

حنة أرندت

إضاءات لفهم الواقع

”لؤلؤة من فكر أرندت“

The New York Times

مكتبة ١١٥١



دار
الساقية

ترجمة
إبراهيم العريس

مكتبة | ١١٥١
t.me/soramnqraa

إضاءات لفهم الواقع

مكتبة
t.me/soramnqraa

6 5 2023

Hannah Arendt, *Essays in Understanding*

© 1994 by the Literary Trust of Hannah Arendt Bluecher

© 1954, 1953, 1950, 1946, 1945, 1944 by The Literary Trust of Hannah Arendt
Bluecher

الطبعة العربية

© دار الساقي 2021

جميع الحقوق محفوظة

الطبعة الأولى 2021

ISBN 978-614-03-2113-7

دار الساقي

بناية النور، شارع العويني، فردان، ص.ب: 113/5342، بيروت، لبنان

الرمز البريدي: 2033-6114

هاتف: +961-1-866 442، فاكس: +961-1-866 443


email: info@daralsaqi.com


يمكنكم شراء كتبنا عبر موقعنا الإلكتروني

www.daralsaqi.com

تابعونا على

@DarAlSaqi 

دار الساقي 

Dar Al Saqi 

حنة أرندت

مكتبة | ١١٥١
t.me/soramnqraa

إضاءات لفهم الواقع

ترجمة

إبراهيم العريس



الساقية

المحتويات

٧	مقدمة بقلم جيروم كوهن
٣٥	ما الذي يبقى؟ تبقى اللغة
٦١	أوغسطينوس والبروتستانتية
٦٦	الفلسفة وعلم الاجتماع
٨٥	سورين كيركغارد
٩١	فردريخ فون جينتز لمناسبة الذكرى المئوية لرحيله
٩٩	صالون برلين
١١٠	حول تحرّر النساء
١١٤	فرانز كافكا: إعادة تقييم لمناسبة الذكرى العشرين لرحيله
١٢٨	شؤون خارجية في صحافة اللغات الأجنبية
١٥٨	مقاربات "المسألة الألمانية"
١٧٦	الذنب المنظم والمسؤولية الشاملة
١٨٩	الكابوس والطيران
١٩٢	ديلتاي فيلسوفاً ومؤرخاً
١٩٦	بدور الفاشية الألمانية
٢٠٩	المسيحية والثورة
٢١٥	انتصارات سياسات القوى
٢١٨	أبداً بعد الآن، وليس بعد
٢٢٤	ما هي الفلسفة الوجودية؟

- ٢٥٣ الوجودية الفرنسية
٢٦٠ البرج العاجي والحسّ السليم
٢٦٤ صورة الجحيم
٢٧٤ الأمة
٢٨٠ في تكريم كارل ياسبرز
٢٨٥ محاضرة مدرسة راند
٢٩٨ الدين والمثقفون
٣٠٣ تقنيات العلم الاجتماعي ودراسة معسكرات الاعتقال
٣٢٠ ما بعد الحكم النازي تقرير من ألمانيا
٣٤٦ "البيض" يرفع صوته
٣٦٢ إلى الطاولة مع هتلر
٣٧٥ الجنس البشري والإرهاب
٣٨٧ التفهّم والسياسات
٤١٠ عن طبيعة التوتاليتارية: دراسة في التفهّم
٤٤٨ هايدغر الثعلب
٤٥٠ فهم الشيوعية
٤٥٦ الدين والسياسات
٤٨٣ الشيوعيون السابقون
٤٩٥ رد على إيريك فيغلين
٥٠٤ حلم وكابوس
٥٠٩ أوروبا والقنبلة النووية
٥١٥ خطر الامتثالية
٥٢١ الاهتمام بالعمل السياسي في الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث

مقدمة

مكتبة
t.me/soramnqraa

بقلم جيروم كوهن

”المهم بالنسبة إليّ هو أن أتفهّم،

والكتابة هي عندي مسألة البحث عن هذا التفهّم، جزء من سيرورة التفهّم“.

”ما الذي يبقى؟ تبقى اللغة“

”إنها للجنة أن يعيش المرء في أزمنة مثيرة“، ذلكم ما يقوله تعبير صيني اعتادت حنة أرندت Hannah Arendt أن تذكره خلال السنوات الثماني الأخيرة من حياتها التي كانت أقصر مما يجب، على هامش مناقشة تتناول آخر كارثة محلية أو أي أزمة من أزومات العالم. كانت تفعل ذلك بمرارة أو بقلق عميق كأن معناه الساخر كان شفافاً في وضوحه، فلا يحتاج ولا يحتمل أي تفسير. مع ذلك، كان من الصعب على المصغي إليها ألا يُصدم بشيء من التناقض، ليس في التعبير نفسه، بل في سماعها تقوله، بالنظر إلى أن التزامها المعهود بالشؤون الإنسانية كان جدياً على نحو لا يحتمل أي مساومة. كانت تتطلّع إلى تفهّم أحداث ”هذا القرن الرهيب“ بشغف عرف طوال سنوات كثيرة كيف يلهم الدارسين والفنانين والكتّاب والمثقفين والوجوه العامة وكثراً من الذين كانوا يقرؤون أعمالها كي يجابهوا دون عواطف أو مراوغة آلام ”هذا العالم الذي لا يمكن لجماله أن يكون زائداً عن الحد“ حتى في ”أكثر الأوقات حلّكة“. وهذه التعابير تعابيرها، وبصدها يبدو لنا التعبير الصيني اليوم، بصورة استرجاعية، فصيحاً في غرابته، بل حتى في تعبيره عن تلك المرأة الحادة في فكرها وخصوصيتها.

تُعرف حنة أرندت (١٩٠٦-١٩٧٥) في معظم أنحاء العالم بكونها فيلسوفة سياسية، رغم واقع أنها كانت تستنكر هذا التعريف في جزئه الأكبر استنكاراًها مزاعم وجود فلسفة سياسية أصلاً. من الصعب قول ما الذي كاتته. ففيما شدّد بعض المعلقين على السمات السوسولوجية والتاريخية لعملها، وآخرون على القيمة الأدبية بل الشعاعية حقاً لكتاباتهما، يبقى أن ثمة كتابات كثيرة تناولتها بوصفها عالمة سياسة (نعت طبقته على نفسها سنوات طويلة). ثم لاحقاً، حين اشتهرت وسُئلت أن توصّف ما تشغل عليه، أشارت بتردد لكن بما يفى بالمرام إلى مجال عملها بأنه "النظرية" أو "الفكر" السياسي... لقد مُجّدت، عن صواب، لكونها في آن ليبرالية تريد التغيير ومحافضة تتطلع إلى الاستقرار، كما انتقدت لكونها تحمل توقاً لا واقعياً إلى الماضي أو لكونها ثورية طوباوية. هذه التوصيفات المتنوعة (وغيرها من توصيفات أكثر رهافة يمكن أن يقترحها المرء) تعكس الاهتمامات المختلفة لأولئك الذين جاؤوا بها، لكنها تشير أيضاً إلى الارتباك الحقيقي الذي يواجهه أي قارئ عادي يحاول أن يكون لنفسه حكماً على أرندت ينطلق من العلوم الأكاديمية التقليدية أو المقولات السياسية المتوارثة. وقد يكون من الأكثر إرباكاً إدراك أن أرندت لم تكن بطبيعتها شخصاً منجذباً إلى العالم السياسي، لا في بداياتها ولا أي مرحلة أخرى. حتى تفهّمها المدهش والناضج للعمل السياسي لم يكن عائداً، كما كانت تقول، إلا إلى واقع أنها كانت تنظر "إليه من الخارج".

مع ذلك، فإن ما يربو على الشك، هو أنها كانت من البداية إلى النهاية منجذبة إلى فعل التفهّم، كنشاط دائري عقلي لا ينضب كانت تكمن دلالاته بالنسبة إليها في ذاته لا في نتائجه. بالتأكيد كانت تملك قدراً كبيراً من الأفكار والآراء، هي التي وضعت تمايزات جديدة وساهمت في خلق مفاهيم جديدة أيضاً، وأحدثت تبديلاً في المقولات النقدية للفكر السياسي التقليدي. كانت هذه كلها نتائج وهي برهنت دائماً كونها نتائج مفيدة. ولكن، رغم أن من غير المتوقع أن نعثر على مفكر سياسي لن يُعنى في المقام الأول بإيجاد حلول للمعضلات، فإن توغّل أرندت دون هوادة في عملية التفهّم لم يكن أكثر "ذرائعية" من الحياة نفسها. أما ما هو أصعب على الإدراك، فهو أن نشاط التفهّم قد زودها بما من شأنه أن يصلحها مع العالم الذي

كانت تعيش فيه. فإذا حدث لآخرين أن فهموا المعنى الذي تحمله للتفهم، ستشعر أنها قد كوفئت وجُعلت تشعر أنها "في ديارها". لكن هذا لا يعني أنها كانت تريد أو تعتقد أن من الممكن، نقل عدوى تفهمها إلى أي امرئ آخر. كان من شأن مثل هذا أن يُعتبر بالنسبة إليها مجرد هراء، هي التي كانت ترى أن فعل التفكير - بمعنى أن التفهم هو ما يسبغ معنى على أي حدث - يعني التزام المرء تجاه نفسه، في وحدته وخصوصيته. لقد عاشت حياة نموذجية، حياة رؤيت وسوف تُروى من جديد، غير أن الضوء الذي غمر العالم بفعل تفهمها له، إنما هو السبيل الوحيد للتقاط لمحة عمن كانته حنة أرندت حقاً.

فهي إذ وُلدت في أحضان عائلة ألمانية يهودية غير متدينة ومستقرة بصورة جيدة عند بداية القرن العشرين تقريباً، بدت ذكية بصورة باهرة ونالت تعليماً سخيّاً، وارثة ثقافة غنية عرفت كيف تجسدها بعدد من الطرق. وخلال عشرينيات القرن طرأ حادثان يتعارضان جذرياً في طبيعتهما ليلعبا دوراً محورياً في تطوّر فكرها وشخصيتها. كان أولهما احتكاكها الأول وهي طالبة، الأمر الذي سيدوم ليصبح علاقة عمر، مع مفكرين كبيرين من طلائع الفلسفة الوجودية: مارتن هايدغر Martin Heidegger و كارل ياسبرز Karl Jaspers. أما الحدث الثاني، فكان اشتداد قوة الحركة الاشتراكية القومية (National Socialist Movement) في ألمانيا.

بالنسبة إلى أرندت كانت الثورة في الفلسفة تحولاً إلى الداخل، ليس بمعنى السبر الجوّاني السيكولوجي، بل كأن ملكة التفكير لديها قد تحررت من العقنات المنهجية لعوالم طبيعية وتاريخية موروثه من القرن السابق. لقد اختبرت ما أسمته "صدمة فلسفية": الدهشة الخالصة أمام الوجود، التي لا بد من تمييزها بكل وضوح عن الفضول البحث. فانبثق لديها انطلاقة من تلك الصدمة نوع مكثف من التفكير الذاتي أو التفكير مع الذات، الأمر الذي سيكون بالنسبة إليها علامة أساسية تطبع كل تفلسف أصيل. ومن هنا، بالإضافة إلى فكر هايدغر وياسبرز، انفتح بالنسبة إلى أرندت الشابة عالم روحيّ جوّاني، غير مرئي ولا مادي، كانت قادرة على سكناه وحيدة.

أما الحركة المقابلة، فكان مكانها في العالم الخارجي الظاهر، بما أن نيتها الجذرية لم تكن قائمة في تغيير بنى الشراكة المدنية ومؤسساتها التي تكونت عبر القرون، بل

في تدميرها. وهي أشارت إلى نمو هذا الحراك الثوري المسيّس لديها بوصفه "صدمة الواقع".

لا يبدو الأمر كأن أرندت قد اختبرت، كلاً على حدة، انسحاب العقل من العالم في حركة تفكير ذاتي، ونهج الاشتراكية القومية. كانت لا تزال شابة ولم تكن من المثقفين "المحترفين" الذين كان يمكنهم مغادرة ألمانيا إلى بلد أكثر تحرراً ليواصلوا العمل فيه في مجال دراستهم. ثم إنها انجذبت إلى تلك السهولة التي اختار بها عدد من أعضاء الجماعة المثقفة السباحة مع، وليس ضد، تيار النازية الطنّان، أو اختاروا ألا يخرجوا من ذلك المسار. والحقيقة أن شيئاً من قلة الثقة بتوجّه المثقفين لترك أنفسهم يغمرون في التيارات السياسية في أي اتجاه كان ظل يرافقها طوال حياتها.

لاحظت أرندت مرة أنها لم "تولد" كاتبة، بمعنى أنها لم تكن واحدة من أولئك "الذين كانوا منذ بداية وجودهم، ومنذ صباهم الباكر، يعرفون أن ذلك ما كانوا يريدون أن يكونوه: أن يصبح الواحد منهم كاتباً أو فنّاناً". وقالت إنها صارت كاتبة بـ"المصادفة"، بمصادفة تلك "الأحداث الاستثنائية التي عرفها هذا القرن"^١. وكانت تعني أنها، بعيداً من مسألة الاختيار، لم تكن قادرة على منع نفسها من محاولة فهم التوتاليتارية والحكم عليها. أي، بكلمات أخرى، عقلها كان الذي أملى عليها النشاط الذي تكيف لديها بفعل انسحابها من العالم الذي كان عند نهاية العشرينيات وبداية الثلاثينيات يعيش فوراً سيفجره بالضرورة.

كان، كما قالت لاحقاً، عالماً تنبّهت فيه حتى من قبل وصول هتلر Hitler إلى السلطة بالفعل إلى "الهلاك الذي تسير نحوه اليهودية في ألمانيا"، والخاتمة التي ستكون من نصيب تلك "الظاهرة الفريدة" والتاريخ والثقافة المرتبطين بها (راجع: *Rahel Varnhagen, XVII*). وبذلك، تنبّهت إلى شيء مختلف عن أشكال اللاسامية (anti-semitism) التي كان الشعب اليهودي قد ابتلي بها طوال قرون لكنه عرف كيف يتعايش معها ويواصل حياته (لاحقاً سوف تدرك أرندت أن فظاعة تدمير يهود أوروبا لم تكن الشيء الوحيد الذي ميّز التوتاليتارية النازية عن أشكال القمع السابقة،

١ قالت أرندت هذا لمناسبة تكريمها في "المعهد القومي للفنون والآداب" يوم ٢٠ أيار/ مايو

بل كذلك أن اللاسامية لم تكن سوى واحدة من سمات أيديولوجية عنصرية شاملة). لقد نبعت أصالة فكرها السياسي من واقع أن ما انكشف لها كظاهرة بوصفه جديداً لا سابق له واستثنائياً ها هو يحدث الآن، في العالم العادي الذي لم يكن له في السابق إلا القليل من الدلالة في حياتها التأملية. في النتيجة، بات العنصر السياسي بالنسبة إليها واقعاً، ليس فقط كميدان لـ "السياسات" يتحرك فيه السياسيون بأعمال الحكم مسخّرين لها السلطة ومحددin الأهداف ومشتغلين على صياغة وترسيخ الوسائل التي تمكنهم منها، ولكن كذلك كعالم يمكن فيه للجديد أن يولد، في السراء والضراء، وتنطرح فيه شروط الحرية الإنسانية، بما فيها حرية الفكر، وحرية عدم حرّية الإنسان. هكذا بات في مقدور أي واقع سياسي أن يوجّه بطريقة أو بأخرى كل محاولاتها للتفهّم، وليس أقل ذلك حين تحوّل انتباهها عند آخر حياتها إلى نشاطات التأمل العقلي بوصفها شروطاً لا بد منها للتفهّم.

كبت أرندت ذات مرّة أن "المقالة بوصفها شكلاً أدبياً تتقارب مع... الممارسات في الفكر السياسي كما تبرز من راهنية الأحداث السياسية الطارئة". وواصلت قائلة في مقدمة *Between Past and Future* [بين الماضي والمستقبل] أن ما يوحد تلك الدراسات "ليست وحدة الكل بل وحدة الحركات الانسيابية تماماً كما تكتب قطعة موسيقية بالمفاتيح نفسها أو بمفاتيح مترابطة". والحقيقة أن هذه الكلمات تصف جزئياً أيضاً كتباً أخرى من أعمال أرندت: أسس التوتاليتارية و *Men in Dark Times* [رجال في أزمنة مظلمة] و *Crises of the Republic* [أزمات الجمهورية] وإلى حد ما *The Human Condition* [الظرف الإنساني]، و *The Life of the Mind* [حياة العقل]، وهي كلها أعمال وُضعت بصورة متماسكة ومترابطة انطلاقاً من مقالات ومحاضرات كانت في نسخها الأولى قد نُشرت في مجلات أو أُقيمت أمام جمهور. استُخلصت محتويات هذا الكتاب من مجموع دراسات ومحاضرات لها لم يسبق أن جُمعت أو نُشرت، ما يعني أننا هنا أمام كتاب لم تكن تعبر أبداً عن اهتمامها بنشره. هي كلماتها لكن الشكل النهائي للكتاب جاء تربيته إلى حد كبير زمنياً، كما سوف تكون حال مجلدات تعدّ لتضم كتابات لاحقة لها، ولا سيما كتابات حول مواضيع يهودية.

لقد تركت حنة أرندت معظم ملكيتها الأدبية في عهدة مكتبة الكونغرس، حيث تشغل ٣٣,٦ قدماً خطياً من مساحة الرفوف، وتماًلاً أكثر من تسعين صندوقاً تحتوي ما يقارب ثمانية وعشرين ألف مادة. وتضم هذه المواد أوراقاً عائلية ووثائق شخصية، ومراسلات كثيفة عامة تبادلتها مع أفراد ومنظمات وجامعات وناشرين، وملاحظات ومعلومات تشكل خلفيات ومدونات وتقارير ووقائع عدلية تتعلق بمحاكمة أيخمان Eichmann إضافة إلى مراجعات لكتابها حول أيخمان هذا، ومقالات صحافية ورسائل تتعلق بالسجل المرير والعاطفي الذي أثاره الكتاب، ومراجعات لكتبها الأخرى، ومسودات مخطوطات، وتقريباً في نحو أربعين صندوقاً ملاحظات وقصائد ومقالات ومراجعات كتب وخطب ومحاضرات ومقالات مكتوبة بخط اليد أو على الآلة الكاتبة أو مطبوعة. ويعود أبكر هذه الكتابات إلى ١٩٢٥، حين كانت أرندت في التاسعة عشرة. أما آخرها، فالى ١٩٧٥ الذي رحلت فيه. أما الجزء الأكبر منها، فيعود إلى المرحلة التي تلت هجرتها إلى الولايات المتحدة في ١٩٤١.

مع الوضع العالمي لأرندت اليوم من الواضح عملياً أن كل ما كتبه يتسم بالأهمية بالنسبة إلى الجمهور العريض كما الباحثين. أضف إلى هذا أن نشر كتاباتها غير المجموعة وغير المنشورة من شأنه أن يلقي ضوءاً كاشفاً في السجل الذي لا يزال يمثل حتى اليوم عنصراً في تلقي أفكارها وتقييمها. وقد يكون هذا العنصر أكثر ظهوراً في الخلافات التي اندلعت هائجة من حول المحصلة التي نشرتها بصدد محاكمة البيروقراطي النازي أدولف أيخمان Adolf Eichmann، فالفكرة القائلة إن "الشر" يمكنه أن يتحقق في العالم عبر قلة الاكتراث، وكلامها عن امتثالية شخص مثل أيخمان، استقبلت لدى كثر من الذين قرؤوا أيخمان في القدس (كثير يفوقونهم عدداً لم يزعجوا أنفسهم حتى بقراءة الكتاب) كاعتداء على شيء يمتلكونه. وفي بعض الحالات كتواصل للأذى الذي انبثق عن ذلك منذ ثلاثين عاماً.

غير أن السمة الإشكالية لفكر أرندت لم تبدأ مع تقريرها حول تفاهة الشر، كما أنها لم تنته هناك. فلما يزيد عن عقد من السنين بقيت أرندت محور تركيز انتباه الباحثين، ويبدو التعليق النقدي على عملها صادماً من جراء الغياب الحاد للتوافق الذي ينم عنه، وليس في ما يتعلق بصواب تمييزاتها وأحكامها فقط (ما كان من شأنه

أن يكون متوقعاً)، بل كذلك بصدد ما كانت تعنيه بها وكيف تتلاءم مع بعضها إن هي تلاءمت. لنأخذ هنا مثلاً واحداً لكنه بالغ الأهمية: ما الذي تراها تعنيه حقاً بـ”العمل السياسي“؟ وما الذي قد يشير إليه في عالم اليوم؟ فإذا ما كان، كما تقول، ”حقل اختبار“ لـ”الحرية“، هل سينتج عن ذلك أن الشؤون الاجتماعية والاقتصادية تتمايز عن السياسات؟ وهل كل هذا مُجدٍ أو له معنى في العالم الذي نعيش اليوم فيه؟ رغم تفاوت الأجوبة التي يعطيها الباحثون عن مثل هذه الأسئلة وغياب توافق الواضح بينها، يبقى الاهتمام بعمل أرندت على حاله لا يتراجع. أما أن تكون أرندت عسيرة على التفسير، فهذا أمر يعود أساساً إلى أصالتها بصفتها مفكرة، وبدرجة أقل إلى واقع أنها إنما اغتذت من منابع الكلاسيكية والأوروبية التي غالباً ما تبدو اليوم غير مألوفة للقراء المعاصرين. مع ذلك إن القيمة العاطفية والمستقلة والشاعرية لكتابتها، ولا سيما إقرارها بأن أحداث زماننا السياسية لم يكن لها سابق في التاريخ، قد زادت سمعتها واحدة من أكثر مفكري القرن العشرين إقناعاً.

لقد قدمت المنظرة السياسية الإنكليزية مرغريت كانوفان Margaret Canovan في مؤلفها *Hanna Arendt, A Reinterpretation of Her Political Thought* [حنة أرندت: إعادة تفسير لفكرها السياسي] نصاً لا دعماً ومميزاً لا يمكن بأي حال وصفه بعمل سجالي. وهي تحدّد في الكتاب غايتها ببساطة خادعة إذ تقول إنها ترمي إلى ”اكتشاف وتفسير ما يدور من حوله فكر أرندت السياسي“. ويبدو من الأهمية الخاصة بمكان في أطروحتها أنه حين يصر إلى الإحاطة الشاملة بما تعنيه أرندت حين تتحدث عن ”عناصر التوتاليتارية“ - بوصفها المروحة الكاملة لظاهرة محددة بدقة - ويُنظر إليه كأرضية له، يصبح فكر أرندت السياسي في نقطة التركيز ككل شامل. وهي لا تعني بهذا أن تميزات أرندت وأحكامها تتطلب بالضرورة نوعاً من الإجماع، وإنما أنها تماسك بينها حين يُنظر إليها في العلاقة مع تحليلها العميق للشروط التي تربت على بروز التوتاليتارية كشكل للحكم. ومع ذلك هذه الشروط لم تكن سبب ظهور الأنظمة التوتاليتارية، ولم تختف مع سقوطها، وتلكم هي (كما اعتادت أرندت أن تقول) بإيجاز كلي أزمة هذه الأزمان. إنها أزمنا الناتجة عن الورطات التي سببناها لأنفسنا، ما يجعل فكر أرندت، على الأقل، مناسباً اليوم بقدر ما كان مناسباً خلال الصراعات

الكونية الساخنة والباردة التي هددتنا من الخارج.

بكلمات كانوفان اللبقة، تنطلق كتابات أرندت الرئيسية ”كجزر منفصلة عن قارة فكر غرق جزء كبير منها، وبقي بعضها مذكوراً في مقالات غامضة، فيما بقي البعض الآخر يشكل جزءاً من كتابات غير منشورة“، ولن يكون هذا بأي حال نتيجة أهم مما جاء في أسس التوتاليتارية، ذلك العمل الكبير الغريب الحافل بالتوريات التاريخية والسياسية والفلسفية والأدبية، الذي كثيراً ما دار السجال حول بنيته الثلاثية الأقسام، وحتى حول معنى عنوانه، وافتقاره الواضح إلى التوازن في معالجته النازية والبلشفية، وهو غالباً ما تسبب في سوء إدراكه. وتنادي كانوفان بأنه حين يحدث لمضمون التوتاليتارية ”الغارق“ أن يخرج إلى النور، حينئذ سيكون الكتاب قد محى الأرضيات التي تخلق سوء التفهم، فيفتح منظور جديد بصدد فكر أرندت اللاحق. وربما يكون هو الأكثر أهمية بين ”المسارات“ المتعددة التي يرسمها هذا الكتاب الذي يمتد طوال الحقبة الفاصلة بين أواسط سنوات الأربعين، حين صاغت أرندت في رأسها مشروع أسس التوتاليتارية العريض، وصولاً إلى السنوات التي تلت نشر الكتاب في ١٩٥١. لقد كانت المدة الأخيرة وقت تفكير مكثف حول الكتاب، من ناحية في مجال تفسيره، ومن ناحية ثانية في مجال تعديل الميزان بالنظر إلى أن مزيداً من المعلومات حول ستالين والاتحاد السوفياتي كان قد بات متوفراً، ومن ناحية ثالثة في مجال تعميقه وترسيخ أسسه النظرية. وإلى جانب إلقاء الضوء على مناطق عتمة في فكر أرندت، من شأن إصدار أعمال الكاتبة غير المنشورة وغير المجموعة من قبل أن يساهم في الاهتمام بحياتها وشخصيتها الذي حركته إليزابيث يانغ-بروהל Elisabeth Young-Bruhl في كتابها *Hannah Arendt, For Love of the World* [حنة أرندت: في سبيل حب العالم] الغني بتفاصيل سيرتها، كما كتاب Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969 [مراسلات حنة أرندت-كارل ياسبرز، ١٩٢٦-١٩٦٩]. وكما يفعل هذان العملان، من المؤكد أن الكتابات المجموعة هنا سوف تساهم في الوصول إلى حكم شامل على عمل أرندت ككل، لأن ”عظمة ما كتبه شخص ما يوماً ترتبط بمجموع ما كتبه وفعله“، كما كتب فتغنشتاين Wittgenstein مرة.

نعتقد أنه سيكون من شأن الترتيب الزمني لهذه الكتابات المضافة أن يشجع القراء على أن يرسموا في مخيلاتهم صورة مثالية لشخص، لرحالة تجوّلت بين أحداث القرن العشرين المفصلية، فيتمكنون من أن يمتلكوا منظوراً ما لتلك الأحداث، كما يمتلكون معنى لتفتحها أمام أنظارهم. إن صوابية رؤية أرندت واستقامة ملكة الحكم لديها - حتى إن كانت تبدو حينذاك متهورة - من شأنهما أن يعثا نوعاً من الحذر تجاه أعمال الفكر المباشر في السياسة. ونعرف أنه كان من عاداتها أن تعطي دروساً تسميها "تجربة القرن العشرين السياسية" - مرة أخرى التركيز الدائم على مصطلح تجربة - وكان هدفها من ذلك التصدي لنزعة اللامبالاة التي تنحو دائماً إلى الظهور بعد الخيبات التي تصيب القناعات السياسية ومثالياتها.

منذ البداية جرى تصوّر هذا المشروع على شكل منتخبات، أكثر منه أعمالاً كاملة، من كتابات أرندت غير المجموعة وغير المنشورة. وعلى سبيل المثال إن مراجعات الكتب لم تكن أبداً نوعاً كتابياً مفضلاً لديها، وهي كفت عن الخوض فيه بصورة منتظمة منذ لم تعد بحاجة إلي مدخوله. هي التي كانت خلال سنواتها الأولى في هذا البلد تحتاج إلى أي عمل تُكَلِّف إياه. وكان بعض مراجعاتها للكتب تمارين استثنائية - عميقة أحياناً، ساخرة في أحيان أخرى - بتفكيرها مع، أو ضد (وبالتالي أيضاً مع)، مؤلف الكتاب، علماً بأن بعض المقالات التي نُشرت في *Men in Dark Times* كانت في الأصل مراجعات كتب، ومعظمها منشور هنا.

لكننا لم نجمع في هذا الكتاب مواد للمحاضرات تكرارية أو قليلة الدقة أو مجرد تأكيدات تأتي كإسناد لنقاط مماثلة وردت في مكان آخر. وفي حالات قليلة، بدت لنا مواضيع المقالات - آدم مولر Adam Muller، آدالبيرت ستيفتر Adalbert Stifter، روبرت جيلبرت Robert Gilbert - غير معروفة بما يكفي لضمها هنا. لقد ضُمَّت هنا مراجعة لرواية هرمان بروخ Hermann Broch، *The Death of Virgil* [موت فرجيل]، التي تعدّ تحفة أدبية فائقة الأهمية، وفي المقابل لم تُضمّ مراجعة لروايته الأخرى *Sleepwalkers* [السائرون نياماً]. واستُبعدت مقالتان حول برتولت بريخت Bertolt Brecht إذ تبين أنهما دراستان تمهيديتان للدراسة الرائعة التي نشرتها أرندت في *Men in Dark Times*. وكان قراراً صعباً الامتناع عن نشر دراسة طويلة عن كتاب

ريلكه Rilke، *Duino Elegies* [مراثي دوينو]، كتبت عام ١٩٣٠ بالتعاون مع زوج أرندت الأول، غونتر ستيرن (أندرس) Gunther Stern (Anders)، بالنظر إلى أن أهميتها التاريخية لم تكن مؤكدة (آنذاك لم تكن مضت بعد سوى أربع سنوات على رحيل ريلكه الذي لم يكن معروفاً كفاية في ألمانيا)، وبدا تحليل الدراسة الكثيف لنثرية وإملاء "المراثي" عصياً على الوصول إلى القراء غير الألمان إضافة إلى أنه لم يكن واضحاً كم كانت حصة كتابة أرندت حقاً في ذلك النص. غير أن تركيز الدراسة على الحياة الجوانية وعلى اغتراب العاشق عن العالم الانتقالي، وقراءتها القصائد كـ"تخلُّ واع لدى الشاعر عن الحاجة إلى أن يُصغى إليه" ومن ثم تحويل "المرثية" إلى "تعبيرٍ عن كينونة الضياع بدلاً من أن تكون حزناً على ما ضاع"، كان ذلك كله في روح دراسات أرندت الأخرى في المدة نفسها، ولا سيما التي كتبتها عن كيركغارد. وبقينا "اليأس" المائل في "المراثي" قد صنّف كـ"آخر ما تبقى من الدين".

أما الأهم بين الكتابات غير المنشورة التي يغطيها هذا الكتاب، فهي سلسلة محاضرات ١٩٥٣ المعنونة "Karl Marx and the Tradition of Western Political Thought" [كارل ماركس وتقاليد الفكر السياسي الغربي]. وكانت تبحث أساساً في ميدان عاد وانتهى أمره خلال مدة لاحقة، إذ وقع في مضمار دراسي بالغ الاتساع ومثمر طغى على حياة أرندت العقلية. فمرحلة أواسط سنوات الخمسين ازدهرت بعدد كبير من أفكار متنوعة يصعب على أي نسق تاريخي بحث أن يحيط بها. ويأتي بعض الدراسات اللاحقة في هذا الكتاب ليشير بوضوح إلى نوع من تعبير عميق طاول موقفها من النسخة البلشفية من التوتاليتارية، وظهر كحذر لديها أدركته بأكثر مما فعلت تجاه ألمانيا هتلر، رغم الحقيقة القائلة إن أصل البلشفية كان يبدو "نبيلاً" بالمقارنة مع أصل النازية. فيما أن الاتحاد السوفياتي انبثق من حركة ماركسية ثورية، وبما أن فكر ماركس Marx تنطج ليقوم الفلسفة السياسية الغربية برمتها بتحقيقه العدالة والحرية هنا والآن، بدا أن ثمة مشروعاً هائلاً يفتح أمامها. فما هي على وجه محدد تقاليد الفكر السياسي التي بدأت مع أفلاطون Plato وأرسطو Aristotle واليونانيين القدامى لتصل إلى أوجها مع ماركس؟ ما العلاقة التي أسبغتها تلك التقاليد على شكل حكم بات من

الإرهاب بحيث لم يعد ممكناً ربطه حتى بالطغيان؟ فإذا ما كانت تلك التقاليد قد انتهت إلى الإفلاس، ما الذي ترتب على هذا بالنسبة إلى أسس الأخلاق ومعنى الشر، أو بالنسبة إلى الحرية الإنسانية، والفعل التلقائي والشراكة السياسية؟ وما الذي قالته عن الفلسفة كفلسفة وعن علاقة الواحد بالمجموع، ومن ثمّ عن إمكان وجود فلسفة سياسية؟ تلكم كانت بين اهتمامات أرندت الرئيسية بدءاً من أواسط سنوات الخمسين حتى رحيلها، أي المرحلة التي سيغطيها الجزء التالي من هذا الكتاب.

تمثل في المناقشات حول التوتاليتارية في هذا الكتاب وبصورة لا مناص منها إحالات عدة إلى اليهود كضحايا للنازيين، ولكن سيكون هناك مجموعة منفصلة من دراسات غير مجموعة وغير منشورة من قبل تحتوي كتابات أرندت عن مواضيع مثل المسألة اليهودية في مواجهة التعليم والتنوير (enlightment) الألماني، والتاريخ اليهودي الحديث والثقافة، واللاسامية، والصهيونية والتجربة اليهودية خلال الحرب العالمية الثانية، والسياسات اليهودية وتأسيس دولة إسرائيل، والعلاقات العربية-اليهودية، والسجال حول أيخمان. وهي تظهر أن كون حنة أرندت يهودية، وتحديدًا كونها يهودية في "هذا العالم الذي لا يضاويه شيء في جماله"، يحمل معنيين، أحدهما "ذاتي" والثاني "موضوعي".

خلال تحرير هذه الكتاب أتبع عدد من المبادئ العامة. فمن الواضح في الدراسات غير المجموعة أن بعض المجالات والصحف قد اشتغل على تحرير لغة أرندت المكتوبة في الأصل بلغة إنكليزية كأداء بأكثر عناية مما فعل البعض الآخر (لدى وصولها إلى نيويورك كانت معرفتها بالإنكليزية تقتصر على "سونيتا واحدة من سونيتات شكسبير"، لكنها في غضون عام كانت قد بدأت تنشر مقالات بالإنكليزية). ومن هنا بُذل مجهود للوصول إلى الوضوح وإلى قدر من الاتساق. أما الكتابات غير المنشورة، فتمثل وضعاً مختلفاً. ففي الحوار مع غاوس، تقول أرندت إنها غالباً ما كانت تكتب بالسرعة التي تطبع بها، وتحمل مخطوطاتها شهادة على صحة ذلك. وهي في الجزء الأكبر منها كانت إعداداً لمحاضرات مع قدر كبير من التكرار والحذف، والاستناد إلى بنى القواعد النحوية الألمانية أكثر مما إلى الإنكليزية، بما في ذلك وجود جمل قد تمتد الواحدة منها على صفحة كاملة، وتتسم بصعوبة بالغة فيكون من العسير أحياناً فكّ

شفرات التصحيحات والإضافات التي تأتي بخمس لغات على الأقل، بخط يدها. أضيف إلى ذلك أن المخطوطات قد تكون أحياناً في حال سيئة. ولأن أرندت كانت تستخدم أسلوب "شريط القصّ واللصق" في إنشائها، وهذا النوع من الشريط فقد منذ زمن بعيد، نلاحظ علامات متروكة على صفحات المسودات الأولية كان من الضروري مقارنتها كي تتطابق مع علامات مدونة أحياناً جرى انتزاعها من مكان آخر من المخطوطة أو حتى من مخطوطات أخرى. وحيثما ثمة حاجة إلى التحرير كان الاهتمام الأكبر ينصبّ على ترك "صوت" أرندت على حاله لا يمَسّ، أسوة بمعانيها. أما تعليق المحرر والملاحظات النصية، فلم تُضف إلا حين كان يبدو أن توضيح إحالة ما، أو غموض يطاول مسائل مهمة، يتطلب ذلك. كانت أرندت ترى أن السياسات مسألة أكثر جدية بكثير من أن تُترك للخبراء أو للباحثين. كانت تكتب بانسيابية وثقة (مع أن ذلك لا ينطبق على القواعد النحوية دائماً) لجمهور عام لا لجمهور متخصص، ولذلك ما كان لا في بالها ولا ضمن اهتمامات مقروئتها أن تفرط في إضافة ملاحق أكاديمية.

عدد من مقالات هذا المجلد موجود في النسختين الألمانية والإنكليزية. فعلى سبيل المثال هناك نص ألماني لدراسة كافكا Kafka يبدو من بعض الوجوه أكثر اكتمالاً ورهافة من النص الإنكليزي. "حين أتيت إلى هذا البلد كتبت مقالة عن كافكا بلغتي الإنكليزية العرجاء... وحين وصلت في حديثي إلى قضية الأنكلزة (التعبير الذي تستعمله أرندت وتعني به تصحيح استخدامها الإنكليزية) قرأت هذه المقالة وفجأة ظهرت لي من دون سائر الكلمات الأخرى كلمة "تقدّم" وقلت: ما الذي تعنونه بهذا؟" (Hannah Arendt: *The Recovery of the Public World*. M. HILL ad. 334). ومن هنا نعرف أن أرندت التي كانت قد استخدمت كلمة "تقدّم" استخداماً ساخراً، كانت هي كاتبة النسخة الإنكليزية - كان ذاك الأول بين مقالات نشرتها في *Partisan Review* - ولذلك، من أجل الحفاظ على مبدأ الإبقاء على "صوتها"، لم تُحرّر المقالة إلا عبر الرجوع إلى النسخة الألمانية، إنما أيضاً عبر مقاومة إغراء ترجمتها. كذلك إن "الذنب المنظم والمسؤولية الكونية" و"الشيوعيون السابقون" موجودان بنسختين ألمانيتين وعولجا بالطريقة عينها. ولا بد أن نلاحظ هنا أن أرندت لم تترجم أبداً

أياً من أعمالها، ولكن كان يحدث لها أحياناً - مع أنها لم تكن لتحب أن تفعل هذا كثيراً - أن تعيد كتابة ما كان يوجد في الألمانية، والعكس بالعكس.

النسخة المترجمة هنا من الدراسة العميقة في تأملاتها "ما هي الفلسفة الوجودية؟"، التي كانت نشرت في *Partisan Review*، نسخة غير مكتملة من المخطوط الألماني الأصلي. ويبدو أن أجزاء منه قد أعيدت كتابته أكثر من أجزاء أخرى. ولم يعرف من كان مسؤولاً عن النص الإنكليزي، ولكن من غير المحتمل أن تكون أرندت المسؤولة، حتى إن كان من المحتمل أنها ساهمت فيه. ولأن هذا النص كان عن صواب دراسة حجاجية ومعقدة، وواحداً من النصوص المهمة نقدياً في مسار تطور أرندت كمفكرة - ودراسة كانت على حياء يمنعها من اطلاع ياسبرز عليها مع أن الحياء لم يكن من شيمها - تقرر أن يصار إلى إنجاز ترجمة إنكليزية جديدة لها لتضم إلى هذا المجلد. في النتيجة إن العملية الموصوفة قد قُبلت، فعدنا إلى النص المبكر المنشور في *Partisan Review* فقط لاستعادة لمحات منه تعبر عن "صوت" أرندت وهي تعدّ النسخة النهائية. ومن بين عدد من الدراسات الأخرى، تلفت النظر هذه الدراسة بإشارتها المبكرة إلى التأثير العميق الذي كان لكانط Kant في أرندت.

في المقابل، مثلت الدراسة المعنونة "شؤون خارجية في صحافة اللغات الأجنبية" مشكلة مختلفة. فالعنوان هنا يخصّ مخطوطاً قصّ منه وأضيف إليه واقتطع لينشر تحت عنوان "جماعاتنا المتحدثة باللغات الأجنبية" إذ إن ما أضيف تعلق بالأميركيين اليهود الذين كانت قضيتهم، كما تقول أرندت، "مختلفة عن قضية الآخرين جميعاً". أما ما أبقى عليه، فيحيل إلى أفراد كانوا مثيرين للسجال "سياسياً" آنذاك (مشاركة أميركا في الحرب). أما النص الذي يقدّم هنا، فتُسج انطلاقة من أجزاء تلك الدراسة. ويبدو بشكل ما أن ما تركز عليه أرندت في هذه الدراسة غير معهود لديها، غير أنه يرينا بوضوح تنامي اهتمامها بالتركيبة الاجتماعية-السياسية لوطنها بالتبني اهتماماً وُلد من رحم الكثير من الدراسات المنشورة في هذه المجموعة، كما من احترامها للصحافة كدعوة، وعلى الأقل لبعض الصحفيين الذين كانت ترى فيهم إلى جانب بعض المؤرخين والشعراء الحراس الوحيدين الموثوقين للحقيقة الواقعية. ونذكر هنا أن الأخبار الواردة في صحافة اللغات الأجنبية (في عدد من اللغات) كانت تغربل

وتُجهز لأرندت على يد *Aufbau* الصحيفة اليهودية الألمانية التي كانت تكتب فيها. ثمة في مكتبة الكونغرس مخطوطان ربطا معاً: عُنون أحدهما "حول طبيعة التوتاليتارية: محاولة في التفهّم"، فيما أتى الثاني دون عنوان لكن صفحاته رُقمت على حدة، ليتابع منذ البداية، لكن لثلاثة أرباعه فقط، انحرافه عن النص الأصلي إنما في سياق لا ينفصل عن الأول، لكنه جديد. غير أنه يتوقف في نهاية الأمر وسط جملة دون الوصول إلى أي استنتاج (أمر غير معتاد نسبياً في أوراق أرندت). واقعياً نلاحظ أن كل جملة أو فقرة في "التفهّم والسياسات"، الدراسة التي تظهر أول اهتمام لأرندت بمفهوم الحكم، متضمّن في أول هذين المخطوطين، ولكن ليس بالترتيب نفسه. ومن الجليّ هنا أن هذين المخطوطين كانا مواد تحضيرية لمحاضرة، ويبدو من الواضح أيضاً أن أرندت لم تستخلص من المخطوط الأول، بل رجعت إليه حين كانت تكتب "التفهّم والسياسات" التي نُشرت في *Partisan Review*. ولزيادة الارتباك هنا، نشير إلى أن هناك مخطوطاً ثالثاً في مكتبة الكونغرس هو أصل "التفهّم والسياسات" عنوانه "صعوبات التفهّم". ومن قبيل التنبؤ الدراسي أن تكون المجلة هي التي آثرت أن تبدّل ذلك العنوان الذي تمت استعادته هنا. وثمة قسمان من "صعوبات التفهّم" لا يظهران في "التفهّم والسياسات" وربما يعود ذلك إلى ما اعتُقد في أولى الحالين سجالياً وفي الحال الثانية غامضاً، لكنهما أدرجا هنا. في النتيجة إن "التفهّم والسياسات" تقدّم هنا على الشكل الذي كان به. غير أن مقاطع من المخطوط كانت في الأصل مندمجة فيه، وتستكمل الدراسة، قد سُحبت منه وباتت تشكل الآن جزءاً من ملاحظات ترد في آخر الدراسة.

وتنطلق دراسة "حول طبيعة التوتاليتارية" من حيث تنتهي "التفهّم والسياسات" وتتواصل لتصل إلى المخطوط الثاني المرربوط بالأول، الذي لم تُستعد هنا صفحاته الأخيرة غير المكتملة التي تشعبت في مسار مختلف. وثمة عدد قليل من مقاطع ترد في مخطوط مبكر من مخطوطات مكتبة الكونغرس عنوانه "الأيديولوجيا والبروباغندا" (معظمه تكراري أو جرى استخدامه في أعمال منشورة سابقاً)، وقد أدرج في نصّ "حول طبيعة التوتاليتارية"، وهي تدور حول أفكار أرندت المتعلقة بموضوعة الأيديولوجيا.

عند نهايتها تميّز الدراسة "حول طبيعة التوتاليتارية" بين الوحدة والعزلة. وما هذا، في أعلى أشكاله التخيلية، سوى موضوع الخرافة الصغيرة حول هايدغر، "هايدغر الثعلب". من جملة واحدة في الجزء غير المستخدم - وبالتالي غير المرتبط - من المخطوط الثاني المربوط من الصعب ألا نسمع تعليقاً ساخراً على تفكير هايدغر الخاص (الذي كانت أرندت تكنّ له فائق الاحترام) حول "الدنو البعيد" للفلسفة من الشعر: "إن الفيلسوف والطاغية بعيدان عن بعضهما بعضاً وقريران من بعضهما بعضاً كما حال الوحدة والعزلة".

هناك استثناءات تمثل بالنسبة إلى الترتيب الزمني لكتابات أرندت المقدّمة هنا سيجد المرء أنها استثناءات تجعلها عملية (إن لم تكن قواعد مؤكدة)، فالقطعة الأولى "ما الذي يبقى؟ تبقى اللغة" تعود إلى ١٩٦٤، أي تتجاوز كثيراً تواريخ هذه المجموعة. والسبب الذي يجعلنا نبدأ بها هو أن أرندت نادراً ما تحدّثت عن نفسها، وليس للنشر إطلاقاً. وها هي هنا تتحدّث عن حياتها، خاصة عن شبابها ويقظتها السياسية واكتشافها شرّ التوتاليتارية... وكلها أمور تبدو على علاقة مباشرة بعدد من الكتابات التالية. كما تتحدّث بتأثر عن اللغة الألمانية وحول ياسبرز الذي ظل دائماً صديقاً لها وناصحاً، حتى إن لم يحدث لهما أن تواجهها في موضوع ما بصورة مباشرة.

تعود الدراسات الست التالية إلى سنوات تمتد من ١٩٣٠، حين كانت أرندت في الرابعة والعشرين، إلى عام ١٩٣٣ الذي هربت فيه من وطنها الأم. وتسم الثلاث الأولى منها باستبطان وروحية وتشديد على الحياة الذاتية قد يجدها القراء مفاجئة لدى أرندت، بينما تكشف الثلاث التالية عن تبرعم ناهتها السياسية والاجتماعية. اثنتان من هذه المجموعة تطاولان مفكرين مسيحيين، أوغسطينوس Augustine (الذي كان موضوع أطروحتها للدكتوراه) وكير كغاراد Kierkegaard، علماً بأن للثنتين معاً أهمية كبرى لديها. ولكن ليس ثمة مجال للاهوت هنا - إذ إن أوغسطينوس لم يعامل بوصفه واحداً من آباء الكنيسة الكاثوليكية، كما أن القطعة التي تحتفل بذكرى مرور ١٥٠٠ عام على رحيله موجهة إلى البروتستانت أكثر مما إلى الكاثوليك - بل يدور الحديث بالأحرى هنا حول الطريقتين المختلفتين اللتين فكّر وعاش بهما عميقاً هذان الرجلان اللذان تفصل بينهما الظروف والزمن وعلاقتهم الجوانية بالله: أوغسطينوس الذي كان

”نموذجياً“ في اعترافاته الفردية، وكيركغارد الذي كان ”استثنائياً“ في تجربته التي تفسرها أرندت كـ”مفارقة“ في الوجود المسيحي.

بين هاتين القطعتين، نجد المراجعة التأملية المسهبة لكتاب كارل مانهايم Karl Mannheim الأيديولوجيا والتوتوبيا تتعامل مع ما يبدو علاقة مختلفة، يحملها العقل أو الروح (geist) تجاه العالم والزمن، وهو موضوع يكتسي أهمية عميقة بالنسبة إلى أرندت وظلت تجري فيه عدداً من التعديلات حتى آخر حياتها. وتأخذ الدراسة بعين الجدية تصوّر مانهايم لـ”الرابط الوجودي“ لكل فكر دون استثناء الفكر الفلسفي أو التأملي، في مجرى سعيه للكشف عن جذوره في افتقار الإنسان الحديث إلى ”الديار“. وتنظر أرندت إلى مثل هذا الافتقار بوصفه شرطاً لـ”الواقع“ السوسيو-اقتصادي الذي تراه ”إمكاناً أصيلاً للحياة البشرية“.

ويظهر هايدغر وباسبرز هنا (كما يفعلان غالباً في هذا المجلد) كمثلين مبرزين للفلسفة الحديثة، كما يصار إلى الحديث عن مثال القديس فرانسيس الأسيزي بصورة خاصة لمناسبة الإشارة إلى تصوّر ياسبرز للتجاوز في الوجود الإنساني (ليس كتملص أيديولوجي أو طوباوي من الواقع). وتقدم هذه الدراسة كذلك أول ذكر واضح لأسباب رفض أرندت للتحليل النفسي، كممارسة ونظرية، رفضاً لم تتخلّ عنه أبداً. الدراسات التاليتان اللتان تعودان إلى تلك الحقبة مستخلصتان من أشغال أرندت حول سيرة راحيل فارنهاغن Rahel Varnhagen. وهما تُرجمتا وأُعيد نشرهما بغية لفت الإنتباه إلى تلك الدراسة عن امرأة مذهلة، أهملت ظلماً من العديد من نقاد أرندت وقرائها سواء بسواء (الاستثناء في هذا المضمار يمثله الفصل المعنون ”المجتمع، الواصلون والمنبوذون، قصة حياة يهودية ألمانية“ في كتاب داغمار بارنو Dagmar Barnouw *Visible Spaces: Hannah Arendt and the German Jewish Experience*, [فضاءات مرئية: حنة أرندت والتجربة اليهودية الألمانية]، الذي يقدم عرضاً وافياً وحسن اطلاع على سيرة راحيل كما كتبتها أرندت). وتكشف هاتان الدراسات إذا ما أخذتا معاً عن أول احتكاك ملموس بقوة لأرندت بما سوف يصبح بالنسبة إليها التمييز الحاسم بين عالمي التجربة العام والخاص، وسيكون من شأنه أن يميّز، إن لم يحدّد، نضوج فكرها السياسي ويكشف لنا عنه. كما سيحل معه لاحقاً أيضاً ذلك

الخلط الكارثي بين الشؤون العامة والخاصة في الفضاء الاجتماعي.

وتنقل الدراسة المنشورة لمناسبة الذكرى المئوية لرحيل الكاتب ورجل الدولة فردريخ فون جينتز Friedrich Von Gentz المعبر واحداً من أكثر الرجال خبرة بحياة الناس - وهو العبثي واليهودوني والذي لا مبادئ له ولا يعترف إلا بالقوة ولا يبحث إلا عن "الواقع" - إلى الواجهة، فيما ينحو المرء إلى ألا يراه في سيرته أكثر من لاعب، ولاعب كبير على أي حال، في حياة راحيل. عندما كتبت أرندت هذه الدراسة عنه كان جينتز كما تقول "منسياً" تماماً (لن تصدر السيرتان اللتين كتبتهما له كل من بول ر. سويت Paul R. Sweet وغولو مان Golo Mann إلا في الأربعينيات). ويبدو موقف أرندت من جينتز ملتبساً مع أنه الوجه الذي أقام جسراً بين عصر التنوير (Enlightenment) والمراحل الرومانطيقية (التي لم تكن تقريباً متميزة عن بعضها بعضاً، ثقافياً وتاريخياً، تمايزها في فرنسا على سبيل المثال)، وهو "الالتباس" الذي وسم مسار جينتز المهني على أي حال. فمن بعض الوجوه كان جينتز محافظاً لكنه كان من نواح أخرى ليبرالياً. كان إطلاقاً يؤمن بأن مبدأ الشرعية كان في حد ذاته نسبياً من الناحية التاريخية، كما كان رومانطيقياً يريد أكثر من أي شيء آخر ألا يتغير العالم. لكنه كان يعرف وأمكنه أن يتصور أن العالم يتغير وأن كل ما حاوله كي يحول دون ذلك ضاع سدى. ولم يكن المبدأ بالنسبة إليه ولا السبب بل معرفته بشؤون العالم ومساره ما جعل له مكانته فيه. وهو لم يعثر على فعل إيمانه السياسي، منطلقاً من مثل وجهة نظر المتفرج هذه، ومن "معرفته المساهمة" في روح زمنه وأساراه - هو الذي قاسم بطريقته الأكثر دراية بالناس المثال الأعلى الذي وجده العجوز فريديرخ شليغل Freidrech Schlegel -، لدى الشاعر الروماني لوكان Lucan القائل: *victrix causa deis placuit, sed victa catoni* ("القضية المظفرة تسرّ الرب، لكن القضية الخاسرة تسرّ كاتو")، الذي تختتم أرندت دراستها به. لكن بما أنها لم تكن حتى ذلك الوقت تشاطر جينتز موقفه السياسي الملتبس،^١ لا نجد لديها

١ يقينا أن أرندت لم ترّ بعد حريق الرايخستاغ عام ١٩٣٣ أنه من الممكن لها أن تبقى في "الترقب" تفرج على الأحداث. لكنها بعد ذلك بزم طويل، عام ١٩٧٢، في ردّها على سؤال طرح عليها حول هل هي ليبرالية أو محافظة، أجابت: "لا أدري... تعلمون أن اليسار يراني محافظة، فيما يرى المحافظون أحيانا أنني يسارية أو مستقلة... أو يعلم الله وحده ماذا. وينبغي لي أن أقول إنني

أي تلميح، في إحالتها إلى هذا البيت الشعري، إلى أي معنى له ستمسك به، بل على العكس، يبدو لنا هنا أن ذلك إنما يعني أن جينتز كان يفضل الهزيمة لمجرد أنها هزيمة. ولكننا سنجدها في ٢٤ تموز/ يوليو ١٩٤٥، تحيل إليها في رسالة إلى ياسيرز بوصفها "روح النزعة الجمهورية"، كما ستعمد لاحقاً إلى استيعاب جوهر ملكة الحكم السياسي لمصلحتها.

ومن الجدير بالذكر هنا أن أرندت، بعد عشر سنوات تماماً من نشر هذه الدراسة المبكرة، في مراجعة قصيرة ومحبذة (لم تُضمّ هنا) للسيرة التي كتبها سويت بعنوان *Friedrich von Gentz: Defender of the Old Order* [فردريخ فون جينتز: مدافعاً عن النظام القديم]، ميّزت جينتز عن رفقته لتاليران Talleyrand، كاستيلري Castelreagh، كانغ Canning، ميترنخ Metternich، وهم جميعاً من الذين خدم مصالحهم "القومية" كمدافع عن "مصلحة أوروبا". وهي ميّزته بوصفه قبل أي شيء آخر وجهاً من وجوه التنوير "قاوم سقوطه... إلى حضيض الشوفينية" و"أرسي سياسة مستقلة كلياً وغير مغرضة على قاعدة لا وجود أمة ألمانية". وعام ١٩٤٢ وفيما الحرب العالمية الثانية مستعرة، امتدحت "الصدور الغريب والمثير لكتاب سويت في وقته" ووجدت أن "مسألة الوحدة الأوروبية" واحدة "من أكثر المهمات السياسية المطروحة أهمية" آنذاك، إضافة إلى أن "تقاليد الفكر السياسي" التي تعود في الزمن إلى جينتز (الذي كان تلميذاً لكانط) تمثل "همنّا الخاص" بعدما ضاعت تقريباً في خضمّ نزعة القرن التاسع عشر القومية.^١

بمقدار ما يتعلق الأمر بجينتز وراجيل فارنهاغن، كانت هذه وحدها، من بين عشيقاته العديديات، التي فهمته وكانا معاً يعلمان هذا. غير أن كل ما فهمته لم يكن سوى أن موقفه من العالم كان يبدو منافقاً في نظر الآخرين، فيما انفتح هو في الحقيقة أمام العالم بسداجة طفل. وتحدث أرندت هنا عن أن غرامهما - لو اكتمل (أمر لم

لا أبالي بالأمر. لا أعتقد أن مسائل عصرنا الحقيقية ستضح بأي حال بفضل مثل هذه الأمور"
("Hannah Arendt on Hannah Arendt," pp. 333-34).

١ اليوم، بعد نحو خمسين عاماً، لا تبدو "المهمة" أو "الاهتمام" أقل ملاءمة. مراجعة أرندت المعنونة: "A Believer in European Unity" [مؤمن بالوحدة الأوروبية]، في: *Review of Politics* 4 (1942), 2, pp. 245-247.

وكانت أول منشوراتها المكتوبة بالإنكليزية.

يحدث) - لكان من شأن ذلك أن يوجد "عالمًا"، عالمًا يُتمسك به "على الضد من العالم الحقيقي"، عالمًا يعزل جينتز عن الواقع الذي يتطلع إليه. ففي "حياته الخاصة، كان هو يتكل على تفهّمها له" لكنه لم يكن راغبًا في التضحية "بسذاجته وبوعيه الجليّ وبموقعه في العالم... باختصار: بكل شيء"، من أجلها. ' إن التمييز بين التفهّم الحميم والمشاركة في الشؤون العامة لم يحدث له من قبل أن بدا حاداً وملموساً بأكثر مما كان عندها.

لقد احتاجت أرندت إلى ما تملك من قوة مخيلة كي ترسم بورتريهاً بكل تلك الطرافة غير المتحفظة، وبشكل يختلف كلياً عن ذاك البورتريه المتحفظ الذي كان قد رسمه لها بعد موتها زوجها المهدب كارل أوغست فارنهاغن، ليتبعه في ذلك آخرون (راجع: Barrow, *Visible Spaces*, 48). إن التباس موقف أرندت تجاه راحيل يمثل على مستوى أعمق من موقفها من جينتز. من المؤكد أن لهذا علاقة بواقع أن أرندت كانت يهودية وامرأة، مثل راحيل، غير أنها لم تكن تسعى إلى فهم موقفها السياسي الخاص في سنوات العشرين انطلاقةً من حياة راحيل أو تجربتها الاجتماعية كما عاشتها قبل ذلك بأكثر من مئة عام، بل كانت تحاول، بالأحرى، الوصول إلى تفهّم لـ "المسألة اليهودية" كما اندمجت في التاريخ والثقافة الألمانيّين، بالنظر إليها بعيني امرأة يهودية فريدة.

أما "صالون برلين"، فدراسة تتعامل مع تلك الظاهرة الاجتماعية الاستثنائية، وإنما قصيرة العمر، التي انبثقت من المثل العليا للتنوير الألماني، متبرعمة كزهرة رومانطيقية مكتملة في حمى راحيل، لتنتهي بصورة مباغتة حين عُمرت "حياديتها الاجتماعية" بأحداث العالم الحقيقي. "لقد غرقت مثل سفينة"، كما قالت راحيل، كما لو كانت مدافع نابوليون قد نسفتها. وبين رابطة الفضيلة (ومفهومها للمساواة القائم على الصلاح) التي سبقته، وبين "جمعية الطاولة" البرجوازية التي جاءت من بعده وكانت تمييزية بأشدّ ما يكون، كان صالون راحيل مثلاً لعالم "البوح" الرومانطيقى الصغير. كان ذلك البوح، كنوع من النزعة البوهيمية غير التقليدية وغير البرجوازية بأي حال، يهدف إلى نسف الحدود بين العام والخاص عبر أخذه بعين الجدية الكائن البشري

المثير للاهتمام، بما هو كائن بشري - سواء كان امرأة، أميراً، رجل دولة أو يهودياً أو أي شيء كان - على أساس أن الاهتمام ينصبّ على الحياة نفسها (سعادة أو تعاسة، مثلاً) لا على الذي يتحمّل تلك الحياة. في النتيجة، إن موقع الشخص في العالم لم يكن هو ما يوصي به لدى راحيل، بل قدرته على المعاناة "بأكثر مما يفعل أي شخص آخر عرفته". ولقد أمثلت راحيل نفسها افتقارها إلى التكتّم بمقدار ما كانت حياتها خاضعة لشغفها بالتملص من "النحس" الذي طبع ولادتها - بكونها يهودية -، وذلك عبر "كونها متماثلة" (مندمجة) مع أي "شخص مثقف آخر". وربما يكون صالونها قد أمّن لها وهم مثل هذا الاندماج، لكنه كان حلم مساواة مزيفاً، فالزمن الذي "كنا فيه جميعاً معاً" تبخّر مثل سراب حين كتبت ذلك في رسالة إلى بولين فايسل Pauline Wiesel عام ١٩١٨. ففي حميمية الحب، قد يكون من شأن تفهّم راحيل لجينتر أنه أقتل الباب في وجه الواقع بل حتى حلّ محلّه، لكنه لم يتمكن أبداً من مصالحتها مع عالم مارس عليها التمييز بوصفها يهودية. وكانت حميمية الحب نفسها هي ما رفض جينتر أن يضحي في سبيله بمغريات العالم التي كانت مسرّة له في كل الظروف.

فوجئت أرندت بعقل راحيل الباهر، وبقدرتها الهائلة على الحب وتفهمها للآخرين النابع من تلك القدرة، بمقدار ما فوجئت بانفتاحها المتفهم والرائع على الحياة. لكن ما اكتشفته أرندت في تجاربها الخاصة المتعلقة باللاسامية السياسية - في تمايز عن التمييز الاجتماعي - هو أن كون المرء يهودياً جاء في حقيقة الأمر واقعاً سياسياً عاماً. ولم يكن مهماً أن تكون هي شخصياً ذات معتقدات دينية أو تتسم بـ "مواصفات" يهودية، أو من شأن عقلها اللامع وغيره من المواهب أن يجعلها منها "استثناء" في نظر المجتمع في ظروف أخرى. سياسياً من الواضح أن ظهورها في عيون العالم بوصفها يهودية كان يعني بالنسبة إليها أكثر من مجرد "أسئلة هوية شخصية"، والمطالبة بشيء مختلف كان من شأنه أن يبدو "نوعاً من التملص البشع والخطير من الواقع". ولقد فهمت بهذا الاكتشاف أن المساواة الحقيقية وغير الوهمية هي الحرية السياسية، وأن شرط الحصول على الحرية السياسية يكمن في الحصول على مكان، ليس في صالون، وإنما في العالم، وأن الطريقة الوحيدة للحصول على مكان في عالمها تكمن في المطالبة به، قائلة: أجل، أنا ما أبدو عليه، يهودية. عام ١٩٣٣ توجهت أرندت

للعمل مع "المنظمة الصهيونية الألمانية" مع أنها لم تكن شخصياً صهيونية، وأدى ذلك العمل آنذاك إلى اعتقالها. كان العمل قاسياً وخطيراً، ويتطلب شجاعةً (هي بين أمور كثيرة، كانت معنية خلال الحرب العالمية الثانية أن تصرخ داعية إلى تشكيل جيش يهودي)، وربما لن يكون من المغالاة هنا القول إنها لولا تجربة الحرية هذه، ما كان لها أبداً أن تكون قادرة على تطوير مفهومها عن الفعل.

"عن تحرر النساء" هو النص الوحيد الذي تكررته أرندت لقضايا المرأة (ربما يكون هذا سبباً كافياً لضمّه إلى هذه المجموعة)، مع أنها ألمحت إلى مساجلات معاصرة خاضتها مع حركات نسائية ألمانية في السيرة التي كتبتها لراحيل فارنهاغن. وتحاجج أرندت بأن الخلط بين الأهداف الاجتماعية والسياسية ليس من شأنه أن يحل من تعقّلات وضع الحياة الخاص بالمرأة، وكانت تلك أول إشارة من جانبها إلى النقد الذي سوف تقارب به الفكر الماركسي لاحقاً. وكانت أليس غرستل Alice Gerstel، مؤلفة الكتاب الذي تراجعته أرندت هنا، وزوجها أوتوروهل Otto Ruhl، من الوجوه البارزة في الحركات السياسية الألمانية الراديكالية. كذلك كانت غرستل صديقة مقربة لميلينا جسينسكا Milena Jesenska، صديقة كافكا، ما من شأنه أن يقيم رابطاً لطيفاً (بالمصادفة) مع الدراسة التالية: "فرانز كافكا: إعادة تقييم".

قد تبدو مفاجئة فجوة الأعوام العشرين التي تفصل القطعة الأخيرة التي كتبتها أرندت في ألمانيا في ١٩٣٣ عن دراسة ١٩٤٤، عن كافكا. ومن الحوار مع غاوس يبدو واضحاً أن أرندت كانت لدى مغادرته ألمانيا على نفور من المثقفين والحياة الثقافية، كما يبدو واضحاً أنها كانت أمام اهتمامات عملية ملحة بصفتها لاجئة لا دولة لها. فهي اشتغلت في باريس لـ "أليا الشابة" في مجال إعداد اليهود الصغار للهجرة إلى فلسطين التي رافقت عام ١٩٣٥ مجموعة منهم إليها. غير أنها لم تتخل نهائياً عن الحياة الثقافية في باريس. بل حضرت عدداً من دروس ألكسندر كوجيف Alexandre Kojeve الشهيرة حول هيغل Hegel حيث كانت لقاءاتها الأولى مع الفيلسوفين جان-بول سارتر Jean-Paul Sartre وألكسندر كويريه Alexandre Koyre (هي رأت كويريه أكثر حذقاً من كوجيف في تفسير هيغل)، كما ارتبطت بصداقة مع ريمون آرون

Raymond Aron وفالتر بنجامين Walter Benjamin^١، وبالنظر إلى واقع أنها كانت كاتبة مكثرة، يبدو من المؤكد أن بعض كتابات سنواتها الباريسية قد ضاع. إلى حد بعيد، يتعامل القسم الأكبر من الدراسات التي تلي دراسة كافكا بطريقة أو بأخرى مع الحرب العالمية الثانية وظاهرة التوتاليتارية المتعددة. حتى الاستثناءات الظاهرة - كالقطع المكتوبة عن ديلثاي Dilthay، وديوي Dewey، وبروخ وياسبرز وهايدغر والدراسات التي تناول مسائل فلسفية ولا سيما الفكر الوجودي الألماني والفرنسي والفلسفة بصورة عامة كما تلك التي تتحدث عن مسائل ذات علاقة بالدين - إنما كُتبت من منظور يستند دون ريب إلى تفهم أرندت ما كانت تراه أحداث القرن العشرين السياسية غير المسبوقة. بل حتى إعادة تقييمها كافكا نفسها مكتوبة تحديداً من مثل هذا المنظور: هي لا تراه "نبياً" يتحدث عن أمور ستحدث، بل بالأحرى محللاً رزيناً لـ "البنى الخفية" لـ "لا-حرية" السائدة في زمنه، وعرف كيف ينتج مسودته المتحدثة عن إضفاء النزعة الجمعية على الجنس البشري وعن المجتمع البيروقراطي وعن مجتمع يحكمه "سوبرمان" بالتعارض مع القوانين الإنسانية. بالنسبة إلى أرندت، كان من علامات عبقرية كافكا قدرته على سبر بنى "التيار الغوري للتاريخ الغربي"^٢، فيما كانت لا تزال بعد مخفية بعيداً من عين العامة. وأكثر من هذا أن "صورة الإنسان الطيب النية" التي يحملها عن "كل شخص وأي شخص" يريد أن يكون حراً تعبق بتلك "الثقة بالناس" التي تتحدث عنها أرندت عند نهاية حوارها مع غاوس، كثقة "بما هو إنساني لدى البشر أجمعين".

كانت أرندت تؤمن بأن على الفكر السياسي في القرن العشرين أن يقطع مع تقاليده الخاصة بالمعنى الجذري الذي قطع به القتل الواعي المنهجي الذي أطلقته الأنظمة التوتاليتارية مع تقاليد عملها السياسي. وهناك مثال مبكر وواضح على فكرها يمكن تلمسه في التمييز الذي تقيمه بين "الذنب المنظم" و"المسؤولية الكونية". ثم إن أرندت، اليهودية، كانت هي التي تحدثت آخر أيام الحرب معارضة

١ في ما يتعلق بسيرة أرندت خلال تلك المرحلة، راجع كتاب يانغ-بروهل:

Young-Bruehl, Hannah Arendt: For Love of the World, chap 4, "Stateless Persons".

٢ هذه هي العبارة التي استخدمتها أرندت في تقديمها للطبعة الأولى من أسس التوتاليتارية.

نزعة Vansittartism^١، فهي كانت ترى أن الشعب الألماني لا يمكن أن يُحمّل وحده "احتكار الذنب" بالنسبة إلى جرائم الأيديولوجية العنصرية اللاإنسانية. كانت تشعر أنه لا ينبغي أن تجابه هزيمة النازيين بنوع من الهيجان، وبالتالي لم يكن رد فعلها نوعاً من ابتهاج صاحب، بل تفجعاً عميقاً على التدمير الذي طاول الثقافة الألمانية. ويفسر لنا توقعها للشرّ بأن يكون "القضية الجذرية" التي سيتعيّن مجابتهها في عالم ما بعد الحرب اعترافها بحاجة الشعوب إلى المصالحة إلى بداية جديدة، كما إلى فيدرالية تضم الدول الأوروبية. لقد تجلّى الشر بوصفه النقيض التام للأساس الذي قامت عليه الأخلاق الغربية العريقة - thou shalt not kill [أنت لن تقتل] - وكان مفهوماً بصورة أقل تجريدية من "وحشية" و"لا إنسانية" خلق ضحايا "هم بريئون إطلاقاً" لمجرد البرهنة على الحراك الطبيعي أو التاريخي الذي يتحركه العالم. وبقيناً إن الربط هنا بين "الوحشية" و"اللاإنسانية"، وبين "البراءة"، سيقى غريباً بصورة كلية إلى أن تُفهم جدّة التوتاليتارية كشكل من الحكم. غير أن هذا التفهم صعب، وكانت أرندت تراه إنجازاً نظرياً معتبراً، وقد اعتمدت على كانط ولا سيما على مونتسكيو كي تصل إلى تبرير إضافتها شكل حكم جديداً على اللائحة التي بدأها أفلاطون وأرسطو ولم تكذ تتغير منذ القدم.

إن التوتاليتارية بالخطر الذي تمثله على الإنسانية، والذي لا يمكن اعتباره بأي حال مسألة نظرية، إنما هو خطر واصلت أرندت دون كلل تنبيهنا إلى الشروط السياسية والأوضاع الذهنية التي يتمخض عنها. في المحصلة، لا يقتصر الأمر على كسر ستالين "بيضاً" مهما كان من شأن هذا أن يبدو، بل يتعلق بمفهوم الفعل بوصفه فبركة - بمعنى صناعة التاريخ - تكمن في خلفية العنف الذي توجه انتباهنا إليه. فما يفرّق "الشيوعيين السابقين" عن أولئك الذين "سبق لهم أن كانوا شيوعيين" إنما هو أسلوب توتاليتاري في التفكير، ونفاد صبر تجاه "لا يقينات الفعل الأساسية" وإيمان أيديولوجي بـ "نهاية" ما للتاريخ. ومن هنا، نراها لا تساو

١ مبدأ سياسي يرى أن السياسات العسكرية والعنوانية التي مارسها القادة الألمان منذ الحرب الفرنسية-البروسية حظيت على الدوام بمساندة الشعب الألماني ولذلك بات على ألمانيا أن تخوض برامج تؤدي إلى نزع الروح العسكرية والوصول إلى تربية صحيحة للحيلولة دون تجدد مثل هذه الأفعال في المستقبل. (م.)

في نقدها المجتمع البرجوازي العلماني وامتثالته القاتلة، منبهة إلى ميله إلى أن ينتزع من الإنسان عفويته محولاً إياه إلى "وظيفة في المجتمع". ولئن بدت أرندت منجذبة نمطياً إلى نقاد "الأخلاق والمعايير" البرجوازية من النيو-كاثوليكيين، أمثال ج. ك. تشسترتون G. K. Chesterton وشارل بيغي Charles Peguy، فإنها تبدو نافذة الصبر مع كاثوليكيين، أو أي من آخرين يتطلعون إلى التملص من الواقع باللجوء إلى "يقينية" الحقائق الراجحة.

إذا لم يكن هناك مفر لا من "ليس بعد" ولا من "أبدأ بعد الآن"، وإذا كان خيط الفكر الغربي التقليدي قد انقطع نهائياً، عندئذ حتى فلسفة التاريخ الأعظم لن تكون قادرة على تحقيق المصالحة بين العقل والعالم. بات مفهوم هيغل للتاريخ، وتأويله للشؤون الإنسانية ومجرى الأحداث كـ "حركة جدلية تسير نحو الحرية" غير حقيقي، ليس فلسفياً (مهما كان من شأن هذا أن يعني) ولكن بمعنى افتقاره إلى "حسّ للواقع" حين يقاس مقارنة بأحداث القرن العشرين السياسية. وليست تلك الأحداث المتصورة تجريبياً - ليس مثلاً كعلامات على يوم الحشر - ما يهم، بل وزنها الحقيقي وخطورتها على التجربة الإنسانية. وفي ما يُختتم هذا الكتاب، تنظر أرندت إلى الفلسفة السياسية، بالتناقض التام مع فلسفة التاريخ، على كونها أضحت ممكنة بشكل لم يسبق لها أن كانته من قبل. فلعمود، فكر المفكرون، كما كتب الكتاب، أن "أزمة الحضارة الغربية" باتت داهمة، وأن هذه الأزمة جلية أمام كل عين تريد أن ترى - في الأنظمة التوتاليتارية، كما في المصانع الهائلة التي تنتج جثثاً - على الأرض التي يتقاسمها الناس بين بعضهم بعضاً. أما ما كان التعامل مع هذا الأمر يحتاجه، فلم يكن فلسفة سياسية أخرى، بل تفهماً جديداً للسياسات كسياسات. حتى لو أن بحوثها الجادة في فكر هايدغر وياسبرز وغيرهما بدت غير حاسمة، هاهي أرندت تبدو في ١٩٥٤ على اقتناع بأنه في الإمكان، وللمرة الأولى، الإمساك "مباشرة بملكوت الشؤون الإنسانية والأفعال الإنسانية". أما فعل هذا، فسيتطلب عملاً مماثلاً لـ "أعجوبة الامتنان الصموتة" حتى لو كانت قد أضحت الآن "رعباً صموتاً أمام ما قد يمكن للإنسان أن يفعله وما يمكن للعالم أن يتحوّل إليه". لا تستبق هذه الكلمات نوعاً من العودة إلى الفلسفة التقليدية، بل الجاذبية

التي تمثلها فلسفة تجازف، فيما لا تشعر أبداً أنها هنا في دارها، بفهم العالم والحكم عليه بمقدار ما يمكن لإقامتها فيه أن تطول. ولقد عبّرت أرندت عن هذا في أربعة أبيات شعر جميلة وقوية مأخوذة من قصيدة كتبت في العام نفسه الذي كتبت فيه آخر دراسات هذه المجموعة:

*Ich lieb die Erde
so wie auf der Reise
den fremden Ort
und anders nicht.*

إنني أحب الأرض
كما يحب رحالة
مكاناً غريباً عنه
لن يحبه إن لم يكن كذلك

بعد مدة قصيرة من موت أرندت المباغت في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٧٥ طلبت لوت كوهلر Lotte Kohler، صديقتها ومنفّذة وصيتها، من لاري ماي Larry May ومي (على أساس أننا الاثنين قد عملنا لبضع سنوات مع أرندت مساعدين في البحث والتعليم) أن نساعدنا في إعداد العدد الكبير من الصفحات الموجودة في شقة أرندت في منطقة ريفرسايد درايف كي تُسلّم لمكتبة الكونغرس. وكم بدا غريباً أن نكون هناك يوماً بعد يوم في غيابها، وامتدت الأسابيع إلى شهور (لم تنجز المهمة حتى صيف ١٩٧٧). حينذاك، أتى نوع من اكتشاف ليضاف إلى الحزن الذي اتسمت به تلك الفترة. فبصورة يومية تقريباً، كنا نقع على وثائق غير منتظرة غالباً ما لم تكن لنا خبرة بها، وفي النتيجة ننصرف إلى مناقشتها من حول مائدة الفطور الألمانية المميزة التي كانت تعدها لوت كوهلر.

وكانت ماري ماكارثي Mary McCarthy، منفّذة وصية أرندت الأدبية، تنضم إلينا كل مرة تكون في المدينة. ورغم أن طرح هذه المرأة الرائعة كان يختلف عن طرح أرندت من وجوه عدة، فإن حدة ذهنهما كانت متماثلة في إشعاعها.

وخلال تلك المرحلة كنت أتحدث وأتراسل مطولاً مع الفيلسوف الأميركي ج. غلين جراي J. Glenn Gray الذي كان يملك تفهماً عميقاً لما كان عليه فكر أرندت في آخر مراحلها، معتبراً إياها سابقة للزمن الذي عاشت فيه بأجيال وربما بقرن. وهو كان حتى رحيله في ١٩٧٧ واحداً من أفضل الذين قادوا خطانا في متاهات أوراق أرندت.

كان من الواضح بالنسبة إلينا جميعاً أن قسماً كبيراً من هذه الأوراق يجب أن يُنشر. والآن بعد تأخيرات ها هو المشروع يتحقق مع نشر هذا الكتاب وهو الأول من كتب عدة يُخطّط لها. ولقد شجعت لوت كوهلر وماري ماكارثي (حتى رحيلها في ١٩٨٩) هذا المشروع منذ البداية وأنا أدين لهما بالامتنان لهذا ولأسباب أخرى.

كانت إليزابيث يونغ-بروهل من أوائل الذين استخدموا هذه الأوراق. وهي درستها بانكباب فيما كانت تكتب *Hannah Arendt, For Love of the World* الذي يبقى المصدر الرئيسي لحكاية حياة أرندت. ولقد قرأ هذا الكتاب منذ نشره في ١٩٨٢ على نحو واسع القراء العاديون كما الدارسون. وتجمعتني وإليزابيث صداقة تعود إلى خمس وعشرين سنة، أي من اليوم الذي التقينا فيه في صف أرندت. خلال ذلك الزمن كنا نمضي ساعات طويلة نتحدث عن أرندت، ولقد عنت تلك الساعات بالنسبة إليّ أكثر كثيراً مما يمكنني قوله، وليس أقل ذلك الارتباط في علاقتي بعملية اختيار الكتابات وتحريرها.

تابعنا، لاري ماي وأنا، العمل مع ماري ماكارثي التي أخذت على عاتقها إعداد آخر محاضرات أرندت للنشر بعنوان "حياة العقل". والحقيقة أن معايير ماكارثي التحريرية كانت رفيعة، وفي هذا السياق، وعبر ردودي على رسائلها الطويلة التي كانت مزدحمة بالتساؤلات، توصلت إلى إدراك شيء ما مما كان يترتب على تحرير رسائل أرندت. في ذلك الوقت كذلك، تعرفت إلى أشخاص في Harcourt, Brace Jovanovich ناشري أرندت وماكارثي الرئيسيين. ولقد جرى اتخاذ القرار الأول بالمدى الذي سيصل إليه نشر هذه الأوراق وترتيبه في اجتماع لا يُنسى عقده مع ويليام جانوفيتش وماري ماكارثي ولوت كوهلر. كما لم تبخل علينا درنكا ويلن Drinka Willen وجوليان مولر Julian Muller بالنصح، ناهيكم أن محررتي، آلين ساليرونو ميسون Alane Salierno Mason، ومساعدتها

سيليا ورن Celia Wren، أبدأ الكثير من التفاني تجاه هذا المشروع، مساهمتين على نحو ملموس في اتخاذه شكله النهائي.

إضافة إلى هذا ساعدنا طوال سنوات عدد من الطلاب والأصدقاء والباحثين، وربما دون أن يدركوا هذا، في اختيار الكتابات المنشورة هنا. ولا بد من الإشارة إلى ثلاثة منهم بصورة خاصة: ريتشارد ج. برنشتين Richard J. Bernstein، وكان من دواعي سروري ومكسب لي أن أدرسه أعمال أرندت، مرغريت كانوفان Margaret Canovan التي تعرفت عليها بالمراسلة بواسطة ماري مكارثي، والتي جعل عملها الأخير فهم فكر أرندت السياسي يرتفع إلى مستوى لم يسبق له أن تمتع به، أورسولا لودز Ursula Ludz التي أضافت البيبليوغرافيا الشاملة (مع أنها لم تنشر بعد) ونشرتها الألمانية المميزة لأعمال أرندت الكثير إليّ ناهيك عن لطفها وتشجيعها على طول الخط. ويجدر التنويه هنا أيضاً بأبريل فلاكر April Flaker التي كانت لا تزال طالبة تخرّج بعد، حين أعدت الدراستين المترابطتين "الفهم والسياسات" و"حول طبيعة التوتاليتارية" اللتين يمثل العمل عليهما المهمة التحريرية الأكثر تطلباً، ومن بعض الوجوه الأكثر إشكالية في هذه المجموعة. وهي بالتأكيد ليست مسؤولة عن أي هنات قد تكون بقيت في النسختين النهائيتين. ومن بين الباحثين الآخرين الذين تعلمت الكثير من آرائهم: جيفري أندرو باراش Jeffrey Andrew Barash، سيليا بن حبيب Seila Benhabib، فرانسواز كولن Françoise Collin، سوزان جاكوبيتي Suzanne Jacobetti، جورج كاتب George Kateb، جوزيبينا مونيتا Giozeppina Monette، هانز-جواكيم شريمف Hans-Joachim Schrimpf، بيتر ستيرن Peter Stern، إرنست فولراث Ernest Vollrath، جان ياربوغ Jean Yarbough، جون بي. بلاك John B. Black، كيث دافيد Keith David، إيريس بيلنغ Iris Pilling، باتريسيا روس Patricia Ross، فريد باولي Fred Rowley (تخلي عن ركوب الموج الصيفي في كاليفورنيا كي يمكنك معي في نيويورك)، كريستوف شونبرغر Christoph Schonberger الذي جسّر العديد من الثغرات في معرفتي.

ومترجمو كتابات أرندت الألمانية المتضمنة هنا ولا سيما روبرت وريتا كيمبر Robert and Rita Kimber لكن كذلك جوان ستامبو Joan Stambaugh وإليزابيث يونغ-

بروهل يستحقون كل آيات الشكر هنا على العمل الصعب الذي أنجزوه. كما أن لوت كوهلر عملت بكل دأب لتفحص كل كلمة في الترجمة. وأود كذلك أن أشكر فريق العمل في قسم المخطوطات بمكتبة الكونغرس للطفهم الأكيد وكذلك للجهود التي يبذلونها للإبقاء على مجموعة أرندت الموضوعية في عهدتهم بأفضل حال ممكنة، إذ باتت بالغة الهشاشة بفعل استخدامها المتكرر مع تزايد اللجوء إليها. وأوجه شكري إلى جيرارد ريتشارد هولاهان Girard Richard Hoolahan وماري وروبرت لازاروس Mary and Ribert Lazarus للدعم العملي والأخلاقي طوال سنوات، وإلى كلية التخرج في العلوم السياسية والاجتماعية في المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعي التي أتاحت لي ما يكفي من الوقت والراحة من التدريس كي أنجز هذه المجموعة.

ورغم أن حنة أرندت كان من شأنها أن ينفد صبرها تجاه كل من يقترح أنها "عبقرية" مصرة على أن طريقها إلى الإنجاز كان العمل الشاق لا أكثر، فإن ما من شخص عرفها كان من شأنه أن يشك في عبقريتها في مجال الصداقة. فهي التي ما كانت لتشجع لا المريدين ولا المتابعين عرفت كيف تجمع برباط صداقتها تشكيلة استثنائية من مختلف الأفراد. وهذا الكتاب مهدى في نهاية المطاف إلى اثنتين من صديقاتها العظيمات: لوت كوهلر، وذكرى ماري ماكارثي.

جيروم كوهن

نيويورك، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣

ما الذي يبقى؟ تبقى اللغة^١

(حوار مع غونتر غاوس)

مكتبة

t.me/soramnqraa

في الثامن والعشرين من تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٦٤، أذاع التلفزيون الألماني هذا الحوار بين حنة أرندت وغونتر غاوس Gunter Gaus الذي كان صحافياً شهيراً في ذلك الحين ثم بعد ذلك موظفاً كبيراً في حكومة ويلي براندت. آنذاك نال الحوار جائزة Adolf Grimm، ونشر في العام التالي تحت عنوان Was bleibt? Esbleibt die muttersprache (”ما الذي يبقى؟ تبقى اللغة الأم“) في كتاب غونتر غاوس المعنون Zur Person (ميونخ، ١٩٦٥). بدأ غاوس الحوار قائلاً إن أرندت هي أول سيدة تشارك في سلسلة الحوارات التي يجريها، وهو بعد ذلك وصف ذلك الأمر ملاحظاً أن مهنة السيدة أرندت ”ذكورية خالصة“، محدداً أنها فيلسوفة. هذا التحديد قاده إلى سؤاله الأول: رغم الاعتراف والتقدير اللذين تحظى بهما، هل تراها تنظر إلى دورها في حلقة الفلاسفة كدور غير معتاد أو خاص لأنها امرأة؟ تجيب أرندت:

أخشى أن عليّ أن أعترض هنا. فأنا لا أنتمي إلى حلقة الفلاسفة. لأن المهنة التي

١ تنبيه من المترجم إلى العربية: في سياق مقالاتها ودراساتها، تورد حنة أرندت الكثير من العبارات وال فقرات بلغات متعددة كالفرنسية والألمانية واللاتينية. ولقد آثرنا إيراد تلك العبارات باللغات التي أوردتها فيها نفسها مع ترجمتها إلى العربية في السطور نفسها دون أن نورد في كل مرة أنها جاءت في نصوص الكاتبة بتلك اللغات المتنوعة.

أمارسها، إن كان للمرء أن يتحدث عن مهنة، هي النظرية السياسية. أنا لا أشعر أنني فيلسوفة، ولم أقبَل في حلقة الفلاسفة كما تقترح بكل لطف. ولكن لكي نتحدث عن السؤال الآخر الذي تطرحه في ملاحظاتك التمهيديّة، فأنت تقول إن الفلسفة قد نُظِر إليها دائماً بصفته مهنة ذكورية. والحقيقة أنه لم يعد ينبغي أن تظل ذكورية! فمن الممكن اليوم تماماً أن يحدث لامرأة أن تصبح فيلسوفة...^١

غاوس: أنا أراك فيلسوفة...

أرندت: حسناً، لا يمكنني منعك من هذا، ولكنني لست، في رأيي، فيلسوفة. أنا أرى أنني قد قلت وداعاً للفلسفة مرة وإلى الأبد. كما تعرف، لقد درست الفلسفة، لكن هذا لا يعني أنني بقيت ملتصقة بها.

غاوس: أوّد أن أعرف منك شخصياً ما الفارق بين الفلسفة السياسية وعملك أستاذة للنظرية السياسية.

أرندت: إن تعبير "فلسفة سياسية" الذي أتفاداه يبدو مثقلاً بالتقاليد إلى حد كبير. من هنا، حين أتحدث عن هذه الأمور بطريقة أكاديمية أو غير أكاديمية أشير دائماً إلى أن هناك توتراً حاداً بين الفلسفة والسياسات، أي بين الإنسان ككائن مفكر، والإنسان ككائن فاعل، ثمة توتر لا وجود له في الفلسفة الطبيعية، على سبيل المثال. فعلى غرار أي شخص آخر، يمكن للفيلسوف أن يكون موضوعياً في ما يتعلق بالطبيعة، وحين يقول إنه يفكر فيها نعرف أنه يتكلم باسم النوع الإنساني كله. لكن ليس في إمكانه أن يكون موضوعياً حين يتعلق الأمر بالسياسات. وتحديداً ليس منذ أفلاطون!

غاوس: أفهم ما تعنيه.

أرندت: ثمة عداوة تجاه كل السياسات لدى كل الفلاسفة، مع استثناءات قليلة. كانط هو واحد من هذه الاستثناءات. وتلك العداوة بالغة الأهمية للمسألة برمّتها، بالنظر إلى أنها ليست قضية شخصية. هي تكمن في طبيعة الموضوع نفسه.

غاوس: وأنت لا تريدين أن تكون لك حصة في هذه العداوة تجاه السياسات لأنك ترين أنها تتداخل مع عملك؟

١ الإحياءات هنا وفي أماكن أخرى موجودة في الأصل، وهي لا تشير إلى حذف في المادة. (محرر الطبعة الإنكليزية)

أرندت: "لا أريد أن تكون لي حصة في هذه العداوة"، أجل هذا صحيح تماماً! أنا أريد أن أنظر نحو السياسات بعينين لا تغبشهما الفلسفة.
غاوس: أفهمك. الآن دعينا نتوجه إلى مسألة تحرر المرأة. هل كان هذا الأمر معضلة لك يوماً؟

أرندت: أجل بالتأكيد. هناك على الدوام معضلة مثل هذه. لكنني في الحقيقة أفضل أن أكون "قديمة الطراز" في هذا المجال. فأنا دائماً ما فكرت في أنه ثمة بعض المجالات المهنية التي لا تلائم النساء، ولا تناسبهنّ، إن كان لي أن أضع المسألة على هذا النحو. فمثلاً لن يبدو حسناً أبداً حين تصدر المرأة الأوامر. عليها أن تتجنب هذه الوضعية إن أرادت أن تبقى أنثى. ولست أدري هل أنا محقة أو غير محقة في قلبي هذا. لكنني شخصياً دائماً ما عشت متوافقة مع هذه النظرة عن وعي أو غير وعي - أو دعنا نقول بوعي قليل أو كثير - . لكن المسألة في حد ذاتها لم تلعب دوراً كبيراً بالنسبة إليّ شخصياً. ولنبتسط المسألة: لقد فعلت دائماً ما أحب أن أفعله.

غاوس: إن عملك - سنخوض في الأمر على نحو أكثر تفصيلاً لاحقاً - يُعنى إلى درجة معينة بمعرفة الشروط التي يتجلى ضمن إطارها الفعل والسلوك السياسيان. هل تراك تبتغين إحداث تأثير فعال بهذه الأعمال، أم تعتقدين أن هذا التأثير لم يعد ممكناً في هذه الأزمنة... أم أن الأمر غير مهم لك بكل بساطة؟

أرندت: أتعلم، هذا ليس سؤلاً بسيطاً. إن كان لي أن أتكلم بكل نزاهة، فسأودّ أن أقول: حين أعمل لا أهتم كثيراً بالطريقة التي سيؤثر بها عملي في الناس...
غاوس: وحين تنجزين العمل؟

أرندت: أكون قد انتهيت. المهم لي أن أفهم. بالنسبة إليّ الكتابة هي مسألة البحث عن التفهم، جزء من سيرورة التفهم... حيث يحدث لبعض الأمور أن تجد صياغتها. لو كان لدي من قوة الذاكرة ما يمكنني من حفظ كل ما أفكر فيه، أشك كثيراً في أنني كنت سأكتب أي شيء على الإطلاق... إنني أدرك مدى كسلي. ما هو في غاية الأهمية هندي إنما هو سيرورة التفكير نفسها. وبمقدار ما أنجح في التفكير في أمر ما، سأكون راضية تماماً عن نفسي. فإذا نجحت بعد ذلك في التعبير عن سيرورتي الفكرية كفاية، بالكتابة، سأكون راضية أيضاً.

أنت تتساءل حول تأثير ما أكتبه في الآخرين. إذا كان يحق لي شيء من السخرية هنا، سأقول إن هذا سؤال ذكوري. الرجال دائماً ما يريدون أن يكونوا مؤثرين إلى أقصى الحدود. غير أنني أرى أن هذا الأمر غير جوهري إلى حد ما. هل تراني أتخيل نفسي ذات تأثير؟ أبداً. كل ما في الأمر أنني أريد أن أتفهم. فإذا تفهم الآخرون – على النحو الذي تفهمت به – سيعطيني هذا إحساساً بالرضى، كما يشعر المرء وهو في دياره.

غاوس: هل تكتبين بسهولة؟ هل تصيغين أفكارك بيسر؟

أرندت: أفعل أحياناً، ولا في أحيان أخرى. لكنني بصورة عامة يمكنني أن أخبرك أنني لا أكتب مطلقاً إلا حين أستطيع ذلك، أي بمعنى: حين يمكنني أن أُملي على نفسي. غاوس: أي حين تكونين قد فكرت ملياً في ما تكتبين.

أرندت: أجل. إنني أعرف تماماً ما أريد كتابته. ولا أكتب إلا حين أعرف ذلك. وأنا عادة ما أكتب النص كله دفعة واحدة. وعند ذاك تسير المسألة بسرعة نسبياً، بالنظر إلى أن الأمر على علاقة بسرعة طباعتي على الآلة.

غاوس: واضح أن اهتمامك بالنظرية السياسية، بالعمل والسلوك السياسيين، يشكل محور عملك اليوم. في ضوء هذا الأمر، يبدو لي ما وجدته في مراسلاتك مع البروفيسور شوليم 'Scholem، مثيراً للاهتمام خصوصاً. فما أنت قد كتبت، إن كان في مقدوري أن أستعيد كلامك، أنك "لم تكوني في صباحك مهتمة لا بالسياسات ولا بالتاريخ"، بوصفك، أيتها السيدة أرندت، يهودية هاجرت من ألمانيا عام ١٩٣٣. في ذلك الحين، كنت في السادسة والعشرين؛ فهل اهتمامك بالسياسات – أي انتهاء لا مبالتك بالسياسات والتاريخ – يتعلق بهذه الأحداث؟

أرندت: نعم، بالتأكيد. فاللامبالاة لم تعد ممكنة في ١٩٣٣. بل كفت عن أن تكون ممكنة قبل ذلك.

غاوس: بالنسبة إليك كذلك؟

١ غرشم شوليم (١٨٩٧-١٩٨٢). مؤرخ وباحث بارز في التصوّف اليهودي، وكان من المعارف القدامى لحنة أرندت. هو صهيوني من مواليد ألمانيا. في حزيران/يونيو ١٩٦٣، بعث إليها رسالة ذات نبرة نقدية عالية حول كتابها أيخمان في القدس؛ راجع:

"Eichmann in Jerusalem: An Exchange of Letters," Encounter, 22, 1964.

الفقرة الواردة هنا هي من رد أرندت المؤرخ في ٢٤ تموز/ يوليو، ١٩٦٣. (محرر الطبعة الإنكليزية)

أرندت: أجل بالتأكيد. فأنا أقرأ الصحف عن قصد وأكوّن آرائي. لست منتمية إلى أي حزب ولا أحتاج إلى ذلك. بدءاً من ١٩٣١ بتّ على قناعة أن النازيين سوف يستولون على السلطة. وكنت على الدوام أتناقش مع الآخرين حول ذلك لكنني في الحقيقة لم أعتنِ شخصياً بمثل تلك الأمور بمنهجية حتى هاجرت.

غاوس: لدي سؤال آخر يتعلق بما قلته الآن. لو كنت مقتنعة بأن النازي لن يمكن منعه من أن يستولي على السلطة، أولم تشعر أن عليك أن تفعل شيئاً للحيلولة دون ذلك - الانضمام إلى حزب ما، مثلاً - أم أنك كنت قد بتّ على قناعة بأن ذلك لم يعد يُحدث فارقاً؟

أرندت: لم أفكر شخصياً في أنه يمكن أن يُحدث فارقاً. لو أنني اعتقدت ذلك - إنه لمن الصعب قول ذلك اليوم استرجاعياً - لربما كنت فعلت شيئاً. أعتقد أن الحال كان ميؤوساً منها.

غاوس: هل هناك حدث محدد في ذاكرتك دفعك للاتجاه إلى السياسات؟
أرندت: قد أقول السابع والعشرين من فبراير (شباط) ١٩٣٣، يوم حريق الرايخستاغ، والاعتقالات غير القانونية التي أعقبت ذلك في الليلة نفسها. ما سمي التوقيف الاحترازي. كما تعلم، نقل الناس في ذلك اليوم إلى زنانات "الغستابو" كما إلى معسكرات الاعتقال. ما حدث حينذاك كان وحشياً، لكن أموراً كثيرة حدثت لاحقاً تمكنت من التغطية عليه. لقد شكّل ذلك صدمة مباشرة لي، ومنذ تلك اللحظة وصاعداً بدأت أشعر أنني مسؤولة. أي أنني لم أعد أرى أنه بإمكان المرء أن يظل في موقف الانتظار. فحاولت أن أساعد بطرق عدة. لكن ما أخرجني في حقيقة الأمر من ألمانيا - إن جاز لي القول - أمر لم أتحدث عنه أبداً لأنه لم يؤدّ إلى أي نتيجة...
غاوس: أرجوك حدثينا عنه.

أرندت: كنت أنوي أن أهاجر بأيّ حال. لقد رأيت من فوري أنه لم يعد على اليهود أن يبقوا. ولم يكن في نيتي أن أدور في طول ألمانيا وعرضها كمواطنة من الدرجة الثانية، إن جاز لي القول، بأيّ طريقة كانت. إضافة إلى هذا كنت أرى أن الأمور سوف تسير من سيئ إلى أسوأ. ومع هذا لم أهاجر في نهاية الأمر بتلك الطريقة السلمية. وعليّ أن أعترف بأن ذلك أَرْضاني. لقد اعتقلت وكان عليّ أن أبارح البلد

بصورة غير قانونية - سأخبرك كيف بعد دقيقة - . كان ذلك مصدر رضى فوري لي . فكرت على الأقل أنني فعلت عملاً ما! على الأقل لست " بريئة" ولم يعد في وسع أحد أن يقول هذا عني!

لقد وفرت لي المنظمة الصهيونية الفرصة . كنت صديقة مقربة مع بعض قادتها ولا سيما مع رئيسها في ذلك الحين، كورت بلومنفيلد Kurt Blumenfeld . لكنني لم أكن صهيونية، ولا حاول الصهيونيون ضمّي إليهم . غير أنني كنت بمعنى من المعاني متأثرة بهم، خاصة بالنقد والنقد الذاتي الذي كان الصهيونيون ينشرونه بين اليهود . كنت متأثرة ومبهورة به، إنما لم يكن لي أي علاقة سياسية بالصهيونية . الآن، في ١٩٣٣ ، جاء بلومنفيلد وشخص لا تعرفه، إليّ، قائلين: نريد أن نجمع عدداً من التصريحات المعادية للسامية، التي تطلق في ظروف عادية . على سبيل المثال تصريحات يُدلى بها في النوادي، وتشر في كل أنواع الصحافة المهنية... باختصار نوع النصوص التي لا تصل إلى مسامع العالم الخارجي . إن الانخراط في عملية تنسيق هكذا مجموعة في ذلك الحين كان يعني الانخراط في ما كان النازيون يسمونه "بروباغندا الرعب" . وما من صهيوني كان بإمكانه فعل ذلك لأنه إن اكتشف أمره، فسوف ينكشف التنظيم كله، ولذا سألوني: "هل ستفعلينه؟" أجبتهم: "بالتأكيد"، وكنت بالغة السعادة . ففي المقام الأول، بدت لي الفكرة شديدة الذكاء، وبعد ذلك شعرت أن ثمة أمراً يمكن فعله بعد كل شيء .

غاوس: هل كان اعتقالك بالعلاقة مع هذا العمل؟

أرندت: نعم . لقد كُشف أمرى . لكنني كنت محظوظة إذ أُطلق سراحى بعد ثمانية أيام لأنني أقمت صداقة مع الضابط الذي اعتقلني . كان فتى فاتناً! كان للتوّ قد رُقّي من الشرطة الجنائية إلى الشعبة السياسية دون أن يعرف ما عليه فعله . ما الذي يفترض به فعله؟ لذا راح يقول لي: "في العادة يكون ثمة شخص هنا في مواجهتي فأفحص ملفه وأعرف في النتيجة ما الذي يجري . فما الذي عليّ أن أفعله بك؟"

غاوس: هل حدث ذلك في برلين؟

أرندت: نعم حدث في برلين . ولسوء الحظ، وجدتني مضطرة أن أكذب عليه . فأنال لم يكن لي أن أترك التنظيم ينكشف . لذلك رحلت أحكي له حكايات طويلة وهو يواصل قوله: "لقد أدخلتك هنا ويجب عليّ أن أخرجك . لا تستدعي محامياً فاليهود

لا يملكون أي مال اليوم. احتفظي بما لديك من مال“. أثناء ذلك كانت المنظمة قد حصلت لي على محام عبر أعضائها طبعاً. لكنني طلبت منه الابتعاد، لأن ذلك الرجل الذي اعتقلني كان ذا وجه منشرح وقور. اعتمدت عليه وقد رأيت أن ثمة فرصة أفضل بالنسبة إليّ من فرصتي مع محام كان هو نفسه خائفاً.

غاوس: وخرجت وتمكنت من مغادرة ألمانيا؟

أرندت: خرجت لكن كان عليّ أن أعبر الحدود بطريقة غير قانونية... فاسمي لم يكن قد سُطِب من لوائحهم...

غاوس: سيدة أرندت، في المراسلات التي أشرنا إليها، أراك ترفضين بكل وضوح التحذير السطحي الذي ينه فيه شوليم إلى أن عليك أن تبقي على الدوام واعية بتضامتك مع الشعب اليهودي. فأنت تكتبين - وأستعين بك مرة أخرى - :”أن يكون المرء يهودياً يتعلق بالنسبة إليّ بوقائع حياتي التي لا شك فيها، وأنا لم أشأ أبداً أن أغير أي شيء في هذه الوقائع، حتى في ما يتعلق بطفولتي“. وأود هنا أن أطرح عليك بضعة أسئلة حول هذا. لقد ولدت عام ١٩٠٦ في هانوفر ابنة لمهندس، وترعرعت في كونغسبرغ. فهل تذكرين ما الذي كان يعنيه لطفل في ألمانيا ما قبل الحرب أن يكون متحدرًا من عائلة يهودية؟

أرندت: لست قادرة على أن أجيب أياً كان عن هذا السؤال بصدق. أما عما يمكنني تذكره شخصياً، فلم أعرف من عائلتي أنني يهودية. فوالدتي كانت غير مؤمنة على الإطلاق.

غاوس: وأبوك مات شاباً.

أرندت: والدي مات شاباً. يبدو الأمر كله غريباً. جدي كان رئيساً للجانالية اليهودية الليبرالية وموظفاً رسمياً في كونغسبرغ. وأنا متحدرة من عائلة كونغسبرغية عتيقة. ومع هذا، لم أسمع بكلمة ”يهودي“ على الإطلاق في صغري. ثم التقيت بها للمرة الأولى من الملاحظات المعادية للسامية - هي ملاحظات لا تستحق أن تُكرر هنا - التي كان يطلقها الأطفال في الشارع. إثر ذلك بتّ واعية بالأمر إن جاز لي القول.

غاوس: هل شكل ذلك صدمة لك؟

أرندت: أبداً.

غاوس: هل راودك شعور يقول: الآن بتّ شيئاً خاصاً؟

أرندت: هذا شيء مختلف. لم يكن في الأمر أي صدمة لي. قلت لنفسني: هكذا هي الحال. فهل خامرني شعور بأنني شيء خاص؟ أجل! لكنني لست قادرة على حلّ هذا اللغز لك الآن.

غاوس: بأي طريقة شعرت أنك خاصة؟

أرندت: موضوعياً، أرى أن المسألة كانت على علاقة بكوني يهودية. مثلاً، حين كنت طفلة - طفلة أكبر سنّاً آنذاك - كنت أعرف أنني أبدو يهودية. كنت أبدو مختلفة عن بقية الأطفال. كنت واعية تماماً لهذا. غير أن ذلك لم يكن بأي حال يُشعرني أنني أدنى، كان الأمر كما هو. ثم كذلك، كانت أمي وكان بيتنا العائلي، بمعنى ما، مختلفين عما هو معتاد. ثمة أمور كثيرة خاصة تتعلق به وحتى بالمقارنة مع بيوت أطفال يهود آخرين بل حتى مع بيوت أطفال يهود على علاقة بنا. إنه لمن الصعب على طفل أن يتصور كيف كانت تلك الخصوصية.

غاوس: قد أحب أن أحظى بشيء من التوضيح بخصوص ما كان خاصاً في بيتكم العائلي. تقولين إن أمك لم ترّ أبداً أنه من الضروري أن تفسر لك التضامن مع اليهودية حتى اليوم الذي التقيت بالأخيرة في الطريق. هل فقدت أمك الحسّ بيهوديتها، ذلك الحسّ الذي تزعمينه لنفسك في رسالتك إلى شوليم؟ أفلم يلعب ذلك الحسّ أي دور بالنسبة إليها على الإطلاق؟

أرندت: أمي لم تكن على الإطلاق شخصاً نظرياً. بل لا أعتقد أنه كان لديها أدنى فكرة عن ذلك كله. هي نفسها أتت من حركة اشتراكية ديموقراطية تتحلّق من حول مجلة 'Sozialistische Monatshefte' (الشهرية الاشتراكية) كما حال والدي. ومن هنا المسألة لم تلعب أي دور بالنسبة إليها. بالطبع، كانت يهودية. وما كان من شأنها أن تسعى أبداً إلى تعميدي! وأعتقد أنها كان من شأنها أن تشدّ على أذنيّ يساراً ويميناً بقوة لورأني أنكر كوني يهودية. كان هذا خارج تفكيرها بالأحرى. خارج أي تفكير! لكن المسألة كانت بالنسبة إليّ أكثر أهمية بكثير مما كانت إلى أمي، في سنوات العشرين حين كنت صغيرة. ثم حين كبرت بات الأمر أكثر أهمية بالنسبة إلى أمي مما كان في

حياتها المبكرة. لكن ذلك يعود إلى عوامل وظروف خارجية.

أنا نفسي، على سبيل المثال، لا أعتقد أنني صُنِّفت نفسي ألمانية - بمعنى الانتماء إلى شعب ما بالتعارض مع كون المرء مواطناً، إن كان في مقدوري أن أطرح هذا التمايز - . أتذكر أن ياسبرز قال لي حين تناقشت معه في هذا الأمر حوالي ١٩٣٠: "أنت ألمانية بالتأكيد!" قلت: "يمكن للمرء أن يرى أنني لست ألمانية!" لكن هذا لم يزعجني. ولم أكن أشعر أن ذلك يديني. لم يكن الأمر كذلك على الإطلاق. لنعد مرة أخرى إلى ما كان خاصاً بالنسبة إلى بيتنا العائلي: كل الأطفال اليهود كانوا يجابهون بالعداء للسامية. بل أنا نفسي كثيراً ما سَمِّمت أرواح العديد من الأطفال. الفارق بالنسبة إلينا هو أن أمي كانت على قناعة دائمة بأنه يجب ألا تترك معاداة السامية تهزك. عليك أن تدافع عن نفسك! فحين ييدي أساتذتي ملاحظات معادية للسامية - غالباً ليس تجاهي بل تجاه بنات يهوديات أخريات ولا سيما من الطالبات اليهوديات الشرقيات - كان مطلوباً مني أن أنهض فوراً وأبارح الصف عائدة إلى البيت لأروي كل ما حدث بدقة لأمي. عندذاك كانت أمي تكتب واحدة من رسائلها الكثيرة المسجلة. أما أنا، فتكون المسألة قد سوِّت تماماً بالنسبة إليّ. أكون قد حظيت بيوم عطلة وكان ذلك أروع ما في الأمر! ولكن حين تأتي الملاحظات من الأطفال، لم يكن مسموحاً لي أن أنقل ما حدث إلى البيت. فالمسألة لا تستحقّ. عليك أن تدافع عن نفسك بنفسك حين تأتي الملاحظات من الصغار. في المحصلة، هذا لم يكن يهمني على الإطلاق. ثمة قواعد سلوك أحافظ عبرها على كرامتي، إن جاز القول، وكنت محمية، محمية تماماً في البيت.

غاوس: درست في ماربرغ وهايدلبرغ وفرايبيرغ مع الأساتذة هايدغر وبولتمان وياسبرز، ونلت علامات مرتفعة في الفلسفة ومنخفضة في اللاهوت واليونانية. كيف توصلت إلى اختيار هذه المواضيع؟

أرندت: تعرف أنني كثيراً ما فكرت في هذا. كل ما يمكنني قوله هو أنني كنت أعرف دائماً أنني سأدرس الفلسفة. حتى منذ كنت في الرابعة عشرة.

غاوس: لم؟

أرندت: كنت أقرأ كانط. ويمكنك طبعاً أن تتساءل لماذا كنت تقرئين كانط؟ بالنسبة

إلي، كانت المسألة تقريباً هي: إما أن أدرس الفلسفة وإما أن أغرق إن جاز لي القول. ولكن ليس لأنني لم أكن أحب الحياة! أبداً! بل كما قلت سابقاً لأنني كنت أستشعر حاجتي إلى الفهم... الحاجة إلى الفهم كانت ماثلة هناك منذ وقت باكر جداً. كما ترى، كل الكتب كانت هناك في مكتبة البيت، وما على الواحد إلا أن يسحبها من على الرف بكل بساطة.

غاوس: إلى جانب كانط، هل تذكرين تجارب خاصة في القراءة؟

أرندت: أجل. هناك أولاً كتاب ياسبرز *Psychologie der Weltanschauungen* ("سيكولوجيا رؤية العالم") الذي أعتقد أنه نُشر في ١٩٢٠. كنت في الرابعة عشرة. ثم قرأت كير كغارد وكان ثمة تلاؤم بينهما.

غاوس: هل كان ذلك الممر الذي أتى منه اللاهوت؟

أرندت: أجل. كانا متلائمين معاً بالنظر إلى أنهما كانا ينتميان إلى بعضهما بعضاً. كان لدي بعض التوجس فقط، ويتعلق بكيف يمكن للمرء أن يتعامل معهما إن كان يهودياً... كيف لي أن أتصرف؟ لم تكن لدي أي فكرة كما ترى. كانت لدي معضلات عسيرة حلّت نفسها بنفسها. أما اليونانية، فمسألة مختلفة. فأنا دائماً ما أحببت الشعر اليوناني. والشعر لعب دوراً أساسياً في حياتي. لذا اخترت اليونانية كإضافة. كان ذلك أسهل ما يمكن عمله بالنظر إلى أنني كنت أقرأها بالفعل.

غاوس: إنني مندهش!

أرندت: لا... أنت تبالغ!

غاوس: واضح، يا سيدة أرندت، أن مواهبك الذهنية قد اختبرت باكراً. فهل كان يحدث في بعض الأحيان أن يفصلك هذا تلميذة ثم وأنت طالبة شابة عن العلاقات اليومية المعتادة، وربما بطريقة مؤلمة؟

أرندت: كان يمكن للوضع أن يكون كذلك لو كنت واعية به. كنت أعتقد أن الجميع مثلي.

غاوس: متى أدركت أنك مخطئة؟

أرندت: متأخرة بالأحرى. لا أريد أن أقول هنا كم كنت متأخرة. فالأمر يربكني.

كنت ساذجة بما يفوق الوصف. ويعود هذا جزئياً إلى تربيتي البيتية. لم تكن العلامات موضع نقاش على الإطلاق. كان يُنظر إليها دائماً على أنها أقل مما يجب. كان كل طموح أقل مما يجب. وفي أي حال، لم يكن ذلك الوضع واضحاً لي إطلاقاً. في بعض الأحيان، كنت أعيشه كنوع من الغربة بين الناس.

غاوس: غربة كنت تعتقدين أنها آتية من جانبك؟

أرندت: نعم، مني حصرياً. لكن الأمر لم يكن على أي علاقة بالموهبة. لم أربطه بالموهبة أبداً.

غاوس: هل كانت نتيجة الأمر مثيرة لاستنكار الآخرين بعض الأحيان في صغرك؟
أرندت: نعم، كان هذا ممكناً. وعلى نحو مبكر جداً. وهو أمر كنت أعاني منه في غالبية الأحيان لأنني كنت أشعر بوطأته، ولعلمي بأنه لم يكن يجب أن يُتسبب فيه ولا أن يُردّ عليه وهكذا.

غاوس: عندما تركت ألمانيا في ١٩٣٣، توجهت إلى باريس حيث عملت لدى منظمة كانت تسعى لتأمين ما يلزم للشبان اليهود في فلسطين. هل يمكنك أن تخبريني عن ذلك بعض الشيء؟

أرندت: كانت تلك المنظمة تنقل الشبان بين الثالثة عشرة والسابعة عشرة من ألمانيا إلى فلسطين وتؤويهم هناك في كيبوتسات. لهذا السبب، تراني أعرف الكثير حول تلك المقرات.

غاوس: ومنذ مرحلة مبكرة جداً...

أرندت: منذ وقت مبكر. في ذلك الحين، كنت أشعر نحوهم بكثير من التقدير. كان الشبان يتلقون تدريباً توجيهياً وإعادة تدريب. وكنت في بعض الأحيان أهرّب أيضاً بعض الفتية البولندين. كان عملاً اجتماعياً مشروعاً، عملاً تربوياً. كانت هناك معسكرات فسيحة في البلد يُعدّ فيها الأطفال للتوجه إلى فلسطين، حيث يتلقون مزيداً من الدروس ويتعلمون أصول الزراعة، وأكثر من هذا كله كان عليهم أن يزدادوا وزناً. كان علينا أن نلبسهم من أعلى رؤوسهم إلى أخمص أقدامهم، وأن نطبخ لهم، ونجهز لهم أوراقهم ونتفاوض مع أهلهم... وقبل أي شيء آخر أن نؤمن لهم المال. كان هذا عملي الأساسي إلى حد كبير. في هذا الإطار، عملت مع نساء فرنسيات. كان هذا ما

أقوم به كثيراً أو قليلاً. هل تريد أن تعرف كيف انطلقت في هذا العمل؟
غاوس: أرجوك.

أرندت: تعرف أنني أتيت من خلفية أكاديمية بحتة. ومن هنا سيكون لعام ١٩٣٣ تأثير دائم فيّ. أولاً تأثير إيجابي ثم سلبي. ولربما يجدر بي أن أقول إن التأثير كان سلبياً أولاً ثم إيجابياً. غالباً ما يظن الناس اليوم أن اليهود الألمان قد صُدموا في ذلك العام لأن هتلر استولى على السلطة. ولكن في إمكاني أن أقول إنه في ما يعينني ويعني أبناء جيلي لم يكن الأمر كذلك. هناك سوء فهم غريب من نوعه. طبعاً كان وصول هتلر أمراً في غاية السوء. لكنه كان رد فعل سياسياً لا شخصياً. فنحن لم نكن في حاجة إلى وصول هتلر إلى السلطة كي نعرف أن النازيين أعداؤنا! كان الأمر واضحاً كل الوضوح على الأقل خلال أربع سنوات لمن لم يكن ضعيف العقل. كذلك كنا نعلم أن قطاعاً عريضاً من الشعب الألماني يسير وراء النازيين. وفي النتيجة، لم يكن من شأن ذلك أن يصدمننا أو يفاجئنا في ١٩٣٣.

غاوس: هل تعين أن صدمة ١٩٣٣ أتت من واقع أن الأحداث قد انتقلت من الحيّز السياسي العام إلى الشخصي؟

أرندت: ولا حتى هذا. أو بالأحرى، كان الأمر كذلك أيضاً. أولاً كانت الصدمة السياسية العامة قد انتقلت إلى الحيّز الشخصي حين بات على المرء أن يهاجر. بعد ذلك كان هناك الأصدقاء الذين راحوا "يتعاونون" أو مشوا في الخط. المشكلة، المشكلة الشخصية لم تكن مع ما فعله أعداؤنا، بل مع ما فعله الأصدقاء. ففي تيار ما سُمّي gleichschaltung ("الارتباط")^١ الذي كان طوعياً بصورة نسبية - ليس تحت ضغط حال الإرهاب على أي حال -، بدأ الأمر لنا كأن ثمة فضاء خالياً من حول كل واحد منا. أنا كنت أعيش في بيئة ثقافية، لكنني كنت أعرف أناساً آخرين. وبين المثقفين كان "الارتباط" معممًا، إن جاز لي القول. ولكن ليس بين الآخرين. لن أنسى هذا على الإطلاق. لقد بارحت ألمانيا تحت وطأة الفكرة القائلة - بلا شك أنها فكرة تحمل قدراً

١ أو الترابط السياسي. تعبير كان يشير إلى الإذعان المنتشر عند منطلق العهد النازي تجاه تبديل المناخ السياسي إما لتأمين المرء وضعيته وإما للحصول على عمل. وهو يصف، إضافة إلى ذلك، سياسة النازيين في مجال استيعاب التنظيمات التقليدية: مجموعات الشبيبة وكل أنواع النوادي والجمعيات لتحويلها إلى منظمات نازية صرف. (محرر الطبعة الإنكليزية)

من المبالغة - ليس بعد الآن! لن أنخرط بعد الآن أبداً في أي نوع من العمل الثقافي. لن تكون لي أي علاقة مع هذا النوع من البشر. كذلك، لم أصدق أبداً أن اليهود واليهود الألمان كان من شأنهم أن يتصرفوا بغير ذلك لو أن ظروفهم كانت مختلفة. لم أكن من هذا الرأي. رأيت أن الأمر على علاقة بالمهنة نفسها، حين يكون المرء مثقفاً. يقيناً أتحدث هنا انطلاقاً من كثافة الماضي. أما اليوم، فإنني أعرف أكثر حول هذا الأمر. غاوس: كنت على وشك أن أسألك هل لا تزالين تعتقدين هذا حتى الآن...

أرندت: ليس بالدرجة نفسها. لكنني لا أزال أعتقد أن المرء يفبرك أفكاراً حول كل شيء انطلاقاً من جوهر كونه مثقفاً. ما من أحد لأم أحداً إذا ما تعاون في "الارتباط" لأنه كان عليه أن يُعنى بزوجته أو طفله. كان أسوأ ما في الأمر أن ثمة أناساً آمنوا فعلاً بالنازية لزم، وكثر لمدة قصيرة جداً. لكن معنى هذا أنهم كونوا لأنفسهم أفكاراً حول هتلر، جزئياً أفكاراً مثيرة للاهتمام بصورة مرعبة! أفكاراً غريبة ومعقدة ومثيرة! أفكاراً تبدو أعلى كثيراً من المستوى المعتاد! وأنا أرى هذا بشعاً جداً. اليوم قد أقول إنهم وقفوا في فتح أفكارهم الخاصة. ذلكم ما حدث بالفعل. ولكن حينذاك، في ذلك الوقت، لم أر الأمر بمثل هذا الوضوح.

غاوس: كان هذا هو السبب في الأهمية التي اتخذها بالنسبة إليك الخروج من الدوائر الثقافية والشروع في عمل ذي طبيعة عملية؟

أرندت: نعم. الجانب الإيجابي في الأمر كان: لقد أدركت ما كنت قد عبّرت عن نفسي به مرة تلو أخرى عبر الجملة القائلة: إذا هوجم المرء لكونه يهودياً، سيكون عليه أن يدافع عن نفسه كيهودي. ليس كألماني وليس كواحد من مواطني العالم، وليس كمالك لحقوقه كإنسان أو أي شيء من هذا القبيل. ولكن: ما الذي يمكنني أن أفعله على نحو خاص كيهودية؟ كان هنا السؤال في خلفية نيتي الواضحة في العمل مع المنظمة. أي في العمل مع الصهيونيين للمرة الأولى. كانوا الوحيدة المستعدين. ولم يكن من المجدي العمل مع أولئك المندمجين. إلى جانب أنني لم أكن حقاً على أي علاقة بهم. حتى قبل ذلك الوقت، كنت معنية على أي حال بالمسألة اليهودية. وكان

١ أكثر من مثقف ألماني سعى إلى "عقلنة" النازية بعد ١٩٣٣. من أجل مناقشة كاملة لهذا الأمر، راجع دراسة أرندت "The Image of Hell" [صورة الجحيم] في هذا الكتاب. (محرر الطبعة الإنكليزية)

كتابي عن راحيل فارنهاغن^١ قد أنجز حين بارحت ألمانيا. ومسألة اليهود تلعب فيه دوراً ما. كنت قد كتبت مع فكرة أنني ”أريد أن أفهم“. لم أكن في ذلك الحين أناقش مشكلاتي الشخصية كيهودية. ولكن الآن، أضحي الانتماء إلى اليهودية مشكلتي الشخصية، ومشكلتي الخاصة باتت سياسية. سياسية بحتة! كنت أريد أن أتوجه نحو العمل العملي، حصرياً فقط نحو العمل اليهودي. وكان هذا كله يشغل ذهني حين توجهت للعمل في فرنسا.

غاوس: حتى ١٩٤٠.

أرندت: نعم.

غاوس: ثم خلال الحرب العالمية الثانية سافرت إلى الولايات المتحدة الأميركية، حيث بتّ أستاذة للنظرية السياسية، لا للفلسفة...
أرندت: أشكرك.

غاوس: ... في شيكاغو. لقد عشت في نيويورك. زوجك الذي اقترنت به عام ١٩٤٠ هو أيضاً أستاذ جامعي لمادة الفلسفة، في أميركا. كان المجتمع الثقافي الذي عدت من جديد تنتمين إليه - بعد خيبة ١٩٣٣ - مجتمعاً شاملاً. من هنا قد أحب أن أسألك هل تشعرين بالحنين إلى أوروبا ما قبل الحقبة الهتلرية، التي لن تعود إلى الوجود أبداً. عندما عدت إلى أوروبا ما الذي ترين أنه لا يزال باقياً، وما الذي انتهى أمره نهائياً؟
أرندت: أوروبا ما قبل هتلر؟ يمكنني أن أقول لك إنني لا أحن إليها. أما ما بقي منها... اللغة هي ما بقي.

غاوس: وهذا يعني لك كثيراً؟

أرندت: كثيراً جداً. فأنا رفضت دائماً وعن وعي أن أخسر لغتي الأم. أبقيت نفسي دائماً على مسافة ما من الفرنسية التي كنت أتكلمها بشكل جيد جداً آنذاك، كما من الإنكليزية التي أكتب بها اليوم.

غاوس: كنت أريد أن أطرح عليك هذا السؤال. أنت تكتبين بالإنكليزية اليوم؟

أرندت: أكتب بالإنكليزية نعم غير أنني أبداً لم أتخلص من شعوري بالبعد منها.

١ باستثناء الفصلين الأخيرين اللذين كتبنا بين ١٩٣٣ و ١٩٣٦ في فرنسا. راجع طبعة منقحة من:

Rahel Varnhagen: The Life of a Jewish Woman, Harcourt Brace Jonavich, 1974, XIII.

(محرر الطبعة الإنكليزية)

ثمة فارق مريع بين لغتك الأم وأي لغة أخرى. بالنسبة إليّ، يمكنني أن أصيغ المسألة ببساطة شديدة: في اللغة الألمانية، أحفظ قطعاً عريضاً من الشعر الألماني عن ظهر قلب. بطريقة ما، تمثل القصائد دائماً في خلفية فكري. وهو أمر لم يعد في إمكاني الوصول إليه من جديد. إنني أفعل أشياء في الألمانية لا يمكنني السماح لنفسني بفعلها في الإنكليزية. صحيح أنني قد أفعلها بالإنكليزية في بعض الأحيان أيضاً بالنظر إلى أنني بتّ وقحة بعض الشيء، لكنني عامة عرفت كيف أحافظ على مسافة ما. اللغة الألمانية هي الشيء الجوهرى الذي بقي لي وعرفت دائماً كيف أحافظ عليه بصورة واعية. غاوس: حتى في أكثر الأزمان مرارة؟

أرندت: دائماً. كنت أقول لنفسى: ما الذي يتعين على المرء فعله؟ لم تكن اللغة الألمانية من أصيب بالجنون. ثم ليس ثمة أي بديل عن اللغة الأم. صحيح أنه في وسع الناس أن ينسوا لغتهم الأم، وهو أمر شاهدته بأمر عيني. وهناك أناس يتكلمون اللغة الجديدة بأفضل مما أفعل، فأنا ما زلت أتكلم بلكنة ثقيلة ويحدث لي كثيراً أن أتكلم بلغة أحادية المصطلح، فيما يمكنهم جميعاً أن يقوموا بهذا بشكل صحيح تماماً. غير أنهم إنما يفعلون ذلك بلغة يترد الكليشييه فيها كليشيهاً آخر بالنظر إلى أن الإنتاجية التي يلجأ إليها المرء في لغته الخاصة تتقطع حين ينسى هذه اللغة.

غاوس: الحالات التي تُنسى فيها اللغة الأم، هل تراك ترين أن السبب فيها يعود إلى القمع؟

أرندت: نعم في غالبية الأحيان. لقد لاحظتها لدى أناس كنتيجة لصدمة. تعرف، إن ما كان حاسماً لم يكن عام ١٩٣٣، على الأقل ليس بالنسبة إليّ. الأمر الحاسم كان في اليوم الذي عرفنا فيه ما حدث في أوشفيتز.

غاوس: متى كان ذلك؟

أرندت: كان ذلك في ١٩٤٣. وفي البداية، لم نصدق. مع أنني وزوجي كنا على الدوام ننتظر أي شيء من جانب تلك الطغمة. غير أننا لم نصدق لمجرد أن الأمر لم يكن ضرورياً من الناحية العسكرية ولم يكن ثمة ما يدعو إليه. زوجي مؤرخ عسكري سابق وله بعض الإلمام بمثل هذه الأمور. وكان يقول لي: لا تكوني ساذجة. لا تحملي هذه الحكايات على محمل الجد. إنهم غير قادرين على الذهاب بعيداً إلى هذا الحد.

ثم بعد نصف عام كان علينا أن نصدق كل شيء، لأننا حصلنا على البراهين. وكانت صدمة حقيقية. قبل ذلك كنا نقول: حسناً إن للمرء أعداء. وهو أمر طبيعي. لم لا يكون للمرء أعداء؟ غير أن ذلك كان مختلفاً. لقد بدا كأن هوة واسعة قد فُتحت، لأننا كنا نعتقد أن التعديلات القانونية يمكن أن تُسنّ بصدد أي شيء إلى درجة معينة في المضممار السياسي. ولكن ليس إلى هذه الحدود. ما كان على ذلك أن يحدث أبداً. ولست أعني بهذا عدد الضحايا فحسب. أعني الطريقة: تصنيع الجثث وما إلى ذلك... ولا أعتقد أنه عليّ أن أغوص في هذا. إنه أمر ما كان يجب أن يحدث. لقد حدث هناك شيء لا يمكننا أبداً أن نعزي أنفسنا حوله. ما من واحد منا يمكنه ذلك أبداً. بصدد أي شيء آخر، يمكنني أن أقول لنفسني إنه كان بالأحرى صعباً. كُنّا شديدي الفقر، كنا مطاردين، كان علينا أن نهرب. أن ننفذ بجلدنا بأي وسيلة من الوسائل، وكيفما اتفق. هكذا كان الوضع. غير أننا كنا صغاراً بل كنت أحس بشيء من المتعة إزاء الأمر، وهو أمر لا يمكنني نكرانه. ولكن ليس هذا. هذا كان شيئاً مختلفاً كل الاختلاف. لقد كان في إمكاني شخصياً أن أقبل أي شيء آخر.

غاوس: سيدة أرندت. قد أحب أن أسمع منك: ما رأيك في ألمانيا ما بعد الحرب تلك التي حدث لك كثيراً أن زرتها وفيها نشر الأهم بين كتاباتك، والتي تغيرت منذ ١٩٤٥.

أرندت: لقد عدت إلى ألمانيا للمرة الأولى في ١٩٤٩ لأساعد المنظمة اليهودية في مجال استعادة الكنوز الثقافية اليهودية، ويتألف معظمها من كتب. عدت بنيات حسنة إذ إن أفكاري لما بعد ١٩٤٥ كانت كما يلي: إن أي شيء جرى في ١٩٣٣ ليس مهماً بالمقارنة مع ما حدث بعد ذلك. صحيح أن غياب الولاء لدى الأصدقاء، كي نطرح المسألة بطريقة فظة على هذا النحو...
غاوس: والذي كنت قد اختبرته شخصياً...

أرندت: بالطبع. لكن لو حدث لشخص ما أن صار نازياً وكتب مقالات حول ذلك، ما كان عليه أن يكون ذا ولاء تجاهي شخصياً. لكنني لن أكلمه مرة أخرى. ليس له أن يتصل بي بعد ذلك على الإطلاق بالنظر إلى أنه، في ما يعني، قد كف عن الوجود. الأمر واضح تماماً. غير أنهم لم يتحولوا جميعهم إلى قتلة. كانوا أناساً وقعوا

في الفخ الذي نصبوه بأنفسهم كما قد أقول اليوم. كذلك هم لم يرغبوا في حدوث ما حدث لاحقاً. ومن هنا، يبدو لي أنه يجب أن تكون ثمة قواعد للتعاطي التواصلي تحديداً في ما يتعلق بالهاوية التي يشكلها أوشفيتز. وكان ذلك صحيحاً في ما يتعلق بعدد من العلاقات الشخصية. لقد حدث لي أن تناقشت مع أشخاص ومن المعروف أنني لست لطيفة في النقاش ولا مهذبة فيه، بل أقول ما يخطر في بالي. ولكن بطريقة من الطرق، حدث أن الأمور سُويت من جديد مع عدد من الأشخاص. وكما قلت سابقاً، كان هؤلاء قد انخرطوا في النازية لعدد من الأشهر، وفي أسوأ الأحوال لسنوات قليلة، لكنهم لم يكونوا لا قتلة ولا مخبرين. كانوا أناساً كَوْنوا، كما قلت، ”بعض الأفكار“ حول هتلر. لكن التجربة الكبرى حين يعود المرء إلى ألمانيا - في ما عدا تجربة التعرّف التي تبقى دائماً ذروة الفعل في التراجيديا الإغريقية - تبقى في عنف الانفعال الذي يستبدّ به. وحينذاك، تطل أيضاً تجربة سماع الناس يتكلمون الألمانية في الشوارع. بالنسبة إلي، كان ذلك سروراً لا يوصف.

غاوس: أكان هذا ردّ فعلك حين عدت في ١٩٤٩؟

أرندت: قليلاً أو كثيراً. أما اليوم وقد عادت الأمور إلى نصابها، فأشعر أن المسافة باتت أكبر مما كانت قبل، حين اختبرت الأمور تحت وطأة حالتني العاطفية القصوى.

غاوس: هل لأن الأوضاع هنا عادت إلى نصابها سريعاً في ذهنك؟

أرندت: نعم. وغالباً إلى نصاب لم أرسمه لنفسي. لكنني لا أحس أنني مسؤولة عن ذلك. الآن أنظر إليه من الخارج. ومعنى هذا أنني اليوم أقل تورّطاً مما كنت في ذلك الحين. وقد يعود هذا إلى مرور الوقت. فخمسة عشر عاماً ليست بالشيء القليل.

غاوس: صرت الآن أكثر لا مبالاة؟

أرندت: أكثر ابتعاداً... كلمة لا مبالية قوية جداً. ثمة مسافة الآن.

غاوس: سيدة أرندت، كتابك حول أيخمان في القدس نشر هذا العام في الجمهورية الاتحادية. وهو منذ نشره في أميركا كان موضع نقاشات حامية جداً، خاصة من الجانب اليهودي حيث برزت اعتراضات تقولين إنها ناتجة عن ضروب سوء تفاهم كما هي ناتجة جزئياً عن حملات سياسية مغرضة. فوق كل شيء شعر الناس بالإهانة من جزاء المسألة التي أثرتيها والمتعلقة بمدى ما يتعين أن يلام اليهود أنفسهم بسبب

قبولهم السلبي بالجرائم الجماعية التي ارتكبتها الألمان، أو إلى أي حد يمكن اعتبار تعاون بعض المجالس اليهودية مذنباً في حق اليهود. في مطلق الأحوال، من أجل رسم صورة لحنّة أرندت بمعنى من المعاني، هناك عدد من الأسئلة تثار انطلاقاً من هذا الكتاب. فإن كان لي أن أبدأ بها، فسأسأل: هل ترين أن النقد الذي وُجّه إليك بأن كتابك يفتقر إلى الشعور بالحب تجاه الشعب اليهودي يؤلمك؟

أرندت: قبل أي شيء آخر عليّ بكل ودّ أن أقول إنك نفسك قد وقعت ضحية لهذه الحملة. فأنا، في أي سطر من كتابي، لم أتهم الشعب اليهودي بتجنب المقاومة. ثمة شخص آخر فعل هذا خلال محاكمة أيخمان، وهو بالتحديد السيد هاوسنر، المدعي العام الإسرائيلي. لقد وصفت مثل تلك الأسئلة التي وُجّهت إلى الشهود في القدس بأنها حمقاء وقاسية.

غاوس: لقد قرأت الكتاب. وأعرف هذا. لكن بعض النقد الذي وُجّه إليك أتى منطلقاً من الصيغة التي دُوّنت بها بعض الفقرات.

أرندت: حسناً، هذه مسألة أخرى. ما الذي يمكنني قوله؟ أنا لا أريد أن أقول شيئاً. إذا كان الناس يعتقدون أنه في مقدور المرء أن يتحدث عن مثل هذه الأمور بلهجة مهيبة... انظر، هناك أناس فهموا الأمور على نحو خطأ - يمكنني أن أفهمهم بمعنى ما - وإلى درجة تجعلني غارقة في الضحك حتى الآن. غير أنني ما زلت أرى أن أيخمان كان مهرباً. وسأقول لك ما يلي: لقد قرأت المدوّنة التي احتوت نص تحقيق الشرطة معه، ثلاثة آلاف وستمئة صفحة، قرأتها وقرأتها بكل عناية. ولا أذكر كم مرة ضحكك وأنا أقرأها، وضحكت عالياً. إن الناس قد ينظرون بعين الاشمئزاز إلى ردّ فعلي. لكن الأمر ليس في يدي. ومع هذا، أعرف شيئاً واحداً: قبل موت مؤكّد بثلاث دقائق قد يحدث أن أظل غارقة في الضحك. وهذا، كما يقولون، هو نبرة الصوت. وأن تكون نبرة الصوت ساخرة عموماً أمر صحيح تماماً. وما نبرة الصوت في حالتنا هذه سوى الشخص نفسه. حين يلومني الناس منطلقين من كوني أتهم الشعب اليهودي لن يكون هذا اللوم سوى كذبة لعينة ومجرد بروباغندا ولا شيء آخر. مهما يكن إن نبرة الصوت هنا إنما هي نوع من الاعتراض عليّ شخصياً. وهو أمر لا حيلة لي فيه.

غاوس: هل أنت مهياًة لتحمل هذا؟

أرندت: أجل، عن طيب خاطر. ما الذي يمكن للمرء أن يفعله؟ أنا لست قادرة على أن أقول للناس: إنكم تسيئون فهمي، وهو أمر يفطر قلبي. وسخيف.

غاوس: في هذا السياق نفسه، أودّ أن أعود إلى قول سابق لك: "لم يسبق لي في حياتي أن أحبت شعباً ما أو مجموعة معينة من الناس. لا الشعب الألماني ولا الفرنسي ولا الأميركيين ولا الطبقة العاملة ولا أي شيء من هذا. في الحقيقة أنا أحب أصدقائي، والنوع الوحيد من الحب الذي أعرفه وأؤمن به هو حب الأشخاص. وإضافة إلى هذا إن هذا الحب لليهود يبدو لي، بما أنني يهودية، أمراً مثيراً للريبة". هل لي أن أطرح عليك سؤالاً: أفلا يحتاج الإنسان، بوصفه كائناً نشطاً سياسياً، إلى الانخراط في جماعة انخراطاً قد يمكن له في توسع ما أن يسمّى حباً؟ ترى، ألا تخافين أن يصبح موقفك عقيماً من الناحية السياسية؟

أرندت: أبداً. قد أقول إن الموقف الآخر هو العقيم سياسياً. ففي المقام الأول الانخراط في مجموعة هو شرط طبيعي. وأنت منذ تولد تكون منتمياً إلى نوع من الجماعات. ولكن الانتماء إلى جماعة ما بالطريقة التي تعنيها، بالمعنى الثاني، أي الانضمام إلى جماعة منظمة، أمر مختلف تماماً. فمثل هذا النوع من التنظيم له ارتباط بالعلاقة مع العالم. الناس الذين يتنظمون يكون بينهم ما يسمى مصالح مشتركة. أما العلاقة الشخصية المباشرة، التي بصددها يمكن الحديث عن الحب، فتوجد بالأحرى في علاقة الحب الحقيقي، ويمكن أن توجد بمعنى من المعاني في عالم الصداقة أيضاً. هنا يتوجه الشخص بالخطاب بصورة مباشرة بصرف النظر عن علاقته بالعالم. ومن هنا، إن أشخاصاً ينتمون إلى منظمات مختلفة عن بعضها بعضاً يمكن أن يبقوا أصدقاء شخصيين. ولكنك إذا خلطت بين هذه الأمور، إذا أحضرت الحب ووضعته على طاولة التفاوض، للتعبير عن الأمر بكل فظاظة، سيكون ذلك قاتلاً.

غاوس: ترينه أمراً غير سياسي؟

أرندت: أراه غير سياسي. وأجده خارج العالم. وأراه في الحقيقة كارثة كبرى. وأقر هنا بأن الشعب اليهودي يمكن وصفه مثلاً كلاسيكياً على شعب يقف خارج العالم مبقياً على نفسه كذلك على مدى ألوف السنين...

غاوس: العالم بمعنى مصطلحك المتحدث عن فضاء للسياسات.
أرندت: كفضاء للسياسات.

غاوس: ومن هنا الشعب اليهودي شعب غير سياسي؟

أرندت: قد يكون عليّ أن أقول هذا تماماً، بالنظر إلى أن المجموعات كانت بالطبع، وإلى حدّ ما، سياسية كذلك. الدين اليهودي دين قومي. لكن مفهوم السياسة قد سرى فقط مع كثير من التحفظ. غير أن تلك الكينونة خارج العالم التي عانى منها الشعب اليهودي من جرّاء تشبته، والتي – كما يحدث لدى كل شعب يعيش منبوذاً – أوجدت نوعاً من الدفء في العلاقة بين من ينتمون إليه، تغيرت منذ تأسست دولة إسرائيل.

غاوس: هل ضاع عند ذلك شيء ما ضياعاً تأسفين له؟

أرندت: نعم. إن المرء يدفع غالباً ثمن حريته. فالنزعة الإنسانية اليهودية الخاصة التي كان يعنيها وجود اليهود خارج العالم كانت شيئاً في منتهى الجمال. أنت أصغر في العمر من أن تكون قد اختبرت ذلك. لكنه كان أمراً فائق الجمال، يقف خارج أي ارتباطات اجتماعية، ذلك التفتح العقلي وغياب الأحكام المسبقة الذي اختبرته بنفسه، ولا سيما مع أمي، ومارسته بدورها في علاقتها مع الجماعة اليهودية كلها. يقيناً إن قدرأ كبيراً قد ضاع لدى الخروج من ذلك كله. يدفع المرء ثمن حريته. لقد قلت مرة في خطابي حول ليسينغ Lessing...

غاوس: هامبورغ في ١٩٥٩...١

أرندت: أجل قلت حينذاك: ”هذه الإنسانية لم تتمكن أبداً من أن تعيش ساعة الانعتاق، ساعة الحرية، أكثر من دقيقة واحدة“... كما ترى، لقد حدث هذا لنا أيضاً.
غاوس: لكنك لن تريدي العودة عنه؟

أرندت: لا. أعرف أن عليّ الواحد أن يدفع ثمن الحرية. لكنني لست قادرة على قول إنني أحب أن أدفع هذا الثمن.

غاوس: سيدة أرندت، هل تراك تشعرين أن من واجبك أن تنشري ما تعلمينه عبر

١ خطاب أرندت عند تلقيها جائزة Lessing ممنوحة من مدينة هامبورغ الحرة. أعيد نشره تحت عنوان:

“On Humanity in Dark Times: Thoughts about Lessing,” in *Men in Dark Times*, New York: Harcourt, Brace & World, 1968.

(محرر الطبعة الإنكليزية)

التأمل السياسي-الفلسفي أو التحليل السوسولوجي، أو ثمة أسباب تدفعك إلى الصمت حول أمر تعرفينه؟

أرندت: نعم، تلكم مسألة بالغة الصعوبة. إنها في العمق المعضلة الوحيدة التي هَمَّتني في مجمل السجال الذي دار حول كتاب أيخمان. لكنها معضلة لم تبرز إلا حين تطرقت إليها. كانت هي السؤال الجدّي الوحيد... كل الباقي كان مجرد سَلْطَة دعائية. لذا *fiat veritas et pereat mundus* (دع الحقيقة تقال وليفنَّ العالم)، غير أن كتاب أيخمان لم يلامس هذه الأمور عملياً. لم يلحق الكتاب الخطر بالمصالح المشروعة لأي إنسان. كل ما في الأمر أنه اعتُقد أنه يفعل ذلك.

غاوس: يجدر بك أن تتركي مسألة ما هو مشروع مفتوحة للنقاش.

أرندت: نعم، هذا صحيح. أنت على حق. مسألة ما هو مشروع تبقى مفتوحة للنقاش. ربما كنت أعني بكلمة مشروع شيئاً مختلفاً عما تعنيه المنظمات اليهودية. ولكن دعنا نعتبر أن المصالح الحقيقية على المحك.

غاوس: حينئذ هل على المرء أن يبقى ساكناً عن الحقيقة؟

أرندت: هل كان عليّ أن أصمت؟ نعم بالتأكيد! كان يمكنني أن أكتبها... ولكن انظر: سألني شخص ما هل سأكتب نصّ أيخمان بطريقة مختلف لو استبقت شيئاً أو شيئاً آخر؟ فأجبت: أبدأ بل كنت سأجد نفسي أمام أمرين: أن أكتب أو لا أكتب، لأنه في إمكان المرء أن يحبس لسانه أيضاً.

غاوس: طبعاً.

أرندت: ليس على المرء أن يتحدث دائماً. لكننا الآن نصل إلى ما كان من شأنه في القرن الثامن عشر أن يُسمّى ”حقائق الواقع“. فالمسألة تتعلق هنا حقاً بحقائق الواقع. ليست مسألة رأي. العلوم التاريخية في الجامعات تعدّ حارسه حقائق الواقع.

غاوس: لكنها لم تكن على الدوام أفضل الحراس.

أرندت: لا. بل يحدث لها أن تسقط. تخضع لرقابة الدولة. لقد رُوي لي أن مؤرخاً لاحظ بصدد كتاب عن جذور الحرب العالمية الأولى بقوله: ”أنا لن أدع هذا يلوث

١ تلعب هنا أرندت على التعبير اللاتيني القديم *fiat iustitia, et perit mundus*. راجع:

Between Past and Present, New York: the Viking press, 1968, 228

(محرر الطبعة الإنكليزية).

ذكرى ذلك الزمن المجيد“. هذا إنسان لا يعرف من هو. غير أن هذا لا أهمية له. فهو عملياً حارس الحقيقة التاريخية. حقيقة الوقائع... ونحن نعرف كم هي أهمية هؤلاء الحراس من التاريخ البلشفي، مثلاً، حين يكتب التاريخ مرة جديدة كل خمس سنوات فتبقى الوقائع مجهولة، كوجود السيد تروتسكي Trotsky نفسه على سبيل المثال. هل هذا ما نريده؟ هل هذا ما تهتم به الحكومات؟

غاوس: قد يكون لديهم هذا الاهتمام، ولكن هل لديهم الحق في هذا؟
أرندت: هل لديهم الحق؟ لا يبدو أنهم يصدقون أنفسهم، وإلا ما تسامحوا مع وجود الجامعات على الإطلاق. من هنا، حتى الدول تبدو مهتمة بالحقائق. لا أعني بهذا الأسرار العسكرية، فهي شيء آخر. غير أن هذه الأحداث تعود زمنياً عشرين سنة إلى الوراء. فلماذا على المرء أن يقول الحقيقة؟

غاوس: ربما لأن عشرين عاماً فسحة ضئيلة من الزمن.
أرندت: كثر يقولون هذا لكن هناك آخرين يقولون إن المرء لا يمكنه بعد عشرين عاماً أن يكون صورة عن الحقيقة. على أي حال ثمة مصلحة في محو كل شيء. لكن هذه ليس مصلحة مشروعة.

غاوس: في حال وجود شك قد تفضلين الحقيقة.
أرندت: قد أفضل أن أقول إن الحياد، الذي وصل إلى العالم مع هوميروس
...Homer

غاوس: بالنسبة إلى المهزوم كذلك
أرندت: صح!

Wenn des Liedes Stimmen schweigen

Von dem überwundenen Mann,

So will ich für Hectorn zeugen...

إن ظلّ صوت النشيد صامتاً

بالنسبة إليه ذاك الذي قد هُزم

أنا نفسي سوف أشهد لهكتور...^١

١ من: شيلر، قصيدة "Das Siegesfest". (محرر الطبعة الإنكليزية)

أليس هذا صحيحاً؟ ذلكم ما فعله هوميروس. ثم أتى هيرودوتس Herodotus الذي تحدث عن "المآثر العظيمة لليونانيين وللبرابرة. كل علم من العلوم أتى من هذه الروح، بما في ذلك العلم الحديث وعلم التاريخ أيضاً. إذا كان المرء عاجزاً عن ذلك الحياد لأنه يزعم حبه لشعبه إلى درجة أنه يسبغ عليه أسمى آيات التكريم في كل وقت... حسناً لن يكون في يدنا حيلة. لست أعتقد أن أمثال هؤلاء الناس وطنيون.

غاوس: في واحد من أهم أعمالك، *The Human Condition*، تصلين، أيتها السيدة أرندت، إلى استنتاج بأن العصر الحديث قد أسقط ذلك الحس الذي كان يعني كل إنسان، أي الحس بالأولوية القصوى للعنصر السياسي. إنك تصفين بالظاهرة الاجتماعية الحديثة ذلك الاجتثاث والوحدة اللذين تعيشهما الجماهير وانتصار نمط الكائن الإنساني الذي يجدر رضاه في مسار العمل والاستهلاك وحدهما. لديّ سؤالان حول هذا. أولهما: إلى أي مدى يرتبط هذا النوع من المعرفة الفلسفية بتجربة شخصية تمكن سيرورة التفكير عبر متابعة طريقها؟

أرندت: لا أعتقد أن هناك أي سيرورة فكرية ممكنة من دون تجربة شخصية. فكل فكرة إنما هي فكرة مستأنفة، أي تفكير حول قضية أو حدث معين. أليس الأمر كذلك؟ أنا أعيش في العالم الحديث، وواضح أن تجربتي هي تجربة العالم الحديث وترتبط به. وهذا أمر لا نقاش فيه بعد كل شيء. لكن مسألة العمل والاستهلاك البحث تكتسي أهمية بالغة للسبب نفسه الذي يجعل نوعاً من البقاء خارج العالم يعرف نفسه هنا أيضاً. فما من أحد يهتم بعد حقاً بما يبدو عليه العالم اليوم.

غاوس: "العالم" مفهوماً دائماً بكونه الفضاء الذي تتجذر فيه السياسات.

أرندت: بل إنني أنظر إليه الآن بمعنى أكثر اتساعاً بكثير، بوصفه الحيز الذي تصبح فيه الأمور عامة، حيزاً يعيش فيه المرء ويتعين أن يبدو لائقاً. تظهر فيه الفنون طبعاً. وتظهر فيه كل أصناف الأشياء. تتذكر كيف أن كينيدي كان يسعى إلى توسعة الحيز العام بدعوته الشعراء وغيرهم من أصحاب المعرفة إلى البيت الأبيض. هذا كله يمكنه أن ينتمي إلى هذا الفضاء. ومع هذا، ها نحن نرى الإنسان يعاد إلى ذاته عبر العمل والاستهلاك.

غاوس: إلى بيولوجيته...

أرندت: إلى بيولوجيته وإلى ذاته. هناك حيث لن تتواصل إلا مع عزلتك. عزلة خاصة تنبثق من العمل. أنا لست قادرة على الذهاب بعيداً في هذا السياق الآن، لأن من شأنه أن يوصلنا إلى حقل شديد البعد. لكن تلك العزلة تقوم على إعادة المرء إلى ذاته، في وضعية يأخذ فيها الاستهلاك، إن جاز القول، مكان كل النشاطات المرتبطة به حقاً. غاوس: سؤال آخر في هذا السياق: في *The Human Condition*، تصلين إلى استنتاج مفاده أن "التجارب المتوجهة حقاً إلى العالم" – تعنين بذلك النظرات والتجارب ذات المعنى السياسي الأرفع – "تسحب أكثر وأكثر من الأفق التجريبي للحياة الإنسانية الوسط". تقولين إنه في أيامنا "القدرة على الفعل باتت محصورة في عدد محدود من الناس"، فما الذي يعنيه هذا في مصطلحات السياسات العملية، سيدة أرندت؟ إلى أي حد ترين أن نوعاً من حكومة قائمة، نظرياً على الأقل، على المسؤولية التعاونية بين المواطنين، يضحى خرافة في ظل هذه الظروف؟

أرندت: أود أن أوصّف هذا بعض الشيء. انظري! إن عجز هذا المرء عن السير في حياته بواقعية ينطبق ليس على الجماهير فقط، بل على كل فئة من المجتمع. بل قد أقول حتى على رجل الدولة. فرجل الدولة يتحرك محاطاً ومحاصراً بجيش من الخبراء. فقضية الفعل باتت تُلعب بين رجل الدولة والخبراء. صحيح أن على رجل الدولة أن يتخذ القرار النهائي، لكنه لا يكاد يكون قادراً على ذلك واقعياً، بالنظر إلى أنه لا يعرف شخصياً كل شيء. عليه أن يأخذ رأي الخبراء، وفي الحقيقة خبراء يتوجب عليهم مبدئياً أن يناقضوا بعضهم بعضاً. أليس كذلك؟ إن كل رجل دولة عاقل لا بد له من الاستعانة بخبراء يحملون وجهات نظر متعارضة. لأن عليه أن يتفحص القضية من جوانبها شتى. صحيح، أليس كذلك؟ وعليه أن يحكم بينهم. وهذا الحكم إنما هو سيرورة شديدة الغموض، يبدو الحسّ السليم فيها جلياً.^١

١ بتعبير حسّ عام (gemeinsinn) لا تعني أرندت الحذر التلقائي الذي يديه كل شخص بالغ (gesunder menschenverstand) بل بالأحرى، وفق تعبير كانط، "حسّ عام مشترك بين الجميع... ملكة حكم تأخذ في انعكاسها بالاعتبار... نمط التمثّل عند كل البشر الآخرين". إيمانويل كانط، نقد ملكة الحكم، الفقرة ٤٠. مذكور في:

بمقدار ما تكون الجماهير معنية، سأقول ما يلي: كلما اجتمع الناس معاً، مهما كان عددهم، تكون المصالح العامة على المحك.
غاوس: دائماً.

أرندت: والحيز العام يتشكل على هذا النحو. في أميركا، حيث لا يزال هناك حضور لجمعيات عفوية التكوّن تنطلق دائماً لتتحلّ من جديد - ذلك النوع من الجمعيات التي سبق لتوكفيل Tocqueville أن تحدث عنها -، يمكنك أن ترى كل هذا بكل وضوح. ثمة من المصالح العامة ما يعني فئة معينة من الناس، جيراناً أو أبناء بيت واحد أو سكان مدينة معينة أو أي نوع آخر من التجمعات. يحدث لهؤلاء الناس أن يتداعوا ويكونوا قادرين على الحراك العلني حول هذه المسائل - بالنظر إلى أن لديهم رؤية واضحة لها-. أما ما كنت تعنيه بسؤالك، فإنه ينطبق على القرارات الكبرى فقط ذات المستوى الأرفع من الأهمية. صدقني، الفارق بين رجل الدولة ورجل الشارع ليس كبيراً من الناحية المبدئية. مكتبة .. سرّ من قرأ

غاوس: سيدة أرندت، لقد كنت على علاقة وثيقة مع كارل ياسبرز، مدرّسك السابق، وفي حوار متواصل. ماذا تقولين عن التأثير الأكبر الذي مارسه البروفيسور ياسبرز عليك؟

أرندت: حسناً. حين كان ياسبرز يتقدم ويتكلم كان كل شيء يبدو مضيئاً. إن لديه تبسيطاً وثقة وانفتاحاً غير مشروط في الكلام، لم أعرفها لدى أي شخص آخر. لقد أثر هذا كله فيّ حتى حين كنت لا أزال فتية. وإلى هذا لديه تصور للحرية مرتبط بالعقل كان غريباً كلياً عني حين وصلت إلى هايدلبرغ. لم أكن أعرف عنه شيئاً، مع أنني كنت قد قرأت كانط. تلمّست ذلك العقل عملياً، إن جاز لي القول. وإذا كان لي أن أقول أيضاً - أنا التي ترعرعت دون أب - لقد تعلمت عليه. لست أودّ هنا أن أجعله مسؤولاً عني، بحق الله، ولكن إذا كان ثمة شخص قد نجح في زرع معنى ما فيّ، إنه هو. غير أن هذا الحوار يبدو لي بالطبع مختلفاً اليوم. لقد كان حقاً أقوى تجاربي لما بعد الحرب. يا إلهي... يوجد بعد هذا النوع من الحوارات! لا يزال في إمكان المرء أن يتحدث على هذا النحو!

غاوس: اسمحي لي بسؤال أخير. في خطاب لتكريم ياسبرز، قلت: "إن الإنسانية

لا تتحقق في عزلة، وليس في تقديم عمل المرء إلى الجمهور. تتحقق فقط على يد واحد رمى حياته وشخصه مغامراً وسط الملكوت العام...¹. هذه "المغامرة برمي الذات في الملكوت العام" - التي هي اقتباس من ياسبرز - ما الذي تعنيه بالنسبة إلى حنة أرندت؟

أرندت: إن المغامرة برمي النفس وسط الملكوت العام تبدو واضحة لي: معناها أن المرء يعرض نفسه أمام أضواء العموم الكاشفة بوصفه شخصاً. حتى إن كنت أرى دائماً أنه ليس على المرء أن يظهر ويتحرك أمام الملاءمات البوعية ذاتي، مع هذا، أعرف أن المرء، في كل فعل له، يعبر عن نفسه بطريقة مختلفة عن أي نشاط إنساني آخر. أن نتكلم هو أيضاً شكل من الفعل. مغامرة أخرى. أما الثاني، فهو: إننا نبدأ شيئاً ما، نلوح بحبالنا نحو شبكة من العلاقات. ما الذي سوف ينتج أمر لن نعرفه أبداً. لقد تعلمنا جميعاً أن نقول: اللهم اغفر لهم لأنهم لا يعرفون ما يفعلون. وينطبق هذا على كل فعل. بكل بساطة وصدق تام، لأن المرء لا يمكنه أن يعرف. وهذا معنى كلمة مغامرة. والآن أود أن أقول إن هذه المغامرة تكون ممكنة فقط حين يكون ثمة ثقة في الناس. ثقة - يصعب صياغتها لكنها أساسية - في ما هو إنساني لدى الناس أجمعين. ثقة لن يمكن دونها أبداً خوض مثل هذه المغامرة.

1 "Karl Jaspers: A Laudatio", in *Men in Dark Times*, pp. 73-74.

أوغسطينوس والبروتستانتية^١

أقيمت في طول العالم الكاثوليكي وعرضه احتفالات بالذكرى المئوية الخامسة عشر لرحيل أوغسطينوس. ونشرت الصحف الكاثوليكية في إيطاليا وفرنسا وألمانيا مقالات لا تحصى تعكس ذلك الحدث، واستفاض اللاهوتيون والباحثون في لقاءات وتجمعات مكرسة لذكرى أوغسطينوس في استعراض دلالات منجزه وشخصيته وتأثيره. غير أنه في المقابل بدا منسياً إلى حد بعيد في العالم البروتستانتى. إن الكاثوليك إذ سمّوه القديس أوغسطين إنما صادروه كقديس لهم جاعلين البروتستانت يأنفون من ادعاء أي صلة تربطهم به.

غير أن هذه لم تكن الحال دائماً. ففي العصور الوسطى وحتى مجيء مارتن لوثر Martin Luther، كان اسم أوغسطينوس يتسم بالأهمية نفسها لدى الأرثوذكس كما لدى الهراطقة، ولدى دعاة الإصلاح كما لدى مناهضي هذا الإصلاح. بل إن لوثر نفسه كان يستند إلى سلطة أوغسطينوس ويشعر نفسه متبَعاً خطاه بالقوة نفسها التي يرفض بها توما الأكويني Thomas Aquinas، وفي سياق الأخير التقاليد الأرسطية التي كان لوثر ينظر إليها بوصفها مدرسة "الفيلسوف المجنون". وبقينا إنه لا الوعي البروتستانتى، ولا الفردانية البروتستانتية، ولا الدراسات الإنجيلية البروتستانتية التي كانت قد بدأت مع تعليقات لوثر الشاب على الرسائل إلى الغلاطيين (Galatians) والرومان، يمكن تصوّرهما من دون "اعترافات" أوغسطينوس من ناحية، ومن ناحية

١ نشرت بالألمانية في ٤ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٠، بعنوان:

"Augustin und der Protestantismus," *Frankfurter Zeitung*, 902, December 4, 1930.

الترجمة الإنكليزية لروبرت وريتا كيمير.

أخرى من دون تعليقات القديس يوحنا على الكتاب المقدس ورسائله حول سفر التكوين والمزامير. ولأنه كان مواطناً في الإمبراطورية الرومانية ومنتزحاً إلى العصور القديمة المتأخرة حين تخلى عن ثقافة عالم صباه متحوّلاً إلى المسيحية، كان أوغسطينوس دؤوباً في اتجاهين؛ هو كان في صباه مندفعاً كلياً في غمرة مجمل التيارات الفكرية والثقافية في زمنه، فكان مانيوياً وشكاكاً، وأفلاطونياً-جديداً. وهو في الحقيقة لم يتخلّ أبداً عن أفلاطونيته الجديدة كإرث أفلوطين Plotinus الذي يعدّ آخر اليونانيين. كما أنه لم يكفّ أبداً عن محاولة فهم العالم وتفسيره تبعاً لصيغ فلسفية-كونية، مُدخلًا إلى الكنيسة الكاثوليكية البدئية كل هذه العناصر - النسق التراتبي، اللغة الفصيحة، التوجّه التوتاليتاري - كصيغ في إمكاننا أن ننظر اليوم في ضوءها إلى الكنيسة بوصفها وريثة الإمبراطورية الرومانية. لقد أسبغ أوغسطينوس في كتابه مدينة الله شرعية على هذا الإرث عبر ربط الكنيسة بتاريخها الخاص بوصفها مؤسسة دنيوية. كان يعرف أنه في إمكان الكنيسة أن تبني شموليتها فقط على كونيّة الإمبراطورية الرومانية المنهارة، وضمن لها الحق في أن تفعل ذلك. وليس في مقدورنا أن نفهم انتشار وغنى أوغسطينوس المسيحي إلا إذا أخذنا في حسابنا التباس وجوده كروماني وكمسيحي معاً، وإلا إذا أدركنا كلياً أنه إنما يقف عند الحد الفاصل تماماً بين العصور القديمة المنهارة وانبثاق العصور الوسطى.

وما "الاعترافات" سوى شاهد على تلك الإمبراطورية المسيحية الأخرى التي افتتحها أوغسطينوس عند انتهاء العصور القديمة في وجه القرون المقبلة: إمبراطورية الحياة الجوّانية. ف"الروح" (soul) لم تكن تعني لليونانيين ولا بأي حال الحياة الجوّانية. كانت الروح تمثل جوهر الإنسان ولكن ليس أسرار عالمه الجوّاني وفضاءاته المجهولة التي لم تكن أقل غموضاً بالنسبة إليه من فضاءات العالم الخارجي الشديدة البعد منه. لم يكن اليونانيون ينظرون إلى تلك الفضاءات بوصفها تواريخ تخص حيواتهم الخاصة بوصفها سيرهم. صحيح أنه ثمة في الآداب الإغريقية نصوص سير (bioi) تتحدث عن حيوات كبار الرجال، كتبها آخرون (حتى إن كان من غير الممكن العثور عليها قبل العصر الهليني). في تلك النصوص، كان الكتاب يمجدون كبار القوم. غير أن أوغسطينوس لم ينظر إلى حياته السابقة كي يمجد ذاته، بل كي يمجد الله. فحياة المرء

ليس لها معنى لأنها حياة دنيوية فقط بل لأنها حياة نقرر عبرها أن نكون قريين من الله أو بعيدين، نقرر أن نتبع سبيل الخطيئة أو التوبة. عندما اعتنق أوغسطينوس المسيحية تاب إلى الله. لم تشمل التوبة آنذاك العالم كله، بل أوغسطينوس وحده، الفرد الذي وقف ماثلاً في حضرة إلهه. وهو عند ذلك تاب عن حياته بصفته خاطئاً، أما ما اعترف به عند تلك التوبة، فإنما كان تعبيراً عن مجد الإله وشهادة إنسانية على جيروت الرب. في تلك الاعترافات، وجد أوغسطينوس نفسه مجبراً على تذكّر حياته السابقة، كل لحظة من لحظات تلك الحياة، بالنظر إلى أن كل لحظة من لحظات تلك الحياة كانت عابقة بالخطيئة إذ تجلّت في كل لحظة منها عظمة قوة التوبة ومعجزتها. إن حياة المرء لتتخذ عبر مثل ذلك الاعتراف استمرارية موحدة وذات معنى، وتصير سبيلاً إلى التوبة. وتفتح الذاكرة هذه الحياة هنا أمامنا، حيث في الذاكرة فقط يتخذ الماضي معناه الباقي إلى الأبد. في الذاكرة فقط، يمحي الماضي ويُحفظ إلى أبد الآبدين.

لقد أثير شك عريض من حول صحة "الاعترافات"، فأوغسطينوس يباليغ في تضخيم خطاياها، عن قصد أو غير قصد، كما أنه يخطئ في تفسير حياته، جاعلاً إياها تبدو مختلفة عما كانته في حقيقة الأمر. وهو يتناسى كل ما هو صالح فيها. باختصار، كما قال الناس، عملت ذاكرته على تزييف الأمور. ولكن من دون هذه الذاكرة، من دون هذا "التفسير" الذي يبقى على الدوام مختلفاً جوهرياً عن الحياة الحقيقية المعيشة نفسها والمعبر عنها بسداجة، ما كان لذلك الماضي أن يبقى محفوظاً لنا على الإطلاق؛ كان من شأنه أن يضيع إلى الأبد. بمعنى أن الذاكرة "المزيفة" هي التي حفظت لنا الواقع. لذلك إن البحث عن الواقع "الواقعي"، الواقع الذي يقع خارج ذلك الذي حفظته "الاعترافات"، أمر لا معنى له. و"الاعترافات" تُختتم بما يكفي من المنطق في خطاب فلسفي طويل يتناول الذاكرة، تظهر فيه الأخيرة بوصفها جوهر الحياة الداخلية، أي حياة الكائن المسيحي.

إن اكتشاف حياة المرء الجوانية، واتساع وتوالياتارية هذا الاكتشاف لا يرتبطان بأي حال بعلم النفس أو بالانعكاس الحديث رغم كثرة التفاصيل السيكلوجية المدهشة التي يكشف أوغسطينوس عنها، لأن الحياة الجوانية في هذا السياق لا تتخذ أهميتها من كونها تخص المرء وتبدو في النتيجة مثيرة للاهتمام، بل لأنها كانت

حياة سيئة وتحولت إلى حياة صالحة. لا تبدو الحياة الفردية جديرة بالاهتمام لأنها فردية وفريدة بالمعنى الحديث، أو لأنها قابلة لتطور فريد من نوعه أو لتحقيق كامل لقدرة المرء الذاتية. لا تأتي قيمتها من كونها فريدة بل من كونها نموذجية. كما قدّر لحياتي أن تكون، يمكن لكل الحيوانات أن تكون أيضاً. لذلك إن الاعتراف الفردي يحمل في طياته معنى معمّماً قابلاً للتطبيق: إن في وسع النعمى الإلهية أن تدخل إلى أي، وإلى كل، حياة فردية بالطريقة نفسها. فليس للحيوات توارixها الخاصة بها. أما مبدأ التغيير الأساسي، فهو الاعتناق الذي يقسم الحياة إلى قسمين متميزين. وما يجعل حياة ما جديرة بأن تبقى في الذاكرة، ما يجعلها صرحاً للمسيحي، ليس أي مبدأ يفرض عن تلك الحياة نفسها، بل شيء آخر تماماً: النعمى الإلهية.

في تقاليد أوروبا المسيحية، سلك هذا النوع من التذكّر دربين مختلفتين في تطوره الأخير: الأول هو الاعتراف الكاثوليكي، أما الثاني، فهو الوعي البروتستانتي... في طبيعتها الخاصة، تمكنت الدرب الاعترافية من أن تحدث تبديلاً في المعنى الأصلي للاعتراف. فلدى أوغسطينوس، يُرمى الفرد المعترف إلى الورا نحو وحدة حياته الجوانية، ليقف مكشوفاً في تلك الوحدة أمام الله. ومعنى هذا أن هذا الكائن - الوحيد - المائل - أمام - الله يمكن أن يكون تحذيراً وشهادة برسم الآخرين من دون أن يغير هذا من طبيعته الأساسية. إن أوغسطينوس يعترف أمام الله وحده، لا أمام الكائنات البشرية الأخرى، حتى إن كان في مقدورنا أن نقول إنه يعترف من أجلها. ومهما يكن من أمر، فإن المعترف يجعل سلطة الكنيسة قائمة بين الروح والله، وهو بالتحديد ما يعارضه لوثر، معتبراً إياه نوعاً من الشذوذ عن المسيحية الأصيلة. ولوثر، إذ يقوم باسترجاع زمني عبر تاريخ الحقبة الكاثوليكية، يستقي من أوغسطينوس تصوّره للمؤمن الذي يمثل ضميره في علاقة مباشرة مع الله.

رغم أنه ليس لـ"الاعترافات" أي نيات سيكولوجية، فلا شك أن أوغسطينوس يعدّ الأب المؤسس للرواية السيكولوجية والأوتوبوغرافية الحديثة. وفي ألمانيا، يصل هذا التطور مواربة عن طريق النزعة التقوية (pietism). فمع تفاقم النزعة العلمانية، يبدو انعكاس الذات أمام الله قد فقد معناه. فلم يعد ثمة سلطة يصار إلى الاعتراف في حضرتها إلى حدّ أن الانعكاس الذاتي الديني لم يعد أكثر من انعكاس

على حياة المرء الخاصة وخالياً من أي عنصر ديني. ولقد كانت رواية كارل فيليب موريتز Anton Reizer ،Karl Philip Moritz [أنطون رايزر]، أول رواية ألمانية توضح هذا الواقع. فرغم أن جذور موريتز تقوية، كان منجزه الفني هذا العمل الذي سجّل نقطة الانعطاف في الابتعاد من نزعة "تمجيد" حكايات الحياة بطريقة تقوية. وقد ترك مفهوم النعمى المكان كلياً لنوع من التطور الذاتي المستقل، وإنما لنجد ذروة هذا التبدّل لدى غوته Goethe الذي صاغ التاريخ الشخصي للفرد بوصفه "صورة تتطور وسط تبدّل متواصل في الحياة".

الفلسفة وعلم الاجتماع^١

ترتكز الأفكار التي أتناولها هنا إلى كتاب كارل مانهايم الأيديولوجيا واليوتوبيا^٢، وما أحاوله هنا إنما هو تحليل الأسس النظرية الواردة في هذا الكتاب والمزاعم المتعلقة بعلم الاجتماع الناتجة عن تلك الأسس النظرية. غير أن محاجاتي لن تتوجه مباشرة إلى تحليل مانهايم لقضايا التاريخية الفردية، وهو تحليل من الواضح أن مانهايم يتفوق فيه بجدارة على مراجعة كتابه هذه. بدلاً من ذلك سوف أقصر اهتمامي على الغاية الأساسية الفلسفية للكتاب. وتفترض هذه المقالة أن القارئ على ألفة مع كتاب مانهايم الذي تكمن أهميته في التركيز، من منظور تاريخي، على الطبيعة السجالية للفكر المعاصر (Geistigkeit) برمته^٣. فما الذي يترتب على الفلسفة من جراء هذه الطبيعة السجالية؟ وما طبيعة المشكلات التي يطرحها والتي يمكنها بذلك أن تُقلق الفلسفة؟ يكمن السبب في أن الكتاب يُقلق الفلسفة في واقع أن مانهايم – إذ يبرهن أنه من شأن كل فكر أن يكون "على ارتباط بوضع ما"، أي مرتبطاً بوضع اجتماعي معيّن بل حتى بموقف سياسي محدد – لا يتخذ هو نفسه أي موقف، اللهم إلا إذا اعتبرنا نوعاً

١ نشرت هذه الدراسة بالألمانية تحت عنوان:

"Philosophie und Soziologie: Anlässlich Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie*," *Die Gesellschaft*, VII/2, Berlin, 1930.

2 Karl Mannheim, *Ideologic und Utopie*, Bonn: Verlag Fr. Cohen, 1929.

يذكر من هنا ولاحقاً *Ideologic*.

٣ *and das Geistige*, *Geistigkeit*, *Geist* ومصطلحات مفاتيح في هذه الدراسة. وهي تقترح معاني مثل: "روح" والروحانية التي لا تحمل هنا أي معانٍ دينية بل فقط بمعنى "المجموع الكلي لحياة البشر العقلية"، وترجمت هنا إلى: "عقل" و"ذهن" و"نشاط ذهني" أو "فكر"، كما بدا متلائماً مع النص. (المترجم من الألمانية إلى الإنكليزية)

من اتخاذ الموقف غوصه داخل وضع اجتماعي يمكن فيه للعلائق "غير المرتبطة بالوضع" أن تكون ممكنة. في مثل هذا الإطار فقط، يمكن أن تكون لعلم الاجتماع توجهات فلسفية ويكون له ما يقوله عن الفلسفة. وفي مثل هذا الإطار أيضاً، يمكن لعلم الاجتماع بكل ما فيه من تفكيك^١ للواقع أن يبقى باحثاً عن "واقع" ما^٢، الواقع بحد ذاته وليس نوعاً من اهتمام اجتماعي / اقتصادي يمكن النظر إليه كونه أساساً لنظريات فردية، "واقع يبرز بكونه يساعدنا على توجيه أنفسنا في العالم"^٣. غير أن رغبتنا في توجيه أنفسنا في العالم تفترض الاعتراف بالحيز الذهني، ورفض الالتزام بأي موقف يترتب عليه التنبه إلى فوائد الحياد الممكنة. ها هنا يكمن الفارق الأساس بين موقف مانهايم وموقف جورج لوكاش Georg Lukacs. إن لوكاش، كمانهايم، يتحدى الزعم الذي تحمله الحلقة الثقافية حول الصلاحية المطلقة،^٤ لكنه إنما يفعل هذا من وجهة نظر معينة هي بالتحديد وجهة نظر البروليتاريا، ولذلك نراه، دون تنبه وأي معاناة، يتبنى مفهومه المبرر حول المصلحة (الذي يتبدى مثمراً إلى حد بعيد بالنسبة إلى التفسير الملموس).

إن الانفصال عن أي موقف تاريخي، إلى جانب التنبه إلى أن رفض اتخاذ موقف مشروط تاريخياً، يرتبط في حد ذاته بالفلسفة بطريقتين. في البداية، يتساءل مانهايم حول طبيعة الواقع، أي حول ما يمكن أن يكونه أساس الفكر. وبعد ذلك، نجده، إذ يأخذ في اعتباره كل المواقف ويجعلها نسبية بصورة جذرية، يتوصل إلى اكتشاف أن كل "تفسيرات الوجود"^٥ إنما تخدم في نهاية المطاف كوسيلة للتوجيه في عالم خاص محدد تاريخياً، ومن ثمّ تموضع تفسير العالم في حيز الحياة البشرية المشتركة.

١ مصطلح destruction الذي استخدمه مانهايم لا يعني "تدمير" بل تفكيك المقترح الأيديولوجي أو اليوتوبي للكشف عن أصله في أوضاع وسوسولوجية محددة. (المترجم من الألمانية إلى الإنكليزية)

2 Manhaeim, op cit., p. 54.

3 *Verhandlungen des 6. Deutschen Soziologentages in Zurich*, 1928, Tubingen. Mohr, 1929, 80
يشار إليها لاحقاً بـ *Verhandlungen*.

4 Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein*, Berlin: Malik, 1923.

5 *Verhandlungen*, p. 45.

إن ما يكمن في أساس سوسيولوجيا مانهايم، إذ يصاغ بمصطلحات فلسفية، إنما هو الطبيعة غير المؤكدة للعلاقة بين الوجود (ontic) والوجودي (ontologic).¹ ففيما تتساءل الفلسفة حول "كينونة ما هو كائن" (هايدغر في الكينونة والزمان) أو حول "الوجود" (existenz كما لدى ياسبرز)، منفصلاً عن الحياة اليومية، يفعل علم الاجتماع ما هو معاكس لذلك تماماً، متسائلاً حول "ما هو ذاك الذي" يكمن خلف "تفسير الوجود"؛ بمعنى أن علم الاجتماع يركز على كل ما تراه الفلسفة غير ذي علاقة بها.

تبعاً لمانهايم كل فكر إنساني "مكبل وجودياً"، ولا يمكن فهمه بخصوصيته إلا بأخذ الوضع الذي ينبثق منه بالاعتبار. حتى هذا ينطبق على الفكر الفلسفي الذي يزعم أنه لا يتأثر بوجهات النظر الخاصة مجسداً للحقيقة في ذاتها، ومن ثم حاملاً الصلاحية المطلقة لذاتها. غير أن هذا الزعم المتعلق بامتلاك الصلاحية المطلقة لا يمكن رفضه ببساطة عبر تأكيد أن كل تفكير هو نتيجة لوضع ما. بل يمكن تقويضه جدياً بالاكْتفاء بتتبع الفلسفات الخاصة رجوعاً في الزمن إلى بداياتها في وضعيات محددة. فالارتباط المكبل بالوضع المعين ليس الشرط الحتمي (*conditio sine qua non*) فقط بل هو الشرط المسبق (*condition per quam*). فإذا كان الارتباط بالوضع مجرد شرط حتمي للفكر، لن تكون له أي علاقة بالمحتوى الموضوعي للفكر منظوراً إليه خارج التكوين. فالتكوين في العالم الحقيقي لا يمكنه أن يتحول إلى مجرد تكوين للمعنى. إذا ما قُبل الارتباط بالوجود ليس تجريدياً فقط بل بصورة ملموسة بوصفه القوة المسيّرة في أساس الفكر، أي إذا ما جرى تعريف الفكر بما لا يزيد عن كونه مجرد عملية تبدّل تكون هي في حد ذاتها مكبلةً وجودياً (كما في تأكيد أن الفلسفة ممكنة فقط ضمن إطار وضع اجتماعي معيّن)، حينئذ يمكن تجاوز الفصل المطلق بين الوجودي والوجود، ويمكن للوجود الموضّع أن يخلق في تبدلاته وجوديات متنوعة ثم يدمرها. أما برهان الترابط الحتمي بين الدائرتين - دائرة الوجود ودائرة الما-هو، كي نستعير مصطلحات هايدغر -، فيتخذ أكثر

1 Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, Halle. Niemeyer, 1927.

يشار إليها لاحقاً بـ *Sein und Zeit*.

الأشكال جدية حيث يمكن لوعي المطلق أن يُتبع زمنياً وصولاً إلى تحديداته الوجودية ويمكن مذاك رفضه. عندئذ نرى كيف أن التفكيك السوسولوجي لا يُكتفى بجعله نسبياً، وهو أمر لا ضرر منه على الإطلاق، بل يصبح كذلك قادراً على أن يرفض. ويتخذ الرفض هنا صورة نزع القناع على نحو واع عن المطلق بوصفه أيديولوجياً (بمعنى "الأيديولوجيا المطلقة"¹...) أي كوعي لا يتنبه إلى كونه مكبلاً بالوجود تحديداً بسبب شروط الوجود، ومن ذلك، ينتج زعمه بإطلاقته. من هنا إن النقطة الحاسمة في هذا المجال ليس أن الوجودي فقط يرتبط بالوجود بل أن الوجودي وقد زال القناع عنه كأيديولوجيا يعني أن الوجودي، بوصفه هكذا، يبرز فقط بسبب حدود التلقي التي يفرضها الما-هو في ذاته.

من هنا، تبرهن لنا طبيعة الفلسفة أنها تجاوزية وتسمو على كل ما له علاقة بالحياة اليومية، بل أن الذريعة الحية للفلسفة إنما تجد جذورها في هذا الواقع نفسه، الواقع الذي هو الشرط الظرفي. ويمكن للفلسفة من وجهة نظر سوسولوجية ألا تعود مجرد ميدان لأي أجوبة حول "وجود الما-هو"، بل تبرز الآن بوصفها ما-هو بين ما-هوات عدة، مرتبطة ومكبلة بعالم الما-هو وذرائعه. أما الواقع المطلق للفلسفة، فإنه مدعو هنا إلى حيّز السؤال عبر رسم مسار الفلسفة وصولاً إلى واقع "أكثر أصالة"، إلى واقع كانت قد نسيت. وبقينا إن تجاوز الفلسفة قد فُسر دائماً بكونه مسألة نسيان خالص، كما فُسرت مطالباتها بالإجابات المطلقة كنتيجة لكونها نسيت جذورها التاريخية. وهذا لا ينتج عنه حصراً إنكار زعم الفلسفة على هذا النحو، بكونها ذات صلاحية مطلقة، بل يتحدى ذلك في تجلياته الخاصة. ومن هنا، تطرح السوسولوجيا السؤال الفلسفي حول ما هو موضوع الفلسفة.

وقبل أن نتوجه إلى جواب مانهايم عن هذا السؤال، سيكون من المفيد أن نتفحص باختصار مقاربتين حديثتين يبدو كتاب مانهايم كأنه يتوجه على الضد منهما... وعن قصد، سوف أحّد نفسي هنا بهذه السمات التي تبدو على ارتباط مباشر بهذا السجال.

كان كارل ياسبرز قد جعل من الوجود الإنساني موضوع الفلسفة الأولي. وهو

1 *Ideologie*, p. 8.

كان بكلمة "وجود" يعني ليس فقط حياة كل يوم العادية في استمراريتها، بل كذلك تلك اللحظات القليلة التي يحدث لنا خلالها فقط أن نختبر أنفسنا الحقيقية ونتعرف إلى لا يقينية الوضع الإنساني. فثمة "وضعية قصوى" تبدو كل الحياة اليومية بالمقارنة معها نوعاً من "السقوط بعيداً". ونحن لا نكون أنفسنا على نحو حقيقي إلا حين - إذ نفصل ونحرر أنفسنا من اليومي هنا والآن - نجد أنفسنا دائماً مرغمين على أن نوّكد أنفسنا أمام الآخرين، وأن نختبر العزلة المطلقة لـ"الوضعية القصوى". وفي هذا الإطار من الواضح أن حقيقة أن ياسبرز ينظر إلى الحياة اليومية و"السقوط بعيداً" فيها كجزء ضروري من الحياة الإنسانية تستتبع نظرة سلبية إلى ما هو يومي، ما يستتبع بدوره أن القيمة السلبية تظهر من المقارنة مع التجربة اللايومية. أما السوسولوجيا، فإنها تحاول فعل ما هو معاكس تماماً لهذا: تحاول أن تفهم اللايومي بوصفه نمطاً مرتبطاً بالحياة اليومية. ولسوف نرى لاحقاً إلى أي مدى يمكن لهذه المحاولة أن تكون ناجحة. أما ما يهمنا هنا، فهو أن السوسولوجيا تعزو وضعية الواقع الملموس إلى ما هو هنا والآن، وتنزل حتى بـ"لحظات الذروة" إلى مستوى هذا الواقع، جاعلة منها موضوع استمراريتها التاريخية وقوانينها. ومن هذا المنظور، يمكن للعزلة أن تكون مفهومة، إن فهمت أصلاً، بوصفها نمطاً سلبياً للوجود الإنساني فقط (خوف من العالم أو هرب منه، أو كما يقول مانهايم وعي بأن "هذا لا ينسجم مع العالم المحيط")¹.

في هذا التقييم الأساسي للحياة اليومية، تبدو السوسولوجيا كأنها تدنو من نظرة هايدغر في الكينونة والزمان. فهو يجعل نقطة انطلاقه الحياة اليومية للوجود الإنساني - حياة البشر المشتركة اليومية عند مانهايم، أو ما تعني به مصطلحات هايدغر "هم" (das Man) - حيث يكون الوجود (Dasein) الأكثر مباشرة والأكثر عمومية معبراً عن نفسه بنفسه.² فالحياة الإنسانية المشتركة، أي العالم التاريخي، يكون شرطاً لكينونة المرء إلى درجة أن "كينونة المرء الحقيقية لا تستند إلى أي شرط استثنائي للفرد، شرطاً يكون منفصلاً عن "هم"؛ إنه بالأحرى تبدّل وجودي

1 Karl Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, Berlin: Springer, 1925.

2 *Ideologie*, 169 CF, too 52.

3 *Sein und Zeit*, p. 117.

لـ”هم“ كوجود جوهرى. ^١ أن يكون الكائن كائناً بشرياً يعني بالضرورة أن يكون ”كائناً - في - العالم“. ^٢ وفي إطار هذه المسلّمة الفلسفية الأساسية، تُفهم dasein كوجود في عالم خاص. إن ما يجمع بين هايدغر وياسبرز هو ما يسميه الأول ”الشكل الأساسي للوجود في الحياة اليومية“ كـ”سقوط بعيداً من الوجود نفسه“. هنا تصبح الحقيقة ”إمكانية dasein على أن يكون ذاته“، ممكنة فقط إذا ما تمكنت الذات من الخروج بنفسها من الوضع الحتمي لـ”أن تكون ضائعة وسط عمومية هم...“ ^٣. إن مانهايم يطور انطلاقاً من هذه الاعتبارات سجلاً مزدوجاً. فهو من ناحية يشكك - كما فعل تجاه ياسبرز - في إمكانية الانعتاق من ”هم“، ومن ثم في الوصول إلى الوجود الحقيقي الذي يعنيه هايدغر في عبارته ”الوجود تجاه الموت“، وياسبرز في حديثه عن ”المواقف القصوى“. من هنا، نجد مانهايم بشكل مضمّر يسائل إمكانية مقولات الحقيقة واللاحقيقة معاً ويرجّح بدلاً منها مفهوم الوجود الكامن في خلفية الخيار بين الحقيقي واللاحقيقي، والأصيل واللاأصيل. إن كل هذه المقولات تبدو لمانهايم تعسفية تماماً. فهو لا يرى سبباً يدفع الكائن إلى أن يكون ذاتاً إن كان له أن يكون ”هم“. وبالنسبة إليه إن اللاتعيين الذي تُترك فيه كل تلك المقولات إنما ينتج عن نوع من ”التنسب“ و”التاريخ“ الجذريين. ومن الواضح أن ظاهرة ”هم“ ليست وحدها ما يهم عالم الاجتماع، بل كذلك ”كيف حدث لـهم“ أن وُجدوا... فحيث ينتهي سؤال الفيلسوف، يبدأ سؤال عالم الاجتماع. ^٤ ويقترح علينا هذا، في الوقت نفسه، أنه لم يكن ثمة أبداً ولن يكون ثمة شيء مثل ”هم“. وليس فقط ”كيف أمكن لمدى حيّزهم أن يتوسع فيكتمل ويتضح ويتبدل على مسار التاريخ“ ^٥ بل أن ثمة وجوداً إنسانياً حدث فيه لـ”هم“ - أي كتفسير للوجود في معنى الوجود العام - وليس فقط أنه لم يُكتشف بل لم يوجد في حقيقة أمره. إن عالم الاجتماع لا ينقّب في ”الوجود في العالم“ بوصفه بنية

١ المرجع نفسه، ص. ١٣٠، وراجع أيضاً: ص. ٤٣، ص. ١٧٥.

٢ المرجع نفسه، 52ff.

٣ المرجع نفسه، ص. ١٧٥.

٤ المرجع نفسه، 260ff.

شكلية للوجود ضمن إطار عالم محدّد تاريخياً، يعيش فيه أي كائن بشري معيّن. صحيح أن هذا التحديد لمجال السوسولوجيا يبدو غير ضارّ، كأن كل ما يفعله إنما هو تحديد الحقل الدراسي للمادة. غير أنه يصبح مهدّداً للفلسفة فقط عند النقطة التي يزعم فيها أن العالم يمكن أن يُسبر في جزئياته فقط، ليس كبنية شكلية للوجود الإنساني. ويدعو هذا إلى التساؤل حول إمكان وجود فهم وجودي (أنطولوجي) للكينونة. فالبنى الوجودية للكينونة الإنسان في العالم، بقدر ما تبقى في ثبات لا نزاع فيه - المثالان على ذلك: الجوع والجنس - تعدّان من الأمور غير المهمة، ولا تعنينا. وفي أي محاولة نبذلها لفهم وجودنا الخاص، نجدنا مرميين إلى الخلف نحو ملكوت الوجود المتبدّل الذي يمثل واقعاً حقيقياً بالتعارض مع "نظريات" الفلاسفة. ومن هنا، نجد أن مانهايم نفسه لا يصل إلى حد قول هذا بوضوح. إنه ينكر فقط الواقع بوصفه قضية مبدأ.^١

إن كلّ ما يمثّل في الحيّز العقلي أو الذهني يُنظر إليه بوصفه أيديولوجياً أو يوتوبياً. والأيديولوجيا واليوتوبيا معاً "تجاوز للكينونة"^٢. وهما تنبعان من وعي "لا يتلاءم مع العالم الذي يحيط به"^٣. وهذا الانعدام للثقة بالعقل المتجلي في السوسولوجيا ونمطها التفكيكي يتحدّر من محكومة العقل في زماننا هذا بأن يبقى دون وطن.^٤ ومن الواضح أن هذا التشرّد والفقدان الظاهر للجذور ("الإنتلجنسيا غير المرتبطة اجتماعياً"^٥...) يجعلان كل ما هو ذهني يبدو مشبوهاً منذ بدايته. فهو من الناحية السوسولوجية يبدو في بحث دائم عن واقع يفوق في أصالته العقل نفسه، إذ إن كل النتائج العقلية ستكون محكومة بأن تُفسّر أو تُفكّك في ضوء هذا. غير أن التفكيك لا يعني التدمير، بل بالأحرى تتبّع تاريخ أي ادعاء بالصلاحية يديه وضع خاص يتحدّر عنه.

١ تعبير ماكس شيلر the powerlessness of thought [افتقار الفكر إلى القوة] في:

"Probleme einer Soziologie des Wissens" in *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Leipzig: Der neue Geist Verlag, 1926.

2 *Ideologie*, p. 169.

٣ المرجع نفسه.

٤ المرجع نفسه، ص. ١٢٨.

٥ المرجع نفسه، ص. ١٢٣.

تختلف محاولة مانهايم التفكيكية عن محاولات التحليل النفسي - التي تزعم بدورها الدخول إلى واقع أكثر أصالة - في اتجاهين (إلى جانب واقع أنه في مقدور التحليلات النفسية أن تكون وحسب "منحازة" إنما لا تكون أبداً "أيدولوجيا شاملة")^١. فمن ناحية أولى، يبدو الانطلاق من صلاحية ظرف محدد في العالم الذهني محفوظاً إلى حد ما. ولكن في التحليلات النفسية - التي تنظر إلى كل شيء في الحيز الذهني أو العقلي بوصفه مجرد "كبت" أو "تسام" - من الواضح أن هذا الحيز لا تعود له أي صلاحية على الإطلاق، ولا يعود إلى الظهور في أي كَفٍّ، أي في أي وعي خاص شغَّال. ومن ناحية ثانية - تلکم هي النقطة الأساسية - نجد أن الواقع الذي في سبيله تقوم التحليلات النفسية بعملية التفكيك يبدو غريباً كلياً عن المعنى والفكر. فالتحليلات النفسية إذ تشتغل في عودة إلى اللاوعي إنما تتسلل إلى ذلك الحيز الذي لا تملكه الكائنات البشرية، ولم تكن لها أبداً رقابة عليه، أي إلى حيز اللاتاريخي. مقابل هذا، يقوم علم الاجتماع بعملية التفكيك تحديداً تبعاً لمصطلحات تاريخية، مصطلحات لا تزال ماثلة أو مثلت ذات مرة في حيز الحرية الإنسانية. غير أن السوسيولوجيا والتحليل النفسي يعملان معاً من أجل نمط فهم يختلف جذرياً عن ذلك الذي تشتغل عليه العلوم الإنسانية: ليس فهما مباشراً يعدّ ما يفهمه قيمة في ذاته، بل نوعاً من المواربة عبر واقع يعدّه أكثر أصالة. فالعلمان معاً يتقاسمان تصوراً للفكر ثانوي المكانة وغريباً عن الواقع. لكن "واقع" التحليل النفسي يبدو أكثر ابتعاداً من الفكر، من علم الاجتماع الذي يتطلب أن تكون موازبة الفهم عبر "الذات الجماعية"، فتتطلب لاحقاً فهماً يقوم على أطر تاريخية واجتماعية.^٢ بهذا، إذ ترى التفكيك بمصطلحات التاريخي مهمتها المركزية، تصبح السوسيولوجيا علماً تاريخياً.

وهذا ما يضعنا أمام سؤالين: أولهما السؤال الفلسفي حول الواقع الذي يتحدّر عنه كل فكر والكيفية التي يسمو بها الفكر في علاقته بالواقع، والثاني قضية التلاوم في البحث التاريخي.

١ المرجع نفسه، 9ff.

٢ المرجع نفسه، ص. ٨.

إن واقع أولوية الأهمية التي تشكلها بالنسبة إلى الفكر الأرضية الحيوية التي ينبثق الفكر نفسه منها إنما هي "نسق العيش الفعال على نحو ملموس"، ويمكن لهذا في المقابل "أن يفهم بطريقة أفضل ويوصّف بواسطة أدوات ذات خصوصية اقتصادية وبنية سياسية قام عليها"^١. للوهلة الأولى، قد يبدو لنا أن البنية الاقتصادية والسياسية التي يمكن أن يقتر منها نسق العيش الشغال خصوصاً، أي الواقع المرتبط بنا، هي أكثر من مبدأ مساعد. ومن الأهمية الحاسمة هنا يبدو واقع أن البنية الاقتصادية والاجتماعية، الذي نستخلصه مقطراً منها يمكن اعتباره مؤشراً على واقع في الإمكان الاتكال عليه أكثر من أي موقف ذهني. إذ إن التتبع الزمني الاسترجاعي لأي ارتباط وجودي لأيّ تأمل فلسفي لن يكون قادراً فقط على أن يقول لنا شيئاً ضد الفلسفة بل قد يقول شيئاً لمصلحتها، حتى لو أن هذا الاسترجاع يضيء نسبة واضحة ويحدث نوعاً من التفكيك في ادعاء الفلسفة حيازتها الصلاحية المطلقة وهو ادعاء يمكن الفلسفة أن تتخلى عنه من دون التخلي عن معناه. ويقول مانهايم نفسه إن الارتباط الوجودي تحديداً هو الذي يوفر "فرصة معرفة"^٢ يمكن لمعرفة من هذا النوع وحدها أن تفلت من الخواء والغموض العائدين إلى نظرات مزعومة كونية.^٣ إن هذه المعرفة، إذ تتبع جذورها في الارتباط الوجودي، وصولاً إلى علاقتها الخاصة، يمكنها أن تستبدل أصلاتها. وفي المجابهة بين المعرفة وموقفها الخاص، يمكن لسؤال المعنى أن يبرز، وهو يبرز بالفعل. لكن تكوّن الحقيقة في ذاته لا يخبرنا شيئاً عن أصلاته و"سيرورة تكوّنه" (من هنا الأيديولوجيا واليوتوبيا، ص. ١٤٩: "... إنه لمن الممكن بسهولة أن تكون ثمة حقائق أو حدوس ملموسة لا يتوصل إليها إلا بفعل استعداد شخصي معين، أو من طريق تحديد أصيل لمصالح جماعات معينة"). ولا يمكن لهذا أن يُنكر إلا من أولئك الذين يعادلون "الجذور" المعروفة بالنسبة إلينا تاريخياً، أي جذور التاريخ الغربي، بالجذور في ذاتها. ويرينا مثال بسيط هنا كيف يمكن لهذا أن يبدو ممكناً، فنحن نعرف كم كان أكثر طبيعية في غالبية الأحيان، بالنسبة إلى اليونانيين الأوائل أن يعبروا عن أنفسهم شعراً منهم نثراً،

١ المرجع نفسه، ص. ١٧١.

٢ المرجع نفسه، ص. ٣٥.

٣ المرجع نفسه، ص. ٤١.

ولكن بالنسبة إلينا اليوم من المؤكد أن اعتبارنا هذا الأمر ممارسة "أكثر أصالة"، وتفضيلنا الشعر على النثر سيبدو أمراً في غاية الحذقة وفي تعارض كلي مع الأصالة. ويصوّر لنا هذا المثال أن الأولي والأصيل أمران مختلفان كلياً. فلكل عصر أصالته. والتنسيب ضمن إطار الارتباط الوجودي هو نفسه الأمر الذي نعبر عنه اليوم بتعبير نسبية - مانهايم يشدّد على هذا -^١ فقط إلى درجة أن الفهم التاريخي يبدو متلازماً مع مفهوم الحقيقة التقليدي في حد ذاته ويغوص زمنياً إلى حقبة لم يكن قد تم فيها بعد اكتشاف "الفكر المرتبط ووجودياً". مقابل هذا نجد أن مصطلح مانهايم حول "العلائقية" ينتج لنا مفهوماً معرفياً (إبستمولوجياً) جديداً تم التوصل إليه بأدوات الفهم التاريخي، مفهوماً لا يسيطر على الحقيقة المنبثقة إلا ضمن إطار الارتباط الوجودي. غير أن الوجود الذي ينحو كل موقف ثقافي إليه لا يُحدّد إلا بوصفه وجوداً اجتماعياً للجماعة الإنسانية الناتجة في المقابل عن تداخل في "البنية ذات السلطة الاقتصادية". في النتيجة، يصبح من المؤكد أن الوجود الذي يرتبط به الفكر، الواقع الذي يُرسم المسار المتراجع إليه، إنما هو "الوجود العام". أما أساس هذا التأكيد، فهو أن هذا الوجود وحده قادر على إحداث التبدّل التاريخي، بالتعارض مع "تحديدات طبيعية كالولادة والموت"^٢. فكينونة الفرد الخاصة إنما تتحدد بتجاوبها مع الوجود العام الذي يُنظر إليه بوصفه العالم. عبر هذه المجابهة فقط، يحدث للوجود الإنساني الفردي أن يصبح وجوداً تاريخياً.^٣ مهما يكن من أمر، فإن كون العالم التاريخي يتجلى بأكثر ما يمكن من الوضوح في الفضاء العام أمر يشير إلى أنه يكون من الأكثر التباساً في حد ذاته في ابتعاده الكلي عن المعنى والفكر. ومن هنا إن الفكر "يتسامى عن الواقع" بالضرورة ولا يكون هو ذاته واقعاً، أو لا يكونه إلا على نحو ثانوي، يمكنه أن يكون جزءاً من الواقع فقط إن بدا قابلاً بطريقة ما للتعرف إلى الواقع الاقتصادي والاجتماعي القائم، ولو حتى عبر استخلاصه الاندفاعات الثورية انطلاقاً منه. فمهمة السوسولوجيا القائمة في التفكيك هي

١ المرجع نفسه، ص. ٣٣.

٢ المرجع نفسه، ص. ١٦٧.

٣ المرجع نفسه، ص. ١٤١.

التي تضمن أن الفكر لا وطن له، أي أنه يعيش في عالم غريب عنه لا ينفك عنه.^١ والفكر يتسامى على هذا العالم، وإذا طُبّق على هذا العالم رغم طبيعته التجاوزية، يصبح مجرد أيديولوجيا أو يوتوبيا.

إن متابعة هذا الخط الفكري إلى أبعد من هذا من شأنه أن يوصلنا إلى هذا الاستنتاج: إن تلقي كل فكرة بوصفها أيديولوجية أو يوتوبية يقوم على الاقتناع بأن "الفكر" يمكن أن يوجد فقط حيث يكون الوعي متلازماً مع الوضع الاجتماعي الذي يتموضع فيه والذي يحاول أن يضيف عليه معنى. الوعي والفكر يكونان "حقيقيين" إذا ما "تضمننا ما لا يزيد أو يقل عن الواقع الذي يشتغلان ضمنه"^٢. ومع هذا، فإن إمكانية الفكر كتجاوز في حيز التلازم هذا لم تُكتشف بعد. في هذا السياق، لا ينبثق الفكر إلا حين يضحى الواقع مسألة قابلة للنقاش بالنسبة إلى الوعي الذي يجابهها وإلا حين يصبح السؤال عما هو الواقع سبباً لطبيعة الواقع الحقيقي. عندذاك يصبح هذا الواقع "واقعاً مزيفاً"، "إن حدث له ضمن إطار وضعية عملية معينة أن استخدم مفاهيم ومقولات من شأنها إذا ما أُخذت على محمل الجدية أن تمنع المرء من أن يضبط نفسه عند مرحلة تاريخية معينة"^٣. فالحال أن كل أيديولوجيا تنتج عن "وعي مزيف"، عادة عن وعي يفكر في "مقولات بائدة"^٤، وبكلمات أخرى: إن الأيديولوجيا توفر سلطة مطلقة لوضعية اجتماعية ماضوية لا يزال الفرد المعني مرتبطاً بها ويستخدمها لمقارعة الوضع في عالم جديد يجد نفسه غير متوافق معه. ومن هنا إن التفكيك لن يمكن تطبيقه إلا ضد الأفكار البائدة "التي لم يعد في إمكاننا التماهي معها"^٥. وعلى النقيض من هذا، نجد أن الوعي اليوتوبي هو ذلك الذي ينحو إلى "تحطيم النظام القائم في الزمن الحاضر، جزئياً أو كلياً"^٦ لمصلحة نظام آتٍ يدافع عنه. ونحن نميّز اليوتوبيا عن الأيديولوجيا عبر تطبيق

١ المرجع نفسه، ص. ١٢٨. يتحدث مانهايم بكل وضوح هنا تحديداً عن افتقار الفكر إلى ماوى في عالم اليوم.

٢ المرجع نفسه، ص. ٥٤.

٣ المرجع نفسه، ص. ٥١.

٤ المرجع نفسه، ص. ٥٣.

٥ المرجع نفسه، ص. ٤٣، ملاحظة ١.

٦ المرجع نفسه، ص. ١٦٩.

معيار "العلاقة مع الواقع"^١. فالتجاوز الفكري للواقع، بوصفه يوتوبياً، يحاول أن يبدل نفسه إلى واقع وفي النتيجة أن يكون لديه سلطة معينة عليه، حتى لو أن الفكر سوف يكمن على الدوام في خلفية أي واقع خاص. أما عن الأيديولوجيا، من الناحية الثانية، ثمة عالم ماضٍ قد تم تجاوزه لأن الأيديولوجيا بطبيعتها الخاصة لا تحاول تحويل نفسها إلى واقع (على سبيل المثال الأمثلة الرومانطيقية للعصور الوسطى)، أو أنها تشترط انطلاقاً من الناتج نوعاً من تجاوز غير مشروط، عالم ينتمي إلى غير العالم (على سبيل المثال الدين المسيحي) ومن ثم تتخلى عن أي مصلحة في العالم كما هو. تكمن إرادة اليوتوبيا في التأثير في الواقع الذي يميزها عن الأيديولوجيا. واليوتوبيا تخلق واقعاً جديداً ومن ثم تصبح مصدراً لسلطة ما، حصراً بما أن اليوتوبيا يمكنها أن تفكر في مجابهة الواقع الذي ترتبط به مستعينة بواقع يختلف عن ذلك الذي ولدته بنفسها. ومن هنا إن السوسيولوجيا لا تكون معنية بالواقع كما هو بل بالواقع الذي يمارس سلطته على الفكر. والواقع يمارس سلطة على الفكر لأن الفكر يكون في جذوره غريباً عن الواقع، كما يظهر لنا من مثال الأيديولوجيا التي تتناسى العالم الراهن الذي يحددها. ومن هنا، يتناسى الفكر ما يجعله فكراً في المقام الأول ويبقى مرتبطاً به. والسوسيولوجيا تشمل محددات الفكر التي لا يجد الفكر مصالح له فيها، وتقترح في الوقت نفسه أن شغف الفكر بالمطلق ما هو إلا تجاهل لنسيان المشروط (الأيديولوجيا واليوتوبيا معاً يتميزان بشغفهما بالمطلق، بالنظر إلى أن اليوتوبيا تؤمن بدورها بإطلاقية العالم الذي تناوله. ومن هنا في مقدور شكلي الفكر هذين أن يخضعا للتفكيك). والسوسيولوجيا تزعم أنها "العلم المفتاح"^٢ بصفتها وحدها القدرة على الكشف عن محددات الفكر.

لكن هذه المحاولة للوصول إلى تحديد جذري تصطدم هنا بـ "فضاءات تعذر الحل"^٣. إذ إن ما يتبقى من بقايا حرية الفكر إنما هو "أحكام ميتافيزيقية ذات قيمة أنطولوجية" لا يمكن لأي تفكيك أيديولوجي أن يبددها حقاً ولا يمكن لأي تحليل للمنظومة الاقتصادية الراهنة أن تحل محلها حقاً. فـ "المعرفة المتزايدة"

١ المرجع نفسه، ص. ٢٩.

٢ المرجع نفسه، ص. ٢٣٣.

٣ المرجع نفسه، ص. ١٦٣.

لا يمكنها إلا أن تؤجل تشكّل مثل هذه الأحكام.^١ وما يبقى أيضاً إنما هو ذلك "البعد الوجداني" الواقف خارج التاريخ، الذي يوجد "بشكل ما كمحفّز دؤوب، كما شأنه دائماً، على خلق معنى للتاريخ وللتجربة الاجتماعية". ويقر مانهايم بأن "التاريخ دائماً ما ينزلق من هذا البعد أيضاً". و"حكم القيمة الميتافيزيقي المؤجل" والبعد الوجداني الذي ينتهي الأمر بمانهايم إلى الاعتراف به يوجدان معاً عند أقصى حدود ما يمكننا معرفته بفضل السوسولوجيا. والحقيقة أن هذه الوضعية الهامشية هي ما يضيفي عليهما طابعهما الخاص. ولأن السوسولوجيا تزعم لنفسها أنها العلم المفتاح، تحوز عوامل خطوط الحدود هذه، التي يمكن تقريباً رصدها، وضعية خاصة. وتدّعي السوسولوجيا أنها تلتقيهما فقط بعد تفكيك كل تفسيرات الواقع المتوافرة لنا عبر التاريخ. ولأن السوسولوجيا تتبنى مبدأ أن الفكر (الأيدولوجيا واليوتوبيا) لا يشعر أنه في وطنه في هذا العالم، انطلاقاً من طبيعته نفسها، إذ إن الفكر الذي تولده الحرية لا يمكنه أن يوجد إلا خارج الحياة الاجتماعية التاريخية، يقودنا هذا إلى استنتاج غريب مفاده أن الأمر تناقضي في ظاهره فقط، فالفكر يوجد حقيقة في محتواه اللاتاريخي ("البعد الوجداني") منفصلاً كلياً عن الواقع الملموس. وحده تأثير الفكر ينتمي إلى التاريخ ويكون في متناول البحث العلمي. وحصراً في إمكان الفكر في انفلاته الجوهرية من أي ارتباط أن يوصّف باستخدام جملة من التعبيرات الملتبسة عن قصد ("على نحو ما"، "إن جاز القول"، "كينونة البشرية هي أكثر من").^٢

في كتابته غير العالمية، يمكن للفكر أن يحدّد فقط باستخدام مصطلحات سلبية، ما يجعله يقف عند مستوى العلاقة التي تقيّمها الجماعة الإنسانية مع التجربة الملموسة كما حال إله اللاهوت السليبي تجاه العالم الملموس الذي خلقه والذي لا يمكن لوجوده أن يُحسّ إلا بفعل مقولات سلبية تعرّفه كواحد ليس هو هذا ولا هو ذلك... الحقيقة أن هذا التوازي مع اللاهوت السليبي يمكن متابعتها حتى إلى أبعد من ذلك إن اعتبرنا كذلك أن اللاهوت السليبي كان، في بديهية العالم الواقعي،

١ المرجع نفسه، ص. ١٦٥، ص. ٤٣.

٢ المرجع نفسه، ص. ٤٧.

قادراً على الاستدلال على وجود الله، وجوداً يكمن بطبيعته الخاصة خارج حدود كل ما يمكن للكائنات البشرية أن تختبره. وفي سياق مماثل، تصبح الحرية البشرية، ومعها حرية الفكر بوصفها حرية، تصبح بالنسبة إلى السوسولوجيا ظاهرة خط حدودي أسطوري في فضاء الفهم الإنساني. وفي النتيجة، يحدث للفكر البشري أن يتجاوز العالم الإنساني نفسه ويتجاوزه حتى إلى مدى يبعد كثيراً عما نادى به السوسولوجيا أصلاً. ذلك لأنه إذا كان الفكر قد رأى نفسه عند بدايات البحث السوسولوجي (كما يمارسه مانهايم) كنوع من واقع تجاوزي، فإن عالم الاجتماع يراه متجذراً في، ومنبثقاً من، واقع دائم التبدل. ولذلك إن التجاوز الذي يسبغه الفكر على ذاته مدعياً لنفسه الإطلاقية تحاول السوسولوجيا تفكيكه عبر تأويل هذه التجاوزية بكونها مشروطة بما هو. وهنا تحتاج السوسولوجيا بأن الوجود الإنساني يتجاوز الواقع عبر الفكر وحده حين لا يعود في إمكانها أن تتحمل الواقع ولا أن توجه نفسها ضمن إطاره (الفكر كمهرب من الواقع الذي لم يعد الوعي قادراً على قبوله: الوعي المزيف). والسوسولوجيا، إذ تؤوّل التجاوز الفكري بوصفه هرباً، تخفق في إنصاف بعض إمكانات الوجود الإنساني وتبدو قابلة لرفع القناع عنها فقط، وإذا يترك التفكير بقايا لم توقعها السوسولوجيا، هي تعمد إلى أن تربطها بتجاوز يكون أكثر تجاوزاً مما يدعيه الفكر لنفسه. وانطلاقاً من هذا الإخفاق في توقع واستباق أولوية الفكر الممكنة، أي من التفكير نفسه، الذي لا يحدد منذ منطلقه حدود قدرته (الأمر الذي لا يمكنه فعله على أي حال بأسلوب ذي معنى، بالنظر إلى أن في إمكانه فقط خلال سيرورة التفكير أن يلتقي ما لا يمكن تفكيكه)، تنبثق النتيجة الغريبة القائلة إن الفكر يظل آخر ما يتبقى، لكنه يتحول إلى شيء تجاوزي ولا تاريخي لأن واقع التاريخ لا يُفهم إلا بطريقة تقول إنه ما من مكان فيه للفكر.

ومن ثم يعلن علم الاجتماع العجز عن تفسير أو إضاءة ظاهرة ترى الفلسفة أنها، بلا أي طريق من الطرق، محكومة بأن تبقى عند مستوى اللاتحديد والسلبية. ف"البعد الوجداني" يكون في منتهاه متطابقاً مع الوجود البشري الذي تملك الفلسفة الكثير مما تريد قوله بصدده؛ هو يتطابق مع "الوجود" بالمعنى الذي يستخدم كيركغارد

هذا المصلح فيه. وفي نهاية المطاف، تجبر الشجاعة والفضيلة، المطلوبتان لإنكار التجاوز ومحاولة الوصول إلى تفكيك شامل، علم الاجتماع على الإقرار بأن ثمة بقايا لا يمكن تفكيكها وتظل موجودة من أجل إيجاد التوازن بين ما لا يفكك، وبين التجاوز، ولكي يُنسب إلى ما لا يمكن اختزاله، وهي ظاهرة لا يمكن للفلسفة، لأسباب مقنعة، أن تنظر إليها بوصفها تجاوزاً.

ومع هذا إن انعدام الثقة بالفكر الموروث من علم الاجتماع يمحو الفكر بطريقة أخرى. تماماً كما أن انعدام الثقة هذا يجبر الفكر على نوع من تجاوز مطلق من ناحية، إذ إنه من الناحية الأخرى يحصره عند مستوى "الذات الجماعية" التي يُنظر إليها بوصفها المحرك الحقيقي للتاريخ. وفي رأي أن هذه "الذات الجماعية" تكون على انفصال عن التاريخ أكبر كثيراً مما يُعتقد. فالفرد ليس موجوداً فقط بمقدار ما يكون خاضعاً للتاريخ مساعداً على تكوينه، بل يوجد كذلك - ربما يكون هذا صحيحاً خاصة بالنسبة إلى الأفراد الذين يكون لحيواتهم تأثير في التاريخ - على انفصال عن الذات الجماعية، الذي يبدو ظاهراً حين لا يجد الفرد نفسه على تناغم مع العالم الاجتماعي الذي ينتمي إليه. عند هذا الانفصال، لا يبدو العالم التاريخي الذي ولد الفرد فيه بالنسبة إلى الأخير غير متحرك، بل من منظوره المنفصل يبدو متغيراً وقابلاً للتبدّل. ويطلق مانهايم على هذا الاعتناق من الوجود العام - اعتناق يرى العالم قابلاً للتغيير - اسم "وعي يوتوبي". ونراه في تحليله لهذا الوعي مقادراً بهذه الفذلكة: حصراً لأن وجوداً عاماً معيناً يكون على هذا النحو متعارضاً معها، تنبثق إرادة تغييرها مصحوبة بانعتاق نسبي من العالم. هنا نجد أن الانفصال نفسه لا يفهم إلا بوصفه متحدراً من العالم نفسه. لذلك إن التجربة الكامنة في خلفية "الاعتناق من" إنما تنبع من فكرة "الارتباط ب". فالعزلة لا يُنظر إليها أبداً بوصفها إمكانية إيجابية وأصلية للحياة الإنسانية. ومن الصحة بمكان هنا أن نشدد، بالتعارض مع الفلسفة، على أن الانفصال المطلق عن الحياة الجماعية لا يمكنه أن يكون شرطاً مسبقاً للأصالة، ومع ذلك ليس مطروحاً للنقاش القول - هو ما لا يذكره مانهايم بوضوح بل يلمح إليه وحسب - إن الأصالة في الحياة لا تنبثق إلا من التجذّر في الحياة الجماعية، وإن العزلة ليست سوى هرب من الواقع (أيدولوجيا) أو هرب

إلى المستقبل (يوتوبيا) وهي في الحالين سلبية.

عندذاك أيضاً لا يعود معيار "التلاؤم مع الواقع" بالنسبة إلى أنماط التجاوز، وتحديد الأيديولوجيا واليوتوبيا، ملائماً بصورة دائمة. فالتجاوز يمكنه أن يكون طريقة إيجابية لقول لا للعالم دون أن ينم ذلك عن يوتوبية. وما الحب الأخوي المسيحي سوى مثال على هذا. وقد يفسره مانهايم كأيديولوجيا إذا ما اعتقد الإنسان الديني (*homo religioso*) أن في مقدوره تحقيقه في تجاوز مطلق، أو كأيديولوجيا إن أراد الإنسان الديني إقامة ملكوت الرب على الأرض. غير أن هناك إمكانية ثالثة لا يمكنها أن تكون مسألة عشوائية خاصة، بل مسألة محورية بصورة مطلقة بالنسبة إلى مفهوم الحب الأخوي لدى المسيحيين الأوائل. وهي إمكانية عيش المرء في العالم إنما تحت سلطة التجاوز كدليل لا يتصور نفسه قابلاً للتحقق على الأرض (وعى أخروي). والواقع أن هذا الانسحاب من العالم ليس من شأنه أن يجعل المرء راغباً في تغيير العالم، لكنه في الوقت نفسه لا يمثل هرباً منه أي من هالم مهيكَل تاريخياً بطريقة خاصة، عالم نُظر إليه بتاريخانية كعالم مطلق. فعلى سبيل المثال، عاش القديس فرنسيس الأسيزي في العالم كأنه لا وجود له وأدرك هذه الـ"ك-ألا-وجود-له" في حياته الفعلية.

في إمكان السوسيولوجيا أن تعترض هنا، ودائماً، بأن الإشارة إلى شيء ما بوصفه "أيديولوجياً" إنما تشير تحديداً إلى أن الفكر غير مدرك للطبيعة الأيديولوجية لوجوده. في النتيجة، لا يكون تصوره الخاص لذاته سوى مادة لتفسير سوسيولوجي لا يمكنه أن يقدم أي عون إلى المفسر. لكنه يكون بالتأكيد منفتحاً أمام السؤال المتعلق بهل يمكن تجاهل تصوّر الفكر لذاته بهذه الطريقة. من الممكن على أي حال للتفسير الذاتي نفسه، بمحتواه الذهني، أن يكون جزءاً من تلك السيرورة التي يمكن بها لفهمنا ذاتنا أن يخلق شيئاً جديداً، جاعلاً إيانا داخل ما نعتقد أننا كائنوه. فالحقيقة أن التجاوز المائل في كل تفكير قابل لأن يُتصور من دون أي ابتعاد وانفصال. والانفصال الذي هو حقيقة تكمن في أساس كل فعل عقلي يمكنه مع ذلك أن يفسّر بطرق متنوعة. ولا يمكن لهذا التفسير - على الأقل ليس دائماً - أن يكون مجرد إضافة إلى الواقع (كبنية فوقية أيديولوجية، كما قد يقول نقاد

الأيدولوجيا)، بل هو ما يجعل الواقع قابلاً للتفسير ويمكنه في النتيجة من أن يؤثر في العالم التاريخي. باختصار: وحدها "الأيدولوجيات" الخاصة تدخل "التاريخ".

لقد برهن ماكس فيبر Max Weber في دراسته "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" [الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية]¹ الكيفية التي يظهر بها نسق عام معين (الرأسمالية) من نمط خاص من العزلة وتفهمها لذاتها (البروتستانتية). فهنا ثمة رابط ديني أصيل لم يكن يعتبر العالم داره، وخلق عالم حياة يومية لم يعد فيه، في الواقع، مكان للفرد في فرادته. وعلى النقيض مما بالنسبة إلى الحركة الشيلاستيكية²، لا يفعل الرابط الديني هذا انطلاقةً من وعي يوتوبي بل يفعله ببساطة كتعبير عن غياب - في - العالم أساسي، بات عليه أن يصل - إلى - تفاهم - معه. ويُفهم هنا العالم بوصفه سلبياً أساساً لا يكون من دور للمرء فيه سوى القيام بما يتوجب عليه، وفي الحقيقة أن على العالم أن يكون على هذا النحو وإلا سيعيد فرض مطالبه على الإنسان. ثم، فقط، بعد أن يضع الرابط الديني، يصبح النظام العام من القوة الكلية بحيث لا تعود العزلة ممكنة إلا على شكل طيران بعيداً من العالم. وفي المقابل، تتطلب هذه العملية تعريفاً أولياً لهذا العالم المخلوق ذاتياً كالاقتصاد ومجتمع، عالم لم يكن موجوداً بهذا الشكل خلال خلقه. ونحن ربما نكون أكثر من اللازم تحت رحمة هذا النظام العام اليوم بل حتى إمكانات انفصالنا عنه يمكن تعريفها كمجرد تحرر منه. غير أن هذا لا يعني أن على النظام العام أن يكون أولوية على الدوام. إذ فقط إذا ما صارت "بنية السلطة الاقتصادية" شديدة الهيمنة إلى درجة لا يعود معها للعقل الذي خلقها من مأوى له فيها على الإطلاق³ يصبح ممكناً فهم الفكر كأيدولوجيا أو يوتوبيا.

1 Max Weber, *Religionssoziologie*, vol. I, Tiibingen: Mohr, 1921.

2 *Ideologie*, p. 191.

في رأي مانهايم أن أول فكر في ربط نفسه عن وعي بطبقات اجتماعية محددة كان الحركة الشيلاستيكية (chiliastic movement)، وهنا فقط، انطلاقةً من تلك اللحظة، بات يمكن الحديث عما هو يوتوبي بالمعنى الذي يقصده مانهايم.

3 بصدد فكرة الافتقار إلى المأوى في عالم اليوم، التي تبدو كأنها آخر رابط بالطبقة الاجتماعية، راجع:

Ideologie, p. 123.

عند ذلك تتطلع السوسيولوجيا إلى لحظة تاريخية لم يكن في مقدورها أن تظهر من دونها في المقام الأول، تلك اللحظة التي يفيق فيها غياب ثقة مبرر للعقل، عبر اقتلاعه من مأواه. وهي لا يمكنها أن تشتغل بوصفها علماً تاريخياً إلا ضمن حدود كفاءتها التاريخية المكتسبة. إن تفسير الحياة العقلية بمصطلحات تختزلها بأيدولوجيا أو بيوتوبيا فقط لا يكون مبرراً إلا حين يكون المكوّن الاقتصادي قد بات من الهيمنة في الحياة بحيث بات يتعين على الفكر أن يتمكن من، بل ينبغي له، أن يصير "بنية فوقية أيديولوجية". والحقيقة أن لأولوية "بنية السلطة الاقتصادية" تاريخها الخاص وحصتها من تاريخ الفكر الحديث. "إن مجموعات من أصل ما - قبل - رأسمالي يهيمن فيها العنصر الإقليمي يمكنها أن تتجمع معاً بفعل التقاليد أو بفعل مشاعر إقليمية لا غير"، يؤكد مانهايم مضيفاً: "في مجموعة كهذه، لا يعود للتأمل الفصيح سوى المكانة الثانوية من الأهمية. وفي المقابل لدى جماعات لم تكن قد تجمعت معاً منذ البداية بفعل روابط العيش المشترك هذه لكنها تحتل مكانة مماثلة في المنظومة الاجتماعية-الاقتصادية يصير التنظير الصارم مطلباً مسبقاً للوصول إلى التلاحم"¹. تحديداً حين يكفّ شعب ما عن رؤية وجوده ضمن إطار جماعة بوصفه معطى، عند ذلك فقط، كما بفعل تقدم اقتصادي، يجد الفرد نفسه فجأة منتمياً إلى جماعة مختلفة كلياً، فيحدث لشيء كالأيدولوجيا أن يظهر بوصفه مبرراً للموقف الذي يتخذه المرء ضد مواقف الآخرين. فقط عند تلك النقطة يبرز سؤال المعنى، سؤال يولد من تساؤل المرء عن وضعه الخاص. أي حين يتحدّد مكان الفرد في العالم بوضعه الاقتصادي وليس بفعل التقاليد يصبح هذا الفرد بلا مأوى. ومن هذا الحرمان من المأوى حصراً، يمكن لسؤال حق المرء ومعنى موقعه أن يظهر. ومع ذلك سؤال المعنى هو أقدم من الرأسمالية لأنه يعود إلى أول تجارب الإنسان مع افتقاده إلى الأمان في العالم، أي زمن المسيحية. أما مفهوم الأيدولوجيا، بالتحديد واقع التفكير الأيدولوجي، فإنه يشير إلى عامل إيجابي، إلى سؤال المعنى. إذ إن اختزال هذا السؤال بحصره في واقع الحياة الاقتصادية "الأكثر أصالة" لا يصير ممكناً إلا حين تصير حياة الكائنات البشرية وعالمها محددين أولاً وحقاً بالعوامل

الاقتصادية ويصبح الواقع الذي تتطلع إليه الحياة العقلية غريباً عن الفكر والمعنى بصورة جذرية. في الأصل، كانت تلکم هي الحال في السوسيولوجيا كما كانت حالها منذ بداية تصوّر التحليل نفسي للواقع. وهنا قبل أن تتمكن من طرح سؤال مانهايم المتعلق باللغة التاريخية للبحث السوسيولوجي، نحتاج أن نبحت أولاً في الوضعية الوجودية التي تكون فيها التحليلات السوسيولوجية مشروعة تاريخياً.

سورين كير كغارد^١

قبل خمسة وسبعين عاماً رحل كير كغارد عن عالمنا وحيداً في أحد مستشفيات كوبنهاغن وهو في الثالثة والأربعين. خلال حياته لم يتمتع كير كغارد بشهرة كبيرة تضاهاي سمعته. إذ إن بعض خصائص شخصيته وأسلوبه في العيش كانا، في نظر الجمهور، مناسبة للحديث عن فضيحة، ثم فقط بعد رحيله بزمان طويل بدا نفوذه يُحسّ. والآن إن كان علينا أن نكتب حكاية شهرته في ألمانيا كنقطة مركزية في حديثنا، فلن يعيننا سوى الأعوام الخمسة عشر الأخيرة من حياته، فشهرته توسّعت خلال تلك السنوات بوتيرة بالغة السرعة. ولقد قامت تلك الشهرة على أكثر من مجرد اكتشاف وتقدير متأخر لإنسان كبير جرى إهماله خطأً في زمنه. غير أننا لن نلتو فعل الندامة هنا لكوننا تقاعسنا عن إنصافه باكراً. فكير كغارد يتكلم بصوت معاصر؛ إنه ينطق باسم جيل بأكمله لا يقروءه انطلاقاً من اهتمام تاريخي بل لأسباب كثيفة في بعدها الشخصي. حتى إلى وقت يبدو قصيراً نسبياً، أي قبل خمسة وعشرين عاماً – أي بعد خمسين عاماً من موته – كان كير كغارد لا يكاد معروفاً في ألمانيا. واحد من أسباب هذا أن أعماله لم تكن قد تُرجمت كلها بعد إلى الألمانية، حتى إن كان كريستوف شرمف Christoph Schrempf قد لفت الأنظار إلى أهمية كير كغارد باكراً منذ أواخر ثمانينيات القرن التاسع عشر. أما السبب المهم الآخر، فكان أن المناخ الثقافي والذهني في ألمانيا ما كان، بكل بساطة، مرحباً به. ففي الواجهة الصلبة للثقة بالنفس التي كان كل صنف من صنوف الإنسانيات يجبه بها العالم، لم يكن ثمة لو ثغرة واهية يمكن

١ نشرت بالألمانية في:

خلالها لكيركغارد أن يمرر رسالته المقلقة بادئاً بنسف ذلك الرضى عن الذات. وفي سنوات ما بعد الحرب فقط، التي أسفرت عن رغبة في تمزيق البنى الثقافية الخارجة من التداول الرائج، كان في إمكان ألمانيا أن توفر أرضية يمكن فيها للفكر الكيركغاردى أن يتجذر. ولقد كان نيتشه Nietzsche في فلسفته المسماة "فلسفة الحياة" (lebensphilosophie) وبرغسون Bergson وديلتاي Delthey وسميل Simmel من مهدوا الدرب لكيركغارد في ألمانيا. ففي نيتشه، كانت الفلسفة المنهجية ترى للمرة الأولى أقطابها الرئيسيين مهَّدَين، بالنظر إلى أن تدمير نيتشه للفرضيات السيكلوجية القديمة كشف عن الطاقات ما فوق الفلسفية، والنفسية والحيوية، التي باتت تحفز الفلاسفة الآن على التفلسف. إن هذه الانتفاضة التي قام بها فيلسوف على الفلسفة أتت لتوضح وضعية التفلسف نفسها ملحة على أن التفلسف ليس شيئاً آخر سوى الفلسفة نفسها. ولقد عنى هذا إنقاذ الذاتية الفردية. وفي تطور مواز، كانت التجربة الفلسفية (erlebnisphilosophie) تسعى إلى تفهم الأهداف الملموسة ليس انطلاقاً من منظور معمم بل على أسس "التجريب". ولقد دعا ذلك كله إلى تفهم شخصي للهدف بدلاً من وضعه ضمن إطار تصنيف عام. ولا تكمن النقطة المحورية هنا في التجديد المنهجي ولكن في فتح أبعاد للعالم وللحياة الإنسانية كانت قد بقيت قبل ذلك لا مرئية من جانب الفلسفة أو كانت تكتفي بأن يكون لها وجود شبحي ثانوي بالنسبة إليها. إذاً، بدت ألمانيا مستعدة، لكن لاستقبال كيركغارد الذي كانت المسيحية قد شحذت كيانه ثم ما الذي كان من أمر الثورة الفلسفية وعلاقتها بالمسيحية؟ الحقيقة أن بزوغ شهرة كيركغارد المتأخر سيبدو لنا أكثر مباغتةً بقدر ما نعمن في تأمل موقفه المسيحي الوطيد محاولين فهمه انطلاقاً من هذا المنظور. إن هذا الرابط الهش بين الفلسفة والمسيحية يجد جوهره في السجال الذي خاضه كيركغارد ضد هيغل والذي لم يكن مجرد موقف نقدي ضد فيلسوف محدّد بقدر ما كان رفضاً للفلسفة بوصفها فلسفة. ففي رأي كيركغارد، كانت الفلسفة من الأسر داخل منهجياتها الخاصة إلى درجة نسيانها وفقدانها الذات الراهنة للموضوع التفلسفي، أي أنها لم تلامس "الفرد" في "وجوده" الملموس. وبقينا إن هيغل قد تفه هذه الفردية الخالصة وحياته الخاصة وهما ما كان كيركغارد يراهما بيت القصيد. ولقد

صار "التفتيه" لأن جدل هيغل وتوليقاته لم توجه إلى الفرد في وجوده الخاص بل بالأحرى تعاطت مع الفردية والخصوصية كمجردات. ومن هنا إن كيركغارد وعلى الضد من نظرية هيغل حول الأطروحة والأطروحة المضادة والتوليف قَدَم التناقضية الجذرية التي يتناولها الوجود المسيحي: أن تكون فرداً - أي واحداً يقف وحيداً في حضرة الله (أو الموت) - وبذلك لا تعود لك ذات بمقدار ما أن هذه الذات كفرد ليست شيئاً في حضرة الله إن أنكر وجوده. بالنسبة إلى كيركغارد، هذا التناقض هو البنية الأساسية للوجود البشري. أما لدى هيغل، فقد تمت تسوية التناقض بين النظرية والنظرية المضادة عبر توليف عالي المستوى. وبما أن الأمر كذلك فإن حُلف الحياة الإنسانية إنما يتجذر ها هنا في رأي كيركغارد لا في التناقض العصبي على الحل المرتبط بالكينونة التي يطلق عليها كيركغارد اسم "وجود". والحقيقة أن كيركغارد دائماً ما يتحدث عن نفسه، فيما يتحدث هيغل دائماً بوصفه المتحدث باسم منظومته. وفي معنى من المعاني، قد يمكن لكيركغارد أن يتحدث عامة أيضاً لكن مقولاته العامة ليس تعميمية. هو يتحدث بالأحرى في "عموميات تنطبق على الجميع بفضل واقع أنها تنطبق على الكائن البشري الفرد"، بالنظر إلى أن كل واحد فردٌ. وفي رأي كيركغارد أن هيغل ينكر الواقع الملموس والإدراك ومن ثم ينكر الفرد حين نراه يفسر التاريخ بوصفه فصلاً من أحداث يمكن فهمها بصورة منطقية، وسيرورة تتبع مساراً حتمياً. والحقيقة أن هذا السجال على الضد من هيغل هو سجال على الضد من أي منظومة فلسفية.

أما الوضع اليوم، فهو: إن العدد الأكبر من مدارس الفكر في تنوعها واختلافها تنظر إلى كيركغارد بوصفه سلطة أولى، وهي كلها تلتقي حول الأرضية الملتبسة للشك الجذري، إن كان لأحد أن يستخدم هذا التعبير الذي يبدو اليوم بلا معنى تقريباً في مجال توصيف موقف يائس تجاه وجود شخص ما والمبادئ الأساسية للحقل العلمي أو المدرسي الذي يخوضه المرء.

ومع هذا، فإن أكثر الأعضاء حزماً في المعسكرات الأكثر تنوعاً يشاركون كيركغارد تصوره الأساس لـ "الاختيار"، الذي حدث له في الأثناء أن اتّسم بما يشبه القيمة المجردة. غير أن ثمة سبباً آخر يفسّر ما جعل المعسكرين البروتستانتى والكاثوليكى

معاً يرجعان إلى سلطة كيركغارد. ولا يتعلق هذا السبب بسمة كيركغارد الخاصة والذاتية، بل بالأحرى بالوسط (milieu) الذي عاش فيه بوصفه كائناً متديناً أو كان عليه أن يعيش فيه. فكيركغارد كان المفكر الأول الذي عاش في عالم متكوّن كالعالمنا، أي عالم معلمن بصورة كلية ناتج عن التنوير (Enlightenment). وفي السجال الذي نخوضه، كان على حياة متدينة دون قيد أو شرط - أي تلك الحياة المنتمية إلى نوع لم يعشه شليرماخر^١ Schleiermacher مثلاً - أن تتعامل مع ما يكاد يشبه تماماً العالم الذي نعيشه اليوم. فإذا كان المسيحي من القديس بولس إلى لوثر قد نافع دائماً عن نفسه ضد الدنيوية وعلمنة الوجود، فإن عالم "الشر" كان بالنسبة إليه مختلفاً جذرياً عن ذلك الذي نعيش فيه اليوم. ولئن كان يمكن لشيء كالوجود الديني أن يكون ممكناً على الإطلاق في العالم الحديث، يتعيّن عليه أن يتوجه شطر كيركغارد كحامل لرايته. وفي هذا السياق من الواضح أن الفرق بين البروتستانتية والكاثوليكية يبدو واهياً مقارنة بالهوية المسيحية التي باتت تفصل اليوم بين العالم الملحد المنطوي على ذاته والوجود الديني في هذا العالم نفسه. فأن تكون متديناً بصورة جذرية في مثل هذا العالم معناه أن تكون وحيداً ليس بمعنى أن يقف المرء وحيداً في حضرة الرب بل كذلك بمعنى أنه ليس ثمة أي شخص آخر يقف في حضرة الرب.

إن الوجود الذي يهتم كيركغارد إنما هو حياته بالذات وفي هذه الحياة نفسها يتعيّن إنجاز المفارقة المسيحية. ف"الفرد" هنا يتخلى عن ذاته، عن فرديته، عن إمكاناته الدنيوية التي تقف ضدها - ومن الخارج كما كانت حالها - حقيقة الرب التي لا تلين. ولا تكون حياته منذ بداياتها المبكرة برغباته الخاصة لأنها نتيجة فقط، نتيجة لكونها محدّدة - من - العناية - الإلهية. غير أن كونها محدّدة - من - الله أمر يبقى وعلى نحو مثير للفضول معلقاً بين كونها قريبة من الله وبعيدة منه في آن معاً... يقول كيركغارد في يومياته إن العامل الحاسم في حياته كان خطيئة ارتكبتها والده. فوالد كيركغارد كان في طفولته قد وجه لعنة إلى الله، وفي النتيجة، كانت تلك اللعنة حاسمة بالنسبة إلى حياة الابن، بمعنى أنه ورث اللعنة كما يقول. في المحصلة، كانت المهمة

١ فردريخ دي. إي شليرمارخر (١٧٦٨-١٨٣٤). لاهوتي وفيلسوف دين بروتستانتي. (محرر الطبعة الإنكليزية)

الوحيدة التي عنته ككاتب أن يفهم ذلك الشرط الملتبس الذي تفرضه كينونة محدّدة - من - الله. والحقيقة أن تلك الهشاشة التي لن يعرف المرء أبداً هل هي لعنة أو نعمة كانت السبب في قطع علاقة كيركغارد بريجين أولسن Regin Olsen، وبالتالي التخلي عن إمكانية عيش حياة "عادية"، إمكانية الابتعاد عن عيش حياة "استثنائية".

ومن هنا إن ما حدّد حياته لم يكن ما كان متجدّراً فيها، ولم يكن القانون المتأصل في حياته الفردية لا في حياة أي شخص آخر، بل ما كان خارجها بصورة كلية، ما سوف يكون من شأنه أن يختبره لاحقاً فقط، وبالتحديد لعنة والده. من هذا المنظور إن تلك اللعنة قد انتقلت إليه في واقع أنه لم يعرف أبداً هل في إمكانه أن ينجب طفلاً. هذه الإمكانية، كما قال عنها ثيودور هاكر^١ Theodor Hacker: "لقد كان علينا أن نقول عنها إنها تجريد تقريباً"، كانت "شوكة في خاصرته". غير أن ذلك التجريد بات في هشاشته أكثر الحقائق عبئاً عليه. فالحظ يأتي مما هو خارج الذات والذي يجر معه إلى الذات عبر تلك البرّانية مجمل جبرية التسامي التي لا تنتج إلا عن الإرادة الإلهية وحدها. أما المدرك الملموس، فإنه إذ يؤخذ بجدية مطلقة، بجدية تماثل مع المنطق المطلق، إنما يضحي المكان الأخير الذي ينطق فيه الرب مهما كان بعيداً.

وبمقدار ما يمكن لهذه الحياة الهشة أن يُحافظ عليها فقط بأشد التزام متشبّث بالمنطق، كان لذات كيركغارد الملموسة أن تخضع لنوع من التأمل السيكولوجي المزمّن. إن المرء حين يأخذ إمكاناته مأخذ الجدّ إنما يحيي لديه هذا التأمل الإلزامي، ومن هنا، يبدو لنا أن المهمة الرئيسية تكمن في محو تلك الإمكانيات والتحول إلى لا شيء أكثر من تجسّد مجهول للمنطق. غير أن الكتابة هي دائماً نتاج شخص معيّن، شخص له اسم، وإذا كان كاتب ما مقدماً على تحقيق تلك الغفلة المنشودة علناً، جاعلاً من نفسه، إن جاز لنا القول، شاهداً على اختفاء اسمه، يتعيّن على ذلك الاسم أن يختبئ خلف توقيع مستعار. لكن كل اسم مستعار يتضمن المجازفة بأن يحلّ مكان الاسم الحقيقي للمؤلف ويستحوذ على الأخير في نهاية المطاف. وعلى هذا النحو، نجد كيف أن اسماً مستعاراً آخر تابع المسار إذ لا نكاد نجد كتابين من كتب كيركغارد

١ نشر كتاب ث. هاكر *Siiren Kierkegaard und die Philosophie der Innerlichkeit* في ١٩١٣. أما كتابه *Sören Kierkegaard, Kritik der Gegenwart* (طبعة ثانية)، فنشر في ١٩٢٢. (محرر الطبعة الإنكليزية)

ظهراً بالتوقيع نفسه. ويكشف تغيّر التوقيع هذا، بالطبع، عن تلاعب جمالي بالإمكانية، وعن تلك الإمكانية المغرية التي يصوّرها كير كغارد نفسه، تحت اسم فكتور إريميتا Victor Eremita: في "إما... وإما".

يسجل كير كغارد ونيثشه معاً خاتمة النزعة الرومانطيقية، ولكن بطريقة تختلف بين أحدهما والآخر بالطبع، ورغم ذلك الاختلاف، فهناك عنصر مشترك في مسيرتهما نحو ما بعد تلك النزعة. فغنى الحياة والعالم الذي ينظر إليه الرومانطيقون بمصطلحات الفرصة والإمكانية الجمالية يتعامل معه كير كغارد ونيثشه بكونه يلوي عنق المحتوى الجمالي. لدى كير كغارد يصبح ما يراه الرومانطيقون إمكانية جمالية مشكلة الوجود الجوهرية. ذلك لأن ملكوت الحياة الجوّانية وما تفرضه من واجب لا مفر منه يحولان الإمكانية إلى واقع هو تحديداً واقع خطيئة. أما لدى نيثشه، فإن الفن يصبح الأخلاق الأكثر تجوهرأً وواقعاً معدياً من الناحية الأخلاقية... أي أن كير كغارد يمثل بمعنى ما تكفيراً عن، وثأراً من، الرومانطيقية. ولديه تنحو إمكانية الرومانطيقية الجمالية التي تعمل بصورة ساخرة كذريعة لتبرير الذات في نظر العالم، وتنحو إلى الثأر لذاتها وتصبح حقيقة جوّانية لا مفر منها. حقيقة لذاتها في الواقع. لقد دفع كير كغارد من حياته تلك الديون التي راكمتها الرومانطيقية وتخلت عن عودها في صدها.

مكتبة

t.me/soramnqraa

فردريخ فون جينتز

لمناسبة الذكرى المئوية لرحيله، ٩ يونيو ١٩٣٢

”يتمسك بما هو غير حقيقي تمسكه بما هو حقيقي“.

راحيل فارنهاغن

نادراً ما غمر النسيان كاتباً عظيماً بصورة تامة. حين أقام فارنهاغن فون إنسي Varnhagen Vonense في أواسط ثلاثينيات القرن التاسع عشر نصباً لجينتز على شكل بورتريه رسم فيه موجزاً لحياته وعمله، ثم بعد مدة قصيرة حين نشر غوستاف شليزير Gustav Schlesier أول مجموعة لكتابته ورسائله، وصلت مجلة *Hallish Annual* إلى التعبير عن رأي يقول إنه ما من شيء أنتجه جينتز سوف ينقذه من التناسي الذي يستحقه بقوة. إنه لا يستحق أن يُخاض أي سجال ضده، زعمت المجلة: لقد نسي وبات جزءاً من الماضي. حتى تقييم رودولف هايم Rudolf Haym المتميز بموضوعيته وإنصافه رأى أن ”توليفة المواهب الأدبية والسياسية“ – توليفة لم يوجد ما يماثلها في ألمانيا – التي يمتلكها جينتز هي الشيء الوحيد الذي ستبقى له دلالة بالنسبة إلى الأجيال المقبلة. الحقيقة أن هذا التناسي سيبدو لنا أكثر لفتاً حين نتذكر أن جينتز كان الوحيد بين أبناء جيله، وهذا أكثر أهمية: بين أبناء حلقتة، الذي لعب دوراً فعالاً في السياسات الأوروبية. فهو ولد في برسلاو عام ١٧٦٤ ودرس مع كانط في ثمانينيات القرن الثامن عشر،

١ نشرت بالألمانية في:

Kolnische Zeitung, No. 308, June 8, 1932.

ثم توجه إلى برلين حيث بدأ عمله ضمن إطار الخدمة المدنية البروسية. وفي برلين ارتبط أول الأمر بصداقة مع فلهلم فون همبولدت Wilhelm Von Humboldt، ثم انضم إلى الحلقة المتجمعة من حول هنرييت هيرز Henriette Herz، وبعد ذلك من حول راحيل فارنهاغن. وكان ينتمي إلى الجيل الذي اختبر الثورة الفرنسية عن وعي بوصفها انتصاراً للفلسفة على التاريخ. غير أنه بأسرع مما فعل آخرون من حلقة تحوّل بعيداً من حماسه الأولى للثورة نحو إعجاب أكثر ثباتاً بمكانة القانون الإنكليزي وديمومته التاريخية. وكان الأول الذي ترجم أعمال بوركي Burke مرسخاً بهذا الأسس الأولى للموقف المحافظ في ألمانيا. وثمة رسالة مفتوحة وجهها في ١٧٩٧ إلى فردريخ فلهلم الثالث Wilhelm Fredrich III لمناسبة ارتقاء الأخير العرش، يطالب فيها بحرية الصحافة وبحق المواطن في ممارسة أي تجارة يريد، فجعلته من اللاشعبية في بروسيا إلى درجة أقفلت دونه كل أبواب أي ارتقاء مقبل.

ولأن جينتر لم يكن راغباً في تمضية ما تبقى من حياته في منصب مستشار عسكري، ارتحل في ١٨٠٢ إلى فيينا، في البداية بصفة كاتب "مستقل" - كـ "متطوع" كما سوف يصف نفسه لاحقاً - في خدمة الحكومة النمساوية. لكنه سافر قبل ذلك إلى إنكلترا حيث عمل على تعزيز الروابط التي كانت تشده منذ ما قبل ذلك إلى السياسيين الإنكليز. وكان يتلقى أموالاً من الحكومة الإنكليزية لقاء عمله كاتباً، وهو منذ ذلك الوقت لم يعد قادراً على أن يتخلص من الاتهام بأنه شخص يمكن شراؤه.

لدى عودته إلى النمسا، بات هدفه الرئيسي توحيد الحكومات الأوروبية ضد نابليون Napoleon. وبات كل ما يكتبه منذ ذلك الحين - ولا سيما نصّه الأشهر *Fragments from the Recent History of the European Balance of Power* [مقاطع من التاريخ الراهن لتوازن القوى في أوروبا] - موجهاً فقط وبلاسم إلى أمم أوروبا، لكن قراءه الذين كان حقاً يتوجه إليهم لم يكونوا سوى الحكومات التي لم يكن في إمكانه الوصول إليها مباشرة. وهو منذ ١٨١٢ بات تابعاً متفانياً في ولائه لمتريخ Metternich وعاملاً ضمن إعادة ترتيب السياسة النمساوية. وكتب في هذا الإطار نصوصاً تبرّر السياسات الحكومية، كما دوّن وقائع مؤتمر فيينا، حيث كان واحداً من المتكلمين الدؤوبين ومستشاراً سرياً لمتريخ. وهو دور ظل يلعبه في مؤتمر كارلسباد والمؤتمرين

اللاحقين في تروبو ولايباخ. وفي الأثناء، بات جينتز المتحدث الرسمي المحافظ لمصلحة مبدأ تثبيت الأوضاع على حالها (*statu quo*)، جاعلاً من نفسه أشد المعادين ضراوة لحرية الصحافة، وأشد المدافعين ذكاءً عن أولئك الذين كانوا يريدون أن تُنسى مساهمة الشعب في حروب التحرير لمصلحة السياسات الحكومية. غير أن ما حدث هو أن سياسة مترنيخ القائمة على التهذئة بأي ثمن لم تحقق سوى نجاحات ضئيلة. أما الانتفاضات في إسبانيا وإيطاليا واليونان، ثم "ثورة يوليو" في فرنسا، فبدت كأنها قد جعلت من العمل الذي قام به جينتز طوال حياته مجرد وهم.

حين مات جينتز في ١٨٣٢ كان مدركاً أنه إنما صارع في سبيل قضية خاسرة، وأن "روح الزمن قد أثبتت أنها أقوى" منه ومن أولئك الذين وضع نفسه في خدمتهم، وأن "الفن لم يعد أكثر قدرة من القوة السياسية... على تبطيء دوران عجلة العالم". لقد كانت روح الزمن، التي كان جينتز يزدريها بشدة، أقوى من فن الدبلوماسي وقدرة رجل الدولة. لقد كان جينتز في دفاعه عن السياسة الحكومية مجبراً على مقارعة عدوين لم يتمكن أي منهما على أي حال من الخروج منتصراً خلال حياته، لكنهما معاً تمكنا بصورة غير رسمية من تشكيل حياة تلك الأزمنة: الليبرالية والنزعة المحافظة. بالنسبة إليه، كانت الليبرالية و"ادعاؤها المضمّر بأن من شأن كل واحد أن ينظر إلى

محاجته الخاصة كمصدر للتشريع" تعني الفوضى ونهاية النظام الأخلاقي والسياسي في العالم. ومن هنا، نراه يلعب على الضد من الليبرالية "نزعة إقطاعية، حتى لو تافهة الطابع" استوحاها من الصياغة الرومانطيقية كما وردت لدى صديقه آدم مولر. غير أن النزعة المحافظة لا يمكنها هي الأخرى أن تنسب إليها بالنظر إلى أنه لم يكن يستخدمها إلا ضد أي شيء تلوح منه رائحة إصلاحية. لم يدافع عنها أبداً لما هي عليه، بل راح يستخدمها كوسيلة للحفاظ على "التوازن" فقط. كان يحاول أن يقي على الأوضاع القائمة وأن يعلّق مجرى التاريخ بغية خلق "نظام ثابت مستقر" يمكن لتقاليد والعقل أن يتعايشا فيه متوازنين. وهو حين تخلى عن حياته بصفته كاتباً مستقلاً كي يحقق أهدافاً خاصة في خدمة دولة معينة رمى جانباً حصته من الواقع، فبات مناهضاً للتنوير و"لانتصار الممكن للفلسفة على التاريخ". لكنه انطلق بالصرامة نفسها ضد الرومانطيقية التي كان من شأنها أن تبدو واهمة عنده. وهو في نوع من

التعديل لعنجهية العقل تمسك بـ "الضعف الإنساني" كفعل تصحيح للنزعة المحافظة، ولمبدأ المشروعية، مصرّاً على أن هذا المبدأ ليس "مطلقاً" لكنه "وليدزمنه" و"التقّط في لحظة زمنية محددة" وينبغي "أن يعدّل الزمن شأنه".

لكنه لم يروّج لا لمبدأ ولا لآخر بل كرس جهوده كلية في سبيل "العالم العظيم القديم" الذي كان يشهد على انحداره. أما ذلك "العالم العظيم القديم"، فكان أوروبا. ولقد بقي جينتز لا تلامسه النزعة القومية ولا تعنيه المشاعر الوطنية الجديدة التي كانت في وقتها توحد ما بين الإقطاعية المحتضرة وصعود الوطنيين البروسيين الليبراليين. لم يكن من قبيل المصادفة أن الليبرالية فارهاغن كانت أول من تساجل مع جينتز. كان أسلوب جينتز في الحجاج مستخلصاً من التنوير، أما نمط حياته، فكان نمط الرومانطيقية المبكرة. وكان هذان العاملان معاً يضعانه في قلب الجيل الذي بدا هو مبتعداً منه حين اختار الواقعية، جيل فلهم فون همبولدت وفرديرخ شليغل. والحقيقة أنه لم يتعد أبداً عن أصدقائه القدامى، ليس من همبولدت أكثر مما ابتعد من راحيل فارنهاغن أو بولين فايسل. فهو رغم صداقته مع آدم مولر لم يعتنق الكاثوليكية أبداً، كما لم يختبر أي تبدل جوّاني مساو لمثل تلك الخطوة. قد يكون عاش في عالم الديبلوماسية الفيناوية، ولكن إلى الحدّ الذي ابتغى به فقط أن يكون مفهوماً، كان عليه أن يعود إلى عالم الثقافة الليبرالي الذي كان يصارع ضد تجسّده السياسي. وكما كتب رودولف هايم: "لقد واصل العيش كميرابو Mirabeau، لكنه بدأ يفكر مثل بوركي". أما موهبته، فتجلّت في قدرته على أن يكون كشخص مختلفاً عما تتطلبه منه القضية التي ينافح عنها. لقد عجز عن أن يفهم أن حياة رجل التنوير، الذي كانه، تتطلب سياسات تنويرية (أي في ذلك الوقت، سياسات ليبرالية) كذلك. بالنسبة إليه، لم تكن السياسات سوى مجرد فن قيادة الدول وحكم الشعوب، فن لطفه الليبراليون بتصرفهم كهواة، والرومانطيقون كضحايا لأوهامهم.

تستند كل ضروب النقد التي وُجّهت إلى جينتز إلى الفرضية الأساسية التي ترى أن السياسة لديه مسألة سمات شخصية. لكن هذا بالتحديد ما لم تكنه السياسة بالنسبة إليه. فهاينريخ فون شتاين Heinrich Von Stein وصفه بأنه رجل "ذو قلب قاسٍ وعقل راجح" في اعتراض، بكلمات أخرى، على المبادئ السياسية التي كانت تسيّره.

وفي المقابل، نجد صديقه آدم مولر، الذي كان على توافق تام مع مبادئ السياسات النمساوية، منجذباً مع ذلك إلى "شيء أفضل فيه". كان مولر يرى أنه لا يمكن إيجاد أدنى توافق بين مبادئه وحياته. كان يُنظر إلى جينتز على أنه الأناني الأكبر، و"المبدأ الحي لنزعة الهيدونية" و"المبدأ الحي لنزعة الهيدونية" (*hallish annual*) وشخصاً يضع عمله على الدوام في خدمة من يريد أن يدفع ثمنه. لكنه في بورتريهات أكثر موضوعية قد يظهر أحياناً كفارس من فرسان القرن الثامن عشر، وأحياناً بوصفه "روح لوسيند Lucinde المتجسدة"^١. إن كل هذه الانتقادات تطاول ما في شخصية جينتز من التباس، لكنها تخطئ طريقها بالنظر إلى أنها جميعاً تخفق في إدراك سبب ذلك الالتباس، لأنها لا تفهم أنه لم يكن "منافقاً". ولقد أقرت راحيل فارنهاغن، التي وقفت إلى جانبه رغم كل خيبات الأمل التي خبرتها على يديه، بهذا حين تحدثت مراراً وتكراراً عن "سذاجته" التي لا تصدق.

عند نهاية حياته، كتب جينتز نوعاً من اعتذار خلاق يرر نشاطاته السياسية. فأمام تحدٍّ وجهته إليه أماليا إيمهوف Amalia Imhof، وهي امرأة كانت له بها علاقة غرامية عميقة في شبابه، كان جوابه هذا "الاعتراف السياسي":

ليس تاريخ العالم سوى انتقال متواصل من القديم إلى الجديد. وفي دوران الأشياء الذي لا ينتهي كل شيء يحطم نفسه، والثمرة التي كانت قد نمت تسقط من النبتة التي كانت تحملها. ولكن إن لم يؤد ذلك الدوران إلى الزوال السريع لكل ما هو موجود، ولكل ما هو عادل وجيد في الوقت نفسه، فسيكون ثمة بالضرورة، إلى جانب الغالبية العظمى المتزايدة باستمرار من أولئك الذين يعملون لخلق الجديد، عدد أقل من أولئك الذين يحاولون الحفاظ على ما هو قديم ملتفين على تدفق الأزمنة، إنما غير راغبين في، ولا قادرين على، إرجاعها إلى الوراء لتقف عند ضفاف ثابتة. وفي أزمنة تعاش فيها تقلبات مدنية عظيمة، كتلك التي نعيش اليوم في خضمها، يتسم الصراع بين هذين الطرفين بسمات حادة ومفرطة بل حتى وحشية ومدمرة. ومع ذلك، يبقى المبدأ هو نفسه، إذ تعرف القوى الأفضل في

١ Lucinde قصة عن الحب الحر بقلم فردريخ شليغل. (محرر الطبعة الإنكليزية)

الجانبين جيداً كيف تحافظ على نفسها في وجه ضروب الجنون والأخطاء التي يرتكبها حلفاؤها. أما أنا، فإنني خلال أعوامي الخمسة والعشرين قد حسمت خيارى. فمنذ وقت مبكر، كنت واقعاً فيه تحت تأثير فلسفة ألمانية حديثة، ولكن بالتأكيد أيضاً تحت تأثير بعض الاكتشافات الجديدة المفترضة في مجال العلم السياسي، التي كانت مع هذا شديدة الغربة عني في ذلك الوقت، تعرفت بكل وضوح مما آلت إليه الثورة الفرنسية إلى ما سيكون دورى. لقد شعرت بداية، ثم لاحقاً فهمت وعرفت، أنني بفضل الميول والإمكانات التي حبتني الطبيعة بها مدعو لأكون المدافع عن القديم والمناوى للتجديد.

يرر جينتز نفسه هنا باللجوء إلى انجذابه إلى الدور الذي أنيط به في الواقع، لكنه في الوقت نفسه يضع في سياق تبريره الذاتي مسافة تنبيه عن العالم الذي لعب فيه دوراً محدداً. وهو، كمجرد مراقب للعالم، يعزو إلى نفسه مكاناً فيه. إنه لا يحاول تقديم أي حساب لأي قضية، بل يقدم فقط حسابه لنفسه، أو بالأحرى للدور الذي لعبه. والحقيقة أنه أن يكون المرء قد نجح في العثور لنفسه على مكان في العالم هذا واحد من المسائل الأساسية التي أثارها الرومانطيقية المبكرة التي كانت ذات تأثير في تكوّن الجيل الذي ينتمي جينتز إليه.

ونعرف أن الانتقال من الغرائبية إلى الواقع، ومن إغراق المخيلة الرومانسي بين إمكانات لا تحدّ، يحسب بين أسباب الخراب الذي حلّ بحياة فردريخ شليغل. وفي المقابل، نعرف أن التزاماً أصيلاً بالعالم، حتى لو على شكل تجريبي فقط، وفّر لهمبولدت فرصة للنجاح، بالنظر إلى أن همبولدت إذ أخضع نفسه والعالم للتجريب قطع تماماً مع ذاته ومع اندفاعاته الخيالية البحتة. فوفّر العالم فرصة أن يفاجئه. أما من ناحيته، فسلم جينتز أمره للعالم مباشرة وفوراً فاستهلكه. وكانت هيدونيته (Hedonism) الطريقة الأكثر جذرية المفتوحة أمامه لترك العالم يستهلكه؛ يقيناً إن علاقته بنفسه كانت تقوم على "الاستمتاع بذاته". حتى أنه الخاص كان واقعاً لم يسيطر عليه لكنه كان قادراً على الخضوع له. أما "موهبة الكبرى"، فكمنت في كونه قد "استمتع بذاته". إذ إن هذه السلبية التامة هي التي تجعلنا نسميه "روح لوسند المتجسدة".

كان جينتز نفسه يسمي كون - العالم - قد - استهلكه "قدرته اللامتناهية على التلقي". هو الذي كتب إلى راحيل فارنهاغن يقول:

أتعلمين، يا عزيزتي، لماذا نقيم بيننا مثل هذه العلاقة العظيمة والكاملة؟ لأنك كائن منتج حتى النهاية. أما أنا، فكائن متلقٍ حتى نهاية. أنت رجل عظيم، وأنا الأكثر نسوية بين كل النساء اللواتي عشنَ على وجه البسيطة. وأعلم أنني لو كنت امرأة من الناحية الجسدية، لجعلت العالم تحت قدمي... تأملي هذه الحقيقة اللافتة: من ناحية وجودي الخاص أنا عاجز حتى عن إطلاق الشرارة الأكثر إثارة للشفقة، لكن قدرتي على التلقي لا حدود لها. أما أنت، فنشاطك دائم ولك روح تثمر دون هوادة (لا أعني عقلك وحده بل روحك أيضاً وكل شيء فيك)، فإن تم اللقاء بين قدرتي على التلقي وإنتاجيتك، فسيكون من شأننا أن نخلق من الأفكار والمشاعر والغراميات واللغات ما لم يسمع به أحد من قبل. ما من كائن يملك فكرة عما نعرفه نحن الاثنين.

إن الفكرة التي تعتبر الكائن الإنساني الأندروجيني الكائن البشري الكامل تبدو فكرة مألوفة لنا منذ لوسيند وها هي تظهر هنا على نحو حقيقي ولموس. ولو أن هذه "العلاقة" قامت حقاً، لكان من شأن جينتز أن يجد فيها إمكانية لتملّك عالم ثانٍ يحتويه، على الضد من العالم الحقيقي، وأن يخلق في النتيجة لنفسه طريقة تعزله عن الواقع.

عندما عثر فردريخ شليغل على طريقة توصله إلى عالم أوسع من طريق اعتناقه الكاثوليكية، أطلق على علاقته بالأحداث السياسية في زمنه اسم علاقة "تفكير تشاركي ملتزم". وفي سياق مماثل، شدّد جينتز على معرفته التشاركية بوصفها إنجازاً الأسمى. "إنني أعرف كل شيء وما من كائن على هذه الأرض يعرف ما أعرفه عن التاريخ المعاصر". وتكرر هذه الملاحظة وغيرها من الملاحظات المشابهة مراراً لدى جينتز. لكنه، كما قال بنفسه، لم يكن "يلدّه شيء"، بل إنني بارد زهوق مشمئز من جنون كل الناس تقريباً كما من جنوني الخاص. ما من حكمة هنا بل تهوّر، حيث

بصيرتي وتفهمي العميق ماثلان دائماً وإنني داخلي لمسرور بصورة دائمة لأن ما يسمّى الأحداث التاريخية الكبرى قد وصلت في نهاية الأمر إلى مثل هذه النتيجة السخيفة“. ونعرف أن ذلك الموقف الزهوق لم يبارحه طالما بقي منخرطاً كليّة في النشاط السياسي (اختفى في السنوات الأخيرة من حياته فقط حين استحوذ عليه شغفه بالراقصة فاني إيلسلر Fanny Elssler). غير أن ما أبقاه منجراً على الدوام نحو ”قضايا العالم“ إنما كان إمكانية الاطلاع على ما يجري. أما أن يلعب دوراً في العالم، حتى لو على صورة معرفة فقط، وأن يكون شاهداً عليه، فأمر بدا له كآخر فرصة كبيرة متاحة للرومانطيين. ولقد ضحى جينتز بنظرته الفلسفية وبمكانته وبشهرته كاتباً في سبيل تلك الفرصة. غير أن نجاحه في معرفة ما يجب عليه أن يعرف تركه غير مبالٍ في النهاية بتدمير كل شيء فكر يوماً أنه أنجزه في حياته السياسية. هو الذي من إبعاد نفسه من كل شيء خاص - ليس من أي قناعة ثابتة أو وجهة نظر محددة - أتت تلك العبارة التي بها اختتم الدفاع التبريري الذي توجه به إلى أماليا إيمهوف: ”القضية الرابحة تسعد الآلهة، أما القضية الخاسرة، فتسعد كاتو“.

صالون برلين^١

سأكون بعد عشاء هذا اليوم بين السادسة والسابعة في دارك، أيتها الأنسة ليفي العزيزة والمحبة، كي أتبادل الحديث معك برصانة وهذيان، طوال ساعتين - لقد قلت لجيتز إنك قابلة أخلاقية توفّر للمرء من الولادة اللطيفة واللامؤلمة ما يترك لديه شعوراً ناعماً يتبقى حتى بعد أشد الأفكار إقلاقاً - حتى نلتقي، كوني في أحسن حال.

لويس

مدموازيل ليفي هي راحيل ليفين Rahel Lewin التي عُرفت في زمنها باسم "ليتيل ليفي" ولاحقاً باسم راحيل فارنهاغن، أو ببساطة راحيل. أما لويس، فهو الأمير البروسي لويس فرديناند Prince Louis Ferdinand. أما الحلقة الاجتماعية التي جعلت هذه البطاقة الحميمة وعدداً من الرسائل غيرها ممكنة، فكانت تُعرف باسم "صالون برلين".

كان لتلك الحياة الاجتماعية في برلين حكاية تكوّن قصيرة هي التي عاشت لمدة يسيرة. فقد انبثقت عن "برلين المدرسية" وليدة التنوير ما كان له دور في حياتيتها الاجتماعية. أما في شكلها الفعلي والتمثيلي، فلم تعش تلك الجماعة سوى مدة تمتد من عهد الثورة حتى نهايات حرب ١٨٠٦ السيئة الحظ. إن واقع كون هذه الجمعية، التي كانت بالأحرى نتاج التنوير الفرديكي، قد بقيت إلى حد ما خارج الأزمان يمكن اعتباره سبباً في عزلتها الخاصة ومن ثم طبيعتها الخاصة. وهي على أي حال

١ نشرت بالألمانية بعنوان:

"Berliner Salon", in *Deutscher Almanach for das jahr 1932*, Leipzig.

شملت الطبقتين الاجتماعيتين اللتين كان لهما سمة عامة ما في الحياة اليومية: الممثلين والنبلاء. لقد كانت هاتان الطبقتان الطرفين الأقصيين اللذين كانت البرجوازية تتحرك بينهما مستبعدةً منهما بطريقة ما. لكن ما يحدث الآن هو أن برجوازية أكثر قوة قد يكون من شأنها أن تشرع في الاستحواذ لنفسها على هاتين الطبقتين. ويبدو هذا بديهاً من الصورة المرسومة لفلهمل ميستر Wilhelm Meister الذي يدين بتعليمه وتوجهه في العالم لهاتين المجموعتين تحديداً، وهو واضح كذلك في تسليم النبلاء تربية أطفالهم لمربين برجوازين. وليس من قبيل المصادفة في هذا السياق أن أول حلقة اجتماعية في برلين كانت تحت رئاسة امرأة (هنرييت هيرتز)، فكان من حقها أن تسمّى صالوناً، ضامة مع آل همبولدت Humboldts الذين كانوا قد تلقوا تعليمهم لدى المربي البرليني التنويري خواكيم هنريش كامبي Joachim Heinrich Campe، وكونتات آل دوهان Counts Dohan الذين اشتغل فردريخ شليرماخر Friedrich Schleiermacher مربيةً في دارتهم.

ولأن الصالون كان من الناحية الاجتماعية أرضاً محايدة، كان في مقدور يهود برلين أن يدخلوه، هم الذين لم يكن وضعهم الاجتماعي محدداً لكنهم تمكنوا من التكيف مع الوضعية الاجتماعية السائدة بسرعة مذهلة. فاليهود اليوم لم يعودوا مضطرين إلى تحرير أنفسهم من كل الروابط الاجتماعية؛ كانوا يقفون بعد خارج المجتمع كنوع من البداية. ورغم أن الرجال اليهود كانوا محصورين إلى حد ما بإطارهم المهني، كانت النساء اليهوديات - ما إن اعتقن - حرّات من أي موثيق إلى درجة يبدو من الصعب تصوّرهما اليوم. وبهذا، صارت تلك البيوتات اليهودية أماكن تجمّع للعالم الثقافي دون أن يضطر أصحابها إلى الشعور بأنهم مشبهون من جراء ذلك، أو أنهم مكرّمون بفضلهم.

”رابطة الفضيلة“ (The Tugendbund)، التي أسستها هنرييت هيرز في ثمانينيات القرن الثامن عشر، كانت لا تزال من نتائج التنوير. وهي تضم معاً آل همبولدت، ألكسندر فون دوهنا Alexandre Von Dohna، كارل دو لاروش Karl De La Roche، برندل فيت Brendel Viet، الزوجة المستقبلية لفردريخ شليغل، دوروثيا مندلسون فيت Dorothea Mendelssohn Viet. وباستثناء برندل فيت Brendel Viet، الذي كان

صديق صبا لهنرييت هيرز، كان هؤلاء جميعاً من تلامذة ماركوس هيرز Marcus Herz، ويرتادون دارته بصورة منتظمة لمتابعة المحاضرات. ولقد لعبت المرأتان دور كبيرات السن المؤتمنات على الأسرار. وقامت الرابطة على أساس حماية الفضيلة انطلاقاً من مبدأ المساواة بين كل الكائنات البشرية "الصالحة". ومن المهم هنا أن نلاحظ أن هذه الفكرة المتحدثة عن الحقوق المتساوية لجميع الكائنات البشرية الصالحة كانت أول ما أسفر عن ذلك الطيش الذي بتنا ننظر إليه بوصفه رومانطقية نمطية. فكل أعضاء الرابطة كانوا مجبرين، مثلاً، على تمكين الآخرين جميعاً من الاطلاع على رسائل مهمة بما فيها تلك الآتية من أفراد لا يعرفهم بقية أعضاء الجماعة. وكان السبب الكامن في خلفية هذه القاعدة، كما أعلمتنا كارولين فون داشرودن Caroline Von Da Cheroden، "كان على أولئك الذين يأتموننا على سرّ ما أن يكونوا مستعدين كذلك لاثتمان باقي الجماعة إن كانوا يعرفونهم بمقدار ما يعرفوننا"، علماً بأن خطيبة فلهلم فون همبولدت، كارولين، عبّرت بقوة عن اعتراضها عن ذلك الاختزال للفردية الناتج عن فهم بادي السطحية لليسنغ، وتمكنت بعد مدة يسيرة من إقناع خطيبها بترك مريدي حلقة الفضيلة. وسرعان ما فرطت الرابطة: دوروثيا رحلت إلى Jena بصحبة فردريخ شليغل، وارتباطات فلهلم فون همبولدت قادته بعيداً منها، وبقي دوهنا إنما كمجرد صديق لهنرييت هيرز التي ارتبطت عبره بشليير ماخر. مهما يكن، كأن الاتجاه العام للرابطة أمر يمكننا تجميعه انطلاقاً من ملاحظة أبدأها فردريخ شليغل بعد ذلك بسنوات أمام كارولين:

إن شراكة شليير ماخر مع هنرييت هيرز قد دمرته داخله وبالنسبة إلى علاقتها بي وإلى صداقتنا... لقد نفخ كل منهما غرور الآخر. ليس ثمة هناك أي نوع من أنواع الاعتزاز، بل فقط تضليل يبدو كأنه ناجم عن نوع من الصدام الهمجي. إنهما ينفخان نفسيهما من أجل أدنى ممارسة من ممارسات الفضيلة مهما كانت خستها. لا شك أن عقل شليير ماخر بدأ يبهت وهو فقد الإحساس بما هو حقاً عظيم. باختصار: إن هذا التمرغ اللعين في الإحساس الوضيع يغضبني تماماً.

بعد أربع سنوات أو خمس من تأسيس "رابطة الفضيلة" بدأت سمعة راحيل ليفين تنمو. وكانت رابطتها أول من فصل نفسه عن التنوير وأول من كشف عن بزوغ وعي لدى الجيل الجديد بكونه قد عثر على نمط تعبير جديد عبر تبجيله غوته. وكانت راحيل هي التي زرعت تبجيل غوته في برلين، وكان ذلك التبجيل مختلفاً بصورة جذرية عن تبجيل الرومانطيين له. ولئن كان من الأمور المميزة لمجتمعينا الذي شكّله الأخوان شليغل وكارولين مركزه أن كل فرد فيه يعتبر نفسه وكل فرد آخر عبقرياً وأن غوته هو مثال العبقرى ومعياره، فإن دور غوته في حلقة برلين كان يقتصر على التعبير عما يشعر به كل فرد آخر: كان المتحدث باسمهم. وكان الناس المشربون بروح غوته والآتون من الطبقات شتى يتجمعون في دارة راحيل. وهم كوّنوا حلقة "يتساوى في الانتماء إليها الأمراء والملكيون والسفراء الأجانب والفنانون والجامعيون ورجال الأعمال إلى أي فئة انتموا، والكونتيسات والممثلات، جميعهم يتساوون في الكفاءة نفسها، وفيها لا يحوز أي واحد منهم لا أكثر ولا أقل قيمة من تلك التي يمكنه هو نفسه أن يوطدها لنفسه بفضل فضائل شخصيته المثقفة"، كان هذا ما كتبه برينكمان^١ Brinckman السفير السويدي إلى برلين في رسالة بعث بها إلى فيرنهاغن بعد موت راحيل. وواضح من هذا الكلام أن شرط القبول في الحلقة أن يكون المرشح "شخصية مثقفة". ومعنى ذلك أنها كانت مستبعدة منذ المنطلق فكرة أن تحقيق مكانة اجتماعية يمكنه تأهيل شخص ما ليكون عضواً في الصالون. وإذا استعرضنا أمام أعيننا هنا أولئك الذين كانوا يرتادون "حلقة" راحيل في سنوات السبعين، سيتبين لنا كم كانت عريضة تلك الإمكانيات وإلى أي حد تماسكت في ما بينها في غالبية الأحيان فقط بفعل ذوقها (goût) نفسه. فإلى جانب الطبيب اليهودي دافيد فييت، كان هناك فون بورغسدورف Von Burgsdorf النبيل الآتي من براندنبورغ الذي كان يمضي وقته مرتبطاً بنزعتة الهاوية للفنون التي كانت منذ أزمنة بعيدة من مزايا الأرستقراطية لكنها باتت تحوز اليوم قيمة جديدة كنوع من الارتقاء بالذات، وبيتر فون غواالتيري Peter Von Gualtieri الذي كان منتمياً إلى حلقة البلاط لكنه لم يكتب شيئاً باستثناء التعبير

١ كارل أوغوست فارنهاغن، ولد عام ١٥٧٨ وكان ديبلوماسياً ليبرالياً في بروسيا ما بعد نابليون. عُرف بنشره رسائل يوميات زوجته راحيل. (محرر الطبعة الإنكليزية)

عن افتتاحه، وهي موهبة كانت موضع ترحيب اجتماعي على أي حال. كانت راحيل تعدّه واحداً من "أربعة أفراد لا جدوى منهم" فكيف وجد طريقه إليها؟ "لقد كان قادراً على اختبار مستوى عالٍ من المعاناة يفوق ما يقدر عليه أي شخص آخر عرفته من قبل، لأنه ببساطة لم يكن قادراً على تحمّل ذلك". والحقيقة أن ملاحظة التميّز تلك كانت كافية. ثم كان هناك هانز جينيلي Hans Genelli وهو مهندس شاب كان يتّسم بمزيج من الحياء والسخرية والنظافة التي تعصى على الوصف، إلى جانب سحر يمكنه أن يجعل أكثر الأمور جدية تبدو في منتهى الخفة والرفافة. هناك أيضاً الممثلة الشهيرة أونزلمان Unzelmann التي كان الجميع مغرماً بها، وهنرييت مندلسون Henriette Mendelssohn التي قال عنها شليغل إن "جمال روحها كان من شأنه بالتأكيد أن يكون أكثر لو أنها لم تكن مبالغة في حسنها واحتكارها للجمال"، والكونتيسة البوهيمية جوزفين باشتا Josephine Pachta التي كانت قد تركت زوجها وتعيش منذ ثمانية عشرة عاماً مع رجل من العامة، والكونتيسة كارالين شلابرندورف Karaline Schlabrendorf التي كانت تزوّج أحياناً بثياب الرجال وتساfer إلى باريس برفقة راحيل بالنظر إلى أنها كانت تتوقع إنجاب طفل غير شرعي. ثم هناك فردريخ جينتز، وبولين فايسل عشيقة الأمير لويس فرديناند، وكريستل إيغستاتز Christel Eingensatz، الممثلة عشيقة جينتز، وفردريخ شليغل وشلير ماخر وهمبولدت وجان بول Jean Paul ووجوه كبيرة أخرى تظهر بين حين وآخر أيضاً من دون أن تكون ممثلة عن نبرة الحلقة وطبيعتها.

لقد كانت عصامية التعليم أساسية لأولئك الذين حدث لتقاليدهم الاجتماعية أن اهتزت. إن الذين وقعوا في أسر سيرورة الانفصال تلك لم يكونوا من النبلاء الشبان فقط الذين تلقوا تعليمهم التنويري على يد معلمين برجوازيين فانصرفوا بعيداً من المثل العليا التي كانت تحملها طبقتهم الخاصة، لكنهم ما كانوا قادرين في الوقت نفسه على التماهي مع مثل الطبقات الوسطى، بل كذلك اليهود الذين كانوا قد اعتقوا حديثاً ولا يزال لديهم من الوقت ما يمكنهم من مراكمة تقاليد جديدة. وكل هؤلاء معاً وجدوا أنفسهم يعودون في النتيجة إلى حيواتهم الخاصة. إن التبجيل والتقدير اللذين كانا من نصيب النساء ووثقا في الصالون كانا من نتائج النظر إلى الحياة الخاصة نظرة جدية، وهو أمر بدا أكثر ارتباطاً عضوياً بالنساء لطبيعتهن منه بالرجال، وهو ما انكشف أمام

الملاً دون أدنى خجل تقريباً في نص شليغل *Lucinde*.

في البداية، كان ذلك النوع من البوح يمارس في رابطة فضيلة هنرييت هيرتر انطلاقاً من مثل أعلى واضح هو بالتحديد الفضيلة، حتى إن كان هذا المثل الأعلى قد بدا شاحباً تماماً لدى فلهم فون همبولدت بالمقارنة مع "الاهتمام بالكائن البشري"، واليوم في تسعينيات القرن الثامن عشر ما هو ذلك الاهتمام يضحى معمماً. في النتيجة إن كل ما هو حميم بات ذا طابع عام، كل شيء بات علنياً مهما كان حميمياً (حتى اليوم، إذ نتكلم من منطلق العام والخاص معاً، نحيل الموضوع إلى النساء اللواتي بتن معروفات في ذلك الحين بأسمائهن العلم: راحيل، بتينا، كارولين). كان بإمكان المرء أن يكون غير متكتم لأن الحياة الخاصة باتت تقتقر إلى العنصر الحميمي، لأن الحياة الخاصة نفسها بات لها بعد عام وقيمة موضوعية. لم يكن ما استبعد بقوة من الدائرة الحميمة الشخص الفردي وفرديته بقدر ما كان حياته نفسها. "ولكن بالنسبة إليّ كانت الحياة نفسها مفروضة"، كتبت راحيل، على نسق فلهم فون همبولدت الذي قال عن نفسه في سيرته الذاتية إن حيزه الحقيقي هو حياته نفسها. وانطلاقاً من هذا الموقف تأتي في الواقع التاريخية الحقيقية التي تصنع حياة المرء، والمعطيات التي بها يمكن تذكره، في تحولها إلى فصل من أحداث موضوعية، مهما كان من شأن تلك الأحداث أن تكون. فإذا كنا نسمي هذا موضوعة للشخصية بالتماشي مع ما تسميه راحيل "مصيراً"، سيكون في مقدورنا أن نرى مقدار النسبية الماثلة في حادثة هذه المقولة التي ننظر إليها كبداية في أيامنا. فالمصير هو الحيز الذي تؤزخن فيه حياة المرء، أو كما تقول راحيل "حيث يعرف المرء أي نوع من المصير هو مصيره". أما المثال الأكثر نبلاً على تلك الحياة المؤرخة، فكان غوته الذي كانت كتاباته "مقاطع من اعتراف عظيم". "لقد كان غوته وحياته كلاً واحداً بالنسبة إليّ؛ إنني لأسير في طريقي نحو الاثنين معاً".

في هذا الاهتمام بالحياة الشخصية، يبدو واضحاً أن حامل هذه الحياة بات نسياً منسياً؛ ومن هنا انعدام التفريق. فمثلاً، لدينا في النتيجة مراسلات تحتوي على أعداد لا تحصى من التفاصيل تبادلتها راحيل مع المدعوة ريببكا فريدلاندر^١ التي وصفتها

١ في نشرة فرانهاغن لرسائلها، المعنونة *Rahel, ein Buch des Andenkens*، تُعرّف الرسائل الموجهة إلى ريببكا فريدلاندر بوصفها رسائل إلى "السيدة ف. ف.". إذ كان من ممارسات فرانهاغن المعتادة في نشرته المراسلات أن يشقّر الرسائل، فكل إشارة إلى يهودية ما يرمز إليها بـ "فون".

نفسها بأنها "مدعية وذات بوئس عقلي غير طبيعي"، غير أن هذه المرأة الفقيرة عقلياً لم تكن سعيدة في حياتها وكانت تعاستها ومعاناتها أكثر حقيقية من ذاتها. أما "العزاء الوحيد" لها، فيكمن في التحدّث بصورة متواصلة عما كان يحدث لها. "العزاء مرعب"، كتبت راحيل إلى فريدلاندر،^١ "لكن مهمتك هي البوح بألمك أمام الفؤاد الأكثر تعاطفاً"، وبتلك الطريقة، يمكن للمرء أن يحصل على من يشهد له، وعلى شاهد يمكنه أن يشهد على حقيقة المرء حين يخفي كل تقدير عام له. "دعي هذا يكون عزاءك مقابل الرعب الذي اختبرته: أن يكون ثمة مخلوق حيّ هو شاهد محبّ على وجودك". فالشهادة هنا تتخذ صورة تعاطف حقيقي مع حياة الآخر. وأن يكون المرء شاهداً على حيوات عديدة وعلى أحداث كثيرة إنما هو التبرير الوحيد والأصل الحقيقي لذلك البوح ومن ثمّ لمجتمع الصالون كمجتمع.

لقد طاولت كارثة ١٨٠٦ هذا المجتمع كذلك.^٢ فالأحداث الشاملة وأبعاد سوء الحظ العام لم يعد في الإمكان امتصاصها لا في سياق الحياة الحميمية، إذ ها هو

هكذا، نجد هنرييت هيرتز تظهر كـ "فراو فون بل". ثمة حتى هنا ممارسة أكثر حضوراً تكمن في اجتراء مقطع من الرسائل دون الإشارة إلى مكان كتابة الرسالة وزمانها. جعل هذا مقتطفات تؤخذ مشيرة إلى أوضاع خاصة تبدو كأنها "أفكار عامة" ما أدى بوضوح إلى تشويه الأصل وجعل التفسير أكثر صعوبة.

١ من رسالة غير منشورة إلى بولين فايسل. والمراسلات مع باولين، التي كانت الصديقة الوحيدة الحقيقية لراحيل، لا تزال محفوظة وغير منشورة في مكتبة الدولة ببرلين. لم يعدّها فارنهاغن للنشر. ثمة لهذا سبب هو أنه شعر في ثلاثينيات القرن التاسع عشر أن صداقة راحيل مع "الظهور الذي لا يمكن مقاومته من عالم الآلهة الإغريقية" – رغم الفضائح الكثيرة التي أحاطت بها، بقي محط حبّ الجميع – كانت تبدو مربكة لذكرى راحيل التي كان في نيته دائماً أن يقيها في منأى. لقد كان في مقدوره طبعاً أن يشفّر اسمها أيضاً، وهو بالفعل عمد إلى هذا في عدد ضئيل من الرسائل المنشورة بوصفها فراو ف. ف. ثمة على أي حال سبب أكثر وضوحاً لمحو تلك الرسائل، يكمن في أن راحيل تظهر فيها بادية الاختلاف، ولا سيما في تلك التي تعود منها إلى سنوات العشرين، عما بالنسبة إلى تلك التي تعود إلى العشرية الأولى من القرن. وتكشف لنا تلك الرسائل أيضاً أن الحياة الزوجية لآل فارنهاغن لا تتطابق تماماً مع الصورة المعهودة عنها إذا ما أسقطت على المقاطع المنشورة من الرسائل. من الواضح أن فارنهاغن قد تصرف هنا، وإن كان بصرامة أقل، كما فعل مع رسائل كليمانس برنتانو، التي حذفت منها كل شيء وأي شيء قد يعكس عنه صورة غير مناسبة.

٢ كان ذلك العام الذي دخل فيه نابوليون برلين وأعلن نهاية الإمبراطورية الرومانية المقدسة. (محرر الطبعة الإنكليزية)

الحميمي يُفصل مجدداً عن العام، أما ما بقي "معروفاً" مما هو حميمي، فأصبح مجرد أقاويل. وضاعت قدرة المرء على العيش دون وضعية اجتماعية بوصفه "شخصاً رومانظيقياً متخيلاً، يمكن أن يكون الذوق الحقيقي معطى له".^١ ومنذ ذلك الحين، لم تنجح راحيل أبداً في أن تكون نقطة المركز في حلقة تمثيلية دون أن تمثل أي شيء آخر سوى ذاتها. وباكراً منذ ١٨٠٨ كتب همبولدت إلى زوجته من برلين يقول إن راحيل باتت معزولة بصورة تامة. "ما الذي حلّ بزمنا"، كتبت راحيل في ١٨١٨، تقول لبولين فايسل: "حين كنا معاً جميعاً، كنت أسير في ١٨٠٦ كأني سفينة محملة بأحب ما في الحياة من كنوز، بأعظم مسرات الحياة".

لكن الصالونات لم تختف هكذا بكل بساطة، بل باتت متشكلة من أناس مختلفين، أناس يتمتعون بمكانة واسم. ولقد كان الأشهر من بين تلك الصالونات صالون المستشار في القصر ستاجمان Stagemann والكونتيسة فوس Countess Voss والأمير رادزيويل Prince Radziwill. وكان من بين مرتاديها آدم مولر^٢ وهينريش فوت كلايست Heinrich Von Kleist وفلهلم فون همبولدت وآكيم فون آرنيم Achim Von Arnim وفرديناند فون شيل Ferdinand Von Shill. أما الاجتماعات، فبات لها طابع الروابط الوطنية السرية، فكانت شديدة الحصرية. ومن مميزاتها الخاصة أنهم معاً إلى جانب الأرستقراطية الهابطة وأعلى مستويات الخدمة العامة والجيل الأقدم قد تجمعوا من جديد. فحتى ذلك الوقت، لم يكن العاملون في الخدمة المدنية قادرين على التنافس الاجتماعي مع الصالونات اليهودية في برلين. ولقد عمد مولر إلى ترسيخ البعد الثقافي لذلك الجيل القديم ونزعتة المحافظة. أما آرنيم ومولر وكليمانس بريتانو Clemens Brentano - بوصفهم ممثلي الجيل الأصغر بين الرومانظيقيين والمولودين في سبعينيات القرن الثامن عشر فيصغرون جيل حلقة راحيل بما بين عشر سنين وخمس عشرة سنة -، فكانوا من حدّد مواصفات المجتمع البرليني بعد ١٨٠٩. وهم إذ تماشوا مع الطبيعة السياسية المعلنة للصالونات الجديدة لم يكونوا راضين أن

١ من رسالة غير منشورة إلى بولين فايسل.

٢ ينتمي آدم مولر (١٧٧٩-١٨٢٩) إلى جيل آرنيم وبريتانو من الرومانظيقيين. وكان ذا نزعة سياسية رومانظيقية محافظة إذ إن كتاباته "لم تعد إلى الحياة" إلا بفعل المبررين المبكرين للنازية. (محرر الطبعة الإنكليزية)

تكون مجرد صالونات. كانوا بدلاً من ذلك يتطلعون إلى شكل من التجمع يربط بين الأعضاء على نحو أكثر قرباً. ولقد كانت أولى المحاولات في ذلك الاتجاه حلقة تزيلتر الغنائية (Zelter's singing circle) التي "كان يأتي إليها الناس من كل طبقات المجتمع البرليني المحترمة متجمعين ليرتقوا بفن الغناء ومن ثمّ بالفكرة القومية"¹. وكان ذلك أصل ذلك المزيج الغريب - الذي لا وجود له إلا في ألمانيا - بين النزعة الوطنية وبين نوادي الطرب الرجالية. مع ذلك، لم يكن هذا الرابط في الأصل سوى قناع يمكن ما كان في الحقيقة نادياً سياسياً من الإفلات من الرقباء. وكتب فلهم فون همبولدت يقول في ١٨١٠: "كان ذلك في حلقة تزيلتر الغنائية اليوم، لكن الأمور كانت أكثر جدية من أن تسمح بأي غناء".

وكانت "جمعية الطاولة" المسيحية-الجرمانية الوليدة المباشرة لحلقة تزيلتر وكان من بين أعضاء هذه عدد من أعضاء تلك. كان آرمين مؤسسها، وانتمى إليها كل من برنتانو وكليست وآدم مولر، إلى جانب أفراد من الأرستقراطية ومن الصفوف العسكرية والبيروقراطية العليا. ولقد نتج عن ذلك منظمة انتقالية غريبة تحقّق فيها زواج مؤقت بين العناصر البافارية والرومانطيقية. وكانت "الطاولة" قد سنّت قوانينها التي تجعلها أشبه بنادي. أما العنصر الرومانطيسي، فتمثل هنا في وسائل مأسسة غير معهودة: ثمة قاعدة تقضي بأن تروى في كل اجتماع حكاية حقيقية "لتعيد الحكمة عن حدث مجهول نسبياً يبرهن الولاء والوطنية"². ومباشرة، في إثر تلك الحكاية، تأتي حكاية طريفة تروي الحدث السابق نفسه لكن مع إعطائه صورة مقلوّبة على سبيل السخرية. إن ذلك الاندفاع لمعالجة المواقف الجادة بصورة ساخرة كان لا يزال متاحاً داخل المجموعة. أما شروط دخول الجمعية الأساسية، فمثلت في ألا يكون المرشح "يهودياً أو فرنسياً أو مادياً النزعة (philistine)". وللهولة الأولى هنا قد يبدو جمع اليهود والفرنسيين والماديين في بوتقة واحدة أمرًا غريباً. غير أن ما يشير إليه - إلى جانب ما هو متوقع سلفاً من استثناء اللاسامية لدى الأرستقراطية واستثناء نزعة معاداة الفرنسيين الوطنيين - هو كون المجموعات الثلاث معاً تمثل التنوير.

1 Reinhold Steig, *Kleists Berliner Kiimpfe*, p. 14.

ولقد كان كارل أوغست فون هاردنبرغ Karl August Von Hardenberg بسبب مبادراته الإصلاحية، النموذج الفعلي للمادي، بينما كان غوته نموذج اللامادي. أما كل ما نعرفه حول الأيديولوجيا اللامادية في ذلك المجتمع، فيمكننا في الواقع أن نجده في دراسة برنتانو "The Philistine Before, In, and After History" [المادية قبل التاريخ وخلال وبعد]. فهنا نعلم أن الماديين "يزدرون الأساطير والمهرجانات الفولكلورية القديمة وكل ما صار رمادي اللون مع تقدّم العمر، وحدث له بطريقة ما أن أفلت من قلة حياء الأساليب المحدثّة"، وأنهم "ينهمكون بصورة متواصلة في تدمير كل ما يعطي وطنهم طابعاً فردياً مميزاً"، وأنهم "يطلقون اسم طبيعة على أي شيء يقع تحت أبصارهم أو بالأحرى ضمن إطار مربّع بصرهم، بالنظر إلى أنهم غير قادرين على أن يفهموا سوى الأشياء ذات الأضلع الأربعة... حين يرون منظرًا طبيعيًا جميلًا يقولون: لا شيء، إنه مجرد طريق! وهم يفضلون فولتير Voltaire على شكسبير Shakspeare، وفيلاند Wieland على غوته، ورامرلر Ramler على كلوبستوك Klopstock. أما فوس، فهو المفضل لهم على الدوام". وكان يُنظر إلى فرنسا على أنها وطن التنوير الكلاسيكي، فيما نعرف أن اليهود كانوا يدينون كليا لفرنسا وإيمانها بحقوق متساوية للبشر جميعاً، بالنسبة إلى طروحاتهم حول الانعتاق الاجتماعي ومطالبتهم بالمساواة لليهود كمواطنين. ثم كانت النساء، كذلك، مستبعدات من "جمعية الطاولة" وهو أمر يمكن قراءته كنوع من الاحتجاج المباشر ضد الصالونات المبكرة. ومن الأمور المميزة لأسلوبهم هنا كذلك أن اجتماعاتهم كانت تعقد عند ظهيرة وجبات الغداء بالتناقض مع تلك الصالونات التي كانت تجتمع عند ساعة تناول الشاي مساءً. وإنه لفارق أساسي أن يكون المرء من شاربي الشاي أو محتسي الجعة. وبالنسبة إلى الأرستقراطية البروسية، كان من شأن ذلك الاتحاد الغريب بين الرومانطيقية والوطنية البروسية أن يصل إلى خاتمة الطبيعية في حروب التحرير، وبالنسبة إلى الرومانطيقيين في الاعتناقات الرومانطيقية للإيمان الكاثوليكي.

في العشرينيات من القرن التاسع عشر، كفّ صالون فارنهاغن عن أن يكون ممثلاً عن الإنتلجنسيا. فراحيل ليفين، بوصفها هذه المرة السيد فارنهاغن فون إنسي، صارت واحدة من سيدات المجتمع، كما باتت علاقاتها الاجتماعية أساسية في حياتها. وهي

كانت على إدراك تام لهذا. ومن هنا، نجدها تحافظ على صداقات كانت مهمة لها - كان هاينريخ هاينه Heinrich Heine واحداً من أصدقائها - كما أن بعض الوجوه الكبرى في ذلك الزمن كانت لا تزال تجدها فاتنة. غير أن دعواتها التقليدية الأساسية لم تعد تحمل أي دلالة خاصة. وحين ماتت راحيل كان صالونها الأول قد تمزق منذ خمسة وعشرين عاماً. وكان بعض أعضائه قد غرقوا في نوع من المجهولية، والبعض الآخر انتقلوا إلى صفوف "الطاولة"، فيما انضم آخرون إلى الكنيسة. أما الأفضل بينهم، كالأمير لويس وألكسندر فون در مارفيتز Alexander Von Der Marwitz، ففضوا في الحروب. الشخص الوحيد الذي بقي لها من الأزمان المبكرة كان الوحيد الذي بقي منذ البداية خارج أي مجال ثقافي أو سياسي أو اجتماعي معطى، ونعني بذلك بولين فايسل. بمعنى أن الشيء الوحيد الذي بقي لراحيل من صالونها القديم لم يكن سوى تلك التي عاشت دائماً خارج المجتمع.

حول تحرّر النساء^١

بات تحرر النساء حقيقة واقعة إلى حدّ ما، فالمهن في معظمها صارت اليوم متاحة للنساء اللواتي بتن من الناحية الاجتماعية والسياسية يتمتعن بحقوق الرجال بما في ذلك الاقتراع والترشّح لوظيفة رسمية ما. ولكن بالتناقض مع هذه الخطوات المدهشة إلى الأمام، تبدو ضروب الحظر المفروضة على النساء - ولا سيما في الزواج حيث لا يزال حقهن في اكتساب العيش والحصول على ملكية ما رهناً برضى أزواجهن - بوصفها البقايا "اللامحسومة" من الحقبة السابقة، بصرف النظر عن قدر الأهمية التي تكون لهنّ في بعض الحالات الفردية. ومهما يكن من أمر، فسنجد أن تحرّر النساء، المضمون من الناحية المبدئية، إذا نظرنا إليه من كُتب، سيبدو كأنه ثمة ما هو شكليّ بصدده. ذلك لأن النساء حتى إن كنّ يتمتعن اليوم بالحقوق الشرعية التي يتمتع بها الرجال، فليست لهنّ القيمة الاجتماعية نفسها التي لهؤلاء. فمن الناحية الاقتصادية، ينعكس التفاوت في واقع أن أجورهنّ تقل في عدد من الحالات كثيراً أجور الرجال. بمعنى أن حصولهن على المستوى نفسه من سلم الأجور سيكون من شأنه أن يجعلهنّ - بالتماشي مع قيمتهن الاجتماعية - وبكل بساطة يخسرن وظائفهنّ في مجال الاستخدام. ومن شأن هذا الأمر أن يشكل تطوراً بالغ الرجعية، بالنظر إلى أن استقلال المرأة، في زمننا هذا على الأقل، إنما هو استقلال اقتصادي عن الرجال. وحدها المهن المسماة عليا، كما في الطب

١ مراجعة لكتاب *Das Frauenproblem der Gegenwart. Eine Psychologische Bilanz* (قضايا المرأة

المعاصرة: جردة سيكولوجية)، عبر Dr. Alice Rühle-Gerstel، في:

Die Gesellschaft, 2, 1933.

والقضاء، تبدو مستثناة من هذا الوضع التناقضي الكامن في ضرورة التخلي جزئياً عن المساواة باسم المساواة. غير أن هذه المهنة ليست ذات شأن من الناحية العددية، حتى إن كانت، بالمعنى الحصري، تدين بتميزها للحركات النسوية. المرأة العاملة باتت اليوم واقعاً اقتصادياً تماشى معه خطوة خطوة مسيرات حركات تحرّر المرأة. غير أن الوضع الوسط للمرأة ذات المهنة يبدو أكثر تعقيداً بكثير. فهي ليست مرغمة فقط أن ترضى، رغم المساواة القانونية، بأجر أقل مقابل عملها، بل يتعين عليها إلى ذلك أن تواصل القيام اجتماعياً بمهام لا تتلاءم مع وضعها الجديد. فهي بالإضافة إلى عملها المهني مضطرة إلى العناية بالبيت وتربية الأطفال. في النتيجة إن حرية المرأة في كسب معيشتها الخاصة تستتبع إما نوعاً من العبودية في بيتها العائلي، وإما تفكك حياتها العائلية.

هذه القضايا المتعلقة بـ"النساء المعاصرات" تشكل نقطة الانطلاق لكتاب أ. روهل-غرستل A. Ruhle-Gerstel. فهي تصف الطرق الكثيرة التي تحاول النساء بها التعامل مع أوضاعهن بصورة محددة. وتتبع الكاتبة، منطلقة من النظرة الصائبة القائلة إن عامل الأمومة البيولوجي ليس مجرد "واقع خام" (factum brutum) بل يمكن كذلك تبديله بفعل تغيرات اجتماعية، تتبع منهجاً يقوم على أساس نوع من السيكولوجيا الفردية، والزعيم العام بأن كل الإنجازات البشرية، إيجابية أو سلبية، إنما هي نتيجة تعويض أسمى أصيل. وهذه النظرية إذ تطبق ليس على تاريخ حياة فرد معين فقط، بل على طبقة بأسرها، تجعل من الممكن التعرف إلى التعويض الأسمى النمطي بل حتى الإحاطة بنماذجه. والحقيقة أن توصيف هذه النماذج - الزوجة، الأميرة، الشيطانات، المولعة، الطفلة، القادرة، المنحرفة، المفردة في قلقها - هو المساهمة الأقوى والأكثر جدّة في هذا الكتاب.

ترى المؤلفة أن وضعية النساء في المجتمع المعاصر مزدوجة التعقيد. فأولاً، إلى جانب وضعيتها الطبقيّة في المجتمع بوصفها زوجة، هي الموظفة الخالية الوفاض من أي ملكية، لدى المستخدم الرجل، خاصة حين تعيش في بيئة برجوازية أو برجوازية صغيرة. وهي ليست حتى بروليتارية، ولا حتى عاملة مأجورة مستقلة. وثانياً، بوصفها امرأة عاملة دائماً تقريباً ما تكون موظفة بمرتب. وتصبح التباسية

هذا الوضع واضحة خاصة حين ننظر إلى الأمر من وجهة نظر سياسية. فالنساء اللواتي يعشن هذه الوضعية لا نجدهن منضويات في الجبهات السياسية التي لا تزال حتى الآن ذكورية. وإلى هذا، في كل مرة تتقاطع فيها الحركات النسوية مع جبهة سياسية ما، لا تفعل ذلك إلا ككل موحد غير متمايز، إذ إنهن لم ينجحن أبداً في مفصلة أهداف ملموسة (غير تلك ذات البعد الإنساني). وتكشف لنا الجهود غير المجدية التي بُذلت لتكوين حزب سياسي للنساء مشكلة هذه الحركة بدقة. المشكلة هنا تشبه مشكلة حركات الشبيبة التي ليست سوى حركة تخص الشباب. وحركة النساء حين تكون للنساء فقط تبدو تجريدية كذلك.

لو أن النساء يرين وضعهن بوضوح، سيكون من شأنهن وفق روهل-غرستل أن يوحدن أنفسهن مع جماهير الطبقات العاملة رغم نضالهن الدائب للحصول على المساواة في هذا المضمار. بهذه الطريقة فقط، يمكن لترابطن السياسي أن يتأسس على قاعدة الوضع السياسي المرسوم كما ذكرناه. غير أن هذه التوصية السياسية وتحليل الوضع الاجتماعي يقيان إشكاليين. فالزوجة النمطية تبقى موظفة خالية الوفاض لا تملك شيئاً حين ينهار زواجها فقط. عند هذه النقطة، وللمرة الأولى، سيكون في مقدورها أن تدخل وضعية بروليتارية (تريد المؤلفة أن تقول: للمرة الأولى، وضعيتها البروليتارية). غير أن هذا التحليل لا يأخذ بالاعتبار واقع أن المرأة، حتى في حال الطلاق وفي معظم الحالات، تظل أسيرة الوحدة الاجتماعية التي تنتمي إليها. إن مماهة تبعية المرأة للرجل مع تبعية الأجير لصاحب العمل إنما تنتج عن تعريف للبروليتاري يبالغ في التركيز على البعد الفردي. فالفرد لا ينبغي أن يكون وحدة التحليل بل بالأحرى العائلة هي الوحدة هنا. العائلة سواء كانت بروليتارية أو برجوازية، بصرف النظر عما هل من شأن امرأة بروليتارية أن تُعامل كأميرة في حال معينة، أو من شأن زوجة برجوازية أن تعامل كعبدة في الحالة الثانية.

رغم إسهابه، يبدو هذا الكتاب تعليمياً وتحفيزياً. أما استنتاجه المعنون "جردة ميزان الأنثوية"، فيقدّم مع شيء من عاطفة لا طعم لها. والأكثر من هذا أن الأساس الرئيسي للدراسة وهو نموذج بحث لا يتضمن أكثر من ١٥٥ موضوعاً، ولذلك

لم يكن من الاتساع كي يتحمل الاستنتاجات المفرطة التي ترسمها المؤلفة. أما الإحصاءات، فغالباً ما تفتقر إلى نوع التوزّع الاجتماعي والجغرافي الذي من شأنه أن يضيف المشروعية على تعميمات الكاتبة.

فرانز كافكا: إعادة تقييم لمناسبة الذكرى العشرين لرحيله^١

قبل عشرين عاماً، في صيف ١٩٢٤، رحل فرانز كافكا Franz Kafka وهو في الأربعين. تنامت سمعة كافكا بصورة راسخة في النمسا وألمانيا خلال سنوات العشرين وفي فرنسا وإنكلترا وأميركا في الثلاثينيات. ولقد توافق معجبهوه في هذه البلدان بصورة غريبة، رغم اختلافهم في النظر إلى المعنى اللصيق بكتاباتة، على نقطة أساسية واحدة: جميعهم أخذوا بشيء ما جديد في فنه الحكائي، نوع من الحداثة لم يكن له مثيل في كثافته والتباسه. ويبدو هذا مفاجئاً بالنظر إلى أن كافكا - في تناقض مدهش مع مؤلفين آخرين ذوي حظوة لدى الإنكليجانشيا - لم يخض أي تقنيات تجريبية على الإطلاق ولم يحدث أي تغيير في اللغة الألمانية، مكتفياً بتخليصها من كل أنواع البنى حتى أضحت لديه واضحة وبسيطة، شبيهة بلهجة كل يوم الدارجة وقد تصفّت من كل لكنة وإهمال. إن بساطة لغة كافكا وسهولة نزعتها الطبيعية قد تشير إلى أن لا شأن كبير لحداثته وصعوبة كتاباته بذلك التعقيد الحداثي المرتبط بالحياة الداخلية والساعي على الدوام للعثور على تقنيات جديدة وفريدة تمكّنه من التعبير عن مشاعر جديدة

١ نشرت أصلاً في:

Partisan Review, XI/4, I 1944.

وهناك نسختان مختلفتان إلى حد ما منها نشرت بالألمانية، أولهما في مجلة:

Die Wandlung, I/!2, 1945-46.

والثانية في كتاب أرندت:

Sechs Essays, 1948.

(أعيدت طباعتها في: *Die verborgene Tradition: Acht Essays*, 1976).

وفريدة. أما التجربة المشتركة التي يعيشها قراء كافكا، فتتمثل في انبهار عام وغامض، حتى بقصص قد يعجزون عن فهمها، وبنوع من استعادة صور وتوصيفات تظل غريبة وبادية العبية... حتى اليوم الذي يكشف فيه المعنى الخفي نفسه لهم كدهاءه مبالغته تنم عن حقيقة بسيطة لا مرأى فيها.

لنبدأ هنا برواية المحاكمة التي يبلغ ما نشر من تفسيرات لها حتى الآن ما يملأ مكتبة صغيرة. هي حكاية رجل يحاكم بناء على قوانين لا يمكنه اكتشاف وينتهي به الأمر إلى أن يُعدم دون أن يكون قادراً حتى على فهم موضوع قضيته نفسه.

إنه يدرك، في مسعاه للعثور على الأسباب الحقيقية لمحتته، أن وراءها "منظمة فعالة كبيرة... لا تكفي بأن تستخدم قيمين فاسدين، مفتشين حمقى وقضاة نفتيش... بل لديها في تصرفها قيادات قضائية من مستويات عليا، بل من أعلى المستويات، محاطة بجماعات كثيرة وضرورية من الخدم والموظفين ورجال الشرطة وغيرهم من معاونين وربما حتى من الجلادين". وحين يستأجر المتهم محامياً، يخبره هذا من فوره أن الشيء الملموس الوحيد الذي يمكن فعله إنما هو التكيف مع الأوضاع القائمة وتجنب انتقاداتها. عندذاك يتوجه إلى قسيس السجن سائلاً إياه النصح فيدلي هذا بموعظة تتحدث عن عظمة المنظومة الخفية أمراً إياه بالألا يطرح أي سؤال عن الحقيقة، "لأنه ليس من الضروري قبول أي شيء بوصفه حقيقة، على المرء أن يقبل كل شيء بوصفه ضرورة". يقول ك.: "إنه لاستنتاج كيب، يجعل من الكذب مبدأ عاماً".

الحقيقة أن قوة تلك الآلية التي يحدك. المحاكمة نفسه محاصراً فيها تكمن تحديداً في مظهر الضرورة هذا من ناحية، وفي إعجاب الناس بالضرورة من الناحية الثانية. هنا يبدو الكذب في سبيل الضرورة شيئاً سامياً. أما الشخص الذي لا يخضع لهذه الآلية، حتى لو عنى الخضوع موته، فيعدّ من الخطة الذين يعصون نوعاً من منظومة إلهية. وفي حال ك. من الواضح أن الخضوع لا يتم بالقوة، بل فقط عبر نوع من مفاومة الشعور بالذنب الذي كان في أصل الاتهام الذي لا أساس له والذي وُجّه إليه. وبقيناً إن هذا الشعور استند في نهاية المطاف إلى واقع أن ما من إنسان يمكنه أن يزعم أنه غير مذنب. وبما أن ك.، موظف المصرف المنهمك في عمله، لم يتح له من الوقت ما يمكنه من التفكير في مثل تلك العموميات، يتوجب عليه الآن أن يستكشف بعض

المناطق غير المألوفة داخل أناه. ويقوده هذا في المقابل إلى نوع من الارتباك وإلى جهل ذلك الشرّ المنظم الذي يتسم به العالم المحيط به في ما يتعلق بشيء من التعبير الضروري عن ذلك الذنب المعمّم الذي يبدو غير مؤذ بل حتى بريئاً بالمقارنة مع تلك الإرادة السيئة التي تحوّل "الكذب إلى مبدأ عام" مستخدمة بل مسيئة استخدام التواضع المبرر للإنسان.

ومن هنا إن شعور الذنب الذي يستولي على ك. ويؤدي إلى إحداث تطور جوّاني لديه يسعى إلى إحداث تبديل لدى ضحيته وتكييفها حتى تضحي مستعدة للمثول أمام المحكمة. وهذا الشعور هو الذي يجعل المرء قادراً على ولوج عالم الضرورة والظلم والكذب، وعلى لعب دور يتوافق مع القوانين، وتكييف نفسه مع الأوضاع القائمة. ويشكل هذا التطور الداخلي للبطل - تربيته العاطفية (education sentimentale) - مستوى ثانياً من الحكاية التي تتواكب مع آليات عمل الآلة البيروقراطية. أما أحداث العالم البرّاني والتطور الجوّاني، فتتطابق في نهاية الأمر في المشهد الختامي، مشهد الإعدام، الإعدام الذي يخضع له ك. دون مقاومة، رغم كونه دون أي مبرر.

لقد كان من الأمور المميزة لعصر وعينا التاريخي أن أسوأ الجرائم التي ارتكبت فيه إنما اقترنت باسم نوع من الضرورة أو باسم - هو ما يؤدي إلى النتيجة نفسها - "موجة المستقبل". فبالنسبة إلى القوم الذين يخضعون لهذا، الذين يتخلون عن حريتهم وعن حقهم في الفعل حتى لو دفعوا حياتهم ثمناً لانخداعهم، من الواضح أن ما من شيء أكثر إثارة للشفقة لا يكاد يمكن قوله أكثر من الكلمات التي يعبر بها كافكا في خاتمة المحاكمة: "كان الأمر كأنه من العار عليه أن يبقى على قيد الحياة بعدها".

أن تكون المحاكمة عملاً يتضمن نقداً للنظام البيروقراطي الذي كان يحكم النمسا - هنغاريا قبل الحرب، وكانت مكوّنة من قوميات متعددة متصارعة تخضع فيه لطغمة مهيمنة من الضباط - أمر بدا واضحاً منذ ظهور الرواية. فكافكا، الموظف في شركة تأمين متخصصة في شؤون العمال والصدّيق الوفي لعدد من يهود أوروبا الشرقية ممن كان عليه أن يحصل لهم على تصريحات تخولهم الإقامة في ذلك البلد، كان ملماً من كتب بالأوضاع السياسية في البلد. وكان يعلم أن أي شخص يُقبض عليه على يد الآلة البيروقراطية هو شخص مدان بالضرورة، وأنه ليس في إمكان أحد أن ينتظر عدالة في

بلد يتواكب فيه تفسير الإجراءات القانونية مع نوع من إدارة الغياب التام للقانون، وحيث يقابل اللافاعل الدائم الذي يمارسه المفسرون آلة بيروقراطية تمتلك باستقلالية حركتها الذاتية امتياز كونها صاحبة القرار النهائي. ولكن بالنسبة إلى جمهور سنوات العشرين، لم تكن البيروقراطية شريرة بما فيه الكفاية لتفسير الهول والرعب المعبر عنهما في الرواية. كان الناس يخافون الرواية أكثر مما يخافون الشيء الحقيقي. ومن هنا كانوا يتطلعون إلى تفسيرات أخرى تبدو أكثر عمقاً، وهم عثروا عليها تبعاً للساند في تلك الأيام، في نوع من السبر الغامض للواقع الديني، في التعبير عن لاهوت مربع. والحقيقة أن سبب سوء التفسير هذا، الذي أراه عميقاً إنما ليس بشكل يماثل في فجاجته عمق التفسيرات التحليلية النفسية في تنوعاتها، يتوجب العثور عليه في كتابات كافكا نفسه. فصحيح أن كافكا قد سبر أغوار مجتمع جعل من نفسه بديلاً عن الإله وصوّر البشر بأنهم كانوا يتطلعون نحو قوانين المجتمع بوصفها شرائع إلهية - غير قابلة أن تُستبدل بناء على رغبات بشرية - . بكلمات أخرى: يكمن الخطأ في العالم الذي يُؤسر فيه أبطال كافكا في تأليهته، في ادعائه أنه يمثل الضرورة الإلهية. كان كافكا يريد تدمير هذا العالم عبر كشفه عن بنيانه الخفيّ القبيح، عبر تصوير التناقض بين ما هو واقعي وما هو مزعوم. لكن القارئ الحديث، أو على الأقل قارئ العشرينيات المبهور بمثل تلك الالتباسات والذي تجتذبه مثل تلك التناقضات، لم يكن راغباً في الاستماع لصوت العقل أكثر. ومن هنا إن فهمه لكافكا كشف عن أنه فهم يتعلق بذاته أكثر مما هو فهم يتعلق بكافكا. كشف تلاؤمه مع ذلك المجتمع، حتى إن كان تلاؤم "نخبة" (Élite). وكان بالغ الجدية حين تعلق الأمر بالتهكم الذي عبر عنه كافكا بصدد الضرورة الكاذبة وضرورة الكذب بوصفهما شريعة إلهية.

وتعيدنا رواية كافكا الكبيرة التالية القلعة إلى العالم نفسه الذي لا يُنظر إليه هذه المرة بعيني شخص انتهى به الأمر إلى الخضوع للضرورة وتعرف إلى الحكومة فقط لأنها قد اتهمته، بل بعيني شخص هو ك. آخر فحسب. وهذا ك. يصل إلى القلعة بمحض إرادته بوصفه غريباً ويريد أن ينجز هدفاً محدداً: يريد أن يحقق ذاته، أن يصبح مواطناً يبني حياته بنفسه ويتزوج، ويجد عملاً ويضحى فرداً نافعاً في المجتمع.

تكمن ميزة ك. الاستثنائية في القلعة في كونه لا يهتم إلا بما هو عام، بتلك الأشياء

التي لكل الناس الحق الطبيعي بها. ولكن، فيما هو لا يطالب بأكثر من ذلك، يبدو من الواضح أنه لن يرضى بما هو أقل من ذلك... إنه مقتنع بما فيه الكفاية بفكرة أن يبدل مهنته، لكنه يطالب بعمل ما، "بعمل منتظم" بوصفه حقاً له. وتبدأ مشكلة ك. في واقع أن القلعة وحدها يمكنها أن تحقق مطالبه، والقلعة لن تفعل هذا إلا إما كـ "فعل خير" وإما إذا وافق على أن يكون مستخدمها السري "عامل قرية مزعوم يحدد له بارناباس مهماته الحقيقية"، وبارناباس هو مبعوث البلاط.

وبما أن مطالب ك. ليست أكثر من الحقوق المشروعة لأي إنسان، لا يمكن لك. أن يرضى بالحصول عليها كمجرد "فعل خير من جانب القلعة". وعند هذه النقطة يتدخل القرويون ومحاولين إقناع ك. بأنه يفتقر إلى الخبرة ولا يعرف أن الحياة بأسرها إنما هي مصنوعة من أفعال الخير والامتناع عنها، بالنعمى والحرمان، وكلها غير قابلة للتفسير، وخاضعة للمصادفة كالخير وسوء الحظ. ويحاول القرويون أن يشرحوا لك. أن الخطأ والصواب إنما هما جزء من "القدر" لا يمكن لأحد أن يحدث فيه تبديلاً، بل يمكنه تحقيقه فقط.

من هنا، يزيد على غربة ك. معنى إضافي: هو غريب ليس لأنه "لا ينتمي إلى القلعة" فقط بل لأنه الكائن البشري الوحيد الطبيعي والموفور الصحة في عالم سلب فيه كل شيء، إنساني وطبيعي، سلب فيه الحب والعمل والرفقة، من أيدي البشر لتضحى هبات تُمنح من الخارج، أو كما يقول كافكا، من أعلى. وسواء كان هذا قادراً أو نعمة أو لعنة، فإنه شيء غامض، شيء إما أن يتلقفه المرء وإما أن ينكر عليه، لكنه غير قادر أبداً على إنتاجه بنفسه. وبالتوافق مع هذا من الجلي أن تطلع ك.، بعيداً من أن يكون معتاداً أو بديهياً، يبدو في حقيقته استثنائياً وفضائحياً. إنه يرى الصراع من أجل الحد الأدنى كأنه صراع يطاول مجمل المطالب الممكنة. وبالنسبة إلى القرويين غرابة ك. لا تكمن في كونه كائناً محروماً أساسيات حياته، بل في مطالبته بها.

ومع هذا، فإن تفرّد ك. العنيد في اتباعه هدفه إنما يفتح عيون بعض القرويين؛ يعلمهم تصرفه أن النضال من أجل الحقوق الإنسانية أمر مستحق، وأن قوانين القلعة ليست شريعة إلهية، بل يمكن التصدي لها. إنه يجعلهم يرون، كما قالوا، أن "الرجال الذين عانوا النوع الذي عانىناه من التجارب، والذين يحقد بهم الخوف الذي يحقد بنا..."

الرجال الذين يرتجفون كلما قرعت أبوابهم، لا يمكنهم أن يروا الأمور مستقيمة“، ويضيفون: ”كم نحن محظوظون إذ قدمت إلينا!“ مع هذا، فإن النضال الذي يخوضه الغريب لن يكون له من نتيجة أخرى غير جعله قدوة. فضاله سوف ينتهي بموته من فرط تعب - موتاً طبيعياً تماماً - . ولكن بما أنه، على العكس من ك. المحاكمة، لم يخضع لما يبدو فعل ضرورة، لن يكون عاراً أن يبقى الآخرون بعد موته.

من المحتمل إلى حد كبير أن قارئ قصص كافكا يمكنه أن يمر بمرحلة ينحو خلالها إلى الاعتقاد بأن عالم كافكا الكابوسي أمر عادي رغم أنه على الأرجح قادر على أن يكون استباقاً من الناحية السيكلوجية للعالم المقبل. غير أن هذا قد انتهى أمره. فجيل سنوات الأربعين، وبخاصة أولئك الذين كان من ميزاتهم المشكوك فيها أن عاشوا في ظل ذلك النظام الذي كان أكثر ما أنتجه التاريخ رعباً، يعلم أن رعب كافكا يعبر بما فيه الكفاية عن الطبيعة الحقيقية لما يسمى بيروقراطية - إبدال الحكومة بالإدارة والقوانين بالمراسيم - . وإنما لنعلم أن البنيان الذي رسمه كافكا ليس مجرد كابوس.

فلو كان وصف كافكا تلك الآلية مجرد نبوءة في حقيقته، لكان من شأنه أن يكون تنبؤاً مبتدلاً ابتدال كل تلك التنبؤات التي لا تعد ولا تحصى والتي حلت بنا منذ بدايات قرننا. وكان شارل بيغي، الذي غالباً ما عُرف هو نفسه وعن خطأ بكونه نبياً، من لاحظ ”أن الحتمية بأقصى ما يمكن لها أن تُتصوّر... ربما لم تكن شيئاً آخر غير قانون الفضلات (law of residues)“. ومن المؤكد أن هذه الجملة تشير إلى حقيقة عميقة. فبقدر ما أن الحياة ليست سوى انحدار يقود إلى الموت في نهاية الأمر، يكون في الإمكان توقع مجرياتها. وفي مجتمع يتفكك متبعاً المسار الطبيعي للدمار بغشاوة تامة، يمكن توقع الكارثة مسبقاً. الإنقاذ وحده وليس الدمار هو الذي يأتي من حيث لم نكن قد توقعنا، مستنداً إلى حرية الناس وإرادتهم... ومن هنا ما يسمى نبوءات كافكا لم يكن سوى التحليلات الواعية لتلك البنى الغورية التي تخرج اليوم إلى العلن. ولقد كانت تلك البنى المدمرة مستندة، وسيرورة الدمار نفسها مسرعة، انطلاقاً من الإيمان الذي يكاد يكون معمماً في زمنه، بفعل السيرورة الضرورية والتلقائية التي يتعين على المرء الخضوع لها. وتكشف كلمات قسيس السجن في القلعة عن الإيمان

بالبيروقراطيين كإيمان بالضرورة أظهره بأنفسهم بوصفهم الموظفين العاملين في خدمتها، إذ يضحى الإنسان نفسه عميلاً في خدمة قانون الدمار الطبيعي، منحدرًا بنفسه في النتيجة ليصير أداة طبيعية للدمار الذي قد يُسرَّع عبر الاستخدام المنحرف للإمكانات البشرية. تماماً كحال بيت تركة الناس لمصيره الطبيعي وسوف يتبع ببطء مسار دماره الطبيعي الذي هو بشكل ما المصير الطبيعي لكل عمل إنساني، ومن هنا يبدو مؤكداً أن العالم الذي صنعه البشر وبُني بالتوافق مع قوانينهم لا مع قوانين الطبيعة سوف يعود من جديد جزءاً من الطبيعة ويتبع قانون الدمار حين يقرر الإنسان أن يصبح بدوره جزءاً من الطبيعة، أعمى وإن أضحي أداة ملائمة لقوانين الطبيعة متخلياً عما يمتلكه من قدرة عليا على خلق القوانين بنفسه وحتى فرضها على الطبيعة.

لئن كان يُفترض بالتقدم أن يكون قانوناً ما فوق-إنساني لا مفرّ منه، يرتبط بكل مرحلة من مراحل التاريخ سواء بسواء، وتجد الإنسانية نفسها أسيرة شراكه، فمن الأفضل لهذا التقدم أن يُتصوّر ويوصّف على نحو أكثر تحديداً في السطور التالية المستعارة من آخر كتابات فالتر بنجامين:

يستدير ملاك التاريخ... بوجهه نحو الماضي. فحيثما نرى سلسلة من الأحداث، يرى هو كارثة منفردة تراكم دون هوادة دماراً فوق دمار فيرشقها بعنف بقدمه. إنه ليتمنى أن يتمكن من البقاء، بغية إيقاف الموتى ولمّ أشلاء الدمار إلى بعضها بعضاً. غير أن ريحاً تعصف آتية من الفردوس، تمسكه من جناحيه وتكون من القوة إلى حد أن الملاك يعجز عن إغلاق الجناحين. وهذه الريح هي التي تدفعه بقوة نحو المستقبل الذي كان يدير إليه ظهره. هذا فيما أكوام الأطلال تتراكم أمامه واصله إلى السماء. وليس ما نسميه تقدماً سوى تلك الريح نفسها.^١

١ *Theses on the Philosophy of History, IX* [طروحات حول فلسفة التاريخ، الكتاب التاسع] كان بنجامين رفيق دراسة لأرندت، وقد حياته على الحدود الفرنسية-الإسبانية وهو يحاول الهرب من النازيين عام ١٩٤٠. راجع مقالة أرندت:

"Walter Benjamin 1892-1940." in *Men in Dark Times*, Harcourt, Brace & Company, New York, 1968.

رغم تأكيد الأزمان الأكثر حداثة أن كابوس كافكا المتعلق بالعالم كان إمكانية حقيقية تجاوزت حقيقته الفظائع التي يصفها، لا نزال نستشعر لدى قراءة قصصه وحكاياته إحساساً محدداً باللاواقعية... ففي المقام الأول هناك أبطاله الذين غالباً ما يكونون بلا أسماء ولا يُعرفون إلا بالأحرف الأولى من أسمائهم، ومن المؤكد أنهم ليسوا من الأشخاص الذين قد نلتقيهم في عالم حقيقي، بالنظر إلى أنهم يفتقرون إلى عدد من المواصفات التفصيلية الظاهرة التي يشكل مجموعها فرداً حقيقياً. صحيح أنهم يتحركون في مجتمع أسند فيه لكل شخص دور وأنيطت بكل واحد مهنة معينة، لكنهم يختلفون عن الآخرين انطلاقاً من واقع أن دورهم غير محدد ويفتقرون إلى الوجود في مكان محدد في عالم شاغلي الوظائف. والكل في هذا المجتمع، سواء أكانوا أناساً صغاراً بسيطين كالأفراد العاديين في القلعة، أم من كبار القوم كرسمي القلعة والمحكمة، إنما يكافحون للبقاء على نوع من الكمال ما فوق الإنساني، ويعيشون في نوع من التماهي مع وظائفهم. وهم لا يحوزون أي مواصفات سيكولوجية بالنظر إلى أنهم ليسوا أكثر من شاغلي وظائف. وعلى سبيل المثال حين يخطئ رئيس البوابين، في رواية أميركا، في شخصية شخص ما، يقول: "كيف لي أن أبقى رئيساً للبوابين هنا إن خلطت بين شخص وآخر... إنني خلال ثلاثين عاماً من العمل هنا لم يحدث لي أبداً أن خلطت بين شخص وآخر". أن يخطئ معناه أن يفقد وظيفته، ومن هنا، نراه غير قادر على الإقرار بارتكابه أي خطأ. شاغلو الوظائف الذين تنكر عليهم قوى المجتمع إمكانية الخطأ البشري لا يمكنهم أن يظنوا كائنات بشرية، لكن معظمهم يتصرف كأنه إنسان أعلى. في النتيجة إن المستخدمين والموظفين والرسميين لدى كافكا يبدوون أبعد كثيراً من أن يكونوا كائنات كاملة، لكنهم يتصرفون على افتراض أنهم كَلَبُوا الكفاءة.

إن في إمكان أي كاتب عادي أن يصف صراعاً يقوم بين وظيفة شخص ما وحياته الخاصة ويصور كيف أن وظيفة هذا الشخص قد التهمت حياته أو كيف أن حياته الشخصية - انتماءه إلى عائلة مثلاً - قد أجبرته على التخلي عن كل سماته البشرية وعلى أداء واجباته الوظيفية كأنه ليس كائناً بشرياً. أما كافكا، فإنه يباغتنا بالنتيجة الماثلة عن تلك السيرورة، لأن النتيجة هي كل ما يهم هنا. فكلية الكفاءة هي هنا الآلية التي

يؤسر أبطال كافكا داخلها، والتي قد تكون بلا معنى ومدمرة في حد ذاتها، لكنها تشتغل دون أي حرق.

يتحدث واحد من المواضيع الرئيسية في حكايات كافكا عن بناء تلك الآلية وتشغيلها والمحاولات التي يبذلها أبطاله في سبيل القيم الإنسانية البسيطة. وليس هؤلاء الأبطال الذين لا أسماء لهم أناساً عاديين يمكنك أن تلتقيهم في أي شارع، إنما نموذج "الإنسان العام" بوصفه مثلاً للإنسانية؛ ويفترض بهم أن يوصفوا لنا نمطاً من المجتمع. إن رجال كافكا "العامين" مثل "الرجال المنسيين" في أفلام شابلن كانوا منسيين بدورهم في مجتمع يتشكل من أشخاص صغار وآخرين كبار. ذلك لأن محرك نشاطاته إنما هو النية الحسنة، بالتناقض مع محرك مجتمع يتناغم معه ويقوم على مبدأ التشغيلية. والحقيقة أن لهذه النية الحسنة التي يُعتبر البطل مجرد نموذج لها أن تشتغل وظيفه محددة هي الأخرى، فهي ترفع الفناع تقريباً بكل براءة عن البنى الخفية لمجتمع يعمل بكل وضوح على استلاب الحاجات الأكثر عمومية لدى الإنسان ويدمر أفضل نياته. إنه يعري البناء السيئ لعالم يضع فيه بكل بساطة ذلك الإنسان ذو النيات الطيبة الذي لا يريد أن يقوم على أي وظيفة.

إن انطباع اللاواقع والحدائث اللذين تصدنا بهما حكايات كافكا ينتجان بصورة رئيسية عن اهتمامه الأسمى بمسألة التشغيل معطوفة على الإهمال الأقصى للمظاهر وافتقاره إلى الاهتمام بتوصيف العالم بوصفه ظاهرة. في المحصلة، سيكون من سوء التفاهم تصنيفه في خانة السرياليين. ففي وقت يحاول فيه السريالي أن يضيف أكبر عدد ممكن من السمات والتناقضات على الواقع، يتكرر كافكا العلاقة مع مسألة الوظيفة التشغيلية بكل حرية. وفيما نجد أن منهج السريالي المفضل يقوم دائماً على لعبة توليف الصور، سيكون من الأفضل أن نوصف تقنية كافكا بوصفها بناءً للنماذج. إذا رغب شخص ما في بناء منزل، أو إذا شاء أن يعرف هل ثمة منزل معين كاف لأن يعبر عن ثباته، سيحصل على مسودة للبناء أو سيرسم واحدة بنفسه. وما حكايات كافكا سوى تلك المسودات؛ إنها منتوج عملية التفكير أكثر مما هي مجرد تجربة حسية. وبقينا إن المسودة إذ تقارن بمنزل حقيقي ستبدو غير واقعية، لكن المنزل لا يمكن أن ينجز من دونها، كما أن أحداً لن يمكنه أن يتعرف إلى الأسس والبنى التي تجعله

منزلاً حقيقياً... إن المخيلة نفسها - بالتحديد، المخيلة التي، بكلمات كانط تخلق "طبيعة ثانية انطلاقاً من المادة التي تعطيها إياها الطبيعة الحقيقية" - يتعين أن يلجأ إليها بغية بناء المنازل كما بغية فهم تلك المنازل. ولا يمكن للمسودات أن تفهم إلا لدى أولئك الذين يريدون أن يبنوا ويقدرّون على ذلك بفضل قدرتهم على تخيل تصوراتهم الهندسية والمظاهر المستقبلية للبنىات.

وإنه لمن المطلوب من قارئ حكايات كافكا بذل جهد تخيلي. ومن هنا إن القارئ المتلقي عادة للروايات وتقتصر مهمته على مراهة نفسه مع إحدى الشخصيات سيجد نفسه في ضياع تام حين يقرأ كافكا. أما القارئ الفضولي الذي انطلقاً من شيء من الاستلاب في الحياة يتطلع إلى بديل ما في عالم الروايات الرومانطقي حيث تحدث أمور لا تجري عادة في حياته، فسيشعر كذلك بإحباط أكثر واستلاب يفوق استلابه لدى كافكا. ذلك لأنه ليس ثمة في كتب كافكا أحلام يقظة أو تفكير يقوم على الأمنيات. وحده القارئ الذي تبدو الحياة والبشر والعالم بالغي التعقيد بالنسبة إليه ويكون من الاهتمام بهذا إلى درجة أنه يرغب في استجلاء حقيقة ما حولها، ومن ثم يلتفت إلى الحكواتية باحثاً لديهم عن نظرة تسبر خبرات مشتركة بيننا جميعاً، قد يتوجّه إلى كافكا ومسوداته التي قد تعرض أحياناً البنية العارية للأحداث في صفحة أو حتى في جملة واحدة.

وقد يكون في مقدورنا، في ضوء هذه التأملات، أن ننظر إلى واحدة من أكثر حكايات كافكا بساطة، قصة شديدة التمثيل لعمله عنونها:

A Common Confusion [ارتباك عام]

هي تجربة مشتركة نتج عنها ارتباك عام. كان على أ. أن يتبادل صفقة مهمة مع ب. في هـ. وتمكن من أجل لقاء تمهيدي من أن يخوض رحلته إلى هناك في عشر دقائق، كما أجرى رحلة العودة في الفسحة الزمنية نفسها، ولدى عودته روى لأسرته ما حدث له خلال أدائه المهمة. وفي اليوم التالي، توجه أ. مجدداً إلى هـ. وهذه المرة من أجل تسوية الصفقة بصورة نهائية.

وبما أنه كان من المتوقع أن يستغرق الأمر هذه المرة بضع ساعات، غادر أ. منزله باكراً جداً عند الصباح. ورغم أن كل الظروف التفصيلية كانت، وعلى الأقل في تصوّر أ. مماثلة لليوم السابق، استغرقه الأمر عشر ساعات قبل الوصول إلى هـ. لكنه حين بلغ المكان منهكاً عند المساء أبلغ أن ب. إذ أزعجه غياب، بارح المكان قبل ساعة متوجهاً إلى قرية أ.، ما يعني أن طريقيهما قد تكونان تقاطعتا خلال انتقالهما. نُصح أ. بالانتظار. لكنه من جرّاء قلقه على الصفقة طفق عانداً من فوره وبسرعة إلى دياره. هذه المرة أجرى أ. رحلته في ثانية واحدة دون أن يلقي بالأ إلى هذا الواقع. وفي دياره، علم أن ب. قد وصل باكراً مباشرة بعد مبارحة أ. المكان، وأنه في الواقع قد لاقى أ. عند التخوم وذكّره بصفقته لكن الأخير أجابه بأنه لم يعد لديه مزيد من الوقت، وينبغي له أن يواصل طريقه فوراً.

مع هذا، رغم التصرف الغريب الذي أقدم عليه أ.، بقي ب. في المكان منتظراً عودة أ.. صحيح أنه تساءل مرات عدة هل لم يكن أ. قد عاد بعد، لكنه ظلّ جالساً في غرفة أ. وحين وصل أ. بدا عارم الفرحه بأنه قد أتيح له أن يلتقي ب. ليشرح له كل شيء. وهكذا أسرع إلى الدرج الذي يؤدي إلى أعلى. وكان تقريباً قد وصل إلى الباب حين ترنّح واهتز تماماً وأغمي عليه تقريباً وهو يعتصره الألم وغير قادر على أن يطلق لو صرخة، مكتفياً بأنين حاد صرخ به وهو يقع مغشياً عليه في العتمة. لقد تمكن فقط من أن يسمع ب. - مع استحاله أن يعرف هل هو على بعد ما أو قريباً جداً منه - وهو يقفز هابطاً الدرج وقد استبد به غضب عارم ليختفي إلى الأبد.

تبدو التقنية هنا غاية في الوضوح. فكل العناصر الأساسية المعنية هنا في هذه التجربة المشتركة المتعلقة بالفشل في الحفاظ على موعد - كالمبالغة في الشطارة (التي تجعل أ. يترك أبكر مما يجب ويلمح ب. عند عتبة الباب)، وإساءة تركيز التفاصيل (أ. يفكر في الرحلة بدلاً من التركيز على الغاية من لقائه ب.، ما يجعل الطريق أطول كثيراً مما كانت عليه دون التنبه إلى ذلك)، ونجد أخيراً كل تلك الألاعيب المؤذية والنمطية التي تتآمر بها الأشياء والظروف لتؤدي إلى ذلك الإخفاق في نهاية المطاف... ماثلة

في القصة. وما هذه سوى مادة المؤلف الخام. ولأن قصصه مبنية انطلاقاً من عوامل تساهم في الإخفاق البشري النمطي، وليس انطلاقاً من حدث حقيقي، تبدو للوهلة الأولى كأنها مبالغة قاسية ومضحكة في وصف أحداث حقيقية أو أشبه بمنطق فالت لا مهرب منه. ومع ذلك، فإن هذا الانطباع بوجود مبالغة سرعان ما يتبخّر تماماً إن نظرنا إلى القصة انطلاقاً مما هي بالفعل: ليس كتقرير عن حدث مريب، بل كمثال على الارتباك نفسه. فما يتبقى لدينا هنا إنما هو إدراك للارتباك مصوّر بطريقة سيكون من شأنها أن تحفز على الضحك، إثارة مضحكة تتيح للإنسان أن يبرهن اعتقاده الأساسي عبر نوع من التجاوز الرزين لإخفاقاته الخاصة.

مما سبق قوله حتى الآن، قد يبدو واضحاً أن كاتب القصة فرانز كافكا لم يكن روائياً بالمعنى الكلاسيكي العائد إلى المعنى الذي جعله القرن التاسع عشر للكلمة. فالأسس التي تقوم عليها الرواية الكلاسيكية تكمن في قبول المجتمع على ما هو عليه، والإذعان للحياة كما تجري، والاقتران بأن عظمة القدر تتجاوز الفضائل الإنسانية والعيب البشري. إنها تفترض مسبقاً انهيار المواطن الذي أعد نفسه خلال الثورة الفرنسية لحكم العالم تبعاً لقوانين إنسانية. وهي إنما تصوّر نمو الفرد البرجوازي الذي باتت الحياة والعالم بالنسبة إليه مكان الأحداث والذي رغب في أحداث ومناسبات صاخبة تفوق في عددها تلك التي كان ضيق حياته الخاصة وإطارها الآمن قادرين على توفيرها له. اليوم يبدو لنا أن تلك القصص التي لا تزال حاضرة على الدوام في المنافسة (حتى لو أنها تحاكي الواقع)، مع الواقع نفسه، قد أخلت مكانها للرواية التوثيقية. ففي العالم الذي نعيش فيه، بات واضحاً أن الأحداث والمصائر الحقيقية قد تجاوزت ومن بعيد أكثر مخيلات الروائيين ضراوة.

إن المعادل المقابل للدعة والأمان في العالم البرجوازي الذي يتوقع الفرد من الحياة أن تعطيه حصته العادلة من أحداثه ومناسباته، ولا يحصل أبداً على ما يكفيه منهما، هو ذلك الذي يحظى به كبار القوم، العباقره والاستثنائيون الذين يمثلون في نظر ذلك العالم نفسه التجسد الرائع والغامض لما هو ما فوق بشري (superhuman)، وتمكن تسميته القدر (كما في حال نابليون)، أو التاريخ (كما لدى هيغل)، أو الإرادة الإلهية (كما لدى كيركغارد الذي كان مؤمناً بأن الرب قد اختاره ليخدم كمثال)، أو الضرورة (كما لدى

نيتشه الذي أعلن بنفسه أنه "ضرورة"). لقد كانت الفكرة الأسمى عن الإنسان تكمن في أنه إنسان ذو رسالة، صرخة كان عليه أن يؤديها. وكلما كانت الرسالة أضخم، كان الإنسان أعظم. غير أن كل ما كان في مقدور ذلك الإنسان، المنظور إليه بوصفه ما فوق بشري، إنما كان ما يسميه نيتشه *amor fati*، أي حب القدر، نوع من التماهي مع ما حدث له. فالعظمة لم يعد يُنظر إليها في العمل المنجز، بل في الشخص نفسه؛ والعبقرية لم يعد يُنظر إليها بوصفها هبة من الآلهة للبشر الذين بقوا هم أنفسهم أساساً. فالشخص ككل صار تجسيداً للعبقرية، وبهذه الصفة، لم يعد يعامل كمجرد فرد من البشر الفانين. وكانط الذي كان أساساً فيلسوف الثورة الفرنسية واصل تعريفه العبقرية بوصفها "الاستعداد العقلي الجواني الذي عبره تهب الطبيعة ملكة الفن". لكنني لا أتفق مع هذا التعريف، بل أو من بأن العبقرية هي بالأحرى ذلك الاستعداد الذي عبره يهب النوع الإنساني ملكة الفن. غير أن هذا يبقى مجاناً للنقطة الأساسية. ذلك لأن ما يدهشنا في تعريف كانط كما في شرحه الكامل إنما هو الغياب المطلق لتلك العظمة الفارغة التي صنعت طوال القرن التاسع عشر من العبقري ذلك الممهّد لـ "سوبرمان" نوعاً من الوحش.

إن ما يجعل كافكا يبدو بادي الحداثة وفي الوقت نفسه غريباً كل تلك الغربية عن معاصريه خلال ما قبل الحرب العالمية الأولى إنما هو بالتحديد كونه قد رفض الإذعان أمام أي حدث (مثلاً رأيناها يرفض للزواج أن "يحدث" له كما يحدث لمعظم الناس)، وهو لم يكن شغوفاً بالعالم كما قدّم إليه، بل حتى لم يكن شغوفاً بالطبيعة (التي يستمر استقرارها بقدر ما "تركها لحاله"). لقد أراد كافكا أن يقيم عالماً يتوافق مع الاحتياجات البشرية والكرامة الإنسانية، عالماً تُحدّد فيه أفعال الإنسان على يد الإنسان نفسه، ويُحكم بقوانينه الخاصة لا من قوى غامضة تفيض من أعلى أو أسفل. وإلى هذا إن أكثر رغبات كافكا حدة كمنت في أن يكون جزءاً من هذا العالم، دون أن يهتم بأن يكون عبقرياً أو تجسيداً لأي نوع من أنواع العظمة.

ويقيناً إن هذا لا يعني، كما يقال في بعض الأحيان، أن كافكا كان غير مغرور. فلقد كان الذي لاحظ مرة في يومياته، بصدق مدهش، أن "كل عبارة كتبها كانت مكتملة منذ البداية"؛ ما كان مجرد تعبير عن الحقيقة لكنه لم يكن بالتأكيد كلاماً يكتبه شخص

غير مغرور. لم يكن كافكا مغروراً لكنه كان مقهوراً.

في سبيل أن يصير جزءاً من هكذا عالم، من عالم منعتق من كل دم يسيل ومن كل سحر قاتل (كما حاول أن يصوّر في النهاية السعيدة لروايته الثالثة أميركا)، كان على كافكا أن يساهم أولاً في تحطيم عالم فاسد البنيان، وهو عبر تحطيمه المسبق حمل صورة، صورة سامية للإنسان بوصفه مثلاً على النية الحسنة، صورة الإنسان بوصفه *fabricator mundi*، أي باني العالم القادر على التخلص من البنيان الفاسد لإعادة بناء عالمه. وبما أن أولئك الأبطال لم يكونوا سوى نماذج للنية الحسنة متروكين غفلين، كتجريدية شاملة، مصوّرين فقط في إطار وظيفتهم ذات النيات الحسنة التي قد تمثل في هذا العالم الذي يخلصنا، من الواضح أن روايات كافكا تبدو كأن لها جاذبية فريدة من نوعها، كأن صاحبها كان يريد أن يقول: هذا الإنسان ذو النيات الحسنة قد يكون أي شخص وكل شخص، وربما أيضاً أنت وأنا.

شؤون خارجية في صحافة اللغات الأجنبية^١

مع اقتراب الانتخابات الرئاسية، يكشف الرأي العام الأميركي مرة أخرى العوامل الأكثر امتلاءً بالألغاز وأهمية من الناحية السياسية في البلد: وجود مجموعات اللغات الأجنبية عامة، ودور الناخبين الخاضعين لتأثير الشؤون الأجنبية خاصة. ورغم أنه سيكون من المجازفة التنبؤ بحجم هذه الكتلة الناخبة وتحديد عددها، ومع أن المزاعم التي تطلقها مختلف المجموعات في هذا المضمار تبدو مغالية بالتأكيد، يظل الواقع أن ما يقارب نصف عدد الناخبين البيض يتحدّر من مجموعات أجنبية ما بعد كولونيالية^٢، وأن معظم هؤلاء هم أبناء مغتربين جدد، ما يعني أن جزءاً جيداً من هؤلاء المتحدّرين يحافظ على ذاكرة جذوره ويجعلها.

ما من رجل دولة أميركي يمكنه أن يتجاوز واقع أن سكان هذا البلد قد قدموا من أربع زوايا العالم. ويمكن لهذه الشعوب أن تشكل يوماً نوعاً من علاقة أممية بين هذا البلد وبقية العالم. ومع ذلك، نعلم أنهم في الوقت الحاضر لا يسهلون الحياة لهذه الحكومة، بل على العكس من المؤكد أن الوصول إلى قرارات سياسية يبدو هنا أكثر تعقيداً بكثير ويتطلب تعهدات أشدّ صعوبة بكثير منهما في حال حكومة تسير شؤون بلد متجانس السكان كلياً. تكمن المعضلة الرئيسية هنا في أن كل قرار يُتخذ في مجال السياسة الخارجية من شأنه، بالضرورة ومن دون التوقف عند النيات السيئة لأي كان،

١ سبق لجزء من هذه الدراسة أن نشر تحت عنوان:

”Our Foreign-Language Groups” [مجموعتنا ذات اللغات الأجنبية]

في:

The Chicago Jewish Forum, III/1, Fall 1944.

2 Marcus Lee Hansen, *The Immigrant in American History*, Preface.

أن يصبح موضوعاً محلياً ذا أهمية مباشرة.

بالنظر إلى المسألة السكانية وحدها، لا يمكن للنزعة الانعزالية إلا أن تكون عبثية في أميركا. فشعارات مثل "أميركا أولاً" ملأت دعوتها الصحف الألمانية والإيطالية في طول أميركا وعرضها لأنها فقط أرادت لأميركا أن تبقى خارج الحرب لما فيه مصلحة الأوطان الأصلية. ولئن كانت بعض المجموعات المتحدرة قد توجهت صوب الانعزالية من دون أن تعلن بصدق أولوية أميركا، باتت مجموعات أخرى تدخّلية النزعة دون أن تواكب ذلك مع عقلية أممية أو نزعة ليبرالية عامة أو حتى قناعة مناهضة للفاشية، علماً بأن هذا الموقف عادة ما يبدو مؤشراً على الساحة الأميركية. والحقيقة أن كل هذه الشعارات تصبح خالية من المعنى تقريباً حين نصل إلى المجموعات المتكلمة باللغات الأجنبية. وتبدو لنا الصحافة البولونية واحدة من الحالات الدالة. ففي هذه الحال من الواضح أن الولاء للوطن القديم معطوفاً على الانتماء إلى حكومة نصف فاشية بوضوح كان يتطلب اللجوء إلى التدخّلية والتدخّل بالتأكيد ومهما يكن الثمن كان يمثل صرخة حرب راحت تطلقها الفئات الأكثر رجعية في الصحافة البولندية حين احتلت ألمانيا تراب الوطن. وحين صوّت في صيف ١٩٤١ نائبان بولندياً الأصل - من أصل تسعة - ضد القانون الحكومي الممدّد لمدة الخدمة العسكرية، اندلعت عاصفة عاتية في الصحافة البولندية التي ليس في مقدور أحد أن يتهمها بـ"الليبرالية". وجرى التنديد بالنائبين لكونهما قد صوّتا على الضدّ من مصالح البولنديين الأميركيين الذين سيكون "من شأنهم مذاك ألا يصوتوا لهذين النائبين". ومن الأمور ذات الدلالة بما فيه الكفاية هنا أن ما من أحد سيفكر في أن يتهمهما بأنهما قد وضعا مصلحة أميركا أولاً، بل بأنهما قد أذعنا للنفوذين الألماني والأيرلندي داخل الكونغرس.

وكما يحدث أحياناً بالنسبة إلى بعض سمات الحياة العامة الأكثر اضطراباً، غالباً ما يتم تجاهل الدور المهم الذي يلعبه الصوت الأجنبي اللغة أو المبالغة في شأنه. ومن هنا قيل لنا أنه ثمة خمسة ملايين صوت بولندي استخدمت بنجاح لتعزيز صدور بيان حكومي مفتوح لمصلحة حدود ما قبل الحرب البولندية، أو لكي نتوقف هنا عند مثال معاكس تماماً لهذا، قيل لنا أن إقالة السفير اليوغوسلافي في واشنطن، قسطنطين فوتيتش

Constantin Fotich، قبل حين، كانت أساساً بسبب خلافاته مع اللجنة اليوغوسلافية في الولايات المتحدة، التي يرأسها لويس آداميتش Louis Adamic. وفي المثليين، من المؤكد أنه قد بولغ تماماً في تقدير الحجم الحقيقي لنفوذ الجماعات المتحدرة. غير أنه سيكون حكماً سيئاً على الأمور تقريباً أن ننكر في الوقت نفسه وجود ذلك النفوذ. ذلك لأن مصلحة المواطنين الأميركيين المتحدرين من أصول غير أميركية في مضمار خوض الحرب في بلدانهم الأصلية أمر يؤخذ في الحسبان. ففي التحليل الأخير، قد يحدث أن يتبين أن هذا الشعور هو الذي يؤسس القواعد الواقعية للتقاليد الإنسانية التي تقوم عليها السياسة الخارجية الأميركية، والتدخلات الكثيرة التي تمارسها الحكومة لمصلحة الحرية وضد القمع في البلدان الأخرى. فلمدة طويلة، خدمت جماعات اللغات الأجنبية بوصفها حامية لسياسة خارجية ليبرالية وإنسانية إلى جانب المواطنين الآخرين الذين كانوا رغم هذا أكثر اهتماماً بالشؤون الداخلية. وهم كانوا قد توجهوا إلى سواحل العالم الجديد تدفعهم روحية التمرد ضد حكومات بلدانهم الأصلية أو التعطش إلى الفرص والمغامرة. وفي مطلق الأحوال شيء من التوق إلى الحرية وشيء من الكره للقمع. وهم إن لم يكونوا يتكلمون اللغة نفسها التي يتكلمها رفاقهم مواطنو العالم الجديد أو كان ماضيهم وعاداتهم على غير ما لهؤلاء، فإنهم عرفوا كيف يتقاسمون معهم الأفكار والمثل العليا السياسية نفسها. وهم تمكنوا أكثر من أي سياسة رسمية من أن يحققوا أميركا تلك الثقة الشعبية العريضة والإرادة الطيبة التي تتمتع بها اليوم بين الأمم الأوروبية. أما اهتماماتها بشؤون الوطن القديم فلم تكن "لا-أميركية" على الإطلاق إن فهمنا بالشعار الذي بولغ في استخدامه بصورة سيئة، "أميركية حقيقية"، القواعد السياسية التي وضعها الآباء المؤسسون. بل هم، على العكس من ذلك، لم يريدوا لأوطانهم القديمة لا أكثر ولا أقل من الاستفادة من الحرية والفرص نفسها التي باتوا يتمتعون بها في العالم الجديد.

لقد كانت حصة أميركا في تاريخ الحرية الأوروبية معتبرة بحق بفضل جماعات اللغات الأجنبية. ذلك لأنه حدث طوال القرن التاسع عشر أن معظم حركات التحرر الوطني كان يمولها أبناء المهاجرين. والمثال الأكثر صخباً هو النضال الأيرلندي في سبيل الاستقلال، الذي كان يدار إلى حد كبير انطلاقاً من قواعد أميركية. الشيء

نفسه يمكن أن ينطبق، إن إلى درجة أقل، على الحركات الوطنية الهنغارية والبولندية والإيطالية، التي وجدت امتداداً مالياً وسياسياً داعماً لها من الجماعات الوطنية في الولايات المتحدة. وقبل ١٩١٤ كان كثير من المهاجرون هنا يشعرون بالفخر لأنهم أو لأن آباءهم قد تخلوا عن نظام آل هوهنزولرن Hohenzollern. وهم إذ نظموا أنفسهم كاشتراكيين ديموقراطيين تمتعوا بسمعة كونهم الأكثر تقدماً وراдикаلية بين أبناء الوطن. وخلال الحرب العالمية الأولى شبك التشيك والسلفاك أياديهم في أميركا وتعاونوا على خلق الجمهورية التشيكوسلوفاكية لأنهم شعروا معاً أنهم أنفسهم أبناء لشعبين مضطهدين وأرادوا التحرر من ربة آل هابسبرغ Habsburg. أما المثال الأخير هنا على مثل هذه الحركة التحررية التي لا يكاد كان يمكن لها أن تتحقق من دون المساعدة الفعالة التي قدمها مواطنو هذا البلد، فتمثل في إقامة الوطن القومي اليهودي في فلسطين.

والحقيقة أن هذا التاريخ الطويل والمشرّف للمجموعات المهاجرة في الولايات المتحدة يبدو أكثر مفاجأة في أنه حدث خلال العقود الأخيرة القليلة من السنين أن قطاعاً أساسياً من هذه الجماعات قد ساند وأحياناً أطلق سياسات بالغة الرجعية في الأوطان السابقة نفسها. وثمة عوامل كثيرة ومتنوعة تضافرت لإحداث هذا التغيير البائس. ويجدر أن نتوقف من بينها على التبدّل في النظرة العامة التي ميّزت عند انتهاء القرن المهاجر عن الآباء السابقين. فهذا المهاجر الجديد الذي لم يُستشعر تأثيره إلا بعد نحو عشرين عاماً من وصوله، كان قد هاجر لأسباب محض اقتصادية دون أن يكون مبالياً بالسياسة ولم يكن يعرف سوى النزر اليسير عن المعنى التقليدي لأميركا بالنسبة إلى الفكر السياسي الأوروبي بوصفها أرض الحرية وحكم الذات. كان يتطلع صوب نوع من الأرض الموعودة بالمال المراكّم والرفاهية أكثر من تطلّعه إلى أنماط سياسية جديدة. لذلك إن علاقته مع بلده القديم لم تعد تميّز بنظرته النقدية إلى حكومته، بل بحنين راود الجيل الأول ثم بمزيج من عاطفة وفخر طغى على الجيل الثاني.

كانت نتائج هذا التبدّل الذي طرأ على الطابع المميز للجماعات المهاجرة معتبراً. والمهاجرون الجدد المبتكرون بصورة مؤسسية إلى التربية السياسية التي كانت

لسابقيهم لم يعودوا قادرين على التفريق بين البلد القديم والحكومة التي تحكمه. بالنسبة إلى كثر من الإيطاليين، أضحى موسوليني Mussolini مجرد مرادف لإيطاليا تماماً كما أن هتلر بات متماهياً مع ألمانيا. وبالنسبة إلى الليتوانيين، صار سميتونا Smittona هو ليتوانيا، وللبولنديين بيلسودسكي Pilsudski صار بولندا نفسها كما حال فرانكو Franco لدى الإسبان، وهكذا دواليك. لقد حلّ توق عاطفي للفخر القومي محل الحسّ النقدي السابق وراح نوع من الإيمان الفارغ بالديكتاتورين الفاشيين وأنصاف الفاشيين يغمر أفئدة المهاجرين في الخارج. كذلك كان يمكن تلمس هذا الاتجاه لدى تلك المجموعات العائدة إلى مهزومي الحرب العالمية الأولى كما لدى الذين عوملوا بكل تمييز في أميركا وكان لديهم من الأسباب ما يجعلهم يشعرون أنهم لم يقبلوا بوصفهم أميركيين كاملين الأرومة. كما أن الكلمات الجوفاء التي راح ديكتاتوريو ما بعد الحرب يصفون بها شعوبهم كمتفوقة ومجيدة وفريدة تسمو على أي شعوب أخرى كان لها تأثير عميق في الجماعات الوطنية التي تمكنت بها من رتق جراح كبريائها المشروخ، وكانت حتى أكثر فعالية هنا منها في الأوطان الأصلية حيث قريباً ما سيقبض للشعوب أن تختبر الإرهاب القبيح والاحتقار الكلي الكائن في خلفية شاشات دخان الخطب الدعائية. يعني هذا أن جماعات المتحدرين رغم اهتمامها القوي بمستقبل أوطانها السابقة لم يكن لديها سوى القليل مما هو مشترك بينها وبين الحال الراهنة للذهنيات التي لدى رفاقها السابقين في الوطن.

II

منذ الأزمنة الهومرية، سارت حكايات عظيمة على خطى الحروب الكبرى، والتقط حكواتيون كبار حكاياتهم من بين أنقاض المدن المدمرة والمساحات المسحوقة. وها هي الصحف اليوم تستخدم الحكواتيين مطلقاً عليهم اسم محققين ومراسلين، فيما بات حكي الحكايات نفسه خاضعاً لتنظيم التقنيات الحديثة. صارت الحكايات تنقل كلمة كلمة عبر الهاتف أو البرق اللاسلكي وأحياناً تُدفن في وفرة من مواد القراءة لتنبثق لاحقاً كإشراقات تضاهي إشراق الجواهر الثمينة الطالعة من ثنايا حجارة لا قيمة لها.

عندما وصلت سفينة الغزو التي كان إيرني بايل Ernie Pyle يخدم على متنها حكواتياً على مبعدة مسافة الرمي من شواطئ صقلية، انهمرت على السفينة الصغيرة تبعاً خمسة شرائط رهيبه من ضوء ساطع جاعلة منها هدفاً لا حيلة له لبطاريات المدفعية المرابطة على الساحل. هنا لدقائق مريعة كان على البحارة والجنود أن ينتظروا ما كان يجب أن يبدو، تبعاً لقواعد الممارسة العسكرية، كأنه النهاية. لكن حدث أن شريط الضوء الأول انزلق بعيداً يتبعه في ذلك وعلى التوالي الشرائط الضوئية الثلاثة الأخرى. وحده الشريط الأخير بقي لدقيقة إضافية كأنه يتردد في الابتعاد عما وجد. آمن الرجال تقريباً بأن ثمة معجزة في الأمر، غير أن الصلية الضوئية كانت مرسلة من رجال أيضاً وكذلك كانوا بشراً أولئك الذين يشغلون البطاريات الساحلية. على ذلك النحو، وجه الجنود الإيطاليون بقدر استطاعتهم تحياتهم الأولى لأولئك الذين لم يعودوا، بإرادتهم الحرة، يرونهم أعداء لهم... الحقيقة أن الشارات الضوئية لم تكن سوى علامات ترحيب مبهرة للأعين بشكل فظيع ورهيب. وهكذا عبر ليل الحرب، ثمة نور تفاهم سري لمع برسالة صداقة غير متوقعة وتحالف ينتظر الغزاة على تلك الشواطئ الغريبة. فلئن كانت اليبارق البيضاء تعني عادة الاستسلام، فإن مناورة تلك الشارات الضوئية أتت آنذاك معلنة الترحيب. لكنها كانت نوعاً من التنبيه أيضاً، إن ترجمناه كلاماً سيكون معناه: "انظروا ما كان يمكننا أن نصيكم به لو أردنا. لا تنسوا أننا لم نرد ذلك".

الحقيقة أن جوهر هذه الحكاية قد تعزز وتكرر مراراً خلال حملة صقلية بكاملها. فاستسلام حكومة بادوليو Padoglio لم يكن سوى الشرعة الرسمية لعدد من أفعال التضامن مع قضية الحلفاء التي أبدأها الشعب الإيطالي إبان غزو أراضيهِ. ولكن إذا كنا نفتقر إلى الحكواتيين وحاولنا أن نتنبأ بما يحدث في إيطاليا بقراءتنا الصحافة الإيطالية الصادرة في هذا البلد، ما كان من شأننا أبداً أن نكون قادرين على رواية مجرى الأحداث هذا. فمن بين الصحف اليومية الأربع الرئيسية، كانت المحوِّلة حديثاً *Progresso Italo-Americano* لصاحبها جينيرزو بوبي Generoso Pope - الفاشي الصلب حتى موقعة بيرل هاربر - الوحيدة التي ساندت دعوة أيزنهاور Eisenhower إلى الشعب الإيطالي كي يستسلم أمام قوات الحلفاء. أما الصحف الأخرى، فسخرت من "هؤلاء الإيطاليين - الأميركيين البارزين" الذين تجرؤوا على تأييد مثل هذه "الدعوات

غير المجدية“ (*La Notizia*)، بل أرادت حتى من إيطاليا أن تواصل القتال ”كما يليق بكل أمة مجيدة“ لا ”يمكنها ولا يجدر بها أن تستسلم“ (*La Gazzetta Italiana*)، وحيث الطيارين الإيطاليين ”غير الآبهين بالخطر من الذين انقضوا على رؤوس الغزاة“، أو اكتفت بالتحذير من الاستسلام علناً ناشرة الحكايات التي تروجها قوى المحور حول شروط الهدنة (*La Gazzetta del Massachusetts*).

وفيما أدى سقوط موسوليني إلى انفجار موجات من الجزل والنشوة والأمل في إيطاليا، كانت آراء الملايين الستة من الإيطاليين-الأميركيين، على الأقل، منقسمة مع غالبية تخفي اشمزازها تحت غطاء الدفاع الصلب عن الملكية وأقلية تلوح بكل تعنت بالحكاية القديمة عن التصدي البطولي الذي بذله موسوليني لحماية إيطاليا من الشيوعية. وبقينا ثمة قطاع صغير في صفوف الجالية الإيطالية كان وبقي مناهضاً للفاشية. فأعضاء جمعية ماتزيني وقراء صحيفة الكونت سفورزا *Count Sforza*، *Nazione Unita*، أو صحيفة الدون لويجي ستورتزو *Don Luigi Storzo*، *La Voce Del Popolo*، أبدوا ترحيبهم بغزو صقلية دون أي التباس كما فعلت غالبية الشعب الصقلي وحيوا سقوط موسوليني بالحماسة نفسها التي أبداها سكان روما. غير أن تلك المجموعات كانت ضئيلة العدد ولا حول ولا قوة لها ويقودها مهاجرون مناهضون للفاشية لا يتمتعون بأي جذور راسخة في أوساط الجالية المؤلفة من مواطنين أميركيين ممن باتوا بالأحرى يشعرون أن لهم من القدرة ”على القيادة في البلد ما يؤهلهم لتزعم الجماعات الإيطالية دون أي حاجة إلى التوجه إلى عناصر فاقدة المصداقية من إيطاليا“ كما عبرت عن الأمر إحدى صحفهم قبل عام من الآن.

غير أن ثمة أحداثاً راهنة عرفتھا إيطاليا نفسها برهنت أن تلك ”العناصر الفاقدة المصداقية“ هي أقرب إلى مشاعر الجماهير الإيطالية من أي شخص آخر قد يجروء على تجريب حظه. لكن هذا لا يكفي لتبديل الأوضاع هنا، وبما أن السياسة الأميركية الخارجية تتأثر بالضرورة بموقف ”المتحذرين“، يتعين أن نتوقع أن تكون للملايين الستة الأميركيين من أصل إيطالي الكلمة الأعلى والوزن الأثقل مما للمجموعات الصغيرة المناهضة للفاشية. ويقر زعماء هذه المجموعات الأخيرة بالأمر وهم يحاولون يائسين أن يتصلوا بالجالية الإيطالية في هذا البلد ويؤثروا فيها. وفي هذا

الإطار، يبدو ذا دلالة أن زعيماً عمالياً معادياً للفاشية منذ زمن بعيد، لويجي أنطونيوني Luigi Antonini ، وهو نائب رئيس ”الاتحاد الدولي لعمال الخياطة النسائية“ ورئيس ”مجلس العمل الإيطالي-الأميركي“، رأى أنه من الأنسب له أن ينضم إلى جينيروزو بوبي في ”اللجنة الأميركية من أجل الديمقراطية الإيطالية“ المؤسسة حديثاً، منذ اللحظة التي بدت فيها مسألة التأثير المباشر في القضايا الإيطالية ذات أهمية ملحة. ولا شك أن السيد أنطونيوني كان مدركاً أن تلك الشراكة الجديدة سوف تثير في وجهه قدراً كبيراً من المتاعب في مجابهة أصدقائه القدامى. لكنه قد أدرك كما يبدو في الوقت نفسه أن فرصته الوحيدة تكمن الآن في انضمامه إلى ما يتمخض عنه أمر الزعماء الفاشيين السابقين للأميركيين الإيطاليين.

لقد قُدمت شكاوى عدة من الصحافة الإيطالية المناهضة للفاشية تندد بتردد حكومة الولايات المتحدة البادي في مجال التعاطي مع العناصر المناهضة حقاً للفاشيين في هذا البلد وبالنسبة إلى إصرارها على نيل الدعم من جانب أولئك الذين حتى خلال الحرب لم تكن مواقفهم معبرة عن ولاء لا لبس فيه. ولقد جرت محاولات عدة في الماضي لدفع تلك التي تعدّ الأقوى بين المنظمات الإيطالية، ”منظمة أبناء إيطاليا المستقلين“، إلى إصدار بيان يدعو شعب إيطاليا للاستسلام دون قيد أو شرط. ولكن لم يستجب أحد لتلك المحاولات وجرى وضع عدد من القرارات المتنوعة على الرفّ تباعاً. مع هذا، مع سقوط موسوليني، بدت الصورة متغيرة. ففرع بنسلفانيا من ”أبناء إيطاليا“، بقيادة القاضي أليساندريني Alessandrini، اقترحت أن ترعى إذاعة تبثّ نحو إيطاليا وتدار بالتشارك بين ”مكتب معلومات الحرب“ والمنظمة. وإذا كان لنا أن نثق بالمعلومات الواردة في زاوية درو بيرسون Drew Pearson بعنوان ”Washington Spotlight“، سنجد أن مسؤولي الحكومة قد أبدوا سرورهم... إذ رأوا في هذه الخطوة ”أكثر التحركات وطنية حتى الآن، تأتي من لدن مجموعة إيطالية“. وما هذه على الأرجح سوى مؤشرات على أن الحكومة الأميركية باتت في تعاطيها مع الشؤون الإيطالية أكثر ميلاً إلى الاعتماد على هذه التي تعدّ الأحداث في تحوّلها من بين كل المجموعات الإيطالية الأميركية الراسخة وذات المكانة البارزة في هذا البلد، بدلاً من الاعتماد على المنظمات الأخرى المشهورة

بنضالها ضد الفاشية لكنها قادمة حديثاً إلى المشهد الأميركي.

من المؤكد أن المجرى المحتمل للأحداث يبدو مؤلماً، ما دام هؤلاء الإيطاليون - الأميركيون (الذين على العكس من مواطنيهم القدامى، لم يتمكنوا بعد من الإفلات من وباء الفاشية) لن يكونوا متحدثين حقيقيين باسم الشعب الإيطالي، لكنهم على العكس قد يكون من شأنهم أن يقووا من عضد تلك العناصر في إيطاليا التي كانت على ارتباط وثيق بألة الحكم والحزب الفاشية. وهم إذ يحملون معاً أصلهم الإيطالي وهويتهم الأميركية، سوف يطلبون لأنفسهم وفي الآن قدراً معتبراً من الاحترام ونفوذاً للتأثير في آمال الشعب المهزوم وقراراته السياسية. ونعرف أن هؤلاء الأشخاص، من آل فوريس Fortes وأليساندريني وبوبيس Popes، والأسوأ منهم جميعاً آل غوراسيس Gorasis وسكالا Scala المعادي للسامية وغيرهم، تمكنوا بنجاح من الحط من شأن كل أولئك الذين إذ غادروا إيطاليا منذ فترة يسيرة، كان في مقدورهم أن يخبروا الجالية الإيطالية في أميركا بما لديهم حول الشعور الحقيقي للشعب الإيطالي. والحجة القائلة إن لاغوارديا Laguardia وسفورزا Sforza، وساليميني Salimini، وبورغيزي Borgese، وآسكولي Ascoli ورفاقهم... كان ينبغي لهم أن يقووا في إيطاليا... مبقين نور الحرية مشعاً - كما قال الممول النيويوركي النافذ لويجي غريسكولو (Luigi Criscolo) (La Gazette del Massachusetts). هذه الحجة برهنت فعالية تامة رغم إبدائها جهلاً مفاجئاً بالمنهج البوليسية الجديدة. لا حاجة هنا إلى إخفاء واقع أن هذه القضية بأكملها لا تعود إلى توجهات فاشية لدى عدد قليل من الأفراد النافذين، أو إلى تطلعات "زعماء" منعزلين. فحين بدل جينيروزو بوبي، بعيد دخول أميركا الحرب، من السياسة التحريرية لـ *Progresso Italo Americano*، قيل فوراً أن توزيع الصحيفة قد انخفض بشدة، ولم تسر أي من الصحف اليومية الإيطالية الأخرى على منواله. غير أن الأمر الأكثر دلالة يبقى ما أسفرت عنه النتيجة التي كانت لتلك المسابقة التي أجراها بوبي وأحيطت بدعاية واسعة دائرة حول السؤال: "لماذا يجب على إيطاليا أن تنضم إلى الأمم المتحدة؟" والتي نشرت قبل ستة أشهر من الآن تقريباً، إذ لم يفز في المسابقة ولا أميركي - إيطالي واحد ولا حتى إيطالي غريب. يقيناً إن قارئاً مناهضاً للفاشية ما كان من شأنه أن يشارك في مسابقة يجربها شخص له ماضي السيد بوبي. لكن جمهرة القراء العريضة للصحيفة

الإيطالية الأوسع انتشاراً في هذا البلد لم توافق كما يبدو، مرتاحة الفؤاد، على السياسة الجديدة الموالية للديموقراطية التي ينتهجها محررها.

مكتبة
t.me/soramnqraa

III

خلال السنوات الخمس والعشرين الأخيرة هبط بصورة كبيرة توزيع الصحف باللغات الأجنبية في الولايات المتحدة ولكن نسبة المولودين هنا إلى أولئك المولودين في الخارج من بين مجموعات اللغات الأجنبية زادت بمعدل أكبر. يعني ذلك أن هذه المجموعات باتت تتكون اليوم من مواطنين أميركيين يتمتعون بقوة أكبر وبالمزيد من العلاقات نصف الرسمية مع الحكومة والهيئات السياسية أكثر مما كانت عليه الحال قبل عقدين. فالصحافة الإيطالية تكتب من أجل، وتنتطق باسم، ستة ملايين إيطالي من بينهم مليون ونصف فقط وُلدوا في الخارج. وإذا لا يزيد عدد البولنديين المولودين في الخارج عن نحو المليون، فإن الصحافة البولندية، بتوزيع إجمالي يصل إلى نحو ثمانية آلاف نسخة، تبدو كأن من يقرأها سكان أميركيون من أصول بولندية يصل عددهم إلى نحو خمسة ملايين ونصف. ولسوف يكون من الأقرب إلى السخف افتراض أن ٥٢ ألف كرواتي المولودين في الخارج يمكنهم الاشتراك بـ ٢٥ ألف نسخة في الصحيفة اليومية الكرواتية، أو أن في إمكان ٣٥ ألف أوكراني المولودين في الخارج تحمّل عبء توزيع مشترك لصحيفتين يصل إلى ٢٧ ألف نسخة، إضافة، بالمناسبة، إلى أربع مجلات أسبوعية تصل مجتمعة إلى ١٥ ألف نسخة. وسبقت الإشارة إلى أن "موقف الجيل الثالث من الأميركيين العام تجاه لغة أو لغات أجدادهم يبدو أكثر تعاطفاً من موقف الأجيال السابقة عليهم"^١. وتبدو أرقام التوزيع العائدة إلى صحافة اللغات الأجنبية برهاناً فصيحاً على صدق هذه الملاحظة.

أما ما يضيف إلى أهمية هذه الصحافة وتأثيرها، فهو واقع أن الغالبية العظمى من الصحف إنما تعبّر عن نواد وجمعيات ومنظمات خيرية أو أخويات وشركات تأمين أو كنائس أو رعويات. ويمكن التعرّف إليها من الدعم الذي تقدمه إلى، أو تحدّثها

1 Hannibald Gerald Duncan, *Immigration and Assimilation*, Boston, 1933.

باسم، أعضاء منظمين يمكنها من الجانب الآخر أن تعتمد على رضاهم إلى حد كبير. في النتيجة، يمكن القول إنها معبرة عن آراء قرائها بقدر ما تفعل الصحف الإنكليزية القليلة العدد "بمواقفها" المحددة و"منظورها" السياسي. ومحررو تلك الصحف، على نقيض زملائهم في صحف اللغة الإنكليزية، عادة ما يكونون القادة السياسيين لجالياتهم، أو رؤساء شركات التأمين أو الأمناء العاميين لروابط العمال الخيرية، أو أعضاء بارزين في المجالس الوطنية التي تشكلت حديثاً لدى مجموعات كالتشيكوسلوفيكيين والبولنديين واليوغوسلافيين كي تساند حكومات الأوطان الأصلية (كما حال الرابطة السلوفاكية وجمعية الهنغارين في الخارج) أو حكومات المنفى. ولمعظم هذه الجمعيات فروع في طول هذا البلد وعرضه. أما الصحيفة التي تصل إلى كل عضو، فتشكل الرابط الأكثر أهمية الذي يصل بين المجموعات القومية المنتشرة عبر القارة. وعلى سبيل المثال تنشر مجلة *America* الصادرة مرة كل ثلاثة أسابيع في كليفلاند، لكنها بوصفها "المتحدث الرسمي باسم رابطة الجمعيات الرومانية في أميركا"، وهي شركة تأمين تضم خمسة عشر فرعاً، تصل إلى المجموعات المتحدثة بالرومانية في ديترويت ويانغستاون، كما في شيكاغو ونيويورك. وعبر هذه الشركة للتأمين، يتخذ الانتماء إلى كل فرع من تلك الفروع أهمية حيوية عند كل روماني، علماً بأن الكنيسة الأرثوذكسية الرومانية كانت قادرة أيضاً على ممارسة نفوذ كبير - نفوذ يتمظهر حتى بيرل هاربر على شكل دعم كامل للفاشيين الرومانيين، "الحرس الحديدي" - كما على شكل هجمات عنيفة ضد اليهود.

ولولا شركات التأمين هذه، كما لولا النوادي الراسخة منذ زمن، ما كان لمنظمات المطالبة بالحقوق المؤسسة حديثاً أن تنعم بما هو ضروري لها من القواعد. فجمعية الهنغارين العالمية، التي تأسست في ١٩٣٨ تحت رئاسة هورثي Horthy، رئيس الحكومة الهنغارية، لم تكن في حاجة إلى أن تؤسس نفسها على قاعدة العضوية الفردية. كانت تكتفي باستخدام مؤسسات التأمين الهنغارية والصحف القريبة من كتب منها، تماماً كما ٤٧ ألف عضو المنتمين إلى Verhovay والصحيفة اليومية النيويوركية *Amerikai Magyar Nepszava* أو ١٤ ألف عضو المنتشرين في بريدجورتر أو المشتركين في يومية كليفلاند *Szabadsag*. ونعرف أن رئيس مؤسسة التأمين الأخوية

فرهافوي، جوزف داريغو Joseph Darego، هو في الوقت نفسه محرر مجلة المنظمة الأسبوعية - *Verhovayak Lapja* - ورئيس فخري للمنظمة الهنغارية العالمية. ينطبق الأمر نفسه على المجموعات الأخرى. فالهيئات الرئيسية والمثيرة للسجلات الحادة بالنسبة إلى السياسات البولندية في أميركا، "المجلس البولندي الأميركي" (الذي يساند الحكومة البولندية في المنفى) كما حال "اللجنة الوطنية للأميركيين من أصل بولندي" (المناهضة للمجلس بعنف)، يتألفان من جمعيات أخوية وغيرها من الجمعيات غير السياسية كـ "الاتحاد الروماني الكاثوليكي البولندي" و"التحالف الوطني البولندي". من ناحية، تتمتع الحكومة التشيكية في المنفى بدعم "المجلس الوطني التشيكي" المؤلف من منظمات لا يزال الأميركيون التشيكيون الأصل من الجيلين الثالث والرابع ينتمون إليها. وكذلك حال الرابطة السلوفاكية التي تمثل عدوه اللدود.

من ناحية أخرى، نجد أن ما سبق قوله حول افتقار اللاجئين الإيطاليين المناهضين للفاشية إلى التأثير ليس حالاً معزولة. فالسياسيون الرجعيون أو نصف الفاشيين غالباً ما كانوا يجدون ممرأ لهم وميدان تحرك لنشاطاتهم ما إن يحوزوا وضعية تقربهم من حكوماتهم. وحال تيبور فون إيكهاردت Tibor Von Eckhardt بين الهنغاريين هي الأشهر. والحال الأخرى المعروفة على النطاق نفسه حال السيد ماتوزووسكي Matuzsewski - الذي سبق له أن كان وزيراً للمالية في حكومة بيلسودسكي Pilsudsky ليصبح لاحقاً مديراً للمؤسسة التسليف البلدية في وارسو - وها هو الآن يجد نفسه وقد أتيح له أن يلعب دوراً أساسياً في المعارضة اليمينية لحكومة المنفى البولندية، كما كان مدعواً بكل ود ليكون كاتباً ضيفاً لامعاً في اليومية النيويوركية المهمة *Nowy Swiat* ويومية *Dziennik Polski* الصادرة في ديترويت. وفي المقابل، كان من قدر المناهضين للفاشية أن يبقوا معزولين بمطبوعاتهم الضئيلة الصادرة حديثاً التي تبقى دون تأثير. ويمكننا أن نتلمس صعوبة أوضاع هؤلاء اللاجئين الذين لا يمكنهم لأسباب بيّنة الاحتفال بكونهم يتمتعون بمواقع رسمية مضمونة في أنظمة ما بعد الحرب نصف الفاشية التي تحكم أوطانهم انطلاقاً من واقع أنهم لم يتمكنوا حتى من اكتساب ثقة المنظمات الأكثر ديمقراطية في أوساط مجموعاتهم القومية. هكذا مثلاً، حين حاول

الديموقراطيون الهنغاريون من جماعة "Vambery group"، الذين يصدرون الأسبوعية النيويوركية الممتازة *Hare* التي لا توزع إلا بأعداد مثيرة للسخرية، أن يحصلوا قبل مدة وجيزة على دعم شركة للتأمين الأقرب إلى الديموقراطية *Rakoczi*، لم يحققوا سوى نجاح ضئيل. وحتى لم تم التوصل إلى تحقيق قدر ما من التوافق السياسي، فإن القادمين حديثاً من أوروبا، إن لم يكونوا منتدين رسمياً من لدن حكومات بلدانهم القديمة، سيجدون أنفسهم محاصرين بوصفهم مثيرين للإزعاج. وفي ما يتعلق بالرأي العام من الواضح أن هذا الغياب للثقة بالقادمين الجدد أو اللاجئين ترتبت عليه النتائج نفسها بالنسبة إلى حكومات المنافي. إذ منذ أدت الحرب إلى القطيعة بين الحكومات وشعوبها، كان من الطبيعي لكل حكومات اللاجئين أن تحاول ليس اكتساب الرأي العام الأميركي عموماً، بل في المقام الأول الحصول على مساندة المجموعات المتحدرة من أوطانها، مجموعات كانت من حسن التنظيم ومن عمق الولاءات القديمة أن طلعت من قلب الكوارث التي دمرت أوطانها.

مع ذلك، لم تحقق نجاحات كبيرة في هذا المجال. ففي كل مرة حاول فيها واحد من ممثليها في أميركا، إذ وجد نفسه في وضعية سيئة كممثل حكومة لا شعب لها، أن يؤمن دعماً موحداً، جوبه تقريباً من قطاعات مهمة وباللهجة نفسها بأنه من المشكوك فيه أن يكون من حقه أن يتكلم على أو باسم أي شخص على الإطلاق، وأنه إنما يسيء استخدام قواعد الامتياز الديبلوماسي. وفي المقابل ثمة أوراق قليلة العدد إلى حد كبير، تقاسمت النظرة السليمة (التي عبرت عنها مرة الأسبوعية البولندية *Trybuna*) القائلة إن "الحفاظ على المصالح البولندية يجب أن يُترك لحكومة المنفى". ومن شأن معظمهم أن يقبلوا (مع اليومية البولندية *Nowiny Polskie*) أنه في ظل الظروف الراهنة وحدها الصحافة الأميركية البولندية يمكنها أن توافق علناً على الأفعال السياسية لحكومات اللاجئين، وقلّة منها تطالب بـ "حقوق مساوية في القضايا العائدة إلى الأمة البولندية" (كما قالت *Nowy Swiat* لبضع سنوات خلت).

إن واقع كون مجموعات المهاجرين معنية بكل شغف بمستقبل الأوطان لكنها تشعر بأنها غير مضطرة إلى فعل أي شيء تجاه حكومات المنفى يجعل الأمور عسيرة إلى حد ما بالنسبة إلى السفراء المتنوعين لدى واشنطن. فالأميركيون السلوفينيون

مثلاً، بفضل مواطنتهم الأميركية، يمكنهم أن يكتبوا إلى ونستون تشرشل Winston Churchill مطالبين بتوحيد سلوفينيا بعد الحرب من دون أي مراعاة للحكومة اليوغوسلافية. ويمكن للأميركيين السلوفاك أن يطالبوا سلطات هذا البلد أن توجه اليهم للحصول على معلوماتهم بدلاً من التوجه إلى الحكومة التشيكية. ويبدو لنا من الأقرب إلى الصعوبة أن نتيقن من أن المطبوعة نصف الشهرية السلوفاكية الصادرة في نيويورك *Slovak V Amerike* كانت تبدو محقة حين كانت تشير إلى أن اللامبالاة المزعومة التي قوبل بها بينيش Benes حين استقبلته الخارجية الأميركية (تبعاً لما ذكرته مجلة *Time*) كان ناتجاً عن "المعلومات" التي نشرها السلوفاك-الأميركيون.

من المؤكد أنه ليس من المصادفة أن حكومات ليس لبلدانها مجموعات عريضة ومنظمة جيداً بين المتحدرين، كالهولندية أو البلجيكية، تتمتع بسمعة أفضل وتولد ثقة أزيد بادعائها تمثيل بلدانها مما يتمتع به التشيكو-سلوفاك واليوغوسلافون والبولنديون. ونعرف أن معارضة الهيئات المتحدرة لنشاطات المجالس التشيكوسلوفاكية والبولندية الوطنية كانت بالغة العنف وساندتها تنظيمات عميقة التجذر في أوساط الجاليات. وفي ظل هذه الشروط غالباً ما عجز الممثلون الرسميون كما عجزت القرارات المتخذة من حكومات المنفى عن أن يُنظر إليها بنظر الجدّة من مراقبين حياديين أو حتى متعاطفين. فمثلاً، حين قررت الحكومة اليوغوسلافية قبل أكثر من عام من الآن ألا تقسّم يوغوسلافيا، مرّر مجلس الدفاع الوطني الصربي قراراً يطالب بتقسيم البلد وإقامة صربيا الكبرى. ولقد جعل هذا القرار السيد م. فيليب سيمز Philip Simms (في عموده في *New York World Telegram*) يتساءل هل الحكومة اليوغوسلافية تمثل حقاً الأمة اليوغوسلافية. بكلمات أخرى: رأى مجلس الدفاع الوطني الصربي، كما حال المنظمات الكرواتية والسلوفينية رغم أنها لا تضم سوى مواطنين أميركيين أساساً، أكثر تمثيلاً عن شعب يوغوسلافيا من ذلك القرار الذي أصدرته حكومة معترف بها. ولا تبدو لنا حال التشيكوسلاف أقل تعقيداً. فيما أن الأميركيين التشيك والسلوفاك قدموا دعماً كبيراً إلى مازاريك Masaryk خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها، يبدو من الأمور الأكثر إثارة للارتباك أن المنظمات نفسها ترفض اليوم تقديم العون، إذ يتعلق الأمر بإعادة ترسيخ ما كان تحقق يوماً ذلك بفضل

دعمها نفسه، بل حتى نراها تهاجم وتشجب.

إن لدى كل مجموعة من المجموعات المعنية صحيفة أو صحفاً عدة تقول إن على حكومات المنفى أن تعتمد على دعمها الثابت لها. غير أن كل تلك الصحف نادراً ما يكون لها ما يكفي من الانتشار بما يجعلها الأعلى تأثيراً. وهي غالباً ما تفتقر إلى الدعم الشعبي الذي يأتيها بصورة أخوية أو من جمعيات أخرى، فقد يحدث لها أن يشبه في أنها تتلقى دعماً مادياً من السفارات. ويبدو موضع المسألة عن طرق أخرى لتحقيق الوحدة تفوق تلك حظوظاً. وتأملوا هذا المثال: من بين الصحف الأميركية السلوفاكية تعدّ اليومية النيويوركية *New Yorski Dennik* استثنائية في دعمها الحقيقي لبينيش؛ مالك هذه المطبوعة هو السيد ريتشارد فوجل Richard Vogel الذي يملك كذلك اليومية التشيكية النيويوركية *New Yorske Listy* التي تعد المتحدث باسم الحكومة التشيكوسلوفاكية. هنا تبدو الحجة المستخدمة ضد حكومات المنفى مماثلة بصورة مذهشة للاتهامات المعتادة ضد اللاجئين. إنهم يفقدانهم أو طانهم فقدوا موقعهم الرسمي الذي كان من شأنه أن يوفر لهم سلطة ما. فالمتحدرون، بكل بساطة، لا يريدون أن يعترفوا بأي "لاجئ" بل إنهم حتى يفضلون حكومات الدمى - التي هي مع ذلك حكومات ممارسة - كما حدث في حال السلوفاك.

IV

حين كانت أميركا تخوض الحرب، كان من شأن مثل هذه الأوضاع أن تكون أكثر إرباكاً ومؤدية إلى نوع من الارتباك الأكثر جدية في ما يتعلق بمستقبل أوروبا أكثر ديموقراطية إن لم يتعلق بواقع أن السلوك الخاص أحياناً لبعض قطاعات مجموعات المهاجرين يبدو أقل خضوعاً لإملاءات قناعاته الأيديولوجية منه لحسن ولاء مشوّه ومُساء فهمه تجاه الوطن القديم. وعادة ما يكون هذا الشعور مفهوماً بصورة جيدة ومعزّزاً حتى من جانب الرأي العام في هذا البلد الذي من جديد جعل الأمور بالغة الصعوبة بالنسبة إلى المهاجرين الذين يعارضون حكومة بلدهم القديم والذين غالباً ما يوالون حكومة بلدهم الجديد خاصة. وعلى الأقل هنا يمكن المرء أن يشك في حكمة

القاضي الذي، قبل عام من الآن، رفض أن يمنح الجنسية الأميركية لشخص فنلندي لمجرد أنه سعى وراء أسماء لأشخاص يوقعون معه عريضة تطالب حكومة الولايات المتحدة بإعلان الحرب على فنلندا. يومذاك أعلن حضرته قائلاً: "أنت لن تحصل أبداً على المواطنة الأميركية. فامروؤ يكره الوطن الذي ولد فيه لا يستحق أن يكون مواطناً في أي بلد كان" (لقد كان من دواعي سرور مجلة *Astoria* الفنلندية نصف الأسبوعية *Lannen Suometar* التي لا تزال تقدم إلى الحكومة الفنلندية دعماً لا لبس فيه أن تنقل تفاصيل هذه القضية إلى قرائها).

مع هذا ثمة واقع يقول لنا إن التوجهات المناصرة للفاشية لدى صحافة اللغات الأجنبية ليست عميقة الجذور. ومرة أخرى يمكن لهذا الواقع أن يظهر في المثال الإيطالي. وقد لا يكون أمراً باعثاً على السرور في حد ذاته أن نكتشف أن عدداً من الصحف الإيطالية قد أثنت على موسوليني طوال عقدين ثم لم يكذب زعجها أن ترى أميركا تدخل الحرب لكنها غيرت رأيها خلال أيام إذ رأت موسوليني يستقيل معلنة تأييدها الحار لبادوليو *Bodoglio*. غير أن هذا إنما أشّر إلى احتمال حدوث تبدل في الموقف بين ليلة وضحاها، كان يمكن المرء أن يعتقد أن حدوثه غير محتمل لو كان من قراء تلك الصحف.

ثمة على أي حال مؤشرات إضافية على ذلك اللاتماسك الذي من شأنه أن يظهر في القناعات السياسية التي تعود إلى بعض المجموعات الأجنبية للغة. فهناك مثلاً حالات غريبة إنما غير معزولة بأي حال تتعلق بصحف أمّنت طوال الوقت دعمها للحكومات الفاشية في البلد القديم، ثم نراها في الساحة المحلية في البلد الذي تعيش فيه حالياً - حيث تعيش وتعمل وتصوّت حين يدعو الأمر - وقد ساندت الصفقة الجديدة والرئيس روزفلت *Roosevelt* وحتى إدارته في بعض الأحيان، ناهيك برنامجه للضمان الاجتماعي. فبعد كل شيء نعرف أن المتن الأعرض من السكان أصحاب اللغات الأجنبية متكوّن من العمال الذين، باستثناء الأميركيين الألمان والسكندنافيين، يعتبرون من ناخبي الحزب الديمقراطي تقليدياً. صحيح هنا أن البولنديين الذين عملت غالبيتهم الساحقة يوماً في الصناعة الأميركية الثقيلة قد طوّروا وجودهم في طبقة وسطى صاعدة. وقد يكون أو لا يكون هذا الواقع وراء تعزّز العناصر الرجعية في

هذه المجموعة، حتى إن كان هذا الواقع في حد ذاته كافياً لتفسير العنف البالغ الذي يسود محتاجتهم القومية. على أي حال، حتى تلك الصحف التي في مضمار السياسات الوطنية تستفيد من تعاون رجعيين بولنديين استثنائيين من أمثال السيد ماتوشوفسكي Matuszewski، نجدها في الشؤون الداخلية الأميركية تساند كل تلك الإجراءات التي عادة ما تعتبر ليبرالية، كقرارات تجميد الأسعار والأجور والمرتبات وبرنامج الضمان الاجتماعي. ومن ناحيتهم، العمال الهنغاريون في دترويت وغيرها هم من أصحاب الصحف التابعة لسلسلة هيملر Himmler. ولكن أن تكون هذه الصحف مؤيدةً بضباية استعادة آل هابسبرغ للعرش أو تبدو مؤيدة لتيبور فون إيكهاردت ظاهرياً فأمر لا يزعجهم كثيراً، لكن من الضروري لهم في الوقت نفسه أن يمنحوا تأييدهم للخط السياسي المقابل تماماً حين يصل الأمر إلى السياسات المحلية: مساندة إصلاحات روزفلت الاجتماعية، بالتواكب مع شن الهجمات العنيفة ضد "أصحاب الملايين" ورجال الأعمال الكبار.

إن مثل ضروب اللاتماسك هذه تبدو نموذجية أكثر بكثير في الصحافة الأجنبية اللغات منها في الصحف التي تتبع الخط الحزبي للفاشييين أو الشيوعيين عن وعي. فالأخرون يعملون على إصدار مطبوعات تقوم على ترجمات مشغولة بعناية وبعدد من اللغات، أما الصحف الفاشية، فإنها تركز هجماتها دون هوادة على بريطانيا العظمى داعية إلى سلام تفاوضي. ومن ناحية أخرى، تدعو الصحافة الشيوعية برتابة إلى فتح جبهة ثانية مسجلة كل تطور وكل توجه تقوم به الديبلوماسية السوفياتية. ولكن هنا نلاحظ مرة أخرى أن للفريقين معاً خطأً سياسياً ثابتاً في مضمار السياسة المحلية، مع الخلط الذي يسود لدى الأول من الذين يطلقون صفة "نازي" على كل الإجراءات الاجتماعية والمساندة غير الملتبسة التي يقدمها الآخرون إلى الجهد الحربي مع التركيز الخاص على مسألة إنقاذ روسيا.

مع هذا إن اللاتماسك الملحوظ لدى معظم الصحافة الأجنبية اللغات يتسم بالصدق والبراءة. ومنذ مدة يسيرة فقط، حدث للبراءة التي وسمت الخط الفاصل بين الإجراءات المتخذة في البلد القديم والسياسات المدعومة في البلد الجديد أن تهاوت إلى حد ما. فالصحافة الأميركية بدأت منذ وقت تركب على أن صراعات الحدود الأوروبية

التي لا تعد ولا تُحصى سوف تلعب على الأرجح دوراً في الانتخابات المقبلة. ولقد نتجت هذه المخاوف عن التهديدات التي أطلقها بعض الصحافة البولندية، بعد الشرخ البولندي-الروسي، أنها لن تعود إلى مساندة اللائحة الديموقراطية "إن قبل أعضاء الإدارة الديموقراطيون الادعاءات الإمبريالية الروسية" (أسبوعية *Glos Narodu* في نيوجرسي). ورغم أن الجالية البولندية عامة واصلت دعمها للسيد كيلي Kelly في الانتخابات البلدية في شيكاغو، أطلق واقع أنه إنما انتخب بأقلية ضئيلة التعليقات التي ربطت خسارته بالمسألة البولندية المتعلقة بحدود ما بعد الحرب.

على أي حال، مهما كانت هذه الإشارات غير ذات معنى في حدّ ذاتها، فهي إن رُبطت بعوارض أخرى تتعلق بانبعث الاهتمام بمصائر الأوطان القديمة، فسنجد تأثيراً متنامياً لسياسات الأوطان الأم في المشهد السياسي العام لدى المجموعات القومية. أما الكارثة الرهيبة التي أحقت بالأمم الأوروبية، فكان من شأنها أن عززت الشعور بأن مسألة خلود المصاعب والبؤس السائدة في الوطن القديم مسألة كرامة لا أكثر. وكما كتبت مرة صحيفة ليتوانية: "إنه لمن واجب المواطنين الذين يعيشون في الولايات المتحدة حيث يتمتعون بامتياز كونهم ينتمون إلى شعب حر أن يتكلموا (على ما فيه مصلحة إخوانهم المستعبدين)". فأولئك الذين دفعتهم الطوارئ الاقتصادية إلى سواحل هذا البلد - الذي رأوه لمدة طويلة نوعاً من "أرض موعودة" - يشعرون اليوم بأنهم مخافر أمامية تشكل الاحتياطيّ لزمن الطوارئ الوطنية. ذلك بالنظر إلى أنهم يرون أنفسهم "المعبرين الوحيدين والمكلفين أن يكونوا في وضع حر يمكنهم من أن يعبروا عن حقوقهم الطبيعية الحقيقية والإنسانية"، كما عبرت عن ذلك رسالة من أخوية الأوكرانيين الكاثوليكين في ألبرتا موجهة إلى الحاكم العام لكندا مطالبة إياه بمساندة "أوكرانيا الحرة". والحقيقة أن هذه المشاعر التي يغذيها إيمان راسخ بالحرية التي توفرها أميركا لكل واحد من مواطنيها تبدو من القوة بحيث لا يكون ثمة مجال للحد من ثقلها عبر أي رغبة معقلنة يُزعم أن الحكومة تعمل عليها بقوة، وتفترض أن على كل المواطنين المتحدرين من الأجانب أن يكتفوا في زمن الحرب هذا ببذل "نشاط محدود فقط" في سبيل مصالح أوطانهم السابقة (كما تنقل يومية *Wiadomosci Codzienne* البولندية الصادرة في كيلفلاند).

في النتيجة، لا ننسِين هنا أن من بين الدوافع الأخرى هناك أيضاً مسألة الكرامة التي تقود في مناسبات معينة إلى مواقف عبثية من هذا النوع تجعل المرء يفكر بعد قراءة بعض الصحف أن الأميركيين من أصل سلوفيني يخوضون الحرب من أجل تريستا وفيومبي، والأميركيين من أصول صربية من أجل "صربيا الكبرى"، والهنغاري المحتد من أجل إعادة النظر في معاهدة تريانون. غير أن ما من طرف ذهب في هذا إلى أبعد مما ذهب ممثلو الرابطة السلوفاكية الذين كمن الحلم المعزوه إليهم في حضور مؤتمر السلام المقبل بوصفهم مندوبين سلوفاك (كما ذكرت اليومية السلوفاكية *New Yorski Dennik*). ومن المرجح أن هؤلاء يتغون تقديم مطالبتهم بمدغشقر (كذا!) التي كانت صحيفة سلوفاكية أخرى، هي *Katolicki Sokol*، قد طالبت بها بصفتها مستوطنة تتبع سلوفاكيا المستقلة. لكن الليتوانيين الأميركيين طالبتهم يومية شيكاغو الليتوانية، *Draugas*، أن يشتروا المزيد من سندات الحرب "من أجل الاستقلال الليتواني"، وخلال اجتماع في واتروري بكونكتيكت يوم ٢٧ حزيران/ يونيو جرى التوافق على "الاكتفاء بمساندة السلام بوصفه حفظاً لوحدة التراب الليتواني والحرية في هذا البلد". ومن ناحيتهم، أكد الأميركيون الصرب استعدادهم "للدفاع بقدر متساوٍ من الحب المتفاني عن ائمتائنا الأميركيين وائمتائنا الصربي" (يومية بيتسبرغ *Amerikanski Srbobran*). بل ثمة صحف بولندية قليلة لم تتوان عن الدفاع عن مخطط لإعادة تهجير البولنديين الأميركيين إلى بولندا بالترابط مع إعادة بناء الوطن بعد الحرب. ولقد ظهر هذا الموضوع أول ما ظهر في أعمدة صحيفة *Kurier Polski* الصادرة في ميلووكي عام ١٩٤١، واستعيد من جديد في حزيران/ يونيو من هذا العام في اليومية النيويوركية *Nowy Swiat* بقلم ب. ب. يوليس P. P. Yolles الذي ألح على ضرورة أن تأخذ المنظمات البولندية-الأميركية الأمر على عاتقها، إذ إن إعادة التهجير هذه، التي يظهر أنه توقع لها أن تكون عفوية، تتحول إلى "خروج" (*exodus*) منظم.

ويُظهر لنا هذا المثال الأخير تلك الموهبة العظيمة التي تسم العديد من السياسيين والصحافيين المنتمين إلى مجموعات ذات اللغات الأجنبية. ومن الظاهر أن هذه الموهبة لم تتأثر سلباً من جراء الفشل التام الذي كان من نصيب حملات تطويع الأميركيين من أصل بولندي ضمن نطاق الفرقة البولندية قبل دخول أميركا الحرب.

وهنا ثمة شيء ما في هذا الحلم الخيالي المجنون الذي يكاد يكون من المؤكد أنه يصدم الشعور الشعبي، وما هذا سوى الصورة العتيقة المجيدة للعم الثري العائد من أميركا دون أن ينسى عائلته الفقيرة وها هو يعود اليوم مصحوباً بالهدايا الأسطورية الآتية من العالم الجديد: الثروات والحرية معاً.

V

عندما يلج المرء، للمرة الأولى، دنيا صحافة اللغات الأجنبية الغربية وهو يحاول يائساً أن يحدد الغايات الحقيقية التي يمكن لأساليبها الغربية والمتنوعة أن تقود إليها، لا يكاد يمكنه أنه يفلت من انطباعه بأن مخطط المتطرفين البولنديين لإعادة التهجير قد لا يكون فكرة على مثل ذلك الحمق بعد كل شيء. فبالنظر إلى واقع أن العديد من المتحدرين لا يتعاطفون فحسب مع القلق حول البؤس الذي لا يوصف والذي تعيش الأوطان القديمة في أحضانه، بل إنهم قلقون كذلك وفي الواقع بصدد مشكلات الحدود الصغيرة المتنازع عليها في أوروبا على مبعدة ألوف وألوف الأميال، كما بصدد هل منطقة تيخين تخصص بولندا أو تشيكوسلوفاكيا، أو فيلندا ليتوانيا أو بولندا.

هنا، بعد زمن، سيحدث للمبتدئ أن يدرك أنه قد أخطأ وأنه بمقدار ما يتعرف إلى سياسات أوروبية متجانسة سيكون أسرع في إدراك خطئه. وهو قد يكون تبع خطأ مسالك أولئك المفرطين في تفاؤلهم من الذين يدافعون عن البلد الدامج والذين يلحون على أن صحافة اللغات الأجنبية إنما هي "أميركية" بقدر صحافة اللغة الإنكليزية في البلد، وأن أوراقها إنما تكتفي بترجمة الصحف الأميركية. غير أنه قد يتأثر كثيراً بالأسلوب العدواني على وجه الخصوص بل حتى الشرير الذي تخاض به المعارك بين المجموعات. وفي الحالين، لن يلبث أن يصحح الحكم الذي توصل إليه بسرعة. هناك واقعان أساسيان يتعلقان بالصراعات بن مجموعات اللغات الأجنبية من السهل تفحصهما، وكل واحد منهما ينحو بالأحرى إلى جعل تلك الصراعات جزءاً من المشهد السياسي الأميركي، حتى إن كان محتوَاهما أوروبياً تماماً. ففي المقام الأول هناك واقع أن كل خلاف إنما يُساجَل بشأنه بمصطلحات السياسة الخارجية

الأميركية أو انطلاقاً من الشعارات التي تهيمن على مجمل حياة الأمة. وبعده هناك ذلك التغيّر العميق في الصراعات القومية الأوروبية، الذي لا شك أنه يكمن في الخلفية حين يخوضها أناس يعيشون للمرة الأولى في حياتهم على هذا القرب من بعضهم بعضاً كما يفعلون منذ بدايات القرن في مدننا وبلداتنا الكبرى. وليست نيويورك الوحيدة التي يمكن النظر إليها على كونها أعرض نقطة لتجمع القوميات الأوروبية الحاضرة هنا، بل هناك كذلك ديترويت وشيكاغو وكليفلاند وكل الأماكن المكتظة بالسكان في بنسلفانيا وإلينوي وأوهايو وميشيغان. ومن المؤكد أن هذه المعضلات الجديدة الناجمة عن العيش معاً ضمن إطار أمة متنامية يتعين على الجميع فيها أن يصبحوا جزءاً لا يتجزأ يؤخذ في الحسبان، من ناحية بالنظر إلى العنف الخاص الذي يطبع المحاجّات القومية، ومن ناحية أخرى بالنسبة إلى خلق تحالفات غير متوقّعة من شأنها أن توفّق الوعي بمصالح مشتركة. وكان هذا كله ممكناً تقريباً في القارة القديمة وربما سيحدث له في مستقبل ما أن يلعب دوراً مهماً، إن لم يكن حاسماً، في شحذ المشاعر السياسية لدى الشعوب الأوروبية.

ويعني هذان التوجهان معاً، في التحليل الأخير، الوصول إلى الاندماج، ولكن إذا ما اشتغل هذا الاندماج بأبطأ مما قد توفّق أنبياء الاختلاط، سوف يكون أقلّ سطحية من أولئك الذين كانوا يكتفون بتعديل أضال في "أسلوب العيش الأميركي" مما كانوا يخيفوننا به. لقد عرف الناس كيف يعدّلون عاداتهم كي يتكيّفوا مع استخدام علبة الثلج والسيارة في أقلّ من عامين، ولكن من الطبيعي أن يحتاج الأمر إلى أجيال بأسرها قبل أن تستقر لديهم تقاليد الجمهورية الأميركية.

VI

إن الأفكار السياسية التي كانت خلال المدد المنصرمة أكثر حسماً بالنسبة إلى صحافة اللغات الأجنبية مما بالنسبة إلى الصحف المعتادة كانت: نزعة العزلة السابقة على الحرب، الميثاق الأطلسي خلال الحرب وفي الشهور الأخيرة الفيدرالية. وما من واحد من هذه الشعارات أفلت من تشويه معتدّ طاول معناه الأصلي. فالعزلة كانت في

طول البلاد وعرضها دعوة تشتغل عليها الصحافة الألمانية والعملاء الألمان بصورة متواترة. إذ إن مجمل الصحافة الألمانية الأميركية كانت "عزلية" ومناصرة للفاشية علناً قبل دخول أميركا الحرب. وهناك على الدوام صحف، مثل *Chicagoer Abendpost* و *Milwauker Deutsche Zeitung* ونصف أسبوعية *Staatsanzeiger* في بسمارك، ونورث داكوتا، وبين آخرين، شبكة *National Weeklies*، لا تزال في كثير أو قليل تتبع الخط القديم حتى لو بحذر. ويمكن قول الشيء نفسه عن صحافة اللغة الإيطالية وكقاعدة عامة عن كل المجموعات التي كانت أوطانها الأصلية خلال الحرب الأخيرة إما حافظت على حيادها وإما خلال المرحلة الأولى من الصراع استفادت من الغزوات الهتلرية. ومن السخرية بمكان أن تكون "لجنة أميركا أولاً" قد وفرت للجماعات التي استخدمت الانعزالية كوسيلة فقط لحماية ما كانت تعتقده مصالح البلدان الأوروبية أفضل عذر ممكن. فالتأثيرات الأجنبية ولا سيما تلك الآتية من مجموعات المهاجرين كانت بالتأكيد أقوى لدى تلك الحلقات منها لدى أولئك الذين كانوا لسنوات قليلة خلت يسمون "تجار الحرب". وتحت ستار الشاشة الدخانية الماثلة في السجال حول الخطط المقدّمة من جانب الأعضاء السابقين في "أميركا أولاً"، كالخطة التي نشرها الكولونيل روبرت ر. ماكورماك *Robert R. McCormick* مقترحاً فيها ضم الكومنولث البريطاني إلى أراضي الولايات المتحدة الأميركية، لا تزال صحيفة *Chicagoer Abendpost* تشعر بما يكفيها من الأمان لتلّوح بحملة دعائية مناهضة للبريطانيين. بالنسبة إلى الألمان الأميركيين، لا تعني "أميركا أولاً" سوى حماية المصالح الألمانية وهم أصبحوا أميركيين أوليين لأنهم فكروا في ألمانيا أولاً. أما حال الصحافة السكندنافية التي تعاطفت مع النزعة الانعزالية انطلاقاً من التقاليد الصارمة للحياد في أوطانها الأصلية، فمختلفة؛ إن موقفها سرعان ما تلاشى تقريباً منذ احتلال النرويج.

وفيما لا يزال شعار "أميركا أولاً"، حتى بتأويله الذي شوهته الصحافة الأجنبية اللغة، يحتفظ بسمته كموضوع للسجال، وبمحتواه كمعارضة للحرب لا لبس فيها، إن الكلمة التالية التي تسلت داخل كل مجموعة راحت تعاني من مصير مختلف. فتقريباً هناك أمة واحدة أو قطاع سياسي مفرد أو صحيفة من أقصى اليمين إلى أقصى

اليسار لم تبين مصطلح "ميثاق الأطلسي" بوصفه "شرعة الحقوق" الجديدة التي يمكن تبعاً لها لكل شيء أن يصبح موضوع مطالبة ويبرر بها كل خط سياسي. فباسم "الميثاق الأطلسي"، يريد التشيك الآن إعادة إحياء تشيكوسلوفاكيا، ويريد السلوفاك استقلال سلوفاكيا، والهنغاريون إعادة النظر في حدود التريانون، والأوكرانيون دولة غرب أوكرانيا المستقلة وقد ضمت أجزاء من روسيا، فيما يتطلع الروس الكارباثيون إلى الاتحاد مع روسيا. وتنادي كل الصحف اليسارية بـ "ميثاق الأطلسي" لأنه يضمن حق تقرير المصير، وهو كان في الوقت نفسه النواة الأولى للحملة المعادية لروسيا التي شنّها الفنلنديون والليتوانيون والتفزيون والبولنديون. وفي نقطة المركز من هذا الوضع العجيب الغريب الذي ليس في إمكان نظرة أولى يلقبها المرء عليه أن تفيده بمن هو من، كان من الأمور المحمودة أن تكون صحيفة واحدة على الأقل من الظرف كي تعترف بالمفتاح الحقيقي للأحجية. فيومية *Amerikai Magyar Nepszava* حين ساندت الجنرال جيرو على الضد من ديغول أقرت بـ "إننا نحن الذين في ما يتعلق بالمسألة الهنغارية، وضعنا كل آمالنا في الميثاق الأطلسي، أي في مبدأ عدم التدخل، قد يهمننا أن نقول اليوم إن التدخل الفرنسي في هذه الحال ليس مبرراً فقط بل هو ضروري". والحقيقة أن وجود مجموعات المتحدّرين كأجسام منفصلة داخل الحياة العامة للأمة لوحظ باكراً منذ ثلاثينيات القرن الفائت حين راحت تُبذل جهود غايتها ضمان الحصول على أصوات ألمانية أو أيرلندية في الانتخابات المحلية. ومع هذا، طوال قرن وأكثر، وُجدت هذه المجموعات بصورة عادلة غير مرتبطة واحدها بالأخرى. ورغم أنها جميعاً قد اتبعت بالتزامن خطأً غلب عليه التقدّم حتى نهاية الحرب الأخيرة، ومع أن غالبيتها قد انقلبت بكل عنف لتناصر الفاشية خلال العقدين الأخيرين، فإن هذا التزامن تحقق بالأحرى بفعل مصادفة حكمت خلفية مشابهة في أوروبا أكثر مما بفعل عمل منتظم من أي نوع كان.

مع هذا، تبدو لنا حال الأمور على وشك أن تتبدل. فهناك الآن عدد من المؤشرات ظهرت في صحافة اللغات الأجنبية خلال العامين الأخيرين تدلّ على وجود علاقات متقاطعة، وأن تشكيل الكتل نفسه ليس بعيداً من الصورة. كل هذا يعود إلى اليوم الذي أعلن فيه الروس أمام العالم كله أنهم ينظرون إلى الدول البلطيقية كما إلى أجزاء

من بولندا وبيسارابيا بوصفها جمهوريات تنتمي إلى الاتحاد السوفياتي. فمنذ ذلك الحين، ولد معظم الأمم الصغرى التي لا يمكن لاستقلالها وسيادتها وهدما أن يضمنا أمنها أو ازدهارها الاقتصادي. والحقيقة أن الاستخدام المتنامي للكلمة الجديدة التي باتت "على الموضة" أي كلمة فيدرالية - اتحاد - جعل هذا الواقع واضحاً بما فيه الكفاية. فمجموعات كالبولنديين والليتوانيين كانت لسنوات قليلة خلت لا تنظر إلى بعضها بعضاً إلا نظرة تطيل الخلافات القديمة بينها في أسوأ استخدام عدائي للغة، وها هي اليوم تحاول جاهدة أن تصل إلى تسويات. وينطبق هذا أيضاً على البولنديين والأوكرانيين وحتى على الهنغارين والسلوفاك. لقد شرع كل فريق يخطط الآن من أجل "اتحادات فيدرالية إقليمية".

ولقد كانت المحادثات حول الاتحادات الإقليمية في ذروة صخبها حين أصدر الاتحاد السوفياتي للمرة الثانية بياناً واضحاً حول مستقبل سياسته الخارجية. إذ نجده يعلن نفسه بكل بساطة معارضاً لكل أنواع الفيدراليات في أوروبا ومنها على وجه الخصوص ما أسماه الفيدرالية الشرقية التي اعتبرها "حزام حجر صحي" يقام ضده. والسؤال مفتوح الآن حول هل ستخلي "الفيدراليات" ميدان السجال السياسي بالسرعة التي تلاشى بها "الميثاق الأوروبي" قبل أكثر من عام. ولكن من الصحيح أن معظم مباحثات الفيدراليات قد أجريت والعين على "العدو المشترك" الذي كان من جديد وفي أكثر الأحيان روسيا بالنسبة إلى الأمم الشرقية، والتشيك بالنسبة إلى أمم أوروبا الوسطى، مع إضافة ألمانيا، إن بصورة متسرعة في بعض الأحيان.

إن المعضلة السياسية الحقيقية لمسألة إعادة تنظيم أوروبا بعد هذه الحرب تبدو مخبئة في ثنايا استخدام كلمة اتحاد لدى مجموعات المتحدرين أكثر منها محددة بها. فمخططات ما بعد الحرب التي قدّمها الصحافة المتنوعة استنفدت حتى الآن كل واحدة من تركيبات الدول والقوميات وكلها معاً. ومثلاً حين يصل الأمر إلى التخطيط يبدو التشيك مستعدين لنسيان أن السلوفاك قد انفصلوا عنهم معتبرين أن تشيكوسلوفاكيا يجب أن تكون حجر الزاوية وسط أوروبا. والهنغاريون والسلوفاك ينسون خلافاتهم الحادة ليفكروا في التضامن على الضدّ من التشيك. والصرب في عدد من الهيئات لا يبدو أن لديهم سوى عدو واحد هو الكروات ثم يهينون أنفسهم

للتآلف الوثيق مع اليونان وبلغاريا. أما البولنديون والليتوانيون والأوكرانيون، فإنهم يدعون للوحدة في وجه "المعتدي البلشفي". ثم يكتشف السلوفاك أن علاقاتهم الودية مع البولنديين "كانت على الدوام أكثر صلابة من علاقاتهم مع التشيك" (كما تقول Slovenska Obrana) ويقال عن البولنديين (في الأسبوعية الهنغارية Hare) أنهم وصلوا في تطوير هذه الصداقة الجديدة بعيداً إلى درجة يقترحون معها ضم سلوفاكيا إلى بولندا الكبرى الجديدة. ومن الواضح أن هذه اللعبة التركيبية قد تشير وقد لا تشير إلى أي تحالفات مستقبلية ممكنة. وذلك مع اتحادات فيدرالية ليس فيها ما هو مشترك باستثناء اسم أسيء اختياره. وبقيناً إن التاريخ لا يزال يترك عدداً قليلاً من الخيارات الممكنة لتقسيم قطعة الحلوى الأوروبية، ولكن بمقدار ما تسير كل هذه المقترحات قدماً ليس ثمة أي مؤشر على أن أولئك الذين يتعين عليهم اقتسامها سيكونون أكثر رضى عن القطع الصغيرة التي سيحصلون عليها مما كانوا عن قطعهم القديمة.

وإذا كانت مختلف مقترحات "الاتحادات" مجرد مخططات لما بعد الحرب، من الصعب أن تكون جديرة بالنقاش بشأنها. أما ما يعطيها أهميتها على الساحة الأميركية، فهو كونها تمثل محاولة لخلق تحالفات فعالة بين مختلف جماعات المتحدرين في هذا البلد أكثر من كونها تمثل جهداً جدياً غايته إعادة تنظيم أوروبا. وعلى النقيض من المخطط الذي كان واسع الشعبية مرة والمتحدث عن "الميثاق الأوروبي"، والذي كان يهدف في الواقع إلى تحديد أهداف محددة على الساحة الأوروبية - رغم أن تفسير صحافة اللغات الأجنبية له كان يراه بالأحرى مجرد إعادة تكوين للأنظمة نصف الفاشية -، فإن "الاتحادات الفيدرالية" ينبغي أن تتحقق هنا. ومن هنا ثمة "كتلة سياسية" تتألف "من أميركيين متحدرين من الأمم الخارجية الصغيرة" و"تتحرك بشكل متألف" (كما تقول الأسبوعية الليتوانية Lietuviu Zinios) هي قيد التكوّن حالياً. فإن تمكنت هذه الكتلة من التكوّن فعلاً، فسيكون في مقدور جماعات المتحدرين أن تتلاقى وتتصرف كمجموعات ضغط عند التوصل إلى معاهدات سلام. وقد لا يكون في مقدور المدافعين عن "تشكيل فيدرالية تضم الدول الواقعة بين بحر البلطيق والبحر الأدرياتيكي"^١ أن يمتلكوا رؤية تتعلق بالبنية السياسية الأوروبية المستقبلية التي

١ في هذا الشكل الذي اقترحه الكاتب السلوفاكي بيتر بريفادوك في:

يقترحونها، لكنهم يأملون أن يحشدوا تحت غطاء فيدرالية إقليمية في أوروبا أولئك الأميركيين المتحدّرين من الليتوانيين والبولنديين والسلوفاك والهنغارين والكروات والسلوفينيين بغية التوصل إلى تأثير منظم وعمل منسجم في أميركا.

الميزة الكبرى للفيدياليات تكمن في أنها ليست سهلة التحقيق في أي مكان سهولته هنا حيث يعيش الأوكرانيون والسلوفاك، والكرواتيون والبولنديون، والليتوانيون والهنغاريون، في البؤرة نفسها. لقد ولى الزمن الذي كانت الصراعات التشيكوسلوفاكية تخاض بين التشيك والسلوفاك فقط، وحيث كانت الهجمات على بينيش يشنها السلوفاك وحدهم مع إمكانية أن يمدّهم بعض الصحافة الهنغارية بشيء من العون. اليوم يكشف الأوكرانيون "قربانهم" مع السلوفاك إذ عرفوا أن مصائرهم متشابهة، فما عاناه السلوفاك على أيدي التشيك عاناه الأوكرانيون على أيدي البولنديين كما على أيدي الروس. كذلك ولّت الأزمات التي كانت فيها الصراعات التي تمزق يوغوسلافيا لا تعني سوى الكروات والسلوفينيين والصرب. الآن ها هي الصحافة الكرواتية والسلوفاكية تتبادل الأخبار والمواد الدعائية، وها هم الصرب يشكون من أن ثمة من هذا أكثر كثيراً مما يظهر على السطح.

الأمر الذي يتعين التنبيه إليه في هذه العلاقات المتقاطعة التي لا تزال الآن في أولى مراحل تطورها إنما يكمن في الافتقار إلى وجود برنامج موحد محدّد من أي نوع كان، حتى إن كان في الإمكان تلمس بعض السمات المشابهة. ومن المؤكد أنه من الأمور الدالة أنه ليس ثمة بين متحدّري الأمم الأكبر، سواء أكانوا من أعدائنا كالألمان، أو من أصدقائنا كالفرنسيين، أو من المحايدين كالإسبان، من يمكن إيجاده ضمن إطار هذه التحالفات الفعالة. يقيناً إن ثمة نقاشات في صحافة اللغات الأجنبية حول توحيد أوروبا فيدرالياً، غير أن هذه النقاشات لا تعدو كونها نظرية تتعلق حقاً بأوروبا، لكن أصحابها لم يذهبوا بعيداً في محاولات ملموسة للبدء في تحقيق فيدرالية أوروبية عبر توحيد المتحدّرين في هذا البلد. ويبدو لنا أن ما هو قيد التكوّن اليوم مجرد تشكيل كتلة من متحدّري الأمم الأصغر بصرف النظر هل بلدانهم السابقة على سلام أو حرب مع أميركا.

السمة المميزة الثانية المشتركة تتمثل في واقع أن المتحدرين من تلك البلدان الصغيرة هم في غالبيتهم من الكاثوليك. فالأمم السكندنافية غائبة بوضوح وهي لا تقيم أي احتكاكات مع الجماعات المتحدرة من أوروبا الوسطى أو الشرقية. ويبدو لنا هذا العامل غير جدير أبداً بالإهمال، فالاتحادات والرعويات والجمعيات والنقابات الكاثوليكية (الأخيرة خاصة في الصحافة البولندية) تلعب دوراً كبيراً في نشر صحافة اللغات الأجنبية. مرة أخرى لا بد من القول إن هذه الجمعيات مرتبطة بالهيئات الكاثوليكية الأميركية الكبرى كـ "المؤتمر الخيري الوطني الكاثوليكي". والمقالات التي يصدرها هذا المؤتمر تعيد الصحف الكاثوليكية نشرها بمختلف اللغات في طول البلاد وعرضها ومن المؤكد أن لها تأثيراً توحيدياً بالغ الأهمية في ضروب التعاطي المتنوعة بالنسبة إلى مسائل كان من شأنها أن تكون سجالية لولا ذلك.

من المؤكد أن هذا التأثير يتصاعد بمقدار ما تتضاءل جاذبية الدعوة إلى "الميثاق الأطلسي" تقريباً. وفي هذا الإطار، يبدو من الأمور ذات الدلالة بالأحرى أن يكون البيشوب (المطران) بوهاشفسكي Bohachewsky، الذي يمتلك شيئاً من التأثير في صحيفة *Ameryka*، المتحدثة الرسمية باسم "جمعية العناية الإلهية للأوكرانيين الكاثوليك في أميركا"، دعا إلى تعاون أوثق مع المنظمات الأميركية الكاثوليكية، وتوقف عن التعاون مع غيرها من الجماعات الأوكرانية القومية. ويعني هذا الموقف أن عبئاً ثقيلاً من المسؤولية قد وقع على كاهل الكاثوليكية الأميركية. فهي إذ تتجذر عميقاً في حياة الأمة السياسية، تمثل رابطاً معتبراً بين جماعات اللغات الأجنبية وأميركا. ولزمن طويل، ظلت المنظمات الكاثوليكية تساعد المهاجرين وأعضاء الجماعات المحرومة على تدبير أمورهم بتكليف أنفسهم مع التقاليد الأميركية. وكان هذا غالباً ما يجري عبر القساوسة الذين ينتمون إلى الأصول التي ينتمي إليها رعاياهم ممن كانوا من الحكمة بحيث عرفوا كيف يحافظون على بعض الإرث الباقي لديهم من أوطانهم القديمة. وكانت هذه المهمة تُسند إليهم تلقائياً تقريباً بالنسبة إلى مهاجرين قادمين من بلدان لا تزال الكنيسة تمارس سلطة كبيرة فيها على جماهير الشعب. والهجرة إلى أميركا لم تضعف تلك السلطة في حالات كثيرة بل بالأحرى عززتها، تحديداً لأن المهاجرين الآتين إلى بيئة جديدة ومربكة نظروا إلى

المؤسسات الكاثوليكية كممثل عن، وأحياناً كجهة متماثلة مع، تقاليدهم الوطنية المتنوعة. وقد يكون هذا التوجه الجديد نحو التعاون بين هذه المجموعات هو ما أضاف وزناً معتبراً إلى تلك السلطة، حتى إن لم يكن في وسع أحد منذ الآن أن يتنبأ بالتأثير والحجم لمثل هذا التوجه.

VII

يدو واضحاً لنا من الملاحظات السابقة أن حال المتحدثين اليهود وحال صحافتهم تختلفان إلى حد ما عن الآخرين جميعاً. فهم لا يملكون وطناً قومياً حقيقياً يحركهم باتجاه اهتمام خاص بالسياسات الخارجية. والأكثر من هذا أن اليهود قد أتوا إلى هذا البلد بسبب ضروب القمع التي عانوها على أيدي الشعوب الأوروبية، ولذلك يشعرون بشيء من غياب الثقة الطبيعي بالمتحدثين عن تلك الشعوب، وباستعداد أكبر للقطع النهائي مع البلد القديم والتفكير في مصطلحات أميركية لا غير، بأكثر مما قد تفعل أي مجموعة مهاجرة أخرى. وإنه لمن حظ اليهود الأميركيين بالطبع أن يكونوا قد أفلتوا من تأثيرات التوجهات الفاشية والشوفينية التي لعبت دوراً كبيراً في التاريخ الحديث لغيرهم من المجموعات المتحدثين.

غير أن هذا لا يعني، كما يميل بعض المراقبين السطحيين إلى التفكير، أن اليهود أكثر استعداداً للتخلي عن هويتهم من غيرهم من مجموعات المهاجرين من أوروبا. لكنه يعني أن التغيرات التي طاولت اليهودية الأميركية منذ نهاية الحرب الأخيرة كانت أقل مباغته بكثير، وأن التقاليد المثالية العتيقة قد بقيت محفوظة بصورة أفضل. ولنتيقن هنا أيضاً من أن التغيرات كان معتداً بها بدورها. فالتأثيرات الأوروبية القديمة في الجماهير اليهودية، ولا سيما الآتية من بولندا، تضاءلت قوة. إذ إن النوع البولندي من الاشتراكية ونزعة العدا لليهودية تكادان تختفيان، والصحف التي كانت تتخذ في السابق مواقف قوية مناهضة للتقاليد الصهيونية تحولت أخيراً في اتجاه صهيوني، فيما نلاحظ أن الصحافة التي اتسمت في السابق بنزوعها إلى مناصرة الصهيونية تخلت عن المواقف العاطفية، كما عن الصراعات القديمة بين مختلف الجماعات الصهيونية،

كي تهتم أكثر بالسياسة مع التركيز القوي على السياسات الخارجية.

وضمن إطار البنية السياسية لليهودية الأميركية تحتل فلسطين أكثر وأكثر مكاناً تحفظه مجموعات المتحدّرين الأخرى لأوطانها القديمة. ولكن هنا، أيضاً، يبدو الموقف اليهودي أكثر تماثلاً مع موقف الجماعات المتحدّرة قبل الحرب العالمية الأولى، منه مع موقف معاصريهم الموزعين بين توزع معيب على حساب الأمم الصغيرة الأخرى، والاتحادات الفيدرالية. أما واقع أن شعار "الفيدرالية" غائب بشكل جليّ عن الصحف اليهودية، فلا يعود إلى موقع فلسطين الجغرافي فقط، إذ يبدو أن فيدرالية تجمعهم بالعرب هي الطرح الوحيد الممكن، بل كذلك إلى تلك الظروف الخاصة التي جعلت اليهود الشعب الصغير الوحيد تقريباً الذي أخفقت "معاهدة فرساي" في إعطائه دولة خاصة به، أو نوعاً من المسؤولية المشتركة في واحدة من الدول المتعددة القوميات. وها هم يطالبون اليوم، مستندين إلى ما يكفي من المنطق، إلى جانب شعار "كومونولث يهودي"، الذي يعني بالنسبة إلى وايزمان Weizmann "دولة خاصة بهم"، بقدر من الاستقلال والسيادة نعرف أن أمماً أخرى صغيرة قد قيض لها أن تختبر مخاطره ولا عمليّته.

إن الشعب اليهودي-الأميركي، أكثر من غيره من الجماعات المتحدّرة، يشعر نفسه اليوم بأنه حارس المخفر الأمامي المكرّس لقضية قومية عليا ملحة. وهذا الواقع عزز ارتباطاته بفلسطين كما عزز ارتباطات الجماعات المتحدّرة بأوطانها الأصلية، مضيفاً شعوراً قوياً من المسؤولية تجاه مستقبل الشعب ككل. والإحساس بالعيش في "أرض موعودة" الذي سبق له أن كان مهيمناً في أوساط اليهود الأميركيين أخلى المكان لشعور أكثر رزانة يطاول لا مرثية المصير اليهودي في أرجاء العالم كافة. ومهما كان في هذا الأمر من مفارقة، فمن الواضح أن هذه التوجهات الجديدة تنحو إلى تصفية الوضعية الاستثنائية القديمة التي كانت لليهود الأميركيين بوصفهم الجماعة المهاجرة الوحيدة التي لا وطن لها، ما يؤدي بهم إلى سيرورة تجعلهم متأمركين عن حق وحقيق. ومع هذا، فإن النجاح الأسمى لمثل هذه السيرورة لن يرتبط باليهود أنفسهم بقدر ما سوف يرتبط بمواقف الجماعات المتحدّرة الأخرى.

ثمة من الأسباب ما يدفع إلى الأمل في أن هذه الجماعات، بتصفية الفاشية في

بلدانها الأصلية، سوف تتخلى عن التوجهات الغريبة والخطيرة التي طبعت مواقفها خلال مرحلة معينة. ومع حلول السلام والحرية في أوروبا، قد يكون من شأنها أن تستعيد راحة بالها. ومع زوال معاداة السامية التي يلفت النظر ضمورها على الساحة الأوروبية، قد تتعلم النظر إلى اليهود، ليس بوصفهم شركاءها في المواطنة فقط، بل كذلك بوصفهم شركاءها في المصير المتشابه. ومن المؤكد أن ما من جماعة من هذه الجماعات سوف تختفي بسرعة وسهولة أو تفقد اهتمامها بسياسات وطنها الأصلي كما قد يعتقد المدافعون عن فكرة الاندماج الكلّي. فهي سوف تواصل لفترة كونها بالنسبة إلى صانعي السياسة في هذا البلد أخطر مصدر للاضطراب، وفي الوقت نفسه الأمل الأكبر في الوصول إلى أعلى درجات النجاح. ذلك لأن حضورها في مضمار السياسات الخارجية يعني إمكانية الوصول إلى علاقة طبيعية تقريباً مع معظم أمم العالم، ومن ثمّ فرصة تلوح في مجال السياسة العالمية خارج إطار الأبعاد الإمبريالية لم يسبق لأي أمة تتألف من سكان متجانسين أن تمكنت من الحصول عليها.

مقاربات "المسألة الألمانية" ١

عادت "المسألة الألمانية" كما نسمع عنها اليوم إلى الظهور منبعثة من الماضي، ولئن كانت تُصوّر اليوم بكل بساطة بوصفها مسألة عدوان ألماني، فما هذا إلا بسبب الآمال الطيبة الساعية إلى إعادة الأوضاع في أوروبا إلى ما كانت عليه. ويبدو من الضروري للوصول إلى هذا في مواجهة الحرب الأهلية المنتشرة في القارة، أولاً، "إعادة" مدلول الحرب إلى ما كان عليه في القرن التاسع عشر بوصفها مجرد صراع محلي تعاني فيه الأوطان بدلاً من الحركات، والشعوب بدلاً من الحكومات، الهزائم، وتحقق الانتصارات.

من هنا، تُقرأ أدبيات "المسألة الألمانية" في جزء كبير منها كقطعة منقحة من دعايات الحرب الأخيرة التي لم تكد تتمكن من تجميل وجهة النظر الرسمية بالاستناد إلى التعاليم التاريخية الملائمة وهي لم تكن في الحقيقة لا أفضل ولا أسوأ من مثلتها الألمانية. فبعد وقف النار، بدا واضحاً أن الأوراق التي صاغها العالمون المهذبون في الجانبيين قُبِضَ لها أن تذوي طي النسيان الخيّر. أما السمة الوحيدة المثيرة للاهتمام في تلك الأدبيات، فكانت الإصرار الذي ساد لدى الدارسين والكتاب من ذوي السمعة العالمية المتجددة على عرض خدماتهم، ليس من أجل إنقاذ بلدانهم مجازفين بحياتهم بل من أجل خدمة حكوماتهم ضارين بالحقيقة عرض الحائط. إن الفارق الوحيد بين دعاوتي الحربين العالميتين كُمن في أن ما حدث هذه المرة هو أن قلة محدودة من المروّجين للشوفينية الألمانية حوّل أفرادها أنفسهم لخدمة قوى الحلفاء بوصفهم

"خبراء" في الشؤون الألمانية ففقدوا عبر هذا التحوّل أكثر من جزء يسير من شطارتهم أو عبوديتهم.

مع هذا، فإن هؤلاء الخبراء في "المسألة الألمانية" هم كل من تبقى من الحرب الأخيرة. لكن، بينما نجد أن قدرتهم على التكيف ورغبتهم في تقديم الخدمات وخشيتهم من تحمل المسؤولية الثقافية والأخلاقية قد بقيت على حالها، نلاحظ أن دورهم السياسي قد تبدّل. فخلال الحرب العالمية الأولى، ولم تكن ذات طابع أيديولوجي، لم تكن إستراتيجيات الحرب السياسية قد اكتشفت بعد، فلم يكن الدعاويون أكثر بكثير من بناء أخلاق يشتغلون على النهوض بالحس القومي لدى الشعب والتعبير عنه. وربما يكونون قد أخفقوا حتى في هذه المهمة، إن نحن حكمنا على ذلك من الاستياء العام والمحقّ الذي أبدته القوى المتصارعة برمتها تجاههم، فبدوا غير ذوي أهمية دون أدنى ريب. لم تكن لهم أي أصوات في السياسة تصغي إليها حكوماتهم.

اليوم، مهما كان الأمر، من المؤكد أن الدعاية بوصفها كذلك لم تعد ذات فعالية ولا سيما إذا ما اشتغلت انطلاقاً من المصطلحات القومية والعسكرية بدلاً من مصطلحات السياسة والأيديولوجيا. فمصطلح الكراهية مثلاً بات مغيباً بصورة أساسية. أما الدعاوة الوحيدة الناتجة عن إحياء "المسألة الألمانية"، فتبدو سلبية؛ كثر من الذين كانوا قد تعلموا كيف يغضّون النظر عن حكايات الفظائع التي ارتبطت بالحرب الأخيرة يرفضون اليوم بكل بساطة تصديق أنها حدثت حقاً لمجرد أنها تُصوّر بالطريقة القديمة نفسها التي صوّرت بها من منظور الدعاوة القومية. الكلام على "ألمانيا الخالدة" وجرائمها الخالدة لا يخدم إلا في مجال التغطية على ألمانيا النازية وجرائمها الراهنة تحت غلالة النزعة الارتياحية. ففي ١٩٣٩ - كي نأخذ مثلاً واحداً -، حين استعادت الحكومة الفرنسية من مخازنها شعارات الحرب العالمية الأولى ناشرة شعارات "الطابع القومي" لألمانيا، كانت النتيجة الوحيدة المنظورة لذلك تكذيب أي كلام على إرهاب النازيين. وعمّ ذلك أوروبا بأسرها.

ولكن إذا كانت الدعاوة قد فقدت الكثير من قوتها الموحية، فإنها عرفت كيف تكتسب وظيفة سياسية جديدة. فهي أضحت نوعاً من حرب سياسية وخدمت لتهيئة

الرأي العام لبعض الخطوات السياسية. من هنا إن طرح "المسألة الألمانية" عبر نشر تصوّر يشي بأن الصراع العالمي إنما يرتبط بالفظائع الألمانية (أو اليابانية) كان من نتائجه أن أسدل ستار يخفي المسائل السياسية الراهنة. إقامة المماهة بين الفاشية وتاريخ القومية الألمانية وطابعها ضلّلت الناس إذ دُفعوا إلى الاعتقاد بأن سحق ألمانيا إنما يعني إزالة الفاشية. وبهذه الطريقة، بات في إمكان المرء أن يفض النظر عن الأزمات الأوروبية التي لم يكن من الممكن تجاوزها بأي حال والتي جعلت من الممكن لألمانيا أن تغزو القارة بأسرها (مستعينة بالخونة والطواير الخامسة). ومن هنا إن كل محاولات ممهاة هتلر بالتاريخ الألماني لم تؤدّ إلا إلى ربط مجاني للهتلرية بما للوطنية الألمانية من احترام، والإساءة إلى التقاليد الوطنية نفسها.

سواء أقرنت هتلر بنابليون، كما فعلت الدعاوة الإنكليزية لفترة، أو ببسمارك Bismarck، إنك في الحالين ستغدق على هتلر تكريماً ما مسياً في الوقت نفسه إلى سمعة نابليون أو بسمارك. نابليون بعد كل شيء لا يزال يعيش في الذاكرة الأوروبية كقائد جيوش تحركه صورة، لو مشوهة، للثورة الفرنسية. أما بسمارك، فلم يكن لا أفضل ولا أسوأ من معظم رجال الدولة الأوروبيين ممن لعبوا لعبة القوى السياسية من أجل أمهم غير أن أهدافهم كانت محدودة ومحدّدة بوضوح. ورغم أنه حاول أن يوسّع بعض الحدود الألمانية، فإن بسمارك لم يحلم بمحو أي من الأمم المعادية. وهو لم يقبل إلا بعد تردّد بضم منطقة اللورين إلى الرايخ استجابة لـ "الأسباب الإستراتيجية" التي حددها مولتكه Moltke، لكنه لم يُرد أن يدمج انشقاقيين أجنبى ضمن إطار الحدود الألمانية ولم تكن لديه أدنى رغبة في أن يحكم شعباً أجنبياً بوصفها رعايا عرقية.

ما ينطبق هنا على التاريخ السياسي الألماني ينطبق أكثر على الجذور الروحية المعزوة إلى النازية. فالنازية لا تدين بشيء إلى أي جزء من التقاليد الغربية، سواء أكانت أم لم تكن جرمانية، كاثوليكية أم بروتستانتية، مسيحية أم إغريقية أم رومانية. وسواء كنّا نحب توما الأكويني أو ماكيافيلي Machiavelli أو لوثر أو كانط أو هيغل أو نيتشه - يمكن أن تطول اللائحة إلى ما لا نهاية كما يمكن لنظرة لاعنة حتى إلى الأدب المتناول "المسألة الألمانية" أن تفيدنا -، لا يتحمل أي من هؤلاء أدنى مسؤولية عما

يحدث في معسكرات الإبادة. ومن الناحية الأيديولوجية واضح أن النازية انطلقت دون أي أسس تراثية على الإطلاق، وسوف يكون من الأفضل التحقق من الخطر الكامن في هذا الإنكار لأي تراث إذ كان السمة الرئيسية للنازية منذ بداياتها (إنما دون أن يكون من سمات الفاشية في مرحلتها الأولى). فبعد كل شيء كان النازيون أنفسهم أول من أحاط خواءهم التام بشاشة دخان تأويلاتهم المنقولة. فمعظم الفلاسفة الذين يلوح اليوم بهم مفرطو الشطارة من خبراء "المسألة الألمانية" كان النازيون قد زعموا أنهم ينتمون إليهم، ليس لأن النازيين يهتمون بالمسؤولية، بل بكل بساطة لأنهم اكتشفوا يوماً أنه ليس ثمة من مكان يختفون تحت مظلتهم خير من تلك الأرضية التاريخية العظيمة وأنه ليس ثمة من حراس لهم أفضل من أبناء تلك الأرضية، "الخبراء" الذين يسهل استخدامهم كما يسهل خداعهم.

الحقيقة أنه كان من شأن فظاعات النظام النازي الأكثر وحشية أن تبناها إلى أننا إنما نتعامل هنا مع شيء غير قابل للتفسير حتى بالإحالة إلى الحقب التاريخية الأشد سوءاً. ذلك لأنه أبداً، لا في التاريخ القديم أو الأوسط أو الحديث، لم يحدث للتدمير أن أضحي برنامجاً منهجياً بدقة وأضحى تنفيذ هذا البرنامج سيرورة شديدة التنظيم والبيروقراطية والمنهجية. صحيح أن للنزعة العسكرية علاقة بفعالية آلة الحرب النازية وأن للإمبريالية علاقة متينة بأيديولوجيتها، لكنك كي تقارب النازية، يتعين عليك أن تُفرغ النزعة العسكرية من كل فضائل الحرب الموروثة والإمبريالية من كل أحلام بناء الإمبراطوريات، بوصف ذلك "عبء الرجل الأبيض". وبكلمات أخرى: يمكن للمرء أن يعثر بكل سهولة على توجهات معينة في الحياة السياسية الحديثة تشير في ذاتها إلى الفاشية، وعلى طبقات معينة يبدو اكتسابها ثم تخييب أملها أسهل مما هما لدى طبقات أخرى، لكنها كلها بدلت من وظائفها الأساسية قبل أن تتمكن النازية بالفعل من استخدامها. فقبل انتهاء الحرب كان من شأن الطبقة العسكرية الألمانية، التي هي بكل تأكيد واحدة من أكثر المؤسسات إثارة للاشمئزاز والتي يركبها غرور أحقق وتراث انتهازى عريق، كان من شأنها أن دمرها النازيون جنباً إلى جنب مع كل ما كان لدى الألمان من تقاليد جرمانية عريقة ومؤسسات محترمة. ومن المؤكد أن العسكرتاريا الألمانية ممثلة في الجيش الألماني لم يكدها من الطموح ما يزيد عما كان لدى

الجيش الفرنسي القديم إبان الجمهورية الثالثة. لقد كان الضباط الألمان راغبين في أن يتحولوا إلى دولة داخل الدولة، وكانوا يفترضون بكل حمق أن النازيين سوف يخدمونهم بأفضل مما خدمتهم جمهورية فايمر Weimar. لكنهم كانوا قد أضحوا مسبقاً في حال من الذوبان حين اكتشفوا خطأهم: قسم منهم تمت تصفيته والقسم الآخر سلم أمره للنظام النازي.

يقيناً إن النازيين تكلموا في بعض المناسبات لغة العسكريتاريا، كما حدث لهم أن تكلموا لغة النزعة القومية، لكنهم تكلموا لغة كل نزعة إزمية (ism) موجودة دون استثناء للشيوعية والاشتراكية. غير أن هذا لم يحل بينهم وبين تصفية الاشتراكيين والشيوعيين والقوميين والعسكريتارين، إذ رأوا فيهم جميعاً رفاق سرير خطيرين على النازية. وحدهم الخبراء، انطلاقاً من افتنانهم بالكلمة المنطوقة أو المكتوبة وجهلهم بالحقائق السياسية، رأوا إفراطات النازيين هذه ذات قيمة وأولوها كنتاج لتقاليد جرمانية أو أوروبية معينة. ولكن الأمر كان على العكس من هذا إذ إن النازية ليست في حقيقتها سوى التدمير الكلي لمجمل التقاليد الجرمانية والأوروبية، صالحة كانت أو طالحة.

٢

ثمة إرهابات جمّة أشّرت على الكارثة التي هددت الثقافة الأوروبية طوال أكثر من قرن وكانت متوقعة لكنها لم توصّف بصورة صحيحة، وذلك في عبارة ماركس المعروفة على نطاق واسع والمتعلقة بحتمية الاختيار بين الاشتراكية والبربرية. فخلال الحرب الأخيرة باتت تلك الكارثة واضحة وقد اتخذت شكل التدمير الأشدّ عنفاً الذي اختبرته الأمم الأوروبية. منذ ذلك الحين بدّلت العدمية معناها. فلم تعد اسماً لأيديولوجية غير مؤذية كثيراً أو قليلاً وواحدة من أيديولوجيات القرن التاسع عشر المتنافسة، ولم تعد تشغل مكانة في ملكوت الرفض المطلق أو الشك المطلق أو اليأس المهّدّد. بدلاً من هذا رأينا العدمية وهي تبدأ فرض نفسها على لعبة التضليل التدميرية بوصفها تجربة ماثلة يراودها الحلم الأحمق بإنتاج الفراغ. والحقيقة أن هذه التجربة

الساحقة قد تعززت بعيد الحرب حين حدث للجيل نفسه أن رُمي، بفعل التضخم والبطالة، في المقلب الآخر من وضعية العوز التام والسلبية المطلقة ضمن إطار مجتمع يبدو عادياً في ظاهره. وحين دعا النازيون إلى "تجربة ميدان القتال" (fronterlebnis) لم تؤدّ دعوتهم إلى إحياء ذكريات وحدة الشعب (volxgemeinschaft) في الخنادق فقط بل أكثر من هذا تبدت الدعوة متعلقة باستعادة تلك الأزمنة التي كان الأفراد يتمتعون فيها بنشاط وبقوة التدمير الاستثنائية.

إنه لمن الحقيقي أن الوضع في ألمانيا يبدو مهيناً أكثر مما في أي مكان آخر لتحطيم كل أنواع التقاليد. ويتعلق هذا الواقع بتأخر الألمان عن النمو كأمة، كما بتاريخهم السياسي السيئ الحظ وافتقارهم إلى أي نوع من أنواع التجربة الديمقراطية. لكنه على علاقة أكثر بواقع أن وضعية التضخم والبطالة التي تلت الحرب - التي لولاها، لكان من شأن قوة التدمير المرتبطة بـfronterlebnis أن تبقى مجرد ظاهرة مؤقتة - قد استولت على أعداد كبيرة من الناس في ألمانيا مؤثرة فيهم أعمق مما كان في أي مكان آخر.

لكن، رغم أنه كان من الأسهل تدمير التقاليد والمعايير في ألمانيا، فإن الواقع يقول لنا إن هذه كان لا بد لها أن تُدمر، إذ إن ما حدث حقاً لم يكن تدمير التقاليد الألمانية بوصفها كذلك، بل خرق التقاليد كافة كفعل توليد للنازية. أما القوة التي اجتذبت النازية بها كل مخضرمي الحرب الأخيرة في البلدان كافة، فيمكن تحريكها بالنفوذ الذي مارسته لدى كل تنظيمات قدامى الحرب في طول أوروبا وعرضها. فمخضرمو الحرب كانوا في مقدمة المناصرين، وأولى الخطوات التي قطعها النازيون في مضمار العلاقات الخارجية كانت تُحسب في معظم الحالات انطلاقاً من حسابات تسعى إلى إيقاظ "رفاق السلاح" أولئك في ما وراء الحدود ممن كان من المضمون فهمهم للغتهم وتحركهم بفعل عواطف متماثلة ورغبة متشابهة في التدمير.

وما هذا سوى المعنى السيكلوجي الوحيد الذي يمكن إدراكه لـ"المسألة الألمانية". والمشكلة الوحيدة هنا لا تمثل في الطابع القومي الألماني بل بالأحرى في تفتت هذا الطابع، أو على الأقل في واقع أنه لم يعد يلعب أي دور في السياسة الألمانية. بات شيئاً ينتمي إلى الماضي انتماء العسكريناريات والقومية الألمانية إلى.

ولن يكون ممكناً إعادة إحيائه عبر استنساخ عبارات مستقاة من الكتب القديمة أو تبني إجراءات سياسية قصوى. ثمة هنا أيضاً معضلة أشد هولاً تكمن في أن الرجل الذي حلّ مكان الألماني - تحديداً النمط الذي إذ استشعر خطر الدمار الكلي قرر أن يجعل من نفسه قوة مدمرة - لم ينحصر في الألماني وحده. من هنا إن اللاشيء - العدم - الذي منه انبثقت النازية يمكن تعريفه بعبارات أقل تصوّفاً بأنه الخواء الناتج عن الانهيار المتزامن تقريباً للبنى الاجتماعية والسياسية الأوروبية. أما إعادة الترميم، فتلقى معارضة بالغة العنف من حركات المقاومة الأوروبية تحديداً لأنها تدرك أن الخواء نفسه يمكن أن يتجدد خواءً يعيشون خوفاً مميّناً من حدوثه الآن، وقد تعلموا أنه "أهون شرور" الفاشية شأنًا. ونعرف أن الجاذبية السيكلوجية التي مارسها النازية لم تكن ناتجة عن وعودها الكاذبة بقدر ما نتجت عن اعترافها الصريح بذلك الخواء. لقد تناسبت أكاذيبها الكبيرة مع هذا الخواء، وكانت فعالة سيكلوجياً لأنها تماشت مع تجربة أساسية مؤكدة بل حتى مع تطلعات أساسية معينة. ويمكن للمرء أن يقول إن الفاشية أضافت إلى حدّ ما تنويعاً جديدة على فن الكذب القديم - تنويته الأكثر شيطانية - هي الكذب عن طريق الحقيقة.

كانت الحقيقة أن البنيان الطبقي للمجتمع الأوروبي لم يعد يشتغل، فهو ببساطة لم يعد قادراً على الفعل لا بمعناه الإقطاعي في الشرق ولا بمعناه البرجوازي في الغرب. ولم يقتصر الأمر على أن افتقاره المضمّر إلى العدالة قد بات أكثر وضوحاً يوماً بعد يوم، بل نجده وقد بات مواظباً على حرمان ملايين وملايين الأفراد من الطبقات كافة (بفعل البطالة وغيرها من الأسباب). الحقيقة كانت أن الدولة القومية التي كانت يوماً الرمز الحقيقي لسيادة الشعب، ولم تعد تمثل الشعب، باتت الآن غير قادرة على الحفاظ لا على أمنها الخارجي ولا الداخلي. وسواء الآن إذا باتت أوروبا أصغر من أن تتحمل هذا الشكل التنظيمي، أو باتت الشعوب الأوروبية أكبر من أن تنظم دولها القومية، تكمن الحقيقة في أنها لم تعد قادرة على التصرف كأمم ولم تعد قادرة على التحرك بفعل مشاعر وطنية. غالبيتها لم تعد راغبة في خوض حرب قومية ولا حتى في سبيل الحصول على الاستقلال.

الذي حدث هو أن هذه الحقيقة الاجتماعية المتعلقة بانهيار مجتمع الطبقات

الأوروبي تلقت جواباً من لدن النازيين على شكل كذبة تتعلق بـ"المجتمع الوطني"، تقوم على أساس التواطؤ في الجريمة، وتوجهها بيروقراطية تديرها عصابات الإجرام. ونعرف أن المهتمش خارج الطبقات يمكنه التعاطف مع هكذا جواب. إن حقيقة انهيار الدولة القومية وجد الجواب في كذبة النظام الجديد (new order) في أوروبا التي وزعت الناس إلى أعراق ومهدت لإبادتهم. لقد كلفت سذاجة الشعوب الأوروبية - التي ما كان من شأنها بأي حال أن تترك للنازيين فرصة الدخول إلى بلدانها بالنظر إلى أن الأكاذيب النازية تخادع في ما يتعلق بحقائق معينة - كلفت هذه الشعوب ثمناً باهظاً. لكنها على الأقل علمتها درساً عظيماً واحداً: ما من واحدة من تلك القوى القديمة التي تسببت في تفاقم الخواء كانت فظيعة فظاعة القوة الجديدة التي انبثقت عن ذلك التفاقم وكانت غايتها تنظيم الشعب تبعاً لشرعية التفاقم التي هي ليست سوى التدمير نفسه.

٣

لقد انبثقت حركات المقاومة الأوروبية في أوساط الشعوب نفسها التي كانت في ١٩٣٨ قد رحبت باتفاقات ميونيخ والتي لم يشر لديها اندلاع الحرب ما يتجاوز الشعور بالاستياء. تلك الحركات لم توجد إلا حين قِيض للقوميين من كل الأطياف ودعاة الكراهية أن يتحولوا إلى متعاونين إلى درجة أن المنحني شبه الحتمي الذي سلكه القوميون تجاه الفاشية والشوفيون تجاه عبودية المحتل الأجنبي تأكدت أمام أنظار كل المواطنين (الاستثناءات القليلة تمثلت آنذاك في الوطنيين القديمي النوع كالجنرال ديغول De Gaulle والصحافي هنري دو كيريليس Henry de Kérillis لكن هؤلاء كانوا الاستثناء الذي أكد القاعدة). بكلمات أخرى: إن الحركات الغورية لم تكن سوى الناتج المباشر لانهيار، أولاً، الدولة القومية التي حلت مكانها حكومات خائنة، وثانياً، النزعة القومية بالذات بوصفها القوة القائدة للأمم. أما أولئك الذين خاضوا الحرب، فإنهم إنما خاضوا الصراع ضد الفاشية لا دون أي شيء آخر. ولم يكن هذا مفاجئاً؛ المفاجئ بالتحديد بسبب نتيجته المحسومة، التي تكاد تكون منطقية، هو بالأحرى

أن الحركات كلها قد عثرت فوراً على شعار سياسي إيجابي يشير تماماً إلى الطابع غير القومي رغم طابعه فائق الشعبية للصراع الجديد. كان الشعار بسيطاً جداً: أوروبا. من هنا، كان طبيعياً أن "المسألة الألمانية" كما صوّرها الخبراء كان عليها أن تشير اهتماماً بالغ الضائلة في أوساط المقاومة الأوروبية. لقد جرى الاعتراف فوراً بأن الإلحاح القديم على "المسألة الأوروبية" من شأنه أن يعتم على قضايا "الحرب الأيديولوجية" وأن وضع ألمانيا خارج القانون من شأنه أن يمنع حلّ المسألة الأوروبية. وبذلك كان ثمة منتسبون إلى العمل السري معنيون بـ "المسألة الألمانية" بوصفها جزءاً لا أكثر وقسماً من المسألة الأوروبية. ولقد كان بين المرسلين الحاذقين الذين تعلموا دروسهم لدى خبراء ألمانيا من صدم من جراء غياب أي حسّ بالكراهية تجاه الألمان، كما صدمه في البلدان المحررة حضور كراهية للفاشيين والمتعاونين وأشباههم بصرف النظر عن انتماءاتهم القومية.

إن الطريقة التي تحدث بها جورج بيدو Georges Bidault، الزعيم السابق للمقاومة الفرنسية ووزير الخارجية الحالي، إلى الجنود الألمان الجرحى بعد تحرير باريس مباشرة، تبدو كتعبير بسيط ورائع عن أولئك الذين حاربوا ضد ألمانيا النازية ليس بأفلامهم بل بحياتهم. قال: "أيها الجنود الألمان، أنا قائد المقاومة. أتيت هنا كي أتمنى لكم صحة جيدة. أمل لكم أن تروا أنفسكم عما قريب في ألمانيا حرة وفي أوروبا حرة".

والحقيقة أن الإلحاح على أوروبا في هكذا لحظة يبدو أمراً مميّزاً. فما من كلمة أخرى كان من شأنها أن تعبّر عن القناعة بأن الأزمات الأوروبية إنما هي في المقام الأول أزمات الدولة القومية. وبكلمات الحراك السري الهولندي:

إننا نختبر في الوقت الراهن... أزمة في سيادة الدولة. إذ تكمن واحدة من المعضلات المركزية لحقبة السلام المقبلة في هذا السؤال: كيف في مقدورنا، ونحن نعمل على الحفاظ على استقلاليتنا الثقافية، أن ننجز تكوين وحدات أعرض في المضممار السياسي والاقتصادي؟... إن أي سلام جيّد لن يكون قابلاً للتصوّر إلا إذا تخلت الدول عن أجزاء من سيادتها الاقتصادية والسياسية لمصلحة سلطة أوروبية أعلى، ومن هنا نتركها مفتوحة مسألة

معرفة هل سنكوّن مجلساً أوروبياً أو اتحاداً فيدرالياً أو ولايات متحدة أوروبية أو أي نوع من أنواع الوحدات...

من الواضح أن "المسألة الألمانية" ليست بالنسبة إلى هؤلاء الناس، رجال أوروبا الجدد الحقيقيين (*hominess novi*)^١ كما عبر الجنرال ديغول عن الأمر، "مركز الكون" ولا حتى مركز أوروبا. فعدوهم الرئيسي هو الفاشية لا ألمانيا، ومشكلتهم الرئيسية هي الأزمات التي تطحن كل التنظيمات الدولية في القارة وليس في دولة ألمانيا أو بروسيا فقط. أما مركز الجاذبية بالنسبة إليهم، فهو فرنسا، البلد الذي كان عن حق، ثقافياً كما سياسياً، قلب أوروبا لقرون، والذي كانت مساهمته الراهنة في الفكر السياسي قد وضعت من جديد في موقع الزعامة الروحية للقارة. وعند هذا التقاطع كان ذا أكثر من دلالة أن روما قد احتفلت بتحرير باريس بحماسة تفوق حماستها في الاحتفال بتحريرها، وأن رسالة المقاومة الهولندية الموجهة إلى القوات الفرنسية في الداخل بعد تحرير باريس اختتمت بهذه الكلمات: "ما دامت فرنسا حية لن تموت أوروبا". بالنسبة إلى أولئك الذين عرفوا أوروبا معرفة حميمة خلال المدة الفاصلة بين الحربين لا شك أنهم سيصابون بما يشبه الصدمة تقريباً من أن يروا كم كانت سريعة تلك الشعوب التي لم تكن إلى سنوات قليلة معنية على الإطلاق بقضايا البنية السياسية، في اكتشاف اليوم لأولوية شروط العيش المشترك للقارة الأوروبية. فهم تحت ربة القمع النازي لم يتعلموا معنى الحرية فقط بل استعادوا احترامهم لذاتهم بالتواكب مع ترق جديد إلى المسؤولية. ويوجد هذا الأمر بوضوح كافٍ في مجمل الملكيات القديمة حيث - أمام دهشة واستياء بعض المراقبين - تطلعت الشعوب أكثر ما تطلعت نحو نظام جمهوري. وفي فرنسا، البلد ذي التقاليد الجمهورية الناضجة، تتوسع رقعة الرفض البيّن لأنماط الحكومة المركزية القديمة التي لم تترك للمواطن الفرد سوى النزر اليسير من المسؤولية. ومن هنا إن البحث عن شكل ما جديد للحكم، يعزو إلى المواطن مزيداً من الواجبات ومزيداً من الحقوق والمكتسبات في الحياة العامة، يبدو

١ كان هذا المصطلح يشير في روما القديمة إلى عائلة أو مجموعة لم يسبق لها من قبل أن شغلت منصباً رسمياً، كما يشير شيشرون Cicero في كتابه *De Officiis* (الكتاب الأول، الفصل الرابع والثلاثون). كان شيشرون نفسه "رجلاً جديداً".

سمة مشتركة بين كل الجماعات.

لقد كان المبدأ الأساسي لدى المقاومة الفرنسية هو التحرير والتوحيد (liberer et federer) وبعبارة التوحيد كان المعنى نوع من بنية توحيدية للجمهورية الفرنسية الرابعة (بالتعارض مع "الدولة المركزية التي تنحو أن تصبح توتاليتارية") متكاملة مع الاتحاد الأوروبي. وبمصطلحات تكاد تكون متماثلة، تعبر الحركات السرية الفرنسية والتشيكية والإيطالية والنرويجية والهولندية في أدبياتها وبإصرار على هذه بوصفها الشرط الأولي لسلام دائم، ولكن لحد علمي حتى الآن وحده الحراك السري الفرنسي وصل بعيداً إلى هذا الحد في الحديث عن أن البنية الاتحادية (federative structure) لأوروبا يجب أن تقوم على بنى اتحادية مماثلة تقوم في الدول المتكوّنة. كذلك نجدها شاملة، إنما دون أن تكون جديدة على قدم المساواة، تلك المطالب ذات الطبيعة الاجتماعية والاقتصادية. فالجميع يريد تغييراً في المنظومة الاقتصادية والرقابة على الثراء والتجنيس والملكية العامة للثروات الأساسية والصناعات الكبرى. وفي هذا أيضاً، نعرف أن لدى الفرنسيين عدداً من الأفكار الخاصة بهم. وكما يقول لوي سايتان Louis Saillant، هم لا يريدون "استعادة بعض الاشتراكية أو غيرها من البرامج" لأنهم معنيون أساساً بـ "الدفاع عن الكرامة الإنسانية التي ناضل في سبيلها رجال المقاومة وبذلوا التضحيات". ومن هنا، يأملون في تفادي خطر النزعة الدولية الغازية (étatisme envahissant) عبر إعطاء العمال والموظفين التقنيين في كل مصنع إمكانية تفحص نتائج عمليات الإنتاج والمستهلكين صوتاً حاسماً في الإدارة.

لقد كان من الضروري لنا أن نرسم على الأقل مخططاً لهذا الإطار البرنامجي العام بالنظر إلى أن جواب السؤال المتعلق بـ "المسألة الألمانية" يتخذ معناه في ثناياه. ولافت بغيايه في هذا السياق أي نزوع إلى الثأر من أي نوع كان. ونذكر هنا ضابطاً فرنسياً، كان واحداً من أولئك الذين كانوا بمساعدة من الألمان السريين يفرون بصورة يومية من معسكرات الأسر النازية، رسم صورة للفارق في هذا المجال بين الأسرى والناس في بيوتهم الذين كانوا يكرهون الألمان أكثر من كراهية الأسرى لهم. "إن كراهيتنا، كراهيتنا العنيفة ونحن أسرى، كانت موجهة نحو المتعاونين والمستفيدين وأشباههم، من الذين كانوا قد ساعدوا العدو. وثمة ثلاثة ملايين منا..."

وكانت صحيفة *Freedom* الاشتراكية البولندية قد نبهت من التطلع إلى الانتقام لأن "من شأنه أن يتحوّل إلى رغبة في الهيمنة على أمم أخرى، ما سيجعل مناهج وأفكار النازية تسود بعد هزيمتها". ولقد أصدرت حركات المقاومة في كل البلدان الأخرى بيانات مماثلة. إن هذا الخوف من السقوط في نوع ما من العنصرية بعد هزيمة تنويعتها الألمانية كان هو ما حفّز على التخلي المعمّم عن فكرة تمزيق أوصال ألمانيا. وفي هذا المضمار كما في مجالات أخرى، كان الخلاف بين حركات المقاومة السرية والحكومات في المنفى كاملاً تقريباً. وعلى هذا النحو، طالب ديغول بضم الراينلند وهو بعد في المنفى ليعود ويقلب موقفه رأساً على عقب بعد ذلك بأسابيع إبان عودته إلى باريس إثر التحرير. فأعلن أن كل ما تريده فرنسا إنما هو حصة فعالة في احتلال الراينلند.

مع هذا، فإن الهولنديين والبولنديين والنرويجيين والفرنسيين وقفوا وقفة رجل واحد خلف برنامج تأميم الصناعة الثقيلة الألمانية، وتصفية الجونكر والصناعيين كطبقات اجتماعية، ونزع السلاح كلياً، وإخضاع المنتج الصناعي للرقابة. ونظر بعضهم قدماً مطالباً بإقامة إدارة ألمانية فيدرالية. وكان الحزب الاشتراكي الفرنسي قد صرّح بأن هذا البرنامج "ينبغي تفعيله بالتعاون الأخوي الوثيق مع الديمقراطيين الألمان"، كما أن كل البرامج كانت تُختتم بملاحظة أن تخلص "سبعين مليون نسمة يعيشون في قلب أوروبا من البؤس الاقتصادي" (النرويجيين) معناه تحطيم آخر أمل في "استقبال ألمانيا بين الأمم الأوروبية وتحقيق اقتصاد أوروبي مخطّط" (الهولنديين). إن التفكير في مصطلحات العمل السري الأوروبي معناه إدراك أن الخيارات التي بولغ في النقاش حولها بصدد سلام هادئ أو قاس مع ألمانيا ليس له سوى محمول ضئيل يتعلق بمشكلة سيادتها المستقبلية. ومن هنا إن الهولنديين يوافقون على أن "مشكلة المساواة في الحقوق لا ينبغي أن تتحول إلى قضية استعادة للحقوق السيادية للدولة المهزومة بل قضية ضمان تمتعها بنزير يسير من التأثير ضمن إطار المجلس أو الاتحاد الأوروبي". أما الفرنسيون الذين يخططون لمرحلة مقبلة تكون فيها الجيوش الحليفة غير الأوروبية قدر حلت عن القارة وعادوا هم ليجابها من جديد مسائل تتعلق حصراً بالمرجعية الأوروبية، فإنهم حذروا من أن "ضروب الحد الأساسي المفروض

على السيادة الألمانية تمكن مواجهتها دون صعوبة فقط حين ترضى بقية الدول في المقابل بحدود ذات معنى تُفرض على سيادتها الخاصة“.

قبل زمن طويل من انكشاف مخطط مورغنتاو Morgenthau كانت حركات المقاومة السرية قد رفضت كل فكرة تتعلق بتدمير الصناعة الألمانية. وكان الرفض من الاتساع إلى درجة بات معها من غير المجدي الإشارة إلى مصادر معينة. وتبدو أسباب هذا واضحة: هناك خوف مبرر ومهيمن وشامل من واقع أن نصف أوروبا سوف يجوع إن توقفت الصناعة الألمانية عن العمل.

أما ما اقترح كبديل عن تدمير هذه الصناعة، فهو فرض الرقابة عليها، ولكن ليس من جانب شعب أو بلد معين، بل مجلس استشاري أوروبي من شأنه جنباً إلى جنب مع ممثلين ألمان أن يتحمل مسؤولية إدارة تلك الصناعة لتنشيط الإنتاج وتوجيه عملية التوزيع. والأكثر لفتاً بين المخططات الاقتصادية المرسومة للصناعة الألمانية البرنامج الفرنسي الذي جرت محاولات لمناقشته قبل التحرير. ويدعو هذا البرنامج إلى نوع من التوليف في منظومة اقتصادية واحدة من دون إحداث أي تبديل في خط الحدود القومية، بين المناطق الصناعية في الغرب الألماني، والروهر، والسار، والرينلند وويستفاليا، والمناطق الصناعية العاملة في الشرق الفرنسي وبلجيكا.

غير أنه لا ينبغي تفسير الرغبة في الوصول إلى تسويات تتعلق بمستقبل ألمانيا انطلاقاً من حسابات الرفاهية الاقتصادي فقط أو حتى من الشعور الطبيعي بأنه مهما كان من شأن ما قد يقرره الحلفاء سوف يبقى الألمان داخل أوروبا إلى أبد الأبد. ومن الضروري أيضاً هنا أن نأخذ في حسابنا أن المقاومة الأوروبية قد أتيح لها مرات عدة أن تناضل في خندق واحد مع الألمان المناهضين للفاشية كما مع الجنود الفارين من الجيوش الألمانية. وكانت المقاومة على علم بوجود الألمان المقاومين بالنظر إلى أن الملايين من العمال الأجانب وأسرى الحرب في الرايخ قد قُيِّض لهم أن يتلامسوا مع أجهزتها. ويتحدث هنا ضابط فرنسي، في معرض وصفه الكيفية التي تواصل بها الأسرى الفرنسيون مع عمال السخرة الفرنسيين كما مع المقاومة السرية داخل فرنسا نفسها، ذاكراً المقاومة السرية الألمانية بمصطلحات الحقيقة القائمة، مشدداً على أن مثل تلك الاتصالات كان من شأنها أن تكون مستحيلة ”من دون المساعدة الفعالة

التي وفرها الجنود والعمال الألمان". كما أن هذا الضابط يتحدث عن كونه قد خلف "العديد من الأصدقاء الصالحين بين الألمان قبل أن يفر قاطعاً الأسلاك الشائكة". والأكثر إثارة للدهشة هنا كان في كشف ذلك الضابط عن أن المقاومة الألمانية لعبت دوراً في مساعدة الفرنسيين داخل ألمانيا "حين حلت الضربة النهائية"، إذ أدى التعاون المنظم بين الفريقين إلى إعلام الفرنسيين بأماكن تخزين الأسلحة في الأغوار الألمانية. ولقد ذكرنا هذه التفاصيل هنا كي نوضح التجارب التي تقع في خلفية البرامج التي تعدها حركات المقاومة لألمانيا. وهذه التجربة في المقابل جعلت أكثر وضوحاً ذلك الموقف الذي كان منذ سنوات قد ميز مواقف القوى الأوروبية المناهضة للفاشية والذي حدده جورج برنانوس Georges Bernanos لاحقاً بوصفه "الأمل في أناس موزعين في طول أوروبا وعرضها تفرق الحدود واللغة بينهم دون أن يكون ثمة ما هو مشترك لديهم سوى تجربة المجازفة واعتيادهم رفض الاستسلام لأي تهديد".

مكتبة

t.me/soramnqraa

٤

قد تؤدي عودة حكومات المنافي بسرعة إلى لجم هذا الشعور الجديد بالتضامن الأوروبي، بالنظر إلى أن وجود هذه الحكومات نفسه مرتبط بالعودة إلى ترسيخ الأوضاع القائمة. ومن هنا إن توجهها العادي سيقوم على إضعاف حركات المقاومة وتشيتها بهدف تمزيق النهوض السياسي للشعوب الأوروبية.

وتتخذ إعادة تثبيت الأوضاع في أوروبا اليوم ثلاثة تصوّرات أساسية. ففي المقام الأول هناك تصوّر الأمن الجماعي لكنه ليس في الحقيقة تصوّراً جديداً إنما ساد خلال الأزمنة السعيدة لـ "الحلف المقدس" (Holy Alliance)، ثم أعيد إحيائه بعد الحرب الأخيرة بأمل أن يخدم كلاجم للتطلعات القومية والعدوان. مع ذلك، لئن كانت هذه المنظومة قد تقطعت إرباً، فإن هذا لم يحدث بسبب العدوان، بل من جرّاء تضافر عدد من العوامل الأيديولوجية. فعلى هذا النحو مثلاً، نجد بولندا رغم تهديد ألمانيا لها، ترفض مساعدة "الجيش الأحمر" لها رغماً عن الواقع الذي يقول إن في حالتها لا يكاد الأمن الجماعي أن يدخل حيز التطبيق من دون تلك المساعدة. هنا نرى كيف

أن أمن الحدود الإستراتيجي قد ضُحّي به لأن المعتدي الرئيسي - ألمانيا - وقفت بوصفها تجسيدا للصراع ضد البلشفية. من الواضح هنا أن منظومة الأمن الجماعي لا يمكن لها أن تستعاد إلا على فرضية أن العوامل الأيديولوجية المعيقة لها ستزول. غير أن هذه الفرضية تبدو لنا واهمة.

وفي سبيل تفادي التناحر بين القوى الأيديولوجية القائمة لدى كل أمة من الأمم، وُجدت السياسة الثانية القائمة على خطوط فصل واضحة بين دوائر المصالح. وهي سياسة تتأتى من الأساليب المرتبطة بالإمبريالية الكولونيالية، أساليب نجدها اليوم مرتدة إلى النحر الأوروبي. مع هذا، من غير المحتمل أن يتمكن أحد اليوم من التعامل مع الأوروبيين كشعوب مستعمرة في زمن يبدو واضحاً فيه أن البلدان المستعمرة نفسها في طريقها للحصول على استقلالها. ويبدو أبعد أيضاً من الواقعية الأمل في أن أرضاً ضئيلة المساحة ومكتظة بالسكان كأوروبا سيكون من الممكن أن تقام فيها جدران تفصل أمة عن أخرى وتمنع التفاعل بين القوى الأيديولوجية.

إننا نشهد في هذه اللحظة انبعاث التحالف الثنائي العتيق والجيد الذي يبدو كأنه أضحي الأداة السياسية المفضلة بالنسبة إلى الكرملين. ومن الواضح أن لهذه القطعة الأخيرة المستعارة من ترسانة القوى السياسية العريضة معنى واحداً، وأنها نوع من إعادة الاستخدام لأدوات سياسية تنتمي إلى القرن التاسع عشر وكانت لا فعاليتها قد اكتشفت وفُضحت بعيد الحرب الأخيرة. أما الآن، فإن ما أدت إليه هذه الاتفاقات الثنائية في نهاية المطاف يفيدنا بأن الطرف الأقوى في ما يسمى تحالفاً هو الذي يهيمن على الطرف الأضعف سياسياً وأيديولوجياً.

بما أن حكومات المنفى لا تهتم إلا باستعادة السلطة في الأوطان في حد ذاتها، نراها تتأرجح بأسلوب مثير للشفقة بين هذه الاختيارات مستعدة أن تقبل تقريباً أي شيء، يقدم إليها من بين الثلاثة الكبار: الأمن الجماعي، أو مناطق المصالح، أو التحالف. وللجنرال ديغول موقع خاص بين هؤلاء الزعماء. فهو، على عكس الآخرين، لا يمثل قوة من قوى الأمم، بل هو بالأحرى يبدو كأنه المذكر المتفرد بقوى أول من أمس، أي ذلك الزمن الذي مهما كانت أخطاؤه، كان أكثر اهتماماً بالتطلعات الإنسانية مما كان عليه أمس. أي إن ديغول، بكلمات أخرى، هو الوحيد الذي يمثل الوطنية

والقومية بالمعنى العتيق للكلمة. فهو حين تحوّل رفاقه القدامى في الجيش الفرنسي و"منظمة الحركة الفرنسية" إلى خونة، وسرت النزعة السلمية في فرنسا سريان النار في الهشيم وهرولت الطبقات الحاكمة إلى التعاون مع المحتل، لم يتمكن حتى من فهم ما يحدث. بمعنى ما، كان من حظه السعيد أنه عجز عن تصديق عينيه - أي تصديق أن الفرنسيين لا يريدون حرباً وطنية ضد ألمانيا - . ومنذ ذلك الحين بات كل ما يفعله إنما يفعله من أجل الأمة، فيما بدت وطنيته منغرزة عميقاً في الإرادة الشعبية إلى درجة أن المقاومة، أي الشعب بات قادراً على أن يساند سياسته ويؤثر فيها. ويبدو ديغول الذي يعدّ رجل الدولة الوطني الوحيد الباقي في أوروبا الوحيد الصادق اليوم حين يقول إن "المسألة الألمانية هي مركز الكون". بالنسبة إليه الحرب حرب وطنية حقاً وليست صراعاً أيديولوجياً. وما يريده لفرنسا إنما هو حصة أكبر في إلحاق الهزيمة بألمانيا، علماً بأن نهمه للضمّ مسخته المقاومة مسحاً. أما اقتراحه الجديد الذي يقال أن ستالين كان يقبله، على أن الأخير يتطلع نحو خلق دولة ألمانية منفصلة في الراينلند توضع تحت الرقابة الفرنسية أو رقابة الحلفاء، فيقوم على نوع من التوفيق بين مخططاته القديمة المتعلقة بضم اللورين وأمله في نهضة تطاول ألمانيا متحدة، واقتصاد ألماني يخضع لرقابة أوروبية.

أما عملية إعادة التوطيد، فبدأت منطقياً بتسوية الخلافات الحدودية الأبدية التي يبدو واضحاً أن ما من أحد عاد يهتم بها باستثناء حفنة من وطنيين عتيقي الطراز. وفي هذا السياق، نجد كيف أن حكومات المنفى جميعاً قد تقدمت بطلبات تتعلق بالأراضي الحدودية رغم أن حركات المقاومة في كل بلد لم تتوان عن الاحتجاج على تلك المطالب. لكن هذه المطالب التي يمكن أن تكون مسنودة من لندن وربما مستوحاة منها لن يمكن تحقيقها إلا على حساب المهزومين، وإذا كان من غير المفرح كثيراً اليوم مبدأ الحصول على أراض جديدة، ما هذا إلا لأنه ما من أحد يبدو على علم بالكيفية التي سيمكن بها حلّ مشكلات السكان الموروثة. ونعرف أن معاهدات الأقليات التي كان يُتوقع منها أن تحدث المعجزات بعد الحرب الكبرى تبدو سيئة السمعة تماماً اليوم حتى إن لم يكن أحد يثق بالبديل الوحيد المطروح على هذا الصعيد، أي الإدماج. هذه المرة يأمل المرء في أن تُحل المشكلة عبر عمليات نقل السكان،

وكان التشيكيون أول من أعلنوا أنهم عازمون على تصفية معاهدات الأقليات وترحيل مليوني ألماني إلى مناطق الرايخ. ولقد تبعت حكومات منفى أخرى هذا المنطق نفسه معلنة مخططات مشابهة تطاول ألماناً يعيشون في مناطق تم التخلي عنها، وهم يعدّون بالملايين.

لكن إذا قُيِّض حقاً لمثل عمليات الترحيل هذه أن تحدث، سوف يتلوها ليس تواصل لا محدود للفوضى فقط بل ربما كذلك أمر أكثر كارثية. فالأراضي المتخلى عنها سيتبين أنها لا تضم سوى أعداد ضئيلة من السكان إذ إن جيران ألمانيا سيجدون أنفسهم عاجزين عن تأهيلها بالسكان ومن ثم الاستفادة من ثرواتها المتاحة. في المقابل، سوف يؤدي هذا إما إلى استعادة هجرة اليد العاملة الأوروبية في مسار عكسي، ما ينتج المخاطر القديمة نفسها، وإما إلى وضعية يكون فيها بلد مكتظ بالسكان ومليء بالقوى العاملة فائقة المهارة ويمتلك تطوراً تقنياً عالياً مضطراً إلى تطوير أساليب صناعية مبتكرة وتطويرية كي يسير أمره ويواصل طريقه. ومن الجلي أن مثل هذا "العقاب" سوف ينتج عنه ما يماثل تماماً ما كان نتج عن "معاهدة فرساي" التي نُظر إليها بالتحديد على أنها سوف تسحق القوة الاقتصادية الألمانية قبل أن ينتهي بها الأمر إلى أن تضحى بالتحديد السبب الحقيقي الكامن في خلفية الإفراط في عقلنة القدرة الصناعية الألمانية ونموها المدهش. وبما أن القوة العاملة تفوق اليوم في أهميتها الأراضي نفسها، والمهارة التقنية باتت مترابطة مع أعلى مستويات البحث العلمي وأكثر وعداً من المواد الأولية نفسها، قد نجدنا حقاً في طريقنا اليوم كي نخلق وسط أوروبا نوعاً من طاحون عملاق ستكون قدرته المتفجرة قادرة على مفاجأة رجال الدول في المستقبل بقدر ما فاجأت ألمانيا المهزومة رجال دول الأمس. في نهاية الأمر، تبدو خطة مورغنتاو كأنها توفر حلاً نهائياً. غير أن هذه الخطة لا تكاد تبدو قابلة أن يتكلم عليها لتحويل ألمانيا إلى بلد مزارعين صغار، لأنه ما من قوة في العالم من شأنها اليوم أن تبعد نحو ثلاثين مليون ألماني بيدون زائدين عما يلزم. ومن المؤكد أن أي محاولة جدية لهذا ستؤدي في الاحتمالات كافة إلى خلق تلك "الوضعية الثورية" التي يخشاها أولئك الراغبون في إعادة الأمور إلى أوضاعها أكثر من خشيتهم أي شيء آخر.

في النتيجة إن إعادة التوطيد لا تعد بأي شيء على الإطلاق. إن نجحت، فمن المؤكد أن سيرورة السنوات الثلاثين الأخيرة ستبدأ من جديد، ولكن هذه المرة بإيقاع أكثر سرعة بكثير. ذلك لأن إعادة التوطيد ينبغي أن تبدأ تحديداً بإعادة توطيد "المسألة الألمانية"! وترينا دائرة الشر التي تتحرك ضمنها كل السجلات المتعلقة بـ"المسألة الألمانية" بكل وضوح الطابع الخيالي لـ"واقعية" القوى السياسية في تعاطيها مع المسائل الحقيقية المثارة في زمننا. أما البديل الوحيد عن هذه الأساليب العتيقة التي لا يمكنها حتى الحفاظ على السلام، هذا دون الحديث عن ضمانها الحريات، فمائل في المسار الذي تتبعه المقاومة الأوروبية.

الذنب المنظم والمسؤولية الشاملة^١

بقدر ما تكبر هزيمة الجيش الألماني في ميدان القتال، يكبر الانتصار الذي تحقّقه جهود الحرب السياسية النازية التي غالباً ما توصف خطأ بأنها مجرد بروباغندا. نعرف أن الأطروحات المركزية التي تستند إليها الإستراتيجية السياسية للنازي تقوم على غياب أي تمييز بين النازيين والألمان، وأن الشعب يقف موحداً خلف حكومته، وأن آمال الحلفاء في إيجاد قطاع من الشعب الألماني غير متأثر أيديولوجياً ويدعو إلى قيام دولة ديموقراطية في ألمانيا في المستقبل آمال واهمة. من الطبيعي أن يترتب على هذه الأطروحات أنه ليس ثمة تمايز في المسؤولية وأن الألمان المعادين للفاشية سوف يعانون الهزيمة بقدر معاناة الألمان الفاشيين، وأن الحلفاء قد أقاموا مثل ذلك التمايز عند بداية الحرب لأسباب دعائية لا أكثر. ثمة نتيجة إضافية على هذا مفادها أن ترسانة الحلفاء من العقوبات التي ستقع على مجرمي الحرب لن تتمخض عن شيء لأنها مجرد تهديدات واهية إذ لن يعثروا على أي شخص لا ينطبق عليه وصف مجرم حرب. ألا تكون هذه المزاعم مجرد دعاية، بل تساندها وقائع حقيقية ومخيفة، أمر تعلمناه خلال السنوات السبع الفائتة. فالتنظيمات الإرهابية التي انفصلت في البداية عن جمهرة الشعب، وغير القابلة إلا بأشخاص يمكنهم أن يؤكّدوا ماضيهم الإجرامي أو يبرهنوا استعدادهم أن يصبحوا مجرمين، ازدادت توسعاً بصورة متواصلة منذ ذلك الحين. كما تلاشى حظر الحصول على عضوية الحزب بالنسبة إلى أفراد الجيش بفعل الترتيب المعمّم الذي أخضع الجنود جميعاً لسلطة الحزب. وفيما نجد أن تلك

١ نشرت في: *Jewish Frontier*. N. 12, 1945، بعنوان "German Guilt".

الجرائم التي شكلت على الدوام جزءاً من الممارسة الروتينية اليومية في معسكرات الاعتقال منذ بداية النظام النازي، حُصرت أول الأمر بكل غيرة كحكر لقوات SS و"الغستابو"، بات لأفراد الجيش أنفسهم اليوم أن يروها من وظيفتهم كفعل قتل جماعي. في أول الأمر، أحيطت تلك الجرائم بالسرية التامة بكل الوسائل الممكنة إذ كان نشر أي تقارير عنها يعرّض صاحبها للعقاب بوصفه ناشر دعاية فظيعة. مع هذا، في مرحلة لاحقة، راحت مثل تلك التقارير تُنشر عبر حملات تسريب نازية منظمة لنصل اليوم إلى وضعية تنشر معها التقارير علناً تحت عنوان "إجراءات تصفية" بغية إجبار الجماهير الشعبية - التي تجعل صعوبات التنظيم من المستحيل إعفاؤها من المسؤولية المحدودة عن الجريمة - على الأقل على تحمّل تبعة التواطؤ والإدراك المسبق لما يجري. نتج عن هذه التكتيكات، وقد تخلى الحلفاء عن التمييز بين الألمان والنازيين، فرصة لانتصار حقيقه النازيون. ومن أجل إدراك التبدّل الحاسم الذي طرأ على الأوضاع السياسية الألمانية منذ خسارة معركة بريطانيا، ينبغي للمرء أن يلاحظ أن مجموعة صغيرة وفعالة فقط من النازيين، لم يُضمّ إليهم ولا حتى مناصرون للنازية، وبالطبع لم يكن من بينهم أي معادٍ للفاشية، كانت حتى الحرب وحتى وقوع أولى الهزائم العسكرية تعرف حقاً ما الذي يجري. أما الآخرون جميعاً، أكانوا من الألمان أو غيرهم، فكان لديهم ميل طبيعي إلى تصديق البيانات التي تصدرها حكومة رسمية معترف بها عالمياً أكثر من تصديق الاتهامات التي يسوقها اللاجئون، والتي إذ تأتي من لدن يهود أو اشتراكيين كانت مشبوهة بأي حال. حتى في أوساط هؤلاء المهاجرين ثمة قلة ضئيلة نسبياً من الأشخاص تعرف الحقيقة وقلة أضال مستعدة لتحمل اللاشعبيّة الكريهة الناجمة عن قول الحقيقة.

بقدر ما كان النازيون يتوقعون أن يكون النصر حليفهم، كانت منظماتهم الإرهابية معزولة عن الشعب، وفي زمن الحرب، عن الجيش. الجيش لم يكن يُستخدم لاقتراف الفضاءات وجنود SS كان يوتى بهم بشكل متزايد من ضمن حلقات "نوعية" آتية من أي جنسية كانت. ولو قُيِّض للنظام الجديد المخطط لقيامه في أوروبا أن ينجح، لكان من شأننا أن نشهد على قيام منظمة إرهاب عابرة لأوروبا تحت قيادة ألمانية. كان يمكن للإرهاب أن يمارس على يد أعضاء آتين من صفوف الأمم الأوروبية شتى

باستثناء اليهود، ضمن إطار تنظيم تراتبي التقسيم تبعاً لتصنيف مختلف البلدان. ولم يكن من شأن الشعب الألماني أن يكون بعيداً منها بالطبع. وكان من رأي هيملر على الدوام أن السلطة في أوروبا يجب أن تكون في أيدي نخبة عرقية تنتظم ضمن إطار SS دون روابط قومية.

وحدها هزائم النازيين هي التي دفعتهم إلى التخلي عن هذا التصور والمطالبة بالعودة إلى الشعارات القومية القديمة. وكانت المماهة الفعالة لكل الشعب الألماني بالنازيين جزءاً من هذه الانعطافة. إن فرص الاشتراكية القومية لتنظيم حركة سرية في المستقبل إنما تركز إلى عجز أي أحد بعد الآن على التفريق بين من هو نازي وغير نازي، وعلى غياب أي إشارات مرئية للتفريق، وبعد كل شيء على أن تكون القوى المنتصرة مقتنعة بأنه ليس ثمة في الحقيقة فوارق بين الألمان. ولتحقيق هذا، كان من الضروري حملة إرهاب مكثفة داخل ألمانيا تهدف إلى تنظيفها من أي شخص حي له ماضٍ يفصح عن كونه مناهضاً للفاشية. في السنوات الأولى من الحرب، لفت النظام الانتباه بكونه "مرناً" مع مناهضيه، شرط أن يبقوا سلميين. ومع هذا، تم إعدام أعداد لا تحصى من هؤلاء حتى إن كانوا، لسبب يتعلق بعجزهم عن الحركة بحرية طوال سنوات، لم يتمكنوا من تشكيل خطر مباشر على النظام. وفي المقابل، عمد النازيون، إذ توقعوا لحذرهم أنهم رغم كل الإجراءات الاحترازية سيجدون الحلفاء بعد قادرين على العثور على بضع مئات من الأشخاص في كل مدينة لهم سجل معادٍ للفاشية لا غبار عليه - بشهادة أسرى حرب سابقين أو عمال أجنبي، وتدعم ذلك سجلات السجون أو معسكرات الاعتقال - عمدوا إلى تزويد عملائهم الموثوقين بوثائق مشابهة وشهادات تجعل تلك المعايير غير ذات قيمة. في النتيجة، في ما يتعلق بحال نزلاء معسكرات الاعتقال (الذين لا يعرف أحد أعدادهم بصورة دقيقة لكنهم يُقدِّرون بالملايين)، كان في وسع النازيين أن يصفوهم أو يدعُوهم يهربون. أما في حال بقائهم غير المحتمل على قيد الحياة (مجزرة من نمط تلك التي حدثت في بوخنفالด์ لا تخضع للعقاب تبعاً لقواعد جرائم الحرب المعمول بها)، فلن يكون ممكناً التعرف إليهم بصورة قاطعة.

أما مسألة أن أي شخص في ألمانيا هو نازي أو غير نازي، فأمر لا يمكن تحديده إلا

من جانب امرئ يتغلغل في أسرار القلب البشري الذي لا يمكن لأي عين أن تتسلل إليه. بأي حال، إن أولئك الذين ينشطون في تنظيم حركة سرية مناهضة للنازية اليوم قد يكون مصيرهم الموت السريع إن أخفقوا في نشاطهم وتحديثوا تحديداً كالنازيين. ففي بلد يمكن فيه لشخص ما أن يلفت الانتباه بصورة مباشرة، إن هو فشل في اقرار مقتلة حسب الطلب أو كان مستعداً للتواطؤ في جرائم ليست هذه بالمهمة الهينة. الشعار الأكثر تطرفاً الذي نشره هذه الحزب بين الحلفاء وفحواه أن "الألماني الصالح" هو "الألماني الميت" فقط له أسسه المختلفة في الواقع: الطريقة الوحيدة التي يمكننا بها أن نتعرف على مناهض للنازية هي حين يكون النازيون قد غيروه. غير أن هذا ليس معياراً يمكن الركون إليه.

II

تلكم هي الشروط السياسية التي يوجه في ظلها اتهام الذنب الجماعي إلى الشعب الألماني. وهي ناتجة عن سياسة تبدو في أعماقها لا وطنية ومضادة للزرعة القومية، سياسة تحدد أنه لن يكون ثمة شعب ألماني إلا إذا كان خاضعاً لسلطة قاداته الراهنين، سياسة سوف يمتعها أن يترتب على انتصارها الأكبر على النازية التدمير العملي للشعب الألماني. فالسياسة التوتاليتارية، التي قامت على تدمير كامل للمنطقة المحايدة التي كانت تعيش فيها كائنات بشرية حياة عادية، تمكنت من تحقيق النتائج المنشودة بجعل كل فرد في ألمانيا معتمداً في وجوده على اقرار الجرائم أو التواطؤ مع مقترفيها. ومن هنا، يبدو نجاح الدعاية النازية في بلدان الحلفاء، المعبر عنه في الموقف الذي يلعب عموماً بـ Vansittartism ثانوي الأهمية بالمقارنة. وما هو سوى نتاج دعاية الحرب العامة وشيء مختلف تماماً عن الظاهرة السياسية الحديثة الخاصة الموصوفة قبل. وتبدو كل الوثائق والبراهين المزعومة تاريخية في هذا السياق كأنها مجرد محاكاة بريئة للأدبيات الفرنسية الخاصة بالحرب الأخيرة، فليس ثمة فرق أساسي هل كان أولئك الكتاب الذين أبقوا قبل خمسة وعشرين عاماً المطابع شغالة بفضل الهجمات التي شنوها على "البيون الفاسقة" ليضعوا اليوم خبرتهم تحت تصرف الحلفاء.

ثم إن أكثر السجلات امتلاء بالنيات الطيبة بين المدافعين عن الألماني "الصالح" ومتهمي "السيئ" لا تكتفي بأن تفتقر إلى جوهر الموضوع، بل إنها تخفق تماماً في إدراك ضخامة الكارثة. فهم إما يفتضح أمرهم بفعل إقبالهم على إيراد تعليقات عمومية مزرية حول الشعب الصالح والشعب السيئ، كما على تقدير خيالي مبالغ فيه لقوة التعليم، وإما نجدهم بكل بساطة يتبنون نسخة معكوسة من النظرية العرقية النازية. وثمة أمر خطير مؤكد يمثل في هذا كله، يسود منذ أدلى تشرشل بتصريحه الشهير قائلاً إن الحلفاء قد لجموا أنفسهم عن خوض حرب أيديولوجية ما جعلهم بصورة غير واعية يعطون قصب سباق للنازيين (الذين، بصرف النظر عن تشرشل، ينكبون على تنظيم هزيمتهم أيديولوجياً) وفرصة نجاة لكل النظريات العنصرية.

مع ذلك، المشكلة الحقيقية لا تكمن في برهنة ما هو بديهي في حد ذاته، وبالتحديد أن الألمان لم يكونوا نازيين محتملين منذ عصر تاسيتوس، ولا على ما هو مستحيل، وهو أن كل الألمان يحملون وجهات نظر نازية، بل بالأحرى النظر في الكيفية التي تنصرف بها وكيف تتحمل عبء مجابهة شعب أمّحت بين قطاعاته تماماً الحدود بين المجرمين والناس العاديين، وبين المذنب والبريء، إذ إن ما من أحد يمكنه أن يدرك في ألمانيا متى يكون وفي أي حال يتعامل مع بطل سرّي أو مع قاتل سابق بالجملة. في مثل هذه الحال، لن نجد عوناً لا بتحديد واضح للمسؤولين ولا عبر معاقبة "مجرمي الحرب". فمثل هذه التعريفات، بطبيعتها، لا يمكن أن تنطبق إلا على أولئك الذين لا يكتفون بإلقاء المسؤولية على أنفسهم، بل يخلقون كذلك كل هذا الجحيم... ثم، وفي هذا ما فيه من الغرابة، لن يمكن العثور على أسمائهم في لوائح مجرمي الحرب. إن عدد أولئك المسؤولين والمذنبين ضئيل نسبياً. فهناك كثر ممن يتقاسمون المسؤولية

١ في خطاب له أمام مجلس العموم يوم ٢٤ أيار/ مايو ١٩٤٤، قال تشرشل: "على النحو الذي تطورت به هذه الحرب، ها هي تصبح أقل أيديولوجية في طابعها كما أرى". وفي الثاني من آب/ أغسطس من العام نفسه، لاحظ "ارتباكاً" تسبب فيه تصريحه وراح يدافع عنه. بدا أنه قد بات على اقتناع متزايد ليس بأن هزيمة ألمانيا يجب أن تكون كاملة واستسلامها "دون قيد أو شرط" فقط، بل كذلك بأن وضع ألمانيا ينبغي أن تعاد هيكلته بعد الحرب بطريقة تمنعها من العودة إلى الانطلاق كقوة قارية لما لا يقل عن خمسين عاماً تالية.

The War Speeches of Winston S. Churchill, compiled by Charles Eade, vol. III, Boston: Houghton Mifflin, 1953, pp. 149-50, p. 196.

(محرر الطبعة الإنكليزية)

إنما دون أي دليل واضح على كونهم مذنبين. وهناك كثير يفوقونهم عدداً من مذنبين دون أن يكونوا مسؤولين على الأقل. ومن بين المسؤولين بالمعنى العريض للكلمة ينبغي أن تشمل أولئك الذين ظلوا على تعاطفهم مع هتلر طالما بقي ذلك ممكناً، والذين ساندوا وصوله إلى السلطة والذين صفقوا له في ألمانيا وفي غيرها من البلدان الأوروبية. فمن ذا الذي قد يجروء على الإشارة إلى كل أولئك السيدات والسادة من علية القوم بوصفهم مجرمي حرب؟ الحقيقة أنهم لا يستحقون هذا الوصف. إذ لا مرء في أنهم قد برهنوا عجزهم عن الحكم على التنظيمات السياسية الحديثة، بعضهم لأنهم ينظرون إلى كل المبادئ في عالم السياسة بوصفها هراءً أخلاقياً، وآخرون لأنهم يخضعون لتأثير ميل رومانطيسي إلى رجال العصابات خالطين بينهم وبين "قراصنة" الزمن الخالي. مهما يكن، فإن هؤلاء الناس الذين يشاركون هتلر المسؤولية عن جرائمه بالمعنى العريض للكلمة لا يمكن تحميلهم أي ذنب بالمعنى الحصري. فهم، حتى لو كانوا أول المتواطئين مع هتلر وأفضل مساندين له، لم يكونوا يعرفون حقاً ما الذي كانوا يفعلون ولا مع من يتعاملون.

والحقيقة أنه ليس ثمة وجود لذلك الرعب الأقصى الذي يديه أصحاب النيات الطيبة حين تُناقش حال ألمانيا، لا بالنسبة إلى أولئك المسؤولين المشاركين في المسؤولية، ولا في ما يتعلق حتى بالجرائم الخاصة التي اقترفها النازيون أنفسهم. بل هو بالأحرى نتاج آلة إدارة القتل الجماعي الضخمة التي لم يُستخدم فيها ألوف من الأشخاص فقط ولا حتى آلاف مؤلفة من المجرمين المنتخبين، بل أمكن أن يُستخدم فيها واستخدم بالفعل شعب بأكمله. في مثل ذلك التنظيم الذي كان هيملر قد جهّزه ليجابه به الهزيمة، كان كل واحد منفذاً أو ضحية أو رجلاً ألياً يمشي قدماً فوق جثامين رفاقه، وقد اختير أول الأمر من بين "تشكيلات العاصفة" (Storm Trooper) ثم لاحقاً من بين صفوف أي فرقة عسكرية أو منظمة جماهيرية. لقد كان كل واحد هنا، سواء أكان نشطاً بصورة مباشرة في معسكر قتل أم لم يكن، مجبراً على أن يلعب دوراً بطريقة أو بأخرى في تشغيل آلة القتل الجماعي هذه، وذلكم هو المرعب حقاً في الأمر. ذلك لأن القتل الجماعي المنهجي - وهو النتيجة الحقيقية التي تترتب على النظريات العرقية كلها كما على غيرها من الأيديولوجيات الحديثة التي تنادي بأن القوة

هي الحق - يصم ليس مخيِّلة الكائنات البشرية فقط، بل كذلك إطار فكرنا وعملنا السياسي ومقولاته. ومهما يكن من شأن مستقبل ألمانيا، فلن يحدده أي شيء أكثر من النتائج الحتمية التي تسفر عنها حرب قد خُسرت، وهي نتائج لا يمكنها إلا أن تكون مؤقتة تبعاً لطبيعة الحال. لا يوجد منهج سياسي للتعامل مع الجرائم الجماعية الألمانية، وتدمير سبعين أو ثمانين مليون ألماني، أو حتى موتهم التدريجي عبر التجويع (الذي من المؤكد أن قلة فقط من المتعصِّبين المهووسين قد حملت به) لن يعني بكل بساطة إلا أن أيديولوجية النازيين قد نجحت، حتى إن كانت السلطة وحقوق القوة قد انهالت على رؤوس شعوب أخرى.

وتماماً كما لا يوجد حلّ سياسي ضمن إطار القدرة البشرية للجريمة الماثلة في إدارة القتل الجماعي، واضح أن الحاجة البشرية للعدل لن تعثر على جواب يرضيها بشأن التعبئة الشاملة لشعب ما لهذه الغاية. فأن يكون الكل مذنبين مسألة لا يمكن لأحد في نهاية التحليل إصدار حكم في شأنها.^١ ذلك لأن هذا الذنب لا يتواكب حتى مع أدنى مظهر، أو أدنى ادعاء بالمسؤولية. وما دام العقاب يبقى حقاً للمجرم - هذه النظرية لا تزال منذ أكثر من مئتي عام في أساس حس العدالة والحق بالنسبة إلى الإنسان الغربي - يترتب على الذنب وعي الذنب، وعلى العقاب أن يكون المجرم شخصاً مسؤولاً بكل وضوح. وهو أمر وصفه على نحو جيد جداً مراسل أميركي^٢ في رسالة تبدو حواراتها جديرة بمخيلة شاعر كبير وقدرته الخلاقة:

س: هل قتلت أناساً في المعسكر؟ ج: نعم

س: هل سمّمتهم بواسطة الغاز؟ ج: نعم.

س: هل دفنتهم أحياء؟ ج: حدث هذا في بعض الأحيان.

س: هل جيء بالضحايا من أنحاء أوروبا شتى؟ ج: أفترض هذا.

١ لم يكن إنقاذ اللاجئين الألمان، الذين كان لديهم من حسن الحظ أكثر مما كان يمكن لليهود أن يحوزوا، أو كي لا يضطهدهم "الغستابو" أبكر مما يجب، من الذنب، لجدارتهم. ولأنهم كانوا يعلمون هذا وبسبب رعبهم مما كان لا يزال يؤرقهم، رأيناهم غالباً من يُدخلون في سجلات من هذا النوع تلك النبرة الخالية من المعاناة، التي تعبر عن صوابيتهم، والتي غالباً، ولا سيما بين اليهود، تتحول إلى تمسك مبتدل باجتهادات النازية... والحقيقة أنها فعلت ذلك.

٢ رايمنوند أ. دايفيس، مراسل يعمل لحساب *Jewish Telegraphic Agency*، كما كان مذبذباً لحساب "هيئة الإذاعة الكندية"، وهو من قدّم أول شهادة عيان على مخيم الموت في ميدانيك.

س: هل حدث لك شخصياً أن ساعدت في قتل أشخاص؟ ج: أبدأ على الإطلاق. أنا كنت مجرد محاسب في المعسكر.

س: ماذا كان يدور في خلدك حول ما كان يحدث؟ ج: كان الأمر سيئاً في البداية لكننا بعد ذلك اعتدنا.

س: هل تعلم أن الروس سوف يشنقونك؟ ج: (يغرق في دموعه) لماذا سيفعلون ذلك؟ ما الذي فعلته؟ (بعد ظهر يوم الأحد، ١٢ نوفمبر، ١٩٤٤).

في الحقيقة هو لم يفعل شيئاً. كل ما في الأمر أنه نفذ الأوامر ومنذ متى يكون تنفيذ الأوامر جريمة؟ ومنذ متى يكون التمرد فضيلة؟ ومنذ متى يمكن للمرء أن يحافظ على كرامته في مواجهة موته؟ فما الذي فعله هذا الرجل؟

في مسرحية *The Last Days of Mankind* [آخر أيام الجنس البشري] التي يتحدث فيها عن الحرب الأخيرة، يُسدل كارل كراوس Karl Kraus الستارة بعد أن يصرخ فلهمم الثاني قائلاً: "أنا لم أرد هذا". والجانب الأكثر هزلاً على نحو مرعب هنا هو أن تلك كانت حقيقة الأمر. وحين تهبط الستارة هذه المرة، سنستمع لكورس بأكمله وهو يصرخ: "نحن لم نفعل هذا". ومع أننا هذه المرة لن نعود قادرين على تقدير العنصر الهزلي في المسألة، سيبقى أن الجزء المريع من الأمر هو أن تلكم هي الحقيقة.

III

في محاولة منا لفهم الدوافع الحقيقية التي تجعل أناساً يتحركون كأقنعة في آلة القتل الجماعية، لن نستعين هنا بتأملات حول التاريخ الألماني وما يسمى الطابع القومي الألماني، فهما لم يكن للذين يعرفون ألمانيا من كتب أدنى فكرة عما يحملانه من إمكانات طوال السنوات الخمس عشرة الفائتة. ثمة ما هو أكثر من هذا يمكننا تعلمه حول الطابع الشخصي للرجل الذي يفخر بأنه كان الروح المنظمة للمقتلة. ليس هنريش هيملر واحداً من أولئك المثقفين الطالعين من أرض لا أحد الواقعة بين بوهيميا والبيمب، الذين كان قد تم التركيز على أهميتهم في تكوين النخبة النازية في وقت متأخر. هو ليس بوهيمياً كغوبلز Goebbels، ولا مجرم حرب كشترايخر Streicher ولا

متعصباً منحرفاً كهتلر ولا مغامراً مثل غورنغ Goering، هو "برجوازي" يتسم بكل المظاهر الخارجية التي تستدعي الاحترام، وله كل عادات رب العائلة الصالح الذي لا يخدع زوجته على الإطلاق ويسعى بكل وعي إلى تأمين مستقبل محترم لأولاده، لكنه بكل وعي بنى منظمته الإرهابية الأكثر جدة ويغطي بها البلد بأسره انطلاقاً من افتراض أنه ليس كل الناس بوهيميين أو متعصبين وليسوا مغامرين ولا مهووسين سابقين ولا ساديين، لكنهم قبل كل شيء أصحاب مهن وأرباب أسر طيبون.

أعتقد أن بيغي كان هو من وصف رجل العائلة بأنه "مغامر القرن العشرين الكبير" لكن بيغي مات قبل أن يعلم أن رجل العائلة كان كذلك واحداً من كبار مجرمي القرن. لقد اعتاد بيغي الإعجاب باهتمام رجل العائلة (paterfamilias) بعائلته وتركيزه الأناني على خير هذه العائلة وتصميمه العنيد على جعل الحياة سهلة لزوجته وأطفاله، إلى درجة لا نكاد نلاحظ معها كم أن رب العائلة المتفاني، الذي لا يقلقه سوى أمانه الشخصي، تغير تحت ضغط الأوضاع الاقتصادية الكابوسية التي يعيشها زمننا ليتحول إلى مغامر غير إرادي لا يعلم علم اليقين ما سوف تخبئه الأيام التالية له ولعمله ولكل ضروب عنايته. إن وداعة هذا النمط من الناس كانت قد سبق لها أن تجلّت خلال الحقبة الأولى من عمر النازية (Gleichschaltung). غير أنه سرعان ما تبدى أن هذا الرجل مستعداً، في سبيل مدخوله وأمانه المعيشي وأمن زوجته وأطفاله، للتضحية بمعتقداته وشرفه وكرامته الإنسانية. لقد احتاج الأمر فقط إلى عبقرية هيملر الشيطانية للكشف عن أن رب العائلة هذا بعد هكذا انحدار بات مستعداً تماماً وحرفياً لفعل أي شيء حين يخلو وفاضه ويحقيق الخطر بوجود أسرته. أما الشرط الوحيد الذي وضعه، فكان أن يُعفى تماماً من أي مسؤولية عن أفعاله. ومن هنا هذا الشخص، الألماني الوسط، الذي لم تتمكن النازية في سنوات ازدهارها وبكل دعايتها الهائجة من دفعه إلى قتل يهودي لحسابه الخاص (ولا حتى حين أوضحت له أن مثل هذه الجريمة ستمر دون عقاب)، سيكون من شأنه أن يخدم آلة التدمير دون أي اعتراض. وعلى النقيض من وحدات SS المبكرة و"الغستابو"، لم تعتمد منظمة هيملر الشاملة على المتعصبين ولا القتلة بالسليقة ولا الساديين، بل اعتمدت كلياً على عادية أصحاب المهن وأرباب الأسر.

نحن لسنا في حاجة هنا إلى أي ذكر خاص للتقارير التبريرية حول لاتفيين ولिटوانيين

وحتى يهود انتموا إلى منظمة هيملر الإجرامية، لبرهنة أن الأمر لا يتطلب طابعاً قومياً خاصاً لتزويد هذا النوع من العمل بمن يقومون به. وهم ليسوا حتى قتلة عاديين أو خونة طالعين من انحراف ما. بل لا يبدو من المؤكد أيضاً أنه كان من شأنهم أن ينفذوا العمل لو أن حياتهم الشخصية ومستقبلهم كانا على المحك. كل ما في الأمر أنهم شعروا (بعد أن لم يعودوا يحتاجون مخافة الله، وغُسل دماغهم بفعل التنظيم البيروقراطي لأفعالهم) بالمسؤولية تجاه أسرهم لا غير. إن تحويل رب الأسرة من عضو مسؤول في المجتمع يهتم بكل القضايا العامة إلى "برجوازي" لا يعني إلا بحياته الخاصة ولا يعرف شيئاً عن الفضيلة المدنية إنما هو ظاهرة أممية مستحدثة. إن متطلبات عصرنا هذا - "فكروا في الجوع وفي البرد القارص في هذا الوادي الذي يطن بالشكوى" (بريخت)^١ - يمكن لها أن تحوّل في أي لحظة إلى رجل مجرم من الحثالة جاعلة منه آلة في يد أي جنون ورعب. ويمكن للمجتمع وفي كل وقت من الأوقات، بفعل البطالة، أن يستلب الرجل الصغير في طريقة عمله كما في كبريائه الذاتي العادي، فيأخذه إلى تلك المرحلة الأخيرة التي سيكون من شأنه فيها أن يؤدي أي وظيفة حتى لو كانت وظيفة جلاد. ولقد اكتشف يهودي أطلق من معسكر بوخنفالด์ مرة أن ثمة بين رجال SS واحداً كان الشخص الذي سلمه شهادة إطلاق السراح، عرف فيه رفيق صف سابق له لم يتوجه إليه بأي كلمة مكتفياً بالتحديق فيه. وبتلقائية، قال الرجل المحدق فيه: "عليك أن تفهم أن ورائي خمس سنوات من البطالة. لقد كان في وسعهم أن يفعلوا بي ما يشاؤون".

يقيناً إن تطوّر هذا النمط الحديث من البشر، الذي يعدّ المقابل التام لـ "المواطن"، والذي لافتقارنا إلى اسم أفضل نطلقه عليه سمّيناه "برجوازي"، يستفيد خاصة من شروط ملائمة في ألمانيا. فمن الصعب أن نجد بلداً آخر ذا ثقافة غريبة يتسم بهذا القدر الضئيل من مزايا السلوك المدني الكلاسيكية. ليس ثمة بلد آخر تلعب فيه الحياة الخاصة والحسابات الخاصة الدور الكبير الذي تلعبه هنا. وهذا واقع عرف الألمان، في زمن النهوض القومي، كيف يخفونه خلف قناع النجاح الكبير لكنهم لم يلغوه

١ "فكروا في الجوع والبرد الفظيع في هذا الوادي الذي يطن مع النحيب". من الظاهر أن أرندت تستعير من الذاكرة هذا النص الذي يختم أوبرا *Die Dreigroschenoper* [القروش الثلاث]، إذ تكتب "الجوع" بدلاً من "الظلام".

أبدًا. فخلف واجهة المزايا القومية المعلنة والمحاطة بدعاية واسعة، كـ”حب الوطن الأم“ و”الشجاعة الجرمانية“ و”الولاء الألماني“... إلخ، كانت تكمن رذائل قومية مقابلة. لا يكاد ثمة في العالم بلد آخر تقلّ فيه النزعة الوطنية الوسط عما هي عليه في ألمانيا وحيث خلف المزاعم الشوفينية المتحدثة عن الولاء والشجاعة هناك توجه خفي قاتل نحو اللاولاء والخيانة لأسباب انتهائية.

مع هذا، فإن القاتل الحثالة الذي هو النتيجة النهائية لحياة ”البرجوازي“ ظاهرة أممية، وسيكون من الأفضل لنا ألا نخضعه لإغواءات مفرطة تنتج عن ذلك الإيمان الأعمى بأن القاتل الحثالة الألماني هو الوحيد القادر على اقتراف مثل هذه الأفعال المرعبة. فما نسميه هنا ”برجوازيًا“ هو رجل الجماهير الحديث، ليس في لحظات تألقه الجماعي بل في الأمان (اليوم قد يكون من الأفضل أن نقول اللأمان) المتعلق بمجاله الخاص. فهو ذهب بشائبة الأعمال الخاصة والعامة، العائلة والعمل، بعيداً فلم يعد قادراً على أن يعثر في شخصه على رابط بين الاثنين. وحين تجبره مهماته على قتل الناس نجده لا يرى نفسه قاتلاً بالنظر إلى أنه لم يقم بذلك انطلاقاً من ميل خاص لديه، بل ضمن إطار قدرته المهنية. فهو انطلاقاً من شغفه الخاص ما كان من شأنه أن يؤذي ذبابة. لو أخبرنا واحداً من أفراد هذه الطبقة الفعالة الجديدة التي أنتجها عصرنا أنه سوف يُحاسب على ما فعل، لن يخامره سوى الشعور بأنه تعرّض لخيانة. ولكن إذا حدث له في معمعة صدمة الكارثة أن وعى أنه في الحقيقة ليس موظفاً فحسب بل هو قاتل أيضاً، من المؤكد في مثل هذه الحال أن التمرد لن يكون هو دربه للخروج، بل الانتحار، تماماً كما حدث لكثير من الذين اختاروا حلّ الانتحار في ألمانيا، حيث كان جلياً ولاقئاً وجود موجات متتالية من تدمير الذات. غير أن هذا أيضاً لن يكون جمّ الفائدة بالنسبة إلينا.

IV

خلال سنوات عدة قابلنا ألماناً صرّحوا أمامنا بأنهم يشعرون بالعار لكونهم ألماناً. وأنا نفسي شعرت مراراً بإغراء أن أقول إنني أخجل من كوني كائناً بشرياً. إن هذا

الخجل العضوي الذي يتقاسمه كثر من أناس يتمون إلى الجنسيات شتى مع آخرين اليوم هو في نهاية المطاف كل ما بقي لحسّ التضامن الأممي كي نستشعره، لكنه لم يعثر بعد على تعبير سياسي ملائم له. بالنسبة إلى آباءنا، كان افتنانهم بالإنسانية من النوع الذي لم يكن يتجاهل المسألة القومية باستخفاف، بل إنه، أسوأ من هذا، لم يدرك حتى الفظاعة الكامنة في فكرة الإنسانية نفسها والإيمان اليهودي-المسيحي بالأصل الأوحد للعرق البشري. ولم يكن حتى من الممتع لنا كثيراً أن ندفن أوها منا المزيفة حول "المتوحش النبيل"، وقد اكتشفنا أنه في إمكان البشر أن يكونوا آكلي لحوم بشر. منذ ذلك الحين تعلمت الشعوب كيف تتعارف أفضل وتعلمت المزيد والمزيد حول إمكانات الإنسان الشريرة. وكانت النتيجة أن ابتعدوا أكثر وأكثر من الفكرة الإنسانية وأصبحوا أكثر ارتباطاً بنظرية العرق التي تنكر إمكانية وجود إنسانية مشتركة. لقد أحسوا بالغريزة أن فكرة الإنسانية، سواء ظهرت على نحو ديني أو إنساني، تستتبع إجبارهم على تحمل مسؤولية عامة لا يريدون تحمّلها. ذلك بالنظر إلى أن الفكرة الإنسانية حين تُصَفَى من كل نزعة عاطفية يترتب عليها النتيجة البالغة الجدية التي تفرض على الناس بطريقة ما أن يتحملوا مسؤولية كل الجرائم التي يرتكبها البشر وأن كل الأمم تتقاسم أفعال الشر التي يقترفها كل الآخرين. أما الخجل الذي يستشعره المرء لكونه كائناً بشرياً، فإن هو إلا تعبير فردي ولا يزال غير سياسي عن هذه النظرة. بتعابير سياسية، من المؤكد أن الفكرة الإنسانية التي لا تستبعد أي شعب ولا تخص واحداً وحده باحتكار الذنب هي الضمانة الوحيدة بأن ما من "شعب أسمى" بعد شعب أسمى آخر سيكون من شأنه أن يشعر أنه مجبر على اتباع "القانون الطبيعي" المتعلق بحق القوي، فيبيد "العروق الدنيا التي لا تستحق البقاء"، لنجد أنفسنا في نهاية "عصر إمبريالي" عند مرحلة تجعل النازيين يبدون بوصفهم الرواد الخام للمناهج السياسية المستقبلية. أما اتباع سياسة لا-إمبريالية وإيمان لا-عرقى، فإنه يضحى اليوم أكثر وأكثر صعوبة، إذ بات من الأكثر وضوحاً الآن كم أن النوع الإنساني بات عبئاً كبيراً على الإنسان.

وربما يكون أولئك اليهود، الذين ندين لآبائهم بأول تصوّر نملكه عن الفكرة الإنسانية يعرفون شيئاً عن هذا العبء، هم المعتادون أن يقولوا كل عام: "يا آباءنا

وملكننا، لقد أخطأنا في حقك"، آخذين بالاعتبار ليس الخطايا التي ارتكبتها جماعتهم فقط، بل كل الإهانات التي يلحقها الناس جميعاً بأنفسهم. غير أن أولئك الذين يبدون مستعدين اليوم لسلوك هذه الطريق بنسخة عصرية لا يمكنهم أن يكتفوا بالاعتراف المشروط: "حمداً لله، أنا لست هكذا" أمام رعبهم إزاء إمكانات الطابع القومي الألماني التي لم يحلم بها أحد، بل نراهم بالأحرى يدركون في النهاية ما يمكن للإنسان فعله بفعل الخوف والرجفان، وذلك هو في الحقيقة الشرط المسبق اللازم لأي تفكير سياسي حديث. ومثل هؤلاء الأشخاص لن يخدموا جيداً كأدوات في يد الثأر. ومع هذا ثمة أمر مؤكد: عليهم وعليهم وحدهم هم المعبئين بالخوف الأصيل من الذنب البشري الذي لا يمكن منه إفلات سيكون الاتكال حين يحين أوان خوض الصراع دون وجل ودون مساومة وفي كل مكان ضد الشر المطلق الذي في مقدور البشر إحداثه.

الكابوس والطيران^١

أعرف القليل من بين المطبوعات الجديدة ما يدنو حقاً من التجارب التي يعيشها الإنسان الحديث. من هنا إن على أي كان يريد أن يلقي نظرة على ما بعد الحرب وما بعد الفاشية والحالة الذهنية للمثقفين الأوروبيين ألا تفوته قراءة *The Devil's Share* [حصّة الشيطان] بعناية وتأنّ وبتعاطف (دون أن تعني هذه الكلمة إهانة). فهنات هذا الكتاب ومؤلفه واضحة، إنما تبدو محيرة إلى درجة تثير الغيظ. إنها تريك القارئ كما أربكت المؤلف. لكن بيت القصيد يكمن في أن هذا الارتباك إنما هو النتيجة المباشرة لتجارب شهد المؤلف عليها لكنه لم يحاول أن يفلت منها. إن مثل هذه التجربة والارتباك سيكونان مشتركين بين كل الذين نجوا ويرفضون اليوم العودة إلى الأمان المخيب الذي يزعمه "مفاتيح التاريخ" من الذين يدعون امتلاك تفسير لكل شيء، لكل التوجهات والميول، لكنهم في الحقيقة عاجزون عن كشف أي حدث حقيقي. فروجمون Rougemont يتحدث عن "كابوس الواقع" الذي أخفقت أسلحتنا الثقافية في وجهه إخفاقاً بائساً، وهو لئن كان مرتبكاً، فما هذا إلا بسبب محاولته اليائسة لكيلا يجد نفسه في مواجهة هذا الكابوس وهو عار روحياً، ولذلك نراه يغرف من الترسانة العظيمة والجميلة التي تضم وجوهاً وصوراً مجدها الزمن، أي شيء يبدو له ملائماً، أو مفسراً، الصدمات الجديدة التي تهز الأسس القديمة.

الواقع هو أن "النازيين أناس مثلنا"، والكابوس أنهم أرونا وبرهنوا ما يمكن للإنسان

١ مراجعة لكتاب *The Devil's Share* [حصّة الشيطان] لدينيس دي روجمون Denis de Rougemont، المترجم من الفرنسية بقلم هاكون شيفالييه Haakon Chevalier. نشرت في: *Partisan Review*, XII/2, 1945.

فعله. بكلمات أخرى: إن معضلة الشر سوف تكون المسألة الأساسية للحياة الثقافية الأوروبية خلال مرحلة ما بعد الحرب، تماماً كما أن الموت صار المعضلة الأساسية بعد الحرب الأخيرة. ويعرف روجمون أن نسبة كل الشرور أو الشرّ كثر إلى أي منظومة اجتماعية أو إلى مجتمع معيّن كمجتمع إنما "هرب من الواقع". لكنه بدلاً من أن يواجه نغمة قدرة الإنسان الأصيلة على اقرار الشر وتحليل طبيعة الإنسان ها نحن نراه في المقابل يغامر بالطيران بعيداً من الواقع ويكتب عن طبيعة الشيطان رغم كل الجدليات، متهرباً من الحديث عن مسؤولية الإنسان عن كل أفعاله.

وبالمناسبة الطيران بعيداً من الواقع ليس طيراناً نحو اللاهوت كما قد يقترح علينا العنوان والاستعارات المتكررة من الكتاب المقدس بل هو طيران نحو الأدب. فليس ثمة في الكتاب أمثولات صغيرة فقط يحاكي فيها الكاتب نيتشه في أسوأ ما كتب - كما في "امرأة تضرب رجلاً" - أو دراسات حول عادات الإنسان الحديث يحاكي فيها تشسترتون إنما على مستوى أقل لمعاناً بكثير. بل هناك عبارات مثل "أريد ألا أولف سوى كتب خطيرة" نجدها في خوائمتها الخرقاء تجعل من العسير على القارئ أن ينظر إلى المسألة برمتها نظرة جدية.

لكن الأكثر خطورة من الافتقار إلى النضج (ينتمي روجمون إلى الجيل الذي ترعرع بين الحربين، ولم يقيض له ما يكفي من النضج فكان له بولادته الحق في قدر من اللانضوج) إنما هو الارتباك العميق الذي يهيمن على مقاربتة ككل. ويمثل هذا في مماهاته بين قدرة الإنسان على الشر ومشكلة الشر في حد ذاته عبر الحديث حديثاً بالغ العمومية عن "شرور زمننا". وهو ما يؤدي إلى إدخال الشيطان شخصياً، ليخدم بكل بساطة كقاسم مشترك. حتى إن كان وجود هذا الشيطان مبرهنناً بفضل خدعة منطق تشسترتون اللطيفة (حكايات "أولئك الذين يلتصقون بالزوجات العجائز" - "أنا لا أؤمن بوجود قوم لهم قرون حمراء وأذنان خضراء" - هم أولئك الذين يرفضون الإيمان بالشيطان لأن الصورة التي تُرسم له يبدو فيها طالعاً من حكايات الزوجات)، فإنه ليس سوى التشخصن الفعلي لعدم هايدغر الذي يصبح عبر "لا شئيتي المتكونة" أشبه بذات فاعلة (الشيطان هو "رسول العدم"، "لا يخدم شيئاً"، وهو "عميل العدم"، "ينحو إلى العدم" ... إلخ).

من المؤكد أن هذا ليس من شأنه أن يكون سوى محاولة لتفسير الخبرات الجديدة بمقولات تنتمي إلى القرن التاسع عشر-العشرينيات. لكن روجمون لا يكتفي بهذا. فـ"طيرانه بعيداً من الواقع" هو في الحقيقة أكثر تعقيداً وجديراً أكثر بالتأمل. فهو عن غير إرادة منه، ورغم خوفه من "الغنوصية الحديثة" وتوقعه إياها، يسقط في أكثر الغنوصيات إثارة للشفقة. ويكمن عزاؤه الأكبر في ثقته بأنه في الصراع الخالد بين الله والشیطان، بين قوى الخير وقوى الشر، تم مسبقاً تحقيق النصر "من وجهة نظر الديمومة"، إذ إن "أفعالنا السيئة وتلك التي يقترفها الشيطان لن تغير شيئاً من نظام هذا العالم"، وفي النتيجة أن "ما يعيننا في هذا القرن هو أن نجعل أنفسنا مساهمين مباشرين في تحقيق هذا الانتصار". ولا يمكن لهذا إلا أن يقودنا إلى استنتاج أن كل ما يتعين فعله هو "تطويب أنفسنا" بغية الانضمام إلى الخير الذي هو الطرف المنتصر إلى أبد الأبدین. في النتيجة إن هذه الانتهازية الميتافيزيقية، هذا الهرب من الواقع إلى صراع كوني ليس على الإنسان فيه إلا أن ينضمّ إلى قوى النور كي يتخلص من قوى الظلمات، هذه الثقة بأنه لا يمكن لنظام العالم أن يتبدّل مهما فعل الإنسان، هذا كله ما يجعل الغنوصية جذابة للتأمل الحديث ومن شأنها أن ترتقي به إلى المكان الذي تشغله أكثر "هرطقات" الغد انتشاراً وخطراً.

وإذ يقال هذا كله، يبقى على المرء واجب أن يوصي بقراءة الكتاب من جديد. فهو، سواء أحبه المرء أو لم يحبه، وثيقة إنسانية حقيقية. وسواء توافق المرء مع دينيس دوروجمون Denis de Rougemont أو لم يفعل، فإنه ينتمي إلى الذين، بكلماته نفسه، "يوجدون جميعاً على السفينة الغارقة، وهم الذين يوجدون في الوقت نفسه... على متن السفينة التي أطلقت الطوربيد". لكن الذين يعرفون هذا، والذين لا يريدون الابتعاد من هذا الموقف الذي لا يبدو مريحاً، ليسوا كبيری العدد، لكنهم الوحيدون المهتمون.

ديلتاي فيلسوفاً ومؤرخاً

امتدّت حياة ديلتاي Dilthey على طول القرن التاسع عشر. فهو حين ولد في ١٨٣٣ كان القرن الثامن عشر الألماني قد وصل نهايته مع رحيل هيغل وغوته؛ وحين مات في ١٩١١ كان لا يزال أمام القرن التاسع عشر ثلاثة أعوام أخرى يعيشها. تبقى هذه المعطيات المتعلقة بسيرة ديلتاي أساسية لتقييم الرجل وعمله. رغم أن ديلتاي يمثل من وجوه عدة أفضل سمات "روح زمنه"، فإنه لم يذهب أبداً إلى أبعد منها كما لم ييارح أبداً الإطار الضيق للحياة الأكاديمية. ولم تكن له أي علاقة بالمتمردين العظام الذين وقفوا مع القرن التاسع عشر أو ضده. أما نفوره من نيتشه، فلم يكن أكثر من قضية مزاج (هودجز Hodges). إن الكراهية الكبيرة التي حملها أشخاص مثل كيركغارد وماركس ونيتشه للتأمل الخالص بوصفه المحتوى الأسمى للحياة الثقافية أمر كان من شأنه أن يصدّم ديلتاي ويرعبه، هو الذي كان شغفه المتحكم به شديد الشبه بشغف الجامعين الشهرين في القرن التاسع عشر حتى إن لم يعمل على جمع أي شيء. ومجموعته كانت واحدة أكثر قيمة ورهافة بكثير. كانت مجموعة من التجارب الجوانية (Erlebnisse) التي ينصبّ اهتمامها الرئيسي على تقديم معرض متكامل لـ "الحياة نفسها".

كان ديلتاي معروفاً بمحاولته ترتيب أسس الدراسات الإنسانية (Geisteswissenschaft) بوصفها مختلفة عن مناهج العلم الطبيعي بل حتى متعارضة معها. فالتاريخ الذي يحتوي على كل فروع العلوم الإنسانية الأخرى، يفترض مسبقاً وجود منهج مضمون لـ "التأويل" (hermeneutics) أي تأسيس علم وفن للتأويل. بالنسبة إليه، كانت مسألة

١ مراجعة لكتاب *Wilhelm Dilthey. An Introduction*، من تأليف إتش. إي. هودجز H. A. Hodges. نشرت في: *Partisan Review*, XIII, 1945.

الفهم نفسها تكمن في صميم العلم التاريخي كما في صميم التاريخ نفسه. ومن هنا نجده يخطّط (إنما دون أن ينجز) نقداً للعقل التاريخي. وبالنسبة إليه كانت الوظيفة الرئيسية لهذا العقل قدرة الإنسان على الفهم. أما أغراض العقل المتفهم، فهي التعبير عن erlebnisse ("التجربة المعيشة" بترجمة هودجز) كما تمثل في التاريخ والثقافة بالنظر إلى أن الحياة إنما تعبر عن ذاتها و"تموضعها". والتاريخ يصير عند ديلتاي سلسلة من التجارب المموضعة التي يمكننا فهمها بمقدار ما يمكننا أن "نعيشها من جديد" (nacherleben بترجمة هودجز). فالفهم والتأويل والتفكيكات هي معاً فنّ تفكيك شفرات إشارات التعبير.

النقطة المركزية في فن إعادة الإنتاج هذه هي أنها تمكن المرء من أن يقاسم تجاربه التي تكون عادة خارج حدود حياة فردية وزمن تاريخي خاص. "يعرض ديلتاي تأثير دراسته الخاصة للوثر والإصلاح عبر تمكينه على الأقل من فهم التجربة الدينية في العمق والكثافة اللتين لم يتمكن من أن يشارك فيهما بذاته" (هودجز). إن هذا الموقف من الحياة يبدو طفيلياً إلى حد ما، ما يجعل تأملات ديلتاي العامة حول التاريخ تبدو كسمة عليا من سمات روح القرن التاسع عشر. بالتوافق تحديداً مع هذه الروح، يعثر ديلتاي في الفنان على أسمى أنواع البشر. ذلك بالنظر إلى أن العبادة العامة للبعقري التي سادت في زمنه كانت في حقيقة أمرها قائمة على القناعة بأن الفنان القادر وحده على امتلاك قدرة التعبير عن "التجارب المعيشة"، هو الذي "يعيش" حقاً، وهي قناعة كان ديلتاي يتقاسمها واستخلص منها أنه إذا كانت الآلهة قد أنكرت على الإنسان أن يمتلك المواهب اللازمة، فإن فرصته الثانية الأفضل كي يكون "حياً" تكمن في تفكيك شفرات "التعبير"، ومن ثم المساهمة في تجارب الآخرين. وتبعاً لتصور ديلتاي يصير المؤرخ نوعاً من فنان أضاع دعوته.

إن الفنان كنموذج نمطي للإنسان موضوع قديم من مواضيع الفلسفة. وفي هذا، يكمن الفارق بين المفاهيم القديمة ومفاهيم القرن التاسع عشر المتعلقة بعبادة العباقرة، التي بدأت تتضح مع الرومانطيقية الألمانية. فبالنسبة إلى الأولى، كان الفنان الضمانة الأسمى لقدرات الإنسان الخلاقة، بينما رأت الرومانطيقية في الفن التعبير عن تجارب وفي الفنان ما لا يتجاوز كونه كائناً بشرياً يحوز المزيد والمزيد من التجارب المثيرة

للاهتمام. وفي ألمانيا، كان شلير ماخر أول من رصد في "التجارب المعيشة" مصلحة الإنسان المركزية وحوّل الدين، بالتوافق مع ذلك، إلى تدين، والإيمان إلى مشاعر دينية، و"حقيقة الله" إلى شعور بالتبعية. وليس من المصادفة بأي حال هنا أن يكون شلير ماخر موضع إعجاب أعظم بالنسبة إلى ديلثاي، وأن يكون واحداً من أدق كتاباته وأكثرها شهرة مكرّساً لسيرته.

ويقيناً إنه بمقدار ما كان ذلك النهم إلى التجارب المعيشة والحياة في القرن التاسع عشر أصيلاً، تمكن الشغف بالفهم وب"إعادة العيش" من إنتاج عدد من أعظم النتاجات. مع ذلك، فإن هذه لا تخصّ عالم الفلسفة، علماً بأن الجانب الأكثر تقصيراً في تقديم هودجز لأعمال ديلثاي (هو أول كتاب في الإنكليزية يتعامل مع عمله) هو كونه يوضع تركيزه الرئيسي على ديلثاي الفيلسوف تاركاً ديلثاي المؤرخ جانباً، مع أنه كان أكثر أهمية بكثير، فيبدو خارج الصورة تماماً تقريباً. فكتاب ديلثاي *Interpretation and Analysis of Man in the Fifteenth and Sixteenth Century Experience and* وتحليل الإنسان في القرنين الخامس عشر والسادس عشر] وكتابه *Poetry (Erlebnis und Dichtung)* [التجربة والشعر] يمكن وصفهما عن حق بكتابين معياريين في مضمار تاريخ الأفكار، وهما معاً مغيبان عن نص التقديم كما عن الفقرات المختارة التي تحتوي في المقابل على نخبة سيئة الاختيار من أفكار عمومية مجتزأة، وتأملات تبدو اليوم عتيقة.

ثمة خطأ آخر في الحكم يبدو في مبالغة هودجز في تقدير تأثير ديلثاي في الفلاسفة الوجوديين المحدثين. فهو يقول عن ياسبرز إنه تلميذ ديلثاي ويذكر لدعم هذه الفكرة كتاب *Psychologie der Weltanschauungen* [سيكولوجيا رؤية العالم]. وأنا بقدر ما تطاو عنى الذاكرة، لا أجد ياسبرز يستند إلى ديلثاي سوى مرة واحدة بين عدد من المؤلفين، بوصفه واحداً من مراجعه التاريخية. ولقد كان من الأيسر برهنة تأثير ديلثاي في هايدغر (الذي لا يذكره هودجز بالاسم)، وذلك بالنظر إلى أن هايدغر يذكر بوضوح (في كتابه الكينونة والزمان) أن معالجته لمشكلة التاريخ قد انطلقت من تفسير لعمل ديلثاي. حتى لو أننا في هذه الحال سنجد أن تفحصاً للمسألة من كتب سيرينا أن رسائل يورك فون فاترنبورغ York Von Wartenburg حول ديلثاي وليس

ديلتاي نفسه هي ما أثر في تحليلات هايدغر.

إن الأدبيات التي تناولت ديلتاي في ألمانيا هائلة. ولا شك أن البيبليوغرافيا التي يوردها هودجز مفيدة جداً للطلاب كافة. من بين تلك الأدبيات هناك تلك الصفحات القليلة التي كتبها هوفمنشتال Hofmannsthal لمناسبة رحيل ديلتاي، والتي تبدو ملائمة بصورة أفضل في إيجازها الموزون بعناية للتعبير عن عظمة التفهم الذي كان علامة تأملات ديلتاي الفارقة. فالمام ديلتاي الهائل كان شيئاً أكبر كثيراً من المعرفة المكثفة. ولقد كان تكريم هوفمنشتال له صائباً حين ذكر سطوراً من *Lynkeus-Lied* لغوته:

*Er schaut in die Ferne
er sieht in die Näh',
den Mond und die Sterne,
den Wald und das Reh.*

إنه يمسك بما هو بعيد،
فيما يراقب ما هو قريب،
القمر والنجوم،
الغابة والأيل.^١

١ راجع:

Faust, II, v, II292-295.

(محرر الطبعة الإنكليزية)

بذور الفاشية الأممية¹

نسمع اليوم من كل جانب أن الفاشية لم تعد موجودة إلا بصورة محدودة مع ملاحظة أن كل ما سيبقى منها لن يكون سوى لا ساميتها. وبالنسبة إلى ما يخص اللاسامية، نعرف أن العالم بأسره، بما في ذلك اليهود، قد تعلم بالتأكيد ومنذ زمن بعيد كيف يتخلص منها، إذ إن امرأً قد يهتم بها اليوم بصورة جدية سوف يبدو سخيلاً إلى حدّ ما. ومع هذا لا ريب أن اللاسامية كانت البعد الذي أعطى الحركة الفاشية جاذبيتها العالمية موفرة لرفاق الطريق في كل بلد وطبقة ما يحتاجونه من عتاد. إن الفاشية كمؤامرة كونية تجد أساسها في اللاسامية. ومن هنا لئن قال أحد يوماً إن اللاسامية هي كل ما سوف يبقى من الفاشية، فإن ذلك لم يكن يعني أكثر أو أقل من قول المرء إن السند الرئيسي للدعاية الفاشية والمبدأ الأكثر أهمية في التنظيم السياسي الفاشي سيبقيان قائمين.

نعرف أن الإنجاز الأكثر إثارة للشك في مضمار الدعاية اليهودية المضادة كمن في التعامل مع اللاساميين بوصفهم مجرد حمقى، واختزال اللاسامية إلى مجرد مستوى مبتذل من الإهانة غير جدير بالنقاش. وكان من نتيجة ذلك أن اليهود لم يتنبهوا أبداً - حتى حين كانوا قد أصيبوا بجرح قاتل - إلى أنهم إنما كانوا يُجرّون إلى عين العاصفة وسط الأخطار السياسية لزمنا. ولا يزال غير اليهود بدورهم يتصوّرون كنتيجة لذلك أن في مقدورهم أن يتعاملوا مع اللاسامية بضع عبارات من التعاطف. ويخلط الجانبان في الواقع ويتعنّت بين النسخة المحدثة من اللاسامية

1 Jewish Frontier, June 1945.

وبين مجرد التمييز البحت ضد الأقليات دون أن يعملوا الفكر في واقع أن اللاسامية تفاقم على شكل إثارة للرعب في بلد لم يكن قد عرف نسبياً سوى النزر اليسير من التمييز ضد اليهود، فيما نراها في بلدان أخرى، حيث ينشط التمييز الاجتماعي (كما في الولايات المتحدة) بأكثر فعالية، قد فشلت في أن تتطور لتصبح حركة سياسية ذات معنى.

الحقيقة أن اللاسامية اليوم أكثر الحركات السياسية أهمية في زمننا، ولذلك النضال ضدها واحد من أكثر واجبات الديموقراطيات حيوية. أما بقاؤها، فسيكون واحداً من أكثر المؤشرات دلالة على الأخطار المستقبلية. ولكي يتمكن المرء من الحكم على الأمر حكماً صحيحاً، يتعين عليه أن يتذكر أن أول الأحزاب اللاسامية التي ظهرت في القارة، في ثمانينيات القرن التاسع عشر، تكوّنت (بالتناقض مع ممارسة كل أحزاب اليمين المتطرف الأخرى) على صعيد أممي. أي أن اللاسامية الحديثة لم تكن، بكلمات أخرى، مجرد مسألة ظهور قومية متطرفة. فهي منذ البداية نشطت بوصفها أممية. أما كتاب هذه الأممية، خلال مرحلة ما بعد الحرب الأخيرة، فكان بروتوكولات حكماء صهيون الذي وُزِعَ وقُرئ في القارات جميعاً، سواء أكان فيها عدد قليل أو كثير من اليهود، أم لا يوجد فيها يهود على الإطلاق. ومن هنا، لكي نذكر مثلاً بسيطاً ملحوظاً، كان فرانكو هو من طلب ترجمة "البروتوكولات" إبان اندلاع الحرب الأهلية الإسبانية مع أنه لم يكن لإسبانيا الخالية من اليهود أن تزعم وجود مسألة يهودية لديها.

إن تكرار البراهين على زيف هذه "البروتوكولات"، والتأكيدات الحديثة التي تتحدث عن أصلها الحقيقي دون هواده، أمر لا يكتسي دلالة كبيرة بالنسبة إلينا هنا. المفيد هنا أكثر كثيراً والمهم تفسيره ليس ما هو بديهي بل ما هو غامض حول "البروتوكولات"، أي بالتحديد لماذا تُراها، رغم الحقيقة الدامغة المتعلقة بكونها مزيفة، لا تزال تُصدّق. فهنا وهنا فقط يكمن مفتاح السؤال الذي لم يعد أحد يطرحه منذ زمن: لماذا كان اليهود هم الشرارة التي مكّنت النازية من الانطلاق؟ ولماذا كانت اللاسامية النواة التي تبلورت الفاشية من حولها في طول العالم وعرضه. إن أهمية "البروتوكولات"، حتى في البلدان التي لا وجود فيها لمسألة يهودية حقيقية، إن هي

إلا دليل قوي على صوابية أطروحة أوردها ألكسندر شتاين (Alexander Stein) (*Adolf Hitler, Schüler der "Weisen von Zion"*) [أدولف هتلر: دارساً لـ "حكماء صهيون"] دون أن أن يتمكن من التأثير في أحد في سنوات الثلاثين، ومفادها أن التنظيم الذي يضم "حكماء صهيون" المفترضين إنما كان النموذج الذي اتبعه التنظيم الفاشي، وأن "البروتوكولات" تحتوي على المبادئ التي تبنتها الفاشية بهدف الاستيلاء على السلطة. في النتيجة إن سر النجاح في عملية التزييف هذه لم يكمن في الأساس في كراهية اليهود، بل بالأحرى في الإعجاب غير المحدود بالتقنين الماهر لتلك التقنية المعزوة إلى اليهود في مجال خلق تنظيم عالمي شامل.

بغض النظر عن الميكافيلية الرخيصة التي تطبع "البروتوكولات"، من الجلي أن سمتها الجوهرية من الناحية السياسية تكمن في كونها مبدئياً مناهضة للقومية، وفي كونها تظهر كيف أن الأمة والدولة القومية قابلان للتخريب، وفي أنها لا يمكن أن تكتفي بغزو بلد معين، بل تهدف إلى غزو العالم كله وحكمه، وأخيراً أن للمؤامرة الأممية الشاملة التي تتحدث عنها أساساً عرقياً وعنصرياً يمكن شعباً لا دولة له أو لا أراضي يحكمها من حكم العالم كله عبر جمعية سرية.

ولكي يصدق المرء أن اليهود يستخدمون في الواقع هذه الوصفة المبتكرة (ثمة كثر في هذا العالم لا يزالون يؤمنون بحقيقية "البروتوكولات" الأساسية حتى لو وافقوا قبلياً على أنها مزورة) لا يحتاج (أو لا يجدر به) أن يعرف عن اليهود أكثر من أنهم إذ يتوزعون مشتتين في كل مكان، دبّروا أمورهم بحيث بقوا ألفي سنة ككيان عرقي دون دولة ودون أرض، وأنهم طوال ذلك الزمن لعبوا أدواراً هي أبعد من أن تكون غير ذات دلالة في حكومات الدول القومية عبر التأثير الخاص، وأنهم مترابطون أممياً عبر الأعمال والروابط العائلية والخيرية. وإنه لمن العسير على أناس معتادين السياسات أن يفهموا كيف أن كل هذه الفرص المتاحة في مضمار السلطة السياسية لم تُنتهز، بل استُخدمت من أجل أهداف دفاعية ضئيلة الشأن فقط (إن إدراك كم من الصعوبة بمكان فهم هذا الأمر الذي يمكن لأي يهودي أن يفهمه إن هو قرأ بكل انتباه بنجامين دزرائيلي Benjamin Disraeli الذي كان واحداً من أوائل المثقفين الأوروبيين الذين آمنوا بوجود جمعية سرية يهودية تخوض سياسات العالم، وحتى

كان فخوراً بوجودها). يكفيننا هذا القدر اليسير من الوقائع التي يعرفها أي كان، بمن في ذلك أولئك الذين لم يُقيضَ للواحد منهم أن شاهد يهودياً في حياته، لكي نقدّم صورة عن مصداقية "البروتوكولات" الكبيرة، والأكثر من هذا يكفيننا لاستثارة وجود محاكاة للنموذج الأصلي في مجال الحديث عن سباق متخيل لحكم العالم يخوضه اليهود من بين كل شعوب الأرض.

هناك عنصر أكثر أهمية حتى في "البروتوكولات" من مصداقية الصورة التي ترسمها لليهود، يمثّل في الواقع الاستثنائي الذي في أسلوبها الأحمق يلامس كل مسألة سياسية جوهرية تتعلق بعصرنا. فصوتها المدوّي في العداة المعمّم للقومية، ونزعتها نصف الفوضوية في مناهضة الدولة، يتلاقيان بأكبر قدر ممكن من الدلالة مع التطورات الكبرى الحديثة. فـ "البروتوكولات" في تصويرها الكيفية التي يمكن بها نسف الدولة القومية من أساسها تشير كليّةً إلى أنها إنما تنظر إليها على أنها عملاق جبار صنعت قدماء من حصّ، كشكل من التمرکز للسلطة السياسية انقضى زمنه. وهي في هذا تعبر، بأسلوبها الخاص المبتذل، عما سكت عنه رجال الدولة الإمبرياليون والأحزاب السياسية منذ نهاية القرن الفائت، مخبئين إياه تحت قناع لفظيتهم القومية: لم تعد السيادة القومية تصلح كمفهوم فاعل في السياسات، بالنظر إلى أنه لم يعد ثمة وجود لتنظيم سياسي يمكنه أن يمثّل سيادة الشعب أو يدافع عنها ضمن إطار حدود قومية. ومن هنا إن "الدولة القومية" إذ خسرت أسسها الخاصة إنما تقود حياة جثة تمشي على الأرض بات بقاؤها الوهمي مصطنعاً بفعل حقن متتالية تتمثل في توسع إمبريالي. باتت الأزمات المزمّنة التي تعيشها الدولة القومية واضحة مباشرة بعد انقضاء الحرب العالمية الأولى. وكان الفشل الذي لا يمكن إخفاؤه والذي كان من نصيب كل محاولات إعادة تنظيم أوروبا الشرقية والجنوبية الشرقية بخليطها السكاني تبعاً لنموذج الدول القومية الغربية عنصراً مساهماً وذا دلالة في هذا السياق. ومن هنا بقدر ما تتضاءل هيئة الدولة القومية، يزداد تضخماً اهتمام الناس بـ "البروتوكولات". وكانت الجماهير قد بدأت تشعر نفسها خلال تلك السنوات العشرينية منجذبة خاصة إلى أنواع الحركات المناهضة للقومية كافة. أما واقع أن الثلاثينيات قد شهدت الحركات الفاشية والشيوعية تُهاجم معاً في كل البلدان، باستثناء ألمانيا والاتحاد

السوفياتي وإيطاليا بوصفها طوابير خامسة، وبوصفها طليعة السياسة الخارجية لقوى أجنبية، فإنه لم يسئ إلى قضيتها بل على العكس من ذلك ربما يكون قد أفادها. فالجماهير تعلم حق العلم ما هي طبيعة تلك الحركات وأهدافها. ولكن في الأحوال كافة لم يعد أحد يؤمن بالسيادة الوطنية، وبات الواحد يميل بكل صراحة إلى تفضيل الدعاية المناهضة للقومية، التي تبثها الأمم الجديدة على نزعة قومية باتت "عتيقة الطراز" وساد الشعور بأنها باتت في الوقت نفسه منافقة وواهنة.

كذلك إن لازمة المؤامرة الكونية في "البروتوكولات" كانت تتلاقى، ولا تزال تفعل، مع الوضع السياسي المتبدّل الذي أديرت فيه السياسات، في العقود الفائتة. فالآن لم يعد ثمة قوى أخرى سوى القوى الأممية، ولم يعد ثمة سلطات سياسية سوى تلك المرتبطة بالسياسات الكونية. لقد كانت تلك شروطاً لا بد منها لتسيير الحياة السياسية الحديثة في القرن الفائت - شروط لم تتمكن الحضارة الغربية على أي حال من العثور على استجابة ملائمة لها - . ففي زمن كانت فيه المعلومات السياسية الكاملة، اللازمة بالضرورة للعالم كله، متوافرة للمحترفين فقط، ولم يجد رجال الدولة أي مدخل آخر لولوج سياسات العالم سوى ممر الإمبريالية الأعمى، كان من المؤكد بالنسبة إلى الآخرين، الذين حدسوا، وإن بشكل غامض، بحتمية استقلال العالم لكنهم لم يتبدوا قادرين على الدخول إلى صلب هذا الاشتغال على العلاقات الكونية، أن عليهم التوجّه صوب الفرضيات الدرامية التبسيطية المتحدثة عن مؤامرة كونية وعن منظمة سرية على مستوى العالم. ومن ثم، إذا كانوا قد دُعوا بدورهم للانضمام إلى تنظيم عالمي آخر يُفترض به أن يكون سرّياً، ويتسم في حقيقة أمره بكونه نصف تأمري، سيجدون أنفسهم بعيدين عن استهجان الفكرة، أو حتى عن أن يروا فيها ما هو غير عادي. وواضح أنهم يرون أن تلکم هي الطريقة الوحيدة التي تمكّن المرء من أن يكون فعالاً في المجال السياسي.

وفي النهاية، نجد أن تصوّر وجود تنظيم على مستوى العالم كله يتألف أعضاؤه من أبناء كيان عرقي واحد يعيشون مشتتين في أنحاء العالم تصوّر لا يلائم الوضع اليهودي وحده. فما دام المصير اليهودي يمثّل نوعاً من غرابة فريدة من نوعها، يمكن للاسامية أن تتكل على المحابجات التي كانت مألوفة في القرن التاسع عشر

والمعلقة بالدخيل، والتي كان موضوعها يقتصر على الخوف من الغريب الآفاق. في الوقت نفسه ما من شعب آخر كان كثير الاهتمام بالتأمل حول الكيفية التي تدبر بها اليهود أمرهم للبقاء دون دولة وأرض. ومع هذا، منذ الحرب الأخيرة وما أسفرت عنه من استثناء مسائل الأقليات وحرمان الدول، أتت برهنة اليهود أن القومية والانتماء إلى شعب دون فائدة سياسية ترتجى من وجود تنظيم سياسي يمكن الحفاظ عليهما دون وجود دولة أو أرض كأمر كرره معظم الشعوب الأوروبية تقريباً. في المحصلة، نراهم ميالين أكثر وأكثر منهم في أي وقت مضى إلى قبول تلك الأساليب التي يظهر أنها أبقت الشعب اليهودي حيّاً لألفي عام. وليس من قبيل المصادفة في هذا السياق أن النازيين كان لهم تابعون كثر بين الألمان المهاجرين إلى درجة أن الأبعاد الأكثر تميّزاً في الأيديولوجية القومية الاشتراكية كحركة أممية أتت من ألمان الخارج (Auslands-Deutschen).

مكتبة

t.me/soramnqraa

II

تحديداً حين نفهم الفاشية بكونها حركة أممية مناهضة للقومية، يصير مفهوماً لماذا سمح النازيون، ببرودة لا تضاهى ولا ينازعها أي عاطفة قومية أو أي تعب ضمير إنساني، لأرض بلادهم أن تتحول إلى ساحة للفضى. فالأمة الألمانية تحولت أطلالاً مع نظامها الإرهابي الذي حكمها طوال اثني عشر عاماً، والذي ظلت آتته السياسية شغالة دون وهن حتى لحظاته الأخيرة. أما خط التقسيم الذي سوف يقسم أوروبا للعقود المقبلة، وربما إلى ما هو أبعد من ذلك، بأدق مما فعلت أي حدود قومية في الماضي، فإنه سوف ينطلق مباشرة عبر وسط ألمانيا.

لا يمكن للرأي العام العالمي أن يفهم تدمير الذات هذا. قد يكون ممكناً تفسيره بصورة جزئية بالتوجهات العدمية النازية التي طويلاً ما أدينت، أو بأيديولوجية تدمير الذات (Götterdämmerungs) النازية، التي تمهد تنويعاتها التي لا تحصى للكارثة التدميرية في حال الهزيمة. غير أن ما يبقى عصياً على التفسير إنما هو كون النازيين لم يخلفوا في أي بلد آخر دماراً يساوي دمار ألمانيا نفسها. ويبدو الأمر كأنهم أبقوا على

آلتهم الإرهابية، وعبرها (من وجهة نظر عسكرية بحثية) على مقاومتهم غير المجدية، حصراً من أجل تمكين أنفسهم من تحقيق الدمار الشمال. ولكن مهما كانت صحة النظرة إلى الميل الفاشي الخالص إلى التدمير، كواحدة من القوى الفعالة في الحركة، سيكون من الخطورة بمكان أن نضل في تفسيرنا لتلك الاندفاعات التدميرية بكونها تصعيداً أقصى في الإلحاح المسرحي الانتحاري موجهاً ضد الحركة كحركة. فقد يكون النازيون قد خططوا لتدمير ألمانيا بأكملها، وقد يكونون أجروا حساباتهم على أساس إفقار القارة الأوروبية بأسرها عبر تدمير الصناعة الألمانية، وقد يكونون أملوا في أن يتركوا للحلفاء عبء المسؤولية عن تسيير فوضى لا يمكن التحكم فيها، ولكن من المؤكد أنهم لم يتمنوا أبداً تصفية الحركة الفاشية.^١

من الواضح أن هزيمة ألمانيا في حد ذاتها كانت تعني، في نظر النازيين، دمار الحركة الفاشية. لكن في المقابل، كان تدمير ألمانيا كلياً يتيح للفاشية فرصة لتبديل نتيجة تلك الحرب كي تصبح مجرد هزيمة مؤقتة للحركة. معنى هذا أن النازيين قد ضحوا بألمانيا قرباناً في سبيل مستقبل الفاشية، حتى إن ظل السؤال قائماً بالطبع عما إذا كانت تلك التضحية "مفيدة" على المدى البعيد. إن كل السجالات والصراعات التي اندلعت بين الحزب والقيادة العليا، بين "الغستابو" والجيش الألماني، بين ممثلي ما تسمى الطبقة الحاكمة والحكام الحقيقيين في بيروقراطية الحزب، لم تطاول سوى هذه التضحية التي كانت بالبداية ضرورةً لإستراتيجيات السياسة النازية، بقدر ما لم يكن تصوّرها ممكناً بالنسبة إلى العسكريين والصناعيين من رفاق الدرب.

مهما كان من شأن المرء أن يركز حديثه على الفرص التي تتيحها تلك السياسة من أجل بقاء الأممية الفاشية، بات من الواضح بصورة مباشرة بعد إعلان موت هتلر

١ بعد مدة وجيزة من الهزيمة الألمانية، نُشرت تقارير عن اختيار أشخاص جدد ومجهولين لتنظيم وقيادة حركة فاشية سرية. من المحتمل، كما يبدو، أن يكون هيملر وعدد من مساعديه المقربين قد أملوا في أن يتمكنوا من الاندماج في حراك سري للإمساك بالقيادة غير الشرعية وإعلان هتلر شهيداً. على أي حال، يشير التتابع السريع الذي خيم على اعتقال الحلفاء قيادات الحزب البارزين ومسؤولي الآلة الأمنية إلى أن ثمة شيئاً لم يهمل كما يجب بالنسبة إلى هذا المخطط. وأحداث الأسابيع الأخيرة لم تتضح بعد وربما لن تتضح أبداً. أما التفسير الأقرب إلى المنطق، فيمكن العثور عليه، مع هذا، في التقرير المتعلق بآخر اجتماع عقده هتلر قبل مقتله مباشرة وأكد فيه كما قيل أنه لم يعد في الإمكان الوثوق بقوات SS.

أن ألمانيا قد دُمّرت، وأن هذا الدمار الذي ضرب مركز السلطة الأقوى في الحركة الفاشية لم يكن بأي حال متطابقاً مع اختفاء الفاشية من السياسات العالمية. فالحكومة الأيرلندية مثلاً إذ انبعثت من سباتها بفضل توازن القوى الراهن، لم تتوانَ عن التعبير عن تعاطفها مع الحكومة الألمانية (التي لم يعد لها وجود)، بينما أعلنت البرتغال يومين من الحداد، وهو ما كان من شأنه أن يبدو أمراً غير اعتيادي إطلاقاً حتى في ظل ظروف عادية. والحقيقة أن ما هو صادم في موقف هؤلاء "المحايدين" هو أنهم في وقت لا يمكن لشيء آخر أن يبدو كقوة ضارية ونجاحاً خالصاً تجرؤوا على أن يتصرفوا كفرسان حقيقيين في وجه القوى الكبرى المنتصرة. ونعرف أن دو فاليرا De Valera وسالازار Salazar ليسا دونكيشوتيين مجنونين. كل ما في الأمر أنهما قيما الوضع على نحو مختلف ولم يصدقا أن توازن القوى يمكن أن يكون متكافئاً بين القوة العسكرية والمقدرة الاقتصادية. لقد راهنا على أن النازية وكل عناصرها الأيديولوجية الملحقة بها قد خسرت معركة لا أكثر لكنها لم تخسر الحرب. وبما أنهما يعرفان بالتجربة أنه سيكون عليهما أن يتعاملا مع حركة أممية، لم يريا في تدمير ألمانيا نوعاً من انفجار حاسم.

III

لم يجرِ التنبّه على الدوام إلا قليلاً إلى واقع يطاول الدعاية الفاشية ومفاده أنها لم ترضَ على الإطلاق أن تكتفي بالكذب، بل سعت عن قصد كي تحوّل أكاذيبها إلى حقائق. ومن هنا نجد مطبوعة *Das Schwarze Korps* ' تقر قبل سنوات من استشرى الحرب بأن الشعوب في الخارج لم تصدق تماماً على الإطلاق أن اليهود جميعهم متسولون متشردون لا يمكنهم أن يعيشوا إلا عيش الطفيليات على حساب الاقتصاد المنظم للأمم، لكن الرأي العام الأجنبي، كما تنبأت، لن يحتاج إلى إلا عدد ضئيل من السنين حتى تناح له فرصة الاقتناع بهذا الواقع حين سيقاد اليهود الألمان إلى خارج الحدود مثل كتلة من المتسولين. والحقيقة أنه لم يكن ثمة من هو مهياً لفبركة مثل هذه الحقيقة

الكاذبة. فالسمة الجوهريّة للبروباغندا الفاشية لم تكمن أبداً في أكاذيبها، بالنظر إلى أن هذا الطابع مشترك لكل بروباغندا في أي مكان وأي زمان. كان الجوهري يكمن في أنهم استغلوا الكذبة الغربيّة العتيقة التي تخلط الواقع بالحقيقة وتجعل "حقيقياً" ما لم يكن في الإمكان إلا وصفه كذبة حتى ذلك الحين. ولهذا، نجد أن أي محاكاة مع الفاشيين - تسمى بروباغندا/ مضادة - تبقى بلا معنى؛ يبدو الأمر كأن على المرء أن يتناقش مع القاتل المحتمل حول هل ضحيته المقبلة ميتة أو حية، ناسياً تماماً أن من شأن الرجل أن يقتل وأن الإجرام، عبر قتل الشخص المعني، من شأنه أن يوفّر البرهان على صوابية هذا القول.

كانت تلكم هي الروحية التي دمر النازيون بها ألمانيا، لبرهنة أنهم على صواب. موهبة قد تكون كبيرة القيمة لنشاطهم المقبل. لقد دمروا ألمانيا كي يبرهنوا أنهم محقون في قولهم إن الشعب الألماني إنما كان يحارب دفاعاً عن وجوده، وهو أمر كان منذ بداياته مجرد كذبة. لقد نشروا الفوضى لمجرد أن يبرهنوا صحة ما قالوه عن أن أوروبا لم تكن إلا أمام خيارين: النازية أو الفوضى. وهم وسّعوا الحرب إلى درجة بات معها الروس منتشرين على إلبه وعند أدرياتيكى لمجرد أن يؤكّدوا أن لأكذوبتهم حول خطر البلشفية أسساً واقعية لاحقة (*post facto*). لقد أملوا لسياساتهم أن تكون مبررة تمام التبرير حين تفهم شعوب العالم حقاً ضخامة الكارثة الأوروبية.

لو كانت الحركة الاشتراكية القومية حقاً حركة وطنية ألمانية في جوهرها - كما كانت مثلاً حال الفاشية الإيطالية في عقدها الأول -، لكان من شأنها أن تحقق شيئاً من المكسب عبر تلك البراهين والمحاكيات. في مثل تلك الحال وحدها، كان يمكن للنجاح أن يكون حاسماً، غير أن إخفاقهم كحركة وطنية كان تاماً. ويعرف النازيون أنفسهم هذا الأمر حق المعرفة، ومن ثم رأيناهم لبضعة أشهر خلت ينسحبون من الجهاز الحكومي، ويفصلون الحزب عن الدولة مرة أخرى، متخلّصين بهذا من كل تلك العناصر القومية الشوفينية التي انضمت إليهم جزئياً لدوافع انتهازية وجزئياً انطلاقاً من نوع من سوء الفهم. ويعرف النازيون كذلك أنه حتى الحلفاء سيكونون مجانين إن هم ورّطوا أنفسهم مع أمثال دارلان Darlan جدد، علماً بأن تأثير مثل

هذه الجماعات لن يكون ذا قيمة تحتسب بالنظر إلى أن الأمة الألمانية نفسها لم تعد موجودة.

في الحقيقة إن الحزب القومي الاشتراكي لم يعد منذ نهاية عشرينيات القرن العشرين حزباً ألمانياً خالصاً، بل بات نوعاً من تنظيم أممي توجد قيادته في ألمانيا. وهو خسر بفعل الحرب أساسه الإستراتيجي والتسهيلات العملية التي كانت توفرها له آلة دولية خاصة. ولا تقتصر هذه الخسارة على مجرد أن تكون في غير مصلحة استمرار الأممية الفاشية. فالنازيون إذ تخيفهم أي روابط وطنية والاهتمامات البرأنية الحتمية التي يربطون بها أنفسهم، قد يحاولون مرة أخرى خلال مرحلة ما بعد الحرب تنظيم أنفسهم على نمط تلك الجمعية السرية الحقيقية والمتلاحمة الموزعة في أنحاء العالم كافة والتي كانت على الدوام نمط التنظيم الذي تطلعوا إليه.

والوجود الحقيقي للأممية الشيوعية ذات القوة المتنامية سيكون عوناً كبيراً بالنسبة إليهم. فهم كانوا يحتاجون منذ زمن طويل (خلال الشهور الفائتة كانت دعاياتهم تركز على هذا الأمر حصرياً) بأن تلك الأممية لم تكن في حقيقتها شيئاً آخر غير المؤامرة الكونية اليهودية لـ "حكماء صهيون". ولسوف يكون ثمة كثر من الناس ممن هم مقتنعون أنه لا يمكن مجابهة هذا التهديد الكوني إلا بتنظيم على الأسلوب نفسه. والحقيقة أن خطر مثل هذا التطور سيتفاقم إلى درجة أن الديمقراطيين سيواصلون نشاطهم على أساس مفاهيم قومية صرفة، متخلين عن أي إستراتيجية أيديولوجية تتعلق بالحرب والسلم وفي النتيجة يخلقون الانطباع بأنهم يقفون تحديداً إلى جانب المصالح المباشرة لشعوب معينة بالتناقض مع الأمميات الأيديولوجية.

في هكذا مشروع، وبخطورة تفوق كثيراً الخطورة التي قد تشكلها حركة سرية ذات طابع ألماني خالص، ستجد الفاشية أنه من المفيد لها أن تلجأ إلى الأيديولوجية العنصرية التي كانت القومية الاشتراكية وحدها من يطورها في الماضي. لقد بات من الواضح بالفعل اليوم أن المسائل الكولونيالية سوف تظل دون حل وأن نتيجة ذلك ستكون أن الصراعات بين الشعوب البيضاء والملونة، أي الصراعات المسماة عنصرية، سوف تتفاقم أكثر وأكثر. الأدهى من ذلك أن ضروب التنافس بين الأمم الإمبريالية سوف تبقى موضوعاً أساسياً من مواضيع الساحة العالمية. وفي هذا

السياق، سوف يكون من السهل على الفاشيين، الذين في طبعهم الألمانية لم يعمدوا أبداً إلى مهااة العرق السيّد بأي قومية بل اكتفوا دائماً بالحديث عن "الآريين" بصورة عامة، أن يجعلوا من أنفسهم لاعبين أساسيين في مضمار توحيد إستراتيجية تفوّق بيضاء قادرة على السيطرة على أي مجموعة لا تدافع دون قيد أو شرط عن حصول كل الشعوب على حقوق متساوية.

ومن المؤكد أن الدعاية المناهضة لليهود سوف تظل واحدة من أكثر نقاط الجذب أهمية بالنسبة إلى الفاشية. فالحسائر الرهيبة التي مُني بها اليهود في أوروبا جعلتنا نفقد إطلالتنا على سمة أخرى من سمات الوضع، فحتى إن كان الشعب اليهودي قد ضعف من الناحية العددية، فإنه سيخرج من الحرب أكثر تشتتاً من الناحية الجغرافية مما كان في أي وقت مضى. وعلى النقيض من مرحلة ما قبل ١٩٣٣ لا يكاد يوجد مكان الآن على الأرض لا يعيش فيه يهود بأعداد كبيرة أو صغيرة، إنما تحت رقابة متواصلة لا تنظر إليهم بعين الثقة في البيئات غير اليهودية.

ومقابل الأهمية الفاشية الآرية، ربما يكون اليهود اليوم منظوراً إليهم بوصفهم الممثلين العرقيين للأهمية الشيوعية أكثر فائدة مما كانوا في الماضي. وينطبق هذا بصورة خاصة على الوضع في أميركا الجنوبية المعروفة بما فيه الكفاية بقوة الحركات الفاشية فيها.

إن الفرصة تبدو حتى كبيرة في أوروبا نفسها بالنسبة إلى تنظيم الأهمية الفاشية غير الخاضعة لمشكلات الدولة والأرض. فما تسمى الشعوب اللاجئة التي تسببت الثورات والحروب خلال العقود الأخيرة في اقتلاعها تعاضم عددياً يوماً بعد يوم. وضحايا هذه الأزمنة إذ أبعدها من أراض لا يريدون أن يعودوا إليها أو ليسوا قادرين على ذلك عرفوا كيف يكوّنون أنفسهم كجماعات قومية مشتتة في كل البلدان الأوروبية. ولسوف تعني استعادة المنظومة القومية الأوروبية بالنسبة إليهم فقدان الحقوق بالمقارنة مع الوضع المميّز الذي كان يتمتع به البروليتاريون في القرن التاسع عشر. لقد كانوا في البداية الطليعة الحقيقية لحركة أوروبية، وكثر منهم برزوا حقاً في أعمال المقاومة. غير أنه سيكون من السهل جداً وقوعهم فريسة لأيديولوجيات أخرى إن اجتذبوا إليها بشعارات أممية. ويبدو مئتان وخمسون ألف جندي بولندي،

لم يتوفر لهم خيار آخر سوى ذلك الهشّ الذي تمثل في تحولهم إلى مرتزقة تحت القيادة البريطانية لاحتلال اليونان، قضية جليّة في هذا السياق.

لكن حتى من دون هذه المشكلات الجديدة نسبياً، من المؤكد أن "الاستعادة" سوف تكون بالغة الخطر. ثم إنه في كل المناطق التي لا تخضع مباشرة للنفوذ الروسي ها هي قوى الماضي تعود لتضع نفسها في الواجهة، دون أن يزعجها أحد قليلاً أو كثيراً. هذه الاستعادة التي تجري بمساعدة دعاية قومية شوفينية مكثفة، ولا سيما في فرنسا، تبدو متعارضة بحدّة مع التوجهات والتطلعات التي تحملها حركات المقاومة التي كانت أوروبية في أصلاتها. وهذه التطلعات لم تُنسَ حتى لو كانت قد أُجبرت لزمن على التراجع لدى تحقيق التحرير وبفعل بؤس العيش اليومي. عند بداية الحرب كان واضحاً لأيّ دارس للأوضاع الأوروبية، بمن في ذلك المراسلون الأميركيون الكثيرون، أنه ما من شعب في أوروبا يبدو مستعداً أكثر للذهاب إلى حرب تدور حول صراعات قومية. لكن انبعاث النزاعات الجغرافية قد يكون من شأنه أن يضمن للحكومات المنتصرة نجاحات معنوية قصيرة الأمد ويعطي الانطباع بأن النزعة القومية الأوروبية القديمة، التي هي وحدها القادرة على أن تؤمن أساساً آمناً للاستعادة، قد عادت إلى الحياة من جديد. ومع هذا، فلسوف يبدو واضحاً عما قريب أن هذا كله سيكون مجرد خداع عابر ستعود الأمم عنه بتعصّب تُفاقم منه المرارة التي تستشعرها تجاه تلك الأيديولوجيات التي يمكنها أن تقترح حلولاً أممية مزعومة، أي تجاه الفاشية والشيوعية.

في أوضاع كهذه، قد يكون من مصلحة النازيين أن يتمكنوا من العمل في أوروبا بأسرها مرة واحدة، دون أن يضطروا إلى الاعتماد على بلد بعينه أو الاتكال على حكومة معينة. فهم إذ لم يعودوا معنيين بمصلحة هذه الأمة أو تلك سيتمكنون بسرعة من اتخاذ سمة الحركة الأوروبية الأصيلة. وذلك هو الخطر الذي من شأن النازيين أن ينجحوا في تحقيقه بوصفهم ورثة حركة المقاومة الأوروبية مستولين على شعارها المتعلق بالفيدرالية الأوروبية مستغلّين إياه لخدمة غاياتهم. هنا يتعين على المرء ألا ينسى أنه حتى حين كان واضحاً جداً أن شعار الوحدة الأوروبية هذا، حتى حين كان يعني أوروبا تحت الحكم الألماني، عرف كيف يبرهن أنه أنجح سلاح في يد

النازيين. وتقريباً سيكون من شأنه أن يفقد قوته في أوروبا المفقرة بعد الحرب، التي تسودها حكومات قومية. تلكم هي عموماً مخاطر الغد. يقيناً إن الفاشية قد هُزمت مرة، غير أننا لا نزال أبعد كثيراً من أن نكون قد محونا شرّ زماننا المطلق هذا. ذلك لأن جذوره صلبة وتدعى: معاداة السامية، وعنصريّة، وإمبرياليّة.

المسيحية والثورة^١

من الواضح كما يبدو حتى الآن أن الكنائس المسيحية في أوروبا قد عاشت متجاوزة الفاشية والحرب والاحتلال في سماتها الدينية كما في سماتها التنظيمية. يبقى السؤال قائماً عما إذا كنا سنشهد انبعاثاً مسيحية عامة أو كاثوليكية على وجه الخصوص في فرنسا والحياة الثقافية. ليس ثمة أدنى ريب في هذا بالنسبة إلى الدور الذي لعبته مختلف الحركات الكاثوليكية والأفراد الكاثوليك في المقاومة، أو إلى الموقف الذي لا غبار عليه وقد وقفه القسم الأعظم من صغار رجال الدين. لكن هذا لا يعني أن أولئك الكاثوليك كان لهم موقف سياسي خاص بهم. وذلك في وقت يبدو فيه بالأحرى أن الأهواء المعادية لرجال الدين لم تعد حية في فرنسا - على عكس الحال في إسبانيا وربما في إيطاليا - كأن واحدة من أهم القضايا التي شغلت السياسة الداخلية الفرنسية منذ زمن الثورة باتت على وشك أن تبارح المسرح السياسي بكل هدوء.

ولقد شهدنا موجة من الإحياء النيوكاثوليكي بعد الأخرى منذ مرحلة "نهاية القرن" (fin de siècle) الانحطاطية التي أدت إلى ظهورها جزئياً. فهي بدأت في زمن قضية دريفوس Dreyfus مع المجموعة الشهيرة "كاثوليكيون بلا إيمان" التي تحولت لاحقاً إلى مجموعة "Action Française" (الحركة الفرنسية) التي أدانها البابا في ١٩٢٦ لينتهي الأمر بها إلى الركوع أمام سيدها الحقيقي، هتلر. فرجال هذه المجموعة، في إعجابهم غير المحدود بمبدأ التنظيم من أجل التنظيم، لم يكونوا سوى المريدين المشوهين لـ دو مايستر De Maistre الذي يعد بطل الرجعية العظيم وأحد

١ نشرت في:

كبار الناثرين الفرنسيين. وعلى المرء أن يقر لهم بأنهم قد حملوا إلى عالم النظريات الرجعية المضجرة حتى الموت عنف السجال وشيئاً من شغف المحاجة.

كان "كاثوليكيون بلا إيمان" يحبون الكنيسة فيما كانت لا تزال أعظم نماذج التنظيم السلطوي، ما جعلها بهذا تصمد طوال ألفي عام من التاريخ. لكنهم كانوا يشعرون باحتقار معلن للإيمان المسيحي تحديداً بسبب العناصر الديمقراطية اللصيقة به. كانوا كاثوليكين لأنهم يكرهون الديمقراطية، وكانوا أكثر انجذاباً إلى جلاد دي ميتر بوصفه أكثر أعمدة المجتمع موثوقة، كما إلى إمكانية الهيمنة عبر التراتبية، تماماً كما كانوا يشتمزون من تعاليم البر والإحسان والمساواة بين البشر.

لكن إلى جانب هواة الفاشية هؤلاء برزت حركة إحياء كاثوليكية منافسة مختلفة تماماً، كان من كبار ممثليها بيغي وبرانانوس في فرنسا وتشسترتون في إنكلترا. هؤلاء أيضاً كانوا يتطلعون إلى الهرب من العالم الحديث ولذلك يلجؤون نحو تحالفات غير موفقة مع "كاثوليكيون بلا إيمان"، تحالفات من الطبيعي أن الأمر انتهى بهم إلى أن يلعبوا فيها دور المخدوعين. وتشهد على ذلك علاقة جاك ماريان Jacques Maritain مع "الحركة الفرنسية"، أو الصداقة الغريبة بين ج. ك. تشسترتون وهيلير بيلوك Hilaire Belloc. ذلك لأن ما كان هؤلاء الأشخاص يكرهونه في العالم الحديث لم يكن الديمقراطية بل الافتقار إليها. لقد نظروا إلى الأمور عبر مظاهر الديمقراطية التي قد يكون من الأنسب تسميتها "بلتوكراتيات" (plutocracies) وعبر البهرج الخارجي لجمهورية كانت آلة سياسية أكثر منها أي شيء آخر. لم يكن ما رآه سوى حرية للشعب وكلام للعقل. أما ما انطلقوا منه، فلم يكن سوى كراهيتهم للمجتمع البرجوازي الذي كانوا يعلمون أنه في جوهره معاد للديموقراطية ومنحرف في عمق أعماقه. ما كانوا يصارعون ضده لم يكن على الدوام سوى الغزو الأفعواني الذي تمارسه الأخلاق والمعايير البرجوازية في كل خطوة من خطى الحياة ولدى كل طبقات الشعب. يقيناً إنهم كانوا يكافحون ضد شيء قمين، تقريباً كان يمكن لاشتراكي - يتكوّن حزبه تبعاً ليغي "كليّة من مثقفين برجوازيين" - أن يدركه بوضوح، ونعني التأثير الشامل للذهنية البرجوازية في العالم الحديث.

إنها لظاهرة تلفت النظر، وشأن يمكن البدء به في تفكيرنا المتدرج، أي أنه بقدر ما

تسير تلك السجلات قدماً يطلع معتنقو الكاثوليكية أو الكاثوليكيون الجدد منتصرين. وليس ثمة ما هو أكثر من مقالات تشسترتون تدميراً وتسلياً وسجلات مكتوبة بشكل أفضل ضد ضيوف الغيبات الجديدة، من العلوم المسيحية إلى التمارين الرياضية كوسيلة للخلاص، إلى التيتوتاليزمية (teetotalism)، وكريشناموراتي Krishnamurati. لقد كان يبغى من اكتشاف وحدد الفارق بين الفقر الذي دائماً ما كان فضيلة بالنسبة إلى الجمهوريين الرومان كما بالنسبة إلى مسيحيي العصور الوسطى، وبين والإفقار الذي هو الطاعون الحديث المخصص لأولئك الذين يرفضون الهرولة وراء المال وذل النجاح. وفي النهاية، كان برنانوس من كتب أقوى تنديد عنيف للهجة ضد الفاشية - *Les Grands Cimetières sous la Lune* [المقابر الكبرى تحت القمر] - كفارس لا يخشى ملامة لائم، ولا يسكنه أدنى إعجاب بـ "العظمة التاريخية" ولن تمسه أي رغبة سرية في ضرورة الشر.

من ناحية ثانية علينا أن نعترف بأنه ما من واحد من هؤلاء كان فيلسوفاً كبيراً وأن تلك الحركة لم تنتج فناً عظيماً واحداً. فرغم أن تشسترتون وبيغي كانا يكتبان شعراً جيداً، لن تبقى للتاريخ ذكرى لهما لكونهما شاعرين في المقام الأول. وباستثناء *The Man Who Was Thursday* [الرجل الذي كان الخميس] ليست روايات تشسترتون سوى شكل آخر من المقالة، فيما لا تكتسي روايات برنانوس سوى بالنزر اليسير من الأهمية. كذلك لم يكن ثمة بينهم من يعدّ لاهوتياً عظيماً. فالنيو كاثوليكي الوحيد ذو الأهمية الذي خاض هذا الميدان كان ليون بلوا Leon Bloy، لكن غالباً بنتائج فجة وعبثية، كانت دائماً بالمعنى اللاهوتي عند الخط الفاصل بين الهرطقة وشيء يدنو أحياناً من حافة بوهيمية الكيتش (Kitsch)، فهو أبقى مثلاً على فكرة أن النساء لا بد أن يكنّ عاهرات أو قديسات، بما أن النساء ترغمن الظروف على الهبوط إلى درك العاهرات، والعاهرات دائماً ما يتحولن إلى قديسات، فيحدث للمرأة البرجوازية أن تضيع في ما وراء الخلاص.

قد يبدو لنا أن هؤلاء المعتنقين شعروا منذ بداية القرن أن ميدان تحركهم الخاص كان سياسياً وتكمن مهمتهم في أن يتحولوا إلى ثوار حقيقيين، أي أكثر راديكالية من الراديكاليين. وكانوا على صواب بمعنى ما، على صواب على الأقل ما داموا في السلب

وبادروا بالهجوم. وبقيناً كان من الأكثر جذرية لهم أن يردّوا "إنه لمن الأسهل على جمل أن يدخل من ثقب إبرة من أن يدخل رجل ثريّ في ملكوت الرب" من أن يذكروا القوانين الاقتصادية. فعندما يصف تشسترتون الرجل الثري، الذي من أجل خاطر الإنسانية المزعوم تبنى بعض قاعدة نباتية ما تتبع موضة رائجة، بالذي لا يمكنه أن يتابع عيشه "من دون الحدائق والغرف المزدهرة التي لا يمكن للرجل الفقير أن يتمتع بها"، لكنه "ألغى أكل اللحم من حياته لأن الفقير يحب اللحم"، أو حين يفضح "فاعل الخير الحديث" الذي لا يمكنه أن يتخلى عن "النفط أو... الخدم"، بل بالأحرى "بعض الأشياء الكونية البسيطة" مثل "لحم العجل أو النوم، لأن هذه الملذات تذكّره بأنه ليس سوى إنسان". بهذا، يكون تشسترتون قد وصف بصورة أفضل التطلعات الأساسية للطبقات الحاكمة مما فعلت كل السجلات الأكاديمية حول وظائف الرأسماليين. وفي تكرار بيغي الذي لا ينتهي بأن "كل الشرور تأتي من البرجوازية" ثمة من الكراهية العضوية أكثر مما في مجموعة خطب جوريس Jaures.

بما أن مجمل الثقافة الغربية على المحك هنا منذ اللحظة التي تصل فيها البرجوازية إلى مرحلة الإمبريالية، لا يعود من المفاجئ أن أقدم الأسلحة، أي القناعات الأساسية التي يحملها الجنس البشري الغربي، تكفي لترينا اتساع مدى الشرّ على الأقل. أما الميزة الكبرى لهؤلاء الكتاب النيواثوليكيين، فتكمن في أنهم حين يعودون إلى المسيحية يقطعون مع معايير بيناتهم بأكثر جذرية مما تفعل أي طائفة أو حزب. لقد كانت غريزتهم ككتاب مساجلين ما دفعهم نحو الكنيسة. كانوا يبحثون عن أسلحة ومستعدين لانتزاعها من أي مكان يعثرون عليها فيه، فعثروا على الأسلحة الأفضل في الترسانة الأقدم بدلاً من تلك نصف الموضّبة، نصف الحقيقية، العائدة إلى الحداثة. فالكتاب السجاليون والصحافيون دائماً على عجلة من أمرهم، وذلكم هو وبأوهم الشاغل. هنا كانت الأسلحة التي يمكن المرء أن يستلها على عجل ترى، أفلم يبرهن ألفا عام فائدتها؟ إن الأفضل بين المعتنقين كانوا يعرفون من التجربة المريرة كم كان من الأفضل وكم يمكن للواحد أن يبقى أكثر حرية، وكان من الأكثر تعقلاً إن قبل المرء المبدأ الفريد الذي يتطلبه الإيمان المسيحي من أن يبقى هائماً في مهب الحداثة التي تبدع في كل يوم آخر بأكبر قدر من التعصّب اجتهاداً عبثياً آخر.

إن ثمة في المسيحية شيئاً أكثر من تنديدها البالغ بالمنفعة بالرجل الثري بوصفه إنساناً سيئاً. فالحال أن إلحاح الاجتهاد المسيحي على محدودية الشرط الإنساني كان إلى حد ما فلسفة تكفي لأن تسمح لأتباعها بالإطلال عميقاً على اللاإنسانية الجوهرية التي تسم كل تلك المحاولات الحديثة - السيكلوجية والتقنية والبيولوجية - الساعية إلى تحويل الإنسان إلى وحش/ سوبرمان. فهم أدركوا أن مطاردة السعادة، التي تعني في حقيقة أمرها محو كل الدموع، سوف ينتهي الأمر بها في الواقع إلى محو كل الضحكات. ومرة أخرى كانت المسيحية من علمهم أن ما من شيء إنساني يمكن أن يوجد خلف البكاء والضحك ما خلا صمت اليأس. ذلكم هو السبب الذي جعل تشسترتون إذ حدث له مرة وإلى الأبد أن اكتفى بالدموع قادراً على وضع ضحك حقيقي في أكثر الهجومات عنفاً.

فإذا كانت تلکم هي الحال بين الكتاب والصحافيين لدى النيو كاثوليكين، ستبدو حال الفلاسفة مختلفة بعض الشيء ومربكة إلى حد ما. المغزى هنا هو أنه يفترض بهؤلاء الفلاسفة تعريفاً ألا يكونوا على عجلة من أمرهم. فإذا كان للمرء أن يحكم عبر الكتاب الذي نشرته رايسا ماريتان Raissa Maritain¹ في المدة الأخيرة، سيكتشف أن ما اجتذب الزوجين ماريتان إلى الكنيسة - حتى إن كان السيد ماريتان اشتراكياً في شبابه - لم يكن كرههما للبرجوازية بل حاجتهما إلى "إرشاد روعي" كما تقول السيدة ماريتان مراراً وتكراراً. ومن المحتمل أنهما معاً، لا السيدة ماريتان وحدها، كانا في لحظة اعتناقهما "يتحرران باندفاع غريزي من النفور المطلق ضد أي شيء يتعلق بالنشاط السياسي الذي كنت ولا أزال أرى فيه المجال الذي يسميه القديس بولس شرّاً زماناً". وما يفرقهما عن بيغي - حيث ثمة صداقة قديمة بينهم انقطعت بما يكفي من الغرابة، من جراء اعتناقهما - كان بالتحديد أنهما كانا قبل أي شيء آخر يريدان خلاص روحيهما، وهو همّ لم يلعب دوراً كبيراً في كاثوليكية بيغي أو تشسترتون.

تحول آل ماريتان إلى الكاثوليكية بعدما وجدا نفسيهما خالي الوفاض تجاه نزعة برغسون المناهضة للنزعة الثقافية. وفي رصيد جاك ماريتان هنا أن يكون برغسون في تهجمه على العقل قد أخافه خوفاً كبيراً. لكن السؤال المطروح هنا يتعلق بهل من

1 *Adventures in Grace*, New York, 1945.

المسموح لفيلسوف أن يبحث لنفسه عن ملجأ بتلك السرعة واليأس. يقيناً إن تعاليم الكنيسة لا تزال تمثل حصناً حصيناً للعقل الإنساني، ومن المفهوم بما فيه الكفاية أن كتاباً مثل بيغي وتشسترتون، يتمترسان في الصراع اليومي بأسرع ما يكون، لم يكونا فيلسوفين وكان كل ما يحتاجانه إيماناً قتالياً. أما ما كان مارتان يريد، فيقين من شأنه أن يقوده خارج تعقيدات وارتباكات عالم لا يعرف حتى ما الذي يحكي الإنسان عنه إن وضع كلمة حقيقة على لسانه.

غير أن الحقيقة هي بالأحرى ألوهية من الصعب عبادتها بالنظر إلى أن الشيء الوحيد الذي لا تسمح لعبادها به هو اليقين. فالفلسفة التي تُعنى بالحقيقة كانت دائماً وربما ستبقى على الدوام نوعاً من ممارسة التعلّم عبر الجهل (*docta ignorantia*)، وهي تُعلّم عند أعلى المستويات ومن ثم تُجهّل عند أعلى المستويات أيضاً. والحقيقة أن اليقينات التي يقدمها توما الأكويني توفر إرشاداً روحياً رائعاً ولا تزال تسمو حتى اليوم عن أي شيء يتعلق بيقينات ابتكرت في أزمنة أكثر راهنية. لكن اليقين ليس الحقيقة، ونظام من اليقينات يشكل نهاية الفلسفة. ذلكم هو السبب الذي يجعل المرء قادراً على الشك بقوة في أن من شأن التومائية (Thomism) أن توصل إلى إعادة إحياء الفلسفة.

انتصارات سياسات القوى^١

حين نُشر هذا الكتاب لسته شهور خلت، كانت طروحاته الأساسية - بكل ما فيها من منطق وسلامة - قد أوضحت موضوعاً بائناً. ففي النتيجة، يبرهن السيد غروس Gross أن إقامة الفيدرالية بين بلدان أوروبا الشرقية ضرورة اقتصادية. ويلح على الرغبة السياسية في قيام فيدرالية أوروبية إذ إن "تنظيماً على مستوى العالم كله" يستحيل من دونه الوصول "إلى سلام دائم" لا يمكن تحقيقه إلا عبر قيام "منظمات إقليمية" متلائمة مع "التوجه الطبيعي للتاريخ نحو اقتصاد عالمي"، وإذ نجده مطلعاً جيداً على الوضع اليائس الذي تعيشه الدول "المسحوقة التي يقطنها البولنديون والتشييكوسلوفاكيون والرومانيون والصرب والكرواتيون وغيرهم..."، نراه يستعرض تاريخ فكرة الفيدرالية، مقدماً مواد بادية القيمة حول الشروط الاقتصادية في أوروبا الشرقية، ويضيف منتخبات تبدو الحاجة ماسة إليها من تقارير معاصرة ليري كيف أن كل تلك الشعوب التي انضمت إلى المقاومة لم تفعل ذلك لمجرد النضال ضد الغازي النازي بل وضعت في رؤوسها أنها إنما تناضل من أجل شيء ما. أما هذا الشيء الذي كانت تناضل من أجله، فكان أوروبا فيدرالية.

ولكن هنا جاءت روسيا السوفياتية لتعلن أن أي فيدرالية لا تخضع لسيطرتها ستكون حجراً صحياً (cordon sanitaire) معادياً لها. ثم جاء بقية الكبار الثلاثة

١ مراجعة لكتاب:

Crossroads of Two Continents: A Democratic Federation of East-Central Europe, by Feliks Gross, Commentary, No. I, 1945-46.

(The Big Three) ليكتشفوا أنه رغم كل الفوارق الداخلية القائمة بينهم، ثمة نقطة يتفقون عليها هم الثلاثة معاً، وهي أنه لا ينبغي السماح بقيام أي بنية سياسية جديدة في أوروبا. ومن بعد هؤلاء وصلت الحكومات عائدة من منافيها لتخبر شعوبها أن ما حاربت ضده كان الألمان، وأما ما حاربت من أجله، فكان تجميد الأوضاع (*status quo*) وهكذا كان.

مع هذا، ما يجعل موضوع هذا الكتاب بئداً ليس ما نجم عن الوضع المتغيّر. بل هو كذلك نتيجة لإيمان المؤلف المرضي بصلاحيّة المحاجّات الاقتصادية. صحيح ويكاد يكون من قبيل البدهاة أن من شأن القارة كلها أن تتهاوى بفعل مبدأ السيادة القومية، وليس ثمة أدنى شك في أن القسم الأكبر من أوروبا الشرقية سوف يدمّر جراء وضعية لا يملك أحد جرأة أن يسمّيها سلاماً. ومهما يكن من الأمر، فمن المؤكد أن عمليات نقل السكان لن يكون لها أي معنى سياسي ولن تسفر إلا عن تفرّغ مناطق زراعية فسيحة من سكانها وتدمرها تدميراً، ما من شأنه أن يُضعف أوروبا بصورة دائمة. أما النقطة التي يغض المؤلف النظر عنها، والتي تكتسي أهمية كلية وفائقة بالنسبة إلى السياسات الحديثة، فهي أن لا أحد يهتم. ونعرف أن كل شيء إنما يتقرر من وجهة نظر السياسات. وفي المجرى الحالي للأمر من الواضح أن إعادة بناء الدول القومية مع سكان من عرق مهيمن هي الموضوع الأساسي. تحديداً لأن بينيش Benes يعرف الأهمية الأساسية للاقتصاد بالنسبة إلى الوضع الأوروبي بمقدار ما يعرفها السيد غروس.

ثمة غضّ نظر يبدو أكثر من هذا إساءة إلى طرح السيد غروس. فإلى هذا الإهمال الذي يطاول العوامل الاقتصادية من جانب أولئك الذين يصنعون السياسات، يتعين علينا أن نضيف الإفراط الجديد في التركيز على القوة. فالسيد غروس يأخذ المحاجّات الروسية ضد إمكان قيام فيدرالية غير ديموقراطية أخذاً حرفياً ويطمئننا بكل إجلال إلى توق تلك الشعوب المعنية بالديموقراطية الحقّة والمؤسسات السلمية. وهو بهذا يتغاضى كلياً عما هو بديهي بعد كل شيء، وهو أن روسيا بما أنها قوة عظيمة لا تريد شيئاً بمقدار ما تريد أن تصبح حتى قوة كبرى. ومن ثم نراها تشعر - عن حق - بأنه مهما كان من شأن أوروبا الشرقية أن تكون سلمية

وديموقراطية وودية، فسيظلّ عليها وبصورة تلقائية تقريباً أن تتحرى ليس قوة روسيا
الراهنة، بل مخططاتها حاكمة على الأمور انطلاقاً من حقائق كل تحرك تقوم به
روسيا بعد الحرب، لتحقيق المزيد في مجال مراكمة القوة.

أبداً بعد الآن، وليس بعداً

لاحظ هيوم Hume ذات مرة أن الحضارة البشرية بأسرها تعتمد على واقع أن "جيلاً واحداً لا يبارح المسرح مرة واحدة ليحل مكانه جيل آخر، كما الحال لدى دود القز والفراشات". ومع ذلك، عند نقطة انعطافية من التاريخ عند ذرى أزمات معينة، يحدث أن مصيراً مشابهاً لمصير دود القز والفراشات قد يحل بجيل من البشر. ذلك بالنظر إلى أن انهيار القديم وولادة الجديد ليسا بالضرورة قضية تواصل. فبين الأجيال، بين تلك التي لسبب أو لآخر لا تزال تنتمي إلى القديم، والتي إما أن تستشعر الكارثة في عمق أعماقها وإما سبق لها أن ترعرعت معها، تكون السلسلة مقطوعة فيحدث لـ "فضاء خالٍ"، هو نوع من أرض لا أحد (no man's land) تاريخية، أن يظهر على السطح ولا يمكن وصفه إلا بعبارة "أبداً بعد الآن وليس بعداً". وفي أوروبا، حدث هذا النوع من القطيعة المطلقة في الاستمرارية خلال الحرب العالمية الأولى وبعيدها. فكل حديث الخسران الذي طلع به المثقفون متناولين انهيار الحضارة الغربية والجيل الضائع الشهير، كما يُعمّم عادة "الرجعيون"، يجد أسسه الحقيقية في هذا الانقطاع، وفي النتيجة برهن أنه أكثر جاذبية من الهشاشة المقابلة التي تسم العقل "الليبرالي" حين يضعنا في واجهة واحد من خيارين: إما الذهاب إلى الأمام قدماً وإما النكوص إلى الوراء، وهو خيار يبدو خالياً من المعنى تحديداً لأنه لا يزال يقترح علينا وجود

١ مراجعة لرواية هرمان بروخ Hermann Brach:

The Death of Virgil

نشرت في:

The Nation, September 14, 1946.

حلقة استمرارية لم تنقطع.

إذ نتحدث هنا انطلاقاً من الأدب الأوروبي ومصطلحاته، سنجد أن الفجوة، وانفتاح هاوية مكان وزمان فارغين، يبدوان واضحين على نحو أكثر جلاء في غياب التكافؤ بين سيدي الأدب الأعظم في زماننا، مارسيل بروسـت Marcel Proust وفرانز كافكا. فبروست هو آخر وأجمل وداع لعالم القرن التاسع عشر، ونحن إنما نعود إلى عمله، المكتوب بمفتاح ”أبدأ بعد الآن“، مراراً وتكراراً حين يغمرنا مزاج الوداع والشجن. أما كافكا، فهو، على المقلب الثاني، معاصرنا إنما إلى مدى محدود فقط. ويبدو كأنه كان يكتب انطلاقاً من موقع مراقبة مميز من مستقبل بعيد، كأنه كان أو كان يمكنه أن يكون في داره فقط في عالم ”ليس بعد“. وهذا ما يضعنا على مسافة ما في كل مرة نرغب فيها في قراءة أعماله أو مناقشتها على مسافة لن تتطور إلى ما هو أصغر، حتى إن كان في وسعنا أن نعرف أن فنه هو التعبير عن عالم مستقبل ما هو مستقبلنا أيضاً، إن كان لنا أن نمتلك أي مستقبل على الإطلاق.

إن جميع الروائيين والشعراء الأوروبيين الكبار الآخرين يجدون مكانهم ومعار حجمهم في مكان ما يقع بين مكاني هذين المعلمين الراحلين. غير أن كتاب هرمان بروخ يقع في فئة تختلف عن الباقيين. وأن يكون مشتركاً بينه وبين بروسـت شكل المناجاة الداخلية، وبينه وبين كافكا التخلي الكلي والراديكالي عن الجانب الترفيهي كما الاهتمام بالغيبيات، فإنه يتقاسم مع بروسـت الإعجاب بالعالم كما هو معطى لنا، ومع كافكا الإيمان بأن ”بطل“ الرواية لم يعد شخصاً يتسم بمواصفات جيدة التحديد بل هو بالأحرى إنسان كأى إنسان (بالنظر إلى أن الحياة الحقيقية للإنسان والشاعر فرجيل Virgil لا تعود هنا أكثر من مناسبة تتيح لبروخ الغرق في تأملات فلسفية)... كل هذا صحيح ومن شأن تاريخ الأدب أن يقوله لنا لاحقاً.

أما الأكثر أهمية عند هذه النقطة على الأقل، فهو أن عمل بروخ - عبر موضوعه كما عبر أدائه الشعري الأصيل كلياً والرائع - بات شيئاً شبيهاً بالحلقة المفقودة بين بروسـت وكافكا، بين ماضٍ فقدناه بما لا رجوع عنه ومستقبل ليس بعد في متناول أيدينا. بكلمات أخرى: هذا الكتاب هو في حد ذاته نوع الجسر الذي يحاول فرجيل بواسطته أن يجتاز الهوة الفاعرة بين ”أبدأ بعد الآن“ و”ليس بعد“. وبما أن هذه الهوة

حقيقية تماماً، وبما أنها أضحت أكثر عمقاً وإثارة للرعب عاماً بعد عام منذ العام الحاسم ١٩١٤ وبعده حتى انبعاث مصانع الموت التي أقيمت في قلب أوروبا، نراها وقد قطعت بصورة نهائية ذلك الخيط الواهن الذي لا نزال قادرين على الارتباط عبره بالهوية التاريخية التي تعود إلى أكثر من ألفي سنة بالنظر إلى أننا بتنا نعيش بالفعل في "الحيز الخالي" مجابهين بواقع ليس هناك فكرة تقليدية سابقة التكوّن عن العالم والإنسان يمكنها إضاءته - مهما كان من شأن هذه التقاليد أن تكون عزيزة على أفتدنا -، ويتعين علينا أن نكون عميقي الامتنان للعمل الشعري العظيم الذي يتناول هذا الموضوع الواحد بهذه الدرجة من اليأس.

مهما يبدو هذا الأمر غريباً بما يكفي، نجد أن القليل من كتابات بروخ المبكرة يشير مسبقاً إلى مؤلف *The Death of Virgil* المقبل. فرواية *Sleepwalkers*، فيما عدا مزاياها كرواية، لا ترينا إلا أن الكاتب قد سئم من حكي الرواية وبات فارغ الصبر كلياً تجاه عمله. فهو يخبر قراءه أنه قد يكون من الأفضل لهم أن يعثروا على خاتمة للرواية بأنفسهم، ويهمل الشخصية والحبكة بهدف الانصراف إلى أن يحشر في الكتاب تأملات مسهية حول طبيعة التاريخ. وحتى زمن معين كان بروخ حكواتياً جيداً متلاعباً ومسلماً، لكنه لم يكن شاعراً كبيراً.

أما الحدث الذي جعل بروخ شاعراً، فيبدو أنه تطابق مع آخر مرحلة من مراحل الإظلام الأوروبي. حين خيم الليل أفاق بروخ. أفاق على واقع غمره إلى درجة أنه سرعان ما ترجمه إلى حلم، كما يناسب عادة شخصاً نهض في غمرة الليل. وحمل ذلك الحلم عنوان *The Death of Virgil*.

قال النقاد إن هذا الكتاب صيغ بنثر شاعري، لكن هذا ليس صحيحاً تماماً. فالأسلوب الفريد في توتره المكثف يتسم أكثر بتشابه مع تلك الإحالات إلى الأناشيد الهومرية التي يُستدعى الإله فيها مراراً وتكراراً، وفي كل مرة إلى موقع إقامة مختلف ومكان ميثولوجي آخر، مكان آخر للعبادة، كأن على المتعبّد أن يكون على ثقة، على ثقة مطلقة، أن في مقدوره أن يضيّع إلهه. وبالطريقة نفسها، يتحدث بروخ عن الحياة والموت أو الحب أو الزمان أو المكان، كأنه أراد أن يتيقن، أن يتيقن بصورة مطلقة، من أنه لن يضيّع العلامة. ذلكم ما يضيّف على المناجاة إلحاحها الشغوف ويخلص

الفعل الكثيف المركّز من كل تأمل حقيقيّ.

في O ضروب الإشارات في الكتاب تدمج كل التوصيفات المثيرة والرسم المشهدي المكثف الذي يغتني العمل به غنى فائقاً. وهو ما يُقرأ كنشيد وداع مسهب وحنون موجّه إلى الرسامين الغربيين جميعاً، وهذه الإشارات تتسامى عبر ذكر هذه الأشياء الموصوفة كأنها تعانق كل ما هو رائع الجمال أو بالغ القبح، كل ما هو أخضر أو مغبرّ غبار التربة، كل ما هو نبيل وكل ما هو مبتذل.

يتحدث موضوع كتاب بروخ، كما يشير عنوانه، إلى آخر أربع وعشرين ساعة من حياة فرجيل. لكن الموت لا يعالج هنا كمجرد حدث بل بوصفه آخر إنجاز للإنسان سواء كان ذلك بمعنى أن لحظات الموت هي الفرصة الأخيرة والوحيدة لمعرفة ما الذي كانت الحياة عليه، أو بمعنى أن تلك اللحظات هي التي يحاكم فيها المرء نفسه بصدد كلّ ما يتعلق بحياته الخاصة. لكن هذه المحاكمة ليست اتهاماً للذات، لأن الوقت يكون قد تأخر على ذلك، ولا هي تبرير للذات لأن الوقت يكون على نحو ما لا يزال مبكراً؛ هو آخر مسعى يقوم به المرء للعثور على الحقيقة، كلمة الختام النهائية للحكاية كلها. وهذا ما يجعل من المحاكمة الأخيرة قضية إنسانية، على الإنسان نفسه أن يسوّيها، حتى إن كان قد بات خائر القوى وعند آخر حدود إمكاناته، كأنه يريد أن يوفّر على الله كل هذا التعب. وعند هذا المستوى تعني "أبدأ بعد الآن، وليس بعد" أن المرء لم يعد بعد الآن حياً وأنه ليس ميتاً بعد، وما المهمة المنوطة به الآن سوى الإنجاز الواعي للحكم والحقيقة.

إن هذا المفهوم العظيم للموت بوصفه مهمة أخيرة بدلاً من كونه مصيبة أخيرة يجنب تأملات بروخ الوقوع في فخ فلسفة الموت الحديثة التي تنظر إلى الحياة بصفتها حاملة بذرة الموت في ذاتها، وتعتبر في النتيجة أن لحظة الموت تظهر كأنها "غاية الحياة". فإذا كان الموت هو المهمة الأخيرة للإنسان الحي، معنى ذلك أن الحياة معطاة، لا كهدية ملوثة بالموت بل بالأحرى تحت شروط معينة... إننا نقف إلى الأبد "على الجسر الممتد بين المرئية واللامرئية والعدم... عالقين في التيار".

إن الموضوع الحقيقي لهذا الكتاب هو موقف الفنان من العالم والتاريخ، موقف الإنسان الذي لا "يتصرف" ككائن بشري، بل "يخلق" كما يفعل الله، حتى إن

ظاهرياً فقط. الفنان مستبعد إلى الأبد بعيداً من الواقع ومحروم دخول "إقليم الجمال الخاوي". أما لعبه بالأبدية - وتلك الألعاب السحرية التي نسميها جمالاً -، فيتحول إلى "ضحك يدمر الواقع"، الضحك الذي يطلع من الحدس الرهيب بأن فعل الخلق نفسه وليس فقط اللعب الذي يمارسه الإنسان كخلق يمكن تدميره. بهذا الضحك، "ينحدر الشاعر إلى مستوى نماذج الحثالة" بالنسبة إلى المتهكم، إلى الابتذال الفالت الذي كان قد أوغل فيه على سجيته عبر أثمان "البرونديزيوم" (brundisium). الحثالة والفنان معاً ممثلان بتوثين الذات، ولا يعبان إلا بذواتهما ومطرودان في النتيجة من أي جماعة حقيقية تقوم على العون المتبادل. "إنهما مخدران بالعزلة" التي ينبثق منها قدر متساوٍ من "تخدير الدم، وتخدير الموت، و... تخدير الجمال"، وهما معاً غشاشان بقدر متساوٍ، وغير معنيين معاً بالحقيقة، ولذا لا يمكن الاتكال عليهما إطلاقاً ويحتاجان إلى نسيان الواقع بواسطة الجمال وألعاب السيرك... الاثنان مخدران بـ"أشكال خاوية وكلمات خاوية". مكتبة .. سر من قرأ

بما أن "أبداً بعد الآن، وليس بعد" غير قابلين أن يُربطوا عبر قوس قرح الجمال، يضحى الشاعر جديراً بأن يسقط في "الابتذال... فيما يصبح الابتذال جديراً بالسقوط في ما هو أسوأ، في النزعة الأدبية". ومن وجهة النظر هذه، يطلع القرار الذي يصبح الحبكة المركزية للرواية، القرار بإحراق الإنيادا، بجعل الكتاب "يدمر بفعل نار الواقع". وفجأة يظهر هذا الفعل، هذا القربان، بوصفه المفرد الوحيد المتروك لـ"إقليم الجمال الخاوي"، الباب الوحيد الذي يمكن للشاعر أن يبقى عبره، حتى وهو يُحتضر ويعيش آخر لحظات حياته، متمسكاً بأرض الواقع والرفقة البشرية الموعودة.

ففي تلك اللحظة فقط، يدخل أصدقاء الشاعر إلى المسرح، محاولين الحيلولة دون ما يبدو هلوسات الحمى لدى الرجل المحتضر. وهنا تأتي الحوارات الطويلة بين فرجيل وأوكتافيان Octavian - هي واحدة من أصدق النصوص المكتوبة في الرواية التاريخية كلها وأكثرها تأثيراً - التي تنتهي بالتخلي عن تلك التضحية. فالتضحية يجب ألا تُبذل، بعد كل شيء، إلا من أجل خلاص الروح، بعيداً من القلق على الذات، من أجل الرمز، فيما ينال التخلي عن الخطة وهدية المخطوط ابتسامة سعادة أخيرة ترسم على محيا الصديق الإمبراطوري.

هنا عند هذه اللحظة تحديداً يأتي الموت على صورة ذلك المركب الذي يمتخر العباب نحو أعماق العناصر حين يروح الأصدقاء بكل دعة يختفون الواحد بعد الآخر، ويعود الإنسان بسلام من رحلة الحرية الطويلة إلى انتظاره الهادئ لكون غير متمفصل. هنا يبدو موته بالنسبة إليه موتاً سعيداً لأنه عثر على الجسر الذي يمكنه من أن يعبر الهوة الفاغرة شذقتها بين "أبدأ بعد الآن، وليس بعد" التاريخ، بين "أبدأ بعد الآن" الموجهة إلى الشرائع القديمة، و"ليس بعد" الموجهة إلى العالم الجديد المنقذ، بين الحياة والموت: "ليس تماماً هنا لكن في متناول اليد؛ هكذا بدا الأمر وهكذا عليه أن يبدو". لقد صيغ هذا الكتاب بلغة ألمانية بالغة الجمال ومفرطة في تعقيدها. أما إنجاز ترجمته، فيفوق الشناء.

ما هي الفلسفة الوجودية؟^١

يعود تاريخ الفلسفة الوجودية (existential philosophy) على الأقل إلى ما قبل مئتي عام. فهو بدأ مع كتابات شيلنغ Schelling الأخيرة ثم مع كيركغارد. لكنه راح منذ نيتشه يسلك دروباً جديدة لا عدّها، كثير منها لا يزال غير مستكشف حتى اليوم. وكانت الوجودية عنصراً رئيسياً في فكر برغسون الذي حمل اسم "فلسفة الحياة"، ثم نراها في ألمانيا ما بعد الحرب، وقد بلغت في أعمال شيلر Scheller وهايدغر وياسبرز من الوضوح ما لم تكن بلغته من قبل عبر مفصلتها الاهتمامات المركزية للفلسفة الحديثة. يعني مصطلح "وجود" بكل بساط كينونة الإنسان، بشكل مستقل عن كل المواصفات والإمكانات التي قد يمتلكها الفرد والتي يمكن للسبر السيكولوجي أن يصل إليها. كذلك إن ما لاحظته هايدغر عن صواب مرة في ما يتعلق بـ "فلسفة الحياة" سينطبق في النتيجة على الفلسفة الوجودية. أما الاسم، فإنه مكرّر وفي النتيجة غير ذي معنى كحال كلمة "نبات" في مجال دراسة النباتات. مع هذا، فليس من قبيل المصادفة أن كلمة "وجود" حلت مكان كلمة "كينونة"، وأن واحدة من أكثر معضلات الفلسفة الحديثة عمقاً محتواة داخل هذا التبديل المصطلحي.

لقد وفر هيغل، في إدراك لم يسبق إنجاز ما يماثله من قبل، تفسيراً فلسفياً لكل ظاهرة الطبيعة والتاريخ جامعاً إياهما في كل موحد بصورة غريبة. وكانت فلسفته،

١ نشرت هذه الدراسة أولاً في الألمانية بعنوان "Was ist Existenz-Philosophie؟"، في كتاب أرندت *Sechs Essays*, Heidelberg, 1948.

وظهرت منها نسخة بالإنكليزية، "What Is Existenz Philosophy؟"، في:

Partisan Review, XVIII/I, 1946.

التي لا يمكن لأحد أن يكون واثقاً تماماً هل هي مقر إقامة أو سجن للواقع، عن حق "يوم مينرفا الذي لا ينطلق طائراً إلا عند الغسق". ذلك لأنه بعد موت هيغل مباشرة بات واضحاً أن منظومته تمثل الكلمة الأخيرة في الفلسفة الغربية وعلى الأقل إلى المدى الذي جعلها، منذ بارمينيدس Parmenides، لا تجرؤ أبداً - رغم كل أفانينها وتناقضاتها الجوانية الواضحة - على التساؤل حول وحدة الفكر والكيونة. أما أولئك الذين جاؤوا بعد هيغل، فإنهم حذوا حذوه أو تمردوا ضده. أما ما تمرد ضده ويثس منه، فكان الفلسفة في حد ذاتها، أي التماهي المفترض بين الفكر والوجود. وهذا الطابع ذو الأهمية الثانوية يبدو مشتركاً بين كل المدارس المسماة مدارس الفلسفة الحديثة. فهي كلها تحاول أن تعيد توطيد وحدة الفكر والكيونة، سواء حققت هذا الانسجام عبر المناداة بأولوية المادة (النزعة المادية) أو بأولوية العقل (النزعة المثالية) أو تلاعبت بمنظورات متنوعة بغية خلق كلٍّ يحمل خاتم سبينوزا Spinoza.

محاولة إعادة البناء الفينومينولوجية

البراغماتية (pragmatism) والفينومينولوجيا (phenomenology) هما المدرستان الفلسفتان الثانويتان الأكثر حداثة وأهمية خلال الأعوام المئة الأخيرة. ولقد كانت الفينومينولوجيا مؤثرة خاصة في الفلسفة المعاصرة، وهي حقيقة لا تدين للمصادفة ولا لمنهجية هذه المدرسة. فمحاولة هوسرل Husserl لإعادة الحياة إلى الرابط القديم بين الكيونة والفكر الذي دائماً ما ضمن للإنسان مأواه في هذا العالم إنما لجأت إلى نوع من التفاف افتراض وجود بنية قصدية للوعي كمسلمة. ولأن لكل فعل من أفعال الوعي غرضاً في طبيعته، يمكنني أن أكون على ثقة على الأقل من شيء واحد هو بالتحديد أنني "أمتلك" أغراضاً وعيبي. ومن هنا إن مسألة الكيونة بغض النظر عن مسألة الواقع يمكن "وضعها بين قوسين". أنا بوصفي كيونة واعية يمكنني أن أحتوي كل الكيونات، وبوصفي وعياً سأكون في نمطي الإنساني كيونة العالم (إن الشجرة المرئية، الشجرة كموضوع لوعيي ليس عليها أن تكون شجرة "حقيقية"، هي في مطلق الأحوال الموضوع الحقيقي لوعيي).

لقد كان المعنى الحديث لطبيعة العالم الأكثر تشوّشاً ناجماً على الدوام عن إدراك أن الشؤن الفردية قد أزيحت عن محتواها العملي. ويقدم إلينا الأدب الحديث ومعظم الرسم الحديث صورة لا يمكن تغييرها لهذا الأمر. ومهما حاول المرء أن يفسر هذا المعنى للقلق سوسولوجياً وسيكولوجياً سيجد نفسه أمام هذا الأساس الفلسفي: إن المحتوى العملي للعالم الذي يضمّني بدوري يمكنه دائماً أن يفسر ويرر لم على سبيل المثال ثمة أصلاً طاوولات وكراسي. لكنه لن يكون أبداً قادراً على جعلي أفهم لماذا هذه الطاولة كائنة. ووجود الطاولة، دون أي اعتبار للطاومات عامة، هو ما يستثير الصدمة الفلسفية.

بدت الفينومينولوجيا كأنها قد حلت هذه المعضلة التي يمكن القول إنها أكثر كثيراً من مجرد أن تكون مشكلة نظرية. فهي في وصفها الفينومينولوجي للوعي عرفت تلك الأشياء المعزولة على حدة، التي أبعدت خارج محتواها الوظيفي، بوصفها موضوعات تلتقطها أفعال الوعي التعسفية، وبفضل "تيار الوعي" بدت كأنها تعيد إدماجها داخل الحياة البشرية. وبقيناً إن هوسرل زعم حتى أنه عبر هذا الالتفاف عن طريق الوعي وبفضل تجميع متفهم لكل مواد الوعي الحقيقية (كعالم رياضي mathesis universalis) سيكون قادراً على إعادة بناء هذا العالم الممزق اليوم إرباً إرباً. ومن شأن إعادة البناء هذه للعالم عبر الوعي أن تؤدي بنا إلى خليقة ثانية، بمعنى أن العالم عبر إعادة البناء قد يخسر طابعه الإدراكي الذي يمكن القول إنه سمة واقعه، فلا يظهر بعد ذلك للإنسان كعالم معطى بل كعالم من خلقه.

إن هذا الدور الأساسي الذي تلعبه الفينومينولوجيا يمتلك المحاولة الأكثر حداثة والأكثر أصالة لتقديم أساس ثقافي جديد للبشرية. أما الأساس الذي يرتبط بأكبر قدر من الحميمية بمعنى الحياة، وأدى إلى انبعاث الفينومينولوجيا، فهو ذاك الذي نجده في الرسالة التي كتبها هوفمنشتال في وداع ستيفان جورج Stefan George، والتي وقف فيها إلى جانب "الأشياء الصغيرة" و ضد الكلام الكبير، لأن سر الواقع يكمن في تلك الأشياء الصغيرة. وهوسرل وهوفمنشتال هما معاً كلاسيكيان إن كانت الكلاسيكية محاولة - بمعنى المحاكاة الكلية الصارمة للرؤية الكلاسيكية التي تحدثت عن معنى كينونة الإنسان في بيته في هذا العالم - لتكوين بيت جديد بعيداً من عالم ينظر إليه

كعالم غريب. وعبارة هوسرل "إلى الأشياء ذاتها" لا تقلّ في الحقيقة في صياغتها سحراً عن "أشياء هوفمنشتال الصغيرة". فإذا كان لا يزال في وسعنا أن نحقق أي شيء بواسطة السحر - في زمن يعتبر سقوط السحر فيه الخير الوحيد الذي تحقق -، سيتعين علينا حقاً أن نبدأ بأصغر الأشياء وأكثرها تواضعاً في مظهرها، بـ"أشياء صغيرة" غير مدّعية، بكلمات لا تحمل أي ادّعاء.

بالتأكيد كان هذا اللادعاء الظاهر هو الذي جعل تحليلات هوسرل للوعي (تحليلات رأى ياسبرز دائماً أنها غير ملائمة للفلسفة لأنه لم يكن معتاداً لا السحر ولا الكلاسيكية) بالغة التأثير في هايدغر وشيلر معاً في شبابهما، حتى لو كان هوسرل ضئيل المساهمة في المحتوى الملموس للفلسفة الوجودية. ومن الواضح أن الاعتقاد السائد بأن تأثير هوسرل كان ذا أهمية منهجية فقط اعتقاد صحيح، بمعنى أنه حرّر الفلسفة الحديثة التي لم يكن متتمياً إليها حقاً من ارتباطاتها بالتاريخانية. فعلى خطى هيغل وتحت تأثير اهتمام بالغ الكثافة بالتاريخ، راحت الفلسفة تهدد بالهبوط إلى مجرد تأمل حول إمكانية أن يكون نوع من قانون موروث قد ظهر في التاريخ. وليس واضحاً هنا هل هذا التأمل متفائل أو متشائم في نبرته، وهل يحاول أن يرى أن التقدم حتمي أم أن الانهيار مكتوب سلفاً. النقطة المركزية في كل حالة من الحالات تتسم بالبساطة، كما يقول هررد Herder، وهي أن الإنسان مثل "نملة" "تهرول فقط على عجلة المصير". ولأن تركيز هوسرل على "الأشياء نفسها" لجم هذا النوع من التأمل وأصر على فصل المحتوى المثبت بصورة هائلة لأي حدث عن تكوينه، كان له ذلك التأثير التحريري، بمعنى أن الإنسان نفسه، لا الضباب التاريخي أو الطبيعي أو البيولوجي أو السيكلوجي الذي أناسر فيه، بات هو مرة أخرى محور الاهتمام الرئيسي للفلسفة.

لقد كان لتحرير الفلسفة تأثيرات عظيمة، لكن هوسرل نفسه الذي كان متحرراً بصورة كلية من أي حسّ تاريخي لم يلتقط أبداً تلك التأثيرات في اكتمالها السلبي. ذلك الاكتمال سرعان ما تحول ليصبح أكثر أهمية من فلسفة هوسرل الإيجابية، الفلسفة التي حاول فيها أن يطمئننا بصدد تلك المسألة التي لم تتمكن الفلسفة الحديثة كلها من أن توصل إلى الطمأنة بشأنها، أي بالتحديد أن الإنسان مرغم على تأكيد كينونة لم

يخلقها بنفسه ومغتربة في النتيجة عن طبيعته الخاصة. وهو سرل بتحويله تلك الكينونة الغريبة إلى وعي إنما حاول أن يعيد إلى العالم وجهاً إنسانياً من جديد، تماماً كما حاول هوفمنشتال بسحر الأشياء الصغيرة أن يعيد إيقاظ الحنان القديم تجاه العالم فينا من جديد. غير أن ما يحكم على هذه الإنسانية الجديدة، هذا التعبير عن النية الطيبة تجاه التواضع، إنما هو النزعة الحديثة بدورها التي تكمن في ثناياها وتأمل - سرّاً كما عند هوفمنشتال، أو علناً وبسذاجة كما عند هوسرل - أن تصبح بعد كل شيء وبطريقتها غير البيّنة، ما لم يتمكن الإنسان من أن يكونه أبداً خالق العالم وخالق نفسه.

على الضد من تواضع هوسرل المتعجرف، نجد أن الفلسفة الحديثة غير المتحدّرة تحاول في عدد من الطرق المختلفة أن تصالح نفسها مع واقع أن الإنسان ليس خالق العالم. ومن ناحية أخرى، نراها دائماً حيث يكون الأمر جيداً لها تحاول أن تموضع الإنسان حيث موضع شيلنغ الله في سوء فهم نمطي لتفكيره الخاص: في دور "سيد الكينونة".

تدمير كانط للعالم القديم ودعوة شيلنغ لعالم جديد

على حد علمي، ظهرت كلمة "وجود" المستخدمة بالمعنى الحديث للمرة الأولى في كتابات شيلنغ المتأخرة. كان شيلنغ يعلم بالتحديد ما الذي يتمرد ضده حين اقترح "فلسفته الإيجابية" كقوة مضادة لـ "الفلسفة السلبيّة"، لفلسفة الفكر الخالص. ولقد اتخذت فلسفته الإيجابية كنقطة انطلاق لها "الوجود... (الذي) امتلكه بداية على شكل هذا (that)". "كان يعلم أن الفلسفة مع تلك الخطوة انفصلت كلياً عن الحياة التأملية". وكان يعلم أنها كانت "الأنا التي أعطت إشارة الانطلاق لذلك التغيير في الاتجاه"، بالنظر إلى أن فلسفة التفسير الخالص، في فشلها "في تفسير عشوائية الأحداث وواقع الأشياء"، دفعت "الأنا إلى مستوى اليأس التام"، ويقف هذا اليأس في خلفية اللاعقلانية الحديثة كلها، في خلفية كل العداء المحدث للعقل والرشد.

لقد بدأت الفلسفة الحديثة مع إدراك أن "ماذا" لن يمكنها أبداً أن تكون قادرة على

تفسير "هذا". لقد بدأت مع إدراك القوة المفرطة والصدمة الماثلتين في الواقع الخاوي وراثياً. وهكذا بقدر ما كانت كل سمات الواقع تبدو أكثر خواء، راح يظهر مباشراً وعارياً الشيء الوحيد منها الذي بقي له شيء من الأهمية: "هذا" موجود. ولذلك، نجد أن هذه الفلسفة احتفت منذ بداياتها بالخط بوصفه الشكل الذي يجانب به الواقع الإنسان بوصفه غير مؤكد وغير قابل للفهم وغير متوقع. وهذا ما يجعل ياسبرز يعرف الموت والذنب والقدر والخط بوصفها "الأوضاع القصوى" الفلسفية التي تقودنا إلى التفلسف، بالنظر إلى أننا نكتشف في كل هذه التجارب أننا غير قادرين على الإفلات من الواقع، أو سبر غوامضه عبر التفكير. في هذه الوضعية، يدرك الإنسان أنه تابع ليس لأي شيء خاص أو حتى لمحدوداته العامة بل لواقع أنه موجود.

لأن الجوهر (essential) يبدو من هنا كأن لا علاقة له بالوجود (existential)، ابتعدت الفلسفة الحديثة من العلوم التي تبحث عادة في ماهية (what) الأشياء. ومن منظور كيركغارد، نجد أن حقيقة العلم الموضوعية لا تبدو ملائمة بالنظر إلى أنها لا تتناول مسألة الوجود. أما الحقيقة الذاتية، حقيقة "الماهية الموجودة"، فخلفية، لأنها لا يمكنها أن تكون موضوعية بتاتاً ولا ذات قيمة شاملة. فإذا كفت الكينونة والتفكير عن أن يكونا الشيء نفسه، وإذا كف التفكير عن تمكيني من الدخول إلى الواقع الحقيقي للأشياء لأن طبيعة الأشياء لا علاقة لها بواقعها، عندئذ يصبح العلم أي شيء يريد أن يكونه، ولا يعود يربط الإنسان بأي حقيقة، بأي حقيقة مهمة للإنسان. الحقيقة أن هذا الانصراف عن العلم كان غالباً غير مفهوم تماماً، أولاً بسبب المثال الذي سقناه عن كيركغارد كموقف موروث من المسيحية. لكن بالنسبة إلى هذه الفلسفة المعتمدة على الواقع كما هو لا تكمن المسألة في أن الانشغال بأشياء هذا العالم (كطرائف مثيرة للفضول أو ملهية) تطلّعاً إلى عالم أكثر صدقاً وأفضل يلهي الإنسان عن خلاص نفسه. إن ما تريده هذه الفلسفة هو بكل وضوح هذا العالم نفسه، هذا العالم الذي يكمن إخفاقه الأكبر، مع هذا، في كونه قد فقد واقعه.

إن وحدة التفكير والكينونة تفترض مسبقاً تطابق الجوهر والوجود منذ البداية، أي أن كل شيء قابل للتفكير موجود، وكل شيء يبقى لأنه قابل لأن يُعرف ويتعین عليه أن يكون معقولاً. الحقيقة أن كانط الذي كان في الواقع، إنما بسرية، مؤسس

الفلسفة الحديثة وبقي كذلك ملكها السري حتى يومنا، هو الذي شرح هذه الوحدة. لقد استلب كانط الإنسان من أمانه القديم بالكينونة عبر كشفه عن التناحر الموروث داخل بنية العقل، كما برهن عبر تحليله طروحات توليفية أننا نصل في أي طرح يتناول إشارة إلى الواقع، إلى ما وراء التصور (الجوهر) الخاص بأي شيء معطى. حتى المسيحية نفسها لم تقم بخرق هذا الأمان بل اكتفت بإعادة تفسيره بوصفه "خطة خلاص إلهية"... لكن الآن لم يعد في إمكان المرء أن يكون على يقين من معنى أو من كينونة العالم المسيحي الدنيوي، ولا متيقناً من الكينونة الأبدية الحضور في الكون القديم، بل حتى التعريف التقليدي للحقيقة بوصفها توازناً عقلياً لم يعد صامداً.

قبل زمن بعيد من الثوير الكانطي لمفهوم الكينونة الغربي، طرح ديكارتر Descartes سؤال الحقيقة بطريقة بالغة الحدائة، ولكن كي يجيب فقط بطريقة تقليدية تماماً. فالحقيقة أن التساؤل حول كون الكينونة بحد ذاتها وجوداً تساؤل حديث بقدر ما أن جواب الكوجيتو "أنا أفكر إذن أنا موجود" لا معنى له، وذلك بالنظر، كما لاحظ نيتشه، إلى أن هذا الجواب لا يبرهن بأي حال وجود "الأنا المدرك" (*ego cogitans*)، بل في أحسن الأحوال وجود فعل التفكير (*cogitare*). أي، بكلمات أخرى، إن ما من "أنا" حية يمكنها أن تطلع من عبارة "أنا أفكر" بل تطلع فقط "أنا" يخلقها التفكير. ذلكم هو الشيء الأساسي الذي عرفناه منذ كانط.

ثمة على أي حال أمور أكثر تنبثق من تحطيم كانط الوحدة القديمة بين التفكير والكينونة مما ندرك بصورة عامة من متابعتنا تاريخ العلمانية. فرفض كانط البرهان الأنطولوجي على وجود الله دمر أي اعتقاد عقلاني بالله يقوم على طرح فحواه أن كل ما يمكن العقل أن يتوصل إليه يجب أن يوجد بالضرورة، وهو اعتقاد ليس سابقاً زمنياً على وجود المسيحية فقط بل ربما يكون قد بات أكثر صلابة في تجذره في العقل الأوروبي منذ عصر النهضة. فهذا الطرح المسمى اختفاء الله من العالم، ومعرفتنا أننا عاجزون عن أن نبرهن وجود الله عقلانياً، أمران كانت لهما مستتبعات جدية على مفاهيم الفلسفة القديمة، كما بالنسبة إلى الدين المسيحي. ففي عالم لا إله فيه، بات الإنسان في "تعرضه للهجران" أو "استقلالته الفردية" عرضة للتأويل. وبالنسبة إلى

كل فيلسوف محدث - ليس بالنسبة إلى نيتشه فقط - صار هذا التأويل حجر الزاوية في فلسفته.

إن في الإمكان النظر إلى هيغل بوصفه آخر الفلاسفة القدامى لأنه كان الأخير الذي تهرب من تلك المسألة بنجاح. وفي المقابل، علم شيلنغ بداية الفلسفة الحديثة لأنه قال بكل وضوح إنه معني بالفرد الذي "يريد إلهاً للعناية الإلهية"... يكون "سيد الكينونة". ويعني شيلنغ هنا بكلمة "الفرد" "الفردية المتحررة من الكونية"، أي الكائن البشري الحقيقي "لأن من يرغب في السعادة ليس الكوني في الإنسان وإنما الفردي فيه"، والحال أن هذه المفصلة المدهشة والمباشرة للمطالبة الفردية بالسعادة (بعد أن جعل احتقار كانط للرغبة العتيقة في السعادة من الصعوبة بمكان على أي كان أن يعلن تمسكه بها من جديد) تحتوي على ما هو أكثر من رغبة يائسة في العودة إلى أمان العناية الإلهية. إن ما لم يفهمه كانط حين حطّم التصور الكلاسيكي للكينونة كان في طرحه على بساط التساؤل ليس واقع الفرد فقط بل واقع كل شيء. وبقينا إنه ضمير ما راح شيلنغ من بعده يذكره بوضوح: "ليس ثمة وجود على الإطلاق لأي شيء كوني. وحده الفردي موجود. أما الكائن الكوني (wesen) فلا يوجد إلا إذا كان الفرد المطلق (einzelwesen)".

بهذا الموقف، الذي أتى مباشرة تالياً لكانط، سُلخ الإنسان تماماً عن المطلق، عن ملكوت الأفكار الذي يمكن الوصول إليها عقلياً كما عن القيم الكونية، لِيترك وسط عالم لم يبق له فيه ما يمكنه التعلق به: لا عقله الذي لم يكن بوضوح كافياً لفهم الكينونة، ولا المثل العليا لرشده التي ما كان في مقدورها برهنة وجودها، ولا الكون الذي لم يكن ليوجد، في المقابل، إلا على شكل ذاته.

مدّك وصاعداً راحت كلمة "وجود" تستخدم بكونها المقابل لما اكتفي بتفكيره وبتأمله، وباتت تُستخدم بوصفها الملموس مقابل ما هو مجردٌ خالص، كالفردي في تعارضه مع ما هو كوني. وكان من نتيجة ذلك أن الفلسفة، التي كانت لا تفكر إلا في المفاهيم منذ أفلاطون Platon، فقدت اليوم إيمانها بالمفاهيم. ومنذ ذلك الحين لم يعد الفلاسفة قادرين حقاً على هزّ الضمير المذنب الذي يعتورهم لمجرد أنهم يخوضون في الفلسفة.

كان هدف كانط من تدمير التصور القديم للكينونة ترسيخ استقلالية الإنسان وهو ما كان يسميه بنفسه كرامة الإنسان. ولقد كان أول فيلسوف يحاول أن يفهم الإنسان فهماً شاملاً ضمن إطار الشرائع المرتبطة بالإنسان نفسه، وأن يفصله عن الإطار الكوني للكينونة الذي لم يكن سوى شيء واحد بين أشياء كثيرة أخرى (حتى إن كان كائناً مفكراً *res cogitans* بالتعارض مع الكائن الكوني *res extensa*). ويمثل هذا التمفصل الفلسفي لما كان ليسنغ ينظر إليه بوصفه بلوغ الإنسان سنّ الرشد، ولم يكن من قبيل المصادفة أن يتطابق هذا الإعلان الفلسفي مع اندلاع الثورة الفرنسية. لقد كان كانط حقاً فيلسوف الثورة الفرنسية. وتاماماً كما كان من الحاسم للتطور التاريخي الذي عرفه القرن التاسع عشر ألا يختفي أي شيء بالسرعة التي اختفى بها المفهوم الثوري المتعلق بالمواطن (citizen)، كان من الحاسم أيضاً لتطور فلسفة ما بعد كانط ألا يختفي أي شيء بالسرعة التي اختفى بها مفهوم الإنسان الذي كان قد انبثق للتو.

غير أن تدمير كانط مفهوم الكينونة القديم لم يقطع إلا نصف الطريق. لقد دمر كانط ماهية الكينونة والتفكير القديمة ومعها الفكرة المتحدثة عن تناغم سابق التمرکز بين الإنسان والعالم. غير أن ما لم يدمره بل أبقى عليه ضمناً بدلاً من ذلك إنما كان مفهوماً آخر قديماً بدوره ومرتباً من كذب بفكرة التناغم. وكان ذلك مفهوم الكينونة كمعطى، وقد كان الإنسان على الدوام خاضعاً لقوانينه. إن في مقدور الإنسان أن يحتمل التعايش مع هذه الفكرة فقط إن توفر له حس الأمان في الكينونة وفي الانتماء إلى العالم وكان على يقين أن في إمكانه أن يفهم الكينونة ومسار العالم على الأقل. وعلى هذا الشعور، كان العالم القديم يقوم، بل حتى في الحقيقة مجمل تصور العالم الغربي لمفهوم القدر حتى القرن التاسع عشر (أي حتى ظهور الرواية). ودون هذا الإنجاز الذي كان فخراً للإنسان، ما كان يمكن للتراجيديا ولا للفلسفة الغربية أن تكونا ممكنتين. ولا كان في إمكان المسيحية أن تنكر أن للإنسان رأياً في خطة الخلاص الإلهية، وسواء أكان الإنسان مديناً بهذا الرأي لقدرته شبه الإلهية على عقل الأمور أو للوحي الإلهي، فهو أمر لم يكن ذا أهمية كبيرة. في كل الحالات، بقي الإنسان على ألفة مع أسرار الكون ومسار العالم.

ما يصدق على تدمير كانط مفهوم الكينونة الكلاسيكي ينطبق أكثر حتى على تصوره

الجديد لحرية الإنسان، مفهوم تُستبق فيه نظرة المحدثين إلى افتقار الإنسان إلى الحرية. بالنسبة إلى كانط، يمتلك الإنسان الإمكانية المستندة إلى نية إرادته الحسنة، لتحديد أفعاله الخاصة، لكن تلك الأفعال نفسها تتبع قانون السببية الطبيعي، وهو حيز منفصل جوهرياً عن الإنسان. وما إن يباح فعل إنساني الحيز الذاتي، الذي هو حيز حرية الإنسان، يدخل في الحيز الموضوعي الذي هو حيز السببية، ويخسر في النهاية عنصر حرته. فالإنسان الذي هو حرّ في ذاته يعيش رغم هذا وعلى نحو يائس تحت رحمة أفاعيل عالم طبيعي غريب عنه، وقدر مناوئ له لا يكف عن تدمير حرته. ومرة أخرى تمثل هذه الحرية اللاهجرة البنية التناحرية للكائن البشري كما هي متموضعة في العالم. وفي الوقت نفسه الذي جعل فيه كانط الإنسان سيد الإنسان ومعياره، جعل منه كذلك عبداً للكينونة. ونعرف أن كل فيلسوف محدث، منذ شيلنغ، احتج ضد هذا التدهور، وبقيت الفلسفة الحديثة منشغلة البال حتى اللحظة بإرث كانط. تماماً بينما وصل الإنسان إلى سن الرشد وأعلن سيداً على ذاته، ها هو يفقد أساساته كلياً. لم يحدث للإنسان أبداً أن ارتقى إلى هذا السمو، لكنه في الوقت نفسه لم يهبط إلى مثل هذا الحضيض.

منذ كانط احتوت كل فلسفة، من ناحية، على عنصر تحدّ، ومن ناحية أخرى، تصوّراً خفياً أو مفتوحاً للقدر. وحين أعلن ماركس أنه لم يعد راغباً في تفسير العالم بل في تغييره كان يقف، إن جاز لنا القول، على حافة تصوّر جديد للكينونة والعالم، تصوّر لم يعد الكينونة والعالم فيه معطين بل باتا نتاجاً ممكناً من صنع الإنسان. لكن حتى هو حين أعلن أن الحرية إنما أنجزت عبر إطلالة على الضرورة، سرعان ما سجّل تراجعاً نحو الأمان القديم ومن ثم أعاد إلى الإنسان، الذي فقد إمساكه بالعالم وخسر كذلك كبرياءه، قدراً من الكرامة لم يعد كبير الفائدة بالنسبة إليه. وما "amor fati" نيتشه، وصرامة هايدغر وتحدي كامو Camus القائم في إمساك الحياة من منطلق مصطلحاتها الخاصة رغم عبثية شرط إنساني يتجذر في لا تجذر الإنسان في العالم، سوى محاولات للخلاص الذاتي عبر التراجع نحو الأمان القديم. وليس من المصادفة أن أفعال البطولة باتت منذ نيتشه النمط المميز للفلسفة بالنظر إلى أن الإنسان يتطلب حقاً قدراً من البطولة غير قليل ليعيش في العالم الذي خلفه كانط لنا. إن الفلاسفة المحدثين بنمطهم البطولي المحدث يبرهنون لنا بكل وضوح

أنهم قد كانوا قادرين على إيصال تفكير كانط عبوراً إلى نتيجته المنطقية لكنهم لم يكونوا قادرين على الذهاب خطوة واحدة بعد ذلك. يقيناً إنهم في تماسك فكرهم المنطقي وفي بأسهم سقطوا بضع خطوات أبعد منه بالنظر إلى أنهم جميعاً، باستثناء كبير وحيث يمثلته ياسبرز، وإلى حد ما، تخلوا عن المفهوم الكانطي الأساسي المتعلق بحرية الإنسان وكرامته.

عندما صرخ شيلينغ مطالباً بـ "سيد كينونة حقيقي" كان يريد مرة أخرى أن يحوز دوراً فعالاً في تحديد المسار الذي يتخذه العالم، دور استبعد الرجل الحر بعيداً منه منذ كانط. لقد التجأ شيلينغ من جديد إلى إله فلسفي لأنه قبل معه "واقع سقوط الإنسان (abfall)" لكنه لم يشاطره تلك الرزاة التي سمحت لكانط أن يتصالح مع هذا الواقع. ذلك لأن رزاة كانط، التي نجدها قادرة على فرض نفسها، إنما تتأتى في نهاية المطاف من تجذره الصلب في تقاليد تنظر إلى الفلسفة بكونها متماثلة جوهرياً مع التأمل، تقاليد ساعد كانط نفسه على غير إدراك تام بذلك على تدميرها. لقد لجأت "فلسفة شيلينغ الإيجابية" إلى الله إذ يمكن لهذا الله أن "يجابه واقع السقوط"، أي يمكن لله أن يساعد الإنسان على استعادة الواقع الذي كان قد خسره في اللحظة نفسها التي خسر فيها حرته.

إن السبب الذي يجعل شيلينغ مهماً في المناقشات المتعلقة بالفلسفة الوجودية يكمن في أن ما من فيلسوف تبنى ما استنتجه شيلينغ من المواقف الكانطية والمتعلقة بالحرية الذاتية واللاحرية الموضوعية. فبدلاً من أن يعودوا للالتقاء بـ "فلسفة إيجابية" سعى الفلاسفة المتأخرون (باستثناء نيتشه) إلى إعادة تفسير الوضع الإنساني كي يتلاءم بطريقة ما مع الإنسان مجدداً في عودته إلى هذا العالم الذي انتزع منه كرامته. أما دماره، فإنه لم يتحدّد بفعل القدر فقط بل كان جزءاً من كينونته الخاصة. لم يكن سقوطه ناجماً عن خطأ اقترفه عالم طبيعي ومعاد ومحكوم كلياً بقانون السببية، لكنه كان مكتوباً مسبقاً في طبيعته نفسها. ولهذا، تخلى هؤلاء الفلاسفة عن التصورات الكانطية المتعلقة بحرية الإنسان وكرامته كما عن أفكاره حول الإنسانية بوصفها مبدأ ضابطاً في كل نشاط سياسي، وأعطى هذا في المقابل مجال ولادة كآبة مميزة طبعت كل شيء باستثناء الفلسفة الأكثر سطحية التي ظهرت منذ كيركغارد. لقد بدا أنه من المقبول اتباع "السقوط" كقانون موروث في الوجود الإنساني بأكثر من الوقوع

فريسة لعالم غريب تحكمه السببية.

ولادة الذات: كيركغارد

تبدأ الفلسفة الوجودية الحديثة مع كيركغارد. وليس ثمة أي فيلسوف وجودي يمكنه الامتناع عن تقديم البرهان على هذا التأثير. كما نعرف، إن نقطة انطلاق كيركغارد كانت في نقد هيغل (يمكننا أن نضيف أن نقطة انطلاق كيركغارد كانت أيضاً في إهمال متعمد لفلسفة شينغ التي تعرف عليها أو آلفها عبر محاضرات) على الضد من منظومة هيغل، التي افترضت فهم "الكلي" وتفسيره، وضع كيركغارد "الفردية"، الكائن البشري المفرد الذي لا يملك لا مكانة ولا معنى في توتاليتارية يسيطر عليها روح العالم. بكلمات أخرى: كانت نقطة انطلاق كيركغارد أن الحسّ الفردي بالكيونة ضاع في عالم فُسر بطريقة أخرى تماماً. فالفردية يقف في تناقض متواصل مع هذا العالم المفسّر بسبب أن "وجوده"، أي الحقيقة الخاصة لوجوده التعسفي المترابط (بمعنى أي "أنا" أو جدك "أنا" وليس كأني واحد آخر، وأني "أنا" موجود ولست غير موجود، لن يمكن توقعها عبر العقل ولا احتواؤها كشيء قابل لأن يفكر).

لكن هذا الوجود الذي أعيشه هذه اللحظة ولا يمكنني إدراكه عقلياً هو الشيء الوحيد الذي يمكنني التيقن منه، بمعنى أنني أملك يقيناً به لا رجعة عنه. ومن ثم تضحى مهمة الإنسان أن "يصبح ذاتياً"، كائناً موجوداً على نحو واع ومتنبهاً على الدوام إلى ما يترتب من تناقضات على عيشه في هذا العالم. ويقيناً إن كل مسائل الفلسفة الجوهرية - كتلك المتعلقة بخلود الروح وحرية الإنسان ووحدة العالم -، ما يعني كل المسائل التي برهن كانط بنيتها التناقضية في ازدواجيات العقل المحض، لا يمكن إدراكها إلا كـ "حقائق ذاتية" دون أن تُعرف أبداً كحقائق موضوعية. ونعرف أن سقراط Socrate قد أمثل الفيلسوف "الموجود" بقوله: "لو كان هناك خلود". "هل معنى هذا أنه كان شكاكاً؟" يتابع كيركغارد في واحد من أعظم التفسيرات لعمل غني بأعظم التفسيرات. "أبدأ على الإطلاق. فهو بهذه، لو، إنما كان يقامر بحياته كلها، وكان من الشجاعة بحيث يجابه الموت... من

هنا إن الجهل السقراطي لم يكن سوى التوسّع في المبدأ القائل إن الحقيقة الخالدة إنما ترتبط بوجود الفرد، وإن على هذه الحقيقة في النتيجة أن تكون خُلفاً بالنسبة إليه ما دام على قيد الحياة^١.

من هنا، كان على الكوني، الذي على الفلسفة أن تتعامل معه في نمطها المرتبط بالإدراك الخالص، أن يعاد إلى نوع من علاقة حقيقية بالإنسان. وتوجب على هذه العلاقة أن تكون تناقضية بمقدار ما يبقى الإنسان فرداً. وقد يكون في مقدور الفرد، عبر التناقض، أن يدرك الكوني جاعلاً منه محتوى وجوده ومن ثم يعيش تلك الحياة التناقضية التي يعلن كيركغارد أنه عاشها. فإذا كان من شأن الكوني أن يصبح حقيقة على الإطلاق ومن ثم ذا معنى للإنسان، يتعين على الإنسان أن يحاول أن يحقق في حياته التناقضية ذلك التناقض القائم في أن "الكوني يتخذ شكل الفردي". ولقد فسّر كيركغارد لاحقاً مثل هذه الحياة بالرجوع إلى مقولة "الاستثناء". الاستثناء مما هو عام، وسط، حياة كل يوم، بل أكثر من هذا استثناء يختار الإنسان قبوله لنفسه فقط لأن الله قد دعاه إليه ليجعل منه مثلاً لما تعنيه حقاً المفارقة في الحياة الإنسانية. في الاستثناء، يدرك الإنسان بصفته فرداً البنى الكونية للوجود لذاته. وإنه لمن السمات المميزة للفلسفة الوجودية بأسرها أنها تفهم بـ"الوجودية" أساساً ما عبّر عنه كيركغارد بمقولة الاستثناء. بمعنى أن النقطة المفتاح في السلوك الوجودي إنما هي الإنجاز المتواصل (بالتناقض مع التأمل البحت) للعناصر الأكثر كونية في الحياة.

كان ما حرّك الشغف بالذاتية لدى كيركغارد خوفه المدرك إزاء فكرة الموت. فالموت هو الحدث الذي أكون فيه وحيداً نهائياً، فرداً منقطعاً عن أي حياة. ومن هنا إن التفكير في الموت يصير "فعالاً" بالنظر إلى أن الإنسان يجعل من نفسه في الموت ذاتاً فاصلاً نفسه عن العالم وعن العيش مع الناس الآخرين. ومن الناحية السيكلوجية، تقوم الفرضية الكامنة في خلفية تقنية التأمل الجوّاني، وبكل بساطة، على فكرة أنني ما إن أكفّ عن الوجود، حتى يصل اهتمامي بما هو كائن إلى

١ ترجمة مقتبسة من: *Concluding Unscientific Postscript*, Princeton, NJ, 1941. (محرر الطبعة الإنكليزية)

خاتمته. كذلك من ميزات الفلسفة الحديثة أن كثيراً من المفكرين قد قبلوا هذه الفرضية ببراءة كما هي ودون أن يسبروها من كتب. وعلى هذه المقدمة، لا يقوم الانشغال الحديث بالحياة الداخلية فقط، بل كذلك العزم الشغوف الذي بدا أيضاً مع كيركغارد، على الإمساك باللحظة جدياً، لأنها اللحظة التي هي وحدها ما يضمن الوجود، أي الواقع.

مع ذلك، هذا الالتزام الجدّي الجديد بالحياة، الذي يستخدم الموت كنقطة انطلاق، لا يفترض بالضرورة تأكيد الحياة أو الوجود الإنساني بوصفهما هكذا. فالحقيقة أن نيتشه كان، ويأسبرز على خطاه، اللذين جعلنا بكل وضوح من مثل ذلك التوكيد أساساً لفكرهما الفلسفي، وذلك هو السبب الذي جعل مداولاتهما الفلسفية تشق طريقها إلى صلب الفلسفة. أما كيركغارد وهايدغر من بعده، فإنهما دائماً ما فسّرا الموت بوصفه "اعتراضاً" لا رادّ عنه على كينونة الإنسان، كبرهان لـ "عدميّة" الإنسان. وفي هذا السياق، نجد أن تحليل هايدغر للموت ولسمات الحياة البشرية المرتبطة به من شأنه أن يتجاوز تحليل كيركغارد في قوته ودقته.

من الواضح أن السمة الجوّانية المميزة لنشاط كيركغارد، "سيرورته نحو الذاتية"، تقود مباشرة إلى خارج الفلسفة. فهي لا تتعلق بالفلسفة إلا في معنى أن العقل الفلسفي يجب ألا يُعثر عليه إلا في تمرّد الفيلسوف على الفلسفة. ويقدم ماركس قضية مماثلة لكن على الطرف المقابل. فهو من الناحية الفلسفية يبدو كأنه يعلن أن في مقدور الإنسان أن يغيّر العالم وعليه في النتيجة أن يتوقف عن تفسيره. وواضح أن الاثنين يريدان الانطلاق مباشرة نحو الفعل، ولكن دون أن يُقيّض لأي منهما أن يعثر على أسس جديدة للفلسفة ما إن يبدآن الشك حول وظيفة التأمل واليأس، من إمكانية عقل الإدراك التأملي الخالص. وكانت النتيجة أن كيركغارد استدار نحو علم النفس في توصيفه للنشاط الجوّاني، فيما توجه ماركس إلى علم السياسة في توصيفه النشاط البرّاني، مع فارق، على أي حال، يكمن في أن ماركس قد عاد إلى، وقَبِل، أمان الفلسفة الهيجلية التي غيّرنا بإيقافها "على رأسها"، بأقل مما افترض أنه قد فعل. بالنسبة إلى الفلسفة، نعرف أن إبدال مبدأ هيغل حول الروح بمبدأ ماركس حول المادة لم تكن له دلالة استعادة وحدة الإنسان والعالم

بطريقة نظرية وافترضية خالصة، وفي النتيجة طريقة لم تبرهن أنها قادرة على إقناع إنسان العصر.

لقد أضحى كيركغارد أكثر أهمية من ماركس بكثير بالنسبة إلى التطور الأخير الذي طاول الفلسفة لأنه تماشى مع يأسه من الفلسفة. وانطلاقاً منه راحت كل فلسفة تبني محتوياتها الجديدة الملموسة. أما الأكثر أهمية من بين تلك المحتويات فهي: الموت بوصفه ضامناً للمبدأ الفردي (principiium individuationis)، لأن الموت، حتى إن كان الأكثر كونية بين الكونيات، فإنه حين يصيبي، يصيبي وأنا وحيد. والحظ بوصفه ضامناً لواقع معطى، وتحديداً لأنه لا مفر منه ولاستحالة اختزاله في فكر، يحيطني من كل جانب. والذنب بوصفه مقولة متعلقة بكل نشاط بشري محكوم بالإخفاق ليس بسبب العالم بل انطلاقاً من طبيعته نفسها وفيه دائماً ما أتحمّل مسؤوليات كوني غير قادر على توقع ما يترتب عليه وكوني باتخاذ القرارات أكون مجبراً على الدوام على إهمال شيء آخر. يتحول الذنب ليصبح النمط الذي أصبح عبره حقيقياً، وبه أوزّط نفسي في الواقع.

في كتاب ياسبرز *Psychologie der Weltanschauungen*، تظهر مضامين الفلسفة الجديدة هذه للمرة الأولى بأكبر قدر من الوضوح. هنا يسميها ياسبرز "مواقف قصوى" وفيها تعمل طبيعة الإنسان التناقضية على موضعتة، ما يوفر له الدافع الحقيقي لمتابعة الفلسفة. حتى في أعماله المبكرة، يحاول ياسبرز أن يعثر على نوع جديد كلياً من الفلسفة على قاعدة هذه المواقف، وهو يضيف إلى هذه المحتويات المستعارة من كيركغارد أخرى يطلق عليها أحياناً اسم صراع وأحياناً اسم حب، لكنها في مطلق الأحوال تصبح بالنسبة إليه لاحقاً وفي نظريته حول "التواصل" الشكل الجديد للخطاب الفلسفي. أما هايدغر، فإنه على النقيض من ياسبرز يحاول أن يستخدم هذه العناصر الجديدة لبعث نوع من فلسفة توليفية بالمعنى الأكثر تقليدية.

الذات ككينونة وعدم: هايدغر

لقد أدت محاولة هايدغر إعادة بناء نوع من أنطولوجيا ضد كانط ورغماً عنه إلى

تغيّرات بعيدة في لغة الفلسفة التقليدية. ولهذا، بدا هايدغر على الدوام كأنه، في النظرة الأولى، أكثر ثورية بكثير من ياسبرز، وتداخلت تلك الواجهة اللغوية إلى حد بعيد مع المحمول الصحيح لفلسفته. فهو قال بكل وضوح إنه يسعى إلى بعث نوع من أنطولوجيا، وكان كل ما قدر على أن يعنيه بهذا أنه إنما يريد أن يقلب رأساً على عقب تدمير مفهوم الكينونة الكلاسيكي الذي باشر كانط به. وليس ثمة سبب يدعونا إلى تجنب النظر إلى نيته هذه بجدية، حتى لو كان على المرء أن يصل إلى استنتاج بأن الأنطولوجيا بالمعنى التقليدي عاجزة عن أن تُبعث من جديد على أساس المضامين الجديدة المتحدّرة من التمرد على الفلسفة.^١

والحقيقة أن هايدغر لم يبعث أنطولوجيته من سباتها أبداً، لأن الجزء الثاني من كتابه الكينونة والزمان لم يظهر أبداً. أما عن سؤال معنى الكينونة، فإنه قدّم الجواب المؤقت واللامفهوم من جذوره ومفاده أن الزمنية هي معنى الكينونة.

١ هناك سؤال آخر يستحق النقاش، ويتعلق بهل أن فلسفة هايدغر لم تؤخذ بما يكفي من الجدية لمجرد أنها تعنى بمسائل بالغة الجدية. فهايدغر، في سلوكه السياسي، وفر لنا على أي حال أكثر من مجرد تحذير سياسي مسهب كان علينا أن ننظر إليه بجدية (كما هو معروف جيداً دخل هايدغر الحزب النازي بطريقة بالغة الإثارة عام ١٩٣٣)، وهو تصرف جعله يعزل بعيداً بمفرده بين زملاء له من المستوى نفسه. ثم لاحقاً بسلطته عميداً لجامعة فريبورغ، منع هوسرل، أستاذه وصديقه، الذي كان قد ورث كرسيّ محاضراته، من دخول الكلية، لأن هوسرل كان يهودياً. في النهاية، سرت شائعات أنه قد وضع نفسه في تصرف سلطات الاحتلال الفرنسية من أجل إعادة تعليم الشعب الألماني).

بالنظر إلى الطابع الهزلي حقاً لهذا التطور والنظر إلى الوضعية السحيقة في هبوطها التي وصل إليها الفكر السياسي في الجامعات الألمانية بصورة لا تقل طرافة عن ذلك الموقف، يُعزى المرء بكل بساطة بأن يتخلى عن كل هذا الشأن. لكن ما يقف متعارضاً مع هذا التخلي بين أمور أخرى هو أن كل هذا النمط من التصرف كان له ما يوازيه في الرومانطيقية الألمانية إذ إنه لا يكاد يمكن للمرء أن يصدق أن في الأمر مصادفة ما تعلق بالسقوط المحض في الشخصية. لنأمل هنا أن يكون هايدغر آخر الرومانطيين - فردريك شليغل أو آدم مولر بمواهبهما الضخمة - إذ يمكن عزو افتقاره التام إلى حسن المسؤولية إلى تلاعب روجي بنبع جزئياً من خيبات عبقرية وجزئياً من يأسه. (هذا المقطع السابق أضيف هنا نقلاً عن النسخة الإنكليزية التي نشرت في ١٩٤٦. والظاهر أنها قد مُحيت من النسخة الألمانية، ثم نشرت لاحقاً. راجع الرسائلين الرقم ٤٠ و ٤٢ (٩ حزيران/يونيو و ٩ تموز/ يوليو ١٩٤٦) في:

Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969, edited by Lotte Kohler and Hans Saner, New York, 1992.

(محرر الطبعة الإنكليزية)

وهو ما يترتب عليه - كما يقول تحليله لـ "الداساين" (أي كينونة الإنسان) كما يكيّفها الموت - أن معنى الكينونة هو العدم. إن محاولة هايدغر لتوفير أساس جديد للميتافيزيقا لم تستكمل، عندذاك، بالجزء الثاني الموعود الذي كان ينوي أن يستخدم فيه تحليلاً لكينونة الإنسان بغية توضيح معنى الكينونة بوصفه هكذا. لكنه بدلاً من ذلك، انتهى بمنشور هزيل عنوانه ما هي الميتافيزيقا؟ حاول هايدغر أن يبرهن فيه بتماسك معقول ورغم كل ألامه اللفظية الواضحة وتركيباته أن الكينونة هي العدم (اللاشيء) بالمعنى الهايدغري.

والحقيقة أن الإبهار الذي مارسه فكر العدم على الفلسفة الحديثة لا يفيدنا بالضرورة أن ثمة محمولاً عديمياً ما في هذه الفلسفة. فإذا كان لنا أن نرى مشكلة العدم في محتواها المتعلق بفلسفة تعيش ثورة ضد الفلسفة بوصفها تأملاً خالصاً، وإذا نظرنا إليها بوصفها محاولة لجعلنا "سيد الكينونة" ومن ثمّ يمكننا أن نطرح المسألة الفلسفية التي تمكنا من التقدم تدريجياً نحو الفعل، عندئذ ستكون الفكرة القائلة إن الكينونة هي حقاً العدم فكرة لا تقدر بثمن. وفي الانطلاق من هذه الفكرة، يمكن للإنسان أن يتخيّل أنه يقيم العلاقة نفسها مع الكينونة التي أقامها الخالق قبل خلقه العالم الذي كما نعرف خلق من لا شيء (*ex nihilo*). هنا أيضاً سوف يحمل تعيين الكينونة كلا شيء معه محاولة التخلي وراءنا عن تعريف الكينونة كمعطى والنظر إلى الأفعال البشرية كتماثل مع الله، بل كأفعال إلهية. ذلك هو السبب - لكنه ليس سبباً يقرّ هايدغر به - في أن عدميته الفلسفية تصبح فجأة فعالة وتبدأ بالانعدام (*nichten*). اللاشيء، كما هو، يحاول أن يدمر معطى الكينونة ويستهلك مكان الكينونة بشكل إعدامي. فإذا كانت الكينونة، التي لم أخلقها بنفسى، هي من عمل كائن ليس أنا ولا أعرفه، سيصبح العدم حقاً الحيّز الحر الحقيقي للإنسان. وبما أنني غير قادر على أن أكون كائناً خالقاً للعالم، ربما سيقوم دوري في أن أكون كائناً مدمراً للعالم (هاهما كامو وسارتر Sartre يستكشفان هذه الإمكانيات بكل وضوح اليوم). تلكم هي، في حالتي، الأسس الفلسفية للعدمية التي تعود جذورها في الزمن إلى الأنطولوجيا القديمة، تلك التي في إطارها عادت المحاولة المتعجرفة لمواءمة الأسئلة والعناصر الجديدة مع الإطار الأنطولوجي القديم إلى الديار لتستقر.

لكن بصرف النظر عما آلت إليه تجارب هايدغر، كان إنجازهِ الكبير يكمن في التقاطه من جديد تلك الأسئلة التي كان كانط قد عالجها لكن أحداً من بعده لم يعمل على تطويرها أكثر. فعلى أنقاض التناغم القائم مسبقاً بين الكينونة والفكر، بين الجوهر والوجود، بين الموجودات وماهية الموجودات التي يمكن إدراكها بالعقل، زعم هايدغر أنه عثر على كينونة يتطابق فيها الجوهر والوجود، وهذه الكينونة هي الإنسان. جوهر الإنسان هو وجوده. "جوهر الإنسان ليس الروح... بل الوجود". ليس للإنسان جوهر، بل هو يتكون من واقع أنه "هو". ونحن لا نستطيع البحث بصدد "ما هو" الإنسان بالطريقة نفسها التي نبحث فيها عما هو شيء ما. يمكننا فقط أن نتحرى عن "من هو" في الإنسان.

الإنسان بوصفه ماهية الوجود والجوهر كان يبدو كأنه يزودنا بمفتاح جديد لكل مسألة الكينونة عامة. ولكي نفهم مقدار جاذبية هذه الفكرة، سنحتاج فقط إلى تذكّر أن الله بالنسبة إلى الميتافيزيقا التقليدية كان كائناً يتوحد فيه الجوهر والوجود، ويتماثل لديه التفكير والفعل، وبذلك أعلن أنه هو الأساس الكوني الآخر لكل كينونة هذا العالم. والحقيقة أن تلك كانت محاولة لجعل الإنسان "سيد الكينونة". يسمي هايدغر هذا "المستوى الأنطولوجي السابق وجودياً لـ"الداسين" وهي صيغة لا ينبغي أن تمنعنا من فهم أنه يضع الإنسان في المكانة نفسها التي كان الله يشغلها في الأنطولوجيا التقليدية.

يطلق هايدغر على كينونة الإنسان اسم داسين (Dasein). وهذا ما يجعله يتفادى استخدام مصطلح "إنسان". وليس هذا بأي حال مثلاً على الاستخدام العشوائي للمصطلحات. فهدفه إنما يكمن في دمج الإنسان داخل أنماط من الكينونة يمكن برهنتها فينومينولوجياً. وهذا يعفيه من كل تلك السمات الإنسانية التي كان قد سبق لكانط أن حددها كالحرية والكرامة الإنسانية والعقل، والتي تنبثق من التلقائية الإنسانية فلا يمكنها أن تكون قابلة للبرهنة فينومينولوجياً لأنها كسمات تلقائية تكون أكثر من مجرد وظائف للكينونة، ولأن الإنسان يصل فيها إلى ما وراء ذاته. إن في خلفية مقاربة هايدغر الأنطولوجية تمثل وظائفية لا تفرق كثيراً عن واقعية هوبز Hobbes. فإذا ما بقي الإنسان على واقع أنه موجود، لن يكون أكثر من أنماط كينونته أو وظائفه في العالم (أو

في المجتمع كما كان من شأن هوبز أن يقول). وينتهي الأمر بوظائفية هايدغر وواقعية هوبز معاً إلى اقتراح نموذج للكائن الإنساني مفاده أن من شأن الإنسان أن يشتغل حتى أفضل في عالم مسبق الانتظام لأنه سيكون عندذاك منعقداً من كل تلقائية. هذه الوظائف الواقعية التي ترى الإنسان مجرد مجّمع من أنماط الكينونة تبدو عشوائية جوهرياً بالنظر إلى أنه لا فكرة عن الإنسان يمكنها أن تؤدي إلى اختيار محدّد لأنماط الوجود. إن "الذات" هنا تحل مكان الإنسان من حيث أن السمة الرئيسية لـ "الداسين" (كينونة الإنسان) هي أنها "في كينونتها تعنى بذاتها". وهذه الميزة لـ "الداسين" التي تمثّل في الانعكاس الذاتي يمكن إدراكها "وجودياً"، وذلكم كل ما يتبقى من قوة الإنسان وحرية.

بالنسبة إلى هايدغر، يشكل هذا الإدراك لوجود المرء الخاص الفعل الفلسفي ذاته: "إن البحث الفلسفي نفسه يجب أن يفهم وجودياً بوصفه إمكانية كينونة لكل داسين موجود". والفلسفة هي النمط الوجودي الاستثنائي لـ "الداسين". وفي نهاية المطاف ما هذه سوى إعادة صياغة للمصطلح الأرسطي السير النظرية "bios theoretikos" المعني بتأمل الحياة بوصفها أعلى ما يمكن الإنسان بلوغه من كينونة. وهي أكثر من هذا قضية بالغة الجدية بالنظر إلى أن فلسفة هايدغر تجعل من الإنسان نوعاً من "summmum ens"، "سيّد كينونة"، إلى درجة يتطابق لديه معها الوجود والجوهر. حين تم اكتشاف أن الإنسان هو الكائن الذي اعتبر لزم أن الإله الذي سيكون، تبين أن هكذا كائن هو أيضاً بلا حول ولا قوة ومن ثمّ ليس هناك من هو "سيّد الكينونة". في النتيجة كل ما تبقى لم يكن سوى أنماط وجود فوضوية.

لا تكمن طبيعة "الداسين" في كونه بكل بساطة كائناً، بل بالأحرى في أن ما يعنيه قبل أي شيء آخر في كينونته هو كينونته ذاتها. هذا العنصر الأساسي يسمى "عناية" الاسم الذي يؤشر على كل ضروب العناية اليومية في العالم. وللعناية سمة انعكاس ذاتي أصيلة. وهي تبدو موجهة نحو أي شيء يحدث له أن يشغل البال في اللحظة. إنه في الواقع يفعل كل ما هو ضمن نمط لـ - خاطر - شيء - ما (um-willen).

الكينونة التي تعنى بها "الداسين" هي "الوجود" الذي يبدو مهدّداً بالموت على نحو متواصل ومحكوم في نهاية المطاف بالدمار. "الداسين" على علاقة

متواصلة بهذا الوجود المهدّد. ومن هنا، من وجهة نظر الوجود فقط، يمكن لكل أنماط السلوك أن تُفهم وأن ينبثق تحليل موحد لكيئونة الإنسان. أي أن بني الوجود الإنساني، بني هذا "الهو"، هي التي يسميها هايدغر "وجودية"، فيما يسمي تعالقاتها البنيوية "وجودياتية". إن هايدغر يصف الإمكانية الفردية لفهم هذه الوجوديات بكونها "وجودية" وهي في النتيجة توجد بمعنى بين. ضمن هذا التصوّر لـ "الوجودية" واضح أن السؤال الذي لم يأت جوابه منذ شيلنغ وكيركغارد: كيف يمكن للكوني أن يكون؟ يعود إلى الظهور مجدداً متواكباً مع الجواب الذي سبق لكيركغارد أن أتى به.

باستثناء نيئشه الذي بذل على الأقل جهداً نزيهاً كي يجعل من الإنسان "سيد كينونة" أصيلاً، كان هايدغر وحده وعلى الإطلاق وبشكل لا مراء فيه فيلسوف هذا العالم. فالعنصر الأساسي في كينونة الإنسان هو كينونته - في - هذا - العالم، وبيت القصيد في هذه الكينونة - في - العالم هو ببساطة تامة البقاء في هذا العالم. ذلكم هو بالتحديد ما يُنكر على الإنسان، وفي الناتج إن النمط الأساس للكينونة - في - العالم هو الاغتراب عنه، الاغتراب الذي يُستشعر معاً كفقدان للديار وقلق. وفي القلق، الذي هو الخوف العميق من الموت، ينعكس غياب - الكينونة - في - العالم. تدخل الكينونة - في - الداخل (in-sein) في صلب نمط غياب - الكينونة - في - الديار. وذلكم هو الاغتراب.

يمكن لـ "الداسين" أن يكون ذاته حقاً فقط إن كان في وسعه أن ينسحب من الكينونة - في - العالم نحو ذاته، غير أن هذا بالتحديد ما لا يمكن لطبيعته أن تتيح فعله، ولهذا نراه بطبيعته ذاتها يسقط على الدوام بعيداً عن ذاته. "إن الداسين" ينفصل دائماً عن ذاته بوصفه كائناً - قادراً - أن - يكون - ذاتاً؛ لقد هبط داخل 'العالم' ". "و فقط عند الموت الذي سوف يأخذه خارج العالم يمكن للمرء أن يتيقن من كونه هو ذاته. وتلك الذات هي ماهية 'الداسين' ("بكلمة "ذات" هنا نجيب عن سؤال ماهية 'الداسين'").

بإعادة "الداسين" إلى الذات من دون أي التفاف عبر الإنسان، تكون مسألة معنى الكينونة قد انسحبت جذرياً تاركة المكان لمسألة تبدو أكثر جذرية بالنسبة إلى هذه

الفلسفة، أي مسألة معنى الذات. غير أن هذه المسألة تبدو حقاً غير قابلة للحل، بالنظر إلى أن الذات مأخوذة في عزلتها المطلقة لا معنى لها. أما إذا لم تُعزل وانخرطت في حياة "هم" اليومية، فإنها لن تعود ذاتاً. إن هذا المثل الأعلى للذات يأتي كنتيجة لجعل هايدغر الإنسان ما كانه الله في الأنطولوجيا المبكرة. وكائن له مثل هذه المكانة الأعلى لا يمكن تصوّره إلا بمفرده وحيداً لا شريك له. في النتيجة إن ما يحدده هايدغر كـ "سقوط" إنما يتضمن كل أنماط الوجود الإنساني التي لا يكون الإنسان فيها إلهاً بل يعيش مع أبناء جلدته في العالم.

ولقد رفض هايدغر بنفسه هذه الرغبة الشغوف في التحوّل إلى ذات، لأنه لم يسبق أبداً للفلسفة أن عبّرت بالوضوح الذي تعبّر به فلسفته عن أن هذا الهدف هو افتراضياً الشيء الوحيد الذي لا يمكن الإنسان تحقيقه.

ضمن إطار فلسفة هايدغر يصل الإنسان إلى سقوطه كما يلي: في كينونته - في العالم، لم يصنع الإنسان نفسه بل "ألقي به" (geworfen) نحو كينونته تلك. وهو حاول أن يفلت من هذا الإلقاء - نحو (geworfenheit) عبر "الإسقاط" (entwurf) في استباقه الموت بوصفه إمكانية القصوى. ولكن في "بنية الإلقاء - نحو كما في بنية الإسقاط يكمن العدم أساساً"؛ لم يتلاعب الإنسان بنفسه كي يصل إلى الكينونة، كما لم يتلاعب بنفسه بصورة عادية كي يخرج منها ثانية (ليس للانتحار مكان في فكر هايدغر. لكن حين نادى كامو بأنه "ليس ثمة سوى قضية فلسفية جدية واحدة هي الانتحار"، استخلص النتيجة المنطقية الوحيدة لذلك الموقف، لكنه تناقض تماماً مع نظرة هايدغر التي لا تترك للإنسان حتى حرية الإقدام على الانتحار). بكلمات أخرى: طابع كينونة الإنسان يتحدد جوهرياً بما ليس هو الإنسان، بعدهم. أما الشيء الوحيد الذي يمكن للذات أن تفعله لتصبح ذاتاً فهو "في النتيجة" أن تحمل عبء واقع كينونتها هذا، بينما هو في وجودها "الأرضية السلبية لعدمها".

إن الإنسان في "عزمه" أن يصبح ما لا يمكن للإنسان أن يكونه، بسبب هذا "العدم"، أي بالتحديد، ذاتاً، يدرك أن "الداسين كداسين مذنبه". وكينونة الإنسان بوصفها هكذا إذ تسقط بصورة متواصلة في هذا العالم، نراها تصغي في الوقت نفسه

وتواصل إلى "دعوة الوعي آتية من أرض كينونتها"، ومن هنا إن العيش بصورة وجودية يعني "الرغبة في - جعل - الوعي يورط نفسه في كينونة المذنب هذه"، وفي هذا العزم بالتحديد تكوّن الذات ذاتها.

إن السمة الجوهرية للذات هي ذاتيتها المطلقة وانفصالها الجذري عن كل توابعها. ولقد كان هايدغر من أدخل استباق الموت كوجودية بغية تعريف هذه السمة الجوهرية، بالنظر إلى أن الإنسان إنما يحقق في الموت مبدأ فرديته (principiis individuationis). الموت وحده ينتزعه من احتكاكه بأولئك الذين يُعتبرون أبناء جلدته والذين بوصفهم "هم" يحرمونه دائماً كينونته ذاتاً. ومع أن الموت قد يكون نهاية "الداسين"، فإنه يشكل ضماناً أن ذاتي هي كل ما يهم في النهاية. فأنا في اختبائي الموت بوصفه عدماً لدي فرصة أن أكرّس نفسي حصرياً لكيونتي ذاتاً وأن أحرر نفسي مرة وإلى الأبد من كل ما يكبلني، على نمط الذنب البدئي.

أما ما ينبثق من هذه العزلة المطلقة، فإنما هو مبدأ الذات متعارضة تماماً مع الإنسان. فلئن كان جوهر الإنسان قد تكوّن منذ كان على شكل كائن بشري منفرد يمثل الإنسانية جمعاء، ولئن كان هذا الجوهر، منذ الثورة الفرنسية وإعلان حقوق الإنسان، قد أضحى مندمجاً في تصوّر للإنسان يمكن للبشرية كلها أن تبجله وتحتمي به في كل فرد، فإن مفهوم الذات هو مفهوم للإنسان يترك الوجود الفردي مستقلاً عن الإنسانية ولا يمثل سوى ذاته: لا شيء سوى عدميته الخاصة. ولئن كان مطلب كانط القاطع يلح على أن كل فعل بشري يجب أن تقع مسؤوليته على الإنسانية كلها، فإن تجربة العدم المذنب تلحّ تحديداً على ما هو نقيض ذلك تماماً: تدمير حضور الإنسانية كلها داخل كل فردية. فالفرد على شكل وعي حلّ مكان الإنسانية، وكينونة المرء ذاتاً حلّت محل الكائن البشري.

لاحقاً، وبعدما حدث ما حدث، انسحب هايدغر نحو تصورات ميثولوجية ومرتبكة كـ "الشعب" و "الأرض" في جهد منه لتزويد الأنفس المعزولة بأرضية مشتركة تقاسمها لتثبّت فيها أقدامها. ولكن من الجليّ أنه لا يمكن لمفاهيم من هذا النوع إلا أن تقودنا إلى خارج الفلسفة وإلى نوع من الغيبية ذات الطبيعة الشرقية. فهي إن لم تنتم إلى مفهوم الإنسان كساكن للأرض مع آخرين من أبناء جلدته، فلن يبقى

منها إلا نوع من مصالحة آلية تمثل الأنفس المتفتتة بها في أرضية مشتركة تعيش في غربة عن طبيعتها... ولن ينتج عن هذا سوى تنظيم لهذه الأنفس التي لا تمون إلا على ذواتها، في نوع من نفس شاملة غايتها إلى حد ما لعب دور في عملية الانتقال من الذنب المقبول قصداً إلى الفعل.

سمات الوجود الإنساني: ياسبرز

من الناحية التاريخية، كان من الأكثر ملاءمة أن نبدأ هذا النقاش حول الفلسفة الوجودية المعاصرة مع ياسبرز. فكتابه *Psychologie der Weltanschauungen* الذي ظهرت طبعته الأولى في ١٩١٩ دون أدنى ريب أول كتب "المدرسة" الجديدة. غير أن هناك أسباباً وجيهة أخرى تشتغل ضد البدء بياسبرز، منها واحد برّاني خالص يكمن في أن كتابه الكبير الفلسفة الذي ظهر في ثلاثة أجزاء لم يُنشر إلا بعد ثلاث سنوات من الكينونة والزمان. لكن الأهم من هذا يبقى واقع أن فلسفة ياسبرز لا تزال تتطور وهي أكثر حداثة بكثير بينما نعرف أن كلمة "حداثة" لا تعني بكل بساطة إلا متابعة تزويد الفكر الفلسفي المعاصر باندفاعات مباشرة. ويمكننا بالطبع أن نعثر على مثل هذه الاندفاعات لدى هايدغر أيضاً، غير أنها في طبيعتها لا تؤدي إلا إلى السجال مع هايدغر أو تجذير مواقفه، كما نشهد في الفلسفة الفرنسية الراهنة. أي أن هايدغر، بكلمات أخرى، إما أن يكون قد أدلى بدلوه الأخير مساهماً في الفلسفة المعاصرة، وإما أنه سوف يقطع مع فلسفته الخاصة. وفي المقابل، نرى كيف أن التواصل في فكر ياسبرز يبقى غير مقطوع؛ إنه مساهم فعال في الفلسفة الحديثة، وسوف يواصل مساهمته في تطويرها متكلماً فيها بصوت حاسم.

في *Psychologie der Weltanschauungen*، يقطع ياسبرز مع الفلسفة التقليدية. وهو يرسم في هذا العمل مجمل النظم الفلسفية ويضفي عليها نسيبها بصفقتها بنى مؤسّرة يلجأ الإنسان إليها باحثاً عن الملاذ من الأسئلة الحقيقية التي يطرحها وجوده. وينظر ياسبرز إلى "رؤية العالم" التي تزعم أنه قد اختطفت معنى الحياة والنظم التي تقدم نفسها كـ "نظريات للكل متماسكة" بوصفها مجرد "فقااعات"

واهمية تتداخل مع عملية اختبار "المواقف القصوى" وتضفي نوعاً من راحة بال مزيفة هي في جوهرها غير فلسفية. وياسبرز إذ يستخدم المواقف القصوى كنقطة انطلاق له إنما يحاول أن يطوّر نمطاً جديداً من التفلسف يستند إلى كيركغارد ونيتشه. لكن المهمة الأولى لهذا التفلسف لا تقوم في تعليمنا، بل في تحقيق "حراك متواصل، دعوة متواصلة (التشديد من عندي)، لقوة الحياة في ذات المرء ولدى الآخرين". تلكم هي طريقة ياسبرز في المساهمة في هذه الانتفاضة ضد الفلسفة التي بها انطلقت الفلسفة الحديثة. إنه يحاول أن يحوّل الفلسفة إلى تفلسف، وأن يعثر على ما يمكن لـ"النتائج" الفلسفية أن تُبلّغ بطريقة تفقد معها طابعها بصفتها نتائج.

من هنا إن عملية التبليغ تضحي في حد ذاتها واحدة من قضايا الفلسفة الرئيسية. ويرى ياسبرز أن التبليغ - أو التواصل - هو الشكل الطاعني للمساهمة الفلسفية التي هي في الوقت نفسه نوع من تفلسف مشترك لا تكمن غايته في الوصول إلى نتائج بل في "إضاءة الوجود". والتماثل بين هذا المنهج ومنهج سقراط التوليدي واضح، باستثناء أن ما كان من شأن سقراط أن يسميه منهجاً توليدياً يسميه ياسبرز دعوة. تبدو هذه الانعطافة في التركيز مقصودة هنا. فصحيح أن ياسبرز يلجأ إلى استخدام منهج سقراط، لكنه يفعل ذلك بطريقة تجعله ينتزع من طابعه التعليمي. لدى ياسبرز، كما لدى سقراط، ليس ثمة فيلسوف منذ أرسطو يُعتقد أنه عاش حياة متميزة عن غيره من البشر. وياسبرز لا يتوقف حتى عند الأولوية التي يعزوها سقراط إلى السؤال، لأن الفيلسوف يتحرك كقضية مبدأ، في عملية التواصل بين نظرائه الذين يمكنهم في المقابل أن يتوجهوا إليه. وهذا ينتزع الفيلسوف من ملكوت الأصناف العلمية والمدرسية بحقولها المتخصصة، وفي النتيجة يتخلى الفيلسوف عن صلاحياته الخاصة مهما كان نوعها...

بمقدار ما يبلغ ياسبرز من نتائج، نجده يعبر عنها بـ"ميتافيزيقا لاعبة" مقدماً بعض سيرورات الفكر بطريقة تبدو دائماً تجريبية وغير مثبتة أبداً بصورة جامدة، وقد ألبست في بعض الأحيان لبوس الاقتراحات التي تحث الآخرين على ملاقاته في الفكر، للتفلسف معه.

بالنسبة إلى ياسبرز، ليس الوجود شكلاً من الكينونة، بل هو من الحرية الإنسانية، الشكل الذي فيه "يرفض الإنسان كتلقائية محتملة تصوّر ذاته كنتيجة حتمية". الوجود ليس كينونة الإنسان كما هي وكمعطى، بالأحرى، "الإنسان، في الداسين، وجود ممكن". وتعني كلمة وجود هنا أن الإنسان يحقق الواقع فقط إلى المدى الذي يتحرك به انطلاقاً من حريته الخاصة المتجذرة في تلقائيته و"تواصل عبر التبليغ مع حرية الآخرين".

هذا يعطي معنى جديداً لعملية البحث داخل "هو" الواقع الذي لا يمكن إدماجه في الفكر دون فقدانه طابعه كواقع. فـ"هو" العائد إلى كينونة معطاة - سواء كواقع للعالم أو كعجز عن توقع أفعال الكائنات البشرية الأخرى أو كحقيقة لأم أخلقها بنفسى - يصير الخلفية التي تعلن الحرية البشرية منها تميزها، وتصبح، كما هي، المكان الذي تستقي منه نارها. أما أن أعجز فعلاً عن دمج الواقع في الفكر، فيضحي انتصاراً حرיתי الممكنة. ويمكن التعبير عن هذا على نحو تناقضي: تحديداً لأنني لم أصنع نفسي بنفسى، أنا حرّ. لو أنني صنعت نفسي، لكان في مقدوري أن أستبق نفسي ومن ثمّ أن أصبح غير حرّ. إن سؤال معنى الكينونة منظوراً إليه في ضوء هذا سيكون بالإمكان تركه معلقاً، ما يسمح بأن يكون جوابه كما يلي: "إن الكينونة متكوّنة بشكل يجعل الداسين ممكنًا".

إننا نضحى متبتهين إلى الكينونة عبر المرور في الفكر من "العالم المتخيّل لما هو قابل للتفكير" إلى حافة الواقع التي لا يعود في الإمكان التقاطها كموضوع خالص للفكر ومجرد إمكانية. هذا التفكير الذي يقود طريقنا إلى حدود ما هو قابل للتفكير هو ما يسمّيه ياسبرز التجاوز. وما "ميتافيزيقاه اللاعبة" سوى تسمية منتظمة ومصنفة لمثل حركات تجاوز الذات الفكرية هذه. ومن الجوهرى بالنسبة إلى هذه الحركات أن يكون الإنسان، كـ"سيّد لأفكاره"، أكثر من أي من هذه الحركات. في النتيجة إن التفلسف في حد ذاته لا يعود النمط "الوجودي" الأعلى في كينونة الإنسان، بل يكون بالأحرى نوعاً من التمهيد للقاء بين واقع ذاتي وواقع العالم. "إن التفلسف، في مروره إلى ما وراء معرفة العالم التي قد تلائم تحويل الكينونة إلى مقولات ثابتة، يدخل حالاً من التعليق تخاطب حرיתי وتخلق، إذ تستثير التجاوز ميداناً لفعل غير

محدود"، وهذا "الفعل" الذي ينبعث من "المواقف القصوى" يصل إلى العالم عبر التواصل مع الآخرين ممن هم رفاق في العيش، وعبر الدعوة إلى قوى العقل المشترك بيننا جميعاً، التي تضمن لنا شيئاً كونياً. عبر الفعل، يخلق التفلسف حرية الإنسان في العالم ويصبح "جذر عملية خلق العالم، مهما كانت ضآلة حجمه".

للفكر بالنسبة إلى ياسبرز وظيفة أخذ الإنسان نحو تجربة يخفق فيها التفكير نفسه (لكن ليس الإنسان المفكر بأي حال). وفي عملية إخفاق الفكر (لا إخفاق الإنسان)، يختبر الإنسان - الذي هو أكثر من فكر ككائن حقيقي وحر - ما يسميه ياسبرز "شِفرة التجاوز". ولا يُختبر هذا التجاوز كشِفرة إلا في إخفاق يكون هو نفسه إشارةً إلى وجود "لا يدرك فقط أنه لم يخلق داسينه الخاص وأنه كداسين لا يملك من القوة ما يمكنه من تفادي دماره الخاص المؤكد بل حتى كحرية لا يدين بوجوده إلى ذاته وحدها".

لا ينبغي الخلط هنا بين الإخفاق لدى ياسبرز وما يسميه هايدغر "السقوط نحو" وما يسميه ياسبرز نفسه "السقوط بعيداً" (abgleiten). ما يعنيه ياسبرز هو السقوط بعيداً من الكائن الإنساني الحقيقي، وهو سقوط غالباً ما وصفه مفسراً إياه سيكولوجياً إنما غير محدد إياه (كما يفعل هايدغر) كظاهرة لا مهرب منها بنوياً. بالنسبة إلى ياسبرز كل أنطولوجيا تزعم أن في مقدورها أن تقول ما هي الكينونة حقاً إنما هي سقوط بعيداً نحو إطلاقية مقولات الكينونة الفردية. أما الدلالة الوجودية لهذا السقوط بعيداً، فمن شأنها أن تكون في كونها تنتزع من الإنسان حرته التي لا يمكن الإبقاء عليها إلا حين لا يعرف الإنسان حقاً ما هي الكينونة.

لنضع هذا بمصطلحات شكلية: الكينونة تجاوز، وبهذا هي "واقع لا يمكن تحويله إلى إمكان"، واقع لا يمكنني أن أتخيل عدم كينونته، وهو ما يمكنني أن أتخيله بصدد كينونات فردية. وليس قبل أن يقصر تفكيري عن "هو" الواقع سأظل أختبر "ثقل الواقع". في النتيجة إن إخفاق الفكر نتيجةً للشرط الذي يجعل الوجود ممكناً، الوجود الحر الذي يواصل محاولاته تجاوز هذا العالم المعطى، أي الشرط الذي يجعل من الممكن للوجود، إذ التقى "ثقل الواقع"، أن يجد طريقه نحو الواقع وينتمي إليه بالطريقة الوحيدة التي بها يمكن الكائنات البشرية أن تنتمي

إليه وتحديدًا باختباره.

في إخفاقه، يتعلم الإنسان أنه لا يعرف وليس بقادر على خلق كينونة وفي النتيجة ليس هو الله. هذه التجربة هي التي تنبئه إلى حدود تجربته التي يحاول أن يحدّد مداها بالتفلسف. إن الإنسان في إخفاقه في تجاوز كل الحدود يختبر الواقع المعطى له كشفرة لكينونة لا يكونها هو نفسه.

وتكمن مهمة الفلسفة في تحرير الإنسان من "العالم الموهوم لما يمثل في تفكيره فقط" وجعله "يجد الطريق التي تعيده إلى الواقع". فالفكر الفلسفي لا يمكنه أبداً أن يلتفّ على واقع أن الحقيقة لا يمكن أبداً تحويلها إلى فكر. يقيناً إن الغاية الحقيقية للفكر الفلسفي تكمن في "الارتقاء بما لا يمكن حله ذهنياً". ويبدو هذا أكثر إلحاحاً بما أن "المفكر يستبق فكره" ووحدها حرّيته هي التي تحدّد ما سوف يفكر أو لا يفكر فيه.

الحقيقة أنه لا يمكن التقاط الجوهر الحقيقي لفلسفة ياسبرز في تقرير مثل هذا، بالنظر إلى أنه يوجد مبدئياً في المسالك والحركات التي يتخذها تفلسفه نفسه. مع هذا، وعبر تلك المسالك، عرف ياسبرز كيف يتعامل مع مجمل القضايا الأساسية التي وسمت الفلسفة المعاصرة إنما دون أن يجيب عن أي منها أو يحله. كل ما في الأمر أنه رسم خريطة المسالك التي يتعين على التفلسف الحديث أن يسلكها إن لم يشأ أن ينتهي به الأمر في الممرات العمياء للتعصّب الوضعي أو العدمي.

من بين تلك المسالك قد تبدو التالية أكثرها أهمية. فيما أن الكينونة ككينونة لا يمكن التعرف إليها، يمكن اختبارها فقط بكونها شيئاً "يحاط به كلية". ومن شأن هذا أن يسم بالسطحية ذلك البحث الأنطولوجي القديم الذي إن جاز لنا القول أبقى على تفرسه في الكائنات آملاً أن يجد الكينونة، كما لو كانت الكينونة جوهرًا سحرياً كلي الحضور ويجعل هناك حضوراً دائماً لكل شيء كائن ويتجلى لغويًا في الكلمة الصغيرة "كائن". ثم ما إن يتحرّر العالم الملموس من شبح الكينونة ومن وهم أننا قادرون على التعرف إلى هذا الشبح، تحرره الفلسفة كذلك من ضرورة أن يكون هناك تفسير أحادي لكل شيء على قاعدة مبدأ واحد، مبدأ ذلك الجوهر الكلي الحضور. بدلاً من هذا يمكننا أن نقبل "تفتيت الكينونة" (لا تعود الكينونة في إطاره تعني كينونة

الأنتولوجيات)، ويمكننا أن نكيّف المعنى الحديث للاغتراب في العالم والرغبة الحديثة في أن نخلق، في عالم لم يعد دياراً لنا، عالماً إنسانياً من شأنه أن يضحى داراً لنا. يبدو الأمر تقريباً كأنه في مفهوم الكينونة بوصفها "إحاطة شاملة" رُسمت بشكل تخطيطي جزيرة يجد الإنسان فيها أخيراً ملكوته الحر بعد أن كفّ عن أن يخضع لتهديد عالم الظلام، تلك الهالة غير القابلة للتفسير التي ألفتها الفلسفة التقليدية على كاهل كل الكائنات كسمة إضافية.

أما أبعاد جزيرة الحرية الإنسانية هذه، فحدّدت عبر المواقف القصوى التي يختبر فيها الإنسان الحدود التي ترسم بصورة مباشرة شروط حريته وتوفر له أسس تحركاته. إنه باشتغاله انطلاقاً من هذه الأبعاد يبدو قادراً على "إضاءة" وجوده وتحديد ما يمكنه أو لا يمكنه فعله حقاً. ومن هنا، يمكنه أن يعبر من مجرد كونه "كائناً كنتيجة" إلى "الوجود" وهو ما يراه ياسبرز المصطلح الآخر الذي يعني الكائن البشري في معنى محدد.

لا يمكن للوجود نفسه أن يكون معزولاً، وذلك انطلاقاً من طبيعته الخاصة. إنه لا يوجد إلا بالتواصل مع وجود الآخرين وتتبعه. إخواننا في المصير الإنساني ليسوا فقط (كما عند هايدغر) عنصر وجود ضروري بنيوياً لكنه في الوقت نفسه منفصل عن كينونة الذات. بل على العكس تماماً: لا يمكن للوجود أن ينمو إلا في حياة تتقاسمها الكائنات البشرية التي تعيش في عالم مشترك معطى لها جميعها. ويمكن ضمن إطار مفهوم التواصل تصوّر للبشرية جديد في مقارنته حتى إن لم يكن قد تطوّر تماماً، يحدّد التواصل بوصفه شرطاً مسبقاً لوجود الإنسان. وفي الكينونة "المدرّكة كلياً" وفي أي حال، تعيش الكائنات البشرية وتتفاعل مع بعضها بعضاً، وهي إذ تفعل هذا لا تتبع شبح الذات ولا تحيا في الوهم المتعجرف بأنها هي التي تشكل الكينونة نفسها.

إن حركة التجاوز في الفكر، وهي حركة أساسية للطبيعة البشرية، وإخفاق الفكر المرتبط بهذه الحركة، يؤديان بنا على الأقل إلى الإقرار بأن الإنسان كـ "سيد لأفكاره" هو ليس فقط أكثر مما يعتقد - هذا في حد ذاته من شأنه على الأرجح أن يوقر أسساً كافية لإيجاد تعريف جديد للكرامة الإنسانية - بل هو أيضاً وبتكوينه كائن أكبر من

ذاته ويتطلع إلى أكثر من ذاته. بفهم كهذا، برزت الفلسفة الوجودية منطلقاً من مرحلة انشغالها بالذاتية.

الوجودية الفرنسية¹

محاضرة في الفلسفة تؤدي إلى اندلاع تظاهرة مع مئات يتجمعون فيها وألوف يعودون عنها. كتب حول المشكلات الفلسفية لا تدعو إلى فكر رخيص ولا تعد بأيّ ترياق، بل على العكس، في وقت يبدو فيه من الصعوبة بمكان جعل الفكر الراهن يُباع بيع الروايات البوليسية وهنا. مسرحيات يتكوّن الفعل فيها من كلمات لا من حبكة وتقدّم حواراً بين التأمّلات والأفكار، وتُعرض لأشهر عدة أمام جمهور متحمّس. تحليلات تتناول وضع الإنسان في العالم، وأسس العلاقات البشرية، والكينونة والعدم، ولا تقتصر على بعث حركة أدبية جديدة، بل تظهر بوصفها عناصر تؤدي نحو توجّه سياسي جديد. يصبح الفلاسفة صحافيين وكتاب مسرح وروائيين. ما عادوا أعضاء في الكليات الجامعية بل "بوهيميين" يقيمون في الفنادق ويعيشون في المقهى... يمارسون حياة عامة إلى درجة يتخلون فيها عن الحميمية، إذ إن حتى النجاح نفسه، أو كما يبدو الأمر، لا يمكنه أن يعيدهم إلى بوتقات احترام مضجرة.

ذلكم ما تفيدنا به التقارير عما يحدث في باريس. فإذا كانت المقاومة قد عجزت عن تحقيق الثورة الأوروبية، تبدو كأنها قد أطلقت، على الأقل في فرنسا، انتفاضة أصيلة في صفوف المثقفين الذين كان خضوعهم في العلاقة مع المجتمع الحديث واحدة من أكثر السمات كآبة في المشهد الأوروبي خلال ما بين الحربين. يبدو الشعب الفرنسي، في الوقت الراهن، كأنه ينظر بإمعان في محابّات فلاسفته بأكثر مما يفعل تجاه أقوال ساسته وأفعالهم. المؤكد أن هذا قد يعكس رغبة في التملص من

1 The Nation, 162. 23 February. 1946.

الفعل السياسي إلى نظرية لا تكاد تتحدث عن الفعل، أي إلى نضالية ما، لكنه قد يعني كذلك أن أناساً يفوقون في عددهم ما قد يمكننا أن نتخيل باتوا يشعرون في مواجهة الإفلاس الروحي لليسار وعقم النخبة الثورية القديمة - التي أسفرت عن تلك الجهود اليائسة لإعادة إحياء كل الأحزاب السياسية - بأن مسؤولية الفعل السياسي أثقل وزناً من أن تُحمّل قبل أن تثبت أسسٌ جديدة أخلاقية وسياسية عميقاً في الأرض، وبأن التقاليد الفلسفية العتيقة المنغرزة حتى لدى أصغر فردية فلسفية باتت عائقاً في وجه أي فكر سياسي جديد.

لهذه الحركة الجديدة اسم هو "وجودية" (existentialism) وزعيمان بارزان هما جان-بول سارتر Jean-Paul Sartre وألبير كامو Albert Camus، غير أن مصطلح وجودية خلق عدداً من ضروب رد الفعل جعلت كامو يقول علناً إنه لم "لا يعتبر نفسه وجودياً". ونعرف أن المصطلح تحدر من الفلسفة الألمانية الحديثة التي انبثقت مباشرة بعيد الحرب العالمية الأولى وتمكنت من أن تؤثر بقوة في الفكر الفرنسي لأكثر من عقد، ولكن لن يكون كافياً أن نتبع أثر منابع الوجودية ونعرّفها انطلاقاً من مصطلحات قومية، لسبب بسيط هو أن التظاهرات الألمانية والفرنسية برزت من صلب حقبة زمنية متماثلة ومن إرث ثقافي متماثل.

هناك خطأ تمرّد يوحدان الوجوديين الفرنسيين حتى إن كانوا يختلفون بينهم اختلافًا بينًا: الأول هو الرفض الصارم لما يسمونه روح الجدّية (l'esprit de sérieux)، والثاني الرفض الغاضب لقبول العالم كما هو بوصفه بيئة طبيعية كتبت للإنسان مسبقاً. في الإمكان إقامة التعادل بين روح الجدّية المعتبرة الخطيئة الأساسية بالنسبة إلى الفلسفة الجديدة، والاحترام. فالإنسان "الجاد" هو ذاك الذي يرى نفسه سيّد عمله وعضواً في جوقة الشرف وفي الكلية الجامعية، لكن أيضاً أباً وزوجاً أو شاغلاً أي وظيفة أخرى نصف/ طبيعية، نصف/ اجتماعية. ذلك لأنه إذ يفعل هذا يكون قد وافق على التماهي مع الوظيفة العشوائية التي أسبغها عليه المجتمع. روح الجدّية ليست سوى الرفض المطلق للحرية، لأنها تؤدّي بالمرء إلى قبول التشوّه الحتمي الذي يتعيّن على كل كائن بشري أن يتعايش معه إن هو تلاءم مع المجتمع. وبما أن كل واحد يعرف بما فيه الكفاية في صميم فؤاده أنه لا يتطابق مع وظيفته، تشير روح الجدّية

أيضاً إلى وجود إيمان مشروخ لديه بمعنى ادعاء ما ليس موجوداً. ولقد سبق لكافكا أن بين لنا في روايته أميركا كم تكون سخيفة وخطيرة تلك الكرامة الواهية التي تنمو بتماهي المرء مع وظيفته. ففي ذلك الكتاب، نلاحظ كيف أن الشخص الأكثر مدعاة للاحترام في الفندق، الذي يتكل عليه البطل في وظيفته ورزقه اليومي، يستبعد أي إمكانية لأن يقترف خطأ عبر استناده إلى نظرية الرجل "الجدّي": "كيف يمكنني أن أبقى سيّد البوابين إن خلطت بين شخص وآخر".

مسألة روح الجدّة كان سارتر أول من أشار إليها في روايته الغثيان عبر رسمه البديع لمجموعة من بورتريهات أكثر المواطنين مدعاة للاحترام، الأوباش (les salauds). ثم أضحت موضوعاً مركزياً في رواية كامو الغريب. فبطل هذه المسرحية، الغريب، رجل عادي يرفض بكل بساطة أن يخضع للعقلية الجدّة في المجتمع، ويرفض أن يعيش كما يعيش أي من القائمين بمثل وظيفته. وهو لا يتصرف كابن في جنازة أمه - لا يذرف الدموع ولا يتصرف كزوج - ويرفض أن ينظر إلى الزواج نظرة جدية حتى لحظة خطبته. لأنه لا يدّعي، نجده غريباً لا يفهمه أحد ويدفع حياته ثمناً لمجابهته المجتمع. وبما أنه يرفض أن يلعب اللعبة، يجد نفسه منعزلاً عن أبناء جلدته البشر إلى درجة اللاتفاهم، كما ينعزل عن نفسه إلى درجة يضحى معها غير متماسك. في المشهد الأخير فقط، مباشرة قبل موته، يصل بطلنا هذا إلى نوع من تفسير يتماشى مع الانطباع بأن الحياة كانت بالنسبة إليه لغزاً، كما كانت في أسلوبها المريع، من الجمال إلى حدّ أنه لم ير أي ضرورة لـ "تحسينها" بمطهرات السلوك الحسن والادعاءات الواهية.

تنتمي مسرحية سارتر الباهرة الأبواب المغلقة إلى الصنف نفسه. فالمسرحية تفتح على الجحيم وقد أُنث بشكل يتلاءم تماماً مع طراز الجمهورية الثانية. الشخصوس الثلاثة المتجمّعون في القاعة - "الجحيم هو الآخرون" - l'enfer c'est l'autre - يحركون لعبة تعذيب شيطانية تقوم على محاولة الادعاء. ولكن بما أن حيواتهم قد انتهت وبما "أنكم حياتكم ولا أي شيء آخر"، فلندّع أن العمل لم يعد موجوداً، ولنر ما الذي قد يحدث خلف الأبواب المغلقة إذا حدث للناس أن استبعدوا من الغطاء الواقى للوظائف التي منحهم إياها المجتمع.

تلقي مسرحية سارتر ورواية كامو على رفض إمكان رفقة أصيلة بين الناس، ووجود

أي علاقة قد تكون مباشرة وبريئة وخالية من الادعاء. الحب في فلسفة سارتر ليس سوى رغبتنا في أن نُحَبَّ، كحاجة إلى التأكيد الأسمى لحاجة المرء إلى وجوده الخاص. أما عند كامو، فالحب إلى حدّ ما مجازفة ومحاولة يائسة لقطع عزلة الفرد. تكمن الطريقة الوحيدة للخروج من الادعاء كما من العقلية-الجديّة في لعب المرء الكينونة التي هو عليها فعلاً. وهنا من جديد يشير كافكا في الفصل الأخير من أميركا إلى إمكانية جديدة للوصول إلى حياة حقيقية. فليس من المصادفة أن يكون ذلك "المسرح الطبيعي" الكبير الذي يلقي كل واحد فيه ترحيباً وتنتهي فيه تعاسة كل شخص مسرحاً. فهنا يُدعى كل واحد لاختيار الدور الذي يلعبه، للعب ما هو عليه حقاً أو ما قد يحب أن يكونه. وما الدور المختار سوى الحلّ للصراع بين الوظيفة البحتة والكينونة البحتة، كما بين الطموح الخالص والواقع الخالص.

في هذا السياق، يصير "المثل الأعلى" الجديد الممثل الذي تقوم مهنته أصلاً على الادعاء، والذي يبدّل دوره بصورة متواصلة، ومن ثمّ لا يمكنه أن يأخذ بجدية أيّاً من هذه الأدوار. ولكن المرء إذ يلعب ما هو عليه حقاً يتمكن من أن يتمسك بحريته ككائن بشري بعيداً من الادعاء الذي تفرضه وظائف المرء. والأكثر من هذا أن الإنسان فقط يلعبه ما هو عليه حقاً، يكون إنساناً قادراً على تأكيد أنه ليس على الإطلاق متماهياً مع نفسه كشيء متماه مع ذاته. دواة الحبر تبقى دائماً دواة حبر. الإنسان هو حياته وأفعاله، تلك التي لا تنتهي حتى اللحظة التي يموت فيها. هو وجود ذاته.

العنصر الثاني في الوجودية الفرنسية (fresh existentialism)، وهو الإلحاح على فكرة أن الإنسان شريد لا مأوى في هذا العالم، هو موضوع كتاب كامو أسطورة سيزيف ورواية سارتر الغثيان. بالنسبة إلى كامو الإنسان هو الغريب جوهرتياً لأن العالم عموماً والإنسان كإنسان لا يتلاءم مع بعضهما بعضاً. أما أن يكونا معاً في الوجود، فأمر يجعل الشرط الإنساني أكثر عبثية. الإنسان هو "الشيء" الوحيد في العالم الذي من الواضح أنه لا ينتمي إليه، بالنظر إلى أن الإنسان هو الوحيد الذي لا يوجد ببساطة كإنسان بين الناس بالطريقة التي توجد بها الحيوانات بين الحيوانات والأشجار بين الأشجار... هذه كلها تعيش، إن جاز لنا القول، عيشاً جماعياً. أما الإنسان، فوحيد أساساً بـ"تمردّه" و"تبصره"، أي بإدراكه الأمور على نحو يجعله سخيماً بالنظر إلى

أن هبة العقل قد هبطت عليه في عالم "كل شيء فيه معطى ولا شيء يفسر فيه على الإطلاق".

أما مفهوم سارتر عن العبث، وعن الإدراك، والوجود، فيتمثل بصورة أفضل في ذلك الفصل من الغيان الذي نشر في العدد الراهن من مجلة *Partisan Review* بعنوان "The Root of the Chestnut Tree" [جذور شجرة الكستناء]. مهما كان من شأن ما، فليس له على حدّ علمنا أدنى سبب ليوحد. هو بكل بساطة أزيد من اللازم (trop)، لا أهمية له. إن واقع أنني عاجز حتى عن تصوّر عالم لا يوجد فيه شيء بدلاً من الأشياء التي لا تعدّ ولا تُحصى الموجودة لا يرينا سوى يأس كينونة الإنسان ولا جدواها المكبلة بالوجود إلى الأبد.

هنا يسير سارتر وكامو معاً، إذا كان لنا أن نحكم عبر أعمالهما القليلة التي وصلت إلينا. غير أن عبثية الوجود ورفض "روح الجدّة" ليسا سوى نقطة الانطلاق لكل منهما. فيبدو كامو كأنه سار في درب فلسفة العبث، بينما يبدو سارتر كأنه يشتغل في اتجاه فلسفة إيجابية جديدة بل حتى إنسانية جديدة.

من المرجح أن يكون كامو قد احتج على اعتباره وجودياً لأن العبثية لا ترتبط لديه بالإنسان كإنسان أو بالعالم كعالم، بل بكونهما رُمياً معاً. وبما أن حياة الإنسان إذ رُميت في هذا العالم حياة عبث، يتعين أن تُعاش كعبثية، أي أن تُعاش في نوع من تحدّد فخور يلخّ على العقل رغم تجربة فشل العقل في تفسير أي شيء، ويلخّ على اليأس بما أن كبرياء الإنسان لن يتيح له أن يأمل اكتشاف معنى لا يمكنه تصوّره عبر العقل، ويلخّ أخيراً على أن العقل والكرامة الإنسانية يقيان رغم لا جدواهما القيمتين الأكثر سموّاً. عندذاك تصبح الحياة العبثية في تمرد مستديم ضد شروطها وفي رفض دائب لأي عزاء. "هذا التمرد هو ثمن الحياة. ينتشر على مدى الوجود كله معيداً إليه عظمتة". أما كل ما يبقى، كل ما يمكن المرء أن يقول له نعم، فإنما هو الحظ نفسه، المصادفة الملكة (the hazard roi) التي يبدو أنها لعبت دوراً في وضع الإنسان والعالم معاً. "ها أنا أحكم بأن كل واحد في حال جيّد"، يقول أوديبوس Oedipus، والقول هنا مقدس. ويجد صداه في الكون المتوحش الذي يشكل حدود الإنسان... ويجعل من القدر قضية الناس التي يجب أن تسوّى بين الناس. تلكم هي بالتحديد الفكرة الأساسية التي

يتخلى كامو عندها عن كل المواقف المحدثة دون أن يمعن في التفسير، متوصلاً فقط إلى آراء حديثة في أصلاتها، ومنها مثلاً الرأي القائل إن الوقت قد حان على الأرجح "لوضع لم يعد يتعين فيه أخذ عملية الخلق بنظرة تراجيدية، بل بنظرة جدية فقط".

بالنسبة إلى سارتر، تنتمي العبثية إلى جوهر الأشياء انتماءها إلى جوهر الإنسان. كل ما يوجد عبثي لأنه موجود. أما الفارق الأساسي بين أشياء العالم والكائن البشري، فيكمن في أن الأشياء تماثل بينها بشكل لا لبس فيه، أما الإنسان - لأنه يرى ويعرف أنه يرى، يؤمن ويعرف أنه يؤمن -، فيحمل في وعيه رفضاً يجعل من المستحيل عليه إطلاقاً أن يتوحد مع ذاته. في هذا السياق المتفرد - في سياق وعيه الذي يملك بذرة الرفض داخله -، يكون الإنسان خالقاً. لأن هذا تحديداً من فعل الإنسان وليس مجرد معطى له، كما حال العالم ووجوده كمعطين. فإذا أضحي الإنسان متنبهاً إلى وعيه الخاص وإمكانات خلقه المدهشة، وتخلي عن التوق لأن يتماهى مع ذاته كشيء موجود، يدرك أنه لا يتكلم على شيء وعلى أي كائن سوى ذاته وبإمكانه أن يكون حراً، سيد مصيره الخاص. ذلكم ما يبدو أنه المعنى الجوهرى لمسرحية سارتر الذباب التي يعمد فيها أوريسست Orestes، عبر تحمله المسؤولية عن عملية القتل التي تخشاها المدينة، إلى تحرير المدينة مصطحباً معه الذباب، إرينيس Erinyes، ذوات الضمير المعذب والخوف الغامض من الانتقام. لكنه هو نفسه محصن بالنظر إلى عدم شعوره بالذنب وأنه لا يشعر بأي ندم.

لسوف يكون من الخطأ المجاني النظر إلى هذا التوجه الجديد في الفلسفة والأدب بوصفه مجرد موضة أخرى مما ينتشر في أيامنا بالنظر إلى أن المدافعين عنه يرفضون احترامية المؤسسات ولا حتى يزعمون لأنفسهم تلك الجدية التي تنظر إلى كل إنجاز بصفته خطوة مهنية إلى الأمام. كذلك، لا ينبغي أن يحطّ عزيمتنا ذلك النجاح الصحافي الثقيل الذي توأمت معه أعمالهم. فهذا النجاح، الملتبس كما ينبغي له أن يكون في ذاته، لا يعود مع هذا إلى جودة العمل فقط. بل إنه يعود أيضاً إلى حداثة في الموقف محددة لا تحاول أن تخفي عمق الشرخ في الموروث الغربي. ويتمتع كامو خاصة بشجاعة ألا ينظر حتى إلى ما يربطه بسابقه وأمثاله. والجيد في أمر سارتر وكامو أنهما لم يعودا يعانيان من الحنين إلى الأيام الحلوة الخوالي، حتى إن كان في إمكانهما

أن يعرفا، بطريقة عبثية، أن تلك الأيام كانت أفضل في الواقع من أيامنا. إنهما لا يؤمنان بسحر القديم. ويتسمان بالنزاهة في كونهما لا يقدمان أي تنازلات. فإن لم يحدث للاندفاع الثورية التي يمارسها هذان الكاتبان أن تُؤاد بفعل النجاح، وإذا بقيا، بمعنى رمزي، متمسكين بغرفهما في الفندق وبمقاهيهما، سيأتي الوقت الذي سيكون من الضروري فيه التأشير "جدياً" على تلك السمات التي تطبع فلسفتها وتشير إلى أنهما لا يزالان منخرطين، بصورة خطيرة، في المفاهيم القديمة. فالعناصر العدمية، التي تبدو واضحة بجلاء، رغم كل الاحتجاجات المعاكسة، ليست نتاج آراء جديدة بل نتاج بعض الأفكار البالغة القدم.

مكتبة
t.me/soramnqraa

البرج العاجي والحسّ السليم^١

يتألف هذا الكتاب مما مجموعه اثنتان وثلاثون دراسة، جُمع القسم الأكبر منها من كتابات ديوي خلال السنوات العشر الأخيرة. أما الاستثناء، فهو الفصل التمهيدي الذي وُضع خصيصاً للكتاب، ودراسة واحدة يمكن موضعها تاريخياً عند نهاية القرن المنصرم. الاختيار مميّز في كونه يعطينا صورة متماسكة عن فلسفة ديوي. أما ما يجعل مراجعة هذه الفلسفة عسيرة، فهو التساوي الصعب بين قبولها أو رفضها. فكيف يمكن للمرء في الواقع أن يوافق على فلسف تبدي اعترازها بدنوّها من الواقع والتجربة لكنها في حقيقة أمرها تبدو تائهة وسط حاجة مجردة يشعر المرء في أتباعها، وفي تقييم ماضيها وحاضرها أنه يقيم سعيداً داخل فردوس سرعان ما يتبدى جنة مجنون؟ إن ديوي يؤكد بجديّة أن الأصل في كل شرور زمننا السياسية والاجتماعية إنما هو مبدأ ”دعه يعمل“ (laissez-faire) (يفترض به أن يكون السبب في تفوّق المعرفة العلمية على المعرفة الاجتماعية)، غير أن نظرة نلقيها على صحف اليوم أو أمس تكفي لإعلامنا بأن هذا الجحيم إنما أمكن بناؤه فقط وبصورة خاصة عبر ما هو مناقض تماماً لمبدأ دعه يعمل، أي عبر التخطيط العلمي (هذا بالطبع لا يعني موقفاً معادياً للعلم في حد ذاته). بل إن ديوي يبدو حتى خارجاً عن سياق الواقع حين يورد أحكاماً واثقة من نفسها على أزمنة الماضي الشريرة حين كان

١ مراجعة لكتاب جون ديوي John Dewey:

Problems of Men.

The Nation, 163, October 19, 1946.

نشرت في:

الإنسان لا يزال عبداً وقتناً؛ والحال أن باحثاً يعيش في البرج العاجي للحسن السليم يبدو وحده قادراً على الركون إلى هذه الغفلة التامة عن واقع أن بعض فئات البشر في أيامنا تعيش بأسوأ مما عاشه العبيد والأقنان. كذلك لا نجد أننا في حاجة هنا إلى الحديث عن الحدود القصوى التي تمثلها مصانع الموت. فمعسكرات الاعتقال بقيت موجودة حتى بعد سقوط النظام النازي وتم قبولها كمسألة بديهية. أما نزلاؤها، فينتمون إلى طبقة جديدة من الكائنات البشرية فقدت حتى نفعيتها الإنسانية العضوية للمجتمع ككل، التي لم يحرم العبيد والأقنان إياها أبداً.

لكن مع أنه من الصعوبة بمكان موافقة ديوي، سيبدو من الأكثر صعوبة ألا نتوافق معه، وذلك بالنظر إلى أن غياب التوافق سيبدو غياب توافق مع الحسن السليم العام مجسداً. فمن ذا الذي قد يجروء على هذا أو يرغب فيه؟ محاجّات ديوي مأخوذة في ذاتها، من دون أي تفكير حول الواقع والتجربة، ومن دون أي تذكّر لأي أسئلة فلسفية مشتركة كما تظهر وظهرت عبر الأزمان جميعاً (في الأمثلة، والنوبة فالتراجيديا، وفي الفن وصولاً إلى أسمى التأملات الفلسفية). تلك المحاجّات بدت على الدوام بديهية إلى درجة يعجز معها المرء عن أي تفكير آخر بصدها. إن هذا الاختلاف العجيب بين المحاجّة نفسها التي تبدو دائماً صائبة بالمعنى المجرد، وأسس التجربة التي في سياق الواقع التاريخي تبدو دائماً على خطأ، يمكن تفهّمها في ضوء تصوّر ديوي المركزي الذي لا يمكنه أن يكون تصوّراً للإنسان بل تصوّراً للعلم. فجهد ديوي الرئيسي ينصبّ في الواقع على تطبيق مفاهيم الحقيقة العلمية كفرضيات للعمل على العلوم الاجتماعية. ويُفترض بهذا أن يضع العلوم الاجتماعية على أسس إبستمولوجية واضحة يمكنها ويمكننا انطلاقاً منها السير في التقدم وصولاً إلى تجسير الهوة المفترضة الفاصلة بين الطبيعة وبين العلم الطبيعي والاجتماعي.

يقيناً إن نيات هذه المقاربة إنسانية في جوهرها؛ هي تحاول بكل أمانة تجاه العلم المؤنسن أن تجعل النتائج العلمية قابلة للاستعمال لدى الجماعة البشرية. غير أن المشكلة تكمن حصراً في أن العلم، وليس الإنسان، في الوقت نفسه، هو الذي يقود المحاجّة مع نتيجة مفادها أن الإنسان ينحدر إلى مستوى دمية

يجدر بها عبر التعليم - عبر "تكوين المواقف" وعبر "تقنيات التعاطي مع الطبيعة الإنسانية" - أن تتلاءم مع عالم مسيطر عليه علمياً. كأن الإنسان لم يكن هو من اخترع العلم بل فعل ذلك شبح إنسان أعلى كان هو من أعدّ هذا العالم من أجلنا لكنه، عبر ضروب سهو تبدو عسيرة على الإدراك، نسي في طريقه أن يحول الإنسان إلى حيوان علمي. كأن مشكلة الإنسان كمنت في التلاؤم مع، والخضوع ل، جملة من لطائف مجردة. كأن في إمكان العلم أن يكون أبداً أكثر من الإنسان. وفي النتيجة كأن مثل تلك الهوة بين المعرفة العلمية والاجتماعية يمكنها أبداً أن تكون أكثر من تفكير نابع من الأمنيات.

تكنم الغيبية في أسس كل تفاؤلية راديكالية تشبه مفاهيمها الأساسية للتقدم والانهيال بعضها بعضاً كما حال الإخوة الأعداء... والاثنتان حقيقتان لدى ديوي بالنظر إلى أنهما معاً ليستا سوى فرضيات للعمل في مجال العلوم التاريخية. وهما معاً تنهلان من الأساطير القديمة المبجلة التي لا يمكن من دونها تفهمهما أو إعطاؤهما تقديراً خاصاً. وأسطورة التقدم تفترض مسبقاً أن ماضي الجنس البشري كان جحيماً وأنا نسير قدماً الآن نحو نوع من الفردوس، فيما تفترض أسطورة الانهيال مسبقاً أن البداية كانت فردوساً وأنا مذكاً وصاعداً، ربما بمساندة وفرتها لنا الخطيئة الأصلية، نتقدم نحو الجحيم أكثر وأكثر. ليس ثمة ريب في أن بعض كبار المؤرخين قد استخدموا أسطورة التقدم، فيما استخدم آخرون، لا يقلون عظمة عنهم، الأسطورة الأخرى. لكننا إن كنا جدّين في التعامل مع الحقيقة في التاريخ، فسيكون من الأفضل لنا أن نتخلى عن ملعب الأساطير الممتع.

إلى جانب هذه الاعتبارات التي لا تعنى هنا إلا بديوي فيلسوفاً لا به باحثاً جامعياً كبيراً، سيبدو هذا الكتاب عملاً ممتازاً منذ اللحظة التي يتعاطى فيها مع تحليلات للعقل البشري ومع وظائفية التجربة العلمية. فهنا يبدو ديوي مغرقاً في الحدائث بالمعنى الأفضل للكلمة، ولا سيما حين يحاول أن "يكتشف بمصطلحات وضعية تجريبية للأمور العلاقة القائمة بين الشؤون الفيزيائية، والحسّ السليم لأشياء التجربة اليومية"، وحين يبرهن أن "التجربة المحدثة باهظة الكلفة ما دامت تُستبعد خارج السياق بفعل اهتمامها الدائب بإمكانات التجربة كما لم تتحقق بعد". بكلمات

أخرى: ما يمكن لديوي أن يفعله وهو يفعله بالفعل إنما هو توفير نوع من المنطق للعقل العلمي. ولا ريب أن هذا يتّسم بكونه موضوعاً بالغ الأهمية للعلم والعلماء. لكن أن يكون الهمّ الوحيد للفلسفة، أو حتى واحداً من همومها الرئيسية، فمسألة تتحمل قدراً كبيراً من السجال.

صورة الجحيم^١

”بوصفهم المتهمين الرئيسيين للشعب الألماني أمام محكمة العالم المتحضّر، قد يمكن أن يُطلَب من اليهود أن يحضّروا... لائحة اتهام. وهو أمر سهل فعله... فدم ضحايا هتلر يصرخ من باطن الأرض. لكن الغاية من لائحتنا هو جعل تلك الصرخة تتمفصل“.

لكن إذا كان مؤلفو *The Black Book* [الكتاب الأسود] يرون أن حكاية هذا العقد الأخير حكاية سهل روايتها، فإنهم مخطئون على نحو محزن. يكفي الارتباك المهيم على كتابهم، بكل ما فيه من نيات حسنة، لبرهنة ذلك. لكن المسألة ليست بكل بساطة مسألة مهارة تقنية. صحيح أنه كان يمكن لمادة الكتاب أن تكون منظمة أفضل، وأن يكون الأسلوب أقل صحافيّة والمصادر قد تم اختيارها بطريقة أكثر علمية، لكن هذه وغيرها من التحسينات كان من شأنها أن تجعل التنافر بين الوقائع نفسها وأي إمكانية لاستخدامها لغايات سياسية أكثر وضوحاً. والحقيقة أن *The Black Book* يخفق لأن مؤلفيه إذ غرقوا في زحام من التفاصيل، تبدّوا عاجزين عن فهم، أو توضيح، طبيعة الوقائع التي يتصدون لها.

١ مراجعة لـ *The Black Book: The Nazi Crime Against the Jewish People*، من جمع وتحرير “المجلس اليهودي العالمي”، “اللجنة اليهودية المضادة للفاشية”، مجموعة “فاآد ليومي”، و”اللجنة الأميركية للكتاب والفنانين والعلماء اليهود”، نيويورك، ١٩٤٦.

وأيضاً لكتاب:

Max Weinreich, *Hitler's Professors*, New York, 1946.

نشرت في مجلة:

Commentary, II/3, 1946.

الوقائع هي: هناك ستة ملايين يهودي، ستة ملايين كائن بشري، جُروا إلى موتهم دون حول أو عون ودون أن يشك أحد في حدوث ذلك في معظم الحالات. أما المنهج الذي أتبع لتنفيذ ذلك، فكان منهج الإرهاب المتراكم. في البداية، كان الإهمال المحسوب والحرمان والعار حين راح الضعيف في جسده يموت إلى جانب أولئك الذين كانوا من القوة والقدرة الكافية على التحدي إلى درجة انتزاع حيواتهم الخاصة. بعد ذلك كان دور الجوع التام معطوفاً على أعمال السخرة حين راح الناس يموتون بالألوف ولكن عند مراحل زمنية مختلفة تبعاً لقدرتهم على الاحتمال. وفي النهاية، بات الدور لمصانع الموت حيث راح الكل يموتون معاً، الفتى والعجوز، الضعيف والقوي، المريض والسليم... ليس كرجال ونساء، كأطفال وبالغين، كصبيان وبنات، كخيارين وأشرار، كحلويين وبشعين، بل ينحدرون متساقطين إلى أدنى قاسم مشترك للحياة العضوية نفسها، غارقين في أعتم وأعمق مهاوي المساواة البدائية، كالبقرة، كالمادة، كالأشياء التي ليس لها لا جسد ولا روح ولا حتى تكوين فيزيولوجي يمكن للموت أن يمهره بخاتمه.

في قلب هذه المساواة الوحشية التي لا تعرف لا أخوة أو إنسانية - مساواة يمكن أن يتفاسمها القطط والكلاب -، رأينا صورة الجحيم كأنها منعكسة في مرآة. كان أبعد من قدرات الإدراك البشري ذلك الشرّ المشوّه الذي تجلّى لدى أولئك الذين أقاموا هكذا مساواة. ولكن ثمة تشوّه مماثل ويبدو أبعد من قدرة العدالة البشرية على الوصول، تمثل في براءة أولئك الذين ماتوا وسط تلك المساواة. فغرفة الغاز كانت أقوى مما يمكن لأي كائن أن يستحقه، حيث في مواجهة أسوأ المجرمين ثمة بريء براءة طفل وُلد للتوّ. لكن حتى وحشية هذه البراءة لا يمكنها أن تجعل من السهولة بمكان تحمّل عبارات مأثورة كالتي تقول: "من الأفضل للمرء أن يعاني من أن يجعل الآخرين يعانون". غير أن ما كان يهّم كثيراً ليس أن أولئك الذين وُلدوا محكومين بالموت قد أذعنوا وتصرفوا حتى آخر دقيقة بالخنوع نفسه الذي أبداه أولئك الذين وُلدوا محكومين بالعيش (هذا أمر معروف لا فائدة من التستر عليه). حتى أبعد من هذا كله كان واقع أن البراءة والذنب لم يعودا جزءاً من نتاج السلوك الإنساني، وأن ما من جريمة بشرية ممكنة من شأنها أن تتناسب مع هذا العقاب، وما من خطيئة يمكن

تصوّرها، في هذا الجحيم الذي ينحطّ فيه القديس والخاطي سواسية إلى مستوى الجثث الممكنة. فما إن يتم الدخول إلى مصانع الموت، حتى يضحي كل شيء حادثاً يقع بالفعل في ما هو أبعد تماماً من سيطرة أولئك الذين يتسببون في المعاناة والآخريين الذين يتلقونها. وفي غير حال واحدة، يحدث لأولئك الذين يذيقون الألم أن يكونوا هم من يذوقوه في اليوم التالي.

الحقيقة أن التاريخ البشري لم يعرف حكاية تعصى على الرواية أكثر من هذه. فالتساوي الوحشي في البراءة التي هي لازمة الحكاية الحتمية، تدمر الأسس نفسها التي يبنى التاريخ على قاعدتها، وبالتحديد قدرتنا على تفهّم حدث ما بصرف النظر عن المسافة التي تفصلنا عنه.

غير أن السحر ينتهي حين نصل إلى حكاية المقاومة اليهودية ومعركة غيتو وارسو (Warsaw Ghetto). إذ على أي حال يتعامل *The Black Book* مع تلك الأحداث على نحو يقلّ تماسكاً عما يتعامل به حتى مع أحداث أخرى، مكرّساً تقريباً تسع صفحات بائسة مكتوبة عن معركة الغيتو، حتى دون إشارة إلى التحليل المتين الذي يورده شلومو مندلسون Shlomo Mendelssohn لذلك الحدث، وظهر في *Menorah Journal* ربيع ١٩٤٤. ما من مدونات مصاغة بأيّ شكل كان في وسعها أن تحوّل موت ستة ملايين إنسان إلى محاكاة سياسية. أما محاولة النازيين لفبركة شرّ يفوق أي رذيلة، فإنها لا تسفر عن أكثر من جعل البراءة تتجاوز الفضيلة. والحقيقة أن مثل هذه البراءة ومثل هذا الشرّ ليس لهما أي تأثير في ذلك الواقع الموجود حيث توجد السياسة.

ثم إن السياسة النازية، التي تحققت على نحو أفضل في عالم البروباغندا الصوتي، خدمت بصورة جيدة بفعل عملية الفبركة نفسها. فلو أن النازيين اكتفوا بمجرد سحب لائحة اتهام ضدّ اليهود وأثاروا حول ذلك بروباغندا تتحدث عن شعوب أدنى من البشر وأخرى أعلى منهم، لكان من الصعب عليهم أن ينجحوا في إقناع الحسّ السليم بأن اليهود كانوا ما دون البشر. فالكذب لم يكن كافياً. من هنا، كان على النازيين كي يجدوا من يصدقهم أن يشتغلون على فبركة الواقع نفسه جاعلين اليهود يظهرون بشراً أدنى. من هنا، حتى اليوم حين يجابه الحسّ السليم بالفظاعات المصوّرة أفلاماً سيقول: "لكن ألا تراهم يبدوون كالمجرمين؟" أما إذا وجد الناس أنفسهم عاجزين عن

التقاط البراءة في ما هو أبعد من الفضيلة والرذيلة، فسوف يقولون: "يا للأشياء الرهيبة التي لا شك أن اليهود قد ارتكبوها حتى جعلوا الألمان يتصرفون على هذا النحو!" يتغاضى مؤلفو *The Black Book*، في رسمهم اللائحة الاتهامية من ناحية الشعب اليهودي البريء مطلقاً، ضد الشعب الألماني المذنب مطلقاً، عن واقع أنهم يفتقرون إلى القوة التي تمكنهم من جعل الأمة الألمانية بأسرها تبدو مذنبه بمقدار ما جعل النازيون اليهود يدون كذلك... والعياذ بالله أن يسمح لأي كان بأن يحوز يوماً مثل هذه القوة! ذلك بالنظر إلى أن رسم مثل هذا التمييز والحفاظ عليه سيعني نصب الجحيم على الأرض إلى أبد الأبدين. فدون هكذا قوة، ودون الأدوات التي تمكن من فبركة واقع مزيف يسير على هدي أيديولوجية كاذبة، لا يمكن للبروباغندا والدعاية الماثلتين في هذا الكتاب أكثر من النجاح في جعل قصة حقيقية تبدو مقنعة. أما النتيجة، فستبدو أكثر وأكثر عاجزة عن الإقناع بمقدار ما تبدو الأحداث نفسها أكثر ضراوة. ومن هنا إن الحكاية كلها إذ تُروى على شكل بروباغندا لن تُحقق فحسب في أن تصبح محاكاة سياسية، بل لن تبدو حقيقية حتى.

بكلام سياسي، شكّلت مصانع الموت "جريمة ضد الإنسانية" ارتكبت ضد أجساد الشعب اليهودي. ولو لم ينته أمر النازيين بهزيمتهم وسحقهم، لكان من شأن مصانع الموت أن التهمت أجساد أعداد لا بأس بها من الشعوب الأخرى (في الحقيقة أن الغجر أُبيدوا كما اليهود ولأسباب الأيديولوجية نفسها). صحيح أن الشعب اليهودي منذور الآن لعرض لائحة الاتهام هذه ضد الألمان، لكن عرضها لن ينسينا أنه في هذه الحال إنما ينطق باسم كل شعوب الأرض. وإنه لمن الضروري معاقبة المذنبين بمقدار ما هو ضروري تذكّر أن ليس ثمة من عقاب يتناسب مع جرائمهم. فبالنسبة إلى غورنغ ليس الحكم بالإعدام سوى نكتة، وهو، مثله في هذا مثل رفاقه الجالسين على مقاعد الدفاع في نورمبرغ، يعلم أن كل ما يمكننا فعله ليس أكثر من جعله يموت لكن أبكر بعض الشيء مما كان سيفعل بأي حال.

من البراءة أبعد من الفضيلة، ومن الذنب أبعد من الرذيلة، ومن الجحيم حيث يقيم كل اليهود ملائكة بالضرورة وكل الألمان بالضرورة شياطين، يتعيّن علينا أن نعود إلى واقع السياسات. فالحكاية الحقيقية التي تحكي عن الجحيم الذي أقامه النازيون

حكاية نحتاجها بشدة من أجل المستقبل. ليس حصراً لأن هذه الوقائع قد غيرت وسمت الهواء نفسه الذي نتنفسه، وليس لأنها تسكن اليوم أحلامنا خلال الليل وتتسلل إلى أفكارنا خلال النهار، إنما كذلك لأنها باتت التجربة الأساسية والبؤس الأساسي في أزماننا. انطلاقاً من هذا التأسيس فقط، الذي ستبني عليه معرفة الإنسان الجديدة، يمكن أن تنطلق نظراتنا الجديدة وذاكرتنا الجديدة وأفعالنا الجديدة. أما أولئك الذين سوف يشعرون ذات يوم بأنهم من القوة بما يكفي ليحكوا الحكاية كلها، فسيكون عليهم أن يدركوا مع هذا أن الحكاية في ذاتها قد لا تستثير أكثر من الحزن واليأس... والأقل من هذا، قد لا تكون أكثر من محاججات في خدمة غاية سياسية خاصة.

إن الشراكة في الموضوع وحدها تبدو لنا قادرة هنا على تبرير مراجعة كتاب ماكس فاينرايخ Max Weinreich مع *The Black Book*. فكتابه يملك كل المزايا التي يفتقر إليها الكتاب الآخر بشكل ساطع، ناهيكم أنه يشكل في نتائجه وعرضه التزيه للوقائع أفضل دليل قرأته حتى الآن للمساعدة في سبر طبيعة الإرهاب النازي.

فهذا الكتاب الموضوع برزانة انطلاقاً من معرفة خبير في التركيبة التنظيمية للآلة النازية يتعاطى في جزئه الأكبر مع الخطوات التي بنى النازيون باتباعها برنامجهم المخطّط "علمياً". ونجد هنا عدداً من الوثائق التي حصل عليها "المعهد العلمي اليديشي" (Yiddish Scientific Institute) بكل كفاءة ليضمها إلى أرشيفه ويعيد إنتاجها وإضافة إلى هذا يقيّمها تقييماً صحيحاً. مع ذلك، فمن الواضح أن اللائحة التي تضم أسماء العلماء الألمان الذين تعاونوا مع هتلر ليست مكتملة؛ ثمة أسماء عديدة كان يمكن إضافتها ولا سيما في ما يتعلق بالعلوم الإنسانية. ولكن، حتى في حالة الراهنة، يوفر لنا الكتاب متناً جيداً يمكن أن تضاف إليه ملاحق وزيادات. ويسري هذا الأمر على السرد البيبليوغرافي والفهرس. ويبدو لنا أن الدكتور فاينرايخ في حماسته - المفهومة - لكثير من الوثائق التي لم تكن معروفة من قبل وللمصادر الكثيرة المكتشفة حديثاً قد فشل في أن يتنبه كفاية إلى وجود كتب ومصادر كان من الأسهل عليه الوصول إليها.

يبدو لنا الأمر هنا أكثر من مجرد مسألة تقنية. فطرح د. فاينرايخ الأساسي فحواه أن

”الدراسات الجرمانية زوّدتنا بأفكار وتقنيات قادتنا إلى مذبحه لا تضاهي وبرّرتها.“ وهو تأكيد يمكن مناقشته بكل قوة. فصحيح أن بعض الدارسين الاستثنائيين قد حادوا عن طريقهم وفعّلوا لمساعدة النازيين أكثر مما فعلت غالبية الأساتذة الألمان الذين تهاووا في الطريق من أجل خاطر مهنتهم لا أكثر. قلة من هؤلاء الدارسين الاستثنائيين فقط بذلت أقصى ما لديها من جهد لتزويد النازيين بالأفكار والتقنيات. ومن الأبرز بين هؤلاء الحقوقي كارل شميت Carl Schmitt واللاهوتي غرهارد كيتل Gerhard Kittel وعالم الاجتماع هانس فريير Hans Freyer والمؤرخ فالتر فرانك Walter Franck (المدير السابق لـ”معهد الرايخ لبحوث المسألة اليهودية“ في ميونيخ) والفيلسوف الوجودي مارتن هايدغر. مع ذلك، فإن هذه الأسماء قد تاهت وسط زحام المواد التي يوفرها لنا كتاب د. فاينرايخ حول دارسين أقل شهرة وآخرين سيئي السمعة. إضافة إلى هذا يبدو واضحاً لنا أن بيليوغرافيا كاملة تضم منشورات كل هؤلاء الباحثين قبل هتلر من شأنها أن تظهر لنا مكاتبتهم الحقيقية في العالم الجامعي (يثير الشك في غيابهما على أي حال كتابا فالتر فرانك حول حركة ستوكر Stoecker وحول الجمهورية الثالثة، هما اللذان يُظهران معاً رواج المواقف القوية المعادية للسامية قبل ظهور هتلر).

من الصحيح أيضاً، ود. فاينرايخ محقّ في إلحاحه على هذا، أن هتلر قد أظهر واحدة من نظراته المتبصرة في طبيعة البروباغندا الحديثة حين طالب بحجج ”علمية“ ورفض استخدام تلك الحجج البلهاء المعهودة في مضمار البروباغندا المعادية للسامية. أما السبب الذي يقف في خلفية ميله المفاجئ إلى ”العلمية“، فبسيط ويمكن تأويله انطلاقاً من المثال نفسه الذي استخدمه هتلر في كفاحي. إنه يبدأ بالقول إن المعلن لصنف جديد من الصابون سيكون سيئاً في مهنته إن هو أقرّ أن في السوق أصنافاً جيدة أخرى من الصابون. من الواضح كما يعلم كل رجل أعمال أن الزعم المعتاد بأن ”صابوني أفضل من أي صابون آخر في العالم“ يمكن تحسينه إلى حد كبير بإضافة تنبيه ضئيل مثل: ”إذا لم تستخدم صابوني، سوف تحصلين على لطخات على بشرتك بدلاً من حصولك على زوج“. إن ما تفعله هنا ما دمت لست قادراً على حرمان كل البنات اللواتي لا يستعملن صابونك الأزواج إنما هو دعم زعمك ”علمياً“. لكن ما إن تنجح في الحصول على القدرة على وضع كل الفتيات المستخدمات النوع الخطأ

من الصابون بعيداً من متناول الفتيان، وحتى ما هو أفضل من هذا، أي احتكار تصنيع الصابون، حتى لا يعود "العلم" ضرورياً.

إذاً، في ما نعرف أنه من الصحيح تماماً أن قلة من الأساتذة الألمان المحترمين تطوعت بتقديم الخدمات إلى النازيين، ونعرف أنه صحيح كذلك - شكّل صدمة بالنسبة إلى أولئك السادة المهذبين أنفسهم - أن النازيين استنكفوا عن استخدام تلك "الأفكار". كان للنازيين أفكارهم الخاصة. أما ما كانوا في حاجة إليه، فكان تقنيات وتقنيين لا يملكون أي أفكار على الإطلاق أو تربوا منذ البداية على الأفكار النازية وحدها. أما الجامعيون الذين ركنهم النازيون جانباً على أنهم لا يصلحون لهم إلا قليلاً، فكانوا من قوميي الدقة القديمة أمثال هايدغر الذي كانت حماسته للرايخ الثالث محددة في جهله الفاضح بما كان يتحدث عنه. ومن بعدما جعل هايدغر للنازية احتراماً في أوساط النخبة الجامعية جاء ألفريد باوملر Alfred Baumler الذي كان معروفاً كنصاب خلال العهد ما قبل الهتلري لينقض على مكانه حاصلاً على كل صنوف التكريم. أما آخر الذين وقعوا في الحرم لدى النازيين، فكانوا أشخاصاً مثل فالتر فرانك الذي كان معادياً للسامية حتى قبل وصول هتلر إلى السلطة لكنه لم يسعَ أبداً إلى الحصول على أي فئات دراسية. وعند بداية سنوات الأربعين كان على فرانك أن يتخلى عن منصبه للباحث المعروف ألفريد روزنبرغ Alfred Rosenberg الذي لم يكن كتابه *The Myth of the Twentieth Century* [أسطورة القرن العشرين] قد كشف عن أي ميل لديه نحو "العمل الجامعي". والمسألة هنا هي أن النازيين لم يثقوا دون ريب بفرانك لأنه لم يكن نصاباً.

العلم الوحيد الذي يبدو أن النازيين قد وثقوا به في حقيقة الأمر لم يكن سوى "العلم" العرقي الذي لم يذهب على حد علمنا إلى أبعد من أن يكون مجرد إيمان غيبي. لكن حتى "علماء" الأعراق عانوا ما عانوه تحت حكم النازيين، حين طلب منهم أول الأمر أن يبرهنوا دونية الساميين جميعاً وعلى رأسهم اليهود، ومن بعد ذلك المكانة الرفيعة لكل الساميين وعلى رأسهم العرب (على أساس أن اليهود بوصفهم "عرقاً أدنى" (mischras) لم يكونوا ساميين)، ثم، في النهاية، حين وجدوا أنفسهم يتخلون عن مفهومهم الأثير المتعلق بـ "التفوق الآري" لمصلحة تأثيرات يابانية. مع

ذلك، فإن الأكثر إثارة للاهتمام من كل تلك "النتائج البحثية" التي تتبدل تبعاً للضرورة السياسية، كانت سهولة الانقياد الثابتة لدى "الباحثين" المعنيين. وللوصول بالصورة إلى اكتمالها، ثمة أيضاً تلك السهولة الغريبة التي كان الحلفاء قادرين بها على إقناع أساطين العلماء الألمان من الذين كانوا يملكون مفتاح أهم الاختراعات العسكرية ويعملون بتفانٍ يقل ويزيد في مجال الجهد الحربي الألماني، بنقل مسرح نشاطاتهم إلى بلاد الأعداء.

ييدي كتاب الدكتور فاينريخ احتراماً كبيراً لأولئك الأساتذة بأخذهم مأخذ الجدّية. فعارهم كان أصغر من أن يكون عاراً وهم لا يكادون مذنبين إن عبّروا عن "أفكار". أما واقع أن ما من واحد من جامعي الطبقة الأولى من الباحثين الألمان قد وصل إلى موقع نفوذ، فحقيقة واقعة. لكن الحقيقة لا تعني أنهم لم يسعوا إلى ذلك. حتى على هذه الحال، نعرف أن غالبيتهم قد أخذوا على حين غرة إلى حد ما بالابتدال العلني الذي اتّسم به ممثلو النظام النازي، لكن ليس بالجرائم التي ارتكبها هؤلاء. إنه إذا شاء المرء أن يحصل على صورة حقيقية للأستاذ الألماني العادي أيام الحكم الهتلري، قد يحسن به أن يقرأ الاعترافات الصريحة التي دوّنها غرهارد ريتّر Gerhard Ritter، أستاذ التاريخ في جامعة فرايبورغ في عدد نيسان/ أبريل ١٩٤٦ من *The Review of Politics*. فهذا الأستاذ المناهض للنازية أبقى على آرائه السياسية خفية ولم يحز إلا معرفة ضئيلة بما كان يحدث إلى درجة كان من شأنه معها أن يشعر أن "أولية الرايخ الهتلري... لم تشتغل جيداً". وهو كان من التورط في "حياة العقل العميقة" ومنغمساً في الحيلولة دون "إصابته بالخسارة الحتمية الناتجة عن كون المرء عظيماً" وعلى قناعة بأن حظوظه في "نشر... آراء مستقلة حول المسائل التاريخية-السياسية، رغم أنه ثمة حدود لحرية بصفته أستاذاً لا يمكنه تجاوزها"... أن قرر "الغستابو" استخدامه للدعاية له في الخارج، ما فاجأه حقاً.

إن واحدة من السمات الأكثر فظاعة للإرهاب المعاصر تكمن، بصرف النظر عن أهدافه النهائية ودوافعه، في كونه يظهر بصورة حتمية تحت ثياب استنتاج منطقي ثابت وقائم على أسس أيديولوجية أو نظرية ما. وإلى درجة أقل، كان بإمكان هذه الظاهرة أن تشهد بالترباط مع تصفية مناهضي الستالينية في روسيا، تلك التصفية التي كان ستالين

نفسه قد تنبأ بها وبرّرها منذ ١٩٣٠. فهو حاجج في ذلك الوقت قائلاً إنه، بما أن الأحزاب ليست سوى التعبير عن المصالح الطبقية، ليس في وسع الفصائل المنشقة داخل الحزب الشيوعي أن تكون أي شيء آخر سوى التعبير عن مصالح "الطبقات المحتضرة" داخل الاتحاد السوفياتي أو لدى البرجوازيات في الخارج. والاستنتاج الجليّ من هذا هو أن على المرء أن يتعامل مع هذه الفصائل كما يتعامل مع طبقة معادية أو مع خونة. وبقينا إن المشكلة هنا تكمن في أنه ما من أحد سوى ستالين يعرف ما هي "المصالح الحقيقية للبروليتاريا". غير أن هناك نظرية صالحة ولا تخفق تتعلق بمجرى التاريخ وبجذور آراء البشر التي تجعل من الممكن لكل من هو سويّ العقل أن يحصل على تلك المعرفة، وبالتالي لماذا ليس ستالين؟ ثم إنه هو الذي يمسك بالسلطة. أما تعبير "طبقات محتضرة"، فإنه يجعل الحجة أكثر قدرة حتى على الإقناع ما دام يتناغم مع حتمية التقدم التاريخي الذي وفق قوانينه لا يمكن للإنسان إلا أن يفعل ما كان من شأنه فعله بأيّ حال. والمسألة في النتيجة لا تعود هنا مسألة هل هذه لا تزال ماركسية حقيقية - ولا حتى لينينية حقيقية -، بل أن على الإرهاب أن يبدو كاستنتاج منطقي وبقيني لفرضيات مزعومة علمية.

والحقيقة أن هذه "العلمية" هي القاسم المشترك بين كل الأنظمة التوتاليتارية في زمننا. غير أنها لا تعني أي شيء أكثر من أن سلطة من صنع إنساني خالص - غالباً ما يكون هداماً - قد انبثقت في ثياب قانون رفيع وفائق الإنسانية تتبع منه قوتها المطلقة التي لا يمكن مجادلتها. ونعرف أن النسخة النازية من هذا النوع من السلطة أكثر شمولاً وفضاعة من النسخة الماركسية أو المزعومة ماركسية، لأنها تعزو إلى الطبيعة الدور الذي تعزوه الماركسية إلى التاريخ. فبينما يبقى الإنسان أساس التاريخ ومصدره، يبدو أن أسس الطبيعة ومصدرها لا شيء، أو تنحصر فقط في قوانين الطبيعة وطريقة عملها. ويصل تأويل النازيين هذه القوانين إلى ذروته في ذلك الحشو الكلامي الذي يفيد بأن مآل الضعيف الموت ومآل القوي العيش. ومن هنا، نكون بقتلنا قد استجبنا تحديداً لنظم الطبيعة التي "تقف إلى جانب القوي والجيد والمنتصر". وكان من شأن هملر أن يضيف: "قد تسمّون هذا قسوة، لكن الطبيعة قاسية". في الناتج إن المرء بقتل الضعيف الذي لا حول له ولا قوة يبرهن انتماءه إلى الأقوياء. ثمّة ناتج جانبي لمثل هذا

النوع من المحاجة يكتسي بقدر كبير من الأهمية يكمن في أنه ينتزع النصر والهزيمة من أيدي الإنسان جاعلاً من أي معارضة لحكم الواقع معارضة يائسة تعريفاً بما أن المرء لا يعود يناضل ضد الإنسان بل ضد التاريخ والطبيعة، فيكون قد أضيف إلى واقع السلطة نفسه إيمان غيبي بأولية السلطة.

لقد كان مناخ عام من "علمية" من هذا النوع، معطوفاً على تقنية حديثة فعالة، ما احتاج إليه النازيون من أجل مصانع الموت التي أقاموها، ولكن ليس العلم نفسه. ومن هنا إن النصابين الذين كانوا يؤمنون حقاً بأن إرادة الطبيعة هي إرادة الله وأحسوا أنفسهم متحالفين مع الإنسان المتفوق والقوى التي لا تقاوم كانوا أكثر خدمة لأهداف النازيين وليس الجامعيين الحقيقيين بصرف النظر عن الشجاعة الحقة التي قد يكون الجامعيون الحقيقيون أبدوها أو عن الانجذاب الذي يمكن أن يكونوا قد استشعروه تجاه هتلر. غير أنه لا العلم، ولا حتى "العلمية"، ولا الباحثون الجامعيون ولا النصابون، تمكنوا من توفير الأفكار والتقنيات التي شغلت مصانع الموت. فالأفكار جاءت في الحقيقة من السياسيين الذين أمسكوا مقاليد السلطة السياسية جدياً، والتقنيين الذين أتوا من صفوف الرعايا المحدثين وما كانوا ممن يخشون التماسك.

الأمة^١

ليس ثمة في العلوم التاريخية ما هو أكثر غموضاً من مصطلحاتها. فالعشوائية التي تجعل المجموعات نفسها تسمى على نحو تبادليّ شعوباً أو أعراقاً أو أمماً، والكلام الغامض الذي يستخدم مصطلحات مثل قومية ووطنية وإمبريالية كمترادفات، والتوازيات المتعددة التي تستعمل لتفسير كل ما هو جديد تحت الشمس - الأفضل كما الأسوأ -، كل هذه المصطلحات المعروفة جيداً في مجال علم التاريخ الراهن تنحو إلى إنتاج كتب سهلة وقابلة للقراءة ومن شأنها أن تترك راحة بال القارئ على حالها دون إزعاج. في المقابل، نجد أولئك الدارسين القلائل الذين تخلوا عن ميدان التوصيفات السهلة تاركينه وراءهم، والذين لم يعودوا مهتمين بأي سمة خاصة ولا بأي اكتشاف خاص جديد، لأنهم يعرفون أن كل شيء بات على المحك، يضطرون إلى المجازفة دخولاً في التحليلات البنيوية بحيث يبدو من الصعب أن نتوقع منهم الخروج من تلك المجازفة بكتب متميزة. وليس ثمة أدنى شك في أن كتاب ديلوس Delos ينتمي إلى هذه الفئة الأخيرة إذ يبدو لنا استثنائياً بفضل الثراء والعمق اللذين يسمان المعرفة المتجلية في محتواه. لكنه بالتأكيد يتقاسم كل الهنات التي تطبع أعمال أولئك المؤلفين الذين لا يُقيّض لهم أن يمضوا حياتهم في ظلّ الأمان الداخلي الذي يوفّره برج العلم العاجي، فلا يجدون لا الوقت ولا طول البال الكافيين لتنظيم المواد

١ مراجعة لكتاب:

J.-T. Delos, *La Nation*, 2 vols., Montreal, 1944.

منشورة في:

The Review of Politics, VIII/I, January 1946.

التي يشتغلون عليها ولتفسير فكرهم ضمن إطار نسق فكري معين. ونقول هنا بشيء من التبسيطية والتقليدية إن كتاب ديولوس يعاني من استطالة استعاراته ومن ضروب التكرار والإهمال، كما من التقاطع بين عدد كبير من المراجع. لكننا لا نقول هذا لمجرد الانتقاد بل نورده كملاحظة جانبية برسم أي رغبة عليا تتعلق بترجمته إلى الإنكليزية.

يمكن تحديد الواقع السياسي العميق في زمننا هذا في حقيقتين: هو من ناحية، يبدو قائماً على مبدأ "الأمم"، ومن ناحية ثانية عرضة للارتباك وواقعاً تحت تهديد "النزعة القومية" بصورة دائمة. ومن ثم إن المسائل الأساسية في دراسة ديولوس، التي تبدو في سمتها الموزعة على الكتاب، معنية بظاهرة الحضارة، تكمن في إيجاد المبدأ السياسي الذي من شأنه أن يمنع الأمم من تطوير نزعة قومية ويقوم بذلك أسس جماعة أممية تكون قادرة على الحدس بحضارة العالم الحديث وتحميها.

الحضارة المعنية هنا هي ذلك الجزء من العالم الذي يحكم عبر المؤسسات والتنظيم كنتاج للفكر الإنساني والعمل الإنساني - "الفعل الإنساني" - . يقيناً إن واحدة من ظواهر العالم الحديث تكمن في أن هذه الحضارة قد تخلت عن زعمها القديم بكونها توتاليتارية لتقدّم نفسها على شكل حضارة خاصة ووطنية. تكمن سمة أخرى من سمات الحضارة الحديثة في أن إعادتها بناء الدولة (بعد حقبة إقطاعية) على نحو صحيح لا يحلّ مشكلة الدولة الأساسية: مصدر شرعية سلطتها، تلك المشكلة التي على كل دولة أن تهتم بها بما أنها تتكوّن قبل أي شيء آخر في نوع من التنظيم الاجتماعي.

نعرف أن التحليلات الراهنة للأمة إنما تبدأ بنقاش هذه المسألة: "أمم أم أعراق؟" وتصل إلى الاستنتاج بأن طالب العلوم الاجتماعية (الذي يعرف العائلات والأمم، والمجموعات العرقية والدينية) يجد أنه لا يزال ملزماً أن يمرّ في مساره بأي مجتمع بشري يقوم على "مؤشرات الوجه أو الدماغ". إن الملاحظة الصائبة التي تفيد بأن كل أصناف النزعة القومية الحديثة تقريباً عنصرية إلى درجة معينة أغرت المؤلف بالتوقف بإسهاب عند تقديم كل المحاجّات العلمية والوراثية الراهنة التي نجدها لسوء

الحظ تؤخذ بمعناها الحرفي (مثلاً نجد المؤلف يحيل إلى دارّي Darre ' بإسهاب). هذه الجدّية الغريبة - هي على حد علمي الخطأ الوحيد الذي يمكن التركيز عليه في الكتاب - تستند إلى اقتناع ديلوس بأن الإمبريالية هي بطريقة ما تطوّر منطقي للنزعة القومية، وهو أمر ترى مراجعة هذا الكتاب أنه صحيح لكن جزئياً فقط. ذلك لأنه إذا كان ديلوس محقاً في ذكره أن "الأعراق ليست سوى تصنيفات قائمة على معايير فيزيائية وبيولوجية توحد البشر بصورة مصطنعة دون أن تأخذ بحسابها روابطهم الاجتماعية أو المجموعات التي ينتمون إليها"، فإنه يخطئ في افتراضه أن هذا إنما هو نوع من الخطأ العلمي. بل هو بالأحرى أقصى غاية سياسية تسعى إليها علوم الأعراق المزعومة تمهيداً لتدمير المجتمعات والجماعات التي يعدّ تفكيكها واحداً من المتطلبات المسبقة للهيمنة الإمبريالية.

أما ما يلي ذلك هنا، فتوضيح مرحّب به بشدة يطاول بعض مفاهيم الكتابة التاريخية. فשב ما يصبح أمة حين "يعي ذاته بالاستناد إلى تاريخه الخاص"، إذ يكون متعلقاً كשב بالأرض التي هي نتاج عمل ماضٍ ترك التاريخ آثاره عليه. فالأرض تمثل "البيئة" (milieu) التي يولد المرء فيها وتكون مجتمعاً مغلقاً ينتمي إليه المرء بحق الولادة. ومن ناحية أخرى، تكون الدولة مجتمعاً مفتوحاً تتولى مقدّرات الحكم في تراب تتولى سلطتها فيه الحماية وفرض القانون. والدولة كمؤسسة شرعية لا تعرف سوى مواطنين بصرف النظر عن جنسيتهم، وتكون منظومتها الشرعية مفتوحة لكل من يحدث له أن يعيش على تربتها. وهي كمؤسسة سلطة قد تطالب بأراضٍ إضافية فتضحى عدوانية، في موقف غريب على الجسم الوطني الذي، على العكس من ذلك، كان قد وضع خاتمة للهجرات. في مثل هذه الحال، يتحول الحلم القديم بسلم فطري بين الأمم التي كان من شأن اعتاقها أن يضمن لها فضاء من السلم والرفاهية إلى ما لا يزيد عن وهم خادع.

تعني النزعة القومية أساساً هيمنة الأمة على الدولة. وذلكم هو معنى الدولة القومية. ونعرف أن النتيجة التي أسفر عنها التماهي بين الدولة والأمة في القرن التاسع عشر كان

١ ريشترارد فالتر دارّي Richard Walter Darre مؤلف *The Peasantry as the Life Source of the Nordic Race*. كان وزير ألمانيا للغذاء والزراعة بين ١٩٣٣-١٩٤٢، وكذلك ترأس مكتب القوات الخاصة SS المركزي لشؤون العرق وإعادة التوطين. (محرر الطبعة الإنكليزية)

سيفاً ذا حدّين: فيما أعلنت الدولة كمؤسسة شرعية أن عليها أن تحمي حقوق الناس، استتبع تماهيتها مع الأمة تحديد المواطن كوطنّي فنتج عن ذلك الخلط بين حقوق الناس وحقوق الوطنيين أو الحقوق الوطنية. الأكثر من هذا أن الأمة، بمقدار كون الدولة "مؤسسة سلطة" عدوانية وتنحو إلى التوسّع، حصلت عبر تماهيتها مع الدولة على كل تلك المزايا ومطالب التوسّع بوصفها حقاً وطنياً لها كما بوصفها ضرورة لخدمة الأمة. "إن واقع كون النزعة القومية الحديثة غالباً ما قادت بصورة شبه تلقائية إلى الإمبريالية والغزو يعود إلى تلك المماهاة بين الدولة والأمة".

إن غزو الأمة للدولة بدأ مع إعلان الأمة سيادتها. وكانت تلك الخطوة الأولى التي حوّلت الدولة إلى أداة في يد الأمة، وهو ما انتهى إلى تلك الأنماط التوتاليتارية التي أوّلت فيها كل قوانين الدولة ومؤسساتها الشرعية بوصفها أدوات في خدمة الأمة. ومن ثم سيكون من الخطأ الفادح أن نرى شرّ هذه الأزمان كامناً في تشييء الدولة. بل هي الأمة التي اغتصبت المكان التقليدي الذي كان لله وللدّين.

لقد كان هذا الغزو للدولة ممكناً بفعل فردية القرن التاسع عشر الليبرالية. فالدولة كان يفترض بها أن تحكم محض أفراد أي مجتمع مفتت دُعيت أصلاً لكي تحافظ على تفتته. ومن الناحية الثانية، تبدّت الدولة الحديثة "دولة قوية" عرفت عبر توجهها المتعاطف نحو "المركزة" كيف تحتكر مجمل الحياة السياسية. كان على هذا التفاوت بين دولة ممركرة ومجتمع مفتت (مفرد وليبرالي) أن يُجسّر بفعل إسمنت الشعور الوطني الصلب الذي برهن أنه الرابط الوحيد الحيوي بين الأفراد والدولة القومية. وبما أن سيادة الأمة قد تشكلت على نمط سيادة النزعة الفردية، كان من شأن سيادة الدولة كدولة قومية أن تحتكر الاثنيين في أنماطها التوتاليتارية. وأضحت الدولة المغزوة من الأمة الفردية الأسمى التي يتعين على كل الفرديات الأخرى أن تركع أمامها.

هذه الشخصية التي طبعت الدولة بعدما تحققت بفعل غزو الأمة لها وتشكلت على نمط الفردية المستقلة كان أول ما فعلته أنها أوجدت "فردنة الأخلاق العامة داخل الجماعة"، ذلك التجسيد للفكرة التي كان هيغل أول من صاغها في نظريته حول الدولة والتاريخ. لكن بعد أن اختفت المثالية الهيجلية الخاصة "حلّت فكرة الأمة، وروح الشعب، وروح العرق ومثيلاتها محل الروح الهيجلية، لكن التصوّر ككل بقي ماثلاً".

أما السمة الأساسية لهذا التصوّر، فتكمن في أن الفكرة، إذ لم يعد معترفاً بها ككيان مستقل، وجدت تحقّقها في حركة التاريخ بوصفها كذلك. مذّاك باتت كل النظريات السياسية الحديثة التي أوصلت إلى التوتاليتارية توفّر نوعاً من الدمج للمبدأ المطلق داخل الواقع على شكل حراك تاريخي، وهذه الإطلاقيه التي يدّعون تجسيدها هي التي تعطيهم "حق" الأفضلية على الوعي الفردي.

تحديداً سيبدو منطقيّاً أن انبثاق كل أنظمة الحزب الواحد وعملها يتبعان النموذج الأساسي لـ "الحركات". هذه الحركات "المزحومة بالفلسفة" تُنجز ضمن إطار الحراك نفسه، فيما تصيغ الأحزاب العتيقة أيديولوجياتها كأهداف معيّنة من خارج ذاتها، رغم كونها مستوحاة في غالبية الأحيان من نظرية سياسية محددة. أما التماهي بين الوسائل والغايات - يميّز "الحركات" الحديثة -، فيمثل في بنية دينامية انتخابية متبنّاة. لا تكمن ميزة التوتاليتارية حصراً في امتصاصها الإنسان وتذويبه داخل الجماعة، بل كذلك في جعله يدعن أمام هذه السيرورة. وفي مواجهة هذا الواقع البادي للعام والكوني، تظهر الحقيقة الخاصة بالشخص الفرد بوصفها "كمية مهملة" (*quantité négligeable*) وغائصة في مجرى الحياة العامة التي باتت هي الكونية نفسها منذ تنظمت كحركة.

وما هذه سوى الطريق التي تقود النزعة القومية إلى الفاشية، فالأمة-الدولة تحوّل، أو بالأحرى تشخصن، نفسها على شكل دولة توتاليتارية. وليس ثمة سوى شكّ ضئيل في أن الحضارة قد تضيع إذا لم تنجح، بعد تدمير أنماط التوتاليتارية الأولى، في إيجاد حلول لمعضلات بُناها السياسية الأساسية. "فالعلاقات بين الأمة والدولة - أو بتعبير أعمّ وأصحّ، بين النسق السياسي ونسق القومية - تطرح واحدة من المعضلات الجوهرية التي يتعيّن على الحضارة حلّها". إذ إن الدولة، بعيداً من أن تكون متطابقة مع الأمة، هي الحامي الأسمى للقانون الذي يضمن للإنسان حقوقه كإنسان وحقوقه كمواطن وحقوقه كوطنيّ. "وما الوظيفة الحقيقية للدولة سوى تركيز منظومة قانونية تحمي كل الحقوق" ولا تتأثر هذه المنظومة بأي حال بعدد القوميات التي ينبغي لها حمايتها ضمن إطار مؤسساتها الشرعية. بين هذه الحقوق ليس ثمة ما هي حقوق أولية سوى حقوق الإنسان والمواطن، فيما تتحدر حقوق الوطني منها وترتب عليها.

ولأن "الأمة تمثل الإنسان في تبعيته للزمن وللتاريخ وللسيرورة الكونية"، تتأثر حقوقه بـ"نسبيتها في منبعها الأساسي" بالنظر إلى أن "كون المرء فرنسياً أو إسبانياً أو إنكليزياً ليس وسيلة لكونه إنساناً، بل طريقة ما في كونه إنساناً".

وبينما نعرف أن هذه التمايزات بين المواطن والوطنيّ، بين النسق السياسي والنسق الوطنيّ، من شأنها أن تبعد الرياح من أشرعة النزعة القومية بوضع الإنسان كوطنيّ في مكانه الصحيح في الحياة العامة يتعين على الاحتياجات السياسية لحضارتنا، بـ"وحدتها المتنامية" في جانب، ووعيتها الوطني المتعاطف بالناس في جانب آخر، أن تتحقق بفضل فكرة الفيدرالية. فحصرأ ضمن إطار البنى الفيدرالية من شأن الوطنية أن تصبح وضعاً شخصياً بدلاً من أن تكون وضعيّة جغرافيّة. وسيكون من شأن الدولة، من ناحية أخرى، دون أن تخسر شخصيتها القانونية، أن تظهر أكثر وأكثر بوصفها هيئة تمتلك من الكفاءات ما تبذله فوق رقعة محدودة من التربة.

يقيناً إن هذا ليس المكان الذي يتيح لنا السير قدماً في مناقشة عمل ديلوس الذي يبدو لنا أكثر أهمية بكثير من أن نكتفي بنقده ضمن حدود مجلة شهرية. ومع ذلك، فليسمح لنا بإضافة ملاحظة. فعمل ديلوس الباهر حول تطوّر النزعة القومية إلى توتاليتاريا لا يتوقف عند علاقتها الحميمة كذلك بالإمبريالية، وهي لا تُذكر إلا في الهوامش. وإننا نعرف أن لا عنصرية القومية الحديثة، ولا جنون التسلّط الذي يسم الدولة الحديثة، يمكن تفسيرهما دون التفهم الخاص لبنية الإمبريالية.

في تكريم كارل ياسبرز^١

أيها السيد العزيز المكرم،^٢

أشكرك على سماحك لي بأن أهدي إليك هذا الكتاب الصغير، وأشكرك كذلك على الفرصة المتاحة لي هنا كي أقول لك ما عليّ قوله بصدد نشره في ألمانيا. ذلك لأنه ليس من الأمور الهينة لليهودي أن ينشر في ألمانيا اليوم، حتى إن كان يهودياً يتكلم الألمانية. وفي مواجهة ما حدث واضح أن الفرصة الجذابة التي تتيح للمرء أن يكتب مرة أخرى بلغته الأم لن تبدو فائقة الأهمية، حتى إن كانت تلکم هي العودة الوحيدة من المنفى إلى الديار التي لا يمكن للمرء أبداً أن يمنعها في أحلامه. لكننا - معشر اليهود - لسنا أو لم نعد منفيين ولا نكاد نملك الحق في مثل هذه الأحلام. وخارج إطار ما يبدو عليه ترحيلنا أو الطريقة التي يفهم بها هذا الترحيل ضمن سياق التاريخ الأوروبي والألماني، يجبرنا واقع الترحيل نفسه منذ البداية على العودة بالتأمل إلى تاريخنا الخاص حيث لا يظهر ترحيلنا كظاهرة استثنائية وفريدة من نوعها بل بوصفه ظاهرة مألوفة ومتكررة.

١ نشرت بالألمانية:

"Zueignung au Karl Jaspers" in *Seeks Essays*, Heidelberg, 1948.

٢ Lieber Verehrter تعني "أيها السيد الفائق الاحترام"، هي التحية التي اعتادت حنة أرندت التوجه بها إلى ياسبرز في معظم الرسائل التي كانت تبعثها إليه منذ ١٩٤٦ حتى رحيله في ١٩٦٩. حتى إن كانت العبارة تبدو غريبة وجافة بالإنكليزية، فإنها عادية في الألمانية، بل إن عبارة Sehr Verehrter Herr، أي "أيها السيد المكرم"، كانت نوعاً من التحية. كان ياسبرز بالنسبة إلى أرندت "عزيزاً" و"مكرماً" في آن معاً. في النتيجة، كانت هذه التحية تعبيراً مناسباً عن العاطفة والنظرة العالية اللتين تنظر بهما إليه. (محرر الطبعة الإنكليزية)

من المؤكد أن هذا الفهم للحاضر في ضوء الماضي واهمّ. فلقد علمتنا السنوات المنصرمة أشياء لسنا قادرين على توثيقها كأحداث تكررت في تاريخنا. فنحن لم نجابه في الماضي على الإطلاق بجهد صارم يُبذل لمحونا تماماً، ولم يسبق لنا أبداً أن فكرنا في أنه ممكن. بالمقارنة مع إعدام قرابة ثلث يهود العالم ونحو ثلاثة أرباع اليهود الأوروبيين، ستبدو الكوارث التي تنبأ بها الصهاينة قبل وصول هتلر إلى السلطة مجرد زوبعة في فئجان.

غير أن قول هذا لن يمكنه بأي حال جعل كتاب من هذا النوع أسهل على الفهم والتفهم. ويبدو واضحاً بالنسبة إليّ أن معظم الألمان واليهود معاً سوف يجدون من الصعب عليهم أن يروا في أي يهودي يريد أن يتحدث إلى الألمان في ألمانيا، أو كما أفعل في هذا الكتاب، أن يتحدث إلى الأوروبيين أكثر من وغد أو مجنون. مع ذلك، فليس لهذا أي علاقة بقضية الذنب أو المسؤولية. فانا لا أتكلم هنا إلا على المسائل الواقعية كما أراها، بالنظر إلى أن على المرء ألا يحدد عن أسس الواقع دون أن يعرف ما الذي يفعله ولماذا.

ما آمله هو أنه ما من واحدة من الدراسات التالية قد كُتبت دون الوعي بحقائق زمننا والانتباه إلى ما كان عليه مصير اليهود في قرننا هذا. لكنني أعتقد وآمل أنني لم أتخذ في أي منها موقفاً على أساس هذه الوقائع وحدها، وأنني لم أقبل العالم الذي خلقته هذه الحقائق كأمر حتمي ولا يمكن تحطيمه. الحقيقة أنني دون فلسفتك ودون واقع وجودك نفسه، اللذين أضحيا معاً أكثر حيوية بالنسبة إليّ على طول السنين التي تمكن فيها الجنون المنتشر في العالم من إبعادي منك تماماً، ما كان في إمكاني أبداً أن أمتلك مثل هذا الاستقلال المرغوب في إصدار الأحكام ومثل نأي الذات الواعي هذا عن كل صنوف العصبيات، مهما بدت جذابة أو مرعبة بكل المعاني تلك العزلة التي تهدد بملاحقتي في نتيجة لمواقفي.

إن ما تعلمته منك وساعدني خلال السنوات التي تلت عثوري على دربي في الواقع دون أن أبيع روحي بالطريقة التي باع بها أناس كثر أرواحهم للشيطان منذ وقت باكر هو أن الشيء الوحيد ذا الأهمية ليس الفلسفات بل الحقيقة، وأن على المرء أن يعيش ويفكر علناً لا داخل قوقعة الصغيرة بصرف النظر عن أثارها المريح، وأن هذه

الضرورة مهما كان شكلها ليست سوى بريق خَلْب يحاول أن يقود خطانا بالضلال للعب دور ما بدلاً من أن نكون كائنات بشرية. وما لم أنسه شخصياً على أي حال إنما هو موقفك - العسير على الوصف إلى حد كبير - المنصت، وتسامحك المستعد دائماً لتقديم النقد لكنه بعيد من التشكيك ببعده عن العصبية، وأخيراً، بكل بساطة، إدراكي حقيقة أن كل الكائنات البشرية عقلانية دون أن تكون عقلانية أي كائن بشري معصومة عن الخطأ.

إذاً لنعد إلى الوراثة. لقد أغراني في بعض الأحيان أن أقلدك حتى في طريقتك بالكلام، لأن هذه الطريقة كانت ترمز بالنسبة إليّ إلى كائن بشري يتعاطى بانفتاح ومباشرة مع العالم، كائن بشري ليس لديه دوافع خفية. في ذلك الحين، لم أكن أملك سوى فكرة صغيرة عن صعوبة العثور على أناس ليس لهم دوافع خفية، فكرة صغيرة عن أن زمناً سيأتي سيبدو فيه أن ما سيتطلبه منا العقل والنباهة النيرة إنما هو تفاؤل وقح بل حتى مسرف. ذلك بالنظر إلى أنه بين حقائق العالم الذي نعيش فيه اليوم ذلك الانعدام العميق للثقة بين الشعوب والأفراد، الذي لم يمكنه أن يختفي ولم يختفِ باختفاء النازيين لأنه متجذّر في بدهة تجربتنا المفرطة القوة. وفي الناتج، يبدو من المستحيل تقريباً على يهود اليوم ألا يسألوا أي ألماني يلتقونه: ما الذي فعلته خلال الدزينة من السنوات بين ١٩٣٣ و ١٩٤٥؟ ونعرف أن ثمة خلف هذا السؤال زوجاً من المشاعر غير المعترف بها: القلق المرتبك إزاء وضع كائن بشري آخر أمام مطلب غير إنساني فحواه تبرير وجوده والاشتباه الخفي الذي يُشعر المرء أنه في مواجهة شخص عمل في مصانع الموت، أو حين تناهت إلى مسامعه أخبار حول الجرائم الوحشية التي ارتكبتها حكومته، كان ردّه: لا يمكنك أن تصنع العجة دون أن تكسر البيض أولاً. الحقيقة أن المرء لا يحتاج أن يكون مجرماً بالسليقة كي يقف الموقف الأول، ولا أن يكون متواطئاً مأجوراً ولا حتى نازياً عن قناعة ليقف الموقف الثاني، وهذا بالتحديد ما يشكل الحقيقة المقلقة التي يمكنها أن تغرينا بالتعميم بكل سهولة. إن الأراضية الواقعية التي أوصل إليها هذان النوعان من الناس معاً تبدو إليّ حد ما على هذا النحو: على المقلب الأول هناك تواطؤ الشعب الألماني الذي خطط له النازيون وحققوه بكل وعي. وعلى المقلب الثاني هناك الكراهية العمياء التي خلقت

داخل غرف الغاز وتملك الشعب اليهودي بأسره. فإن لم يقرر الشعبان معاً مبارحة هذه الأرضية الواقعية، فلن يكون الفرد اليهودي قابلاً على الإطلاق للتخلي عن كراهيته المتعصبة أكثر مما لن يكون الفرد الألماني قابلاً للتخلص من ذلك التواطؤ الذي فرضه النازيون عليه.

إنه من الصعوبة الماسة اتخاذ القرار بترك هذه الأرضية كلياً خلفنا والتخلي تماماً عن القوانين التي من شأن هذا أن يفرضها على تصرفاتنا. ونبثق من النظر إلى الأمور بهذه الطريقة أن شيئاً ما قد حدث في الماضي لم يكن مجرد شيء سيئ أو ظالم أو قاس بل شيئاً ما كان يجب السماح له بالحدوث تحت أي ظرف. لم تكن تلكم هي الحال ما دام النظام النازي ضمن إطار حدود معينة، وما دام في إمكان اليهودي أن يضبط سلوكه بالتماشي مع شروط قيام عداء عادي ومفهوم بين الشعوب. في ذلك الحين، كان لا يزال ثمة قواعد حقيقية يمكن للمرء الاستناد إليها دون أن يتحول إلى كائن لا إنساني. وكان في وسع المرء أن يدافع عن نفسه بصفته يهودياً بالنظر إلى كونه مرتبطاً كيهودي. كان لا يزال في مقدور المفاهيم الوطنية والانتماء إلى وطن أن يكون لهما معنى؛ كانا لا يزالان عنصرين من عناصر واقع يمكن للمرء أن يعيش ويتحرك ضمن إطاره. ففي سياق هكذا عالم، عالم بقي على حاله رغم كل العداوات القائمة فيه، تبقى إمكانات التواصل بين الشعوب والأفراد قائمة. كان يمكن لنا أن نتفادى هذا العمى وهذه الكراهية الأبدية اللتين تملكنا إن قبلنا نتائج الحقائق التي خلقها النازيون.

لكن تصنيع الجثث يذهب أبعد كثيراً من العداة ولا يمكن إدراكه بواسطة المقولات السياسية. ففي أوشفيتز فتحت التربة الحقيقية هوة غرق فيها كل من يحاول أن يبقى بعد ما حدث. هنا، حدث لحقيقة سياسي سياسة الواقع (realpolitik) ما تقع معظم الشعوب في إساره دائماً على نحو طبيعي، حدث أن تحولت إلى وحش لا يمكنه إلا أن يحثنا على تأييد محو الطريقة التي تابع بها النازيون إنتاج الجثث في أوشفيتز. فإذا ما أضحت التربة الحقيقية هوة، لن يكون الحيّز الذي يحتله المرء إن هو عاد منها، إن جاز لنا القول، سوى فضاء خاو لا تعود فيه أمم ولا شعوب، بل مجرد أفراد لا تمكن لغالبية الشعوب أو حتى للغالبية في شعب واحد أن تفكر كثيراً من أجلهم في أي لحظة نتيجة لذلك. فإذا كان لأولئك الأفراد الذين يعيشون اليوم بين كل الشعوب

وفي كل أمم العالم أن يتوصلوا إلى تفاهم بينهم، سيكون من الأساسي أن يتعلموا كيف يستنكفون عن الالتصاق مسعورين بمواضيعهم القومية - مواض لا يمكنها أن تفسّر أي شيء على أي حال، بالنظر إلى أن أوشفيتز لم يعد قابلاً للتفسير من منظور التاريخ الألماني بأكثر مما حاله من وجهة نظر التاريخ اليهودي - وكيف لا ينسون أنهم مجرد ناجين بالمصادفة من طوفان قد ينفجر بيننا بطريقة أو بأخرى يوماً ما، وأن من شأنهم لاحقاً أن يكونوا كنوح في سفينته، وأخيراً أن عليهم ألا يركنوا إلى اليأس أو يشعروا بالازدراء تجاه الجنس البشري، بل أن يكونوا ممتنين أنه لا يزال ثمة عدد من أمثال نوح يمحرون البحار من حولهم محاولين أن يجعلوا سفنهم قريبة من بعضها بعضاً قدر المستطاع.

وكما قلت في جنيف، ”إننا نعيش كما لو كنا نقرع أبواباً لا تزال موصدة دوننا. اليوم قد يحدث شيء في العالم الشخصي الخالص لا يمكن بعد العثور عليه في منظومة العالم لأنه لا يعطى إلا إلى الأفراد، لكنه ربما يعثر يوماً على تلك المنظومة حين يتجمع هؤلاء الأفراد معاً آتين من شتاتهم“.

انطلاقاً من هذا الأمل، ومن هذه النية، أشعر أن ثمة ما يبرر نشر هذا الكتاب بالألمانية. وفي الأحوال كافة، توفر لنا حياتك وفلسفتك نموذجاً للكيفية التي يمكن بها للكائنات البشرية أن تتكلم مع بعضها بعضاً رغم أوضاع الطوفان المهيمنة.

نيويورك، أيار/ مايو ١٩٤٧

محاضرة مدرسة راند

(أشارت أرندت بخط يدها على مخطوط هذه المحاضرة، "محاضرة - مدرسة راند - ١٩٤٨ أو ١٩٤٩". وانطلاقاً من برهان وارد في السياق يمكن القول إنها قد أُلقيت في ١٩٤٨. و"راند" كانت مدرسة للدراسة العملية ومركزاً لمثقفي نيويورك واشتراكييها الذين كان أكثر منهم من معارف أرندت. كذلك كانت توفر نوعاً من منبر للمحاضرات. ويبدو أن معاداة الستالينية كانت موضوعاً حسّاساً عند أكثر من الحضور، ولا سيما الطريقة التي تناقشها بها أرندت مقارنة بنظرائها الأوروبيين).

أضحت معاداة الستالينية فعل إيمان مشتركاً بين أولئك الذين لا يشكلون على أي حال قطاعات عريضة من الطبقة المثقفة الأميركية ممن بقي اهتمامهم النزيه بالسياسة حياً حتى بعد الصدمة القاسية التي شكلتها خيبة الأمل في الثورة الروسية خلال سنوات الثلاثين، ثم راحوا انطلاقاً من يأسهم في سنوات الأربعين يشكّون حتى في أساس الاشتراكية الماركسية نفسه. ورغم أن المصطلح لا يستتبع مقارنة سياسية عامة معقلنة، كما حال المصطلحات الأقدم كالاشرابية والليبرالية والشيوعية، فإنه أكثر من مجرد شعار شامل تم ابتكاره كابن لحظته لتجميع أكبر عدد ممكن من الناس في سبيل غاية محددة، أناس كان من شأنهم لولا ذلك أن يتخذوا من المواقف السياسية أكثرها تنوعاً. على العكس، حتى إن لم تكن معاداة الستالينية تشير إلى فلسفة سياسية ولا حتى إلى موقف محدّد من التوتاليتارية - موقف يمكنه أن يكون حقاً مناهضاً للستالينية ويبقى في الوقت نفسه مؤمناً بالديكتاتورية على الأقل، إن لم يكن بالحكم

التوتاليتاري -، فإنها تشير على نحو أكثر وضوحاً إلى مناخ معيّن، جوّ خاص متكوّن جزئياً من أوضاع أميركية خاصة وجزئياً من عناصر تاريخية ومرتبطة بنوع من سيرة ذاتية مشتركة بصورة عامة. يشير المصطلح بكل وضوح إلى تجربة في الماضي مشتركة بين أجيال معينة، لكن يصعب أن يكون في المستقبل مقياساً لمواقف أولئك الذين تبنّوا فعل الإيمان هذا.

إن الإحالة إلى مصطلح معاداة الستالينية، في تمايزه عن معاداة البلشفية أو معاداة التوتاليتارية، لها دلالتها. فما من معادٍ للنازية يمكنه أن يصف نفسه بأنه معادٍ للهتلرية، لأن هذا قد يعني أنه كان مشاركاً في الصراع الداخلي في الحزب النازي، وربما زميلاً لروهم Rohm وستراسر Strasser، إنما ليس عدواً للنازية. وبصورة متماثلة، انبثق مصطلح معاداة الستالينية من الصراع الداخلي في الحزب البلشفي حين كان يمكن للمرء في سنوات العشرين أن يكون مع بوخارين Bokharin أو ضده، مع زينوفيف Zinoviev أو ضده، مع تروتسكي أو ضده^٢، مع ستالين أو ضده. الحقيقة أن مماهة التروتسكية بمعاداة الستالينية كانت ما ضخّم تلك الصراعات داخل الحزب الروسي جاعلاً إياها قضايا عالمية، ولم يكن لهذا أن يحدث لولا أن الحركات الراديكالية في أنحاء العالم وقعت منذ ذلك الحين تحت نفوذ موسكو وسلطانها إلى درجة أن سجلاتها السياسية الخاصة تبعت خطوط الحزب الروسي الداخلية بتواصل. ونعرف، لسوء الحظ، أن التروتسكية واصلت بعد طرد تروتسكي ونفيه من روسيا تلك الصراعات الداخلية الخاصة بالحزب الروسي وسيطرت على العناصر غير الممثلة في الحركات العمالية اليسارية بالطريقة نفسها التي سيطرت بها موسكو على الكومنترن، رغم الواقع الذي يفيدنا بأن صراع الثلاثينيات بين ستالين وتروتسكي كان قد بات خارج الزمن حتى في روسيا حيث فقد الصراع ضد ما يسمّى تروتسكية دلالاته الخاصة وبات لا يستخدم إلا لخدمة الهيمنة التوتاليتارية. باختصار، تمكن مصطلح معاداة الستالينية

١ لعب إرنست بوهم وجورج ستراسر دوراً مهماً في صعود النازية في ألمانيا. صفّاهما هتلر عام ١٩٣٤.

٢ كان نيكولاي بوخارين وغريغوري زينوفيف وليون تروتسكي، الذين لعبوا دوراً حيوياً في الثورة البلشفية وما تلاها من تطورات في الاتحاد السوفياتي، من ضحايا ستالين في ١٩٣٨ و ١٩٣٦ و ١٩٤٠ تبعاً.

من أن يكون أكثر من مجرد تجميع لكل المناهضين السابقين لستالين كأمر واقع (de facto) بصرف النظر عن معتقداتهم السياسية الراهنة. أما ما هو أسوأ من هذا، فهو الغموض الذي يعتري المصطلح في ما يخص القناعات السياسية الخاصة من ناحية، والتركيز على حصر كل القضايا السياسية الممكنة في شخص واحد - ما من شأنه تبرير الطرف التي تأتي كشكل سؤال: ما الذي سيكون عليه مصير معادي الستالينية حين يموت ستالين؟ - من ناحية ثانية، هذا التركيز يؤكد، بطريقة مواربة، خسارة ستالين في منافسته لاستخدام مصطلح التروتسكية الذي في تمايز عن خصومه يحتاجه لغايات عملية جداً.

غير أن لهذا الاستخدام للمصطلح وجهين. وجهه الأقل أهمية يتمثل في أن الناس الذين هم في الأصل معادون للتوتاليتارية يبدو أنهم فقط وقفوا في الجانب الخطأ ضمن إطار الحركة التوتاليتارية، وأنهم بسبب وجود حركة داخلية حقيقية مناهضة للتوتاليتارية غالباً ما جرى الخلط بينهم وبين النوع الخطأ من الأصدقاء ضد النوع الخطأ من الأعداء. ولا تكمن المسألة اليوم في مجرد أن كل النازيين السابقين في ألمانيا مناهضون بحدّة للستالينية (أعرف عدداً من المعادين للستالينية هنا من الذين بسبب خلطهم بين المصطلح والتفكير يبدوون غير واثقين من الموقف الذي يتعيّن اتخاذه في عملية اجتثاث النازية برمتها)، بل في أن تيتو Tito مثلاً معاد بدوره للستالينية دون أدنى ريب. صحيح أنه قد يحدث أن يُبيّن أنه ليس ديكتاتوراً توتاليتارياً لكن هذا لم يتقرر بعد بأي حال.

إن الخطر الأكبر المائل في المناخ الفكري الموروث من معاداة الستالينية يكمن في التحجّر الفكري المهيمن قطعاً في مقارنته. ويتمثل العنصر الأكثر وضوحاً بالنسبة إلى من ينظر من الخارج في التعنّت الذي ينظر به هؤلاء المثقفون إلى ماضيهم، ورغبتهم الجذرية عن إعادة إعمال الفكر في قناعاتهم السياسية في ضوء الأحداث السياسية والتطورات التاريخية خلال السنوات العشر الأخيرة، وكونهم بلا حول ولا قوة في مواجهة الواقع ودون سند خادع يأتيهم من كليشيهات العشرينيات السياسية التي من المؤكد أنها لم تكن كليشيهات في ذلك الحين. بمعنى ما، كان من السيئ بمكان أن مجمل الحركة الراديكالية في زمننا قد تدمّرت عبر التماهي مع الثورة الروسية

واغتصابها؛ كان من الأكثر سوءاً أن يكون التركيز على روسيا قد بقي بعد الخيبة التي نتجت عن الثورة نفسها. وبالتأكيد، لن تقل هذه المقاربة نفسها وقوفاً خارج الزمن حين يبدأ الجيل الأصغر، الذي يفتقر حتى إلى الخبرة السياسية والأحزان الكامنة في خلفية كليشيهات هذه الأيام، تبنيتها، لأنه لا يجد أمامه غيرها.

تبدو اللاواقعية السياسية الخاصة والنزعة التقليدية المائلتين لدى المعادين للستالينية مرتبطين من كتب بالموقف السياسي العام في هذا البلد. فجميع الحركات التوتاليتارية، إنما البلشفية بأكثر اليوم مما كانت عليه النازية لعقد خلا، تبدو غائبة تماماً عن الساحة الداخلية الأميركية. فكل ما تعنيه البلشفية اليوم ليس أكثر من تهديد سياسي يأتي من الخارج، مدعوماً بتجنّس محلي، ما ينتج عنه تفكير معاداة الستالينية أكثر وأكثر حصرياً بمصطلحات السياسة الخارجية. وهي، بالنظر إلى أنها غير ذات علاقة مع، وعلى اهتمام حيوي بادي الضالّة، بالسياسات بوصفها حيز رجل الدولة، تحولت إلى ما يزيد قليلاً عن إستراتيجية كراسي تكفي بتقسيم قوى العالم كله بين مناصر لستالين ومعاد له. والحقيقة أن ضروب التركيز المستجدة على السياسة الخارجية هي ما يميز أساساً معاداة الستالينية في أيامنا عن أنماط مناهضة التوتاليتارية السابقة كالتروتسكية ومعاداة الفاشية. ورغم أن الجماعات الفاشية في هذا البلد لم تكن قوية أبداً، فإنها موجودة. وإلى هذا، إن واقع أن توتاليتارية الفاشية والديكتاتوريات جزئياً وجدت أحياناً دعماً لها للاستيلاء على السلطة من جانب البرجوازية الأصلية (علماء بأن كل الماركسيين قد بالغوا دائماً في تضخيم دلالتها) هو ما أدى بمناهضي الفاشية من الأميركيين، عن صواب أو خطأ، إلى الاعتقاد بأنه "يمكن لهذا أن يحدث هنا"، ما أعطاهم بصورة طبيعية اندفاعاً في النضال وكشف لهم عن بعض إمكانات التحرك في الوطن. لكن، في المقابل، لم يُنظر نظرة جدية على الإطلاق إلى خطر فاشي قد يأتي من الخارج، ولا حتى خلال الحرب. والحقيقة أن النصر في الحرب كان قد تقرر منذ اللحظة التي انضمت فيها الولايات المتحدة إلى تلك الحرب وكان الأميركيون، مع استثناءات شديدة الضالّة وغير ذات معنى، يعرفون هذا.

في هذا السياق من الواضح أن الموقف في أوروبا، وتقريباً في العالم كله في الواقع، كان شديد الاختلاف. فالبلشفية ليست مجرد خطر خارجي يأتي من روسيا وتوابعها.

والخطر الذي يمثله ما يسمّى طابوراً خامساً حقيقي أكثر من خطر يمثله التجسّس، والواقع يقول لنا إنه لا حزب مستلهماً من النازية، من المجموعات المناهضة للسامية في رومانيا إلى فريق دوريو Doriot في فرنسا،^١ يمكنه أن ينافس في ولائه وإمكانية الاتكال عليه وفعالية خضوعه للرقابة الأحزاب الشيوعية المسيّرة من موسكو.

ومن ثم، ليس لمعاداة الستالينية الخالصة خارج الولايات المتحدة سوى نكهة قومية محددة، نكهة قادت العديد من الناس الطيبين، في فرنسا مثلاً، إلى الانضمام إلى حركة ديغول. إذ رغم الإمكانيات التوتاليتارية المحددة واليقينات السلطوية الماثلة في حكومة ديغول، نراهم يفضلون، حتى حين يكونون على تنبه إلى هذه الأخطار، ديكتاتوراً من أهل البلد على واحد أجنبيّ. ومن ناحية أخرى، نجد أن الأوروبيين المعترين والتميزين بالنزاهة، ممن يمكن لخلفياتهم البيولوجية والثقافية أن تجعلهم معادين للستالينية لا يساومون، وسبق لهم أن أظهروا نوعاً غير مريح من التوجّه لأن يصبحوا رفاق طريق يستبد بهم عداء معيّن تجاه الطبعة الأميركية من معاداة الستالينية.

من المفيد في بعض الأحيان للمرء أن ينظر إلى نفسه بعيون الآخرين. وفي هذا السياق، سيبدو من المفاجئ كيف أن الأوروبيين قد اكتشفوا وشدّدوا على وجود عنصر معاد للستالينية غير متمفصل في معاداة الستالينية الأميركية لم يكن المعادون للستالينية أنفسهم متبهنين إليه إلا جزئياً. ففي خلفيّة إلحاحهم العنيد على أن ستالين هو العدو الوحيد الذي يستأهل غضبهم، وفي خلفيّة الافتراض الساذج بأن العالم كله يمكن تقسيمه بين الستالينيين والمعادين للستالينية، أدرك الأوروبيون وجود تمسك غير معترف به وغير معبّر عنه على الإطلاق بالوضع القائم (*status quo*) في أميركا (من نافل القول هنا أن هذا التمسك يتأكد حين يعمد المثقفون الأميركيون بشكل ما إلى مهاجمة أصدقائهم الأوروبيين متّهمين إياهم بالتخلف، وقلة النضوج، والحماسة).

١ تشير أرندت هنا إلى ديكتاتورية "الحرس الحديدي" التي قادها إيون أنطونيسكو في رومانيا ما بعد هتلر، وإلى أتباع جاك دوريو في فرنسا، الذي ولد عام ١٨٩٨ وابتغى في ١٩٤٥، وكان طوال حياته سياسياً مطرفاً، متحولاً من أقصى اليسار إلى أقصى اليمين. وبوصفه زعيم الحزب الشعبي الفرنسي (*parti populaire francais*) كان في آن معاقباً متشدداً ومتعاوناً مع هتلر فلقب "الفوهرر الصغير". (محرر الطبعة الإنكليزية)

الأدهى من هذا أن انشغال المعادين للستالينية بالشؤون الخارجية يجعل الأوروبيين يخافون ألا تكون معاداة الستالينية أكثر من تنويعه أيديولوجية، وفي النتيجة غير ذات أهمية، على الانقسام بين الشرق والغرب، انقسام سيكون من شأنه في حال الحرب أن يقود إلى تدمير القارة الأوروبية بصرف النظر عمّن سيكون المنتصر. يبدو هذا كأن تمسك المعادين للستالينية بالوضع القائم في أميركا يسهل إساءة فهمه وصياغته بوصفه تمسكاً بالوضع القائم في أي مكان آخر، ولا سيما بالنظر إلى أن "خطة مارشال" أسفرت عن تلك النتيجة الحتمية الماثلة في مساندة حكومات كان من شأنها أن تترنح لولا ذلك الدعم (ولاسيما في فرنسا)، ما أدى إلى تثبيت الأوضاع القائمة في أوروبا. من الطبيعي على أي حال أن يُنظر إلى مسألة الحرب بصورة مختلفة في أوروبا، فهناك من الواضح أن القضية السياسية الكبرى المتعلقة بالحرية مقابل الهيمنة عتَم عليها الخوف من الزوال. غير أنه من الغرابة بما فيه الكفاية أن التقدير الأكثر حسماً في أوروبا للسياسة الأميركية ولمواقف لمتقنين الأميركيين يعدّ جزءاً من تقاليد تاريخية-ثقافية، فقبل التوتاليتارية بزمن طويل، وطوال القرن التاسع عشر، تنبأ مؤرخون ورجال دولة بارزون بحتمية قيام حرب بين القوتين العالميتين الأكبر في المستقبل: الولايات المتحدة وروسيا. فالشخص الأوروبيّ العالي التعليم سيكون من الصعب عليه ألا يشبّه في راديكالي أميركي تتمركز قناعاته السياسية كلها على صراع ممكن مع روسيا انطلاقاً من دوافع قومية متطرفة، بالنظر إلى أنه ينحو إلى التفكير في ذلك الصراع بوصفه ضرورة تاريخية بصرف النظر عن نوعية الأنظمة السياسية. ومن المرجح إلى حد كبير أن معاداة الستالينية بنمطها الحالي ومصطلحيّتها، ولا سيما عند مستواها الراهن من التمفصل، ستكون قادرة على التماشي مع مقاربات أيديولوجية نمطية تجاه السياسة. وتبدو هذه كأنها تؤكد تلك المواقف التي لا تنحو إلى إقامة "قوى ثالثة" بقدر ما تنحو إلى تجنب الفاشية والشيوعية، أميركا وروسيا. ومن أجل التمسك بنوع من التماسك الخالص، تحدّد البلدان بأيديولوجياتها وحرّكاتها (لأن روسيا شيوعية تُقدّم أميركياً بوصفها فاشية أو إمبريالية) التي يعتقد الأوروبيون أنها صراعية إنما غير متناحرة. إن هذه الطريقة الخطية والتجريدية في التفكير تساعد على اكتساب أرضية آمنة أيديولوجياً لاستقلال أوروبي سيكون ممكناً فيه للمرء الأوروبي مع رأسمال (مهما عنى هذا) أن يبقى صامداً بحزم.

تكمن المشكلة مع العديد من المثقفين الأوروبيين، في هذا السياق، في أن الفيدرالية الأوروبية التي كانت منشودة لزم من طويل باتت اليوم إمكانية سياسية نهائية، إذ إن دوائر بأكملها من قوى العالم جعلتها أسهل على التطبيق مما كانت عليه الأمور مع النزعة القومية القديمة، كبنية أكثر اتساعاً، وباتت شعوبها أكثر التحاماً كشعوب أوروبية وأكثر شوفينية أوروبية بقدر ما كانوا قبل ذلك ألماناً وفرنسيين أو إيطاليين (ينطبق هذا على الجزء الأفضل بينهم بالنظر إلى أن الآخرين يبدون ميلاً محدداً إلى استخدام شعار الوحدة الأوروبية لمجرد المطالبة بتزعم أممهم لأوروبا). ما نراه اليوم في أوروبا إنما هو نوع من التكرار للأداء الانعزالي الأمريكي، فالنزعة الأوروبية (europianism) ليست غالباً سوى دليل على وجود مزاج انعزالي ومتعجرف أكثر مما هي دليل على وجود نظرة حقيقية إلى الأوضاع السياسية (واحد من الأوروبيين الذين يمكن وصفهم بأنه منعتق بكل وضوح من هذا النوع الجديد من الطبعة القومية هو الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز، راجع مقاله في عدد تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٨ من مجلة *Commentary*.^١ الغالب أن انعزاليته الخاصة هي ما يجعل من الصعب على الأوروبيين أن يفهموا الواقع بوصفه النتائج الكاملة لانهايار الانعزالية الأمريكية. فإن هم أفترأوا بهذا الواقع، فسيستئون تفسيره بوصفه مجرد بداية لإمبريالية أميركية ويعجزون عن فهم أن تصدير العملة الأميركية ضمن إطار "مارشال" يترتب عليه نظام تحالفات مربك للجميع، هو "الحلف الأطلسي"، وليس تصدير قوة وأدوات عنف أميركية. أما أولئك، من الناحية الأخرى، المستعدون للاعتراف بلا إمبريالية النيات الأميركية، فإن من شأنهم أن يتوقعوا من أميركا أن تتخلى عن انعزاليته من أجل أوروبا وينحوا إلى ضمها إلى القومية الأوروبية كنوع من التوسع. ثم حين تختفي الانعزالية الأميركية، سيكون من شأن موقع الولايات المتحدة بين المحيطين الأطلسي والهادئ، وتركيبها السكانية (التي بصرف النظر عن النسب العددية، تضم بين مواطنيها أقواماً

١ "The Axial Age of Human History: A Base for the Unity of Mankind" [العصر المحوري للتاريخ الإنساني: قاعدة لوحدة الجنس البشري]. كتبت أرندت إلى ياسبرز قائلة إن دراسته "تقدم أساساً صلباً لمفهوم الإنسانية والمصالحة لأفضل ما في هذه الكلمة من معنى. يبدو لي أن الشيء الأساسي هنا يكمن في عنصر المصالحة". (محرر الطبعة الإنكليزية)

Hannah Arendt-Karl Jaspers Correspondence 1926-1969, edited by Lotte Kohler and Hans Saner, New York, 1992, Letter 71, July 16, 1948.

من أنحاء العالم شتى)، والطابع الخاص لمؤسساتها الجمهورية، أن تنحو كلها نحو تصور لسياسات العالم يشمل الجميع.

من بين الشكين الأوروبيين - أن يكون الأميركيون المعادون للستالينية أكثر تعقيداً فحسب أو أقل قوة كمدافعين عن الوضع القائم، وأن من شأنهم ألا يكونوا سوى "بنية فوقية" أيديولوجية تعمل لما فيه مصلحة بلدهم الوطنية بالنسبة إلى السياسات الخارجية -، تبدو الواحدة منهما ثابتة الأسس بقدر ما تبدو الأخرى غير مبررة. إن سجالاتاً لا نهاية له يخوضه معادو الستالينية من حول مسألة تجريدية تتعلق مثلاً بهل روسيا السوفياتية بلد اشتراكي أم لا، أحاط بالضباب إلى حد واقع أن المعادين للستالينية، جنباً إلى جنب مع غيرهم من أميركيين، يقفون أساساً وبصدق ضد أي حكومة تشغل بمساعدة معسكرات الاعتقال والشرطة السرية، وتسعى إلى فرض هيمنة شاملة على المجتمع وفرض إذلال كلي على الإنسان. ليس لهذه المعارضة أي علاقة بالصراع المفترض أنه دائم بين المصالح الروسية والأميركية، بل على النقيض من هذا، نعرف أن المثقفين الأميركيين، على عكس الأوروبيين، هم بريئون بصورة مباركة من مثل هذه الاعتبارات. السبب البسيط لهذا يكمن في أنهم يعرفون أميركا بأفضل مما يعرفها أساتذة تاريخ القرنين التاسع عشر والعشرين، وغيرهم من الأنبياء الذين لم يعودوا يفهمون أسس هذه الجمهورية وضرورتها، ويطبّقون عن عمى قواعد تتعلق بآخر مرحلة إمبريالية من مراحل تاريخ الدول - الأمم الأوروبية على جسم سياسي يقوم على شروط سياسية مختلفة تماماً.

إنه لمن الصحيح تماماً أن معاداة الستالينية الأميركية متجذرة عميقاً في الانتماء إلى النمط الأميركي من الحكم، أو، كي نتكلم بصيغ أوروبية، في نوع من تأكيد الوضع القائم. وليس ثمة ما يمكن الاعتراض عليه بشأن هذا الانتماء سوى تباطؤ المعادين للستالينية، بسبب ماضيهم، في الإقرار به ورفضهم العمل على فلسفتهم السياسية الخاصة. فالجمهورية الأميركية هي الجسم السياسي الذي قام على أسس القرن الثامن عشر الثورية ولا يزال قائماً منذ أكثر من ١٥٠ سنة رغم أشغال التصنيع والتطور الرأسمالي، وكان قابلاً في الوقت نفسه للتعایش مع صعود البرجوازية، صامداً في وجه كل الإغراءات التي كانت تدفعه إلى خوض لعبة السياسات القومية والإمبريالية

رغم الأحكام المسبقة العنصرية القوية والبشعة التي تعتمل في مجتمعه.

يجد الأوروبيون صعوبة كبيرة في فهم أن هذا القبول بالوضع السياسي القائم ليس امتثالية ولا خيانة للمعتقدات الراديكالية المبكرة، لأن ما لا يقتصر على أن يكون مسموحاً أو أقل شراً، بل هو كذلك حافل بالإنتاجية بصورة إيجابية ويعتبر إمكانيات سياسية قائمة في أميركا، ليس متاحاً في أوروبا بل إنه خارج النقاش. فأن تقول للأوروبيين إن وضعهم القائم هو أفضل كثيراً مما يمكنهم تحصيله في حال قيام ثورة بلشفية عندهم يعني أنك تخبرهم بالحقيقة، لكنها حقيقة لا معنى لها لأن كل واحد يعرف أنه إن لم تحدث معجزة، فلن يكون في الإمكان الحفاظ على الأوضاع القائمة كما هي الآن في عدد من البلدان الأوروبية. من هنا إن الوقوف إلى جانب الوضع القائم هناك معناه الدفاع عن الاستغلال الذي غالباً ما لم يوصل إلى أي معنى اقتصادي عضوي، والموافقة على أظع ضروب الظلم، وقبول الفقر والبؤس الفادح لمعظم السكان. أما الإشارة مراراً وتكراراً إلى معاداة الستالينية بوصفها المعيار السياسي الوحيد، فمن شأنها أن تعني الوقوف موقف المعارضة من كل الصراعات في سبيل رفع الأجور، والغذاء الأفضل والنقابات، وبصورة عامة مساندة السلوكات الفظيعة التي تمارسها فئات عريضة من الطبقات ذات الامتيازات. في المقابل، من الجهالة المطلقة بمكان أن ينظر الأميركيون من معادي الستالينية إلى الأحزاب الشيوعية الأوروبية كمجرد مجموعات عميلة للسوفييات. فالأحزاب الشيوعية لا تزال حركات جماهيرية أو حركات جماهيرية ممكنة في معظم أنحاء العالم. وليس لتعداد أعضائها أي علاقة بتعداد أعضاء فرعها الأميركي.

لكن هذا الفارق في الأدوار الموضوعية التي تلعبها الأحزاب الشيوعية لا يمكن اعتباره بأي حال السبب الوحيد لضروب سوء التفاهم. صحيح أن الأميركيين من معادي السامية سوف يجابهون الاتهام الأوروبي لهم بكونهم امتثاليين عبر إثارة الشك في أن إقرار المثقفين الأوروبيين ضميرياً بانفصالهم عن الجماهير يعود إلى ضعف مشاعرهم، وهو شك يمكن بكل سهولة تفسيره بجهل الأميركيين وجود علاقات حالياً بين المثقفين والعمال في أوروبا من ناحية، ومن ناحية ثانية بعزلتهم أنفسهم عن القوى السياسية المقررة في بلدهم. ومع ذلك، ثمة خلف ضروب سوء التفاهم

العادية هذه مصادر سوء تفاهم أخرى يبدو من الأسهل تلمّسها، وتعلق بالفوارق في البنى بين أميركا والبلدان الأوروبية والأدوار المختلفة التي يلعبها المثقفون في كل من المنطقتين. ففي أطر معينة، لم تكن روسيا، التي ازدادت فجاجة سياسة الستار الحديدي فيها طرداً بالمقارنة مع حجم فعاليتها، بل أميركا بكل توقعها أن تفهم، البلد الأقل وضوحاً من غيره في أوروبا اليوم.

ومن وجهة نظر أوروبية، تكمن الصعوبة الرئيسية في فهم هذا البلد في العلاقة الخاصة القائمة بين قواه الاجتماعية والسياسية، بين المجتمع والجسم السياسي. فالزائر الأوروبي لا يمكنه أن يدرك أي حقائق سياسية في الولايات المتحدة لأنها مخبوءة جيداً تحت سطح مجتمع تتولى فيه الدعاية والعلاقات العامة مضاعفة العوامل الاجتماعية كما تفعل المرأة حين تضاعف الضوء، إذ إن الواجهة البراقة تبدو كأنها هي الواقع الغامر. فالزائر لا يمكنه أن يتصور أن السيد جونز Jones الذي يعدّ بالنسبة إلى الشؤون السياسية وبكل وضوح أكبر الممثلين ولا يكاد يبدو قادراً على خوض الحديث السياسي هو في الوقت نفسه المخلوق الأكثر استقلالية في مضمار الشؤون السياسية، بإحساسه العميق بالمسؤولية بصفته مواطناً. ويصعب على الزائر تصوّر أن نسقاً شديد التعقيد من العلاقات - تحدّده جماعات هي الأكثر تفاوتاً بينها، بين ما يمكنه أن يجده في أي منظومة طبقية - يمكنه أن يقبع تحت سطح مكوّن من أسوأ العناصر الثقافية التي يمكنه إيجادها في أي مجتمع جماهيري. فالزائر الأوروبي الذي تلقى تربيته، قليلاً أو كثيراً، في ظل نظريات ماركسية جعلته ينظر إلى المجتمع بوصفه الواقع الملموس الذي يتعين أن يُستنبط منه عمل القوى السياسية، لا يجد نفسه مستعداً على الإطلاق لوضعية تتناسب فيها القوى الاجتماعية والسياسية مع بعضها بعضاً بل غالباً ما تتعارض، أو تبدو فيها التقاليد والمعتقدات السياسية أكثر استقراراً وديمومة مما يمكن الحكم عليه انطلاقاً من المظاهر الاجتماعية. فمن ذا الذي يمكنه، يا ترى، أن يتوقع من أفراد تتركز حياتهم الشخصية بكاملها حول النجاح والخوف الرادع لهم من "الإخفاق" أن يكونوا منعتين كلياً من صنمية النجاح السياسي التي يعيشها عابدين التاريخ الأوروبيون؟ بكلمات أخرى: لا يفهم الزائر كيف أن مجتمعاً ينتمي إلى القرن العشرين (بمعنى ما إلى القرن التاسع عشر)

يمكنه أن يعيش ويتطور على تلك الأسس الصلبة العائدة إلى فلسفة القرن الثامن عشر السياسية.

تكمن المشكلة مع معادي الستالينية الأميركيين في كونهم نشؤوا تبعاً للنظريات الماركسية نفسها، ولذلك، لا يمكنهم نظرياً تصديق ما تراه أعينهم، إن جاز لنا القول. رغم هذا، نراهم من الناحية العملية يملكون ما يكفي من الإحساس لكي لا يعارضوا شكل حكم يعرفون أنه بين الأنظمة النادرة في العالم، التي لا تزال قائمة على مبدأ الحرية السياسية، وبين الأنظمة الأكثر ندرة التي لا تزال ضامنة للحد الأدنى من العدالة الاجتماعية التي يستحيل للمواطنة أن توجد دونها. والحقيقة أن هذه الغشاوة النظرية أسفرت عن عدد من النتائج السيئة الحظ. ويكاد يكون من الأمور البديهية أن يكون المثقفون الأميركيون أكثر عزلة عن الواقع السياسي من أي إنتلجنسيا أخرى. فهم معزولون عن القوى السياسية في بلدهم - أمر من المؤكد أن المثقفين الأوروبيين يستشعرونه بسرعة ويشيرون إليه - ليس فقط لأن المجتمع الأميركي يزدرى المثقفين بصورة عامة، بل أيضاً كذلك لأنهم أخفقوا في القيام على وظيفتهم الثقافية الخاصة التي تقوم في المساعدة على الفهم الذاتي والوعي الذاتي للبلد ككل، وفي انتقاد أفعال حكوماتهم الخاصة على قاعدة فلسفة سياسية صلبة. وإضافة إلى عزلتهم الخاصة يتقاسم المثقفون الأميركيون مع بقية الناس هنا تلك العزلة الأميركية النمطية. فهم يعيشون على جزيرة سعيدة لكن تحت وطأة الوهم الخطير القائل إن هذه الشروط التي لا وجود لها في أي مكان في العالم "طبيعية". فيما أنهم لم يختبروا الحكم والإرهاب التوتاليتاري، الذي يمكن اعتباره التجربة السياسية الأكثر حسماً في زماننا، لم يبذلوا سوى القليل من الجهد لتجسير الهوة القائمة بينهم وبين أصدقائهم من أبناء البلدان الأخرى عبر استخدام الموهبة الوحيدة التي كانت دائماً من امتيازات المثقفين: المخيلة.

ومن جرّاء اللاتمفصلية النظرية التي يتّسم بها المثقفون الأميركيون بصورة رئيسية، كان في مقدور الأوروبيين أن يمتلكوا ترف الوقت الذي يتيح لهم وصفهم بالامثالين. وثمة أمر واحد صحيح على أي حال: هم لم يعودوا، كما كانت حالهم في العشرينيات والثلاثينيات، وبأي معنى من المعاني، جزءاً من حركة ثورية، وكان من شأنهم أن يكونوا

مجانيين لو كانوا كذلك بالفعل. غير أنهم فيما يبدو "ممثلين" من الناحية السياسية، لا شك أنهم غير ممثلين كما حالهم دائماً في ما يتعلق بالمجتمع الذي يعيشون فيه. فالأوروبيون نادراً ما التقطوا التوتر الدائم المائل في العزلة الثقافية والاجتماعية القصوى لقوم يطلبون بالضرورة من الحياة، بصفتهم مثقفين، ما هو أكثر من مجرد الحصول على وظيفة جيدة وبيت لطيف وسيارة حديثة... ويتماهون في الوقت نفسه، فيما يشعرون بالعزلة مع بلدهم في الشؤون السياسية كافة. لقد كان من سوء حظهم أنهم في توقعهم أن يشرحواللزائرين الأوروبيين "تقدمية" مؤسسات بلدهم السياسية غالباً ما لا يسهون عن إخبارهم كم أنهم لا يتوافقون مع المعايير السائدة في المجتمع الأمريكي وتقليديته المهيمنة، ومماهاته الأفراد مع وظائفهم، والتركيز القاتل على الإنجاز والنجاح، والمغلاة العجيبة في تقدير مكانة الدعاية، وهي جميعاً السمات الاجتماعية الحادة التي تصدم الزائر الأوروبي بوصفها توتاليتارية في الإمكان.

قد يكون من الأمور التي تساعد على ردم الهوة بين التفكير السياسي الأوروبي ونظيره الأمريكي أن يتمكن الراديكاليون الأميركيون من تبني الدستور الأميركي علناً ودون خجل، والبدء في تأويله في ضوء الأحداث والشروط الراهنة. لكن الخطر الكبير يكمن هنا في أنهم، بسبب لا تفصيليتهم وازدرايتهم السليم بالسلوك الثوري السياسي، قد يضلون الطريق فيصلون إلى حد التماثل مع المجتمع الأمريكي. ولسوف يكون هذا سيئاً، لا لأن هذا المجتمع ليس تماماً فردوساً ثقافياً فقط، بل كذلك لأن اللامتثالية الاجتماعية، بوصفها هكذا، كانت وتبقى وستبقى علامة المثقفين الفارقة، سواء كانوا فنانيين أو كتاباً أو باحثين جامعيين. فثقافياً اللامتثالية تقريباً شرط لا غنى عنه (*sine qua non*) لتحقيق أي إنجاز.

بكلام سياسي، يتعين أن تكون مهمة المثقفين إنقاذ الأميركيين الآخرين من عزلتهم اللإرادية بدلاً من تعضيدها بالاعتقاد التبسيطي بأن العالم غير سويّ وبأن أميركا هي المعيار. ولسوف يكون من شأن هذا أن يؤدي تلقائياً إلى تصفية الكلام العتيق الذي لا يعتبر المصطلح المسمى خطأً "معاداة الستالينية" سوى مثل واحد عليه، حتى إن كان يمكن له أن يكون الأكثر دلالة. وبالتحديد لأن ماضي الأميركيين من معادي السامية كان على ارتباط وثيق بالأحداث الجارية في أنحاء أخرى من العالم، نراهم اليوم

يترددون إلى هذا الحد في الانضمام إليه. لكنهم إذا ما أرادوا أن يبقوا متعاصرين مع بقية الإنسانية، سيتعين عليهم إدراك أن التوتاليتارية ليست مجرد واحد من ابتكارات "مستر ستالين الشرير"، وأن ثمة أموراً أكثر أهمية تجب معرفتها والقلق بشأنها تتعلق بعالم اليوم من تلك الصراعات التي تدور داخل حزب الثورة الروسية.

الدين والمثقفون¹

(عام ١٩٥٠ اقترحت *Partisan Review* على عدد من المفكرين والكتّاب البارزين، بينهم إضافة إلى هـ. أرندت، و. هـ. أودن W H Auden، جون ديوي John Dewey، روبرت غريفز Robert Graves، ماريان مور Marianne Moore، أ. ج. آيبر A G Ayer، سيدني هوك Sidney Hook، ألفريد كازين Alfred Kazin، فيليب راهف Philippe Rahf، آلن تيت Allen Tate، بول تيليك Paul Tillich، روبرت غراهام دايفيز Robert Graham Davis، جاك ماريان Jacques Maritain، ويليام باريت William Barret، جورج بواس Georges Boas، كليمنت غرينبرغ Clement Greenberg، إيرفنج هاو Irving How، دوايت ماكدونالد Dwight Macdonald، ويليام فيليب William Philippe، أن يجيبوا عن سؤال يتعلق بـ"الانعطافة الجديدة نحو الدين يقوم بها عدد من المثقفين، ونظرة الازدراء التي يُنظر بها اليوم إلى المواقف والآفاق العلمانية". ضمن ذلك التحقيق طرحت خمسة مواضيع كانت تبعاً لما نجد في ترقيم إجابة أرندت: ١. أسباب تلك الانعطافة ٢. تغير القناعات لدى المثقفين ٣. الدين والثقافة ٤. الدين والأدب ٥. الفصل بين الوعي الديني والمعتقدات الدينية كما لدى هايدغر ومالرو Malraux. ظهر ردّ أرندت في: *Partisan Review*, (XVII/2, February 1950).

1 *Partisan Review*, XVII/2, February, 1950.

١ - إن الاعتقاد بأن "لكل الأحداث مسبباتها" لا يخص "وجهة نظر طبيعية" فقط، فالنزعة الطبيعية تحاول أن تبرهن أن لكل الأحداث أسباباً طبيعية لكنها في الوقت نفسه ترى مبدأ السببية مبدأ مضموناً. ما هذا سوى مباحكة، بالنظر إلى أن السببية قد لعبت دوراً بالغ الأهمية في كل السجلات اللاهوتية في الماضي. وغالباً ما كانت المحاجات القروسطية المبرهنة وجود الله تستند إليها أي إلى التصور القائل إن كل شيء يجب أن يكون له سبب. وفي المقابل إن المواقف الإلحادية الأصيلة غالباً ما تتسم بإنكار سلسلة السببية متبينة الفرضية القائمة على الطابع العرضي للأحداث والمصادفات التي تخلقها. فإذا لم يكن في الإمكان برهنة وجود سلسلة سببية تربط حدثاً ما بآخر، يضحى استنتاج أنه من وجود مخلوق (creatura) ثمة خالق (creator) غير مبرر.

وإلى هذا، إن هذه النقطة الأولى نفسها تفترض أن الدين هو نوع - ربما يكون وهماً - من "الترياق"، لكن هذا ليس تفسيراً طبيعياً للدين. ذلك لأن افتراض أن لكل شيء سببه الطبيعي افتراض مستقل تماماً عن الحاجات البشرية أو الأوضاع الاجتماعية. وهو يدعي أنه إما أن يكون صحيحاً وإما مخطئاً.

ما أود الإشارة إليه هنا هو أنكم إذا رأيتم السببية مبدأ صالحاً، سوف ينتهي بكم الأمر دائماً مع برهان على وجود الله. وبقينا إن مشكلة هذا النوع من البرهان تكمن، كما أظهر كانط، في أن المرء لا يمكنه أبداً أن يبرهن وجود واقع ما بالاستنباط المنطقي. وفي السياق، لا يمكن للمرء أن يبرهن عكس ذلك. بكلام علمي: لا يمكننا لا أن نبرهن وجود الله ولا أن ننفيه. أما "الموقف العلمي" الذي يعتقد أن في مقدوره الوصول إلى مثل هذه التأكيدات، فهو موقف غيبي لا نقدي.

هذه الاستحالة في الوصول إلى تأكيدات في هذا المجال لها على أي حال دلالة فلسفية. إذ يبدو كأن الشرط الإنساني والعقل الإنساني هما من طبيعة يبدو معها البشر وأنهم متروكون في الظلمة بالنظر إلى أكثر المعلومات المهمة واقعية. هذا في حد ذاته حقيقي وعرضة للتأويل. ويمكن للاهوت أن يقول إنه دون هذه الظلمة قد لا يكون هناك إيمان ومن ثم لا خلاص مستحق. أما الفلسفة، فمن شأنها أن تقول إنه دون هذا الافتقار الأساسي إلى المعلومات لن يكون هناك حرية إنسانية. ويبدو أن النقطة المركزية في ما يتعلق بـ "الموقف الفلسفي" هي كونه ينتمي إلى جوهر العلم الخالص

الذي يهتم قبل أي شيء آخر بالوقائع، وكون معلوماتنا الواقعية لا تقتصر على أنها محدودة بل كذلك أن الإجابات عن معظم الأسئلة الواقعية المهمة المتعلقة بالشرط الإنساني كما بوجود الكينونة بصورة عامة توجد وراء المعرفة والتجربة.

٢ - قد يتوجب عليّ أن أحذركم هنا من المغالاة في دلالة "الصحة الدينية" الراهنة. فـ"نفخات روح العصر" تبعت خط سيرها المتعرج هذا منذ عصر التنوير الذي تبعه عن كتب العصر الرومانطقي. فإذا تأملنا التاريخ من وجهة نظر ثقافية خالصة وفكرنا انطلاقاً من مصطلحات تاريخ الأفكار، سنجد أنه كلما مرّت عشرين سنة أو نحوها يجد الموقف "الطبيعي" (أو الوضعي أو المادي-الجدلي أو التجريبي) نفسه متبوعاً بنوع من صحة دينية. يقيناً إن هذا ليس مفاجئاً. بل على العكس، من شأنه أن يكون مفاجئاً أكثر لو أن الانحدار السريع في المعتقدات الدينية الذي عرفته الثقافة الغربية خلال الأعوام الثلاثمئة الأخيرة لم تقطعه ذاكرات المثقفين هذه، ذاكرات تتعلق بعد كل شيء بآلاف السنين من التاريخ والثقافة الإنسانيين.

من الناحية التاريخية ليس تاريخ فكرة ما أو تاريخ المثقفين ما يهم، بل تاريخ النوع الإنساني الغربي عامة. وتكمن أهمية الواقع التاريخي في أن الغالبية الكاسحة قد كفت عن الإيمان بيوم القيامة ونهاية الزمن. يقيناً إن هذا لا يعني أن هذه الغالبية قد باتت تملك توجّهاً أكثر علمية، بل إن في مقدور المرء أن يشك حتى في أن صعود العلم خلال الحقبة نفسها قد أدى حقاً إلى ذلك التطور كما يؤكّد في غالبية الأحيان. فالجماهير التي لا تريد بأي حال أن تزعج نفسها بإعمال الفكر في الأسرار القديمة كالتجسيد والثالوث ترغب مع هذا حقاً بالإيمان. حسناً الإيمان بأي شيء على الإطلاق. وما كل هذا سوى مجرد غيبات سهلة. أما الرابط الوحيد الذي يمكنني تلمسه بين السهولة المفرعة التي يمكن بها خداع الشعوب الحديثة الفرعة، وبين "الموقف العلمي"، فيكمن في أن محتوى الغيبية المثقفة وتلك الدنيا يتبدل بأسرع مما تتبدل محتويات المكتشفات العلمية.

٣ و ٤ - يتعين عليّ أن أعترف بأن التصوّر الذي يقول إنه يمكن للإنسان، أو يجدر به، أن ينظم الدين كمؤسسة، تحديداً لأن المرء يحب أن يحوز ثقافة ما، قد بدا لي بالأحرى مضحكاً. ففكرة أن شخصاً ما اتخذ قراره ذات لحظة بأن

يؤمن بالله وأن يتبع وصاياه ويصلي له متوجّهاً إلى الكنيسة بصورة منتظمة، إذ إن الشعراء يمكنهم من جديد أن يحوزوا قدراً من الوحي ويمكن للثقافة أن تعود إلى "الاندماج"، فكرة مبهجة بكل بساطة. إن الكاثوليكية الذهبية التي تشيرون إليها ليست سوى أضمن الطرق لقتل الدين، تماماً كما أن الكنيسة تعرف على فكرة بما فيه الكفاية متى تضع كتاباتها في سجل الحرم. الأمر نفسه ينطبق طبعاً على ما يتعلق باستخدام الدين كسلاح ضد التوتاليتارية أو "لحماية التقاليد الحضارية". إضافة إلى هذا يبدو لي أن كل هذه المحاولات سوف ينتهي بها الأمر إلى الإخفاق، ولا سيما في سياق الصراع ضد التوتاليتارية. ولقد برهن لنا التاريخ الراهن وهن الدين وعجزه المنهجي حين يجد نفسه على تجابه مع أنماط الحكم التوتاليتارية الجديدة، على رغم النيات الطيبة والبطولات التي تبديها قطاعات عريضة من رجال الدين من كل الطوائف.

تكمّن المشكلة هنا، كما في كل المناقشات المتعلقة بالدين، في أن المرء لا يمكنه حقاً أن يتملّص من سؤال الحقيقة ومن ثمّ لا يمكنه أن يعالج الموضوع برمته كما لو كان تصوّراً صاغه بصورة خاصة تجريبيّ شاطر كان يعرف ما هو صالح له... وما هو ضده. الأمر بكل بساطة ليس كذلك. فسواء كان الله موجوداً والناس يؤمنون به - إذاً يكون هذا واقعاً يفوق في أهميته كل الثقافة والأدب، وإما أنه غير موجود والناس لا يؤمنون به -، لا يكون ثمة أدب أو خيال من نوع آخر يمكنه أن يبدّل من هذا الوضع لما فيه فائدة ثقافة ما أو من أجل خاطر المثقفين.

لقد ثار كثير من النقاش حول محاولات محدثة "لإضفاء الحياة على بعض المواقف التي كانت في السابق بعض سمات الوعي الديني". لكنها دائماً ما بدت لي واقفة خارج المغزى الأساسي. فبعد كل شيء لم يحاول أحد أن يدعو إلى فضيلة التواضع المسيحية خارج نطاق الإله المسيحي. وعلى المقلب الثاني، من الجليّ أنه طالما يتحكم الإيمان المسيحي دون منازع بوعي الإنسان ستظل كل المواقف البشرية تُؤوّل دينياً ولا سيما انطلاقاً من مصطلحات مسيحية. فإذا كان علينا أنفسنا أن نصدق فعل الإيمان الخاص، الذي كان دائماً الأساس غير المطروح على بساط التساؤل للفلسفة المسيحية، بغية فهمها، عند ذاك سيتوجب إجبارنا على رمي أكثر من ألف عام من

الفكر الفلسفي جانباً. وعليّ أن أقرّ بأنني في مثل تلك الحال سأكون متعاطفة كلياً مع روح عصر من شأنها أن تقود المثقفين إلى منطقة يكفون فيها عن اعتبار المتن الهائل لفلسفة الماضي مجرد "خطأ من أخطاء هذا الماضي".

تقنيات العلم الاجتماعي ودراسة معسكرات الاعتقال^١

يستند كل علم بالضرورة إلى بعض الافتراضات غير الواضحة والابتدائية والبدئية التي لا تُكشَف ولا تُفجَّر إلا حين تُواجه بظواهر غير متوقعة تماماً ولا يعود من الممكن فهمها ضمن إطار مقولاتها. وليست العلوم الاجتماعية والتقنيات التي طورت خلال السنوات المئة الماضية استثناء لهذه القاعدة. وتؤكد هذه الورقة أن مؤسسة معسكرات الاعتقال والإبادة، أي الظروف الاجتماعية فيها إلى جانب وظيفتها في الجهاز الإرهابي الأكبر بالنسبة إلى الأنظمة التوتاليتارية، من المرجح جداً أن تصبح تلك الظاهرة غير المتوقعة، أي حجر العثرة على الطريق المفضي إلى الفهم السليم للعمل السياسي والمجتمع المعاصرين، وهو فهم يجب أن يدفع علماء الاجتماع والباحثين التاريخيين إلى أن يعيدوا النظر في تصوراتهم المسبقة الأساسية التي لم تكن موضع شك إلى الآن والمتعلقة بمسار العالم وسلوك البشر.

وراء الصعوبات الواضحة في معالجة موضوع يجعل فيه مجرد سرد الوقائع المرء يبدو "مسرفاً وغير موثوق به"^٢ ويكتب التقارير عنه أشخاص لم يكونوا خلال تجربتهم نفسها "ناجحين قط تماماً" في إقناع "أنفسهم بأن الأمر كان حقيقياً وكان

1 *Jewish Social Studies*, 121950, 11.

٢ قال القاضي روبرت هـ. جاكسون Robert H. Jackson في خطابه الافتتاحي في محاكمات نورنبرغ: "إذا كنت أريد أن أتطرق إلى هذه الأحوال بكلماتي الخاصة، ستظنون أنني غير معتدل ولا يمكن الاعتماد علي". انظر: *Nazi Conspiracy and Aggression*, Washington, 1946, I, 140.

يحدث حقاً ولم يكن مجرد كابوس^١، يقع الارتباك الأكثر جدية حول غياب أي معنى عن المؤسسة نفسها وما كان يجري ضمن حواجزها المحروسة في شكل وثيق وكذلك دورها السياسي وذلك ضمن إطار أحكام المنطق السليم. وإذا افترضنا أن غالبية أفعالنا ذات طبيعة نفعية وأن أعمالنا الشريرة تتبع من "مبالغة" ما في المصلحة الذاتية، نُجبر على أن نستنتج أن هذه المؤسسة الخاصة من مؤسسات التوتاليتارية أبعد من الفهم البشري. وإذا وضعنا، من الجهة الأخرى، تجريداً لكل معيار نعيش عادة وفقه ونظرنا في المزاعم العقائدية المذهلة للعنصرية في نقائنا المنطقي فقط، عندئذ يكون لسياسة الإبادة الخاصة بالنازيين منطق مبالغ فيه تقريباً. فواء أهوالها يقع المنطق غير المرن الذي يميز أنظمة محددة لمصابين بجنون العظمة حيث يتوالى كل شيء مع ضرورة مطلقة فور قبول الفرضية المجنونة الأولى. ومن الواضح أن الجنون الخاص بأنظمة كهذه لا يقع في فرضيتها الأولى فقط بل في منطقيتها نفسها التي تتقدم بصرف النظر عن الوقائع كلها وبصرف النظر عن الواقع الذي يعلمنا أننا مهما فعلنا، فلا نستطيع الاستمرار بالكمال المطلق. بعبارة أخرى: إن مجرد الطابع غير النفعي للمعسكرات - أي لا منطقية "معاينة" أشخاص أبرياء تماماً، والفضل في إبقائهم في ظرف حتى يمكن انتزاع عمل مريح منهم، وغياب الضرورة من تخويف كتلة سكانية مخضعة تماماً - ليس هو حصراً ما يعطي هذه المعسكرات سماتها المميزة والمزعجة، بل كذلك وظيفتها المضادة للنفعية، أي الحقيقة المتمثلة في منع حتى الحالات الطارئة العليا للأنشطة العسكرية من التدخل في هذه "السياسات الديموغرافية". وبدا كأن النازيين كانوا مقتنعين بأن إدارة مصانع الإبادة كانت ذات أهمية أكبر من كسب الحرب^٢.

في هذا السياق، تحظى صفة "غير المسبوق"^٣ إذ تُطبَّق على الإرهاب التوتاليتاري

١ انظر تقرير برونو بيتلهيم Bruno Bettelheim:

"On Dachau and Buchenwald" in *Nazi Conspiracy*, VII, 824.

٢ يورد غوبلز ما يلي في يومياته لآذار/مارس ١٩٤٣: "إن الفوهرر سعيد... لإخلاء اليهود... من برلين. وهو محق في قوله إن الحرب مكتننا من حل سلسلة كاملة من المشكلات التي لم يكن من الممكن حلها في الأوقات العادية. سيكون اليهود هم الخاسرين في هذه الحرب مهما كانت النتيجة".

The Goebbels Diaries 1942-1943, edited by Louis P. Lochner, New York, 1948, 314.

3 Robert H. Jackson, op. cit., II, 3.

بأهمية كاملة. ويمر الطريق المؤدي إلى السيطرة الكاملة بكثير من المراحل الوسيطة التي تكون طبيعية نسبياً ومفهومة تماماً. فشن حرب عدوانية أبعد ما يكون من كونه غير مسبوق. وتبدو المجازر المرتكبة بحق كتلة سكانية معادية أو حتى ما يفترض المرء أنهم شعب معادٍ شأنًا يومياً في السجل الدموي للتاريخ. وحدثت إبادة للسكان الأصليين خلال عملية الاستعمار وإنشاء مستوطنات جديدة في أميركا وأستراليا وإفريقيا. وتُعد العبودية إحدى أقدم مؤسسات البشرية، وكانت فرق السخرة، التي تستخدمها الدولة للأشغال العامة، إحدى دعائم الإمبراطورية الرومانية. حتى الزعم بالحق بحكم العالم، المعروف من تاريخ الأحلام السياسية، ليس حكرًا على الحكومات التوتاليتارية ولا يزال يمكن شرحه بشهوة إلى السلطة مبالغ فيها بصورة مذهلة. وتمتلك جوانب الحكم التوتاليتاري هذه كلها، البشعة والإجرامية كما هي، شيئاً مشتركاً واحداً يفصلها عن الظاهرة التي نتعامل معها، ففي نمط يميزها عن معسكرات الاعتقال هي تمتلك هدفاً محدداً، وهي تفيد الحكام بالطريقة نفسها تقريباً التي تفيد بها سرقة عادية السارق. فالدوافع واضحة ووسائل تحقيق الهدف نفعية بالمعنى المقبول للمصطلح. والصعوبة الاستثنائية التي نواجهها في محاولة فهم مؤسسة معسكر الاعتقال ووضعها في سجل التاريخ البشري تتمثل تحديداً في غياب معايير نفعية كهذه، وهو غياب يتحمل أكثر من أي شيء آخر المسؤولية عن جو اللواقيع الغريب الذي يحيط بهذه المؤسسة وكل شيء مرتبط بها.

لفهم بوضوح أكبر الفارق بين المفهوم وغير المفهوم، أي بين تلك البيانات التي تستجيب لتقنياتنا البحثية ومفاهيمنا العلمية المقبولة عموماً وتلك التي تفجر الإطار المرجعي هذا بأكمله، قد يكون من المفيد تذكّر المراحل المختلفة التي تكشفت فيها معاداة السامية النازية منذ لحظة وصول هتلر إلى الحكم في ١٩٣٣ حتى تأسيس مصانع الموت في خضم الحرب. ولمعاداة السامية في حد ذاتها تاريخ طويل ودموي إلى درجة أن الحقيقة المتمثلة في تغذية مصانع الموت بـ"مادة" يهودية بصورة رئيسية طمست إلى حد ما فرادة هذه "العملية". فضلاً عن ذلك يبيّن معاداة السامية النازية غياباً يكاد يكون مذهلاً للأصالة؛ هي سواء في تعبيرها العقديّ أو تطبيقها الدعائي لم تحتوِ على عنصر واحد لم يمكن تتبعه إلى حركات أسبق ولم يشكل بالفعل فكرة

مبتدلة في أدبيات كراهية اليهود قبل أن يوجد النازيون يوماً. فالتشريع المعادي لليهود في ألمانيا الهتلرية في الثلاثينيات، الذي بلغ ذروته في إصدار قوانين نورنبرغ عام ١٩٣٥، كان جديداً في ما يتعلق بأحداث القرنين التاسع عشر والعشرين. ولم يكن جديداً بوصفه الهدف المعلن للأحزاب المعادية للسامية في مختلف أنحاء أوروبا ولا جديداً في ما يتعلق بالتاريخ اليهودي الأسبق. وكان القضاء الوحشي على اليهود في الاقتصاد الألماني بين ١٩٣٦ و ١٩٣٨ ومذابح تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٨ لا تزال ضمن ما كان المرء قد يتوقع حدوثه إذا انتزع حزب معاد للسامية احتكار السلطة في بلد أوروبي. وكان من الصعب للخطوة التالية، أي تأسيس غيتوات في أوروبا الشرقية وتركيز اليهود جميعاً فيها خلال السنوات الأولى للحرب، أن تفاجئ أي مراقب دقيق. هذا كله بدا بشعاً وإجرامياً لكنه بدا عقلانياً تماماً. فالتشريع المعادي لليهود في ألمانيا الذي استهدف تلبية مطالب شعبية بالقضاء على اليهود في المهن المكنتة بدا موجهاً لإفساح المجال أمام جيل من المثقفين كانوا يعانون من نقص شديد في الاستخدام. وكان المقصود من الهجرة القسرية، مع ما رافقها كله من السرقة الواضحة بعد ١٩٣٨، نشر معاداة السامية في العالم بأسره، وفق إشارة موجزة وردت في مذكرة لوزارة الخارجية الألمانية^١. وبدأ دفع اليهود إلى غيتوات أوروبية شرقية وتلاه بعض التوزيع لممتلكاتهم بين السكان المحليين حيلة سياسية رائعة لكسب فئات كبيرة معادية للسامية من شعوب أوروبا الشرقية، وإرضائها لفقدانها الاستقلال السياسي، وإخافتها بمثال عن شعب عانى حتى ذلك الوقت من مصير أسوأ بكثير. وما أمكن توقعه بالإضافة إلى هذه الإجراءات كان أنظمة غذائية تجويعية من جهة والعمل

١ جاء في التعميم الصادر في كانون الثاني/ يناير ١٩٣٩ عن وزارة الخارجية إلى السلطات الألمانية في الخارج كلها في شأن "المسألة اليهودية كعامل في السياسة الخارجية الألمانية عام ١٩٣٨": "كانت حركة الهجرة التي ضمت نحو مئة ألف يهودي فقط كافية بالفعل لتوظف لدى عدد من البلدان الاهتمام إن لم يكن الفهم في شأن الخطر اليهودي. يمكننا أن نقدر أن المسألة اليهودية هنا ستمتد إلى مشكلة من مشكلات العمل السياسي الدولي عند تحريك أعداد كبيرة من اليهود من ألمانيا وبولندا وبنغاليا ورومانيا... إن ألمانيا مهتمة جداً بالاستمرار في تفريق اليهود... فتدفع اليهود في أنحاء العالم كله يحرض على معارضة السكان الأصليين وفي النتيجة بشكل أفضل دعاية للسياسة الألمانية الخاصة باليهود... وكلما كان اليهودي المهاجر أكثر فقراً وفي النتيجة أكبر عبئاً على البلد الذي يستوعبه، كان رد فعل هذا البلد أقوى". انظر:

Nazi Conspiracy, VI, 87ff.

القسري من الجهة الأخرى خلال الحرب. وفي حالة النصر، بدت هذه الإجراءات كلها إعداداً للمشروع المعلن الخاص بتأسيس محمية يهودية في مدغشقر^١. والواقع أن إجراءات كهذه (لا مصانع الموت) كانت متوقعة ليس من العالم الخارجي والشعب اليهودي نفسه فقط بل كذلك من أرفع المسؤولين الألمان في إدارة الأراضي الشرقية المحتلة، ومن السلطات العسكرية، وحتى المسؤولين الرفيعة المستوى في هزيمة الحزب النازي^٢.

لا يمكن التوصل إلى شرح وفهم كاملين لا لمصير اليهود الأوروبيين ولا لتأسيس مصانع الموت في ما يتعلق بمعادة السامية. فكلاهما يتجاوز التعليل المنطقي لمعادة السامية فضلاً عن الدوافع السياسية والاجتماعية والاقتصادية وراء الدعاية الخاصة بالحركات المعادية للسامية. فمعادة السامية لم تقم سوى بتمهيد الطريق أمام تسهيل البدء في إبادة الشعوب بدءاً بالشعب اليهودي. ونعلم الآن أن برنامج الإبادة الخاص

١ كان النازيون يروّجون لهذا المشروع في بداية الحرب. فقد أعلن ألفريد روزنبرغ في خطاب ألقاه في ١٥ كانون الثاني/يناير ١٩٣٩ أن النازيين سيطالبون بأن "يخصص أولئك الودودون مع اليهود، ولا سيما الديمقراطيات الغربية كلها ممن لديها مساحة كبيرة... منطقة خارج فلسطين لليهود، وذلك بالطبع من أجل تأسيس محمية يهودية وليس دولة يهودية"

Nazi Conspiracy, VI, 93.

٢ من المثير للاهتمام أن نرى في الوثائق النازية المنشورة في *Nazi Conspiracy* و *Trial of the Major War Criminals* (نورنبرغ، ١٩٤٧) كيف أن قلة من الناس في الحزب النازي نفسه كانوا على استعداد لسياسات الإبادة. كانت الفرق الوقائية تنفذ عمليات الإبادة دائماً بناءً على مبادرة من هيملر وهتلر في مواجهة احتجاجات من السلطات المدنية والعسكرية. وفي ١٩٤٢، اشتكى ألفريد روزنبرغ، المسؤول عن إدارة الأراضي الروسية المحتلة، من "مفوضين جدد [ضباط في الفرق الوقائية] يسعون إلى أفعال مباشرة في الأراضي الشرقية المحتلة، متجاوزين الشخصيات البارزة التي عينها الفوهرر نفسه" [المسؤولين النازيين خارج قوات الأمن] (انظر: *Nazi Conspiracy*, IV, 65ff). وتشير التقارير عن الأوضاع في أوكرانيا خلال خريف ١٩٤٢ (*Nazi Conspiracy*, III, 83ff) بوضوح إلى أنه لا القوات المسلحة الموحدة ولا روزنبرغ كانوا مدركين خطط هتلر وهيملر للإخلاء السكاني. تجرأ هانز فرانك، الحاكم العام لبولندا، حتى في أيلول/سبتمبر ١٩٤٣ عندما كان معظم مسؤولي الحزب يخشون الخضوع، على القول خلال اجتماع لخبراء الحرب واللجان الاستشارية: "إنكم تعرفون الموقف الدوني العثي الذي تتخذه الشعوب الخاضعة لنا، في وقت يسهل فيه عمل هذه الشعوب بعض القدرات الأساسية في نضالنا من أجل الوصول إلى النصر".

Trial of the Major War Criminals, XXIX, 672.

بهتلر هذا لم ينقصه التخطيط لتصفية قطاعات كبيرة من الشعب الألماني^١. لم يكن النازيون أنفسهم، أو بالأحرى ذلك الجزء من الحزب النازي الذي أطلق في الواقع سياسات الإبادة بالهوام من هيملر وبمساعدة قوات الفرق الوقائية، يشكون قط في الحقيقة المتمثلة في أنهم كانوا قد دخلوا في عالم مختلف تماماً من الأنشطة، وفي أنهم كانوا يقومون بشيء لم يتوقع حتى ألد أعدائهم أن يقوموا به. وكانوا مقتنعين تماماً بأن إحدى أفضل فرص نجاح المشروع تكمن في أن تصديق أي شخص في العالم الخارجي لصحة المشروع كان أمراً مستبعداً جداً^٢. فالحقيقة تتمثل في أن غرف الغاز لم تفتد أحداً، في حين كانت الإجراءات المعادية لليهود الأخرى منطقية إلى حد ما وكان من المرجح أن تفتد واضعياً بطريقة ما. وتداخلت عمليات الترحيل نفسها التي جرت في مرحلة من النقص الحاد في عربات سكك الحديد، وتأسيس المصانع المكلفة، والقوى العاملة الموظفة والمطلوبة بشدة للجهد الحربي، والأثر المحيطة العام في القوات العسكرية الألمانية وكذلك في سكان الأراضي المحتلة... تداخلت هذه الأمور كلها في شكل كارثي مع الحرب في الشرق، كما أشارت تكراراً السلطات العسكرية وكذلك مسؤولون نازيون، احتجاجاً على قوات الفرق الوقائي^٣

١ خلال مناقشة في مقر هتلر حول الإجراءات التي يتعين اتخاذها بعد انتهاء الحرب، اقترح هتلر مشروع قانون الصحة الوطنية: "بعد الفحص بالأشعة السينية على المستوى الوطني، سيمنح الفوهرر قائمة بأسماء المرضى، ولا سيما الذين يعانون من أمراض في الرئة والقلب. على أساس القانون الصحي الجديد للرايخ... لن تتمكن هذه الأسر بعد الآن من البقاء بين عامة الناس، ولن يتسنى لها بعد الآن إنجاب الأطفال. وسيخضع ما سيحدث لهذه الأسر لأوامر إضافية من الفوهرر".

Nazi Conspiracy, VII, 175 (no date).

٢ "لتخيل فقط أن هذه الأحداث ستصبح معروفة للجانب الآخر وسيستغلها. من المرجح ألا يكون لدعاية كهذه أي أثر إلا لأن الأشخاص الذين يسمعون ويقروون عنها لن يكونوا مستعدين لتصديقها". من تقرير سري يتعلق بمقتل خمسة آلاف يهودي في حزيران/ يونيو ١٩٤٣.

Nazi Conspiracy, I, 1001.

٣ من الجدير بالذكر أن احتجاجات السلطات العسكرية كانت أقل تكراراً وأقل عنفاً من احتجاجات أعضاء الحزب القداماء. ففي ١٩٤٢، أعلن هانز فرانك بصورة مؤكدة أن المسؤولية عن إبادة اليهود جاءت من "جهات أعلى". يقول: "كنت قادراً على أن أثبت قبل أيام... أن [توقف مشروع كبير للبناء] لم يكن ليحدث لو أن الآلاف الكثيرة من اليهود العاملين فيه لم يُرحلوا". وفي ١٩٤٤، يشكو مرة أخرى: "عندما نكسب الحرب، سيكون من اهتماماتي كلها أن صنع اللحوم المفرومة من البولنديين والأوكرانيين ومن الآخرين جميعاً الذين يمرون من هنا سيكون ممكناً...".

Nazi Conspiracy, IV, 902 J 917.

لكن اعتبارات كهذه لم يتجاوزها ببساطة من حملوا أنفسهم مسؤولية الإبادة. حتى هيملر علم أنه في وقت يشهد فيه نقصاً حرجاً في العمالة كان يقضي على عدد كبير من العاملين ممن كان يمكن على الأقل تشغيلهم حتى الموت بدلاً من قتلهم دون غرض منتج. وأصدر مكتب هيملر أمراً بعد آخر حذر فيه القادة العسكريين وكذلك المسؤولين في الهرمية النازية من أن أي اعتبارات اقتصادية أو عسكرية لن تتدخل في برنامج الإبادة.^١

وتظهر معسكرات الإبادة في إطار الإرهاب التوتاليتاري كأكثر أشكال معسكرات الاعتقال تطرفاً. فالإبادة تحدث للبشر الذين "ماتوا" بالفعل وفق الأغراض العملية كلها. وكانت معسكرات الاعتقال موجودة قبل مدة طويلة من جعل التوتاليتارية إياها المؤسسة المركزية للحكومة.^٢ وتميزت دائماً بسمة أنها ليست مؤسسات جزائية وأن نزلاءها لم يُتَهَموا بأي جريمة، بل كان من المقرر بوجه عام أن تتعامل مع "عناصر غير مرغوب فيها"، أي أشخاص حُرِموا لسبب أو آخر شخصيتهم القضائية ومكانهم الصحيح في الإطار القانوني للبلد الذي صُوِّدَ أنهم يعيشون فيه. ومن الجدير بالاهتمام أن معسكرات الاعتقال التوتاليتارية أُسِّت للمرة الأولى للأشخاص الذين ارتكبوا "جريمة"، أي جريمة معارضة النظام الحاكم، لكنها ازدادت مع تضاؤل المعارضة السياسية وتوسعت عندما استُنفِد مخزون الأشخاص المعادين حقاً للنظام. وكانت المعسكرات النازية المبكرة سيئة بالقدر الكافي، لكنها كانت مفهومة تماماً، فقد كانت تديرها "كتيبة العاصفة" بأساليب وحشية والهدف الواضح منها نشر الإرهاب، وقتل السياسيين البارزين، وحرمان المعارضة زعماءها، وتخويف القادة

وخلال اجتماع رسمي عُقد في وارسو في كانون الثاني/يناير ١٩٤٣ أعرب وزير الدولة كروغر عن اهتمام قوات الاحتلال كما يلي: "يقول البولنديون: بعد تدمير اليهود، سيوظفون الطرق نفسها لإخراج البولنديين من هذه المنطقة وتصفيتهم تماماً مثل اليهود". ويتضح العزم على جعل هذا الأمر الخطوة التالية بالفعل من خطاب هيملر في كراكوف في آذار/مارس ١٩٤٢.

Ibidem, IV, 916, and III, 640ff.

١ كان من الضروري أن يتكرر منذ ١٩٤١ فصاعداً أن "الاعتبارات الاقتصادية ينبغي أن تظل على نحو أساسي غير معتبرة في تسوية المشكلة [اليهودية]".

Ibidem, VI, 402

٢ ظهرت معسكرات الاعتقال للمرة الأولى خلال حرب البوير، واستُخدم مفهوم "الحجز الوقائي" للمرة الأولى في الهند وجنوب أفريقيا.

المحتملين لينسحبوا من الحياة العامة، وإشباع رغبة رجال "العاصفة" في الانتقام ليس من معارضيهم المباشرين فقط بل أيضاً من أعضاء الطبقات الأعلى. وفي هذا الصدد، شكّل إرهاب الكتيبة بوضوح تسوية بين النظام الذي لم يكن في ذلك الوقت يرغب في خسارة حماته الصناعيين الأقوياء، والحركة التي كانت قد وُجّهت إلى توقع ثورة حقيقية. ويبدو أن الإخماد التام للمعارضة المناهضة للنازية تحقق بحلول كانون الثاني/يناير ١٩٣٤. كان ذلك على الأقل رأي "الغستابو" نفسه والمسؤولين النازيين الرفيعي المستوى.^١ وبحلول ١٩٣٦، كان تعاطف الغالبية العظمى من الناس مع النظام الجديد قد اكتسب، فقد صُفّيت البطالة، وكان مستوى معيشة الطبقات الأدنى في ارتفاع مطرد، والمصادر الأكثر قوة للاستياء الاجتماعي نضبت. لذلك، بلغ عدد سكان معسكرات الاعتقال أدنى مستوى له على الإطلاق لسبب بسيط هو غياب أي معارضين نشطين أو حتى مشتبته فيهم يمكن أن يضعهم المرء في "الحجز الوقائي".

بعد ١٩٣٦، أي بعد إخماد البلد، صارت الحركة النازية أكثر راديكالية وعدوانية على الساحة المحلية وكذلك الدولية. وكلما قلّ عدد الأعداء الذين صادفتهم النازية داخل ألمانيا وازداد عدد الأصدقاء الذين اكتسبتهم في الخارج، ازداد "المبدأ الثوري" تعصباً وتطرفاً.^٢ وبدأت معسكرات الاعتقال في ازديادها الجديد عام ١٩٣٨ مع الاعتقالات الجماعية لليهود الألمان الذكور جميعاً أثناء مذابح تشرين الثاني/نوفمبر، لكن هذا التطور أعلنه هيملر سابقاً في ١٩٣٧ عندما شرح، أثناء خطاب ألقاه أمام ضباط قوات الدفاع الوطني، أن المرء قد يضطر إلى أن يأخذ في الاعتبار "مسرّحاً

١ في ١٩٣٤، حاول وزير الرايخ للداخلية، فيلهلم فريك، وهو عضو ذو موقع قديم في الحزب، إصدار مرسوم ينص على أن "وزير الرايخ 'عند النظر' في تحقيق استقرار الحالة الوطنية و'الحد من الانتهاكات المتعلقة بفرض الحجز الوقائي'، قرر 'وضع قيود على ممارسة الحجز الوقائي'".
Nazi Conspiracy, II, 259; cf. VII, 1099.

لم يُنشر هذا المرسوم قط، كما ازدادت ممارسة "الحجز الوقائي" ازدياداً كبيراً في ١٩٣٤. ووفق شهادة مشفوعة يمين لرودولف ديلز، الرئيس السابق للشرطة السياسية في برلين والرئيس بالنيابة لـ "الغستابو" في ١٩٣٣، استقر الوضع السياسي تماماً بحلول كانون الثاني/يناير ١٩٣٤.
Nazi Conspiracy, V, 205.

٢ على حد تعبير فيلهلم ستاكارت، وزير الدولة لوزارة الداخلية.

Ibidem, VII, 738.

رابعاً في حال الحرب، هو ألمانيا الداخلية^١. ولم يكن أي واقع على الإطلاق يتفق مع هذه "المخاوف"، وكان رئيس الشرطة الألمانية يعلم ذلك على نحو أفضل من أي جهة أخرى. وعندما اندلعت الحرب بعد سنة لم يكلف نفسه حتى عناء الاستمرار في التظاهر واستخدام قوات فرقه الوقائية لمهمات الشرطة داخل ألمانيا، بل أرسلها فوراً إلى الأراضي الشرقية التي وصلت إليها عندما انتهت الأفعال العسكرية بنجاح من أجل تولي احتلال البلدان المهزومة. وفي وقت لاحق، عندما قرر الحزب وضع الجيش بأكمله تحت سيطرته الحصرية، لم يتردد هيملر في إرسال فرقه الوقائية إلى الجبهة. لكن الواجب الرئيسي للفرق الوقائية كان وما زال حتى خلال الحرب السيطرة على معسكرات الاعتقال وإدارتها، وأزيلت "كتيبة العاصفة" من المعسكرات تماماً (خلال السنوات الأخيرة فقط من الحرب، أدت الكتيبة مرة أخرى دوراً ثانوياً في نظام المعسكرات، لكن قوات الكتيبة كانت تحت إشراف الفرق الوقائية). وهذا النوع من معسكرات الاعتقال بدلاً من شكله الأسبق هو ما يصدمننا كظاهرة جديدة وللهولة الأولى غير مفهومة.

لم يمكن اعتبار سوى جزء ضئيل من نزلاء هذه المعسكرات الجديدة، وهم عادة من ظلوا على قيد الحياة خلال السنوات الأسبق، معارضين للنظام. وكانت أكبر من ذلك نسبة المجرمين الذين أرسلوا إلى المعسكرات بعد أن قضوا المدد العادية لسجنهم، ونسبة ما يُسمّى العناصر غير الاجتماعية، والمثليين، والمتشردين، والمتهربين من العمل، وما إلى ذلك. كانت الأغلبية العظمى من الناس الذين شكلوا الجزء الأكبر من سكان المعسكرات بريئة تماماً من وجهة نظر النظام، وغير ضارة تماماً على الصعيد كلها، وغير مذنبه لا بالإدانة السياسية ولا بالأفعال الإجرامية.

وكانت السمة الثانية للمعسكرات، مثل تلك التي أسسها هيملر تحت حكم الفرق الوقائية، هي طابعها الدائم. ومقارنة بـ "بوخنفالد" الذي كان يؤوي في ١٩٤٤ أكثر

١ انظر:

Heinrich Himmler, "On Organization and Obligation of the SS and the Police," in *National-politischer Lehrgang der Wehrmacht vom 15.-23. Januar 1937*

(مقيد للقوات المسلحة).

الترجمة في:

Nazi Conspiracy, IV, 616ff..

من ثمانين ألف سجين، تفقد المعسكرات الأسبق كلها أهميتها^١، والأوضح من ذلك هو الطابع الدائم لغرف الغاز التي جعل جهازها المكلف البحث عن "مادة" جديدة لتصنيع الجثث أمراً ضرورياً تقريباً.

كان من الأهمية بمكان بالنسبة إلى تطوير مجتمع معسكرات الاعتقال النمط الجديد لإدارة المعسكرات. ومحل القسوة الأسبق لقوات "العاصفة" التي سُمح لها بأن تعربد وتقتل من يسرها قتله أحل معدل وفيات منظم^٢ وتعذيب منظم بدقة، لم يُقصد به إنزال الموت بقدر وضع الضحية في حالة دائمة من الموت. ووُضعت

١ يبين هذا الجدول التوسع العددي ومعدل الوفيات في معسكر اعتقال "بوخنفالده" خلال السنوات ١٩٣٧-١٩٤٥. وهو جُمع من عدة قوائم، في:

Nazi Conspiracy, IV, 800ff.

حالات الانتحار	المتوفون ^٢		طاقة المعسكر	الواصلون	العام
	الأدنى	الأعلى			
	٤٨	٩٢٩	٢,٥٦١	٢,٩١٢	١٩٣٧
١١	٧٧١	٢,٦٣٣	١٨,١٠٥	٢٠,١٢٢	١٩٣٨
٣	١,٢٣٥	٥,٣٩٢	١٢,٧٧٥	٩,٥٥٣	١٩٣٩
١١	١,٧٧٢	٧,٣٨٣	١٠,٩٥٦	٢,٥٢٥	١٩٤٠
١٧	١,٥٢٢	٦,٧٨٥	٧,٩١١	٥,٨٩٦	١٩٤١
٣	٢,٨٩٨	٧,٦٠١	١٠,٠٧٥	١٤,١١١	١٩٤٢
٢	٣,٥١٦	١١,٢٧٥	٣٧,٣١٩	٤٢,١٧٢	١٩٤٣
٤٦	٨,٦٤٤	٤١,٢٤٠	٨٤,٥٠٥	٩٧,٨٦٦	١٩٤٤
١٦	١٣,٠٥٦	٢١,٠٠٠	٨٦,٢٣٢	٤٢,٨٢٣	١٩٤٥

١ كان معظم هؤلاء من اليهود بالطبع.

٢ من المؤكد أن مجموع المتوفين أعلى ويقدر بخمسين ألف شخص.

٣ يبين هذا الرقم التدفق من الأراضي المحتلة الشرقية.

٤ لم يعد الفارق بين عدد الوافدين وطاقة المعسكر، أو بين العدد الأعلى والأدنى، يشير إلى عمليات تحرير بل إلى نقل إلى معسكرات أخرى أو معسكرات إبادة.

٥ فقط للأشهر الثلاثة الأولى من ١٩٤٥.

٦ طاقة المعسكر لحظة التحرير.

٢ في ما يلي مقتطفات من رسالة مؤرخة في كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٢ أرسلها المكتب الرئيسي للإدارة الاقتصادية في الفرق الوقائية إلى قادة المعسكرات جميعاً: "... يكشف تجمع للوافدين والمغادرين الحاليين في معسكرات الاعتقال كلها... أن من بين ١٣٦ ألف وافد توفي نحو سبعين ألفاً. مع معدل مرتفع للوفيات كهذا، لا يمكن لعدد السجناء أن يرتفع إلى الرقم الذي أمر به فوهرر الرايخ للفرق الوقائية. كان فوهرر الرايخ أمر بأن معدل الوفيات يجب تخفيضه تماماً".

Nazi Conspiracy, IV, Annex II.

أجزاء كبيرة من الإدارة الداخلية في أيدي السجناء أنفسهم الذين أُجبروا على إساءة معاملة زملائهم السجناء بالطريقة نفسها تقريباً التي مارستها الفرق الوقائية. فبمرور الوقت وإذا أصبح النظام أكثر رسوخاً أصبح التعذيب وحالات سوء المعاملة أكثر فأكثر من صلاحية من يُسمون "كابوس" [السجناء المكلفين بمهام إدارية]. لم تكن هذه الإجراءات عرضية، وكان من الصعب أن تنتج عن الحجم المتزايد للمعسكرات. وفي عدد من الحالات، صدر أمر صريح إلى الفرق الوقائية بتنفيذ السجناء فقط عمليات إعدام. وبالمثل، أصبح القتل الجماعي، ليس بالقتل بالغاز فقط بل أيضاً بعمليات إعدام جماعية في المعسكرات العادية، ممكناً قدر الإمكان.^١ وكانت النتيجة أن السكان في معسكرات الفرق الوقائية عاشوا مدة أطول بكثير مقارنة بالمعسكرات الأسبق. ويتكون لدى المرء انطباع بأن موجات جديدة من الإرهاب أو الترحيل إلى معسكرات الإبادة لم تحدث إلا عندما كانت الإمدادات الجديدة مضمونة.

وُضعت الإدارة في أيدي المجرمين الذين شكلوا الطبقة الأرستقراطية للمعسكرات من دون منازع حتى رضخ هيملر على مضض، في أوائل الأربعينيات، للضغط الخارجية وسمح باستغلال المعسكرات لعمل منتج. ومنذ ذلك الحين، رُقّي السجناء السياسيون، وأغلبهم من القدماء، إلى موقع نخبة المعسكرات، لأن الفرق الوقائية سرعان ما وجدت أنه من المستحيل تنفيذ أي عمل جراء الظروف الفوضوية التي سادت الطبقة الأرستقراطية السابقة المؤلفة من مجرمين. ولم تُوضع الإدارة في أي حال في أيدي المجموعة الأكبر والأقل ضرراً بوضوح من النزلاء الأبرياء تماماً. بل على العكس انتمت هذه الفئة دائماً إلى أدنى مستوى من الهرمية الاجتماعية الداخلية في المعسكرات، وتكبدت أفدح الخسائر جراء الترحيل، وكانت أشد الفئات تعرضاً إلى القسوة. وبعبارة أخرى: كان من الأكثر أماناً في معسكر للاعتقال أن تكون قاتلاً أو شيوعياً مقارنة بمجرد يهودي، أو بولندي، أو أوكراني.

وبالنسبة إلى حرس الفرق الوقائية أنفسهم، يجب علينا، للأسف، أن نتجاهل الفكرة المتمثلة في أنهم شكلوا نوعاً من النخبة السلبية من المجرمين والسادين وأنصاف

١ يورد إرنست فيدر في "Essai sur la Psychologie de la Terreur"، في *Syntheses* (بروكسل، ١٩٤٦) أمراً من الفرق الوقائية بقتل مئات من أسرى الحرب الروس يوميا بإطلاق النار من خلال ثقب ومن دون رؤية الضحية.

المجانين، وهي فكرة صحيحة إلى حد كبير بالنسبة إلى القوات الأسبق لـ"كتيبة العاصفة" التي كانت تتطوع في خدمة معسكرات الاعتقال. وتشير الأدلة كلها إلى الحقيقة المتمثلة في أن رجال الفرق الوقائية المسؤولين كانوا عاديين تماماً، وقد اختيروا وفق أنواع المبادئ المذهلة كلها التي لم يمكن لأي منها أن يضمن اختيار رجال قساة أو ساديين خاصة. فضلاً عن ذلك كانت المعسكرات تُدار بطريقة يبدو من غير شك فيها أن السجناء لم يفشلوا خلالها وفي إطار هذا النظام بأكمله في أداء "الواجبات" نفسها للحراس أنفسهم.

لعل أصعب ما يمكن تخيله وأبشع ما يمكن إدراكه هو العزلة الكاملة التي فصلت المعسكرات عن العالم المحيط بها، كأنها ونزلاءها لم يعودوا جزءاً من عالم الأحياء. هذه العزلة، التي كانت سمة مميزة بالفعل لكل الأشكال الأسبق لمعسكرات الاعتقال لكنها لم تكتمل إلا في ظل أنظمة استبدادية، من الصعب مقارنتها بعزلة السجناء أو الغيتوات أو معسكرات العمل القسري. ولا تكون السجناء أبداً بعيداً من المجتمع الذي تكون جزءاً مهماً منه وتخضع لقوانينه وضوابطه. فالسخرة وغيرها من صور العبودية لا تنطوي على فصل مطلق، والعمال في واقع عملهم نفسه يتصلون باستمرار بالعالم المحيط بهم، ولم يُزل العبيد قط من البيئة. تمتلك الغيتوات من النوع النازي الشبه الأكبر مع عزلة معسكرات الاعتقال، لكن في الغيتوات كانت الأسر، لا الأفراد، مفصولة حتى تشكل نوعاً من المجتمع المغلق، فكان شكل من الحياة الطبيعية جارياً وحيث كانت علاقات اجتماعية كافية موجودة لخلق صورة على الأقل عن الكينونة والانتماء معاً.

لا يصح أي شيء من هذا النوع على معسكرات الاعتقال. فمنذ لحظة اعتقال السجناء، لم يكن من المفترض أن يسمع أحد في العالم الخارجي عنه مرة أخرى، بل يبدو كأنه اختفى من سطح الأرض، ولم يعلن حتى وفاته. وألغى العرف الأسبق المتمثل

١ وصف هيملر أساليبه للاختيار (المرجع السابق) كما يلي: "لم أقبل أشخاصاً تقل قاماتهم عن ١,٧ متر... لأنني أعلم أن الناس الذين وصلوا إلى طول محدد يجب أن يمتلكوا الدم المطلوب إلى درجة ما". كما حصل على صور لمقدمي الطلبات الذين طلب منهم تتبع أصولهم إلى عام ١٧٥٠، وألا يكون هناك فرد من أفراد الأسرة ممن يعانون من سوء السمعة السياسية، و"الحصول على سراويل وأحذية سوداء بوسائلهم الخاصة"، وأخيراً المثول شخصياً أمام لجنة المباراة.

في إبلاغ "العاصفة" الأسرة بوفاة نزيل في معسكر اعتقال عبر إرسال النعش المصنوع من الزنك أو وعاء لحفظ رماد الموتى إليهم، واستُعيض عنه بتعليمات صارمة مفادها بأن "الأطراف الثالثة (يجب أن تبقى) في حالة من غياب اليقين بشأن مكان وجود السجناء... يشمل ذلك أيضاً الحقيقة المتمثلة في أن الأقارب قد لا يعلمون أي شيء عندما يموت سجناء كهؤلاء في معسكرات الاعتقال"¹.

لا يقتصر الهدف الأسمى لكل الحكومات التوتاليتارية على الطموح البعيد المدى والمُعترف به بحرية بحكم العالم، بل يشمل المحاولة التي لا يُعترف بها قط والتي تتحقق فوراً للسيطرة الكاملة على الإنسان. وتكون معسكرات الاعتقال المختبرات في تجربة السيطرة التامة، فبما أن الطبيعة البشرية هي ما هي عليه، لا يمكن تحقيق هذا الهدف إلا في الظروف القصوى لجحيم من صنع البشر. وتتحقق السيطرة الكاملة عندما يتحول الإنسان، الذي هو دائماً مزيج محدد من العفوية والتكيف على نحو ما، إلى كائن مكيف تماماً يمكن احتساب تفاعلاته حتى عندما يُقَاد إلى موت أكيد. ويُجرى هذا التخطيط للشخصية في مراحل مختلفة أولها لحظة الاعتقال التعسفي عندما تُدمر الشخصية القضائية، ليس بسبب غياب العدالة في الاعتقال بل لأن الاعتقال لا علاقة له بأي حال بأفعال الشخص أو آرائه. أما المرحلة الثانية من التدمير، فتتعلق بالشخصية الأخلاقية وتُحَقَّق بفصل معسكرات الاعتقال عن سائر العالم، وهو فصل يجعل الشهادة بلا معنى وفارغة وسخيفة. وتتلخّص المرحلة الأخيرة في تدمير الفردية نفسها، ويجري ذلك بديمومة التعذيب وإضفاء الطابع المؤسسي عليه. وتكون النتيجة النهائية اختزال البشر إلى أدنى قاسم ممكن من "ردود الفعل المتطابقة".

مجتمع من بشر كهؤلاء، يكون كل منهم في مرحلة مختلفة من طريقه إلى أن يصبح مجموعة من ردود الفعل الموثوقة، هو المطلوب من العلوم الاجتماعية أن تعالجه عندما تحاول التحقيق في الظروف الاجتماعية للمعسكرات. وهذا الجو هو ما يحدث فيه اندماج للمجرمين والمعارضين السياسيين والأشخاص "الأبرياء"، وتصد فيه

1 *Nazi Conspiracy*, VII, 84ff.

قدم أحد الأوامر المختلفة التي حظرت الحصول على معلومات عن أماكن السجناء هذا الشرح: "يُمكن الأثر الرادع لهذه الإجراءات في (أ) السماح باختفاء المتهم من دون أثر (ب) لا يجوز تقديم أي معلومات عن مكان وجوده ومصيره". المرجع نفسه، I، ص. ١٤٦.

الطبقات الحاكمة وتسقط، وتنشأ فيه الهرميات الداخلية وتختفي، ويفسح فيه العداء لحراس الفرق الوقائية أو إدارة المعسكرات المجال أمام التواطؤ، ويستوعب فيه النزلاء أنفسهم نظرة جلادهم إلى الحياة، رغم أن هؤلاء نادراً ما يحاولون تلقينهم^١ واللاحقيقة التي تحيط بالتجربة الجهنمية التي يشعر بها النزلاء أنفسهم بقوة وتجعل الحراس، لكن أيضاً السجناء، ينسون أن القتل يُرتكب حين يُقتل شخص ما أو العديد من الأشخاص، تشكل عائقاً قوياً أمام النهج العلمي، تماماً كما يفعل الطابع غير النفعي للمؤسسة. فالأشخاص الذين لم يعودوا، لسبب أو لآخر، محكومين بالدوافع المشتركة للمصلحة الذاتية والمنطق السليم، هم وحدهم الذين يستطيعون الانغماس في تعصب يخص فئات تندرج ضمن العلوم الزائفة (قوانين الحياة أو الطبيعة)، وكان وفق الأغراض العملية المباشرة كلها (كسب الحرب أو استغلال العمالة) بوضوح تماماً بمكانة هزيمة ذاتية. قال أحد الناجين من "بوخنفالده": "لا يعلم البشر العاديون أن كل شيء ممكن"^٢. فعلماء الاجتماع، كونهم بشراً عاديين، سيواجهون صعوبات كبيرة في فهم أن القيود التي يُعتقد عادة بأنها متأصلة في الحالة البشرية يمكن تجاوزها، وأن الأنماط والدوافع السلوكية التي تُحدد عادة، ليس مع علم النفس الخاص بأمة أو طبقة محددة في لحظة محددة من تاريخها بل مع علم النفس البشري عموماً، أُلغيت أو تؤدي دوراً ثانوياً تماماً، وأن الضرورات الموضوعية التي تُعتبر مكونات الواقع نفسه، ويبدو أن التأقلم معها مجرد مسألة من مسائل التعقل الأولي، يمكن تجاهلها. ومن الخارج، تبدو الضحية والجلاد كأنهما كانا مجنونين، وتذكر الحياة الداخلية للمعسكرات المشاهد بلا شيء بقدر ما هي ملجأ للمجانين. لا يهين منطقنا السليم، المدرب على التفكير النفعي الذي من أجله يكون الخير والشر منطقيين، شيء بقدر ما يهينه اللامنطق الكامل لعالم تضطهد فيه العقوبة الأبرياء أكثر من المجرمين، ولا ينتج فيه العمل منتجات ولا يُقصد به أن يسفر عن منتجات، ولا تفيد فيه الجرائم واضعياً بل حتى لا يُقصد بها ذلك. ومن الصعب أن نسمي منافع يُتوقع تحقيقها بعد قرون^٣

١ في ظل نظام هيملر، كان "أي نوع من التعليمات على أساس عقدي" محظوراً صراحة.

2 David Rousset, *The Other Kingdom*, New York, 1947.

٣ كان تخصص هيملر التفكير على امتداد قرون. وتوقع ألا تتحقق نتائج الحرب إلا "بعد قرون" في شكل "إمبراطورية عالمية ألمانية" (انظر خطابه في خاركوف، في نيسان/ أبريل ١٩٤٣، Nazi

حافظاً، ولا سيما في حالة من الطوارئ العسكرية الكبرى.

تُعد الحقيقة المتمثلة في أن هذا البرنامج الكامل للإبادة والإلغاء، بسبب اتساق جنوني يمكن استخلاصه من فرضيات العنصرية، أمر مريب أكثر، لأن المنطق الأعلى العقائدي، المنصّب كما كان على عالم من اللامنطق المفتعل، يشرح "كل شيء" وفي النتيجة لا شيء. مع ذلك، ما من شك كبير في أن مرتكبي هذه الجرائم غير المسبوقة ارتكبوها من أجل عقيدتهم التي يؤمنون بأنها مثبتة بالعلم والتجربة وقوانين الحياة. في مواجهة عدد من التقارير التي وردت من الناجين وتعهد دائماً وفي رتبة لافتة إلى "الإبلاغ لكن لا التواصل" ^١ حول الفظائع نفسها وردود الفعل نفسها، يكاد المرء يستسلم لإغراء أن يضع قائمة بالظواهر التي لا تتناسب مع أكثر المفاهيم العامة التي نمتلكها عن الإنسان وسلوكه. ولا نعلم ولا يمكننا إلا أن نخمن السبب وراء تمكن المجرمين من الصمود أمام الآثار المحطمة لحياة المعسكرات لمدة أطول مقارنة بالفئات الأخرى والسبب الذي جعل الأبرياء في الحالات كلها هم الذين تحطموا بسرعة أكبر. ^٢ وفي هذه الحالة المتطرفة، على ما يبدو، كان بالنسبة إلى الفرد أن تُفسّر معاناته كعقاب على جريمة حقيقية أو على قدر من التحدي

(Conspiracy, IV, 572ff). عندما واجه "الخسارة المؤسفة للعمالة" الناجمة عن وفاة "عشرات ومئات" السجناء، أصّر على أن هذا "التفكير في ما يتعلق بالأجيال لا يدعو إلى الأسف" (انظر كلمته في اجتماع ألوية الفرق الوقائية في بوسين، تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٤٣، *ibidem*, IV, 558ff). دُرِّبَت قوات الفرق الوقائية على أسس مماثلة. "لا تهمننا المشكلات اليومية... إننا مهتمون فقط بالمسائل العقدية ذات الأهمية لعقود وقرون حتى يعلم الرجل... أنه يعمل من أجل مهمة كبيرة لا تحدث إلا مرة واحدة كل ألفي سنة". (انظر خطابه عام ١٩٣٧، المرجع نفسه)

١ انظر *The Dark Side of the Moon*, New York, ١٩٤٧، وهو مجموعة من التقارير من ناجين بولنديين من معسكرات الاعتقال السوفياتية.

٢ هذه الحقيقة بارزة تماماً في الكثير من التقارير المنشورة. لاحظها وفسرها خاصة برونو بيتيلهايم: Bruno Bettelheim, "Behavior in Extreme Situations," in *Journal of Abnormal and Social Psychology*, XXXVIII (1943).

يتحدث بيتيلهايم عن احترام المجرمين والسجناء السياسيين لذاتهم المتميز عن قلة احترام الذات لدى أولئك الذين لم يفعلوا أي شيء. والأخرون "أقل قدرة على تحمل الصدمة الأولية"، وكانوا أول من تحطم. لكن بيتيلهايم على خطأ عندما يعتقد أن هذا يرجع إلى أصل "الأبرياء" في الطبقة المتوسطة، وكانت غالبية هؤلاء في وقته من اليهود. نعلم من تقارير أخرى، ولا سيما من الاتحاد السوفياتي، أن "الأبرياء" من الطبقة الدنيا يتحطمون بالسرعة نفسها.

الحقيقي للجماعة الحاكمة أكثر أهمية من امتلاكه ما يُسمى الضمير الصالح. لكن الغياب الكامل للندم حتى البدائي من جانب الجلادين بعد انتهاء الحرب، عندما أمكن لبادرة على الاتهام الذاتي أن تكون مفيدة في المحكمة، إلى جانب التأكيدات المتكررة باستمرار بأن المسؤولية عن الجرائم تقع على عاتق بعض السلطات العليا، يشير على ما يبدو إلى أن الخشية من المسؤولية ليست أقوى من الضمير فحسب بل حتى أقوى في ظروف محددة من الخشية من الموت. ونعلم أن الهدف من معسكرات الاعتقال كان أن تعمل كمختبرات لتدريب الناس على أن يصبحوا حزمًا من ردود الفعل، أي لجعل سلوك هؤلاء الأشخاص يشبه سلوك كلب بافلوف Pavlov، أي لإزالة كل أثر من آثار العفوية من النفس البشرية، لكننا لا نستطيع إلا أن نخمن إلى أي مدى يكون هذا ممكناً بالفعل - يُعد الانقياد الفظيع الذي ذهب به الناس جميعاً إلى موتهم الأكيد في ظروف المعسكرات بالإضافة إلى النسبة الضئيلة المفاجئة من حالات الانتحار مؤشرين مخيفين - وما يحدث للسلوك الاجتماعي والفردي البشري بمجرد نقل هذه العملية إلى الحد الأقصى الممكن. ونعلم عن المناخ العام للاواقع الذي يقدم فيه الناجون روايات موحدة كهذه، لكننا لا نستطيع إلا أن نخمن أشكال الحياة البشرية التي تُعاش عندما تُعاش كأنها حدثت على كوكب آخر.

بينما يرتبك منطقنا السليم عندما نواجه بأفعال لا تلمهاها لا العاطفة ولا النفعية، لا نستطيع أخلاقيتنا أن تصدى للجرائم التي لم توقعها الوصايا العشر. ومن اللامنطق أن نشنق بسبب جريمة قتل رجل شارك في تصنيع الجثث (رغم أنه من الصعب أن نمتلك أي مسار آخر للفعل). كانت هذه جرائم لا تبدو أي عقوبة مناسبة لها لأن عقوبة الإعدام تحدد من العقوبات كلها.

يتلخص الخطر الأعظم الذي يهدد الفهم السليم لتاريخنا الحديث في الميل الوحيد المفهوم أكثر مما ينبغي لدى المؤرّخ إلى عقد مقارنات. وتمثل الفكرة في أن هتلر لم يكن مثل جنكيز خان Jenghiz Khan، ولم يكن أسوأ من غيره من المجرمين الكبار بل كان مختلفاً تماماً للاختلاف. وليس الأمر غير المسبوق هو القتل نفسه ولا عدد

١ يُشدّد على هذا الجانب بصورة خاصة في:

David Rousset, *Les Jours de Notre Mort*, Paris, 1947.

الضحايا ولا حتى "عدد الأشخاص الذين اتحدوا على اقترافه"¹. إنه بدلاً عن ذلك وإلى حد كبير اللامنطق العقائدي الذي تسبب في القتل، ومكنة تنفيذه، والتأسيس الدقيق والمحسوب لعالم من الموتى لم يعد فيه شيء منطقياً.

مكتبة
t.me/soramnqraa

1 Robert H. Jackson, *op. cit.*; *Nazi Conspiracy*, II, 3.

ما بعد الحكم النازي¹ تقرير من ألمانيا

خلال أقل من ست سنوات تمكنت ألمانيا من نسف بنية المجتمع الغربي الأخلاقية باقترافها من الجرائم ما لم يكن لأحد أن يظنه ممكناً، بينما دمر محتلوها العلامات المرئية لأكثر من ألف عام من التاريخ الألماني. ثم راحت تندفق في اتجاه تلك الأرض المدمرة التي تقلصت بفعل الحدود التي رُسمت في أودر-نيسسه Oder-Neisse فبات لا تكاد قادرة على إعالة شعبها المنهك والمنهار معنوياً، ملايين من الناس آتين من الأقاليم الشرقية، من البلقان كما من أوروبا الشرقية، مضيفين إلى صورة الكارثة تلك اللمسات الحديثة الخاصة التي تنم عن فقدان المأوى والافتقار الاجتماعي وغياب الصوابية السياسية. صحيح أن الحكمة التي تمثلت في سياسة الحلفاء القائمة على طرد كل الأقليات المتحدثة بالألمانية من البلدان غير الجرمانية - كأن التشرّد في عالم اليوم لا يكفي - قد تبدو مشكوكاً فيها. لكن الواقع يبقى ليقول لنا إن الشعوب الأوروبية التي اختبرت السياسات السكانية الألمانية القاتلة خلال الحرب ارتعت تماماً متعبة، وحتى أكثر منها غاضبة، أمام فكرة أن عليها أن تتعايش مع الألمان في البلد نفسه.

لقد نشر مرأى المدن الألمانية المدمرة ومعسكرات الاعتقال والإبادة فوق أوروبا كلها غمامة من الكآبة. فجعل ذلك كله ذكرى الحرب الأخيرة أكثر إيلاً وإلحاحاً، والخوف من الحروب المقبلة أكثر راهنية. ومن هنا ليست "المسألة الألمانية" بمقدار ما هي مسألة قومية داخل إطار المجموعة الأوروبية، وإنما كابوس ألمانيا في دمارها

1 Commentary, X/10, 1950.

الجسدي والأخلاقي والسياسي، ما بات العنصر الأكثر حسماً من الحركات الشيوعية، في المناخ العام للحياة الأوروبية.

غير أن ما من مكان استُشعر فيه كابوس الدمار والرعب هذا وجرى الكلام عنه بأقل مما حدث في ألمانيا نفسها. ففي كل مكان هنا، يمكننا اكتشاف الافتقار إلى الجواب، ولكن من الصعب القول هل يدل هذا على وجود رفض نصف واع للاستكانة أمام الحزن أو عدم قابلية للشعور، جديد من نوعه. فمن بين الأطلال، يطألعنا ألمان يبعثون إلى بعضهم بعضاً بطاقات بريدية لا تزال تصوّر الكاتدرائيات والأسواق والمباني العامة التي لم يعد لها وجود. أما اللامبالاة التي يتمشون بها فوق أكوام الحجارة المدمرة المتركمة، فلا تجد معادلها التام إلا في غياب أي أثر للحداد على الموتى، أو في الفتور الذي يبدو أنه في ردود أفعالهم، أو بالأحرى في غياب تلك الردود في ما يتعلق بمصير اللاجئين في أوساطهم. غير أن هذا الغياب العام للإحساس وعامة هذا الخلو الظاهر من القلب، الذي قد يُغَطَّى أحياناً بقدر رخيص من العواطفية، لا يمكن النظر إليه إلا بوصفه أكثر التجليات الخارجية وضوحاً لرفضهم العميق والمتعنت والشرير أحياناً لمجابهة ما حدث حقاً والتخلص منه.

يمكننا اختبار هذه اللامبالاة، والغيظ الذي ينتج عند تحديها، على مستويات ثقافية عدة. ولعل الاختبار الأكثر وضوحاً يكون حين تذكر بتعبير واضح (expressis verbis) ما كان الصديق الآخر قد لاحظته منذ بداية الحديث، وبالتحديد أنك يهودي. إذ عادة ما يلي ذلك صمت قصير مرتبك، ثم تأتي - لا أسئلة شخصية مثل "أين تراك ذهبت بعدما غادرت ألمانيا؟"، أو ما ينم عن شيء من التعاطف مثل "ما الذي حدث لعائلتك؟" - بل سيل من حكايات حول كم أن الألمان قد قاسوا (من المؤكد أنها كلها صحيحة بما يكفي لكنها تبقى مجانية للموضوع الحقيقي). فإذا كان المشارك في موضوع هذا الاختبار الصغير مثقفاً وذكياً، سيقوم نوعاً من المقارنة بين آلام الألمان وآلام الآخرين، على نحو يترتب عليه إلغاء معاناة كل واحد من الجانبين معاناة الآخر، ما يمكننا من أن نتنقل إلى موضوع للنقاش يبدو أكثر وعداً. ويمائل هذا في تملّصه ردّ الفعل المعياري إزاء ركاب الدمار. فحين يكون ثمة ردّ فعل منفتح علانية، سيأتي على شكل تنهيدة يتبعها سؤال نصف فصيح ونصف مكتئب: "لماذا يشنّ معظم أبناء

الجنس البشري الحروب؟“ فالألماني الوسط لا ينظر إلى أسباب الحرب الأخيرة بوصفها من فعل النازيين، بل يتحدث عنها ضمن إطار الأحداث التي أدت إلى طرد آدم وحواء من الفردوس.

الحقيقة أن هذا التملص من الواقع هو في الوقت نفسه تهرب من المسؤولية. والألمان ليسوا وحيدين في هذا المضمرا؛ جميع شعوب أوروبا الغربية طوّرت لديها عادة تقوم على إلقاء اللوم بصدد حظوظها السيئة على قوة معينة تتجاوزها: قد تكون اليوم أميركا و”ميثاق الأطلسي“، وقد تكون إرث الاحتلال النازي غداً، ثم التاريخ عموماً في كل أيام الأسبوع. لكن هذا الموقف يبدو أكثر علانية في ألمانيا حيث تصعب مقاومة إغراء وضع اللوم على القوى المحتملة بصدد كل ما يحدث تحت الشمس. ففي المنطقة البريطانية، يُلقى اللوم على خوف البريطانيين من المنافسة الألمانية، وفي المنطقة الفرنسية على النزعة القومية الفرنسية، وفي الأميركية حيث تبدو الأمور أفضل من كل الوجوه، يُلقى اللوم على جهل الأميركيين للذهنية الأوروبية. صحيح أن هذه الشكاوى طبيعية ويحتوي كل منها قدراً من الحقيقة، ولكن ثمة في خلفيتها رغبة متعنتة عن الاستفادة من الإمكانيات الكثيرة المتروكة لمبادرة ألمانية. ربما يكون هذا الأمر واضحاً كل الوضوح في الصحافة الألمانية التي تعبّر عن قناعاتها بأسلوب الاستمتاع الماكر بالأطلال (schadenfreude) الذي طوّرت به بكل عناية. فهنا يبدو الأمر كأن الألمان، وقد أنكرت عليهم القدرة على حكم العالم، وقعوا في غرام هذا العجز وباتوا يجدون اليوم لذة إيجابية في تأمل التوترات العالمية والأخطاء التي لا يمكن تفاديها في ممارسة الحكم، بصرف النظر عما يكون لهذا من نتائج ممكن أن تطاولهم. فالخوف من العدوان الروسي لا ينتج عنه بالضرورة موقف لا لبس فيه مناصر للأميركيين، بل غالباً ما يقود إلى حياد محدد، كما لو كان ضرباً من العبث اتّخاذ موقف في الصراع بقدر عبثية اتّخاذ موقف في هزة أرضية. ومن ناحية أخرى واضح أن إدراك كون الحياد عاجزاً عن تغيير مصير المرء سيجعل بدوره من المستحيل ترجمة هذا المزاج إلى سياسة عقلانية، ويضحى المزاج نفسه أكثر مرارة حتى بما يتسم به من لا عقلانية.

لكن سواء جوبهت حقائق الجرائم النازية أو الحرب والسلام، أو جرى تفاديها،

فإنها ستظل بوضوح تام مهيمنة على كل ما يشكّل الحياة الألمانية، مع أن الألمان طوّروا وصفات متنوعة تمكّنهم من التصدي لأثرها الصادم.

فحقيقة مصانع الموت تحوّلت إلى مجرد احتمال؛ لقد فعل الألمان ما يمكن للآخرين فعله لا أكثر (ثمة بالطبع أمثلة عدة تؤكد هذا) أو ما سوف يفعله آخرون في مستقبل قريب. ومن ثمّ إن كل من يأتي على ذكر هذا الموضوع سيكون بطبيعة الحال (*ipso facto*) متهماً بشبهة تصويب الذات. وفي هذا السياق غالباً ما تفسّر سياسة الحلفاء في ألمانيا بكونها حملة تار ناجحة، حتى لو تبدى في نهاية المطاف أن الألماني الذي يتبرع بمثل هذا التفسير يدرك كل الإدراك أن الأشياء التي يشكو منها إما أن تكون النتيجة المباشرة للحرب التي خسرها، وإما أنها قد حدثت خارج رغبة القوى الغربية أو سيطرتها. غير أن الإلحاح على أنه لا بد من خطة وضعت بعناية للثأر، يخدم كحجة معزية، تبرهن أن كل الناس متساوون في الخطيئة.

لقد تحوّلت حقيقة الدمار التي تحاصر كل ألماني إلى نوع من شفقة ارتدادية على الذات غير متجدّرة عميقاً على أي حال، ما يجعل في مقدورها أن تتلاشى بسهولة إذا ما حدث لبنى عمارة قبيحة صغيرة وذات طابق واحد أن استوردت من بعض الشوارع الخلفية في أميركا لتزرع في بعض الجادات الكبرى كي تعوّض بشكل مفتت عبوس المشهد موقرة نوعاً من الرخاء المائل في أناقة ريفية للنوافذ المنتشرة البالغة الحداث. ففي فرنسا وبريطانيا العظمى، يشعر الناس بقدر أكبر من الحزن على المعالم العمرانية القليلة نسبياً التي دُمّرت في الحرب مما يفعل الألمان تجاه كنوزهم الضائعة جميعاً. ويجري التعبير في ألمانيا عن آمال متبجحة في أن البلد سوف يصبح "أكثر بلدان أوروبا حداثاً"، لكن هذا كله كلام في كلام، وبعض الناس الذين اكتفوا بالتعبير عن هذا الأمل سوف نجدهم بعد دقائق قليلة، عند منعطف آخر من منعطفات الحديث، يلحون على أن الحرب التالية سوف تصيب كل المدن الأوروبية بما أصاب مدن ألمانيا، وهو أمر ممكن طبعاً، لكنه يشير مرة أخرى إلى تحوّل الواقع إلى إمكان. أما نبرة الرضى الخفيفة التي غالباً ما يرصدها المرء في حديث الألمان عن الحرب المقبلة، فإنها لا تعكس وجوداً فعلياً لخطط ألمانية كئيبة للغزو، كما رأى عدد كبير من المراقبين، بل هي ليست أكثر من وصفة أخرى للتملص من الواقع. ففي حال حدوث تساوي في

الدمار، سيكون من شأن الوضع الألماني أن يفقد حدّته.

لكن السمة الأكثر صدماً ورعباً في طيران الألمان بعيداً من الواقع تكمن في عاداتهم التعامل مع الحقائق كأنها مجرد آراء. فمثلاً، على السؤال المتعلق بمن ذا الذي بدأ الحرب الأخيرة، وهو السؤال الأكثر سخونة في قدرته على إثارة السجال بأي حال، يأتي الجواب على شكل تنويع مفاجئة من الآراء. فلقد أخبرني سيدة من جنوب ألمانيا كنت أعرف عنها المستوى الوسط لذكائها أن الروس هم الذين بدؤوا الحرب بهجومهم على دانتزغ. ليس هذا سوى الأكثر فجاجة بين أمثلة كثيرة. غير أن هذا التحويل للواقع إلى آراء لا يقتصر على سؤال الحرب. ففي مختلف الحقول هناك نوع من اتفاق مهذب يمتلك كل امرئ بموجبه الحق في أن يكون جاهلاً بذريعة أن من حق كل واحد أن يكون له رأيه، وفي خلفية هذا يكمن الافتراض الضمني بأن الآراء لا تهتم حقاً. إن هذه المسألة بالغة الجدوية، ليس لأنها غالباً ما تجعل النقاش ميؤوساً منه فقط (فالمرء لا يحمل معه عادة مكتبة يتجول بها من مكان إلى آخر)، بل في المقام الأول لأن الألماني الوسط يؤمن بأن هذا النقاش المفتوح للجميع، نسبية الحقائق العدمية هذه، إنما هو جوهر الديمقراطية. لكن هذا ليس سوى مخلفات النظام النازي في الواقع.

تتمايز أكاذيب البروباغندا التوتاليتارية عن الأكاذيب المعتادة لدى الأنظمة غير التوتاليتارية في أوقات الطوارئ بإنكارها المتواصل للوقائع بصورة عامة. فكل الوقائع قابلة للتبديل وكل الأكاذيب يمكن أن تكون حقيقة. ويقوم الضغط الذي يمارسه النازي على العقل الألماني في لعبة تكيف تكفّ معها الحقيقة عن أن تكون المجموع الكلي لوقائع لا يمكن التهرّب منها لتضحي مجموعة من أحداث وشهادات دائمة التبدّل يصبح فيها ما كان اليوم حقيقياً مزيفاً في اليوم التالي. وقد يمكن لهذا التكيف أن يكون بالتحديد واحداً من الأسباب الكامنة في خلفية الضلالة المفاجئة في الحجم المتبقي لآثر التعبئة النازية، كما في فقدان الاهتمام برفض التعاليم النازية. وهنا ما يكون المرء مندفعاً ضده لن يكون التعبئة، بل العجز عن الرغبة عن التمييز بين الحقيقة والرأي. وبقينا إن سجالاتاً آخر يدور من حول أحداث الحرب الأهلية الإسبانية سوف يجري على المستوى نفسه الذي يجري عليه نقاش حول مزايا الديمقراطية ونقاط ضعفها.

في النتيجة، لا تتعلق المشكلة التي تواجه الجامعات الألمانية كثيراً باستعادة حرية التعليم أو بالعودة إلى البحث النزيه، وبوضع الطلاب في مجابهة مع رصد غير مغرض لما يحدث حقاً، واستبعاد المدرسين الذين لم يعودوا قادرين على ذلك. الخطر الذي يحيط بالحياة الأكاديمية الألمانية لا يتأتى حصراً من أولئك الذين يصرون على أن حرية الكلام ينبغي أن تستبدل بديكتاتورية يمتلك فيها رأي واحد لا أساس له وغير مسؤول احتكار مخاطبة الجميع. ولكن كذلك من أولئك الذين يتجاهلون الوقائع والحقيقة مكرسين آراءهم الخاصة ليس بالضرورة بوصفها الوحيدة الصائبة، بل بوصفها آراء يمكن تبريرها بأي آراء أخرى.

إن لا واقعية معظم هذه الآراء وافتقارها إلى الصدقية، مقارنة بتلك التي تكتسب صديقتها من تجربة أولئك الذين يتمسكون بها، يُدلل عليه بدقة بكونها قد تشكلت قبل ١٩٣٣. فثمة هنا حاجة تكاد تكون غريزية للجوء إلى الأفكار والآراء التي كان المرء قد امتلكها قبل أن يحدث ما من شأنه أن يوقع به ضرراً. وتكون النتيجة أنه فيما تغيرت ألمانيا إلى درجة لم يعد ممكناً معها التعرف إليها - طبيعياً وسيكولوجياً -، يواصل الناس الكلام والتصرف بسطحية يبدو معها كأن لا شيء على الإطلاق قد حدث منذ ١٩٣٢. ومؤلفو الكتب القليلة ذات الأهمية الحقيقية التي ظهرت في ألمانيا منذ ١٩٣٣ أو نُشرت منذ ١٩٤٥ كانوا معروفين مسبقاً قبل عشرين أو خمسة وعشرين عاماً. أما الجيل الأصغر، فيبدو أنه تحجّر وفقد تمفصله ولم يعد قادراً على أي تفكير متماسك.

ترد إلى ذهننا هنا حكاية مؤرّخ فن ألماني شاب كان يجول بمستمعيه بين تحف معرض برلين التي كانت قد أرسلت في جولة عبر مدن أميركية، فأشار ذات لحظة إلى تمثال نفرتيتي المصري القديم قائلاً: "العالم كله يحسدنا عليه"، ثم انطلق قائلاً (أ) إن الأميركيين أنفسهم لم "يجرؤوا" على نقل "رمز المجموعة البرلينية هذا" إلى الولايات المتحدة، و(ب) إنه بفضل تدخل الأميركيين "لم يجرؤ" البريطانيون على نقل نفرتيتي إلى المتحف البريطاني. لقد فصلت بين الموقفين من الأميركيين حينذاك عبارة واحدة: المتكلم، المجرد من أي فتاعات خاصة، إنما كان لا يكاد يتلمّس طريقه أو توماتيكياً بين الكليشيهات التي زرعت في مخّه كي يعثر على تلك التي تلائم

المناسبة. غالباً ما تكون الكليشيهات ناجمة عن نزعة قومية عتيقة الطراز بأكثر مما تعبر عن نبرة نازية، ولكن في أي حال عبثاً يسعى المرء ليكتشف في خلفيتها وجهة نظر متماسكة، حتى وو كانت وجهة سيئة.

مع سقوط النازية، وجد الألمان أنفسهم معرّضين من جديد للحقائق والواقع. لكن التجربة التوتاليتارية انتزعت منهم كل إدراك وكلام عفويين، فباتوا اليوم إذ لم يعد ثمة خطّ رسمي يقود خطاهم محرومين القدرة على الكلام وغير قادرين على مفصلة الأفكار أو التعبير بكفاءة عن مشاعرهم. أما المناخ الثقافي، فبات مغطى بضباب يتسم بتعميمات غامضة لا معنى لها، وتتواكب مع آراء تكوّنت لديهم زمناً طويلاً قبل الأحداث التي طرأت ويُفترض أنها تعبر عنها. والمرء يشعر بنفسه عرضة لقمع يمارس عليه من نوع حماقة عامة لا يمكن الوثوق بها للحكم على أكثر الأحداث بدهاءة حكماً صائباً، وتجعل، مثلاً، من الممكن لإحدى الصحف أن تشتكي، قائلة: "ها هو العالم يتركنا مرة أخرى في عرض البحر"، وهو قول يمكن مقارنة تركيزه الأعمى على الذات بالملاحظة التي يوردها إرنست جونغر Ernest Jünger في يومياته خلال الحرب (Strahlungen, 1949) راوياً فيها كيف أنه سمع عرضاً خلال حديث حول أسرى روس أسند إليهم عمل بالقرب من هانوفر من يقول: "يبدو أنه كان ثمة بعض الأندال بينهم. فهم كانوا يسرقون الطعام من الكلاب". ويعلق جونغر بقوله: "غالباً ما يخامر المرء الانطباع بأن الشيطان قد استحوذ على الطبقة الوسطى الألمانية".

إن السرعة التي عادت بها الحياة اليومية في ألمانيا إذ استؤنفت إعادة البناء بعد الإصلاح النقدي باتت حديث أوروبا بأسرها. وما من شك في أنه لا يوجد شعب في أي مكان في العالم يعمل بالمشقة التي يعمل بها الألمان. ومن الحقائق المعروفة جيداً أن الألمان كانوا لأجيال شديدي الولع بالعمل. ويبدو انخراطهم في التصنيع للوهلة الأولى كأنه يعطي معنى عميقاً للرأي القائل إن ألمانيا تبقى في الإمكان أكثر الأمم الأوروبية خطورة. ثمة إلى هنا حوافز قوية تحث على العمل. فالبطالة مستشرية ووضع النقابات من الوهن إلى حد أن العمال لا يطالبون حتى بأجر ساعات العمل الإضافية، بل غالباً ما يستنكفون عن إبلاغ النقابات بشأنها. ووضعية الإسكان أسوأ مما يبدو أن العمارات المبنية حديثاً تشير إليه. وللأعمال والمباني الرسمية المخصصة للصناعات

الثقيلة وشركات التأمين أفضلية لا مرأ فيها على الوحدات المنزلية، وينتج عن ذلك أن الناس يفضلون الذهاب إلى العمل أيام السبت بل حتى الأحد على البقاء في البيت بين الشقق المزدهمة. في عملية إعادة البناء، كما في مجالات الحياة الألمانية شتى، من الواضح أن كل شيء يُبدل (حتى بأكثر الطرق استعراضية غالبية الأحيان) لاستعادة نسخة طبق الأصل عن الشروط الصناعية والاقتصادية التي كانت سائدة قبل الحرب، فيما لا يُبدل إلا القليل من الجهد لتأمين رفاهية الجماهير الشعبية.

غير أن ما من واحدة من هذه الحقائق تبدو قادرة على تفسير مناخ الأعمال المحموم من جهة، وتفاهة الإنتاج بالمقارنة من جهة أخرى. فتحت السطح حدث في الموقف الألماني من العمل تغير عميق. والميزة القديمة الماثلة في تحقيق تميز المنتج المنجز، بصرف النظر عما تكون عليه شروط العمل، تحول إلى مجرد حاجة عمياء للبقاء في العمل، وتطلع جشع إلى عمل أي شيء في كل لحظة من لحظات اليوم. والمرء حين يراقب الألمان وهم يترنحون بهمة ونشاط عبر أطلال ألف عام من تاريخهم، خابطين أكتافهم بالمعالم المدمرة أو مبددين امتعاضهم حين يُذكرهم أحد بأفعال الرعب التي تقض مضاجع العالم المحيط بهم، سيدرك كيف أن الأعمال باتت خط دفاعهم الرئيسي في وجه الواقع. هنا قد يرغب المرء في أن يصرخ: كل هذا ليس حقيقياً... صحيح أن الأطلال حقيقية وأهوال الماضي حقيقية والموتى الذين نسيتموهم حقيقيون، لكنهم باتوا جميعهم أشباحاً حية، لم يعد ما في كلامهم وآرائهم ونظرة عيونهم الإنسانية وحزن القلوب البشرية ما من شأنه أن يمس أحداً.

هناك بالطبع ألمان كثر لا يلائمهم هذا التوصيف. وفوق كل شيء هناك برلين التي بقي شعبها على حاله وسط أفقع دمار طاولهم. أنا لا أعلم لماذا كان على الوضع أن يبدو هكذا، لكن الأعراف والعادات والكلام والدنوّ من الناس تبدو في أصغر تفاصيلها مختلفة كل الاختلاف هنا عن كل شيء يشاهده المرء أو يواجهه في بقية أنحاء ألمانيا إلى درجة أن برلين تبدو كأنها بلد آخر. ففي برلين يخامر المرء تقريباً شعوراً بالامتعاض تجاه المنتصرين والظاهر أنه لم يكن ثمة أبداً وجود لمثل هذا الشعور. ففي الوقت الذي كانت فيه أولى القنابل الإنكليزية المدمرة تنهال على المدينة وتسحقها، كان البرلينيون كما يُروى، يهرولون من مخابثهم ليقولوا وهم يراقبون حياً يتهاوى بعد

الآخر: "حسناً إذا كان 'التوميز' The Tommies ينوون مواصلة هذا، سوف يكون عليهم قريباً أن يحملوا بيوتهم معهم". وبقينا إن هذا القول لا ينم عن ارتباك أو شعور بالذنب، بل هو وصف صريح ومفصل لما كان يحدث ليهود برلين عند بداية الحرب. والأكثر أهمية من كل شيء آخر في برلين أن الناس حافظوا على كراهيتهم الفعالة لهتلر، وهم حتى لو كان لديهم من الأسباب ما يجعلهم يشعرون أكثر من بقية الألمان أنهم رهينة السياسة الخارجية، لم يشعروا أنهم عاجزون على الإطلاق، بل كانوا على قناعة تامة بأن موقفهم مؤثر؛ هم حتى لو لم يُعطوا سوى نصف فرصة، سيكون من شأنهم على الأقل أن يبيعوا حيواتهم غالية.

يشتغل البرلينيون بأسلوب يماثل في سوائه اشتغال بقية الشعب الألماني، لكنهم يبدون أقل انشغالاً وهم يأخذون وقتهم لاصطحاب شخص ما وإطلاعه على الأطلال حيث يتعمدون بشيء من التفخيم ذكر أسماء الشوارع التي امتحت. وقد يبدو من الصعوبة بمكان تصديق ما يقولونه عن أن هتلر لم يُفلح أبداً في اكتسابهم إلى جانبه بصورة تامة، لكن الأمر لا يخلو من صدقية ما. وهم يملكون معلومات جيدة ولافتة، كما عرفوا كيف يحافظون على حسّ مرحهم وودّهم الساخر المميزين لهم. أما التبدل الوحيد الذي طاول الناس هنا - باستثناء أنهم أصبحوا أكثر حزناً وأقل استعداداً للضحك -، فهو أن "برلين الحمراء" باتت اليوم مناهضة عنيدة للشيوعية. لكن هنا أيضاً ثمة فارق مهم بين برلين وبقية ألمانيا: البرلينيون كانوا وحدهم الذين جازفوا بالإشارة بوضوح إلى ضروب التماثل بين هتلر وستالين، والبرلينيون وحدهم يتكلمون مشقة إخبارك أنهم ليسو معادين للشعب الروسي بالطبع، وهو شعور لافت إلى حدّ كبير إن تذكر المرء ما الذي حدث لأهل برلين بعد أن هرع كثير منهم لاستقبال "الجيش الأحمر" كمحرر حقيقي لهم خلال الأشهر الأولى من الاحتلال، وما لا يزال يحدث لهم في القطاع الشرقي.

برلين استثناء، لكنها لسوء الحظ ليست استثناء مهماً. ذلك لأن المدينة مغلقة على ذاتها كلياً وليس لديها أي احتكاكات ببقية أرجاء البلد، فيما عدا أن المرء من شأنه أن يلتقي في كل مكان أناساً تركوا برلين بسبب فقدان ما هو يقين فيها، قاصدين المناطق الغربية وها هم الآن يتدمرون بمرارة من جراء وحدتهم واشتمزازهم.

يقيناً إن هناك ألماناً كثيراً يبدون "مختلفين"، لكنهم يستخدمون ما لديهم من طاقة في سبيل جهود يبذلونها للتسلل إلى البيئة الخائفة التي تحيط بهم، ومع ذلك يقون معزولين كلياً. بطريقة ما، يبدو هؤلاء الناس اليوم في حال أسوأ من الناحية السيكولوجية مما كانوا عليه في أسوأ سنوات الإرهاب الهتلري. ونعرف أنه خلال آخر سنوات الحرب كان ثمة وجود غامض لرفقة من المعارضين بين صفوف الذين كانوا يعادون النظام لسبب أو لآخر. وهم كانوا معاً يأملون في حدوث الهزيمة يوماً، وبما أنهم - ما عدا بعض الاستثناءات المعروفة - لم يكن في نيتهم أن يقوموا بما من شأنه تسريع مجيء ذلك اليوم، كان في مقدورهم أن يستمتعوا بسحر تمرد نصف متخيل. حينئذ خلق الخطر الكبير الكامن حتى في مجرد التفكير في المعارضة شعوراً بالتضامن بين الأكثر حماسة بينهم بالنظر إلى أنه كان في إمكانهم أن يعبروا عن أنفسهم في نوع من الإبداء الغامض لشعورهم بغمزة أو نظرة أو حركة يد من شأنها أن تحمل دلالة ما بصرف النظر عن حجمها. إن الخروج من تلك الحميمية الغامضة مع الخطر إلى الأناية الفجة إلى الضحالة التي باتت منتشرة في حياة ما بعد الحرب كان تجربة تقطر القلب حقاً بالنسبة إلى كثير من الناس (يمكن أن نلاحظ اليوم في المنطقة الشرقية التي تعيش تحت حكم نظام بوليسي أن في هذا الزمن الذي يمقته السكان عامة تقريباً مناخ قوي من الرفاقية والحميمية واللغة الإشارية نصف المنطوقة يسود بأكثر مما كانت الحال تحت حكم النازيين، إذ إن أفضل العناصر في المنطقة الغربية هي التي غالباً ما تلاقي صعوبة في اتخاذ القرار بالرحيل إلى الغرب).

II

ربما يكمن الجانب الأكثر مدعاة للحزن في حكاية حزينة كهذه إخفاق الصفات الثلاث التي استخدمها الحلفاء الغربيون لحل المعضلة الأخلاقية والاقتصادية والسياسية الألمانية. فاجتثاث النازية وإعادة إحياء المشروع الحر والفدرلة ليست بالتأكيد السبب في استثناء الأوضاع الراهنة التي تعيشها ألمانيا، لكنها ساهمت في نشر ومن ثم

استدامة نوع من الارتباك الأخلاقي والفوضى الاقتصادية والظلم الاجتماعي والعجز السياسي.

قام اجتثاث النازية على فرضية أن ثمة معياراً موضوعياً ليس من أجل الفصل الحاسم بين النازيين وغير النازيين، بل من أجل معاقبة التراتبية النازية برمتها انطلاقاً من صغار المتعاطفين وصولاً إلى مجرمي الحرب. فمن البداية، كانت المنظومة كلها، القائمة على التوسّع العريض للعضوية الحزبية وعلى التدرّجات والمكاتب وعلى تحديد بداية الانتماء إلى الحزب... بالغة التعقيد وينخرط فيها كل واحد تقريباً. والقلة القليلة التي كانت قادرة على أن تحافظ على وجودها الحي خارج مجرى الحياة هذا في ألمانيا الهتلرية كانت استثناء، وكانت على صواب في ذلك. غير أنه انضم إليها عدد من النماذج الشديدة التنوع، ومن حسن حظها أو من الحيلة التي اتخذتها أنها كانت تملك نفوذاً مكّنها من تفادي المضايقات التي تنتج عن عضوية الحزب. هم أناس كانوا في الواقع من سراة القوم في ألمانيا النازية، ولكنهم اليوم غير مطالبين بأن يمروا عبر سيرورة اجتثاث النازية. وقيم عدد من هؤلاء السادة المنتمين في معظمهم إلى الفئات العليا من الطبقة المتوسطة علاقات علنية اليوم مع زملاء لهم كانوا أقل حظاً منهم وحدث أن سجنوا لجرائم حرب معينة اقترفوها. وهم يفعلون هذا جزئياً لأنهم يسعون وراء نصائح في الشؤون الاقتصادية والصناعية، ولكن أيضاً لأنهم ربما باتوا يشعرون بالسأم من النفاق. فضروب الظلم التي هيمنت على منظومة اجتثاث النازية كانت بسيطة وآنية. الموظف البلدي الذي يشتغل في جمع القمامة والذي كان عليه في العهد الهتلري أن يدخل الحزب أو يبحث لنفسه عن عمل آخر وقع في شبكة اجتثاث النازية فيما كان من نصيب رؤسائه إما أن يذهبوا أحراراً لأنهم كانوا يعرفون كيف يدبرون أمورهم في مثل تلك القضايا، وإما أن يقاسوا عقاباً كالذي يقاسيه، لكنه سيكون بالنسبة إليهم بالطبع عقاباً أقل جدية بكثير.

الأسوأ من ضروب الظلم اليومية تلك كان واقع أن المنظومة، التي أتت كي تستخلص تمايزات أخلاقية وسياسية واضحة وسط الفوضى التي يعيشها شعب بات غير منظم على الإطلاق، نَحَتْ في الحقيقة إلى التعمية حتى على التمايزات القليلة التي بقيت بعد زوال النظام النازي. فالمنادون النشطون ضد النظام كان من الطبيعي

لهم أن يدخلوا التنظيم النازي على سبيل إخفاء نشاطاتهم غير الشرعية، وبذلك علق هؤلاء الأعضاء، في أي واحدة من خلايا حركة المقاومة تلك كما وُجدت في ألمانيا، في الشبكة نفسها مع أعدائهم، أمام سرور الأخيرين الكبير. من الناحية النظرية، كان ممكناً تقديم براهين على الانخراط في نشاطات مضادة للنازية لكن لم يكن من السهولة بمكان إقناع رسمي الاحتلال الذين لا يملكون أدنى خبرة تتعلق بتعقيدات النظام الإرهابي، بل هناك خطر يكمن في أن طالب البراءة قد يورط نفسه في نظر السلطات التي كانت، بعد كل شيء، غير مهتمة إلا بالسلام والنظام، إن هو أراها بصورة مقنعة أنه كان قادراً على أن يملك تفكيراً حراً ونشاطاً تمردياً.

مع ذلك، فمن المشكوك فيه أن يكون برنامج اجتثاث النازية هذا قد وأد في المهد تشكيلات سياسية جديدة كان من شأنها أن تنمو انطلاقاً من حركات المقاومة ضد النازية، ما دامت حركة المقاومة نفسها لم تكن تملك في المقام الأول سوى قسط ضئيل جداً من الحيوية. وفي المقابل ليس ثمة شك في أن اجتثاث النازية قد خلق شراكة مصالح جديدة غير صحية بين مجموعات أكثر أو أقل فساداً تضم أولئك الذين كانوا، لأسباب انتهازية، قد تحولوا إلى نازيين عن قناعة تفل أو تكثر. الحقيقة أن هذه المجموعة القوية من الأشخاص المثيرين للريبة إلى حد ما لا تضم لا أولئك الذين حافظوا على نزاهتهم ولا الآخرين الذين ساهموا في الحركة النازية بأي طريقة لا لبس فيها. ولن يكون من الملائم في الحالتين التفكير في الاجتثاث استناداً إلى القناعات السياسية الخاصة؛ فاستبعاد مناوئي النازية المؤكدين لا يمكنه أن يكون دليلاً على أن الآخرين نازيون مؤكدون، واجتثاث النازيين "المعروفين" لن يعني أن الآخرين يمقتون النازية. ببساطة، يمكن القول إن برنامج اجتثاث النازية لم يكن سوى تهديد للعيش والوجود، ومن هنا، حاولت الأكثرية أن ترفع الضغط عبر منظومة تبادل لشبكات الأمان يمنع الأمر برمته من أن يؤخذ بأكثر مما ينبغي من الجدية. ولم يكن لهذا أن يتحصّل إلا من أولئك الذين كانوا من التورط بمقدار ما كان أي امرئ شديد التورط أو قليله. لقد كان هناك على الدوام شعور بأن الذين أصبحوا نازيين عن قناعة كما أولئك الذين حافظوا على نزاهتهم يشكّلون معاً عنصراً غريباً وخطيراً، جزئياً لأن ماضيهم لم يكن يربعهم، لكن كذلك لأن وجودهم في

حد ذاته شهادة حية على أن ثمة شيئاً بالغ الجدية قد حدث حقاً، وأن هناك فعلاً حاسماً قد اقتُرف. من هنا، تمخض الأمر عن أنه لا النازيون النشطون هم الذين اجتثوا وحدهم، بل كذلك كان مصير معادي النازية الذين باتوا بدورهم بعيدين من مواقع السلطة والنفوذ في ألمانيا اليوم. وما هذا سوى المؤشر الأكثر دلالة الذي يؤكد رغبة الإنتليجنسيا الألمانية عن النظر إلى ماضيها بعين الجدية أو تحمّل عبء المسؤولية التي ألقاها النظام الهتلري على كاهلها.

لقد تفاقم تعزّز شراكة المصالح التي وُجدت بين الأكثر أو الأقل تورّطاً بفعل الموقف العام الألماني - لكن ليس الألماني وحسب - تجاه لوائح الأسئلة الرسمية. إذ إن الأوروبيين، على العكس مما اعتاده الأنغلو-ساكسونيون والأميركيون، لا يؤمنون دائماً بقول الحقيقة المطلقة حين تطرح هيئة رسمية أسئلة مربكة. ففي بلدان لا يسمح نظامها القضائي للفرد بالشهادة بصدد قضيته الخاصة، لا يعد الكذب خطيئة كبرى إذا كان من شأن قول الحقيقة أن ينسف حظوظه القضائية. من هنا، يرى العديد من الألمان أن هناك تعارضاً بين ردودهم على لوائح أسئلة الحكومة العسكرية والحقيقة كما هي معروفة لجيرانهم، ما عزز قوة الازدواجية.

ثم إن ما هزم برنامج اجتثاث النازية لم يكن حتى الغياب الواعي للنزاهة. فثمة عدد كبير من الألمان، ولا سيما بين الفئات الأكثر تعلماً، لم يعودوا كما يبدو قادرين على قول الحقيقة حتى لو أرادوا ذلك. فكل أولئك الذين صاروا نازيين بعد ١٩٣٣ إنما أذعنوا أمام نوع من الضغط المتراوح بين تهديد حياتهم وعيشهم بفجاجة، وبين اعتبارات متنوعة تتعلق بمسارهم المهني وصولاً إلى التفكير حول "تيار التاريخ الذي لا يقاوم". وفي حالات الضغط الجسدي أو الاقتصادي، كان يتعين أن يكون ثمة تحفظ ذهني ممكن، كالتعامل مثلاً بتهكم مع مسألة الحصول على بطاقة العضوية الضرورية بصورة مطلقة. لكن من الغريب ما يبدو لنا من أن قلة فقط من الألمان كانت قادرة على ذلك النوع من التهكم الصحي، فما أزعجهم لم يكن بطاقة العضوية بل التحفظ الذهني، ولذلك، كانوا غالباً ما ينتهون بأن يضيفوا القناعات الضرورية إلى انخراطهم الإجماعي قصد التعمية على عبء الازدواجية. أما اليوم، فثمة توجه ما كي لا يذكر سوى الضغط الأولي الذي كان حقيقياً بما فيه الكفاية على أي حال. وهم

استخلصوا من التأخر الذي أملاه عليهم ضميرهم في مجال تكيفهم الجواني مع الأفكار النازية الاستنتاج نصف الواعي بأن ضميرهم نفسه هو الذي غدر بهم، وهي تجربة ليس من شأنها أن تعزز الترقى الأخلاقي تماماً على أي حال.

يقيناً إن مقاومة تأثير حياة يومية كانت الأفكار النازية قد تغلغلت فيها كلها لم تكن سهلة، إذ إن وضع الشخص المعادي للنازية كان أشبه بموقف رجل عاقل وجد نفسه مرمياً وسط مأوى للمجانين يتقاسم فيه كل النزلاء الآخرين الوهم نفسه. لقد بات من العسير جداً في مثل تلك الظروف أن يركن المرء حتى إلى أحاسيسه نفسها. وثمة إلى ذلك الوصمة المتواصلة المتمثلة في التصرف تبعاً لقواعد جنون البيئة المحيطة التي كانت، بعد كل شيء، الحقيقة الوحيدة المدركة التي لا يمكن فيها للمرء أن يتكل على ما لديه من إحساس بالاتجاه. كان ذلك يحتاج إلى استمرار المرء في التنبه إلى وجوده بأسره تنبهاً لا يمكنه أن يركن إطلاقاً إلى ردود الفعل التلقائية التي سنلجأ جميعنا إليها للتكيف مع عدد من المواقف اليومية. إن غياب مثل ردود الفعل تلك يعدّ العنصر الأساسي في القلق الناجم عن سوء القدرة على التكيف، حتى إن كان سوء التكيف لا يعني موضوعياً في المجتمع النازي سوى أن عقل المرء على أحسن ما يرام، وأن الوصمة التي يتركها سوء التكيف على الفرد تماثل حتى في حجمها الكبير ما تركه في أي مجتمع عادي.

إن الارتباك الأخلاقي العميق السائد في ألمانيا اليوم، الذي نما انطلاقاً من الخلط الذي فبركه النازيون بين الحقيقة والواقع، يبدو أكثر من مجرد غياب للأخلاق وله من الأسباب ما هو أكثر عمقاً من كونه مؤذياً. فالذين يوصفون بأنهم ألمان طيبون غالباً ما يكونون مضللين في أحكامهم على ذواتهم والآخرين أكثر من أولئك الذين يرفضون ببساطة الإقرار بأن كل ما حدث وكان مخطئاً أو غير معتاد إنما كان من فعل ألمانيا كلها. ثمة عدد كبير من الألمان الذين يبدون حتى مبالغين في تشددهم حيال الذنب الألماني عامة وحيال ذنبهم الذاتي خاصة سيبدون مرتبكين بصورة مثيرة للفضول إذا ما أرغموا على مفصلة آرائهم، ولذلك قد يكون من شأنهم أن "يجعلوا من الحبة قبة"، فيما تفلت بعض الفظائع الحقيقية من نباهتهم. تكمن واحدة من التنوعات على هذا الخلط في واقع أن الألمان الذين يعترفون بحصتهم من الذنب غالباً ما يكونون أبرياء

بالمعنى العادي والفعلي، في حين أن أولئك المذنبين بالفعل بالنسبة إلى ما حدث حقاً يدون متّسمين بأعلى درجات راحة الضمير في العالم. ويعطينا نشر يوميات كنوت هامسن Knut Hamsun لما بعد الحرب، التي وجدت لها جمهوراً عريضاً ومتحمساً في ألمانيا، شهادة على أعلى درجات تلك البراءة التي تتحوّل إلى عقدة اضطهاد حين تجد نفسها في مواجهة أخلاقية عالم ناصع.

في المقابل ربما تقدم يوميات الحرب التي أصدرها إرنست جونغر Ernest Junger البرهان الأفضل والأكثر نزاهة على المصاعب الهائلة التي تواجه المرء حين يريد أن يبقى على نفسه وعلى معايير الحقيقة والأخلاق لديه منزّهة في عالم فقدت فيه الحقيقة والأخلاق كل تعبير واضح عنهما. فرغم تأثير كتابات جونغر المبكرة، الذي لا يمكن إنكاره على العديد من أفراد الإنتلجنسيا النازية، سنجد معادياً نشطاً للنازية من أول يوم من أيام حكمها حتى آخرها، مبرهن أن مفهوم الشرف الذي بات يبدو قديم الطراز إلى حد ما، بعدما كان سائداً لدى ضباط الجيش البروسيين، كان كافياً لدفع المرء إلى ممارسة نوع من المقاومة الفردية. غير أن هذه النزاهة التي لا مرء فيها لها هي الأخرى حلقتها الفارغة. إذ يبدو الأمر كأن الأخلاق قد كفت عن العمل وصارت قوقعة فارغة لا يلجأ إليها الشخص الذي يتوجب عليه لكي يعيش أن يشتغل ويبقى حياً طوال النهار إلا في الليل وفي عزلة وحدته. فيضحى النهار والليل كابوساً للآخر. ويمسي الحكم الأخلاقي الذي يُترك لليل كابوس الخوف من بقاء المرء عرضة للانكشاف طوال النهار، فيما تصبح حياة النهار كابوس الرعب من غدر قد يمارسه ضمير ناصع لا يشتغل إلا خلال الليل. مكتبة .. سرّ من قرأ

أمام مشهد الوضع الأخلاقي البالغ التعقيد الذي يعيشه البلد منذ انقضاء الحرب لن يكون مبالغاً أن نجد أن أخطر خطأ فريد من نوعه كان ذلك الذي اقترفته السياسة الأميركية لاجتثاث النازية في سياق الجهد الأولي المبذول في سبيل إيقاف ضمير الشعب الألماني على فظاعة الجرائم التي ارتكبت باسمه وتحت شروط التواطؤ التام. فخلال أيام الاحتلال الأولى، ظهرت ملصقات في كل مكان تعرض صوراً للفظائع التي ارتكبت في "بوخنفالده" مع إصبع يشير إلى المشاهد وتعليق يقول: "إنكم مذنبون". بالنسبة إلى غالبية السكان، كانت تلك الصور أول عهدهم بالاطلاع الحقيقي على

ما اقترُف باسمهم. فكيف كان في إمكانهم أن يشعروا أنهم مذنبون إن كانوا جاهلين حتى بما حدث؟ كان كل ما شاهدوه الإصبع الذي يشير محددًا الشخص الخطأ بكل وضوح. فاستنتجوا من ذلك الخطأ أن الملتصق لم يكن في مجمله سوى كذبة دعائية. من ثم، وعلى الأقل، انتشرت الحكاية التي يسمعونها المرء مراراً وتكراراً في ألمانيا. وكانت الحكاية صحيحة كفاية كما هي، لكنها لا يمكنها أن تفسّر ردّ الفعل العنيف الذي جابه ذلك الملتصق الذي لم يختفِ بعد حتى اليوم، ولا أن تفسّر التفاوضي الوقح الذي كان من نصيب مضمون الصور نفسه. فالعنف والتفاوضي كانا النتيجة الواضحة للحقيقة المخبوءة في الملتصق أكثر مما للخطأ البين فيه. ذلك لأنه فيما كان الشعب الألماني على غير علم بالجرائم النازية بل حتى أبقى قصداً على جهله بطبيعتها الحقيقية، كان النازيون يرون أن كل ألمانيّ كان يعرف أن بعض الحكايات الرهيبة كانت حقيقة ولذلك هو ليس في حاجة إلى المعرفة التفصيلية بالفظائع المرتكبة باسمه ليدرك أنه قد حوّل إلى متواطئ في جرائم لا يمكن الكلام عليها.

إنها لحكاية حزينة لم يقللّ حزنها إدراك أن القوى الحليفة تحت تلك الظروف لم يكن أمامها الكثير من الخيارات. فالبديل الوحيد الممكن لبرنامج اجتثاث النازية كان ثورة تتمثل في انتفاضة تندلع من جراء غضب الشعب الألماني العفوي ضدّ كل أولئك الذين كان يعرف أنهم أعضاء بارزون في النظام النازي. لقد كان من شأن مثل تلك الانتفاضة إذ تندلع دموية خارجة عن كل سيطرة أن تسير على هدي معايير عدالة تكون أكثر من مجرد حبر على ورق. لكن الثورة لم تندلع، وليس في المقام الأول لأنه لم يكن من السهل تنظيمها تحت أنظار جيوش أجنبية. الحقيقة أن الأمر لا يحتاج أي جندي، ألمانياً كان أو أجنبياً، لإنقاذ المجرمين الحقيقيين من غضبة الشعب. لكن هذا الغضب لم يعد قائماً اليوم، بل يبدو أنه لم تقم له قائمة في أي وقت مضى.

لم يقتصر برنامج اجتثاث النازية على ألا يكون متناسباً مع الوضع الأخلاقي والسياسي الذي ساد مع انتهاء الحرب، بل إنه سريعاً ما راح يخوض صراعاً مع الخطط الأميركية الرامية إلى إعادة بناء ألمانيا وتعليمها. حينئذ بدت إعادة بناء الاقتصاد الألماني بالتماشي مع خطوط المشروع الحرّ منطقية بما فيه الكفاية كإجراء مضاد للنازية، بما أن الاقتصاد النازي كان اقتصاداً مخطّطاً بكل وضوح، رغم أنه لم يكن قد مسّ -

أو لم يمَسَّ بعد - شروط الملكية الخاصة في البلد. فمالكو المصانع كانوا نازيين جيدين كطبقة، أو على الأقل مساندين أقوياء للنظام الذي كان قد قدّم إليهم مقابل بعض التخفيف من سيطرة القطاع الخاص وعداداً يجعل المنظومة التجارية والصناعية الأوروبية كلها بين أيدي الألمان. في هذا السياق، لم يتصرف رجال الأعمال الألمان بأسلوب يختلف عن نظرائهم في بلدان أخرى في العصر الإمبريالي. فرجل الأعمال ذو الذهنية الإمبريالية لا يؤمن بالمشروع الحربل على العكس ينظر إلى تدخّلية الدولة بوصفها الضمانة الوحيدة التي تؤمّن له استعادة مردودات مشاريعه المنتشرة بعيداً. صحيح بما فيه الكفاية أن رجال الأعمال الألمان، على العكس من إمبريالي النوع القديم، لم يسيطروا على الدولة لكنهم تركوا الحزب يستخدمهم لما فيه مصلحة الحزب. غير أن هذا الفارق، الذي كان من شأنه أن يكون حاسماً على المدى البعيد، لم يكن قد قيّض له أن يظهر بكل ما لديه من قوة.

مقابل التوسّع الذي تضمنه الدولة، كانت طبقة الأعمال الألمانية مستعدة بما فيه الكفاية للتخلي عن بعض أكثر مواقع سلطتها قوةً، ولا سيما سلطتها على الطبقة العاملة. ومن هنا تمكنت منظومة اقتصادية مسيطر عليها، مع اهتمام أكبر بالحفاظ على مصالح العمال، من أن تكون أقوى فاعل في عملية اجتذاب النظام النازي للطبقة العاملة والفئات العليا في الطبقة الوسطى معاً. فهنا مرّة أخرى، لم يمض التطور في مساره الطبيعي، ولم يكن الاستعباد الذي تمارسه الدولة، أو بالأحرى يمارس على الطريقة الروسية، قد أصبح خطراً يهدّد العمال الألمان (وطبعاً رغم أنه كان الخطر الرئيسي الذي يهدّد الطبقات العاملة في مجمل البلدان الأوروبية الأخرى خلال الحرب). وكان من نتيجة ذلك أن الاقتصاد الألماني المخطّط، ومن دون أن تكون له أي سمات شيوعية، يُذكر اليوم بوصفه الضمانة الوحيدة الواقية من البطالة والاحتكار المفرط.

من هنا لا تعني إعادة اللجوء إلى المشروع الحرّ حقاً اليوم سوى تسليم المصانع والرقابة على الحياة الاقتصادية إلى أولئك الذين، حتى لو ارتكبوا خطأ ما في ما يتعلق بالنتائج الأخيرة التي ترتبت على النازية، كانوا معروفين بمساندتهم المتينة للنظام بالنسبة إلى مجمل غاياته العملية. وهم إن لم يحوزوا سلطة حقيقية كبيرة تحت الحكم

النازي، فإنهم تمتعوا جميعاً بما يؤمنه لهم وضعهم من ملذات، وذلك بصرف النظر عن عضويتهم في الحزب. وها هم اليوم، منذ نهاية الحرب، بما باتوا يملكون من سلطة لا محدودة على الحياة الاقتصادية، قد أعادوا تنظيم سلطتهم القديمة على الطبقة العاملة أي الطبقة الوحيدة في ألمانيا التي كانت قد رحبت بتدخّلية الدولة بوصفها ضماناً ضد البطالة، دون أن تكون نازية بكل جوارحها. بكلمات أخرى: في الوقت الذي بات فيه اجتثاث النازية الكلمة السحرية الرسمية في سياسة الحلفاء في ألمانيا، أُعيدت السلطة إلى الذين لا يزال تعاطفهم مع النازية في البال، فيما سحبت من أولئك الذين كان رفضهم الثقة بالنازية الحقيقة الوحيدة الثابتة في وضعية بالغة التذبذب. ولجعل الأمور أكثر سوءاً، عادت السلطة التي أُنيطت بالصناعيين منعقة حتى من ضروب الرقابة الواهنة التي كانت قائمة في عهد جمهورية فايمر. فالنقابات العمالية التي كان النازيون قد سحقوها تماماً لم تُعد إلى موقعها القديم - جزئياً لأنها تفتقر إلى الكادرات الكفوءة وجزئياً للاشتباه بكونها تحمل قناعات معادية للرأسمالية - ولذلك إن الجهود التي بذلتها النقابات في سبيل استعادة نفوذها السابق في أوساط العمال قد فشلت بأبشع ما يمكن، ما أسفر عن كونها قد خسرت اليوم الثقة الواهنة التي قد تكون ورثتها من ذكريات الأيام السابقة.

قد يمكن للهجوم المتعنت الذي يشنه الاشتراكيون على "خطة شومان"^١ أن يبدو هجوماً مجنوناً في نظر العالم الخارجي. مع ذلك، فليس من السهل جداً تفهّمه (حتى إن كان من الصعب عذره) إلا إذا وضع المرء في باله أن مزج الصناعة في منطقة الرين-الروهر مع الصناعة الفرنسية قد يكون معناه، في ظل الظروف الراهنة، الاعتداء الأكثر تنسيقاً ومساندةً على مستويات عيش العمال. ويبدو لنا أن واقع أن حكومة بون Bonn، التي غالباً ما تعدّ مجرد واجهة لمصالح الصناعيين، كانت أشد من ساند الخطة بقوة، واقع يمكن اعتباره سبباً كافياً لإثارة الشكوك. ذلك لأن الفئة العليا من الطبقة الوسطى الألمانية لم تتعلم، لسوء الحظ، أي درس من الماضي ولا حتى نسيت تلك

١ روبرت شومان Robert Schuman، وزير خارجية فرنسي، كان من اقترح خطة للتعاون الصناعي الأوروبي التي نُفذت عام ١٩٥٢ تحت مسمى (THE EUROPEAN COMMUNITY OF COAL AND STEEL (ECCS)، وكانت بداية ولادة المجموعة الاقتصادية الأوروبية (European economic community (EEC). (محرر الطبعة الإنكليزية)

الدروس؛ ها هي لا تزال تصدق، رغم تراكم التجارب في البلد، أن وجود "احتياطيّ عمل" ضخّم - بطالة معتبرة - يمكن اعتباره علامة اقتصادية صحية، ولا تتورع عن إبداء خالص رضاها إن هي تمكنت في طريقها من الإبقاء على الأجور منخفضة.

لقد فاقم الوضع الاقتصادي إلى حد كبير استشرأ مشكلة اللاجئين التي باتت أهم معضلة اقتصادية واجتماعية في ألمانيا اليوم. فطالما ستبقى هذه المجموعات غير مستقرة، ستظل تشكل خطراً سياسياً كبيراً، تحديداً لأنها اقتيدت نحو نوع من خواء سياسي. فإلى جانب أعداد ضئيلة نسبياً من نازيين مقتنعين تُركوا في ألمانيا وكانوا دون استثناء من الأعضاء السابقين في القوات الخاصة SS، كان للمقتلَعين برنامج سياسي حازم وفي مقدورهم أن يعتمدوا على مجموعات تضامن معينة، وهذان عنصران يبدوان غائبين عن كل فئات السكان الأخرى. أما برنامجهم، فيقوم على إعادة تأسيس ألمانيا قوية من شأنها أن تجعل من الممكن لهم أن يعودوا إلى ديارهم السابقة في الشرق ويتقموا من السكان الذين اقتلعوهم. وهم في الوقت نفسه منهمكون في إبداء كراهيتهم واحتقارهم للسكان الألمان الأصليين الذين استقبلوهم بما هو أقل من مشاعر أخوية.

في تمايز عن المشكلة التي تطرحها فلول الحركة النازية، كان يمكن لمشكلة اللاجئين أن تُحلّ بفعل إجراءات اقتصادية قوية وذكية. لكن إذ فشلت تلك الإجراءات، يكون اللاجئين قد اقتيدوا إلى وضعية لا يعود أمامهم معها خيار سوى إقامة وطن خاص بهم إذا أرادوا لمصالحهم أن تتحقق أصلاً، فليس هذا لو في جزء يسير منه خطأ النظام القائم، وليس على نحو أكثر خصوصية خطأ التأثير الذي يمارسه شعار المشروع الحر كما فهم أو أسيء فهمه في ألمانيا. فالصناديق العامة إنما استُخدمت لتسليف المؤسسات الضخمة، بينما أهمل أي تشجيع للمشاريع الصغرى (علماً بأن كثيراً من اللاجئين هم من العمال والحرفيين المهرة)، خاصة على شكل تعاونيات، إهمالاً تاماً. أما المبالغ التي أنفقت لمنفعة اللاجئين، فتختلف بين دولة وأخرى، لكن تلك المبالغ دائماً تقريباً ما كانت غير كافية بصورة تدعو إلى اليأس، ليس في إطار العون المطلق فقط بل حتى في النسبة التي تشغلها في الميزانية العامة للدولة. من الواضح أن الاقتراحات الراهنة التي عرضتها حكومة بون في مجال تقليص الضرائب

على الأعمال - هذا مؤشر واضح على السياسة الاقتصادية للحكومة - من شأنها أن تخفض من الميزانيات المخصصة للاجئين بحدة أكبر. وقد يعطينا واقع أن سلطات الاحتلال قد مارست حق الفيتو على هذا الإجراء أملاً في أن السلطات الأميركية مقبلة على تفهّم واقع أن شعار المشروع الحر يختلف في مدلولاته في ألمانيا وأوروبا عموماً عنه في الولايات المتحدة.

يقيناً إن واحدة من العورات الأساسية التي تحكم السياسة الأميركية في أوروبا تكمن في أن هذا الفارق لا يبدو مفهوماً. فالمنظومة الأميركية، حيث تجدد قوة الإدارة الصناعية نداءً قوياً لها في قوة العمل المنظمة، لا تكاد تبدو مقبولة لدى الأوروبي المؤمن بالمشروع الحر؛ في أوروبا، لم تكن النقابات، حتى في أفضل أيامها، تشكل جزءاً من السلطات الراسخة، لكنها عرفت على الدوام وجوداً متأرجحاً بوصفها قوة متمردة تشارك بنجاح متفاوت في معركة متواصلة ضد أرباب العمل. أما في أميركا، فكان هناك إضافة إلى ذلك، نوع من تردد يتقاسمه أرباب العمل والعمال في اللجوء إلى تدخّلية الدولة. ويحدث في بعض الأحيان أن مجرد التهديد بتحكيم تمارسه الدولة يدفع الأطراف المتنازعة إلى التراجع مكثفة بمفاوضات ثنائية. وفي ألمانيا، لا يملك العمال وأرباب العمل معاً سوى فكرة واحدة في رؤوسهم: على الدولة أن تلقي بكل ثقلها إلى جانب مصالحهما. وربما باستثناء السكندنافيين وحدهم ليس ثمة في أوروبا أي نضوج سياسي يماثل ما لدى الأميركيين الذين يرون قدراً معيناً من المسؤولية، أي من الاعتدال في اتباع المصلحة الذاتية، مسألة حتمية تقريباً. وإلى هذا، تبقى أميركا وطن الرفاهية والفرص إلى درجة أن الكلام على المبادرة الحرة لم يصبح بعد كلاماً لا معنى له. كما أن معايير الاقتصاد الأميركي في حدّ ذاتها تنحو إلى إضعاف أي نزوع إلى أي تخطيط شامل. لكن في البلدان الأوروبية، حيث يحدث للتربة الوطنية أن تنكمش بتواصل بالمقارنة طرداً مع نمو القدرات الصناعية، يبدو معظم الناس على قناعة حاسمة بأن مستوى العيش الراهن لا يمكن تأمينه إلا إذا ضمن إجراءات تخطيط معينة تهدف إلى أن تؤمّن لكل امرئ حصة عادلة من المنتج القومي.

الحقيقة أنه في خلفية الحديث الغائم وغير المبرر كلياً عن "إمبريالية" أميركية في أوروبا يلوح ذلك الخوف غير المبرر بدوره من أن إدخال المنظومة الاقتصادية

الأميركية إلى أوروبا، أو بالأحرى الدعم الأميركي للوضع الاقتصادي القائمة، لا يمكن إلا أن يُسفر عن انخفاض بائس في مستوى معيشة الجماهير. ونعرف أن الاستقرار الاجتماعي والسياسي الذي تعرفه البلدان الإسكندنافية إنما هو ناتج جزئياً عن قوة الاتحادات النقابية، وجزئياً عن الدور الذي تلعبه التعاونيات في الحياة الاقتصادية، وجزئياً عن تدخّلية الدولة التي تمارس بكل حكمة. وتشير هذه العوامل على الأقل إلى التوجه الذي من شأن الحلول المتوخاة للمشكلات الاقتصادية والاجتماعية الأوروبية أن تسير فيه إن لم تدخل في الأمر المعضلات السياسية غير المحلولة وإن لم يتح الوضع العالمي العام ما يكفي من الوقت. مهما يكن من الأمر، أدت منظومة المشروع الحر في ألمانيا بسرعة إلى وأد الممارسات والتعبئة وتعزيز الثقة، بصرف النظر عن كل الجهود التي بذلتها السلطات الأميركية لتفادي حدوث مثل تلك التطورات.

من الناحية السياسية، لا تكمن السمة الأكثر جدية للوضع، كما يمكن للمرء أن يتوقع، في قلة الرضى المتفاقمة لدى الطبقة العاملة. إذ إن التاريخ الفجائعي الذي عاشته الأحزاب الاشتراكية يبدو كأنه قد استنفد حيويتها، إذ لم يسبق أبداً أن كانت الطبقة العاملة الألمانية في مزاج أقل ثورية من مزاجها الحالي. ثمة اليوم نوع من إذعان مرير أمام منظومة "تباع لهم" تحت اسم تجاري هو ديموقراطية، غير أن هذا الاشمزاز سوف يكون من شأنه تقريباً أن يوصل إلى اضطرابات، بل على العكس، يمكن اعتباره تقريباً ضماناً بأن ما من منظومة سوف تُقبل، سواء كانت جيدة أو سيئة، بلا مبالاة. أما الجانب المختلف والخطير معاً من المسألة، فهو أن الخوف القديم من "البلترة" باتت له ذريعة قوية وجديدة منذ اللحظة التي أصبح فيها وضع العمال أكثر يأساً وتقلقاً وبؤساً مما كان عليه قبلاً.

يستحوذ هذا الخوف خاصة على الطبقات الوسطى التي فقدت مرة أخرى أموالها بفعل الإصلاح النقدي بالتناقض مع حال الصناعيين الذين ظلت ثروتهم مؤمنة في ملكيات عقارية حقيقية. أما الوضع المالي للطبقة الوسطى الألمانية، ولا سيما إذ هي خسرت ممتلكاتها في عمليات القصف أو باتت من اللاجئين، فلا يختلف بأي حال عن وضع عائلات العمال العاديين، علماً بأن فكرة مشاركة العمال نصيبهم طوال حياتهم، ليست فكرة مقبولة لديها بأي حال.

في النتيجة، ولفادى ذلك، يسعى الناس الأكثر شباباً بتهوّر اليانس إلى جمع بعض الماركات للتمكن من دخول واحدة من الجامعات الكثيرة، وكلها باتت مزدحمة بصورة مفرطة. ففي هذا، تكمن فرصتهم الوحيدة للحفاظ على وضعيتهم كطبقة وسطى والإفلات من بوّس حياة تبلىتر. من هنا، يجد المرء من يخبره في كل مكان في ألمانيا بأن هذا البلد سيكون فيه خلال سنوات قليلة أعداد كافية من محامين وأطباء ومدرسين ومؤرخين وفلاسفة ورجال لاهوت يشكلون معاً طوابير تمتد على طول الطرق السريعة. لكننا نعرف أن معظم هؤلاء الأكاديميين الذين قد يصبحون متعطلين عن العمل لن يحصلوا على شهاداتهم العلمية إلا ببذل الكثير من التضحيات؛ معظم الطلاب لا يعيش الواحد منهم على أكثر من ستين أو سبعين ماركاً في الشهر، ما يعني سوء تغذية دائماً وانصرافاً تاماً حتى عن أكثر ملذات الحياة تواضعاً، ككأس من النبيذ أو تمضية أمسية في السينما. ونعرف عموماً أن المتطلبات الأكاديمية ليست أدنى مما اعتادت أن تكونه، ولذلك إن تفاني هؤلاء الشبان المتعصب في دراساتهم، التي لا يحركها كما كان يجدر بها أن تكون أي دوافع ثقافية، لا يمكن أن يقطعه سوى الحصول على فرص عمل يدوي مؤقت يمارسونه مقابل بعض المدخول الإضافي.

ما من أحد في ألمانيا يشك كما يبدو في أن التضحيات الهائلة التي يبذلها جيل الطلاب لن يمكنها إلا أن تسفر عن خيبات أمل قاسية، لكن ما من أحد يعير هذه المشكلة، كما يبدو، الكثير من جدية التفكير. وقد يكمن الحلّ في إغلاق عدد من الجامعات الألمانية، بالتضافر مع غريلة لا رحمة فيها بين خريجي الثانويات، وربما حتى إدخال النظام الفرنسي الذي كان في الماضي مثار تساؤلات والقائم على الامتحانات التنافسية التي يجري فيها اختيار عدد من المرشحين الناجحين مسبقاً لملء عدد من الوظائف المتوفرة. لكن بدلاً من النقاش المتعلق بهذا الخط أو ذاك ها هي الحكومة البافارية قبل مدة وجيزة تبادر بفتح جامعة أخرى (هي الرابعة) في بافاريا، كما أن سلطات الاحتلال الفرنسية، في نوع من هرولة إلى تحسين الثقافة الألمانية لا تنتمي إلى النصح الحكيم، فتحت جامعة جديدة في ماينز، ما يعني أن ستة آلاف طالب جامعي قد أتوا ليزيدوا تفاقم الوضع السكاني الميؤوس في مدينة دمرت الحرب معظم مبانيها تدميراً تاماً. والحقيقة أن الأمر يحتاج إلى شجاعة يائسة بالأحرى في هذه

الأوضاع لاتخاذ إجراءات قد تؤدي إلى إفراغ الجامعات بالقوة، لأن الأمر سيبدو أشبه بحرمان إنسان يائس آخر فرصة له، حتى إن كانت هذه الفرصة قد أصبحت مجرد مقامرة. أما ما هو المسار الذي سيتخذه التطور السياسي في ألمانيا حين يحدث لطبقة بأسرها من المثقفين المستلبين والجائعين أن تُترك على سجيبتها وسط شعب لا مبال ونكد، فأمر ليس في مقدور كل شخص أن يتنبأ به.

إن مراقبي سياسة الحلفاء في ألمانيا من الذين نظروا إلى اجتثاث النازية بريية ورأوا أن منظومة المشروع الحر من شأنها أن تؤدي إلى مفاقمة عناصر غير مرغوبة سياسياً، حتى أنهم بنوا آمالاً كبيرة جداً على برنامج الفدرلة (federalization program) الذي نصّ على تقسيم ألمانيا إلى ولايات مع سلطات متزايدة للحكم الذاتي المحلي... ويبدو هذا صائباً من طرق عدة، ذلك أن من شأنه أن يشتغل كمنقذ من تراكم مركزية السلطة ومن ثم يهدئ من المخاوف المفهومة حتى إن كانت مغالية، التي يحسها جيران ألمانيا. ومن شأنه أن يعدّ الشعب الألماني للاتحاد الأوروبي المأمول، كما من شأنه أن يلحق دروساً تتعلق بديموقراطية تتجذر في مضمار الشؤون الجماعية والمحلية حين يكون للشعب مصالح مباشرة وحين يفترض به أن يمسك بخيوط اللعبة ومن ثم يتصدى لشعور العظمة النازي الذي كان قد علّم الألمان كيف يفكرون في القارات ويخططون لقرون.

لكن إخفاق حكومات الولايات بات اليوم جزءاً من الماضي تقريباً. وهو إخفاق في المضمار السياسي الوحيد الذي ترك فيه الألمان وحدهم منذ بداية الاحتلال وحيث كان النجاح أو الإخفاق غير مرتبطين بالوضع الألماني على الساحة الدولية. يقيناً إن في الإمكان إلقاء اللائمة في فشل الحكومات المحلية على المناخ العام الذي يسم الحياة الألمانية والذي خلقته سياسة اجتثاث النازية والنتائج الاجتماعية التي نتجت عن سياسة اقتصادية صارمة، غير أن هذا التفسير لا يبدو صالحاً إلا حين يتناسى المرء طواعية درجة الحرية التي مُنحت للألمان في حكومات الولايات. فالحقيقة هي أن المركزية، كما اكتملت لدى الدول-الأمم، وكما ترسخت في ألمانيا، ليس على يد هتلر بل على يد بسمارك تمكنت من سحق كل رغبة حقيقية في الاستقلال المحلي وأيضاً نفس الحيوية السياسية لدى كل الهيئات الإقليمية والبلدية. أما كل ما تبقى

من مثل تلك التقاليد، فاكتمسى طابعاً لا مرأى في رجعيته الميؤوسة وتحجّر ليصير أشبه بأرخص أنواع الفولكلور. إن الحكومة المحلية في معظم هيئاتها قد أطلقت العنان لأكثر الصراعات المحلية سوءاً: زراعة الفوضى في كل مكان بسبب غياب أي سلطة تكون من القوة كي تُرهب الفصائل المتنازعة. وإذ غاب عنصر المسؤولية العامة وحتى المصلحة الوطنية بوضوح راحت السياسات المحلية تسير في طريق التدهور السريع حتى صارت عند أسفل مستوى ممكن من مستويات الفساد التام. أما الماضي السياسي المشبوه لكل صاحب خبرة (بينما كان من نصيب العناصر التي "لا خبرة لها" أن استُبعدت بصرامة بالأحرى) والمرتبات الضئيلة التي يقبضها مسؤولو الخدمة المدنية، ففتحت معاً الباب أمام أنواع سوء الإدارة: بات في الإمكان ابتزاز كثر من الرسميين العموميين، كما بات أكثر منهم أولئك الذين وجدوا من الأصعب عليهم أن يقاوموا إغراء مضاعفة مرتباتهم عبر قبول الرشى.

لا تقيم حكومة بون سوى القليل من التواصل المباشر مع حكومات الولايات. فلا هي تخضع لرقابة تلك الحكومات ولا تمارس عليها أي رقابة تمكن ملاحظتها. أما خيوط الربط الوحيدة التي تشتغل بين بون وحكومات الولايات، فهي الماكينات الحزبية التي يعدّ دورها الأسمى في كل المسائل المتعلقة بالموظفين والإدارة، والتي بتناقض حاد مع بنية البلد كـ "دولة صغيرة" تبدو أكثر مركزية من أي وقت مضى وتمثّل في النتيجة السلطة الوحيدة المرئية.

هو وضع خطير بالتأكيد لكنه ليس في ذاته وبالضرورة أسوأ ما من شأنه أن يحدث. فالمشكلة الحقيقية تتأتى من طبيعة الماكينات الحزبية نفسها. بالنظر إلى أن الأحزاب القائمة اليوم ليست سوى استمرارية لأحزاب ما قبل هتلر، أي تلك الأحزاب التي وجد هتلر وقد فوجئ بذلك أن من السهل عليه تحطيمها. إنها في معظم الحالات تخضع لقيادة الأشخاص ذاتهم وتهيمن عليها الأيديولوجيات والتكتيكات عينها. مع ذلك، وحدها التكتيكات عرفت كيف تحافظ على حيويتها بصورة ما. أما الأيديولوجيات، فبقيت قائمة حفاظاً على التقاليد لا أكثر ولأن أي حزب ألماني لا يمكنه أن يوجد من دون نظرة إلى العالم (weltanschauung). ولا يمكن للمرء أن يقول إن الأيديولوجيات قد أبقيت لمجرد الرغبة في الوصول إلى ما هو أفضل، بل يبدو الأمر بالأحرى كأن

الألمان، من بعد التجربة التي عاشوها مع الأيديولوجية النازية، باتوا على قناعة بأن أي شيء يمكنه أن يشتغل الآن جيداً. فتبدو الماكنينات الحزبية منهمكة قبل أي شيء آخر بتوفير وظائف وخدمات لأعضائها، وهي من القوة ما يجعلها قادرة على ذلك. معنى هذا أنها تنحو إلى اجتذاب العناصر الأكثر انتهازية من بين السكان. وهي بدلاً من تشجيع المبادرات من أي نوع كان تعيش خوفاً من الشبان ذوي الأفكار الجديدة. باختصار، تبدو هذه الأحزاب كأنها وُلدت من جديد لكن مصابةً بالخرف. في النتيجة إن القليل الذي يجري في مجال الاهتمامات والسجال السياسي إنما يحدث في حلقات ضيقة خارج الأحزاب والمؤسسات العامة. إذ باتت كل واحدة من تلك المجموعات الصغيرة، بفعل الخواء السياسي والفساد المعتم المسيطر على الحياة العامة من حولها، النواة المحتملة لولادة حراك جديد. ولأن الأحزاب لا تخشى شيئاً بقدر ما تخشى الاستعانة بدعم الإنتليجنسيا الألمانية لها، نجدها تعمد إلى إقناع الجماهير بأن هذه لا تمثل مصالحها.

لكن الحكاية الكثيرة المتعلقة بألمانيا ما بعد الحرب ليست مجرد حكاية فرص ضائعة. فنحن في تطلعنا إلى العثور على من نلومهم وعلى أخطاء محدّدة يحدث لنا أن ننحو إلى غض النظر عن دروس أكثر جذرية قد نتعلمها من هذه الحكاية. ولكن بعد أن قيل كل شيء، يبقى السؤال المزدوج: ما الذي يمكن للمرء أن ينتظره من شعب ما بعد اثني عشر عاماً من الحكم التوتاليتاري؟ ثم ما الذي يمكن المرء أن يتوقعه منطقياً من احتلال يجد نفسه في مواجهة المهمة المستحيلة التي تقوم على إعادة إيقاف شعب على قدميه بعد أن خسر الأرض التي تحملهما؟

سيكون من الجيد أن نتذكر وأن نحاول أن نفهم تجربة احتلال ألمانيا، لأننا من المحتمل إلى حد كبير أن نراها تتكرر في زمننا وبحجم مريع. فمن سوء الحظ أن تحرير شعب ما من التوتاليتارية ليس من شأنه أن يمر حصرأً عبر "انهيار وسائل التواصل والرقابة المركزية (التي) قد يكون من شأنها أن تمكن الشعوب الروسية الشجاعة من تحرير نفسها من طغيان يفوق طغيان القياصرة سوءاً"، كما قال تشرشل في خطاب أخير له أمام اجتماع للمجلس الأوروبي. ويرينا المثل الألماني أن المساعدة الآتية من الخارج قد لا يكون من شأنها أن تجعل القوى المحلية قادرة على التحرر من العون

الذاتي، وأن الحكم التوتاليتاري هو شيء أكثر من مجرد أسوأ نوع من أنواع الطغيان. فالتوتاليتارية تقتلع الجذور نفسها.

بكلمات سياسية، نقول إن في تصرف الأوضاع الراهنة للحياة الألمانية درساً موضوعياً يتعلق بالنتائج الناجمة عن التوتاليتارية بأكثر مما هو برهان لما يسمى معضلة ألمانيا في ذاتها. فهذه المعضلة، كحال غيرها من المعضلات الأوروبية، لن يكون حلها ممكناً إلا عبر أوروبا متحدة فيدرالياً حتى إن كان هذا الحل يبدو غير مناسب بعض الشيء من منظور الأزمات السياسية الداهمة خلال السنوات المقبلة. فالواقع أن لا ألمانيا منبعثة من جديد ولا أخرى غير منبعثة من شأنها أن تلعب دوراً كبيراً فيها. ومعرفة هذه اللاجدوى المطلقة التي تسم أي مبادرة سياسية يقومون بها في الصراع القائم ليست في الواقع أقل عامل من عوامل العجز في مجال تقاعس الألمان عن مواجهة حقيقة بلدهم المدمر.

”البيض“ يرفع صوته^١

”انطلقت، ببطء، إلى عالم مختلف،
في الرابعة، في صباحات الشتاء، سيقان مختلفة...
لا يمكنك كسر البيض من دون صنع عجة...
هذا ما يقولونه للبيض“.

راندا ل جاريل، ”A War“ [حرب]

منذ هزيمة ألمانيا النازية، صارت كلمة ”التوتاليتارية“ تماهى أكثر فأكثر مع الشيوعية، وصار الكفاح ضدها يحظى بشعبية متزايدة. هذه الشعبية محل شبهة لأنها تقع في بلد حيث لا خطر لقيام حركات توتاليتارية، وحيث يشكل التهديد التوتاليتاري مسألة تكاد تكون محصورة في السياسة الخارجية، وهي المسألة الأخطر على الإطلاق. تكون الشعبية محل شبهة أكثر حتى في وقت تكون فيه السلطات العامة، أي وزارة الخارجية من جهة، ومكتب التحقيقات الفيدرالي من جهة أخرى، مدركة تماماً لتداعياتها الخارجية والداخلية كلها. من المؤكد أن هذا لا يمكنه ولا ينبغي له أن يعفي المثقفين من محاولة فهم طبيعة الحكم التوتاليتاري وأسباب الحركات التوتاليتارية على نحو أفضل وأعمق. مع ذلك، تبدو الحقيقة المتمثلة في إدراك السلطات العامة أنها تؤدي إلى استنكارات تولد من الروح المكافحة المحض، ويكون ما يصاحبها من إشادة غير مؤهلة وغير واضحة أحياناً كثيرة بـ”الديموقراطية“ غير ضرورية إلى حد ما. ومن

١ تحمل مخطوطة هذه المقالة غير المنشورة، التي قُدمت ربما كخطاب، العلامة Circa 1950 [نحو عام ١٩٥٠]. يبدو من الأدلة الداخلية أنها لم تُكتب قبل ١٩٥١.

الغريب أن نشاهد كيف أن جيلاً كاملاً من الناس، كانوا قد حاولوا في يوم ما كسر رؤوسهم في تمرد على أكثر جدران المجتمع صلابة وعناداً، ينفقون الآن طاقاتهم في الفتح العنيف لأبواب مفتوحة. وإذا يكونون غير راضين مثل مواطنين آخرين عن مساندة حكومتهم بهدوء، يكافحون من أجل مزيد من السلطة للسلطات الموجودة كما لو كانت هذه السلطات مهددة بمؤامرة محلية، لكن المؤامرة لا تتحقق أبداً.

يتلخص السبب الوحيد الممتاز وراء هذا السلوك الغريب في التبصر الذي يؤكد أن التوتاليتارية في حد ذاتها تشكل المسألة السياسية المركزية في وقتنا، بصرف النظر عن الحركات التوتاليتارية في أي بلد بعينه. الحقيقة المؤسفة أن هذا البلد الذي يبدو على صعد كثيرة كجزيرة سعيدة في عالم مضطرب قد يكون أكثر عزلة روحياً حتى من دون ”معادة التوتاليتارية“ هذه، رغم أن إصرار مكافحيننا على السعادة المطلقة للجزيرة السعيدة لا يشكل بالضبط أفضل الجسور الممكنة. وتمثل الفكرة في أن القول إن التوتاليتارية هي المسألة السياسية المركزية في زمننا غير منطقي إلا إذا اعترف المرء أيضاً بأن الشرور الأخرى في القرن كلها تظهر ميلاً في نهاية المطاف إلى التبلور في ذلك الشرّ الأسمى والراديكالي الذي نسميه الحكومة التوتاليتارية. هذه الشرور الأخرى كلها، بكل تأكيد، شرور أصغر إذا قورنت بالتوتاليتارية، سواء كانت طاغية أو ديكتاتورية، أو بؤساً واستغلالاً وقحاً للإنسان من الإنسان، أو النمط الإمبريالي للقمع الذي تمارسه الشعوب الأجنبية، أو إضفاء البيروقراطية على الحكومات الديمقراطية وإفسادها. مع ذلك، فإن هذا البيان لا معنى له، لأن الأمر قد يكون صحيحاً بالنسبة إلى الشرور كلها في تاريخنا بأكمله. وتبدأ المتاعب كلما توصل المرء إلى استنتاج مفاده بالأشهر ”أصغر“ آخر يستحق الكفاح. وبدا بعض مناهضي التوتاليتارية فعلاً يشنون حتى على بعض ”الشرور الأصغر“ لأن الزمن القريب الذي كانت فيه هذه الشرور تتحكم في عالم كان لا يزال جاهلاً أن أيام تلك الشرور السيئة ستبدو اليوم ذكريات سعيدة مقارنة بشرور اليوم. مع ذلك، تشير الأدلة التاريخية والسياسية كلها بوضوح إلى الصلة الأكثر من حميمة بين الشر الأصغر والشر الأكبر. وإن لم يسفر التشرذم وانعدام الجذور وتفكك الهيئات السياسية والطبقات الاجتماعية عن التوتاليتارية مباشرة، فإنها على الأقل تنتج العناصر كلها تقريباً التي تدخل في تكوينها في نهاية

المطاف. حتى الديكتاتوريون والطغاة من النوع القديم أصبحوا أكثر خطورة منذ أظهر لهم الديكتاتوريون التوتاليتاريون تقنيات جديدة وغير متوقعة للاستيلاء على السلطة والاحتفاظ بها. ينبغي للاستنتاج الطبيعي من التبصر الحقيقي في قرن محفوف هكذا بخطر أعظم الشرور أن يكون إنكاراً راديكالياً لمفهوم الشرور الأصغر في العمل السياسي، لأن الشرور الأصغر، بعيداً من حمايتنا من الشرور الأكبر، دائماً ما قادتنا إلى الدخول في الشرور الأكبر. وقد يتلخص الخطر الأعظم المتمثل في الاعتراف بالتوتاليتارية بصفتها لعنة القرن في الهوس بها إلى حد قد يجعل العالم أعمى عن الشرور الكثيرة الصغيرة وغير الصغيرة التي مُهّدت بها الطريق إلى الجحيم.

من الأسباب الطفيفة التي تجعل هذا الاستنتاج الطبيعي نادراً ما يُستخلص هو أنه يتعارض مع موقف حتى أكثر طبيعية، أي الميل إلى الإفلات من الواقع والمشقات الحقيقية للنضالات السياسية. ويكون أكثر إبهاماً وأقل إملالاً وأكثر إطراءً حتى للنفس إذا كان المرء يعيش في هذا القرن أن يكون عدواً لستالين في موسكو أكثر من كونه خصماً لجوزيف مكارثي في واشنطن. ويرجع أحد الأسباب الرئيسية وراء هذا إلى الدور الذي يؤديه الشيوعيون السابقون الذين انضموا أخيراً إلى الكفاح ضد الحكم التوتاليتاري وحوّله، أحياناً لأسباب سياسية ممتازة وأحياناً لأسباب تتعلق بسيرهم الذاتية الأقل وزناً، إلى كفاح ضد ستالين. يبدو أن الأسباب التي جعلت هؤلاء الناس يحققون قدراً كهذا من الأهمية في كفاحنا المشترك ممتازة مجدداً. فمن يعرف أساليب العدو وأهدافه أفضل ممن فروا من معسكر العدو؟ (صحيح أننا حين كنا لا نزال نكافح التوتاليتارية في شكل النازية كان من الصعب أن نبحث عن نازيين سابقين ليقودونا، لكن آنذاك لم يكن ثمة أي نازيين، ومن الصعب أن نتخيل الآن كيف كنا لنستقبلهم لو كان ثمة نازيون. كان راوشنينغ حالة مختلفة؛ كان نازياً بالخطأ، ولم يكن أوتو ستراسر قط موضع ثقة تماماً)^١. لكن هذه المعرفة تصبح يوماً أقل احتكاراً

١ كتب هيرمان راوشنينغ Hermann Rauschning، الحليف السياسي لهتلر والصدیق الحمیم له قبل الانشقاق عنه في أوائل الثلاثينيات، *The Revolution of Nihilism* [ثورة العدمية] (نيويورك، ١٩٣٩) و *The Voice of Destruction* [صوت الدمار] (نيويورك، ١٩٤٠)، من بين أعمال أخرى. طرد أوتو ستراسر، وهو من أوائل أتباع هتلر، من الحزب النازي عام ١٩٣٠ (أعدم شقيقه غريغور في ١٩٣٤ ضمن "مؤامرة روهم"). (محرر الطبعة الإنكليزية)

للقلة التي أطلقتها، فالوسائل التقنية للتنظيم التوتاليتاري قد تكون معقدة وصعبة الفهم، لكنها بالتأكيد ليست لغزاً. فضلاً عن ذلك غير المؤكد جداً أن هؤلاء الشيوعيين السابقين يعرفون أساليبنا وأهدافنا الخاصة.

ثمة سبب آخر أفضل بكثير رغم أنه ربما أقل معقولة للترحيب بالأعضاء السابقين في الحركات التوتاليتارية مرة أخرى في الحياة السياسية والثقافية للعالم غير التوتاليتاري، لكن هذا السبب - هذا بالفعل يسلط الضوء على الوضع الحالي - لا يكاد يكون أبداً مقدماً، ولا سيما من الأطراف المعنية نفسها. أثبت هؤلاء الناس، بعد كل شيء، وبالقرار نفسه الذي يروونه اليوم أسوأ أخطائهم، أنهم ربما كانوا مرتبطين ارتباطاً وثيقاً بالمآزق المركزية لهذا القرن وأعمق تأثراً بها من غير المكترئين السعيدين عادة من حولهم. تلك الأشياء نفسها التي أدت، كما نعلم الآن، إلى كارثة بحثة وغير مخففة راقت لهم في يوم من الأيام بطريقة تشبه كثيراً الطريقة التي لا تزال تروق بها، ليس للجماهير المضللة فقط، بل لعدد كبير من المثقفين في أنحاء العالم كله. ولا شك في أن هذا لن ينطبق إلا على نوع محدد من الشيوعيين، على ”الثورين“، وليس على ”النظاميين“، ومن المؤكد أنه سيصح أيضاً على أنماط محددة من النازيين السابقين، إذا صح على الإطلاق. فالعودة من العالم التوتاليتاري أو الهرب منه (لأغراضنا، لن يشكل الأمر أي فارق كبير إذا كانت حكومة في السلطة أو حركة تكافح من أجل السلطة تمثل هذا العالم) يبدو كأنه يمنح هؤلاء الثورين السابقين ميزة لا تقبل الجدل على أولئك جميعاً الذين لم يغادروا قط الأسوار الأربعة الأنيقة والمريحة الخاصة بالمؤسسات الراسخة، ولم يشككوا قط في القيم الخاصة بعالم تعرض مؤسساته في كل مكان تقريباً للتقويض من الداخل. لكن هذه الميزة لن تكون حقيقية إلا إذا أداروا ظهرهم بمعرفة كاملة ومتواصلة ب”القضية“ التي آمنوا بها ذات يوم، بما في ذلك معرفة الظروف السابقة للتوتاليتارية التي أدت في نهاية المطاف إلى ظهور التوتاليتارية فضلاً عن العقيدة التوتاليتارية نفسها. فالميزة ستكون وهمية تماماً إذا كانوا، لأي سبب، قد نسوا في هذه الأثناء لماذا تمكنوا ذات يوم من استجماع الشجاعة لترك وسائل الراحة الروحية لليبرالية المحترمة أو المحافظة أو حتى الاشتراكية، ليتمددوا على الظروف الاجتماعية والسياسية التي كانت مستترة وممثلة في هذه العقائد الخاصة بالقرن التاسع عشر.

المشكلة الرئيسية هنا هي بطبيعة الحال أن هذه المسألة لم تكن قط موضع شجاعة واعية إلا بالنسبة إلى عدد قليل من الناس. ومن بين الانشقاقات المتعددة التي نشأت أخيراً عن الأحزاب الشيوعية ثمة العديد من الناس ممن كانت الحركة في نظرهم أكثر قليلاً من منظمة قوية بين منظمات أخرى كانت المهن فيها لا تزال مفتوحة. وثمة الجواسيس السوفيات أو عملاء المديرية السياسية للدولة المعترفين بأنفسهم المتباهين قليلاً الذين "تحولوا إلى مخبرين محترفين"، على حد تعبير جوزيف ألسوب Joseph Alsop "بلغة فظة واضحة" أخيراً في مجلة *Commonweal*. لقد أصبحت اللعبة القديمة خطيرة جداً بعض الشيء؛ هم يبحثون عن سادة جدد ويشعرون بخيبة أمل شديدة عندما يرفض العالم الديمقراطي أن يؤمن بأهميتهم السابقة وأن يساعدهم في اكتساب مكانة بارزة جديدة. ما كان ينبغي لهذه المتاعب أن تتحول إلى مشكلة على الإطلاق، ويُعد الصعود الحتمي للفتتان الشعبي بالجملة "أنا أيضاً كنت شيوعياً"، كما هي الحال مع أي شيء جديد، سبباً أقل له مقارنة بالافتقار المذهل إلى التمييز لدى أجزاء كبيرة من الجمهور الأكثر اهتماماً سياسياً. فالشيوعيون السابقون المحترمون جداً هم الذين فعلوا كأعضاء في الحزب كل ما في وسعهم للابتعاد عن جهاز التجسس داخل الحزب، والذين لم يكتفوا سوى الأزدراء للذين جعلوا عملهم الإبلاغ عن "الانحرافات" الكثيرة عن خط الحزب، وهو ما حاول أناس طيبون علقوا في قضية سيئة أن يريحوا ضمائرهم في شأنه. وكان من الممكن تجنب قدر كبير من الالتباس الحالي لو قاوم عدد قليل من هؤلاء الشيوعيين السابقين المحترمين إغراء التضامن السيئ الإلهام واحتجوا على إلقاءهم في القدر نفسها مع شخصيات أقل سمعة عمدوا، لأسباب مختلفة تماماً، إلى ترك الحركة في الوقت نفسه.

II

مع ذلك، تمثل الحالة غير السعيدة الراهنة أكثر من مجرد الافتقار إلى الحكمة، والحاجة إلى الرفقة. فهؤلاء الشيوعيون السابقون، بصرف النظر عن حياتهم المهنية السابقة في الحزب، وبصرف النظر متى قرروا الانشقاق عنه، يجدون أنفسهم اليوم

في المأزق نفسه: يتعين عليهم أن يشرحوا لأصدقائهم غير التوتاليتاريين الجدد لماذا لم ينشقوا قبل أن يفعلوا. وبما أن ضمائرهم مضطربة تماماً بسبب هذه النقطة بالذات، يميلون إلى أن يصبحوا لادعين جداً في شأن أي من زملائهم السابقين الذين صادف أنهم بقوا مدة أطول قليلاً. يصير هذا التعصب مزعجاً خاصة عندما يُوجّه إلى أشخاص لم ينضموا قط إلى عضوية الحزب، لكن لسبب أو آخر ولأسباب وجيهة في بعض الأحيان، أظهروا بعض التعاطف مع ما لا يزالون يعتقدون بأنه ”تجربة جديدة عظيمة في روسيا السوفياتية“، حتى عندما كان هؤلاء الشيوعيون السابقون قد رفعوا بالفعل أولى صرخات التحذير. بين هؤلاء المتعاطفين ثمة قلة قليلة نسبياً ممن يمكن أن يُطلق عليهم رفاق الطريق بأي معنى صارم للكلمة. فبعيداً من التورط في أي نوع من ”المؤامرة“، كانوا يدركون على نحو واضح أكثر أو أقل الحالة السياسية الحرجة العامة عند المستوى الدولي، ومن ثمّ الاحتمالات الإيجابية والموضوعية لثورة تشرين الأول/ أكتوبر. مع ذلك، فهم لم يكونوا مطلعين بالقدر الكافي على التطورات المعقدة التي شهدتها الاتحاد السوفياتي، بل التاريخ الأكثر تعقيداً حتى للأحزاب الشيوعية.

فما من الصعب أن يذكره الشيوعيون السابقون اليوم على الإطلاق، وما قد يرهق ضمائرهم أكثر من أي شيء آخر مع ذلك، هو أن الحزب كان على خطأ جوهرية منذ البداية. ولاقى هذا ”الخطأ“ أشدّ التنديد، ليس من جانب العالم الطبيعي وغير الشيوعي، بل من جانب الاحتجاجات والتحذيرات المبكرة لروزا لوكسمبورغ Rosa Luxemburg من قمع الديمقراطية داخل الحزب. ومن الجدير بالذكر والتذكر أن المرء لم يكن بحاجة إلى معايير المجتمع ”العادي“ – أي المعايير التي لا يستطيع أي حزب ثوري بطبيعة الحال أن يقبلها عشوائياً – للكشف عن الجرائم الأولى، ليس للتوتاليتارية بل للطغیان، والحكم عليها في وقت مبكر تماماً؛ لا يحتاج المرء إلا إلى النظر إلى الماضي الثوري للحزب نفسه. ثم تحولت الأمور من سيئ إلى أسوأ بعد وفاة لينين Lenin، إلى أن صارت غير محتملة بالنسبة إلى أي فرد محب للحرية، حتى قبل أن يصفّي ستالين الانحرافات اليمينية واليسارية في ١٩٣٠. كانت هذه الأشياء معروفة فقط لأعضاء الحزب أو رفاق الطريق المقربين، ومن الصعب أن تكون معروفة للغرباء على الإطلاق. ووسط معنى أخلاقي إلى حد كبير، وليس أخلاقياً فقط، قد يزعم

المرء أن شبح روزا لوكسمبورغ لا يزال هو الذي يطارد ضمائر الشيوعيين السابقين من الجيل الأكبر سناً.

لكن من المؤكد أن مسألة عضوية الحزب الشيوعي لم تعد منذ ١٩٣٠ تقريباً قابلة للمناقشة لأسباب سياسية أو ثورية فقط. فقد صارت مسألة تتعلق بالنزاهة الأخلاقية والحياة الخاصة لكل فرد. ومع كل ما يتسم به الإدراك المتأخر من حكمة من السهل أن نحدد اليوم هذه اللحظة بالتحديد. لكن بكل عدالة لهؤلاء المعنيين، يتعين علينا أن نعترف بأن الحكم على الحالة آنذاك لم يكن سهلاً. ومنذ التحذيرات المبكرة لروزا لوكسمبورغ، تدهورت السلوكات والأخلاق داخل مجموعات الأحزاب الشيوعية وفصائلها كلها، ولم يقلّ التدهور في صفوف تلك التي عارضت ستالين عنه في تلك التي أيدته، وذلك إلى نقطة صارت فيها أنواع الخيانة الشخصية كلها شائعة. فضلاً عن ذلك قدم ستالين خطه الحزبي الجديد بلا جلبة، ورغم أن تغييراته كانت في الممارسة العملية ذات عواقب هائلة، كانت ضئيلة على نحو خادع على صعيد الكلمات وفي ما يتعلق بالنظرية، أي على وجه التحديد في ما يتعلق بما يستطيع الناس معه، بسبب التشويه الدراسي للنظرية الحزبية كلها، أن يفكروا وحدهم ويوجهوا أنفسهم.

مرة أخرى وبفضل ما يتسم به الإدراك المتأخر من حكمة من السهل اليوم أن نصيغ ما فعله ستالين بالفعل: غير الإيمان السياسي القديم ولا سيما الثوري المعبر عنه شعبياً في المثل: "لا يمكنك صنع عجة من دون كسر البيض"، إلى عقيدة حقيقية: "لا يمكنك كسر البيض من دون صنع عجة". هذا في واقع الأمر هو النتيجة العملية لمساهمة ستالين الأصلية الوحيدة في النظرية الاشتراكية. ففي إعادة لتفسير العقيدة الماركسية، أعلن أن "الدولة الاشتراكية" يجب أن تنمو أولاً أقوى وأقوى وأقوى حتى "تتلاشى" فجأة، في مستقبل بعيد ما، كأن كسر البيض وكسره كان فجأة وتلقائياً يهدف إلى إنتاج العجة المطلوبة.

سيكون من السذاجة الافتراض أن الشيوعيين المدربين والمطلعين جيداً في البلدان الغربية لم يكونوا مدركين لوجود معسكرات الاعتقال وإجراء "مبسط" بصورة استثنائية للعدالة في الاتحاد السوفياتي حتى قبل ١٩٣٠. لكن من الظلم وغير المبرر أن نستنتج أن هذه الظروف لم ترعجهم. وكان من السهل آنذاك بقدر ما هو اليوم أن

نواصي الذوات بشأن حالات ملموسة من الانتهاكات للإيمان والاعتداءات على العدالة ببعض التعميمات التاريخية والحكيمة كما يبدو، مثل أن ”الثورات تميل دوماً إلى التهام أبنائها“. فضلاً عن ذلك، وماركسيين وأتباع مقتنعين بنظرية النضال الطبقي، لم يشككوا قط في صحة مفهوم ”الذنب الموضوعي“. وكان هذا كافياً لجعلهم يبلعون عدداً غير محدد من الحوادث غير السارة والمزعجة أخلاقياً التي انطوت على ضحايا أبرياء ”ذاتياً“^١.

في المآزق كلها، سَكَنُوا ضمائرهم بإيمان صادق وثابت بأن المجتمع الاشتراكي والخالئي من الطبقات - هذا لا يزال يدل على تحقيق العدالة على الأرض بالنسبة إليهم - لا يمكن بناؤه إلا بأكبر التضحيات بالحيوات البشرية. بدا هذا الإيمان واضحاً في ذاته لأنه في الواقع كان مجرد تطبيق أكثر تأكيداً للنظريات التاريخية العامة التي يتشاركها الجميع شعبياً أو على نحو متعلم، والتي كان التاريخ العالمي بموجها، بقدر ما يطمح إلى العظمة، يطالب دوماً بتضحيات عظيمة وينالها. بصرف النظر عن مدى الفخامة التي قد تبدو عليها هذه العظمة لأولئك الذين سَكَرُوا بالتاريخ، تزامن تطبيقها العملي على نحو غير عادي مع الحكمة الزائفة للأمثال الشعبية في اللغات الغربية كلها، مثل ”معظم النار من مستصغر الشرر“^٢ و”لا يمكنك صنع عجة من دون كسر البيض“. كذلك، ليست هذه المصادفة مجرد حادثة من حوادث الابتذال، ف”حكمة“ الأمثال الشعبية حقاً هي عادة النتيجة المتبلورة لخط طويل من الفكر الفلسفي أو اللاهوتي الأصيل.

مقابل هذه الخلفية من المعتقدات المشتركة عموماً حول طبيعة التاريخ والمعايير المقبولة شعبياً للنشاط السياسي يمكن للضعوبات الفكرية لمقاومة أخلاقية مبكرة للممارسات التوتاليتارية أن تُلَاحَظ على النحو الأفضل. ونتجت الصدمة الشخصية الكبرى عندما اتضح لأعضاء الأحزاب الشيوعية، ولا سيما لأعضاء الحزب البلشفي

١ مجرد الانتماء إلى طبقة ”محتصرة“ يجعل المرء مذنباً ”موضوعياً“ من دون أن يكون قد ارتكب ”ذاتياً“ أي جريمة من أي نوع.

٢ هنا، وفي ما بعد في هذه المقالة، كتبت أرندت ”from chipping come chips“ (”من القطع تأتي الرقائق“) التي تقتفر إلى الصدى في اللغة الإنكليزية. وهي كانت تفكر على الأرجح في المثل الألماني ”Wo gehobelt wird, da fallen Spdne“ الذي يشير إلى مسحجة النجار والسحاجات الناجمة عن استخدامها. (محرر الطبعة الإنكليزية)

في روسيا، أن "كسر البيض" لم يعد من الآن فصاعداً شأنًا غير شخصي كان من المفترض أن يقوم فيه التاريخ بالكسر كله. بل على العكس، أمر أولئك الذين أعلنوا أنفسهم أنصاراً للتاريخ بفعل ذلك بأنفسهم. ورغم أن هذه الصدمة أثبتت أنها كبرى للعديد منهم، فإن التجربة نفسها، رغم تحليلها والتفكير فيها أحياناً كثيرة في ما يتعلق بالمأساة الشخصية، لم تخترق الجدران العقديّة للعقيدة الماركسية فكان من الصعب أن تُلبّي في ما يتعلق بالصعد الأخلاقي أو السياسية الخاصة بها. أما أولئك الذين هم بين صنّاع التاريخ الماركسي وشعروا بالنفور الشديد من دورهم الجديد، فاشتبهوا في أنفسهم بالجبن الأخلاقي والرغبة الفاضحة في الحفاظ على نظافة أيديهم وسلامة شخصياتهم. وكان أعضاء الحزب الموثوق بهم - ممن كانوا حتى هذا الوقت مدينين بسمعتهم لتفانيهم الأحادي التفكير (أبعد من الاهتمامات الخاصة كلها) لـ "القضية"، وكانوا في حالة تضارب الولاءات من الممكن أن يعتقدوا دائماً بأن الأمر يتعلق بطبيعة الحال برعاية تأسيس الاشتراكية أكثر من الاهتمام بالولاء لأصدقائهم أو الحب لأسرهم - لا حول لهم ولا قوة على نحو غريب ومفتقرين إلى الحجج عندما كان ستالين أو التاريخ، كما ظنوا، يعهد إليهم كسر البيض عبر إصدار الأمر للمرء "بإثبات الولاء بتقديم رفيق مقرب إلى قبضة المديرية السياسية المشتركة للدولة". بعد بضعة سنوات، أثناء عمليات التطهير الكبرى، "لم يكن ثمة سوى جواز سفر واحد عبر الحدود [التي فصلت الحزب البلشفي القديم عن الحزب الجديد]. فقد كان عليك أن تقدم إلى ستالين والمديرية السياسية المشتركة للدولة حصة الضحايا المطلوبة"¹. فكيف أمكن لهؤلاء الذين آمنوا دائماً بأن "معظم النار من مستصغر الشرر" أن يرفضوا المساعدة في الشرر؟ وكانت النتيجة، وكان المقصود منها أن تكون، أن كل عضو من أعضاء الحزب كان عليه من الآن فصاعداً أن ينظر في كل شخص يعرفه، بمن في ذلك نفسه، بوصفه ناراً محتملة.

رغم أن هذا لا يجعل الأمور أسهل اليوم، يبدو من الطبيعي أن اللحظة التي يقرر فيها شخص الخروج والتوقف عن "كسر البيض" تكاد تكون تعسفية تماماً في ظل ظروف كهذه. وإذا نُظِرَ إلى الأمر من الداخل - رغم صعوبة فهمه بالنسبة إلينا نحن الواقفين

1 W. G. Krivitsky, *In Stalin's Secret Services*, New York, 1939, xii, 39.

في الخارج -، لم يكن ثمة فارق كبير إذا استقال أحد ما لأنه لم يستطع تحمل كمية الخيانة وسوء النية المطلوبين خلال محاكمات موسكو، أي حين طُلب منه أن يضحى بأعضاء الحرس القديم الذين كانوا أصدقاء مرحلة رجولته أو أبطال مرحلة شبابه (هل كانت موافقة الحرس القديم على تضحياتهم الخاصة غير واضحة بالقدر الكافي؟)، أو إذا ترك الحزب بسبب الميثاق بين هتلر وستالين، عندما طُلب منه أن يقيم سلامه مع أسوأ أعدائه وقتلة العديد من أفضل رفاقه، أو إذا كان يهودياً، أن يعتبر شعبه بأكمله بيضاً مكسوراً من أجل المجد الأكبر للعجة الاشتراكية. لم يحدث الأمر فارقاً هائلاً كهذا لأن المرء في الحالتين كانت لديه وراءه بالفعل حياة مهنية طويلة كهذه من كسر البيض، فلم يكن من الممكن إنقاذه من أن يصير رجلاً مكسوراً إلا بجهد بشري عظيم. من المؤسف في هذا السياق، كما الحال في سياقات أخرى، أن الساسة التوتاليتاريين هم فقط أكثر الناس تطرفاً وثباتاً في تطبيق التحيزات السياسية الحديثة المشتركة عامة والعميقة الجذور. صار الابتدال والشر الخاصين بهذه التحيزات مؤكدين على نحو أبعد من القدرة على التحمل، لكنهما نشأ عن تقاليد أخرى أكثر احتراماً واكتساباً قدرأً جديداً من الصلابة منذ مواجهتنا مع مشكلات بشر الجماهير ومجتمع الجماهير. وكان على الشيوعيين السابقين، ولا يزال، أن يشرحوا الظروف المحيطة بانضمامهم السابق إلى عضوية الحزب وانشقاقهم عنه في نهاية المطاف إلى عالم يحتوي، على الأقل فكرياً، عدداً من العناصر نفسها التي دفعها التوتاليتاريون إلى عواقبها المنطقية والدموية. من الحكمة بلا أدنى شك ألا نصر على الجانب الأخلاقي من المسألة، حتى رغم تشكيل الدوافع الأخلاقية الغالبية الساحقة من الانشقاقات الأخيرة عن الأحزاب الشيوعية. فبدلاً من الشكوى من كسر البيض، وهي الشكوى التي يمكن أن تُرفض بسهولة بوصفها حساسة بحتة، يشتكي الشيوعيون السابقون من العجة، ويطلقون بعد ذلك مناقشات لا تنتهي وجدالات ”علمية“ فارغة حول هل تُبنى الاشتراكية في روسيا السوفياتية أم لا. وهم لم يفقدوا، بوعي وبوضوح على الأقل، إيمانهم بالتاريخ ومطالبه الدامية والفخمة من البشرية، بل أخبروا العالم بأنه لا عجة، وبوجود احتمال ضئيل لنشوء عجة يوماً ما من عدد من البيض المكسور. وفي المرحلة الأخيرة، تغيرت النغمة وتحولت الشكوى إلى تحذير شديد من أن العجة تبين أنها خليط مخيف.

III

أدى عزوف الانتهازيين بدرجة أو أخرى عن التصالح مع صدمة أخلاقية سياسية حقيقية، بالإضافة إلى الميل إلى تقديم مأساة باستخدام مصطلحات زائفة، إلى بعض العواقب الخطيرة. ومن اللافت للنظر في ما بينهم ما تتسم به الأدبيات ذات الصلة من قساوة وتسطيع غريبين في ما يتعلق بكل من العاطفة الأخلاقية والنظر الفلسفي. وتثير بساطة الاستجابة البشرية الدهشة، ولا سيما عندما يكون الواضعون بخلاف ذلك أشخاصاً متطورين وواضحين. حتى تقرير مارغريت بوبر Margarete Buber الأخير عن معسكرات الاعتقال السوفياتية والنازية¹، البارز في كل جانب من الجوانب الأخرى في هذا النوع الكامل من الأدبيات، لا يمتلك من الجهة العملية أي شيء ذا أهمية عامة أكبر تستحق الملاحظة من قولها: "هل سنقرب جداً من البشر مرة أخرى كما كنا في رافينسبريك؟" وتمثل الفكرة في أن الانتهازية، أي الخوف القابل للفهم من النطق بأي فكر قد يرى شخص آخر أنه "حساس" أو "عاطفي"، تبدو أحياناً كشاشة تخفي... لا شيء. ويبدو أن الوضع لُخصّ بتبسيط شديد في قصة رواها سيلوني Silone ذات يوم وكان يقصد بها وصف التجربة التي بلغت ذروتها لجيل كامل: "أحد هؤلاء الثوريين - الذين كسرتهم الحروب والثورات والفاشية إلى درجة أنني فوجئت بأنهم لم يلاقوا حتفهم بالفعل أو باتوا في ملجأ للمجانين - جاء أخيراً الإيراني وقال لي بحماسة وكثافة مناسبة لاكتشاف مهم: 'يجب على المرء دائماً أن يفعل تجاه الآخرين كما يريدون أن يفعلوا تجاهه'². في هذه المرحلة، أعتقد بأن المرء قد يبدأ فهم المأزق الحقيقي الذي يكمن وراء الصعوبات والإزعاجات كلها. فإذا كان الذين فروا من الجحيم التوتاليتاري لم يعودوا بشيء عن تجربتهم إلا البدهيات، المعنوية أو

1 Margarete Buber-Neumann, *Under Two Dictators*, New York, 1951

(محرر الطبعة الإنكليزية).

2 لم يُعثر على مصدر هذه القصة، وربما أُخبرت أرندت بها ببساطة، فهي كانت تعرف إغناسيو سيلوني. في الأحوال كلها هي تتسجم جيداً مع الملاحظات التي أدلى بها سيلوني في "مقابلة مع إغنازيو سيلوني"، *Partisan Review*، خريف ١٩٣٩. كان سيلون هو المؤلف الإيطالي المناهض للفاشية لكتابي *Bread and Wine*, Fontamara و *School for Dictators*، من بين أعمال أخرى.

(محرر الطبعة الإنكليزية)

غير ذلك، التي فروا منها قبل عشرين أو ثلاثين سنة - فروا منها للسبب الوجيه جداً المتمثل في أنهم وجدوا أنها لم تعد كافية لشرح العالم الذي نعيش فيه أو لتقديم دليل للفعل فيه - يمكننا، من ثم، عند المستوى الأخلاقي، أن نعلق بين التفاهات الوديعة التي فقدت معناها ولم يعد أحد يؤمن بها، وبين التفاهة المبتذلة للقول *homo homini lupus* الذي يكون كدليل للفعل البشري هو أيضاً لا معنى له رغم أن عدداً كبيراً من الناس يؤمنون به حقاً كما آمنوا به دائماً.

الأمر المخيف، بعبارة أخرى، في عودة الشيوعيين السابقين إلى العالم ”الطبيعي“ هو قبولهم السهل وغير المعبر لطبيعتها في أكثر جوانبها تفاهة. كأنهم يخبروننا كل يوم بأنه لا خيار آخر سوى الخيار بين الجحيم التوتاليتاري وبين قلة الاكتراث. هذا ما توضحه بصورة مؤكدة ”الحماسة“ الغربية التي يصرّ عليها سيلوني عن حق حين يحكي قصته، وهي الحماسة التي تُعرض علينا بها تفاهات اللاكتراث. فالكفاح من أجل قيم اللاكتراث جديدة حقاً، ومن العسير أن يشعر المرء بالدهشة من ترحيب حار بها. لكن هذا لا يعني أن هؤلاء التوتاليتاريين السابقين الذين اكتشفوا شغفهم بالاحترام هم أنفسهم غير مكترئين. الحقيقة أن حماستهم الشديدة لا تشير إلا بوضوح كبير إلى أنهم متطرفون مثاليون، يبحثون بعدما فقدوا ”مثاليتهم“ عن بدائل، وعلى هذا يحملون تطرفهم إلى الكاثوليكية والليبرالية والمحافظة، وما إلى ذلك.

لكن مهما كانت هذه الحماسة مزعجة، فهي غير خطيرة بكل تأكيد. ولا تصبح خطيرة إلا إذا طُبقت على المؤسسات السياسية أو الهيئات السياسية الموجودة، ما يحولها حرفياً إلى ”قضية“ يقع تحقيقها، بحكم التعريف، في المستقبل. وعلى غرار المثاليين المتطرفين، يجب أن تُعامل ”قضية“ كهذه كغاية تبرر وجود وسائل كثيرة غير حسنة السمعة بخلاف ذلك. تلك الهيئات السياسية الراسخة وذات الجذور الثابتة كهذه، مثل جمهورية الولايات المتحدة، تحتاج من أجل استمرار وجودها إلى روح مواطنيها ويقظتهم، لكن الأفعال ذات الطبيعة المثالية لا تكون مطلوبة ومفيدة إلا في أوقات ”الخطر الواضح والراهن“؛ في الأوقات الأخرى كلها من المرجح جداً أن تفسد هذه الأفعال سلوكيات الديمقراطية وأعرافها. فالمجتمع الديمقراطي

كواقع معاش مهدد في الوقت نفسه الذي تتحول فيه الديمقراطية إلى "قضية"، لأنه من المرجح لاحقاً أن يُحكّم على الأفعال وأن تُقيّم الآراء في ما يتعلق بالغايات النهائية وليس استناداً إلى مزاياها المتأصلة. ولا يمكن لأسلوب الحياة الديمقراطي أن يتعرض إلى التهديد إلا من الناس الذين يرون كل شيء وسيلة لتحقيق غاية، أي في سلسلة ضرورية من الدوافع والعواقب، والذين هم عرضة للحكم على الأفعال "بموضوعية"، بمعزل عن الدوافع الواعية للفاعل، أو عرضة لاستنتاج نتائج محددة من آراء لا يكون الحائز إياها مدركاً لها. في بساطة الحياة اليومية، تسود قاعدة واحدة: يضيف كل فعل طيب، حتى لمصلحة "قضية سيئة"، بعض الخير الحقيقي إلى العالم، ويجعل كل فعل سيئ حتى لمصلحة أجمل المثل العليا، عالمنا المشترك أسوأ قليلاً. ويمكن للجدية المتطرفة أن تصبح تهديداً حقيقياً للسهولة التي تميز في المقام الأول المجتمعات الحرة كلها، حيث المنطوقات لا تستهدف حتى الحقيقة، ما دامت المنطوقات في عالم مجرد الرأي. بطبيعة الحال، ليس من المحتمل أن يسفر الكلام الاجتماعي عن ذلك. وتضيق كل نعمة وكل حسن نية في التجمعات الاجتماعية إذا سُمح لتحليل دوافع خفية أو البحث عن نتائج مشؤومة محتملة بإرهاب العقول الحرة للبشر الأحرار، التي تكون في النتيجة أحياناً مرحة بل حتى غير مسؤولة.

مكتبة
t.me/soramnqraa

IV

قد يكون من الجيد أن يتمكن المرء من ترك هذه المسألة هنا، وقد يكون ممكناً لو كانت الصورة التي استخدمناها جديلاً لمصلحة مجتمع ديمقراطي سليم إلى حد ما عاد إليه الشيوعيون السابقون بروح من التحول، صادقة في الواقع. لكن من المؤسف أن الحال ليست هكذا. وهذا العالم لا يزال هو نفسه الذي أثار هؤلاء البشر أنفسهم احتجاجاً جذرياً على قناعاته وغياب عدالته ونفاقه، وتلخص المأساة في أن الجميع اليوم يدون كأنهم يفهمون هذا الاحتجاج على نحو أفضل من فهمهم الفعلي له. وهو العالم نفسه - ليس مشهداً طبيعياً على القمر - حيث يمكن العثور على العناصر التي تبلورت في نهاية المطاف، ولم تتوقف عن التبلور، إلى التوتاليتارية. وليست إعادة

اكتشاف الأفكار المبتدلة القديمة الجيدة حول الليبرالية والمحافظة وما إلى ذلك أمراً سيئاً بسبب التعصب الذي في غير محله فقط، وليست أمراً مؤذياً بسبب اللامعنى المتأصل للكفاح الضروري ضد التوتاليتارية عند المستوى الفكري فقط. هي تقف أيضاً في طريق كل محاولة جادة لتشكيل مفاهيم جديدة في الفلسفة السياسية فضلاً عن حلول جديدة لمآزقنا السياسية، لأنها تهب على نحو مصطنع مظاهر الحياة لكل ما هو ميت، للأفضل أو للأسوأ.

لقد أثبتت الليبرالية، وهي العقيدة الوحيدة التي حاولت دوماً توضيح العناصر السليمة الحقيقية للمجتمعات الحرة وتفسيرها، عجزها عن مقاومة التوتاليتارية إلى الحد الذي قد يجعل فشلها يشكل أحياناً كثيرة حقيقة بين الحقائق التاريخية في قرننا. فأينما كانت الهيئات السياسية الحرة والمجتمعات الحرة لا تزال موجودة وتعمل، الخالية إلى حد منطقي من المخاطر المباشرة - أين تعمل إلا في الولايات المتحدة وربما بريطانيا العظمى؟ -، فهي تدين بوجودها للأعراف والعادات والمؤسسات التي تشكلت في ماضٍ عظيم ورُعيّت عبر تقليد عظيم. مع ذلك، كلما حاول أناس من ذوي النيات الحسنة وأحياناً من ذوي الذكاء العظيم وقف تيار التوتاليتارية بواسطة هذه النيات وهذا الذكاء، ظل الماضي العظيم والتقليد العظيم صامتين وغير ملهمين على نحو استثنائي.

إن حب الماضي وتبجيل الموتى شيء، والتظاهر بأن الماضي حيّ بمعنى أنه في وسعنا أن نعود إليه شيء آخر، وأن ما علينا أن نفعله كله هو الإصغاء إلى أصوات الموتى. لكن ثمة صمت يهدّد الأمور الطيبة في حياتنا السياسية والاجتماعية كلها، حتى الأمور الطيبة الكثيرة التي لا تزال على قيد الحياة. من السهل، على الأقل في الأوقات الطبيعية النسبية كتلك التي شهدتها هذا البلد طوال السنوات الخمس الماضية، أن نبالغ في الصياح بهذا الصمت وأن نفعل كأن كل شيء كان من أجل الأفضل في هذا العالم، الأفضل على الإطلاق. بعبارة أوضح: من الصعب للغاية ألا يفقد المرء صوابه في قرننا خلال أوقات الهدوء والأوقات الطبيعية الظاهرية بدلاً من أن يحافظ على صوابه أثناء الهلع الخاص بالكوارث. الواقع أن محاولات إعادة إحياء المحافظة، التي كثيراً ما أكدها أو أعلنها متطرفون سابقون أو شيوعيون سابقون معتنقون لها، تشكل محاولات

كتلك للمبالغة في الصياح بالصمت المههد الذي يكشف نفسه في اللحظة التي ننظر فيها إلى الماضي بحثاً عن نصيحة في حالتنا الحالية. يتظاهر هؤلاء المحافظون الجدد بقلة الانزعاج من هذا الصمت لأن المحافظة نفسها حافظت دوماً على تفوق الأعراف الصامته والتقاليد غير الواضحة في الحياة السياسية على البرامج والأفكار والصيغ. ويُعدّ ما إذا كان هذا التفوق موجوداً أو لا باباً من أبواب الاهتمام النظري فقط. وتمثل الحقيقة التاريخية لهذه المسألة في أن المحافظة، وهي عقيدة من القرن التاسع عشر بين عقائد أخرى، لم تظهر إلى الوجود إلا عندما بدأت التقاليد والأعراف (أثناء الثورة الفرنسية وخاصة بعدها) الانهيار ووجهت البشرية الغربية في الواقع بضرورة التغيير. من الواضح أن الجهد الواعي للعودة إلى بعض الجنتّة المحددة عقدياً في ماضٍ ما مختار تعسفاً سيضمّن عناصر التغيير نفسها التي يصنعها الإنسان مثل أي ثورة أخرى. بوصفها عقيدة، كانت للمحافظة، مثل الليبرالية، متسع من الوقت والفرصة للكشف عن عجزها عن تحمل الديناميكية المتفوقة للعقائد التوتاليتارية، وهذا حتى قبل أن يثبت هتلر على نحو محدد وملموس جداً أن العقائد كلها من الممكن أن تُستخدم وأن يُساء استخدامها على نحو مماثل لأغراض الاندماج التوتاليتاري.

في عودة إلى مثالنا المحدد: تدين أمثال مثل "لا يمكنك صنع عجة من دون كسر البيض" بمنطقها السليم العام إلى الحقيقة المتمثلة في أنها تمثل، حتى بابتدال، جوهرًا ما لفكر الفلسفي الغربي. وتنبع حكمتها، مثل صورها، من تجربة الاختلاقات لدى البشرية الغربية: لا يمكنك صنع طاولة دون قتل شجرة. وتصبح حكمتها مشكوكاً فيها للغاية حتى عندما تُطبّق عموماً على التفاعل بين الإنسان والطبيعة. وقد تنتج، وهذا ما حدث أحياناً كثيرة، سوء تمثيل للأشياء المعطاة طبيعياً كلها كمجرد مادة للبراعة البشرية... كأن الأشجار لم تكن سوى خشب محتمل، أي مادة للطاولات. لكن عنصر التدمير المتأصل في الأنشطة التقنية البحتة كلها يصبح بارزاً بمجرد تطبيق صورته وطريقته في التفكير على النشاط السياسي أو الفعل أو الأحداث التاريخية، أو أي تفاعل آخر بين الإنسان والإنسان. الواقع أن تطبيقه الحالي على العمل السياسي، وهو ليس بأي حال احتكاراً من التفكير التوتاليتاري، يشير إلى أزمة عميقة في تطبيق معاييرنا المعتادة للصواب والخطأ. فالتوتاليتارية في هذا الجانب كما الحال في معظم

الجوانب الأخرى لا تؤدي إلا إلى النتائج النهائية والأكثر تحرراً من تراثات محدّدة أصبحت مآزق. ثمة أسباب ممتازة لذلك، أسباب تفسّر كيف أن الحركات الوحيدة التي اكتشفت وسائل جديدة لتنظيم جماهير المشردين والمقتّلين في أزماننا هي نفسها التي كانت تلجّ دون مساومة على العناصر التقنية والمدمّرة التي تسم فكرنا السياسي. لكن من المؤسف، وربما من الأكثر خطورة، أن ثمة أسباباً وجيهة جداً تدعو إلى أن تكون الحجج التي تعود إلى هذا التقليد من الصنع البشري، وتستخدم صورته، ذات جاذبية قوية جداً في العالم غير التوتاليتاري أيضاً. ففي اللحظة التي يتوقف فيها الإنسان عن رؤية نفسه *creatura Dei* (مخلوقاً من الله)، سيجد صعوبة كبيرة في ألا يرى نفسه، بوعي أو دون وعي، *homo faber* (الإنسان الخالق).

ثمة بالفعل مبدأ واحد فقط يعلن بالوضوح الذي لا مساومة عليه مثل المبدأ القائل: ”لا يمكنك صنع عجة من دون كسر البيض“، وهو المبدأ المعاكس تماماً للفعل السياسي. وقد عبرت عنه عرضياً تقريباً عبارة وحيدة لأحد أكثر الرجال وحدة في الجيل السابق، وهو جورج كليمنصو Georges Clemenceau، عندما هتف قائلاً خلال كفاحه في قضية دريفوس: ”L’Affaire d’un seul est l’affaire de tous“ (”إن قضية فرد واحد هي قضية الجميع“).

إلى الطاولة مع هتلر^١

Hitler, Table Talk، ”هتلر، حديث الطاولة“^٢، يبدو هذا العنوان أكثر تضليلاً حتى من تلك الوثيقة الكاشفة عن التاريخ الحديث والتي تبين أنها أول منشور أوصى به ”المعهد الألماني لتاريخ الحقبة الاشتراكية القومية“ في ميونيخ. إنه من الصعوبة بمكان العثور على ما هو أقل توفيقاً من اختيار الموضوع وطريقة النشر. فالعنوان وحده، في إحالته المقلقة إلى كتاب لوثر Table Talk [حديث الطاولة]، وهي إحالة أشّر عليها البروفيسور ريتز Ritter في مقدمته، تقترح وجود نوع من التوجّه لتمجيد ”الرجل الكبير“ الذي يجد السيد بيكر Picker في سماته ذلك الجوهر الأبدي الذي يطبع كل الديكتاتوريين و”الإمكانات الهائلة التي يمثلها رجل العمل الثوري في مجال تطوير الإنسانية“. مهما كان من شأن الالتباس والتضمير اللذين يبقيان ماثلين لدى هذين المحررين، فسيصبح الأمر واضحاً كل الوضوح لدى قراءة هذا الكتاب. فإصرار البروفيسور ريتز على التشديد على أن هتلر كان مذنباً في اقرار ”الكثير من الأخطاء والمبالغات وضروب تزوير الحقائق التاريخية“ قد لا يكون من شأنه أن يجعل القارئ أكثر تنبهاً مما كان يمكنه أن يكون لو أن هذا التشديد وُضع في مكان أكثر بروزاً من مكانه كملحق طُبع بأحرف صغيرة. وبسبب الغياب التام لأي تعليق من أي نوع على هذا الكلام، يُسمح هنا لهتلر تماماً كما كانت حاله وهو حيّ بأن يتكلم بكل حرية دون أن ينقض كلامه أحدٌ. لا تكون النتيجة بالطبع سوى الدعاية لهتلر، ودعم لألمانيا

١ نشرت بالألمانية بعنوان:

”Bei Hitler zu Tisch,” *Der Monat*, IV/37, 1951-1952.

2 Henry Picker, *Hitler's Tischgespräche*, edited, introduced, and published by Gerhard Ritter, Bonn, 1951.

النيونازية من المرجح أن يكون البروفيسور ريتز وأصحاب المشروع قد قاموا به عن غير قصد، لكنه لا يمكنه أن يكون متوجاً جانبياً ليس غير متوقع من السيد بيكر الذي قام المشروع في الأساس على منقولاته.

أما السبب الأساسي في أن هذا المنشور غير قادر على أن ينقل "الحقيقة أو على الأقل قبساً منها إلى دائرة الضوء"، فيكمن في طبيعة الصحبة التي جرت هذه الأحاديث في حضورها. فهي تتألف من مستشارين عسكريين لهتلر، كان يتناول معهم وجباته في مقر قيادته بين تموز/ يوليو ١٩٤١ (بعيد الهجوم على الاتحاد السوفياتي)، وآب/ أغسطس ١٩٤٢ (أي حتى اندلاع معركة ستالينغراد)، علماً بأن "مسألة من يتحمل مسؤولية الهجوم المزدوج على ستالينغراد/ القوقاز" قد أدت إلى "شرح بين هتلر والجيش لم يلتزم بعد ذلك أبداً" ووضع حداً في النتيجة للوجبات المشتركة.

إن ما لدينا هنا ليس آراء هتلر الأصلية واستعراضه خططه التي كان يعبر عنها غالباً بما يكفي في دوائر أخرى، بل بدلاً من ذلك خطابات حيكت خصيصاً على مقياس آذان رجاله العسكريين، خطابات كان يأمل منها أن تقنعهم بأهدافه الوطنية وتمهد بحذر في النتيجة لخطته الفعلية. بكلمات أخرى: كانت "أحاديث الطاولة" تلك منذ البداية بروباغندا وفوق ذلك بروباغندا قومية صيغت لخداع عناصر الشعب ذات الميول القومية. تبدو نية التضليل واضحة تماماً هنا لأن الخطط والآراء المعبر عنها في تلك الأحاديث تبدو على تناقض بين مع الأفعال التي نفذت في الوقت نفسه بناء على أوامر هتلر. كان يمكن ألا يكون من شأن معلق ما هنا أن يمعن في تصحيح الأخطاء التي تبدو غالباً غير ذات دلالة، ولكن أن يرينا، عبر المقارنة مع أوامر الفوهرر والمدونات المسجلة لمحادثات أخرى أجريت في مركز القيادة في الوقت نفسه، الطبيعة الازدواجية المقصودة لتلك الأحاديث. لقد كان من شأن تعليق كهذا لا أن يتفادى تأييد البروباغندا الهتلرية القومية المضللة فقط، بل يوفر لنا كتاباً يكون مرجعاً أصيلاً بالنسبة إلى التاريخ الراهن.

يقيناً ليس من مهمات مراجعة للكتاب أن تزود بمثل هذا التعليق التالي للوقائع. فالتفاوت بين الدعاية الهتلرية الموجهة لاستعمال خاص (*ad usum delphini*)، والسياسات التي كان هتلر يتبعها بالفعل، كما يمكننا أن نتوقع، كان أكثر مدعاة للصدمة

في ما يتعلق بمسألة "محو" اليهود وشعوب أوروبا الشرقية. ففي مرحلة متأخرة كعام ١٩٤٢، نرى هتلر يتحدث عن خطته لإعادة توطين اليهود في مدغشقر أو (في نسخة جديدة) في لابلاند أو سيبيريا، رغم أن إبادة اليهود كانت منذ بداية الحملة على روسيا، أي منذ ربيع ١٩٤١، قد تقرر وبدأ تنفيذها. والوحدات المكلفة عملية "المحو" تشكلت قبل أربعة أسابيع من شنّ الهجوم على روسيا، ونعرف بفضل الشهادات تحت القسم التي أدلى بها قادة تلك الوحدات أنه عند صيف ١٩٤١ تم إعدام أكثر من ثلاثمئة ألف يهودي رمياً بالرصاص.^١ وقد بات واضحاً بالفعل في ذلك الوقت أن حملات الإبادة، التي نُظمت بمساعدة "سكان يمكن الاتكال عليهم"، في المناطق الشرقية، لم تكن كافية لتحقيق "إبادة شاملة لليهود". وباكراً منذ خريف ١٩٤١ أمر المهندس المعماري والضابط في فرق SS بلوبل Blobel بوضع خطة تستهدف بناء أفران الغاز. وفيما كان هتلر يدرش مع ضباطه حول توفير أمكنة ملائمة لتوطين اليهود وحول إمكان أن يكون اليهود بدورهم كائنات بشرية محترمة، كانت تلك الخطة تُقدّم إليه و"تال موافقته فوراً".^٢ من هنا إن أولى غرف الغاز النقالة كانت جاهزة للاستعمال في ربيع ١٩٤٢ واستخدمت منذ ذلك التاريخ حتى نهاية الحرب.^٣

أما إذا كان هتلر يتكل على "الإبهار" الذي يمارسه على الآخرين بأكثر مما يتكل على قدرته الفعلية على تجنب المجابهة مع الوقائع، فمسألة ستبقى مفتوحة للنقاش. غير أن نشر أحاديثه الدعائية حول الطاولة سيوفر بأي حال دعماً لتلك الحكاية الخرافية غير المسنودة تاريخياً والمتحدثة عن هتلر "الطيب" الذي لم يكن يعلم شيئاً عن أفعال هيملر "الشرير". وتدين تلك الحكاية الخرافية بوجودها لرفاق هتلر القدامى في الحزب (من أمثال فلهلم فريك Wilhelm Frick لكن أيضاً ألفريد روزنبرغ) ممن حاولوا أن يحموه على الضد من "التوجهات الجديدة" التي كان هيملر يخوضها.^٤ وكان هتلر نفسه يعدّ هؤلاء الرفاق القدامى بين الذين "لا يمكن تكييفهم" لكن من

١ راجع:

Nazi Conspiracy and Aggression, II, 265ff. and III, 783ff., Document PS-I 104. tCf. *Ibid.*, V, 322ff., Document PS-2605.

٢ المرجع نفسه، المجلد الرابع، 322ff، الوثيقة PS-2605.

٣ المرجع نفسه، المجلد الثاني، ص. ٢٧٥، والمجلد الثالث، 418ff، الوثيقة PS-501.

٤ على سبيل المثال: frick's sworn statement: المرجع نفسه، المجلد الرابع، الوثيقة PS-3043.

شأنهم أن يتراجعوا ” ما إن يسير عمل الحزب إلى أبعد مما يمكنهم فهمه أو كانوا قد صوروه لأنفسهم“. هناك في الواقع عدد لا يحصى من وثائق ترفض هذه الحكاية الخرافية القديمة دون أي لبس. وثمة على أي حال بعض الوقائع الثانوية التي ترد في الكتاب الراهن تبدو كأنها تقترح أن محرريه إنما كانوا جاهلين وجود تلك الوثائق. ومن ذلك مثلاً ما يرد في الصفحة ٦٦: ”سياسة هيملر في مجال توزيع شباك للنقاء العرقي: لا“. الحال هنا أن الفصل الثانوي الذي يحاول أن يوجد فارقاً بين هتلر وهيملر لا يبدو إلا مثيراً للشك بالنظر إلى تناقضه مع مقطع يرد في الصفحة ١٢٢ من النص نفسه. فتحت عنوان ثانوي هو ”تجمّع جرمانى“، يقول هتلر نفسه: ”إن علينا أن نستخلص من الشعوب الجرمانية أفضل فولاذها، ذلك العنصر الإنساني المحمل بالصلب، كما كان دائماً...“.

من الواضح أن الصلب المعني هنا لا يمكنه إلا أن يكون بكل تأكيد سوى قوات SS تحت قيادة هيملر. وتتكون هذه ”الإنسانية بالفولاذ داخلها“ من أطفال زرق العيون شقر الشعور يعنى النازيون بانتزاعهم من أهلهم وتربيتهم في ألمانيا. وكان هيملر هو من ينظم تلك العملية تحت إشراف هتلر. وفي النهاية، بات الوقت ملائماً للتذكير بأن الخطوة الأولى في تلك السيرة القائمة على القتل الجماعي إنما انطلقت من أمر أصدره هتلر بنفسه. فالأمر صدر في الأول من أيلول/سبتمبر ١٩٣٩ مكلفاً الرايخسليتر بوهلر Reichsleiter Bouhler وعالم الفيزياء براندت Brandt قتل ”كل المرضى الميؤوس من شفائهم“ (ليس بأي حال المرضى العقلين فقط)١. ومن الواضح أن أوامر القتل الجماعي التي أطلقها هتلر ونفذها هيملر لم تكن ”إفراطاً ثورياً“ مارسه قطاع من الحزب، بل النتيجة المنطقية لأيديولوجية الحزب.

بين التنازلات المتعددة التي قدّمها هتلر خلال أحاديثه مع ضباطه لمسيرة ”لأفكار البرجوازية“ والشعب الذي لا يزال واقفاً باحترام عند منتصف الدرب عموماً ولـ”ميثاق الشرف“ العسكري خاصة ما قدّمه من ملاحظات حول ”اليهود المحترمين“ و”الصعوبات التي لا يمكن تفاديها“ التي يعانيتها الأفراد، وهي تبدو أكثر إثارة للدهشة بالنظر إلى أن الفوهرر غالباً ما كان يعمد إلى تسخيف كلام كل هؤلاء

متحدثاً عن "افتقارهم" إلى المنطق في تفكيرهم الموروث. وغالباً ما كان يحتج بأنه غير قادر على الإطلاق على تحمّل تجسّس الشرطة وحشر أنفها في كل أمر، وهي أمور ستبدو مسلية، أيضاً، إن تذكّر المرء كم أن مسار هتلر يدين للتجسس الناجح الذي استفاد منه مباشرة بعد انقضاء الحرب العالمية الأولى، ورغم أن التاريخ لن يضمن له على الأرجح مكانة بوصفه "رجلاً عظيماً"، فربما سنتنظر إليه الأجيال المقبلة بوصفه مؤسس واحدة من أعظم المنظومات الجاسوسية في العالم. لكن يبدو لنا هنا أن رفاقه إلى الطاولة لن يكون من شأنهم أن يحدسوا شيئاً من ذلك كله. إذ إن الملاحظات المسيرة كانت مقبولة كقيمة في حد ذاتها، حتى حين تبدو متناقضة بكل صفاقة مع تجاربهم اليومية. مثلاً في بعض ملاحظاته حول السلطة التنفيذية في الدولة كان هتلر يضع الجيش في قمة الفرع التنفيذي وذلك تحديداً في وقت كان فيه كل واحد من جنراته يشكو بحزن أن القيادة العليا لا تنسق على الدوام إلا مع الأجهزة السرية وقوة بوليسها. هنا أيضاً نلاحظ كيف أن هتلر خلال مناقشاته بصدد النشاط التجسسي تخلى عن تحفظه ليقول خلال تلك الأحاديث ما يعتقده حقاً:

تكمّن المهمة الحقيقية لوزارة الخارجية في اكتشاف تلك الحلول التي سوف تتوصل إليها إنكلترا الآن (صيف ١٩٤٢). ولكن تقريباً سوف يكون ممكناً أن نعرف ما الذي يتوقعون أن تسفر عنه حكاية حب تخوضها ابنة تشرشل، علماً بأن وزارة الخارجية على حد قول ديبلوماسيها هي أكثر صحواً في الضمير من أن تطلق هكذا عملية في الوقت الملائم.

أما ألا تكون "الانفجارات العفوية" من السمات الدقيقة لتلك الأحاديث (كما يقول السيد بيكر؛ هل هذا ما يفكر فيه حقاً؟)، فيضحى جلياً حين يتحدث هتلر عن حريق الرايخستاغ. إذ ها هو هنا يستبعد بكل رزانة تلك البروباغندا القديمة التي كانت تكذب في تأكيدها أن الشيوعيين هم من بدأ إشعال النار، حتى إن كانت برلين كلها قد أضحت في اليوم التالي على علم بما حدث حقاً. وبعد شهر باتت ألمانيا ثم العالم كله بعد عام على بيّنة من الأمر. وغورنغ، الذي لم يكن واحداً من الذين يهتَز ضميرهم بصدد مثل تلك الأمور، كان هو من لامس الواقع الذي يعلمه كل ألماني

حين قال في كانون الأول/ ديسمبر ١٩٣٤ إن النازيين لم يكونوا بحاجة إلى نيران الرايخستاغ كي يتمكنوا من الشيوعيين. صحيح أنه لم يقل إنهم من أشعلوا الحريق في ذلك السبيل. لكن ذلك بات واضحاً من محاضر اجتماعات حكومة الرايخ المعقودة في ٣٠ كانون الثاني/يناير و ١٥ آذار/ مارس ١٩٣٣، التي باتت اليوم متوافرة. يومذاك كان الأهم أكثر من أي شيء جمع غالبية الثلثين الضرورية في الرايخستاغ نفسه لتدمير قرار التحويل الذي يمكن به الالتفاف على دستور فايمر ونقل التشريع من الرايخستاغ إلى حكومة الرايخ. وكان من الضروري إلغاء التصويت الشيوعي. فهل كان يجب الافتراض بأن هتلر، الذي كان ليلة الحريق يعمل في مكاتب تحرير صحيفة *Volkischer Beobachter* حتى الثانية صباحاً لجعل التقرير ينشر على نحو صائب، كان الشخص الوحيد الذي لا يعرف شيئاً عن ذلك كله؟

إن الأكثر كشافاً عن مخططات هتلر الحقيقية وأفكاره من *Table Talk* كان ذلك النص العائد إلى تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٣٧ والمتعلق بـ”الخطاب السري أمام قادة المستقبل السياسيين في قلعة السلك التوتونيكسي في سوتنهوفن“ والموجود في ملحق الكتاب. فهنا نجد هتلر يتحدث إلى نازيين لا إلى عسكريين محافظين من الذين يجدر به أن يراعي مشاعرهم. من هنا إن مقارنة واعية لهذا الخطاب مع دردشات الطاولة سيكون من شأنها أن تكشف عن تناقضات في موقف هتلر الأساسي، تناقضات من سوء الحظ أنها قد فاتت البروفيسور ريتز بسبب انغماره بذلك ”المزيج من الدوافع الطيبة والشريرة، من النبل والخساسة...“، ولأنه كان في مقدوره أن يتخيل أكثر مما يجب كيف ”كان على (الخطاب) أن يكون قوياً في تأثيره في أولئك الشبان“ (ترى هل كان ريتز لا يزال يجهل حتى ذلك الحين الخميرة التي خُبز منها أولئك الشبان الذين سوف يختار هيملر منهم جنوده الذين كان يتكل عليهم أكثر من الآخرين؟). وفيما يجري التركيز دائماً في *Table Talk* على أهمية الدولة، يفيدنا الخطاب بأن النازيين لا يرون ”لفكرة الدولة أي أهمية أساسية مفضلين عنها وحدة جماعة الشعب“، وفيما يشغل ”مفهوم الأمة“ الذي كان هتلر قد نظر إليه على نحو كلي السلبية في كفاحي موقعاً بارزاً في *Table Talk*، نجد الخطاب لا يتكلم إلا على ”نفهم أهمية الدم والعرق“. كذلك إن المستويات المتدنية عن وعي التي تنظر بها القيادة النازية في إحالتها إلى الأمور

”الوطنية“ تبدو واضحة في محاضر الاجتماع الذي عقدته قيادات SS في برلين في كانون الأول/يناير ١٩٤٣، واقترح فيه الكفّ عن استخدام كلمة ”أمة“ بسبب رناتها اللبيرالية.^١

إذا كنا ننظر إلى *Table Talk* كما يتعين علينا النظر إليه، أي بوصفه في أساسه بروباغندا هتلرية موجهة إلى الجيش، سيكون واضحاً لَم في معمعان حرب حبلِي بجهد إبادة لا سابق له يقدم هتلر نفسه هنا بصورة أكثر توفيقية مما كان يفعل في أزمنة السلم متحدثاً إلى أفراد الجيش. فمن الجليّ أنه كان في حاجة ماسة إلى الجيش وجنرالاته في زمن الحرب أكثر منه في السلم، وأن تنازلاته اللفظية باتت أكثر ضرورة بمقدار ما راحت أفعاله تناقضهم. ويفسّر هذا لنا مثلاً لماذا نجد في خطاب هتلر في تشرين الثاني/نوفمبر أمام بلومبرغ Blomberg، فريتش Fritsch، رايدر Raeder، نوراث Neurath، غورنغ، هوسباخ Hossbach، مفاتيح أفضل لفهم السياسة التي سوف يتبعها النازيون لاحقاً خلال الحرب، مما نجد في الحديث الذي يقوله بنفسه حين تكون تلك السياسات مرتجّة. ففي ذلك الخطاب، يشدّد هتلر مراراً وتكراراً على أن ألمانيا لا تسعى إلى غزو الشعوب الأخرى، بل إلى الحصول على أراض خالية من السكان. ويضيف أنه لا يوجد مثل تلك الأراضي غير المأهولة إلى حدّ أنه لا بد للمحتلّ أن يلتقي دائماً من يمتلك تلك الأراضي. والنتيجة المنطقية الناجمة عن خطّ التفكير هذا هي أن من شأن مهمة الجيش الألماني أن تقوم جذرياً و كلياً على إخلاء المناطق المأهولة من ساكنيها. وهو ليس من شأنه أن يملّي على الجيش الألماني الكيفية التي يتعين بها إخلاء المناطق من السكان. فهي أمور تُترك لأجهزة سلطات تنفيذية أخرى وأكثر أهمية بكثير.

في النتيجة نحن هنا، من وجوه عدة، أمام كتاب خاص. وهو منشور على يد محرر ”لا يريد لا أن يتهم ولا أن يدافع، لا أن يحكم ولا أن يمجد“ رجلاً برهن أنه قاتل جماعي، ولا يعرف أن مضمون أي مصدر تاريخي وسياسي إنما يتحدّد باللحظة التي تقال فيها أمور معينة أمام جمهور معيّن، رجلاً لا يرى من الضروري أن يوثق التناقضات بكل عناية في هوامش أسفل الصفحات بغية إدراك ما الذي يحتويه المصدر حقاً، رجلاً

١ المرجع نفسه، المجلد الثالث، الوثيقة PS-705.

نراه يعلن بعد أن أخفى كل الوقائع والأفعال خلف حجاب محبة أخوية استثنائية حقاً أنه إنما كان يريد أن "يظهر الأمور كما كانت في حقيقتها". ثم أبعده من هذا، وفي أصغر الحروف الممكنة، التي لا يكاد يسعى أي شخص إلى إزعاج نفسه بقراءتها، معتذراً بأنه لم يصحح "الأخطاء" لأن ذلك من شأنه أن يشغل مساحة عريضة، نراه مع ذلك يمنح مشاركته في التحرير مساحة تمكنه من الثرثرة حول حاسة هتلر السادسة، ومن التعبير عن إعجابه بإيفا براون Eva Braun؛ ونراه في نهاية الأمر يخلي مكاناً يكفي للشيء سوى إنقاذ سمعة... هيامار شاخت Hjalmar Schacht.

مع ذلك، إذا ما حدث للمرء أن قرأ هذا الكتاب بعيني مؤرّخ، سيجده يوفّر له من وجه من الوجوه مادة مرجعية معتبرة لا تقدّر بثمن، فهو يُري بقدر كبير من الوضوح تفوق هتلر الذي لا مراء فيه على كل المحيطين به، والميزة الخاصة "للكاريزما الخارقة التي كان ينثرها هتلر بطريقته القيادية" والتي لم يقدر على الإفلات منها حتى محررو الكتاب.

غير أن مسألة كاريزما هتلر يمكن حلّها بسهولة نسبية. فهي كانت وإلى حد بعيد متطابقة مع ما يسمّيه ريتّر "الإيمان المتعصّب لهذا الرجل بنفسه"، وهو كان يقوم على الواقع التجريبي المعروف الذي لا بد أن هتلر قد أدركه في نفسه باكراً خلال حياته، وفحواه أن المجتمع الحديث في عجزه اليائس عن إصدار أحكام معينة سوف يعتبر كل فرد من منطلق ما يعتبر هو نفسه ويقرّر لنفسه أن يكون حاكماً عليه على هذا الأساس. لذلك إن الثقة الاستثنائية بالنفس ونشر تلك الثقة على الملأ سيوحي للآخرين بالثقة: مزاعم العبقرية سوف توقظ اقتناع الآخرين بأنهم حقاً يتعاملون مع عبقري. وما هذا سوى الانحراف اللصيق بالدور القديم والمبرّر الذي يعزوه كل مجتمع جيد يرى أن كل فرد فيه قادر على أن يظهر ما هو عليه مقدماً نفسه في ضوئه الخاص. ويتحقق الانحراف حين يضحي الدور الاجتماعي اعتبارياً وحين ينفصل كلياً عن الجوهر الإنساني الحقيقي، حين يصبح الدور الملعوب بتواصل مقبولاً دون مساءلة بوصفه جوهر ذاته. في مثل هذا المناخ، يصير أي نوع من الزيف ممكناً بما أنه لم يكن قد بقي أحد قد يعنيه في كثير أو قليل الفارق بين المزيف والحقيقي. من هنا، يقع الناس فريسة أحكام معبر عنها قطعاً، بالنظر إلى أن اللهجة القاطعة تحررهم من

الفوضى الكامنة في التعددية اللامتناهية لأحكام اعتبارية تماماً. الأمر الرئيسي هنا لا يكمن حصراً في أن القيمة القاطعة للهجة تكون أكثر إقناعاً من محتوى الحكم، بل كذلك في أن محتوى الحكم، الموضوع المحاكم، يضحى غير مناسب. ويبدو لنا أن خطب هتلر التقريرية ضد شرور التدخين كانت لا تقل إبهاراً لمستمعيه عما كانت عليه خطبه حول نابليون الأول وآرائه بصدد تاريخ العالم. هنا بغية الحديث بصورة صحيحة عن ظاهرة الكاريزما في حال هتلر يتعين علينا أن نتذكر أنه في مجتمعنا الراهن ليس من الصعوبة الحقيقية بمكان أن يخلق المرء هالة حول ذاته من شأنها أن تخدع كل واحد - أو تقريباً كل واحد - يسقط فريسة لتأثيره. في هذا السياق، تصرف هتلر بأسلوب غير مغاير للكيفية التي قد يتصرف بها أكثر من نصّابين يقلون عنه موهبة. ومن نافل القول أن قاعدة كل تربية صالحة تقول إنه ليس على المرء أن يدق نفيته الخاص، بل يجب تركه جانباً في مثل هذه الشروط. ونعرف أنه بمقدار ما يُطلق العنان لمثل هذه الممارسة المبتذلة في مجال نشر مديح الذات في مجتمع لا يزال إلى حد كبير يخضع لقواعد التربية الصالحة، يظل تأثيرها أكثر قوة ويبقى من الأسهل اقتناع المجتمع بأن "الرجل العظيم" وحده، الذي لا يمكن الحكم عليه انطلاقاً من المعايير المعتادة، يكون لديه من الشجاعة ما يمكنه من كسر قواعد ذات قداسة تضاهي كل قداسة متأصلة. بكلمات أخرى: كان هتلر يفتن جنرالاته وغيرهم من أعضاء المجتمع الصالح بما كان يفعل تجاه "قدامى المحاربين" الذين كانوا على غرار آتين من فئات الحثالة في المجتمع.

مع ذلك، ففي الفوضى العارمة التي خلقها العجز عن تكوين أحكام صالحة، وصل تفوق هتلر على نحو كبير إلى أبعد من الإبهار و"الكاريزما" البهتة اللذين يمكن لأي نصّاب أن يحوزهما. فالتنبه إلى الإمكانيات الاجتماعية التي يوفرها العجز عن الوصول إلى أحكام، والقدرة على استغلالها، وجدا دعماً في النظرة الأكثر تأثيراً بكثير والقائلة إن الإنسان الفاني العادي بات لا يكف عن التأرجح في فوضى الرأي المهيمنة على العالم الحديث، قافزاً من رأي إلى آخر من دون أدنى تفهّم لما يميّز الرأي عن الآخر. كان هتلر يعرف من تجربته الشخصية الخاصة ماهية الاضطراب العظيم الذي يندفع إليه الإنسان المعاصر مبدلاً في خضمه رأيه أو "فلسفته" بين يوم وآخر على قاعدة أي

خيار كان ينطرح أمامه ويجد نفسه غائصاً فيه دون عون من أحد. لقد كان هو نفسه قارئ تلك الصحافة الجديدة التي يقول عنها: "في مدينة فيها اثنتا عشرة صحيفة تورد كل واحد منها الخبر نفسه بشكل مختلف عن الأخرى... سيجد القارئ نفسه يستنتج في النهاية أنها كلها غير ذات معنى". إن ما يميّز هتلر عن هذا القارئ ويأسه كان ببساطة أنه اكتشف ذات يوم رائق أنه إذا ما حدث له أن علق عند واحد من الآراء السائدة وطوّره (كما كان يحب أن يقول) بصورة متواصلة "بيرود الجليد"، سوف يحدث لكل شيء عن ذلك أن يعود إلى مكانه السابق من جديد. كان تفوّق هتلر الحقيقي يقوم في واقع أنه في الظروف كافة وفي كل ظرف على حدة كان يكوّن رأياً لنفسه، وأن رأيه كان يتلاءم تماماً مع "فلسفته" الكلية. في هذا الإطار الاجتماعي (في هذا الإطار فقط)، كان التفوّق يتضاعف حقاً بفعل التعصّب بالنظر إلى أن الأخطاء الواضحة والقاطعة لم يعد في مقدورها أن تنسفه. وما كان يؤكد مجدداً ذاته بعد كل خطأ مبرهن إنما كان واقع أن المرء لا يملك رأياً فقط بل يتبنى ذلك الرأي تماماً ويكون في النتيجة قادراً على الحكم. وفي السياسات، حيث يتعيّن على المرء أن يفعل ثم يصدر أحكاماً بصورة متواصلة، سيكون الأمر صحيحاً حقاً بالمعنى العملي للكلمة ومن المفيد بكثير الوصول إلى أي حكم والسير في أي مسار بدلاً من تجنب الحكم أو الفعل على الإطلاق.

إن تجنب الحكم أو الفعل على الإطلاق هما شرط يرغب فيه كثير من الناس بكل صدق في العالم الحديث. مع ذلك، فإن حجة هتلر القائلة إن "رجلاً في قرية صغيرة ما (لا يمكنه) الوصول إلى المسائل الحيوية التي تعني قارات بأسرها"، مثلها في هذا مثل الحجة القائلة إنه لم يعد في إمكان المرء أن يتوقع قرارات سياسية وآراء من مثل هذا الشخص بأكثر مما يمكن للمرء أن يضع شخصاً لا يتقن قيادة السيارة أمام مقود سيارة، تلك الحجة كان لها تأثير كبير في ألمانيا، وكانت أكثر إقناعاً هناك مما في أي بلد آخر. هذه الحجة المعيارية القديمة التي يسوقها مناوئو الديمقراطية وجدت هناك دعماً لها من لدن تقاليد سلبية سياسية قوية في العادة، وكذلك من لدن تقاليد لا تقل قوة عنها تتعلق بالعمل والإنتاج الخالص. هذه التقاليد إذ تؤخذ معاً تبدو ذات صدقية وتوازن غريب بين القدرة التقنية الخالصة والنشاط الإنساني البحت،

مع العلم أن الأخير يتعلق بمسائل الصواب والخطأ. ونعرف أنه ما إن يحدث لقواعد معرفة الصواب والخطأ الأخلاقية، غير المتمفصلة أساساً، أن تبدأ الارتجاج، فستكون الخطوة التالية قياس الأفعال الاجتماعية والسياسية تبعاً للمعايير التقنية والعملية، البعيدة في ميراثها من الدوائر الأعرض المتعلقة بالنشاط الإنساني.

إلى جانب هذه الآراء التي دائماً ما واتت الزعماء الشعبويين الأوروبيين منذ نابليون الثالث Napoleon III، بصورة طبيعية، وبالتواكب مع مهارتهم الاستثنائية في استخدامها، كان هتلر يمتلك أيضاً ذكاءً يفوق المعدل العام وقدرةً، وإن محدوداً، على الحكم على الأمور. ونعرف أن نظرات هتلر إلى مسائل العلاقات الدولية في أوروبا كانت صائبة تقريباً على الدوام. وغالباً ما كانت تعليقاته على التاريخ الأوروبي ممتازة حقاً، ولا سيما تعليقاته على الأخطاء التي ارتكبتها نابليون الأول الذي ما كان عليه أبداً أن يُبدل لقب الفنصل الأول بلقب إمبراطور، ولا أن يخلط الشؤون العائلية بالسياسات. كما أن أحكامه على الشعوب كانت غالباً متقبّلة وطريفة، غير أن أحكامه أخفقت كل الإخفاق حين كان الأمر يتعلق بالبلدان الأنغلو-سكسونية. فهو هنا أساء فهم كل حدث وموقف. أما آراؤه حول أميركا، فكانت من اللاواقعية إلى درجة أنها تسببت له في خبط يده على ركبته ملتذداً وهو يسمع أن أميركا قد دخلت الحرب. بل إنه حتى لم يتفهم أياً من علاقات القوى الأكثر بدائية. ترى، كيف كان له أن يفهم أن المعاهدات لم تكن بالنسبة إلى الشعوب الأنغلو-سكسونية مجرد رقع من ورق؟

منذ ظهور العنصرية مبكرة في القرن الثامن عشر، كانت على ارتباط من كذب باحتقار المرء شعبه إلى درجة لا يعود معها من المدهش أن تقاطع مع الملاحظة التي يديها هتلر وهي أن الشعب الألماني في ما يعنيه كان من شأنه أن يفنى لو أخفق في كسب الحرب من أجله. والأكثر إثارة للدهشة احتقاره السافر للمنجزات الثقافية العظيمة التي حققها التوتون. ونعرف أن تلك الإنجازات كانت قد ظهرت بأي وسيلة وحتى بالتزوير، بمساعدة المؤسسة الآركيولوجية ذات التوجه الكلي نحو الفولكلور. من الواضح تماماً أن الفوهرر لم يعد راضياً في ذلك الحين عن مفهوم "التوتون" (ليس بأكثر مما كان في الماضي مع مفهومي "الجرمان" و"الأمة")، ولذلك كان على وشك أن يتحوّل إلى الجدّية بحديثه عن "الآريين" الذين كان من شأنهم أن يستوعبوا الإفريق

كذلك بكل ثقة. وهو في كل مرة كان يتحدث فيها عن التوتون حديثاً إيجابياً لم يكن يفعل ذلك إلا على حساب الجرمانيين. ومن المحتمل أنه إنما كان ينوي أن يخلص مستمعيه ببطء - ممن قد سبق لهم بالفعل أن اعتادوا سماع لغة فولكلورية لكنهم لا يزالون مكبلين "بأحكام وطنية وقومية" - من قوميتهم ذات الأفق الضيق.

إن كان المنطق يُعرّف بقدرته على الدفع باتجاه النتائج بصرف النظر عن كل الواقع والتجربة، فإن موهبة هتلر العظيمة - الموهبة التي يدين لها بنجاحه كما أدت إلى سقوطه - كانت تكمن في كونها منطقية بحتة. فمثلاً حين يقول: "لا وجود للتفكير إلا في إعطاء الأوامر وتنفيذها"، نجده في هذا القول راسماً آخر الاستنتاجات وأكثرها صلاحية التي لا تتبع من أي من فلسفات السلطة بقدر ما تتبع من الرأي الذي يحسم الأمر وسط تخبط الآراء، والقاتل بالتحديد إن كل شيء "عبث". أما مستمعه الذين كانوا ينبهرون من التماسك الملق لنظرته إلى العالم، فإنهم لم يكونوا يملكون إلا نادراً ما يكفي من المخيلة العملية لالتقاط المعنى الحقيقي لهذا المنطق المتعنت. حصراً في حالات أكثر ندرة كانوا يفهمون أن هتلر إنما يقدم ما كان في نظره تبريراً ملائماً في كليته للجريمة المنظمة حين كان ينادي بأن "الطبيعة قد قبلت كل شيء ولذلك الشيء الأكثر صواباً الذي يتعين فعله هو تبني قوانينها". وحين كان يضيف أن "القرود، على سبيل المثال، تسحق الدخلاء تحت أقدامها حتى الموت لأنهم أغراب عن مجتمعها". وحين يقول أبعد من ذلك: "ما يصح بالنسبة إلى القرود يصح وبدرجة أعلى بالنسبة إلى الكائنات البشرية"، كان يحق له تماماً أن يفترض بأنه قد فهم تماماً. أما أي شخص قد يكون من شأنه أن يسمح له بالتعبير عن نظراته إلى القدرة الكلية للطبيعة ثم لا يستخلص من ذلك النتيجة المنطقية التي تدعو إلى "إلغاء" كل من هو "غير قابل للعيش" أو من هم "غرباء عن الجماعة"... أي شخص يكون ذا ضمير من هذا النحو، فسيكون متميماً إلى أولئك الضعفاء ومتحجّري العقول "الذين ينكرون قوة المنطق، ويترجعون عن قول باء وجيم بعدما قالوا ألف". ولقد كان هناك بالتأكيد داخل الحزب وخارجه معاً ضعفاء من هذا النوع بضميرهم الوازع، تماماً كما كان هناك حمقى ترجموا إلى حيز الممارسة العملية "مخطط المناطيد المجنونة... رغم أن الطبيعة لم تخلق حتى طائراً وحيداً له بالون".

بكلام سياسي، علّمت الطبيعة هتلر "قانونين" فقط. أولهما هو "السحق حتى الموت" جزاءً وفاقاً للأنواع الغريبة "بغية الحفاظ على أنواع المرء (الخاصة)". والثاني "عدم تقييم حياة الفرد تقيماً عالياً"، أي إنه لا بأس حتى في سحق أنواع المرء الخاصة حتى الموت. بل إن هتلر كان يرى المبدأ الأخير "قانوناً رباتياً"، القانون الوحيد الذي يميل إلى الإيمان به. وهو برهن الاستغناء عن الرب عبر مثال النحل.

ثمة تفاصيل تبدل بعض الشيء من طابع الكتاب. فمن وجهة نظر صعود النازية الجديدة في ألمانيا ومن منظور النقضان البين للتنوير بين الشعب الألماني حول أحداث تاريخ الألمان الراهن، سيتساءل المرء هل "المعهد الألماني لتاريخ الحقبة القومية الاشتراكية" سوف يتعلم شيئاً من هذه الخطوة المتعثرة ومن الشعبية المشبوهة لهذا "المرجع" الذي صدرت منه نسخة قبل النشر تم ترتيب وضعها في مجلة مصورة. فهل تراه، على سبيل المثال، في طبعته اللاحقة سيعدّ مجموعة تضم كل التصريحات تحت القسم التي أدلى بها قادة وحدات الإبادة، وأوامر الفوهرر السرية، ووقائع المناقشات الحزبية في مراكز قيادة هتلر؟ ما هذه سوى وثائق يمكن منها للمرء، إن كان مهتماً بالأمر فعلاً، أن يرى "الأمر كما كانت بالفعل".

الجنس البشري والإرهاب^١

يعلمنا التاريخ أن الإرهاب كوسيلة لتخويف الناس ودفعهم إلى الرضوخ يمكنه أن يظهر في تنويعه من الأنماط، كما يمكنه أن يكون مرتبطاً من كذب بعدد كبير من النظم السياسية والحزبية التي باتت مألوفة لنا. إرهاب الطغاة والمستبدين والديكتاتورين بات موثقاً منذ ساحق الأزمان حتى الآن، وكذلك إرهاب الثورات والثورات المضادة، والأكثريات ضد الأقليات والأقليات ضد غالبية البشر، وإرهاب الديمقراطيات الانتخابية والأنظمة الحزبية الحديثة، وإرهاب الحركات الثورية وإرهاب المجموعات الصغيرة من المتأمرين. إن العلم السياسي لا يمكنه الاكتفاء بالواقع القائل إن الإرهاب إنما استخدم دائماً لتخويف الناس. بل بالأحرى يجب الفصل، وتوضيح الفروق، بين هذه الأنماط من نظم الإرهاب، نظم تسند إلى الإرهاب مهمات بالغة الاختلاف تبعاً لاختلاف المنظمات.

غير أننا هنا سنكتفي بمعالجة الإرهاب التوتاليتاري كما يظهر في منظومتين سياسيتين توتاليتاريتين هما الأكثر مألوفة بالنسبة إلينا: ألمانيا النازية بعد ١٩٣٨ وروسيا السوفياتية بعد ١٩٤٠، علماً بأن الفارق الأساسي بين الإرهاب التوتاليتاري وبقية أنماط الإرهاب الأخرى التي نعرفها لا يكمن في استشرائه على صعيد أكثر اتساعاً من الناحية الكمية، ويطاول أعداداً أكبر من الضحايا. فمن ذا الذي يجروء على قياس ومقارنة المخاوف التي تختبرها الكائنات البشرية؟ ومن ذا الذي لم يتساءل هل يرتبط عدد الضحايا ولا مبالاة الآخرين المتفاقمة بصددهم من كذب بتزايد في عدد

١ خطاب ألقى بالألمانية من على RIAS radio university (آذار/ مارس، ١٩٣٥).

السكان الذين باتوا يحملون في كل الدول الجماهيرية الحديثة نوعاً من لا مبالاة آسيوية بقيمة الحياة البشرية والقناعة، التي لن تعود تجد أي عزاء بلا أهمية الكائنات البشرية؟

حيثما كنا نرى إرهاباً في الماضي، كنا نجدته متجذراً في استخدام قوة تتوالد خارج القانون، وكان في حالات كثيرة يطبق عن وعي بغية تمزيق أسبجة القانون الذي يحمي حرية الإنسان ويضمن للمواطنين حرياتهم وحقوقهم. لكن ها نحن بتنا اليوم بفضل التاريخ نعيش في ألفة دائمة مع الإرهاب الجماعي الذي تمارسه الثورات التي يموت في معمعانها البريء والمذنب سواء بسواء، حتى اللحظة التي تأتي فيها حمامات الدم المضادة للثورة لتخفق الحمياً الثورية، أو حتى اللحظة التي يسود فيها حكم قانون جديد واضعاً حداً للإرهاب. ونحن لئن كنا هنا نشير إلى شكلي الإرهاب اللذين كان لهما من الناحية التاريخية الأثر الأكبر، والأكثر دموية من الناحية السياسية - إرهاب الطغيان وإرهاب الثورة -، فإننا لن نلبث أن نرى فوراً أنهما يتوجهان نحو غاية معينة ويصلان إلى هدف منشود. فأرهاب الطغيان يصل إلى منتهاه ما إن يشل كل حياة عامة أو حتى يملكها كلياً، محولاً المواطنين جميعاً إلى فريديت ذات خصوصية، حارماً إياهم أدنى اهتمام بالشؤون العامة وأي احتكاك بها. من الطبيعي أن تكون الشؤون العامة معنية بأكثر كثيراً مما نصفه عامة بكلمة "سياسات". وتأتي نهاية إرهاب الطغيان حين يكون قد أنجز فرض نوع من السلام المقبري على البلد بأسره. أما نهاية الثورة، فتكون حين يصر إلى استئنان قوانين جديدة - أو انتصار الثورة المضادة - . ويجد الإرهاب نهايته حين يتم تدمير المعارضة، أو حين لا يعود أحد يجروء على رفع إصبعه، أو حين تكون الثورة قد استنفدت كل ما لديها من احتياطي القوة.

غالباً ما يُخلط بين الإرهاب التوتاليتاري والإجراءات التخوفية التي يتخذها الطغيان أو إرهاب الحروب الأهلية والثورات بالنظر إلى أن الأنظمة التوتاليتارية التي نتألف معها إنما تطورت مباشرة انطلاقاً من الحروب الأهلية وديكتاتوريات الحزب الواحد وعرفت عند بداياتها، قبل أن تصبح توتاليتارية، كيف تستخدم الإرهاب بالطريقة التي تستخدمه بها الأنظمة الاستبدادية الأخرى التي عرفناها عبر التاريخ. أما النقطة الانعطافية التي تقرّر هل نظام حزب واحد سيقى ديكتاتورياً أو سيتحوّل إلى حكم توتاليتاري، فتأتي دائماً حين يكون آخر أثر لمعارضة نشطة أو سلبية في البلد قد سُحق

وسط برك الدم والإرهاب. مع ذلك، فإن التجديد الذي يأتي به الإرهاب التوتاليتاري لا يكون إلا حين لا يعود للنظام أعداء يمكنه اعتقالهم وتعذيبهم حتى الموت وحتى حين تكون مختلف فئات المشبوهين قد أزيلت ولا يعود ممكناً وضعها في "التوقيف الاحترازي".

انطلاقاً من هذه الميزة الأولى التي تخصّ الإرهاب التوتاليتاري - الذي لا يتقلص بل يتصاعد بمقدار ما تتضاءل المعارضة - تنبع الميزتان المفتاحان التاليتان. فالإرهاب الذي لا يتوجه لا ناحية المشبوهين ولا ناحية أعداء النظام يمكنه أن يتوجه فقط ناحية أناس أبرياء بالمطلق لم يرتكبوا أي خطأ، وبالمعنى الحرفي للكلمة لا يعرفون لماذا جرى اعتقالهم وإرسالهم إلى معسكرات التحشيد أو تمت تصفيتهم. أما العامل الأساسي الثاني، فيولد من هذا، وبالتحديد من أن سلام المقبرة الذي ينتشر في طول البلاد وعرضها تحت حكم الطغيان كما تحت حكم الاستبداد أو حكم الثورات المظفّرة، والذي يمكن للبلد تحته أن يستعيد صحته، لا يمكنه أبداً أن يكون مضموناً في بلد يعيش تحت حكم توتاليتاري. الإرهاب لا نهاية له هنا، وانعدام السلام قضية مبدأ بالنسبة إلى هكذا أنظمة. والحركات التوتاليتارية تعدّ عادة منتسبها قبل أن تصل إلى السلطة بأن كل شيء سوف يبقى في حركة جيشان متواصلة. وتروتسكي الذي كان أول من صاغ تعبير "الثورة الدائمة" لم يفهم ماذا يعني هذا بأكثر مما فهم موسوليني، المعزو إليه صيغة "الدولة الدائمة"، ما الذي تعنيه التوتاليتارية.

يبدو هذا واضحاً في كل من روسيا وألمانيا. ففي روسيا، بدأت معسكرات الاعتقال التي أقيمت في الأصل من أجل أعداء الاتحاد السوفياتي النموّ بصورة هائلة بعد ١٩٣٠، أي في وقت لم تكن فيه المقاومة المسلحة خلال الحرب الأهلية قد سُحقت فحسب، بل كان ستالين قد تمكن أيضاً من سحق المجموعات المعارضة له داخل الحزب. أما في ألمانيا، فإن السنوات الأولى من الديكتاتورية النازية لم تشهد سوى إقامة عشرة معسكرات على الأكثر، تضم ما لا يزيد عن عشرة آلاف نزيل. لكن نحو ١٩٣٦ كانت كل مقاومة فعالة في وجه النظام قد انتهت تماماً، جزئياً لأن الإرهاب السابق والدموي بصورة استثنائية كان قد دمر كل القوى الفعالة (كانت أعداد القتلى في أولى معسكرات الاعتقال وفي زنازين "الغستابو" مرتفعة كثيراً جداً)،

وجزئياً بفضل الحلول الظاهرة التي طاولت مشكلة البطالة والتي تغلبت على فئات الطبقات العاملة التي كانت وراء المعارضة التي واجهت النازيين في البداية. في ذلك الوقت بالذات، خلال الأشهر الأولى من ١٩٣٧، كان هيملر قد ألقى خطابه الشهير أمام الجيش معبراً فيه عن الحاجة إلى توسيع كبير يطاول معسكرات الاعتقال ومعلناً أنه سيتولى ذلك بنفسه في المستقبل القريب. وفي الوقت الذي اندلعت فيه الحرب، بات ثمة بالفعل أكثر من مئة ألف معسكر اعتقال، فبدأً من ١٩٤٠ وصاعداً صار ثمة في المعسكرات مجتمعة ما معدله مليون نزيل. غير أن العدد المقابل في الاتحاد السوفياتي أعلى بكثير. ثمة هنا تقديرات مختلفة يتحدث أدناها عن عشرة ملايين شخص، وأعلىها عن خمسة وعشرين مليوناً.

إن واقع تحوّل الإرهاب إلى إرهاب توتاليتاري بعد تصفية المعارضة السياسية لا يعني أن النظام التوتاليتاري يتخلى عندذاك عن ممارسة التخويف. فالإرهاب الأول يحل مكانه هنا تشريع شديد الصلابة يعاقب قانونياً على كل ما سوف يعتبر "خروفاً" - العلاقات الجنسية بين الأعراق أو الوصول متأخراً إلى العمل، أي كل ما يعدّ استجابة غير كافية للنظام البلشفي الذي ينتمي العامل تبعاً له جسداً وروحاً إلى سيורות الإنتاج التي تسيّر مبادئ الإرهاب السياسي - بل يشرع الهيمنة السابقة للإرهاب بطريقة استرجاعية. وما هذا التشريع الاسترجاعي للشروط التي خلقها الإرهاب الثوري سوى الخطوة الطبيعية في مسار التشريع الثوري. كان من المفترض بهذه الإجراءات الاجتهادية الجديدة أن تضع نهاية للإرهاب الخارج عن القانون مقيمة تشريعاً ثورياً جديداً. وليس ما يميّز الأنظمة التوتاليتارية هنا كونها بدورها تمرر قوانين جديدة من هذا النوع كقوانين نورنبرغ بل كونها لا توقف العمل بمثل تلك القوانين. بل إنها عوضاً عن ذلك تبقي على الإرهاب كمنظومة تشتغل خارج القانون. في النتيجة، لا يعود الإرهاب التوتاليتاري مهتماً بالقوانين الجديدة التي يستنها النظام التوتاليتاري أكثر من اهتمامه بتلك التي كانت فعالة قبل وصول النظام إلى الحكم. فكل القوانين، بما فيها البلشفية والنازية، لا تعود أكثر من واجهة يكمن هدفها في إبقاء السكان متنبهين دائماً إلى أن القوانين، مهما كانت طبيعتها في الأصل، لا تعني في الحقيقة شيئاً على الإطلاق. يبدو هذا كله بالغ الوضوح من وثائق الرايخ الثالث التي

تظهر لنا القضاة وهم يحكمون، وفي غالبية الأحيان حتى أجهزة الحزب وهي تحاول يائسة أن تحاكم، الجرائم بالتوافق مع قانون معين وأن تحمي محكومين حوكموا ظلماً من "إفراطات" الإرهاب. لنكتفِ هنا بذكر مثل واحد بين أمثلة كثيرة: نعرف أشخاصاً حوكموا بسبب خروق عرقية اقترفت بعد ١٩٣٦ وحُكم عليهم بالسجن تبعاً لإجراءات قانونية عادية، لكنهم بعد ذلك أرسلوا إلى معسكرات الاعتقال بعد أن أمضوا أول الأمر عقوبتهم في السجن.

بفضل أيديولوجيتها العرقية، كان في وسع ألمانيا النازية أن ترحم معسكرات اعتقالها بغالبية من أناس أبرياء بأسهل مما كان ذلك في مقدور الاتحاد السوفياتي. وفي وسعها أن تستند إلى شيء من النظام دون أن تستند إلى أي معيار من معايير الذنب والبراءة عبر اعتقالها بعض المجموعات العرقية على خلفية العرق لا أكثر؛ في البداية، بعد ١٩٣٨، طاول ذلك اليهود ثم بعد ذلك ودون أي تمييز أعداداً من المجموعات العرقية في بلدان أوروبا الشرقية. ولأن النازيين أعلنوا تلك المجموعات العرقية غير الجرمانية أعداء للنظام، كان في وسعهم الاستناد إلى مزاعم تتحدث عن "كونهم مذنبين". وهتلر، الذي في مثل هذا الأمر كما في الأمور الأخرى كان يفكر على الدوام في أكثر الإجراءات جذرية وتطرفاً، كان يتطلع إلى زمن مقبل، بعد الحرب، سيصار فيه إلى إبادة تلك المجموعات، ما يخلق الحاجة إلى فئات جديدة من الناس. من هنا ثمة بيان صدر في ١٩٤٣ يتحدث عن قانون يتعلق بالصحة في الرايخ ويقترح أن على كل الجرمانيين أن يُجروا بعد الحرب فحسباً بالأشعة السينية، إذ إن كل فرد تتبين إصابته بذات الرئة أو بالقلب سيودع في معسكر. إن طُبّق هذا الإجراء، وثمة شك ضئيل في أن من شأنه ألا يكون واحداً من أول الإجراءات التي كانت ستطبّق ضمن إطار روزنامة الإجراءات المطبّقة لو أن الحرب كُسبت، كان من شأن ديكتاتورية هتلر أن تبيد الشعب الألماني تماماً كما فعل النظام البلشفي بالشعب الروسي (نعلم بالطبع أن الإبادة المنهجية من هذا النوع كانت أكثر فعالية من أكثر الحروب دموية. ونعرف أنه خلال تلك السنوات التي فُرضت فيها مجاعة مفتعلة في أوكرانيا كما فرض نوع من اجتثاث الكولاك (de-kulakization) في تلك المنطقة، راح يموت من الناس في كل عام بأعداد تفوق تلك التي أسفرت عنها الحرب الدموية التي اندلعت في الشرق الأوروبي).

في روسيا كذلك، في مراحل سمحت بمثل هذه الأفعال، كانت مقولة المحكومين الأبرياء تحدّد تبعاً لمعيار معيّن. في النتيجة، لم يكن البولنديون وحدهم من فرّوا من روسيا، بل كذلك الروس من المتحدرين من سلالات بولندية وألمانية وبلطيقية ممن رُموا بأعداد كبيرة في معسكرات الاعتقال خلال الحرب وماتوا فيها. يقيناً إن هناك بين الناس الذين تمت تصفيتهم أو اقتلاعهم من ديارهم أو اعتقالهم في المعسكرات أولئك الذين وُصموا بكونهم ينتمون إلى ما سُمّيت ”الطبقات الميتة“ - كما حال الكولاك أو البرجوازيين الصغار - أو أعلنت مشاركتهم في واحدة من المؤامرات المزعومة ضد النظام، كروتسكيين أو تيتويين أو عملاء وول ستريت أو كوزموبوليتيين أو صهاينة... إلخ. سواء أكان هؤلاء المتآمرون موجودين حقاً أم لا، إن المجموعات التي تمت تصفيتهم لم تكن على أي علاقات معهم، وكان النظام يعلم ذلك حق العلم. صحيح أن تأكيداتنا هنا ليست مضمونة تماماً بالنظر إلى أننا نفتقر إلى الوثائق كتلك التي نمتلكها اليوم بصدد النظام النازي، لكننا نملك من المعلومات ما يكفي كي نعرف أن تلك الاعتقالات كانت تُضبط بناء على نسب مئوية معينة يُحتاج إليها في هذه البقعة أو تلك من بقاع الاتحاد السوفياتي. من الواضح أن هذا الواقع يجعل الاعتقال هناك أكثر عشوائية مما كان عليه في ألمانيا النازية. ومن الأمور النمطية مثلاً أنه إذا حدث لبعض المعتقلين أن وقعوا أرضاً خلال الطوابير السائرة أو راح الواحد منهم يحتضر إلى جانب الطريق، سيعمد الجنود المكلفون حراسة الطابور إلى اعتقال أي شخص آخر يحدث له أن يوجد في المكان نفسه ليكمل العدد مكان الذين سقطوا.

تلك الميزة الأخرى، التي كان لها نتائج قصوى بالنسبة إلى المهمة والأهداف المعزوة إلى البوليس السري في الحكومات التوتاليتارية، ترتبط من كتب بهذا التصاعد في الإرهاب التوتاليتاري، فيما تقلص المعارضة السياسية، بما ينتج عن ازدياد كبير في عدد الضحايا الأبرياء. هذه الميزة هي نوع جديد من السيطرة على العقول كان من الجدة بحيث لا يعبأ بما يدور حقاً في عقل المعتقل فيما يحاول أن يرغمه على الاعتراف بجرائم لم يرتكبها أبداً. ذلكم هو أيضاً السبب الذي يجعل الاستفزاز لا يلعب أي دور على الإطلاق في منظومة البوليس السري التوتاليتاري. فمن هو الشخص الذي يتعين اعتقاله وتصفيته، وما الذي يفكر فيه ويخطط له... أمران تحدّدهما الحكومة

مسبقاً. وهو ما إن يُعتقل، فلن تعود لأفكاره ومخططاته أي أهمية على الإطلاق، لأن جريمته تتحدد موضوعياً دون أي استناد إلى أي عوامل "ذاتية". إن كان يهودياً، فسيكون بالضرورة مشاركاً في مؤامرة بروتوكولات حكماء صهيون، وإن كان مصاباً بداء في قلبه، فإنه طفيلي بالنسبة إلى الجسد السليم للشعب الألماني، وإن هو اعتُقل في روسيا في مرحلة تعززت خلالها السياسة الخارجية المعادية لإسرائيل والمناصرة للعرب، فسيكون صهيونياً، وإذا كانت الحكومة تنوي محو ذكرى تروتسكي، فسيعدّ تروتسكياً، وهكذا...

بين المصاعب الكبرى التي تحول دون تفهّمنا هذا النوع الأجدّ من الهيمنة - مصاعب هي في الوقت نفسه برهان نحتاجه حقاً لتأكيد أننا أمام شيء جديد لا أمام مجرد تنويع على الطغيان فقط - صعوبة تكمن في أن مجمل مفاهيمنا وتعريفاتنا السياسية لا تكفي لفهم الظاهرة التوتاليتارية، بل إن كل مقولات تفكيرنا ومعايير حكمنا تتلاشى بين أيدينا في اللحظة التي نحاول فيها أن نطبقها. فمثلاً، إن حاولنا أن نطبق على ظاهرة الإرهاب التوتاليتاري مقولة الوسائل والغايات التي سيكون من شأن الإرهاب معها أن يعدّ وسيلة للاحتفاظ بالسلطة وتخويف الناس وجعلهم يتصرفون تبعاً لسلوكات معيّنة دون أخرى، فسيبدو واضحاً لنا أن الإرهاب التوتاليتاري سيكون أقلّ فعالية من أي إرهاب آخر في الوصول إلى تلك الغاية. فالخوف لا يمكن أن يكون برنامج عمل يُعتمد عليه إن كان ما أُخوّف به بصورة مستمرة يمكنه أن يحدث بصرف النظر عن أي شيء أفعله. في الإمكان إطلاق يد الإرهاب التوتاليتاري إلى هذه الدرجة فقط حين يكون النظام قد أمّن نفسه عبر موجة تكون من التطرف إلى حدّ أن المعارضة قد أضحت مستحيلة حقاً. صحيح أن في وسع المرء أن يقول، وغالباً ما قيل هذا، إن الوسائل في مثل هذه الحال باتت هي الغايات، لكنّ هذا لا يمكنه في الواقع أن يكون تفسيراً. إنه ليس أكثر من اعتراف، يختفي وراء قناع المفارقة، بأن مقولة الوسائل والغايات لم تعد تعمل، وبأن الإرهاب بات ظاهرياً دون غاية، وبأن ملايين الناس قد ضُحّيَ بهم دون أي معنى، وفي حال المجازر الجماعية التي اقترفت خلال الحرب، أن تلك المجازر إنما كانت تتنافى مع المصلحة الحقيقية للذين اقترفوها. فإذا كانت الوسائل قد أضحت غايات، وإن لم يكن الإرهاب مجرد وسيلة لإخضاع

الناس بالخوف بل غاية يُضْحَى بالناس في سبيلها، عندذاك سينبغي لسؤال ما يعنيه الإرهاب بالنسبة إلى الأنظمة التوتاليتارية أن يُطرح بصورة مختلفة ليصار إلى الإجابة عنه من خارج مقولة الوسائل والغايات.

من أجل فهم معنى الإرهاب التوتاليتاري، يتعين علينا أن نلتفت صوب واقعين جديرين بالملاحظة قد يدوان منفصلين عن بعضيهما كل الانفصال. الأول بينهما هو العناية المفرطة التي يبذلها النازيون والبلشفيون معاً في عزل معسكرات الاعتقال عن العالم الخارجي ومعالجة أولئك الذين اختفوا فيها كموتى بالفعل. ولوقائع هنا باتت معروفة إذ لم تعد في حاجة إلى بذل المزيد من الجهد. ونعرف أن السلطات قد تصرفت بالطريقة عينها في حالي التوتاليتارية التي نعرفهما. فليس ثمة أي كلمة عن الموت. بل جهود كبيرة تُبذل ليس لخلق الانطباع بأن الشخص المعني مات موتاً طبيعياً فقط، بل كذلك لتأكيد أنه لم يوجد أصلاً على الإطلاق. من هنا إن كل الجهود التي تُبذل لمعرفة شيء عن مصيره تصبح بلا أي جدوى. أما الرأي السائد غالباً بأن معسكرات الاعتقال البلشفية ليست سوى شكل حديث من الرقّ وأنها، إذاً، تختلف جذرياً عن معسكرات الموت النازية التي شُغلت كما تُشغل المصانع، فمخطئ من وجهين. أولاً لم يحدث لأي مالك رقيق في التاريخ أن استهلك عبيده بمثل هذه السرعة التي لا تصدق. كذلك، نجد أن النمط هنا، باختلافه عن كل أنماط عمل السخرة المختلفة، يقوم على اعتقال ونفي يقطع ضحاياه كلياً عن عالم الأحياء ويرى أنهم "ميتون أصلاً" من جراء انتمائهم إلى طبقة تموت، أي أن إبادتهم تُبرّر بفعل موتهم رغم أنهم على الأرجح كان من شأنهم بوسائل أخرى أن يبادوا على أي حال. الواقع الثاني هو ذلك الصادم الذي جرى التحقق منه مراراً وتكراراً ولا سيما في النظام البلشفي، وفحواه أن ما من واحد، باستثناء قائد البلد في تلك اللحظة، معصوم عن التعرض للإرهاب، وأن الأشخاص الذين يلعبون دور الجلاد اليوم قد يتحولون بكل سهولة إلى ضحايا غداً. الملاحظة القائلة إن الثورات تاكل أبناءها غالباً ما أُتي على ذكرها للحديث عن هذه الظاهرة. مع ذلك، فإن هذه الملاحظة التي تعود جذورها إلى الثورة الفرنسية لا تعود ذات معنى ما إن يواصل الإرهاب بعد الثورة التهام أبنائه بفصائلهم اليمينية واليسارية، مبقياً مراكز السلطة في يد الجيش والبوليس. من الواضح

أن ما سمّي العمل التطهيري كان واحداً من أكثر مؤسسات النظام البلشفي ديمومة وصدماً. فهذه المؤسسات لم تعد تلتهم أبناء الثورة، بالنظر إلى أن أولئك الأبناء قد ماتوا بالفعل. من هنا، نجدها تلتهم بدلاً منهم بيروقراطيات الحزب وبوليسه حتى على أرفع المستويات.

لقد كان على الملايين الذين سُجنوا في معسكرات الاعتقال أن يخضعوا للعامل الأول لتلك الإجراءات لأنه لم يكن هناك من وسيلة يدافع بها المرء عن نفسه في مواجهة الإرهاب الشامل. ثم كان على موظفي الحزب والبوليس أن يخضعوا للعامل الثاني لأنهم إذ ترعرعوا ضمن إطار منطق الأيديولوجية التوتاليتارية كانوا ملائمين تماماً لكي يخدموا كضحايا للنظام بعد أن خدموه أول الأمر جلادين. الحقيقة أن هذين العاملين، هذين العنصرين المائلين بصورة دائمة في أنظمة الحكم التوتاليتاري، مترابطان ارتباطاً وثيقاً. والاثنان يُعنيان بجعل الكائنات البشرية غير ذات معنى في تنوعها اللامتناهي وفرديتها الفريدة من نوعها. وكان ديفيد روسيه David Rousset قد سمّى معسكرات الاعتقال "المجتمع الأكثر توتاليتارية"، ومن المؤكد أن المعسكرات تخدم، بين أمور أخرى، كمختبرات يصار فيها إلى اختزال أكثر أنواع الكائنات البشرية إلى مجرد مجموعة ثابتة من ردود الفعل والانفعالات. ولقد أمعن في السير بهذه العملية إلى درجة أنه بات في الإمكان إبدال هذه الحزمة من ردود الفعل بأخرى، بما أنه ما من شخص محدد قد قُتل، ما من شخص له اسم، أو هوية لا تخطئ، حياة شخص معين أو آخر له مواقف محددة أو نفع معين، بل بالأحرى نموذج لا يمكن تمييزه بأي واحد من نماذج الإنسان العاقل (*homo sapiens*). الحقيقة أن معسكرات الاعتقال لا تمحو الناس فقط، بل إنها تمعن في إجراء تلك التجارب الوحشية التي ضمن شروط تتعلق بتعديلات علمية تدمر كل تلقائية كعنصر من عناصر السلوك الإنساني وتُعنى بتحويل الناس إلى ما هو أدنى من الحيوانات وبالتحديد إلى كتلة من ردود فعل تستجيب دائماً تحت مجموعة من الشروط نفسها، مبدية رد الفعل نفسه بالطريقة عينها. ونعرف أن كلب بافلوف الذي دُرّب ليس ليأكل حين يجوع بل حين يُدقّ له الجرس كان حيواناً قد جرى مسخه. وبالنسبة إلى حكومة توتاليتارية ما، يتوجب عليها في سبيل تحقيق السيطرة الكاملة على المحكومين، أن تحرم الناس ليس حريتهم

فقط بل كذلك غرائزهم وتوجهاتهم التي لم تكن مبرمجة لإنتاج ردود الفعل نفسها فينا جميعاً بل تجعل أفراداً مختلفين على الدوام يتحركون بصورة مختلفة بالنسبة إلى أفعال مختلفة. في النتيجة إن نجاحات الحكم التوتاليتاري أو إخفاقاته تعتمد كلياً على قدرته على تحويل الكائنات البشرية إلى حيوانات ممسوخة. وعادة لا يمكن لهذا أن يكون ممكناً حتى ضمن شروط الإرهاب التوتاليتاري. فالتلقائية لا يمكن محوها كلياً لأن الحياة هي هكذا ومن المؤكد أن حياة الإنسان تعتمد عليها. مع ذلك، في معسكرات الاعتقال، يمكن للعفوية أن تُمحي إلى حد كبير. ومن هنا تلك الجهود والعناية الفائقة التي تبذل لهذه الغاية مهما كلف الأمر. فإذا كان لهذا كله أن ينجز، من الواضح أنه ينبغي أن ينتزع من الناس أقل أثر من آثار فرديتهم ليُحوّلوا إلى مجموعات من ردود الفعل المتطابقة، وسيتعين أن يُفصلوا عن أي شيء يجعل الواحد منهم فريداً وفرداً يمكن التعرّف إليه داخل المجتمع الإنساني. أما نقاء التجربة، فسوف يفسد إن أقر المرء حتى من بعيد بأن تلك النماذج الأولية من أنواع البشر العاقلين وُجدوا بالفعل وذات مرة بوصفهم كائنات بشرية.

في الطرف الآخر من هذه الإجراءات والتجارب المرتبطة بها هناك أعمال التطهير التي تحدث على وتائر زمنية منتظمة لتجعل جلادي اليوم ضحايا الغد. ومن المحوري لعمليات التطهير ألا يبدي ضحاياها أي مقاومة قابلين أقدارهم بكل إذعان، بل حتى أن يتعاونوا في مشهد المحاكمات المحاط بدعاية كبيرة وفيه ينتحبون ندماً وتهان حيواتهم السابقة. وهم باعترافهم بجرائم لم يرتكبوها على الإطلاق بل لم يكن في وسعهم ارتكابها في معظم الحالات، يعلنون على الملأ أن الناس الذين كنا نفكر أننا كنا نراهم طوال سنوات عدة لم يكن لهم أي وجود على الإطلاق. إن هذه التطهيرات هي بدورها نوع من التجريب. فهي تختبر هل في مقدور الحكومة حقاً أن تعتمد على التدريب الأيديولوجي الذي تمارسه بيروقراطيتها، وهل الإكراه الداخلي الذي يُخلق بالأدلجة يتناسب مع الإكراه الخارجي الذي يأتي بإجبار الفرد على المساهمة دون طرح أي أسئلة في المحاكمات الاستعراضية ومن ثم أن يقف تماماً إلى جانب خط النظام مهما كان حجم الفظائع التي يرتكبها الأخير. التطهير الذي يحوّل المتهم - بكسر الهاء - بلمح البصر إلى متهم، والشانق إلى مشنوق، والجلاد إلى ضحية، هو

ما يُخضع الناس لذلك الاختبار. أما الذين يُسمّون شيوعيين مقتنعين والذين يختفون بصمت وبالألوف في معسكرات الاعتقال الستالينية لمجرد أنهم رفضوا الإدلاء باعترافات، فهم لم يخضعوا لذلك الاختبار، في حين أن الشخص الذي يمكنه النجاح فيه حقاً ينتمي إلى النظام التوتاليتاري. كذلك إن التطهير وحده يخدم، بين أهداف أخرى، الهدف القائم في اصطلياد أولئك الأعضاء "المقتنعين" لدمجهم في الحكم. فالمرء الذي يساند قضية ما بملء إرادته قد يبدل غداً رأيه. فلا يمكن اعتباره عضواً موثقاً في الفريق التوتاليتاري. أما الأعضاء الوحيدون الذين يمكن الاتكال عليهم، فليسوا أولئك الذين يعرفون بما فيه الكفاية أو الذين تدرّبوا بما يكفي كي لا تكون لديهم آراء خاصة فقط، بل الذين لم يعودوا يعرفون حتى ما الذي يعنيه أن يكون المرء مقتنعاً. ولقد أرّتنا تجارب التطهير أن النمط النموذجي للموظف التوتاليتاري هو ذاك الذي يؤدي وظيفته بصرف النظر عما تكونه، أي الذي لا تكون له حياة خارج وظيفته. من هنا إن الإرهاب التوتاليتاري لا يعود وسيلة لغاية بل يكون جوهرًا مثل هذا الحكم. ويقوم هدفه السياسي الأقصى على تشكيل مجتمع ما والحفاظ عليه، سواء أكان مجتمعاً يهيمن عليه عرق واحد معين، أم مجتمعاً لا يعود فيه وجود لطبقات وأقوام ومن شأن كل فرد داخله ألا يكون سوى نموذج لأنواع. والأيديولوجية التوتاليتارية لا ترى في تلك الأنواع من العرق البشري سوى تجسيد لقانون واحد كلي الإقناع والقوة. وسواء نُظر إلى هذا القانون بوصفه قانوناً للطبيعة أو للتاريخ، هو ليس في حقيقته سوى قانون لحركة تنفّس عبر الجنس البشري، وتجد تجسدها في النوع الإنساني ويحرّكها بصورة متواصلة قادة توتاليتاريون. أما الطبقات المحتضرة أو الأعراق المنحطة التي أصدر التاريخ والطبيعة عليها حكمهما، فسوف تكون أول من يرمى به في أتون الدمار الذي كان قد رُسم لها. إن الأيديولوجيات التي تحملها الحكومات التوتاليتارية بدأب لا رجعة عنه وبثبات لا سابق له ليست متجذرة أصلاً في التوتاليتارية بل هي أقدم وجوداً بكثير من الأنظمة التي وجدت فيها تعبيرها الكامل. فهتلر وستالين وحتى من داخل معسكريهما غالباً ما اتهما بالتفاهة بالنظر إلى أن ما من واحد منهما عرف كيف يثري أيديولوجيته حتى بنقطة واحدة إضافية من نقاط العبية الجديدة. غير أن هذا الاتهام لا ينظر في الواقع إلى حقيقة أن هذين السياسيين،

باتباعهما وصايا أيديولوجيتهما، كانا عاجزين عن اكتشاف شيء آخر غير المعنى الجوهري لقوانين الحركة في الطبيعة والتاريخ، التي كانت مهمتهما تكمن في تسريع حركتها. فإذا كان قانون الطبيعة يفرض تصفية ما هو ضارّ وغير مناسب للحياة، من المؤكد أن سياسة عرقية ثابتة منطقياً ما كان يمكن لها أن تُخدم جيداً بفعل تصفيات تطاول أعراقاً معينة وكانت تعتبر إرهابية ذات حين، ذلك لأنه إن لم يكن ممكناً اليوم العثور على فئات جديدة من الحيوانات الطفيلية وغير المناسبة، فسيكون معنى هذا نهاية الطبيعة نفسها في الوقت عينه، أو على الأقل نهاية السياسات العرقية التي تسعى إلى خدمة مثل قانون حركة الطبيعة هذا. أما إذا حدث ضمن إطار قانون الحركة في التاريخ وحين تندلع حرب بين الطبقات، إن "ماتت" طبقات معينة، فسيكون معنى هذا نهاية التاريخ البشري إن لم يكن في الإمكان إيجاد طبقات جديدة تمكن الحكومة التوتاليتارية من إيصالها إلى نقطة الموت. بكلمات أخرى: يبقى قانون القتل، القانون الذي به تصل الحركات التوتاليتارية إلى السلطة، بوصفه قانون تلك الحركات نفسها. ولن يكون من شأنه أن يتبدّل إن لم يحدث للامحتمل كلياً أن يتحقق، وبالتحديد إن هي حققت هدفها القائم على وضع الإنسانية جمعاء تحت سيطرتها.

مكتبة
t.me/soramnqraa

التفهم والسياسات

(صعوبات التفهم)

(نُشرت "التفهم والسياسات" في مجلة *Partisan Review*, XXL4، ١٩٥٤ وكانت أرندت قد عنوانتها أول الأمر "صعوبات التفهم". سوف نستعيد هنا بعض المواد التي كانت قد حُذفت من تلك النسخة الأولى. كتبت هذه الدراسة انطلاقةً من مقاطع قديمة من مخطوطة طويلة عنوانها "حول طبيعة التوتاليتارية: محاولة في التفهم" كما أتت مواد إضافية من تلك المقاطع في الملاحظات الختامية. أما المقاطع الأخيرة من المخطوطة، فترد في الدراسة التالية. إضافة إلى أن مقدمة هذا الجزء تحتوي على مزيد من التفسير).

"إنه لمن الصعب اختيار حقيقة واحدة بين حقائق متعددة لأنه ليس ثمة سوى واحدة فوق هذه كلها حية تطالب لنفسها بوجه يغيّر الحياة نفسها".

فرانز كافكا

يقول كثير من الناس إنه ليس في الإمكان محاربة التوتاليتارية دون تفهمها.^١ ومن حسن

١ مواد إضافية من المخطوط، ومن هنا يستنتجون أنه في ضوء البنية المعقدة للظاهرة، وحده البحث المنظم، أي الجهود المتضافرة للعلوم التاريخية والاقتصادية والاجتماعية والسيكولوجية يمكنها أن توصل إلى تفهم. في اعتقادي أن هذا خطأ بقدر ما يبدو صحيحاً. فالمعلومات الواردة في

الحظ أن هذا القول ليس صحيحاً؛ لو كان كذلك، ستكون قضيتنا يائسة. فالتفهم في تميزه عن الحصول على معلومة صحيحة ومعرفة علمية عملية معقدة لا يمكن لها على الإطلاق أن تسفر عن نتائج حاسمة. وهي نشاط لا نهاية له تتوصل به، في تبدل وتوَع متواصلين، إلى الواقع مصالحين أنفسنا معه، أي نحاول أن نكون في ملكوتنا في هذا العالم.

لقد وُلد واقع أن هذه المصالحة لصيقة بالتفهم ذلك التفسير الشعبي الخطأ الذي يقول إن فهم كل شيء معناه غفران كل شيء (tout comprendre c'est tout pardonner). غير أنه لا علاقة كبيرة بين الغفران والتفهم إذ إنه لا يكون لا شرطاً له ولا نتيجته. فالغفران (يعدّ بالتأكيد واحداً من أهم القدرات البشرية وربما من أكثر الأفعال البشرية جرأة بمقدار ما يحاول أن يبدو مستحيلاً وأن يلغي ما كان قد تمّ فعلاً وينجح في خلق بداية جديدة حين يبدو أن الأمور قد بلغت نهاياتها) إنما هو تحرك فردي يصل إلى أوجه في فعل متفرّد. أما التفهم، فهو بلا نهاية ولا يمكنه تالياً الوصول إلى نتائج نهائية. إنه الطريق الإنسانية الخاصة لبقاء المرء حيّاً بما أن كل فرد إنما يحتاج إلى التصالح مع عالم وُلد فيه غريباً ويبقى غريباً بالنسبة إليه بمقدار ما تبقى فرادته فيه. يبدأ التفهم مع الولادة ولا ينتهي إلا بالموت. وبمقدار ما أن ظهور الحكم التوتاليتاري يبقى الحدث المركزي في عالمنا، لن يعني تفهم التوتاليتارية التغاضي عن أي شيء، بل مصالحة أنفسنا مع عالم تبدو فيه هذه الأمور ممكنة إطلاقاً.

كثير من الناس الحاذقين يريدون إيقاف هذه السيرورة بهدف تعليم الآخرين ورفع مستوى الرأي العام. وهم يعتقدون أنه يمكن للكتب أن تكون أسلحة وأنه في مقدور المرء أن يحارب بالكلمات. لكن الأسلحة والحروب تنتمي إلى ملكوت العنف، والعنف، في تميزه عن القوة، أخرس. يبدأ العنف حين ينتهي الكلام. أما الكلمات التي تُستخدم في الصراع، فتفقد قيمتها ككلام، وتصير كليشيهات. وقد يكون من شأن المدى الذي تسللت به الكليشيهات إلى لغتنا ومناقشاتنا اليومية أن يؤشّر لنا على

الصحف جميعاً في العالم الحر وتجربة المعاناة اليومية في العالم التوتاليتاري تكفي مبرراً لشنّ الصراع ضد التوتاليتارية. غير أننا أياً من هذه كلها، منفردة أو مجتمعة، لا تؤدي إلى أي فهم حقيقي لطبيعتها. كما أن التفهم لن يكون على الإطلاق نتاجاً للاستفتاءات والمقابلات والإحصاءات والتقييم العلمي لهذه المعطيات.

الدرجة التي لم نحرم معها نفسنا ملكة الكلام فحسب، بل بتنا مستعدين للجوء إلى وسائل عنف أكثر فعالية من الكتب (وحدها الكتب السيئة يمكنها أن تكون أسلحة جيدة) في مضمار ترسيخ محاجتنا.

ما نتيجة مثل هذه المحاولات في نهاية الأمر سوى التعبئة الأيديولوجية (indoctrination)، فهي كمحاولة للتفهم تتجاوز عالم الوقائع والمعطيات الصلب نسبياً، الذي تحاول الإفلات من لا نهائيته، كنوع من الالتفاف على عملية التجاوز نفسها، تلك العملية التي توقعها باعتباطية عبر تأكيدات دامغة كأنها تمتلك موثوقية الوقائع والمعطيات، فتحطم نشاط التفهم في طريقها. وتسم التعبئة الأيديولوجية بالخطورة لكونها تنبثق بدئياً من تحريف يطاول التفهم وليس من المعرفة. أما نتيجة التفهم، فليست سوى المعنى، فنعود بها إلى سيرورة العيش نفسها بمقدار ما نسعى إلى مصالحة أنفسنا مع ما نفعله أو نعانیه.

إن كل ما في وسع التعبئة الأيديولوجية فعله هو تسريع الصراع التوتالياري ضد التفهم، وهي في أي حال تُدخل عنصر العنف في عالم السياسة بأسره. من هنا إن بلدًا حرًا لن يكون قادراً إلا على مهمة بائسة مقارنة بالدعاية والتعليم التوتاليارين. فهو باستخدامه "خبراء" الخاصين ممن يزعمون "تفهم" المعلومة الحقيقية عبر إضافة "تقييم" لا علمي إلى نتائج البحث لن يمكنه إلا السير قدماً بتلك العناصر العائدة إلى التفكير التوتالياري الماثلة اليوم في المجتمعات الحرة كافة.^١

مع ذلك، فليس هذا سوى جانب واحد من جوانب المسألة. فنحن لا يمكننا أن نؤجل معركتنا مع التوتاليارية ريثما نكون قد "تفهمناها"، لأننا لا نفهمها، ولا يمكننا توقع أن نفهمها، ما دامت لم تُهزم بعد هزيمة نهائية. تفهم المسائل السياسية والتاريخية يبدو منذ باتت تلك المسائل في عمقها وبصورة أساسية إنسانية على علاقة ما بتفهم الناس. فمن يكون شخصاً ما في جوهره أمرٌ لا نعرفه عادة إلا بعد موته. وهذه هي

١ ينبغي للوقائع أن تكون كافية؛ سيكون من شأنها أن تفقد قيمتها ودقتها عبر التقييم أو الوعظ الأخلاقي. ولم يعد ثمة وجود لأي نزعة أخلاقية يمكن للمواعظ أن تستند إليها، وليس ثمة بعد وجود لأي قاعدة من شأنها أن تؤدي إلى تقييم غير عشوائي. النضال الراهن ضد التوتاليارية لا يحتاج أكثر من الحصول على تدفق متواصل للمعلومات الموثوقة. فإذا انبثقت عن هذه الحقائق دعوة ما، دعوة إلى الحرية والعدالة، أو تمكنت من استنفار الناس للقتال، حينئذ فقط لن تكون تلك الدعوة مجرد مقطوعة فصاحة جوفاء.

حقيقة التعبير العتيق القائل: *memo ante mortem beatus esse dici potest* "فلنقل قبل الموت كلمة عذبة". فبالنسبة إلى البشر الفانين، لا تبدأ النهاية والخلود إلا بعد الموت. يكمن المهرب الأكثر وضوحاً من هذا المأزق في المماثلة بين الحكم التوتاليتاري وواحد من الشرور المعروفة جيداً كإرث من الماضي، كالعدوان أو الطغيان أو التآمر. ويبدو لنا هنا أننا سنكون واقفين على أرضية صلبة. ذلك لأننا إذ نمائل بين الحكم التوتاليتاري وشروره سنعتقد أننا قد ورثنا حكمة الماضي التي يمكننا أن نتحرك في ما بينها. لكن المشكلة مع حكمة الماضي تكمن في أنها سوف تذوي، إن جاز لنا القول، بين أيدينا ما إن نحاول تطبيقها بنزاهة على تجارب زمننا السياسية المركزية. فكل ما نعرفه عن التوتاليتارية إنما يبرهن لنا تجديداً مرعباً لا يمكن لأي مقارنة تاريخية مع ما يماثله في الماضي أن تخفف منه. ولذلك لن يمكننا الإفلات من تأثيرها إلا إذا قرّرنا ألا نركز على طبيعتها الخاصة، بل بدلاً من ذلك ترك أنفسنا تتبحر في الروابط والتماتلات المتواصلة التي تكشف بعض معتقدات النظرية التوتاليتارية عن وجودها مع نظريات مألوفة في الفكر الغربي. تبدو مثل هذه التيماتلات حتمية. ففي عالم النظرية الخالصة والمفاهيم مأخوذة في ذاتها ليس ثمة ما يمكنه أن يكون جديداً تحت الشمس. لكن تلك التيماتلات سرعان ما تختفي كلياً ما إن يهمل المرء الصياغات النظرية ويركز اهتمامه على تطبيقها العملي. إن جدّة التوتاليتارية رهيبية، ليس لمجرد أن هناك "فكرة" جديدة ما قد وصلت إلى العالم، بل لأن أفعالها بالذات تشكل قطعة مع تقاليدنا كلها. فهي نسفت بكل وضوح كل ما نملك من مقولات في مجال الفكر السياسي ومن معايير في مضمار الحكم الأخلاقي.

بكلمات أخرى: إن الحدث في حدّ ذاته، الظاهرة التي نحاول - ويجب أن نحاول - فهمها قد حرمتنا أدواتنا التقليدية في مجال التفهّم. ولا مكان آخر كشف عن هذه الوضعية المربكة بقدر ما فعل الفشل المدقع الذي انتهت إليه محاكمات نورنبرغ.

١ إن تفهم طبيعة التوتاليتارية التي لا يمكن فهمها إلا بعد أن تحلل جذورها وبُناها وتوصّف يتطابق من هنا تقريباً مع تفهم لبّ قرننا هذا نفسه. من المرجح أن هذه العملية أقل صعوبة بقليل مما يقوله المثل حول قفز المرء على خياله. أما قيمتها السياسية العملية، فهي أكثر مثاراً للشك من الجهود التي يبذلها المؤرخون الذين أقل ما يمكن أن يقال عن نتائج جهودهم هذه أن في الإمكان استخدامها على المدى الطويل لغايات سياسية، ولكن من الصعب استخدامها مباشرة.

فالمحاولة التي جرت لتحويل السياسات السكانية النازية إلى مجرد مفاهيم إجرامية تتعلق بالقتل والاضطهاد، كان من نتيجتها، من ناحية، أن جعلت فظاعة الجرائم من أي عقاب متصورّ أمراً سخيلاً، ومن ناحية ثانية، أن ما من عقاب كان يمكن أن يُقبل بوصفه "قانونياً"، بالنظر إلى افتراضه المسبق، بالتواكب مع الوصية القائلة "لا تقتل"، مجموعة ممكنة من الدوافع التي من شأن ضخامتها أن تجعل الناس مجرمين وتحولهم إلى قتلة، ما كان بكل وضوح غير وارد لدى المتهّمين.

إن التفهم إذ نجده غير قادر على توفير النتائج، التي يمكنها أن تساعدنا كما نأمل أو تلهمنا في صراعنا ضد التوتاليتارية، يجب أن يتواكب مع هذا الصراع إن كان له أن يصبح أكثر من مجرد صراع في سبيل البقاء. وبالنظر إلى أن الحركات التوتاليتارية قد ظهرت في العالم غير التوتاليتاري (مبلورة عناصر عُثر عليها في هذا العالم ما دامت الحكومات التوتاليتارية لم تُستورد من القمر)، من الواضح، وربما من البديهي أيضاً، أن تكون سيورة التفهم، في الوقت عينه، سيورة تفهم ذاتي. وبما أننا، حتى إن كنا لا نكاد نعرف، إنما لم نفهم بعد، ما الذي نصارع ضده، نعلم ونفهم بأقل من ذلك حتى ما الذي نصارع من أجله. أما الاستسلام الذي كان من ميزات أوروبا خلال الحرب الأخيرة وحدده بكل دقة شاعر إنكليزي قال: "نحن الذين عشنا حلماً سيئاً إنما دافعنا عن السيئ ضد الأسوأ"، فلم يعد كافياً. في هذا المعنى، تبدو عملية التفهم ضرورية. وبينما نعرف أنها غير قادرة على أن تكون ملهمة بصورة مباشرة في الصراع أو تؤمن لنا أهدافاً كان من شأنها أن تضيع لولاها، نعرف كذلك أنها وحدها القادرة على إضفاء معنى عليه مهينة نوعاً جديداً من الدهاء للعقل والقلب البشريين ربما سيكون من شأنه أن يدخل اللعبة ولكن بعدما تكون المعركة قد رُبحت فقط.^٢

١ سي. داي لويس C. Day Lewis. "Where Are the War Poets?" [أين هم شعراء الحرب؟]. كان داي لويس يكتب "أحلاماً نزيهة".

٢ حصراً بعد أن يتحقق النصر سيبدو من الضروري للغايات السياسية العملية تجاوز حدود الوقائع والمعلومات وتطوير تفهم ما للعناصر التي يؤدي تبلورها إلى ولادة التوتاليتارية، وذلك بالنظر إلى أن تلك العناصر لا تكف عن الوجود بعد هزيمة حكومة توتاليتارية واحدة أو كل الحكومات التوتاليتارية. على سبيل المثال، كان وجود العناصر المكونة للنازية هو ما جعل انتصار النازيين ليس فقط ممكناً بل سهلاً على نحو مخجل. فلو أن القوى غير الأوروبية التي احتاجت ست سنوات كي تتمكن من إلحاق الهزيمة بألمانيا الهتلرية كانت متفهمة لتلك العناصر، ما كان من شأنها أن

ليست المعرفة والتفهم الشيء نفسه، لكنهما على ترابط في ما بينهما. فالتفهم يقوم على المعرفة والمعرفة لا يمكنها أن تتم دون تفهم ممهّد وغير مترابط. والتفهم الممهّد هو ما يفضح التوتاليتارية بوصفها طغياناً ويقرّ لمعركتنا أن تكون معركة في سبيل الحرية. صحيح أن كلّ الذين من غير الممكن استنفارهم على هذه الأرضيات لن يكونوا قابلين لأي استنفار على الإطلاق، لكن ثمة حكومات أخرى كثيرة أنكرت الحرية على الناس حتى إن لم تكن في ذلك جذريةً جذريةً الأنظمة التوتاليتارية، ما يمنع ذلك النكران من أن يكون مفتاحاً أساسياً لتفهم التوتاليتارية. مع ذلك، فإن التفهم الممهّد، بصرف النظر عن مقدار بدائيته وحتى قلة ملاءمته، قد يكون من شأنه في نهاية الأمر أن يرهن، هو الذي سيكون من شأنه بصورة مؤكدة أن يبدو أكثر فعاليةً في الحيلولة دون انضمام الناس إلى حركة توتاليتارية بأفضل مما قد تفعل أكثر المعلومات موثوقة، أن يرهن كونه أكثر التحليلات السياسية تبصراً، أو المعرفة المتفهمّة الأكثر تراكمًا.^١

تساند في إعادة التوطيد للوضع القائم في أوروبا بكل تكامله بأنظمتها السياسية والطبقية والحزبية التي، كأن شيئاً لم يحدث، واصلت تفككها ومهدت الأرضية لبروز الحركات التوتاليتارية. ولكان من شأنها أيضاً أن تلفت متنبهة تماماً إلى النمو المتواصل للمجموعات اللاجئة وانتشار ظاهرة الاقتلاع.

١ يبدو من المشكوك فيه أن هذا النوع من المعرفة المتفهمّة، التي لا تعدّ بعد تفهمًا، ولا تتعامل بعد مع جوهر التوتاليتارية، يمكن إنتاجها عبر بحث منظم. الاحتمالات هنا كبيرة في إمكانية أن المعطيات المتعلقة سوف تُدفن وسط تدفق الإحصاءات والملاحظات من ناحية، وبفعل التقييم من ناحية ثانية، إذ إن أيًا منهما لن يكون قادرًا على إخبارنا شيئاً حول الشروط التاريخية والتطلعات السياسية. وحدها المصادر الموثوقة قادرة على أن تتكلم - كوثائق وخطابات وتقارير وما شابه ذلك - وهذه المواد متوافرة حقًا ولا تحتاج أي تنظيم أو مأسسة. تتخذ هذه المواد معناها بالنسبة إلى المؤرخين وعلماء السياسة، لكنها لن تكون ذات معنى إن هي سئلت أن توفر معلومات حول "الأنا" الأعلى أو صورة لأب أو الأسلوب الخطأ في التعاطي مع أقمطة الأطفال، أو إذا ما قوربت بأفكار مسبقة جامدة، كما الحال مع ما يتعلق بالطبقات الوسطى أو البيروقراطية أو المثقفين... وما إلى ذلك. من الجلي أن مقولات العلوم الاجتماعية، إذا ما حوّلت إلى كليشيات كما قد يحدث لها، قد يكون من شأنها أن تنتج بعض الإطلاقات على هذه المسألة بأكثر مما تفعل كليشيات علماء النفس، إن هي فقط استخلصت من العالم الحقيقي لا عالم الأحلام. لكن في الواقع الراهن، من سوء الحظ أنها لا تقيم فرقاً كبيراً. ومنذ بدأت صورة الأب تغزو العلوم الاجتماعية والفئات الدنيا من الطبقات الوسطى في مجال العلوم السيكولوجية لم تعد الفوارق ذات أهمية.

يستبق التفهم المعرفة ويأتي بعدها. والتفهم الممهّد، الذي لا بد أن يكون في أساس كل معرفة، والتفهم الحقيقي الذي يتجاوزها، يمتلكان هذا القاسم المشترك: يجعلان المعرفة ذات معنى. إن التوصيف التاريخي والتحليل السياسي لا يمكنهما أبداً برهنة وجود ما تمكن تسميته طبيعة الحكم التوتاليتاري أو جوهره لمجرد أن هناك طبيعةً وجوهرًا للحكم الملكي أو الجمهوري أو حكم الاستبداد أو الطغيان. أما ما يضمن هذه الطبيعة، فهو التفهم الممهّد الذي تقيم العلوم قواعدها على أسسه، وهذا التفهم التمهيدي هو الذي يخترق كل لغتها وقاموسها بالتأكيد ولكن دون نظرة نقدية. دائماً ما يرجع التفهم الحقيقي إلى الأحكام والأحكام المسبقة التي تستبق وتسير البحث العلمي البحث. صحيح أن في مقدور العلوم أن تنور دائماً، لكنها لا تبرهن التفهم التمهيدي غير النقدي الذي كانت قد انطلقت منه ولا تنفضه. فإذا ما بدأ العالم، وقد ضلله الجهد الذي يبذله في بحثه عن سواء السبيل، يطرح نفسه كخبير في السياسات وفي حرف التفهم الشعبي عما كان قد انطلق منه، سوف يضيّع فوراً خيط آريادن (Ariadne thread)، الحسّ السليم الذي يمكنه وحده أن يأخذه بأمان عبر متاهة النتائج الخاصة التي يتوصّل إليها. وإذا أراد الباحث من ناحية ثانية أن يتجاوز معرفته الخاصة - ما من طريقة أخرى لجعل المعرفة ذات معنى، غير تجاوزها -، سوف ينبغي له أن يتواضع من جديد ليصغي من كتب إلى اللغة الشعبية التي تُستخدم فيها كلمات مثل "توتاليتارية" يومياً ككليشيه سياسي لكن يساء استخدامها كتعابير جاذبة، بغية استعادة التواصل بين المعرفة والتفهم.

الحقيقة أن عمر الاستخدام الشعبي لكلمة "توتاليتارية" كوسيلة لفضح بعض الشرور السياسية القصوى لا يزيد عن خمس سنوات. فحتى نهاية الحرب العالمية الثانية وحتى خلال السنوات الأولى بعد الحرب، كانت الكلمة المفتاح في مضمّار الشرّ السياسي "الإمبريالية". وهي بصفتها كذلك كانت تستخدم للإشارة إلى العدوان في السياسات الخارجية؛ لقد كانت تلك المماهة من الشيوع إلى حدّ أنه في الإمكان وبكل سهولة تبادلهما. وبصورة مماثلة ها هي التوتاليتارية تُستخدم اليوم للإشارة إلى

١ إذ تبدو كما هي بالفعل قائمة على نوع من فهم أولي، يتوجب عليها أن توفر لنا ما يكفي من النتائج وتغطي أرضية كافية لإعطاء حوار التفهم مضمونه الملموس الخاص.

الظماً إلى السلطة وإرادة الهيمنة والإرهاب وما يسمى أحادية بنية الدولة. هذا التبديل جدير بالتنبيه في حد ذاته. فالإمبريالية كانت قد ظلت كلمة شعبية جذابة بعد ظهور البلشفية والفاشية والنازية؛ من الواضح أن الناس لم يدركوا جوهر الأحداث بعد، أو لا يزالون غير مصدقين أن هذه الحركات الجديدة سوف تهيمن على الأرجح على الحقبة التاريخية بأسرها. ولا حتى أن حرباً مع القوة التوتاليتارية، بل السقوط الراهن للإمبريالية فقط (الذي تمّ قبوله بعد تصفية الإمبراطورية البريطانية وقبول الهند عضواً في الكومنولث البريطاني) هو ما طبع اللحظة الآنية حين قُبلت ظاهرة جديدة هي التوتاليتارية كي تحلّ محلّ الإمبريالية بوصفها مسألة سياسية مركزية في هذه الحقبة. يبقى أنه فيما كانت اللغة الشعبية تعترف بوجود حدث جديد عبر قبولها كلمة جديدة، كانت تستخدم بتكرار مثل هذه المفاهيم كمتراذفات لشروور قديمة وجديدة ذات مغزى: عدوان وظماً إلى الغزو في حال الإمبريالية، إرهاب وظماً إلى السلطة في حال التوتاليتارية. ويشير اختيار كلمة جديدة هنا إلى أن كل واحد كان يعرف أن شيئاً جديداً وحاسماً قد حدث، فيما أتى استخدامها تالياً، والمماهاة بين الظاهرة الجديدة والخاصة، وبين شيء مألوف وأكثر مما هو عام، ليشير إلى الرغبة عن الإقرار بأن هناك شيئاً خارجاً عن المألوف قد حدث على الإطلاق. كان الأمر يبدو كأنه الخطوة الأولى القائمة على إيجاد اسم جديد لتلك القوة الجديدة التي سوف تحدّد مصائرنا السياسية، فما كان منا إلا أن وجهنا أنفسنا نحو شروط جديدة وخاصة، فيما أبدينا الندم في الخطوة الثانية (بعد التفكير ملياً) على جرأتنا ثم عزّينا أنفسنا بأن ما من شيء أكثر سوءاً وأقلّ ألفة بالنسبة إلينا سوف يحدث متعدياً كونه خطيئة إنسانية عامة. من ثمّ إن اللغة الشعبية، بما أنها تعبّر عن تفهّم تمهيدي، تنطلق في سيرورة تفهّم حقيقي سيتعين على اكتشاف أن يبقى على الدوام مضمون التفهّم الحقيقي،^١ إن لم تكن رغبة في التيه وسط غمّامات التأمل البحت، وهو خطر يبقى ماثلاً بصورة دائمة. لقد كان التفهّم المشترك غير النقدي من جانب الشعب، أكثر من أي شيء آخر، ما دفع جيلاً بأسره من المؤرخين والاقتصاديين وعلماء السياسة إلى تكريس أفضل

١ إن اللغة الشعبية التي تعبّر عن تفهّم شعبي على هذا النحو تمثل في الوقت نفسه الجهد الذي نبذله للتفهم بما فيه اكتشافنا الرئيسي وخطره الجسيم.

ما لديهم من جهود في سبيل البحث عن أسباب الإمبريالية ونتائجها، وجعلهم في الوقت نفسه يسيئون تفسيرها بكونها "عملية بناء إمبراطورية" وفق الطراز الأشوري أو المصري أو الروماني، مسئين فهم دوافعها الخفية كـ "ظماً إلى الغزو"، واصفين سيسيل رودس Cecil Rhodes كنبليون جديد ونبليون كيوليوس قيصر Julius Caesar آخر. على نحو مماثل، لم تصبح التوتاليتارية بدورها موضوعاً رائجاً للدراسة إلا منذ اعترف التفهم التمهيدي بها بوصفها أكثر الأخطار التي تواجه زمننا دلالة. وهنا من جديد تركت التفسيرات الرائجة نفسها، حتى على أرفع المستويات الدراسية، تسيّر بفعل هندسة التفهم التمهيدي. فقد ساووا بين الهيمنة التوتاليتارية والطغيان أو ديكتاتورية الحزب الواحد حين لم يؤولوا الأمر كله، مختزلين إياه في أسباب تاريخية أو اجتماعية أو سيكولوجية ثلاثم بلداً واحداً فقط، ألمانيا أو روسيا. من الواضح أن مثل هذه المناهج لا تدفع إلى الأمام تلك الجهود المبذولة في سبيل الفهم، لأنها تُغرق كل ما هو غير مألوف ويحتاج أن يُفهم في خليط من المألوفات والإمكانات المشوشة. وهي تكمن، كما لاحظ نيتشه مرة، في حيز "تطور العلم" بغية "إذابة ما هو معروف في ما ليس معروفاً... لكن العلم يريد أن يفعل ما هو عكس ذلك مستوحياً بالغريزة عملية تحويل ما ليس معروفاً إلى شيء معروف" (إرادة القوة، الفقرة ٦٠٨).

تري، أفلا تصبح مهمة التفهم ميؤوساً منها إن كان صحيحاً أننا وجدنا أنفسنا في مواجهة شيء قد دمر مقولاتنا الفكرية ومعايير الحكم لدينا؟ وكيف يمكننا أن نقبس إن كنا نفتقر إلى عصا القياس، وكيف لنا أن نحصي الأشياء دون مفهوم الأعداد؟ ربما سيكون منافياً للمنطق حتى التفكير في أن أي شيء يمكن أن يحدث دون أن تكون

١ ينبغي للحاجة نفسها إلى التوجيه في عالم بدله حادث جديد يتطلب تفهماً شعبياً أن تكون هي الأخرى دليل تفهم، إلا إذا تهنا في دهاليز الوقائع والمعطيات النابعة من فضول الدارسين الذي لا يهدم. فالتفهم الحقيقي يختلف عن الرأي العام بشكليه الشعبي والعلمي عبر رفضه التحلي عن حدسه الأصيل. ولوضع الأمر في سياق خطي، ومن ثم غير كاف بالضرورة، يبدو الأمر كأنه في كل مرة يحدث لنا فيها أن نجد أنفسنا على مجابهة مع شيء جديد إلى حد مخيف، يكون رد فعلنا الأول تنظيمه عبر انفعال عشوائي غير قابل للسيطرة وقوي كفاية للانزواء في عالم جديد، فيما يكون رد فعلنا التالي كما يبدو عبر استعادة السيطرة عبر إنكار رؤيتنا أي شيء جديد على الإطلاق، زاعمين أن شيئاً مشابهاً قد سبق له أن حدث لنا وتعرفنا إليه؛ وحدها اندفاعه طفل سيكون من شأنها أن تعيدنا إلى ما شهدناه وعرفناه في البداية. وهنا فقط يمكن لجهود متعلقة بتفهم حقيقي أن تبدأ.

مقولتنا مجهّزة لفهمه. وربما يتوجب علينا أن ندعّن للتفهّم التمهيدي الذي يعمل فوراً على رصف الجديد بين القديم، ومع المقاربة العلمية التي تتلوه وتستنبط بصورة منهجية ما هو من دون سابق من السوابق، حتى إن كان في وسع مثل هذا التوصيف للظاهرة الجديدة أن يبرهن بالتعارض مع الواقع. ترى، أليس التفاهم "مرتبطاً بـ" من كتب و"متربطاً مع"، بحيث على المرء أن يصفهما معاً بكونهما المقدمة الصغرى (لشيء خاص ضمن إطار القاعدة العامة) التي يرى فيها كانط التعريف الخاص بملكة الحكم، والتي لا يتورع عن وصف غيابها بـ"الحماقة" بصورة رائعة، وبكونها "عاهة لا براء منها" (نقد العقل الخالص، ١٧٢-١٧٣)؟

إن هذه الأسئلة تصبّ في صلب الموضوع بالنظر إلى أنها ليست محصورة في ارتباكنا إزاء عمليّة تفهّم التوتاليتارية. وتبدو المفارقة في الوضعية الحديثة ماثلة في كون حاجتنا إلى تجاوز التفهّم التمهيدي والمقاربة العلمية الحصرية معاً تتبع من واقع أننا قد فقدنا أدوات تفهّمنا. أما سعينا للوصول إلى معنى، فهو في الوقت نفسه جاهز ومستلب بفعل عجزنا عن خلق المعنى. ونعرف أن تعريف كانط للحماقة لا يجانب المسألة بأي حال. فمن بداية هذا القرن، تواكب تنامي اللامعنى مع الافتقار إلى الحسّ السليم. لقد ظهر هذا من وجوه عدة وبكل بساطة كحماقة متفاقمة. ونحن لا نعرف أي حضارة قبل حضارتنا كان الناس فيها من السداجة إلى حدّ أنهم كونوا عادات شرائهم بالتوافق مع الشعار القائل إن "مدح الذات هو الوصية الأرفع"، الذي هو جوهر كل دعاية. كذلك من غير الممكن أن يكون أي قرن من قبلنا قد شهد من يقنعه بالنظر بعين الجدية إلى دواء يقال أنه لا يساعد المرضى على الشفاء إلا إذا دفعوا مبالغ طائلة مقابل ذلك للذين يصفونه لهم... اللهم، طبعاً، إلا إذا كان ثمة مجتمع بدائي دفع المال فيه بحد ذاته مصدر لقوة عجائبية.

إن ما حدث لقواعد المصلحة الذاتية الصغيرة الماهرة حدث لكن على نطاق أوسع بكثير لكل دوائر الحياة العادية التي، لأنها عادية، تحتاج أن تُضبط بفعل الأعراف. فالظاهرة التوتاليتارية التي لم يعد في الإمكان فهمها بمصطلحات الحسّ السليم والتي تتحدى كل أنواع الحكم "العادي"، أي النفعي بصورة رئيسية، ليست سوى أكثر مظاهر انهيار حكمتنا المشتركة الموروثة ضخامة. ونحن من منظور الحسّ السليم

لم نحتج على أي حال لظهور التوتاليتارية كي ترينا أننا نعيش في عالم مقلوب رأساً على عقب، عالم لا يمكننا أن نعثر فيه على دربنا بالثبات على قواعد ما كان يوماً حساً عاماً. في مثل هذه الوضعية من الواضح أن الحماسة بالمعنى الكانطي للكلمة أضحت عاهة كل واحد منا، فلم يعد في الإمكان النظر إليها باعتبار أنه "لا براء منها". لقد أصبحت الحماسة مشتركة بقدر ما كان الحسّ السليم من قبل، ولكن هذا لا يعني أنها باتت من أعراض مجتمع الجماهير أو أن الناس "الأذكياء" ينبغي استثنائهم منها. فالفارق الوحيد هنا يكمن في أن الحماسة تبقى غير متمفصلة على نحو مبارك بين غير المثقفين وتضحى مضرّة بما لا يُحتمل بين الناس "الأذكياء". لعل في إمكان الواحد أن يقول، داخل هذه الانتلجنسيا، إنه كلما حدث لشخص أن كان أكثر ذكاءً، سبدو أكثر مدعاة للغيظ الحماسة التي يتقاسمها مع الجميع.

يبدو كنوع من العدالة التاريخية أن يكون بول فاليري Paul Valery صاحب العقل الأكثر تبصراً بين الفرنسيين الذين يرون أن شعب الحسّ السليم (bon sens) أول من رصد إفلاس الحسّ السليم في العالم الحديث، حيث حدث للأفكار التي كانت الأكثر قبولاً بصورة مشتركة أن "هوجمت ورُفضت وبُوغت وفكّكت بفعل الحقائق" وحيث شهدنا من ثمّ على "نوع من إفلاس المخيلة وانهيار التفهم" (*Regards sur le monde actuel* [نظرات على العالم الراهن]). المفاجئ أكثر من هذا بكثير أن مونتسكيو كان، باكراً منذ القرن الثامن عشر، على قناعة أن الأعراف وحدها - لكونها عادات، تشكل بالمعنى الحرفي تماماً أخلاق كل حضارة من الحضارات - كانت ما يحول دون انهيار أخلاقي وروحي ضخم للثقافة الغربية. يقيناً ليس في الإمكان حسابانه في صفوف أنبياء الخراب، لكن شجاعته الباردة والرزية لا تكاد أن تتماثل مع أي من متشائمي التاريخ الذين ظهروا في القرن التاسع عشر.

كان مونتسكيو يرى أن حياة الشعوب تخضع لقوانين وأعراف. ويتميز هذان في أن "القوانين تحكم أفعال المواطنين فيما تحكم الأعراف أفعال الإنسان الفرد" (روح الشرائع، الكتاب XIX، الفصل ١٦). القوانين تضبط حيّز الحياة السياسية العامة، أما الأعراف، فتضبط حيّز المجتمع. ويبدأ انهيار الأمة حين تُنسف القانونية، سواء أسيء استخدام القوانين على يد الحكومة القائمة، أو إذا ما باتت سلطة منبعها موضعاً للشك

والمساءلة. وفي الحالين، لا تعود القوانين سالحة. والنتيجة أن الأمة مع "إيمانها" بقوانينها الخاصة تفقد قدرتها على ممارسة عمل سياسي مسؤول. ويكف الناس عن أن يكونوا مواطنين بكل معنى الكلمة. وما يتبقى عند ذلك (ليفنر عرضاً بقاء الهيئات السياسية الدائم، التي يكون دم حياتها قد جفّ على أي حال) إنما هو عادات المجتمع وتقاليد. طالما تبقى هذه على حالها سيواصل الناس كأفراد ذوي خصوصية التصرف تبعاً لبعض قواعد الأخلاق. غير أن هذه الأخلاق ستكون قد فقدت أساسها. على أي حال، لن يكون في الإمكان الوثوق بالتقاليد لتجنب الأسوأ إلا لمدة محدودة. إذ إن كل حادث يطرأ سيكون من شأنه أن يدمر التقاليد والأخلاق التي كفت عن أن يكون لديها أساس راسخ في القانون؛ كل حادث طارئ سيكون من شأنه أن يهدد مجتمعاً لم يعد مضموناً من جانب المواطنين.

من أجل زمنه الخاص كما من أجل الآفاق المباشرة لذلك الزمن كان لمونتسكيو أن يقول:

إن غالبية الشعوب الأوروبية لا تزال تحكم بفعل الأعراف. ولكن إن حدث بفعل إساءة استخدام طويلة الأمد للسلطة أو بفعل غزو كبير ما أن وطد الاستبداد نفسه في لحظة ما، فلن يبقى لأعراف ولا مناخ للمقاومة. في هذا الجزء البديع من العالم سوف تعاني الطبيعة البشرية، وعلى الأقل لفترة، من الإهانات نفسها التي تعرّضت لها في الثلاثة الأخرى (روح الشرائع، الكتاب VIII، الفصل ٨).

في هذا المقطع، يشير مونتسكيو إلى المخاطر السياسية التي يتعرض لها جسم سياسي لا يتماسك إلا بفعل الأعراف والتقاليد، أي بمجرد قوة الأخلاق المترابطة. ويمكن لتلك المخاطر أن تظهر في الداخل كإساءة استخدام للسلطة، أو في الخارج على شكل عدوان. غير أنه لم يكن في مقدور مونتسكيو أن يتنبأ بالعامل الذي كان من شأنه أن يوصل إلى انهيار الأعراف عند بدايات القرن التاسع عشر. فلقد أتى ذلك العامل من التغيير الجذري الذي طرأ على العالم ونسبته الثورة الصناعية التي كانت بكل تأكيد أعظم ثورة في أقل فسحة من الزمن شهد عليها الإنسان في تاريخه؛ هي

تمكنت خلال عقود قليلة من أن تغيّر كرتنا الأرضية بأسرها بأكثر مما تغيّرت خلال ثلاثة آلاف عام من التاريخ المدوّن قبلها. وإذ نعيد النظر هنا في المخاوف التي عبّر عنها مونتسكيو، وأعلنت قبل نحو مئة عام من تطوير تلك الثورة لكامل قوتها، سيكون من المغري أن نتأمل المجرى المحتمل للحضارة الأوروبية لولا حدوث ذلك العامل المهيمن. سيبدو لدينا هنا استنتاج لا مندوحة عنه: لقد حدث التغيّر الهائل ضمن إطار سياسي لم تكن أسسه مأمونة وهيمن في النتيجة على مجتمع لم يعد قادراً على تقديم حساب لمقولات التفهم ومعايير الحكم حين جوبه بتحدّ جدّي، رغم أنه كان لا يزال قادراً على أن يفهم ويحكم. بكلمات أخرى: إن مخاوف مونتسكيو التي بدت شديدة الغرابة في القرن الثامن عشر وكان من شأنها أن تبدو عادية في التاسع عشر يمكنها على الأقل أن تعطينا لو قبساً من تفسير ليس للتوتاليتارية أو لأي حدث معاصر آخر ذي خصوصية، بل للواقع المقلق المائل في أن تقاليدنا العظيمة قد ظلت صامتة بصورة خاصة وبخيلة بكل وضوح بالإجابات المنشودة حين جوبهت بتحدي المسائل "الأخلاقية" والسياسية العائدة إلى زماننا. فالمنابع الخاصة التي كان يجب أن تنبثق فيها الإجابات المطلوبة جفّت تماماً. واختفى الإطار الخاص الذي كان يمكن أن تظهر فيه ملكتنا التفهم والحكم.

مع ذلك، ذهب مخاوف مونتسكيو أبعد من هذا، فباتت أقرب إلى ارتباكنا الحاضر مما كان من شأن المقطع المذكور أن يشير^١. خوفاً الرئيسي، الذي وضعه في رأس كتابه كله، جاء معنياً بأكثر من مسألة الحرب لدى الأمم الأوروبية والوجود المتواصل للحرية السياسية. أتى معنياً بالطبيعة البشرية نفسها: "الإنسان، هذا الكائن المرن، الذي يُخضع نفسه في المجتمع لأفكار الآخرين وانطباعاتهم، يبدو كذلك قادراً على معرفة طبيعته الخاصة حين تظهر له وعلى فقدان معناها الخاص (d'en perdre jusqu'au sentiment) حين تُسلب منه" (روح الشرائع، "المقدمة"). بالنسبة إلينا، الذين نجابه بالمحاولة التوتاليتارية الواقعية الساعية إلى أن تنتزع من الإنسان طبيعته بذريعة تغييرها، تبدو شجاعة هذه الكلمات شبيهة بوقاحة الشباب التي يمكنها

١ لقد أعمل الفكر أكثر مما ينبغي في شرّ الطغيان من ناحية، وفي شروط الحرية الإنسانية من ناحية ثانية، ولكن دون التوصل إلى أي استنتاجات نهائية.

أن تجازف بكل شيء في المخيِّلة ما دام لا شيء قد حدث بعد ليعطي المخاطر المتخيِّلة ملموسيتها الرهيبة. إن ما هو على المحك هنا هو أكثر من خسارة القدرة على الفعل السياسي الذي هو الشرط المركزي للطغيان، وأكثر من مجرد خسارة متفاقمة للمعنى وفقدان للحسّ السليم (الحسّ السليم إنما هو ذلك الجزء من عقلنا، وذلك القسط من الحكمة الموروثة التي يتشاركها الناس جميعاً في أي حضارة من الحضارات)؛ إنه فقدان السعي للبحث عن معنى والحاجة إلى التفهم. ونحن نعرف كم أن الناس قد جُرّوا تحت الهيمنة التوتاليتارية إلى وضعية اللامعنى هذه، بوسائل الإرهاب متضافرة مع تدريبهم على التفكير الأيديولوجي رغم أنهم لم يعودوا يختبرونه كذلك.^١

ضمن الإطار الذي يعيننا هنا، يبدو إبدال الحسّ السليم الخاص والبارع بالمنطقية المتشدّدة التي تعتبر من خصائص التفكير التوتاليتاري، جديراً بالتنبيه. فالمنطقية ليست متماثلة مع المحاجة الأيديولوجية، لكنها تشير إلى التخيّل التوتاليتاري للأيديولوجيات. فإذا كان من خصائص الأيديولوجيات نفسها معالجة الفرضيات العلمية، كـ”بقاء الأصلح“ في البيولوجيا و”بقاء الطبقة الأكثر تقدماً“ في التاريخ، كـ”فكرة“ بالإمكان تطبيقها على مجرى الأحداث برمته، يصبح من خصائص تحويلها التوتاليتاري حرف ”الفكرة“ لتصبح إرهاباً بالمعنى المنطقي، أي إلى نوع من تأكيد ذاتي يمكن لكل شيء أن ينتج عنه بثبات منطقي صارم (هنا تصبح الحقيقة حقاً ما يزعم بعض المناطق أنها تكونه باستثناء أن هذه المعادلة تستوجب في الحقيقة إنكار وجود حقيقة بمقدار ما أنه يُفترض دائماً بالحقيقة أن تكشف عن شيء ما، فيما نعرف أن الثبات ليس سوى نمط تلاؤم التأكيدات مع بعضها بعضاً، وهي من ثمّ تفتقر إلى قوة الكشف. إن حركة المنطق الجديدة في الفلسفة، التي تنبثق عن البراغماتية، لها قرابة مخيفة مع التحويل التوتاليتاري للعنصر البراغماتي المائل في كل الأيديولوجيات إلى

١ إن أتاحت لنا فرصة لإنقاذ شيء ما من الانفجار الذي نجدنا عالقين فيه، من المؤكد أن ذلك الشيء سيكون تلك الأمور الأساسية التي تفوق في جوهريتها حتى أسس القانون ونسيج التقاليد والأخلاق التي تخيم عليها. لا يمكن لهذه الأساسات أن تقول ما هو أكثر من أن الحرية إنما هي جوهر الشرط الإنساني وأن العدالة هي جوهر الشرط الاجتماعي للإنسان. أو، بكلمات أخرى، الحرية هي أساس الفردية البشرية والعدالة جوهر العيش المشترك بين الناس. ولا يمكن لهما معاً أن يختفيا إلا بالاختفاء الجسدي للنوع الإنساني.

منطقية تعزز روابطها بالواقع والتجربة معاً.^١ من المؤكد أن التوتاليتارية تشتغل هنا تبعاً لنمط فجاج من سوء الحظ أنه في السياق يبدو أكثر فعالية).

أما الفارق الأساسي بين الحسّ السليم والمنطق، فيكمن في أن الحسّ السليم يفترض مسبقاً وجود عالم مشترك تتلاءم معه جميعاً ويمكننا أن نحيا فيه معاً بالنظر إلى أننا نمتلك حسّاً واحداً يراقب ويضبط كل معطيات الحسّ الحصري الخاص المتعلقة بالآخرين جميعاً، فيما نعرف أن في مقدور المنطق وكل نمط من أنماط التأكيد الذاتي التي تشتغل المحاجة المنطقية انطلاقاً منها، أن يكون له من الموثوقية في الوقت نفسه ما يكون مستقلاً عن العالم وعن وجود شعب آخر. لقد لوحظ غالباً أن صلاحية المعادلة القائلة إن $2+2=4$ تبدو منفصلة عن الشرط الإنساني، وإنها تنطبق كذلك على الله والإنسان. بكلمات أخرى: حيثما يكون الحسّ السليم موجوداً، يخفق الحسّ السياسي بامتياز (*par excellence*) في الاستجابة لحاجتنا إلى التفهم، فنضحى جميعاً مستعدين على الأرجح لقبول المنطقية بوصفها بديلاً، بالنظر إلى أن القدرة على المحاجة المنطقية هي أيضاً مشتركة بيننا جميعاً. لكن هذه القدرة الإنسانية المشتركة التي تشتغل حتى في ظل ظروف الانفصال التام عن العالم والتجربة والتي توجد حصرياً "داخلنا" دون أي ارتباط بما هو "معطى" تعجز عادة عن فهم أي شيء، إذ تترك ذاتها عقيمة كلياً. وحصراً ضمن شروط يكون فيها الحيز المشترك بين البشر قد تحطّم ويقوم الشيء الوحيد الذي بقي للاتكال عليه في ضروب حشو كلامي لا معنى له حول تأكيد الذات، يمكن لتلك القدرة أن تكون "منتجة" وتطور خيوط فكرها التي يكمن

١ في محاضرة ألقها عام نشر هذه الدراسة، ذهبت أرندت أبعد في مجال التمييز بين التوتاليتارية والبراغماتية: "تمايز التوتاليتارية عن البراغماتية في كونها لم تعد تؤمن بأن الواقع كواقع يمكنه تعليمنا شيئاً ولذلك فقدت الاحترام المبكر الذي كانت تحمله الماركسية للواقع. أما البراغماتية، حتى في نسخها الليبرالية، فإنها لا تزال تشارك تقاليد الفكر الغربي إيمانها بأن الواقع يكشف الحقيقة للإنسان حتى إن كان ينادي بأن التأمل الفكري ليس هو الموقف الكاشف للحقيقة، بل العمل في حد ذاته... دائماً ما تنادي البراغماتية بصلاحية التجربة و"الأفعال" المتوافقة معها، فيما تنادي التوتاليتارية بصلاحية قانون حركة التاريخ والطبيعة فقط. ولا يحتاج أي شخص يتصرف تبعاً لهذا القانون أي تجارب أو خبرات خاصة.

Totalitarianism: Proceedings of a Conference Held at the American Academy of Arts and Sciences, March 1953, edited, with an introduction, by C. J. Friedrich, Cambridge, MA, 1954, 228.

طابعها السياسي الأساسي في كونها تمتلك على الدوام قوة إقناع لا مفرّ منها. ولا تعني المساواة بين التفكير والتفهم وبين هذه العمليات المنطقية هنا سوى الانحدار بالقدرة على التفكير، التي اعتبرت طوال ألاف السنين أرفع قدرة يملكها الإنسان، إلى مستوى تكون فيه قاسمها المشترك الأكثر انخفاضاً، فلا يعود يكتسي أي فارق في الوجود الحقيقي أي أهمية، ولا حتى بوصفه فارقاً كمياً بين جوهر الله والإنسان. بالنسبة إلى أولئك المعنيين بالبحث عن معنى وتفهم من الواضح أن ما هو مرعب في صعود التوتاليتارية لا يكمن في كونها شيئاً جديداً، بل في كونها قد ألفت الضوء كاشفاً ما تبقى من أطلال مقولات فكرنا ومعايير حكمنا. فالجدّة تكمن اليوم في الحيز المتاح للمؤرخ الذي - على عكس عالم الطبيعة المعني بكل ما يطرأ من أحداث - يتعامل مع أحداث لا تطرأ عادة سوى مرة واحدة. يمكن لهذه الجدّة أن تخضع للتلاعب إذا ما أُلحّ المؤرخ على السببية وزعم أن في مقدوره أن يوؤل الأحداث عبر سلسلة من أسباب تقود إليها. من المؤكد أنه انطلاقاً من هنا يطرح نفسه بوصفه "نبياً" يستدير إلى الوراء" (ف. فون شليغل، *Athenaum*، الفقرة ٨٠)، إذ إن كل ما يفصله عن مواهب النبوة الحقيقية يبدو كأنه الحدود الطبيعية المأسوية التي تسم الدماغ البشري الذي لا يمكنه لسوء الحظ أن يحتوي ويضعف بصورة صحيحة مجمل الأسباب التي تشتغل في الوقت نفسه. مع ذلك، فإن السببية ليست سوى مقولة غريبة ومزيفة معاً بالنسبة إلى العلوم التاريخية. ولا يقتصر الأمر على أن المعنى الحقيقي لكل حادث يتجاوز على الدوام أي عدد من "الأسباب" الماضية التي يمكننا عزوها إليها (على المرء أن يفكر حصراً في التفاوت الفظيع بين "السبب" و"النتيجة" في ما يتعلق بحادث كالحرب العالمية الأولى^(١))، بل إن هذا الماضي نفسه يصبح شيئاً واحداً مع الحدث في ذاته. وتحديدأ حين يكون شيء لا عودة عنه قد حدث، سيكون في مقدورنا حتى

١ واحدة من المعضلات الرئيسية التي تجابه بها الأحداث بطبيعتها المؤرخ تكمن في أن مغزاها لا يظهر دائماً فقط مختلفة عن، بل حتى أعظم من، تلك العناصر التي يحتويها، والنيات التي أدت إلى تبلورها. فمن ذا الذي كان في وسعه أن يشكك في أن المغزى التاريخي لاندلاع الحرب العالمية الأولى كان في إمكانه أن ينكشف من أي عنصر مضمّن من عناصر الصراع التي أطلقت الحرب، أو من أي خير أو شر كامن في نيات السياسيين؟ في مثل هذه الحال الخاصة واضح أن عامل الحرية الذي قد يكون هو ما بلور تلك العناصر وتسبب في قيام الحرب سيبدو مجرد عنصر سخيف.

أن نقتفي أثر تاريخه استرجاعياً. فالحدث يضيء عادة على تاريخه الخاص، لكن لا يمكن أبداً استخلاصه منه.^١

في كل مرة يطرأ فيها حدث ما ويكون من الضخامة بما يكفيه للإضاءة على تاريخه، يصل التاريخ إلى كينونته. وعند ذلك تحديداً يحدث لارتباك أحداث التاريخ الفوضوية أن تظهر كحكاية يمكن أن تُروى، بالنظر إلى أن لها بداية ونهاية. وهيرودوتس لم يكن أول المؤرخين. وكما يقول كارل رينهاردت Karl Reinhardt، "لقد وُجد التاريخ منذ هيرودوتس" (Herodotus persergeschichten, von werken und formen, 1948)، أي أن التاريخ اليوناني صار تاريخاً فقط تحت الضوء الذي ألقته عليه الحروب الفارسية. أما ما كشفته الأحداث، فكان بداية للماضي الذي كان مخبوءاً قبل ذلك. ولا يمكن للحدث الكاشف، في نظر المؤرخ، إلا أن يظهر كنهاية لهذه البداية المكتشفة حديثاً. وتحديدًا حين سيحدث في تاريخ المستقبل لهذا الحدث الجديد أن يحدث ستكشف هذه "النهاية" عن نفسها بوصفها بداية في نظر مؤرخي المستقبل. وما نظرة المؤرخ سوى الإطلالة المتدربة علمياً على التفهم البشري؛ نحن لا يمكننا فهم أي حدث إلا بوصفه نهاية وأوج كل شيء كان قد حدث من قبله بوصفه "تحققاً للأزمة". وحصراً ضمن نطاق الفعل سيكون في إمكاننا أن نتحرك بصورة مؤكدة من مجموعة الظروف المتبدلة التي خلقها الحدث، أي نتعامل معها كبداية.

إن كل من يؤمن حقاً وبنزاهة، في مضمار العلوم التاريخية، بالسببية لا يمكنه إلا أن ينكر علمه الخاص بوصفه مسألة ذاتية.^٢ يمكن لهذا الإيمان أن يُخفى عبر تطبيق

١ تتضمن عناصر التوتاليتارية جذورها، وبتعبير جذور لا تعني هنا "أسبابها". فالعناصر بحد ذاتها لا يمكنها أبداً أن تسبب في أي شيء. هي فقط تصبح جذوراً للأحداث إن تبلورت أو حين تبلور لتتخذ أشكالاً ثابتة ومحددة. وحده الضوء الكاشف للحدث نفسه هو الذي يتيح لنا التفريق بين عناصرها الخاصة الملموسة، وبين العدد اللامتناهي للإمكانات المجردة، ويبقى هذا الضوء الكاشف نفسه ما يقود خطانا إلى الخلف، نحو ماضي تلك العناصر نفسها الذي يبقى على الدوام معتماً وملتبساً. بهذا المعنى، يكون من المشروع الحديث عن جذور التوتاليتارية، أو أي حدث تاريخي آخر.

٢ في السياق نفسه، نجد أنه ينكر وجود الأحداث نفسها التي دائماً وبغثة تعمل على تبديل الشكل الذي كانت تتخذه منطقة معينة. بكلمات أخرى: نجد أن الإيمان بالسببية إنما هو سبيل المؤرخين لإنكار الحرية الإنسانية التي بمصطلحات العلوم السياسية والتاريخية إنما هي قدرة البشر على البدء من جديد.

مقولات عامة على مجرى الأحداث، كالتحدي والاستجابة، أو في عملية البحث عن التوجّهات العامة التي يفترض بها أن تكون طبقة "أكثر عمقاً" تظهر الأحداث عبرها وتتكون منها عوارضها الثانوية. من الواضح أن هذه التعميمات والتصنيفات تطفئ الضوء "الطبيعي" الذي يوفره التاريخ نفسه، وتدمّر التاريخ الحقيقي، في السياق نفسه، بتميّزه الفريد ومعناه الأبدي، على كل مرحلة تاريخية أن نخبرنا عنهما. في النتيجة، وضمن إطار المقولات المتصوّرة سلفاً، تبدو السببية كواحدة من أكثرها فجاجة، لن يمكن للأحداث بمعنى كونها شيئاً جديداً لا رجوع عنه أن تحدث أبداً؛ التاريخ دون أحداث يصير مجرد رتبة ذات مية تتجلى في الزمان، *eadem sunt omnia semper* (أظهر دائماً الأمور نفسها، فهي إنما أمور)، وفق تعبير لو كركيشيوس Lucretius¹.

تماماً كما أن أسوأ مخاوفنا وأفضل آمالنا في حياتنا الشخصية لن يمكنها على الإطلاق إعدادنا كفاية لما سيحدث حقاً - لأنه حتى في اللحظة التي يطرأ فيها حدث كان متوقّعاً سيتغيّر كل شيء ولا يمكننا أن نكون على الإطلاق مستعدين لذلك "كل شيء" الذي لا ينضب بالمعنى الحرفي للكلمة -، فإن كل حدث يطرأ في التاريخ البشري إنما يكشف عن مشهد غير متوقّع يصوّر الأفعال البشرية، كما عن إمكانات جديدة تتجاوز معاً المجموع الكلي لكل النيات المقصودة ودلالة كل الأصول. وتكمن مهمة المؤرخ في اقتفاء أثر هذا الجديد غير المتوقع بكل ما يترتب عليه في أي مرحلة محددة وفي الكشف عن قوة دلالاته برمتها. ويتوجب عليه أن يعرف أن

١ أن يكون من شأن التناحر بين "السبب والنتيجة" أن يصل إلى مستويات يصبح معها هزلياً أمر بات يشكل علامات أساسية في التاريخ والسياسات الحديثة، وهو على الأرجح واحد من الأسباب الرئيسية التي تجعل المؤرخين والأيدولوجيين المعاصرين يخضعون لإغراء يمارسه عليهم مفهوم ما للسببية الموضوعية أو لإيمان غيبي بالضرورة (الحتمية)، بصرف النظر عن كونها ضرورة خراب أو إنقاذ. ثم إن بعض التناحر بين العناصر الموضوعية والفعل الإنساني الحر، وبين الحدث - في الاستحالة العظمى للرجوع عنه وجذته وازدحامه بالمعاني -، يبدو ماثلاً على الدوام وكاشفاً عن الواقع الإنساني في كليته. ذلكم هو كذلك السبب الذي نعرف أنه خلف غياب أي حدث تاريخي عن الارتباط بعدد كبير من المصادفات، أو يجعلنا غير قادرين على تخيل بديل أو أكثر من بديل. فالحتمية التي تفترض وجود سببية تاريخية على نحو واع أو غير واع لا وجود لها في التاريخ. أما ما يوجد حقاً، فإنما هو عدم رجوع الأحداث عن حدوثها، تلك التي لا تعني فعاليتها الحاسمة في مضمار الفعل السياسي أن بعض عناصر الماضي قد تلقت منها شكلها النهائي والمحدد، بل إن شيئاً جديداً جدّة لا مهرب منها قد وُلد. ولا يمكننا أن نهرب من هذه الحتمية إلا بالخضوع للسياق الآلي للزمن البحث، الزمن الذي لا يعرف لا أحداثاً ولا معنى.

حكايته، مع أن لها بداية ونهاية، إنما تحدث ضمن إطار أوسع هو التاريخ نفسه.^١ وما التاريخ سوى حكاية لها بدايات متعددة لكن نهاية واحدة. ولا يمكن لنهاية العالم بالمعنى الحصري والنهائي إلا أن تكون اختفاء الإنسان من على وجه الأرض. ذلك لأنه مهما كان من شأن ما يسميه المؤرخ نهاية، فإن نهاية مرحلة أو تقاليد أو حضارة بأسرها لا يمكنها إلا أن تكون بداية جديدة لأولئك الذين يبقون أحياء.^٢ أما زيف كل نبوءات النهاية، فيكمن في عدم رؤية هذا الواقع البسيط إنما الأساسي.

بالنسبة إلى المؤرخ، لن يكتسي بقاؤه متنهياً إلى هذا الواقع أهمية تفوق في حجمها التنقيب في ما يسميه الفرنسيون "تشوّه مهني" (déformation professionnelle). وبما أنه يُعنى بالماضي، أي ببعض التحركات المعينة التي لا يمكن إدراكها حتى بالعقل إن لم تصل إلى نوع ما من النهاية، سيكون عليه أن يعمّم وحسب لكي يتمكن من رؤية نهاية ما (وخراباً نهائياً) في كل مكان. إنه لمن الطبيعي بالنسبة إليه أن يرى في التاريخ حكاية ذات نهايات متعددة وبلا بداية، ولكن لا يضحى هذا الميل خطيراً حقاً إلا إذا - لأي سبب كان - بدأ الناس استخلاص فلسفة ما من التاريخ كما يمثل أمام عيني المؤرخ المحترفتين. ونعرف أن كل التفسيرات الحديثة لما يسمّى تاريخية الإنسان قد تشوّهت بفعل مقولات اشتغلت في أفضل حالاتها على فرضيات بغية تسوية مواد الماضي.^٣

١ ينبغي أن يكون لديه حسّ واقع، ليس بالضرورة بمعنى أن يكون عملياً وواقعياً، بل بمعنى أن يكون قد خبر القوة الحقيقية للأشياء الواقعية، التي هي قوة تجاوز والسيطرة على كل ما لدينا من توقعات وحسابات. وبما أن هذه القيمة فائقة القوة التي يتمتع بها الواقع ترتبط بوضوح بحقيقة أن الناس، بصرف النظر عن الطريقة السيئة أو الجيدة التي يندمجون بها في رفقة أشباههم، سيقون على الدوام أفراداً رمتهم المصادفة أو العناية الإلهية وسط مغامرة الحياة على وجه الأرض، وسيكون من المستحسن للمؤرخ أن يتذكر أنه إنسان فرد يجد نفسه على مجابهة مع عالم عليه أن يتكيف معه وأن يحاول أن يفعل ما فعله البشر جميعاً وعانوا منه.

٢ إن حدثاً ما ينتمي إلى الماضي ويسجل نهاية معينة بمقدار ما أن عناصر لها جذورها في الماضي تجمعت معاً في تبلورها المباغت. لكن الحدث ينتمي أيضاً إلى المستقبل، ويسجل بداية، بمقدار ما أن ذلك التبلور نفسه لا يمكنه أبداً أن يُتزع من عناصره الخاصة لكنه ينتج بشكل دائم عن عنصر معين يرتبط بحيز الحرية الإنسانية.

٣ يقوم عمل المؤرخ على تحليل وتوصيف البنية الجديدة التي تنبثق بعد حدوث الحدث كما عناصره وجذوره. وهو يقوم بهذا بالاستناد إلى الضوء الكاشف الذي يوفره له الحدث نفسه، لكن هذا لا يعني أن عليه أو بإمكانه أن يفهم طبيعة هذا الضوء نفسه. أما البحث عن طبيعة التوتاليتارية،

من حسن الحظ أن وضعية العلوم السياسية، التي يُستند إليها بأرفع المعاني لمتابعة السعي بحثاً عن معنى وللغثور على استجابة للحاجة إلى تفهم حقيقي للمعطيات السياسية، تبدو مختلفة تماماً. فالنتيجة الكبرى التي يتوصل إليها مفهوم البداية والأصل، في معرض الإجابة عن الأسئلة السياسية الحصرية، إنما تتأتى من الواقع البسيط القائل إن الفعل السياسي، ككل فعل، إنما هو على الدوام بداية شيء جديد. وبذلك هو، بوصفه هكذا، وبلغة علم السياسة، الجوهر الحقيقي للحرية الإنسانية. الجدير ذكره أن الموقع الحقيقي الذي ينبغي لكل مفهوم للبداية والأصل أن يحوزه في كل فكر سياسي قد ضاع تحديداً منذ أتيح للعلوم التاريخية أن تزود ميدان السياسات مناهجها ومقولاتها. وقد أشير إلى مركزية الأصل في الفكر الإغريقي انطلاقاً من واقع أن كلمة Arche اليونانية كانت تعني البداية والقاعدة معاً. وهي لا تزال حيّة حتى اليوم رغم تغاضي المفسرين المحدثين عنها بصورة عامة، في نظرية ماكيافيلي حول السلطة السياسية، التي يتطلب ويرر فعل تأسيسها نفسه - أي الوعي بوجود بداية لشيء ما - اللجوء إلى العنف. مع هذا، فإن أهمية البدايات في دلالتها التامة لم يكتشفها ذلك المفكر الكبير الذي عاش في حقبة تبدو من بعض وجوهها متماثلة مع حقبتنا بأكثر مما تفعل أي حقبة تاريخية أخرى مدوّنة، وكان إضافة إلى ذلك يكتب بتأثير تام من نهاية كارثية ربما تتشابه أيضاً مع النهاية التي بلغناها. يقول أوغسطينوس في كتابه مدينة الله (الكتاب XII، الفصل العشرون): "intitium ergo ut esset, creates est: homo, ante qurm nullus fuit" ("أن تكون هناك بداية، لكن الإنسان خلق قبل أن يكون هناك أي شخص آخر"). تبعاً لأوغسطينوس، الذي قد يصح تسميته الأب المؤسس للفلسفة الغربية كلها، لا يملك الإنسان قدرة البداية فقط، بل هو نفسه البداية. ' فإذا ما تزامن خلق الإنسان مع خلق البداية في الكون (ما الذي يمكن لهذا أن يعنيه سوى خلق الحرية؟)، سيكون خلق البشر الأفراد، بوصفه بدايات جديدة، إعادة تأكيد للطابع

فلم يعد مهمة تاريخية (بالتأكيد ليست سوسولوجية أو سيكولوجية)، بل هو بالتحديد قضية علم سياسي. وإن تمكن من فهم ذاته، فسيكون الخفير الحقيقي الممسك بالمفاتيح التي تفتح الأبواب المؤدية إلى حل معضلات فلسفة التاريخ وجلاء لا يقينياتها.

١ ما تسمى عادة سلسلة الأحداث - بالمعنى الحصري من الواضح أن تعبير سلسلة أحداث تعبير متناقض اصطلاحياً - يحدث لها أن تقطع في كل دقيقة بفعل ولادة كائن بشري جديد يحمل معه بداية جديدة للعالم.

الأصيل للإنسان بطريقة لا تجعل ذلك الأصل يتحول كلية إلى شيء من الماضي. في النتيجة إن واقع أن الاستمرارية الجديرة بالذكر لتلك البدايات في حيز الأجيال هو ما يضمن تاريخاً لا يمكنه أن ينتهي أبداً لأنه تاريخ الكائنات التي يكمن جوهرها في البدايات.

في ضوء هذه التأملات، تبدو جهودنا الرامية إلى فهم شيء كان قد دمر مقولات تفكيرنا ومعايير الحكم لدينا أقل مدعاة للرعب. حتى لو كنا قد أضعنا المسطرة التي نقيس بها، والقواعد التي تبعاً لها نصنف ما هو خاص، فإن كائناً قد تكون البداية جوهرأله سيمتلك ما يكفي من الأصالة داخله لأن يفهم دون مقولات مصاغة مسبقاً، ويحكم دون أي مجموعة من القواعد العرفية التي تشكل الأخلاق. فإذا كان جوهر كل فعل، وبالخصوص كل فعل سياسي، يكمن في خلق بداية جديدة، سيتحول التفهم ليكون هو الجانب الآخر من الفعل، أي بالتحديد ذلك الجانب من الملموس المتميز عن عدد من الجوانب الأخرى، والذي يمكن به لكل الناس الفاعلين (ليس الملتزمين بتأمل بعض المسار المتقدم أو الخرب للتاريخ فقط) أن ينتهوا مما حدث بصورة لا رجعة عنها ويتصالحوا مع ما لا مهرب من وجوده.

على هذه الشاكلة، يكون التفهم مشروعاً غريباً. فهو في نهاية الأمر قد لا يفعل أكثر من مفصلة وتأكيد ما كان يفترض بالتفهم التمهيدي، المنخرط مباشرة على نحو واع أو غير واع في الفعل. ^١ صحيح أنه لن ينكشف بعيداً من هذه الحلقة، لكنه على العكس سيكون متنبهاً إلى أن أي نتائج أخرى ستكون منتزعة من الفعل الذي لا يعتبر التفهم سوى وجهه الآخر لن يكون ممكناً لها أن تكون حقيقية. ولن يمكن حتى للسيرورة نفسها تفادي الدائرة التي يصفها المنطقة بـ "الجهنمية"، بل سيكون من شأنها في هذا السياق أن تشبه الفلسفة التي دائماً ما تدور الأفكار الكبرى في رحاها مدخلة العقل البشري ضمن ما لا يقل عن حوار لا ينتهي بين ذاته وجوهر كل ما له وجود. ^٢ بهذا المعنى، قد يكون من شأن الصلاة، التي توجّ بها الملك سليمان King Solomon الذي كان يعرف بالتأكيد شيئاً عن العمل السياسي، إلى الله - حمداً له على هبة "القلب

١ مثلاً، الحكومة التوتاليتارية تنكر الحرية الإنسانية تماماً.

٢ ما يتعلق بالأشياء والأحداث.

المتفهم” بوصفها أعظم هبة يمكن الإنسان أن يتلقاها ويرغب فيها -، أن تبقى صالحة بالنسبة إلينا. فالقلب البشري بمقدار ما يُبعد من العواطفية كما من الأعمال الورقية يمكن اعتباره الشيء الوحيد في العالم الذي سوف يأخذ على عاتقه الحمل الذي حملة لنا الرب كهبة إلهية للعمل وللكينونة وللبداية، ومن ثمّ كونه قادراً على الشروع في بداية. لقد كان سليمان يتضرع من أجل تلك الهبة الخاصة لأنه كان ملكاً وكان يعرف أن “قلباً متفهماً”، لا مجرد تأمل أو شعور، وحده القادر على جعلنا نتحمّل العيش مع شعب آخر غرباء إلى الأبد في العالم نفسه، جاعلاً من الممكن له أن يتحملنا.^١

فإذا ما أردنا أن نترجم لغة الكتاب المقدس إلى لغة تدنو أكثر من كلامنا (حتى إن كان من الأصعب لها أن تكون أكثر تلاوفاً)، سيكون من شأننا أن نسمي ملكة التخيل هبة “القلب المتفهم”. ففي تمييز لها عن الغرائبية التي تحلم بشيء ما، تُعنى المخيلة بالظلمة الخاصة التي تحيط بالقلب البشري وبالكنافة الخاصة التي تحيط بكل ما هو حقيقي. الحقيقة أننا في كل مرة نتحدث فيها عن “طبيعة” الأشياء أو “جوهرها” إنما نعني اللب الداخلي الذي لا يمكننا على الإطلاق التأكد من وجوده بمقدار تأكدنا من الظلمة والكنافة. والتفهم الحقيقي لا يتعبه أبداً ذلك الحوار المتواصل إلى ما لا نهاية ولا “الحلقة المفرغة”، لأنه واثق أن المخيلة سوف تلتقط على الأقل قبساً من نور الحقيقة المخيف. ولا يعني تمييز المخيلة عن الوهم واستنفار قوتها أن تفهم الشؤون البشرية يصبح “لا عقلانياً”. بل على العكس، إن المخيلة كما يقول ووردورث Wordsworth: “ليست سوى اسم آخر لأكثر النظرات وضوحاً. هي امتلاء للعقل/ وللروح في أكثر مزاجاتها ابتهاجاً” (*The Prelude* [التمهيد]، الكتاب XIV، ١٩٠-١٩٢). وحدها المخيلة تمكنا من رؤية الأشياء من منظورها الخاص، كي نكون من القوة حتى نموذج ذاك الذي يكون أكثر قرباً على مسافة معينة لكي تتمكن من رؤيته وفهمه دون وسائط ودون حكم مسبق، كي نكون كرماء إلى درجة أن نجسّر هوة البعد حتى نضحى قادرين على رؤية وفهم كل ما هو بعيد منا كما لو كان قضيتنا الخاصة. إن هذه الموضوعة في المسافة لبعض الأشياء وتجسير الهوات بالنسبة

١ حصراً في الديمومة الصبورة لحلقة التفهم غير المعية، يمكن لكل ضروب الرضا عن الذات ومفاهيم امتلاك “المعرفة الأفضل” أن تذوي بعيداً.

إلى بعضها الآخر ليس سوى جزء من حوار التفهم بالنسبة إلى ذلك الذي تقيم تجربته المباشرة احتكاكاً من كتب ومعرفة خالصة تنصب أسيجة مصطنعة. من دون هذا النوع من المخيلة التي ليست في حقيقتها سوى التفهم،^١ لن نكون قادرين إطلاقاً على الصمود أمام ما تحمله في هذا العالم. إنه البوصلة الوحيدة التي نمتلكها. فنحن متعاصرون حصراً بمقدار ما يمكن لتفهمنا أن يصل. فإذا أردنا أن نكون في ديارنا في هذا العالم، حتى لو كان الثمن أن نكون في ديارنا في هذا القرن، يتوجب علينا أن نشارك في ذلك الحوار المتواصل إلى ما لا نهاية مع جوهر التوتاليتارية.

١ من دون هذا النوع من المخيلة ومن دون التفهم المنبثق منها، لن يكون في مقدورنا أبداً تحمل الأعباء الواقعة على كاهلنا في هذا العالم.

عن طبيعة التوتاليتارية: دراسة في التفهم^١

يحتاج المرء في سبيل محاربة التوتاليتارية (الشمولية) إلى فهم شيء واحد: التوتاليتارية هي النقض الأكثر راديكالية للحرية. لكن هذا النقض للحرية قاسم مشترك بين كل الطغاة إذ إنه لا يكتسي أهمية خاصة في مجال فهم الطبيعة الخاصة بالتوتاليتارية، ومع هذا، فمن المؤكد أن كل من لا يمكنه أن يُستنفر حين يحيق الخطر بالحرية لن يستنفره أي شيء على الإطلاق. هنا حتى الاستعدادات الأخلاقية، والموقف الصارخ ضد جرائم لم يسبق أن كان لها سوابق في التاريخ ولم تنص عليها الوصايا العشر، لن تعود لها أي قيمة. حتى وجود الحركات التوتاليتارية في العالم غير التوتاليتاري، عبر تلك الجاذبية التي تمارسها التوتاليتارية على أولئك الذين توضع كل المعلومات أمامهم ويُنبهون إليها نهاراً وجهاراً، إنما هو شهادة فصيحة على انهيار البنية الأخلاقية في مجملها، انهيار مجمل المتن المتعلق بالوصايا والمحظورات التي سبق لها أن ترجمت وجسدت أسس الحرية والعدالة العميقة إلى مصطلحات العلاقات الاجتماعية والمؤسسات السياسية.

يقي أن قلة من الناس فقط تشك في أن هذا الانهيار حقيقة واقعة. بل هناك من يميلون إلى الاعتقاد بأن كل ما في الأمر أن ثمة حادثاً قد وقع ويتعين على المرء أن يعيد من بعده النظام القديم، ويدعو إلى استعادة المعرفة القديمة القائمة على الخير

١ راجع الملاحظة العليا في الدراسة السابقة ومقدمة هذا الكتاب للحصول على معلومات حول هذه الدراسة.

والشرّ، مستنفراً الغرائز القديمة المتعلقة بالنظام والأمن. وهم يدمغون كل من يفكر ويتكلم بطريقة أخرى بأنه "نبي هلاك" تأتي تهديداته المظلمة لتهدد بزوغ الشمس فوق الخير والشر إلى أبد الآبدين.

واقِع الأمر هنا هو أن "أنبياء الهلاك"، المتشائمين التاريخيين الذين ظهرُوا في القرن التاسع عشر وبدايات العشرين، من بوركهارد Burckhard إلى شبنغلر Spengler، استبعدوا من الساحة بفعل راهنية الكوارث التي لم يتمكنوا من توقُّع حجمها وهولها. مع هذا، ثمة تطورات معينة كان يمكن توقُّعها وتمّ ذلك بالفعل. حتى لو كان من الصعب العثور على تلك التوقعات في القرن التاسع عشر، في الإمكان إيجادها في القرن الثامن عشر، حين تمّ التغاضي عنها بالنظر إلى أن ما من شيء بدأ كأنه يبرّرها. على سبيل المثال هنا، سيكون من الجدير بالذكر أن نعلم أن كانط كان في ١٧٩٣ قد قال حول "ميزان القوى"، بوصفه الحل للصراعات القائمة بفعل تكوّن نظام الدولة-الأمة الأوروبية: "يشبه ما يسمى توازن القوى في أوروبا بيت سويفت Swift الذي شيّد بتناسق تام تبعاً لقوانين التوازن إذ إنه لو حطّ عليه عصفور سينهار من فورهِ... إنه مجرد تخريف لا أكثر"^١. لكن التوازن الذي حققته منظومة الدول-الأمم لم يكن مجرد تخريف، فهو انهار كما توقُّع كانط تماماً. وهو ما عبّرت عنه كلمات مؤرّخ معاصر لنا حين قال: "إن الاختبار الفولاذي لتوازن القوى يكمن تحديداً في الشيء الذي وُجد أصلاً للخلاص: الحرب" (هاجو هولبورن، *The Political Collapse of Europe* [انهيار أوروبا السياسي]، ١٩٥١).

ثمة مؤلّف آخر يبدو لنا أكثر اندفاعاً في ما يخلص إليه حتى إن كان أكثر دنوّاً من الواقع، وهو ينتمي إلى عصر التنوير ويعدّ عادة واحداً من "أنبياء الهلاك"، وكانت له رزانة كانط وهدوؤه بل كان حتى أقل قلقاً منه (على أساس أن الثورة الفرنسية لم تكن قد حدثت بعد). إنه من الصعب أن يكون هناك حدث ذو أهمية في تاريخنا الراهن لا يتناسب مع المخطط الذي رسمته أفكار مونتسكيو Montesquieu.

كان مونتسكيو آخر من قد يبحث في طبيعة الحكومة، أي أن يتساءل عما يجعل الحكومة ما هي عليه ("إن طبيعتها هي ما يجعلها هكذا"، روح الشرائع، الكتاب

١ حول القول الشعبي، قد يكون هذا صحيحاً نظرياً لكنه لا ينطبق عملياً. (محرر الطبعة الإنكليزية)

الثالث، الفصل الأول). لكن مونتسكيو أضاف إلى ذلك سؤالاً ثانياً يتسم بجدة تامة: ما الذي يجعل حكومة معينة تتصرف كما تتصرف؟ واكتشف في النتيجة أن أي حكومة لا تمتلك "بنيتها الخاصة" فقط بل كذلك "مبدأها" الخاص الذي يحركها. إن علم السياسة لم ينكر هذين السؤالين معاً لأنهما بطريقة ما سابقين على العلم. إنهما يحيلان إلى نوع من فهم إرهابي لا يعبر عن نفسه إلا بإعطاء الأشياء تسميات: هذه جمهورية، وهذه ملكية، وهذا طغيان. يبقى أن بدء الحوار حول التفهم الحقيقي سيكون بالتساؤل عما يجعل دولة معينة تُعرّف كجمهورية أو مملكة أو طغيان. هنا بعد الإتيان بالجواب التقليدي عن السؤال التقليدي - عبر تأكيد أن الجمهورية حكومة دستورية ذات سلطة سيادية يقبض عليها الشعب، والملكية حكومة قانونية ذات سلطة سيادية يقبض عليها رجل فرد، والطغيان حكومة بلا قانون يمارسها شخص واحد تبعاً لإرادته التعسفية - يضيف مونتسكيو أن مبدأ الفعل في الجمهورية هو الفضيلة التي يساويها سيكولوجياً بحب المساواة، وفي الملكية، يكون مبدأ الفعل الشرف الذي يعتبره سيكولوجياً التعبير عن شغف بالتمايز، أما في الطغيان، فإن مبدأ الفعل هو الخوف.

إنه لمن الغرابة بمكان ومن المثير للدهشة أن يكون مونتسكيو، الذي انبنت شهرته أساساً على اكتشافه ومفصلته لتوزيع السلطات إلى تنفيذية وتشريعية وقضائية، هو الذي يعرف الحكومات هنا كأن السلطة بالضرورة لا تنقسم. ومن المثير للفضول بما فيه الكفاية أن كانط، لا مونتسكيو، كان هو من أعاد تعريف بنية الحكومات تبعاً لمبادئ مونتسكيو الخاصة.

في "اقتراح من أجل سلام عالمي" (perpetual peace)، يُدخل كانط تمايزاً بين "أنماط الهيمنة" (formen der beherrschung) وأنماط الحكومات. إذ إن أنماط الهيمنة تتميز فقط تبعاً لموقع السلطة. فالدول التي يمتلك فيها الأمير سلطة لا تتجزأ تسمى أوتوقراطيات، فإذا كانت السلطة في أيدي النبلاء، يسمى نوع السلطة أرستقراطياً، وإذا كانت للشعب السلطة المطلقة، تصبح الهيمنة ذات شكل ديموقراطي. يرى كانط أن كل أنماط الهيمنة هذه (تحديداً كما تشير كلمة "هيمنة" نفسها) لا شرعية بصورة حصرية. فالحكومة الدستورية أو الشرعية إنما تتوطد عبر تقسيم للسلطة يجعل

من غير الممكن لجسم واحد (أو شخص واحد) أن يكون هو من يسنّ القوانين وينفذها، وبعد ذلك يكون هو من يحاكم ذاته. فبتعباً لهذا المبدأ الجديد الآتي من لدن مونتسكيو الذي يجد تعبيره غير الملتبس في دستور الولايات المتحدة الأمريكية، يحدد كانط بنيتين أساسيتين للحكومة، حكومة جمهورية (republican government) قائمة على تقسيم السلطات، حتى لو كان على رأس الدولة أمير، وحكومة استبدادية (despotic government)، تكون فيها سلطات التشريع والتنفيذ والحكم غير مقسمة. وفي المعنى السياسي الملموس ثمة حاجة إلى السلطة وتجسّد لها عبر امتلاك وسائل العنف من أجل تنفيذ القوانين. ومن هنا، حيث لا تكون السلطة التنفيذية منفصلة عن، وتخضع لرقابة، السلطتين التشريعية والقضائية، لا يعود مصدر القانون العقل أو الاستنساب، بل يصبح سلطة في ذاته. هذا النوع من الحكومة الذي يتناغم معه شعار "القوة هي الحق" هو الاستبدادي، وهذا ثابت بصرف النظر عن كل الظروف الأخرى. فالديموقراطية المحكومة بقرارات للأكثرية من دون أن تخضع لرقابة القانون هي ديموقراطية استبدادية كحكم الطغيان تماماً.

صحيح أنه حتى التمايز الذي يقيمه كانط لا يعود هنا كافياً. أما ضعفه الرئيسي، فيكمن في أنه في خلفية العلاقة بين القانون والسلطة تقوم الفرضية القائلة إن مصدر القانون هو العقل الإنساني (بمعنى lumen naturale) ومصدر السلطة الإرادة الإنسانية. ويمكن التساؤل بصدد الفرضيتين على أساس تاريخي كما على أساس فلسفي. لكننا لسنا قادرين على مناقشة هذه الصعوبات هنا ولا نحتاج إلى ذلك. أما من أجل ما نبتغيه في هذا السياق، ويكمن في عزل طبيعة شكل جديد ولا سابق له من أنماط الحكم، قد يكون من الأكثر حكمة أن نلجأ أول ما نلجأ إلى المعايير التقليدية، حتى إن لم تعد مقبولة تقليدياً. ففي البحث عن طبيعة الحكم التوتاليتاري، و"بنيته"، في تعبير مونتسكيو، سوف نلجأ كذلك إلى استخدام التمييز الذي يقيمه كانط بين أنماط الهيمنة وأنماط الحكم، كما بين الحكومة الدستورية ("الجمهورية" وفق تعبيره) والاستبدادية.

إن اكتشاف كانط أن لكل نمط من الحكم مبدأه الجواني الذي يحركه ويقود كل أفعاله مناسب إلى أقصى الحدود. فالأمر لا يقتصر على أن هذا المبدأ الدافع يرتبط

من كتب بالتجربة التاريخية (حيث الشرف بكل وضوح هو مبدأ الملكية القروسطية القائمة على النبالة، كما كانت الفضيلة مبدأ الجمهورية الرومانية)، بل إنه كذلك وكمبدأ محرك يُدخل التاريخ والسيرورة التاريخية في بنى الحكومة التي كما سبق لليونانيين أن اكتشفوها وحدودها كان تصورهما بوصفها ثابتة وغير قابلة للتغيير. قبل اكتشاف مونتسكيو، كان مبدأ التغيير الوحيد المرتبط بأنماط الحكم تغيّراً نحو الأسوأ، الانحراف الذي من شأنه أن يحوّل أرستقراطية ما (حكم الأفضل) إلى أوليغاركية (oligarchy) (حكم طغمة لما فيه مصلحة الطغمة)، أو يحرف ديموقراطية تشوهت حتى أصبحت أوكلوكراسية (ochlocracy) (حكم الرعاع)، إلى طغيان.

تعتبر مبادئ مونتسكيو المحرّكة والقائدة - الفضيلة والشرف والخوف - مبادئ بمقدار ما تسيّر معاً أفعال الحكومة والمحكومين. والخوف في حكم الطغيان ليس فقط خوف الرعايا من الطاغية، بل كذلك خوف الطاغية من رعاياها. وليس الخوف والفضيلة والشرف مجرد دوافع سيكولوجية، بل هي المعيار الدقيق الذي تبعاً له تسيّر الحياة العامة وتُحكم. وتامماً كما أن اعتزاز المواطن في الجمهورية لا يقوم في سيطرته على المواطنين الآخرين بالنسبة إلى الشؤون العامة، كذلك اعتزاز واحد من رعايا الحكم الملكي يقوم في تمييز نفسه وفي أن يُكرّم أمام الملائم. في رسمه هذه المبادئ، لم يرد مونتسكيو أن يقترح أن الشعب إنما يتصرف طوال الوقت بالتلاؤم مع مبادئ الحكومة التي يحدث له أن يعيش تحت حكمها، أو أن الشعب في الجمهوريات كان جاهلاً ما يعنيه الشرف، أو أن الشعب في النظام الملكي لا يعرف ما هي الفضيلة. بل إنه لم يأت حتى على ذكر "الأنماط المثالية". كل ما في الأمر أنه حلّل حياة المواطنين العامة لا حياة الناس الخاصة، فاکتشف أن الفعل في هذه الحياة العامة - الحيز الذي يتصرف فيه كل الناس معاً في تلك الشؤون التي تكتسي أهمية متساوية بالنسبة إلى كل منهم - إنما تحدده مبادئ معينة. فإن كفت تلك المبادئ عن أن تُتبع ولم يعد المعيار الخاص بالسلوك ذا قيمة، فستصاب المؤسسات السياسية نفسها بالجمود.

في خلفية التمييز الذي يقيمه مونتسكيو بين طبيعة الحكومة (التي تجعلها ما هي عليه)، ومبدئها المحرك والمسير (الذي يحركها عبر الأفعال) يمثّل فارق آخر، معضلة أو هنت الفكر السياسي منذ البداية، يشير إليها مونتسكيو، لكنه لا يحلها، عبر تمييزه

بين الإنسان بكونه مواطناً (عضواً في نسق عام)، والإنسان بكونه فرداً. فمثلاً في حال حدوث غزو ما، "قد يحدث للمواطن أن يهلك، لكن الإنسان يبقى حيّاً" (روح الشرائع، الكتاب العاشر، الفصل الثالث). وعادة ما يجري التعامل مع هذه المعضلة في الفكر السياسي الحديث كتمايز بين الحياة العامة والخاصة، أو بين حيّز السياسة وحيّز المجتمع. أما سمتها المقلقة، فتكمن تقليدياً في ازدواجية مزعومة للمقياس الأخلاقي. في الفكر السياسي الحديث - بمقدار ما أن تعاليمه المركزية أملاها اكتشاف ما كياقيلي للسلطة بوصفها نقطة المركز في كل حياة سياسية، ولتوازنات القوى بصفتها أقصى قوانين العمل السياسي - زاد من تعقّد، والتعقيم على، معضلة الفرد والمواطن بفعل التشابك بين الشرعية كمركز للحكومة المحلية الدستورية، والسيادة التعسفية كشرط طبيعي في مضمار العلاقات الدولية. من هنا، يبدو أننا نواجه مجموعتين من الازدواجيات في الحكم على الخير والشر في الأفعال: المقياس المزدوج الناجم عن وضعية الإنسان المتزامنة بوصفه في آن معاً مواطناً وفرداً، والمقياس المزدوج الناجم عن التفريق بين السياسات الخارجية والمحلية. تبدو المعضلتان معاً مهمتين لجهودنا الساعية لفهم طبيعة التوتاليتارية، بالنظر إلى أن الحكومات التوتاليتارية تزعم أنها قد حلتها معاً. فالتمييز والتأرجح بين السياسات الخارجية والمحلية أمران وجدا حلّهما في ادعاء وجود قاعدة شاملة. لذلك، يصار إلى جوهره هذا الادعاء عبر معاملة كل واحد من البلدان المغزوة بصرف النظر تماماً عن شريعته الخاصة، بوصفه خارفاً للقانون التوتاليتاري ومن ثمّ معاقبة سكانه تبعاً لقوانين تطبق استرجاعياً. بكلمات أخرى: ادعاء وجود قاعدة عامة يتماثل مع الزعم بسنّ شريعة جديدة تصلح بشكل شامل للأرض كلها. وفي الناتج، يرى العقل التوتاليتاري أن كل السياسة الخارجية يمكنها أن تغطّي على السياسة المحلية وأن كل الحروب الخارجية ليست في حقيقة أمرها سوى حروب محلية. وفي تلك الأثناء، يكون التمييز بين المواطن والفرد، والتأرجح المحيّر بينهما، بالتواكب مع التعقيدات الناتجة عن الازدواجية بين الحياة العامة والخاصة، قد ألغيتا بفعل الادعاء التوتاليتاري بالهيمنة الشاملة على الإنسان. بالنسبة إلى مونتسكيو وحده التأرجح بين المواطن والفرد يشكل معضلة سياسية حقيقية. أما الصراع بين السياسات الخارجية والمحلية، كصراع بين القانون والسلطة،

فلا يوجد إلا بقدر ما يعدّ المرء السلطة كلاً لا يتجزأً وذا سيادة. يتمسك مونتسكيو كما حال كانط بفكرة أن الفصل بين السلطات قادر وحده على ضمان حكم القانون، وأن اتحاداً عالمياً من شأنه إذا لزم الأمر أن يسوّي صراعات السيادة. ثمة خطوة عملية بارزة نحو تعريف السياسات الخارجية والداخلية أتخذت في المادة الرابعة من دستور الولايات المتحدة الذي يقرر بالتوافق الروحي التام مع مونتسكيو بأن "كل المعاهدات التي تعقد... تحت سلطة الولايات المتحدة، يجب أن تكون الشريعة الأسمى على الأرض، إلى جانب الدستور والقوانين الدستورية المعدلة".

إن التمييز بين المواطن والفرد يضحى معضلة منذ اللحظة التي تنتبه فيها إلى التفاوت بين الحياة العامة التي أكون فيها مواطناً ككل المواطنين الآخرين، والحياة الشخصية التي أكون فيها فرداً مختلفاً عن أي شخص آخر. والمساواة أمام القانون ليست الأمر المميز فقط في الجمهوريات الحديثة، بل إنها أيضاً بمعنى أعمق تلعب دورها في تشكيل الحكومات كحكومات، بالنظر إلى أن كل الناس الذين يعيشون تبعاً للدستور يتعين أن ينالوا منه ما هو حقهم بالتساوي التام. فالقانون هو الذي يحدد في كل أنماط الحكومات الدستورية الذات المتساوية (*suum cuique*) ويضمنها، تلك التي يتوصل كل شخص عبرها إلى ما هو حق له.

مع ذلك، فإن هذا الحق لم يتوسع على الإطلاق ليشمل كل دوائر الحياة. فليس ثمة ذات متساوية يمكن تحديدها وتوفيرها لكل الأفراد في حياتهم الشخصية. وواقع أن كل شيء في كل المجتمعات الحرة متاح إن لم يكن محظوراً بوضوح يكشف الوضع بوضوح. فالقانون يحدّد حدود الحياة الشخصية لكنه لا يمكنه أن يمسّ كل ما يتماشى معها. في هذا السياق، يقوم القانون على وظيفتين: يضبط حيّز الحياة السياسية العامة التي يتصرف الناس فيها بالتناغم بينهم كمتساوين وحيثما يكون لهم مصير مشترك، بينما يحدّد في الوقت نفسه ذلك الفضاء الذي تتحرك فيه مصائرنا الفردية، وهي مصائر تكون من اللاتشابه بحيث لا يمكن لأي سيرتين أن تتماثلا. فالقانون في عموميته الأسمى لا يمكن له أبداً أن يتوقع ويؤمّن الذات التي يتلقاها كل شخص في فرادته التي لا رادّ عنها. إذ إن القوانين ما إن تُسنّ حتى تُطبّق دائماً بالتوافق مع السوابق. أما المشكلة مع أفعال وأحداث الحياة الشخصية، فهي أن هذه الحياة تُدمّر

في جوهرها ما إن تحاكم تبعاً لمعايير المقارنة أو في ضوء السوابق. وفي وسع المرء أن يعرف النزعة المادية ويشرح تأثيرها المमित في إبداعية الحياة البشرية كمحاولة للحكم عبر السوابق، عبر تحويل وعظي للعادات إلى "قوانين" سلوك عامة تصلح للجميع على قدم المساواة، على ما يتحدى تلك السوابق تعريفاً.

من الجلي أن المشكلة مع هذا التوتر بين الحياة العامة والخاصة، بين الإنسان كمواطن والإنسان كفرد، لا تكمن حصراً في أن القانون لا يُستخدم أبداً لتسيير الأفعال والحكم عليها في الحياة الشخصية، بل كذلك في أن مقاييس الصواب والخطأ الخاصة ليست نفسها في الحيزين بل غالباً ما تكون على تناحر. وأن تكون مثل هذه التناحرات - الممتدة من مثل رجل يخرق قوانين المرور لأن زوجته تحتضر، وصولاً إلى الموضوع المركزي في أنطيجون Antigone - قد نُظر إليها دائماً على أنها غير قابلة للحل، وأن يكون "خارقو القوانين" هؤلاء يلاحقون دون هوادة تقريباً وبصورة ثابتة لا تتغير، من كبار كتاب التراجم كجوديا بكونهم يتصرفون تبعاً لـ "شريعة أسمى"، فهو أمر يكشف عمق تجربة الإنسان الغربي بالنسبة إلى عبء المواطنة حتى في أفضل المتون السياسية. ومن الغرابة بمكان هنا أن حتى فلاسفته قد تخلوا عنه في هذه التجربة الخاصة وبذلوا أفضل ما لديهم لتفادي الموضوع عبر السمو بالقانون المدني إلى مستوى الكونية الملتبسة التي لم يكن قد امتلكها في الحقيقة من قبل. والحقيقة أن متطلب كانط الشهير والقاطع: "تصرف بطريقة يصبح معها مجموع فعلك قانوناً كونياً" يصيب جوهر الموضوع بكونه الجوهر الأسمى لما يطالب القانون به. مع هذا، فإن هذه الأخلاقية الصارمة تغض النظر عن التعاطف والميل، بل تصبح، أكثر من هذا، مصدرأ حقيقياً لفعل الخطأ في كل الحالات التي لا يمكن فيها لأي قانون كوني، حتى ولا لقانون العقل المحض المتخيّل، أن يحدّد ما هو الصواب في حالة معينة.

حتى في حيز شخصي، حيث ما من قوانين كونية يمكنها أن تحدّد دون أدنى التباس ما هو صواب وما هو خطأ، لا يمكن لأفعال الإنسان أن تكون تعسفية تماماً. فهنا ليست القوانين التي عليه الخضوع لها من يقود الإنسان، بل المبادئ - كالولاء والشرف والفضيلة والإيمان - التي كمبادئ ترسم له اتجاهات معينة. إن مونتسكيو لم يتساءل أبداً هل تلك المبادئ لا تملك في ذاتها بعض قوة الحكم الإدراكية، أو

حتى يمكنها أن تخلق ما هو صواب أو خطأ. لكن ما اكتشفه حين أضاف إلى بنية الحكومة المحددة تقليدياً مبدأ محرّكاً هو وحده ما يجعل البشر يتصرفون، سواء كانوا حاكمين أو محكومين، هو أن في إمكان القانون وعلاقات القوى في أي نمط معطى من التسييس، أن تحدد حصراً الحدود التي يوجد ضمن إطارها حيّز عيش غير عام ومختلف كلياً. في هذا الحيّز غير العام الذي تطلع منه منابع الفعل والتحرك، متميزة عن قوى القانون والسلطة الثابتة، بل محصورة هنا بين القانون والسلطة، وفي بعض الظروف مهيمنة عليها، تكمن جذور التحرك والفعل.

كان مونتسكيو يرى، كما فعل آخرون قبله، أن هذه المبادئ ومعاييرها المتعلقة بالصواب والخطأ تنوع إلى درجة كبيرة في بلدان متنوعة وأزمنة متنوعة. والأهم من هذا أنه اكتشف أن كل بنية من بنى الحكم، إذ تعبّر عن نفسها في القانون والسلطة، تملك مبدأها المتماسك الخاص الذي يتصرف الناس ممن يعيشون في إطار هذه البنية بالتوافق معه. للمناسبة، نجد أن هذا تحديداً ما قرّ له، وللمؤرخين الذين أتوا من بعده، الأدوات التي تمكّنهم من توصيف الفريدة الخاصة بكل ثقافة. وبما أنه كان ثمة تلازم جليّ تاريخي مضمون بين مبدأ الشرف وبنية الملكية، بين الفضيلة والنزعة الجمهورية، وبين الخوف (مأخوذاً ليس كعاطفة سيكولوجية فقط بل كمبدأ للفعل) والطغيان، لا شك أنه ثمة هنا دائماً الأرضية نفسها التي انطلقاً منها يطلع الإنسان كفرد والإنسان كمواطن معاً. بكلمات أخرى: وجد مونتسكيو أن هناك ما يتعلق بالتأرجح بين الحيّزين الشخصي والعام بأكثر مما يوجد تفاوت بينهما حتى لو تصارعاً.

تشير ظاهرة التقابل بين مختلف حيّزات الحياة ومعجزة وحدات الثقافات والحقب رغم التناحرات والتصادمات إلى أن أرضية كل ثقافة أو كيان تاريخي ترتبط بأرضية مشتركة تعدّ معاً أساساً ومصدراً، قاعدةً وأصلاً. ويعرّف مونتسكيو الأرضية المشتركة التي تجذر فيها قوانين الملكية وتنبثق منها أفعال الرعايا بكونها تمييزاً، كما أنه يعرّف الشرف الذي يعدّ المبدأ القائد الأسمى في الملكية بكونه حباً وتمييزاً مقابلين. والتجربة الأساسية التي تقوم عليها الملكية، بل يمكننا أن نضيف كل أنماط الحكم التراتبية تقوم على التجربة الموروثة من الشرط الإنساني وفحواها أن البشر متميزون أي يختلف واحد منهم عن الآخر بالولادة. لكننا نعلم جميعاً أن ثمة بالتعارض

مع هذا وبالبحاح لا يقل عنه صدقية للتجربة المقابلة، تجربة المساواة الموروثة لدى الناس جميعاً، الناس الذين "وُلدوا متساوين" ويتميزون بأوضاعهم الاجتماعية فقط. ودائماً ما عنت هذه المساواة - بقدر ما أنها ليست مساواة أمام الله، الكائن الأعلى إلى ما لا نهاية الذي لا يعود ثمة أهمية على الإطلاق في حضرته لأي تمايزات. أو فروقات - لا فقط أن كل الناس، بصرف النظر عن الفروق بينهم، يتساوون في القيمة، بل كذلك أن الطبيعة قد ضمنت لكل واحد منهم قدراً مساوياً من القوة. والتجربة العميقة التي قامت عليها القوانين الجمهورية، والتي ينبثق منها فعل المواطنين، إنما هي تجربة العيش معاً والانتماء المشترك إلى جماعة تضم أناساً متساوي السلطة. لكن القوانين التي تنظم حيوات المواطنين الجمهوريين لا تعزز هذا التمايز بل تحد من قوة كل واحد فيبقى مكاناً لسلطة رفيقه في المواطنة. من هنا إن الأرضية المشتركة للقانون والفعل الجمهوريين هي النظرة التي تفيدنا بأن القوة البشرية ليست بدنياً محصورة بسلطة عليا ما، رباً كانت أو طبيعة، بل بسلطات يتمتع بها أفراد متساوون. أما المتعة التي تنبثق من هذه النظرة، "حب المساواة" وهو الفضيلة، فإنها تنتج من التجربة التي تقول لنا إنه لأن الأمر هكذا فقط، لأن هناك تساوية في السلطة فقط، لن يكون الإنسان وحيداً أبداً. فأن يكون الإنسان وحيداً يعني أنه لا مساوين له: "الواحد واحد والكل واحد وهو أبداً بعد الآن لن يكون هكذا"، تقول أغنية المهد الإنكليزية العتيقة، في جرأتها على أن تقترح علينا ما يمكن أن يكون بالنسبة إلى الإنسان فاجعة الله الأسمى. يخفق مونتسكيو في الإشارة إلى بنية وفعل الأرضية المشتركة في أنظمة الطغيان، ومن ثم يمكننا أن نسمح لأنفسنا بملء هذا الفراغ في ضوء اكتشافاته نفسها. فالخوف، الذي يعدّ المبدأ الملهم للفعل في الطغيان، يرتبط أساساً بالقلق الذي نخبره في مواقف العزلة التامة. ويكشف هذا القلق الجانب الآخر من المعادلة في تقابله مع مسرة تقاسم العالم مع أندادنا. وهنا تضحي التبعية والتعاليق اللذان نحتاجهما لكي نحقق سلطتنا (قدر القوة الذي نمتلكه حصراً) مصدراً لليأس في كل مرة ندرك، في عزلتنا التامة، أنه ما من شخص فرد يمكنه وحده أن يمتلك السلطة كلها، لأن فرداً من هذا النوع يكون على الدوام مهيمناً عليه ومهزوماً على يد سلطة أعلى منه. لو كان لشخص واحد أن يملك من السلطة ما يمكنه من أن يوازي بين قوته وقوة الطبيعة والظرف، ما كان

من شأنه أن يحتاج رفقاً. فالفضيلة تكون مغمورة بالسعادة حين تدفع ثمن قدرتها المحدودة على أن تحوز نعمى أن تعيش معاً مع الناس الآخرين. وما الخوف سوى اليأس من العجز الفردي الذي يعانیه أولئك الذين لأي سبب كان رفضوا "أن يفعلوا بالتناغم مع الآخرين". ليس ثمة فضيلة ولا حب للتساوي في القوة لم يتجاوز هذا القلق من فقدان العون، لأنه لا حياة بشرية لا تعيش هشاشة الخوف من الافتقار إلى العون، من دون اللجوء إلى الفعل، ولو في مواجهة الموت فقط. الخوف كمبدأ للفعل هو بمعنى ما تناقض في اللغة بالنظر إلى أن الخوف هو بالتحديد يأس إزاء استحالة الفعل. لا يملك الخوف، كتمايز عن مبدأي الفضيلة والشرف، قوة تجاوز للذات وهو بالتالي مناهض للسياسة. لا يمكن للخوف بوصفه مبدأ للحركة إلا أن يكون هداماً، أو في تعبير مونتسكيو "مفسداً للذات". من هنا إن الطغيان هو نمط الحكم الوحيد الذي يحمل بذور دماره داخل ذاته. فالعوامل الخارجية هي التي تتسبب عادة في انهيار أنماط الحكم الأخرى، لكن أنظمة الطغيان على العكس تدين بوجودها وبقائها لمثل تلك الظروف الخارجية كحائل دون فسادها الذاتي (روح الشرائع، الكتاب الثامن، الفصل العاشر).

من هنا إن الأرضية المشتركة التي يمكن أن يطلع منها غياب القانون وينبثق الخوف إنما هي العجز الذي يستشعره جميع الناس الذين يعيشون عزلة جذرية. فرجل واحد مقابل الناس أجمعين لا يمكنه أن يختبر التساوي في السلطة بين البشر، بل فقط هيمنة سلطة كل الآخرين المتجمعة ضده على سلطته. وإنه لميزة كبرى للملكية أو لأي حكم تراتبي أن الأفراد الذين يحدّد "تمايزهم" مكانتهم الاجتماعية والسياسية لا يجابهون "كل الآخرين" غير التمايزين وغير القابلين للتمايز والذين على الضد منهم يمكنهم فقط استنفار أقليتهم الخاصة المطلقة المؤلفة من فرد واحد. ويكمن الخطر الخاص المائل في كل أنماط الحكم القائم على المساواة في أنه في اللحظة التي تنهار فيها بنية اللجوء إلى القانون - الذي تتخذ تجربة السلطة المتساوية معناها وتوجهها في إطاره - أو تحول، تلغي القوى المتساوية بين الناس المتساوين بعضها بعضاً ولا يتبقى سوى تجربة العجز المطلق. ومن الاقتناع بعجز الفرد الخاص والخوف من سلطة كل الآخرين، تنبع إرادة السيطرة التي هي إرادة الطاغية. وتاماً كما أن الحب

هو المساواة في السلطة كذلك الخوف هو في الواقع الرغبة في السلطة أو في شكله المنحرف الظماً إلى السلطة. ولكن، على نحو ملموس وسياسي، ليس هناك في الواقع رغبة في السلطة بل في الهيمنة. ذلك لأن السلطة ذاتها بمعناها الحقيقي لا يمكن أبداً لإنسان فرد أن يستولي عليها وحده؛ السلطة كسلطة تظهر بغموض إلى الوجود في كل مرة يتصرف فيها الناس "بتناغم بينهم" وتختفي، وليس بأقل غموضاً في كل مرة يكون فيها إنسان واحد وحده. أما الطغيان القائم على العجز الجوهري المائل لدى كل الناس الوحيدين، فإنما هو المسعى المغرق في التكتّم للتشبه بالله، الذي يمارسه فرد يحوز السلطة بمفرده وفي عزلة تامة.

الحقيقة أن أنماط الحكم الثلاثة هذه - الملكية والجمهورية والطغيان - كلها حقيقية بالنظر إلى أن الأرضيات التي أقيمت عليها بنياتها (تميّز كل واحد، التساوي بين الجميع، والعجز) والنمط الذي به تظهر مبادئ تحركها عناصر حقيقية من عناصر الشرط الإنساني وتنعكس في التجارب الإنسانية البدئية. أما السؤال الذي سوف نقارب عبره الآن التوتاليتارية فيتعلق بهل هذا النمط غير المسبوق من أنماط الحكم قادر على زعم الاستناد إلى أرضية حقيقية بدورها، حتى لو كانت خفية، تتعلق بشرط الوجود الإنساني في العالم، أرضية من شأنها ألا تنكشف إلا في ظل ظروف وحدة كونية للإنسانية، ظروف من المؤكد أنها غير مسبوقة كحال التوتاليتارية نفسها.

II

قبل أن نفعل، قد يكون من الجيد الإقرار بأننا متنبهون على الأقل إلى صعوبة أساسية تواجه مقاربتنا. فبالنسبة إلى العقل الحديث ربما لا يكون ثمة ما هو أكثر إرباكاً في تعريفات مونتسكيو من تلك التي يأخذها كقيمة بديهية في مجال التفسير الذاتي والفهم الذاتي للحكومات أنفسها. فأن يكون مستنكفاً عن السعي إلى إيجاد دوافع لاحقة خلف توكيدات الفضيلة في الجمهورية، أو الشرف في الملكية، أو الخوف في الطغيان، أمر يبدو مفاجئاً من لدن مؤلف يُعترف له بأنه كان أول من لاحظ التأثير الكبير للعوامل "الموضوعية" كالمناخ والمجتمع وغيرها من الظروف في التكوين

الحصري للمؤسسات السياسية.

مع ذلك، في هذه كما في غيرها من المسائل، لا يكاد يكون للفهم الحقيقي أي خيار. فالمصادر تحكي وما تكشف عنه إنما هو الفهم الذاتي كما التفسير الذاتي الذي يقوم به الشعب الذي يفعل ويؤمن بأنه يعرف ما هو فاعله. فإذا أنكرنا على الشعب هذه القدرة وزعمنا أننا نعرف أفضل وأخبرناه ما هي ”دوافعه“ الحقيقية وأي ”توجهات“ حقيقية تمثل لديه بصورة موضوعية - بصرف النظر عما يفكر فيه هو نفسه - سنكون قد سرقنا منه قدرته الخاصة على الكلام بمقدار ما يتخذ الكلام معنى. فمثلاً إذا سمى هتلر مراراً وتكراراً اليهود بأنهم مركز تاريخ العالم، ثم لدعم رأيه كلّف المصانع تصفية كل شعب من أصل يهودي، سيكون من المتوافق عليه عامة إعلان أنه لم يكن للاسامية شأن كبير في إقامة نظامه التوتاليتاري، أو أنه كان ضحية نظرة مسبقة سيئة الحظ لا أكثر. تقوم مهمة عالم الاجتماع في العثور على الخلفية التاريخية والسياسية للاسامية، ولكن ليس في أي ظرف من الظروف، واستنتاج بأن اليهود ليسوا أكثر من بديل للبرجوازية الصغيرة، أو أن اللاسامية ليست سوى كاشف لعقدة أوديب أو أداة لها. فالحالات التي يحدث فيها للناس أن يُخبروا بالأكاذيب عن وعي، أو كي نبقى ضمن إطار المثال الذي أعطيناه يزعمون أنهم يكرهون اليهود لكن هم في حقيقة أمرهم إنما يريدون قتل البرجوازية، حالات بالغة الندرة ويسهل تعيينها. أما في بقية الحالات، فإن فهم الذات وتفسير الذات هما أساس كل تحليل وتفهم.

من ثم، في محاولة فهم طبيعة التوتاليتارية، سوف نطرح بكل نية حسنة تلك الأسئلة التقليدية المتعلقة بطبيعة هذا النمط الحكومي والمبدأ الذي يحركه. فمنذ بزوغ المقاربة العلمية في الإنسانيات أي مع تطور التاريخانية والسوسيولوجيا والاقتصاديات الحديثة لم تعد تلك الأسئلة ضرورية لمزيد من التفهم؛ الحقيقة أن كانط كان آخر من يفكر في التماشي مع خطوط الفلسفة السياسية التقليدية هذه. لكن فيما نجد أن معاييرنا للكفاية العلمية قد تطورت بصورة دائبة وباتت اليوم أعلى مما كانت في أي وقت سابق، تبدو مقاييسنا ومعاييرنا المتعلقة بالتفهم الصحيح متدنية بما لا يقل دأباً. بل بلغت مع إدخال مقولات التقييم الغريبة كلياً وغير ذات المعنى غالباً إلى ساحة العلوم الاجتماعية من الانخفاض رقماً قياسياً تاريخياً. فالكفاية العلمية لا تسمح بأي تفهم

يذهب أبعد من الحدود الضيقة للواقعية الخالصة، وهي دفعت ثمناً باهظاً لكبريائها المتعجرف منذ اللحظة التي راحت فيها غيبات القرن العشرين المتوحشة، المرتدية مسوح النزعة العلمية، تحل محل ضروب نقصانها. واليوم ها هي الحاجة إلى الفهم تنمو يائسة لاعبة لعبة الموت ليس مع معايير التفهّم فقط بل أيضاً مع الكفاءة العلمية الخالصة والنزاهة العلمية.

ليس للحكومة التوتاليتارية من سابق لها لأنها تتحدى المقارنة. فهي تمكنت من نسف البديل الحقيقي الذي كانت تعريفات طبيعة الحكم تعتمد عليه منذ بدايات الفكر السياسي الغربي: الخيار بين الحكومة الشرعية، الجمهورية أو الدستورية من ناحية، التي لا شرعية لها، التعسفية أو حكومة الطغيان من ناحية ثانية. والحكم التوتاليتاري حكم "غير شرعي" بمقدار ما يتحدى القانون الوضعي، لكنه ليس تعسفياً بما أنه يستجيب لقوانين التاريخ أو الطبيعة وينفذها بمنطق صارم واندفاع دقيق. قد يكون هذا الحكم عليه متوحشاً لكنه كما يبدو ادعاء يقف خارج المساءلة في مجال الحديث عن حكم توتاليتاري نجده بدلاً من أن يكون بلا شرعية يذهب مباشرة إلى منابع السلطة التي تنهل منها كل القوانين الوضعية - القائمة على "القانون الطبيعي"، أو على العادات والتقاليد، أو على حدث تاريخي يتعلق بالوحي الإلهي - مشروعيتها القصوى. هنا ما قد يبدو مفتقراً إلى الشرعية في نظر العالم غير التوتاليتاري نراه بقوة يبدو مستوحى من منابع نفسها، إذ يمثّل أعلى نمط من المشروعية، حكماً يمكنه أن يذهب بعيداً في اللجوء إلى شرعية القوانين الوضعية العادية التي قد لا تكون قادرة على ضمان العدالة لأي حال فردية ملموسة ومن ثم غير متوقعة، لكنها قادرة على الحيلولة دون وقوع ظلم... إن الشرعية التوتاليتارية في تطبيقها قوانين الطبيعة أو التاريخ لا تجهد نفسها لترجمة تلك القوانين إلى معايير تتعلق بالصواب والخطأ بالنسبة إلى الكائنات البشرية الفردية، لكنها تطبقها مباشرة على "أجناس" النوع الإنساني. فقوانين الطبيعة أو التاريخ، إن طبقت كما يجب، يُتوقّع منها أن تنتج "نوعاً إنسانياً" مفرداً، وهذا التوقّع هو ما يكمن في خلفية المطالبة بحكم شامل تطالب به كل الحكومات التوتاليتارية. أما الإنسانية، أو بالأحرى الأنواع البشرية كلها، فهي المقنع الفعّال الذي تُستخرج منه تلك القوانين في حين أن بقية الكون تتحدّد بها بصورة سلبية لا أكثر.

عند هذه النقطة نجد أن ثمة فارقاً أساسياً يظهر بين التصور التوتاليتاري وبقية تصورات الحكم الأخرى. فصحيح أن الطبيعة أو التاريخ كمصدر سلطة للقوانين الوضعية يمكنها أن تكشف نفسها للإنسان بصورة تقليدية، حتى لو على شكل حصة الطبيعة (*lumen naturale*) من القانون الطبيعي أو كصوت الضمير في قانون ديني أوحى به تاريخياً، ومع ذلك، هذا لا يكاد يجعل الكائنات البشرية مسيرة كتجسيد لهذه القوانين. بل على العكس، هذه القوانين تبقى متميزة - كالسلطة التي تطالب بالطاعة - عن أفعال البشر. وبمقارنتها بمصادر السلطة، نجد أن قوانين البشر الوضعية قد نُظر إليها على أن في الإمكان تغييرها، وتغير فعلاً بالتوافق مع الظروف. رغم هذا، كانت هذه القوانين أكثر ديمومة من أي وقت مضى، وغيّرت من أفعال البشر أسرع، هي التي استقت تلك الاستمرارية النسبية مما كان عبارات أخلاقية الوجود اللازمي لمصادرها السلطوية.

في التفسير التوتاليتاري كل القوانين تضحي بدلاً من هذا قوانين حركة. فالتاريخ والطبيعة لا يعودان يثبتان مصادر السلطة بالنظر إلى أن القوانين هي التي تحكم أفعال البشر الفانين، لكنها هي نفسها مجموعة حركات. في النتيجة إن قوانينها، حتى إن كان المرء في حاجة إلى الذكاء كي يتلقاها أو يفهمها، ليست على أدنى علاقة بالعقل أو الاستمرارية. ونعرف أن في أساس الإيمان النازي بالقوانين العرقية تكمن فكرة داروين عن الإنسان بكونه، أكثر أو أقل، نتاجاً عارضاً للتطور الطبيعي، تطور لا يتوقف بالضرورة مع أصناف الكائنات البشرية كما نعرفها. وفي أساس الإيمان البلشفي بالطبقات، يكمن التصور الماركسي عن الإنسان بوصفه نتاج سيرورة تاريخية عملاقة تندفع للوصول إلى نهاية الزمن التاريخي، أي سيرورة تنحو إلى محو ذاتها. لقد تبدّل هنا المعنى الحصري لمصطلح "قانون". فهو من تعريف لإطار ثبات يفترض بالأفعال البشرية أن تحدث داخله أو تتاح فيه أضحي التعبير الدقيق عن تلك الأفعال نفسها.

إن أيديولوجيات العنصرية والمادية الديالكتيكية التي حوّلت الطبيعة والتاريخ من الأرضية الصلبة التي كانت تساند حياة البشر وأفعالهم إلى قوى ما فوق عملاقة من شأن سباق تحركاتها عبر الإنسانية، جارة كل فرد بالضرورة في ركبها - سواء راكباً هامة سيارته المظفرة أو مسحوقاً تحت العجلات - من شأنها أن تكون متنوعة ومعقدة؛

يبقى، ومن المفاجئ أن نرى كيف، أنه بالنسبة إلى الأهداف السياسية العملية كافة نتجت هذه الأيديولوجيات دائماً عن "قانون" إزالة الأفراد نفسه لمصلحة مسيرة الأصناف أو تطورها. هكذا، من عملية إلغاء الأفراد العاديين وغير المؤذنين، انبثقت نتيجة حركة الطبيعة أو التاريخ مثل طائر فينيق ينبعث من رماده. لكن على خلاف الطائر الخرافي، نجد هذا النوع الإنساني الذي هو نهاية وتجسيد لحركة التاريخ أو الطبيعة يتطلب تضحيات متواصلة والإلغاء المتواصل للطبقات أو الأعراق المعادية أو الطفيلية أو غير السليمة صحياً بهدف الدخول إلى أبديتها اللعينة.

تماماً كما أن القوانين الوضعية في الحكومة الدستورية تكون ضرورية لترجمة وتحقيق الحق الطبيعي (*ius naturale*) أو وصايا الرب الخالدة أو عادات وتقاليد التاريخ السرمدية، كذلك يحتاج الأمر إلى الإرهاب لتحقيق قوانين حركة الطبيعة أو التاريخ وترجمتها إلى واقع حي. وتماماً كما أن القوانين الوضعية التي تحدّد ضروب الخرق في أي مجتمع معيّن تكون مستقلة عنها إلى درجة أن غيابها لا يجعل القوانين غير ذات معنى بل على العكس يشكل قاعدتها الأكثر اكتمالاً، كذلك إن الإرهاب في الحكومة التوتاليتارية إذ يكف عن أن يكون وسيلة لإزالة المعارضة السياسية يصبح مستقلاً عنها وقواعد سامية حين لا تعود المعارضة واقفة في طريقه.

من هنا، لئن كان القانون جوهر الحكم الدستوري أو الجمهوري، فإن الإرهاب هو جوهر الحكم التوتاليتاري. لقد سُنت القوانين لتشكّل حدوداً (هذا كي تتبع واحدة من أقدم الصور، أي ما يذكره أفلاطون عن زيوس Zeus بوصفه إله الحدود في القوانين، ٨٤٣ أ) وتبقى ثابتة ممكنة الناس من التحرك بينها. لكن تحت الحكم التوتاليتاري، على العكس، تُتخذ كل الوسائل لـ "تجميد" الناس، ولجعلهم مجمدين بهدف الحيلولة دون أي أفعال غير متوقّعة، حرة أو تلقائية، يكون من شأنها أن تعيق مسيرة الإرهاب بصورة حرّة. نعرف أن قانون الحركة نفسه، قانون الطبيعة أو التاريخ، يؤشر على عداوات النوع الإنساني مؤكداً أن ما من فعل حرّ من أفعال البشر يُسمح له بأن يتدخل فيها. هنا تضحي البراءة والذنب مقولتين لا معنى لهما: "المذنب" هو من يقف الآن في درب الإرهاب، أي من يعيق، عن قصد أو غير قصد، حركة الطبيعة أو التاريخ. وفي النتيجة إن الحكام لا يطبقون قوانين بل ينفذون مثل ذلك الحراك بالتوافق مع

قانونه الموروث. يزعمون أنهم ليسوا لاعادلين ولا حكماء، بل مجرد عارفين بالأمور "معرفة علمية".

يجمّد الإرهاب البشر بغية شقّ الدرب أمام حركة الطبيعة أو التاريخ. يلغي الأفراد لمصلحة الأصناف. يضحي بالناس لمصلحة النوع البشري، ليس فقط أولئك الذين يحدث لهم أن يصبحوا ضحايا الإرهاب، بل في الحقيقة كل البشر بمقدار ما أن هذه الحركة، بدايتها الخاصة ونهايتها الخاصة، لا يمكن أن يعيقها سوى بداية جديدة ونهاية فردية تشكلها في الواقع حياة كل إنسان... فمع كل ولادة لإنسان، تولد في العالم بداية جديدة، ويمكن لعالم جديد أن يدخل فعل كينونة. وثبات القوانين التي تقيم خطوط الحدود وأقنية التواصل بين البشر الذين يعيشون معاً ويفعلون بالتناغم بينهم، هو ما يسيح هذه البداية الجديدة ويضمن لها حريتها في الوقت نفسه؛ القوانين هي التي تؤمن إمكانية وجود شيء جديد كلياً والوجود المسبق لعالم مشترك، وواقع استمرارية تجاوزية تمتصّ كل الجذور السابقة وتغتذي بها. أما الإرهاب، فإنه أول ما يمحو تلك الحدود التي يفرضها القانون الذي وضعه الإنسان، ولكن ليس لمصلحة إرادة طغيان تعسفي ما، ولا لمصلحة قوة استبدادية يمارسها شخص واحد ضد الجميع، ولا حتى، وهذا أضعف الإيمان، لمصلحة حرب الجميع ضد الجميع. يُحلّ الإرهاب مكان الحدود وأقنية التواصل بين البشر الأفراد شريطاً حديدياً يدفع بهم جميعاً إلى التلاصق معاً بشكل يجعلهم يدون كأنهم ذائبون في بعضهم بعضاً، وكأنهم رجل واحد لا أكثر. فالإرهاب، بوصفه الخادم المطيع للطبيعة أو التاريخ والمنفذ الكليّ الحضور لحركتهما المرسومة سلفاً، هو ما يصنع أحادية كل البشر عبر إلغائه حدود القانون التي توفر المجال الحيوي لحرية كل فرد. لكن الإرهاب التوتاليّ لا يقلص كل الحريات أو يزيل بعض الحريات الجوهرية، كما أنه، على حد علمنا على الأقل، لا ينجح في محو حب الحرية من أفئدة الناس؛ كل ما في الأمر أنه بكل بساطة وبلا رحمة يضغط الناس، كبشر، ضد بعضهم بعضاً فينتهي الأمر باختفاء مجال الفعل الحر في حد ذاته. والفعل الحر هو حقيقة الحرية.

لا يوجد الإرهاب لا من أجل البشر ولا ضدّهم؛ هو يوجد حصراً لكي يوفر لحركة التاريخ أو الطبيعة أداة تسريع لا مثيل لها. فإذا كانت حركة الأحداث التاريخية أو

الطبيعية الذاتية تُفهم بوصفها مجرى الضرورة المتدفق ويتطابق معناها تماماً مع قانون حركتها ومن ثم بالاستقلال التام عن أي حدث معيّن - لا يمكن على العكس من ذلك النظر إليه إلا بوصفه أيضاً سطحياً وانتقالياً للقانون الدائم العميق -، عندذاك فقط يمكن النظر إلى حرية البشر التي لا مرء فيها بدورها والتي تتطابق مع واقع أن كل إنسان إنما هو بداية جديدة ويبدأ به بهذا المعنى عالم جديد بوصفها تداخلاً من الخارج وتعسفاً مع قوى أعلى منه. من المؤكد أن هذه القوى لا يمكن إزاحتها نهائياً بواسطة ذلك العجز السخيف، بل قد يكون في الإمكان فقط إعاقتها ومنع حركتها من الوصول إلى تحقيقها الكامل. فالجنس البشري حين يكون منظماً بطريقة تجعله يتماشى مع حركة الطبيعة أو التاريخ، كأن كل الناس كانوا شخصاً واحداً، هو من يسرّع حركة الطبيعة أو التاريخ الذاتية إلى درجة لا يمكنها أن تتوصل إليها وحدها. بكلام عملي، يعني هذا أن الإرهاب في كل حالاته إنما ينفذ فوراً أحكام الموت التي كانت الطبيعة قد أصدرتها على الأجناس والأفراد غير الملائمين، أو التي كان التاريخ قد أعلنها بحق الطبقات والمؤسسات المحتضرة، دون انتظار عملية الإزالة البطيئة وغير الفعالة التي يفترض بها أن تحدث على أي حال.

تحت حكومة توتاليتارية كاملة، حيث الأفراد مجرد نماذج للأصناف، وحيث يتحول كل تصرف إلى عملية تسريع وكل فعل إلى تنفيذ حكم بالموت - أي تحت تلك الشروط التي يصير فيها الإرهاب كجوهر للحكم في مأمن تام من أي إزعاج وغير ذي قابلية لأي تدخل بفعل الرغبات والاحتياجات الإنسانية - لا حاجة إلى أي مبدأ للفعل بالمعنى الذي تحدث عنه مونتسكيو. فالأخير كان يحتاج إلى مبادئ الفعل لأن جوهر الحكومة الدستورية، القانوني والقائم على توزيع السلطات، كان بالنسبة إليه ثابتاً أساساً. كل ما في الأمر أنه لم يكن قادراً إلا على إقامة حدود على الفعل بصورة سلبية لا على تركيز مبادئها. وبما أن عظمة، لكن كذلك ارتباك، كل القوانين في المجتمعات الحرة تقوم على أنها تحدّد ما لا ينبغي على المرء فعله فقط، دون أن تحدّد ما عليه فعله، يبقى الفعل السياسي والحراك التاريخي في الحكم الدستوري حراً لا يمكن توقّعه، ومتطابقاً مع جوهره إنما غير مستوحى منه على الإطلاق.

وسط الأوضاع التوتاليتارية، يصير هذا الجوهر في ذاته حركة، حيث لا تكون

الحكومة التوتاليتارية إلا بقدر ما تُبقي التحرك متواصلًا. وما دام الحكم التوتاليتاري لم يتمكن بعد من غزو الأرض كلها بشريطه الحديدي الإرهابي، ولم يتمكن بعد من تذويب كل فرديات البشر في صنف بشري واحد، لن يُقْبَض للإرهاب بوظيفته المزدوجة كجوهر للحكم وللمبدأ - ليس للفعل بل للحراك - أن يتحقق. إن إضافة مبدأ للفعل، كالخوف، إلى هذا سيكون من شأنه أن يكون تناقضياً. ذلك بالنظر إلى أن الخوف نفسه يبقى (بالاستناد إلى مونتسكيو) مبدأ فعل فلا تكون نتائجه قابلة للتوقع. الخوف يرتبط على الدوام بالعزلة - يمكنها أن تكون نتيجة أو سببه - وبما يرتبط بها من تجارب العجز ورفض الركون إلى أي عون. فالمجال الذي تحتاجه الحرية كي تتحقق يتحول إلى صحراء خالية حين تتمكن تعسفية الطغاة من تحطيم حدود القوانين التي تسيج وتؤمن لكل فرد ملكوت حرته. الخوف هو مبدأ التحركات الإنسانية في صحراء العزلة وغياب الجيرة هذه. مع ذلك، يظل المبدأ الذي يقود أفعال الأفراد من البشر الذين مذآك يقون على احتكاك حد أدنى مليء بالخوف مع غيرهم من البشر. أما الصحراء التي يتحرك فيها هؤلاء الأفراد المشتتون، فُتُبقَى على صورة قد تكون مشوهة على أي حال، ذلك الحيز الذي تحتاجه الحرية الإنسانية.

إن العلاقة الوثيقة بين الحكم التوتاليتاري والحكم الاستبدادي بادية الوضوح حقاً وتمتد لتشمل كل مجالات الحكم. فالإلغاء التوتاليتاري للطبقات ولتلك المجموعات من السكان التي يمكن لفروق حقيقية، بالتناقض مع الفروق في التراتب والفئات التي تُخلق بصورة تعسفية، أن تقوم بينها، لا يمكنه إلا أن يذكّرنا بالحكاية القديمة التي تروى عن الطاغية الإغريقي الذي بغية تعريف رفيق له طاغية آخر إلى فنون الطغيان قاده خارج المدينة إلى حقل حنطة وهناك راح يقطع النباتات لتصبح موحدة الطول. الحقيقة أن ثمة وجوداً لما يشبه المساواة تحت كل حكم استبدادي جعل كثرًا من الناس الطيبين يخطئون في اعتقادهم بأن الديكتاتورية والطغيان يطلعان من المساواة، تماماً كما أن محافظي زماننا الجدد ينبثقون من المحو الجذري لكل عوامل التراتبية والسلطوية التقليدية الناتجة عن أنماط الاستبداد كافة. فإن قرأنا عن سياسات النهب الاقتصادي التي تسم فعالية المدى القصير ولا فعالية المدى الطويل في اقتصادات التوتاليتارية، فلا يمكننا إلا أن نذكر تلك الحكاية القديمة التي استخدمها مونتسكيو

ليوصّف الحكم الاستبدادي: البدائيون في لوزيانا حين كانوا يريدون أن يحصدوا الثمار اليانعة كانوا يعمدون إلى قطع الأشجار كلها بكل بساطة، بالنظر إلى أن ذلك أسرع وأسهل (روح الشرائع، الكتاب الأول، الفصل الثالث عشر). إضافة إلى هذا نعرف أن الإرهاب والتعذيب ومنظومة التجسس التي تطارد كل الأفكار السرية والخطيرة دائماً ما كانت ممارسات سائدة في أنظمة الطغيان. ولن يكون من المفاجئ هنا أن ثمة بين الطغاة من كانوا يعرفون حتى الاستخدام المريع الذي يمكن تحقيقه من ميل البشر إلى النسيان ورعب الإنسان من أن يُنسى. وغالباً ما كانت السجون تحت سلطة الحكام الاستبداديين، في آسيا لكن كذلك في أوروبا، تسمّى "أمكنة النسيان"، وغالباً ما يُنبّه أهالي وأصدقاء الشخص المحكوم بالعيش تحت الموت في النسيان أنهم يمكن أن يعاقبوا لمجرد ذكر اسمه.

لقد مكنتنا القرن العشرون من نسيان كثير من أهوال الماضي، ولكن ليس ثمة شك في أن في إمكان الديكتاتوريين التوتاليتاريين أن يرتادوا، إن هم احتاجوا إلى تعليم ما، تلك المدرسة المقامة منذ زمن بعيد التي تدرّس فيها كل وسائل العنف والدهاء الضرورية لهيمنة الإنسان على الإنسان وتقيّم. مع هذا، فإن الاستخدام التوتاليتاري للعنف ولا سيما للإرهاب يختلف عن هذا، ليس لأنه يتجاوز حدود الماضي، وليس تحديداً لأنه ليس في مقدور المرء أن يسمي الإبادة المنظمة والممكنة منهجياً التي تشمل مجموعات بأسرها أو شعوباً بأبها وأبيها "قتلاً" أو حتى "قتلاً جماعياً"، بل لأن طابعها الرئيسي يتعارض تماماً مع كل الأساليب البوليسية والجاسوسية التي عُرفت في الماضي. فكل ضروب التماثل بين صور الطغيان التقليدية والتوتاليتارية، مهما كانت صادمة، إنما هي تماثلات تقنية فقط، ولا تنطبق إلا على المراحل الأولى من الحكم التوتاليتاري. فالأنظمة لا تصبح توتاليتارية حقاً إلا بعد أن تترك وراءها مرحلتها الثورية والتقنيات التي كانت ضرورية للاستيلاء على السلطة وتعزيزها... طبعاً دون أن تتخلى عنها أبداً في حال عادت واحتاجتها ثانية.

ثمة سبب آخر أكثر إغواء لدارس التوتاليتارية في مجال سعيه إلى المقاربة بين هذا النمط من الحكم مع الطغيان الخالص - والتعرّف على التماثل الوحيد الذي له محمول مباشر على مضمون كل منهما - فحواه أن الحكم التوتاليتاري والحكم الطغياني

يركز ان معاً كل ما لديهما من سلطة بين يدي شخص واحد هو الذي يستخدم تلك السلطة بطريقة يجعل بها كل الأشخاص الآخرين عاجزين جذرياً وبصورة مطلقة. فإذا ما تذكرنا، أكثر من هذا، تلك الرغبة المجنونة التي تملكها الإمبراطور الروماني نيرون Nero الذي تنقل عنه الحكاية القديمة أنه قد رغب في ألا يمتلك الناس جميعاً سوى رأس واحد، لن يكون في وسعنا منع نفسنا من تذكر تلك التجارب المعاصرة لنا التي قامت على أساس ما سُمي مبدأ الفوهرر، الذي استخدمه ستالين بمقدار ما استخدمه هتلر وربما على نطاق أوسع، والذي لا يشتغل انطلاقاً من فرضية أن واحداً فقط سوف يبقى بين السكان المهيمَن عليهم، بل كذلك انطلاقاً من فرضية تقول إن عقلاً واحداً سيكون كافياً للاعتناء بكل النشاطات البشرية عموماً. واضح أن الفارق الحاسم بين الحكم التوتاليتاري وحكم الطغيان إنما يظهر هنا بكل وضوح، عند هذا المستوى من التشابه بينهما. ففي جنونه، كان نيرون يتمنى أن يجابه برأس واحد إذ إن استقرار حكمه لا يهدده أي معارضة جديدة؛ كان يريد قطع رأس النوع الإنساني كنوع إنساني مرة وإلى الأبد، مع أنه كان يعرف أن هذا مستحيل. أما الديكتاتور التوتاليتاري، فيشعر على العكس بأنه الرأس الوحيد والواحد في العرق الإنساني بأسره، فلا يهتم بالمعارضة إلا من ناحية أن عليها أن تمحي تماماً حتى قبل أن يبدأ حكمه القائم على الهيمنة الشاملة. ولا يقوم هدفه الأخير على تحقيق الاستقرار الكلي لحكمه، بل على محاكاة - في حال هتلر - أو إعادة تفسير - في حال ستالين - لقوانين الطبيعة والتاريخ. لكن هذه القوانين قوانين حركة، كما رأينا، تتطلب تحركاً متواصلاً يجعل من المستحيل تعريفاً الوصول إلى أي استمتاع خالي البال بثمار الهيمنة وكذلك بمسرات الحكم الطغياني (هي في الوقت نفسه الحدود التي من بعدها لا تعود للطاغية مصلحة في ممارسة الحكم). الديكتاتور التوتاليتاري، بالتمايز الحاد عن الطاغية، لا يمكنه أن يؤمن أبداً بأنه حرّ ويملك سلطة تكفيه لممارسة إرادته التعسفية بل يشعر أنه بدلاً من هذا مجرد منفذ لقوانين تسمو عليه هو نفسه. إن التعريف الهيجلي للحرية بوصفها نظرة ملقاة على "الضرورة" وتماشٍ معها يجد هنا تحققاً جديداً ومريعاً له. فمن أجل محاكاة هذه القوانين أو إعادة تفسيرها، يشعر الحاكم التوتاليتاري أن المطلوب شخص واحد بينما كل الأشخاص الآخرين كما كل الإيرادات الأخرى غير ضرورية على الإطلاق.

هذه القناعة سيكون من شأنها أن تبدو عبثية تماماً إن كان لنا أن نفترض أن الحكام التوتاليتارين، في اندفاعاً لتعظيم الذات (megalomania) يصدقون أنهم قد راكموا واحتكروا في ذواتهم كل قدرات العقل الإنساني والإرادة الإنسانية الممكنة، أي إن كان لنا أن نصدق أنهم في الحقيقة يرون أنفسهم معصومين. باختصار، ليس الحاكم التوتاليتاري طاغية، ويمكن فهمه فقط بعد أن تفهم طبيعة التوتاليتارية قبل ذلك.

يبقى أنه إذا لم يكن للحكم التوتاليتاري سوى القليل من القواسم المشتركة مع طغاة الماضي، فستبدو أقلّ تلك القواسم المشتركة بينه وبين بعض صور الديكتاتورية الحديثة التي انطلق منها ودائماً ما جرى الخلط بينه وبينها. فديكتاتوريات الحزب الواحد، سواء كانت فاشية النمط أو شيوعيّة، ليست ديكتاتوريات. لا لينين ولا موسوليني كان ديكتاتوراً توتاليتارياً، ولم يكونا يعرفان حتى ما تعنيه التوتاليتارية. حكم لينين كان حكم ديكتاتورية حزب واحد استندت سلطته إلى البيروقراطية الحزبية التي يحاول تيتو محاكاتها اليوم. أما موسوليني، فكان في الأساس قومياً وعلى عكس النازيين تماماً متعبداً للدولة مع ميول إمبريالية قوية، فلو كان الجيش الإيطالي بحال أفضل كان من شأن موسوليني أن ينتهي كديكتاتور عسكري عادي، كما يحاول فرانكو الذي طلع من أوساط القيادة العسكرية أن يكون في إسبانيا بمساعدة الكنيسة الكاثوليكية التي قدمت إليه العون ومارست عليه الضغط. في الدول التوتاليتارية، لم يكن الجيش ولا الكنيسة ولا البيروقراطية في وضع يسمح لهم بالتطلع إلى السلطة والحدّ منها؛ كل السلطة التنفيذية في يد البوليس السريّ (أو يد تشكيلات النخبة التي، كما ترينا الحال في ألمانيا النازية ویرينا تاريخ الحزب البلشفي، سيكون ما لها أن تندمج في البوليس عاجلاً أو آجلاً). ما من مجموعة أو مؤسسة في البلد تبقى على حالها، وليس هذا لأنه سيكون عليها فقط أن "تتعاون" مع النظام المتسلط وأن تقدم إليه كل الدعم ظاهرياً - هو أمر سيّئ بما فيه الكفاية طبعاً - بل لأنها على المدى الطويل لن يفترض بها أن تظل باقية هناك. ففضية لاعبي الشطرنج في الاتحاد السوفياتي الذين أعلموا ذات يوم جميل أن الشطرنج من أجل الشطرنج بات شيئاً من الماضي تبدو قضية حاسمة هنا. وفي سياق الذهنية نفسها، قال هيملر لقوات النخبة ذات يوم إنه ما من مهمة يخلق بنازي حقيقي أن يؤديها لمصلحته الخاصة.

إضافة إلى المقارنة بين الحكم التوتاليتاري وحكم الطغيان، والخلط بينه وبين أنماط أخرى من الديكتاتوريات ولا سيما ديكتاتورية الحزب الواحد، يبقى ثمة طريقة ثالثة لمحاولة جعل التوتاليتارية تبدو أقل أذية وأقل سوابق أو ارتباطاً بالمسائل السياسية الحديثة: تفسير الحكم التوتاليتاري في ألمانيا كما في روسيا بالمسائل التاريخية أو غيرها من المسائل المتعلقة بهذا البلد أو ذلك وحده. لكن في مواجهة هذا النوع من المحاجة تقف بالطبع تلك الدعاية المرعبة الناجحة حقاً التي نشرتها الحركتان خارج بلدانها رغم كل دعاية معلومية مضادة أتت من لدن مصادر محترمة وجديرة بالتقدير. فما من إعلام حول معسكرات الاعتقال في روسيا السوفياتية أو مصانع الموت في أوشفيتز تمكنت من إقناع رفاق الدرب العديدين الذين عرف النظامان معاً كيف يجتذبانهم. ثم، حتى إن تركنا سمة الجاذبية هذه خارج النقاش، فسنجدنا أمام محاكاة أكثر جدية تقف ضد هذا التفسير: الواقع المثير للفضول المائل في أن ألمانيا النازية وروسيا السوفياتية معاً قد انطلقتا من ظروف تاريخية واقتصادية وأيديولوجية وثقافية تبدو من نواح كثيرة متناقضة بصورة درامية، لكنهما توصلتا معاً إلى نتائج معينة تبدو متطابقة بصورة نبوية. يمكن التغاضي عن هذا بسهولة بالنظر إلى أن هذه البنى المتطابقة لا تكشف عن ذاتها إلا في نظام حكم توتاليتاري متطور كلياً. ولا يقتصر الأمر هنا على أن هذا المستوى قد تم بلوغه في أزمنة مختلفة في ألمانيا وروسيا، بل ثمة حقول سياسية تتعلق بنشاطات أخرى لن تلتقط إلا عند لحظات مختلفة. وإلى هذه الصعوبة، سيكون من الضروري إضافة ظرف تاريخي آخر. فروسيا السوفياتية لم تنطلق على درب التوتاليتارية إلا حوالي ١٩٣٠ بينما انطلقت فيها ألمانيا بعد ١٩٣٨. حتى تينك النقطنان كان يمكن للبلدين، مع أنهما كانا يحتويان على عدد كبير من العناصر التوتاليتارية، أن يعتبراً مجرد ديكتاتوريتي حزب واحد. لم تصبح روسيا دولة توتاليتارية كلياً إلا بعد محاكمات موسكو، أي قبل الحرب بمدة وجيزة، أما ألمانيا، فباتت توتاليتارية خلال العام الأول من الحرب. وألمانيا النازية خصوصاً لم يكن لديها الوقت الكافي على الإطلاق لتحقيق إمكاناتها الشريرة كلياً، تلك الإمكانيات التي يمكن مع هذا تحديد مسارها عبر دراسة مدونات مركز القيادة العسكرية لهتلر وغيرها من الوثائق. لكن الصورة سوف تبقى أكثر تخبطاً انطلاقاً من واقع أن قلة قليلة فقط من

القيادة النازية كانت مطلعة على مخططات هتلر وبورمان Bormann. أما بالنسبة إلى روسيا السوفياتية، فإنها رغم كونها أكثر تقدماً بكثير في مجال الحكم التوتاليتاري، فلا توفر لنا سوى قدر ضئيل جداً من المواد الوثائقية إلى درجة أن كل نقطة ملموسة ستظل على الدوام وبالضرورة قابلة للسجل حتى إن كنا نعرف ما يكفيننا للوصول إلى تقديرات واستنتاجات صحيحة وشاملة.

لقد تطوّرت التوتاليتارية كما نعرفها اليوم في نسختيها البلشفية والنازية انطلاقاً من ديكتاتورية الحزب الواحد التي مثلها مثل باقي أنظمة الطغيان استخدمت الإرهاب كوسيلة لإقامة جزيرة من اللّاجيرة والعزلة. غير أنه حين تم الوصول إلى هدوء المقبرة المعروف بصورة جيدة، لم يبدُ على التوتاليتارية أنها قد اكتفت، بل حوّلت أداة الإرهاب مرة واحدة وبمزيد من الصلابة إلى قانون موضوعي للحركة. الأدهى من هذا أن الخوف لا يعود ذا جدوى حين يصبح اختيار الضحايا منفصلاً تماماً عن أي خلفية تتعلق بأفعال الأفراد أو أفكارهم. ورغم أن الخوف يُعدّ يقيناً المزاج الأكثر قدرة على الردع الشامل في البلدان التوتاليتارية، لا يعود مبدأً للفعل ولا في مقدوره أن يخدم كدليل بالنسبة إلى أفعال معينة. ليس للطغيان التوتاليتاري من سوابق بالنظر إلى أنه يذيب الناس معاً في صحراء العزلة والتجزيء ومن ثم يدخل نوعاً من الحراك العملاق في هدوء المقبرة.

ما من مبدأ مسير للفعل مأخوذ من ملكوت الفعل الإنساني - كالفضيلة والشرف والخوف - يبدو أن ثمة حاجة إليه أو يمكن استخدامه بغية تحريك جسم سياسي يكمن جوهره في حراك تم بفعل الإرهاب. بدلاً من ذلك تعتمد التوتاليتارية على مبدأ جديد تراه بهذه الصفة يستغني عن الفعل البشري كفعل حر ويحلّ مكان الرغبة في الفعل والإرادة والحاجة إلى التعامل مع قوانين الحركة التي يشتغل الإرهاب بالتماشي معها. هنا يمكن للكائنات البشرية، المحاصرة أو المرمية داخل سيرورة الطبيعة أو التاريخ لمصلحة تسريع حركتها، أن تصبح مجرد منفذة لقانونها أو ضحية له. تبعاً لهذا القانون قد يمكن اليوم لمن يبيدون "الأفراد أو الأعراق غير الملائمين" أو "الطبقات المحتضرة والشعوب المنحطة" أن يتحولوا غداً، للأسباب عينها، ليكونوا الضحايا. إن ما يحتاجه الحكم التوتاليتاري، بدلاً من مبدأ الفعل، وسيلة لتحضير الأفراد بالقدر

نفسها من الكفاءة لدور الجلادين والضحايا معاً. وما هذا التحضير ذو الوجهين، المطروح كبديل عن مبدأ الفعل، سوى الأيديولوجيا.

مكتبة

t.me/soramnqraa

III

ليست الأيديولوجيات في حدّ ذاتها توتاليتارية كما أن استخدامها يقتصر على الدعاية التوتاليتارية بقدر ما ينحصر الإرهاب نفسه في لعب دوره التوتاليتاري. وكما سبق لنا جميعاً أن علمنا بأسى ليس مهماً هل هذه الأيديولوجيا حمقاء ومجردة من أي محتوى روحي حقيقي كالعنصرية أو مسدودة ضمن إطار أفضل تقاليدنا انسداد الاشتراكية نفسها. حصراً بين أيدي نمط جديد من الحكومات التوتاليتارية تصبغ الأيديولوجيات المحرّك المسير للعمل السياسي، وذلك بالمعنى المزدوج إذ تكون الأيديولوجيات هي ما يحدد الأفعال السياسية للحاكم وتجعل السكان المحكومين يتسامحون معها. وأنا أسمى كل الأيديولوجيات ضمن هذا الإطار ”إيزمات“ [صفة سلبية للمصطلحات الأيديولوجية] تزعم أنها قد عثرت على التفسير لمفتاح يكشف كل غوامض الحياة والعالم. من هنا لا تكون العنصرية أو اللاسامية أيديولوجية، بل مجرد رأي غير مسؤول، ما دامت تحصر نفسها في امتداح الآريين وكرهية اليهود تصبح أيديولوجية حين تدّعي فقط تفسير مجرى التاريخ ككل بكونه يسير سراً تبعاً لمناورات اليهود، أو تكون على نحو مقنّع موضوعاً لصراع عرقي أبدي، أو لمزيج عرقي وهلم جراً. كذلك ليست الاشتراكية أيديولوجية بالمعنى الحصري للكلمة ما دامت توصّف الصراعات الطبقيّة وتنادي بالعدالة للمحرومين وتناضل لتحسين المجتمع أو إحداث تغيير ثوري فيه. الاشتراكية – أو الشيوعية – لا تصبح أيديولوجية إلا حين تزعم أن التاريخ كله ليس سوى صراع طبقي، وأن البروليتاريا تتجه عبر قوانين سرمدية إلى كسب ذلك الصراع، ما يؤدي عندذاك إلى نهاية مجتمع الطبقات وزوال الدولة في نهاية الأمر. بكلمات أخرى: ليست الأيديولوجيات سوى نسق تفسير للحياة والعالم تزعم قدرتها على تفسير كل شيء، ماضياً وحاضراً، دون مزيد من التنافس مع التجربة الحقيقية.

إن النقطة الأخيرة تبدو لنا أساسية. فهذا التحرر من الواقع والتجربة يظل أكثر من أي مضمون حقيقي على الترابط بين الأيديولوجية والإرهاب. وهذا الترابط لا يقتصر على جعل الإرهاب سمة كلية من سمات الحكم التوتاليتاري، بمعنى أنه يطاول على السواء السكان كافة بصرف النظر هل هم مذنبون أو أبرياء، بل هو أيضاً الشرط الضروري لديمومته. وهو بقدر ما يكون تفكيراً أيديولوجياً يبدو مستقلاً عن الواقع القائم ويعلو على كل بعد حقيقي بكونه مفبركاً، لا يعود من الممكن التعرف إليه بوصفه معياراً موثقاً للتمييز بين الحقيقي والمزيف. فإن لم يكن كل اليهود، كما تقول صحيفة *Das Schwarze Korps* مثلاً، متسولين لا يحملون جوازات سفر، سوف نغير الحقائق بطريقة تجعل من ذلك القول واقعاً. وألا يكون رجل يسمى تروتسكي قد قاد "الجيش الأحمر" يوماً أمر سيكف عن الوجود كحقيقة منذ سيطر البلشفيون على السلطة لبيدوا كل النصوص التاريخية... وهكذا دواليك. المسألة هنا هي أن التماسك الأيديولوجي إذ يختزل كل شيء إلى عامل واحد مهيمن تماماً، يتناحر بتواصل مع لا تماسك العالم من ناحية، ومن ناحية أخرى مع العجز عن توقع الأفعال البشرية. الإرهاب ضروري لجعل العالم متماسكاً وإبقائه كذلك، للسيطرة على الكائنات البشرية إلى درجة يفقدون معها، إلى جانب تلقائيتهم، ما يختص به الإنسان من العجز عن توقع أفكاره وأفعاله.

لقد تطورت هذا الأيديولوجيات تماماً من قبل أن يسمع أحد بمفهوم التوتاليتارية أو يصيغه. ومن الواضح أنه من السهل تلمس أن اعتبار نفسها شاملة هو ما يجعلها منذورة سلفاً تقريباً للعب دور في التوتاليتارية. أما ما يبدو أقل سهولة على الفهم، جزئياً لأن المنادين بها كانوا موضوع سجالات صاحبة لقرون طويلة في ما يتعلق بالعنصرية، ولعقود في ما يتعلق بالاشتراكية، فهو ما جعلها مبادئ سامية ومحركات فعل. الحقيقة أن الشيء الوحيد الذي ابتكره الحكام التوتاليتاريون أو اكتشفوه عبر استخدامهم هذه الأيديولوجيات إنما كان ترجمة نظرية عامة إلى مبدأ واحد مفرد يسيّر النشاطات كلها. فلا ستالين ولا هتلر أضافا في الواقع لو فكرة جديدة واحدة إلى الاشتراكية بالنسبة إلى الأول وإلى العنصرية بالنسبة إلى الثاني؛ كل ما في الأمر أن هاتين الأيديولوجيتين أصبحتا بين أيديهما قاتلتين بصورة جدية.

عند هذه النقطة تتخذ مسألة دور الأيديولوجيات في التوتاليتارية معناها. فالجديد في الدعاية الأيديولوجية التي كانت الحركات التوتاليتارية تنشرها حتى قبل استيلائها على السلطة كمن في تحويل المحتوى الأيديولوجي إلى واقع حي بواسطة التنظيم التوتاليتاري. والحركة النازية، بعيداً من تنظيم الناس الذين قُبِضَ لهم أن يؤمنوا بالعنصرية، راحت تنظمهم تبعاً لأهداف المعيار العنصري، فلم تعد الأيديولوجيا العنصرية مجرد قضية رأي أو محاكاة أو حتى تعصب، بل باتت تشكل الواقع المعيشي الفعلي، أولاً بالنسبة إلى الحركة النازية وبعد ذلك ألمانيا النازية حيث وجدنا مقدار غذاء الفرد واختيار مهنته وحتى اختيار الزوجة يخضع للمواصفات الفيزيائية والسلالية للشخص. لم يؤمن النازيون كثيراً، في تمايز واضح عن العنصريين، بحقيقة العنصرية كرجبة في تحويل العالم إلى واقع عنصري.

ثمة تغيير مماثل في الدور الأيديولوجي حدث حين أبدل ستالين الديكتاتورية الثورية الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي بنظام توتاليتاري ناشئ. فالأيديولوجيا الاشتراكية تشاطر كل الإيزمات الأخرى الزعم بأنها قد عثرت على حل لكل ألغاز الكون وبأنها قادرة على إدخال أفضل نظام في الشؤون السياسية لدى النوع الإنساني. غير أن واقع أن تكون طبقات جديدة قد ظهرت في روسيا السوفياتية بعد "ثورة أكتوبر" يعتبر بالتأكيد نفساً للنظرية الاشتراكية التي تقول إنه يتعين على انتفاضة العنف أن تستتبع زوالاً تدريجياً للبنى الطبقية. من هنا، حين انطلق ستالين في سياساته التصفوية القاتلة ليقيم نظاماً لا طبقياً عبر الإبادة المنهجية لكل الفئات الاجتماعية التي يمكنها أن تتحول إلى طبقات، حقق لو بشكل غير متوقَّع ذلك الإيمان الاشتراكي الأيديولوجي بالزوال الحتمي للطبقات. كانت النتيجة نفسها: باتت روسيا السوفياتية مجتمعاً لا طبقياً بمقدار ما باتت ألمانيا النازية مجتمعاً محدداً طبقياً. وما كان مجرد رأي أيديولوجي قبل صار المضمون المعيش للواقع. من هنا إن الترابط بين التوتاليتارية وكل الإيزمات الأخرى يكمن في أنه في مقدور التوتاليتارية أن تستخدم كل الإيزمات الأخرى كمبدأ تنظيمي لها وتحاول تغيير نسيج الواقع برمته تبعاً لقواعدها.

غير أن العقبتين الكبيرتين اللتين تعترضان سبيل هكذا تحوّل تكمنان من ناحية في العجز عن توقُّع الفعل الإنساني أو الاعتماد عليه جذرياً، ومن ناحية ثانية في اللاتماسك

الغريب الذي يسود عالم البشر. تحديداً لأن الأيديولوجيات في حدّ ذاتها تبدو مسألة رأي أكثر مما هي مسألة حقيقة هناك خطر كبير ومتواصل يحيق بحرية الإنسان في تغيير فكره. في النتيجة إن القمع وحده لا يبدو كافياً، بل يحتاج الأمر إلى السيطرة الشاملة والموثوقة على الإنسان لتكليفه مع عالم التوتاليتارية الحقيقي والمحدد أيديولوجياً. إن الهيمنة الشاملة بهذا المعنى تكون مستقلة عن المحتوى الحقيقي لأي أيديولوجية معطاة. مهما كان من شأن الأيديولوجيا التي يختارها المرء، وبصرف النظر هل قرّر المرء أن يغيّر الإنسان والعالم تبعاً لقواعد العنصرية أو الاشتراكية أو أي إزمات أخرى، فعلى الدوام ستبقى هناك حاجة إلى الهيمنة التامة. ولذا، نرى كيف أن منظومتين تختلفان عن بعضيهما كلياً في محتوأهما الحقيقي وفي جذورهما وظروفهما الموضوعية يمكن أن ينتهي الأمر بهما إلى بناء أو اليات إدارة وإرهاب متطابقتين تقريباً.

بالنسبة إلى التجربة التوتاليتارية في مجال تغيير العالم بالتوافق مع أيديولوجية ما، لا تعود الهيمنة الشاملة على سكان بلد واحد كافية. من هنا إن وجود، لا فقط العداء الذي يكمن في وجود، أي بلد غير توتاليتاري، تهديد مباشر لتماسك الادعاء الأيديولوجي. فلو كان صحيحاً أن النظام الاشتراكي أو الشيوعي في الاتحاد السوفياتي يبدو متفوقاً على النظم الأخرى كافة، سترتب على ذلك أنه لن يكون من الممكن تحت حكم أي نظام آخر إقامة مرفق رائع كقطار الأنفاق. من هنا، اعتادت المدارس السوفياتية لمدة طويلة تلقين الصغار أنه ليس في العالم كله قطارات أنفاق إلا في موسكو. الحقيقة أن الحرب العالمية الثانية قد وضعت حدّاً لمثل ذلك الهراء الواضح لكنه سيكون مؤقتاً. ذلك لأن تماسك الادعاء يتطلب ألا يبقى في نهاية الأمر من كل قطارات الأنفاق سوى ذاك الذي أقيم تحت الحكم التوتاليتاري، وبالتالي إما أن تدمر كل قطارات الأنفاق الأخرى، وإما أن يصار إلى وضع الأقطار الأخرى التي تعمل فيها قطارات من هذا النوع تحت الهيمنة التوتاليتارية. الحقيقة أن الدعوة إلى الغزو الشامل الملتصقة بالتصوّر الشيوعي للثورة العالمية، كما كانت الحال بالنسبة إلى التصوّر النازي المتعلق بعرق سيّد، ليست مجرد تهديد وُلد من رحم ظمأ إلى السلطة أو رحم مبالغة مجنونة في تقدير قوى الذات. الخطر الحقيقي يكمن في واقع أنه لا يمكن لنظام توتاليتاري

حقيقي تعمّه الفوضى أن يبقى قائماً لفترة طويلة إن لم يحدث لكل العالم خارجه أن يتبنى منظومته نفسها، متيحاً للواقع بأكمله أن يصبح كلاً متماسكاً لا يعيش تهديداً يأتيه لا من لدن العجز الذاتي عن توقع أفعال الإنسان، ولا من جانب القيمة الملموسة لعالم الإنسان التي دائماً ما تترك حيزاً ما مفتوحاً أمام حدث طارئ.

إن السؤال مفتوح والمسألة نالت قدراً ساخناً من النقاش، تلك التي تتعلق بهل يؤمن الحاكم التوتاليتاري نفسه أو أي من مرؤوسيه المباشرين حقاً، إلى جانب جمهرة المؤيدين والرعايا، بغيبات الأيديولوجيا. فيما أن المعتقدات المعنية تبدو حمقاء ومبتذلة، من المؤكد أن أولئك الذين ينحون إلى الردّ إيجاباً على هذا السؤال يميلون أيضاً إلى نكران معظم المزايا والمواهب التي لا مرء فيها والمعزوة إلى أشخاص كهتلر وستالين. على المقلب الثاني، نجد أن أولئك الذين يميلون إلى الردّ سلباً على السؤال نفسه، مؤمنين بأن الخيبة الظاهرة التي يمثلها الشخصان إنما تبرهن لؤمهما البارد والمعزول، يمكنهم في الوقت عينه أن ينكروا وجود تلك التقلبية الغريبة المعزوة إلى السياسات التوتاليتارية، التي من الجليّ كم أنها تخرق قواعد المصلحة الذاتية والحسّ السليم. ففي عالم معتاد حسباً الأفعال وردود الفعل وفق تلك المعايير، تصبح تلك التقلبية خطراً عاماً.

فلماذا على الظماً إلى السلطة، الذي نُظر إليه منذ فجر التاريخ المدوّن بوصفه خطيئة سياسية واجتماعية بامتياز، أن يتجاوز بغتة كل حدود المصلحة الذاتية والنفعية المعروفة سابقاً، ليحاول ليس الهيمنة فقط على البشر كبشر، بل كذلك تحوير طبيعتهم نفسها، ليس لمجرد أن يقتل براءة ووداعة المتفرجين المحايدين، بل حتى لاقراف هذا حين يكون ذلك القتل عقبة بدلاً من أن يكون مساعداً في مراكمة السلطة؟ فإذا رفضنا أن نقع أسرى العبارات واشتقاقاتها ونظرنا في ما خلفها نحو الظاهرة الحقيقية، سيبدو لنا أن الهيمنة الشاملة، كما هي ممارسة يومية من جانب النظام التوتاليتاري، منفصلة عن أنماط الهيمنة الأخرى عبر هوة لا يمكن أن يجسرها تفسير نفسي مثل ذاك الذي يتحدث عن "ظماً إلى السلطة".

لقد تمكّن هذا الإهمال الغريب للمصلحة الذاتية من جانب الحكم التوتاليتاري في غالبية الأحيان من إثارة دهشة الناس كنوع من مثالية مخطئة. ولهذه الدهشة نواة

حقيقة ما ندرکها إن فهمنا بعبارة مثالية ما لا يتجاوز غياب الأنانية وبعض دوافع الحسّ السليم. وربما كانت لا أنانية الحكام التوتاليتارين تميّز نفسها أفضل عبر الحقيقة الغريبة التي تقول إنه ما من واحد منهم كان على عجلة من أمره خصوصاً لإيجاد خليفة له بين أولاده (إنها لتجربة جديرة بالاهتمام بالنسبة إلى دارسي الطغيانيات أن يتأملوا تنويعاً لم تصب بعدوى القلق الدائم الذي يعترى معتصب السلطة الكلاسيكي). بالنسبة إلى الأنظمة التوتاليتارية، لا يمكن للهيمنة الشاملة أن تكون غاية في حد ذاتها. وفي هذا السياق، يبدو الحاكم التوتاليتاري أكثر "تنوراً" وأدنى إلى أمنيات ورغبات الجماهير التي تسانده - حتى غالباً في وجه كوارث جليّة - من سابقه، من سياسي السلطة الذين لم يعودوا يلعبون اللعبة لصالح المصلحة الوطنية بل لمصلحة لعبة السلطة من أجل السلطة. ويمكن للهيمنة الشاملة، رغم هجومها المخيف على الوجود الجسدي للشعب كما على طبيعة الإنسان، أن تلعب الدور العتيق نفسه الذي كان يلعبه الطغيان إنما بالاستعانة بفعالية إجرامية لا سابق لها، ما دامت لا تستخدم إلا كوسيلة لغاية محددة.

أنا أعتقد أن هتلر كان يؤمن بما لا مرأى فيه بالصراع العرقي والتفوق العنصري (ليس بالضرورة بالتفوق العنصري للشعب الألماني) تماماً كما أن ستالين آمن بالصراع الطبقي والمجتمع اللاتبقي (ليس بالضرورة بالثورة الأممية). مع ذلك، فمن منظور المزايا الخاصة بالأنظمة التوتاليتارية، التي يمكن أن تقام تبعاً لأي رأي تعسفي يمكن أن يتوسع ليصبح نظرة إلى العالم (weltanschauung)، لسوف يكون ممكناً تماماً للحكام التوتاليتارين أو للأشخاص المحيطين بهم بصورة مباشرة ألا يؤمنوا بالمحتوى الحقيقي لدعوتهم؛ سيبدو الأمر أحياناً كأن الجيل الجديد، الذي تلقى تعليمه ضمن شروط الحكم التوتاليتاري، قد فقد بطريقة ما حتى قابلية التمييز بين مثل هذا الإيمان واللاإيمان. فإن كانت تلكم هي الحال، فسيكون من شأن الهدف الحقيقي للحكم التوتاليتاري أن يتحقق إلى حدّ بعيد. وفحواه إزالة القناعات بوصفها مساندة للنظام تزيد عن اللازم، وبرهنة أن هذه المنظومة، في تمايزها عن المنظومات الأخرى، تمكنت من جعل الإنسان كائناً سطحيّاً بمقدار ما هو كائن ذو فكر وفعل تلقائيين. يكمن في خلفية هذه المعتقدات أو اللامعتقدات، هذه القناعات "المثالية" أو

الحسابات الكلية، إيمان آخر تختلف نوعيته اختلافاً كلياً، ويتقاسمه في الواقع كل الحكام التوتاليتاريين، وكذلك الشعب الذي يفكر ويفعل تبعاً للخطوط التوتاليتارية، سواء علم ذلك أو جهله. وهو الإيمان بالقدرة الكلية للإنسان وفي الوقت نفسه بسطحية الناس. وما هذا سوى الإيمان بأن كل شيء متاح، والأكثر رعباً من هذا أن كل شيء ممكن. تحت هذا الشرط تفقد مسألة الحقيقة الأصيلة أو زيف الأيديولوجيات معناها. فإذا كانت الفلسفة الغربية قد أبتت دائماً على فكرة أن الواقع حقيقة - لأن تلکم هي الأسس الأنطولوجية للمعادلة بين الشيء والعقل *aequatio rei et intellectus* - تكون التوتاليتاريا قد استنتجت من هذا أن في إمكاننا أن نفيرك الحقيقة بقدر ما يمكننا فبركة الواقع، وأنه ليس علينا أن ننتظر حتى يكشف الواقع عن نفسه ويرينا وجهه الحقيقي، لكن في وسعنا أن نوجد واقعاً نتعرّف إلى بناه منذ البداية بالنظر إلى أننا من أنتج كل هذا. بكلمات أخرى: إن القناعة الكامنة لدى أي تحويل توتاليتاري للأيديولوجيا إلى واقع سيصبح حقيقياً سواء كان حقيقياً أو لم يكن. وبسبب هذه العلاقة بين التوتاليتاريا والواقع، فقد مفهوم الحقيقة نفسه معناه. فأكاذيب الحركات التوتاليتارية، التي اخترعت لخدمة اللحظة الآنية كما حال ضروب التزييف التي تفعلها الأنظمة التوتاليتارية، تصبح ثانوية الأهمية مقارنة بهذا الموقف الجذري الذي يستبعد أي تمييز بين الحقيقة والزيف.

لهذا الهدف، أي للوصول إلى تماسك في منظومة عالم كاذب بدلاً من الوصول إلى السلطة أو أي خطيئة إنسانية يمكن فهمها، تتطلب التوتاليتارية هيمنة شاملة وحكماً تاماً وتبدو مستعدة لاقتراف الجرائم التي لا سابق لها في تاريخ الجنس البشري الطويل والمفعم بالخطايا.^١

الحقيقة أن العملية التي مارسها كل من هتلر وستالين على أيديولوجيتهما تبعاً لم تكن أكثر من أخذها بأكثر ما يمكن من جدية، ويعني هذا السير بتطبيقاتها المزعومة إلى تلك النتيجة المنطقية القصوى حيث تبدو عبثية بصورة منافية لأي عقل. فإن كنت تؤمن بجدية أن البرجوازية ليست ببساطة متناحرة مع مصالح العامل، بل إنها تموت

١ هذه الفقرة والفقرات العشر السابقة مأخوذة من مخطوط عنوانه "Ideology and Propaganda" [الأيديولوجيا والبروباغندا]. (محرر الطبعة الإنكليزية)

أيضاً، فمن الواضح أن هذا الإيمان يسمح لك بقتل كل البرجوازيين. وإن أخذت حرفياً القول الذي فحواه أن اليهود، بعيداً من أن يكونوا بالتحديد أعداءً للشعب آخر، ليسوا أكثر من هوام طفيلي خلقته الطبيعة هوماً، وهم منذورون أن يكون مصيرهم مصير العتّ والبق، فسيمكّنك أن تستند إلى حجة كاملة تتيح إبادتهم. من الواضح أن هذه الصرامة المنطقية كإلهام للفعل هي ما يعطي المأذونية لكل بنية الحركات والحكومات التوتاليتارية. أما المحاجة الأكثر إقناعاً التي كان هتلر وستالين من أنصارها على قدم المساواة، فهي الإلحاح على أن كل من يقول "أ" عليه بالضرورة أن يقول "ب" ثم "ت" لينتهي به الأمر مع آخر حرف من الأبجدية. وكل ما يقف معترضاً في طريق هذا النوع من المنطق - سواء الواقع، أو التجربة، أو شبكة التبعية والعلاقات اليومية الإنسانية - يجب إزاحته. وفي الحالات القصوى، سنجد أن النصح الذي تسديه شبكة المصالح الخاصة سيكون مصيره هذا المصير، كما برهن ذلك مراراً وتكراراً بالطريقة التي سیر بها هتلر الحرب. فالمنطق الخالص، الذي ينطلق من مقدمة واحدة مقبولة - ما كان هتلر يسميه "المحاجة الباردة" - يبقى على الدوام آخر المبادئ التي تقود الخطى.

عند ذلك قد يكون لنا أن نقول إن الحكومات التوتاليتارية قد أحلت الأيديولوجية محلّ مبدأ الفعل لدى مونتسكيو. وذلك رغم أننا لا نزال حتى الآن مجابهين بنوعين لا غير من التوتاليتارية، يبدأ كل واحد منهما من إيمان أيديولوجي سبق لجاذبيته بالنسبة إلى الجماهير العريضة من الشعب أن برهنت نفسها ونُظر إلى كل واحد منهما بأنه من علو الكفاءة بما يكفيه لكي يلهم الفعل ويحرك الجماهير. لكننا إن نظرنا من كذب إلى ما يحدث بالفعل، أو ما حدث لهذه الجماهير وأفرادها، خلال الأعوام الثلاثين المنصرمة، سنكتشف تلك السهولة المربكة التي انتقل بها كثير من القميص الأحمر إلى البني، فإن لم يشتغل هذا الانتقال بالنسبة إليهم، رأيناهم يعودون إلى القميص الأحمر من جديد، لكي يستعيدوا البني بعد مدة وجيزة. هذه التغييرات - أكثر عدداً مما نقرّ به عادة في توقنا وأملنا في أن نرى الشعب، بعد تجربة سيئة، يتخلى عن ارتداء تلك القمصان جميعاً - تبدو لنا كأنها تشير إلى أن الأيديولوجيات، بمضمونها القابل للبرهنة، ليست ما يحرك الناس بل منطقية محاجتهم في حد ذاتها وتقرّياً في معزل من

أي مضمون. وقد يعني هذا أن ثمة أيديولوجيات أخرى علمت الناس كيف يحررون أنفسهم من التجربة الحقيقية ومن صدمة الواقع عبر خداعهم بالحديث عن جنة مجانيين تُعرف كل خطوة من خطواتها قبلياً، إن لم تكن قد فعلت ذلك بالفعل، بصرف النظر عن مضمون جنتهم. لا لكي يصبحوا أكثر حكمة بل لتضيعهم أكثر في براري منطق الاختزالات والاستنتاجات المضللة. هنا لا تعود العنصرية أو توطيد مجتمع قائمين على العرق، ما يمثل "المثل الأعلى" الذي يجتذب، ولا مجتمع الطبقات أو المجتمع اللاطقي، بل شبكة الإجرام التي تمارس عمليات منطقية خالصة يجد المرء نفسه واقعاً في فخها ما إن يرضى بأي منها. يبدو الأمر هنا كأن مبدلي القمصان هؤلاء يعزّون أنفسهم بالتفكير بأنه بصرف النظر عن المضمون الذي يختارونه - بصرف النظر عن نوع القانون الأزلّي الذي يقررون الإيمان به - ما إن يتخذوا هذه الخطوة الأولية، حتى لا يعود في إمكان أي شيء أن يحدث لهم؛ لقد عثروا على الخلاص.

لكن الخلاص من ماذا؟ ربما يكون في وسعنا العثور على الجواب إن تفرسنا مرة أخرى في طبيعة التوتاليتارية، أي في جوهرها الإرهابي ومبدأ منطقها الذي يفاقم في لعبة التركيب من طبيعتها. لقد قيل غالباً، وهذا صحيح قطعياً، أن الأكثر فظاعة في سمة الإرهاب أن في مقدوره أن يعمي كلياً عيون الأفراد المعزولين عن بعضهم بعضاً وبالتالي بفعله هذا يمعن في عزل أولئك الأفراد أكثر وأكثر. وربما تعلم هتلر، كما فعل ستالين، من كل أمثلة الطغيان التاريخية أن أي مجموعة من الناس تنضمّ إلى بعضها بعضاً بفعل مصلحة مشتركة معينة يصبحون معاً تهديداً أقصى للهيمنة التوتاليتارية. وحدهم الأفراد المعزولون تمكن السيطرة عليهم كلياً. ولقد كان في إمكانه أن يقيم تنظيمه على أساس مجتمع سبق تفتيته بالفعل إلى ذرات عمد هو إلى مفاومة تفتيته أكثر وأكثر على نحو مصطنع. أما ستالين، فاحتاج إلى الإبادة الدموية التي مارسها ضد فلاحيه، الذين هم الأصول التي انبثق منها عماله، كما احتاج إلى التصفية المتكررة التي طاولت الآلية الإدارية وبيروقراطية الحزب، بغية التوصل إلى النتائج نفسها. وبمصطلحي "مجتمع مفتت" و"أفراد معزولين"، نعني وضعية يعيش الشعب فيها معاً دون أن يكون ثمة ما هو مشترك بين أفرادها، ودون تقاسم أي حيّز مرئي وملموس في العالم. ونعرف أن مجرد كوننا سكاناً في بناية مؤلفة من شقق تضم مجموعة من الناس على قاعدة تقاسمهم تلك

البنية الخاصة يجعلنا بالتالي، بقوة المؤسسات السياسية والقانونية التي توفر لعيشنا معاً كل أقدية التواصل العادية، نتحول إلى مجموعة اجتماعية، نكوّن مجتمعاً، شعباً، أمة... تماماً كما أن قاطني الشقة سيضحون منعزلين عن بعضهم بعضاً إذا ما حدث لبنائهم، لسبب ما، أن انتزعت منهم، سيكون دمار مؤسساتنا - أي حرماننا السياسي والجسدي البيوت والتجذّر الاجتماعي - هو المصير الجماعي الهائل في زمننا الذي سنشارك فيه، لو بدرجة متفاوتة من الكثافة والبؤس.

ليس الإرهاب، بالمعنى الذي نتحدث عنه، الأمر الذي قد يخشاه الناس، بل هو نمط العيش الذي ينظر إلى أهمية الفرد الكلية كقضية مضمونة ويوفر لهذا الفرد النصر أو الموت، مهنة يمارسها أو نهاية في معسكر حشد، بصورة مستقلة كلياً عن أفعاله أو كفاءاته. أما الإرهاب، فيتلاءم مع وضعية أولئك الذين يشكلون جماهير تسعى بتصاعد نحو الكمال، بصرف النظر هل تلك الجماهير نتيجة مجتمعات منهارة أو سياسات محسوبة.

لكن الإرهاب لا يكفي في حد ذاته - هو قد يلائم لكنه لا يلهم - . فإن راقبنا من هذا المنظور منطقي أيديولوجيات الحركات التوتاليتارية المثيرة للفضول، فسنفهم بصورة أفضل لمّ يمكن لهذه التوليفة أن تكون صالحة إلى الحد الأقصى. فإن كان صحيحاً أن هناك قوانين أزلية تتحكم بالكائنات البشرية كلها وتتطلب من كل كائن بشري ما لا يزيد عن الامتثال التام، فلن تكون الحرية أكثر من هزأة، خدعة تبعد المرء عن الدرب القويم، ومن ثم لن يكون الافتقار إلى الدار سوى خرافة، شيء متخيّل يمكن شفاؤه بفعل اتخاذ القرار بالتكليف مع شريعة كونية معترف بها. وهنا - أخيراً وليس آخراً - لا يعود مضمون عقول البشر، بل مضمون عقل واحد هو ما يُحتاج إليه بغية تفهّم تلك القوانين وبنیان الإنسانية بطريقة تتلاءم معها مهما تغيّرت الظروف وتبدّلت. "معرفة" يملكها واحد وحده ستكون كافية، إذ إن تعددية المواهب أو الآراء أو المبادرات البشرية ستكون غير ضرورية بكل بساطة. لن تعود ثمة ضرورة للاحتكاك الإنساني. كل ما يكون ثمة حاجة إليه هو الحفاظ على عمل وظيفي كامل ضمن إطار وضعه ذلك الواحد الذي سلك بمفرده درب "الحكمة".

المنطقية هي ما يجتذب الكائنات البشرية المعزولة، لأن الإنسان - في عزلته التامة،

دون أدنى احتكاك برفاقه في الإنسانية ومن ثم دون أي إمكانية حقيقية للتجربة - لا يملك ما يتكئ؛ إليه إن سقط سوى أكثر أحكام المحاجة عبثية. ولقد كان من أَلح على العلاقة الوثيقة بين المنطقية والعزلة مارتن لوتر في تفسيره غير المعروف بما فيه الكفاية لتلك الفقرة من الكتاب المقدس التي تقول إن الله قد خلق الإنسان ذكراً وأنثى لأنه "ليس من الحسن للإنسان أن يبقى وحيداً". ويقول لوتر: "دائماً ما ينتزع الإنسان الوحيد شيئاً من إنسان آخر ويسير بكل شيء إلى خاتمة الأسوأ".

المنطقية بصفاتها مجرد محاجة لا تأخذ الحقائق والتجربة باعتبارها هي رذيلة العزلة الحقيقية. غير أن رذائل العزلة إنما تنمو انطلاقاً فقط من يأس الوحدة. فالآن حين يحدث لعلاقتنا الإنسانية أن تتصدع - بفعل انهيار بيتنا المشترك، أو بفعل التوسع المتنامي للممارسة الوظيفية التي يتداعى بها جوهر العلاقات الإنسانية أي مادتها الحقيقية، أو عبر التطورات الكارثية التي تطاول الثورات الناتجة هي الأخرى عن اخفاقات سابقة - لا تعود الوحدة في مثل هذا العالم مسألة سيكولوجية يتعين حلها بكلمات جميلة ولا معنى لها مثل "جوانية" و"برانية". الوحدة، الملتصقة بفقدان المأوى والافتقار إلى الجذور، ليست بكلام إنساني سوى وباء زماننا المستشري. وبقينا لا يزال في وسعك أن تشاهد أناساً - يتضاءلون عدداً أكثر وأكثر - يتلاصقون ببعضهم بعضاً كأنهم في دوامة دون أدنى عون من أقية التواصل الراسخة التي يوفرها عالم يعيش فيه الناس بصورة مشتركة، وذلك كي يتمكنوا من الهرب معاً من لعنة تحولهم إلى لا بشر في مجتمع يبدو فيه كل شيء سطحياً بلا معنى ويتلقاه رفاقهم في الإنسانية بصفته هذه. لكن ما الذي تريد هذه الممارسات البهلوانية أن تبرهنه على الضد من اليأس المتفاقم من حولنا، الذي نتجاهله في كل مرة نندد فيها بالناس أو نصفهم حين يقعون فريسة الدعاية التوتاليتارية بالحمقى أو بالمفتقرين إلى المعلومات؟ هؤلاء الناس ليسوا كذلك. كل ما في الأمر أنهم هربوا من يأس الوحدة ليقعوا في إدمان رذائل العزلة.

الوحدة والعزلة ليستا الشيء نفسه. ففي العزلة، لا نكون وحيدين مطلقاً بل نكون معاً مع ذواتنا. في العزلة، نكون دائماً "أثنين في واحد"؛ نصبح فرداً واحداً كاملاً في ثراء مواصفاتنا كما في الحدود المرسومة لها، عبر وحصراً عبر رفقة الآخرين. فبالنسبة

إلى فرديتنا، بمقدار ما هي واحدة - لا تتبدل ولا تُفوّت - نعتمد كلياً على أناس آخرين. العزلة التي يعيشها المرء برفقة ذاته لا تحتاج إلى التخلي عن الاحتكاك بالآخرين، ولا يقف فيها خارج نطاق الرفقة الإنسانية، بل على العكس هي التي تعدّنا لبعض أنماط مميّزة من العلاقات الإنسانية، كالصداقة والحب، أي لكل علاقة تتجاوز الأقتية القائمة للتواصل البشري. فإذا كان في وسع المرء أن يتحمل العزلة ويتحمل رفقة ذاته الخاصة، ستكون ثمة فرص في أن يتمكن هذا المرء من تحمّل رفقة الآخرين والاستعداد لها، فالشخص الذي لا يمكنه تحمّل آخر عادة ما لا يكون قادراً على تحمّل ذاته الخاصة. تكمن نعمى الرفقة الكبرى في أنها تعيد تحويل "ال اثنين في واحد" بجعلهما فرداً. ونحن بصفتنا أفراداً نحتاج كل منا إلى الآخر ونصبح وحيداً إن حدث لنا عبر حادث جسدي أو سياسي ما أن انتزعنا من الرفقة أو الرفاقية. فالوحدة تتطور حين يعجز المرء عن إيجاد رفقة تنقذه من الطبيعة المزدوجة لعزله أو حين يكون المرء وهو فرد في حاجة دائبة إلى الآخرين من أجل فرديته، مهجوراً من الآخرين أو منفصلاً عنهم. وهو في الحال الأخيرة، يكون وحده تماماً مهجوراً حتى من رفقة ذاته لذاته.

إن الأسئلة الميتافيزيقية الكبرى - البحث عن الله والحرية والخلود (كما عند كانط)، أو عن الإنسان والعالم، الكينونة والعدم، الحياة والموت - دائماً ما تُسأل في الوحدة حين يكون المرء وحيداً مع ذاته، ومن ثم بشكل محتمل مع كل الناس. فالواقع الملحّ الذي يقول لنا إن الإنسان في الوقت الحالي قد سقط من شاقق فرديته يجعله قادراً على طرح أسئلة تقف خارج الزمن، أسئلة تتجاوز الأسئلة المطروحة بطرق مختلفة من قبل كل فردية. لكن ما من أسئلة من هذا النوح تُطرح في الوحدة حين يكون الإنسان كفرد مهجوراً حتى من ذاته وضائعاً في زحام الناس. فيأس الوحدة هو صمتها الخاص الذي لا يقبل أي حوار.

العزلة ليست الوحدة، لكنها قادرة بكل سهولة أن تصبح وحدة وحتى يمكن لها أن تختلط بها. فليس ثمة ما هو أصعب وأندر من أناس يجدون، خارج الحاجة اليائسة إلى الوحدة، القوة التي تمكنهم من الهرب من العزلة إلى رفقة ذواتهم مرتقين الروابط المقطوعة التي تصلهم بالبشر الآخرين. ذلكم ما حدث ذات لحظة سعادة لنيثشه حين اختتم قصيدته العظيمة واليائسة التي كتبها حول الوحدة بهذه العبارات: "كان الوقت

ظهراً، صار الواحد اثنين، وقضي أمري مع زرادشت “*Sils-Maria, Die Froliche Wissenschaft*”^١.

يكمن خطر العزلة في إمكانية أن يخسر المرء ذاته بدلاً من أن يكون معاً مع كل شخص، فهنا يحدث للمرء أن يُترك حرفياً من الكل. هذا ما كان دائماً الخطر المهني الذي يتعرض له كل فيلسوف يحدث له جراء بحثه عن الحقيقة واهتمامه بأسئلة نسميها ميتافيزيقية (لكنها في الحقيقة الأسئلة الوحيدة التي تعني كل كائن) أن يحتاج إلى العزلة، إلى أن يكون معاً مع ذاته ومن ثم مع كل الناس، كشرط من شروط عمله. فالوحدة بوصفها الخطر العضوي المصاحب للعزلة تضحى بالتالي الخطر المهني الذي يحيق بالفلاسفة والذي قد يبدو واحداً من الأسباب التي تجعل الفلاسفة غير قابلين للوثوق بهم بالنسبة إلى القضايا السياسية والفلسفة السياسية. فالأمر لا يقتصر على أن لهم اهتماماً ساماً نادراً ما يفصحون عن ماهيته - بأن يُتركوا لحالهم، أن تتأمن عزلتهم ويتحرروا من أي إزعاجات ممكنة كإزعاج إلزامهم بالواجبات التي يقوم بها المرء بوصفه مواطناً - بل إن هذا الاهتمام قد قادهم بصورة طبيعية إلى التعاطف مع الطغاة حين لم يكن ثمة توقع أن يقوم المواطنون بأي حراك. إذ إن تجربتهم في مضمار العزلة قد وفرت لهم إطلاقة استثنائية على كل تلك العلاقات التي لا يمكن تحقيقها من دون كينونتهم وحيدين مع ذواتهم، لكنها قادتهم حتى إلى نسيان العلاقة الأولية التي ربما تكون أكثر أهمية، بين الناس والملكوت الذي يكونونه، منطلقاً من واقع التعددية البشرية فقط.

لقد قلنا عند بداية هذه التأملات إننا سنكون راضين إن توصلنا إلى تفهم جوهر أو طبيعة الظاهرة السياسية التي تحدد البنية الجوانية لمناطق بأسرها، إن نجحنا في تحليلها بوصفها مؤشرات على الخطر الكامن في التوجهات العامة التي تعني المجتمعات كلها وقد تهددها جميعاً، لا فقط تلك البلدان التي حدث لها أن خرجت منتصرة، أو هي الآن على وشك أن تنتصر. فالخطر الذي تمثله التوتاليتارية يمثل هكذا عارياً أمام أنظارنا - هذا الخطر الذي، بالتعريف، لن يمكن تفاديه بمجرد الانتصار على

١ “It was noon, one became two, and I was done with Zarathustra”. واضح هنا أن أردت تحيل

استناداً إلى الذاكرة.

الحكومات التوتاليتارية - وإنما يطلع من الافتقار إلى الجذور والمآوي ويمكننا تسميته خطر الوحدة والخواء. لكن الوحدة والخواء ليسا سوى علامات مرض، بالتأكيد، يصيب مجتمع الجماهير، لكن دلالتهما الحقيقية لم تستنفد بعد. ونزع الإنسانية مستتبع في الحالين معاً وموجود قبل ترسخهما، حتى إن وصل إلى ذروة نتائجه المريعة في معسكرات الاعتقال. أما الوحدة كما نعرفها في مجتمع مفتت، فإنما هي في حقيقتها، وكما حاولت أن أبرهن باقتباسي من الكتاب المقدس ومن تفسير لوثر، على تناقض كلي مع المتطلبات الأساسية للشروط الإنسانية. حتى تجربة العالم المعطى المادية البحت والحسيّة تعتمد في التحليل الأخير على واقع أن الأرض لا يقيم عليها إنسان واحد بل أناس كثير.

هايدغر الثعلب^١

يقول هايدغر بقدر كبير من الفخر: "يقول الناس إن هايدغر ثعلب". هاكم الحكاية الحقيقية لهايدغر الثعلب: كان يا ما كان، كان هناك مرة ثعلب يفتقر إلى الحكمة إلى درجة أنه لم يترك نفسه يُمسك وهو بنصب الأفخاخ، بل لم يكن قادراً حتى على التفريق بين الفخ واللافخ. كذلك كان هذا الثعلب يعاني من عيب آخر. ثمة مشكلة مع فرائه أيضاً، فكان يعيش من دون أي حماية طبيعية وسط مصاعب الحياة في عالم الثعالب. هكذا بعد أن أمضى صباه كله يدور من حول الأفخاخ التي ينصبها له البشر، واليوم بعد أن لم تتبقَّ له أي قطعة سالمة من فرائه، إن جاز لنا القول، قرر الثعلب أن ينسحب من عالم الثعالب كلياً ليجعل لنفسه جحراً يقيم فيه. لكنه رغم خبرته المكثفة التي لا تصدق في مجال الأفخاخ، وافته فكرة جديدة كلياً ولم يسبق أن سمع بها أحد في عالم الثعالب من قبل: نصب فخاً كجحر له. لقد داخل الفخ معتبراً إياه جحراً طبيعياً - ليس بفضل براعته بل لمجرد أنه كان يعتقد أن أفخاخ الآخرين كانت ملاذاتهم - . من ثم قرر أن يكون حكيماً على طريقته وأن ينصب للآخرين الفخ الذي نصبه لنفسه والذي لم يكن ملائماً إلا له... لكن هذا الأمر برهن بدوره جهله التام بالأفخاخ، فما من أحد سيكون من شأنه أن يقع في فخه بالنظر إلى أنه كان مقيماً هو نفسه داخله. كان من نتيجة ذلك كله أن غمره الضجر. بعد كل شيء يعلم الجميع أن كل الثعالب سينتهي بها الأمر رغم حكمتها إلى أن تقع يوماً ما في الفخ. فلم لن يكون فخٌ ينصبه ثعلب - ولا سيما فخ نصبه ثعلب تفوق خبرته في هذا المجال خبرة

١ من "يوميات فكر" (denktagbuch.1953) لحنّة أرندت.

أي ثعلب آخر - متماثلاً مع الأفخاخ التي ينصبها بنو البشر والصيادون؟ طبعاً لأن هذا الفخ لم ينكشف بالوضوح الذي ينبغي للفخ العادي. هكذا خطر لثعلبنا أن يزین فخّه زينة جميلة وأن يعلّق في كل مكان يافطة تقول: "تعالوا هنا أيها القوم. هنا ثمة فخّ هو أجمل فخّ في العالم". منذ تلك اللحظة بدا واضحاً أن ما من ثعلب سيخطئ بأن يقع في شرك ذلك الفخ. ومع ذلك، جاء كثير ودخلوا. ففي نهاية الأمر، كان ذلك الفخ وكر الثعلب، فإذا أردت أن تزوره في بيته سيكون عليك أن تدخل فخّه. لكن كل ثعلب باستثناء ثعلبنا كان في وسعه أن يقفز خارجاً من الفخّ مجدداً فور دخوله. فالفخ كان على مقاس ذلك الثعلب تماماً. ومع ذلك، ظل الثعلب الذي يعيش داخل الفخّ يقول بكل فخر: "ها هم جميعاً يزورونني في فخّي إلى حد أنني أصبحت أفضل الثعالب". وثمة شيء صحيح في هذا: ما من أحد يفهم في طبيعة الأفخاخ فهم واحد يقيم طوال حياته كلها داخل فخّ.

فهم الشيوعية

(هذه مراجعة لكتاب *Bolshevism: An Introduction to Soviet Communism*,
by Waldemar Gurian, Notre Dame, IN, 1952. نشرت في مجلة *Partisan*
Review XX/5, September–October 1953. بينما توفر هذه المراجعة مؤشرات
مهمة حول اهتمام أرندت المتزايد في ذلك الحين بمعنى فكر ماركس، لا
تعكس عمق شعورها الكبير تجاه غوريان نفسه. فهي كانت قد تعرفت إلى ”هذا
الإنسان الغريب“، ”غريباً في العالم لا يجد وطناً له فيه مع أنه كان واقعياً في
الوقت نفسه“، منذ بداية سنوات الثلاثين في ألمانيا. بالنسبة إلى أرندت، كانت
حياته واحدة من تلك الحيوانات التي تضيء ظلمات القرن العشرين. راجع:
”(Waldemar Gurian 1903–1954” in *Men in Dark Times*“)

هذا على حد علمي أفضل تاريخ تحليلي للبلشفية. فهو في نحو مئة صفحة يلخص
لنا بدقة كبيرة مكتشفات معظم دارسي هذا الموضوع، فيما نجده في القسم الثاني
يتألف من مجموعة مختارة بعناية من المصادر التي تُرجم بعضها من أصوله الروسية
مباشرة. أما التركيز طوال العمل، فيطاول المعتقدات الخاصة بالنظام السوفياتي وما
يترتب عليها من الناحية الأيديولوجية.

ليس الإيجاز في العادة من الفضائل التي تسم المؤرخين. لكنه في أي مكان يتحقق
فيه، نراه يستند إلى مزايا تأتي كمجرد مكافأة لحياة دراسية بأسرها، لسيطرة تامة على
المادة ولحسن التصاق بالموضوع لا يضلّ سواء السبيل. تظهر هذه المزايا بكل وضوح
في طول دراسة غوريان Gurian وعرضها. لكن موضوع غوريان هو من الصنف الذي

يمثل صعوبات خاصة بالنسبة إلى المؤرخ. فكل دراسة تتناول النظام السوفياتي حتى لو أعدّها خيرة الخبراء تعاني من نقص حاسم في المصادر. فالأرشيفات الروسية لم تُفتح حتى الآن أبداً، ولسنا ندري هل سيخلف لنا النظام البلشفي النوع المعهود من الوثائق الجليّة التي لا يمكن دونها كتابة أي تاريخ حقيقيّ. من سوء الحظ أن المؤرخين المعاصرين قد أضعوا، تحت تأثير العلوم الاجتماعية، معظم اهتمامهم بالمصادر كمصادر. يزداد وضوح هذا الأمر في الأدبيات السوفياتية المتزايدة التي لا نعرف عنها إلا القليل فوجدنا مجبرين دائماً على الاعتماد على مصادر الدرجة الثانية. لقد أدى هذا النقصان في المصادر الوثائقية الموثوقة ببعض الدارسين إلى قبول المصادر الروسية الحكومية واقعين تحت تأثير البروباغندا البلشفية لمجرد أنها تبدو لهم أفضل سمعة من التجارب الشخصية التي يرويها ضحايا النظام أو من الاعترافات التي يدلي بها المسؤولون السابقون.

غير أن غوريان لا يقع في مثل هكذا فخّ. أما حلّه الخاص لمثل هذه المعضلة، فيتمثل في التركيز على تحليل الأيديولوجيا متفادياً سرد الوقائع بقدر ما يسعه ذلك. لكن هذه المقاربة تعاني من نقیصة كبرى: لا يمكن أن تحسب حقاً بالنسبة إلى الأحداث نفسها بالنظر إلى أنه ثمة حتى أحداث من الأكثر حسماً، كتمرد كرنشوات تعالج بطريقة سطحية.

الحقيقة أن من طبيعة هذا الوضع أن الفرضيات العامة، غير المعزوّ إليها في الأصل سوى وظيفة وضع فرضيّات عملية، سرعان ما تضحى ذات وضعية تجعلها أحكاماً واستنتاجات نهائية. ويشمل هذا مجمل الأدبيات حول الموضوع حيث لا يكون مجمل المؤلفين حتى متبهمين إلى أن الوضع على هذا النحو. ومن فضائل الدراسة التي بين أيدينا أن المبادئ التي يستند إليها معظم البحث التاريخي والاجتماعي حول طبيعة البلشفية تتمفصل بوضوح وتماسك. ويمكن تعداد هذه المبادئ كما يلي:

أولاً، خط متواصل من الفكر والموقف السياسي يمتد من ماركس إلى لينين فستالين. فماركس هو مكتشف وصانغ نظرية ترجمها لينين إلى مصطلحات عملية وضعها ستالين موضع التطبيق. بمعنى أن الإستراتيجية (ماركس) استُتبعبت بتطوير الوسائل التكتيكية (لينين) لينتهي بها الأمر إلى دخول حيز التطبيق لمخطط مسبق

التصوّر (ستالين). وبقينا إن غوربان يتبنى هذا الطرح بحیطة كبرى والعديد من المزایا، لكنه یوافق أساساً علی أنه لا فارق رئيسياً بین ماركس وستالین.

ثانياً، تُفهم البلشفية تبعاً للمصطلحات الدينية، ”إن ما يعزوه مؤمنو الأديان التقليدية إلى الله... يعزوه البلشفيون إلى قوانين التطور الاجتماعي المزعومة علمية“ (هذه المماثلة حذو النعل بالنعل *Quid pro quo* بين الله والقانون العلمي يبدو ظاهراً اليوم أنها أقنعت كل من يؤمن بأن لا وجود لله ولا للقوانين التاريخية القابلة أن تُبرهن بصورة علمية). يعود إلى قناعات المؤلف الدينية الشخصية تقرير هل الدين العلماني الجديد مُتخذ بوصفه دفاعاً عن النظام (من جراء ”المثالية“ الداخلة في الموضوع)، أو كما يحدث غالباً سيُتخذ كنوع من التحريف للنزعة المادية. مع هذا، نجد أن دين البلشفية العلماني قد اعتبر بصورة أكثر راهنية بديلاً عن الإيمان الحقيقي، باعتباره هرطقة حديثة كبرى نمت من قلب مجتمع مُعلمن. وضمن سياق النسخة الأخيرة التي هي محاكاة الدراسة التي تناولها هنا، يبدو الانبثاق الخاص لـ”دين علماني“ تقدماً بوصفه برهاناً لحتمية احتياجات البشر الدينية، وكنييه سياسي أعلى في وجه التخلي عن الدين التقليدي.

ثالثاً، إن الإيمان الفيضي الجديد إنما هو الناتج المنطقي عن العالم المعلمن المحدث وتوجهاته المرتبطة به عضوياً. فحياة سياسية أضاعت معيارها التجاوزي وتؤمن بأن في إمكانها أن تصل إلى أهدافها القصوى وتحقيقها في هذه الحياة الدنيا لا يمكن إلا أن ينتهي بها الأمر إلى نوع من التوتاليتارية.

هذا ليس المكان المناسب للتبحر في صلاحية هذه الأحكام التي يتلاءم كل واحد منها مع واحدة من تنبؤات الوضع السياسي المعاصر ولكن ما من واحد منها، بوصفها أحكام-قيمة، يبدو قادراً على أن يُبرهن أو يُدحض انطلاقاً من الوقائع أو المصادر نفسها. فهي جميعاً تشتغل على أساس افتراضات، وأشك في أن واحداً من أسباب عجزها عن أن تصبح أحكام-قيمة مسلماً بها يكمن في أن المادة التي تنبثق منها شديدة الندرة. مع ذلك، سوف يكون من المثير للاهتمام التفكير حول أصلها. إذ يحدث، ولا يمكن لهذا أن يكون بفعل مصادفة ما، أن هذه الأحكام الثلاثة يمكن اقتفاء آثارها في المواقف الأيديولوجية للماركسية أو التفسيرات الذاتية التاريخية للبلشفية نفسها.

والحقيقة أن "التقييم" فالتركيز هما وحدهما من تبدل.

لا شك في أن لينين قد فهم نفسه بوصفه مجرد تكتيكيّ طبق بكل أمانة إستراتيجية ماركس الثورية الرامية إلى تغيير الظروف وغيرها بالفعل. ويبدو أكثر من مجرد احتمال أن ستالين إنما استند إلى ماركس ولينين في مجال تبريره أفعاله كلها وليس فقط أو حتى قبل أي شيء لأهداف البروباغندا. فالتفسير الذاتي البلشفي كان قد سبق له ولزمن قبل أن يكلف الباحثون أنفسهم مشقة التبحر فيه أن رفع الخط غير المتواصل الممتد من ماركس ولينين إلى ستالين إلى مصاف الدوغما.

إنه لمن الأكثر صعوبة إلى حدّ ما إدراك أصل نظرية الدين العلماني أو السياسي. فهو كان يستهدف تفسير الدور الذي تلعبه الأيديولوجيات في السياسات. والآن، كان ماركس بالتأكيد أول من "فسّر" الأديان كلها بمنهجية كبنى أيديولوجية عليا توحد مصالح الطبقات الحاكمة. وهو كان قادراً على هذا انطلاقاً من كونه ينظر إلى الدين بوصفه حصرياً ظاهرة اجتماعية كان مهتماً بوظيفتها، لكنه تجاهل مضمونها الجوهرى بإصرار. أما العلوم الاجتماعية، فخطت خطوة أبعد من ذلك في الاتجاه نفسه مذبذبة كل العوامل المادية والثقافية والروحية في الحياة الاجتماعية في بوتقة الوظائف والعلاقات الاجتماعية. لكنها لم تميز عن الماركسية إلا بكونها لم تؤمن بأن التفكير لما فيه مصلحة البروليتاريا من شأنه بسحر ساحر أن يكون "حقيقياً" لا مجرد أيديولوجيا. كان في إمكانها، بكلمات أخرى، أن تردّ على ماركس قائلة إن الماركسية بدورها أيديولوجيا ليست لا أفضل ولا أسوأ من الأديان التي نزع ماركس القناع عن طابعها الأيديولوجي.

فالأيديولوجيا والدين معاً، منظوراً إليهما ضمن هذا الإطار الاجتماعي وحده، يصبحان الشيء نفسه: يبدوان محققين الحاجة الاجتماعية الأساسية نفسها. أما مفهوم "الدين العلماني" دون الله، فهو غير ممكن إلا على قاعدة النقد الماركسي المدمر للأديان كافة، علماً بأن نقطته المركزية ليست صياغته المبتذلة التي غالباً ما تُذكر: "الدين أفيون الشعوب" (فمن الظاهر أن الأديان مثلها في هذا مثل كل شيء آخر يمكن أن تُستخدم وأن يُساء استخدامها) بقدر ما تزعم أن الله نفسه إنما وُلد من رحم الشروط الاجتماعية التي أدت إلى اغتراب الإنسان عن ذاته. وتامماً بالنظر إلى أن

ماركس لم ينظر بعين الجدّية إلى الادعاء الديني بوجود الله، فإن مصطلح "الدين العلماني" يستتبع أن المرء لا يحتاج إلى أن يأخذ الدعوة الأيديولوجية إلى الإلحاد مأخذ الجدّية.

أما ما يحاوله غوريان، فهو التخلص من الطابع النسبي للعلوم الاجتماعية، فتكون الأشياء في نهاية المطاف متساوية القيمة إن اشتغلت بشكل متساوٍ، عبر الإلحاح على العلاقة المنحرفة بين الأديان التقليدية وتلك العلمانية الجديدة. وما فعلته الأخيرة إنما هو علمنة محتوياتها التجاوزية أصلاً، تلك المصرة بالتحديد على التمسك بتجاوزيتها. ويشدّد الطرح على أن المجتمع اللاطقيّ ليس شيئاً آخر سوى التحريف المعلمن لـ "مملكة الله"... إلخ. سواء كان هذا صحيحاً من الناحية التاريخية أو لم يكن، تظلّ المحاجّة لمصلحة الدين التقويّ و ضد الدين العلماني واهنة لأنها تستند إلى فرضية مفادها أننا غير قادرين لا اجتماعياً ولا سيكولوجياً على أن نعيش دون دين، وهي فرضية تقودنا إلى استخدام مصطلح يقودنا إلى تسمية الموقف المناهض للدين موقفاً دينياً أيضاً... أما المحاجّة نفسها، فتمكّن مجابتهها ما إن يقر المرء بالهوة الواسعة التي تفصل الدين عن الإلحاد. وبمقدار ما كان في مستطاع ماركس عن حقّ أن يسمّى أبا العلوم الاجتماعية، ربما لا يكون انتصاره في العالم الحديث واضحاً في أي مكان وضوحه حين يتم قبول مناوئيه الفكريين أنفسهم بمنهجيته.

وأخيراً لا بد من التذكير بأن لينين، كما حال ماركس وكل الماركسيين الأفضل تربية، يفخرون عادة بكونهم الورثة الحقيقيين للفكر الغربي العلماني. ومن الواضح أن المسألة لا تكمن في أن الفكر الماركسي يبقى منخرطاً بصلافة في التقاليد الغربية، كما اكتشف ماركس بنفسه إلى درجة معينة، بل في أن العالم العلماني هو الذي تبنى العادات الفكرية الماركسية.

إن الإغراء الكبير، التبرير الكبير إلى حد ما، الذي يتمثل في الرؤية البلشفية كما تقدمها دراسة غوريان إنما يكمنان في واقع أن الشيوعية، بالتناحر من العنصرية، تحتوي على عناصر جوّانية من عناصر التقاليد الكبرى للفكر السياسي. أما النقطة الانعطافية حيث تسيطر التوتاليتارية البلشفية على الشيوعية كما نعرفها من ماركس إلى لينين وتعمل على تصفيتها، فمن الصعب إدراكها ولا تكاد تمكن موضعها بدقة قبل

أن يصل تطوّر النظام السوفياتي إلى خاتمته. في هذه الأثناء، يمكن لما يقوله غوريان ويشمل فرضيات العمل التي يتعامل معها بحذر ويدافع عنها بكل ما لديه من تميّز مدرسيّ هائل أن يعدّ مذاقاً نهائياً لمعرفةنا الراهنة وفهمنا الموضوع.

الدين والسياسات

(كانت دراسة "الدين والسياسات" معدّة لتقدّم كمحاضرة إلى مؤتمر يُعقد في جامعة هارفرد حول سؤال "هل الصراع بين العالمين الحر والشيوعي ديني في أساسه؟" ونُشرت في دورية *Confluence*, 11/3, 1953. وفي رسالة بعث بها مونيرو Monnerot إلى أرندت، لاحظ أنها "تتهمه بالخلط بين الأيديولوجيا والدين"، منتقداً إياها في المقابل لفشلها في تعريف أي من المصطلحين. ونُشر ردّ أرندت في العدد التالي من الدورية: *Confluence*, IIII, 1954).

واحدٌ من النتائج الجانبية المفاجئة للصراع بين العالم الحر والعالم التوتاليتاري ذلك التوجّه القوي لتفسير الصراع بمصطلحات دينية. فالشيوعية، قيل لنا، "دين علماني" جديد، يجهد العالم الحر متصدّياً له دفاعاً عن "منظومته الدينية" التجاوزية الخاصة. لهذه النظرية في الواقع من النتائج ما يتجاوز مناسبتها المباشرة. فهي التي أعادت "الدين" إلى حيّز الشؤون السياسية العامة الذي كان محظوراً عليه منذ تم الفصل بين الكنيسة والدولة. في السياق نفسه واضح أنها هي التي، حتى إن لم يكن المدافعون عنها متبهمين إلى ذلك، أعادت وضع المسألة التي كانت قد نُسيت تقريباً، مسألة العلاقة بين الدين والسياسات، على أجندة العلم السياسي من جديد.

I

لقد احتذى تأويل الأيديولوجيات السياسية الجديدة بوصفها أدياناً سياسية، أو

دنيوية، وبصورة مفارقة، رغم أنه لم يكن بفعل المصادفة على الأرجح، حذو ماركس في تنديده المعروف بالأديان بوصفها مجرد أيديولوجيات. غير أن جذورها الحقيقية تعود إلى أقدم من ذلك. فالشيوعية لم تكن هي، بل الإلحاد (atheism)، أول إيزم نُدد بها بوصفها ديناً جديداً.^١ لقد بدا هذا، بل كان مقصوداً له أن يكون أصلاً، مجرد تناقض حاذق حتى أتى دوستويفسكي Dostoevsky وكثر من بعده ليضفوا عليه جوهرًا ما. ذلك لأن الإلحاد كان شيئاً أكبر من ذلك الزعم الأقرب إلى الحماقة الذي كان مطالباً بأن يكون قادراً على برهنة أنه لا وجود لله. كان يُنظر إليه بكونه يعني ثورة الإنسان الراهن ضد الله نفسه. في تعبير نيتشه: "إذا كان هناك آلهة، كيف لي أن أتحمّل ألا أكون واحداً منهم"^٢.

يرتبط تبرير تسمية الإلحاد ديناً ارتباطاً وثيقاً بطبيعة المعتقدات الدينية في زمن العلمنة. فمند ظهور العلوم الطبيعية في القرن السابع عشر راح الإيمان بصورة لا تقلّ عن رفض الإيمان يجد جذوره في الشك. وتجد نظرية كيركغارد الشهيرة حول الانتقال المفاجئ إلى الإيمان سابقة لها لدى باسكال Pascal وهو حاول كما باسكال أن يرد على شك ديكارت (*de omnibus dubitandum*) "يجب الشك في كل شيء"^٣. لقد أصر الاثنان على أن الشك الشامل موقف مستحيل لأنه يحمل تناقضه في ذاته كما يحمل دماره الذاتي، ولا يتلاءم مع العقل الإنساني لأن الشك

١ يورد إنغلز أن الناس اعتادوا في باريس الأربعينيات أن يقولوا "إذا، الإلحاد هو دينكم"، ويعتقد أن هذا كان بسبب أن "المرء ما كان يمكنه تصوّر إنسان دون دين إلا بوصفه وحشاً". راجع: "Feuerbach and the End of Classical German Philosophy" in Karl Marx and Frederick Engels, *Selected Works*, London, 1950, II, p.343.

٢ *Thus Spoke Zarathustra*, II, "Upon the Blessed Isles." (محرر الطبعة الإنكليزية)

٣ اعتماد باسكال السليبي على ديكارت معروف إلى درجة انتفاء حاجته إلى مزيد من التوثيق. و *Johannes Climacus* أو *De omnibus dubitandum est* يعود إلى المخطوطات الفلسفية المبكرة لكيركغارد (شتاء ١٨٤٢/٤٣). كيركغارد، إذ يكتب علي شكل سيرة ذاتية روحية، يخبرنا كيف أن هذه الجملة الواحدة الخاصة قد لعبت دوراً جوهرياً في حياته، ما جعله بأسف بعد أن علم بشأن ديكارت من هيغل على أنه لم يبدأ دراساته الفلسفية مع ديكارت (ص. ٧٥). وهو، باتباع تفسير هيغل لديكارت، كان يرى فيه جوهر الفلسفة الحديثة ومبدأ منطلقها. هذه الدراسة القصيرة موجودة في الطبعة الألمانية من أعمال كيركغارد (*Collected Works*, 1909, vol. IV.) وأنا استخدمت هنا ترجمة وولفغانغ ستروفي Wolfgang Struve إلى الألمانية، (Darmstadt، ١٩٤٨).

نفسه يكون فيه عرضة للشك. رأى كيركغارد أن الشك لم يُهزم بفعل المعرفة بل بفعل الإيمان، تماماً كما أن الإيمان هو الذي أتى بالشك إلى العالم.^١ فيوجد قاسم مشترك بين الإيمان الحديث الذي قفز من الشك إلى الإيمان، والإلحاد الذي قفز من الإيمان إلى الشك، يكمن في أنهما قد انطلقا معاً من أرضية الدنيوية الروحية الحديثة منفلتين من ارتباطاتهما الموروثة بفعل حل عنيف اتخذاه مرة وإلى الأبد. يقيناً قد تكون القفزة إلى الإيمان قد فعلت في مجال نفس الإيمان الحقيقي أكثر مما تفعل عادة تلك المحاجة المبتذلة الطالعة من أوساط المتنورين المحترفين أو تلك المحاجات البائخة التي يوردها الملاحدة المحترفون. فالقفزة من الشك إلى الإيمان لا تقدر إلا على حمل الشك إلى الإيمان، إذ إن الحياة الدينية نفسها تبدأ استيعاب ذلك التوتر الغريب بين الشك الكافر الإلحادي والإيمان كما وصل إلينا من تحف دوستوفسكي السيكولوجية العظيمة.

عالمنا الذي نعيش فيه عالم علماني روحياً، بالتحديد لأنه عالم شك. فإذا ما أردنا أن نكون جادين حقاً في إزالة الدنيوية، سيتوجب علينا قبل ذلك أن نزيل العلم الحديث والتحويلات التي يُحدثها في العالم. فالعلم الحديث يقوم على فلسفة الشك، متميزاً في هذا عن العلم القديم الذي كان قائماً على فلسفة الدهشة (*thaumadzein*)، بأن الأمر هو هكذا. فبدلاً من أن نذهل أمام عجائب الكون التي تكشفت أمام أحاسيس الإنسان وعقله، رحنا نشك في أن الأشياء قد لا تكون على الشكل الذي تبدو عليه. من هنا، وليس حين نبدأ الافتقار إلى الثقة بأحاسيس تلقينا فقط، سنجدنا قادرين على اكتشاف أن الأرض تدور من حول الشمس على خلاف ما تقوله كل تجارب الحياة اليومية. انطلاقاً من غياب الثقة هذا بالمظاهر، ومن الشك في أن الظاهر يكشف عن الحقيقة، يمكننا أن نستخلص نتيجتين مختلفتين جذرياً عن بعضهما بعضاً: اليأس الذي يعترى باسكال بسبب كون "الأحاسيس تخذع العقل بفعل زيف المظاهر"^٢ (les sens abusent la raison par des fausses)

١ المرجع نفسه، ص. ٧٦.

2 *Pensées*, ed. Jacques Chevalier, La Pléiade, Paris, 1950, No. 92, p. 370.

إن هذه الفقرة بكاملها ترينا بوضوح كم أن إيمان باسكال عميق في يأسه من إمكانات الوصول إلى معرفة آمنة: "ليس الإنسان إلا ذاتا مليئة بالأخطاء وهي أخطاء طبيعية لا يمكن محوها إلا بفعل

(apparences)، ما أسفر عن "الاعتراف بأن البشرية بائسة دون الله"، أو التأكيد العلمي التجريبي (pragmatic) الحديث بأن الحقيقة ليست وحياً بأي حال، بل هي بالأحرى سيرورة أنماط متواصلة التبدل لفرضيات عمل.

في وجه التفاؤل العلمي الذي يتوجب عليه أن يتبنى فكرة أن مسألة وجود الله لا ترتبط بإمكانات المعرفة الإنسانية (المعترف بمحدوديتها)، تقف النظرة الدينية الحديثة القائلة إن ما من سيرورة شك وما من فرضيات عمل يمكن أن تكون إجابات مرضية عن اللغز المتعلق بطبيعة الكون واللغز الأكثر إرباكاً المتعلق بالإنسان نفسه. لكن هذه النظرة لا تكشف مرة أخرى إلا عن الظمأ إلى المعرفة وإلا عن الغياب الجذري نفسه للإيمان بالقدرة على سبر حقيقة المظهر، لو بشكل وحي إلهي أو طبيعي، الذي يتمثل في أساس العالم الحديث. فالطابع اللاديني للشك الحديث يبقى ماثلاً في الشك الديكارتي بأن عقلاً شريراً، لا العناية الإلهية، هو ما يضع حدوداً للظمأ البشري للمعرفة، وبأن كائناً أعلى قد يكون راغباً في خذلاننا عن قصد.² ولا يمكن لهذا الشك إلا أن ينبع من رغبة عارمة بالأمان³ إلى درجة نسي معها الناس أن حرية الفكر والعمل الإنسانيين لا يمكنها أن تكون ممكنة إلا ضمن شروط معرفة محدودة وغير آمنة، كما برهن كانط فلسفياً.

النعيم. لا شيء يظهر له الحقيقة؛ كل شيء يفسدها. العقل والأحاسيس، بعيداً من كونها تفتقر معاً إلى الصدق، تسيء إلى بعضها بعضاً. فالأحاسيس تسيء إلى العقل عبر مظاهر خادعة تستمدها منه على أي حال، فتمارس تأرها. أما أهواء الروح، فترتك الأحاسيس معطية إياها انطباعات غير صحيحة، فتكذب وتغش على هواها". رغم أن باسكال يخبرنا هنا كما في أماكن أخرى أن العقل بدوره ليس سوى مصدر للخطأ، فمن الواضح أن المصدر الرئيسي للخطأ ليس سوى الأحاسيس (فالعقل لا يفعل سوى ممارسة الثأر) بالمعنى المزوج لحس التلقي والهوى الحسي.

المرجع نفسه، رقم ٧٥، ص. ٤١٦.

2 Descartes, *Principes*, No. 5

علينا أن نشك في كل شيء "أساساً لأنه قد قيل لنا فقط إن الله الذي خلقنا بإمكانه فعل كل ما يحلو له، وإننا لا نعرف بعد هل صَنَعْنَا بطريقة تجعلنا على الدوام مخطئين... بما أنه قد سمح لنا أن نخطئ في بعض المرات... لماذا لا يكون من شأنه أن يسمح لنا أن نخطئ دائماً؟".

3 Descartes, *Discours de la méthode* (القسم الأول)

"كان لدي على الدوام رغبة ماسة في التمييز بين الصحيح والخطأ، كي أتبين أفعالي بوضوح وأسير بأمان في هذا العالم".

يتميز الإيمان الديني الحديث عن الإيمان الخالص لأنه "إيمان المعرفة" الذي يملكه أولئك الذين يشكّون في أن المعرفة ممكنة على الإطلاق. من الجدير بالملاحظة هنا أن الكاتب العظيم الذي صوّر ذلك التوتر الديني بين الإيمان والشك بوجوه متنوعة لم يمكنه أن يصوّر وجهاً يعبر عن إيمان حقيقي إلا عبر شخصية الأبله. إن الإنسان الحديث المتديّن ينتمي إلى العالم الدنيوي نفسه الذي ينتمي إليه خصمه الملحد تحديداً لأنه لا يكون "أبله" فيه. أما المؤمن الحديث الذي لا يمكنه تحمّل التوتر بين الشك والإيمان، فسوف يفقد فوراً ما في إيمانه من نزاهة وعمق. باختصار، ينبع التبرير الذي يعطى للمفارقة التي تسم تسمية الإلحاد ديناً من الألفة العقلية التي يحياها كبار المفكرين الدينيين الحديثين - باسكال وكيركغارد وديكارت - مع التجربة الإلحادية.

مع هذا، فإن سؤالننا لا يتعلق بهل من حقنا حين نسمي الإلحاد ديناً أن نستخدم المصطلح نفسه للحديث عن المؤمنين وغير المؤمنين معاً، وإنما بهل تنتمي الأيديولوجيا الشيوعية إلى التصنيف نفسه وتقاليد الشك والدنيوية التي أسبغت على مراهة الإلحاد مع توصيفه ديناً ما هو أكثر من مجرد صدقية تشكيلية. ليست تلك هي الحال. فالإلحاد سمة هامشية من سمات الشيوعية، وإذا كانت الشيوعية تزعم معرفة قانون التاريخ، هي لا تنسب إليه "ما ينسبه مؤمنو الأديان التقليدية إلى الله"^١.

لا تماثل الشيوعية مع أيديولوجية الإلحاد نفسه، حتى إن كانت تنكر، بين أشياء أخرى، وجود إله متجاوز. إنها لا تحاول إطلاقاً الإجابة إجابة خاصة عن أسئلة دينية، بل تعمل دون هواده للتيقن من أن المنتمين إليها والمدربين أيديولوجياً لن

١ يعطي فالديمير غوريان في تاريخه الممتاز المختصر للبلشفية (نوتردام، ١٩٥٢) صورة عن تفهمه للحركة البلشفية-الشيوعية بوصفها ديناً اجتماعياً وسياسياً علمانياً هذه المحاجة الرئيسية: "إن ما يعزوه مؤمنو الأديان التقليدية إلى الله وما يعزوه المسيحيون إلى يسوع المسيح والكنيسة يعزوه البلشفيون إلى التطور المزعوم لقوانين المجتمع والسياسة والتاريخ، التي صيغت على أيدي ماركس وإنغلز ولينين وستالين. من ثمّ يمكن وصف قبولهم هذه القوانين المذهبية بكونه إيمانا دينياً علمانياً" (ص. ٥). وحدهم التقويويون (deists) الذين يستخدمون الله كـ "فكرة" يمكن بواسطتها تفسير مسار العالم، أو الملحدون (atheists) الذين يؤمنون بأن أحجيات العالم قد حُلت بالتأكيد أنه لا وجود لله، يصنفون مذبّنين بهذا النوع من علمنة المفاهيم التقليدية.

يطرحوا هكذا أسئلة. والتيقن كذلك من أن الأيديولوجيات التي دائماً ما اهتمت بتفسير حركة التاريخ لن تعطي النوع نفسه من التفسير كأيديولوجيا. يعامل اللاهوت الإنسان ككائن عاقل يطرح أسئلة ويحتاج عقله إلى نوع من المصالحة حتى إن كان منتظراً منه أن يؤمن بما هو خارج المعقول. أما الأيديولوجيا، والشيوعية بنمطها التوتاليتاري السياسي الفعلي أكثر من أي واحدة أخرى، فتعامل الإنسان كأنه مجرد حجر يسقط ويتمتع بهبة الوعي ما يجعله قادراً خلال سقوطه على أن يلاحظ قانون نيوتن للجاذبية. أما إطلاق صفة دين على هذه الأيديولوجيا التوتاليتارية، فليس مجاملة؛ هو الذي يجعلنا نمتنع أيضاً عن رؤية أن البلشفية، رغم أنها وُلدت من رحم التاريخ الغربي، لم تعد تنتمي إلى تقاليد الشك والذنبوية عينها، وأن اجتهاداتها كما أفعالها قد أحدثت هوة حقيقية واسعة بين العالم الحر والأجزاء التوتاليتارية من الكرة الأرضية.

حتى فترة قصيرة لم تكن هذه المسألة كلها أكثر من سجال حول المصطلحات، ولم يكن استخدام مصطلح "دين سياسي" للحديث عن حركات سياسية تعترف بمناهضتها للدين أكثر من نوع من الكلام^١. كان هناك كثر من المتعاطفين الليبراليين الذين تحديداً لأنهم لم يكونوا فاهمين ما يحدث في روسيا، "تلك التجربة الجديدة العظيمة"، لم يخفوا إعجابهم بالمصطلح. لكنه عاد بعد حين وبطريقة ما ليستخدمه الشيوعيون المخذولون الذين بدا لهم تأليه ستالين جثمان لينين وجمودية النظرية

١ بمقدار ما يمكنني أن أرى، ورد المصطلح أول الأمر بالمعنى المصطلحي وبالتماشي مع الحركات التوتاليتارية المعاصرة في كتيب لاريك فيجلين عنوانه *Die Politischen Religionem* صدر عام ١٩٣٨ ويذكر فيه الكاتب كسلف وحيد له ألكسندر أولار في كتابه *Die Politik* (في سلسلة *Die Gesellschaft*, ed. M. Buber, 1906, val. III). يؤكد الأخير أن لكل سلطة سياسية مصدرها دينياً وطبيعة دينية، وأن السياسات هي في حد ذاتها وبالضرورة دينية. وهو يستنبط براهينه في الأصل من الأديان القبلية البدائية؛ في الإمكان تلخيص نظريته كلها بهذه الجملة: "ليس إله المسيحيين القروسطي سوى طوطم بمقاسات عملاقة... المسيحيون أطفال بمقدار ما أن سكان أستراليا الأصليين أطفال الكنغارو". وفي كتابه المبكر هذا، كان فيغلين لا يزال يستعمل أمثلة مستقاة من الأديان التيبية كثيرير لمحاجته. ورغم أنه عاد وتخلي لاحقاً عن هذا النوع من المحاججة برمته، يلفت النظر إلى أن المصطلح يتحدر أصلاً عن الدراسات الأنثروبولوجية وليس عن التفسيرات الواردة في التقاليد الغربية لذاتها (*per se*). وتلفت الاستنتاجات الأنثروبولوجية والسيكولوجية بكونها لا تزال ظاهرة في استخدام العلوم الاجتماعية لها.

البلشفية من مخلفات المناهج "السكولائية القروسطية". لكن أخيراً تم تبني مصطلح "دين سياسي أو علماني" من تيارين فكريين متميزين عن بعضهما فكراً ومقاربة. فهناك أولاً المقاربة التاريخية التي ترى أن الدين الديوي هو حرفياً دين ينبع من دنيوية روحية تنتمي إلى عالما الراهن على نحو يجعل الشيوعية مجرد النسخة الأكثر راديكالية من "هرطقة فيضية".^١ وهناك بعد ذلك المقاربة الثانية، مقارنة العلوم الاجتماعية التي تعالج الأيديولوجيا والدين بوصفهما الشيء نفسه لأنها ترى أن الشيوعية (أو القومية أو الإمبريالية...) تحقق للمنتمين إليها "الوظيفة" نفسها التي تحققها الطوائف الدينية في مجتمع حرّ.

II

تكمن الميزة الكبرى في المقاربة التاريخية في إقرارها بأن الهيمنة التوتاليتارية ليست مجرد حادث مؤسف في التاريخ الغربي، وأنه ينبغي مناقشة أيديولوجياتها بمصطلحات التفهم الذاتي والنقد الذاتي. أما هئاتها الخاصة، فتمثل في سوء الفهم المزدوج لطبيعة الدنيوية والعالم الديوي.

فللدنيوية، كي نبدأ بها، معنى سياسي كما أن لها معنى روحياً وليس من الضروري أن يكونا الشيء نفسه. من الناحية السياسية، لا تعني الدنيوية أكثر من أن الأطر والمؤسسات الدينية لا تملك سلطة إلزامية وأن الحياة السياسية لا تملك في المقابل أي وازع ديني.^٢ يوصلنا هذا إلى السؤال الخطير المتعلق بمصدر السلطة التي تتمتع بها "قيمنا" التقليدية وقوانيننا وأعرافنا ومعايير حكمنا التي جرت التضحية بها

١ إلى حد بعيد، لا يزال في إمكاننا أن نعثر على ألمع وأذكى العروض في هذا المجال لدى فيغلين في كتابه:

The New Science of Politics, Chicago, 1952.

٢ أجدني متفقة تماماً مع ما ذكره رومانو غوارديني مؤخراً عن أن علمانية العالم، بمعنى أن وجودنا اليومي العام ليس له سند من "وعي بوجود قوة إلهية"، لا يستتبع أن الأفراد باتوا يتحولون بصورة متواصلة إلى غير مؤمنين بالدين، بل إن الوعي العام بات ينصرف بصورة دوؤبة بعيداً من المقولات الدينية، وذلك رغم أنني لا أوصل طريقي معه إلى استنتاج أن الدين حيثما يوجد "ينسحب إلى العالم الجوّاني"... أذكر هنا مستندة إلى *Commonweal*, vol. LVIII, no. 13, July 3, 1953، التي نشرت مقاطع عريضة من مقالة نشرت قبل في *Dublin Review*, London.

طوال قرون على مذبح الدين. غير أن التحالف الطويل الأمد بين الدين والسلطة لا يدل بالضرورة على أن مفهوم السلطة في حد ذاته ذو طبيعة دينية. بل إنه، على العكس، يعود في جذوره إلى السياسة الرومانية، ولم يقع تحت احتكار الكنيسة إلا حين أضحت الوريثة السياسية والروحية للإمبراطورية الرومانية. لا ريب في أن واحدة من سمات أزمتنا الراهنة تكمن في الانهيار الذي أصاب كل سلطة، وفي انقطاع الخيط الذي كان يربط تقاليدنا، ولكن لم يؤدّ هذا الواقع إلى جعل الأزمة في المقام الأول سياسية أو يعزو لها أي أصل ديني. بل لم يؤدّ بالضرورة إلى تأزم في الإيمان التقليدي حتى إن كان قد أحاط الكنائس بالخطر بوصفها، بين أشياء أخرى، مؤسسات عامة.

أعتقد أن سوء التفاهم الثاني يبدو أكثر وضوحاً وأكثر صلة بالموضوع. فمفهوم الحرية (الذي هو قبل أي شيء آخر موضوع الصراع بين العالم الحر والتوتاليتارية) ليس له بالتأكيد أصل ديني. فلكي يصار إلى تفسير الصراع في سبيل الحرية كصراع أساسه ديني لن يكون كافياً برهنة أن الحرية تتوافق مع "منظومتنا الدينية" القائمة، بل أن أي منظومة قائمة على الحرية منظومة دينية. يقيناً إن هذا سيكون صعباً، وما يتحدث عنه لوثر بوصفه "حرية الإنسان المسيحي" فكرة غير قادرة على الصمود طويلاً. فالحرية التي جاءت بها المسيحية إلى العالم إنما هي تحرر من السياسة. حرية عليها أن تكون وتبقى خارج ملكوت المجتمع الدنيوي تماماً، شيئاً لم يُسمع به في العالم القديم. فالعبد المسيحي، طالما كان مسيحياً، لا يظل كائناً بشرياً إلا إذا أبقى نفسه متحرراً من التورط الدنيوي (ذلكم هو السبب الذي يجعل الكنيسة المسيحية غير مبالية بمسألة العبودية فيما نراها سريعة التمسك بالمذهب المنادي بأن الناس جميعاً متساوون أمام الرب). من ثم لا المساواة المسيحية ولا الحرية المسيحية يمكنهما أن تتوصلا إلى تبني المفهوم المنادي بـ "حكم الشعب بواسطة الشعب ومن أجل الشعب" أو إلى أي تعريف حديث آخر للحرية السياسية. أما الاهتمام الوحيد الذي تبديه المسيحية إزاء أي حكم علماني، فلا يهدف سوى إلى حماية حريتها الخاصة، متدبرة أمرها بأسلوب يجعل السلطات القائمة تسمح بالتححرر من السياسة بين حريات أخرى. مع ذلك، فإن العالم الحر لا يعني بالحرية

”أعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله“ بل يعني حق الجميع بالتعامل مع تلك الشؤون التي كانت لقيصر ذات يوم. الحقيقة أن واقع كوننا نهتم في حياتنا العامة بحريتنا أكثر من أي شيء آخر يبرهن أننا لا نعيش علناً في عالم ديني.^١

وواقع أن الأنظمة الشيوعية قد صفت المؤسسات الدينية وقمعت المعتقدات الدينية معاً إلى جانب عدد كبير آخر من الهيئات الاجتماعية والروحية انطلاقاً من أكثر المواقف تنوعاً تجاه الدين ليس سوى الوجه الآخر للمسألة نفسها. ففي بلد حدث فيه حتى لنوادي الشطرنج أن صُفيت ذات يوم ثم أُعيدت هيكلتها على النمط البلشفي، لأن ”لعب الشطرنج لمجرد اللعب“ يشكل تحدياً للأيدولوجيا الرسمية، لا يمكن لقمع الدين أن يوصف بأنه قمع ذو دوافع دينية محض. والقرائن التي نملكها في ما يتعلق بضروب القمع في البلدان التوتاليتارية لا يمكنها أن تستقيم مع التأكيدات التي غالباً ما نسمعها متحدثه عن أن الدين يُستشعر أكثر من أي نشاط روحي حر آخر بوصفه التحدي الأول الذي يجابه الطبقة الحاكمة. فأى تروتسكيّ في سنوات الثلاثين وأي تيتويّ في آخر الأربعينيات كانا أكثر عرضة للمخاطر وللاستئصال في الأراضي الخاضعة للسوفيات من أي كاهن أو راعي كنيسة. فإذا كان المتدينون يعانون بصورة عامة من الاضطهاد بأكثر مما يفعل غير المؤمنين، ما هذا ببساطة إلا لأنهم أعصى على ”الإقناع“.

الواقع أن الشيوعية تتجنب بكل عناية أن تكون ديناً. ومؤخراً حين قررت الكنيسة الكاثوليكية أن تفرض حرماً على الشيوعيين من جراء غياب التلاؤم بكل وضوح بين الشيوعية والمذهب المسيحي، لم يبادر الشيوعيون إلى أي خطوة مقابلة. من المؤكد أن الصراع، من وجهة نظر المسيحي، ديني، كما أنه بالنسبة إلى الفيلسوف صراع من أجل الفلسفة. أما بالنسبة إلى الشيوعية، فليس كذلك. بل هو الصراع ضد عالم لا يمكن فيه لكل هذه الأمور كالدين الحر، الفلسفة الحرة،

١ قد يعني القول إن هذا الصراع ديني في أساسه أن ما نريد تأكيده هو أكثر من مجرد الحرية، ولسوف يكون من شأن هذا أن يتسم بأعلى درجات الخطر مهما كان من شأن تعريف ما هو أكثر من مجرد حرية أن يبدو متسامحاً في نهاية المطاف؛ هو من شأنه أن يورطنا في نوع من حرب أهلية روحية قد يكون من شأنها فيها أن نستبعد من صراعنا المشترك كل ما ليس ”ديناً“. بما أنه ليس ثمة في هذا المجال أو غيره سلطة إكراهية وجدت لتحدد مرة وإلى الأبد ما هو الملائم وما ليس ملائماً، سنجد أنفسنا تحت رحمة عدد من التأويلات المتبدلة.

الفن الحرّ... أن تكون ممكنة على الإطلاق.

مكتبة
t.me/soramnqraa

III

لقد تمكنت مقارنة العلوم الاجتماعية والمماهاة بين الأيديولوجيا والدين بوصفهما متكافئين وظائفيًا من تحقيق تقدم أكبر بكثير في السجال الراهن. تقدم يقوم على الفرضية الأساسية التي تعبر عنها العلوم الاجتماعية بكونها غير ملزمة بالاهتمام بجوهر الظاهرة التاريخية والسياسية بوصفها ديناً أو أيديولوجية أو حرية أو توتاليتارية، بل بالوظيفة التي تلعبها في المجتمع فقط. ولا يزعم علماء الاجتماع أنفسهم بواقع أن طرفي الصراع، العالم الحرّ كما الحكام التوتاليتاريين، قد رفضا تسمية صراعهما صراعاً دينياً معتقدين أن في وسعهما أن يكتشفا "بصورة موضوعية"، أي دون الاهتمام بما يمكن لأي من الطرفين قوله، هل الشيوعية دين جديد، أو هل العالم الحرّ إنما يدافع عن نظامه الديني. إن هذا الرفض لأخذ أي من الطرفين بكلامه، كأنه من البديهي أن ما يقوله كل منهما ويمكنه أن يبرهن ضلاله، قد يبدو على الأقل غير علمي بما فيه الكفاية.

كان ماركس الأب الشرعي لمناهج العلم الاجتماعي. فهو أول من نظر بمنهجية - ليس فقط بإدراكه الطبيعي واقع أنه في وسع الكلام أن يحجب الحقيقة بقدر ما يمكنه كشفها - إلى التاريخ كما يتمظهر عبر خطب كبار رجال الدولة، أو التعبيرات الثقافية والروحية كما تسود في حقبة ما. لقد رفض ماركس اعتبار أيّ منها ذا قيمة نهائية، فاضحاً إياها بوصفها واجهات "أيديولوجية" تحتجب القوى التاريخية خلفها. وهو سماها لاحقاً "بنية فوقية أيديولوجية" لكنه بدأ اتخاذ قراره بالأ يلقى بالأ بصورة جدية "لما يقوله الناس" بل لـ "الكائن البشري الفعال حقاً" فقط الذي يعتبر أفكاره "انعكاسات مسيرة حياته وأصدائها أيديولوجية"¹. من هنا، كان بين الماديين كافة أول من فسّر الدين بكونه أكثر من مجرد غيبية أو رُوحة للتجارب الإنسانية الملموسة، بل كظاهرة اجتماعية يكون الإنسان بموجبها

1 Die deutsche Ideologie, MEGA, Feuerbach, I, v, 15.

”خاضعاً لسيطرة ما أنتجه رأسه نفسه بقدر خضوعه في الإنتاج الرأسمالي للمنتج الذي صنعه يده“¹. بالنسبة إليه، صار الدين واحدة، إذًا، بين أيديولوجيات كثيرة ممكنة.

من المؤكد اليوم أن العلوم الاجتماعية الحالية قد تجاوزت الماركسية في تطورها. وهي لم تعد تشاطر ماركس تحامله لمصلحة ”أيديولوجيته“ الخاصة. فهي في الواقع، عرفت منذ كتاب كارل مانهايم الأيديولوجيا والطبواية كيف تعاد مخاطبة الماركسيين قائلة لهم إن الماركسية هي بدورها أيديولوجية. لكنها في السياق نفسه فقدت حتى درجات إدراكها الفوارق في الجوهر التي كانت لا تزال بالنسبة إلى ماركس وإنغلز Engels قضية مؤكدة. لقد كان في مقدوره أن يواصل الاحتجاج على أولئك الذين كانوا يسمّون الإلحاد ديناً بقوله إن هذا لا يزيد في معناه عن تسمية الكيمياء خيمياءً ناقصاً حجر الفلسفة². إنه في أيامنا هذه فقط بات في إمكان المرء أن يسمح لنفسه بتسمية الشيوعية ديناً دون أن يُعمل الفكر حول خلفيتها التاريخية ودون أن يتساءل عمّ هو الدين حقاً، وهل يمكنه أن يكون شيئاً حين يكون ديناً بلا إله.

إضافة إلى هذا، فيما يتطور ورثة ماركس من غير الماركسيين في إدراكهم الحكيم للطابع الأيديولوجي للماركسية ومن ثمّ باتوا بطريقة ما أكثر مهارة من ماركس نفسه، نسوا أن الأسس الفلسفية لكتاباتة تبقى أسسهم بالنظر إلى أن مناهجهم نفسها طلعت منها ولن تكون ذات معنى إلا في إطارها.

أما رغبة ماركس عن النظر جدياً إلى ”ما تقوله كل مرحلة عن نفسها وتتصور ما هي كائنة عليه“، فإنما يتحدّر من اقتناعه بأن العمل السياسي كان في مبدئه عنيفاً وأن ذلك العنف هو ”قابلة التاريخ“³. غير أن هذا الاقتناع لم يكن عائداً

1 *Das Kapital*, I, chap. xxiii, I.

2 Engels, op. cit.

”إذا كان للدين أن يوجد دون إلهه معناه أن الخيمياء يمكنها أن توجد دون حجر الفلاسفة“.

3 بكلمات ماركس نفسه: ”العنف هو طيبب التوليد في المجتمع القديم الذي يترافق مع كل امرأة حامل جديدة ينظر إليها كإمكانات اقتصادية بحد ذاتها.“

Das Kapital, chap. xxiv,

أو: ”في العالم القديم الذي سادت فيه الغزوات، كان الدور الأساسي في التوسع من نصيب السرقة

إلى التوحش المجاني الذي طبع المزاج الثوري، بل إلى المكان الذي يشغله في فلسفة التاريخ لدى ماركس، التي تصرّ على أن التاريخ الذي استنّه البشر على نمط وعي مزيف، أي كأيدولوجيات، يمكنه أن يُصنع بأيدي الرجال بوعي تام بما هم فاعلون. يقيناً إن هذا الجانب الإنساني من تعاليم ماركس هو بالتحديد ما أدى به إلى الإلحاح على الطابع العنفي للعمل السياسي؛ لقد نظر إلى صناعة التاريخ بمنطق الفبركة، وكان الإنسان التاريخي بالنسبة إليه إنساناً مفبركاً (*homo faber*) في المقام الأول. ويترتب على فبركة كل الأشياء التي من صنع الإنسان بالضرورة وجود عنف معيّن يمارس على المادة التي تصبح العناصر المادية الأساسية في الشيء المفبرك. ما من أحد يمكنه أن يصنع طاولة من دون قطع شجرة.

لقد وجد ماركس نفسه، شأنه في هذا شأن كل الفلاسفة الجادين منذ الثورة الفرنسية، في مواجهة المحاجة المزدوجة القائلة إن الفعل الإنساني، في تمايزه عن الفبركة والإنتاج، نادراً ما تمكن من تحقيق ما ينويه لأنه يتصرف ضمن إطار "عدد كبير من إرادات تشتغل في اتجاهات مختلفة"، وضمن إطار الواقع القائل إن مجموع الأفعال المدوّنة التي نسميها تاريخاً يبدو مع ذلك كأنه يخلق معنى. لكنه رفض قبول الحل الذي قبله أسلافه المباشرون والذي بـ "خدعة الطبيعة" (كانط)، أو بـ "مكر العقل" (هيجل)، أدخل يداً إلهية (*dues ex machine*) في الشؤون الإنسانية. فنراه يقترح بدلاً من ذلك تفسيراً للأحجية يقوم على تفسير ملكوت المعنى غير القابل للتفسير بأكمله، كـ "بنية فوقية" للنشاط الإنتاجي الأكثر عضوية الذي يكون الإنسان فيه سيّد منتوجاته وعارفاً بما يفعله. من هنا، يصبح ممكناً لم يكن قابلاً للتفسير في التاريخ أن يُنظر إليه اليوم بوصفه انعكاساً لمعنى كان مضموناً له أن يكون من صنع الإنسان بقدر ما كانه التطور التقني للعالم. في النتيجة، كان مجمل معضلة الشؤون السياسية-التاريخية المؤنسة يكمن في الكيفية التي أصبح بها سادة أفعالنا كما نحن سادة قدرتنا الإنتاجية، أو بكلمات أخرى كيف "نصنع" التاريخ كما نصنع كل شيء آخر. ما إن يتم إنجاز هذا عبر انتصار البروليتاريا،

والعنف" (المرجع نفسه، الفقرة الأولى).

حتى لا نعود في حاجة إلى الأيديولوجيات، أي إلى تبرير عنفنا، لأن هذا العنصر العنفي سيكون ملك يميننا، وبالتالي العنف المسيطر عليه على هذا النحو لن يعود أشد خطراً من قطع شجرة لصنع طاولة. حتى ذلك الحين، ستظل الأفعال السياسية والمبادئ القانونية والأفكار الروحية تحجب الدوافع الخفية لمجتمع يزعم أنه يتصرف سياسياً فقط، لكنه في حقيقته "يصنع التاريخ"، حتى لو كان بطريقة لا واعية، أي لا إنسانية.

تقوم نظرية ماركس حول البنية الفوقية الأيديولوجية، المؤسسة على التمييز "بين ما يدّعي امرؤ ما أنه كائنه وما هو عليه بالفعل"، والتغاضي الملازم له عن قيمة الكلام الكاشف للحقيقة، تقوم كلياً على المماهة بين الفعل السياسي والعنف. ذلك لأن العنف هو النوع الوحيد من الفعل البشري الذي يكون في تعريفه صامتاً، فهو لا يُفكّر في الكلمات ولا يشتغل عبرها. أما في كل الأنواع الأخرى من الأفعال، سياسية أو غير ذلك، فإننا نفعل بالكلام ويكون كلامنا هو الفعل. في الحياة السياسية العادية، لا تنكسر هذه العلاقة الوثيقة بين الكلمات والأفعال إلا كنتيجة لعنف الحرب؛ عندئذ، وعندئذ فقط، لا يعود لأي شيء علاقة بالكلمات. يضحى كل شيء معتمداً على وحشية السلاح الخرساء. من ثم تصبح البروباغندا الحربية عادة متسمة بإطار منفر من الكذب: تصبح الكلمات هنا "مجرد نطق" ولا يعود لها أي قدرة عملية، فيصبح كل شخص مدركاً أن الفعل غادر ملكوت الكلام. نعرف أن هذا، "مجرد النطق" الذي ليس سوى تبرير للعنف أو ذريعة له، يفتح دائماً على الافتقار إلى المصدقية لكونه "أيديولوجياً" لا أكثر. هنا يبدو البحث عن دوافع خفية مبرراً تماماً، كما يعرف المؤرخون منذ توكيديديس Thucydides حق المعرفة. مثلاً كان الدين دوماً وفي أي حرب دينية يستشعر خطر أن يتحول إلى أيديولوجيا بالمعنى الماركسي، أي إلى مجرد ذريعة ومبرر للعنف. ينطبق الشيء نفسه إلى حد ما على كل أسباب الحروب.

واستناداً إلى الفرضيات القائلة إن كل التاريخ لم يكن أساساً سوى صراعات بين الطبقات لم يكن ممكناً حلها إلا بالعنف، وإن العمل السياسي "عنفي" عضويًا لكنه يخفي طبيعته الحقيقية خلف رداء من النفاق، ما عدا في الحروب والثورات،

نملك الحق في ازدراء كل تأويل للذات بوصفه غير صحيح. يبدو لي هذا أساساً ملائماً لتجاهل ما يقوله العالم الحر والشيوعية عن نفسيهما.

IV

إذا ما نظرنا إلى هذه المعضلة نفسها من وجهة نظر علمية صرف، سيبدو واضحاً لنا أن واحداً من الأسباب التي تدفع إلى صياغة مقولات علم الاجتماع يتمثل في الرغبة المفهومة علمياً في الوصول إلى قواعد عامة يمكنها أن تصنف أحداثاً تطرأ في كل زمان وتنتمي إلى مختلف الأنماط. وإذا كنا نثق بتفسير إنغلز لماركس، سنتوصل إلى أن الأخير كان أيضاً الأب الشرعي للعلوم الاجتماعية بهذا المعنى العلمي الصرف. فهو أول من قارن العلم الطبيعي بالإنسانيات وصاغ، بالتزامن مع كونت Comte، "علماً للمجتمع" بوصفه علماً شاملاً، أي "المجموع الكلي لما يسمى العلوم التاريخية والاجتماعية"^١ الذي من شأنه أن يقاسم ويتعايش مع المعايير العلمية نفسها للعلم الطبيعي. "نحن لا نعيش في الطبيعة فقط، بل كذلك في مجتمع إنساني"^٢، ومن ثم يجب على المجتمع أن يفتح في وجه مناهج البحث نفسها التي تتناول الطبيعة وقواعدها. ومن هنا، نجد نوعاً من الإلحاح على الطابع المتكامل بين الطبيعة والمجتمع يشكل أساس المقولات الشكلية واللاتاريخية التي بدأت تهيمن على العلوم التاريخية والاجتماعية.

لا تتضمن هذه المقولات "صراع ماركس الطبقي" وحده متصوّراً كقانون لتطور تاريخي مثل حال قانون البقاء للأصلح لدى داروين في مجال التطور الطبيعي،^٣ بل كذلك قوانين أكثر حداثة مثل "التحدي والاستجابة" لدى توينبي Toynbee و"الأنماط المثالية" لدى ماكس فيبر كما تُستخدم اليوم إنما ليس من ماكس فيبر

١ المرجع نفسه، ص. ٣٤٠.

٢ المرجع نفسه.

٣ كان إنغلز غالباً ما يقارن ماركس بداروين، وهو فعل ذلك بقدر أكبر من الفصاحة في تأيئه لماركس حيث قال: "تماماً كما أن داروين اكتشف قانون التطور الطبيعي، اكتشف ماركس قانون تطور الجنس البشري" (المرجع نفسه، ص. ١٥٣).

نفسه. يبدو الأمر كأن "الأديان السياسية أو الدنيوية" هي الإضافة الأخيرة، بمقدار ما أن هذه المصطلحات، حتى إن كانت في الأصل تستهدف تفسير الحركات التوتاليتارية، تمكنت من أن تضي على نفسها طابعاً كونياً بما أنها تُستخدم اليوم لتشمل مروحة عريضة من أمور تبدو مشتتة في الزمان كما في المكان.^١

يدين العلم الاجتماعي بوجوده إلى الطموح للعثور على "علم إيجابي للتاريخ" يمكنه أن يتلاءم مع علم الطبيعة الإيجابي.^٢ وبسبب هذا الأصل الاشتقاقي، بات من الطبيعي أن يظل "علم التاريخ الاجتماعي" متأخراً خطوة عن العلم الطبيعي الذي كان نموذجاً الأكبر. من ثم إن عالم الطبيعة يعرف منذ اليوم ما لم يكتشفه علماء الاجتماع بعد، وهو أن كل الفرضيات تقريباً التي يقارِبون بها الطبيعة ستقوم بوظيفتها متطلعة إلى الحصول على نتائج إيجابية، مهما بدت كبيرة مرونة الأحداث المرصودة، إذ يواصلون على الدوام موافاة الإنسان بالجواب المتوقع. يبدو الأمر هنا كأن اللحظة التي يطرح فيها الإنسان سؤالاً على الطبيعة سيهرع كل شيء لإعادة تسوية أوضاعه تبعاً لهذا السؤال. لسوف يأتي اليوم الذي يكتشف فيه علماء الاجتماع، على مضض، أن هذا أصحّ حتى في ميدان عملهم؛ ليس ثمة ما لا يمكن برهنته، وثمة القليل فقط مما يمكن نقضه. فالتاريخ يسوّي أموره عادة بطريقة مناسبة ودائبة تحت مقولة "التحدي والاستجابة" أو بالتوافق مع "الأنماط المثالية"، تماماً كما سوّى نفسه تحت مقوله الصراعات الطبقيّة. لا سبب يمنعه من أن ييدي الاستجابة نفسها حين يقارِب بلغة الدين الدنيوي.

لنأخذ هنا مثلاً مناسباً، فلقد صاغ ماكس فيبر نمطه المثالي حول "القائد الكاريزمي" بالاستناد إلى نموذج يسوع الناصري؛ لم يجد تلامذة كارل مانهايم

١ مثال جيد على هذا المنهج المبرك تماماً كتاب جول موننيرو

Jules Monnerot, *Sociology and Psychology of Communism*, Boston, 1953.

٢ كان يفترض بهذين العلمين الوضعيين معاً ألا يتضمنا كل المعطيات فقط، بل كذلك فكرة جوهرية ممكنة: "إن ما يتبقى حياً من الفلسفة القديمة كلها إنما هو علم الفكر وقوانينه: المنطق الشكلي والجدل. أما كل ما تبقى، فينحصر في العلم الوضعي العائد إلى الطبيعة والتاريخ".

Engels, "Socialism. Utopian and Scientific," in *Selected Works*, II, p. 123.

من الجدير بالإشارة هنا المدى الذي تدين به الصنوف الجديدة من علوم المنطق الشكلي والسيماطيكيات إلى العلوم الاجتماعية في أسسها.

صعوبة في تطبيق هذه المقولة نفسها على هتلر^١. من منظور عالم الاجتماع، يتشابه يسوع وهتلر في كونهما أنجزا الوظيفة الاجتماعية نفسها. ومن الجليّ أن مثل هذا الاستنتاج لا يمكنه أن يكون صحيحاً إلا بالنسبة إلى أناس يرفضون الإصغاء إلى ما قاله يسوع أو هتلر. يبدو أن أمراً مماثلاً يحدث اليوم بالنسبة إلى مصطلح "دين". فليس من المصادفة، بل في جوهر التوجّه الذي يرى الدين في كل مكان، أن يكون واحد من أبرز المنتمين إلى هذا التوجه قد ذكر في ملحوظة هامشية، مؤيداً، ذلك الاكتشاف المذهل الذي توصل إليه واحد من زملائه وفحواه "أن الله ليس قادماً متأخراً فقط إلى الدين، بل كذلك لم يكن قدومه أمراً حتمياً"^٢. هنا يبدو من الواضح أن خطر الكفر الذي دائماً ما كان لصيقاً بمصطلح "الدين الدنيوي" قد كشف عن نفسه بحرّية. وإذا كانت الأديان الدنيوية ممكنة بمعنى كون الشيوعية "ديناً دون إله"، لن نعتبر أننا نحيا في عالم علماني بحت، عالم حظر الدين طارداً إياه من الشؤون العامة، بل في عالم طرد الله نفسه من الدين، الأمر الذي لا يزال ماركس وإنغلز يريانه مستحيلاً^٣.

لا مرأى في أن هذا التوظيف المنزوع الجوهر لمقولاتنا ليس ظاهرة معزولة في فكر مدرسي يعيش في نوع من برج عاجي. بل هو مرتبط من كتب بالتوظيف المتنامي في مجتمعنا، أو بمعنى آخر بواقع أن الإنسان الحديث بات بصورة متفاقمة مجرد وظيفة في مجتمع. أما العالم التوتاليتاري وأيديولوجياته، فإنها لا تعكس

١ كما مثلاً في دراسة هانس غيرث:

Hans Gerth, "The Nazi Party," *American Journal of Sociology*, vol. 45, 1940.

بإشارتي إلى هذا المثل، لا أعني أن ماكس فيبر نفسه كان يمكنه أن يكون مذنباً بالنسبة إلى هذه التعريفات الوحشية.

٢ موتوريه. مرجع سابق، محيلاً إلى:

Van der Leeuw, *Phénoménologie de la religion*, Paris, 1948,

كما إلى

Durkheim, *De la Définition des phénomènes religieux*.

٣ كان ماركس وإنغلز يريان أن الأديان أيديولوجيات، ولم يكونا يعتقدان أنه في إمكان الأيديولوجيات أن تتحول إلى أديان. تبعاً لإنغلز "لم يحدث أبداً للبرجوازية أن وضعت ديناً جديداً (أي أيديولوجيتها الخاصة) بديلاً عن دين قديم. يعرف كل واحد كيف أن روبسبيرير Robespierre قد أخفق في هذا المسعى". في:

"Feuerbach and the End of Classical German Philosophy," *Selected Works*, II, p. 344.

السمة الجذرية التي تسم الدنيوية أو الإلحاد، بل تعكس حصراً السمة الراديكالية لتوظيفية البشر هذه. وتقوم مناهج سيطرتها على فرضية فحواها أنه في الإمكان تكييف البشر لأنهم ليسوا أكثر من وظائف في خدمة قوى تاريخية أو طبيعية تسمو عليهم. تكمن الخطورة هنا في أن من شأننا جميعاً أن نكون في حال حسنة ونحن في طريقنا أن نصبح أعضاء في ما ظلّ ماركس يسميه بحماسة "إنسانية أضحت اجتماعية" (Gesellschaftliche Menschheit). إنه لمن المثير للفضول أن نرى غالباً كم أن الناس الذين كانوا بكل قوة معارضين لكل أنواع "جعل وسائل الاجتماع ملكية جماعية" يساعدون اليوم ويدعمون ما هو أخطر من ذلك، أي جعل الإنسان نفسه اجتماعياً.

V

في هذا المناخ من النزاعات المصطلحية واللاتفاهم المتبادل، تبدو مسألة العلاقة بين الدين والسياسات مضخمة وغامضة. من ثم يبدو من الجيد للدنو منها النظر إلى الدنيوية فقط في سمتها السياسية لا الروحية، والتساؤل ما الذي كانه في الماضي ذلك العنصر الديني الملائم سياسياً والذي كان لضياعه أثر مباشر في حياتنا السياسية؟ أو كي نطرح السؤال نفسه بطريقة أخرى: ما الذي كانه العنصر السياسي الخاص في الدين التقليدي؟ يكمن مبرر طرح السؤال في واقع أن الفصل بين حيّزي الحياة، العام والديني، الذي نسميه دنوية، لم يقتصر على حرمان السياسة عموماً الدين بكل قسوة، بل حرمانها خاصة الإيمان المسيحي. وإذا كان واحد من الأسباب الرئيسية للارتباك الماثلة في حياتنا العامة الراهنة يكمن في علمانيتها تحديداً، سيعني ذلك أن الدين المسيحي كان يملك عنصراً سياسياً قوياً أدى ضياعه إلى تبدّل تام في وجودنا العام نفسه.

لعلنا نجد مؤشراً أولياً على هذا في القول الخارج عن المعتاد في عنفه وابتداله، الذي يُنسب إلى ملك أصابه الهلع على نحو فادح، فقال في معمعان الارتباك العام الذي أحدثته اضطرابات ١٨٤٨ الثورية: "يجب ألا يُسمح للشعب بأن يخسر

دينه". واضح أن هذا الملك قد عبّر عن ثقة بقوة الإيمان المسيحي الدنيوية تبدو مفاجئة بما فيه الكفاية إن تذكرنا كيف أن الإيمان المسيحي كان خلال القرون المبكرة من وجود المسيحية وفي أفضل حالاته غير متلائم مع حيز الحياة العامة إن لم يكن يشكل خطراً عليها ودماراً لها. لعل في إمكان عبارة تيرتليان Tertullian: "ليس ثمة ما هو أكثر غربة عنا (نحن المسيحيين) من الشؤون العامة" أن تلخّص وحدها موقف المسيحية المبكرة من الحياة السياسية الدنيوية. ١ فما الذي حدث منذ ذلك الحين ليجعلنا، في أزمنة تكاد تكون دنيوية، نلجأ إلى الدين بغية الحفاظ على الحياة السياسية؟^٢

معروف رد ماركس الذي أتى مماثلاً لقول الملك في قسوته: "الدين أفيون الشعوب"^٣. وهو ردّ لا يُرضي على الإطلاق، ليس بسبب ابتدأيته، بل لأنه ليس من المحتمل أن يكون في إمكان التعاليم المسيحية خاصة، بتركيزها الذي لا يكفّر على الفرد ودوره في خلاص الروح، وإلحاحها على تخطي الإنسان وما يصاحب ذلك من "كاتالوغ" خطايا يفوق في ضخامته ما لدى أي من الأديان الأخرى، أن تستخدم ما يعادل الأفيون في فعله التهديتي. من المؤكد أن الأيديولوجيات السياسية الجديدة السائدة في البلدان ذات الحكم التوتاليتاري إذ تفسّر كل شيء وتستعد لأي شيء في مناخ أمنيّ يصعب تحمله، تبدو أكثر تلاؤماً مع فكرة تحصين روح الإنسان تجاه التأثير الصادم للواقع أكثر مما هي حال أي دين نعرفه. فبالمقارنة مع هذه الأيديولوجيات، سيبدو الخضوع التقويّ لمشيئة الإله أشبه بسكين جيب يحملها طفل مقارنة بأسلحة نووية.

غير أن هناك عنصراً قوياً واحداً في الدين التقليدي تبدو فائدته في مجال مساندة

1 Apol. 38: *nobis nulla magis res aliena quam publica.*

[ما من غريب بالنسبة إلينا في صفوف الجمهور]

٢ إن في الإمكان رصد الفائدة الممكنة للدين بالنسبة إلى سلطة علمانية فقط ضمن إطار شروط استتباب علمانية شاملة في الحياة السياسية العامة، أي عند بدايات حقبتنا وفي العصر الحديث. أما خلال العصور الوسطى، فإن الحياة الدنيوية نفسها كانت قد أضحت دينية ولذلك لم يكن في مقدورها أن تتحول إلى أداة سياسية.

٣ إن الإحالة المضللة إلى هذه العبارة بصورة متواترة لا تعني أن الدين قد اخترع كمخدر للناس بل إنه استخدم لتلك الغاية.

السلطة بديهية، ومن المحتمل أنه يعود في جذوره إلى طبيعة دينية - ليس في المقام الأول على أي حال - وهو نظرية الجحيم التي تعود إلى القرون الوسطى. الحقيقة أن لا هذه النظرية ولا وصفها الدقيق لمكانة العقاب بعد الموت تدينان بالكثير إلى تعاليم المسيح.^١ فهي تطلبت في الحقيقة بضعة قرون تلت موت المسيح قبل أن تؤكد ذاتها على الإطلاق. ومن الأمور المثيرة أن يكون ذلك التأكيد قد تزامن مع سقوط روما، أي مع اختفاء نظام دنيوي مطمئن باتت سلطته ومسؤوليته الآن في عهدة الكنيسة وحدها.^٢

بالتناقض الصادم مع ندرة المراجع في الوثائق العبرية والمسيحية المبكرة، يطالعنا ذلك التأثير الهائل في الفكر السياسي القديم كما في تعاليم الكنيسة المتأخرة، الذي مارسه أسطورة أفلاطون المتعلقة بالحياة الأخرى (ما وراء)، التي يختتم بها عدداً من حواراته السياسية. نلاحظ إننا لا نكاد نعثر بين أفلاطون والانتصار الدنيوي للمسيحية الذي حمل معه الوازع الديني المتمثل في نظرية الجحيم (إذ أضحي منذ ذلك الحين الموضوع العام المهيم على العالم المسيحي إلى درجة أن المحاجات السياسية لم تعد بحاجة إلى ذكره خاصة) على أي سجلات تتعلق بالمسائل السياسية - باستثناء لدى أرسطو - لا تُختتم بمحاكاة لأسطورة أفلاطون.^٣ ذلك لأن أفلاطون كان وليس حصرياً المصادر الدينية اليهودية-المسيحية المستبق الأهم للوصف الدقيق الذي جاء به دانتي Dante؛ إننا نعثر لديه على ذلك الفصل الجغرافي بين الجحيم والمطهر والفردوس، وليس مجرد تصوّر لمفهوم يوم الحساب في ما يتعلق بالحياة الأبدية أو الموت الأزلي والتلميح إلى إمكان العقاب بعد الموت.^٤

١ راجع Luke, 16, 23-31، وهي على حد علمي الإحالة الأكثر وضوحاً.

٢ راجع:

Marcus Dods, *Forerunners of Dante* (Edinburgh, 1903)

Fredric Huide koper, *Belief of the First Three Centuries Concerning Christ's Mission to the Underworld*, New York, 1887.

٣ استثنائي في هذا السياق حلم شيبون Scipio الذي يختم كتابه *De Re Publica* والرؤيا الختامية في كتاب بلوتارخ Plutarch. *Delays of Divine Justice*. قارن أيضاً الكتاب السادس من كتاب فيرجيل الإنيادة الذي يختلف كثيراً عن الكتاب الحادي عشر في الأوديسا.

٤ وجهة النظر هذه يتم التشديد عليها في كتاب ماركوس دودز Marcus Dods المذكور سابقاً.

لا مرأ في حتمية النتائج السياسية البحتة لأسطورة أفلاطون الواردة في الكتاب الأخير من الجمهورية، كما في الفقرات الأخيرة من محاورة فيدون ومحاورة غورجياس. ففي الجمهورية، تتطابق هذه الأسطورة مع حكاية الكهف التي تشكل نقطة المركز في الكتاب كله. وتتوجّه حكاية الكهف وهي نوع من المجاز إلى القلة من الناس القابلين أن يمارسوا دون خوف من الحياة الأخرى أو أمل فيها ما يسمى *periagoge* الأفلاطوني، أي الالتفاف عائدين من حياة الواقع الوهمي الخفية إلى راحة "المُثل" (*ideas*) المغمورة بنور السماء. إن هؤلاء القلائل هم وحدهم الذين سيدركون المعايير الحقيقية للحياة كلها، بما فيها الشؤون السياسية، التي لن يعودوا مع ذلك مهتمين ببقائها لذاتها (*per se*).^١ من المؤكد أن هؤلاء الذين سيكون في مقدورهم فهم حكاية الكهف لم يكن من المفترض بهم أن يؤمنوا بالأسطورة الختامية المتحدثة عن الثواب والعقاب النهائيين، لأن كل من أدرك حقيقة المُثل بوصفها معايير تجاوزية^٢ لن يعود في حاجة إلى المطالبة بمعايير ملموسة تتعلق بالحياة بعد الموت. في حالتهم، لا يعود لمفهوم الحياة بعد الموت من معنى بما أن حكاية الكهف سبق لها أن وصفت الحياة على الأرض كنوع من عالم سفلي. الحقيقة أن استخدام أفلاطون كلمتي *skia* و *eidolon* اللتين كانتا الكلمتين المفتاح في وصف هوميروس لهادس Hades (الموت) في الأوديسة يجعل كل الحكاية تُقرأ كانعكاس لـ، وردّ على، هوميروس، فلا تعود الروح ما يعيش في الظل، ولا حياتها بعد الموت في حركة جوهرية، بل الحياة الجسدية للبشر الفانين العاديين الذين لم ينجحوا في العودة بعيداً من كهف الحياة الدنيوية؛ حياتنا على الأرض حياة سفلي، ويكون فيها جسدنا في الظل والروح حقيقتها الوحيدة. وبما أن حقيقة المُثل هي المعايير الحقيقية لحياتنا الدنيا لا يمكن للحياة نفسها أن تكون قابلة للنقاش وللبرهنة على نحو مُرضٍ.^٣

١ راجع خاصة الكتاب السابع ص. ٥١٦ من الجمهورية.

٢ نجد "الفكرة القائلة إن هناك فناً سامياً للقياس، وإن معرفة الفيلسوف بالقيم هي قابلية هذا القياس، حاضرة في كل نصوص أفلاطون حتى النهاية".

Werner Jaeger, *Paideia*, II, 416, note 45.

٣ من مميزات كل الحوارات الأفلاطونية حول العدالة أن ثمة نوعاً من قطع للمحاكاة يحدث ذات لحظة ما ويستدعي وقف سيرورة المحاكاة. في الجمهورية مثلاً، يتلمص سقراط مرات ومرات.

من ثم يصبح الإيمان ضرورياً للجمع الذي يفتقر إلى عيون تمكنه من رؤية الأبعاد اللامرئية لكل الأشياء المرئية. ومهما يكن من شأن إيمان أفلاطون بخلود الروح، فمن الواضح أن أسطورة العقاب الجسدي المتدرج بعد الموت من اختراع فلسفة جعلت القضايا العامة أمراً ثانوياً ومن ثم خاضعة لسلطة حقيقية لا يمكن الوصول إليها إلا لقلّة من الناس.^١ ومن المؤكد أن الخوف من الخضوع لحكم الأكثرية هو الذي حثّ الأقلية على إنجاز واجباتها السياسية.^٢ فالأقلية لا يمكنها إقناع الأكثرية بالحقيقة لأنه ليس في مقدور الحقيقة أن تكون موضوع إقناع، والإقناع هو الأسلوب الوحيد للتعامل مع الجمع. لكن لما لم يكن بإمكان الجمع أن يتعلم نظرية تبعاً لمذهب الحقيقة، يمكن إقناعه بأن يؤمن برأي معين كأن هذا الرأي هو الحقيقة. أما الرأي المناسب الذي يمكنه إيصال حقيقة القلة إلى الجمع، فهو الإيمان بالجحيم؛ من هنا إن إقناع المواطنين بوجوده سيجعل هؤلاء يتصرفون كأنهم يعرفون الحقيقة.

بكلمات أخرى: إن مذهب الجحيم لدى أفلاطون أداة سياسية جرى اختراعها لأغراض سياسية واضحة.^٣ ولا شك أن التكهّنات بصدد الحياة بعد الموت

السؤال المربك بالنسبة إليه يتعلق بهل تبقى العدالة ممكنة إذا ما خفيت عن نظر البشر والآلهة. راجع خاصة القطع في الفقرة ١٣٧٢، وتكرر مرة جديدة في ٥٣٢٧، حين يعرف الحكمة و *euboulia* [العدالة] فنراه يعود إلى السؤال نفسه في الفقرة ٤٣٠ د وناقش *sophrosyne* [الاعتدال]. وهو يعود للبدء من جديد في الفقرة ٤٣٣ ب حيث نجده يخوض فوراً في مناقشة قضية الحكم في الفقرة ٤٤٥ د د ف. وذلك وصولاً إلى الكتاب السابع الذي يتضمن مسألة الكهف التي تضع المسألة برمتها على مستوى آخر غير سياسي. هنا يبدو واضحاً لماذا لا يمكن لغلوكون أن يحصل على إجابة ترضيه: العدالة ليست سوى فكرة ويتعين تلقيها. تلکم هي البرهنة الوحيدة الممكنة.

١ إن البرهان الأكثر وضوحاً على الطابع السياسي لأساطير أفلاطون المتعلقة بـ"ما-وراء" يكمن في كونها، بمقدار ما تستتبع عقاباً جسدياً، تتناقض بوضوح مع نظريته حول فناء الجسد وخلود الروح. أضف إلى هذا أن أفلاطون كان على إدراك لهذا التناقض لديه. راجع: *محاورة جورجياس*، ص. ٥٢٤.

٢ الجمهورية، ٣٧٤ ج.

٣ يبدو هذا جلياً أيضاً من الأساطير الختامية في *محاورة فيدون* و *محاورة جورجياس* اللتين لا تحتويان على أمثولات كما حال حكاية الكهف التي يخبرنا فيها الفيلسوف الحقيقة. *محاورة فيدون* لا تتناول في المقام الأول خلود الروح لكنها نوع من "دفاع أكثر إقناعاً من الخطاب السقراطي الملقى أمام قضاة"، (F. M. Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge, 1952, 69). أما *محاورة جورجياس* التي ترينا استحالة في برهنة أنه من الأفضل معاناة

والمواصفات التي تسبغ على "ما-وراء" قديمة قدم الحياة الواعية للبشر على سطح الأرض. يبقى أنه من الممكن لنا أن نجد لدى أفلاطون "للمرة الأولى في تاريخ الأدب، أن مثل هذه الأسطورة (أسطورة العقاب والثواب بين الموتى) قد وضعت بصورة نهائية في خدمة الصوابية"^١، أي في خدمة الحياة السياسية العامة. يبدو هذا منطقياً انطلاقاً من واقع أن الأسطورة الأفلاطونية قد استخدمها بحماسة كتاب قدامى عُرفوا بدينويتهم وأكدوا بوضوح يماثل وضوح أفلاطون كونهم لا يصدقونها، فيما لم يُدِّ لنا الإيمان المسيحي، في المقابل، وجود مثل هذه النظرية لديه، ما دامت المسيحية قد بقيت في منأى عن الاهتمامات والمسؤوليات الدنيوية.^٢

مهما كان من شأن المؤثرات التاريخية التي عملت على صياغة نظرية الجحيم، فإنها بقيت على مدى الأزمان القديمة في خدمة الغايات السياسية. أما المسيحية، فلم تتبناها رسمياً إلا بعد أن توقف تطورها الديني البحت. حين باتت الكنيسة المسيحية في القرون الوسطى المبكرة على إدراك متصاعد بالمسؤوليات السياسية، وعلى رغبة في الإمساك بها، وجد الإيمان المسيحي نفسه في مواجهة ارتباك مماثل لارتباك فلسفة أفلاطون السياسية. حاول الاثنان معاً أن يُدخلا بالقوة معايير مطلقة على عالم كان يبدو نسبياً في جوهر ذاته، وذلك في ظل الشرط الإنساني الأبدى الذي يقول إن أسوأ ما يمكن للإنسان أن يقترفه في حق إنسان آخر هو قتله، بمعنى أن يمارس في حقه ما كان أصلاً سيحدث له ذات يوم بأي حال. أما "التحسين" الذي أضافته نظرية الجحيم على هذا الشرط، فكان تحديداً أن ذلك العقاب لا يمكنه أن يعني أكثر من موت أبدي، وبالتحديد آلاماً أبدية تتشوق الروح فيها إلى الموت.^٣

الخطأ على معاناة ارتكاب الخطأ، فتخبرنا عن أسطورة النهاية بوصفها نوعاً من *ultima ratio* [نظام أخير] بقدر كبير من قلة الثقة، مشيرة إلى أن سقراط نفسه لم يكن يأخذها مأخذ الجد.

1 Marcus Dods, op. cit., p. 41.

٢ كان الكُتّاب المسيحيون خلال القرون الأولى يؤمنون جميعاً بمهمة للمسيح يقوم بها في العالم السفلي هدفها الأساسي محو الجحيم وإحراق الهزيمة بالشيطان وتحرير أرواح الخطاة كما حرّر أرواح المسيحيين من الموت والعقاب. أما الاستثناء الوحيد، فكان تروتيان. راجع:

.Huidekoper, op. cit.

٣ كان التشوق إلى الموت لازمة دائمة الحضور في رؤى الجحيم اليهودية. راجع: Dods, op. cit.,

يبدو لنا أن المميزات السياسية الاستثنائية التي تطبع عالمنا الدنيوي الحديث تكمن في فقدته الإيمان بالثواب والعقاب بعد الموت، فيما ظلت وظيفة ضروب الوعي الفردية أو القدرة الجماعية على إدراك حقيقة غير مرئية كما حالها دائماً غير قابلة للاتكال عليها. ها نحن نرى في الدول التوتاليتارية تلك المحاولة المقصودة تقريباً لإقامة نوع من جحيم دنيوي في زنازين معسكرات الموت والتعذيب، يكمن الفارق الرئيسي بينها وبين صور الجحيم القروسطية في التحسينات التقنية والإدارة البيروقراطية، لكن أيضاً في غياب فكرة الخلود عنها. أضف إلى هذا أن ألمانيا الهتلرية قد برهنت أن أي أيديولوجيا أقدمت عن وعي تقريباً على قلب الوصية القائلة "لا تقتل" ليست في حاجة أن يقاومها ضمير تدرّب في التقاليد الغربية. بل إن الأيديولوجيا النازية، على العكس، غالباً ما كانت قادرة على إحداث قلبه في وظيفة هذا الوعي، كأنه ليس شيئاً أكثر من أوعية عملها الإشارة إلى هل يكون المرء متوافقاً أو غير متوافق مع المجتمع ومعتقداته.

بكلمات أخرى: يبدو الناتج السياسي للعلمنة في العصر الحديث على ارتباط باستبعاد العنصر السياسي الوحيد في الدين التقليدي، أي الخوف من الجحيم، من الحياة العامة جنباً إلى جنب مع إلغاء الدين. من الواضح أن هذا الاستبعاد يمكن اعتباره من الناحية السياسية، إن لم يكن من الناحية الروحية بالتأكيد، أكثر الفوارق دلالة بين زمننا الراهن والقرون التي سبقتة. يقيناً ما من شيء يمكنه من منظور النفعية البحت أن ينافس الإكراه الداخلي الذي تمارسه الأيديولوجيات التوتاليتارية في تسلطها على روح الإنسان أكثر من خوفه من الجحيم. لكن الخوف من الجحيم، مهما كان من شأن بعده الديني أو ابتعاده عن الدين، أو مقدار الإيمان الحقيقي المتبقي فيه، أو عمق تجذّر قيمنا الأخلاقية في منظمانا الدينية، لم يعد واحداً من الدوافع التي من شأنها تقادي أو تنشيط أفعال الأكثرية. يبدو أنه لا مفر من هذا الواقع إذا ما استدعت دنيوية العالم نوعاً من الفصل بين ملكوتي الدين والسياسة في الحياة؛ في ظل هذه الأوضاع، كان الدين ينحو إلى خسارة عنصره السياسي الأول تماماً كما كانت الحياة العامة تنحو إلى خسارة وازعها الديني الذي تملكه كسلطة تجاوزية. هذا الفصل في الحقيقة واقع له إضافة إلى هذا

مزاياه الفريدة بالنسبة إلى الشعب المؤمن كما بالنسبة إلى الشعب غير المؤمن. فلقد أرانا التاريخ الحديث مراراً وتكراراً أن التحالفات بين "العرش والمذبح" لا تؤدي سوى إلى خسارة الاثنيين صدقيتهما. لكن بينما اقتصر الخطر في الماضي أساساً على استخدام الدين كمجرد ذريعة، ومن ثم حشو العمل السياسي كما الإيمان الديني بالشكوك المنافقة، بات الخطر يمثل اليوم في مجابهته بأيدولوجيا من صنع أيدينا. فإذا ما حاولنا إلهام الحياة العامة-السياسية مرة أخرى بـ"هوى ديني" أو استخدام الدين كوسيلة للتمييز السياسي، قد تكون النتيجة تحريف الدين وتشويهه كي يصبح أيديولوجيا وإفساد صراعنا ضد التوتاليتارية بتعصّب غريب تماماً عن جوهر الحرية نفسه.

"ردّ أرندت على نقد حول مونترو

يبدو حاسماً في محاكمة السيد مونترو كونه يغض النظر عن الفارق بين تأكيد ماركس أن الأديان أيديولوجيات، ونظريته الخاصة القائلة إن الأيديولوجيات أديان. بالنسبة إلى ماركس، يمثّل الدين بين أمور أخرى في حيزّ البنى الفوقية الأيديولوجية، علماً بأن كل الأمور الماثلة في هذا العالم هي ذاتها، وأن الأيديولوجيا الدينية ليست هي الأيديولوجيا اللادينية نفسها. الفارق في المضمون بين الديني واللايديني بقي على حاله. يقول السيد مونترو وغيره من المدافعين عن "الأديان الدنيوية" إنه بصرف النظر عما يكونه مضمون أيديولوجية ما الأيديولوجيات كلها دنيوية. وتبعاً لهذه النظرية، إنما ليس في مذهب ماركس، يصير الدين والأيديولوجيا متطابقين.

السبب المعطى لهذه المماهة هو أن الأيديولوجيات تلعب الدور نفسه الذي تلعبه الأديان. بهذه الصوابية نفسها، يمكن المرء أن يماهي الأيديولوجيا مع العلم، وهو ما يفعله السيد مونترو تقريباً حين يبدأ بالقول إن الأيديولوجيا الشيوعية "تنتهك السمعة التي للعلم في نظر الجماهير". من المؤكد أنه سيكون خطأً لهذا السبب المماهة بين العلم والأيديولوجيا الشيوعية، لكن من شأن هذا الخطأ أن يحتوي في واقع الأمر على مقدار من الحقيقة يفوق ما تحتويه المماهة المماثلة مع

الدين بمقدار ما أن الشيوعية تزعم كونها "علمية"، لكنها ليست "دينية" وتحتاج بأسلوب علمي. أي أنها، بكلام آخر، تجيب عن أسئلة علمية بأكثر مما تفعل عن أسئلة دينية. وفي ما يتعلق بمحاكاة السيد مونترو، وحده الاحترام الذي يكتنه للعلم (بتمايزه عن الدين) يمنعه من رؤية أن لا سبب تبعاً لمحاكاته يمنعه من مماهة الأيديولوجيا الشيوعية بالعلم بدلاً من الدين.

يبدو الخلط المضمّر بسيطاً هنا ويظهر بكل جلاء عبر تأكيد السيد مونترو أن "لدى الشيوعية جواباً عن كل شيء، وهو ما يطبع الأرتوذكسيات كلها"، الأمر الذي يستتبع أن الشيوعية أورثوذكسية. إن زيف هذه المحاكاة مألوف منذ كان الإغريق يتلهون بالتماثلات ليوصلوا ممارسي مثل هذه اللعبة المنطقية إلى المتعة التي يوفرها لهم تعريفهم الإنسان بأنه دجاجة ماكرة. لسوء الحظ، لم يعد هذا النوع من الأمور مضحكاً.

يشكو السيد مونترو من كوني لا أتبع مناهج رسم المعادلات الرائجة هذه، ولا أعرف الدين بوصفه أيديولوجيا (الحقيقة أن سؤال ما هي الأيديولوجيا لا يمكن الإجابة عنه إلا تاريخياً، بالنظر إلى أن الأيديولوجيات لم تظهر للمرة الأولى إلا عند بدايات القرن التاسع عشر. لقد حاولت في مقالة لي أن أورد مثل هذا الجواب، لكن دون إيراد أي تعريف، عنوانها "Ideology and Terror: A Novel Form of Government" [الأيديولوجيا والإرهاب: شكل روائي لحكومة ما]، نشرت في *The Review of Politics*، تموز/ يوليو ١٩٥٣).^١ ليس في استطاعتي هنا أن أعود إلى سؤال ما هو التعريف، وإلى أي مدى يمكننا عبر البحث في طبيعة الأشياء أن نصل إلى تعريفات. شيء واحد واضح: لا يمكنني أن أعرف ما هو متمايز وأتوصل إلى تعريفات، إذا توصلت،

١ هذه الدراسة موجودة في طبعة ١٩٥٨ والطبعات التالية لها من كتاب *The Origins of Totalitarianism* [صدرت النسخة العربية بعنوان أسس التوتاليتارية]. (محرر الطبعة الإنكليزية)

إلا عبر إقامة التمايزات. أما القول إن الأيديولوجيات أديان، فإنه لا يُعرّف أيّاً منهما، بل على العكس يدمّر مجموع التمايزات المستشعرة بغموض، الملتصقة بلغتنا اليومية التي يُفترض بالبحوث العلمية أن تشحذها وتضيء عليها.

ثم بينما قد يكون ممكناً تعريف ظاهرة جديدة نسبياً كهذه بوصفها أيديولوجيا، إلى أي درجة سأبدو متعجرفة إن جرّوت على تعريف الدين! ليس لأن العديد من الدارسين قد حاولوا هذا من قبلي وفشلوا، بل لأن ثراء المواد التاريخية وكنوزها من شأنها أن ترعب كل من لا يزال يحمل احتراماً للمصادر وللتاريخ ولفكر الماضي. لنفترض أنني عرّفت التاريخ ثم جاء مفكر ديني عظيم - لا أتحدث هنا بالطبع عن عبدة الكنغارو الذين يمكنني بكل سهولة أن أحسب حسابهم - وتملّص من ملاحظتي! في البحوث التاريخية ليس مهماً التوصل إلى تعريفات جاهزة مسبقاً، بل العمل بصورة دائبة على تحديد تمايزات، وينبغي لهذه التمايزات أن تحذو حذو اللغة التي نتكلمها والموضوع الذي نعالجه. وإلا سنجد أنفسنا واصلين إلى وضعية يتكلم فيها كل واحد لغته الخاصة معلناً بكل فخر حتى قبل أن يبدأ: إنني أعني ب... كل ما من شأنه أن يساعدني ويصدم هواي فوراً.

يطلع الخلط جزئياً من وجهة نظر علماء الاجتماع الخاصة من الذين - إذ يتجاهلون بصورة منهجية ترتيب الوقائع تاريخياً ومواقع الأحداث وأثرها وفرادتها، مكتفين أساساً بالمصادر والوقائع التاريخي عموماً - يركزون على "الأدوار الوظيفية" التي يقومون عليها في ذاتهم وبها، جاعلين بهذا من المجتمع ذلك المطلق الذي يرجع كل شيء إليه. يمكن لفرضيتهم الخفية أن تُختصر على أي حال بجملته واحدة: لكل شيء وظيفته، وجوهره هو جوهر الدور الوظيفي نفسه الذي يحدث له أن يلعبه.

لقد تمكنت هذه الفرضية اليوم وفي بعض الدوائر من القضاء على كرامة الحسّ السليم المثيرة للشبهة، وها هم بعض علماء الاجتماع من أمثال السيد

مونثرو بيدون عاجزين ببساطة عن الوثوق بعيونهم وآذانهم إن التقوا شخصاً لا يقاسمهم هذا. أنا لا أعتقد بالتأكيد أن لكل شيء وظيفة، ولا أن الوظيفة والجوهر هما الشيء نفسه، ولا أن شيئين مختلفين عن بعضهما بعضاً - كالإيمان بقانون التاريخ والإيمان بالله - يقومان على الوظيفة نفسها. حتى لو حدث في ظل ظروف غير مألوفة لشيئين مختلفين أن لعبا "الدور الوظيفي" نفسه، لن أعتقد أبداً أنهما متماهيان بأكثر مما أعتقد أن كعب حذائي مطرقة حين أستخدمه لغرز مسمار في حائط.

الشيوعيون السابقون^١

يتعلق الأمر هنا بدور الشيوعيين السابقين (the ex-communists) لا بالذين كانوا شيوعيين في ما مضى. من السهل رسم الخط الفاصل بين الفئتين نظرياً وتفهمه. فهناك وليس في الولايات المتحدة فقط بل في كل مكان في العالم أناس كثر كانوا ذات زمن أو آخر من حياتهم ولأسباب بالغة التنوع قد انتموا إلى حركة توتاليتارية كأعضاء حزبيين، كرفاق درب، كمتعاطفين، وبينهم قوم لم يكن بروزهم في تلك الأحزاب عائداً إلى أهميتهم السياسية، بل لأنهم جرّاء بروزهم في إنجازات قاموا بها في حقل معيّن أعاروا مكانتهم إلى الأحزاب التي كانوا ينتمون إليها.

فبيكاسو Picasso ليس شيوعياً بارزاً؛ هو رسام كبير حدث له أن وقع في أحضان الشيوعية. أما مسؤوليته، ففي الفن. وهو يخسر نزاهته الفنية إن بدأ يرسم لوحات سيئة خدمة للشيوعية، ولكن ليس إن راح يعبر عن آراء شيوعية متطرفة. وإذا كان لبيكاسو أن يترك الحزب غداً، سيكون من شأنه أن يصبح ذا ماضٍ شيوعي، وليس شيوعياً سابقاً. وإلى فئة ذوي الماضي الشيوعي هذه نفسها، تنتمي معاً مجموعة مختلفة من الناس، من الذين دائماً ما كان اهتمامهم منصباً على السياسة ولعبت الشيوعية دوراً حاسماً في حياتهم. كانت مسؤوليتهم في هذا المضمار وكان بروزهم، طالما بقي قائماً، نتيجة لنشاطات سياسية. وبين ميزاتهم المشتركة كان تركهم المبكر للحزب. فهم كانوا عارفين بما يكفيهم كي يحسّوا، إن لم يعرفوا بشكل منفصل، المدى الذي وصل إليه الحزب الثوري في تحوله إلى حركة توتاليتارية ناضجة، وكان لديهم معاييرهم

١ نُشرت المقالة في *The Commonweal*، ٢٠ آذار/مارس ١٩٥٣.

الخاصة للحكم على ذلك. وقد لا تبدو هذه المعايير كافية في ضوء ما نعرفه اليوم، لكنها كانت كافية لهم حينذاك. وكان بين أهمها إلغاء الحزب للديموقراطية الداخلية، ومسح استقلال مختلف الأحزاب الشيوعية الوطنية بغية إخضاعها لأوامر موسكو كلياً. أما محاكمات موسكو التي كانت قد شكلت من وجوه عدة الحد الفاصل في كل ذلك التاريخ، فكانت خاتمة تلك السيرة.

لسنا مهتمين هنا بمصائر هؤلاء الناس، ولسوف يكون من العسير في الحقيقة العثور على قاسم مشترك بينهم بعدما تركوا الحزب. فهم ضاعوا وسط الجمهور وفي الحياة العامة، ككتاب وصحافيين، كرجال أعمال، كما كأعضاء في الأحزاب القائمة كلها، بدءاً من تلك المدعوة يمينية إلى تلك المسماة يسارية. وفقد كثير منهم اهتمامهم بالسياسات كلها. قد يكون أمراً حاسماً هنا أن ماضيهم الشيوعي لا يزال يشكل واقعاً مهماً في سير حياتهم، لكنه لم يصبح نقطة المركز من آرائهم ووجهات نظرهم الجديدة بل حتى نظرتهن إلى العالم (weltanschauungen). وهم أنفسهم لم يسعوا إلى امتلاك بديل عن إيمانهم المفقود، ولا حشدوا كل جهودهم ومواهبهم للنضال ضد الشيوعية.

من السهل، وربما من السهل أكثر مما ينبغي، تكوين صورة نمطية لشيوعي سابق. لكنني في سبيل تفادي الوقوع أي نوع من سوء الفهم، سوف أختار في ما أنا ذاهبة إليه أن أنتج الصورة انطلاقاً من مخيلتي، وأخذ كنموذج لي هنا وايتيكر تشامبرز Whittaker Chambers الذي قبله المجتمع بالمعنى العريض للكلمة، ولأسباب جيدة تعود إلى تماسكه ومواهبه ككاتب، متحدثاً باسم الشيوعيين السابقين الذين هم بدورهم اعترفوا به قليلاً أو كثيراً كما يبدو، كصوت لهم.

من السهل وضع خط نظري بين الشيوعيين السابقين وذوي الماضي الشيوعي. لكن الأمر يصبح أكثر تعقيداً في المجال العملي. فالشيوعيون السابقون الذين يقلون عدداً بكثير عن ذوي الماضي الشيوعي برزوا بقوة ماضيهم وحده. وبقيت الشيوعية القضية الرئيسية في حياتهم. وهم يشعرون أن قوتهم الممكنة أعظم بكثير مما يشير إليه صغر عددهم الراهن لأنهم يتقاسمون ماضيهم الذي يبنون عليه اليوم مساره المهني وتطلعاتهم، مع قطاعات واسعة جداً في المجتمع. وهم يجهدون لإقناع أصدقائهم

السابقين بالانضمام إليهم، عبر الإدلاء باعتراف واعتناق ما لمبدأ معين، ومن ثم تشكيل جماعة سياسية صلبة.

واضح أن هذا يضع ذوي الماضي الشيوعي في موقف ضعف واضح، فيبدو الأمر كأنهم أقل جدارة بالاحترام وأقل نزاهة وأقل اقتناعاً بمخاطر الشيوعية. الأدهى من هذا أن كون المرء في الماضي شيوعياً، حتى لو في سن السابعة عشرة، يمثل بالنسبة إليه إعاقة كبيرة جراء الظروف الراهنة. أما إغراء الانضمام إلى الشيوعيين السابقين، فيبدو أفضل بكثير بالنظر إلى أن الإذلال العلني الناتج عن اعتراف استعراضي سيجد تعويضاً له في الحصول على مسار مهني عام لا ينكسر.

لكن على الضد من سلوك درب الاعتناق يمثل واقع أن في إمكان المرء أن يتحول بكل هدوء من كونه سياسياً شيوعياً إلى خبير في السياسات الشيوعية. أما قبول المرء أن تتحطم حياته الشخصية، فيعوضه بروز جماهيري متماسك، في حين أنه من الواضح أن الإذلال العلني يوفّر على المرء ذلك الإذلال الخاص الذي يترتب على اضطراره إلى تبديل مهنته والهبوط من مستوى البروز إلى مستوى الحياة الوسط للمواطن الوسط. في مثل تلك اللحظة، يواصل الشيوعيون السابقون لعب دورهم بصورة رئيسية بوصفهم خبراء، ويستدعيهم المجتمع الحر لمساعدته في النضال ضد التوتاليتارية لأنه يُفترض بهم أن يكونوا عارفين بالوسائل التي يستخدمها العدو ويكونون بالتالي أفضل المؤهلين لتحديد الوسائل التي يتعين مقارعة العدو بها.

ممّ تتكون هذه المعرفة، في رأيهم؟ لقد لخص تشامبرز الأمر في الفقرة التالية: "ما من أحد أكثر معرفة من الشيوعيين السابقين بطابع الصراع، وبتابع العدو، أو يمكنه أن يشارك في العمق نفس قوة الإيمان والرغبة في ربط حياته بمعتقداته... بالنظر إلى أن هذا الصراع لا يمكن له أن يخاض، وأقل من ذلك بكثير أن يُكسب، أو حتى يُفهم، اللهم إلا انطلاقاً من مصطلح التضحية"، وبالتالي - إذ يستشهد بسيلوني - إن "الصراع النهائي سوف يكون بين الشيوعيين والشيوعيين السابقين"... الذين فهموا أن "إيصال المعلومات يعتبر واجباً في أيامنا".

دعوني أفسر هذا المقطع باختصار: على غرار الشيوعيين، يرى الشيوعيون السابقون مجمل قماشة زمننا هذا انطلاقاً من المصطلحات العائدة إلى ثنائية كبرى

تنتهي بمعركة نهائية. فليس ثمة تعددية قوى في العالم. هناك قوتان فقط. وهاتان الاثنان ليستا التعارض بين الحرية والطغيان (أو بأي عبارات قد يود المرء صياغة المسألة بها بمصطلحات تقليدية)، بل بين إيمان وآخر. الأكثر من هذا أن هذين الإيمانيين يصدران عن المنبع نفسه. فالشيوعيون السابقون ليسوا ذوي ماضٍ شيوعي، بل هم شيوعيون "انقلبوا رأساً على عقب"؛ هم يصرون على أن ما من أحد يمكنه دون شيوعيتهم السابقة أن يفهم ما هم فاعلونه اليوم. أما ما يفعلونه، فيعني الأزمة المركزية التي تعترض زمننا الراهن، وهذا الأمر ليس واضحاً إلا لمجموعتين: الشيوعيين أنفسهم والشيوعيين السابقين. في النهاية ليس للآخرين أي أهمية، نحن جميعاً مجرد متفرجين جانبيين في معركة التاريخ الكبرى التي يخوضها الجانبان. من المؤكد أنهم يحتاجون إلى حلفاء، ولكن بما أن حلفاء الشيوعيين هم دائماً مقادون، تبعاً للنظرية والممارسة الشيوعية، بالمعرفة العليا التي يمتلكها الحزب الشيوعي، يقترح الشيوعيون السابقون تولي قيادة حلفائهم بحكمتهم العليا. هكذا نجد الازدراء نفسه الذي يستشعره الشيوعيون تجاه مناصريهم وحلفائهم، يبدو من جانب الشيوعيين السابقين تجاه حلفائهم ومناصريهم. وتاماً كما أن الشيوعيين لا يحترمون سوى مناهضيهم، ها نحن نرى الشيوعيين السابقين لا يبدون الاحترام إلا للناس الذين أصبحوا بدورهم شيوعيين سابقين أو بقوا شيوعيين. وبما أنهم قسّموا العالم إلى عالمين نراهم لا يحتسبون تنوعية العالم الذي نعيش فيه المزعجة وتعددته، إلا انطلاقاً من إخراجه من الحساب إما لكونه غير ملائم وإما اعتباره ناجماً عن افتقار إلى التماسك والشخصية.

فالليبرالية الأميركية، كي لا نأخذ هنا سوى مثل مدهش واحد، نُدد بها طوال عقود من جانب الشيوعية بوصفها موقفاً غير متماسك وغير حاسم يعمل لخدمة البرجوازية (أو الرأسمالية أو أي شيء كان)، وها هم الشيوعيون السابقون ينددون بها اليوم بكونها حليفاً غير متماسك وغير حاسم للشيوعية. لقد بقيت معاداة الليبرالية كموقف ومذاق رئيسي على حالها؛ كان الليبراليون مساندين للرأسمالية (غير واعين وبالتالي حمقى رعاعيد). وها هم باتوا اليوم أولئك الذين يبدون أحق وأكثر جبناً من أن يؤمنوا بمعتقداتهم طويلاً ليجدوا النتيجة الطبيعية لذلك توصلهم إلى الشيوعية.

إن الإعلام الذي يلعب مثل هذا الدور الكبير في كتاب تشامبرزز¹ يعتبر ضرورياً في أي دولة بوليسية تم فيها تنظيم الناس وتقسيمهم بين فئتين لا تبدلان: أولئك الذين حازوا امتياز كونهم مخبرين، والآخرون الذين يهيمن عليهم الخوف من الإخبار عنهم. وما هذه سوى الحكاية العتيقة نفسها: لا يمكن للمرء أن يقاتل التنين، كما قيل لنا، من دون أن يصبح هو نفسه تينياً؛ لا يمكننا مقارعة مجتمع من المخبرين إلا بأن نصبح نحن أنفسنا مخبرين.

مع ذلك، لا يزال يُنظر حتى الآن إلى هذا بوصفه خطراً عضوياً من مخاطر السياسية. لقد نُبِّهنا إلى حد أننا بتنا تينيات حين بدأنا العراك ضدّها. لكن أحداً لم يقل لنا إنه كان علينا منذ البداية أن نتمرّن كتنينات. والسبب بسيط في أن حكمة الماضي لم تحاول أبداً أن تحل واحدة من أكثر معضلات السياسة جذرية بالطريقة الممكنة التي يقترحها شيوعيوننا السابقون، فلو تحولنا نحن أنفسنا إلى تينيات، لن يكون من المهم كثيراً أي من فئتي التينيات سوف تنجو بجلدها. وبالتالي سيضيع معنى الصراع نفسه.

إن الوصفة التي تحضّ على استخدام وسائل توتاليتارية بهدف محاربة التوتاليتارية تجد تبريرها لدى الشيوعيين السابقين في إشارتهم إلى الظروف التاريخية الاستثنائية. لقد قيل لنا أن الهدف يرر الوسيلة. وأنت لا يمكنك أن تصنع العجة دون أن تكسر البيض أولاً. نعم الغاية هي التي تملي الوسيلة.

لكن رغم زيفها الواضح، فمن المؤكد أن لنظرية الغاية التي تبرر الوسيلة جاذبية بالغة الخطورة بالنسبة إلينا جميعاً بالنظر إلى كونها منغرزة عميقاً في كل تقاليد فكرنا السياسي.

الخير الأسمى (*summum bonum*) والخير العام وسعادة العدد الأكبر من الناس... كلها فُكّر فيها كي تكون غايات يتعين الوصول إليها عبر وسائل سياسية ملائمة. أنا شخصياً لا أؤيد هذه الاجتهادات اللاهوتية والسياسية النظرية. مع ذلك، أرى أنها تختلف في سياق معين وحاسم عن الغايات الأيديولوجية الجديدة التي يمارسها سياسيوننا التوتاليتاريون الجدد. فهي ليست غايات من النوع الذي قد يمكن للناس أن

1 *Witness*, New York, 1952

هو الكتاب الذي دُون فيه تشامبرزز سيرة حياته. (محرر الطبعة الإنكليزية)

ينجزوها مباشرة ويبرهنون وجودها على نحو ملموس.

فالخير الأسمى الذي هو، وفق القديس أوغسطينوس، الخير الوحيد المتاح لي أن أتمتع به لذاته، بينما يُطلب مني أن أستخدم بقية الخيرات كلها كوسائل وغايات، لم يكن من موجودات هذا العالم؛ وقد يمكن له أن يرتب كل الخيرات (*bona*) الأخرى بجمعها معاً ضمن إطار تراتبية معينة فيصبح بكلمات أخرى معياراً رئيسياً ومقياساً لكل الأفعال والأحكام، لكن لا يمكن تصنيعه بالنظر إلى أنه يسمو على كل تصنيع وعلى الأفعال كافة، كما يمكن للمعيار الثابت أن "يسمو"، وبالتالي يكون ما يقيس كل الأطوال الملموسة الأخرى. ينطبق هذا على كل المفاهيم التقليدية المتعلقة بالغايات في السياسة. أما الخير العام وسعادة العدد الأكبر والحياة الطيبة... فإن ما من واحدة منها يمكن أن تكون متجاوزة للخير الأسمى بالمعنى المطلق. بكلام أكثر تحديداً: هي ليست غايات سياسية. فمقولنا الوسيلة والغاية لا تنطبقان على ميدان الفعل البشري، بل إن الفعل البشري نفسه هو الذي يُرى كوسيلة لغاية تتجاوزه.

إن المخاطر المتلازمة على الدوام مع هذه النظريات تصبح حقيقية حين يُنظر إلى غاية الفعل السياسي بوصفها سياسية هي نفسها كما في مفهوم المجتمع اللاتبقي أو كما في أي حال أخرى يكون فيها وجود لمثل أعلى أو لقضية.

إذا ما ألححنا على تطبيق مقولة الوسيلة والغاية على الأفعال والعلاقات الإنسانية، سنرى كيف أن الأمر ينتهي بكل شيء إلى الوقوف على رأسه. فمن الصحيح تماماً أن الغاية الماثلة في صنع طاولة تبرر الأدوات والوسائل المستخدمة، بما في ذلك قطع شجرة ما، لكن لا يقل عن هذا صحة أن عملاً صالحاً ينجز بين الناس في سبيل قضية سيئة من شأنه أحياناً أن يجعل عالم العلاقات الإنسانية هذا أفضل على نحو ما، محسناً إياه، بينما نعرف أن فعلاً سيئاً في سبيل قضية جيّدة من شأنه فوراً أن يجعل عالمنا المشترك أسوأ بعض الشيء. فإذا كان من شأن شخص شيوعي أن يتصرف كإنسان محترم في سبيل القضية السيئة الماثلة في جعل الشيوعية أكثر مدعاة للاحترام، لن تكون النتيجة الواضحة برباغندا تخدم الشيوعية، بل قدراً ما من الاحترام. ويكمن السبب الذي نادراً ما يجعل الشيوعيين يقومون بأفعال جيّدة من أجل قضيتهم السيئة في أنهم يعلمون هذا، يعلمون أن الاحترام الذي ينجم عن قضية سيئة لا يمكنه في نهاية

المطاف إلا أن يسفر عن مجتمع أكثر مدعاة للاحترام وبالتالي أكثر قوة.

لقد أشار أفلاطون إلى أن التأمّل (*theoria*) وليس الفعل (*pragma*) هو ما ينتمي إلى الحقيقة. ويكمن النقص الرئيسي في الفعل، كما قيل وكُرّر مرات عدة، منذ ذلك الحين، في حقيقة أنني لن أعرف أبداً بالتمام ما الذي أفعل. فأنا أعرف، أو بالأحرى أفترض أنني أعرف، أن التفكير في فعل الأشياء، وبالتحديد ما أنا فاعله ومهما كان من شأن نتيجة ذلك لا يمكن تحميل مسؤوليته لأي شخص آخر. غير أن هذا لا ينطبق على الفعل نفسه. فيما أنني أفعل وسط شبكة من العلاقات المؤلفة من أفعال آخرين ورغباتهم، لن يمكنني أبداً أن أستبق ما سوف ينتج في النهاية عما أفعله الآن. ذلكم هو السبب في أنه في مقدورنا أن نفعل سياسياً لكننا عاجزون عن "صنع التاريخ". في المقابل، يكمن السبب في أن الشيوعيين السابقين غير حساسين إلى درجة كبيرة بصدد وسائلهم في كونهم على قناعة كبيرة بأنهم يعرفون ما هم فاعلون. إنهم ينظرون إلى أنفسهم بوصفهم صانعي التاريخ.

إن الخلط بين الفعل السياسي وصناعة التاريخ يعود في الزمن إلى ماركس. فهو كان يأمل بعدما فسّر هيغل تاريخ الجنس البشري أنه سيكون في مقدوره "تغيير العالم"، أي صنع مستقبل الجنس البشري، مع أنه من الواضح أن من شأن الماركسية أن تتحول إلى أيديولوجية توتاليتارية بسبب حرفها الفعل السياسي، أو إساءة فهمه، بتحويله إلى صناعة للتاريخ.

واضح أن العنصر التوتاليتاري في الماركسية ضئيل كتصوّر للمجتمع الطبقي أو اللاتبقي ضالّة مفهوم العرق أو المجتمع العرقي، وهو بذلك جعل من النازية توتاليتارية. وفي الوضعيتين، نعرف أن العنصر الحاسم هو الإيمان بأنه يمكن للتاريخ أن يُصنع، وهو ما تعلّمه بعض الإجراءات التي تُمكن المرء من أن يعجل من نهايته، لكنه لا يفعل هذا أبداً بالتأكيد. فتكسير البيض خلال الفعل لا يمكنه أن يؤدي إلى ما هو أكثر إثارة للاهتمام من تكسير البيض. والنتيجة هي نفسها مع النشاط في ذاته: إنه تكسير للبيض لا صناعة للعجة.

هناك صديق لي كنت أتناقش معه حول كتاب تشامبرز أبدي ملاحظة مفادها أن هذا الشخص لم يكن مهتماً بالسياسة على الإطلاق. وبالفعل، يفيدنا الكتاب إلى أي

حد كان تشامبرز لا يستسيغ حياة حزبه السياسية، وكيف كان ينظر إليها نظرة دونية هارياً منها إلى داخل تلك الهيئات التي تُعطى فيها الأوامر وتُطاع، ويُصنع فيها التاريخ، خلف كواليس السياسات الشيوعية الرسمية. واضح أن تشامبرز لم يتغيّر على الإطلاق في هذا المجال.

فهو حين ذهب في ١٩٣٩ للمرة الأولى إلى واشنطن لينتبه الحكومة إلى وجود تجسّس سوفياتي، كان يشعر أنه يقوم بمهمة تاريخية، ويتحرك في لحظة تاريخية؛ لم يدر في خلده أبداً ما يبدو واضحاً للقارئ من مطالعته تقريره نفسه، وهو أن المصادفة البحتة كانت وراء واقع أن لقاءه تمّ في تلك اللحظة بلذات. فالموعد كان قد حُدّد قبل ذلك بشهور عدة. مع ذلك، راح يغمره شعور عارم بأنه هو نفسه قد بات لاعباً أساسياً في الدراما التي جعلته على قناعة بأن توقيع اتفاقية هتلر-ستالين هو ما أوحى إليه بتحركه. كان يشعر أنه يصنع التاريخ ولا يقتصر دوره على فعل سياسي معيّن.

الحقيقة أنه يجدر بأيّ مجتمع حرّ أن يدافع عن نفسه ضد صانعي التاريخ هؤلاء بصرف النظر عن الرؤى التي يحملونها. ويترتب على هذا أكثر من مجرد إبداء رد الفعل الطبيعي الذي يخلق غريزياً ذلك الشعور المضادّ لعجرفة الناس الذين يخوضون مثل تلك المهمة "السامية". ففكرة أن في مقدوري أن أقوم بأكثر من فعل شيء للحاضر وفيه (أن في مقدوري صناعة المستقبل) يترتب عليها خطأان أساسيان: أولاً أنني أعرف الغاية فيمكنني أن أقرّر بكل حرية ما ستكون الوسيلة، وثانياً أنني أعلم ما أنا فاعل بالفعل بقدر ما أعرف ما أنا فاعل عند صناعي أشياء محددة.

الأول مستحيل لأنني فان فلن أعرف أبداً كيف ستكون نهاية التاريخ لأنني لن أتمكن أبداً من مشاهدة غايته تلك. والثاني خطأ لأنه ما من إمكانية هناك لتوقع النتائج النهائية لأي فعل بشريّ تعريفاً. ونعرف أن تقاليد الفكر الغربي السياسي الكبرى قد عرفت هذا دائماً وأولته بكونه استباقاً. هذا هو السبب في أن السياسات كنشاط إنساني قد حكم عليها (منذ أفلاطون وأرسطو) بأن تكون أدنى في نوعيتها من بقية أنماط النشاط الإنساني. لقد بُرّرت السياسات استناداً إلى التقاليد وليس استناداً إلى المصطلحات السياسية، ولكن بوصفها ضرورة من أجل شكل أعلى للحياة: الحيوانات النظرية (*bios theoretikos*) أو الانشغال الخالص بخلاص روح المرء.

بصرف النظر عما تبدو عليه مشكوكاً فيها اليوم كل هذه التأويلات لمجمل الحيز السياسي للحياة البشرية ثمة أمر واحد مؤكد: لقد كانت هي ما واظب، إلى جانب انحطاط الفعل السياسي، على تسيبها إلى ما فيها من لا يقينات أساسية.

من سوء الحظ، وربما كذلك من الأعراض المؤشرة على تفكيرنا السياسي الراهن، أن تكون كل الأمثال والمخيلة القادرة بما فيه الكفاية على صدم المرء والتوجه مباشرة إلى الحسّ السليم في صفّ صانعي التاريخ هؤلاء، لا في صف المجتمع الحر. ويدين نجاح البروباغندا التي يبثها ذوو الذهنية التوتاليتارية إلى حد كبير لاستخدامهم أقوالاً مثل "لا يمكنك أن تصنع عجة دون أن تكسر بيضاً"، أو "من يقول ألف يجب أن يقول باء"، أو "علينا أن نقف موحدين وقفة رجل واحد في وجه الخطر المشترك"... مقابل هؤلاء لا نجد سوى عدد ضئيل جداً من رجال الدولة الكبار من الذين انطلقاً من عمق تجربتهم السياسية يعبرون أحياناً عن حقيقتها الجوهرية. لكن ما من واحد منهم قد عرف كيف يضيفي مصداقية على الابتذالات المزيفة التي ترعرعنا جميعاً في ظلها وها هي تظهر الآن حتى خطيرة أكثر منها مبتذلة. واحد من هذه الأقوال بدا دائماً لي كأنه يعبر باستفاضة على الأقل عن جزء أساسي من مجمل الحياة السياسية والهّم العام، هو ذلك الذي أطلقه كليمنصو إبان اندلاع قضية دريفوس، يوم بدا أن وجود الجمهورية الثالثة نفسه بات على المحك وكان كليمنصو هو الذي أنقذها على الأرجح. قال:

"إن قضية إنسان واحد هي قضية الجميع"، فما الذي يعنيه هذا الكلام؟

من الناحية الشخصية، لم يكن دريفوس شخصاً يمكنه أن يكون صديقاً لكليمنصو. كان من كل النواحي العملية ما يمكن تسميته "رجلاً سيئاً" وأنا أذكر هذا لأنني سمعت مؤخراً بصورة عارضة ملاحظة تعبر جيداً عن ارتباكنا الراهن. فقد قال شخص لآخر: "لكن ما الذي تراك تشكو منه؟ حتى الآن لم يحدث لإنسان طيّب أن ازدري به أو أودي". المؤكد أن المسألة ليست مسألة تتعلق بهل هذا صحيح أو لا، بل بأن القانون ينظر إلى الرجل الجيد والرجل السيئ بعين المساواة، وأن سمعة "السيئ" مهمة سياسياً أهمية سمعة أي رجل آخر. نعرف أن رئيس أركان الجيش الفرنسي كان واثقاً أن في مقدوره أن ينسف الجمهورية باعتقاله شخصاً لا يتعاطف معه أحد. وكان من شأنه أن يفلح في ذلك لو لم يفهم أن القانون محايد بين الجيد والسيئ على السواء، وأن

الثغرة القانونية (أو بالنسبة إلى هذه القضية، وضع الحريات المدنية موضع الخطر في سبيل التفخيخ لرجل سيئ) ستكون بالضرورة بداية نهاية الحريات المدنية بالنسبة إلى الجميع.

إن الصراع النهائي لن يكون بين الشيوعيين والشيوعيين السابقين. فهذا الصراع لا يزال ينتمي إلى تاريخ الانشقاقات الحادة التي اندلعت في أوساط الحزب الشيوعي خلال مرحلة ما قبل الثورة البلشفية. فهو إما أن يكون ببساطة مرحلة أخرى في سيرورة تفكك ما يسمّى اليسار، وإما أنه صراع أيديولوجي بين صانعي التاريخ ممن يملكون بالطبع أفكاراً مختلفة حول الغاية التي تبرر الوسيلة.

وبمقدار ما يكون المجتمع معنياً هنا، لن يكون ثمة صراع نهائي مع التوتاليتارية، بالنظر إلى أنه لا الهزيمة ولا النصر سيكونان حاسمين إطلاقاً. فالنصر في حد ذاته لا يحلّ أي مشكلة؛ كل ما في الأمر أنه يجعل حلها ممكناً. والأدهى من هذا أن التوتاليتارية قد حملت معها نوعاً جديداً كلية من الحكم سيكون من شأنه، كما كان وخطر قائمين على الدوام، أن يبقى ملازماً لنا من الآن وصاعداً، مثله في هذا مثل أنماط أخرى من الحكم ظهرت خلال لحظات تاريخية مختلفة وبقيت ملازمة للجنس البشري بصرف النظر عن هزائم مؤقتة منيت بها: ملكيات وجمهوريات، حكومات طغاة، ديكتاتوريات واستبداديات. فلا يمكن اليوم للفكر التوتاليتاري أن يتصور أي صراع نهائي على الإطلاق. ليس ثمة غائبة في التاريخ، فالتاريخ يُروى انطلاقاً من بدايات متعددة ولكن لا نهاية له تُروى.

أثناء ذلك تتسم الأخطار التي يحيط بها الشيوعيون السابقون الحياة السياسية والاجتماعية بقدر معين من الوضوح والحضور. فهم أخبرونا بكل صراحة علام يستند سعيهم إلى البروز، وما غايتهم وما الطرق التي يريدون اتباعها. يستند مسعاهم إلى واقع أنهم كانوا ذات مرة شيوعيين وتدريبوا بالتالي على التفكير التوتاليتاري. أما غايتهم، فتقوم على تطبيق ذلك التدريب على قضية جديدة بعدما خيّت القضية القديمة آمالهم. ومن بعض الأوجه، قامت طرقهم على منح أنفسهم دور الشرطي ودائماً ما نتج عن ذلك تقريباً نشر نوع من فقدان الثقة في صفوف المواطنين الذين كما يقول أرسطو تعتبر "صداقتهم" (philia) الأساس الأكثر أماناً للحياة السياسية.

على هذا، نجيب: نعرف أن القرن حافل بالأخطار والارتباكات، ونحن أنفسنا لا نعرف على الدوام إطلاقاً بصورة تامة ما نفعل. ونعرف أن بعض أفضلنا قد نحوا بين حين وآخر باتجاه ورطة توتاليتارية ما. وإننا لترحّب بأولئك الذين عادوا وأداروا ظهورهم إليها. كل شخص سيلقى ترحيباً إن لم يكن قد صار قاتلاً أو جاسوساً محترفاً خلال مسيرته. وإننا على رغبة ملحة في توطيد صداقة حيثما نستطيع، وينطبق هذا على نازيين وفاشيين سابقين بقدر ما ينطبق على من سبق لهم أن كانوا شيوعيين وبلشفيين. فواقع أن شخصاً ما كان في السابق مخطئاً لا ينبغي أن يحمله وصمة دائمة.

غير أنه ليس في مقدورنا قبول مطلبكم بالغاية التي تسعون إليها وأقل من ذلك كله بطرقكم. فزعمكم بأن الواحد لا يمكنه محاربة التين إلا بأن يتحول هو نفسه تيناً يتناقض مع تجارنا ويقف على الضد من اهتمامنا الأسمى الذي يقوم على تأكيد إنسانية الإنسان. أما غايتكم التي تقوم على جعل الديمقراطية "قضية" بالمعنى الأيديولوجي الخالص، فتتناقض مع القواعد والقوانين التي نعيش في ظلها فنترك الآخرين يعيشون.

أميركا، هذه الجمهورية الديمقراطية التي نعيش فيها، هي شيء حيّ ليس في الإمكان تأمله وإعطاؤه بعداً مقولاتياً، مثل صورة لشيء يمكنني صنعه. أميركا ليست قابلة للفكر. أميركا ليست ولن تكون أبداً كاملة لأن معيار الكمال لا يمكن تطبيقه هنا. فرفض هذه المادة الحية ينتمي إليها بقدر ما يفعل قبولها. أما حدود الرفض، فماثلة في القانون كما في تعديلاته المتعلقة بحقوق المواطن وليس في أي مكان آخر. فإذا ما حاولتم "أن تجعلوا أميركا أكثر أميركية"، أو نموذجاً للديموقراطية بالتماشي مع أي فكرة مصاغة مسبقاً، لن تفعلوا سوى تدميرها. في نهاية الأمر، لا نرى في طرقكم سوى طرق بوليسية، ليس إلا.

نعرف أنه من الخطورة بمكان والمجازفة العيش في حرية؛ من هنا إننا سعيدون بدفع ضرائبنا وبالدفق بقوة خاصة بين مواطنينا المؤهلين للمراقبة، الذين يستخدمون طرقهم التي تخضع لرقاتنا بأي حال. لا يوجد هنا مواطن خاص يعزو إلى نفسه هذه الوظائف البالغة التخصص والمحدودية.

وبمقدار ما نرغب في أن نقيم صداقة معكم، بمقدار ما نتعاطف مع تجاربكم

وغالباً مع شخصياتكم. وما دتمم تلحون على دوركم كشيوعيين سابقين، يتعين علينا أن نحذركم. ففي هذا الدور، لن يمكنكم إلا تقوية تلك العناصر الخطيرة الحاضرة اليوم داخل كل المجتمعات الحرة، التي لا نرغب أبداً في بلورتها في حركة توتاليتارية أو بصورة هيمنة توتاليتارية، مهما كان من شأن قضيتها أو مضمونها الأيديولوجي.

رد على إيريك فيغلين

(يتناول هذا ”الرد“ مراجعة لكتاب *The Origins of Totalitarianism* [أصول التوتاليتارية] كتبها الفيلسوف السياسي إيريك فيغلين Eric Vogelin الذي كان، مثل أرندت، ألمانياً. نُشرت المراجعة و”الرد“ و”ملاحظة ختامية“ وضعها فيغلين في عدد كانون الثاني/يناير ١٩٥٣ من دورية *The Review of Politics*. وتركز الخلاف الرئيسي بين فيغلين وأرندت على مسألة ”الطبيعة البشرية“. فقد قال فيغلين إن الطبيعة البشرية في حد ذاتها غير قابلة للتغيير وإن أصول التوتاليتارية تكمن في ”المرض الروحي المتمثل في اللاأدرية“. وفي ”الرد“، تشرح أرندت على نحو أكثر اكتمالاً من أي مكان آخر الطريقة التي اتبعتها في محاولة التعامل مع ظاهرة التوتاليتارية و”تصفيتها“ حرية الإنسان).

بقدر ما أقدّر التعاطف غير العادي الذي يتسم به محررو *The Review of Politics* الذين طلبوا مني الإجابة عن انتقاد البروفيسور إيريك فيغلين لكتابي، لست متأكدة تماماً من أنني قررت بحكمة عندما قبلت عرضهم. ومن المؤكد أنني ما كنت لأقبل، وما كان ينبغي لي أن أقبل، لو كانت مراجعته من النوع المألوف، الودي أو غير الودي. تغري ردود كهذه، بحكم طبيعتها، الكاتب بسهولة كبيرة إما بمراجعة كتابه الخاص وإما بكتابة مراجعة للمراجعة. ومن أجل تجنب إغراءات كهذه، امتنعت قدر الإمكان، حتى عند مستوى الحديث الشخصي، عن التعامل مع أي مراجع لكتابي، بصرف النظر عن مدى موافقتي إياه.

لكن انتقاد البروفيسور فيغلين من نوع يمكن الرد عليه بكل لياقة. هو يشير بعض

المسائل العامة جداً المتعلقة بالطريقة من جانب، والآثار الفلسفية العامة من الجانب الآخر. وكلا الجانبين ينتمي إلى بعضه بعضاً بالطبع. لكن بينما أشعر بأنني في إطار القيود الضرورية للدراسة التاريخية والتحليل السياسي أوضحت موقفني بما يكفي حول بعض الارتباكات العامة التي تبلورت عبر التطور الكامل للتوتاليتارية، أعلم أيضاً أنني لم أشرح الطريقة الخاصة التي توصلت إلى استخدامها، ولم أفسر نهجاً غير عادي إلى حد ما، ليس في ما يخص مسائل تاريخية وسياسية لا تؤدي فيها الرواية أو التبرير إلا إلى تشتيت كامل مجال العلوم السياسية والتاريخية في حد ذاته. ومن الصعوبات التي واجهت الكتاب أنه لا ينتمي إلى أي مدرسة وكان من الصعب أن يستخدم أيّاً من الأدوات المعترف بها رسمياً أو المثيرة للجدل رسمياً.

كانت المشكلة التي واجهتني في الأصل بسيطة ومحيرة في الوقت نفسه: يكون علم التاريخ كله بالضرورة خلاصاً وأحياناً كثيرة تبريراً، ويرجع ذلك إلى خشية الإنسان من أن ينسى وإلى سعيه إلى شيء أكثر حتى من مجرد التذكار. هذه الدوافع متضمنة بالفعل في مجرد ملاحظة نظام الترتيب الزمني ولا يُحتمل التغلب عليها عبر تدخل أحكام القيم التي عادة ما تقاطع السرد وتجعل الرواية تبدو منحازة و"غير علمية". وأعتقد بأن تاريخ معاداة السامية مثال جيد على هذا النوع من كتابة التاريخ. يعود السبب في ضعف هذه الأدبيات بأكملها إلى حد غير عادي في ما يتعلق بالبحوث إلى أن المؤرخين - إن لم يكونوا معادين للسامية بوعي، وهذا ما لم يكونوا عليه قط بالطبع - كان عليهم أن يكتبوا التاريخ الخاص بموضوع لم يرغبوا في الحفاظ عليه. كان عليهم أن يكتبوا بطريقة مدمرة وأن يكتبوا التاريخ لأغراض التدمير في تناقض للمصطلحات على نحو ما. وكان المخرج هو التمسك، إذا جاز التعبير، باليهود، لجعلهم موضوعاً للحفاظ. لكن هذا لم يكن حلاً، إذ إن النظر إلى الأحداث من جانب الضحية فقط أدى إلى تقديم تبريرات، وهذا بالطبع ليس تاريخاً على الإطلاق.

هكذا، تمثلت مشكلتي الأولى في كيفية الكتابة تاريخياً عن شيء ما - التوتاليتارية - وهو شيء لم أكن أريد الحفاظ عليه، بل على العكس، شعرت بأنني منهمكة في تدميره. وأدت طريقتي في حل هذه المشكلة إلى التوبيخ القائل إن الكتاب افتقر إلى الوحدة. وما فعلته - ما كنت لأفعله على أي حال بسبب تدريبي السابق وطريقة

تفكيري - كان اكتشاف العناصر الرئيسية للتوتاليتارية وتحليلها بمصطلحات تاريخية، واقتفاء أثر هذه العناصر في التاريخ بقدر ما اعتبرت ذلك مناسباً وضرورياً. أي لم أكتب تاريخاً للتوتاليتارية بل تحليلاً في ما يتعلق بالتاريخ. ولم أكتب تاريخاً لمعاداة السامية أو للإمبريالية، بل حللت عنصر كراهية اليهود وعنصر التوسع بقدر ما كان هذان العنصران لا يزالان مرتين بوضوح ويؤديان دوراً حاسماً في ظاهرة التوتاليتارية ذاتها. في النتيجة، لا يتناول الكتاب في الحقيقة "أصول" التوتاليتارية - كما يزعم عنوانه للأسف - بل يقدم رواية تاريخية للعناصر التي تبلورت إلى توتاليتارية؛ يتبع هذه الرواية تحليل للبنية الأساسية للحركات التوتاليتارية والهيمنة نفسها. وتُعد البنية الأساسية للتوتاليتارية البنية الخفية للكتاب، في حين أن وحدته الأكثر وضوحاً توفرها بعض المفاهيم الأساسية التي تعمل كأفكار رئيسية تعبر الكل.

يمكن تناول المشكلة نفسها الخاصة بالطريقة من جانب آخر ثم تقدم المشكلة نفسها على أنها مشكلة "أسلوب". وامتدح هذا بوصفه عاطفياً وانتقد بوصفه حساساً. يبدو لي أن كلا الحكمين غير محق إلى حد ما. وابتعدتُ بوعي تام عن تقليد *sine ira et studio* (لا غضب ولا تعاطف)، وهو تقليد كنت مدركة كلياً عظمته، وكان ذلك بالنسبة إليّ ضرورة منهجية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بموضوعي الخاص.

لنفترض - إذا أخذنا واحداً بين عدد من الأمثلة المحتملة - أن المؤرخ يُواجه بالفقر المفرط في مجتمع يتسم ببراء عظيم، مثل فقر الطبقات العاملة البريطانية أثناء المراحل المبكرة من الثورة الصناعية. يكون رد الفعل البشري الطبيعي إزاء ظروف كهذه رد فعل من الغضب والسخط لأن هذه الظروف تتعارض مع كرامة الإنسان. وإذا وصفت هذه الظروف من دون أن أسمح لسخطي بالتدخل، أكون رفعت هذه الظاهرة الخاصة من سياقها في المجتمع البشري وسرقت بذلك جزءاً من طبيعتها، وحرمتها إحدى سماتها المتأصلة المهمة. فإثارة السخط هي إحدى صفات الفقر المفرط بقدر ما يحدث الفقر بين البشر. فلا أستطيع أن أتفق مع البروفيسور فيغلين على أن "الأمور المقيتة أخلاقياً والموجودة عاطفياً ستلقي بظلالها على الشيء الأساسي"، لأنني أو من بأنها تشكل جزءاً لا يتجزأ منه. ليست لذلك علاقة بالحساسية أو الوعظ الأخلاقي، رغم أن أياً منهما قد يتحول بالطبع إلى مأزق للكاتب. فإذا وعظت أخلاقياً

أو أصبحت حساسة، لم أقم ببساطة بما كان من المفترض أن أقوم به، ألا وهو وصف الظاهرة التوتاليتارية بأنها تحدث، ليس على القمر، بل في خضم المجتمع البشري. وليس وصف معسكرات الاعتقال دون غضب "موضوعياً"، بل هو تغاض عنها. ولا يمكن تغيير تغاض كهذا بإدانة قد يشعر الكاتب بأنه ملزم بإضافتها لكنها لا تزال غير مرتبطة بالوصف نفسه. وعندما استعملت صورة الجحيم، لم أعن هذا استعارياً بل حرفياً، إذ يبدو واضحاً إلى حد ما أن البشر الذين فقدوا إيمانهم بالجحيم لا يزالون قادرين على أن يؤسسوها على الأرض. لكن ليس من المؤكد كذلك أن الذين فقدوا إيمانهم بالجحيم كمكان من أماكن الآخرة قد لا يكونون راغبين في أن يؤسسوا على الأرض محاكاة دقيقة لما كان الناس يؤمنون به عن الجحيم وقد لا يكونون قادرين على ذلك. في هذا المعنى، أعتقد بأن وصف المعسكرات بأنها جهنم على الأرض هو أكثر "موضوعية"، أي أكثر ملاءمة لجوهر هذه المعسكرات من بيانات ذات طبيعة اجتماعية أو نفسية بحت.

مشكلة الأسلوب تكون مشكلة كفاية واستجابة. وإذا كتبت بالطريقة "الموضوعية" نفسها عن العصر الإليزابيثي والقرن العشرين، قد يكون التعامل مع كلتا الفترتين غير كافٍ إلى حد كبير لأنني تخليت عن القدرة البشرية للرد على أي منهما. في النتيجة، ترتبط مسألة الأسلوب بمشكلة الفهم التي ابتليت بها العلوم التاريخية منذ بداياتها تقريباً. ولا أريد أن أدخل في هذه المسألة هنا، لكن يمكنني أن أضيف أنني مقتنعة بأن الفهم يرتبط ارتباطاً وثيقاً بتلك القدرة من الخيال التي أطلق عليها كانط *Einbildungskraft* والتي لا تشترك بأي شيء مع القدرة الخيالية. فالممارسات الروحية هي ممارسات للخيال وقد تكون أكثر صلة بالطريقة المعتمدة في العلوم التاريخية ما يدرسه التدريب الأكاديمي.

أدت تأملات من هذا النوع، تسببت فيها أصلاً الطبيعة الخاصة لموضوعي، والتجربة الشخصية التي ينطوي عليها بالضرورة تحقيق تاريخي يستخدم الخيال بوعي كأداة مهمة للإدراك، إلى اتباع نهج نقدي تجاه كل تفسير تقريباً للتاريخ المعاصر. وألمحت إلى ذلك في فقرتين قصيرتين من التمهيد، حيث حذرت القارئ من مفهومي التقدم والشؤم بوصفهما "وجهان لميدالية واحدة"، وكذلك من أي

محاولة لـ "استنتاج أمور غير مسبوقه من سوابق". هذان النهجان مترابطان ترابطاً وثيقاً. والسبب الذي يجعل البروفيسور فيغلين يتحدث عن "تعفن للحضارة الغربية" و"التوسع العالمي للبداءة الغربية" هو أنه يتعامل مع "الاختلافات الاستثنائية" - التي تكون بالنسبة إليّ بوصفها اختلافات مهمة جداً - مثل امتدادات ثانوية لبعض "التماثل الأساسي" ذي الطبيعة العقائدية. في اعتقادي أن كثيراً من الصلات بين التوتاليتارية وبعض الاتجاهات الأخرى في التاريخ السياسي أو الفكري الغربي وُصفت بهذه النتيجة: لقد فشلت كلها في الإشارة إلى الجودة المتميزة لما كان يحدث بالفعل. فـ "الاختلافات الهائلة"، بعيداً من "التعظيم" على بعض التماثل الأساسي، هي تلك الظواهر التي تجعل التوتاليتارية "توتاليتارية"، وتميز هذا النمط الوحيد من الحكم والحركة عن سائر الأنماط، وبذلك يمكن أن تساعدنا وحدها في إيجاد جوهرها. الأمر غير المسبوق في التوتاليتارية ليس محتواها العقديّ في المقام الأول، بل حدث الهيمنة التوتاليتارية نفسه. تمكن رؤية ذلك بوضوح إذا كان علينا أن نعترف بأن أفعال سياساته التي جرى التفكير فيها فجرت فئاتنا التقليدية من الفكر السياسي (إن الهيمنة التوتاليتارية لا تختلف عن صور الاستبداد والطغيان كلها التي نعرفها) ومعايير حكمنا الأخلاقي (إن الجرائم التوتاليتارية تُوصف على نحو غير كافٍ على الإطلاق بأنها "جريمة قتل"، ومن الصعب معاقبة المجرمين التوتاليتاريين بأنهم "قتلة").

يبدو أن البروفيسور فيغلين يعتقد بأن التوتاليتارية لا تشكل سوى الجانب الآخر من الليبرالية والوضعية والبراغماتية. لكن سواء اتفق المرء مع الليبرالية أو لم يتفق معها (قد أقول هنا إنني على يقين إلى حد ما أنني لست ليبرالية أو وضعية أو براغماتية)، النقطة المهمة هنا هي أن الليبراليين ليسوا شموليين بكل وضوح. هذا بطبيعة الحال لا يستبعد الحقيقة المتمثلة في أن عناصر ليبرالية أو وضعية تعبر نفسها أيضاً إلى التفكير التوتاليتاري. لكن صلات كهذه لا تعني إلا أن المرء لا بد أن يحدد فوارق أكثر حدة حتى بسبب حقيقة أن الليبراليين ليسوا شموليين.

أمل ألا أتوسع في هذه النقطة من دون مبرر. فمن المهم بالنسبة إليّ أنني أعتقد بأن ما يفصل نهجي عن نهج البروفيسور فيغلين هو أنني أتقدم من الوقائع والأحداث بدلاً من الصلات والآثار الفكرية. وقد يكون من الصعب أن أتصور هذا لأنني بالطبع

مهمة كثيراً بالآثار الفلسفية والتغيرات في التفسير الروحي للذات. لكن هذا لا يعني بالتأكيد أنني وصفت "كشفاً تدريجياً عن جوهر التوتاليتارية من صورها الناقصة في القرن الثامن عشر إلى البلدان المتقدمة تماماً"، لأن هذا الجوهر، في رأيي، لم يكن موجوداً قبل أن يظهر. لذلك، أتحدث حصراً عن "عناصر" تبلورت في نهاية المطاف إلى التوتاليتارية، بعضها يعود إلى القرن الثامن عشر، وربما يكون بعضها أقدم حتى من ذلك (رغم أنني أشك في نظرية فيغلين نفسها بأن "صعود الطائفية المحايثة" منذ أواخر العصور الوسطى انتهى في النهاية إلى التوتاليتارية). ولا أسمى أيّاً من هذه العناصر تحت أي ظرف من الظروف شمولياً.

لأسباب مماثلة ومن أجل التمييز بين الأفكار والأحداث الفعلية في التاريخ، لا أستطيع أن أتفق مع تعليق البروفيسور فيغلين بأن "المرض الروحي هو السمة الحاسمة التي تميز الجماهير الحديثة عن تلك التي عرفت القرون الأسبق". ففي اعتقادي، تصنف الجماهير الحديثة بالحقيقة المتمثلة في أنها "جماهير" بالمعنى الدقيق للكلمة. وهي متميزة عن جموع القرون السابقة لجهة أن ليست لها مصالح مشتركة لتربطها معاً أو أي نوع من "الموافقة" المشتركة التي تشكل، وفق ما ذكره شيشرون Cicero، مصلحة تكون بين البشر وتراوح طوال الطريق بين الأمور المادية والروحية وغيرها. يمكن أن يكون هذا، "ما-بين"، أرضية مشتركة ويمكن أن يكون غرضاً مشتركاً؛ هو يؤدي دائماً الوظيفة المزدوجة المتمثلة في ربط البشر معاً وفصلهم بطريقة واضحة. فليس الافتقار إلى المصلحة المشتركة الذي تتسم به الجماهير الحديثة أكثر من علامة أخرى على تشردها وانعدام جذورها. لكن هذا وحده يفسر حقيقة غريبة مفادها بأن هذه الجماهير الحديثة تتشكل بفعل تفكك المجتمع، وأن بشر الجماهير الذين يفتقرون إلى العلاقات المجتمعية كلها يقدمون مع ذلك أفضل "مادة" ممكنة للحركات التي تُضغَط فيها الشعوب بصورة وثيقة فتبدو كأنها أصبحت شعباً واحداً. وتتطابق خسارة المصالح مع خسارة "الذات"، وتمايز الجماهير الحديثة في اعتقادي بنكرانها للذات، أي افتقارها إلى "المصالح الأنانية".

أنا أعلم أن تجنب مشكلات كهذه أمر ممكن إذا فسرنا الحركات التوتاليتارية بصفتها ديناً جديداً ومنحرفاً، أو بديلاً عن العقيدة المفقودة للمعتقدات التقليدية.

من ذلك، قد يلي أن بعض "الحاجة إلى الدين" هي سبب لصعود التوتاليتارية. أشعر بأنني غير قادرة على اتباع حتى النمط المؤهل جداً الذي يستخدم فيه البروفيسور فيغلين مفهوم الدين العلماني. فلا بديل عن الله في العقائد التوتاليتارية. كان استخدام هتلر لـ "القدير" تنازلاً لما آمن هو نفسه بأنه خرافة. وفي ما يفوق ذلك، بقي المكان الميتافيزيقي لله خالياً. وليس من المرجح جداً ل طرح هذه الحجج شبه اللاهوتية في مناقشة التوتاليتارية، من الجهة الأخرى، إلا أن يؤدي إلى تعزيز "الأفكار" الحديثة الواسعة الانتشار والمجدفة بصرامة والمتعلقة بإله "جيد لك" - لصحتك العقلية أو صحتك الأخرى، لتكامل شخصيتك، لما يعرفه الله - أي "الأفكار" التي تجعل الله وظيفة للإنسان أو المجتمع. يبدو لي إضفاء الصفة الوظيفية في صعد كثيرة آخر مرحلة من الإلحاد وربما أخطرها.

بهذا، لا أقصد أن أقول إن البروفيسور فيغلين قد يصبح مذنباً في وقت ما بإضفاء صفة وظيفية كهذه. ولا أنكر أيضاً وجود صلة ما بين الإلحاد والتوتاليتارية. لكن يبدو لي هذا الارتباط سلبياً بحتاً وليس غريباً على الإطلاق على صعود الحكم التوتاليتاري. صحيح أن المسيحي لا يستطيع أن يصبح تابعاً لهتلر أو ستالين، وصحيح أن الأخلاق في حد ذاتها عرضة للخطر كلما لم يعد الإيمان بالله الذي أعطى الوصايا العشر آمناً، لكن هذا على الأكثر شرط لا غنى عنه، أي لا شيء يمكن أن يشرح بإيجابية ما حدث بعد ذلك. وأولئك الذين استنتجوا من الأحداث المخيفة أن علينا أن نعود إلى الدين والإيمان لأسباب سياسية يبدو لي أنهم يظهرون القدر نفسه من الافتقار إلى الإيمان بالله الذي يظهره معارضوهم.

يشجب البروفيسور فيغلين، كما أفعل، "قلة الأدوات النظرية" في العلوم السياسية (بما بدا لي غياب اتساق، يتهمني بعد بضع صفحات بأنني لم أستفد من هذه الأدوات بسهولة أكبر). وبصرف النظر عن الاتجاهات الحالية لمجال علم النفس وعلم الاجتماع، التي أعتقد بأن البروفيسور فيغلين وأنا متفقان بشأنها، يتمثل خلافي الرئيسي مع الحالة الراهنة للعلوم التاريخية والسياسية في عجز هذه العلوم عن صنع فوارق. فمصطلحات مثل القومية والإمبريالية والتوتاليتارية وما إلى ذلك تُستخدم عشوائياً في أنماط الظواهر السياسية كلها (عادة تماماً مثل المرادفات "النخبوية"

للعنوان)، ولم يعد أي منها يُفهم بخلفيته التاريخية الخاصة. النتيجة هي تعميم تفقد الكلمات نفسها فيه كل معنى. فالإمبريالية لا تعني شيئاً إذا استُخدمت عشوائياً للتاريخ الآشوري والروماني والبريطاني والبلشفي، والقومية تُناقش في أوقات وبلدان لم تشهد الدولة القومية قط، وتُكتشف التوتاليتارية في أنواع الطغيان أو أنماط المجتمعات الجماعية كلها وما إلى ذلك. هذا النوع من الالتباس - حيث يختفي كل شيء مميز وكل شيء جديد وصادم، لا يُشرح بل يُشرح بعيداً إما بعقد بعض المقارنات وإما اختزاله إلى سلسلة معروفة سابقاً من الأسباب والآثار - يبدو لي السمة المميزة من للعلوم التاريخية والسياسية الحديثة.

في الختام، قد يُسمح لي بتوضيح بياني القائل إنه في مازقنا الحديث "تكون الطبيعة البشرية في حد ذاتها موضع خطر"، وهو بيان أثار الانتقادات الأشد للبروفسور فيغلين لأنه يرى في فكرة "تغيير طبيعة الإنسان أو أي شيء" نفسها وفي الحقيقة نفسها المتمثلة في أنني قد أخذت هذا الزعم الخاص بالتوتاليتارية على محمل الجد على الإطلاق "عَرَضاً من أعراض الانهيار الفكري للحضارة الغربية". تبدو لي مشكلة العلاقة بين الجوهر والوجود في الفكر الغربي أكثر تعقيداً وإثارة للجدل بعض الشيء مما يوحي به بيان فيغلين حول "الطبيعة" (تحديد "شيء كشيء" فلا يكون قادراً على التغيير بحكم التعريف)، لكن هذا من الصعب أن أناقشه هنا. قد يكون كافيًا القول، بصرف النظر عن الاختلافات في المصطلحات، إنه من الصعب أن أكون اقترحت تغييراً في الطبيعة أكثر من البروفيسور فيغلين نفسه في كتابه عن *The New Science of Politics* [العلم الجديد للعمل السياسي]. ففي مناقشة نظرية الروح الأفلاطونية الأرسطية، يقول: "قد يقول المرء تقريباً إنه قبل اكتشاف النفس لم يكن ثمة روح" (ص. ٦٧). وفق مصطلحات فيغلين، كان من الممكن أن أقول إنه بعد اكتشاف الهيمنة التوتاليتارية وتجاربها لدينا سبب يجعلنا نخشى من أن يفقد الإنسان روحه. بعبارة أخرى: يتطابق نجاح التوتاليتارية مع تصفية أكثر راديكالية للحرية كواقع سياسي وكواقع بشري أكثر من أي شيء شهدناه من قبل. في هذه الظروف، سيكون من الصعب للتشبث بطبيعة غير قابلة للتغيير للإنسان، وللاستنتاج بأن الإنسان نفسه يُدمر أو أن الحرية لا تنتمي إلى القدرات الأساسية للإنسان، أن يكونا مصدرًا للعزاء.

تاريخياً نعرف طبيعة الإنسان بقدر وجودها فقط، ولا عالم للخلاصات الأبدية سيعزينا إذا فقد الإنسان قدراته الأساسية.

لم تكن خشيتي عندما كتبت الفصل الختامي من كتابي مختلفة عن الذي عبر عنه مونتسكيو بالفعل عندما رأى أن الحضارة الغربية لم تعد مضمونة بالقوانين رغم أن شعوبها لا تزال خاضعة لعادات لم يرَ أنها كافية لمقاومة هجوم الطغيان. يقول في مقدمة روح الشرائع: "إن الإنسان، هذا الكائن المرن، الذي يستسلم في المجتمع لأفكار أترابه من البشر وانطباعاتهم، قادر أيضاً على معرفة طبيعته عندما تُظهر له وعلى فقدانها إلى حد لا يعلم معه أنها سُرقت منه".

مكتبة
t.me/soramnqraa

حلم و كابوس^١

أي صورة تحملها أوروبا عن أميركا؟ مهما كانت تلك الصورة، فهي انعكاس للأوضاع الراهنة في هذا البلد، وتتضمن تقييماً للدور الذي تلعبه أميركا في السياسات العالمية، كما تعبر عن موقف الأمة المعنية بهما معاً. أما صدق مثل هذه الصور في نقل الأصل، فمفتوح أمام النقاش على الدوام، فهي ليست قادرة ولا من شأنها أن تكون قادرة على التطابق مع معايير الموضوعية الفوتوغرافية أو حتى معايير التحقيق الصحفي. لا تشذ الصورة الراهنة لأميركا في الخارج عن هذه القاعدة، وهي ليست لا أكثر ولا أقل تشويهاً من الصور التي تستخدمها الأمم لتشكيل صورة تنقلها كل واحدة إلى الأخرى، على مجرى تاريخها وعلاقاتها المتبادلة. فإذا كان ثمة ما لا يزيد في تدخّله عن ضروب سوء فهم وسوء تفسير، بل حتى في بعض المناسبات انفجارات مشاعر أو نفور عنيفة، لا يكاد سيكون من شأن المسألة أن تتجاوز كونها مجرد اهتمام تاريخي محدود.

مع ذلك، ثمة وجوه عدة لا تتطابق بها صورة أميركا في الخارج مع القاعدة العامة. أول الاستثناءات، وربما أكثرها كشافاً، يكمن في واقع أن الصورة الأوروبية، في تمايز عن الآخرين، لا يمكن اعتبارها مجرد انعكاس وتفسير للأوضاع الراهنة، بالنظر إلى أنها لا تستبق فقط ولادة الولايات المتحدة الأميركية، بل كذلك استيطان القارة الأميركية وحتى إلى حد ما اكتشافها.

١ نشرت في مجلة:

The Commonwealth, September 10, 1954

تستند هذه الدراسة والتاليتان لها إلى محاضرة ألقته أرندت في جامعة برنستون بعنوان "The Image of America Abroad" [صورة أميركا في الخارج].

من دون وجود صورة ما لأميركا، ما كان من شأن أي مستوطن أوروبي أن يعبر المحيط على الإطلاق. فالحلم والهدف اللذان لاشك أن المستوطنين قد حملوهما كانا ما أدى إلى إقامة جزء من الجنس البشري الأوروبي في ذلك الجانب من المحيط الأطلسي؛ لقد كانت تلك، وفي الوقت نفسه، أول صورة لأميركا والفكرة المسمّرة اللتين ألهمتا عملية الاستيطان في هذا البلد وظهور مؤسساته السياسية. كانت تلك الصورة لأميركا، صورة لعالم جديد، وهو اسم لم يطلق على أي أراض جديدة أخرى تم اكتشافها عند بدايات العصر الحديث. كان مضمون هذا العالم مثلاً أعلى جديداً للمساواة وفكرة جديدة عن الحرية. وهذان كانا كما قال توكفيل "مستوردين" من أوروبا، ولم يكن أي منهما مفهوماً إلا ضمن إطار التاريخ الأوروبي. في الولايات المتحدة وحدها، عرفت هذه الصورة كيف تتحقق سياسياً نوعاً ما، عبر تأسيس الجمهورية الأمريكية. غير أن ذلك التحقق كان بدوره مستورداً من أوروبا، ما دام مؤسسو الجمهورية سعوا للحصول على النصح لدى لوك Lock و مونتسكيو اللذين كانا أكثر وضوحاً ودأباً من روسو Rousseau والأيدولوجيين الفرنسيين (الذين أثروا في تاريخ الثورات الأوروبية) ممن تخلوا عن المبادئ السياسية في سبيل تأسيس جسم سياسي جديد.

لقد باتت صورة أميركا في أوروبا حقيقة عبر الثورة الأمريكية. وكان عالم جديد يتكون بالتالي لأن ثمة جسماً سياسياً جديداً بدأ يوجد. وفي سياق واحد عندذاك وفي اللحظة نفسها، دخلت أوروبا والولايات المتحدة (أي ذلك الجزء من القارة الجديدة الذي كان في الحقيقة قد أضحى عالماً جديداً) في مسار مشترك. فمهما كان من شأن الصورة التي حملتها أوروبا عن أميركا، هذه الصورة لن يكون من شأنها أن تعود مرة أخرى لتصبح نموذجاً أو فكرة تدلّ على ما تمّ أو حدث في الولايات المتحدة.

منذ الوقت الذي كفّ فيه هذا الجزء من النوع الإنساني الأوروبي عن أن يكون مستوطنة، وقد أطرّ دستوره وأعلن نفسه جمهورية مستقلة، أضحت أميركا في الوقت نفسه حلم أوروبا وكابوسها. حتى الثلث الأخير من القرن التاسع عشر، كان مضمون الحلم الانعتاق من العوز والاضطهاد معاً بالإضافة إلى تأكيد الاستقلالية والقوة الإنسانية في وجه ثقل الماضي الذي كان يبدو عبر سلطة المؤسسات السياسية

وبفعل تقاليد الموارث الروحية معرقلاً لكل تطوّر للقوى الجديدة التي كانت تنبثق في القرنين السادس عشر والسابع عشر. في الوقت نفسه، كان ذلك الحلم نفسه مجرد كابوس لأولئك الذين وعوا كنه ذلك التطوّر الحديث. والقرار حول ما إذا كانت أميركا حلماً أو كابوساً لا يرتبط في المقام الأول بالتجارب الملموسة لهذا البلد، بل بآراء الكاتب السياسية كما تُرصد في موقفه إزاء الصراعات والسجلات التي تُخاض في وطنه الأم.

في المحصلة، انطلقت أميركا وأوروبا مترافقتين. لكن صورة أميركا كما راحت تشعّ عبر تقارير الرخالة والقصص والقصائد والدراسات السياسية لم تكن لا غريبة ولا مثيرة في غرائبها كما حال صور أفريقيا أو آسيا أو جزر بحار الجنوب. بل ظلت على ما كانت عليه أحياناً من مغالاة مبالغ فيها كصورة مشوّهة لواقع تمكنت أحدث سمات الحضارة الأوروبية من تحويله إلى نقاء مشعّ تقريباً.

من المؤكد أن هذا الموقف تجاه أميركا إنما كان قبل أي شيء آخر موقف توكفيل الذي كان موقفه واضحاً أمام الملام منذ عنوان كتابه تحديداً (*Democracy in America* [الديموقراطية في أميركا]). نعرف أن الكتاب كله إنما يشهد على أن اهتمامه بالفعل الديموقراطي كإمكانية أوروبية - أو حتى كضرورة - كان أكبر من اهتمامه بالتوصيفات التي يوردها لبلد أجنبي. لقد جاء توكفيل إلى أميركا ليتعلم الدرس الحقيقي للثورة الفرنسية، ليفهم ما حدث للناس والمجتمع في شروط مساواة لا سابق لها. وهو نظر إلى الولايات المتحدة بوصفها مختبراً فسيحاً مزوداً بالمعدات تزويداً رائعاً، حيث يخضع أحدث ما ترتّب على التاريخ الأوروبي لامتحان. لقد كان واثقاً أن أوروبا، إن لم يكن العالم كله، تسير في طريقها نحو التأمرك (*Americanized*). لكن العالم لم يُخيّل إليه أبداً أن من شأن تلك السيرة أن تتعارض مع التطوّر الأوروبي، كأن أميركا وأوروبا كانتا مختلفتين في جذورهما ومصيرهما التاريخي.

بالنسبة إلى توكفيل، لم يكن الأميركيون شعباً فتيماً يمكن أن يمارس عليه الأوروبيون فخر الجدود والحضارة، أو، كما قد يمكن الأمر أن يكون، يشعرون تجاه حيويته بقسط من الدونية. قال: "الأميركيون شعب عريق جداً ومتنوّر جداً وحدث له أن وقع على أرض جديدة لا حدود لها". فلو أن الأميركيين قالوا له، وهم فعلوا ذلك على

الأرجح، إن "الأمة الأميركية، كما حالها اليوم، إنما نحتت طالعة من الغابات في أزمة تبدو راهنة نسيبياً، في وقت كانت فيه حضارات براقة ومعقدة قد وُجدت بالفعل، منذ قرون عدة" (كما قال روبرت ترامبل هذا العام في *The New York Times Magazine*)، كان من شأنه أن يرد بأن جذور وهم الشباب هذا إنما تعود إلى أفكار القرن الثامن عشر المتعلقة بـ"البدائين النبلاء" كما إلى التأثير المطهر للطبيعة غير المتحضرة، أكثر مما يعود إلى تجارب راهنة تتعلق بالريادة والاستيطان. أو كي نضع الأمر بصيغة أخرى، تحديداً لأن الوعي التاريخي الجديد الذي يحمله الغرب استخدم كناية الحياة البيولوجية الفردية ليتحدث عن وجود الأمم، يمكن للأوروبيين كما للأميركيين أن يخذعوا أنفسهم بالحديث عن التصور الغرائبي لشباب ثانٍ في بلد جديد.

مهما كان من شأن هذا، نعرف أن توكفيل قد أتى إلى أميركا كي ينظر إلى "صورة الديمقراطية ذاتها بميولها وطابعها وأفكارها المسبقة وأهوائها، كي يتعلم ما الذي علينا أن نخشاه أو نأمله من التقدم". لقد كان مبدأ المساواة بعيداً من أن يجده متجذراً في القارة الجديدة ومن الناحية السياسية النتيجة الأكثر ملاءمة وإثارة للدهشة بين كل الأحداث الكبيرة "خلال الأعوام السبعمئة الأخيرة" من التاريخ الأوروبي. إذاً، من وجهة نظر أوروبا الحديثة وتطور العصر الحديث ها هي أميركا تبدو بلداً أكثر عراقية وتجربة من أوروبا نفسها. إن توكفيل كان واثقاً من نظريته إلى أميركا كنتاج للتطور الأوروبي إلى درجة أنه رصد حتى تطورات بنية تحدث حصراً داخل أميركا نفسها، كالهجرة إلى الغرب بوصفها تياراً متدفقاً انطلق "من وسط أوروبا (عابراً) المحيط الأطلسي، و(مندفعاً) عبر منعزلات العالم الجديد".

في الإمكان مساجلة نظرة توكفيل في تفاصيلها كما أنها تبقى في حاجة إلى التعديل. لكنها في إجمالها تجد سنداً منافحاً عنها في الواقع التاريخي. فالجمهورية الأميركية تدين بجذور مغامرتها الأعظم للبشر الأوروبيين الذين للمرة الأولى منذ الحروب الصليبية وفي زمن وصلت فيه منظومة الدولة-الأمة الأوروبية إلى أوجها انطلقوا في مشروع مشترك تبيّن أن روحته أقوى من كل الفوارق القومية.

لقد كان توكفيل المؤلف الأعظم إنما ليس الوحيد في القرن الأخير الذي نظر إلى العالم الجديد بكونه نتاج تاريخ وحضارة عريقين. واليوم تبدو لنا هذه النظرة

بوصفها العنصر المثير للريبة بغيابها عن الصورة التي تحملها أوروبا عن أميركا. إن كل الآراء الأخرى التي عبّر عنها كتاب القرن التاسع عشر، أكانت صائبة أم مخطئة، ويتساوى في ذلك طابع الحلم أو الكابوس الذي تحمله، لا تزال ماثلة حتى اليوم، حتى إن كانت قد تحوّلت إلى كليشيهات تجعل تفاهتها من المستحيل تقريباً النظر بجدية إلى الأدب المتزايد حول هذا الموضوع. لكن الولايات المتحدة باتت اليوم بلداً لا يرتبط مع أوروبا بعلاقات تزيد عن علاقاته مع أي بلد آخر، وبشكل دائم عن علاقاته مع روسيا أو حتى مع آسيا، علماً بأن هاتين الاثنتين قد تأورتا عبر الماركسية (Marxism) كما يرى قطاع معتبر من الرأي العام الأوروبي الذي لا يضم الشيوعيين أو رفاق الدرب بأي حال.

ثمة أسباب عدة لتلك الغربة. من بينها العزلة الأميركية التي من قبل أن تصبح شعاراً سياسياً كانت واقعاً سياسياً لأكثر من مئة عام. في هذا السياق، تجد الصورة الأوروبية لأميركا بوصفها أجنبية وعلى غير احتكاك بتطورها الخاص، تجد جذورها في أميركا. مع ذلك، ثمة سبب أكثر قوة يذهب بدوره بعيداً في تفسير السبب في أن أوروبا ستدعي دائماً أنها تجد نفسها أدنى إلى أمم غير أوروبية منها إلى أميركا. ليس هذا السبب سوى الثراء الأميركي المذهل.

أوروبا والقنبلة النووية¹

يعدّ تطوير الولايات المتحدة للأسلحة النووية وامتلاكاً إياها والتهديد باستخدامها الواقع الأهم في الحياة السياسية لأوروبا اليوم. يقيناً إن الأوروبيين قد التزموا بسجلات باتت اليوم مألوفة حول افتقار الروح في بلد تهيمن عليه التكنولوجيا الحديثة ورتابة الآلة وأحادية مجتمع قائم على كثافة الإنتاج وما شابه ذلك، منذ سنوات عدة. غير أن المسألة تبدو اليوم ذاهبة كثيراً أبعد من ذلك. فالعلاقات الوثيقة بين الحرب والمجتمع المتقن باتت واضحة لكل واحد، ونتيجة لذلك باتت قطاعات عريضة من السكان - لا المثقفون وحدهم - تقف بالتعارض بكل شغف في وجهه، وعلى خشية من، التقدم التكنولوجي والتقنية المتنامية لعالمنا.

إن التكنولوجيا والتحوّل الذي تفرضه على العالم يعدّان بكل وضوح جزءاً من التاريخ الأوروبي ونقطة البداية للعصر الحديث إذ بات من العبث، بداهة، إلقاء اللوم على أميركا بالنسبة إلى ما يسفر عنه من نتائج. فالأوروبيون اعتادوا أن ينظروا إلى التقدم التقني الأميركي بالنظرة نفسها التي كان توكفيل ينظر بها إلى تطوّر الديمقراطية الأميركية. أي كشيء يعني الحضارات الغربية ككل بصورة أساسية، حتى إن كان لأسباب خاصة معينة قد وجد في الولايات المتحدة أول وأوضح تعبير عنه. لكن الموقف تبدّل بعد إلقاء القنبلة النووية على هيروشيما؛ منذ ذلك الحين ثمة ميل متنام للنظر إلى الإنجازات التكنولوجية بوصفها شراً ودماراً جذرياً، وإلى أميركا تحديداً، كما إلى روسيا أحياناً، بوصفهما خلاصة التقنية الهدامة التي تعادي أوروبا وتستلها.

1 *The Commonweal*, September 17, 1954.

غير أن هذا الميل إلى اعتبار التطورات التقنية الراهنة بوصفها جوهرياً لا أوروبية يبدو مفاجئاً إلى حد كبير بالنظر إلى أن الأوروبيين يعرفون تماماً وجيداً أن اكتشاف الطاقة النووية نتج إلى حد كبير عن الجهود التي بذلها علماء أوروبيون وجدوا أنفسهم مجبرين على المعجىء إلى أميركا بسبب الأحداث السياسية في بلادهم. وبكلام موضوعي، يبدو الدفاع ضئيلاً لذكر أن إنتاج الأسلحة النووية إنما هو إشارة إلى أن التكنولوجيا ليست ظاهرة أوروبية بل أميركية. ومع ذلك تلکم هي الطريقة التي يفكر بها الأوروبيون سواء كانت أو لم تكن عقلانية.

ثمة تغيير طراً على السجال الراهن حول التكنولوجيا يبدو لنا جلياً. فإمكانات التدمير التي تحملها الأسلحة الجديدة ضخمة، وإمكانية تدمير البلدان الأوروبية باتت تُستشعر كإمكانية قائمة إذ إن عملية نشر التكنولوجيا لم يعد يُنظر إليها من ناحية مبدئية كمعادية للروح وقاتلة لها، بل بكونها محفوفة بخطر التدمير الجسدي المحض. نتيجة لذلك لم يعد المزاج المناهض للتقنية مجرد مزاج ثقافي، بالنظر إلى أن الجماهير لم تعد تنظر إلى التطور التقني بوصفه مصدراً للتحسن المادي.

نعرف أن الناتج السياسي لهذا العداء المستشري تجاه التكنولوجيا - من ثمّ تجاه أميركا - يكمن في واقع أن كل واحد قد بات مرتعباً. الجميع بات ينزع إلى التفكير مع مفيستو غوته في مسرحية فاوست بأن "العناصر تتآمر معنا والدمار هو الهدف" (die elemente sind mint uns verschworen und auf zerstorung lauft kinaus).¹

يبدو أن هناك الكثير مما يمكن قوله ضمن إطار هذه المحاجة. فإطلاق القوى الطبيعية من عقالها يبدو أكثر بروزاً بين سمات التطورات التكنولوجية الراهنة من التحسينات المتواصلة التي تطاول طرق الإنتاج. لذلك إن سلسلة ردود الفعل على القنبلة النووية يمكنها أن تصبح بسهولة رمزاً لتآمر قائم بين الإنسان وقوى الطبيعة الأساسية التي حين تمسها مهارات البشر قد يحدث لها يوماً أن تتأثر مدمرة كل حياة على وجه البسيطة بل ربما الأرض نفسها. من هنا، عن صواب أو خطأ، حين يفكر الأوروبيون في التكنولوجيا، لا يرون جهاز التلفزيون الموجود في كل بيت، وإنما

1 Faust, II, 11549-50

هنا تعود أرندت مرة أخرى إلى الاعتماد على ذاكرتها. وغوته كتب: vernichtung [إبادة] وليس zerstorung [تدمير]. (محرر الطبعة الإنكليزية)

تلك الغمامة الشبيهة بالفطر المنتشرة في سماء هيروشيماء. لقد كانت الولايات المتحدة من ألقى القنبلة النووية A-bomb، وكانت في واجهة تطور الأسلحة النووية منذ ذلك الحين. نتيجة لذلك باتت القوة السياسية الأميركية متماهية بتزايد مع القوة الرهيبية التي تسم التكنولوجيا الحديثة بقدرتها التدميرية القسوى التي لا تقاوم.

أما الرد المعياري على هذه الصورة المرعبة لأميركا، فهو أن الطاقة النووية التي تمتلكها الولايات المتحدة من المضمون أنها لن تُستخدم إلا لغايات الدفاع عن النفس وفي حال الرد. وبمقدار ما تبقى هذه الأداة بين أيدي بلد حرّ، يواصل المحاجون القول المؤكد إنها لن تخدم إلا قضية الحرية في كل بقاع الأرض.

غير أن لهذه المحاجة نقاط ضعف ليس أقلها اللاتوقعية المرتبطة عضوياً بمفهوم الحرية نفسه؛ الحرية يمكنها أن تضمنها حتى القوانين بأقل مما تفعل العدالة. ونعرف أن أي إطار تشريعي يحاول أن يؤمن نوعاً من حرية دائمة لن يكفي بأن يقتل كل حياة سياسية فحسب بل سيكون من شأنه أن يلغي حتى هامش اللاتوقعية الذي لا يمكن للحرية أن توجد دونه.

مع ذلك، ثمة أيضاً مشكلات أكثر سوءاً تكمن في الحجّة المعيارية القائلة إن الحفاظ على الحرية يبرر في حد ذاته استخدام وسائل العنف، وإن هذا العنف الذي يستخدم في سبيل الحرية سيحترم على الدوام حدوداً معينة.

في نهاية المطاف، تستند هذه الحجّة إلى الاقتناع بأنه من الأفضل للمرء أن يموت على أن يصبح عبداً... يقوم هذا الاقتناع على فلسفة سياسية نظرت، منذ الأقدمين، إلى الشجاعة بوصفها الفضيلة السياسية بامتياز (*par excellence*)، الفضيلة التي تغدو الحرية السياسية دونها مستحيلة كلياً.

في الأصل، كان الاقتناع الراسخ بأن الشجاعة هي أسمى الفضائل السياسية قائماً على فلسفة ما قبل مسيحية أفنت بأن الحياة ليست الشيء الأكثر قداسة وأن ثمة أوضاعاً تجعل استمرارها غير ضروري. كانت هذه الأوضاع تتوافر بالنسبة إلى الأقدمين في كل مرة يهبط فيها الإنسان الفرد إلى مستوى اضطرابه إلى الحفاظ على ما لا يزيد عن حياة حيوانية، في حال العبودية مثلاً كما في حال الإصابة بداء لا براء منه؛ في هاتين الحالتين، كان الانتحار الحل المناسب الذي تتطلبه الشجاعة كما تتطلبه الكرامة الإنسانية.

ثم مع انتصار المسيحية في العالم الغربي خاصة انطلاقاً من الاقتناع العبري الأصل بقداسة الحياة كحياة، فقد هذا المعيار المرتبط بالأخلاقية الفردية كما كانت طوال أزمنة العالم القديم صلاحيته المطلقة. صحيح أن الحروب كان في الإمكان تبريرها على أسس دينية، إنما ليس على أساس حرية سياسية علمانية خالصة. في السياق نفسه، كان في إمكان المذابح الجماعية كما عُرفت في العالم القديم أن تحدث من جديد لكن لم يعد تبريرها ممكناً. على العموم، تم التوافق في الحضارة الغربية، كما يقول كانط، على أنه لا يجب أن يحدث خلال اندلاع حرب ما من شأنه أن يجعل السلام في المستقبل مستحيلاً. غير أن هذه المحاجة لم تعد كونية اليوم.

مع ظهور الأسلحة النووية، لم يعد هناك معنى لأسباب عملية للحدود التي أقامتها اليهودية-المسيحية على العنف ولا دعوة القدامى للشجاعة. معها لم يعد من معنى لكل القاموس السياسي والأخلاقي الذي اعتدنا استخدامه في مناقشة هذه المسائل. فالحدود لن يمكن تطبيقها في الواقع على كل التطورات التي يمكن استباقها، وهو أمر لا يمكنه التماشي مع تلك "التقنية" التي حللها ريمون آرون Raymond Aron، قبل حينٍ معتبراً إياها الحدث المركزي خلال الحرب العالمية الأولى التي طالما سبقى عالقيين في سيرورة التطور التكنولوجي ستنتج حتماً أسلحة "عجائبية" جديدة. حقيقة الأمر أن ما من شيء يبدو تبعاً للظروف الراهنة أكثر احتمالاً من وجود هذه "المعجزات".

يقيناً، في حقيقة الأمر، حتى قدراتنا الراهنة على التدمير قد تجاوزت كحقيقة واقعة كل الحدود التي كانت تلجم الحروب السابقة. بل أحاطت هذه الوضعية قيمة الشجاعة نفسها بالخطر. فالشرط الإنساني الأساسي للشجاعة يكمن في أن الإنسان ليس خالداً، وأنه إنما يضحّي حين يفعل بحياة سُنْتَرَع منه ذات يوم على أي حال. من هنا ما من شجاعة إنسانية سيكون في الإمكان تصورها إن كان شرط الوجود الفردي هو شرط النوع كله نفسه. ونعرف أن آلهة الإغريق الخالدة كان عليها أن تترك تلك الفضيلة الوحيدة، الشجاعة، للبشر الفانين، بينما يمكن لكل الفضائل الإنسانية الأخرى أن تظهر لدى الآلهة، وأن تؤله وتُعبَد بوصفها هبات إلهية. وحدها الشجاعة كانت تنكر على الخالدين. فبسبب بقائهم الأزلي، لم تكن الأسهم طويلة بما فيه الكفاية

لتناولهم. وإن لم تنتزع الحياة يوماً من إنسان فإن بشكل طبيعي، فإنه لن يجازف بفقدانها. ستكون الأسهم هنا أيضاً أكثر طويلاً، أما الشجاعة المطلوبة، فستتطلب قدرة غير إنسانية بالمعنى الحرفي للكلمة، ولن تبدو الحياة بوصفها الخير الأسمى فقط، بل ستغدو الهَمّ المركزي للإنسان، الهَمّ الذي يتحكم بالاعتبارات الأخرى كافة.

يبدو لنا على ارتباط وثيق بهذا الواقع حدّ آخر من حدود الشجاعة الإنسانية: القناعة بأن الأجيال المقبلة سوف تفهم وتذكر وتحترم التضحية المميتة للفرد. فالمرء لا يمكنه أن يكون شجاعاً إلا إذا عرف أن الذين سيقون من بعده هم بشر مثله، وأنه إنما يلعب دوراً محدوداً في أمر يفوقه ديمومة، "تاريخ النوع الإنساني المستديم" كما قال فولكنر Faulkner مرة. من هنا، في الأزمنة القديمة حين كان من شأن الحروب أن تنتهي بإبادة شعوب بأكملها أو باستعبادها، كان المنتصر يشعر أنه مجبر على أن يحفظ للأجيال المقبلة أفعال العدو وعظمته. ومن هنا، أنشد هوميروس مادحاً فكتور Victor، وتحدث هيرودوتس عن تاريخ الفرس.

لكن الشجاعة فقدت في ظروف الحرب الحديثة قدراً كبيراً من معناها. فالحرب الحديثة إذ باتت تهدّد بقاء النوع الإنساني كله وليس الحياة الفردية فقط أو في أقصى الحالات حياة شعب بأكمله، صارت على وشك أن تحول الإنسان الفرد الفاني إلى عضو واع من أعضاء العرق البشري ككل، عضو يحتاج إلى أن يكون مطمئناً إلى خلوده كي يكون شجاعاً كما يحتاج إلى أن يُعنى ببقائه أكثر مما بأي شيء آخر. لكن، كي نطرح المسألة بطريقة أخرى، نقول إنه بينما ثمة بالتأكيد أوضاع لا تكون حياة الإنسان فيها جديرة بأن تُعاش، لا يمكن لهذا الأمر نفسه أن ينطبق على الجنس البشري ككل. ففي اللحظة التي يحدث فيها لحرب أن تهدد استمرارية وجود البشر على وجه الأرض، يفقد الخيار بين الحرية والموت كل معقوليته.

ما دامت أوروبا مقسّمة، سيظل في وسعها توفير ترف المراوغة حول معضلات العالم الحديث المزعجة هذه. وسيكون في وسعها مواصلة الادعاء بأن مخاطر حضارتنا إنما تصلها من الخارج وأنها هي نفسها محاطة بخطر ين أتاها من قوتين خارجيتين، أميركا وروسيا، هما معاً غريبتان عليها. أما العداء لأميركا والحياد، فيمكن اعتبارهما معاً، بمعنى ما، دليلين واضحين على أن أوروبا ليست مستعدة في هذه

اللحظة لمجابهة ما يترتب على تطورها الخاص.

لو كانت أوروبا موحدة تعوم في ثروات صناعية مادية وبشرية هائلة، وتملك من القدرة ما يمكنها من إقامة مصانعها النووية الخاصة بها وصناعة أسلحتها النووية، كان من شأن دروب التملص هذه أن تُغلق من تلقائها. عندذاك كان من شأن هذا النقاش الذي يتقنح هنا بصورة نقاش يطاول السياسة الخارجية أن يكشف بسرعة عن وجهه الحقيقي. كان من شأن غربة أوروبا الراهنة عن أميركا أن تنتهي، لأنه سيكون قد بات واضحاً أن لهذا التطور التكنولوجي جذوراً منغزة عميقاً في التاريخ الغربي كله لكنه بدلاً من أن يكون مجرد قضية أميركية وصل إلى أوجه فقط في شعار ”أميركا أولاً“.

خطر الامتثالية¹

أخفق عدد قليل من الأميركيين العائدين خلال السنوات الأخيرة من أوروبا في أن ينقلوا بقسط كبير من المرارة تلك الأهمية التي تنسب في أوروبا إلى كل ما يمكن إيراده تحت اسم ما كارثية. فالأميركيون يميلون عادة للنظر إلى هذا النوع من التركيز باعتباره خارجاً عن السياق، كما أنهم، في الوقت عينه، مهما كانت ميولهم، يتجاهلون مثل هذه التجارب باعتبارها مجرد براهين على انتشار صورة مشوهة لأميركا في الخارج. ثمة أمر في هذا المجال غالباً ما يُغضّ النظر عنه في هذا البلد، هو أن التجارب مع التوتاليتارية، سواء أتت على شكل حركات توتاليتارية أو هيمنة توتاليتارية غير شرعية، واقع مألوف في مجمل البلدان الأوروبية باستثناء السويد وسويسرا. بالنسبة إلى الأميركيين، تبدو مثل هذه التجارب غريبة و"لا أميركية" وبالتحديد أجنبية بقدر ما تبدو التجارب الأميركية الحديثة خاصة أجنبية في نظر الأوروبيين. ومن الواضح أن الردّ المعياري المعتاد حين يدور الحديث عن ضحايا النازية والبلشفية هنا كان ولا يزال إلى حد ما: "لا يمكن هذا أن يحدث هنا". أما الأوروبيون، فيرون في المكارثية برهاناً قاطعاً على إمكان حدوث هذا هنا.

هناك إمكانان. فأنت يمكنك أن تنظر إلى الفرضيات التي يتبناها المحققون على أنها دليل بين. فيمكنك أن تؤمن مثلهم، ليس بأن روسيا السوفياتية تشكل المعضلة الأخطر التي تجابه السياسة الخارجية الأميركية (من البديهي أنها كذلك)، بل بأن البلشفية تغلغل، كمؤامرة محلية، في أوساط كل السكان وصولاً إلى أعلى المناصب

1 The Commonweal, September 24, 1954.

الحكومية الأميركية. في مثل هذه الحال، يصبح لا مفر من استنتاج أن من شأن ذلك أن يحدث هنا لكنه لا يحدث بالفعل، بفضل النشاطات التي يبذلها الأعضاء المحققون في مجلس الشيوخ فقط. على المقلب الثاني، إن لم تكن من المؤمنين بالأسطورة المتحدثة عن مؤامرة محلية تحاك من أعلى المستويات إلى أسفلها، فسيكون من السهل عليك أن ترصد في الطرق التي تتبعها هذه اللجان سمات مألوفة تصل وتتضمن الفبركة التقليدية لخرافة المؤامرة. ويبدو خط المحاجة هذا بديهياً على الأرجح، ولا سيما بالنسبة إلى الأوروبيين. صحيح أن ردّ الفعل هذا قد يكون مزعجاً بل مضرراً أحياناً، وقد يكون من شأنه جرح بعض المشاعر، لكنه لن يكون مؤذياً جدياً على المدى البعيد.

ثمة سمة أخرى من سمات هذا الأمر نفسه تبدو أكثر دلالة بكثير. فبالنظر إلى الأهمية الفائقة التي تعطى للموضوع نفسه، سيبدو مثيراً للفضول أن نلاحظ في أوروبا ضآلة الحديث عن المعارضة التي تتصدى للماكارثية، وتحرك بحرية مطلقة في الولايات المتحدة. تكمن المشكلة في أنه حتى الأوروبيون الذين تتوافر لهم المعلومات الكافية يتوقعون من كل أميركي أن يحمل الرأي نفسه حول هذه القضية وأن ينظر إليها بالطريقة نفسها التي ينظرون بها، ليس كراي يرتئيه مواطنون أميركيون أفراد، بل كراي يعمّ أميركا كلها طويلاً وعرضاً. إن ما يظهر تحت الضوء هنا إنما هو توقع يميّز الأوروبيين في مجال العثور على نوع من الامتثالية لا يحتاج إلى ظهوره لا إلى تهديدات ولا إلى عنف، بل يظهر تلقائياً وسط مجتمع يكيّف كل أفرادها على نحو تام يلائم متطلباته إذ إن ما من فرد يدرك هنا أنه مكيف. ونعرف أن تكييف الفرد مع متطلبات المجتمع كان منذ وقت مبكر واحداً من السمات المميّزة للديموقراطية الأميركية. ولكن من المؤكد الآن أنه أصبح بالأحرى السبب الرئيسي الكامن خلف أنه في إمكان أميركا أن تتطور لتصبح كابوساً لأوروبا، وحتى لأوروبا المحبّة للحرية، وهذا أمر يصعب على الأميركيين فهمه.

من الناحية التاريخية غالباً ما جرى حلّ الصراع الأوروبي بين الدولة والفرد على حساب الحرية الفردية. ولقد رأى الأميركيون هذا الواقع دليلاً على التضحية بالحرية الإنسانية لمصلحة الدولة. أما الأوروبيون، فنظروا إليه من الناحية المقابلة ضمن

مفاهيم الصراع بين الدولة والمجتمع إذ إن الفرد، حتى لو اغتصبت الحكومة حرياته، يمكنه دائماً أن يجد ملاذاً آمناً نسبياً له في حياته الاجتماعية والخاصة. أما الهيمنة التوتاليتارية، فنجحت وحدها دون كل أنواع الحكم الأخرى، بما في ذلك الأنظمة الاستبدادية أو الديكتاتوريات الحديثة، في تدمير حيّز الحياة الاجتماعية الخاصة هذا، وتحطيم هذه الحرية الفردية. نعرف أن خوف أوروبا كان يكمن، بالنظر إلى الظروف الأميركية وعلى الدوام، في أن مثل هذا اللجوء إلى المجتمع لا يمكن أن يوجد هنا، تحديداً لأن الأميركيين يشعرون أنه لا يوجد هنا تمايز بين الحكومة والمجتمع. كمن الكابوس الأوروبي دائماً في واقع أنه من شأن حكم المجتمع نفسه، تحت حكم الغالبية، أن يكون حكماً قمعياً لا مكان فيه للحرية الفردية.

وكما قال توكفيل: "في كل مكان تكون فيه الشروط الاجتماعية متساوية، يمكن للرأي العام أن يمارس (مثل هذا) الضغط الوازن على عقل كل فرد من الأفراد"، إذ إن "الغالبية لا تحتاج إلى إجباره على شيء بل إقناعه"؛ من هنا، يكون الإكراه غير العنيف الرادع لأي رفض عام من القوة بحيث لا يعود أمام المنشق أي مكان يلجأ إليه في وحدته وعجزه المطلقين، فيجد نفسه في نهاية المطاف أمام الامتثال أو اليأس. فإذا ما طبّقنا نظرة توكفيل هذه على الأوضاع الحديثة، وحاولنا التفرّس في الفكر الأوروبي الراهن انطلاقاً من كلمات توكفيل، سيكون من شأننا أن نقول إن المخاوف الأوروبية تقوم على فكرة أن الإرهاب والعنف قد لا يكونان ضروريين لاختفاء الحرية في أميركا. في الإمكان اقتفاء أثر هذا القلق الأوروبي وصولاً إلى تجذّره في القناعة بأنه في إمكان الحرية أن تختفي بفعل نوع من التوافق العام، في سيرورة تكييف متبادل تكاد تكون ملموسة. ذلكم أمر لم يحدث بعد حتى الآن في أي جزء من أجزاء العالم الغربي على أي حال.

يبدو خطر الامتثالية وتهديدها للحرية جزءاً أساسياً من سمات المجتمعات الجماهيرية كافة. لكن أهميته لم تعد واضحة تماماً في المرحلة الأخيرة إذ خيم عليها ظل فظائع الإرهاب حين تضافرت مع البروباغندا الأيديولوجية (النمط التوتاليتاري الخاص من أنماط تنظيم جماهير الشعب الهائلة وغير المنظمة). كان هذا المنهج يخدم في الوقت نفسه من ناحية كوسيلة لتدمير ما تبقى من المنظومات الطبقية أو

الشرائحية القديمة، ومن ناحية أخرى للحيلولة دون انبثاق طبقات أو جماعات جديدة، وهو ما ينتج عادة عن الثورات الناجحة. ففي ظل الأوضاع القائمة لمجتمع جماهيري سابق الوجود - في تمايز عن التفكك الطبقي الذي تسارع سيرورته بفعل الحركات التوتاليتارية -، لا يمكن تصوّر أن في مقدور العناصر التوتاليتارية أن تتكل لفترة محدودة على الامتثالية، أو بالأحرى على إيقاظ امتثالية ما من سباتها، لتحقيق أهدافها الخاصة. ففي المراحل الأولية، يمكن للامتثالية أن تُستخدم لجعل الإرهاب أقل عنفاً والأيدولوجيا أقل إلحاحاً، ومن ثم لجعل عملية التحوّل من مناخ حر إلى مرحلة تتسم بمناخ ما قبل توتاليتاري أقل لفتاً للنظر.

في أميركا، تبدو بعيدة النتائج المحملة بالخطر أو المنتجات الجانبية لوضعية المساواة (أي غياب منظومة طبقية تتصف بكونها سمة استثنائية لمجتمع جماهيري أكثر مما بكونها نتيجة لل تفاوت العددي)، لكنها سوف تظل هكذا فقط طالما بقي الدستور لا يُمس و"مؤسسات الحرية" تقوم بعملها. مع ذلك، نلاحظ في أوروبا كيف أن المنظومة الطبقيّة القديمة تتفكك بشكل لا يمكن معه رتقها، بل حتى في مناخ لا توتاليتاري تبدو في تطور نحو أن تتحول مجتمعاً جماهيرياً. فهناك لا وجود إلى حدّ كبير لتلك الملاذات من أسوأ مخاطر الامتثالية التي تمكنت من إنقاذ أميركا. أما إن وُجدت، فتكون مستوردة من أميركا، لكنها بصورة إجمالية لن يكون لديها ما يكفي من الوقت لتبرهن وجودها، ولا لتجعل الناس يتعلمون كيفية استخدامها. من ناحية ثانية، نجد أن الملاذات الأوروبية خاصة، كالعادات والتقاليد، سبق لها أن برهنت قلة جدواها في الأحوال الطارئة والأوضاع الحديثة. ومن ثمّ حين يرى الأوروبيون امتثاليةً في أميركا يشعرون فوراً أن ناقوس الخطر قد دُق. فالملاذات الأميركية الخاصة ضد المخاطر المرتبطة بالامتثالية تبدو أقل جلاءً بكثير من الخارج، والأوروبي سيكون أكثر صواباً في حكمه أنه دون مثل هذه الملاذات يمكن للامتثالية بكل وضوح أن تضحى فتاكة فتلك أي نمط أكثر دموية من أنماط التنظيم الجماهيري الحديث.

من المؤكد أن أميركا تملك تجربة مع الامتثالية أطول كثيراً من التجربة الأوروبية. ومن الطبيعي أن الأوروبيين حين يناقشون هذه المسألة يتبنون موقف "لا يمكن لهذا أن يحدث هنا" تماماً كما فعل الأميركيون حين عرفوا أول الأمر بشأن التوتاليتارية.

غير أن الواقع يفيدنا بأن كل ما هو ممكن الحدوث في أميركا يمكنه أن يحدث في أوروبا، والعكس بالعكس، والسبب أن تاريخ القارتين يتشابه في أعماقه تشابهاً تاماً مع حفظ الفارق. صحيح أنه طالما أن الحضارة الغربية قد نشرت نفوذها في طول الكرة الأرضية وعرضها باتت سريعة الدنو من تلك اللحظة التي سيكون من شأننا أن نقول فيها إنه من الصعوبة بمكان أن كل ما يحدث في بلد ما لا يمكنه أن يحدث في بلد آخر، مع ذلك، في هذا السياق، كما بالنسبة إلى مسألة الحرب النووية، تكمن المسألة الأساسية في أن أوروبا تشعر نفسها معرضة لأخطار هكذا تطور بأكثر مما تشعر أميركا. وتاماماً كما أنها تشعر بأن مدنها أكثر تعرّضاً للهجوم وأسهل تعرّضاً للتدمير، نراها ترى مؤسساتها السياسية أقل استقراراً وأقل تجذراً، وأن حرياتنا أكثر عرضة لأزمات تأتيها من داخلها.

الواقع أن السيرورة التي تطوبها أوروبا تحت مسمى "الأمركة" ليست سوى بزوغ العالم الحديث بكل ما يطبعه من ارتباكات ومستتبعات. ومن المحتمل أن تتسارع هذه السيرورة بدلاً من أن تعوّق بفعل الفيدرالية الأوروبية التي سيكون من شأنها إلى حد كبير أن تكون الشرط الحتمي للبقاء الأوروبي. وسواء تواكب توحيد أوروبا فيدرالياً مع ظهور نوع من معاداة أميركا أو لم يفعل، فإن القومية العموم-أوروبية، بوصفها قومية قد تثير الخوف اليوم، والوحدة الاقتصادية والأوضاع السكانية، سيكون من شأنها بالتأكيد أن تخلق وضعية ستكون مشابهة إلى حد كبير للولايات المتحدة القائمة.

قبل مئة وعشرين عاماً من الآن كانت صورة أميركا في أوروبا صورة الديمقراطية. حتى لو لم يكن من شأن كل الأوروبيين أن يحبّوها، كان عليهم أن يتوصلوا إلى التماشي معها لأنهم كانوا يعرفون جيداً أنها تمثل جزءاً وفتة من تاريخ الغرب. أما اليوم، فإن صورة أميركا هي صورة الحداثة، صورة العالم كما انبثق من وسط العصر الحديث الذي كان خالق أوروبا وأميركا معاً.

تلخص المشكلات المركزية التي تواجه العالم اليوم بالتنظيم السياسي للمجتمعات الجماهيرية والدمج السياسي للقوة التقنية. وبفعل الإمكانيات التدميرية المتأصلة في هاتين المشكلتين، لم تعد أوروبا واثقة إطلاقاً مما إذا كانت قادرة على التعايش مع العالم الحديث. والنتيجة أنها تحاول أن تتفادى النتائج التي يسفر عنها تاريخها

الخاص بدعوى فصل نفسها عن أميركا.

من المؤكد أن الصورة الراهنة لأميركا في أوروبا قد لا تكون قادرة على تزويدنا بالكثير من المعلومات عن الحقائق الأميركية أو عمّا يتعلق بالحياة اليومية لمواطني الولايات المتحدة، ولكن إذا كنا راغبين حقاً في أن نتعلم، سنجدها تخبرنا شيئاً ما حول المخاوف المبررة التي تحسّنها أوروبا بصددها هويتها الروحية وحتى حول إدراكها الأعمق لقضية بقائها نفسه. غير أن هذه المخاوف والتحسّبات ليست أوروبية خالصة، بصرف النظر عما قد يقوله الأوروبيون لنا. فهي مخاوف العالم الغربي كله بل مخاوف الجنس البشري برّمته في نهاية المطاف.

الاهتمام بالعمل السياسي في الفكر الفلسفي الأوروبي الحديث

مكتبة

t.me/soramnqraa

(تتضمن مجموعة أرندت في مكتبة الكونغرس مسودات مختلفة لهذه المحاضرة غير المنشورة التي قُدمت أصلاً أمام "الرابطة الأمريكية للعلم السياسي" في ١٩٥٤. وتستند هذه الصيغة أساساً إلى ما يبدو أنها المسودة الأخيرة التي تتضمن إضافات وتصحيحات).

ليس الاهتمام بالعمل السياسي بطبيعة الحال مسألة تخص الفيلسوف. وما نميل نحن العلماء السياسيين إلى تجاوزه هو أن معظم الفلسفات السياسية لها أصلها في الموقف السلبي بل حتى العدائي للفيلسوف تجاه الدولة (*polis*) وعالم الشؤون الإنسانية بأكمله. فتاريخياً تثبت تلك القرون أنها أغنى في الفلسفات السياسية التي كانت أقل ملاءمة للتفلسف، حتى أن حماية النفس والدفاع الصريح عن المصالح المهنية كانا في غالبية الأحيان يحفزان اهتمام الفيلسوف بالعمل السياسي. وكان الحدث الذي أطلق تقليدنا في الفكر السياسي هو محاكمة سقراط وموته، أي إدانة الفيلسوف من الدولة. والسؤالان اللذان كانا قد طاردا أفلاطون وقُدمت إليهما منذ ذلك الحين إجابات تساوي عدداً تقريباً الفلسفات السياسية الأصلية هما: كيف يمكن للفلسفة أن تحمي نفسها وتحرر نفسها من عالم الشؤون الإنسانية؟ وما أفضل الشروط ("النمط الأفضل للحكم") للنشاط الفلسفي؟ تميل الإجابات، رغم تنوعها، إلى الاتفاق على هذه النقاط: إن السلام هو الخير الأسمى للمصلحة العامة، والحرب الأهلية هي أعظم الشرور

كلها، وإن الديمومة هي أفضل معيار للحكم على أنماط الحكم. بعبارة أخرى: كان ما طالب به الفلاسفة بالإجماع تقريباً من العالم السياسي حالة من الأمور حيث الفعل إذا تحدثنا بصحة (ليس تنفيذ القوانين أو تطبيق القواعد أو أي نشاط إداري آخر، بل بداية شيء جديد لا يمكن توقع نتائجه) إما أن يكون غير ضروري وإما أن يظل امتيازاً للقلة. لذلك، تميل الفلسفة السياسية التقليدية إلى استخلاص الجانب السياسي من الحياة البشرية من الضرورة التي تجبر الحيوان البشري على العيش مع الآخرين، بدلاً من القدرة البشرية على الفعل، وتميل إلى استنتاج نظرية حول الظروف التي تناسب على أفضل وجه احتياجات الحالة البشرية للمؤسفة للتعددية وتمكن على أفضل وجه الفيلسوف من العيش، على الأقل، من دون أن تزعجه هذه الحالة. وفي العصر الحديث، لا نسمع أي شيء عن هذا السعي القديم. فالمرء يستسلم للاعتقاد بأن هذا السعي مات عندما اعترف نيتشه بصراحة كبيرة بما كان معظم الفلاسفة من قبله قد أخفوه بدقة عن هذا العدد الكبير من الناس، ألا وهو أن "العمل السياسي يجب أن يُنظَّم بطريقة تكون فيها العقول المتواضعة كافية له ولا يكون الجميع بحاجة إلى أن يدركوه كل يوم".¹

بعبارة أخرى: نحن العلماء السياسيين بسبب مصلحتنا الخاصة نميل إلى التغاضي عن القدر الكبير من الحقيقة في تعليق باسكال:

لا يمكننا أن نفكر في أفلاطون وأرسطو إلا بأثواب أكاديمية كبيرة. كانا رجلين صادقين، وكانا مثل الآخرين يضحكان مع أصدقائهما، وعندما حولا أنفسهما بكتابة القوانين والسياسات، فعلا ذلك للتسلية. فقد كان ذلك الجزء من حياتهما الأقل فلسفية والأقل جدية... فإذا كتبنا عن العمل السياسي، كان الأمر كأنه وضع لقواعد لمليحاً للمجانين. وإذا قدما مظهر الحديث عن أمر عظيم، كان هذا لأنهما أدركا أن المجانين الذين تحدثنا إليهم يعتقدون بأنهما ملكان وإمبراطوران. فقد دخلا في مبادئهما من أجل جعل جنونهما أقل ضرراً للإمكان.²

1 Vol. 5, the Kroner pocketbook edition, "Blicke in die Gegenwart und Zukunft der Volker," No. 17. Cf. also *Morgenrate*, No. 179.

2 *Pensées*, No. 331, translated by W. F. Trother, Harvard Classics, 1910.

يمكن لعدد من المقاطع في كتابات أفلاطون وأرسطو التي حذّرا فيها تلاميذهما من أخذ الشؤون الإنسانية بجدية أكبر مما ينبغي أن تدعم هذا البيان، بل ربما يكون أصحح لأولئك الذين جاؤوا من بعدهما.

رغم أن الفكر السياسي المعاصر لا يستطيع أن ينافس الماضي في الوضوح، يميز نفسه عن هذه الخلفية التقليدية بأنه يعترف بأن الشؤون الإنسانية تطرح مشكلات فلسفية أصيلة وأن العمل السياسي مجال تنشأ فيه مسائل فلسفية حقيقية، وليس مجرد مجال حياة ينبغي أن تحكمه تعاليم تدين بمنشئها إلى تجارب مختلفة تماماً. ولم يعد أحد، في واقع الأمر، يؤمن بإخلاص بأن ما نحتاج إليه كله هو "بشر حكماء" وأن ما يمكنه تعلمه كله من الأحداث السياسية هو "حماقة العالم". وقد يعطي هذا الموقف المتغير الأمل في *A New Science of Politic* [علم جديد للعمل السياسي]¹. سيكون ذلك موضع ترحيب أكبر لأن الفلسفة في الماضي - رغم أنها أصبحت (بصرف النظر عن تعليق باسكال) أمّ العلم السياسي كغيره من العلوم - أظهرت أحياناً كثيرة ميلاً غير سعيد إلى التعامل مع هذا الطفل بين أطفالها الكثر كأنه طفل ربيب.

على غرار الفلسفات السياسية كلها، يمكن تتبع الاهتمام الحالي بالعمل السياسي في أوروبا إلى التجارب السياسية المزعجة، ولا سيما التجارب الخاصة بحربين عالميتين، وأنظمة توتاليتارية، والاحتمال البغيض لحرب ذرية. في أحد الجوانب، وجدت هذه الأحداث الفلسفة أفضل استعداداً للاعتراف بأهمية الأحداث السياسية والفلاسفة أكثر رغبة في هذا الاعتراف مقارنة بما كانوا عليه في الماضي. وأعطى المفهوم الحديث للتاريخ، ولا سيما بنسخته الهيغلية، عالم الشؤون الإنسانية كرامة لم يتمتع بها قط في الفلسفة من قبل. فالافتتان الكبير الذي فرضه هيغل على الجيل الأول بعد الحرب (جاء بعد كسوف شبه كامل لأكثر من خمسين سنة) كان يرجع إلى فلسفته حول التاريخ، التي مكنت الفيلسوف من اكتشاف المعنى في العالم السياسي، ومع ذلك، فهم هذا المعنى على أنه حقيقة مطلقة تجاوزت النيات الإرادية كلها وعملت من وراء ظهر الفاعل السياسي. بالنسبة إلى هذا الجيل، يبدو أن هيغل حلّ إلى الأبد

١ هذا هو عنوان الكتاب الجديد لإيريك فيغلين، ١٩٥٢، الذي يهدف إلى "استعادة" العلم السياسي بروح أفلاطونية.

المشكلة الحاسمة في الفلسفة السياسية: كيفية التعامل فلسفياً مع عالم الكينونة الذي يدين بأصله على وجه الحصر للإنسان، فلا يمكن أن يكشف عن الحقيقة ما دامت الأخيرة لم تُفهم على أنها من صنع الإنسان وإنما ممنوحة لحواس الإنسان أو منطقته. كان الحل القديم والمسيحي يتمثل في اعتبار هذا العالم بأكمله أداة أساسية، وموجوداً من أجل شيء آخر فقط. وساد شعور بأن هذا الحل غير مرضٍ في العصر الحديث بأكمله، الذي اصطدم أساسه الفلسفي المركزي - القائل إننا لا نستطيع أن نعرف إلا ما صنعناه بأنفسنا - مع مجمل الفلسفة الماضية كله. في حل هيغل، تظل الأعمال الفردية بلا معنى كما كانت من قبل، بينما تكشف عملياتها بأكملها عن حقيقة تتجاوز عالم الشؤون الإنسانية. كان ذلك بارعاً للغاية لأنه فتح الطريق أمام التعامل بجدية مع الأحداث التاريخية السياسية دون التخلي عن المفهوم التقليدي للحقيقة.

من وجهة النظر هذه، قد يبدو ميل الفلاسفة الحديثين إلى الحديث عن التاريخ عندما يُواجهون بمهمة من مهمات الفلسفة السياسية آخر حلقة في سلسلة طويلة من المحاولات لتفادي السؤال، أي المحاولات التي ذكرها باسكال بهذه السخرية وبقدر كبير من الموافقة والإعجاب الصادقين. وفي حين أن هذا قد يساعد في شرح نفوذ هيغل في ألمانيا بعد الحرب الأولى وفي فرنسا بعد الحرب الثانية، هو لا يكشف إلا عن جزء من موقف أكثر تعقيداً. فوفق إحساس واسع النطاق في أوروبا، كانت الأحداث السياسية التي شهدتها القرن العشرون سبباً في اندلاع أزمة عميقة الجذور في الحضارة الغربية، وكان الفلاسفة غير الأكاديميين يدركون هذه الأزمة قبل فترة طويلة من تحولها إلى واقع سياسي. الجوانب العدمية للحركات السياسية، ولا سيما في العقائد التوتاليتارية (التي تستند إلى افتراض أن كل شيء ممكن، ومن ثم تؤسس أساساً وجودياً زائفاً للزعم العدمي السابق بأن كل شيء مسموح به)، كانت في الواقع مألوفة جداً للفيلسوف فاستطاع بسهولة أن يكتشفها في تلك المآزق الخاصة به. ويتمثل ما يجذب الفلسفة الحديثة إلى العالم السياسي في أن مآزقها النظرية قد تحولت إلى واقع ملموس في العالم الحديث. وتؤدي هذه المصادفة الغربية إلى خطوة حاسمة أبعد من الوائم الراسخ سلفاً لدى هيغل، الذي أصبحت فيه الفلسفة والعمل السياسي، من فكر وفعل، متصالحين في التاريخ من دون أن يمسا في هذا الصدد أكثر الامتيازات أهمية

للفيلسوف وهو أنه الشخص الوحيد الذي تُكشَف له الحقيقة. هذه العلاقة الحميمة بين الأفكار والأحداث، حيث بدأ أن الأفكار فهمت معنى الأحداث قبل مرورها وليس بعده، وحيث بدأ أن الأحداث أثبتت الأفكار وسلطت الضوء عليها، أخرجت في نمطها الأكثر فعالية الفيلسوف من برجه العاجي... على الأقل إلى الحد الذي كان مستعداً فيه للاعتراف بأن هذه الصلة لم تكن سببية. أما مسألة هل الأحداث هي السبب الذي دفع الفلاسفة إلى التفكير أو هل الأفكار الفلسفية مسؤولة عن أفعال محددة (كأن نيتشه خضع خفية للاتجاهات العدمية لعصره، أو على العكس كان المسؤول عن صعود النازية)، فاعتبرت غير كافية وعقيمة أساساً. ويبدو أن الصلة بين الفكر والحدث تشير بدلاً من ذلك إلى أن الفكر نفسه تاريخي وأنه لا الفيلسوف (مثلاً، المفكر الناظر إلى الوراء لدى هيغل) ولا ما يفكر فيه (مثلاً، أساليب المطلق لدى هيغل) يقف خارج التاريخ أو يكشف عن شيء يتجاوز التاريخ.

لا اعتبارات كهذه، بدأ مصطلح "التاريخية" (Geschichtlichkeit) الاضطلاع بدوره في الفلسفة الألمانية بعد الحرب. ومن هناك، أُدخل إلى الوجودية الفرنسية، حيث حصل على نكهة هيغلية أقوى بكثير. ولا يزال ممثل هذه الفلسفة الحقيقي هو هايدغر الذي صاغ بالفعل (في الكينونة والزمان، ١٩٢٧) "التاريخية" بمصطلحات الوجودية بوصفها متميزة عن مصطلحات الأنثروبولوجيا، وفي المرحلة الأخيرة توصل إلى فهم تعني وفقه "التاريخية" وضعها في طريق المرء (يجري التفكير في Geschicklichkeit و Geschinklichkeit معاً بمعنى وضعهما في طريق المرء والاستعداد لتولي هذا "الوضع" على عاتق النفس)، حتى إن التاريخ البشري بالنسبة إليه سيتزامن مع تاريخ من الكينونة يُكشَف عنه فيه. وتمثل الفكرة المضادة لهيغل في ألا روح متفوقة ولا مطلق يُكشَف عنهما في هذا التاريخ الوجودي (Seinsgeschichte). في كلمات هايدغر نفسها: "لقد تركنا غطرسة المطلقات كلها خلفنا".^١ هذا يعني في سياقنا أن الفيلسوف ترك وراءه الزعم بأنه "حكيم" ومعرفة المعايير الأبدية للشؤون القابلة للتلف الخاصة بمدينة البشر، لأن "حكمة" كهذه لا يمكن تبريرها إلا من موقع خارج عالم الشؤون الإنسانية وليست مشروعة إلا بفضل قرب الفيلسوف

1 "Das Ding," in *Gestalt und Gedanke*, Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, 1951, p. 146.

من المطلق. وفي سياق الأزمة الروحية والسياسية في ذلك الوقت، يعني ذلك أن الفيلسوف مع الآخرين جميعاً بعد فقد الإطار التقليدي لما تُسمّى القيم لن يسعى إلى إعادة تأسيس القيم القديمة أو اكتشاف قيم جديدة.

ربما كان تخلي الفيلسوف نفسه عن موقف "الإنسان الحكيم" أهم نتيجة من الجهة السياسية وأكثرها إثماراً بين نتائج الاهتمام الفلسفي الجديد بالعمل السياسي. ويفتح رفض الزعم بالحكمة الطريق أمام إعادة النظر في عالم العمل السياسي برمته في ضوء التجارب البشرية الأولية في هذا العالم نفسه، ويتجاهل ضمناً المفاهيم والأحكام التقليدية التي ترجع جذورها إلى أنواع مختلفة تماماً من التجربة. ومن الطبيعي أن تطوراً كهذا لا يمضي قدماً على نحو قاطع. هكذا نجد العداء القديم للفيلسوف تجاه الدولة في تحليلات هايدغر للحياة اليومية العادية في ما يتعلق بـ *das Man* ("هم" أو حكم الرأي العام، مقابل "الذات") حيث يكون للعالم العام وظيفة إخفاء الواقع ومنع حتى ظهور الحقيقة.¹ مع ذلك، تقدم هذه الأوصاف الظواهرية أكثر التبصرات اختراقاً في أحد الجوانب الأساسية للمجتمع، وتصر فضلاً عن ذلك على أن هذه الهياكل للحياة البشرية متأصلة في الحالة البشرية في حد ذاتها، ولا يوجد أي هرب منها إلى "الأصالة" التي ستكون اختصاص الفيلسوف. لا تظهر قيود هذه الأوصاف إلا إذا أخذت لتغطية كامل الحياة العامة. لذلك إن الأكثر أهمية هو القيود المتأصلة في المفهوم الذي يُقصد به تغطية العالم العام خارج *das Man*، أي خارج المجتمع

1 *Sein und Zeit*, ~26 and ~27

(في ما يبدو أنه أول مشروع لهذه المقالة، تقدم أرندت وجهة نظر مختلفة بعض الشيء). يكاد يكون من المستحيل تقديم رواية واضحة لأفكار هايدغر التي قد تكون ذات أهمية سياسية من دون تقرير تفصيلي عن مفهومه وتحليله لـ "العالم". وهذا أمر أكثر صعوبة لأن هايدغر نفسه لم يوضح قط الآثار المترتبة على فلسفته في هذا الصدد، وفي بعض الحالات استخدم مصطلحات ذات دلالات ملائمة تماماً لتضليل القارئ إلى الإيمان بأنه يتعامل مع التحيز القديم للفيلسوف ضد العمل السياسي في حد ذاته، أو التسرع الحديث في الإفلات من الفلسفة إلى العمل السياسي. ويجد التحيز أدلة في تحليلات هايدغر المستغلة كثير *das Man*، أو للرأي العام أو "الآخرين" في مقابل "الذات" وكيونتتها الأصيلة، التي بموجبها يعمل الواقع العام لإخفاء الواقع الحقيقي ويمنع ظهور الحقيقة. ويجد التسرع دعمه في تفسير *Entschlossenheit* (العزم)، الذي يبدو أنه يفتقر إلى شيء لأنه يفهم كحالة من الكينونة. ولأغراضنا، ما هو أكثر أهمية بكثير من هذه المفاهيم هو تعريف هايدغر للكينونة البشرية على أنها الكينونة في العالم.

والرأي العام. هنا يظهر مفهوم التاريخية، وهذا المفهوم رغم مظهره الجديد ووضوحه الأكبر، يشترك مع المفهوم القديم للتاريخ في الحقيقة المتمثلة في أنه رغم قربه الواضح من العالم السياسي، فلا يصل أبداً إلى مركز العمل السياسي - الإنسان بوصفه كائن فاعل - بل يخطئه دائماً. حدث تحول مفهوم التاريخ إلى التاريخية بالتصور الحديث لترباط الفكر والحدث، وعلى نحو لا يحتكره معه الفكر لدى هايدغر بأي حال، رغم أنه في هايدغر - في فلسفته اللاحقة "الحدث" (das Ereignis) - يؤدي دوراً متزايداً دائماً إلى درجة أن مصادفة الفكر والحدث تأتي بالوضوح الأكبر. مع ذلك، من الواضح أن هذا الإطار المفاهيمي أفضل استعداداً لفهم التاريخ من إرساء الأساس لفلسفة سياسية جديدة. ويبدو أن هذا هو السبب في أن هذا الإطار حساس جداً للاتجاهات العامة في ذلك الوقت، وللمشكلات الحديثة كلها التي يمكن فهمها على أفضل وجه بمصطلحات تاريخية، مثل إضفاء الطابع التقني على العالم، وظهور عالم واحد على نطاق عالمي، وزيادة ضغط المجتمع على الفرد وما يصاحبه من تفكك للمجتمع. ومن جهة أخرى، إن المسائل الأكثر دواماً في العلم السياسي، التي هي بمعنى ما فلسفية في نمط أكثر تحديداً - مثل ما العمل السياسي؟ من هو الإنسان ككائن سياسي؟ ما الحرية؟ - تبدو منسية بالكامل.

من الواضح أن المشكلات نفسها يمكن النظر فيها من وجهة النظر المقابلة. فالعدمية في ما يتعلق بالتاريخية هي المصير الأعمق في العصر الحديث، الذي أرسل الإنسان الحديث على طول طريقه، فلا يمكن التغلب عليه إلا وفق شروطه الخاصة. لكن العدمية يمكن النظر فيها أيضاً على أنها ما حدث للإنسان عندما هام العصر الحديث مخطئاً بعيداً من "الطريق الصحيح"، فضل طريق التقليد القديم والمسيحي. ليس الموقف الأخير موقف الفلسفة الكاثوليكية الحديثة فقط، بل أيضاً وعلى نحو أكثر عموماً، بين هؤلاء جميعاً - هم كثيرون جداً في أوروبا اليوم ويكتبون عند مستوى عالٍ جداً - الذين يرون في علمنة العصر الحديث جذور الارتباك الخاصة بالعالم الحديث. ومقابل "أسوأ فوضى فلسفية شهدها العالم على الإطلاق" ¹ يُستدعى "علم النظام" وهو في جوهره إعادة إخضاع للعالم السياسي الزمني للعالم الروحي، حيث

1 Etienne Gilson, *Les métamorphoses de la Cité de Dieu*.1952, p. 151.

يمكن أن تُمثّل الروحانية بالكنيسة الكاثوليكية أو الإيمان المسيحي عموماً أو بأنواع الأفلاطونية المجددة كلها. على أي حال، التبعية لها ما يبررها وفق مصطلحات تقليدية بوصفها التفوق المتأصل في الغايات على الوسائل، أي الأبدية على الزمن. ويتمثل الدافع الرئيسي دائماً في تنظيم أشياء هذا العالم، التي لا يمكن فهمها والحكم عليها دون إخضاعها للقاعدة الخاصة بمبدأ تجاوزي ما. وهذا الدافع قوي خاصة بين أولئك الذين يعرفون على أفضل وجه مشكلات العدمية الحديثة من تجاربهم مع التاريخية الخاصة بالقارة، ولا سيما أوروبا الوسطى، والذين لم يعودوا يؤمنون مع ماينيكي Meinecke بأن التاريخية ستتمكن من "شفاء الجراح التي أحدثتها [في الإنسان الحديث] عبر إضفاء طابع نسبي على القيم"^٢. مع ذلك، كون إعادة إحياء التقليد مديناً بزخمه للتاريخية التي علمت الإنسان أن يقرأ "كما لم يقرأ من قبل"^٣ هو تحديداً السبب وراء أن قدراً كبيراً كهذا من الفلسفة الحديثة الأصيلة تتضمنه تفسيرات للنصوص العظيمة الخاصة بالماضي. وبصرف النظر عن الالتزامات كلها المتعلقة بهل انهيار سلطة التقليد حدث لا رجعة فيه أم لا، تبث هذه التفسيرات مباشرة وحيوية يغبان بوضوح عن التواريخ المملة للفلسفة التي أنتجت منذ ٥٠ إلى ٧٥ سنة. وهؤلاء الذين يجادلون لمصلحة العودة إلى التقليد لا يمكنهم ولا يريدون الهرب من المناخ الحديث، فتفسيراتهم كثيراً ما تحمل العلامات الخاصة بنفوذ هايدغر - كان بين أول من قرؤوا النصوص القديمة بعيون جديدة - رغم أنهم قد يرفضون الأسس الفلسفية الخاصة بهايدغر تماماً. على أي حال، هذه النظرة المعاصرة إلى كامل مجموعة الفكر السابق الموجودة لا تقل جدة بصورة مدهشة، ولا تقل "تشويهاً"، ولا تسبب "عنفاً" أقل للواقع إذا حُكم عليها بمعايير إسكندرانية بدلاً من رؤية الفن الحديث للطبيعة. بطبيعة الحال ليس من المصادفة أن الفلاسفة الكاثوليك هم الذين ساهموا بقدر أكثر أهمية من العمل في معالجة مشكلات الفكر السياسي مقارنة بأي مدرسة حديثة

١ يُعد فيغلين مثلاً جيداً على إدماج لا يكون ملتزماً أي كنيسة أو مدرسة محددة. في نظره، إن أفكار أفلاطون، بصفتهها مقاييس غير مرئية للعالم، "تأكدت في وقت لاحق بالكشف عن الإجراء نفسه".

A New Science of Politics, pp. 68-78.

2 Die Entstehung des Historismus, 1936, I, 5.

٣ المرجع نفسه، II، ص. ٣٩٤. في نقاش هردر: "لم يقرأ أحد شيئاً مثل هذا من قبل".

أخرى تقريباً. فرجال مثل ماريان وجيلسون Gilson في فرنسا وغوارديني Guardini وجوزيف بيير Josef Pieper في ألمانيا يمارسون نفوذاً أبعد كثيراً من الوسط الكاثوليكي لأنهم يستطيعون إيقاظ إدراك يكاد يكون مفقوداً بأهمية المشكلات الكلاسيكية والدائمة للفلسفة السياسية. وهذا، إلى حد ما، يمكنهم أن يفعلوه بسبب عما هم عن مشكلة التاريخ وحصانتهم من الهيغلية. وتكمن أوجه قصورهم، كما كانت، في الاتجاه المعاكس للنهج المذكور سابقاً. ولا يمكن أن تتضمن الإجابات التي يعطونها عن هذه المشكلات أكثر من مجرد إعادة صياغة لـ "حقائق قديمة"، أي أن الجانب الإيجابي تحديداً من عملهم غير كاف، بل يثير المسألة بطريقة ما. فكامل مشروع إعادة الصياغة جعلته ضرورياً للمشكلات التي يكمن ارتباطها بحد ذاته في عدم توقع التقليد إياه. لذلك، يبدو أن العودة إلى التقليد تعني ضمناً أكثر من إعادة ترتيب لعالم "منترع من مكانه"، وتعني ضمناً إعادة تأسيس عالم مضى. حتى إذا كان مشروع كهذا ممكناً، فإن مسألة أي من العوالم العديدة التي يشملها تقليد واحد تنبغي إعادة تأسيسها لا يمكن الرد عليها إلا في ما يتعلق بالاختيار التعسفي.

ولتجنب هذه الصعوبة، أظهر أنصار التقليد ميلاً واضحاً إلى التقليل إلى أدنى حد من التجارب التي أثارت، في جملة أمور، اهتمامهم الخاص بالعمل السياسي. واختيرت الأمثلة التالية لوجود اتفاق مبهم محدد في شأنها.

تُصوّر حقيقة الهيمنة التوتاليتارية على نحو شبه كامل تحت جانبها العقدي مع فهم العقائد على أنها "ديانات علمانية" تنمو من "بدعة" العلمنة والمحايثة أو يُفترض أنها قادرة على الاستجابة للحاجة الأبدية المفترضة لدى البشر إلى الدين. في كلتا الحالتين، تبدو عودة بسيطة إلى الدين الصحيح هي العلاج المناسب. هذا التفسير يقلل من صدمة الجرائم المرتكبة بالفعل ويتجاهل السؤال الذي يطرحه هذا الجانب من المجتمع الحديث الأكثر بروزاً في التوتاليتارية، وإن لم يكن مقتصرأً عليها، وهو الميل إلى إنكار أهمية الدين واعتناق إلهاد تام بلا مبالاة.

صحيح أن المفكرين الكاثوليك هم تقريباً الوحيدون الذين يفكرون في مشكلة العمل في غير ما يتعلق بالعدالة الاجتماعية فقط. مع ذلك، فهم بخضوعهم لمشكلة المصطلحين القديمين *vita activa* (الحياة النشطة) و *vita contemplativa* (الحياة

التأملية)، أو العمل فالترفيه، يغفلون الحقيقة المتمثلة في أن هذا النظام الهرمي لا يأخذ بالاعتبار الشرط الجديد تماماً للمساواة الشاملة التي تكمن في مصدر صعوباتنا الحالية لأنها لا تنطوي على المساواة بين العاملين كأشخاص فحسب، بل أيضاً على مساواة النشاط العمالي مع الأنشطة الأخرى كلها، بل حتى على أسبقيتها عليها. هذا هو ما نقصده أساساً عندما نقول إننا نعيش في مجتمع متولي الوظائف.

أخيراً يبدو أن الطابع العالمي للأحداث المعاصرة - التي وفق جيلسون وآخرين "تميزها عن كل شيء سابق، منذ بداية التاريخ"¹ - يجعل تأسيس "مجتمع شامل" أمراً ضرورياً تقريباً. والمجتمع الشامل بدوره لا يمكن تحقيقه إلا إذا تمسك الجميع بمبدأ واحد يمكن أن يوحد بين الأمم كلها لأنه يتجاوز هذه الأمم كلها على قدم المساواة. يبدو أن البدائل هي التوتاليتارية مع زعمها بالحكم الشامل، والمسيحية التي نشأت في تاريخها فكرة المجتمع الشامل (بأشكال متنوعة من *civitas Dei* [مدينة الله]) للمرة الأولى. مع ذلك ومجدداً، تقل مخاطر الحالة الواقعية إلى أدنى حد، كما أن المشكلة تصبح غير ضارة كما كانت. تتمثل مشكلتنا في أن مفهومنا للحرية، على الأقل من جهاته السياسية، لا يمكن أن يُتصور خارج التعددية، وهذه لا تشمل طرفاً مختلفة فحسب بل مبادئ مختلفة للحياة والفكر. ولا يستطيع المجتمع الشامل إلا أن يشكل تهديداً للحرية. ومن الجهة الأخرى، لا يمكن إنكار أن كل أمة، في ظل غياب الوحدة، تشعر بالعواقب ويجب أن تتحمل المسؤولية (ليس أخلاقياً، بل على صعيد الواقعية السياسية الواضحة) عن كل جريمة أو خطأ قد يُرتكبان في الجانب الآخر من العالم. قد تبدو هذه الملاحظات أكثر أهمية مما هو مقصود منها. ووفق موقف المسائل في العلمين السياسي والاجتماعي اليوم، نحن مدينون بشدة للاتجاه التقليدي في الفلسفة السياسية لإدراكه المستمر للمسائل الحاسمة وحريتها اللافتة من أنواع الهراء الحديث كلها. ففي خضم الجدالات حيث يبدو من الصعب للغاية تذكر ما يتحدث عنه المرء، كان من الممكن أن يكون كافياً لو كانت الجدالات قد نجحت في إحياء السؤال القديم وإعادة صياغته وهو: ما العمل السياسي كله؟ لكنها فعلت أكثر من ذلك بكثير. لقد أُلقت الإجابات القديمة في الالباس الجديد، وبينما قد لا تكون هذه

1 Gilson, op. cit., 1ff.

الإجابات كافية تماماً للارتباكات التي تسببت في الالتباس، هي تمثل بالتأكيد أكبر مساعدة وحيدة في التوضيح، وهي تفرض علينا باستمرار معنى من الأهمية والعمق. يشكل الوجوديون الفرنسيون - مالرو وكامو على جانب، وسارتر وميرلو بونتي Merleau-Ponty على الجانب الآخر - مع رفضهم الصريح لكل الفلسفة السابقة للثورة الفرنسية وإحادهم المؤكد القطب المعاكس من الإحياء الحديث للتوماوية. وكان اعتمادهم على عمل الفلاسفة المعاصرين الألمان، وأبرزهم ياسبرز وهایدغر، مبالغاً فيه إلى حد ما. صحيح أنهم يروون لبعض التجارب الحديثة التي لم تصبح عاجلة في فرنسا إلا أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها، وصاغها بالفعل الجيل الأكبر سناً في ألمانيا خلال العشرينيات. والانشقاق عن الفلسفة الأكاديمية، التي أعدها حتى قبل الحرب الأولى سيمل Simmel في ألمانيا وبرغسون في فرنسا، حدث في فرنسا بعد عشرين سنة من الحرب في ألمانيا. لكن هذا الانشقاق اليوم أكثر تطرفاً في باريس، حيث يُنفذ القسم الأكثر أهمية من العمل الفلسفي الكبير ويُشر خارج الجامعات. فضلاً عن ذلك نفوذ باسكال وكيركيغارد ونيتشه أقل وضوحاً في فرنسا، ويكمله حقن قوي من دوستوفسكي والماركيز دو ساد Marquis de Sade. لكن هذا كله يطغى عليه نفوذ هيغل وماركس في فرنسا بصورة تميزها عن ألمانيا. مع ذلك، الأمر المذهل، حتى للوهلة الأولى، هو أن أسلوب التعبير وشكله لا يزالان في خط الأخلاقيين (moralistes) الفرنسيين، وأن الذاتية المتطرفة للفلسفة الديكارتية وجدت هنا آخر تعبير لها وأكثره تطرفاً.

في سياقنا، يقف الوجوديون الفرنسيون بعيداً من الاتجاهات الأخرى في الفلسفة الحديثة في أنهم الوحيدون الذين يقبع اهتمامهم بالعمل السياسي مركز عملهم نفسه. بالنسبة إليهم، لا تتعلق المسألة بإيجاد إجابات فلسفية مناسبة على الارتباكات السياسية، كما أنها ليست مهتمة أو ماهرة خاصة بتحليل الاتجاهات التاريخية واكتشاف أهميتها الفلسفية. بل هم، على العكس، ينظرون إلى العمل السياسي من أجل إيجاد حل للارتباكات الفلسفية يقاوم في رأيهم الحل أو حتى الصياغة الملائمة بمصطلحات فلسفية بحتة. ولهذا السبب، لم يف سارتر بوعده (أو ذكره مرة أخرى)

في نهاية الوجود والعدم بكتابة فلسفة أخلاقية^١، لكن بدلاً من ذلك كتب مسرحيات وروايات وأسس مجلةً شبه سياسية. يبدو كأن هذا الجيل كله حاول الهرب من الفلسفة إلى العمل السياسي. وفي هذا، سبقه مالرو الذي ذكر في العشرينيات: "يجد المرء دائماً الرعب في نفسه... ولحسن الحظ، يمكن للمرء أن يفعل". وفي الظروف الحالية، الفعل الحقيقي، أو على وجه التحديد بداية شيء جديد، لا يبدو ممكناً إلا في ثورات. ومن ثم "تؤدي الثورة... الدور الذي أدته الحياة الأبدية"، فهي "تنقذ من يصنعونها"^٢.

بهذا المعنى، ولأسباب فلسفية في المقام الأول وليست اجتماعية، تحول الوجوديون جميعاً إلى ثوريين ودخلوا في حياة سياسية نشطة. فسارتر وميرلو بونتي تبنيا ماركسية هيغلية معدلة كنوع من المنطق (logique) للثورة، ولا يزال مالرو ولا سيما كامو يصران على التمرد دون نظام تاريخي أو تعريف تفصيلي للغايات والوسائل الخاصة بـ *l'homme revolté*، الخاصة بالإنسان الثائر، في عبارة كامو ذات الدلالة^٣. وهذا الاختلاف مهم بما فيه الكفاية، لكن الدافع الأصلي، الذي خففه الأول من أجل الميتافيزيقا الهيغلية وحافظ عليه الأخير بنقاء كبير، هو نفسه: الفكرة لا تتمثل في أن العالم الحالي وصل إلى أزمة وأنه "منتزع من مكانه"، لكن الوجود البشري في حد ذاته "عشي" لأنه يطرح أسئلة لا يمكن حلها على كائن موهوب بالمنطق^٤. فغثيان سارتر أمام الوجود الذي لا معنى له، أي رد فعل الإنسان على الكثافة والعطاء المطلقين في العالم، يتزامن مع كراهيته للحقراء (salauds) وهم غير المكترئين البرجوازيين الذين يؤمنون في قناعتهم بأنهم يعيشون في أفضل العوالم الممكنة كلها. وليست صورة البرجوازي صورة المستغل، بل صورة هذا الحقير القانع الذي يتخذ أهمية شبه

١ انظر الجملة الأخيرة من الكينونة والعدم (١٩٤٣): "كل هذه الأسئلة التي تحيلنا إلى التأمل الفكري المحض والمجرد لا يمكن أن تجد جواباً عنها إلا على الأرضية الأخلاقية. وسوف نخصص مؤلفنا المقبل لهذه المسألة".

2 *La Condition Humaine*, 1933; in English, *Man's Fate*, 1934.

٣ هذا هو عنوان الكتاب الأخير لكامو: *L'Homme révolté*, 1951.

٤ لعبت الوجود البشري، انظر على وجه الخصوص الكتاب السابق لكامو:

Le Mythe de Sisyphe, Essai sur L'Absurde, 1942.

ميتافيزيقية. ^١ ويُفَتَح الطريق للخروج من هذا الوضع عندما يدرك الإنسان أنه "محكوم عليه بأن يكون حراً" (في عبارة سارتر) و"يقفز" إلى الفعل، تماماً مثلما قفز كير كيغارد إلى الإيمان من الشك الشامل. (يتجلى الأصل الديكارتي للقفزة الوجودية في القفزة إلى الفعل بقدر ما يتجلى في الإيمان. تكون منصة القفز هي اليقين الخاص بالوجود الفردي وسط كون غير مؤكد وغير متماسك وغير مفهوم، ولا يمكن أن يضيئه إلا الإيمان، كما في كير كيغارد، أو لا يمكن إلا للفعل أن يهبه معنى مفهوماً بشرياً). ويختفي الاشمزاز من الوجود العبثي حين يكتشف الإنسان أنه غير ممنوح لنفسه، بل بالالتزام (المشاركة) يتمكن من أن يصبح من يختار أن يكون. فحرية الإنسان تعني أن الإنسان يخلق نفسه في محيط من الاحتمالات الفوضوية.

إذا كان هذا الخلاص السياسي في وضع عدمي، أو كان هذا الخلاص من الفكر عبر الفعل، طور فلسفة سياسية، سينطوي الأمر على تناقض في المصطلحات. ولا يمكن حتى أن نتوقع منه أن يصوغ مبادئ سياسية بالمعنى الأكثر رسمية، ناهيك عن توجيه الاختيار السياسي. وبصفتهم فلاسفة، يستطيع الوجوديون الفرنسيون أن يقودوا إلى النقطة حيث لا يستطيع أن يحل اللامعنى المتأصل في العلاقة العبثية بين الإنسان والعالم إلا الفعل الثوري، والتغيير الواعي لعالم بلا معنى. لكنهم لا يستطيعون أن يثيروا إلى أي اتجاه في ما يتعلق بمشكلاتهم الأصلية. فمن زاوية الفكر الخالص، تحمل حلولهم كلها السمة المميزة لعقم بطولي أكثر بروزاً لدى كامو ومالرو اللذين يرحبان بالفضائل القديمة في روح تحدٍّ يائس للامنطقهما. هكذا، يصر مالرو على أن الإنسان ينقذ نفسه من الموت بتحدي الموت بشجاعة. وبسبب الطبيعة الوهمية لكل الحلول التي تنبع من الفلسفة الخاصة بسارتر وميرلو بونتي، تبنيا ببساطة الماركسية كإطارهما المرجعي للفعل، رغم أن دوافعهما الأصلية لم تكن مدينة بأي شيء للماركسية. وليس من المستغرب أنهم بمجرد أن خرجوا بالمجادلة من مأزق العدمية بالاستعانة بحجج متطابقة في الأساس، افرقوا وتبنوا مواقف مختلفة تماماً على الساحة السياسية. ففي مجال الفعل، يصبح كل شيء تعسفياً تماماً ما دام يعد بتغيير ثوري.

١ ربما كانت رواية سارتر السابقة للحرب، *La Nausée*، ١٩٣٨، العرض الأكثر إثارة للإعجاب لهذا الموقف.

قد يعترض المرء على هذا كله، فهو لا يحمل إلا القليل من الأمل في الفلسفة السياسية، ويبدو في غالبية الأحيان كأنه لعبة بالغة التعقيد لأطفال يائسين إلى حد ما. لكن الحقيقة أن لكل واحد من هؤلاء البشر نفوذاً واضحاً على المشهد السياسي الفرنسي، وأنهم أكثر من أي مجموعة أخرى يشعرون بأنهم ملزمون باتخاذ موقف في شأن المسائل اليومية، وأن يصبحوا محررين لصحف يومية ويخاطبوا اجتماعات سياسية. أياً كان ما يمكن أن يمسه المرء عليهم، أخذوا بجدية رفض الفلسفة الأكاديمية والتخلي عن الموقف التأملي. وما يفصلهم عن الماركسية أو الديغولية أو أي حركة أخرى ينضمون إليها هو أولاً، على حد تعبير كاتب إنكليزي مطلع، أنهم "لا يسعون أبداً إلى إثبات صحة تعليلهم المنطقي بالرجوع إلى مبادئ ثابتة"¹، وثانياً ليست ثورتهم موجهة في المقام الأول ضد الظروف الاجتماعية أو السياسية، بل ضد الحالة البشرية في حد ذاتها. فالشجاعة، وفق مالرو، تتحدى الحالة البشرية المتمثلة في التعرض للموت. والحرية، وفق سارتر، تتحدى الحالة البشرية المتمثلة في "الإلقاء في العالم" (فكرة أخذها من هايدغر). والمنطق، وفق كامو، يتحدى الحالة البشرية المتمثلة في الاضطرار إلى العيش وسط العبث.

يمكن وصف القاسم السياسي المشترك بينهم على أفضل وجه بأنه نوع من الإنسانية النشطة أو الراديكالية التي لا تتنازل عن الزعم القديم بأن الإنسان هو الكائن الأعلى للإنسان، أي أن الإنسان هو الله الخاص بالإنسان. في هذه الإنسانية النشطة، يبدو العمل السياسي المجال الذي يمكن فيه بالجهود المتضافرة التي يبذلها كثر بناء عالم يتحدى باستمرار الحالة الإنسانية ويفضح كذبها؛ هذا بدوره سيسمح للطبيعة البشرية، المتصورة على أنها الطبيعة البشرية للحيوان العاقل (animal rationale) بالتطور إلى النقطة التي تبني عندها واقعاً، وتخلق ظروفاً خاصة بها. فالبشر سيتحركون في واقع مؤنس تماماً ومن صنع الإنسان حتى يتوقف عبث الحياة البشرية عن الوجود، ليس بالطبع للفرد، بل للبشرية، في خضم البراعة البشرية. فعلى الأقل وبينما الإنسان على قيد الحياة، سيعيش في عالم خاص به ومتناسك ومأمون وقابل للفهم في ضوء منطقته. وهو سيتحدى الله أو الآلهة بالعيش كأن حدود حالته لم تكن موجودة، حتى لو لم يكن

1 Everett W. Knight, "The Politics of Existentialism," in *Twentieth Century*, August 1954.

كفرد ليأمل أبداً الفرار منها. ويمكن للإنسان أن يخلق نفسه ويصبح الله الخاص به إذا قرر أن يعيش كأنه إله. ومن المفارقة أن الإنسان رغم أنه لم يكن جعل نفسه مسؤولاً عما هو عليه، يخلص سارتر إلى أنه يجب أن يُعتبر أنه من صنع نفسه.^١

العناصر المثالية في هذا النهج من العمل السياسي، أو بالأحرى هذه المحاولة لإنقاذ النفس عبر العمل السياسي، واضحة إلى حد لا يمكن معه الإشارة إليها. ومن المثير للاهتمام أن محاولة إنقاذ الطبيعة البشرية على حساب الحالة الإنسانية تأتي في وقت نكون جميعاً فيه على دراية كبيرة - في الأنظمة التوتاليتارية، ولسوء الحظ، ليس فيها فقط - بمحاولات لتغيير الطبيعة البشرية عبر تغيير الظروف التقليدية تغييراً جذرياً. وليس للتجارب المتعددة الجوانب كلها في العلم والعمل السياسي الحديثين حول "وضع حالة" للإنسان هدف آخر غير تحويل الطبيعة البشرية من أجل المجتمع. وأخشى أن يكون من قبيل التفاؤل أكثر من اللازم الزعم أن هاتين المحاولتين المتقابلتين محكوم عليهما بالفشل بالقدر نفسه. ومع عدم إمكانية التنبؤ المتأصلة في الطبيعة البشرية ("ظلام القلب البشري" في اللغة التوراتية) - التي تعني فلسفياً أنه لا يمكن تعريفها مثل غيرها من الأشياء - قد تكون هذه الطبيعة البشرية أكثر عرضة لـ "تكيف" وتحويل (رغم أن ذلك يكون ربما لفترة محدودة) من الحالة البشرية نفسها التي يبدو في الظروف كلها أنها تظل الحالة التي تُمنح فيها الحياة على الأرض للإنسان على الإطلاق.

مقارنة بالوجودية الفرنسية، الاهتمام بالعمل السياسي في الفلسفة الألمانية الحديثة، حيث كان ياسبرز وهايدغر في المقدمة لأكثر من ثلاثين سنة، أقل مباشرة وأكثر مراوغة. فالقناعات السياسية لا تؤدي أي دور هناك، وحتى المبادئ الفلسفية المحددة في العمل السياسي غائبة بوضوح. وأياً كانت المساهمات التي ربما قدمها ياسبرز وهايدغر إلى الفلسفة السياسية، لا بد من البحث عنها في فلسفتها ذاتها، وليس في الكتب أو المقالات التي يتخذان فيها مواقف صريحة في ما يتعلق بأحداث معاصرة أو ضمناً (ثم على نحو موارب إلى حد ما في الأحوال كلها) في تحليلات

١ بالنسبة إلى هذه الإنسانية النشطة، انظر:

Sartre's *L'Existentialisme est un humanisme*, 1946, and M. Merleau-Ponty's *Humanisme et Terreur*, 1947.

ناقدة لـ "الحالة الروحية في ذلك الوقت"^١.

بين الفلاسفة جميعاً الذين نظرنا فيهم هنا، يشغل ياسبرز موقعاً فريداً في أنه وحده تلميذ مقتنع لكانط، وهذا يحمل في سياقنا ثقلاً خاصاً. كان كانط بين الفلاسفة القلائل الذين لا تنطبق عليهم ملاحظة باسكال التي اقتبستها الآن. ومن الأسئلة الكانطية الثلاثة الشهيرة - ما الذي يمكنني أن أعرفه؟ ما الذي يجب أن أفعله؟ ما الذي يمكنني أن أتمناه؟ - يحتل الثاني موقعاً رئيسياً في عمل كانط. وما تُسمّى الفلسفة الأخلاقية لكانط هي فلسفة سياسية في جوهرها بقدر ما يعزو إلى البشر جميعاً قدرات التشريع والحكم، وهي قدرات كانت، وفق التقليد، من اختصاص رجل الدولة. فالنشاط الأخلاقي، طبقاً لكانط، هو التشريع - الفعل على نحو قد يصبح فيه المبدأ الخاص بفعلي قانوناً عاماً - وأن يكون الإنسان "إنساناً حسن النية" (تعريفه للإنسان الصالح) يعني أن يكون دائماً مهتماً ليس بطاعة القوانين الموجودة بل بالتشريع. والمبدأ السياسي الذي يسترشد به هذا النشاط الأخلاقي التشريعي هو فكرة البشرية.

بالنسبة إلى ياسبرز، وليس على النقيض من جيلسون، الحدث السياسي الحاسم في عصرنا هو خروج البشرية من وجودها الروحي البحت كحلم مثالي، أو مبدأ توجيهي، إلى واقع سياسي عاجل وحاضر دائماً. وما كان كانط ذات يوم يسميه بالتالي المهمة الفلسفية للمؤرخين المستقبلين، أي كتابة تاريخ "in weltbürgerlicher Absicht" ("بنيّات عالمية")^٢، يحاول ياسبرز بطريقة ما فعله أخيراً كفيلسوف، أي أن يقدم

١ الاقتباس هو العنوان الذي نشر فيه ياسبرز تحليلاً للاتجاهات في المجتمع الحديث:

Die geistige Situation der Zeit, 1931.

وفي عمله:

Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, 1949

يكرس الجزء الثاني لتفسير العالم الحديث. ظهر كلا المؤلفين باللغة الإنكليزية:

Man in the Modern Age, 1951, *The Origin and Goal of History*, 1953

ويوجد اهتمام مماثل بالعالم الحديث، رغم أنه مختلف تماماً لجهة المحتوى في *Holzwege*,

1950, Heidegger's، ولاسيما في المقالة "Die Zeit des Weltbildes"، وهي في جوانب كثيرة

مضافة ومراجعة في محاضراته الأخيرة:

lecture "Die Frage nach der Technik," in *Die Künste im Technischen Zeitalter*, Jahrbuch der Bayerischen Akademie der Schönen Künste, 1954.

٢ في عمله:

Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht, 1784.

تاريخاً عالمياً للفلسفة كأساس سليم لهيئة سياسية على نطاق عالمي.¹ هذا بدوره لم يكن ممكناً إلا لأن التواصل في فلسفة ياسبرز يشكل المركز "الوجودي" ويصبح في الواقع مطابقاً للحقيقة. ويتمثل الموقف المناسب للإنسان الفلسفي في الوضع العالمي الجديد في "التواصل بلا حدود" الذي يعني ضمناً الإيمان بتواليات الحقائق كلها إلى جانب حسن النية اللازم للكشف والاستماع بوصفهما معاً الظروف الأولية للإنسان الأصيل. وليس التواصل "تعبيراً" عن الأفكار أو المشاعر التي يمكن أن تكون بعد ذلك ثانوية بالنسبة إليها؛ الحقيقة نفسها تواصلية وتختفي خارج نطاق التواصل. أما التفكير، فبقدر ما يتعين عليه أن ينتهي بالضرورة إلى التواصل إذا كان له أن يصل إلى الحقيقة على الإطلاق، يصبح عملياً، وإن لم يكن براغماتياً. وهو ممارسة تجري بين البشر وليس الأداء الخاص بفرد واحد في عزلة التي اختارها بنفسه. وياسبرز، على حد علمي، هو الفيلسوف الوحيد الذي احتج على العزلة، والذي تبدو له العزلة "خيثة"، ويريد حتى أن يدرس "كل فكر وكل تجربة وكل موضوع" بوصفها "ما يعنيه للتواصل. فهل هي من النوع الذي قد يساعد التواصل أو من النوع الذي سيمنع التواصل؟ وهل تغري المرء بالعزلة أو بإثارة التواصل؟"². تصبح الفلسفة هنا الوسيط بين عدد من الحقائق ليس لأنها تحمل الحقيقة الوحيدة الصالحة للبشر جميعاً، بل لأن في التواصل المعلل منطقياً فقط يمكن أن يكون ما يؤمن به كل إنسان في عزلة عن الآخرين جميعاً إنسانياً وحقيقاً في الواقع. هنا أيضاً - إن كان ذلك بطريقة مختلفة - فقدت الفلسفة غطرستها تجاه الحياة المشتركة للبشر، وهي تميل إلى أن تصبح خادمة حياة (*ancilla vitae*) لكل شخص بالمعنى الذي تصوره كانط في الماضي، أي "بحمل الشعلة أمام سيدتها الكريمة بدلاً من قطار ملابسها خلفها"³.

من السهل أن نرى أن فلسفة ياسبرز العالمية، رغم أنها تبدأ من المشكلة نفسها

١ هذه هي النية المركزية لفلسفته للتاريخ وأطروحتها حول "الزمن المحوري للتاريخ العالمي" (الذي يمر عبر القرن الخامس قبل الميلاد ويصبح أصل الحضارات العالمية العظيمة كلها)، كما يُقدّم في العمل المذكور (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*). منذ ذلك الحين، يعمل ياسبرز على "تاريخ فلسفي عالمي".

2 "Über meine Philosophie" in *Rechenschaft und Ausblick*, 1951, 350ff.

٣ الترجمة مستعارة من:

Carl J. Friedrich's *Eternal Peace*, 1948.

المتتمثلة في واقع البشرية، تتخذ موقفاً معاكساً من فلسفة جيلسون والمفكرين الكاثوليك الآخرين. فجيلسون يشدد على ما يلي: "المنطق هو ما يفرق بيننا، والإيمان هو ما يوحد بيننا"، وهذا بالطبع صحيح إذا اعتبرنا أن المنطق قدرة انفرادية متأصلة في كل منا، فعندما نبدأ التفكير خارج المسار المطروق للرأي العام، سنتوصل بالضرورة إلى نتائج فردية بحتة (الفكرة المتمثلة في أن المنطق الفطري سيربط تلقائياً الشيء نفسه بالبشر جميعاً إما أن تشوه القدرة الخاصة بالمنطق إلى آلية رسمية بحتة، أو "آلة تفكير"، وإما أن تفترض سلفاً حدوث نوع من المعجزة، وهو ما لا يحدث في واقع الأمر). يكون الإيمان المفهوم على أنه عكس هذا المنطق الذاتي الذي لا تختلف ذاتيته عن ذاتية الحواس مرتبطاً بواقع "موضوعي" ما قادر على توحيد البشر من الخارج، عبر "الوحي"، في اعتراف بحقيقة واحدة. وقد تكمن المشكلة في هذا العامل الموحد في مجتمع شامل في المستقبل في أنها لا توجد أبداً بين البشر بل فوق البشر. فمن الجهة السياسية، من شأنها أن ترغم البشر جميعاً بسلطة متساوية وفق مبدأ واحد. وتتمثل ميزة موقف ياسبرز في أن المنطق يمكن أن يصبح رابطة شاملة لأنه ليس داخل البشر ولا فوقهم بالضرورة، بل هو على الأقل في واقعهم العملي. ويكون المنطق الذي لا يرغب في التواصل "غير منطقي" بالفعل. وعلينا أن نذكر أنفسنا فقط بالتعريف المزدوج للإنسان لدى أرسطو - أي أن الإنسان حيوان سياسي (*dzoon politikon*) وحيوان ناطق (*logon echon*) يمتلك بقدر ما هو سياسي القدرة على النطق، والقدرة على الفهم، لكي يجعل نفسه مفهوماً من الآخرين، وبهدف الإقناع - من أجل إدراك أن تعريفات ياسبرز للمنطق تعود إلى تجارب سياسية قديمة وأصيلة جداً. ومن الجهة الأخرى، يبدو من الواضح إلى حد ما أن "التواصل" - المصطلح وكذلك التجربة الكامنة وراءه - لا يرجع إلى المجال السياسي العام، بل إلى اللقاء الشخصي بين "الأنا" و"الأنث". وهذه العلاقة من الحوار البحث أقرب إلى التجربة الأصلية للتفكير - حوار المرء مع نفسه في العزلة - من أي شيء آخر. على المنوال نفسه هي تحتوي على تجربة أقل تحديداً من الجهة السياسية من أي علاقة تقريباً في حياتنا اليومية العادية.

فالقنود التي تفرضاها فلسفة ياسبرز في ما يتعلق بالعمل السياسي ترجع في الأساس إلى المشكلة التي ابتليت بها الفلسفة السياسية طوال تاريخها تقريباً. ففي طبيعة الفلسفة، يكمن أن نتعامل مع الإنسان في صيغة المفرد، في حين لا يمكن حتى تصور العمل السياسي إذا لم يكن البشر موجودين في صيغة الجمع. بعبارة أخرى: إن تجارب الفيلسوف، بقدر ما هو فيلسوف هي مع العزلة، في حين أن العزلة بالنسبة إلى الإنسان - بقدر ما هو سياسي - تشكل تجربة أساسية لكنها هامشية. وقد يكون الأمر - لكنني سألمح إلى الأمر فقط - أن مفهوم هايدغر لـ"العالم" الذي يقبع في كثير من الجهات في محور فلسفته خطوة للخروج من هذه الصعوبة. على أي حال، ولأن هايدغر يعرف الوجود البشري بأنه الكينونة في العالم، هو يصر على إعطاء أهمية فلسفية لهياكل الحياة اليومية التي لا يمكن فهمها كلياً إذا لم يكن الإنسان مفهوماً في المقام الأول على أنه كائن إلى جانب آخرين. كان هايدغر نفسه مدركاً كثيراً حقيقة أن الفلسفة التقليدية "تجاوزت دائماً وتجاهلت" ¹ ما كان واضحاً بصورة أكثر مباشرة. وللسبب نفسه، تجنب في كتاباته السابقة مصطلح "إنسان"، بينما يميل في مقالاته اللاحقة إلى استعارة مصطلح "المعرضين للموت" من اليونانيين. الأمر المهم هنا ليس التركيز على التعرض إلى الموت، بل استخدام صيغة الجمع. ² لكن بما أن هايدغر لا يوضح أبداً ما يترتب على موقفه من هذه النقطة، قد يكون من قبيل الغرور أن نقرأ أهمية أكبر مما ينبغي في استخدامه صيغة الجمع.

بين الجوانب الأكثر إزعاجاً للفلسفة المعاصرة قد تكون الحقيقة المتمثلة في أن الاختلافات بين مختلف المدارس والأفراد أكثر إثارة للدهشة من المشتركات بينها. وكلما جرت مناقشات بينها، من المرجح أن تهيمن الفوضى الفلسفية على المشهد

1 "Ein Blick auf die bisherige Ontologie zeigt, dass mit dem Verfehlen der Daseinsverfassung des In-der-Welt-seins ein Überspringen des Phänomens der Weltlichkeit zusammengeht." *Sein und Zeit*, 65.

2 (الإصدار السابق مستمر) ومن المعوقات الحاسمة للفلسفة في تعاملها مع العمل السياسي أن نتحدث عن الإنسان في صيغة المفرد، كما لو كان هناك شيء من قبيل طبيعة إنسانية واحدة، أو كما لو كان في الأصل إنسان واحد يسكن الأرض. وكانت المشكلة دوماً أن المجال السياسي للحياة البشرية بالكامل لا وجود له إلا بسبب تعددية البشر، وذلك لأن الإنسان الواحد لن يكون إنساناً على الإطلاق. وبعبارة أخرى: تبدأ مشكلات الفلسفة السياسية كلها عندما تتوقف الفلسفة التقليدية بمفهومها للإنسان في صيغة المفرد.

إلى الحد الذي لا يسمح حتى بمعارضة مهمة. لكن يبدو للغريب أحياناً كثيرة كأن هذه الاعتبارات والمحاولات الجديدة كلها تطورت في مناخ مماثل وخلقته، وتحتوي هذه الملاحظة على قدر محدد من الحقيقة. فما تشترك فيه هو اقتناع بأهمية الفلسفة، على النقيض من هؤلاء جميعاً الذين يحاولون التقليل من أهمية المسائل الفلسفية والاستعاضة عنها بنوع من العلم أو العلم الزائف، مثل المادية الماركسية، أو التحليل النفسي، أو اللوجستيات، أو علم دلالات الألفاظ، وما إلى ذلك. هذا التضامن السلبي ضد الطرازات الحالية يستمد قوته من الخوف المشترك من ألا يكون شيء مثل الفلسفة والتفلسف ممكناً ومجدياً على الإطلاق في ظروف العالم الحديث. لقد قلت إن الفلسفة تركت برجها العاجي كما أن الفيلسوف تخلى عن مطالبته بوضع "الإنسان الحكيم" داخل المجتمع. ومن الأمور المتأصلة في هذا التخلي عن الموقف التقليدي تشكك ذاتي في جدوى الفلسفة، وبهذا المعنى صار الاهتمام بالعمل السياسي مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى الفلسفة نفسها.

يبدو أن الفكرة هنا هي أن الهرب الهيجلي من الاهتمام بالعمل السياسي إلى تفسير للتاريخ لم يعد مفتوحاً. فقد كان افتراضه الضمني أن الأحداث التاريخية والتيار الكامل لأحداث الماضي يمكن أن تكون منطقية وأن تكشف معنى إيجابياً للنظرة الموجهة إلى الوراثة للفيلسوف، رغم الجوانب الشريرة والسلبية كلها. وكان في وسع هيجل أن يفسر المسار الماضي للتاريخ بمصطلحات خاصة بحركة جدلية نحو الحرية وأن يفهم الثورة الفرنسية و نابليون بونابرت وفق ذلك. اليوم لا يبدو هناك ما هو أكثر إثارة للشكوك من أن مسار التاريخ في حد ذاته موجه نحو تحقيق مزيد ومزيد من الحرية. فإذا فكرنا في ما يتعلق بالاتجاهات والميول، يبدو العكس أكثر قبولاً إلى حد كبير. فضلاً عن ذلك الجهود الجليلة التي بذلها هيجل للتوفيق بين الروح والواقع تتوقف تماماً على القدرة على المواءمة ورؤية شيء جيد في كل شر. ولا يزال صحيحاً طالما أن "الشر الجذري" (الذي امتلك كانط فقط من بين الفلاسفة مفهوماً، إن كان من الصعب تجربة عملية) لم يحدث. فمن يجرؤ على التصالح مع واقع معسكرات الإبادة أو لعب لعبة الأطروحة والنقيضة والتوليفة إلى أن تكتشف جدياته "معنى" في عمل العبيد؟ وحيثما نجد حججاً مماثلة في الفلسفة الحالية، لا نزال غير مقتنعين بسبب

الافتقار المتأصل إلى معنى للواقع، أو نبدأ الاشتباه بسوء النية.

بعبارة أخرى: إن الرعب الهائل من الأحداث السياسية المعاصرة إلى جانب الاحتمالات الأكثر فظاعة في المستقبل وراء الفلسفات كلها التي أشرنا إليها. ويبدو لي أن هذه الخلفية في التجربة لم تكن من السمات التي ذكرها أو حللها أحد الفلاسفة بمصطلحات فلسفية. كأن في هذا الرفض للاعتراف لتجربة الرعب وأخذها على محمل الجد، ورث الفلاسفة الرفض التقليدي لإعطاء عالم الشؤون الإنسانية "الدهشة" بالشيء لما هو عليه، وهذا، وفق أفلاطون وأرسطو، هو في بداية الفلسفة كلها، وهو مع ذلك ما رفضا حتى هما قبوله كشرط تمهيدي للفلسفة السياسية. إن الرعب العاجز عن الكلام مما يمكن أن يفعله الإنسان وما قد يصبح العالم عليه هو من جهات عدة مرتبط بالدهشة العاجزة عن الكلام والخاصة بالامتنان، التي تنبع منها أسئلة الفلسفة.

الكثير من الشروط المسبقة لفلسفة سياسية جديدة - من المرجح أن تكون إعادة صياغة لموقف الفيلسوف من العالم السياسي، أو للعلاقة بين الإنسان ككائن فلسفي وككائن سياسي، أو للعلاقة بين الفكر والفعل - موجودة بالفعل رغم أنها قد تبدو للوهلة الأولى مهمة بالقضاء على العقبات التقليدية بدلاً من إقامة أساس جديد. ومنها إعادة صياغة ياسبرز للحقيقة وتحليل هايدغر للحياة اليومية العادية، وكذلك إصرار الوجوديين الفرنسيين على الفعل ضد الشبهات الفلسفية القديمة؛ "مصدرها غير معروف وعواقبها غير معروفة، فأى فعل له أي قيمة على الإطلاق؟".^١ ومن الأمور الحاسمة عند فلسفة سياسية جديدة أن يجري تحقيق في الأهمية السياسية للتفكير، أي الجدوى والظروف الخاصة بالتفكير في كائن لا يوجد أبداً في صيغة المفرد ولا تزال تعدديته الأساسية بعيدةً من الاستكشاف عندما تضاف علاقة "الأنا" و"الأنت" إلى الفهم التقليدي للطبيعة البشرية. ينبغي أن تظل إعادات تفحص كهذه على اتصال بالمسائل التقليدية للفكر السياسي كما عُرضت علينا في عدد من الاختلافات في الفلسفة الكاثوليكية المعاصرة.

لكن هذه المتطلبات كلها ليست سوى شروط مسبقة. فالفلسفة السياسية الأصلية

١ لدى نيتشه في: إرادة القوة (Wille zur Macht, No. 291).

من غير الممكن أن تنشأ في نهاية المطاف من تحليل الاتجاهات، والحلول الوسط الجزئية، وإعادة التفسير. ولا يمكن أن تنشأ من التمرد ضد الفلسفة ذاتها. مثلها مثل فروع الفلسفة الأخرى كلها، لا تستطيع أن تتبع إلا من فعل دهشة أصلي بات من الواجب الآن (أي على النقيض من تعاليم القدماء) أن تفهم دهشته ومن ثم دافعه إلى التشكيك مباشرة في عالم الشؤون الإنسانية والأفعال البشرية. لا شك في أن الفلاسفة، بما لهم من مصلحة خاصة في منع إزعاجهم، وتجربتهم المهنية في العزلة، لم يكونوا مجهزين خاصة لأداء هذا الفعل. لكن من من المرجح أن ينجح إذا خذلونا؟

مكتبة
t.me/soramnqraa

يكشف هذا الكتاب نظرة حنة أرندت إلى أهم الأحداث التاريخية والسياسية والثقافية التي ميّزت القرن العشرين، كدليل يساعدنا في اكتشاف الواقع الحالي وتفسير أحداثه. ويتضمّن نقاشات لافتة تناولتها أرندت حول المسؤولية والذنب، وموقع الدين في العالم الحديث، وتحليلات حول الوجودية وطبيعة التوتاليتارية، إضافة إلى إضاءات حول القديس أوغسطين وكافكا وكيركغارد.

كما يلقي الضوء على التناقض الذي يستمر في كونه العنصر الأكثر وضوحاً في النزاعات الحالية، عبر الاكتشاف والتفسير والبحث لتحقيق هدف أرندت الأساسي في الحياة، وهو الفهم.

يقدّم هذا العمل صورة مميزة عن تطوّر فكر أرندت التي تميّزت بنفاذ البصيرة والنزاهة الفكرية، كما يبيّن لمّ تحتفظ أفكارها وتحليلاتها بالقدرة على التأثير الخلاق وإثارة الجدل.

حنة أرندت (1906-1975) فيلسوفة أميركية من أصل ألماني. من أبرز علماء الاجتماع السياسي في القرن العشرين. صدر لها عن دار الساقي 'أيخمان في القدس'.

telegram @soramnqraa



www.daralsaqi.com

ISBN 978-614-03-2113-7



9 786140 321137 >

