الفصل العاشر

ويتمان وثقافة الديمقراطية

Whitman and the Culture of Democracy

في اعتقادي أن والت ويتمان (Walt Whitman) هو فيلسوف عظيم من فلاسفة الديمقراطية. وكما قال ثورو، «يبدو أن «ويتمان» هو أعظم ديمقراطي عرفه العالم»[1]. وإذا أردنا وضع هذا في صيغة أكاديمية نقول إنه ربما كان أعظم فيلسوف بين فلاسفة الثقافة الديمقراطية. فهو يصيغ أفضل العبارات والجمل في وصف الديمقراطية. والثقافة الديمقراطية تعني بالنسبة لي الأشياء التالية بصورة خاصة. أولاً، الثقافة الديمقراطية هي (أو يمكن أن تكون) التربة اللازمة لخلق الأعمال الفنية الرفيعة الجديدة – مثل القصائد المجيدة، والكتابات الأخلاقية بصورة خاصة. وثانياً، الثقافة الديمقراطية هي (أو في طريقها أن تكون) تكوين لاسلوبية خاصة للحياة – أي مجموعة مميزة من المظاهر الخارجية، والعادات، والطقوس، والملابس، والمراسيم، والتقاليد الفولكلورية، والذكريات التاريخية. وثالثاً، الثقافة الديمقراطية هي (أو يمكن أن تكون) التربة الصالحة لظهور الأرواح العظيمة التي تتألف عظمتها في كونها هي نفسها شبيهة بالأعمال الفنية في أجواء ارستقراطية جديدة. وجميع هذه المعاني مترابطة فيما بينها، وتظهر في كتابات ويتمان طوال حياته. ولربما تجد هذه المعاني أكبر قوة تعبيرية لها في كتابه آفاق ديمقراطية (Democratic Vistas) (الذي نشر عام ١٨٧١). ولكن في اعتقادي أن المعنى المركزي الذي نفهمه عندما نقوم بدراسة ويتمان هو أن الثقافة الديمقراطية هي خلفية المشهد (the setting) الذي تتكشّف فيه بصورة تدريجيّة ما سبق واسميته «الفردية الديمقراطية» (وهو تعبير قريب جداً من مصطلح ويتمان). وفي اعتقادي أن المشهد الخاص بالفردية الديمقراطية هو فكرة أكثر قوة وأكثر أصالة من أي من الأفكار الخاصة بالثقافة الديمقراطية التي أشرت لها قبل قليل.

أشكر بنجامين باربر (Benjamin Barber) لدعوته لي لتقديم نسخة سابقة من هذه المقالة في مركز والت ويتمان (Walt Whitman) لدراسة الديمقراطية، جامعة روتجرز، وللمناقشة السخيّة لهذه القضايا. كما أنني مدين لديفيد برومونش (David Bromwich)، وليو ماركس (Leo Marx)، وميشيل موشر (Michael Mosher)، ونانسي روزنبلوم (Nancy Rosenblum)، وألن تراختنبرغ (Alan Trachtenberg) لاستجاباتهم.

لقد سبق وأن حاولت أن أبدي رأياً مفاده أن ويتمان يحاول من خلال العمل مع كل من إيمرسون وثورو، استخلاص المغزى الأخلاقي والوجودي الأكثر اكتمالاً للحقوق. فهذه الحقوق هي الحقوق التي يمتلكها الأفراد كأشخاص. والنظام السياسي للديمقراطية موجود من أجل حماية هذه الحقوق، وكذلك كي يضمنها ويجسدها في أعماله. والفردية الديمقراطية هي ما يمكن أن تصبح عليه الفردية القائمة على الحقوق في الدولة الديمقراطية في نهاية الأمر، عندما يحين الوقت الذي يصبح فيه الانفصال السياسي عن العالم القديم كاملاً، وهي قد أصبحت بالفعل كاملة إلى حدٍ ما، في عهدهم. ويتراءى أنصار إيمرسون لي وهم يحاولون تشجيع الميل إلى الفردية الديمقراطية، ويحاولون حثّها إلى الأمام كي تعبر عن نفسها بثقة أكبر وبالتالي بروعة أكبر. وأجد في مفهومهم للفردية الديمقراطية ثلاثة جوانب: التعبير الذاتي، والمقاومة نيابة عن الآخرين، والتقبليَّة أو الاستجابية (أي كونهم كرماء إزاء شيء ما) للآخرين. ورأيي هو أنه بالنسبة للإيمرسونيين فإن أهم جانب من جوانب الفردية الديمقراطية هو، إلى حدٍ كبير، التقبليَّة أو الاستجابيَّة. فاصرار الفرد أن يكون ذاته تعبيرياً أولاً أمر له قيمته في الغالب كاستعداد للتقبلية أو الاستجابيَّة: فالانشقاقية (**nonconformity**) السلوكية تُرخي من قبضة الأساليب الضيِّقة أو التقليدية، المتمثلة في المشاهدة والشعور (وكذلك اعداد المرء ليتخذ موقفاً مبدئياً لصالح أولئك الذين حُرموا من حقوقهم).

وهذه الاستجابيَّة أو التقبليَّة يمكن أن توصف كذلك كطريقة – طريقة ديمقراطية بصورة عميقة – لكي يصبح المرء مرتبطاً بالآخرين وبالطبيعة. وكما يقول ويتمان في قصيدته «أغنية الطريق المفتوح (**Song of the Open Road**)»: هنا درس التقبل العميق، لا التفضيل ولا الرفض»[٢]. وهي طريقة تعمِّق ذلك النوع من الإرتباطية الموجودة فعلاً في الفردية القائمة على الحقوق، وأنه لا يمكن استدعاؤها إلاّ بمضي الوقت والالتزام الثابت بالحقوق. فالوقت لازم لأن الفردية القائمة على الحقوق هي فكرة غريبة فعلاً، ولذلك ليس لها مثيل في التجربة الإنسانية السابقة، إلى حدٍّ أن أولئك الذين يعيشونها ويعيشون بواسطتها – حتى ولو وكان ذلك بصورة غير تامة – عليهم أن يظلوا يتذكَّرون، أو يظلوا يتعلَّمون، كما لو أنهم لم يعرفوا قط لا المعنى الأساسي ولا المضامين الزائدة عن ذلك الخاصة بما يدَّعون أو يفعلون. ولذلك يظهر الإلتزام الثابت بأنه غير مرغوب على الإطلاق، ولكنه ثابت بالقدر الذي تسمح به الغرابة.

وهنا أحاول استكشاف الارتباطية التي تنبعث من الفردية، كما فهمها وأكملها ويتمان. فهو يعرف، ولا بدّ لنا من أن نسارع لقول هذا، مدى الغرابة، والثبات في تحديد ماهيتها، في المجتمع الديمقراطي. فهو يقول في المقدِّمة لكتابه أوراق العشب (**Leaves of Grass**)، المنشور

عام ١٨٧٦: لأنه حتى على الرغم من أنه ربما كانت جميع النقاط الرئيسية لكل العصور والأمم هي نقاط تشابه، وأن هذه النقاط حتى وإن أخذنا التطور بعين الاعتبار، هي ذاتها إلى حدٍ كبير جداً، يوجد هناك أشياء حيوية يتوجب على هذه الجمهورية أن تدافع عنها، فيما يتعلق بفردياتها (جمع فرديَّة) وكامَّة متماسكة، وبالتالي تجسِّد الإنسانية الحديثة. وهذه هي الأشياء ذاتها التي تعرفها أقل معرفة أخلاقية وفكرية – (مع أن من الغريب إلى حدٍ كبير، أنها في الوقت نفسه تمارس فعلها على هذه الأشياء بكل إخلاص).

وفي المقدمة (**The Preface**)، التي نشرت عام ١٨٧٢، يستعيد ويتمان ما كان يفعله منذ أن بدأ يكتب أوراق العشب (**Leaves of Grass**) إذ يقول: «وأوراق العشب، الذي كان قد نشر بالفعل، هو، في مقاصده، أغنية الفرد الديمقراطي المتماسك العظيم، ذكراً كان أم أنثى. واستطراداً من هذا القصد أو الهدف وكذلك كزيادة توضيح وتوسعة له، فإنني أرى أن في ذهني أن أقوم باستعراض عبر الأناشيد التي وردت في هذا المجلَّد، (هذا إذا أُكْمل على الإطلاق)، الصوت الخيطي المسموع تقريباً، لقومية ديمقراطية إجمالية، لا انفصالية، غير مسبوقة، واسعة، مركَّبة، كهربائية». «وبالنسبة لي فإن عظمة ويتمان لا تكمن في مسعاه للوصول إلى صورة للقومية الأمريكية، وهي صورة – كما أسميها – لإيجاد أسلوب خاص للحياة. ومثل هذه الفكرة تبدو لي وكأنها لا تزيد عن كونها ذات أهمية ثانوية في أفضل حالاتها. والأكثر من ذلك، فإنني لا أظن أن هذه الفكرة تنسجم مع المشروع الرامي لإعطاء صورة عن «الفرد الديمقراطي المركَّب العظيم». فمفهوم الأمَّة (**nationhood**) هو قريب جداً من مفهوم الهوية الجماعية أي اعتزاز وفخرٍ مشترك بالصفات القَبَليَّة أكثر من التمسك بصيغة للمفهوم الذاتي الإنساني المبدئي والمميِّز الذي قد تتاح في يوم من الأيام للأفراد في كل أنحاء العالم. وقصيدة «دقات الطبول (**Drum - Taps**)»، كنوع من الشعر القومي، مليئة بعدوانية بغيضة: إذ يرى ويتمان ويبتهج ابتهاجاً شديداً بالرباط الذي لا ينفصم بين مفهوم الأمة والحرب. لا، بل تكمن عظمة ويتمان في جهوده، وهي أعظم جهود قام بها حتى ذلك الوقت، في محاولته أن يقول – أن يتغنى – بالفرد الديمقراطي، وبخاصة وأن مثل هذا الفرد يعيش في تقبليَّة أو استجابيَّة، في ارتباطية تختلف عن أية ارتباطية أخرى. ومثل هذه الارتباطية هي غير مفهوم الأمة أو الهوية الجماعية. (وسأعود فيما بعد في هذا الفصل لأقول أنها ليست ذات الشيء مثل «الالتصاقية أو التماسكية (**adhesiveness**)».)

وأود أن أقول أن جهود ويتمان المتعلقة بالفردية تصل إلى أقصى مدى لها في قصيدته «أغنية نفسي (**Song of Myself**)». ولا يعني هذا إنكار أننا سنجد تلك المصادر التي تثري وتهذِّب التعاليم التي تقول بها هذه القصيدة في كل أعماله الأخرى. كذلك من الصحيح

أيضاً أنه يكون أحياناً أقل تمسكاً بالبرمجية في هذه القصيدة عما كان عليه في كتابات أخرى أو كتابات لاحقة. ولكن قصيدة «أغنية نفسي» ذات قيمة عظمى؛ إذ يمكن لها أن تكون وسيلة تنظيميَّة لقراءتنا لكل أعمال ويتمان. وعند النظر إلى هذه القصيدة على أنها العمل المركزي أو المحوري لكل أعمال ويتمان، فإن بإمكان المرء من خلال ذلك أن يكتشف الشيء الكثير عن ثقافة الديمقراطية.

إن القصيدة مليئة بالأمور الشائكة. وهذه القصيدة الديمقراطية، شأنها شأن أفضل ما كتب ويتمان، غاية في الصعوبة؛ ولا يكاد المرء يكون قادراً على الوصول إلى معانيها. وتشخيصه لقصائده هو نفسه (الذي كان جاء في قصيدته «كنتيجة منطقية، الخ (As Consequent, etc.)» يتناسب تماماً مع قصيدة «أغنية نفسي»:

أيتها الصدفات الصغيرة، الملتوية بفضول، الباردة بشفافية هامسة

.....

أنباؤكِ قديمة، ومع ذلك جديدة ولا يمكن ترجمتها، أبدا.

وإذا كانت «أغنية نفسي» تقول بأشياء غير متوقعة في زمانها – شأنها شأن الأعمال العظيمة الأخرى، فإنها تعطي الانطباع – شأنها شأن الأعمال العظيمة الأخرى – بأنها ظهرت لتوِّها وعلى غير توقع. ولذلك فلنحاول الآن استكشاف ما هي الأمور التي تعلمها لنا هذه القصيدة. وأعني بذلك معالجة القصيدة كعمل من أعمال النظرية السياسية، وهو ما يشجع ويتمان نفسه على عمله (وهذا أقل ما يقال في ذلك). وعلى أية حال، فمن الحكمة، بين الفينة والأخرى، أن نستذكر بيتاً من قصيدته «نفسي وما لي (Myself and Mine)»: «..... أرفض أولئك الذين يحاولون شرح كتاباتي، لأنني لا أستطيع أنا نفسي شرحها (.... reject those who would expound me, for I cannot expound myself)».

قام ويتمان بإدخال إضافات رئيسية على القصيدة في كل نسخة جديدة صدرت منها، كما كان يحذف بعض الأبيات هنا وهناك، وفي رأيي، أننا ينبغي أن نكتفي بالنسخة الأخيرة من القصيدة، التي ظهرت عام ١٨٩١ – ١٨٩٢، على الرغم من أن من المفيد أن نقوم بدراسة التغييرات التي أجراها ويتمان. على أية حال، هناك تغيير معين جدير بالملاحظة. فويتمان لم يسمي القصيدة «أغنية نفسي» إلاّ في عام ١٨٨١. ففي النسخة الأولى التي ظهرت عام ١٨٥٥، لم يكن للقصيدة أي عنوان، شأنها في ذلك شأن جميع القصائد الأخرى التي ظهرت في الطبعة الأولى من كتاب أوراق العشب. ومنذ ذلك الوقت ظلت القصيدة، على

التوالي تسمّى «قصيدة والت ويتمان» و«والت ويتمان» وأخيراً «أغنية نفسي».

وجميع عناوينها المختلفة غريبة – كما هو، حقيقة، عنوان المجموعة (أوراق العشب) غريب كذلك. والعناوين غريبة، لأننا عند قراءتنا للقصيدة لا نجدها سيرة ذاتية له، فيما عدا بعض التفاصيل غير الهامة. فالعناوين الأنانية لسيت عناوين لأعمال أنانية. كما أن القصيدة نفسها تشير إلى الأنا أو النفس أو تكشف عنها بالمعنى المتعارف عليه. ولربما كان الأمر أكثر غرابة لو كانت القصيدة تكشف عن ذاته (أي ويتمان) حتى أواخر أيام حياته. لأنه لماذا يمكن لأي أحد أن يهتم بسيرة حياة ويتمان حتى عام ١٨٥٥؟

يقول ويتمان في القسم الأول تماماً من القصيدة:

..... ما افترضه أنا تفترضه أنت،

لأن كل ذرَّة تنتمي لي هي بالمثل تنتمي لك.

ولنلاحظ السرعة الفائقة في الحالة النفسية (المزاج) في هذين البيتين. ويبدو أن «ما أفترضه أنا تفترضه أنت» يشير إلى أن الشاعر يطالب قرَّاءه أن يطيعوه في تفكيرهم: وهذا شعور أسوأ من الشعور الأناني. ولكنَّه، وفي البيت الثاني، يخبرنا السبب في أنه يتوجَّب علينا أن نفترض ما يفترض هو «لأن كل ذرَّة تنتمي لي هي بالمثل تنتمي لك». وليس المقصود هنا أن نطيعه ونحن نقرأ القصيدة. بل إن المقصود هو أننا إذا فهمنا القصيدة، فإننا سنجد أن الشاعر وقرَّاءه متشابهان، ولذلك فإننا سنصل إلى افتراض ما يفترضه الشاعر. وعندما يخبرنا الشاعر عن نفسه، فهو يخبرنا أيضاً عن أنفسنا: وهذا هو ما ينبغي افتراضه. وكلماته التي يعبر بها عن نفسه هي كلمات للتعبير بها عن أنفسنا. وكما يصرِّح في أوج أحد تصنيفاته الطويلة المليئة بالمشاهدة عن الأدوار والوظائف الانسانية المعبِّرة: «.....من هذه فرادى وجماعات أنسج اغنية نفسي» (القسم ١٥). وفي إحدى الملاحظات المدوَّنة في «دفتر ملاحظات» **(Notebook)** (١٨٥٥ – ١٨٥٦)، يقول ويتمان: «لدي كل أنواع الحياة وكل الآثار، كلها مخبأة بصورة خفيَّة في نفسي... [وهي] تنطلق مني»[٣] وفي الحقيقة إذا كان الحظ قد ساعد أياً من قرائه أن يصبحوا شعراء ديمقراطيين (والمصادفة هي الشيء الذي يحدث أكبر فرق أو اختلاف ممكن)، فإننا سنكون قد قلنا أو غنينا قصائد لها نفس الفحوى (المعاني) التي نجدها في «أغنية نفسي»:

(هذا هو أنت تتحدث بنفس القَدرَ الذي تتحدث به نفسي، فأنا

أتحدث كأنني لسانك

فلسانك مقيّد وهو في فمك، ولكنه في فمي يبدأ في الانطلاق.

(القسم ٤٧)

فنحن متشابهون بطريقة ما: فالعيش في ديمقراطية قائمة على الحقوق يمكّننا من الاعتراف ببعض التشابه بيننا ويشجعنا هذا العيش عليه. إذن، ما هي طبيعة هذا التشابه؟ وعندما نقرأ عبارة ويتمان القائلة «كل ذرّة تنتمي لي هي بالمثل تنتمي لك»، دعنا نركّز على كلمة «ذرّة». ماذا تعني في هذه القصيدة؟ في اعتقادي أن الذرة هي نوع من الإمكانية الكامنة. وكل فرد يتكوّن من امكانيات (أي لديه إمكانيات للقيام بأشياء لا يقوم بها الآن). ولذلك فعندما أدرك أو أشعر ببني الإنسان الآخرين وهم يحيون حياتهم أو يقومون بأداء أدوارهم في هذه الحياة فإنني لا أقابل أو لا أرى سوى الوجود الفعلي الخارجي لبعض الإمكانيات التي لا تعد ولا تحصى الكامنة في نفسي وفي شخصي، وفي روحي. ومثل هذه الذرات موجودة في كلّ إنسان؛ ومن هنا فإن «كل ذرة تخصني هي بالمثل تخصك أنت».

والتشابك الصعب والهام هنا هو أن المرء يواجه، في تجربته مع الآخرين، شخصيات هؤلاء الآخرين، وليس أرواحهم. ويشتمل العامل على تنوّع مهول ومذهل في عدد الشخصيات. والصدفة لها نصيب كبير في تحقيق حدوث أي إمكانية من الإمكانيات وعلى أية حال، فالأرواح متشابهة: أي أنها إمكانيات لا حدود لها.

عند هذا الحد، لا بد لي من آتي على ذكر شيء عن الفئات التي يستخدمها ويتمان، أو يقترحها عند حديثه عن مكوّنات الفرد المختلفة (أو البنائية كما يقال). ويرشدني في هذا إلى حدٍ ما كل من روى هارفي بيرس (Roy Harvey Pearce) وهارولد بلوم (Harold Bloom) [٤].

الكلمة الرئيسية في هذا هي «الروح أو النفس (Soul)»: وهي تتكرر كثيراً في «أُغنية نفسي» وفي كل أعمال ويتمان. وأعزو لهذه الكلمة معنيين، أحدهما دنيوي والآخر ديني، في حين أن الحدود الفاصلة بين المعنيين ليست دوماً حادة.

وفي اعتقادي أن ويتمان يستهدف نوعاً من الانسيابية في تعريفه. فالروح أو النفس بالمعنى الدنيوي، هو ما يُعطى في المرء، وفي كل الأشخاص ما يُعطى هو هو ذات الشيء: ذات الرغبات، والميول، والعواطف وكذلك الاستعدادات والمواهب الأوليَّة. وتتألف الروح أو النفس الدنيوية من غير المُراد، غير المأمور، الحُلُم، البدائي غير المتشكّل أو غير المتبلور. والروح هي خزّان الإمكانيات، وجذورها لا تعبّر عنها كلمات. وهي توجد هناك كي يمكن ملاحظتها والعمل عليها وتحقيقها. أما في معناها الديني، فالروح هوية فردية فريدة غير قابلة للتغيير؛ هي عبقرية المرء أو هي «المثل الأعلى»؛ الأنا الحقيقية (the real me)» (وهذه العبارة الأخيرة مأخوذه من «وأنا أنحسر مع محيط الحياة (As I Ebb'd With the Ocean of Life)»؛ «الأنا الفعلية (the actual me)» (والعبارة مأخوذة من «الطريق إلى الهند Passage to India»). ويبدو أنها (أي الروح) لم تمسّها يد التجربة وتظل على

قيد الحياة بعد الموت لتجد تجسيداً لها بأعداد لا تعد ولا تحصى. أما بالنسبة لي، فإن ويتمان الذي يهمني هو ويتمان الذي يؤمن بالروح الدنيوية، وليس ويتمان الذي يتوهم أو يتخيل أنه يؤمن بالروح الدينية (التي يلقي عليها نظرة مريبة في بعض الأحيان).

وبطبيعة الحال، فإن الكلمة التي تتناقض تناقضاً حاداً مع «الروح» هي كلمة «الجسم أو الجسد (body)» ويتحدث ويتمان أحياناً بصورة ثنائية عن الروح والجسد. ويعني بذلك التصريح بأن حقوق الجسد حقوق مقدسة شأنها شأن حقوق الروح. وهو لا يحتفي بالجنس فحسب بل بالحواس كذلك، وهي التي تأخذ نصيبها من الثناء والمديح في «أغنية نفسي». وعندما يقدم ذلك، فإنه يتحدى بذلك الذين فهمهم الديني للروح تقليدي أكثر من فهم ويتمان، والذين يربطون بين الجسد والخطيئة والذم. ومن ناحية أخرى، فإن الروح الدنيوية عند ويتمان لا وجود لها دون الجسد والعكس بالعكس.

إذن، ما هي النفس (the self) عندما لا تكون مرادفة للفرد بأكمله؟ يقول في «الرُّواد! أيها الروَّاد (Pioneers! O Pioneers)».

كذلك أنا وروحي وجسدي،

نحن، ثلاثي غريب.

واستنتج من هذين البيتين وغيرهما أن النفس (الأنا، الذات) هي الوعي الذاتي الفعال، والطاقة الخلاقة المنظمة. وهي فئة دنيوية خالصة لا يريد ويتمان أن يخلط بينها وبين الروح، وخاصة الروح بمعناها الديني. والنفس تعمل عملها العظيم عندما تلاحظ روحها وجسدها وكأنها تفعل ذلك عن بعد وتستغل مَلَكة الكلام لتعبِّر عن أكبر قدر من الحقيقة عنهما. والنفس قوة تستمد من مصادرها المتاحة لها من الروح والجسد كي تصبح شاعراً. وكل إنسان هو شاعر حتى وإن كان ذلك بصورة جزئية. وبفضل فضائل الشاعر المتمثلة في التقبلية (بأي طريقة أو درجة ممكنة) ترتبط كل نفس ديمقراطياً مع عالمَ الأشخاص والمخلوقات والأشياء. وعبارة «كن أنت قصيدتي (You be my poem)» (التي وردت في قصيدة «إليك (To You)» تساعد على تعريف الارتباطية.

والعمل الثاني الذي تقوم به النفس هو تأليف شخوص اجتماعية، أي شخصية، وهكذا تمكن المرء من أن يحيا حياته. والطاقة الخلاقة في النفس تحقيق إمكانية أو أخرى من إمكانيات الروح (والجسد). والشخصية هي الشيء الذي يمكن للآخرين التعرف عليه بصورة فورية: أي خصائص المرء كما تنساب في عمله وعلاقاته الاجتماعية ومن هذا العمل وهذه العلاقات. فالشخصية لها سطح خارجي ولها أعماق.

تبدأ قصيدة «أغنية نفسي» بعبارة «أحتفي بنفسي (I celebrate myself)». وما تحتفي به القصيدة هو الروح والجسد والنفس، ولكن بصورة خاصة، عدم قابلية الروح للنضوب وقدرة النفس على ملاحظة الروح وإحداث الفهم الشاعري الديمقراطي. وفي الحقيقة لا تحتفي القصيدة بالشخصية أو الشخوص الاجتماعية؛ بل ما تفعله هو مجرد الإعجاب بهذه الشخصية والثناء عليها. ويعتمد ويتمان عليها في إبقاء الأمور سائرة في طريقها: فهو لا يحبُّ المجتمع كمجتمع. وهو ليس كاتباً روائياً ولا من الراعين للكتَّاب الروائيين الذين تكمن حقيقتهم النهائية في شخصيات مرسومة بصورة جيدة تخاطب حواسنا لتقول إن كل شخص هو ما هو عليه، ولا يمكن أن يكون أكثر من ذلك، ولا يستطيع أن يكون إلاّ ذلك، ولا ينبغي له إلاّ أن يكون ذلك.

وثمَّة نقطة أخيرة: إن المعنى الحاسم لكلمة مركَّب أو مؤلَّف (composite) عند ويتمان هو ليس الحالة البنائية المتمثلة في أن للشيء مكوِّنات (من روح وجسد ونفس وشخصية)، بل التعددية أو التكاثرية (multiplicity) اللانهائية للروح.

أجدني قد جعلت من تعاليم ويتمان عملاً ثقيلاً مرهقاً. ومع ذلك لا بدّ أن أقوم بجهد أقل فظاظة يكون أكثر إخلاصاً لما في هذه التعاليم من تشابك. وويتمان لا يقدِّم عملاً يمكن وصفه بأنه عمل بسيط، وفي اعتقادي أنه يقدم، رغم الغموض أو عدم الاضطراد أحياناً، عملاً متميِّزاً فيما يتعلق بمكوِّنات الفرد في كلِّ أعماله. وتحمل عبارات وليم جيمس الرائعة في مقالته «وعي النفس (The Consciousnees of Self)» بعض أوجه الشبه الهامة لفهم ويتمان لهذه المكوِّنات[٥]. وتنبع آراؤهما من الرغبة في جعل التصور الذاتي (self - conception) الإنساني ديمقراطياً.

على أية حال، يقترح ويتمان فكرتين رئيستين. إن كلَّ الشخصيات التي أقابلها هي ما أنا عليه فعلاً: أي، أنه يمكن أن أصبح أو يمكن أن أكون قد أصبحت فعلاً مثل ما هو عليه الآخرون. وهذه الفكرة بدورها تعني، بالضرورة، أننا جميعاً دائماً أكثر مما نحن عليه فعلاً بصورة لامحدودة. وأنا أحمل امكانية أن أكون جميع الشخصيات وأننا جميعاً نحمل امكانيات لا محدودة بصورة متساوية، والهدف الشاعري عند ويتمان هو الحديث أو الغناء إلى قرائه كي يقبلوا هذه الحقيقة الأسمى حول بني الإنسان. وتغطي الديمقراطية هذه الحقيقة تماماً بأقل مما تفعله الثقافات الأخرى. ولو فكَّر الناس، فإن عليهم أن يعترفوا، أولاً، أن لديهم كلَّ الدوافع أو الميول أو الرغبات (للخير والشر) التي يرونها تتحقَّق من حولهم، حتى لو كانوا يعملون من أجل تحقيق دوافع أو ميول، أو رغبات أخرى، وبالتالي، وهذا هو ثانياً، فإن

كلاً منا هو، على حدٍّ تعبير إيمرسون «لا نهائية (infinitude)»، أو لديه، على حد تعبير آخر من تعابير ايمرسون «تحشدية في الروح (populousness of Soul)». والمعنى الأخلاقي والوجودي الأعمق للحقوق المتساوية هو هذا النوع من الاعتراف المتساوي الذي يمنحه كل فرد لكلِّ فرد آخر. والارتباطية الديمقراطية هي القبول المتبادل؛ ورفض أي إنسان لآخر، لسبب أو لآخر، لأسباب وجيهة في الظاهر أو لأسباب غير وجيهة، هو رفض المرء لذاته هو. ولذلك فإن العبء الرئيسي في تعاليم ويتمان هو أن الفرق أو الاختلاف بين الأفراد لا يذهب عميقاً مثل الفرق أو الإختلاف بين عامة الناس. فالشخصية ليست الروح (الدنيوية). وهو يقول صراحة في قصيدته «اليك (To You)» إن كلَّ منحة (أو موهبة) وكل فضيلة إنما هي كامنة في كلِّ فرد وليس في كل دافع أو رغبة فحسب.

وإذا كنت مُحقاً في الرأي الذي أقول به فيما يتعلق بالهدف الشاعري لـ «أغنية نفسي» فإن النتيجة هي نتيجة غريبة نوعاً ما (إذا جاز لي أن استعمل كلمة غريبة مرة أخرى). فالقصيدة العظمى الخاصة بالفردية في الدولة الديمقراطية ليست فردية النزعة بأي معنى تقليدي من معاني هذه الكلمة. فأولاً وقبل كل شيء، كانت عبارة أن تكون فردياً تعني في الأصل أن تكون غير قابل للتقسيم أو التجزئة. وهي أكثر من كونها لها مكونات هي الروح والجسد والنفس والشخصية. فالروح (الدنيوية) ذاتها هي بمثابة بيت يزدحم بما فيه. (وفي فترة زمنية لاحقة، في قصيدته «لنفس المرء أغني (One's - Self I Sing)» [التي نشرت عام ١٨٦٧]، بامكان ويتمان أن يشير إلى كلٍّ منا «كشخص بسيط مستقل». وإذا كان، عندئذ، لا زال مضطرداً مع تعاليمه السابقة على ذلك، فإن كلمة «بسيط (simple)» لا بدّ لها أن تعني غير مُدَّع، وإن كانت تظل تعني ثميناً، ولكنها لا تعني غير قابل للانقسام أو التجزئة). وقد قرأت بيت الشعر المشوّش والمضحك «حان الوقت لشرح نفسي – دعنا نقف» كما لو كان إشارة مبتهجة للتعددية أو التكاثرية الداخلية (القسم ٤٤). والأكثر شهرة من ذلك، نراه يقول في ختام القصيدة:

هل أناقض نفسي؟

حسنا إذن أنا أناقض نفسي.

(فأنا كبير، وأضم الحشود داخلي)

(القسم ٥١)

إن امكانياتنا الكامنة ليست لا حصر لها فحسب، ولكن – ولذلك السبب – متصارعة فيما بينها. ويقطن داخلنا ذرات متلاطمة. ونحن تركيبة، حتى أنها تركيبة غير مركَّبة. وفي «عبور عبارة بروكلين (Crossing Brooklyn Ferry)» يذهب بعيداً إلى حدٍّ اقتراح «إذا تحلّلت

نفسي، فإن كل نفس إنسان أخرى ستتحلل». وفي اعتقادي أن ويتمان كان سيعجب بقول نيتشة الأفلاطوني بصورة ملتوية أن الجسد لا يعدو كونه «سوى بنية اجتماعية تتألف من أرواح كثيرة»[٦]. وتظهر راديكالية ويتمان في ابتعاده عن حلم أفلاطون الخاص بالانسجام بين مكونات الفرد وفي الاستقرار في بيت الإمكانيات الكامنة.

ومع ذلك، ونتيجة لتخليه في «أغنية نفسي» عن الفكرة القائلة إن الفرد غير قابل للتجزئة، فإنه لا يقوم بصياغة معنى جديد تماماً من معاني الفردية. وهو يرى أن عدداً ليس بالقليل من الأفراد الأمريكيين يدركون طبيعتهم المركبة ويدركون عدم قابليتهم هم للتعريف المحدد. والنقطة التي لها دلالتها ليست في أن الولايات المتحدة هي مجتمع جمعي يتألف من جميع النماذج السيكولوجية والاجتماعية نظراً لأن الأفراد الديمقراطيين يرون (وإن كان ذلك فقط بصورة غير مضطردة) أن كل واحد منهم يشتمل على المادة الخام الخاصة بكل ما في الشخصية الخاصة. (وبطبيعة الحال، إن مما له أهمية كبيرة هو أن الديمقراطية متعددة ومتنوعة بصورة واضحة كما هي عليه، وهي كذلك على مستوى من المساواة أكثر من كونها هرميَّة الشكل).

دعوني الآن أقُمْ بتلخيص مؤقت لما يفعله ويتمان في «أغنية نفسي» فهو يقدم لوحة فنية لنفسه، ولكنها ليست لوحة فنية لشخصيته الاجتماعية أو اليومية. كما أنها لا تروى قصة الأشياء التي قام بعملها أو التجارب الخاصة التي شكَّلت شخصيته أو حتى شكلّت مجرى حياته. وأن نروي كلَّ هذه الأشياء لا يعني رواية الأمور الأكثر أهمية عن نفسه. و«أغنية نفسي» ليست صورة فوتوغرافية أو رسماً واقعياً؛ ولكنها، مع ذلك، أفضل وأكمل سرد عن نفسه – وكذلك، بطبيعة الحال، عن كل إنسان آخر.

يظل السؤال يلّح: لماذا لا يقدم ويتمان وصفاً واقعياً بصورة تقليدية عن نفسه، على افتراض أنه بصورة أو بأخرى استطاع أن يثير اهتمام العالم بشخصيته؟ لا بدّ أن الجواب هو أن اللوحة الفنية التي يقدمها هي تعبير عن حقيقة نفسه أكثر من أي وصف واقعي آخر يمكن أن يطمح أن يكونه. إذن، كيف يمكن لنا أن نصف هذه اللوحة؟ إن التعبير الذي استخدمه ويتمان في وصف ذلك هو أفضل تعبير: فهي لوحة «لفرد ديمقراطي مركَّب عظيم». وكل وحد منا هو إنسان مركَّب، وفي الدولة الديمقراطية، يستطيع كل واحد وينبغي له أن يرى نفسه كـ «فرد ديمقراطي مركب عظيم». وإذا كانت الروح (الدنيوية) هي إمكانية، فإن اللوحة الأمينة للمرء نفسه ستسجِّل قدرة هذا المرء على إدراك كل الإمكانيات الفعلية التي يحاول المرء استيعابها، وكذلك التطابق والتعاطف معها وتقمصها، وكذلك اطلاق الإحساس بأن التفعيل ليس محدداً بالنسبة لأي فرد. والانطباع الخالص الذي تتركه «اغنية

نفسي» هو أن المرء نفسه مفعَّل في الوقت نفسه وإن كان بالنيابة، كما يقال، في كل اتجاه. وإتمام المرء لذاته ديمقراطياً هو حقيقة رسم تجريدي من مجموعة قطع مختلفة؛ فهذا المرء «مزخرف (Stucco'd)» بكامله بالشخصيات (القسم (٣١). والشخص أو المرء هو أيضاً تزامن أو تلاقي لعدد من المنظورات داخل إطار واحد، على الطريقة التي يرسم بها بيكاسو (Picasso). وإذا كنت أتحدث بأمانة – أي أتحدث بشاعرية – عن نفسي، فلا بدّ لي من أن أتحدث عن الآخرين كذلك. ولربما كان عليَّ أن أتحدث عن هؤلاء الآخرين أكثر مما أتحدث عن نفسي، كما يفعل ويتمان. و«أغنية نفسي» هي «السيرة الذاتية لكل فرد (Everybody's Autobiograhy)» على حدّ أحد عناوين كتب جيرترود شتاين (Gertrude Stein). وكما عبَّر ويتمان نفسه عن ذلك في احدى مسوداته: «إنني احتفي بنفسي كي أحتفي بك أنت»[٧].

وهكذا تسعى القصيدة لتعلمنا أن المرء، وهو بعيد عن كونه قابلاً للتجزئة أو حتى متعدداً بصورة متماسكة، هو، أوينبغي له أن يكون مسروراً لكونه، في أي لحظة من اللحظات، مركَّباً – أي مبهماً ومتضارباً متأرجحاً – وأن المرء بالمعنى الذي لا يحدُّه الزمن وإن كان فانياً هو خزان هائل وغير مستكشف إلى حدٍ كبير من الإمكانية الكامنة. وقد أشار دي اتش لورنس (D. H. Lawrence) إلى محاولة ويتمان التعبير عن «الهوية التراكمية»[٨]. (accumulation identity) فحياة الواحد منَّا غير كافية لتحقيق أكثر من عدد قليل من الإمكانيات الكامنة، ولذلك فإن الواحد منا لا يعيش عدداً من أشكال الحياة (على الأرض) إلاّ من خلال القدرة على إدراك الآخرين والتماثل معهم، وهكذا، وبالمعنى غير المصاب بالغرور، يصبح الواحد نفسه هو الآخرون، حتى ولو للحظة واحدة بين الفينة والفينة. وتأكيد ويتمان على استيعاب الآخرين هو تماماً بالنسبة له أفضل طريقة لجعلهم موجودين، وعدم قيامه هو بامتلاكهم هم. ويقدِّم في قصيدته «أغنية للمهن (A Song for Occupations)» وصفاً بارع الإيجاز لما يعنيه مفهوم الارتباط بالآخرين عن طريق التماثل والتطابق معهم:

لست خادماً ولا سيداً أنا،
وإذا وقفت منشغلاً بعملك في حانوت فإنني أقف قريباً أكثر ما يكون
القرب في الحانوت ذاته،
وإذا منحت هدايا لأخيك أو لأعزِّ صديق فإنني أطالب بهدايا
مماثلة لتلك التي حظي بها أخوك أو صديقك الأعز،
وإذا كان حبيبك أو زوجك أو زوجتك يلقى الترحاب صباح مساء

فإنا شخصياً يجب أن ألقى نفس الترحاب،

وإذا صرت مذلولاً أو مجرماً أو مريضاً فأنا سأكون كذلك من أجلك.

فالفرد يطالب بالمشاركة في الخيرات التي يحصل عليها الغريب وفي معاناته وفي مصيره، وهو يفعل ذلك عن طريق تصوُّر أن حياة الغريب هذا هي حياة يمكنه هو أن يحياها دونما يشعر أنه غريب عنها. وكما يقول ويتمان في دفتر ملاحظاته (Note Book) الذي نشره قبل ذلك: «إن الإنسان لا يكون مهتماً بأي شيء إلاّ عندما يجده مماثلاً أو مطابقاً لما في نفسه»[٩] ويريد ويتمان أن يغرينا بالإيمان بأننا يمكن أن نجد أي شيء مطابقاً أو مماثلاً لما في أنفسنا إذا حاولنا ذلك، وأننا إذا حاولنا ذلك فإننا لا نُظهر أية جُرأة (أو وقاحة) بل نظهر نوعاً من الأمانة الديمقراطية.

تعلَّم «أغنية نفسي» دروسها عن الفرد ليس فقط فيما تقوله مباشرة. إذ يتألف جزء من حدَّة ذهن ويتمان الشاعرية في قوله الشيء الكثير عن نفسه وعن كل شخص آخر من خلال الخصائص التأليفيَّة والتركيبيَّة للقصيدة. وويتمان الشاعر يتحدث عن طبيعة نفسه هو وعن طبيعة كل فرد آخر بالنسبة للخصائص الشكلية التي اختارها. ولا أشير هنا إلى غياب القافية، وأبيات الشعر غير المتناسقة، أو تعدد الأوزان الشعرية في «أغنية نفسي» (وفي جميع أشعاره تقريباً). ومن المؤكد أن الشعر المرسل (الحر) يسجِّل موقفاً ثقافياً. إذ يمكن أن يكون هناك جمال من نوع ما عندما يتخلى الشاعر عن الأشكال المتوارثة ويقوم بخلق أشكال جديدة. والأشكال الجديدة تعبِّر عن معنى جديد من معاني الجمال الفني، الجمال الفني المناسب لعالم جديد، للعالم الديمقراطي. ومن ناحية أخرى، فإن من المناسب بصورة لا يمكن إنكارها لفهم معنى الكشف عن النفس هو أن ويتمان يقوم بخلق قصيدة تتألف من عدة ضروب. وعلى سبيل المثال، فقصيدة «أغنية نفسي» تحتوي على حكايات ونوادر ليست جميعها طيِّعة للاستخدامات الرمزية؛ وتأملات فلسفيَّة حول طبيعة المرء ولكن كذلك حول سلسلة كاملة من الأسئلة الأخرى التي صيغت صياغة وجودية؛ وأوصاف لتفاصيل الأشياء التي تُلاحظ عن قُرب مخيف غريب؛ وقوائم ملحميَّة للأماكن والأنماط البشرية؛ وأشعار غنائية عن الوَلَه واليأس. وهذه التشكيلة من الأجناس إن هي إلاّ أسلوب للقول بأن الخطاب المناسب الذي يختاره المرء للحديث عن نفسه لا يمكن أن يقتصر على ضربٍ شعري واحد.

على أية حال، فإن محطَّ اهتمامي الرئيسي، بدلاً من ذلك، هو أن تتابع الفقرات ونسيج القصيدة إنما يعكس طبيعة الفرد. وهذه هي الخصائص الشكلية التي تهمُّ بصورة خاصة لأنه

توصل إلى الشعور بأن طبيعتنا (البشرية) هي طبيعة غريبة (لنعود ونستخدم هذه الكلمة مرة أخرى من جديد)، وأن نفس المرء ذاته هي مكان غريب. وفي اعتقادي أن ويتمان يستهدف إعطاء الدرس القائل بأننا إذا اقتنعنا شعراً بهذه الغرابة، فإننا سننمو أكثر في اعتراف متبادل، في قبول ديمقراطي. إن الشعور بالتفوق على الآخرين وأشكال التمييز الأخرى ستظل قائمة، بل وستظل قائمة بكل حدّة وشدّة، ولكنّ مصداقيتها ستواجه التحدي الذي يمثله إدراك مُستَحث شعراً حول مدى اتساع كل فرد من الأفراد بصورة متساوية.

وأعني بالتعاقب (sequnce) (وليس الحبكة أو التتابع) والنسيج (texture) خصائص من مثل انقطاعات العقيدة وتحولاتها المفاجئة والطفرات المفاجئة في النغم المختلف؛ واللامبالاة العامة بالمطلب القائل بأن قصة يرويها المرء حول نفسه ينبغي أن تكون قصّة؟ وعدم التوازن الظاهر في الاهتمام الذي يوليه فيها للأمور الصغيرة؛ والافتراءات المفاجئة والأمور التي تكاد تكون مترابطة إلاّ بصورة عشوائية؛ والفراغات الخالية من الكلمات التي تتسبّب فيها الكثير من الأشياء التي كان يمكن أن يتوقعها القارئ ولكنها لم تقل؛ والخاصية الهذيانية بين الفينة والفينة؛ والمفاجأة الشبيهة بالأحلام المتمثلة في ظهور الأشياء واختفائها فيها؛ وحِراك الهوية عند ويتمان، هذا الحِراك الذي هو أشبه بالأحلام، والذي يتمثّل في حراكات البؤر (سواء البؤر الكبرى أو البؤر الصغيرة المجهرية) وكذلك حِراك الحدّة والمنظور.

إن هناك حاجة لهذه الخصائص التأليفيَّة والتركيبيَّة لتقديم لوحة دقيقة عن الشخص الكامل. وإذا كانت تعاليم القصيدة المباشرة هي أن المرء متعدد، وأن المرء إذا نظر في الأمور بأمانة، فإنه سيجد الآخرين في داخل نفسه، فإن الخصائص الشكلية تعلّم درساً ذا علاقة هو أن المرء يكون (أو ينبغي له أن يكون) غامضاً إزاء نفسه، بمثل ما أن الآخرين غامضون إزاء أنفسهم (أو ينبغي لهم أن يكونوا كذلك). واستكشاف أو تفحّص المرء لنفسه يجعله أقلّ أُلْفة مع نفسه. ولذلك فإن معرفة المرء لنفسه هو معرفة أنه لا يوجد للمرء شخصية أو كيان وحيد وشفاف. ومن هنا فإن معرفة المرء لنفسه يعني معرفة أن المرء لا يستطيع حقيقة معرفة نفسه – على الأقل ليس معرفة كاملة وبصورة محددة تماماً. وفي هذا يقول ويتمان (في قصيدة لا تحمل عنواناً لم تظهر في الطبعة الأخيرة) «وكأنني لم أكن محتاراً مع نفسي»[١٠]. وهكذا فقد تحوّل التناقض الذي قال به سقراط من أن المعرفة هي الجهل إلى معرفة النفس في «أغنية نفسي». وتحديد مونتين (Montaigne) لاحتقار الذات على أساس أنه ثمرة لمعرفة النفس لا يخلو من اللوم. وحدود معرفة النفس هي حدود الخطاب الشعري، ويقول ويتمان أنه على الرغم من أن الخطاب هو توأم الرؤية، إلاّ أن الخطاب «غير مساوٍ لقياس نفسه». وفي كل لحظة من اللحظات، هناك المزيد مما ينبغي معرفته من قبل المرء حول نفسه أكثر ما يمكن

للمرء أن يقوله. وها هو يخاطب ملكة الخطاب الشعري بهذه الكلمات غير الشاعرية :

أرفض منحك ميزتي النهائية ، أرفض أن أنزع عني ما أنا عليه حقيقة،
احتوِ العالم، ولكن لا تحاول قط احتوائي،

. . . . . .

والكتابة والكلام لا يبرهنان عليّ،.....

(القسم ٢٥)

وإذا كان المرء أميناً، فإنه يصبح شخصاً آخر بالنسبة لنفسه تقريباً. وإلى حدٍ بعيد، فإن أهم نتيجة ستكون هي أن الرغبة في الحكم على الآخرين وإدانتهم ومعاقبتهم ستقل ويحلُّ محلها، بدرجة كبيرة، الرغبة في القبول بالآخرين وتقمصهم والتعاطف معهم. وإذا كان الفرد مركَّباً، فلا بدّ أن يصبح من الصعب جداً مساواة المرء بأي عمل من أعماله -- مهما يكن ذلك فظيعاً – ولربما مهما يكن ذلك خيِّراً. وكما يقول ويتمان بطريقة برمجية في قصيدته «كبيرة هي الأساطير (Great are the Myths)» (وهي قصيدة أسقطها من الطبعة الأخيرة):

ما فعله الأفضلون والأسوأون، يمكننا فعله،
وما شعروا به، ألا نشعر به داخل أنفسنا؟
وما تتطلَّعوا له، ألا نتطلَّع له نحن بالمثل؟[١١]

وفي اعتقادي أن الدروس المباشرة وغير المباشرة للقصيدة هي دروس ديمقراطية في الترابطية. فالأفكار الخاصة بالفرد ككيان مركَّب وبالفرد ككيان غير مألوف بأمانة لنفسه هي طرق لايقاظنا جميعاً على المساواة الإنسانية في أعلى مستوياتها الأخلاقية والوجودية. والاعتراف بأن الانسان مركّب وعدم معرفته في خاتمة المطاف هو الانفتاح على صلة قرابة مع الآخرين يمكن تعريفها على أنها التقبليَّة الاستجابية لهم. وهذا الاعتراف يزيد من شدَّة روح التبادلية بين الغرباء وهي أمر متأصل في الفكرة القائلة بالفردية القائمة على الحقوق في الدولة الديمقراطية.

إنَّ كتابات ويتمان هي لتشجيعنا كي نصبح أكثر اضطراداً واتساقاً في العيش حياة الحقوق المتساوية. فهو يسمح بالدخول لكل إنسان ولكل شيء في قصيدته. ومزاجه هو التكثيف. فهو يقول في شظيَّة من شظاياه: «إنني مجرَّد نَظْرة[١٢]. وهو يجعل من كل

شخص ومن كل شيء شاعراً. وهو يمنحهم جمالاً حتى ننظر لهم، ننظر وكأن تلك هي أول مرة، أو ننظر ثانية ولا نبعد نظرنا، وبعد ذلك نشعر عِوَضاً عن التجمد. وهو يعيد الرونق والبهاء لجمال الأشخاص الذين يتصفون بالجمال (وكذلك الأشياء الطبيعية الجميلة والأشياء الجميلة التي هي من صنع الإنسان). بل يذهب بعيداً – إلى الحد الذي ذهب إليه إيمرسون وثورو – في محاولة ربطنا بالعالم من خلال إحساس بالجمال الذي يجرؤ على الحدّ من الرغبة النهمة الخاصة بالإحساس بالفضيلة الأخلاقية، لأنه سرعان ما يتحول (ولأسباب وجيهة) إلى يأس عالمي أو حتى بُغض عالمي. ولكنه لا يقتنع بعمل ذلك فحسب. فويتمان يحوِّل كل ما يظن أنه غير جميل تقليدياً إلى أُمور شاعرية: وهو يحاول أن يجعل رائعاً المألوف والمبتذل و اليومي الاعتيادي و«المنظر الطبيعي المجرد» (كما صاغ ذلك في دفتر ملاحظاته (Notebook))[١٣]. وحتى الأكثر من ذلك، يحاول أن يحملنا على التفكير بأن من الممكن أن هناك جمالاً خاصاً، في كل ما هو رخيص أو خشن أو قبيح أو خالٍ من الذوق كذلك – الجمال الذي عليه كل إنسان وكل شيء بمجرّد كونه موجوداً هناك أو أنه وُجد لتوّه بدافع رغبته في أن يُنظر له بدلاً من أن يُلتفت بعيداً عنه. وحتى عندما يقول ويتمان عن القبيح أنه قبيح، كما في قصيدته «وجوه Faces» ويستعرض هذا القبح، فإن رسمه له مفعم بالحيوية لدرجة أن القبح يصبح لا غنى عنه من الناحية الإنسانية. وكما يقول في قصيدة استثناها من الكتاب هي «أفكار – الفكرة الأولى: طَلَعات (Thoughts - 1: Visages)»: «عن القبح – بالنسبة لي أن فيه بمقدار ما في الجمال»[١٤].

وبالمثل، ولكي يشجع ما يسميه التعاطف (sympathy)، أو ما يمكن أن نسميه نحن الاعتناق أو التقمص العاطفي (empathy)، ها هو يستحث إنسانية بني الإنسان؛ ومخلوقية (Creatureliness) الحيوانات، وماهية (quiddity) الأشياء، ويبين لنا بصورة شاعرية، ويدعونا للمشاركة في تعاطفه مع ما هو تعاطفي فعلاً، ولكننا، في تسرُّعنا لا نتعاطف معه بدرجة كافية. والأهم من ذلك، فإنه يحمل، بصورة شاعرية، الحاجة للتعاطف مع ما هو غير جذّاب أو حتى ما هو صاد. ويفسح مجالاً شاعرياً لما هو منزلي مألوف وما هو غير هام وما هو غامض وما يتغاضى عنه الناس وما هو مُحتقر وما هو شرير وما هو مصاب بالمرض.

وطوال الوقت، بطبيعة الحال، فإن توسُّله الدائم هو لنا كي نمارس الاعتراف: أن نعترف بأنه عندما يتعلَّم المرء إدراك المزيد من الجمال ويشعر بمزيد من التعاطف، فإن المرء يحقق العدل لنفسه، لطبيعته المركبَّة. وتماماً كما أنني أكثر مما يستطيع الآخرون استيعابه، كذلك هم أكثر مما أستطيع أنا استيعابه. ومن المهم بصورة خاصة أن يشعر المرء بأن ما هو غير جميل

ليس غير جميل فقط، وهذا كل ما في الأمر، وأن الأشرار ليسوا مجرد أشرار وانتهى الأمر، وأننا يجب أن نشعر بأنهم ليسوا ذلك، كما يفعل ويتمان بما يكفي من الوقت، دون أن يعتمد على أي مفهوم ديني للروح.

أن تحيا ديمقراطياً وأن تحيا تقبلياً واستجابياً هو من الأمور الخطرة، ولذلك فإن من السهل مقاومة الدعوة لهذه الحياة. وويتمان يعرف ذلك. ولهذا فهو يفهم الحياة في الثقافة الديمقراطية كعمل بطولي. والارتباطية الديمقراطية المكثّفة هي عمل بطولي. وما يجعلها كذلك هو الكمية الهائلة غير العادية من التغلُّب على النفس التي تتطلبُّها. فهناك الكثيرمن الأشياء داخل نفس المرء يجب التغلُّب عليها. وأولها الاستعداد للاعتقاد بأن المرء هو شخصية هذا المرء، وأنه لذلك من الصواب أن يعيش هذا المرء حياة مكرَّسة كليَّة للممنوعات والمسموحات من أدواره ووظائفه، أوحياة مكرَّسة كلية لرعاية أوجه غرابته واختلافاته عن الآخرين – ما يسميه ميل (Mill) بصورة ملائمة «غرابة الأطوار (eccentricity)». كذلك أن يتغلب على الرغبة الحتمية في الانغلاق على نفسه في داخل تجربته، ورؤية الآخرين، أو جوانب من الطبيعة، كأمور مذمومة أو فظيعة. والفشل في هذا الاعتراف، وبالتالي في القبول، هو احتمال دائم ويحدث بصورة متكررة. والتغلب على النفس مثله مثل التغلب على الخوف والاشمئزاز هو رسالة الشاعر الدائمة.

ومما يسهِّل عدم تعامي الاهتمام عن الأمور الظاهرة والعميقة هو الالتزام بأن ما يدركه المرء أو يعرفه بالسليقة أو يفسِّره ليس هو المكوِّن الذي لا مكوِّن غيره للأفراد الذين يقابلهم هذا المرء أو يتخيلهم. وبإمكان المرء أن يتحمَّل الأمور الظاهرة والعميقة بصورة أفضل عندما يعرف المرء أن الناس يمكن أن يفوقوا، في كل الاتجاهات، الجوانب الخاصة المعروفة التي يقابلونها. أو يمكن للمرء أن يبتهج في الأمور السطحية والعميقة أكثر وأكثر عندما يعرف أنها مجرد مظاهر مؤقتة لإمكانية كامنة باقية غير ناضبة، أي أنها مجرَّد وعود. وهكذا فإن ويتمان يستهدف ربطنا بصورة أكثر إحكاماً بالآخرين كما هم، ومهما كانوا، في حين، وبسبب أنه يشير إلى الروح غير القابلة للتحديد التي عليها كل واحد، والتي لا نستطيع ربط أنفسنا بها، والتي لا نستطيع سوى أن نبجّلها.

وفي قصيدة متأخرة جداً هي «عظيم ما يُرى (Grand is the Seen)» يمكن أن تُقرأ أبيات ويتمان، على الرغم منه، بطريقة دنيوية وفانية خالصة، وتصبح وثيقة الصلة بالموضوع بشكل عام:

عظيم ما يرُى، الضوء، بالنسبة لي – عظيمة هي السماء والنجوم،

عظيمة هي الأرض، وعظيم هو الزمان والمكان السرمديين،
وعظيمة قوانينها، متعددة الأشكال، المحيِّرة، المتطوِّرة
ولكن الأعظم من ذلك بكثير روحي التي لا تُرى...

. . . . . .

أنت أكثر تطوراً، أكثر اتساعاً ومحيِّرة أكثر، يا روحي!
أنت أكثر تعدداً في أشكالك – وأنت سرمديَّة أكثر منها جميعاً.

إن المرئي أحطُّ قدراً من غير المرئي، ولكّن ويتمان يستطيع رفع شأن الأحط (مجرد شخصيات)، ومع ذلك يجعل الأسمى (الأرواح) تبدو حقيقية.

وعلى سبيل المثال، فإن حياة العمل تستخلص من ويتمان في قصيدة «أغنية للمهن (A Song for Occupations)» الحكم النموذج القائل بأن حياة العمل هذه فيها «أكثر بكثير جداً مما نستطيع أن نُقدِّره (وفيها أقل من ذلك أيضاً)». وتحويله الأمور إلى الشِّعر له حركة ذات شقين. فالحياة من الناحية الشاعرية أكثر ثراء مما يفترض عادة ولكنها أقل حقيقية من الأرواح التي تنبعث منها. ويتمثل جزء من رسالة ويتمان في إيقاظ الإعجاب بالأمور السطحية والعميقة الخاصة بالكائنات الاجتماعية وعلاقاتها. ولكنه يريد لهذا الإعجاب أن يكون مدركاً بصورة أمينة للطبيعة الطارئة للفعلية (كون الشيء قائماً فعلاً أو حقيقة) والطبيعة الحقيقية للإمكانيات الكامنة. ويمكن لهذا الإدراك أن يؤدي إلى إعجاب أكثر إثارة للمشاعر بما هو موجود هناك وبالتالي تجنب الإيمان السيئ الذي يجعل العالم متماسكاً بصورة زائفة وضرورياً بصورة زائفة. (وآمل ألاّ أكون أجعل من ويتمان شبيهاً جداً بسارتر).

وبطبيعة الحال فإن قراءتي لويتمان تخاطر بأن تنتهي في تناقض، وأعني بذلك أنني أقترح أنه لا يوجد أي مظهر من المظاهر جيد في حدِّ ذاته، ولكن عدداً غير محدد من المظاهر المحتملة لها قيمة محددة. وللإجابة على ذلك، أود القول إن ويتمان يبني نفس الشعور المتمثل في أن ما يعطي الإمكانية الكامنة اللامحدودة ما هي عليه من قيمة هو تماماً الاحترام والتقدير تجاه أي واحد يمكن لها أن تستثيره ومن ثمَّ القبول بكل واحد يمكن لها أن تؤدي إليه. والفاعل هو أكثر من مجموع أفعاله.

سأشير هنا بصورة مختصرة إلى فرقٍ أساسي بين ويتمان وإيمرسون في الاستراتيجيات التي يتبنَّيانها للتغلُّب لا على الخوف والاشمئزاز فحسب بل على ما أسماه ويتمان في «أغنية الطريق المفتوح **Song of the Open Road**» و«الكراهية واليأس الصامتين السريِّين». فكلاهما يشعران بالانزعاج من الجُبن والحُزْن العام الذين يجدانهما في الحياة الأمريكية، وكلاهما يبدوان وكأنهما يَرَيان، في بعض الأحيان، أن تفسير ذلك يوجد في الصرامة والقسوة اللتين عليهما السعي الاقتصادي وكذلك في فشل الثمار الاقتصادية في إشباع هذه الصرامة والقسوة أو حتى في التعويض عنهما.

ففي كتاب الطبيعة (**Nature**) كما في كتابات أخرى يحاول إيمرسون إحداث المصالحة بين الفرد اليائس، سواء كان ذكراً أم أنثى، وبين ما هو خارج ذات هذا الفرد – وهو ما يسميه ايمرسون «اللا أنا (**NOT ME**)» – عن طريق محاولته توضيح أن عمليات الطبيعة هي من فَيْضِ عقل الإله ولكنَّ هذا العقل هو مثل عقولنا نحن وبالتالي فإنَّ كلَّ ما نراه هو ذكاؤنا نحن مجسماً بصورة خارجية. والدليل على الصلة الروحية التي تربط الإنسانية بالألوهيَّة هو أن الطبيعة هي التي تغطي مختلف أشكال الدروسِ القيِّمة الانسانيَّة، العملية منها والخُلقيَّة. ويبدو أن هذه الصلة (بين الإنسانية والألوهية) صُمِّمت على يدِ عقلٍ مصمِّم على تعليم العقول الأخرى. فالطبيعة هي لغة الإله؛ ونحن نتعلَّم قراءتها عندما نتعلَّم كي نرى أوجه التطابق بين ما هو طبيعي (**natural**) وما هو عقلي (**mental**). وطموح ايمرسون – في بعض الأحيان، على أية حال – هو أشبه ما يكون بطموح هيجل: أي التغلُّب على الغُربة وتحقيق المصالحة عن طريق الاعتراف بأوجه الشبه بين الطريقة التي يعمل بها العقل البشري وبين كيفيَّة تكشُّف العمليات الطبيعية بصورة تكون مفهومة لنا. كما أن هناك بعض الأوقات، أيضاً، نرى فيها كيف أن ويتمان يقتفي أثر إيمرسون إزاء النظرة إلى هذا التصميم (الطبيعي). وفي الحقيقة فإن ويتمان نفسه، في مرحلة متأخرة من حياته، يعترف بفضل هيجل عليه[١٥]. وفي الحقيقة فإننا نلاحظ لمحة من عَظَمة هيجل أو إيمرسون في قصيدة «أُغنية نفسي»:

> إن ما يبهر النفس وما هو هائل هو السرعة التي سيقتلني فيها شروق الشمس،
> إذا لم أستطع الآن وعلى الدوام إخراج شروق الشمس من نفسي.
>
> (القسم ٢٥)

وشروق شمسه هو قوَّة خطابه الشعري، قوَّة خاصة بإعادة خَلْق العالم كما هي عن طريق التعبير عنه بالكلام (الشعري). ولكل ذلك، على أية حال، فإنني أعتقد أنه يقوم في «أغنية

نفسي» بشيء يمكن فَصْله عن غَيْبيَّات (metaphysics) إيمرسون. وفي الحقيقة فإن هذين البيتين السابقين من الشعر طيِّعان للتفسير الوجودي أكثر مما هما طيِّعان للتفسير الخاص بما هو وراء الطبيعة البشرية.

ولا يتعلَّق الأمر باكتشاف أوجه التشابه بين عمليات العقل وعمليات الطبيعة ولكنه يتعلق باكتساب أوجه القرابة بين المرء نفسه وبين الآخرين (وبين بقية الطبيعة كذلك). وليست هذه العلاقة تشابهيَّة أو رمزية، وليست تطابقية أو تأمليَّة، ولكنها علاقة فعلية؛ وهي مستقلة عن أية إشارة إلى أي خالق أو إلى أي تشابه مع أي خالق. وفي اعتقادي أن الأسلوب العام الذي يسير عليه ويتمان في «أغنية نفسي» هو الطريقة الأفضل في كثير من الأوجه في إحداث المصالحة. فأسلوبه هذا لا يتحاشى الغيبيات اللاهوتيَّة فحسب، بل لا يصرُّ بإلحاح على تقديم الموعظة الأخلاقية. إذ يخرج علينا ويتمان مباشرة ويقول في المقدمة (the Preface)، الصادرة عام ١٨٧٦، إنه «في حين إن الدرس الأخلاقي هو الفحوى وفي خاتمة المطاف الذكاء اللذان عليهما الطبيعة، كل الطبيعة، فإن لا يوجد أي شيء علي الأخلاق يمكن أن يقال عنه أنه أخلاقي في أعمال الطبيعة أو قوانينها أو مظاهرها». ويوسِّع أسلوب ويتمان هذا من شعور الغرابة (strangness) في الوقت الذي يقوم فيه بتوسيع الشعور بالتشابة (sameness).

لا أنكر أن بعض معتقدات ويتمان تسهِّل المخاطرة بالقبول بتعاليمه، أي، المخاطرة بالعيش ديمقراطياً. وهو يقترح بين الحين والآخر (وخاصة في آفاق ديمقراطية (Democratic Vistas) أن للمرء صلابته، وأن المرء ليس مجرد كيان مركَّب. ويبدو الأمر وكأنه يظن أن عليه أن يقدِّم ضماناً على أنه، في خضم كل عمليات الإدراك والتعاطف التي يشجِّع عليها، ومن ثمَّ ارتباطية صلة القرابة التي يريد أن يشجع عليها، لا يحثُّنا على التفكك. وستكون الشجاعة وإغداق التعاطف ممكنان بصورة أكبر إذا اعتقد الواحد أن له لبَّاً أو جوهراً (a core) وأن هذا اللب أو الجوهر يظل دائماً سليماً دون أن يُمس.

ولا يكتفي ويتمان بالاستقرار المحدود الذي يتأتى من الذاكرة، من الاستمرارية غير المستقرة الخاصة بالوعي ومن لحظات – مجرّد لحظات – التركيز الذاتي. كما أنه لا يقتنع بربط هوية الشخص الواحد الثابتة بالحقيقة البسيطة القائلة إن فيض الوعي – أو تمازج النفس والروح ولكن على غير شروط أي منهما – هو ملك هذا الشخص ذاته وليس ملكاً لأي أحد آخر؛ وأن هذا الشخص هو الوحيد الذي له حرية الوصول لهذا الفيض من الوعي؛ وأنه، وبسبب هذا الفيض، أنا الوحيد الذي يمكنني أن أحيا داخل نفسي وأعرف أنني أنا ولست شخصاً آخر. ويريد ويتمان أن يؤكِّد إيمانه بأنه يوجد هناك في أعماق أعماق كل شخص شيء ما مميِّز وغير متغيِّر في آن واحد. وما ينطوي عليه ذلك هو مفهوم ديني للروح

بصفتها هوية مميَّزة وغير قابلة للتغيير، سواء كانت خالدة أم لا. ويشير ويتمان في آفاق ديمقراطية (Democratic Vistas) إلى «ذلك الشيء الذي يكون عليه الانسان (وهذا هو آخر عزاء للفقير الكادح) الذي يقف بعيداً عن كل الناس الآخرين، إلهي في حدِّ ذاته، أو إمرأة في حدِّ ذاتها». كما يقول كذلك: «إن صفة الكينونة (Being)، في الشيء نفسه، وفقاً لفكرته المركزية وغرضه الخاصَيْن به، وينشأ من هناك وإلى هناك – .... هو الدرس الذي تعلمّه الطبيعة. حقيقة إن الإنسان الكامل يجمع ويختار ويستوعب، ولكن إذا انهمك بصورة غير متوازنة في ذلك، فإنه يتجاهل أو يضع غشاءً على الخصوصية القيمّة والأصل الخاص والنيِّة المتمثِّلة في أنه، أو نفس الإنسان، الشيء الرئيسي، هو فاشل، مهما كانت رعايته واسعة المدى»[١٦]. ويبدو أن هاتين الفقرتين تهددان راديكالية «أغنية نفسي» ويبدو أنهما تضعان الفردية في الاختلاف العميق الدائم الذي عليه كل شخص بدلاً من وضعها في الهروب من الهوية الثابتة وفي اتجاه إغداقات الإدراك والتعاطف.

كان ويتمان يقرأ في كتاب ميل (Mill) عن الحريَّة (On Liberty). وتشير الفقرة الأولى من آفاق ديمقراطية (Democratic Vistas) إلى كتاب ميل هذا. وأظنُّ على أية حال، أن الفصل (الثالث) العظيم من كتاب ميل حول الفردية يلّوث التفكير الذي عليه ويتمان. فهو يربط فكرة ميل الخاصة بالفرد كشيء استثنائي أو شاذ (والكلمة التي يستخدمها ويتمان هي خاص (idiocratic) بما يعتقده هو نفسه وذلك في طبقة سفلية؛ ولكنه يقوم طوال الوقت بعمله الحقيقي وهو أن يفعم بالحيوية والنشاط الفكرة الديمقراطية الأصلية القائلة بأن على كل فرد أن يحاول اكتساب هوية ما أوالاحتفاظ بها (بالروح الخاطئة (in the wrong spirit). وأعني بذلك أن الفرد الديمقراطي، ذكراً كان أم أنثى، إذا كان صادقاً في إيمانه بروح الديمقراطية، فلا ينبغي له (من ناحية) أن يصبو إلى أن يكون حضوراً مشكَّلاً، كما لو كان لوحة فنيَّة، متألقاً في تماسكه ولا يمكن إنكاره فيما يصل إليه، ولا ينبغي له (من ناحية أخرى) أن يحاول التصريح «بعبقريته» الحقيقية.

وفي اعتقادي أن مثل هذا الحديث الجوهري عن الشخص أو الروح يقف حجر عثرة في طريق أكثر تعاليم ويتمان للديمقراطية. وأُفضِّل كثيراً أن أظلَّ متمسكاً بفكرته القائلة بأن ما يظل داخل نفس المرء الواحد عندما يؤدي وظيفة أو يلعب دوراً هو خزان لا حدود له، ولربما الأفضل أن نقول أنه رصيد لا حدود له. والقول بالإمكانية الكامنة غير الصريحة بدلاً من القول باللب أو الجوهر الذي لا يمكن تدميره (والذي ينبغي أن يظل مُختبئاً أو لا يُظهر نفسه إلاّ بصورة خاصة) القول بهذا يناسب القول «بالفرد الديمقراطي المركَّب العظيم»، وهي الفكرة التي ينبغي الاحتفاظ بها.

إن مما لا يمكن انكاره أن المرء لا يمكن له أن يعيش بصورة مستمرة في أعالي التقبليَّة والاستجابيَّة. وبتعبير أكثر فجاجة، لا بد أن يكون لكل امرءٍ شخصيته. أي أنه ينبغي أن يقوم بعمل ما، أو يشغل وظيفة ما أو يلعب دوراً – بل ربما عليه أن يقوم بأكثر من عمل أو يشغل أكثر من وظيفة أو يلعب أكثر من دور. وعلى المرء أن يحيا حياة تتألف في معظمها من الأمور الاعتيادية. إذ يقول ويتمان في المقدمة (the Preface) (التي نشرت عام ١٨٧٦)، «بالنسبة لأرفع وجهة نظر ديمقراطية، يكون الإنسان مقبولاً بأكثر ما يكون عندما يعيش للحياة العملية عيشة جيدة وعندما يعيش الكثير من الأمور التي تحدث له كمزارع عادي أو بحَّار عادي أو ميكانيكي أو كاتب أو عامل أو سائق عادي عيشة جيدة. فالمرء سيؤدي عمله، وكذلك «واجباته كمواطن وكأبن وكزوج وكأب وكشخص موظَّف في دائرة أو محل». ولا تصبح الحالة الاعتيادية مشكلة، إلاّ عندما تكون متجذِّرة في انصياع خالٍ من التفكير مسلَّم به. وتخبرنا أبيات من قصيدة «ذلك الظل شبيهي (That Saadow My Likeness)» أن ويتمان يريد أن نكون مطاردين وملاحقين بانصياعنا، وبالتالي نتشكَّك في هذا الموضوع:

ذلك الظل شبيهي الذي يروح ويجيء باحثا عن معيشة،
مثرثراً، مساوماً
كم مرَّة من المرات أجد نفسي واقفاً انظر له حيث هو يتراقص،
كم مرَّة تساءلت وكم مرَّة راودني الشك فيما إذا كان ذلك (الظل) هو أنا حقيقة.

وأقصى أمل لدى ويتمان لا بد أن يكون أنه يوجد هناك حالات أولحظات يصل المرء عندها ويتذكر ويدرك المعاني العميقة للحياة في الديمقراطية القائمة على الحقوق. وقد تكون هذه المناسبات من مناسبات التركيز الذاتي نادرة الحدوث، ولكن لا بدّ أن يكون لها أثر واسع الانتشار ودائم طويلاً، حتى وإن كان يبهت مع الأيام. ونموذج ويتمان لمثل هذه اللحظات هو الإلهام الشاعري، ولكنَّ العبارات التي يستخدها حول حالة التكوين قابلة للتبادل مع تلك العبارات التي يستخدمها في دفتر الملاحظات (Notebook) في وصف التقبلية الوجودية للعالم: «إن فكرة النشوة، ومع ابقاء كلّ الحواس يَقِظة – فقط حالة من الاستغراق التأملي المبتهج السامي – المحسوس والمادي بكل مظاهره – العالم الموضوعي معلَّق أو متوَّج لبعض الوقت والقوى في حالة ابتهاج وحرية ورؤية»[١٧]. والتأثير لا يظهر نفسه فقط في أفعال روحية منعزلة من التأمل أو التعاطف عندما «تظهر حياتك بعيدة بكل شعور غامر وبكل حدث»[١٨]، بل أيضاً في أعمال مُوحى بها ديمقراطياً من العَرَضيَّة جداً إلى أكثرها انضباطاً. والمبالاة التامة والتقمص، حتى لو لم يكونا قويان بصورة مستمرة، فإنهما ينيان

الارتباطية الظاهرة الخاصة بالثقافة الاستجابية الديمقراطية: من حيث تسامحها وكرمها ورغبتها في الحركة والطرافة والامتزاج وعدم النقاوة.

وعلى أية حال، فمن الأفضل عدم التظاهر أن الاستجابية يمكن أن تكون مبدأ مباشراً ومستمراً للسياسات العامة. وحالما يتم ضمان حقوق كلّ فرد والحد الأدنى من الحاجات، فإن الهدف من العمل السياسي سيظل غير محددٍ وفق تعاليم ويتمان إلاّ بصورة غير مباشرة. وترد هذه االصورة التي عليها هذه الصورة غير المباشرة في قصيدة ويتمان. «بجانب شاطئ اونتاريو الأزرق (By Blue Ontario's Shore)» عندما يتحدث عن تأثير الشعر الجيد: «هل ستذوب هذه الصورة فيَّ مثل ما استوعب الطعام والهواء، وهل ستظهر ثانية في قوتي وهيئتي ووجهي؟» وثمة صورة أخرى للطريقة غير المباشرة هذه تظهر في كتالوجه الخاص بالبليَّة الموسوم «اجلس أنا وانظر إلى الخارج (I Sit and Look Out)»:

كلَّ هذه الأشياء – كل الحقارة والمعاناة التي لا تنتهي
وأنا جالس أنظر لها،
أرى، وأسمع، ولكني أظل صامتاً.

فالانتباه والصمت ليسا خاتمة الأعمال، بل هي مجرد مقدمات لا غنى عنها للاستجابة العاقلة المُحْسِنة، التي يُستلهم محتواها من قبل التقبليَّة المثالية التي يقول بها، وإن لم يحددّها، ويتمان.

وأود أيضاً أن أقترح أن هذه الارتباطية الظاهرة المصنوعة غير موضَّحة تماماً في فكرة ويتمان الخاصة بالحب التماسكي، أو حب الرفاق. وفي رأيي، فإن هذا معناه التطبيق الحرفي للتقبلية والاستجابيَّة. فهي مساواة صيغت صياغة حرفية جداً: فالمرء يذوب في «الكل (en masse)» عوضاً عن أن يظل مرتبطاً بالآخرين على قدم المساواة. وتَعِد هذه المساواة بأن تتفوق على التعاطف ولكنها تقصر دونه وتصبح جمعية قطيعية (gregariousness). وبيت الشعر الذي استخدمه في قصيدةٍ عن الحرب وهي «من بين الأشلاء ارتفع صوت نبي (Over the Carnage Rose a Prophetical Voice)» هو بيت زائف: «لا زال يتوجب على الحب أن يحلَّ مشاكل الحرية». فالتماسكية تهدد بخنق فردية الشخصية ذاتها التي يحاول ويتمان التشجيع عليها، في حين أنها تقوم بنزع وتزييف روح الفكرة الأسمى القائلة بأن المرء نفسه هو كيان مركّب وبالتالي غير محدد، وبالتالي غير متاح بصورة صحيحة للانضمام كليَّة إلى الآخرين. وهي لا تنسجم وروح الفردية القائمة على الحقوق. كما أنها تخدم المشروع الشرير الخاص بالقومية. والجانب الرِفاقي عند ويتمان ليس هو أكثر جوانبه جاذبية لأنه ليس

جانباً ديمقراطياً أصيلاً. فالرفقة في النضال والرفقة كتعزية عند الأحزان في المجتمع الهرمي الذي يقوم على وصم أفراده رفقة جيدة، ولكنّ الرفقة كرباط ديمقراطي محدّد ليست جيدة لأنها ليست على ما يرام.

ومن الجدير بالملاحظة أن التماسكية لا تظهر في «أغنية نفسي» وأن ويتمان يعطي فكرة عن التمسكية، لمرة واحدة في «أغنية الطريق المفتوح (Song Of the Open Road)» (التي نشرت عام ١٨٥٦) في وقت قريب من نشر «أغنية نفسي»، ولكن هذه الفكرة لا تتخلّى عن أكثر أشكال الفرديّة راديكالية عنده:

ها هي التمسكيّة، إنها ليست مُصاغة من قبل، إنها ملائمة؛
فهل تعرف ما معنى أن يُحبّك الغرباء وأنت تمر؟
وهل تعرف حديث أولئك الذين يصبحون مُقْلة العين؟

وهذا النموذج هو نموذج طوافٍ جنسي، نشوة عارمة مؤقتة، وهي نفس النوع من الارتباطية الذي ينتمي إلى نفس مجموعة المشاعر الشبيهة بالتعاطف. وإذا كان هذا القول قولاً عفوياً غير متكلّف، فلنأخذ، عوضاً عن ذلك بعض الأبيات (من «أغنية الأرض المتدحرجة (A Song of the Rolling Earth)» التي تقدم أحد أفضل تعاريف ويتمان للتعاطف:

أقسم أنني بدأت أعرف الحب بتشنجات أعذب من تلك التي تستجيب بها ساعة الحب،
فهو الحب الذي ينطوي على ذاته، الذي لا يدعو أحداً قط ولا يرفض دعوة أحدٍ قط.

ودرس آخر يعلمنا إياه ويتمان هو أن الكيان الفردي المركّب سيعيش لنفسه بطريقة تختلف كثيراً عن الانغماس الذاتي الخاص بالثقافات غير الديمقراطية. أولاً، إنّ كلّ ما يقوله ويتمان حول الفرد هو تحريض على العمل أكثر وأكثر لتفعيل إمكانيات الفرد الواحد الكامنة. فها هو يقول في «وداعاً (So Long)» (في بيت أسقطه من الطبعة النهائية للقصيدة):[١٩] مرة أخرى، إنني أرغمك على أن تعطي نفسك بعض اللعب». وهذا يعني أن تحيا حياة تجريبية بصورة أكبر. وقد يعني كذلك أن تبحث عن تراكمية تجارب منوعة، وكأن ذلك هو الطريقة الوحيدة التي يمكن بها احتواء العديد من تطلعات الروح للراحة والاطمئنان. والأمل الذي يحدو ويتمان هو أنه بتحقيق كل هذه المكاسب، فإن هناك القليل الذي يمكن أن تخسره. فهو يقول في «أغنية الأرض المتدحرجة» إن «النمو الذي لا يمكن إنكاره» يقيم دعائم حقيقة الروح. وثانياً، وهو ما يرتبط بأولاً أعلاه، في أي نشاط من النشاطات، فإن الفكرة القائلة إن المرء قادرٌ دائماً على أكثر مما يقوم بفعله حالياً

ينبغي لها أن تؤثّر على نوعية ما يقوم المرء بفعله. وتظهر أعظم صياغة لهذا المفهوم قام بها ويتمان في القسم الرابع من «أغنية نفسي»:

بعيداً عن الشد والجذب، يقف ما أنا عليه،
يقف لاهياً، منصاعاً، متعاطفاً، كسولاً، متوحداً،
ينظر إلى أسفل، ويكون منتصباً، أو يحني ذراعه على راحة ما غير محسوسة
يُطل برأس منحنٍ جانباً شغوفاً بمعرفة ما سيحدث بعد ذلك،
داخل اللعبة وخارجها ويراقبها ويتعجب من سيرها.

هناك أخلاقية كاملة من أخلاقيات العمل مضغوطة في هذه الأبيات الخمسة، وهي أخلاقية مناسبة للديمقراطية بسبب التكريس الذي تمنحه الديمقراطية لرغبة العمل الجاد في التحول إلى هَزْل ولعب، ولاستبدال القتال الحربي إلى «حروب أكثر تعقلاً، حروب عذبة، حروب تمنح الحياة (من عودة الأبطال (**The Return of the Heroes**)». «وداخل اللعبة وخارجها» هي جدية ديمقراطية: و«لا شيء يستحق الاحتفاظ به» هو حقيقة ينبغي تبنيها عوضاً عن رفضها.

وترتبط الديمقراطية في بعض الأحيان بالجسامة، الجسامة العامية المبتذلة الهجينة أو المهجّنة. وفي هذا قال ادموند بيرك (**Edmund Burke**) في «تأملات حول الثورة في فرنسا (**Reflections on the Revolution in France**)» إنه وفقاً للسلوك الارستقراطي «فقدت الرذيلة آثامها لأنها فقدت جسامتها». حسناً، يحاول ويتمان أن يوحي بأن الديمقراطية لها فضيلتها الخاصة بها، فضيلة كونها «في الداخل وفي الخارج في آن واحد»، ومن هنا كانت هذه الفضيلة فضيلة عدم وقار وفضيلة انحلال وأن هذه الفضيلة تتمكن في نهاية المطاف من تحقيق ذاتها عن طريق الفهم بأن أولئك الذين يتصرّف المرء إزاءهم هم مساوون له، هم هذا المرء نفسه من حيث أكثر أوجه الأمور أهمية. وهذا ليس مجرد تلاعب بالأساليب. فمن الأسهل أن نتحلى بالفضيلة إذا لم نشعر قط أننا موجودون في حضور غرباء. ويعبّر ويتمان عن الفضيلة الديمقراطية أصدق تعبير في سؤاليه اللذين يكادان يكونان سؤالين استنكاريين حول الفرد الديمقراطي:

الإنسان المتوحش الصدوق والمستفيض من هو؟
هل هو واقف في انتظار الحضارة، أم تجاوزها وسيطر عليها؟

(القسم ٣٩)

ويجرؤ ويتمان على تطبيق أخلاقية «داخل اللعبة وخارج اللعبة» حتى على المعاناة،

سواء أكانت معاناة المرء نفسه أم معاناة الآخرين. فهو يوحي بأنني إذا أوقفت زخمي كي أراقب الآخرين، فإن أذاهم سيسجَّل عليَّ بإيلام أكثر مما فعلوه من قبل. وإذا لم أكن داخل لعبتي تماماً، فإن أمامي فرصة ملاحظة ما يحدث للآخرين الذين قد يكونون تورطوا في لعبتي أنا أو في لعبة أخرى. كذلك إذا لم أكن داخل لعبتي تماماً، فلربما كنت قادراً على مراقبة أذاي لا مجرد معاناة هذا الأذى، ولذلك، فإنه قد يُسجل بأقلّ إيلاماً لي.

عند هذا الحد، فربما أنه حتى القارئ المقدِّر لويتمان قد يفكِّر أن صياغته المثالية للفرد المركَّب قد تكون تطالب بالشيء الكثير، وبالإضافة إلى ذلك قد تكون تطلب بالشيء الخطأ. وتماثله الشاعري مع كل أولئك الذين يعانون قد يكون مصطنعاً. وأتناول فيما يلي بصورة تخطيطية بعض المصاعب التي قد يواجهها الطموح إلى ارتباطية مكثَّفة.

بداية، يمكن للمرء أن يسأل، أليس هناك حدود غير حتمية ومرغوب فيها حول القدرة على إدراك الجمال؟ ما هو المدى الذي يمكن أن يصله المرء في رؤية الجمال، عندما يكون ما يقدم نفسه، بالمقاييس المعتادة لكل من الذوق واللياقة، هو تافه أو عديم الخجل أو شنيع؟ ولماذا لا يتم بدلاً من ذلك تشجيع جهود أكبر من أجل التحسين الجمالي؟ ويتمان نفسه شغوف أن يرى ثقافة نابضة بالحيوية والنشاط ومتحققة جمالياً بصورة أكبر.

وهناك سبب وجيه لهذه الشكوى، كما توضح ذلك جمالية ويتمان الأكثر تقليدية، كما توجد بخاصة في آفاق ديمقراطية **(Democratic Vistas)**. واستجابة لذلك، افترض أنه يمكن القول أن ما يمثِّل خصائص الفن الأمريكي أكثر وأكثر في القرن العشرين هو الشهية غير العادية والمصرَّة على خلق فنٍ من الرِمَم وهكذا تدفعنا هذه الشهية لإعادة تعريف ما هو الفن وإعادة النظر فيما نحن على استعداد للتغاضي عنه أو احتقاره أو لإلقائه في سلة المهملات كنوع من الرِمَم. وهذه الشيهة أمينة للروح التي عليها أعمال ويتمان. فهي خاصية ديمقراطية؛ وهي راديكالية؛ وهي بطولية بأسلوب جديد. ولهذه الأسباب، فإن من الأفضل عدم القيام، على جناح السرعة، بتحديد الحدود للإدراك المعطاء، وعوضاً عن ذلك، توقع أن الفن الأمريكي سيتمكَّن مراراً وتكراراً من إصلاح ما يبدو أنه غير قابل للإصلاح بطريقة جمالية. وما يقوم به الفنانون كفنانين مهنتهم الفن، يمكن أن يقوم به الآخرون دون تخطيط. (وتوجد هذه الظاهرة في معزل عن الخصائص الجذابة بصورة ماكرة الخاصة بالفن الجماعي أو الشعبي، وهذه الظاهرة جذابة تماماً للمتعلمين جيداً لأنهم يكتشفون في بعض هذا الفن جدَّية تعود بإدراك معطاء).

وهناك مصاعب أكبر تعترض السبيل في مسائل التعاطف والتقمص. أليس هناك حدود

أخلاقية صحيحة وعقلية حتمية للقدرة على التماثل والتطابق مع بني الانسان؟ ولنترك جانباً الرغبة المثيرة للإعجاب في إقامة صلة قرابة مع الحيوانات وبالتأكيد مع الطبيعة غير الحيَّة، كما يحاول ويتمان أن يفعل. ولنمنح ويتمان حركية الهوية المثيرة للإعجاب التي يدعيها شعراً عندما يقول، على سبيل المثال:

إني أُخرج العريس من مخدعه وأبقى مع العروس مكانه
وأضمُّها طوال الليل إلى فخدي وشفتي.

(القسم ٣٣)

ثم يسارع بعد ذلك إلى القول:

إن صوتي هو صوت الزوجة، الصراخ المذعور بجانب حَاجز الدَرَج
ويذهبون ويحضرون جسدي الرجولي مبللاً بالماء غريقاً.

(القسم ٣٣)

فهو ينتقل من التماثل والتطابق مع العريس إلى التطابق والتماثل مع المرأة المتزوجة المستقرة في زواجها، أي ينتقل من الإكتمال إلى الضياع. إنه الجنسان معاً وحالات أخرى كثيرة. ولنقل إن الفرد المهيأ ديمقراطياً يمكن له أن يقوم بأداء مثل هذا العمل البطولي الفذ المتمثل في التقمُّص، ولا بدّ له من أن يرغب في القيام بذلك الدور.

ماذا سيقول المرء، على أية حال، عندما يكتب ويتمان قائلاً:

أنا الرجل، أنا عانيت. كنت هناك.

. . . . . .

أنا العبد المطارد. أجفل من عضة الكلاب.
جهنم واليأس يلفاني...
الكرب والآلام المبرحة هي أحد أشكال تغيير ملابسي،
وأنا لا أسأل الشخص الجريح عن آلامه،
فانا نفسي أصبحت ذلك الجريح،
وتزرقُّ الآمي وأنا أتوكأ على عصى وأراقب.

(القسم ٣٣)

وعندما تقابل عبداً مطارداً أو تتخيله، فما معنى أن تصبح العبد المطارد؟ يقول ويتمان بصورة مثيرة للاستغراب «آلامي» ولا يقوم «آلامه». فهل هو يشجعنا على التظاهر بتحويل الهوية؟ وفي الوقت نفسه يتكئ المرء على عصا ويراقب. إن هناك ادعاءً بالتقمص المتطرف، وفي الوقت نفسه هناك اعتراف بالعزلة القصوى، وليس فقط مجرد الاعتراف بذلك، بل الاصرار عليه. ويبرز السؤال حول ما إذا كانت هناك أنواع من المعاناة فظيعة إلى حدّ أن الفرد السعيد الحظ الذي لا يعاني، مهما كانت شدةً ديمقراطيته في الاستجابة، لا يمكنه المشاركة في تصور تلك الانواع من المعاناة. وبالمثل، ألا يوجد هناك أعمال إجرامية فظيعة شنيعة إلى الحدّ الذي لا يرغب عنده المرء في أن يجد التشجيع على محاولة فهم الشخص المسؤول عن تلك الأعمال؟ هل يستطيع المرء إيجاد القاتل الذي يرتكب سلسلة من الجرائم داخل نفسه، هذا إذا قام هذا المرء بمجرد محاولة ذلك؟ إن ويتمان يصرّ في العديد من المرات على أنه شرير شأنه شأن أسوأ الأشخاص. ولكن ليس من الممكن تصديقه. ألا يسلك حتى عظماء كتاب التراجيديا والروايات طرقاً مختصرة في تشخيصهم للجنون والإجرام، وأن عليهم القيام بذلك؟

وزيادة على ذلك، اليست الحالة هي أننا عندما نقابل أناساً يقومون بأعمالهم، فانهم يفعلون ذلك ببساطة وفقاً لقواعد معينة؟ ليست هناك شخصية كي يمكن فهمها. وكلّ ما ينبغي فهمه هو القواعد التي يتبعها الناس. وقد يكون من الصعب الوصول إلى هذا الفهم، ولكن التقمص أو التعاطف قد لا يكون لهما أي مكان في محاولة تحقيق ذلك. وبصورة عامة أكثر، ألا يمكن أن يكون الحال هو أن الناس، حتى في الثقافة التي ينتمي لها الفرد نفسه، هم مجرد مختلفين جداً عن بعضهم بعضاً؟ أليس ما هو أكثر أهمية بالنسبة لنا جميعاً ليس امكانيتنا الكامنة، ولكن شخصياتنا التي تختلف الواحدة منها عن الأخرى، أي مجموع ما قامت به ثقافتنا الخاصة، في كل حالة من الحالات، من صياغتنا عليه؟ أو، إذا أردنا التعبير عن ذلك بطريقة أكثر سخاء، أنه ربما كان افضل شيء عنا هو الطريقة التي نفهم بها امكانياتنا الكامنة ونحققها أو نجسدها بصورة كاملة وبالتالي نحقق شيئاً محدداً تم تشكيله. وما الذي سيكون أفضل من تشكيل حياة ما عن طريق الخضوع الطوعي الثري في مصادره إلى نظام أو مشروع؟ وسارتر، أعظم منظرٍ للإيمان السيئ (**bad faith**)، كان أيضاً المنظر العظيم للمشروع. ألا توجد الحقيقة هناك، وهناك فقط؟ ومع ذلك، قد يثور سؤال آخر. فإذا كان ويتمان يعني أن على المرء أن يحاول أن يرى الأفراد حتى في أكثر الثقافات عدم تشابه كتفعيلات الإمكانيات الكامنة لهذا المرء، ألا يفترض أنه يفهم مالا يفهمه حقيقة؟ أليس أكثر المراقبين تحديداً ديمقراطياً محصورين داخل المنظور الذي ينظرون للأمور من خلاله؟

قد لا يكون المرء قادراً إلا على إعطاء إجابات مترددة لكل هذه الأسئلة المتعلّقة بالحدود

الأخلاقية أو الفكرية للتعاطف والتقمص. ولا أدعي أنني أُقدم أية إجابات هنا. فهل أن ويتمان على وعي بهذه المشاكل؟ وهل من الأهمية بمكان أن نقول إنه علي وعيٍ أو لا يعي ذلك؟ فها هو يقول في « اغنية المجيب (**Song of the Answerer**)» «إن كلّ وجود له مصطلحه»، ولكنه يصرُّ فوراً على أن الشاعر «يختم جميع الألسنة في لسانه هو»، «دون أن يفقد شيئاً. ومع ذلك، يثير ويتمان، في قصيدته «النائمون (**The Sleepers**)»، إمكانية أن يفهم أن التقمص الراديكالي هو مجرَّد حلم، وأن الهوية المتحركة لا تعدو كونها حلماً (وأن الناس غير متساوين ومتشابهين إلا في النوم أو الموت):

أحلم في حُلُمي كلَّ أحلام الحالمين الآخرين،
وأصبح أنا هؤلاء الحالمين الآخرين
أنا مجرَّد رقصة ـ

. . . . . .

أنا الممثِّل، والممثِّلة، والناخب، والسياسي،

. . . . . .

أنا هي التي زينت نفسها وحلَّت شَعَرها في حالة توقُّع.

هل يساعدنا الحال إذا قمنا بتجنيد شاعر فيلسوف مثل آر جي كولنجوود (**R.G.Collingwood**) للدفاع عن جهود ويتمان في سبيل التقمُّص. ففي كتابه «سيرة ذاتية (**An Autobiography**) يقوم بتشخيص المؤرخ بقوله: «إذا كان قادراً على فهم أفكار عدد كبير مختلف من الناس، عن طريق إعادة التفكير فيهم، فإن ما يستتبع ذلك هو أنه لا بد وأن يكون هو عدداً كبيراً مختلفاً لإنسان واحد، ولا بد أن يكون، في حقيقة الأمر، عالَماً صغيراً (**microcosm**) لكل التاريخ الذي يستطيع معرفته. وهكذا فإن معرفته الذاتية تصبح في نفس الوقت معرفته بعالم شؤون الإنسان.»[٢٠] فهل يكون الأمر هو أنه ما لم تكن صلة القرابة المزعومة هي الأساس في الملاحظة، فإن كلَّ تقدير «لآخريّة» الآخرين تنزع إلى التحول إلى مجرد جمالية رعويّة للمنظر الرائع أو إلى عناية مفرطة انثروبولوجية أبوية؟ وفي الحالتين كلتيهما، يمكن أن تُنْتَزع طبيعة بني الإنسان، إذا نُظر لها كمجرد شيء سطحي يمكن أن يُرى أو يمكن تصوُّره. والأكثر احتمالاً هو أن آخرية الآخرين ستثير الخوف والإشمئزاز.

وأخيراً أودُّ أن أقول ثانية أنه، في الأقل، فإن من الديمقراطية ألا ترسُم الحدود بصورة ضيِّقة جداً،

وألا يتم الاستسلام بصورة سريعة جداً أو بصورة تواطئية على شكل هزيمة معرفية. ويجهد ويتمان في توسيع حدود المعرفة وأن من الأفضل ديمقراطيا أن يُخطئ المرء في جانب الافتراضية من أن يخطئ في جانب الحيرة والارتباك. والشيء الضمني في فكرة ويتمان الخاصة بعبء الإدراك والتعاطف القائل بأن روح الديمقراطية تعني الفَرْض، هذا الشيء الضمني هو الرغبة في تنشيط الشعور بالأمور الطارئة: أي أن كون شخص ما قد وُلد وتربَّى بطريقة ما دون غيرها هو أمر يتم بالصدفة. وزيادة على ذلك، فإن كلَّ حياة هي متناسجة مع الصدفة، سواء كان ذلك سوء الحظ أو الحظ الحسن. ومن الممكن أن تتحول الأمور بصورة مختلفة بسهولة. وتتمثل الطريقة الصحيحة للاعتراف بالأمور الطارئة في إدراك أن الكائن البيولوجي الواحد الذي هو أنا كان من الممكن أن يوضع ثقافياً في مكان آخر من بين عددٍ لا يعدُّ ولا يحصى من الأماكن الأخرى وأن يكتسب شخصية مختلفة وحياة خارجية مختلفة في كل حالة من هذه الحالات. وطوال الوقت، إذا ما نظرت إلى داخل ذاتي، فإنه يمكن لي أن أرى بدايات الشخصيات الأخرى التي لا أعمل بموجبها أو التي لا أبعدها عن نفسي وهذا ما يجعلني أكثر من شخصيتي المشكَّلة اجتماعياً مرات لا نهاية لعددها.

والآن، فإن نيتشه، المنظِّر الرئيسي لرؤية المنظور العاجز والمقيَّد ولعنصر المسافة المثير للشفقة، يمكنه مع ذلك أن يقول: «أن ترغب في أن ترى الأمور بصورة مختلفة هذا ليس نظاماً بسيطاً واستعداداً للفكر كي يمارس «موضوعيته» المستقبليَّة – ويُفهم هذا الاستعداد ليس كتأملٍ لا ينبعث من الإهتمام بالإمور (وهذا شيء سخيف لا معنى له)، بل يُفهم على أنه القدرة على التحكم في الحجج المؤيدة والمعارضة التي لدى المرء وكذلك التخلص منها، وبذلك يعرف المرء كيف يمكنه توظيف عدد متنوِّع من المنظورات والتفسيرات العاطفية (الوجدانية) في خدمة المعرفة.»[٢١] أو كما يقول والاس ستيفن (**Wallace Steven**) – وريث كلٍ من ويتمان ونيتشه – حول الهدف من الادراك والشعور الشاعريين:

إنها رؤية للفكر،

التي يمكن من خلالها لمئات العيون، الموجودة في عقل واحد، أن ترى في الحال[٢٢].

وويتمان له منظوريته الخاصة به، وهي تتطابق مع التكاثرية الداخلية للإنسان بمعنى مزدوج. فمن ناحية، إن للفرد المركَّب عدة عيون كي يرى من خلالها التنوعية والتعددية بصورة مناسبة، ومن ناحية أخرى، فإن هذا الإنسان، شأنه شأن أي إنسان آخر، ذكراً كان أم أنثى، بحاجة لأن تراه عيون كثيرة ـ أن يُرى لا بعيون الكثيرين من الأفراد فحسب، بل بالعيون الكثيرة التي يملكها كلُّ فرد من الأفراد.

لكن الدرس الأخير من دروس ويتمان هو العزلة، وليس مغامرات الارتباطية الانسانية. ولن يكون مدافعاً عن الفردية لو علّمنا غير ذلك. فأعماله تحثُّ كلَّ واحدٍ منا على العودة إلى العلاقة المعتزلة مع شيء لا يمكن تحويله إلى مفاهيم - ربما كان ذلك هو حقيقة الوجود المجردة، أي كينونة المرء، وكينونة أي شيء آخر، حتى وبصورة خاصة عندما يكون أكثر رخصاً وأكثر سهولة وأكثر قرباً («اغنية الأرض المتدحرجة (**A Song of the Rolling Earth**)»). وما يجعل هذه العزلة ديمقراطية - تسامٍ ديمقراطي لثقافة ديمقراطية – هو كما يقال إحترام الذات الفلسفي (أو ما رآه توكفيل على أنه ديكارتية طبيعية) الذي تشجع عليه الديمقراطية في كل إنسان والذي تحاول أعمال ويتمان بكل عمق وبصورة يائسة أن تجعل منه عملاً مقنعاً. ولذلك فإن الثقافة الديمقراطية تتيح إمكانيات لكل إنسان، ذكراً كان أم انثى، أن يحمل نفسه يحمل الجد كما لو كان مرتبطاً ارتباطاً مباشراً بأي شيء غير قابل للإختزال والتخفيض بذلك الشيء الذي لا يمكن أن ينغلق عليه العقل أو الفكر. ويقدم لنا في «اغنية نفسي» أشارة دنيوية تماماً (يحفزها على ذلك عاطفة موسيقية):

... أن تشعر بلغز الألغاز،
ذلك الذي نسميه الكينونة،
أن تكون في أي شكل من الأشكال، ماذا يعني ذلك؟

(القسمين ٢٦و٢٧)

واحدى اللحظات الذروّية هي التأمل اللاشخصي للغز. ومن أجل هذا، فينبغي أن يكون المرء الواحد واحداً وواحداً فحسب. فنهاية المرء الواحد توجد لوحدها.

وكما يعبّر عن ذلك بصورة لا مثيل لها، وإن كان يظل ذلك بصورة دينية متشدِّدة في «آفاق ديمقراطية»: «وحيداً والهوية والمزاج – والروح تظهر، وجميع العبارات والكنائس والمواعظ، تذوب وتتبخّر. وحيداً والفكر الصامت والخوف والطموح - وبعد ذلك الوعي الداخلي، كما لو كان كتابة لم يرها أحد بعد، مكتوبة بحبر سرّي، تشعُّ خطوطها العجيبة المذهلة للفهم... مكتوبة بصورة خاصة جداً للعملية الخالية من الضجيج الخاصة بنفس المرء المعزولة، كي تدخل في أثير الإحتدام الخالص، وتصل إلى المستويات الإلهية، وتجتمع مع ما هو غير منطوق»[٢٣].

Introduction

1 See especially the closing section of chap. 5 of *On Liberty* and of chap.4 *Considerations on Representative Government.*

2 John Rawls, A *Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press, 1971), 587. Also of great importance for the understanding of rights and their justification is the work of Ronald Dworkin; see his *Taking Rights Seriously* (Cambridge: Harvard University Press, 1978), especially chaps. 7, 12; and *A Matter of Principle* (Cambridge: Harvard University Press, 1985), especially Pt. 6. See also Richard Flathman, *The Practice of Rights* (Cambridge: Cambridge University Press, 1976), especially chap. 7. A valuable critique of rights has been mounted by John Gray and is concentrated in his review of Joel Feinberg's book *The Moral Limits of the Criminal Laws* in the TLS. January 12 - 18, 1990, 31 - 23.

3 Rawls, 586

4 Rawls, 584

5 Rawls, 586

6 For speeches and writings of the Levellers, see. A. S. P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1951).

7 A full and nuanced discussion appears in Frances Kamm, *Morality, Mortality* (forth-coming). She makes crucial the distinction between taking life and allowing to die. For an instructive account wittten from a perspective that combines utilitarianism and respect for autonomy, see Jonathan Glover. Causing Death and Saving Lives (New York: Penguin, 1977).

8 Aristotle, *Politics*, bk. 2, chap. 7.

9 Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (london: Oxford University Press, 1954), especially 27-34, 46-50, 58-66, 71-79. See also the recent instructive work by George Sher, *Desert* (Princeton: Princeton University Press 1987), especially chaps. 2 , 7 , 8 , 9 , 11.

10 Ralph Waldo Emerson, "Experience," in *The Complete Essays and Other Writings*, ed. Brooks Atkinson (New York: Modern Library, 1950), 363.

11 Robert Dahl, *Who Governs*? (New Haven: Yale University Press. 1961), and Charles R. Beitz, *Political Equality* (Princeton: Princeton University press, 1989).

12 C. B. Macpherson. *The Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press, 1962).

13 There is a subtle and resourceful interpretation of the Athenian democratic mentality in Josiah Ober. *Mass and Elite in Democratic* Athens (Princeton: Princeton University Press 1989). I mention here only works that are synoptic and theoretical.

Chapter One

1 See Richard Sennett and Jonathan Cobb, *The Hidden Injuries of Class* (New York: Knopf, 1972).

2 For a specification of these conditions, see Lon L, Fuller, *The Morality of Law*, rev. ed. (New Haven: Yale University Press, 1969), chap. 2.

3 Herbert Marcuse, *One - Dimensional Man* (Boston: Beacon Press. 1964).

4 I use the word "democracy" Loosley. Aristotle does not refer to the city of virtue as a democracy despite the egalitarian life of its citizens: Machiavelli advocates a direct role for the people, but in a mixed republic; and Rousseau uses "democracy" to refer only to a form of executive power, a form he rejected.

5 As I have tried to suggest, the use of autonomy as a political standard is misconceived. The most prominent recent effort to argue its relevance is made by Robert Paul Wolff in his *In Defense of Anarchism* (New York: Harper Torcbooks, 1979).

Chapter Two

I thank Professors L. A. Babb, the late Bruss, J. Dizard, T. Kearns, B. O'Connell, and A. Sarat, my Collegues in the Kenan Colloquium at Amherst, for all that I learned from them on the general subject of constitutional democracy, as a Political form and as a culture or civilization. I also acknowledge the stimulation given to thought about Procedure by John Rawls in *A Theory of Justice*

(Cambridge: Harvard University Press, 1971). This chapter is a continuation of an argument made in an earlier article, "Imperfect Legitimacy," Presented in 1972, and Printed in Dante Germino and Klaus von Beyme, eds., *The Open Society in Theory and Practice* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974), 164-87.

1 For the intrinsic moral value of the political procedures of constitutional democracies, see, among other works, Henry B. Mayo, *An Introduction to Democratic* Theory (New York: Oxford University Press, 1960); Henry S. Kariel, *The Decline of American Pluralism* (Stanford: Stanford University Press, 1961); and Carl Cohen, Democracy (Athens: University of Georgia Press, 1971). For the intrinsic value of the legal procedures, see Sanford H. Kadish, "Methodology and Criteria in Due Process Adjudication - A Survey and Criticism" *Yale Law Journal* 66 (January 1957), 319-63: Charles Fried, *An Anatomy of Values* (Cambridge: Harvard University Press, 1970) esp. chap. 8; and Robert S. Summers, "Evaluating and Improving Legal Processes - A Plea for 'Process Values,' "*Cornell Law Review* 60 (November 1974), 1-52.

2 My position is closest to that of David Resnick, "Due Process and Procedural Justice," in J. Roland Pennock and John W. Chapman, eds., *Nomos XVIII*: Due Process (New York: New York University Press, 1977), 206-28, but that whole volume is rich in relevance to any theme.

3 See Duncan Kennedy, "Legal Formality," *Journal of Legal Studies* 2 (1973), 357.

4 See, for example, Mayo, chap. 9: and Cohen, chap 14.

5 I speak throughout of the electoral system. Obviously, the filling of offices is instrumental to the continuous making of policy in the largest sense. In turn, the making of policy involves other procedures, formal and informal, which may be intrinsically valuable, but which I do not specifically discuss here. All this is in addition to the value of the experience of holding office, though, of course, democratically filled offices are hardly the only ones that afford this opportunity. And there are the varieties of valuable experience one gains from regular or episodic involvements in helping to make policy, without holding formal office. Democratic political life as a whole is full of accommodation for extensive valuable experience. But my stress here is on the electoral system, which is the basic frame and hence the decisive procedure.

6 For the concept of the political stratum, see Robert A. Dahl. *Who Governs*? (New Haven: Yale University press, 1961), 90-94 and throughout. Dahl also throws light on the notion of episodic citizenship, though the book was published before the New Left gave its version of such participation.

7 See Herbert L. Packer, *The Limits of the Criminal Sanction* (Stanford: University Press, 1968), chaps. 8 - 12 and throughout.

8 See Lon L. Fuller, *The Morality of Law*, rev. ed. (New Haven: Yale University Press, 1969), chap. 2.

9 Miranda v. Arizona. 384 U.S. 436. 460 (1966).

10 See Packer, 167-77.

11 See, for example, Edmond Cahn, The Predicament of Democratic Man (New York: Macmillan, 1961); and Herbert J. Spiro, "Privacy in Comparative Perspective," in J. Roland Pennock and John W. Chapman eds., *Nomoes XIII:* Privacy (New York: Atherton, 1971), 121-48.

12 See Albert Camus, *The Rebel* (1951), trans. Anthony Bower (New York: Vintage, n. d.), 292.

13 See Packer, 166.

14 A general defense of this model is found in Macklin Fleming, *The Price of Perfect Justice* (New York: Basic Books, 1974); and since the early 1970s in various opinions by (among others) Chief Justice Warren E. Burger and Justices Byron R. White, William H. Rehnquist, and Lewis F. Powell. Of course, elements of this tendency are found in countless other court opinions on various levels through the years and in many announcements by lawyers and officials.

Chapter Three

I thank Morton Schooman for his continuous encouragement, and Barry O'Connell. Michael Sandel, and Ronald Beiner for their critical remarks. This chapter is a revised version of a paper Presented at the APSA in 1983.

1 See the discussion by Steven Lukes, *Individualism* (New York: Harper & Row, 1973), 32. For accounts of earlier and later uses of the word, see Koenraad Swart, " 'Individualism' in the Mid-Nineteenth Century (1826-1860)," *Journal of the History of Ideas* 32 (January - March 1962),

77-90; and Gregory Claes. " 'Individualism,' 'Socialism,' and 'Social Science': Further Notes on a Process of Conceptual Formation 1800 - 1850," *Journal of the History of Ideas* 47 (January - March 1986). 81-93.

2 Walt Whitman, Democratic Vistas (1871), in *Leaves of Grass and Selected* Prose, ed. John Kouwenhoven (New York: Modern Library 1950). 485.

3 Ralph Waldo Emerson, "Experience" (1844) in *The Complete Essays and Other Writings*, ed. Brooks Atkinson (New York: Modern Library, 1959), 359.

4 Emerson, "Historical Discourse" (1835). *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*, ed. F.W. Emerson (Boston: Houghton. Mifflin, 1903 - 6), 11-27 - 86.

5 Whitman, Preface, 1855, in Kouwenhoven, 442.

6 Whitman, Democratic Vistas, 482, 480, 476.

7 Emerson, "Self - Reliance" (1841), in *The Complete Essays*, 148,150-51. A memorable expression of contrasting view is given by F. H. Bradley in "My Station and Its Duties": "If you could be as good as good as your world, you would be better than most likely you are, and that to wish to wish to be better than the world is to be already on the threshold of immorality." *Ethical Studies*, 2d. ed. (Ofxord: Clarendon, 1927). 199.

8 Emerson, "Self-Reliance." 155, 150, 162.

9 Emerson, "Politics" (1844). in *The Complete Essays*, 427. See also Henry David Thoreau. "Civil Disobedience" (1849), in *Walden and Civil Disobedience*, ed. Brooks Atkinson (New York: Modern Library, 1950), 636 - 37.

10 Emerson, "Politics." 429, 431, 423.

11 Thoreau, "Civil Disobedience." 286, 281, 296, 290.

12 Thoreau, "Civil Disobedience", 288.

13 Thoreau, "Civil Disobedience." 290, 288.

14 Thoreau, *Walden* (1854) in *Walden and Civil Disobedience*, 74. Compare the closing lines of Matthew Arnold's "Lines Written in Kensington Gardens" (1852) "nor let me die before I have begun to live".

15 Whitman. *Democratic Vistas* 471.

16 Emerson. *Nature in The Complete Essays*. 6.

17 John Stuart Mill, On Liberty, in Marshall Cohen, ed. *The Philosophy of John Stuart Mill* (New York: Modern Library, 1961) 257.

18 Emerson. "Self-Relinace," 163.

19 Whitman. Preface, 1855, 447, 445.

20 Quoted in Joseph Wood Krutch. *Henry David Thoreau* (New York: Morrow reprint. 1974). 176.

21 Whitman, Preface, 1855, 454.

22 Whitman, Democratic Vistas. 478.

23 Whitman, Democratic Vistas, 482.

24 Roland Barthes, *Roland Barthes*, trans. Richard Howard (New York: Hill and Wang reprint, 1977), 79. I am not sure that Barthes is here saying what I attribute to him: the word "subject" is ambiguous.

25 Louis Althusser, *Lenin and Philosophy*, trans. Ben Brewster (New York: Monthly Review Press, 1971), 170 - 83.

26 Michel Foucault, *Language, Counter-Memory, Practice*, trans. D. F. Bouchard and S. Simon (Ithaca: Cornell, 1977), 221 - 22.

27 Jean-Paul Sartre, *Being and Nothingness*, trans. Hazel Barnes (New York: Washington Square Press, reprint, 1966). 275.

28 Emerson, "Politics," 430 - 31.

29 Whitman, *Democratic Vistas*, 492.

30 Thomas Hill Green, Prolgomena to Ethics (1883) (New York:Apollo Editions reprint, 1969), 290 - 302.

Chapter Seven

1 J. O. Urmson, "Saints and Heroes." in A. I. Melden, ed., *Essays in Moral Philosophy* (Seattle: University of Washington Press, 1958). 198 - 216.

2 David Heyd, *Supererogation* (Cambridge: Cambridge University Press 1982).

3 Aristotle, *Politics*. bk. 3, chap. 9, 128oa.

4 Aristotle. Politics, bk. 3. chap. 6, 1278b; trans. Benjamin Jowett.

5 Compare Aristotle on the general tendency to settle for a choice between domination and submission in *politics*, bk. 4, chap. 11, 1296a-b; and Rousseau on "ambitious and cowardly souls, always ready to run the risks of fortune, and to dominate or serve almost indifferently, according to whether it becomes favorable or adverse to them. "Jean - Jacques Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequality*, in Roger D. Masters, ed, and trans. *The First and Second Discourses* (New York: St. Martin's. 1964), 173.

6 Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, trans. Herny Reeve, rev. Phillips Bradley (New York: Vintage, 1959) 2: bk, chap. 8, 129 - 32.

7 Matthew 6:3.

8 Addington *v. Texas*, 441 U. S. 418, 424 (1978).

9 Tocqueville, 2: bk. 3, chap. 1, 176.

10 Jean - Jacques Rousseau, *The Social Contract*, trans. Maurice Cranston (Baltimore: Penguin. 1968). bk. 2, chap. 4:75.

11 Michael Walzer, *Obligations* (Cambridge Harvard University Press. 1970), chap. 4. See also his chap 8, "The Obligation to live for the State," which is a guarded appreciation of the idea that to have something to die for may be "to have a reason for living" (188).

12 Thomas Hobbes, *Leviathan*, ed. C. B. Macpherson (Baltimore: Penguin. 1968). chap. 14:192, 199; chap 15: 212; chap. 21: 268.

13 Hobbes, *Leviathan*, chap. 21: 269 - 70; "A Review and Conclusion." 718 - 79.

14 John Locke, *Two Treatises of Government*, ed. Peter Lastlett (New York: Mentor, 1965), Second Treatise, chap. 2, sec 6: 311.

15 Rousseau, *The Social Contract*, bk. 2, chap. 5: 79. For the Views of another theorist of contract see Samuel Pufendorf, *On the Duty of Man and Citizen According to Natural Law*. ed.

James Tully, trans Michael Silverthorne (Cambridge: Cambridge University Press, 1991), bk. 2, chaps. 11, 12. 13, 16.

16 F. H. Bradley, "My Station and Its Duties" in his *Ethical Studies*, 2d ed. (Oxford Clarendon, 1927), 164 - 65.

17 John Rawls, A *Theory of Justice* (Cambridge: Harvard University Press. 1971). 380.

18 Rawls, secs. 56, 58.

19 "An Agreement of the People." Novermber 3. 1647, in A. S. P. Woodhouse, ed., *Puritanism and Liberty* (Chicago: University of Chicago Press, 1951), 444: sec also 461.

20 Selective *Draft Law Cases*, 245 U. S. 366 (1918).

21 *Butler v. Perry*, U. S. Ph, PP (1916).

22 *Selective Draft Law Cases*, 378, 390.

23 See the dissent by Chief Justice Charles Evans Hughes in *United States v. Macintosh*, 283 U. S. 605, 631 (1931).

24 *United States v. Macintosh*, 625. See also United States v. Schwimmer, 279 U. S. 644 (1929). These decisions were qualified in *Girouard v. United States*, 328 U. S. 61 (1946): compulsory noncombatant or civilian service could replace compulsory military service.

25 Laurence H. Tribe, *American Constitutional* Law 2d ed. (Mineola, N. Y.: Foundation Press, 1988.

26 *De Shaney v. Winnebago County Department of Social Services*, slip opinion, 6 (1989).

27 Michel Foucault. The History of Sexuality, vol. 1, tran. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978), Pt. 5. See also Foucault's remarks on the tension between the state's demand for military service and its inabiltiy to provide expensive life - prolonging medical technolgoy for all people. in an interview titled "Social Security." trans. by Alan Sheridan, in Lawrence d. Kritzman, ed., *Michel Foucault: Politics, Philosophy*, Cultrue (New York: Routledge, 1988). 171 - 72.

28 *Cruzan v. Missouri*. 58 Law Week 4840 (1990). See also the instructive discussion in David A. J. Richards. *Sex, Drugs, Death, and the Law* (Totowa, N. J.: Rowman and Littlefield. 1982) chap. 5.

29 *Curzan v. Missouri*, 4920.

30 *Curzan v. Missouri*, 4926.

31 *Webster v. Human Reproductive Services. 492 U. S. 490. 557 (1989).*

32 Joseph Schumpeter, "*The Sociology of Imperialism*" in Two Essays. trans. Heinz Nordon (New York: Meridian, 1955).

33 Schumpeter, 25.

34 John Schaar, "The Case for Partiotims," in his *Legitimacy in the Modern State* (New Brunseick, N.J.: Transaction Books, 1981); Alasdair MacIntyre, "Is Patriotism a Virtue?" Lindley Lecture, University of Kansas, Philosophy Department, 1984; Charles Taylor, "Cross - Purposes: The Liberal - Communitarian Debate," in Nancy L. Rosenblum. ed., *Liberlaism and the Moral Life* (Cambridge: Harvard University Press, 1989).

35 Herman Melville, "The March into Virginia, Ending in the First Manasses (July, 1861)," in *Battle - Pieces and Aspects of the War* (1866).

36 Ralph Waldo Emerson, "New England Reformers," in *The Complete Essays and Other Writings*, ed. Brooks Atkinson (New York: Modern Library, 1950). 456-57.

Chapter Eight

1 For a stimulating discussion of cruelty as the worst wrong, see Judith N. Shklar. *Ordinary Vices* (Cambridge: Harvard University Press, 1984), chaps. 1. 6. This chapter began as a response to the second of Irving Howe's Tanner Lectures, "The Concept of Totalitarianism," delivered at Princeton University, March 1990. In it he discusses "abstract rage." For a critical discussion of the concept of group indentity but one that is more sympathetic than my own in this chapter, see William E. Connolly, *Identity Difference* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), especially chaps. 1, 3 , and 4.

2 George Wilhelm Friedrich Hegal, *Introduction: Reason in History*, 2d Draft (1830). trans. H. B. Nisbet (Cambridge: Cambridge University Press, 1975), 141.

3 Hannah Arendt, "Organized Guilt and Universal Responsibility" (1945), in Ron H. Feldman. ed. *The Jew as Pariah* (New York: Grove, 1978), 232.

4 Henry David Thoreau, "Civil Disobedience, "in *Walden and Other Writings*, ed. Brooks Atkinson (New York: Modern Library, 1950), 643.

5 Matthew 7: 3-5.

6 Hannah Arendt. *The Origins of Totalitarianism*, 2d ed. (New York: Meridian, 1958). 459. See also her discussion of forgiveness in *The Human Condition* (Chicago: University of Chicago Press, 1958), 236 - 43.

7 Mark 3: 29.

8 Matthew 5: 39. 44.

9 Luke 23: 34.

10 Ralph Waldo Emerson, "Experience," in *The Complete Essays*, and Other *Writings*, ed. Brooks Atkinson (New York: Modern Library, 1950), 361.

11 Despite Matthew 7:1.

12 See Arendt's effort to provide a way of judging adolf Eichmann in *Eichmann in Jerusalem*, rev. ed. (New York: Viking, 1964), 277-79.

Chapter Nine

1 T. H. Green, "Liberal Legislation and Freedom of Contract" (1881). in John R. Rodman, ed., *The political Theory of T. H. Green* (New York: Appleton - Century - Crofts, 1964), 51 - 52.

2 Sheldon Wolin, "What Revolutionary Action Means Today, "*democracy* 2 (Fall 1982). 17 - 28.

3 Benjamin Barber, *Strong Democracy* (Princeton: Princeton University Press, 1984).

4 Michel Foucault, Preface to Gilles Deleuze and Felix Guattari, *Anti - Oedipus*, trans, R. Hurley, M. Seem. H. Lane (New York: Viking, 1977), xiv.

5 Michel Foucault, *The History of Sexuality*, vol. I, trans. Robert Hurley (New York: Vintage, 1978). 139.

6 Friedrich Nietzche, *The Gay Science*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage. 1974). bk. 5, sec. 354, 299.

7 Ralph Waldo Emerson, "*Natural History of Intellect*" (1870), in *The Complete Works of Ralph Waldo Emerson*. ed. E. W. Emerson (Boston: Houghton - Mifflin, 1903-4), 12:10.

8 Michel Foucault, *Discipline and Punish*, trans. Alan Sheridan (New York: Vintage, 1979). 194.

Chapter Ten

1 Thoreau quoted in F. O. Matthiessen. *American Renaissance: Art and Expression in the Age of Emerson and Whitman* (New York: Oxford University Press, 1941). 649.

2 Throughout I have used Walt Whitman. *Leaves of Grass*. ed. Sculley Bradley and Harold W. Blodgett (New York: Norton Critical Editions, 1973): cited as Whitman. Section numbers of "Song of Myself" are given in the text.

3 Whitman, 797.

4 Roy Harvey Pearce, "Introduction" [to the Facsimile Edition of the 1860 text of], *leaves of Grass* (Ithaca: Cornell University Press, 1961). vii - li, and *The Continuity of American Poetry* (Princeton: Princeton University Press paperback, 1977), 69 - 83; Harlod Bloom, Poetics of Influence, ed. John Hollander (New Haven: Schwah, 1988), 297-307.

5 William James, "The Consciousness of Self. "in *The Principles of Psycology* (1800) (New York: Dover, 1950), 1: Chap. 10.

6 Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, trans. Walter Kaufmann (New York: Vintage 1966), sec. 19. 26.

7 Whitman, quoted in Matthiessen. 555.

8 D. H. Lawrence, "Whitman" (1921). in *Whitman*, 845.

9 Whitman, quoted in Matthiessen, 518.

10 Whitman. 595.

11 Whitman, 585.

12 Whitman, 694.

13 Whitman, 672.

14 Whitman, 597.

15 See especially the section "Carleyle from American Points of View," *in Specimen Days, in leaves of Grass and Selected Prose*, ed. John Kouwenhoven (New York: Modern Library, (1950), 729-36.

16 Whitman. *Democratic Vistas* in Kouwenhoven, 471 - 487. Compare the "Me myself" in "Song of Myself" (see. 4). which is more impervious than receptive, perhaps.

17 Whitman, 672.

18 An uncollected poem in Whitman. 672.

19 Whitman, 638

20 R.G. Collingswood. *An Autobiography* (London: Oxford University Press, 1939).

21 Friedrich Nietzsche. *On the. Genealogy of Morals.* trans. Water Kaufmann (New York: Vintage, 1969). essay 3, sec. 12, 119.

22 Wallace Stevens. "An Ordinary Evening in New Haven, "sec XXX. *in The Collected Poems* (New York: Vintage, 1982). 488.

23 Whitman, Democratic Vistas, in Kouwenhoven, 491.