

أكسيل هونيت

ترجمان

الاجتماعي وعالمه الممزق

مقالات فلسفية اجتماعية

ترجمة: ياسر الصاروط



المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الاجتماعي وعالمه الممزق

مقالات فلسفية اجتماعية

هذه السلسلة

في سياق الرسالة الفكرية التي يضطلع بها «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات»، وفي إطار نشاطه العلمي والبحثي، تُعنى «سلسلة ترجمان» بتعريف قادة الرأي والنخب التربوية والسياسية والاقتصادية العربية إلى الإنتاج الفكري الجديد والمهم خارج العالم العربي، من طريق الترجمة الأمينة الموثوقة المأذونة، للأعمال والمؤلفات الأجنبية الجديدة أو ذات القيمة المتجددة في مجالات الدراسات الإنسانية والاجتماعية عامة، وفي العلوم الاقتصادية والاجتماعية والإدارية والسياسية والثقافية بصورة خاصة.

وتستأنس «سلسلة ترجمان» وتسترشد بأراء نخبة من المفكرين والأكاديميين من مختلف البلدان العربية، لاقتراح الأعمال الجديرة بالترجمة، ومناقشة الإشكالات التي يواجهها الدارسون والباحثون والطلبة الجامعيون العرب كالاقتناع إلى النتاج العلمي والثقافي للمؤلفين والمفكرين الأجانب، وشيوع الترجمات المشوّهة أو المتدنية المستوى.

وتسعى هذه السلسلة، من خلال الترجمة عن مختلف اللغات الأجنبية، إلى المساهمة في تعزيز برامج «المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات» الرامية إلى إذكاء روح البحث والاستقصاء والنقد، وتطوير الأدوات والمفاهيم وآليات التراكم المعرفي، والتأثير في الحيز العام، لتواصل أداء رسالتها في خدمة النهوض الفكري، والتعليم الجامعي والأكاديمي، والثقافة العربية بصورة عامة.

الاجتماعي وعالمه الممزق

مقالات فلسفية اجتماعية

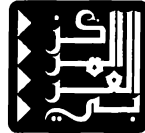
طبعة جديدة موسّعة

أكسل هونيت

ترجمة

ياسر الصاروط

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



الفهرسة في أثناء النشر - إعداد المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
هونيت، أكسيل، 1949 -

الاجتماعي وعالمه الممزق: مقالات فلسفية اجتماعية/أكسيل هونيت؛ ترجمة ياسر الصاروط.
335 ص.؛ 24 سم. - (سلسلة ترجمان)

يشتمل على إرجاعات بيبليوغرافية وفهرس عام.

ISBN 978-614-445-278-3

النقدية (فلسفة) 2. الأخلاق - فلسفة. 3. الاجتماع، علم - فلسفة. 4 العلوم السياسية - فلسفة.
5. العلوم الاجتماعية - فلسفة. الصاروط، ياسر. ب. العنوان. ج. السلسلة.

301.01

هذه ترجمة مأذون بها حصريًا من الناشر لكتاب

Die zerrissene Welt des Sozialen
Sozialphilosophische Aufsätze
Erweiterte Neuausgabe

by *Axel Honneth*

Copyright © Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1990, 1999

All rights reserved by and controlled through Suhrkamp Verlag Berlin

عن دار النشر

Suhrkamp Verlag GmbH & Co. Kg

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعتبر بالضرورة عن
اتجاهات يتبناها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات

الناشر

المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات
Arab Center for Research & Policy Studies



شارع الطرفة - منطقة 70

وادي البنات - ص. ب: 10277 - الطعانين، قطر

هاتف: 00974 40356888

جادة الجنرال فؤاد شهاب شارع سليم تقلا بناية الصبفي 174

ص. ب: 11 4965 رياض الصلح بيروت 1107 2180 لبنان

هاتف: 8 00961 1 991837 فاكس: 00961 1991839

البريد الإلكتروني: beirutoffice@dohainstitute.org

الموقع الإلكتروني: www.dohainstitute.org

© حقوق الطبع والنشر محفوظة للمركز

الطبعة الأولى

بيروت، أيار/ مايو 2019

المحتويات

7	تمهيد
1	عالم من التمزق
9	عن الراهنية الخفية لأعمال لو كاتش الأولى
2	نظرية نقدية
27	من مركز إلى مُحيط تقليد فكري
3	فو كو وأورنو
83	شكلان من نقد الحدائث
4	كشاف تو اصلي للماضي
	عن العلاقة بين الأنثروبولوجيا
105	وفلسفة التاريخ عند فالتر بنيامين
5	روسو بوصفه مفكراً بنوياً
127	عن أنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس
6	عقل مرتبط بالجسد
149	عن إعادة اكتشاف مرلو بونتي
7	إنقاذ أنطولوجي للثورة
161	عن النظرية الاجتماعية لكورنيليوس كاستورياديس

8. كفاح من أجل الاعتراف
عن نظرية البينية الذاتية لسارتر 183
9. العالم الممزق للأشكال الرمزية
عن عمل بيار بورديو الثقافي - الاجتماعي 197
10. الديمومة اللانهائية لحالة الطبيعة
عن المحتوى المعرفي النظري لكتاب كانيتي
«الجماهير والسلطة» 223
11. الذات في أفق القيم المتصارعة
عن الأنثروبولوجيا الفلسفية لتشارلز تايلور 247
12. مجتمع من دون إذلال؟
عن مشروع أفيخاي مرغليت لـ «سياسة الكرامة» 269
- فهرس عام 299

تمهيد

تُمثّل الدراسات المجموعة في هذا الكتاب مناقشات نقدية لمقاربات مهمّة داخل النظرية السوسولوجية الحديثة. هدفها المشترك ذو طابع تمهيدي في المقام الأول: يتعلق الأمر بدراسات تاريخية - نظرية، غالبًا على شكل بورترية للمفكر، حاولت فيها الظفر بنظرة عامة على الصعوبات السوسولوجية - الفلسفية التي يواجهها اليوم منهجيًا أي مشروع لنظرية اجتماعية نقدية. في هذا السياق ينبغي أن تتّجّ وجهة نظر جديدة وموضحة، تتضمّن في مسار النقاش عناصر تقليدية من الفلسفة الاجتماعية الفرنسية بشكل خاص؛ غير أن الدراسات المجموعة هنا لا تهدف، إلى حد بعيد، إلى أكثر من مساهمة غير مباشرة تلقي الضوء على المشكلات المتعلقة بحالة النظرية الاجتماعية النقدية أكثر مما تبحث عن أجوبة.

تتمثل نقطة الانطلاق للمقالات المختلفة في استعادة نظرية لتلك التقاليد الرومانسية المناهضة للرأسمالية التي انطلق منها بشكل ما مشروع النظرية النقدية للمجتمع في قرننا هذا [القرن العشرين]: كان جورج لوكاتش (Georg Lukács) قد شخص بدقة في مؤلفاته الأولى تحت العنوان الرئيسي الرومانسي «التمزق» ظواهر التغريب والصراعات الاجتماعية، وقد استندت مختلف مقاربات النظرية النقدية للمجتمع منذ ذلك الحين وبطريقة ما إلى تلك الظواهر. لهذا، فإن كل خبرة من خبرات التمزق هذه تحتل مركز إحدى المقاربات النظرية التي سوف تُعالج في هذه الدراسات: فطريق المجابهة الفكرية تمتد من مؤلفات لوكاتش ما قبل الماركسية عبر النظرية النقدية لـ «مدرسة فرانكفورت» والأنثروبولوجيا البنوية لكلود ليفي ستروس (Claude Lévi-Strauss)، وصولًا إلى الأوضاع المعاصرة لنظرية

المجتمع الفرنسية. وفي مقابل الطبعة الأولى لهذا الكتاب التي نفذت أعدادها في هذه الأثناء، أضيفت إلى الطبعة الجديدة دراسات بخصوص مؤلفات فالتر بنيامين (Walter Benjamin)، إيلياس كانيتي (Elias Canetti)، تشارلز تايلور (Charles Taylor) وأفياي مرغلين (Avishai Margalit) حيث تابعت فيها الحركة الفكرية الموصوفة سابقاً. في المقابل، حذفتُ من هذه الطبعة مقالة واحدة، هي الوحيدة التي ليس لديها طابع البورتريه التاريخي - النظري (الضمير الأخلاقي وسيادة الطبقات الاجتماعية)؛ وهي سوف تظهر ثانية في كتاب يجمع مقالات متخصصة منهجياً، يضم دراسات في الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية، والذي أرغب في إصداره في وقت ليس بالبعيد.

فرانكفورت

تشرين الأول/ أكتوبر 1997

أكسيل هونيت

عالم من التمزق

عن الراهنية الخفية لأعمال لوكاتش الأولى⁽¹⁾

(1) نُشرت هذه المقالة أول مرة في:

R. Dannemann (ed.), Georg Lukács-Jenseits der Polimiken (Frankfurt am Main, 1986).

تعدّ بواكير أعمال جورج لوكاتش (Georg Lukács) الفلسفية راهنة بمعنى غير مباشر فحسب: ليست الحجج النظرية والإجابات التي تحتويها تلك الأعمال هي ما يثير الاهتمام في النقاش الحالي، وإنما المسائل الموضوعية التي لفت الانتباه إليها. تعاطى لوكاتش في تلك الكتابات الأولى التي ألفها قبل تحوُّله إلى الماركسية، بالتجريبية ذاتها مع التيارات الفلسفية لعصره؛ فقد تبنّى على التوالي كلاً من المقاربات المختلفة التي حازت شيئاً من الأهمية في النقاشات الفكرية لمطلع القرن، كي يتمكن من تقدير ما تستطيع تقديمه من حلول للمسائل الوجودية التي كانت تشغله فعلياً. وإذا كانت وسائل التفكير الفلسفية التي استعملها في هذا السبيل متقدمة اليوم، فإن طرحة للأسئلة التي حاول الإجابة عنها عبر تلك الوسائل، لا يزال ذا راهنية خفية. إن السؤال عن الشروط الثقافية للنشئة الاجتماعية (Vergesellschaftung) الناجحة وغير المشوّهة، هو الذي كان يحرك لوكاتش الشاب؛ لقد أدرك الواقع المجتمعي لعصره كحالة اغتراب اجتماعي وأرجع سبب ذلك إلى أزمة الثقافة⁽²⁾ ما يجعل كتاباته الأولى مميزة حتى اليوم هما الجذرية والعمق اللذان اتّصف بهما

(2) إنها مقولة جيورجي ماركوس (György Márkus) التي ترى أن «أزمة الثقافة» تمثّل «الموضوع المفتاح» لعمل لوكاتش برمته؛ وقد تمكن من إثبات ذلك بالنسبة إلى الأعمال الأولى بشكل لاعم في مقالين، يُقارن: G. Márkus: «Die Seele und das Leben. Der junge Lukács und das Problem der 'Kultur',» pp. 99 ff., and «Lukács' 'erste' Ästhetik: Zur Entwicklungsgeschichte der Philosophie des jungen Lukács,» pp. 192 ff in: Agnes Heller [et al.], *Die Seele und das Leben. Studien zum frühen Lukács* (Frankfurt/Main, 1977).

تقدم الأعمال الآتية معلومات أكثر عن التطور النظري لوكاتش الشاب:

Michael Löwy, *Georg Lukács - from Romanticism to Bolchevism* (London, 1979), chap. 2, and Andrew Arato and Paul Breines, *The Young Lukács and the Origins of Western Marxism* (New York, 1979), Part 1;

أخيراً، وضع مارتن جاي دراسة مختصرة لكن دقيقة، في:

Martin Jay, *Marxism and Totality* (Oxford, 1984), chap. 2.

بحثه عن أسباب تلك الأزمة الثقافية؛ والحدس المعياري الذي ساعده في ذلك، يعود إلى المنابع النظرية للمناهضة الرومانسية للرأسمالية، تلك التي استكان إليها من دون اكتراث في سنواته الأولى. أريد في ما يلي أن أثبت أن المناهضة الرومانسية للرأسمالية هذه بالذات، هي ما يضيف على أعمال لوكاتش الأولى راهنيةً ضمنيةً؛ إذ إن الاستعانة بها تتيح رفع مستوى الانتباه النظري لاضطرابات الاندماج الثقافي، وشحذ النظرة إلى الاعتلالات الاجتماعية. سوف أسير في هذا البحث، فأعطي في البداية، باختصار، الخبرات الأساسية والأفكار الموجهة للمناهضة الرومانسية للرأسمالية (I)، كي أتمكن من ثم من تفسير المكانة الاستثنائية التي احتلها هذا التقليد الفكري المثقف في كتابات لوكاتش الأولى (II). بعد ذلك، وفي الختام، سيكون عليّ أن أعرض الوظيفة الموضحة للمشكلة التي يمكن أن تأخذ مقاربتها مكانتها اليوم في مجال النظريات الاجتماعية (III).

I

كان لوكاتش نفسه، وفي معرض نظرة نقد ذاتي استعادية، هو من وصف أعماله الأولى برمّتها، وخاصة *Die Theorie des Romans* (نظرية الرواية)، بأنها ثمرة «مناهضة رومانسية للرأسمالية»⁽³⁾؛ لقد حاول من خلال هذا التعبير أن يصف توجهه الفكري الذي ميّز أعماله الأولى من كتابات معاصرين آخرين. ولم يكن يعني بذلك تقليدًا فكريًا موحدًا، بل مزاجًا ثقافيًا وحالة أملتها الخبرة؛ صحيح أن المناهضة الرومانسية للرأسمالية في حد ذاتها تتغذى على نظريات الحركة الرومانسية وموتيفاتها، لكنها تتبناها وتحولها بطريقة متناسبة مع وضعها. تشترك المناهضة الرومانسية للرأسمالية مع الحركة الرومانسية في الخبرة الأساسية عن التمزق الاستثنائي الذي تعانیه أشكال الحياة الصناعية الحديثة؛ وتشترك معها أيضًا في التوجّه المعياري لأشكال الحياة والسلوك التي تُركت في وحدة عضوية، مما أدّى إلى شرح في التمييز الاجتماعي. إلى هذا الحد تأثر الوعي الطبوغرافي للمناهضة الرومانسية للرأسمالية بمصطلحي «التمزق» من ناحية، و«الوحدة العضوية» من

Georg Lukács, Foreward (1962) in: *Die Theorie des Romans* (Darmstadt; Neuwied, 1971), p. 13. (3)

ناحية أخرى⁽⁴⁾ من بين الحركات الفكرية الكثيرة التي ولّدتها الرومانسية، كانت المناهضة الرأسمالية هي التي رأت أن المسبب في ذلك التمزّق المعيش هو عملية التحديث الرأسمالية، والتي رأت في الوقت ذاته أن اكتشاف الشروط المؤدية إلى تجاوز هذا التمزّق هي مهمة عملية للمستقبل. يمتد طيف المناهضة الرومانسية للرأسمالية هذه، كما ترينا بحوث مايكل لوي⁽⁵⁾ (Michael Löwy) بوضوح، من رومانسية يعقوبية - ديمقراطية مروّراً بتيارات صغرى شعبية وفوضوية وصولاً إلى الرومانسية الماركسية. في هذه المواقف كلها أعتقد أنه يمكن تمييز ثلاثة أبعاد، يمكن التعرّف في كل منها إلى التنظيم الرأسمالي الخاص بها للحياة الاجتماعية المُختبِرة كتمزّق، والتي على مثالها يجري تصميم وحدة مستعادة لحياة اجتماعية منجزة. يمكن تمييز ثلاثة أبعاد في هذه المستويات الثلاثة: (1) العلاقة الفردية بالذات، (2) العلاقة الاجتماعية، أي الحياة الاجتماعية المشتركة، وأخيراً (3) العلاقة بالطبيعة، أي صلات الإنسان بمحيطه الطبيعي:

(1) بالنسبة إلى علاقة الإنسان بذاته، فإن التنظيم الرأسمالي للمجتمع يُختبِر كحالة تمزّق، لأن إمكان الحصول على الثروة والقدرات الشخصية يُحدّد اجتماعياً ويُلقى بسبب التيار السائد على درب تجسيدها المتدرّج خطوة خطوة؛ علاقة الإنسان بذاته متمزّقة، لأنه ما عاد يستطيع أن يحقق إمكاناته في العمل على طريق التغريب الشامل. تشكّل الفلسفة التعبيرية (Expressivismus) الخلفية الفلسفية لهذه التجربة التي طبعت الفلسفة المثالية الألمانية منذ هردر (Johann Gottfried Herder)

(4) يُقارن بهذا الخصوص أيضاً كتاب إرنست فيشر الذي نُشر بعد وفاته:

Ernst Fischer, *Ursprung und Wesen der Romantik* (Frankfurt/Main, 1986), pp. 245 ff;

كذلك من البحوث الجديدة الكثيرة عن الرومانسية:

Johannes Weiß, «Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik,» *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, special issue 27: *Kultur und Gesellschaft* (1986), pp. 286 ff., esp. p. 290.

(5) قدّم مايكل لوي بحوثاً تستحقّ شديد التقدير لتمييز الرومانسية، خصوصاً في ما يتصل بالتقليد

الفكري المتعلّق بـ «الرومانسية الثورية» أو «المناهضة الرومانسية للرأسمالية»؛ فهو يميز هذه من «الرومانسية الرجعية» ومن «الرومانسية المُحافظة» وأخيراً من «الرومانسية الصحاحية، منزوعة السحر». ومن بين أعمال لوفي عن «المناهضة الرومانسية للرأسمالية» يكفي أن أذكر هنا المقالة التي كتبها مع روبرت سير:

Robert Sayre, «Figures du romantisme anti-capitaliste,» *L'homme et la société*, nos. 69-70 (1983), pp. 99 ff.

بطابعها؛ وهي تعتبر أن الثروة الحقيقية للإنسان هي قدرته على التعبير المتشكّل من حاجاته وأحاسيسه⁽⁶⁾. في مفهوم العمل عند ماركس تجري متابعة تطوير الموتيف الأصلي التعبيري، كما حصل سابقاً في مقاربات قليلة للرومانسية المبكرة⁽⁷⁾، إلى مثال إنتاجي جمالي، يرى في العمل الفني الأنموذج الذي يجب اتباعه في تشكيل أنواع العمل كافة⁽⁸⁾ في إنكلترا أخيراً، يصبح ذلك الموتيف التعبيري مجدداً أكثر جذرية في مؤلفات جون رُسكين (John Ruskin) ووليام موريس (William Morris)، حيث يُجعل منه أساساً لأنموذج اجتماعي يوتوبي، متكامل بذاته، يتحوّل من مجرد عمل يمكن متابعته من العامل بنفسه، إلى نواة أساسية للتنظيم المجتمعي الذي ينبغي أن يُبنى برمته على غرار مُنشأة إنتاجية حَرْفية⁽⁹⁾ في نهاية المطاف، سوف تُجعل الشروط الضرورية لتنشئة اجتماعية ناجحة مرتبطة بشكل جذري بمقتضيات الإنتاج الجمالي، بحيث يتهدد الموتيف الاجتماعي النقدي بخطر الاضمحلال إلى مجرد يوتوبيا جمالية⁽¹⁰⁾

(2) بالنظر إلى العلاقات الاجتماعية للإنسان، يُدرّك التنظيم الرأسمالي للمجتمع كحالة من التمزّق، لأنه يَدفن، إضافة إلى تعدد قِيم السلوك المعياري، أيضاً إمكان خلق جماعي مشترك؛ ممزقة هي علاقات الإنسان الاجتماعية لأن الأواصر الضرورية ما عادت تنشأ إلا معرفياً، وما عاد من الممكن الإحساس بها عاطفياً، لأن المؤسسات المجتمعية، وبدلاً من أن تكون مرفوعة على العمل المشترك البناء والرضى الوجداني، أصبحت تصطدم باللامبالاة. في المقابل، يبتدع الأنموذج المجتمعي الرومانسي صورة نقيضة لهذا المجتمع، حيث لا تعود

(6) يُقارن: Charles Taylor, *Hegel* (Frankfurt/Main, 1978), part 1, chap. 1, pp. 13-80.

(7) يُقارن: Petra Röder, «Von der Frühromantik zum jungen Marx. Rückwärts gewandte Prophetie eines qualitativen Naturbegriffs,» in: Gisela Dischner and Richard Faber (eds.), *Romantische Utopie-utopische Romantik* (Hildesheim, 1979), pp. 149 ff.

(8) في شأن المضمون الرومانسي لمفهوم العمل عند ماركس، يُنظر:

Agnes Heller, «Habermas and Marxism,» in: J. B. Thompson and D. Held (eds.), *Habermas - Critical Debates* (London, 1982), pp. 21 ff.

(9) يُقارن عموماً: Raymond Williams, *Gesellschaftstheorie als Begriffsgeschichte. Studien zur historischen Semantik von «Kultur»* (München, 1972), part 1, chap. VII, pp. 166 ff.

(10) تُقارن الإيضاحات الألمعية لكارل هاينز بوهرر في:

Karl-Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens* (München; Wien, 1978), pp. 43 ff

المعايير الاندماجية وتوجهات السلوك ممثلة بالتزامات منطقية فحسب، إنما بقيم متبادلة مسنودة عاطفياً ومُعاد إنتاجها جماعياً؛ «ينبغي أن تصبح الواجبات المؤسساتية مُلزمة لكل روح». يُنظر إلى فن متحرر من القيود الاجتماعية كوسيلة لإعادة إنتاج قيم مشتركة جماعية كهذه؛ تتضمن هذه الفكرة المنبثقة من الرومانسية، من البداية، تردداً ما بين استعادة طقوسية من مجتمعات ما قبل الحضارات القديمة الكبرى، وفكرة متعلقة برأي عام ديمقراطي، متفاعل عبر الوسيط الجمالي⁽¹¹⁾ والمنزلة التي تحتلها المناهضة الرومانسية للرأسمالية في الطيف السياسي تتوقف دائماً على أي من المعنيين البديلين ينبغي أن يؤوّل الأنموذج المثالي لمجتمع مندمج ثقافياً وبيئياً.

(3) بالنظر إلى علاقة الإنسان بالطبيعة، يُفهم التنظيم الرأسمالي للمجتمع كحالة من التمزق، لأنه عمّم تنميط الأحكام اجتماعياً إلى حد بعيد، بالنسبة إلى الطبيعة الخارجية كما إلى الطبيعة الداخلية، حيث يكاد الارتباط العضوي بين الإنسان والطبيعة يضمحل؛ مميزة هي علاقة الإنسان بالطبيعة إذًا، لأن الإنسان لا يسمح، كما محفزاته المادية أيضاً، للطبيعة بالهامش الضروري لأجل إعادة إنتاج المحيط الطبيعي بشكل غير مشوّه. في المقابل، يتكرر اليسار الرومانسي أنموذجاً للتصالح مع الطبيعة، يتغذى على موتيفات صوفية - يهودية، وقد وجد في أعمال بلوخ (Ernst Bloch) أو أدورنو (Theodor Adorno) تعبيراً عنه، في صورة عكسية لمجتمع تتحرر فيه العمليات الحياتية الطبيعية من قسرية التنظيم التوتاليتاري، فتصبح الطبيعة بالتالي تحاورية في مواجهة الإنسان⁽¹²⁾. ومهما بدت هذه الفكرة

(11) يشكل التوتر القائم بين هذين التفسيرين المحتملين لمثل المجتمع الأهلي الرومانسي الموضوع الحقيقي لـ الدكتور فاستوس لتوماس مان (Thomas Mann)، كما أثبت ذلك برنهارد شوبرت بشكل لاعم؛ يُقارن: Bernhard Schubert, *Der Künstler als Handwerker. Zur Literaturgeschichte einer romantischen Utopie* (Königstein/Ts., 1986), chap. 5, p. 2;

دكتور فاستوس، الحوار الضمني مع نيتشه ولوكاتش وأدورنو حول حقيقة ونهاية أسلوب الحياة البرجوازية القديم).

(12) في شأن هذا التقليد، يُقارن: Jürgen Habermas, «Der deutsche Idealismus der jüdischen Philosophen (1961)», in: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt/Main, 1981), pp. 39 ff., esp. 59 ff; وهناك خط تقليد آخر يمتد من روسو إلى ليفي ستروس. يُقارن في هذا الكتاب المقالة الرابعة «كشاف تواصل للماضي: عن العلاقة بين الأنثروبولوجيا وفلسفة التاريخ عند فالتر بنيامين»، ص 105 وما بعدها.

خاطئة وخيالية، فإن التجارب الفلسفية الحياتية والظاهرية لم تهدأ إلى اليوم، كي تثبت أن معرفتنا الموضوعية للطبيعة مدمجة في الإطار الضمني لدراية حوارية - وجدانية حول مجريات الطبيعة⁽¹³⁾

خبرات المتمزق الثلاث هذه، المرتبطة على التوالي بشأن إنساني حياتي محدد، هي ما يتغلغل في نظرة المناهضة الرومانسية للرأسمالية إلى العالم ومزاجها العام؛ وعليها يقاس مدخلها إلى التطور التاريخي، ومنها تُشتق نظرتها إلى المستقبل المحتاج إلى إعادة تشكيل.

II

السعي الحياتي الإنساني المتمزق اجتماعياً هو أيضاً الخبرة الأساسية للوكاتش الشاب. كانت أعماله الأولى بالفعل غير متوافقة، لا بل متناقضة في العمق؛ فمؤلفاته التي كتبها بين عامي 1907 و1918 تتسم بتوتر نظري ما بين نزوع إلى فلسفة الحياة⁽¹⁴⁾ وميول كانطية جديدة، كما أنها تتصف بتضارب منهجي ما بين مقارنة ميتافيزيقية - فلسفية وجودية ومقاربات تاريخية - سوسولوجية⁽¹⁵⁾ غير أن ما يربط أعمال تلك الفترة في ما بينها وما يضمها معاً في مُركّب متجانس ضمن التسلسل التاريخي لأعمال لوكاتش، هو الخبرة المركّزة المكثفة لتمزق بات يدمغ العالم الصناعي؛ فالتشخيص التاريخي - الفلسفي لفصام يصدع نفسية

(13) يُقارن مثلاً: Michael Polanyi, *Implizites Wissen* (Frankfurt/Main, 1985), esp. chap. 1;

أو أيضاً العمل الإدراكي النظري لموريس مرلو بونتي الذي حاول أن يثبت في مفهوم «الحوار الإدراكي» (Wahrnehmungsdialogs) شيئاً مشابهاً:

Maurice Merleau-Ponty, *Phänomenologie der Wahrnehmung* (Berlin, 1966).

(14) فلسفة الحياة (Lebensphilosophie) هو تيار فلسفي نشأ في القرن التاسع عشر في فرنسا على يد هنري برغسون وفي ألمانيا على يد فيلهلم دلتاي. نقطة انطلاق هذه الفلسفة هي التجربة الملموسة للإنسان التي تشمل، إضافة إلى العقل، الحدس والإرادة والرغبة والغريزة؛ مع تأثير الظروف التاريخية. (المترجم)

(15) حول هذا يُقارن: «Die Seele und das Leben». Márkus. أكد لوسيان غولدمان من البداية وبقوة

البعد الفلسفي - الوجودي لأعمال لوكاتش المبكرة؛ وهكذا فقد قدّم كتاب *Die Seele und die Formen* (الروح والأشكال) ك «مرحلة حاسمة في نشوء الفلسفة الوجودية»: L. Goldmann and Georg Lukács, «Der Essayist», in: *Dialektische Untersuchungen* (Neuwied; Berlin, 1966), pp. 173 ff.

الفرد المعاصر ويهشم صلته بالمواضيع الأخرى كلها، هو ما يُشكّل الخلفية المشتركة لعمله *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* (تاريخ تطوّر الدراما الحديثة)⁽¹⁶⁾، ولمجموعة المقالات *Die Seele und die Formen* (الروح والأشكال)⁽¹⁷⁾ وفي النهاية لمؤلّفه *Theorie des Romans* (نظرية الرواية) أيضًا. يتلمّس لوكاتش عمليات التفريق التي يمهدّ الرأسمال الصناعي لها الطريق، بالحساسية المتعاطمة التي تتحقق عبر الرؤى الرومانسية لمسارات حياتية شاملة: يبدو له الترشيد الرأسمالي لنشاط العمل تدميرًا لإمكانات التعبير الذاتي، وتزايد تقسيم العمل المتزامن [مع الترشيد] يراه تفسّخًا للمجتمع إلى رعايا مفتتة مستوحدة. يفترض أن نتيجة العامل الأول [الترشيد] هي انشقاق داخلي للفرد في عالم خارجي صار غريبًا وجوّانية من دون روابط بالالتزام الاجتماعي والميول الفردية؛ أما العامل الثاني [تقسيم العمل] فهو يرى أن عاقبته هي تآكل القناعات الجماعية المشتركة وبالتالي خسارة في تلك المشتركات الثقافية التي أتاحت حتى الآن أن يجري التبادل التواصلي للخبرات المجتمعية من دون صعوبات⁽¹⁸⁾ في المقابل، فإن الخبرة الأساسية الثالثة للمناهضة الرومانسية للرأسمالية، أي إدراك العلاقة المضطربة بين الإنسان والطبيعة المحيطة، كانت في الواقع موضوعًا غريبًا عن لوكاتش الشاب.

لم يسجل لوكاتش الشاب الخبرات التي أثرت فيه سوسيولوجيًا فحسب، بل حاول في الوقت ذاته أن يخرج منها ببناء فلسفي أيضًا. والموقف التجريبي الذي اتخذه من فلسفة عصره، منعه في الواقع من تطوير مقارنة موحّدة، إلا أنه لم يحلّ دون إعداد تصوّر هيكلي مبدئي. هذا التصوّر الذي، على الرغم من جميع الاختلافات يقبع في أساس جميع كتاباته في تلك الفترة، يعود في أصله إلى فلسفة الحياة؛ حيث نجد هذه الفلسفة في موضع من عمله نظرية الرواية مكثفة بشكل رائع في تسلسل أفكار فريد. يتكلم لوكاتش هناك، مستبقًا تطوره اللاحق،

G. Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas* (1911), in: *Werke*, vol. 15 (16) (Darmstadt; Neuwied, 1981).

G. Lukács, *Die Seele und die Formen* (1911) (Neuwied; Berlin, 1971). (17)

Lukács, *Entwicklungsgeschichte des modernen Dramas*, pp. 91 ff. (18) ينظر ملخص:

على الواقع الاجتماعي للحدثة⁽¹⁹⁾ الرأسمالية كطبيعة ثانية لحقيقة متحرّجة: «هذه الطبيعة ليست بكماء، ساطعة وبلا معنى، كما [الطبيعة] الأولى؛ إنها مُركّب متحرّج من الحواس، صار غريباً وغير قادر على إيقاظ الأحاسيس الداخلية؛ إنها طريق الجلجلة للأحاسيس الداخلية المتحللة... ما دام البنيان الذي يشيّد الإنسان للإنسان يليق به فعلاً، فإنه يكون منزله الضروري الذي لم يولد؛ لا يمكن لتوق أن ينشأ داخله، توق إلى أن تستمر الطبيعة وتحيا، يكون هو موضوع التفتيش والإيجاد... عندما لا يعود روعيّ البنيان بقادر على أن يصبح شيئاً بشكل مباشر، عندما لا يعود البنيان يظهر مجرد تكديس واحتقان للأحاسيس الداخلية التي يمكن أن تعود وتتحول إلى روح مجدداً في أي لحظة، يجب عليها أن تحرز سلطة عشوائية، عمياء ومن دون استثناءات على البشر، لكي تستطيع أن تحيا»⁽²⁰⁾

هنا نجد تشخيص العصر والنظرة اليوتوبية متّحدتين؛ تمثل خلفيتهما المشتركة نموذجاً للإفصاح أقرب إلى جورج زيمل (Georg Simmel) منه إلى هيغل، كما يتبين من المقولات المختارة والاستعارات المميزة⁽²¹⁾. في هذا الأنموذج المتشعب بفلسفة الحياة الذي يمثل النقطة المرجعية النظرية لجميع كتابات لوكاتش الشاب، يقدم التطور الناجح للشخصية الفردية على منوال التحقيق الناجح لمنظومة اجتماعية: فالفرد، كما الجماعة أيضاً، يمكنهما أن يتطوّرا من طريق تطوير الإفصاح عن الدوافع والحوافز النفسية إلى منتجات ثقافية فحسب، أي إلى مؤسسات وأشكال حياة ينبغي أن تبقى قريبة من الحافز وشفافة، حيث يمكن الفرد والجماعة أن يجدا في أي لحظة نفسيهما فيها ويعودان إليهما. إيجاد طريق تجسيد مستقر واسترجاع المشاعر الفردية والجماعية في أشكال تعبير ثقافية هما ما يشيّدان العملية التي تمكّن، في الحالة المثالية، الفرد والجماعة من الوصول إلى حياة أصيلة.

(19) تعني «الحدثة» أو «العصرنة» تحديث ما هو قديم وتجديده، وهي مصطلح يبرز في المجال الثقافي والفكري التاريخي ليدل على مرحلة التطور التي طبعت أوروبا بشكل خاص في مرحلة العصور الحديثة. يتم التركيز هنا، وفي باقي مقالات هذا الكتاب، على المضمون الاجتماعي - السياسي للحدثة. (المترجم)

Lukács, *Die Theorie des Romans*, p. 55.

(20)

(21) يقدم روديفر دانيمان (Rüdiger Dannemann) في أطروحته برهاناً مقنعاً على أن فلسفة هيغل

بمجمّلها كانت ضئيلة التأثير إلى حد بعيد في أعمال لوكاتش الأولى: R. Dannemann, *Das Prinzip*.
Verdinglichung, Studie zur Philosophie von Georg Lukács (Frankfurt am Main, 1987), part B, chap. 1.

لا ينطلق لوكاتش في جميع كتاباته الأولى من فكرة أن هذه الطريق، طريق بناء شخصية فردية أو مجتمعية أصيلة، يمكن أن تمثل إطلاقاً إمكاناً وجودياً للإنسان؛ غالباً ما ترجح نظرة تراجمية للعالم، حيث يظهر أن عدم مقدرة الإنسان على تحقيق تطلعاته الروحية وترجمة أحاسيسه تنتمي إلى الواقع الأثروبولوجي له⁽²²⁾ لكن في أي حال، يقدم نموذج الإفصاح الفلسفي - الحياتي هذا خلفية التأويل الفلسفي لتمزقات العالم الحديث المسجلة سوسيولوجياً. تبعاً لذلك، فإن الفرد في الرأسمالية الصناعية ممزق لأن أشكال العمل الصناعي ما عادت تتيح له إمكان تحقيق ذاته فردياً، حيث يكون الموضوع هو تفتح جميع طاقاته؛ وممزق تبعاً لذلك هو المجتمع في الرأسمالية الحديثة لأنه، ومع تنامي تقسيم العمل وتهشيم الصورة الموحدة للعالم، ما عادت المؤسسات المجتمعية تستطيع أن تعبر عن قناعات وقيم مشتركة. في مقابل هذه التمزقات الاجتماعية يضع لوكاتش الشاب، وحيثما استطاع أن ينفذ بنظرته التراجمية إلى العالم، الأنموذج المثالي لثقافة جمالية؛ ثقافة نجدها بشكل مشفر في وصف الفنان الحرّفي الألماني في تلك المقالة من كتاب الروح والأشكال، المكرّسة لعمل تيودور شتورم (Theodor Storm) وغوتفريد كلر (Gottfried Keller)؛ وبشكل أكثر صراحة وحدة في العمل التمهيدي الذي وضع خطوطه العريضة فقط استناداً إلى كتاب دوستويفسكي الذي يغدو فيه مجتمع القرية الروسية الأنموذج الناجح للاندماج الاجتماعي⁽²³⁾

(22) حول هذه الميول «التراجمية» في كتابات لوكاتش المبكرة يُقارن:

Márkus, «Die Seele und das Leben,» esp. pp. 107 ff.;

Márkus, «Lukács' «erste» Ästhetik,» pp. 208 ff.

يُنظر أيضاً:

يرتكز لوكاتش في المقاطع الموسومة بالسلبية من أعماله الأولى التي ينطلق فيها من لإمكان المصالحة البنوية بين الحياة والشكل، بين الحياة الشعورية للإنسان والتجسيد التشكيلي، على مقالة زيمل «تراجميا الثقافة». يُقارن حول هذا: G. Simmel, «Der Begriff und die tragödie der Kultur,» in: *Das individuelle Gesetz* (Frankfurt am Main, 1968), pp. 116 ff.

حول تأثير زيمل في كتابات لوكاتش الأولى، تُقارن التفسيرات المجموعة لروديغر دانيمان:

Dannemann, *Das Prinzip Verdinglichung*, part A, chap. 3.

G. Lukács, «Bürgerlichkeit und l'art pour l'art: Theodor Storm,» in: *Die Seele und die Formen*, pp. 82 ff.

Schubert, *Der Künstler als Handwerker*, p. 4, chap. 1, pp. 133 ff.);

يُقارن تفسير:

Ernst Keller, *Der junge Lukács. Antibürger und wesentliches Leben* (Frankfurt/Main, 1984), chap. 4.

المميز في هذه الحالات الإيجابية ناتج من أن لوكاتش كان يرى أن شروط التحقق الذاتي السعيد للفرد مرتبطة ارتباطاً وثيقاً ببناء المجتمع المحلي [الأهلي]. الناجح: يمكن الفرد أن يتصالح مع نفسه فحسب إذا ما كان يعيش في مجتمع المحلي [أهلي] يتيح له التعبير عن قدراته حضارياً، كما يصحّ العكس أيضاً؛ فالمجتمع المحلي يكون متصالحاً مع نفسه عندما يستطيع الأفراد أن يتماهوا حوافزياً مع مؤسساته. في النماذج الاجتماعية - اليوتوبية التي رسمها لوكاتش، فإن تحقيق الذات على المستوى الفردي وبناء المنظومة اجتماعياً ليسا، كل على حدة، هدفاً في حد ذاته فحسب، بل إنهما متداخلان مجدداً بالضرورة كهدفين. الأواصر الوثيقة التي يرسبها بذلك بين مركّبين منفصلين من أفكار التقاليد الرومانسية - الاجتماعية، ناتجة من اعتقاد مبدئي أعلن عن نفسه بوضوح، خصوصاً في المقالة حول العامل اليدوي - الفنان: فرصة تحقيق الذات على المستوى الفردي متاحة بالنتيجة وحدها وإلى حد ما، عندما توجد وسائل تعبير مملوكة جماعياً، يمكن أن تخدم الفرد كوسيط من أجل التعبير عن دوافعه وإيضاحها؛ أما إمكان بناء مجتمع محلي ناجح فإنه، على العكس من ذلك، ينشأ فقط إلى الحد الذي تستطيع فيه المؤسسات العامة والمجتمعية أن تبني نفسها بشكل يمكن المواطنين من التماهي معها وبالتالي تحقيق ذواتهم. فتحقيق الذات على المستوى الفردي وتكوين المنظومة اجتماعياً هما هدفان متداخلان إذاً⁽²⁴⁾

يرى لوكاتش الشاب، مدفوعاً بدوافع رومانسية هنا أيضاً، في الاستعمال الجماعي لرموز جمالية الوسيط الصالح لتأقلم اجتماعي ناجح كهذا؛ فيصبح مفهوماً عبر هذا الطرح فحسب، لماذا يفترض وجود «ثقافة جمالية» كشرط ضروري لاندماج اجتماعي غير مشوّه. تنتج من الاستعمال الجماعي المعمم للرموز الجمالية وسيلة تعبير، هي في الوقت نفسه وسيط لتحقيق الذات فردياً ولاكتشاف الهوية المشتركة؛ وهكذا فإن الثقافة الجمالية تمثل كلفة ملموسة بمعنى الوسيط الذي يجمع الفردي والعام⁽²⁵⁾ لا يتردد لوكاتش، عند الحديث عن

(24) هكذا حاول برنارد شوبرت تفسير فريدة فكرة لوكاتش عن فنية العامل الحرفي:

Schubert, *Der Künstler als Handwerker*, pp. 137 ff..

G. Márkus, «Lukács' «erste» Ästhetik», esp. p. 209.

(25) يُقارن بهذا الخصوص:

هذا النمط من المجتمع الجمالي المتصالح مع نفسه، في استعمال كلمة «وطن» (Heimat)، تمامًا كما استعملها إرنست بلوخ الذي كانت تربطه به صداقة في ذلك الوقت⁽²⁶⁾

يأخذ لوكاتش، بفضل فكرته عن الثقافة الجمالية، مفهوم الحريات العامة إلى بُعد واسع. وهذا يظهر بوضوح في إرهاباته اليوتوبية التي تحتويها كتاباته المبكرة في بعض المواضع، ومن باب أولى في مقالته «ثقافة قديمة وثقافة جديدة»⁽²⁷⁾ التي كتبها في عام 1920، بعد سقوط الجمهورية المجالسية⁽²⁸⁾ (Räte-Republik) في هنغاريا. يتناول هنا فكرة الثقافة الجمالية الرائدة ويعيد تأويلها مجددًا في إطار أنموذج إفصاحي، أصبح هنا مدموغًا بنظرية الإنتاج الماركسية بصورة أقوى من تأثره بمفهوم الحياة عند زيميل. يقول في هذه المقالة: «من وجهة نظر العلاقة بين المنتج وصانعه، تكون الثقافة ممكنة فحسب حين تكون عملية نشوء ذلك المنتج عملية متسقة ومغلقة بالنسبة إلى صانعه. في المحصلة، عندما تكون ارتباطات تلك العملية معتمدة كليًا على إمكانات الصانع الإنسانية وقدراته. والمثال المميز لعملية كهذه هو العمل الفني، حيث يكون خلق العمل بكليته نتيجة لجهد الفنان حصريًا وحيث يكون كل تفصيل من تفصيلات العمل المنتج مشروطًا بخصائص الفنان الفردية»⁽²⁹⁾ هذا المثل الأعلى للإنتاج الجمالي يقدم المفهوم المعياري لتنشئة اجتماعية ناجحة، حيث يمكن «المنتجات الثقافية أن تنبثق وتتطور عضوياً من تربة الكينونة»⁽³⁰⁾ يعتقد لوكاتش هنا أن الرأسمالية، ولأنها ثورت الإنتاج الصناعي

(26) بخصوص العلاقة بين بلوخ ولوكاتش، يُنظر كتاب ساندور رادنوتي:

Sándor Radnóti, «Bloch und Lukács: Zwei radikale Kritiker in der «gottverlassene Welt»», in: Heller [et al.], *Die Seele und das Leben*, pp. 177 ff.

G. Lukács, «Alte und neue Kultur», in: *Goethepreis 1970* (Neuwied; Berlin, 1970), pp. 44 ff. (27)

(28) قامت الجمهورية المجالسية في هنغاريا في أعقاب الحرب العالمية الأولى بعد انهيار

الإمبراطورية النمساوية - الهنغارية، واستمرت من آذار/ مارس إلى آب/ أغسطس 1919. وهي نظام حكم يحكم فيه الشعب نفسه عبر مجالس منتخبة في جميع القطاعات (المصنع، الشركة...)، وعلى مستويات عدة (حي، مدينة، محافظة...). (المترجم)

Ibid., p. 48.

(29)

Ibid., p. 52.

(30)

بهدف الربح المادي، قد أقامت «سلطة الاقتصاد على جميع مناحي الحياة»؛ وبذلك فإن نمط الاقتصاد الرأسمالي قد دمر ذلك الرابط العضوي الذي كان في زمن ما موجودًا، بين تعبير المواطنين الحياتي المنتج وإبداعاتهم الفنية، كما في اليونان القديمة أو في عصر النهضة مثلاً. لذلك فإن الثورة الاشتراكية التي تُخضع عملية الإنتاج مجددًا لإطار الحياة العامة، تستطيع وحدها أيضًا أن تعيد خلق الأوضاع الملائمة لثقافة «عضوية»: تحت شروط الدولة الشيوعية، حيث يُفترض أن المواطنين جميعهم لديهم مبدئيًا الإمكان لتحقيق حرّ لذواتهم، سوف تتخذ الثقافة الجماهيرية طابع الوسيط التعبيري - الجمالي الذي يرى المجتمع فيه حرّيته الخاصة.

تُبَيِّن فكرة المقالة الأساسية ومصطلحاتها كيف أن لوكاتش الشاب كان، حتى في عام 1920، لا يزال مدموغًا بقوة بعالم التصوّرات الاشتراكية الرومانسية لكتاباتة الأولى؛ في نقطة المركز لفكرته عن الشيوعية التي طورها في ذلك الوقت، تقع الآن أيضًا فكرة الثقافة الجمالية التي يتداخل فيها تحقيق الذات على المستوى الفردي مع بناء الهوية الجماعية. لكن ما الذي يمكن أن تقوله اليوم أفكار لوكاتش الشاب عن تشخيصه العالم الممزق في ذاته والعلاج المتمثل في إعادة اكتساب جمالي للهوية المشتركة؟

III

أضحت وسائل التفكير الفلسفية التي يستعملها لوكاتش الشاب في هذه الأثناء، متقدمة على الصعيد النظري؛ فالأنموذج الإفصاحي المتأثر بفلسفة الحياة الذي بنى على أساسه الإطار المفهومي لتشخيصه المتعلق بالعالم الرأسمالي الحديث، قد فقد كامل قدرته على الإقناع⁽³¹⁾. فلا عملية بناء الشخصية، ولا نشوء المجتمعات وتطورها، يمكن أن تُجعل اليوم مقبولة كمنهج يجري تبعًا لنمط دائم من الإفصاح والاسترجاع للدوافع الروحية. ذلك أن عملية بناء المواطن

(31) يقدّم جورج لومان نظرة ممتازة على أعمال لوكاتش الجديدة، كما على تلك المبكرة. يُنظر:

Georg Lohmann, «Authentisches und Verdinglichtes Leben. Neuere Literatur zu Georg Lukács' «Geschichte und Klassenbewusstsein.» *Philosophische Rundschau*, vol. 30, nos. 3-4 (1983), pp. 253 ff.

لا تحدث، كما يقترح أنموذج الإفصاح، كمسار تشيؤ تدرجي منعزل للدوافع التحفيزية، لكنها تتم كعملية تكيّف اجتماعي بين ذواتي (intersubjektive)، حيث يبدأ المواطن على الطريق تدرجاً بتعلّم تعيين حدود المطالبة بحاجاته ومشاعره الفريدة؛ كما أن التطور الاجتماعي لا يمكن أن يفهم كعملية إفصاح عامة، أي تشيؤ حالات شعورية واعتبارات قيمية جماعية، كما تظهر من منظور فلسفي - حياتي؛ فمسار تكوين المجتمعات يمكن تحليله كعملية تواصلية فحسب، تقوم فيها الفئات الاجتماعية بخلق وإعادة إنتاج المؤسسات المجتمعية على طريق التفاعل الصراعي⁽³²⁾ علاوة على ذلك، يبدو اليوم المثل الأعلى المجتمعي الذي وضعه لوكاتش الشاب نصب عينيه كحلّ لحالة تمزق الحداثة الرأسمالية، متقادماً بشكل ميؤوس منه؛ فالانسلاخ الحاصل بين الدوائر الاجتماعية والثقافية الذي أدى إلى فصل الاقتصاد والدولة والعائلة من ناحية أولى، وانعزال الفن والعلم والقانون من ناحية أخرى، أصبح متقدماً إلى حد لم يعد مسموحاً فيه إجراء مجرد مقارنة نقدية بالمجتمعات الزراعية ما قبل الحديثة أو المجتمعات البرجوازية المبكرة.

لا يمكن أن تأتي الاعتراضات والمخاوف بمجملها، حتى من منطلق سوسيولوجي نظري، ضمن سياق راهنية أعمال لوكاتش المبكرة. في المقابل، تبرز راهنتها العميقة عندما يتوقف المرء عن تناولها كنواة براديغمية⁽³³⁾، إنما كأداة سيسموغرافية⁽³⁴⁾ مساعدة لنظرية اجتماعية نقدية؛ عندئذ يتبين أن المناهضة الرومانسية للرأسمالية التي يمثلها لوكاتش تستطيع أن تفتح بقوة نضاهي قوة مركز عصبي حسّي، قادر على تسجيل تيارات الاندماج الثقافي تشخيصياً وزمنياً.

كان لوكاتش الشاب، ضمن التقليد الذي يعود في أصله إلى ماركس، هو الذي اختار أن ينقاد للدوافع الاشتراكية الرومانسية في تشخيصه العالم

(32) يُقارن بشكل عام كتاب هبرماس: *J. Habermas, Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt am Main 1981), vol. I, chap. 4

(33) من الأصل اليوناني ومن ثم اللاتيني «Paradigma»، وتعني: مثال، أنموذج معياري أو أنموذج

أصلي، صيغة، صيغة تفكير. (المترجم)

(34) سيسموغراف (Seismograph) هو جهاز رصد الزلازل وقياس قوتها. (المترجم)

الرأسمالي، بأقوى ما يمكن وبأقل قدر من الحماية؛ لقد ذهب إلى النهاية في التفكير في مآل العلاقة غير القابلة للحل بين تحقيق الذات فرديًا وبناء المنظومة الاجتماعية، ووسّع بذلك فكرة التقدّم إلى ما بعد مفهوم العدالة الاجتماعية والحريات العامة ووصل بها إلى تصوّر الطريق؛ إلى تنشئة اجتماعية سعيدة. تُسلّط هذه الفكرة شيئًا من النور على عملية التحديث الرأسمالي، المبهرجة بشكل لا يتيح لها الالتفات إلى الأعباء والعذابات التي ما كان يمكن أن تُدرَك إطلاقًا من دون إشعاع هذا النور. عملية التمييز الاجتماعي التي تمزق مساعي حياتية كاملة، وتجعل تحولها إلى مجالات نشاط معزولة بدهيًّا، تجري بصمت وتكون مجهولة الفاعل؛ وكي يُستطاع جعل المعاناة المجتمعية والآلام الفردية التي تسببها تلك العملية، مرئية نظريًّا في الأقل، نحتاج إلى حدس معياري لأنموذج تنشئة اجتماعية غير مشوّهة وناجحة. في ضوء «تقويمات قوية» كهذه فحسب، كما يسمّي تشارلز تايلور تصوّر الحياة السعيدة التي لا يمكن المرور من خلفها نظريًّا⁽³⁵⁾، تظهر المعاناة الاجتماعية بوضوح كمعاناة؛ الكتابات التي ألّفها جورج لوكاتش في شبابه، هي بدائل لتقويمات من هذا النوع. إنها مكثّفة في فكرة الثقافة الجمالية؛ وهذه تذكّر بالشروط الثقافية لتنشئة اجتماعية غير مشوّهة، انتهاكها يمكن أن يسلب من التقدّم الاجتماعي بُعد السعادة. الأضرار والدمار اللذان يسيران في ركاب التحديث الرأسمالي، يدخلان بذلك مجال النظر الذي كثيرًا ما كانت نظريات اجتماعية معاصرة كثيرة تفقد مركز إحساسها بسبب بعدها عنه: هل إن شروط تحقيق الذات فرديًّا مرتبطة حقًا بمطلب تجسيد القدرات الشخصية، حيث إن التدمير الشديد لأنشطة العمل المفيدة يدمّر أيضًا الفرص الاجتماعية، دائمًا، لتحقيق ذاتي منجز؟ أليست شروط البناء المجتمعي مقيدة حقًا بمطلب هوية جماعية واضحة اجتماعيًا وقابلة للعيش فعليًّا، حيث إن بناء المؤسسات المفصول كليًّا عن خبرة الأفراد النابعة من الدوافع يستبعد دائمًا إمكان تنشئة اجتماعية ناجحة أيضًا؟ في النهاية، أليست الثقافة الديمقراطية مرتبطة بشرط مشاركة جميع أعضاء المجتمع على

(35) حول مفهوم التقويمات القوية (strong evaluations)، ينظر مثلًا: Charles Taylor, «Der Irrtum der negativen Freiheit», in: *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* (Frankfurt/Main, 1988), pp. 118 ff.

قدم المساواة في التربية الجمالية، حيث يؤدي الركون إلى المغالاة في اعتماد الخبرات الفنية والاستثناء الاجتماعي للفن اليوم إلى إفقار وسائل التعبير الرمزية في المجتمع؟

من البدهي أن تشخيصًا كهذا للأمراض الاجتماعية التي لا نستطيع الادّعاء بمعرفة أسبابها العميقة، بل إجراء تقويمات حدسية عنها فحسب، ينبغي أن يقابلها شيء ما في الواقع الاجتماعي، حتى لا تسمح بنشوء سيناريوات خيالية؛ إلا عندما يمكن أن يبرهن تجريبياً أيضاً، من خلال بحوث مُسترشدة بتفسيرات تشخيصية للمجتمع في الزمن المقصود، أن الانتهاك الرأسمالي لتلك الشروط المُفترضة نظرياً لتنشئة اجتماعية غير مشوّهة، هو ما يقود في الحقيقة إلى الاضطرابات الاجتماعية والمعاناة الفردية، عندئذ تفقد تلك التقويمات والتفسيرات طابعها الذاتي المجرد. وحدها العمليات التطورية للحياة الاجتماعية نفسها يمكن أن تبين أن الرؤى الحدسية لتنشئة اجتماعية موفّقة تتضمّن من الأساس قوة واقعية في الانفتاح والتطور. بهذا المقدار تُحيل أعمال لوكاتش الأولى أيضاً، إذا ما قاربناها كجهاز سيسموغرافي للنظريات الاجتماعية النقدية، على استمرارية من خلال البحث السوسولوجي التجريبي.

نظريّة نقدية

من مركز إلى مُحيط تقليد فكري⁽¹⁾

(1) في الأصل بالإنكليزية. نشرت هذه المقالة في:

A. Giddens and J. Turner (eds.), *Social Theory Today* (Cambridge, 1987),

بالألمانية في: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Socialpsychologie*, vol. 41, no. 1 (1989), pp. 1 ff.

أنا ممتنٌّ لـرولف فيغرزهاوس (Rolf Wiggershaus) لملاحظاته النقدية ونصائحه السديدة.

قبل ما يزيد على نصف قرن من اليوم، وتحت الإشراف السلطوي لرجل واحد وكعمل أنتجته حلقة من المثقفين، وُلدت النظرية النقدية (kritische Theorie)؛ ولكن مع الحركة الطلابية فحسب التي تذكّرت، في خضم مسارها للبحث عن اتجاه، مؤلفات معهد البحوث الاجتماعية (Institut für Sozialforschung)، دخلت هذه النظرية كمشروع نظري موحد في وعي الرأي العام. ومنذ ذلك الحين لا تزال النظرية النقدية تثير العقول: قام البحث التاريخي بتتبع مراحل قصة تيه حلقة المثقفين حول هوركهايمر (Max Horkheimer) من فرانكفورت إلى الولايات المتحدة مرورًا بفرنسا⁽²⁾؛ لكن ذلك توقف بسبب الروايات المبددة للأوهام التي رواها المعاصرون، وقامت بحوث فيلولوجية بالعمل على إظهار التناقضات الداخلية، لا بل البون الواسع الذي كان يفصل ما بين أعضاء تلك الحلقة؛ فتمكّن البحّاث الشاب خصوصًا، مدفوعين بانقلابات روح العصر، من اكتشاف موتيفات فكرية جديدة غير معروفة حتى ذلك الزمن في الكتابات القديمة⁽³⁾ وفي النهاية، قام النقاش النقدي الذي أطلقته «مدرسة فرانكفورت» منذ عشرين سنة، بإلقاء الضوء أيضًا

Tom Bottomore, *The Frankfurt School* (London, 1984); Gerhard Brandt, «Ansichten kritischer (2) Sozialforschung 1930-1980,» in: Institut für Sozialforschung (ed.), *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung*, Leviathan-Sonderheft 4/1981; Helmut Dubiel, *Kritischen Theorie* (Frankfurt am Main, 1978); Carl Friedrich Geyer, *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno* (Freiburg; München, 1982); Ulrich Gmünder, *Kritische Theorie: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas* (Stuttgart, 1985); David Held, *Introduction of Critical Theory* (London, 1980); Martin Jay, *Dialektische Phantasie* (Frankfurt am Main, 1976); Richard Kilminster, *Praxis and Method. A Sociological Dialogue with Lukács, Gramsci and the Early Frankfurt School* (London, 1979); Phil Slater, *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective* (London, 1977); Zoltán Tar, *The Frankfurt School* (New York, 1977), and Rolf Wiggershaus, *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung und politische Bedeutung* (München, 1986).

Peter Dews, «Power and Subjectivity in Foucault,» *New Left Review*, 144 (1984), and Jochen (3) Hörisch, «Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts,» in: B. Lindner and W. M. Lüdke (eds.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Adornos* (Frankfurt am Main, 1980).

على النقائص الموضوعية والمعضلات النظرية في المشروع النظري الأصلي⁽⁴⁾ في أثناء ذلك، وصلت هذه العملية في بعض الحالات حتى إلى الاعتراف المباشر والصريح بفشل النظرية النقدية⁽⁵⁾

على الرغم من الاهتمام المستمر، بل المتعظم الذي ما زالت النظرية النقدية تثيره على الصعيد العالمي⁽⁶⁾، ينتشر اليوم غالبًا وعي أكثر اتزانًا في ما يتعلق بمساهماتها النظرية. كل موجة تليّ جديدة للنظرية انتزعت، بفضل الجهود البحثية، من المشروع القديم جانبًا من الافتتان الذي استقبلت به في بدايتها، وأنزلتها إلى المرتبة الواقعية كمقاربة نظرية قابلة للامتحان؛ لذا وجب على كل محاولة لإعادة بناء منهجية للنظرية النقدية أن تنطلق من النتائج النقدية التي طرحتها هذه العملية في ضوء النهار. وحده الوعي بجميع نقائصها يتيح اليوم إعادة توطيد العلاقة بالتقليد الفكري الذي أحياه هوركايمر. سأقوم في ما يلي بمحاولة إعادة بناء منهجي كتلك، من خلال إضافة أطروحة أخرى إلى النتائج الموجودة سابقًا: في أعمال المؤلفين فحسب الذين احتلوا نوعًا ما مكانة هامشية في معهد

Seyla Benhabib, «Die Moderne und die Aporien der Kritischen Theorie,» in: Wolfgang Bonß (4) and Axel Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik* (Frankfurt am Main, 1982); Jürgen Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vols. (Frankfurt am Main, 1981), vol. 1, chap. 4, p. 2; Held, part 3; Axel Honneth, *Kritik der Macht* (Frankfurt am Main, 1985), part 1, and Albrecht Wellmer, *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus* (Frankfurt am Main, 1969).

Gerhard Brandt, «Max Horkheimer und das Projekt einer materialistischen Gesellschaftstheorie,» (5) in: Alfred Schmidt and N. Altvicker (eds.), *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung* (Frankfurt am Main, 1986).

تقارير من أعضاء المعهد حول خبراتهم فيها موجودة بشكل رئيس كمقابلات:

Leo Löwenthal, *Mitmachen wollte ich nie, Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel* (Frankfurt am Main, 1980),

البحوث المنهجية الأولى حول الخلافات في دائرة المعهد متوفرة عند:

Brandt, «Ansichten kritischer Sozialforschung,» and Stefan Breuer, «Horkheimer und Adorno. Differenzen im Paradigmakern der Kritischen Theorie,» *Leviathan*, 3 (1985); Jürgen Habermas: *Philosophisch-politische Profile* (Frankfurt am Main, 1981), and «Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes,» in: Schmidt and Altvicker (eds.), *Max Horkheimer heute*, and Martin Jay, «Positive und negative Totalität. Adornos Alternativentwurf zur interdisziplinären Forschung,» in: Bonß and Honneth (eds.), *sozialforschung als Kritik*.

Bonß and Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, and Axel Honneth and Albrecht Wellmer (6) (eds.), *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Ein internationales Symposium der Humboldt-Stiftung* (Berlin (W.), 1986).

البحوث الاجتماعية - أي إنهم انتموا إلى «الأطراف» - كان من الممكن إيجاد الوسائل النظرية المجتمعية التي من خلالها كان يمكن ترجمة النيات التي صاغها هوركهايمر بنجاح. صحيح أن هوركهايمر، وفي ما بعد أدورنو وماركوزه (Herbert Marcuse) أيضًا، قد أسسوا لفكرة نظرية مجتمعية ذات توجه فلسفي ومدعومة تجريبيًا في الوقت ذاته وذلك في بيئة العلوم المعاصرة لهم، إلا أنهم لم يحققوا هم أنفسهم في أعمالهم هذا المطلب الذي لا يزال أنموذجيًا حتى اليوم، لأنهم افتقدوا إلى مفهوم ملائم من أجل تحليل العمليات الاجتماعية. في المقابل، فإن الدراسات التي قام بها كل من بنيامين (Walter Benjamin) ونويمان (Franz Leopold Neumann)، كيرشهايمر (Otto Kirchheimer) وفي ما بعد فروم (Erich Fromm) أيضًا، قد اشتملت على رؤى وحوافز سوسيولوجية كان بإمكانها إذا أخذت معًا أن تعطي مؤشرات نحو ذلك المفهوم المجتمعي؛ لو عوملت أعمال هؤلاء المؤلفين في محتواها النظري - الاجتماعي بجدية أكبر، لكان من الممكن أن تُترجم أهداف النظرية النقدية المصوغة فلسفيًا بشكل سوسيولوجي أكثر خصوبة.

أولاً: تحديد أهداف

من بين المحاولات التي جرت في الزمن الفاصل ما بين الحربين العالميتين لتطوير الماركسية بطريقة مثمرة، تحتل محاولة النظرية النقدية مكانة مرموقة. لم يكن نهجها النظري الأساسي هو ما ميّزها من غيرها من المقاربات المشابهة، بل هو تحديدها المنهجي لأهدافها؛ هذه الأهداف نتجت من الاعتراف المبرمج والصريح وغير المتحفظ بجميع العلوم كل على حدة. وَصَّعت النظرية النقدية الإدراج المنهجي لجميع فروع البحث في العلوم الاجتماعية ضمن مشروع نظرية مجتمعية مادية نصب أعينها كغاية جوهرية؛ فتخطت بذلك نزعة النقاء الأصولية⁽⁷⁾ (Purismus) النظرية التي تحجّرت فيها المادية التاريخية زمنًا طويلًا، وأعطت مساحة لإمكان إضافة مثمرة لعلم الاجتماع الأكاديمي والنظرية الماركسية معًا. وقد كان ماكس

(7) نزعة النقاء الأصولية: تدل على الموقف العقلي الذي يسعى لصفاء الإبداعات الفكرية ومحاولة

تحريرها من المكونات «الغريبة». (المترجم)

هوركهايمر (Max Horkheimer) الأكثر جدارة في تمثيل هذا الهدف المنهجي؛ فهو من نصحت في عقله في العشرينيات [من القرن العشرين] خطة تهدف إلى تأسيس ماركسية موسّعة متعددة الاختصاصات، وهو الذي كان «وضعياً» في بداياته بما يكفي ليتمكن من الاعتراف بقيمة كل علم بذاته⁽⁸⁾

من أجل تحقيق هذا الهدف الواسع المدى، كان من الضروري بالطبع أن يوجد ثمة مناخ ثقافي يتيح لعلماء من فروع علمية مختلفة، لكن متشابهين في التوجّه، أن يجتمعوا في مكان واحد. إضافة إلى هذا، كان يقتضي وجود إمكانات مؤسسية تسمح لهؤلاء العلماء بالتعاون تحت سقف واحد. ذاك المناخ الثقافي نشأ في فرانكفورت العشرينيات، مدعوماً من طبقة برجوازية موسرة ومنفتحة. ازدهرت آنذاك الحياة الثقافية بسبب وجود الجامعة المؤسسة حديثاً، إضافة إلى صحيفة ليبرالية، وإذاعة تبتهج بالتجارب الجديدة وأخيراً بسبب وجود المركز اليهودي الحرّ للتعليم؛ هذا كله أدّى إلى تركيز غير مألوف للطاقات الفكرية⁽⁹⁾ ومع تأسيس «معهد البحوث الاجتماعية»، حظيت المدينة علاوة على ذلك بمؤسسة بحثية جُهزت بالوسائل المادية والتنظيمية للقيام بمشاريع بحثية في مجال العلوم الاجتماعية. أُسس المعهد في عام 1924 وأُلحق بالجامعة بفضل جهود فليكس فايل (Felix Weil)، وقد أُجريت في السنوات الأولى تحت إشراف كارل غرونبرغ (Karl Grünberg) دراسات في تاريخ الاشتراكية⁽¹⁰⁾. وعندما استُدعي ماكس هوركهايمر في عام 1930 ليخلف غرونبرغ في منصب مدير المعهد، لم يتطلّب الأمر مزيداً من الجهد لتحويل المخطط الموضوع سابقاً لنظرية مجتمعية متعددة التخصصات العلمية، إلى واقع تنظيمي. انتهز هوركهايمر فرصة إلقاء

Michael Korthals, «Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer,» *Zeitschrift für (8) Soziologie*, vol. 14, no. 4 (1985); G.W. Küsters, *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers* (Frankfurt am Main; New York, 1980); Karl-Heinz Roters, *Idee, Wissen und Mitteilung in der kritischen Theorie von Max Horkheimer* (Frankfurt am Main, 1988), and Alfred Schmidt, *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie* (München; Wien, 1976).

Wolfgang Schivelbusch, *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in (9) den zwanziger Jahren* (Frankfurt am Main, 1982).

Paul Kluge, *Die Stiftungsuniversität Frankfurt a. M. 1914-1932* (Frankfurt am Main, 1972), (10) book 4, chap. 2, and Ulrike Migdal, *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung* (Frankfurt am Main; New York, 1981).

الكلمة الافتتاحية ليقدم، أول مرة، البرنامج المتعلق بالنظرية النقدية للمجتمع في العلن⁽¹¹⁾ في مجلة البحوث الاجتماعية (*Zeitschrift für Sozialforschung*) التي أسست في عام 1932 وبقيت المركز الفكري الأهم لعمل المعهد حتى عام 1941، حاول مع هربرت ماركوزه أن يشتغل على هذه المقاربة في السنوات التالية⁽¹²⁾ الخلفية الفكرية للمقالات التي تكاد تكون برنامجية، والتي بدأ فيها مشروع النظرية النقدية يتخذ شكله تدريجاً ومنهجياً⁽¹³⁾، شكلتها حالة العلوم المعاصرة.

يرى هوركهايمر أن الوضع الفكري - التاريخي الذي انصبت فيه الجهود على إنتاج نظرية مجتمعية، يتميز بتباعد ذي تبعات بالغة ما بين البحث التجريبي والتفكير الفلسفي. تمثل فلسفة التاريخ عند هيغل التجلي الأخير لتقليد نظري، ينصهر فيه فرعا المعرفة هذان في شكل واحد من التفكير، حيث يتطابق التحليل التجريبي للواقع تطابقاً تاماً مع التحديد الفلسفي للعقل. خلال القرن التاسع عشر، تبددت المقدمات المثالية التي تحمل هذا المفهوم التاريخي - الفلسفي للعقل، كما تحلل الرباط الموحد الذي كان يربط حتى ذلك الوقت البحث التجريبي بالتأمل الفلسفي؛ ونتيجة لذلك، فإن فرعي فلسفة التاريخ المنقسمين عن أصل واحد باتا يقفان الآن في الفلسفة الوضعية الجديدة وفي الميتافيزيقا المعاصرة فجأة أحدهما في مواجهة الآخر. في الفلسفة الوضعية تضاءلت معرفة الحقيقة تجريبياً إلى مجرد بحث عن الحقائق، لأنها انفصلت عن كل تيقن ذاتي فلسفي؛ وفي الميتافيزيقا المعاصرة، في المشاريع الفلسفية لماكس شيلر (Max Scheler)

Max Horkheimer, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines (11) Instituts für Sozialforschung,» in: *Sozialphilosophische Studien*, Werner Brede (ed.) (Frankfurt am Main, 1972).

(12) للاطلاع على تاريخ هذه المجلة تُراجع خصوصاً المقدمة الغنية جداً بالمعلومات من:

Alfred Schmidt, «Die 'Zeitschrift für Sozialforschung' Geschichte und gegenwärtige Bedeutung,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1980), and Jurgen Habermas, «Die Frankfurter Schule in New York,» in: *Philosophisch-politische Profile*, pp. 411 ff.

Max Horkheimer: «Traditionelle und kritische Theorie,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6 (13) (1937), and «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung,» and Herbert Marcuse, «Philosophie und Kritische Theorie,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, 6 (1937).

ونيكولاي هارتمان (Nicolai Hartmann)، تقزّم التأمل العقلي إلى مجرد تخمين
للكينونة، لأنه انفصل عن كل صلة نظرية بالواقع التاريخي - التجريبي⁽¹⁴⁾

يدرك هوركهايمر أن المشكلة الفعلية لهذا الوضع التاريخي الفكري
هو الواقع المتمثل في أن إمكان التفكير التاريخي الفلسفي، في ذلك الوضع،
انتهى إلى التلاشي بالمطلق؛ ذلك أن تقسيم العمل التجريدي بين العلمية⁽¹⁵⁾
والميتافيزيقا الذي أدّى إليه تطور الفكر بعد هيغل، لا يترك مساحة للفكرة
القائلة بتجسيد العقل تاريخياً؛ تلك الفكرة التي تغذّت عليها الفلسفة التاريخية
الكلاسيكية منذ البداية. لكن مع العنصر التاريخي - الفلسفي، انقضى إمكان النقد
التجاويزي من كل نظرية مجتمعية؛ فلم يعد هناك من أداة فكرية متوفرة لها كي
تقيس الظروف الواقعية لمجتمع ما بالنسبة إلى فكرة شاملة عن العقل. لذلك،
فإن التأسيس لنظرية مجتمعية نقدية يشترط في المقام الأول التغلّب على ذلك
الانشقاق الفكري - التاريخي بين البحث عن الحقائق والفلسفة. كانت هذه
المهمّة هي الهدف الحقيقي الذي كُرست له مؤلفات هوركهايمر وماركوزه؛ إذ
انطلق نقدهما المنهجي الموجه إلى الفلسفة الوضعية من نظرية المعرفة، وسعيًا
منهجيًا إلى تصوّر بحث متعدد الاختصاصات.

تمثّل نظرية المعرفة المادية وفقاً لرؤية ماركس المفتاح الذي استعمله
«المعهد» لنقد الفلسفة الوضعية. أخذ هوركهايمر هذه المقاربة التي ظهرت أولاً
في الكتابات الماركسية كخطوط عريضة، في صيغة مكيفة بحسب لوكاتش⁽¹⁶⁾،
أما ماركوزه فقد تبناها بطريقة متأثرة بهایدغر (Martin Heidegger)⁽¹⁷⁾. ومعاً ينطلقان

Max Horkheimer: «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise», in: *Kritische Theorie*, A. (14)
Schmidt (ed.) (Frankfurt am Main, 1968), vol. 1, and «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und
die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung».

(15) العلمية: (Szietismus، بالإنكليزية: scientism) بالألمانية: مصطلح استعمله أول مرة عالم
الأحياء الفرنسي فليكس لودانتك (Félix le Dantec)، وكان يعني به إمكان استعمال أساليب العلوم، الطبيعية
خصوصاً، للإجابة عن كل سؤال في المجالات العلمية الأخرى؛ كالعلوم الإنسانية مثلاً. (المترجم)

Martin Jay, *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas* (16)
(Cambridge, 1984).

Stefan Breuer, *Die Krise der Revolutionstheorie. Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik* (17)
= bei Herbert Marcuse (Frankfurt am Main, 1977), and Alfred Schmidt, «Existential-Ontologie und

من الفرضية القائلة إن العلوم التجريبية وحتى منهجياتها تتحدد جميعها بحسب متطلبات العمل المجتمعي؛ المصلحة في إحراز مقولات نظرية هنا تتساوى مع المصلحة في السيطرة على الطبيعة المادية، تلك السيطرة التي لطالما سعى إليها نشاط العمل حتى قبل اعتماد المقاييس العلمية. ما إن يتم إدراك هذا الترابط التكويني العملي بين مختلف العلوم عبر نظرية المعرفة، حتى يتبين كيف أن الفلسفة الوضعية لا بدّ من أن تفضي إلى سوء فهم: فهي حين تبرر العلوم منهجياً فحسب، تفصلها بضربة واحدة عن الوعي بجذورها المجتمعية، كما عن المعرفة بأهدافها العملية أيضاً. في إنكار الإطار العملي والحياتي للنظريات العلمية، يلمح هوركهايمر وماركوزه بالطبع خطأ الفلسفة الوضعية المعاصرة، وأيضاً وفي الوقت ذاته النقص الحاصل في فهم النظريات بشكل عام؛ هكذا فإن تعقّب هوركهايمر جذور الفكر الوضعي رجوعاً حتى ديكارت (René Descartes) - ذلك الفكر الذي جعل العلوم تبدو وكأنها التزام صافٍ - لا فائدة عملية له البتة. والاسم الذي أطلقه على تقليد العلموية الذي امتد ليشمل حقبة العصر الحديث بأكملها هو «النظرية التقليدية» (traditionelle Theorie)؛ في مقابلها وضع بالاشتراك مع ماركوزه «النظرية النقدية» كشكل من أشكال العلم، المتمسك باستمرار بوعي السياق الاجتماعي لنشوته كما صلته النفعية العملية.

غير أن النظرية النقدية لا تستطيع أن تتصدّى للمهمة التي أوكلت إليها، إلا إذا توفر لديها في الوقت نفسه نظرية للتاريخ قادرة حقاً على إيضاح موقعها ودورها هي نفسها في العملية التاريخية؛ لذلك، فإن تأسيس نظرية نقدية للمجتمع يتطلب، انطلاقاً من أسباب نظرية معرفية في الحد الأدنى، تفكيراً تاريخياً - فلسفياً في الشكل الذي لم يُرمَج له موقع شرعي في تقسيم العمل المعاصر الحاصل بين الفلسفة والعلوم. بدايات نظرية تاريخ كهذه متضمنة في نظرية المعرفة المادية التي استطاع هوركهايمر وماركوزه الاستناد إليها في نقدهما الفلسفة الوضعية؛ وقد أكملت تلك البدايات إلى إطارٍ تأويلي عام، وذلك حين وسّعاها لتشمل الفرضيات الأساسية للمادية التاريخية.

historischer Materialismus bei Herbert Marcuse,» in: J. Habermas (ed.), *Antworten auf Herbert Marcuse* = (Frankfurt am Main, 1968).

استمرّ هوركهائمر وماركوزه حتى في ثلاثينيات القرن الماضي ومن دون انقطاع في تمثيل الصيغة الكلاسيكية من النظرية الماركسية في التاريخ: تبعاً لها، فإن ما يمثل الآلية المركزية للتقدم الاجتماعي هو عملية تطور القوى المنتجة التي تفرض مع كل مرحلة من مراحل النظام التقني للسيطرة على الطبيعة مرحلة جديدة أيضاً من علاقات الإنتاج الاجتماعية⁽¹⁸⁾ في هذا المسار التاريخي، ينبغي للنظرية النقدية ألا تكون ببساطة، كما العلوم التجريبية، سلطة معرفية لسيّر العمل، وإنما سلطة نقدية للإدراك الذاتي الاجتماعي: ففيها تصل، كما يقول ماركوزه مباشرة بعد هوركهائمر، «إمكانات» الوعي «إلى تلك التي ينضج فيها الوضع التاريخي نفسه»⁽¹⁹⁾ تُقاس المكانة الاجتماعية والوظيفة العملية للنظرية النقدية، بالمدى الذي يمكن أن تنطلق فيه قدرات العقل المُستثمر في قوى الإنتاج، لتفضي إلى أشكال جديدة من التنظيم الاجتماعي. ومثلما اضطلعت في الماضي فلسفة التاريخ الهيجلية، تحت شروط مثالية، بمهمة امتحان المسار التجريبي للتاريخ نقدياً في إمكانات العقل المتجسّدة فيه، فإن النظرية النقدية أخذت على عاتقها الآن هذه المهمة ولكن من مسلّمات مادية.

وإذا كانت هذه الأفكار التمهيدية المنبثقة من نظرية المعرفة لا تزال تتحرك في السياقات العامة لفلسفة تاريخ إنتاجيّة، مثلما تمثّلت في الحقبة نفسها وبطريقة مشابهة لدى لوكاتش وكورش⁽²⁰⁾ (Karl Korsch)، فإن هوركهائمر وماركوزه لم يضعوا صياغة جديدة إلا مع التحوّل المنهجي الذي أعطياه لفكرة النظرية النقدية في الخطوة التي تلت؛ أي التي برّأ فيها ما ندعوه اليوم، بنظرة استعادية، «المادية المتعددة الاختصاصات»⁽²¹⁾ كلاهما يعتبر أنه إضافةً إلى التشخيص الفلسفي - التاريخي الذي به ترتفع النظرية النقدية، ينبغي أن يدخل بحث سوسيولوجي

Max Horkheimer, «Geschichte und Psychologie,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932). (18)

Marcuse, «Philosophie und Kritische Theorie,» p. 647. (19)

Fugio Cerutti, «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen (20) Marxismus,» in: Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt am Main, 1970).

Wolfgang Bonß and Norbert Schindler, «Kritische Theorie als interdisziplinärer (21) Materialismus,» in: Bonß and Honneth, *Sozialforschung als Kritik*.

تجريبي بوصفه خطوة تأمل ثانية، تلك الخطوة التي تُعتبر تأسيسية من أجل التعاون بين الاختصاصات المختلفة. لا بالنسبة إلى هوركهايمر ولا بالنسبة إلى ماركوزه، كان يمكن التشخيص الفلسفي - التاريخي لحالة المجتمع والبحث فيه تجريبياً، أن يبقى مهمة الاقتصاد السياسي وحده؛ يجب على أي نظرية مجتمعية نقدية بالأحرى أن تستعمل المروحة الواسعة لاختصاصات العلوم الاجتماعية، كي تتمكن من سبر غور النزاع بين قوى الإنتاج وعلاقاته في الزمن الراهن بشكل مقبول. وفي ما يختص بالعلاقة المنهجية التي ينبغي أن تنشأ بين فلسفة التاريخ والبحث المتعدد الاختصاصات، فقد صمم هوركهايمر مخططاً عاماً؛ إذ كان يرمي إلى إقامة تشابك «ديالكتيكي» بين شكلي المعرفة هذين، بحيث تكون «الفلسفة كغاية نظرية موجهة إلى العام، إلى 'الأساسي' بغرض تمكينها من منح دفعات منشطة للبحوث المميزة، وفي الوقت نفسه مزودة بالانفتاح الكافي على العالم، كي تسمح لنفسها أن تتأثر وتتغير في سياق التقدم الملموس للدراسات»⁽²²⁾

كان هوركهايمر أيضاً هو من منح من حيث المضمون شكلاً لهذه الخطة المنهجية التمهيدية لنظرية المجتمع النقدية، محددًا بذلك برنامج بحوث «المعهد» في حقبة الثلاثينيات. وبالنسبة إليه، فإن المشكلة التجريبية التي ينبغي أن يتم التركيز عليها في نطاق التعاون بين العلوم المختلفة، تنتج من تطبيق فلسفة التاريخ المادية على الأوضاع المعاصرة: إذا أريد للعملية التاريخية أن تتقدم بشكل عام، بحيث يتكرر دائماً تفرغ الإمكانيات العقلية المستغلة في قوى الإنتاج لتتحول إلى أزمات اجتماعية، فإن من الوارد حينئذ أن يُطرح، في ظل الشروط المميزة للأوضاع الراهنة، سؤال عن ماهية الآليات بالذات التي تحول دون اندلاع مثل هذه الأزمات؛ لقد أدرك هوركهايمر الشاب، مثل كثيرين من الماركسيين المجاليلين له، نزعة التطور البارزة في عصره، والتمثلة في تزايد اندماج طبقة العمال في النظام الاجتماعي للرأسمالية المتأخرة⁽²³⁾ لقد كانت النظرة المركزة

Horkheimer, «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts (22) für Sozialforschung.» p. 41.

Birgit Mahnkopf, *Verbürgerlichung. Die Legende vom Ende des Proletariats* (Frankfurt am Main; New York, 1985), esp. chap. 6.

لهوركهايمر على الاندماج الذي حققته الرأسمالية المتأخرة أحادية الجانب إلى حد بعيد، حتى أنه جعل منها نقطة مرجعية لمجمل العمل البحثي للمعهد؛ ففي خلال ثلاثينيات القرن الماضي، كان البحث المستند إلى الاختصاصات المتعددة يتمحور عمومًا حول السؤال: «كيف يمكن الآليات النفسية التي من خلالها يُفترض أن تدفع التوترات بين الطبقات الاجتماعية نحو صراعات بسبب الوضع الاقتصادي، أن تبقى كامنة؟»⁽²⁴⁾

إن صيغة السؤال في حد ذاتها تنم عن تصوّر هوركهايمر بالتفصيل لكيفية تركيب تحليل متعدد الاختصاصات للمجتمع. فالاقتصاد السياسي لا يزال يُعتبر التخصص المركزي للعمل البحثي؛ هو وحده حقيق بالتوسط موضوعيًا بين فلسفة التاريخ والعلوم الأخرى، لأنه في ظل تطبيق وجهات نظر تجريبية يقوم بدراسة عملية الإنتاج الرأسمالي نفسها، تلك العملية التي تبدو من منظور فلسفة التاريخ مرحلة من مراحل تحقيق العقلانية. وإذا كان الاقتصاد السياسي يُشكّل لهذا السبب العمود الفقري النظري لعلم اجتماع مادي، فلا بد بطبيعة الحال من أن يظهر تحت وقع الظروف المتغيرة تخصص ثانٍ إلى جانبه؛ حيث إن العقلانية الكامنة المتجمعة في قوى الإنتاج الرأسمالي لم تعد، كما كان يُلّمح إليها في نظرية الثورة الماركسية، تنعكس في السلوك الطبقي للبروليتاريا، وهي تحتاج إلى تفحص إضافي لقوى الترابط «اللامنطقية» التي تعيق هذه الطبقة عن إدراك مصالحتها الحقيقية؛ ليس هناك أدنى شك، بالنسبة إلى هوركهايمر، أن هذه المهمة يمكن تحقيقها من خلال علم النفس فحسب كما أرساه فرويد. بين الاقتصاد وعلم النفس، يجب أن يدخل في النهاية اختصاص ثالث، لأن متطلبات التكيف الاجتماعي لا تظهر على النفس الفردية بشكل مفاجئ، وإنما مصدعة ثقافيًا فحسب؛ كعنصر متمم لمشروع البحث الذي صمّمه، يضع هوركهايمر نصب عينيه نظرية للثقافة التي كان عليها أن تتفحص الشروط الثقافية الأساسية التي يخضع لها التكيف الاجتماعي الفردي في الرأسمالية المتأخرة. ينتج من الارتباط بين هذه الفروع المعرفية الثلاثة المهمات التي حددها هوركهايمر للنظرية النقدية في

مرحلتها الأولى؛ وهي تشمل (1) التحليل الاقتصادي للمرحلة ما بعد الليبرالية في الرأسمالية، (2) الاستقصاء النفسي - الاجتماعي للاندماج الاجتماعي للفرد، (3) التحليل الثقافي النظري لطريقة تأثير الثقافة الجماهيرية. الآن يستطيع هوركهايمر على الرغم من هذا أن يحقق وحدة نظرية في طيف الموضوعات المتضمن في برنامجه، من خلال استخدامه مع فريق عمله وظائفية ماركسية فحسب، تؤسس لتبعية مباشرة بين أبعاد البحوث المنفردة:

(1) يرى هوركهايمر أن الوظيفة المركزية للاقتصاد السياسي تكمن في استقصاء عملية التحوّل العميقة التي هيمنت على الرأسمالية منذ انتهاء مرحلتها الليبرالية؛ وصعود النازية بشكل خاص، هو ما يدفعنا إلى التساؤل إذا ما كنا نشهد بداية تحول مبدئي في تنظيم الرأسمالية، بدأت ملامحه ترتسم في الاقتصاد الموجّه للنظام الاقتصادي الجديد. وقد أوكلت مهمة معالجة هذه المشكلة في المعهد إلى عالم الاقتصاد فريدريش بولوك الذي كان إلى حد ما «يساريًا برجوازيًا»، علمًا أنه نشأ وترعرع مع ماكس هوركهايمر⁽²⁵⁾ وكان بولوك قد أجرى خلال ثلاثينيات القرن الماضي دراسات حول تجارب الاقتصاد الموجه أخذت بنتائجها «الحلقة الضيقة» لأعضاء المعهد. وجد بولوك في مصطلح «رأسمالية الدولة» قاسمًا مشتركًا لقناعاته⁽²⁶⁾؛ تبعًا لذلك بنت القومية الاشتراكية (النازية الألمانية)، كما نظام الحكم السوفياتي على حد سواء، شكلاً تنظيميًا للرأسمالية من خلال الاقتصاد الموجه، حيث أزيحت جانبًا وسيلة التحكم المتمثلة في السوق، وحلت محلها أجهزة تخطيط بيروقراطية؛ وبذلك نمت إدارة المؤسسات الرأسمالية العملاقة مع نخبة السلطة السياسية بشكل فائق السلاسة وتداخلتا، حتى أن الاندماج الاجتماعي بكيّته أصبح من الممكن أن يُمارس الآن على شكل سيطرة إدارية مركزية. وسرعان ما تحول هذا التحليل الذي أعده هوركهايمر، والذي لم يقصد به في الأصل سوى المعالجة العلمية المتخصصة، إلى نقطة انطلاق لنظرية

Helmut Dubiel, «Kritische Theorie und politische Ökonomie.» in: Friedrich Pollock, *Stadien* (25) *des Kapitalismus*, H. Dubiel (ed.) (München, 1975).

Friedrich Pollock: «Die gegenwärtige Lage des Kapitalismus und die Aussichten einer (26) planwirtschaftlichen Neuordnung.» in: *Stadien des Kapitalismus* (München, 1975), and Friedrich Pollock, «Staatskapitalismus.» in: *Stadien des Kapitalismus*.

عالمية للرأسمالية ما بعد الليبرالية⁽²⁷⁾؛ فهي تقدم الإطار العام الذي ينبغي أن تجد الدراسات النفسية والثقافية النظرية مواقع لها بداخله.

(2) صحيح أن الشكل التنظيمي الجديد للإنتاج الرأسمالي يمكن تفسيره عبر نظرية رأسمالية الدولة، لكن هذه النظرية لا يمكنها الإجابة عن السؤال: لماذا يخضع الأفراد لنظام السلطة الممركز هذا ومن دون أي مقاومة كما يبدو؟ البحث في هذا السؤال هو مهمة من مهمات علم النفس الاجتماعي، والتي عهد بها هوركهايمر إلى صديقه إريك فروم؛ وبانخراطه في المعهد، كسب هذا نصيرًا حازمًا للحركة الثقافية في حقبة جمهورية فايمار، تلك الحركة التي سعت جاهدة لدمج المادية التاريخية بالتحليل النفسي⁽²⁸⁾ إريك فروم الذي كان منذ عام 1926 يمارس التحليل النفسي والذي كان مقرَّبًا من المركز اليهودي الحر للتعليم، كان في دراساته السابقة مكرِّسًا كليًا لـ «اليسار الفرويدي»⁽²⁹⁾؛ فهو ينطلق، كما سيغفريد برنفلد (Siegfried Bernfeld) وفيلهلم رايش (Wilhelm Reich) مثلًا، من أن اندماج الأفراد في نظام السلطة الرأسمالي يحدث من طريق الوسم الاجتماعي لسمااتهم الجنسية - النفسية. يضع فروم هذا النموذج التوضيحي العام الذي يربط ما بين نظرة التحليل النفسي وآراء علم الاجتماع الماركسي، موضع التطبيق في المعهد⁽³⁰⁾ ونقطة الانطلاق هنا هي ملاحظة أن تشكيل نظام

Horkheimer, «Traditionelle und kritische Theorie.» (27)

Helmut Dahmer, *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke* (28) (Frankfurt am Main, 1973); Wolfgang Bonß, «Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik. Zur Freudrezeption der Kritischen Theorie,» in: Bonß and Honneth, *Sozialforschung als Kritik*.

Rainer Funk, «Zu Leben und Werk Erich Fromms,» in: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. 1: (29) *Analytische Sozialpsychologie* (Stuttgart, 1980).

Erich Fromm: «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932), and «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, vol. 1 (1932).

ألف فروم للمعهد الجزء الاجتماعي - النفسي من الدراسة الموسعة، بعنوان «السلطة والأسرة»:

Erich Fromm, «Sozialpsychologischer Teil,» in: Institut für Sozialforschung (ed.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht des Instituts für Sozialforschung* (Paris, 1936);

البحوث الأولية لهذا المشروع التي قام بها فروم في إطار دراسة تجريبية حول «الأعمال الألمانية

Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: Eine sozialpsychologische Untersuchung*, W. Bonß (ed.) (Stuttgart, 1980). نشرها ف. بونس: 1929

رأسمالية الدولة يجلب معه تحولاً بنوياً للأسرة البرجوازية الصغيرة: ففي وقت يخسر فيه الرجل القدرة على اتخاذ القرار الاقتصادي، الذي كان من صلاحياته تحت شروط النظام الرأسمالي الليبرالي، فإنه يخسر أيضاً سلطته المُسلّم بها داخل العائلة التي كانت له في السابق بصفته الوالد. لكن من خلال ذلك تُتزعّج من الطفل مرجعية سلطة موثوقة، كان حتى ذلك الحين في وسع الأنا خاصته الاستناد إليها في تطورها وتقويتها؛ وبناء عليه، يجري التحول البنوي للعائلة يداً بيد مع إضعاف الأنا للناشئ، ما يؤدي بالنتيجة إلى تكوين نمط شخصية مرتبطة بالسلطة، وقابلة للتلاعب بها بسهولة. مرة أخرى سيكون هوركهايمر هو من سوف يعطي شكلاً عاماً لأفكار فروم المتباينة، والتي كثيراً ما كانت خيالية؛ هذا الشكل هو نظرية «الشخصية السلطوية» التي لخصّ فيها البحوث الاجتماعية - النفسية التي أجراها المعهد⁽³¹⁾، والتي سرعان ما تبناها جميع أعضاء «الحلقة الضيقة» للمعهد.

(3) تسلك المقاربة الاقتصادية وتلك الاجتماعية - النفسية للمعهد مع بعضهما بعضاً سلوكاً تكاملياً: فهما ومن خلال فرضيات وظيفية، تعتمد إحداهما على الأخرى إلى حد أنها إذا ما نُظِرَ إليهما معاً، تعطيان صورة اندماج كامل للمجتمع. يكشف التحليل البنوي الاقتصادي عن اتجاهات التطور التي تتيح للرأسمالية التحكم فيها في نظام اقتصادي موجه؛ ومن التغيرات التي تحدثها عملية التحول هذه في التكيف الاجتماعي للعائلة، يعمل التحليل الاجتماعي - النفسي على اكتشاف الآليات التي من خلالها يتأقلم الأفراد بسلاسة مع المتطلبات الجديدة للسلوك. وسوف يكون على نظرية الثقافة - الجزء الثالث من المشروع البحثي الذي وضعه هوركهايمر نصب عينيه - أن تنسف الوظائف المغلقة لتحليل اجتماعي كهذا؛ هنا كان يمكن على أبعد تقدير أن يبرهن أن المواطنين المتكثفين اجتماعياً ليسوا ببساطة وسلبية خاضعين لمجريات تحكّم مجهولة الفاعل، بل إنهم يشاركون بإيجابية في عملية الاندماج الاجتماعي المعقدة عبر قدراتهم التفسيرية الذاتية. في الحقيقة رتب هوركهايمر مهمة أخرى بدايةً على التحليل الثقافي، كانت نظرياً مناقضة لهذه الرؤية: كما في دراسة الثقافات الفرعية (Subkultur) اليوم، ينبغي

Max Horkheimer, «Autorität und Familie» («Allgemeiner Teil» in den «Studien über Autorität (31) und Familie»), in: *Kritische Theorie* (Frankfurt am Main, 1968), vol. 2.

له تفحص «العادات» و«أنماط الحياة» تجريبياً، حيث تتخذ الممارسة التواصلية العادية بين الفئات الاجتماعية شكلاً ملموساً⁽³²⁾ لو أن هوركهايمر تابع التصور السوسولوجي الموجز هنا بشكل أكثر صرامة، لكان من الممكن أن يفتح له في ميدان الثقافة بشكل مثالي ذلك البعد العنيد لتوجهات العمل الاجتماعي ونماذج القيم، وهو البعد الذي يجب أن لا يُعتبر في حد ذاته مجرد عنصر وظيفي في إعادة إنتاج السلطة؛ لكنه قام عوضاً عن ذلك، حتى قبل تمكّنه من إدراك منطق العمل النظري لفرضياته الاستهلاكية، بإعادة إدخال التحليل الثقافي مجدداً في مرجعية النظام الوظيفي الذي كان قد أتاح اندماج الاقتصاد وعلم النفس الاجتماعي فيها سابقاً⁽³³⁾ في هذا السياق المتغيّر، يعتبر هوركهايمر أن «الثقافة» حاضرة في كل مكان لا يدور فيه الحديث عن أعمال فنية، ويرى بأن الثقافة ليست كامنة إلا في مجموع المرافق و«الأجهزة» الثقافية التي تتيح استمرارية توصيل متطلبات السلوك الاجتماعي من الخارج إلى نفسية الفرد التي أصبح التأثير فيها سهلاً؛ الدراسات التي قدمها تيودور أدورنو بشكل خاص في موضوع نشوء صناعة الثقافة وتأثيرها، تتحرك في أفق مفهوم ثقافي كهذا محدود مؤسساتياً ونظرياً⁽³⁴⁾. بذلك يفرض نمط معين من البحث الثقافي نفسه في المعهد، في إطاره تظهر الثقافة، تماماً كما في التعاليم الماركسية عن البنية التحتية والبنية الفوقية، مجرد وجه من وجوه وظيفة ضمان السيطرة. الأسباب التي يسوقها هوركهايمر هنا وتدفع به مجدداً نحو اللجوء إلى النظام المرجعي الوظيفي، تشير إلى الفرضيات الأساسية لفلسفة التاريخ التي ارتكز عليها مشروع بحثه المتعدد الاختصاصات برمته؛ وهي تتيح إيضاح المقدمات النظرية التي كان لا بد من أن تُسقط النظرية النقدية في مرحلتها الأولى.

Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, esp. p. 43;

(32) هكذا خصوصاً في

المصطلح الثقافي الذي يستعمله هوركهايمر هنا يذكر بقوة بكتابة التاريخ الثقافي وسوسولوجيا الطبقات الدنيا في إنكلترا، اللتين بادرت فيهما دراسات إ.ب. تومسون (E. P. Thompson).

Horkheimer, «Autorität und Familie».

(33) برمجة على وجه التقريب في:

تبعث إعادة بناء مفهوم الثقافة بحسب رؤية هوركهايمر من عمل نظري إلى مفهوم مؤسساتي - نظري

Honneth, *Kritik der Macht*, chap. 1.

في:

Theodor W. Adorno, «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des (34)

Hörens», *Zeitschrift für Sozialforschung* (1938), and Leo Löwenthal, «Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur», *Zeitschrift für Sozialforschung*, 1 (1932).

ثانياً: تطبيقات الحلقة الضيقة

عندما تُجمَع الدراسات المختلفة التي أنجزها أعضاء الحلقة الضيقة في المعهد في غضون ثلاثينيات القرن العشرين، في مُجمل نظري واحد، فإن الصورة التي تظهر هي صورة مجتمع مندمج كلياً؛ فتبدو الحياة الاجتماعية في تلك الصورة، كما في الرؤى النظرية للأنظمة الشمولية، تدور في حلقة مغلقة مكونة من ممارسة مركزية للسلطة، ورقابة ثقافية وخضوع أو تأقلم الأفراد. قد تكون هذه الصورة مبررة تاريخياً إلى حد ما، نظرًا إلى الظروف الاجتماعية التي واجهها أعضاء المعهد مع الفاشية والستالينية؛ من ناحية أخرى، ومن وجهة نظر منهجية، فإنها تبدو نتيجة لتركيبية نظرية خاطئة. في النظام المرجعي الاجتماعي النظري الذي اعتمده هوركهايمر أساسًا لبرنامج، كان ذلك البعد للسلوك الاجتماعي الذي تنشأ فيه باستقلالية القناعات الأخلاقية والتوجهات المعيارية، مستبعدًا بشكل منهجي منذ البداية؛ فقد تم إعداد برنامجه على أساس عدم استيعابه سوى لمثل تلك العمليات الاجتماعية التي يمكن بواسطتها تبني أداء وظائف إعادة إنتاج العمل الاجتماعي وتوسعته. وتكمن أسباب الاختزال الوظيفي هذا في المقدمات النظرية الفلسفية - التاريخية التي ارتكزت عليها أفكار هوركهايمر، بل وأيضًا ماركوزه وأدورنو بصورة عامة.

هناك قاسم مشترك يجمع بين الأعمال الفلسفية لهؤلاء المؤلفين الثلاثة في تلك الحقبة: على الرغم من توجه تفكيرهم نحو محاولة تجديد جذري للفلسفة الاجتماعية، فإن قناعاتهم الأساسية المتعلقة بفلسفة التاريخ، والتي طبقوها في تلك الأثناء، كانت متجذرة بعمق في التقاليد الماركسية؛ حتى في السياقات التي حاولوا ضمنها التخلص بشكل حاسم من جميع بقايا التقوقع العقائدي، فإن ذلك كان يتم من المنظور الثابت لفلسفة التاريخ الماركسية. ولم يكن من الممكن هنا حتى للإنجازات الباهرة لدوركايم وتلامذته، ولا للتجديدات النظرية للبراغماتية، أن تقع على أرض خصبة؛ وقد ظلّت الدائرة الضيقة للمعهد مغلقة دومًا في مواجهة جميع المحاولات التي رمت إلى رؤية مسار التاريخ بصورة

مختلفة عن وجهة النظر التي فسّرتَه بتطور العمل الاجتماعي. افتراضان نظريّان هما ما يُحدّد الإطار الفكري لفلسفة التاريخ الذي تتحرك فيه، على الرغم من الاختلافات كافة، أعمال هوركهايمر وماركوزه وأدورنو جميعها: أولاً ينطلق ثلاثتهم من أن إدراك البشر أو عقلاّنتهم ينبغي أن يُتاح إمكان فهمها كمقدرة عقلية على التصرف الأدائي الفعّال بأشياء الطبيعة بالدرجة الأولى؛ هكذا، فإن الثلاثة يشتركون معاً في بقائهم ملتزمين بالتقليد الفكري لفلسفة الوعي التي تبني العقلانية البشرية على نمط العلاقة المعرفية للذات بالموضوع⁽³⁵⁾ ثانياً، يتفق ثلاثتهم على العواقب التي يمكن أن تنتج من تلك المقدمات النظرية المستقاة من فلسفة الوعي في سبيل فلسفة تاريخ: إن التطور التاريخي بطبيعة الحال وبشكل خاص ما هو إلا عملية تفتّح للعقلانية الكامنة، المتجلية بالضبط في التصرف الأدائي الفعّال بأشياء الطبيعة؛ وبهذا فإنهم يظنون معاً، كما ماركس من قبلهم، أسرى للميل السائد الذي يختزل التاريخ ألياً أو إنتاجياً⁽³⁶⁾ إلى عملية التطور المجتمعي لسيطرة الإنسان على الطبيعة⁽³⁷⁾

ومهما كانت تفصيلات ذلك الأمر، فقد تأثرت التوجهات الأولية بلوكاتش وكورش⁽³⁸⁾، بدلتاي (Wihelm Dilthey) وهايدغر⁽³⁹⁾ وأخيراً بينيامين⁽⁴⁰⁾، إلا أن فلسفة التاريخ الاختزالية هذه التي خدمت العمل البحثي للمعهد في غضون العقد الأول كنظام مرجعي عام؛ لم تُبرر فحسب النواقص النظرية التي كُشِف عنها في ما بعد والمتصلة بالأسس المعيارية للنظرية النقدية المبكرة⁽⁴¹⁾، بل

Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 1, pp. 489 ff. (35)

(36) إنتاجي: استعملنا هذا المصطلح مقابل المصطلح الألماني *Produktivistisch* (بالإنكليزية: *productivist*)، وهو كناية عن اتجاه في الفلسفة الاقتصادية مبني على الاعتقاد بأن الإنتاجية الاقتصادية هي الغرض من تنظيم المجتمعات الإنسانية، وأن «زيادة الإنتاج هي جيدة بالضرورة». (المترجم)

Honneth, *Kritik der Macht*, first part, pp. 9 ff. (37)

Jay, *Marxism and Totality*. (38)

Schmidt, «Existential-Ontologie und historischer Materialismus bei Herbert Marcuse». (39)

Susan Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin and the Frankfurt Institute* (New York, 1977).

Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. chap. 4, and Seyla Benhabib, (41) *Critique, Norm, and Utopia* (New York, 1986).

طرح أيضاً المشكلات التي تابعتها في البيان الذي شيده هوركهايمر لصوغ نظرية مجتمع متعددة الاختصاصات⁽⁴²⁾ التفصيل الوظيفي للشوب الذي تتضمنه نظرية المجتمع في برنامج هوركهايمر، هو المآل المنهجي للاختزالية التي تتخلل أنموذجه التاريخي - الفلسفي⁽⁴³⁾ ولأن أي نمط من النشاط الاجتماعي ما خلا العمل غير مسموح به هناك، فإن هوركهايمر لا يستطيع أن يأخذ في الاعتبار منهجياً على مستوى نظريته الخاصة بالمجتمع سوى الأشكال الفعالة للعمل الاجتماعي الممارس؛ لكنه من خلال ذلك مُلزم أيضاً بفقدان إمكان الالتفات إلى ذلك البعد من الممارسات العملية اليومية التي يُنتج فيها الأشخاص المتكيفون اجتماعياً توجهات سلوكية مشتركة بطرائق تواصلية، ويطوّرونها إبداعياً. كان من الممكن لهوركهايمر، لو أنه راعى هذه الدائرة التواصلية للممارسات اليومية الاجتماعية، أن يكتشف أن إعادة الإنتاج الاجتماعية لا تتحقق في شكل إشباع أعمى للوظائف الضرورية، إنما دائماً وحصرًا من طريق تكامل معايير السلوك الخاصة بالجماعات؛ غير أنه كان يجب أن يصل في تفكيره المجتمعي النظري إلى تصور الاختراق الذي يبين أن المجتمعات، وبمعزل عن فهم الذات المكتسب تواصلياً، تعيد مبدئياً إنتاج أعضائها، من خلال الربط المباشر والمُحكّم لمتطلبات السلوك الضرورية اقتصادياً بطبيعة الحاجات الفردية بواسطة عمليات سيطرة منهجية. إن مغبة أنموذج تفكير كهذا في نهاية المطاف هو إمكان تكوّن الوظائف المغلقة التي يقدم برنامج هوركهايمر لـ «المادية المتعددة الاختصاصات» نفسه في بنيتها في النهاية.

في الواقع، فإن فكرة بحث اجتماعي متعدد الاختصاصات لم تتمتع حتى في المعهد بفاعلية حيوية ولم تكن عاملاً تكوينياً، إلا في الفترة التي سبقت بداية الأربعينيات. في المقالات التي نشرها هوركهايمر في مجلة البحوث الاجتماعية في عام 1941، وهو العام الذي توقفت فيه عن الصدور⁽⁴⁴⁾، يعلن تحول عام في

(42) تولى شنيدباخ في عام 1986 عملية «إنقاذ» شيقة للفلسفة الأخلاقية عند هوركهايمر، يُنظر:

Herbert Schnädelbach, «Max Horkheimer und die Moralphilosophie des deutschen Idealismus,» in: Schmidt and Altwicker (eds.), *Max Horkheimer heute*.

Honneth, *Kritik der Macht*, first part, pp. 9 ff.

(43)

Max Horkheimer: «Art and Mass Culture,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9 (1941), and (44)

«The End of Reason,» *Zeitschrift für Sozialforschung*, 9 (1941).

التوجه عن نفسه، ولم يشكل هذا التحول عبئاً على المقدمات الفلسفية - التاريخية للنظرية النقدية فحسب، بل إنه ألحق الضرر أيضاً بمكانة العلوم الأخرى في نطاق هذه النظرية. يقدم هوركهايمر في هذه المقالات التنازلات شيئاً فشيئاً لمصلحة فرضيات فلسفية - تاريخية، تضرب جذورها عميقاً جداً في المراحل المبكرة لتاريخ تحصيله العلمي، حتى أن كتاباته من حقبة الثلاثينيات تبدو بنظرة استعادية وكأنها مجرد استراحة بين فصلي مسرحية يمكن الاستغناء عنها⁽⁴⁵⁾ كما في المرحلة الأولى لقراءته لشوبنهاور (Arthur Schopenhauer)، أصبح الآن الموضوع المسيطر مجدداً عند هوركهايمر هو التدميرية الكامنة في العقل البشري. صحيح أن ما يشكل الأساس التصنيفي لهذا التصور الفلسفي - التاريخي الجديد لم يزل مفهوم العمل؛ فبدلاً من توجيه النظر إلى الإمكانيات التحررية المتضمنة في عملية السيطرة الاجتماعية على الطبيعة، يتم توجيهه الآن إلى العواقب المدمرة التي تجذبها القدرات الفكرية المشتملة في ممارسة العمل البشري. الانتقال من مفهوم إيجابي للعمل الاجتماعي إلى آخر سلبي تماماً، هو ما استهل مرحلة جديدة في تاريخ النظرية النقدية؛ فيها يأخذ المكانة التي احتلها حتى الآن التصور التقدمي الإنتاجي، نقد للعقل شكاً بالتقدم، جذري إلى حد أنه أوجب وضع القيم المعرفية للعلوم موضع الشك أيضاً.

ليس ماكس هوركهايمر بالطبع، بل تيودور أدورنو هو من كان الممثل البارز لهذا المفهوم الجديد للنظرية النقدية. بالكاد كان أي مؤلف آخر من معاصريه يضاهاه أدورنو في فكره المتسم بطابع إدراكه التاريخي للفاشية باعتبارها فاجعة حضارية⁽⁴⁶⁾؛ هذا ما جعله، منذ البداية، ينظر بارتياح إلى الأفكار التقدمية المادية - التاريخية التي تم دمجها في برنامج البحوث الأصلي للمعهد. إضافة إلى ذلك، كان تبلور تطوره الفكري الذي بلغ حداً بعيداً في ظل هيمنة الاهتمامات الفنية، سبباً بدهياً كي يقابل العقلانية الضيقة للتقاليد النظرية الماركسية بالكثير من الشك؛ وتحت تأثير فالتر بنيامين، سرعان ما أتاح له هذا التحفظ القيام

Korthals, «Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer».

(45)

R. Klein and H. G. Kippenberg, «Zu einer Theorie der Geschichtserfahrung», *Saeculum*, (46) vol. 26 (1975).

بالمحاولات الأولى لجعل مناهج التفسير الجمالية مثمرة في فلسفة التاريخ المادية⁽⁴⁷⁾ في أي حال، فإن كلا الدافعين - الشك في التقدم والتميز المنهجي لمحتوى الخبرات الجمالية - يُستعملان بفاعلية أيضًا في فلسفة أدورنو فحسب في إطار فرضيات فلسفة الوعي تلك والتي كانت في ما سبق حاسمة لمشروع هوركهايمر النظري. في مؤلف *Dialektik der Aufklärung* (جدلية التنوير) الذي كتبه معًا في بداية الأربعينيات والذي أعطى، بعد تأخير طويل، النظرية النقدية بشكلها الجديد اسمها، تجتمع هذه الدوافع والاتجاهات المختلفة بين دقتي كتاب واحد.

يرتفع هذا العمل فوق أفق البرنامج السابق للمعهد بدايةً بفضل منطلقه الفلسفي - التاريخي: ليس الصراع بين قوى الإنتاج أو علاقات الإنتاج، إنما دينامية تشكّل الوعي البشري هي ما ينبغي التوسّل به لتفسير الأوضاع الشمولية التي انزلق إليها العالم مع وصول الأنظمة الفاشية إلى السلطة. ترك هوركهايمر وأدورنو إطار الرأسمالية النظري الذي تحرك فيه العمل البحثي السوسيولوجي للمعهد حتى ذلك الحين، واتخذوا الآن العملية الحضارية بكليتها كنظام مرجعي لمحاكتهما؛ فيها تظهر الفاشية كمرحلة أخيرة من «منطق الانهيار»، المتضمّن في شكل الوجود الأصلي للنوع الإنساني نفسه. شرح الآليات التي قادت مسار الحضارة من البداية إلى منطق الانهيار هذا، هو الذي شكّل المهمة الحقيقية لجدلية التنوير؛ الأعمال الأدبية والفلسفية من التاريخ الفكري الأوروبي هي ما يشكّل مواده الأولية، أسلوب محاجته أقرب إلى مقالة مرهفة بليغة منها إلى بحث مستند إلى التجريب. الجسر الوحيد إلى المقاربة الأصلية للنظرية النقدية يتمثل في مفهوم سيطرة المجتمع على الطبيعة؛ هذا المفهوم هو مركزي بالنسبة إلى المقاربة الجديدة، بقدر ما كان مركزيًا للنظام المرجعي الفلسفي - التاريخي لبرنامج البحث التجريبي. لكن المصطلح نفسه يكتسب الآن معنى متحوّلًا⁽⁴⁸⁾: مع «العمل الاجتماعي» لم يعد المقصود في جدلية التنوير شكلاً من أشكال

Buck-Morss, esp. chap. 6.

(47)

Axel Honneth, «Arbeit und instrumentales Handeln,» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.), (48) *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2* (Frankfurt am Main, 1980).

الممارسة التحررية، إنما الخلية الأولى للتفكير الموضوعي التوجّه. يستعمل هوركهايمر وأدورنو لوصف هذا الضرب من التفكير التشيئي الذي ينشأ مباشرةً مع بداية استغلال الإنسان للطبيعة، مصطلح «العقلانية الفعالة»؛ فُتسند إلى هذا المصطلح الوظيفة المركزية المتمثلة في إيضاح أصل عملية الانهيار التاريخي للنوع وديناميتها.

سيغدو المصطلح الجديد لـ «العقلانية الفعالة» من الآن فصاعدًا الموتيف المفتاح للنظرية النقدية، بفضل انعطاف مصطلح التشيؤ الخاص بلوكاتش باتجاه الأنثروبولوجي. يدرك هوركهايمر وأدورنو أشكال التفكير التشيئية التي يستخلصها لوكاتش من ضرورات التجريد لبورصة السلع الرأسمالية⁽⁴⁹⁾، كجزء لا يتجزأ من التصرف العملي للإنسان بالطبيعة؛ كذلك، فإن الإيحاءات الفكرية التي تلقاها أدورنو من ألفرد زون رتلز (Alfred Sohn-Rethels) بالانطلاق من تحليل فكرة التجريد التبادلي، تجد نفسها متوقفة عند حدود الافتراضات المركزية لجدلية التنوير، حيث يتحتم لا محالة انبثاق قدرات تفكير فعالة بمجرد ممارسة العمل الأول من أعمال السيطرة على الطبيعة⁽⁵⁰⁾ وإذا اتضح بذلك لكل من هوركهايمر وأدورنو أنّ العقلانية الفعالة تتكوّن من البنى الأساسية لعمل الإنسان، فإنهما يستنبطان الدينامية التاريخية لهذه العقلانية من الميل المُتصّف بالتعنت، ذلك الميل الذي يطيل مدى تأثيراتها، حتى تصل إلى الحياة النفسية والاجتماعية للجنس البشري: إن جهود التفكير الفعّال من أزمّة ما قبل التاريخ، والتي تعلّم الإنسان عبرها أن يفرض نفسه في مقابل الطبيعة، تتناسل تدريجيًا في تهذيب حياته الغريزية، وفي إفقار قدراته الحسية، وفي تكوين علاقات السيطرة الاجتماعية. في هذا الطرح الذي يستند ضمنيًا إلى سلسلة من الحجج الأنثروبولوجية والإثنولوجية، والذي لم تُسلط عليه الأضواء إلا مؤخرًا

Georg Lukács, «Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats,» in: *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), in: *Werke*, vol. 2 (Neuwied; Berlin, 1968).

Rudolf W. Müller, *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike* (Frankfurt am Main, 1977); J. F. Schmucker, *Adorno - Logik des Zerfalls* (Stuttgart, 1977), and Reinhard Karger, *Herrschaft und Versöhnung, Einführung in das Denken Theodor W. Adornos* (Frankfurt am Main; New York, 1988).

عبر تأويلات نصية حديثة⁽⁵¹⁾، تتوصّل الأجزاء المختلفة لـ جدلية التنوير إلى نتيجة مشتركة؛ لا تدل على أقل من مضمون، مفاده أنّ عملية الحضارة الإنسانية بكاملها محددة بتأثير منطق تشيؤٍ تدريجي، منطق انطلقت حركته منذ أول أعمال السيطرة على الطبيعة وبلغ تمامه في النظام الفاشي.

في أي حال، فإنّ الوصول إلى فهم تام لهذا الطرح الفلسفي - التاريخي غير ممكن، إلا إذا أضيف في هذا السياق أنموذج شخصية من المنظور الجمالي كنقطة مرجعية معيارية، يحدد حرية الإنسان بقدرته على الاستسلام الخالص للطبيعة؛ ولأن هوركهايمر وأدورنو يرتئيان أن تحرر الإنسانية مرتبط بالتصالح مع الطبيعة، فإنّ عليهما أن يستنتجا أن كل عمل من أعمال السيطرة على الطبيعة هو بمثابة التقدّم خطوة نحو الاغتراب الذاتي للجنس البشري. إنّ الحجج التي يُسوِّغان بها استمرار تأثير بدايات ذلك التشيؤ في الحياة النفسية والاجتماعية، تنبثق من أفق التفكير الفلسفي نفسه الذي يتوطن فيه أنموذج الشخصية الجمالي أيضًا؛ وهذا الأنموذج محدود من ناحية أولى من خلال الرومانسية الألمانية المبكرة، ومن خلال فلسفة الحياة من الناحية الأخرى. يُشكّل هذا التيار الفكري التقليدي خلفية نظرية - تاريخية، لا يتيح كتاب جدلية التنوير نظرة جلية إليها إلا في مواضع قليلة⁽⁵²⁾ وكان غالفانا ديلا فولبه (Galvana della Volpe) أول من أشار إليها وإن كان بقصد انتقادها، فهو لم يستطع أن يرى في الكتاب سوى أنه منتج «للرومانسية المتأخرة»⁽⁵³⁾ لكنّ العناصر الفكرية الرومانسية أو تلك المنبثقة من فلسفة الحياة في حد ذاتها، كما يبدو من افتراضات ديلا فولبه، ليست هي سبب الشك في الطرح الوارد في جدلية التنوير، إنما هو أولاً الإطار الفلسفي - التاريخي الذي تتحرك النظرية داخله.

Stefano Cochetti, *Mythos der «Dialektik der Aufklärung»* (Königstein, 1985), and Josef (51) Früchtl, *Mimesis - Konstellation eines Leitbegriffs bei Adorno* (Würzburg, 1986).

Axel Honneth, «'L'esprit et son objet' - Parentés anthropologiques entre la 'dialectique de la (52) raison' et la critique de la civilisation dans la philosophie de la vie,» in: G. Raullet (ed.), *Weimar ou l'Explosion de la modernité* (Paris, 1984), and Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main, 1985).

G. della Volpe, «Kritik eines spätromantischen Paradoxes,» in: *Für eine materialistische (53) Methodologie* (Berlin (W.), 1973).

تمامًا مثل برنامج البحوث المتعدد الاختصاصات في حقبة الثلاثينيات، كان العمل النظري لهوركهايمر وأدورنو خلال حقبة الأربعينيات مُحددًا بفلسفة تاريخ، تختزل العملية التاريخية إلى بُعد واحد هو البعد المتعلّق بمعالجة الطبيعة. صحيح أن افتراضات فلسفة الوعي التي تستند إليها مثل هذه الاختزالية النظرية، تتجلى في صورة سلبانية؛ لكن إعادة التقويم معيارياً هذه لا تؤدي مبدئياً إلى المساس بمحددات التفكير القسرية الصارمة، المنطلقة من تلك الافتراضات. لذلك كان هوركهايمر وأدورنو مُلزمين، في كتابهما جدلية التنوير، بالتفكير في مطابقة التصرفات والعمليات الاجتماعية كافة، على الأنموذج الأدائي نفسه لتصرف الذات بالموضوع؛ هذا وحده، وليس المصادر التقليدية الرومانسية التي عرفا منها، يتيح لهما إمكان الجزم بفعالية «منطق التشيؤ» نفسه من دون أي تغيير يمس الأبعاد الثلاثة المتمثلة في كل من العمل الاجتماعي والتأقلم الاجتماعي للأفراد، وأخيراً السيطرة الاجتماعية. ولأن هوركهايمر وأدورنو، كما يمكن أن يبرهن تفصيلياً، كانا قد تصوّرا سلفاً عملية تكوّن الحاجات الفردية كما عملية ممارسة السيطرة الاجتماعية تبعاً لأنموذج أدائي للسلوك فحسب، يمكنهما في ما بعد وبلا أدنى جهد أن يريا العملية التمدنية بمجمّلها مهيمّن عليها من العقلانية الأدائية نفسها التي تقع فعلياً في أساس فعل السيطرة على الطبيعة⁽⁵⁴⁾

تقع المنجزات الخاصة التي تبدها الذوات والمجموعات المندمجة ضحية ما تنطوي عليه فلسفة التاريخ من نزعة اختزالية، الأمر الذي لا يمكن أن يفاجئنا. وإذا ما نظرنا من باب السيرورة الحضارية، فإن المجال الكلي للممارسة اليومية التواصلية يبقى حاسماً إلى حد يفلت معه التقدم الاجتماعي المنسوب إلى هذا المجال، من دائرة الانتباه والاهتمام. وعاقبة ذلك يجسدها إنكار بُعد آخر من أبعاد التقدم الحضاري لا يتمثل في تنامي قوى الإنتاج، وإنما يُعبّر عنه من خلال زيادة الحريات القانونية وتوسيع هامش السلوك الفردي، علماً بأن طروحات

Honneth, *Kritik der Macht*, chap. 2,

(54) يُراجع:

وهناك تفسير مضاد بالغ الأهمية قدّمه أرناسون: Johann P. Arnason, «Die Moderne als Projekt und Spannungsfeld,» in: Axel Honneth and Hans Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»* (Frankfurt am Main, 1986).

جدلية التنوير هي التي تُرغم على التوصل إلى هذه النتيجة⁽⁵⁵⁾ وهناك عاقبة ثانية ذات نمط منهجي، لا يستهان بأهميتها بالنسبة إلى مواصلة تطوير النظرية النقدية. يقارب هوركهايمر وأدورنو موضوع السيطرة على الطبيعة في ميدان النقد الفلسفي التاريخي بشكل جد عام، يتحتم فيه عليهما أن يدركا وجوب مشاركة كل شكل من المعارف العلمية، أي بما في ذلك البحث السوسيولوجي، في عملية التشيؤ الحضاري، باعتباره عنصرًا يجب إدماجه في تلك العملية؛ لذا هما مرغمان على إبعاد النظرية النقدية للمجتمع مرة أخرى من احتضان العلوم الاجتماعية التجريبية لها، وإعادتها إلى المسؤولية الحصرية للفلسفة. من خلال جدلية التنوير تعود النظرية النقدية إلى المجال الخاص بنظرية فلسفية قائمة بذاتها، هذا المجال الذي كانت ترغب أصلًا في الانفكاك عنه، من خلال الاندفاع المنهجي نحو بحث اجتماعي متعدد التخصصات. حدث مجددًا، من الآن فصاعدًا وامتدادًا إلى زمن ما بعد الحرب، شرح منهجي لا يمكن ردمه بين العمل الفلسفي والعمل السوسيولوجي في المعهد. وسوف يتعمق ذلك الشرح أكثر فأكثر في ما بعد من خلال البحوث الفلسفية التي تابع فيها هوركهايمر وأدورنو مشروعها المشترك بشكل مستقل، وخصوصًا في *Negative Dialektik* (الديالكتيك السلبي) و *Kritik der instrumentellen Vernunft* (نقد العقل الأداة)⁽⁵⁶⁾

ثالثًا: بدائل الحلقة الخارجية

في خلفية الأهمية العارمة التي تتمتع بها صورة النظرية النقدية عمومًا بفضل كتابات هوركهايمر وأدورنو وماركوزه، تقف الأعمال العلمية لأولئك الذين ارتبطوا بالمعهد لفترات قصيرة أو بطريقة غير مباشرة ارتباطًا رخوًا⁽⁵⁷⁾ وإذا كان

Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne*, chap. 5. (55)

Dubiel, *Kritischen Theorie*; (56)

Theodor W. Adorno, *Negative Dialektik* (Frankfurt am Main, 1966), and: وعن زمن ما بعد الحرب: Max Horkheimer, *Zur Kritik der instrgmentellen Vernunft* (Frankfurt am Main, 1967).

(57) أنطلق في ما يلي من تمييز أدخله هابرماس في سياق مواجهته مع النظرية النقدية

= Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, pp. 558;

من غير المتاح إلا بصعوبة إضفاء صفة حلقة بحوث موحدة على تلك المجموعة من أعضاء المعهد، فإن ذلك ينطبق بالأحرى على هذه الحلقة التي تضم ثلاثة مؤلفين أو أربعة، أدخلوا جميعهم بلا شك دراسات ذات وزن في سياق بحوث المعهد، لكنهم لم يتماهوا قط بانتماءاتهم العلمية مع برنامجه أو تقاليده. لهذا يجدر القول من البداية إن موقعهم الهامشي وحده هو ما يسمح بوضع فرانتس نويمان وأوتو كيرشهايمر وفالتر بنيامين وإريش فروم بنظرة استيعادية في مجموعة واحدة؛ اعتبار هذه المجموعة «حلقة خارجية» في مقابل «الحلقة الداخلية» للمعهد التي تشكلت من هوركهايمر وأدورنو وماركوزه ولوفنتال (Leo Löwenthal) وبولوك، يفتقر في الوقت الحاضر إلى أي قاعدة تفسيرية. من وجهة نظر علم الاجتماع، لا بل من وجهة نظر الفلسفة الاجتماعية. ليس هناك، للوهلة الأولى، قاسمًا مشتركًا بين هؤلاء المؤلفين الأربعة: نويمان وكيرشهايمر، كلاهما عالمان حقوقيان من حيث التكوين العلمي وترعرعا سياسيًا في كنف الاشتراكية الديمقراطية الألمانية، يساهمان من مناهما النيويوركي في عمل المعهد ببحوث تتعلق بموضوعات حقوقية وبنظرية الدولة⁽⁵⁸⁾؛ بنيامين مفكر مستقل، قل نظيره في قرننا هذا، يُكلّف من المعهد وفي أوقات غير منتظمة، حتى انتحاره في عام 1940، بدراسات تتعلق بمسائل أدبية أو ثقافية نظرية⁽⁵⁹⁾؛ وأخيرًا فروم الذي كان في البداية زميل عمل مقربًا من هوركهايمر وملتزمًا تمامًا ببرنامج المعهد، يسلك في منفاه النيويوركي أيضًا طرقًا جديدة في تأويل التحليل النفسي، ما أدى في النهاية إلى القطيعة مع المعهد⁽⁶⁰⁾ ليس التوجّه النظري إذًا ولا التشابه في الموضوعات هو ما يجعل هذه الأعمال المختلفة تتناغم في ما بينها؛ غير أن ما

وأحاول أن أعطي هذا التمييز الفضفاض بين حلقة «ضيقة» وأخرى «خارجية» للمعهد انعطافاً منهجية.

Wolfgang Luthardt, «Bemerkungen zu Otto Kirchheimers Arbeiten bis 1933,» in: (58) O. Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*, W. Luthardt (ed.) (Frankfurt am Main, 1976); Alfons Söllner: «Franz L. Neumann - Skizze zu einer intellektuellen und politischen Biographie,» in: Franz L. Neumann, *Wirtschaft, Staat, Demokratie. Aufsätze 1930-1954*, A. Söllner (ed.) (Frankfurt am Main, 1978), and *Geschichte und Herrschaft, Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942* (Frankfurt am Main, 1979), pp. 86 ff.

Richard Wolin, *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption* (New York, 1982), and Bernd (59) Witte, *Walter Benjamin. Reinbek b* (Hamburg, 1985).

Bonß, «Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik».

(60)

يربطها بشكل مستتر هي الدوافع الفكرية التي تتيح لها جميعاً الانطلاق فوق نظام المرجعية الوظيفية للبرنامج الأصلي للمعهد. في التماس مع الوظائفية الماركسية، تتأجج روح المعارضة لدى المؤلفين الأربعة؛ فهم يطرحون باستقلال أحدهم عن الآخر أفكاراً مناهضة لها، تلتئم معاً في سبيل تحسين القدرات التواصلية للأفراد والمجموعات. هذه الخفقات الفكرية المشتركة التي كل ما فيها يحث على تجاوز الاختزالية الفلسفية - التاريخية الموجودة في الافتراضات القاطعة للماركسية، لا يتم الإعلان عنها بوضوح في أي عمل؛ لكنها تتجلى في كل موضع يبدأ فيه أي نقاش نظري بين ممثلي التيارين المختلفين في المعهد بالارتسام. ليست تباينات عرضية في استيعاب الموضوع، وإنما اختلافات منهجية في مقاربة النظرية المجتمعية، هي ما يفرق في مثل هذه الحالات الدائرة الداخلية عن الدائرة الخارجية.

أثرت المعارف القانونية والدستورية التي امتلكها كل من نويمان وكيرشهايمر دراسات عديدة في شكل الاندماج السياسي لمجتمعات الرأسمالية المتأخرة. لقد سمح لهما منشؤهما العلمي من البداية أن يألفا الحقيقة القائلة إن القانون هو وسيلة تحكّم مركزية في المجتمع البرجوازي؛ فاعترفاً أن في نُظُم دولة القانون تكمن المضامين المعمّمة اجتماعياً لتسوية سياسية، أجمعت عليها، تحت شروط الرأسمال الخاص، طبقات المجتمع المزوّد كل منها بسُلطات مختلفة عن الأخرى. هذه الفدلكة النظرية الاجتماعية تشكّل الخلفية للتحليلات التي درس فيها كل من نويمان وكيرشهايمر تغيّرات الأشكال الدستورية التي ترافقت مع انقلاب البنية الاقتصادية للرأسمالية⁽⁶¹⁾

ما أفضى بهما في النهاية إلى النزاع مع إدارة المعهد، هو السؤال عن ماهية المبادئ الناظمة التي تقبع في أساس نسق السلطة الجديد للاشتراكية القومية [النازية]. يعارض نويمان وكيرشهايمر أطروحة رأسمالية الدولة التي اعتقد هوركهايمر وبولوك أنهما وجدا فيها الإجابة عن هذا السؤال، بشكوك مبررة تجريبياً؛ فالبحوث السوسيولوجية التي قاما بها انطلاقاً من منفاهما الأميركي حول

Kirchheimer, *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, and Neumann, *Wirtschaft, Staat*, (61) *Demokratie*.

الأوضاع في ألمانيا⁽⁶²⁾، إضافة إلى الخبرات السياسية - العملية التي استطاعا أن يراكماها في نهاية جمهورية فايمار⁽⁶³⁾، أتاحت لهما أن يقتنعا بالتفوق التام لاستثمار الرأسمال الخاص على الاقتصاد الموجه من الدولة. لم يستطع نويمان وكيرشهايمر تبني أطروحة بولوك التي تقول إن السيطرة على مجمل الاقتصاد في النظام الاشتراكي - القومي انتقلت من السوق إلى بيروقراطية إدارية مركزية؛ بل كانا يميلان غالباً إلى الرأي القائل إن الفاشية لم تعطل وظيفة قوانين السوق الرأسمالية في حد ذاتها، وإنما وضعتها تحت رقابة إضافية من خلال إجراءات قسرية سياسية - شمولية فحسب.

في مصطلح «اقتصاد الاحتكار الشمولي» (totalitäre Monopolwirtschaft) الذي وضع نويمان في كتابه *البهيموت*⁽⁶⁴⁾ في مقابله «رأسمالية الدولة» كمصطلح نقيض بشكل مبرمج⁽⁶⁵⁾، جُمِعت تلك الأطروحة عن التسوية السياسية في معادلة واحدة مختصرة، تريد القول إن السيطرة النازية تكتمل بشكل تكوّن تسوية محدودة اجتماعياً، متحررة من الارتباط بالدستور، وذلك لأنها تجعل النخب الحزبية والاقتصادية والإدارية تتوافق على إجراءات سياسية، يكون هدفها في المحصلة تحسين فرص الربح الاحتكاري.

Otto Kirchheimer: «Staatsgefüge und Recht des Dritten Reiches.» and «Das Strafrecht im (62) nationalsozialistischen Deutschland.» in: *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*, and Franz L. Neumann, «Mobilisierung der Arbeit in der Gesellschaftsordnung des Nationalsozialismus,» in: *Wirtschaft, Staat, Demokratie*.

(63) جمهورية فايمار (بالألمانية: Weimarer Republik) هي الجمهورية الفدرالية والديمقراطية التمثيلية شبه الرئاسية التي تأسست في عام 1919 في ألمانيا لتحل محل الإمبراطورية الألمانية. سميت فايمار نسبة إلى المدينة التي اجتمع فيها المجلس الدستوري، على الرغم من أن الاسم الرسمي للدولة بقي الرايخ الألماني (Deutsches Reich)، وهو استمرار للاسم من حقبة الإمبراطورية قبل عام 1918 استمرت تلك الجمهورية حتى عام 1933 حين وصول هتلر إلى الحكم. (المترجم)

(64) بهيموث أو بهيموت (Behemoth): وحش أسطوري من الميثولوجيا اليهودية. والكلمة من أصل عبري وهي في الأغلب صيغة جمع لكلمة «بهيمه» والتي تعني، كما في العربية، حيوان. استعمل نويمان هذه الكلمة في عنوان كتابه عن النازية الذي نشره في نيويورك في عام 1942 (المترجم)

Franz L. Neumann, *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944* (65) (Köln, 1977); Michael Wilson, *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen* (Frankfurt am Main; New York, 1982), and Rainer Erd, «Franz L. Neumann und das Institut für Sozialforschung,» in: Joachim Perels (ed.), *Recht, Demokratie und Kapitalismus. Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumann* (Baden-Baden, 1984).

من البدهي أنّ المعرفة التجريبية ليست هي وحدها ما أتاح لنويمان وكيرشهايمر سلوك نهج تحليل الفاشية هذا الذي تم تأكيد صوابيته إلى حد بعيد في ما بعد؛ فما ساهم كذلك في تفوق وجهة نظرهما على أطروحة رأسمالية الدولة يكمن في التصورات المجتمعية النظرية التي تناسب بشكل ضمنى في بحثهما⁽⁶⁶⁾ يستوعب نويمان وكيرشهايمر النظام الاجتماعي منذ البداية من منظور مغاير لما هو سائد في الدائرة الوثيقة حول هوركههايمر؛ فالاندماج الاجتماعي يمثل بالنسبة إليهما عملية لا تُنجز ببساطة عبر التلبية اللاواعية دومًا للمقتضيات الوظيفية الاجتماعية، لكنها تتحقق من طريق التواصل السياسي بين الفئات الاجتماعية. لقد أدى انشغال نويمان وكيرشهايمر في البداية بأسئلة حول دولة القانون إلى مواجهتهما ظاهرة الشرعية السياسية؛ فمنها تنبثق النظرة التي تُعرّف النظام الدستوري لمجتمع من المجتمعات بأنه تعبير عن تسوية قابلة للتعميم، أو اتفاق جماعي بين القوى السياسية. وتؤدي المشاركة الناشطة في المجابهات الطبقيّة التي طبعت بطابعها جمهورية فايمار، إلى إجراء تقدير واقعي «لميزان القوى بين المصالح الاجتماعية»⁽⁶⁷⁾؛ إذ من غير الممكن تخمين الحجم الهائل للقوة الكامنة التي تنمو وتكبر من قدرة الرأسمال الخاص على التصرف بوسائل الإنتاج. الانشغال بالمدرسة الماركسية النمساوية (Austromarxismus) فتح لهما في النهاية الطابع التسوي للبرنامج الاجتماعي ككل: ينبغي أن تُفهم البنى المؤسساتية لمجتمع ما بكونها مجرد تكريسات آنية للاتفاقات الاجتماعية لا أكثر التي تُمارس عليها مجموعات المصالح المختلفة تأثيرها بقدر ما تتوفر على قوة كامنة⁽⁶⁸⁾

(66) تتم معالجة موضوع تفوق تحليل الفاشية لدى نويمان وكيرشهايمر على أطروحة رأسمالية

الدولة بشكل رئيسي من قبل: Gert Schäfer, «Franz Neumanns 'Behemoth' und die heutige Faschismusdiskussion», Epilogue to: Neumann, *Behemoth* (1977), and Wilson, *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen*.

Otto Kirchheimer, «Strukturwandel des politischen Kompromisses», in: *Von der Weimarer Republik zum Faschismus*.

Söllner, *Geschichte und Herrschaft*, pp.101 ff.; (68) يُقارن الملاحظات عند:

تأثير الماركسية النمساوية في نظرية الدولة وتلك الحقوقية في جمهورية فايمار لم يُبحث بصورة وافية؛ إحدى أولى المحاولات، ولو أنها تستبعد نويمان وكيرشهايمر، قدمها شوروم وفالتر:

Gerd Storm and Franz Walter, *Weimarer Linkssozialismus und Austromarxismus* (Berlin (W.), 1984).

يُسفر هذا كله في فكر نويمان وكيرشهايمر عن مفهوم للمجتمع، تحتل فيه عملية التواصل الشاملة بين الفئات الاجتماعية مكانة مركزية؛ هذا لا يعيق فحسب تقبّل التصوّرات اللانقدية التي ترى جميع الفئات الاجتماعية مندمجة تمامًا في النظام الاجتماعي⁽⁶⁹⁾، بل يَنْصِب حواجز خصوصًا في وجه تلك الماركسية الوظيفية التي كان يميل إليها هوركهائمر وزملاؤه. وتطلق التحليلات التجريبية لنويمان وكيرشهايمر دائمًا من المصالح والتوجهات التي تُدخلها تلقائيًا الفئات الاجتماعية في مجريات إعادة الإنتاج الاجتماعي على قاعدة وضعها الطبقي؛ فتنبثق عندئذٍ من العملية التواصلية التي تتفاوض في خلالها المجموعات المختلفة في ما بينها على مصالحها تبعًا للقوة الكامنة المتوفرة لكلٍّ منها، التسوية الهشة التي تحظى بالتعبير عنها في النهاية في الدستور المؤسسي للمجتمع. ولأن نويمان وكيرشهايمر يفكران هكذا، لا يمكنهما الافتراض أن الاندماج المجتمعي يتحقق من طريق عملية سيطرة، تُنتزع ببساطة من خلال المصالح والتوجهات للفئات الاجتماعية المعبر عنها رمزيًا. بالنسبة إليهما، إن احتمالات السلوك المختصة بكل فئة اجتماعية بعينها، وليست الدوافع الغريزية المتولدة نظاميًا، هي ما يبني العنصر الاجتماعي الذي تتشكّل منه العملية الاندماجية لمجتمع ما. ليست الوظائف الماركسية إزاء، ولا افتراض سياق تعمية أصبح شاملًا، يمكن أن يكونا بُغية نويمان وكيرشهايمر. لكنهما اضطرًا أيضًا في النهاية إلى مقاومة النزعات باتجاه مركزية سلطوية نظرية، هي التي كانت مستساغة لدى هوركهائمر والعاملين معه، لأنهم كانوا ينظرون إلى الدولة الشمولية كمركز متجانس للسلطة، أما نويمان وكيرشهايمر فقاوما هذه النزعات بداية انطلاقًا من أسباب اجتماعية نظرية؛ فقد كان بدهيًا بالنسبة إليهما تقبّل الفرضية القائلة إن سلطة الدولة تنبثق وتتمو دائمًا من تداخل القوى الكامنة لمجموعات المصالح معًا⁽⁷⁰⁾. إن تفوّق المقاربة الاجتماعية

Neumann, *Behemoth*.

(69)

Giacomo Marramao, «Die Formveränderung des politischen Konflikts im Spätkapitalismus. (70)

Zur Kritik des politiktheoretischen Paradigmas der Frankfurter Schule,» in: Bonß and Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*;

H. Buchstein and G. Schlöer, في زمن ما بعد الحرب: «لنظرية النسيج»

«Politische Theorie in der Kritischen Theorie nach 1950: Franz L. Neumann,» Occasional Papers, FU Berlin, Fachbereich Politische Wissenschaft, 1983).

النظرية التي نعر عليها عند نويمان وكيرشهايمر غالبًا بشكل مُضمر وغير مُوسّع، أثمر غنىً تجريبيًا وتمايزًا موضوعيًا في تحليلهما للفاشية؛ وحقيقة أنهما أعلنّا أن الهيمنة الشمولية تنتج من تفاعل مجموعات مصالح متنافسة، تبقى ذات قيمة حتى يومنا هذا.

هنالك نقطة تقاطع وحيدة بين طريقة تفكير بنيامين ووجهة نظر نويمان وكيرشهايمر بشأن نظرية المجتمع؛ فهو أيضًا يصف الخلافات بين الطبقات الاجتماعية بأنها خبرة حيوية دائمة، وبأنها في الوقت ذاته تُعد مقدمة نظرية لكل تحليل ثقافي ومجتمعي. لا شك في أنّ اهتمام بنيامين يتمحور بدرجة أقل حول دراسة سوسولوجية للمجتمع، مقارنة باهتمامه بالوصول إلى تشخيص فلسفي تاريخي للزمن الحاضر؛ والمحرك الدافع لفلسفة التاريخ هذه تُشكّله فكرة خلاص الإنسان من ذنب المسؤولية عن القهر والتسلط الاجتماعي، وتستمد هذه الفلسفة رؤاها المركزية من التقاليد الخلاصية اليهودية، في حين تشكلت نظرتها الاجتماعية - النظرية أخيرًا من خلال مضامين المعرفة المادية التاريخية⁽⁷¹⁾ كمفكر يجمع في أعماله بين تقاليد نظرية شديدة الاختلاف، يقف بنيامين قريبًا من النظرية النقدية أو بعيدًا منها بقدر ما كان يقف في الفترة نفسها المُفسّر اليهودي غرشوم شولم (Gershom Scholem) من برتولت برشت (Bertolt Brecht) في نظريته الأدبية المادية. مع أدورنو يشترك بنيامين من البداية في الاهتمام بالفن كمصدر معرفة نظرية⁽⁷²⁾، ومع سيغفريد كراكاور (Siegfried Kracauer) في الشغف بالتحليل الميكروولوجي⁽⁷³⁾ لثقافة الحياة اليومية⁽⁷⁴⁾

(71) لا توجد إلا دراسات قليلة عن بنيامين، تنجح في إظهار الوحدة المتكاملة في فكره الغزير

المتعدد الطبقات؛ ومن الأهمية البالغة في هذا السياق ما كتبه هبرماس:

Jürgen Habermas, «Bewußtmachende oder rettende Kritik.» in: *Philosophisch-politische Profile*;

Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamins* (Frankfurt am Main, 1973). يُقارن أيضًا:

Buck-Morss, *The Origin of Negative Dialectics*.

(72)

(73) تعريب لكلمة *mikrologisch* الألمانية، وتعني إيلاء اهتمام خاص بالتفاصيل الصغيرة.

(المترجم)

Gerwin Zohlen, «Text-Straßen. Zur Theorie der Stadtlektüre bei Siegfried Kracauer,» in: (74)

Text und Kritik: Siegfried Kracauer, vol. 68 (München, 1980).

يقع الخلاف مع كبار العاملين في المعهد بسبب السؤال عن مدى التأثيرات الاجتماعية والثقافية لوسائط الثقافة الجماهيرية الحديثة. كما أدورنو وهوركهايمر، يستشف بنيامين كذلك بدايةً في نشوء الصناعة الثقافية عملية تدمير للعمل الفني المستقل: لأن إعادة إنتاج منتجات العمل الفني أصبحت ممكنة تقنيًا على نطاق واسع أكثر فأكثر، فإن هذه المنتجات تفقد تلك الهالة الطقوسية التي رفعتها في ما مضى من عالم الشأن اليومي الزمني للمُشاهد إلى مصاف المقدس⁽⁷⁵⁾ الوسائط التقنية للفيلم والإذاعة والتصوير الفوتوغرافي حطمت سياج المنتج الفني شبه المقدس وألغت المسافة بينه وبين تأمل الجمهور؛ فالشكل التأملي الفردي لتذوق الفن أراحته الأنماط الجماهيرية لمعايشة الفن جماعياً. لم تندلع خلافات الرأي في المعهد الآن حول التيقن من هذه الاتجاهات في مسار التطور الثقافي، وإنما بسبب التباين في تقدير مفاعيلها على سلوك المتلقي. يرى أدورنو في تدمير الهالة الجمالية عملية تفرض على المتلقي أنموذج تأثر استهلاكيًا سلبياً لا يحتاج إلى التفكير، ما يجعل الخبرة الجمالية في حد ذاتها مستحيلة؛ فالفن الجماهيري الذي نهض بفضل تقنيات إعادة الإنتاج الجديدة لا يمثل بالنسبة إليه سوى «إفراغ الفن من الفن»⁽⁷⁶⁾ (Entkunstung der Kunst)⁽⁷⁷⁾ في المقابل، يرى بنيامين الفن الجماهيري المنتج تقنيًا قبل كل شيء إمكانيًا ينطوي على أشكال جديدة من الوعي الجماعي؛ وهو يضع كل آماله في أن الخبرة الجماعية للفن القريب من الناس سوف تنجز ذلك التنوير وتلك الخبرة على صعيد دنيوي، هما اللذان كانا حتى الآن ممكنين فقط في التذوق الفردي للفن كعملية روحية باطنية. وكما في النقاش حول مقولة رأسمالية الدولة، كذلك الأمر بالنسبة إلى هذا الخلاف، فإن الفرضيات التجريبية في حد ذاتها هي أقل ما يستحق الاهتمام اليوم؛ ذلك أن التطور الفعلي الواقعي،

Walter Benjamin, «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,» in: (75) *Gesammelte Schriften*, vol. 1 (Frankfurt am Main, 1974);

Buck-Morss, chaps. 9 and 10.

حول مناظرة أدورنو - بنيامين:

(76) تحت هذا الشعار وضع أدورنو الصناعة الثقافية أيضًا لاحقًا في كتابه النظرية الجمالية

Theodor W. Adorno, «Ästhetische Theorie,» in: *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main, 1972).

Adorno, «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens.» (77)

كما مستوى البحث عالمياً، جعلها في هذه الأثناء تبدو متقدمة إلى حد بعيد⁽⁷⁸⁾ لكن القناعات المجتمعية النظرية التي تختبئ خلف جميع المواقف المتنافسة، تحمل الكثير من الدروس؛ فبفضلها يتبين أن بنيامين وأدورنو يصلان إلى تقويمات مختلفة للثقافة الجماهيرية لأنهما ينطلقان ضمناً، فحسب، من مفهومين مختلفين للاندماج الاجتماعي. ليس الإصرار الذي لا يتزعزع على القيمة المعرفية للعمل الفني الباطني فحسب هو ما دفع بأدورنو إلى رفض قاطع لأشكال الفن الجديدة، إنما شرط الوظائف المغلقة أيضاً؛ إنه مشغول بالتصور المتمحور حول عملية التحكم المنهجي في المجتمع التي تتدخل في سياقات الحياة الثقافية كافة، إلى حد أنه لا يثق بقدرة الفئات الاجتماعية على تحقيق الإنجازات الإبداعية الضرورية من أجل الوصول إلى تعلّم عفوي لأشكال جديدة من انفتاح العالم على الفنون المدعومة تقنياً⁽⁷⁹⁾. لقد انطلقت نظرية أدورنو حول المجتمع المعاصر، كما تمكنا من رؤيتها، من الزعم بتوفر نظام أصبح اندماجه شاملاً؛ لهذا، يمكن أن يعتبر أن وسائل إعلام الصناعة الثقافية في مجملها ما هي إلا وسيلة تحكم سلطوي ولا بد له من هذا المنطلق من أن يُقوّم أشكال التذوق الفني الشعبية كمظاهر لتراجع نفسي. لكن بنيامين لا يستطيع أن يوافق على الافتراضات النظرية لهذا الشرح؛ لأنه، في حال عدم تحديد توجهه بالانطلاق مباشرة من أنموذج اندماج مجتمعي بديل، فإنه ينطلق من تصوّرات أخرى بشأن تكوين الخبرات الاجتماعية. ووفقاً لذلك تكتسب الجماعات والطبقات الاجتماعية قدرة المخيلة الجماعية، وتجد إمكاناً للتعبير عنها في تجارب الإدراك الحسي ومضامين الخبرات المشتركة. في عوالم الإدراك الحسي الجماعي هذه، تتناثر دائماً صور مشبعة بالخيال، متضمنة رؤى مشابهة للصدمات عن علاقة الذنب والخلاص في تاريخ البشرية. توصل بنيامين إلى هذا التصوّر عن الخيال الفني للفئات الاجتماعية من طريق تقبل عديد للنظرية الأنثروبولوجية للودفيغ كلاغس (Ludwig Klages) من ناحية، وتصوّر الميثوس (Mythoskonzeption) لجورج سوريل (Georges Sorel) من الناحية

Douglas Kellner, «Kulturindustrie und Massenkommunikation, Die Kritische Theorie und (78) ihre Folgen,» in: Bonß and Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*.

Honneth, *Kritik der Macht*, chap. 3.

(79)

الأخرى؛ جمع بالطبع عناصر النظريتين معًا وأضاف إليها المعارف التي تُبرز أهمية شكل التفاعل الاجتماعي في تكوين الخبرات الجماعية⁽⁸⁰⁾ كمنظر ثقافي، اهتم بنيامين أولاً بالتحوّلات التي أدت إليها عملية التحديث الرأسمالي في بُنى التفاعل الاجتماعي، وبالأشكال السردية لتبادل الخبرات وبالشروط المكانية للتواصل؛ لأنها تضع الشروط الاجتماعية التي يدخل تحتها الماضي التاريخي في المخيلة التصويرية للجماهير ويحظى بالأهمية الحقيقية هناك. من منظور كهذا، كان حاسمًا ليس لمقالات منفردة لبنيامين فحسب، بل لسلسلة طويلة من مؤلفاته أيضًا، أن تنتج لا محالة شظايا صورة أخرى للاندماج الاجتماعي: عوالم الخبرة للجماعات والكتل المختلفة لا تمثل فيها مادة مجردة للحكم، بل بالأحرى القوى العنيدة التي تنبثق منها الحياة الاجتماعية⁽⁸¹⁾

إن كانت هذه الملاحظات القليلة صائبة، فهذا معناه أن بنيامين لا يفكر وظيفيًا. صحيح أنه ليس منظرًا اجتماعيًا بالمعنى الضيق للكلمة، إذ إنه بالكاد يهتم بتفسير آليات التنشئة الاجتماعية. لكن تحليلاته الثقافية تتضمن ما يكفي من العناصر الاجتماعية النظرية التي يمكن التعرف منها إلى مدى تجاوز تصوراته لأفق التفكير الوظيفي في المعهد. بالنسبة إلى بنيامين، إن الشروط الاجتماعية - الاقتصادية لمجتمع ما، وكذلك أشكال تبادل السلع وأنماط الإنتاج، هي ما يمكن أن يمثل فحسب المادة التي تُلهب المخيلة التصويرية للفئات الاجتماعية؛ في هذا

(80) دأب بنيامين بشكل دائم على الرجوع إلى التعاليم الأنثروبولوجية لدى لودفيغ كلاغس،

وبصورة رئيسة إلى المخيلة التصويرية وإلى مفهوم وعي الحلم Moral «Fragmente zur Moral und Anthropologie,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (Frankfurt am Main, 1985);

أما بخصوص المركّب بكامله كتحليل أولي غير كاف، ينبغي الرجوع إلى:

Werner Fuld, «Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages,» *Akzente*, 28 (1981);

وبخصوص تلقي سوريل خصوصًا: *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Frankfurt am Main, 1977).

(81) بالنسبة إلى مقاربات تاريخ أشكال التواصل، يُعَارَن مثلًا: *Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows,»* in: *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (Frankfurt am Main, 1977);

من الممكن متابعة اهتمام بنيامين بأشكال الخبرات والاستيعاب المرتبطة بالطبقات الاجتماعية حتى في مراجعاته: «Eine Chronik deutscher Arbeitsloser. Zu Anna Seghers Roman 'Die Rettung'» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Frankfurt am Main, 1972), and «Zu Knut Hamsun,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (1985).

السياق، لا تُعدّ الخبرات المجتمعية في حد ذاتها الرسوم الإيضاحية للأولويات الوظيفية الاجتماعية التي تقتات من الدفع الدينامي، إنما هي أشكال التعبير المستقلة عن القدرة على المخيلة المشتركة. لذلك، لا يمكن فهم الاندماج الاجتماعي أيضًا ببساطة كالعملية التي تُنجز من طريق سيطرة إدارية على المواقف والتوجهات الفردية؛ بل إن آفاق التوجهات الفردية تمثل دائمًا مقاطع من عوالم الخبرة تلك المحددة لكل مجموعة التي تبني نفسها بعناد في عمليات التداول التواصلية، والتي تحيا من القوى التابعة لمخيلة تصويرية. عوالم الخبرة الجماعية هذه يقف بعضها في مقابل بعضها الآخر في حالة نزاع، يشارك شكله التاريخي في تحديد المسيرة الاجتماعية لإعادة الإنتاج؛ أجل، إن بنيامين لا يدع مجالاً للشك في أن الصراع الثقافي للطبقات الاجتماعية هو نفسه العامل الذي يُحدّد بحسب قدرة المجتمع على الاندماج. ويمنح هذا الواقع في نهاية المطاف دافعاً لبنيامين، إذ يتيح له اعتماد تقويم مغاير لرؤية أدورنو بخصوص الفن الجماهيري الحديث: لأنه، على العكس من أدورنو، يثق بقدرة الجماعات المقموعة أيضًا على الاستيعاب الإبداعي، وبذلك بات في وسع بنيامين أن يعلّق كل الآمال على أن تتيح أشكال الفن المعالج تقنيًا تحرير قدرات المخيلة الجمعية غير المعروفة من القيود، الأمر الذي يؤدي إلى تسييس الشأن الجمالي⁽⁸²⁾

وكما فعل نويمان وكيرشهايمر منطلقين من الجانب السياسي النظري، يطور بنيامين انطلاقًا من الجانب الثقافي النظري تلك التصورات والأفكار التي تحطم أطر العلاقات الوظيفية للنظرية النقدية، وفي كلتا الحالتين يؤدي الطريق التي يحصل فيها هذا، ليس إلى تقويم متمايز لأشكال الاندماج في الرأسمالية فحسب، بل أيضًا إلى الإطلالة بنظرة أولى على البنية التحتية التواصلية للمجتمعات. الحقيقة التي مفادها أنّ سياقات الحياة الاجتماعية تتكامل عبر عمليات التفاعل الاجتماعي، لم تكن في حينه خافية على نويمان ولا على كيرشهايمر أو بنيامين؛ ففي عقيدة الحل الوسط السياسي التي يتوسع فيها المنظران الحقوقيان، كما

(82) يُمارن: Albrecht Wellmer, «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Moderne,» in: *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne* (Frankfurt am Main, 1985), esp. pp. 41 ff.

في مفهوم «الخبرة الاجتماعية» السوسولوجي - الثقافي الذي يفتح على يد بنيامين، كانت رؤى تواصلية - نظرية من هذا النمط متوقعة مسبقاً. لكن أيّاً منهم لم يحوّل هذه الرؤى إلى أساس لنظرية مجتمع قائمة بذاتها. كذلك فإن العناصر المضادة للوظائفية، الموجودة في أعمالهم المادية، لا ترتقي إلى ذلك المستوى من النضوج الذي كان من الممكن أن يُستثمر في نقد صريح للوظائفية الماركسية؛ وهكذا، فإن الأفكار الأكثر خصوبة سوسولوجياً التي اكتسبت في إطار «معهد البحوث الاجتماعية»، تبقى في ظلّ ذلك الأنموذج الفكري المتطلب فلسفياً، ولكن غير المثمر في علم الاجتماع، الذي أنتجه أعضاء «الدائرة الداخلية» في المعهد.

من ثمّ، مهّدت رؤية تواصلية نظرية في فكر إريك فروم لنهج على المستوى الاجتماعي الجزئي (mikrosoziologisch)، وليس على المستوى الشامل (makrosoziologisch)؛ توصل إلى تجاوز أفق الفكر الوظيفي الذي كان هو نفسه يتحرك ضمنه في المعهد، من خلال إعادة تأويل التحليل النفسي. أمّا قوة الدفع فحصل عليها في المنفى الأميركي الذي قذفته إليه الفاشية في عام 1934؛ هناك تعرّف بادئ ذي بدء، وكان لا يزال مرتبطاً بالمعهد الذي انتقل إلى نيويورك، إلى تلك الكتابات التي أنتجها أولئك المؤلفون الذين بذلوا جهودهم لإجراء مراجعات تفاعلية لافتراضات التحليل النفسي الأساسية. وقد استوعب فروم طواعية وبسرعة المحفزات التي كانت تنطلق من تيار فكري متجمّع حول كارين هورني (Karen Horney) وهاري ستاك سوليفان⁽⁸³⁾ (Harry Stack Sullivan)، كي يميّز بفضلها مقارنته الاجتماعية - النفسية نظرياً؛ وكتيجة لإعادة النظر تلك صدر كتاب *Escape from Freedom* (الهروب من الحرية) في عام 1941، ويتمحور البحث في هذا الكتاب حول تكوّن سمات الشخصية البرجوازية في إطار مفهوم تحليل نفسي مختلف كلياً الآن. وتتمثّل نواة وجهة النظر الجديدة في إجراء مراجعة لنظرية الغريزة المتضمّنة في التحليل النفسي. يضع فروم مكان فرضية بنية غريزية ثابتة مرتكزة على الشهوانية، قال بها المبدأ الفرويدي، فرضية مغايرة عن طبيعة ليّنة

Jean-Baptiste Fages, *Geschichte der Psychoanalyse nach Freud* (Frankfurt am Main; Berlin; (83) Wien, 1981).

محرّكة للإنسان؛ ويضيف إلى الغرائز التي تشكل الحاجات الإنسانية الحياتية، إلى جانب «غريزة الحفاظ على الذات» أيضًا «الغريزة الاجتماعية»⁽⁸⁴⁾ تشكّل هاتان الغريزتان الأساسيتان معًا دفعًا كامنًا، يدخل كمادة أولية طبيعية في تركيبة كل عملية تنشئة اجتماعية مجتمعية؛ من الطبيعة الداخلية يتمّ هنا تشكيل السمات الشخصية المميّزة بواسطة التفاعل الاجتماعي⁽⁸⁵⁾

تمكّن فروم بهذه الأفكار الأساسية من أن يفصل عن الوظائف المغلقة التي كانت في الأصل الطابع الغالب على مقارباته في علم النفس الاجتماعي؛ وهو لا يكتفي بإعطاء التفاعل الاجتماعي مكانة خاصة في عملية التنشئة الاجتماعية، بل يعزو لهذا التفاعل دور القوة المحركة في تكوين التطور الاجتماعي، ولو بشكل بائس في نطاق نظرية الغريزة. صحيح أن فروم يحافظ على التوجه الأساسي لدراساته السابقة «المرتبط بالمحيط»؛ إذ إنه تابع اعتبار تطور الشخصية بالدرجة الأولى كـ «تكيّف دينامي» للدوافع الفردية الكامنة مع الإملءات السلوكية، المغروسة في البيئات الاجتماعية - الثقافية للطبقات المختلفة⁽⁸⁶⁾. لكن لأنه يفهم الآن مسار التنشئة الاجتماعية بكامله كعملية تفريد (Individuierung) تواصلية، لا يستطيع من الآن فصاعدًا الافتراض أن تلك التأثيرات والتوقعات الاجتماعية يُرمى بها كاملة غير منقوصة في بنية الشخصية الفردية؛ ذلك أن المتطلّبات السلوكية الاجتماعية تؤثر بالأحرى عبر وسيط فحسب، مكرس لاستقلالية الذات وفقًا لبنيته بأجمعها⁽⁸⁷⁾ لذلك، فإن تطور الأنا يُنجز مبدئيًا عبر تداخل التفريد المتنامي مع التنشئة الاجتماعية المتعاضمة.

تفاعل أدورنو وماركوزه قبل غيرهم في المعهد مع مقارنة فروم الجديدة؛ لكنهما لم يطورا نقدهما إلا بعد مغادرته المعهد، لأسباب شخصية على الأرجح⁽⁸⁸⁾

Erich Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit* (Stuttgart, 1983), chap. 1. (84)

Ibid., chap. 2. (85)

Wolfgang Bonß, «Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik». (86)

Fromm, *Die Furcht vor der Freiheit*, chap. 2. (87)

Jay, *Dialektische Phantasie*, pp. 130 ff, and Bonß, «Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik». (88)

جوبهت العناصر التفاعلية في نظرية فروم الجديدة بمعارضة أقل من المعارضة التي جوبهت بها مراجعاته الخاصة بنظرية الغريزة من الحلقة الضيقة لأعضاء المعهد. نظر كل من أدورنو وماركوزه إلى التخلي عن نظرية الليبيدو الفرويدية كسمة أساسية ونواة الخيانة في المراجعة التعديلية التحليلية الجديدة، كما فيها تكييفاً نظرياً للتحليل النفسي مع أهداف علاج محافظ⁽⁸⁹⁾ في مواجهة هذه النزعة قدماً المحتوى الصراطي [الأرثوذكسي] لنظرية الغريزة الفرويدية؛ وفي الوقت الذي يرجع أدورنو أولاً إلى الثنائية الفرويدية لغريزتي الجنس والموت، يحيل ماركوزه في شرحه للتحليل النفسي على الإمكانيات الجمالية - الثورية للمعالجة الليبيدية⁽⁹⁰⁾ هكذا، فإن الجدل حول مكانة نظرية الغرائز عند فرويد ومضمونها أصبح ذا أهمية مركزية بالنسبة إلى العلاقة بين التحليل النفسي والنظرية النقدية؛ وتراجعت خلفها من البداية مقارنة فروم النظرية للتنشئة الاجتماعية التي شكّلت في الواقع النواة الخصبية لمراجعته التحليل النفسي. التفاعل المتبادل الذي يقبع كتوجه مشترك في أساس نزعة المراجعة التعديلية التحليلية الجديدة، لم يأخذه أدورنو ولا ماركوزه كتحديد نظري على محمل الجد؛ لذلك فإن الفرضيات النظرية المرتبطة بالتنشئة الاجتماعية، لشروحاتهم الخاصة للتحليل النفسي أمكن أن تبقى محجوبة زمنياً مديداً وأن ترى النور بسماتها الإشكالية اليوم فحسب⁽⁹¹⁾

رابعاً: عواقب تجاوز الوظائف الماركسية

بقيت الأعمال البحثية لأعضاء «الدائرة الخارجية» التي كان جلّها يمكن أن يساهم في تجاوز الوظائف الماركسية، من دون تأثير على التطور اللاحق

Theodor Adorno, «Die revidierte Psychoanalyse,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (1972), (89) vol. 8; Herbert Marcuse, «Triebstruktur und Gesellschaft,» in: *Schriften*, vol. 5 (Frankfurt am Main, 1979), pp. 203 ff, and Russel Jacoby, *Soziale Amnesie: Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing* (Frankfurt am Main, 1978).

Bonß, «Psychoanalyse als Wissenschaft und Kritik». (90)

Jessica Benjamin: «The End of Internalization: Adorno's Social Psychology,» *Telos*, no. 32 (91) (1977); *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination* (New York, 1988), and Honneth, *Kritik der Macht*, pp. 99 ff.

للنظرية النقدية؛ لكن بعد الحرب العالمية الثانية انتهت إلى غير رجعة العلاقة المهنّية المؤسّساتية بالأعضاء الثلاثة في تلك الدائرة الذين بقوا على قيد الحياة، أي بنويمان وكيرشهايمر وفروم. على كل، لم يكتفِ أدورنو وهوركهايمر في ذلك الحين بالاستغناء عن بعض أكثر العاملين معهما إنتاجيةً، وإنما انفصلاً أيضًا بشكل ما عن تاريخهما الذاتي السابق: عندما أعيد فتح «معهد البحوث الاجتماعية» في فرانكفورت في عام 1950، تابع نشاطه البحثي من دون أيّ ربط مباشر مع البديهيّات الفلسفية - الاجتماعية للثلاثينيات والأربعينيات. بين الدراسات التجريبية التي سوف يقوم بها المعهد من الآن فصاعدًا، والبحوث الفلسفية - الثقافية - النقدية التي سوف يتابع فيها كلٌّ من هوركهايمر وأدورنو وماركوزه (الذي بقي في الولايات المتحدة) جهودهم الأصلية، لم يعد هناك أي ارتباط داخلي. والنظرية النقدية، كسياق مدرسي موحد ومتكامل فلسفيًا، باتت في حكم المنتهية.

وبينما كان من الصعب إتاحة تشكيل قاسم مشترك لمشاريع البحوث التجريبية، تجسّدت في أول الأمر مثل هذه المرجعية الموحّدة للأعمال الفلسفية - الاجتماعية في فكرة «إدارة شاملة للعالم»⁽⁹²⁾ كموتيف متكرر تخترق هذه الفكرة دراسات النقد الثقافي لهوركهايمر وأدورنو وماركوزه⁽⁹³⁾؛ وفي نطاق الفكرة ذاتها تم اعتماد الفرضية المركزية لنظرية رأسمالية الدولة إطارًا مرجعيًا عامًا لتحليل الرأسمالية الخاصة بحقبة ما بعد الحرب. منظور الجانب النظري للحكم الشمولي الذي وسّم بطابعه صورة المجتمع في جدلية التنوير، أصبح الآن من مُحددات الدراسات التشخيصية الزمنية أيضًا: لأن الرقابة الاجتماعية الإدارية والاستعداد الفردي للتكيف يلتحم بعضهما ببعض بكل سلاسة، تبدو الحياة الاجتماعية الآن

(92) تبيّن حتى في ذلك الحين بشكل واضح تشكيل مراكز ثقل في علم الاجتماع الصناعي Institut für Sozialforschung (ed.): *Frankfurter Beiträge zur Soziologie* (Frankfurt am Main, 1955ff); «Betriebsklima», *Frankfurter Beiträge*, vol. 3 (1956), and «F. Pollock, 'Automation'», *Frankfurter Beiträge*, vol. 5 (1956).

وأدى هذا التشكيل خلال حقبة السبعينيات إلى ما يشبه التركيز التام على مشاريع علم الاجتماع الصناعي، بالاستناد إلى نظريات ألفرد سون ريثل Brandt, «Ansichten kritischer Sozialforschung».

Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main, 1985), vols. 7-8; Theodor (93) Adorno, *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (1972), and Herbert Marcuse, *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft* (Neuwied; Berlin, 1963).

مندمجة في نظام قسري مستتب بات منيعاً على كل نقد. ومن البدهي أن المؤلفين الثلاثة استخلصوا من تشخيصهم الزمني الراهن، المتميز بتوافق واسع في ما بينهم، نتائج مختلفة لمشروع خاص بنظرية مجتمع نقدية: في أفكار هوركهايمر يتعمق التشاؤم النابع من شوبنهاور الذي لازمه منذ البداية، حتى نقطة التحول إلى لاهوت سلبي⁽⁹⁴⁾ وبالنسبة إلى أدورنو، فإنه كان يدفع قُدماً نقداً ذاتياً للفكر المفاهيمي، ذلك النقد الذي تبقى فكرة عقلانية المحاكاة نقطة انطلاقه المعيارية، وهي الفكرة التي حوِّظ عليها بالوكالة في عمل فني⁽⁹⁵⁾ أمّا ماركوزه فهو الوحيد الذي اتسمت ردة فعله على التشخيص الزمني التشاؤمي بمنح قوّة دفع لإنقاذ فكرة الثورة المتعرضة للضياع، وذلك من خلال إعادة تموضع العقل تحت عتبة الاجتماعي، ونقله ليكمن في طبيعة حاجات الإنسان الشهوانية⁽⁹⁶⁾

وتبقى لمقاربات المؤلفين الثلاثة، مع كل الاختلاف في تحديد الأهداف لديهم، خلفية فلسفة تاريخية مشتركة، حيث يفسر التطور التاريخي بأنه عملية الترشيد التقنية التي تتم في نظام السيطرة المغلقة للمجتمع المعاصر. وتنفصل عن الافتراضات النظرية لهذا التشخيص الزمني تلك النظرية التي يصعب في البداية أن تُعرف بأنها تشكّل مقارنة جديدة داخل النظرية النقدية. لا شك في أن يورغن هبرماس (Jürgen Habermas) يبرز في «معهد البحوث الاجتماعية» بصفته مساعداً لأدورنو. لكنه لم يمتلك في البداية، من حيث انتمائه النظري وتوجهه، إلا القليل من القواسم المشتركة مع التقليد الفلسفي للنظرية النقدية. في تطوره العلمي نجد بالأحرى تيارات نظرية من الأنثروبولوجيا الفلسفية، من التأويلية، من البراغماتية، وأخيراً من التحليل اللغوي؛ هذه التيارات الفكرية التي اعتبرها

(94) اللاهوت السلبي هو نوع من التفكير اللاهوتي الذي يحاول وصف الله من خلال النفي،

والتحدث من حيث ما قد لا يقال عن الله فحسب. (المترجم)

Gunzelin Schmid Noerr, «Kritische Theorie in der Nachkriegsgesellschaft», Epilogue to: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vols. 7-8 (1975), and Habermas, «Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes».

Th. Baumeister and J. Kulenkampff, «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu (95)

Adornos 'Ästhetischer Theorie',» *Neue Hefte für Philosophie*, vol. 5 (1973), and Honneth, *Kritik der Macht*, chap. 3.

Marcuse, *Triebstruktur und Gesellschaft*, and Jürgen Habermas, «Psychischer Thermidor und (96) die Wiedergeburt der Rebellischen Sub-jektivität,» in: *Philosophisch-politische Profile*.

الجيل الأكبر سنًا كأدورنو وهوركهايمر دائمًا غريبة، ووقف موقفًا عدائيًا منها. مع ذلك تشكلت بالتدرج من أعمال هبرماس نظرية يدفعها بوضوح تحديد الأهداف الأصلية للنظرية النقدية، حيث يجوز اعتبارها اليوم بمثابة المقاربة الجديدة الجادة الوحيدة ضمن هذا التقليد؛ وفيها يتحقق ما أفصح عن نفسه في الدوافع الوظيفية المضادة في تفكير أنصار المعهد الهامشيين، ليصبح وعيًا ذاتيًا نظريًا إطارًا مرجعيًا لتصور آخر للمجتمع.

وأساس هذا التصور تجسده النظرة في البينية الذاتية⁽⁹⁷⁾ (Intersubjektivität) اللغوية للسلوك الاجتماعي. لقد وصل هبرماس إلى الافتراض المركزي لنظريته من طريق انشغاله بالفلسفة التأويلية والتحليل اللغوي لدى فيتغنشتاين (Ludwig Wittgenstein)؛ فتعلّم من ذلك أن الأشخاص كانوا يتواصلون دائمًا في ما بينهم في السابق عبر وسيط التفاهم اللغوي. ويتميّز نمط حياة الإنسان عبر بينية ذاتية مشتركة متجذّرة في البنى اللغوية؛ لهذا فإن التفاهم اللغوي بين الأشخاص يمثل شرطًا أساسيًا لا مفرّ منه بالنسبة إلى إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية. يمنح هبرماس هذه الأطروحة وزنًا اجتماعيًا نظريًا في فكره، وذلك من خلال تحويلها إلى نقطة مرجعية في الجدل مع التقليد المتعلق بالفلسفة الاجتماعية وعلم الاجتماع: هكذا، فإنه ينتقد في الفلسفة الاجتماعية الحديثة الميل إلى الاختزال التدريجي لجميع الاهتمامات البينية ذاتية - العملية إلى مسألة القرار المناسب تقنيًا⁽⁹⁸⁾؛ لذلك، فإنه في مواجهة الوظائف في علم الاجتماع يؤكد حقيقة أن مهمّات إعادة الإنتاج لمجتمع ما تكون محددة دائمًا من خلال الفهم الذاتي المعياري للفرد المكيّف تواصلياً مع المجتمع، وبذلك فإن وظائف ضرورية في حد ذاتها للحياة لا وجود لها بتاتًا في سياقات الحياة البشرية⁽⁹⁹⁾. ويصل من هذا الطريق في النهاية إلى

(97) البينية الذاتية أو توافق الذات (بالإنكليزية: intersubjectivity) مصطلح يُستعمل في الفلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا للتعبير عن توافق الناس على مجموعة من المعاني أو على تعريف موقفٍ ما. (المترجم)

Jürgen Habermas, *Theorie und Praxis*, Neuausgabe (Frankfurt am Main, 1971). (98)

Jürgen Habermas, «Zur Logik der Sozialwissenschaften. Ein Literaturbericht, 1967,» in: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt am Main, 1982). (99)

نقد للماركسية ينتج منه تصور موسّع للتاريخ من منطلق نظرية فلسفة الفعل⁽¹⁰⁰⁾ (Handlungstheoretisch): عندما يتميّز شكل حياة الإنسان من خلال وسيلة التفاهم اللغوي، عندئذٍ لا يمكن اختزال إعادة الإنتاج الاجتماعي إلى البعد الوحيد الذي هو العمل، كما فعل ماركس في كتاباته النظرية؛ إلى جانب النشاط المتمثل في معالجة الطبيعة، ينبغي بالأحرى أن يُنظر إلى ممارسة التفاعل المحمول باللغة كذلك كَبعد أساسي للتطوّر التاريخي⁽¹⁰¹⁾

من خلال هذا الاعتبار ينأى هبرماس بنفسه ضمناً عن الافتراضات الأساسية الفلسفية - التاريخية التي كانت حتى الآن حاسمة بالنسبة إلى تقاليد النظرية النقدية⁽¹⁰²⁾ فهو ما عاد ينظر إلى مزية التنشئة الاجتماعية على أنها مسار متوسّع باستمرار لمعالجة الإنسان للطبيعة، كما هو الحال بالنسبة إلى أدورنو وهوركهايمر وماركوزه، بل إنه يعتبر أن الضمان الجمعي للوجود المادي يعتمد من البداية على الحفاظ في الوقت نفسه على توافق تواصلية. بما أن الإنسان بطبيعته يتمكن من بناء هويته الخاصة فحسب عندما يترعرع ويتمكن من الحراك ضمن البينية الذاتية المتوارثة لجماعة اجتماعية، فإن الانقطاع في عملية التفاهم التواصلية يُشكّل انتهاكاً لشرط من شروط بقاء الإنسان، وهو شرط أساسي تماماً كتطويع الطبيعة الجماعي؛ فالتواصل اللغوي هو الوسيلة التي يستطيع الأفراد في نطاقها تأكيد تلك الأرضية المشتركة لتوجهات سلوكهم وتصورات القيم لديهم، تلك الأرضية الضرورية للتمكّن من إتقان إعادة الإنتاج المادي اجتماعياً. لكن هذا البعد للتفاعل

(100) نظرية الفعل هي نظرية سوسولوجية جزئية (mikro soziologisch) يمكن من خلالها دراسة الأفعال المختلفة وتفسيرها. «الأفعال» في هذا المعنى هي ما يُتعمّد فعله، في مقابل ردة الفعل البحث أي «السلوك». (المترجم)

(101) Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main, 1973), chaps. 1, 2 and 3.

(102) في موضوع التحول التواصلية النظري للنظرية النقدية كإمكان يُتيح فهم مقارنة هبرماس

الجديدة بشكل عام، يُنظر على وجه الخصوص في: Albercht Wellmer, «Kommunikation und Emanzipation. : Überlegungen zur sprachanalytischen Wende der Kritischen Theorie,» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main, 1977); Thomas McCarthy, *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas* (Frankfurt am Main, 1980); Axel Honneth, «Von Adorno zu Habermas. Der Gestaltwandel kritischer Gesellschaftstheorie,» in: Bonß and Honneth (eds.), *Sozialforschung als Kritik*, and Hauke Brunkhorst, «Paradigmenkern und Theoriedynamik der kritischen Theorien,» *Soziale Welt*, vol. 34 (1983).

الاجتماعي لا تعتدّ به فلسفة التاريخ التي كانت بمثابة النظام المرجعي للنظرية النقدية؛ وبسبب ذلك وحده أصبح من الممكن أن تتهاوى فلسفة التاريخ تلك على وهم وظائفية ماركسية يُنظر بموجبها إلى الظواهر الاجتماعية كافة من حيث وظائفها التي يتم تَبَيُّنها ضمن معالجة الإنسان للطبيعة.

لكن الخطوة الحاسمة التي دفعت هبرماس في اتجاه نظرية مجتمع خاصة به وبالتالي إلى تبني صياغة جديدة للنظرية النقدية، تنتج أولاً من شحن مفهومي التصرف المتعلقين بكل من «العمل» و«التفاعل» بدرجات ترشيد مختلفة. ويعود الفضل في إنجاز هذه الخطوة ذات التبعات المهمة إلى الاهتمام بالتمييز الذي تم بلوغه حديثاً بين نمطي تصرف، لجعل نظرية الترشيد الاجتماعية مثمرة. ينبثق السبب المباشر من المجابهة مع نقد التكنولوجيا لدى ماركوزه؛ بينما يتجسّد الإطار النظري في مفهوم الترشيد لدى ماكس فيبر (Max Weber)⁽¹⁰³⁾

لا يرى هبرماس أن شكلي التصرف، اللذين ميّز بينهما في نقده لماركس، هما مجرد أنموذجين لممارسات مميزة، بل إنه يدرك بأنهما يشكلان أيضاً إطاراً لإنجازات معرفية خاصة؛ تبعاً لهذا، ينبغي أن يُتاح التمايز بين البعدين الأساسيين لإعادة الإنتاج المجتمعية، أي «العمل» و«التفاعل»، أيضاً من خلال شكل خاص من توليد المعرفة وبالتالي شكل خاص من «الترشيد» لكل منهما. لكن في هذه الحالة يثبت أن مفهوم فيبر عن الترشيد ضيق أكثر من اللزوم: بالطريقة نفسها التي يتاح فيها للأنشطة الأدائية والمعرفة التقنية فرض أشكال ترشيد مميزة، لا بدّ من أن تتكشف إمكانات ترشيد كذلك للممارسة التواصلية والمعرفة المختزنة فيها. قام هبرماس في وقت مبكر بتلخيص تلك الأطروحة العامة التي تنبثق من هذا النقد الموجه إلى فيبر، ضمن مفاهيمية مستعارة من نظرية النُظْم⁽¹⁰⁴⁾ (Systemtheorie): بينما يتواصل تطوير النوع المتمحور حول تراكم المعرفة التقنية والاستراتيجية في

Jürgen Habermas, «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'», in: *Technik und Wissenschaft* (103) als 'Ideologie' (Frankfurt am Main, 1968).

(104) نظرية النُظْم: هي مقارنة متداخلة الاختصاصات، تستخدم حيثيات ومبادئ النظم الأساسية لوصف وتفسير الظواهر المعقدة المختلفة. وكان عالم الطبيعيات لودفيغ فون برتالانفي (Ludwig von Bertalanffy) هو أول من استخدم هذا المفهوم في عام 1950. والمؤلف يشير هنا إلى فيبر صاحب النظرية السببرانية التي يعتبرها بعضهم من تجليات نظرية النظم. (المترجم)

النُظم الفرعية لفعل الترشيد الهادف التي تتنظم في نطاقها مهمات العمل الاجتماعي والإدارة السياسية، فإن النوع المشار إليه يتشكّل داخل الإطار المؤسّساتي الذي يعاد فيه إنتاج المعايير الاندماجية الاجتماعية، عبر التحرر من العوامل القسرية المعوقة للتواصل⁽¹⁰⁵⁾

على خط المفهوم المجتمعي هذا الذي تتمايز فيه مناهج السلوك المنظّمة ترشيدياً عن مجال الممارسة اليومية التواصلية ويُفرض فيه شكلاّن مخصوصان من الترشيد لهذين المجالين الاجتماعيين، تقع التوسيعات كافة التي قام بها هبرماس في سبعينيات القرن الماضي على نظريته؛ إذ تُستخدم براغماتية شاملة لإلقاء مزيد من الأضواء على البنية التحتية اللغوية للفعل التواصل⁽¹⁰⁶⁾ ينبغي لنظرية تطور اجتماعي أن تساعد في توضيح منطق تطور المعرفة الاجتماعية، وبالتالي الإضاءة على عملية الترشيد ذات المسارين⁽¹⁰⁷⁾؛ والمقصود أخيراً بمواصلة استيعاب هذه الأفكار المشتقة من نظرية النُظم هو تحديد تلك الآليات التي تتحول فيها مجالات التصرف الاجتماعي إلى نُظم ترشيديّة قائمة بذاتها⁽¹⁰⁸⁾. وحينما تتمدد هذه الجهود النظرية لتصل إلى حقول المعرفة المختلفة، فإنها تكون موجهة كلها نحو الهدف نفسه، المتمثّل في التأسيس التواصل⁽¹⁰⁹⁾ للنظري لنظرية نقدية للمجتمع. يريد هبرماس مستعيناً بهذه النظرية أن يثبت أن ترشيدي الفعل التواصل⁽¹¹⁰⁾ يُعدُّ بمثابة شرط أساسي جدّاً للتطور الاجتماعي، بما يعني إتاحة توجيه النقد إلى تشخيصات أدورنو وهوركهايمر، واعتبار أن ميولهما نحو التركيز على التشيؤ الأدا تي هي ميول أحادية الجانب، بما يعني أنها أشكال ترشيدي اجتماعي موجهة عقلاً فحسب. في كتاب نظرية الفعل التواصل⁽¹¹¹⁾ الذي نشره هبرماس في عام 1981 في مجلدين، اتخذ هذا

Ibid., esp. pp. 63 ff.

(105)

Jürgen Habermas, «Was heißt Universalpragmatik?», in: K. O. Apel (Hrsg.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main, 1976).

Jürgen Habermas, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main, 1976).

Jürgen Habermas, «Eine Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann: Systemtheorie oder kritische Theorie der Gesellschaft», in: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*.

البرنامج للمرة الأولى شكلاً منهجياً⁽¹⁰⁹⁾؛ جُمعت هنا محاصيل الأعمال البحثية الكثيرة لتُشكّل نظرية واحدة، أُعيد فيها تركيب عقلانية السلوك التواصلي في إطار نظرية الكلام الفاعل⁽¹¹⁰⁾ (Sprechakttheorie)، جنباً إلى جنب مع المتابعة لتاريخ النظريات السوسيولوجية منذ فيبر حتى بارسونز (Talcott Parsons) تمّ تطوير أساس نظرية اجتماعية وفي النهاية أصبحت نقطة مرجعية لتشخيص زمني نقدي.

يحتلّ مفهوم «العقلانية التواصلية» في نظرية هبرماس المكانة المفصلية نفسها التي كان يحتلّها مفهوم العقلانية الأدائية في جدلية التنوير. وتاماً كما فعل أدورنو وهوركهايمر، بالانطلاق من شكل ترشيد معالجة الطبيعة، انطلق هبرماس من إمكانات ترشيد الفعل التواصلي، لإعداد دينامية تطور للعملية التاريخية التي توصل إلى الحاضر المدرك على شكل أزمة. والفكرة الأساس في عمارته الفكرية تفيد أن في الكلام الفاعل التواصلي الذي ينسّق الأفراد تصرّفاتهم عبره، يتم الحفاظ على مطالب ثقافية ثابتة، يتم تمييزها تاريخياً بالتدرّج في المسار المعرفي لعملية الترشيح؛ فمن خلال الانحراف عن مركز المعرفة الحياتية هذا، الذي يماثل الأفق في إحاطته بكل سلوك تواصلي، ينفي نفسه في النهاية كحيثية موقف معرفي أيضاً، حيث لا يستطيع الأفراد أن يتخذوا مرجعاً حول بيئتهم إلا من خلال وجهات النظر المتعلقة بالنجاح أو الفشل. إن مثل هذه المقدرّة على التصرف الاستراتيجي، الناشئة عن تطور تاريخي، هي التي يرى هبرماس أنها تحتضن وتثبتّ الشرط الاجتماعي اللازم لوجود مجالات تصرف منظمة منهجياً؛ إذ عندما يتعلم الأفراد التصرف انطلاقاً من توجهات مكرّسة للنجاح فحسب، يبرز إمكان أن يتمّ تنسيق السلوك الاجتماعي عبر وسائط غير لغوية كالمال أو السلطة، بدلاً من عمليات التفاهم المتبادل⁽¹¹¹⁾ إن مجالّي التصرف اللذين يتم فصلهما عن عالم الحياة التواصلية نتيجةً لمأسسة هذه الوسائط التحكّمية، هما

Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2; Richard Bernstein, «Introduction», (109) in: *Habermas and Modernity* (Oxford, 1985), and Honneth, *Kritik der Macht*, esp. chap. 9.

(110) حقل فرعي من «البراغماتية اللغوية»، يتعلق بالكلام الذي لا يقتصر على الإبلاغ أو الوصف

مثلاً، بل يوضع في حد ذاته موضع التنفيذ؛ كالأوامر، وتسمية الموالي، والأيمان والوعود. (المترجم)

Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, vol. 2, pp. 229 ff.

(111)

مجال الإنتاج الاقتصادي ومجال الإدارة السياسية. من الآن، يجري دمج النظام الاقتصادي وحقل تصرّف الدولة من دون اللجوء إلى عملية تفاهم تواصلية بتاتاً؛ فهما يستمرّان في المجتمعات الحديثة - باعتبار أنهما من الأنظمة غير الخاضعة للمعايير - في مواجهة مجالات التصرف المنظّمة تواصلياً تلك التي تتم فيها إعادة الإنتاج الرمزية للحياة الاجتماعية.

يرى هيرماس في فك الارتباط بين «النُظْم» و«عالم الحياة» مسوّغاً يسمح بإدراج مفهوم المجتمع ذي المرحلتين الذي يصبّ فيه مبناه؛ ومع أن المجتمعات الحديثة تعتبر أيضاً عملية التفاهم التواصلية بمثابة آلية أساسية لإعادة الإنتاج، فإنها تفتقر في الوقت ذاته وجود مثل هذه المجالات للتصرّف، كمنتجات تاريخية متحررة من المعايير، هذه المجالات التي يمكن أن تتاح فحسب لتحليل يعتمد نظرية النُظْم. وهكذا يتبيّن أن الأساسي والمهم في نظرية سوسيولوجية معاصرة هو التشابك ما بين نظرية التواصل⁽¹¹²⁾ (Kommunikationstheorie) ومفهوم النظام (Systemkonzept): كل تحليل لعمليات التفاهم التي تعيد من خلالها المجتمعات الحالية إنتاج نفسها ضمن قاعدتها في عالم الحياة، يتطلب استكمالاً عبر تحليل النظم الذي تتم بمساعدته معاينة الأشكال النظامية لإعادة الإنتاج المادي. ومن هذا التركيب المزدوج يحوز هيرماس في النهاية أيضاً الإطار الذي يحاول أن يطور داخله تشخيصه الزمني؛ فدافع هذا التشخيص المركزي ينبثق من نيّته تفسير عملية «جدلية التنوير»، بطريقة تتيح تجنب النتائج المحيطة، وهي التي رأى أدورنو وهوركهايمر أنهما دُفعا إليها. في مقابل ذلك، تُوفّر نظرية المجتمع المطورة وسائل المحاجة: ففي ضوءها يثبت الآن أن المُركّبات المنظمتية المستقلّة بنفسها جهازياً، والتي لم يستطع أدورنو وهوركهايمر أن يلحظا فيها سوى المرحلة الأخيرة من منطق معالجة الطبيعة، هي بدورها بمثابة منتجات اجتماعية لترشيد عالم الحياة الاجتماعي. ولا يظهر وجود أشكال تنظيمية للحياة الاجتماعية ذات عقلانية هادفة في حد ذاتها كاتجاه مأزوم للحاضر، بل

(112) نظرية التواصل: يُطلق هذا الاسم على المحاولات العلمية لوصف التواصل وتفسيره بين

البشر، وخصوصاً على المستوى الجماعي (وسائل التواصل الجماهيرية). (المترجم)

إن ما يتجلى منه في البداية هو تسرّبه في المجالات البينية للمجتمع التي هي بحاجة ماسة وأساسية إلى عمليات التفاهم التواصلي: يُرَسِّخ هبرماس من ثبات تشخيصه لأمراض الحدائث، مستنداً إلى ظاهرة من ظواهر «استعمار عالم الحياة الاجتماعي»: «فترشيد عالم الحياة يتيح إمكان زيادة تعقيد النظام وتضخمه حتى تفجر أولويات النظام المنعقدة القوة المجردة لعالم الحياة الذي أساءت استعماله كأداة»⁽¹¹³⁾

ليس من الصعب أن نرى أن هذه الاستنتاجات الخاصة بالتشخيص الزمني تعتمد على أنموذج المجتمع ذي مرحلتين، الذي واصل هبرماس تطوير مقاربتة التواصلية النظرية باتجاهه. ولأنه يرى فحسب مجتمعات حديثة تندهور في النظام وفي عالم الحياة، في السياقات الوظيفية المنظمة بعقلانية هادفة ومجالات تصرّف مؤلفة تواصلياً، فإن بوسعه أن يعتقد أن ما يحدد أمراض زمننا الراهن هو اختراق أشكال التوجيه المنهجي للأماكن التي بقيت حتى الآن غير مُشوّهة في ممارساتنا التواصلية اليومية.

لكنّ التفريق في حد ذاته بين النظام وعالم الحياة قد صادف في الآونة الأخيرة تناقضاً؛ يجازف هبرماس من خلاله بتعرضه لخطر سقوطه «ضحية لإغراءات نظرية النظام»، وإلى تخليه مجدداً عن القوة الكامنة الحقيقية لمقاربتة التواصلية النظرية⁽¹¹⁴⁾ مخرج المناقشات التي أثّرت بسبب هذه المسألة، سوف يقرر مستقبل النظرية النقدية؛ إذ سوف يكون عليها أن تحسم أمرها حول السؤال: كيف أن التحوّل التواصلي النظري الذي اجتاز هبرماس من خلاله المضائق الأدواتية لتقاليد النظرية النقدية بنجاح، يمكن أن يتابع تطوره إلى نظرية مجتمع ملائمة. ربما تكون وجهات النظر الاجتماعية تلك لنويمان وكيرشهايمر وبنيامين

Ibid., vol. 2, pp. 232 ff.

(113)

Honneth, *Kritik der Macht*, chap. 9; Johann P. Arnason, «Die Moderne als Projekt und (114) Spannungsfeld;» Johannes Berger, «Die Versprachlichung des Sakralen und die Entsprachlichung der Ökonomie;» Hans Joas, «Die unglückliche Ehe von Hermeneutik und Funktionalismus,» and Jürgen Habermas, «Entgegnung,» in: Honneth and Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln*, and Karl Bruckmeier, *Kritik der Organisationsgesellschaft. Wege zur systemtheoretischen Auflösung der Gesellschaft von Max Weber, Parsons, Luhmann und Habermas* (Münster, 1988).

التي لم تُستعمل في حينها في إطار النظرية النقدية، صحيحة تمامًا. فمن الوارد أن يسود الظن بأن مبدأ التسوية السياسية وكذلك مفهوم الخبرة الجماعية، وفقاً لرؤية بنيامين في تلك الأونة التي أصبحت فيها من مكونات نظرية تواصلية للمجتمع، قد اكتسبا أهمية منهجية في وجه ثنائية النظام وعالم الحياة. لكن ذلك سوف يعني ربما بالنسبة إلى مستقبل النظرية النقدية الذي انفتحت آفاقه من خلال التحول الطارئ على النظرية التواصلية، أن جزءاً من الماضي المكبوت للنظرية النقدية ينبعث مرة أخرى من جديد.

المراجع

Adorno, Theodor W. «Ästhetische Theorie,» in: *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main, 1972).

_____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, 1972.

_____. *Negative Dialektik*. Frankfurt am Main, 1966.

_____. «Die revidierte Psychoanalyse,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (Frankfurt am Main, 1972).

_____. «Über den Fetischcharakter in der Musik und die Regression des Hörens.» *Zeitschrift für Sozialforschung* (1938).

Baumeister, Th. and J. Kulenkampff. «Geschichtsphilosophie und philosophische Ästhetik. Zu Adornos 'Ästhetischer Theorie'.» *Neue Hefte für Philosophie*. vol. 5 (1973), pp. 74ff.

Benhabib, Seyla. *Critique, Norm, and Utopia*. New York, 1986.

Benjamin, Jessica. *The Bonds of Love. Psychoanalysis, Feminism, and the Problem of Domination*. New York, 1988.

_____. «The End of Internalization: Adorno's Social Psychology.» *Telos*. no. 32 (1977), pp. 42ff.

Benjamin, Walter. «Eine Chronik deutscher Arbeitsloser. Zu Anna Seghers Roman 'Die Rettung',» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Frankfurt am Main, 1972), pp. 530ff.

- _____. «Der Erzähler. Betrachtungen zum Werk Nikolai Lesskows,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 2 (Frankfurt am Main, 1977), pp. 438ff.
- _____. «Fragmente zur Moral und Anthropologie,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (Frankfurt am Main, 1985), pp. 54ff.
- _____. «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 1 (Frankfurt am Main, 1974), pp. 431ff.
- _____. «Zu Knut Hamsun,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 6 (Frankfurt am Main, 1985), pp. 142ff.
- _____. «Zur Kritik der Gewalt,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (Frankfurt am Main, 1977), pp. 179ff.
- Bernstein, Richard. «Introduction,» in: *Habermas and Modernity* (Oxford, 1985).
- Bonß, Wolfgang. «Kritische Theorie und empirische Sozialforschung,» Introduction to: Erich Fromm, *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: Eine sozialpsychologische Untersuchung*. W. Bonß (ed.) (Stuttgart, 1980), pp. 7ff.
- _____ and Axel Honneth (eds.). *Sozialforschung als Kritik*. Frankfurt am Main, 1982.
- Bottomore, Tom. *The Frankfurt School*. London, 1984.
- Breuer, Stefan. «Horkheimer und Adorno. Differenzen im Paradigmakern der Kritischen Theorie.» *Leviathan*. 3 (1985).
- _____. *Die Krise der Revolutionstheorie. Vergesellschaftung und Arbeitsmetaphysik bei Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main, 1977.
- Bruckmeier, Karl. *Kritik der Organisationsgesellschaft. Wege zur systemtheoretischen Auflösung der Gesellschaft von Max Weber, Parsons, Luhmann und Habermas*. Münster, 1988.
- Brunkhorst, Hauke. «Paradigmenkern und Theoriedynamik der kritischen Theorien.» *Soziale Welt*. vol. 34 (1983), pp. 21ff.
- Buchstein, H. and G. Schlöer. «Politische Theorie in der Kritischen Theorie nach 1950: Franz L. Neumann.» Occasional Papers, FU Berlin, Fachbereich Politische Wissenschaft, 1983.
- Buck-Morss, Susan. *The Origin of Negative Dialectics. Theodor W. Adorno, Walter Benjamin und the Frankfurt Institute*. New York, 1977.
- Cerutti, Fugio. «Hegel, Lukács, Korsch. Zum dialektischen Selbstverständnis des kritischen Marxismus,» in: Oskar Negt (ed.), *Aktualität und Folgen der Philosophie Hegels* (Frankfurt am Main, 1970), pp. 195ff.

- Cochetti, Stefano. *Mythos der «Dialektik der Aufklärung»*. Königstein, 1985.
- Dahmer, Helmut. *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke*. Frankfurt am Main, 1973.
- Dews, Peter. «Power and Subjectivity in Foucault.» *New Left Review*. 144 (1984), pp. 72ff.
- Dubiel, Helmut. *Kritischen Theorie*. Frankfurt am Main, 1978.
- Erd, Rainer. «Franz L. Neumann und das Institut für Sozialforschung,» in: Joachim Perels (ed.), *Recht, Demokratie und Kapitalismus. Aktualität und Probleme der Theorie Franz L. Neumann* (Baden-Baden, 1984), pp. 111ff.
- Fages, Jean-Baptiste. *Geschichte der Psychoanalyse nach Freud*. Frankfurt am Main; Berlin; Wien, 1981.
- Fromm, Erich. *Arbeiter und Angestellte am Vorabend des Dritten Reiches: Eine sozialpsychologische Untersuchung*. W. Bonß (ed). Stuttgart, 1980.
- _____. *Die Furcht vor der Freiheit*. Stuttgart, 1983.
- _____. «Die Krise der Psychoanalyse,» in: *Analytische Sozialpsychologie und Gesellschaftsforschung* (Frankfurt am Main, 1971), pp. 193ff.
- _____. «Die psychoanalytische Charakterologie und ihre Bedeutung.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 1 (1932), pp. 253ff.
- _____. «Sozialpsychologischer Teil,» in: Institut für Sozialforschung (ed.), *Studien über Autorität und Familie. Forschungsbericht des Instituts für Sozialforschung* (Paris, 1936), pp. 77ff.
- _____. «Über Methode und Aufgabe einer analytischen Sozialpsychologie.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 1 (1932), pp. 28ff.
- Früchtl, Josef. *Mimesis - Konstellation eines Leitbegriffs bei Adorno*. Würzburg, 1986.
- Fuld, Werner. «Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages.» *Akzente*. 28 (1981), pp. 274ff.
- Funk, Rainer. «Zu Leben und Werk Erich Fromms,» in: Erich Fromm, *Gesamtausgabe*, vol. 1: *Analytische Sozialpsychologie* (Stuttgart, 1980), pp. ixff.
- Geyer, Carl Friedrich. *Kritische Theorie. Max Horkheimer und Theodor W. Adorno*. Freiburg; München, 1982.
- Gmünder, Ulrich. *Kritische Theorie: Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas*. Stuttgart, 1985.

- Habermas, Jürgen. *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt am Main, 1973.
- _____. *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt am Main, 1982.
- _____. *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main, 1981.
- _____. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt am Main, 1985.
- _____. *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus*. Frankfurt am Main, 1976a
- _____. «Technik und Wissenschaft als 'Ideologie',» in: Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt am Main, 1968), pp. 48ff.
- _____. *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 vols. Frankfurt am Main, 1981.
- _____. *Theorie und Praxis*. Neuausgabe. Frankfurt am Main, 1971.
- _____. «Was heißt Universalpragmatik?,» in: K. O. Apel (ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie* (Frankfurt am Main, 1976), pp. 174ff.
- _____. (ed.). *Antworten auf Herbert Marcuse*. Frankfurt am Main, 1968.
- Held, David. *Introduction of Critical Theory*. London, 1980.
- Honneth, Axel. «Arbeit und instrumentales Handeln,» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.), *Arbeit, Handlung, Normativität. Theorien des Historischen Materialismus 2* (Frankfurt am Main, 1980), pp. 185ff.
- _____. «'L'esprit et son objet' – Parentés anthropologiques entre la 'dialectique de la raison' et la critique de la civilisation dans la philosophie de la vie,» dans: G. Raulet (ed.), *Weimar ou l'explosion de la modernité* (Paris, 1984), pp. 97ff.
- _____. *Kritik der Macht*. Frankfurt am Main, 1985.
- _____. and Albrecht Wellmer (eds.). *Die Frankfurter Schule und die Folgen. Ein internationales Symposium der Humboldt-Stiftung*. Berlin (W.), 1986.
- _____. and Hans Joas (eds.). *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Habermas' «Theorie des kommunikativen Handelns»*. Frankfurt am Main, 1986.
- Hörisch, Jochen. «Herrscherwort, Geld und geltende Sätze. Adornos Aktualisierung der Frühromantik und ihre Affinität zur poststrukturalistischen Kritik des Subjekts,» in: B. Lindner and W. M. Lüdke (eds.), *Materialien zur ästhetischen Theorie Adornos* (Frankfurt am Main, 1980), pp. 397ff.
- Horkheimer, Max. «Art and Mass Culture.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 9 (1941), pp. 290ff.
- _____. «Autorität und Familie» («Allgemeiner Teil» in den «Studien über Autorität und Familie»), in: Max Horkheimer, *Kritische Theorie*. vol. 2 (Frankfurt am Main, 1968), pp. 277ff.

- _____. «Bemerkungen über Wissenschaft und Krise,» in: Max Horkheimer, *Kritische Theorie*. A. Schmidt (ed.). vol. 1 (Frankfurt am Main, 1968), pp. 1ff.
- _____. «The End of Reason.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 9 (1941), pp. 366ff.
- _____. «Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung,» in: Max Horkheimer, *Sozialphilosophische Studien*, Wemer Brede (ed.) (Frankfurt am Main, 1972).
- _____. «Geschichte und Psychologie.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 1 (1932), pp. 125ff.
- _____. *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main, 1985.
- _____. *Zur Kritik der instrgmentellen Vernunft*. Frankfurt am Main, 1967.
- _____. «Traditionelle und kritische Theorie.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 6 (1937), pp. 245ff.
- Institut für Sozialforschung (ed.). «Betriebsklima.» *Frankfurter Beiträge*. vol. 3 (1956).
- _____. (ed.). «F. Pollock, 'Automation'.» *Frankfurter Beiträge*. vol. 5 (1956).
- _____. (ed.). *Frankfurter Beiträge zur Soziologie*. Frankfurt am Main, 1955ff.
- _____. (ed.). *Gesellschaftliche Arbeit und Rationalisierung*. Leviathan-Sonderheft 4/1981.
- Jacoby, Russel. *Soziale Amnesie: Eine Kritik der konformistischen Psychologie von Adler bis Laing*. Frankfurt am Main, 1978.
- Jay, Martin. *Dialektische Phantasie*. Frankfurt am Main, 1976.
- _____. *Marxism and Totality. The Adventures of a Concept from Lukács to Habermas*. Cambridge, 1984.
- Karger, Reinhard. *Herrschaft und Versöhnung, Einführung in das Denken Theodor W. Adornos*. Frankfurt am Main; New York, 1988.
- Kilminster, Richard. *Praxis and Method. A Sociological Dialogue with Lukács, Gramsci and the Early Frankfurt School*. London, 1979.
- Kirchheimer, Otto. *Von der Weimarer Republik zum Faschismus: Die Auflösung der demokratischen Rechtsordnung*. Frankfurt am Main, 1976.
- Klein, R. and H. G. Kippenberg. «Zu einer Theorie der Geschichtserfahrung.» *Saeculum*. 26 (1975), pp. 128ff.

- Kluge, Paul. *Die Stiftungsuniversität Frankfurt a. M. 1914-1932*. Frankfurt am Main, 1972.
- Korthals, Michael. «Die kritische Gesellschaftstheorie des frühen Horkheimer.» *Zeitschrift für Soziologie*. vol. 14, no. 4 (1985).
- Küsters, G. W. *Der Kritikbegriff der Kritischen Theorie Max Horkheimers*. Frankfurt am Main; New York, 1980.
- Löwenthal, Leo. «Zur gesellschaftlichen Lage der Literatur.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 1 (1932), pp. 85ff.
- _____. *Mitmachen wollte ich nie, Ein autobiographisches Gespräch mit Helmut Dubiel*. Frankfurt am Main, 1980.
- Lukács, Georg. «Die Verdinglichung und das Bewußtsein des Proletariats,» in: Georg Lukács, *Geschichte und Klassenbewußtsein* (1923), in: *Werke*, vol. 2 (Neuwied; Berlin, 1968), pp. 257ff.
- Mahnkopf, Birgit. *Verbürgerlichung. Die Legende vom Ende des Proletariats*. Frankfurt am Main; New York, 1985.
- Marcuse, Herbert. *Der eindimensionale Mensch. Studien zur Ideologie der fortgeschrittenen Industriegesellschaft*. Neuwied; Berlin, 1963.
- _____. «Philosophie und Kritische Theorie.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 6 (1937), pp. 632ff.
- _____. «Triebstruktur und Gesellschaft,» in: *Schriften*. vol. 5. Frankfurt am Main, 1979.
- McCarthy, Thomas. *Kritik der Verständigungsverhältnisse. Zur Theorie von Jürgen Habermas*. Frankfurt am Main, 1980.
- Migdal, Ulrike. *Die Frühgeschichte des Frankfurter Instituts für Sozialforschung*. Frankfurt am Main; New York, 1981.
- Müller, Rudolf W. *Geld und Geist. Zur Entstehungsgeschichte von Identitätsbewußtsein und Rationalität seit der Antike*. Frankfurt am Main, 1977.
- Neumann, Franz L. *Behemoth. Struktur und Praxis des Nationalsozialismus 1933-1944*. Köln, 1977.
- _____. *Wirtschaft, Staat, Demokratie, Aufsätze 1930-1954*. A. Söllner (ed.). Frankfurt am Main, 1978.
- Pollock, Friedrich. *Stadien des Kapitalismus*. H. Dubiel (ed.). München, 1975.

- Roters, Karl-Heinz. *Idee, Wissen und Mitteilung in der kritischen Theorie von Max Horkheimer*. Frankfurt am Main, 1988.
- Schivelbusch, Wolfgang. *Intellektuellendämmerung. Zur Lage der Frankfurter Intelligenz in den zwanziger Jahren*. Frankfurt am Main, 1982.
- Schmid Noerr, Gunzelin. «Kritische Theorie in der Nachkriegsgesellschaft.» Epilogue to: Max Horkheimer, *Gesammelte Schriften*, vols. 7-8 (1975), pp. 457ff.
- Schmidt, Alfred. *Die Kritische Theorie als Geschichtsphilosophie*. München; Wien, 1976.
- _____. «Die 'Zeitschrift für Sozialforschung' Geschichte und gegenwärtige Bedeutung.» *Zeitschrift für Sozialforschung*. 1 (1980), pp. 5ff.
- _____ and N. Altwicker (eds.). *Max Horkheimer heute. Werk und Wirkung*. Frankfurt am Main, 1986.
- Schmucker, J. F. *Adorno - Logik des Zerfalls*. Stuttgart, 1977.
- Slater, Phil. *Origin and Significance of the Frankfurt School. A Marxist Perspective*. London, 1977.
- Söllner, Alfons. *Geschichte und Herrschaft, Studien zur materialistischen Sozialwissenschaft 1929-1942*. Frankfurt am Main, 1979.
- Storm, Gerd and Franz Walter. *Weimarer Linkssozialismus und Austromarxismus*. Berlin (W.), 1984.
- Tar, Zoltán. *The Frankfurt School*. New York, 1977.
- Tiedemann, Rolf. *Studien zur Philosophie Walter Benjamins*. Frankfurt am Main, 1973.
- Volpe, G. della. «Kritik eines spätromantischen Paradoxes,» in: G. della Volpe, *Für eine materialistische Methodologie* (Berlin (W.), 1973), pp. 117ff.
- Wellmer, Albrecht. «Kommunikation und Emanzipation. Überlegungen zur sparchanalytischen Wende der Kritischen Theorie,» in: A. Honneth and U. Jaeggi (eds.), *Theorien des Historischen Materialismus* (Frankfurt am Main, 1977), pp. 465ff.
- _____. *Kritische Gesellschaftstheorie und Positivismus*. Frankfurt am Main, 1969.
- _____. «Wahrheit, Schein, Versöhnung. Adornos ästhetische Rettung der Moderne,» in: Albrecht Wellmer, *Zur Dialektik der Moderne und Postmoderne* (Frankfurt am Main, 1985), pp. 9ff.

Wiggershaus, Rolf. *Die Frankfurter Schule. Geschichte, theoretische Entwicklung und politische Bedeutung*. München, 1986.

Wilson, Michael. *Das Institut für Sozialforschung und seine Faschismusanalysen*. Frankfurt am Main; New York, 1982.

Witte, Bernd. *Walter Benjamin*. Reinbek b. Hamburg, 1985.

Wolin, Richard. *Walter Benjamin. An Aesthetic of Redemption*. New York, 1982.

Zeitschrift für Sozialforschung (München 1970); Paperback ed. (München 1980).

Zohlen, Gerwin. «Text-Straßen. Zur Theorie der Stadtlektüre bei Siegfried Kracauer,» in: *Text und Kritik: Siegfried Kracauer*, vol. 68 (München, 1980), pp. 62ff.

Im folgenden zitiere ich nach: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*

(GS), unter Mitwirkung von Th. W. Adorno und G. Scholem herausgegeben von R. Tiedemann und H. Schweppenhauser, Bd. I-VII, ,

Frankfurt 1974-1989.

3

فوكو وأدورنو

شكلاّن من نقد الحداثة⁽¹⁾

(1) في الأصل بالفرنسية. نُشرت هذه المقالة في: *Critique*, nos 471-472 (1986), pp. 800 ff.

بالألمانية في: P. Kemper (ed.), «*Postmoderne*» oder der Kampf um die Zukunft (Frankfurt am Main, 1988), pp. 127 ff.

إضافة إلى جدلية التنوير، العمل الفلسفي - التاريخي الأساس للنظرية النقدية، توجد بالكاد محاولة لإمالة اللثام عن التنوير الأوروبي أكثر جذريةً من عمل ميشال فوكو (Michel Foucault) النظري حول السلطة. لا يقل هذا العمل في صرامة الحكم ولا في رثاء السلبية عن كتاب أدورنو وهوركهايمر. فكما في جدلية التنوير، وضع نقد الحداثة عند فوكو خبرة تعاظم السلطة والعنف الشنيع في نقطة المركز، فيرى تاريخ التحرر الإنساني في سياق عملية وحيدة هي عملية توسيع السيطرة، هذا التحرر الذي يشبه «خروج الإنسان من حالة عدم النضج التي ارتضاها لنفسه طائغاً». هنا كما هناك، يجري تمزيق الحجاب عن عملية الحضارة، ذاك الحجاب الذي صنعه الإيمان بالتقدم والتفاؤل بالتنوير، من خلال تسمية «قدر الجسد» من دون أوهام: الفعل الصامت لاستعباد وتشويه الجسد الإنساني الذي رأى أدورنو وهوركهايمر فيه «تاريخ أوروبا تحت الأرضي»، تعرّف فوكو إليه في التأديب اليومي للجسم، وفي ترويضه المُحكّم؛ بالنسبة إليه أيضًا، يكشف الوجه الحقيقي لتاريخ البشرية عن نفسه في الضراوة الحجرية لزنزانة السجن، في التدريب الطقسي لباحات الثكنات وفي العنف الأبكم للحياة المدرسية، أكثر بكثير مما في التعبيرات الأخلاقية لمواد الدستور والبراهين البليغة لتاريخ الفلسفة. عقلنة المجتمع تعني، لأدورنو كما لفوكو، إنزال العنف بالجسم البشري؛ عند هذه الأطروحة المقتضبة تقع نقطة التقارب، على ما يبدو، لنقد الحداثة ذاك الذي اشتغل عليه كلا المفكرين طوال حياتهما.

إنما التشابه في النتائج يخدع. فالحُكْمُ اللفظ الذي يفرضه أدورنو وفوكو على الحداثة، يؤدي إلى الخطأ في تقدير الفرق القائم بين مقاربتين لنقد الحداثة. لكن الذي يريد أن يمتحن نقاط القوة ونقاط الضعف، الفُرْصُ والسُّبُلُ الواهمة لنظرية

نقدية عقلانية للحدث، عليه أولاً أن يتتبع هذا التفاوت. هذا ما سأحاوله في ما يلي، من خلال عرض نظرية ميشال فوكو في البداية. كخطوة أولى، سوف أعيد بناء تطورها في خطوط عريضة حتى تلك النقطة التي يبرز فيها قربها الموضوعاتي من فلسفة التاريخ لدى أدورنو (I). وفي الخطوة الثانية، أعرض بإيجاز التطابق الحاصل إلى تلك النقطة التي بدأ فيها التباين بين المقاربتين الفلسفتين يظهر بوضوح (II). وفي الخطوة الأخيرة، أرغب في عرض تلك التباينات بطريقة تنتج عنها وجهات النظر لنقد ضمني لفوكو (III).

I

توصل فوكو إلى تشخيص للحاضر، جعله قريباً بطريقة مفاجئة من جدلية التنوير، لكن عبر سُبُل مختلفة تماماً عن أدورنو. لقد ترعرع، مثله مثل جيل البنيويين الفرنسيين بأكمله، في مناخ الفلسفة الفرنسية لما بعد الحرب العالمية الثانية، في ظاهراتية مرلو بونتي (Maurice Merleau-Ponty) وفي وجودية سارتر (Jean-Paul Sartre). قد يكون مذهب مرلو بونتي هو ما أثار عنده عَرَضاً الاهتمام بالتركيب الجسدي للإنسان؛ لكن الارتداد عن الفلسفة الظاهراتية أنجزه بصرامة وقسوة تماماً مثل معاصريه من البنيويين. بدت لهم المجريات الاجتماعية غير مركبة من المجهودات العقلية للذوات، كما كان يمكن أن يبدو الأمر من منظور الفلسفة الظاهراتية أو حتى الوجودية؛ ينبغي للإنسان بالأحرى، إذا ما أزيحت جانباً الأحكام المُسبقة النرجسية كافة لفكرة مركزية البشرية، أن يُثبت نفسه كأسير لسلسلة أحداث لا يمكنه الإحاطة بها حسياً على الإطلاق، تلك السلسلة المخططة من القواعد عديمة الاسم لنظام اجتماعي أو لغوي. هذه الخبرة الأصلية لمجريات أحداث متجاوزة من الأساس الذات الإنسانية، أتاحت لحركة الفكر البنيوية أن تدخل الساحة في خمسينيات القرن العشرين⁽²⁾؛ المزاج الثقافي الذي انتشر في تلك الأثناء، تردد صداه جمالياً في روايات رواد الأدب الفرنسيين.

(2) يُقارن: V. Decombes, *Das Selbe und das Andere* (Frankfurt am Main, 1981), chap. 3, and E. Kurzweil, *The Age of Structuralism* (New York, 1980).

تكلم فوكو مرارًا وتكرارًا على مضمون الخبرة الأدبية هذا، وكأنما ليوضح جذوره لنفسه؛ فقد كرّس له أكثر دراساته الأدبية شهرةً. أطلق فوكو صيغة «التفكير من الخارج» على إدراك الواقع الذي وجد التعبير عنه في نصوص أدباء الطليعة:

«هذا التفكير ينأى بنفسه خارج كل ذاتية، كما لو أنه يريد اختراق حدودها من الخارج كي يعلن نهايتها، ليتيح من ثم تفتيت حيرتها ويؤكد غيابها النهائي»⁽³⁾

كان مؤلفون مثل أنطوان أرتو (Antoine Artaud)، بيير كلوسوفسكي (Pierre Klossowski) أو موريس بلانشو (Maurice Blanchot) نصب عيني فوكو، عندما كان يتكلم على «اختفاء الموضوع» في الأدب الفرنسي المعاصر له؛ فتصويرهم الجمالي المتغرب لعالم يكون فيه الفرد الإنسان خاضعًا للأوتوماتيكية الجنسية لجسده، وللقوانين الصامتة للغة أو لسلسلة الأحداث المجهولة في يومه، يُمثل في الفلسفة الوضعية الاصطناعية للـ «الرواية الجديدة» صورة مجتمع يتواجه فيه الناس وكأنهم مخلوقات خالية من المشاعر⁽⁴⁾ حاول فوكو أن يفسر الاتجاهين الأدبيين كليهما كشاهدين على تغرب جمالي، حيث تنتقل مجريات الأحداث من الأفق الحسي للفرد إلى الموضوعية المتضمنة في سلسلة من الأحداث متحررة من الأحاسيس. كل شريحة من سياق فعل اجتماعي تدخل في مجال النظر كحقيقة من غير الممكن تفسيرها هرمنوطيقياً أكثر من ذلك؛ فهي بالتالي تبدو كأنها أخذت من منظور مراقب غير متآلف مع سياق معنى موجود مسبقاً.

منظور «الغريب» هذا الذي يضفي على أدب الطليعة ما بعد السريالية برودة نادرة هو، إضافة إلى ذلك، ما يقع في أساس البحوث العلمية التاريخية المبكرة لفوكو، التي اكتسب بفضلها شهرة كمنظر خارج حدود بلاده أيضًا. يحلل فوكو أنموذج الفكر الذي يطبع تاريخنا بطابعه، بنظرة مراقب، أصبحت سياقات المعاني

M. Foucault, «Das Denken des Außen,» in: *Von der Subversion des Wissens* (München, 1974), (3) p. 57.

M. Foucault, «Le Langage de l'espace,» *Critique*, 203، في: «الرواية الجديدة» في: (4) يستند فوكو إلى

(1964)؛ حول الفلسفة الوضعية الاصطناعية لهذا التيار الأدبي يُقارن:

L. Goldmann, *Soziologie des Romans* (Neuwied; Berlin, 1970), pp. 199 ff.

والدلالات المتعلقة بثقافته ذاتها غريبة عنه⁽⁵⁾ هذه الرغبة في تغريب مصطنع للثقافة الخاصة به هي ما حدا بفوكو، في حوار مع باولو كاروزو، أن يضفي لقب «إثنولوجيا» على دراساته العلمية - التاريخية:

«بإستطاعة المرء أن يعرفها كتحليل لحقائق التمدّن التي تميّز ثقافتنا، وبذلك سوف يكون بإمكاننا القول إن الأمر يتعلق بشيء كالإثنولوجيا الخاصة بالثقافة التي ننتمي إليها. أحاول، في الواقع، أن أقف خارج الثقافة التي ننسب إليها لأحلل شروطها الشكلية، كي أندبر نقدها إلى حد ما؛ ولكن ليس لأجل الحط من قدر تصانيفها، إنما من أجل رؤية الكيفية الحقيقية لنشوتها. عندما أحلل الشروط لعقلانيتنا، فإنني أضع لغتنا، أضع لغتي التي أقوم بتحليل نشوتها، محور السؤال»⁽⁶⁾

عندما يرى فوكو الأمر بهذه الطريقة، معتبراً أن ميزة عمله البحثي التاريخي تتمثل في تحليل المكونات الأساسية لثقافته الخاصة، وللثقافة الأوروبية الغربية، «من الخارج» إذا جاز التعبير، هكذا يصبح اللقب النظامي الذي يختاره لمشروعه، لقباً مناسباً. الإثنولوجيا هي ذلك الفرع من العلوم الاجتماعية الذي منبعه النظري بحسب المهمة المطروحة عليه أن يدرس، انطلاقاً من الأفق المعرفي المُدَوَّرَن لثقافته العلمية، ثقافة أخرى غريبة عنه تتبع حضارة غابرة⁽⁷⁾ الصعوبات المنهجية المرتبطة بجهد علمي من هذا النوع، والمتمثلة في التمكن من تجسير الاختلافات الثقافية الخاصة بإدراك الواقع الذي هو الشرط الأول للتمكن من تحليل السياق الحياتي المجهول، هذه الصعوبات رافقت الإثنولوجيا على مدى تاريخها.

(5) يُقارن تأويلي الخاص: A. Honneth, *Kritik der Macht. Reflexionsstufen einer kritischen Gesellschaftstheorie* (Frankfurt, 1985), chap. 4.

Paolo Caruso, «Gespräch mit Michel Foucault,» in: Foucault, *Von der Subversion des Wissens*, (6) p. 13.

(7) هذا التعريف «المتفلسف» للإثنولوجيا يخفي، عن جهل أو عن قصد، حقيقة أن الإثنولوجيا تركز على عنصرية «المركزية الأوروبية الغربية»؛ فالدراسات المتعلقة بحضارة أوروبية لا تسمى إثنولوجيا، بل «كلاسيكية» في حالة الحضارة الرومانية، أو «هليينية» إذا كانت الحضارة اليونانية موضوعها، أو حتى «دراسات عبرية» في حالة «الحضارة اليهودية»! في المقابل، هل دراسة عالم هندي مثلاً للحضارة الفرنسية تدخل تحت مسمى إثنولوجيا؟ (المترجم)

يستعمل فوكو الآن واجهة التمرکزات المتميّزة التي تتضمن الإثنولوجيا كَعِلْمٍ، من أجل تفسير المطلب الطريف الذي تطالب به نظرية المجتمع الخاصة به: إنها في الواقع تراقب «الحقائق الحضارية» للثقافة الأوروبية من الموقع «الخارجي» ذاته الذي تدرس الإثنولوجيا انطلاقاً منه، لا محالة، ثقافة غير معروفة لديها حتى ذلك الحين. يفهم فوكو، المنظر العلمي بحسب منبته النظري، تحت عنوان «الحقائق الحضارية» بالدرجة الأولى نُظم المعرفة التي تحدد ثقافة مجتمع ما؛ وأنظمة المعرفة الثقافية تلك التي تطبع الحدائثة الأوروبية بطابعها، يدرکها تاريخياً كنتيجة لانعطافة القرن التاسع عشر. فهكذا يظهر إسباغ مفاهيم الطب النفسي على المجنون ونشوء علم الطب⁽⁸⁾ واستحداث صورة الكون المتمحورة حول الإنسان كَمُجَرِّيات معرفية، تخترق أفق الإدراك لدى الفرد وتتوسع فيه بعنف مجهول الاسم وتُبدع ثقافة العصر الحديث. واهتمام فوكو بهذه العملية المعرفية بالطبع ليس توثيقاً فحسب؛ صحيح أنه، كتلميح مستتر عن نيته، أطلق على نفسه لقب «وضعي مَرِح»، لكنه أخفى بذلك أكثر دوافع نظريته الثقافية عمقاً. ذلك أن «الفعالية التشخيصية» التي رأى أنها المحرك الأساسي لكتابة علم التاريخ لديه، كانت موجهة إلى الأضرار الحضارية التي يعانيها الأفراد بسبب المعرفة العلمية، تلك المعرفة التي تفرض نفسها على فكرهم فتملؤه بالعنف الغامض لنظام تفكير في ثنائية «الجنون» و«العقل»، وثنائية السلوكيات المريضة والتفكير المنطقي. وحدها الحساسية المتنامية لأشكال المعاناة تلك، التي تنبثق من الانقسام المفروض ثقافياً على الدوافع الغريزية والصور الذهنية المتطرفة، تجعل التوليفة المبنية بصعوبة، التي تقدّمها أعمال فوكو العلمية التاريخية، مفهومة: التداخل غير العادي بين علم العالم، فن الراوي، تردد المهوروس الأحادي وحساسية المجروح؛ توليفة تنعكس، تبعاً للسيميائ عند فوكو، مزيجاً من التحليل البارد والمشاعر المتعاطفة.

كذلك طوّر فوكو دراساته العلمية التاريخية، التي سوف تُجمع في ما بعد

(8) هكذا في الأصل! يعتبر الكاتب (أو فوكو، أو كلاهما) هنا أن علم الطب نشأ في نهاية القرن التاسع عشر. هذا الافتراض يعبر في الآن ذاته عن جهل مطبق بتاريخ الطب و(مجدداً) عنصرية ثقافية حادة. (المترجم)

تحت عنوان «أركيولوجيا الحداثة الأوروبية»، إلى النقطة التي أصبحت فيها الصعوبات الضمنية للمقاربة التي اختارها شديدة الوضوح، وتوقف هناك. ولأنه أراد أن يصف نشوء نُظْم تفكير في المنظور المُتَعَرَّب للبنىوية كَمُجَرَّيات مجهولة الاسم لِتَشَكُّل المعرفة، كانبثاق نقاشات علمية واطمحلها، وجب عليه أن يهمل إيضاح ما إذا كان تطوير مضامين علمية وأشكال تفكير جديدة قد نتج من ضربات عشوائية لأحداث التاريخ الأعمى، أم أنه يمكن إرجاعه إلى ترتيب خاص لوضع تاريخي؛ في البحث عن إجابة لهذين السؤالين هناك الكثير من النقاط التي يجدر التوقف عندها في المؤلفات العلمية التاريخية. أراد فوكو الدلالة على طريق الخروج من الصعوبات التي تترافق مع غموض كهذا، في كتابه العلمي النظري عن أركيولوجيا المعرفة، وهو أكثر نصوصه هشاشة وقصورًا؛ وبعد فشل هذه المحاولة التي وقعت في شرك تحليل معرفي مقتصر على حقيقة مجريات اللغة فحسب⁽⁹⁾، كرّس فوكو نفسه لمشروع تحليل للسلطة مستوحى من نيتشه. إذًا يمكن القول إن صعوبات التحليل المعرفي البنيوي هي ما حفّزه باتجاه التحول نحو نظرية للسلطة، ذات مضمون سياسي - بيوجرافي من خلال فشل ثورة 1968 في فرنسا بدورها: الخبرة الشبيهة بالصدمة لردّات الفعل المُتَقَنَّة استراتيجيًا لنظام سياسي سلطوي رابط الجأش، هي ما حدا بفوكو شخصيًا إلى تطوير نظرية خاصة بالسلطة. هذا التحول سوف يتيح له من الآن أن يدرك النُظْم المجتمعية بمجملها كبنى اجتماعية، تقوم أشكال المعرفة فيها بوظيفة محددة هي المساهمة في استفحال السلطة؛ إذًا تكون المساجلات أنظمة معرفية اجتماعية، تدين بوجودها للمتطلبات الاستراتيجية لنظام سلطوي راسخ، كما أنها بدورها تؤثر إيجابيًا في هذا النظام.

وبنظرة استعادية حاول فوكو حينذاك أن يشير إلى نواقص أعماله السابقة، من خلال القول إنها لم يكن بإمكانها أن تلبّي الجوانب الوظيفية لأنساق المعرفة الاجتماعية التي افتتحت بمفهوم السلطة:

«ما افتقده عملي، كان السؤال عن «الانضباط الاستطادي» الذي نتج من

(9) يُقَارَن: Hubert L. Dreyfus and P. Rabinow, *Michel Foucault. Jenseits von Strukturalismus und Hermeneutik* (Frankfurt am Main, 1987), chap. I, 4, and Honneth, *Kritik der Macht*, chap. 4.

لعبة التصريحات حول عاقبة تأثير السلطة. لقد خلطت بينها وبين المنهجية، أي الشكل النظري لشيء ما كالبراديجم. هناك، حيث يلتقي الجنون والمجتمع (Wahnsinn und Gesellschaft) مع نظام الأشياء (Die Ordnung der Dinge)، وُجِدَ هذا السؤال المركزي عن السلطة تحت وجهتي نظر مختلفتين تمامًا، هذا السؤال الذي 'قشّرتَه' بشكل سيء جدًا»⁽¹⁰⁾

هذه الانعطافة نحو نظرية السلطة هي وحدها ما جعل أعمال فوكو تغادر إطار علم التاريخ لتدخل في تحليل المجتمع: استراتيجيات التكيّف الاجتماعي المُؤاسسة والإدراكية تحلّ الآن محلّ أشكال المعرفة المحددة ثقافيًا. تصبح نظرية المعرفة نظرية السيطرة؛ وبذلك يتحرّك فوكو في الحقل الذي استوطنته أيضًا تقاليد مدرسة فرانكفورت ونظرية أدورنو.

في نظرية فوكو عن السلطة تُنجز أكثر حوافز إبداعه عمقًا، أي الحساسية تجاه المُثيرات الممنوعة عن الجسد والخيال، في هيئة تصور الانضباط الجسدي. يطوّر فوكو الملامح الأساسية لهذا التصور على شكل مواجهة بين تقليدين نظريين متنافسين. كانت قناعته أن علم السياسة التقليدي، كما أيضًا النظرية الاجتماعية الماركسية، فشلا في المهمة المتمثلة في فهم الآليات الاجتماعية لتشكل السلطة في المجتمعات المتطورة كما ينبغي، لأن كليهما مرتبطان على النمط نفسه بالأحكام المُسبقة النظرية لتصوير للسلطة مُفصّل على قياس أشكال سلطة ما قبل حديثة؛ تَبَعًا لهذا التصور، تتمثل السلطة في مُلكية مُكتسبة شرعيًا أو مُستولى عليها بالعنف، تعطي الحق للحاكم السياسي أو تمنحه السلطة كي يمارس هيمنة قَمعية، بواسطة مؤسسات مسيرة مركزياً. في كلا الحالين يدخل في الاعتبار فاعل قابض على السلطة، يستعمل وسائل تبدو ملائمة كي يفرض تلك الممنوعات والتعليمات التي تُتيح تحقيق غايات السلطة؛ يرى علم السياسة الكلاسيكي امتلاك السلطة بحسب أنموذج عقد شرعي كانتقال للحقوق، أما نظرية السلطة الماركسية فإنها تفهم امتلاك السلطة، تَبَعًا لأنموذج تفكير دولتي، بأنه استيلاء على جهاز الدولة. يضع فوكو في مقابل هذه التقاليد النظرية مفهوم انضباط الجسد؛

M. Foucault, «Wahrheit und Macht,» Interview by Alessandro Fontana and Pasquale Pasquino, (10)
in: M. Foucault, *Dispositive der macht* (Berlin, 1978), p. 26.

وهذا طبعاً مفهوماً ملتبس في حد ذاته، لا بل متناقض⁽¹¹⁾ ينبغي فوكو من ناحية أولى أن يُرجع نشوء السلطة الاجتماعية إلى الأوضاع الابتدائية التي يتواجه فيها أفراد ذوو مصالح مختلفة في قاعة مصنع، في ردهة مدرسة أو في عُرف المنزل؛ هنا، في الوقائع الاستراتيجية للحياة اليومية، ينبغي أن تتوَلَّد بلا انقطاع احتماليات السلطة التي اتَّحدت معاً في مؤسسات السلطة كشبكة مُحكَّمة. يقول فوكو:

«تأتي السلطة من تحت، أي إنها لا تستند إلى المصفوفة (Matrix) العامة للتقسيم الثنائي الشامل التي تضع المسيطرين والمسيطر عليهم بعضهم في مواجهة بعض والتي تُشعّ من الأعلى إلى الأسفل على مجموعات محدودة أكثر فأكثر حتى أعمق أعماق الجسم المجتمعي. على المرء بالأحرى أن ينطلق من أن علاقات السلطة المتنوّعة التي تتشكل في مواقع الإنتاج، في العائلات، في المجموعات والمؤسسات المتفرّقة وتؤثر فيها، [هذه العلاقات] هي بمثابة أُسس تساهم في مُجمل التصدّعات البعيدة الأمد التي تصيب الجسم الاجتماعي»⁽¹²⁾

تتناقض بالطبع هذه المقاربة النظرية التي صاغها فوكو في مشروع «فيزياء صُغرى للسلطة» (Mikrophysik der Macht) ووضعها بإصرار في مقابل المفهوم الضيق للسلطة في النظرية الماركسية للدولة، مع الاتجاه الآخر لنظريته في السلطة: اتجاه نظرية نظام، تنطلق من عملية فوق - فردية للإلتقان المتواصل لتقنيات السلطة. ما عاد ينظر إلى السلطة هنا كما كان منبثق «من تحت»، تتشكل في خضم الصراعات اليومية، إنما باعتبارها مُركَّباً معقّداً كان دائماً مكتفياً بذاته، مُركَّباً من التقنيات المنظّمة مؤسساتياً، يُطوّر نفسه بمعزل عن حاجات الأفراد وتطلّعاتهم وبعيداً منها. هذه المقاربة المستندة إلى نظرية النُظْم، هي التي كانت لها اليد العليا في دراسات فوكو التاريخية، في *Die Geburt des Gefängnisses* (التحقيق في ولادة السجن)، والمجلد الأول من *Sexualität und Wahrheit* (الجنس والحقيقة): فبينما تلاحق الدراسة الأولى عن الإقرار المؤسساتي لعقوبة السجن بطريقة أنموذجية التاريخ السحيق لتلك الاستراتيجيات الإدارية لضبط الجسد، التي ارتبطت في

Honneth, *Kritik der Macht*, chap. 5.

(11)

M. Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, vol. I: *Der Wille zum Wissen* (Frankfurt am Main, 1977), p. 115.

المجتمعات المتطورة بنظام السلطة التأديبي بشكل راسخ، تحاول الدراسة عن الجنس اكتشاف تاريخ التقنيات «البيو - سياسية» (biopolitisch)، وتاريخ إدارة الحياة الجنسية للإنسان من خلال التنظيم العلمي للإفصاحات الجسدية. هكذا يجري في كلا الدراستين وصف تلك المسارات التاريخية التي ننظر إليها عادة كإنجازات حاسمة للتثوير والأنسنة، خصوصًا إصلاحات قوانين العقوبات والتحرر الجنسي، بوصفها عمليات خفية لتثبيت السلطة، وللتسلط على الحياة الاجتماعية؛ تنشأ بهذه الطريقة في كتابات فوكو عن نظرية السلطة صورة للحدثة الأوروبية تناقض تلك التي يعطيها جدلية التثوير بطريقة صادمة. وكما لو أنه أراد أن يؤكد التوافق الكبير مع مؤلف أدورنو وهوركهايمر هذا، يقول فوكو هناك، حيث يوجز نتائج دراسته *Überwachen und Strafen* (المراقبة والقصاص):

«العملية التاريخية التي ارتقت من خلالها البرجوازية في غضون القرن الثامن عشر إلى الطبقة المهيمنة سياسيًا، اختبأت خلف تقديم إطار صريح، مقنن ومساواتي شكليًا وظهرت كنظام برلماني تمثيلي. لكن تطور أجهزة التأديب وتعميمها شكلاً الوجه المظلم لهذه العملية. الصيغة العامة للقانون التي تضمن في المبدأ المساواة في الحقوق، ارتكزت على تلك الآليات الخفية، اليومية والمادية، وعلى أنظمة سلطة صغرى غير منصفة وغير متوازية إلى حد بعيد؛ الانضباط [...] الانضباط الحقيقي والجسدي كونا الأساس والأرضية للحريات الشكلية والقانونية. قد يكون العقد هو العنصر الأساسي المثالي للحق والسلطة السياسية الذي يمكن تخيله: يمثل البانوبتيسم⁽¹³⁾ (Panoptismus) الإجراء التقني الشائع بشكل عام. ولم يتوقف عن العمل في الهياكل القانونية للمجتمع من الأسفل، كي يتيح للآليات الحقيقية للسلطة أن تفعل فعلها المضاد لإطارها الشكلي. ف«التثوير» الذي اكتشف الحريات، أوجد الانضباطية أيضًا»⁽¹⁴⁾

(13) بانوبتيسم (من اليونانية «Panoptes» - كَلِّي الرؤية) هو مصطلح قدمه فوكو، واستخدمه لوصف آليات الرصد والمراقبة المتنامية، في سياق تطور المجتمع الأوروبي الغربي منذ القرن الثامن عشر، وما ينتج عنها من خضوع اجتماعي للفرد. (المترجم)

M. Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt am Main, (14) 1976), pp. 284 ff.

II

عندما نتابع فوكو إلى هذا الموضوع المكثف من استقصائه عن السجن فحسب، تتكشف لنا القرابة المستترة التي تجمع نظرية السلطة عنده بفلسفة التاريخ عند أدورنو. صحيح أن نقد الحداثة عند أدورنو مدموغ بصدمة التجربة المتمثلة في تزامن الفاشية والستالينية؛ ليس الأداء السلس لمجتمعات الرأسمالية المتأخرة هو ما يكون النقطة المرجعية لبنائه التاريخي، إنما الهيمنة العنيفة لطغمة قيادية إرهابية. وصحيح أيضًا أن فلسفة أدورنو تأثرت بالحداثة الأدبية لعصره من كافكا إلى بيكيت إلى حد أبعد بكثير مما تأثرت بالسوريالية وفروعها الطليعية؛ ليست الذاتية المجهولة الهوية لمُجريات الحياة البشرية، وإنما خيبة تحقيق الذات فرديًا هي ما يشكل تجربته الأدبية الأساسية⁽¹⁵⁾ لكن هناك قناعة، تبدو تأسيسية لنقد الحداثة عند أدورنو كما لتشخيص فوكو لعلاقات السلطة في المجتمعات الحديثة. يلقي المقطع المذكور أعلاه نورًا ساطعًا على هذه الأرضية المشتركة؛ بالنسبة إلى أدورنو كما بالنسبة إلى فوكو، تمثل العقلانية الأداة المبدأ الفكري الفعال تاريخيًا الذي من خلاله يُجبر الإنسان على معاملة احتمالية سلوكه الجسدي - المادي بالعنف، وهكذا يكتسب نقد العقلانية الأداة في كلا النظريتين مغزاه الكامل بدايةً من الإحالة على البُعد الحيوي للجسد الإنساني الذي يُشترط بوصفه المجال «ما قبل العقلاني»، الذي منه مبدئيًا تُستخلص العقلانية الأداة بالقوة. إن تركيب مفهوم العقلانية لدى أدورنو كما لدى فوكو موجه من الانتباه المُشفق إلى معاناة الجسد الإنساني؛ هنا تقبع القرابة الداخلية لنقدهما الحداثة. تحت وجهة النظر هذه أودّ في ما يلي أن أشتغل على الفرضيات النظرية التي يبدو أن أدورنو وفوكو يتقاسمانها تبعًا لقناعاتهما الأساسية المشتركة:

(1) من الواضح أن نقد أدورنو للحداثة، وكذلك تحليل السلطة لدى فوكو، متجذران ضمن نظرية شاملة تعتبر أن عملية الحضارة ما هي إلا مسار العقلنة التقنية

(15) يُقارن بشكل عام: Theodor Adorno, «Noten zur Literatur,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. II: عام (Frankfurt am Main, 1974);

وحول مضمون تجربة أدورنو الأدبية: W. Martin Lüdke, *Anmerkungen zu einer «Logik der Zerfalls»*: Adorno und Beckett (Frankfurt, 1981)

أو الأدوات. وبينما يوجّه أدورنو مفهومه للعقلنة بدرجة أولى نحو أنموذج السيطرة على الطبيعة، يرتكز مفهوم فوكو على أنموذج الرقابة الاجتماعية؛ ذاك يفهم أولاً تحت «عقلنة»، تماماً كما يفهمها مثقف ماركسي كماكس فيبر، تنامي قوى الإنتاج؛ وهذا [فوكو] في المقابل يفهمها، بالمعنى الذي يعطيها إياه فيبر المفسّر نيتشويًا [نسبةً إلى نيتشه]، تعاضماً لوسائل الرقابة والسلطة الاجتماعية⁽¹⁶⁾. المقصود هناك هو بالفعل العقلانية الأدوات، أما هنا فالكلام يدور على العقلانية الاستراتيجية. لكن المؤلّفان كلاهما يفترضان مسبقاً أن تلك العملية الواسعة التأثير المتمثلة في العقلنة، وتحت الشعاع التجميلي لتحرر أخلاقي، تصل بالوسائل التقنية للسيطرة الاجتماعية إلى درجة الكمال وتنتج بذلك فرد المجتمع الحديث الذي هو بالضرورة متماثل [مع باقي الأفراد]. تعاضم الهيمنة وبناء الهوية هما وجهان للعملية ذاتها: عملية العقلنة الأدوات. يتّضح ثَمَن مسار العقلنة العابر للحقب الزمنية هذا، حالما ينظر المرء إلى ما سماه فوكو «الجانب الخلفي المظلم»⁽¹⁷⁾، وما اعتبره أدورنو وهوركهايمر «التاريخ تحت - الأرضي»⁽¹⁸⁾ للتحديث الأوروبي: إنها قصة معاناة طويلة، محجوبة بالكاد بغلالة البنية الفوقية الحقوقية، معاناة الذاتية الحيّة من الانضباط والإخضاع. وبهذا نبدأ بتلمّس وجه الشبه الثاني بين أدورنو وفوكو في نقدهما الحداثة.

(2) تماماً كما أدورنو، يرى فوكو أن الضحية الحقيقية لعملية العقلنة الأدوات الشاملة تلك هي الجسد البشري؛ بالنسبة إليهما تتميز الذاتية الحية التي ما فتئت تخضع للضبط والقمع، بدايةً من خلال المثيرات الحيوية للجسد البشري. عند هذه النقطة، لا يمكن بعد معاينة مفهوم الجسد البشري الذي يقصده كل منهما،

(16) لم تُدرّس جيداً علاقة الرقابة بين نظرية السلطة عند فوكو وسوسولوجيا السيطرة عند فيبر؛ مع

B. Smart, *Foucault, Marxism and Critique* (London, 1983), chap. 6, and Bryan S. Turner, «The: يُنظر: Rationalization of the Body: Reflections on Modernity and Discipline», in: S. Whimster and S. Lash (eds.), *Max Weber, Rationality and Modernity* (London, 1987), pp. 222 ff.

حاولت أن أعطي نظرة عامة عن هذه النقاشات في:

Axel Honneth, «Soziologie. Eine Kolumne,» *Merkur*, no. 481 (1989), p. 235 ff.

M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, p. 285.

(17)

M. Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialektik der Aufklärung* (Frankfurt am Main, 1969), (18) p. 246.

كي يجعلها مزاعمهما مقبولة؛ ما يبدو مؤكداً هو فقط أن ما يقيسان به تبعات العقلنة الأداتية، لا يدين على نحو بَيِّن إلى مفهوم موسَّع للعقلنة، إنما إلى مفهوم ذاتية مُجسَّدة. هو ليس قمع بُعد آخر للعقلنة الاجتماعية، إنما تدمير هامش حركة الحرية الجسدية هو، للوهلة الأولى، موضوعهما المشترك. على خلفية هاتين الفرضيتين الأساسيتين، مفهوم العقلنة الأداتية الشامل والمفهوم المضاد الضبابي عن الذاتية الجسدية، يتضح الآن أين تكمن المطالب المشتركة لنظرية الحدائنة التي وضعها أدورنو وفوكو.

(3) اعتبر أدورنو وفوكو معاً التغييرات الجذرية في الفكر والسياسة التي حدثت حوالي عام 1800 بمثابة الجذور الحقيقية للحدائنة المجتمعية. بالنسبة إلى فوكو، تُشكِّل هذه الحقبة عملياً عتبة بين مرحلتين في تاريخ السلطة⁽¹⁹⁾ في بداية القرن التاسع عشر، كما يرى، التقنيات المختلفة للانضباط الجسدي والعلوم الإنسانية التي نشأت في الاستجابات البوليسية تنمو معاً لتُشكِّل سلطة الانضباط تلك التي تطبع شكل الحدائنة بطابعها منذ ذلك الحين؛ كان الوعي الفلسفي للتنوير هو الذي ألقى حجاب الأنسنة على هذا الانقطاع في تاريخ السلطة، من خلال نشره كمذهب أخلاقي كوني. ينظر أدورنو أيضاً إلى الإنجازات الفلسفية لعصر التنوير في نقده الأيديولوجي من منظور مشابه: صحيح أنه لا ينظر إلى التحول الجذري في بداية القرن التاسع عشر كمرحلة بناء وتطوير تقنيات سيطرة جديدة، إنما يعتبرها المرحلة الحاسمة في إرساء أسس السوق الرأسمالية؛ غير أنه يكتشف، تماماً مثل فوكو، في موتيفات التفكير الكونية للتنوير، وفي فكرة الحقيقة والعدالة والحرية، بالدرجة الأولى التيار العنيف لتفكير ذي هوية محددة، يطمس كل ما هو مختلف عنه. تحت هذه النظرة يكون نقد فوكو لمفهوم الحرية لدى كانط الجزء المكتمل لتأويل العلوم الإنسانية الذي طوره فوكو في كتابه نظام الأشياء⁽²⁰⁾ كلاهما،

M. Foucault, *Überwachen und Strafen*, chap. 4.

(19)

(20) حول مكانة كانط في كتاب فوكو نظام الأشياء يُنظر:

J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt am Main, 1985), chap. ix;

K. Günther, «Dialektik der Aufklärung in der Idee: يُنظر: كانط، عند كانط، يُنظر: *der Freiheit. Zur Kritik des Freiheitsbegriffs bei Adorno*,» *Zeitschrift für Philosophische Forschung*, vol. 39, no. 2 (1985), pp. 229 ff.

أدورنو وفوكو، ينطلقان من أن تعميم مطالب الصلاحية النظرية والأخلاقية في عصر التنوير مهّد الطريق إلى معرفة علمية تحمي التسلّط، كما أنه أسّس البنية الفوقية لشكل قانوني يمّوه حقيقة السلطة. يُظهر هذا الافتراض صورة الحداثة الأوروبية في كلا النظريتين محدودةً ورتبية بشكل مستغرب: في تحييزٍ وقح وجب على أدورنو وفوكو أن يتجاهلا الإنجازات الثقافية والأخلاقية التي أثّرت في مؤسسات الدول الدستورية، وفي الأساليب الديمقراطية شكلاً لصنع القرار، وفي نماذج بناء الهوية المتحررة من التقاليد. يتشارك كل من أدورنو وفوكو هذه الصورة المختزلة للحداثة مع المدافعين عن «ما بعد الحداثة» (Postmoderne)؛ إذ يحاول هؤلاء في الواقع مواجهة المسائل الكثيرة التي تُطرح عندما يُراد جمع الظواهر الاجتماعية والسياسية والثقافية للقرنين الأخيرين ببنية جدالية تحت قاسم مشترك هو «الحداثة»، من خلال نمط تفكير بسيط جداً: إنهم يُسقطون التحديدات التي تميزت بها العقلانية الحديثة من خلال النقد الفلسفي للعقل منذ نيتشه، على المجال الاجتماعي، حيث تتحول الظواهر المجتمعية للعصر الحديث ببساطة إلى تعبير عن مبدأ فكري واحد فقط⁽²¹⁾ جميع المعطيات الاجتماعية والثقافية للمجتمع البرجوازي، والمؤسسات وأشكال الوعي والثقافات التي أنتجها، تصبح بذلك تجسيداً لدافع تحريك أصيل، سواء أكان ذلك الدافع هو الرغبة في السلطة أم الميل إلى الهيمنة الذاتية على العالم. لكن بما أن أدورنو وفوكو يتقاسمان هذا الاختزال الإشكالي مع نظريات ما بعد الحداثة، وبالتالي يستطيعان بالكاد أن يكونا منصفين تجاه المحتوى المنطقي لعملية العقلنة الحديثة، فإنهما يورطان نفسيهما في معضلة النقد الشامل للعقل: إذ لا يستطيعان ولا ينبغي لهما أن يظلا أكيدين من وسيلتهما بالذات، أي المحتوى المنطقي للمحاجة النظرية⁽²²⁾

(4) أخيراً هناك قاسم مشترك رابع بين أدورنو وفوكو في تشخيص شكل التكيف الاجتماعي للمجتمعات المعاصرة. من الواضح أن كليهما يعتبران أن العملية التمدنية للعقلنة الأداة تبلغ ذروتها في منظمات سلطوية، قادرة على

(21) يُنظر نقدي الخاص لليوتارد: Zu Lyotards: «Der Affekt gegen das Allgemeine. Konzept der Postmoderne,» *Merkur*, no. 430 (1984), pp. 893 ff.

Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*, chap. 5.

(22)

ممارسة رقابة شاملة على الحياة الاجتماعية والتحكّم فيها. والاستقرار الذي تتمتع به المجتمعات المتطورة ما هو إلا ثمرة جهود التحكّم التي تقوم بها منظمات إدارية بالغة الإتقان: فكيف تتدخل المؤسسات الشمولية لهذه المنظمات في المسارات الحياتية لكل فرد، كي تجعل منه، من خلال الانضباط والتحكّم، ومن خلال التلاعب والترويض، عضوًا مطيعًا في المجتمع. تبعًا لمفهومهما للسلطة، تكون المجتمعات الحديثة في المبدأ مجتمعات شمولية⁽²³⁾؛ هذا هو جوهر التحليلات التي يستجلي فيها أدورنو وفوكو شكل التكيف في المجتمعات الرأسمالية المتأخرة. لا يمكن أن ننكر أننا، إذا ما دققنا النظر عند هذا الموضوع، نرى أول اختلاف، يبدو طفيفًا في البداية، لكنه لا يلبث أن يكشف عن نفسه كخلاف على جملة الأمور: يرى أدورنو أن قدرة التحكّم الشمولية تتوفر من خلال التلاعب النفسي الذي تقوم به وسائل الإعلام الجماهيرية، أي أدوات الصناعة الثقافية، بينما يعتقد فوكو أن إنجازات التكيف تتأمن بالأحرى من طريق إجراءات ضبط الجسد التي تقوم بها مؤسسات مختلفة ذات ارتباطات فضفاضة في ما بينها، كالمدرسة أو المصنع أو السجن. إنه ليس الفرق بين أنموذج كبت اجتماعي مستند بالأحرى إلى نظرية الدولة ويميل إليه أدورنو، وبين أنموذج كبت بنوي يقول به فوكو ويثير اهتمامي هنا؛ إنما ما أعتقد أنه من الأهمية بمكان هو الاختلاف في مفهوم الفرد الذي ينعكس في التحليلات الاجتماعية المختلفة. في خطوة ثالثة أودّ تتبع ملابس هذا الاختلاف حتى النقطة التي يظهر فيها بوضوح أن اختلافًا أساسيًا في نقد الذاتية الإنسانية هو ما يفرّق بين نظرتي الحداثه هاتين.

III

يفهم فوكو العنف التحكّمي الذي يصدر عن المؤسسات المسيطرة، بأنه عنف تأديب الجسد: تُكسّر الحوافز الحيوية للجسد البشري بالعنف من خلال إجراءات ترويضية وتأديبية، حيث يُحشر في صيغة تقليدية سائدة وبهذا ينضبط. تُشكّل «العقوبات الجسدية» قاعدة ممارسات السلطة اليوم، كما جاء في اقتباسنا.

(23) حول هذا الرأي تُراجع الاعتراضات المقنعة لغيدنز: A. Giddens, *A Contemporary Critique of Historical Materialism*, vol. 1 (London; Basingstoke, 1981), pp. 171 ff.

يستطيع فوكو مبدئيًا أن يكتفي بخبرة التقنيات الفاعلة في الجسد هذه، لأنه يعتبر الصفات النفسية للأفراد، أي بُنية شخصياتهم، في مجملها متوجات لصنوف معيّنة من التأديب الجسدي: الخصوصية النفسية للفرد، من وجهة النظر هذه، هي انعكاس مؤثرات خارجية على جسده. هكذا يفترض فوكو مسبقًا، في توارث عجب لبدائياته البنيوية، ومن منطلق سلوكي⁽²⁴⁾ تقريبًا، أن الأفراد مخلوقات عديمة الإرادة، قابلة للتكيّف. ينبغي هنا التنويه بأمر، تجنبنا ذكره حتى الآن في عرضنا لتطور فوكو: في المجلدين الثاني والثالث من الجنسانية والحقيقة المنشورين بعد وفاته أنجز فوكو بكل وضوح انعطافة جديدة، سمحت الآن لبعث الذاتية نفسه باحتلال نقطة المركز من النظرية⁽²⁵⁾ في مقدّمة المجلد الثاني الذي يحمل عنوان استعمال الشهوات، قام فوكو بتعداد التصحيحات التي أدخلها في تلك الأثناء على مقولته الأصلية في نظرية السلطة؛ ينبغي من الآن فصاعدًا، كما ورد هناك، دراسة علاقات الأفراد مع الذات تبعًا، كشرط مسبق لنجاح التقنيات السلطوية؛ فقط من خلال «تقنيات» البناء الذاتي، يبدو الآن تصوّر فوكو وهو يرَبّي الفرد نفسه تاريخيًا كي يُدار ويُتلاعب به من خلال استراتيجيات السلطة. يقول فوكو في النص:

«ينبغي أن تُستقصى الأشكال والصيغ للعلاقات مع الذات التي من خلالها يُبنى الفرد ويُعرّف به مؤاظنًا»⁽²⁶⁾

تعقّب فوكو هذا الهدف البرنامج في مجلديه، من خلال دراسته تقنيات التربية الذاتية تلك التي سادت في القرن الرابع قبل الميلاد أولاً ومن ثم في القرنين الأولين من تقويمنا؛ يريد بذلك، إذا جاز التعبير، وضع التاريخ السحيق المردوم لـ «قضية الرغبة» تلك في دائرة الضوء التي باتت اليوم الهدف والموضوع المفضّل للخطاب المنضبط حول الجنسانية. من وجهة النظر هذه، يمكن القول حقًا إن

(24) المدرسة السلوكية: أسلوب منهجي لفهم السلوك البشري، يفترض أن سلوك الإنسان هو نتيجة لتاريخه، بما في ذلك الثواب والعقاب، جنبًا إلى جنب مع الحالة التحفيزية الحالية للفرد. وعلى الرغم من أن السلوكية تقبل عمومًا بأهمية دور الوراثة في تحديد السلوك، فإنها تركز في المقام الأول على عوامل البيئة المحيطة. (المترجم)

M. Foucault: *Sexualität und Wahrheit*, vol. 2: *Der Gebrauch der Lüste* (Frankfurt am Main, (25) 1986), and *Sexualität und Wahrheit*, vol. 3: *Die Sorge um sich* (Frankfurt am Main, 1986).

Foucault, *Sexualität und Wahrheit*, vol. 2, p. 12.

(26)

فوكو في عمليه الأخيرين ما عاد يفهم ذاتية البشر كمجرد حقل تتلاعب به تقنيات السلطة، إنما كعضو مستقل وتأسيسي في بنية السلطة التي يتبع لها. في أي حال، في أعماله الأساسية حول نظرية السلطة لا يمثل الأفراد كبداية سوى مخلوقات عديمة المقاومة وقابلة للتلاعب بها.

أما أدورنو فيحتاج بطريقة مختلفة كلياً: إنه يفهم عنف التحكم الذي يصدر عن المنظمات الإدارية المركزية، كعنف للتأثير النفسي. وتُشكل تقنيات التلاعب الثقافية لوسائل الإعلام الجماهيرية قاعدة مؤسسات السلطة الحديثة. يعلّق أدورنو أهمية كبيرة لاستراتيجيات التلاعب تلك، لأنه يعتبرها، فحسب، صفة ملازمة لحقبة الرأسمالية ما بعد الليبرالية، حيث فقد الأفراد القوة النفسية التي تمكنهم من تقرير مصيرهم العملي⁽²⁷⁾: تستطيع اليوم تقنيات التلاعب أن تتحكم في الأفراد كما في عمليات الطبيعة المتشعبة، فقط لأن المواطنين أخذوا يفقدون اليوم مجدداً قدرات الأنا المكتسبة عبر مسار تاريخ التمدن الطويل على حساب الثروة الجمالية. يفهم أدورنو، كما يمكن القول بدايةً، أن ما يبدو أن فوكو قد اشترطه في نظريته عن السلطة أنطولوجياً إلى حد ما، أي قابلية التكيف عند الأفراد، هو الناتج التاريخي لمسار التمدن الضارب بعيداً في العصور المبكرة من تاريخ الجنس البشري.

كما يتبيّن من هذا الفرق، يسترشد أدورنو في تصوّره للحدّثة بنقد للذات المعاصرة مختلف عن فوكو: فهو في طرحه مشكلة الفردية الحديثة على بساط البحث، كان يفكر في أمر مختلف تماماً عن فوكو وفكرته عن تفكيكية الذات⁽²⁸⁾

(27) قام أدورنو بتطوير نظرية التحليل النفسي الخاصة به حول هشاشة الأنا المعاصرة خصوصاً في

«التحليل النفسي منقحاً» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 8 (Frankfurt am Main, 1972), pp. 20 ff as in: «Zum Verhältnis von Soziologie und Psychologie» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 8, pp. 42 ff.

(28) هنا أقرن مقالي مع التمييز الذي اعتمده ألبرشت فلمر للأشكال المختلفة لنقد الذات:

A. Wellmer, «Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. VernunftKritik nach Adorno», in: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne* (Frankfurt am Main, 1985), pp. 48 ff., esp. 70 ff.

Peter Dews, «Power and Subjectivity in Foucault,» *New Left Review*, 144 (1984), pp. 72 ff.

فبينما يقدم نقد أدورنو للذات المعاصرة نفسه كتساؤل من وجهة نظر فلسفة التاريخ عن الشكل التنظيمي الأداتي للذاتية البشرية، يستند فوكو نظرياً إلى نقد لغوي - فلسفي، أي مبدئي للذات المكوّنة حسيّاً، كي يبرهن أن الفرد الحديث ليس إلا رواية خيالية تم إنتاجها بالعنف. وبينما ينتقد أدورنو الحداثة من زاوية إمكان المصالحة بين الفرد وأجزائه الغريزية والتخيلية المتشقة بسبب عملية التمدّن، يهاجم فوكو في الحداثة فكرة الذاتية الإنسانية من أساسها. هذا الاختلاف في مقارنة نقد الذاتية، والفرق بين نقد مستوحى من فلسفة التاريخ وآخر مستند إلى نظرية اللغة لنقد الأنموذج المعاصر للذات، أزاح أيضاً بالطبع الإطار الذي يمكن أن يُشكّل السلوك الجسدي حياً وموضوعاً⁽²⁹⁾ في داخله مرجعاً. من أجل إيضاح هذه الفكرة، سوف أعرض صيغتي نقد الذاتية المختلفتين بقدر أكبر من الدقة.

تحتوي فلسفة التاريخ عند أدورنو، إن كانت نظرتي صائبة، على نقد للذات ثنائي المراحل. في المرحلة الأولى، وفي إطار نظرية حضارة ذات نزعة أنثروبولوجية، يتم تفسير التطور الحاصل في الذات المعاصرة على أنه عملية قمعية لبناء الهوية: من خلال أحداثيات حواسية وعمليات قمع دينامية - غريزية فحسب، يمكن أن تتطور في مسار التمدّن قدرات الأنا، تلك التي يُطلق على مجموعها في «الحداثة» مصطلح «الذات». ومن هذه الأنا الناشئة على حساب الجدارة الجمالية - الجسدية وفي مرحلة نفس - اجتماعية ثانية، يتم الادعاء أنها تضمحل إمبيريقياً تحت الظروف الحاضرة، لأن الشروط الاجتماعية - الثقافية المطلوبة من أجل أفعال التأديب تتضاءل. لكن الإطار المعياري الذي يتضمن هذه المحاجة الفلسفية - التاريخية، يمثل نظرية جمالية لتكوين الأنا الناجح⁽³⁰⁾؛ هنا يتم بطريقة تذكّر بالرومانسية المبكرة افتراض أن بناء الهوية الإنسانية يمكن أن يقود إلى أنا متطابقة مع نفسها بلا إكراه، إلا إذا أُتيح للذات نقل الانطباعات الحسية الخارجية ومشاعرها الذاتية الداخلية تواصلياً ومن غير إكراه؛ يكتسب الفرد الإنسان حرية بقدر ما يسلم أمر حياته الغريزية والهوامية من دون تضيق إلى

(29) وذلك باعتبار اللغة الألمانية هي الوحيدة التي تعطي معنيين للجسد: معنى الجسد الحي (Leib)

والجسد بوصفه موضوعاً (Körper). (المراجع)

Horkheimer and Adorno, *Dialektik der Aufklärung*, p. 198.

(30) يُقارن:

التنوع الحسي للانطباعات المتلقاة من الطبيعة؛ هذا ما يعنيه أدورنو عندما يتكلم على يوتوبيا «الذاتية العديمة التضحية» في كتابه *Negative Dialektik* (الديالكتيك السلبي)⁽³¹⁾. هذا المصطلح الجمالي لـ «هوية الأنا» الذي يعود الفضل في صياغته بكل وضوح إلى دمج متعمد بين نيتشه وفرويد وكلاغس⁽³²⁾، لا يقدم بالطبع لأدورنو المقياس لأجل نقد الذاتية المعاصرة فحسب، بل يزوّده في الآن ذاته بنقطة التوجيه لتفسير مُجدٍ لعملية التمدّن: لأن أدورنو يسترشد بمفهوم الحرية الجسدية، يمكنه أن يرى في المعاناة النفسية للعصابي أو المفصوم تعبيراً صامتاً عن النزوع الإنساني للتصالح مع الذات، لإعادة اندماج شظايا الدوافع المتصدّعة جرّاء عملية التمدّن. لذلك حاول أدورنو باستمرار أن يطبّق المقياس الذي يتخذه قاعدة في نقده للحدّات إضافة إلى مفهوم هوية الأنا الجمالي، على معاناة المريض النفسي التي لا تعبّر في الواقع عن لحظة تصالح مجتمعية داخلية، إنما عن ذكرى قمعه.

كان يمكن أيضاً لنقد الحدّات لدى فوكو الذي يبدو أنه كان مدفوعاً من الاهتمام المتعاطف مع جراح الجسد البشري نفسه، أن يفهم بهذه الصورة: كان يمكنه أن ينظر إلى الألم النفسي للإنسان كتعبير اجتماعي عن إجراءات الانضباط والقمع التي يرى المنظر أن الجسم البشري عرضة لها. لكننا لا نجد مقارنة تفسيرية من هذا القبيل في أي موضع من كتابات فوكو؛ فالألم النفسي للذوات كبقايا دافع فردي باتجاه التصالح مع الذات كان بعيداً عن فهمه. ما حال دون ذلك في الحقيقة هو نقده الذات، مثلما حثّ هذا النقد أدورنو في ذلك الاتجاه. ما يشكّل إطار نقد الذات الذي يدخل في تصوّر فوكو للحدّات، هو تدمير مبرر بواسطة فلسفة اللغة للذات المكوّنة حسيّاً⁽³³⁾؛ تبعاً لها، فإن الذات في نهاية المطاف ليست

(31) في كتاب الديالكتيك السلبي نقرأ: «قد تكون اليوتوبيا لاهوية الذات التي لا ضحية لها»

Theodor Adorno, «Negative Dialektik», in: *Gesammelte Schriften*, vol. 6, p. 277.

(32) حول الاعتماد على نيتشه، يُقارن: J. Habermas, *Der Philosophische Diskurs der Moderne*.

chap. 5؛ حول القرابة مع كلاغس، يُقارن: Axel Honneth, «L'esprit et son objet» - Parantés anthropologiques, dans: G. Raullet (ed.), *Weimar ou l'explosion de la modernité* (Paris, 1984), pp. 97 ff.

(33) Manfred Frank, *Was heißt Neostukturalismus?* (Frankfurt am Main, 1984), 9/10 Lecture.

سوى الوحدة الخيالية التي وُلدت من خلال قواعد خطاب مجهولة المؤلف أو أُنتجت عبر استراتيجيات استحواذية عنيفة. لكن عندما يُنكر على الفرد بالمطلق أيّ محرّك عن عمد، إذّاك لا يمكن الاستمرار في تأويل المعاناة النفسية للذات على أنها التعبير الأبكم عن انتهاك الجسد البشري؛ وفي المقابل، لا يمكن الجسم البشري بدوره أن يفسر على أنه رجوع الصدى للمكابدة النفسية⁽³⁴⁾ لذلك يجب على فوكو، انسجامًا مع نقده البنيوي للذات، أن يقدمّ الجسد البشري ككتلة طاقة عديمة الملامح، قابلة للتكيّف القسري إلى ما لا نهاية. لكن المعضلة النظرية التي يورّط نفسه فيها من خلال هذا المفهوم شبه السلوكي⁽³⁵⁾ للجسد، تبدو جليّة ببساطة: مع أن كل شيء في نقده الحداثي يبدو مُركّزًا حول معاناة الجسد البشري من الممارسات القمعية للأجهزة الحديثة للسلطة، لا نجد في نظريته شيئًا يمكن أن يعبر عن تلك المعاناة بوضوح بوصفها كذلك. وهكذا كان على نظريته عن الحداثة أن تدوي في النهاية، عبر نظرية النظم، إلى نسخة مختزلة عن جدلية التنوير: بالرصانة الفلسفية الواقعية لنيكلاس لومان (Niklas Luhmann) ينبغي له أن ينظر إلى ما كان بإمكان أدورنو مهاجمته بوسائل فلسفية - تاريخية إشكالية بالتأكيد، كعملية موضوعية لزيادة وطأة السلطة⁽³⁶⁾

(34) حول إشكالية مفهوم الجسد في نظرية فوكو ينظر: Dreyfus & Rabinow, pp. 140 ff.

(35) نسبة إلى السلوكية، مدرسة في علم النفس. يُنظر الهامش (24) أعلاه. (الترجم)

(36) حول التشكيك بفلسفة أدورنو التاريخية، يُقارن: Honneth, *Kritik der Macht*, chap. 2.

**كشاف تواصللي للماضي
عن العلاقة بين الأنثروبولوجيا
وفلسفة التاريخ عند فالتر بنيامين⁽¹⁾**

(1) نُشرت هذه المقالة بالأصل في: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, I (1993), pp. 3 ff.

يبدو أن فالتر بنيامين لا يزال راهناً اليوم بمعنى سطحي فحسب: صحيح أن دائرة العلماء الذين يساهمون في تفسير تاريخ حياته وأعماله تتوسّع باستمرار، إلا أن نظرياته تبقى من دون أي تأثير معروف على تقدم البحث الفلسفي أو السوسيولوجي. الجبهات النظرية التي تواجهت في الماضي من أجل الاستحواذ على كتاباته، ما فتئت تتوسع إلى مواقع نظرية جديدة مع كل عقد من السنين: هكذا يتنازع اليوم على إدراك ملائم ليس محامو الدفاع عن النظرية النقدية وعن الماركسية والتصوّف اليهودي، فحسب، إنما أيضاً مؤيدو المدرسة التفكيكية وأنصار ما بعد الحداثة بقدر لا يقلّ عن أتباع نظرية سياسية محافظة. بالكاد تمكّن مفكر آخر في هذا القرن في غضون زمن قصير من إطلاق ذلك الكمّ من موجات التلقّي، وبالكاد امتلك آخر قدرة التحفيز [أو الإثارة] نفسها التي لدى بنيامين للقيام بجهود تفسير جديدة مرارًا وتكرارًا. لا يعادل حجم الانتباه الذي تحظى به مؤلفاته كموضوع للتأويل المثقّف، الوزن الذي تستحقه في البحوث الراهنة البتة: بالنسبة إلى الأسئلة المنهجية التي تؤدي دورًا اليوم في الفلسفة أو نظرية الثقافة أو البحث الاجتماعي، بقيت عناصر أعماله بلا معنى تقريبًا. هذا الشرخ بين الجهد التفسيري والحصيلة النظرية كان مقدّرًا في خصوصية نظرية بنيامين نفسها: مساراتها الفكرية المشوّشة والمتباينة غالبًا ما تشتمل في حد ذاتها على قوة حجة مفاجئة، بل على بريق جذّاب، لكن من غير أن تتحد أبدًا في مُركّب فكري كبير، قادر على الدخول منافسًا في الخطاب الفلسفي. تخفق أعماله بسبب نسقها في تحقيق أي شكل من أشكال البناء النظري، ولو أنها كأى نصّ أدبي تتطلب تفسيرات جديدة باستمرار، لكنها غير قادرة على الدخول في حقل النقاش العلمي. من يهتم بالحصيلة المنهجية لبنيامين، كان مجبرًا باستمرار أن يوطّد أو لا وبنويًا الوحدة بين سلاسل الأفكار المتناثرة؛ تلك الوحدة المفتقدة عمدًا. أوّد في ما يلي أن أخطو خطوة في الاتجاه الذي ارتسمت معالمه هنا، حيث أصنع صلة

منهجية بين مفهوم الخبرة الموضوع أنثروبولوجياً وفلسفة التاريخ عند بنيامين. سأبدأ بأحد نصوصه المبكرة، كي أتمكن من تطوير الأطروحة الآتية: إن بنيامين حاول معارضة العملية التاريخية لضمور الخبرة بإمكان خبرة غير منقوصة، في سبيل حل إشكالية أخلاقية فحسب، كانت تواجه اعتباراته الفلسفية - التاريخية⁽²⁾ لذلك سوف تُقوّم الحصيللة المنهجية لأعماله، من طريق النظر في نسبة نجاحه في جعل الوظيفة الأخلاقية لنمط غير مختصر للخبرة الإنسانية مقبولة بصورة كافية.

I

في كتابه *Programm einer kommenden Philosophie* (برنامج فلسفة مقبلة)⁽³⁾ الذي ألفه وهو لا يزال على مقاعد الدراسة، كان بنيامين قد وضع في محور النقاش نقداً للنماذج المختزلة للخبرة الإنسانية. في ذلك الوقت كان بنيامين يلاحق الهدف الطموح المتمثل في اتخاذ النقد الكانطي للعقل المحض أنموذجاً لنظرية معرفية، من المفروض أن يُثبت فيها المعرفة الدينية - الميتافيزيقية كمعرفة عامة وضرورية؛ ومن أجل هذه الغاية فصل، ضمن النظرية الكانطية، العملية النقدية المعرفية عن المادة العلمية التي قامت عليها في الأصل، كي يُصار إلى رفعها إلى حقل فرع علمي أسمى. لم يكن بنيامين وحيداً آنذاك في جداله ضد المفهوم المختزل عن الخبرة العلمية التي وجّه كانط نظريته المعرفية في اتجاهها؛ فمثل كثير من المؤلفين الآخرين، يرى أن نقطة الضعف الرئيسة في نقد العقل المحض هي أنه يحاول تأسيس «اليقين والحقيقة» للمعرفة على مجال من الواقع هو «في مرتبة منحطة، قد تكون الأكثر انحطاطاً»⁽⁴⁾. يسترشد كانط بمفهوم للخبرة، دخلت فيه «نظرة عصر التنوير إلى العالم» بشكل بارز إلى حد أنه مُوجّه على أنموذج التدخل الميكانيكي لفرد في المجال الموضوعي للطبيعة؛ مع الميل إلى

(2) في ما يلي أقتبس من: Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften* (GS), with participation of Th.

W. Adorno and G. Scholem, Ed. by R. Tiedemann and H. Schweppenhäuser, vols. I-VII (Frankfurt, 1974-1989).

Benjamin, *Gesammelte Schriften*, vol. II, I, 157-171.

(3)

Ibid., p. 158.

(4)

هذا المفهوم البسيط، «المختزل إلى الحد الأدنى من معنى 'الخبرة'»⁽⁵⁾ تتسرب أيضًا قطعة مبهمة من الميتافيزيقا بصورة خفية إلى النظرية المعرفية الكانطية، لأن عليها أن تبقى حُكمًا مركزة على التنافر القطبي بين ذات معرفية وموضوع موازٍ لها. في مقابل ذلك، يسعى بنيامين الآن إلى تطبيق عملية كانط النقدية على الخبرة الإنسانية بأشكال مغايرة أكثر تطلُّبًا، من أجل «تأسيس مجال للمعرفة يتجاوز الذات - الموضوع - المنفصلين»⁽⁶⁾ كما صرَّح بكل ثقة بالنفس.

إذا كان لهذه الخطوة الأولى أن تتوازي مع ما حاول دلتاي الاضطلاع به⁽⁷⁾ في تسويغه النقدي المعرفي للعلوم التاريخية - الهرمنوطيقية، فإن بنيامين ينفصل بشكل حاسم في خطواته الثانية في تخطيط برنامجه الخاص. وفيه يحاول اكتساب الفكرة الموجهة لتحديد مفهوم أكثر تعقيدًا للخبرة لكن ليس عبر أشكال العلم التواصلية، إنما من خلال الوسائل السحرية لتطوير العالم؛ ليست الخبرة الهرمنوطيقية للإدراك المتعلق بأواصر مغزى غريبة هي ما وضعه في نقطة المركز المرجعية من تحليله، لكنها الخبرة المكتسبة عن حقيقة كلية ملهمة. في اختياره لنوع الخبرة أيضًا لا يقف بنيامين وحيدًا في عصره؛ فقد كانت ثمة محاولة تكررت عند منعطف القرنين التاسع عشر والعشرين في البراغماتية الأميركية كما في فلسفة الحياة الفرنسية، لإماطة اللثام عن أشكال الخبرة غير الأدوات من طريق تحليل تلك الخبرات الدينية والجمالية التي يجري فيها تمييع علاقتنا بالواقع تواصلية بطريقة عجيبة⁽⁸⁾. وكي يسند خبرات عابرة للحدود كهذه، حيث يُختبر الواقع بكليته كحقل للقوى الذاتية، يأتي بنيامين بأمثلة تجريبية، خاض في سبيل معرفتها مواجهات واسعة مع البحوث المعاصرة له: في إحالة واضحة على تحقيقات ليفي - برول (Lévy-Bruhl) التي كانت في ذلك الوقت عظيمة التأثير، يسمي «الشعوب الطبيعية»

Ibid., p. 159. (5)

Ibid., p. 167. (6)

Jürgen Habermas, *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt am Main, 1973), pp. 178 ff. (7)

Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns* (Frankfurt am Main, 1992), pp. 204 ff, and Konstantin (8)

Romanós, *Heimkehr - Henri Bergsons lebensphilosophische Ansätze zur Heilung vom erstarrten Leben* (Frankfurt am Main, 1988).

التي «تتماهى مع حيوانات ونباتات مقدّسة»⁽⁹⁾، ويتكلم على «مجانين» و«مرضى» تتلاشى في إدراكهم حدود الأنا، ويشير في النهاية حتى إلى «عرّافين، يدّعون في الأقل، أن باستطاعتهم استقبال إدراك الآخرين وكأنه إدراكهم الخاص»⁽¹⁰⁾. سوف يعود بنيامين إلى جميع هذه الأمثلة في ما بعد في أماكن عديدة من عمله مستعينًا بها، وسيحاول مرارًا وتكرارًا في سياق متغيّر أن يبرهن أن حوض تجربة حقيقية ممكن أن يكون، فحسب، في معايشة العالم فجأة كحقل اجتماعي من التناظرات والتشابهاً: كل مثل من تلك الأمثلة الأربع يقف كوكيل عن التغيّر في الإدراك الذي نعايشه عندما لا نتمكن من الحفاظ على الفصل بين مجال التشيؤ ومجال البينية الذاتية. في أي حال يواظب بنيامين في سياق مشروع برنامج السابق على ملاحقة الهدف، المتمثل في إعطاء تلميحات حول إمكان قيام شكل من أشكال الخبرة الإنسانية التي يسميها بالتناوب «دينية» أو «ميتافيزيقية»: لأن ذلك ينبغي أن يعني ارتباطاً بالواقع، ارتباط موجود عند نقطة «الحياد التام في العلاقة بمفهومي الموضوع والذات»⁽¹¹⁾، يمكن أن يفيد كنقطة انطلاق لأساس مرتبط بكانط، لكنه متجاوز له، لمعرفة حقيقية، تكون حقًا موجودة خارج نطاق «مصطلحات - الذات - الموضوع».

ما كان يحوم في عقل بنيامين في سنواته الأولى كفكرة عن ماهية الفلسفة المقبلة، يمكن أن يُدرك عقليًا إلى حد بعيد على الرغم من كل التضخيم الميتافيزيقي: عندما توجد بين خبراتنا اليومية، المتاحة عمومًا، كذلك خبرات أخرى يفقد فيها الواقع طابعه الموضوعي المجرد ويتحول إلى مساحة مرجعية لمعايشة مشتركة الذاتية، إذّاك يمكن أن نجد فيها المادة التجريبية لنقد معرفي يتخطأها إلى شروط إمكان المعرفة الميتافيزيقية. بالطبع لا تزال خطوة الإثبات الإضافية من هنا إلى التبرير النقدي للمعرفة الدينية ناقصة؛ ففي تلك الخبرات السحرية تتمثل هذه الخطوة عمومًا في إمكان وضرورة الوصول إلى معرفة إله. هنا يحاول بنيامين أن يكسب حجة لهذا الطرح، من خلال تأويل فكرة الإله ليس

Benjamin, *Gesammelte Schriften*, II, I, 162.

(9)

Ibid.

(10)

Ibid., p. 163.

(11)

كموضوع لخبرة محتملة، إنما كخلاصة لمجمل ما على الفلسفة أن تفكر فيه قطعاً، عندما تتعهد باستيعاب خبرة خارج نطاق الذات - الموضوع - المنفصلين. غير أن برهاناً غير مباشر كهذا كان جدّ مبهم وبليداً، كي يمكن أن يؤدي دوراً حاسماً في أعمال بنيامين لزمان طويل؛ فهو بالأحرى سرعان ما تحوّل، بعد كتابة برنامجه الميكر، عن فكرة إنشاء ميتافيزيقا فوق أرضية نظرية المعرفة الكانطية، لا بل إنه تخلّى كلياً عن خطة برهنة المعرفة الدينية استناداً إلى نظرية المعرفة. من مشاريعه الأصلية لم ينبج، أيضاً في السنوات التالية المتّسمة بالتححرر المادي من الأوهام، سوى الفكرة النواتية، فكرة خبرة غير مشوّهة وغنية بالمعاني: في طريق إضفاء الطابع الأنثروبولوجي والتاريخي عليها في الوقت نفسه، جعل بنيامين من مفهوم التجربة الحاسم [المؤكد] المعيار الذي استرشد به في تطوير نظريته.

II

من المؤكد أن الجدل مع كتابات برغسون المنطلقة من فلسفة الحياة، كما أيضاً مع نظرية لودفيغ كلاغس، هو ما نقل بنيامين عاجلاً إلى الموضوع الذي منحه إمكان رسم حدود أوضح لتصوره حول خبرة غير ميكانيكية، أكثر غنى بالمعاني⁽¹²⁾ وإذا كان إمكان تكوّن شكل كهذا من الخبرة قد أُقيم الدليل عليه في السياق الأصلي في الوضع الخاص للشعوب الغابرة أو لدى مرضى الجسد أو النفس، فهو يكتسب الآن وزناً أنثروبولوجياً باضطراد بفضل دروس فلسفة الحياة: الطريق إلى الخبرة التي يبدو فيها الواقع حقلاً مرجعياً لتجارب البينية الذاتية، لا ينبغي لها من الآن فصاعداً أن تقتصر على جماعات معينة، إنما عليها أن تكون متاحة في المبدأ لكل كائن بشري، لأنها [الطريق] مرتبطة بملكة إنسانية بالتحديد. وكما برغسون (Henri Bergson)، يستثني بنيامين أيضاً في البداية بنية خبرة كتلك من المواجهة مع ذلك الوعي المرتبط بهدف الذي نكمل بفضل حياتنا اليومية العملية؛ حيث يصبح خبرة

(12) لم تُبحَث حتى الآن علاقة بنيامين بفلسفة الحياة لدى برغسون ولا اهتمامه بكلاغس بشكل واف. يعطي فيرنر فولد نظرة عامة فيلولوجية عن العلاقة بكلاغس في:

Werner Fuld, «Walter Benjamins Beziehung zu Ludwig Klages», *Akzente*, 28 (1981), pp. 274 ff.;

وهناك ملاحظات مثيرة للاهتمام عن برغسون في عمل جديد، مادي وواضح إلى حد بعيد في:

Heiner Weidemann, *Flanerie, Sammlung, Spiel* (München, 1992).

بالنسبة إلى الإنسان هو فقط ما يساعده على إنجاز المهمات الروتينية الطابع⁽¹³⁾ في قيامنا المؤلف بمتطلبات الحياة اليومية نتصدى للعالم فقط بحسب الإشارات التي تعلّمنا في التعاطي الأداتي أنها ترينا الاحتمالات الممكنة لتعامل ناجح؛ لذلك تتحول في حالات كهذه إلى خبرة من الأشياء تلك الطبقة الرقيقة فحسب التي تستطيع أن تعمل كحقل إحالات أداتية. لكن يجب أن تكون الحقيقة التي تدخل إلى خبرة الإنسان أكثر ثراءً وتعقيداً في كل مكان حيث لا تبقى مكبّلة تحت إشراف التعاملات الغائبة؛ هذا هو الحال في تلك الأوضاع كلها، حيث يتراجع الانتباه الأداتي، كي يتجنب حالات قلة التركيز أو حالات وعي نصف مستيقظ.

نعلم من الكثير من كتابات بنيامين، ما هي الظروف الإنسانية التي ينبغي أن تتوفر كي يبدو مثل هذا الانحسار للانتباه الهادف متماشياً معها: خلافاً للحلم في حد ذاته، هي أولاً لحظات الاستيقاظ التي لا تكون فيها مشيرات الإحساس للمحيط منتظمة أداتياً بحسب الروتين اليومي؛ يعود بنيامين مراراً أيضاً إلى الحالة النفسية للأطفال الذين تسمح لهم عدم قدرتهم على التحكم الهادف بالمحيط، بمعايشة الواقع كشبكة من القوى المليئة بالمشاعر؛ ثم إن هناك أوضاع الانتباه الضعيف، مثل التسكّع الساهي والغرق في مطالعة كتاب أو في الإصغاء للموسيقى، إضافة إلى حالة نشوة المخدرات أيضاً؛ وفي النهاية بالطبع يعطي الإنتاج الفني نفسه مثلاً عن ظرف إنساني، يظهر فيه مكان التركيز الروتيني استغراق منقطع في المادة الموافقة للعمل الفني. ما تثبته كل أوضاع الخبرة هذه من ناحية الفرد، هو حالة، كان بنيامين قد سلّط عليها الضوء في برنامجه المبكر: يتلاشى في الوقت نفسه مع الانتباه الهادف في لحظات أو ظروف كهذه إلى الوعي المرافق أيضاً، الوعي بالمحيط الحسي كنقطة المركز للفعل الواعي، أي أن يتباين كموضوع سلوكي. ينتج من أوضاع التركيز الضعيف أو نصف - المستيقظة أننا لا نعيش تجربة مواجهة عالم متاح من الحقائق، إنما نهيم مع ذلك التيار من انطباعات الحواس الذي يقتحمنا في غياب الرقابة المؤلف للذكاء. غير أن الإجابة تغدو أكثر صعوبة عن السؤال: كيف يصف بنيامين سلسلة حالات الوعي منخفضة الانتباه

(13) يُقارن: Henri Bergson, «Materie und Gedächtnis,» in: *Materie und Gedächtnis (und andere Schriften)* (Frankfurt am Main, 1964), pp. 43 ff., esp. chap. II, pp. 102 ff.

هذه، بالنسبة إلى ما نستطيع أن ندركه من الواقع، أي من الموضوع. ليست قليلة المواضيع التي تسمح لنا بالافتراض أنه وضع ثقته هنا في الأطروحة الصلبة التي تنص على أننا عند تناقص تركيزنا الهادف، نميل إلى إدراك الواقع وكأنه حقل من التوافقات والتناظرات المفاجئة: وهكذا يقول بروس (Proust) أن أدراج ذاكرته المنتجة اصطناعياً تعود به القهقري إلى عالم «يصل فيه الوجه السريالي الحقيقي للوجود إلى اختراق مفاجئ»⁽¹⁴⁾؛ وبالنسبة إلى الحالم الذي يجد نفسه في حالة شرود نصف مستيقظة، فإن المدينة الكبيرة ليست معطاة كحقل فعل يجب إخضاعها أداًتياً، إنما كمكان سحري للتوافقات والتناظرات غير المتوقعة⁽¹⁵⁾ هكذا تجري في أوضاع فقدان انتباهنا الأداًتي ليس فقط، كما ورد في مقالته عن السريالية، عملية «ارتخاء الأنا»⁽¹⁶⁾، أي عملية انحراف عن مركز الذات الفاعلة، لكن بإضافة تكميلية إلى ذلك من ناحية الموضوع يكتسب الواقع خصائص عالم مليء بالمشاعر. في خبرة كهذه نصل إلى مرجع للواقع، يكون فيه التناقض بيننا كدوات في مقابل أي موضوع صرف محلولاً، لأن كل شيء يصبح مندرجاً ضمن مجال البنية الذاتوية. يمكن الافتراض أن التخمينات الفضفاضة عند بنيامين تدخل هنا حيز التنفيذ، تلك التخمينات التي وضعها ربطاً بالغنى المحاكاتي للإنسان⁽¹⁷⁾ بهذا يكون المقصود، بالنسبة إلى التاريخ القديم في الدرجة الأولى، مقدرت تطورت عند الكائنات البشرية بسبب الخوف من أخطار الطبيعة، كي تحقق لنفسها الأمان من خلال التخفي في شكل الحيوان الذي يهددها؛ لكن ما تبقى من هذه المقدرتة في غضون التطور التاريخي، بحسب قناعة بنيامين، هو البقايا الذاتوية التي تنقلنا إلى الوضع الذي نقوم فيه عفويّاً بإقامة علاقات تشابه بين أشياء محيطنا الحسي. كلما كان الانتباه الهادف ضئيلاً - بحسب ما يبدو في تفكير بنيامين - في تحقيق الذات بشكل يومي، أتيح لتلك المقدرتة الممنوحة لنا أن تتحرر، من أجل إدراك توافقات حسية، وغير حسية أيضاً.

Walter Benjamin, «Zum Bilde Prousts,» in: *Gesammelte Schriften*, II, I, 314. (14)

Walter Benjamin, «Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. I, 2, 509 ff., Approx. p. 572, 627 f. (15)

Walter Benjamin, «Der Surrealismus,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. II, I, p. 279. (16)

Walter Benjamin, «Über das mimetische Vermögen,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. II, I, 210 ff. (17)

الآن وقد أدخل بنيامين في نظريته عن الخبرة عناصر أنثروبولوجية، فإنه أعطاها بذلك انعطافة أقوى باتجاه التاريخي؛ مطالعة معاصريه ذوي الاتجاه الاجتماعي، كما يتجلى في كتابات فرديناند تونيز (Ferdinand Tönnies) وجورج زيمل، أمّنت له باكرًا معلومات عن الإمكان الكبير لأن تكون احتمالية الخبرة الراسخة أنثروبولوجيًا لدى الإنسان خاضعة للتغيرات التاريخية. من دمج مفهومه للتجربة المتأثر بفلسفة الحياة في أفق تاريخ ثقافي وتاريخ اجتماعي، نتجت بالنسبة إلى بنيامين أطروحة فقدان معيّن للخبرات؛ وهذا المفهوم يمثل، بالنسبة إلي، نواة التشخيص الزمني لنظريته.

III

توصّل بنيامين إلى فرضية «فقدان الخبرة» وإلى أنها تتقدم حثيثًا مع التاريخ، من خلال استخلاصه العبر من الدراسات المختلفة حول التحوّل الاجتماعي من المجتمعات التقليدية إلى تلك الحديثة؛ تلك العبر التي تنتج من ذاك الاحتمال المثبت أنثروبولوجيًا عن تنامي الخبرة من خلال تناقص الانتباه: مع الانقلاب في أشكال الحياة الاجتماعية الذي فرضته سيطرة نظام الإنتاج الصناعي الرأسمالي، تصبح فُرص تناقص شرعي للانتباه للأداتي قليلة جدًا، حيث إن الإمكانات لحالات خبرة نوعية كهذه تنذر بالاختفاء كليًا في النهاية. إنها في الدرجة الأولى بحوث حول التحوّلات التاريخية العميقة لمجاليّ العمل والتواصل، جمعها بنيامين من أجل إعطاء أطروحته معالم واضحة إلى حد ما. وإذا ما نظرنا في المؤلفات المختلفة التي تتبّع فيها عملية فقدان الخبرة، يمكننا أن نلاحظ ثلاثة مستويات مختلفة من التغيرات التي اعتبرها بنيامين بمثابة الشروط الاجتماعية لتحوّل بنوي في الخبرة: مع نظرة إلى أشكال العمل، كما يرينا المقال عن «الراوي»، وكذلك الدراسات عن بودلير⁽¹⁸⁾، ما تغيّر هو الانتقال من أشكال العمل الحرفي إلى الإنتاج على خط التجميع الذي يتطلب «تفاعلاً لإرادياً»؛ هناك كان الاستغراق المنقطع في موضوع الشغل لا يزال ممكنًا، بينما كانت الرقابة التقنية مؤمنة من خلال السيل التواصلية

Walter Benjamin: «Der Erzähler.» in: *Gesammelte Schriften*, vol. II, 2, pp. 438 ff., esp. 447 ff., (18)
and «Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus.» Approx. p. 632.

بين العاملين بشكل تعاوني، وهكذا يتطلب الإنتاج على خط التجميع درجة عالية من الانتباه الأداوتي، ما يجعل أي نوع من أنواع الخبرة بأسلوب «نصف المستيقظ» مستحيلًا. مع أخذه علاقات التفاعل في الاعتبار يُدخِل بنيامين في حسابه كما هو معروف الانقلاب من أشكال التبادل السردية إلى شكل التواصل الأحادي لكـ «معلومات»: في زمن ما قبل الحداثة، هكذا تُلَمَّح صورته، المصبوغة بحنين خفيف والمتأثرة بتونيز بالتأكيد⁽¹⁹⁾، جرى اندماج المنظومة الاجتماعية من طريق تناقل حكايات، تحتوي على خبرات حياتية عميقة بأشكال مرّزة توارثها الناس جيلاً بعد جيل؛ تحت شروط التصنيع المتعاطم تحلّ محل عمليات الاندماج الاجتماعي السردية هذه المعلومات الأحادية الجانب، المنتشرة عبر وسائل الإعلام، أي الأخبار عن الأحداث التي تُصنّف «مثيراً»⁽²⁰⁾ الحقيقة الحاسمة بالنسبة إلى بنيامين هنا أيضًا هو أن التبدّل في أشكال الإخبار يترافق مع إزاحة شروط التلقّي النفسية على حساب إمكانات الانتباه الضعيف: يسمح الاستماع إلى سرد شفهي بتناقص التركيز الموجّه تدريجًا، بينما يتطلب إيصال المعلومات الانتباه المستمر والحديث والمركّز من المتلقّي. الأكثر صعوبةً على الفهم أخيرًا هو ذلك المركّب من التغيّرات التاريخية الذي أوجزه بنيامين تحت عنوان «Aura» Verlust (فقدان الأورة)⁽²¹⁾ وهو يعني بذلك بالدرجة الأولى الانزياحات الإدراكية التي تحصل في مواجهة العمل الفني، وذلك من خلال إنزاله من علياء المجال المقدّس إلى الجوار المباشر للناظر؛ ينبغي من ناحية أخرى أن يلاحظ في الآن نفسه مع هذه العملية تغيير في شكل الاندماج الاجتماعي، لأنه في اللحظة ذاتها

Ferdinand Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft* (Darmstadt, 1979); (19)

حول المراسلات بين تونيز وبنيامين في هذه النقطة يُقارن هذا العمل الكاشف جدًا:

Jörg Pfuhl, *Zum Erfahrungsbegriff Walter Benjamins. «Echte historische Erfahrung» im Spätwerk* (MA-Arbeit, FU Berlin, 1990), chaps. II, I.

Benjamin: «Der Erzähler», p. 443 ff., and «Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter: 20) يُقارن: des Hochkapitalismus», pp. 610 f.

Benjamin: «Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter: 21) الأكثر أهمية في سياق هذا المركّب: des Hochkapitalismus», pp. 644 ff., and «Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit», in: *Gesammelte Schriften*, vol. I, 2, 432 ff.

Jorgen Habermas, «Bewußtmachende oder rettende: مفيدة جدًا هنا هي تفسيرات يورغن هبرماس: Kritik», in: *Philosophisch-politische Profile*, 3rd ed. (Frankfurt am Main, 1981), pp. 336 ff.

الذي يبدأ التخلي عن الشعائر الدينية يبدأ ذلك الوسيط بالاضمحلال الذي يمكن إرجاع تواريخ الحياة الفردية في أفقه إلى تاريخ مشترك لكائن جماعي وحيد. في هذا السياق، فإن عنصر اضطراب للأنا يكون كذلك مرتبطاً بالطبع مع طريقة الإدراك الشعائرية، أي إنها لحظة سلب لقدرته على إمكان التفاعل الملائم، ما يجعل قطاعاً آخر من الانتباه الضعيف ينقص معها: تعني خسارة الأورة أيضاً أن سياقات ظرفية مُأسسة تُعزل عن الفرد، تلك السياقات التي كان فيها مجبراً تقريباً على الاستغراق في الغريب ونسيان نفسه. من عمليات التغير الثلاث هذه معاً يعتقد بنيامين الآن أن في استطاعته استخلاص فقدان خبرة واحد، قد يكون أنموذجياً في المجتمعات الصناعية الحديثة: بدلاً من خبرات، كتلك التي تكون ممكنة بالدرجة الأولى في حالات الوعي نصف المستيقظ، تُعتمد أكثر فأكثر معالجة «المعايشات»⁽²²⁾، حيث تُدرج الأحداث والوقائع بحسب قيمة معلوماتها الأدائية فحسب.

ما يحاول بنيامين تمييزه هو شكلان من أشكال فقدان الخبرة: في إشارة إلى خبرة الماضي يتكلم على استبدال ذاكرة كثيفة نوعياً، خصوصاً وأنها غالباً ما تكون محمية جماعياً من خلال الذاكرة الواردة تحت «سلطة الذكاء»⁽²³⁾؛ يعود الفضل في هذا التمييز إلى تأرّخ المفاضلة التي أجراها برغسون بين «الذاكرة الصرف» (memoire pure)⁽²⁴⁾ من جهة، والعادات الملائمة المندمجة بالجسد⁽²⁵⁾ من الجهة الأخرى. في رؤيته لعلاقة الفرد بحاضره، يميز بنيامين بالضبط بين أنموذج الخبرة ذلك الذي يحمل ملامح تطور سحري للعالم، وشكل معالجة «المعايشة» الذي لم يعد يسمح سوى للجانب النفعي من البيئة المحيطة أن يدخل في وعيه. في الإجمال، يجري التحول البنيوي للخبرة الذي يفهمه بنيامين كنتيجة سوسيو ثقافية لتقدم الصناعة الحديثة، تغييراً في إدراكنا للماضي كما للحاضر أيضاً. إن سلسلة الأفكار هذه التي تحتوي على خلاصة نظرية بنيامين عن الخبرة، تُظهر في

(22) حول الفرق بين «الخبرة» و«المعايشة» يُنظر: Benjamin, «Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus», pp. 612 ff.

Weidemann, *Flanerie, Sammlung, Spiel*, pp. 67 f.

يُنظر أيضاً تفسير هاينر فايدمان:

Walter Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter des Hochkapitalismus*, p. 609. (23)

(24) بالفرنسية في الأصل. (المترجم)

Ibid., pp. 609 ff.

(25) ينظر:

أكثر من موضع نقاط تلاقي مع أفكار إرنست يونغر⁽²⁶⁾ (Ernst Jünger). يونغر هو أيضًا مفكر عقلائي، مهتم بالانعطافة البنيوية للحدثة من وجهة النظر التي تبحث في انعكاسات العواقب السلبية الناتجة من تلك الانعطافة على إمكان الإدراك للخبرات السحرية؛ وإذا ما كانت أفكار كهذه تفضي لديه إلى إعادة نخبوية لسحر العالم، فإن بنيامين يمتلك فلسفة تاريخ يمكن أن تعهد، من منهج نظرية المعرفة، إلى إمكان الخبرات تلك الاضطلاع بمهمة مختلفة كليًا، هي مهمة التحرر.

IV

كما بنيامين، تأثر إرنست يونغر كذلك بقوة بفلسفة الحياة لبداية القرن العشرين، حتى أنه اقتبس منها المفاهيم الأساسية لنقده الثقافي. تُظهر نصوص اليوميات التي جُمعت في كتاب *Das Abenteuerliche Herz* (القلب المغامر)⁽²⁷⁾، العالم الاجتماعي للحدثة كمملكة سحرية لسلسلة أعمال ميكانيكية - روتينية، لا تفسح المجال للتطلع إلى أفق الظاهرات الساحرة سوى في لحظات نادرة ومميزة. على مثل هذه الحالات غير المعهودة التي، كما عند بنيامين، تُرسم خطوطها العامة بمساعدة تصنيف برغسون ولكن بتلقٍ سطحي، رُكزت مادية يونغر الأثرولوجية في طبقتها الأساس: في أوضاع التهديد، كما تظهر عند الطفل انطلاقًا من قصوره الطبيعي، عند المحارب من المواجهة مع خطر الموت وعند المدمن من تيار فقدان الأنا، تفتح في المنظور السحري سلسلة من القيم البدئية أو، كما تُدعى أيضًا، «مقاييس القلب»⁽²⁸⁾. ولأن الإنسان ما زال يستطيع أن يجد فيها أمانًا قيمًا، تمتلك لحظات النشوة السحرية هذه بالنسبة إليه مكانة مميزة: فهي لا تمهد له العالم في ثراء معانٍ جمالية متلازمة فحسب، كما لا يمكن أن يصل إليه السلوك الميكانيكي، إنما تحدد له أيضًا مقاييس التوجه الأخلاقية التي تحللت

(26) كان كارل هاينز بوهرر قد لفت الانتباه باكراً إلى ذلك: Karl Heinz Bohrer, *Die Ästhetik des Schreckens* (München, 1978), and Martin Meyer, *Ernst Jünger* (München, 1990), pp. 154 ff.

(27) أستعمل هنا الصيغة الأولى لهذه النصوص: Ernst Jünger, «Das abenteuerliche Herz,» in:

Ernst Jünger, *Sämtliche Werke* (Stuttgart, 1979), vol. 9, pp. 31 ff.;

في هذا السياق، هذه المصادر غنية جدًا بالمعلومات: Meyer, *Ernst Jünger*, chap. II, and Hans-Peter Schwarz, *Der Konservative Anarchist. Politik und Zeitkritik Ernst Jüngers* (Freiburg, 1962).

Jünger, «Das abenteuerliche Herz,» p. 55.

(28)

في عملية التحرر من السحر إلى جمهرة من الاعتباطات العصرية الطراز. لذلك يجعل يونغر ملاحظاته المكتوبة بشكل يوميات، تصبّ دائماً في وصف أوضاع متطابقة مع النشوة السحرية: السُّكْر، والنوم، وخطر الموت هي بالنسبة إليه مفاتيح عدة لتلك الخبرة، تجلب تطابقاً بين الروح والعالم بشكل لا نظير له، لأنها ليست مدموغة بموقف التحكّم الأدوات بالإنجاح⁽²⁹⁾ يستعمل يونغر نقطة الانطلاق الأثروبولوجية هذه في نقد ثقافي أولاً من خلال وصمه التطورات السوسيو ثقافية للحياة الحديثة كتهديد استثنائي لاحتمالات تلك الحالات السحرية: في المدن الكبرى تسيطر إملاءات ردات الفعل الأداتية إلى ذلك الحد الذي يجعل «موقفاً متحجراً، أوتوماتيكياً ومخدّراً في الوقت نفسه»⁽³⁰⁾ ينتشر في كل مكان؛ سلب تطور التقنيات العسكرية من الحرب وضوحها المهذّب، حيث لم يعد في إمكانها أن تمثل «معايشة داخلية» في السعار الحماسي للمعركة. بشكل عام تهدّد، كما يقول يونغر، الميكانيكية الفارغة للسلوكيات الروتينية بسحق الثراء الإبداعي الذي يعطي قيمة للخبرات السحرية.

إنه هذا الوضع لميكانيك الزمن المسيطر على كل شيء التي يقترح يونغر طريقاً للهروب منها باستعادة الوظائف السحرية: لا يمكن بناء مقاومة ضد تفريغ عالم إدراكنا، إلا إذا ما تم الدفاع عن آخر القلاع في وجه العقل الأداتي وتوسيعها، تلك المتضمّنة في الانتباه الحساس على أوضاع السُّكْر والحلم وخطر الموت. لكن هذا الاقتراح لا يستهدف جميع الذين يعانون إملاءات العقلانية الوظيفية، إنما أولئك القلائل فحسب الذين لا ينتمون إلى الجماهير المخدّرة. من البداية كان يونغر متأثراً بشدّة برؤية المجتمع النخبوية للنقد الثقافي المحافظ، لذا كان يوجّه تحليلاته التشخيصية إلى أقلية صغيرة فحسب من معاصريه؛ برنامجه هو عبارة عن برنامج نخبوي لإعادة السحر إلى العالم الذي ليس لديه من هدف سوى إتاحة الفرصة من جديد لحلقة من المختارين الحازمين لاختبار النشوة السحرية وأمان القيم التقليدية. هنا، على أبعد تقدير، تتباعد نظرية بنيامين كلياً عن الاعتبارات التشخيصية الزمنية ليونغر. صحيح أن بنيامين، كما يمكننا أن نرى

Ibid., pp. 62, 72.

(29)

Ibid., p. 80.

(30)

اليوم، يشاطر طرح يونغر في أن التصدعات السوسيو - ثقافية للعالم الصناعي أدت إلى تقلص قدراتنا الإدراكية، وإلى فقدان في الخبرة السحرية؛ كما يتوافق بنيامين أيضًا مع يونغر في التصور، لجهة أنه في مواجهة العملية الحثيثة لفقدان الخبرة، ينبغي إيجاد أساليب منهجية كي نكتسب من أجل حاضرننا إدراكًا مركبًا كهذا. لكن هذه الفكرة تفترض وظيفة مختلفة كليًا عن تلك التي تنكبتها في أعمال يونغر المادية الأثر وولوجية: إعادة اكتساب دروب الخبرة المطمورة لا تهدف إلى ترميم أخلاق تقليدية، إنما محاولة مرافقة أخلاقية للذنب الذي نحرزه في مواجهة ماضٍ يحتاج إلى وسيلة خلاص. نواة نظرية بنيامين تمثلها القناعة في أن أشكال الخبرة السحرية وحدها يمكنها أن تعطي الصورة المثالية المنهجية للموقف الذي نستثمر فيه الماضي، بحيث إن الظلم المرتكب فيه يمكن أن يكفر عنه لاحقًا، أي في الحاضر⁽³¹⁾. بذلك فإن العلاقة الملمح إليها بين مفهوم الخبرة والنية الأخلاقية يوضحها تصور بنيامين الخاص جدًا عن التاريخ.

V

تمسك بنيامين طوال حياته برأي عن التاريخ، ينسب إليه وجود صلة لا تُفصم عراها بين الظلم الذي حدث ماضيًا وفرص التحرر في الحاضر⁽³²⁾ في

(31) في الواقع يتميز في هذا الموضوع أيضًا بديل ضمن أعمال بنيامين، مطبوع بتصور ردة فعل مختلفة على العملية التاريخية لفقدان الخبرة؛ فبدلًا من محاولات الاستعادة، يتم التفاعل مع هذه العملية من خلال التخلي الحاسم عن أي نمط من أنماط الخبرة السليمة أو الكاملة أو السحرية عمليًا: فبدلًا من أنموذج خبرة متقدم بفعل أسباب اجتماعية وتاريخية، يدخل أنموذج لإطار خبرة جديدة لكنه يعبر عن إدراك متحفظ وديق موضوعيًا. في مواضع عدة جعل بنيامين من هذا البديل نواة برنامج جمالي:

Benjamin: «Das Kunstwerk im Zeitalter seiner technischen Reproduzierbarkeit,» *Gesammelte Schriften*, I, 2, 431 ff., and «Erfahrung und Armut,» in: *Gesammelte Schriften*, II, I, 213 ff.

Rainer Rochlitz, *Le Désenchantement* يقارن: أعمال بنيامين يُقارن: *de l'art. La Philosophie de Walter Benjamin* (Paris, 1992), and Pfuhl, «Zum Erfahrungsbegriff Walter Benjamins.»

(32) حول فلسفة التاريخ عند بنيامين يُنظر: «Bewußtmachende oder rettende Kritik,» Habermas, and Rolf Tiedemann, *Studien zur Philosophie Walter Benjamin* (Frankfurt am Main, 1973), pp. 128 ff.

وحول الخلفية اليهودية لقناعات بنيامين الفلسفية التاريخية يُقارن: Susan A. Handelman, *Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem and Levinas* (Bloomington; Indianapolis, 1991), Part One.

تكثيف مجازي، تقوم أطروحات حول مفهوم التاريخ فقط بجمع ما اعتبره في التقاليد المسيحانية اليهودية من الأساس كسياق ذنب أخلاقي للعملية التاريخية، إذ يقول في أطروحته: «أوتينا مثلنا مثل أي قوم كانوا قبلنا، قوة مسيحانية ضعيفة، للماضي حق فيها»⁽³³⁾ بكلمة «مطلب» يريد هنا نوعاً من الحق لأن هذه تكسب دوماً فوائد من المعاناة والكدح التي كان عليها أن تتعرض لها تلك من دون أن تكفر عنها؛ كل حاضر هو في الواقع أغنى بالمتاع المادي والرمزي، ذلك الذي حققته الأجيال السابقة من قومهم بواسطة «عمل السخرة مجهول الاسم»⁽³⁴⁾، من دون أن تحصل على مقابل لتضحياتها وحرمانها. وهكذا تتخلل العملية التاريخية سلسلة من الورطات الأخلاقية، حيث يزيد كل عذاب غير مغفور من الماضي في الذنب الموضوعي للأجيال الحاضرة. لكن بنيامين يعتبر التحرر من هذا الذنب المتفاقم بمثابة الشرط الذي يتوقف على نجاحه التحرر الإنساني بمجمله؛ ذلك لأنه من دون تكفير ملائم عن جميع الجرائم التي تُثقل على كل حاضر، لن يكون في مقدور أي جيل أن يغدو «حرّاً» بذلك المعنى الذي نربطه بالمفهوم الذي نفهم تحته أيضاً حرية الانسجام مع الذات من دون إكراه. كل محاولة لمواصلة صراعات الماضي غير المحسومة، تشتت لذلك في الحاضر بذل الجهود من جديد، للمساعدة في تحقيق المطالب الأخلاقية للأجيال الماضية. ما جرى إيضاحه بالطبع حتى الآن بهذا التفسير، هو ما يمكن أن نعنيه بقولنا إن الماضي له حقوق موضوعية على الأجيال الحاضرة تبعاً؛ في المقابل، بقي السؤال مفتوحاً: كيف يمكن التعويض عن ذلك الذنب الأخلاقي، عندما تنتمي الضحايا التي يجب التعويض عليها إلى مملكة الأموات إلى غير رجعة. في محاولة توضيح ماذا يمكن أن يكون بنيامين قد تصوره تحت عنوان إنقاذ الماضي، لدينا اليوم إمكان طريقتين: في نقطة الوصول في الطريق الأول تقف الفكرة الدينية عن يوم الحساب، فكرة كان هوركهaimer قد ألمح إلى عواقبها في رسالة إلى بنيامين؛ حيث قال إن هذه الفكرة لا يمكن أن تنسجم مع افتراضات نظرية مادية، لأن ليس في مقدورها الاستغناء عن ألوهية

Walter Benjamin, «Über den Begriff der Geschichte,» in: *Gesammelte Schriften*, 1, 2, 694. (33)

Ibid., p. 696.

(34)

متعالية⁽³⁵⁾ يفضي الطريق الآخر في المقابل إلى الاختبار، أن تُفهم فكرة «القوة المسيحانية» بطريقة تتيح بقاءها متوافقة مع شروط التفكير ما بعد الديني؛ هنا ينبغي لفكرة التعويض المتأخر للذنب الذي نحمله بالنسبة إلى ضحايا الجرائم الماضية، أن تتخذ طابع إعادة تأهيل رمزية لنزاهتهم الأخلاقية⁽³⁶⁾ يتطلّب توضيح كهذا شرحًا للعلاقة الأخلاقية التي يمكن أن تنشأ بين عذابات الأجيال السابقة والذاكرة التاريخية. مع كل جريمة من هذا القبيل، كما يراها بنيامين نصب عينيه، عندما يتكلم على «بربرية»⁽³⁷⁾ التاريخ البشري، استثنت مجموعة من الأشخاص من المجتمع الأخلاقي للبشرية جمعاء؛ فصرخات الاستغاثة لهؤلاء الضحايا، وتمردهم الصامت أو احتجاجهم الصاخب، لم تجد آذانًا صاغية لدى معاصريهم، هذا لا يعني من جانب آخر سوى أنهم لم يتمكنوا في زمنهم من الحصول على اعتراف بمطالبهم الأخلاقية. وإذا ما بقي فعل الجريمة في غضون حياة الضحايا من دون كفّارة، يموتون عندئذ ككائنات مجهولة، أنكرت عليهم الجماعة الأخلاقية البشرية دمجهم فيها. ولأن كل جيل جديد يصبح بالطبيعة جزءًا من هذه الجماعة الأخلاقية، أي إنه يوسعها من حقبة إلى أخرى، يرث أيضًا إقصاءاتها من الماضي، طالما لم يُخضعها من تلقاء نفسه إرادياً للتصحيح؛ لذلك، فإن ضحايا التاريخ غير المكفر عنهم يرتبطون بالحاضر مجددًا برباط أخلاقي، يشكّله المطلب الصامت المتمثل في إعادة الاعتبار المتأخر لكرامتهم الشخصية، من خلال استيعابهم في الجماعة الأخلاقية البشرية. إذا كان هذا ما عناه بنيامين بتعبير «المطلب» التاريخي، عندئذ لا يمكن أن يحمل فعل الخلاص إلا معنى رمزيًا بالطبع: «القوة المسيحانية» التي يُخصّص بها دومًا وتكرارًا كل حاضر، تعني الطاقة التي لا تنضب أبدًا، على جعل ضحايا التاريخ

Walter Benjamin, «Das Passagen-werk.» in: *Gesammelte Schriften*, V, I, 588 f., (35)

يُنظر في هذا السياق: Thomas McCarthy, «Philosophical Foundations of Political Theology: Kant, Peukert and the Frankfurt School,» in: L. S. Rouner (ed.), *Civil Religion and Political Theology* (Notre Dame, 1986), pp. 23 ff.

(36) أسترشد هنا بالمقالة الرائعة للوتر فنغرت: «Haben wir moralische Verpflichtungen gegenüber früheren Generationen? Moralischer Universalismus und erinnernde solidarität.» in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, 9 (1991), pp. 78 ff.

Benjamin, «Über den Begriff der geschichte,» p. 696. (37)

بمفعول رجعي أعضاء في الجماعة الأخلاقية المتوسّعة باستمرار. إنها الآن أطروحتي الخاصة؛ إن بنيامين أراد أن يفهم تلك الطاقة كجهد لكتابة تاريخية تستطيع أن تعيد سبر الماضي بطريقة يتخذ فيها الضحايا المتوفون، من جديد، شكل كائنات ذوات روح: نحصل على «قوة مسيحية» بهذه الأبعاد اليوم، عبر استعادة العملية التاريخية بطريقة يظهر فيها الخاسرون مرة أخرى شركاء فعّالين في خبراتنا الحاضرة، وبذلك يصبحون أعضاء في الجماعة الأخلاقية. على أن هذا النمط من الإدراك الاستعادي للتاريخ ممكن بالملق فحسب، عندما نلتزم منهجياً توجيهات ذلك الشكل من الخبرة الذي يبدو اليوم أنه مهدد بالدمار.

VI

قد يكون بنيامين قد حصل من دراسته أعمال مارسيل بروست الروائية على الحافز الأول للفكرة القائلة إن المنظور المنهجي يحتاج إلى نوع من «الذاكرة غير العشوائية»، كي يتمكن من عرض الماضي بكل حضوره⁽³⁸⁾ بروست أيضاً، حتى لو كان هذا يتناقض مع عمله الفكري المستقل، كان تلميذاً لهنري برغسون: استرجاع قصة حياته الشخصية يعني له وصفها أدبياً من المنطلق الذي نكون فيه في لحظات الانتباه الضعيف، أي عند النهوض من النوم أو في أحلام اليقظة؛ لأن نظام الذاكرة الاعتيادي يتيح له في مثل هذه الحالات فحسب إهمال القوة المتحكمة بالسلوك، حيث تتمكن صور ذكريات من التسرب إلى الوعي، صور حافظت على بقية رسم من الخبرات المتعددة الأصلية⁽³⁹⁾

إنه هذا الاستخدام لـ «الذاكرة غير العشوائية» من أجل استعادة طفولته الخاصة، والذي استرشد به بنيامين منهجياً كي يحدد أسلوب كتابة تاريخية مضادة للتاريخانية. يظهر الهدف الذي سعى بذلك إليه من الوظيفة الأخلاقية التي

(38) حول العلاقة بين بنيامين وبروست، يُراجع: Weidemann, *Flanerie, Sammlung, Spiel*, pp. 55 ff.

and Peter Szondi, «Hoffnung im Vergangenen. Über Walter Benjamin», in: *Satz und Gegensatz* (Frankfurt am Main, 1964), pp. 79 ff.

(39) يُقارن: A. E. Pilkington (ed.), *Bergson and His Influence. A Reassessment* (Cambridge, 1976), chap. 4, pp. 146 ff.

يجب على عمارة التاريخ أن تتنكب لها: لأن عليها، كما عند بروست، أن تُؤلّد صورًا من الماضي تستطيع أن تدخل في علاقة تواصلية مع خبرات الحاضر، قام بنيامين بمحاولة صعبة، لا بل جريئة، تتمثل في تطبيق مجمل تقنياته السردية على عرض التاريخ. ينبغي للاسترشاد بتصوّر بروست للذاكرة ضمان أن تتخذ الكتابة التاريخية شكل تطوير حاذق للعالم متجه إلى الخلف، يتحول الضحايا السابقون من خلاله إلى الشركاء الممثلين رمزيًا بعملية تفاهم أعيد إحيائها. لذلك يجب أن تعني «استعادة» التاريخ بالنسبة إلى بنيامين، تظهير صور من حقبة ماضية تشارك مع صور الذاكرة البروستية خاصية كونها مشحونة بالخبرات ومباشرة إلى حد بعيد، حتى أننا نستطيع الدخول معها حالًا في عملية تواصلية.

لا يمكن إنكار أن بنيامين كان على بينة بالصعوبات الكثيرة التي تواجه حتمًا مغامرة كهذه؛ جميع الجهود المنهجية التي بذلها في محيط كتابه مقالات مختارة [مختارات]، يمكن أن تفسّر على أنها محاولات لرسم مسودة دقيقة لوجهة النظر التي قد تتوافق مع منظور السرد عند بروست ضمن الكتابة التاريخية⁽⁴⁰⁾ بمعنى مجازي فحسب يمكن عرض حقبات تاريخية كاملة أن ينطلق من الموقف الذي نتخذه بصورة لإرادية، عندما نذكر طفولتنا الخاصة في حالة الانتباه الضعيف؛ بدلًا من الذات المتذكّرة يجب هنا، في حالة كتابة التاريخ، أن تتقدم مجموعة متخيّلة أو جيل بأكمله؛ وذلك الذي يُتذكّر، ويكون غير متاح بصورة مباشرة، إنما يجب أن يُكشّف عنه بالأحرى في عملية مرهقة للبحث في المصادر. عدا ذلك، فإن لإرادية الصور المتذكّرة، أي طريقة ظهورها الماحقة للذات، يمكن أن تُصوّر فحسب بطريقة اصطناعية في إطار الكتابة التاريخية؛ يلزمها تقنيات خاصة لعرض المادة، كاللصق الفني (Collage) الترابطي للاقتباسات مثلًا، كي يتولّد الانطباع نفسه تقريبًا الذي تثيره «التمائلات السحرية» بين الحاضر والماضي في نص لبروست. المحاولات غير المعدودة التي بذلها بنيامين في أعماله، من أجل وصف الفردة البنيوية لحالات الاستيقاظ أو الصدمة، كان لها في نهاية المطاف هدف واحد: كي

(40) بالنسبة إلى الترتيب المنهجي للمنتخبات كان هاينر فايدمان هو أكثر من رآها بوضوح؛ يُنظر:

Weidemann, *Flanerie, Sammlung, Spiel*, pp. 55 ff.

يحصل على وضوح كافٍ حول شكل الخبرة التي على منظورها الإدراكي أن يعيد تشكيل الكتابة التاريخية في نمط بنيوي، عندما ينبغي لها أن تستفيد من الماضي كفضاء تواصل مع الحاضر. لا يريد بنيامين، كما يبدو بوضوح، أن يضع العملية التاريخية لفقدان الخبرة في مواجهة فرص إعادة السحر إلى العالم؛ بل إن النبض الأخلاقي لفلسفة التاريخ عنده يجبره على معاملة الخبرات السحرية كالأ نموذج الأخلاقي لكتابة تاريخية، يمكننا أن نتوقع منها تسديد دينا تجاه الأجيال الماضية.

صحيح أن الفكرة المنهجية التي تعقبها بنيامين طوال حياته كموتيف محفّز للوحدة، تردّ مكثفة بصورة ملائمة في هذا الاستنتاج، غير أن الشكوك الجوهرية في إمكان تطبيقها النظري هي شكوك مبررة اليوم. يتطلب البرنامج شكلاً من الكتابة التاريخية، يمكنه أن يعيد تشكيل نمط الخبرة السحرية منهجياً، حيث تتحول الحقب التي تفتحها بضربة واحدة إلى فضاءات للتواصل، نستطيع أن ندخل من خلالها في تفاعل مع الضحايا المنسيين بهدف إعادة الاعتبار الأخلاقي. تكفي هذه الصيغة المختصرة لجعل المشاكل الكثيرة واضحة بصورة لا لبس فيها، تلك المشاكل التي يمكن أن تضعنا أمامها اليوم إعادة استيعاب النيات الأساسية لبنيامين. أولاً، وعلى الرغم من كل جدية الفكرة، يبقى غير واضح كيف يمكن تأسيس كتابة تاريخية منهجياً، يكون عليها معالجة موضوعها انطلاقاً من ذلك الموقف الذي نتخذه لإرادياً في حالات الانتباه الضعيف؛ صحيح أن الوسائل الجديدة لتقنية اللصق والمنظورية⁽⁴¹⁾ المتعددة أفضت إلى إعادة إحياء الأحداث التاريخية استعادياً كمجريات متعددة الأصوات، حيث إن طريقة تفكير فئات وطبقات كانت حتى ذلك الحين مهمّشة أمكن أن تصبح عرضة للنظر؛ لكن حتى ممارسة لامركزية جذرية في منظور السرد لا تؤدي إلى كتابة تاريخية، تأتي في الحديث عن مجريات الماضي بتجربة غنية بالصور ومندمجة الجماليات، كما يتسنى لنا أن نعيشها في لحظات نادرة لنصف اليقظة أو الصحو من النوم. حتى لو كان تصوير منهجي للخبرة شبه السحرية في الكتابة التاريخية ممكناً، يبقى من

(41) المنظورية: المبدأ الذي تكون فيه معرفة العالم، وتقويم الأحداث التاريخية وما إلى ذلك

مشروطة بوجهة نظر المراقب. (الترجم)

ناحية ثانية غير واضح إلى أي مدى يمكن أن يكون الكلام على أشخاص أو حتى مجموعات من البشر مجددياً، في حين أنهم ينتمون إلى مملكة الأموات. صحيح أن استحضاراً تاريخياً للماضي بمعونة أشكال جديدة من تقنيات العرض يمكن أن يتخذ طابعاً مكثفًا جدًّا، إلى الدرجة التي يمكن فيها لأصوات الضحايا المظلومين والمعدبين أن تُسمَع رمزيًا إلى حد ما؛ إنما الكلام على تواصل طبيعي بطريقة ما في حالة كهذه هو كلام يحمل معنى مجازيًا فحسب، لسبب واحد في الأقل، هو أن الذوات المُعاد إحياءها اصطناعيًا بدورها لا تحوز فرصة للمعارضة الكلامية. لكن إذا ما كان التأمل في طريقة تعبير «التواصل» ممكنًا أيضًا كاستعمال شرعي للغة، تبقى أخيرًا مسألة ثالثة من دون حل: هل يمكن أن يؤدي فعلاً استعمال تواصل للماضي كهذا إلى استرداد رمزي لصدقية الضحايا الأخلاقية؟ مهما تكن الإجابة عن هذا السؤال، فإن بنيامين وضعنا بفضلُه أمام مهمّة، أن تفرض الأجيال اللاحقة الذاكرة التاريخية على نفسها أيضًا عندما لا نعود نشاركه فرضيات مشروعه الميتافيزيقية⁽⁴²⁾

(42) يُقارن: Aleida Assmann and Dietrich Harth (eds.), *Mnemosyne. Formen und Funktionen der kulturellen Erinnerung* (Frankfurt am Main, 1991).

روسو بوصفه مفكراً بنيوياً
عن أنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس⁽¹⁾

هناك نظريات علمية يبدو أنها تحمي أكثر دوافعها عمقًا وكأنه سرّ؛ الفكرة الفلسفية الأساسية التي تستقي منها كامل قوتها، أتاحت لها أن تهاجر في اختبارات خاصة بصورة خفية، حتى أنها باتت لا تكاد تُعرف من الخارج. لو أن التقدم النظري في العلوم الاجتماعية كان يُدفع بشكل واسع من نظريات كهذه، لكانت تعرّضت في زمانها إلى خطر الوقوع في سوء فهم أساسي؛ ولأن أفكارها الأساسية المحددة لم تظهر قط بوضوح، يسهل الخلط بينها وبين قسطها في التقدم العلمي الذي ساهمت به من أجل حل مسألة محددة في فرعها العلمي؛ حيث يُكشف في ما بعد فقط، بفضل تاريخ تلقّيها، خطوة خطوة عن فكرتها الفلسفية المركزية التي هي وحدها ما يتيح فهمها بصورة ملائمة، كما تبرهن أمثلة ماكس فيبر ودوركايم. تُمثل أنثروبولوجيا كلود ليفي ستروس اليوم حالة نظرية كهذه. فمع انتشار اسمه وشهرته في أوساط الرأي العام العلمي، يسود سوء فهم كثير التبعات أيضًا: لكانما كرّس هذا المفكّر أعماله كلها في سبيل بناء علم أنثروبولوجي، هدفه الوحيد التحليل اليقظ لبنية الأساطير وأشكال القرابة. يقال عن ليفي ستروس إنه استعمل أساليب الألسنية البنيوية في بحوثه الإثنولوجية فحسب لأنه أراد أن يعطيها من هذا الطريق طابع العلم الموضوعي؛ هنا يُنظر إلى محاولة جعل دراسة الحضارات الغابرة أكثر علمية بما يفوق ما توصل إليه، وكأنها النواة المركزية لنظريته. بالكاد يوجد تفسير أكثر خطأ من هذا.

ما يحرك عمل ليفي ستروس بدايةً هو بعيد كل البعد من الثقة العلمية بالعلم، إنما هو في الحقيقة الحافز الرومانسي؛ ليس التأسيس لمنطلقه الإثنولوجي بمجمله فحسب، بل أيضًا تطبيقه العلمي بكل دقائقه مطبوع بالفتاعة الرومانسية التي تزعم أن العلاقة العضوية بين الإنسان والطبيعة قد دُمّرت في الحداثة بشكل مؤلم. سيرّ ليفي ستروس الجهود الجبارة لبحوثه الإثنولوجية، فقط كي يكسب، فوق قمة الحداثة المهولة للطبيعة، مدخلًا إلى النظرة الكوزمولوجية للعالم التي

عرفتها الشعوب البدائية؛ لكن لأن عودة كهذه غير ممكن إجراؤها اليوم بشكل مفاجئ، ينبغي الكشف، بمعاونة وسائل علم معاصر، أن الإنسان ككائن حي من بين غيره من الكائنات مرتبط بدورة الطبيعة؛ العلم الذي يُتوقع أن يكون لديه هذه المقدرة، تمثله البنيوية بالنسبة إلى ليفي ستروس. هكذا تُنجز في عمله ولادة البنيوية السوسولوجية انطلاقاً من الروح الرومانسية لروسو؛ انطلاقاً من هذا الموتيف الأكثر عمقاً وحده يُتاح فهم كتاباته، وبواسطته وحده يمكن امتحانها بشكل مُجدد.

I

كان ليفي ستروس قد نشر بحثه الكبير الأول، عندما قدّم في عام 1955 في التقرير عن رحلاته في كتاب مناطق مدارية حزينة⁽²⁾ نوعاً من التبرير المثقف لمنطلقه الإثنولوجي؛ ولم يكن من بين الكثير من الدراسات الصغيرة التي سبقته أيضاً، ولو حتى دراسة واحدة اهتمت بالسؤال عن الدور الثقافي للإثنولوجيا في حد ذاتها. ومؤلف هذا التقرير لم يكن عالماً إثنولوجياً بالفطرة. عايش في مراحل تعليمه كطالب فلسفة المناخ الفكري نفسه لعشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين الذي لم يَسع بياجيه وصفه، حتى بعد مرور الزمن، إلا في ثوران غاضب⁽³⁾: مطبوعة بمذهب برغسون الحيوي وظواهرية هوسرل (Husserl)، سيطرت في فرنسا تلك الأيام فلسفة تخلّت عن التقدم التجريبي للعلوم وتوقعت على نفسها؛ وبدلاً من الدخول في نقاش حيوي مع البحث العلمي، وضعت هدفاً لنفسها، وذلك فقط من طريق وصف للنشاط الواعي، هو استخراج بيانات ذات محتوى موضوعي عن البشر. بالنسبة إلى بياجيه كما بالنسبة إلى ليفي ستروس، تمثل هذه الخبرة بداية خيبة أمل لا يمكن تخطيها أبداً؛ فقد كتب ليفي ستروس، هكذا، وليس من غير نقمة، بعد ثلاثين عاماً في مناطق مدارية حزينة: «لم تكن الفلسفة خادمة ومساعدة البحث العلمي،

Claude Lévi-Strauss, *Traurige Tropen* (Frankfurt am Main, 1978).

(2)

Jean Piaget, *Weisheit und Illusion der Philosophie* (Frankfurt am Main, 1974).

(3)

لكنها كانت نوعاً من التأمل الجمالي لوعي نفسها بنفسها»⁽⁴⁾ الاستقلالية غير المنتجة، بل العقيمة للفلسفة، وضعت العالمين الشابين أمام تحدّي الاشتغال بالبحث التجريبي؛ الأول يمارسه في علم الأحياء وعلم النفس، فيما الثاني يُتاح له التمسك «بخشبة الإثنوغرافيا المنقذة»⁽⁵⁾ ساعدت الصدفة ليفي ستروس في اختياره، حيث عُرضت عليه عبر وساطة سُلستان بوغليه (Célestin Bouglé) وظيفة أستاذ علم الاجتماع في ساوباولو [البرازيل]؛ قبل بالعرض من دون تردد، فاستقال من وظيفته كمُعَلِّم في إحدى الثانويات التي مارسها في البداية كالكثير من الفلاسفة الفرنسيين، وبدأت بهذا مسيرته على طريق العلم الذي سوف لن يحيد عنه بعد ذلك.

لم يكد يستقر في البرازيل كأستاذ جامعي، حتى بدأ رحلاته الإثنوغرافية في داخل البلاد. ما جمعه في الأشهر القليلة التي قضاها هناك، من خبرات وانطباعات، شكّل الأرضية العاطفية لمجمل تفكيره المستقبلي. الحضارات الهندية في ماتو غروسو⁽⁶⁾ التي قادته إليها تحرياته، كانت في حالة انهيار من الداخل؛ إذ احترقت المدينة الأوروبية ما تبقى من قبائل السكّان الأصليين بعنف صامت، وسلبتهم قرائن حياتهم الثقافية وتركت القليل فحسب من عادات التفكير المتوارثة من غير تدمير. ليس من الصعب تصور مقدار الاضطراب النفسي الذي وقع فيه من دون شك العالم الشاب المنتقل حديثاً إلى الإثنولوجيا، حالما استوعب الحالة الميؤوس منها لحضارات السكان الأصليين تلك، التي أخذ على عاتقه دراستها. لقد احتاج ليفي ستروس إلى نحو عشرين من السنين كي يتمكن من وضع مشاعر العار واليأس والذنب والحزن في قالب أدبي، تلك المشاعر التي رافقته في رحلته الميدانية الأولى. نتيجة قوة الجهد الشعري العميقة هذه يمثلها كتاب مناطق مدارية حزينّة؛ الذي يعتبر اليوم، ومن دون مبالغة، إحدى أهمّ شهادات التفكير الإثنولوجي في قرننا هذا.

Lévi-Strauss, *Taurige Tropic*, pp. 44 ff.

(4)

Ibid., p. 45.

(5)

(6) Mato Grosso: ولاية في الوسط الغربي للبرازيل، عاصمتها كويابا (Cuiabá). تنتشر فيها الغابات

الاستوائية، وكانت موطناً للكثير من قبائل السكان الأصليين. (المترجم)

ليس صدفة أن يُذكر الكتاب في مبناه وأسلوبه بأدب الرحلات الفلسفي الذي أنتجه عصر التنوير. كما مونتسكيو في فرنسا، وفورستر في ألمانيا، كذلك يقرن ليفي ستروس الوصف التفصيلي الدقيق لمحطات رحلته بالملاحظات العلمية عن طريقة حياة القبائل التي زارها؛ الهوس الودود بالتفصيلات نفسه في معالجة الخصائص الثقافية، والعناية الحصيفة نفسها في وصف اللقاءات، اللذان سادا في أدب الرحلات عند الكلاسيكيين، يضعهما مؤلف مناطق مدارية حزينة في ضوء النهار. الثراء الهائل بالتفاصيل في الوصف، والمراقبة الدقيقة والحذر العلمي، جميعها تظلم لديه بالطبع أولاً بمهمة منح تعبير واضح لتلك المسألة التي أعطته من خلال الخبرات الطرية العود في رحلاته الأولى يقظة ومثابرة. في الوقت الذي استطاعت اللامبالاة السياسية لحقبة بكاملها أن تُجنب أسلافه السؤال عن ماهية الدور الذي يمكن أن تؤديه البحوث الإثنولوجية في مواجهة تدمير الثقافات البدائية المتقدم حديثاً، فإن هذا السؤال بالذات هو ما يحدد المركز الحقيقي لكتاب ليفي ستروس؛ في الإجابة عن هذا السؤال التي وجدها أخيراً في تأملات جوهرية جديدة مرة تلو المرة، تحولت المشاعر المشوشة والمضطربة لبدائياته الإثنوغرافية إلى العطف الذي يشعر به الرومانسي.

لكن ما سمح ليفي ستروس أن يقوده في تحديده مهماته الإثنولوجية، قد يكون أي شيء إلا الحنين الرومانسي إلى الطبيعة؛ كان بعيداً كل البعد من تصوّر أولئك الذين يبحثون في بقايا الثقافات البدائية عن حالة طبيعية للحياة الإنسانية المشتركة. على العكس، فهو يدين بالصرامة نفسها أيضاً سبل التفكير التطورية التي تريد أن تعهد إلى البحث الإثنولوجي بمهمة تصنيف شكل الحياة للمجتمعات البدائية مباشرة على سلّم التطور الاجتماعي. كلا الاتجاهين مدانان بتهمة إضفاء مثالية غير مُجربة: الاتجاه الأول يضفي مثالية ساذجة على «المتوحشين»، والثاني، وهو ليس أقلّ عرضةً للنقد، يعطي قيمة مثالية «للمدنية الميكانيكية» المعاصرة. ويعتقد ليفي ستروس علاوة على ذلك، أن آراء كهذه لا يمكنها أن تُكفّر عن الذنب الأساسي الذي ارتكبه الإثنولوجيا في سياق التدمير الذي لا يمكن وقفه للثقافات البدائية. ولأن البحث الإثنولوجي خدم دائماً مصالح السيد المستعمر، ينبغي أن يعمل اليوم عمل «رمز الكفارة»، كي يقوم بالتعويض عن الجرائم التي شارك في اقترافها. عندما لا يستطيع الموقفان المذكوران القيام بذلك، لأن كلا منهما، في

مثاليته الخاصة، يسمح للأحكام المسبقة للمدنية الأوروبية بالتدفق، ينبثق السؤال كيف يجب أن يُصنع فهم ملائم للإثنولوجيا.

بالنسبة إلى ليفي ستروس، تمثل فكرة معيّنة لروسو المخرج من هذه المعضلة. الأهمية التي يمحضها فكر روسو لنظريته بمجملها، هي اليوم خارج أي نقاش؛ فهو لم يطلق على روسو مرات متعددة لقب «الأكثر إثنولوجية بين الفلاسفة»⁽⁷⁾ فحسب، ولم يشدد دائماً على أنه «معلّمه»، لا بل «أخوه»، فحسب، إنما استمدّ منه أيضاً الدفعات الفكرية الحاسمة في المراحل المهمة كلها على طريقه النظري⁽⁸⁾ في كتاب مناطق مدارية حزينية، كان الفهم المنهجي لفكرة «الحالة الطبيعية» هو ما أخذه من كتابات روسو؛ يقبس مرتين مطلبه المهم: «التفريق بين الأصلي والمصطنع في الطبيعة الإنسانية اليوم واستيعاب الحالة التي لم تعد موجودة، ولعلّها لم تكن موجودة بتاتاً وعلى الأرجح لن تكون يوماً، والتي علينا أن نملك تصوّراً واضحاً عنها لنتمكن من تقويم حالتنا الحاضرة»⁽⁹⁾ يجعل ليفي ستروس من هذه الجملة خطّه المنهجي الهادي: تتنكبّ البحوث الإثنولوجية وفقاً لذلك أولاً بمهمة زيادة معرفتنا بـ «مبادئ الحياة الاجتماعية»، كي نتمكن من الوصول من هذا الطريق إلى تصوّر، متعمّد منهجياً فحسب، عن «الحالة الطبيعية»؛ أي بمعنى أن بحوث المجتمعات البدائية تسمح بدراسة وسائل حل أخرى لمسائل تنظيم الحياة الاجتماعية المشتركة، بحيث يمكن تركيب صورة تقريبية لـ «النشاط الاجتماعي الطبيعي» في الكمّ المستخرّج من المعلومات الميدانية؛ وبناء منهجي كهذا لـ «الحالة الطبيعية» وحده قد يتيح لنا «إصلاح عاداتنا ذاتها وليس تلك التي تعود إلى مجتمعات غريبة»⁽¹⁰⁾

Ibid., p. 385.

(7)

Hanns Henning Ritter, «Claude Lévi-Strauss als Lehrer Rousseaus,» in: Wolf Lepenies: (8) يُنارن: Orte des Wilden Denkens (Frankfurt am Main, 1970), pp. 113 ff.

أيضاً المقالة مفيدة جداً لكنها تسير في اتجاه معاكس بحسب استنتاجاتي الخاصة:

Hinrich Fink-Eitel, «Nihilismus und Solidarität. Claude Lévi-Strauss' philosophische Begründung des Strukturalismus,» MS (1979);

كانت مهمة بالنسبة إلي في ما يتعلق بالصلة بين ليفي ستروس وروسو.

Lévi-Strauss, *Taurige Topen*, p. 387.

(9)

Ibid., p. 388.

(10)

في الواقع، تنبثق من سياق الأفكار هذا فرضية ثانية توضح من الأساس كيف أن إثنولوجيا مدرّكة بهذه الطريقة ينبغي أن تجعل القوة الأخلاقية للكفّارة تزدهر في الوقت نفسه أيضًا. في الموتيف الرومانسي الموجود حقًا في الشرط الثاني، يتيح ليفي ستروس النظر بالطبع في مواضع جد قليلة من كتابه؛ لكن تلك المواضع بالذات هي ما يعطي اعتباراته المنهجية مغزاها الكامل، وهي ما يمنح إثنولوجيته معناها الأخلاقي، وهي أيضًا ما يدين بها إلى روسو. ذلك لأن العناية التي يوليها ليفي ستروس لثقافات قبائل السكان الأصليين التي بقيت في قيد الحياة، تستغرق ما هو أكثر من مجرد اهتمام منهجي؛ فهي مدفوعة من خلال مهابة إرهابات التنشئة الاجتماعية البشرية، المحمولة من القناعة الرومانسية العميقة التي مفادها أن في الثقافات البدائية ليس هناك في الواقع قطعة طبيعة مباشرة، إنما قابلية مميزة نوعية لاندماج حميم في علاقات الحياة المتجاوزة للطبيعة: لذلك، فإنه يتكلّم مرارًا على «حكمة» و«انسجام روحي» عند الشعوب المتوحشة، وهكذا يمتدح أيضًا «الزمن الذي كان فيه عالم الكائنات الحية غير منقسم»، لأن «إلفة حنونة سادت بين النباتات والحيوانات والبشر». وكنقيض لصورة الماضي بطبيعته الحميمة هذه، ينتمي تشخيص زمني يعتبر أن السمة الأساسية المميزة للمدنية الحديثة هي الانتزاع العنيف من الدورة الطبيعية للحياة. نادرًا ما نجد موضعًا عبّر فيه ليفي ستروس عن المسلّمات الأساسية لتشخيصه للحاضر بوضوح أكثر من خطابه الشهير عن روسو: «ابتدأ ذلك عندما قُطعت صلة الإنسان بالطبيعة وأُحق به مجال سلطة خاص به؛ إذًا اعتقد الإنسان أنه يستطيع إضفاء سمته الجوهرية البديهية: ألا وهي أنه كائن حي. بشكل أعمى فتح الإنسان المجال واسعًا لجميع أنواع إساءة الاستعمال لهذه الخاصية الجامعة. يستطيع الإنسان الغربي أن يقرأ في القرون الأربعة الأخيرة من تاريخه الخاص بشكل أفضل من أي وقت مضى، أنه بادعائه المتعجرف أن له الحق في فصل البشرية جذريًا عن باقي الكائنات، قد افتتح دورة إجرامية، أقر فيها بما حرمه لكل منها؛ الحدود نفسها التي تضيق باستمرار، استُخدِمَت أيضًا من أجل فصل الناس بعضهم عن بعض ولمصلحة أقلّيّات محدودة أكثر فأكثر ادّعت ميزة إنسانية، كانت فاسدة من البداية، إذ إنها اشتقت مبدأها ومفهومها من حب الذات»⁽¹¹⁾

C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften von Menschen,» in: (11) *Strukturelle Anthropologie*, vol. II (Frankfurt/M., 1975), pp. 53 f.

مع هذه النظرة التشخيصية الزمنية فحسب تكتمل الصورة التي حاول ليفي ستروس، على خلفية رحلاته العلمية الأولى، أن يرسمها لمهمات الإثنولوجيا. هي مبررة كعلم تجريبي للثقافات البدائية في خبرة نسيان الطبيعة عند المجتمعات الحديثة؛ ولأجل وصف الأوضاع المقصودة بها الحداثة، يستعمل ليفي ستروس التعبيرات الرومانسية الأنموذجية: «التنافر» و«عدم التوازن» و«عدم الأصالة». وتحت الفرضية الأساسية القائلة إن ثقافات الشعوب البدائية الباقية في قيد الحياة ما زالت تمثل نماذج أشكال حياة اجتماعية متصالحة مع الطبيعة، تكثرُ البحوث الإثنولوجية نفسها، انطلاقاً من كمّ معلوماتها التجريبية، لمهمة إعادة بناء نماذج نظرية لمجتمعات «متناغمة» كذلك؛ عندئذ يستطيع الحاضر الممزق استعمالها كمرآة، يتسنى له إدراك عيوبه فيها. باختصار، فإن مهمة الأنثروبولوجيا الاجتماعية «تمثل، خاصة في أوقات عصيبة» بالتنبيه إلى «فرصة دائمة للبشر»، موجودة في طرائق تفكير وطرائق حياة المجتمعات البدائية⁽¹²⁾، وهناك يُسند إليها أيضاً الواجب الذي يفرضه أخلاقياً الوعي بذنبها.

غير أن كلود ليفي ستروس يعطي هذا التحديد لمهمات الإثنولوجيا انعطافة إضافية أيضاً، وهذا ما يحدد أساساً فرادة نظريته الخاصة: تنص الفكرة البرنامجية أن على التركيبات الإثنولوجية من جانبها أولاً تجسيد ذلك النزوع الطبيعي الممتد الذي يطبع بطابعه أشكال تفكير الثقافات البدائية. يجب على الإثنولوجيا بدورها أن تجعل من نفسها، من خلال ما تختاره من وسائل نظرية، بشكل ما عنصراً من عناصر النظرة ذات النزعة الطبيعية إلى العالم، التي أدّى تدميرها المتمادي في المجتمع الحديث إلى حالة التمزق المؤلم تلك. ليس إذاً ما تبثه الدراسات الإثنولوجية فحسب، إنما الشكل المنهجي أيضاً الذي تستعمله في البحث، ينبغي أن يكونا مطبوعين بالاهتمام بالسياق المتداخل للحياة الطبيعية، اهتماماً راسخاً ومتضامناً. تتخلل هذه الفكرة الجريئة أعمال ليفي ستروس كلها؛ تحدد البحوث الكبيرة الأولى حول قواعد علاقات القرابة عند القبائل البدائية، وتدخل في صلب البحوث حول الطوطمية وفي دراسة عالم الخرافات عند السكان الأصليين الهنود.

C. Lévi-Strauss, «Das Feld der Anthropologie,» in: *Strukturelle Anthropologie*, vol. II, pp. 41 f. (12)

هذه كلها أجزاء من برنامج يهدف إلى إنسانية موسعة من خلال النظرية النبوية، ولو أن تبريره يبدو مفارقة.

II

ابتداءً المُنظّر ليفي ستروس في حقبة كان فيها علم الاجتماع الفرنسي لا يزال تحت هيمنة كاملة لتعاليم دوركهايم وتلاميذه؛ النزاع مع هذه المدرسة الفكرية السوسولوجية هو ما استخرج منه الأسس النظرية لدراسته الكبيرة الأولى. العمل الذي ساعده باكراً في اكتساب شهرة في الأوساط العلمية، هو بحث في القواعد الأساسية لعلاقات القرابة البدائية⁽¹³⁾، ألفه في أربعينيات القرن الماضي التي قضى ليفي ستروس وقتاً معتبراً منها في نيويورك بعد مغادرة البرازيل، وأخيراً بعد عودته إلى فرنسا، قضى ما تبقى منها مديراً للبحوث الإثنولوجية في المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس. بحثه الكبير الأول سبقتة سلسلة من البحوث الصغيرة عن النظام الاجتماعي في مجتمعات السكان الأصليين؛ مهّدت تلك الدراسات الطريق للفكرة التي تبلورت تماماً في الكتاب الذي نُشر في عام 1949

الهدف الطموح الذي ينشده ليفي ستروس في دراسته تلك، يعكس بشكل خفي المهمة التي يوكلها إلى الإثنولوجيا بالاستناد إلى روسو: ينبغي للعدد الكبير من أشكال القرابة التي يمكن ملاحظتها ميدانياً عند الثقافات البدائية، أن تُختصر في عدد قليل من العناصر الأساسية، بحيث يولد كنتيجة الأنموذج النظري لنظام اجتماعي «طبيعي». بالنسبة إلى ليفي ستروس، تنتج الوسيلة الفكرية التي عليها تحقيق هذا المطلب الواسع، من تعميم ممنهج للأطروحات التي طوّرها مارسيل موس (Marcel Mauss) حول الوظيفة الاجتماعية لتبادل الهبات. من المعروف أن موس - تلميذ دوركهايم - في دراسته الرائدة بحث في الهبة لاحق السؤال: ما هو الدور الذي تؤديه طقوس التبادل البدائية، كما البوتلاتش⁽¹⁴⁾ (Potlatch) الهندية

C. Lévi-Strauss, *Die elementaren Strukturen der Verwandtschaft* (Frankfurt am Main, 1981). (13)

(14) عيد طقوسي كان «الهنود» الأميركيون في الساحل الشمالي الغربي للمحيط الهادئ (كندا

حالياً) يحتفلون به. وكان، إضافة إلى الغناء والرقص، يتم تبادل هدايا بين الأفراد فيه. وكلما كانت الهدية قيمة، كان موقع الواهب ونسبه أكثر أهمية. (المترجم)

والكولا⁽¹⁵⁾ (Kula) الميلانيزية، في الحياة الاجتماعية لكل من تينك الحضارتين؛ تمثلت إجابته في الأطروحة التي كانت جد ثمرة للبحوث التي جاءت بعده، والتي مفادها أن مؤسسات أخذ وعطاء الهدايا المنظمة تلك تستخدم في المحافظة على دفق تواصل بين المجموعات المختلفة في المجتمعات المعنية. كانت هذه الفكرة عن دور التبادل في التحفيز على التواصل، هي ما يعطيه ليفي ستروس تقديرًا خاصًا داخل بحثه الإثنولوجي عن القرابة؛ يقيم صلة مع ذلك الدور، من خلال محاولته فهم قواعد الزواج النمطية عند الشعوب البدائية كالترام بالتبادل، يكون موضوعه تبادل النساء بدلًا من تداول البضائع.

تتمثل نقطة انطلاق آرائه في تأويل جديد لسفاح القربى. واقع أن العلاقات الجنسية داخل الدائرة العائلية الضيقة محظورة بصرامة في الثقافات كلها عمليًا، كان حافزًا للبحث العلمي السوسيلوجي منذ بداياته لمحاولة إيجاد تفسيرات جديدة باستمرار. تمتد لائحة العلماء الذين أعاروا هذه الظاهرة اهتمامهم من سبنسر إلى فرويد مرورًا بدوركهايم. يستهل ليفي ستروس كتابه بمناقشة هذه الطروحات النظرية المختلفة. وبخلاف التفسيرات الشائعة اليوم التي غالبًا ما تتحرك داخل إطار التحليل النفسي، يُرجع ليفي ستروس عالمية وشمول حظر سفاح ذوي القربى إلى الأهمية الوظيفية التي عليه - أي الحظر - أن يؤديها في عملية الاندماج المجتمعي؛ تتوضح صلاحيته العالمية فحسب انطلاقًا من أن المجموعات الأسرية تتوقف بشكل غير مباشر عبره عن التفاعل المستمر، من خلال منعه العلاقات الجنسية داخل الأسرة. في الوجه الإيجابي لهذه القاعدة يشكل حظر سفاح القربى بالنسبة إلى ليفي ستروس الآلية الأساس لأشكال تكوين علاقات القرابة كلها؛ ذلك لأنه، من طريق الزواج الخارجي، يُلزم الأسر على التخلي عن نساءها لمصلحة رجال من مجموعات أخرى من أجل الزواج، كي يحصلوا منهم في المقابل على نساء للزواج. وهكذا يُثبت التبادل المتعادل للنساء

(15) تبادل هدايا طقوسي لدى شعب جزر تروبرياندا في ميلانيزيا. والهدايا تكون غالبًا حليًا مصنوعة من صدف البحر. تتمثل الوظيفة الاجتماعية للتبادل غير الربحي هذا في تعزيز الروابط الاجتماعية بين سكان تلك الجزر الذين لا يعرفون أي نوع من السلطة، كما ومرافقة طقوس المقايضة التجارية الحقيقية. (المترجم)

أنه الآلية الأساس التي ينبثق منها تشكيل علاقات القرابة؛ وهو يؤمن، بصفته النواة المؤسساتية للمجتمعات البدائية، التواصل المتبادل للمجموعات الاجتماعية بشكل أقوى مما يمكن أن يتيح تبادل الهدايا الذي وثقه مارسيل موس. يميّز ليفي ستروس بين نوعين من تبادل النساء المتبادل هذا، كي يكون منصفاً في تقويمه الطرائق المختلفة لتكوين علاقات القرابة: بينما يتم تبادل النساء في المبادلة المحدودة مباشرة بين مجموعتين، تجري المبادلة العامة بشكل غير مباشر بين ثلاث مجموعات في الأقل؛ هنا لا تحصل المجموعة الأسرية على امرأة من المجموعة نفسها التي تخلت لها بدورها عن امرأة من أجل الزواج. تتشكل إذًا نُظْم القرابة المعقدة بحسب قناعة ليفي ستروس من عناصر هذين النوعين من تبادل النساء؛ منهما يحاول، بالوسائل المنطقية أكثر من تلك الإثنوغرافية، أن يعيد بناء التعددية التجريبية للتنظيمات الاجتماعية البدائية.

على الرغم من أننا لا نكاد نجد بين علماء الإثنولوجيا من ينكر الأهمية البالغة لهذه الدراسة حال صدورها، غير أنهم سجلوا بأكثرتهم الساحقة تحفظات على المُسَلِّمات الأساسية النظرية التي خدمتها كشرط مسبق⁽¹⁶⁾. المساواة غير المباشرة بين حظر سفاح القربى وقانون الزواج الخارجي التي استندت إليها المحاجة، وقعت تحت سهام الشك ليس بأقل مما تعرّضت له الفرضية التجريبية حول غلبة عابرة للثقافات لنظام نَسَب أحادي الخط. علاوة على ذلك، أهمل ليفي ستروس من غير اكتراث التطرق إلى التخمينات حول حقبة مبكرة من الأمومية التي لا تزال قيمتها العلمية موضع نزاع حتى اليوم، ما جعله عرضة للنقد هنا أيضًا. لكن مع هذا كله تغاضى الجميع بسهولة عن النظرة التي استرشد بها ليفي ستروس من البداية: خلف البناء التجريبي لدراسته يختبئ الهدف النظري، المتمثل في الاطلاع على «مبادئ الحياة الاجتماعية»، عبر الوسائل المستعملة لتركيب نموذج بنيوي. ليس توضيحًا مستفيضًا لكل المعطيات التجريبية كان هو المطلب البعيد المدى الذي حدده ليفي ستروس لنفسه، إنما البناء المُمَثَّل⁽¹⁷⁾ لأنموذج مؤسس على المعطيات التجريبية. قياسًا على هذا حققت دراسته، على الرغم من الانتقادات المحققة كلها،

Edmund Leach, *Claude Lévi-Strauss* (München, 1971), chap. 6.

(16)

(17) اشتقاق من المثالي: بمعنى إسباغ الكمال المثالي عليه، أو إعطاؤه شكلًا مثاليًا. (المترجم)

خرقًا حاسمًا؛ فقد اكتشف ليفي ستروس أن القوة المحفزة على التواصل المختزنة في المبادلة تمتد إلى أبعد من المجال الاقتصادي، أي إلى تنظيم علاقات القرابة. بالنظر إلى هذا، يمكن أن تعد المبادلة المشتركة بين المجموعات الاجتماعية من بين وسائط التنمية الاجتماعية التي اجتهد لدراستها منهجيًا في نظريته. خصوصية هذا الاكتشاف كان يجب أن تُثبت لليفي ستروس أنها أكبر، عندما قدّمت أيضًا الدلالة الأولى للدوافع الرومانسية لعمله؛ لأن التبادل يتضمن في مبدأ التشارك أو المعاملة بالمثل قوة اجتماعية، أثبتت نفسها ليس كـ «مادة أولية» للحياة الاجتماعية فحسب، إنما استطاعت علاوة على ذلك أن تقدّم القاعدة العاطفية لنظرة إلى العالم مكتنفة على روح تضامنية بين الكائنات الحية كلها. المجتمعات البدائية، كما تبين من مختلف أشكال التبادل، مكوّنة من علاقات تبادلية اجتماعية لا تزال شفافة؛ لهذا فهي تمتلك، مقارنة بالمدينيات الحديثة التي تتغلّب فيها العمليات التقنية والبيروقراطية على مبدأ التبادلية التضامني، أيضًا القدرة الأكبر على فهم نفسها انطلاقًا من فكرة التضامن. على أن هذه الفكرة ظهرت أولاً بشكل جنيني فحسب في بحث ليفي ستروس؛ لكنها لن تغيب عن نظره بعد الآن كي يعود إليها باستفاضة أكبر في كل كتاب جديد.

إذا كان ليفي ستروس قد وصل في دراسته إلى النقطة النظرية التي برهن فيها أن المعاملة بالمثل المتجسدة في المبادلة هي مبدأ مكوّن للمجتمعات كلها، كان عليه بالتالي أن يطرح السؤال: ما الذي بدوره قد سبّب هذا المبدأ؟ إجابة أولى عن المشكلة التي أثارها هذا السؤال، ترسمها الملاحظات الختامية لكتابه. كان ليفي ستروس قد تعلم من دوركهيم ما يكفي ليعرف أن التحليل الوظيفي لظاهرة ما لا يمكن أن يحل محلّ التفسير السببي؛ لكن المحاولة الجديدة بالذات تقوده إلى ما هو أبعد من دوركهيم، إلى تفسير سببي لمبدأ التبادلية المساهم في تكوين المجتمع بمجمله. تتبّع دوركهيم طوال حياته السؤال عن شروط التكوين الاجتماعية لفئات المعرفة الإنسانية، وحاول من خلال ذلك أن يضيف إلى نظرية المعرفة الكانطية التي استرشد بها باستمرار، انعطافة سوسولوجية. في المرحلة الأخيرة من حياته التي قام فيها بكتابة البحث الرائع المعنون *Elementaren Formen des religiösen Lebens* (الأشكال الأولية للحياة الدينية)، بدا له في النهاية أن الإحالة إلى أوضاع المعيشة الجماعية الخارجة عن المؤلف اليومي يمكن أن تحل

مشكلته: ينبغي أن تكون المقولات الأساسية للمعرفة الإنسانية تمثلات مفاهيمية للخبرات، قادرة على تكوين جماعة اجتماعية في الحالات العاطفية لتذويب أو «فوران» جماعي مع نفسها⁽¹⁸⁾ بهذه الإجابة وضع دوركهايم على طريق تلامذته الكثير من العقبات لكنه زوّدهم بالكثير من الحوافز أيضًا؛ وفي الحالتين كان لعمل مارسيل موس مساهمة نشطة في اقتراح دوركهايم للحل الثقيل الوطأة الذي دخل من البداية في تناقض مع المقاربة النظرية التي سوف يطوّرها ليفي ستروس بعد بضعة عقود⁽¹⁹⁾. ففي تقرير عن «السوسيولوجيا الفرنسية» صدر في عام 1945⁽²⁰⁾، يسجّل ليفي ستروس على دوركهايم الاعتراضات التي أفادته كأساس لموقفه في ما بعد. بالنسبة إليه، تمثل الصعوبات النظرية التي أوقع دوركهايم نفسه فيها، عندما عاد إلى الحالات الشعورية الجماعية ليعتبرها الحقيقة التفسيرية الأخيرة، تعبيرًا عن فهم خاطئ للمشكلة لا غير؛ ذلك أن الجهود الرمزية التي يحاول دوركهايم إيضاحها سوسيولوجيًا، لا يمكن إرجاعها إلى حقائق اجتماعية بالذات، لأنها هي ما يولّد الاجتماعي أساسًا. ليفي ستروس مقتنع بأن أشكال التفكير الرمزي تمثل معطى من غير الممكن توضيحه سوسيولوجيًا أكثر من ذلك؛ فالالتزام البين ذاتي بالرموز المتوافق عليها الذي يتم عبره تكوين النظام الاجتماعي، يراه بالأحرى مزروعًا في الحقائق ما قبل الاجتماعية التي ليس للسوسيولوجيا من سبيل إليها، إنما هي، كما يقال، تقع في نطاق العمل النظري لـ «علم النفس واللسانيات الحديثين». المجال ما قبل السوسيولوجي الذي يضعه بذلك نصب عينيه، يحدده برامجيًا بـ «النشاط غير الواعي للنفس البشرية»؛ بهذا تشكّلت الصيغة المفاهيمية التي سوف ترافق العمل العلمي لليفى ستروس من الآن كفكرة أساسية تتكرر دومًا. والملاحظات النظرية أيضًا التي يختتم بها الدراسة عن بنية القرابة، تجد إجابة موقّعة عن السؤال المطروح في الصيغة النظرية الآتية: يقال إن مبدأ التبادلية المكوّن لجميع أشكال القرابة ينبثق من البنية الأساسية للعقل الإنساني. لكن هنا يعطي ليفي ستروس مع الإشارات الأولى لعلم اللغة البنيوي أيضًا الأداة التي

Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main, 1981), (18) first book, chap. 7.

Hanns Henning Ritter, «Die Ethnologische Wende,» *Neue Rundschau*, no. 3 (1981). (19)

C. Lévi-Strauss, «French Sociology,» in: G. Gurvitch and W. E. Moore (eds.), *Twentieth Century Sociology* (New York, 1945). (20)

يعتقد أنها سوف تعينه في المستقبل على تحليل ذلك النشاط غير الواعي للعقل الإنساني.

III

التصور البرنامجي الذي يفيد أن النشاط غير الواعي للعقل البشري هو ما يولّد التنظيم الرمزي للمجتمع، لديه، كما اعتقد ليفي ستروس من البداية، تبعات تتجاوز تلك المتعلقة بالعلوم الاجتماعية فحسب. ورغم أنف جميع التأويلات المُدّعية الجوهرية، فإن المقصود هنا هو أن هناك الكثير من العمليات العقلية التي تتجاوز الاختلافات الثقافية والمسافات الزمنية لأنها مشتركة بين جميع بني البشر؛ وهكذا تمثل بنية العقل البشري، كما يقول روسو في مقالته، «رابطة أصلية» بين «الأنا والآخر»⁽²¹⁾ يرى ليفي ستروس في الوقت نفسه أن في تلك العمليات العقلية، ولأنها ينبغي أن تكون فعّالة بصورة لاواعية، عنصرًا من الطبيعة في الإنسان؛ بها تبرز عمليات طبيعية، عصية على أي رقابة واعية، في داخل أسلوب حياة الإنسان وتتخلى عن جزء من كلّ شامل. هذان الوجهان هما ما يضيفان على مفهوم العقل البشري في أعمال ليفي ستروس بشكل خفي مسحة شجيّة؛ ينبغي أن تخدم ليس كمجرد وسيلة صارمة لتجاوز صعوبات سوسولوجيا دوركهايم فحسب، إنما أيضًا كطبقة أساس مفاهيمية لإنسانية موسّعة، يجب أن تحل محل تلك الحداثة المحدودة المتجاهلة للطبيعة. من المؤكّد أن نيات فلسفية بعيدة المدى كهذه لم تربط في تلك الأيام فحسب ليفي ستروس بمفهوم معولم للعقل الإنساني؛ بل إن جان بياجيه كذلك كان يبحث، في برنامج تحليل علمي لقوانين عامة لبناء المعرفة الإنسانية، عن المخرج من الوضع العقيم الذي وجدت الفلسفة المعاصرة نفسها فيه؛ هو أيضًا حاول في البدء الرجوع إلى طبقة تحتية طبيعية، ينبغي للعمليات العقلية للبشر أن تكون راسية فيها. لذلك فإن كلاً من التحديدات التالية لقوانين شكل النشاط العقلي الإنساني تلك، هي أساسًا التي أعطت لكل من موقفيهما، القابلين تمامًا للمقارنة، الطابع الاستثنائي⁽²²⁾ على خطى ليفي ستروس العلمية،

Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften von Menschen,» p. 52. (21)

Howard Gardner, *The Quest for Mind. Piaget, Lévi-Strauss and the Structuralist movement* (22) (Chicago, 1981).

سوف يضع اكتشاف علم اللغة البنيوي في يده الوسيلة لإحكام ذلك النموذج العام للتصوّر، ويعطي بالتالي عمله ملامحه الجوهرية الواضحة.

لقاء ليفي ستروس الأول بعلم اللغة البنيوي كان قد حدث في السنوات التي قضّاها أستاذًا جامعيًا في نيويورك. تعرّف هناك إلى رومان جاكوبسن (Roman Jacobsen) العضو في حلقة لغويي براغ الذي أطلعه بسرعة على الملامح الأساسية لعلم اللغة لدى دو سوسور⁽²³⁾ (Ferdinand de Saussure). من اللحظة الأولى بات ليفي ستروس مقتنعًا بشدة أن الألسنية البنيوية تهَيّئ الوسائل النظرية بالضبط التي يمكنها أن تتيح إلقاء مزيد من الضوء على قوانين بناء نشاط التفكير الإنساني. بالطبع كانت تصوّرات جد ضبابية، فحسب، ما أخذه منها لأهدافه الخاصة من الثروة الفكرية لتلك المدرسة ذات المروحة الواسعة؛ الأهمية المركزية بالنسبة إليه هي لفكرة أن كل تعبير لغوي يقع في أساسه نظام من رموز اللغة، حيث تكتسب عناصر الرمز المنفردة معناها فحسب من صلات الاختلاف المتبادلة. سوف يطبّق ليفي ستروس الآن هذه الفرضية البنيوية على مفهومه المعولّم للعقل الإنساني؛ عندئذ سوف يكون مآل ذلك أن عمليات التفكير اللاواعية للإنسان تتمثّل في إعطاء معنى لأيّ عنصر من نظام معيّن من خلال تكوين التعارض.

إلا أن الفكرة الأساسية المكتسبة من خلال ذلك سوف تتخذ شكلاً واضحاً بتدرّج في أعمال ليفي ستروس. المقالات الأولى التي حاولت أن تجعل الفكرة الجديدة مثمرة في الإثنولوجيا، نشأت في الواقع في بداية خمسينيات القرن الماضي؛ لكنها تتحرك جميعها في الإطار الموضوعاتي الذي كان قد افتُتح مع الدراسات حول التنظيم الاجتماعي للمجتمعات البدائية⁽²⁴⁾. في داخل هذا الطرح، لن يكون من السهل وضع الفكرة، التي مفادها أن معنى التركيبات الرمزية ينبثق من توليد لاواع لتعارض الإشارات، موضع التطبيق. بالنسبة إلى ليفي ستروس، تنتج صلة كهذه من موازاته بين دور تبادل النساء في عملية

(23) يُقارن هنا كذلك الحوار البيوغرافي الذي أجراه ليفي ستروس مع ديبديه إريون:

Das Nahe und das Ferne (Frankfurt am Main, 1989), esp. pp. 65 ff.

(24) يُقارن المقالات الافتتاحية التي جُمعت تحت عنوان «اللغة والقراءة»: «Sprache und

Verwandschaft,» in: C. Lévi-Strauss, *Strukturelle Anthropologie* (Frankfurt am Main, 1967), pp. 41 ff.

تكوين القرابة ودور تبادل الكلمات في عملية التواصل؛ وقد رد النقد بأكراً على الفرضيات غير المعقولة التي يجب أن تشترطها مقارنة كهذه، بحجج مقنعة⁽²⁵⁾ وفي عمل عالم الإثنولوجيا تفقد تلك المحاولات الأولى، غير الناضجة، مكانتها إلى القدر الذي دفعه إلى نقل اهتمامه من بحوث القرابة إلى دراسة أشكال التفكير البدائية.

ذلك أن جميع العقبات الموضوعية التي يمكن أن تكون قد حالت أصلاً دون استعمال مثير للفكرة الجديدة، تنهاوى من تلقائها في اللحظة التي يقرر ليفي ستروس فيها أن يجعل من التكوينات الرمزية موضوع دراسته؛ فقد وصف هو نفسه هذه الانعطافة في موضوع اهتمامه التي قام بها في خمسينيات القرن الماضي، كنقطة نظرية من «النظام المُعاش» إلى «النظام المُفكّر فيه» التي تخرج فيها عمليات التفكير غير الواعية للبشر واضحةً إلى ضوء النهار⁽²⁶⁾. تحت «نظام مُفكّر فيه» كهذا يفهم ليفي ستروس أشكال التفكير الأسطورية والدينية كلها؛ فالهياكل المعرفية التي تقع في أساس بنى للحياة الاجتماعية كذلك، سوف تشكّل من الآن فصاعداً الهمّ الأولي لعمله النظري. ويعبّر الاشتغال النقدي بالتصوّرات المألوفة حول الطوطمية عن الانخراط في الحقل البحثي الجديد⁽²⁷⁾؛ ففي مقابل التفسيرات الشائعة التي تُرجع الممارسات الطوطمية عند الشعوب القديمة إلى معتقدات سحرية بقوى فوق طبيعية، يحاول ليفي ستروس أن يبرهن أنها مجرد أشكال تفكير أنموذجية في جميع الحضارات القديمة يُقصد بها استعمال معين. الظروف الدقيقة التي يُحدّد من خلالها هذا الاستعمال، يشرحها بدايةً بمعاونة حجج سوسولوجية، نتجت من توسيع تحليله لأشكال القرابة: لأن العلاقات التواصلية داخل المجتمعات البدائية، عبر التبادل الدائم للبضائع المختلفة، تهدد باستمرار بالتكثف، إلى حد أن الجماعات الاجتماعية تصبح في خطر فقدان هويّتها، تنشأ

(25) في الملخص: Simone Clarke, *The Foundations of Structuralism. A Critique of Lévi-Strauss and the Structuralist Movement* (New York, 1981).

(26) يُقارن: C. Lévi-Strauss: «Die Stellung der Anthropologie in den Sozialwissenschaften», pp. 369 ff., and «Die Strukturanalyse in der Sprachwissenschaft und in der Anthropologie», pp. 43 ff., in: *Strukturelle Anthropologie*.

C. Lévi-Strauss, *Das Ende des Totemismus* (Frankfurt am Main, 1965).

(27)

الحاجة إلى «تمييز» رمزي ما بين الجماعات المذكورة؛ من أجل ذلك تعطي الممارسات المسماة «طوطمية» فرصة، بقدر ما تسمح به الجماعات الاجتماعية، لاستعمال أشياء مادية من البيئة الطبيعية طقسياً كرمز للهوية. وهكذا فإن الحفاظ على الهوية الخاصة بكل جماعة هو بالنسبة إلى ليفي ستروس الهدف المنشود من كل الممارسات الطوطمية؛ غير أنه يرى في الوسيلة المعرفية التي توضع بهذا قيد الاستعمال، أي في تكوين التناظر بين الظواهر الطبيعية وتلك الاجتماعية، مجدداً الخاصة العامة التي تميز إطلاقاً بين أشكال التفكير في الحضارات القديمة وتلك التي في المدنية الحديثة.

ينبغي الآن سَوق الدليل على هذه الأطروحة الجدّية، وهذا ما حصل في كتاب *Das Wilde Denken* (التفكير الوحشي) الذي صدر في عام 1962⁽²⁸⁾. بالكاد اعترف ليفي ستروس في أي كتاب آخر له بذلك الإعجاب الرومانسي الذي يكنّه للإنجازات الحضارية للشعوب البدائية؛ يظهر هذا الإعجاب أصلاً في الادّعاء الأساسي بأنه ينبغي فهم التفكير البدائي ليس كمجرد مرحلة سابقة، إنما كشكل بديل من التصور العلمي للعالم. وكي يأتي بالبرهان على ذلك، يكشف ليفي ستروس خطوة فخطوة العمليات المعرفية التي كانت الحالة الخاصة للتصنيف الطوطمي قد أُلقت عليها شيئاً من الضوء: التفكير «الوحشي»، كما يُسمى لتمييزه من طرائق التفكير «المدجّنة» في المجتمعات المتطوّرة، يباشر بشكل ملموس بالظواهر الممكن إدراكها حسّياً، يرتبها عبر تكوين متناقضات ومتشابهات ويولّد في النهاية شبكة تطابقات واضحة. يعي ليفي ستروس بالطبع، أن شكلاً كهذا من التفكير التناظري هو أدنى منزلة مقارنةً بالحصيلة الأداة للعلوم الحديثة؛ لكن من ناحية أخرى لن يكون الاستعمال الجامح والفائض للطاقة الحسية مثلاً، هو ما يجعله يفهم هذا التفكير التصنيفي كبديل من التصور العلمي للعالم. ما يفتنه أولاً، هو بالتحديد ذلك الاهتمام المتضامن، لا بل الودود، بالبيئة الطبيعية، الذي يتغلغل في هذا الشكل من المعرفة كشرط تأسيسه له. ومجدداً نرى روسو يساعد ليفي ستروس فكرياً على وصف هذه «القيمة الشعورية» للتفكير البدائي: يعمل

C. Lévi-Strauss, *Das wilde Denken* (Frankfurt am Main, 1968).

في داخله إحساس بـ «توافق أصلي، رأى فيه روسو بنظرته الثاقبة الشرط التضامني لكل تفكير ولكل مجتمع»⁽²⁹⁾ والسياق نفسه موصوف في موضع آخر من المقالة عن روسو بصورة أوضح، حيث يقول: «لا يكَلُّ روسو من التكرار أن هذه القدرة هي التعاطف الذي ينتج عن التماهي مع الآخر، الآخر الذي ليس نسيباً ولا قريباً ولا مُواطناً فحسب، بل هو أي إنسان، وأكثر من هذا: أي كائن حي، طالما هو حي... التصوّر الشامل الذي ينشأ فيه التماهي، يتقدّم أولاً على الوعي بالتناقضات بين صفات عامة، ومن ثمّ بين البشري وغير البشري فحسب»⁽³⁰⁾.

بالتأكيد لن يكون من الخطأ الافتراض أننا نجد في هذه اللقمة المركز السري، لا بل النتيجة المتوخاة لجهود ليفي ستروس العلمية المديدة؛ هنا يتم الإعلان أن «المبدأ» الحامل لكل حياة اجتماعية، في صلة قرابة متوافقة كلياً مع مذهب المحاكاة⁽³¹⁾ (Mimesis-Lehre) لأدورنو⁽³²⁾، هو شعور تضامني للانسجام الأصلي مع كل كائن حي. وإذا كان شعور تضامني شامل للطبيعة كهذا لا يزال من الممكن إيجاده تجريبياً في الثقافات البدائية، فذلك لأنه متضمن هناك مباشرة وبكل وضوح في قواعد الحياة الاجتماعية المشتركة كما أيضاً في أشكال التفكير التصنيفية. أما في مدنية الحداثة الميكانيكية المحكومة بقواعد إجراءات تقنية فهو، أي ذلك الشعور، في طريق الانقراض عند «العاملين في السيرك وموظفي حدائق الحيوان فحسب»⁽³³⁾، هكذا وردت بشكل عاطفي تقريباً في التفكير الوحشي، حيث يمكننا

Ibid., p. 53.

(29)

C. Lévi-Strauss, «Jean-Jacques Rousseau, Begründer der Wissenschaften von Menschen,» (30) p. 52.

(31) من اليونانية القديمة (μίμησις) وتعني حرفياً المحاكاة؛ والمقصود بالمصطلح هنا هو مذهب في التحليل والنقد الفني نشأ مع أفلاطون وأرسطو. أما أدورنو فقد أتى على ذكره في كتابه النظرية الجمالية الذي صدر في عام 1970 بعد وفاته، وفيه يعرف الفن بأنه «محاكاة وتركيب»، ووظيفة الفن المعاصر هي «أن يجعل من القبيح قضيته للتدديد بالعالم القبيح». الغريب أن الكاتب هنا يقترح صلة خارج السياق، بين أفكار ليفي ستروس الأنثروبولوجية - السوسولوجية وأفكار، ظهرت بعد ما يقارب العقدين من الزمان، لأدورنو في النظرية الجمالية! (المترجم)

Johann P. Arnason, *Zwischen Natur und Gesellschaft* (Frankfurt am Main, 1976), esp. (32) pp. 66 ff.

Lévi-Strauss, *Das wilde Denken*, p. 52.

(33)

أن نجد بقايا ضئيلة من شكل المعرفة الحميمة بالطبيعة تلك. نظرًا إلى هذه الحالة الحضارية، تقع على عاتق الإثنولوجيا مهمّة التذكير بالاندماج الطبيعي لكل حياة اجتماعية من خلال بحوث موجهة تجريبياً، من أجل ترسيخ قاعدة علمية لتدراك نواقص الإنسانية عبر الطبيعة. لذا فإنه لن يكون مفاجئاً إذا ما صادفنا في مؤلفات ليفي ستروس الشاب إرهابات قواعد أخلاق بيئية، لا بل إنه طوّر اقتراحات أولى لمفهوم موسّع للإنسانية عبر إدماج الطبيعة كمرجع فيه⁽³⁴⁾

على أنه بقدر التقدم، خطوة فخطوة، في كشف النواة الفلسفية للعمل الذي يمتزج فيه الإعجاب المتنامي بالصرامة الداخلية للمشروع الرومانسي مع الشكوك النظرية أيضاً، تبرز شكوك حول ما إذا كان المطلوب لتعهّد كهذا ممكن التحقيق بشكل مفيد من الأساس، من خلال مجرد الأخذ بمفاهيم بنوية. صحيح أن علم اللغة البنيوي يضع بين يدي ليفي ستروس وسيلة منهجية لامتحان المطابقة المدهشة في خرافات بدائية مختلفة المصادر، من طريق تفكيك شكلي إلى مركّبات حاملة للمعنى؛ إلا أنه بذلك يُجبر ليس على أخذ تسرّب إشكالي لكل مشاكل التفسير التأويلية في الاعتبار فحسب، بل أيضاً ومن باب أولى على طمس أسئلة الدافعية الداخلية للنصوص الخرافية التي يجب على توقعاته الرومانسية بالذات الإجابة عنها. صحيح أن الصيغة البنوية لمفهومه عن العقل البشري تسمح له بتقويم الفنون التصنيفية للثقافات البدائية كتعبير لا يزال حرّاً، بل «وحشياً» كما تقدّم، عن النشاط الفكري الإنساني خالق المتعارضات؛ إلا أنه يتخلّى في الحال، من خلال تبسيط إدراكي لسوسيولوجيا دوركهايم، عن جميع الإمكانيات، لوضع أساسيات التفكير البدائي تلك في حسابه في إطار نظريته الخاصة؛ تلك الأساسيات التي لفتت انتباهه إليها الاهتمامات الرومانسية بالذات⁽³⁵⁾. في النهاية، فإن المصطلحات البنوية قامت بالأحرى، بدلاً من توسيع مجال النظر، بحرفه

C. Lévi-Strauss, «Reflexionen über die Freiheit,» in: *Der Blick aus der Ferne* (München, (34) 1985), pp. 401 ff.

C. Lévi-Strauss, *Mythos und Bedeutung* (Frankfurt: في: بول ريكور وغيره، 1980)، pp. 71 ff., and Alain Caillé, «D'un éthnocentrisme paradoxal,» *MAUSS*, no. 16 (1985), pp. 91 ff.

عن الاكتشاف الثمين لدراسته عن القرابة، المتمثل في التبصر في دور المبادلة الذي يتخطى الاقتصاد. كل ما تقدم يحث على القول في الختام إن الجردة البنيوية للنظرية لم تكن بمستوى الرغبة الكبيرة لدى مؤلفها؛ الدوافع الرومانسية لليفي ستروس التي تتخلل أعماله حتى آخر ثناياها، لا تجد في اللغة النظرية للبنيوية تعبيراً ملائماً⁽³⁶⁾

مع ذلك، وبعد الوصول إلى هذه النقطة الحرجة من النقاش، ثمة حافز أخير يلوح في الخلفية ولكنه ملفت للانتباه، قد يكون هو ما دفع ليفي ستروس إلى اختيار البنيوية بالذات كوسيلة منهجية لتوقه الرومانسي؛ وهو يتمثل في العزم على تجريد عملية التفسير البنيوية خطوة فخطوة من طابعها العلمي وتحويلها هي نفسها إلى شكل من التفكير التناظري. ليست الملاحظات التي علق بها ليفي ستروس في مشروع بحثه العملاق ذي المجلدات الأربع على الأساطير الهندية، بقليلة، وهي تؤشر في هذا الاتجاه: هكذا، يبدو الكاتب وقد تخلى في نهاية المطاف عن البرهان العلمي غير المباشر للتأطير الطبيعي لكل حياة اجتماعية، وهرب بمعونة عملية بنيوية مباشرة إلى صوغ خرافة جديدة. عندئذ نبذت بالطبع إثنولوجيته الملهممة رومانسيًا في النهاية كل مطلب نظري، لتراجع هي ذاتها بضربة واحدة إلى نظرة كوزمولوجية إلى العالم.

6

عقل مرتبط بالجسد

عن إعادة اكتشاف مرلو بونتي⁽¹⁾

بعدها هيمنت البنيوية على الحياة العقلية في فرنسا، ساد الهدوء حول أعمال موريس مرلو بونتي (Maurice Merleau-ponty)؛ فالتعمق في كتاباته الصعبة والمعقدة كانت تتضاءل مناسباته، خصوصاً أن تلك الكتابات بدت وكأنها تؤيد كل ما كانت البنيوية تحاول النأي بنفسها عنه. وإذا كان فكر مرلو بونتي قد بدد في فرنسا اهتماماً، كان قد كسب منه الشيء الكثير قبل عشرين عاماً، فإنه لم يتمكن بتاتاً من الحصول على اهتمام كهذا في الجمهورية الاتحادية [الألمانية]. فقط كفيلسوف سياسي وكرفيق كفاح لسارتر نال هنا في خمسينيات القرن الماضي وستينياته بعض الاكتراث من الرأي العام؛ كتاباته الظاهرية قبعت في البداية تحت ظل هايدغر وكادت أن تغرق برمتها في النسيان تحت التأثير المتنامي للتحليل اللغوي.

من أجل وضع حد لهذا الوضع، نشأت مؤخراً ميول عدلت ميزان القوى العقلي داخل الفلسفة. أول هذه الميول هو هزال البنيوية الفرنسية: معها تضاءلت تلك الحواجز الثقافية التي حالت، في الأقل في فرنسا، دون العودة إلى مرلو بونتي. ثاني تلك الميول هو انحلال دوغمائية التحليل اللغوي: رافقه ضمور في التركيز على التقاليد النظرية البراغمية والظاهرية التي كانت لا تزال تحاول بسداجة وضع معايير الخبرة الإنسانية بكلّيتها في مجال النظر. إذا جمعنا هذين التطورين معاً، لن يدهشنا أن نرى أن عددًا من الكتب التي تثير رغبة في النقاش مع أفكار مرلو بونتي، قد ظهر مؤخرًا في ألمانيا. هناك أولاً إعادة نشر وترجمات جديدة لكتاباته المتأخرة؛ هي لا تتيح لنا رؤية الدينامية الداخلية لتطور مرلو بونتي الفكري فحسب، بل تضع أمام أعيننا أيضًا الاتساع الكامل لخلقه الفلسفي⁽²⁾ علاوة على هذا، يوجد مجلد مختارات من كتاباته هو *Spuren von Merleau-Pontys*

M. Merleau-Ponty: *Die Prosa der Welt* (München, 1984); *Auge und der Geist* (Hamburg, 1984), (2) and *Das Sichtbare und das Unsichtbare* (München, 1986).

Denken (آثار فكر مرلو بونتي)، يحاول توثيق تلك الآثار على الفلسفة المعاصرة؛ نكتسب من خلاله نظرة أولى على التأثيرات الفكرية العميقة التي مارسها أعماله في العقود الماضية على الرغم من كل العقبات⁽³⁾ أخيراً، صدرت في هذه الأثناء دراسات لمؤلفين شباب أيضاً، أظهرت فيها كتابات مرلو بونتي بأنها مثمرة في حل مشكلات نظرية نقدية للمجتمع⁽⁴⁾. تؤمّن هذه الكتب من نواح ثلاث نظرة في مدى الراهنية الخفية لما هو متأصل في عمل مرلو بونتي: نكتشف فيه مؤلفاً فلسفياً، بقي طوال حياته يبحث عن مخرج من فلسفة الوعي، كي يصبح في نهاية المطاف أسير الصعوبات النظرية والمشكلات التي لا تزال صعوباتنا ومشاكلنا.

من غير أن يتمكن مرلو بونتي من استيعاب الوجودية بالحس المرهف نفسه بالزمن الذي كان لفكر سارتر، تمتلك فلسفته أيضاً طابعاً وجودياً أنموذجياً: طريقه أيضاً يمكن فهمها فقط كاستطلاع ذاتي فلسفي للخبرة الوجودية الفردية، وهي تمتد وفقاً لذلك عبر محطات، تتميز كل منها من غيرها بمراعاة بُعد خبرة إنسانية جديد. يتقاسم مع سارتر بداية العزم على تطوير فلسفة هوسرل الظاهرية عبر الفلسفة الوجودية؛ تطبيق الطريقة الظاهرية ليس على مجريات الوعي فحسب، إنما على مجمل الخبرات الوجودية الفردية تقدّم كماكان للتخلص من قيود فلسفة الوعي التقليدية. بالطبع كان مرلو بونتي قد أعطى في أعماله المبكرة هذا البرنامج الوجودي الظاهراتي، الذي كانت حلقة كاملة من الفلاسفة الفرنسيين آنذاك متوافقة عليه⁽⁵⁾، وجهة أنثروبولوجية. ما يهّمه من البداية كان الطريقة التي يتم فيها التداخل غير القابل للفصم بين الجسم والوعي في كل استيفاء وجودي فردي. طرح السؤال الأنثروبولوجي هو أيضاً ما يدعه مرلو بونتي في البدء يتجاوز دائرة أفكار الظاهرية الوجودية في نقطة أخرى: لأنه في أثناء محاولته الكشف

Alexandre Métraux and Bernhard Waldenfels (eds.), *Leibhaftige Vernunft. Spuren von Merleau-* (3) *Pontys Denken* (München, 1986).

Peter Kiwitz, *Lebenswelt und Lebenskunst. Perspektiven einer kritischen Theorie des Sozialen* (4) *Lebens* (München, 1986).

Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*: فالدنفلز: (5) *Phänomenologie in Frankreich* (Frankfurt am Main, 1983), chap. I.

ينبغي التأكيد أن برنارد فالدنفلز هو الممثل الأكثر أهمية لتفكير مرلو بونتي في البلدان الناطقة بالألمانية.

عن التداخل الوجودي للجسد والعقل، وجب عليه أن يتناول مجالات ظاهرانية، تقوم العلوم المختلفة بدراستها، يرى نفسه مدفوعاً إلى أخذ نتائجها في الاعتبار، وبحقوق متساوية، في سياق تحليله الفلسفي. والاهتمام بالعلوم في حد ذاتها الذي يعطي فلسفته طابعاً تجريبياً، لم يتعد عنه قط مذكاً؛ حتى أنه في سنواته الأخيرة انكبّ على نتائج التحليل النفسي والإثنولوجيا بالحماسة نفسها التي كان قد انكبّ فيها على نظرية الجشطالت⁽⁶⁾ في أعماله المبكرة.

يقع الانشغال بنظرية الإدراك الجشطالتي في أكثر فترات مرلو بونتي خصباً من حيث الإنتاج التأليفي؛ ففيها صدر كتابان من كتبه الحاسمة: يتضمن الأول الدراسة المنجزة في عام 1938 تحت عنوان بنية السلوك والثاني بعنوان ظاهرانية [فينومولوجيا] الإدراك⁽⁷⁾ المنشور بعد ذلك بسبع سنوات. يتحرك الكتابان ضمن إطار نظري، محدد من خلال الفرضية القائلة إن الإدراك، من بين جميع أنواع الخبرة الإنسانية، له أفضلية مبدئية: الإدراك هو الذي يبني الأرضية لباقي الإنجازات الحياتية، لأن الإنسان يؤمن وجودياً مدخلاً إلى العالم من خلاله فحسب. هذه المقدمة النظرية توضح تماماً لماذا انشغل مرلو بونتي في فترة إبداعه الأولى على وجه حصري تقريباً بظاهرة الإدراك؛ حيث إنها سمحت له، في الوقت نفسه، أن يعي تحليل مجريات الإدراك كخطوة أولى وحاسمة لظاهراتية الكينونة - في - العالم الإنسانية. البحث الذي عليه أن ينجز ذلك، نفذه مرلو بونتي على شكل نقد لمفاهيم الإدراك التجريبية كما المثالية؛ وقد أسعفته في ذلك نظرية الجشطالت التي كان قد تبناها بحماسة. انطلاقاً منها، طوّر الأطروحة التي ترى أن الإدراك الإنساني لا ينبغي أن يُفهم حسياً كتلقّ سلبى لانطباعات حسّية ولا مثالياً كجهود تركيبية يقوم به الوعي؛ بل إن الإدراك يحقق نفسه بالأحرى كعملية اكتشاف مجدية للعالم. تصاميم المعنى

(6) من الألمانية Gestalt (شكل، صورة): هو أساساً اتجاه في علم النفس نشأ في مدرسة برلين لعلم النفس التجريبي. المبدأ الرئيس لعلم نفس الجشطالت هو أن العقل يشكل كلا شاملاً مع ميول للتنظيم الذاتي. غير أن نظرية الجشطالت تخطت علم النفس لتشمل عددًا من فروع المعرفة، منها: بحوث الدماغ، علم الموسيقى، اللغويات، التصميم الفني، الطب وحتى الاقتصاد. (المترجم)

M. Merleau-Ponty: *Die Struktur des Verhaltens* (Berlin, 1976), and *Phänomenologie der (7) Wahrnehmung* (Berlin 1966).

التي تفتح وتحرك بذلك عملية الإدراك من الداخل إلى الخارج إذا جاز التعبير، تعود من ناحيتها إلى نيات السلوك لفرد ناشط جسدياً؛ يستكشف الإنسان العالم في الإدراك كحقل لتوجيه تدخّلات ممكنة وإشارات افتراضية لسلوكه الجسدي.

بالنسبة إلى تحديد العلاقة بين الجسد والعقل، والتي وقعت في صلب اهتمام مرلو بونتي في إطار بحوثه الظاهرية عن الخبرة الوجودية للإنسان، كانت لهذه الأفكار النظرية عن الإدراك عواقب ضخمة، منها الملامح الأساسية لنقد تلك الثنائية الكيانية التي أصبحت في التقاليد الديكارتية مسلّمة فلسفية: عندما ينبغي فهم المسيرة الإدراكية بوصفها عملية، يقوم فيها الإنسان انطلاقاً من سلوكه الجسدي باكتشاف العالم بطريقة مجدية، عندئذ لن يكون ممكناً أيضاً الاستمرار في معاملة الجسم والعقل، والجسد والوعي كوحدات منفصلة، كما يجري في الديكارتية؛ فكلاهما يندمجان من خلال فعل الإدراك في أداء واحد ويشكّلان سويّاً عنصراً وظيفياً موحّداً غير قابل للفصم في تحقيق الوجود الإنساني. قام مرلو بونتي بتلخيص الاستنتاجات التي تحصّلت من ذلك، في أطروحة تقول إن الجسم الإنساني نفسه لطالما مثل وسيطاً لأفعال معرفية: الوعي هو، كما يقول، «الكائن في الشيء من خلال الجسد». هذه السلسلة من الأفكار البعيدة المدى، لكن غير الواضحة تماماً، والتي لاحظها وشدد عليها ألكسندر مترو (Alexandre Métraux) مرة أخرى في مجلّد المختارات الذي شارك في تحريره، وقعت في البلدان الأنكلوسكسونية على أرض خصبة؛ قامت هنا حلقة من الفلاسفة ذوي الاتجاه الظاهراتي، كان ينتمي إليها كل من مايكل بولاني (Michael Polanyi)، هيوبرت ل. دريفوس (Hubert L. Dreyfus) وتشارلز تايلور، بتلقّف أطروحة مرلو بونتي ومتابعة تطويرها إلى مفهوم نظري معرفي. حول الأفكار الأساسية لهذه المقاربة «الظاهراتية الجديدة» تعلمنا المقالة الممتازة لتشارلز تايلور، المنشورة كذلك في المجلّد نفسه المذكور آنفاً؛ أُوجِزَت في مساحة ضئيلة بين دفتيه ما نستطيع اليوم أن نعتبره الاحتمالية المتّجهة لمذهب الإدراك لدى مرلو بونتي⁽⁸⁾

نقطة الانطلاق تمثلها الفكرة التي خُلص إليها مرلو بونتي بعد مروره بمختلف مفاهيم الإدراك التقليدية: ككائنات مدركة، نتحرك دائمًا في أفق إلفة جسدية، وبصورة عملية، مع الأشياء التي تحيط بنا. لذلك، فإن السؤال عن ماهية الخصوصية التي تتصف بها تلك المعرفة التي تنعكس في الاحتكاك الآمن للناس ولفهم مع الأشياء، يكون له مغزى إدراكي نظري؛ ما يميّز هذا النوع من المعرفة لا يمكن أن يكون، كما يثبت تايلور، إمكان التصرف الانعكاسي بقواعد السلوك، إنما بالأحرى، إذا جاز التعبير، سيطرة حدسية للقيام بالتصرف. تصبح ممارستنا اليومية ممكنة من خلال معرفة، هي في حد ذاتها قدرة إلى حد بعيد، حتى أن تفسيرها عبر قاعدة أو تخصيصها بها غير ممكن بتاتاً؛ تحوز مقامها بالأحرى في إنجازات السلوك المقدور عليها نفسها التي هي تعبير عن إلفة غير مباشرة مع الأشياء، لا بل مُحاكاة لها. مع التبصر الذي هو أيضاً هذه القدرة المتجسدة العملية التي لا تزال تكمن في أساس معرفتنا النظرية المفاهيمية كمصدر علمي ما قبل نظري، تتوافق الأعمال المختلفة للظاهراتيين الجدد الأميركيين؛ مفهومهم المفضل هو عن العلم «الكامن» أو «البدني»، وهدفهم هو نقد فهم الذات العلمي للعلم المعاصر⁽⁹⁾

كان يمكن مرلو بونتي أن يتعقب بنفسه هذه النتائج لمذهبه في الإدراك ومشكلاته في مسار تطويره لبحوثه؛ ومن بين الأسئلة التي كان عليه أن يطرحها، كان ليكون الأكثر إلحاحاً هو السؤال عن شروط البينية الذواتية الابتدائية لخبراتنا الإدراكية. لكنه في الواقع سلك اتجاهًا مختلفًا في جهوده البحثية، وقد كانت الظروف السياسية والعلمية لزمن ما بعد الحرب [العالمية الثانية] هي السبب في ذلك. بدايات الجدل مع الستالينية والاهتمام المتصاعد بالماركسية دفعاه إلى مجال الفلسفة السياسية وأتاح له أن يصبح رفيق كفاح لسارتر في أواخر الأربعينيات. طرح الأسئلة التي تتحرك حولها بحوثه الآن، محددة إلى حد بعيد من خلال مهمة التعامل الفلسفي - التاريخي مع التجربة الستالينية؛ من نظرية في التاريخ، كانت قد زوّده بمتطلباتها الأولى تأملاته في الكينونة

Michael Polanyi, *Implizites Wissen* (Frankfurt am Main, 1985), and Hubert L. Dreyfus, *Die* (9) *Grenzen künstlicher Intelligenz* (Königstein/Ts., 1985).

الزمنية والحرية التي قدمها في مذهبه في الإدراك، كان يطمح إلى الإجابة عن السؤال المتعلق بمدى جدوى العمليات التاريخية - الاجتماعية. حصيلة هذه الأعمال التي تمثل بمجملها نقاشًا مع النظرية الماركسية وتطبيقها، استطاعت أن تبني نظرية في التاريخ في خطوطها العامة فحسب، استقى منها جيل كامل من المثقفين اليساريين الوحي والحافز لتطوير الماركسية تطويرًا يتضمن نقدًا للذات.

غير أن مرحلة البحوث العملية - السياسية هذه أخذت في مجمل المسار التطوري لمرلو بونتي مكانة أشبه بالمرحلة الانتقالية لا أكثر. ما كان منذ بداية خمسينيات القرن الماضي في الواقع يعنيه جديدًا وما كان قد بدأ ينمو شيئًا فشيئًا خارج إطار مذهبه المبكر في الإدراك، نجده في المقابل أول مرة في مجموعة المقالات التي توقف عن كتابتها في عام 1952 ولم تُنشر إلا بعد وفاته، تحت عنوان *Die Prosa der Welt* (نثر العالم)؛ هناك يقوم مرلو بونتي بمحاولة، اتخذت شكل امتحانات اختبارية للنظريات اللغوية المختلفة، لدراسة كيفية فعل اللغة كوسيلة تعبير في سبيل اكتناه العالم. الطريق الذي ينطلق من هنا إلى أعماله المتأخرة، هو في الواقع بعيد كل البعد من أن يكون مستقيمًا ومحدد الهدف؛ يحقق ذاته في حركة استكشاف متلمّسة لحقول معرفة جديدة وهو مبطنٌ باضطراب عميق الغور بدلًا من استبصار مرشد. يبرز أكثر المحطات أهمية على هذا الطريق أولاً عبر سلسلة من المحاضرات ألقاها مرلو بونتي في «كوليج دو فرانس»⁽¹⁰⁾ بين عامي 1952 و1960⁽¹¹⁾؛ ومن ثم من خلال مجموعة المقالات «*Signes*» (إشارات) التي صدرت في عام 1960 وقد كانت متوفرة بالألمانية منذ وقت طويل⁽¹²⁾؛ وأخيرًا من خلال كتاب المرئي واللامرئي الذي بقي غير منجز، والذي حرره كلود

(10) كوليج دو فرانس (Collège de France): هي مؤسسة كبرى للتعليم والبحوث في فرنسا، تقع في الحي اللاتيني في باريس، قرب الحرم الجامعي التاريخي لجامعة السوربون. أسسها في عام 1530 الملك فرانسوا الأول، وأطلق عليها اسم كوليج دو فرانس في عام 1870 هدفها تلخصه عبارة مرلو بونتي نفسه: «ليست حقائق مكتسبة، إنما فكرة البحث الحر». (المترجم)

M. Merleau-Ponty, *Vorlesungen*, vol. I (Berlin, 1973).

(11)

M. Merleau-Ponty, *Das Auge und der Geist* (Hamburg, 1967).

(12) في الأصل:

لوفور (Claude Lefort) وصدر في عام 1964، أي بعد ثلاث سنوات من وفاة مرلو بونتي، وهو متوفر حاليًا بالألمانية في طبعة ممتازة.

موضوعان كبيران هما ما دفع مرلو بونتي دائمًا في الطريق قُدّمًا، الذي أخذه عمله فيه عبر هذه المحطات. من ناحية أولى، هناك اللغة كمُجريات تعبيرية، فهي التي حددت الأفق الموضوعي لأعماله أكثر فأكثر. سوف يبتعد تدريجيًا عن تصوّره الأصلي الذي تقف التعبيرات اللغوية وفقًا له خلف صدارة الإدراك، فتمثّل بذلك أشكالًا من الدرجة الثانية للاتصال بالعالم، لمصلحة تصوّر آخر، يفيد بأن اللغة تكوّن حقلاً أصيلاً للنشاط التعبيري البشري. يكشف الإنسان من خلال التعبير اللغوي دومًا جوانب جديدة من العالم لم تكن معروفة لأترابه البشر أو مختبرة منهم؛ وهو قادر بالطبع على ذلك فحسب لأن اللغة من جانبها تمثّل نظامًا رمزيًا يمتد عبر المواضيع كلها، والذي وفقًا لبنيته يبقى مفتوحًا على احتمال انزياحات في المعنى وإحالات في المغزى.

يتوافق ثانيًا مع هذا التركيز الموضوعي على اللغة تحوّل في تحديد طابع القصديّة. يتنامى الشك في وجدان مرلو بونتي حول ما إذا كان من الممكن فعلاً أن ننسب الأفعال المقصودة إلى ذات قصديّة؛ نظرة على المشكلة التي يثيرها ذلك، يقدمها في الأصل كتاب ظاهراتية الإدراك في بعض فقراته التي تتخلل محاججات هذا العمل وكأنها شظايا أفكار بنيوية، إذ يقول مثلاً: «إذا ما أردت أن أعبر عن خبرة الإدراك بكل دقة، عليّ أن أقول إن المرء يدرك فيّ، وليس أنني أدرك». انطلاقاً من أفكار كهذه إذًا، لم تعد أطروحة نشوء آفاق حسّية مجهولة الاسم بعيدة مبدئيًا: ذلك الذي، في الإدراك أو في أفعال اللغة، يُصار إلى توليده كعلاقة عميقة المعنى، لا يعود إلى نيات ذات واحدة فحسب، إنما تحمله مجريات حسّية عابرة للذوات وغير شفّافة. يبدو أن مرلو بونتي قد كافح فعلاً في سنواته الأخيرة، كما تبرهن كتاباته المتأخرة، في سبيل هذا الموقف. قد يكون اكتسب الدافع إلى ذلك أساسًا من المراقبة الظاهراتية للإنجازات غير القصديّة للسلوك والمعاشة البشريين؛ لكن فقط في خضمّ النقاشات مع التيارات البنيوية في علم اللغة وفي الإثنولوجيا التي أُجبر على خوضها خلال خمسينيات القرن الماضي أمكن، من مراقبة كتلك،

أن تتشكل القناعة بأن المحتوى المهم للخبرة الإنسانية لا ينشأ بطريقة غير عشوائية فحسب، إنما يصرار إلى توليده من جانبه دائماً من خلال مجريات حسية فوق - ذاتية وغير متاحة.

لن يكون خطأً فادحاً أن نرى في الموتيف الفكري هذا القوة الدافعة الحقيقية لكتابات مرلو بونتي المتأخرة؛ وعندما يجري تطبيق موتيفات كهذه على مجال اللغة، يبدو أيضاً أنه من المسموح به أن نفترض، كما فعل برنارد فالدينفلز، وجود أفكار بنيوية سابقة⁽¹³⁾ عندئذٍ بالطبع سوف يناقض مرلو بونتي نفسه، وقد استبق في أعماله الأخيرة نظرياً بالضبط تلك التيارات الفكرية التي جعلت عمله يغرق في النسيان في ما بعد؛ إن ذلك ليس بالضرورة قد حدث، يتبين من بعض المقالات، في المختارات التي حررها ونشرها مترو وفالدينفلز. نجد هناك ثلاث مقاربات تفسيرية موثقة لأعمال مرلو بونتي الأخيرة، يختلف بعضها عن بعض، في محاولة تفسير الملاحظات صعبة الفهم، لا بل الغامضة غالباً التي خصص بها مرلو بونتي تلك القوة المغفلة لإعطاء المعنى. أولى هذه المقاربات تتميز من خلال المحاولة المذكورة سابقاً، أي تفسير كتابات مرلو بونتي المتأخرة على أنها استباق لأفكار بنيوية؛ عندئذٍ تكون القوة المغفلة لإنتاج المعنى متوطنة في مجريات لغوية يُنظر إليها بوصفها مستقلة.

مقاربة التفسير الثانية التي هي من دون شك الأوسع تأثيراً، يمكن أن تمثلها مقالة لمارك ريشير؛ يُنظر هناك إلى الاستدارة نحو نوع من أنطولوجيا⁽¹⁴⁾ الطبيعة كاتجاه مركزي في الأعمال المتأخرة⁽¹⁵⁾ يفهم ريشير الكتاب الأخير لمرلو بونتي، أي الشذرة حول المرئي واللامرئي، كمحاولة للتغلغل نحو رؤية - كينونة

B. Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*, kap. III, 10.

(13)

(14) الأنطولوجيا (Ontologie) أو علم الوجود، هو أحد الفروع الأكثر أصالة وأهمية في الميتافيزيقا. يحاول هذا العلم كشف طبيعة الوجود اللامادي في القضايا الميتافيزيقية المترتبة على التصورات أو المفاهيم والقوانين العلمية، مثل المادة والطاقة والزمان والمكان والكم والكيف والعلّة والقانون والوجود الذهني. (المترجم)

M. Richir, «Der Sinn der Phänomenologie in: 'Das Sichtbare und das Unsichtbare'» in: (15) Métraux and Waldenfels (eds.), pp. 86 ff.

طبيعية - حسية في الموقف المنهجي للظاهراتي الذي يعيش الواقع بأكمله على حركته «البرية»، غير القابلة للتحكم؛ على هذا المبدأ الكوزمولوجي الذي يقبع في أساس أي كينونة وكأنه العنصر الابتدائي الجوهرى، ينبغي له استهداف المصطلح الغامض لـ «اللحم»⁽¹⁶⁾ الذي كرر مرلو بونتي استعماله في سنواته الأخيرة بكثرة. إلا أن التحول نحو فلسفة الطبيعة الذي ترافق في هذه المحاولة مع تحديد الطاقات الحيوية الأساسية لجميع الإنجازات الحياتية، يصعب فهمه [التحول] لأنه في إطار ظاهراتية كينونة - في - العالم الإنساني سوف يُسَف من أساسه؛ صحيح أن الملاحظات المختلفة التي يسجلها فالدنفلز حول تيار سفلي متأثر ببرغسون وشلنج في فكر مرلو بونتي، تتيح لتخمين اتجاهات طبيعية أن يصبح منطقياً في سيرته الذاتية، إلا أنها بناءً على ذلك تكون غير متوافقة مع المقاربة الأساسية الوجودية الظاهراتية. علاوة على ذلك، يدخل تفسير ريشير، حتى بوجود عدد كبير من النصوص إلى جانبه، في صراع مع العزم، الذي عبّر عنه مرلو بونتي مراراً وتكراراً، على الانطلاق إلى مفهوم موسّع للعقلانية من طريق إتاحة الجسد الإنساني ظاهراتياً؛ إذ إن انتقال «اللحم» إلى فئة متممة إلى فلسفة الطبيعة سوف يكون بمثابة مغادرة المستوى الذي ما زال يجعل من العقل بعداً من أبعاد تحقيق الوجود الإنساني.

في المقابل، فإن المقاربة الثالثة مفصلة على قياس الرغبة في تكوين مفهوم موسّع للعقلانية، وهي، أي المقاربة، ممثلة في كتاب المختارات من خلال مقالة لغاري ماديسون⁽¹⁷⁾ ينقل ماديسون أعمال مرلو بونتي المتأخرة إلى مشهد النقاش الذي يندرج اليوم تحت فئة ما بعد الحداثة؛ هو يعترف في الواقع بالميول التأملية التي دفعت في الأعمال المتأخرة باتجاه فلسفة الطبيعة، لكنه اكتشف، كنوع من الميول المضادة، الجهود من أجل نظرية للعقلانية تقوم على البينية الذاتية. يستطيع هناك الاستناد إلى مقاطع من النص، يعتبر فيها مرلو بونتي بشكل هرمونطيسي تقريباً أن

(16) استعمل مرلو بونتي في كتابه المرئي واللامرئي كلمة «لحم» (بالفرنسية: chair) كناية عن

الجسد، وذلك لأنه كان يبحث عن خبرة «أصيلة» و«غير مشوّهة». (المترجم)

Gary B. Madison, «Merleau-Ponty und die Postmodernität», in: Métraux and Waldenfels (17) (eds.), pp. 162 ff.

صيانة الحوار بين البشر هي بمثابة الشرط الأساسي للحقيقة؛ ويتوافق مع ذلك أن مرلو بونتي، في مسار تطوره الفكري، وضع نصب عينيه باقتناع متنام الحالة الذهنية للوجود الإنساني من وجهة نظر البنية الذواتية.

قد تكون أي مقارنة من هذه المقاربات الثلاث هي المحقة، لكن بغض النظر عن ذلك، فإنها جميعاً تقود إلى مواقف نظرية، تُشارك في صوغ الوعي الفلسفي لأيامنا هذه بشكل حاسم؛ وإذا نظرنا إلى الأمر من هذه الزاوية، نستطيع القول إن المسائل التي كان مرلو بونتي قد عالجها في أعماله الأخيرة على شكل حوار مع الذات، أصبحت اليوم موضوعاً مفتوحاً للنقاش العلني.

7

**إنقاذ أنطولوجي للثورة
عن النظرية الاجتماعية
لكورنيليوس كاستورياديس⁽¹⁾**

في مقابل الاتجاه المعاصر نحو ضمور النقد المجتمعي، ثمة القليل من النظريات التي تستطيع أن تثبت نفسها. تبرز وكأنها جزر معزولة في بحر من التشخيصات الزمنية للمحافظين الجدد وتنبؤات آخر موضة عن الانهيار الآتي. بين النظريات التي تعاكس في هذا المعنى روح العصر، تمثل تلك التي صاغها كورنيليوس كاستورياديس (Cornelius Castoriadis) أحد أكثر الإنجازات إثارة للإعجاب. كاستورياديس هو فيلسوف ومُحلِّل نفسي من أصل يوناني، يعيش في باريس منذ أكثر من أربعين عامًا. وُلِد عمله انطلاقًا من الدافع نفسه الذي تغذت عليه من البداية جميع النظريات النقدية الاجتماعية في قرننا هذا: إنقاذ النيات العملية - السياسية لأعمال ماركس من خلال التخلي الحاسم عن مسلّماتها الأساسية. في ثلاثة عقود ونصف العقد من العمل الفلسفي - العلمي، ابتعد كاستورياديس من الإطار النظري للماركسية، كي يتمكن حاضرًا من إنقاذ نواتها العملية: فكرة قلب النظام الرأسمالي ثوريًا؛ لذا فإن كل تعاليمه، كما كانت النظرية الوحيدة من بين جميع النظريات النقدية الاجتماعية المعاصرة - وهي نظرية ماركوزه - تدور حول مسألة الثورة. وفي حين كان الأخير يرسم مسار تحديد تحليل نفسي للغريزة الطبيعية البشرية، من أجل إعادة اكتشاف الثورة كإمكان فكري نظري وعملي، يقدم كاستورياديس عنصرًا مركزيًا للفلسفة التقليدية؛ إذ إنها أنطولوجيًا هي ما يفكر به كاستورياديس، من أجل التمكن من إعادة اكتساب فكرة الثورة التي طردت من وجدان عصرنا. المذهب الأنطولوجي من جانبه الذي يطوره في سبيل هذا الهدف، هو بالطبع بعيد كل البعد من التقليدية: فبدلًا من الانطلاق من قابلية التحديد الفئوية للكينونة، ينطلق كاستورياديس من عدم إمكان تحديد العالمين الاجتماعي والطبيعي. تتجذر نظريته في القناعة التي تفيد أن عملية الاستحداث الدائم لصور جديدة للكينونة هي ما يشكل نسق الوجود الحقيقي للواقع؛ في هذه الفكرة الأساسية الأنطولوجية التي يحاول أن يجعلها تفتح على شكل نقد لمنطق الهوية، تتجمع الخيوط المتناثرة لنظريته وكأنما في نقطة واحدة.

وإذا كان مركز جاذبية النظرية التي يطرحها كاستورياديس، يمثل بذلك أنطولوجيا تبدو جريئة، لا بل متهوِّرة، فإن الطريق التي يحاول عبرها إثبات مقاربتة الأنطولوجية، تتحدد من خلال الحالة الإشكالية الحاضرة للعلوم. ما يعطي عمله القيمة النظرية والإثارة الذهنية، هو أن كاستورياديس طوّر المفهوم الفلسفي الذي أسس نظريته عليه، كجواب على الصعوبات التي تواجه اليوم بصورة أساسية العلوم الاجتماعية، وبدرجة أقل العلوم الطبيعية أيضًا؛ ومثله مثل كل فلاسفة فرنسا المعترين في هذا القرن، يكتسب كاستورياديس أيضًا مسلّماته الفلسفية الأساسية عبر نقاش مستمر مع العلوم المعاصرة والعودة الدائمة إليها كمرجعية. لذلك يسمح الطريق الذي قاده إلى أنطولوجيته، بإعادة تركيبه كعملية، حاول خلالها تطوير فكرته الرائدة، فكرة الثورة، عبر العلوم ومن خلالها.

I

عمل كاستورياديس هو أولاً وقبل كل شيء نقد ذاتي للماركسية⁽²⁾. وهو يحتل مكانة مميزة في ذلك التيار النقدي للتقاليد النظرية الماركسية الذي يمتد من كارل كورش إلى إ. ب. تومبسون (Edward Palmer Thompson) مرورًا بموريس مرلو بونتي. ليست تأملات نظرية - فلسفية أولية، هي ما أيقظ في نفسه الشكوك الأولى في المسلّمات الأساسية للماركسية، إنما خبرات الممارسة العملية. كان كاستورياديس، بعدما عانى في البدء شخصيًا من الاستراتيجية القمعية والسلطوية للحزب الشيوعي اليوناني الستاليني، قد انضمّ خلال الحرب العالمية الثانية إلى الأممية الرابعة⁽³⁾ التروتسكية؛ إلا أنه، وبعدها انتقل إلى فرنسا كطالب جامعي في الفلسفة، سرعان ما دخل في صراع مع تنظيمه بالذات، حيث إنه لم يوافق على تقويمه المجتمع السوفياتي ولا على تحليله الرأسمالية في البلدان المتطوّرة. في عمل مشترك مع كلود لوفور (Claude Lefort)، أحد تلامذة مرلو بونتي، يؤسس

(2) يُراجع النظرة العامة لِدِك هاورد: Dick Howard, *The Marxian Legacy* (New York, 1977), chap. 10.

(3) الأممية الرابعة هي تجمّع الأحزاب والجماعات الشيوعية العالمية المعارضة لستالين وقد

أنشئت في عام 1938 في باريس بزعامة تروتسكي. وأتى تأسيسها ردًا على الهيمنة الستالينية في الأممية الثالثة (الكومترن). (المترجم)

كاستورياديس حلقة معارضة سوف تصيح، بعد القطيعة المشتركة والنهائية مع
الأممية الرابعة، الحامل الفكري لمجلة *Socialisme ou Barbarie* (اشتراكية أم
بربرية). وسوف تُشكّل هذه المجلة بين عامي 1949 و1966 النواة التنظيمية،
كما أيضًا المركز الفكري لمواجهة ضخمة ومثمرة مع المشاكل النظرية والعملية
للماركسية⁽⁴⁾

الهدف المعلن للعمل التحريري هي المبادئ الأساسية لنظرية ثورية
متلائمة مع العصر. السحق الدكتاتوري للانفاضات الشعبية في جمهورية ألمانيا
الديمقراطية وفي بولندا وهنغاريا، عملية البقرطة⁽⁵⁾ المتفاقمة في كلا النظامين
الاجتماعيين، التحسّن غير المتوقع في الاقتصاد الرأسمالي والتأثير المتعاظم
للصناعة الثقافية؛ هي التطورات التاريخية المعاصرة التي شحذت وعي المجموعة
تجاه فشل الماركسية التقليدية وتقدمها؛ فهم هذه المجموعة لذاتها اندمج بالقناعة
أن الماركسية بصورتها المعهودة ما عادت توفر الوسائل الملائمة للتمكّن من القيام
بمهمة توير المجتمعات المتطورة؛ لذلك ينبغي للجهود الفكرية المشتركة التي
تمثّل المجلة الوسيط بالنسبة إليها، أن توضح الشروط النظرية لعصرنة الماركسية.
النواة المعيارية لهذا المشروع الجماعي يشكّلها التوق إلى اشتراكية حرة، ديمقراطية
رايكاكية، يأتي سلاحها المفاهيمي من الفلسفة الماركسية العملية. يترجم العاملون
في المجلة الهدف المنشود جماعيًا، إما عبر التركيز على أسئلة المجتمع التجريبية،
وإما على المشكلات الفلسفية لتفسير الماركسية. وحده كاستورياديس نجح في
دمج وجهتي النظر هاتين في مساهماته، حيث بدأت ترسم المعالم الأساسية
لنظرية مجتمعية مجددة على شكل شذرات متفرقة؛ علاوة على ذلك سرعان ما
سوف تقوده محاججاته ليس إلى خارج حدود الماركسية التقليدية فحسب، إنما
أيضًا إلى الانفصال عن المادية التاريخية برمتها.

(4) مجموعة المقالات التي ساهم كاستورياديس بها في مشروع المجلة، أصبحت في هذه الأثناء

C. Castoriadis, *Sozialismus oder Barbarei* (Berlin W., 1980)

متوفرة باللغة الألمانية:

(5) بقرطة (بالألمانية: Bürokratisierung، بالإنكليزية: bureaucratization) وتعني توسّع وترسيخ

هيمنة البيروقراطية على مؤسسات الدولة. (ال مترجم)

ينطلق كاستورياديس من فكرة أن الشكل المعين الذي اتخذته الاشتراكية في الاتحاد السوفياتي والصين، يجب أن يوقظ، بنظرة استعادية، شكوكاً في النظرية الماركسية في حد ذاتها. مشروع نظري، يهدف كما الماركسية إلى تطبيق عملي في الواقع، لا يمكن أن ينأى بنفسه ببساطة عن نتيجة تطبيقه الواقعي: «إذا كانت الماركسية صحيحة، عندئذ تتجلى، وفقاً لمعاييرها نفسها، حقيقتها التاريخية الفعلية في الممارسة التاريخية الفعلية التي شكّلتها، أي في النهاية في البيروقراطية الروسية والصينية. تاريخ العالم هو محكمة العالم»⁽⁶⁾. من المؤكّد أن كاستورياديس لا يستعمل هذه الحجة، كما «الفلاسفة الجدد» اليوم في فرنسا، لانتهام الماركسية بجلافة وأحادية بالتفكير الشمولي؛ فهو يعترف في الوقت ذاته، أنه في اللحظات التاريخية النادرة للانتفاضات الشعبية المنظّمة ديمقراطياً عبر المجالس المنتخبة، أضاء فرصة سياسية أخرى، تحررية هذه المرة، للنظرية الماركسية. لذلك، فإن «الانفصام الداخلي» للتفكير الماركسي كان قد أصبح في الخمسينيات موضوع كاستورياديس الحقيقي. النواة المنتجة والثورية لنظرية ماركس يلمحها في المفهوم، المطوّر بشكل تمهيدي فحسب، عن ممارسة خلاقة مُغيّرة للمجتمع؛ حيث يعرف التاريخ على أنه عملية مستمرة لإنتاج «أشكال جديدة من الحياة الاجتماعية من خلال فعل الجماهير» (96)⁽⁷⁾ في أنموذج الصراع الطبقي الذي يفسر التاريخ كعملية مفتوحة للنزاع الفعلي بين الطبقات الاجتماعية، تركت هذه المقاربة البراكسيولوجية⁽⁸⁾ آثارها الواضحة على الأعمال الماركسية؛ علاوة على ذلك، توافقت مع التخلي عن فهم الفلسفة التقليدي، ذلك لأن كل نظرية فلسفية ينبغي أن تُفهم فقط كمشروع متجدّد تاريخياً وغير قابل للإقفال من حيث المبدأ، إذا ما كان للتاريخ برمته أن يُفهم كمسار إبداعات عملية غير قابلة للإقفال. لذا، فإن ماركس في أفضل مقاطع كتاباته، إضافة إلى إدخال فهم جديد للاجتماعي، نسف أيضاً وفي الوقت نفسه إطار نظريات التاريخ القديمة، من خلال محاولة فهم

Ibid., p. 39.

(6)

(7) جمع أرقام الصفحات في هذا النص الواردة بين قوسين تعود إلى كتاب المجتمع كمؤسسة خيالية:

C. Castoriadis, *Gesellschaft als imaginäre Institution* (Frankfurt am Main, 1984)

(8) Praxiologie: مصطلح مركّب من كلمتين من أصل يوناني: Praxis وتعني ممارسة أو فعل، و logos

وتعني كلام أو خطاب. يُستعمل في الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس بمعنى نظرية الممارسة. (المترجم)

نظريته الخاصة كمكوّنٍ ضمنى في تلك الممارسة الخلاقة التي اعتقد أن التاريخ يتحرك من خلالها.

غير أن كاستورياديس يرى هذه المقاربة الراديكالية في عمل ماركس نفسه موضوعة في محور السؤال من أنموذج نظري آخر. فيه يضحى بفكرة الطبيعة الخلاقة للحياة الاجتماعية في سبيل ادّعاء وجود منطق ميكانيكي لتطور المجتمع: حُفّضت منزلة قابلية الإنسان المبدعة على الخلق إلى مجرد موهبة ابتكار تقني؛ وانفتح العملية التاريخية الحاث على الممارسة إلى ميكانيكية تطور القوى العاملة؛ والمشروع الثوري في النهاية سُلِبَت قوته فصار مجرد علم وضعي. لأن ماركس، كما افترض كاستورياديس، كان يثق بالروح الوضعية وبالتفاؤل التقني لزمانه أكثر مما يثق بحدسه الخاص، استطاعت هذه المقاربة العلمية في كتاباته أن تكسب الغلبة بسهولة؛ فلم تفرط بالنمو فحسب لتغطي الأفكار الفلسفية العملية التي تمثل الإنجاز الحقيقي لماركس، إنما خنقتها في مهدها. لكن مع هذا النصر الذي حققته فلسفة التاريخ الوضعية على الفلسفة الأصلية للممارسة، تم خلق الشروط النظرية الداخلية التي سمحت في ما بعد بتحويل الماركسية إلى مجرد «أيديولوجية البيروقراطية»، إلى علم رهيب لإضفاء الشرعية؛ التاريخ السياسي الذي بلغ أوجه في الستالينية، يترجم على أرض الواقع فحسب ما كانت النظرية قد طرحته إلى عواقبه العملية، تلك النظرية التي أذابت العملية الإبداعية لحياة المجتمع وحوّلتها إلى منطق تطوّر القوى العاملة.

تكفي نظرة عامة لإظهار مدى الاستبصار غير العادي في توضيح الماركسية، والذي أسهب كاستورياديس في عرضه خطوة خطوة عبر مقالاته في المجلة. فهو استبق بعقدين من الزمان النقد الذي يحدد اليوم النقاش الفلسفي حول ماركس والماركسية. إذا كانت فكرة هيرماس حول «الوضعية الخفية» (heimlichen Positivismus) في النظرية الماركسية قد حققت قبولاً واسعاً، فإن كاستورياديس كان قد صاغ الفكرة الأساسية نفسها قبله بعشرين عاماً: يرى كاستورياديس أيضاً أن تضييق مفهوم الممارسة الواسع في الأساس إلى الاعتبار التقني للفعل هو بمثابة النبع الحقيقي للوضعية التاريخية في النظرية الماركسية؛ فهو يعتبر

بالتالي أن سوء فهم ذاتي إنتاجي هو ما منع ماركس من تطوير أفكاره الفلسفية - العملية وجعله يلجأ إلى ميكانيكية تطويرية كارثية سياسياً. لكن ليس تطابقاً في الأفكار من هذا القبيل هو ما يكتسب أهمية اليوم، إنما الاختلافات الدقيقة في مقابل نقد الماركسية المهيمن حالياً هي ما يلفت النظر، إذا ما أردنا ملاحقة بناء نظرية كاستورياديس المجتمعية. ذلك أن كاستورياديس يعيد النظر في ما يعتبره مثمراً، إنما مدموراً في نواة النظرية الماركسية، متخذاً اتجاهاً آخر، مختلفاً عما قد أصبح رائجاً في هذه الأثناء. ليست البنية بين ذاتية، إنما البعد الإبداعي - الخالق للسلوك الاجتماعي هو ما يشكل وجهة النظر التي يحاول عبرها إدراك العنصر المكبوح في فلسفة الممارسة الماركسية.

من أجل هذا التأويل غير العادي لمنزلة الممارسة التي سوف يقيم نظرية مجتمعية كاملة ربطاً بها، يهيم كاستورياديس الأرضية لنقده ماركس أولاً: في السلوك الثوري يشدد دوماً، كما رأينا سابقاً، على ناحية الإنتاج الإبداعي لنظام اجتماعي جديد؛ يدحض الحتمية التاريخية بواسطة الملاحظة الأثروبولوجية عن قابلية الإنسان الاستثنائية، لإعطاء أجوبة جديدة دائماً عن أوضاع ثابتة؛ وفي مقابل مفهوم البنية التحتية - البنية الفوقية، يضع بعناد مفهوم الإسقاطي - الإبداعي الذي يبدو أنه يتضمن الإنجازات الحضارية الإنسانية. هذه الأفكار المتناثرة يمكن أن تُستخلص من فئة سلوك اجتماعي، يقف في مركزها بعد الإنتاج الإبداعي لمعنى منقول رمزيًا؛ لكن كاستورياديس لم ينجح في الوصول إلى إيضاح منهجي لأصناف السلوك، إلا بواسطة طريق التفافية تمر عبر تجديد المفهوم الأرسطي للممارسة.

II

المفهوم الأرسطي للممارسة الذي كان الفضل لحنة أرندت في تعريف الرأي العام المعاصر أهميته الاجتماعية والفلسفية⁽⁹⁾، قام كاستورياديس باستعماله بصورة غريبة. صحيح أنه رجع في البداية، كما حنة أرندت، إلى الفرق الحاسم بين الممارسة (Praxis) والتكوين (Poiesis): على عكس جميع الأنشطة التقنية،

Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben* (Stuttgart, 1960).

(9)

التي تتوجه إلى هدف معطى سلفاً، يمثل السلوك العملي ذلك الشكل الخاص من النشاط الذي يحمل هدفه في ذاته. بينما يكون التكوين موجهاً لصنع منتج خارج عنه، تحقق الممارسة ذاتها في إنجازها نفسه. يستعمل كاستورياديس الأمثلة المألوفة، كي يوضح الاختلاف الأساس: الممارسة السياسية، والمعالجة الطبية والتربوية هما ما يمثل، من وجهة نظره، أنموذجياً نوع الأفعال التي يكمن هدفها، خلافاً لكل إنتاج عقلائي، في الممارسة العملية للنشاط في حد ذاته. إلا أن الصفات الإضافية التي يبرزها كاستورياديس في أساليب السلوك هذه، تنسف النظام المرجعي الأرسطي من أساسه: هكذا فإن الممارسة بالنسبة إليه تتميز، علاوة على طابعها الإنجازي، من خلال شكل خاص من المعرفة الموجهة للفعل، كما أيضاً من خلال مرجعية ضمنية لاستقلال الفرد. في التحقيق العملي للممارسة تتخذ المعرفة صورة مشروع، يمكنه أن يُصحح ويتوسع باستمرار وفقاً لنتائج الخبرة العملية؛ ليس التطبيق لنظرية مكتفية بذاتها، إنما التوسيع المستمر لمعرفة توقعية في التحقيق الاختباري للسلوك هو ما يقدم الأنموذج الذي تتبادل المعرفة والفعل المرجعية تبعاً له. علاوة على ذلك، يكون الشركاء في إنجاز الممارسة دوماً وبطريقة خاصة حاضرين ككائنات مستقلة؛ والأنشطة العملية من ناحية أخرى لا تتوجه من حيث المبدأ فحسب إلى الفرد المستقل، إنما هي بحسب بنيتها نفسها مصممة لتشجيع الاستقلالية: «يستطيع المرء أن يقول إن استقلالية الآخر بالنسبة إلى الممارسة هي في الوقت نفسه هدف ووسيلة. فالممارسة هي ما يهدف إليه تطوير الاستقلالية وما تستعمله الاستقلالية من أجل ذلك» (128).

لكن كاستورياديس، وعلى الرغم من هذه التحديدات الموسّعة، لم يتمكن من شرح المحتوى الدلالي الكامل لمفهوم الممارسة الذي كان قد طوره بشكل استباقي في نقده لماركس. ففي حين كان المقصود بـ«الممارسة» هناك أولاً وقبل كل شيء الإنتاج الخلاق لعوالم معانٍ جديدة، يشير المصطلح نفسه الآن أولاً إلى الإنجاز الهادف بذاته لصنيع مؤسس على الاستقلالية. لذلك، يستكمل كاستورياديس شرح مفهومه فقط عندما يُدخل، في خطوة أخيرة، الفعل الثوري كشكل أصيل لممارسة كهذه مسترشدة بالاستقلالية ويشطب بذلك الناحية الإبداعية: نشاط المجموعات الثورية يسير على هدى المشروع المبدع لنظام

اجتماعي جديد، «منحاز وفقاً لتنظيمه إلى استقلالية الجميع» (134). في هذا النموذج السلوكي، كما يتبين، جُمع بين مفهوم الممارسة المعيارية ومفهوم للخيال الجماعي؛ تظهر عندها الممارسة كشكل غير مختصر من الصنيع الاجتماعي، تحاول فيه مجموعات اجتماعية بقوة إبداعها أن تطبّق على أرض الواقع، قيمًا اجتماعية جديدة، هادفة إلى توسيع الاستقلالية.

من المؤكد في البدء أنه مع تحوُّله إلى نموذج صنيع طموح كهذا، لا يمكن أيضًا مفهوم الممارسة بعد الآن أن يُقدّم ببساطة على أنه القاعدة الفئوية لنظرية مجتمع بأكملها. النشاط الثوري، المقصود الآن بعد إعادة صوغ مفهوم الممارسة، يمثل حالة مجتمعية استثنائية إلى حد بعيد، حيث إنه من غير الممكن أن يُنظر إليها كعنصر تكويني للحياة الاجتماعية. لكن كيف لمفهوم مجتمعي قابل للحياة أن يتطور انطلاقًا من أنموذج الصنيع هذا المكتسب حديثًا؟ القرار النظري الذي ردّ به كاستورياديس على هذه المسألة الأساسية لمقارنته السلوكية - النظرية، له أهمية حاسمة بالنسبة إلى تعزيز مفهومه المجتمعي؛ وهي تتمثل بالتعميم المنهجي للممارسة الثورية كي تصير شكل التحرك للواقع المجتمعي في حد ذاته. يأخذ كاستورياديس من الممارسة الثورية طابعها الاستثنائي زمنيًا واجتماعيًا، عبر تحويلها أنطولوجيًا إلى مجريات إبداع عابرة للأشخاص؛ إلا أن الحجج التي يبرر بها هذا الإنقاذ الأنطولوجي لمقارنته الفلسفية عن الممارسة، انبثقت عن نقد للعلوم الاجتماعية المعاصرة.

III

إذا كانت المرحلة الأولى في تطور كاستورياديس الفكري قد تميّزت من خلال النقاش مع الماركسية، فإن المرحلة الثانية حددها انشغال لا يقل أهمية بالعلوم الاجتماعية المعاصرة؛ ومن ثم، مع بداية ستينيات القرن الماضي، أخذ التحليل النفسي أيضًا يمثل أهمية متزايدة لعمله. يلمح كاستورياديس، في نقد ضمنى لعلم الاجتماع المهيمن، الفرصة لإثبات الأفكار الفلسفية العملية الأساسية لتفسيره لماركس من زاوية نظرية المجتمع؛ من بين النظريات التي شعر أنها ألهمته بشكل خاص، تشكّل الوظائف الممثلة ببارسونز والبنوية الممثلة

بليفي ستروس المقاربتين الأكثر بروزًا. يكتسب كاستورياديس من الوظائفية في نقد مختصر، إنما مقنع، النظرة في البنية التحتية للمجتمع (196 وما بعدها): كل محاولة لتفسير نشوء المؤسسات الاجتماعية ووجودها انطلاقًا من المساهمة الوظيفية التي تتولاها من أجل الحفاظ على نظام اجتماعي، تتجاهل حقيقة أن ما يهَمُّ في هذا النظام محدد دائمًا من خلال تعبيرات اجتماعية فحسب. في المجتمعات، لا يمكن مطلقًا إيجاد وظائف ضرورية للحياة في حد ذاتها، كي تُستخدم من أجل تحديد موضوعي لاستمرار نظام اجتماعي ما؛ فالمقياس لبقاء المجتمع ونجاته خاضع بالأحرى لتفسيرات وصور العالم تلك، التي يمنح سياق حياة اجتماعية نفسه من خلالها معنى ونظامًا أصلاً. وفقًا لذلك، فإن مؤسسات المجتمع التي تكون محمولة من سبل تفسير كهذه ينبغي أن يُنظر إليها، إذا ما أُريدَ أن يُحسب حساب لوضع النظام الاجتماعي الرمزي، ليس كهيئات مسؤولة ملائمة وظيفيًا للحفاظ على البقاء، إنما كتجسيد فريد لمشاريع معانٍ تاريخية.

يستكمل كاستورياديس بهذه المحاجة إدراك الانعطافة اللغوية النظرية التي بادرت إليها أولاً فلسفة التحليل اللغوي والهرمنوطيقا الفلسفية: يُفهم المجتمع كعلاقة دلالية مطروحة رمزيًا، تأخذ فيها المؤسسات الدور الخاص المتمثل في إعطاء مشاريع المعاني المسيطرة صلاحية اجتماعية، بواسطة «ربط صارم بين الدال والمدلول» (200). وكى يوسع الضوء الملقى على القواعد التي يخضع لها هذا الربط، يلتفت كاستورياديس إلى البنيوية. يلمح في حركة التفكير البنيوية عن حق مقارنة نظرية تتلاقى مع نقده الخاص للوظائفية في خطوطها الأساسية في الأقل، لتحليل العلاقة الرمزية للمجتمع بحسب نظام إشاراته الداخلي؛ خصوصًا أن كتابات ليفي ستروس التي يركّز كاستورياديس عليها، تردّ الدافع الأصلي للبنيوية إلى تعرّف نيّة إعادة بعث الحياة في العلوم الاجتماعية، المتحجرة في الوظائفية، من خلال قلب المنطق الخاص لنظام الرموز المجتمعي⁽¹⁰⁾. غير أن كاستورياديس يتبع

(10) يُنظر مثلاً مارشال سالينز: *Marchal Sahlins, Kultur und praktische Vernunft* (Frankfurt am Main, 1981), chap. 1;

يُقارن أيضًا تفسيري الخاص، في هذا الكتاب في: «كشاف تواصلية للماضي: عن العلاقة بين الأنثروبولوجيا وفلسفة التاريخ عند فالتر بنيامين»، ص 105

النظرية البنوية في هذا الدافع الأولي فحسب؛ ففي مقابل الطريقة التي يتم فيها هناك التحليل الداخلي لنظام الإشارات الاجتماعي، يسوق اعتراضات، يعود الفضل فيها إلى تطوير مقدماته النظرية الفلسفية المتعلقة بالممارسة.

في البنوية، كما هو معروف، تُستخدَم نظرية الإشارات العامة لدوسوسور كالأنموذج المنهجي، الذي ينبغي لمحاكاته السوسولوجية أن تُسهّل تحليل الأنظمة المجتمعية الرمزية في إطار وضعي. بسيط هو تسلسل الأفكار الذي عليه تبرير الانتقال: عندما يَتَبَجَّج، من حيث ينطلق دو سوسور، معنى أنظمة الإشارات من محض ترتيب وحدات الإشارات بعضها بالنسبة إلى بعض في كل مرة، عندئذٍ يمكن بطبيعة الحال أيضًا استكشاف العلاقات الدلالية الاجتماعية التي وجدت في أنظمة الرموز الثقافية تعبيرها، من طريق تحليل تركيب عناصر الرمز المفردة فحسب؛ فحالما يُنظر إلى أنظمة الرموز الثقافية في إطار سيميولوجي⁽¹¹⁾ معمم، يظهر أنها قابلة للتأويل من دون الحاجة إلى أي حقائق خارج الإشارات نفسها. لكن هذه هي الأطروحة عينها التي عارضها كاستورياديس بشكل حاسم؛ فهو يصرّ على أن جميع مُرَكِّبات الرموز الاجتماعية يجب أن ترجع بالضرورة إلى نواة معنى «ما قبل إشاراتي»، تحصل منه في الأصل على محتواها الدلالي المعين. كل تعبير بالرموز يحيا من العلاقة مع شيء، يجب أن يكون قد «أعطى» الإنسان بشكل من الأشكال في العلاقة مع عالم خبرته: «الزعم أن المغزى هو ببساطة ووضوح نتيجة توليفة من الإشارات، هو زعم لا يمكن الدفاع عنه. يستطيع المرء بالجدارة نفسها القول إن توليف الإشارات ينتج من المغزى، لأن العالم في نهاية المطاف لا يتألف من الأشخاص الذين يفسرون كلام الآخرين، فحسب؛ فلكي يتوجد أولئك، يجب أن يكون هؤلاء قد تكلموا من قبل، والتكلم يعني أول ما يعني: اختيار رموز، تردد وترداد، تصحيح الرموز المختارة؛ وذلك بحسب المغزى المنشود... نحن نزعم إذاً أن ثمة معاني مستقلة نسبيًا عن حاملها - أي الدالّ -

(11) السيميولوجيا أو السيميائية (بالألمانية Semiotik، بالإنكليزية semiology) علم يدرس أنساق العلامات والأدلة والرموز، سواء أكانت طبيعية أم صناعية. وتعدّ اللسانيات جزءًا من السيميائيات التي تدرس العلامات أو الأدلة اللغوية. ويعتبر فرديناند دو سوسور، المذكور في هذا النص، من الرواد المؤسسين لهذا العلم. (المترجم)

وأنها تؤدي دورًا في اختيار هذه الدالات وترتيبها» (237-241). هذا الاعتراض على البنيوية يمثل الجسر الذي يوصل إلى اختبار كاستورياديس الخاص الذي رمى إلى تحليل المنطق المجتمعي لبناء الرمز. عندما لا ينتج المعنى الاجتماعي لنظام رموز، ببساطة، انطلاقًا من تركيب عناصره معًا، إنما من العلاقة فحسب بحقيقة يريد أن يمثلها، عندئذٍ يصبح لا مفرّ من تحديد دقيق لعملية العلاقة الرمزية تلك بالنسبة إلى التحليل العلمي السوسولوجي. يميّز كاستورياديس من أجل هذا الهدف بين ثلاثة مجالات ظاهرانية، يمكن أن توجد كمعايير للمعنى في بناء الرمز المجتمعي: مجالات «القابل للإدراك»، «القابل للتفكير» و«القابل للتخيّل». وبينما يرى المجالين الأولين في عملية تكوين علاقات المعنى الرمزية داخل اللعبة فحسب، طالما أمكنهما أن يخرجا كحقلي إحالة تجريبيين أو عقلايين، يمثل حقل «القابل للتخيّل» العنصر المركزي بالنسبة إليه. ذلك أن كاستورياديس على قناعة أن كل بناء لرمز مجتمعي يجب أن يستند لا محالة إلى حقيقة واقعية كمرجع، لا يدين إلى الرأي التجريبي ولا إلى البناء العقلائي، إنما إلى الخلق الإبداعي. في عالم معياري ليس مركبًا إدراكيًا ولا عقلائيًا فحسب، بل خياليًا أيضًا، يكمن مركز المعنى الحقيقي للنظام الرمزي لكل المجتمعات؛ وانطلاقًا من هذا المتخيّل تبني علاقات الحياة الاجتماعية نفسها بصورة مجددة، ومنها يغرف المجتمع التفسيرات والتوضيحات التي تمنحه مغزى موحدًا.

يشرح كاستورياديس ما الذي يعنيه بهذه الأطروحة الثقيلة الوطأة، بواسطة أمثلة تعليمية أوّلاً فيبرهن هكذا أن نشوء أنظمة الرمز الدينية كان مرتبطًا بالإنتاج السيمانطيقي⁽¹²⁾ لبعده دلالي، لم يكن ممكنًا له امتلاك أي نقاط ارتكاز مطلقًا، لا في العالم القابل للإدراك ولا في ذلك القابل للتفكير؛ بمعنى آخر، فإن «الإله» في الأديان التوحيدية كيفما تم تصوّره تجريبيًا أو بناؤه مفهوميًا، قامت الدلالة الجديدة [الخيالية] دومًا بفتح آفاق معانٍ كانت مجهولة كليًا حتى ذلك الوقت، كان بإمكانها أن تصبح من الآن فصاعدًا وسيلة ناظمة لعلاقات الرمز المجتمعية (241). ويأتي

(12) السيمانطيقا (بالألمانية: Semantik، بالإنكليزية: semantics): علم المعاني، ويقال له كذلك علم الدلالة هو علم لغوي حديث يبحث في الدلالة اللغوية، التي يلتزم فيها حدود النظام اللغوي والعلامات اللغوية، دون سواها، ومجاله هو دراسة المعنى اللغوي على صعيد المفردات والتراكيب. (المترجم)

كاستورياديس بمثل آخر، له القوة التوضيحية نفسها، إلا أنه أقل بديهية: وفقاً لرؤيته فإن عملية التشبيء الرأسمالية التي لفتت الماركسية إليها الأنظار، اشترطت فعل خلق معنى مجتمعي، حاز عبره ما كان يُعتبر فرداً إنسانياً، المعنى الخيالي لـ «شيء»؛ إذ إنه في اللحظة التاريخية ذاتها التي أُنتج فيها هذا المرجع الدلالي وأصبح نقطة المركز لنظام رمزي كامل، أصبح في المستطاع تصور الأفراد كأحجام شبيهة إلى حد بعيد، حتى صار من الممكن تحويلهم إلى مجرد قوة عمل (241 وما بعدها). من طريق تجميع أمثلة كهذه، يتوصل كاستورياديس إلى الاستنتاج المعمّم الذي يشكّل في النهاية محتوى أطروحته: كل مجتمع يمثل علاقة دلالة مجسّدة رمزياً، تحيا باستمرار من خلال العلاقة مع أفق مُتخيّل للمعنى. ويعمل هذا المُتخيّل وكأنه مخطط تنظيم فتوي، يرسم حدود إطار التصورات الممكنة؛ ويقرر «كيف يعيش ويرى وينظّم مجتمع ما وجوده الخاص، وعالمه وعلاقته بهذا العالم». يتم إنتاج الآفاق المُتخيّلة للمعنى هذه التي كما «الخرسانة غير المرئية» تحافظ على تماسك نماذج المعنى الاجتماعية لحقبة ما باستمرار في أفعال جديدة لابتكار المعنى؛ الثروة التي تبلغ تفتحها هناك، هي ثروة «قوة المخيلة، القدرة على إظهار شيء ما كصورة، وهو ليس ولن يكون كذلك» (218).

في هذا المفهوم لـ «قوة المخيلة» الذي يتعبه كاستورياديس رجوعاً إلى أرسطو⁽¹³⁾، نسمع صدى الدافع المركزي ثانية الذي كان قد قبع في أساس مقارنة كاستورياديس الفلسفية عن الممارسة. فإذا كان الإدراك الإبداعي للعالم لدى المجموعات الثورية هو ما حدد التطور التاريخي هناك، تتولّى الدور نفسه هنا تلك الأفعال لإبداع المعنى التي تتيح دوماً انبثاق أشكال جديدة للمُتخيّل من نفسها. في الحالتين كليهما فإن ملكة الخيال، وقوى الإنتاج الخلاق لآفاق معانٍ جديدة، هي ما يشكّل بالفعل النواة المنتجة للتطور المجتمعي؛ إنما الآن، بعد النقاش مع البنيوية، لم تعد فئات اجتماعية هي ما يظهر كحامل لأفعال مؤبسة للمعنى، بل هي عمليات مجهولة الاسم. تخسر من خلال ذلك الجهود الإبداعية كل طابع

C. Castoriadis, «La Découverte de l'imagination», *Libre*, 3 (1978), pp. 151 f.

(13)

ممارسة اجتماعي وتكسب أكثر فأكثر ملامح مجريات عابرة للأفراد⁽¹⁴⁾ هذه هي نقطة انطلاق الأنطولوجيا التي صممها كاستورياديس على قاعدة نقده العلوم الاجتماعية المعاصرة.

IV

يطور كاستورياديس الأنطولوجيا التي سوف يقف الحدث المغفل لإبداع المعنى في وسطها، على شكل نقد لـ «منطق الهوية». يجمع تحت هذا المصطلح في البداية الفرضيات المفهومية التي اتفقت عليها بحسب رأيه الماركسية والوظائفية والبنوية. وبالنظر إلى أن تلك النظريات المجتمعية الثلاث قد انطلقت من النية المشتركة في إبراز ثوابت أساسية من عملية الحياة الاجتماعية، يمكن الحكم المسبق الأنطولوجي لقابلية الثبات العلمية للكينونة الاجتماعية - التاريخية أن يصبح بؤرتها النظرية. لذا يستعمل كاستورياديس تعبير «منطق الهوية» لوصف تلك العملية النظرية - المجتمعية التي تحاول ترسيخ المجريات الاجتماعية كقرارات

(14) إنه هذا الميل إلى تحلل سلوك الفئات الاجتماعية الممارس إبداعياً والبانى للمؤسسات، وتحولها إلى مجرد مجريات مغفلة، هو ما أردت الإشارة إليه في عنوان هذه المقالة، في صيغة «إنقاذ أنطولوجي» للثورة. لم يكن المقصود بهذا العنوان تشويه سمعة متسرع للمقاربات الأنطولوجية، كما يلح هانز يواس في مقاله إلى ذلك (Hans Joas, «Institutionalisierung als Kreativer Prozeß. Zur politischen Philosophie von Cornelius Castoriadis», *Politische Vierteljahresschrift*, 30 (1989), H. 4) ولا كنت أريد أن أضع بذلك العلاقة الصارمة بين مفهوم الثورة وفكرة الاستقلالية التي كانت في صميم نظرية كاستورياديس السياسية، محور السؤال (يُنظر: Johann P. Arnason, *Praxis und Interpretation. Sozial philosophische Studien* (Frankfurt am Main, 1988), p. 338, note 127). على العكس، فإن عنواني يبغى الإشارة إلى الصعوبة الموجودة ضمناً في تطور نظرية كاستورياديس: أعني بهذا حقيقة أن مشروعاً سوسولوجياً في الأصل، مع احتمال مؤازرته الممارسة الخلاقة للفئات الاجتماعية في تناقض مع المقاربات الوظيفية والمنفعية والمعارية، كان بالإمكان إعادة تقيمه مجدداً؛ فحقيقة أن مفهومًا نظرياً - سلوكياً من هذا النوع يجري اختزاله إلى أنطولوجيا، لم تعد فيها الأسئلة التي يمكن حلها تجريبياً فحسب وفقاً للشروط الاستثنائية ودينامية تطور الممارسة الثورية تحتل الإجابة عنها بتأتاً وبدلاً من التوسع في تطوير أنموذجه الأصلي للسلوك اجتماعياً، ما كان سوف يستتبع مواجهة مع دوركهايم أو سوريل مثلاً (لدوركهايم مثلاً: Hans Joas, «The Problem of the Emergence of a New Morality and New Institutions at Durkheim», Unpublished MS., 1988)، يجعله كاستورياديس، على العكس تماماً، العنصر النواتي لأنطولوجيا جديدة ويتخلى بذلك، كما أعتقد، عن كل إمكان للاشتغال على نظرية عن الصراع الاجتماعي تليق بمتطلبات عصرنا.

ثابتة وتحاول مبدئيًا بالتالي انتزاع الانعطافة التاريخية أيضًا. إلا أنه يلّمح الآن في هذا المبدأ الفكري السوسولوجي حالة استعمال وحيدة لتقليد أنطولوجي، يحوز تأثيرًا أكبر بما لا يقاس وأقدم بأشواط. نزوع منطق الهوية إلى تثبيت الحقائق الاجتماعية والطبيعية، يشكّل الأساس الأنطولوجي الذي ينغرس فيه مجمل الفكر الغربي بالمطلق: «منذ خمسة وعشرين قرنًا يتأسس الفكر الإغريقي - الغربي ويعمل ويتفتح ويتهدب على قاعدة هذه الأطروحة: 'يكون' تعني 'يكون شيئًا محددًا' [...] 'يقول' تعني 'يقول شيئًا محددًا'؛ وبالطبع، 'يقول الحق' تعني تحديد القول والمقول وفقًا لمتطلبات الكينونة أو أن الكينونة تُحدد وفقًا لمتطلبات القول وفي النهاية التثبت، أن هذه المتطلبات أو تلك متطابقة» (372).

يمكن إيضاح الملامح الأساسية للأنطولوجيا الحديثة من دون مشقّة كبيرة، إذا ما أعدت بشكل صحيح على مبدأ منطق الهوية. يستعمل كاستورياديس نظرية المجموعة الرياضية⁽¹⁵⁾، كي يطور القواعد التي تستخدمها تلك الأنطولوجيا بكلّيتها كنظام مرجعي شكلي؛ وتلك العمليات الضرورية، من أجل التمكن من بناء مجموعة من الأشياء المختلفة فعلاً، تمثل بالنسبة إليه في الوقت نفسه أيضًا المخطط المعرفي الذي يساعد في بناء الواقع بحسب منطق الهوية كهيكل من الوحدات القابلة للتحديد. وإذا كانت الأنطولوجيا التقليدية تملك أساسها المنطقي في عمليات بناء المجموعات، فإنها تتجذّر عمليًا في النهاية في شؤون الواقع الحياتي الاجتماعي. هذا يعني أن كاستورياديس يشتقّ ذلك المخطط القاعدي الذي يستلزم تفكيرًا تعريفيًا، من المهمات العملية التي تواجه الإنسان الاجتماعي في إعادة إنتاج حياته؛ وهو يدعي بشيء من البراغماتية أن إنجاز «القول» و«العمل»، اللذين تعتمد عليهما كل حياة اجتماعية بصورة أساسية، يجعل دائمًا استعمال القواعد التشغيلية مطلوبًا، تلك القواعد الراسية في العقل المنطقي الهوية. يستعير كاستورياديس مصطلحي «ليغاين» (Legein) و«تويكاين» (Teukein)⁽¹⁶⁾ من الفلسفة القديمة، لوصف هذه

(15) نظرية المجموعة أو الفئات (بالألمانية: Mengenlehre، بالإنكليزية: Set theory) هي فرع من علم المنطق الرياضي، تهتم بدراسة المجموعات والتي هي تجميع لكائنات رياضية مجردة والعمليات المطبقة عليها، وتشكل إحدى أهم ركائز الرياضيات الحديثة. (المترجم)

(16) يفيد مصطلح «ليغاين» معنى الكلام أو المخاطبة، بينما يعني «تويكاين» العمل أو القيام بوظيفة.

(المترجم)

الإنجازات الأولية للإنسان التي كانت إعادة إنتاج المجتمع لتكون مستحيلة من دونها (372 وما بعدها). كلا النشاطين، الكلام الخطابي والفعل التقني، يستلزمان في تحقيقهما، كما يقول في محاجته، تحديداً تعريفياً للوقائع وبالتالي تثبيتها فثوياً للكينونة أيضاً؛ فكي يُستطاع التكلّم والعمل، لا بد من تأسيس الواقع على كيانات محددة بوضوح. لذلك فإن أنطولوجيا العصر الحديث، الممركزة في منطق الهوية، ينبغي فهمها كتعميم غير انعكاسي لتلك الإنجازات الفكرية التعريفية التي يجب أن تظهر نتائجها لا محالة في السلوك اليومي.

لأن هذا الأمر ينبغي أن يكون هكذا، ولأن كاستورياديس يعتبر أن «منطق الهوية هو بمثابة بعد جوهرى للغة يستحيل إنلافه» (373)، تصبح المشكلة التي يطرحها على نفسه، أكثر استعصاءً على الحل. كان في قيامه بإعادة بناء منطق الهوية الحديث، كما رأينا آنفاً، قد تنكّب لمهمة تحرير تلك الفرضيات الأنطولوجية التي منعت النظريات المجتمعية، من ماركس إلى ليفي ستروس، من أخذ العملية الخلاقة لإنتاج آفاق حسية خيالية في الاعتبار؛ بالطبع لن تكون العلوم الاجتماعية وحدها التي سوف تبين أن الشروط الأنطولوجية لمنطق الهوية تشكل عوائق نظرية فيها، بل هي كذلك في العلوم الطبيعية أيضاً، كما حاول كاستورياديس أن يوضح في دراسات عدة منفردة⁽¹⁷⁾؛ ففي فرع العلم هذين تضع الأنطولوجيا التقليدية حواجز أمام التطور النظري لا يمكن تخطيها. بالنسبة إلى العلوم الاجتماعية هذا يعني شيئاً واحداً: طالما أن الفرضيات المنطقية هويّتها التي مارست تأثيرها وصولاً إلى ليفي ستروس، لم يتم التخلص منها كلياً، لا يمكن الفكرة الأساسية، الموجودة ضمناً في مفهوم «الخيالي»، أن تتفتح بشكل مناسب. تشترط متابعة تطوير مجدية للنظرية المجتمعية إعادة تشكيل جذرية لفهمنا للكينونة. لكن كيف يمكن التفكير في الواقع بشكل مختلف عن تحديدات الأنطولوجيا التقليدية، في حين أننا ما فتئنا نستعمل هذه التحديدات في كلامنا المخاطب؟ كيف يمكننا أن نتخطى منطق الهوية، في الوقت الذي ينبغي له أن يكون الشرط المُسبق لكل كلام مُجدد؟

C. Castoriadis, «Moderne Wissenschaft und Philosophische Fragestellungen,» in: *Durchs* (17) *Labyrinth. Seele, Vernunft, Gesellschaft* (Frankfurt am Main, 1981), pp. 127 ff.

كان كاستورياديس يعي تمامًا أن عليه الإجابة عن هذه الأسئلة قبل أن يبدأ فعليًا بالعمل على أنطولوجيا جديدة وتطويرها. ولأنه في ما سبق كان قد أكد هو نفسه أن التفكير التعريفي هو بمثابة بُعد لا يمكن تجاهله لخطاب البينية الذواتية، فإنه يعرف جيدًا، أننا «في ما وراء حدود المنطق الهوياتي... لا نستطيع التفكير ولا الكلام»؛ ويقول بشكل قاطع: «فقط باستعمال هذا المنطق، يمكن وضع هذا المنطق ذاته محور السؤال» (383). لهذا يفكر كاستورياديس في الخطوة الأولى لمشروعه الخاص كنوع من التفكيك المقدّر ضمنيًا؛ ليس ببرهان مباشر لماهية أخرى لمعطيات الكينونة، إنما باستكشاف يتلمس ما لا يمكن تمثيله تحت فرضيات الأنطولوجيا المنطقية هويّيًا، ينبغي استنهاض مراجعة فهمنا التقليدي للكينونة. وخطط الاسترشاد لهذا النقد الضمني تعطيه فكرة «الآخريّة»، «الاختلاف»: طالما يُصار إلى تصور الواقع كبنية مؤلفة من عناصر ثابتة، يمكن التفكير في عمليات التطور كتحوّلات متتالية لتلك العناصر الثابتة فحسب، وليس كنتيجة لكيانات جديدة حقًا. يوضح كاستورياديس هذا بالاستعانة بخبرتنا عن الزمن: المعجرات الزمنية، بل الزمن في حد ذاته يدرك عادة، وفقًا لصورة حيّزية، كسلسلة ممتدة خطيًا لنقاط زمنية مفردة؛ يفرض منطق الهوية على تصورنا للزمن حيّزية، يدوي عبرها جوهر ظاهرة الزمن بالضبط، أي تدفق المعطيات والأشكال الجديدة، غير المتوقع، ولكن المستمر. يمكن في المقابل أن يُستفاد من هذا البُعد الخاص للزمن فقط عندما لا يعود الواقع يدرك كبنية تجمع كيانات محددة مسبقًا، إنما عندما يُفهم كعملية مفتوحة، متحركة بذاتها وقادرة على الإبداع المتجدد: «يوجد زمن كهذا فقط، عندما لا يكون ذلك الذي يظهر على السطح، قد كان موجودًا في كينونته من قبل. يوجد زمن كهذا فقط، عندما لا يكون الجديد مجرد تحديث لإمكانات محددة مسبقًا» (323). تكشف نقائص أنموذج الزمن الحيّزي، في الوقت نفسه، عند أي حدود للمخيلة يجب أن تصطدم الأنطولوجيا المصنفة بالمنطق الهويّتي؛ من المستحيل في إطارها، مجرد التفكير في الإنتاج الخلاق لنُظُم جديدة.

إذا ما كنا نكتشف في هذا النقد لتصوراتنا الزمنية الحيّزية مطابقات مفاجئة مع فلسفة الحياة عند برغسون، فإن هذه المطابقات سوف تترسخ أكثر، عندما ينتقل كاستورياديس من الجزء التفكيكي إلى الجزء البنيوي لمشروعه الأنطولوجي.

وكما برغسون في أعماله الأخيرة، فقد قام كاستورياديس أيضًا في النهاية بمحاولة تجاوز إطار أنطولوجيا محض سلبية، كي يصبح الواقع الخلاق مرئيًا في حد ذاته؛ في النهاية ينبغي للحجاب الذي غطت الأنطولوجيا الحديثة الواقع به، أن يسقط، ليظهر فجأة وجود الموجود. وإذا كان برغسون يستعين في هذا الموضوع بإدراج وسيلة إدراكية مميزة هي الحدس الذي ينبغي أن يتمكن من إدخالنا مباشرة في تيار الحياة للزخم الحيوي، فإن كاستورياديس أكثر رزانة منهجيًا وأكثر حذرًا في النظرية؛ بالنسبة إليه هو ليس فعلاً إدراكيًا عفويًا وحيدًا ما يسمح لنا بتخطي حدود منطق الهوية، إنما المسار البرهاني لتحليل وصفي، يقوم خطوة بخطوة بالعناية بلغة مجازية، من دون التخلي عن المرافقة الانضباطية للخبرة العلمية بشكل كامل. لكن الاستعارات التي يتقدم فوقها هذا المسار البرهاني، هي مرة أخرى الاستعارات نفسها التي كان برغسون قد استعملها في زمانه، كي يصف الواقع المتحرر من كل غلاف نفعي: تظهر الآن أيضًا الكينونة، على طريقة فلسفة الحياة، كـ «نهر صيرورة» أبدي (388)، كـ «سيل لا ينقطع» (546) أو كتيار مستمر للخلق الإبداعي. لكن كاستورياديس يصل إلى الهدف الحقيقي لمحاجاجته مع المصطلح المجازي لـ «الصُّهارة» [الحمم البركانية الذائبة (Magma)]؛ وهو يعني بذلك، كما الزخم الحيوي عند برغسون، كتلة الطاقة الخلاقة، النابضة أبدًا، تلك التي تركز عليها المعطيات - «الخيال، الطبيعة، المعنى» - كلها.

V

مهما بدت هذه التأملات الأنطولوجية مغامرة، يبقى الكثير من الحجج التي يسوقها كاستورياديس بدايةً لتبريرها، تعليمية ومقنعة. يدور الحديث بصورة رئيسة حول حقلي مشكلات علميين، تركز إليهما براهينه؛ كلاهما، أي النفس الفردية كما أيضًا اللغة البشرية، يصلحان بالنسبة إليه كمنطقتي كينونة، يمكن البرهنة نظريًا من خلالهما على وجود ذلك التيار المستمر للمعنى من دون صعوبات.

ينظر كاستورياديس إلى الحياة الداخلية للنفس من منظور التحليل النفسي الذي للاكان (Lacan) باعُ فيه؛ في أفق هذه المدرسة الفكرية تلقى في الماضي علومه كمحلل نفسي، وهو ما زال إلى اليوم يستخدم تأويله الخاص للتحليل

النفسي، ولو أنه قد بقي على مسافة في تلك الأثناء من مظاهر الموضة اللاكانية⁽¹⁸⁾ ينطلق كاستورياديس من لاوعي أصلي للذات، لاوعي يجد في التجربة النفسية الداخلية وحدة غير متميزة مطلقاً مع العالم؛ هذا الوضع المونادي⁽¹⁹⁾، حيث يكون التوق الليبيدي⁽²⁰⁾ موجهاً من مبدأ اللذة وحده، إنما سوف ينقطع بعنف، حالما يصبح الطفل قادراً على إدراك الأشياء المستقلة عن أناه؛ يتفاعل المرء مع «فقدان وحدة عالمه» الذي به تبدأ عملية التنشئة الاجتماعية في المجتمع، عبر محاولة حثيثة من الآن فصاعداً لإعادة إنتاج الوضع المونادي الأصلي على شكل هومات (Phantasien)، من غير أن تصل هذه المحاولات إلى هدفها الغريزي في الحقيقة. لذلك فإن جميع الحاجات التي سيطورها في حياته المستقبلية، يمكن أن تُعتبر بطريقة ما تكوينات بديلة لتلك «الرغبة الأولى في الاتحاد الكامل» (494)؛ هذه الرغبة هي منبع القوة الدينامية - الغريزية التي تدفع الإنسان إلى تشكيل هومات بلا توقف. هنا بالضبط يرى كاستورياديس الآن العملية النفسية الداخلية لتوليد متواصل للمعاني المتخيّلة؛ تلك الهومات الغريزية المتجددة دوماً التي تحصل فيها الرغبة الأصلية غير المحققة منذ الأزل على فرصة للتعبير عن نفسها، يوضحها عبر وصفها بـ «تيار التصوّر والانفعال» الذي يحفّز الإنسان دائماً على الخروج إلى ما وراء الآفاق الراهنة لمعانيه. عندئذ تكون الذات الإنسانية، كما يقول كاستورياديس بشكل ثاقب، ليست إلا «سيلاً متواصلًا» من التصوّرات (546)؛ قدرتها على الفعل التقني، على «التويكاين»، يكتسبها من خلال اقتطاع التصور النفعي من تيار المعاني وتثييته اصطناعياً على نحو دائم في نفسها.

يحتاج كاستورياديس بصورة مشابهة في ما يتعلق باللغة البشرية أيضاً. يعتمد هنا أولاً على نتائج نقده للبنىوية، كي يتمكن في خطوة أولى من البرهنة على

C. Castoriadis, «Die Psychoanalyse als Projekt und Aufklärung», in: *Durchs Labyrinth. Seele*, (18) *Vernunft, Gesellschaft*, pp. 59 ff.

(19) موناد (Monade): مصطلح فلسفي ورياضي يوناني قديم، تغير معناه مع مرور الزمن. عرّبه فلاسفة العرب بمصطلح «الجوهر الفرد». يستعمله الكاتب هنا على الأرجح بالمعنى الذي ذاع منذ لايبنتس، وهو «الوحدة الأصلية، الأخيرة، الكاملة، المكتفية بذاتها وغير القابلة للحل». (المترجم)

(20) نسبة إلى الليبدو (Libido): مصطلح يستخدم غالباً في التحليل النفسي، ويشير إلى السلوك الممتع للوصول إلى إثارة الغرائز الطبيعية. وكان سيغموند فرويد هو أول من استخدمه. (المترجم)

أن المعاني اللغوية يجب أن تتحدد مبدئيًا من خلال علاقات بحقائق معطاة بشكل ما، أي بمسميات. لكن هذه «العلاقات الدلالية» هي، كما يزعم كاستورياديس ثانيًا، مفتوحة وفقًا لطبيعتها في الاتجاهين: كما أن كل علامة لغوية تكون موجودة دومًا في علاقة إحالة غير قابلة للتحديد مع العلامات الأخرى كلها، كذلك فإن كل حقيقة معلومة توجد فقط كعنصر غير محدد بصرامة من ضمن حقل معطيات كامل. لذا فإننا نتخذ مرجعًا في الدلالة اللغوية لغير المحدد في ذاته بمساعدة علامة مفتوحة الإحالة بشكل مبدئي، من دون أن نتمكن على الإطلاق من تثبيت ممارستنا الدلالية في قاعدة، ذلك أن هذا بدوره يشترط بالضبط استعمال تلك العلاقة الدلالية غير المحددة (566 وما بعدها). يستتج كاستورياديس من ذلك أخيرًا، أن اللغة البشرية تملك طبيعة أساسية مفتوحة وبالتالي إمكانًا إبداعيًا لا يمكن إغلاقه. ثم إن المعاني اللغوية، كما الحياة النفسية الداخلية من قبل، توجد في حالة تدفق وجريان متواصلين: تنبثق دومًا في مجريات اللغة آفاق معانٍ جديدة، وهذه العملية الإبداعية لا يمكن أن تتوقف.

عندما نتابع كاستورياديس إلى هنا ونضع جانبًا الاعتراضات البديهية التي يمكن أن تُساق في مقابل أنموذجه النظري للتنشئة الاجتماعية⁽²¹⁾، يبرز السؤال: كيف يمكن الآن نفتح طاقة خلاقة للواقع بمجمله من مجالي الظاهرتين المعروضتين هنا؟ فعالم المعاني اللغوية، كما الحياة النفسية الداخلية، يمثلان مناطق من الواقع، ترتكز احتمالياتها الإبداعية إن لم يكن على الجهود القصدية، فعلى الإنجازات العملية لأفراد من بني البشر. صحيح أن الإنسان لا يستطيع ببساطة أن يسيطر بحزم على نظام معانٍ لغوية أو على مجريات دوافعه النفسية الخاصة، لكنه يجد فيها دومًا طاقاته العمدية المتعاضمة؛ لكن في المقابل، فإن الإبداعات الحسية الخلاقة التي تتحقق على شكل تجديدات لغوية أو تكوينات هوائية، لا يمكن تصوّرها إطلاقًا من دون طاقاته المعرفية أو النفسية. ليس الإنسان العلة الواعية، إنما هو الحامل لتلك النتائج الإبداعية. لذا فإن الحجج التي ساقها كاستورياديس حتى الآن، تقدّم الأساس النظري لـ «أنطولوجيا» للعالم البشري - الاجتماعي

(21) يُنظر: Jürgen Habermas, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen* (Frankfurt am Main, 1985), pp. 380 ff.

فحسب، لكن ليس لمجريات الكينونة إطلاقاً؛ يمكن بواسطتها إعادة بناء الشروط النفسية والثقافية التي توفر داخل المجتمعات انفتاحاً دائماً، لا بل تدفقاً للعلاقات الحسية الرمزية. إذّاك يمكن أن يُنظر إلى الشراء الإبداعي غير المحدود للغة البشرية وللنشاط التخيلي لحياة الغريزة الإنسانية العَصِيّ على الرقابة، ويمكن أن يُنظر إلى التجديد اليومي في اللغة وفي صور الخيال، كأشكال أولية غير لافتة للنظر لقوة تخيل اجتماعية، تفرغ نفسها خارج شؤون الحياة اليومية في أفعال مشتركة مُثيرة للحواس؛ في لحظات تاريخية نادرة كهذه للإنتاج الإبداعي لآفاق معانٍ جديدة، لتأسيس مبانٍ مؤسسية جديدة، يُنجز هذا كشكل أصبح واعياً للممارسة المشتركة الذي خلافاً لذلك عادة ما يُنجز بشكل ضمني في جميع مناحي الحياة الاجتماعية.

غير أن كاستورياديس لم يعد مهتماً الآن باستنتاجات من هذا النوع، ولو أنها يمكن أن تشكل مخرجاً من صعوبات فلسفة الممارسة الأصلية لديه؛ ذلك لأن جهوده كلها تتركز الآن من باب أولى على أنطولوجيا شاملة، يرى أيضاً في خُطوتي المحاجة المعروضتين سابقاً مرحلة أولية لمذهب الكينونة الخلاقة في حد ذاته فحسب. لذلك، يمثل إبداع اللغة البشرية والحياة الغريزية الليبيدية بالنسبة إليه حاكم العالم الداخلي للمجريات الإبداعية الذي يستحقه الواقع في الأساس. لكنه ينجز العبور من العالم الإنساني - الاجتماعي إلى كينونة الأشياء بواسطة خدعة فنية؛ من خلال مصطلح «الصُّهارة» يقرر، كما برغسون في «الزخم الحيوي» (élan vital)، تجسيد الإنجازات الإبداعية التي لا نستطيع، ولأسباب وجيهة، إلا أن ننسبها إلى العالم الإنساني في المحصّلة. لأن كاستورياديس يرى قوة جوهرية كمعين لجميع الإنتاجات الإبداعية للبشر، أي تلك «الصُّهارة» عينها، يستطيع في نهاية المطاف أن يتكلم على «صهارة الصيرورة» (571) أيضاً، تماماً كما يتكلم على «صهارة» تدفق المعاني اللغوي. وهكذا تصب نظريته المجتمعية أخيراً، بسبب فرارها من جذريتها نفسها، في كوزمولوجيا لا يكاد يستطيع المرء أن يناقشها اليوم بواسطة حجج.

كفاح من أجل الاعتراف
عن نظرية البينيّة الذواتية لسارتر⁽¹⁾

(1) نُشرت هذه المقالة أول مرة في: Traugott König (ed.), *Sartre-Konferenz* (Reinbek bei Hamburg, 1988).

من بين الفلاسفة الذين أنجبهم قرننا، كان سارتر بالتأكيد، من وجهة نظر معينة، أكثرهم راديكالية: ببداهة لا مثيل لها وبطريقة مباشرة ظلت نظريته الفلسفية مرتبطة بخبرات معاصريه الوجودية الدنيوية قلبًا وقالبًا. قد تتشارك فلسفة سارتر مع مشاريع أخرى للتقليد الظاهراتي في ميزة تسوية أكثر الأمور تجريدية عبر الإحالة الدائمة على مجريات الحياة اليومية، إلا أنها تتميز من غيرها من خلال طابع الخبرات اليومية المُستفاد منها نظريًا؛ فيها تكتسب، كما هي الحال لدى جورج زيمل وحده، الإنجازات الحياتية للثقافة اليومية للمدينة شرعية فلسفية. قرر سارتر الارتباط بالأحداث والوقائع التي تنتمي إلى الحياة الدنيوية للمدينة، كمصدر خبرة للمحاججات الفلسفية؛ لذا فإن الحدائق العامة، والمقاهي ومحطات المترو تشكّل الخلفية المكانية، والمغامرة الجنسية، ومَشاهد الغيرة والصراعات اليومية المادة المعالجة للهياكل النظرية. قد تكون هذه الحدائق البديهية هي ما يفسر احتفاظ أعمال سارتر بجاذبية فعّالة إلى اليوم، لكنها في أي حال هي ما يشكّل التحدي الذي مثّله فلسفته منذ البداية. تبدو أمثلتها المركزية وكأنها تحوز دائمًا خبرات نستطيع جميعًا تقاسمها، أو في الأقل تبدو كأننا نتشارك بها.

ينطبق هذا بشكل استثنائي على نظرية البينية الذاتية (Intersubjektivität) التي طورها سارتر في القسم الأوسط من عمله الفلسفي الأساسي عن الوجودية الكينونة والعدم. يتمحور موضوعها المركزي حول شروط إمكان اللقاء بين ذاتي بين الأفراد، وأطروحتها الحاسمة هي أن العلاقات البشرية محكومة بسلبية لا يمكن تجنبها. بهذه المقولة السلبية لم يتمكن سارتر من التعبير فلسفيًا عن الشعور الذي كان ولا يزال سائدًا فحسب؛ بل إنه بدراساته عن الوجود الغريب مهّد الأرضية النظرية أيضًا لمذهب السلبية بين ذاتي النظري الذي

استمر فعلاً في التحليل النفسي لجاك لاكان وفي نظرية الخطاب عند جان فرانسوا ليوتار (Jean-François Lyotard): يمكن اعتبار تحليله للمواجهات بين البشر كأنموذج مرجعي خفي وفعال لجميع المحاولات ما بعد البنيوية لإمطة اللثام عن التواصل بين ذاتي كعملية تواصلية زائفة بين أفراد نرجسيين أو أنانيين متمحورين حول ذاتهم. في المذهب البين ذاتي النظري المبكر لسارتر لا يجد الشك المعاصر تجاه الإمكانيات البين ذاتية الناجحة سابقة فلسفية فحسب، إنما أيضاً وحتى الآن التعبير المثالي عنه. تمثل هذه السلبية اليوم تحدياً لفلسفة اجتماعية نقدية، مسترشدة بفكرة الحرية التواصلية، تحدياً يشد إحاحه وتعظم قوته إلى حد أن ما يبدو أن هذه السلبية تواجهه إضافة إلى علاقات التواصل الواقعية نفسها، هو أيضاً وباضطراد الوصف الذاتي للأفراد؛ فالافتراض المشكك، لا بل السلبي، بأن العلاقات البين ذاتية محكومة بالفشل مسبقاً وحتماً، يتسرب ببطء كقناعة خلفية حياتية إلى داخل فئات اجتماعية لمجتمعنا تتزايد يوماً بعد يوم.

سأناقش نظرية سارتر عن البينية الذاتية نقدياً، وذلك عبر (I) محاولة رسم مبرراتها الفلسفية باختصار، (II) محاولة نقد هذه المحاججات ضمناً، وأخيراً (III) بسط التوقعات المتصلة بالتطور اللاحق لنظرية البينية الذاتية.

I

قام سارتر في أعماله الأولى بمحاولة اكتساب أنطولوجيا لعالم الاجتماعي من المنظور الداخلي لوعي ذات قصدية. ويتمتع بأهمية كدافع للمشروع برمته العزم الواثق على محاولة المصالحة المتأخرة بين أنطولوجيا الكينونة لهايدغر والفلسفة التجاوزية لهوسرل في مقاربة واحدة. ومع أن هذه الفكرة الأساسية وحدها تستتبع سلسلة من الصعوبات التي لا يمكن تدليلها، والتي صارت في هذه الأثناء واضحة وضوح ضوء النهار، فإن مجموع الأفكار التي توصل إليها سارتر في غضون اشتغاله على هذه المسألة، هي مذهشة حقاً. يعتبر سارتر أن المحددين الأساسيين لأنطولوجيا ظاهرية هما «الكينونة - لذاتها» للذات القصدية و«الكينونة - في -

ذاتها»⁽²⁾ للواقع المطابق لنفسه. وهو يعني بذلك الكينونة الأولى القصدية لوعي الذات التي تكون في مشاريعها الوجودية دومًا متجاوزة لنفسها وبالتالي متباينة مع نفسها أبدًا. أما المحدد الثاني فهو يصف في المقابل حالة الكينونة لواقع كائن، على خلاف حقيقة الذات المفتوحة بذاتها، كحقيقة مغلقة فحسب.

يعرض سارتر بناء العالم الاجتماعي الآن على هدي تلك الجهود السلبية التي تتجاوز عبرها الذات إمكاناتها المختارة بلا كلل، كي تتمكن من التوصل إلى ذلك الوضع بعيد المنال الذي تكون فيه الهوية مريحة ومنغلقه على ذاتها، الوضع الذي يميز طريقة كينونة الأشياء. ليس من الصعب إدراك أن سارتر يستوحي الاتجاهات الراهنة في التحليل النفسي في هذه المقدمات الموضوعية - النظرية: بالطريقة نفسها التي يتكلم فيها كل من لاكان وكاستورياديس اليوم في بناءاتهم التحليلية - النفسية عن ذلك التوق الدائم، لكن غير الممكن إشباعه مبدئيًا، للذات نحو حالة وحدة موناوية⁽³⁾، يفترض مؤلف كتاب الكينونة والعدم أن الذات تحاول دائمًا التعويض عن النقص الأصلي في الموضوعية لديها، في الوحدة مع نفسها، من خلال مشاريع وجود متواصلة. العبور إلى مجال البينية الذاتية ينتج وفقًا لسارتر من محاولة الإجابة عن السؤال: كيف يمكن لتلك الذات المتحركة بنفسها، الموجودة في حالة وعي ما قبل انعكاسي، أن تعي نفسها من الأساس⁽⁴⁾ الإجابة التي يعطيها سارتر، تُذكر للوهلة الأولى بنمط أفكار بادر إليه فيخته وتابع هيغل تطويره: تلك الذات تستطيع أن تصل إلى وعي نفسها، أي إلى الثقة بالنفس، فقط عندما تستطيع التعرف إلى نفسها كذات في وعي ذات أخرى مماثلة⁽⁵⁾. يتخذ

(2) يُنظر: جان بول سارتر، الوجود والعدم: بحث في الأنطولوجيا الظاهرية، ترجمة عبد الرحمن

بدوي (بيروت: دار الآداب، 1966)، تعريف المصطلحات في «التنبيه»، ص 5. (المترجم)

(3) يُقارن حول الأمر الفصل السابع من كتابنا هذا: «إنقاذ أنطولوجي للثورة: عن النظرية الاجتماعية

لكورنيليوس كاستورياديس»، ص 161 وما بعدها.

(4) يُراجع: سارتر، الوجود والعدم، ج 3، الفصل الأول.

[الحاشية في الأصل تحيل إلى الترجمة الألمانية للكتاب المذكور: Jean-Paul Sartre, *Das Sein und*

das Nichts (Reinbek, 1962), third part, first chap. (المترجم)]

(5) حول هذه المحاجة المغرقة في التعقيد، يُنظر: Ludwlg Step, *Anerkennung als Prinzip der*

praktischen Philosophie (Freiburg; München, 1979), and Andreas Wildt, *Autonomie und Anerkennung* (Stuttgart, 1982), esp. chap. III.

سارتر بالطبع اتجه الحركة المعاكس لمواجهة بين ذواتية كهذه كنقطة انطلاق لتحليله. بالنسبة إليه، لا يمثل وضع إدراك الآخر، إنما وضع كوننا مدرّكين من الآخر، الشرط الذي يجب أن يتحقق للذات المحالة على نفسها، كي تتمكن من التوصل إلى وعي نفسها. في اللحظة التي يظهر فيها فرد آخر في مجال بصري، والذي تكون نظرتة موجهة إلي، أكون قادرًا على إدراك ذاتي أو وصفها، لأنني أتحقق بأنني موضوع وصف بالنسبة إلى الآخر⁽⁶⁾ لذا تُكتسب، كما يمكن الاستنتاج، قدرة وعي الذات بالذات من طريق بينذواتي.

قد تختبئ في البناء السلبي لهذا الوضع إشارة إلى الهدف الذي سعى سارتر إليه عبر تحليله البيئية الذاتية الإنسانية. ما يعنيه في هذا السياق ليس الأنموذج المثالي للتواصل الناجح الذي اهتم به ذلك الجيل من الرومانسيين الألمان الذي انتمى فيخته الشاب إليه أيضًا، إنما البرهان على فشله (أي التواصل) الحتمي. ينطلق سارتر من الخطوط العريضة لوضع تفاجأ فيه الذات بنظرة ذات أخرى، ليطوّر منطلقًا للإخفاق الضروري للتفاعل بين البشر. تسلسل الأفكار الذي يحاول أن يبرهن به هذه السلبية الداخلية للتواصل، إذا ما أُخِذت فرضياته الأنطولوجية في الاعتبار، لا تنقصه التبعات مطلقًا: عندما يتميز نمط الكينونة للذات من خلال تسام جوهرى، ينبغي عندئذٍ أن تتحدد الذات في النظرة من خلال الآخر في مقطع وحيد لأفق إمكاناته وأن تُرى، من ثم، ذاتًا منعكسة في الوقائعية المغلقة. تُخصّص لي نظرة الآخر إمكانًا واحدًا فقط من الإمكانيات المفتوحة دومًا لمشروعى الذاتى، تجعل منى شيئًا مكانيًا في العالم وتُفصّل أفقى الزمنى على قياس الحاضر. لذلك فإنني أعتبر، كما قال سارتر بطريقة حادة، أن كونى منظورًا من الآخر هو «موت إمكانياتى»⁽⁷⁾

خطر تشييء كهذا، يندلع في شعور العار أو الرعب، تستطيع الذات المهدهدة

(6) يعطى آرثر دانتو إعادة بناء لهذه المحاجة جديرة فعلاً بالقراءة:

Arthur C. Danto, *Jean-Paul Sartre* (Göttingen, 1986), chap. 4.

(7) سارتر، الوجود والعدم، ص 379-426.

[الحاشية في الأصل تحيل على أرقام صفحات في الترجمة الألمانية للكتاب المذكور: Sartre, *Das Sein und das Nichts*, pp. 338-397 (المترجم).]

بدورها تجنّبه فحسب عبر محاولة اشتراط جانب محدد من جوانب الإمكان على الذات الغربية. يجب عليّ، حتى لا أتحوّل إلى شيء من خلال نظرة الآخر، أن أعكس بطريقة ما اتجاه التشييء في العلاقة التفاعلية (بيني وبين الآخر)، وذلك عبر البدء بدوري الآن في تخصيص إمكان واحد من إمكانيات مشروع الذات الناظرة إليّ. يقدّم سارتر هذا الوضع من التشييء المتبادل بين الذوات على أنه المرحلة الأولى من الدينامية السلبية التي تُدمر جميع أشكال التواصل بين البشر من الداخل. تحليلاته البين ذواتية تصل بالبرهان إلى مبتغاه، ألا وهو أن العالم الاجتماعي مكوّن من أفراد مشيئين، بعضهم لبعض. وكى يبني نتيجة محاججته على أسس ظاهراتية صلبة أيضًا، يختم سارتر تحليلاته البين ذواتية كما هو معروف بمحاولة إمارة اللثام عن علاقات ملموسة بين البشر بصفاتها وسائل إخضاع متبادل ووسائل أدائية متقابلة: السعادة، المازوشية، الشهوة، ولكن أيضًا الحب واللغة، كلها تظهر بالنسبة إليه، في حال خضعت جميعها لملاحظة حيثة ومتحررة من الوهم بشكل كاف، كأشكال مختلفة من التفاعل الاستراتيجي بين الذوات. إنها أولاً وقبل كل شيء آخر القوة الإيحائية لهذه التحليلات الظاهراتية التفصيلية الثاقبة، هي ما يجعل التملّص من مسار محاججات سارتر على هذه الصعوبة.

II

إذا كانت إعادة البناء المختصرة هذه لمحاججات سارتر صحيحة، فإن النتيجة التي ينبغي أن تصل إليها نظريته عن البينية الذواتية، تبدو بديهية: الاتفاق على علاقة تواصلية بين الأفراد غير ممكن، ذلك لأن أحدهم يجد نفسه حكمًا في الوضع التشيئي للكينونة - للغير. العلاقة الأساسية بين ذوات محالين بعضهم على بعض هي الصراع، كما يقول سارتر أيضًا. في سبيل وضع تسلسل أفكار سارتر محور السؤال، لا أريد الآن اختيار طريق نقد منهجي، يذهب إلى أن مسببات السلبية في نظرية سارتر حول البينية الذواتية تكمن في الوسائل المفهومية التي يناقش عبرها تحليلاته الظاهراتية للمواجهة بين البشر؛ فقد سلك مايكل توينيسن (Michael Theunissen) في تفسيره الرائع هذا الطريق،

حيث طوّر أطروحة تقول إنه كان لا بدّ لسارتر أن يصل إلى نتيجة سلبية في تحليلاته البين ذاتية، لأنه لم يتمكن، على الرغم من كل التبصّر البين ذاتي، من النأي بنفسه عن الفرضيات الأنطولوجية لفلسفة التسامي⁽⁸⁾ في المقابل، فإنني سوف أباشر في نقدي باطنياً في البدء، عبر محاولة لأبيّن أن سارتر قد قدّم وصفاً اختزالياً لذلك الوضع الأساسي البين ذاتي الذي تكون فيها الذات عرضة للنظر؛ من ثم، ونتيجةً لإعادة تأويل ظاهراتية كهذه، سيتبين أن الفرضيات الأنطولوجية لظاهريته السوسولوجية هي ما منعه عن تفسير قطعي ملائم للوضع التفاعلي المتبادل. وفي الإجمال، ينبغي أن يمثل نقدي الخطوة الأولى في معالجة تبغّي إظهار أن سارتر الشاب، مثله مثل كثير من المؤلفين، كان قد تخطى مستوى التفكير الذي وصل إليه هيغل، من خلال إعادة ترجمة النموذج التفاعلي «للكفاح من أجل الاعتراف» بشكل خفي إلى النموذج الأقل طموحاً المتمثل في الكفاح من أجل إثبات الذات فردياً فحسب.

إذا ما عدنا بالذاكرة إلى الوضع الذي أتاح لسارتر البدء بالمنطق السليبي للعلاقات التفاعلية، يتبادر فوراً إلى الذهن أنه لم يتوسع في تقويم نظرة الآخر. الصفة الوحيدة التي أعطيت بوضوح للنظرة الموجهة إليّ، هي التي تثبتني في مخطط سلوكيّ واحد مفرد وتقوم لهذا السبب بتشبيهي. لكننا في واقع الحال معتادون على وصف النظرات بطريقة مختلفة، أكثر ثراءً. نتحدث عن النظرات التي تقع علينا، بمفردات تصفها بالمشجّعة أو المحبّطة، المتسائلة أو الموافقة، المرحّبة أو المشكّكة. إذا ما أتحنا لهذا التنوع الكبير في الاحتمالات الذي نصف فيه النظرات عادة، المرور أمام ناظرينا، عندئذ سيتضح بسرعة أنها يجب أن لا تجبرنا بالضرورة على انتواء سلوكٍ محدد؛ بل على العكس، فهي بطريقة ما قد تزيد من عزمنا على التصرف أو على السؤال، لا بل إن بمقدورها أن تفتح لنا احتمالات فعل لم نخاطر في بالنا من قبل مطلقاً. نحن نصفنا على النظرات، كما يبدو، معاني قيمة، تدفعنا في أكثر الحالات، إلى ردات فعل إيجابية أو سلبية على ما نفترض أن النظرة تحمل من إسنادات. حتى إذا ما التزمنا النموذج الإدراكي الذي يكمن

Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart* (Berlin; New (8) York, 1977), chap. 6.

في أساس التحليل التفاعلي عند سارتر، يغدو واضحًا أن مواجهات تواصلية من النمط المذكور تملك بنية تحتية معيارية، تطالبنا بشكل غير مباشر بنوع من اتخاذ الموقف. يبدو هذا بشكل شديد الوضوح في أول مدخل ظاهراتي، حتى أن السؤال يلح فورًا في فرض نفسه: لماذا اعتقد سارتر، الذي كان ذكاؤه كافيًا ليجعله يدرك ذلك، أنه يستطيع استخلاص التفاعل الاجتماعي بشكل كامل من هذا النسيج المتشابك؟

ينبغي الآن في الواقع القول بكل وضوح، إن سارتر نفسه يتحدث في بعض المواضيع من محاججته عن الذات التي يمكن أن تصبح موضوعًا خاضعًا للتقويم من خلال وقوعها تحت نظرة الآخر⁽⁹⁾ علاوة على ذلك، يبدو أنه من خلال اختياره الحالة الأنموذجية للوقوع المتفاجئ تحت النظر في ذاك المشهد الشهير الذي نرى فيه رجلًا شكاكًا يشعر فجأة، في أثناء تلصصه من ثقب المفتاح، بأن هناك نظرة تراقبه، أراد من هذا الاختيار أن يلمح إلى أننا نستطيع الحديث عن تفاعل معياري غني المحتوى في هذا النوع من المواجهات⁽¹⁰⁾ الشعور بالعار الذي يشكل ردة فعل ذلك الرجل على النظرة المُتكهّنة، يمكن أن يكون ردة فعل شعورية أخلاقية، يتفاعل عبرها أمام آخر افتراضي أو واقعي مع فعله ذاته، الفعل الموسوم باللاأخلاقي. إلا أن سارتر لا يتابع بشكل جدي طريق توضيح كهذا، التوضيح الذي يتخذ البنية التحتية المعيارية للتفاعل الاجتماعي نقطة مرجعية؛ بل إنه يترك ملاحظاته الخاصة حول المعنى القيمي للنظرة غير مدروسة، ويلاحق وحيدًا ذلك الطريق الذي يتم رفضه من خلال الخطاب اللامتياز عن المفعول التثبيئي للوقوع تحت النظر. وفي هذا السياق يتكلم أيضًا على العار ليس كردة فعل شعورية أخلاقية، كما ينبغي الاستخلاص من المثل الذي أعطاه هو نفسه، بل يسمي العار ردة فعل شعورية «ميتافيزيقية»، تتفاعل من خلالها مع الصدمة الأنطولوجية لتشيئنا.

Jean-Paul Sartre, *Das Sein und Das Nichts*, p. 356;

(9) يُقَارَن:

Peter Kamptis, *Sartre und die Frage nach dem Anderen* (Wien, 1975), pp. 223 ff.

يُنظَر أيضًا:

Ibid., pp. 345 ff.

(10)

حقيقة أن سارتر يصف كل وقوع تحت النظر من دون تمييز كطريقة للتشبيء، لا يمكن حتمًا أن تبرّر ببساطة بأنه لم يلاحظ ذلك الثراء في المعاني الذي يمكن أن نختبره في النظرات. ينبغي أن تكون أسبابه بالأحرى من ذلك النوع الذي يجعل معالجة التمايز بين محتويات المعنى المختلفة للنظرة من الأساس نافلة وزائدة عن الحاجة. لكن سببًا كهذا يظهر عندما تصبح الجهة الأخرى لتلك العلاقة التفاعلية المفتوحة عبر نظرة تحت الملاحظة، ويعني بهذا الذات المنظورة. هذه الذات تختبر كل نظرة، كما يعبر سارتر عن ذلك، كتعيين تشيئي، ك«موت» لكل إمكانات تصرفها اللاحقة. ليس ذي صلة، ما هو المعنى الخاص الذي تعطيه لكل نظرة في حد ذاتها، ذلك لأنها ترى أنه، في حقيقة كونها واقعة تحت النظر بوضوح، مجبرة هي نفسها على نية تصرف واحدة لا غير. هذا لا يمكن أن يعني إلا أن سارتر، في نظامه المرجعي القطعي، يشير إلى أفراد، يعيشون تأويل أنفسهم باستمرار في انفتاح تجريبي كهذا، حيث إنهم لا يتمكنون، في مشاريع تصرفهم المختلفة، من إعطاء أي قدر من الاتساق في ما بينها ولا في تسلسلها الزمني، لا أفقيًا ولا عموديًا. لهذا السبب فقط يجب أن يروا في كل نظرة تبيينًا إلزاميًا باتجاه نية سلوك معينة، كانوا قد تساموا عليها من قبل في الانفتاح الدائم لمشروعهم الوجودي. في المقابل، لو كانت لأفراد المقدره على إعطاء أنفسهم تفهمًا لذواتهم بهذا المعنى متجاوزًا للحظة، عندئذ يكون لنمط وطريقة النظرة أهمية مباشرة بالنسبة إليهم؛ إذ يمكنهم أن يروا تأكيدًا أو تساؤلًا، تشجيعًا أو انتقادًا في تفهمهم لذواتهم المرشد لسلوكهم؛ وهم يستطيعون، وهذا هو الأكثر أهمية، التفاعل إيجابًا أو سلبيًا، على قاعدة فهم كل منهم الشخصي لذاته، مع تأويل ذواتهم المتضمن في نظرة واحدة.

هكذا، فإننا حالما نزود الذوات الإنسانية بتفهم إضافي لهم بشكل قاطع، أي بالمقدرة على خلق هوية شخصية، ينبثق من الوضع التفاعلي المتبادل الذي حلله سارتر عنصران بنيويان، بقيا منهجيًا في الخفاء في وصفه الظاهراتي هو نفسه: أولاً لن يعود، بالنسبة إلى الذات المتخيّلة، المعنى المحدد الذي تخمّنه لنظرة الآخر، بلا أهمية بالطريقة التي يظهر أن سارتر قد لّمح إليها، بل على العكس فهو، أي المعنى، يزن ثقيلًا في ميزان تقرير السلوك؛ ذات كهذه سوف تتفاعل مع المحتوى

المعنوي المخمّن للنظرة الموجهة إليها بطرائق مختلفة، وفقاً لفهمها الذاتي. وهذا بدوره يحيل على عنصر بنيوي آخر، لا ينتمي واقعياً بالضرورة إلى ذلك الوضع التفاعلي المتبادل، إلا أنه ينتمي إليه افتراضياً بالتأكيد: الذات التي تدرك نفسها من خلال مشروع حياة خاص بها ليست مجبرة بالضرورة على التفاعل ببساطة إما سلباً وإما إيجاباً فحسب مع الموقف المتوقع المتضمن في نظرة الآخر، بل إنها قادرة أيضاً على جعل هذا الموقف المتوقع نفسه موضوعاً لردّة فعلها، وذلك عبر استخدامها وسيلة التفاهم اللغوية. ذلك الوضع المتمثل في الوقوع تحت النظر هو بدوره في الوسيلة الواسعة التأثير التي هي اللغة، والتي تستطيع الذات المنظور إليها اللجوء إليها في حالات معينة. إلا أن سارتر على ما يبدو يلغي كلياً أي إمكان للمتابعة اللغوية للتفاعل الذي افتتحه الاتصال عبر النظر.

يظهر أن هذا كله يشير إلى أن سارتر كان مجبراً على بناء سلبي للتفاعل البشري فقط لأنه كان قد استثنى، في مفاهيمه الأساسية، إمكان نشوء هوية شخصية للأفراد⁽¹¹⁾ لا تسمح أنطولوجيته الثنائية بإدراك الأشخاص كذوات يسعون من جانبهم إلى إدماج مشاريع سلوكهم المختلفة في نظام ذي استمرارية، محافظاً عليه من خلال تفهمهم الذاتي؛ ذلك لأن سارتر كان قد نسب مفهوم الهوية أنطولوجياً وبتحيز شديد إلى مجال [الكينونة -] في - ذاتها المتشيئة، حيث إنه لم يعد بمقدوره مجرد التفكير في إمكان هوية لـ [الكينونة -] لذاتها، بمعنى آخر بإمكان إيجاد هوية شخصية. لو أنه امتلك في المقابل تلك الوسيلة القطعية، لإدراك الذوات بطريقة ما كشخصيات متطابقة مع نفسها، لما ظهر اللقاء التفاعلي ككفاح للاحتفاظ بالتسامي الصافي لـ [الكينونة -] لذاتها، إنما كفاح من أجل الاعتراف المتبادل بالتفهم الذاتي الذي تأتي به الذوات بمحض إرادتها إلى ذلك التفاعل. بيد أن هذه الفكرة هي فكرة هيغل العظيمة التي أثارها فيخته في الأساس: استطاع أن يفسر اللقاءات التفاعلية كأشكال معينة من الكفاح من أجل الاعتراف تحمل في داخلها احتمال تجاوزها هي نفسها، لأن الذوات تستطيع أن توحد متطلباتها الخاصة بفضل الاعتراف المتبادل.

(11) يُقارن نقد: Charles Taylor, «Was ist menschliches Handeln?», in: *Negative Freiheit? Zur Kritik neuzeitlichen Individualismus* (Frankfurt am Main, 1988), pp. 9 ff., esp. 29 ff.

يحتوي التفاعل عند هيغل، كمنظير إيجابي للحظة الصراع، على خبرة شرعية المطالب الخاصة بالذات وشرعية التفسير الذاتي؛ لذلك أيضًا يستطيع بالنسبة إليه كل معنى تفاعلي أن يتعالى فوق نفسه عملانيًا، لأن الأفراد بمعرفة أنهم معترف بهم يستطيعون التوصل إلى تفسيرات لذواتهم أكثر طموحًا أيضًا. وهكذا يتضمّن الكفاح من أجل الاعتراف احتمالية تاريخية في الوقت نفسه، تنمو عاليًا فوق الأشكال المعتمّدة لعلاقات الاعتراف⁽¹²⁾ في المقابل، يشد سارتر برغي فكرة هيغل، إذا صح التعبير، نزولًا إلى أصولها «الهوبزية»⁽¹³⁾: الكفاح الأخلاقي من أجل الاعتراف يتحول ثانية إلى مجرد صراع من أجل بقاء الذات؛ إلا أن بقاء الذات هذا يمكن اعتباره الآن، إذا ما تُرجم وجوديًا، الانفتاح الفارغ للـ [الكيونة -] لذاتها.

III

سأختصر بسرعة: صرّح توينسن ذات مرة تعليقًا على أهمية سارتر: «يشتغل سارتر على نظرية عن الذي هو سلبي ظاهريًا التي هي نفسها سلبية، ما دامت تذهب إلى الظاهر»⁽¹⁴⁾ قد يكون رمى بهذا أولًا إلى فهم الجدلية عند سارتر، لكن هذه المقولة تنطبق في رأيي أيضًا على السلبية النظرية للبينية الذواتية. ينبغي وصم هذا المفهوم بالسلبية، لأنه يتبنّى من دون تفكير فهمًا مغلوطنًا للذات عند الأفراد بصفته أفق فهمهم الخاص. فقط لأن سارتر يتقبّل الفهم الذاتي للفرد الذي يفسر كيونته البرّانية عبر نمط كيونة لكيونة - لذاتها بأنه لاكيونة متواصل، كافتتاح متوالٍ، من دون أن يتمكّن من التوصل إلى فهم هويته الإنسانية نفسها البتة، لأجل ذلك فحسب يعتبر سارتر أن عليه أن يعتبر الوقوع تحت النظر من الآخر تشيئيًا، وتبعًا لهذا فإن كل تفاعل بين الناس هو مواجهة بين ذوات مُشيئين بعضهم لبعض. لذلك، فإن نظرية سارتر المبكرة عن البينية الذواتية هي نظرية عن السلبي ظاهريًا.

Wildt, *Autonomie und Anerkennung*, pp. 343 ff.

(12)

(13) نسبة إلى الفيلسوف والرياضي الإنكليزي هوبز (Thomas Hobbes) (1679-1588). (المترجم)

Michael Theunissen, «Sartre ein Dialektiker», in: *Dialektik. Beiträge zu Philosophie und Wissenschaften*, no. 2 (1981), p. 19.

تطورت نظرية سارتر بالطبع في اتجاه آخر؛ وأود في الختام تبني الاحتمال القوي القائل إن نظريته في البنية الذواتية تتبع السبيل المُجدي لتأريخ السلبى التدريجية. يحول سارتر مفهومه خطوة فخطوة، من خلال تأريخ وتنشئة اجتماعية متزايدة لشروط التشويه الاستراتيجي للتفاعل بين الناس، أي بمعنى آخر للتأثيرات التشيئية للتواصل. وهو يفتح إمكان ذلك عبر كتابه الصغير تأملات في المسألة اليهودية الذي يذهب فيه إلى أسباب العلاقة الاستراتيجية العدائية لـ «لاساميين» تجاه اليهود في الظروف الطبقيّة المرتبطة بالزمن للطبقة البرجوازية الصغيرة⁽¹⁵⁾ والمرحلة الثانية لهذا التحول من سلبية أنطولوجية للتفاعل إلى سلبية تفاعل محصورة تاريخياً تتجلى في كتاب *Kritik der dialektischen Vernunft* (نقد العقل الديالكتيكي) الذي يفترض فيه أن سبب العلاقات التنافسية بين البشر هي حقيقة فقدان إمكان تلبية حقيقية للحاجات الإنسانية. أخيراً، تتمثل الخطوة الثالثة في هذا التحول التدريجي في الدراسة الضخمة عن فلوبيير (Gustave Flaubert) التي وصف فيها، كما أعتقد، مفهوم العصاب الموضوعي بأنه ليس إلا باثولوجيا التواصل الناتجة تاريخياً. لكن، إذا ما صحّ هذا، يكون سارتر قد تحرك في سياق تطويره لنظريته في الوقت ذاته باتجاه مفهوم للبنية الذواتية الإنسانية، يسمح لنفسه بالاسترشاد بتفاهم غير متكلف بين البشر. ليس في وسعي تأويل تلك العبارات التي أجاب بها سارتر عن أسئلة ألكسندر أستروك (Alexandre Astruc)، بطريقة أخرى: «الصمت في هذا السياق هو في نهاية الأمر رجعيّ، ذلك أنه امتناع عن التواصل، هو، رغبة المرء في أن يكون من الحجر، في أن يكون في نفسه ومن أجلها، في أن يكون صيرورة تشبه تمثالاً لا يستطيع الإجابة، لأن الصمت في تكوينه تام وحجري، إلا أنه صمت مُحكم. الإنسان المصنوع من الحجر لا يجيب. والصمت هو هذا بالضبط. فوالد مثلاً لا يجيب عن تساؤلات أولاده عندما يتكلمون معه، هو في الحقيقة شخص يضع نفسه موضع الأب: ليس على الأب أن يجيب أولاده، هو يحتاج إلى التعبير عن رغباته أو عن شهواته أو عن أوامره فحسب. الصمت هو هذا بالضبط. في المقابل يتضمّن التواصل

Axel Honneth, «Ohnmächtige Selbstbehauptung. Sartres Weg zu einer intersubjektivistischen (15) Freiheitslehre,» in: *Babylon. Beiträge zur jüdischen Gegenwart*, no. 2 (1978), pp. 82-88.

بالضرورة الحقيقة والتقدم، كما تقول. إنها متلازمة. ومن الطبيعي، وضع الثقة
في اللغة»⁽¹⁶⁾

العالم الممزق للأشكال الرمزية⁽¹⁾
عن عمل بيار بورديو الثقافي - الاجتماعي⁽²⁾

(1) أنا ممتنّ لمارتن شمايزر (Martin Schmeiser) لملاحظاته واقتراحاته.

(2) نُشرت هذه المقالة أول مرة في: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, vol. 36, no. 1 (1984), pp. 147 ff.

على الرغم من أن معظم أعمال بيار بورديو (Pierre Bourdieu) الكبيرة قد تُرجمت [إلى الألمانية] بانتظام مدهش، فقد ظلَّ عمله النظري بلا صدى وخارج التأثير في النقاش العلمي لدوائر العلوم الاجتماعية في الجمهورية الاتحادية [الألمانية] حتى اليوم⁽³⁾؛ وهذا المصير يتهدد أكثر بحوثه شمولاً ومن غير شك أكثرها أهمية أيضاً، كتابه *La distinction* (التمييز) الذي صدر بالألمانية بالعنوان الناجح *Die feinen Unterschiede* (الفروق الدقيقة) بعد ثلاث سنوات من نشره في فرنسا⁽⁴⁾. انعدام التأثير الذي يصيب أعمال بورديو في هذه البلاد، قد يكون هو الثمن الذي يجب أن يدفعه من لا ينحني للقوالب الجاهزة التقليدية في بناء النظريات السوسيولوجية؛ مهما يكن من أمر، لا يمكن أن يلائم عمل بورديو المخططات التي اعتادت العلوم الاجتماعية الألمانية التلهي بها. وجّه بورديو اهتمامه وبحوثه من البداية إلى عالم البنى الرمزية التي يأتي بها المجتمع إلى منصّة العرض؛ فما يجذب انتباهه هو تلك المجالات التي تتمثل في العادات الثقافية وأشكال التعبير الرمزية التي اعتادت الماركسية المتصلبة رفضها ببساطة معتبرة أنها متوجّجا جانبياً لإعادة الإنتاج الاجتماعية. لكن بورديو يعتبر نفسه ماركسياً، إن كان هذا اللقب ما زال يعني شيئاً في أيامنا هذه؛ فلم يسمح للأصوات المنتقدة للماركسية التي هي على الموضة عالمياً اليوم، أن تربكه، حتى أنه جعل من أحد أكثر أجزاء النظرية

(3) في هذه الأثناء تحسّن هذا الوضع إلى حد بعيد؛ يُقارن بالنسبة إلى علم الاجتماع المختارات التي حررها كلاوس إيدر: Klaus Eder (ed.), *Klassenlage, Lebensstil und kulturelle Praxis* (Frankfurt am Main, 1989); Eckart Liebau, *Gesellschaftliches Subjekt und Erziehung. Zur pädagogischen Bedeutung der Sozialisationstheorie von Pierre Bourdieu und Ulrich Oerermann* (Weinheim, 1987); Michael Pollak, *Gesellschaft und Soziologie in Frankreich* (Königstein/Ts., 1978), and Alain Accardo, *Initiation à la Sociologie de L'illusionisme Social* (Paris, 1983).

Pierre Bourdieu, *Die Feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft* (Frankfurt (4) am Main, 1982).

الماركسية تنازعاً عليها، أي مفهوم الصراع الاجتماعي بين الطبقات، النقطة المركزية لبحوثه الخاصة أيضًا. يحاول بورديو أن يقوم بتحليل البنية الاجتماعية التي يركز عليها مفهوم الصراع الطبقي، بطريقة تتيح لتفحص علمي للواقع الثقافي أن يندمج فيه (أي في التحليل) بكل سلاسة؛ وهو يبغى من خلال ذلك الجمع بين عنصرين في نظريته، لا يمكن الروح التصنيفية التقليدية لعلم الاجتماع عادة أن تتحملهما معًا على الإطلاق. يكرّس نفسه بلا كلل لموضوع، لم يتصدّ له حتى ذلك الحين سوى عالم اجتماع ذي اتجاه ظاهراتي أو مختص بالتحليل النفسي، وبالأدوات التحليلية لنظرية يُعترف لها تقليديًا، إلى حد ما، بالحق في درس الشروط الاجتماعية - الاقتصادية. كيف قام بورديو بصهر العنصرين في وحدة نظرية واحدة، أو بمعنى آخر، كيف دمج مفهوم الصراع الطبقي مع دراسة أشكال التعبير الرمزية في تلك النظرية عن ثقافة الرأسمالية المتأخرة؛ هذا الدمج الذي يظهر كإنجاز عظيم لبحثه، لا يمكن استيعابه إلا عبر إدراك عملية بناء تلك النظرية خطوة خطوة.

I

أن أحدهم سار في طريق تطوير نظرية مجتمع بمفرده، يمكن أن يكون القارئ قد أخذ علمًا به من خلال كتاب كان متداولًا لوقت طويل كـ «معلومة سرّية»، وهو كتاب *Esquisse d'une théorie de la pratique* (مشروع نظرية في الممارسة)⁽⁵⁾ في هذا الكتاب الذي يجمع بين دفتيه مقالات إثنولوجية من خمسينيات القرن الماضي وستينياته، أنجز بورديو بطريقة مبتكرة عدولاً عن عقيدة الإثنولوجيا البنيوية التي كانت سائدة في فرنسا في تلك الحقبة. وقف بورديو في البداية، مثله مثل كثير من علماء الاجتماع الفرنسيين في جيله، تحت النفوذ الكاسح لنظرية كلود ليفي ستروس. بحوثه الخاصة التي بدأها كعالم إثنولوجي في الجزائر التي كانت لا تزال مستعمرة تسيطر عليها فرنسا، كانت مطبوعة بالقناعات الأساسية للأنثروبولوجيا البنيوية؛ تقاليد الزواج، كما الحكايات الخرافية لسكان منطقة

Pierre Bourdieu, *Entwurf einer Theorie der Praxis* (Frankfurt am Main, 1976).

(5)

القبائل الأصليين الذين كانوا موضوع بحثه، تم تفسيرها وفقاً لأنموذج مرتكز على علم اللغة كأنظمة علامات مغلقة، ينبغي لتنظيم كل منها أن ينشأ من خلال قوانين بناء العقل الإنساني؛ يعطي الفصل الثاني مثلاً مثيراً للدهشة على هذه التصورات المستندة إلى ليفي ستروس⁽⁶⁾ لكن، وبخلاف التوقعات البديهية بالنسبة إلى بنوية ليفي ستروس، سرعان ما اصطدم بورديو في بحوثه الإثنوغرافية باختلافات وبأمور مبهمة وتناقضات في نظام التصنيف الرمزي الذي كان أفراد القبيلة ينظمون حقيقتهم الاجتماعية وتاريخهم المشترك بفضله. لم يتبع التعبير اللغوي لعلاقات القرابة أو لشعائر القبيلة بصفة عامة تلك الصرامة النحوية التي اعتقد ليفي ستروس أنها أمّلت التكوين الرمزي. هذا التشوش الإمبريقي هزّ القناعات البنيوية الأساسية لبورديو؛ فأعطاه في النهاية الدافع لتطوير فكرته الخاصة التي عادت به إلى حد ما إلى حقل وظائفية العلوم الاجتماعية، ذلك الذي توجهت للتو مقارنة ليفي ستروس ضده⁽⁷⁾

كي يتمكن من تفسير المواضيع غير الواضحة في تكوين الرموز، افترض بورديو الآن أن الاستعمالات المختلفة لنظام تصنيف مشترك من السكان الأصليين كانت تجرى تبعاً لمواقع المصالح التي كانت محددة سلفاً من خلال التراتبية الاجتماعية لأعضاء القبيلة؛ فقام عندئذ التمثيل الرمزي، إلى جانب مراكمة السلع الاقتصادية، بوظيفة في التنافس على المكانة في فئات القرابة المتضامة المنتمية إلى القبيلة نفسها. كان للاختلافات والتناقضات التي ظهرت في التصنيف الرمزي للسكان الأصليين، جذر مشترك، يتمثل في محاولة فئات القرابة المتنافسة في مجتمع القبيلة تأويل النظام الرمزي المُلزم كلٌّ بحسب مصالحه، كي يتمكن من تحسين موقعه في التراتبية الاجتماعية؛ فإذا ما تسنى لجماعة ما مثلاً، من خلال التعامل بمهارة مع التصنيفات القرابية، الادعاء أن سلف حسن السمعة هو سلفهم، تمكنوا من إعلاء شأن جماعتهم نفسها داخل مجتمع القبيلة.

Pierre Bourdieu, «Das Haus oder die verkehrte Welt,» in: *Entwurf einer Theorie der Praxis*, (6) pp. 48 ff.

(7) يورد بورديو في مقدمة كتابه الجديد *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft* (Frankfurt am Main, 1987)، هيئة مراجعة لتطويره النظري، وصفاً لانطلاقه المتدرج من الهيكلية الإثنولوجية لليفي ستروس (المقدمة، ص 7 وما بعدها).

سمح بورديو لنفسه، كما يتبين من مسار المحاججة، أن يسترشد بدوافع فكرية نفعية في تجاوزه البنيوية؛ انطلق من أن البناءات الرمزية التي ركزت الإثنولوجيا انتباهها عليها، كي تتمكن من دراسة النظام الاجتماعي لمجتمع القبائل، يجب أن تُدرَك كأنشطة اجتماعية تُنجز من وجهة نظر تحقيق الحد الأقصى للنفعة. بدا بذلك أن عمودًا من أعمدة الأساس في بناء ليفي ستروس الفكري قد انهار: أنظمة التصنيف التي ينظّم السكان الأصليون واقعهم بفضلها، لم يعد من الممكن النظر إليها كمنتجات لعقل بشري مستقل، إنما ينبغي اعتبارها نتيجة لاستراتيجيات فئات اجتماعية تبتغي النفعة. وضع بورديو، في المكان الذي احتلته الفرضية الإشكالية في الإثنولوجيا البنيوية حول عقل منظّم بشكل موحد، نظرية سلوك، تتعامل تحليليًا مع الممارسات الرمزية على المستوى نفسه الذي تتعامل به مع الممارسات الاقتصادية، كي تتمكن من إيضاح أنها [الممارسات الرمزية] استراتيجيات تُستخدَم في التنافس على المكانة في التراتبية الاجتماعية: كلا النوعين من النشاط، التمثيل الرمزي كما المراكمة الاقتصادية، يُستخدمان كوسيلة من الفئات الاجتماعية من أجل تحسين وضعها الاجتماعي. بالطبع كان هذا التحول النفعي للبنيوية الإثنولوجية من البداية في أساس الغموض الذي لازم نظرية بورديو حتى اليوم: هل كانت الصراعات الرمزية التي لفت بورديو النظر إليها، تُعتبر تنازعًا حول تفسير أنظمة تصنيف وتقويم معترف بها بين ذواتيًا، أم كان يُنظر إليها كمنازعات من أجل فرض طرائق تصنيف معينة مختصة بالمجموعات التي يفتقر مشترکہا الاجتماعي إلى وفاق شامل من الأصل؟

حاول بورديو في السابق من خلال مساهماته الإثنولوجية إعطاء الأفكار الأساسية السلوكية - النظرية التي كانت في أساس نقده للبنيوية، الشكل العام لـ «اقتصاد السلوك العملي»؛ إذ ابتغى عبرها الإثبات، أن «جميع أنواع السلوك، حتى تلك التي تبدو غير مصلحية أو غير نفعية، أي إنها بعيدة من الاقتصاد، ينبغي أن تُدرَك كسلوك اقتصادي، غايته النهائية هي تحقيق الحد الأقصى من الكسب المادي أو الرمزي»⁽⁸⁾ جعل الاقتصاد في لب هذه النظرية السوسيولوجية تطابق مع روح نظرية كتلك، خصوصًا أن بورديو كان قد أخذ على عاتقه، منذ

الستينيات، إعادة تشكيل المفاهيم الأساسية لتحليله الخاص على مثال نظرية رأس المال الماركسية. لقد ضَبَطَ المقولات التي كان عليها وصف مجال ظاهرة الممارسات الرمزية، على تلك التي كانت تقليدياً مفصّلة على قياس المجال الاقتصادي وحده، حتى أنه أصبح في نهاية المطاف قادرًا على التكلم على رأسمال «رمزي» كما كان يتكلم على رأسمال «اقتصادي»: كان يعني - بالطبع بصورة مجازية فحسب - مجموع المدرّكات الثقافية التي استطاع أن يكسبها فرد لوحده، أو جماعة اجتماعية أيضًا، من خلال الاستعمال الحاذق للنُظْم الرمزية الاجتماعية.

إن كانت النفعية الموسّعة لتشمل الحدث الرمزي قد شكّلت المفهوم النظري الذي اكتسبه بورديو من نقده للبنىوية الإثنولوجية، والذي توصل إليه تجريبيًا في سبيل بحوثه المستقبلية، فإن مصطلح «هابيتوس»⁽⁹⁾ (Habitus) كان المكمل الضروري والمنطقي له. لقد مثّل الوسيلة التي ينبغي أن تسمح بالعبور من الادّعاء المبدئي أن دافع الربح يتخلل الحياة الاجتماعية بمجملها، إلى مستوى اتجاهات السلوك الحقيقية. ذلك لأن بورديو، وحتى لا يقع في تبعات نظرية السلوك القابعة في الأساس - التي لم تُتِح سوى أنشطة معلّلة نفعياً، والتي تمثلت تبعاتها بوجوب نسبة النية الحقيقية في تحقيق القدر الأقصى من النفع إلى الأفراد بشكل عام أيضًا - انطلق من أن حسابات الربح المشروطة بالمكانة كانت مخزّنة، إذا جاز التعبير، في سلم الإدراك والتقويم للفئات الاجتماعية، من دون أن يُحفظ بها بالضرورة دومًا وبشكل واع فرديًا: اتجاهات السلوك هذه المختصة بمجموعات معينة والتي تتجاوز أفق الحس الفردي بكثير، أُطلق عليها اسم أشكال الهابيتوس. تحت شرط مفهوم كهذا يذكر بقوة بمفهوم الثقافة المستعمل في نقاشات الماركسيين الإنكليز، يستطيع بورديو أن يدّعي الآن أن أعضاء المجتمع، أيضًا عندما يتبعون ذاتيًا اتجاهات سلوك أخرى، وفقًا لوجهات النظر الاقتصادية النفعية التي تكون قد خُزّنت في نماذج التوجّه المُلزِمة لجماعتهم، ينبغي لنية السلوك الذاتية الواعية أن لا تنطبق على هدف السلوك المقصود في العادة الذي يكون مبدئيًا محددًا من وجهة نظر القدر الأكبر من النفعية.

(9) كلمة لاتينية، وتعني التّطبع بالبيئة الاجتماعية. (المترجم)

طور بورديو في دراساته الإثنولوجية نظرية سلوك «اقتصادية»، لأنه اعتقد أولاً وقبل أي شيء آخر أن عليه أن يدرس حقل الممارسات الرمزية للثقافات القبليّة برصانة أكبر من ليفي ستروس. بدت له جماعة القرية في منطقة القبائل التي دارت بحوثه فيها، وهي ليست تلك الأرض التي لا سلطة لأحد عليها والتي أمكن الروح الرمزية للإنسان أن تعبر عن نفسها بلا رادع في فنون التصنيف التي يمارسها السكان الأصليون؛ كانت خبرته الأساسية، على العكس من ذلك، خبرة تنافس مرير على المكانة، تغلغت صراعياً حتى في داخل الجماعات المرتبطة بصلة القربى نفسها وبوسائل التصنيف الرمزي أيضاً. تحت النظرة الشريرة التي تعلّم بورديو أن يلقبها في خلال دراساته الإثنوغرافية، تحول عالم الأشكال الرمزية الذي كان يحظى بإعجاب علماء الإثنولوجيا منذ زمن طويل، إلى مجال للصراع الاجتماعي. كان هذا الشك الذي نضح ببطء وتدرجاً في التنزه الظاهري عن الغرض للجهود الرمزية والثقافية، هو ما أصبح الآن اللولب النابض أيضاً للدراسات السوسولوجية التي قام بها بورديو في فرنسا المعاصرة بعد انتهاء دراسته الإثنوغرافية. وقد أنتج الجسر بين موضوعي البحث الأصلي والجديد عن فرضية تفيد بأنه كما تتنافس جماعات القرابة في المجتمعات القبليّة، كذلك تتنافس الفئات المهنيّة في المجتمعات الطبقيّة المتطورة على المكانة في الهرمية الاجتماعية؛ والفارق هو أن الصراع على تقاسم «رأس المال» الرمزي أو الاقتصادي هنا الذي يحدد امتلاكه مكانة المرء في المجتمع، يتم عبر شبكة من المؤسسات المجتمعية؛ عندما يُتاح لهذه الأخيرة أن تفسّر كمنشآت اجتماعية محصّنة، تتحكم بفضل قوتها كل من الطبقات المسيطرة بمنافذ الوصول إلى المعرفة الرمزية أو الثروة الاقتصادية، تكون عندئذ البنية المعقّنة لمجتمع طبقي رأسمالي قابلة للتحليل في المبدأ بواسطة أنموذج التفسير المكتسب من الدراسات الإثنوغرافية.

يحتاج الإسقاط الجريء للتصور المكتسب من ثقافة القبائل عن صراع تنافسي رمزي على الوضع في مجتمع صناعي متطور بطبيعة الحال إلى شيء من التفريق النظري، يُفترض أن يكون ملائماً لمنزلة التكوينات الرمزية والتأثير

الاجتماعية». بالطبع كان باستطاعته استعمال أي صيغة أخرى من علم الجمال الفلسفي من أجل ملاحظاته الابتدائية الهرطوقية، إذ إنه لا يهتم، كما يمكن أن نلاحظ بسهولة، بالجدال الفلسفي مع موقف نظري ما في تاريخ الفن، إنما كان اهتمامه ينصبّ على الدمار السوسولوجي لمجال الجمالي من أساسه. الأمر الذي يعني أنه عندما تكون تقديراتنا القيمية للأعمال الفنية محكومة من المنطق نفسه الذي يسيطر أيضًا على ذوقنا في الطعام أو ميولنا نحو نوع من أنواع الرياضة، يسقط عندئذ ادعاء الصلاحية والفرادة عن أحكامنا الجمالية؛ يمكن أن تُضاف بكل ثقة إلى ذلك المجال المشتت للأحاسيس الذوقية والعادات الحياتية الذي يشكّل ثقافتنا اليومية.

نقد علم الجمال هذا الذي حاول بورديو بواسطته باختصار نزع أي ادعاء عن عقلانية الأحكام الجمالية، يحتل في مجمل الدراسة موقع توضيح للمصطلحات ليس أكثر؛ المطلوب منه أن يتيح للدراسة أن تؤسس على مفهوم للثقافة، يكون واسعًا بشكل كاف ليتمكن من تغطية عادات الأكل وطرز الألبسة والأحكام الفنية من دون تفرقة. بالتمعن في مفهوم واسع كهذا يتمحور حول الثقافة اليومية، يكون الهدف الحقيقي لهذه الدراسة قد أصبح واضحًا: ينبغي لها أن تفك لغز المنطق الاجتماعي الذي يقود بناء وتطور تلك العادات الحياتية واتجاهات الذوق المرتبطة بفئات معينة التي توجد جنبًا إلى جنب في إطار الثقافة الاجتماعية. ليس من تقويم معطيات غريبة، إنما بالدرجة الأولى من تأويل وتحليل لاستطلاعات رأي ومن تقارير ميدانية خاصة استقى بورديو الدلائل التي استعملها ليدعم فرضية بحثه الأساسية: أي التخمين الذي انبثق عن نتائج بحوثه الإثنولوجية، بأن أنماط الذوق المختلفة وعادات الحياة التي تتبناها الفئات الاجتماعية لا تُمثل سوى استراتيجيات لصراع تنافسي اجتماعي متجمدة في الهابيتوس الخاص بكل جماعة على حدة. إلا أنه سوف يتبين أن هذه المقولة بعيدة كل البعد من أن تكون بهذا الوضوح وهذه الاستقامة التي تظهر بهما الآن، لا بل سوف يتبين في نهاية المطاف أنها ترمي في وجهنا أسئلة نظرية توازي في أقل تعديل الدلائل التجريبية القوية التي تقدمها لنا.

يوضح المفهوم النفعي للسلوك الاجتماعي نظرية المجتمع الجامعة التي وضعها بورديو في أساس تحليله الثقافي. بما أن الفئات الاجتماعية ينبغي أن تسعى بشكل دائم إلى تحسين مركزها الاجتماعي أو المحافظة عليه في أقل تعديل، يمثل كل تحليل تجريبي لبنية اجتماعية معطاة المقطع الزمني لمجريات صراع راهن في لحظة معينة ليس أكثر. يوضح بورديو هذا التصور بمعونة صورة واقعية: «مثل الصورة الفوتوغرافية المأخوذة للعبة بلياردو أو بوكر، والتي تلتقط الوضع الراهن للأشياء - كرات البلياردو أو رقائق المال [الخاصة بالبوكر] - تثبت مسجلاً للحظة معينة في سياق نزاع، تطرح فيه الجهات الفاعلة [اللاعبون] رأس المال المكتسب من جولات سابقة في النزاع، والذي يمثل احتمال السيطرة على مجريات النزاع - وفي الوقت ذاته على رأس المال الآخرين - تطرحه من جديد وبشكل متواصل كسلاح واستثمار في اللعبة»⁽¹²⁾ تحتوي حلبة صراع التنافس الاجتماعي، كما صرنا نعرف، على مصدرين تتغذى منهما قدرة الفئات الاجتماعية على تحسين وضعها؛ وعلى الرغم من أن بورديو يقدم في بعض المواضع كمية العلاقات الاجتماعية («رأس المال الاجتماعي») ونوعيتها كُبعد ثالث للبناء الطبقي المجتمعي⁽¹³⁾، إلا أنه يميّز مبدئياً فحسب بين الممتلكات المادية («رأس المال الاقتصادي») والمعرفة الثقافية («رأس المال الثقافي») باعتبارهما مصدرين مركزيين للوضع المعيشي المميز لكل طبقة اجتماعية. وهو يضم إلى الملكية الاقتصادية جميع الماديات القابلة للتحويل إلى أموال، من دون أن يميّز، على غير عادة الماركسيين، بين رأس المال المنتج والثروة النائمة؛ أما عنوان رأس المال الثقافي فهو يشمل جميع الحرف والكفاءات القابلة للتعلّم، والتي تفضي، مع الاحتمالات الاجتماعية، إلى المقدرة على التعامل مع المعلومات العلمية والمتمتع الجمالية وملذات الحياة اليومية. إلا أنه يحيل صعوبة القياس الكمي لقدرات من هذا النوع على الحدود، التي سوف يكون على بورديو ووصفه المجازي للمجال

Ibid., p. 381.

(12)

Ibid., p. 204.

(13)

الثقافي إلى جانب وسيط المال أن يصطدم بها في ما بعد؛ لذلك فهو يستعين لتحقيق أهداف تحليلاته التجريبية بالمفهوم الأقل طموحًا بما لا يقاس، مفهوم «رأس المال التعليمي» الذي يدل على «الجزء المصدّق رسميًا من رأس المال الثقافي»، أي كمية الشهادات التعليمية والألقاب العلمية ونوعيتها⁽¹⁴⁾

يمكن في جميع الأحوال أن يقوم مصدرًا الموقف الاجتماعي بوظيفتهما على أكمل وجه، كما أصبح معلومًا، فقط إذا كان التدفق إليهما في حد ذاته تحت السيطرة. لذا فإنه من المنطقي أن يصنف بورديو صراع المنافسة الاجتماعي كتلازم للمحاولات الاستراتيجية لامتلاك هذه المصادر من جهة، وتطويقها من جهة أخرى: تلك الفئات الاجتماعية التي كانت قد نجحت في مراكمة معرفة ثقافية أو ثروة اقتصادية، سوف تقوم، في مقابل الجماعات التي تناضل من أجل ذلك، ليس بالدفاع عن وضعها والمحافظة عليه فحسب، بل أيضًا بمحاولة إبقاء الممتلكات القابلة للاستحواذ في الحدود الدنيا. يلتقط بورديو ضمنيًا هنا مفهوم الانغلاق الاجتماعي الذي أعيد الاعتبار إليه مؤخرًا في العلوم الاجتماعية في البلدان الناطقة بالإنكليزية، ويضع بالاشتراك مع ماكس فيبر نظرية الطبقات: يطلق مصطلح «social closure» (انغلاق اجتماعي) هناك على تلك الاستراتيجيات التي تحاول عبرها المشتركات الاجتماعية أن تزيد من فرص الاستحواذ على بضائع محددة أو الاحتفاظ بها من خلال احتكار تلك البضائع⁽¹⁵⁾

يرى بورديو أن عمليات من هذا النوع، سواء أكانت انغلاقًا اجتماعيًا أم استحواذًا اجتماعيًا للبضائع، لا تشكل بُعدًا محددًا للمجتمع فحسب، إنما هي من باب أولى العنصر العملي الذي يتكون منه المجتمع في الأساس؛ وإذا ما نُظر إلى الأمر من هذه الزاوية، يمثل كل سياق اجتماعي للحياة الميزان المتدفق أبدًا للقوى، المنبثق من صراعات التقاسم بين الفئات الاجتماعية المختلفة؛ لذلك يمكن الحديث عن «بنية اجتماعية» لمجتمع قابل للإدراك كما سبق، فقط عندما

(14) في شأن العلاقة بين «رأس المال التعليمي» و«رأس المال الثقافي»، يُقارن مثلاً ص 47.

F. Parkin, «Strategies of Social Closure in Class Formation», in: F. Parkin (ed.), *The Social Analysis of Class Structures* (London, 1974), p. 1 ff., and R. G. Heinze [et al.], «Armut und Arbeitsmarkt», *Zeitschrift für Soziologie*, vol. 10, no. 3 (1981), pp. 219 ff.

يؤخذ في الاعتبار أن ما يدور حوله الحديث هو النتيجة الاصطناعية لقطع خلال حدث مضبوط زمنيًا، لا يمكن تثبيته واقعياً.

أدرج بورديو هذا التحفظ المنهجي الذي يجبره على افتراض صراع دائم على التقاسم، في الفهم الذاتي لتحليله الخاص لبنية المجتمع الفرنسي. وفي جميع الأحوال، كان عليه إجراء إعادة تقويم ليس للمكانة المنهجية فحسب، بل أيضاً للمعايير النظرية لتحليله الطبقي، بشكل مختلف عن الطريقة التقليدية التي كان يتم فيها هذا التقويم. ذلك أن التمييز بين «رأس المال» الاقتصادي والثقافي باعتبارهما نوعين من «البضائع» تقاس بحجمهما مكانة الفرد في البنية الاجتماعية وبالتالي وضعه المعيش، يجبره على مراجعة النظرية التقليدية للطبقات في بعض نواحيها. صحيح أنه يستطیع في التقسيم الفج للمجتمع الرأسمالي الاسترشاد أولاً وبكل سهولة بالتصورات الماركسية، ذلك أنه ينظر إلى مجموع حجم رأس المال المتوفر بوصفه المعيار الأعلى اجتماعياً للانتماء الطبقي؛ عندئذ يتوصل هو أيضاً إلى الاستنتاج البدهي حول وجود ثلاث طبقات، غير أن ما يميز أفراد كل من هذه الطبقات ليس موقعهم المشترك في عملية الإنتاج، بل المستوى المتقارب لحيازتهم المعرفة العلمية والثروة المادية. لكن محاولة إدراج فئات فرعية تحت الطبقات الاجتماعية الرئيسة قادت إلى الاختلافات الأولى. يستعمل بورديو تبعاً لذلك كمعيار ثان، يفترض به أن يساعد في قياس الوضع الاجتماعي للفرد في البنية الاجتماعية، «بنية» قدرته الرأسمالية؛ وهو يقصد بهذا العلاقة المحددة التي تقف فيها درجة التعليم والثروة المالية، أي رأس المال التعليمي ورأس المال الاقتصادي، أحدهما في مقابل الآخر. عندما تؤخذ هذه المعايير في الاعتبار في تحليل البنية الاجتماعية، ينتج من ذلك، كما يقول بورديو، تصور «ثنائي الأبعاد» للحيّز الاجتماعي⁽¹⁶⁾: الفئات الفرعية التي اعتُبرت مساوية للفئات المهنية، والتي لا تتميز تالياً من خلال ثروة من الممتلكات الثقافية والمادية شبه المتساوية فحسب، بل من خلال «بنية رأس المال» ذاتها، تتوزع [الفئات الفرعية] في المجتمع عمودياً وأفقيًا على حد سواء؛ ففي داخل كل مستوى من المستويات الثلاثة للبنية الطبقيّة الاجتماعية يتموضع كل من الأجزاء حول محور، يمتد من

نقطة قصوى للثقل الزائد القوي في الحياة الثقافية مرورًا بنقطة وسطى للتوزيع المتوازي لكلا الموردين، إلى أن يصل إلى النقطة القصوى الأخرى للثقل الزائد القوي في الحياة المادية.

لكن هذا التوسيع لنظرية الطبقات إلى بُعد ثانٍ يسمح، خلف البناء المتدرج المنظم هرميًا، بالتغاضي عن الهيكلية الداخلية الأفقية للطبقات الاجتماعية وبالتالي عن صراع طبقات داخلي، ما هو إلا تصحيح أول فحسب، أدخله بورديو على نظرية الطبقات. بدا له، في سبيل هدفه الخاص المتمثل في تحليل ثقافة الذوق الخاصة بكل جماعة، أن إشراك التركيب الاجتماعي و«السيرة المهنية الاجتماعية» لكل من الفئات المهنية لا يمكن الاستغناء عنه⁽¹⁷⁾ ما يهيمه بالنسبة إلى وجهة النظر الأولى [أي التركيب الاجتماعي]، كيف يتم الجمع بين أعضاء كل من الفئات تبعًا لخلفيتهم الاجتماعية؛ أما تحت وجهة النظر الثانية فهو يسأل، اعتمادًا على التطورات التي يمكن ملاحظتها للتقسيم الاجتماعي للعمل، كيف يمكن التعبير عن الماضي والمستقبل المشتركين لمجموعة مهنية في متوسط إحصائي. قام بورديو بدمج وجهتي النظر هاتين في بُعد ثالث تاريخي، سوف تسمح مراعاته له، إلى جانب إدراك الهيكلية العمودية والأفقية، باستيعاب الدينامية الزمنية للبنية الاجتماعية أيضًا. أخيرًا، فإن جميع المعطيات حول البنية الاجتماعية لفرنسا المعاصرة، والتي جمعت من إحصاءات رسمية، نجدها كنتيجة لهذه الأفكار منعكسة في مخطط مركّب بطريقة مثيرة للإعجاب فعلاً، مجموعة في صورة ثلاثية الأبعاد لـ «الحيّز الاجتماعي»⁽¹⁸⁾

V

على الرغم من تمكّنها من تقديم أفكار مثيرة للاهتمام عن العمليات التنقلية واستراتيجيات إعادة الإنتاج للفئات المهنية الاجتماعية، لم تكن نظرية طبقات منقّحة كهذه بالنسبة إلى بورديو سوى تمهيد للموضوع الذي كان يهيمه حقًا؛ تحليله الطبقات المؤسّس نظريًا وسلوكيًا، الذي يبدو أن أهميته بالنسبة إلى

Ibid., pp. 187 ff.

(17)

Ibid., pp. 212 ff.

(18)

نظرية لامساواة اجتماعية بدأت مؤخرًا فحسب في الدخول ببطء إلى الوعي في هذه البلاد [ألمانيا]⁽¹⁹⁾، يعطي إلى حد ما الإطار الماكرو سوسولوجي فحسب، الذي تندمج داخله دراسة ثقافات الذوق الخاصة بالمجموعات. يعود الأساس التجريبي لهذا إلى استطلاع رأي أُجري أول مرة في عام 1963، ثم أعيد إجراؤه في 1967/1968، حيث تم استبيان آراء حوالي 1200 شخص - اختيروا تبعًا لمعايير تمثيل سوسولوجية وجغرافية عدة - ليجيبوا عن مجموعة من 25 سؤالًا مركبًا حول ما يفضلونه في اختيار عناوين الأفلام والموسيقى، الملابس والمفروشات المنزلية، أطباق الطعام، أنواع الرياضة وأماكن قضاء العطل؛ مهّدت لهذين الاستطلاعين ورافقتهما مقابلات فردية مكثّفة وكذلك معاينة «إثنوغرافية»، كان عليها، بواسطة مخطط معطى مسبقًا، جمع انطباعات مباشرة عن أوضاع السكن وأشكال اللباس للأشخاص الداخلين ضمن الدراسة⁽²⁰⁾ بفضل المعطيات التي استطاع بورديو أن يجمعها بهذه الوسيلة، أمكنه من دون مشقة أن يعزز الفرضية التقريبية التي تفيد أنه من الممكن تبلور اتجاهات الذوق الخاصة بكل جماعة تدريجيًا من طريق جمع معلومات فردية عن الذوق؛ أفرز تقويم الاستثمارات نظرة عامة بانورامية، مثلت العادات الحياتية للفئات المهنية الفرنسية من ميل أساتذة الجامعات إلى موسيقى الأوبرا، والمسرح والمطبخ الصيني، إلى تفضيل العمال الزراعيين لفرنانديل⁽²¹⁾ كرة القدم والبطاطا. كذلك حاول بورديو تمثيل نتائج دراسته هذه تصويريًا، حيث طابق فوق الرسم البياني «حيز الوضع الاجتماعي» مخططًا ثانيًا، عيّن من خلاله نظام العادات الحياتية الملائم للفئات المهنية المختلفة⁽²²⁾ لذلك، فإن اللوحة التي تظهر فيها الفئات المهنية المصنوفة أفقيًا وعموديًا حاملة أساليب حياة وأشكالًا من الذوق محددة بدقة، تشكّل وسيلة الإيضاح الحقيقية، وإلى حد ما اللغز النظري الذي سعى بورديو إلى الإضاءة عليه

R. Kreckel, «Class, Status and Power? Begriffliche Grundlagen für eine politische Soziologie (19 der sozialen Ungleichheit)», *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, vol. 34, no. 4 (1982), pp. 617 ff.

(20) للاطلاع على البناء المنهجي للاستبيان والدراسات المرافقة له يُراجع:

Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, attachment I, pp. 784 ff.

(21) فرنانديل (Fernandel) (1903-1971): ممثل سينمائي فرنسي هزلي. (المترجم)

Ibid., pp. 212 ff.

(22)

سوسيولوجيًا: كيف يمكن تفسير حقيقة أن أعضاء كل فئة مهنية يعتمدون تبعًا خيارات ذوقية متشابهة أو متماثلة بانتظام كبير، عندما لا ينبغي اللجوء إلى الحجة التقليدية القائلة إن تكوّن الميول الذوقية المختلفة يعود حصريًا إلى القدرات الاستهلاكية المرتبطة بالمستوى الاقتصادي؟

ليس من الصعب التخمين أن يبحث بورديو عن الجواب عن هذا السؤال المركزي بالنسبة إلى مجمل مشروعه البحثي في الصراع التنافسي الرمزي والثقافي الذي يقع في نقطة المركز لبنائه الاجتماعي. في سبيل ذلك، يجب عليه بطبيعة الحال أن يعيد الاعتبار إلى خاصية من خصائص المعرفة الثقافية، قام للتو بإضمارها من خلال مساواته المفهومية بين الثقافة ووسيط المال. ليس من شيء كالمال معادل مستقر وواضح، لما يعطي القيمة الاجتماعية لشكل معين من السلوك الثقافي؛ لذلك تمتلك أحكام الذوق والعادات الحياتية التي يمكن النظر إليها كنوع من الأشكال التجسيدية للمعرفة الثقافية، صلاحية اجتماعية معينة فقط في حال أسبغ عليها بصورة ملزمة اجتماعيًا عار التفوق الاجتماعي. لذا يجب على كل من الفئات الاجتماعية، إذا ما أرادت الحصول على قيمة ثقافية، أن تختار أسلوب حياتها اليومية أو أن تعرضه على الملأ، بطريقة تجعله يلمع ببريق القيمة العليا الأنيقة؛ الاستراتيجية التي ينبغي أن تتيح ذلك، يلمحها بورديو في فعل ترسيم الحدود الثقافية، في «الامتياز» (Distinktion).

مصطلح «الامتياز» هو بالنسبة إلى بورديو المفتاح النظري لفهم الثقافة اليومية للطبقات المسيطرة؛ يستعمله لوصف جميع المحاولات لإسباغ هالة القيمة العالية الثقافية على أسلوب الحياة الخاص [بالطبقات المسيطرة] من خلال رسم الحدود بوضوح في مقابل الذوق الجماهيري⁽²³⁾ كي يتمكن من تحليل عمليات كهذه لتفانق السيطرة الرمزية، سوف يكون من الضروري امتلاك تصور ولو تقريبي لتلك الثقافة الذوقية التي يواجهها فعل الامتياز الثقافي. اكتسب بورديو في البداية هذا الانطباع عن خصوصية سلوكيات الذوق الشعبي من خلال امتحانه

(23) في هذا السياق، يشبه مصطلح «الامتياز» الذي يستعمله بورديو مقولات «الحاجة إلى التمايز»

أو «الميل إلى التعالي» الذي يستعمله جورج زيمل في كتابه *Soziologie der Mode* (سوسيولوجيا الموضة)، لوصف ظواهر مشابهة. «Die Mode», in: G. Simmel, *Philosophische Kultur* (Berlin, 1983), pp. 26 ff.

الأحكام الجمالية لأعضاء الطبقات الدنيا؛ المَيْل الذي عبر عن نفسه هنا، باتجاه الاختزال الحصيف والبرagamati للعمل الفني إلى وظيفته الحياتية - العملية، يمثل بالنسبة إليه في مقاربة أولى السمة الأسلوبية الأساسية التي تتركز فيها الثقافة الذوقية للطبقة الأكثر افتقارًا إلى «رأس المال» الرمزي والاقتصادي. سوف يتم، خطوة فخطوة، صقل الصورة المكتسبة على هذا النحو في سياق الدراسة مع استعمال مفهوم الهايتوس الذي رأينا مدى أهميته لنظرية بورديو الثقافية: يعود الفضل إلى هايتوس الطبقات الاجتماعية الدنيا في أن يُترجم العسر في الوضع المعيشي الضيق والمسبب للكآبة إلى فضيلة أسلوب حياة، مطبوع بطابع «مذهب عملي للمتعة» و«مادية مرتابة»، من خلال تفضيل منتجات الثقافة المفيدة في الحياة والتمتع الممكن الحصول عليها بالمال المتوفر⁽²⁴⁾

لا تنتمي تلك الأجزاء إلى أفضل ما في الدراسة، وقد حاول فيها بورديو الإضاءة على «ذوق الضرورة» البروليتاري من خلال إثباتات تجريبية وتوصيفات مرسومة بدقة؛ تصبح تحليلاته مثيرة فعلاً فقط في تلك المواضيع التي تتجرأ فيها عبر دراسات تفصيلية ظاهراتية على الاقتراب بشكل كاف من ملامح السلوك المدروسة، مثلاً في وصف حركات الجسد الأنموذجية وعادات الأكل الموافقة لها، إلا أنها سرعان ما تخيب الآمال هناك، حيث يتم حشر الملاحظات المنفردة بتسرّع في المخطط النظري للهايتوس البروليتاري. يقع في أساس مفهوم الهايتوس، كما يتبين من تلك المواضيع، أنموذج تصوّر اختزالي: لأن بورديو يرغب تحت هذا العنوان فحسب في إدراج مخططات الإدراك المشتركة وأنماط التوجه التي توفر ترجمة القيود والفرص الاقتصادية لوضع حياتي مشترك إلى الحرية الظاهرية لأسلوب حياة فردي، لا يجوز له تطوير جهاز تحسّس نظري من أجل المعاني الأخرى للثقافة اليومية، وتحديدًا بالنسبة إلى عناصرها التعبيرية والضامنة للهوية. بصرامة كهذه فسر بورديو نماذج السلوك الخاصة بالفئات المختلفة بوجهة النظر الوظيفية للتأقلم الثقافي مع الأوضاع الطبقيّة الاجتماعية، حتى أنه كما يبدو لا يستطيع الاعتراف مطلقًا بجميع تلك المهمات لتأكيد الهوية المشتركة التي تتولى أيضًا الثقافة اليومية من وجهة نظر كتابة جديدة لتاريخ الثقافة.

في جميع الأحوال، يتخذ تحليل «الذوق الجماهيري» البروليتاري دور الصفحة التي يمكن أن تتم عليها دراسة الصراعات التنافسية الرمزية للطبقات الاجتماعية الأخرى. ذلك أن «ثقافة الضرورة» البروليتارية التي تتميز بعلاقة أداتية مع الجسد، واستهلاك مرح للأغذية الغنية بالسعرات الحرارية وأخيرًا بموقف رزين من الملابس والأعمال الفنية، تمثل وحدها بالنسبة إلى جميع الفئات المهنية الأعلى مرتبة الخلفية السلبية لجهودها من أجل التمايز: عالم الثقافة البرجوازي، والثقافة اليومية للطبقتين الوسطى والعليا، يتميزان أولاً وقبل كل تفريق داخل الطبقة نفسها من خلال رفض مشترك للذوق المائل إلى الوظائفية والبراغماتية، الذوق الذي يطبع أسلوب حياة الطبقة الدنيا بطابعه. يعيد بورديو إنتاج التناقض الرئيس الذي ينشأ من خلال ذلك بين ثقافة الذوق المميزة وتلك الشعبية، في سلسلة من المصطلحات المتقابلة: حيثما يراقب الذوق «المبتذل» الوظيفة العملية في الحياة لمنتج ثقافي ما، يتركز الذوق «الراقي» على الشكل الجمالي؛ دائماً عندما يدع الذوق «العامي» نفسه يوجه من وجهة النظر الكمية، يفضل الذوق المميز في تكوين حكمه اللجوء إلى وجهة النظر النوعية؛ وفي المكان الذي تحتله مادة المنتج الاستهلاكي في ثقافة الذوق الشعبية، تظهر أخيراً الكيفية في ثقافة الذوق البرجوازية، أي نمط وطريقة استهلاكه⁽²⁵⁾

ثنائية «ذوق الترف» و«ذوق الضرورة» التي يعبر عنها بلائحة لمثل هذه الأزواج المتعارضة، تؤسس للتناقض الفج الذي يشق الثقافة اليومية للمجتمعات الحديثة إلى عالمين منفصلين. لكن بورديو يهتم بالدرجة الأولى، كما يشير إلى ذلك العنوان الألماني لكتابه، بـ «الفروق الدقيقة»، الفاعلة في عالم الذوق المترف نفسه؛ الهدف الحقيقي لبحوثه هو نزع الغلالة عن تلك الآليات التي تقود إلى تكوين أساليب حياة متنافسة في عالم الثقافة المترفة. وكيفية تطبيق بورديو لهذا التحليل، يمكن تتبعها بسهولة كما يبدو عبر خطوات محاججته المطروحة حتى الآن. ذلك أن الفئات الاجتماعية المختلفة التي تتمكن من إرساء حدود في مقابل ثقافة الذوق الشعبية للطبقات الدنيا، لأنها متحررة من حاجات الحياة

Ibid., pp. 288 ff.

(25) لمزيد من الاطلاع، يُنظر:

الأساسية، تستطيع بدورها تحسين وضعها، بالاعتماد على ممارسات ثقافية، فقط عندما تحاول إثبات خصوصيتها الأسلوبية بعضها في مقابل بعض؛ لهذا يتجلى وجود العالم الثقافي البرجوازي، كما يرى بورديو، في الكفاح المرير الدائم في سبيل أكبر قدر ممكن من التمايز الاجتماعي. غير أن الفئات المهنية لكلا الطبقتين تنخرط في هذا المعركة الثقافية مزودة بأسلحة مختلفة: من أجل أهدافها الخاصة بالتمايز، بإمكانها استعمال الممارسات الأسلوبية فحسب التي تكون من الأساس تحت تصرفها من خلال مخزونها من رأس المال الاقتصادي والثقافي، ومن خلال ثروتها المالية ومعرفتها العلمية. لذا، فإن أفراد الفئات الاجتماعية المنتمين إلى الطبقة الوسطى، يخوضون معركة مؤوسًا منها؛ صحيح أنهم يستطيعون الارتفاع فوق «ذوق الضرورة» للطبقة الدنيا، ذلك لأن رأس مالهم الاقتصادي يعطيهم حيزًا للتحرك في سبيل ثقافة يومية متحررة من ضغط الحاجة الوجودية؛ إلا أنهم مغلوبون على أمرهم في مقابل الجهود الأسلوبية الحصرية للطبقة المسيطرة، ذلك أنهم يفتقرون هم أيضًا إلى المعرفة العلمية الضرورية من جهة، وإلى الثروة المالية الكافية من جهة أخرى. تبعًا لهذا يدرك بورديو الهابيتوس الذي يتجسد في أسلوب حياة الطبقة الوسطى، كردّ على هذا الوضع المقيّد: في ثقافتهم اليومية المتحرّرة عادةً، يتصرّف أفراد الطبقة الوسطى لإرادياً بطريقة ينبغي لها أن تعوّض عن النقص لديهم في رأس المال الاقتصادي والثقافي من خلال طاقتهم المضاعفة واستعدادهم للتضحية وتوقهم إلى التعلّم؛ تتغلغل في الثقافة اليومية لطبقة البرجوازية الصغيرة الهابطة «أخلاقيات الإنجاز ضميرياً»، بينما تنطبع تلك التي للبرجوازية الصغيرة الصاعدة في المقابل بطابع المواظبة على العلم والاجتهاد في العمل⁽²⁶⁾

الآن فقط، بعد أن انتهى من تحليل عوالم الذوق للطبقتين الدنيا والوسطى، يدخل بورديو مع بحثه إلى غرفة المجال الثقافي ذاك الذي تندلع فيه معارك التمايز بشكلها الصافي على ما يبدو؛ هنا فقط يواجه تلك الظاهرة للتنافس على الحصرية الأسلوبية التي كانت من البداية في برنامج دراسته: «المسرح الحقيقي للمعارك

الرمزية»، كما يصرح، «هو بالطبع الطبقة المسيطرة ذاتها»⁽²⁷⁾ تقف فيها، كما تُعلِّمنا بعناد نظرية الطبقات لبوردو، ثلاث فئات مهنية بعضها في مواجهة بعض، تتصارع على ادعاء المكانة العليا في هرم القيمة الاجتماعية: فئة الإنتليجنسيا الموظفة، أي المثقفون والفنانون ذوو الدخل العالي من ناحية، وثانيًا فئة المهن الحرة من محامين وأطباء ومعماريين، وأخيرًا فئة أصحاب الشركات الصناعية الكبرى ومديريها. هذه الفئات الاجتماعية، المتحدة في ما بينها مقابل الطبقتين الباقيتين، يسعى كل منها إلى ممارسة أسلوب حياته الخاص بالتمايز عن الفئات الأخرى، كي يفوز بهالة الحصرية الأعلى؛ في حين أنها، مثلها مثل باقي الفئات المهنية، تعتمد على الوسائل الخاصة التي توفرها لها مواردها من رأس المال. وهكذا، فإن أعضاء هذه الفئة الأذكى والموهوبين فينًا، يجدون أنفسهم مجبرين على ادعاء حصرية أسلوب حياتهم من خلال الظهور كفئة تلاحق المتع الجمالية والملاذات اليومية التي تتطلب درجة كبيرة من المعرفة الثقافية، ولكن كمية ضئيلة نسبيًا من الموارد المالية؛ «أرستقراطية متقشفة» هو اللقب الذي يطلقه بوردو على هايتوس كهذا يتجسد في تفضيل الطعام الأجنبي، وفي الميل إلى النقد المجتمعي الخالي من الالتزام وفي الانفتاح على التجارب الجمالية المثالية⁽²⁸⁾ وتتصرف الفئتان الأخريان من الطبقة المسيطرة بشكل مشابه: فأعضاؤهما يستعملون أيضًا الميزات الخاصة بـ «مواردهم الرأسمالية»، عندما يكونون، بوصفهم فئة «المهنيين» المستقلين، قد بنوا نمط حياة يجمع الترف والثقافة المتقدمة، في الوقت الذي تطور فيه فئة البرجوازية الغنية بالتقاليد أسلوب حياة موجهًا أولاً نحو المظهر المتباهي و«الإتيكيت»⁽²⁹⁾ المؤسلب

الكفاح، الذي يخوض غماره أعضاء هذه الفئات الثلاث بلا كلل في سبيل نيل أعلى قدر من الحصرية الأسلوبية، يمثل في نظر بوردو المحرك الحقيقي للتطور الثقافي: لأنه ليس على الطبقات المسيطرة، عندما تستحوذ الفئات المهنية الأخرى على الممارسات الثقافية التي كانت حتى الآن حصرية إلى حد بعيد، أن تضيف

Ibid., p. 395.

(27)

Ibid., pp. 442 ff.

(28)

Ibid.

(29)

إلى أسلوب حياتها دومًا عناصر أساليب جديدة، فريدة اجتماعيًا، كي تتجنب خطر «جمهرة» الثقافة؛ عليها أن تتصارع في ما بينها أولاً ودائمًا على المقاييس التي تحدد القيمة لأسلوب الحياة الثقافي؛ يسمي بورديو أيضًا هذا الصراع، في تلميح إلى نظريته عن السلطة، الواردة في الكتاب ولكن في الحقيقة من دون شرح موسّع، «الصراع في سبيل قاعدة السلطة الشرعية»⁽³⁰⁾ «خصائص التمايز»، أي مبادئ الصلاحية الثقافية، هي ما يمثل الموضوع الحقيقي للصراع التنافسي الذي تخوضه الطبقة المسيطرة في ما بينها بواسطة استراتيجياتها للتمثيل الرمزي: «الصراع من أجل الاستحواذ على الموارد الاقتصادية والثقافية يمثل في الوقت ذاته صراعًا رمزيًا على خصائص التمايز تلك، المتضمنة في الموارد والممارسات القيمة والتي تعطي القيمة، كما أيضًا على المحافظة على المبادئ التي تتميز تبعًا لها هذه الخصائص، أو إفنائها»⁽³¹⁾ يحاول بورديو في بعض الأماكن من دراسته أن يعرض أبعاد وخصوصيات صراع كهذا، لكن في هذه المقاطع بالذات لا تريد المادة التجريبية، على ما يبدو، أن تنحني ببساطة لهيكل المقولات النظرية. وتلوح من ذلك عملية سوء فهم، تقع في أساس دراسة بورديو: كي يتمكن من دراسة الصراعات الاجتماعية حول «خصائص التمايز»، ومقاييس الصلاحية الثقافية، كان من الضروري التفريق بصورة أكثر صرامة بين صراع من أجل التوزيع وكفاح معياري - عملي، كما يتيح مقارنة إدراك أشكال الحياة للفئات الاجتماعية بكلّيتها تحت المنظور النفعي لـ «اقتصاد السلوك العملي».

VI

إنها صدمات مليئة بالعبر، هي ما يعرض بورديو قارئ دراسته لها، من خلال تقديمه له الثقافة اليومية لمجتمعه كمسرح لصراع تنافسي رمزي. من بذل جهدًا ليصل إلى نهاية الثمانمئة والخمسين صفحة لهذا العمل، لن يتمكن من النظر بعد الآن إلى الميول الثقافية، والمبالغات الأسلوبية والاختيارات الأدبية لتلك الفئة

Ibid., p. 396.

(30)

Ibid., p. 388.

(31)

التي ينتمي القارئ إليها، بالسذاجة نفسها التي قد يكون استغرق فيها من قبل. من هذه الناحية، تتابع دراسة بورديو عملية التبديد العلمي للوهم التي اشتغل عليها التنوير السوسولوجي منذ البداية. لكن حتى أكثر الاكتشافات إدهاشًا وأكثر التفسيرات عمقًا التي يستخلصها بورديو من المادة التجريبية في دراسته، لا تستطيع إخفاء حقيقة أنه، على المستوى النظري، يتركنا بصورة مستهجنة فريسة للغموض حيال الدور الذي تؤديه ثقافات الذوق الجماعية أصلًا في المجتمعات المعاصرة. نظرية بورديو عن الثقافة اليومية، والصلة المفهومية التي تربط تحليلاته التجريبية، مشوشة، لا بل ملتبسة؛ وحتى إذا غضضنا النظر عن هذا، تبقى هناك تناقضات، يبدو أنها تتخلل نظرية بورديو بأكملها.

الإطار الماكروسوسولوجي الذي غرس التحليل الثقافي فيه، يكتسبه بورديو من خلال نظرية طبقات هي النتيجة المبتكرة لصهر أطروحات ماركسية وفيررية⁽³²⁾ معًا؛ يتم وفقًا لها قياس مركز فئة اجتماعية وبالتالي فرصها في الحياة، من خلال كمية الموارد الاقتصادية والثقافية التي يمكنها أن تستحوذ عليها وتتوسل بها في الصراع الاجتماعي على المال والألقاب؛ ذلك أنه بالنسبة إلى بورديو، كما رأينا سابقًا، يمثل «اللقب العلمي» الذي يدل على توفر كمية معرفة مرتبطة بعدم المساواة، الوسيط الآخر المعادل لـ «المال». الدور الذي تشغله الآن أساليب الحياة المشتركة في الصراع الاجتماعي من أجل تلك الموارد، يفسره من ناحية أولى مفهوم «الهأبيتوس» الذي يُعتبر عظيم الأهمية في نظرية بورديو ككل. وفقًا لهذا المفهوم، تمارس أشكال الحياة واتجاهات الذوق التي تتقلدها الفئات المهنية المختلفة عبر عمليات نشئة اجتماعية ثقافية، ووظيفة محض أداتية: فهي تُكَيِّف كل فرد من أفراد المجموعة مع وضعها الطبقي الخاص، إلى الحد الذي يجعله، في سياق سلّم قيمها وأحكامها الذوقية، يقوم لإرادياً بالتصرفات الاستراتيجية الملائمة تمامًا، أي تلك التي تؤدي إلى تحسين وضعه الاجتماعي؛ أساليب الحياة الخاصة بكل فئة ما هي، في الوقت ذاته، إلا تجسيدات ثقافية لحساب المصالح المرتبط بالموقع الاجتماعي الذي يبدو أن جميع الفئات

(32) نسبة إلى ماكس فيبر (Max Weber) عالم الاجتماع الألماني (1864-1920). (المترجم)

الاجتماعية تجريه في العادة⁽³³⁾ إلا أن مصطلح «التمييز» الذي أبرزه بورديو منهجيًا في بحثه، يتجاوز هذه الوظيفة الأداتية المحض للثقافات اليومية؛ فهو مبني على فرضية أن الفئات الاجتماعية تحاول أن تميز في ما بينها، من خلال تعلمها ممارسة أساليب حياة يختلف عند بعضها عما هو عند بعضها الآخر. يتجاوز تحديدًا وظيفة أسلوب الحياة المشترك، التحديد الأول الذي تم تقديمه في مفهوم الهابيتوس من جهة، والتحديد الثاني الذي يتمثل في أشكال الذوق الخاصة بكل فئة الذي يتضمنه مصطلح التمييز من جهة أخرى، من دون أن يقدم بورديو شرحًا وافيًا لهذا التجاور⁽³⁴⁾ بالمعنى الذي يذهب إليه التحديد الوظيفي الثاني، أي أنموذج التمييز، يعالج أساليب الحياة المشتركة، على سبيل المثال في موضع يصف فيه باختصار، مع استعماله تسلسل أفكار بنيويًا، الفرق بين مواقف الذوق «البرجوازية الصغيرة» وتلك «البرجوازية الكبيرة»: «حقيقة الأمر أن كل مجاهرة للبرجوازي الصغير بالصرامة، ومدحه للنظافة والوسطية والاجتهاد، يحتويان إحالة ضمنية على غير النظيف، على انعدام المقياس واللامبالاة، حتى عندما لا يقف في الخلفية سعي واع إلى الحط من السلوك المتهاون للطبقة الدنيا. كذلك الأمر بالنسبة إلى ادعاءات البرجوازي الكبير لتجاوز الرسميات والتكتم، للنأي بالنفس والحيادية، فهذه الأمور ليس عليها مطلقًا أن تتبع سعيًا واعيًا إلى الواجهة، كي تشمل تعرية مضمرة للادعاء البرجوازي الصغير الذي يكون إما مخادعًا وإما مبتذلًا ليس بالصدفة تجتهد كل مجموعة من أجل إعادة التعرّف إلى أكثر قيمها أصالة، ما يشكّل - بالمفهوم السوسوري⁽³⁵⁾ - «قيمتها» بالذات، أي في الفرق الأخير الذي غالبًا ما يكون الفتح الأخير، في الاختلاف البنيوي والجيني المحدّد بدقة⁽³⁶⁾ حتى عندما يستخدم بورديو في هذا الموضوع، كما سبق القول، شكل تفكير بنيويًا، عبر إتاحتها تحديد «أهمية» أو «قيمة» فئة اجتماعية شكليًا من خلال مجرّد «الاختلاف»، مقابل الفئات المجاورة، تكون لهذه السلسلة

Ibid., pp. 277 ff., and p. 332.

(33)

(34) يشير جون إلستر بدوره إلى تعارض نظري من هذا النوع في مراجعته الممتازة للكتاب:

John Elster, «Snobs», *London Review of Books* (5 November 1981), pp. 10 ff.

(35) نسبة إلى عالم اللغويات السويسري فرديناند دو سوسور (1857-1912). (المترجم)

Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, pp. 382 f.

(36)

من الأفكار تبعات عظيمة التأثير. ليس الدور الذي تؤديه أساليب الحياة الخاصة بكل فئة في البناء الطبقي الاجتماعي قد تغير هنا مقابل أساليب مفهوم الهابيتوس فحسب، بل إن مصطلح أسلوب الحياة نفسه، مصطلح «الثقافة اليومية»، قد أصبح يتضمن محتوى جديدًا: فهو لا يدل على أشكال التعبير الرمزية لاستراتيجيات السلوك التي تحاول عبرها الفئات المهنية، إظهار تفوقها الاجتماعي على غيرها من الفئات المهنية، فحسب، بل أيضًا على أشكال الحياة الثقافية التي تجاهد الفئات الاجتماعية عبرها أولاً من أجل الحفاظ على هويتها المشتركة؛ يحدد كل من الفئات الاجتماعية نفسه في مقابل الآخر بواسطة تميزه الرمزي، إلى الحد الذي تسمح به إمكاناته المادية، كي يعطي تعبيرًا عن واقعه الحياتي وكي يؤكد اجتماعيًا التصورات القيمة المرتبطة بهذا الواقع. لذلك يجب على بورديو الآن افتراض علاقة داخلية بين الثقافة اليومية ومعايير السلوك، بين أشكال التعبير الرمزية وتصورات قيمة معينة، بينما كان عليه سابقًا، طالما كان يتكلم على الجهود التمييزية الرمزية كمجرد وسيلة استراتيجية، افتراض وجود أشكال التعبير الرمزية للاعتبارات النفعية المشتركة في أشكال الحياة الثقافية فحسب. وحدها طريقة الاستعمال الثانية تلك تفسر، بطبيعة الحال، ما الذي يجب أن يبقى غير مدرك في إطار المفهوم النفعي المُعمَّم: لماذا يجب على الفئات الاجتماعية أن تتنافس في ما بينها، كما يزعم بورديو، على «علامات التميز»، ولماذا عليها بالتالي أن تحاول إقحام مقاييس التوجه للتمثيل الذاتي الثقافي الخاصة بكل منها مقابل الفئات الأخرى كلها؟ ذلك أنه فقط عندما نُسلم أن الفئات الاجتماعية لا ترى في أساليب حياتها الخاصة وسيلة لتحسين موقعها الطبقي فحسب، بل أيضًا وبالدرجة الأولى التعبير الرمزي لتصوراتها القيمة ذاتها، عندئذ يكون من المنطقي الانطلاق من تنافس بين أساليب الحياة المشتركة؛ خلافًا لذلك، يكون على كل فئة اجتماعية، لاعتبارات نفعية يمكن تفهّمها، أن تكيف باستمرار ثقافتها اليومية الخاصة مع أساليب الحياة التي توصلت للتو إلى السيطرة في المجتمع. يبقى أن الإصرار العنيد الذي تُظهره الفئات الاجتماعية، في فترات التغيير التاريخي وفي عمليات التحول المجتمعي، على التمسك بثقافتها الذوقية وأشكال الحياة الخاصة بكل منها، في أنموذج التفسير الذي يقترحه مفهوم بورديو النفعي للسلوك، غير مفهوم.

يواجه بورديو في بعض المواضيع من بحثه تسلسل أفكار من هذا النوع؛ خصوصاً في الفصل الأخير الذي يقدّم فيه الكفاح في سبيل تصنيف رمزي للعالم الاجتماعي كـ «بُعد مُنسيّ للصراع الطبقي»⁽³⁷⁾، حيث يتلاقى هذا مع الطرح الذي يفيد أنه في الأساليب المشتركة للحياة، تتواجه نماذج أخلاقية وثقافية متنافسة للمجتمع. لكن إذا ما نُظر إلى تبعات تطبيق هذه الفكرة الأساسية، يتبيّن أن الإطار القطعي لنظريته نفسها هو ما يعيقه: المفاهيم الاقتصادية المركزية التي يبنى عليها تحليله الثقافي، تجبره على إدراك أشكال الصراعات الاجتماعية كلها وفقاً لنمط النزاعات على المغنم، على الرغم من أن الصراع على الصلاحية الاجتماعية للنماذج الأخلاقية يخضع بكل وضوح لمنطق مختلف تماماً. إذ إنه ليس ثمة صلاحية لنظام اجتماعي قائم يحافظ على القيم والمعايير التي تجسّدت في أساليب الحياة لفئة اجتماعية، يعتمد على حجم المعرفة أو الثروة، بمعنى آخر: أي موارد قابلة للقياس كمياً أمكن لفئة اجتماعية معينة مراكمتها، إنما يحدّد تبعاً لغاية التقاليد وتصورات القيمة التي أمكن تعميمها ومأسستها اجتماعياً في المجتمع المعني؛ الصلاحية الاجتماعية لأسلوب حياة ما والتمثيل الرمزي للقيم التي ترافقه يعودان بالتالي إلى الدرجة التي وجدت فيها معايير السلوك وتصورات القيمة الخاصة [بكل من الفئات الاجتماعية] اعترافاً من المجتمع. لذلك، فبينما يكون النزاع الاقتصادي على المغنم صراعاً بين خصمين مهتمين كل بمنفعته المادية وحدها، يمثّل النزاع الأخلاقي - العملي صراعاً، يتقاتل فيه الخصمان من أجل الحصول على قبول الطرف الآخر المعياري. قد يكون هذا الفرق هو ما كان ماثلاً أمام ناظري ماكس فيبر، عندما حاول في الفصل الشهير «طبقات، مواقف، أحزاب»، في مخطّطه حول المجتمع والاقتصاد التمييز بين «النظام الاقتصادي» و«النظام الاجتماعي» للمجتمع، بين توزيع المراتب الاقتصادية و«توزيع المكانة الاجتماعية»⁽³⁸⁾: صحيح أن الجماعات المسيطرة اقتصادياً تملك فرصة أكبر، بما لا يقاس، لتعميم تصوراتها القيمة الخاصة مؤسساتياً في المجتمع وبالتالي زيادة الصلاحية الاجتماعية لأسلوب الحياة الذي تتبعه، إلا أن الطريق الوحيد الذي

Ibid. p. 755.

(37)

Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 5th ed. (Tübingen, 1976), pp. 531 ff.

(38)

يمكن أن يؤدي بها إلى ذلك، لا يعبّده تراكم الموارد الثقافية، إنما الإنفاذ المشروط بالقبول لأسلوب حياة معين.

حتى لو كان من الممكن تحديد هذا النمط من الصراع الأخلاقي - الثقافي بصورة أقرب، فإن بورديو لا يستطيع تبريره في الطبقة التحتية النظرية لدراسته. في الأماكن التي لاحق فيها الأفكار التي لا تتسم بالبساطة حول مفهومه للهابيتوس، والتي حاول فيها تاليًا فهم ثقافات الذوق الخاصة بكل فئة كأشكال هوية رمزية للفئات الاجتماعية، يدرك التنافس الاجتماعي على صلاحيتها أو تثمينها تبعًا لمنطق النزاع على المغانم. قد يكون ما قاده إلى ذلك، أنه تحت عنوان «رأس المال الثقافي» الذي تستطيع جماعة ما أن تراكمه، أراد في الأصل أن يفهم أكثر من مجرد «الألقاب العلمية» التي يمكن اكتسابها عبر نظام التعليم المجتمعي؛ ربما تتبع في دراسته بشكل سري الفكرة القائلة إن جزء «رأس المال الثقافي» غير المتجسد في الألقاب العلمية يسمح بشكل ما باكتساب ذوق «غني بالتمايز» إلى أكبر حد في طريق التحصيل العلمي؛ عندئذ تكون المسألة الحاسمة التي يحددها هو نفسه، ألا وهي: كيف يمكن اجتماعيًا تأكيد قيمة التميّز لأسلوب حياة داخل مجتمع، قد قفز بالطبع نظريًا عنها. هكذا يولد بورديو في بحثه باستمرار التصور الخاطيء، كما لو أن الاعتراف المجتمعي بأسلوب حياة وبالقيم المرافقة له يمكن اكتسابه على الطريق نفسها لاكتساب الموارد الاقتصادية؛ وحده التنازل الواعي عن الإطار النفعي الذي وضع فيه دراساته التجريبية، كان يمكن أن ينقذه من سوء الفهم الجدي هذا⁽³⁹⁾

(39) طوّر فيليب آدير (Philippe Adair) أيضًا نقدًا منيرًا لافتراضات بورديو النفعية الأساسية في

مقالته: «Sociologie du discours et statut de l'économique», MAUSS, Bulletin du Mouvement Anti-Utilitariste dans les Sciences Sociales, vol. 8 (1983).

بالنسبة إلى نقد النفعية الذي يقع في صلب اهتمام هذه المجلة، يُقارن هنا النقد المكثف:

Alain Caillé, Critique de la raison utilitaire (Paris, 1988).

**الديمومة اللانهاية لحالة الطبيعة
عن المحتوى المعرفي النظري لكتاب كانيتي
«الجماهير والسلطة»⁽¹⁾**

لذكرى هنرتش فنك آيتل

بين المحاولات الكثيرة التي بُذلت منذ منتصف قرننا هذا، في سبيل فهم كيفية صعود الأنظمة الشمولية، يحتل كتاب كانييتي الجماهير والسلطة⁽²⁾ حتى اليوم المكانة المميزة، المتطرفة والمزعجة في آن. من عرف الكاتب حتى الآن كمجرد مؤلف لسيرة ذاتية في ثلاثة مجلدات، سيرة تصف بدهية مفاجئة وبأسلوب غابر محطات تاريخ تحصيله العلمي، سوف يقف مشدوهاً عند قراءته الصفحات الأولى فقط من هذه الدراسة العلمية. هناك من يكتب، ويعترف من البداية ومن دون لبس أنه لا يقيم وزناً على الإطلاق لعلم النفس الفردي بأجمعه، ولا لعلم التفسير كله أو حتى لأساليب العلوم الإنسانية؛ هو لا يعرف ظاهرة اجتماعية، أو واقعة في التفاعل بين البشر، لا يمكن إرجاعها بصورة من الصور إلى الغرائز البدائية للجسد الإنساني. لا يتطابق كانييتي العالم مع كانييتي الكاتب على الإطلاق، لذا يغدو واضحاً على الفور لماذا أراد أن يسرد وقائع حياته كتاريخ لخبرته في التحصيل العلمي.

وكما أن الهوة التي تفصل بين الدراسة العلمية والعمل المتعلق بسيرته الذاتية عميقة الغور، فإن المسافة التي تفصل بينها (الدراسة) وبين جميع النظريات المشابهة في زمنها كبيرة أيضاً. صحيح أن دراسته تشارك مع تحليل الشمولية عند حنة أرندت في المقدمة النظرية التي تقول إن وجود الجماهير المجتمعية وحده يستطيع أن يفسر كيف كان من الممكن الوصول إلى الدينامية التدميرية للعنف الشمولي؛ ويتوافق كانييتي مع هوركهايمر وأدورنو، في كتابهما جدلية التنوير، في أن الفضل في تعزز السلطة في الأنظمة الشمولية الحديثة يعود إلى منطق

(2) في ما يلي أقتبس من كتاب كانييتي بطبعته الآتية: Elias Canetti, *Masse und Macht* (Düsseldorf, 1960)، التي صدرت عن دار هانسر (Hanser-Verlag) في إطار الأعمال الكاملة. جميع أرقام الصفحات في هذا النص تعود إلى هذه الطبعة.

ينبغي أن يكون متجذراً في البدايات السحيقة القدم لتأكيد الإنسان ذاته. لكن بغض النظر عن هذه المطابقات الضبابية في المجال الموضوعي التي تنطلق منها سلسلة من التحليلات الأخرى للشمولية، يقف الجماهير والسلطة كعمل معزول تماماً، وغير مستند إلى أي مرجع. حتى أن نقطة الانطلاق المنهجية التي يختارها كانييتي، كي يبدأ باكراً بفك ألغاز المجريات الجماهيرية، تتم عن الاختلاف الأول الذي يميّزها من المحاولات المشابهة كلها: كي لا تخنق الظاهرة بتسرّع من خلال استعمال مصطلحات علمية، على ما يكرر كانييتي كثيراً، أراد أن يلتزم بدقة بمعيار المعطيات الواضحة؛ إلا أن هذا الوضوح بدا له أنه يسري حصراً على سلوك الجسد البشري، لذلك حاول إثبات تحليله في ظاهراتية وصفية لمجريات الجسد، يكاد لا يكون لها سابقة في تاريخ العلوم الإنسانية⁽³⁾ وتنتج من توسيع هذه الفرضية المنهجية إلى الإطار التفسيري، الأطروحة الموضوعية التي تميّز جذرياً عمل كانييتي أيضاً من الناحية النظرية عن الدراسات المشابهة: لا ينبغي بناء تحليل السلوك البشري أولاً على الصورة التعبيرية للجسد فحسب، بل أن يُتاح كذلك تفسيره بمجمله فقط كمجال فعل للمثيرات الجسدية التي يعود منبتها إلى الطبيعة البدائية للبشر. على النقيض تماماً من الفكرة التي كان وفقاً لها يتصور المجتمع كـ «نشاط عقلي»⁽⁴⁾، يفهم كانييتي هذا المجتمع، في انسجام كبير مع ذاته، ساحة صراع ردادات فعل سلوكية محكومة جسدياً. ما كان جدلية التنوير قد عناه بمعنى مجازي فحسب، حاول كانييتي إثباته بالمعنى الحرفي: إن تحليلاً معقولاً لحالة الحضارة في القرن العشرين ممكن فحسب إذا تم تناولها كاستمرارية لحالة الإنسان الطبيعية البدائية. هذه هي الأطروحة التي تضيفي اليوم على كتاب كانييتي راهنية مقلقة إلى حد بعيد؛ إذ إنه أينما تتم محاولة تفسير تنامي

(3) هنا يُعتبر الحوار الذي أجراه كانييتي مع يواكيم شيكه (Joachim Schicke) كاشفاً جداً، يُنظر: حوار

مع يواكيم شيكه في: Elias Canetti, *Die gespaltene Zukunft. Aufsätze und Gespräche* (München, 1972), pp. 104 ff.;

بالنسبة إلى مقارنة كانييتي المعرفية النظرية، يُقارن: Christoph Menke, «Die Kunst des Fallens. Einleitung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis Politik der Erkenntnis.» in: Michael Krüger (ed.), *Einladung zur Verwandlung. Essays zu Elias Canettis «Masse und Macht»* (München; Wien, 1995), pp. 38-67.

Susan Sontag, «Geist als Leidenschaft.» in: *Hüter der Verwandlung. Beiträge zum Werk von Elias Canetti* (Frankfurt am Main, 1988), p. 106.

العنف الجسدي والتدمير في الحاضر، تكون فرضية العودة إلى الحالة البدائية إحدى أكثر وسائل الإيضاح رواجاً⁽⁵⁾ سوف يكون ممكناً البت في السؤال: إلى أي مدى تصل فرضية كهذه، عندما يتم تقييم الحصيلة النظرية لكتاب الجماهير والسلطة؟

I

كلّما أتى كانيّتي في سيرته الذاتية على ذكر مواجهات مع مجريات جماهيرية، كان أول ما يبدو جلياً هو ما يرافق ذلك من شعور بالالتباس؛ إنه ليس مفصلاً فحسب كمراقب عمّا يجري وصفه عبر مسافة التأمل العلمي، بل إنه في الوقت نفسه واقع عاطفياً وعلى نحو مربك تحت تأثير السحر، لا بل مفتون به⁽⁶⁾. بخلاف محاولات كثيرة لتفسير ظاهرة تشكيل الجماهير في القرن العشرين، يبرز في بداية تحليل كانيّتي إدراك قوة جاذبية الجماهير؛ ليس الحكم المسبق السلبي للناقد، إنما الشعور الملتبس للمتاح هو ما يقود مسار بحثه. من يسمح لنفسه أن يسترشد بمنظور كهذا، عليه أولاً أن يحاول تدبّر أمر الدوافع أو الأسباب التي تؤدي إلى مشاركة الجماهير في حالة الهيجان. رآها كانيّتي طوال حياته في حقيقة قابلة للبدن البشري للاستهداف؛ فالإنسان بالنسبة إليه مجبول بالخوف من الملامسة الجسدية، هذا الخوف الذي يجد جذوره التاريخية في التفادي البدائي للخصم لدى كل حيوان. تشكّل هذه الملاحظة الأولية نواة نظرية كانيّتي عن الحياة الاجتماعية؛ منها يأخذ المفتاح لتحليله العمليات الجماهيرية، كما أيضاً لتفسيره السعي وراء السلطة.

تشابه الصورة التي يصممها كانيّتي للتعايش بين البشر، حتى في بعض

(5) مثال أنموذجي عن ذلك اليوم: Hans Magnus Enzensberger, *Aussichten auf den Bürgerkrieg* (Frankfurt am Main, 1993);

وفي ربط مباشر مع كانيّتي، ثمة صورة مشابهة عند فولفغانغ سوفسكي: Wolfgang Sofsky, «Die Meute. Zur Anthropologie der Menschenjagd,» *Neue Rundschau*, vol. 105, no. 4 (1994), pp. 9 ff.

Elias Canetti: *Die gerettete Zunge. Geschichte einer Jugend* (München; Wien, 1977), pp. 128 ff., (6) and *Die Fackel im Ohr. Lebensgeschichte 1921-1951* (München; Wien, 1943), pp. 53 ff., 79 f., 118 f., 230 ff.

التفصيلات، مع الوصف الذي أعطاه هوبز قبل أربعمئة عام لحالة الإنسان الطبيعية؛ فكما يرى هذا الأخير أن الحياة الاجتماعية حددها الخوف حتى إنشاء نظام دولتي، كذلك يرى كانيتي أن التفاعل الاجتماعي برمته قد حدده الشعور بالخوف الذي يكبل جميع البشر بالتساوي. ليس مصادفة إذًا أن تكون أعمال الفيلسوف الإنكليزي هي ما تستند كتابات كانيتي إليه في الكثير من الحالات، كي يرر مقاربتة الخاصة⁽⁷⁾ بالقدر الضئيل الذي يمثل الخوف فيه عاطفة إنسانية بالنسبة إلى هوبز، أي الخوف المنقول اجتماعيًا الذي يقوم بداية على خبرة خطر اجتماعي، فهو كذلك بالنسبة إلى كانيتي؛ يجب بالأحرى أن يترافق مع الحياة البيولوجية للإنسان في حد ذاتها وعي بالتهديد، عندما يدرك الجسد نفسه دائمًا كشيء، ممكن أن يكون عرضة لعدوان جارح. تفسير هذا الخوف التكويني بالنسبة إلى كانيتي، وهو هنا لا يختلف بتاتا عن هوبز، هو أنه توليف خاص يجمع الارتياب إلى الوعي بالموت، توليف نمطي خاص بالإنسان فحسب: في التوقع الدائم لموته هو ينبغي أن يسمّ في كل مقابلة مع كائن حي آخر رائحة تهديد بالموت، لأنه مبدئيًا يجهل نيات هذا الكائن. وهكذا ينشأ عند الإنسان «رهاب الملامسة» الذي يتوسع ليشمل أي ضرب من ضروب التدخل الجسدي الغريب؛ منطلقًا من الحافز البدائي لتفادي العدو، صحيح أن الإنسان يتشابه مع نمط السلوك الحيواني من حيث غريزته، إلا أنه من جانب آخر يفتقر إلى كل تمييز مفيد للحياة بين صديق وعدو، بين قرب وبعُد، حيث يصبح إلى حد ما من دون حدود وغير تمييزي، إذ تقول الجملة الأولى في الجماهير والسلطة: «لا يخشى الإنسان شيئًا أكثر من ملامسة إنسان غريب» (13).

من الذي يجب أن يُطلق عليه اسم «الغريب»، يبقى في تحليل كانيتي خارج النقاش، مثله مثل السؤال عما إذا كان رهاب الملامسة ذاك يجب أن ينمّ حقًا عن سمة بدائية أو طبيعية. تكفي أصلًا النظرة إلى الثقافات غير الأوروبية، كي نتعلّم أن بإمكان التواصل الجسدي في الكثير من الأماكن، وبين أولئك الذين لا تربطهم

(7) من بين المراجع الثانوية أحيل هنا فحسب على:

John Bayley, «Canetti und Macht,» in: *Hüter der Verwandlung*, pp. 133 ff.

علاقة قرابة أيضًا، أن يكون خاليًا من أي خوف، بل وينتمي كذلك - على ما يبدو - إلى توقعات الحالة الاجتماعية الطبيعية؛ كما أن الملامسة الجسدية لا تطلق عند الأطفال الرضع بشكل عام ذعرًا ولا رعبًا، بل تحررهم من خوف عابر، مرتبط بالخبرة المؤلمة لفقدان الأمان. لهذا كله تكون الشكوك التجريبية مبررة، حول ما إذا كان يجب اعتبار الخوف من الملامسة بهذه الطريقة فِطرة عاطفية طبيعية عند الإنسان، كما اقترح كانيتي في فرضيته الأساسية. إن لم يكن منذ فرويد، ففي الأقل منذ نشوء نظرية العلاقة بالموضوع⁽⁸⁾ التحليلية - النفسية، تسود في المقابل القناعة بأن الخوف البشري يشكّل ردّة فعل عاطفية، مرتبطة داخليًا بحالات أمان معطلّ ناتج من تجربة مؤلمة؛ كذلك ربطًا بصدمة الولادة التي يفترض أن تزوّد الإنسان باحتمال معين من الاستعداد الدائم للخوف، سوف تكون عندئذ تجارب التهديد بالعزلة الاجتماعية والخسارة العاطفية، هي ما يثير مشاعر الهلع أو الرعب⁽⁹⁾ هذا النوع من الخوف الثانوي المنقول اجتماعيًا، ينتمي تكوينيًا إلى نمط الحياة البشرية، ذلك أن الالتزام الذي يعود بانتظام متأصل فيها، الالتزام بالتحلل من الهويات العاطفية، من أجل اكتساب الاستقلالية الذاتية والحفاظ عليها؛ وما يمكن أن نجده علاوة على ذلك من خوف الملامسة عند الإنسان، يجدر بالأحرى أن يسجّل لحساب عداوة الجسد في ثقافة معينة وليس لبقايا

(8) نظرية العلاقة بالموضوع (بالألمانية: Objektbeziehungstheorie، بالإنكليزية: Object Relations Theory): يركز علماء هذه المدرسة على السنوات الأولى من العمر التي يعتقدون أن فيها يتم وضع حجر

أساس الشخصية الإنسانية. تُشكّل العلاقات التي تنشأ في السنوات الأولى شخصية الإنسان التي تستمر طوال حياته، لكون الطفل، لاواعيًا، يكون داخله تمثيلات أو صورًا مخترنة للشخصيات أو الموضوعات المهمة في حياته. تحدد هذه التمثيلات الطريقة التي يستقبل بها نفسه والعالم والآخرين. بحسب هذه النظرية، تتشكل الشخصية من خلال طبيعة هذه المخترنات والعلاقات في ما بينها؛ أي إن هذه التكوينات النفسية هي التي تُشكّل التركيب النفسي الداخلي للإنسان بدلًا من الهو والأنا والأنا العليا التي تكلمت عليها المدرسة التحليلية الكلاسيكية. إضافة إلى ذلك، ليست الدوافع الرئيسة للإنسان دوافع بيولوجية ميكانيكية من جنس وعنف، بل هي دوافع علاقاتية نحو الحميمة وإشباع الاحتياجات النفسية الأساسية. (المترجم)

(9) الكتاب الآتي له فائدة عظيمة هنا: Hinrich Fink-Eitel, «Angst und Freiheit. Überlegungen zur

philosophischen Anthropologie,» in: H. Fink-Eitel and G. Lohmann (eds.), *Zur Philosophie der Gefühle* (Frankfurt am Main, 1991), pp. 17 ff;

بالنسبة إلى المسائل المعالجة هنا، لا يزال الكتاب الآتي جديرًا بالقراءة حتى اليوم:

H. V. Ditfurth (ed.), *Aspekte der Angst: Starnberger Gespräche 1964* (Stuttgart, 1965).

عديدة من طبيعة بيولوجية. باختصار، الأطروحة التي أسس كانييتي عليها بحثه عن الجماهير والسلطة، تقف في أحسن الأحوال قيد الشك في أنها تثبت نفسها كنتيجة لإسقاط، قد يفصح بعض الشيء عن حساسيات الشخص، لكنه يكشف بالكاد عن الأساس العاطفي للحياة الاجتماعية.

في أي حال، يعتبر كانييتي مشروع نظريته عن العاطفة أيضًا خطوة أولى باتجاه تصوّر، يُفترض به أن يفسر هيكلية نمط الحياة البشرية بمجملها؛ لذا فإن مهمته الجوهرية هي محاولة استخلاص، من الحقيقة المفترضة عن خوف الملامسة البدائي، تلك النتائج التي يمكن أن تلقي الضوء على فريدة التواصل بين البشر. أنموذج تعاليم هوبز عن الحالة الطبيعية الأصلية هنا أيضًا، هو ما يحدد مسار المحاججة إلى حد بعيد. وإذا كان هوبز قد اشتقّ من أطروحته التمهيدية عن الخوف التكويني الحالة ما قبل الدولتية لحرب الكل ضد الكل، بطبيعة الحال من دون إنكار الطابع التصوري لعرضه في أي موضع، فإن كانييتي يسحب هذا الاشتقاق حرفيًا على الحالة التصورية للحياة الاجتماعية برمتها: لأن البشر يتواجهون بالضرورة مثقلين بالخوف المتبادل من الأذى الجسدي، يكون كل منهم معنيًا فقط بتأمين بقائه في قيد الحياة في مواجهة الآخر من خلال تدابير وقائية. ويحاول كانييتي، بالاستعانة بعدد كبير من الأمثلة من الإثنولوجيا ومن تاريخ الأديان، إثبات الاستنتاج الذي ينبغي أن يُستخلص في النهاية من تسلسل أفكار كهذا: «يريد الإنسان أن يقتل كي يعيش الآخرون، ولا يريد أن يموت كي يعيش الآخرون» (296). لا يخفف من فظاعة هذه الأطروحة أنها قد تُفهم في بعض المواضع بمعنى مجازي أو معتدل فحسب؛ إذ ثمة كلام على أنه في موت الحيوانات المنوية كلها تقريبًا في أثناء فعل التناسل، يعطى الإنسان مثلًا عن العملية الطبيعية التي توضح له مبدأ البقاء في قيد الحياة منذ بداية حياته البيولوجية (291)؛ والشعور المرّوع إلى حد هائل الذي يخالج الفرد في أثناء مروره بمقبرة، يفسّر على أنه علامة على استحسان خفيّ، يشعر به القلائل الباقون في قيد الحياة أمام حشد متزايد باستمرار من الأموات (326 وما بعدها). مع أن أمثلة من هذا النوع تسمح بتفسير مختلف تمامًا - تفسير مؤداه أن كل إنسان ينطوي على الخوف الأكبر من هلاكه بالذات وبالتالي فهو مزوّد بغريزة بقاء عميقة التأثير - لم يترك كانييتي المجال لأدنى شك، في أنه يريد أن يفهمها

بمعنى أنها رغبة كامنة في الموت: الكائنات البشرية، كونها لا تستطيع أن ترى في شريك التفاعل سوى المعتدي المحتمل، تسيطر عليها الرغبة في البقاء حية أيضًا على حساب موت الآخر.

غير أن هذا الاستنتاج يبقى في علاقة غير مفهومة بالتأملات التي يكرّسها كانييتي لتلك العملية في الحياة الاجتماعية البدائية، التي يقول إنها بمثابة تشكيل «عصبة تفجّع»؛ والمقصود بهذا هو تلك الحالة المتكررة، حيث تقوم مجموعة من أفراد القبيلة بالتجمع عفويًا، كي تندب معًا احتضار أحدهم بالكثير من الاحتياج وفي أغلب الأحيان بصورة طقسية (122-126). ولأن كانييتي هنا لا يتعقب التفسير الواقعي الظاهر أمامه الذي وفقًا له تكون الروابط الاجتماعية البدائية متجذرة بقوة، إلى حد أن موت أحد أفراد القبيلة يُعتبر وكأنه الموت الرمزي للجماعة بأكملها، كان عليه أن يفسر ظاهرة من هذا النوع مبدئيًا بوصفها علامة على الإحساس الحقيقي بالحزن على إنسان آخر؛ لكنه عندئذ سوف يكون مضطرًا إلى إلغاء الرغبة في قتل الأقرب في الأقل، أي أفراد القبيلة، أعضاء الجماعة والأقارب، وإحلال شعور بالتعاطف المشترك مكانه. من هنا كان في استطاع كانييتي أن يفتح إمكان إلقاء نظرة على تلك المروحة العريضة من المشاعر الأخلاقية التي تنتمي بالتأكيد، إلى جانب الميول نحو التكوين العدائي للخصم، إلى إعادة إنتاج العالم الاجتماعي؛ إذ على مستوى الحياة الإنسانية يبدو المخزون الغريزي للسلوك الذي يُستخدم عند الحيوانات من أجل العناية بالذرية وحماية الأقران، أنه تحوّل إلى احتمال للمواقف الراسخة أخلاقيًا التي يُفترض فيها أن تحمي وتضمن تكوين الهوية لأفراد الجماعة في الأقل. وهكذا تطبع دوافع الاهتمام العاطفي القابعة في الأعماق، كما أيضًا مشيرات أولية، إحساسًا بعدالة جميع أشكال الحياة الاجتماعية، ما دامت تجري داخل حدود مشترك اجتماعي معين⁽¹⁰⁾ صحيح أن بهذا لم يُقل شيء في ما إذا كانت هذه المواقف القريبة من المشاعر لأخلاقيات داخلية يمكن

(10) بهذا المعنى حتى: Arnold Gehlen, *Moral und Hypermoral. Eine pluralistische Ethik* (Frankfurt am Main, 1969);

لكن كإضافة ضرورية يُقارن أيضًا: Jürgen Habermas, «Nachgeahmte Substantialität,» in: *Philosophisch-politische Profile*, 3rd ed. (Frankfurt am Main, 1981), pp. 107 ff.

أن تقفز خارج الإطار الخاص بجماعات معينة وأن تُعمّم، ولم يُقلّ كيف السبيل إلى ذلك، حيث إنها تمهّد الطريق إلى عالمية أخلاقية في النهاية. يتضح في أي حال أن من غير المتاح بتاتاً وصف الحياة الاجتماعية بصورة مجدبة، إذا لم يتم التطرّق إلى تلك المشاعر الأخلاقية التي ترسم لاستعداد البشر الكامن للنزاع أضيّق الحدود. إلا أن كانيّتي لم يرغب نظرياً في معاناة قوى كابحة للنزاعات مثل هذه، على الرغم من أن معالجتة لـ «عصبة التفجّع» كان يجب أن تقوده مباشرة إلى ذلك؛ فوفقاً له يمكن اختزال التواصل بين البشر، في ضرب من التحديث لمقولات هوبز، إلى حالة حرب اجتماعية، حيث يتمنى كل فرد في الخفاء الموت للآخر. أمكن كانيّتي أن يدرك في الخوف البشري القليل من لحظة الاعتماد على الحماية الاجتماعية، لذلك يستطيع أن يرى حصراً أهميتها بالنسبة إلى الروابط العاطفية الموجودة دائماً بين الأفراد. لكن هذه الاختزالية المبالغ فيها بتطرف، هي بالضبط ما أضفت التحاليل اللاحقة لكانيّتي عليها مقداراً كبيراً من القوة التفسيرية؛ إذ يبدو أن عناصر التفاعل الاجتماعي تلك بالذات أثبتت أنها لا تزال مناسبة لشرح «الجماهير» و«السلطة» وتوضيحهما، هذه العناصر المرتبطة بالبقايا البدائية لاستعداد الإنسان للصراع.

II

كيف يستطيع مؤلف، يبرهن في سيرته الذاتية عن شغف عظيم بالعالم العقلي، أن يتحول في أهم أعماله العلمية عن الحياة الاجتماعية إلى سلوكي فحج؟ سؤال يجب أن يكون مليئاً بالتحدي بالنسبة إلى المنظر الأدبي. التفسير الوحيد لهذا التناقض الفاضح في حالة كانيّتي، هو أن حساسيته المثقفة تخطت خبرة سلبية لقابلية الجسد للأذى التي رأى في الوقت نفسه أنها تسود المجال المجتمعي تماماً؛ هكذا، وكأنما لا يمكن تجنّب هذه الحقيقة الوحشية للاجتماعي إلا إذا تم فهمها في جسديتها العنيفة بشكل كلي، يمثل بحث الجماهير والسلطة في الوقت ذاته التمرين العلمي الذي من تأثيره التحرري استطاعت كتابات السيرة الذاتية غرف كل طاقتها العاطفية. من الأسباب التي تم توسيعها حتى الآن، تقود حالة الدوافع التي جرى بذلك تصورها إلى المقدمات النظرية التي تتضمن غرابة كبيرة لا شك

فيها: وجب على كانييتي، وهو هنا لا يختلف عن هوبز، إنكار سلسلة من الحقائق الأولية في الواقع الاجتماعي لكن بقدر أكبر من هوبز، كي يتمكن من تصويره كحالة مستمرة من حرب الكل ضد الكل. من نقطة الانطلاق الاختزالية هذه إلى تحليل تلك الظواهر التي لها الأولوية عند كانييتي، ثمة جسر عبور تشكّله حجة، تبدو أول وهلة أنها شديدة البساطة: نشوء «الجماهير»، كما السعي إلى «السلطة»، وفق ما تقول الأطروحة المذكورة باختصار، يمثلان ميكانيزمات تعويضية لذلك الخوف من الملامسة الذي يشعر به الأفراد بعضهم تجاه بعض. في نظرة إلى الجانب الأول من الظاهرة، يتبيّن على الفور أن هذه الأطروحة، وإن لم تتضمن الحقيقة الكاملة، تتضمن الكثير من الأفكار القيّمة؛ ذلك أن ماهية «الجماهير» تستعصي على التحليل بمعزل عن أنماط السلوك الملتصقة بالمؤثرات البدائية لطبيعة الجسد البشري.

يرر كانييتي فرضيته في البداية عبر مجرد الملاحظة أنه عند الحديث عن جماهير اجتماعية، يكون المقصود دائماً تجمّع شديد الكثافة من الأجساد البشرية؛ ويغضّ النظر عن المناسبة التي دعت إلى احتشاد ذلك العدد الكبير من الناس، فإن أول ما يلفت النظر هو التخلي عن المسافة الجسدية (14). عندما نتمسك بهذه الحقيقة القابلة للملاحظة، يتبيّن أن الاشتراك مع الجماهير يسمح بسلوك في الحيز العام، يُنظر إليه في ما عدا ذلك على أنه مشروع داخل حدود المجال الحميم فحسب: كما في الملامسة الجسدية بين المحبين أو الأصدقاء أو الأقرباء، تختفي هنا فجأة تلك الحواجز غير المرئية بين الغرباء التي أُقيمت حول البدن في غضون بناء شخصية الإنسان البالغ. بالكاد تنفع هنا الأطروحة السابقة عن الخوف من الملامسة من أجل تفسير هذه الوظيفة التحريرية للجماهير، إنما الفرضية الأضعف بكثير، أن كل إنسان يحوي في نفسه ميلاً نحو السقوط، ولو مؤقتاً، خلف المستوى الذي توصل إليه في ما مضى، لتعيين حدود الأنا جسدياً؛ وكان دور كهائم قد ساق الحجة أن في مقابل أوضاع الفوران الجماعي من جانب الأفراد، تنشأ الحاجة إلى التعافي دورياً من القيد المتعب للفردية من خلال «التشتيت»⁽¹¹⁾ إن هذه الوظيفة

Emile Durkheim, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* (Frankfurt am Main, 1981), (11)
pp. 505 ff., and Hans Joas, *Die Kreativität des Handelns* (Frankfurt am Main, 1991), esp. pp. 280 ff.

الأساسية يمكنها أن تفسر اثنين من أنماط السلوك وضعهما كإيتي في قلب تعريفه للجماهير: ذلك أن جميع الذين يتجمعون يبحثون في الحشد ضمناً عن إمكان إلغاء الحدود الجسدية، وتسود لديهم حاجة مشتركة إلى الكثافة الجسدية، حاجة قوية إلى حد أن جميع فوارق المنشأ الاجتماعي تتراجع بضربة واحدة إلى الخلفية. لذا، فإن «الكثافة» و«المساواة» هما الصفتان اللتان يتّصف بهما سلفاً كل ضرب من ضروب الحشد الجماهيري (30 وما بعدها).

أن يوجه كإيتي، انطلاقاً من تحديد كهذا تحليله اللاحق للحشد في البداية حصراً نحو الصورة الخارجية التي تظهر منه عند إدراكه في الحيز العام، يبدو الأمر وكأنه محض نتيجة لهذا التحديد؛ ذلك أنه إذا ما تمدد الحشد في غضون ثوان، إذا ما وُجد في حالة احتقان أو إذا ما طاف في حركة دائرية منتظمة، إذا ما تقدّم ببطء أو إذا ما حثّ الخطى في حركة محمومة، في كل من هذه الحالات تنبئ المعطيات القابلة للملاحظة الكثير عن الطريقة التي يتم فيها اختراق المسافات المادية بين المشاركين؛ فهكذا يعيش مثلاً الحشد الجماهيري المكتظ، كما يقول كإيتي، من التوقع المشترك لحالة إلغاء الحدود، بينما ينجز هذا الإلغاء في حالة الحركة الدائرية الإيقاعية (31 وما بعدها). يتبيّن مدى خصوبة هذه الطريقة في الوصف من الخارج، عندما نطبّقها على ظواهر تحوز طابعاً جوهرياً في الحياة الاجتماعية لحاضرنا. هنا تُظهر الفروق التي نلاحظها بالنظر إلى حدث ديني عظيم الشأن، أو إلى جمهور كرة القدم أو إلى الحشد الراقص في ملهى ليلى، اختلافات جوهريّة في المواقف المتوقّعة التي يبدو أنها ترافق كلّاً من تلك المجريات: فبينما يكشف التمهّل الطقسي في الحالة الأولى الجهد المشترك لرغبة التجاوز إلى العالم الآخر، يُعزى في المثل الثاني الصعود والهبوط غير المنتظم للهياج الجسدي عند الجمهور إلى التماهي المباشر مع ما يجري على أرض الملعب؛ في الحالة الثالثة والأخيرة، يشير التناغم الموقّع للأجساد الراقصة إلى إمكان معايشة حالة إلغاء كامل للحدود بالنسبة إلى الفرد، لأنه يستطيع تحقيق ذلك مع الباقين كلهم في تبادلية مغفلة. في الحالات الثلاث جميعها، يشير مظهر الحشد الجسدي الصرف وحده أوّلاً إلى حقيقة أن ما يهم هو الطريقة الخاصة للأفراد في الاندماج الجسدي في كل مرة؛ وبغض النظر عن كيفية تفسير هذه العمليات في ما بعد إذا ما أُخذت

معاً، فإنها تجعلنا نرى في طقوس التفاعل للمجتمعات الحديثة، ما يفهمه كانييتي على أنه بقاياها البدائية: لا يبدو أن نظاماً اجتماعياً، مهما كان متقدماً، يستطيع إعادة إنتاج نفسه حتى الآن من دون اللجوء في الحيز العام إلى ميكانيزمات، ترتبط في علاقة وثيقة بالحاجة المتجذرة بعمق إلى إلغاء الحدود الجسدية.

من الواضح بالنسبة إلى كانييتي في أي حال، أن الميول التكافلية تمثل نوعاً من الطبقة التحتية المادية التي ينبغي أن تتمكن من الاستناد إليها أهداف أخرى في أثناء تشكيل الجماهير الاجتماعية؛ إذ إن التوق إلى التراجع البدني الذي يقع سبباً في بداية كل مسار جماهيري، ينتمي أكثر من اللزوم إلى الدوافع غير الواعية للإنسان، حتى يستطيع ذاتياً أن يدفع إلى الدخول في مسار كهذا. بخصوص هذا الجانب الفردي للخبرة الجماهيرية، فإنه ينتج، وفقاً لكانييتي، من ضغوط السلوك لانفعالات معينة يمكن السيطرة عليها جماعياً بسبب أصلها البدائي فحسب؛ ذلك أن الإنسان الفرد لا تزال تحدده نماذج أفعال مثل الصيد والهرب، الممنوع، التخطي والاحتفال التي لا يمكن أن تؤدي إلى الرضى، إلا إذا ما مورست مع الجماعة. إن فرص تحقيق هذه البقايا العاطفية، هي التي تراكمت بحسب قناعة كانييتي وكأنها أهداف ثانوية على آلية التعايش لتكوين الحشد حضارياً: ليس التطلع إلى حلحلة الحدود الجسدية، إنما توقع التخلص من دوافع السلوك البدائية هو ما يتيح للأفراد إذًا التفلّت من قوة الجذب الارتدادية التي تهدد بسحبهم إلى داخل الحشد.

في خلاصة تسلسل أفكار من هذا النوع من المنطقي أن نجد الأطروحة التي تقول إن عملية التمدن جلبت معها أشكالاً متعددة من الحشد الجماهيري، بقدر ما كانت توجد انفعالات في بداية تلك العملية الحضارية. يفنّد التصنيف النمطي الذي اقترحه كانييتي ذلك من خلال تمييز خمسة أنواع من الحشود، تبعاً لماهية بقايا المشاعر البدائية السائدة في كل منها: هكذا يلقي في دراسته إلى جانب حشدي التحريض والهرب، اللذين يفترض أنهما يرجعان إلى أشكال الحياة الحيوانية، أيضاً حشد الممنوع، حشد الانقلاب وحشد الاحتفال معالجة منهجية (53 وما بعدها). إلا أن كانييتي لا يوضح دائماً عند كلامه على هذه الأنواع، أي ظاهرة لبناء الحشد الجماهيري الاجتماعي كانت في الحقيقة نصب عينيه؛ هنا تختلط

التقارير الإثنوغرافية التوجه المقتبسة بكثرة، بقوة مع وصف عمليات معاصرة، إلى حد أن التوليفات الناتجة تشوش الموضوع المعني ليصير ضبابياً في الكثير من الحالات. لذلك يصبح من الصعب أن نفهم مثلاً لماذا يُفترض أن يعطي القرار المشترك بالتوقف عن العمل سبباً للنظر إلى الإضراب كمثال أنموذجي عن «حشد الممنوع»؛ إذ إن الرفض الجماعي للعمل في هذه الحالة ما هو إلا وسيلة للوصول إلى هدف، يكون مفعوله الباعث على التضامن هو ما يحوّل العمال إلى حشد، في حال حدث ذلك (62 وما بعدها). ومن غير المفهوم أيضاً يبدو الاقتراح بإدراك اقتحام الباستيل كالمثال الأنموذجي لـ «حشد الانقلاب» (63 وما بعدها)، حيث إن كل دينامية انتفاضة شعبية كهذه لا يمكن تفسيرها بمجرد انقلاب في هرمية إعطاء الأوامر، إنما ينبغي أيضاً إدخال فرصة إسقاط مشاعر أخلاقية غاضبة في السياق. يوضح هذان المثالان بالطبع أيضاً أن الضبابية في التصنيف النمطي لا تدين إلى رفض كانيتي القاطع، في الأقل، اقتراح أي شيء آخر خارج الانفعالات البدائية الصرف لتفسير القوى الباعثة على تشكيل الحشد الجماهيري؛ يبقى عالم المشاعر الأخلاقية بكامله مغلقاً في تحليل المجريات الجماهيرية تماماً مثلما كان مغلقاً سابقاً في تقديمه لمفاهيمه الأساسية. إنه هذا الميل إلى تجاهل كل ما نعتبره، منذ هيغل ودوركايم، بمثابة النواة الحقيقية للإدراك السوسولوجي، هو ما يفسر نقاط قوة مفهومه للجماهير كما يفسر نقاط ضعفها أيضاً.

تبرز نقاط القوة بكل وضوح في المسافة الكبيرة التي يتخذها كانيتي من تلك المحاولة لتفسير ظاهرة الحشد الجماهيري المرتكزة على التحليل النفسي. يرى في فرويد الذي وقعت دراسته عن علم نفس الجماهير وتحليل الأنا بين يديه في وقت مبكر جداً⁽¹²⁾، منذ البداية وفي تقدير للذات مبالغ فيه قليلاً، الخصم المباشر لأفكاره الخاصة: من يختزل الجماهير، كما يقول في محاججته، إلى ذلك الضرب من التجمّع البشري الذي يتماهى فيه كثرة من الأفراد مع شخصية زعيم، في سبيل العثور على بديل كلي القدرة للأنا المثالية الضعيفة، لا يكون من

الأساس مدرِّكًا للظاهرة «من الداخل» بتأناً⁽¹³⁾؛ إذ إن ذلك يُفترض أن يعني إنجاز الفرد على جسده الخاص وظيفته التفرغ تلك التي يقوم بها الحشد أولاً بالنظر إلى الميول النكوصية البدنية، وثانياً بالنظر إلى بقايا مشاعرنا البدائية. يضع فرويد في علم نفس الجماهير ميكانيزمات مَرَضِيَّة للتماهي التعويضي في الذات، هناك حيث تسود بحسب كانييتي مجرد ميكانيزمات بسيطة لنقل الدوافع: لا ينجذب الفرد إلى الحشد، كما رأينا سابقاً، لأنه يطمح بشكل لاواعٍ إلى تعظيم أنه المثالية، بل لأنه يسعى بشكل كامن إلى كثافة جسدية، يستطيع في ظل حمايتها المساواتية أن يتصرف بدوافع شعورية بدائية. من خلال هذا الاختزال الهادف للشأن النفسي، يتيح كانييتي في مفارقة غريبة النظر إلى مجموعة من الظواهر الجماهيرية التي لم يُستطع مجرد أخذ العلم بها في تقاليد علم النفس التحليلي: فهكذا تم الكشف في مقابل الفرضية الفرويدية، أن ما يتيح نشوء الحشد الجماهيري في حياتنا اليومية، في معظم الحالات، ليس التماهي القسري مع شخصية سلطوية، إنما متعة لعبة الانصهار البدني المختارة بحرية والخالية من الخطر؛ كذلك يصبح واضحاً إلى أي مدى لا تزال جميع الأشكال الجماعية لمعالجة الحزن أو الفرح تستخدم الميكانيزمات البسيطة تلك التي اكتشفها كانييتي في التخلي المتبادل عن الحدود الجسدية الفردية.

غير أن كانييتي يجب أن يدفع، في مقابل محاولة تحقيق كسب في المعرفة من طريق اختزال الموضوع، ثمناً موضوعياً، وهو ثمن غير زهيد. لأنه اختزل الشأن النفسي إلى عدد محدود من الميكانيزمات التي تقوم إلى حد بعيد بوظائف تفرغ الانفعالات الأولية أو نقلها، يبقى عنده من الأنموذج الفرويدي فقط الـ«هو» والـ«أنا» بشكل ما؛ ويسقط بذلك «الأنا المثالية» من الفرد الإنسان إضافة إلى «الأنا العليا»، حيث يصبح ذلك الفرد في نهاية المطاف من دون أدنى أثر لانفعالات الثواب والعقاب تلك التي فهمها فرويد بوصفها نتيجة للتربية الأخلاقية. لا يملك الأفراد الذين يضعهم كانييتي في حسابانه في تحليله للحشد الجماهيري، مشاعر أخلاقية ولا حتى قناعات أخلاقية. وبالنظر إلى وصف الظاهرة الماثلة أمام كانييتي

قبل أي شيء آخر، يبقى هذا الإلغاء من دون أي عبات سلبية، عندما لا يكون قد أثبت عبر أمثله الخاصة، أن في نشوء الحشود الاجتماعية تستطيع انفعالات أو عواطف ذات مستوى عال كهذه أن تؤدي أدوارًا بطرائق كثيرة مختلفة. هنا ينبغي ببساطة عدم التفكير في الحالة الواضحة التي كثيرًا ما نمهد فيها الطريق عبر الإضراب أو التظاهرة للتجربة الجماعية لإلغاء الحدود الجسدية، والتي يمكن فيها لمشاعر ضبابية أن تعبر أولًا عن الغضب أو التمرد في العلن؛ فإضافة إلى هذا، علينا أن نتوقع الإمكان المعكوس: أن تجمّع عدد كبير من البشر يبقى عالقًا في مكانه في بدايته، لأن الضمير الفردي يحول دون اشتراك صاحبه. على مستوى شكل الحياة الإنسانية، لم يعد من الممكن التفكير في المشاعر الأخلاقية بعيدًا من طيف المشاعر التي تتمكن من تقوية الحاجة المتجدرة عميقًا إلى إلغاء الحدود الجسدية ثانويًا أو حصرها؛ لذلك تؤدي تلك المشاعر دورًا في أي شكل من أشكال تكوين الحشد، سواء أكانت داعمة أم معززة أم متحكّمة، والتي خمن فرويد أن «الأنا العليا» مركزها. لأن كانييتي لا يريد أن يأخذ علمًا بتأنا بهذه السمة في الشخصية، ليس نادرًا أن تظهر تحليلاته لمجريات الحشد أبدية بطريقة خرافية: وكأنما، منذ البدايات الأولى للبشر إلى حاضرنا الراهن، ليس ثمة أثر لعملية تمدن، إن لم تُغيّر المخزون العاطفي الإنساني بشكل جذري، فهي قد حصّنته أخلاقيًا في الأقل.

III

الالتباس نفسه الذي يتخلل الكلام على الحشد عند كانييتي، يطبع بقدر مماثل تحليله السلطة أيضًا. يتوصل هنا مجددًا إلى عدد كبير من الأفكار المثمرة، وذلك لأنه، قبل أي سبب آخر، ينطلق من صورة للإنسان مفرطة في البدائية، ما يؤدي من ناحية أخرى إلى فقدانه أدنى إحساس بالتمايز التاريخي. بطبيعة الحال، لا يُنجز كانييتي العبور إلى الموضوع الثاني لدراسته، كما كان من المفترض بدراسة تمهيدية عن الشمولية أن تفعل، من خلال التأمل في العلاقات الداخلية بين الجماهير والسلطة؛ فالأطروحة المنتشرة على نطاق واسع التي تكون وفقًا لها قوى الأنا عند الفرد كعضو في حشد ضعيفة جدًا، حيث يمكن أن يتحول إلى

موضوع مسير بقوة التأثير السياسي، تؤدي في كتابه أصلاً دوراً ضئيلاً جداً. تشدد دراسته بالأحرى على الطابع الأنثروبولوجي لمشروعه، حتى أن كانييتي يُدخل بُعد السلطة على المستوى الأولي نفسه الذي عالج على أساسه من قبل ظاهرة الجماهير: يمثل اكتساب السلطة، وهو بهذا لا يختلف عن الانصهار الجسدي في الزحمة المغفلة، أولاً أنموذج سلوك بدائي أيضاً، يمكن الفرد عبره التحرر من رهاب الملامسة القابع عميقاً في نفسه؛ وبينما كان في حالة الحشد الجماهيري الانكفاء خلف الحدود الجسدية المنشأة في ما مضى هو ما يخفف من عذاب ذلك الخوف، يكون في حالة السلطة إقامة مسافات جسدية هو لضمان البقاء في قيد الحياة (242).

تجد فكرة أن السلطة يجب إدراكها كوسيلة تساهم في التغلب على الخوف من خلال وضع مسافات، عزابها لمرّة أخيرة في مذهب هوبز عن الوضع الطبيعي. فقد كان هوبز على قناعة أن في حرب الكل على الكل، يبقى ثمة إمكان وحيد مفتوح للفرد لإيجاد مساحة آمنة لنفسه وبالتالي تقليص حجم خوفه: يمكنه أن يراكم وسائل، إذا ما أُخذت معاً، يكون مفعولها إبقاء الآخر على مسافة بعيدة، بحيث يتنفي إمكان تشكيله خطراً عدائياً على الأمد الطويل. المثال الممتاز لجميع الموارد التي يمكن أن تتوفر للفرد في هذا الضرب من الاستراتيجية، أطلق عليه هوبز في كتابه اللفيثان اسم «السلطة»؛ يندرج تحتها وفقاً لتقديراته التي تكشف هنا عن درجة عالية من بُعد النظر السوسولوجي، ليس القوة الجسدية فحسب، إنما أيضاً «الغنى والمعرفة والشرف»⁽¹⁴⁾ لا يبقى من هذا المفهوم المثير للإعجاب بتمييزه عند كانييتي سوى ذلك الجزء الضئيل الذي يستهدف الجانب الجسدي المحض في العلاقة بين الأفراد: تمثل السلطة وفقاً لذلك بالنسبة إليه القدرة، بفضل القوة الجسدية على إجبار الآخر بالتزام مسافة كافية، بشكل يضمن عدم انطلاق خطر محتمل للملامسة منه. لذلك يعود منبت كل سلطة إلى فعل إخضاع عنيف، وإلى هذا الفعل ترجع أيضاً جميع أشكالها المتطورة «في لحظة القرار» دائماً (333).

Thomas Hobbes, *Leviathan*, Ed. and initiated by Iring Fetscher (Frankfurt am Main, 1984), (14)

عندما يكون الموضوع في هذا السياق متعلقًا بالقوة الجسدية والعنف، يحمل هذا لكانيتي معنى أكبر بكثير مما هو مقصود عادة في الإحالة على القوام العضوي لممارسة السلطة⁽¹⁵⁾ تركيزه القوي على الجسدية الصّرف للعالم الاجتماعي يدعه هنا أيضًا يفكر في تلك العمليات التي يحاول الإنسان عبرها اكتساب سلطة على محيطه بواسطة أعضائه البدنية. في الواقع، يكاد لا يكون هناك موضوع يوفي موهبة الملاحظة الظاهرية عند كانيتي حقها، أكثر من حقيقة العنف اليومي الخام هذه. هذا ما نراه أولاً في الحرص على التفصيلات الذي يمارسه في وصف وظيفة جميع أعضاء حواس الإنسان بما فيها اللمس، فيصوّرها وكأنها وُجِدَت لأجل الاتهام الوحشي للحم المقتنص لا غير: العين والأنف هما بالنسبة إليه وسيلتان لتتبع الطريدة، اليد هي العضو الذي، بحسب تركيبته، يُستخدَم في انتزاع الغنيمة، الفم أداة الاستهلاك، والأسنان أخيرًا أدوات للتقطيع (237 وما بعدها). ليس هناك من شعور حسّي للإنسان، لا إيماءة جسدية ولا نشاط بدني بقي، في عيون كانيتي، من دون أن يتكشّف دوره كأداة للسلطة؛ والجُمَل القليلة التي يكرسها كما بين مزدوجين لـ «صبر اليمين» (249 وما بعدها) الحساس، لا تفعل سوى التشديد على وحشية جميع أعضاء الجسم البشري الباقية. إذا كان صحيحًا أن كانيتي أدرك العمل المضني، لا بل الملوّع، على كتاب الجماهير والسلطة كنوع من التمرين العقلي الذي كان ينبغي له تحريره من الواقع المثير للاشمئزاز للشأن الاجتماعي بشكل عام؛ فالسبب في ذلك يعود إلى تلك النظرة الضيقة للبدن: إذ إن من يريد أن يرى الجسد البشري بنظرة أحادية كمجرّد وسيط للعنف الخام، يستطيع منطقيًا، من خلال طرح نظرية متكاملة، أن يريد جعل الانعتاق مرة واحدة وإلى الأبد من العالم الجسدي مهمته الأولى. لربما يفسر هذا أيضًا الحالة الغريبة، أننا بالكاد نجد في كتابات السيرة الذاتية لكانيتي موضعًا يذكر فيه خبرات، يظهر فيها الجسد الإنساني منبعًا للمسة حنونة أو لرغبة شبة؛ وحيث يجري هذا في مرة وحيدة، كما في الذكريات عن سمات الهوس الشبقي لدى جورج غروز (George Grosz)⁽¹⁶⁾، حيث تقابل الغريزة الجنسية ثانية في الشكل «الحيواني» للشهوة المنطلقة من عقالها وحده.

Niklas Luhmann, *Macht* (Stuttgart, 1975), chap. IV.

(15)

Canetti, *Die Fackel im Ohr*, pp. 285 f.

(16)

إن قابلية الإنسان العضوية للسيطرة على محيطه من خلال استعمال العنف، تمثل بالنسبة إلى كانييتي الشرط الطبيعي الوحيد الذي يستطيع الأفراد تحته بناء علاقات قوة غير متساوية في ما بينهم. لم يكن في الواقع مهتمًا بشكل جدّي بالسؤال، كيف أنه انطلاقًا من إمكان التصرف الأصلي بالطبيعة يمكن أن تنشأ تلك العمليات التي كانت نتيجتها إرساء السيطرة الاجتماعية؛ إذ تتيح الإشارات القليلة التي تتضمنها دراسته، تخمين مسار توصل عبره الأقوى جسديًا، من خلال سلسلة من عمليات الإخضاع العنيفة، إلى إجبار الآخرين على الحفاظ المتواصل على مسافة معينة.

عندما انتظمت علاقات التفاوت الاجتماعية هذه أول مرة في قواعد مؤسساتية، انتشرت استراتيجيات الاحتفاظ بالسلطة، تلك التي تُعتبر بالنسبة إلى اهتمامات كانييتي الأكثر إلحاحًا. بطبيعة الحال، هو يعيد التركيز في هذا السياق كذلك على العلاقات الكامنة، القائمة بين أشكالنا الاجتماعية المتطورة وأصولنا البدائية: ما هو متوفر من العنف المندمج في الإعداد الجسدي البشري، يُفترض به أن يجد نفسه كبقايا لا تُعوّض في التقنيات التي تُستخدم اليوم من أجل الاحتفاظ بالسلطة. لكن في الوقت الذي تؤدي تخمينات كهذه عند كانييتي في الكثير من الحالات أيضًا إلى الخواء، لأنها تفتقر إلى أدنى قدر من الخلفية التجريبية، فإنها تساهم هنا مساهمة كبيرة في المحتوى المعرفي لتحليله؛ إذ إنها هي ما يدفعه إلى نشر بعض الفرضيات المثالية حول طبيعة السلطة.

بالنسبة إلى الطريقة التي يستعملها كانييتي في نواة تحليله للسلطة، يمكن على الأرجح القول إنها تشبه علم أنساب (جينالوجيا) أشكال الكلام السلطوي؛ لذلك ليس صدفة أن نرى ذكريات عن عمليات نيتشه الأخلاقية - النفسية تحشر نفسها مرارًا. نقطة الانطلاق يمثلها التخمين التأملي، بأن فعل الكلام ينقسم إلى نوعين، تحافظ إلى اليوم عبر ممارستهما بشكل منتظم كل سلطة راسخة على نفسها على نحو حاسم: بينما يتم في ضروب مختلفة من الاستجواب فحص الفرد الخاضع، للكشف عن مواقفه الداخلية (337 وما بعدها)، يجري دفعه من خلال فعل الأمر إلى تنفيذ تصرفات معينة من دون اعتراض (357 وما بعدها). لأجل تجنّب سوء الفهم، ينبغي في أي حال الأخذ في الاعتبار أن شكلي الكلام هذين

هما فعلا لغة مرتبطان مؤسستياً: ففي خلال الاستجواب المقصود هنا كما أيضاً في الحالة الأنموذجية لفعل الأمر، تكون فرص الكلام موزعة بصورة أكثر تطرفاً في اللامساواة، مما هو منظم عادةً من خلال السياق المؤسساتي، حيث يسود بين الفاعلين منحدر سلطة لا لبس فيه. إن توضيحاً كهذا يكتسب أهمية أكبر، لأن كانيتي يصوب الآن إلى موضوعه الحقيقي، من خلال تفسيره الشكلية الداخلية لفعلي الكلام عبر أصلهما البدائي: يتاح إدراك التأثير المادي لذلك الاستجواب أو ذلك الأمر بشكل عميق، عندما يتم مجرد الكشف عن الجذور ما قبل اللغوية التي تصل لدى الفعلين إلى التاريخ السحيق للصراع البشري من أجل البقاء. هكذا تفيد الدراسة الجينيولوجية لممارسة الكلام المتضمن في الاستجواب التفتيشي، أنه يعود إلى الوضع البدائي لـ «اللمس المريب للطريدة» (340)؛ فنرى هكذا أنه في اللحظة نفسها التي يسأل فيها الوالدان طفلهما، تقبض فيها الشرطة على مشتبه فيه أو يحقق القاضي مع متهم، يُفترض أن تحوم ذكرى عن الجشع العاري الذي كان يشعر به صياد ما قبل التاريخ لدى استكشافه طعم الطريدة التي ظفر بها. وبالكاد أقل أذى تبدو أيضاً نتيجة البحث الجينيولوجي الذي يتفحص كانيتي به الممارسة الكلامية لفعل الأمر: استنتاج أين يكمن مفعوله المقلق، لا بل المثير للهلع، انطلاقاً من إرجاعه إلى أوضاع، أُجبر فيها الإنسان على الهرب من خطر الموت المتمثل بحيوان أقوى منه (358). في خلاصة الفكرتين يستطيع كانيتي هكذا الوصول إلى الاستنتاج الذي يمثل بالفعل ثمرة تحليله: إن مؤسسات السلطة المركزية، أي الاستجواب وإصدار الأوامر الحكوميين، يدينان بالمفعول التهويلي إلى حقيقة أنهما يتمكنان دوماً من إثارة مخاوف ناتجة من ارتباط غير واع بأوضاع خطر بدائية.

مع ذلك الميل كله نحو التخمين، يُفترض بكانيتي أن يعي أنه لا يستطيع كما كارل يونغ (Carl Gustav Jung) أن يعتمد على نوع من اللاوعي الجماعي، يحتفظ في ذاكرته بأحداث ما قبل التاريخ البشري كنماذج أصلية. ما يتعلق بإشاراته إلى استمرار تأثير أوضاع أساسية بدائية في تقنيات السلطة الحديثة، كما ينبغي لها أن تُفهم، أنه يُفترض بها أن تُقدّم مجالاً للمقارنة الواضحة بين ردات الفعل الناتجة من الخوف عند المعنيين: الناس الذين يواجهون اليوم استجواباً رسمياً أو أوامر سلطوية، يقعون في حالة ذعر، حالة لا يمكن أن تكون ناجمة عن ذكريات لاواعية عن زمن بربري قديم، إنما هي قابلة للمقارنة تماماً من حيث درجة الخبرة مع

تلك المتعلقة بالصراع البدائي من أجل البقاء. أن تكون موازاة كهذه غير خاطئة تمامًا، يمكن استشفافه من حالة لغتنا اليومية التي تحتوي إلى اليوم استعارات مثل «أدغال» الدوائر الرسمية، «مخالب» القانون و«المولوخ»⁽¹⁷⁾ الحكومي؛ ولماذا لا ينبغي لضروب كلام كهذه أن تعبر أيضًا عن انفعالات، هي «بدائية» بذاك القدر الذي تشير به إلى درجة من العجز والخوف الخارج عن السيطرة التي غالبًا ما نسبناها بنظرة استعادية إلى أسلافنا البعيدين؟

لكن حتى وهو مشذب إلى هذا القدر المعقول، يصطدم تحليل كانيتي للسلطة بالحدود المنهجية التي تنتج مجددًا من اختزاليته المدفوعة إلى أقصى مدى. علاوة على ذلك يدرك كانيتي، كما هوبز من قبله، كل ما يتعلق باكتساب السلطة والحفاظ عليها، في أنموذج متصور لإكراه سببي التأثير⁽¹⁸⁾: من خلال الأوامر التي يختبئ خلفها التهديد بالعنف الجسدي، يتم حث الأفراد ظاهريًا على القيام بتصرفات، ومن خلال استجابات متواصلة يتم تخويفهم إلى حدود فقدانهم الأنا خاصتهم. لكن كانيتي لا يكرس كلمة واحدة للظرف الذي مهد بحسب هوبز الطريق إلى تطور نظري، قامت في آخره عند بداية قرننا هذا القناعة بطريقة عمل مختلفة كليًا للسلطة: لم تعد ممارسة الإكراه الأقصى هي وسيلتها، إنما استبطان معايير أخلاقية؛ والخوف الملازم لها ما عاد يمثل مرجعًا خارجيًا، إنما السلطة المُستبطنة. ما اكتسبه فرويد من تبصره في الخوف من الذنب، وما اكتسبه دوركهيم من المعارف عن الاندماج المعياري، وأخيرًا ما نعرفه اليوم عن العلاقة بين تشكيل الضمير الأخلاقي وتأمين السيطرة السياسية، كل هذا يبقى خارج تحليل كانيتي؛ لذلك يبدو دائمًا وكأنه يقول إن إعادة إنتاج السلطة ما زال يتم حتى اليوم عبر وسيلة الإكراه الخارجي، بينما يتوفر لها في الواقع الاجتماعي منذ زمن طويل القوى الملزمة للتنشئة الاجتماعية الأخلاقية. في الواقع، يعيد كانيتي في سياق تحليله للسلطة قطعة من ذلك العالم الداخلي الذي كان قد حرمه منها كليًا في السابق؛ إذ

(17) مولوخ: إله كنعاني قديم كان ذا نزعة شريرة، لا ترضيه إلا قربان الأطفال. في الاستعمال الحديث باللغات الأوروبية يمكن أن يدل اسم مولوخ على أي شخص أو شيء يتطلب تضحيات عالية. (المترجم)

(18) يُنظر مقال: Hinrich Fink-Eitel, «Dialektik der Macht,» in: Emil Angehrn [et al.] (eds.), *Dialektischer Negativismus* (Frankfurt am Main, 1992), pp. 33 ff., esp. 52 ff.

إنه يتكلم هنا على أن كل فعل أمر يترك عند المأمور «لدغة»، تجعله في مستقبل ما يطلب الخلاص العنيف منها (360 وما بعدها). لكن المجاز الجسدي هنا يفضح أن هذا التصور يبقى ملتصقاً أكثر من اللازم بالأنثروبولوجيا الميكانيكية لهوبز، حيث لا يمكن اعتباره ينتمي إلى الدينامية المعقدة للاستبطان والدفاع والخوف من الذنب. وهكذا تُغلق الدائرة في الأساس التي كان قد فتحها الإثبات أن فكرة كانييتي عن تأييد بلا نهاية للوضع الطبيعي يُسقمها طمس الروابط بين البشر: كما أنه قليلاً ما يمكن فصل العلاقات العاطفية ببساطة عن العالم الاجتماعي، من دون أن تفقد جوهرياً من معناها، كذلك لا يمكن ببساطة التكتّم على الدور الذي تؤديه المشاعر والقناعات الأخلاقية في تشكيل الحشود الاجتماعية أو في الحفاظ على السلطة. يعترف كانييتي للناس بمساحة جدّ ضئيلة من الحياة النفسية الداخلية، حيث إن حالات امتحان الضمير أو السيطرة على العواطف لا يمكن أن تجد مكاناً لها؛ لذلك يجب أن يظهر في النهاية كأنما ليس هناك أدنى أثر لعملية تمدّن في الزمن المنصرم بين الأصول البدائية والحاضر.

IV

يتيح كانييتي النظر في مواضع قليلة جداً من دراسته إلى أشكال الحياة الاجتماعية المشتركة التي يمكن تصوّرها متحررة من كل تأثير متأخر للصراع البدائي من أجل البقاء في مستقبل غير محدد. حيثما يتكلم على تلك الشروط التي يُفترض بها إنهاء «مملكة العداوة» (329)، تقف فكرة «التحوّل» في المركز. يؤدي هذا المصطلح في تفكير كانييتي الدور الملتبس بالضبط الذي يؤديه مصطلح «المحاكاة»⁽¹⁹⁾ في جدلية التنوير عند هوركهايمر وأدورنو: هو يصف طريقة في السلوك الإنساني، صحيح أنها تعود في أصلها الوراثي العرقي (الفيلوجيني) إلى الحافز البدائي، لإثبات النفس في الصراع من خلال اندماج مفاجئ مع الطبيعة (397 وما بعدها)، إلا أنها تحولت في سياق التطور التاريخي إلى بقايا احتمال

(19) في الأصل الألماني «Mimesis»، وهو مصطلح فلسفي من أصل يوناني قديم، يحمل معاني كثيرة منها: المحاكاة، التمثيل، التنكر، التقليد، التعبير عن النفس. استعمله هوركهايمر وأدورنو في نطاق النظرية الجمالية: «الفن يكون حديثاً من خلال محاكاة المتصلب والمنحرف». (المترجم)

لحرية جمالية. كما المحاكاة، يقف التحول أيضًا، من زاوية نظرية السلوك، تمامًا في الوسط بين خدعة استراتيجية ولعبة تشكيلية. يمثل إعطاء هذا الجانب الثاني لقبولية الإنسان على التحول أكبر مساحة ممكنة نواة تصور يرسم فيه كانييتي الخطوط العريضة لشكل مجتمع متحرر: حالما يتم التخلص من دافع تكوين السلطة، يُفترض أن يحظى كل إنسان بفرصة التحول إلى «هيئة» (444) جديدة متغيرة باستمرار من خلال تعديلات وأقنعة. السبب في أنه يجب أن يُنظر إلى التمكين المجتمعي لقدرة كهذه على التحول كتوسيع لمجال الحرية، مرده عند كانييتي إلى شروط لم يأت على ذكرها في دراسته الأنثروبولوجية، إنما أشار إليها أحيانًا في سجلاته عن إقليم الإنسان (*Die Provinz des Menschen*): يقول هناك عن الذات الإنسانية إنها تجمع في داخلها الكثير من الحوافز والغرائز والمشاعر، حيث إنها لا تستطيع بتأنا الوصول إلى «وحدة»⁽²⁰⁾ ويقول كانييتي وفقًا لذلك عن السعادة البشرية، في أحد المواضيع الذي يلامس عن قرب شديد أفكار أدورنو، إنها موجودة في إمكان «فقدان الوحدة سلميًا، وكل إثارة تأتي وتصمت وتذهب...»⁽²¹⁾ ليس من الصعب رؤية العلاقة بين هذا التصور وفكرة قدرة لعبوة على التحول، العلاقة التي تجعل ممكنًا الإجابة عن السؤال: لماذا يجب الحديث عن توسيع مجال الحرية الإنسانية هنا؛ إذ إن إمكان القدرة تجريبيًا على قبول أكثر الأشكال اختلافًا، يتيح وحده للإنسان الحرية لمنح دوافع داخلية، المتنوعة والمتناقضة في الكثير من الأحيان، تعبيرًا علنيًا.

في هذه السلسلة من الآراء يتم تبني أفكار، تُظهر مطابقة أقوى مع تعاليم هلموت بلسنر مما مع فلسفة أدورنو⁽²²⁾ مع كون القراءة القوية جليّة في الأماكن التي يشدد فيها كانييتي على اتكال الإنسان على أشكال التحول اللعوب، فإنها تصبح أكثر وضوحًا في المواضيع القليلة المتناثرة التي ترسم بالخطوط العريضة شروطها في قواعد معينة للتداول الاجتماعي: كما في الرأي العام الأنموذجي لبلسنر، يرى كانييتي أيضًا فرص تقنيع وتعديل غير متكلف محصورة في أشكال التفاعل

Elias Canetti, *Aufzeichnungen 1942-1985* (München; Wien, 1993), pp. 19, 59, 65 f. (20)

Ibid., p. 59. (21)

Helmuth Plessner, «Grenzen der Gemeinschaft. Eine Kritik des sozialen Achil على: Radikalismus,» in: *Gesammelte Schriften*, vol. 5 (Frankfurt am Main, 1981), pp. 7 ff. (22)

وحدها التي تؤمن «الحماية من الأسئلة» (538) والتي تتيح درجة عالية من الابتعاد (341). المجتمع الذي يضعهما معيارياً نصب عينيه، يفترض أن يكون، في المعنى الدارج للباقة، مجتمع الكتمان والسخرية الذي يسمح لأي كان اختبار إمكانيات هوية جديدة دائماً بطريقة تجريبية وبشكل موقت. وفيما توجد عند بلسنر بين هذه النظرة وفرضياته الأنثروبولوجية علاقة استمرارية تؤدي إليها فكرة انكسار بنوي في الحياة البشرية⁽²³⁾، يُفتقد عند كانيي أي إمكان مشابهة لارتباط داخلي كهذا: بين تعاليمه الأنثروبولوجية التي تؤدي إلى فرضية تأييد الوضع الطبيعي إلى ما لانهاية، ورؤية رأي عام خالق للمسافة، توجد فجوة، يبدو أن ليس ثمة حاجة تستطيع ردّها. لذلك يجدر بكانيي في النهاية تقبل السؤال: من أين إذاً يفترض الإتيان بالقوى في عالم الحياة الاجتماعي التي يمكن بها الدفع باتجاه تجاوز الصراع الدائم من أجل البقاء؟ كيف يفترض أن يكون ممكناً خلق مساحة لأشكال التحول غير المتكلف، عندما تكون جميع مكونات الحياة الاجتماعية قائمة على الخوف من الملامسة والتهديد بالقتل والسعي نحو السلطة؟

في موضع غير ظاهر لمقالته البارعة عن هتلر توجد فكرة، يمكن أن تكون الجواب عن ذلك؛ صوغها محكم بشكل يجعلها تستطيع بجملة واحدة أن تقوِّض البناء النظري لـ الجماهير والسلطة بأكمله. هناك تردُّ إشارة ضمنية إلى الحلف العسكري المضاد لهتلر الذي تشكّل انطلاقةً من النظرة في معنى معايير أخلاقية كهذه، والذي وفقاً لمعلومات دراسة كانيي العلمية لا يمكنه أن يقوم بين البشر مطلقاً: «في ذلك الوقت كان المرء قد تربّى، من جانب هتلر نفسه، على النظر إلى التنفيذ الأعمى لأوامره كفضيلة كبرى. ما عادت هناك قيمة تعلو هذه القيمة، وتم بسرعة مخيفة تقويض كل القيم التي، بعد مرور حقب زمنية طويلة جداً، كان قد اعتُرف بها كنوع من التراث المشترك للإنسانية. يستطيع المرء بكل تأكيد القول إن الوعي بما سبق هو ما وحّد البشرية في الحلف المدهش لمحاربة هتلر. ففي احتقار هذه القيم، وفي الاستخفاف بأهميتها للناس بجميع مشاربهم، برهن هتلر عن عمى لا مثيل له»⁽²⁴⁾

(23) يُنظر: Birgit Sandkaulen and Helmuth Plessner, «Über die Logik der Öffentlichkeit», *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, vol. 2 (1994), pp. 255-273.

Elias Canetti, «Hitler, nach Speer», in: *Die gesplante Zukunft*, p. 21.

(24)

الذات في أفق القيم المتصارعة
عن الأنثروبولوجيا الفلسفية لتشارلز تايلور⁽¹⁾

(1) صيغة موسّعة لـ «خاتمة» في: Charles Taylor, *Negative Freiheit? Zur Kritik des neuzeitlichen Individualismus* (Frankfurt am Main, 1988), pp. 295 ff.

من بين فلاسفة أيامنا هذه يبرز تشارلز تايلور (Charles Taylor) أولاً من خلال السمّ الذي يعرف أن يتعامل به في عبوره للحدود التقليدية: هو مثقّف نشأ في المناخ التحليلي لجامعة أكسفورد، يرى نفسه مديناً لتقاليد الفكر الفلسفي في أوروبا القارية، وخصوصاً في ألمانيا، أكثر مما يعترف به أغلب ممثلوها. الشرط لهذا الدور الفريد تشكّله صفات، يتميّز بها الإنسان بقدر لا يقل عما يتميّز به عمله. يجمع تشارلز تايلور في شخصه جميع فضائل عالم التأويل [الهرمنوطيقا]؛ من تسنى له متابعتة في مسيرته الأكاديمية، يعرف ما يمكن أن يعني تبني موقف آخر بكل تفهّم في الحوار. هذه السمة الأساسية إنما تظهر في عمله النظري أولاً على شكل كوزموبوليتية أبعد ما تكون عن التحيز؛ انبثقت نظريته عن حوار داخلي مع ثقافات كثيرة للتفكير الفلسفي؛ ترسّبت فيها على شكل طبقات خبرة مختلفة.

يتشارك تايلور مع الروح الواعية، المتشربة بالديمقراطية للفلسفة الأنكلوسكسونية، الالتزام بنمط تفكير مرتبط بالمحاجة؛ هو يرى من البدهي أن يكون التطوير الواضح للحجج، القابل للفهم بينية ذواتية، هو المبدأ الرائد في بناء النظرية الفلسفية، حتى أنه كثيراً ما صاغ كتاباته وكأنها اتخاذ موقف مباشر في نقاش عقلي. الدافع الأول للمسألة الفلسفية التي حاول تايلور حلها بالوسائل الجدلية للفلسفة التحليلية، يعود في الواقع إلى التقليد الفرنسي للظاهراتية الوجودية؛ إنه السؤال عن التكوين المحدد لنمط وجود الإنسان، وهو ما يقع منذ البداية في أساس المركز الأعمق من عمله. على الطريق الذي افتُتح بهذا السؤال، تقع المواجهات العقلية مع سياقات التقاليد الأخرى التي تدخل كعناصر بناء في نظريته الفلسفية: اكتشاف الجناح الرومانسي للتنوير الألماني، الانشغال بالعصور الكلاسيكية القديمة، تحديث فلسفة هيغل، وأخيراً الجدل مع أنطولوجيا الكينونة لهايدغر.

تتجمع هذه التقاليد الفكرية كلها في عمل تايلور اليوم في المشروع الضخم لـ «أنثروبولوجيا فلسفية»؛ يُفترض أن تكون مهمتها اكتساب السمات الأساسية لفهم جديد لشكل الوجود الإنساني من طريق نقد الفلسفة الحديثة. أعطت كتب تايلور المتوفرة باللغة الألمانية حتى الآن بالتدرج انطباعاً، تزايد دقته مع كل كتاب، عن المطلب المنهجي المرتبط بمشروع كهذا. كان الهدف من مجموعة المقالات المنشورة بعنوان شرح وتفسيرات في علوم الإنسان أولاً تقديمه كمناهض لعلم التأويل في حقل النظرية التحليلية للعلوم⁽²⁾؛ الكتاب الثاني، الدراسة العظيمة عن هيغل، جعلته معروفاً في هذه البلاد كمفسّر، متدرّب تحليلياً، للمثالية الألمانية⁽³⁾ لكن أيّاً من الكتّابين لم يتمكن من التعبير عن الهدف المنهجي لـ «الأنثروبولوجيا الفلسفية» الذي وضعه تايلور نصب عينيه، سوى بطريقة غير مباشرة. فقط مع مجموعة المقالات «حرية سلبية؟» التي تجمع ست مساهمات، والتي تضمنتها المجموعة المنشورة في مجلدين في عام 1985 باسم أوراق فلسفية بقلم تشارلز تايلور، أُتيحت أول مرة نظرة شاملة في المطلب المنهجي لتايلور⁽⁴⁾ في هذه الأثناء، ومع ترجمة الدراسة الضخمة منابغ الذات التي يظهر فيها بمنتهى الوضوح أن تايلور ربط مع أنثروبولوجيته الفلسفية النية على تشخيص علاجي للحاضر⁽⁵⁾ في سبيل التمكن من فهم هذه الكتابات الكثيرة في علاقاتها الداخلية، سيكون من المفيد التحقّق أولاً من تطور وهدف فلسفة تايلور مرة أخرى وخطوة إثر خطوة⁽⁶⁾

Charles Taylor, *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen* (Frankfurt (2) am Main, 1975).

Charles Taylor, *Hegel* (Frankfurt am Main, 1978). (3)

Taylor, *Negative Freiheit?*. (4)

Charles Taylor, *Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität* (Frankfurt am (5) Main, 1994);

Charles Taylor, *Das Unbehagen an der Moderne* (Frankfurt : يتّمي إلى محيط هذه الدراسة أيضاً : am Main, 1991).

(6) يقدم الآن هارتمت روزا نظرة عامة ممتازة عن فلسفة تايلور: «Personale Identität und soziale Praxis. Die politische Philosophie Charles Taylors» (Dissertation, MS., 1997).

يتخذ الطريق الفكري لتشارلز تايلور نقطة انطلاقه في محيط مديني، وضعه الثقافي الخاص وحده يجب أن يشجّع على بناء عقلية كوزموبوليتية: في مونتريال مسقط رأسه لا تتلاقى ثقافتَي عالمي اللغتين الفرنسية والإنكليزية فحسب، إنما تعيش أيضًا في أفق اللغة المنقسم قسمين أقليات إثنية من أصول مختلفة جدًا جنبًا إلى جنب. المشكلات السياسية التي تنشأ عن وضع غير مألوف كهذا، شارك تايلور بحماسة في بحثها منذ البداية؛ وقد يعود الفضل إليها في اهتمامه المبكر بالفلسفة السياسية؛ وهي ما سوف يوقظ في نفسه بالتأكيد الإحساس بالارتباط الوثيق بين الثقافة واللغة والهوية الشخصية. عندما انتقل تايلور في منتصف الخمسينيات من مونتريال إلى أكسفورد في إنكلترا، لأجل متابعة تحصيله العلمي هناك في المركز الفكري للفلسفة التحليلية - اللغوية، كانت ثنائته اللغوية بطبيعة الحال عظيمة الفائدة له؛ إذ أعطته الفرصة لمتابعة اهتمامه بالفلسفة الفرنسية لزمان ما بعد الحرب في قلب الوسط المطبوع بالثقافة الأنكلوسكسونية أيضًا.

كانت أولًا الظاهرية الوجودية لمرلو بونتي، هي ما بدأ تايلور اكتسابه بحماسة متزايدة؛ فمع الدعم الذي قدمه أشعيا برلين (Isaiah Berlin) الذي سرعان ما أصبح صديقه وأستاذه في الوقت ذاته، نشأت خطة مراجعة ظاهرية وجودية الاتجاه، ولكن تحليلية لغوية التنفيذ لنظرية التصرف السلوكية. لكن في الوقت نفسه، تدفع تايلور الاهتمامات السياسية التي كان قد طورها في مسقط رأسه، بعيدًا فوق حدود النشاط الأكاديمي؛ فشهدت إقامته في كلية «All Souls» في أكسفورد التزامه الفكري باليسار الذي كان يعيد تنظيم نفسه في إنكلترا. شارك مع دوريس لسينغ (Doris Lessing) وإدوارد تومبسون (Edward P. Tompson) وستيوارت هول (Stuart Hall) في العمل التحريري للمجلة المؤسسة حديثًا *Universities and the New Left* (مجلة اليسار الجديد) التي تحولت لاحقًا إلى *New Left Review* (مجلة اليسار الجديد)؛ من هذه النشرة انطلقت في نهاية خمسينيات القرن الماضي الدفعات الحاسمة للنقاش النظري لليسار المستقل في إنكلترا⁽⁷⁾

(7) يُنظر أيضًا: Perry Anderson, «The Left in the Fifties», *New Left Review*, vol. 29 (1965), pp. 3 ff.

من الدراسات النظرية التي اشتغل تايلور عليها في أكسفورد، انبثق الكتاب المنشور في عام 1964 *The Explanation of Behavior* (تفسير السلوك)؛ فيه نجد الشروط الأولى لأثروبولوجيته الفلسفية بشكل ضمني⁽⁸⁾ الغرض الأساسي من هذا البحث هو فتح المجال في داخل الفلسفة التحليلية لنماذج سلوكية لا تخضع للقيود التجريبية للنظرية السلوكية؛ بالطبع لن يكون هذا الهدف مفهوماً اليوم، إذا لم نتذكر إلى أي حد كانت للنظرية السلوكية سيادة على الفلسفة والعلوم الاجتماعية في ذلك الزمن. ينطلق تايلور من البناء الشكلي الذي تحوزه أشكال لغة الحياة اليومية لتفسير السلوك الإنساني؛ فيه يتم النظر دومًا إلى إنجاز الفرد لتصرف ما كعملية، يكون القصد منها تحقيق غاية ذاتية أو الوصول إلى هدف منشود. وبذلك تكون الجُمَل التي يتم شرح السلوك عبرها في لغة الحياة اليومية، بسبب طبيعتها مصوغة غائيًا؛ تستمد مرجعها من الأوضاع الداخلية للفرد، من نياته، رغباته أو ميوله، كي يتم تقديمها كأسباب تُستخدم للقيام بسلوك محدد. في أنموذج السلوك الذي يقع ضمنياً في أساس لغتنا اليومية، يحتل الفهم الذاتي للذات الفاعلة، أي الطريقة التي تحيل بها في رغباتها وأغراضها إلى وضع، موقعاً مركزياً؛ هذا الجانب من السلوك البشري هو بالفعل ما حاول تايلور من طريق نقد النظرية السلوكية إضفاءه على الفلسفة التحليلية. غير أنه يقوم بذلك في كتابه من خلال البرهان السلبي فحسب، وذلك بإثباته أن كل تفسير سلوكي [أي عبر النظرية السلوكية - Behaviorism] للسلوك البشري بمساعدة مخطط «مثير - ردة فعل» محكوم بالفشل بالضرورة. يعتقد تايلور مثلاً أنه حتى في حالة الحيوانات المتطورة، لا تعود المثيرات تسبق ردة الفعل السلوكية كشيء معطى موضوعياً، إنما في الأساس وأولاً يتم بناؤها تبعاً لاتجاهات سلوك محددة؛ لذلك فإنه من دون الأخذ بالمنهجي في الاعتبار لطريقة إدراك الحيوان للوضع⁽⁹⁾ «the way the animal sees the situation» - لن يكون تفسير سلوكه ممكناً. وهذا يسري بصورة أقوى على درجة التطور للسلوك الإنساني؛ هنا يتم في الأساس، إلى حد ما، خلق جميع شروط السلوك من خلال فهم الفرد لذاته وفقاً لكل وضع. لذلك، فإن ما

Charles Taylor, *The Explanation of Behaviour* (London, 1964).

(8)

Ibid., p. 369.

(9)

يُميّز مقارنة التفسير تبعًا للنظرية السلوكية، أي الإحالة الموضوعية على المثيرات المسببة للسلوك، تكون في حالة الإنسان غير واردة في الأصل؛ لذا يجب أن يصبح الأفق الذاتي للفهم والخبرة الذي تدرك الذات الإنسانية محيطها من خلاله، عنصرًا حاسمًا لكل تفسير للسلوك.

مع هذه النتيجة يستبق تايلور في داخل الفلسفة التحليلية الاعتراضات التي ظهرت لاحقًا في جدل «الشرح أم الفهم» من جانب الهرمنوطيقا ضد إمكان نظريات سلوك موضوعاتية [تتصل بالموضوع] (objektivistischer): ليس في المستطاع فهم السلوك الاجتماعي فهمًا وافيًا من دون الرجوع إلى الفهم الذاتي للذات الفاعلة في الوضع الموافق؛ لذلك يجب قطعًا أن يسبق تفسير أي سلوك فهم هرمنوطيقي لكل احتمال للذات الفاعلة منبثق عن المراقبة المباشرة. في أي حال، لا يتمثل ما جعله تايلور بالصلة مع كتابه الأول نقطة الثقل في أعماله البحثية التالية، ببساطة فقط في تطوير النتائج المنهجية التي يمكن استخلاصها لأجل العلوم الاجتماعية من فرضيات هرمنوطيقية كهذه. عندما اكتسب في بداية ستينيات القرن الماضي شهرة في جامعة ماك غيل (McGill) وعاد بذلك إلى مدينته، ظهر على الرأي العام في البداية بأعمال كانت في الحقيقة أقرب ما تكون إلى مساهمات علمية نظرية؛ هناك استُخدمت الاعتراضات المقدّمة ضد النظرية السلوكية كنقطة انطلاق لنقاش موسّع مع العلموية، وكانت نتيجته أنه لا يجوز في العلوم الاجتماعية من حيث المبدأ تعميم ذاك البعد الهرمنوطيقي لكون الإنسان مفهومًا مسبقًا على أوضاع أخرى. لذا، لن تغيب عن نظر تايلور، بعد ذلك، مهمة نقد كهذا للمقاربات العلموية داخل العلوم، لا بل سوف يضيف لاحقًا وجهات نظر لتطور النظرية المعاصر؛ إلا أن مساهماته المبكرة في هذا الموضوع المُركّب تتجاوز أيضًا الأفق الضيق للأسئلة العلمية النظرية وتطرح موضوعات مُركّبة أخرى كدافع خفي لها. تتوجه أولوية اهتمام تايلور من البداية نحو العواقب التي تنتج من الافتراضات الهرمنوطيقية لنقده النظرية السلوكية من أجل تحليل البنية الوجودية للكينونة الإنسانية؛ إنها بالأحرى المضامين الظاهرية الوجودية، وليس العلمية النظرية، هي ما يثير اهتمامه في الهرمنوطيقا. انطلاقًا من هذا السؤال، سوف يولد ويكبر في غضون السنين مفهوم الفرد الإنسان الذي سوف يشكّل قاعدة فلسفة تايلور الأثنوبولوجية.

يطرح مفهوم تايلور عن الفرد الإنسان نفسه كمشروع مضاد للتفسير الطبيعي للإنسان. تحت عنوان «الطبيعية»⁽¹⁰⁾، يختصر تلك النظريات التي تدرك الجنس البشري بصفته جزءاً من الطبيعة المعتبرة ميكانيكية؛ يتمثل له الشرط المشترك بينها جميعاً، في أن جميع الأداءات الحياتية المختصة بالبشر ينبغي فهمها كصفات «مطلقة» بهذا المعنى، وتقديمها على أنها مستقلة عن خبرات البشر، عن كائنات تعمل وتتصرف. في المقابل، يصير تايلور على الدور التأسيسي لـ «التفسير الذاتي» في تحقيق الحياة الإنسانية؛ الإنسان، على ما يقول بشكل حادق، «هو الحيوان المفسر لنفسه»⁽¹¹⁾ من هذا التحديد يتخذ مفهوم تايلور عن الفرد الإنسان نقطة انطلاقه؛ وهو راسخ في تحليل المكونات التقويمية لبناء الهوية الإنسانية.

مع مقولة «التفسير الذاتي»، يعطي تايلور لنتائج نقده للنظرية السلوكية في البداية انعطافة ظاهرية وجودية فحسب. تلك الرغبات والنيات الذاتية التي يتخذها كل إعلان باللغة اليومية عن السلوك البشري ببديهية كمرجع، يمكن فهمها أيضاً كأشكال للفهم الذاتي الشخصي، أي كتفسير الذات لنفسها. لكن عندئذ تكون هذه التفسيرات الذاتية «تأسيسية» للكائن البشري، بمعنى أنه لا يمكن أن يقال أي شيء عن نيات سلوكه بمعزل عنها. نستطيع شرح تصرفات شخص ما، فقط بالقدر الذي نعلمه عن كيفية رؤيته لنفسه أو تفسيره لها. حتى الآن ليس واضحاً تماماً ماذا يمكن أن يعني وجوب إضفاء دور التفسير الذاتي على الرغبات الإنسانية؛ فلا طابع للتفسيرات على تلك الشاكلة ولا موضوعها محددان بصورة أدق. لذلك يتحول تايلور في خطواته التالية نحو تحليل البنية الداخلية للرغبات الإنسانية، وخلفية اعتباراته يمثلها التفريق الشهير بين «رغبات الدرجة

(10) الطبيعية أو المذهب الطبيعي (بالألمانية: Naturalismus، بالإنكليزية: naturalism): هي فلسفة

ترى أن الوجود ممتنع خارج الطبيعة، والطبيعة في هذا المذهب تعني الموجودات المادية، بما فيها العقل مثلاً، بصفته ناتجاً من عمليات كيميائية - فيزيائية. (الترجم)

(11) يُنظر من بين أمور أخرى: Charles Taylor: «Was ist Taylor menschliches Handeln?» in:

Negative Freiheit?, pp. 9 ff., and «Self-interpreting Animals,» in: *Philosophical Papers*, vol. 1 (Cambridge, 1985), pp. 45 ff.

الأولى» و«رغبات الدرجة الثانية» التي أدخلها هاري فرانكفورت في النقاش الفلسفي حول مفهوم الفرد الإنسان⁽¹²⁾ يرى فرانكفورت ميزة جوهرية للإنسان في قدرته على اتخاذ موقف من رغباته وحاجاته هو نفسه وعلى تقويمها؛ فبينما تكون لدى الحيوانات الأكثر تطوراً بالطبع نيات أو رغبات معينة، وحده الكائن البشري يتمتع بالقدرة، في مقابل «رغبة الدرجة الأولى» هذه على تطوير رغبات مؤيدة أو رافضة، إيجابية أو سلبية، أي «رغبات الدرجة الثانية». وحدها رغبات الدرجة الثانية هذه تمثل، كما يوضح تايلور، التفسير الذاتي للإنسان بالمعنى الضيق للكلمة؛ هنا يتعلّق الأمر بأحكام تقويمية، تقوم فيها ذات إنسانية بتقويم نيات سلوكها المفترض. لذلك يمكن القول إن البشر يتميزون أولاً بقدرتهم على تقويم نياتهم أو رغباتهم الخاصة بهم.

غير أن تايلور يردف فوراً، أنه حتى مع هذه المقولة الدقيقة ليس هناك الكثير لكسبه من أجل مفهوم فلسفي للفرد، ذلك أن أنواعاً كثيرة من التقويم الذاتي يمكن أن توجد عند البشر. عندما يُسأل الفرد، تبعاً لأيّ وجهات نظر يختار بين رغبتين سلوك تتنافس في داخله، يمكن التمييز منهجياً بسهولة بين شكلين من التقويم: في إحدى الحالتين يفضل ذلك الفرد رغبة من الرغبتين، لمجرد أنها تظهر له أفضل أو أكثر راحة، في المقابل فإنه في الحالة الأخرى يختارها لأنها تبدو له أكثر قيمة؛ في الحالة الأولى تمثل قوة الجاذبية الفعلية لرغبة، العامل الحاسم في الخيار، وفي الحالة الثانية هي العلاقة الداخلية للرغبة نفسها بقيمة ما. يصف تايلور الأحكام التقويمية من النوع الأول بـ «الضعيفة»، وأحكام النوع الثاني بـ «القوية»؛ وهذه الأخيرة تمثل، بالنسبة إلى مفهومه الخاص بالفرد الإنسان، أهمية مركزية.

تتميز الأحكام التقويمية القوية، من وجهة نظر تايلور، من أشكال التقويم الأضعف، أولاً من حيث إنها تنظر إلى الرغبات أو النيات في ضوء مصطلحات تقويمية، مصنّفة بعضها في مقابل بعض في تعاكس؛ يتم الحكم على غايات

Harry Frankfurt, «Freedom of the Will and the Concept of a Person,» *Journal of Philosophy*, (12) vol. 67, no. 1 (1971), pp. 5-20;

Peter Bieri (ed.), *Analytische Philosophie des Geistes* (Königstein/Ts., 1981), pp. 287-302. : بالألمانية في

السلوك هنا، إذا ما كانت تطابق قيمًا تظهر أهميتها فقط من خلال وضعها في مقابل القيم المضادة لها. تتحرك الذات التي تُخضع رغباتها الخاصة لامتحان التقويم القوي دومًا في أفق لغوي «ذي صفات تعاكسية»: تستعمل، كما يقول تايلور⁽¹³⁾، «لغة الأعلى والأدنى، الشريف والحقير، الشجاع والعجبان، المتوازن والممزق». تشكيلات تقويمية متعاكسة كهذه تجعل بالطبع الميزة الثانية واضحة، الميزة التي يرى تايلور أنها تميز التقويم القوي من التقويم الضعيف. لا يمكن الرغبات أو أهداف السلوك في حد ذاتها أن تتصف بتلك الصفات التي تكون متناقضة بالمبدأ في الاستعمال التقويمي للغة؛ بل إن المقصود أن جدارة رغبات معينة، بمساعدة تحديدات مزايا كذلك، تعني حصرًا المساهمة التي تؤديها في ممارسة حياتية لا يمكن أن تتميز بوصفها كلاً إلا من خلال تلك التحديدات. وهكذا تسأل الذات التي تمتحن نيات سلوكها على شكل تقويم قوي، دومًا أيضًا أي نوع من الحياة تود أن تحيا.

السمة الأساسية المميزة التي من خلالها يرتفع نمط الكينونة البشرية عن أشكال الحياة الأخرى كلها، تتمثل إذاً في العلاقة المرجعية الهرمنوطيقية التي تجمعها مع تكوين الأحكام التقويمية: البشر وحدهم ينجزون ويمتحنون حياتهم في أفق تفسيري، يبني نفسه تراكميًا من الخبرات البيوغرافية لتقويمات قوية. يقول تايلور موجزًا: «أن يكون المرء عاملًا بشريًا بالكامل، هو أن يوجد في حيز معرف بالتمايز»⁽¹⁴⁾ لكن هذا التحديد الأخير يترك أمرًا لا يزال من دون جواب أيضًا: كيف السبيل إلى فهم ملائم لتلك العملية التي يفتح فيها الإنسان بيوغرافيًا آفاق القيم المحددة له؟ لقد سُرح حتى الآن محتوى الأحكام التقويمية القوية فقط، إنما ليس كيفية تحقيقها. يقارب تايلور هذه المشكلة في طريق التفافية تتمثل في نقاش مع التصورات المنافسة للفرد الإنسان؛ بالنسبة إليه، وهو الذي كان منطلقه الفلسفي مطبوع بشكل حاسم بالتنافس بين التقاليد الأنكلوسكسونية وتلك القارّية الأوروبية، يمثل مذهبي النفعية والوجودية التحدي الأكثر أهمية. ينتج الاعتراض

Taylor, «Was ist menschliches Handeln?», p. 22.

(13)

Charles Taylor, «Introduction», in: *Philosophical Papers*, vol.1, p. 3.

(14)

على النفعية مباشرة كاستنتاج من التحديد الأساس المستشهد به: عندما يتمتع الإنسان بالقدرة على تفسير حياته عبر العودة إلى أحكام تقويمية قوية على الدوام، لا يمكن إدراكه عندئذ كمجرد كائن يوازن بين السلع؛ بل إن كل عملية حساب لأفضليات السلوك من جانبها متضمنة بالأحرى في إطار تقديرات قيمة ممتدة، وتحدد في كل حالة ما الذي يدفع الذات لتقرر من الأساس.

من المؤكد أن تايلور وجد صعوبة أكبر في تحديد مفهومه مقابل مفهوم الفرد الإنسان الذي عبّرت عنه الفلسفة الظاهرية الوجودية. يرى سارتر كذلك أن الوجود الإنساني متضمن في أفق من المعاني، منبثق عن أفعال فردية للتفسير الذاتي: يحقق الإنسان حياته في ضوء مشروعات وجودية، ينبغي له أن يقرر بشأنها مجددًا باستمرار. تتشارك مشروعات الوجود هذه مع «الأحكام القوية» في الطابع التقويمي؛ إذ إنها هي أيضًا تقويمية بالنسبة إلى وجود فردي بمجمله. استحضار مشروعات وجودية في إطار أنطولوجيا سارتر سوف يدرك بالطبع كعملية «اختيار جذري»؛ من هذا التصور تنطلق محاجة تايلور النقدية. فاعتراضاته مؤسسة على الأطروحة التي تقول إن الأحكام التقويمية القوية ينبغي أن تفهم كأفعال للتعبير موضوعة لغويًا. عملية «الاختيار الجذري» لا يمكن أن تكون ذلك التوليد الفردي لآفاق القيمة، في الأقل بسبب أن كل فرد يفهم نفسه دائمًا انطلاقًا من تقديرات قيمة منجزة سابقًا، والتي إذا ما أخذت معًا لا تشكل مطلقًا هويته المتاحة بحرية؛ ففي إعادة التفسير التقويمية للحقائق، تتحقق التعبيرات عن مشاعر متنامية بيوجرافيًا «تجاه ما هو قيم، أرفع مكانة، أكثر توازنًا أو أكثر إرضاء»⁽¹⁵⁾ لذلك تبقى قصة الحياة الفردية مرجع كل تقويم جديد، من خلال أنها تنطلق في إطار تفسيري، هو في حد ذاته مُركّب بالضبط من الأحكام التقويمية للماضي الخاص بالفرد؛ إلا أن أحكامًا تقويمية ذاتية جديدة كهذه تكون الآن متشابكة داخليًا مع الجماعة الأهلية، من حيث إنها كصياغة لمشاعر لم تكن محددة حتى الآن، عليها أن تستخدم تعابير لغوية، ينبغي كبدائية أن يتمكن أفراد مجموعة في ما بينهم في الأقل من فهمها. بهذا يكون مرجع الأحكام القوية هو قصة الحياة الفردية في العمودي والجماعة

الأهلية اللغوية في الأفقي؛ هي يمكن أن تمثل أي شيء سوى أفعال سلوك اختيار، يمكن أن تتخذ فيها ذات منفصلة عن كل سياق اجتماعي بحرية قرارات حول تقويم وجودها. في أي حال، تتطلب الآن الأطروحة المضادة التي كونا فكرة ضبابية عنها، والتي تفيد أن عمليات تفسير تقويمية كهذه يجب إدراكها كـ «مفاصل منطوقة» فحسب، تطوير نظرية لغوية، تسمح بدورها بتوصيف دقيق لتلك العملية اللغوية نفسها. من تعريف المسألة هذا يبرز الموضوع الثاني الذي يلتفت تايلور إليه في إطار أنثروبولوجيته الفلسفية؛ إنه متمركز في البعد التعبيري للغة البشرية.

III

تمثل أصناف «التعبير» أو «النطق» بالنسبة إلى تايلور من البداية مفتاحًا لنظريته عن اللغة البشرية. في بداية حقبة الستينيات أيضًا حدثت مواجهته الأولى مع تلك التقاليد النظرية التي أصبح فيها أنموذج التعبير نقطة مرجعية لأنثروبولوجيا برمتها؛ يومذاك طوّر صديقه وأستاذه أشعيا برلين في مقالات نالت شهرة كبيرة أطروحة التاريخ الفكري، التي تفيد أن نوعًا من تيار رومانسي خفي كان قد تطور باكراً كحركة مضادة لعقلانية التنوير، تشكل تماثله الفكري في أنثروبولوجيا تعبيري كتلك⁽¹⁶⁾ في هذه التقاليد «التعبيرية» التي كان فيكو (Giambattista Vico) ممهد الطريق الفكري إليها والتي وجدت في يوهان هردر (Herder) أكثر ممثليها أهمية، يتم تفسير جميع إفصاحات الإنسان عن سلوكه كأشكال تعبير لكائن هو الإنسان ذاته؛ لم يعد أنموذج تحقيق الغايات العقلاني السائد في التنوير، بل أنموذج التحقيق التعبيري لحالات روحية جوانية، أي التحقيق الذاتي، هو الذي يُفترض أن يقدم الإطار المرجعي لتحليل إنجازات الفعل الإنساني. يبدو تايلور منذ اللحظة الأولى مأخوذاً بالأفكار الأنثروبولوجية الأساسية التي مهدت الطريق بذلك؛ وحقيقة أن استرشاد مرلو بونتي في كتاباته المتأخرة بموتيفات أنثروبولوجيا

(16) يُنظر: Isaiah Berlin, «Herder and the Enlightenment», in: E. Wassermann (ed.), *Aspects of the Eighteenth Century* (Baltimore 1965)

«Die Gegenauflklärung», و (Isaiah Berlin, *Vico and Herder* (London and New York, 1976) لاحقاً في: *Wider das Geläufige. Aufsätze zur Ideengeschichte* (Frankfurt am Main, 1982), pp. 63 ff.

التعبير كان يتزايد باضطراد، قد تكون وافقته. في أي حال، تؤثر دراسات أشعيا برلين في تاريخ الفكر بقوة على تايلور، حتى أنه سرعان ما مباشر بالاستغفال على إدماج موتيفات مركزية لتلك التقاليد التعبيرية في الإطار الفكري لنظريته. الخطوة الأولى على هذا الطريق يمثلها العمل الذي بدأ في أواخر ستينيات القرن الماضي لتقديم فلسفة هيغل بشكل شامل؛ ففي الدراسة المستفيضة التي نتجت من ذلك، يقدم النموذج الرومانسي للتعبير كأحد المنابع الفكرية التي يستقي منها المفهوم المثالي للعقل شروطه المقولية. تايلور يدع هيغل يظهر وكأنه المفكر الوحيد في زمانه الذي امتلك القوة فلسفياً، على جمع الفكرة الرومانسية لتحقيق الذات مع المطالب الأخلاقية لمذهب الحرية عند كانط فكرياً في توليفة واحدة؛ ذلك أنه جعل مجريات التعبير في مفهوم عقل متشيع تدرجاً تتحول إلى شكل الحركة لعمليات الوجود كلها بصورة شاملة، إلى حد أنه أفسح المجال لجعل الاستقلال الذاتي الفردي في نهاية المطاف يدرك بوصفه الدرجة الأعلى في عملية التحقيق الذاتي للإنسان. تفسير هيغل هذا يؤدي الآن إلى طريق مباشر لفلسفة اللغة لدى تايلور، عبر فكرة أن مفهوم اللغة الإنسانية لا يمكن أن يرث خلافة مفهوم العقل ذاك إلا في ظل شروط ما بعد ميتافيزيقية حصراً⁽¹⁷⁾

يتابع تايلور في تأملاته ما كانت تقاليد فلسفة اللغة لدى هردر، همبولت (Wilhelm von Humbolt) وهامان (Johann Georg Hamann) قد بعثت فيه الحياة، عبر محاولته جعل النموذج الرومانسي للتعبير مثمراً من أجل تفهم اللغة البشرية؛ ولكن هذا التصور أيضاً الذي أطلق عليه ساخرًا اسم «نظرية الثلاثة هـ» [هردر - همبولت - هامان] (Triple-H theory)، يقدمه بادئ ذي بدء بطريقة سلبية كنقد للمقاربات المتنافسة. ذلك الذي دعاه «طبيعية»، في إشارة إلى تفهم الفرد الإنسان، ينعكس داخل النظرية اللغوية في النظرة إلى اللغة كمجرد وسيلة للتعين. من هوبز مروراً ببلوك (John Locke) وصولاً إلى فريغه (Friedrich Ludwig Gottlob Frege)، تمتد تقاليد فلسفة اللغة التي يتم فيها تحديد معاني التعبيرات اللغوية من حيث وظيفتها في تصوير العالم: يجري دومًا النظر إلى وظيفة اللغة في تمثيلها لعالم، هو من جهته

(17) يُنظر خصوصًا: Charles Taylor, «Language and Human Nature,» in: *Philosophical Papers*, vol.1, pp. 215 ff., esp. 234 ff.

معطى مستقل عن الخبرات البشرية. صحيح أنه على الطريق الذي سلكته هذه التقاليد الطبيعية حتى يومنا الحاضر، قد توسّع فهمنا للغة بشكل هائل؛ فكتابات فريغه على أبعد تقدير هي ما أدخل في وعينا أنها ليست الكلمات المنفردة، إنما الجمل التي بناها متكلم بكاملها فحسب، هي ما يتجسّد فيها المعنى اللغوي. لكن حتى توسيعات مثمرة كهذه، كما أثبت تايلور، لم يتسنّ لها قط اختراق إطار تصوّر اللغة الطبيعي المحدد عبر التصرّور التمثيلي؛ يمكن بالأحرى التوضيح، عبر نظريات المعنى المشروط بالحقيقة التي تطورت إليها آراء فريغه اليوم، أن معنى الجمل المضبوطة قواعدياً كان حتى الأمس القريب يُحدّد من وجهة نظر وظيفة اللغة في نقل صورة العالم فحسب⁽¹⁸⁾. مع ذلك يبقى خارج البحث حقيقة، أن تعبيراً لغوياً لا يمكن أن يُفهم بشكل معقول من الأساس، إلا عندما يتوضح في الوقت ذاته من أي منظور يرى أو يفسر المتكلم الحقائق التي يعبر عنها؛ ففي أساس كل تعيين لغوي لموضوع ما يقع فتح الواقع كحقيقة مفيدة خاصة معطاة لنا. لذلك يأتي الإنسان في اللغة دائماً إلى مجال التعبير، بماهيّة النظرة التي يحوزها عن العالم؛ وعلى هذه الوظيفة المستثمرة للعالم يدعم تايلور محاولته، تعميق مفهومه عن الفرد الإنسان في فلسفة اللغة.

يستقي تايلور من فلسفة اللغة عند همبولت وهردر الأنموذج الذي يتيح الاستناد إليه توضيح وظيفة اللغة كوسيط للتعبير: يتم تقديم اللغة كنسيج متجاوز للذات، يحافظ على نفسه ويجدها في الممارسة المتمثلة باستعمال تعبيرها للغة. يميّز همبولت أصلاً، كما دو سوسور في ما بعد، بين وجود اللغة ككل في الخلفية، إرغُن⁽¹⁹⁾ (ergon)، والتحقيق النشط لتلك الخلفية النسيجية النمط في ممارسة الكلام، إنرجيا⁽²⁰⁾ (energeia). تعطي بنية اللغة المتكاملة للذات إطاراً منظماً قواعدياً، يستطيع خطابها في الممارسة أن يتحرك في داخله؛ فتقوم باستعمال

(18) يُنظر: Charles Taylor, «Bedeutungstheorien,» in: *Negative Freiheit?*, pp. 52 ff. esp. 58 ff.

(19) مصطلح من أصل يوناني قديم، استعمله أرسطو كمفهوم في كتابه علم الأخلاق إلى

نيقوماخوس. يعني وظيفة أو واجب أو عمل. (المترجم)

(20) مصطلح من أصل يوناني قديم أيضاً، وهو أساس مصطلح energy (الطاقة)، إلا أن معناه

الفلسفي يختلف. يمكن أن يترجم بـ «الكون في خضمّ العمل». (المترجم)

نسيج اللغة غير القابل للإحاطة به، وغير المتوفّر البتة بكلّيته، من أجل الإفصاح عن محسوس أو مفكّر غير محدد ومن خلال ذلك توضيح الأمر لنفسها، كي تفتح، من خلال كشف الداخلية النفسية، المجال لعلاقة بين - شخصية وأخيرًا من أجل صوغ المقاييس التقويمية لسلوكها الخاص وامتحانها⁽²¹⁾ تتشارك جميع ضروب استعمال اللغة هذه في الطابع المطوّر، أو كما يقول تايلور أيضًا، الطابع «الفتاح» للعالم: في كل مرة تفسح ذات عن نفسها لغويًا، تطوّر شيئًا ما في هذا العالم. إعمار العالم هو لهذا السبب الوجه الآخر فحسب لتلك العملية التي تضع فيها الذات أحوالها أو خبراتها غير الواضحة لها بمساعدة اللغة علينا موضع التعبير.

ثم إن تشجيع القدرات الإبداعية للذات يكون أقوى، كلما كانت الصياغات اللغوية لما تحاول التعبير عنه داخل جماعتها اللغوية أكثر ندرّة. إذ إن ممارسة خطابها التعبيري ليست مقيّدة فقط بإطار اللغة القواعدي وحده، إنما من خلال التقاليد اللغوية للجماعة التي تنشأ وتنمو فيها أيضًا. في التقاليد اللغوية لجماعة اجتماعية تكون التعبيرات اللغوية التي يتميز عبرها أفراد الجماعة من غيرهم من الجماعات، قد تخثرت في قواعد مضبوطة ودائمة؛ ولأن توصيفات ذاتية تعبيرية كهذه ممكنة فقط من طريق تشكيلات متعاكسة اصطلاحيًا، تتألف لغة جماعة ما من سلسلة من «الصفات المتعاكسة» التي تتيح التعبير عن الهوية المشتركة في أوجهها الأخلاقية والتقويمية والمعرفية. والتقاليد اللغوية بهذا المعنى هي النتيجة المتخثرة لجهود بين ذواتية للإفصاح عن مشاعر وأحاسيس جماعية مشتركة. لكن حالما تتلمّس إحدى الذوات في نفسها أفكارًا أو دوافع، لا توفّر لها تلك التقاليد اللغوية وسائل التعبير الملائمة عنها، تعوّل على تخطّي حدود أفق لغوي متوارث جماعيًا تخطيًا تجديديًا، كي تتمكن من جعل نفسها مفهومة. وهكذا تتوسّع احتمالات التعبير في لغة الجماعة خطوة بخطوة من خلال ممارسة الفرد للكلام.

هذا بالضبط ما يحصل أيضًا بصنف التعبير الذي وصفه تايلور بالتحقيق

(21) هذه هي وظائف اللغة التعبيرية الثلاث التي يميّز تايلور في ما بينها في مقاله عن «نظريات

Ibid.

المعاني»؛ يُقارن:

الفردى لتقویم قوئ. تمتهن الذوات حیواتها، من خلال إفاصاها عن تقویمات تكون متضمنة فی التقلید اللغوی لجماعتها الاجتماعیة كشكل تعبیر لهویة جماعیة: لكن فی اللحظة التی تهّم بها للتعبیر عن مشاعر تقویمیة كهذه یفتقدها المعجم التقویمی، علیها تخطی الأفق اللغوی المقسّم بین ذواتیًا وإنتاج تقویمات جدیدة إبداعیًا. إلا أن التفسیرات التقویمیة التی یقوم فی ضوءها الناس بطریقة تجدیة حیاتهم، لن تتمكن أبداً من الانعتاق کلیًا من أفق القیمة لجماعتها الاجتماعیة: سوف تبقی تقویمات كهذه معتمدة دومًا علی دعم شكل حیاة مشترك بین الجماعة. هذا هو الموضوع الذی تتبّعه تایلور فی تأملاته حول وضع الإثنولوجیا المعاصرة؛ هذه التأملات تشكل الجزء الثالث من أنثروبولوجیته الفلسفیة الذی یتمحور عمله حولها.

IV

تنشق الشروط النظریة لإثنولوجیا تایلور من استنتاجات مفهومة للفرد الإنسان؛ إلا أن أسئلة السیاسة، هی ما قاده إلى حقل الفلسفة العملیة. الالتزام السیاسی الذی كان قد دفعه فی إنكلترا إلى الانخراط فی صفوف الحزب السیاسی المستقل، لم یركه أيضًا بعد عودته إلى وطنه الأم؛ إذ شارك فی تأسیس أول حزب اشتراکی دیمقراطی فی كندا، وأصبح بسرعة الناطق الفکری باسمه وشارك بنشاط بنفسه فی المعارك الانتخابیة عظیمة التأثير فی أواخر الستینیات. الأفكار السیاسیة التی اعتنقها تایلور فی تلك الأيام والتی لم یتخلّ عنها حتی الیوم، انبثقت من التیار التقليدی العریض للاشتراکیة الدیمقراطیة؛ فأخذت فی تفكیره طابعًا روسویًا [نسبةً إلى روسو]، طابعًا موجهاً من تصوّر لمجتمع مساواتی.

من المهمة الفکریة التی تفرض نفسها مع الالتزام العلنی بهذه القناعات السیاسیة، انطلقت مساهماته فی علم الأخلاق المعاصر. فیها یلاحق تایلور هدف توضیح الشروط الفلسفیة التی لا یزال ممکنًا عبرها الدفاع سیاسیًا الیوم عن فكرة مجتمع مساواتی؛ وهی مرتبطة بفكرته عن الفرد الإنسان عبر تجذرها فی نقد للفردانیة الحدیثة.

ينطلق تايلور من القناعة بأن فكرة خاطئة عن الفرد الإنسان تقع في أساس تقاليد الأخلاق الحديثة السائدة؛ إذ تتضمن الفرضيات القاطعة التي تشترطها نظريات العقد، النظرية النفعية والكانطية، الوهم الذري [المشتق من المذهب الذري] عن أشخاص منفردين، منقطعين عن أي روابط اجتماعية⁽²²⁾ يتم في هذه المقاربات دومًا تصوّر أفراد لديهم القدرة على إدراك عقلائي هادف لمصالحهم ويمكنهم التوصل إلى اختيار أهدافهم العملية عبر طرائق مونولوجية؛ في إطار ذري كهذا يتبين أن المشكلة الأساس تكمن في قابلية التوفيق بين حرية المرء في التعسف وحرية التعسف لدى جميع الآخرين. يعزو تايلور الاعتراض المركزي ضد هذا التقليد الذري إلى المقتضيات النظرية التي يحتويها مفهومه الخاص عن الفرد: عندما تكون الذوات الإنسانية قادرة في الأساس عبر التفاعل اللغوي على الإفصاح عن مصالحها فحسب، وبإمكانها تبعًا لهذا بناء هوية شخصية عبر العلاقات التواصلية وحدها، عندئذٍ يمكن إدراكها داخل الأخلاق قطعًا ليس كمخلوقات ما قبل اجتماعية؛ يمثل بالأحرى الإطار البين ذواتي لتلك الجماعة الاجتماعية الذي ينشأ وينمو فيه الفرد، في حد ذاته علاقة ينبغي على كل نظرية أخلاقية تأمين شروط الحفاظ عليها. ليست العناية بحرية التعسف للفرد، إنما حماية سلامة العلاقات الاجتماعية هي ما يشكل السؤال الأساسي للأخلاقيات المعاصرة.

عند هذا الموضع من محاججته وقف تايلور أمام خيارين: إما شكلية إجرائية بين ذواتية نظرية وإما أخلاقيات مجتمعية غائية. الخيار الشكلي كان سيعني بالنسبة إلى تطور نقده للذرية الأخلاقية، أن عليه اقتلاع عملية تواصلية لتأسيس المعايير من التعددية الهائلة لأشكال الحياة الملموسة، العملية التي يمكن تبريرها أخلاقيًا باعتبارها مبدأً عامًا لتكوين المجتمعات؛ في المقابل،

(22) يُنظر خصوصًا: Charles Taylor: «Atomism», in: *Philosophical Papers*, vol. 2 (Cambridge, 1985), pp. 187 ff., and «Wesen und Reichweite distributiver gerechtigkeit,» in: *Negative Freiheit*, pp. 145 ff.

طبّق مايكل ساندل، تلميذ تايلور، هذا النقد للمذهب الذري في كتاب رائع على نظرية العدل لجون

Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge, Mass., 1982).

رولز:

يتطلب الخيار الغائي تقديم فكرة الجماعة المتضامنة كالثروة الإنسانية التي من الممكن، من طريق إدخال تأملي في الوعي للروابط الاجتماعية الموجودة، إثبات أنها لا بد في مصلحة أعضاء مجتمع بعينه. يتطابق كلا الخيارين في نقد الدَّرْبَةِ الأخلاقية تطابقًا كبيرًا، إلى حد أن كلاهما يرى أن المهمة الأولى لعلم الأخلاق المعاصر تكمن في وضع سياق الحياة البين ذاتي للأفراد المعتمدين بعضهم على بعض تواصلًا تحت الحماية؛ لكن بينما تريد المقاربة الأولى للحل تحويل هذا الموتيف الأساسي البين ذاتي النظري من خلال الطريقة الكانطية في الصياغة الشكلية إلى مبدأ عام يمكن تبريره، تتخلى المقاربة الثانية للحل عن كل مطلب عام للتبرير، من خلال محاولة إدراكها للموتيف نفسه هرمنوطيقيًا كعنصر أخلاقي لسياق تقاليد كان قد تم تثبيتها تاريخيًا. يحسم تايلور أمره ضد خيار الشكلية الإجرائية البين ذاتية النظرية، مع حجج منبثقة هذه المرة أيضًا من فكرته عن الفرد الإنسان: لأننا ككائنات بشرية ليس بوسعنا فهم أنفسنا سوى في ضوء تقويمات قوية، يكون من حيث المبدأ متعذرًا وصولنا إلى ذلك الموضع الخارج عن المركز الذي نستطيع منه بموقف عابر للثقافات تمييز إجراء معين معيارياً؛ يكون بالأحرى كل تمييز من هذا الصنف من جانبه مندمجًا دائمًا في تفهّم موسّع للحياة الصحيحة، المنبثقة عن سياق التقليد المعياري للثقافة الخاصة التي ننتمي إليها نحن أنفسنا⁽²³⁾

رفض الخيار الشكلي الإجرائي يتطلب الآن من تايلور على العكس من ذلك مشروع أخلاقيات مجتمعية غائية. تمثل بعض مقالاته المبكرة إشارات أولى لذلك؛ معها يتحرك في إطار ذلك الموقف الفلسفي السوسولوجي الذي يُسمّى اليوم في الولايات المتحدة «جماعية»⁽²⁴⁾ داخل هذه الحركة المثقفة

(23) يُنظر: Charles Taylor: «Die Motive einer Verfahrensethik.» in: Wolfgang Kuhlmann (ed.), *Moralität und Sittlichkeit* (Frankfurt am Main, 1986), pp. 101 ff., and «Sprache und Gesellschaft.» in: Axel Honneth and Hans Joas (eds.), *Kommunikatives Handeln. Beiträge zu Jürgen Habermas' 'Theorie des kommunikativen Handelns*» (Frankfurt am Main, 1986), pp. 35 ff.

في هذه الأثناء قام هيرماس بالرد على اعتراضات تايلور على النظرية الإجرائية، يُنظر:

Jürgen Habermas, «Entgegnung», in: Honneth and Joas (eds.), pp. 327 ff. esp. 328 ff.

(24) جماعية (بالإنكليزية: communitarianism): فلسفة تشدد على الروابط بين الفرد والجماعة.

والجماعة هنا هي، بالمعنى الفلسفي الأوسع، مجموعة من الناس يشتركون في مكان معين (الموقع =

التي يكون أساسها الفكري التوجه نحو مثال المجتمع المتضامن، تمثل نظرية تايلور القطب التقدمي لطيف سياسي واسع⁽²⁵⁾ صحيح أنه هو أيضًا مقتنع أنه فقط من طريق تجسيد هرمونطقي لروابط اجتماعية موجودة سابقًا يمكن تبرير المثل العليا المجتمعية كثروة أولية لسياقات الحياة البشرية؛ بذلك فإنه هو أيضًا، مثله مثل جميع «الجماعاتيين»، متأثر بشدة بالأرسطوطاليسية الحديثة. غير أن تايلور لا يحسب في أخلاقياته فكرة المساواة بين البشر فحسب، بل أيضًا الفكرة الجماعية عن الثروات الأولية، ويؤمن فوق هذا بأن اتخاذ القرار داخل مجتمع ممكن حصريًا على شكل خطاب عقلاني بشأن سلم الأهمية لثروات أخلاقية مرغوب فيها كتلك. مساهمة ممهّدة لخطاب كهذا تمثلها التأمّلات التشخيصية للزمن التي تصب فيها في نهاية المطاف أنثروبولوجيته الفلسفية. المقالة عن «أزمة الشرعية»، الموجودة ضمن المجلّد «حرية سلبية؟»، تعطي انطباعًا عن القوة الهرمونطيقية التي يتمكّن تشارلز تايلور بها من تنويرنا حول التناقضات الفكرية للزمن الحاضر؛ يضع هنا التوجّه الأدوات نحو أوجه الفعّالية في مقابل التوجّه الرومانسي نحو قيم التحقيق الذاتي كأنموذجين للمواقف التي ضمن التفسير الذاتي لأفراد المجتمعات المتطورة قد انخرطت في صراع، إلى حد أن الثقة في الشرعية الثقافية للحدّات باتت مهددة تدريجيًا بالاضمحلال⁽²⁶⁾ لن يكون من الخطأ، في الخطوط العريضة لهذا التشخيص الزمني، إيجاد الطريق المرسومة مسبقًا التي يُفترض بنقد للرأسمالية مستوحى من الرومانسية السير فيها في ظل الظروف المعاصرة.

= (الجغرافي)، أو في مصلحة أو لديهم تاريخ مشترك. وتقوم هذه الفلسفة على الاعتقاد أن الهوية الاجتماعية للفرد وشخصيته تشكل إلى حد بعيد تحت تأثير العلاقات المجتمعية. (الترجم)

(25) في شأن التفريق الداخلي لـ «الجماعية»، يُقارن النقاش الذي جرى بين ريتشارد برنشتاين

وريتشارد رورتي، في: *Political Theory*, vol. 15 (1987), pp. 538 ff.;

وهنا أيضًا: «Liberals, Communitarians, and the Tasks of Political Theory», John R. Wallach, *Political Theory*, vol. 15 (1987), pp. 581 ff.

في شأن هذا التفريق الداخلي أيضًا، توفر الآن دراسة راينر فورست نظرة شاملة رائعة:

Rainer Forst, *Kontexte der Gerechtigkeit* (Frankfurt am Main, 1994)

(26) يُقارن أيضًا الخلاصة الحاذقة من حيث تشخيصها الزمني لدراسة هيغل الضخمة:

Charles Taylor, *Hegel and Modern Society* (Cambridge, 1970).

في هذه الأثناء طوّر تايلور تشخيصه الزمني إلى النقطة⁽²⁷⁾ التي تبدأ بالارتسام فيها، إلى أي مدى يجب أن تُفهم تأملاته الأخلاقية كجواب علاجي أيضًا لعلل الحداثة: المحاولة، لكشف أفق قيمة الحياة البشرية غير القابل للخداع بواسطة أنثروبولوجيا فلسفية، تهدف إلى مواجهة الفقر الأخلاقي للإنسان المعاصر. غير أن هذا البرنامج العام يسمح بإمكانات عديدة للتخريج، يسود بينها في الكتابات الجديدة نوع من التوتر. تفتح ثلاث طرق بديلة، عندما يُسأل عمل تايلور اليوم، كيف يُفترض أن تُصحح المعضلة الأخلاقية للحداثة عبر أنثروبولوجيا فلسفية:

(1) في كتاب *Ethics of Autenticity* (أخلاق الأصالة) يبدو أن الحل العلاجي الذي يأمل تايلور به من أجل تصحيح أخلاقي لأزمة الحداثة، هو تفسير جديد بين ذاتي نظري لمثال الأصالة الأعلى. نقطة الانطلاق لهذا الإمكان الأول تُمثلها أطروحة التشخيص الزمني التي تقول إن المثال الأعلى للأصالة في هذه الأثناء، وبسبب تأويلات أحادية الجانب في فكر نيتشه أخذ شكلاً، يجري فيه التشديد على العوامل الذاتية وحدها في الخلق الجمالي الجديد؛ لذلك، هكذا يتابع تايلور، تنمو اليوم مع التوجّه العام نحو تحقيق الذات الميول إلى فهم المرء لذاته في إنجاز حياته الخاصة به فردانيًا فحسب. كي يتمكن من الوقوف في وجه هذه الفردانية، يسعى تايلور في كتابه إلى نوع من الهرمنوطيقا المنقذة للمراجع الاجتماعية التي كان المثال الأعلى للأصالة في الأصل مُدرجًا فيها: البرهان، أن عملية تحقيق الذات لا تُنجز دائمًا في شكل حوار فحسب، إنما هي مُتَكِلَة أيضًا على آفاق مشاعر جماعية، ينبغي أن يأتي به تشابك الأصالة والتكافلية الجماعية إلى الوعي. وهكذا يتكوّن سبيل الحل الأول لتايلور في محاولة تصحيح فردانية الحداثة من خلال أنثروبولوجيا فلسفية، تستحضر الشروط التواصلية لجميع عمليات تحقيق الذات إلى الذاكرة.

(2) في علاقة غير محلولة مع هذا الاقتراح الأول، يقف الحل العلاجي الذي يبدو أن تايلور يوصي به في إعادة بنائه الهرمنوطيقية لمصادر الذات.

نقطة الانطلاق يمثلها هنا التشخيص، أن الهوية الحديثة للذاتية تتغذى من ثلاثة مصادر قيّمة مستقلة: تميز الحداثة أولاً من خلال الموقف النظري - المعرفي ذلك الذي كان تايلور قد أطلق عليه في دراساته المبكرة اسم «طبعاني». وما يعنيه في هذا السياق هو الموقف الذي يتم فيه تصوير الأفراد البشريين ككائنات خالية من المشاعر، «نقطية الشكل»، تقف مع نيّة بالتصرّف الأداتي في مواجهة محيطها. في مقابل هذه القناعة القيّمية التي تتمثّل في التميّز المعياري للعقل الأداتي، ثمة موقف ثانٍ، يسميه تايلور في لفتة إلى أشعيا برلين «تعبيرية»؛ وهو يعني بهذا تلك التقاليد الرومانسية التي طوّرت فكرة أخلاقية لتحقيق الذات، تمّ فيها اعتبار تجاوز الفصل بين الطبيعة والمجتمع بالذات بمثابة الهدف للحياة الإنسانية. وكمصدر ثالث للهوية الذاتية المعاصرة أخيراً، يلحظ تايلور تلك التيارات التي نجا واستمر فيها بشكل منقّح الاعتقاد بالألوهية الموروث من الثقافات ما قبل الحديثة؛ فتعد مركزية بالنسبة إلى هذا الموقف، القناعة أن أفق أحاسيس موضوعياً غير مُتاح هو معطى لنا في بيئتنا الطبيعية. يأخذ تايلور الآن بالأطروحة التي تفيد أن كلاً من مصادر القيمة هذه يحمل معه عواقب مدمّرة للذات، عندما يصبح النقطة المرجعية العامة وحده، لذا تتمثّل المعافاة العلاجية لوضعنا العليل بمحاولة التعبير عن مصادر القيمة الثلاثة كلها، بحيث يدخل بعضها مع بعض في علاقة تبادلية متبادلة. من السهل ملاحظة أن هذا الاقتراح الثاني يستند إلى فكرة، مفادها أن تعبيراً غير مشوّه عن أبعاد هويتنا كلها وحده هو ما يلائم القوة المعيارية للمصالحة.

(3) إن كان يُنظر في هذا الحل الثاني إلى وضع بصفته السبب في أزمة الحداثة، وهو الوضع الذي تبقى فيه المصادر المهمّة لفهمنا الذاتي غير مفصّح عنها، فإن ما يقدّمه الحل الثالث كسبب حقيقي هو نسيان معممّ للتسامي. يوجد في مصادر الذات في الواقع أيضاً ميل ما إلى النظر إلى فقدان آفاق الإحساس الممتدّة، المعيشة موضوعياً، بوصفها المعضلة المركزية للثقافة الحديثة: ما أدّى إلى الفردانية اللامحدودة في أيامنا، هو عجز الثقافة الحديثة عن إدراك إشارات لتسامي الطبيعة. هكذا تتشكّل النظرية الأخلاقية التي يقترحها تايلور في إطار هذه التأمّلات، في محاولة فتح مخيلتنا مجدداً على آفاق معاني موضوعية بمساعدة الموسيقى والشعر.

ترسم اليوم بين هذه الأفكار الأخلاقية الثلاث في عمل تايلور علاقة توتر غير محلولة: ترد في كتاباته الأخيرة مقاطع كثيرة تدعم الجماعية للحل الأول، كما تدعم أنموذج التعبير للحل الثاني وأخيرًا أيضًا الألوهية في الحل الثالث. لذلك ينبغي الانتظار، لمعرفة أي اتجاه سيسلكه تايلور في تطوير نظريته، كي نرى كيف يمكن أن تصبح أنثروبولوجيته الفلسفية فعّالة كقاعدة معيارية لنظرية أزمة الحداثة.

**مجتمع من دون إذلال؟
عن مشروع أفيخاي مرغلين
لـ «سياسة الكرامة»⁽¹⁾**

من تابع بانتباه تطور الفلسفة السياسية في السنوات الأخيرة، استطاع أن يصبح شاهداً على تلك العمليات النظرية التي تحوّلت عبرها مصطلحات مركزية ومعها تدريجاً توجهات معيارية أيضاً. حتى أواخر ثمانينيات القرن العشرين، أمّنت سيطرة الماركسية في أوروبا والتأثير الواسع لرولز⁽²⁾ في الولايات المتحدة، أن لا يوضع المبدأ القائل لنظرية معيارية عن النظام السياسي موضع الشك بتاتاً؛ مع وجود الكثير من الاختلافات في التفاصيل، كان ثمة إجماع في ما يتعلق بمطلب الحدّ من تلك اللامساواة الاجتماعية أو الاقتصادية التي كانت غير قابلة للتبرير بأسباب منطقية ومقبولة⁽³⁾ بدلاً من فكرة العدالة الواسعة التأثير هذه التي يمكن إدراكها سياسياً كتعبير عن الحقبة الاشتراكية الديمقراطية، يبدو أن تصوّراً جديداً قد تبلور منذ وقت طويل، تصور يظهر سياسياً أقل وضوحاً بكثير: ما عاد إلغاء اللامساواة يمثّل هنا الهدف المعياري على ما يبدو، إنما تجنب الإهانة والازدراء، وما عاد «التوزيع العادل» أو «المساواة في الخيرات»، إنما «الكرامة» و«الاحترام» هي ما يشكّل المقولات المركزية. في صياغة أشبه ما تكون بالشعار التي سرعان ما حظت بأهمية أنموذجية، قامت نانسي فريزر (Nancy Fraser) بوصف عملية التحوّل هذه كعبور من فكرة «إعادة التوزيع» (redistribution) إلى تصوّر «الاعتراف» (recognition): فينما ترتبط بالمصطلح الأول رؤية عن العدالة

(2) جون رولز (John Rawls) (1921-2002) فيلسوف من الولايات المتحدة الأمريكية، يعتبره كثيرون أهم فلاسفة السياسة في القرن العشرين. اهتم كثيراً بالعدالة الاجتماعية، ويُعد كتابه الرئيس *A Theory of Justice* (نظرية في العدالة) أحد أهم الكتب في باب في هذا القرن. (المترجم)

(3) دليل على هذه الأطروحة على سبيل المثال هو البديهية التي ينفذ فيها ويل كيمليكا نظرتة العامة الممتازة على «الفلسفة السياسية المعاصرة» مسترشداً بفكرة المساواة، يُقارن:

W. Kymlicka, *Politische Philosophie Heute* (Frankfurt am Main; New York, 1996), chap. I.

التي تهدف عبر إعادة توزيع ثروات كافلة للحرية إلى خلق المساواة الاجتماعية، يجري في المصطلح الثاني تعريف الشروط لمجتمع عادل من خلال الهدف المتمثل في الاعتراف بالكرامة الشخصية لجميع الأفراد⁽⁴⁾ وشيء مُشابه كان نصب عيني ألبرت هيرشمان، عندما اقترح تفريقاً قطعياً، يُفترض به أن يميّز نزعة مركزية للثقافة السياسية لحاضرنا: بمعنى أن الصراعات الاجتماعية اليوم تتخذ باضطراد طابع النزاعات «غير القابلة للتقسيم»، والتي بخلاف النزاعات «القابلة للتقسيم» تتمحور حول خيارات، تستبعد طبيعتها توزيعاً مستنداً إلى وجهات نظر مساواتية⁽⁵⁾

من أجل شرح أسباب هذه الانعطافة في التوجهات المعيارية يوجد اليوم توضيحان محتملان، يتخذان منطلقهما من ملاحظتين متعاكستين إلى حد ما. من ناحية أولى يمكن إدراك التحول إلى مصطلحات مثل «كرامة» أو «اعتراف» كنتيجة لصحوة سياسية، ابتدأت في لحظة الانتصار العالمي للأحزاب المحافظة وتفكيك برامج الرعاية الاجتماعية والتي بدأ فيها أيضاً اضمحلال الآمال في توسيع المساواة الاجتماعية؛ بمجرد أن تم إظهار مطالب إعادة التوزيع الاقتصادي كمطالب غير قابلة للتحقيق على المدى الطويل، كما افترضت الأطروحة، حلّت محلها التصورات المعتدلة، المحض سلبية لإلغاء الازدلال والازدراء. لكن من الناحية الأخرى أيضاً ثمة تفسير يمكن تصوّره، يدرك الانتشار المتعاظم لأفكار كهذه ليس كنتيجة لصحوة سياسية، إنما على العكس كعاقبة لازدياد الحساسية الأخلاقية: من خلال سلسلة من الحركات الاجتماعية الجديدة التي غدت متببهة إلى القيمة السياسية لخبرة الازدراء الاجتماعي أو الثقافي، هكذا افترضت هذه الأطروحة الثانية، توصلنا في هذه الأثناء إلى الوعي، بأن الاعتراف بكرامة أشخاص أو جماعات يشكّل جزءاً جوهرياً لمفهومنا عن العدالة. وأن يكون ثمة تفسير ثالث إلى جانب هذين التفسيرين، لا يأخذ مجريات الماضي القريب في الاعتبار

Nancy Fraser, «From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a 'Post-Socialist' (4) Age,» *New Left Review*, no. 212 (1995), pp. 68-93.

Albert O. Hirschmann, «Wieviel Gemeinschaft braucht die liberale Gesellschaft?,» *Leviathan*, (5) vol. 22 (1994).

فحسب، بل يستند إلى أفق الخبرة للقرن برّمته، هو أحد الدروس التي يقدمها لنا الكتاب الجديد لأفيخاي مرغليت (Avishai Margalit)؛ إذا ما وُضعت المحاججات التي طوّرت في كتاب سياسة الكرامة، في سياق كتابات أخرى للمؤلف، يتبين بسرعة، أن الالتفات هنا إلى مقولات كـ «كرامة»، «احترام» أو «اعتراف» هو نتيجة لشغل فلسفي على المحرقة [اليهودية]⁽⁶⁾ وفي المرور على الكتاب نفسه يصبح من الواضح في خطوة ثانية، أن المعارضة البسيطة بين «مساواة» و«كرامة»، بين «إعادة توزيع» و«اعتراف» لا تستقيم في المُحصّلة النهائية؛ الحط من كرامة أشخاص، كما يمكن بسهولة إيضاح ذلك بخلاف رغبة المؤلف، مرتبط داخليًا مع انتهاك مبادئ المساواة في المعاملة.

I

العنوان الإنكليزي للكتاب - *The Decent Society*⁽⁷⁾ - وحده يفيد من دون أدنى شك، أن ما يجري الحديث عنه هو مشروع معياري لتصور للمجتمع، يتشارك مع التطور الجديد في الفلسفة السياسية باتجاه مقياس «الكرامة» أو «الاحترام»؛ صحيح أن كلمة «decency» [لياقة، لباقة، كياسة]، أو ترجمتها الألمانية، لم تُسجّل كمصطلح في التقليد الفلسفي - السياسي، إلا أنه في الجوهر لم يكن يعني شيئًا آخر سوى صيانة الفرد أو المجتمع لـ «الكرامة» و«الاحترام». وكما يمكن الآن من الوقوف على التأمّلات التي قد تكون دفعت مرغليت إلى اللجوء إلى هذا الضرب من المصطلحات، سيكون من المجدي في البداية استشارة مقالة، كان قد كتبها بالاشتراك مع غابرييل موتسكين (Gabriel Motzkin) متزامنًا على وجه التقريب مع

(6) «المحرقة» هي الترجمة المعتمّدة لمصطلح «Holocaust» الذي يصف محاولة هتلر ونظامه النازي إبادة يهود أوروبا في ثلاثينيات القرن العشرين وأربعينياته. وسوف تستعمل «المحرقة» في هذا النص من الآن فصاعدًا دون إضافة «اليهودية» إليها. (المترجم)

(7) «المجتمع اللائق» أو المحترم. وقد نُشرت الترجمة الألمانية تحت عنوان يعني بالعربية «سياسة الكرامة»، وهو العنوان الذي اعتمدها في هذه الترجمة. سوف يستعمل الكاتب هذا المصطلح الإنكليزي (decent society) في هذا النص من دون ترجمته إلى الألمانية، وهو ما اعتمدها أيضًا في الترجمة العربية. (المترجم)

نشر الكتاب⁽⁸⁾ في هذه المقالة تتم المحاولة مجددًا البحث عن إجابة نهائية عن السؤال: ما الذي جعل المحرقة تصبح حدثًا فريدًا في تاريخ الإنسانية؟ توصل مرغليت وموتسكن، في عرض للاقتراحات المعروفة، بسرعة إلى الاستنتاج أن أيًا من مقاربات التفسير المقدّمة حتى ذلك الحين لم تستطع أن تكون مقنعة: ليس المدى الكمي للإبادة ولا الشكل شبه الصناعي المتطور لتنفيذها، هما ما أمكن أن يجعل من المحرقة حدثًا فريدًا، لأنه من وجهتي النظر هاتين قد حدثت جرائم مشابهة أو أن حدوثها ممكن تصوّره اليوم بسهولة. فإبادة اليهود على يد الاشتراكية القومية [النازية] تتمظهر لمرغليت وموتسكن في المقابل أولاً، عندما توضع في علاقة وثيقة مع أيديولوجيا عنصرية، أرادت أن تجمع سلسلتين متناقضتين من الأفكار في توليفة واحدة: فمن ناحية أولى يُفترض أن اليهود ينتمون إلى الجنس البشري، ذلك أنهم يدون كمثال صارخ على تجسيد عرق، يؤشر إيحائيًا إلى خطر تقهقر تطوري؛ ومن ناحية ثانية يُفترض أن اليهود أنفسهم لم يعودوا منتمين إلى الجنس البشري، لأن تصرفاتهم يتم تقويمها كتعبير عن شكل حياة، يحمل ملامح دون - بشرية. نتج من جمع هذين التصورين المركّبين في أيديولوجيا واحدة الدعوة إلى ممارستين مختلفتين للإبادة، كان محتمًا أن تقف كلٌّ منهما دائمًا وبالتبادل في طريق الأخرى: كعرق منحط يجب أن يصبح اليهود موضوعًا لممارسة الإذلال والتحقير، الممارسة التي ظلّت مرتبطة ضمناً بشرط إنسانيتهم، بينما عليهم كجنس دون - بشري أن يصبحوا موضوعًا لإبادة جماعية صناعية، لم يكن من الممكن أن تعمل دون شرط إنكار إنسانيتهم. إنها هذه المفارقة في التفاعل بين شكلين من التدمير غير قابلين للتوفيق بينهما، هي ما يعطي، تبعًا لمرغليت وموتسكن، المحرقة مكانة فريدة في تاريخ البشرية⁽⁹⁾: «مع الوقت، انتقلت الأيديولوجية النازية من النوع الأول للعنصرية، عنصرية الأعراق الأدنى، إلى النوع الثاني من العنصرية، عنصرية الإقصاء من الجنس البشري... لكن على الرغم من هذه الرغبة في الإفناء الكامل، يسجّل سرد السلوك الألماني

Avishai Margalit and Gabriel Motzkin, «The Uniqueness of the Holocaust,» *Philosophy and Public Affairs*, vol. 25, no. 1 (1996), pp. 65-83.

(9) ترك الكاتب هذا الاقتباس بالإنكليزية في النص الألماني. (المترجم)

في عملية الإبادة بمجمله أن الألمان لم يستطيعوا التخلي عن سيرورة متواصلة لإهانة اليهود. أسباب هذه الاستحالة واضحة: لا تستطيع أن تقتل الناس من دون أن تقتل الناس. سوف تبقى بعض وجوه الإذلال ملتصقة دومًا بعملية قتل الناس»⁽¹⁰⁾

إنها هذه الجملة الأخيرة، هي التي تكشف الدافع المركزي كما يبدو، الدافع المختبئ خلف محاولة مرغلين ترتيب تصوّره المعياري للمجتمع على وقع مصطلحات مثل «لياقة» أو «لباقة». عندما تمثل المحرقة نقطة في التطور التاريخي، تكشف بطريقة فريدة عن أشع إمكان لجريمة اجتماعية، يجب عندئذ على كل مقاربة، الانطلاق من تطوير معايير أخلاقية من أجل مجتمع أفضل أو أكثر عدلاً. إنما في هذا السبيل تبدو قاصرة تلك التصوّرات التي توجهها فكرة «المساواة»، لأن تلك الجريمة أكثر جوهرية بكثير من أن نستطيع إدراكها عبر مفاهيم انتهاك مبادئ المعاملة بالتساوي؛ ينبغي بالأحرى توجيهها إلى ذلك الشر الاجتماعي الذي تمثله فزادة المحرقة، أي التحقير والإذلال الممارسين مؤسساتيًا تجاه جماعة برمتها، حتى إلى لب فعل الإبادة الجماعية في حد ذاته.

قد توقظ استنتاجات كهذه الوهم بأن ما يشكّل المطلب المركزي لمرغلين، من خلال نظريته المعيارية، استبعاد إمكانية الجريمة الاشتراكية القومية. تسير فكرة «مجتمع محترم» باتجاه مشروع نوع من «أخلاق الحد الأدنى» بدلاً من محاولة توسيع تصوراتنا الأخلاقية. إن ذلك ليس صحيحًا، بل إن في ذلك خطأ عبثيًا في تقدير مهمات نقد مجتمعي معاصر، تُظهره في المقابل ملاحظة موجودة في مقدمة الكتاب الجديد. هنا يذكر مرغلين عرّضًا، أنه من خلال حوارات فحسب مع فلسطينيين ومع مهاجرين من الاتحاد السوفياتي السابق في إسرائيل فُتحت عيناه، ليرى إلى أي مدى يمكن خبرة الإذلال الاجتماعي أن تسيطر بالعادة على الحياة اليومية للناس العاديين: إنه انتهاك الشرف أو الكرامة الذي، قبل الانتباه على جميع الأبعاد الأخرى للظلم، هو ما يمثل خلاصة كل ما هو شرير في مجتمع ما بالنسبة إلى المعنيين أنفسهم (11 وما بعدها). عندما

توضع هذه الملاحظة في سياق تسلسل الأفكار الذي يسود المقالة عن المحرقة، يتكشف، مع كل فريدة المجريات العنصرية على التصور، عنصر من الاستمرارية أيضاً: يدخل في الإبادة الاشتراكية القومية لليهود في مفارقة غريبة شكلان من أشكال الفظاعة الاجتماعية معاً يمثل أحدهما، أي الإذلال والتحقير المنظمين، ممارسة مُمأسسة، عانى الناس في ظلها في كل زمان وما زالوا يعانون. بهذا يضيء الوعي بفريدة المحرقة كذلك على نظرية مجتمعية معاصرة أيضاً حول الحقيقة التي ينبغي اعتبارها في الحكم المعياري للمؤسسات والممارسات المجتمعية قبل أي أمر آخر؛ «بعد أوشفيتز» ينبغي للمعايير التي يُفترض أن يقاس بها ما هو خطأ أخلاقي في مجتمع، أن يكون مفصلاً بشكل أساسي على استبعاد جميع أشكال الاستخفاف أو الإهانة.

وفق هذا المنظور، تؤكد دراسة مرغلين في الواقع الاتجاه العام للتراجع عن فكرة إعادة التوزيع والتحول نحو تصورات الاعتراف والكرامة. لكن ذلك الذي يبدو أنه أثار لديه هذا التوجه المعياري، لا يُتاح إدراكه كنتيجة لصحوة سياسية فحسب ولا إرجاعه ببساطة إلى تأثير حركات اجتماعية جديدة؛ ما حدث بالأحرى هو بكل وضوح ترسب للوعي بالضرورة المُلحّة التي تحيلنا بها اليوم ذكرى المحرقة على مفاهيم أخلاقية، يستطيع الأشخاص المعنيون التعرف فيها إلى خبرات معاناتهم. لأنه بالنسبة إلى مرغلين لا جدال في أن مفهومًا كهذا يُسمح بتطوره فقط انطلاقاً من الخبرة الاجتماعية للاستخفاف والإهانة، يجب أن تُستهلّ دراسته بمشروع مفردات ملائمة؛ لذلك يتألف فصلها الأول من المحاولة، شرح مصطلح «الإهانة» الذي يصمد أمام مطالبات تحليلية كما أمام خبرات أخلاقية يومية.

II

على الرغم من كل المسؤولية تجاه الضحايا، فإنه ليس من البدهي أن تُستهلّ دراسة عن مبادئ «decent society» بفصل، يُفترض به أن يشرح معنى مصطلح «الإهانة» وتداعياته؛ من باب أولى كان يجب أن نتوقع أن يبادر إلى تحليل مصطلح «اللياقة» الذي على الرغم من كل شيء يبدو أن المشروع برمته متعلق

به. إلا أن اختيار المصطلح السلبي يؤشر أن مرغليت لا يلاحق مطلقًا الهدف المتمثل في تحديد أساسات «decent society» من خلال صفات إيجابية؛ يُفترض بالأحرى التوصل إلى توصيف من هذا النوع عبر الطريق غير المباشر لتعيين تلك الظروف التي يمكن منع التحقير والإهانة في ظلها. هي ثلاثة أسباب منفصلة، تلك التي يقدمها مرغليت، في سبيل تبرير خطة التوصيف السلبي تلك: من المنطقي أخلاقيًا، تحديد صفات «decent society» من خلال النفي، لأن الكفاح ضد الإذلال يحوز أولوية عملية على تطبيق سلوكيات محترمة؛ ويُصحح بمسار كهذا لأسباب منطقية، لأن تقديم الاحترام غالبًا ما يكون منتجًا جانبيًا لسلوك آخر، بينما هناك الكثير من حالات السلوك المُذلل التي تكون نتيجة مباشرة للنيات؛ وأخيرًا فإن المسار غير المباشر للتوصيف السلبي يغدو مفضلًا لأسباب معرفية، حيث إن أفعال الإذلال يمكن تعيينها بسهولة أكبر من السلوك المحترم، ولأن تناقضًا جليًا بين المعتدي والضحية يقع في أساس تلك الأفعال (19 وما بعدها).

عندما يتبين لاحقًا، أنه عند تحديد الممارسات الإذلالية لن يُستغنى قطعًا عن مرجع منهجي إلى مقياس إيجابي، ستمثل هذه الحجج أولاً وبالتأكيد أسبابًا جيدة للانطلاق من مسار سلبي: سوف يكون أبسط نظريًا وهو أكثر إلحاحًا أخلاقيًا، التحديد المسبق لتلك الصفات التي من خلالها يمكن تمييز انتهاك كرامة الأشخاص؛ بهذه الطريقة يُتاح عندئذٍ تعريف «decent society» في مقاربة أولية عبر غياب الممارسات التي تمتلك خصائص التحقير والإذلال المذكورة سابقًا. لكن في مسار كهذا تنشأ مشكلة جديدة، يدرك مرغليت تأثيرها الواسع أكثر من غيره من المدافعين عن موقف مشابه. في تاريخ الفكر السياسي كان هناك دائمًا تيارات، تميل إما إلى إنكار كامل لوجود أسباب منطقية للشعور بالإذلال وإما إلى وضعها في عمومية واسعة، إلى حد أن جميع المؤسسات المسيطرة في النهاية يجب أن تملك طابعًا مُذللًا: يرى مرغليت الحالة الأولى ممثلة بالرواقية التي تدعي أن الأفراد لا يمكن أن يُذَّلوا، لأن احترامهم لذواتهم مستقل عن أحكام الآخرين (39 وما بعدها)؛ ويلاحظ مثلًا مناسبا للحالة الثانية في المقابل في شكل من أشكال الفوضوية التي تنطلق من أن مجرد وجود القواعد المؤسسية يجب أن ينتهك كرامة كل إنسان (27 وما بعدها).

كلا الفرضيتين تمثّلان تحديًا خطيرًا للمفهوم الذي طوّره مرغليت، لأنهما تهزّان من ناحيتين مختلفتين مقدماته النظرية المركزية والمحدّدة لكل شيء فيه: فبينما تشكك الحجّة الرواقية في أن الإذلال من خلال الآخرين يُمثّل من الأساس حقيقة جديرة بالاعتبار أخلاقيًا، ترفع الأطروحة الفوضوية السؤال: إلى أي مدى يمكن التفريق بين المؤسسات الاجتماعية تحت شرط طابعها المُدّل؟ الحجّة التي حاول مرغليت من خلالها تفنيد الاعتراض الأول، يمكن العثور عليها في موضع من كتابه، أورد فيه استثناءً جوهريًا: تحت عنوان «احترام الذات»، يريد مرغليت أن يفهم كخطوة أولى وعي الشخص بوجوب الاعتراف به عضوًا في الجماعة البشرية، بينما المقصود بالشرف الاجتماعي ذلك الإحساس بالقيمة الذاتية الذي يتجذّر في وعي تحقيق إنجازات (64 وما بعدها). يُفترض بالإذلال بمعنى «المعاملة المهينة» أن يكون متعلقًا بالاحترام الذاتي للشخص وحده، بينما يجب فهم انتهاك شرفه الاجتماعي كتحقير، أو «insult» [بالإنكليزية في الأصل]، أو إساءة. يصبح الآن تفنيد الحجّة الرواقية سهلًا إلى حد بعيد، طالما يُقصد بها مجرد الشعور بالقيمة الذاتية، وهكذا تطرح ظاهرة الاحترام الذاتي مشكلة أكبر: ذلك أنه في الحالة الأولى يبدو جليًا أننا لا نستطيع الحكم على إنجازاتنا الخاصة إلا في ضوء تقويمات جماعتنا الاجتماعية، في حين يبدو الوعي بالعضوية في الجماعة البشرية متجذّرًا في مقدرتنا الذاتية على الحكم (148 وما بعدها).

يستعين مرغليت في هذا الموضع الصعب بحجّة، تطوّرت في الآونة الأخيرة على يد كثير من المؤلفين بدرجات متفاوتة من النجاح. احترام الذات أيضًا، الذي لا يمثل في النص الذي أمامنا اليوم سوى تعارض كبير مع الشعور بالقيمة الذاتية، يمثل ظاهرة، مرتبطة من وجهة النظر النفسية، كما المفهومية، بشرط الإقرار البين ذاتي؛ ذلك أنه كي نتاح صياغة ما الذي يُفترض أن تتألف منه قيمة تلك الجماعة البشرية، عندما يحاول شخص إدراك نفسه كعضو فيها، يحتاج الأمر إلى إدراج «موقف» أناس آخرين في عملية صنع القرار الخاصة به (153 وما بعدها). في الجواهر تعكس هذه الحجّة بشكل مختصر أفكارًا، كان هبرماس أو تاييلور أو توغندهات (Ernst Tugendhat) قد طوّروها بعناية كبيرة، كي يوضحوا، بارتباط مع

فيتغنشتاين أو ميد (George Herbert Mead)، الطابع اللغوي للعلاقة مع الذات؛ تُفيد الفكرة المركزية هنا باستمرار أننا نستطيع النسبة إلى أنفسنا إيجابيًا فحسب، من خلال تعلّمنا التعبير عن أنفسنا في أفق لغوي، يتضمّن مفردات أخلاقية أو تقويمية للشأن الشخصي⁽¹¹⁾ لا يمكن إنكار أن التشديد الاستثنائي الذي وضعه مرغلين على الأطروحة بخطوطها العريضة عندها، يتمثل في تفسير الاحترام الذاتي كوعي محض للوجود المعترف به كعضو في الجماعة البشرية ذات القيم المشتركة؛ هي إذًا ليست قدرات ما ولا مبادئ معيّنة، الأمر الذي يُفترض أن يؤدي عنده دور المعايير التي يستطيع أن يؤمّن الفرد بفضلها عضويته الشرعية. هذا الاستعمال المميّز للكلمات يلقي منذ الآن ضوءًا على الأهمية التي سوف يوليها مرغلين لمصطلح «الإذلال».

في أي حال، فإن الإشارة إلى حقيقة أننا ندين باحترامنا الذاتي إلى شروط بين ذاتية، تفنّد الشك الرواقي بإمكان الإذلال من خلال شخص آخر. بمعنى أنه عندما يكون الموقف الذي أتخذه بنفسني عن ذاتي، متضمّنًا على الدوام الأحكام القيمة لمحيطي الاجتماعي، إذًا لا تسمح لي (المحيط الاجتماعي) ردة فعله السلبية تجاهي بالتوصّل إلى أي احترام لنفسني أيضًا، ولا إلى وعي عضويتي في تلك الجماعة البشرية: «لكن هذا يعني، أنه حتى الشخص الذي لديه احترام للذات، لا يستطيع التحرر من آراء الآخرين» (154).

في المقابل، فإن إبطال شك الفوضوية لن يكون ممكنًا بالطريقة الموجزة نفسها عبر طرح مفارقة واحدة؛ ذلك أن السؤال، إذا ما كان ممكنًا أصلًا التفريق بين مؤسسات مجتمعية اعتمادًا على معيار «الإذلال»، تتاح الإجابة عنه بصورة مُجدية فحسب على شكل تطوير نظرية مجتمعية معيارية غنيّة المحتوى. وعي مرغلين العميق لعدم سهولة هذه المهمة، تجعلها خطة دراسته برمتها واضحة. مباشرة في مستهل الكتاب يتخذ قرارًا مُسبقًا حاسمًا، يصبح في ضوءه واضحًا كيف رغب في فهم غايته البرهانية الخاصة: تحت عنوان «مجتمع لائق»، يُفترض أن يفهم

(11) يُنظر: Jürgen Habermas, «Individuierung durch Vergesellschaftung. Zu G. H. Meads Theorie der Subjektivität,» in: *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt am Main, 1988), pp. 187-241, and Ernst Tugendhat, *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung* (Frankfurt am Main, 1979).

مجتمعًا خاليًا من المؤسسات التي تحمل طابعًا مُهينًا أو مُذلاً (15 وما بعدها). ما على المحاججات إنجازه تبعًا لهذا، هو مشروع مفهوم شامل لـ «الإذلال»، مفهوم يمكن أن يحظى بالتطبيق ليس على طريقة سلوك الأشخاص، إنما على صفات المؤسسات؛ في هذه العملية، يكاد يكون مستحيلًا، كما يبدو جليًا، تجنب النقاش مع مقاربات النظريات المجتمعية المعاصرة التي تمنح لفعالية المؤسسات الأولوية المطلقة انطلاقًا من اعتبارات ووظائفية. منظورًا إليها هكذا، تمثل دراسة مرغليت بمجملها مشروعًا لنظرية اجتماعية نقدية، تحاول تنفيذ الشكوك الفوضوية عبر إظهار اختلافات ذات مغزى في المؤسسات بين الضغط الضروري والإهانة النافلة.

III

يُفترض بمصطلح «الإذلال»، كما رأينا حتى الآن، وصف تلك الممارسات المؤسساتية التي يمكن الأفراد البشريين أن يروا فيها عن وجه حق انتهاكًا لاحترامهم الذاتي؛ وتحت «الاحترام الذاتي» يجب أن يفهم حاليًا وعي الفرد فحسب بكونه عضوًا في الجماعة البشرية ذات القيم المشتركة. انطلاقًا من هذا التوضيح المصطلحي، يمكن وفقًا لمرغليت استنتاج عاقبتين تتعلّقان برسم الحدود مع النظرات المتاخمة. ينبغي أولاً لمصطلح «الإذلال» أن لا يُختزل ليغدو وجهًا من وجوه الانتهاك لحقوق الإنسان فحسب، لأن الشخص يمكن أن يُحقر بأبعاد أكثر مما يشمله مجموع حقوقه المعترف بها عالميًا: يمكن تصوّر منظومة اجتماعية سياسية على سبيل المثال التي ولو أنها تضمن لأعضائها ممارسة جميع حقوق الإنسان، إلا أنها تستثني النساء من حق المواطن في المشاركة السياسية (59). بالطبع تكون هذه الحجة ذات مغزى، طالما يجري فهم حقوق الإنسان كلائحة مغلقة من المطالب المكفولة أخلاقيًا التي لا تخضع من ناحيتها لدينامية التغيّرات التاريخية؛ أي إننا عندما نستطيع أن ننطلق من أن مدى حقوق الإنسان، تبعًا لهدف النظرة المشتركة، يمكن توسيعه ليشمل الشروط الضرورية للاستقلال الفردي، يصبح عندئذ التفريق المقترح من مرغليت باطلًا. لذا كان ليكون عظيم الأهمية بالنسبة إليه التحقق من السؤال الآتي: ما هي أوجه الاحترام الذاتي القابلة للانتهاك التي لا يمكن صونها مبدئيًا في شكل حقوق؟

العاقبة الثانية التي يستتجها مرغليت من توضيحه المصطلحي، تتعلق بالمعنى الضيق لمصطلح «الإذلال» نفسه. رأينا في ما سبق، أن المفترض أن يكون مقصودًا بالأفعال المُدَلَّة، تلك الممارسات التي يمكن الأشخاص عبرها أن يروا أنفسهم منتَهَكين في جانب، يطلق مرغليت عليه اسم «الاحترام الذاتي»: خلافًا للشعور بالقيمة الذاتية، المؤسَّس على الوعي بتحقيق إنجازات، يعتمد هذا الاحترام على الوعي بالانتماء إلى جماعة بشرية. ما الذي يمكن أن يعنيه هذا، سوف يصبح أوضح عندما تُرسم حدوده من ناحيتين. من البدهي بالطبع، اعتبارها الظاهرة الإيجابية المكتملة لـ «إذلال»، تلك الخاصية الاحتمالية للإنسان التي عُرفت في التقليد الفلسفي بـ «الكرامة». لكن اقتراءً مصطلحيًا كهذا، ووفقًا لمرغليت، يمكن أن يجعلنا ننسى أن الممارسات الإذلالية تجرح أولًا الشعور الذي يحس به الناس تجاه أنفسهم، بينما يتعلق بعد الكرامة من باب أولى بتصرف البشر في محيطهم الاجتماعي. لذلك يقترح، تحت عنوان «الكرامة»، فهم التمثيل الاجتماعي لذلك الاحترام الذاتي الذي يتم انتهاكه دائمًا في فعل التحقير؛ وما من شك في أن الإذلال يستطيع أن يتسلل أيضًا من طريق التفافية في انتهاك المظهر الخارجي إلى الشعور الذاتي للشخص (73 وما بعدها).

الأكثر أهمية بالنسبة إلى المشكلات التي يطرحها مفهوم مرغليت عن «decent society»، هو رسم الحدود بين مصطلح «الاحترام الذاتي» في مقابل مصطلح «الشرف الاجتماعي». يوجد اليوم توافق واسع، على أن ما يعنيه هذا المصطلح الأخير هو نوع من التقدير الاجتماعي للقيمة الذي يقيس نفسه تدريجًا على القيمة المحددة مجتمعيًا لإنجاز محقق⁽¹²⁾؛ وبهذا يكون الشرف الاجتماعي شيئًا لا يمكن أن يتوزع بالتساوي على جميع أعضاء المجتمع، إنما يجب أن يُقسَّم بشكل غير متساوٍ بحسب تصوّرات القيمة السائدة ثقافيًا (62 وما بعدها). ما يتمكن منه الشخص من خلال شكل كهذا من شهادة الشرف، هو تشكيل مطابق لنوع الصورة الذاتية الإيجابية تلك التي كان مرغليت قد قدّم مصطلح «القيمة الذاتية» لوصفها. في مقابل ذلك فإن شكل الاحترام، الممكن الوجود من خلال الاحترام الذاتي، لا

(12) يُنظر المناقشة في: Axel Honneth, *Kampf um Anerkennung* (Frankfurt am Main, 1992), pp. 196 ff.

يمكن أن يتدرّج بحسب شروط تصوّر قيمة ما، لأنه يجب أن يمثل الخاصية التي يجب أن يحصل عليها جميع الأفراد بالتساوي: هنا يتعلق الأمر بما هم الناس، هناك في المقابل، بما فعلوا أو أنجزوا (61 وما بعدها). هذا هو السبب الذي جعل مرغليت يتوصّل إلى الاستنتاج المفاجئ بأن الأسئلة التي تدور حول الشرف الاجتماعي، بخلاف أسئلة الاحترام الذاتي، لا تقع في نطاق اختصاص مفهوم «decent society»: «مع أن التوزيع غير العادل للشرف الاجتماعي يمثل ظلماً لا شك فيه، إلا أن هذا لا يعني أن مجتمعاً يحوي مثل هذا التوزيع غير العادل لا يمكنه أن يكون مجتمعاً لائقاً» (63).

ربّما يُصدر هذا المقطع، حتى بعد التأمل فيه ثانية، صدىً خفيف الصدقية، لأنه يترك للمرة الأولى الأمر ضبابياً: أين يُفترض أن يكمن الفرق في الواقع بين «justice» و«decency» [بالإنكليزية في الأصل]، بين «العدالة» و«اللياقة». في فهمنا التقليدي المتعلم على كائط، يُقاس ما هو عادل على فكرة المساواة أو المعاملة المتساوية: نقول عن سلوك أو عن نظام سياسي إنه عادل، عندما يبدو من منظور غير منحاز أنه قادر على أخذ مصالح جميع الأطراف المعنية بقدر متساوٍ من الاعتبار. على هذا تبدأ صعوبات في الظهور، تتصل بإدراك التوزيع غير العادل للشرف الاجتماعي كحالة من الغبن، لأنه يجب التخلّي هنا بكل وضوح عن مرجعية الموقف غير المنحاز المشروطة سابقاً؛ ذلك أن الحكم إذا ما كان نوعاً معيناً من الشرف الاجتماعي موزعاً بالعدل، يكون ممكناً فحسب عندما يميّز معيارياً وسلماً التصوّر القيمي الكامن في أساسه. في المقابل، لا توحى الحالة المعاكسة بصعوبات لإدراك احترام الأشخاص ذلك، الذي يُفترض بحسب مرغليت أن يكون تطور الاحترام الذاتي ممكناً من خلاله، كمطالبة بالعدالة؛ أي إن ما هو مطلوب في هذه الحالة لا يختلف جوهرياً عن الاحترام المماثل للغائبة الذاتية لجميع الأشخاص، التي كانت نصب عيني كائط عندما صاغ مبدأ الضرورة الحتمية⁽¹³⁾ وفق هذا المنظور، يمكن فكرة المجتمع الخالي من المؤسسات

(13) الضرورة الحتمية (بالألمانية: kategorische Imperative، بالإنكليزية: categorical imperative)

مبدأ أخلاقي وضعه إيمانويل كائط، يقول في شكله الأساسي: «تصرّف فقط تبعاً للمبادئ التي عبرها تستطيع أن تريد، أن تصحّ قوانين عامة». (المترجم)

المُذَلَّة، أن تتطابق مع المفاهيم المتوارثة عن المجتمع العادل: ما يشكّل هنا المطلب الإيجابي، المتمثّل في إنشاء الهيكل المجتمعي الأساسي، بطريقة تسمح لجميع الأعضاء بممارسة استقلالهم الذاتي الفردي، يتوافق هناك مع التصور السلبي بحوّل المؤسسات المجتمعية دون إضعاف الاحترام الذاتي الفردي لجميع الأعضاء. لكن مساواة من هذا النوع تناقض الرؤى الراسخة التي تتضمنها فكرة مجتمع من دون إذلال؛ يجدر التذكير هنا فحسب بالصياغة الشهيرة لآدم سميث، التي وفقاً لها يجب على المجتمع أن يستطيع تمكين مواطناته ومواطنيه، «من الظهور في العلن بلا خجل»⁽¹⁴⁾ عندما يؤخذ الجوهر المعياري لمثال كهذا بجدية، لا يجوز أن يبقى البُعد المتعلق بالتقدير الاجتماعي للقيمة خارج البحث ببساطة، بل يجب بالأحرى أن ينتمي إلى الوعي، إضافة إلى شرعيته كعضو كامل العضوية في المجتمع، وبالتالي باستطاعته الخروج علانية «من دون خجل»، كذلك الاقتناع بأن تحظى إنجازاته الخاصة بالاعتراف الذي تستحقه. بالنسبة إلى كليهما، للاحترام الذاتي ليس بأقل مما للشعور بالقيمة الذاتية، إذا أراد مجتمع ما أن يتمكن من أن يضمن حياة خالية من الإذلال لأفراده، عليه أن يوفر الشروط المؤسسية المناسبة.

بهذا تبدو العلاقة بين اللياقة والعدالة معكوسة تماماً، عما كان مرغبت قد حَظَّط له في توزيعه للمهمّات. في الأصل، ولأسباب تتعلّق بالحياد الأخلاقي، تستطيع نظرية عدالة بصعوبة أن تلامس أسئلة تتعلّق بالتوزيع، ناهيك بمبادئ الشرف الاجتماعي في مجتمع ما؛ إذ إن هذا كان ليتطلّب وجوب تقويم معياري منه نفسه لتلك التصورات القيّمية الأخلاقية التي يتم في ضوئها الاعتراف بشكل أو بآخر بإنجازات مختلف الأعضاء. على العكس من ذلك، لن يستطيع التصوّر الذي يحاول أن يعرف شروط مجتمع خالٍ من الإذلال، ببساطة، إهمال سؤال كهذا؛ إذ إن ما يُناقش هنا، هو إلى أي مدى قد تتمكّن المبادئ المُعطاة لتقدير القيمة المجتمعية من تقويم الإنجازات الفردية للأعضاء، بطريقة لا تؤدي إلى

(14) هناك ترجمة عربية لكتاب آدم سميث، نُشرت في عام 2007 بعنوان ثروة الأمم، ترجمة حسني

زينة، معهد الدراسات الاستراتيجية. (المترجم)

Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of Wealth of Nations* (London, 1910), pp. 351 ff.

جرح غير مبرر لشعورهم بالقيمة الذاتية. بكلمات أخرى، تقع إهانة الأشخاص أيضًا، في حال جرت ممارستها بشكل منتظم ومن خلال مؤسسات، في مجال اختصاص نظرية الـ «decent society». أدنى خطوة في الاتجاه المُخطَّط هكذا تتطلَّب بالطبع، كما يمكن التخمين بسهولة، التخلي عن واجب الحياد الأخلاقي؛ إن تصوُّرًا مفهومًا بعمق لـ «decent society» لن يستطيع تجنُّب الحكم أيضًا على تلك الأهداف أو القيم التي يُقاس بها توزيع الشرف الاجتماعي في مجتمع ما. إن نظرة تفصيلية في الموقف الذي يتخذه مرغليت من أسئلة الأخلاق، تُعرض محاولته لتبرير المبدأ المعياري لتجنُّب الإذلال.

IV

على الرغم من أن مرغليت فعل في كتابه كل ما بوسعه إلى الآن، كي يتجنب صياغات إيجابية في ما يتعلَّق بمفهوم «اللياقة»، يجب عليه كما يبدو التخلي في مكان معيَّن عن ضبط النفس الذي سعى إليه. عندما يُطرح السؤال مثلًا: لأي سبب ينبغي أن يُدان إذلال الناس من الأصل، يمكن إعطاء إجابة مُرضية من خلال الرجوع إلى مبدأ أخلاقي قابل للدفاع عنه معياريًا فحسب، أو إلى فكرة الخير. بعد كل ما قيل إلى الآن، أصبح واضحًا أن مرغليت لا بد من أن يرى هذه النقطة المرجعية الضمنية لإدانتها للإذلال في المطلب المعياري لنوع معيَّن من الاحترام: ذلك الاحترام الذاتي، المنتهك من خلال ممارسات مؤسساتية، سيصبح بدوره ممكنًا فقط عبر نوع الاحترام الذي يستحقه كل إنسان ليس بسبب إنجازاته، بل لمُجرّد وجوده. عند الإجابة عن السؤال: كيف يمكن تبرير المطالبة باحترام شامل كهذا معياريًا، يقول مرغليت مبدئيًا بوجود ثلاثة بدائل محتملة (77): حل إيجابي يقول إن الكائنات البشرية تتمتع بميزة أو مقدرة، تستحق قيمتها اعترافًا شاملًا؛ حل مُشكِّك، ينطلق من أن التطبيق الناجح لسلوك محترم بين الناس هو وحده ما يجعل لاحقًا من امتلاك صفات إنسانية كسبب للاحترام ممكنًا؛ وحلّ سلبيّ، يكون وفقًا له أي نوع من الاحترام غير مبرر، إنما مبدأ تجنُّب الوحشية فحسب التي وحدهم البشر قادرون عليها. ومجددًا، يبدو من السهل تصنيف المواقف الثلاثة هنا تبعًا لتقاليد الفلسفة الأخلاقية: بالحل الإيجابي يتكفّل كانط وأخلافه، ويتمثّل

الموقف المُشكِّك في التقليد التجريبي من هيوم إلى رورتي (Richard Rorty)، أما الحل السلبي أخيراً، فإن أفضل من يمثله هو التقليد الباطني لأخلاقيات تجنُّب الضرر أو القسوة من جون ستيوارت مل (John Stuart Mill) وصولاً إلى جوديث شكلا ر (Judith Shklar).

لن يكون مفاجئاً، من بين هذه المواقف الثلاثة، أن يعطي مرغلين الأفضلية مجدداً لأكثرها توفيراً معيارياً، أي الحل السلبي. حتى الآن كان تفضيله لمسار سلبي يتعلق بالسؤال الوصفي فحسب: بأي نوع من المصطلحات ينبغي وصف خصائص «decent society»؟ بيد أنه الآن يطبّق الطريقة نفسها على الإجابة عن السؤال المعياري: لأي أسباب يمكن أن تصبح إدانة الإذلال مبررة أخلاقياً؟ باختصار، السلبية الوصفية توضع جانباً بدرجة من التماسك من جهة تبرير سلبي. الاعتراضات الأكثر حسماً يأتي بها مرغلين في هذا السياق في مقابل المواقف التي تقاسم كانط الفناعة بأن خصائص معينة للبشر تبرر مبدأ الاحترام العام. على خصائص كهذه، كما يجزم مرغلين، أن تلبّي مطالب طموحة جداً، كي تتمكن من القيام بوظيفتها المعيارية: لا يُسمح لها، إذا ما أُريد لها أن تكون حقاً صالحة كأسباب لاحترام الناس أجمع، أن تكون قابلة للتدرُّج بأي شكل من الأشكال ولا أن تكون مُتاحة لإمكان إساءة الاستعمال؛ علاوة على ذلك، يجب أن تكون ذات صلة أخلاقياً وأن تتمكن من أن تدين بدورها التبريري لمراجع من داخل العالم فحسب (83 وما بعدها). بحكم هذه المعايير، ينبغي أن يتبيّن بسرعة الآن أن أيّاً من الخصائص التي أوردها كانط وأخلافه لا تستطيع أن تقوم بالوظيفة المتعلقة بها من غير التباس: المقدرة على تحديد الأهداف باستقلالية مثلاً غير مقسّمة بالتساوي بين الناس، فهي بالتالي قابلة للتصنيف المتدرُّج؛ قابلية السير في حياة أخلاقية، تسمح في هذا السياق بإساءة الاستعمال، حيث إنها في حالة المعجم يمكن أن تُسوِّغ التحقير الأخلاقي؛ وحتى فكرة برنارد وليامز (Bernard Williams) التي ساقها ضد كانط، عن إدراك الاحتمال غير المقبول لكل فرد كقيمة جوهرية تبرر الاحترام، هي غير مقنعة، ذلك أنها بالنظر إلى إمكان توجهات حياتية شريرة جذرياً تؤدي إلى عواقب لا معقولة (86 وما بعدها).

لماذا أعار مرغليت القليل من الانتباه إلى حقيقة أن كانط أراد صوغ فكرته عن الاستقلالية الأخلاقية للإنسان استعلائياً، وليس تجريبياً؛ هنا لا يفرض السؤال نفسه فحسب، بل نستطيع على الأرجح فهم القصد من بنائه، وهو أن التلميح المتبادل للتحديد العقلاني للأهداف هو تماماً الشرط الذي يمكن بالمطلق للجنس البشري وحده أن ينشئ في ظلّه عالماً يحمل معنى أخلاقياً⁽¹⁵⁾ يبدو أكثر أهمية لمسار المحاجة، حقيقة أن مرغليت يهمل كلياً ذكر بديل لتبرير الاحترام الإيجابي، كان يمكن أن ينتج ببساطة من تأملاته التي طوّرها سابقاً. تطوير قدر ضروري من الاحترام والقيمة الذاتيين عند البشر، كما تبين سابقاً، يكون مرتبطاً داخلياً مع خبرة الاعتراف والتقدير والاحترام: لا يستطيع أي فرد الإحساس بنفسه بمشاعر إيجابية للاعتراف وتقدير القيمة، عندما لا تكون معترفاً بها من جانب أفراد آخرين في وجوده الإنساني وإنجازاته. لكن حالما تُدرَك هذه العلاقات الاصطلاحية كفكرة الخير تلك التي عبرها وحدها يستطيع الجنس البشري الحفاظ على نفسه كجماعة تستحق الحياة، تتجج من ذلك عواقب أخلاقية واسعة التأثير: إذاً مثلاً نكون مدينين لأنفسنا بالاحترام والتقدير في الأقل لأننا بذلك وحده نستطيع أن نحمي أنفسنا من الانتهاكات التي تهدد الشروط التواصلية لوجودنا الأخلاقي. التقدير والاحترام هما، منظور إليهما هكذا، موقفان أخلاقيان، نحن ملزمين باتخاذهما في ما بيننا، لأنهما يهيئان الشروط التي نحفظ عبرها معاً بكرامتنا ككائنات بشرية⁽¹⁶⁾ صحيح أن التبرير المعياري للاعترام ينزلق بهذا إلى الاعتماد على فكرة الخير التي تتجاوز تلك الحدود التي ربّما وضعها مرغليت لتبريره الخاص انسجماً مع كانط، إلا أن فكرة الخير هذه من ناحية أخرى هي فكرة شكلية وتتضمن القليل من الشروط، حيث إنها ترسم فحسب الأفق الأخلاقي بخطوطه العريضة الذي يمكن مصطلحات مثل إذلال وتحقير أمامه أن تُفهم فحسب بوصفها انتهاكات أخلاقية. لكن يبدو مرغليت وكأنه يريد في أي حال تجنب شحن أخلاقي كهذا لفرضيته الأساسية التي وفقاً لها يكون الاحترام الذاتي والتقدير متقاطعين مفهوماً عند الإنسان؛ لذلك أيضاً لا يستطيع استخلاص النتيجة المنطقية المتمثلة في تبرير

(15) يُنظر: Peter F. Strawson, «Freedom and Resentment,» in: *Freedom and Resentment and Other Essays* (London, 1974), pp. 13-17.

(16) يُنظر: Axel Honneth, «Anerkennung und moralische Verpflichtung,» *Zeitschrift für philosophische Forschung*, no. 1 (1977).

الاحترام معيارياً، بصفته الوسيلة التي يحافظ عبرها الجنس البشري على نفسه كأفراد قادرين على التماهي مع الجماعة.

ليس الأمر أن مرغليت يريد التخلي عن أي إمكان تبرير إيجابي للاحترام، بل هو يشير من باب أولى في نهاية مساره التشكيكي من خلال نماذج تبرير مختلفة إلى مخرج، يؤدي بالأحرى إلى توسيع معنى «الإذلال» أكثر مما يؤدي إلى تبرير مستقل بذاته. بالتأمل في ما شدد عليه سارتر لجهة قدرة الإنسان على إعطاء معنى جديد جذرياً لحياته الخاصة في أي لحظة، وتغييرها بذلك بشكل مستدام، يمكن وفقاً لقناعة مرغليت بسهولة ملاحظة خاصية تستطيع، انسجاماً مع المعايير المذكورة سابقاً، أن تبرر مبدأ الاحترام العام: ذلك أننا، من خلال احترامنا لجميع الناس بسبب قدرتهم (الموزعة بالتساوي) على حرية اختيار بداية جديدة جذرياً، نعطي كلاً منهم فرصة تحويل حياته في الندم إلى الأفضل أخلاقياً (91) وما بعدها). أيضاً في اقتراح التبرير هذا يُسمَع في أي حال صدى الميول التي أراد مرغليت كما يبدو واضحاً تجنبها بصراحة: أي أن يُبرر الاحترام كوسيلة (أخلاقية) لهدف موجود في كمال الإنسان، ولذا فهو يمتلك الطابع الأخلاقي لخير عام. لكن لأن مرغليت يتابع اقتراحه الخاص بقليل من الحماسة ولأنه لا يطوره فعلاً إلى برنامج للتبرير، لا ينبغي له هنا أيضاً عدم إيضاح علاقته بمفهوم ضعيف أو شكلي للخير؛ عوضاً عن ذلك يقوم باستغلال الملاحظة المذكورة أعلاه حول مقدرة الإنسان، كي يُكسب مفهوم «الإذلال» معنى أوسع. عندما يستحق الناس احتراماً غير محدود، لأنهم يستطيعون تحويل حياتهم في أي وقت إلى الأفضل أخلاقياً، عندئذ يمثل حرمانهم من هذا الإمكان شكلاً أساسياً من أشكال الإذلال؛ من خلال ذلك سوف يُسلَب الفرد فرصة استعمال قدرة وُهب إياها بوصفه كائناً بشرياً. من المعاني الكثيرة التي يمكن أن يحملها حرمان كهذا، يختار مرغليت واحداً، وهو الأضعف بينها؛ بالنسبة إليه يُختزل الإذلال، المتضمن في تحديد الإنسان لمشروعه الحياتي في أي مرحلة، في الحالة الظاهرة في تقييد التحكم. لا الوصم بالعار ولا بالمرض اللذين ركّز فوكو عليهما نظره، يظهران هنا كشكّلين من الإذلال: «التقييد والاعتقال والإدمان على المخدرات (بالإنكليزية: being «drugged، أكسيل هونيت) هي أوضاع أنموذجية، يتساوى فيها فقدان التحكم بخسارة القدرة على التصرف» (177).

كذلك في مقابل الحجج التشكيكية التي تم عبرها تبرير مبدأ الاحترام العام في التقليد التجريبي، يقف مرغليت موقفاً نقدياً، لكنه يستعملها بدورها في سبيل توسيع طيف مصطلح «الإذلال». كما يمكن أن يظهر اليوم بأفضل صورة عبر الكتابات السياسية لرورتي، يوقف المُشكِّك العلاقة السببية بين الخاصية البشرية والاحترام ببساطة على رأسها: ليست قدرة معينة أو خاصية لدى الإنسان هي ما يتمكن بداهة من تبرير مبدأ الاحترام العام، إنما على عكس ذلك، تضفي ممارستنا لاحترام خصائص معينة عند الإنسان قيمة، يمكن النظر إليها لاحقاً كسبب لتبرير الاحترام⁽¹⁷⁾ ينزلق هذا الموقف بالطبع إلى خطر اعتباره عملياً بلا معنى على الإطلاق، لأنه يتمكن من تبرير سلوك معياري، في المكان الذي يكون موجوداً فيه من قبل فحسب. لذلك يقترح مرغليت تحسين الحججة التشكيكية، من خلال مجرد الانطلاق من الفكرة الاجتماعية للاحترام بدلاً من الانطلاق من السلوك المحترم: حالما يتوصل مبدأ الاحترام في مجتمع ما إلى صلاحية شاملة، يمكن عندئذ انتقاد أي شكل من أشكال الممارسة الأخلاقية التي تتناقض مع ذلك المبدأ من حيث منزعها (102 وما بعدها). لكن حتى هذه النسخة المنقحة للموقف التشكيكي لا تخلو بحسب مرغليت من الصعوبات الداخلية؛ إذ إننا يمكن أن نتخيل مجتمعاً تكون جماعات معينة فيه مستثناة من معيار الاحترام المتعارف عليه عموماً، لأن أعضاء هذه الجماعات تُنسب إليهم خصائص تجعلهم يظهرون بمظهر دون-بشري (subhuman). لا يصدّق مرغليت بالطبع من هذا النوع من العنصرية (عنصرية الخصائص) أنها تستطيع أن توقع التشكيكية في الحيرة؛ لأن «تلك الخاصية التي تنسبها إلى أتباع عرقها هي وتنكرها على الآخرين، إما أنها تنبثق من نظرية عنصرية خاطئة تجريبياً، وإما أنها غير ذات بال أخلاقياً. لذا فإن عنصرية الخصائص ليست عنصرية تشكيكية» (104).

ومهما كانت قيمة الموقف التشكيكي، فإنه يبدو لمرغليت جديراً بالاهتمام، أولاً لأنه يُخرج بُعداً جديداً من ظاهرة «الإذلال» إلى الضوء. فالنقاش حول الصعوبات التي يمكن أن تقع التشكيكية فيها بالنظر إلى الأيديولوجيا العنصرية،

(17) يُنظر: Richard Rorty, *Kontingenz, Ironie und Solidarität* (Frankfurt am Main, 1989), esp. chap. 9.

توضح بطريقة غير مباشرة أن شكلاً مهتماً من أشكال الإذلال يتمثل في معاملة الناس بطريقة يتحولون فيها إلى لا بشر - «إنما حيوانات أو آلات أو دون - بشر» (175). أهمية استثنائية لهذا النوع من المعاملة المدلّة هي لمرغليت الحقيقة، أنها لا يمكن أن تتعلق بقناعة فعلية، أن الشخص الذي تُساء معاملته حقاً لا يملك خصائص إنسانية؛ فكي يتمكن من الكلام على الإذلال، يجدر في البداية دوماً تصنيف الآخر أو الأخرى «مفهومياً» كإنسان، قبل أن يتمكن من معاملته أو معاملتها كمجرد شيء أو حيوان. وبهذا تنشأ هنا خصوصية الإذلال في معاملة البشر «كما لو أن» - «كما لو أنهم كانوا شيئاً آخر: أشياء بلا حياة، أو أدوات أو حيوانات» (135). ليس صدفة أن تُخصص خبرة المحرقة مجدداً التي يُشار إليها في هذا الموضوع، لإعطاء مثل قوي بشكل لافت: «الأعمال الوحشية اللامحدودة التي تعرض لها الضحايا في معسكرات الاعتقال، والإذلال الفظيع الذي كان عليهم أن يعانونه هناك، حدثت كما حدثت في الواقع، بالضبط لأن الضحايا كانوا بشرًا. لم يكن المرء ليسيء معاملة الحيوانات بالطريقة نفسها، إذ إن عيونها لا تستطيع أن تتهم» (140).

الشكل الأخير من تبرير الاحترام الذي اشتغل عليه مرغليت، يتأسس على المبدأ الأخلاقي لتجنب القسوة فحسب. تبرير الكرامة الإنسانية «سلبى» بالنسبة إليه عندما لا يحاول تبرير مبدأ احترام الإنسان، إنما فقط المعيار العام لعدم المس بكرامة الناس أو إذلالهم. أسهل طريقة لتسوية مبدأ سلبى كهذا، يراها مرغليت في توسيع تصورنا للوحشية على بُعد إنساني محدد: لأن الوحشية تمثل أكبر الشرور التي يمكن تخيلها، فإن تجنبها هو دائماً المهمة الأساس لأي مبادئ أخلاقية: ففي إطار شكل الحياة الإنسانية المنقولة رمزياً، تتخذ الوحشية قبل أي شيء آخر الشكل الخاص للإذلال، إذ إن هذا يمثل جانبه الرمزي أو «العقلي»؛ لذلك كان من المبرر اعتبار تجنب الإذلال كذلك كمبدأ أعلى لأي أخلاقيات تماماً مثل حظر الوحشية الجسدية (109). لا يترك مرغليت مجالاً للشك في أنه يعتبر استراتيجية تبرير الاحترام هذه كافية لتسوية مفهوم «decent society»: مع التوصيف السلبى لشكل مجتمع من هذا النوع، تتقاسم [هذه الاستراتيجية] التوجه نحو تجنب «الإذلال»، وعلاوة على ذلك هي خالية من الفرضيات النافلة، صعبة التبرير، وليست أسيرة

للتناقضات أو الصعوبات (108 وما بعدها). لكن خلافًا للصيغتين الأخيرين من تبرير الاحترام، لا تفتح هذه الصيغة الأخيرة على بُعد جديد لظاهرة «الإذلال»؛ إذ تشكّل بالأحرى مقولة الوحشية الرمزية التي يستند إليها الشكل السلبي، المَشْبَك المفهومي بين مختلف الأوجه التي يتمايز معنويًا بعضها عن بعض في حقيقة «الإذلال». تمثل كذلك الأشكال المختلفة التي قد تتخذها ممارسة المؤسسات للإذلال، طرائق كثيرة للوحشية الرمزية التي يُفترض بإغائها أن يضمن «decent society».

V

ميّز مرغليت في مسار محاججته، كما أصبح في هذه الأثناء من أوضح ما يكون، بين أوجه ثلاثة في ظاهرة الإذلال. في الواقع، تقف دومًا في قلب التحديد المصطلحي العاقبة السلبية لانتهاك الاحترام الذاتي، لكنها أشكال مختلفة تلك التي يمكن أن يُنتهك فيها أفراد من جهة مؤسسات: الشكل البدائي للإذلال الذي انطلق منه العرض، يمثله استثناء الفرد من الجماعة البشرية؛ والشكل الثاني هو تقييد القدرة الإنسانية على التحكم الذي اصطدم به مرغليت عندما ناقش إمكان تبرير إيجابي للاحترام؛ والشكل الثالث أخيرًا تعطيه تلك الممارسات المؤسساتية التي تعامل الناس «كما لو» أنهم كائنات دون البشر (175). القرابة للصيقة التي تربط بين شكلي «الإذلال» الأول والثالث، تُظهر أن الأمر هنا لا يتعلق بثلاثة مجالات لظواهر مختلفة؛ بالنسبة إلى مرغليت هناك بالأحرى ثلاثة وجوه أو معانٍ للحقيقة ذاتها، يتألف جوهرها من شكل الوحشية الرمزية الذي يندرج تحت انتهاك الاحترام الذاتي (177 وما بعدها). مع هذه التأمّلات النظرية ومن وجهة نظر مرغليت يتضح، إلى حد بعيد، لماذا نملك كمرقبين وكأفراد معينين أسبابًا ووجهة لرؤية ظلم أخلاقي في ممارسات تحمل الخصائص المذكورة: كل تصرّف، يُعمد عبره إلى إذلال الناس بطريقة من الطرائق الثلاث، يُمثل وحشية رمزية، تجنبها واجب أخلاقي. غير أنه يبقى بلا تفسير، على الرغم من النتيجة الموصوفة بإيجاز هنا، ما الذي يعنيه بالتفصيل أن يُمارَس ذلك الظلم الأخلاقي ليس من خلال أشخاص، إنما من خلال مؤسسات. مع محاولة العثور على إجابة عن هذا السؤال، ينعطف مرغليت إلى الجزء التطبيقي لدراسته.

نقطة الانطلاق هنا هي ملاحظة أن «مفارقة الإهانة» الموصوفة من هيغل تستطيع أن تؤدي دورًا هناك فحسب، حيث يتعلّق الظلم الأخلاقي بتصرفات عمدية يمكن عزوها إلى فاعل: بينما في حالات كهذه يكون بالنسبة إلى المعنيين كبير الأهمية، إذا ما كان الإذلال الممارس على فرد تبرر قيمته بدورها شعورًا بالإذلال، يكون تسلسل أفكار من هذا النوع في حالة الظلم الممارس مؤسساتيًا غير ذي بال؛ إذ إنه في اللحظة التي تكون فيها المؤسسة هي المسؤولة شكليًا عن السلوك المُذلل، تختفي الخصوصية الفردية للشخص الممارس للإذلال («الموظفون، رجال الشرطة، الجنود، حراس السجون، المعلمون، المساعدون الاجتماعيون، القضاة») (158) خلف دورهم المؤسساتي. لا نتكلم في هذه الحالة الثانية في الواقع إجمالاً على «تصرفات مُذِلَّة»، إنما على «أوضاع مُذِلَّة»، كي يتم التشديد على أن سلوك الأشخاص المتورطين فعليًا هنا هو جزء تكويني من تداير مؤسساتية مفرّرة مسبقًا؛ ولا يؤدي هنا أي دور على الإطلاق بالنسبة إلى المعنيين السؤال إذا ما كانت المؤسسات المقصودة تستحق بدورها اعترافًا كافيًا، كي تبرر شعورًا بالإذلال (158 وما بعدها).

خطوة ثانية قام بها مرغليت في سبيل جعل مفهومه لـ «الإذلال» متاحًا لغايات تتعلق بالنظرية المجتمعية، تتمثل في إدراجه مصطلح «encompassing group» (جماعة مشجّعة على هوية)⁽¹⁸⁾ في الحالات الحادّة للمجتمعات الشمولية فحسب، يتخذ إذلال الأشخاص الشكل الوحشي للإدراج القسري لجماعات بشرية بكاملها؛ في المقابل، فإن نوعًا من الإقصاء هو ما يميز مجتمعات ليبرالية كمجتمعنا، إقصاء يتم التعبير عنه في الشكل الحاذق للحطّ من جماعات معينة أو تجاهلها، تحمل قيمها وأساليب حياتها أهمية بناءة ومؤكّدة للهوية بالنسبة إلى أعضائها. من أجل أن يتمكّن من التحليل النظري لأشكال موسّعة من الإذلال كهذه، استعمل مرغليت مصطلح «encompassing group» الذي كان قد طوّره سابقًا

(18) ترجم الكاتب المصطلح الإنكليزي بالمعنى المذكور بين قوسين أعلاه. وهو سوف يُبقي على المصطلح الإنكليزي كما هو من دون ترجمة في بقية النص؛ وهذا ما اعتمدناه في الترجمة العربية تويحًا للأمانة في الترجمة. أما المعنى العام لـ encompassing فهو: متضمّن، منطويّ على، مشتمل على، مكتنف وما إلى ذلك من المعاني. (المترجم)

في مقالة بالاشتراك مع جوزف راز⁽¹⁹⁾ (Joseph Raz): يتعلق الأمر هنا بجماعات يتشارك أعضاؤها قيمًا ثقافية وأساليب حياة، ذات أهمية عظيمة لرفاهيتها، لأنها تحدد التوجّهات المهنية، سلوكيات أوقات الفراغ، آداب السلوك وتوقّعات الحميمية؛ الانتماء إلى هذه الجماعات التي هي أكبر من أن تتحدد بالمعرفة الشخصية، ينتظم من خلال عمليات غير متكلّفة للاعتراف المتبادل التي لا تقرّر وفقًا لإنجازات استثنائية، إنما وفق الانتماء فحسب (196 وما بعدها). إن جماعات كتلك التي يدّعي مرغليت الآن أنها في مجتمعات من نمط مجتمعاتنا، تكون عادة هي موضوع ممارسات الإذلال المؤسسية: فمن خلال أشكال متعددة من الإقصاء التي يمكن أن تبدأ بالاستهزاء المتعمّد مرورًا بالتمييز القانوني لتصل إلى الحظر الكامل، يُصار إلى إهانة الـ «encompassing groups» إلى الحد الذي يجعل أعضائها يرون عن حق أن احترامهم الذاتي متتهك. غير أن مشكلة تبدأ بالظهور في هذا الموضوع، مشكلة سوف تخترق كخيوط أحمر طويل القسم المتعلق بالنظرية المجتمعية من دراسة مرغليت: ذلك أنه من غير الواضح، في الأشكال المتعددة لذلك الإذلال للجماعات الثقافية، لا بل في الحقيقة الواقعية للإذلال المؤسسي، إذا ما كان في الحقيقة الاحترام الذاتي للأفراد هو ما يُتتهك أم بالأحرى شعورهم بقيمتهم الذاتية. والإجابة عن السؤال المطروح هنا هي ذات وزن هائل، لأنها تحدد في نهاية المطاف، إن كان مفهوم «decent society» حقًا متطلبًا.

وكما يفترض بمفهوم «الوضع المُذِل» أن يساعد في توضيح طريقة عمل الإذلال المؤسسي، كذلك فإن مصطلح «encompassing groups» يجب أن يساعد في سد الثغرة النظرية التي ظهرت حتى الآن بين التصوّر المجرد للإذلال والواقع الاجتماعي: في الوضع العادي للحياة الاجتماعية، يتم فعل «الإذلال» في شكل امتهان لتلك الجماعات الثقافية التي تكون لقيمها وأساليب حياتها أهمية جوهرية بالنسبة إلى فهم أعضائها لذواتهم. مع هذين المصطلحين، يرى مرغليت نفسه الآن في وضع يمكنه من المعالجة المثمرة للسؤال الذي كان منذ البداية أساسيًا

Avishai Margalit and Joseph Raz, «National Self-Determination,» *Journal of Philosophy*, vol. (19) 87, no. 9 (1990), pp. 439-461.

لدراسته: ماهي القواعد المؤسساتية في مجتمعاتنا، المتمثلة طريقة تأثيرها في شكل من الإذلال، الواجب وضمها بالظلم الأخلاقي وفقاً لشرط الفكرة المعيارية لتجنب الوحشية الرمزية؟ بطبيعة الحال، لا يسعى مرغليت هنا إلى نظرة عامة موجزة على جميع مؤسسات مجتمعنا التي يمكن أن تُصنّف «إذلالية» بعد امتحان دقيق في ضوء المعايير المذكورة؛ يجدر بالأحرى أن يعرض على شكل نقاش لحالات أنموذجية، كيف يمكن استعمال الفكرة السلبية لـ «decent society» كمبدأ شكلي، قوته التعبيرية ليست أقل معيارياً من التصوّرات الإيجابية لنظريات العدالة المختلفة.

ليست إشكالية بالنسبة إلى مرغليت من وجهة النظر هذه تلك القواعد المؤسساتية التي يمكن تطبيق أحد تحديدات الإذلال الثلاثة عليها، من دون أن تنشأ مشكلات عويصة في تفسير السياقات الاجتماعية أو العلاقات النفسية. وهكذا تمثل الحالة الواضحة لمؤسسة إذلالية الممارسة الرسمية، في حرمان أقليات معينة من بعض حقوق المواطن، المضمنة دستورياً في الوجود السياسي المشترك؛ إذ إنه مع إيجاد هكذا «second-class citizenship» [مواطنة درجة ثانية - بالإنكليزية في النص الألماني] يصبح الأفراد البشريون، كما يزعم مرغليت بطريقة مفاجئة بعض الشيء وفي تلميح مبطن إلى أرسطو، مستثنون من الجماعة البشرية (186 وما بعدها). مثال آخر ليس أقل وضوحاً يراه مرغليت في ظروف الحياة للفقر، عندما لا تنتج من خيار حر، إنما قسرياً من النظام الاقتصادي المتبع؛ تترافق مع الوجود اللاإرادي في العوز الكثير من القيود (العجز، سهولة التعرض للأذى، تراجع الاهتمامات... إلخ) التي تُنتج معاً درجة عالية من اللاأنسنة، حيث إن الشخص المعني لا يعود يشعر بتقبله في الجماعة البشرية (260 وما بعدها). بالطبع على مرغليت عند هذه النقطة أن يُسلّم أنه لم يعد من السهل رسم خط الحدود بين احترام الذات والشعور بالقيمة الذاتية؛ إذ إن من يعيش في فقر قسري يملك أسباباً وجيهة لاعتبار نفسه متتهكاً في الدورين المحتملين: كعضو ذي قيمة في جماعة تعاونية، كما أيضاً كعضو ذي حقوق متساوية في جماعة بشرية (263 وما بعدها). لكن ظروفًا كهذه توقع مرغليت في صعوبات جدية، حيث يتعلق الأمر بقواعد مؤسساتية فحسب، يبدو أن ظلمها للأخلاقي يقع غالباً في

مجال انتهاك الشرف الشخصي؛ إذ إنه هنا يصبح فجأة غير واضح، إن كان على المصطلح المعياري لـ «اللياقة» أن يستبعد حقاً الانتهاك المؤسستي للاحترام الذاتي فحسب، أم انتهاك الشعور بالقيمة الذاتية أيضاً.

في نقاشه الأنموذجي، تمثل بالنسبة إلى مرغليت حالات إشكالية بامتياز تلك المؤسسات التي يجعل تشابكها مع ترتيبات اجتماعية أخرى التقرير صعباً، إذا ما كانت هي نفسها تقع تحت تحديد من تحدييدات «الإذلال». فهكذا مثلاً لا يعتبر الواقع المؤسستي للبطالة متهمًا بالظلم الأخلاقي، ما دامت دولة الرعاية تؤمّن معونة مالية تضمن للعاطل من العمل عدم السقوط في براثن الفقر؛ إذ إنه من وجهة نظر «اللياقة» ليست القيمة الباطنية لـ «العمل» هي التي تهّم الأفراد، إنما وحدها حقيقة أنه [أي العمل] هو المصدر الحاسم للحصول على دخل مادي (285 وما بعدها). من ناحية أخرى، لا يرغب مرغليت في التخلي ببساطة عن الاعتقاد الكلاسيكي، «التعبيري»، الذي يكون الأفراد البشريون وفقاً له معتمدين اعتماداً أساسياً على خبرة تخارج في نشاط «ذي معنى»؛ إذا ما خلعنا الثوب الميتافيزيقي عن هذه المقولة، فإنها لا تقول سوى أن وعي «القيمة» الذاتية (self-worth) عند البشر يعتمد على شرط إنجاز نشاط مفيد من وجهة نظر الفرد (291 وما بعدها). يستطيع مرغليت الآن أن يوائم بين سلسلتي الأفكار كليهما، وهذا من خلال إيجاد حفرة عميقة بين «العمل المجزي» و«النشاط ذي المعنى»، كتلك الموجودة في أعمال أندريه غورز المتأخرة⁽²⁰⁾: صحيح أن «decent society» لا يخضع وفقاً لها للمطلب المعياري المتمثل في واجب تأمين عمل مضمون الأجر لكل عضو بالغ، إلا أنه يحمل مسؤولية أخلاقية لتوفير فرصة القيام بنشاط بناء لكل عضو في المجتمع. غير أن حلاً كهذا يطرح سؤالاً، يتعلق بالفرضيات الخاصة التي يبرر بها مرغليت تقسيمه الثنائي خلافاً لغورز: عندما تكون «القيمة الذاتية» للفرد هي المبرر لواجب «decent society» لضمان نشاطات بناءة، يكون عندئذٍ من المنطقي أن تحوز هذه على أي شكل من أشكال الاعتراف العلني؛ إذ إنها ليست الخبرة المجردة للقيام بعمل مجدٍ، إنما التقدير البين ذواتي للقيمة الذي يترافق معه، هو وحده ما يتيح

André Gorz, *Abschied vom Proletariat: Jenseits des Sozialismus* (Frankfurt am Main, 1980).

للفرد وعي قيمته الذاتية؛ فلا تكفي ممارسة هواية شخصية، لإعطائي الشعور أنني ذو «قيمة» في الحياة الاجتماعية. وهكذا تنشأ ثانيةً في هذا الموضوع مسألة ما إذا كان رسم حدود صارمة بين «الاحترام الذاتي» و«الشعور بالقيمة الذاتية» هو فعلاً الوسيلة المناسبة لتحديد الشروط المعيارية لمجتمع خالٍ من الإذلال؛ وبهذا يُعاد طرح السؤال: كيف يحدد مرغليت العلاقة بين الإذلال والظلم، أو بصيغة إيجابية، بين الـ «decency» (اللياقة) و«justice» (العدالة).

VI

ظهر في أماكن عدة من هذا النقاش، أن الأمر ليس واضحاً لدى مرغليت على الدوام؛ إذ كيف يُفترض في نهاية المطاف بفكرة المجتمع الخالي من الإذلال أن تكون بالفعل طموحة معيارياً. من ناحية أولى هناك الميل إلى إبقاء مصطلح «decency» (اللياقة) خالياً من أي إشارة إلى السعادة الإنسانية، عبر تضمينه وبطريقة سلبية شروط تجنب الوحشية النفسانية فحسب؛ وفقاً له يُعتبر المجتمع متيهاً للمبدأ الأساسي عندما يتضمّن قواعد مؤسساتية، يمكن من خلالها الأعضاء أن يروا أنفسهم بصورة محقّة مجروحين في احترامهم الذاتي؛ ومسألة ما إذا كانت هناك أسباب وجيهة من هذا النوع، يُتخذ القرار بشأنها من خلال قائمة الخصائص الموضوعية التي حدد بها مرغليت طيف أشكال «الإذلال» المختلفة. لكن مع بداية تطبيق هذه المعايير على مؤسسات ملموسة، تبيّن بوضوح أن مرغليت لا يستطيع دائماً تجنب الاستعمال غير المتوقع لتحديدات معيارية تتعلق بالحياة الجيدة للأفراد؛ إذ إننا لا يمكن أن نرى ما الذي يعنيه أن أحدهم أُخرج من جماعة القيمة الإنسانية أو تم تقييد قدرته على التحكم، إلا بالقدر الذي نمتلك فيه معرفة عن الشروط «الموضوعية» للسعادة الفردية. ومن ناحية أخرى، يميل مرغليت أيضاً إلى فهم مصطلح «decency» بهذا المعنى بأنه أكثر طموحاً معيارياً، مما يُصار إلى إيجازه في التعبير السلبي تحت هذا العنوان من التقييد المؤسساتي للرفاهية الإنسانية عموماً؛ فهو يرى أن المجتمع يُعتبر متيهاً للمبدأ الأساسي، عندما يتضمّن قواعد مؤسساتية يمكن الأعضاء من خلالها أن يروا أنفسهم بصورة محقّة مقيّدين بالشروط الاجتماعية لتحقيق ذواتهم؛ وتحت وجهة النظر «الأخلاقية»

هذه، يصبح وضع حدود واضحة بين انتهاك الاحترام الذاتي وانتهاك الشعور بالقيمة الذاتية لا معنى له، لأن الاعتراف المستحق بالإنجازات الشخصية يمثل كذلك شرطاً جوهرياً للسعادة الفردية.

يستطيع مرغليت في الواقع الآن تمويه هذا التوتر الداخلي لمقاربتة بكل سهولة، لأن فهمه الشخصي لمصطلح «decency» لا يجوز في أي حال أن يكون أكثر تطلباً من فهمه مصطلح «العدالة». هناك موضعان في كتابه، يقوم فيهما بمعالجة مسألة العلاقة بين «الإذلال» و«الظلم» بالذات؛ ومع أن هذان الموضعان يقفان بدورهما في موقف صراعي أحدهما من الآخر إلى حد ما، إلا أنهما يقيّدان معاً الفكرة المعيارية لـ «decency» لتصبح إما مرحلة سابقة لمبدأ «العدالة»، وإما مساوية لها. في الموضع الأول منهما، تحدّد العلاقة بين المبدئين بالتطابق مع التأمّلات التي اصطدمنا بها من قبل، عندما تعلق الأمر بالسؤال عن توزيع الشرف الاجتماعي: لأن مصطلح «الإذلال» يفترض أن يُستعمل حصراً لوصف تلك الأشكال من الظلم الاجتماعي التي تمثّل حالات ووحشية نفسانية، تحتل فكرة الـ «decency» المفصّلة على ذاك القياس مرتبة أدنى من مرتبة فكرة «العدالة» التي ترتبط بها أولاً أهداف المعاملة المتساوية. يطوّر مرغليت هنا فكرة نظام معجمي، يجري فيه ترتيب الشرور المجتمعية في سلسلة، بحسب شرط التخلّص من مقدار الضرر الذي تتسبب به؛ يحتل التغلّب على الوحشية النفسانية الأولوية المطلقة في تلك السلسلة، يتبعه مباشرة التخلّص من الوحشية الجسدية، وأخيراً تجنّب الظلم الاجتماعي. يستنتج مرغليت بإيجابية أن فكرة المجتمع العادل تمثّل الدرجة الأعلى لسلسلة معيارية من الدرجات تتضمن تراكمياً وباستمرار أشكالاً أكثر طموحاً من النظام الأخلاقي (170 وما بعدها).

لا يمكن بالطبع أن يتطابق هذا التصوّر ببساطة مع تأمّلات وضعها مرغليت في أي مكان، رأى نفسه فيه مجبراً على تبرير معياري لإدائته الأساسية للإذلال بواسطة مبدأ الاحترام العام؛ إذ إنه مع السياق الذي رُسم من خلال ذلك كان لا بد من أن يظهر كأنّ مطلب الـ «decent society» قد أنتجته الفكرة الأخلاقية نفسها

لا احترام استقلالية جميع الناس التي كانت في أساس نظرية كانط عن العدالة أيضًا. لذا لن يكون مفاجئاً إن لم يخفض مرغلين في الموضوع الثاني المذكور مفهومه لكـ «decency» إلى مرتبة أدنى من مبدأ العدالة، بل يضعه إلى جانبه: يوسّع هنا مصطلح «الإذلال» مركز الإحساس الأخلاقي لنظرية للعدالة فحسب، من خلال عرضه حالات لانتهاك الاحترام، لم تكن لتؤخذ في الاعتبار في نظرية شكلانية أكثر من اللزوم. في الفصل الأخير من الكتاب، في «الخاتمة»، يعرض مرغلين هذه التأملات المقارنة؛ وما يهّمه في هذا هو استكشاف الفارق الذي يميز تصوّره من نظرية العدالة لدى رولز (310-321). سرعان ما يلاحظ مرغلين هنا منذ البداية، وعن حق، أن فكرة «decent society» تتشارك مع المقاربة الأصلية لرولز بفرضية مركزية، لأن الأمر في كلتا الحالتين يتعلق بالشروط الاجتماعية لتأمين الاحترام الذاتي؛ على الرغم من أن هذا المصطلح لا يُستعمل من كلا المؤلفين بطريقة واحدة، إلا أن قياس النظام الأخلاقي يتعلق على القدر نفسه لديهما بمدى قدرته على ضمان الاحترام لأعضاء المجتمع مؤسساتياً، ذاك الذي يكون الشرط الأساسي والضروري لاحترام الذات (312 وما بعدها). لذلك لا يمكن أيضاً أن تكون الاختلافات الموجودة بين المقاربتين أكبر مما يتيح الانطلاق من الحدس الأخلاقي نفسه؛ في النهاية يُختزل كل الاختلاف في نقطة واحدة، هي أن مرغلين يرغب في رؤية مصطلحه «الإذلال» مستعملاً أيضاً في الحالات الشائعة لعدم الاحترام التي اضطر رولز، في حصره العملائي للمؤسسات في «الأساسية» منها، إلى تجاهلها؛ على سبيل المثال الحطّ المؤسساتي من كرامة أشخاص داخل المجتمعات الدينية (312 وما بعدها) أو الطريقة المُدبّلة التي يمكن فيها أن تجد المسارات العادلة في العادة استعمالاً اجتماعياً (318 وما بعدها).

هناك إذًا رأيان متنافسان في بحث مرغلين عن العلاقة بين الفكرة المعيارية لكـ «decency» ومبدأ العدالة؛ لكن في كلا الأنموذجين لا يتم تحديد رؤية لمجتمع خال من الإذلال وفقاً لحدسنا المعتاد كشيء يتجاوز، بالنظر إلى معاملة الإنسان، المطالب المعيارية لمجتمع عادل. كانت العلاقة لتكون من نوع آخر بالطبع، لو أن مرغلين أدرك من البداية احترام الأشخاص كعنصر في مجمل الشروط البين

ذواتية التي يستطيع الناس في ظلها التمتع بحياة سعيدة في إطار المجتمعات. وكان وفر على نفسه ليس عناء اللجوء فحسب، في مواضع عديدة وبشكل غير مبرر إطلاقاً، إلى شظايا أخلاقيات تستند إلى شروط موضوعية لرفاهية فردية (مثلاً 186 وما بعدها، و291 وما بعدها)؛ وكان غير مضطر إلى جعل الفرق بين الاحترام الذاتي والشعور بالقيمة الذاتية فرقاً مبدئياً إلى ذلك الحد الذي يبدو فيه النهاية وكأن الانتهاك المؤسسي للمطالب المحققة بتقدير قيمة الإنجازات الشخصية لا يمثل حالة إذلال. لكن قبل ذلك كله، كان فهم أخلاقي كهذا لفكرة الـ«decency» ليكون أقرب إلى التصور الرائع الذي وفقاً له يجب أن تستند المطالبة بمجتمع من دون إذلال إلى مجمل الحياة الفردية لجميع الأعضاء: تمكين كل فرد من التمتع بحياة خالية من الإذلال والحاجة إلى حد يستطيع عنده الجميع الخروج إلى الفضاء الاجتماعي «بقامة منتصبة». فكرة «الاعتراف» أو «الاحترام»، القابعة في أساس اليوتوبيا التي نشدها إرنست بلوخ⁽²¹⁾، تختلف عن المفاهيم التقليدية للعدالة ليس من خلال التخلي عن المطالبة بالعدالة الاجتماعية؛ بل على العكس، إن التخلص من اللامساواة الاجتماعية والاقتصادية يمثل مجرد خطوة على طريق إقامة مجتمع لا يعرف حقاً شروطاً مؤسسية للإذلال.

(21) في شأن التوضع الفلسفي - التاريخي لفكرة «المشي بقامة منتصبة»، يُنظر:

Ernst Bloch, *Naturrecht und menschliche Würde* (Frankfurt am Main, 1961).

فهرس عام

الاحترام الذاتي: 280-283، 290،	-أ-
292-293، 295-298	الآخر: 141، 145، 169، 188، 191،
الاحترام العام: 296	194، 220، 230، 239، 289
الأحزاب المحافظة: 272	الآخريه: 178
الأحكام التقويمية: 255-257	الإبادة الجماعية الصناعية: 274-275
الاختزالية: 45	إبادة اليهود: 274-276
الاختزالية الفلسفية التاريخية: 53	الإبداعات الحسية الخلاقة: 181
الاختلاف: 178	الاتحاد السوفياتي: 166، 275
الأخلاق التقليدية: 119	الإثنولوجيا: 88-89، 130-136، 138،
أخلاق الحد الأدنى: 275	142-143، 146، 153، 157،
الأخلاقيات المجتمعية الغائية: 263-264	202، 204، 230، 262
الأخلاقيات المعاصرة: 263	الإثنولوجيا النبوية: 200، 202
الإدارة السياسية: 70، 72	الإثنولوجيا الملهمه رومانسيًا: 147
الإدارة الشاملة للعالم: 65	أجهزة التأديب: 93
أدب الرحلات الفلسفي: 132	الأجهزة الحديثة للسلطة: 103
أدب الطليعة ما بعد السريالية: 87	الأحاديث الحواسية: 101
	الاحترام: 271، 273، 285-288، 294،
	297-298

الأدب الفرنسي: 87	أرطو، أنطوان: 87
الإدراك: 109-110، 153-157، 203،	إرغن: 260
213	أركيولوجيا الحداثة الأوروبية: 90
الإدراك الإبداعي: 174	أرندت، حنة: 168، 225
الإدراك الإنساني: 153	أزمنة ما قبل التاريخ: 48
الإدراك الجشطالتي: 153	الأساطير الهندية: 147
الإدراك الحسي: 59	الاستبطن: 244
الإدراك الحسي الجماعي: 59	أستروك، ألكسندر: 195
الإدراك الذاتي الاجتماعي: 36	الاستقصاء النفسي - الاجتماعي: 39
الإدراك السوسولوجي: 236	الاستقلال الذاتي الفردي: 259، 280
الإدراك العقلاني: 263	الاستقلالية: 169-170
أدورنو، تيودور: 15، 31، 42-44، 46-	استقلالية الذات: 63، 229
52، 57-59، 61، 63-68، 70-	الاستيعاب الإبداعي: 61
72، 85-86، 91، 93-98، 100-	إسرائيل: 275
103، 145، 225، 244-245	الأسرة البرجوازية الصغيرة: 41
الأديان التوحيدية: 173	الاشتراكية: 32، 166
الإذلال: 272 275-277، 279-281،	الاشتراكية الحرة الديمقراطية الراديكالية:
283-284، 287-298	165
الإذلال المؤسساتي: 292	الاشتراكية الديمقراطية: 262
الأذى الجسدي: 230	الاشتراكية الديمقراطية الألمانية: 52
الارتياب: 228	الاشتراكية القومية: 39، 53، 274
الأرستقراطية المتقشفة: 216	الأصالة: 266
أرسطو: 174، 293	الاضطراب النفسي: 131
الأرسطوطاليسية الحديثة: 265	

إعادة الإنتاج: 45، 56، 58، 61، 67-68، الأهمية الرابعة التروتسكية: 164-165

199

الأمومية: 138

إعادة إنتاج السلطة: 42

الأنا: 41، 63، 101، 110، 116، 141،

إعادة الإنتاج المادي: 68، 72

233، 237-238

إعادة الإنتاج المجتمعية: 69

الأنا العليا: 237-238

إعادة التوزيع: 271-273

الأنا المثالية: 237

الاعتراف: 271-273، 298

الأنا المثالية الضعيفة: 236

الاعتلالات الاجتماعية: 12

الأنا المكتسبة: 100

الأفراد المشيئون: 189

الأنا الناشئة: 101

اقتصاد الاحتكار الشمولي: 54

الإنتاج الإبداعي: 182

الاقتصاد الرأسمالي: 22، 165

الإنتاج الاقتصادي: 72

اقتصاد السلوك العملي: 202، 217

الإنتاج الرأسمالي: 40

الاقتصاد السياسي: 37-39

الإنتاج السيمانطيقي: 173

الاقتصاد الموجه: 39، 54

الإنتاج الصناعي: 22

أكسفورد: 251

الإنتاج الصناعي الرأسمالي: 114

الالتزام الاجتماعي: 17

الإنتاج الفني: 112

الألسنية البنوية: 129، 142

الانتباه الأداتي: 112، 114

الألم النفسي: 102

الانتباه الضعيف: 124

الألمان: 275

الانتفاضات الشعبية: 166، 236

ألمانيا: 54، 132، 151، 211، 249

الإنتليجنسيا الموظفة: 216

الألوهية المتعالية: 120-121

الانتماء الطبقي: 209

الامتياز: 212

انتهاك الجسد البشري: 103

الامتياز الثقافي: 212

الأنثروبولوجيا: 258

الإمكانات البين ذاتية: 186

- الأثروبولوجيا الاجتماعية: 135
- الأثروبولوجيا البنيوية: 7
- أثروبولوجيا التعبير: 258-259
- الأثروبولوجيا الفلسفية: 66، 250، 252، 262، 265-266، 268
- الأثروبولوجيا الميكانيكية: 244
- الاندماج الاجتماعي: 19، 39، 41، 55-56، 56، 61-69، 115، 137
- الاندماج الثقافي: 12، 23
- الاندماج الجسدي: 234
- الاندماج السياسي: 53
- الاندماج في الرأسمالية: 61
- إنرجيا: 260
- الانزياحات الإدراكية: 115
- الأسنة: 93، 96
- الأنشطة الأدائية: 69
- الانضباط: 102
- الانضباط الاستطراذي: 90
- الانضباط الجسدي: 91، 93، 96
- الانضباط الحقيقي: 93
- الانضباطية: 93
- الأنطولوجيا: 164، 175-176، 178، 257
- الأنطولوجيا التقليدية: 176-177
- الأنطولوجيا الحديثة: 176، 179
- الأنطولوجيا الشاملة: 182
- أنطولوجيا الطبيعة: 158
- الأنطولوجيا الظاهرانية: 186
- أنطولوجيا العالم الاجتماعي: 186
- أنطولوجيا العالم البشري الاجتماعي: 181
- أنطولوجيا العصر الحديث: 177
- أنطولوجيا الكينونة: 186، 249
- أنظمة الرموز الثقافية: 172
- الأنظمة الشمولية: 43، 225
- الأنظمة الشمولية الحديثة: 225
- الأنظمة الفاشية: 47، 49
- الأنظمة المعرفية الاجتماعية: 90
- أنظمة المعرفة الثقافية: 89
- الانغلاق الاجتماعي: 208
- الانفتاح: 25
- إنكلترا: 14، 251، 262
- الأنموذج الاجتماعي اليوتوبي: 14
- الأنموذج الإدراكي: 190
- الأنموذج الإفصاحي: 22-23
- أنموذج الاندماج المجتمعي البديل: 59
- الأنموذج الرومانسي للتعبير: 259

البحوث الإثنولوجية: 132-133، 135-	136	178	أ نموذج الزمن الحيزي:
البحوث الاجتماعية - النفسية: 41		49	أ نموذج الشخصية الجمالي:
البحوث العلمية - السياسية: 156		14	الأنموذج المجتمعي الرومانسي:
البحوث الفلسفية: 51، 107		101	الأنموذج المعاصر للذات:
البحوث الفلسفية - الثقافية - النقدية: 65		276-277	الإهانة:
البحوث المعاصرة: 109		116	الأورة:
البرازيل: 131، 136		271، 249	أوروبا:
براغ: 142		276	أوشفتز:
البراغماتية: 43، 66، 214		61	الأولويات الوظائفية الاجتماعية:
البراغماتية الأميركية: 109		167	الأيديولوجيا البيروقراطية:
برامج الرعاية الاجتماعية: 272		274	الأيديولوجيا النازية:
البرجوازية: 93، 205		-ب-	
البرجوازية الصغيرة: 215، 219		194	بائولوجيا التواصل:
البرجوازية الغنية: 216		170، 71	بارسونز، تالكوت:
البرجوازية الكبيرة: 219		163، 136	باريس:
برشت، برتولت: 57		93	البانوبتيسم:
برغسون، هنري: 111، 116-117، 122،		107	البحث الاجتماعي:
130، 159، 178-179، 182		131 65، 47، 33	البحث التجريبي:
برلين: 251، 258-259، 267		242	البحث الجينيولوجي:
برنامج البحوث المتعدد الاختصاصات:		107، 53، 51	البحث السوسيولوجي:
50		25	البحث السوسيولوجي التجريبي:
البرنامج الوجودي الظاهراتي: 152		37-36	
بزنفلد، سيغفريد: 40		130	البحث العلمي:
		137	البحث العلمي السوسيولوجي:

البرهان: 189	البنوية: 90، 147، 170-175، 180،
	202
بروست، مارسيل: 113، 122-123	البنوية الإثنولوجية: 202-203
البروليتاريا: 38	البنوية السوسولوجية: 130
البطالة: 294	البنوية الفرنسية: 151
بلانشو، موريس: 87	البنويون: 86
البلدان الأنكلوسكسونية: 154	البنويون الفرنسيون: 86
بلسنر، هلموت: 245-246	البوتلاتش الهندية: 136
بلوخ، إرنست: 15، 21، 298	بودلير، شارل: 114
البناء الطبقي المجتمعي: 207، 220	بورديو، بيار: 199-222
البناء العقلاني: 173	بوغليه، سلستان: 131
البناء المجتمعي: 24	بولاني، مايكل: 154
بناء الهوية: 101	بولندا: 165
البناءات الرمزية: 202	بولوك، فريدرش: 39، 52-54
البنى اللغوية: 67	بياجيه، جان: 130، 141
البنى المؤسساتية: 55	البيروقراطية الإدارية المركزية: 54
بنيامين، فالتر: 8، 31، 44، 46، 52، 57-	البيروقراطية الروسية: 166
61، 73-74، 107-125	البيروقراطية الصينية: 166
البنية الاجتماعية: 90، 200، 208-210	بيكيت، صمويل: 94
البنية التحتية: 42، 168، 171	البنية الذاتية: 110-111، 113، 159-
البنية التحتية التواصلية: 61	160، 178، 185-187، 189،
البنية التحتية اللغوية: 70	249، 195-194
البنية الطباقية الاجتماعية: 209	البنية الذاتية الابتدائية: 155
البنية الفوقية: 42، 97، 168	البنية الذاتية الإنسانية: 188، 195

- البينية الذواتية اللغوية: 67
- التحكم الأداتي بالنجاح: 118
- البينية الذواتية المتوارثة: 68
- التحليل الاجتماعي - النفسي: 41
- التحليل البارد: 89
- ت-
- التأديب الجسدي: 99
- التحليل البنيوي الاقتصادي: 41
- تاريخ أوروبا تحت الأرضي: 85، 95
- التحليل التفاعلي: 191
- التاريخ الفكري الأوروبي: 47
- التحليل الثقافي: 41، 218
- التاريخية: 122
- التحليل العلمي السوسولوجي: 173
- التأقلم الاجتماعي: 20، 50
- التحليل اللغوي: 66-67، 171
- التأمل الفلسفي: 33
- تحليل المجتمع: 91
- التأويلية: 66
- التحليل المعرفي البنيوي: 90
- تايلور، تشارلز: 8، 24، 154-155، 278، 268-249
- التحليل الميكروولوجي: 57
- تحليل النظم: 72
- التحليل النفسي: 40، 52، 62، 64، 153، 170، 179-180، 186-187، 200
- التحليل النفسي الحياتية: 16
- التحليل النفسي الظاهرية: 16
- التحليل النفسي: 155
- التحليل النفسي الداخلية: 180
- التجربة الستالينية: 155
- التجريد التبادلي: 48
- التحديث: 232
- التحول الاجتماعي: 114
- التجديد الأوروبي: 95
- التحول البنيوي للخبرة: 116
- التحديث الرأسمالي: 13، 24، 60
- التحول التواصلي النظري: 73
- التحرر: 119
- التحول المجتمعي: 220
- التحرر الإنساني: 85، 120
- التحولات التاريخية: 114
- التحرر الجنسي: 93
- التداول الاجتماعي: 245
- التدوق الفني: 59
- التراث المشترك للإنسانية: 246
- التراتبية الاجتماعية: 201-202
- التحقيق: 276-277، 285

التصرف الأدائي: 44	التربية الجمالية: 25
التصرف الانعكاسي: 155	تردد المهووس الأحادي: 89
التصنيف الرمزي للسكان الأصليين: 201، 204	الترشيد: 69-70
التصنيفات القرابية: 201	الترشيد الرأسمالي: 17
التصور: 119، 142	ترشيد عالم الحياة: 72-73
التصور التقدمي الإنتاجي: 46	ترشيد الفعل التواصلي: 71
التصور العلمي للعالم: 144	ترشيد معالجة الطبيعة: 71
التصورات الاشتراكية الرومانسية: 22	التركيب الاجتماعي: 210
التصورات المجتمعية النظرية: 55	التسلط الاجتماعي: 57
التصوف اليهودي: 107	التسوية السياسية: 74
التضامن: 139	التشاؤم: 66
التطور الاجتماعي: 23، 44، 63، 70، 132	التشيتيت: 233
التطور التاريخي: 16، 68، 174، 244	التشخيص الزمني: 73، 266
التطور الثقافي: 58، 216	التشخيص الزمني التشاؤمي: 66
التطورات السوسيو - ثقافية: 118	تشخيص العصر: 18
تطويع الطبيعة الجماعي: 68	التشخيص الفلسفي - التاريخي: 36-37
التعاملات الغائية: 112	التشيؤ: 48-49، 110، 188-189، 191-192
التعبير الذاتي: 17	التشيؤ الأدائي: 70
التعبير اللغوي: 157	التشيؤ الحضاري: 51
التعددية التجريبية: 138	التشيؤ المتبادل بين الذوات: 189
التعليم: 209	التصرف: 69
التغرب الجمالي: 87	التصرف الاجتماعي: 70
	التصرف الأدائي: 267

التفكير الوظائفى: 60	التغريب: 7، 13
تفكيكية الذات: 100	التغيرات التاريخية: 115، 280
التفوق الاجتماعى: 212	التفاعل الاجتماعى: 60-61، 63، 191،
التقاليد الأنكلوسكسونية: 256	228، 232
التقاليد التعبيرية: 258-259	التفاعل البشرى: 193
التقاليد الخلاصية اليهودية: 57	التفاعل الصراعى: 23
التقاليد الرومانسية: 267	التفاعل اللاإرادى: 114
التقاليد الرومانسية-الاجتماعية 20	التفاعل اللغوى: 263
التقاليد القارية الأوروبية: 256	التفاهم اللغوى: 67
التقاليد الماركسية: 43، 46	التفاؤل التقنى: 167
التقاليد المسيحانية اليهودية: 120	التفريد: 63
تقسيم العمل: 17، 210	التفسير الذاتى: 254
التقليد الباطنى: 285	التفكير البدائى: 144، 146
التقليد التجريبي: 285، 288	التفكير التثبيتي: 48
التقليد الذرى: 263	التفكير التعريفى: 178
التقليد الظاهراتى: 185	التفكير التناظرى: 144، 147
التقليد اللغوى: 261-262	التفكير الرمزي: 140
تقنية اللصق: 124	التفكير الشمولى: 166
التكلم: 177	التفكير الفعال: 48
التكوين: 168	التفكير الفلسفى: 33، 49، 249
التكوين الرمزي: 201، 204	التفكير ما بعد الدينى: 121
التكيف: 65، 100	التفكير من الخارج: 87
التكيف الاجتماعى: 91، 97	التفكير المنطقى: 89
	التفكير الوحشى: 144

- التنظيمات الاجتماعية البدائية: 138
- التنوير: 85، 93، 96
- التنوير الألماني: 249
- التنوير الأوروبي: 85
- التنوير السوسولوجي: 218
- التواصل: 60، 70، 114، 124-125،
188، 195
- التواصل الجسدي: 228
- التواصل اللغوي: 68
- التوزيع العادل: 271
- التوصيف السلبي: 277
- توغندهات، إرنست: 278
- التوق الليبيدي: 180
- تومبسون، إدوارد: 251
- تونيز، فرديناند: 114-115
- التويكاين: 176، 180
- توينيسن، مايكل: 189، 194
- تيار التصور والانفعال: 180
- تيار المعاني: 180
- التيار النقدي للتقاليد النظرية الماركسية:
164
- التيارات النبوية: 157
- التيارات الفكرية: 158
- التكيف الاجتماعي العائلي: 41
- التكيف الاجتماعي الفردي: 38
- التكيف الدينامي: 63
- التكيف القسري: 103
- التماثلات السحرية: 123
- التمايز الاجتماعي: 215
- التمثيل الرمزي: 202، 221
- التمدن: 101، 238
- التمزق: 12-16
- تمزق الحدائق الرأسالية: 23
- التمزقات الاجتماعية: 19
- التمكين المجتمعي: 245
- التميز: 219-220
- التمييز الاجتماعي: 12، 24
- التنافر: 135
- التنشئة الاجتماعية: 11، 21، 24-25،
60، 63-64، 68، 180-181
- التنشئة الاجتماعية الأخلاقية: 243
- التنشئة الاجتماعية البشرية: 134
- التنشئة الاجتماعية الثقافية: 218
- التنشئة الاجتماعية المجتمعية: 63
- التنظيم التوتاليتاري: 15
- التنظيم الرأسالي للمجتمع: 14-15
- التنظيم المجتمعي: 14

-ث-

الثقافة الذوقية: 212-214

- الثقافة السياسية: 272
- الثقافة البروليتارية: 214
- الثقافة العضوية: 22
- الثقافة القبلية: 204
- الثقافة المترفة: 214
- الثقافة اليومية: 212-215، 217-220
- الثقة العلمية: 129
- ثنائية النظام وعالم الحياة: 74، 74
- الثورة الاشتراكية: 22
- ثورة 1968 في فرنسا: 90
- الثورة الماركسية: 38
- الثقافة الجمالية: 100
- الثقافة المادية: 209
- الثقافة المالية: 209، 215
- الثقافة النائمة: 207
- الثقافات البدائية: 132، 134-136،
- 145-146
- الثقافات غير الأوروبية: 228
- الثقافات الفرعية: 41
- الثقافات ما قبل الحديثة: 267
- الثقافة الاجتماعية: 206
- الثقافة الأنكلوسكسونية: 251
- الثقافة الأوروبية: 88، 89
- الثقافة الجمالية: 19-22، 24
- الثقافة الجماهيرية: 22، 39، 59
- الثقافة الجماهيرية الحديثة: 58
- الثقافة الحديثة: 267
- ثقافة الحياة اليومية: 57، 206
- الثقافة الديمقراطية: 24
- ثقافة الذوق البرجوازية: 214
- ثقافة الذوق الجماعية: 218
- ثقافة الذوق الخاصة: 222
- ثقافة الذوق الشعبية: 214

-ج-

جاكوبسن، رومان: 142

جامعة أكسفورد: 249، 251-252

جامعة ماك غيل: 253

الجدارة الجمالية - الجسدية: 101

الجدلية الذواتية: 194

الجدلية الفلسفية التحليلية: 249

الجسد: 95، 98، 102-103، 153-

154، 159، 225، 233، 240

الجسم المجتمعي: 92

الجماعة الأخلاقية: 121-122

الحاجات الإنسانية الحياتية: 63	الجماعة الأهلية: 257
حاجات الإنسان الشهوانية: 66	الجماعة الأهلية اللغوية: 257-258
الحاجات الفردية: 50	الجماعة البشرية: 278-281، 290-
الحالات الشعورية الجماعية: 140	291، 293
حالات الوعي نصف المستيقظ: 116	جماعة القرية: 204
الحالة التصورية للحياة الاجتماعية: 230	الجماعات الاجتماعية: 143-144
الحالة الطبيعية: 133، 230	الجماعات الثقافية: 292
الحالة ما قبل الدولتية: 230	جماعات القرابة: 204
الحتمية التاريخية: 168	الجماعات المقموعة: 61
الحدائث: 73، 85-86، 94-98، 100-	الجماعياتية: 264، 268
103، 117، 135، 141، 185،	الجماعاتيون: 265
265-268	الجماهير: 118، 225، 232-236،
الحدائث الأدبية: 94	238-239
الحدائث الأوروبية: 89، 93، 97	الجمهورية الاتحادية الألمانية: 151، 199
الحدائث الرأسمالية: 18	جمهورية ألمانيا الديمقراطية: 165
الحدائث المجتمعية: 96	جمهورية فايمار: 40، 54-55
الحدائث المهملة للطبيعة: 129	الجمهورية المجالسية في هنغاريا: 21
الحرب العالمية الأولى (1914-1918):	الجنس البشري: 48-49، 100، 254،
31	286-287
الحرب العالمية الثانية (1939-1945):	الجنسانية: 99
31، 65، 86، 155، 164	الجهود القصدية: 181
حرب الكل ضد الكل: 230، 239	-ح-
حركة التفكير البنيوية: 171	الحاجات الإنسانية: 195
الحركة الثقافية: 40	

- الحضارة: 47، 94
- الحضارة الرومانسية: 12
- الحضارة الإنسانية: 49
- الحركة الطلابية: 29
- الحضارات القديمة: 129، 143-144
- حركة الفكر البنوية: 86
- الحضارات الهندية: 131
- الحریات: 93
- الحق: 93
- الحریات الشكلية: 93
- الحقائق الاجتماعية: 140، 176
- الحریات العامة: 21، 24
- الحقائق الحضارية: 89
- الحریات القانونية: 50، 93
- الحقائق الطبيعية: 176
- الحرية: 96، 101، 156
- الحقائق ما قبل الاجتماعية: 140
- الحرية الإنسانية: 245
- الحقبة الاجتماعية الديمقراطية: 271
- حرية التعسف: 263
- حقوق الإنسان: 280
- الحرية الجسدية: 96، 102
- حقوق المواطن: 293
- الحرية الجمالية: 245
- الحقيقة: 96، 108
- الحرية السلبية: 250
- الحكايات الخرافية: 200
- الحرية الظاهرية: 213
- الحكم الشمولي: 65
- الحزب الاشتراكي الديمقراطي (كندا): 262
- الحل الوسط السياسي: 61
- حلقة لغوي براغ: 142
- الحزب الشيوعي اليوناني الستاليني: 164
- الحماية الاجتماعية: 232
- الحزب اليساري المستقل (إنكلترا): 262
- الحياة الاجتماعية: 13، 25، 48-49،
- حساسية المجروح: 89
- 60-61، 65، 67، 72، 93، 114،
- حشد الانقلاب: 236
- 139، 143، 146-147، 167،
- الحشد الجماهيري: 234-237، 239
- 170، 173، 175، 182، 203،
- حشد الممنوع: 235-236
- 227-228، 230-231، 234،
- الحشود الاجتماعية: 238، 244
- 246، 292، 295

الخبرات المجتمعية: 17، 61	الحياة الاجتماعية البدائية: 231
الخبرة: 108-109، 111، 116، 119	الحياة الاجتماعية المشتركة: 145، 244
الخبرة الإنسانية: 108-110، 153، 158	الحياة الإنسانية: 132، 238، 254، 267، 289
الخبرة الجماعية: 58، 60، 74	الحياة البشرية: 229-230، 246، 265-
الخبرة الجمالية: 58، 109	266
الخبرة الجماهيرية: 235	الحياة الثقافية: 59، 220
الخبرة العلمية: 108، 179	الحياة الحديثة: 118
الخبرة العملية: 169	الحياة الداخلية للنفس: 179
الخبرة غير الميكانيكية: 111	الحياة السعيدة: 24
الخبرة المطمورة: 119	الحياة الصناعية الحديثة: 12
الخبرة المكتسبة: 109	الحياة الطبيعية: 135
الخبرة الهرمنوطيقية: 109	الحياة الغريزية الليبيدية: 182
الخبرة الوجودية: 152، 154	الحياة الفردية: 116، 257
الخسارة العاطفية: 229	الحياة النفسية: 48-49
الخصوصية النفسية للفرد: 99	الحياة النفسية الداخلية: 181، 244
الخلق الإبداعي: 173، 179	الحيز الاجتماعي: 209-210
الخلق الجمالي الجديد: 266	الحيز العام: 233، 235
الخوف البشري: 232	-خ-
الخوف التكويني: 230	الخبرات الاجتماعية: 59، 62
الخوف من الذنب: 243-244	الخبرات الدينية: 109
الخوف من الملامسة ينظر رهاب الملامسة	الخبرات السحرية: 118-119
الخيال: 179-180	الخبرات الفنية: 25

الذات الإنسانية: 86، 101، 180، 192،	الخيال الفني: 59
263، 253، 245	الخير: 286
الذات الغريبة: 189	-د-
الذات الفاعلة: 113، 253	دريفوس، هيوبرت ل.: 154
الذات القصصية: 157، 186	الدستور المؤسساتي للمجتمع: 56
الذات المتحركة بنفسها: 187	الدفاع: 244
الذات المتخيلة: 192	الدفع الدينامي: 61
الذات المشيئة: 194	الدلالة اللغوية لغير المحدد: 181
الذات المعاصرة: 100-101	دلثاي، فيلهلم: 44، 109
الذات المعرفية: 109	دوركهايم، إميل: 43، 129، 136-137،
الذات المكونة حسيًا: 101-102	139-141، 146، 233، 236،
الذات المنعكسة في الوقائع المغلقة:	243
188	دوستويوفسكي، فيودور: 19
الذات المهددة: 188	الدولة الشمولية: 56
الذاتية: 99، 267	الدولة الشيوعية: 22
الذاتية البشرية: 101	دولة القانون: 53
الذاتية الجسدية: 96	ديكارت، رينيه: 35
الذاكرة التاريخية: 121، 125	ديلاً فوليه، غالفانا: 49
الذاكرة الصرف: 116	الديمقراطية: 249
الذاكرة غير العشوائية: 122	الدينامية التاريخية: 48
الذرية الأخلاقية: 263-264	الدينامية السلبية: 189
الذنب الأخلاقي: 120	-ذ-
الذات/ الذوات: 50، 99، 102، 109،	الذات/ الذوات: 50، 99، 102، 109،
الذوق: 205-206، 210-212، 214،	111، 160، 193-194
219-218	

- ذوق الترف: 214
- رأس المال المنتج: 207
- الذوق الجماهيري: 212
- الرأسمالية: 7، 12، 21، 39، 41، 47، 53، 61، 164، 265
- الذوق الجماهيري البروليتاري: 214
- الرأسمالية الحديثة: 19
- الذوق الراقي: 214
- رأسمالية الدولة: 39، 53-55، 58، 65
- الذوق الشعبي: 212
- رأسمالية ما بعد الحرب: 65
- ذوق الضرورة: 214-215
- الرأسمالية ما بعد الليبرالية: 40، 100
- ذوق الضرورة البروليتاري: 213
- الرأسمالية المتأخرة: 37-38، 200
- الذوق العامي: 214
- الرأي التجريبي: 173
- الذوق المبتذل: 214
- الرأي العام: 29
- الذوق المترف: 214
- الرأي العام الأنموذجي: 245
- و-
- الرأي العام الديمقراطي: 15
- راز، جوزف: 292
- الرأي العام المعاصر: 168
- رأس المال الاجتماعي: 207
- رايش، فيلهلم: 40
- رأس المال الاقتصادي: 203-204، 207، 209، 213، 215
- الربح الاحتكاري: 54
- الربح المادي: 22
- رأس المال التعليمي: 208-209
- ردات الفعل الأداتية: 118
- رأس المال الثقافي: 207-208، 215، 222
- رسكين، جون: 14
- الرغبات الإنسانية: 254
- رأس المال الخاص: 53-55
- الرغبات الدرجة الأولى: 254-255
- رأس المال الرمزي: 203-205، 213
- رغبات الدرجة الثانية: 255
- رأس المال الصناعي: 17، 19
- الرغبة الأصلية غير المحققة: 180
- رأس المال المتوفر: 109
- الرقابة الاجتماعية: 95
- الرقابة الإدارية: 65
- رأس المال المكتسب: 207

الرقابة التقنية: 114	الزمن: 178
الرمز المجتمعي: 173	زمن ما قبل الحداثة: 115
الرموز الجمالية: 20	زون - رتلز، ألفرد: 48
رهاب الملامسة: 228، 230، 233، 246، 239	زيميل، جورج: 18، 21، 114، 185
الروابط الاجتماعية البدائية: 231	-س-
الرواقية: 278-277	سارتر، جان بول: 86، 151-152، 155، 287
الروح الرومانسية: 130	ساوباوولو: 131
الروح الواعية: 249	سبنسر، هربرت: 137
الروح الوضعية: 167	الستالينية: 43، 94، 155، 167
رورتي، ريتشارد: 288، 285	السرد: 124
روسو، جان جاك: 130، 133-134، 136، 141، 144-145، 262	السرد الشفهي: 115
رولز، جون: 271، 297	السعادة: 24، 189، 295-296
الرومانسية: 13، 15، 265	السكان الأصليون: 131، 134، 201-
الرومانسية الألمانية المبكرة: 49	204، 202
الرومانسية الماركسية: 13	السكان الأصليون الهنود: 135
الرومانسية المبكرة: 14، 101	السلبية الأنطولوجية للتفاعل: 195
الرومانسية المتأخرة: 49	السلطة: 47، 85، 90-91، 98، 100، 103، 217، 225، 232-233، 246-243، 241-238
الرومانسية العنقودية - الديمقراطية: 13	السلطة الاجتماعية: 92، 95
الرومانسيون الألمان: 188	سلطة الذكاء: 116
ريشير، مارك: 158-159	السلطة السياسية: 39، 93
-ز-	السلطة المستبطنة: 243
الزخم الحيوي: 182	

سوريل، جورج: 59	السلع الرأسمالية: 48
سوسور، فردينان دو: 142، 172، 260	السلوك: 15، 45، 122، 155، 157
السوسيولوجيا: 140	169، 192، 202-203، 213
السوق الرأسمالية: 54، 96	220، 231، 235، 245، 252-
سوليفان، هاري ستاك: 62	253، 256-257
السيرورة الحضارية: 50	السلوك الاجتماعي: 42-43، 67، 71
السيطرة الاجتماعية: 50	168، 207
السيطرة الرمزية: 212	السلوك الاقتصادي: 202
السيطرة النازية: 54	السلوك الإنساني/البشري: 226، 244
-ش-	252، 254
شتورم، تيودور: 19	السلوك الثقافي: 212
الشخصية الفردية: 18-19، 63	السلوك الثوري: 168
الشخصية المجتمعية: 19	السلوك الجسدي: 101، 154، 226
الشرعية السياسية: 55	السلوك الحيواني: 228
الشرف الاجتماعي: 275، 278، 281-	السلوك العملي: 169
284، 296	السلوك الفردي: 50
الشرف الشخصي: 294	السلوك المحترم: 288
الشعائر الدينية: 116	السلوك المذل: 277
شعائر القبيلة: 201	السلوك المعياري: 14
الشعوب البدائية: 130، 135، 137، 144	السلوك الميكانيكي: 117
الشعوب الطبيعية: 109	السلوك اليومي: 177
الشعوب المتوحشة: 134	السلوكيات الروتينية: 118
الشك: 46	السلوكيات المريضة: 89
الشك المعاصر: 186	سميث، آدم: 283
	السورالية: 94

صهاارة الصيرورة: 182	شكارار، جوديث: 285
الصين: 166	الشكوك التجريبية: 229
-ض-	الشكوك الفوضوية: 280
الضرورة الحتمية: 282	شلنغ، فريدريش: 159
الضمير الأخلاقي: 8	الشمولية: 226، 238
-ط-	الشهوانية: 62
الطاقة الحسية: 144	الشهوة: 189
الطاقة الخلاقة: 179	شوينهاور، آرثر: 46، 66
الطب النفسي: 89	شولم، غرشوم: 57
الطبقات الاجتماعية: 38، 53، 57، 59،	شيلبر، ماكس: 33
61، 166، 205، 207، 209-	الشيوعية: 22
210، 214	
الطبقات الدنيا: 213-215، 219	-ص-
الطبقات المسيطرة: 212، 215-217	صبر اليمين: 240
الطبقة البرجوازية: 32	الصراع الأخلاقي - الثقافي: 222
الطبقة البرجوازية الصغيرة: 195	الصراع التنافسي الاجتماعي: 206، 208-
الطبقة التحتية: 222	الصراع التنافسي الثقافي: 212
الطبقة التحتية الطبيعية: 141	الصراع التنافسي الرمزي: 212
الطبقة التحتية المادية: 235	الصراع الثقافي: 61
الطبقة العليا: 214	الصراع الطبقي: 166، 200-221
طبقة العمال: 37	الصراعات الاجتماعية: 7، 200، 204،
الطبقة الوسطى: 214-215	217-218، 221، 272
الطبعانية: 254، 267	صناعة الثقافة: 42، 58، 165
الطبيعة: 49-50، 134، 179، 267	الصناعة الحديثة: 116
	الصهاارة: 179، 182

عالم الثقافة البرجوازي: 214-215	الطبيعة الإنسانية: 133
العالم الجسدي: 240	طريقة الإدراك الشعائرية: 116
العالم الحديث: 19	طقوس التبادل البدائية: 136
عالم الحياة: 72	الطوطمية: 135، 143-144
عالم الخرافات: 135	-ظ-
العالم الرأسمالي: 23-24	الظاهراتية: 86
العالم الرأسمالي الحديث: 22	الظاهراتية الجديدة: 154
العالم الصناعي: 16، 119	ظاهراتية كينونة - في - العالم الإنساني:
العالم الطبيعي: 163	159
العالم العقلي: 232	الظاهراتية الوجودية: 249، 251، 253،
العدالة: 96، 271-272، 282-283،	257
295-298	الظاهراتيون الجدد الأميريون: 155
العدالة الاجتماعية: 24، 293، 298	الظلم: 119، 295-296
عدم الأصالة: 135	الظلم الاجتماعي: 296
عدم التوازن: 135	الظلم الأخلاقي: 290-291، 293-294
العزلة الاجتماعية: 229	الظواهر الاجتماعية: 69
العصاب الموضوعي: 195	-ع-
عصبة التفجع: 231-232	العادات الثقافية: 199
عصر التنوير: 96-97، 108، 132	العادات الحياتية: 206، 210، 212
العصر الحديث: 35، 89	العادات الملائمة المندمجة بالجسد: 116
عصر النهضة: 22	العالم الإنساني الاجتماعي: 182
العصور الكلاسيكية القديمة: 249	عالم البنى الرمزية: 199
العقل: 153-154، 159، 259	عالم التأويل (الهرمنوطيقا): 249
العقل الأداتي: 267	

العقل الإنساني/البشري: 46، 140 -	علاقات الاعتراف: 194
142، 146، 201-202	علاقات الإنتاج: 36، 47
العقل المنطقي للهوية: 176	العلاقات البين ذاتية: 186
العقلانية: 38، 159	العلاقات التبادلية الاجتماعية: 139
العقلانية الأداتية: 71، 94-95	العلاقات التفاعلية: 189-190
العقلانية الأدائية: 50	علاقات التفاوت الاجتماعية: 241
العقلانية الاستراتيجية: 95	علاقات التواصل الواقعية: 186
العقلانية البشرية: 44	العلاقات التواصلية: 143، 263
عقلانية التنوير: 258	العلاقات الحسية الرمزية: 182
العقلانية التواصلية: 71	العلاقات الدلالية: 172، 181
العقلانية الحديثة: 97	علاقات الرمز المجتمعية: 173
عقلانية السلوك التواصلية: 71	علاقات السيطرة الاجتماعية: 48
العقلانية الضيقة: 46	العلاقات العاطفية: 244
العقلانية الفعالة: 48	علاقات القرابة: 138-139، 201
العقلانية الكامنة: 44	علاقات القرابة البدائية: 136
عقلانية المحاكاة: 66	العلاقات النفسية: 293
العقلانية الوظيفية: 118	العلاقات الوظيفية: 61
العقلنة: 95-96	العلاقة بالطبيعة: 13، 15
العقلنة الاجتماعية: 96	العلاقة الفردية بالذات: 13
العقلنة الأداتية: 94-97	علم الاجتماع: 52، 62، 67، 131، 170،
العقلنة التقنية: 94-95	200
العقلنة الحديثة: 97	علم الاجتماع الأكاديمي: 31
العقوبات الجسدية: 98	علم الاجتماع الفرنسي: 136
العلاقات الاجتماعية: 13، 207، 263	علم الاجتماع المادي: 38

129، 141، 164، 171، 177،

199، 201، 208، 252-253

العلوم الاجتماعية الألمانية: 199

العلوم الاجتماعية التجريبية: 51

العلوم الاجتماعية المعاصرة: 170، 175

العلوم الإنسانية: 96، 225-226

العلوم التاريخية - الهرمنوطيقية: 109

العلوم التجريبية: 35-36

العلوم الحديثة: 144

العلوم الطبيعية: 164، 177

العلوم المعاصرة: 31، 33، 164

العمل الاجتماعي: 44-47، 50، 70

العمل البحثي السوسيولوجي: 47

العمل البشري: 46

العمل الصناعي: 19

العمل الفني: 58، 112، 115، 205، 213

العمل الفني الباطني: 59

العمليات التاريخية - الاجتماعية: 156

عمليات التداول التوافقية: 61

عمليات التفكير اللاواعية: 142-143

العمليات الحياتية الطبيعية: 15

عمليات الطبيعة المتشعبة: 100

العمليات العقلية: 141

عمليات القمع الدينامية - الغريزية: 101

علم الاجتماع الماركسي: 40

علم الأحياء: 131

علم الأخلاق المعاصر: 262، 264

علم الأنساب (الجينيالوجيا): 241

علم التاريخ: 91

علم التأويل: 250

علم التفسير: 225

العلم التواصلي: 109

علم الجمال: 205-206

علم السياسة: 91

علم الطب: 89

علم العالم: 89

علم اللسانيات: 140

علم اللغة: 142، 157

علم اللغة البنيوي: 142، 146

العلم الموضوعي: 129

علم النفس: 38، 131، 140

علم النفس الاجتماعي: 40، 42، 63

علم النفس التحليلي: 237

علم النفس الفردي: 225

علماء الاجتماع الفرنسيون: 200

العلموية: 34-35، 253

العلوم الاجتماعية: 31-32، 37، 88،

- العملية الإبداعية: 181
- العنف التحكيمي: 98، 100
- عملية الاختيار الجذري: 257
- العنف الجسدي: 227، 243
- عملية ارتخاء الأنا: 113
- العنف الخام: 240
- عملية الإنتاج: 22، 209
- العنف الشمولي: 225
- عملية الإنتاج الرأسمالي: 38
- غ-
- عملية البقرطة: 165
- الغائية الذاتية: 282
- عملية الترشيد: 71
- غروز، جورج: 240
- عملية الترشيد التاريخية: 35، 93، 120، 122
- غرونبرغ، كارل: 32
- عملية الترشيد الاجتماعية: 69
- الغريب: 87، 228
- عملية الترشيد التقنية: 66
- الغريزة الاجتماعية: 63
- عملية التشييء الرأسمالية: 174
- الغريزة الإنسانية: 182
- عملية التفاهم التواصلية: 68، 72-73
- غريزة الجنس: 64، 240
- عملية التفريد التواصلية: 63
- غريزة الحفاظ على الذات: 63
- عملية التكيف الاجتماعي بين الذاتيات: 23
- الغريزة الطبيعية البشرية: 163
- عملية التمدين: 50، 101-102
- غريزة الموت: 64
- عملية كائنة النقدية: 109
- غورز، أندريه: 294
- ف-
- عملية النظرية المجتمعية: 175
- الفاشية: 43، 46، 54-55، 57، 62، 94
- عملية النفسية الداخلية: 180
- فالدنفلزر، برنارد: 158-159
- عملية النقدية المعرفية: 108
- فايل، فليكس: 32
- العنصرية: 274، 288
- فرانكفورت: 29، 32، 65
- عنصرية الأعراق الأدنى: 274
- فرانكفورت، هاري: 255
- العنف: 101، 240-241
- الفرد: 18، 20، 42، 101، 112، 238،
- عنف تأديب الجسد: 98
- 263

الفرد الحديث: 101	الفعل التقني: 177، 180
الفرد المستقل: 169	الفعل التواصل: 70
الفرد المعاصر: 17	الفعل الواعي: 112
الفرد المكيف: 67	فقدان الأنا: 117
الفردانية: 266	فقدان الانتباه الأداتي: 113
الفردانية الحديثة: 262، 266	فقدان الخبرة: 114، 116، 119، 124
الفردانية اللامحدودة: 267	فقدان الوحدة: 180، 245
الفردية: 233	الفكر الإغريقي - الغربي: 176
الفردية الحديثة: 100	الفكر المفاهيمي: 66
الفرص الاجتماعية: 24	الفكر الوظائف: 62
الفرضيات المفهومية: 175	الفكرة الدينية: 120
الفرضية التجريبية: 138	الفلاسفة الجدد في فرنسا: 166
فرنانديل (ممثل سينمائي فرنسي هزلي): 211	الفلسطينيون: 275
فرنسا: 29، 90، 130، 132، 136، 151، 164، 166، 199-200	الفلسفة الاجتماعية: 8، 43، 52، 67
فرنسا المعاصرة: 204، 210	الفلسفة الاجتماعية الحديثة: 67
فروم، إريك: 31، 40-41، 52، 62-65	الفلسفة الاجتماعية الفرنسية: 7
فرويد، سيغموند: 38، 64، 102، 137، 229، 236-238، 243	الفلسفة الاجتماعية النقدية: 186
فريزر، نانسي: 271	الفلسفة الأخلاقية: 8، 284
فريغه، غوتلوب: 259-260	الفلسفة الأصلية للممارسة: 167
الفصام: 16	الفلسفة الأنثروبولوجية: 253
الفعالية التشخيصية: 89	الفلسفة الأنكلوسكسونية: 249
الفعل الإنساني: 258	فلسفة التاريخ: 33، 36-38، 42، 44، 50، 57، 69، 94، 101، 108

فلسفة التاريخ المادية: 37، 47	فلسفة الممارسة الأصلية: 182
فلسفة التاريخ الماركسية: 43	فلسفة الممارسة الماركسية: 168
فلسفة التاريخ الوضعية: 167	الفلسفة الوجودية: 86، 152
الفلسفة التاريخية الكلاسيكية: 34	الفلسفة الوضعية: 33-35
الفلسفة التاريخية المشتركة: 66	الفلسفة الوضعية الاصطناعية: 87
الفلسفة التأويلية: 67	الفلسفة الوضعية المعاصرة: 35
الفلسفة التجاوزية: 186	فلسفة الوعي: 44، 50، 152
الفلسفة التحليلية: 252-253	فلوير، غوستاف: 195
فلسفة التسامي: 190	الفن الجماهيري: 58، 61
الفلسفة التعبيرية: 13	فن الراوي: 89
الفلسفة التقليدية: 163	الفنون التصنيفية: 146، 204
الفلسفة الحديثة: 250	فورستر، يورغن غولدشتاين غيورغ: 132
فلسفة الحياة: 17-18، 22، 49، 111،	الفوضوية: 277-279
114، 117، 178-179	فوكو، ميشيل: 85-103، 287
فلسفة الحياة الفرنسية: 109	فيرر، ماكس: 69، 71، 95، 129، 208،
الفلسفة السياسية: 155، 251، 271، 273	221
فلسفة الطبيعة: 159	فيتغنشتاين، لودفيغ: 67، 279
الفلسفة الظاهرية: 86	فيخته، يوهان غوتلب: 187-188، 193
الفلسفة الفرنسية: 86، 251	الفيزياء الصغرى للسلطة: 92
الفلسفة القديمة: 176	فيكو، جيامباتيستا: 258
فلسفة اللغة: 102، 259-260	-ق-
الفلسفة الماركسية العملية: 165	القابل للإدراك: 173، 208
الفلسفة المثالية الألمانية: 13	القابل للتخيل: 173
الفلسفة المعاصرة: 141، 152	القابل للتفكير: 173

القوى العاملة: 167	القبائل الأصليون: 201
القيم البدهية: 117	القبائل البدائية: 135
القيم التقليدية: 118	قدر الجسد: 85
القيمة الإنسانية: 295	القدرات الإدراكية: 119
القيمة الذاتية: 278، 281، 283-284، 296-298، 298	قدرة التحكم الشمولية: 98
القيمة المجتمعية: 283	القرابة: 143
القيمة الأخلاقية: 283	قضية الرغبة: 99
القيود الاجتماعية: 15	القمع: 102
-ك-	القناعة الرومانسية: 129
كاروزو، باولو: 88	القهر: 57
كاستورياديس، كورنيليوس: 163-182، 187	قوانين العقوبات: 93
كافكا، فرانز: 94	القوة الإيحائية: 189
كانط، إيمانويل: 96، 108-110، 205، 259، 282، 284-286، 297	قوة التخيل الاجتماعية: 182
كانيتي، إلياس: 8، 225-246	قوة جاذبية الجماهير: 228
الكتابة التاريخية: 123-124	القوة الجسدية: 239-240
الكثافة الجسدية: 234، 237	القوة الدينامية - الغريزية: 180
كراكور، سيغفريد: 57	قوة المخيلة: 174
الكرامة: 271-273، 275، 281، 289	القوة المسيحانية: 120-122
الكفاح من أجل إثبات الذات فرديًا: 190	القوة الهرمنوطيقية: 265
الكفاح من أجل الاعتراف: 190، 194	القول: 176
الكفارة: 132، 134	قوى الإنتاج: 37، 47، 50
	قوى الإنتاج الرأسمالي: 38
	القوى الذاتية: 109

-ل-	الكلاسيكيون: 132
اللائسنة: 293	كلاغس، لودفيغ: 59، 102، 111
اللاساميون: 195	الكلام الخطابي: 177
لاكان، جاك: 179، 186-187	الكلام الفاعل التواصلية: 71
اللاكينونة: 194	كلر، غوتفريد: 19
اللامساواة: 271	كلوسوفسكي، بيير: 87
اللامساواة الاجتماعية: 271، 298	كلية All Souls في أكسفورد: 251
اللامساواة الاقتصادية: 271، 298	كندا: 262
اللاوعي الأصلي للذات: 180	كورش، كارل: 36، 44، 164
اللاوعي الجماعي: 242	الكوزمولوجيا: 182
لسينغ، دوريس: 251	الكولا الميلانيزية: 137
اللغة: 251	كوليج دو فرانس: 156
اللغة البشرية: 179-182، 258-259	كيرشهايمر، أوتو: 31، 52-57، 61، 65، 73
لوفتال، ليو: 52	الكينونة: 34، 153، 163، 176-179
لوفور، كلود: 156-157، 164	182
لوك، جون: 259	الكينونة الاجتماعية - التاريخية: 175
لوكاتش، جورج: 7، 11-12، 16-25، 34، 36، 44، 48	الكينونة الإنسانية: 253
لومان، نيكلاس: 103	الكينونة الأولى القصصية: 187
لووي، مايكل: 13	الكينونة البشرية: 256
اللياقة: 276، 282-284، 294-295	الكينونة الخلافة: 182
ليغايين: 176	الكينونة الزمنية: 155-156
ليفي - برول، لوسيان: 109	الكينونة - في ذاتها: 186-187، 193
	الكينونة - لذاتها: 186، 193-194

- ليفي ستروس، كلود: 7، 129-147،
 171، 177، 200-202، 204
- مبادئ الحياة الاجتماعية: 133، 138
 مبدأ احترام الإنسان: 289
 مبدأ التبادلية: 140
- ليوتار، جان فرانسوا: 186
- م-
 ما بعد الحداثة: 97، 107، 159
- ماتو غروسو: 131
- المادية التاريخية: 31، 35، 40، 165
 المادية المتعددة الاختصاصات: 36، 45
 ماديسون، غاري: 159
- ماركس، كارل: 14، 23، 34، 44، 68-
 69، 163، 166-170، 177
- الماركسية: 7، 11، 31-32، 53، 68،
 107، 155-156، 163-168،
 170، 174-175، 199، 271
- المجال ما قبل السوسيولوجي: 140
 المجال المقدس: 115
 المجتمع الأخلاقي: 121
 المجتمع البرجوازي: 53
 المجتمع الجمالي: 21
 المجتمع الرأسمالي: 209
 المجتمع السوفياتي: 164
 المجتمع الصناعي: 204
 المجتمع الطبقي الرأسمالي: 204
 المجتمع العادل: 283، 296-297
- الماركسية التقليدية: 165
 الماركسية المتصلبة: 199
 الماركسية الوظيفية: 56
 الماركسيون: 37، 207
 الماركسيون الإنكليز: 203
 ماركوزه، هربرت: 31، 33-37، 43-44،
 51-52، 63-66، 68-69، 163
 المازوشية: 189
 المبادلة: 139
 المبادلة المشتركة: 139

- المجتمع الفرنسي: 209
- مجتمع القبيلة: 201-202، 204
- مجتمع القرية الروسية: 19
- المجتمع المتحرر: 245
- المجتمع المحترم: 275
- المجتمع المحلي (الأهلي): 20
- المجتمع المعاصر: 59، 66، 97، 218
- المجتمعات البدائية: 132-133، 135، 138-143
- المجتمعات البرجوازية المبكرة: 23
- المجتمعات التقليدية: 114
- المجتمعات الحديثة: 72-73، 94-95، 98، 114، 135، 214، 235
- المجتمعات الدينية: 297
- المجتمعات الرأسمالية المتأخرة: 53، 94، 98
- المجتمعات الزراعية ما قبل الحديثة: 23
- مجتمعات السكان الأصليين: 136
- المجتمعات الشمولية: 98، 291
- المجتمعات الصناعية الحديثة: 116
- المجتمعات الطبقيّة المتطورة: 204
- المجتمعات الغربية: 133
- المجتمعات ما قبل الحضارات القديمة الكبرى: 15
- المجتمعات المتطورة: 91، 93، 98
- 144، 165، 265
- المجتمعات المتناغمة: 135
- مجلة البحوث الاجتماعية: 33، 45
- مجلة الجامعات واليسار الجديد: 251
- مجلة اليسار الجديد: 251
- المجموعات الاجتماعية: 138-139
- المجموعات الثورية: 174
- المجموعة الأسرية: 138
- المحافظون الجدد: 163
- المحاكاة: 145، 244
- المحرقة اليهودية: 273-276، 289
- المحيط الحسي: 112-113
- المخيلة التصويرية: 61
- المخيلة الجماعية: 59، 61
- المخيلة المشتركة: 61
- المدرسة التطبيقية للدراسات العليا في باريس: 136
- المدرسة التفكيكية: 107
- مدرسة فرانكفورت: 7، 29، 91
- المدرسة الماركسية النمساوية: 55
- المدركات الثقافية: 203
- المدنية الأوروبية: 131، 133
- مدنية الحدائة الميكانيكية: 145

المشاعر التقويمية: 262	المدنية الحديثة: 134، 139، 144
المشاعر الجماعية: 18	المدنية الميكانيكية المعاصرة: 132
المشاعر الفردية: 18	المذهب الأنطولوجي: 163
المشاعر المتعاطفة: 89	مذهب الحرية: 259
المشروع الرومانسي: 146	المذهب الذري: 263
المصالح الاجتماعية: 55	مذهب السلبية البين ذاتي النظري: 185- 186
مصطلح encompassing group: 291- 292	المراكمة الاقتصادية: 202
المعالجة الليبديّة: 64	المرحلة الليبرالية للرأسمالية: 39
معاناة الجسد البشري: 103	المرحلة ما بعد الليبرالية للرأسمالية: 39
المعاناة الفردية: 25	مرغليت، أفياخي: 8، 273-297
المعاناة المجتمعية: 24	المركبات المنظميّة المستقلة: 72
المعاناة النفسية للذات: 103	المركز الفكري للفلسفة التحليلية - اللغوية: 251
المعاني اللغوية: 181	المركز اليهودي الحر للتعليم: 32، 40
المعايشة: 116	مركزية البشرية: 86
المعايير الاندماجية الاجتماعية: 70	مرلو بوتني، موريس: 86، 151-160، 164، 251، 258
المعرفة: 169	
المعرفة الاجتماعية: 90	المساواة: 234، 272، 275، 282
المعرفة الاستراتيجية: 69	المساواة الاجتماعية: 272
المعرفة الاقتصادية: 108	المساواة في الحقوق: 93
المعرفة الإنسانية: 139-141	المساواة في الخيارات: 271
المعرفة التقنية: 69	المساواة في المعاملة: 273
المعرفة الثقافية: 205، 208، 212	المسائل الوجودية: 11

المعرفة الدينية: 110-111	مفهوم الـ Decent Society: 276-277،
المعرفة الدينية - الميتافيزيقية: 108	281-282، 284-285، 289-
المعرفة الرمزية: 204	290، 292-294، 296-297
المعرفة العلمية: 209	المفهومية: 278
المعرفة المادية التاريخية: 57	المقاربة الاجتماعية النظرية: 56-57
المعرفة الميتافيزيقية: 110	المقدمات الموضوعية النظرية: 187
معسكرات الاعتقال النازية: 289	المقدمات النظرية: 42-43
المعنى: 179، 192	مل، جون ستوارت: 285
معهد البحوث الاجتماعية في فرانكفورت:	الملامسة: 229، 233، 239
29-34، 37-39، 41، 43-47،	الملكية الاقتصادية: 207
51-53، 58، 60، 62-67	الممارسة: 168-170، 174
مفاهيم الإدراك التقليدية: 155	الممارسة الثورية: 170
المفهوم الأرسطي للممارسة: 168	الممارسة المشتركة: 182
المفهوم التاريخي الفلسفي للعقل: 33	الممتلكات الثقافية: 209
مفهوم الخيال الجماعي: 170	الممتلكات المادية: 207، 209
مفهوم الخيالي: 177	مملكة الأموات: 124
المفهوم السوسوري: 219	مناهج السلوك المنظمة: 70
مفهوم الفرد الإنسان: 254-255، 257،	المناهضة الرومانسية للرأسمالية: 12-13،
260، 262-264	15-17، 23
المفهوم المجتمعي: 70	المنتجات الثقافية: 18، 21
مفهوم الممارسة المعياري: 170	منطق التشيؤ: 50
مفهوم النظام: 72	منطق الهوية: 175-179
المفهوم النفعي للسلوك: 220	المنظمات الإدارية المركزية: 100
المفهوم النفعي المعمم: 220	المنظور المنهجي: 122

موريس، وليام: 14	المنظورية: 124
موس، مارسيل: 136، 138، 140	المنظومة الاجتماعية: 18
الموضوع: 109، 111	المهنيون المستقلون: 216
الموضوعية: 187	المؤسسات الاجتماعية: 171
مونتريال: 251	المؤسسات التربوية: 205
مونتيكيو، شارل لوي دو سيكوندا: 132	مؤسسات الدول الدستورية: 97
الميتافيزيقا: 34، 109	المؤسسات الرأسمالية العملاقة: 39
الميتافيزيقا المعاصرة: 33	مؤسسات السلطة الحديثة: 100
الميثوس: 59	مؤسسات السلطة المركزية: 242
ميد، جورج هيربرت: 279	المؤسسات الشمولية: 98
الممول الفردية: 17	المؤسسات العامة: 20
الممول النكوصية البدنية: 237	المؤسسات المجتمعية: 14، 19-20، 23، 283
-ن-	المؤسسات المسيطرة: 98
النازية الألمانية: 39، 274	المواطنة درجة ثانية: 293
النخب الإدارية: 54	الموت الإمكاناتي: 188
النخب الاقتصادية: 54	موتسكن، غابرييل: 273-274
النخب الحزبية: 54	الموتيف الاجتماعي النقدي: 14
النزاعات غير القابلة للتقسيم: 272	الموتيف الأصلي التعبيري: 14
النزاعات القابلة للتقسيم: 272	الموتيف البين ذاتي النظري: 264
النزعة الاختزالية: 50	الموتيف الرومانسي: 134
نزعة النقاء الأصولية: 31	موتيفات التفكير الكونية للتنوير: 96
النشاط الاجتماعي الطبيعي: 133	الموتيفات الصوفية - اليهودية: 15
النشاط التخيلي: 182	الموتيفات الفكرية: 29، 158

- النشاط التعبيري البشري: 157
- نظام السلطة التأديبي: 93
- نشاط التفكير الإنساني: 142، 146
- نظام السلطة الرأسمالي: 40
- النشاط الثوري: 170
- نظام السلطة الممركز: 40
- النشاط العقلي الإنساني: 141، 226
- النظام السلطوي الراسخ: 90
- النشوة السحرية: 117، 118
- النظام المرجعي الفلسفي - التاريخي: 47
- النظام الاجتماعي: 55-56، 140، 221
- نظام المرجعية الوظيفية: 53
- النظام الاجتماعي الرمزي: 171، 173
- النظام المعاش: 143
- النظام الأخلاقي: 296-297
- النظام المفكر فيه: 143
- نظام الإشارات الاجتماعي: 172
- النظرة اليوتوبية: 18
- النظام الاشتراكي - القومي: 54
- نظريات التاريخ القديمة: 166
- النظام الاقتصادي: 72، 221
- النظريات السوسيولوجية: 71، 199
- النظام الاقتصادي الجديد: 39
- نظريات العقد: 263
- النظام الاقتصادي الموجه: 41
- النظريات اللغوية: 156
- النظام البرلماني التمثيلي: 93
- النظريات المجتمعية: 175
- نظام التصنيف الرمزي: 201
- النظريات المجتمعية المعاصرة: 280
- نظام التعليم المجتمعي: 222
- النظريات النقدية الاجتماعية: 163
- نظام الحكم السوفياتي: 39
- النظرية الاجتماعية: 12، 71
- النظام الدستوري: 55
- النظريات الاجتماعية الماركسية: 91
- النظام الدولي: 228
- النظرية الأخلاقية: 267
- نظام الذاكرة: 122
- النظرية الأدبية المادية: 57
- النظام الرأسمالي: 163
- نظرية الإنتاج الماركسية: 21
- النظام الرأسمالي الليبرالي: 41
- النظرية الأنثروبولوجية: 59
- نظام الرموز المجتمعي: 171-172
- النظرية البيوية: 136

- النظرية التحليلية للعلوم: 250
- نظرية الغريزة: 62، 64
- نظرية التصرف السلوكية: 251
- نظرية التقليدية: 35
- نظرية التنشئة الاجتماعية: 64
- نظرية التواصل: 72، 74
- نظرية الثقافة: 41، 107
- نظرية الثلاثة هـ (هردر همبولت هامان): 259
- نظرية جمالية التكوين: 101
- نظرية الخطاب: 186
- نظرية الدولة: 52
- نظرية رأس المال الماركسية: 203
- نظرية السلطة: 93-94، 99-100
- نظرية السلطة الماركسية: 91
- نظرية السلوك الاقتصادية: 204
- النظرية السلوكية: 252-254
- النظرية السوسولوجية الحديثة: 7
- نظرية السيطرة: 91
- نظرية الشخصية السلطوية: 41
- نظرية الطبقات: 208-210، 216، 218
- نظرية العدالة: 297
- نظرية العلاقة بالموضوع التحليلية النفسية: 228
- نظرية الماركسية: 31، 36، 156، 166-167
- نظرية الليبدو الفرويدية: 64
- النظرية الماركسية: 199-200
- النظرية الماركسية للدولة: 92
- نظرية المجتمع الجامحة: 207
- نظرية المجتمع الفرنسية: 7-8
- نظرية المجتمع المطورة: 72
- النظرية المجتمعية: 43، 177، 292
- نظرية المجموعة الرياضية: 176
- نظرية المعرفة: 91، 111، 117
- نظرية المعرفة المادية: 34-36
- النظرية المعرفية الكانطية: 109، 111، 139
- النظرية المعيارية: 275
- النظرية المفاهيمية: 155
- نظرية النظم: 73، 69، 92، 103
- النظرية النفعية: 263

- النظرية النقدية: 7، 23، 25، 29-31، نماذج القيم: 42
- 33-38، 42، 46-48، 51، 57، نويمان، فرانتس: 31، 52-57، 61، 65،
- 61، 64-69، 73-74، 85، 107
- النظرية النقدية العقلانية للحدثة: 85-86
- النظرية النقدية المبكرة: 44
- النظم الرمزية الاجتماعية: 203
- نظم القرابة المعقدة: 138
- النظم المجتمعية: 90
- النفس البشرية: 140
- النفس الفردية: 38، 179
- النفعية: 203، 257
- النقد النبوي للذات: 103
- نقد التكنولوجيا: 69
- النقد الثقافي المحافظ: 118
- نقد الحدثة: 85
- نقد الذاتية: 101
- نقد الذاتية الإنسانية: 98
- نقد الذاتية المعاصرة: 102
- النقد الشامل للعقل: 97
- النقد الفلسفي التاريخي: 51
- النقد الفلسفي للعقل: 97
- النقد الكانطي للعقل: 108
- النقد المجتمعي: 163، 216
- النماذج الاجتماعية - اليوتوبية: 20
- نيتشه، فريدريك: 89-90، 95، 97، 102،
- 241، 266
- نيويورك: 62، 136، 142
- ه-
- الهايتوس: 203، 206، 213، 215-
- 216، 218-220، 222
- الهايتوس البروليتاري: 213
- هارتمان، نيكولاي: 33
- هامان، يوهان جورج: 259
- هايدغر، مارتن: 34، 44، 151، 186،
- 249
- هبرماس، يورغن: 66-73، 167، 278
- هردر، يوهان: 13، 258-260
- الهرمنوطيقا: 171، 253، 266
- همبولت، فيلهلم فون: 259-260
- هنغاريا: 21، 165
- الهو: 237
- الهوامات الغريزية: 180
- هوبز، توماس: 228، 230، 232-233،
- 239، 243-244، 259

هوركهايمر، ماكس: 29-53، 55-56، الوجود الإنساني: 154، 159-160،	58، 65-68، 70-72، 85، 93،
250، 257	95، 120، 225، 244
الوجود السياسي المشترك: 293	هورني، كارين: 62
الوجود الغريب: 185	الهوس الشبقي: 240
الوجود اللاإرادي: 293	هوسرل، إدموند: 130، 152، 186
الوجود المادي: 68	هول، ستوارت: 251
الوجودية: 86، 152، 185	الهويات العاطفية: 229
الوجودية الدنيوية: 185	الهوية: 163، 193، 213، 231، 291
الوحدة: 124، 245	هوية الأنا: 102
الوحدة العضوية: 12	الهوية الإنسانية: 254
الوحدة المونادية: 187	الهوية الجماعية: 22، 262
الوحشية: 284، 289	الهوية الذاتية المعاصرة: 267
الوحشية الجسدية: 289، 296	الهوية الشخصية: 251
الوحشية الرمزية: 290، 293	الهوية المتحررة من التقاليد: 97
الوحشية النفسانية: 295-296	الهوية المشتركة: 20، 22، 213، 261
وسائط التنمية الاجتماعية: 139	هيرشمان، ألبرت: 272
وسائل الإعلام: 115	هيغل، غيورغ فيلهلم فريدريش: 18، 33،
وسائل الإعلام الجماهيرية: 98، 100	34، 187، 190، 193-194،
وسائل الإنتاج: 55	236، 249-250، 259، 291
وسائل التعبير الرمزية: 25	الهيمنة الشمولية: 57
الوسائل التقنية للسيطرة الاجتماعية: 95	هيوم، ديفيد: 285
وسائل الرقابة: 95	-و-
وسائل العلم المعاصر: 130	الواقع الاجتماعي: 25
الوسائل المفهومية: 189	

الوسيط الجمالي: 15	الوعي الفلسفي: 96، 160
الوضع التثبيئي للكينونة - للغير: 189	الوعي ما قبل الانعكاسي: 187
الوضع التفاعلي المتبادل: 190، 192-	الولايات المتحدة الأمريكية: 29، 65، 271، 264
الوضع الطبيعي: 239، 244، 246	وليامز، برنارد: 285
الوضع المونادي: 180	الوهم الذري: 263
الوضعية التاريخية: 167	-ي-
الوضعية الخفية: 167	اليسار الرومانسي: 15
الوظائفية: 62، 67، 170-171، 175، 214	اليسار الفرويدي: 40
الوظائفية الماركسية: 53، 56، 62، 64، 69	اليسار المستقل في إنكلترا: 251
الوظائفية المغلقة: 59، 63	اليقين: 108
الوظيفة الأخلاقية: 122	اليهود: 274-276، 195
الوعي: 154، 272	اليوتوبيا: 298
الوعي بالموت: 228	اليوتوبيا الجمالية: 14
الوعي البشري: 47	يوتوبيا الذاتية العديمة التضحية: 102
وعي الذات: 187	اليونان القديمة: 22
وعي الذات بالذات: 188	يونغ، كارل: 242
	يونغر، إرنست: 117-119

