ بناءٌ للفكر. وكما يكتب بولس في رسائله الأولى إلى أهل كورنثوس، باديو مهمتٌ بغير الموجود، وذلك «ليُطل الموجود» (كورنثوس الأولى. 1: 27-28). فالفلسفة هي بناء الإمكانية الشكلية لشيء ما

(1) Oscar Wilde, *De Profundis and Other Writings* (Penguin, London, 1954): 34 (hereafter abbreviated DP).

(2) Alain Badiou, *Manifesto for Philosophy*, trans. N. Madarasz (State University of New York Press, Albany, 1999): 108.

(3) Alain Badiou, *Polemics*, trans. S. Corcoran (Verso, London and New York, 2006): 9 (hereafter abbreviated as BP).

(4) BP 35.

سيقطع مع «العُقم المحموم» للعالم المعاصر<sup>(1)</sup>. وهذا ما يسمّيه حَدَثًا، ويكون السؤال الوحيد للسياسة، بالنسبة لباديو، هو هل ثمة ما يمكن أن يستحق تسمية حدث. فيما إذا كانت الفلسفة، عند أفلاطون، تُفهم كـ «استيلاء الفكر على ما يقطع نوم الفكر»، فالسياسة إذاً استيلاءٌ ثوريٌّ على السلطة يُنهي علاقته بالنوم الخالي من الأحلام لعالمٍ ظالمٍ ولا متساوٍ بشكلٍ عنيف<sup>(2)</sup>. وبهذا، فإن باديو ليس مهتمًا بالواقع المبتذل للسياسة الموجودة، التي يعمد إلى نبذها بلا مبالاة لكونها «الضمن الديمقراطي»، بل يهتم بلحظات الابتكار والإبداع السياسيّ النادر والزائل. ومثل سقراط، يحلم باديو بمدينةٍ أخرى في الكلام، وبذلك سيكون اتهامه باللاواقعية رفضًا لخوض تجربة الفكر التي تمثّلها فلسفته.

تتسم كتابات باديو السياسية بعقلانية باردة وهجاءٍ لاذع. فبالإضافة إلى انتقاداته المدرّرة وتهديماته الذكية لما يسمّى الحرب على الإرهاب، غزو العراق، قصف صربيا، والمسرحية الإيمانية للديمقراطية البرلمانية، ثمة هجاءٌ سوفيتيٌّ [نسبةً إلى جوناثان سويفت] بشكلٍ مبهج لقضية غطاء الرأس الإسلاميّ أو الفولار [الوشاح]<sup>(3)</sup> («جمهورية اليوم: فلتسقط القبعات!»<sup>(4)</sup>)، وشجبٌ قاسٍ وشديد للعنصرية التي أدت إلى أعمال الشغب في الضواحي<sup>(5)</sup> الباريسية في أواخر عام 2005 ولاحقًا عام 2007، «لدينا أعمال

(1) BP 21.

(2) BP 10.

(3) بالفرنسية في الأصل (foulard).

(4) BP 99.

(5) بالفرنسية في الأصل (banlieues).

الشغب التي نستحقها»<sup>(1)</sup>. يرى باديو أن فرنسا «مريضة» سياسياً و«بلدٌ مُذِلٌّ بشكلٍ غير متكافئ» لا يندرج واقعه السياسي ضمن المثل الأعلى الجمهوري المستحضر للثورة بشكلٍ دائم، بل في ردة الفعل ضدها<sup>(2)</sup>. بالنسبة لباديو، فرنسا هي بلد مجزرة [أدولف] تيرر بحق المتتمين إلى كومونة باريس، وتعاون [فيليب] بيتان مع النازيين، وحرروب ديغول الكولونيالية. وكذلك، فإن الانتصار الرئاسي لنيكولا ساركوزي عام 2007 تأكيدٌ للبيتانية واللوثانية واستمرارٌ للحرب الطويلة على العدو الداخلي. وخلف ما يعتبره باديو الوهم التجاوزي للسياسة الفرنسية، وتقاليدنا المعلنة في الثورة والنظام الجمهوري، تكمن نواتها الرجعية الحقيقية<sup>(3)</sup>.

أما ما يتصور باديو بأنه بديلٌ للعقم المحموم للعالم واحتفائه المعقدة المتزايدة بالتفاوت الاجتماعي، فيصفه بأنه «تنويرٌ، نحشد عناصره ببطء»<sup>(4)</sup>. ولا يمكن فهم هذا التنوير على أنه ما يدعوه باديو «ديمقراطية الدولة»، أي النظام البرلماني، أو «بيروقراطية الدولة»، أي دولة الحزب الواحد الاشتراكية. فالنضال السياسي «قتالٌ ضارٌ لتنظيم قوة شعبية موحدة»<sup>(5)</sup>. وهذا يتطلب «انضباطاً» - وهي كلمةٌ تتكرر دوماً في أعمال باديو. ومن المهم التأكيد بأنها لا تعني الانضباط الحزبي بالمعنى اللينيني القديم. بل، إن محور الحديث هنا هو ابتكار سياسة بلا حزب وعلى مسافة من الدولة، سياسة

(1) BP 114.

(2) BP 85.

(3) Alain Badiou *The Meaning of Sarkozy* trans. D. Fernbach (Verso London and New York 2008).

(4) BP 58.

(5) BP 57.

محلية تهتم ببناء تجمّع أو جماعة على أساس الاحتكام للغالبية. ولكن ما الذي يعنيه هذا؟ بغية فهم فكرة باديو عن السياسة، أعتقد أن من الضروري أخذ تقاربه الشديد مع روسو في الاعتبار، أفلاطونيّ سابق آخر. وبرأيي، فإن فهم باديو للسياسة روسويّ أكثر من كونه ماركسيًا. واسمحوا لي إدراج سبعة أسباب تدعم هذا الطرح:

(1) الشكلائية: في العقد الاجتماعيّ، يحاول روسو، كباديو، تأسيس الشروط الشكلية لسياسة شرعية. ويتم التجاهل المستمر للزيادة في المسألة الماركسية أو السوسولوجية للشروط المادية لمثل هذه السياسة. وبرغم أن كل حدث يتطلب ما يدعوه باديو «موقعًا حديثًا» (وهذا الأخير شيء يتمي إلى الوضع، ولكن ما يتمي إليه - أي، الحدث - لا يتمي إلى الوضع<sup>(1)</sup>)، فإن هذا شرطٌ لازمٌ ولكنه غير كافٍ على الإطلاق لحدوث.

(2) الإرادية: بحسب باديو، فإن روسو يؤسس للمفهوم الحديث للسياسة، الذي يستند إلى «الفعل الذي يكون فيه الشعب شعبًا»<sup>(2)</sup>. وبحسب باديو، فإن المفتاح لفكرة روسو عن السيادة الشعبية يتكوّن في فعل التصريح الجمعيّ والإجماعيّ الذي يقوم الشعب من خلاله بإعلان وجوده. وهذا الفعل حدّثُ بفهم كفعلٍ ذاتيٍّ جمعيٍّ للخلق، وتتكون جذريته في حقيقة أنه ينشأ

(1) Alain Badiou, *Being and Event* trans. O. Feltham (Continuum London and New York, 2005): 175 (hereafter abbreviated as B).

(2) B 344.

في أية بنية مدعمة ضمن «الكيونة» أو «الوضع»، مثل العام الاقتصادي-الاجتماعي أو دياكتيك علاقات وقوى الإنتاج عند ماركس. إن حدث السياسة هو خلق شيء من لاشي، من خلال فعل الذات. وباديو إرادي سياسي.

(3) المساواة: روسو هو المفكر العظيم لما يدعو باديو «الشامل»، وهو مفهوم محوري في نظام باديو<sup>(1)</sup>. والشامل هو ما لا يمكن تمييزه في أي وضع ويتسبب بقطعية مع الأخير. وبالتفكير سياسياً، فالشامل هو ذلك الفعل الجمعي أو «الاختراق»، بحسب تسمية باديو، الذي تقوم بواسطته جماعة ما بالقطعة مع الوضع عبر حفر ثقب فيه<sup>(2)</sup>. والفعل السياسي إجراء شامل يُدار لا بشأن مبدأ خصوصي أو نسبي للفعل، بل بشأن معيار عالمي: المساواة. وبالنسبة إلى باديو، يجب أن تتأسس السياسة الحقيقية على المساواة الصارمة بين الجميع وأن تكون موجهة إلى الجميع. والوسيلة لخلق سياسة مساواتية شاملة هي الإرادة العامة، والتي تُصاغ كتلك الذات السياسية التي يقوم فعل الإجماع الخاص بها بتوحيد الشعب. وكما يكتب باديو، فالسياسة تكون «بهدف إيجاد مواقع جديدة للإرادة العامة»<sup>(3)</sup>.

(4) المحلية: من هنا تظهر نقطة مهمة رابعة للصلة مع روسو. وعلى الرغم من أن روسو يدافع عن - أو يبتكر، لو شئنا الدقة

(1) B 346-54.

(2) B 340.

(3) BP 197.

- سياسة شاملة تُفهم على أنها الفعل الذي يعلن الشعب من خلاله عن نفسه كشعب من الأفراد المتساوين ويقدم نفسه إلى الجميع، لا يمكن تحقيق هذا بطريقة محلية. ويؤكد باديو أن على السياسة الحقّة أن تكون محليةً بشدة معارضةً كلاً من العولمة الرأسمالية المبطلّة للمحليات ومعابستها التي تُسمّى الحركة المناهضة للعولمة. ولكن حقيقة أن كل السياسات محليةً لا تعني أنها خصوصية. على العكس، فباديو، كروسو، يجادل لما يمكن أن ندعوها بالعالمية المحلية أو الموضّعة.

(5) التدرّة: تصبح القضية إذاً متعلّقةً بإيجاد موضع للسياسة. وكما رأينا، ناضل روسو لإيجاد أمثلة عن السياسة الشرعية. علّق آماله على جنيف، إلى أن بدأوا بحرق كتبه بعد نشر كتابه العقد الاجتماعيّ عام 1762. ووضع آماله في كورسيكا وبولندا، ولكن مُنيت كلتاها بالفشل. ولو كانت السياسة الحقّة هي الفعل الذي يقوم الشعب من خلاله بإعلان وجوده كقطيعة جذرية ومحلية مع ما كان موجوداً من قبل، فإذاً مثل هذه السياسة نادرة. وحينما استجاب باديو لنسخة أقدم لهذا النقاش، كان ذلك في نقده لروسو. تحديداً، بأن فهم روسو للسياسة شديد التجريد ويفتقر لموقعٍ حدّثي<sup>(1)</sup>. ولكن يمكن

---

(1) كان هذا بمناسبة عقد مؤتمر عن أعمال باديو في كلية كوردوزو للقانون، نيويورك، في تشرين الثاني/نوفمبر 2008. وقد نشرت الأعمال تحت عنوان «القانون والحدث»، كوردوزو لوريفيو، المجلد 29، العدد 5 (2008). وانظر أيضاً الردّ الممتاز لباديو على نقاشي في [كتابي] متطلّب بشكلٍ لانهائي، «عن متطلّب



أن تنطبق مسألة التجريد على باديو كذلك، بما أن المثال الوحيد الحقيقي الذي يعطيه عن السياسة هو كومونة باريس. كما سنرى لاحقاً. والسياسة الحقّة تكون دومًا محاكاة للكومونة.

(6) التمثيل: إن تأملات باديو في الانتخابات الفرنسية عام 2002، وانتصار ساركوزي عام 2007، تبلغ أقصاها في استعادة لثقافات روسو ضد الحكومة التمثيلية المتخبّة وحكم الغالبية في العقد الاجتماعي. وبالنسبة لروسو وباديو، لا يمكن تمثيل الإرادة العامة أو الشاملة، وبالتأكيد ليس بواسطة أي صيغة من الحكومة. فالسياسة، إذًا، لا تكون بخصوص التمثيل الحكومي من خلال آلية الصوت الانتخابي، بل بخصوص تقديم الشعب لنفسه. ويكتب باديو، «جوهر السياسة، بحسب روسو، يؤكّد التقديم ويقدمه على التمثيل»<sup>(1)</sup>. إذ لا يمكن تمثيل الإرادة العامة بأي حال من الأحوال، وهذا يقود روسو لاتّباع أفلاطون في نقده للتمثيل المسرحي أو المحاكاة، وأن يطرح، بدلاً عن ذلك، المهرجانات الشعبية، حيث يصبح الناس هم الممثلين في درامهم السياسية، وكما رأينا سابقاً، فإن ما يحدث في المهرجان الشعبي هو حضور الذات الشعبية في عملية تشريع قوانينهم.

(7) الدكتاتورية: وعلى أية حال، يمضي باديو بخطوة مع روسو،

---

بشكل لانهائي لسايمون كريتشلي: أخلاقيات الالتزام، سياسات المقاومة، كريتيكال هورايزنز، المجلد 10، العدد 2 (2009): 154-162.

(1) BP 95.

خطوة رأينا أن الأخير قام بها سابقاً، وسيخطوها كارل شميت بصيغة أكثر دراماتيكية، كما سنرى فيما بعد. إنها خطوة أرفض القيام بها شخصياً. إذ لا يكتفي باديو بالدفاع عن السياسة الشعبية، وهي مفهومٌ مثيرٌ للجدل بقدر فطيرة التفاح في الحقبة الحديثة - راسخةً إلى حد أنه لم يعد أحدٌ لإدخالها في الممارسة - بل ويمضي، كذلك، متابعاً دفاعه عن دعم روسو للدكتاتورية. وهذا، كما نتذكر، ماثراً للجدل استناداً إلى التاريخ الروماني: الدكتاتورية شرعيةٌ في حال وجود تهديد لحياة الجسد السياسي، وفي مثل هذه اللحظات من الأزمة يمكن إيقاف مفعول القوانين الصادرة عن سلطة سيادة الشعب وتعليق القوانين والحياة العامة<sup>(1)</sup>. ولكنّ طرح باديو مختلفٌ بشكلٍ طفيف على أيّ حال. إذ يقول: «الدكتاتورية هي صيغة التنظيم الطبيعية للإرادة السياسية»<sup>(2)</sup>. ولكن صيغة الدكتاتورية التي يفكر فيها باديو ليست الاستبداد، إنما ما يسميه «انضباط المواطنين»<sup>(3)</sup>. وبمعنى آخر، فإن باديو يدافع عما سمّاه ماركس، ولينين، وماو «دكتاتورية البروليتاريا».

وتتوضح السمة الروسية العميقة لمقاربة باديو السياسية في محاضرتين طويلتين ألفاهما عامي 2002-2003 عن كومونة باريس والثورة الثقافية الصينية. ولكي نلتقط معنى أفكار باديو، من الضروريّ فهم السياق الزمنيّ الدقيق. فما يثير اهتمام باديو في كومونة باريس

(1) باللاتينية في الأصل (*iustitium*).

(2) BP 95.

(3) BP 96.

هي «الزخم الاستثنائي لظهورها المفاجيء»<sup>(1)</sup>. إذ تحوّل كل شيء هنا في لحظة من يوم 18 آذار/ مارس 1871، حينما رفض جماعة من العمال الباريسيين المنتمين إلى الحرس الوطني تسليم أسلحتهم إلى حكومة فرساي. هذه اللحظة المحددة من المقاومة المسلّحة، وما تلاها من انتخاب حكومة الكومونة في 26 آذار/ مارس هي ما تشكّل حدثًا سياسيًا بالنسبة إلى باديو. فالسياسة هي خلق شيء من لاشيء بواسطة فعل ذاتٍ جمعيّة، حيث يسمّيها في مواضع كثيرة من أعماله الأخيرة «وجود غير الموجود»<sup>(2)</sup>.

هذه هي اللحظة المحددة التي تكررت - وتكررت بوعي ذاتي شديد - في كومونة شانغهاي في شباط/ فبراير 1967. وقد حدث هذا اعتمادًا على الصراعات الحادة على السلطة ضمن الحزب الشيوعي الصيني وحشد ماو للحرس الأحمر ضد ما رأى أنها «الزرعة التحريفية» والبيروقراطية للنظام. وبالرغم من وعي باديو التام بأن ماو أصدر أوامره بحلّ كومونة شانغهاي واستبدالها باللجنة الثورية المحكومة من قبل الحزب، فإن هذه اللحظة الوجيهة المحددة من دكتاتورية السلطة الذاتية للبروليتاريا هي ما أذهلته<sup>(3)</sup>.

ما حدث في كومونة باريس 1871 هي لحظة تصميم ذاتي سياسي جمعي. ولكن، وحتماً، فإن فهم باديو للكومونة متحرّر من نقد لينين شديد التأثير، في الدولة والثورة، حينما استخدم فشلها المزعوم لتبرير الاستيلاء البلشفي على السلطة عام 1917<sup>(4)</sup>.

(1) BP 284.

(2) BP 286.

(3) BP 291-328

(4) انظر: V. I. Lenin, *The State and Revolution*, trans. (Penguin, London, 1992): 33-51

ويحدث المنطق السياسي ذاته في كومونة شانغهاي، حيث يقوم ماو، بعد محاولته لحشد الجماهير سياسياً، بانتقاد الكومونة على «أناركيته» [فوضويتها] الشديدة» ولكونها «رجعية بشكل كبير»<sup>(1)</sup>. إن باديو شديد الانتباه إلى أن الثورة الثقافية تسببت بانتشار البربرية، الاضطهاد، والكارثة.

ما هي السياسة إذا؟ إنها ما يسميها باديو «حدث زائل»، الفعل الذي يُعلن فيه الشعب عن وجوده، ويمضي قدماً من خلاله في هذا الإعلان<sup>(2)</sup>. ويمكننا القول إن السياسة هي الكومونة، الكومونة فقط. ويكتب باديو، بروح أفلاطونية، «أؤمن بأن هذا العالم الآخر يقع لأجلنا في الكومونة»<sup>(3)</sup>. إن تحوّل العقم المحموم للعالم، هذا التحول المفاجئ، المخلوق من لا شيء<sup>(4)</sup>، إلى شيء خصب، هذه اللحظة من القطيعة الجذرية، هي ما تستحوذ على باديو، سيطرة الفكر في الحدث هي استحواداً على السلطة. وعلاوة على ذلك، هذا الحدث لا يدوم. فبعد 72 يوماً، تم سحق كومونة باريس من قبل القوى العسكرية التابعة لمن سيكون أول رئيس للجمهورية الثالثة، أدولف تيير. حيث تم قتل 20000 باريسياً تقريباً.

هذه هي اللحظة الموجزة المحددة من السياسة، غير المعتمدة على الحزب أو الدولة، التي تكررت بصيغة مختلفة بعض الشيء في باريس في أيار/ مايو<sup>(5)</sup> 1968. بفهم سيري، كان تصنيف الحدث

(1) BP 307.

(2) BP 287.

(3) BP 289.

(4) باللاتينية في الأصل (*ex nihilo*).

(5) BP 292.

الذي حاول فيه باديو استيعاب تجربة الجِدَّة والقطيعة التي رافقت «أحداث» عام 68. وكانت الأمثلة العامة التي تقود مشروع باديو بسيطة: ما الجِدَّة؟ ما الخلق؟ كيف تدخل الأشياء الجديدة في العالم؟ وبفهم سياسي، فإن الحدث هو تلك اللحظة من القطيعة الجديدة، الموجزة، المحلية، الجمعية التي تقطع علاقتها بوضع عام من الظلم واللامساواة الاجتماعيين من خلال تشريع قوانين المساواة. وبرغم كون هذا الحدث زائلاً، فإن الإخلاص هو الحفظ الذاتي الذي يستمر من خلال النظر إلى الوضع بعين الحدث، وتكون الحقيقة هي ما بينه الإخلاص في وضع ما. وليس تفكير باديو، على الإطلاق، خضوعاً أعمى لما يتم إدراكه كحدث. بل هو عملية الإخلاص الذاتي التي لا يمكن تسميتها بشكل استعادي كحدث إلا من خلال ما يسميه باديو «التدخل»<sup>(1)</sup>. ومثل هذا التدخل يولد شيئاً جديداً في الوضع الذي نجد أنفسنا فيه، وإن هذا النظام من الجِدَّة الشاملة هو ما يلتقط باديو بواسطة فكرته عن الحقيقة. والحقيقة ليست صدق العبارات الإمبريقية أو تناغم الطروحات المنطقية؛ بل هي نظام التدخل الذي يقوم به شيء جديد، بشكل جذري، باختراق الوضع.

أنا مرغمٌ على القول، بسبب ما أجده من فهم باديو للسياسة، بأن ميله للدكتاتورية بغيض. وبرغم اعتراضات حنة أرنت في كتابها عن الثورة، أنا متفقٌ معها بأن مشكلة السياسة هي صياغة الإرادة العامة أو الشاملة لجهة شعبية، أو ما يسميه سارتر «الجماعة المنصهرة»<sup>(2)</sup>. ولكن لا ينبغي أن يقودنا مثل هذا الموقف إلى خلق

(1) B 201-11.

(2) H. Arendt, On Revolution, p. 76 et passim; Jean-Paul Sartre, Critique of Dialectic

عذرٍ للدكتاتورية. ففي الكينونة والحدث، طرح باديو بقوة بأنه في حال كان خطأ السياسة الماركسية هو محاولة احتلال -حيز الدولة، إذا ينبغي على السياسة الحقّة أن تعمل على مسافةٍ من الدولة<sup>(1)</sup>. ولكن فيما لو كان هذا الكلام صحيحًا، لم لا يُعيد باديو النظر على الأقل في اعتناق السياسة الأناركية التي يرفضها بعناد، وهي، أيضًا، سياسةٌ غير معتمدةٍ على وجود حزب وتبقي نفسها على مسافةٍ من الدولة؟ أليس ثمة تناقضٌ شديد بين قول باديو بأن «على كل السياسات التحررية أن تضع نهايةً لنموذج الحزبية... كي تؤسس سياسةً بلا أحزاب»، من جهة، وتأكيدهِ على أننا يجب ألا ننزلق إلى «شكل الأناركية، التي لم تكن سوى النقد الفارغ، أو قرينة، أو ظل الأحزاب الشيوعية، من جهةٍ أخرى»<sup>(2)</sup>. لماذا يتم اعتبار الراية السوداء، ببساطة، ظلًا للراية الحمراء؟ ألا يمكن القول إنها المعاكس التام؟

وبرغم كل التفاؤل الواضح والإثباتية الشديدة اللذين يميّزان مفهوم باديو عن الفلسفة، يمكن للمرء أن يشكّ بوجود شيءٍ تشاؤميٍّ في عمق جوهرها، وهو، مجددًا، يربط باديو بروسو. فالشروط الشكلية التي تُعرّف السياسة الحقّة شديدة الصرامة، والأمثلة المعطاة محدودةٌ جدًّا، بحيث نجد إغراءً للقول بأنه وبعد كومونتيّ باريس وشانغهاي وبعد 1968، أصبح من المستحيل إيجاد سياسةٍ حدّث، أو على الأقل من غير المرجح حدوث ذلك. فالسياسة مثل التاريخ عند هايدغر: إنها تحدث نادرًا. ولكن مثل هذه الخاتمة

cal Reason.Vol. 1.(trans. A. Sheridan-Smith (Verso.London and New York.2004 (new edition)): 345-51.

(1) B 110-11.

(2)BP 321.

تغفل عما بدأ به هذا النقاش عن باديو: سقراط يتجول خارج المدينة الظالمة ليحلم بمدينةٍ أخرى في الكلام. ويختم روسو خطابه الثاني بإظهار أن نموّ اللامساواة الاجتماعية يبلغ أقصاه في حالة الحرب بين الأشخاص، القبائل، الأمم، والحضارات. وأن من الصعب الاختلاف مع هذا التشخيص في الوقت الحاليّ. ففي وجه كلّ حالة الحرب هذه، سيدو حلم الفيلسوف بمدينةٍ أخرى غير واقعيّ دوماً، ويوتويماً بشكلٍ يائس. وفي هذه الحالة، ربما تكون استحالة تحقيق سياسة باديو هي نقطة قوتها العظيمة.

## تيري إيغلتون

### مخلصٌ لرغباته<sup>(1)</sup>

هل ثمة موضوعٌ على الأرض لم يكن قمحاً  
لمطحنة جيحك الثقافية؟

سلافوي جيحك ظاهرةٌ أكثر من كونه فيلسوفاً. الابن لشيوعيين سلوفينيين، والممثل على الأرض (إن جاز القول) لعالم التحليل النفسي الفرنسي الراحل جاك لاكان. كان جيحك يسافر في أرجاء الكوكب كنجم مثقف طوال العشرين سنة الماضية، حاصلاً، في رحلته، على نادي معجبين ضخّم. إنه لا يُحتمل، استفزازيٌّ، وممتع. حدّاهُ إغراء، كما يقول، ليقترح عبارةً على غلاف أحد كتبه: «في أوقات فراغه، يحب جيحك أن يبحث في الإنترنت عن مواقع جنسية للأطفال، ويعلمُ ابنه الصغير كيف يقطع أرجل العناكب».

كان موضوع معرضٍ فنيٍّ بعنوان سلافوي جيحك غير موجود،

(1) Eagleton.T. "True To His Desires". *Times Literary Supplement* April 25 2008.



ونجم فيلمين (جيجك!)، ودليل المنحرف إلى السينما)، ويظهر على أحد أغلفة كتبه وهو مستلقٍ على كنية سيغموند فرويد تحت صورة فَرْجٍ أنثى. كتبه الأربعة أو ما يقارب ذلك، بعنوانين مثل الموضوع السامي للأيدوبولوجيا، الذات المرهفة، استمتع بأعراضك! وكل ما أردتَ دومًا معرفته عن لاكان (ولكن كنتَ خائفًا من سؤال هتشكوك)، كولاجاتٌ فوضويةٌ من الأفكار، تتراوح من كائنات إلى علوم الكمبيوتر، ومن سان أوغستين إلى أغاثا كريستي. يبدو وكأن لا شيء في السماء أو الأرض لم يكن قمحًا لمطحنه الثقافية. استطرادٌ يوئد آخر، إلى أن يبدو المؤلف مشوشًا مثل القارئ؛ بشأن ما كان يصدد مناقشته. وعلاوةً على ذلك، كمصدر رعبٍ لمراجعيه، يتزايد حجم كتب جيجك سنويًا. فكتاب الرؤية مختلفة المنظر، الذي يقارب 400 صفحة مكتظة السطور حول كل شيء من السياسة البيولوجية [البيبوليتيك] وروبرت شومان إلى علوم الدماغ وهنري جيمس، صدر منذ ستين فحسب؛ دفاعًا عن القضايا الخاسرة، كتابٌ يغرف من لينين وهايدغر، المسيح وروبسيير، ماو والإيكولوجيا، وهو سدادة بابٍ أثقل من سابقه.

سلافوي جيجك، إذًا، المثال الأساسي من أوروبا لفيلسوفٍ مابعد حداثي. هو صليبيٌّ يربط بين المرشد الروحي والشخص المزعج، الحكيم ورجل الاستعراض. بأسلوبٍ مابعد حداثيٍّ نموذجيٍّ، يقفز عمله بجرأة فوق الحواجز بين الثقافتين العالية والشعبية، منعطفًا داخل فقرةٍ ما في الكتاب من كيركيغارد إلى بل غبسون. ممارسًا للفلسفة في ليوبليانا وباريس، هو مولع بالأفلام،

منظّر في التحليل النفسي، لاهوتيّ هاوٍ ومحلل سياسيّ. هو عضوٌ في الدائرة اللاكانية في ليوبليانا، وهي جمعيةٌ قليلة الشبه بهايديغريتي هادرزفيلد. وحينما نأتى إلى السياسة، هو خبيرٌ بفكّ تعقيدات روسو أو كارل شميت بقدر خبرته في كتابة آراء صحافية بشكل مستمر حول أحداث الشغب الباريسية، الحرب على الإرهاب، أو علاقات تركيا مع الاتحاد الأوروبي. وقد كان سياسياً في ما مضى في سلوفينيا، ويختم ظل الصراع اليوغوسلافيّ عنى تعليقاته اللاذعة حول الحرب، والعنصرية، والقومية، والصراع الإثنيّ.

ولكن، ومع أن كنه ما بعد حدائيه في المنهج، إلا أنها واضحة الأسلوب. وفي هذا السياق، هو يتسبّب بشيء من الإحراج لأولئك المقتنعين بأن الفلاسفة الكونتيتناليين يعانون من اضطراب الكلمات. إذ إن نشر جيجك واضحٌ وجاذبٌ للقراء. وقد أشار لودفيغ فيتغنشتاين مرةً إلى أنه كان يود كتابة عملٍ فلسفيّ لا يضمّ إلا النكات، وبالرغم من أن عمل جيجك يضم ما هو أكثر بكثير من القصص المضحكة، إلا أن الحكاية الهزلية أحد أروع أنماطه الأدبية. وهو يمتلك خيرةً جيدةً في الفكاهة الشرقة-أوروبية المتهاكمة، كما حدث حينما قال إن الفرق بين الاتحاد السوفياتيّ ويوغوسلافيا الإصلاحية الأكثر اعتدالاً هو في أن الناس في الاتحاد السوفياتيّ يمشون فيما ممثلوهم السياسيون يركبون السيارات، بينما كان الناس في يوغوسلافيا يقودون السيارات عن طريق ممثلهم السياسيين. ويخبرنا بتلذذٍ متجهمٍ بأن كثيراً من القوانين الصينية التي تحدّد ما يصنّف بأنه سرّ دولة، هي بحدّ ذاتها مصنّعةٌ على أنها أسرار دولة.

ولكسي يوضح التداخل بين الحضور والغياب، يروي في كتاب آخر قصة دليل يرافق بعض الزوار حول معرضٍ فنيٍّ شرق-أوروبي في الحقة السوفياتية ويقف أمام لوحة بعنوان «لينين في وارسو» ليس ثمة إشارة لوجود لينين في الصورة؛ بل هي تصور زوجة لينين في السرير مع عضوٍ شابٍّ وسيم من اللجنة المركزية. «ولكن أين لينين؟» يتساءل الزوار المدهوشون، فيجيب الدليل بصوتٍ خافت: «لينين في وارسو».

ثمة نكتتان بشكلٍ خاصٍ تبدوان، لو جاز القول، مخصصتين للمقارئ الجيجكي. الأولى ألمحت إليها قبل قليل: جيجك ممتع القراءة، وفي كثيرٍ من النواحي هو كذلك فعلاً؛ ولكنه أيضاً مفكّرٌ نشطٌ بشكلٍ استثنائيٍّ نشأ في التقاليد العالية للفلسفة الأوروبية. الثانية هي أن جيجك لا يعتبر مابعد حدائهي على الإطلاق. في الحقيقة، هو شديد القسوة في نقد ذلك التيار الفكري، كما يظهر كتابه الأخير. وبرغم استعارته بعض المظاهر مابعد الحدائية، هو يبدي ازدراءً لمفاهيمهم المتعلقة بالثقافة المتعددة، مناهضة العالمية، البهجة النظرية، والهوس الموضوعي بالثقافة. في دفاعاً عن القضايا الخاسرة، ثمة تحدُّ للحكمة السائدة القائلة بأن الأيديولوجيات تشرف على نهايتها؛ وبأن السرديات الكبرى انزلت إلى نقطة توقف؛ وبأن حقة التفسيرات الكبيرة انتهت، وبأن فكرة التحرر العالمي غرقت ميتةً في المياه مثل المالك السابق لصحيفة ديلي ميروور [روبرت ماكسول].

جيجك جادٌ للغاية بشأن كل هذا، بالرغم من وجود عنصرٍ

نموذجي من التناقض حيالها كذلك. بدأ رحلة النشر على أنه مابعد ماركسي، وعاد أدراجه الآن إلى الماركسية. إن المشاكسة والعناد يطبعان حساسيته ككل، مثل الأفكار الدارجة<sup>(1)</sup> التي تستمر بعناد. وثمة مفارقة عند جيحك تتعلق بالتكافؤ الأسلوبى للفكر الديالكتيكي. ولا شيء يمكن أن يكون أكثر مفارقة من الزحف إلى متن المركب الثوري في اللحظة ذاتها التي يكون فيها قد غرق مثقوبًا تحت المياه. وبرغم أنه يمضي قدمًا مع التطور، إلا أن موقفه السياسي لم يكن كذلك. فما إن يشم رائحة أرثوذكسية يشعر بحكة تدفعه لإدخال نفسه فيها؛ فالماركسية الآن موضحة متبهة الصلاحية، وبذا ثمة منطق معكوس أكيد، فعليًا، يدفعه للعودة إليها بثبات. في هذا الكتاب، وفي عدة كتب سابقة، يدفع بتقنيات يمكن أن نعتبرها مابعد حدائية (السخرية، المفارقة، التفكير الجانبي، التعددية، بل وأحيانًا كذلك نوع من المكر الصريح) في خدمة مواقف تقليدية فعلية.

إن القضية غير المحتملة التي يعنى الكتاب لظرحها بوعي ذاتي، هي أن ثمة لحظة «افتدائية» ينبغي اقتلاعها من مثل هذه المغامرات الثورية المخففة كاليقويية، والذيتية، والسالتية، والماوية. جيحك، بلا شك، بطل الإرهاب السياسي: إذ إن ماو الذي يعرضه أمامنا هنا، على سبيل المثال، هو السفاح الذي تندر مرة بالقول إن «على نصف شعب الصين ربما أن يموتوا» أيام القفزة التقدمية العظيمة، والذي قال إنه وعلى الرغم من أن قنبلة نووية قد تحفر

(1) بالفرنسية في الأصل (idées reçues).

فجوة في الكوكب، ولكنها ستبقي الكون بلا ضرر في معظم أجزائه. ولم تكن غايته تبرير مثل هذه الآراء المجنونة، ولكن ليصتَب الأمور على الطبقة الوسطى الليبرالية النموذجية في نبتها. ولكي يحقق هذا الهدف، قدّم لنا الكتاب ثراءً في البصيرة السياسية والفلسفية؛ ولكن لم يبدُ وكأن الكتاب برهن صحّة أطروحاته الأساسية.

خذ، على سبيل المثال، «دفاعه» عن اعتناق هايدغر للننازية في الثلاثينات، وحماس ميشيل فوكو للشورة الإيرانية قبل أربعين عامًا. ويبتن جيجك بأن كلا الموقفين مشيران للاعتراض بشكل كبير؛ ولكن، برأيه، كانا على الأقل التزامين بداعي الحاجة إلى التغيير الثوري، حتى حينما دعم كل من هايدغر وفوكو الحصان الخاطئ في هذه الحالة. وخلف هذه الحالة، تبدو مديونية جيجك للفيلسوف الفرنسي البارز آلان باديو، الذي يخصّص له الكتاب بعض الصفحات المبالغة نقدياً إليه. بالنسبة إلى باديو، إن الحياة الجيدة، أخلاقياً وسياسياً، تتكوّن في التّزام عنيد لبعض «الحدث» الذي ينبثق بشكل غير متوقّع في المشهد التاريخي، فيحوّل جوهر إحدائيات الواقع البشري وبعيد الضبط، كلياً، للرجال والنساء الذين يقفون مخلصين له. وأحد الأمثلة الجمالية لباديو عن مثل هذا الحدث هي ولادة وموت المسيح.

هناك ما يشبه الشكلانية الغالية [الفرنسية] في هذه الفكرة. فكما هو الأمر في الوجودية، فإن المحتوى الدقيق لحدث فعل افتداء المسيح، متعارضاً مع الحقيقة الإعجازية لحدوثه، لا يشكّل النقطة المحورية المهدّدة دوماً. ويتفق جيجك مع باديو بأن من الأفضل

التشبّه بشدة بمثل هذا الكشف عن الحقيقة بدلاً من تجاهله، ولكن ليست هي الحالة هنا مطلقاً. ليس ثمة ما يدعو للاحترام في الإخلاص بحد ذاته. وغالباً ما شكّل الفكر الراديكاليّ الفرنسيّ تناقضاً بين بعض اللحظات المتميزة من الحقيقة والاعتيادية البليدة للحياة اليومية. ثمة نخبويةٌ روحانيةٌ، بخصوص هذه الأخلاقيات، من الصعب أن تتوافق مع التأملات التي يطرحها الكتاب بخصوص فكرة الديمقراطية.

إن النقطة المحورية للحياة الأخلاقية بالنسبة إلى جيجك، وباديو، ولا كان تتجسّد في رفض التراجع، وبقاء المرء مخلصاً بعنادٍ لرغباته. وفقط في حال دفع الرغبات إلى أقصاها، كما عند أبطال التراجيديا اليونانية، يمكن للمرء أن يتألّق. وبذا فإن أيقونة لا كان العظيمة هي أنتيغون، التي رفضت المساومات. وثمة ما هو خطيرٌ، وجذابٌ كذلك، في مثل هذه الأخلاقيات؛ ولكن في هذا الكتاب، إنها رؤيةٌ تُتيح لـ جيجك الدفاع عن فكرة الثورة مع رفض الإرهاب الثوريّ. وبخصوص حالة روببير وستالين، كما يقول، لم تكن القضية متعلّقةً بتطرّفهما، ولكن بكونهما نيسا ثوريسين بما يكفي - وفيما لو كانا كذلك، ما كان الإرهاب السياسيّ ليكون ضروريّاً. أما الإرهاب اليقويّ، مثلاً، فيُرى بطريقةٍ غير محتملةٍ إلى حدّ ما، على أنه شاهدٌ على عجز الجماعة عن النهوض بمهمة التحوّل الاقتصاديّ إلى جانب السياسيّ. وثمة ما يشابه هذا الطرح بخصوص الثورة الثقافية لـ ماو.

ليست الصالة الرئيسية للأطروحة المحورية للكتاب هي ما تجعله

آسراً جداً، بل هي غرفه الجانبية. إذ إن سلافوي جيچك، وكالعادة، يبدو عاجزاً عن تذكّر القصيدة التي كان بصدد طرحها، لتبقى بعض الاستطرادات الرائعة، ومنها وصفٌ للدور التغييريّ لـ«سكرتسو» عند شوستاكوفيتش، مقالةٌ عن «قصيدة غنائية للسعادة» لـشيلر، وتأمّلاتٌ في الروائع الضائعة لـإيزينستين. دفاعاً عن القضايا الخاسرة محاكاةً ساخرةً هانجةً ومختنطةً عن الحقل الثقافي، من قبل كاتبٍ شديد الثقة، بما التقطه من أفضل النقاط بخصوص كافكا أو جون لو كاريه، بأنه قادرٌ على تحمّل مسؤولية القليل من المبالغة في الطرح.

ملحق 2

في المرأة





## ستيوارت جيفريز

### آلان باديو: حياة في الكتابة<sup>(1)</sup>

«الكثير جدًا من الناس الآن لا يعرفون متعة الحب. هم يعرفون اللغة الجنسية، ولكننا جميعًا نعرف ما قاله لاكان عن اللغة الجنسية».

«الحب»، يقول أعظم فيلسوفٍ على قيد الحياة في فرنسا، «ليس عقدًا بين نرجسيين. إنه أكثر من ذلك. إنه بناءٌ يحث الطرفين على الذهاب أبعد من الترجسية. ولكي يستمر الحب، على المرء أن يعيد ابتكار ذاته».

آلان باديو، ماويّ جليل، مشاركٌ في حوادث أيار/ مايو<sup>(2)</sup> 1968، عمره 75 عامًا، شاجبٌ قاسٍ لـ ساركوزي وهو لاند، وشخصيةٌ مثيرةٌ للجدل في فرنسا إلى درجة أنهم، حينما كُتب عنه في مجلة ماريان، استخدموا العنوان الرئيسي «باديو: هل نجم الفلسفة ابن عاهرة؟»

(1) Jeffries, Stuart. "Alain Badiou: A Life in Writing". *The Guardian*, May 18 2012

(2) بالفرنسية في الأصل (soixante-huitard).

يُتسم لي بنعومة عبر غرفة المعيشة في شقته الباريسية. «الجميع يقول إن الحب يدور حول إيجاد الشخص المناسب لي، وسيكون كل شيء على ما يرام فيما بعد. ولكن الأمر ليس كذلك. إنه يتطلب العمل. رجلٌ عجوزٌ يقول لك هذا!».

في كتابه الجديد، يكتب باديو عن حياته الغرامية. «لقد ينسئ من علاقة حبّ مرةً واحدةً في حياتي. كان حبي الأول، ومن ثم أصبحت تدريجيًا شديد الانتباه إلى أن هذه الخطوة كانت خطأً فحاولتُ استعادة ذلك الحب الأول، متأخرًا، متأخرًا جدًا - كان موت الحبيبة يقرب - ولكن بقوة فريدة، وشعور بالحاجة». ذلك الهجر ومحاولة الاستعادة طبعًا كلّ علاقات حبّ الفيلسوف المتعاقبة. «كان هناك درامات، ووجع قلب، وشكوك، ولكتني لم أهجر أيّ حبّ مرةً أخرى أبدًا. وأعتقد جازمًا بحقيقة أن المرأة التي أحببتها، بقيتُ على حبيها دائمًا». ولكن، أليس مثل هذا الالتزام المضنيّ جَلْبَةً عبثيةً في هذا العصر من اللذائذ الجاهزة والأحبة سهلي الاستبدال؟ «لا! أنا أصرّ على هذا - بأن حل كل المشكلات الوجودية للحب هو المتعة الكبرى في الحياة»، يقول ثم ينظر عبر طاولة القهوة إلى مترجمته، إيزابيل فودو، بابتسامة واسعة شبه ساخرة. «ثمة نوعٌ من الصفاء في الحب يشبه الفر دوس»، يضيف، قاذفًا بقطعة بسكويت في فمه، مقهقها. هي تفهقه أيضًا. «أنا لست مترجمته فحسب»، تخبرني لاحقًا. تحت شقته الواقعة في الطابق السادس، يزعم قطار RER عبر السكة خارج محطة دونفير-روشورو.

أفكر بالتميز الذي قام باديو بوصفه في كتابه في مديح الحب.

«فيما تركّز الرغبة على الآخر، دائماً بطريقة أشبه بالصنمية، على مواضيع محددة، كالنهدين، الردفين، والقضيب»، يكتب باديو، «يركّز الحب على جوهر كينونة الآخر، على الآخر في انفجاره، مسلّحاً بشكل كامل بكينونته، إلى داخل حياتي التي، وبالنتيجة، تدبّ فيها القوضى ويُعاد ضبطها».

بمعنى آخر، إن الحب، في كثير من السياقات، معاكس الجنس. فالحب، بالنسبة إلى باديو، هو ما يتبع تمزّقاً مصادفاً تشويشياً في حياة المرء. ويطرحها فلسفياً بالقول: «تأخذ المصادفة المطلقة للقاء مظهر القدر. ويحدّد التصريح بالحب الانتقال من المصادفة إلى القدر، ولذا يكون خطيراً جداً ومثقلاً جداً بنوع من الخوف المسرحي المرعب». ويتكوّن عمل الحب في هزيمة ذلك الخوف. يقبّس باديو ما لارميه، الذي رأى أن الشعر «مصادفةٌ مهزومةٌ كلمةٌ إثر أخرى». وعلاقة الحب مشابهةٌ لهذا. «في الحب، يدل الإخلاص على هذا الانتصار المديد: فقوضى اللقاء تُهزم يوماً بعد يوم عبر ابتكار ما سيدوم»، يكتب باديو.

ولكن هذا المديح للإخلاص الخلاق يبيّن فعلياً أن باديو رجلٌ خارج زمنه. «في باريس الآن، نصف عدد الأزواج لا يستمرون معاً لأكثر من خمس سنوات»، يقول. «أعتقد بأن الأمر محزن، لأنني أظن أن كثيراً من هؤلاء الناس لا يعرفون بهجة الحب. هم يعرفون اللذة الجنسية - ولكننا جميعاً نعرف ما قاله لاكان عن اللذة الجنسية».

بالفعل، اعتبر لاكان أن العلاقات الجنسية لا تدوم. (باديو منشّر قريباً كتاب محادثاتٍ بين لاكان وكاتبة سيرته، إليزابيث رودينسكو).

ما هو حقيقيّ يكون نرجسيًا، اقترح لاكان، وما يجمع هو المتخيّل  
«إلى درجة ما، أتفق معه. فلو حصرت نفسك باللذة الجنسية فهذا  
نرجسيّ. أنت لا تتواصل مع الآخر، بل تأخذ اللذة التي نشاء منه».  
ولكن، ألم يتم إطلاق العنان لمذهب المتعة الجامح خلال  
حوادث أيار / مايو 1968، التي شارك فيها باديو، وكل ما يتعلق  
بالتححرر الليبديّ من القيد الاجتماعيّ؟ كيف يمكنه، من بين كل  
الناس، أن يترنّم بأفكار بورجوازية كالالتزام والسعادة الزوجية؟  
«حسنًا، أنا موافقٌ تمامًا على وجوب تحرير الجنس من القواعد  
الأخلاقية. لن أتحدث بما يعادي حرية التجربة الجنسية، مثل أحرق  
عجوز» - «حقير عجوز» -<sup>(1)</sup> ولكن حين تُحرّر الجنس، لن تحلّ  
مشكلات الحب. ولهذا أنا أطرح فلسفةً جديدةً للحب، لا يمكنك،  
فيها، تجاهل المشكلات أو العمل على حلّها».

لكن، وكما يقول، إن تجاهل مشكلات الحب هي ما نفعله في  
مجتمعنا الكاره للمجازفات المصاب بفوبيا الالتزام. كان باديو  
مصدومًا من الشعارات الدعائية لموقع التعارف الفرنسيّ على  
الإنترنت ميتيك مثل «احصل على حبّ كامل بلا معاناة»، أو «عش  
الحب من دون أن تقع في الحب». «بالنسبة إليّ، مثل هذه اليوسترات  
تدمر شعريّة الوجود. إذ هي تحاول كبت مغامرة الحب. وفكرتهم  
تقوم على أنك تعتمد إلى حساب مزايا من لديه الذوق ذاته، الخيالات  
ذاتها، العطل ذاتها، ويريد العدد ذاته من الأطفال. موقع ميتيك يسمي  
للعودة إلى الزوجات المرثبة سلفًا - لا من ييل الأهل بل من ييل

(1) بالفرنسية في الأصل (un vieux connard).

العشاق أنفسهم». ألا يحققون مطلبًا ما؟ «بالتأكيد. فالجميع يرغب بعقد ضمانٍ ضد الأخطار. ولكن الحب ليس أمرًا كهذا. لا يمكنك شراء حبيب. يمكنك شراء الجنس، نعم، ولكن ليس حبيبًا».

بالنسبة إلى باديو، الحب يصبح منتجًا استهلاكيًا كأى شيء آخر. مرةً أصدر الناشط الفرنسي المناهض للعولمة جوزيه بوفيه كتابًا بعنوان العالم ليس سلعة. (كتاب باديو، بمعنى ما، الجزء الثاني له، ويمكن أن يصبح عنوانه: الحب ليس سلعةً كذلك).

هل يجعله هذا الأمر رومانسيًا قديمًا؟ «أعتقد بأن الرومانسية ردة فعل على الكلاسيكية. مجدت الرومانسية الحب ضد الزواجات الكلاسيكية المرتبة سلفًا - أي الحب المجنون<sup>(1)</sup>، الحب المناهض للمجتمع. بهذا المعنى، أنا لست رومانسيًا أو كلاسيكيًا. إن طرحي يقول بأن الحب لقاءٌ وبناءٌ في آن معًا. عليك حلّ المشكلات بالحب - أن تعيشا معًا أم لا، أن تنجبا طفلًا أم لا، ما يفعله المرء ماء».

هذا الكتاب الجديد عن الحب تطبيقٌ لفلسفة باديو عن الذات ومفهومه الآخر عن الحقيقة في كتبٍ شديدة التعقيد مغرقة في الرياضيات، وتعرض نظرية زيرميلو-فراينكل في المجموعة مثل نظرية الذات، الكينونة والحدث، ومنطقيات العوالم. ولقد ساهمت هذه الكتب في تكريسه فيلسوفًا عظيمًا. «شخصيةٌ مثل أفلاطون أو هيفل تمشي هنا بيتنا»، هكذا كتب عنه سلافوي جيجك.

فلسفة باديو عن الذات استقرأت لشعار سارتر الوجودي «الوجود يسبق الجوهر» وتجسد فرضيةً شيوعيةً كان التوسير سيحبها. وهي،

(1) بالفرنسية في الأصل (L'amour fou).

أيضاً، انتقاداً للفلاسفة الفرنسيين مابعد الحرب ومابعد الحدائين مثل ديريدا، ليونار، بودريار، وفوكو الذين تجادل معهم، وعاش بعد وفاتهم. ما هي الذات بالنسبة إلى باديو؟ «كُتبت سيمون دو بوفوار بأنك لا تولد امرأة، بل تصبح كذلك. أنا سأقول أنت لست ذاتاً أو إنساناً، بل تصبح كذلك. فأنت تصبح ذاتاً بقدر ما يمكنك الاستجابة للحوادث. وبالنسبة لي شخصياً، استجبت لأحداث 68، تقبلت مصيري الرومانسي، اهتممت بالرياضيات - كل هذه الحوادث التصادفية جعلتني ما أنا عليه الآن».

وكيف تدخل الحقيقة إلى كل هذا؟ «أنت تكتشف الحقيقة من خلال استجابتك للحدث. فالحقيقة بناءً يتم بعد الحادث. والمثال عن الحب هو الأكثر وضوحاً. فهو يبدأ بلقاء ليس قابلاً للقياس ولكن فيما بعد تبدأ بإدراك ماهيته. والأمر ذاته في العلم: أنت تكتشف شيئاً غير متوقع - جبال على القمر، مثلاً - ومن ثم سيكون هناك عملٌ رياضياتي لإعطائه معنى ما. هذه عملية حقيقة، لأنه، وفي تلك التجربة الذاتية، ثمة قيمة عالمية محددة. إنها إجراء حقيقة لأنها تنتقل من التجربة الذاتية والمصادفة إلى قيمة عالمية».

إن مفهوم السياسة عند باديو، مابعد الوجودي، الماركسيّ الابتداعي والمناهض بجرأة للنظام البرلماني، يتسم بمسارٍ مشابه. «السياسة الحقّة هي تلك التي تعطي حماساً»، يقول. «الحب والسياسة هما الرمزان العظيمان للانخراط الاجتماعي. السياسة هي الحماس في الجمعيّ؛ والحب، في شخصين. فالحب، إذاً، هو أصغر صيغة من الشيوعية».

ويحدد «سياسة الحقّة» بالتعارض مع ما يسمّيه «الحماقة البرلمانية». تبدأ سياسته بتجربة ذاتية، تتضمن إجراء حقيقة، وتنتهي، إذا حالها الحظ، بمجتمع شيوعي. لماذا؟ «من الضروري ابتكار سياسة لا تتطابق مع السلّطة. فالسياسة الحقّة هي الانخراط لحلّ المشكلات جمعياً بالحماس. وهي لا تعني، ببساطة، تفويض حلّ المشاكل للاختصاصيين. والحب يشبه السياسة في كونه ليس علاقة اختصاصية. ليس ثمة اختصاصيون في الحب، ولا في السياسة الحقّة كذلك».

لم يقم باديو بالانتخاب منذ عام 1968، وهي عادة لم يكسرها في الانتخابات الرئاسية الفرنسية الأخيرة. ولكنه يقول إنه بصدد تأليف كتاب عن السياسة، جزءاً ثانياً لكتابه الفضائحيّ الناجح<sup>(1)</sup> عام 2007، معنى ساركوزي، الذي شتم فيه الرئيس الفرنسي السابق بالقول إنه «جرذ» بسبب تلاعبه بالهجوم العامّة حول الجريمة والهجرة. وكان قد كتب أوائل هذا الشهر عموداً تقريبياً مدهشاً في صحيفة لوموند تمحور حول العالم الفرانكوفوني. ويؤكد بأن ساركوزي ومارين لوبان ليسا السياسيين الوحيديين المسؤولين عن «صعود الفاشية المتطرفة» في فرنسا. وقال بأن ثمة تقليداً للحزب الاشتراكيّ في التواطؤ مع العنصرية اليمينية - من ميتران، مروزاب جوسبان، و، بلاشك، إلى الفترة الرئاسية الأولى لـ أولاند. وبراعة، قال باديو إن السياسيين السائدين خاب أملهم بالشعب الفرنسي لامتلاكهم حساسيةً عنصرية كانوا هم، «الحمقى البرلمانيين» (بمساعدة

(1) بالفرنسية في الأصل (succès de scandale).



بعض المثقفين الذين هاجمهم باديو بشدة)، المسؤولين الفعلين عن خلقها. «إن هذا التشجيع العنيد من قبل الدولة هو الذي يصوغ الرأي ورد الفعل المنصريّ القبيح، وليس العكس... ولكي نظور الديمقراطية، إذًا، من الضروري تغيير الناس، كما طرح بريخت بسخرية». ويعرض المقال بشكل رائع رأيه بأن الديمقراطية، كما تُمارس الآن في فرنسا، خدعةٌ معاديةٌ للسلطة الفعلية للشعب.

صُقلت سياسة أقصى اليسار لباديو أواخر الستينات. ففي عام 1969، انضم إلى الاتحاد الماويّ لشيوعيي فرنسا الماركسية-اللينينية (UCFMI)، مدفوعًا بتأثير ثورة ماو الثقافية التي كانت قد بدأت قبل ثلاث سنوات. وكما كان مخلصًا لكلّ حييائه، بقي ملتزمًا بالماوية. قالت مجلة ماريان عنه إنه «مستحاثة الستينات والسبعينات»، ولكن باديو غير نادم. فهو لا يزال مقتنعًا بأن الثورة الثقافية كانت مليحة، خصبةٌ ومثيرةٌ للفوضى، بالنسبة إليه، كالوقوع في الحب - برغم حالات الموت، والاعتصاب، والتعذيب، والتهجير الجماعي، وتهميش حقوق الإنسان التي اشتهرت بالتسبب فيها.

وحين أسأله عن السبب، يفسر باديو بأن نجاح حزب لينين البلشفي المنضبط في ثورة أكتوبر عام 1917 فجّر سلسلة من الثورات العمالية الأخرى، تحديدًا في الصين عام 1949. «وسرعان ما رأى المرء بأن هذه الأداة التي كانت قادرةً على تحقيق النصر لم تكن قادرةً كليًا على معرفة ما يمكن أن تفعله بانتصارها». كانت البيروقراطية الماوية فاسدة ولا تخدم إلا مصالحها، وكان النشطاء الحزبيون برجوازيين ومعادين للاشتراكية، وكانت الثورة الشيوعية مهددة. «ولذا كانت

الثورة الثقافية مهمة لأنها كانت المحاولة الأخيرة، آنذاك، لتعديل الوضع بطريقة ثورية. أي أنهم عمدوا إلى مهاجمة الدولة الشيوعية بحد ذاتها بهدف تنوير الشيوعية. كانت إخفاقات، ولكن كثيراً من الأحداث المهمة إخفاقات». ويقبس كومونة باريس، والثورة الألمانية المخففة لروزا لوكسمبورغ وكارل لايبكنخت ضمن أمثلة عن هذه الإخفاقات المهمة.

في كتابه، الذي صدر عام 2010، الفرضية الشيوعية، كتب باديو عن أهمية الإخفاقات بالنسبة إلى الشيوعيين المشابهين في التفكير (واجتمع كثيرون منهم معه في كلية بيركيت في لندن عام 2009 من أجل مؤتمر بعنوان عن فكرة الشيوعية). «كل إخفاق هو درس يمكن أن يتجمع، بالنتيجة، في العالمية الإيجابية لبناء الحقيقة». مما يعني أن باديو لم يفقد إيمانه بالشيوعية على الأقل. «إن الفكرة الماركسية القديمة بشأن خلق مجتمع دولي هي، فعلياً، النظام السائد اليوم»، يقول. «اليوم، الأشياء عالمية أكثر من أي وقت مضى - فالسلع والناس أكثر عالمية من ذي قبل». «إذا، فالوقت ملائم الآن أكثر من ذي قبل لثورة عمالية عالمية؟ «لن أقول هذا. بالتأكيد، عالمياً، سيكون ثمة أمل أكبر مما هو عليه الآن. إننا نصعد سلماً كبيراً جداً».

ولد باديو في الرباط، المغرب، عام 1937. كانت أمه بروفييسورة فلسفة، وأبوه بروفييسور رياضيات، والعمدة الاشتراكي لـ تولوز بين عامي 1944-1958. بدأ ممارسته للفلسفة في باريس الخمسينات. وسرعان ما أصبح سارترياً، مخلصاً للفلسفة القائمة على المفارقة التي كانت تتضمن، كما يقول، «أطروحة جامعة معقدة بين نظرية

ماركسية شديدة الحتمية للتاريخ، وفلسفة ضمير مناهضة للحتمية». في كتاب جديد يضم مقالات بعنوان مغامرة الفلسفة الفرنسية، يجادل باديو بأن الفلسفة الفرنسية، بين صدور الكينونة والعدم لـ سارتر عام 1943 ونشر ما الفلسفة؟ لدولوز وغوتاري عام 1991، تمتعت بعصر ذهبي يشابه اليونان الكلاسيكية أو ألمانيا التنوير. وحظ باديو الكبير هو أنه كان جزءاً من هذه المغامرة. مثل النيبيذ والجبنة، يجب على الفلسفة الفرنسية، كما يقول، أن تُعتبر جزءاً من مجد فرنسا. «أقول لسفرائنا، أنتم تمتلكون فينا، نحن الفلاسفة، أعظم نتاج للتصدير».

يتحدث بحب عن أيامه في جامعة باريس 8 فانسان-سان-دوني التي، ومنذ تأسيسها أواخر الستينات، سرعان ما أصبحت معقلاً لفكر الثقافة المضادة. وهناك انخرط في مناظرات ثقافية شرسة مع زملائه البروفيسورين دولوز وليوتار، برغم أنه يعتبرهما خائنين للقضية الشيوعية. «كان هؤلاء الرجال خصومي وجيراني، أناس أحترمهم واختلفت عنهم بشدة».

ولكن لماذا، فيما لو كان على حق، خاضت فرنسا هذه المغامرة ما بعد الحرب، هذا الانفجار المشؤس في الحياة الثقافية؟ «أعتقد بأن هذا كان بسبب الكارثة السياسية في فرنسا - بيتان و كارثة التعاون [مع النازيين]. وقد نتج عن هذا فلسفة كان لديها واجب الرد على لحظات العار هذه، وأن تطرح طريقاً مختلفة. وإضافة إلى ذلك، ثمة نموذج فرنسي في كونك فيلسوفاً لا ينحصر ضمن الحياة الأكاديمية فحسب كما في إنكلترا - فيلسوف يكون مثقفاً مهتماً بكل الأشياء

في عصره. وكذا كان ديدرو، روسو، وفوقهم جميعاً باسكال.

وهو ينسب إلى سارتر فضل إحياء ذلك النموذج الفرنسي مما يمكن للفيلسوف أن يكونه. «كل زملائي البارزين كانوا أساتذة جامعة بسبب متطلبات المعيشة، ولكن لم تكن تلك مهتهم - أرادوا أن يكونوا مثقفين عاتين منخرطين سياسياً، وفنانين معظم الأحيان، مثل سارتر. وأنا كذلك». باديو، كسارتر مصغراً، ليس فيلسوفاً منخرطاً في الشأن العام فحسب، بل هو مسرحيٌّ وروائيٌّ. وعلى عكس سارتر، ظهر في فيلم لـ «جان-لوك غودار» بدور محاضرٍ فيلسوفٍ في سفينة سياحية فارهة في فيلم اشتراكية الفيلم عام 2010. ويقول بأن طموحه الغالب كان تغيير العلاقة بين العمال والمثقفين. «بالنسبة إليّ، ما كان مهمّاً بين عامي 1968 و1980 هو أننا خلقنا صيغاً سياسية جديدة للمنظمات التي تربط المثقفين والعمال. وقد ساعدتني تلك الصلات على إعادة ابتكار نفسي كذاتٍ إنسانية. قد يقول المرء بأن تلك المحاولة أخفقت، ولكنني أحفظ بذكريات مذهلة من تلك الأيام». تتقد عينا باديو وكأنه يستعيد ذكرى علاقة حبّ قديمة ليس بإمكانه نسيانها، ولا يزال غير منكرٍ لها.

يضحك باديو بمرارة. «دوماً كانت فرنسا توجد بسبب استثناءاتها. ثمة استثناءاتٌ مؤقتةٌ لا تمثل بلداً يتسم بالرجعية بشكلٍ طاعٍ، ولكنها ما تجعله أقلّ مشاراً للاشمزاز مما قد يكون عليه بدونها. أعني استثناءات مثل [الثورة]، 1789، [الثورة]، 1848 [ثورة شباط ضد الملكية]، 1871 [ثورة كومونة باريس]، المقاومة، والفلسفة الفرنسية بعد الحرب. إنها الجانب الخفيّ ضد التقليد الرجعيّ لـ لوي فيليب،

ونابوليون الثالث، وبيتان، وساركوزي». وهل أنت أحد هذه الاستثناءات؟ «لم لا؟ بالتأكيد، إذ إن الفلسفة من سارت إلى دولوز والتي جعلت فرنسا أفضل مما كانت ستكون عليه بدونها».

## ستيوارت جيفريز

### سلافوي جيغك: حياة في الكتابة

«لتحدث بصراحة، بلا هراء، معظم اليسار يكرهني مع أنني من المفترض أحد أبرز المثقفين الشيوعيين في العالم»

«ثمة جماعة يسارية أناركيتية هنا في لندن يكرهونني»، يقول سلافوي جيغك وهو يقهقه حال جلوسنا على صوفا جلدية متداعية في بار فندقه بلومزبري. يرتدي جوارب مجانية من شركة طيران، وني-شيرت إيطالي أهداه إليه أحد ما وينطال جيتز يمكن، بسهولة، التكهن بأنه قد يكون صُنع منذ عقود في مصنع جرارات سوفياتي غير ناجح. «ولكن أنس، لتحدث بصراحة، بلا هراء، معظم اليسار يكرهني برغم أن من المفترض بأنني أحد أبرز المثقفين الشيوعيين في العالم».

يستدعي جيغك النادل ويطلب هوت تشوكليت، دايت كولا، والكثير من السكر («أنا مصاب بالسكري»). خاب أمله، يخبرني عرضًا، لأننا لم نُجر المقابلة في بار شطائر فيرجينيا وولف المجاور

في الفندق. «كيف يمكن أن يكون شكل شطيرة فيرجينيا وولف؟» يسأل. «مجففة، متخمة بالبدونس، مبالغ في تقديرها كلياً. لطالما فضلتُ دافني دو موريه»<sup>(1)</sup>. ومن ثمَّ هجوماً على ادعاءات جيمس جويس، قائلاً بأن مهته الأدبية انحدرت بعد أهالي دبلن، وفيما بعد مديحاً للتشرف الراديكالي في ليس أنا لبيكيت. وخلال دقائق أصبحنا عند آراء الفيلسوف الألماني بيتر سلوتناديك حول المعجزة الصناعية الماليزية، التوقعات بشأن دورة نظرية الفيلم لـ جيجك في رام الله، وإنتاج كاتارينا فاغتر لفيلم المطرب الرئيسي في نوريمبورغ، والذي يتم تصوير هانز ساخس فيه كنازي متعصب لهتلر. إن واجب قارئ أو محاور جيجك أن يقوم، بسرعة، ببناء شبكة من جور قوارب البيوتون العقلية ليوحد مناطقه الثقافية التي تبدو مستقلة بذاتها.

وبالعودة إلى أولئك الأناركيسن الغامضين، كانوا هم (يقترح موظفو العلاقات العامة لديه بأنهم جماعة طلاب مسلحين بصفحة فايسبوك زائفة بدلاً من القنابل الفوارة) من شوّهوا سمعته على الإنترنت، مدعين بأن ثمة «شيئاً» يجمعه بالمطربة ستيفاني جوان أنجيلينا غير مانوتا، المشهورة بـ «ليدي غاغا». كان الأمر وهماً بالطبع، ولكن قسماً مما تسميها سارة بالين بوسائل الإعلام العرجاء تابع الحديث، بما فيها صحيفة نيويورك بوست وصحيفتنا ديلي ستار،

(1) دافني دو موريه *Daphne du Maurier* (1907 - 1999): رواية ومرحبة إنكليزية. حوّلت معظم أعمالها إلى أفلام سينمائية، لا سيما روايتها *ريكا* التي تحولت إلى فيلم بنفس العنوان. نال جائزة أوسكار أفضل فيلم عام 1941 وأخرجه ألفريد هيتشكوك.

إذ قالت الأخيرة: «الأصدقاء يخشون من أن رأس ليدي غاغا يملأ بأفكار متطرفة من قبل السلوفيني المولد سلافوي جيچك».

لم يكن الأمر الذي ضايق «ليس-اللورد غاغا» كثيرًا هو العكس الديالكيتيكي الهيفلي غير المضمون (بالتأكيد هو من قد يكون الأقرب منطقيًا لأن يتم إفساده بأفكارها المتطرفة؟)، بل إن تلك الصفحة الزائفة ادعت بأن ليدي غاغا وجيچك وطدا علاقتهما عبر تفكيك الأيديولوجيا البطريركية، والنظرية النسوية، والمسؤولية الإنسانية الجمعية. كان ذلك تشهيرًا لا يُحتمل: «أنا لا أقول مثل هذه الأشياء. هل لك أن تتخيل أمية أكثر إملالاً؟»، كيف كنت ستمضي أمية مع ليدي غاغا؟ يضحك، ويتجاهل السؤال (يقوم جيچك بالكثير من الأشياء في المحادثة، ولكن الرد على الأسئلة ليس أحدها).

«كان خطئي هو أنني قمت بإنكار العلاقة بشكل كلي في الصحافة. كان من الأفضل لو أنني قلت «لا تعليق»، تاركًا فراعًا للاحتمالية الفاحشة بأنني حبيبها». قد يكون ثمة فراغ في حياته الغرامية: تزوج سابقًا من الفيلسوفة السلوفينية ريناتا ساليكل ومن عارضة الأزياء الأرجنتينية، وابنة باحث لاكاني، أناليا هوتيا، ولكنه رفض إخباري ما إذا كان ثمة شريكة حالية. له ابنان، الأول في أوائل الثلاثينات من عمره، والثاني عمره عشر سنوات.

الهيفلي اللاكاني السلوفيني ذو الـ 62 عامًا في لندن لا يواجه الأناركيس المزعجين، بل ليروج لطبعة الغلاف الورقي من كتابه العيش في أزمة النهاية، وليشارك منيرًا مع جوليان أسانج لمناقشة معنى ويكيليكس. هو بروفييسور في مدرسة الخريجين الأوروبية



بسويسرا، المدير الدولي لمعهد بيركبيك للعلوم الإنسانية بجامعة لندن؛ كبير الباحثين في معهد علم الاجتماع بجامعة ليوبليانا وبروفيسور زاتربانتظام في هذه الجامعة الأميركية أو تلك. نادراً ما يكون جيجك في الوطن في شقته بالعاصمة السلوفينية: هو إجابة الفيلسفة لبوب ديلان، رجل الواجهة في عرض مباشرٍ على الطريق لا يُظهر إشارةً بنهاية ما.

الكتاب، الذي يشجبه هو بحماس (كتبْتُ عن كتاب آفاتار قبل أن أشاهد الفيلم، ولكن بعد أن شاهدته كنتُ محقّقاً في مهاجمته... إن القول بأن الرأسمالية جاهزةٌ للانهايار هو ربما، وأعترف بذلك، تفكيرٌ معتمد على الأمنيات)، يمثل الأفضل والأسوأ في فكره: ومضات عبقريته تضيء عقلاً يبدو عاجزاً عن متابعة فكرٍ ما لأكثر من صفحة ونصف.

حضوره مع أسانج والصحافية الأميركية الراديكالية أمي غودمان في مسرح تروكسي شرق لندن برهن بشكلٍ أوضح - بشيءٍ من التباهي الطنان - على انعطافة هزلية تنفيسية وشيءٍ من النقد التهديمي للرأسمالية المعاصرة. «ينبغي عليّ تخريب هذه الأحداث»، يخبرني فيما بعد. «الأسئلة المرائية، الخطب الوقورة. يا إلهي، كيف بإمكانك الجلوس خلال هذه الأشياء من دون الرغبة بابتكار نكتة؟» بعد 40 دقيقة من الدخول في الحدث، استسلم للإغواء وتحول موقفاً إلى فرانكي بويل: هناك أخبارٌ جيدة وأخبار سيئة، طيب يخاطب زوجاً. زوجتك على قيد الحياة. الأخبار السيئة هي أنها مصابة بتسرب شرطيٍّ ومهبلتي، سسى جداً إلى درجة أنك

لن تستطيع ممارسة الجنس. الزوج مشمتر. العبارة الثاقبة؟ الطبيب يمزح فحسب - الأخبار الجيدة هي أن زوجته ميتة. من الجدير مشاهدة المشهد على يوتيوب لمراقبة كيف أن غودمان وأسانج كتما اشتمزازهما بشجاعة. أسانج، والأمر يسجل له، احتفظ بهدونه أيضًا حينما وصفه جيجك بالإرهابي. «أنت إرهابي بذات الطريقة التي كان عليها غاندي. بأي معنى كان غاندي إرهابيًا؟ لقد حاول إيقاف الأداء الطبيعي للدولة البريطانية في الهند. وأنت تحاول إيقاف الأداء الطبيعي لدورة المعلومات».

كان جيجك جديًا كليًا. كتب عن الموضوع في مقال جيد، مجادلًا ضد تأويل لبيرالي<sup>١</sup> لويكيليكس يختزل أثرها إلى «حالة راديكالية من «الصحافة الاستقصائية». هنا، نحن على بعد خطوة صغيرة من أيديولوجيا قتابل هوليوودية مثل كل رجال الرئيس ومذكرة الجمعة، حيث نرى فيها شخصين عاديين يكتشفان فضيحة تصل إلى الرئيس، مجبرة إياه على التنحي. يتم إظهار الفساد وقد وصل قمة الهرم، ومع ذلك فإن أيديولوجيا مثل هذه الأعمال تكمن في رسالتها الختامية السعيدة: أي بلادٍ عظيمة هي بلادنا، حينما يُسقط شخصان عاديان، مثلك ومثلي، الرئيس، أقوى رجل في العالم!»

«لسم نعرف شيئًا جديدًا فعليًا من ويكيليكس»، يخبرني لاحقًا. «جوليان مثل الولد الذي أخبرنا بأن الامبراطور عاري - وإلى أن يقول الولد ذلك بإمكان الجميع التظاهر بأنه ليس كذلك. لا تخلط هذا مع البطولة البورجوازية المعتادة التي تقول بأن ثمة فسادًا ولكن النظام سليم أساسًا. يبدو الأمر مثل زوج اكتشف بأن زوجته تخونه - وإلى

أن يستطيع أن يرى بأدق التفاصيل ما كانت تفعله، بإمكانه الادعاء لنفسه بعدم وجود خلل. جوليان يعرّي هذا المظهر. كل السلطة مناقضة على هذا النحو. وما تعتبره السلطة غير محتمل هو حين يتم كشف هذا النفاق».

يرتشف جيحك الهوت تشوكليت ويمسح لحيته. «من الأفضل لي، بصراحة، ألا أكون ذلك الرجل الذي يتحدث عن فيلم الفارس الأسود وهيغل، عن قيمة ويكليكس وليدي غاغا. من الأفضل أن أكون بروفيسور فلسفة متوسط المستوى في ليوبليانا».

ولد في 21 آذار/ مارس 1949 في العاصمة السلوفينية عندما كانت يوغوسلافيا آنذاك، لأب (بوجيه) كان اقتصاديًا، وأم (فيسنا) محاسبة. قضى طفولة غير سعيدة. «كنت أقرأ وحيدًا، معتزلاً فرويدي هيتاني للعالم بكلّ عريه المقرف». ينظر إليّ بتعبير مريح: «أؤمن بأنك حين ستكتب هذا لن تكون الصحفي الكريه المعتاد المخلص للحقائق. أتوقع تحريفًا خلاقًا لسيرتي الذاتية. الحقيقة مبالغٌ بتقديرها: لطالما كنت أكثر سعادة وأنا وحدي. لم يجب أن يكون هذا الأمر مثيرًا للاهتمام في القراءة؟».

هو يقلل من قيمة حياته. حينما كان مراهقًا، أراد سلافوي أن يصبح مخرج أفلام، ولكنه نحى هذا الطموح جانبًا حينما أغواه هيغل. ومثل الفلاسفة السلوفينيين الناشئين الآخرين، تأثر بمحاضرات الفيلسوف الماركسي بوجيدار ديينياك المتأثرة بمدرسة فرانكفورت حول رأس المال لماركس على ضوء فيتومينولوجيا الروح لهيغل. «هيغل هو كل شيء بالنسبة إليّ. أعماله المنشورة

بقيت أعلى ما أمملكه»، يقول. ولكنه وقع تحت تأثير إغواء مابعد النيوين الفرنسيين - ديريدا، فوكو، كريستيفا، وفوقهم جميعاً، جاك لاكان المنظر في التحليل النفسي. طُرد حين كان باحثاً ماعداً في جامعة ليوبليانا حينما تم رفض أطروحته للدكتوراه بدايةً لكونها غير ماركسية. قضى أربع سنوات في الخدمة الوطنية، وأربع سنوات أخرى عاطلاً عن العمل قبل أن يحصل على وظيفة موظف تسجيل في المركز الماركسيّ السلوفينيّ، حيث انخرط مع باحثين ملتزمين بالتحليل النفسيّ اللاكانيّ.

قضى أوائل الثمانينات في باريس، يدرس التحليل النفسيّ مع جاك-آلان مولور وفرانسوا رونيو، قبل أن يعود إلى سلوفينيا حيث انضم إلى جماعاتٍ منشقةٍ لناقذةٍ لنظام تيتو. «كنتُ عضواً في الحزب الشيوعيّ حتى العام 1988 حينما أصبح مرفقاً البقاء في حزب يدافع عن الحكم العسكريّ». وبعد سقوط تيتو، قرر جيجك الذي كان آنذاك شخصيةً محتميةً بها في وطنه ككاتب عمود صحافيّ للمجلة الشبابية البديلة مُلادينسا، وعضو بارز في لجنة الدفاع عن حقوق الإنسان - ترشيح نفسه لرئاسة جمهورية سلوفينيا في أول انتخابات حرة في العام 1990. مثل الحزب الديمقراطيّ الليبراليّ وجاء في المرتبة الخامسة. «السياسة»، يقول متأملاً، كانت دومًا كريهة. إنها شيءٌ أنغمس فيه ضد إرادتي معظم الأحيان. اهتمامي الأول هو النظرية. أنا هيغليّ يبحث عن الحقائق لتناسب النظرية».

خلال هذه الفترة طوّر أسلوبه الأدبيّ في مجلاتٍ وفصلياتٍ منشقةً، مع الفكر الماركسيّ، والهيغليّ، واللاكانيّ جنباً إلى جنب

مع التحليلات النقدية للسينما والثقافة الشعبية في كتابة كانت جذابة أحياناً، ومستغزة أحياناً فيما يشبه ارتجال الجاز. وقد ساهم كتابه الأول الذي يصدر بالإنكليزية، الموضوع السامي للأيديولوجيا، في العام 1989، بوضع هذا الأسلوب أمام شريحة أوسع من الجمهور. كان يتضمن أمثلة من الثقافتين العالية والدنيا بهدف تفسير فهمه لديالكتيك هيجل، الأطروحة الأساسية التي تدعم أسس كل تحليلاته، والتي ترى بأن التناقض شرط داخلي في كل هوية. وقد كان التناقض الشرط الداخلي عند جيجك أيضاً، مؤكداً رأي أوسكار وايلد: «من تلقوا تربية حسنة يناقضون الآخرين. أما الحكماء فيناقضون أنفسهم». «يتحرك تفكيري بسرعة شديدة، فكيف لا يكون مليئاً بالتناقضات؟» يسأل.

وتتابعت كتبٌ أخرى بتعاقبٍ سريع، مثل لأجل ما يعرفونه لا ما يفعلونه، 1991 (كتابٌ يؤطر عودة ظهور القومية العنصرية والعنصرية في البلدان الاشتراكية سابقاً في أوروبا الشرقية، كانفجار لاكاني للمتعة)، التواني مع السلمي: كائط، وهيجل، ونقد الأيديولوجيا (1993)، أهلاً وسهلاً في صحراء الواقع (2002)، الرؤية مختلفة المنظر (2006)، ودفاعاً عن القضايا الخاسرة (2008).

هذه الكتب (وأخرى عديدة) أكسبت جيجك المزيد من المديح. سماه تيري إيغلتن «المفسر الرائع الأخطر للتحليل النفسي، بل للنظرية الثقافية عموماً، الذي ظهر في أوروبا، منذ عقود». وتقول المخرجة صوفي فين، التي أدارته في فيلم دليل المنحرف إلى السينما، وهو فيلمٌ تسجيلي من إنتاج القناة التلفزيونية الرابعة،

عام 2005، قدّم فيه بشكلٍ مذهلٍ تحليلاتٍ لاكانيةٍ لبعض أفلامه المفضلة: «هو مفكّرٌ أكبر من حياتنا المضطربة، عالية السرعة، المتقاددة بالمعلومات، تحديداً لأنه يصرّ على حرية أن تتوقف وتفكر ملياً في معنى وجودك كفرادٍ في هذا المجتمع المتشظي». وأطلقت عليه كرونكل أف هايز إيدوكيشن لقب «إفيس النظرية الثقافية».

ويقول التعريف بكتبه الجديدة بأنه جعل للفلسفة صلةً بجيل كامل من القراء الملتزمين سياسياً. فيما يعترض جيجك بالقول: «كثيرٌ مما أكتب هو ثرثرة وهراء، وإلهاءٌ عن كتاب ال 700 صفحة عن هيغل الذي كان يجب أن أكتبه»<sup>(1)</sup>.

في العام 2009، واستجابةً لدعوةٍ لإعادة ردا الاعتبار إلى الشيوعية من قبل صديقه الفيلسوف الباريسي آلان باديو، شارك جيجك في مؤتمر بلندن لاختبار الفكرة القائلة إن الرأسمالية كانت على وشك (ليس بعد، مجدداً) الانهيار بفعل تناقضاتها، وللتنظير بأن المستقبل المتحرّر كان محتوماً. وتابع في المشاركة بتحرير فكرة الشيوعية، وهو كتابٌ يحثّ الرفاق المرتدين على رفع الراية الحمراء من جديد. «لا تخافوا، انضموا إلينا، عودوا!» كتب جيجك. «لقد نلتّم مُتعتكم المناهضة للشيوعية، وأنتم معذورون في ذلك - أنتى وقت الجِدّة مرةً أخرى!».

هل أنت، أو سبق وأن، كنت شيوعياً؟ ليس كما يمكن أن تتخيل. كتب ماركس عن المشاع - هو عنى الأرض والملكية. أنا أعني

---

(1) صدر هذا الكتاب عام 2012 بعنوان: أقل من لا شيء: هيغل وظل المادة الديقالكتيكية.

المعلومات. حينما ندفع الإيجار إلى بيل غيتس فهذا نوعٌ جديدٌ من التسيج. وتمثل ويكيليكس تهديدًا لمثل هذا التحكم بالمعلومات. هل تؤمن حقًا بمجتمع كهذا؟ «أنا فيلسوف ولست نبيًا. لا أجيب عن الأسئلة بل أ طرحها كي أنقد مجتمعنا. قال [فالتر] بنيامين بأن واجب المفكر اليساري ليس ركوب قطار التاريخ بل تشغيل المكابح. ومن المهم كذلك عدم ترداد ما يقوله الجميع. إن من الممل، مثلاً، أن أنقد الولايات المتحدة إلى الأبد. لم ليس الصين بدلاً منها؟ إذ إنهم في الصين، في النهاية، منعوا الأعمال الإبداعية المتعلقة بالعالم البديلة، لأنهم خائفون من خيال مواطنيهم. إن الصين هي من تحتل أفريقيا».

في العيش في أزمنة النهاية، يتخيل ما يمكن أن يكون عليه شكل مجتمع شيوعي جديد. ويعتبر بأن المسلسل التلفزيوني في قناة إن بي سي، 2006، الأبطال، ورواية تيودور ستيرغيون أكثر من إنساني، 1953، مثالين أوليين. إذ إن كليهما يضم «الحافر لمجتمع بديل من غرباء الأطوار، حيث يكون مجموعة من المنبوذين تجمّعاً جديداً» بالاعتماد على طاقاتهم الجسدية-النفسية غير الاعتيادية (التحريك الذهني، التخاطر، وما إلى ذلك). يكتب جيجك: «إن تجمّعهم في إطار واحد جديد، يخلق الشروط لنمو خصوصياتهم. ألا يذكر هذا التجمّع الغريب بادعاء ماركس القائل بأنه، وفي مجتمع شيوعي، سترسخ حرية الجميع في حرية كل فرد؟»، ومثل وصف ماركس للمجتمع الشيوعي، من المؤكد بأن ثمة فرصة ضئيلة لإيجاد منصة سياسية. «أنا متشائمٌ كلياً بشأن المستقبل، بشأن احتمالية مجتمع

شيوعي تحرري. ولكن هذا لا يعني أنني لا أريد تخيله». إنه وقت مغادرته. «سأذهب مع ابني لمشاهدة فيلم المتحولون». هو يعني الجزء الثالث والأخير من النسخة السينمائية الباهتة. إنه سيءٌ جدًا، ألفتُ نظره. «ذهبت لمشاهدة أفلام سينية من قبل. هناك دومًا شيءٌ يستحق المشاهدة».





## المشاركون في الكتاب

ألان باديو (1937 - ) : فيلسوف، روائي ومسرحي فرنسي. بروفيسور الفلسفة في مدرسة الخريجين الأوروبية، وكان يشغل سابقاً كرسي الفلسفة في مدرسة المعلمين العليا بباريس. يعتبر أهم الفلاسفة اليساريين المعاصرين في العالم، وقد ألف عشرات الكتب في الفلسفة والثقافة والسياسة والأدب، عدا عن العديد من المقالات. تُرجمت معظم كتبه إلى كثير من اللغات العالمية، لا سيما كتابه المرجع الكينونة والحدث (1988)، إضافة إلى نظرية الذات (1982)، ومنطقيات العوالم (2006). وصدر آخر كتبه المنشورة، انبعاث التاريخ: زمن التمردات والثورات، في العام 2012.

سلافوي جيچك (1949 - ) : فيلسوف وناقد ثقافي سلوفيني. كبير الباحثين في معهد علم الاجتماع والفلسفة بجامعة ليوبليانا، سلوفينيا؛ وروفيسور الفلسفة والتحليل النفسي في مدرسة الخريجين الأوروبية. يعد أحد أهم الأسماء اليسارية المثيرة للجدل في الحقلين الثقافي والفلسفي. ذاعت شهرته بعد نشر كتابه الموضوع السامي

للأيدولوجيا باللغة الإنكليزية (1989)، ليزيد عدد كتبه المنشورة بلغاتٍ متعددة إلى ما يفوق ستين كتابًا، منها: مساءلة الواقع (2005)، العنف (2008)، وكتابه المرجعي الضخم عن هيجل، أقل من لا شيء: هيجل وظل المادية الديالكتيكية (2012).

سايمون كريشلي (1960 -): فيلسوف إنكليزي. يدرّس الفلسفة حاليًا في المدرسة الجديدة بمدينة نيويورك. أحد أبرز المشتغلين الناطقين بالإنكليزية في الحقل الفلسفي. من أهم كتبه: قليل جدًا، لا شيء تقريبًا (1997)، كتاب الفلاسفة الميتين (2009)، وإيمان اللامؤمن (2012).

تيري إيفلتون (1943 -): ناقد ومنظر أدبي بريطاني. أحد أبرز النقاد الماركسيين في العالم. يعمل حاليًا بروفيسورًا للأدب الإنكليزي في جامعة لانكستر، وكان قد درّس في جامعة أوكسفورد (2001-1992). نشر أكثر من أربعين كتابًا في النقد الأدبي والثقافي، أهمها كتابه المرجعي النظرية الأدبية (1983، 2008)، أوهام مابعد الحدثة (1996)، لم كان ماركس محققًا (2011)، حدّث الأدب (2012).

ستيوارت جيفريز (1962 -): صحافي بريطاني. بدأ مشواره الصحافي في صحيفة بيرمنغهام بوست (1985)، ثم تنقل بين عدد من الصحف البريطانية وصولاً إلى ذا غارديان (1990) حيث لا يزال

يعمل . عمل ناقدًا تلفزيونيًا، ومراسلًا للصحيفة في باريس، والآن  
يعمل ككاتب عمود فيها.

مترجم الكتاب، يزن الحاج (1985 -): قاص ومترجم سوري.  
يحمل إجازة في اللغة الإنكليزية (2007). أصدر مجموعة قصصية،  
شبابيك (2011)، وترجم كتاب إيمان روبرتس: السينما التعبيرية  
الألمانية: عالم الضوء والظلال (2013).



## الضهرس

5	مقدمة المترجم
13	تصدير المحرّر
17	التفكير بالحدث: آلان باديو
51	الفلسفة ليست حواراً: سلافوي جيجك
71	نقاش
95	ملحق 1: باديو وجيجك في الفلسفة المعاصرة
97	لم يُعتبر باديو روسوياً: سايمون كريتشلي
111	مخلصٌ لرغباته: تيري إيغلتن
119	ملحق 2: في المرأة
121	آلان باديو: حياةٌ في الكتابة
133	سلافوي جيجك: حياة في الكتابة
145	المشاركون في الكتاب

آلات باديو سلافوي جيچك

## الفلسفة في الحاضر

الآن باديو، وسلافوي جيچك، فيلسوفان مثيران في المشهد الفلسفي في أوروبا، موافقهما مما سُمي الحرب على الإرهاب، وغزو العراق، وقصف صربيا، و"مسرحة الديمقراطية البرلمانية"، والحجاب الاسلامي في فرنسا... والشجب القاسي والشديد للعنصرية تجاه العمال المهاجرين.. إضافة إلى ماركسيتهما وموقفهما من الربيع العربي، وخاصة من ثورتَي مصر وتونس جعلتهما الأكثر جماهيرية وحضوراً إعلامياً في السنوات الأخيرة.

السياسية عند باديو "حدث زائل"، إنها الفصل الذي يعلن فيه الشعب عن وجوده ويمضي قدماً... إن تحوّل العقم المحموم للعالم، هذا التحول المفاجئ، المخلوق من لا شيء، إلى شيء خصب، هذه اللحظة من القطيعة الجذرية، هي ما تستحوذ على باديو- هذا ما يقوله سيمون كريتشلي عن باديو، وكم يبدو ذلك وصفاً قوياً لما يحدث في ثورة مصر. ويقول تيري ايغلتن عن جيچك "إنه تمتع في القراءة، لكنه أيضاً مفكر نشط بشكل استثنائي نشأ في التقاليد العالية للفلسفة الأوروبية".

هذا الكتاب في الأصل حوار بين باديو جيچك، حصل في فيينا، وللتعريف بالفيلسوفين أكثر قمنا بإضافة ملاحق لمقالات كتبت عنهما. والسؤال الذي ينطلق منه هذا الكتاب. هو ما إذا كان يتوجب على الفيلسوف أن يسهم في الأحداث المعاصرة وأن يعلق عليها؟

ISBN 978-9953-582-48-1



9 789953 582481

دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - القاهرة - تونس  
www.dar.alfkr.com موقع إلكتروني