فريديريك غرو

العصيان

من التبعية إلى التمرّد

'مميّز بوضوحه وذكائه'
Le Monde

مكتبة ٧١٤

ترجمة
جمال شحيّد

دار الساقي

مكتبة | 714
سُر مَن قرأ

العصيان

مكتبة
t.me/t_pdf
٢٠٢١٧٨

Frédéric Gros, *Désobéir*, Albin Michel/Flammarion, 2017
© Éditions Albin Michel/Flammarion, 2017

الطبعة العربية
© دار الساقي 2019
جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى 2019

ISBN 978-614-03-2077-2

دار الساقي
بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان
الرمز البريدي: 2033–6114
هاتف: 442 866 1-961+، فاكس: 443 866 1-961+
email: info@daralsaqi.com

Cet ouvrage a bénéficié du soutien des Programmes d'Aide
à la Publication de l'Institut Français.

يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني
www.daralsaqi.com

تابعونا على
@DarAlSaqi
دار الساقي
Dar Al Saqi

فريديريك غرو

مكتبة | 714
سُر مَن قرأ

العصيان

من التبعية إلى التمرّد

ترجمة
د. جمال شحيّد

تصميم الغلاف: سومر كوكبي

دار الساقي

إلى جيرار موردیّا، أخوياً

المحتويات

مقدّمة: قبلنا ما لا يُقبَل	9
1 – انقلاب الفظاعات	21
2 – من الإذعان إلى التمرّد	41
3 – الطاعة المفرطة	53
4 – من التبعية إلى الحق في المقاومة	73
5 – ابنة أوديب	87
6 – من الامتثالية إلى الانتهاك	103
7 – عام 1961	121
8 – من الإذعان إلى العصيان المدني	145
9 – نزهة ثورو	161
10 – الانشقاق المدني	175
11 – الواجب الأخلاقي	187
12 – المسؤولية التي لا حدود لها	203
13 – التفكير والعصيان بمكانة إحالة على كتاب "الجمهورية"	217
خاتمة: الإنسانية تُغَيّرنا	235

مقدّمة

قبِلنا ما لا يُقبَل

مكتبة
t.me/t_pdf

المسوخ موجودة، ولكنها قليلة جداً كي تُلحق الأذى؛ الأخطر منها هم أولئك البشر العاديون، هم الموظفون المستعدون للتصديق والطاعة دون مناقشة.

بريمو ليفي Primo Levi

كمفتتح إشكالي، أستيعد استفزاز هوارد زين Howard Zinn[1] القائل:

1 قال هـ. زين: "العصيان المدني ليس مشكلتنا. مشكلتنا هي الطاعة المدنية. وتكمن مشكلتنا في الناس الذين ينصاعون للإملاءات التي يفرضها حكام حكوماتهم ممن أيدوا عدداً من الحروب، فقُتل ملايين البشر بسبب هذا الانصياع. مشكلتنا هي انصياع الناس عندما يعيث الفقر والمجاعة والحماقة والحرب والتوحش فساداً في العالم. مشكلتنا هي أن يكون الناس مطيعين في حين أن السجون تعجّ بصغار اللصوص، وفي أن كبار الحرامية يحكمون البلاد. هذه هي مشكلتنا". هذا اقتباس من خطاب ألقاه عام 1970 في سجال حول العصيان المدني، وأعيد نشره في *Violence: The Crisis of America Confidence* (Baltimore, John Hopkins University Press, 1972).

لا تكمن المشكلة في العصيان بل في الطاعة[1]. وهذا يتصادى مع عبارة فيلهلم رايش Wilhem Reich القائل: "لا تقوم المسألة الحقيقية على أن نعرف لماذا يتمرد الناس، بل لماذا لا يتمردون"[2].

تكاد أسباب الكفّ عن قبول الوضع الحالي للعالم ومساره الكارثي أن تكون كثيرة جداً. ويشكّل استذكارُها كلها سلسلةً طويلة من الكوارث.

لن أتوقف هنا إلا عند ثلاثة منها، وعند أربعة أسباب كبرى كان من شأنها منذ أمد طويل أن تثير عصياننا وتسببه اليومَ أيضاً، لأنها تتفاقم في نظرنا.

ومع ذلك لا يحدث شيء، ولا أحد ينهض تقريباً.

الكارثة الأولى هي بالتأكيد تغوّل المظالم الاجتماعية والتباين في الثروات. إن الفقر المدقع الذي أعلنه ماركس يزداد دائماً[3]، كأن العولمة قد أتاحت الفرصة أخيراً، بعد انسداد الاقتصادات الوطنية، كي تنتشر وتستفحل رأسمالية جامحة وشاملة أدت حالياً إلى نشوء نخبة فاحشة الثراء، وأقليةٍ من المتخمين الذين يثقلهم عبءُ ثرواتهم، مقابل

1 يستوحي هذا الكتاب عدداً من الدروس التي أُلقيت في كلية العلوم السياسية في باريس. شكراً للطلاب الذين أصغوا وانتقدوا. ويروم الكتاب أن يكون اقتراحاً أولياً "للعلوم الإنسانية السياسية". يذهب شكري إلى هيلين مونساكريه وأماندين شيفرو وجيرار دي كورتانز لكفاءاتهم وحرصهم ولطفهم الذي أثمّنه غالياً وساعدني في تحرير هذا الكتاب.

2 استشهد به: D. Hiez et B. Villalba, "*Réinterroger la désobéissance civile*", In *La Désobéissance civile. Approches politique et juridique*, Villeneuve d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, 2008, p. 11.

3 B. Maris, *Marx, ô Marx, pourquoi m'as-tu abandonné?* Paris, Flammarion, 2012, p. XI.

99% من المحرومين الذي يجرجرون ديونهم وبؤسهم الصارخ. لقد أصابت زوابع الإملاق الإضافية الطبقاتِ الوسطى واستقر الثراء المطرّد لدى أقلية معينة، وفاقمتها التقنياتُ الجديدة التي ألغت أسباب التأخر و"الاحتكاك"[1] التي حافظت حتى ذلك الوقت على بعض التوازنات المعقولة. وتسارعت العملية واحتدمت. وفرضت العقلانية الحالية – عقلانية "الضمانات" (حساب المجازفات البارد) – على من لا يملكون المال أن يدفعوا في كل مكان غالياً. وباستنادها إلى بديهة رياضية جليدية وقليلة التكاليف، أرهقت الاقتصاديين أصحاب القرار وجميع الذين يحملون في أيديهم شهاداتهم الجامعية ويلوّحون بها، فصار بوسعهم أن يقولوا بتكبّر مشين: "الوضع بائس، كما تلاحظون، الأرقام في المحصلة هي الأرقام، ولن نتصدى لواقع الأرقام".

ولكن "واقع" الأرقام لا وجود له خارج قاعدته في وعيهم الساذج[2]. كلا، الأحرى أن نقول: إن واقع الأرقام هو واقع تأثيراته الناتجة والقاسية والمخيفة. عندما تؤخذ المعادلات الرياضية كمصدر يفرض سلطته، وتكون جداول Excel أصواتاً تنبئية يطأطأ لها الرأس باحترام وترفعَ القرارات عالياً، عندئذ تُبَرَّر أشكال اليأس

1 أقتبس هذه المفردة من:
D. H. Thorran dans *La Désobéissance civile*
حول هذا الفصل، ارجع لاحقاً إلى فصل "نزهة ثورو" حيث يتكلّم ثورو أيضاً على "احتكاك".

2 أو أن هذا الواقع الانطوائي للرياضيات ذا الصلاحية الحتمية لأنه داخلي حصراً. وقد يقول فيتغنشتاين إنه تحصيل حاصل. انظر كتاب:
Tractatus logico-philosophicus (1921; trad. fr. G.-G. Granger, Paris, Gallimard, 2001).

الاجتماعي، والبؤس المرتبط بأواخر الأشهر، والمراتب المسقَطة. ويحدث هذا كله "بموجب" القانون النحاسي للاقتصاد و"واقع" المعادلات الرياضية الذي لا مناص منه: الأرقام هي الأرقام.

على أي واقع يتكلمون؟ لا يتكلمون على الواقع المخنوق للتضامنات الفردية البينية، ولا عن واقع المعنى البدائي للعدالة ولمثالية التشارك. لا يتكلمون على كثافة الوقائع البشرية التي ينساها الحكام – و"المسؤولون" كما يقال، من قبيل التهكم بالأحرى – عندما يجمعون اللامبالاة والحسابات وينسون ويُخفون ويتخفّون عن أنفسهم خلف لائحة إحصاءاتهم المطبوعة على ورق صقيل.

على أي قانون "رفيع" نتكلم؟ لا أرى إلا جشعاً مزرياً. أين هي العناية الإلهية التي يذكرونها؟ وأين هي الضرورة الحتميّة؟ أفهم أن قوى السلطة والمال تستطيع فعلاً – عندما تتوفر لها الظروف – أن تقدّم شهادة عن إيمانها. عندما أرى التقوى التي يبرزها على الملأ مديرو الشركاء، أفكّر في النفاق طويلاً. ومع ذلك، ليس هذا صحيحاً. لقد بلغت الكلبية درجة عالية تكاد أن تكون أثيرية ولا يمكن فصلها عن الصدق. ذلك أن قوانين الاقتصاد وأحكام الله تتشابه، فتسبح في هذا التسامي الذي يمزج بينهما، وتنشر حتمية "تفرض نفسها" على الجميع دون استثناء، كما أحوال الطقس والموت العتيد. إلى هذا الحد من الحظوة الهائلة ومن الانتفاع بنظام العالم – وفي وجه الجمهور الذي صار مآلُه أن يبقى فقط على قيد الحياة – يدفع هذا الأمر إلى التواضع نوعاً ما. فيخال المرء أن هذا القدر من العته – الذي تكذّب فظاعتُه وجودَ تباينات في المساواة – يجب أن يحظى بتفسير

رفيع، تفسير لاهوتي-رياضي على الأقل، ولكنه يبقى سطحياً. وهنا تكمن الوظيفة الشنيعة لإقحام الشكلانية الرياضية في الاقتصاد، وذلك لتبرئة من يكدّس الأرباح. كلا، ليس هو المستفيد السافل الذي يدفع البشرية إلى الإملاق، بل هو الخادم المتواضع لقوانين تستطيع فيها السيادة والتعقيد أن يفلتا من فهم كل الناس. وهنا أسمع أصوات أولئك الحكام الذين يقبضون رواتب فاحشة، وأصوات أولئك الرياضيين الذين جمعوا الملايين. وبضمير مرتاح، يردّدون قائلين: "لكنني لم أطلب هذه الأجور الباهظة، لقد اقتُرحتْ عليّ! ويُستحسن أن أحصل عليها". أرجوكم أن تقولوا للعمال المستَغَلّين إلى أقصى الحدود إنهم يستحقون أجورهم وإنهم يقبضون رواتب مزرية لأن طينتهم دون طينة سائر البشر.

تؤدي العملية المزدوجة، لثراء الأغنياء ولإملاق الفقراء، إلى انهيار تدريجي للطبقة الوسطى[1]. ومُفاد الغطرسة أو اليأس هو أن الواقع المتوسط المتناقص بين الجالسين على كنباتهم الوثيرة ممن يفرضون زيادة أعظمية على أسهمهم التجارية وبين أولئك الذين تتقلص رواتبهم إلى حد أن تصبح غير كافية، لا لكي يعيشوا، بل ليسددوا ديونهم. العيش هو النزر اليسير المتبقي بعد تسديد ديون المصارف. وتتفتت قواعد التضامن الأكثر بساطة. ويتلاشى الواقع الإنساني، ولم يعد يبقى في الصالونات المذهّبة للمسؤولين الساهمين قليلاً والمتراخين فوق كنباتهم إلا الله والمعادلات الرياضية، في حين أن الناس في المقلب الآخر يتناهشون الفتات. مع زوال الطبقة

1 L. Chauvel, *La Spirale de déclassement*, Paris, Seuil, 2016.

الوسطى، يضيع عالم مشترك، تضيع الأخلاق المثالية التي تنادي بالنفع العام وبالخير العام الهادف إلى الحفاظ على قوام طبقة وسطى كانت تفرض حدوداً على البؤس الأقصى وعلى الثراء الأقصى وكانت تشكّل – كما كتب يوريبيذيس Euripide منذ أكثر من عشرين قرناً في مسرحية *Suppliantes* – إمكانية لقيام الديموقراطية[1].

ولكن الشرخ لم يُلهب كثيراً حتى الآن الحقدَ السياسي للشعب على الأغنياء، لأنه يتشظى إلى سلسلة لا تنتهي من الانقسامات الداخلية. ذلك أن وضع الأثرياء يثير بخاصة حبّ مشابهتهم المرير، لأن التفاخر بالفقر، الذي يرفده رجاء الانتقامات العتيدة، قد ترك مكاناً لعارٍ جارح، ولأن الرسالة المتناقلة في كل مكان ترى أن لا معنى للعيش إلّا في الاستهلاك المُسرف، والانجذاب إلى حاضرٍ من الاستمتاع السهل. لهذه الأسباب، ولأسباب أخرى أيضاً، تم تخطّي غضب الغالبية المستغَلّة على الأقلية، وتحوّلَ إلى حقد على المستفيدين الصغار وخوف من الجانحين الصغار.

يزداد تسارع إثراء المالكين، وتتنامى وتيرة التردي الطبقي. صار ثراء الأقوياء يفوق التصور، وأصبح بؤس ما كان يسمّى سابقاً "نهايات الشهر" – ونتكلم اليوم على العاشر من الشهر أو العشرين التي تثقل الكاهل – يفوق التصور في أوساط الطبقات العليا التي لا تجفل إلا من تغيّرات مكاسبها الهائلة. وغدا التكلم على "اللاعدل" نافلاً. نحن نعيش عصر البذاءة. صارت رواتب مديري الشركات

1 في الأبيات 238 حتى 245 يُظهر يوريبيذيس أن الطبقة الوسطى *(hé en mesôi)* هي التي تجعل خلاص المدن متاحاً *(sôizei poleis)*.

الكبرى، وأجور الرياضيين الذين سُلّطت عليهم أضواء الإعلام بكثافة ومستحقات الفنانين فاحشةً. وبلغت درجات التفاوت حداً لا يمكن أن تبرره فرضية وجود بشريتين منفصلتين.

النقطة الثانية التي لا تطاق في عالمنا الحالي هي التردّي التدريجي لبيئتنا. الهواء والتربة و"منتجاتها" والنباتات: كلها صارت ملوثة وقذرة حتى الاختناق. ولكن الطبيعة عُرفت منذ القدم بقدرتها على التجدد وتكرار وضعها السابق. كان يقال: المنتجات الثقافية تتهالك وتهرم وتموت على عكس الطبيعة التي لا تعرف إلا ربيعاً رئيسياً. كل شيء يعود من جديد ويتكرر. وهذه معاودة أزلية للذات، وانطلاقة جديدة لا تنتهي، وظهور سحري متجدد للأشكال نفسها، وطلاوة لا تفسد. كانت جوقة مسرحية **أنتيغونا** تُنشد: "الأرض التي لا تتعب" (البيت 339). والحق يقال إن الأرض متعَبة، وسيكون القرن الحادي والعشرون قرن الإنهاك والتصحر. تطرح البشرية على الطبيعة مسألة حدودها. ثمة خصوبة مستنفدة للأراضي، ومصادر ناضبة، ومخزونات مستهلكة.

لقد طرح هانس جوناس Hans Jonas في كتابه *Le Principe Responsabilité*[1] مسألة استحالة الانعكاس. وكان هذا يعني أننا نحن البشر المصابين بالهشاشة قد احتمينا من غوائل الطبيعة بالتقانة، وهذا على كر العصور. ولكن إمكاناتنا التقنية قد تطورت حتى صارت الآن تؤدي لا السمات الخارجية للكائن الحي بل القاعدة الحيوية بالذات، والمثال الأسطع على ذلك هو تعديل المورّثات. بتدخلاتنا التقنية، نُجري تبدّلات لا يمكن التراجع عنها ونلعب لعبة الساحر المبتدئ

1 *Le Principe Responsabilité* (1970), trad. J. Greisch, Paris, Flammarion, 2013.

الفاشل. وللمرة الأولى، تبدو الطبيعة مصابة بالهشاشة. لقرون طويلة، حاولنا حماية أنفسنا من الطبيعة عن طريق التقانة. ولكننا اليوم، بعد نحو نصف قرن من تحليلات جوناس، لم تعد المسألة تتعلق بإفساد الطبيعة، بل بخنقها؛ إن شروط "تجدّد" الأنواع الحية والمصادر الطبيعية متوفرة، لقد انكسرت حلقة الولادة المجدّدة. يكمن التهديد في نهاية الربيع.

بما أن العنصر الأخير غير المقبول يحيط على الأرجح بالعنصرين الأولين ويضفي عليهما حركة لولبية، فإنه يدور حول العملية المعاصرة الخاصة بتكوين الثروات. ما يسمّى "الرأسمالية" هو مفهوم مشتت ومركّب ومتعدّد الأشكال. وفي مجال تنظيم إشراك العمال في الأرباح، يبقى أن أهمية المضاربات المالية ومبدأ المديونية المعمّم والتسارعات التي تتيحها التكنولوجيات الجديدة شكّلت رأسمالية جديدة فرضت نفسها منذ عقود عدة، أي أنها شكلت طريقة لإنشاء الثروات عن طريق الديون والمضاربات التي تمتهن قيمة العمل (الراتب جيّد للفقراء فقط) ولإنهاك المقدرات والزمن. وهذا ليس بالضبط ما يزجّ به في الهاوية – كما أنه ليس جداراً عازلاً – لأن الهاوية تتمثّل في عملية الزجّ تحديداً. يحدث الإثراء على حساب الإنسانية مستقبَلاً.

إن هذا العالم، بتباياته العميقة، وبانهيار مرتكزاته الطبيعية، وبعَدْوِه الانتحاري إلى الأمام، هذا العالم الذي ندعه كتركة نتنة للأجيال المقبلة هو عالمنا. وعندما أقول "عالمنا"، ليس لأقارن الحاضر بالماضي. أستعمل كلمة "عالمنا" لأقول: إن العالم الذي بنيناه، ورضينا أن يقام

منذ عقود عدة خلت، هو العالم الذي سنتركه للذين سيأتون بعدنا. وسيلاحظون وجود أنانية فاحشة وغياب قاتل للمسؤولية.

وأمام هول الكارثة، لماذا لم نقل شيئاً، ولماذا نبقى اليوم مكتوفي الأيدي ومغمضي العيون – ولا أقول "خائفين" – بل نسعى إلى النظر في اتجاه آخر؟ لماذا تركنا الأمور تجري هكذا، لماذا تصرفنا كمشاهدين يتأملون حلول الكارثة؟

يطرح هذا الكتاب مسألة العصيان انطلاقاً من مسألة الطاعة، لأن العصيان بديهية لمقاومة عبث ولاعقلانية العالم كما يسير. ولا يقتضي كثيراً من الشروح. لماذا نعصي؟ ما علينا إلا أن نفتح أعيننا. بل يكون العصيان مسوَّغاً وطبيعياً جداً، إذ إن ما يصدمُ هو غياب رد الفعل وهو السلوك السلبي.

لماذا نطيع، وبخاصة: كيف نطيع؟ نحن بحاجة إلى أسلوبية للطاعة لأنها وحدها تمكّننا من النظر في أسلوبية العصيان. ونحن بحاجة إلى إعادة تعريف الفرق بين الإذعان والرضوخ والامتثالية... إلخ، وإلى التمييز بين حق المقاومة واستنكاف الضمير والفتنة... إلخ.

لقد دُرست انتقادات الديموقراطية كثيراً[1]. ويدافع هذا الكتاب عن ديموقراطية نقدية. تختلف الديموقراطية عن الشكل المؤسساتي الموسوم بممارسات وإجراءات "جيدة" مستوحاة من الدفاع عن الحريات وقبول التعددية واحترام توجهات أكثرية السكان. وحتى إذا وجب أن تكون الديموقراطية على هذا النحو، فإنها تدلّ أيضاً على

1 راجع الكتاب المميّز *Critique de la démocratie* للباحثين J.-M. Donegani et M. Sadoun, Paris, P.U.F., 2012.

توتر أخلاقي في صميم كل إنسان، وعلى ضرورة مساءلة السياسة مجدداً، والفعل العام، ومسار العالم انطلاقاً من الذات السياسية التي تتضمن مبدأ العدالة الكونية وتختلف خصوصاً عن "صورة عامة" للذات، وتتعارض مع كنه الأنا. يجب أن نكفّ عن الخلط بين العام والخارجي. إن الذات العامة تشكّل حميميتنا السياسية. فهي فينا قوة محاكمة وقدرة على التفكير وطاقة نقدية. وانطلاقاً من هذه النقطة فينا يتفجر رفض البدهيات الإجماعية، والامتثالات الاجتماعية، والأفكار المعدّة مسبقاً[1].

ومع ذلك يبقى مصدر الذات السياسية دون جدوى وإنتاج، إذا لم تدعمها هيئة جماعية، وإذا لم تستند إلى فعل يقرّر جماعياً ويحمل مشروعاً مستقبلياً. ودون ذلك قد تتعرض حركات العصيان في كل لحظة لأن تكون أداة، ولأن تنكفئ على نفسها، ولأن تختنق بإصدار الأوامر وبتغيير الرؤساء.

وهذه الحركة التي يتحول فيها الموضوع السياسي إلى حالة عصيان هي ما سنسميه "الانشقاق المدني".

الانتفاضة لا تقرَّر. وتمسّ هيئة جمْعية عندما تصبح إمكانية العصيان الجماعي لافتة من جديد، وعندما تنتقل بين الناس، وعندما تتكثف تجربة ما لا يطاق كي تصبح بديهية اجتماعية. وتفترض في البداية تجربة تشاركية، ولكن لا أحد يقوى على أن يعفي نفسه من

1 في هذا المعنى، ليست الديموقراطية النقدية نظاماً سياسياً بين أنظمة أخرى، هي هيكلة أخلاقية للفرد السياسي. وتدل على إمكانية مفتوحة وبنيوية لدى كل شخص ليعصي الآخر والآخرين والدولة والمؤسسات، انطلاقاً من اعتياد لا يندمج مع كل سيكولوجية خاصة بالأنا الفردي، ومع كل ميتافيزيقا خاصة بالروح.

أن يعيش، بذاته ولذاته ومن أجل ذاته، عن طريق انشقاق في المواطنة وفي ندائها. فمنذ سقراط ("اهتمّ بنفسك!") وكانط ("تجرأ على المعرفة!") تكوّن النظامُ الفلسفي للفكر وكنهُه المفاجئ.

حين تتبجح قرارات "الخبراء" بأنها نتيجة للإحصاءات الغُفْلية والباردة، يكون العصيان إعلاناً لسلوك إنساني.

لا يتناول هذا الكتاب الحركات الاجتماعية الحالية، في صورها شتى (صراعات اجتماعية، حركات عصيان مدني، تشكيل مناطق تنمية مؤجلة Z.A.D.، إطلاق صفارات إنذار، معارضات عامة على القانون، نداءات للانتفاض) ودوافعها (دفاع عن البيئة، عدالة اجتماعية، اعترافات رمزية، حماية الأقليات، احترام كرامة الأشخاص[1]). إنه لا يتجاهلها، بل يريد بالضبط – قبل الاندلاع الفعلي لأعمال التمرد – أن يَفهم إلى أي درجة يمكن أن يكون العصيان انتصاراً على الذات وانتصاراً على الامتثالية المعمَّمة وسُبات العالم. يودّ هذا الكتاب أن يَفهم – وهو يسائل الشروط الإثنية للموضوع السياسي – لماذا يسهل جداً أن يتفق الناس على اليأس من النظام الحالي للعالم، ولماذا يصعب عليهم جداً أن يعصوه مع ذلك.

1 راجع مثلاً، ومن منظور أكثر تفصيلاً واختلافاً عن المراجع المعتمدة هنا:
S. Laugier et A. Ogien: *Pourquoi désobéir en démocratie?* Paris, La Découverte, 2011; M. Cervera – Marzal, *Les Nouveaux désobéissants* Lormont, Editions Le Bord, de l'eau, 2016.

1

انقلاب الفظاعات

إن هذا التفكير المتعلق بالعصيان أود أن أضعه كبداية في إطار "قصيدة" خيالية مستوحاة من أبخرة المشروبات الكحولية.

أريد أن أتكلم، من داخل رواية **الإخوة كارامازوف** لدستويفسكي، على قصة يرويها إيفان لأخيه أليوشا[1]، في إحدى الحانات. وهذه "الأسطورة"، التي قال عنها دستويفسكي إنه اعتبرها أعلى قمة في روايته، قد أذهلت الناس. فحنة أرندت[2]

---

1 وردت في الفصل الخامس من الباب الخامس من الجزء الثاني. راجع الترجمة [الفرنسية] الجميلة التي قدّمها A. Markowicz, Arles, Actes Sud, 2002 وراجع أيضاً طبعة هذه القصة التي علّق عليها كل من K. Leontiev, V. Soloviev, V. Rozanov, S. Boulgakov, N. Berdiaev, S. Frank *(La Légende du Grand Inquisiteur de Dostoïevski*, trad. L. Jurgenson, Lausanne, L'Âge d'Homme, 2004) لقد كتبتُ نصاً أولياً لهذه القراءة في مجلة *Philosophie Magazine*، العدد 75، تشرين الثاني/ نوفمبر 2013.

2 ذَكَرَتْه في فصل "La question sociale" في كتابها *De la révolution*, trad. M. Berrane et J.-F. Hel-Guedj, in H. Arendt, *Œuvres*, Paris, Gallimard, "Quarto", 2012.

وألبير كامو[1] (أو كارل شميت أيضاً، وإنما من منظور مختلف بالطبع[2]) استقبلوها كاستفزاز كبير للفكر السياسي، لا، بل رأوا فيها هاوية سحيقة.

وهنا أرسم لها حبكة ثانية بشيء من الحرية.

تروي قصيدة إيفان عودة المسيح بيننا. ووعدت العقيدة [المسيحية] بهذه العودة واعتبرتها كعلامة تنبئ بنهاية العالم. ويكشف **سفر رؤيا يوحنا** أنه سيعود ليختم تاريخ العالم. سيجلس على عرش مهيب ناصع البياض والشفافية. وأمام البشرية الناهضة من الموت جمعاء سيبدأ فرز المحكوم عليهم بالعذاب الأبدي والمختارين الذين وُعدوا بالتنعّم بالحضور السعيد والكلي.

في قصة إيفان، يعود المسيح، ونكاد نقول: إنه عاد خطفاً. ودون أبواق رؤيا يوحنا، ينسلّ ذات صباح صيفي بين أهالي إشبيليا. نحن في إسبانيا إبّان القرن السادس عشر وفي عصر محاكم التفتيش. كان نسيم الصباح ما زال يحرك الرماد المنبعث من المحارق التي أقيمت عشية اليوم الفائت وأُحرق فيها الهراطقة.

عاد المسيح ومشى وتجوّل بين المارة من السكان. مع ذلك كان صامتاً، ولكن حضوره وحده، وابتسامته وحدها، ونظرته وحدها، قالت مجمل ما يجب قوله وكشفت هويته: فتعرّف إليه جميع الناس

1 مذكور في كتاب *L'Homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951.

2 "قاضي محكمة التفتيش الأكبر على حق طبعاً"، كما قال (للمزيد من المعلومات، راجع:
Th. Paléologue, *Sous l'oeil du grand Inquisiteur: Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique*, Paris, Le Cerf, 2004).

فوراً. وسرعان ما احتشدت الجموع حول "ابن الإنسان" العائد إلى ذويه، وشكّلت موكباً متهللاً ومنشداً وزاخراً بالرجاء. ووصلت إلى الساحة الكبرى أمام كاتدرائية إشبيليا. ومشى المسيح بتوءدة، ونشر حوله معجزة حضوره، فيما كان الناس حوله يبكون فرحاً ويشكرون الله.

وفي هذه الساحة بالذات، يتقاطع مسار إيفان مع مسار رجل ذي قامة هزيلة. كان شيخاً يراقب ما يحدث هنا وينظر إلى المشهد، كان شيخاً ناهز التسعين من عمره وذا ظهر مُحدودب، ووجه رمادي شديد التجاعيد، وعينين ناريتين، ويرتدي معطفاً صوفياً رثاً. فاقتفى إيفان أثره ودنا منه فعرف أنه من حرّاس المكتب المقدس وأنه قاضي محاكم التفتيش ففهم [ما كان يحدث]. انتفض القاضي فوراً وأعطى عدداً من الأوامر. فشقّت ثلّة من الجنود طريقها بين الجموع، والشعب الذي كان قبل لحظات يهلّل ويسبّح سكتَ فجأة واستسلم لصمت مذعور، وفُتح الطريق للرجال المسلحين الذين هرعوا وأوقفوا المسيح مرة ثانية بأمر من الراهب الدومينكاني العجوز، "قاضي التفتيش الأكبر". واقتيد ابن الإنسان إلى سجون المكتب المقدس.

وأرخى الليل سدوله في تلك الليلة الحارّة العابقة بروائح الليمون والغار. فنزل قاضي التفتيش وحده، وبيده مشعل، إلى أقبية المبنى المتعرجة وفتح الباب ودخل. فانغلق الباب دونه، وتفرّس الدومينكاني في وجه سجينه وصاح سائلاً: "هذا أنت، إذن؟"؛ وأردف فوراً باستنكار: "لا تُجبْ". وهنا سأله مباشرة: "لماذا أتيت لتزعجنا؟".

السؤال بسيط وتافه جداً، ولكن بطرحه على المسيح بقي كأنه صوت منفرد. من هو، إذن، هذا الذي يخاطِب المسيح كما يُخاطَب أيُّ شخص مزعج، وأيّ سجين ثقيل الدم، وأيّ إنسان مربك يعرفه؟

الخطاب التالي يوضح المطلوب. خطاب قاضي التفتيش الأكبر كان حوارية فردية لا تنتهي، لأن المسيح بقي حتى النهاية صامتاً[1]. إذا كان المسيح يهدِّد من جديد بـ"الإزعاج"، وتلومه على ذلك إحدى سلطات الكنيسة!، فهذا يعني أن اطمئناناً معيّناً وأن بعض الارتياح قد استقرا داخل الكنيسة الكاثوليكية، وهذا يتعارض مع الرسالة الخاصة بشخص المسيح بالذات. كل هذا كان يهدف إلى سدّ ثغرة من القلق فتحها، وليصوّب خطأ بائساً ارتكبه.

ولكن ما هو الخطأ المرتكب، إذن؟ أعلن قاضي التفتيش أنه يكمن في ثلاثة تفاديات متعلقة بالشيطان ذاته وبإبليس. ونجد الحادثة، كما نعلم، في إنجيلي **لوقا ومتى**. وما برح قاضي التفتيش يقول للمسيح: تذكرْ ولا تنسَ ما رفضْتَه للموسوس.

كان الشيطان قد مَثُل أمام المسيح الواهن بعد صوم طويل أمضاه في الصحراء واقترح عليه تمكينه من تحويل الحجارة إلى خبز، فأجابه ابن الله: "ليس بالخبز وحده يحيا الإنسان". ثم صعد به الشيطان إلى قمة الهيكل وأوعز إليه أن يلقي بنفسه من هذا العلو الشاهق، لأنه مكتوب: "يوصي ملائكته بك ليحفظوك"؛ فيُثبت

1 حنة أرندت هي التي وجدت تعارضاً بين "الحنّو الصامت ليسوع والشفقة البليغة لقاضي التفتيش"، *De la révolution*, op. cit., p. 400.

بذلك أنه من ادعى أنه هو. فأجابه يسوع: "لقد قيل: لا تجرّبنّ الرب إلهك". ومن قمة جبل يشرف على الهضاب والتلال، أراه الشيطان جميع ممالك الأرض قائلاً: "أوليك هذا السلطان كله بشرط أن تسجد لي". فأجابه المسيح: "كلا، إنني أخدم الله وحده وأعبده".

ثمة ثلاثة "لاءات" وثلاث تجارب شيطانية قرأها قاضي التفتيش بسرعة كما لو كانت أفعال طاعة ازدراها المسيح واحتقرها ورفضها لأنها تعاكس ما تطلّبه من كل شخص: أي الإيمان الحر الصادق.

وفي المحصلة، تكون تجربة الخبز هي تجربة إنتاج الطاعة عن طريق الأمعدة: البشرية جائعة ولا تعرف إلا الامتنان للبطن. كأنني بالشيطان قد وسوس للمسيح: أعلم أنك تستطيع أن تفعل ذلك، وأن سلطاناً بذلك قد أُعطي لك، فحوّلْ هذه الحجارة إلى خبز وفوراً سيُهرع إليك جمهور محروم ومتعطّش. سيؤمن بك إيماناً مطلقاً لأنك ملأت بطنه ووفرّت في النتيجة نوماً للمتخم يكون ينبوع السعادة للمساكين. ويردف قاضي التفتيش، في قصيدة إيفان، قائلاً: لكنك أردت إيماناً خالصاً وانتماء لا يرتبط بالحاجة. كنتَ تصرّ على أن يحبّوك بحرية، وعلى أن يفضّلوا الخبز السماوي. وهكذا إنك أغرقتهم في القلق. ومهمّتنا، نحن الذين نعلم أن البشر يرومون التخمة خصوصاً، هي أن نجعل البشرية تعمل: هم الذين حوّلوا الحجارة إلى خبز، وعملوا كادحين، وبكدهم جعلوا القمح ينبت فوق الأراضي القاحلة. لقد استولينا على ثمرة عملهم ووزعنا عليهم قسطاً يسيراً جداً منه. أما هم، فشكرونا. أولاً لأننا بتنصيب

أنفسنا سادة التوزيع الجديد وضعنا حداً لمشاجراتهم ومشاحناتهم وضروب حسدهم. فشكرونا. بل وجب أن نرى كم كانوا سعداء ليعبدوا هذه اليد التي اكتفت بإعطائهم جزءاً زهيداً مما سُرق منهم! ولكنهم لم يروا إلا هذه اليد التي هبّت لمساعدتهم. ونسوا أن الخبز هم الذي صنعوه. منذ ذلك الحين استطاعوا أن يعبدوا مَن أحسن إليهم وأن يُتخَموا بالطاعة.

والتجربة الثانية هي تجربة التحقق الموضوعي والنهائي والصالح لجميع الناس. يجب معاودة قراءة نص الأناجيل عن كثب. يقول النص: "لأنه مكتوب: يوصي ملائكته بك ليحفظوك". إذن ماذا: إنْ ألقيتَ بنفسك، لتحقّقتَ ولقدّمتَ البرهان الموضوعي والمادي الذي يراه الجميع على أنك فعلاً ابنه وعلى أنك المصطفى والموعود به. لا شك في ذلك. وهنا أيضاً يرفض المسيح، كأن الكيل قد طفح، وكي يقول إن الإيمان الصحيح يقتضي عملية تمحيص لا تنتهي وتتجاوز المخاوف وينبغي التأكد منها داخلياً، ولا تستند إلى يقينيات دامغة، وهي بمكانة "ضمانات حقيقية" في نظر الآخرين. استشاط قاضي التفتيش غضباً: هل من المسؤولية بمكان أن يُحَمّلَ كلُّ واحد عبءَ الحقيقة، ويُفرَض على شعب جاهل ومذعور أن يتحقق من إيمانه، هو المرهق بالهموم اليومية؟ لذا إن الكنيسة تعيّن وتكلّف خبراء و"محققين". وهم يستطيعون أن يخاطبوا الجماهير ويقولوا لها: هذا ما يجب الإيمان أو لا، وهذا ما يجب التفكير فيه أو لا، لقد تحققنا، وبالتأكيد إنه ليس من اختصاصكم. وهنا أيضاً يشكره الشعب الذي تَخفّفَ من عبء

المحاكمة الفكرية وحده.

أما التجربة الأخيرة، فهي الأكثر وضوحاً وبساطة وعمقاً: لقد وعد الشيطانُ المسيحَ بسلطان زمني وبمملكة كونية. وهنا أيضاً يرفض المسيح: لا يمكنه أن يحكم شعباً من العبيد، لأنه يروم مؤمنين أحراراً. ولكن ماذا، أردف قاضي التحقيق، ألهذا الحد تصل القسوة واللاإنسانية واللاوعي كي يُجرّد الشعب من الفرح الهائل الذي لا يعوّض بشيء، وهو أن يخضع الجميع لسيد واحد؟ هل هناك طريقة جديدة كي يجتمع الناس كلهم بالفعل إلا في الخضوع والعبادة المشتركَين؟

هذا هو الدرس "الشديد الإنسانية": في الطاعة فقط، يجتمع الناس ويتشابهون ومن ثمّ لا يبقى المرء وحده. الطاعة تخلق الجماعة. والعصيان يخلق الانقسام. لا توجد وسيلة يعرف فيها الناس أنفسهم ويشعرون بأنهم متحدون إلا إذا رضخوا للنير نفسه وللزعيم نفسه: يا لها من لذة عارمة وحرارة تسري في القطيع الذي يندس في جسم راعٍ وحيد! ويبدو أن المسيح يجهل كم تجعل الحريةُ الإنسان يعيش وحده يائساً.

ولكن هذا المسيح المتعالي والحالم المثالي والنخبوي قد رفض رفضاً قاطعاً تجارب الشيطان. لقد فضل أن "يقدّم" الحرية إلى البشرية. هدية مسمومة، عبء قاتل، هبةٌ أليمة.

أصِلُ الآن إلى ما يمكن أن يُعتبر صميم درس النص، ويجلجل كما لو كان استفزازاً. أريد أن أتكلم على القاسم المشترك بين وقائع التجربة الثلاث. يرفض المسيح أن يعيّن نفسه سيد العدالة في تقاسم

الأملاك، وأن يكون سيّد حقيقة يضمنها الجميع ويتحقّقون منها موضوعياً، وسيد قوة قهّارة وحاشدة. قصارى القول: إن المسيح يرفض أن يُنتج طاعة، ويطالب الجميع بهذه الحرية التي يرى أنها تمثّل الكرامةَ البشرية.

ولكن هذه الحرية – التي هي، كما يقال، شرف الوضع البشري وجوهره الذي لا يُستلَب –هذه الحرية، لا يريدها أحد، أليست سوى دُوار لا يطاق وحِمل مرهق؟ أن يضطلع المرء بمسؤوليته عن قراراته، وأن يشعر بأنه يتحمل عواقب أحكامه، وأن يقول إن علينا وعلى كل واحد في قرارة نفسه أن يختار وأن يتّكل على نفسه فقط ودائماً في حالات اليأس أو الهزيمة، هذا الأمر ساحق. هل يمكننا أن نطلب بتعقل من الجمهور الجاهل والجبان، ومن الشعب المخبول والبريء أن يتجشّم هذا الحِمْل؟ هذا الشرط غير منطقي، وهذه النخبوية غير مسؤولة ولا جدوى منها. لقد بالغ المسيح في الطلب. نتساءل هنا: هل يعرف الذين توجَّه إليهم، أي البشرية؟

ونصل إلى مربط الفرس في هذه المسألة. لأننا، أضاف قاضي التحقيق، نحن النخبة الجادة والمسوؤلة، نحب البشر فعلاً، أخذنا على عاتقنا عبء حريتهم. لقد ائتمنونا عليها بلهفة وارتياح وامتنان. لقد كلّفونا قولَ الحقيقة، ووضع قواعد العدالة، وتحديد موضوع عام للعبادة. كانوا يعلمون أنهم بقبولهم الطاعة فحسب وبرضوخهم سيشعرون بطيب العيش ورغده لأنهم تجردوا من مسؤوليتهم؛ يجب أن نعود إلى هذه العقدة التي تربط بين الطاعة والانفكاك من المسؤولية. ونحن، رجال الكنيسة، قد خنّا رسالتك حباً بهم

ورأفة بالمساكين، لأننا كنا نعرف أنهم عاجزون وخائرون وسريعو العطب، وكنا نعلم أنهم خاصة يشعرون بالأمان لأنهم يعرفون أننا سنقرر عنهم. أن يحبّ المرء حقاً يعني أنه يحمي المستحيل بالأحرى بدلاً من فرضه. أن يحب المرء حقاً يعني أننا نحرم الحرية أولئك الذين يعجزون حقاً عن الاضطلاع بها.

أنهى قاضي التفتيش العجوز خطابه. وبقي المسيح صامتاً. لقد تفرّس ملياً في "خادمه" واقترب منه وطبع قبلة على شفتي العجوز الضامرتين.

اضطرب قاضي التفتيش ولكنه استعاد فوراً رباطة جأشه. وبصوت فظ، أشار إلى الباب المفتوح، قال: "اذهب ولا تعد أبداً".

يا للغز تلك القبلة الأخيرة!

هل كانت قبلة مغفرةٍ؟ لقد أحببتَ البشرية بتعالٍ بالغ، لقد أخطأتَ عندما ظننتَ أنه يجب عليك - في حب البشر- أن تزيل عنهم كل مصدر للقلق.

هل كانت قبلة امتنان؟ شكراً لك لأنك قدّمتَ إلى البشرية نعمة التخلص من المسؤولية.

هل كانت قبلة تمرد ساخر ولاذع؟

في الأمر نظر، ولكنني أحافظ على هذا التحدي كورقة أولى: هل يبتغي الناس هذه الحرية إلى هذا الحدّ، أو العكس صحيح: هل يرغبون فيها فعلاً وحقاً وأصلاً إلى هذه الدرجة؟

تكون الخطوة الثانية مؤشراً تاريخياً بسيطاً، مؤشراً على قطيعة. في كتاب *Journal de Pensée* الصادر في أيار/ مايو 1967، استعادت

حنة أرندت عبارةً لبيتر أوستينوف كانت قد قرأتْها في 7 شباط/ فبراير في مجلة *The New Yorker* تقول: "لقرون طويلة، عوقب البشر لأنهم شقوا عصا الطاعة. وفي نورمبرغ، للمرة الأولى، عوقب أشخاص لأنهم أطاعوا. وبدأ الناس يشعرون بوقع هذه الحادثة غير المسبوقة"[1].

ويدل هذا التصريح الحاسم جداً على انقلاب تاريخي، قدّمت أرندت شهادة عنه بانيةً مقولتها على "تفاهة الشر"، وفي ودي أن أسميه هنا "انقلاب الفظائع".

في البداية، هناك موقف يقوم على وضع العصيان في خانة الخشونة المتوحشة، والحيوانية الفالتة من عقالها. العصيان هو إظهار جانب بذاته من الحيوانية البلهاء والفظة. في الدرس الذي ألقاه ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس عام 1975، ذَكَرَ أن مجموعة الناس "غير الطبيعيين" – وبنى الطب النفسي هذه المقولة على طول القرن التاسع عشر كي يتمكن من الظهور كمشروع واسع في الصحة السياسية والأخلاقية – قد تشكلت جزئياً من أناس "لا يمكن إصلاحهم"[2]. والذي لا يمكن إصلاحه هو الفرد العاجز عن الانصياع لمعايير الجماعة، وعن قبول القواعد الاجتماعية، وعن احترام القوانين العامة. وهذا ينطبق على التلاميذ المشاغبين والكسالى الذين لا يقوون على اتباع التعليمات، وينطبق على العمال الذين لا يتقنون أعمالهم

1 H. Arendt, *Journal de pensée*, Volume 2, mars 1954 – 1973, trad. S. Courtine – Denamy, Paris, Seuil, 2005, t. II, p. 863..

2 راجع الدرس الذي ألقاه في 22 كانون الثاني/ يناير 1975، والمنشور في *Les Anormaux. Cours au Collège de France 1974 – 1975* éd. V. Marchetti et A. Salomoni, Paris, Gallimard – Seuil –Hautes Études, 1999, p. 53–54.

ويتأففون دائماً، وينطبق أيضاً على الزعران المتمردين الذين لا تتوقف جدران السجون عن احتوائهم. والشخص العصي على الإصلاح هو الذي تعترف أجهزة الانضباط (كالمدرسة والكنيسة والمصنع...) بعجزها أمامه. وحاولتْ هذه الأجهزة مراقبته ومعاقبته، وحاولت أن تفرض عليه عقوبات معينة وتخضعه لتمارين خاصة، لكنه ظل عاجزاً عن التقدم وغير قادر على إصلاح طبيعته وتجاوز غرائزه.

وتنجم "استحالة الإصلاح" عن جانب حيواني مارق. فقبول توسط القوانين، ومقاومة الانجراف في منحدر غريزته الأولى، والانصياع لما يفرض أحدُهم علينا فعلَه، يعني التوصل إلى درجة الإنسانية "الطبيعية". العصيان هو الانزلاق إلى منحدر التوحش، والاستسلام لتسهيلات الغريزة الفوضوية. وإذا كان الحيوان فينا هو الذي يدفعنا إلى العصيان، تكون الطاعة إثباتاً لإنسانيتنا.

نستطيع هنا العودة إلى التمييز الذي طرحه كانط في كتابه *Réflexions sur l'éducation* بين "التعليم" و"الانضباط"[1]. في الإطار التربوي التعليم هو تعلّم الاستقلالية، والحصول على محاكمة نقدية، والإتقان الحصيف للمعارف الأساسية، لا حصراً اجترار جزء سلبي من معلومات يجب أن نكون قادرين على تكرارها بثغثغة. ولكن، لبلوغ هذه الحالة، لا بد من مرحلة أولى من الانقياد الأعمى الذي سماه كانط "الانضباط". وهذه المرحلة هي التي "تحوّل الحيوانية إلى إنسانية"[2]، وعلى أساس من الطاعة العمياء، يصبح المرء بالفعل إنساناً. ويؤكد كانط أن هذه الفترة

1 *Réflexions sur l'éducation*, trad. A. Philonenko, Paris, Vrin, 2004, p. 95.

2 المرجع نفسه، ص 94.

المؤقتة هي "سلبية" – يعتورها الإكراه والإرغام والتدريب ("ندرّب كلاباً وخيولاً؛ ونستطيع أيضاً أن ندرب بشراً"[1])، ولكنها مع ذلك أساسية. وتقدّم قاعدةً يمكن أن تبنى الاستقلاليةُ عليها. وخصوصاً يجب أن يحدث ذلك في أقصر وقت ممكن:

> يُخضِع الانضباطُ الإنسان إلى قوانين الإنسانية ويبدأ بإشعاره بإكراه القوانين. ولكن لا ينبغي هذا أن يتمّ في سن مبكرة. وهكذا يُرسَل الأولاد مثلاً إلى المدارس، ليس بهدف أن يعملوا فيها شيئاً، بل كي يتعوّدوا البقاء جالسين بهدوء وينفّذوا ما يؤمرون به بحذافيره[2].

في هذا الطرح نشاز. ما الفائدة من المدرسة خصوصاً؟ يتعلم فيها الطفل الطاعة.

ليس من الوارد أن ندين كانط ظناً منا أنه مجّد الطاعة المتزمتة والحمقاء، لأنه هو نفسه حذّر قائلاً: "يجب أن يراعى في الانضباط ألّا يكون عبودية"[3]، ونصُّه حول التنوير يحمل درساً مختلفاً[4]. ولكنني هنا أريد بالضبط إبراز شيئين أو ثلاثة على جانب من التشويش.

ترى الفكرة الأولى أن الطاعة اللامشروطة تفتح الطريق أمام عملية الأنسنة. وهي وحدها القادرة على إنقاذنا من "ميولنا الطبيعية"

1 المرجع نفسه، ص 112.

2 المرجع نفسه، ص 96.

3 المرجع نفسه، ص 137.

4 راجع لاحقاً، فصل "الانشقاق المدني".

المتمردة، وعلى كبح غرائزنا الفوضوية وعلى خنق رشيم التوحش الكريه الذي يتهدد كل انتظام، ذلك أن "حالة التوحش هي التحرر من القوانين"[1]. يجب أن يتعلّم الإنسان الطاعة دون تفكير، والإنسان حيوان "يحتاج إلى سيد"[2]. وبعدئذ، نمايز بالطبع بين الطاعة الإرادية (التي تفترض الاعتراف بتفوق المعلِّم) وبين الطاعة المطلقة (وهي آلية غير مشروطة[3]). وتحبّذ الطاعةُ الإرادية عنصرَ النشاط والحرية والانتماء. ولكن كانط، مع تأكيده هذه الطاعة العقلانية، يصرّ مرة أخرى على ضرورة الطاعة العمياء، مقدّماً برهاناً سياسياً مشوشاً.

> هذه الطاعة الإرادية مهمة جداً؛ ولكنّ الأولى، وهي الطاعة المطلقة، ضرورية للغاية لأنها تُعدّ الطفل لاحترام القوانين التي سيجب عليه أن يطيعها لاحقاً بصفته مواطناً، حتى إن لم تعجبه[4].

الطاعة العمياء تحضّر الفرد السياسي المستقبلي ليقبل القوانين التي قد لا يتّفق وإياها. وهي تربّيه على الإذعان السياسي.

بين ملاحظات كانط الخاصة بالتربية، ودراسة فوكو المتعلقة بمن "لا يمكن إصلاحهم"، ما سار بين الناس هو الفكرة القائلة إنّ الطاعة

1 *Réflexions...*, *op. cit.*, p. 95.

2 هو الاقتراح السادس الذي قدّمه كانط في كتابه
Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique, trad. L. Ferry, Paris, Gallimard, 2009.

3 راجع: *Réflexions...*, op. cit., p. 168.

4 المرجع نفسه، ص 168–169.

تنقل من ظلمات الجهل إلى أنوار المعرفة، وتحيل النزوات البدائية إلى وساطات معقولة، وتحمل الكائن الفظ إلى إنسان متحضر. وهذا هو انتقال من العصيان العفوي والفوري والمتوحش، إلى كنه قوانين الحياة المشتركة وإلى حالة "التمدن".

قد يشكّل العصيان حالتنا الأولى، وربما طبيعتنا، إن قَصَدنا بكلمة "طبيعة" ما يربطنا بالحيوانات والذئاب. وفوراً نصبح متمردين على القاعدة. وتَقرأ الحداثةُ الأولى هذا العصيانَ البدائي على أنه المرتع اللامحدود للأهواء الأنانية، وسيطرة الغرائز الخام، والرغبة النرجسية الفورية والعاتية. وتتعارض معها التدخلات الصبورة للعقل، والقواعد الاجتماعية التي تصون المصلحة العامة التي يكرّس لها جانب الانضباط. يجب ترويض الحيوان فينا. بالطاعة الانضباطية، يتعزز فينا مبدأ الإنسانية. ما إن يقوم الأمر على التعارض بين الإنسان المتحضر وبين التوحش (المفترض)، حتى يُنظر إلى الطاعة على أنها العنصر الذي يؤنسننا، فيكون العصيان عندئذ فظيعاً.

إن تجربة القرن العشرين، تجربة الأنظمة الشمولية والإبادات العرقية الكبرى، قد أقلقت وأزعجت، أو بالأحرى فتتت وكسرت، هذه البديهية الثقافية الكبرى التي تربط ربطاً وثيقاً بين إمكانية الطاعة وتأكيد الإنسانية. نستطيع من بعيد فقط[1] أن نأخذ مثال أيخمان Eichmann، المنسق البارد الأعصاب والشخص النزيه الذي كان يدير آلة الموت التي أدت إلى تدمير ستة ملايين من يهود أوروبا، ولم يدرك أمام محكمة القدس أن إدانته مطروحة بالذات: "لا يمكن أن

1 سنعود لاحقاً إلى هذا الموضوع في فصل "عام 1961".

أُعتبَر مسؤولاً، لأنني لا أرى لماذا سأعاقَب لأنني وقّعت بموجب الأوامر الصادرة"[1]. ونذكر أيضاً القائد الكمبودي المشؤوم دوش Duch الذي بغيرةٍ ونشاط وتفانٍ أيضاً كان يدير مركز S 21 الذي عُذّب فيه آلاف الكمبوديين لانتزاع اعترافات مجنونة منهم قبل تصفيتهم؛ واسمه في اللغة الكمبودية يدلّ على: التلميذ المطواع[2].

إن الهرب والتجنّب والعصيان والرفض هي الأمور التي يمكن أن تجعل المشرفين القائمين على الجريمة والشرف بشراً. إنهم يتصدون لنا بدفاعهم، فيطرحون تلك الفضائل التي أشيدَ بها في قاعات الدروس أو داخل العائلات، أي: ضرورة الانقياد، والنشاط، ودقة المواعيد، ومعنى الفعّالية، والإخلاص، والوثوقية، والدقة اللامتناهية.

بوسعنا الاعتماد عليهم كي يُنجَز العملُ بإتقان. ولكن على أي عمل نتكلم؟

أشعرتْ التجربةُ الشمولية إبان القرن العشرين بوجود فظاعة غير

1 R. Brauman et E. Sivan, *Éloge de la désobéissance,* Paris, Le Pommier, 2006, p. 150.

2 حول هذا الشخص وحياته ودوره في مركز التعذيب S 21، وحول محاكمته، انظر كتاب Christophe Bataille, *L'Elimination* de Rithy Panh, Paris, Grasset, 2012. وشاهدْ الأفلام المأخوذة من الكتاب نفسه، وهي بعنوان *(S 21. La machine de mort khmère rouge, Duch, le maître des forges de l'enfer).*

انظر أيضا:

François Bizot, *Le Portail* Paris, Gallimard 2002, et *Le Silence du Bourreau,* Paris, Gallimard, 2013, ainsi que T. Cruvellier, *Le Maître des aveux,* Paris, Gala limard, 2011, et D. Chandler, *S. 21 ou le crime impuni des Khmères rouges.* trad. A. Helleu, Paris, Autrement, 2002.

مسبوقة: فظاعة الموظف المتزمت والمنفّذ الذي لا غبار عليه. ثمة غيلان طاعة. أتكلم هنا على "الحداثة الثانية"، لأن الدافع الذي يحدو تصرفهم ليس دافع الحقوق والقيم، والشأن العالمي والمعنى. إنما هو الدافع التقني والفعال والمنتِج والمفيد. دافع الصناعة والجماهير، دافع الإدارة والمكاتب. الدافع الإداري، الدافع البارد والغُفْلي والمتجمد واللاشخصي في الحساب والنظام. لم يعد الأمر يتعلق بالطوباوية القديمة، أي الإصغاء إلى صوت العقل الشامل بدلاً من البقاء في عبودية الغرائز البدائية. كلا، الهدف هو أن يتحول الإنسان إلى آلة.

في إطار الحداثة الثانية، لم يعد التعارض قائماً بين الإنسان والحيوان، بل بين الإنسان والآلة.

وفجأة يبرز العصيان الذي يؤنسِن.

إذن، هناك مجالان: استفزاز في خطاب قاضي التفتيش عند دستويفسكي: الحرية دُوار وعبء نسعى أولاً إلى التخلص منه، ومؤشّر تاريخي (انقلاب الفظاعات). ولكن في ودي أن أقترح شيئاً أخيراً هو كناية عن خيط منهجي أشبه بمنظور لبناء فكرتنا، وهذا ما أسميه هنا "أخلاق الشأن السياسي". كما قلت، لن أقترح دراسة تاريخية للعصيان تركز على بعض اللقطات المعينة التي من شأنها الكشفُ عن ديناميات الفِتن الخاصة بهذا التمرد أو ذاك، والسعيُ إلى استبصار عدد من القواعد العامة. ولن أقترح أيضاً تفكيراً يتعلق بالسوسيولوجيا السياسية حول هيكلة أشكال العصيان في أنواعها التاريخية والاجتماعية شتى. كذلك لن أدرس ترانسندنتالية تخوض في الأساس الفلسفي لعملية

العصيان وشرعنتها النهائية وعقلانيتها الداخلية.

أريد أن أطرح مشكلة العصيان من منظور فلسفة الأخلاق في الشأن السياسي. أتكلم هنا على فلسفة الأخلاق وليس على الأخلاق عامة.

إن مكيافيل هو الذي حدّد وهيكلَ العلاقة بين الأخلاق العامة والسياسة. وفي المحصلة، تكمن الفضيحة التي فجّرها كتاب **الأمير** في فصوله الأخيرة، في القول إنّ من يريد أن يبقى في السلطة عليه أن يلجأ إلى طرق تُرعد وتُرعب الضمير الأخلاقي المتهوس نوعاً ما. يفجّر كتاب مكيافيل تراث الأدب القروسطي لكتب *Miroirs des princes*[1] التي كانت ترسم صورة العاهل المثالي ويعدّد سجايا الحاكم الصالح. ولكن مقتضيات الفعل السياسي (إنتاج النتائج، السرعة، الفعالية، أخذ الرأي العام بالاعتبار، انتشار وسائل الإعلام، تقانة الانتخابات) تعيق قيم العدالة والصدق والإخلاص والشفافية... إلخ. عندما يتكلم أحد السياسيين على الأخلاق، يمارس عملاً سياسياً. الفضائل مفيدة فعلاً كزينة وكطريقة توضيع وكإعلانٍ ملصق. وليست السياسة شيئاً آخر سوى فن البقاء في السلطة.

عندما أتكلم على فلسفة الأخلاق في السياسة، أنظر إليها من زاوية أخرى: زاوية الموضوع السياسي. ما أسميه هنا فلسفة الأخلاق[2] هو الطريقة التي ينسبها كل شخص إلى نفسه، ويبني لذاته "علاقة" يمكّن

1 هي مجموعة من الكتب التي ظهرت منذ القرن التاسع في أوروبا، وكانت أشبه بنصائح للملوك والأمراء كي يكون حكمهم رشيداً (م.).

2 مقتبس من ميشيل فوكو في كتابه:
Histoire de la sexualité, tome II et III, Paris, Gallimard, 1984.

فيها نفسه من فعل شيء معين، واختيار هذا الشيء دون ذاك. تقوم فلسفة أخلاق الفرد على الطريقة التي يبني فيها الإنسان نفسه ويعمل بها. ولتوضيح الأمور، وبهدي من فوكو، سآخذ مثال الوفاء في الحياة الزوجية[1].

في كتابَي *L'Usage des plaisirs* و*Le Souci de soi*[2]، يدرس فوكو الحياة الجنسية عند الأقدمين من زاوية ما يسميه "فلسفة الأخلاق في موضوع المتع. وعموماً يعني بذلك التشكيكَ في القوالب الجاهزة، ومنها الاعتقاد مثلاً بأن الوثنيين كانت لهم ربما حياة جنسية أكثر تحرراً من حياتنا، وأكثر انشراحاً، وأقل رقابة، وأكثر تنوعاً، وأكثر حبوراً. نتصور بسهولة كيف عاشت الحضارة القديمة، ولاسيما الحضارة الإغريقية القديمة، عصراً ذهبياً في الحياة الجنسية ستغلقه العقيدة المسيحية الخاصة بالجسد أولاً، ثم تأكيد أخلاق بورجوازية مفرطة الحشمة ومرتبكة، ربطها بعضُهم بتطور الرأسمالية الصناعية وبهاجس المنفعة والإنتاج. ولكن فوكو رأى أننا لسنا بحاجة إلى انتظار المواعظ المسيحية أو الأخلاق البورجوازية ليتبدّى لنا أن الفسق الجنسي ينطوي على عدد من المخاطر، وأن الوفاء في الحياة الزوجية منصوح به جداً، وأن عشق الغلمان لعبة خطيرة... ونادى كل من أفلاطون والفيثاغوريين والرواقيين بهذه الأفكار، إذ إن آباء الكنيسة نهلوا من نصوصهم أشد الأحكام صرامة.

---

1 راجع مقدمة كتاب:

Souci de soi, Paris, Gallimard, 1984, le chapitre "Morale et pratique de soi".

2 M. Foucault, *Histoire de la sexualité*, tomes II et III, *op. cit.*

هل يجب القول إن الحياة الجنسية قد قامت دائماً على الممنوع؟ كلا، ولكن يفضَّل القول إن أشكال الحب بين المثليين، والحياة الجنسية المنفلشة، والعلاقات خارج الزواج، قد أثارت المشكلات دائماً، دون أن تَنتج بالضرورة عن قانون تحريمي.

كمثال أقول: لماذا يبقى المرء وفياً؟ نستطيع الإجابة قائلين أولاً: لأننا نرى أنه ينبغي للشخص أن يقيم علاقة "فحولية" مع ذاته. عندما يكون هذا الشخص سيّد بيت مسؤولاً، بل عندما يكون مواطناً يشارك في حياة المدينة وحكم الآخرين، يجب عليه أن يُثبت للآخرين أنه قادر على ضبط نفسه. يدل الوفاء على علاقة سياسية وفعّالة بالنسبة إلى الفرد. ويقال أيضاً: الزنا مرفوض لأن العلاقة الزوجية تقتضي اهتماماً وعطفاً وثقة مشتركة؛ هكذا كانت القراءة الرواقية في العصر الروماني، أي العصر الذي سماه بول فين Paul Veyne "ابتكار الثنائي الزوجي" (وكانت "فكرة جديدة")[1]. فباسم ما عليّ أن أقدمه إلى شريكي، وباسم استقرار الثنائي الزوجي، لا أريد أن أكون طائشاً. ولكن يستطيع المرء أن يقول لنفسه: إن الحياة الجنسية هي دنس لا يمكن تجاوزه. هذا أثر من آثار الخطيئة الأصلية، ولكنه ضروري للإكثار من شعب الله، وشكله الوحيد المقبول هو شكل الحياة الجنسية التي تهدف نتيجتها إلى الإنجاب، والتي يؤطّرها الزواج. في هذه الحالة الخيانة الزوجية ممنوعة قطعاً. وأخيراً نستطيع أن نرى أن الوفاء هو المعيار الاجتماعي الذي يجب التمكن من إظهاره

1 استشهد بها ميشيل فوكو في:
Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France 1980-1981, éd, Fr. Gros, Paris, Gallimard – Seuil – Hautes Etudes, 2014, p. 214.

"طبيعياً". إذن، نرى أنه يمكن تبنّي السلوك نفسه (الوفاء الزوجي) انطلاقاً من الأساليب الأخلاقية شتى.

بالطريقة نفسها، نستطيع طرح هذا السؤال: انطلاقاً من أي علاقة بالذات يجب علينا أن نحترم القانون العام أو أن نتجاوزه؟ ما هي الأنماط الأخلاقية العامة للطاعة والعصيان؟ كيف يمكن التمييز بين: الخضوع والتبعية والامتثالية والقبول والواجب؛ أو بين: الفتنة والمقاومة والتجاوز والعصيان المدني والانشقاق الخاص بالمواطنة؟ عندما أكتب "خاضع" و"راضٍ" و"امتثالي"، ألا أرسم في المحصلة صوراً نفسيّة؟ ولكن علم النفس يُقِرّ محدِّدات الفرد (الفيزيولوجية والبيئية والعائلية... إلخ). إن فلسفة الأخلاق تتصدى لعلم النفس، وإن مختلف الأنماط التي سأقدمها هي تنويعات في الأسلوب. عندما يطيع المرء أو يعصي، يقدّم نمطاً عن حريته.

2

من الإذعان إلى التمرّد

في مجال التنميط الأخلاقي، لنبدأ بما سأسميه هنا "الإذعان". الإذعان هو البديهية الأولى والنموذج البدئي.

لماذا تُطيع؟ لأنني مُذعن: ويستحيل أن أتصرّف بطريقة مغايرة. هذه العلاقة واضحة وضوح الشمس. الذي يطيع على نحو مميَّز هو العبد.

وأقصد بالإذعان طاعة إكراهية خالصة: نطيع من يحمل في يديه السلاحَ والسوط، والقدرةَ على التحكّم بالوظيفة، بل بالحياة والموت. أي أننا نطيع ربَّ العمل ورئيس العمال والكابو[1] و"المدير" الإداري و"الرئيس"... أن أذعن يعني أنني سجين تتحكم بي علاقة قوة تُخضِع وتُرضِخ وتستلِب، بالمعنى الحصري للكلمة. عندما أذعن، أكون تابعاً للآخر تماماً، فيسيّرني ويقرّر عني ويُصدر أوامره

1 رجال الكابو كانوا سجّانين مرهوبي الجانب في المعتقلات النازية، وكانوا بعامة من مجرمي الحق العام (م.).

الهادرة ويمنعني من النجاح ويكسر حقويَّ وإرادتي. ما أفعله عندئذ هو أن أنفّذ باستسلام ما طلبه مني هذا الآخر الخارج عني والمهيمن عليّ. لا تستطيع لا الإرادة الخاصة ولا الدافع الداخلي ولا العفوية الحية ولا الحركة الشخصية أن تتدخّل في حركاتي وسكناتي.

إنني مذعن.

هذا على الأرجح هو المعنى الأدقّ والأقسى للطاعة: هو علاقة (أن أكون مسيَّراً ومسيطَراً عليّ ومأموراً ومحكوماً... إلخ) ترغمني على التصرّف وفقاً لإرادة آخر، أي أنني عندما أتصرّف أبقى عديم الحيلة. هذه عبارة إشكالية في الإذعان: أي أنني أجمع عند شخص بمفرده بين الهمود والنشاط. راقبوهم كيف يتخبّطون: العامل أمام آلته الذي تُرهقه متابعة الوتائر المستحيلة، الموظف الصغير الذي يسعى حثيثاً في مكتبه لتطبيق التعليمات الزئبقية، المستخدَم الذي يرهق نفسه في "الانفعال". جميعهم منهكون ويستفدون قواهم. ولكن هذه الحركة المحمومة ليست سوى الوجه الآخر لانفعال تام.

لماذا يطيع المذعنُ؟ لا يستطيع أن يفعل شيئاً آخر: إنه أقلّ قوة، وأقل اقتداراً. لماذا تطيع؟ لأنني لا أستطيع أن أعصي. ويعود سبب الطاعة عند المذعن إلى عبثية العنف الأعمى وعلاقات القوة.

أمامنا شخص ساءله الفكرُ السياسي منذ أرسطو على الأقل: وهو العبد. قال أرسطو في كتابه **السياسات**[1] إن العبد يملكه شخص آخر،

1 I, 4; 1253 b.

وهو "سلعة حيّة" (*ktêma empsukhon*) و"منفّذ أوامر"[1]. وهذا يعني أنه لا يمتلك نفسه. فجسده وحركاته وحياته بالذات يمتلكها سيدُه. هو أداة وآلة في أيدٍ غريبة. وهو سلعة يجري تبادلها وتُباع، وهو مُقتنى يتصرّف به مالكه على هواه، ويسيّره ويستطيع استخدامه أو يسيء استعماله.

العبد هو الذي لا يملك نفسه، و"ينفّذ الأوامرَ دون مبادرة منه. العبد لا يبادر في شيء، ولا يشرع في شيء[2]: حركات يديه وجسده ليست سوى صدى وإجابة وردّ فعل ونتيجة لقولٍ آمر ناه صدر أولاً وهيمن. العبد لا يبدأ شيئاً: إنه يتبع وينفّذ أوامر شخص آخر".

ليس نص أرسطو سوى مناسبة، ولا أتكلّم على العبودية كوضع محدّد تاريخياً، وهو في النتيجة متغيّر ومتنوّع، كما تشهد بذلك كتب التاريخ[3]. وأبني هنا فقط أنموذجاً يقول بتقليص العجز ويرى في العبودية تبعيةً ما: "استعباد شيء ما يعني أن هذا الشيء يخضع لسبب خارجي؛ على العكس، لا تعني الحرية أنها خاضعة لهذا الشيء

1 Aristote, *Les Politiques*, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015, p. 96. وله ترجمة عربية متميزة قام عليها الأب أوغسطينوس بربارة، عنوانها **السياسات**، ولكنها طُبعت بعنوان آخر هو **في السياسة**، بيروت، "المنظمة العربية للترجمة" (الطبعة الثالثة)، 2012 (م.).

2 نحن في مجال أطلقت عليه حنة أرندت تسمية "العمل"، ويتعارض مع ما عرّفته بأنه "العمل" الذي هو تحديداً القدرة على الشروع بشيء (راجع كتابها *Condition de l'homme moderne*, Chap. "L'action", trad. J. Fradier, in *L'Humaine Condition*, Paris, Gallimard, "Quarto", 2012).

3 راجع مثلاً O. Grenouilleau, *Qu'est-ce que l'esclavage?*, Paris, Gallimard, 2014 (أو أيضاً C. Delacampagne, *Une histoire de l'esclavage*, Paris Livre de poche, 2002).

بل متحررة منه"[1]. بهذا المعنى الواسع، أُجْمِلُ العبيدَ في العصور القديمة الذين كان يمكن تبادلهم كما تُبادَل الجرار، وأتكلّم على الأقنان في العصر الوسيط الذين كانوا يحصلون على قوت يومي زهيد مقابل عمل لا ينتهي على أراضي الآخرين[2]، وأعني بهم أيضاً عمّال المصانع الكبرى إبان القرن التاسع عشر الذين كانت رواتبهم بائسة[3]، والناس المثقلين بالديون في أيامنا[4]ممن يشترون حقّهم في العيش والسكن والغذاء وتعليم أولادهم – "فانخرطوا في الدوّامة" كما يقال – مقابل أتعابهم المزمنة وقلقهم البالغ، في حين أن هناك نخبة لا تخجل وتستطيع أن تكسب في أيام معدودة ما لا يستطيعون الحصول عليه في حياتهم كلها.

لماذا يطيع المذعِنُ؟ لأنه لا يستطيع أن يفعل شيئاً آخر، ولأنه عاجز عن العصيان؛ ذلك أن العقاب المبرِّح يأتي مباشرة. وإذ إنه مهان ومسرَّح ومضروب ومستبعد ومتقهقر، فإن العصيان يكلّفه غالياً جداً... وينطوي على مجازفة كبرى. يطيع المرء لأن تكلفة

1 Spinoza, *Court traité*, II, 26, 9, note.

2 انظر مقالة "Serf", D. Barthélémy, in *Dictionnaire du Moyen Age* dir, C. Gauvard, A. de Libera, M. Zink, Paris, P.U.F., 2002.

3 M. Villermé, *Tableau de l'état physique et moral des ouvriers employés dans les manufactures de coton, de laine et de soie*, Paris, 1840.

4 راجع ما صرّح به جيل دولوز في كتاب *Les Sociétés de contrôle*، إذ قال: "لم يعد الإنسان هو الإنسان المنغلق بل هو الإنسان المثقل بالديون"، وانظر أيضاً كتاب J.-C. Martin, *Asservir par la dette*, Paris, Max Milo Éditions, 2017، أو أيضاً D. Graeber, *Dette: 5000 ans d'histoire*, trad. F. Chemla, Paris, Les liens qui libèrent, 2013.

العصيان مرهقة. في المحصلة، يكمن السبب الوحيد للطاعة في استحالة العصيان. يستند الإذعان إلى العنصر الاعتباطي لعلاقة متخلخلة في القوى، وإلى اللاعدالة في السلّم الهرمي. ينصاع العبد بصمت لأوامر سيده، ويزرع القن إذ إنه يَقُر أراضي سيده، ويَقبل العامل أن تُفرض عليه وتائر [عمل] مجنونة، ويُصغي المستخدم لانتقادات رئيسه الهازئة وهو يُصّر بأسنانه. كيف يسعه أن يتصرف بأسلوب مغاير؟

في الآن نفسه، يستطيع الإذعان أن يَحمل كوجهه الآخر العتيد وعداً بالتمرّد أو بالفتنة. ينتظر المذعِن أن تحين ساعتُها. يراقب مواقع الضعف عند سيده، وينتبه إلى الهشاشات وخطوط الانكسار، مستعداً للانقضاض وقلب المعطيات. إنني أكثّف هنا مفهوم "الإذعان". وإذا قلت عن ميزان القوى، هذا، إنه تاريخي وطارئ ومؤقت وقابل للانقلاب – أي أنه حالة حاصلة فحسب – عندئذ ينطوي الإذعان والطاعة الجامحة على اللاإذعان فيكون بمكانة انتقام. ما إن يتوصّل المذعنون إلى توحيد أنفسهم ليتآمروا على أسيادهم، وما إن يشعروا بقوّتهم الجماعية ويبنوها، حتى تبدأ الحرب. إن كلمة rébellion [تمرّد] المشتقة من *re–bellum* اللاتينية تعني أن الحرب عادت، وأن المهزوم سابقاً راح يرفع رأسه.

أو إن المذعِن عندما يرى عدد الثورات التي انقلبت على الثوار، وعدد الانتفاضات الخائبة، والصراعات التي تم احتواؤها، يقول في سرّه إن عجزه غير محدود، وإن اعتقاده الممكن بقلب الظروف سيكلّفه دماء غزيرة وويلات كبرى، فلا يبقى له خيار آخر سوى أن

يستبدل الخيبات الأليمة ووجع الأحلام المنكسرة بحلاوة التسليم للقدر، أي بالإذعان المقبول في استدامته.

أو يقول لنفسه – لكنه يقول لها لأنهم علّموه أن يقول ذلك وأن يكرّره ويسمعه ويتلفّظ به (في المدرسة والعائلة) – إنّ تفاوت المستويات الاجتماعية هو في المحصلة أمر طبيعي[1] وإنّ تفوّق الزعيم راسخ بسبب مواهبه الطبيعية (الذكاء والنزاهة)، أو يقول – في الشأن الخاص بالطاعة السياسية – يجب عليه أن يذعن للقوانين العامة، حتى إذا كانت لا تناسبه، لأن العصيان يعني الفوضى والمطالبةَ الأنانية بمصلحة خاصة. أو يلقي خطاباً مروّضاً جيداً ويدعو إلى تثبيط اللاإذعان، دون إعلان الهزيمة والتسليم بها: "ولكن أخيراً استيقظوا، يا متمردي المساء الأول، خلخلوا وهْم نسف كل شيء وانفضوا الغبار عن أحلامكم؛ هذه السلطات الهرمية التي تعارضونها، لم تُبْنَ قط إلا من أجل هذا النظام الاجتماعي، النظام الذي تشكّكون فيه مع أنكم استفدتم منه منذ ولادتكم، وتقولون الآن "لا" لأن هذا القانون أو ذاك يتعارض معكم. ولكنكم في المحصلة قد أذعنتم أنتم أنفسُكم، وبحرية ومنذ الأبد، لتطيعوا القوانين بعامة! هذا المجتمع يعطيكم حقوقاً سياسية، فكوّنوا منابرَ بالأعداد التي تريدونها للإعراب عن معارضتكم، صوّتوا لممثلين من اتجاهات أخرى، ولكن أطيعوا بخاصة، احترموا قواعد اللعبة السياسية كما وُضعتْ من أجل الوئام العام والسلام العمومي وخير الجميع".

1 حول فرضية تأسيس "طبيعي" للعلاقة بين الآمر والمنفّذ، راجع لاحقاً الفصل "من التبعية، إلى الحق في المقاومة".

نرى في هذا الخطاب صورة أخرى من صور الطاعة: الإذعان للميثاق الجمهوري[1]. وإزاءه – وحتى إزاء الطاعة الموقّرة (والاعتراف بالسلطة) – نرى أن مفهوم الإذعان، بقسوته وحدّته، قد لعب دوراً في إزالة الأوهام السياسية. ما استنكره متجاوزو الأوهام السياسية الكبار (ابتداء من ثراسيماكوس عند أفلاطون[2] وماركس، مروراً بمكيافيل) هو إرادة إخفاء علاقة الإذعان، هذه، إخفاءً منهجياً.

في ودنا أن ندفع الناس إلى الاعتقاد بأن الطاعة السياسية هي قبول حرّ طوعي، أو أنها تستند إلى امتنان صامت ومُشيد. إن الخطاب الصغير القائل بالتخلي عن الأوهام السياسية يتعارض مع تكذيبه: "أرجوكم أنتم منظّري الانتماء السياسي، توقفوا، وكفّوا عن التأكيد – من محراب مكتباتكم الهادئة والوثيرة – أن طاعتنا السياسية هي طاعة عقلانية وشرعية، وأن رؤساءنا يحكموننا لخيرنا، وأننا عندما نثور على تلك القوانين التي لم تسنّ إلا لمصحة نخبة معينة، نخطئ من الناحية الفلسفية في العصيان. هذه الحجج واهية، في حين أنه لا يوجد واقع آخر سوى واقع الظلم المفروض بالوسائل العنفية، وأننا لا نطيع إلا لأن تكلفة العصيان باهظة فعلاً: دماء مسفوكة، إذلال فوري، هزيمة معلنة". نعم إن الإذعان بهذا المعنى هو موجّهٌ يدل على تجاوز الأوهام السياسية، لأن المسألة هي أن تُظهر رشيم واقع الظلم والعنف خلف مباني الدخان. العصيان يعني معاودة الحرب،

1 سأعود إلى هذه الفرضية في فصل "من الإذعان إلى العصيان المدني"، راجع ذلك لاحقاً.

2 ثراسيماكوس هو محاور سقراط في الباب الأول من كتاب **الجمهورية** (راجع لاحقاً فصل "التفكير والعصيان بمكانة إحالة على كتاب 'الجمهورية'").

هذه الحرب الصماء التي لم تتوقف قط والتي تستمرّ تحت غلالة السلم الأهلي[1].

يكمن الالتباس الجسيم في أن مفهوم الإذعان، هذا، مع أنه موجِّه يدل على تجاوز الأوهام السياسية – ويفسد مقولة المواطنة المطيعة أو الاعتراف المرن – يشكّل موجِّهاً يدلّ على تجاوز الأوهام الأخلاقية[2].

نستطيع استعادة عبارات أرسطو: العبد هو "ملكية مكتسبة" و"وسيلة" (*organon*) و"منفّذ أوامر" (1254a–1253b). ويجب أن نفهم من ذلك أن جسمه ينصاع لإرادة شخص آخر، ولكن روحه لا تشارك إطلاقاً في مضمون ما ينفّذه. السبب الوحيد الذي يدفع بالعبد إلى الطاعة هو أنه أُعطي أمراً. وهذا يقتضي قطيعة وانفصالاً: أعمل ما أمرني شخص آخر بفعله. وهنا تنفتح إمكانية الاستغلال الأخلاقي لمشاركة الروح والجسد. يستطيع الإذعان الذي يستغلّ هذا الانقطاع أن يتّخذ شكلين على الأقل.

الشكل الأول هو "إذعان المسايرة". وهذا يعني ما يلي: عندما يُكثر المذعن العلامات الخارجية للاستعباد، وعندما يبالغ في انحناءاته وطأطأة رأسه، وعندما يكثّف تصنّع التصاغر، فإنه يحافظ في قرارة

1 حول هذه النقطة راجعْ دروس ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس عام 1976 "*Il faut défendre la société*", éd. A. Fontana, Paris, Gallimard-Seuil-Hautes Etudes, 1997, p. 44–50.

2 يكمن هنا جانب كبير مما أعقب الماركسية عند حنة أرندت وميشيل فوكو، ويتجلى في الطريقة التي يتناولان بها حدود نموذج الإذعان "الاقتصادي" كسلّم لقراءة عامة للسلطة.

نفسه على حكم نقدي صارم. المذعن يصغي بجدية كبرى واحترام عميق إلى لائحة الأوامر، ويحسب في سره كيف يتخلّص من واجباته ويعوّض مسبقاً وبصورة مأتمية لزجة ودبقة عن خموله العتيد وازدرائه العميق. هذا هو إذعان المسايرة، وهو الاستغلال الأخلاقي الأول للانفصال بين الروح والجسد: هناك مسرحة لعلامات الاستعباد بغية إخفاء العصيانات المادية والحرباوية والعينية، وهناك بخاصة إخفاء للازدراء النهائي. كلا، لم يستبطن المذعن استعباده، وإنما تحمّله وأوهم رئيسه فقط أنه يعترف بتفوقه الذي سيُثلج صدرَه. إن هذه اللعبة كلها وهذه المراوغة الاجتماعية – وهي ما سماه جيمس سكوت "الخطاب الخفي[1]" – وإن هذا الإبراز الصاخب لصور الاستعباد التي من شأنها أن تحجب صور التحرر الملموسة، يصعب عملياً تقدير وظيفتها: هل سيكون إعداداً لصراعات مقبلة؟ – السبب في ذلك أن الاحتقار الاجتماعي يخزّن بعيداً عن استبطان الدونية، وأن روح الانتقام تعتمل في الذات – وهل هو صمّام أمان وتنفيس رمزي يتيح استدامة التباينات، ما دام لم يُقْدِم أي انتقام متخيّل قط على كسر شوكة الهرمية السلطوية؟ يبقى أن الأدب، من موليير إلى بالزاك، يعجّ بأولئك الخدّام الذين يسخرون من أسيادهم عندما يديرون ظهورهم، وبتلك المخلوقات الخانعة التي تغذّي غرور الأسياد لتطيع أقل فأقل.

ولكنْ هناك استغلال أخلاقي آخر للتشارك بين الروح والجسد يشكّل المنحدر السياسي الأشد خطورة. لننظر مرة أخرى في ترسيمة الطاعة: المذعِن يطيع طاعة عمياء، فلا يعلم شيئاً عن غاية ما أُمِرَ به ولا

1 James C. Scott, *La Domination et les arts de la résistance. Fragments du discours subalterne* Trad. O. Ruchet, Paris, Editions Amsterdam, 2009.

عن مآله وهدفه ومعناه، ربما لا يريد أن يعلم شيئاً عنه. ينفّذ ويعمل لحساب ومصلحة شخص آخر دون مقاصد خاصة، ويترك الإرادة والقرار يقعان تحت مسؤولية شخص آخر. هو المنفّذ وليس صاحب القرار. لا بدّ من فصل الأمور عن بعضها بعضاً: أتصرف على هذا النحو، أنفّذ هذا الشيء، ولكن الفاعل ليس أنا حقاً، لست إلا المنفّذ والساعد الآلي والدماغ المستبصر والحركة الآلية، ولكن القرار والحكم لا ينبعان مني في أي حال من الأحوال. لماذا فعلتَ هذا؟ تلقيتُ الأوامر. وهذا يعني: لم آخذ زمام المبادرة، وأكاد أفتقر إلى اختيار الوسائل. لستُ فاعل ما أفعل. أنا منفّذ فقط. ولست مسؤولاً في المحصلة.

هنا يُفهَم دور المخاتلة الأخلاقية في وقت لم أعد أخضع فيه فعلاً للإذعان، بل إنني أستغله لأجعل منه رافعة تسويغ بالنسبة إلي وإلى الآخرين وضميري والعالم والتاريخ والأجيال المقبلة.

هل يذعن الإنسان دائماً إلى هذه الدرجة؟ ألا نبالغ في كلفة العصيان كي نتخلّى عن المسؤولية بخاصة وكي نعلن ذلك لذاتنا وللآخرين؟ "إنني أساهم بلا شك في هذه المنظومة الجائرة، عندما أحرّكها على مستواي الوضيع، كمستخدَم صغير وكادر صغير وسكرتير صغير ومسيِّر صغير وشريك صغير، أي أنني "صغير" دائماً وأكاد أعتزّ بذلك (لو لمرة واحدة). ولكن الأمور تجري على هذا النحو، فلا تجادلوني؛ ما رأيكم في هامش مناورتي وأداء عملي؟ إما أن أتصرف هكذا وإما أن أسرَّح، إما الطاعة وإما الفصل، إما الانقياد وإما الصرف. كيف يسعكم أن تتصوروا أنني قادر على

المشاركة في تجفيف البشرية والموافقة على ما أعمل وعلى تنمية اليأس الاجتماعي وعلى الحط المتزايد من الطبيعة المختنقة ومن تدمير الحيوات؟ ولكنني لست إلا عبداً لنظام أستنكره دون أن تتوفر لدي وسائل محاربته. يداي تتحركان، وذكائي ينشط، وجسمي يتنقّل، ودماغي يحسب حساباته. ولكن لست الذي يتكلم، ولست الذي يتحرك، ولست الذي يفكّر: ثمة شخص آخر يبثّ الحركة في أعضائي".

هذا مريح جداً في المحصلة، مريح لأنني تخلصتُ تماماً من مسؤولياتي. ترتاح نفسي عندما أقول إنني لم أستطع أن أفعل شيئاً، أو بالأحرى عندما أقول إن ما فعلتُه لست أنا الذي فعلته حقاً.

"لستُ مسؤولاً؛ أطعتُ الأوامر".

مكتبة
t.me/t_pdf

3

الطاعة المفرطة

نحن في منتصف عصر النهضة، وفي جنوب غرب فرنسا. ثمة نص تتناقله الأيدي، مخطوط باليد. ويتداوله الأدباء والمتبحرون في العلم والإنسانويون. هو نص محموم ومتوتر واستفزازي. استلمه مونتاني Montaigne وأبقاه عنده. وفكّر للوهلة الأولى أن يدرجه في صلب كتابه *Essais*، وأن يجعل منه الدعامة الرئيسية لعمله، وأن ينظّم فصوله حوله فيكون بمنزلة شمس من المعاني. ولكنه استدرك نفسه لاحقاً: لقد طبع الكتاب في غضون ذلك (بعنوان *Contr'un*) في مجلة كالفينية، وخشي مونتاني من أن الاحتفاء به كثيراً في كتابه سيُفهَم على أنه قبول بالمعتقدات البروتستانتية.

يرتبط تاريخ النص باستخداماته السياسية. لقد أعيد طبعه عام 1835 بعد صمت طويل، وفي بداية قرن الثورات الاجتماعية. وكتب

مقدمته فيليسيتيه دي لامينيه Félicité de Lamenais[1] (أثناء موجة من حركات العصيان اجتاحت باريس وليون)، ثم كتب عنه بيير لورو Pierre Leroux نصاً وقدّمه إلى *Revue Sociale* (1847) كدليل على الاحتجاج السياسي، وتكرّرت طبعاته التي أسهم فيها مساهمة كبرى عدد من المفكرين السياسيين المارقين (مثل ميغيل ابنسور Miguel Abensour، وكلود لوفور Claude Lefort، وبيير كلاستر Pierre Clastres، وغيرهم)، وكان ذلك إبان عقد 1970[2].

مَن سبّب مثلَ هذا الحريق؟ المؤلف هو فتى يراوح سنه بين السادسة عشرة والثامنة عشرة. ونكاد اليوم أيضاً نتساءل عن طبيعة النص: هل هو نص إنشاء لامع ومليء بالمحسّنات البلاغية التي قام عليها طالب موهوب جداً؟ في المحصلة نحن أمام مشهد يعرب عن

1 لامينيه (1782–1854) هو راهب كاثوليكي لاانعتاقي نادى بالكاثوليكية الليبرالية والاجتماعية وبالديموقراطية المسيحية. وعام 1833 ترك الرهبنة وكتب في إثرها كتاب *Paroles d'un croyant* الذي ندد به البابا غريغوريوس السادس عشر. انتخب لامينيه في ثورة 1848 نائباً في البرلمان. ومن بين كتبه لا بدّ من ذكر *De le religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil* (1826) و*L'esclavage moderne* (1839). ودفن دون شعائر دينية بناءً على طلبه (م.).

2 طبعة كتاب دي لا بويسي La Boétie *(Discours de la servitude volontaire,* Paris, Payot, 1976) سجلت حدثاً في تاريخ النشر، وهي التي نعتمدها هنا (أعيد طبعها عام 2002 في دار Payot & Rivages). ويمكن أن نذكر أيضاً طبعة Vrin d'A. Tournon (2002). راجع أيضاً العرض العام الجيد جداً لـ*La Boétie.* التي أصدرها M. O. Guerrier,. *De la servitude volontaine ou contr'un* Thorel et M. Boulet. Neuilly-sur-Seine. Editions Atlande, 2015. صدرت قراءتي الأولى عن لا بويسي في مجلة *Philosophie Magazine,* n° 86, Janvier 2015.

مفارقة وعن دفاع عن فرضية فظيعة. أم هل نحن أمام هجاء سياسي جريء ونص ملتزم؟ لقد عاصر النص الفتن الكبرى التي اندلعت في منطقة Guyenne الفرنسية[1].

لقد كتب مونتاني عن *Discours de la servitude volontaire* وكاتبها وأدرجه في فصل يتعلق بالصداقة قال: "كتبها بأسلوب المحاولات في أولى سنوات شبابه احتفاءً بالحرية وتصدياً للطغاة"[2].

من جهتي، أرى أن *Contr'un* كتاب بارع. لقد كُتب بأسلوب المنادى الطويل والحانق، التي تكرر "أنتم" و"أنتم" و"أنتم". لا يوجد فيه برهان صارم وتحليلي، وليس مبحثاً بالمعنى الدقيق للكلمة. فيه استفزاز بالأحرى. النص صرخة. صرخة هلع ودهشة ومفاجأة، هو صرخة غضب وحنق. لا بويسي هو فعلاً رامبو الفكر السياسي، ويُكثر مثله نقاطَ التعجب[3].

ما هو الدافع إلى هذا الحنق وهذه الفضيحة؟ يتكلم مونتاني على نص "يتصدى للطغاة". عندئذ يقول المرء: إنه طعنٌ يفضح تجاوزات الحكام المستبدين، ويستنكر الرعب والاعتباط الموجودين في أنظمة الحكم المطلق. ولكن يكمن كل شيء في الانزياح الساحر الذي يكاد أن يكون ملغزاً: انزياح مجال الغضب.

نعرف الخطاب الكلاسيكي: طغاة إغريقيون سفلة ودمويون،

1 يقصد بها فتن 1548 بسبب المِلح، وهي تمرد فلّاحي قمعته القوات الملكية لهنري الثاني قمعاً دموياً.

2 Montaigne, Livre I des *Essais*, chap. XXVII.

3 أورد بيير. كلاستر P. Clastres هذه العبارة الأكثر عموماً "رامبو الفكر"، انظر "Rimbaud de la pensée" (*Discours*..., op. cit., p. 247).

ندّد بهم أفلاطون في كتاب **غورجياس**: أباطرة رومان من نيرون إلى هيليوغابال وصفهم تاسيتوس Tacite وسويتونيوس بأنهم خنازير مشؤومة بلغوا منتهى الانحراف والضراوة. في الفكر السياسي، يطيب لنا بانتظام أن نسمع أنين السكان المقهورين الذين يختنقون في ظل هؤلاء الطغاة الذين يزجّونهم في البؤس والشقاء. ثمة لوعة سياسية تخترق التاريخ: هناك شعب يسحقه حاكم يسرقه ويُسكته ويعذّبه ويسلّط عليه رقابتَه. هناك مجال حقيقي للذهول الساخط المهذّب. الفضيحة: كيف يستطيع هؤلاء الطغاة أن يصلوا إلى هذه الدرجة من الانحراف والضراوة والحكم المطلق؟

ماذا قال لا بويسي؟

> في هذا الصدد، لا أود أن أسمع كيف يقاسي أحياناً العديد من البشر والعديد من الدساكر والمدن والأمم مظالم طاغية وحده[1]...

يكمن الانقلاب كله في هذه العبارة الافتتاحية[2]. ربما انتظرنا من معلّم الأخلاق والمفكر السياسي الجليل السؤال التالي: كيف يتأتى

1 .*Dsicours...*, op. cit., p. 128 [نقلتُ هذا الاقتباس من ترجمة عبود كاسوحة **مقالة العبودية الطوعية**، "المنظمة العربية للترجمة"، بيروت، 2008، ص 146].

2 ليست الجملة الأولى للنص تحديداً، ولكن بداية النص كلها ليست سوى مقدمة تهكمية وسريعة تقول: "يكفي، بل يكفي، لن أطرح في مقالتي مسألة نوقشت مراراً وتكراراً حول "أفضل الأنظمة"، لأن السر السياسي يكمن في مكان آخر".

لطاغية غاشم أن يُكبّد إلى هذا الحد كثيراً من البشر وكثيراً من السكان وكثيراً من الأمم هذه الفظائع؟ لكن كلّا، لأنّ فاعل الجملة هو تحديداً الأفراد والسكان. ثمة استنكار، ويجب فضح عيب حدث. ولكن هذا لا يعني أن روح الطاغية سوداء. يدور العيب حول فظاعة رياضية حسابية.

> لكن، آه يا إلهي! ماذا يمكن لذلك أن يكون؟ وأنّى لنا أن نعرف كيف ذلك يدعى؟
> وأي شرّ هو هذا؟ بل أي فسق رهيب أن ترى عدداً لا يحصى من الناس [...] يتعرّضون لأعمال السلب والفجور، لكن ليس على يد جيش ولا معسكر من البرابرة ينبغي للمرء التصدي لهم، دفاعاً عن دمه وحياته، وإنما على يد فرد واحد! وليس ذلك الرجل بهرقل ولا هو شمشون، بل هو من أشباه الرجال، وغالباً ما يكون الأكثر جبناً والمخنّث في الأمة[1].

في معرض تعليق سيمون فايل Simone Weil على نص لا بويسي[2]، تكلمتْ على أهوال الواقع السياسي. أن يتغلّب الأثقل على الأخفّ، وأن يُخضع الأضخمُ الأهزلَ، وأن يسحق الأكثرُ الأقلَ، هذه بدهيات يشعر بها كل شخص ولا يخطر على بال

1 *Dsicours...*, op. cit., p. 130. الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 748.

2 *Méditation sur l'obéissance et la liberté* (1937)
وأعيد نشر هذا النص في *Œuvres*, Paris, Gallimard, "Quarto", 1999.

أحدهم أن يشكك فيه. اللهم إلا في تقارير السلطة. ليس التاريخ السياسي للبشر شيئاً آخر سوى إثبات العكس: ثمة أقلية طفيفة تتحكم بالأكثرية الهائلة، وثمة متسلّط يخضع بقبضته سكّاناً ما أكثرهم. يكمن لغز السلطة في ما يلي:

> إذا رأينا في الشارع رجلاً يتعارك مع عشرين، فإنه سيُترك على الأرجح قتيلاً على قارعة الطريق. ولكن بإشارة من رجل أبيض قد يُجلد عشرون هندياً أحمر بالسياط، واحداً بعد الآخر، على يد رئيس فرقة أو رئيسين[1].

يجب أن نبدأ طرح هذا السؤال. يجب ألا نعجب وألا نرتاع من أن تنطوي روح الطاغية على عنصر شيطاني، وأن تكون مادة لاعتبارات أخلاقية مكرورة تتكلم على الشر المستطير، بل أن نفاجأ بشيء آخر: كيف يتأتى للناس أن يطيعوا، علماً بأنهم – لو توحدوا كلهم وجمعوا كلمتهم – لانتصروا بالتأكيد؟ هنا تُقدِّم سيمون فايل إجابة أولى، إذ كتبت: "لا يذعن الشعب مع أنه الرقم، بل يذعن لأنه الرقم"[2]. إذا كانت الأكثرية صامتة، فلأنه يصعب عليها أن تتكلم بصوت واحد؛ إنها صامتة لأن صوتها سرعان ما يكون ناشزاً. ذلك أن تنظيم الجماهير والإجماع الفوري على مشروع واحد هما الاستثناء؛ لكي يتم التفاهم، يجب إسكات جميع التحديات. ولكن الشائعات تسري بسرعة، ويضع الإنسان كرامته جانباً إذا رفض أن

1 المرجع نفسه، ص 490.

2 المرجع نفسه.

يخدعه جارُه. على العكس، نلاحظ أن العدد الصغير ينظم نفسه ويتآمر ويرص صفوفه. وفوراً تتضامن النخبة مع نفسها[1]. ولا يشعر الشعب بقوته إلا عندما لا يبقى له شيء يفقده.

ولكننا أخيراً ربما بالغنا في الأمور السيكولوجية؛ ألا يكفي أن نقول إنهم يطيعون لأنهم مذعنون بالتحديد، أي مكرهون بسبب القوة وسجناء بسبب الخوف؟ مع ذلك، إذا وُجد ميزان قوة، فهو مختلّ في نظر الطاغية، كما قلنا منذ قليل: واحد مقابل مجموعة حاشدة، رجل "واحد" مع العلم أنه ليس نصف إله ولا يتمتع بقوة هرقلية، وليست قوته معجزة من المعجزات. ولكن هذا الرجل "الوحيد" تأتمر بأوامره قواتٌ مسلّحة وشرطة وعدالة مفصّلة لطبقة معينة وموظفو رقابة محترفون ومخبرون ووشاة. وهنا في النص يتبدّى استعمال ضمير المخاطب "أنتم" بجلاء. يقول لا بويسي:

> فمن أين جاء بذلك العدد الكبير من الأعين التي يترصدكم بها ما لم تكونوا أعطيتموه إياها؟ وأنى له تلك الأيدي كلها فيضربكم بها ما لم يأخذها منكم؟ ومن أين جاءته الأقدام التي يطأ بها مدنكم ما لم تكن أقدامكم؟[2]

1 Mancur Olson: *Logique de l'action collective* (1965; trad. M. Levi, éd. Université de Bruxelles, 2011).

لن يقول مانكور أولسون في كتابه *Logique de l'action collective* شيئاً آخر: إن الأكثريات والجماهير الغفيرة، رغم قوتها، عاجزة عن تنظيم نفسها، ما دام الارتياب يشل العمل، والنية السيئة المفترضة تجاه الآخر تكفي لإجهاض المشاريع. ذلك أن بداهة المصلحة العامة لا تستطيع كثيراً أن تعبئ الناس، لأن الخوف من مزايدة الآخر وخداعه يلغي الإنجازات المشتركة.

2 *Méditation...*, op. cit., p. 490. [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 153].

عندما نحبّذ أن اختيار الجواسيس وشرطة النظام والقائمين على العدالة يكون في أوساط الشعب، لا نفعل شيئاً آخر سوى إرجاء المشكلة. وهنا نستطيع القول: أخيراً تبيّنوا أن الاستبداد هو بناء إذعان هرمي. فكل شخص يطيع رئيسه المباشر، وتسير الطاعة من الأسفل نحو الأعلى وصولاً إلى الطاغية الذي يتخذ القرارات وحده. ولكن التصور العمودي يحجب السلسلة الأفقية للتواطؤات، كما يحجب جانب التعاطف المنفعي الذي يرى كلُّ فرد ما يقدّمه إليه نظام الطغيان. يتحمل المرء الترهيب لأنه يشعر بأنه يستمتع بأن يمارس طغيانه على شخص آخر: "الطاغية يستعبد البعض عن طريق البعض الآخر"[1]. البنية "الديموقراطية" هي التي تجعل الطغيان يستمر. فكل مقهور ينتقم لقهره بممارسة القهر على شخص آخر، فتسري علاقة الطاعة – دون أن تشكل فئتين منفصلتين (الرؤساء/ المرؤوسون) – في كامل الجسم الاجتماعي، فيتواطأ الجميع، ويستمتع كل فرد بتمكّنه من ممارسة استبداده على شخص آخر[2].

وبوسعنا أن نتوسل أسباباً أكثر كلاسيكيةً. ويذكرها لا بويسي: استخبال الشعب، وحرف اهتماماته عن طريق الإكثار من الحانات والمواخير والألعاب والتسالي السهلة. وهناك أيضاً العادة، فكلما

1 المرجع نفسه، ص 174.

2 كتوضيح تاريخي قوي لهذه العدوى الطغيانية التعويضية، راجع كتاب O. Figes, *Les Chuchoteurs. Vivre et survivre sous Staline.* trad. P. - E. Dauzat, Paris, Denoël 2009، ويروي كيف أن الاضطهاد الستاليني، القائم على الوشاية المحبَّذة والمكافأة، لم يقم حصراً على التحقق من الصراطية التي تهدف إلى إزاحة كل معارضة سياسية بارزة، بل أيضاً (وربما خصوصاً) إلى عرض يمكن كل فرد من أن يشعر بأنه يمتلك سلطة غير محدودة يمارسها على الآخرين.

يصبح الاستعباد طبيعة ثانية، يفقد الفرد التلذذ بالحرية واستذكارها. "العبودية الطوعية هي العادة"[1]. ولكن طرح مسألة المتع يزعزع ترسيمات الشرح التقليدية تلك الناجمة عن الخوف والعادة.

ويذكر لا بويسي أيضاً قبولاً حاشداً ممكناً يكاد أن يكون حماسياً. وهنا يصبح النص أكثر سخرية وعنفاً وظلماً، وشتيمة أيضاً: هؤلاء النساء اللواتي يغتصبهن الطاغية، أنتم قدّمتموهن إليه، ومنتجاتكم التي فرض الضرائب عليها أنتم وهبتموها إياه، وأنتم تربّون الغلمان الذين يرسلهم إلى الحرب[2]. ثمة مساهمة فعّالة وحماسيّة لدى كل فرد ولدى الجميع في أن يختلس ويختلسوا. وليست المبالغات إنشائية بلاغية. إنها تساعد على سماع نبرة في الطاعة، أي أنها فترة قبول لا عقلاني تتجاوز الإكراه الموضوعي، وفيها يرهن المرء إذعانَه بنشاط وتوق. كتب لا بويسي قائلاً: أراكم "لا تطيعون بل تُستَعبدون"[3]، "[إن الشعب]، من بعد أن أُذلّ، هو يؤدي دوره رقيقاً بكل طيب خاطر، حتى ليسعنا القول إنه لم يفقد حريته بل هو قد فاز بعبوديته"[4]. ولاحقاً سيكتب سبينوزا قائلاً: "أرى في كل مكان أناساً يكافحون

1 انظر لاحقاً الاقتباس الذي كررناه في فصل "من الامتثالية إلى الانتهاك"، *Discours...*, op. cit., p. 155 [مقالة...، مرجع سابق].

2 "أنتم تبذرون ثماركم كي يتلفها. وتفرشون بيوتكم فتملؤونها بالأثاث لتصير عرضة لعمليات سلبه. وتربون بناتكم ليشبع فجوره. وتتعهدون أولادكم الرعاية من أجل أن يبادر في أحسن الأحوال إلى اصطحابهم إلى حروبه فيقودهم إلى المجازر". *Discours...*, op. cit., p. 139 [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 154–153].

3 المرجع نفسه، ص 130.

4 المرجع نفسه، ص 148.

في سبيل عبوديتهم كما لو كانوا يكافحون في سبيل خلاصهم"[1].

لا تبحثوا في كتاب *Contr'un* عن دعوة إلى الانتفاضة المعممة. من منظور الإذعان، قد يُحَثّ بالطبع على قلب موازين القوة وعلى التمرد، ولكن إذا لم تكن الطاعة (إلا) نتاجاً لإكراه خارجي، وجب على الثورة الحقيقية أن تبدأ بالتخلي الداخلي. ولا يُسمعنا النص أي صرخة تدعو إلى التألب، فلا نجد فيه عبارة تقول: "لنتّحد جميعاً ضدّ هذا السافل". ومع ذلك كتب مونتاني أن *Discours de la servitude volontaire* كُتب "ضد الطغاة". ما يجب أن نقاومه ليس السلطة في صورها المحددة، بل رغبتنا في الطاعة خصوصاً، وفي عبادة الرئيس لأن هذه الرغبة وهذه العبادة هما اللتان تجعلانه يصمد. ويعود التأكيد بانتظام: لا أطلب منكم أن تحملوا السلاح، بل أن توقفوا فقط وجود واستمرار السلطة بهذه التعهدات التي تمنحونها إياه، وبهذه الثقة التي تولونه إياها: "لا أريد منكم الإقدام على دفعه أو زحزحته، وإنما الكف عن دعمه فقط"[2]. أي ليس من الوارد انتزاع شيء من السلطة بل الكف عن منحه وإعطائه أكثر مما يطلب تحديداً.

قد يكون الطرح في كنهه كالتالي: "لا أطلب منكم العصيان حتى، بل إذا استطعتم فقط الشروع في الكف عن الطاعة أو أن تتوقفوا بالأحرى عن الخنوع". هنا يكمن تحديد انفجاري للحرية، وهو تحديد ينأى عن التعريفات القانونية أو الاجتماعية (الحرية كحق، والحرية كشرط مادي): الحرية هي أولاً استعداد أخلاقي. لذا يقول لا

1 مقدمة كتاب *Traité théologico-politique*.

2 *Discours*... op. cit., p. 134 [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 201].

بويسي بنبرة شاتمة: ما يَسِم الحرية هو أنه يكفي أن نتمناها كي ننالها فوراً[1]. أن يكون الإنسان حراً يعني أساساً أنه يريد أن يكون حراً. ما يخيف هو أن تكون الحرية إلى هذه الدرجة متعامدة مع مسؤوليتنا. وهي ليست سوى هذا الخط العمودي. لسنا مسؤولين لأننا أحرار، بل نحن أحرار لأننا مسؤولون. لذا إن ما نبتغيه بصورة عفوية هو أنماط عبوديتنا التي نتأقلم معها: "وحدها الحرية لا يتمناها الناس البتة، لا لسبب آخر (على ما يبدو) إلا لأنهم إنْ يتمنَّوها، ينالوها"[2]. هذا استفزاز أيضاً. اذهبوا وقولوا للصحافيين المعتقلين بجريمة حرية الرأي في الأنظمة السلطوية، اذهبوا وقولوا لعبيد الإنتاج الجدد، ولمحرومي العولمة، إنه يكفي ليكون الإنسان حراً أن يريد الحرية...

ويردّ لا بويسي قائلاً: أن تكون حراً يعني أولاً أنك تتخلص من الرغبة في الطاعة، وتجفف في ذاتك الولع بالانقياد، وأن تكفّ عن تعريض نفسك للارتهان، وأن تُسكِت في ذاتك الخطاب الداخلي الصغير الذي يشرعن مسبقاً القوة التي تسحقني. ليست السلطة هي التي تؤسطرنا، إننا نؤسطرها باستمرار: "لا قوة له سوى القوة التي يمنحونها إياه، ولا قدرة له على الإيذاء إلا تلك التي أرادوا لها أن تبقى"[3].

ثمة دعوة إلى العصيان تُستخلَص من هذا التحديد الأعظمي، وهو ما يمكن أن يسمى "الإذعان الزهدي". يشير النص إلى أن ثمة

1 "إن نيل الحرية لا يستوجب غير تمنّيها" [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 198].

2 المرجع نفسه، ص 137 [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 199].

3 المرجع نفسه، ص 128.

طريقة في العصيان، ألا وهي الطاعة بحدها الأدنى: طاعة محسوبة بالمليمتر، طاعة تبذل جهداً مستداماً لتتقلص إلى أدنى الدرجات، فتلغي بانتظام جانب الحميّة الحمقاء التي يفضحها كتاب *Discours de la servitude volontaire*.

غالباً ما يكرّر الناس أن الإذعان هو ميزان قوى يجعل العصيان مستحيلاً وغير معقول ومكلفاً جداً. وما أسميه هنا الإذعان "الزهدي" -آخذ الكلمة بمعناها اليوناني أي "التدرّب"، أي أنه إذعان يكون موضوعه اشتغال الذات على الذات، أي أنه يؤخذ بالمعنى التضحوي للتخلّي[1] - وهو الوضع الذي يسعى فيه الفرد إلى التمحيص في ما يُطلب منه، وهو طاعة بحدها الأدنى. أن نطيع، هذا يحدث، لأن الوضع الموضوعي يفرض ذلك، ولكنه في كل مرّة يجعل تنفيذ الأوامر منقوصاً جداً ومرجأً وفي حالة رثّة، لأنه يدفع بتنفيذها حدّ التخريب. إنها طاعة إكراهية وتحدث بنية سيئة.

ليس العصيان هنا على "قدم وساق"، بل الطاعة في أسوأ حالاتها؛ ويعني الناس بالإذعان "الزهدي" أنه لا ينتج عن تهاون سلبي بسيط أو عن خمول معيّن - حتى لو مثّل هذا الخمول قوةَ مقاومة انفجارية، كما يظهر ذلك عند شخصية بارتليبي Bartleby لميلفيل Melville[2]

1 حول هذا المعنى الإيجابي والحيوي للزهد، راجع ميشيل فوكو M. Foucault, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France* (1981-1982), éd. Fr. Gros, Paris, Gallimard, 2001, p. 305-307.

2 هي قصة نشرها هيرمان ميلفيل عام 1853 وتروي قصة سكرتير يتحول، بعد توظيفه، من إنسان نشيط إلى موظف خامل يماحك رئيسه (م.).

الذي دون أن يشق عصا الطاعة، كان "يفضّل ألّا..." [1] – بل ينتج بالأحرى عن قضية تطهير أسعى عن طريقها إلى إزالة كل ما يمكن أن يدل، في طاعتي، على بداية انخراط.

يتكلم جاك سيملان J. Semelin على "مقاومة مدنية" للدلالة على مقاومة سلمية[2]. ويحصي عدداً من المقاومات الابتكارية التي لا تستخدم القوة الخام، بل تشكّل إستراتيجيات من اللاتعاون يلجأ إليها السكان المدنيون، دون أن تظهر أعمالهم قط كأعمال تمرّد مفتوح أو فتنة صريحة. ثمة نصوص نقرأ منها "نصائح لمن وقع تحت الاحتلال"، وهو منشور وُزِّع في مدينة فيشي: "كن مهذباً معهم، ولا تتجاوز رغباتهم"[3]. وهناك نص أطول هو "الوصايا العشر لدنماركي"، صدر عندما أصبحت الدنمارك تابعة لألمانيا، ويقول: "لا تعمل عملاً جيداً للألمان، وليكن عملك لهم متباطئاً؛ عليك أن تدمّر جميع الأدوات التي يمكن أن تنفع الألمان؛ عليك أن تدمر كل ما يستفيد منه الألمان؛ عليك أن تؤخر جميع مواصلات النقل نحو ألمانيا؛ عليك أن تقاطع جميع الصحف والأفلام الألمانية؛ يجب عليك ألّا تشتري شيئاً من المحلات الألمانية"[4]. ليس هذا دعوة إلى

1 G. Deleuze, "Bartleby, ou la formule", postface in H. Melville, *Bartleby*, Paris, Flammarion, 1989.

2 في كتابه *Sans armes face à Hitler*, Paris, Les Arènes, 2013.

3 مقتبس أورده جاك سيملان، مرجع سابق، ص 93.

4 المرجع نفسه، ص 94. راجع حنة أرندت حول هذا المثال الدنماركي في المقاومة المدنية: "يستهويني أن أوصي بهذا السلوك كل طالب يدرس العلوم السياسية ويرغب في تقدير قوة الفعل غير العنفي والمقاومة الفاترة عندما يتمتع الخصم بوسائل عنفية شديدة القوة". *Eichmann à Jérusalem. Rapport sur la banalité du mal*, trad. A.

حمل السلاح لأن الإذعان لم ينتهِ. ولكن الفكرة تقول: عليك أن تُفشِل كل ما من شأنه أن يرسم منحدر الانخراط، يجب ألا تستبق رغبة الرئيس وألا تقول لنفسك، بما أننا في المحصلة خاضعون عملياً، علينا أن نسعى الآن إلى أن نستفيد من الوضع إفادة كبرى وأن نُظهر ذلك.

ما إن نتكلم على "مقاومة" المحتل النازي، حتى نفكر عفوياً في بطولة المقاومين المسلحين الذين كانوا ينسفون القطارات والجسور ويهاجمون فجأةً الكتائب الألمانية المعزولة. وغذّت هذه الأعمال الباهرة متخيّل المقاومة. ويكمن عمل جاك سيملان كله في كتابه في تأكيد أهمية، لا بل فعالية، أنماط المقاومة التي كانت لا تشاهَد كثيراً والتي كانت تحاط بالسرية، كأشكال المقاطعة والإبطاء في العمل واستقالة الموظفين وضروب الإهمال المخطط له "كالشْفيكية" المنهجية[1]. بين التعاون الصريح والمقاومة المسلحة، ثمة طريق ثالثة ومسلك وسيط، ألا وهو "التأقلم" مع وضع الإذعان، ولكن التأقلم الفظ. وهكذا أصبحت الطاعة عنيدة وغير ملتزمة – فتناقص الإقبال على تنفيذ الأوامر – ومقاوِمَة. كان هناك إذعان موضوعي على خلفية من المقاومة الذاتية، إذ كيف يسعى المرء إلى أن يطيع دون أن يتعاون، وكيف يكون خاضعاً مع المحافظة على كرامته، وكيف يحافظ على نزاهته الأخلاقية وهويته المناقبية وهو يعاني من وضع

.Guérin, rév. M. Leibovici, Paris, Gallimard, "Quarto", 1997, p. 279

1 نسبة إلى "الجندي شفيك الطيّب"، وهو تشيكي خرافي كان يتظاهر بالغباء وبأنه لم يكن يفهم شيئاً مما كان يطلب منه فعله.

الاحتلال؟ "يتعلم المتمردون بالروح التظاهرَ بأنهم خاضعون"[1].

إن هذا الغلو الذي يتمنع عنه الخاضع الزهدي هو بالضبط ما يجعل النظام السياسي يستمر، كما قال لا بويسي. قال لا أراكم "تطيعون فقط بل تُستعبَدون"[2]. والاستعباد أكثر من الطاعة؛ فتقديم الرهون، واستباق الرغائب، والطاعة المميّزة، وتحويل الطاعة إلى عربون امتنان، وتبرير الأوامر الصادرة، هذا ما يمكن أن يسمّى "الطاعة المفرطة".

لقد عرفنا في تاريخ الفكر "مفاهيم أخرى مضافة". فالمفهوم المضاف يعني، بمضمون معين، غلواً بالنسبة إلى تعريفه الأول ووظيفته الأصلية. في كتاب **رأس المال**، يتكلم ماركس على "العمل المفرط" و"القيمة المسرفة". فالعمل المفرط هو كمية الجهود التي يبذلها العامل وتتجاوز ما كان قد أنتجه كقيمة لاستعادة قوى جسده وطاقات العيش؛ والعمل المفرط يخلق قيمة مسرفة تذهب إلى جيوب أرباب العمل. يتكلم كانتوروفيكز Kantorowicz على "الجسم المفرط" للملك، وجسمه المفرط هو الجوهر الخالد والروحي للملَكية التي تضمن الاستدامة متجاوزة التتابع المادي للملوك[3]. ثمة مثال أخير: إن ميشيل فوكو، في محاضرته التي نشرت بعنوان *Théories et institutions pénales* [نظريات ومؤسسات

1 "كما أن الفكر المسيطر يستطيع أن يموّه التصرفات الناشزة ويقول إنها غير موجودة، كذلك يستطيع المتمردون بالروح أن يتظاهروا أنهم خاضعون"، *Sans armes...*, op. cit., p. 344.

2 *Discours..., op. cit.*, p. 130.

3 E. Kantorowicz, *Les Deux corps du roi*, trad. J. Ph. Et N. Genet, Paris, Gallimard, 1989.

عقابية]، يشدّد على ما سماه "المعرفة المضافة"، وهي المعرفة التي في تجاوزها طاقات المعرفة الموضوعية تمنح من يحصل عليها "مزيداً من السلطة" يتجاوز ما تتيحه المؤهلات العلمية وحدها[1].

إن كتاب *Discours de la servitude volontaire* هو أول نص مهم عن "الطاعة المفرطة". فكل فرد يطيع دائماً أكثر مما يقتضيه منه حقاً وضعُ الإذعان. وهذا الغلو هو الذي يجعل السلطة السياسية تستديم. لو كان الأفراد مذعنين فقط، فإن هذه السلطة لا تستديم إلا لثوانٍ معدودة: "أنا لا أريد منكم الإقدام على دفعه أو زحرحته، وإنما الكف عن دعمه فقط، ولسوف ترونه مثل تمثال عملاق نزعت قاعدته من تحته، كيف يهوي بتأثير وزنه فيتحطّم"[2].

سننهي بعبارة من كتاب *Discours de la servitude volontaire* هي الأكثر وروداً وتعليقاً وانتشاراً:

> إنه لأمر مذهل، ومألوف جداً مع ذلك، حتى ليثير الألم أكثر مما يبعث الدهشة، لدى رؤية ملايين من الناس رازحين في العبودية والشقاء وأعناقهم تحت النير، وليسوا مرغمين بفعل قوة قاهرة، لكنهم (على ما يبدو) مفتونون ومسحورون بفعل اسم فرد واحد.[3]

1 M. Foucault, *Théories et institutions pénales éd.*, B. Harcourt, D. Defert, E. Basso et C. – O. Doron, Paris, Gallimard – Seuil – Hautes Etudes, éd. B. Harcourt, D. Defert, E. B 2015, p. 211–215.

2 *Discours...*, op. cit., p. 139–140 [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 154].

3 المرجع نفسه، ص 128–129 [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 147].

ما هو هذا الأمر الجلل الجديد؟ هنا يتردد الفكر، ولا تبقى لنا إلا الافتراضات. لنسمِّ ذلك "النرجسية الاجتماعية" وتجاوزات مبدأ التجسيد، أو لنقلْ إنه علاقة "متخيلة" بالسلطة. يكمن أصل التصنيم في رغبة المرء في أن يشعر بوجوده في مكان آخر، وفي الرغبة في الاستمتاع عن بُعد بوجود مضيء وبالإحساس بأنه شخص مهم، من خلال وعبر عبادة ما يهيمن عليه. والحال أن الأمر ليس إعجاباً معزولاً. العبادة تؤسس المجموعات، وتتوق الجماهير إلى العبادة كي تشعر بنبض "النحن". وهذه "النحن" هي نحن الشعوب الفخورة بذاتها وبتاريخها، نحن المجموعات الفنية والسياسية والدينية المتلاحمة والمعتزّة بنفسها. ويصدّق على الجوهر والوحدة السحريتين لهذه "النحن" في شخص الحاكم المطلق والفرد والبعيد الذي لا تتكون هالته السرية الساحرة إلا بإضفاء هذه العبادة المشتركة: فيكون الناس "مفتونين ومسحورين بفعل اسم فرد واحد"، كما قال لا بويسي [ص 147 من الترجمة العربية].

كان مفكرو العقد، كما سنرى لاحقاً[1]، قد تصوروا حالة أولى من البشرية اتّسمت بالمشاحنات والانقسامات والحرب والبؤس؛ إذ دون دولة، يكابد الأفراد المعزولون مشقة العيش بؤساءَ ومتوجّسين. وكتب هوبز Hobbes قائلاً: "هناك حرب يشنّها الجميع على الجميع". ولكننا نتخلص من حالة البؤس هذه بميثاق اجتماعي، أي بقرار عقلاني يدعو إلى العيش المشترك، وإلى إقامة سلطة وحيدة ذات صوت واحد، وإلى الانخراط الشامل في احترام القوانين المشتركة.

1 راجع لاحقاً فصل "من الإذعان إلى العصيان المدني".

هذا هو التوصيف العقلاني لإنتاج الوحدة الاجتماعية: أي الانتقال من الفوضى إلى النظام، ومن الأهواء الجامحة إلى العقل المسالم الهادئ، ومن الرهط المبعثر والمتوحش إلى الشعب المتحضّر. وهنا تولد الدولة.

لا شك أن لا بويسي كتب أيضاً: أنتم الذين أعطيتم السلطة للعاهل. ولكن الطاعة التي يتكلم عليها ليست النقل العقلاني للحقوق الطبيعية التي وضعها هوبز مثلاً، والتي تجعل المرء يفضّل أمانه على حريته. تُستخلَص الطاعة عند لا بويسي من علاقة مبهورة يتشكل فيها الجسم الاجتماعي في شخص "واحد" انطلاقاً من عبادة مشتركة يَعبد الجسمُ الاجتماعي فيها نفسَه ويجثو أمامها. الطاغية هو الصورة المقلوبة لكبش الفداء. نؤلف مجموعة كي نَعبد، أو بالأحرى كي نكره.

ولكن هل تستطيع مجموعة ما أن تشعر بأنها موحدة ومتلاحمة وحيّة إلا إذا ارتقى زعيم يمثّلها ويجسّدها، أو إذا عُيّنَ شخص سافل تمقته؟ هل تستطيع مجموعة ما أن تستمتع بذاتها إلا إذا اخترقتها موجات المبايعة الصنمية، وتيار حارق من العبادة، وإلا إذا توجّهت كل هذه اللواعج نحو هدف وحيد؟ يا له من جمهور حار ونابض ولَدُني!

"الجميع موحَّدون". بماذا تتغذّى هذه الفترات من الاتحاد؟ تتغذى بفقدان كل قدرة على النقد. وللتخلص من الخلّبية، لا يوجد طريق آخر سوى طريق الصداقة: "تلك هي طبيعتنا، إنها تفرض علينا أن نغلّب واجبات الصداقة على قسم كبير من مجرى حياتنا"[1]. تبدأ

1 *Discours...*, op. cit., p. 141 [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 147 وص 194].

الصداقة كل مرة بشخص مع شخص؛ ولا شك أن شبكة ستتكون مع الأيام، ولكنها لا تضمّ الجميع وتتعارض في المطلق مع الذوبان الكلي. الصداقة آلة حرب تتصدى لمجموعات الطاعة. وتتغذى بالمشاحنات والتنازلات والتشاركات، إذ يجب "أن نحوّل إعلان أفكارنا المشترك والجماعي إلى توحيد إرادتنا"[1]. فما إن يتكلم الناس، حتى يكفّوا عن العبادة الحمقاء.

منذ سقراط والفلسفة تدافع عن هذه الفكرة القائلة إنّ الحقيقة حوار وتَبادلٌ رمزي أعرج، ولكن هذا العرج هو دواء يستخدم ضد السلطات. لا أتكلم على حقيقة ننظر فيها بصمت (او العقيدة)، بل الحقيقة التي نتبادلها مع الآخرين. كل شخص يحمل جانباً من الحقيقة ويسعى إلى مقايضته لرفيق يحاوره؛ الحقيقة ليست في المحصلة إلا ما نتبادله من أوله إلى آخره. وتستبعد الصداقة أن نذوب في "أحد" الشعوب وفي "أحد الأمراء" وفي "إحدى" الأمم. وتتألف من أجزاء الحقيقة التي ننشرها. ولكي نتخلص من الافتتان الصامت بالصور وبالبهرج المتخيل (شعب "واحد" = طاغية "واحد")، يجب خلق شبكة من جمعيات الأصدقاء، شبكة بصيغة الجمع، شبكة موزَّعة تناقش باحتدام ولكن دون كراهية، ولا تتوقف قط عن صقل خلافاتها باحتكاك الآراء بعضها ببعض. الصداقة على الطريقة القديمة هي أن يكون "الكل موحدين"، كما قال لا بويسي، وليس "الكل واحد"، وهي التي تنقذنا من الدكتاتوريات. لقد أجملَ قوله مؤكداً أن الطبيعة

1 المرجع نفسه، ص 142.

"لا تريد أن نكون كلنا واحداً بل أن يكون الكل موحّدين"[1]. تتجاوز السياسةُ الطبيعةَ، أي السياسة التي تستند إلى طاعة الجميع وتخترع الوحدة المتعصبة.

1 المرجع نفسه.

4

من التبعية إلى الحق في المقاومة

أعود قليلاً إلى علاقة الإذعان، حتى لو زعزعها نص لا بويسي في معرض حديثه عن مقولة الاذعان علماً بأنني أبرزتُ قوة التحرر من الأوهام. إن علاقة الإذعان الاقتصادي هي واقع متأصل يسعى الفكر السياسي إلى تغييبه بطرحه انطباعات كاذبة، في حين تظهر أمامنا واقعية العلاقات بين الدولة والأفراد، والقائمة على ميزان القوى.

مع ماركس – حتى مع ثراسيماكوس سابقاً كما يتجلى في الباب الأول من كتاب **الجمهورية**[1] – نُبرز أن علاقات الإذعان الإكراهي هذه تشكل، في عمقها، نواة الواقع التاريخي. والطاعة السياسية، واحترام القوانين، مهما قيل عنهما ودُبّج، لا يتحققان إلا بشرطة مسلحة وبعدالة تنفّذ الأوامر، أو على نحو مبطن عن طريق ذلك

1 حول تصدي تراسيماكوس لسقراط، في الباب الأول من كتاب **الجمهورية** لأفلاطون، راجع مرة أخرى الفصل الوارد لاحقاً وهو بعنوان: "التفكير والعصيان بمكانة إحالة على كتاب "الجمهوريّة"".

الاستبطان المُداجي الذي يتوسل "تربية أخلاقية معينة"، أو يتوسل "العنف الرمزي"[1].

أعود إلى نص أرسطو المتعلق بالعبد، كما ورد في الباب الأول من السياسات، لأنني في الواقع حَرَفتُه بإعلاني فوراً: إن الإذعان هو علاقة قوى تاريخية، ويمكن أن تتغير في النتيجة. لذا يكون التمرد نقيضَه ومستقبلَه القريب وانتقامَه.

مع ذلك طرح أرسطو مسألة أخرى: أن نعرف هل توزيع الرئاسات والدونيّات لا يرتبط في المحصلة بإزالة التسويات الطبيعية[2]. وفضّل القول إن وضع كل من المسؤولين والتابعين، والرؤساء والخاضعين، وأرباب العمل والعمال، منوط بميزان قوى تاريخي، أي أنه ميزان هش وتعسّفي واحتمالي – في المحصلة ينبع ويصدر عن عنف غير مبرَّر وبعيد (وقد تكون الطاعة عندئذ ودائماً مؤقتة ومكابَدَة في آن) – ويجب على المرء أن يقول لنفسه ربما إن الهرميات مؤسسة طبيعياً، وإن الفرق بين المرؤوس والرئيس يندرج ضمن تراتبية كونية، وإن التمايز بينَ الآمر والمأمور، والحاكم والمحكوم، هو جزء من نظام طبيعي أو إلهي كامل، وتُحَقّقُ التباينات في المساواة كمالاً متّسقاً.

نستطيع – وأعلم أن خطابي سيعتبر رجعياً ومحافظاً من الفور،

1 راجع بيير بورديو

P. Bourdieu, *Méditations pascaliennes*, (1997), Paris, Seuil, 2003, chap. "La forme suprême de la violence symbolique", p. 119–121,

أو أيضاً مع جان كلود باسيرون:

avec. J-Cl. Passeron, *La Reproduction*, Paris, Minuit, 1970.

2 يدور الجدل كله حول "العبد الطبيعي" الذي طرحه أرسطو في الفصل الخامس من الباب الأول (1254 a – b).

بالنسبة إلى ثقافتنا المنادية بالمساواة بعد اندلاع الثورة – أن نُسْهِب في فكرة "العبد الطبيعي"، بقولنا: "ولكن الفروق في الموهبة بين الأفراد هي فروق ولادية، ولا يمكن تجاوزها، فالذكاء والقدرة على المبادرة أو الرغبة فيها، والصرامة المنهجية، والطاقة المجدِّدة، والخصال، موزعة كلها بشكل غير متساوٍ. ولكن، لكي تسير مؤسسة من المؤسسات، ولكي تتطور دينامية من الديناميات، لا بدّ من تعيين أصحاب القرار واختيارهم من بين الأكثر كفاءة، ولا بدّ من تعيين المسؤولين الصالحين، وأداء الأدوار الاجتماعية حسب طبيعة كل فرد. وفي المحصلة، يُلاحَظ أن بعضهم مصنوعون للقيادة في حين أن آخرين سيكونون سيئين جداً ويعيقون الإنتاج، وسيشكلون كارثة إن أخذوا مناصب ذات مسؤولية عالية، في حين أنهم فعلاً منفّذون ممتازون. إذن، لكلٍّ مكانته، وإن وجود الفروق أمر طبيعي".

تقضي الحكمة أن تكون الوظيفة التي يشغلها الفرد نابعة من طبيعته فعلاً. ولكن المشكلة بالطبع هي أن نعرف كيف نحدد أفضلهم، وأن نحدد المعايير التي نعتمدها للاختيار، علماً بأن أرسطو قد لاحظ أننا نرى في كل يوم أناساً أحراراً في أبدان عبيد وعبيداً في أبدان أناس أحرار[1].

ولكن إذا كانت الهرميات طبيعية فعلاً، فإنها تستدعي نمطاً آخر في الطاعة: أي "الخضوع" الذي لا يفترض وجود ذلك النظام وموضوعيته وطبيعيته فقط، بل يقتضي أيضاً من طرف الفرد حركة اعتراف بالسلطة وبالرئاسة وبشرعية الجهة الحاكمة. إذن، لا علاقة

1 **السياسات**، 1254 b, 10, 5, I.

بالطاعة الشقية والجامحة والإكراهية للخاضع.

وبعد كل شيء، يَرِدُ شكل الحكم الذي تطلق عليه تسمية "سلطة" –تفرض نفسها دون إكراه[1] أو عنف، في حين أنها تفترض علاقة هرمية لا تناقَش ولا تقبل التفاوض – في الخطاب المقتَضب للمرؤوس الذي يفيض امتناناً: "نعم إنني أعترف بتفوق الذي يأمر (وبكفاءته وخبرته وعلمه وتجربته وأقدميته)؛ إنني أعترف بشرعية الرئيس وبأحقية الهرمية التسلسلية، ولا أجيز لنفسي أن أناقش أوامره وتوجيهاته".

لتبيان هذا النمط من الطاعة أمامنا الصورة الناحلة والملّحة أيضاً للطفل، وتمثّل البداهة، ولكن أيضاً الانتقال إلى الحدّ. يطيب للفكر السياسي، خلسة ومنهجياً أيضاً، أن يجد في العلاقة بالوالدين تجسيداً للعلاقة بالسلطة. لماذا؟ لأن لا شيء بالطبع أكثر مشروعية وأكثر رسوخاً بالحدس من طاعة الطفل لأهله الحريصين على تربيته ورفاهه.

إنها طاعة طبيعية راسخة في المجموعة الكامنة في العائلة، وأكاد أقول إنها مجموعة تشكّلها العائلة بيولوجياً. فبقدر ما تكون صورة العبد مصحوبة بمتخيّل كبير من العنف والطاعة، عن طريق الدم والدموع، وتختزل الفرد إلى بقاء يفتقر إلى الكرامة – وينبغي لنا دائماً أن نتساءل: من هم العبيد الجدد اليوم؟ – بقدر ما تدعو صورة الطفل إلى التفكير في طاعة مليئة بالرقة والاحترام. سماع الكلمة: تمكّن التبعية من أن نتصور أن هناك ربما – خلف الطفل كموضوع رأفة

1 نعرف هنا التعريف الذي قدمته حنة أرندت في "Qu'est-ce que l'autorité?" (1959), trad. M.-Cl. Brossolet et H. Pons, in *L'Humaine condition*, . op. cit. .M.-Cl

من طرف والديه – عبيداً وأسياداً، ورؤساء ومرؤوسين، وحاكمين ومحكومين طبيعيين. عندئذ لا تكون الطاعة الرضوخ لإكراه يُرغم على تحمل ما لا يُحتمل، بل التلاؤم برفق مع ذلك الإيعاز الذي يضع كل شخص في مكانه، أي الانخراط في اتّساق يثلج الصدر.

ويطلق أغوسطينوس على هذا الإيعاز أو الأمر عبارة *Concordia ordinata* (الوئام العادي)[1]. أن يطيع المرء يعني أن يجد مكانه الحقيقي، وأنه يتلاءم معه ويهنأ به.

هل هذه هي يوتوبيا سياسية؟ أحلم بأطفال يطيعون أهلهم الذين يحبونهم، ويحيطون نسلهم بحنانهم وحمايتهم؛ أحلم بعبيد يطيعون أسيادهم الطيبين، مع أنهم لا يتهاونون معهم ويعاملونهم بصرامة ولكنهم عادلون ويديرون بيوتهم بحزم ليؤمّنوا ازدهاراً يفيد الجميع في النهاية؛ أحلم بمستخدمين يطيعون تعليمات رؤسائهم دون مناقشة ويقولون عنهم إنهم "يديرون المؤسسة"، وإنهم بفضل أرباحها الهائلة سيقبضون مكافآت مجزية. ثم ولماذا لا أحلم برعية تطيع عاهلها المتشرب بالفضائل، والمغرم بالعدالة، عاهلَها الحكيم الذي بقدوته الصالحة وأدائه يضمن الوئام الاجتماعي، أو بمواطنين يحترمون القوانين التي سنّها مسؤولون أكفاء ويحرصون على الخير العام ويعملون دون كلل على بناء المنفعة العامة وعلى

1 *La Cité de Dieu*, livre XIX, chap. XIV:

"من هنا ينشأ أيضاً سلام البيت، أي الوئام الضروري بين ساكنيه والقائم على الأمر والطاعة. الذين يهتمون بالآخرين هم الذين يأمرون: الزوج يأمر زوجته، والأهل أولادهم، والأسياد عبيدهم. والذين يطيعون هم الذين يُهتم بهم: النساء يطعن أزواجهن، والأولاد أهلهم، والعبيد أسيادهم". trad. L. Jerphagnon, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000, p. 872.

حماية الجميع... إن هذه القيادة العطوفة التي تُبرزها استعارات الربان الذي يأخذ على عاتقه أن يوصل سفينته وملّاحيها إلى شاطئ الأمان، والراعي الذي يحرص على أغنامه، والطبيب المهتم بصحة مرضاه، قد كُتبت حولها مجلدات في السياسة اليوتوبية. أن تَحكُم تعني أنك تحمي وتهتم. الأفراد المسيّسون يخلقون شعباً من الأطفال الذين يردّون الجميل ويخشون الدولة الحامية والزاجرة التي تحضنهم تحت جناحها وسلطتها ورعايتها. وطاعة الامتنان هذه التي يحلم كل مسؤول بطرحها تقتضي وجود ثلاث خصال لدى المسؤول: الكفاءة (يطاع لأنه يتمتع بالعلم والخبرة)، والفضيلة (يطاع لأن الناس يعرفون نزاهته الأخلاقية)، والعناية (يُطاع لأنه يهتم بالآخرين).

وحول هذا الجانب من اليوتوبيا لا بدّ من إبداء بعض الملاحظات. تتعلق الملاحظة الأولى – في حدود هذه المسألة وفي جلها – بالتلاشي الأخلاقي للتمييز بين الأمر والطاعة. وتطرق القديس أوغسطينوس لهذا التعارض وأكده قائلاً:

> [في منزل الرجل الصالح]، يكون أولئك الذين يأمرون في خدمة أولئك الذين يبدون مأمورين. فلا يأمرون فعلاً حباً بالسيطرة، بل رغبة في المساعدة، ولا تحركهم عنجهية السلطة، بل حباً بالتعاطف والعون.[1]

يأخذ السيد على عاتقه التحققَ من النظام الجيد لبيته، وينهك نفسه في استباق الإخفاقات وصروف الدهر؛ تَسحق الأهلَ همومُ مستقبل

1 المرجع نفسه.

أولادهم؛ ومديرو الشركات مرهَقون باستباق التنافس. كذلك بوسعنا أن نتصور مسؤولاً سياسياً يسحقه حجم وعبء ومدى مهمته، ساهراً دون كلل على تغليب الخير العام. وجميع هؤلاء المديرين الأكفاء، وهؤلاء الأسياد الكبار، وهؤلاء المسؤولين النزهاء، الذين يرزحون تحت عبء مسؤولياتهم، عندما يُصدرون الأوامر ويسنّون القوانين ويأمرون خفيةً وبصمت ولكن بحزم، جميعهم يطيعون. وبوضعهم رؤساء، نراهم يخدمون أساساً: يخدمون الخير العام والنظام العام وأولادهم ومرؤوسيهم و"التابعين" لهم. الهرميات وظيفية وقانونية، ولكن الجميع، أكانوا في أسفل الهرم أم أعلاه، هم في خدمة النظام الذي هو الغاية القصوى. وتزول صور اللامساواة خلف تضحية كلٍ مرتبطٍ، مهما كانت مرتبته، إذ ينتج نظاماً يتجاوزه يتمثّل بالعائلة والمؤسسة والدولة. ويؤكد أرسطو أو أوغسطينوس أن كمال هذا النظام الذي يضع كل شخص في مكانه المناسب يروم إفادة الجميع. أأمر كل شخص أم أطاع، فإنه يحقق طبيعته بانصياعه ويحقق وجوده.

من هذا المنطلق، لا يمكن أن يكون العصيان إلا عملاً مجنوناً وغير حصيف، لا، بل إجرامياً. التمرد لا يصدَّق وشيطاني. وتشهد الخطيئة الأصلية بذلك: "ما هو الجزاء الذي فُرض على العصيان إلا العصيان بالذات؟"[1]. إذا تركنا جانباً الملمح الجنسي (تجربة الفسق) أو المعرفي (إرادة الإطلاع)، رأى أوغسطينوس في خطيئة آدم عملَ عصيانٍ فعله مَنْ تَمرّدَ على قانون الله بذريعة كبرياء مجنون[2]. عملٌ

1 المرجع نفسه، الفصل 15، ص 576.

2 المرجع نفسه، الفصل 13.

أحمق ومعتوه، تصريح هائل ومجنون لـ"الأنا" الذي يزرع الشرَ في صميم الإرادة البشرية والضياعَ في عمق تاريخها. إذا كانت علاقة التبعية انصياعاً لنظام طبيعي يحدد طاعةَ عرفانٍ، فعندئذ يكون العصيان فعلاً فظيعاً ومنحرفاً.

ولكن عقيدة الخطيئة الأصلية تفجّر التعارض البسيط القائم بين طاعة العرفان وعصيان التكبّر. تعيدنا الخطيئة الأصلية إلى الواقع: إن القادة الأكفاء والمسؤولين حقاً، وإن الزعماء المتشبعين عطفاً على مستخدميهم، وإن الرؤساء بمراتبهم شتى، ممن يراعون سعادة الجميع، هم استثناء. نرى بالأحرى في كل مكان تفريخاً لرؤساء العمال المستبدين، وللمتنفذين غير الأكفاء (مبدأ بيتر Peter). ذلك أن التكالب على السلطة والاستمتاع بها هما القاعدة. في العلاقة الاقتصادية والسياسية، تفلت الأهواء الفاسدة من عقالها: هناك تعطش إلى السيطرة، وهناك غريزة الطغيان، والاستمتاع اللامحدود بالثروات[1].

عندما يحكم رجل كلبي طموح فرداً سياسياً، ماذا يحدث لطاعته؟ ما إن يزول شرط علاقة التبعية (وتفترض وجود تفوق أخلاقي وروحي وفكري معترف به عند القائد السياسي)، هل يجوز له عندئذ أن يعصي ويتمرد، وأن يصير غير تابع؟ رد الفعل الأول قد يكون: "نعم، لأن شعباً يحكمه ملك غاشم، وأمّة تقع فريسة حكومة فاسدة، وأفراداً سياسيين يمثلهم أناس فاشلون لا يهتمون إلا بمصلحتهم الوظيفية،

1 داخل العائلة فقط نستطيع الوثوق بضرورة طاعة الامتنان، وهي طاعة "طبيعية"، كأن زخم حبّ الوالدين يصون من الفساد والشذوذ لو قليلاً، ويمكن من إبقاء جزيرة صغيرة للطبيعية غير الملوثة.

ينقادون بالطبع إلى العصيان".

كتب توما الأكويني[1] في خلاصته اللاهوتية *Summa theologiae* أن القانون العام يستمدّ قوته ومعقوليته (*vis et ratio*) من اتساقه مع الخلاص العام للبشر. ما إن يحيد قانون ما عن العدل، حتى يفقد قدرته على إلزامنا (*virtus obligandi*)[2]. وتحديداً، تكون طاعة السلطات طاعة حذرة. وبهذه الطريقة، يتبّدى حق مقاومة السلطات السياسية، وهو حق معترف به للشعوب عندما تجهل القوانينُ غائيتَها الأولى: العمل على فائدة الجميع وبناء الوئام[3].

ولكن كثافة الثقافة المسيحية المتعلقة بالطاعة على أنها الطريق المفضَّل للخلاص، وربما الخوف خصوصاً من أن الفوضى السياسية الناجمة عن رفض التبعية تكون مرعبة أكثر من ظلم الحكم القائم

1 لاهوتي وفيلسوف إيطالي من الرهبانية الدومينيكانية (1228–1274) اشتهر بأرسطيته وبمجموعة اللاهوتية التي ألفها باللاتينية بين 1266 و1273، وتعتبر العمل الفلسفي واللاهوتي الضخم الذي تستند إليه الكنيسة الكاثوليكية والذي تبلور في المدرسة السكولاستيكية التي عرفت أيضاً بـ"التومائية" (م.).

2 *Somme théologique* Ia, IIae, Question 96, article 4. Ou encore les thèses du *De Regno* (VI):

"إذ كان يحق لمجموعة ما أن تنصّب لها ملكاً، تستطيع هذه المجموعة، دون تجنٍّ، أن تطيح بالملك الذي نصّبته وأن تكبح سلطته إن تمادى في سلطته الملكية بصورة غاشمة. ويجب ألّا نظن أن هذه المجموعة تتصرف بخيانة إن أسقطت الطاغية، حتى إن خضعت له أولاً وعاهدته على ذلك، لأن الملك عندما لا يحكم بأمانة هذه المجموعة، كما ينبغي أن يكون عليه واجبُ المُلْك، استحق انفضاض رعاياه عنه".

3 A. Fontana, "Du droit de résistance au droit d'insurrection" in *Le Droit de résistance, XII^e - XX^e siècle,* dir. J.-C. Zancarini, Lyon, ENS - LSH Édition, 2000.

("يفضَّل الظلم على الفوضى")، يستطيعان أيضاً أن يؤديا إلى إقفال علاقة الطاعة. نستطيع أن نجد الفكرة القائلة إنّ السيّد إذا كان غضوباً ونزوياً وفظاً، وإذا انكشف أن المَلك مستبد شنيع ومتهتك، وإذا ظهر أن رب العمل جشع شائن، فإن عيوبهم ونقائصهم تُثبت في المحصلة[1] الإصرارَ على الخطيئة؛ هذه الخطيئة، وفق عقيدة التواتر المسيحية تراود وتبني إرادة الجميع، إرادة الحاكم والمحكوم على السواء. إذ إننا، إن استطعنا القول إن هؤلاء "الرؤساء" المتغطرسين والممقوتين والفجّار إذا شوّهوا النظام "الطبيعي" للرحمة – وهو النظام الذي لا يمكن أن يوجد إلا على نحو مجزوء بعد الخطيئة الأصلية – فإنهم يقيمون النظام الفاسد لمدينة البشر. ولكن هذه الخطيئة التي عبّروا عن قتامتها تسكن أيضاً إرادتي. فينبغي لي أن أقول لنفسي، إنْ كانت سلطتهم جائرة، فلأن هذه السلطة ترتدّ فعلاً عليَّ، إذ هناك شرور كثيرة في صميم إرادتي كي يصبح العقاب مشروعاً وضرورياً. وعلى الأعم، ثمة ملوك شنيعون يختبرون صبر شعوبهم وتواضعها. من أوغسطينوس إلى لوثر[2]، نجد أن درس الطاعة واجب لحاكم مستبد ومتوحش، ولا نتكلم هنا على الطاعة الحميدة، بل طاعة أخرى: الطاعة التي تتحمّل وتكابد، وأكاد أقول الطاعة التي تستفيد من ضراوة الأسياد ومن فساد الحكام، لتجد في محنتها مصدراً "لخلاص الفرد بالذات". إن درب الكمال مزروع بهؤلاء

1 نستحضر هنا أيضاً كتاب *La Cité de Dieu* للقديس أوغسطينوس، الباب 19.

2 "لا يوجد شيء أكثر سمّيةً وإيذاء وإبليسيةً من الإنسان المتمرد" (*Contre les bandes paillardes et meurtrières des paysans* 1525).

الأسياد القساة القلوب الذين يمارسون الطاعة ويعمّقون التواضع. ولكن هناك تحفّظ كبير، فقول القديس بطرس: إن طاعة الله أولى من طاعة البشر، يتفوق على قول القديس بولس: على كل إنسان أن يخضع للسلطات؛ فإذا كان ثمة حكم – حتى إن كان عادلاً من الناحية الاجتماعية – يهين الدين الحقيقي أو ينادي بالإلحاد، يصبح العصيان واجباً. وهكذا يجب أخيراً تفضيل ملك جائر وقاسي القلب إنما يسمح بالعبادة أو يشجعها، على ملك شديد الطيبة وينظّم توزيعاً عادلاً للثروات لكنه يتعارض مع ممارسة الدين الحقيقي.

إلى هذا التفكير بالطاعة كتبعية، مع البقاء في إطار العقيدة المسيحية، لا بد لي من إضافة شيء أخير. صحيح أن الطاعة شقت للمسيحية طريق خلاص أولي ومميَّز، لا، بل مطلق، ويكفينا أن نقرأ في الفوضى والمصادفة ما تجاوز النصوصَ القانونية التي كتبها أوغسطينوس، كـ*Traité de l'obéissance* لكاترين دي سيين Catherine de Sienne و*L'Échelle sainte* يوحنا السلّمي Jean de Climaque (ولاسيما الدرجة الرابعة من السلم وهي "الطاعة السعيدة والحميدة")[1]، و*Institutions cénobitiques* لجان كاسيان Jean Cassien، أو القواعد الرهبانية للقديس بينوا Benoît ("كره الإرادة الخاصة" والطاعة "فوراً" و"طواعية"). تشدّد الفكرة الرئيسية، منذ الخطيئة الأصلية – وهي عملية التكبّر الحمقاء، والتأكيد المجنون للأنا – على أن طريق الخلاص يمر بالتواضع (أي الشعور بالدونية تجاه الآخرين) وبالخضوع (تجنب التصرف

1 Saint Jean Climaque, *L'Échelle sainte*, Abbaye de Bellefontaine, 1997.

وفق الإرادة الخاصة) وبالتجرّد (الإصرار على اقتلاع كل تأكيد شخصي). ثمة نكات منقولة[1] تصف الطريقة التي يبحث فيها المسيحي الكامل عن بِنَى العبودية ليحقق قداسته: الطاعة المثلى (وتروى هنا قصة رئيس دير من الأديار اسمه بينوفيوس Pinufius الذي كانت طاعته ممتازة فانتهى الأمر بالناس أن اعتبروه معلماً في التواضع وسلموه زمام الأمور، ما دفعه فوراً إلى الهرب وإلى تغيير ديره ليتمكن من إيجاد المكانة السعيدة للإنسان الخاضع)، الطاعة السريعة (وتروى هنا قصة كاتب كان ينسخ الكتب، وما إن كان يسمع أمراً، حتى كان يترك فوراً ريشته، دون أن يخط حرفاً واحداً إضافياً)، الطاعة دون تفكير في أكثر الأوامر جنوناً (وهنا قصة رئيس الدير جان الذي كان يَسْقي كل يوم، بأمر من مديره، عصا جافة نصبت في الصحراء).

بصورة مفارقة، ما عتمت الكثافة الروحية لنكران الذات هذا، وهذا السباق المحموم نحو فقدان الذات، أن شكّلت في حدّها الأعظمي نوعاً المقاومة وبدت مشبوهة. المتصوفون الكبار (من أمثال جان دى لاكروا، وتيريز دافيلا، وجميع الفرنسيسكانيين "الروحانيين") أثاروا الرعب في أوساط الكنيسة التي كان ينبغي لها مع ذلك أن تغتبط من ممارستهم التواضعَ الكامل. ولكن الطاعة الصوفية، في غلوّها، تفسد مقام التبعية. فلم تعد ترتبك من الاعتراف بشرعية الآمِر. وتكمن خصوصية التبعية، مرة أخرى، في أن جانب

1 وجدتُها في دروس ميشيل فوكو التي ألقاها عام 1980 بعنوان:
Du gouvernement des vivants, éd. M. Senellart, Paris, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 2012, p. 263-268.

الإرادة المنخرط في الطاعة متأثر بالاقتناع الراسخ بصحة الأوامر التي أتلقاها، فهي معقولة وصحيحة لأنها تنبع من مصدر يفترض أنه مؤهَّل وفاضل ونزيه لا تشوبه شائبة. في نكران الذات الصوفي لا أهميةَ تُذكر لصفة الآمر. لا، بل العكس صحيح. ما هو ضروري للصوفيين هو أوامر حقيقية، أي أنها أوامر قاسية ومريعة تمتهن كرامتهم، وتجرح سعادتهم، وتستنفد نياتهم الحسنة، وتجرّهم إلى أقصى حدود طاقتهم وإلى نكران ذواتهم ونسيان أنهم في العبودية وأنهم يستسلمون للإذلال والخزي. ليس الآمِر إلا مناسبة وأداة تختبر مدى نكران الذات. يُستفَزّ السيدُ، لا، بل يُتحدّى، يقول الصوفي: "أشعر بتعطّش إلى الطاعة، وأنتَ يا سيدي ويا رئيسي، عليك أن تكون أهلاً لهذا التوق. لا ضير إن كانت الأوامر عادلة ومعقولة، فهي ليست سوى مادة لتمرين لا ينتهي في إماتة الجسد". في نكران الذات الصوفي، تجد الطاعة ضالتها المنشودة. ويكمن لبّ المسألة في الطاعة من أجل الطاعة، ما يُبتغى هو أكبر قدر من الطاعة التي تصيبك بالدوار، أو بالأحرى تكون في خدمة مشروع يبغي إنكار الذات إلى أقصى الحدود: أطيع لكي أتمكّن من الزوال تماماً، ولكي أكفّ عن الوجود كـ"أنا"، ولكي لا أكون سوى الخادم المثالي.

ولكن الصوفي يقلب نظام الطاعة أيضاً. صحيح أنه يظهر خاضعاً وينصاع لعدد من الإكراهات. ولكنه في طريقة قبوله بالذات هذه الإكراهات، يحبّذ حريةً فائقة ويمتص الأوامر بتواضع ولا يكفّ أبداً عن إيجاد الظروف لتبخيس نفسه. هذا، إذ يظهر الخضوع بالذات محتَملاً بعمل إرادي تام. يُبرز إنكار الذات الصوفي الحدَ الأقصى

للطاعة، أي أنه يجمع نوعاً ما بين نقيضين: حرية قصوى وجهد حثيث ينحو مع ذلك إلى التضحية المستمرة والدائمة بالذات، وإلى الاستسلام اللامحدود.

ينمو "الأنا" في إنكار الذات ويتبلور في إماتة الجسد، ويفتخر بالحط من الذات، وتكون طاعته تحدياً للآخر لأنه لا يقوى أبداً على إعطاء أوامر شديدة القسوة. الطاعة على الطريقة الصوفية، هي إبراز صلابة الفولاذ، وبريق الماس لهذا "الأنا" الذي يُثبت بطولته في التحقير الذي يصل إلى الحط من قيمة الذات. وبذلك فإن الصوفي – لأنه يجعل طاعته مغامرة جوّانية – يقاوم السلطات.

5

ابنة أوديب

أما كان يجدر بأنتيغونا الصغيرة، أنتيغونا الهشة والناحلة والعنيدة، انطلاقاً من طاعة التبعية تلك ومن ذلك الانقياد التوقيري، أن تتصدى لكريون Créon خالها؟

يستحيل ألا نتكلم على أنتيغونا دون أن نُبرز هنا الأيقونة الفكرية للتمرد، ورمزَ المعارضة غير المتوقعة، والملهِمة المتمردة، لأن هذه الشخصية في نظرنا تمثل العصيان المترفع والعام والوقح[1]. غالباً ما قيل وكُتب وكُرِّر أن أنتيغونا وتاريخ أنتيغونا هو ابتكار مسرحي خالص. تذكر النصوص الأسطورية المرأة الشابة، وإنما

1 حول أنتيغونا يمكن أن نقرأ
G. Steiner, *Les Antigones*, trad. P. Blanchard, Paris, Gallimard, 1992,
وأيضاً كتاب **أنتيغونا**
Antigone, dir. A. Armelle, Paris, Autrement, 1999
وأن نرجع من منظورنا هنا إلى كتاب
Antigone et la résistance civile, dir. L. Couloubaritsis et J.-F. Ost, Bruxelles, Ousia, 2004.

لماماً، على أنها ابنة أوديب، دون أن تعطي مزيداً من التفاصيل. إن إسخيلوس في مسرحية *Les Sept contre Thèbes* ويوريبيذيس وسوفوكليس بخاصة سيعطونها قواماً. وعن طريقهم، أصبحت بالنسبة إلينا بطلة العصيان.

كتب سوفوكليس مسرحيته **أنتيغونا** عام 441 أي قبل مسرحية **أوديب ملكاً** بعشر سنوات. وفي زمن الكتابة، تعقب مأساة الأب مأساة الابنة. لقد حدد في هذه المسرحية هوية معيّنة: الفتاة العذراء، العاشقة، التي لا تقبل أنصاف الحلول، وخطيبة هيمون Hémon ابن خالها كريون. وبلور سوفوكليس الحبكة خصوصاً بهذه النقاط: تحت أسوار ثيبة، بعد أن قَتَلَ إيتيوكل Etéocle وبولينيس Polynice، أخواها، بعضهما بعضاً، خالفت أنتيغونا المنع الذي أصدره الملك الجديد الحديث العهد في السلطة. فبعد أن أحكم كريون خالها سيطرته على المدينة بعد موت الأخوين، منع أن يُدفَن بولينيس، إذ اعتبره خائناً وجاحداً وزارع اضطرابات، لأنه حاصر المدينة التي كان يحكمها أخوه. وستخصَّص لإيتيوكل مراسم دفن باذخة، و"وطنية".

كانت ثيبة مدينة الغبار والدم، مدينة الملوك المعقَّدين، مدينة تضربها المصائب بانتظام ويفتك بها الموت والمرض والطاعون وجنون ملوكها وملكاتها، ويتهددها أبو الهول، إلى أن أنقذها أوديب. كانت مدينة ملعونة. وفي عشية ذلك اليوم، شهدت ثيبة كيف تَجابهَ قرب أبوابها الأخوان العدوان وجيشاهما، شهدت موت الأخوين تحت أسوارها ووقع ضرباتهما. اتخذ كريون هذا الإجراء

الأول: مَنَعَ أن تُدفن جثة الأخ الملعون (الخائن) وأن تُتلى عليها الصلواتُ الشعائرية. يجب أن تتفسّخ الجثة تحت الشمس وأن تصبح طعاماً للطيور وأن تكون جرحاً شنيعاً في ضوء النهار.

تتكلم بداية المسرحية على قرار أنتيغونا: أن تَدفن – كما تقضي الأخلاق العائلية – أخاها، وتوراي جثته الثرى، وأن تؤدّي عليها شعائر الأجداد، كي تهدأ قرينتها الروحية في مقرّ الموتى. لقد خالفت المنع مرتين. ومرتين على الأقل، أمام أعين الجنود الذين كلّفوا حراسة الجثة، نبشت الفتاة الأرض اليابسة بأظفارها لتنتزع منها تراباً يكون بمنزلة دثار أغبر لأخيها. ومرتين كررت الحركة الممنوعة. ولكن سرعان ما قُبضَ عليها بالجرم المشهود، فتم توقيف المجرمة فوراً واقتيدت مجدداً لتمثل أمام طاغية ثيبة الجديد الذي اكتشف الخيانة بهلع في أوساط عائلته: خيانة حفيدته، ابنة أوديب.

وسأل كريون أنتيغونا هل تعترف بـ"أبوية" [مسؤولية] فعلتها. ومشهد المجابهة العلنية (الأبيات 525–444) هو الذي يبقى المصدر الذي لا ينضب للتفكير في العصيان العلني.

وأمام تصميم الفتاة العذراء العدواني والعلني، لم يبقَ أمام كريون إلا حل واحد، هو الحكم بالإعدام، وإلّا لامتُهنتْ سلطتُه. فقرر إعداماً غريباً: على أنتيغونا أن تحتضر بتوءدة تحت التراب. هي التي لم تشأ أن تبقى جثة أخيها باردة في وضح النهار حُكِمَ عليها أن تدفن حية.

النهاية معروفة: بعد أن احتجزت أنتيغونا شنقت نفسها في قبرها بالذات. وبعد أن لعن خطيبُها هيمون – ابن كريون – أباه، غرس

سكيناً في صدره. وسرعان ما لحقت به أمه، وهي زوجة كريون، وانتهى الطاغية الإشكالي كريون وحيداً مع قانونه ومع فتواه الحمقاء وسلطانه ويأسه.

المسرحية هائلة، وترسيمتها جلية، وجميع الشخصيات متمترسون في هويتهم المرتعشة؛ ولكن يجب أن نتكلم على إيسمين Ismène – أخت انتيغونا – الحصيفة والفَطِنة، وتيريزياس Tirésias العرّاف... المسرحية هائلة وسرعان ما صدرت عنها نُسخ واستعادات، ففي خضم الحروب الدينية ظهرت مسرحية *Antigone ou la piété* لروبير غارنييه Robert Garnier (1580)، ثم مسرحية أخرى صدرت بعد ذلك بنصف قرن لجان دى روترو Jean de Rotrou. وبها بدأ راسين Racine أول مسرحية له *La Thébaïde* (1664). في القرن العشرين، نجد عدداً من الأنتيغونات (إذا استعدنا عبارة جورج ستينر George Steiner) عند جان كوكتو Jean Cocteau (1922) وبرتولد بريشت Bertolt Brecht (1948) وجان أنوي Jean Anouilh الذي مُثّلت مسرحيته أثناء الاحتلال النازي (1944) وأبرزت ما سيطلق عليه جاك لاكان تسميةَ "الفتاة الفاشيّة الصغيرة".

واستمرت الكتابات الجديدة ولم تنتهِ التحديثات: لقد كتب فرانسوا أوست F. Ost مثلاً *Antigone voilée*. وهكذا يعاد تمثيل المحاكمة والقَدر كل مرة، ويعاد تأكيد هوية أنتيغونا.

وتعددت النصوص المستعادة التي يجب أن يضاف إليها عدد من التعليقات والقراءات والقرارات المفاهيمية والتراكيب النظرية. لقد

شغلت أنتيغونا أفكار الكتّاب الكبار والعقول المجنونة والمثقفين اللامعين من هيغل إلى بوتلر[1]، ومن هولدرلين إلى لاكان ومروراً بكيركيغارد Kierkegaard (في كتابه *Ou bien, ou bien*) وهيدغر وديريدا (في كتابه *Glas*)... إلخ.

ولكن يجب هنا استعادة المشهد، مشهد العصيان، بغيةَ تفكيكه قليلاً. يبدأ كريون بسؤاله أنتيغونا "هل تعرف"، هل تعرف المنع. الطاغية محتال، ويمدّ إليها يد العون: لقد صدر القرار في الصباح المبكّر، وكان بوسع الفتاة ألا تكون قد سمعت به؛ كان يكفي أن تقول إنها لم تسمع به حتى يعود كل شيء إلى نصابه مع تقديم اعتذارات جيدة ومتينة ومنافقة. أتصور كريون يقول في قرارة نفسه: اقتاد الحارسُ الفتاة المغفّلة التي أرادت التذاكي، ولكنها ما إن سمعت صوتي الهادر، حتى قدّرت جسامة خطئها وفداحة التهديد، وستتراجع كطفلة مذنبة قائلة: "لم أكن أعلم، يا خالي العزيز، إنني آسفة، لو أنني عرفت، بالتأكيد ما...".

ولكن كلّا، كان الجواب لاذعاً: هل كنت أعلم بالمنع؟ هل كان بوسعي تجاهله؟ أجابت أنتيغونا: كان المنع عاماً وشديد الوضوح. هنا تصرّف كريون كذكَر امتهنتْ رجولتُه، وكرئيس صغير قلِق على سلطته، فحوّل الأمر إلى قضية شخصية، وأعاد كل شيء إلى شخصه: إذن، لقد تجرأتِ على تجاوز القانون والمرسوم والحظر الذي أصدرتُه! ولكنك كنتِ تعلمين وتجرأتِ، أيتها السافلة الغبية

1 *Antigone. La parenté entre vie et mort*, trad. G. Le Gaufey, Paris, EPEL, 2003.

والمستبسلة، على أن تتحديني...

وتصادى رد أنتيغونا عندئذ وبلسانها مع جوقة منظّري العصيان المدني. ثمة إجابة في زمنين. تقول أنتيغونا أولاً إن قراراتك بائسة ومراسيمك تفتقر إلى الإنسانية، فهي مراسيم ذات بعد سياسي رث وانتهازية ولا تستند إلى أي أساس، ولا شيء يجيزها، ولا ترتكز على أي مشروعية أساسية. وثانياً إنها تتناقض مع الشرائع العليا والأعراف الخالدة التي تقضي بدفن الميت، وإيواء الأخ الثرى، كي تُقبل روحه في عالم الأموات وتجد فيه راحتها.

كريون: أكنتِ تعلمين بالمنع الذي أصدرتُه؟
أنتيغونا: وكيفَ لي أن أتجاهله؟ لقد كان واضحاً تماماً.
كريون: وتجرأت على خرق قوانيني؟
أنتيغونا: لم يُصدر زوس نفسه مثلها لي، ولا حتى العدالة الواردة عند آلهة الجحيم. لم يأمروا البشرَ كلُّهم بمثل هذه القوانين. ولا أظن أن قراراتك قوية حتى تجيز لكائن بشري أن يتجاوز أعراف الآلهة الثابتة، التي لم تصدر لا اليوم ولا الأمس، والتي لا يعرف أحد متى صدرت. لا أحد يستطيع أن يرغمني على تجاوز عدالة الآلهة لأنني خرقت هذه القوانين. إذن، أن أموت ولمَ لا؟.[1]

يتصدى العنصرُ القانوني العنصرَ الشرعي. لا يحظى قرار كريون

1 الأبيات 447–462.

قط إلا بالشكل الخارجي للقانون، ويُفقده مضمونُه كلَ مهابة. أنتيغونا سجينة: فإما أن تطيع كريون (هذا يُرغمها على خيانة الواجبات العائلية، وتدنيس روحها، والاستهانة بذاكرة أجدادها، وتعريض نفسها لانتقامات الآلهة)، وإما تطيع الأحكام المقدسة، وهذا يعني أنها تعصي أوامر الملك الجديد وتستهين بالنظام العام فتتعرض للألم وللموت. مِمّ ينبغي الخوف؟ من عقاب البشر أو انتقام الآلهة؟ لقد اختارت أنتيغونا أن تعصي، ولكن هذا العصيان يتناقض مع الطاعة العليا. وتكرر مراراً قائلة: إنني أطيع، إنني أمتثل فعلاً، إنني مذعنة، إنني مجبرة، ولكنني أطيع القوانين الخالدة للعائلة والأحكام السرمدية.

هذه بنية أولى: لا تعصي أنتيغونا لسبب نزوي أو لوقاحة ولا أيضاً لمسّ من الجنون أو لمصلحة أو حسابات، ويسعى كريون فعلاً بالطرق شتى أن يعيدها إلى أسباب التمرد تلك، كي يطمئنّ، ويطرح السؤال الواضح أمام جوقة المواطنين المجتمعين: قولوا لي هل هي مجنونة أو أنها تسعى سراً إلى زعزعة سلطتي؟ ولكن كلا، إن أنتيغونا تطيع فحسب، لكنها تطيع قوانين تطغى مشروعيتُها الخالدة على القوانين البائسة الهشة المؤقتة للبشر.

وقع كريون في فخ إجابات حفيدته. ولكن هل كان بوسعه أن يتصرف بأسلوب آخر؟ لقد قُبض عليها بالجرم المشهود، فاقتادها حرس اشتبهوا في البداية أن الجريمة قد ارتُكبت، وعندما وجدوا المجرمة، غسلوا أيديهم علانية، أما هي، فتحملت مسؤولية جريمتها باعتزاز... لا يستطيع كريون إلا الانصياع وإرسالها إلى الموت. أما

أنتيغونا، فلم تتنازل، لأنها الفتاة التي لا تتنازل أبداً[1].

حققت المسرحية نجاحاً شعبياً هائلاً منذ العرض الأول. وانتخب سوفوكليس قاضياً أول في أثينا السنةَ التالية. ولكن، أي معنى يمكن أن نعطيه للصفة "مأساوي"؟ على أي وقع تعزف أوتار تمرّد أنتيغونا؟

يكمن الخطأ الأول في الخلط بين "المأساوي" في المحنة المؤثرة للهزيمة الوشيكة، والمملة نوعاً ما، وبين النقاء الأخلاقي الذي يتصدّى للكلبية السياسية. يكون من السذاجة المتواترة أن نقرأ مسرحية **أنتيغونا** كمأساة للمثال الأعلى الأخلاقي الذي يُضحى به على حساب السياسة، وكزخم كريم تَحطّمَ على صخرة القوة الباردة، وأن نتصور كريون كطاغية ذي قلب قاسٍ، وأن نرى أنتيغونا عذراء شُغفت بالأخوّة. فيكون العنصر المأساوي عندئذ هو سحق الشر السياسي للخير الأخلاقي.

تدحض القراءات الكبرى لأنتيغونا اختزال الجانب المأساوي إلى الجانب التأثري. ولكنها تسلّط ثلاثة أضواء على الأقل، وتخلق ثلاثة فضاءات تترك بريقاً متميزاً ومتجدداً على ما فعلته الفتاة.

يرى هيغل في كتابه *Phénoménologie*[2] أن العنصر المأساوي الحقيقي الذي أبرزته أنتيغونا هو النزاع بين الادعاءات المتساوية والصدمة المباشرة لمنظومتين من القيم المشروعة والصحيحة، لا،

1 يقول البيتان 471 و472: "بكل جلاء، هي ابنته؛ ابنة مشاكسة لأب مشاكس. إنها لا تعرف أن تنصاع للشقاء".

2 *Phénoménologie de l'Esprit*, chapitre VI ولتقديم تفسير مقنع لهذا النص الصعب، راجع J.-F. Marquet, in *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Ellipses, 2004, p. 239–258.

بل المتكاملة. ذلك أن المجابهة تخلق توازناً هائلاً، إذ يستحيل علينا أن نختار وأن نعطي حقاً لهذا أو لذاك. تنطوي المأساة على ضرورة ترفدها استحالة الاختيار. في مسرحية **أنتيغونا**، لم يكن التعارض بين حسابات السياسيين الخسيسة والغامضة، وبين الشفافية المقدسة للأحكام الإلهية، بل هو بين العائلة والمدينة. فمن جهة، نرى نور القانون العام، والنظام المرئي للمدينة ومقتضياتها، ومن جهة أخرى، نعاين النواهي الصارمة للعائلة وللدم والأرض. في المنزل، يُغَذّى الناس ويُحمَون ويقيمون الشعائر وتُنسج الاستدامات مراراً وتكراراً. تُرسِل العائلة فتيانها ليعيشوا في النور العام؛ يتصارعون ويموتون. فتستعيد جثثهم، وعندما تدفنها، تضمّها إلى نسيج ديجورها. أما المدينة، فإنها تدفع بأفرادها إلى تعلم الطموح والتنافس والهوية القانونية التي بها يصبح الفرد شخصية عامة.

ثمة النهار والليل، الرجل والمرأة، الخارج والداخل، العام والخاص... هناك من جهة نهار القرارات والحسابات والتمايزات الساطع. ومن جهة أخرى هناك الليل الحار والأسود للموت وللواجب. وتكون اللحظة المأساوية عندما يتوازن الليل والنهار في التعارض والتناقض، بدلاً من أن يتعاقبا فقط، وعندما تشطُب قطعٌ من الليل النهارَ وتجرحه، وعندما تخترق شفرات من النهار جسد الليل. وكذا الأمر لجثة بولينيس، أي للجسد الميت المنغلق على ليله ولكن المعروض للشمس اليونانية أو (وهنا صورة معكوسة) الجسد البكر والحي لأنتيغونا المدفونة [حيةً].

إن كان هناك موقف مأساوي، فلأن هذا التعارض لا يغطّي تناقض

القيم (العادل والظالم، الخير والشر). تمثّل أنتيغونا وكريون طموحين متساويين تماماً. فمن جهة كريون، نجد جانب الذكَر والنور. كريون هو الإنسان الناضج والمسؤول والمكلف استتباب النظام في المدينة والدفاع عنها. إنه شخص واقعي بامتياز. ويمثّل نور الجمهور وضياء النهار وشفافية الأغورا [ساحة التداول العامة]. وكريون هو ممثل المدينة وشرائعها وممثل البتر والإحباط الضروريين. إنه يتكلم ويعطي الأوامر ويقيم التمايزات. النهار يفصل ويقطع التواصلات، ويفصل بين الكائنات، ويقطّع الأشكال، ويباعد بين الأفراد. يباعد مثلاً بين الأصدقاء والأعداء، وبين الأسياد والعبيد، والرجال والنساء. ولا يكفّ كريون عن التلفظ بتلك الثنائيات المتباينة: أنتِ هي المرأة والخادمة وأنا هو الرجل والزعيم، أنتِ هي المجنونة وأنا هو الرجل الحصيف، إن أخاك الأوّل إيتيوكل كان الحليف الصادق والشرعي، أما بولينيس، فكان الخائن والعاق والعدو. وعندما أطرح سؤالاً واحداً لا يتغيّر، على الحَرَس وعلى ايسمين أختك، وحتى على ابنها: مع من أنت؟ كريون هو رجل القَطْع والبتر والتناقضات. ففي حواره مع أنتيغونا، تتكرر عند كريون دائماً أحكام وتعارضات. العدو هو عكس الصديق. كريون هو الرجل المهووس بالتحديدات. بالنسبة إليه، ليست اللغة للصراخ والبكاء والغناء، بل لفرض النظام وللتصنيف وللفصل. أن تحكم كملك يعني أنك تتكلم، وأن تتكلم يعني أنك تفصِل.

وتجيبه أنتيغونا: هل لهذه التسميات المعلنة أي قيمة لدى الأموات؟

أنتيغونا هي المرأة وهي العذراء. إنها تمثل التعاقبات العائلية. ثمة خيط وحيد يربط بين كائنات لا تُعارَض في ليلة واحدة: ليلة الموت، ليلة الدم، ليلة الحب. أنتيغونا هي الشغف بالتعادلات: الأخ هو أخ. ولأنها حارسة التناقلات فإنها تقيم الشعائر، وتضع في القبر كما يُنجب الآخرون. عندها شغف بالانصهار. إنها تصرخ، وبالعزم نفسه، قائلةً إنها خلقت للحب وللموت[1]. كل كلمة من كلماتها هي جهار. ما يعتمل فيها وما تدافع عنه هو القوانين السرمدية والقطعية، هي القوانين التي لا ذاكرة لها ولا عمر. لا نتكلم هنا على النظام العام، ولا النظام القانوني وتمايزاته الدقيقة، بل على الشأن الديني العائلي القائم على المحظورات التي لا ذاكرة لها، وعلى الممنوعات التي لا تمسّ، وعلى الواجبات المقدسة.

ويجب إعادة القول على هذا المستوى الأول: إن أنتيغونا تطيع. لم تعارض كريون باستفزاز تريده صاخباً ولا بتجاوزات صفيقة تثير القشعريرة، بل برضوخها واحترامها قوانينَ الظلام والاستمرار. وفي المحصلة، ليت المسألة اقتصرت على بنت زقاقية وقحة تتلاعب بسلطة خالها... ولكن المسألة مختلفة: إنها أرادت أن تُبرز له واجبها وقناعتها الدينية وتقواها.

لقد أضفى هولدرلين على مسرحية سوفوكليس إنارةً مختلفة[2]. ما يسميه "المأساوي" لا يتشكل من الصدمة بين المشروعيات

1 يقول البيت 523: "وُلدتُ لأحب" (*Sumphilein ephun*)، والبيتان 461 و462: "سيّان لي أن أموت قبل الأوان".

2 *Remarques sur Œdipe. Remarques sur Atigone*, trad. F. Fédier, Paris, U.G.E., 1965.

بل مما سمّاه شعرياً "انعطاف الآلهة". يركّز هولدرلين على السمة المأساوية لـ"الوثنية": الوثني ليس ذاك الشخص الذي ينكر الله أو الذي لا يؤمن، بل هو بالأحرى ذاك الشخص الذي لم يعد يؤمن به الله، والذي يفتقر إلى حضور الله ودعمه. فكلمة *A–theos* اليونانية تعني أنه دون إله. وهذا هو القدَر المأساوي لأنتيغونا: مقابل حياتها وأنفاسها تضمن لأخيها الشعائرَ الواجبة والأحكام المقدسة. ولكن من يعلم هل تعترف الآلهة بالجميل، وهل لم تُدرْ ظهرها لهذه العائلة الملعونة، محوّلة نداءاتها إلى صرخات عقيمة، وشعائرَها إلى حركات لا طائل فيها؟ ترتجف أنتيغونا من يقينياتها الشخصية، فعندما تَلِجُ ذلك الجوف الحجري المعدّ كي تموت فيه، عندئذ يعتريها الشك[1]. يكمن العنصر المأساوي في أنها لا تملك إلا قناعتها الهشة بمقاومة سماء فارغة ("ما الفائدة في أن أوجّه ناظريّ نحو الآلهة")[2]، وليس مقاومة فراغ الغياب، والعدم، بل مقاومة الفراغ التي تركته الآلهة الغاربة. عندئذ يكون العصيان تعبيراً عن اليأس، ويكون استفزازاً دون ردّ فعل.

وأخيراً، في السمينار الذي نظّمه لاكان حول كتاب *L'Éthique de la psychanalyse*[3]، توسّل معنى آخر للعنصر المأساوي يعيد صياغة فعلة أنتيغونا مرة أخرى. وفيه تصبح أنتيغونا بطلةَ الرغبة الإنسانية العميقة، أي الرغبة في الموت ومراودة المستحيل، وقضيةً تُشبع

1 هذا ما ورد في الأبيات 925–920.

2 البيت 921.

3 "Un commentaire de l'*Antigone* de Sophocle", in *Livre VIII. L'Éthique de la psychanalyse 1959–1960, Paris*, Seuil, 1986.

موضوعَ الرغبة وتُمتِّعه حتى ينتصر. لا يحب الإنسان فعلاً إن لم يمت حباً.

ثمة تأرجح في معاني العنصر المأساوي الذي يجب أن يضاف إليه التباس المضمون بالذات الذي يرتبط بالقواعد "غير المكتوبة". إلى ماذا تحيل أنتيغونا للتشكيك في ممنوع خالها؟ تحيل إلى قوانين الدم وإلى الآلهة "الديماسية". فهي التي أقامت معارضة بين مصالح الدولة، والتفوق النهائي للمحظورات العائلية والأحكام الدينية. في كتاب *Voyage à Sparte* لموريس بارّيس M. Barrès، جعل أنتيغونا بطلته، إذ قال: "لا أستطيع أن أنقطع عن أنتيغونا، عندما رحلتْ ليلاً إلى بطاح الموتى". ونظر شارل موراس Ch. Maurras إلى أنتيغونا على أنها "العذراء أمّ النظام" (Vierge-mère de l'ordre)، ورأى أن كريون الفوضوي والسياسي الرث والمتهور يظن أنه قادر على قلب قوانين الدم المقدسة، وعلى تطويع تقاليد السلف لغباء السلطة الاستبدادية. وقال بارّيس أيضاً: "علينا جميعاً أن نحصي قتلى في ساحات وغى التاريخ" *(Antigone au théâtre de Dionysos)*. وأخيراً نرى أن أنتيغونا تدافع عن الواجبات المقدسة للوطن المناوئة للحقوق السياسية للدول. الوطن ضد الدولة. تدافع أنتيغونا عن الاستمراريات المقدسة، وعن العلاقات التي نسجها الأموات والدم، وعن القناعات المناهضة لألاعيب النظام السرية والصفيقة والظرفية. الجماعة تتصدى للدولة.

ويتمثّل التقليدُ الآخر في أنتيغونا المثالياتِ الثوريةَ. "الأعراف" هي الحقوق الأساسية للإنسانية، وهي المبادئ الخاصة بالعدالة

الكونية. وتُثبت ذلك تلك الصرخةُ التي أطلقتها أثناء مجابهتها كريون: "خلقتُ لأحبّ وليس لأكره" (البيت 523)، أطلقتها عندما مايز كريون بين الأخوين، مشدداً على الفكرة القائلة إنّ العدو هنا والحليف هناك، النجس هنا والطاهر هناك، وبضرورة البت في كره أحدهما وتكريم الآخر. فأجابته أنتيغونا بأن الأخ أخ: ثمة قانون للضيافة الكونية، وقانون للحب غير المشروط.

كريون: كان الأول يعيث فساداً ويخرب أرضنا. وكان الآخر يهبّ ليدافع عنها.
أنتيغونا: ولكن إله الموت يفرض القوانين نفسها على الجميع.
كريون: لا يستوي الأخيار والأشرار.
أنتيغونا: من يعلم أن هذه الأحكام واحدة تحت الثرى؟
كريون: عندما يموت عدوّ ما لا يصبح صديقاً.
أنتيغونا: خُلقتُ لأحبّ وليس لأكره.
كريون: اذهبي إذن وأحببي، التحقي بالأموات، أحبي في قبركِ. ما دمت حيّاً، لا تَسُنّ القوانينَ أيُّ امرأة.[1]

وقد تكون هذه "العائلة"، التي تدافع أنتيغونا الصغيرة عن تماسكها، ليست عائلة اللبداكيين في خصوصيتهم الملعونة. الأخ أخ، هذا ما تقوله الإنسانية بأسرها. ثمة رفض لإجراء هذه التقسيمات التي تتوخى دائماً الشيء نفسه، وهو فرض العقاب المجتمعي الذي

1 الأبيات 518–525.

يصدر بحق العدو والخسيس والغريب، وهو تنمية الكراهية التي تعزّز سلطتها. تُعارض أنتيغونا الحسابات السياسية بطرح القانون غير المعقول والصحيح للحب. البشرية عائلة فسيحة الأطراف، ولن نمايز بين الأخيار والأغراب الأشرار، وبين المهاجرين الصالحين والسيئين، وبين الفقراء الجيدين والخبثاء، وبين أخيار الفاشلين وأشرارهم؛ لدنيا واجبات نحو هؤلاء جميعاً.

خلف الخيار بين أنتيغونا المحافظة، بل المتزمتة، وبين أنتيغونا المهووسة بحب العائلة البشرية، هناك شيء يبقى. لم أقم إلا على الفصل بين طريقتين من طرق الولاء، وتتمثلان في القناعات الدينية أو المثاليات الثورية. نظن متسرّعين أن لبّ المسألة يقول: لأي مرجعية عليا تخضع أنتيغونا عندما تعصي كريون؟ هل تخضع لملهمة ثورية أم لمتزمتة تقليدية؟

ولكنها ابنة أوديب، وبهذه الصفة، هي أخت أبيها حصراً وجنوناً، وهي بنت أخيها. وتُظهر المسرحية جميع الألاعيب الهدّامة والتجاذبات القائمة بين الحياة والموت، وبين النور والديجور، وبين المرأة والرجل؛ لقد حُكِمَ على أنتيغونا بأن تُدفَن حية لأنها هالت الثرى على جسد ميت وعُرض للشمس؛ إنها أنتيغونا العذراء التي تخاطب خالها بصراحة رجل وبشجاعته... إلخ. إنها أنتيغونا المُفسدة التي يزعزع تمردُها ورفضُها فكرة نظام معين تحديداً. وهذا الاضطراب الذي يعتور البنوة التي تمثلها يتبدى ثانية في العصيان الذي يزرع القلق نهائياً في الهرميات والقيم.

لا تشدد أنتيغونا، في عصيانها، على نظام يتصدى لنظام آخر:

إنها تُقلق وجودَ نظام ممكن بالذات. إن أنتيغونا، بنقل قيم الديجور وبدفاعها عن حق النساء، تتصدى في ذلك للرجال، فتظهر أكثر رجولة منهم. ولأنها عذراء شابة وهشة، فإنها تناوئ الذكر في المدينة؛ لا تخاف صغيرة المنزل من التكلم جهاراً. إنها تُشعِر بمحازفة العصيان: ثمة شيء وحشيّ يهبّ ولا يمكن السيطرة عليه.

العصيان لا يعني فقط أننا نتوسل مشروعية عليا، وأننا نعلن طاعتنا لقوانين أخرى، العصيان هو التشكيك في مبدأ المشروعية بالذات. قد يتخلل العصيانَ جانبٌ من الانتهاك الصرف، وهنا يظهر بهاء أنتيغونا.

مكتبة
t.me/t_pdf

6

من الامتثالية إلى الانتهاك

أثناء قراءتي لا بويسي مرة أخرى، تكلمتُ على "الطاعة المفرطة"، كي أدلّل على حدود فرضية الإذعان، في النظام السياسي على الأقل. لا تنهض السلطة السياسية إلا عندما يكون هناك قبول سري يؤدي إلى الطاعة المفرطة. إذا أطعنا الأقوياء بطريقة سلبية ومؤلمة فقط، فإنّ هؤلاء لا يمارسون أي سلطة. إن مبالغتنا في الطاعة هي التي تبقيهم في السلطة. الطاعة المفرطة تعني أن لغز الاستمتاع وسرّ المجاملة موجودان في صميم القهر.

وهذا يعني أن كتاب *Contr'un* يدلّ على معارضة أخرى تكاد تكون معكوسة: "السبب الأول للعبودية الإرادية هو الاعتياد"[1]. لا يرتبط سر

1 *Discours...*, op. cit., p. 155 [الترجمة العربية، مرجع سابق، ص 165]. يتابع النص قائلاً: "وهاكم ما يقع لأكثر الجياد بسالة، التي تعضّ على لجامها أول الأمر، ثم تستخف به، والتي كانت ترفس في ما مضى وهي تحت السرج، تتقدم الآن من تلقاء نفسها صوب عتاد العربة، وتزهو وهم يُلبسونها الدرع". كأنني بالعادة نفسها تخلق متعة.

الطاعة بالحماسة، بل بالعطالة الخاملة. ما هي طاعة القوانين؟ تنجم هذه الطاعة عن الاعتياد، الاعتياد المدعَّم بالتبعية. إذ إن كل شخص يجعل تصرفه يتطابق مع تصرف جميع الآخرين. فيطيع الناس بصورة امتثالية.

في كتاب *Des hommes ordinaires*[1] – المثير للجدل[2] – يلتقي كريستوفر برونينغ بكتيبة عسكرية يسألها، في إطار الحل النهائي، عن مذابح اليهود في المدن البولونية الصغرى. لا نجد هنا نازيين مصنفين وملتزمين ومحرَّضين على التعصب، بل جنودَ احتياط استدعوا إلى الخدمة وتبلغ أعمارهم حوالى أربعين سنة وسطياً، ومن طبقات متواضعة، وأغلبهم أرباب عائلات من العمال أو المستخدمين الصغار. هناك مشهد رهيب يُستَهلّ به الكتاب (الفصل الأول، وهو بعنوان: "ذات صباح في جوزيفوي" Un beau matin, à Jozefow). في بداية تموز/ يوليو 1942، أُرسلتْ هذه الكتيبة إلى مدينة جوزيفوي، وأمرت بما يلي: من أصل 1800 يهودي يجب الإبقاء على 300 رجل صحيح البنية وقتل جميع الآخرين (النساء والمسنين والأطفال والمرضى). وعندما تلقّى الرائد تراب Trapp الأوامر اعتراه الهلع. ولكنه كـ"ضابط صالح" قَبِلَ المهمة، فجمع كلّ رجاله (عددهم بضع مئات) وجعلهم يختارون. وبصوت مضطرب قليلاً، عَرَضَ مضمون المهمة، وطلب ممن سيرفضونها أن يتقدموا خطوة، منبهاً أنهم لن يعاقبوا.

1 راجع انتقادات D. J. Goldhagen في كتاب *Les Bourreaux volontaires de Hitler: Les Allemands ordinaries de l'Holocauste*, (1996), trad. P. Martin, Paris, Seuil, 1997.

2 العنوان الفرعي هو *Le 101e bataillon de réserve de la police allemande et la Solution finale en Pologne* (1992), trad. É. Barnavi, Paris, Les Belles Lettres, 1994.

لحظة حرجة: نظر كل جندي إلى الآخر، وقدّر، وانتظر شيئاً يشابه التأكيد الجماعي. أقلّ من عشرة جنود فقط انفصلوا عن المجموعة وعبّروا عن رفضهم. لم يكونوا كثراً. وبقي الآخرون ملتصقين بالآخرين يمنعهم خدَرٌ غير مرئي وثقيل يمارس عليهم جموداً جماعياً، كانوا سجناء المجموعة الكبرى واستحوذ عليهم البله، فكان كل جندي أسير أولئك "الآخرين" الذين لا وجود لهم دون كل واحد منهم. هل كان الموضوع هو العصيان فقط، في حين أن الرائد قد نبّه أنه لن يُتخذ أي عقاب؟ هل يجب الاستخلاص بأن "البربرية" النازية و"الجنون" الشمولي لن يتغذيا من بعد بامتثالية الجنود ولا بتعصبهم ولا بتبعيتهم العمياء وبشهوتهم إلى القتل؟

في سياق أقل وطأة، أفكر ثانية في تجربة سولومون آش Solomon Asch. في قاعة فسيحة وهادئة – وهي قاعة درس – دُعي عدد من الطلاب رسمياً إلى المشاركة في بحث يتعلق بالإدراك. لم يكن التمرين صعباً. قدّم "عالِمٌ" إلى المجموعة أوراقاً كبيرة رُسمت على يسارها لائحة معطيات، ويظهر على اليمين خطان أو ثلاثة خطوط سوداء. والهدف هو: القول كم خطاً على يمين الورقة له الطول نفسه المعادل للائحة المعطيات.

المسألة بسيطة وسهلة إذ يتساءل المرء لماذا استدعت بعض السلطات العلمية؟ يُراهن هنا تقريباً على حدّة البصر. يكفي أن يتعلم المرء كيف يحسب. لا يتعلق الأمر بلعبة بصرية. يضاف إلى ذلك أن لا أحد يخطئ، إذ إن الخطأ مستحيل. تتعاقب الأوراق،

وتُبدّل المجموعات. يذكر كل طالب بصوت حازم وحيادي الرقم المتناسب مع البديهية الإدراكية، أو البديهية التي تمكنه من الوقوف وتناول الطعام والتحرك... تُطرح الأسئلة بالتسلسل. ما هي النتيجة؟ واحد، ثلاثة، اثنان؟

وسرعان ما يتدخل "طلابٌ مزيفون" مع المشاركين السذّج. يتظاهرون بأنهم يرون أكثر أو أقل من غيرهم. وفي المحصلة الخطأ بشري. هل المسألة مسألة منظور أو مسألة تسرّع في الحكم أو توهمات بصرية؟ أصِلُ إلى "المشهد"، لقد صُوِّر سينمائياً. وشُكلتْ مجموعة. يجد أحد المشاركين نفسَه – دون أن يدري – وحده وسط "طلّاب مزيفين" ومتواطئين قرروا مسبقاً أن يروا خطين متساويين في لائحة المعطيات، في حين أنه لا توجد بكل جلاء ووضوح إلا لائحة واحدة عندما تجرى التجربة على انفراد ودون أي خطأ. فيذهب كل طالب مزيف، إذن، من "مزدوجة" حيادية ومطمئنّة وضجرة نوعاً ما. ويأتي دور الساذج، دور من تتعارض بداهته اللاإدراكية مع خطأ المجموعة الظاهر، لا، بل تتعارض مع الإجماع الذي ينقصه صوت واحد. فنرى من تصرفه الحائر أنه اضطرب بسبب إجابة الآخرين. ونشعر فعلاً بأنه يتردد عندما جاء دوره في الكلام. وسقط الحكم "دون تأخير": لازدواجيته. لقد شاهدَ حكمين كباقي الطلاب، في التجربة، وسيشكّل حوالى 40% من الأشخاص الموقف نفسه من الامتثالية المستنكَرة.

هل توجد صعوبة كبرى ليتغلب رأي واحد على آراء الجميع، وأن يستقر في مستوى إدراكه البدائي الذي توثَّقَ منه هذا الطالب اليافع

الذي طرّ شارباه توثّقاً مطلقاً منذ الصباح حتى المساء، ومنذ نهوضه من النوم حتى ذهابه إلى الفراش، فيسبح في "يقينياته المحسوسة" عندما يحتسي قهوته ويدفع النقود ويستقل الحافلة؟ من المؤكد أنه لا يرى إلا خطاً يتساوى مع خط اللائحة، ولكن ماذا يقول لنفسه عندئذ، يقول: "سُحقاً، لا بدّ لي أن أضع نظّارات؛ وهل هناك توهّم بصري أنا وحدي ضحيته؟" أو يقول بضبابية: "افعلْ كما يفعل كل الناس، وأجبْ "اثنين"، "اثنين" كما يجيب كل الناس؛ لا تطرح أسئلة، ولا جدوى في إبراز ظهورك أو تذاكيك، ما الفائدة في ذلك؟ إذا رأى جميع الناس اثنين، فهذا يعني أن الرقم جيد، ولكن هذا لا يعني أنه "دقيق" بل هو فقط "صحيح" بمعنى أن جميع الناس يعتقدون ذلك أو يقولون بالأحرى إنهم يعتقدونه. وبالطبع، لا يستطيعون أن يكونوا جميعهم على خطأ. الحقيقة هي خطأ خاص بالأكثرية. أنا بالتأكيد أرى خطأً ولكن؛ يجب ألا أخرج عن رأي الجماعة". أو هل يقول لنفسه شيئاً أو هل يفكر فقط؟ إنني أتصور بالفعل قليلاً من الالتباس وقلقاً طفيفاً، ثم يأتي هذا الانضواء النهائي والارتياح فيقولون مجتمعين "اثنان". ما الفائدة من بديهيتي؟ ما الفائدة مما رأيت بعد ما سمعته من الآخرين؟

قد نجد أن هذه التجربة لا قيمة لها. ربما كان الرهان ضعيفاً جداً لكي يثير انتفاضة في الضمير. ما الفائدة؟ هناك خطوط على أوراق، هناك أرقام، ثم اثنان أو ثلاثة أو أربعة حتى، ما الفائدة؟ لننتقل فوراً إلى شيء آخر. في ودي أن يكون عندنا شيئان، إذا ما ألحّ الآخرون. في المحصلة، لا يتعلق الأمر بالعدالة أو بالقيمة الكونية أو بالإنسانية،

ليس أي وجود مسألةً مطروحة. ولكن من هو الذي يُصِرّ؟ لا أحد يصرّ.

على العكس من ذلك، لا نستطيع أن نقول كل شيء: الطامة الكبرى هي أنه لم يكن يجازف بأي شيء، ولم يعرّض للخطر لا سمعتَه ولا وظيفتَه ولا حتى حياتَه. وفي المحصلة، لم يكن يعرف هؤلاء الناسَ، ولا يكاد يتصور أنه سيضطر ذات يوم إلى رؤيتهم من جديد. بماذا كان يجازف فعلاً اللهم إلا بدهشة ثقيلة على الأرجح، أو بالذهول حتى: "هل ترون أنّ هناك دهشة!"، "ما عليكم إلا أن تشتروا نظارات!"، "إنني للأسف أرى دهشةً". دهشةً طفيفة وزهيدة. ولكن أي صوت هو صوته، وقد يكون هذا هو صوته الذي قال "اثنين"، أو الصدى الذي انطلق من شفتيه في الحفل الموسيقي الصامت والذي كان يردّده. هناك أيضاً الخوف المفاجئ من أن يشعر أيضاً – لو لثوانٍ معدودة – وحده منعزلاً ومستبعداً ومرذولاً.

هل نستطيع فقط أن نتكلم على الطاعة عندما ينقضّ التنبيه، وعندما لا توجَد إحالة على أمر معين أو مسموع، بل يوجد فقط اتّباع سلبي لرأي الآخرين ولما يرددونه؟ يبقى أن الطالب الشاب قد تلعثم بكلمة two "اثنين" وكررها بعد الآخرين، وأن الجندي الألماني لم يجرؤ على التقدم بخطوة إلى الأمام وعلى "الانفصال" عن المجموعة والكتلة. كأن هذا الانفصال لا يمكن أن يعني إلا سقطة، كأنها كتلة من الجبل انفصلت عنه. إنها سقطة مقلقة خارج حضن "النحن" اللامتميزة والطيّعة والحارة، و"الهم" الخلبيّة. يترك

المرء نفسه تخترقه هذه الطبقة وهذه السماكة وهذه الصلابة، أي تصرّف الآخرين وسلوكهم ورأيهم.

خلف هذين المشهدين، في ودي أن أجد وأحدد امتثالية غير طنّانة وأقل استفزازاً، امتثالية فورية وعفوية و"طبيعية"، امتثالية (تختلف عن التقليد الإيمائي[1] وعن القطيعية[2]) لأولئك أو لنا نحن جميعاً الذين نمارس هذا الفعل أو ذاك متذرّعين – عندما نُسأل – بأن هذا هو ما يفعله جميع الناس، لا، بل نضيف: هذا ما كانوا

1 إن المحاكاة، أو نوعاً منها على الأقل، لا تتطابق مع الامتثالية، لأنها تقتضي وجوداً ملحاً وبهياً لنموذج خارجي. إنني أقلّد بنشاط نموذجاً ما، وعندما أقلده أفسده وأخترع. يجب العودة إلى عبارة كوندياك Condillac: "يتصرف أفراد فصيلة ما بطريقة جدّ متشابهة إذ لا يبحثون عن تقليد بعضهم بعضاً؛ [...] لذا نجد أن البشر مختلفون جداً عن بعضهم بعضاً، مع أنهم من بين جميع الحيوانات أكثرها ميلاً إلى التقليد" (الفصل الثالث من كتاب *Traité des Animaux*). لأن الإنسان يخترع نراه يقلّد، ذلك أن التقليد هو مصدر غير محدود للإبداع. تتصرف الحيوانات غريزياً، ولا تقلّد. وربّ قائل: للحيوانات تصرفات شديدة التشابه لأنها عاجزة عن التقليد. إن المحاكاة الحقيقية التي تثير الإعجاب تشكل نمطاً وحيداً من الطاعة الابتكارية. الإعجاب الحقيقي الذي يدفع إلى النسخ لا يُحدث استلاباً (هذا درس يكرره تاريخ الفن منذ القدم)، لأن الفرد عندما يكرر بشغف، يُدخل الاختلاف.

2 "دون تطويل نقول: إن بانورج Panurge ألقى في البحر نعجة كانت تثغو وتزعق. فثغت وزعقت مثلها الخراف الأخرى، وراحت ترمي بنفسها في البحر الواحدة بعد الأخرى. وحدث أن قفز الأول وراء رفيقه. واستحال منعها من أن تفعل، كما يتضح لكم ذلك من طبيعة الخروف التي تقضي باتباع من يسبقه، أينما ذهب. لقد قال ذلك أرسطو في الباب التاسع من **تاريخ الحيوانات**، إنه الحيوان الأكثر غباءً وحماقةً" (انظر كتاب *Quart livre* لرابليه Rabelais). تشير القطيعية إلى اتّباعية آلية نجدها في الامتثالية. ولكن مجاز القطيع يضيف بعداً إضافياً: يضيف فكرة الحرارة والأمان عندما يغرق الفرد في المجموعة وينخرط في صلب الجماعة.

يفعلونه منذ أمد طويل.

جميع الناس أو الناس بعامة. "لكن بربك لماذا تَطرح السؤال؟ تلاحِظ أن ما أفعله هو ما يفعله جميع الآخرين!" وهؤلاء الآخرون الذين بخاصة لا يمثلون شخصاً بعينه، وأمثله أنا لكل شخص ليس أنا، هؤلاء "الآخرون" الذين ليسوا شخصاً وهم في الآن نفسه كل واحد، إذ إنه ليس هو هو بل الجميع، هؤلاء الآخرون يمثلون كثافة خلّبية لا تمت بصلة إلى الضمائر الخاصة بالأشخاص (ليس أنا، ليس أنتَ، ليس هو، ليس أنتم...)، لا، بل هم خارج المنظومة التي توزع الأشخاص وتفصلهم وتجمعهم وتعزلهم. وهذه الكلمة هي في آن ذهنية مجردة في عموميتها ولكنها تحتل الصميم العملي لقرارات كل فرد، إنها تمثل "ضمير الـon المبهم"، الغُفْلي والكثيف الحضور. إن العبقرية النحوية (قال نيتشه إن كل نحو هو ميتافيزيقا) تدل على أن هذه الـ"on" هي "النحن" التي تُصَرّف على أنها "الهو"، وتتضمن في آن "الأنتَ" و"الأنتم" وتستوعب "الأنا". إنها في آن، وبالتأكيد، تمثل جميع الناس ولا تمثل أحداً. هذه الـ"on" غير الشخصية، والمحلِّقة فوق منظومة الضمائر الشخصية كما لو كانت ضباباً كثيفاً، لها كيان متين مع ذلك. إنها ترسم مساحة من الموضوعية.

موضوعية الـ"on". لن يوجد علم الاجتماع كعلم دون المتانة الموضوعية، والكثافة الوجودية للامتثالية. هل هناك فعلاً مجازفة إن تفسّحنا منتعلين صندلاً يكون بمكانة زرّين ثمينين لكمّي قمصينا؟ لكل شخص نزويته، هل هذه عقوبة؟ كلا، لأن القانون لا يمنع ذلك.

ولكن الذي سيحاول أن يطلق هذه الموضة في الثياب يتعرض فوراً وجماعياً لساطور نظر الآخرين. سيكون العقاب قطعياً، ويظهر على تلك الوجوه المذعورة والحركات المنذهلة، أي كل ما يُبرز الاستنكار الجماعي الكبير والخانق الذي يتبدّى فيه المجتمع شيئاً مغايراً لتجمّع من الأفراد يتطلعون إلى مصالح مشتركة.

يتكوّن المجتمع من منظومة أحكام. وحان الوقت لإميل دوركهايم أن يتجاوز الطبيعانية الإغريقية، والتعاقدية الكلاسيكية، والراديكالية الإنكليزية. لا، ليس المجتمع عائلة كبرى فقط، وجماعة طبيعية، وليس نتيجة مكونات تدريجية وعفوية تساعدية... ولا ينجم أيضاً عن ميثاق مؤسِّس بين أفراد سياسيين مسؤولين. وليس فقط تجميعاً محسوباً لمصالح مدرَكة تماماً، وليس اندماجاً عقلانياً بين المنافع. المجتمع و"الشأن الاجتماعي" هما بخاصة أولاً وقبل كل شيء رغبات منهجية، وتصرفات موحدة الشكل، ومسافات يمكن حسابها، وهويات محددة ومتراصة ومطبَّعة. ثمة معايير لحوسبة كل شخص ومطابقته، واستبصاره في المحصلة. فيُدخل الشخص إلى المجتمع ويدمج الفرد ليكون الإنسان "طبيعياً"، أي ليكون *homo socius* (إنساناً اجتماعياً)... وعليه أن يكسب السيطرة على الهويات المعايَرة وأن يتوصل إلى أن يكون كالآخرين، أي أن يكون رمادياً فاتحاً.

إن هذه الامتثالية، امتثالية مجتمعات الإنتاج الضخم، والمعايير السلوكية، يجب ألّا تُنسينا امتثالية أكثر قدماً، امتثالية العادات والتقاليد والشعائر. لم ينتظر الناس الثورة الصناعية كي يفرض المجتمع عليهم

طرقاً في الحياة وتصرفات وممارسات معينة. في امتثالية التقليد، يتصرف الناس كما تقضي العادة، ويتبعون القواعد المرعية. في محاضرات ماكس فيبر المدرجة في كتاب *Le Savant et le Politique*، يذكر سلطة الأمس الخالد. لماذا علينا أن نغيّر؟ جميع الناس عملوا دائماً على هذا المنوال. لقد جمدت العاداتُ، وقُبِلت الاتفاقات، واحتُرمت التقاليد التالدة. "هنا نتصرف بهذا الأسلوب".

وخَلقت امتثالية التقليد نوعين من المقاومة: خلقت التهكم الريبي والتحريض الكلبي. نجد عند مونتاني وديكارت (في أخلاقه المؤقتة) أو باسكال الفكرة القائلة إنّ سرّ السكينة الداخلية والنظام الخارجي يكمن في القبول الكامل للعادات والقوانين. وعندما نؤكّد بصخب أن هذا العُرف الاجتماعي هو عرف أحمق، وعندما نسخر منه علانية، فإننا نلعب دور "الشاطر الفاشل" ونتذاكى بطريقة رخيصة. ويكاد هذا أن يدفع بنا إلى الظن أن بعض الأعراف يمكن أن تتفوق على غيرها، في حين أنها متساوية كلها. ولا تعني سوى المساهمة في مشاعر الهوية والانتماء. لذا إن الشَكّاك يحترمها، حتى إن أنكر كل مشروعية تتعلق بها. فباحترام الأعراف "ظاهرياً"، يحافظ الشَكّاك على حرية ممارسة أحكامه. فلا يمنعه الامتثال – في قرارة نفسه – من تجريد العادة من الأوهام (فلا تُطرح على أنها مقدسة)، ومن إرسائها على ضرورة محايثة (الاستقرار الاجتماعي) في آن. يقول الشكّاك: "يُستحسن أن تكون هناك تقاليد وعادات، ولكن لا يُعقَل أن توجد تقاليد أو عادات جيدة".

رُبّ قائل إن هذا التهكم هو في النهاية مداورة داخلية لا خطر فيها

وميّسرة، أي أنه يقبل "قوانين وعادات بلاده" وألّا يستنكر القوانين الظالمة والعادات الممجوجة دون أن يكفّ عن تمثيل رخيص لدور المتمرد في قرارة نفسه. حتى إنْ ثمّنَ المرء الحفاظَ على مقدرته النقدية سليمة، وإن لم يربط عُتْه الأعراف بقبول داخلي، ينقصه طرحان كبيران: التصميم على إعلان انتقاداته جهاراً، والتصميم على أن أرفض فعلاً كل ما يشجبه فكري[1].

يتصدى التحريض الوقح بصورة مباشرة وعنيفة جداً للأعراف الاجتماعية، فيعصيها علانية وبالأفعال. آخذ هنا كلمة cynisme [كلبية أو وقاحة] بمعناها القديم[2]. فمنذ الفيلسوف ديوجين – ذلك "الحكيم" الذي كان يعيش في برميل، وكان شبه عارٍ، وكان يملك فقط رداء وخُرجاً وعصا، وكان يستمني في الساحة العامة ويطعن في الإسكندر ملك الملوك إذ اعتبره ابن زنا، وكان يحرك فانوسه المضاء في وضح النهار صارخاً "إنني أبحث عن رجل" – صارت الكلبية حكمة تحريضية تهاجم بخاصة العاداتِ والأعرافَ والامتثالية المعمّمة. ولا يلجأ نقدها إلى أسلوب المعارضة النظرية ولا الإثبات الشكلي. لا تُنتج الكلبية خطابات طنّانة لتشرح ما تراه في التقاليد

1 في كتاب كانط *Qu'est-ce que les Lumières?*، سيشجّع على الاحتجاج العام، ولكننا نجد عند ثورو Thoreau (في كتابه *Sur la désobéissance civile*) أن واجب العصيان العام سيظهر كاملاً. راجع لاحقاً فصلي "نزهة ثورو" و"الانشقاق المدني".

2 أستند هنا إلى الدروس التي ألقاها ميشيل فوكو في الكوليج دي فرانس وتحديداً إلى محاضرته عام 1984، وهي بعنوان *Le Courage de la vérité*, éd. Fr. Gros, Paris, Gallimard-Seuil-Hautes Études, 2009.

واهياً من الناحية العقلية، ومهجوراً جداً وشديد العبثية ومثيراً للسخرية. ولا يتخفّى ليضحك خلسة وفي سرّه من غباء العادات، مع أنه يستمرّ في مراعاتها. إنه يرفض كل رفاهية مادية أو أخلاقية، وبممارسته هذه الحياة الكلبية، يفضح النفاق ويسخر من كل سلطة قائمة. يصرّ على أن تكون حياته متقشفة جداً وخالية من كل بهرج خانق وكل فذلكة اجتماعية ثقافية مربكة، فيخفّفها.

لقد مارس ديكارت، في كتابه *Méditations métaphysiques*، شكاً منهجياً وجذرياً وما ورائياً، فكل تصوّر وكل طرح يَمثلان له، يسلط عليهما مباشرة الشك دون هوادة، آملاً من وراء ذلك أن يصل إلى حقيقة أولى، حقيقة لا يمكن الشك فيها إطلاقاً، حقيقة قد تكون حجر الزاوية في صرح العلم. وديوجين الكلبي العاري والمتجشئ والساخر يطرح على كل ما يصادفه مسألة المقاومة. ولا يُقصد بها مقاومة الفكر الصرف، بل مقاومة الحياة العارية: "هل أحتاج فعلاً إلى هذا الشيء أو ذاك، وإلى أي درجة هو ضروري حقاً، هل سيخفف وجودي أم سيثقله، هل سيكثّف حياتي أم سيُبطئها؟". لقد سبق أن قلنا إن خُرجَه البائس كان زاده فحسب. وإذا به ذات يوم يصادف على النبع طفلاً يشرب براحتيه. عندئذ صرخ الفيلسوف الكلبي: "يا ديوجين، لقد وجدتَ شخصاً أقوى منك!" فانتزع من خرجه طاسة خشبية ورماها بعيداً بحبور وحنق في آن[1]. يقول الإنسان السعيد: يكون نهاري مليئاً عندما أجد وسيلة للتخفيف من

1 روى القصة ديوجين لائيرس في كتابه *Vies et doctrines des philosophes illustres*, VI, 37.

الأشياء التي لا طائل فيها والتي تثقل حياتي. إن الأعراف الاجتماعية والثروات تثقل الوجود، وتعرقل في النهاية جذورَ الحياة حيث تكمن الطاقات الأساسية.

لقد توصل ديكارت إلى الحقائق الجوهرية ببذله نشاطاً فكرياً منهجياً وصارماً. أراد ديوجين أن يصل إلى حقائق أولى إذ عاش حياةَ مكابدة وتجرّد. لم يعش شغفاً زهدياً قربانياً صفتُه الرداءة، بل بلغ في التجرد الكاملِ الأساسَ المتوثب للحياة. وهذه الحياة الحقيقية[1]، بمعنى أنها حياة وحشية ومتمردة ومتخففة من الترهات ومصقولة – هذا لا يعني أنها حياة نسّاك – يعرضها بعنف وبتحقير أمام الملأ في الساحة العامة. ولأنه يقف في هذه "البرانية" الصحيحة – هو الذي لا يسكن في مكان معين، ولا يحمل هوية معترَفاً بها، ولا يحتل مركزاً كُلِّفه – فإنه يستطيع أن يستنكر بؤس تواطؤاتنا المستمرة، وامتثالاتنا المملّة، ورثاثاتنا المربكة. وفي خشونته وغلاظته، ينبري – وهو شبه عارٍ ويعيش كحيوان – كما لو كان الممثل الوحيد عن البشرية. وفعلاً لا يرى حوله إلا بيادق اجتماعية وأشباه أفرادٍ وقشور رجالٍ يفتقرون إلى القوام والصلابة ويستسلمون للقيل والقال ونفاق المجتمع المخملي. وانطلاقاً من هذه البرانية، التي هي الحياة الحقة لأنها حياة مصقولة، ومختزلة إلى أقصى حدودها، وتهيمن على طاقاتها البدائية، ينبح ويعض الحقيقة ويستنكر الملابس الاجتماعية ويسخر من الاحتفالات العامة.

1 حول هذا المفهوم، راجع الدرس الذي ألقاه ميشيل فوكو في 7 آذار/ مارس 1983، بعنوان M. Foucault, *Le Courage...*, *op. cit.*, p. 200-210.

يكمن التحدي الكلبي في فضح المعادلة الامتثالية الكبرى والكذب الكبير والخداع الهائل. أروم أن أقول: ما يسمّى "الطبيعي" ليس سوى "الاعتيادي"؛ و"الاعتيادي" في المحصلة ليس سوى "المحترم اجتماعياً".

ولكن الطبيعة ليست "مهذبة". ولا تدل لا على الهرميات ولا التمايزات. وديوجين الذي يعيش حياته الكلبية بصورة رائعة – كان يعيش بشظف ودون رفاه، وكان دائماً على أهبة الاستعداد، كان يعضّ، ويعض أصدقاءه بخاصة لأن الحقيقة تجرح –، ومن شظف الحياة، يستطيع ديوجين أن يشجب البذاءة الحقيقية والخلاعة الصريحة، أي التسربل بحلل الوقار لإخفاء النفوس الملتوية والفاسدة والفاسقة.

ولكن، بالله، قولوا لي أين هي الخلاعة؟ هل هي في النفاق الصارخ للأقوياء الذين يوظّفون تعاطفهم مع الشعب وميلهم إليه، في حين أنهم لا يحدّقون إلا في مصلحتهم ومصلحة الآخرين، ولا يطيقون أن تتفوق مصلحته على مصلحتهم؟ هل هي في أجور نجوم السينما الذين يكسبون الملايين ويتظاهرون بالفقر في قصص سخيفة؟ لا شك أن ديوجين الذي كان يعرك عضوه الجنسي أمام الجميع، ويأكل بشراهة مستخدماً أصابعه، هو فعلاً أقل خلاعة من جوقة السياسيين الذين يتخذون شكلاً مأساوياً كي يقولوا إن الوضع خطير وإن العالم يحتاج إليهم، وهو أقل خلاعة من جميع أولئك الذين مثلي ومثلكم لا نكف عن تمرير تلك التسويات المقززة التي توفّر لهم مكاسب اجتماعية. أين هي الخلاعة فعلاً؟

> داس ديوجين بقدميه قاذورة التكبّر، وسخر من أولئك الذين يخفون في الظلام تلبية حاجاتهم الطبيعية – أي طرح غائطهم – ولكنهم، في قلب الساحات العامة والمدن، يرتكبون أفعالاً تتنافى بشدّة مع متطلبات الطبيعة، كاختلاس الأموال والتفوه بالنمائم والإقدام على الخُوّات الجائرة وعلى الممارسات القذرة شتى.[1]

ترتبط الامتثالية "الحديثة" خصوصاً بالديموقراطيات الليبرالية، وبمجتمعات الاستهلاك وبالإنتاج الغزير. عندما انتقد أفلاطون الديموقراطية في الباب الثامن من كتاب **الجمهورية** (المقطع 558c)، لم ينتقدها بسبب امتثاليتها، بل ليقول: تنادي الديموقراطية بالمساواة، ولكن هذه المساواة تترك الحرية لكل إنسان كي يعلن ادعاءاته واختلافاته الصغيرة المبتذلة. يظن كل إنسان فيها أنه يرفع صوته الناشز في الحفلة الموسيقية، ما يؤدي إلى تنافر شائن في الأنغام وفوضى وتمويه. الديموقراطية هي حشد فوضوي لمعلمين صغار يتشاحنون، وهي كونشرتو يُصمّ الآذان بسبب أصواته الناشزة التي تدّعي أنه لا يحق لأحد إخراسها. ليست الامتثالية هي التي تسود، بل الشناعة.

بعد أن عاد توكفيل Tocqueville من أميركا حيث أوفد مع غوستاف دي بومون Gustave de Beaumont لدراسة النظام الجزائي، تعرّف إلى تجربة الديموقراطية "الحديثة" في بداية القرن التاسع عشر، ولم ينظر إليها كنظام سياسي معين (بمعنى التوزيع المنظَّم للسلطات)،

1 Julien, *Contre les cyniques ignorants*, p. 15.

بل كشرط وجودي واجتماعي في آن استبصر انتشاره في العالم كله. للديموقراطية المعاصرة معنى المساواة التي لا تختزل إلى مساواة قانونية بل إلى مساواة اجتماعية. تقول المساواة في الأوضاع إننا أصبحنا جميعاً متشابهين بتطلعاتنا ورغباتنا. ولم تعد الثروة ولا التراث ولا الاسم تفرض – كما كان في مجتمعات النظام الملكي البائد – L'Ancien Régime أخلاقاً مختلفة وواجبات نوعية. إذ انتهت الجماعات الدينية والعرقية والذراري التي كانت تحمل قيماً وعادات. تشكّل البشرية مجموعة واحدة تحدوها تطلعات سخيفة واحدة. إنه لكابوس رأى فيه نيتشه أن البشرية تحوّلت إلى رمال:

> كلما تغلب الشعور بوحدة البشر على أترابهم، تماثلوا في الشكل وراحوا يشعرون بأن أي اختلاف بينهم هو اختلاف لاأخلاقي. وهكذا تظهر بالضرورة رمال البشرية: جميعهم متشابهون جداً وصغار جداً وسمان جداً ومسالمون جداً ومملّون جداً.[1]

أظهر القرن العشرون تحوّلاً جديداً في هذه الامتثالية التمهيدية. وأطلق كابوساً آخر برزت فيه الاضطرابات – من زامياتين Zamiatine إلى هاكسلي إلى أورويل[2] – وتبلورت؛ هناك امتثالية جماهيرية لم تنجم عن تراكم الفرديات وعن السحق الآلي للفرادات التي تغرق في

1 الفقرة 3 لعام 1880، ونُشرت في مجلة *Aurore*، وأعقبها كتاب *Fragments posthumes*، ترجمة J. Hervier, Paris, Gallimard, 1970, p. 356.

2 على التوالي: *Nous autres* (1921), *Le meilleur des mondes* (1932) et *1984* (1949).

الوسطية، ولذوبان الاختلافات التدريجي في التفاهة السائدة. كلا، ثم كلا، هناك امتثالية قد تنجم عن إنتاج التشابهات: إنتاج تصرفات بشرية كما تُنتَج المواد الاستهلاكية المتماثلة، وإنتاج ترسيمات ارتكاسية على شاكلة الآلات المبرمجة، وإنتاج أفراد منمّطين على غرار السلع المصنَّعَة.

ولكن عندما نقلق من هذا الإنتاج المتماثل، ألا نستهدف بخاصة اليوتوبيا الشمولية؟ إن الأنظمة الشمولية المعادية للديموقراطية هي التي مارست تعبئة عسكرية للسكان ولانخراطهم الأيديولوجي.

هذا، إلا إذا فُضِح جانب شمولي وانبطاحي في صميم الديموقراطيات الليبرالية ومجتمعات السوق، كما حدث لجزء كبير من المجتمع الانتقادي إبّان عقد 1970. إن الرأسمالية الجماهيرية تنتج تصرفات متماثلة، عندما يُغرَق الأفراد بثقافة مائعة، وعندما يتم تماثل طرق الاستهلاك، وعندما تطبّع الرغبات. عندئذ يشعر المرء بأنه يحقق ذاته فعلاً، وينتعش، وينخرط، ويصبح ديموقراطياً عندما يمتلك ويعرض تجارياً ما يرغب الجميع فيه، فيمنح نفسَه داخل الامتثالية المعمَّمة تغيّراً زهيداً وُضع مسبقاً ظنّاً منه أنه يقرر وحدانيته.

لقد تعاطفت الثقافة الإغريقية، في مقتضياتها الديموقراطية الأولى – التي لم تَرْقَ بعد إلى انتقاد أفلاطون لها في كتاب **الجمهورية** – مع مساواة قائمة على التنافس الصرف. وأشاد بها نيتشه في كتابه *Cinq préfaces à cinq livres que je n'ai jamais écrits*[1]: الآخر هو مساوٍ

1 انظر **الأعمال الكاملة لنيتشه**، الجزء الأول، Fr. Nietzsche, *Œuvres*, tome I, dir. M. de Launay, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 2000.

لي عندما أكون جديراً بأن أنافسه. المساواة الثانية – وهي ثمرة من ثمرات عصر الأنوار الغربي – هي المعادلة في الوضع القانوني، أي أننا جميعاً نتمتع بالحقوق نفسها، وبالكرامة المتكافئة، وأننا متساوون أمام القانون. تُطلق الامتثالية "الحديثة" مساواة في المعايرة أيضاً. ونقبل بها نظام العالَم، وأكاد أقول نرومه. فكلما نرغب في أن نكون كما نحن، تمّت مشابهتنا بالآخرين. إن أصحاب القرار الاقتصادي ودهاقين التواصل، يلمّعون – في أعماق بحيرة الامتثالية – طيف الذات الصقيل والمضيء. وكل فرد – كنرسيسٍ جديدٍ – يغوص كي يموت فيها.

بعد التهكم الريبي والتحدي الكلبي، اتخذ الاعتراض على المباهج ذات الشكل الموحد صورة احتجاج رومانسي – صورة رسمها كثيرون منهم ميشيل فوكو وبيير باولو بازوليني وجيل دولوز – تتصدى لنخبوية ونزعة أرستقراطية ترتكزان على ازدراء الشعب واحتقار الثقافة الشعبية، وتتأسسان على واجب التعالي. وهذا يعني رفض المستفيدين من الضعف والجبن والإحباط وحتى التواضع، رَفْضَهم التردي الثقافي الهائل والمستمر، أي جميع أولئك الذين يرفدون ويغذّون الامتثالية ويسعون إلى إنماء الطاعة التي تُفرزها، وتلطف الضمائر. إن المساواة المضادة هي مساواة الوجوب. والصوت الذي يدعم أهزوجتها – بحجة ندرة الجمال، وصعوبة الحقيقة، وخلبية التبحّر في العلم – يعلن فرادة الشأن العام الأصيل. العنصر الكوني يكمن دائماً في الاحتجاج على الاختلاف.

7

عام 1961

كي نُظهر إلى أي درجة يمكن أن يُنظر إلى العصيان على أنه أمر صعب وخطير، نرى على العكس أن الطاعة تُجرّدُ من المسؤولية وتُبرز الطرح المرفَّه القائل إن المرء المطيع لا يقدّم أي حساب إلى أحد. أما فقدان المسؤولية، فهو أمر آخر، أي أن المرء يعجز عن اتخاذ القرارات، حتى لو كان ذلك ملحّاً، وهو يعيش كل يوم بيومه دون استباق الغد، كما أنه متقلب لا يستقر في مكان، ومهمل للآخرين ولنفسه خصوصاً. إن فقدان المسؤولية يعني بالأحرى أنني أعمل وأنجز وأنفّذ، على خلفية تقول إنني في كل ما أفعله لا تتدخّل الذات، وإنني لم أفعل شيئاً ممّا يحققه الجسد ومما يحسبه العقل.

في أيار/ مايو 1960، ألقت الأجهزة السرية الإسرائيلية القبض على أدولف أيخمان في الأرجنتين وسلّمته للحكومة الإسرائيلية بسرعة فائقة. وستتم محاكمته في القدس ما بين نيسان/ أبريل وكانون الأول/ ديسمبر 1961. كان أدولف أيخمان هو المخطط

التنفيذي لجهاز "الحل النهائي" الذي يديره أيخمان. صحيح أن أيخمان لم يكن يتخذ المبادرات ويقرّرها، بل كان ينظّمها، وكان في المحصلة يجعلها ممكنة وفعالة وقابلة للتحقيق. كان هو الذي ينظم حركة قطارات القلق والموت، ومواكب عار البشرية، والعربات المنطلقة إلى أوشفيتز أو تريبلينكا في أوقات محددة لتصل إلى محطاتها.

لقد أثارت محاكمته في القدس زلزالاً إعلامياً وسياسياً آنذاك، وزلزالاً أخلاقياً بالتأكيد.

ولأسباب داخلية في تاريخ إسرائيل الذي كان بمكانة درس موجّه إلى يهود الشرق الذين لم يعوا بالضرورة حجم الهولوكوست، توخت هذه المحاكمة أن تجمع شعباً بكامله حول هلع تاريخي، ومجابهة ماضٍ رهيب. وعلى نطاق واسع، تناولت الصحافة والتلفزيون التابعة لجميع الأمم[1] هذه المحاكمة. وتبدّلت محاكمة أيخمان وانقلبت في الرواية والتحليل اللذين قدّمتهما حنّة أرندت، حتى إن لم تحضر إلا وقائع العملية القضائية خلال أسابيعها الأولى مراسلةً لمجلة *The New Yorker*. وكما نعلم، بدت العبارة التي استخدمتها – لتوصيف وجود وظروف ووضع ذاك الذي تبجّح بأنه كان المصفي الرئيسي لليهود[2] – استفزازاً كبيراً وصل إلى حدود التجديف والسلوك المحتمل، أي

1 راجع حول هذا الموضوع كتاب A. Wievisrko et S. Lindeperg, *Le Moment Eichmann*, Paris, Albin Michel, 2016.

2 راجع تصريحه الرهيب الذي قال فيه: "إنني سأنتفض في قبري ضاحكاً لأن موت خمسة ملايين شخص على ضميري سيكون مصدر ارتياح مذهل" (نقله D. Wishlicemy واستشهد به L. Poliakov).

"تفاهة الشر"[1]. سبّبَ كتاب أرندت وهذه العبارة مقتاً شديداً ومديداً للكاتبة من طرف يهود كثيرين صدمتهم النبرة الهازئة والساخرة أحياناً، إذ صُدموا مرة أخرى باستخدام كلمة "تفاهة"، وجلبت على نفسها أيضاً غياب التفهم العدائي لأصدقاء أعزاء مثل جيرشوم شولم Gershom Scholem وهانس جوناس Hans Jonas. وركّزت أرندت على المجالس اليهودية (Judenräte) والهيئات الإدارية اليهودية التي لعبت داخل المعازل [الغيتوات] دور الوسيط بين السلطات النازية والسكان المحتجَزين، واعتُبرت فعلتها فعلة خرقاء، لا، بل إجرامية. وعندما تكلمت على "تعاون" هذه المجالس والهيئات، لمّحت إلى إدانتها والتواطؤ الصريح لبعض اليهود مع المسؤولين النازيين في عملية ذبح إخوتهم[2].

هائل الأدب التاريخي والفلسفي المكرس لهذا الشخص المشؤوم ولمحاكمته. لقد أصبح أيخمان على الأرجح المرجعية

1 العنوان الفرعي هو "تقرير حول تفاهة الشر". وتكررت العبارة في متن النص، قبل خاتمة الكتاب: "درس تفاهة الشر المريعة والفائقة الوصف والتصور"، انظر كتاب *Eichmann à Jérusalem*, trad. A. Guérin, rév. M. Leibovici, Paris, Gallimard, "Quarto", 1997, p. 408.

2 كثيرون لم يغفروا لها هذه الجمل الثلاث الرهيبة: "الحقيقة كلها أن كانت هناك تنظيمات من المجموعات اليهودية، ومن منظمات الإغاثة الاجتماعية على الصعيدين الوطني والدولي. في كل مكان كان يسكنه اليهود، كان هناك مسؤولون يهود معترف بهم، وعمل بعضهم، وهم قلة، ولهذا السبب أو ذاك، تعاونوا مع النازيين. الحقيقة كلها أن الشعب اليهودي لو دبّت فيه الفوضى وكان دون زعماء، لاستقر الشواش والبؤس الكبير أيضاً، وما وصل عدد الضحايا بين أربعة ملايين ونصف إلى ستة ملايين"، كتاب *Eichmann à Jérusalem. op. cit.*, p. 204-205.

التي لا مفر منها للتفكير في العلاقات بين المسؤولية والطاعة، وللنظر في ما أسميه هنا "إلغاء المسؤولية" (*déresponsabilité*) حتى إن قُدّم الجدل الذي أثارته المحاكمة عامة على أنه غير أمين للتاريخ ولا لنص أرندت، ولا لتصريحات أيخمان نفسه.

هل هناك لغز يسمى لغز أيخمان؟ السِيَر الأولى لـ"الخبير" في المسائل اليهودية ظهرت أثناء المحاكمة بالذات[1]، وكانت متسرعة وخيالية ومشوّشة، ورسمت ما يمكن أن يسمّى الأسطورة السوداء لأيخمان. وقدّمت صورة عن إنسان وضيع جداً وحاقد تماماً. وفي تلك النصوص التي دُبّجَت بسرعة في بداية الستينيات (وهي سير تتوخى "الإثارة")، قُدّم أيخمان كإنسان فاشل ومدفوع منذ طفولته بمعاداة عميقة للساميّة، ومرتبط بأحقاد قديمة. ويروى أنه في مدرسة الحضانة كان يعاني من المضايقات المهنية لأنه كان يشبه طفلاً يهودياً صغيراً، ونشأ من هنا هذا الحقد الذي سيطر عليه طوال حياته ضد هذا الشعب. ولاحقاً استطاب بعضهم أن يتخيلوا الخساسات المنحرفة والجلسات الجنسية الفاحشة التي لا تصدّق. وأحصوا عدد خليلاته، وأكدوا أنه كان يشارك في حفلات الجنس الجماعية.

وطبعاً دون الوصول إلى هذا الشطط، تكلّم المدعي العام هاوسنر Hausner في اتهامه، أثناء افتتاح جلسة المحاكمة عام 1961، على فظاعة هذا الرجل. ورسم صورة الحيوان الضاري المقيتة التي

1 قدّمها D. Cesarani في بداية السيرة التي كتبها لأدولف أيخمان، (*Adolf Eichmann*, trad. O. Ruchet, Paris, Tallandier, 2013).

ساهمت بنشاط وتعصب في تدمير الشعب اليهودي[1]. أيخمان السادي، أيخمان الوحش والمتهتك، أيخمان الشيطاني المعادي للسامية. وتشير الأسطورة السوداء (أيخمان الشيطاني) إلى أن بداهتها عَمّقها الذعرُ أمام هذه المساهمة النشطة في عملية موت أدت إلى إبادة ستة ملايين شخص.

نُشر نص أرندت أولاً في مجلة *The New Yorker* في بحر 1963 – مع تحفّظ المجلة عليه – وسيغذي الأسطورة القاتمة لأيخمان التي أعاد صياغتها غونتر أندرز Günter Anders (الذي كان الزوج الأول لأرندت) في نص نشره عام 1964 بعنوان كتاب مفتوح لكلاوس أيخمان[2] (ابن أدولف). وهي أسطورة لأيخمان موصوف على أنه موظف صغير ضيق الأفق، وكريه بالأحرى، وتافه أصلاً، وفرد منحط وشاحب وضعيف الشخصية، ومنفّذ أوامر كامد لكنه شديد التمحيص، أي أنه دوّامة خاملة.

يرجّح المؤرخون وكتّاب السير أن الحقيقة التاريخية تُبرز واقعاً يتوسط منزلتين. لم يكن أيخمان مؤدلجاً متشدداً وسادياً، ولم يكن أيضاً دمية سلبية تتصرف كالروبوتات أو عجلة بسيطة من عجلات الآلة النازية الكبرى. كان والدا أيخمان ينتميان إلى الطائفة

1 "أيتها السيدات، أيها السادة، أيتها المحكمة الموقرة، أمامكم يقف مدمّر شعب، وعدو للجنس البشري. لقد وُلد بشراً، ولكنه عاش كحيوان ضارٍ في الأدغال. لقد ارتكب أفعالاً شائنة. ومرتكب مثل هذه الأفعال لا يستحق منّ بعد أن يسمّى إنساناً". ورد هذا في [مديح العصيان] *Éloge* R. Brauman et E. Sivan, *de la désobeissance*, Paris, Le Pommier, 2006, p. 110.

2 استعاده غ. أندرز G. Anders في *Nous, fils d'Eichmann*, trad. S. Cornille et P. Ivernel, Paris, Rivages, 2003.

البروتستانتية المسؤولة عن مدينة لينز Linz في النمسا. وكانت علامات أدولف في المدرسة سيئة جداً. وكانت حياته الاجتماعية نشيطة، وانتمى إلى جهاز الشرطة العسكرية النازي بعد النجاح الباهر للحزب في الانتخابات، واختار له وظيفة في أوساط هذا الجهاز بعد أن حظي الحزب النازي بـ"الاحترام"، ويبدو أن أيخمان انتمى إليه بدافع الانتهازية الباردة أكثر منه بدافع معاداة مهتاجة للساميّة. "وكخبير في الشؤون اليهودية" اشتهر في السنوات التالية، إذ عمل في أجهزة أمن الرايخ. وبعد أن اعتبر هتلر أن وجود السكان اليهود داخل الرايخ "مشكلة"، انبرى أيخمان كمهندس يطبّق "الحلول". كان أولاً "الحل السياسي"، أي الطرد المبرمج و"العقلاني" لليهود خارج ألمانيا والنمسا. وفي آذار/ مارس 1938 (بعد *Anschluss*)، سرّع أيخمان بطريقة فظة وكلبية "الهجرة القسرية" لليهود النمساويين، فطرد أكثر من نصف السكان خلال سنة ونصف فقط. وأجبر اندلاع الحرب العالمية الثانية النازيين على الانسحاب من ترسيمة الهجرة القسرية. ومنذ 1939، في برلين هذه المرة، عمل أيخمان على بناء حل "إقليمي" كما سمّي، أي الترحيل القسري في الأراضي الطَرَفية. وعام 1940 كتب مخطط "مدغشقر" القاضي بترحيل يهود أوروبا إلى المستعمرة الفرنسية (سيُهمَل المشروع)، ثم نظّم النقل القسري للسكان إلى "المحميات اليهودية" الواقعة على تخوم الرايخ (مخطط نيسكو Nisko). وعام 1942 أخيراً عُقد مؤتمر فانسي Wannsee الذي قرر مذبحة مبرمجة ليهود أوروبا في مخيمات الإبادة التي أطلقت عليها تسمية "الحل النهائي". وحضر أيخمان هذا المؤتمر بصفته

كاتباً لمَحْضَره، وسمّي لاحقاً "مدير الترحيل"، أي المسؤول عن تنفيذ أرتال الموت. وعام 1944 أُرسل إلى هنغاريا، فنظّم الترحيلات القسرية التي سميت "مسيرات الموت" التي استمر فيها، مع أن هملر Himmler أمره بإيقاف حملات الإبادة، بحجة أنه أراد تلقي الأوامر من هتلر مباشرة[1].

إذن، تُظهر السير موقفاً يتوسط منزلتين: أيخمان ليس مخلوقاً شيطانياً وضع شهوته للتدمير في خدمة عملية الموت النازية، وليس إنساناً مسكيناً بائساً تلقّفته الإدارة الكبرى. لقد كان أيخمان "انتهازياً" عندما تعلق الأمر بإبادة شعب معين. في مجال "المسؤوليات"، لم يكن لا "مقرِّراً" ولا "منفذاً" في أدنى الدرجات؛ أثناء المحاكمة لم يتوقف عن تكرار أنه لم يشارك قط مباشرة في الإبادة، بل شارك في النقل فقط: "ارتحتُ كثيراً لأنني لم أُعْنَ بواقع الإبادة الجسدية"[2].

وجّه التعارض بين الأسود والرمادي النقاشَ الدائر حول هذه المسألة منذ عقود عدة. وكل وجهة نظر تُطوِّر طروحات وطروحات مضادة وبرهنات تلغي بعضها بعضاً. ما زالت محاكمة أيخمان تستحوذ على التفكير الأخلاقي المعاصر لأنه يوظّف الجدلية السريعة جداً للمسؤولية والطاعة.

عندما نغوص في هذه المروية السوداء، نرى في اختيار أيخمان وظيفتَه تعبيراً عن حقد فظيع للساميّة. النتيجة الأولى لهذه الأبلسة

1 أفكر هنا في كتاب D. Cesarani, *Adolf Eichmann*, op. cit.، كمرجع.

2 *Éloge..., op. cit.*, p. 167.

تكمن في تكاثف القتامة الأخلاقية في شخصيته. ليس بوسعنا إلا أن نتمنى الحكم عليه بالإعدام، ولكننا نضيف إلى الحكم وظيفة قصوى هي التصفية. معاقبته تعني أننا نزيله عن وجه الأرض لتخليص البشرية من مخلوق شيطاني. وفي الآن نفسه، يتجنب هذا التركيزُ على فرد ما محاكمةَ منظومةٍ معينة ويحجب سلسلة التواطؤات. إننا نوضح لغز الجنون النازي عن طريق الفظاعات التي ارتكبها بعض المعتوهين؛ وإن تحميل المسؤولية القصوى على حفنة من الأفراد يؤدي إلى إزالة الذنب عن جميع الآخرين، إن لم نقل إنه يوظفها. لقد زُج بأيخمان في آخرية سادية لا نستطيع، لو للحظة واحدة، أن نتصور انتماءنا إليها. وهذه القتامة تطمئننا في المحصلة. لقد اعتُبر أيخمان استثناء أخلاقياً يلغي مسبقاً فهم الآليات التي يمكنها أن تخلق في المستقبل أيخمانات جدداً. ويستحيل اتهام الحداثة التقنية والتفرع الإداري واللاإنسانية المسيِّرة. وخارج المعالجة النفسية للمسخ الوحش تستطيع الفلسفة الأخلاقية وحدها أن تُستذكَر، وإنما بصورة نظرية جداً، سعياً لتسمية وإبراز ومقاربة هذه القتامة الأخلاقية الماورائية المتصلبة: الخطيئة الأصلية عند أوغسطينوس، الشر الراديكالي عند كانط، نزوة الموت عند فرويد...

لنتوقف الآن عند الفرع الآخر من البدلية. إن مروية أيخمان القاتمة تدين المنظومة الشمولية، بل تتجاوزها لتشمل الحداثة التقنية، والإدارة البيروقراطية للأفراد، والمعالجة العقلانية للكتل البشرية، أي ما يستطيع في وضعنا الراهن أن يشكِّل علاقة "شمولية" جليدية، ولاإنسانية، وغفلية، ولا مبالية مع الآخر. ويصبح السؤال

كالتالي: ألم يكن أيخمان الممثل الكامل للمنفِّذ الذي يفتقر إلى المشاعر والرحمة، وللعميل الروبوتي الذي قد يشكّل الخطر الحقيقي لديموقراطياتنا الليبرالية؟ وما يُشجَب فعلاً على أنه خطير ليس القتامة الأخلاقية، بل نوع من الشفافية الإدارية الرمادية. ودون أي مداورة، كان أيخمان النموذج المتميز للمنفِّذ اللامبالي بما يفعله، بشرط أن ينجزه بأسلوب لائق، على طريقة المسننات المشحَّمة. لقد حقق غونتر أندرز في جميع أعماله في دعوى الحداثة التقنية هذه ورآها نواة للشمولية[1]، طارحاً مسألة الآثار الأخلاقية لتوسع الآلة. وبسبب توزيع المهمات وتفريع النشاطات، خلق العالم التقني-البيروقراطي أفراداً مخدَّرين أخلاقياً. كان أيخمان يعمل في مكتبه على أرقام وأسماء، وكان يوقّع اللوائح ويحدد التوقيت. ولأن الإدارة تكثر التوسطات والترتيبات الهرمية، كان من الناحية المادية والذهنية منفصلاً عن الكارثة البشرية التي يحدثها كل يوم. والأفضل أن نقول إن هذا التشظي التقني في العمل ساعده على أن يبقى أعمى. وكان كل فرد يشغل جانباً صغيراً من نشاطه، ولم يكن أحد يرى فظاعة ما يحدث للمجموعة. وأكّد أندرز الأثر الذي يقصي العدد عن الواقع. عندما يتعلق الأمر بقتل خمسة أو عشرة أشخاص، يُنظر في الأمر فردياً ويمكن تصوره. أما عندما يتعلق الأمر بالآلاف ومئات الآلاف وملايين البشر الذين يجب إعدامهم، يصبح كل شيء موضوعاً نظرياً ومجرَّداً بشدة وغير متصوَّر.

1 Z. Baumann, *Nous, fils d'Eichmann, op. cit.* راجع أيضاً منظوراً مشابهاً عند *Modernité et Holocauste*, trad. P. Guivarch, Paris, La Fabrique, 2002.

كانوا يديرون شؤون آلاف مؤلفة، وكانوا ينتقون الكميات ويوزّعون سيول البشر؛ كان عليهم أن يضعوا أعداداً معينة في كل قطار، ويفرغوا المعازل (الغيتوات)، بناء على أعداد الأشخاص المرحَّلين إلى معسكرات الموت، وبنسبة معينة لكل يوم ولكل شهر... إلخ. في المحصلة، سيُباد ستة ملايين يهودي، وهذا أمر لا يصوَّر. إن معاملة الجموع تلغي تصوّر المثيل وتقوّض الإحساس بالقريب لأنهما موجودان في جذر التعاطف والحس الإنساني. الأرقام خرساء ومنغلقة على ذاتها، وتكون عندنا كجانب من حساب عقلي وبارد بحت. لقد كتب أندرز أنه ينبغي لنا هنا أن نتساءل: هل كلنا لسنا أبناء لأيخمان، وأن نتساءل: ألا يوشك عالمنا بكامله أن "يصبح آلة"[1].

تجاوزاً لصرامة فضح العالم التقني في قدرته على تهديم السلوك الإنساني تنجم عن المروية الرمادية آثارٌ إشكالية. فنقد "المنظومة" في مجملها يؤدي إلى إلغاء التمييز بين الجلّاد والضحية. ويتلطّف هذا التمييز، في حدته الأخلاقية، خلف التمايز البسيط بين المادة الأولى وطرق تسييرها، لأن كل فرد يساهم في الآلية الجهنمية نفسها. وبالطبع، يعطي الإحساس الزائد بالمسؤولية داخل المنظومة أعذاراً لأيخمان، فيكون مسؤولاً "على نحو غامض"، شأنه شأننا، عن جريرة خلبية ومعمَّمة وتشمل جميع العملاء الخاملين الذين "يشاركون" في المنظومة ويضطلعون بها ويغذّونها. لكن من هو

1 "إن عالمنا الحالي في مجمله يتحول إلى آلة، ويكاد أن يصبح آلة"، مقتبس من كتاب *Nous, fils..., op. cit.*, p. 91.

الذي لا "يشارك" فيها؟ المسؤولية مشتتة، وفي هذا المجال، إذا كان الجميع مسؤولين، فلا أحد مسؤول.

وقد نعترض على ذلك قائلين: "لكنك تخفّض بيسر شديد ما تسميه "منظومة" وتجيّره لمصلحة الحداثة التقنية؛ وهذا يمكّنك من القول إن فضح المنظومة يزيل ذنب الفرد، إذ لم يبقَ عندئذ من أداء دون روح. ولكن المنظومة مؤلفة خصوصاً من التواطؤات، ويدعم كلُ فرد هيئةً جماعية دعماً قوياً". وتتيح المروية الرمادية أن نتساءل هل نحن – على مستوانا – أيخمانات صغار. وتمكّننا من إبراز فظاعتنا – وهي فظاعة انفعالية ووضيعة – ولكن يستطيع أي تغيير في السياق أن يحوّلها إلى فظاعة مرعبة. عندئذ، هل نقوى على العصيان؟

لقد جُمِّدَ السجال النظري الأخلاقي حول محاكمة أيخمان منذ سنوات 1970 في مفردات معارَضة نظرية: إما أنك تجعل من أيخمان غولاً مناهضاً للساميّة وتنسى التشكيك في الحداثة الإجرائية وفي أنواع جبننا، لأن أيخمان زُجّ في برانية شريرة، وإما أنك تنتقد فظاعة الحداثة التقنية، فتجعل منه تكراراً "بريئاً" للمنظومة.

في كل مرة تُساءلُ دوامة الطاعة والمسؤولية؛ وقد تكون معقّدة إذا أخذنا بالخطاب التالي: "انتبه، لقد استخدم أيخمان وضعية الطاعة المنفعلة طوال محاكمته كي يزيح المسؤولية عن كاهله. وهذه بلاغة كلاسيكية للدفاع. إذا قبلتَ أن تكون مسيَّراً سُجنَ في الآلة النازية الكبرى، فإنك تمارس لعبته، وعندما تندّد بالحداثة التقنية، إنك تنحاز إلى خطة في الدفاع الشخصي. إن سلوك الموظف الوضيع الصغير

الخاضع تماماً لغيره، وسلوك المسيِّر المذعن للأوامر دون أن يتمتع بأي مبادرة، هما دور في البنية المكيافيلية التي يتوخى بها أن يُعفى عنه وأن يفلت تالياً من المحاكمة المسوَّغة، أي الموت. لقد جعل نفسه أكثر كموداً مما هي عليه، ولعب دور الأبله"[1].

ومع ذلك يجب الخروج من الخيار القائم بين الأسطورة السوداء والمروية الرمادية؛ سأفعل ذلك عن طريق عودة معينة: عودة إلى التصريحات الحرفية لأيخمان أثناء محاكمته أولاً، وعودة أيضاً إلى نص أرندت، وتوضيح ما أرادت قوله في عبارة "تفاهة الشر" التي يبقى أيخمان منذ أكثر من نصف قرن ممثلها المشؤوم والمتوحش.

صحيح أننا سنجد هنا أو هناك بضعة تصريحات لأيخمان تشدد فقط على أنه "نفّذ الأوامر" أو "عمل واجبه"، وأنه لا تمكن في النتيجة معاقبته، إذ لا يعاقَب شخص يؤدي واجبه، لكننا إذا نظرنا إلى المسألة عن كثب، فلا نسمع أيخمان يقول: "لا يمكنكم أن تعاقبوني، لست مسؤولاً عن إبادة اليهود، لأنني لم ألتزم إلا الطاعة، ولم أكن سوى دمية مطيعة يحركها شخص آخر". ولم يقل أيضاً: "لم يكن أمامي خيار: إما الطاعة وإما الموت"[2]. وفعلاً يعترف أنه مسؤول حقاً، ولكنه ينقل مكان المسؤولية، يضعها في نقطة لا

1 راجع في هذا المعنى كتاب: I. Delpha, *Eichmann et les théodicées modernes*, Paris, Harmann, 2011.

2 إن اعترافات دوش Duch، رئيس مركز التعذيب S 21 في كمبوديا، ستذهب أبعد في هذا المعنى (راجع فيلم R. Panh, *Duch, le maître des forges de l'enfer*, Paris, Éditions Montparnasse, 2012).

تستطيع من بعد أن تتواصل إلا مع جريرة الإبادة. لقد اعترف بأنه يحمل مسؤولية أولى تقنيّة وتُختزَل في ترحيل عدد من الأشخاص. كان عنده عمل يجب أن ينجزه، وأوامر يجب أن ينفّذها. لقد قبل أن يجازى، وإنما على هذا النطاق وحده. ومشكلته تكمن في انطلاق القطارات في موعدها. وهذه مشكلة لوجستية صرفة. ورفض أن يكون مسؤولاً عن الغائية القاتلة للترحيلات. وكان العمل فعلاً في غاية الدقة، لسوء الحظ. لقد اعترف بمسؤولية له ثانية، مسؤولية عليا. إذا استعدنا تصريحاته، لسمعناه يكرر مرات عدة: "إذا أطعتُ، وإذا استمررت في الخدمة، في حين أنني كنت أستنكر المهمة الإجرامية من الناحية الأخلاقية، مع العلم أنني كنت على خلاف مع "الحل النهائي"، فلأنني كنتُ ملتزماً قَسَماً قطعتُه". لقد اعترف أيخمان بمسؤوليته، وأراد أن يكون مخلصاً لقسمه أصلاً: "تلقيت أوامر، وكان عليّ تنفيذها طبقاً لقسم الطاعة. ومن سوء الحظ أنني لم أستطع الانفكاك منه"[1]. لقد ناقض أيخمان أسطورته الرمادية. ولم يقل: "كما تعلمون، لم أكن سوى موظف صغير لا يملك المبادرة ولا حركة الآلية التي كانت تتجاوزني وتسحقني كإنسان وكضمير"[2]، لقد اعترف بأخلاقية طاعته، التي تجيّرها مسؤولية إخلاص صرف. إنه لا يتنصّل من المسؤولية: لقد قبلَ مسؤوليته، لا، بل اعترف بها، ولكن باسم هذه المسؤولية بالذات يرى أنه لا يمكن اعتباره

1 *Éloge...*, op. cit., p. 146.

2 عندما سأله المدعي العام "هل أنت سلبي؟" أجاب: "ليس حقاً"، *Éloge...*, op. cit., p. 147.

مسؤولاً عن الإبادة اليهودية. فهذه المسؤولية هي مسؤولية قَسَم قد قُطِع والتزام قد اتُّخذَ:

> سأصرح في الختام بأنني في ذلك الوقت كنت أعتبر شخصياً أن ذلك الحل العنيف لم يكن مبرَّراً. كنت اعتبره كفعل شائن. ولكنني آسف جداً بسبب ارتباطي بقسَمي في الإخلاص، كان عليّ في مجالي أن أهتم بمسألة تنظيم الترحيلات. ولم أُعْفَ من هذا القسَم...[1]

في هذه الصراحة العمياء ذات الأسلوب الاحتفالي المزيّف، وفي هذه الكرامة الشنيعة المعترف بها، يكمن ما سمّته أرندت "حماقة" أيخمان. ومهما تمكنوا في تقويله إياه، لم تكفّ أرندت عن التكرار: أيخمان مسؤول! ومن العدل أن يحكم عليه بالموت، ولكن ليس بسبب فظاعته الأخلاقية. ونعرف أن أرندت، التي لم تستطع أن تذهب إلى نورمبرغ، ذهبت إلى القدس منذ أعلنت بداية المحاكمة؛ أرادت أن ترى أمامها جسدياً أحد المسؤولين النازيين. ولم تستطع أن تتخلص من انطباعها الأول: الرجل تافه وسويّ، وهو ما وصفته بـ"الحالة السوية المرعبة"[2] – ولكن أن يكون المرء سوياً في ظل الرايخ الثالث يعني أنه قاتل. لقد رأت إنساناً حقيراً ومخلوقاً وضيعاً ومغروراً وكامداً يفتقر الشهامة[3]. ولكن هذه

1 المرجع نفسه، ص 167.

2 *Eichmann à Jérusalem, op. cit.*, p. 444.

3 إنها تتكلم على إنسان "فاشل" و"محبَط" (المرجع نفسه، ص 61) وتستنكر

الخسّة لا تعفيه من المسؤولية. لقد وصفته أرندت بأنه "غيور"[1] وبأنه "غبي". كان أيخمان مفرطاً في طاعته. لقد وضع طاقة ومثابرة في عمله. ويجب ألا نتصور الرايخ الثالث كآلية مشحَّمة تماماً، وكتنظيم هرمي وعمودي لا تشوبه شائبة. فبين هيئات الحزب النازي، وهيكليات الدولة، والخلايا الإدارية، كان النظام يشمل مجموعة متباينة من مراكز القيادة، والهرميات المتناقضة التي تتشاحن باستمرار، والأجهزة التي تتنازعها التنافسات. كان على الفرد النازي أن يقاتل كي يحصل على الموافقات الضرورية. وسرعان ما سيطرت الفوضى، وحادت آلة الموت عن سكّتها، لو كان أيخمان "مذعناً زاهداً"[2]، ولو أطاع إلى الحد الأدنى وفقد حظوته. ولكنه لم يدّخر جهداً في إيجاد الحلول. ذلك أن كل إنسان هو مسؤول عن طاعته المفرطة.

إذن، تفضح أرندت "غباء" أيخمان[3]. الكلمة مشوَّشة وتؤدي إلى التباس فوري. عندما نتكلم على "الغباء" في جنحة أو جريمة، نريد أن نقول: لم يرتكَب ما ارتُكب بسبب الخبث، بل بسبب الغباء، لم يكن الجاني يقدّر ما فعل. ولكن أرندت قالت شيئاً آخر. الغباء هو أن

تبجحه (المرجع نفسه، ص 54).

1 تذكر "غيرته الاستثنائية"، المرجع نفسه، ص 48.

2 راجع سابقاً فصل "الطاعة المفرطة".

3 حول غباء أيخمان، راجع تصريحات أرندت في الحاشية المضافة (تتكلم فيها على "غيابه الكامل عن التفكير"، وأنه لا يتمتع بأدنى "عمق شيطاني أو إبليسي"، المرجع نفسه، ص 460)؛ راجع أيضاً J. Fest, *"Eichmann était d'une bêtise révoltante", Entretiens et lettres,* trad. S. Courtine – Denamy, Paris, Fayard, 2013.

يستعمل المرء القوالب الجاهزة ويلجأ إلى العموميات[1]. كان أيخمان عاجزاً عن تكوين رأي خاص به، فهو لم يهوَ إلا الأفكار الجاهزة. وهذا هو ما تطلق عليه أرندت تسمية "غباء"، أي الآلية في الكلام، والتفكير الجاهز، وعناصر اللغة. ولم تندد لا بقلة التفكير ولا بنقص في الذكاء، بل بغياب ملَكة الحكم. ولكن هذا الغياب ليس إفلاساً، إنه حرمان طوعي.

إن الغباء في صميم طاعة أيخمان لا يعفيه من المسؤولية، لأن الإنسان في عمره هو مسؤول عن غبائه الشخصي.

يصلح التكلم على "مسؤولية المنظومة" على المستوى المجازي، المجازي وحده. وتقضي العدالة بأن تقام محاكمة رجل، وكان على أيخمان أن يدان لأنه اختار الغباء، ولأنه فضّل تجنب التفكير والمعرفة والرؤية. لقد جُرِّم بإلغاءٍ ذاتي للمسؤولية:

> قلت لنفسي: ما الفائدة في تطوير مشاريعي الخاصة؟ إنني ضعيف جداً ولا قوة لديّ. لقد بدأت الحرب، ولن أفعل من بعد إلا ما سيأمرونني بفعله.[2] لقد شعرت بالرضى عندما حللت وضعي بالنسبة إلى نتائج مؤتمر فانسي Wannsee. عندها [...] شعرت بأنني بريء من كل ذنب. كانت الشخصيات البارزة في الرايخ قد ظهرت على العلن في مؤتمر فانسي. وكان

1 *Eichmann à Jérusalem*, *op. cit.*, p. 85.

2 *Éloge...*, *op. cit.*, p. 115.

"المتنفذون" قد أعطوا أوامرهم. وبقي علي أن أطيع.[1]

بعيداً عن القدس بآلاف الكيلومترات، وفي آب/ أغسطس 1961، أثناء انعقاد محاكمة أيخمان، طبق ستانلي ميلغرام Stanley Milgram تجربة تتعلق بعلم النفس الاجتماعي، وأجراها في أقبية جامعته. نشرت جامعة ييل الجادة والعريقة، عن طريق أستاذ قسم علم النفس ستانلي ميلغرام، في صحف نيو هافن إعلاناً دعت فيه إلى توظيف متطوعين تتراوح أعمارهم ما بين عشرين وخمسين عاماً، مستعدين للمشاركة في تجربة علمية حول "الذاكرة والتعلّم" (مقابل 4.50 دولار لجلسة تستغرق نصف ساعة تقريباً). لم يطلب أي معيار مهني، ولكن لا يُقبل أي طالب أو أستاذ.

تَقَدم مئات الأشخاص من مشارب اجتماعية ونفسية مختلفة ومن مستويات تربوية متباينة. كانوا من عامة الناس والأشخاص العاديين، كما يقال. أثناء المقابلة عرضت عليهم شروط التجربة. قيل لهم أن التجربة يجب أن تتعلق بالآثار الإيجابية والسلبية للعقاب على الذاكرة. وكان السؤال كالتالي: هل يكفي تهديد ألم معيّن لتحريك طاقاتنا في الاستذكار؟ قدّم المجرِّب (أو المرجعً العلمي) ذو السحنة الصارمة بالأحرى الشروط الخاصة بالتجربة للتمكن من التحديد الموضوعي لهذا التأثير. وعن طريق القرعة، فُصِلَ بين "المعلم" و"التلميذ". وبحضور المجرِّب، سيقف "المعلم" أمام لوحة كهربائية مزودة بمجموعة قواطع تحدّد إطلاق صدمات كهربائية تزداد 15 بعد 15 درجة. وانتقلوا من 15

1 المرجع نفسه، ص 136.

إلى 450 فولتاً. وتحت القواطع كتبت مؤشرات تدل على تنامي الصدمات: خفيفة، معتدلة، قوية، شديدة، خطيرة (375 فولتاً). وتحت القاطعين الأخيرين (450 فولتاً)، كُتبت ثلاث علامات X مقلقة فقط.

سيبدأ الأستاذ بلفظ كلمتين متصلتين مؤلفتين من اسم وصفة ("عشب أخضر" مثلاً)، ثم سيلفظ صفة ("أخضر") مقترحاً أربعة أسماء مثل: "سهل" و"مِرَشّ" و"غدير" و"عشب". ويدلّ التلميذ على الحل بأن يحرّك نحوه أحد القواطع (فيكون الاختيار بين A أو B أو C أو D)، وعندما يخطئ في اختيار الأسماء، يتعرض لشحنة. وأمام كل خطأ، يحرك "الأستاذ" المبدّل الكهربائي المثبّت على يمين المبدل السابق، ما يدل في كل مرة على زيادة 15 فولتاً. الحساب سهل: إن ارتكب التلميذ ثلاثين خطأ، سيتلقى صدمة تصل إلى 450 فولتاً. وفي الاختبار النموذجي (الأول)، يوضع الأستاذ والتلميذ في غرفتين منفصلتين بحاجز، ولا يرى أحدهما الآخر. وقبل أن تبدأ التجربة، يدعى "المعلم" إلى دخول الغرفة الأخرى حيث يكتشف كرسياً مزوداً بأحزمة رُبط بها التلميذ الذي التقاه المعلم أثناء المقابلة، وفي ساعده، ثُبّتت أقطاب كهربائية ورُبطت بسلك كهربائي موصول بـ"مولّد الصدمات" الموضوع في الغرفة الأخرى.

نستطيع القول إن مجرد تقديم أسس تُدعى أثناءها – وفي إطار التجربة على الذاكرة – إلى فرض صدمات كهربائية مؤلمة بالضرورة على شخص مجهول تماماً يكفي لجعل بعضهم يفقد شجاعته، وكان من المتفق عليه أن يعفى من تكاليف النقل المتسابقُ الذي يرفض أن

يشارك في التجربة بعد اطلاعه على مضمونها. العنصر الأول في المفاجأة أن لا أحد رفض من بين مئات المشاركين في العملية، ولم يقاوم أحد طلب تقديم "مساهمته" في العلم.

طبعاً كانت التجربة خدعة. ذلك أنها لم تقدّر دور الألم في التعلّم بل قدّرت طاقاتنا على الطاعة. المسألة الحقيقية هي: إلى أي درجة نحن مستعدون، بانقياد صرف، لتحويلنا إلى جلادين؟ كم من بيننا يستطيعون أن يُحْدثوا آلاماً لِشخص لم يفعل لنا شيئاً بإيعاز من سلطة علمية فقط؟

إن ستانلي ميلغرام، أستاذ علم النفس الذي تصور التجربة وصمّمها وطورها، وُلد في حي برونكس Bronx عام 1933، من عائلة يهودية قدمت من أوروبا الشرقية. واتجه نحو علم النفس الاجتماعي بعد أن درس العلوم السياسية، وعمل في جامعة هارفرد تحت إشراف سولومون آش Solomon Asch الذي تَصوَّرَ التجارب على الامتثالية[1]. ودُهش ستانلي من النتائج التي توصل إليها آش، وأراد أن يذهب أبعد من ذلك. هل نستطيع أن نتصور أننا قادرون على التخلي، لا عن بداهتنا التصورية، بل هذه المرة عن مشاعرنا الإنسانية الأكثر بدائية، التي بها نمتنع عن تعذيب قريبنا، ونتخلى عن ذلك ليس عن طريق الضغط الأفقي لمجموعة ما، أي بالإيعاز العمودي لشخص يُصدر أمراً ما؟

لقد تصور ميلغرام تجربة تُثبت السهولة التي يستطيع بها شخص نكرة أن يَلبس لبوس الجلاد. الشخص العادي الذي وُظِّف عن

1 راجع سابقاً فصل "من الامتثالية إلى الانتهاك".

طريق الإعلانات الصغيرة، وقد تمّ تعيينه كـ"معلّم" عن طريق قرعة مزيّفة، وهو الذي سيطرح الأسئلة وسيتأكد من وجاهة الإجابات، وهو الذي سيرسل صدمة كهربائية إلى "التلميذ". "التلميذ" هو "السيد فالاس"، وهو دائماً الشخص نفسه: هو طيب وبدين وقريب من القلب. لقد أخذ تعليمات محدّدة. فبعد 75 فولتاً راح يئنّ، وعند الـ135 راح يصرخ ويزعق؛ وعند الـ150، توسّل كي يطلق سراحه وطلب إيقاف التجربة، وعند الـ270 راح يُصدر صيحات ألم، وبعد الـ300 فولتاً لم يعد يُسمع صوته. ولكن يجب أن يُعتبر الصمت، وفق التعليمات، كخطأ؛ ويقتضي من "المعلم" أن يزيد قوة الشحنات بعد كل تمنّع عن الاستجابة. ويقف المجرِّب بمريوله جامداً وبارداً خلف "المعلم". وإذا عبّر الأخير عن رغبته في إيقاف التجربة، فلن تستجيب السلطة العلمية لطلبه إلا إذا توصل "المعلم" إلى تجاوز أربعة إيعازات نموذجية من طرف الرجل الذي يلبس المريول: "أرجوك أن تتابع"، "تقضي التجربة بأن تتابع"، "لا بد من أن تستمر"، "ليس أمامك خيار آخر، عليك المتابعة". وإذا أصر "المعلم" على رفض المتابعة بعد الصيغة الرابعة، تتوقف التجربة. ولكنها على الأغلب تتوقف بعد إطلاق ثلاث شحنات أعظمية (450 فولتاً حسب العدّاد) وبعد تجاوز مؤشر "الخطر" المكتوب على الصندوق الكهربائي الكبير.

إن طرح الإجراء بالذات يدفع إلى القشعريرة. ثمة أطباء نفسيون سُئلوا عن نسبة الأفراد الذين يظنونهم مستعدين لخوض هذه التجربة حتى النهاية وللتعرض للشحنة الكهربائية الأعظمية. فأجابوا: سنجد

فعلاً 1% من الأفراد المستعدين للاستفادة من تجربة علمية معينة ليشبعوا نزواتهم السادية. كانت نتائج التجربة متفاوتة ومرهقة: أكثر من نصف الممتحَنين سيذهبون إلى النهاية. وثلاث مرات أرسل أكثر من 60% من "الأفراد العاديين" سلاسل من الشحنات الكهربائية، في حين سمعوا "التلميذ" يصرخ من الألم أو يستغيث أو يعارض أحياناً بصمتٍ مُقْلِق. هل هذا يعني أن طرح مسألة السادية مرتفع أكثر مما نظن؟ المناسبة لا تتوفر كل يوم ليتمكن المرء – ودون ضمانة علمية – من أن يعذّب قريبه تدريجياً. إن هذه القدرة على التمتع بألم الآخر هي محفورة في كل واحد منا، وقد نجهلها إلى أن يأتي يوم تتوفر فيه إمكانية التعبير عنها.

ولكن هل هذه هي فعلاً المسألة التي نحن بصددها؟ ليس ذلك مؤكداً.

بالنسبة إلى "التجربة النموذجية"، فكر ميلغرام في بعض المتبدلات التي تهدف إلى إدخال مزيد من التقارب بين الفرد والضحية: لقد جعل الضحية مسموعة الصوت ومشاهَدة. لا يؤثر ذلك في موضوعنا، إذ إن نسبة الطاعة لا تنخفض إلا ربما عندما يبقى القطب الكهربائي في معصم اليد. المتبدلات الوحيدة في التجربة التي يقتصر فيها الفرد العادي على شحنات دنيا تكون عندما يُترك له اختيار الجزاء (رفع عدد الشحنات أو إنقاصها)، أو عندما يتلقى التعليمات مثلاً عن طريق الهاتف، وتتوفر له إمكانية الغش، خاصةً عندما يجد نفسه محاطاً بمشاركَيْن أو ثلاثة يشجبون بشدة الطابع الذي لا يطاق في الوضع. ما يشلّ إمكانات العصيان هو مجابهة

فرد وحده صورة السلطة المتمثلة ببيئة مؤسساتية وتقنية، ويعطي – بصوت حيادي وهادئ ورابط الجأش – أوامر تكاد تمّحي فظاعتُها بمشروعية مصدرها.

مرة أخرى سيحدث لقاء أولي متخيل بين الفرد العادي والتلميذ. التقى الفرد ضحيته المستقبلية؛ وفي تجربة ميلغرام، كما قلت، يوجد رجل سمين ولطيف وعمره سبعة وأربعون عاماً. ونُظِّم سحب مزيف بالقرعة، كما رأينا، لنعرف من سيُربَط بكرسي مع قطب كهربائي في معصمه، ومن هو الذي سيتمتع بالبقاء أمام اللوحة الكهربائية. إذن، بوسع الفرد العادي أن يتماهى تماماً مع ضحيته، وبوسعه أن يتصور نفسه يتعرض لصدمات كهربائية عنيفة مكانه.

في غالبية الأحيان، يتوقف "المعلم" المبتدئ أو يغشّ عندما يُترك وحده، وعندما لا يعود يشعر وراءه بالوجود الثقيل للسلطة التي تراقبه. ومن جهة أخرى، يُظهر الجميع تقريباً علامات قلق عندما يصل الجهد الكهربائي إلى حدّ معيّن؛ يحدث تعرّق ويتلجلج الصوت ويرتجف المعصم. "هل أنت متأكد؟ 300 فولت، هل أنت متأكد"، "متأكد مئة بالمئة"، تجيب السلطة. عندئذ، يُدفع القاطع المناسب بهدوء. ما يعبَّر عنه هنا ليس ربما غريزة عاتية غفت طويلاً ووجدت نفسها فجأة حرة طليقة، بل شيء أكثر تطوراً. الأسئلة التي طرحت على الأغلب للمجرِّب بمريوله الرمادي وبسحنته الصارمة والمتحفظة تصب كلها في الموضوع نفسه: "هل أنت متأكد من أننا نستطيع الاستمرار؟ أسمع تنهدات وصرخات ألم، يتوسل إليّ أن أوقف العملية؛ لا أريد أن أكون مسؤولاً عن...". وتجيب السلطة

بصورة لا تتغير: "لا تقلقْ، نحن مسؤولون عن كل شيء، ونتحمل مسؤولية أثر هذه الصدمات الكهربائية".

عندئذ يتحرر فعلاً شيء. ولكن الأمر ليس عدوانية متوحشة قَمَعَتْها الثقافة وانسابت فجأة في قبوِ جامعة جُهّزت لتكون مختبراً للتعذيب. هو بالأحرى تلك الطاقة على قبول ألا يكون، خلال لحظة، إلا ذراعاً وحركة يد. هناك فعلاً ذلك المعصم الذي يدفع القاطع، ولكنني لست الذي يتحكم به. لستُ سوى جسد وإنسان آلي؛ الذي يفرض الحركة على معصمي هو بالأحرى هذا العالِم بمريوله القاتم والواقف ورائي. في قرارة نفسي، أستطيع أن أجد تعذيب بشر باسم العلم عملاً شائناً، بل بصراحة أجد أن هذه صرخات من الألم وتلك الأنات هي صرخات وأنات شنيعة. ولكن هل نحوي "أنا" تتجه هذه التوسلات؟ هل "أنا" فعلاً هو الذي يشغّل المبدّل الكهربائي؟ إن "أنا" المسؤولية قد فرّ بعيداً. ربما ارتدّ إلى ركن من أركان الضمير، ابتعد قليلاً وتاه. لقد سمّي ميلغرام هذا "الحالة المندوبية"[1]. في جميع الحالات، فارَقَ "الأنا" الجسدَ الذي في قاعة الجامعة يحرّك القواطع وبينها القواطع المسماة "الخطيرة". هنا أيضاً، لا بدّ من أن نفترض عملاً بدئياً لإزالة تطهير الذات، واستقالةً طوعية للروح، ولا يعتبران الإذعان من بعد سوى آلة ضخمة فارغة. والمراهَن عليه، أكثر من السادية، هو تلك القدرة على أن نرى – في المحصلة – شخصاً آخر يتحكم بالآثار التي تصدرها حركة جسدي. إنّ فصل الروح عن الجسد ليس مشكلة

1 راجع وصف هذه الحالة في نهاية الفصل "Pourquoi obéir", *Soumission à l'autorité*, trad. E. Molinié, Paris, Calmann-Lévy, 1974, p. 166-168.

ماورائية. إنه وهم سياسي.

هذه اللحظة من الانحراف الأخلاقي ومن التخلي عن المسؤولية هي ما أطلقت عليه أرندت تسمية "الغباء". ولكنه غباء فاعل وطوعي وواعٍ. وهذه الطاقة لجعل الذات عمياء وغبية، وهذا التعنت في تجنبً الإقدام على المعرفة هو "تفاهة الشر" بالذات.

8

من الإذعان إلى العصيان المدني

أود أن أستكشف مصدراً رابعاً لمعنى الطاعة بعد الإذعان والتبعية والامتثالية، ألا وهو الموافقة. وستمكّن هذه النقطة من مساءلة مباشرة للعلاقة السياسية. لقد بقينا حتى الآن في مجال المجاز، إذ كان علينا في المحصلة أن نقول ونحن نشعر بدعم محررينا من الأوهام: "لا ترو لي قصصاً خُلّبية، المواطن هو أولاً وقبل كل شيء خاضع لميزان القوى وسجين له. إنه يطيع القوانين كعبد. إن دولة الاستبداد تجعل القوانين تعبيراً عن قوتها ومضاعَفتها. إذا "احترمها" الفرد، فلأن العدالة والشرطة والجيش ترغمه على ذلك. ثمة خطاب باذخ آخر قادر على السعي إلى التغني بمبايعات قديمة: "المواطن يُجلّ ويحترم ويقدس الحكّام المسؤولين الذين يمتلكون ناصية العلم والحكمة والفضيلة ومعنى التضحية والشغف الاجتماعي. إنه يطيعهم كما يجب كطفل يحب التوقير: الدولة الرؤوم تعرف أكثر منه كيف تصنع ثروتها وسعادتها". ولكن راح عدد من غلاة اليساريين الملهمين

يتنطّعون هاتفين: "كفاكم أحلاماً، المواطن يطيع بصورة آلية. إنه يطيع بسبب العادة والعطالة، كي يفعل كما يفعل الآخرون؛ إنه يطيع كرجل آلي، ويطيع كما يَستهلك".

كعبد وكطفل وكرجل آلي. مع الإذعان يمكن القول عندئذ: هذه المرة يطيع الإنسان لأنه مواطن. كأننا مع الإذعان وجدنا في النهاية أسلوباً سياسياً بامتياز في الطاعة. أكان في الفكر (النظريات الكلاسيكية للعقد [الاجتماعي]) أم في السجال العام (الإحالات المتكررة التي يسوقها المسؤولون حول الميثاق الجمهوري)، يكون الإذعان عن بيّنة، كما تذعن النواة العقلانية الخاصة بالطاعة لقوانين المدينة.

كمقدمة، لا بد من هذه الملاحظة: غالباً ما ركّز الفوضويون سخطهم النقدي على حق الاقتراع والزواج. وبانتظام، صوبوا سهامهم عليهما واعتبروهما عدوين لدودين[1]. ولكن ما هو القاسم المشترك بين هاتين المسألتين؟ أمامنا الحياة الخاصة من جهة، والخير العام من جهة أخرى. حميمية الزوجين من جهة، ومصير أمة من جهة أخرى. وفعلاً يكون الجسر الرابط بينهما هو أسلوب الطاعة، أو الإذعان. سرعان ما نسمع حول زواج بعضهم، كما نسمع حول انتخاب المواطنين، نغمةً صغيرة ولازمة تتكرر: "لقد فات الأوان قليلاً"، فات الأوان،

1 من بين ألف استشهاد آخر، يجدر بالذكر استشهاد جوزيف ألبير وألبير ليبرتاد، "Le Criminel, c'est l'électeur" (*L'Anarchie*, n° 47, 1906)، واستشهاد إليزيه روكلو (رسالة إلى جان غراف Lettre à Jean Grave, *Le Révolté*، 11 تشرين الأول/ أكتوبر 1885)، "Voter, c'est abdiquer"؛ انظر أيضاً معظم تصريحات إيّما غولدمان ونيللي روسيل حول الزواج كـ"دعارة" و"عبودية". هذا لنصل إلى صرخة الموسيقي ليو فيريه: "لا تنتخب، لا تتزوج، وإلا قضي الأمر عليك. لقد كانت جميلة كالتمرد..." (*Il n'y a plus rien*, Barclay, 1973).

على ماذا؟ فات الأوان على العصيان. إذا أرهقتك الرتابة الزوجية، وإذا وجدتَ أن القوانين التي تصوّت عليها الأكثرية البرلمانية المرابطة أمام حزبها هي قوانين فضائحية، لا تتذمرْ، لأنك وافقت أمام السيد العمدة، وقلت "نعم" عن وعي كامل وأسقطت الورقة الانتخابية في صندوق الاقتراع. لا أحد جرّك بقوة لتمثل أمام زوجة المستقبل. لقد دخلت إلى الغرفة السرية دون أن يوجّه مسدس ما إلى صدغك، وقبلت مسبقاً اللعبة الديموقراطية والحياة الزوجية.

وباختصار، لقد وافقت، ووافقت بكامل حريتك. الموافقة هي عملية يقع فيها المرء سجيناً لذاته[1]. الموافقة هي طاعة حرة، واستلاب طوعي، وإكراه مقبول كلياً. وهي التي تستخدم كقاعدة قراءة تتناول التفكيرَ في إطاعة القوانين العامة.

ثمة قضايا مدوّية، وخطابات عامة، وإجراءات تشريعية حديثة العهد قد أطلقت خلال السنوات الأخيرة جدلاً محتدماً حول الإذعان، ولكن نُظر إليه بطريقة عامة وخارج النطاق السياسي[2]. لنأخذْ كمثال ضرورة الحصول على موافقة المريض، قبل التدخل الطبي، كي لا يعامل كسقط

1 هنا أترك جانباً استخداماً آخَر للكلمة، وما يمكن أن يسمّى "الموافقة العليا". وأنوّه هنا بالموقف الذي نوافق منه على طلب شخص ما. من موقف سلطة ما، توافق أنت: يوافق رب العمل على زيادة في الأجور، يوافق أحد الوالدين على تحديد وقت الألعاب لأولاده، الموافقة هي في المحصلة القبول وترك الأمور تجري. من يوافق هو من عنده إمكانية المنع، ولكنه يقدّم إلى الآخر هامشاً من الحرية، كهِبة يمنحها.

2 راجع كتابي: M. Marzano, *Je* و *G. Fraisse, Du consentement,* Paris, Seuil, 2007 *.consens donc je suis* Paris , P.U.F., 2006

المتاع وككيس من الأعضاء[1]؛ لنتكلمْ أيضاً على المجادلات المتعلقة بالبغاء "الحر"، ومسألة أن نعرف هل كل شخص يمتلك بالفعل جسده حتى يتمكن من تأجيره "بحرية" بهدف إمتاع شخص آخر. ثمّ حدثت أمور غريبة وشائنة: "قذف الأقزام"[2]، آكلُ لحوم البشر الذي يوظف عدداً من الضحايا الموافقة على الإنترنت (دتليف غونزل Detlev Günzel)، فيلم الفيديو السادي – مازوخي البلجيكي[3]... كانت النقاشات معقّدة ومحمومة. وكانت الصعوبة تنجم دائماً عن الانفصال الذي يحدث بين مفهومين كانا يبدوان حتى ذلك الوقت غير منفصلين بتاتاً ومتراصفين إلى الأبد، هما الحرية والكرامة. منذ بيك دي لا ميراندول Pic de la Mirandole على الأقل[4]، لم يكف الناس عن التصريح: كرامة الإنسان مرتبطة بحريته

ولكن بعضهم لاحظ تعارضاً بين كلمة "خارجياً" وبين كلمة الكرامة الشخصية، وفي ممارسات تمّت بحرية، فقالوا: "كلا، لا يليق بكم أن تكونوا صليّة مدفع للتسالي الموسمية، ولا يجوز أن تساوموا على أجسادكم طلباً لخدمات جنسية. قد تقولون لي: هذا من شأننا، وإننا نريده، وإنكم راضون به، ولكن يستحيل أن يروم

1 المادة R4127-36 من قانون الصحة العامة، المتعلقة بـ"موافقة الشخص المفحوص أو المعالج، التي يجب أن تتم في جميع الحالات".

2 راجع مقالة H. Thomas, "Du lancer de nain comme canon de l'indignité, le fondement éthique de l'État Social", *Raison politique*, n° 6, février 2002.

3 قرار المحكمة الأوروبية لحقوق الإنسان CEDH في 17 شباط/ فبراير 2005 (مسألة K.A. وA.D. في بلجيكا).

4 Pic de la Mirandole, *De la dignité de l'homme*, trad. Y. Hersant, Paris, Éditions de l'éclat, 2016.

المرء شيئاً ضد كرامته الشخصية. المجتمع يرفض لكم هذا الحق، لأنه يعترف بقيم سامية ومقدسة وموضوعية ومستقلة عن ممارسة الفرد حُكمَه الخاص واختياراته الشخصية. عندما تدافعون عن هذه القيم، وتتجاوزون اختياراتكم غير المسؤولة، يدافع المجتمع عن كل شخص ويحميه من نفسه، ويحمي نفسه مدافعاً عن معايير لا تُخرَق ونهائية، معايير مستقلة عن اختيارات الحياة الخاصة".

تظهر المشكلة التالية: هل لهذه الكرامة أساس حقيقي، أليست تسمية أخرى تعبّر عن لياقات اجتماعية؟ ولكن، خلافاً لذلك، هل نستطيع أن نقبل أن يكون المصدرُ الأقصى للشرعنة ومعيارُ العدالة اختياراً خاصاً بالأفراد، وأن يقال مثلاً في موضوع الحياة الجنسية: "هنا لا يحق للقانون أن يتدخل، فطالما "البالغون" يقبلون ذلك يستطيعون أن يفعلوا كل شيء في ما بينهم؟".

لا بدّ من استكمال هذين الخطابين (التقليدي والانعتاقي) بخطاب ثالث يقول: "بالله عليكم، كفّوا عن خلق تعارض بين الحرية والكرامة، وبين حرية الاختيار ومبدأ الإنسانية؛ لا ينطبق كل هذا الجدل إلا على أقلية زهيدة: البورجوازيون المتحررون ضد الرجعيين المحافظين. إلّا إذا كان ثمة استثناء – والاستثناء ثرثار لأن الأكثرية صامتة – يبيع الشخص جسده لضرورة ما، ولدوامة البؤس الذي يُفقد الكرامة والحرية معاً. دائماً هناك المنطق نفسه: يُجَرّ الإنسان إلى أن يصبح عبداً بسبب دائرة البؤس؛ في المحصلة، يُذعن الإنسان أساساً، خصوصاً كي يبقى على قيد الحياة".

إذا تمكن السجال من توظيف الكرامة ضد الحرية، فلأن مفهوم

الإذعان بالذات يخلق تمفصلاً متناقضاً. الإذعان هو أن نقبل طواعية أن نُرتهَن لشخص آخر. "إنني أقبل...". وعندما أوقّع، أرضى مسبقاً بإكراهات متضاربة. يفترض الإذعان وجود عملية تَخَلٍّ. ويخلق هذا التفاوتَ بين دقة تلك العملية المفترضة، وبين السلسلة الطويلة لعبوديات علّقتْها جهاراً، مفارقة "النعم" الأولى: "نعم أردتُ طواعيةً أن أُرتهَن فعلاً". وينظّم الإذعانُ تكويناً ممكناً للذات كانفعالٍ. نذهب قصياً قائلين: إن نموذج الإذعان هو الميثاق المازوخي. بعد أن أعاد جيل دولوز[1] قراءة التعهدات التي قطعها ساشر-مازوخ على نفسه ووقّعها لخليلته فاندا Wanda[2]، أكّد أهمية العقد في المازوخية. وبإهمال دولوز التراكيب الفرويدية التي تنقلب فيها النزويات العدوانية على الفرد، أو تُسقَط على شخص آخر، في المنطق التجريدي "للسادية-المازوخية"، كشف النقاب - الذي فات فرويد - عن فرادة الرغبة المازوخية في الشعائرية القانونية المرتّبة لهذا الإذعان، مع عقدٍ موقع حسب الأصول. وطواعيةً، أُخْضِع نفسي - من هذا التاريخ إلى ذلك - لنزوات شخص آخر، وأستسلم تماماً لسلبية الآلام وللظروف المذكورة أعلاه، مع توصية تحدّد استعمال هذا السوط أو ذاك... إن المازوخية تكشف منطق الإذعان وتُفسده: التفكير في "عبودية طوعية"، ولكنها عبودية

1 G. Deleuze, *Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel.* Paris, Minuit, 1967.

2 بعضها قرأها الدكتور كرافت إيبينغ Krafft-Ebing في:
Psychopathia sexualis (1886), chap. "Masochisme", trad. R. Lobstein, Paris, Payot, 1950.

بعيدة عن الافتتان الذي وصفه لا بويسي[1]، لأنها تستند إلى الشكل المريع لقبولٍ مكتوب تماماً، ولطلب شديد الدقة يَنشد الاستمتاع، ومهيأ أن يصبح عبداً طوعياً لشخص آخر.

يُبرز الشكل العام للإذعان ثلاثة أبعاد: إنه إذعان طوعي، ويفضي إلى منظومة ارتهان، وهو إذعان ذو مجال محدّد. ما أسميه هنا طواعية هو قرار عقلاني ورزين، ويقتضي وجود استباقات وإسقاطات وحساباً عقلياً. وتتجمع هذه الطواعية في الدقة المحدَّدة والمجسَّمة لعملية معيّنة (التوقيع في أسفل العقد). وإذا وجب أن نذكّر بالبند الأول للحرية، فلأن المرء يرضخ دائماً لإكراهات. رضوخه يعني القبول الطوعي – انطلاقاً من النقطة t – بالحد من حريته، لا، بل بالاستغناء عنها.

في هذا الأسلوب الخاص جداً من الطاعة، راحت الحداثة السياسية تبحث عن نقاط علام لها. ويندرج في هذا الإطار التنبيهُ المكرور لكل مسؤول ذي منصب في الميثاق الجمهوري. وإذا أصابكَ مسّ من الجنون وعصيتَ قانوناً صَوّتَ عليه حسب الأصول ممثّلون انتُخبوا بحرية، واعتبرتَ أنه قانون مجحف لأنه نجم عن صفقات جائرة، واعترضتَ على قرارات فاضحة اتخذتْها إدارة نظامية، ستُجابَه عندئذ بالخطاب التالي: "ولكن عليك أن تخضع للقوانين. ولأنك شخص سياسي، ومواطن، فقد قبلتَ اللعبة الديموقراطية. كنتَ تعرف القواعد، ورضختَ لها دائماً". إنها عقيدة كبرى ووحيدة وكلية القداسة للعقد الاجتماعي: الطاعة السياسية هي الصدى المتجدّد لإذعان أولي يبغي خصوصاً إغلاق

1 راجع سابقاً فصل "الطاعة المفرطة".

باب الطاعة، ويجعل العصيان مستحيلاً وغير قانوني.

أن تضع الإذعان في صميم العلاقة السياسية يُعتبر مع ذلك غزواً للحداثة؛ إدانة السلوك الأبوي الذي كان يدفعنا إلى قبول الحكم السامي للسلطات الطيبة والقديرة، كأفراد منقادين. وفي هذا رفض للجانب اللاهوتي السياسي الذي كان يُظهر الله خلف العاهل، وأخيراً رفض نموذج العبد الخاضع لدولة تفرض قوتها وتقمع بالعدالة الاعتباطية والشرطة الغاشمة. وفق مبدأ العلاقة السياسية، إن التفكير في عقد أصلي وميثاق بدئي يعني أنه يَعتبر المواطنين بالغين مسؤولين وأفراداً مستقلين وكائنات حرة. ما أعظم هوبز! ما أعظم لوك وروسو؛ معهم صارت السياسة كناية عن تمفصل معقول لمشيئة العيش معاً. إذا كان هناك عقد، فهذا يعني أننا نريد أن نمارس السياسة معاً.

كل هذا مُدْرج في النصوص الكبرى: كتاب *Léviathan* لهوبز، و*Second Traité sur le gouvernement civil* للوك Locke، و**العقد الاجتماعي** لروسو. وفي هذه النصوص، تُروى القصة نفسها، مع تباينات قوية – هذا صحيح – ولكن البنية واحدة: التعارض بين حالة الطبيعة الأصلية والحالة الاجتماعية الراهنة. حالياً نعيش في مجتمعات تحكمها قواعد في العيش المشترك، وقوانين عامة تجعل العدالةُ والشرطةُ الناسَ يحترمونها. ولكن لنتصورْ أن الدولة زالت، وأن القوانين قد أُلغيت وأن المؤسسات تبخّرت، أو بالأحرى لنتصورْ حالة البشر قبل ظهور الدول. وهنا يرسم مفكرو العقد لوحة قاتمة. لنأخذ لوحة هوبز[1] لأنها الأكثر إدهاشاً. كتب: في حالة الطبيعة أرى

1 ولاسيما الفصل الثامن من كتابه *Léviathan*.

ثلاثة أهواء طبيعية تُحْدث آثاراً مدمّرة: الجشع الطبيعي الذي يجعلني أشتهي كل ما يملكه الآخر فيدفعني إلى حسده على ما يملك ويخلق عندي رغبة مدمِّرة؛ الرغبة في المجد الذي يدفعني إلى مجازفات مجنونة لأظهر لكل الناس أنني أتفوق عليهم، وأخيراً الحذر الغريزي الذي يدفعني إلى استباق كل عدوان فأبادر إلى المهاجمة وأضطر إلى الاحتراس والقلق الدائم. حسد وغرور وتوجّس: تجعل هذه التولعات الثلاثة شرط البشر الطبيعي جحيماً حقيقية. ويقترح لوك لوحة أقل قتامة؛ لا يتصور شواشاً فورياً، بل ترديا بطيئاً لمرحلة بدئية هادئة يهتمّ فيها كل إنسان بحديقته، وسرعان ما يعقبها وابل من دوّامة عنف ناجمة عن غياب المعاقبة والقضاة. في كتاب *Discours de l'inégalité parmi les hommes* لروسو، تطول القصة وتصبح أكثر تعقيداً، ويصبح الانتقال أبطأ (فيمتد كثيراً العصر الذهبي الأول للسلام، وللعزلة، والوئام)، وتصير العصور البينية أغنى (عصر العشائر الصغرى والتنافسات السعيدة). ولكن التاريخ البشري يصطدم هنا أيضاً بأزمنة العنف والبؤس الذي يُلزمنا الميثاقُ الاجتماعي إنقاذه[1]. في كل مكان يُنظر إلى المجتمع على أنه ناتج عن قرار مشترك وحر تخلصت فيه البشرية من الشواش.

يبقى علينا أن نفهم طبيعة هذا الإذعان الذي افتُرض في أصل المجتمعات المنظَّمة. ولا يمكن دمجه بالنموذج القانوني الذي وصفناه عندما كان المرء يكتفي بالقول: الإذعان يحدث بعملية محددة يعيق فيها

1 في نهاية كتاب *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*، تكلم روسو على "الفوضى الأكثر شناعة" وعن "ذلك الوضع الذي لا يجد فيه أي إنسان أمانه".

الإنسان حريته الخاصة في مدة زمنية محددة وطبقاً لإجراءات معيّنة.

يقتضي الإذعان السياسي على الأقل بُعدين آخرين يغيّران ويعيدان تصوّر هذا النموذج البدئي. وبدايةً تُدفَع هذه العملية إلى ضباب الأصول دون هوادة، أي إلى ماضٍ مشوب بالأساطير. كان على أجدادنا في الماضي أن يجتمعوا ويعقدوا العهود فيما بينهم. وهذه العملية الأولى التي كانت أكثر من بداية شكّلتها قوة الخيال هي مبدأ منطقي وأساسي. نعم، لأننا نعيش اليوم في مجتمعات سياسية كنا قد قبلناها جميعاً في الماضي. تقول الديموقراطية السامية إن الانقسامات الاجتماعية والتمزقات الحزبية هي انقسامات وتمزقات سطحية؛ لقد سبق لنا أن اتفقنا جميعاً على إنشاء مجتمع وإطاعة القوانين. وهذا هو شرط الشأن السياسي الممكن. ولكن هل اتفقنا على إطاعة القوانين أم إنشاء مجتمع؟

وعندما ثقلت وطأة الضرائب على نحو فاحش، وصارت القوانين غير عادلة، وعندما قرر الناس خرق القرارات الحكومية التي سبق لهم أن شكّكوا فيها، سُمع دائماً ذلك الصوت الضعيف الهامس: "ولكن فات الأوان، كان عليكم أن تفكروا قبل ذلك، أنتم بذاتكم عيّنتمونا". تستحيل العودة إلى الخلف. تقوم أيديولوجيا الإذعان دائماً على إفهامنا أن الوقت قد فات للعصيان. كمجال يجذب الطاعة اليومية للقوانين، خلقت سياستُنا الحديثة إذعاناً يمارسه الفرد والجميع، إذعاناً ينصّ على ما يلي: بهذا الإذعان، صار النظام السياسي ممكناً، وكذلك المجتمع الذي تحكمه قوانين مشتركة، وأيضاً السلطة العليا.

لنتكلم على صيغة الإذعان الخاص بالأمن: "نَقبل كلنا التخلي عن ادعاءاتنا الطبيعية، ونرسم بإجماعنا حجم مكان مفصول عن السلطة التي تُصدر قواعد مشتركة وتسنّ قوانين عامة. بهذا الإكراه الذي فرضته تلك السلطة الوحيدة على الجميع، يجب على الأمن العام أن يتحقق. ولذلك نحن ملزمون تجاه الدولة إطاعةَ القوانين التي تهدف أولاً – وأكرر ذلك – لا إلى العدالة بل الأمن"[1]. إذا كان الخوف من الموت يحرك الميثاق الأول إلى هذا الحدّ، سيُشتبه فوراً في كل عملية عصيان أنها تعيد طرح الفوضى الأولى. ما يُستذكَر هنا هو أخلاق الكائن الباقي على قيد الحياة[2]. يطيع المرء لأنه لا يريد أن يموت، ولأنه لا يريد أن يعود إلى الشواش الاجتماعي.

نستطيع التفكير في نموذج آخر شديد الجمهورية والروسوية. من غير الوارد للشعب عندئذ أن يتصور بالإجماع أنه يخلق مجتمعاً انطلاقاً من خضوعه لهيئة أخرى (متمثلة بالدولة العليا). لا يستطيع

1 طبعاً نفكر هنا في الصيغة التي استخدمها هوبز في *Léviathan*، ولاسيما في الفصل السابع عشر الذي يشدّد بصرامة شديدة وبإسهاب أكبر مما سقناه على ميثاق الأمن.

2 هل هذا ممكن؟ وأقصد: هل يكون تفضيل الحياة على الموت فعلَ حرية؟ يجيب هوبز: في كل مجتمع قائم لا يمكن أن يُعترَف بكل إذعان يُنتزَع بالإكراه ويهدِّد بالموت على أنه عمل مشروع في المحاكم. وفي المقابل، نرى أن الإذعان الأصلي، الإذعان للشأن السياسي هو عملية حرة، علماً بأنه يطرح تفضيل الموت على الحياة. ذلك أن الخوف من الموت هو العنصر المفارق في الشأن السياسي. "إذا زالت جميع الأعراف المنبثقة من الخوف من الموت أو من العنف [...]، لا أحد يستطيع أن يجبر على الطاعة، وفي جميع أشكال الجمهورية" (Hobbes, *Léviathan*, chap. XX, trad. F. Tricaud, Paris, Sirey, 1983, p. 207). نطيع الدولة بشكل قطعي كي لا يعترينا الخوف.

الشعب إطلاقاً إلا الخضوع لنفسه، أي لذلك "النحن" الذي يمثل سبب الإذعان ونتيجَته في آن. لقد قررنا منذ أمد طويل أن نطيع، ولكننا نطيع "الإرادة العامة". نستعيد هنا عبارة لروسو تقول: "يتم توافق مصلحتين خاصتين في التعارض مع مصلحة شخص ثالث". و[يجب] أن نضيف أن توافق جميع المصالح لا يكون انطلاقاً من معارضة مصلحة كل فرد"[1]، وحلّلت حنة أرندت جيداً الهيكلةَ الأخلاقية التي يفترضها هذا النموذج فرأت أن كل مواطن يجب عليه دائماً في حياته السياسية أن يسعى بذاته فيقاوم ما يمكن أن يكون مصلحة خاصة وشغفاً شخصياً. العدو الأسوأ هو نفسه بصفته فرداً: "كي يشارك كل مواطن في الجسم السياسي للأمة، عليه أن يثور على نفسه"[2]. عندئذ ما هي الشبهة التي تلحق بالعصيان؟ هي افتضاح التفضيل الأناني: لا يطيع من يفضل مصلحته الشخصية على مصلحة المجموعة. ليست أخلاق الباقي على قيد الحياة هي التي يجب أن تنعش الطاعة السياسية، بل الأخلاق الخاصة بالتضحية. الإرادة العامة هي مستبدّ جديد، هي الأنا الأعلى الذي يُشعِر بالذنب. لكي يطيع المواطن القوانين يجب عليه أن يقاتل هذا "العدو المتخفي"[3] الذي يتمثّله كل شخص لنفسه. وتنهض أفقية "النحن" و"الإرادة الجماعية" وتهيمن على وعي المواطن، فباسم الشعب، وباسم الخير العام – وهذا الشعب بذاته أيضاً، وهذا الخير العام الذي يغمره – يطأطئ الفرد رأسه قائلاً لنفسه حتماً إنه يجثو أمام

1 Rousseau, *Du contrat social*, II, 3.

2 Arendt, *De la révolution*, chap. "La question sociale", in *L'Humaine Condition, op. cit.*, p. 394.

3 المرجع نفسه، ص 393.

نفسه: "بما أن السلطة العليا ليست سوى الإرادة العامة [...] فإن كل شخص يطيع العاهل، لا يطيع إلا نفسه"[1].

يُدخل الإذعان "العمودي"[2] على أساس العلاقة السياسية الطاعةَ النهائية لشخص آخر، أتمثلتْ بالإرادة العامة[3] التي هي صورة أقنومية للأنا السياسي الخاص بكل فرد، وهي الصورة التي تدّعي نخبة ما أنها تملك سرها، أم تمثلت بالدولة العليا التي توفّر أمننا وتشتري طاعتنا لقاء ضمانها بقاءنا على قيد الحياة. تحت هذين الملمحين، يغلق الإذعان البابَ على الطاعة. ويغذّي هذين الخطابين اللذين يُسمَعان عندما تندلع حركات العصيان الحاشدة. يقول الخطاب الأول: "انظروا إلى هؤلاء الناس الفاقدي المسؤولية، فإنهم لا يرومون إلا الفوضى؛ إن أبناء الميسورين الكسالى يقودوننا مباشرة إلى الفوضى، بأحلامهم المستحيلة وبأفكارهم الطوباوية". ويقول الخطاب الثاني: "لا يفكر هؤلاء الأنانيون إلا بالدفاع عن قناعات أقلوية، ويهملون الأكثرية الساحقة للعمال الصامتين وللمواطنين الناشطين الذين سُنّتْ قوانيننا لهم".

على هذا الصعيد، يجعل نموذجُ العقد كلَ عصيان مستحيلاً. ولكن يبقى – وأرندت وهابرماس فهما ذلك تماماً – شيء متفجّر وتدميري كامن في فكرة العقد الاجتماعي، إذا طاب لنا أن نقول: "انتبهوا، لم

1 *Émile*, livre V, "Des Voyages".

2 تتكلم أرندت على "تصور عمودي للعقد الاجتماعي" في:
"La désobéissance civile" (1970), trad. G. Durand, *Du mensonge à la violence*, in *L'Humaine Condition, op. cit.*, p. 902.

3 "يضع كل فرد منا نفسَه وكل طاقته تحت تصرف الجميع وتحت الإدارة العليا للإرادة العامة"، *Du contrat social*, I, 6.

نذعن مسبقاً ونطِعْ لا لنذوب في وحدة إشرافية (تقول بخير الشعب وبالدولة الحامية)، بل لنصنع مجتمعاً فقط". وهنا يجب أن تدرَك عبارة لوك التي أوردها في كتاب *Le Second Traité du gouverment civil*، إذ قال:

> ترتبط بداية المجتمع السياسي بقبول الأفراد (*consent*) أن يتوحدوا وأن يؤسسوا مجتمعاً (*of the individuals join into and make one society*)؛ وعندما ينظمون صفوفهم (*incorporated*) يستطيعون أن يؤسسوا (*might set up*) شكل الحكم الذي يرونه مناسباً لهم.[1]

وعندما تنتظم الصفوف... تكون عبارة "عندما" (*when they are thus*) لافتة. إنها تعني أولاً رصّ الصفوف، وتشكيل مجتمع مشترك، وهذا هو الأمر الوحيد الذي يُقبَل. إن صيغة الجمع they في العبارة هي متلازمة ومتحركة وجمعيّة ولا تُكتب بحرف التاج (majuscule). ولا تنفصل لا بصورة آخرَ يفرض النظام والأمن، ولا بصورة إرادة عامة تفرض على كل فرد أن يضحيَ بنفسه في سبيل الجماعة. الطاعة السياسية (احترام هذا القانون أو ذاك، الولاء للحكومة القائمة) تأتي في المقام الثاني، وتنحدر من قبول أول "أفقي"[2] ومن تأسيس مجتمعي[3].

1 *Le Second Traité du gouvernement civil*, chap. 8, 106, trad. J.-F. Spitz, Paris, P.U.F., 1994, p. 77.

2 H. Arendt, "La désobéissance civile", *op. cit.*, p. 902.

3 هكذا تتكلم حنة أرندت على إذعانين: "يجب أن يمايَز الإذعان الصامت المعمم عن الإذعان لبعض القوانين أو لسياسة محددة، وهو إذعان لا يتضمّنه، حتى عندما

إن سماع كلمة المسؤولين المعينين يكون باحتراز ومؤقتاً على الدوام. المواطن رجراج في الطاعة السياسية. صحيح أنه يفوّض، ولكنه يستطيع دائماً أن يستعيد سيطرته على الأمور.

إن حركات التمرد المدني – وأقصد بذلك حركات الاحتجاج الجماعية لا الاحتجاجات الفردية[1] – يمكنها أن تُقرأ كفترات تفعيل للعقد الاجتماعي، وكتعبيرات عن الديموقراطية العليا[2]. ويستند التمرد المدني إلى تشكيل هيئة جماعية تعبّر عن رفضها "أن تُحكَمَ بهذه الطريقة"[3]. ودون المواقف الفردية المعبّر عنها في الأوراق الانتخابية التي تُسَقَّط بحصافة في صندوق الاقتراع – التي توهمنا بأنها تمثل الديموقراطية – لا بد من العودة إلى الكنه الحي للعقد: نضمّ صفوفنا ونشكّل مجتمعاً عندما نعصى جماعياً، ونحمل مشروعاً تناوبياً للعيش المشترك، ونطلق وعداً اجتماعياً: [نَنْشُد] نسيجاً للأكثريات ولا تبنى وحدة الجميع على حساب تخلي كل فرد.

إن "العقد الاجتماعي" في جلّه، وهو تلك الأسطورة السياسية وسرديةُ تلك الأصول، يملك طريقتين متعارضتين ولا تقاوَمان في العيش. قد يوجد

تكون هذه القوانين ناتجة عن قرارات اتخذتها الأكثرية".
La désobéissance civile, op. cit., p. 903 - 904.

1 لتوصيف العصيان المدني، راجع لاحقاً فصل "نزهة ثورو".

2 في المحصلة، هذا هو موقف أرندت، وحتى موقف هابرماس ("دون أن يُكسر العقد الاجتماعي، عند هابرماس، تؤكده مبادرة العصيان المدني".
E. Ferrarese, "Le Conflit politique selon Habermas", *Multitudes*, 2010/2, n° 41, p. 196-202.

3 M. Foucault, *Qu'est-ce que la critique?*, éd. H.-P. Fruchaud et D. Lorenzini, Paris, Vrin, 2015, p. 37.

كمبدأ في الشرعية النظرية وكإحالة مُلزمة، فـ"باسم" ميثاق جمهوري وعقد أمني، لا يسمح لك أن تعصي. عندئذ يتجلّى العقد، وهو مجرد تخيّل ناظم، ويُعرف بآثاره على الواقع، أي بالرقابة والحظر والسَّجْن.

ولكن العقد حاضر أيضاً في العمليات الباهرة للتمرد المدروس، باسم مجتمع أكثر عدالة ومساواة، وباسم عالم أخوي توقيري. يُبرز التمرد المدني الديموقراطية العليا. ويخلق من جديد ما لم يوجَد من قبل ويُطلِق عن كثب تلك اللحظة البدئية التي تقرر فيها المجموعة مصيرها، والتي يُقَرّ فيها للإنسانية المعنى النبيل للسياسة.

أن نعرف مشروعية العصيان، أو عكسها، في ديموقراطية معينة هو مسألة مخاتلة ما إن تُطرَح في منظور إجرائي: "إلى أي مدى تستطيع بعض القرارات العامة التي خضعت صياغتُها لإجراء طبيعي أن تصبح مثاراً للشك عند أقلية فعالة وفئة نشيطة جداً، في حين أن البنية الديموقراطية تقضي أن يَحترم الجميعُ القرارات التي اعتمدتها الأكثرية، لأن الاقتراع قد جعلها فوراً تعبّر عن المصلحة العامة والخير المشترك؟ ولكن هذا يدل على أن الديموقراطية منظومة جامدة لتوزيع السلطات، وهي مجموعة من الإجراءات المنمَّطة التي تمكّن من إلصاق عناوين على أنظمة سياسية وقوانين معينة، كما تُلْصَق الماركات المسجلة. الديموقراطية ليست نظاماً سياسياً بين أنظمة تخترقها كلها عمليةٌ نقدية وتُلزمها فعلاً أن تكون "أكثر ديموقراطية". هي شرط ملزم تقتضيه الحرية والمساواة والتضامن. وهذا الشرط الذي يدفع إلى التمرد هو الديموقراطية النقدية (critique)"[1].

---

1 راجع نهاية فصل "قبِلنا ما لا يُقبَل".

9

نزهة ثورو

هذه قصة نزهة. في 23 تموز / يوليو 1846، قرر هنري ديفيد ثورو Henry David Thoreau أن يذهب إلى كونكورد Concord ليأخذ حذاء كان قد تركه عند إسكافي ليضع له نعلاً. ولم تكن هذه الرحلات إلى المدينة تزعجه. وقبل ذلك بسنتين تقريباً كان قد قرّر العيش باكتفاء ذاتي، وأن يجرب "حياة طبيعية". فبنى كوخه وحده، وبمواد من الأنقاض على ضفاف بحيرة فالدن Walden، وفوق أرض لصديقه إميرسون Emerson، وهو كاتب ذو باع معروف وممثل كبير للفلسفة الإعلائية الأميركية.

كان يُمضي أيامه في القراءة والكتابة وإنجاز بعض الأعمال الصغيرة التي تمكّنه من الغذاء والتدفئة، وكان يخوض خصوصاً نزهات يخزّن فيها – كما ذكر في كتابه *Marcher*[1] – الروائح

1 راجع حول هذا النص فصلنا "La conquête du sauvage"، في كتاب *Marcher. Une philosophie*, Paris, Flammarion, 2011.

والصور والحضور. كان يعيش دون راتب أو مهنة، وكان مستقلاً ويكفي ذاته بذاته.

وُلد هنري ديفيد ثورو وتوفّي في كونكورد (1817–1862) في ولاية ماساشوسيت. المفارقة الأولى هي أن ذاك الذي اعتُبر صنّاجة البداوة والمُدافع عن التيه وشاعر الانحرافات غير المحددة والمسيرات المحمومة والمخمورة لم يغادر قط وعملياً مدينته التي ولد فيها.

إن قراره السُكنى في كوخ بناه بيديه – بعيداً عن المجتمع، وقريباً من طاقات العالم، وغير معتمد للعيش إلا على عمله اليدوي، ومتخلياً في النتيجة عن مصاحبة البشر وشواش المدن، ومختاراً "الوحدة" و"الفقر"[1] – قد أَخذ في تاريخ الفكر بُعْدَ مبادرة فلسفية هي التدرب على الحياة الحقيقية[2].

لقد كتب ثورو عندما انتشرت الرأسمالية الصناعية في أميركا وبلغت ذروة قوتها. وتمثل حياته وعمله تجربةَ الإنسان البري، ونقدَ التقانة، وفضحَ الارتهانات (الاقتصادية والاجتماعية والثقافية)، ونشدانَ العودة إلى الحياة المباشرة التي أطلق عليها رامبو كلمة "زخم". وصار لنا أيقونة للقطيعة ورمزاً للتهديم. ولا يُستغرب أن الأستاذ المعادي للامتثالية (جون كيتنغ) في فيلم "دائرة الشعراء الراحلين"[3]، يستشهد

1 هذه أفكار نسبية، لأن ثورو جرّب، في حياته البرية، ثراء الأشكال الذي لا ينضب والألوان وتعدّد أنواع الحضور الطبيعي، التي تشكّل صحبة وحيدة.

2 حول هذا المفهوم راجع نهاية فصل "من الامتثالية إلى التجاوز" في معرض الحديث عن الكلبيين.

3 من إخراج بيتر فير Peter Weir. 1989.

أمام طلابه بمقاطع من كتاب *Walden ou la vie dons les bois*، ومنها مثلاً المقطع التالي: "أود أن أعيش بكثافة وأن أمتصّ نسغ الحياة. ولا أبغي عندما تحين ساعة موتي أن أكتشف أنني لم أعش". والأغرب من ذلك هو ما فعله كريستوفر ماك كاندلس – وهو ذلك الطالب اللامع الواعد بأجمل مستقبل وظيفي، الذي قرر بعد حصوله على شهادته أن يُحرق ما قُدِّر له، فترك كل شيء وذهب وحده يجوب الدروب ليشعر برعشة الحرية المستعادة (ويروي قصته في فيلم "Into the wild"[1] – الذي كان قارئاً نهماً لثورو، والذي كتب في دفاتره هذه العبارة: "في الحياة البرية يكمن إنقاذ العالم".

واعتبر معاصرو ثورو أنه شخص غريب الأطوار وشاذ التصرف. أعود إلى ذلك الصباح في تموز/ يوليو 1846. في مركز المدينة، قبل أن يستعيد ثورو حذاءه، ناداه ابن صاحب نزل ومكلَّف جباية الضرائب وذكّره بأن عليه أن يدفع للدولة ضريبة الأعناق عن سنوات عدة. فرفض ثورو أن يدفع رفضاً قاطعاً، وأعلن سخطه من وجوبه دعم الحرب الغاشمة التي أعلنت على المكسيك بعد ضم تكساس إلى الولايات المتحدة، في حال دفع ضرائبه، هذا دون التكلم على العار المطلق الذي تمثله العبودية له في ولايات الجنوب.

فاضطر جابي الضرائب، بموجب القانون ووظيفته، إلى أن يسوق ثورو إلى السجن. ولم يمكث ثورو فيه إلا ليلة واحدة، أمضاها بصحبة معتقل متهم بإحراقه مخزن غلال. وفي اليوم التالي، هرعت أمه أو عمته لدفع الضرائب المتراكمة (المستحقة للسنوات المقبلة على الأرجح)

1 من إخراج سين بين Sean Penn, 2007.

لخوفها من الفضيحة. وطُلب من ثورو أن يغادر زنزانته، فانصاع بصعوبة. واستعاد حذاءه ثم تسلق الهضاب عائداً إلى شجيرات العنبيّة. وتقول الحكاية إن إيمرسون صديقه الأكبر منه سناً زاره أثناء وجوده خلف القضبان وسأله: "ولكن ماذا تفعل هنا؟" فأجابه ثورو: "عليّ أن أطرح عليك هذا السؤال: لماذا لا تقيم معي هنا؟".

في المحصلة نحن أمام قصة بسيطة، وتبدو التجربة الهادئة بالأحرى قليلة الإبهار: لم يعامَل بقسوة، وأمضى ليلة يسمع فيها صخب المدينة مع رفيق زنزانة هادئ جداً.

تلك الليلة التي أمضاها ثورو في السجن ستكون مادة لمحاضرة سيلقيها بعد الأحداث بسنتين عنوانها "المقاومة المدنية للحكومة" (1848). وعندما طُبع نصُّها عام 1866 في **الأعمال الكاملة** لثورو، أي بعد وفاة مؤلفها، صار عنوانها "في التمرد المدني". وتكمن المفارقة في أن هذه المشكلة التي ذُكرت كثيراً قد صارت التاريخ الأصلي للتمرد المدني. لا تحمل القصة شيئاً من الاعتزاز أو المأساوية، ثمة ليلة صغيرة قُضيت بكل تهذيب بين أربعة جدران مطلية بالكلس. ودُفعت في المقابل ستة دولارات قدّمها شخص آخر في اليوم التالي؛ يضاف إلى ذلك أن ثورو عندما ذكر هذه الحادثة لم يستخدم عبارة "التمرد المدني" قط. إذن، هل تكون هذه العلاقة التي تُكرَّر دائماً مجرّد خديعة أو سوء تفاهم أو مبالغة؟ في المقابل هناك قامات فكرية (كحنة أرندت وجون راولز[1]) تؤكد أن مبادرة ثورو نابعة من

1 ورد هذا في كتاب *Théorie de la justice* (1971), chap. 6, trad. C. Audard, Paris, Seuil, 1987.

استنكاف الضمير فقط.

إذا استعدنا ما أقره المنظرون السياسيون حول "التمرد المدني"، وإذا قارنّا التحليلات، لتوصلنا نوعاً ما إلى هذا التوضيح: يدل التمرد المدني على الحركة المنظَّمة لمجموعة ما بالأحرى وليست احتجاجاً شخصياً. وتقتضي وجود تنظيم تشكّله مجموعة تراعي قواعد محددة في المقاومة، ولها بيان مشترك يدور حول هدف سياسي محدد، يكون في الأغلب إلغاء قانون أو قرار شائنين وغاشمين ولا يمكن احتمالهما. في المقابل، نتكلم على الانشقاق أو استنكاف الضمير عندما يجازف فرد بمفرده (أو "مُطلِق إنذارات") ويفضح إفلاس مؤسسة ما أو نذالة منظومة ما. على العكس، يقتضي التمرد المدني "عصياناً جماعياً" يجعل قلب العقد الاجتماعي يخفق، ويُحيي – بمناسبة احتجاج عام – مشروع "إنشاء مجتمع"، متجاوزاً المؤسسات التي تسعى حثيثاً بخاصة إلى تخليد نفسها وتأبيد الرفاه لنخبة معينة. يُسقِط الاحتجاج العام ظله على الميثاق الأصلي على المدى المستقبلي، أي أن يعيش الناس معاً وإنما على أسس جديدة، وألا يتركوا أنفسهم تقاد على هذا النحو، وألا يقبلوا اللامقبول، وأن يعيدوا ابتكار مستقبلنا. ما يؤسس للعيش المشترك هو مشروع مستقبلي مشترك.

يُصرّ المنظّرون أيضاً على البعد العام للتمرد المدني. وهذا بخاصة لا يعني التآمر على الدولة في الظلام عن طريق تنظيمات سرية، ولا تشكيل مجموعات معارضة سرية لنسف الحكومة القائمة وإسقاطها واستبدالها بمسؤولين آخرين، ولا طرحاً سرياً لخيار سياسي مناوئ

لخيار آخر. يجعل التمرد المدني من الدعاية نابض عمله: يندِّد بفقدان العدالة، ويُعرَضُ أمام أعين الجميع جورُ قانونٍ من القوانين فيعلن الناس تمردَهم عليه بصخب. وتتوجه أعمال التمرد المدني إلى الرأي العام، لا، بل تحرّك مشاعر ضمير الجميع والإحساس العام بالعدالة. يتم تأمين أقصى الدعاية لهذه الأفعال كي تنتقل عدوى التنديد وكي يتناقل الجمهور أحداث الفضيحة. تُبنى أعمال التمرد المدني – لنذكّر هنا بمسيرة الملح لغاندي[12] – كعمليات تواصل عملاقة. ويكون التجاوز على نحو لافت وعام، ويَقبل العاصي مسبقاً القصاص. ويستعد لذلك، لا، بل يستبقه، وتختبر صحة التزامه فيه. إن الاعتقال في حالة التمرد المدني لا يعني وجود مدة يتوقف فيها النضال، بل وجود تكثيف عالٍ له. نستطيع أن نضيف معايير أخرى أيضاً منها رفض العنف، والعودة إلى مبادئ عليا، واحترام شكل الشرعية بالذات.

لنعد إلى نص ثورو. وهو نص لا يتقاطع إلا جزئياً مع التحديدات التي قدمها كل من حنة أرندت وجون رولز ويورغن هابرماس ورونالد دوركين[3]، لأنه قبل كل شيء "محاولة بحث"؛ إنه مسعى ابتكاري ودعوة إلى تغيير الذات والآخرين. وهذا النص هو أولاً مبادرة. إنه لا يستند إلى التعليق ولا يتوسل نقد النصوص التي سبقته زمنياً ليبني عن طريق التباين مفاهيم أخرى وليقترح تعريفات أخرى. هو شهادة

1 حول هذه المسيرة، راجع فصل "Mystique et politique"، في *Marcher..., op. cit*.

2 في 12 آذار/ مارس 1930 بدأ غاندي مسيرة الملح تحدياً للبريطانيين المحتلين الذين كانوا يحكرونه ويبيعونه حصراً بأسعار باهظة. وتطورت هذه المسيرة لتصبح مطالبة برحيل المحتل البريطاني، وبالاستقلال (م.).

3 R. Dworkin, *Prendre les droits au sérieux*. trad. P. Bouretz, P.U.F., 1995.

مبنية على تجربة. لم يُخلق من قراءات ولم يُعَدّ ليدخل إلى المكان المبطّن لمكتبة من المكتبات كي يتصادى نهائياً مع كتب أخرى كُتبت أو ستكتب. على العكس، يحث على الخروج من الكتب كي يستطيع المرء أن يتحوّل ويعمل ويعيش؛ كان ثورو يقول إنه يجب علينا أن نمضي على الأقل وقتاً للقراءة والكتابة يساوي وقت المشي. إن هذا النص هو حصراً تدخّل؛ إنه يتدخل في أفكارنا وحيواتنا كي يغيّر مكان خطوط قوتنا ويحوّل آفاقنا.

هذا ما يجعل ثورو أكثر من كاتب كتبٍ؛ إنه أيقونة، إنه يجسّد سلوكاً ما، ويمثل صورة من صور الوجود. على غرار الفلاسفة الكلبيين القدامى، نعرف عنه بعض التصرفات وبعض العبارات القصيرة التي نكرّرها. كان الإغريق يقولون *Pharmaka* [أدوية]، أي طروحات إنقاذية تساعد على العيش، وعبارات من شأنها أن تكثف وجودنا في العالم ولدى الآخرين. ومنها على سبيل المثال: "عندما نقتل الوقت، نجرح الأبدية"؛ "عبثاً نجلس للكتابة، إنْ لم يحدث قط أن نهضنا للحياة". وفي أيامه الأخيرة، أجاب القسيس الذي شجعه على رفع عينيه إلى العالم الآخر قائلاً: "عفواً، هناك عالم واحد معاً".

وأعاد ثورو الارتباط بالفكرة القائلة إن الفلسفة، قبل أن تكون اختصاصاً في المعرفة ومجموعة من المعارف، هي فن في العيش[1]. وإذا لم تكن الفلسفة سوى مجموعة من الطروحات النظرية، ومنظومة

1 لقد أصرّ ب. هادو B. Hadot على هذه المقاربة مثلاً، في كتاب *Qu'est-ce que la philosophie antique?* Paris, Gallimard, 1995.

من الحقائق، وأطروحات تقبل النقاش، لكان فعل "تَفَلْسَفَ" في الأساس يعني قراءة لكتب وتعليقاً ونقداً وكتابة. قد تكون الفلسفة مدوّنة. وثورو (القائل: "لم أعد أرى اليوم سوى معلمي فلسفة، لا فلاسفة") يذكّر بأن الحكيم الحقيقي يستحضر الفلسفة في حياته وأفعاله. ويختصرها بشذرات قصيرة ليست خواتيم برهنات، بل تحديات ودعوات للعيش بطريقة مختلفة.

ترتبط ضرورة العصيان بمقتضيات "العيش الجديد". يرى ثورو أنه لا جدوى من زيادة الخطابات النقدية والاحتجاجات النظرية، إلا للطاعة السلبية في النهاية وللتصديق على كل شيء. لا يقبل فك الصلة، كما فعل كانط في مقالته عن التنوير، بين التفكير النقدي والطاعة[1]. ما الفائدة من مضاعفة التصريحات النارية إذا كنا سنتصرف في نهاية المطاف كروبوتات، وننصاع سلبياً للقوانين، ونفعل كما يفعل جميع الآخرين؟ لا يوجد نقد أصيل إلا وله ارتباط بالعصيان العملي. وفي حين يصرّح كانط قائلاً: العصيان الحقيقي هو النقد (النظري)، يجيب ثورو: إن النقد الحقيقي هو العصيان (العملي).

يبني ثورو أولاً، وبإلحاح، أن هناك تعارضاً كبيراً – من جهة – بين الدولة وقوانينها وأجهزتها وممثليها، وكلها تُعتبر عناصر "آلة" تستجمع قوتها وتتحرك بدفع من جماعات ضغط ومن مهنويين ومتسلقين، وبين أفراد يسكنهم وعيُها وتجاربها، من جهة أخرى. في الجمهورية والدولة والعاهل لا مكان للتصوف والتقديس والهرمية العمودية. الحكم هو شر لا بد منه ولا يطلب منه إلا أن

1 راجع لاحقاً فصل "الانشقاق المدني".

يحكم لأدنى مدة ممكنة. منذ بداية النص، هدم ثورو كل علاقة بين الأخلاق والسياسة. عن طريق مدونة السياسة، لا يرتجى وجود للقيم (كالعدالة، والمساواة... إلخ.)، ولا تُرفع لائحة بالسجايا الأخلاقية للرئيس. ذلك أن الأخلاق تجد ملاذها وقاعدتها في الضمير، في حين أن السياسة ليست سوى طريقة لتسيير جهاز هائل وبارد حتى التجمّد. جهاز الدولة هو آلية معقدة، وضرورية لسوء الحظ، ومع ذلك يجب على كل شخص أن يصطدم بها وأن يصقلها: "يجب على حياتك أن تكون صقلاً مضاداً لإيقاف سير الآلة". وعندما تكون مشحّمة بشكل زائد تصبح آليتها خطيرة، إذ تحوّل الأفراد إلى مسنّنات فقط.

الفرد مقدّس، أي الفرد كطاقة عمل، وإقدام على المبادرة والابتكار، وكلها صفات تصطدم بالعقبات العبثية وبالتنظيمات المفرطة وبالإكراهات الثقيلة التي تفرضها آلة الدولة. ولكن الأهم هو أن صوت الأخلاق ونداء العدالة يُسمَعان داخل الفرد.

إن تأكيد أولوية الوعي وسيادته تفتح الطريق أمام إعادة تحديد الأولويات. ليست الأولوية هي إطاعة القوانين والتلاؤم مع القواعد، بل صيانة مبادئها والحفاظ عليها. على كل فرد يعيش فعلاً أن يترك وعيه يقوده، عوضاً عن أن ينصاع بخمول وبشكل أعمى للقوانين. وأعطى ثورو صبغة قطعية لهذا الواجب. ليس العصيان بقانون مستخلَص عقلانياً. هو واجب مقتبس من نزاهة روحية. عندما تتخذ الدولة قرارات ظالمة، زتنخرط في سياسات غير عادلة، لا يستطيع الفرد أن يكتفي بالتأفف قبل الذهاب إلى النوم. وليس "مخوّلاً" أن يعصي فقط، كأن هناك حقاً يستطيع أن يتبناه أو لا، باسم وعيه. كلا، من واجبه أن

يشق عصا الطاعة، كي لا يقيم بينه وبين ذاته طلاقاً مؤسفاً.

ربّ قائل: "ولكننا في نظام ديموقراطي، فكيف نبني عيشاً مشتركاً متّسقاً ومنظّماً إنْ تركنا كل فرد يبتّ في شرعية القوانين المعتمدة بعد التصويت عليها بموجب إجراءات منتظمة أي بأكثرية الممثلين؟". في المنحى نفسه، سنقرأ ثانيةً المادة السابعة من **إعلان حقوق الإنسان والمواطن** التي تقول: "على كل مواطن يتم استدعاؤه وتعيينه قانونياً أن يسارع إلى الإطاعة، ومقاومة هذا الاستدعاء تعتبر ذنْباً".

فردّ ثورو على ذلك قائلاً إن الأكثرية اللازمة هي وحدها أكثرية الصدق الأخلاقي التي لا قيمة للأكثريات العددية والقانونية أمامها؛ الأكثرية بالمعنى العددي لا تدل إلا على الأكثر عدداً. فإن رضخ لها الفرد، فإنه يقبل قانون الجهة الأقوى. ما يجب أن يَغْلب هو الأكثرية الأخلاقية، وليس قانوناً حسابياً. إذن، لقد ازدرى ثورو الإجراءات الديموقراطية، إذ رأى أنها عاجزة عن تأمين الخير والعدالة والحقيقة. وازدرى أيضاً النتائج. أسمع بعضهم يقول: "بالله عليكم، إذا راح كل فرد يسترشد بمفهومه عن العدالة بدلاً من القوانين العامة، ستضرب الفوضى أطنابها". فيجيب ثورو بقوله أولاً: لا مشكلة في ذلك، ما يجب أن يُنقَذ قبل غيره هو الضمير وليس العالم. ولكن المشكلة لا تقبع هنا، ويذكّر ثورو بأن الناس لم يكفّوا في التاريخ، وباسم خلاص العالم، عن حثّ الضمائر "المسؤولة" على جميع صور التسويغ.

وما يسميه النص خصوصاً بـ"الروح" أو "الضمير"، ليس الفرد مفصولاً فيه عن المجموعة القائمة التي قد ترتبط بالعنصر الكوني. لا يكون التعارض بين فرد سَجَنَ نفسه في حسابات شخصية، وبين

المنفعة العامة التي تنشرها سلطة عليا. يرى ثورو أن هذا التعارض يقيم بين حكومة تستخدم أجهزة الدولة للدفاع عن مصالح نخبة معينة وتفرض على الأفراد طاعة خاملة، وبين فردية ترقى إلى معنى العدالة العالمية دون أن تنبهر بالرأي الجبان للأكثرية، ودون أن تنجرف في تيّار الذوكسا [القسطاس] الخاملة، أو بالأحرى الذوكسا الممطوطة والمرنة إلى ما لا نهاية.

ولكن المسألة تكمن خصوصاً في الخلاص المستقل عن الضمير، الذي لا ينادي بإلغاء القوانين الظالمة عن طريق أفعال مدروسة وجماعية وسلمية. هل يجب أن نظن أن تولستوي وغاندي ومارتن لوثر كينغ قد قرؤوا وفهموا خطأ عندما قال ثلاثتهم بالصدمة واللقاء اللذين أحدثتهما هذه القراءة لهم[1]؟ إنهم وجدوا فيها ما فات دائماً منظّري التمرد المدني الباحثين عن تعريف مستقر والساعين إلى معايير تفاضلية، ألا وهو مبدأ الاهتداء الروحي. ينخرط التمرد عند ثورو في عملية أخلاقية تتعلق بالذات، وفي مطلب داخلي أثبتته نزهاتُه الطويلة التي تضاهي الصلوات عند مارتن لوثر كينغ، وغزل القطن عند غاندي. وهذا التحول وهذا الزهد هما العنصر السامي الأخلاقي في التمرد المدني. ولا يتمرد المرء فعلاً على الآخر والآخرين والعالم كما يجري إلا انطلاقاً من هذا الاهتداء. وفي حركة العودة إلى الذات وبها، يكتشف الإنسان أنه دون بديل.

رفض ثورو أن يدفع ضرائبه متعللاً بمفهوم معين عن العدالة، وعن

1 راجع في ما يتعلق بهؤلاء الكتّاب وباكتشافهم نص ثورو:
C. Mellon, "Émergence de la question de la désobéissance civile", in *La Désobéissance civile, Approches..., op. cit.*, p. 37-41.

دور الدولة وواجباتها. وأملى عليه "ضميرُه" كل هذا، ضميره الذي يأتمر بـ"صوت"، هو صوته الناصع الذي لم يُفسده زعيق الامتثالية: "اسمعْ الكلمة واسكت. اعمل كالآخرين. أصْغِ واقبلْ التسويغات الرسمية، ولا تنزعجْ من الانطلاق من نفسك لترى عدالة الأشياء". ولكن ماذا لو كنت، أنا نفسي، غير موافق؟

كتب ثورو في يومياته: "إذا لم أكن أنا أنا، فمن يكون مكاني؟"، هكذا يطرح الفكرة القائلة بعدم التفويض، التي تكمن في مبدأ الفرد المسؤول والمتمرد. بالتأكيد هناك الكوجيتو الديكارتي، والأنا المتعالية الكانطية، أي جميع نوى الكليات هذه، وتلك الحواضن المجردة للمعارف الحقيقية. وردّت الوجودية عليها قائلة: إن هذه المواضيع المؤسِّسة، وتلك الوحدات الروحية، وتلك الماهيات النظرية لا تتكلم إلا على جهد يهدف إلى تأسيس العلوم. الموضوع الحقيقي هو الفرد بتاريخه الشخصي ومسيرته الفريدة، الفرد كمغامرة وحيدة من نوعها. ولكن العصيان السياسي يتجاوز رومانسية الوحدانية والغنائية والفردانية. تصادياً مع عبارة ثورو أستعيد فكرة العنصر الذي لا يفوَّض. كتب ثورو قائلاً: لا يستطيع أحد أن يكون أنا "عوضاً عني". وانطلاقاً من هذه الميزة يتمرد المرء. لا أحد يستطيع أن يفكر عني، ولا أن يقرر عني ما هو صحيح وغير صحيح. من هنا يجب التمرد، إذ يكتشف الشخص أنْ لا بديل عنه، بمعنى أنه خاض تجربة عدم التفويض هذه، والتجربة القائلة إنّ "عليّ أنا أن أفعل" (*mea res agitur*)[1]، وإنني لا أستطيع أن أنقل إلى أحد

1 راجع في كتاب *Le Sérieux de l'intention*, Paris, Flammarion, 1983, كل

غيري مهمة التفكير في ما هو حقيقي، والبت في ما هو صحيح، والتمرد على ما أراه لا يطاق.

إن هذا الموضوع الذي لا يقبل التفويض لا تتهدده الفردية ولا النسبانية (Le relativisme) ولا الذاتية. ذلك أن هذا الجانب الذي لا يفوَّض والموجود فيّ، هو مبدأ الإنسانية تحديداً، وضرورة العنصر الكوني. هذا لأن المرء يكتشف أنه لا يناب عنه أولاً وأساساً كي يكون في خدمة الآخرين. كم نحن بعيدون عن الانكفاء المرتاح على الذات، وعن النرجسية الاستهلاكية التي تنعش الأنا، وعن "الأمان" بالوجود في المرج المربع الخاص بنا وفي الحديقة السرية التي لنا! أن يشعر المرء في ذاته بالأنا الذي لا يفوَّض لا يعني أنه يشعر بدعوته إلى أن "يكون هو بالذات" ويتجاوز التماثلات الاجتماعية، ولا يعني العجز عن تحمل ما لا يحتمل لمدة طويلة. أن يكتشف المرء أناه الذي لا يفوّض في ذاته يعني أنه يشعر بأنه مدعو للعمل من أجل الآخرين، ولإيجاد هذه العدالة التي يراها ملحّة. النقيض السياسي للامتثالية ليس الأنا (Je بحرف التاج J) الوحيد والفريد الذي يدعو إلى تحقيق الذات أخيراً؛ هو الأنا الذي لا يفوّض ويفترض وجوداً للكرامة الكونية.

هذا ما أدركه غاندي ومارتن لوثر كينغ (بعد أن قرآ نص ثورو). لا يوجد اختلاف حقيقي بين العصيان الجماعي (العصيان المدني) والتمرد الفردي (استنكاف الضمير)؛ هو موجود بين العصيان الفعّال

"Qu'il faut le faire séance tenante (tout-de-suite الفصل الذي يحمل عنوان ou jamais)" (VI, V).

الذي يستدعي الإصلاح الداخلي والضرورة النقدية. أن يكتشف المرء أن لا بديل عنه ما إن يتعلق الموضوع بخدمة الآخرين وبالدفاع عن معنى العدالة والكرامة للمستبعَدين، وبتجربة ما لا يفوَّض، يعني أنه انخرط في العصيان المدني. وهذا العصيان هو ذلك الموقف الأخلاقي لدى كل فرد، ويتأصل منه العصيان المدني كمكوّن قوي ويحبط مسبقاً كل احتواء سياسوي. لا بديل عنّا قبل كل شيء من أجل الآخرين، ولكن يجب أن نعي جيداً معنى كلمة "من أجل". هذا لا يعني أن أصدقاءنا يحبوننا في تميّزنا الوحيد، كما لن نستطيع أبداً أن نُستبدَل في قلوبهم... إلخ، بل يعني أننا نضع في مبدأ عصياننا التجربة المعيشة في عدم الاستبدال بالنسبة إلى الآخرين وإلى الذات. هذا يعني أننا مسكونون باستحالة التملص من المهمة وتفويضها شخصاً آخر متخيَّلاً، وبضرورة الإحساس بتحريك خمولنا، وباكتشاف تضامننا، وبالانتفاض أخيراً[1].

"إذا لم أكن أنا أنا، فمن سيأخذ مكاني؟"، كتبَ ثورو. يجب أن نستكمل ذلك بقولنا: أن أكون أنا، ولكن من أجل الآخرين؛ ويجب الاستجابة لهذا النداء ولكن فوراً. منذ قرون خلت، أطلق هيليل هازاكين Hillel Hazaken العبارة مكتملة قال: "إذا لم أكن من أجل نفسي، فمن سيكون لها؟ وإذا لم أكن من أجل نفسي، فمن سأكون؟ وإذا لم يحدث هذا الآن، فمتى؟"[2].

---

1 راجع حول "الانتفاضة" مقالة ميشيل فوكو "Inutile de se soulever" التي نشرتها صحيفة *Le Monde* في 12 – 11 أيار/ مايو 1979 (أستعيد في كتاب *Dits et écrits*, texte n° 269).

2 *Pirkei Avot*, I, 14.

10

الانشقاق المدني

في كانون الأول / ديسمبر 1784، نشر كانط مقالة في المجلة الألمانية *Berlinische Monatsschrift* تردّ على سؤال: ما هي الأنوار؟[1].

وكان مندلسون Mendelssohn قد أدلى بدلوه للإجابة عن التساؤل نفسه، ونشرها في المجلة نفسها قبل ذلك ببضعة أسابيع. كانت إجابة كانط مقتضبة ولاذعة وجازمة: ليست الأنوار عصراً يجب أن نحيط به، وتياراً أيديولوجياً يجب تحديده، بل ضرورة أخلاقية في صميم الفرد الانتقادي.

ثمة كلمة بسيطة توصّف موقف الأنوار، وهي الأكثرية. أُخذت المفردة في معنى أخلاقي بحت. ولا تدل لا على الأكثرية القانونية ولا الإطار القانوني، ولا الأكثرية العددية التي ندّد بها ثورو. الأكثرية في نظر كانط هي قدرة، قدرة على الانعتاق والاستقلال والاستقلالية.

1 In E. Kant, *La philosophie de l'histoire*, trad. S. Piobetta, Paris, Gonthier, 1947.

هي قدرة على الانشقاق. أن يكون المرء بالغاً – هنا أستعيد ثلاث صور من النص – يعني مثلاً أنه يستطيع أن يفكر دون الحاجة إلى تسميع كتاب، وأنه قادر على اختياراته في الحياة دون وصاية مرشد روحي، وأنه يعتمد قواعد صحية للعيش الجيّد دون اتّباع أعمى لتوصيات طبيب. أما الأقلية – على العكس –، فتترك شخصاً آخر يهيمن على آرائها وأفعالها وسلوكها. تدل الأنوار (Aufklärung بالألمانية) على الحركة التي بها ننتقل من نور إلى آخر، وتدلّ على التوتر، والسعي إلى انتزاع الذات من الأقلية إلى الأكثرية. الأنوار سيرورة وجهد.

ولكن كيف ينظر كانط إلى هذا الانتقال؟ هنا تكمن ربما النقطة اللافتة في النص، وتفاعل ميشيل فوكو معها عندما قدّم قراءة لها في أول درس قدمه في الكوليج دي فرانس عام 1983[1]. لتحديد أفضل طريقة للخروج من مقولة الأقلية، يجب أن نتبيّن ما يبقينا فيها. وبما أن كانط كان مخلصاً لتطلعه الأخلاقي في تعريفه بالأنوار، لم يندّد بأي إكراه استبدادي ولا بأي إسفين سياسي قد يفرض فكراً موحداً أو تصرفات إلزامية. ولم يفكر حتى في حركة خروج "طبيعية"، كأن البشرية قد نضجت بفعل الزخم البطيء للتقدم الحتمي، وكبرت ليس إلّا.

وبسرعة، يجعل كانط كل فرد في النص "مسؤولاً" عن أقليته، بسبب "الكسل" و"الجبن"، كما ذكر. لقد قالوا إن الأكثرية تكمن في أن يفكر المرء من تلقاء ذاته، وأن يمارس حكمه الخاص وأن يبقى

1 نجد هذا التعليق في الدروس الأولى التي ألقاها في الكوليج دي فرانس عام 1983:
Le Gouvernement de soi et des autres, éd. Fr. Gros, Paris, Gallimard, 2008.

في يقظة نقدية. وبسرعة ندرك ما يلي: من المريح جداً أن نسلّم قيادنا لشخص آخر يفرضه علينا، ومن اللطيف جداً أن نترك الكتّاب يلقنوننا العبارات التي يجب علينا قولها. عندئذ بالطبع، لن نكون مسؤولين عنها، وليس علينا أن نحمل وزرها وعبئها وحِمْلها. وقصارى القول: هناك هلع من الحرية، وهناك مباهج لافتة للتملص من المسؤولية.

لكي نفكر بنمط حقيقي وسويّ، هل نحتاج إلى درجة عالية من الصرامة والمنهجية والذكاء والعمق؟ كلا، قال كانط، لا بدّ أولاً وخصوصاً من الشجاعة. هذه هي عبارة الأنوار وشعارها: *Sapere aude* "تجرأ واعرف!"؛ العلم يقتضي الجرأة.

لقد أظهر المعلّقون، بعد أن انتهت الهمروجة الأولى، أن هذا الحث المعمَّم على النقد، وأن ضرورة التشكيك في المعارف الراسخة قانونياً والآراء والبديهيات المتوارثة، طبعًا عند كانط تحفظات قاسية على هذه الدعوة إلى الانعتاق.

ومع ذلك تكون الرحلة الأولى مرحلة المطالبة، أي أنها رفض الطاعة البلهاء. يجب على الطاعة ألا تترافق مع غياب في التفكير، في حين أن الشعار – الذي يردده جابي الضرائب والضابط والكاهن (أي الإدارة والكنيسة والجيش، وهي المراكز الكبرى للطاعة العمياء في الغرب)، الأمثلة التي ذكرها النص – هو دائماً: أطعْ دون تفكير. إذن، الأنوار هي أولاً رفض الطاعة الغبية. ومع ذلك لا يقول كانط: فكروا وسريعاً تعرفون كيف تتمردون. يقترح الحفاظ على الطاعة، ولكنْ الطاعة المصحوبة بيقظة نقدية[1]. وشروط هذه المصاحبة محدَّدة في

1 "فكّر ما شئت، وحول المواضيع التي ستعجبك، اسمع الكلمة! *Qu'est-ce que*"

التمايز بين الاستخدام الخاص والعام للعقل. الاستخدام الخاص هو ما نفعله بعقلنا عندما نكون منخرطين في مؤسسة ما، أو إدارة ما، أو هيئة ما تشغِّل كلها عقلَها وقدرتها على التفكير في خدمة شيء آخر. التمايز لا يتم بين الحيزين العام والخاص. يرى كانط، كأستاذ أمام صف طلابي، وككاهن أمام مجموعة من المؤمنين، وكموظف في إطار عملي، أنني أوظف عقلي توظيفاً خاصاً بي. يتمّ الاستخدام العام عندما أعبّر عن شكوك ما، وعندما أُقْدم على تحفظات، وعندما أعرب عن انتقادات معينة أثناء مخاطبتي مثلاً دائرةً ضيقة تابعة لمجموعة علمية، أو مكاتبتي إحدى المجلات، أي عندما استلم الكلام الذي لا يمكّنني من إظهار كفاءة ما، أو أتمتع بوضع قانوني ما، بل كمواطن يحظى بوعي كوني. على هذا الصعيد، يقول كانط، لا قيمة لأي رقابة، ويجب أن تكون الحرية كاملة.

إذن، هناك قيدان: قَطْع بين النقد النظري والعصيان العملي أولاً، ثم اقتصار التعبير النقدي على مواضيع معينة. بعد ذلك، في مروحة قاسية نوعاً ما، يخاطب كانطُ المستبدَّ بلهجة تهكمية كأنه يحثه بخبث على الصفح: هيا، اتركهم يفكرون بحرية (وبطريقة صبيانية؟) داخل دوائرهم الصغيرة الخاصة بالمثقفين[1].

---

les lumières?, op. cit., p. 53.

1 يترجمه فوكو على هذا النحو: "كلما تَتْرك الحريةَ للفكر، تتأكد من أن روح الشعب ستتعلم الطاعة" *Le Gouvernement de soi et des autres, op. cit., p. 38*. يجب أن نرى أن هذه القطيعة بالذات بين السلوك النقدي، والعصيان العملي، يجب أن تُفضَح حتماً، في نظر فوكو. وهكذا كتب نصاً بمناسبة انعقاد مؤتمر صحافي يتعلق بإنشاء "اللجنة الدولية لمكافحة القرصنة"، قال: "يجب رفض تقاسم المهمات الذي يُقترح علينا في غالبية الأحيان:

ولكنني أعود إلى أوج النص في بدايته، إلى مبدأ الشجاعة. على أي شجاعة نتكلم؟ ليس تلك الخاصة "بالتعبير عن الذات" كما يَرِدُ ذلك في برامج التطور الشخصي أو برامج الحث على الانتعاش الداخلي واكتساب المرء تميّزه. كل هذا كما يبدو يقتضي شجاعة وجرأة، وذلك لتحريك الهويات المفروضة، وكسر القوالب المقفلة بإحكام والأنماط الجاهزة والجامدة. أريد أن أتكلم على شجاعة أخرى قادنا ثورو إلى طريقها، شجاعة الإثارة ورفع الأنا غير المفوض عالياً، ولا أتكلم على الأنا الذي يتعارض مع "الأنت" و"النحن" لأنه يكتب "الأنا" المفرد والوحيد والاستثنائي جداً، بل ذلك "الأنا" الذي يتعارض مع "الهُمْ المبهمة On". هذا يعني أن المرء يرفض أن يكون من سقط المتاع، وموجة من أمواج بحر الدوغمائية، وأن يتعارض مع جبن الأنا الذي لا يقبل التبديل، عندما يشعر أنه مدعو ويجيب أنه حاضر، لأنه يجري تجربة السرعة الضرورية واستحالة التملص، حتى لو أرجأ الموضوع وندب شخصاً عنه ولطّف الأمور وصحح نفسه، لأنه يعلم أنه المؤهل للكلام. إن هذا "الأنا" الذي لا يفوّض هو الفرد الأخلاقي السياسي الكوني، وأعني بذلك كونية مباغتة، ليست

على الأفراد أن يستنكروا ويتكلموا؛ وعلى الحكومات أن تفكر وتتصرف. صحيح أن الحكومات الصالحة تحبّ ازدراء المحكومين المقدس، بشرط أن يكون هذا الازدراء عاطفياً. أظن أنه يجب علينا أن نتبين أن الحكام على الأغلب هم الذين يتكلمون ولا يستطيعون ولا يريدون إلا أن يتكلموا. تُثبت التجربة أننا نستطيع ويجب علينا أن نرفض الدور المسرحي الذي يُقترَح علينا حول الازدراء الصرف والبسيط". ورد هذا في نص "حقوق الإنسان في مواجهة الحكومات"، وأدرج في كتاب *Dits et écrits*, paris, Gallimard, 1994, tome IV, texte n° 355, p. 708.

بكونية الإجماع الجبان، كونية هي أشبه بقطيعة وتجاوز وضرورة إنسانية تبتّ في الحقيقة، في تلك الحقيقة التي لا يريد أحد أن يسمع اسمها.

ثمة شجاعة في قول الحقيقة، وشجاعة في التفكير باسمها. وهذا التمرين في الحكم الفكري هو ما سماه سقراط "التدقيق"، أي النوع الأول من الحرص الذي ينبغي لكل فرد أن يتخذه بنفسه. في وسعنا أن نتابع حلقات هذه السلسلة الطويلة من التكافؤ الأخلاقي: أنوار = أكثرية = شجاعة = محاكمة نقدية = تدقيق = حرص على الذات = تفكير. يجب ألّا نفعل شيئاً وألّا نقرر شيئاً وألّا نُقْدم على أي شيء دون ربطه بتدقيق حصيف وبمناقشة داخلية تكون بمكانة الاسم الآخر للفكر.

هذه هي الصورة التي عارض فيها سقراط السجين صديقَ طفولته كريتون الذي اقتحم زنزانته لإخراجه منها ولإطلاق سراحه. المشهد كالتالي: لسقراط الذي حكمت عليه أثينا بالإعدام فرصة وحيدة لينجو بنفسه. وُضع مخطَّط، وكل شيء جاهز، وطُلب من سقراط أن يستعجل وأن يخرج بسرعة لأن الوقت ضيّق. فردّ سقراط قائلاً: كلا، لا نستعجل الأمور، لندقق في الموضوع بالأحرى[1]. "يجب ألا نتسرع"، "يجب التدقيق [يقول النص اليوناني σκοπεῖν[2]]، إذ لا ينبغي في الظرف الحرج ارتكاب أخطاء وحماقات. عندما يبغي المرء أن ينقذ جسده بتسرع – هذا الجسد الذي هو أشبه بكيس

1 *Criton*, 46b–47a.

2 47a.

من اللحم والعظم – يجب ألا يجازف ويخسر روحه. هل الفلسفة شيء آخر يختلف عن ذلك الطلب الذي يستبصر الأمراض الناجمة عن أخطاء الحكم؟ وهذه العلل تجرح النفس، لا، بل تفسدها وتغيّر طبيعتها وتشوّهها نهائياً. يموت الإنسان بسبب الأفكار الفاسدة، ويعتلّ بسبب الآراء الحمقاء. الجسد يبقى، الإهاب يقاوم، ولكن الروح تتعفّن نهائياً. والحال أن المعالجة واحدة دائماً، وهي التدقيق، أي أن نروز الأسباب، وأن نسائل الذات بطرح الأسئلة على الآخر، وأن نتشبّث بالحكم الرشيد. عندما زان سقراط الأمور، ما لها وما عليها، وحاجج، وفكر، وساق الأسباب، فضّل في النهاية أن يبقى في السجن وأن ينتظر الموت بهدوء. ولو أنه سارع إلى الخروج من الباب المفتوح الذي أشار إليه كريتون، لأصيب بعلة قاتلة[1].

إن سقراط، المتهم زوراً والمحكوم عليه ظلماً، أبى أن يهرب، ودعم قراره بالإشادة بالقوانين. هل راح سقراط يقول لنا: "لنحترم القوانين دون حدود واستثناء لأن القوانين دائماً جليلة"؟، وماذا نقول عن ذلك "التحدي" السقراطي الشهير؟ في المحصلة، هل مات سقراط وهو ينادي بطاعة سياسية سلبية خاضعة وورعة،

1 نذكر هنا تفسير الطلب الأخير الذي تقدم به سقراط إلى كريتون: أن يُقدَّم ديكٌ إلى إله الطب، أسكولاب، كما أظهر ذلك فوكو، الذي استرشد بدوميزيل Dumézil في كتابه *Divertissement sur les dernières paroles de Socrate*، وتكلم على العبارة الأخيرة التي وردت في كتاب *Le Courage de la vérité*, éd. Fr. Gros, op. cit., p. 87–100) *le Phédon*.

للجميع، وإلى الأبد؟[1].

أو يجب أن نُثْبت في حالة سقراط كيف أن ذلك القبول بالعقاب هو قبول سام لأنه يقلب المعنى، ولأنه يكشف عن طريقة في العصيان أكثر حسماً أيضاً من الهرب[2]. بالتأكيد هناك "تشخيص للقوانين" يعلَن هيبتها بطريقة احتفالية نوعاً ما. تصوّرَ سقراط قائلاً: إذا ما هربتُ، فإن هذه القوانين التي في كنفها تغذيتُ وترعرعتُ وعشتُ مديداً قد تمثل أمامي وتتهمني بالخيانة. أليس من الظلم، بعد أن أمضيتُ عمري وأنا أحترم القانون وأشجع الآخرين على احترامه، أن أنسى عهودي القديمة وأهرب لأنها تدينني اليوم؟

حرفياً هذه البرهنة هي أخلاقية، بل تزعج بنبرتها المفخّمة. كأنني بسقراط قد فقد كل طاقة تجاوزية ونسي قدرته على التحدي، فراح يطلب منا بأدب أن نحذو حذوه: هلمّوا وأطيعوا؛ وحتى إذا تعرضتم لإدانة ظالمة، لا تتمردوا! إذا كان لا بد من الطاعة عندما يُحكم علينا بالموت ظلماً، فبالأحرى نطيع في الحالات الأخرى.

ومع ذلك، أريد أن أصرف النظر عن هذا الانطباع الأول وأن أرى – وفق اقتراحات حنة أرندت أو ميرلو بونتي[3] – الجانب

1 وهذا ما أسف له هـ. زين H. Zinn بشدة في كتابه (*Désobéissance civile et démocratie*, trad. Fr. Cotton, Marseille, Agone, 2010, p 190).

2 هو الطريق الذي انتهجته حنة أرندت دائماً في نصها الصادر عام 1970 عن "العصيان المدني" (مرجع سابق) أو ما ذكره ميرلو بونتي Merleau-Ponty في الدرس الأول الذي ألقاه في الكوليج دي فرانس (*Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1989).

3 أو ما ساقه ميشيل ألكسندر Michel Alexandre، راجع قراءته الممتازة لكتاب *Criton* في *Lectures de Platon*, Paris, Bordas, 1968.

الذي يبقى مفسداً في هذا الرفض. ما هو الموضوع؟ برزت هذه الفكرة عندما كنا نتكلم على العصيان المدني: قبول العقوبة لا يعني شرعنتها بالضرورة، بل يعني تفجير الفضيحة. بهذه الطريقة، تزوَّد المحكمة التي تدينك بالتحقيق في القضية. ويختم ميرلو بونتي الدرسَ الأول الذي ألقاه في الكوليج دي فرانس بالفكرة التالية: بالنسبة إلينا جميعاً كنا نحبّذ لو أن سقراط قَبِل الهرب كلصّ! ذلك أن المقلق في خياره البقاء وراء القضبان هو أنه قرّر هو نفسه الرفع من شأن إدانته. في صميم هذا القبول، يتأكد تفكير قوي في المسؤولية. إنه هو الذي اختار أن يطيع، وفي بقائه في سجنه، يجعل قوة معينة تسطع: "لسقراط طريقة في الطاعة هي أشبه بالمقاومة"[1].

بوسعنا أن نتصور أن كريتون عندما فتح باب السجن على مصراعيه، برز "شيطان" قال بصوت مهموس: كلا، لا تفعل ذلك يا سقراط، لا تفرّ كجانح سافل. هذا سهل جداً. وأثناء محاكمة سقراط قال سقراط إن هذا الصوت المهموس المتقطع سُمع فقط ليكبح وليوقف: إنك لا تستطيع، يجب عليك ألّا تفعل، توقف[2]. وعلى سبيل المثال، عندما طلب الطغاة الثلاثون من سقراط أن يعيد إليهم ليون السلاميني ليحكموا عليه بالموت ظلماً، تمنّعَ وعاد إلى بيته، لأن شيطانه قال له: هذا لا، لا تستطيع قطعاً أن تفعل ذلك.

1 M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, *op. cit.*

2 "إنه صوت عندما ينطلق يجعلني أحيد دائماً عمّا سأفعله، ولكنه صوت لا يدفعني البتة إلى الفعل"، كتاب *Apologie de Socrate*, 31d, trad. L. Brisson, Paris, Flammarion, 1997, p. 111.

يمكّن الشيطان السقراطي من الاقتراب مما أسميه "الانشقاق في المواطنة". وأعني بذلك عصياناً لا يدعمه بالضرورة وعي واضح للقيم العالية، واقتناع – يضيئه معنى أخلاقي عالٍ – بقوانين تشرف على البشرية والزمن. يحقّق المنشق بخاصة تجربة الاستحالة الأخلاقية. إنه يعصي لأنه لم يعد يستطيع أن يطيع.

لمستنكف الضمير قناعات معينة. إنه يعرف ما هو صحيح وجيد ومقدّس وجليل. إنه يدرك معنى قِيَمه، وخوفاً من تدمير ذاته أو العالم أو الإطاحة بهما، يؤكدهما ثانية، عندما تَبرز عقبةُ قانون ما تعترض الطريق الذي انتهجه، أو عندما يجابه قراراً يفرض عليه أن يخرق مبادئه. عندئذ يعصي متوسلاً طاعة عليا. والشيء الوحيد الذي يحرص عليه هو الحفاظ على قناعاته. مستنكف الضمير يطيع أساساً؛ إنه الشخص الذي يستمر في الطاعة حتى الحد الأقصى من مبادئه.

المنشق في مجال المواطنة يجري – بعد ممارسته الطاعة واعتياده الانقياد – تجربة مفاجئة لما لا يطاق ويكوّن وعياً لديه. يجرّب استحالة تضطره إلى القطيعة: مستحيل أن استمرّ هكذا! وهذه "اللا" الخاصة بانشقاق المواطنة هي "لا" مزدوجة: يستحيل ألا أفعل شيئاً. لا يستطيع المنشق أن يستمر في رفض التكلم وفي السكوت، وفي التظاهر بالجهل وغياب الرؤية. ونفي الانشقاق المزدوج ليس جدلياً، لأنه لا يُنتج التأكيد بصفته اكتمالاً وتوليفاً. إنه يقوم على قطيعة ويصنع إبهاراً.

إن الانشقاق في مجال المواطنة يُفهِم بأن الطاعة لم تكن سوى

متوالية غير محددة من النواهي الداخلية. نتسرّع بتكرارنا، مع الفيلسوف آلان Alain أن الطاعة هي أن "نقول نعم"[1]. الطاعة هي أيضاً وخصوصاً أننا بقولنا "نعم" للآخر نكرر دون انقطاع "كلا" لذاتنا: أطيع دون مناقشة لأن "كلا" تعني أنني سأتعرض لمشكلات؛ فأطيع بشكل أعمى لأن "كلا" القائلة لا أريد أن أرى وأعرف وأسأل تدل على خوف شديد مما أستطيع أن أكتشفه؛ أطيع هلعاً لأن الرفض القائل لا أريد أن أتعرض للعزلة، وهذا قاسٍ جداً وشديد التعقيد؛ إنني أطيع آلياً لأن الرفض يعني: لا أريد أن أجازف وأن أحطّم حياتي ووظيفتي وعاداتي. الطاعة هي أن أقول كلا للذات في حين أنني أقول نعم للآخر.

ينتهي الأمر بمنشق المواطنة أن يرضخ للأمور التي لا تطاق. نراه يتكلم لأنه صار من المستحيل عليه أن يصمت. فما إن يعصي، حتى يُثبت بالأحرى أنه عاجز عن الاستمرار في الطاعة. "الانشقاق" هو صوت ناشز في حفلة موسيقية رتيبة لهذه الامتثالية التي لا تعبّر – كما قلنا كثيراً – إلا عن تهريب واستبدال كونيين. انشقاق "المواطنة" يعني أن هذه الاستحالة الداخلية تشكّل لدى الفرد عادةً تمثل أثر الإنسانية كقيمة وضرورة وتوتر. الانشقاق الخاص بالمواطنة هو انعكاس مقلوب لمبدأ الطاعة الأول. كان الانقياد يحدَّد باستحالة العصيان. وكان السبب الوحيد للطاعة. المنشق يختبر بنفسه استحالة الاستمرار في الطاعة.

مكتبة
t.me/t_pdf

1 *Propos sur les pouvoirs*, "L'homme devant l'apparence", 19 Janvier 1924, n° 139.

11

الواجب الأخلاقي

في هذا الصدد، وفي المحصلة، ما الذي يجعل العصيان شديد الصعوبة؟ أريد أن أتكلم هنا على عصيان مشروع ومحفوف بالمخاطر، أي رفض الانصياع لأوامر رئيس غير كفء، وإطاعة قوانين غير عادلة، ومقاومة أستاذ أو كاهن أو دركي عندما يتجاوزون حدود سلطتهم. أريد أن أتكلم على عصيان مكْلف، ويتطلب جهداً، ويؤدي إلى التشكيك في الهرميّات الإدارية، وأيضاً في العادات والرفاه وفي الرتابة الهائلة لدى الفرد.

في الواقع، كلما تعلق الأمر بمصلحتنا وبمسراتنا، وكلما تأكدنا من الإفلات من العقوبة، بدا العصيان صعباً وجاذباً إلى أقصى الحدود، ويتمثل هذا في قصة خاتم غيغيس التي أوردها أفلاطون[1]. ولكن التجاوزات الجرميّة والتملّصات المتسترة لا

1 راجع لاحقاً فصل "التفكير والعصيان بمكانة إحالة على كتاب "الجمهورية"".

تؤخذ في الحسبان عندما أَسأل: ما الذي يدفعنا بصعوبة شديدة إلى المخالفة والرفض والتجاوز علماً بأننا نملك العدالة والعقل؟ هل هو احترام السلطة، هل هو الخوف من النتائج، هل هو الوفاء بالالتزام الأصلي، هل هو الهلع من العزل والتنكيل والكشف، أم هل هو مجرد خمول سلبي؟

في ودي التشديد على النوع الأخير للطاعة الذي أسميه "واجباً"، وهو التنميط الأقصى الذي قد يخلق نكسة في الانشقاق الخاص بالمواطنة. وعند أرسطو وجدت توصيفاً حاسماً له، قال:

> على أن القوم يحتفون بمن يستطيع أن يكون رئيساً ومرؤوساً. لا، بل فضيلة المواطن الجدير بالاعتبار هي في استطاعته أن يحسن الرئاسة والخضوع [...] لكن هناك سلطة يتولى بها المرء شؤون أناس أكفاء وأحرار، وهذه السلطة هي التي نسميها السياسية، وهي التي يجب على الرئيس أن يتقن فنّها وهو مرؤوس، كما يتعلم المرء قيادة الفرسان وهو فارس، والقيادة في الجيش وهو خاضع لها، أو في رئاسة فيلق أو كتيبة. وكم يجمل ما قيل في هذا الصدد: "من لم يتعلم الطاعة لا سبيل أن يحسن الرئاسة"!، وكل من هذين الأمرين منوط بفضيلة مختلفة. ومع هذا، على المواطن الصالح أن يعرف فضيلة الخضوع وفضيلة الرئاسة، وأن يتمكن من ممارستها، وفضيلة المواطن

هي أن يعرف سلطة الأحرار من وجهيها.[1]

النص مقتضب ولا يحمل أي صعوبة تقنية، بل يكاد أن يكون مُبهراً في بساطته خاصة في ما يتخلله من تكافؤات تعتبر ناشزة لأوضاعنا السياسية الحديثة. يؤكد النص أولاً التوافق القائم بين علاقة الرئاسة وعلاقة المساواة. يقول لنا أرسطو: بالتأكيد يوجد في السياسة رؤساء ومرؤوسون، ولكن يجب ألا يضللنا التعارض بين المعلوم والمجهول. في الديموقراطية، يختلف وضع الرئيس والمرؤوس عن وضع المسيطِر والمسيطَر عليه. لا نتكلم على علاقة اقتصادية، ولا علاقة بين سيد وعبد تقتضي فعلاً وجود تفاوت في المساواة، وهرمية، وسياسة أحادية الجانب[2]. داخل العلاقة السياسية، من يحكم يحكم على شبيه، على خلفية من المساواة؛ إنه يتعامل مع بشر أحرار مثله.

ما أكده أرسطو عن الطاعة السياسية أصبح لنا في خبر كان بعد قرون من حكم الدولة الملكية المركزية، لا، بل بعد قرون من الديموقراطية التمثيلية التي تُهيكلها لعبة الأحزاب والتناوبات الفارغة (بين اليسار واليمين)، والتناوبات التي لا خيار فيها. أكد أرسطو في مجال الطاعة "السياسية" أنني أطيع شخصاً مكافئاً لي. بين

1 أرسطو، **السياسات**، الباب الثالث، الفصل الرابع، Aristote, *Politiques*, Livre III, chapitre 4, trad. P. Pellegrin, Paris, Flammarion, 2015, p. 218-219.
[هذه هي ترجمة الأب أوغسطينوس بربارة البولسي التي اعتمدتها "اللجنة الوطنية اللبنانية لليونسكو" والتي أعادت "المنظمة العربية للترجمة" طبعها. وترجمة بربارة كانت من اليونانية مباشرة.] (م.).

2 ورد هذا في فصلنا الأول حول "الإذعان".

مواطنين أحرار ومتساوين، يحدث نقاش في الأفكار، ومجابهة في وجهات النظر، وصراع في النفوذ، ومنافسة على الأرجح. يبرز أحد المواطنين تدريجياً بين الآخرين، بدفع من ولع بالخير العام، أو لأنه يتمتع بمهارة فائقة وبروح ابتكارية عالية. وسرعان ما يتبعه الآخرون دون أن يكفّوا عن المناقشة المحتدمة. ولكن كلمة "تبع" هنا لا تعني التنحي والتخلي والسلبية. لا تعني أننا نقول: "جميعنا متساوون في الحقوق، ولكن سرعان ما تبادر أقلية في الوقائع لاتخاذ القرارات في حين أن الآخرين يطأطئون رؤوسهم". المساواة الإغريقية ليست حقاً وبنية قانونية وإطاراً نظامياً مستبَقاً؛ هي نظام لقاءات تطلق عليه صفة السياسي. هي نظام لقاءات بين أفراد أحرار. على كل حال، يتكلم أرسطو قليلاً على المساواة، ولكنه يتكلم خصوصاً على الحرية: إن كون المواطنين أحراراً هو الذي يجعلهم على قدم المساواة، وهذا لا يعني توحيد الشكل، بل القدرة المعترف بها للجميع على إعطاء الأوامر، دون أن تسبّب اختلافات. في السياسة، لا يوجد أمر وطاعة، بل تعطى الأوامر لأناس متساوين ولأشخاص متماثلين في الحرية. ولا يخلق إعطاء الأوامر تفاوتاً صريحاً في المستوى، ولا يعمّق هرمية لافتة.

المفاجأة الثانية هي الإحالة على الفن العسكري. يقول أرسطو: في جيش أو كتيبة أو فيلق، وفي فرقة فرسان، يبدأ الجنود دائماً بالطاعة، وهكذا يتعلمون، وبتعلمهم الطاعة، يستعدون ليصبحوا قادة أنفسهم (رئيس فرقة فرسان، رئيس كتيبة أو فيلق). الطاعة الجيدة تؤهل للقيادة، وليست الطاعة سوى مرحلة على طريق القيادة.

بالتأكيد، عندما نقرأ، نحن المحدثين، "كما الحال في الجيش"، نفهم العبارة بصورة ارتكاسية: هناك من يأمرون وهناك من ينفذّون. ولكن عبارة أرسطو تذهب بنا من جديد إلى ما قبل الثورة العسكرية في العصر الكلاسيكي، إذ إن تكثيف الجيوش وإدخال الأسلحة النارية قد أدّيا إلى الفصل بين الألوية والضباط – الذين يطوّرون مخططات المعارك ويأخذون بالاعتبار خصوصية التضاريس وحجم النار المعادية، ويدقّقون في تحرك الفيالق، ويحسبون التحركات والاصطدامات –وبين كتلة المشاة السلسي القياد والمنضبطين، والذين يطيعون الأوامر على نحو أعمى وآلي فيتصرفون كرجال آليين حسب إطلاق الصفارات وقرع الطبول. وخارج هذا النموذج، عندما يقول أرسطو "كما الحال في الجيش"، يكون المعنى كالتالي: الطاعة ليست الوجه المقلوب للقيادة، ويُفهَم ذلك عندما تؤخذ مسألة الهيبة بالحسبان (التي بقيت سليمة حتى ذلك الوقت، حتى مع أنها لم تعد تلائم حقاً واقع المعارك، لأن هذه المعارك صارت بَحرية بخاصة) التي حظي بها نموذج الرماة، وهو الذي حقق انتصار ماراثون على الفرس، وتمّ على يد أقلية إغريقية ذات تشكيل كتائبي[1].

كان الرامي يحمل في ساعده اليسرى ترساً مدوراً (hoplon, ὅπλον) يمكّنه في آن من حماية كشحه اليسرى وكشح رفيقه اليمنى، في حين أن جانبه المعاكس يحميه ترس رفيقه من الجهة

1 راجع مقالة م. ديتيين: "الكتيبة: problèmes et controverses", in *Problèmes de la guerre en Grèce ancienne*, dir. J.-P. Vernant, Paris-La Haye, Mouton, 1968، وكتاب ف. د. هانسون V. D. Hanson, *Le Modèle occidental de la guerre*, trad. A. Billault, Paris, Les Belles Lettres, 1990.

اليمنى. وبيده اليمنى يحمل رمحاً، ويحمل سيفاً يتدلى وسطه. ويقتضي التشكيل اصطفاف الرماة صفوفاً عدة في العمق، فإذا سقط رجل يحلّ محله فوراً الرجل الذي وراءه. كان على الكتيبة أن تتقدم وتسرع محافظة حتى النهاية على انسجامها كي تقتحم جيش الأعداء. وترتبط قوة هذا النموذج بتشكيل جسم موحَّد ومتضامن. فكل جندي لا يصمد هنا إلا لأن رفيقه يدعمه، ولا يحمي نفسه إلا بشرط أن يحمي جندياً آخر. والمكان الطبيعي للقادة هو الصف الأول، فهم القدوة، وهم الذين يبثون الشجاعة بين المجموعة. والمزية الكبرى للرامي هي المثابرة والتمكن من البقاء في صفه؛ فكل رد فعل نحو الهرب أو الجرأة المتهورة التي قد تدفع به نحو الأمام تعني فوراً أنه يعرّض رفيق سلاحه للخطر[1]. فلا يجب على الرامي أن يتصرّف كجبان أو أن يلعب لعبة البطل. عليه أن يحافظ على مكانه وأن يصمد (ὑπομένειν' صبَر وتجلَّدَ). لقد اقترح القضاة على سقراط مقابل الإبقاء على حياته أن يكفّ عن مخاطبة مواطنيه في الأغورا [الساحة العامة]، فأجابهم قائلاً: هذا مستحيل، كالرامي [في المعركة] يجب عليّ أن أحافظ على موقعي[2]. نحن هنا أمام تعريف جديد للشجاعة، ولا يمتّ بصلة إلى الجرأة المهتاجة نوعاً ما. الشجاعة هي التصميم وهي المكابدة الصامتة. فعندما "أصمد"، وعندما أبرهن ثباتي وألزم نفسي أن

1 راجع فصل "Tenir bon" في *États de violence. Essai sur la fin de la guerre*, Paris, Gallimard, 2006.

2 *Apologie de Socrate*, 28d.

أبقى وفياً لموقعي، متجاوزاً الخوف، هل أطيع عندئذ أو آمُر؟ آمُر نفسي بالطاعة.

إن نظام القرعة بالنسبة إلى سلك القضاء في الديموقراطية الأثينية يجعل من الآمِر شخصاً كان من الممكن أن يكون مطيعاً. فعندما أطيع كمواطن كان من الممكن لي أن أكون في موقع الآمِر. إن مبدأ المعكوسية مرجأ: وفق القرعة، أحدهم يأمر والآخر يطيع، وإنما على خلفية من المساواة. في النظام الديموقراطي، لا يطيع الفرد السياسي إلا لأنه يمكن أن يكون أيضاً ذلك الآمِرَ. فالتفريق بين الحاكم والمحكوم تفريق اعتباطي. لا يوجد فرق قانوني يجمّد الفصل بين النخب المؤهلة والخبيرة والحِرَفية، وبين شعب ممثَّل فحسب، ولا يوجد فصل بنيوي بين رؤساء ومرؤوسين له عقابيل على النظام والاتساق. الأفضل أن يكون هناك تعويم يترك أسلوبه على الطاعة "السياسية": إنني أطيعكَ لكونك مساوياً لي، ولكنني أستطيع أن أكون في المكان الذي تشغله.

يجب ألا نفهم معكوسية الأمر والطاعة كتوزيع عرَضي في المواقع، ما يجعل من الآخر الذي يأمرني مساوياً لي، ولاسيما أنه لا يشغل منصبه إلا مصادفة. يجب تقمصُه وفهم الإغلاق الأخلاقي للعلاقة بالذات التي تنجم عنه. لا يوجد تماثل دقيق بين الحدين اللذين يتبادلان مزاياهما لتكوين المواطن الكامل، أي ذاك العقل الذي يُقْدِم على مبادرة جريئة لكنه عقل يتمتع بتواضع محترم... إلخ. يجب بالأحرى أن نقول إن القيادة تبني الطاعة. بمعنى آخر: إنني – في الطاعة التي نسميها "السياسية" – ألزِم نفسي، أي أنني عندما أطيع

آمر نفسي بالطاعة. وألزم نفسي أن أمحّص وأقدّر وأقوّم الأمر الذي أطيعه، لأن الطاعة تدفع إلى الالتزام. لا يطيع المرء كما يجب إلا إذا أبرز في الطاعة أنه قادر على أن يأمر نفسَه. إن الطاعة السياسية النابعة من المواطنة هي طاعة طوعية. هي حصيفة ومعلّلة وقائمة على الشعور بالمسؤولية. إنني ألزم نفسي بحرية. أنصاع لأوامر شخص آخر، ولكن انطلاقاً من قرار شخصي. آمر نفسي أن تطيع الآخر، أي أن مقام الرئيس يتم في الطاعة؛ إنني أطيع "بكامل إرادتي". وتدل الطاعة على تفعيل الإرادة لا على استقالتها؛ إذن، من المستحيل أن نجد عند اليونانيين عبارة تقول: "لست مسؤولاً، لأنني كنتُ أطيع فقط".

مع فكرة الواجب، نبتعد كثيراً عن نمط الإذعان، ولاسيما في الصيغة التي قدّمها الفيلسوف الإنكليزي هوبز. لقد رأى أن إنشاء التشاركية بين السلطة العامة التي تسنّ القوانين وتفرض النظام العام، وبين جمهور المواطنين الذين يتخلّون عن حقهم الطبيعي وينصاعون للطاعة طمعاً بالأمان، هو عمل سياسي بامتياز. أما الإلزام السياسي عند أرسطو، فليس تأسيسياً. إنه لا يشرعن أي سلطة سيادية خارجية، ولا يبني أي مجموعة تحمل طابع التخلي. إنه يخلق أشكالاً من التضامن انطلاقاً من تأكيد وتفعيل حكم الذات للذات: إنني ألزم نفسي إطاعة شخص آخر هو مماثل لي. ولا يمكن قط أن تُفترَض كشرط مسبق مرتبط بالأصل، إذ به أستحضر – على العكس – ذاتي. إنه عكس الإذعان. الإلزام هو التمكن العام من العصيان داخل الشكل الأخلاقي للطاعة بالذات. في نهاية المطاف، أُلزم نفسي دائماً بالطاعة، وهذا

يعني أنني، في هذا الموقف أو ذاك، أستطيع أن أمنع نفسي من الطاعة، لأنني صاحب الأمر.

تقتضي الطاعة السياسية الحقيقية أن تقام بين الذات والذات علاقة آمرة: يجب على المرء أن يمكّن من أن يستتب النظام بذاته، وأن يكون سيداً في مكانه، وأن يكون الآمر الناهي بذاته ولذاته. بكلمة "نظام"، يجب ألا نفهم طبيعة الأمر فقط، بل أيضاً التنسيق أو التناغم نوعاً ما. ما سمّاه أفلاطون "العدل" يعني أن الرئيس بذاته يأمر المرؤوس، ويعني القدرة على إنشاء أرستقراطية داخلية. فرغباتي وإراداتي واندفاعاتي ومُثلي العليا واحتياجاتي وقدراتي وطاقاتي يجب أن تكون كلها في مكانها المناسب، ويجب على السامي عندي أن يدير، ويجب على قدرتي على الحركة أن توضع في خدمة القناعات الحصيفة، وأن تؤطَّر تطلعاتي المبتذلة وأن تستجاب احتياجاتي الطبيعية فقط. إن "إطاعة الذات" أو "إعطاء الأوامر للذات"، يعنيان دائماً عملاً واحداً بذاته على الذات.

نستطيع أن نذكر عبارة لورنزو ميلاني Lerenzo Milani – كاهن إيطالي كرّس حياته لتربية المحرومين في المدرسة التي أنشأها في باربيانا – ولكن القضاء خلال عقد 1960 أزعجه لأنه دافع علانية عن مبدأ استنكاف الضمير (توفّي قبل أن يمثل أمام المحكمة)، كتب قائلاً: يجب ألا نزدري قط من هم في القاع، ولكن يجب أن نزدري من يتطلعون بإرادتهم نحو القاع[1]. "التوجه الطوعي نحو القاع" يعني أن الطموحات الوضيعة تتكاثر، ويعني الاستسهال وتضخيم

1 *L'obéissance n'est pas une vertu. Documents du procès de don Lorenzo Milani*, trad. J. Fr. Hautin, Paris, Le Champ du possible, 1974.

المبتذل وتحجيم السامي. النشاز يعني أن لا شيء يبقى في مكانه وأن الهرميات الإدارية تتهاوى.

إن ضبط النفس الكامل والطاعة السيادية للذات ووجهها الآخر يُنتجان نظاماً داخلياً. ويؤدي السلوك السافل والتصرف الغاشم إلى كسر هذا التناغم الذي يضمن "الصداقة مع الذات"[1]. قالت حنة أرندت إن ارتكاب جريمة ما هو أن تقبل أن تعيش حتى آخر أيام حياتك بصحبة قاتل هو الذات[2]؛ وأن تقوّض تماشيك مع هذه العلاقة بالذات، وهي العلاقة التي تحدد هوّيتنا بالنسبة إلى أنفسنا وتجعلهما قابلين للعيش. لقد خبر ريتشارد الثالث هذه التجربة المرة والمدمرة قائلاً:

> ولكن ممّن أخاف؟ نفسي؟ فليس هنا أحد غيري. إن ريتشارد يحبّ ريتشارد، إنني أنا، أَهُنا من يريد أن يغتالني؟ لا، أجل، إنه أنا... إذن، فلأهرب. ولكن أأهرب من نفسي؟ يا له من سبب! ولماذا... لكي لا أنتقم منها؟ ولكن أتنتقم نفسي من نفسي؟ واأسفاه! إنني أحب نفسي. ولِمَ؟ ألأي خير قدمتْه نفسي إلى نفسي؟ أوه لا! واأسفي، بل ينبغي أن أبغض نفسي لما اقترفته من آثام. إنني شرير ولكنني أكذب وأزعم أنني لست كذلك، أيها الأحمق: أحسن الثناء على نفسك،

1 أفلاطون، Platon, *République*, 443d.

2 H. Arend, "La responsabilité collective" (1968) in *Responsabilité et jugement*, trad. J. - L. Fidel, Paris, Payot, 2005.

أيها الأحمق: لا تتصنّع الثناء! إن لضميري ألفَ لسان.[1]

العزلة وهم. لا يكون وعي للذات إلا في محاورة الذات للذات: "حتى لو كنت واحداً، لست واحداً فقط، لديّ ذات وأنا مرتبط بهذه الذات ارتباطي بذاتي"[2]. ليس الأنا كياناً ثابتاً وأحادياً، هو "اثنان في واحد"، كما قالت أرندت؛ إنه انزياح. يتكلم فوكو من جانبه على "علاقة الذات بالذات"، وأن خفقان هذه العلاقة هو الذي ينشئ الحياة الأخلاقية، وليس ما يحدث لقضية ذاتية، مهما كان نوعها، من التصاقها ببعض القيم.

بهذا، أريد تأكيد نوعية النهج الأخلاقي بالنسبة إلى علم الأخلاق. لا يتحقق التنديد بالظلم هنا عن طريق عدد من المبادئ السامية كالخير والعدل والطهارة... ذلك أن خصوصية القيم الكبرى تكمن في أنها بيارق ومبدأ تسويغ. وكم ارتُكبتْ فظاعات باسم خير البشرية وخير الشعب وخير الأمة! يجب أن نتجنب حروف التاج (majuscules)، لأنها تدلّ على حوامل تسويغ. إن فعل "سوّغ (Justifier)" لا يعني إعطاء حق أو شرحه، إنه يدفع ما لا يمكن أن يكون كي يصبح صحيحاً. الفعل الصحيح حقاً لا يحتاج إلى أن يبرر نفسه، ولا يحتاج إلى مضاعفة الخطابات التي تدرجه في شرعية فائقة. لقد

1 Shakespeare, *Richard III*, Acte V, scène III, trad. P. Leyris, Paris, Aubier, 1971, p. 305-307.

[شكسبير، **ريتشارد الثالث**، ترجمة عبد القادر القط، ط 2، القاهرة، دار المعارف، 1993].

2 H. Arendt, "Questions de philosophie morale" (1965-1966), *op. cit.*, p. 117-118. in *Responsabilité et jugement*.

استطاع جاك ديريدا أن يقول: لا نصفح – تؤخذ الكلمة بمعناها الخالص – إلا عما يمكن الصفح عنه[1]، وبوسعنا القول: إننا لا نبرر إلا ما لا يمكن تبريره. القيم الخالدة والنهائية تتعرض لشبهة خطيرة بالذات في هيبتها وتجريدها ومثاليتها وتفوقها، إنها تتشكل كما لو خُلقت بوسيلة ما. وتبزغ من جديد دوامة التضحية. إن الحقيقة والعدالة إلهتان متطلِّبتان. إذن، أستطيع التوصل إلى إقناع نفسي بأنه من الضروري أخلاقياً أن أقتل وأذبح وأكذب في سبيل خير التاريخ، وعدالة البروليتاريا أو مجيء العِرق الصافي.

المسألة الثانية هي مسألة أخلاقية بامتياز، وتُطرح كالتالي: هل أنت جاهز للعيش الدائم مع قاتل، أو بالأحرى مع ذاتك كقاتل وخائن وقانت وكاذب وسارق؟ الصالحون "رفضوا القتل، لا لأنهم كانوا شديدي التعلق بالوصية القائلة "لا تقتل"، بل لأنهم لا يرغبون في العيش مع قاتل، أي مع ذواتهم"[2]. ما يصدّ ويعرقل ويمنع من الإساءة، ليس تقديس قيمة ما نريد الحفاظ عليها نقية، بل هو بروز محظور أكبر. ما يجب التركيز عليه هو علاقة الذات بالذات التي لا يُقصَد إفساد اتساقها، وثقتنا هذه ليست بذاتها بل لذاتها؛ أي علاقة اعتبار الذات أيضاً.

نستطيع أن نبقى دائماً على هدي الفكر القديم وأن نقول لأنفسنا

1 "Le siècle et le pardon" (1999), in الصفح يصفح فقط عما يمكن الصفح فيه *Foi et savoir*, Paris, Seuil, 2001.

2 "Responsabilité personnelle et régime dictatorial" (1964), in *Responsabilité et jugement op. cit.*, p. 75.

– مستعيدين العبارة التي عثر عليها ميشيل فوكو ودقّقها[1] – إن المرء في المحصلة، وحرصاً على الذات، يمتنع عن ارتكاب الفظائع، وعن المشاركة في أفعال إجرامية. وهذا الدافع الأخلاقي قد يكون أكثر نجاعة، أو على الأقل يكون محترماً كما يُحترم التسبيح الديني الواجف للآلهة وللأخلاق وللقيم، شأنه شأن الخوف من المحظورات. هذا الحرص على الذات (ἐΠιμελεια ἐαυτου اليونانية أو *cura sui* اللاتينية) لا يدل على وضعية انكفاء نرجسي، كما لو قُصِد بذلك جعلُ الذات موضع حرص، أخلاقي و/ أو وسواسي، حرص ثابت أو حصري. ينجم الالتباس من تأويل "الذات". ذلك لا يعني الاهتمامَ بالذات من منطلق أناني أو فردي، بل السهر المستمر على هذه النواة الأخلاقية التي تسكن في كل فرد. لقد خاطب سقراط مواطنيه قائلاً: أراكم تستسهلون الاهتمام بثرواتكم وسمعاتكم ومسراتكم. ولكن هل تهتمون فعلاً بذواتكم[2]؟ هذه "الذات" ليست "الأنا" الأناني للأفضليات، وليست أيضاً "الأنا" الحميم والعميق والسري، كما يراه علماء النفس المهتمون بالتطور الشخصي، وما يجب اكتشافه من جديد واستعادته في أصالته التي تتجاوز قشرة التربية وقيد الاعتبارات الاجتماعية. "الأنا" المقصود وذو الصلة هو مضمون الحرص السقراطي الذي يرسم الحجم الأخلاقي للعلاقة بين الذات والذات، هو ذلك "العمق" الذي منه

1 حول هذا المفهوم الخاص، راجع كتابي ميشيل فوكو *L'Herméneutique du sujet* (وهو مجموعة محاضرات ألقيت في كانون الثاني/ يناير 1982)، *Le Souci de soi*, Paris, Gallimard, 1984.

2 *Apologie de Socrate*, 30a–c.

أسمح لنفسي أن تقبل أو ترفض أمراً كهذا، وقراراً كهذا، وفعلاً كهذا. إنه رافعة العصيان.

ولكنني أكتب بسرعة فائقة، لا يوجد "عمق"، ولا توجد هيئة مستقرة للفرد (أي لا توجد ذات "سيادية") تعطي الأوامر للآخرين. لنترك أفلاطون كي نحسن التوقف عند سقراط. ما يدفعنا إلى العصيان، وما نعصي انطلاقاً منه، لا يحاك في "أنا" مكينة تمتلك في قرارة نفسها القيم الخالدة. ما يجعلنا نعصي هو الترقيع bricolage الشديد لهواجسنا الأخلاقية. أحتفظ بعبارة حنة أرندت "اثنان في واحد"[1] كي أتمكن من استعمال كلمة تفاوت.

إن هذه الالتباسات (التي تحوّل الاهتمام بالذات إلى صورةٍ نرجسيةٍ مسايرة) تمنع فهم ما حققه فوكو وأرندت كمسار نقدي. لقد راح كل شخص من جهته يطرح مشكلة "السلطة المفرطة"، والشطط في عملية الهيمنة على الناس، عندما درستْ أرندت الظاهرة الشمولية وشرّحتها[2]، وعندما حلل فوكو نشوء واستقرار السلطة التأديبية والمتهوسة[3]. ولكنهما، بعد أن حلّلا – في مرحلة أولى – أقصى تفاصيل آلية هذه السلطة وتعمقا في طريقة عملها ومجريات هذه المنظومات، يبقى سؤال لا بدّ من أن يُطرح: كيف يمكن لشخص سياسي أن يقبل الانخراط فيها؟ ما هي البنية الأخلاقية التي تدفع كل فرد إلى الطاعة الجماعية إلى هذا الحد؟

1 بل لا بد من القول "عديدون في واحد"، ولكن "اثنان في واحد" رقم عالٍ.

2 *Le Système totalitaire* (1951), trad. J. – L. Bourget, R. Davreu et P. Lévy, Seuil, 2005.

3 *Surveiller et punir*, Paris, Gallimard, 1975.

لا، بل هناك سؤال آخر يُطرح بالأحرى: أليس غياب هذه البنية هو الذي جعل الطاعة ممكنة؟ في زوال "الاهتمام بالذات" واختفاء "المحاكمة العقلية" وغياب "حوار الذات مع الذات"، صارت الطاعة تخلّياً وتضحية بالأنا الأخلاقي. وعندئذ نفهم، كي نجد علاجاً للتجربة الشمولية، وكي نُنعم النظر في شروط مقاومة السلطة المفرطة، استحضر فوكو وأرندت كلاهما سقراط وكانط: سقراط البحث الجدلي الذي لا ينتهي وسقراط الحرص على الذات، وكانط الشجاعة في قول الحقيقة وفي الفكر المُحاكِم.

إن الفكر التمحيصي والعمل النقدي هما اللذان يدفعاننا إلى العصيان. يقتضي الفحص السقراطي هذا الفكر التمحيصي دون أن يكون فكرةً مفكراً فيها (الدرس الذي نسمّعه، العقيدة التي نكررها). بذلك، أود القول إن كل فرد يجب أن يسعى ليرابط في عمودية المسألة، ويجب على فكره ألا ينتعش إلا بالتصادي مع هذا الاستحضار. يجب التمنع عن تسميع وصفات، وعن جمجمة عبارات مستظهَرة، وتطبيق حلول جاهزة، وتلقّي بديهيات سلبية؛ والأَوْلى يجب أن نثق بترددات الضمير. أكرر التشديد على مبدأ المسؤولية التي لا يمكن أن تفوَّض، فلا أحد يستطيع أن يفكر مكانك، ولا أحد يستطيع أن يجيب عنك.

والحال أن هذا الفكر التمحيصي الغائب عن الكتب سبق التمايز بين الطاعة والعصيان. أو هو بالأحرى فكر عصياني، من ناحية طبيعته وبنيته وأصله، إذا كانت كلمة "الطاعة" تعني متابعة درس يقدمه شخص آخرَ. إن العنصر السامي الأخلاقي للسياسة هو تجربة ما لا يمكن تفويضه. لا

أحد يستطيع أن يفكر مكاني، لا أحد يستطيع أن يجيب مكاني ويقرر مكاني، لا أحد يستطيع أن يعصي مكاني.

هل تقدمنا فقط؟ لا بد من بضع عشرات من الصفحات لإيواء سر العصيان في ترتيب داخلي صغير، سر يلتف في "علاقة بالذات"، سر مقدَّم بصورة مأساوية، ولكنه سر ناحل وفقير. إذن، العصيان، هل هو العودة إلى الذات؟ وما بالك بالانتفاضات وضروب الشغف الجماعي بالعدالة، وبمعنى التاريخ، وبانتقام الشعوب؟ هل آلت بنا الأمور إلى هذا المعبر الضيق، وإلى هذا الممر الهزيل؛ صحيح أنه ممر يحمل اسماً غامضاً ("الأنا التي لا تفوَّض")، ولكننا نستشفّ وراءه ما كان بودلير يطلق عليه "الوعي القديم". بالعين المجردة هذا هو العصيان الحقيقي، أي إتراف الذات بـ"العواصف القابعة في الجمجمة"...

كلا، إنني أتكلم هنا على تجربة يُرغم الإنسان فيها نفسه، ولكنه يرغمها كي يكون ممنوناً لشخص آخر، لأشخاص آخرين، لأسباب وقيم تتجاوز الفرد. إن تجربة الأنا الذي لا يفوَّض، هي الربط بين الضرورة الأخلاقية والانشقاق الخاص بالمواطنة. ويصبح رفض الانقياد الجماعي حركة تاريخية حقيقية ومكينة عندما يحدث اهتزاز جماعي "لذوات" لا تفوَّض، لأن الوضع قد تردّى لدرجة أن كل فرد يشعر بضرورة الردّ الملحّة وبواجب التوقف عن الطاعة. يخفق قلب الثورات عندما يرفض كل فرد أن يترك لفرد آخر قدرته على الامّحاء كي يستعيد عدالة ما، وعندما يكتشف كل فرد أنه لا يعوَّض في خدمته البشرية برمتها، وعندما يُقْدم كل فرد على التجربة القائلة باستحالة تفويض الآخرين بالحرص على العالم.

12

المسؤولية التي لا حدود لها

إلى أي مدى يكون العصيان مسؤولاً؟ في المحصّلة، عندما نقول: ولكن لا يمكن اعتباري مسؤولاً لأنني لم أفعل سوى الطاعة، هذا يعني أن الطاعة تُدخل في نظام من شطب المسؤولية. ما إن أطيع، حتى أفقد بوصلتي. ما إن أطيع حتى ينسلخ ما أفعله عن مسؤوليتي. هل يجب إلى هذا الحد أن أعصي حتى أصبح مسؤولاً؟

ومع ذلك يقرعون آذاننا قائلين: إن رفض المسؤولية يرتبط بالعصاة. بمعنى آخر: العاصي هو الذي يخرق القاعدة العامة، وهو الذي لا يحترم القانون. نقول للجانح الصغير: ولكن تصوّرْ، إذا فعل كل الناس مثلك، ففي أي عالم سنعيش؟

إن مصطلح "مسؤولية" مصطلح فضفاض. هناك مسؤولية الحكّام والمديرين، وهي المسؤولية القائمة على اتخاذ القرارات ومعنى الوقائع. "المسؤول" يتخذ مبادرات، ويكون حَكَماً، ويقبل التسويات، ويستبق النتائج، ويبحث عن حلول وتوازنات، ويتلاعب

بالأهواء والصور. ينظر إلى العالم كما هو، ويجيب عن ضرورة التصرف السريع، ويقْدِم على مجازفات، ويهتاج أمام الاحتمالات والمنافسات. إنه عمليّ وإصلاحي ومعادٍ للطوباويات. ويأخذ المشكلات على عاتقه، ويقاتل، ويجابه النزاعات، ويوصلها إلى حدّها النهائي. من هنا، أرى أولئك "المسؤولين" كما يلي: شكلهم قاسٍ نوعاً ما، حركاتهم حادة، كلامهم قاطع. ويحب هذا النوع من البشر أن يطلق على التواطؤات التسميةَ الرفيعة الشأن وهي "التسويات". هل "المتعصبون" هم الذين يطلقون التكافؤ بين المصطلحات؟ أن يكون المرء مسؤولاً يعني أنه يتعامل مع الواقع ويتخلى عن الأحلام. كل هذا كُتب وأُبرز لدى مكيافيل وهيغل وماكس فيبر... إن الفعل والتشغيل والقبول بالكفاح والانتصار والحصول على نتائج هي جهد إرادي متوتر. المسؤول يعمل على إنتاج التأثيرات، يستبق، يحسب، يستجلي. ويعتبر نفسه محاسباً يقرّر النتيجة النهائية.

ولكنني هنا أريد أن أذكر صورة أخرى للمسؤولية. سأسميها المسؤولية "اللامحدودة". ولم تعد تستند إلى البحث عن فعالية، بل إلى لحظة استدعاء تُبرز "فرداً" ما. يشعر الفرد الذي تلقّى هذا النداء بأنه مسؤول دون حدود. نستطيع هنا رسم مربع المسؤولية اللامحدودة: إنها مسؤولية كاملة ومطلقة وشاملة ولا تنتهي.

سأتكلم في البداية على المسؤولية الكاملة، أو مسؤولية الخطأ. ولِأعربَ عنها، سأتصور الصورة القديمة لمحكمة الموتى التي ستُبرز اليقين القديم والمقلِق الذي يجب أن نتبيّنه ذات يوم ويُظهر مجمل

تصرفاتنا، ولاسيما تلك الأكثر سرية، ويُظهر مجمل أفعالنا وحتى أفكارنا. هناك أولاً شبكة قراءات مزدوجة طبعاً وبدقة، وهي التي تتمثل بصورة الميزان. وفيها نَزِينُ الخير والشر، الرذيلة والفضيلة، العدالة والظلم. إنها مسؤولية ناجمة عن استدعاء معين. مسؤولية أمامية: أمام هيئة مهيمنة وعليا واختراقية تلقي الضوء على قضيتنا، وتَعرِض بشفافية صارمة صندوق بطولاتنا البائسة، وأنماط جبننا العميقة الجذور، وعيوبنا، وصنوف جورنا. كل شيء سيُحفظ ضدنا، دون أن يُنسى أي شيء. يَحمل الفرد عبءَ أعماله التي لا تتلاشى في فضاء الزمن كفقاعات متقزّحة؛ إنها تنتظرنا وتحمل في طياتها صورة عقابنا وثوابنا حتى يوم القيامة.

الصورة الثانية: المسؤولية المطلقة أو المسؤولية الحدَثية. يحضرني ذلك الاستفزاز الذي تفوّه به إبيكتيت Epictète عندما قال[1]: ما يناط بك، لا يحدث أبداً كما هو. إننا لا نسيطر على مجرى الأحداث. فالأمراض والثروات وسعادة أقاربنا أو النجاحات الشخصية، وسمعتنا وعرفانات الجميل، والأفراح والأتراح، كل شيء يندرج في سلاسل سببية شديدة التعقيد والتفرّع فيصبح من العبث أن نفكر في أن الحرية يمكنها أن تنطلق وتؤصَّل أو تُمتَهَن في هذه التشبيكات من الحوادث. في المقابل، ما يرتبط في المطلق بمسؤوليتي هو المنحى الذي سأعطيه لما يحدث لي. كيف سأقوّم حوادث الوجود، وما هو الاسم الذي سأطلقه عليها؟ هل هو المصاب

1 راجع مثلاً بداية كتاب *Manuel* (1-6) وتقديم P. Hadot في طبعته (Paris, L.G.F., 2000).

المجنون أم الهفوة، هل هو امتحان قوتي أو هو مأساة شنيعة، هل هو مَزْق طفيف في نسيج الشؤون البشرية الفسيح، هل هو قَدَر أعلى، هل هو ظلم خسيس أم مناسبة تؤكد شجاعتي وثباتي؟ في المطلق أنا هو الذي يقرر. الخطاب الصغير الذي يضفي معنى على الحدث، أنا من يصوغه ويؤلّفه ويلقيه أمام نفسي. "ما هي المأساة التي نزلت عليّ فجأة!"، يهتف الفرد غير المستعد. ويهتف الحكيم: "انظر إذن، إنني مستعد، يجب أن أثبت أنني على مستوى ما يحدث لي"[1]. كم من الأشياء تَفْسد وتتحطّم؟ لقد جعلتها الطبيعة هشة وقابلة للفساد. كم هم الأقارب الذين ابتُلوا بالأمراض، وماتوا؟ إنهم أثبتوا طبيعتهم الفانية. لا شيء سوى ما هو منطقي بالطبع. ولكن مسؤوليتي أنا، هي ما سأفعله بما يحدث لي: ثمة مصيبة حتمية، وحادث طفيف، وتحدٍّ يجب تجاوزه. أنا هو السيد المطلق لمعنى ما يحدث لي.

الصورة الثالثة: المسؤولية اللامحدودة، مسؤولية الهشاشة. إنني أغيّر المشهد هذه المرة، أجد نفسي أمام شخص سريع العطب أمام طفل هش، وقريب مدقع، وشخص لا أعرفه ينتحب. تفرض علي هذه اللقاءات شيئاً. يصعب على المرء أن يتابع سيره، ويستحيل عليه أن يفكر في الانتقال إلى موضوع آخر. أجدني أسيرَ ألم الآخر. أنا الغارق في ترفي وضماناتي، أنا المنتصب كتمثال في ممتلكاتي، أنا

1 راجع كتاب *Entretiens* (III, XX, 10-12) لابيكتيت Épictète: "هل جاري شرير؟ في نظره، وفي نظري هو صالح، يثير تعاطفي وصفحي. عندما تجلب المرضَ والموت والإملاق والشتيمة والحكم بالموت، كل هذا – برعاية عصا هيرمس – يصبح نافعاً"، إن عصا هيرمس السحرية تحوّل كل شيء تلمسه إلى ذهب. trad. J. Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 64.

المتين والمكين أشعر فجأة بأن بؤس الآخرين يختطفني ويقتلعني من نفسي. ومع ذلك لا أبغي القول هنا إن شكواه قد استطاعت أن توقظ شفقتي وتحرك حنوّي. عندها كان يجب أن نفترض غلياناً للقلوب، وانفتاحاً للإحساس، وشيئاً من الصبابة. ولكن الشعور بالمسؤولية تجاه الآخر – إذا استعدنا عبارة ليفيناس[1] – مسؤولية الحماية هو أمر آخر. كأن الأدوار تنقلب: الآخر انطلاقاً من بؤسه الصامت، الآخر في هشاشته الواجفة، الآخر المستلب والأعزل، هو الذي يعطيني أوامره. يستدعيني ويُنذرني. وأشعر بكاهلي ينوء بحمله، بحمل يدفعني دائماً إلى السعي لمساعدته وحمايته. نرى هنا المسافة الفاصلة بين هذه المسؤولية وبين مسؤولية الذنْب. عندها كنتُ أشعر بمسؤوليتي أمام هيئة تتجاوزني وتسمو علي، أمام تفوّق أعظمي (الله، الديّان الأكبر، الناموس، المجتمع المطلق، الضمير المطلق... إلخ)، رأيت نفسي مستلَباً تخترقني الأنظار، كأنني حيوان مطارد، يفترسه القلق، ومجبر على أن أدع تحت عين [الله][2] حزمة شخصي. وهنا، كأن الدنيا مادت بي، أشعر بأنني مسؤول عن مجابهة الهشاشة الكبرى والاملاق الأكبر. إن قوتي وتفوّقي ترفعان عالياً مسؤولية غير محدودة نحو الآخرين. ثمة شيء عاتٍ سمع في أعماق بؤسه.

الصورة الأخيرة: المسؤولية الشاملة أو مسؤولية العالم. أتصوّر

---

1 "ما إن ينظر الآخر إليّ، حتى أشعر بأنني مسؤول عن نظرته مع أنني لا أتخذ تبعات معينة تجاهه، إن مسؤوليته تُفرَض علي [...] المسؤولية مرتبطة بالآخرين حكماً"، *Éthique et infini*, Paris, Le livre de Poche, 1984, p. 97.

2 أحيلُ هنا على مجاز لفيكتور هوغو Victor Hugo مقتبس من ديوان *La Légende des siècles*، في قصيدة "La conscience".

أيضاً شيئاً آخر. أرى أننا نتضامن مع المظالم الواقعة هنا أو هناك. وأعني بكلمة "نتضامن" أنه يستحيل، على مستوى من مستويات الوجود، أن نتظاهر بأنها لا تعنينا. دائماً هناك صلة تربطنا بها، وشيء من معنى البشرية ومصيرها التي ننتمي إليها يتم إقراره. عندئذ يستحيل على المرء أن يبقى لا مبالياً، ويستحيل أن نتذرّع بالبعد الجغرافي وبالمسافة الاجتماعية والعجز السياسي، كما لو كان بوسعها أن تعفينا من التفاعل مع هذه البشرية. إن توسل الحياد الأعظمي (إن هذا لا يهمني، ليست مشكلتي، لا أريد أن آخذ موقفاً...)، يعني أننا نحجب عنا البداهة الساحقة لهذه المسؤولية الشاملة. هنا مربط الفرس: أن أتخفّى، أن أُعمي نفسي، ألّا أشاء أن أرى أو أن أعرف، أن أنأى بنفسي. ولكن الأمر المهم هو الشعور الطاغي والحثيث بهذه المسؤولية، والتيقن من أن كل فرد أصلاً يحمل داخله مسؤولية العالم (هذا ما سمّته حنه أرندت "الحرص" [على العالم]). إن سارتر، بشدة وبكثافة، قد غذّى بنظرياته مبدأ المسؤولية الشاملة. عندما كتب: "إن خاصية الواقع البشري هي أنها تفتقر إلى مبرِّر"[1]، فلأنه اعتبر أيضاً كل زعم بالحياد زعماً غير مشروع. الأولى أن يقال: لا تبرير لعدم التصدي لهذا المَظْلم أو ذاك، أو لهذا الجور أو ذاك. إنني مسؤول مبدئياً عن ذلك، وبتخاملي أصبح متواطئاً. في العدد الأول من مجلة *Temps modernes* ورد ما يلي:

أعتبرُ فلوبير Flaubert وغونكور Goncourt مسؤولين

1 *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, p. 613.

عن القمع الذي أعقب الكومونة لأنهم لم يكتبوا سطراً واحداً ليمنعوه. ربّ قائل: لأن القضية ليست قضيتهم. ولكن [في] محاكمة كالاس، هل كانت قضية فولتير الشخصية؟ هل كانت إدانة دريفوس قضية زولا الشخصية؟ هل كانت إدارة الكونغو [المستعمَرة] قضية جيد Gide؟ إن كل كاتب من هؤلاء الكتّاب، وفي مناسبة معينة في حياته، قد قدّر مسؤوليته ككاتب. وعلّمَنا الاحتلال [النازي] مسؤوليتنا.[1]

أن يكون الفرد مفكراً أو فناناً أو كاتباً، ولكنه قد يأخذ خصوصاً مهنته على محمل الجد، وينظر في قدره كـ"إنسان"، يعني أنه يُجبِر نفسه على الالتزام، بل على الكفاح، واتخاذ موقف. ذلك أن الحياد هو خيار، خيار التواطؤ السلبي.

صار ضرورياً ربطُ هذه المحدِّدات الأربعة للمسؤولية اللامحدودة، والبحثُ عن حيثياتها. ثمة حلقتان قد تكفيان لذلك. الأولى هي صورة العبء. في كل صورة، يَبرز الشعور بالحمل أو بعبء الفعل المنجَز المندرج في الزمن نهائياً، عبء المعنى الذي يدل على ما يحدث لي، عبء الشخص الآخر، الشخص الضعيف والهش الذي دعيتُ لحمايته بسبب موقعي كشخص منعَم عليه، وأخيراً عبء المظالم التي تلمّ بالعالم والتي لا أستطيع أن أشعر بأنني معفى منها بحجة حيادي. أن يكون المرء مسؤولاً يعني أنه يشعر أولاً بعبء هذا الحمل على كاهله. هذا ما تبرزه مع ذلك عنتريات الفلاسفة الذين

1 "Présentation" du numéro 1, 1er octobre 1945.

يرومون أن يعطوا صورة بهية للمسوؤلية، صورة الاستقلالية وروح المبادرة. إن "الفرد" الذي يطيب للفلسفة أن تنظّر حوله هو مبدأ لنشاط معين، الفرد يعطي أو يبني معنى ويُسقط مقولات. المسؤولية تدفع إلى إيجاد فرد آخر، فرد لا يُكتشَف على أنه بزغَ [من لا شيء]. أُصبِح، من أجل نفسي ولنفسي، فرداً يحمل على كاهله هذا العبء، عبء أخطائي، عبء المعنى، عبء الآخر والعالم.

تتألّف الحلقة الثانية مما كان جانكيليفتش يسميه "الذي لا يمكن إبدالُه"[1]. فبينما أجرّب هذه المهمّة، أعالج المهمّة التي لا أستطيع الفكاك منها، أو التي ألقيها على كاهل شخص آخر، أو أتخفف منها، أو ألقيها على قارعة الطريق أو أفوّضها.

وفي تقاطع هاتين التجربتين يبرز الفرد. يجب عليّ، وعليّ وحدي يقع عبء هذا الحمل، فأنا الذي ارتكبتُ تلك الفعلة، وأنا الذي حدث لي ذلك، وإليّ يتوجه النداء المنطلق من قاع البؤس، أنا الغارق في هذا العالم. المسؤولية هي فعلاً عملية "تذويت"، وفي عزّ الفرد، كما نسميه، نجد اكتشاف الذات لهذا الجانب الذي لا يفوَّض. وبهذا، يختلف الفرد الذي يتحمل المسؤولية عن الفرد الكلاسيكي كما في الفلسفة، وهو دائماً كونيّ ومُتشاطَر إلى ما لا نهاية (هو الكوجيتو والأنا المتسامي). إن الفرد الذي يتحمل المسؤولية هو

1 راجع على سبيل المثال فصل "C'est à moi de le faire" (in *Le Sérieux de l'intention, op. cit.*): "الذات التي يعوَّض عنها قبل اكتمالها هي مسؤولية في المحصلة: فعدم التعويض هو، إذن، مسؤولية مسبقة، كما أن المسؤولية هي في النتيجة غياب للتعويض؛ وبما أن الفاعل لا يُستبدَل، فإنه يتحمل ويضطلع مسبقاً بسرّ عبء يرتبط به شخصياً ويأخذه على عاتقه" (ص 233).

على العكس أنا بصفتي مختلفاً عن الآخرين.

ولكن هل من المعقول، بل من المعيش، أن يشعر المرء بأنه مسؤول عن كل شيء، وأن يستقر وسط هذا اللهيب الأخلاقي؟ عندما يقول الفرد إنني أحصي كل ما ارتكبته (لن أسامَحَ بشيء، وعليّ أن أقدّم حساباً عن كل شيء). عندما أقول إنني مسؤول تماماً عن مصائبي لأنني في المحصلة الذي قررتُ أن ما يحدث لي مؤسف. أن أقول أخيراً إنني مسؤول عن مظالم العالم وإنني متواطؤ معها دائماً ما دمت لم أبذل كل طاقتي لمحاربتها أو للتنديد بها.

إن هذه القمم الأخلاقية خانقة. ولكن من قال إن على الفلسفة أن "تساعدنا" على العيش، و"ترافقنا" على درب الحياة، والأدهى أن "تعزّينا"؟ إن سارتر وإبيكتيت والقديس أغوسطينوس وكانط وليفيناس ليسوا فلاسفة نثق بمشورتهم، لأن المسألة هنا ليست مسألة فهلوة وتأقلم، بل أن تحدِّد من بعيد مكان حقيقة مستحيلة. يستحيل الصمود طويلاً – وإلا لأُصبنا بالجنون – في هذا اللهيب الأخلاقي للفرد المسؤول عن كل شيء. ولكنني أكرر قائلاً: إن الأفكار الأخلاقية الكبرى هي هنا خاصة، وموجَّهة إلى ضمائرنا التي صارت جاهزة للمغالطات، لترسم المناطق الحدودية كتحدٍّ ضروري. إن الفكر الأخلاقي يدجّن بمبادئه البؤر الأخلاقية التي بها ينبغي لنا أن نقبل أن نُدفَع إلى تجاوزها على الأقل. فعن طريق هذه البؤر، تأخذ الحياة معنى لها. نعم، أن نرتجف قليلاً، وأن نقول إننا في خاتمة المطاف سنحمل هذه الأعباء في مكان ما. والمسؤولية تعني أنني حاضر للاضطلاع بهذا العبء، وبهذه "الإجابة الإيجابية"، يبرز

فاعل، خاضع لأعباء العالم والمعنى والآخرين وأخطائه.

بما أن تجارب المسؤولية قاهرة، فإنها تثير فوراً استراتيجيات مداوَرَة. وهنا تبرز تجربة الطاعة، بل على الأعم تجربة الاستعانة بالآخرين.

كان دستويفسكي قد قدّر هذا الخطر في عبارة لافتة، فكتب قائلاً: إننا جميعاً مسؤولون عن كل شيء وأمام الجميع، "وأنا أكثر من أي شخص آخر"[1]. أنا أكثر من أي شخص آخر لأنني عندما أستذكر الآخرين قد أخفف من مسؤوليتي. في المحصلة، إذا كنا جميعاً مسؤولين، فهذا يعني ربما أنني أقل مسؤولية من جميع الآخرين، أو بالأحرى عندما تخف مسؤوليتي نتقاسم المسؤولية كمجموعة. إن حصتي محدودة حكماً.

ولكن أصحاب المسؤولية لا يُجمَعون عددياً؛ لأن المسؤولية ليست وليمة لا تنال المعدة الأخلاقية للفرد الواحد منها وفي النهاية إلا بعض الفتات أو الهباء المنثور. المسؤولية لا تُقسَم، هي في جاهزية كل فرد نحو نفسه. إنها كثافة أخلاقية. لقد قيل أن الفلسفة الكلاسيكية لا تجد فيها نفسها، عندما تفكر في "الفرد" كمصدر منهجي للحقيقة. إن الكوجيتو والأنا المتعالي، كفردين، يفترضان العالمية والتشاركية. لا يشكّل "الآخرون" خطراً فحسب، بل يشكلون عنصر تأكيد، أي أن الجميع يعترفون بذات الحقيقة المعروفة. ولكن الفرد المسؤول يرى في استذكار الآخرين تهديداً. وتسعى المحاولة الأولى للنأي

1 أعيد هنا ترجمة حرة لعبارة الأخ المحتضر لرئيس الدير سوزيم (**الإخوة كارامازوف**، الباب السادس)، كما فعل الفيلسوف إيمانوئيل ليفيناس E. Levinas في كتابه *Éthique et infini*, éd, cit.

بالنفس إلى إلباس هؤلاء الآخرين الإخفاقات والنكبات وضروب الفشل. وماذا عن الخيبات؟ إنها تنجم عن حظ عاثر وتحرّش مستمر ومؤامرة عامة. الخطأ يرتكبه دائماً الآخرون: وهذا ناتج عن التربية التي أعطيت، والفظاظة السائدة، ومكائد القدَر...

في المحصلة، كان إبيكتيت مستعداً أيضاً للاعتراف بأن لا شيء يحاك في قضايا العالم إلّا ويتعلق بنا حكماً. ولكن هذا يقضي بتحديد مسؤولية جوهرية، مسؤولية توصيف الحدث من قِبَلي فقط. على العكس، ومع سوء النية، نُقْدِم على اتهام الآخرين، وكل شخص يجترّ رماد الملامات. ليس هذا بسببي، لم يحالفني الحظ، أنا ضحيّة. في المحصلة هناك سوء نية.

ولكن إذا طُلب منا التزامٌ قوي بقضية عادلة، ومشاركة نشيطة في الكفاح أو المقاومة، تقوم الإستراتيجية الأخرى على التملص فنتذرع قائلين: "لكن هناك آخرون كثيرون هم أكثر كفاءة وقدرة وأكثر فعالية مني". يُطرح في الأفق حشدٌ من النيات الحسنة جاهز للانتفاضة، هذا ليتمكن المرء من الانهزام المرتّب؛ ثمة شخص آخر سيفعل ذلك عوضاً عني، وسيفعله أفضل بكثير.

ويُسقطنا المثال الأخير في وضع الطاعة: يأمرني أحدهم أن أنفّذ فعلاً أستنكرُه، وأن أعمل في برنامج أمقته. فأقول لنفسي إن رفضاً من طرفي سيكون بلا جدوى وغير مُجدٍ لأنني، إن تراجعتُ، على كل حال سيفعل ذلك شخص آخر مكاني. إذن، ما الفرق؟ ستُرتكب المجزرة، وسيُعدم البريء. إن الحقارة، إن تصديتُ لها، وإنّ تمرّدي السخيف ورفضي التافه، سينجزها شخص آخر. لا فرق، إذن. تقول

إستراتيجية الضمير المرتاح: "لا أستطيع أن أفعل شيئاً أُلام عليه، صدرتْ أوامر لي؛ وفي جميع الحالات، قد ينفّذها شخص آخر مكاني، إذن ما الفرق؟".

ما الفرق؟ لكنني الذي فعلت. الفرق ضئيل ولا يغيّر شيئاً في النظام العام للعالم – هذا صحيح – لكنه فرق جسيم بالنسبة إلي. وكلمة "شيء" هنا ترتبط بالجوهر؛ إنها البرق الساطع والحاسم لدى الفرد المسؤول، لأنها حقاً لا تُستبدَل.

ثمة صورة أو أسطورة بالأحرى، وهي مأساة كلود إيثرلي Claude Eatherly، وفق الرواية التي أوردها غونتر أندرز Günther Anders[1]. فلتكن، إذن، هذه القصة التي يطيب لنا أن نعتبرها حقيقية ما دامت تُبرز مأساة المسؤولية[2]. كان كلود إيثرلي ينتمي إلى السرب الصغير للطيارين الممتازين الذين اختارهم الجيش الأميركي للتفجير الذري في اليابان في آب/ أغسطس 1945. في هذا الصدد، عُيّنَ ليحلق استطلاعاً للمناخ الذي سيحدِّد هل أوضاع الغيوم مواتية لقذف قنابل فوق هيروشيما. ولم يتأخر بإعطاء الضوء الأخضر للطيار الذي يحمل القنبلة الذرية. النتيجة: مقتل عشرات وعشرات الآلاف الذين سقطوا.

عندما عاد "بطل الحرب" سُرّح من الخدمة وسرعان ما ظهرت

1 تخطر على بالنا هنا طبعاً المراسلة بين الرجلين (ما بين 1959 و1961) وترجمها ف. كازناف F. Cazenave وج. ر. فيريه G. R. Veyret، ونشرت في كتاب *Hiroshima est partout*, Paris, Seuil, 2008.

2 نستطيع أن نقرأ روايتها المسرودة، والقريبة مع ذلك من الحقيقة المريبة لهذا الشخص، انظر M. Durin-Valois (*La dernière nuit de Claude Eatherly*, Paris, Plon, 2012).

عليه أعراض انهيار عصبي خطيرة؛ مرّ بمراحل من تعاطي الكحول والإدمان على القمار ترافقت مع عمليات جنوح (لصوصية، سطو مسلح). وفي كل حادثة، كان يُعلَن أنه غير مسؤول نفسياً وأدخل إلى مصحّة. في بداية عقد 1950، نشأت في الصحافة الأميركية أسطورة "البطل التائب" الذي جُنّ من الشعور بالذنب بعد أن أدرك أنه ارتكب قتلاً جماعياً ساهم فيه. وجميع تصرفاته الشاذة كانت تعبيراً عن إثمية شديدة الوطأة؛ لم يتمكن إيثرلي من التملص من مسؤولية قتله ضحايا هيروشيما، وردّ على كابوس إثميته بتصرفات مَرَضيّة.

اطّلع غونتر أندرز – وهو الزوج الأول لحنة أرندت، وفيلسوف الكارثة التقنية – على هذه القصة. ولأنها صدمته، أراد أن يرى في إيثرلي "شهيداً" و"رمزاً لمرحلة"، مرحلة أعدّت – في هذيان نموها التقني – نهاية البشرية، مرحلة تنظّم بتفريعها نشاطات عمى الضمائر. وتكمن عظمة إيثرلي في أنه ارتضى أن يصفعه عنف مسؤوليته لدرجة أنه صار مجنوناً. كلا بالأحرى، لدرجة أنه أدرك تماماً أمام الملأ ذنبه. ولكن لا أحد أراد أن يسمعه (لأنه "بطل حرب"!)، ولأن ذلك يعني إلقاء مسؤولية الجريمة على حضارة بأكملها. وعندما رضي أن يعترف أنه مسؤول، أُعلِن أنه جُنّ وأدخل إلى مصحّة.

إذن، رسم غونتر أندرز قامة شهيد المسؤولية، واضطلع إيثرلي بهذا الدور وترك الأساطير تسري. تركهم يقولون إنه لسنوات أرسل شيكّات عدة إلى الجمعيات الإغاثية في اليابان كتب على ظهرها كلمة "Sorry". وتركهم يروون أنه خاض محاولات انتحار عدة بعد ليالٍ كابوسية شاهد فيها حرقى هيروشيما ينهضون زاعقين

ومطالبين بإحقاق العدل.

ولكن كان بوسع إيثرلي أن يقول بحصافة: "لنكن جادين؛ هذه القصة لا صحة لها؛ ماذا فعلتُ في الواقع؟ لقد صورتُ الظروف المناخية وأعطيت الضوء الأخضر للطيار الذي كان يحمل القنبلة. هل علي الآن أن أضع على كاهلي جميع هؤلاء القتلى؟ أخيراً، لو أنني رفضت التحليق، لحلّ شخص آخر مكاني فوراً".

لا يوجد أي فرق في واقع الحال. "ما عدا أنني الفاعل". ما عدا أنني الفاعل بالطبع، لم يتغير شيء في العالم والمأساة. كان بإمكانهم إرسال طيار آخر. إذن، ما المشكلة! "ما عدا أنني الفاعل". هذا الاختلاف الذي لا يقيم أي اختلاف، والمراهنة على الأخلاق والسياسة البشريتين، هما اللذان يخلقان الاختلاف كله: بروز الأنا التي لا تفوَّض. هذا الأنا هو الذي يَعصي.

13

التفكير والعصيان
بمكانة إحالة على كتاب "الجمهورية"

أعود إلى أفلاطون، لأنه أول من أبرز هذا الرهان على الذات التي لا تبدَّل، في تاريخ فسيح أعيد هنا رسم نسيجه.

بدأ كل شيء في كتاب **الجمهورية** ذات مساء عيد[1]. علينا أن نتصوّر المواكب والرقصات والاحتفالات والأغاني. ثمة حبال من الأزهار، وأنوار وأجساد جميلة، وهياكل مزيّنة دون شك. ويخرج منها سقراط متعَباً ومبتسماً.

هذا هو العيد: عفوية ضاحكة في النظام الاجتماعي، ومتعة حاصلة فقط من الوجود معاً. لقاء الناس بالناس؛ المجتمع في حبور. نحن في أثينا ذات مساء صيف، ينتظر الناس سباقاً للخيول في ضوء المشاعل

1 أنساق هنا في اقتباسي من التعليق الجميل لـ م. إلكساندر في M. Alexandre, in *Lecture de Platon, op. cit.*.

ليلاً. في أثينا، فعلت الحضارة فعلها، وأفضل ما أنجزته يبتهج في مشهدية تتخللها الموسيقا والنور والرقص.

ومع ذلك، لا بد من إعادة بناء كل شيء وبدئه من جديد: من أين قدمنا، لماذا نبقى معاً، وكيف نحقق ذاتنا؟ إن الانطلاق ثانيةً من الأزمنة التي لم يكن فيها الإنسان – هو نفسه الحيوان الغامض – يفكّر إلا في أن يبقى على قيد الحياة دون الحيوانات الأخرى. ومن هذه المرحلة، انتقل إلى بناء المدن المكتملة وتحديد برنامج للعلوم، وانتقل من ثم إلى الأمور الأكثر تعقيداً والأكثر رفعة. لا يتحقق شيء البتة دون تفكير. لا شيء مكتسب، كل شيء يخضع للسؤال. وفي المحصلة، ليست الفلسفة شيئاً آخر سوى هذا الفكر الناشط الذي لا يصمد أمامه شيء. ومن المؤكّد أن بريق المشاعل سيخبو أيضاً. أمام النور المرتجف للفكر، تجب إعادة صياغة العالم مرة ومرات.

ومع ذلك كان سقراط يريد أن يعود لينام فقط، تراوده الفكرة المتنائية حول الاحتفالات. ولكن كلا، ها هو مستعجل جداً ومضطر بلطف أن يجتاز عتبة منزل جميل لينهي السهرة مع أصدقائه. استقبله شيخ عجوز بتودد كبير. هو سيفاليس Céphales، صاحب البيت. كان شيخاً وديعاً ومضيافاً، وكان يطيب له أن يرى أبناءه الكبار يستقبلون أصحابهم على حسابه ويمضون سهرات مع أصحابهم ويتناقشون في كل شيء.

يجب أن نتصور ذلك الشيخ الأنيق بحركاته البطيئة ولكن الواثقة من نفسها. ولم يستغرق الحديث بين سقراط وبينه إلا لحظات خاطفة، لكن علينا أن نتوقف قليلاً في هذا النور الخاطف، لأن الليل

يتكثف. لنأخذ الأمور كما جرت، ولننظر في ذلك الحديث القصير بين رجل ناضج وبين شيخ[1]. يمثّل سيفاليس أمام سقراط دور الحكيم ويمتدح الشيخوخة لأنها توحي بالطمأنينة، ومزيّتها أنها تخلّصت من الأهواء المرهقة للحب... فانبرى سقراط يردّ على لعبته واستفزازه قائلاً: ولكن ثروتك يا سيفاليس خصوصاً هي التي ساعدتك على اعتبار الشيخوخة عمراً لطيفاً، أليس كذلك؟ ثمة ردّ مجامل وتأدب ومماحكات. فأجاب سيفاليس: صحيح أنني غني؛ ولكن ما هي الخدمة التي قدّمتها إلي هذه الثروة؟ خدمتني في أنني لا أدين لأحد بشيء وفي تنظيم شؤون ديوني. الرفاه الحقيقي، يا سقراط، أنني استطعت بثروتي أن أبقى عادلاً حتى النهاية. لا أدين لأحد بشيء، أقدم القرابين إلى الآلهة كما يليق بهم، لم أستدن من أحد، وقدّمت إلى جميع الناس ما ترتّب علي تقديمه لهم. إنني أقوم على واجبي، يا سقراط.

النقطة الراجحة هنا زهيدة، ولكنها ستجرّ خلفها أشياء كثيرة. لقد تحرك زورق كتاب **الجمهورية** الفسيح كفراشة تخفق بجناحيها. لقد طرأت ملاحظة تفوّه بها هذا العجوز المضياف والمرتاح في ثروته: إنني عادل، لأنني لا أدين لأحد بشيء، وضميري مرتاح، ويسعدني أنني قمت على واجبي. سيفاليس لا يدين لأحد بشيء، وأُقفِل سجل الحسابات. السمعة جيدة. هذا هو العدل: ألّا ندين بشيء.

يا للأمر الجميل!

أردف سقراط قائلاً: ما أطرف هذه الكلمات! إذا ائتمنك صديق

1 328b–331c.

على أسلحته وعاد يوماً يزبد ويرغي كأنه أصيب بمس من الجنون، مطالباً بها ليستخدمها ضد شخص آخر، فهل تعيدها إليه، هل تعيدها، ماذا نقول؟ ماذا نعيد إلى الآخرين؟ يقول القول المأثور: العادل هو الذي يعيد إلى كل شخص ما له. فهل تعيد الأسلحة إلى الصديق الذي جُنّ؟ يجب أن نعيد إلى الآخرين ما ائتمنونا عليه: نسدّد الحسابات، نفي بالواجبات، نحترم الأعراف. تقضي العدالة أن نسدد الديون والمقترضات، ونفي بالشعائر، لأن هذه العدالة هي كصفقة يجب تنفيذها. وهذه العدالة هي قانونية بحتة. أهناك شيء يمنعك من إعادة الأسلحة؟ تقول القاعدة، ينبغي لك إعادتها، فهل ستعيدها؟

ولكن الشيخ الجليل انسحب بأدب. اذهبْ إلى النوم يا سيفاليس، لقد أوفيتَ قسطَك أيها الشيخ. ابنك سيتابع الأسئلة. في المحصلة، كما يقول، أنا وريثك. ابتهج الأب للمعاملة التي وضعته خارج القضية. كأن المرء يستطيع أن يعفي نفسه من التفكير. احتدم النقاش مع الابن الشاب[1]. "إن إعادة الأسلحة إلى صديق مسه الجنون لا تخدمه بشيء. ندين للشخص بالخير العميم الممكن، ولا نأخذ بالحسبان هنا القواعد النظرية!". هذه هي العدالة الحية. لا نطبق القانون ببرود، تطبيقه هو إخاء وشغف وحرارة. أن نعيد إلى كل إنسان ما له هو أمر حسن دائماً، ولكن لا يتم ذلك وفق الأنظمة والأعراف؛ نعطي الأصدقاء الأشياء النافعة الممكنة، وهذا يفيدهم؛ ولا نمرّر أي شيء إلى الأعداء. لقد رددتُ إلى الصديق ما ينفعه. نوزّع طبقاً لمشاعرنا. إن صورة العادل المحق تلهب قلوب الشباب: نهبّ

1 332b–331c.

لإنقاذ الأصدقاء، ونضرب الأعداء حتى الموت. لا ينال المرء إلا ما يستحقه. نعيد دائماً إلى كل شخص [ما يستحقه]، ولكن كما يحدثنا قلبنا... أفعلُ الخير لأصدقائي، والأذى لأعدائي. هذه هي العدالة.

ابتسم سقراط، وقدّر الحماسة حق قدرها. ولم يجد أي صعوبة في تفنيد هذه السذاجات. وافق بوليمارخوس قائلاً: من الصعب أن يعرف المرء أصدقاءه الحقيقيين، لأن الإحساس خادع. ثم هل تقاس العدالة بالقوة؟ نكون أكثر أو أقل فائدة وفق كفاءات المرء ووسائله. هل نكون أكثر عدالة عندما نكون أكثر قوة وعندما يتوافر لنا المزيد من الوسائل وتكثر علاقاتنا؟ ولكن الصديق المريض يحتاج إلى طبيب. وعندما يسافر يحتاج إلى ربّان، ثم ما معنى أن نعمل وجوباً الخير والأذى لهذا أو ذاك؟ لذاك الشخص الآخر، ألا ندين له بكل الخير الممكن. العدالة لا تَتمّ. يجب علينا تقريباً أن نردّها، ولكننا لا نعطيها كما يعطى الحق [لفلان أو لفلان].

كان سقراط بأسئلته يدور حول الشاب. لقد داخ بوليمارخوس. كان متردداً، ولكن صوته كان مسموعاً بما فيه الكفاية. وكأسد في الحلبة، انقضّ ثراسيماخوس ودخل في النقاش[1]. كانت هدنة ترّهات، ولم يضبط نفسه فتجرأ على التورط في أسئلة تتعلق بالمعنى أو بالماهية. ما عليك يا سقراط إلا أن تذهب إلى مربّيتك كي تمخّط لك أنفك. في عمرك هذا، تقضي الليالي في هذه الخطابات الجوفاء التي هي بتجويف منخريك. أتريد أن أقول لك ما هي العدالة حقاً؟ أتريد أن أعلّمك ما لا يجرؤ أحد على قوله مع أن الجميع يعرفونه؟

1 336a-347e.

إنني مستعجل جداً لأعرف ذلك، لأنني أحب الحقيقة.

توقفْ قليلاً يا سقراط... أجل، سأقول بصوت عالٍ ما يفكر فيه الجميع صامتين. في كل مكان ما نطلق عليه تسمية "عدالة" بشرية هو دائماً المهزلة نفسها؛ ذلك أن مصلحة الأقوى تتحول إلى مصلحة عامة. والقصة تتكرر دائماً: القوي يسحق الضعيف ويبغي تسمية هذا الاستغلال تعاوناً مثمراً لكلا الطرفين. إن كلمة عدالة (justice) هي تسويغ (justification)؛ إنْ لم تكن أنت الجاني، فهو أخوك [يقول لافونتين]. العدالة هي ستار ضبابي يحجب على نحو سيئ موازين القوى. كل فرد يسعى دائماً وبأنانية خلف مصلحته. العدالة هي مهزلة اجتماعية لا تؤثّر إلا في الأدعياء.

كانت تلك الأمسية الصيفية شديدة الصفاء. كانت الفوانيس وأشرطة الزينة والأصوات تتداخل بفرح مع الموسيقا. سجى الليل وانتشرت الحقيقة الشنيعة للسلطة وراء النفاق الاجتماعي. لقد قلَب ثراسيماخوس كل شيء. كُفَّ عن سرد الترهات وانظرْ إلى كل شيء حولك: الجميع يبحثون عن مصالحهم الخاصة. إن ما تسمّونه عدالة هو – وفق النظام الذي وضعه الأقوياء – قشرة رقيقة. ماذا تقول عن العدالة المقدسة والأصيلة؟ إنها جلجل يحركه الثرثارون. إنها حلّة للبهرجة. أروني في تاريخ البشر الطويل هل تختلف عما هي عليه، قولوا لي ما الذي يدفع بمعاصرينا إلى الجري، تساءلْ عما يبحثون. هل يبحثون عن عدالة منصفة؟ التاريخ يؤيد رأي الأكثر مخاتلة وحيلة وعنفاً. يكذب الناس ويَخدعون ويهددون ويقتلون كي يستولوا على السلطة. يفرضون احترامهم عن طريق الترويع. ويُنادى بأن النظام

الحاصل هو نظام عادل، ينادى به بصوت مجلجل. هذا يحدث في كل مكان.

صُدِم الحضور بهذه الهجمة الشرسة. الصراحة مُرّة والواقعية قاسية؛ لم ينخدع ثراسيماخوس بها. هذا هو العالم كما هو، تشجعوا وانظروا إليه وجهاً لوجه، بدلاً من أن تهدهدكم الخطابات الباطلة. ولكن هل تقوم الشجاعة الحقيقية على الإيمان؟ بمعنى آخر: إن الشجاعة الحقيقية هي ألّا تتثبط العزائم بما يتكرر دائماً. على سقراط أن يستدرك هذا التدهور، لقد شعر حوله بأن الجميع مستعدون أن يفتنوا بقاع الحقيقة البرّاق الذي ساقه ثراسيماخوس ممزّقاً إعلان الخطابات.

لقد مَزّق ستار المظاهر، وأبرز وحشية علاقات السيطرة الكامنة خلف الأعراف المهذبة. عندما نقول "خلف"، ألا يعني هذا وجود زينة أخرى؟ إن المحرِّرين من الأوهام يلعبون لعبة المخدوعين؛ ذلك أن ميزان القوى المحض، وأن النواة القصوى لصور العنف، وأن الأنانية النهائية، هي قصة أخرى نرويها لبعضنا بعضاً. لا يبحث كل فرد إلا عن مصلحته الخاصة، قيل لنا. ولكن ما المقصود أخيراً بهذه المصلحة: الاستفادة والامتيازات؟ أكد ثراسيماخوس قائلاً: انظر قليلاً إلى رجل السياسة. ما إن يصل إلى السلطة، حتى ينسى وعوده، ولا يفكر إلا في زيادة سلطاته.

ولكن سقراط أراد أن يأخذ الأشياء على علّاتها. ما إن يمارس الإنسان مهنة ما، وما إن يُكبّ قليلاً على كنهها، حتى يُدهش من إحساسه السريع بأنه لم يعد يفكر في ذاته. تنطلي الحيلة عليه، بل

تجعله حركة الفن ينسى البحث عن امتيازات. عندما يعالج الطبيبُ المريضَ ينتظر أن ينال أجراً، ولكنه ينهمك في نوع المرض ويراهن على علاجه. يقلق الراعي على أغنامه الضالة، ويكرس الربان مواهبه للتحايل على العواصف. ما إن نبغي صنع الأشياء كما يجب، حتى نصنعها من أجل الآخرين، يكفي أن يهتم المرء حقاً بما يفعل حتى ينسى مصلحته الخاصة. ثم ماذا نقول عن المجتمع؟ قال سقراط: أرى تبادلات تحدث في كل مكان: ثمة أقوال تُقطَع وعقود تنظَّم، وتقتضي كلها وجوداً للثقة. إن ميزان القوى الصرف وسيطرة الأنانيات هما أسطورتان للغوغائيين؛ في الحقيقة، عندما يجتمع الناس فإنهم يتداولون ويرسون أسس السلام. حتى الأوباش يحتاجون إلى أن يتفاهموا معاً، وبالذات عندما يقدمون على فعلة نكراء. في كل مكان نرى تفاهمات وتوافقات. صحيح أنها أحياناً، لا، بل غالباً، ترتيبات جائرة وتحالفات مريعة، ولكن رشيم العدالة هو هنا وينمو عندما يتحول البشر إلى مجتمع.

أردف ثراسيماخوس بحنق. ولزم صمتاً مزدرياً: ما الفائدة في الردّ عليك؟ لكنه وقع في حيص بيص.

وهنا، كما العادة غالباً، كان انتصار سقراط مكتوماً ومشفوعاً بابتسامة. لقد تأخر الوقت، ولا بد فعلاً من المغادرة. كان عليه أن يعود إلى بيته منذ مدة طويلة. كان من الممكن أن يتوقف الحديث، وكان لا بد أن يتوقف هنا. ووجب الانتقال إلى شيء آخر، إلى الأكل والشرب وإعادة الموسيقيين إلى العزف والراقصات إلى الرقص. لا بد أن تنقشع الآراء الضبابية؛ كلا، لا تعني العدالة تسديداً للديون،

وليست محبةً للأصدقاء وكرهاً للأعداء، وليست حتى ذلك الجلجل الذي يرنّ في باطن أيدي الأقوياء. إنها شيء آخر على الأرجح، ولكن كيف يعيش المرء؟ هذا هو السؤال الذي طرحه غلوكون وأديمنتوس[1].

ما سُمع كان ضرباً من المراوغة. ولكن ما هي الحياة التي يجب اختيارها؟ تبيّنْ الأمرَ يا سقراط. من جهة عندك الظالم الذي تنهال عليه التكريمات والتمجيدات، ويعيش في رفاه ووفرة، محاطاً بجمهرة المتملقين، ومن جهة أخرى عندك العادل الغارق في العار والذي أفقره الجميع ورذلوه. هل تكفي عدالتك لتحقيق السعادة؟ يقول صغار الشبّان إننا ما زلنا في مطلع ممارستنا الوظائفَ. لا بد من الاختيار، وسيأتي زمن الالتزامات والتسويات والتواطؤات. في وسعك أن تقوّض آراء الآخرين، ولكن الأمر الوحيد الذي يهم هو: إذا كانت حياة الإنسان العادل تتفوق على حياة الوغد، فأثبتْ لنا ذلك. ولأننا لم نقل حتى الآن شيئاً، ثمة نقاشات تصيب الرأس بالدوار، لكن لا قيمة لها في نظر الفكر. يا سقراط، مهما يقول المتشائمون والمؤدلجون، تُمارَس العدالةُ على هذا النحو بعامة. ثمة دائماً عدد كافٍ من الناس الشرفاء يسيّرون العالم. ولكن إلى أي مدى يؤثّر ذلكَ فينا؟

نعلم كيف تجري الأمور. إن قواعد العدالة (احترام أقوالنا، احترام المساواة، ألا نستغل قدرتنا ضد الضعيف) قواعد ملزمة، ولكن كل شخص، بعد إنعام النظر، يرى فيها أخيراً مصلحته. وهذا دائماً أفضل من العنف الجارف. إن الخوف من الشرطي، والحرص على السمعة

1 357a-367e.

الحسنة، والنظر في المنفعة، تكفي لكي نمسك بزمام الأمور. هذا معنى الإنسان العادل. أن يسرق أحدهم ويقتل ويخدع ويكذب، إن لم نتأكد من عدم القبض علينا... إن ارتكاب الظلم مفيد؛ أن نعاني منه مضرّة. إن جميع هذه القواعد والاتفاقات والقوانين (لا تسرقْ، لا تخدع، لا تقتل) هي ترتيبات تتعلق بالعيش المشترك، وإن الفوضى لا تفيد أحداً. ننشئ قصوراً للعدل ومحاكم. نتجنب استعمال القوة المفرطة، لأنها تشوينا. الخوف من العقاب يدفع إلى التصرف العادل. ولكن هذا لا يتحقق إلا من الخارج. العدالة لا تناط بالإنسان، إنها تُدعم بالمراقبة وبنظرات الآخرين وضغطهم. هذا هو قوام العدالة، كما اختتم إديمنتوس وغلوكون: إنها إكراه يُقبل. وهذا أسوأ مما قاله ثراسيماخوس: العدالة ليست وهماً، هي عادة.

هناك قصة خيالية توضّح موضوعنا هي قصة خاتم غيغيس[1]. فعندما يُحَرَّك فص الخاتم داخل راحة اليد، يصبح حامله غير مرئي. وهذا حلم للتخلص من العقاب كلياً. ويمثّل مملكة الغواية. غيغيس هو الراعي الذي اكتشف الخاتم واستخدمه ليرتكب أضخم الجرائم في دوامة لا تنتهي. والآن هل علينا أن نتصور غيغيس إنساناً سعيداً؟ وماذا نفعل؟ ماذا نفعل لو لم يعد علينا أن نقدم حسابات إلا إلى أنفسنا لن يطّلع عليها الآخرون ولن يعرفوا أي شيء؟ ولكن يُطرح السؤال: عندما يُقلب فص الخاتم، هل يبقى أحد يُفلِت من الظلم؟ هل يبقى شيء عندما تزول معاينة الجسد، وعندما ينتهي عبء الآخرين ونظراتهم؟ ثمة شيء قد يلمع أكثر من الذهب، وقد يكون أصلب

1 359b–360d.

من الماس. هل يبقى أحد ليحاسب؟ يبقى الضمير: ما يجب أن أفعله تجاه نفسي وتجاهها فقط. أنا أمام أناي، وأنا وحدي أُجابِهُ أناي فقط. وهل يبقى أحد ليختار ويقرر ويحكم؟

إذا كان للعدالة معنى، وإذا اختلفت عن العادة الاجتماعية، يكون اسم هذه القوة هو الذي يجعلنا نواجه أنفسنا. هذا هو الرهان الأكبر الذي يكبح جماحنا منذ أفلاطون: أن تتحول العدالة إلى شيء يجعلنا نواجه أنفسنا، بدلاً من أن نواجهها تحت أنظار الآخرين. هل سنصمد أمام ذواتنا؟ أو أن الضمير ليس سوى تربية صالحة. هذه الأسطورة مرعبة. عندما تضع الخاتم في إصبعك ماذا ستفعل؟ إذا توفرت لنا هذه القوة، يا سقراط، فمن لا يستفيد منها؟ ستتبخّر جميع الخطابات في اليقين المبهِر للحصانة من العقاب. وهل يبقى أمامنا أحد؟ بعد أن نتخلّص من أنظار الآخرين، وعندما تذوب بشكل عجائبي العلاقاتُ الاجتماعية التي تربط بيننا، وعندما يزول الخوف من العقاب، هل يبقى عندئذ أحد ليستجيب للنداء؟ أي ثبات يبقى، عندما أكون أمام ذاتي، وعندما تحملق عيناي في عيني، وعندما ينصبّ نظري على ذاتي؟ إذا أكّد بعضهم أن كل فرد سيرتكب جميع الجرائم، إذا ما وضع الخاتم في إصبعه، تكون العدالة فعلاً في أحسن حالاتها. وتكون قد صُنعتْ لتحذّر الإنسان من نفسه. اللهم إذا... أرنا يا سقراط، وهذا ما يطلبه منك هؤلاء الشبان وبمناشدة، ابقَ معنا يا سقراط، وبيّن لنا أن العدالة مقيمة فينا، وأنها تستطيع أن تكون، من الذات إلى الذات، صرحاً داخلياً. أو أن قلوبنا الفارغة ستبقى في تقنية ترويض، وفي حسابات مصلحية، وعلاقات اجتماعية، وعمليات رادعة.

هنا يمكث الزمن معلقاً للحظة. ولكن، هل يجب أن يكون الليل بهذه القسوة؟ لأجيب جيداً عن السؤال، قال سقراط، يجب أن يكون المرء باني مدن. ذلك أن العلاقة بين الذات والذات طفيفة جداً. ولكي نجعلها محسوسة، يجب أن نعطيها أبعاد تنظيم اجتماعي.

هنا يتراجع الليل تماماً ويتعمّق في المكان. وتبدأ هذه القصة التي ما زالت تذهلنا. لنبنِ بفكرنا مدينة عادلة، وسنرى ترسيمة مكبَّرة تنبثق من العدالة الداخلية. لنبنِها في خطاباتنا. لنحوّل أنفسنا إلى خالقين ومخرجين مسرحيين وشعراء ملحميين وسنرى العادل الأكبر بحروف عملاقة. كلا، ليس هذا مع ذلك ضرباً من الطوباوية، وليس برهاناً هندسياً. هو تجربة فكرية ساهم فيها كثيرون. وفي نهاية حواراتنا، سنعرف كيف نعيش.

أتخيل الخطوات الأولى[1]. ثمة أشخاص واهنون يتجمّعون ويشكّلون منظماتٍ مساعَدةٍ. في البدء، حدث هذا فعلاً: تَجَمّعَ أناسٌ. وبما أنهم كانوا خائفين راحوا يبحثون عن الأمان بتكاتفهم. انتظموا وتساعدوا وتآزروا، لأن ذلك أسهل عندما يفعله كثيرون. وسرعان ما اختص أحدهم معتمداً على مواهبه الخاصة. فلان يصنّع الجلد بينما علّان يحرث الأرض، ويتبادلان ثمرة أتعابهما، وبدأت سعادات بسيطة ومتقشفة. وهكذا نشأت مدنية أولى وادعة ومستكفية، أمّنت الحاجات الأساسية وتكاثُرَ الأجيال. ورُسمت لوحة الحياة في الحقول.

أصيب جمهور سقراط بالخيبة. كان ينتظر وصفاً للعدالة يهز

1 367e–373c.

المشاعر، وإذا به أمام مديح للعمل والقناعة. لقد خاب أمله، ولكن تلك الخطوات كانت حاسمة. لقد أفرزت المعنى الأول للعدالة بصفتها قناعة. وليست قناعة التغلب على الأهواء وإعدام الرغبات. ولكن الفكرة تقول: إننا لا نسيطر على ملذاتنا إلا إذا ربطناها بالجهد المنتظم. وإن تجاوزناها، لَبَدأ شيء آخر ألا وهو سيطرة الرغبات الفارغة. نُفْرط في الطعام إذا أكلنا دون جوع، وتصبح الاستراحة دون عمل كسلاً مثيراً للأعصاب.

وطلب الجمهور من سقراط المزيد، لأن التجربة الفكرية الأولى كانت باهتة جداً. حسناً، إذن، لنُدْخِل إلى مخطط مدينتنا الرفاه والثقافة والأعياد والتطلع إلى جميع الترهات. لنقبلْ فيها الشعراء والمعماريين والمثقفين واختصاصيات التجميل. وهذا ما يسرّع نشوب الحرب، لأن ميزة الكماليات هي أنها لا تنتهي. في هذه المدينة الجديدة، لا بدّ من وجود محاربين ليصدوا أطماع الآخرين. وبعد العامل ظهر المحارب[1].

المحارب يمثل الطاقة والقوة التي يجب كبحها. ويتكوّن صبر العمال في العمل الدؤوب على مقاومة المادة. على العكس لا بدّ من تربية المحاربين. ولكن كيف يمكن تدجين القوة؟ بالجمال، أجاب أفلاطون، بالجمال الذي هو وعد بالحقيقة، بجمال الحركة وجمال الاتفاقات. العمل يصنع أجساداً تقاوم التعب ولكنها أجساد مستهلكة، وتقبُّلها الألم يداني الهزيمة. إن جسم العامل يقاسي، ويعيد إنتاج الحياة ويستسلم ببطء للموت. أما جسد المحارب، فيجابه

1 373d-412b.

الموت. جسد المآثر الفريدة والحركات الجميلة، جسد المفاخر التي ستحافظ عليها الذاكرة. وستمكّن الرياضة من الحصول على أجساد لدنة ورشيقة.

ولكن ذلك لا يكفي. لا بدّ من نماذج في الحياة. وهنا يأتي دور الثقافة. إن الموسيقا ἡ μουσική هي فن ربات الإلهام. يطور التناغم معنى السمفونية الأخلاقية: يجب على تصرفاتنا أن تتسّق فيما بينها، كي لا يكون أي نشاز بين خطاباتنا وأفعالنا. وبالإيقاع تنشأ أخلاقيات في التكرار؛ يُعمَّق زمن الفواصل المنتظمة، كتحدٍّ للقلق والملل، ويكون بواسطة الانضباط. ولكن اليونانيين يطلقون كلمة "موسيقا" خصوصاً على الكلام المنشَد والمرويات. وهنا يظهر أفلاطون كشخص صعب المراس. يجب على المدينة أن تراقب تلك القصص التي تروى للأطفال. لا يُترك أي شيء يقال [دون تمحيص]، ويُطرد الشعراء إن لزم الأمر. ذلك أن التربية تقوم على بث قصص جميلة في النفس. الأخلاق المتجذرة فينا هي نصيبنا من الطفولة. لا نكون أخلاقيين بسبب وعينا الواجبَ، وبذكائنا النقدي. نكون أخلاقيين عندما نشعر بأننا مستَدعَون للعمل، وبدعم من المرويات المتخيَّلة.

بعد العامل والمحارب، يأتي دور الحكيم. وهنا يبتكر أفلاطون قصة الكهف[1]. تخيلوا رجالاً مقيدين ومنذهلين ولا يكادون يتحركون يسمعون أصواتاً تفرقع، ويشاهدون أشكالاً سوداء تمشي قرب الجدران التي تواجههم. هذه الأشكال هي الظلال المسقَطة على تماثيل صغيرة تحملها أيدي السائرين. تطوافات غريبة؛ ولكن،

1 514a–521b.

لهؤلاء الأشخاص المقيدين والعاجزين عن الحركة، يستند مشهد العالم إلى هذه الظلال الغريبة المتعاقبة. ويرون أنها الواقع. يجب أن نفهم من ذلك أن الحكمة هي رفض البدهيات بتاتاً. ذلك أننا ما زلنا في الكهف الذي هو شرطنا الفوري. التفكير الصحيح يرتبط بحركة الخروج منه وتصحيح انطباعاتنا الأولى. ولكننا نفضّل كثيراً فكرة اليقينيات القديمة. نعرف مسبقاً، وفَهِمْنا. ظلال الكهوف هي بدهياتنا.

وبما أن الفكر يعشق الأمور البديهية، فإنه يعشق الأفكار الكبرى والعموميات الغائمة. ولكن الحكمة هي دائماً التفكر في الفعل. وهذا يعني أننا نتقدم دون قواعد ودون مبادئ نظرية، مستندين إلى الحوار الداخلي فقط. وبهذا المعنى، تتجاوز جدليةُ الحكيم التعريفات والمعارف[1]. وهذا لا يعني أن الجدلية علم عالٍ بل الحكمة هي التفكر في الفعل، أي في عمودية المسألة، ودون تحريك رماد المعارف الملقّنة، والعقائد المتكررة واليقينيات المكتسبة.

إذن، إليك مسار هذا التاريخ: ترتسم صورة العمال الأوائل القانعين الخشنين؛ ويتم تأهيل المحاربين عن طريق الرياضة والموسيقا، ويتحقق أخيراً التأهيل الطويل للحكماء. هذه هي الآن طبقات البشر الثلاث. وانطلاقاً من ذلك هناك ثلاث فضائل: العفاف والشجاعة والحكمة. والعدالة، كما رأينا في الباب الرابع من الكتاب، تنجم عنها[2]. ثمة ثلاث طبقات للبشر، أي ثلاثة أبعاد للحياة: أن نتغذى، أن

1 531c–533d.

2 434d –435e.

نقاتل، أن نفكر. والمدينة العادلة تحدد مكان كل فرد: العامل ليُطعِم ويزوّد المدينة بالخيرات؛ الحارس ليحمي؛ والحكيم أخيراً ليقود. والعدالة هي مبدأ تواشجهم: على كل فرد أن يلتزم موقعه. ليست المدينة إلا مجازاً بلاغياً. الإنسان هو الذي يعمل ويقاتل ويحكم. أي أنه يُبقي الرغبات في مكانها، ويكون في خدمة قضية ما، ويفكر بطريقة صحيحة. والصحيح عندما أنظّم ذاتي. إنني أحكم برأسي، وأصمد بقلبي، وأستكفي ببطني. ودائماً يكون الحكم هو الأرفع عند كل إنسان. العدالة هي التصدي للذات دون استسلام. أصمد في الداخل. وإذا استطعت أن أصمد من الداخل، تكفّ قصة خاتم [غيغيس] عن إرعابي. ونفهم من ثم لماذا لا يستطيع الظالم أن يكون سعيداً. وصور الطغاة المنغمسين في الملذات لا تغيّر في الأمر شيئاً. عندما يستسلم الظالم إلى الشناعات، يفقد صديقه الحميم، أي ذاته. ولقاءَ الازدراء السري للذات يحرز انتصاراته المزيفة.

ويروي سقراط قصة أخيرة، قبل حلول الفجر، هي مجرد قصة تتعلق بالأصول: أسطورة علب الحياة الصغيرة الحجم[1]. يروي سقراط قائلاً: قبل أن نولد تساق نفوسنا إلى سهل وضعت فوقه ثلاث علب للحياة، وتدعى لتختار حياتها المستقبلية. نجد حياة البذخ التي يعيشها المستبد، وحياة الشظف التي يعيشها الفيلسوف، وثمة حياة المكابدة التي يعيشها الفلّاح... إلخ. هناك آلاف وملايين من علب الوجود الصغيرة التي تختلف أحجامها وألوانها. تُسحَب القرعة، فيتهافت كل شخص ليأخذ علبته. ويُبَتّ في الأمر خصوصاً بناءً على

1 613e–621d.

المظهر الخارجي. كتب أفلاطون قائلاً: إن الله بريء. وكل فرد يبني بِحُرية علبةَ حياته قبل أن يولد. وعندما يتم الاختيار، تشرب النفس جرعة من نهر النسيان، وتخلق ثانية لتُتم دون خطأ ذلك الوجود المختار. إنها قصة طريفة في النهاية.

الدرس الأول المقتبس من الأسطورة هو أننا ننسى بسرعة أن وجودنا هو من صنعنا. تتلاقى الاختيارات، وميولنا المتكررة هي التي تصيّرنا ما نحن عليه. ولكن النية السيئة تتدخل؛ وإذا نظرنا إليها ككتلة تمرّ فوق رؤوسنا، تبدو حياتنا كأنها فُرضت من الخارج، فننسى دائماً أننا الذين اخترناها. وعندما نود أن نعرف ما يوجد في قعر العلبة، نتقبل بصعوبة أننا أردناها. وعلى نحو أعمق، يكون اختيار علبتنا للحياة هو الحاضر الخالد. وهذه القدرة الحرة على الاختيار، الذي تكون فيه حياتُنا قدَرَنا، هي دائماً جديدة، لأنها غير مشتمَلة في المكان والزمان، شأنها شأن ذلك السهل المتخيل قبل أن نولد حيث تُزهر باقات الحياة، كما رآها أفلاطون. إن ما يديننا ينقذنا، لأن الأصل هو الحاضر الأبدي. لن يكون الوقت مبكراً لكي نكون أحراراً، ولن يفوتنا – كما يقال – لكي نحسن ما نفعله. دائماً يكون الوقت الآني مناسباً للاختيار، والماضي لا وزن كبيراً له في نظر هذه القدرة.

مكتبة
t.me/t_pdf

خاتمة

الإنسانية تُغَيّرنا

إنّ آن الفكر هو الإمكان المستمر في عصيان الذات.

هل هذا خيانة؟

لأنني صمدتُ حتى الآن إلى حدٍ ما وقلت: إن قوة شق عصا الطاعة على الآخر أستمدها من إطاعتي لنفسي[1]. أو أقول بالأحرى: إنني آمر نفسي أن أطيع، وهذا الأمر هو إقفال الذات على الذات، ذات سيادية تأمر من يملك القدرة على اتخاذ القرار والتنظيم وفرض هرميات داخلية. العصيان هو أعلى درجة من درجات الطاعة، أي طاعة الذات.

ولكن هذه الذات غير موجودة برسوخ. لست شخصاً، لأن الذات الصلبة والسيادية أسطورة. فالذات التي لا تفوَّض والتي تدفع إلى العصيان ليست ملاذاً للسيادة. إنها "اثنان في واحد"، كما كتبت

1 هذه بداية فصل "الواجب الأخلاقي"، انظر سابقاً.

حنة أرندت، إنها "علاقة بالذات"، كما قال ميشيل فوكو، إنها ولع الاكتشاف الفريد بأن نكون في خدمة الآخرين، لا "لتمثّلَ" البشرية بل للدفاع عنها، الدفاع عن فكرة الإنسانية من خلال الاحتجاجات، وأنواع الرفض الصريحة، وأنواع الاستنكار، والعصيانات العملية.

لا بدّ ربما من الذهاب أبعد من ذلك وترك الفكر يشتد ساعده. وهذه الهجمة هي في ذات الوقت تراجع، إذ من الضروري أن نلتقي بالتنوير الإغريقي الذي أدركه لا بويسي كمنارة في ديجور الحروب الدينية وضروب القمع الذي حدث في غويين Guyenne، عندما ابتكر هذا الأنموذج العجيب: أرى أنك تطيع بصورة مشينة، ولكن اعلمْ أنك بإطاعتك تخون نفسك بنفسك[1].

ما معنى "تخون نفسك بنفسك"؟

- ألم تسمع شيئاً؟

- لا شيء.

- ألم تسمع بالمظالم الصارخة وبالصفقات القذرة؟

- لا شيء، لا شيء حقاً.

- كاذب!

الخيانة الحقيقية هي عندما نكذب على أنفسنا.

الطاعة هي أن أصبح "خائناً لنفسي". وفي المحصلة، لا نطيع، أو نطيع قليلاً، خوفاً من الآخر. ما نخاف منه - قاضي التفتيش عند

1 "أي أذى كان بوسعه لو لم تكونوا شركاء للص الذي يسرقكم ومتواطئين مع المجرم الذي يقتلكم وخونة حيال أنفسكم"، *Discours de la servitude volontaire*، الترجمة العربية، مصدر سابق، ص 153.

دستويفسكي سيردد ذلك أيضاً[1] بعد لا بويسي[2] – هو الحرية، الحرية التي تُلزِم وتُرغم وتبعث في كلّ منا حركة العصيان تلك التي تبدأ بالتمرد على الذات.

بماذا التزم سقراط، إن لم يكن بالعصيان الأخلاقي الذي يحتل صميم الانتفاضات، ويغذي المقاومة في أقصر وقت؟ مرة أخرى يكون سقراط الألف والياء، ويمثّل الإلحاح المبتسم للفكر، وهو الذي يخلق إزاحة حتمية بين الذات والذات. أن أفكر يعني أنني أعصي نفسي، وأعصي قناعاتي ورفاهي وعاداتي. وإذا عصى المرء نفسَه، فلأنه لا يريد أن يكون "خائناً لذاته".

يدعو سقراط إلى أن يحرّك لدى الجميع نشازاً في مقولة "اثنان في واحد" (فكرياً)، أو يحرص على الذات ليكتشف أن الذات هي في خدمة الآخرين. الحرص على الذات هو أشبه باستفزاز. ماذا كان سقراط يقول للمتسكع في الساحة العامة؟ يا صديقي العزيز، كم أنت جميل ومثقف، كم أراك مكرَّماً في أرجاء المدينة شتى! لأنني أحبك، هذا يثلج صدري. ولكن لدي سؤال، أو قلق بالأحرى. أرى أن الجميع يحترمونك، أراك تهتم بصحتك وثروتك وسمعتك. ولكن قل لي: هل تحرص على نفسك؟ الوقت الذي تكرسه لجسدك وأملاكك ووظيفتك، ألا يدعك تنسى نفسك[3]؟

1 انظر فصل "انقلاب الفظاعات".

2 انظر فصل "الطاعة المفرطة".

3 أختصر هنا ببعض التصرف ما ساقه سقراط في كتاب *Apologie de Socrate* 29d-30c.

على أي ذات نتكلم هنا؟ أي ذات هي هذه الذات التي لا تمتّ بصلة إلى المسرات والثروات والعلاقات الاجتماعية؟ ما هي هذه الذات التي مكّنت سقراط من القول: لشدة حرصك على أناك، ألا ينسيك هذا نفسَك؟

نتكلم على ذات الانزياح؛ الإنسانية هي التي تخلق عندنا انزياحاً بالنسبة إلى أنفسنا. هي التي تجعلنا نعرج: نحن جميعنا بنات وأبناء أوديب. لأنك منزاح ولا يمكن تفويض شخص عنك ليحل محلك، يجب عليك أن تحرص على أنك وحدك تستطيع أن تفكر وتحكم وتعصي وتساعد.

هذه الذات التي لا ينوب شيء منابها هي رهان الفلسفة. منذ سقراط ظهر هذا الرهان الأخرق والعنيد الذي أطلق مراراً حتى وصل إلى فوكو، ومرّ بمونتاني وديكارت وكانط. هو الرهان على وجود شيء كتلك الذات التي لا ينوب شيء منابها، وعندما نكتشف أننا لا نعوَّض كي نفكر ونحكم ونعصي نرى أن هذا يفضي بنا إلى الكونية. ما نتشاطره حقاً ليس الجهل ولا المعرفة، بل هو واجب الوصول إلى الحقيقة. وهذا القلق الذي يهيمن على كل حقيقة مكتسبة ويتجاوزها ويتخطى كل قناعة أحفورية، هو الذي يجمعنا كلنا.

يقول السؤال السقراطي: هل تعلم فقط إلى أي درجة لا تعرف ما تعرف؟ التهكم هو ابتسامة الفكر: هل أنت متأكد من أنك تفكر في ما تفكر فيه؟ هيا، ابذل جهداً: احرص على نفسك، حرّك مقولة "اثنان في واحد"، بثّ الحياة في قلب الفلسفة النابض، في انحسار الفكر: نعم، لا، ربما... وعلي أنا، في خاتمة المطاف، أن أقرر،

وعليّ أن أرد على هذا القرار المستحيل والضروري والمقلق والقابل للمراجعة. وفي تصاديات هذه الذوات التي لا تفوَّض[1]، يقبع الشرف والضرورة الخالدان والمباغتان في الحياة السياسية، حياة العصيان بصيغة الجمع.

مكتبة
t.me/t_pdf

1 هذا ما سمّاه جانكيليفيتش "الجمع في صيغة المتكلم"، في كتاب *Le Sérieux...*, *op. cit.*, p. 230.

'عميق ومفيد'

L'Humanité

يسير هذا العالم بشكل معوجّ إلى درجة يصبح فيها عصيانه أمراً ملحّاً.

الفلسفة تعني العصيان.

في هذا الكتاب، يدعو فريديريك غرو إلى الديموقراطية النقدية والمقاومة الأخلاقية عبر طرح أسئلة حول جذور الطاعة السياسية: هل هي امتثال اجتماعي أو إذعان اقتصادي أو احترام للسلطات؟

إن الفكر الفلسفي الذي يدفعنا إلى رفض الاستسلام للبديهيات يحثّنا أيضاً على إيجاد معنى للمسؤولية السياسية. وفي الوقت الذي تأتي فيه قرارات الخبراء نتيجةً لإحصاءات جامدة، يصبح العصيان تأكيداً للإنسانية.

فريديريك غرو أستاذ فكر سياسي في معهد العلوم السياسية في باريس. له إصدارات عدّة وعُرف بنشره الأعمال الكاملة لميشيل فوكو في سلسلة *La Pléiade*.

telegram @t_pdf

ISBN 978-614-03-2077-2

9 786140 320772 >

DAR AL SAQI

الساقي

www.daralsaqi.com