الباب الثالث

تركيب واحد:
الفوضوية

الفصل الأول

تكسير الوساطة غير الإنسانية

ضرورة الثورة

لقد رأينا سابقا أن الحل الوحيد الذي يراه سارتر مناسبا (وضروريا) لكي تتخلص الحرية من الاستلاب هو التوصل إلى خلق وحدة تنتفي فيها الغيرية تماما. ينبغي أن تعمل كل حرية من أجل إعطاء الوجود لكيان تجد فيه نفسها متطابقة مع الحريات الأخرى من حيث الأهداف والأفعال، كيان تنتفي فيه جميع الوساطات ذات الطابع غير الإنساني، أو المستقلة عن الإنسان. لقد لاحظنا أن البنيات المباشرة التي تنشأ مع الإنسان لا تسمح نهائيا بالتوصل إلى هذا التطابق. إذ يتوقف بالدرجة الأولى على البنيات الأساسية التي يقترن تحقق مشاريعها بالإرادة. يستدعي الكيان الذي ينتفي فيه الاستلاب إذن حصول إرادة قوية لدى جميع أفراده للقطع مع الظواهر المرتبطة بالاستلاب، ولفرض الشروط المواتية لإقامة التحرر والحفاظ على ما تم بناؤه.

من هنا تأتي ضرورة طرحنا في نقطة أولى من هذا الفصل للطريقة التي يمكن الحصول بها على الكيان الذي ينتفي فيه الاستلاب قبل التعرض لطرق بنائه وطرق الحفاظ عليه. فما هي إذن الممارسة التي ستمكن الفرد من الخروج من الجحيم الذي تضعه فيه البنيات المباشرة؟

إن سارتر واضح كل الوضوح بصدد هذه النقطة، وموقفه واحد في كل كتاباته التي تعرض فيها لهذه المسألة. تظل الثورة في نظره شرطا أساسيا بالنسبة للحرية لكي تقطع مع الاستلاب وترسخ التحرر. لهذا سنعمل على تطوير موقفه من الثورة قبل التعرض للنموذج التحريري الذي يعتبره موافقا للثورة، ولعل ما يهمنا في تناوله لمسألة الثورة هو بالدرجة الأولى ما يجعل منه فوضويا. هناك طبعا من المنظرين من يعتبر أن القول بالثورة لا ينفصل في حد ذاته عن الفوضوية والطوباوية، حتى وإن كان المدافع عنها يتبناها لمرحلة معينة في ممارسته. لا ننطلق من هذا التصور في قراءتنا

لكتابات سارتر، لأن إقرارنا بالتوجه الفوضوي في فكره يذهب أساسا إلى تسجيل خصوصياته وابتعاده عن المنظرين الماركسيين الذين يظلون رغم دفاعهم عن الثورة، بعيدين عن الفوضوية. والفرق في نظرنا بسيط جدا. هناك من يتبنى الثورة لزعزعة السلطة السائدة وتقويضها حتى يقيم مكانها سلطة أخرى تختلف في نظره عن الأولى من حيث المنبع والميكانيزمات والغايات. ولا نعتقد أن هؤلاء يمكن تصنيفهم في إطار الفوضوية. كل ما هنالك هو أنهم يلجأون في عملية التأسيس، داخل المجال السياسي، إلى مبدأ قديم جدا وهو كون السلطة تنزع من الآخر، وتفرض على الآخر. لا يمكن للقوة المتحكمة في السلطة أن تمررها لقوة أخرى إذا لم تلجأ الثانية إلى القوة. وهذا هو الخطير في الأمر. لأن القائل بهذا الحكم ينبهنا في نهاية المطاف على أنه لن يتنازل هو بدوره أبدا عن الحكم إلا إذا تمت إطاحته بالقوة. صحيح إنه يتغنى بالديمقراطية والاحترام التام لاختيارات الشعب أو الجماهير، ولكن إيمانه بأن السلطة تؤخذ وتنتزع يجعله يتشبث بها بدوره، مهما بلغت الأقلية التي يمثلها داخل هذه السلطة، وربما حتى إن كان لا يمثل أي أقلية. لقد علمتنا التجارب أن بعض الحاكمين لا يمثلون أحيانا سوى أنفسهم أو عائلاتهم.

أما لجوء الفوضوي إلى الثورة فإنه يقوم على مبدأ مخالف للمبدأ السالف الذكر. أولا لأنه يؤمن، كما قلنا أعلاه، بمسألة الإرادة والحرية الفرديتين باعتبارهما أساسا للفعل الإنساني الحر. إن الذات الوحيدة التي يتكلم عنها هي الذات الفردية. ولا معنى بالنسبة إليه للحديث عن الإرادة إن كنا نسندها إلى ذات جماعية أو تاريخية. وإذا كان الفوضوي يقدس الثورة فذلك لأن الفعل الإنساني يكون في إطارها إراديا وفرديا إلى أقصى حد. سبق أن رأينا في الباب الأول دفاع سارتر عن إرادية الفعل وفرديته في مختلف المستويات الشعورية الحاصلة لدى الإنسان، التأملية منها وغير التأملية. ولا يمكن للفعل الثوري إلا أن يكون تأمليا. «لا يمكن للمشكل الحقيقي: هل يمكن الخروج من الجحيم؟ أن يطرح في مستوى آخر غير المستوى التأملي»[1]. هكذا يكون الفرد هو ذاته الذي يملي على نفسه إنجاز الفعل الثوري بعد فحص دقيق له، وبعد الاقتناع بكونه فعلا تحرريا سيضع نهاية للاستحالة التي تطبع حياته.

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983, p. 578.

لقد ذهب سارتر بعيدا في إطار هذه النقطة، وخصص جزء من كتابه نقد العقل الجدلي للدفاع عن محايثة الفعل الثوري وتناولها كخطوة أولى في دراسته للمجموعات. لا يخفي سارتر هنا أهمية الظروف الخارجية ولا الضغط الذي تمارسه على الأفراد للحسم لصالح هذا الموقف أو ذاك. ولكن الفكرة الطاغية على التحليل هي البرهنة على تبني الفرد للمشروع الثوري كفرد، أي عن كامل الوعي. ولعل المثير للانتباه هو إشارة سارتر إلى ما يصطلح عليه بهذا الصدد بالتقليد. قد يقال إن دخول الفرد في مشروع ثوري عبارة عن انسياق مع الآخرين، ومن ثمة فهو مجرد تقليد. إنه حكم خاطئ ولا يمكن أن ينطق به إلا من يجهل جدلية الممارسة الفردية. ينساق الفرد مع الممارسة السائدة في محيطه أثناء الثورة لأنه يكتشف في الفعل الثوري للآخر تكملة لفعله، أو تعبيرا عن مشروعه الخاص. إنه يكتشف في الغيرية إمكانية انتهائها نحو توحد في المستقبل القريب. يقول سارتر: «يستمر كل واحد في رؤية ذاته في الآخر، ولكنه يرى نفسه فيه كذاته هو (...) ويؤسس هذه الوضعية ما نسميه خطأ بالعدوى أو التقليد أو.... إلخ. يرى كل واحد في الآخر، حينما يتعلق الأمر بهذه السلوكات، حقيقة مستقبله الخاص ويكتشف انطلاقا من هذا فعله الآني في فعل الآخر»[1]. إذا كان من الممكن الكلام عن العدوى والتقليد فذلك في إطار الممارسة الموجهة من الخارج والخاضعة للمحيط المادي. أما حينما يتعلق الأمر بالمبادرة الثورية فإنها محايثة تنبثق من الفرد وتخضع لإرادته.

ثانيا: إذا كان الفعل الثوري بالنسبة للفوضوي فعلا إراديا فإنه يكون في الوقت ذاته فعلا تلقائيا وعضويا. ولهذا يحاول كبار الثوريين، وعلى رأسهم لينين، تمييز أنفسهم عما يسمى بالحركات العضوية. وذلك لأن الثوري يحلل الأحداث انطلاقا من منطق الاستيلاء على السلطة من أجل إحلال الحركة التي يقودها هو محل سلطة أخرى. لا يمكن للحركة العفوية في نظره أن تحقق هذا الهدف مهما بلغت قوتها، لأن الاستيلاء على السلطة لا يكون بتاتا من بين أهدافها. فالحركات العفوية آنية، فيما يخص محركها، أكثر مما هي مستقبلية. إنها انفجار إرادة من أجل فك القيود الحالية وزعزعتها. وحتى إن فكرت في المستقبل فإنها تفكر فيه باعتباره استمرارية للغليان الذي تخلقه، وللفوضى التي تحدثها. إنها تعبر عن رفض واقع لأنه لم يعد

(1) Sartre, *critique de la raison dialectique*, p. 388.

يترك للحرية أي مجال تشعر فيه بأنها حرية. ويعبر سارتر عن هذا الوضع بجملة جميلة جدا حيث يقول: «تظهر الحرية من حيث هي ضرورة لتذويب الضرورة»[1].

ولعل العناية التي يوليها الفوضوي لعفوية الفعل الثوري هي التي تجعله يهتم بما يسمى بالتمرد (la révolte) وليس فقط بالثورة (la révolution). وهكذا نجد سارتر يختم وصفه للأنماط الأساسية للسلوك الإنساني بالنمط التمردي. وهذا الأخير وحده يعبر عن شعور الإنسان بضرورة وضع نهاية للضرورة المرتبطة بأمر الواقع، شعور يؤدي به إلى الفعل بشكل تلقائي. نقرأ في دفاتر الأخلاق ما يلي: «يبقى أمام العبد إذن طريق واحد إن كان لا يريد أن تتحول جميع محاولاته إلى تواطؤ مع مشروع ضرب إنسانية الإنسانية، وهو الرفض الملموس على مستوى الأفعال لسلطة السيد. وبما أننا قد سجلنا أنه لا يمكن لهذا الرفض في مثل هذه المرحلة التي نضع فيها أنفسنا أن يكون جماعيا (لم تتحقق بعد شروط تكون منظمة للعبيد) ولا ناجعا بشكل جماعي (لا يمكن للعبيد قلب نظام الرق حتى وإن اتحدوا)، فإن الأمر يتعلق إذن برفض ملموس وفردي، إذن بإرهاب فوضوي. يتمرد العبد بطريقة فردية ويحاول قتل السيد أو الرقيب، ويوقد النار في الهري وفي المنزل (...) لقد شاء الوضع أن تأخذ الأخلاق الإنسانية الحقة نشأتها في هذا الفعل المعزول والفردي المحض، فعل العنف السلبي الخالص. لنحاول فهمه رغم غموضه، ولنحاول تعليل هذا العنف»[2].

ولعل أهم نقطة ينبغي تسجيلها بصدد العفوية التي يؤكد عليها الفوضويون داخل الفعل الثوري هي إعلاؤهم لما يصطلح عليه الفينومينولوجيون بالمعيش. فنحن نعرف النقاش الذي يطرحه الماركسيون فيما يخص انفجار الثورة والتحولات المرافقة لها. وقد تعرضنا لجزء من هذا النقاش في الفصل السابق. فهناك من يرى في الثورة تتويجا حتميا لاحتداد التناقضات على المستوى المادي، وهناك من يقول بضرورة حصول تطور مواز لهذه التناقضات المادية على المستوى النظري يمكن الانفجار من أخذ مجرى طويل يؤدي بالثورة إلى تحقيق وضعية جديدة متقدمة كثيرا عن الوضعية السابقة، لأن التناقضات القديمة تنتفي لتحل محلها ديناميكية

(1) Ibid., p. 390.

(2) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 412.

جديدة. نعتقد أن التيار الفوضوي، والفكر السارتري وثيق الارتباط به، يتوسط هذين التوجهين، لأنه يهتم بالثورة في إطار لا وجود له بالنسبة لمن يقول بالتطور الاقتصادي ولا لمن يقول بالتطور النظري، ألا وهو إطار المعيش. قد تكون الثورة نتيجة وضعية بسيطة جدا كما هو الحال بالنسبة لرد فعل العبد، لأن مجموعة من الناس عزموا على زعزعة الوضع المكبل لحريتهم انطلاقا من شعور قوي بفقدان الحرية. لا تتوقف الثورة إذن على الاقتصاد والنظرية فقط وإنما تنتج أيضا عن قوة وحدة المعيش. هكذا يكون الفكر الفوضوي أكثر اقترابا من الفكر الهيجلي، لأنه يحاول إدراج لحظة من الحياة الإنسانية، في وصفه للفعل الإنساني، يهملها على العموم المنظرون الثوريين المعادين للفوضوية. قد يقال إن هيجل أكبر فيلسوف معاد للمعيش، ومن ثمة فإنه يصعب علينا إقامة هذا التقارب بينه وبين سارتر والفوضويين على العموم. لا يمكن أن نأخذ، في نظرنا، بهذا الاعتراض بشكل مطلق رغم القوة التي يمنحها له الفيلسوف الدانماركي كيير كيجارد، ذلك لأن هيجل في نظرنا لا يهمل المعيش، إنه يعطي أهمية كبرى للوساطة لكونها تحتل فعلا داخل الواقع مكانة لا يستهان بها تكاد توازي مكانة المعيش وربما تفوقها. وكانت نتيجة تركيزه على العلاقة بين الفردي والكلي تظهر وكأن في النظرية تعسفا على المعيش. لا ينبغي أن تؤدي بنا إثارة المعيش إلى إهمال مسألة الوساطة، وإلا كانت العواقب أعوص. ونحن نظن أن هيجل كان واعيا كل الوعي بهذه المسألة.

ثالثا: إذا كان المنظر للثورة يعتبرها حتمية، ويقرنها بتوفر مجموعة من الشروط المادية والفكرية، فإنه يذهب أيضا إلى قرنها بتحقيق وضعية سياسية، بمعنى آخر إنه يتعامل معها في إطار سياسي. إنه يتوخى بناء مؤسسات جديدة وإرساء بنيات جديدة في مختلف المجالات المشكلة للحياة، كالاقتصاد والسياسة والثقافة والإعلام... إلخ. أما الثورة بالنسبة للفوضوي فإنها لا تكاد تخرج عن المجال الأخلاقي. ونحن نلاحظ أن معظم المفاهيم الإجرائية المستعملة بصددها من طرف الفوضويين تظل ذات بعد أخلاقي. لقد سبق أن أوردنا أقوالا لكل من بكونين وبرودون وسارتر تبين انتقادهم للسياسة بالضبط لأنها تتنافى مع القيم الأخلاقية. ونحن نؤكد هنا أن سارتر يظل وفيا لهذا الاتجاه، ويعمل على تأسيسه من جديد. ولا نقع على هذا الموقف في نقد العقل الجدلي وحده، أي بصدد دفاعه عن الثورة فقط، وإنما نجده في كتابات سابقة وفي أخرى لاحقة لهذا المؤلف حيث كان سارتر يهتم بالتفرد أكثر مما يهتم

بالثورة. ولاشك أن دفاتر الأخلاق تقدم لنا السند الكافي للدفاع عن هذه الفكرة. يقول سارتر: «يعيش العبد في التمرد الحالة التي يستحيل أن يكون فيها المرء إنسانا ويتحملها إلى أبعد حد، وذلك باستخلاص عاقبة هذه الاستحالة الكامنة في تحطيم الإنسان عن طريق القتل أو الانتحار، وتحطيم العملية الإنسانية. التمرد جريمة من الناحية الموضوعية: ويحدد ذلك من طرف نظام السيد، وعلى هذا الشكل سيستشعره المستسلمون. ويتم استشعاره من الناحية الذاتية كشر وكجريمة وتدنيس، أي كتحطيم منظم لما هو إنساني، ورفض للزمان. غير أنه في الوقت ذاته اختيار حر. ومن حيث هو كذلك فحتى إذا لم يكن بعدا خيرا، نظرا لكون قيم السيد تحجر النظر على تأسيس خير آخر، فإنه على الأقل عبارة عن مطالبة بألا يجعل من خير الآخر خيره هو (...) ففي ذات الوقت الذي يكون فيه شرا نجده يشكل طريقة معينة في وضع نفسه خارج الخير والشر. إن نفيه للقيم وإثباته لعالم أمر الواقع يمكنهما أن يؤديا إلى خلق أسطورة عالم بدون قيمة. ولكنه في الواقع عبارة عن مطالبة بعالم يكون بمثابة مقابل ينبغي أن نكشف نحن أنفسنا عن قيمه»[1].

نلاحظ من خلال النص نوعا من التحفظ لدى سارتر في الدفاع عن الطابع الأخلاقي لفعل المتمرد. إنه ليس شرا ولكنه ليس خيرا في الوقت ذاته. غير أن إمعان النظر يجعلنا نقتنع، في الحقيقة، بتبني سارتر للحركة التمردية، رغم التردد الذي نسجله في تحليلاته. لقد رأينا في نص أوردناه سابقا تأكيده على «أن الأخلاق الإنسانية الحقة تأخذ نشأتها داخل هذا الفعل المعزول»، ويقصد تمرد العبد أو إنسان آخر يعاني من فقدان حريته. وإذا كان يصنف الفعل ذاته في هذا النص الخير خارج الخير والشر، فذلك ليقر من جهة بنوع من البراءة بصدد هذا الفعل، أي إنه لا يستحق العقاب الذي يواجه به منفذه على العموم، وليقر من جهة ثانية بإمكانية نشأة الخير، بمعنى أن شرط ظهور الخير متوفر ويكفي العمل على إرسائه.

لا بد أن نشير إلى أن سارتر يتكلم هنا عن التمرد لدى الشخص الواحد. وربما كان هذا هو السبب الذي جعله يظهر بصدده نوعا من التحفظ، أو بتعبير أدق يعمد إلى تسجيل محدوديته. إنه فعل لا يعمل في نهاية المطاف سوى على «كشف فريد

(1) Ibid., pp. 416–17.

وفردي للذاتية الحرة»[1] وكل فعل يكشف للإنسان ذاتيه وحريته يستحق بالضرورة الإشادة والتطوير. أما حينما يتجاوز التمرد الشخص الواحد ليشمل مجموعة من الأفراد بأسرها فإن نتيجته تتجاوز الاكتشاف السابق، وتبين لكل واحد من المجموعة تبنيه لقيمة ذات بعد كوني، لأنه لا يعمل في تلك الحالة على تكسير قيوده وحدها بقدر ما يسعى إلى تحطيم قيود كل الجماعة. لهذا فإن كلام سارتر، في النصين السالفين، عن التمرد لدى الشخص الواحد لا يعني عدم اهتمامه بالتمرد كظاهرة جماعية. فالعكس هو الصحيح. حيث ينبغي أن نقول إن دفاع سارتر عن التمرد وإعلائه له جعله يذهب إلى حدود تبني الظاهرة حتى عند الفرد الواحد.

وإذا كانت العفوية تجد سندها على المستوى الفلسفي في المعيش فإن الجانب الأخلاقي يجده في التمرد، والثورة على العموم، تجد سندها في المسؤولية. لا يخفى على قارئ سارتر الأهمية التي يوليها لفكرة المسؤولية. فأول ما يمكن استخلاصه من التمرد على العموم، والثورة على الخصوص، هو تطور فكرة المسؤولية عند منفذي هذه وذاك. فالإنسان أصلا مسؤول، حسب سارتر، عن كل أفعاله، بما في ذلك تلك التي تبدو عفوية وعادية جدا. فعل واحد لا يتحمل فيه المسؤولية هو فعل وجوده، أما ما سيكون عليه وجوده فإنه يرتبط به كفرد. لهذا فإن العبد كان مسؤولا عن وضعيته قبل دخوله في عملية العصيان، ما دام أنه «يحمل ثقل العالم لوحده، دون أن يخفف من عبئه أي شيء ولا أي أحد»[2]. وإذا كان العبد مسؤولا عن عبوديته فما بالك عن تحرره. إن الفعل الثاني بمثابة تقدم واضح في المسؤولية حيث اختار ألا يكون عبدا، أو على الأقل بين رفضه للاستمرار في تلك الوضعية.

إن ما يشجعنا على القيام بهذا الربط بين الثورة والمسؤولية لدى سارتر هو تصوره لهذه الأخيرة، المعبر عنه في كثير من الكتابات المسرحية، وفي بعض الكتابات الفلسفية، وعلى رأسها الوجودية فلسفة إنسانية. نقرأ في هذا الأخير ما يلي: «إن أول خطوة تقوم عليها الوجودية هي جعل الإنسان سيدا لكل ما هو عليه، وإلقاء مسؤولية وجوده عليه هو. وحينما نقول إن الإنسان مسؤول عن ذاته فإننا لا نقصد

(1) Ibid., p. 420.

(2) Sartre, *L'être et le néant*, p. 641.

أنه مسؤول عن فرديته فحسب، وإنما هو مسؤول عن كل الناس»[1]. يتحمل الثائر مسؤولية ذاته ومسؤولية كل الناس المحيطين به، وينطبق من ثمة المعنى والهدف اللذان يختارهما لحياته على حياة كل الناس. وإذا كنا نربط بين الثورة والأخلاق لدى الفوضويين فذلك لأن المسؤولية التي يتحملها الثائر تهدف بالدرجة الأولى إلى تحقيق الخير لذاته وللناس أجمعين. إذ لا يمكن للإنسان في مثل هذه الحالات أن يختار الشر. لقد عمل على العكس من ذلك على إيقاف هذا الأخير من أجل فتح المجال للخير. ونحن نلاحظ أن سارتر واضح كل الوضوح بهذا الصدد، ما دام يؤكد على أننا لن نقوم أبدا باختيار الشر. «فأن نختار أن نكون، حسب قوله، هذا أو ذاك، معناه التأكيد في الوقت ذاته على قيمة ما نختاره، ذلك لأننا لا نختار الشر أبدا» إن ما نختاره يكون دائما هو الخير، ولا شيء يمكن أن يكون طيبا بالنسبة لنا دون أن يكون للآخرين (...) هكذا فإن مسؤوليتنا أكبر بكثير مما نتصوره، ذلك لأنها تلزم كل الإنسانية»[2].

لا يفوتنا أن نثير هنا مرة أخرى كتاب توماس فلين الذي يحاول عبره الدفاع عن إمكانية تأسيس نظرية اجتماعية في كتابات سارتر. لقد خصص الكاتب بابا داخل مؤلفه لمفهوم المسؤولية عند سارتر[3] ليؤكد من خلاله على صحة الأطروحة التي يتبناها. ولقد ركز فلين في تحليله للمسؤولية عند سارتر على الكتاب ذاته الذي أثرناه هنا وهو الوجودية فلسفة إنسانية. لا يسعنا إلا أن نؤكد على قوة الأطروحة التي ندافع عنها في هذا البحث بالنسبة للأطروحة التي يدافع عنها فيلين. يتضح لنا الآن بعد طرحنا لمسألة الثورة عند سارتر أن ما كتبه بصدد المسؤولية بعيد عن المعنى الأخلاقي العادي الذي يريد فيلين أن يستخلصه منه. أن يكون الفرد مسؤولا لا يعني عند سارتر تقديره لأفعاله حتى تتوافق مع محيطه، فيخلق من ثمة انسجاما داخل المجتمع، أو على الأقل أن يحافظ عليه. إنه لا يتعامل مع المسؤولية من زاوية المراعاة وإنما من زاوية الفرض. الإنسان المسؤول هو الإنسان الذي يفرض المعنى الذي يختاره للحياة. يفرضه على ذاته ولكنه يفرضه أيضا على الآخرين،

(1) Sartre, *L'existentialisme est un humanisme*, p. 24.

(2) Ibid., p. 26.

(3) Cf. Flynn Thomas, *Sartre and marxiste existentialism*, ed. the university of cicago press, Part two, pp. 51–69.

لأنـه فعـل طيـب وخيـر وإنسـاني. لا يمكن في اعتقادنا أن تكـون نظرية ما اجتماعية إذا اعتمـدت كأسـاس لهـا تمريـر هـدف فرد مـا، أو جماعة ما، وسـط المجتمع عبر القوة والإكراه. هذا بالإضافة إلى الشعور الذي يتحدث عنه سارتر بالنسبة لمن يطبق مسؤوليته ويتحملها. إنه يلتزم بها في نظره «بكامله (...) وعليه أن يكون بدون ندم وبـدون أسـف»[1]. ثـم ألا يمكـن أن نـرى فـي مثل هذا التصور للمسـؤولية نوعا من تبرئة المجتمع والآخرين من المعاني السـائدة، ومن المآسـي التي قد تلحق بالفرد، خاصة حينما يعتبر أن الفرد «لا يلتقي أبدا إلا بمسؤولية»[2] أي أنه مسؤول عن كل مـا يتعـرض لـه فـي حياته. كيـف يمكننا إذن اعتبار نظرية ما اجتماعية إن كانت تلقي كل المسؤولية على الفرد؟ لن يصدر عن هذا الأخير، في مثل هذه الحالة، إلا التمرد والثورة، وسيعطي لنفسه صلاحية تبني مختلف الوسائل لتحقيق غاياته بما في ذلك أفظعها وفي مقدمتها العنف.

رابعـا: إذا كانـت الثـورة في نظر السياسـي وسـيلة لتغييـر العالم الخارجي فإنها تعـد فـي نظـر الفوضـوي وسـيلة لتغييـر الإنسـان ذاته، لأن الهدف منهـا هو بالدرجة الأولى إلغاء الغيرية. تمكن الثورة الأفراد من أن يكونوا فردا واحدا. ولعل الهاجس المسيطر على فكرهم وفعلهم معا هو إلغاء الغيرية. هناك طبعا عند معظم الفوضويين الكلام عن إنهاء الاسـتغلال والاضطهاد والاسـتلاب، ولكن الحل المقترح لتحقيق هذا الهدف لا يخرج على العموم عن إلغاء الغيرية. فثورة العبيد على الأسياد مثلا تتم أساسا لمحو الغيرية التي يجسدها الأسياد. «يتم تعنيف السيد بدون شك في حريته ذاتها. يتم تكبيله ويتم قتله. غير أن ما يتابع عند السيد هو الآخر. الآخر بالنسبة لي، والآخر بالنسبة للإنسان. ذلك لأن الآخر في الإنسان هو دائما الآخر بالنسبة للإنسان، أو الإنسـان منظـور إليـه مـن وجهـة نظر آخر غير الإنسـان. هكذا فـإن النفي المرتبط بالثـورة يفيـد بشـكل غيـر نظـري وحـدة عالم إنسـاني حيث يكون الآخـر هو الذات المتطابقة الموجودة في الآخر، عالم الذات المشتركة حيث يتخلى الإنسان عن رؤية ذاته من الخارج، أي عن رؤية الآخرين كما لو كان هو ذاته خارج الإنسانية»[3].

(1) Sartre, *L'être et le néant*, p. 641.

(2) Ibid., p. 641.

(3) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 417.

تؤكد لنا هذه النقطة ما قلناه أعلاه عن أطروحة توماس فليـن. كيف يمكن بناء نظرية اجتماعية انطلاقا من فكر يسعى إلى جعل الناس وكل الإنسانية إنسانا واحدا؟ فالمدافع عن المجتمع يراعي بالدرجة الأولى مسألة الغيرية، ويبحث عن السبل التي تقلل من الاصطدامات الناتجة عنها، دون البحث أبدا عن إلغائها كليا. ثم كيف يمكن لباني نظرية اجتماعية أن يقبل بأن قتل إنسان معين هو مجرد قتل لما يحتويه من غيرية؟ كيف يكمن للمنظر الاجتماعي تبرير القتل باسم فكرة ما أو قيمة ما؟ ناهيك عن كون مصدر الفكرة فردا معزولا، خاضعا لنزواته ويضفي طابع الإطلاقية على أفعاله، فقط لأنها تصدر عنه كفرد مسؤول. لا يمكن السماح لأنفسنا بتنفيذ أي فعل كان، مستندين فقط إلى اقتناعنا بأننا مسؤولون عن تصرفاتنا. كم من جريمة شنعاء ارتكبت انطلاقا من هذا الموقف؟

وتتجلى فكرة ربط الثورة بالوحدة بوضوح تام في كتاب نقد العقل الجدلي. لقد صاغ سارتر مفهوما فيما بعد يحتل مكانة أساسية في فكره، مفهوم يبين لنا تصوره للوحدة ودفاعه غير المشروط عنها في آن واحد، ويتعلق الأمر بمفهوم «المجموعة المنصهرة» (groupe en fusion). نستطيع التأكيد على أن الإشكال المسيطر على الفكر السارتري فيما يخص الفعل الإنساني ينحصر بالدرجة الأولى في مسألة الوحدة. لقد أثار في بداية الكتاب مسألة التوفن، كما تعرضنا إلى ذلك سابقا، ولكنه سرعان ما حسم في الموضوع عند إقراره بأنه ظاهرة ملازمة للإنسان حتى ولو وجد هذا الأخير في كوكب آخر غير الكوكب الذي يوجد فيه الآن. معنى هذا أن الجانب الاقتصادي لا يمكنه أن يمدنا بحل ما للتغلب على الاستلاب مهما بلغ اهتمامنا بتطويره وتفسيره والتحكم فيه. إذا كانت هناك إرادة لفهم الفعل الإنساني من أجل تخليصه من ظاهرة الاستلاب، ومن أجل ضمان تحرره، فعلى هذه الإرادة أن تتعاطى لدراسة مسألة الوحدة، وتعمل على تحقيقها في إطار المجموعات المنصهرة. وتفيد الوحدة عند سارتر، كما قلنا أعلاه، غياب الغيرية أو تغييب الغيرية. "إذا أرادت المجموعة أن تتشكل فعلا بواسطة ممارسة ناجحة، فإنها ستصفي بداخلها الغيريات، وستقصي المتخلفين عن الركب والمعارضين، ويعني هذا أن الحرية المشتركة ستشكل داخل كل واحد من المجموعة ضدهم إلى أن تصبح الأوامر المتنقلة في النهاية الأمر الذي يعطيه كل واحد داخل نفسه وداخل الآخرين، إلى أن يُطمئِن تجانس الغضب والشجاعة وقرار النضال الصامد المتجلية في مختلف الأنحاء كلَّ متظاهر، وتعلمه

بأن خطر الهزيمة أو التخاذل لن يخلق هناك وسطهم على شكل قلق إمكانية موضح آخر، ويشكلونه من كل جانب كواقع عملي للمجموعة الكائنة هنا"[1].

وهذه هي الفكرة نفسها التي يعبر عنها سارتر حينما يقول: "يتحقق النشاط الحر داخل الممارسة العفوية للمجوعة المنصهرة من طرف كل واحد على أنه فريد (نشاطه هو) ومتعدد (تعددية تم اسبطانها، وقوة تحققت في النتيجة الفردية كنتيجة متعددة) وكلي (كتموضع كلي في طور التحقق)"[2].

تعتبر المجموعة المنصهرة في نظر سارتر أرقى نموذج فيما يخص محو الغيرية. نتذكر أن المشكل الرئيسي بالنسبة لسارتر ولكل الفوضويين على العموم فيما يخص العلاقات الإنسانية هو الوساطة غير الإنسانية. تكون هذه الأخيرة مصدر الشر لأنها هي التي تبعث على الغيرية، وهي التي ستعمل على ترسيخها وتوطيدها. ولعل الإطار الوحيد الذي تندثر فيه كليا، حسب سارتر، هو المجموعة المنصهرة. كيف يمكن القول إن الغيرية تنتفي كليا في هذا الإطار؟ الجواب بسيط جدا في نظر سارتر. لا تسمح المجموعة المنصهرة بقيام العنصر الثالث كوسيط (Le tiers) وإنما يقوم كل فرد داخل المجموعة بلعب دور الوسيط. لم يعد هناك الفرد من جهة والمجموعة من جهة، لتكون هذه الأخيرة وسيطا بين هذا الفرد وذاك. هناك وساطة بين هذا الفرد وذاك حقيقة عبر المجموعة، ولكن المجموعة منصهرة مما يجعل وساطتها بين الأفراد تنمحي. إنها وساطة تسمح للأفراد بالتقاء مباشر. وكل مبادرة اتخذت هنا تجد صداها مباشرة عند مختلف الأعضاء المكونين للمجموعة. «إن الخطأ المشترك لدى كثير من السوسيولوجيين هو التوقف عند هذه الحدود، وأخذ المجموعة كعلاقة ثنائية (الفرد – الجماعة)، بينما يتعلق الأمر في الواقع بعلاقة ثلاثية. (...) نقول حسب لغة الإدراك إنني أحيط بالمجموعة كعلاقتي المشتركة وكوساطة بيني وبين كل حد ثالث في آن واحد. أؤكد على قولي: كل وسيط فهو ثالث. لن تكون العلاقات المتبادلة البسيطة داخل الممارسة المشتركة، كيفما كان نوعها (تقديم المساعدة وقياد الجار أو الرفيق... إلخ)، علاقات تأسيسية. لقد قلت ذلك: إن أعضاء المجموعة وسطاء، بمعنى أن كل واحد يدرج في مشروعه العلاقات المتبادلة مع الآخرين. ولا صلة

(1) Sartre, *Critique de la raisons dialectique*, T. 1, p. 427–220, c'est l'auteur qui souligne.

(2) Ibid., c'est l'auteur qui souligne.

لعلاقة الوسيط الثالث بنظيره مع الغيرية: بما أن المجموعة تتشكل كوسط عملي لهذه العلاقة فإن الأمر يرتبط بعلاقة إنسانية سنسميها بالعلاقة المتبادلة القائمة على الوساطة. وهذه الوساطة مزدوجة، كما سنرى ذلك، لأنها وساطة المجموعة بين العناصر التي نسميها بالطرف الثالث، ووساطة كل طرف ثالث مع المجموعة وباقي العناصر الأخرى المشكلة للطرف الثالث»[1].

يذهب سارتر للتأكيد بشكل كبير على انتفاء الغيرية داخل المجموعة المنصهرة إلى إثارة علاقة المجموعة بمسألة الذات والموضوع. ويمكننا أن نسجل بهذا الصدد تحولا في موقفه بالوحدة بالمقارنة مع ما كان عليه عند كتابته للوجود والعدم. لقد لاحظنا في الباب السابق رفضه للإقرار بوحدة ما بين الناس، نظرا لعدم تمكنه من البرهنة على وجود «نحن» كذات ولا كموضوع. ويعود هنا في نقد العقل الجدلي لإثارة الفكرة مع استعمال المصطلحين معا، الذات والموضوع، بصدد المجموعة المنصهرة. والغريب في الأمر هو حضور التطرف ذاته الذي لاحظناه في الوجود والعدم مع اختلاف في الموقف. لقد بين لنا تتبعنا لتحليله لـ «نحن» النفي التام لإمكانية وجود وحدة داخلية تترتب عنها مجموعة يمكن اعتبارها ذاتا، لإمكانية وجود «نحن» معينة كموضوع ما دام أن الوعي يمتاز بالتسرب نحو المستقبل، تسرب يجعل الإحاطة به مستحيلة. نقع الآن في نقد العقل الجدلي على التطرف ذاته. لا يمكن اعتبار المجموعة المنصهرة ذاتا ولا موضوعا. وإذا كان النفي الأول راجعا إلى نقص في الهوية (la mêmeté) وإفراط في الغيرية فإنه راجع في حالة المجموعة المنصهرة إلى تدفق في الهوية. فتشكل الذات يكون دائما بالنسبة لموضوع ما، كما أن تشكل الموضوع يتم بالنسبة لذات معينة. وهذا ما لا يمكن العثور عليه حينما يتعلق الأمر بالمجموعة المنصهرة. إن التسرب الذي ما زال يسجل بصدد كل ممارسة، كما كان الشأن بالنسبة للوعي، لم يعد يشكل أي عائق بالنسبة للممارسات المكونة للمجموعة المنصهرة لأنه أصبح تسربا واحدا. فكل ما ينحو نحوه هذا الفرد، أو يمكنه أن ينحو نحوه، يشكل هدف جميع الممارسات الأخرى المنتمية إلى المجموعة ذاتها.

لا يمكن للفرد أن يتعامل مع مجموعته باعتبارها موضوعا لأن الأفعال التي

(1) Ibid., p. 404, 479.

يلاحظها لدى المجموعة وينسبها إليها تشكل جزء من أفعاله هو. إنه يقوم بدوره بأداء الأفعال ذاتها. إن الفرد منصهر في المجموعة، وانصهاره هذا يمنعه من التعامل معها باعتبارها موضوعا، كما يمنعه أيضا من أن يكون هو موضوعا بالنسبة للمجموعة، لأن ممارسة الفرد في مجملها تساير أهداف ومقتضيات المجموعة. "لا وجود للـ "آخرين" داخل هذه الممارسة، كما يقول شوارتر، وإنما هناك فقط "أنا ذاتي" في شكل تعدديات"[1]. إن التعددية أساسية في المجموعة المنصهرة، ولكنها أصبحت تعددية ينحصر وجودها في كونها وسيلة وأداة، بمعنى أن كل المشاكل التي تسببها داخل التشكيلات الأخرى تنتفي ليتوقف فعلها في حدود الإيجابي، ما دامت مجرد وسيلة ومجرد أداة في يد كل منتم إلى المجموعة. "واضح إذن، يقول سارتر، أن الأمر يتعلق بسلوك يتحدد كسلوك جماعي، بمعنى أنه لا يتم إنجازه إلا من طرف تعددية الأفراد. ولكن هذه التعددية نصادفها لأول مرة على شكل وسيلة، أي كتعددية تم اسبطانها". "أن تتشكل المجموعة من مائة أو من ألف في نظرها هي أو في نظر العدو ذاته (...) فإن ذلك عبارة عن إمكانية لتحصي نفسها أو ليتم إحصاؤها من طرف الآخرين، إمكانية تتحول حالا إلى وحدة - وسيلة حرة. هكذا فإن المجموعة، من حيث كونها تمتص العدد بداخلها، تكون تعددية لا تقاس كميا، الشيء الذي لا يفيد أن كمها قد تم محوه كمادة غير عضوية وإنما يعني ضرورة الإحاطة به كأداة"[2].

خامسا: يؤكد المنظرون للثورة، فوضويين كانوا أم غير فوضويين، على جانبها الجماهيري. بحيث لا تتم في نظرهم إلا إذا أنجزتها فئات واسعة من الجماهير، وكانت شعاراتها ومطالبها وأهدافها تلتقي مع مطامح ورغبات الجماهير. غير أن الفرق في نظرنا بين الفوضوي وغير الفوضوي يظل واضحا هنا أيضا. فبقدر ما يقترب الثوري السياسي من الجماهير انطلاقا من الحزب باعتباره طليعة ثورية ينبغي أن تقود الفئات الواسعة من الشعب من أجل كسب قوة الفعل داخل الحقل السياسي، بقدر ما يثير الفوضوي مسألة الجماهير من أجل ضمان التلقائية للحركات المناهضة للسلطة القائمة. إن تحريك الجماهير في الحالة الأولى عبارة عن وسيلة، في حين نجده عبارة عن غاية في حد ذاتها في الحالة الثانية. لا تكون الحركة جماهيرية في

(1) Schwartz Theodor, *J. P. Sartre et le marxisme*, ed. l'âge d'homme, 1976, p. 108.

(2) Sartre, *critique de la raison dialectique*, T.1, p. 424. التشديد من عند الكاتب.

نظـر الفوضـوي إلا إذا نتجـت عـن الجماهير ذاتها، انطلاقا من قناعتها من حيث هي جماهيـر بضـرورة خلـق التمرد على الأوضاع وتكسـير القيـود المفروضة عليها. ولا تكون الحركة جماهيرية إلا عندما تغيب التنظيمات الموجهة لحركتها، بمعنى حينما تغيب الوساطة. وإذا كان الفوضوي يدافع عن هذه الفكرة فذلك لأن الجماهير في نظره قادرة على تحقيق التغيير الفعلي المناسب لطموحاتها التي تشكل شيئا واحدا مـع طموحاتـه الإنسـانية. وهنـاك في الحقيقة رفـض واضح لدى الفوضوي في نهاية المطاف لدور العقل وما ينتجه من تنظيم في المجال السياسي. وهذا هو سر دفاعه عـن التلقائيـة. لا يمكـن أن يكـون دور العقـل فـي نظـره إلا سـلبيا، أو بتعبير أدق إن إيجابيته تنحصر في المكر.

لقد أشـرنا سـابقا إلى إهمال سـارتر في تحليله للعقل الجدلي لما يسـمى على العموم بالجانب الإيديولوجي. ولا يمكن تفسير هذا الإهمال إلا بتبنيه بالضبط لهذا الموقـف الفوضـوي المعـادي فـي نهايـة المطاف لدور العقل في التسـيير والتوجيه، موقف يعبر عنه باحترام تلقائية الجماهير. لم يكن سـارتر طبعا أول مفكر فوضوي سيخضع لهذه القاعدة. لقد شكلت نقطة التقاء بين مختلف منظري الفوضوية وعلى رأسهم برودون الذي يقر بدوره أن "هذا الذي لا يفكر هو وحده الذي لا ينتمي إلى أي حـزب، ولا إلـى أي فلسـفة، ولا إلـى أي ديـن. وهـذه هي بالضبط الحالة العادية للجماهير التي تبدو، خارج فترات الاضطرابات، غير مبالية نهائيا بالتنظيرات السياسية والدينية. غير أن هذا الهدوء وهذه الطمأنينة الظاهرية للشعب ليسا أبدا عقيمين. إن الشعب هو الذي يغير ويصلح ويمتص على المدى البعيد، وبدون نظريات، مشاريع السياسيين ومذاهب الفلاسفة. وهو الذي يغير بدون انقطاع، بخلق واقع جديد، قاعدة السياسة والفلسفة"[1].

يتبنى سـارتر هذه الفكرة في كتابه نقد العقل الجدلي، ويحافظ عليها سـنوات كثيرة بعد صدور هذا الكتاب، وبالخصوص تلك المقالات المخصصة لأحداث 68. يركز فيلسوفنا كثيرا على الثورة الفرنسية لتوضيح الطابع الجدلي للممارسة الفردية، والطابـع الوحـدوي للحركـة الثوريـة الجماهيرية. لا يولي سـارتر أي اهتمام للفكر ا لسياسـي السـائد قبل الثورة وأثناءها، كما لا يهتم نهائيا بمسـألة التنظيم التي عرفتها.

(1) Proudhon, *les cor.fessions d'un révolutinnaire*, *œuvres complètes*, ed. Marrel Rivière, 1929, p. 76.

تمت الثورة الفرنسية حسب نقد العقل الجدلي، لأن الجماهير الشعبية تمكنت – عبر تشكلها في إطار مجموعات متعددة محت بداخلها العناصر الوحدوية الخارجية والجماد المرتبط بها – من تكسير القيود التي كانت تفرضها عليها الطبقات المسيطرة. لقد خرجت الجماهير إلى الشارع واكتسحت الساحة لأنها شعرت واقتنعت في كليتها في مرحلة معينة بوضع حد للاستغلال الممارس عليها. وإذا توجهت إلى لاباستيل (LA BASTILLE) فذلك لأنها كانت في حاجة إلى السلاح، والسلاح موجود في لاباستيل. تشكل التلقائية العنصر الأساسي المتحكم في أحداث الثورة الفرنسية، أو لنقل على الأقل إنه العنصر الوحيد الذي يركز عليه سارتر في دراسته للثورة الفرنسية.

ولعل ما يجمع بين الحدثين في نظر سارتر هو عدم فصل القائمين بهما بين اللحظة المطلبية واللحظة السياسية"، حسب التعبير الوارد في المقال المعنون: الجماهير والتلقائية والحزب[1]. إن المنفذين للفعل هم الذين يخططون في الوقت ذاته للهدف المتوخى من العمليات. ولن يكون هذا الهدف شيئا آخر غير تحطيم السلطة ومحوها.

صحيح إن سارتر يعلل في هذا المقال الأخير، وفي غيره، فشل الحركة الطلابية في فرنسا بغياب حزب يقود نضالها وينسق بينها وبين الحركات العمالية. ولكننا نلاحظ مع ذلك غياب حديثه عن طبيعة هذا الحزب بشكل دقيق. إنه يركز بالأحرى على ذكر الجوانب السلبية للأحزاب الممثلة للطبقات العاملة، وعلى رأسها الحزب الشيوعي، أكثر مما يهتم بما ينبغي أن يكون عليه الحزب المنشود. تبين المحاولات التي قام بها سارتر لتجسيد منظوره للعمل وسط الجماهير عدم تمكنه من تحقيق هدفه، والسبب راجع طبعا إلى ارتباطه الدائم بمفهومي الجماهيرية والتلقائية. وقد أدى هذا التوجه إلى الحرص على الحضور في مختلف التظاهرات المناهضة للنظام الرأسمالي، سواء منها تلك التي كانت تتم داخل وطنه أو خارجه، كما هو الشأن مثلا بالنسبة لمحكمة راسل[2]. لم يرتح سارتر لتنظيم معين حتى وإن كان يستشهد ببعض الحركات وبالخصوص تلك التي سادت فيما يعرف بالعالم الثالث. لقد شجع وأيد كثيرا من الأحزاب والمنظمات، ولكنه كان يشجع بالأساس الحركات المعروفة

(1) Sartre, *Masses, spontanéité et Parti*, in *Situation VIII*, 1972, p. 284.

(2) Sartre, Situations VIII, ed. Gallimard, 1972.

بطابعها الجماهيري، أو بطابعها العنيف. لقد بلغ ابتهاجه ذروته في أحداث ماي 68 لأنها جسدت الثورة كما يتصورها هو، وكما كتب عنها في نقد العقل الجدلي عند تحليله للثورة الفرنسية، إنها جسدت القيامة والحفل. لاشك أنه كان يريدها أن ترقى إلى الأحداث التي عرفتها باريس بين ثمانية وأربعة عشر يوليوز 1789، أي أن يكون طابعها الجماهيري أوسع لتضم فئات أخرى غير الطلبة، وأن يكون فعلها أعمق، أي أن تلجأ إلى العنف بشكل أقوى حتى تكتمل القيامة فعلا[1]، غير أن أمنيته لم تتحقق، فذهب إلى تبرير الفشل بالتركيز على قصور اليسار الفرنسي ودهاء البرجوازية، وليس على الحركة الطلابية ذاتها.

هذه إذن مجموعة من الخصائص، يؤكد عليها معظم الفوضويين، نجدها حاضرة بشكل قوي في التصور السارتري للفعل التحرري. إنها خصائص ذات علاقة وطيدة فيما بينها. يلتقي الطابع الإرادي والأخلاقي والتلقائي والجماهيري قصد إبعاد ما يصطلح عليه في اللغة السياسية بالوساطة، أي في إبعاد السياسة ذاتها في نهاية المطاف. إن الثورة التي تتوفر فيها الشروط السالفة الذكر هي التي تتمكن من تكسير الظاهرة النافية للحرية، ألا وهي ظاهرة السلطة والنظام. ولكي تؤدي الثورة مهمتها أحسن أداء، وتتمكن من محو النظام، فإنها تستدعي، بالإضافة إلى الخصائص المذكورة أعلاه، عنصرا آخر لا يستهان به في تقويض الأسس المدعمة للنظام الخانق للحرية، إنه عنصر العنف. ونظرا للأهمية التي يكتسيها في كتابات سارتر فإننا سنتناوله في فصل خاص كي نحيط أكثر بمميزات الفوضوية السارترية.

ضرورة العنف

لنسجل منذ البداية أن سارتر يأتي بدون شك في مقدمة الكتاب الذين اهتموا بمسألة العنف سواء من حيث عدد المؤلفات المخصصة لها أو من حيث الدفاع عن الظاهرة وتبريرها. إنها تحتل مكانة كبيرة في كل من دفاتر الأخلاق ونقد العقل الجدلي، كما تدور حولها كل من الشيطان والإله الطيب والأيادي القذرة وسجناء

(1) لقد استعمل سارتر مصطلح القيامة (l'apocalypse) في دفاتر الأخلاق ليقرن به التحرر، ويعود إليه في نقد العقل الجدلي للتعبير عن الفكرة ذاتها وعن الوحدة الحقيقية. *Critique de la raison dialectique*, p. 391.

ألتونا... إلخ. ولا حاجة بنا إلى التذكير بأن أشهر نص سارتري يثار بهذا الصدد هو المقدمة التي كتبها لمؤلف فرانزفانون: (Franz Fanon) معذبو الأرض الذي يطغى عليه، كما يجمع على ذلك معظم المتعرضين للكتاب، الطابع التحريضي على كل طابع آخر تحليلي أو عملي.

يظل هدفنا من تناول مسألة العنف عند سارتر مرتبطا أساسا بالبرهنة على التوجه الفوضوي لفكره. لهذا فإن تطوير هذا المفهوم عنده يجعلنا نطرح السؤال التالي: ما هي العلاقة التي يمكن أن نقيمها بين العنف والفوضوية؟ وهل الفوضوية تستدعي بالضرورة اللجوء إلى العنف لتجعل منه أحد أسسها، إذا كان من الممكن الحديث عن الأسس بصددها؟

يتضح من خلال تاريخ الفوضوية أن العنف شكل دائما لدى مختلف منظريها قاعدة أساسية بالنسبة للفعل التحرري. والأكثر من ذلك نجد من الفوضويين من يدافع عن الصعاليك لأن جرائمهم عبارة، في نظرهم، عن أفعال تمردية تتحدى النظام وبالخصوص نظام الدولة. وهذا هو موقف باكونين مثلا حينما يكتب عن الصعلوك بالتعابير الآتية: «يعتبر الصعلوك دائما بطل الشعب وحاميه وثائرا له، كما يعتبر العدو اللدود لكل النظام الدولي والاجتماعي والمدني»[1]. ولا غرابة في أن يدافع الفوضوي عن العنف ويتبناه كوسيلة أساسية في مواجهة النظام، ذلك لأن العنف يعتبر في الحقيقة أقصى درجة في التعبير عن رفض السلطة القائمة. إن اللجوء إلى طرق أخرى غير العنف معناه، في نظر الفوضوي، الاعتماد في العمل التأسيسي على ما تعترف به السلطة وتقر به، أي العمل في نهاية المطاف في إطار السلطة ذاتها. وهذا لا يمكن أن يؤدي إلى النتيجة المتوخاة الكامنة في التخلص من السلطة.

صحيح إن هناك استثناءات في تاريخ الفكر الفوضوي فيما يخص الدفاع عن العنف. ولكن هذا الاستثناء يؤكد القاعدة، كما يقال، أكثر مما ينفيها. إننا نجد عند برودون كتابات يستنكر فيها العنف كوسيلة لتحرير الإنسان، ويعبر عن الفكرة بوضوح تام في إحدى رسائله إلى ماركس حيث يقول: «لنعط للعالم مثالا في تسامح بارع ومتبصر. ولكن، وبما أننا نوجد في مقدمة حركة فلن نجعل من أنفسنا رؤساء لاتسامح جديد، ولن نضع أنفسنا كدعاة لدين جديد حتى ولو تعلق الأمر بدين

(1) Bakounine, citépar Julien Freund in *Utopie et violence*, ed. Marcel Rivière, 1978, p. 171.

المنطق ودين العقل. لنرحب بكل الاحتجاجات ولنشجعها، ولنخضع كل الإقصاءات وكل اللاعقلانيات، لا ينبغي أن ننظر أبدا إلى مسألة ما على أنها استنفذت، ولنبدأ من جديد، إذا اقتضى الأمر ذلك، بالفصاحة والسخرية حينما نكون قد استعملنا آخر ما يتوفر لدينا من حجة. إنني سأدخل بكل فرح في جمعيتكم إذا توفر هذا الشرط، وإلا فإنني أقول لا (...). إن بروليتاريتنا متعطشون بشكل كبير للعلم بحيث سيسيئون جدا استقبالنا إن كنا سنجود عليهم بالدم وحده. باختصار سيتعلق الأمر في نظري بسياسة رديئة بالنسبة لنا أن نتكلم كمبيدي البشر»[1].

يشكل مثل هذا الموقف، الذي يعبر عنه برودون، حالة خاصة بالنسبة للتوجه الفوضوي. ذلك لأن هذا الأخير يرفض، كما سجلنا ذلك في مناسبات عدة عبر هذه الكتاب، العمل السياسي، ويعتبره وسيلة لتعميق الاستلاب أكثر مما هو لحظة لتجميد الاضطرابات التي قد تنشأ عن الحزازات والصراعات الملازمة لكل التشكلات الاجتماعية. ولعل لتوحيد الفوضوي بين مجالي الأخلاق والسياسة دوره في رفض كل فعل ذي طابع سياسي. إنه يعتبر السياسة مسؤولة عن كل شيء في المجتمع، وبالأخص عن كل سوء، فيمنح بذلك لنفسه إمكانية تبرير كل سلوك يرفضها، بل يلغيها، وفي مقدمة هذا السلوك العنف الممارس ضد المؤسسات المكونة للمجتمع والمسؤولين عنها. وهذا ما لم يتوان بعض المنظرين المحدثين من تسجيله في تحديدهم للفعل السياسي، كما هو شأن جوليان فروند Julien Freund مثلا حينما يقول: «بمجرد ما ننيط كل الأنشطة بالسياسة فإننا نكون مدعوين بالضرورة إلى تبرير العنف، لأن السياسة تصبح حينئذ غاية تلك الأنشطة الأخرى، ومعيارها في الإحالة»[2]. يكون العنف إذن ملازم للتصور الفوضوي للعلاقات الإنسانية ما دام أن السياسة، حسب هذا التصور، هي مصدر السوء وما دام أن السوء ينبغي استئصاله.

ولسنا في حاجة، في الحقيقة، إلى تحليل موقف الفوضوي من السياسة لكي نستخلص التلازم القائم عنده بين التغيير والعنف، أو بتعبير أدق، بين الهدم والعنف، لأن الفعل السياسي الحق مرتبط عنده بالدرجة الأولى بالهدم. يكون اللجوء إلى العنف نتيجة ضرورية بالنسبة لمن يتغنى بالثورة ولا يقرن الفعل التحرري إلا بالثورة.

(1) Proudhon, Lettre adressée à Marx 17 mai 1846, *les confessions d'un révolutionnaire*, *œuvres complètes*, ed. Marcel Rivière, 1929, p. 435.

(2) Freund Julien, *L'essence du politique*, ed. Sirey, 1965, p. 686.

لا يمكن للثورة إلا أن تكون عنيفة، سيما إن كانت تتسم بالخصائص التي سجلناها أعلاه، ليصبح التعامل مع العنف بذلك ضرورة بدل أن يكون مجرد إمكانية. هكذا يتفق المنظرون الفوضويون في تناولهم للعنف على نقطتين أساسيتين:

أ - البرهنة على وجوده كمكون للعلاقات الإنسانية القائمة في إطار سيادة السلطة المركزية.

ب- للانتقال به من القوة إلى الفعل أو من التستر إلى الظهور.

ومفاد النقطتين معا هو أن السلطة تولد العنف، ولا يمكن التخلص منها إلا بتطوير ما تولده. ونترك هنا جانبا نقطة ثالثة سنعود إليها في فصل قادم وهي التطور الذي يعرفه العنف داخل النظرية والممارسة الفوضويتين، ليصبح وسيلة من أجل استمرار الوضع الاجتماعي بعيدا عن السلطة، أي ليصبح ذا تسمية دقيقة: الترهيب (la terreur).

لنعد شيئا ما إلى الوراء كي نتتبع التحليل السارتري للعنف عبر المراحل التي يمر بها. إن العنف الناتج عن التمرد عبارة عن نفي النفي في نظر سارتر. نتذكر موقفه من القانون حيث يعتبره نفيا للاضطهاد الذي تسببه المعطيات الأنطولوجية. لا يتناول سارتر الحالة الطبيعية للإنسان وما تسببه من حرب، ولكنه يتكلم مع ذلك عن الشروط الأنطولوجية للاضطهاد. «لا يمكن اختراع العبودية إلا انطلاقا من وضعية أنطولوجية ملائمة. بمعنى آخر إن الاضطهاد حدث وتحمل لمسؤولية إنسانية، إنه قرار إنساني يمس الإنسانية ولا يمكن أن يحصل إلا إذا توفر شرطان اثنان: شرط تقني واقتصادي، وشرط أنطولوجي؛ ولكن الأول يظهر على أساس الثاني»[1]. يتدخل القانون إذن في مرحلة ثانية كمحاولة من طرف الإنسان لتوجيه الصراع الناتج عن البنيات الأنطولوجية، أي كمحاولة لنفي العنف الأول المرتبط بالطبيعة ذاتها. غير أن الحل الذي يقدمه القانون للعنف يتسم بتحيز واضح لفئات معينة من الشعب، مما يجعله ينفي العنف داخل وسط محدود من المجتمع ويوجهه في معظمه نحو الأغلبية. إنه يدعي المساواة في الوقت الذي لا يخدم فيه سوى نقيضها، أي اللامساواة. «يعتبر القانون، في نظر سارتر، رفضا مطلقا للعنف، رفضا لن يخدم سوى المضطَهَد، ذلك لأن العنف الذي ترتب عنه القانون سابق على تأسيس

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, p. 395.

القانون، ولأن اللامساواة الملموسة تظل خارج دائرة القانون كليا»[1].

يتميز الوضع الاجتماعي الذي يقوم تنظيمه على القانون إذن باللامساواة بين الأفراد، مما سيجعل بعضهم يتلقى عنف البعض الآخر انطلاقا فقط من الوضعية الدونية التي يعش فيها. إنه عنف أن يشعر ا لفرد بالحرمان في عدة مجالات من حياته في الوقت الذي يقال له إن من حقه التمتع بما هو محروم منه باستمرار؛ إنه عنف أيضا أن يجد الفرد نفسه مضطرا للخضوع لأوامر فرد آخر ينتمي إلى مستوى اجتماعي راق، في الوقت الذي يقال له إنه يتمتع بكامل الحق في التصرف في حياته وبناء مشاريعه. يزداد العنف وضوحا إذا ما انتابت هذا الفرد فكرة الاعتراض على القواعد المتحكمة في مجتمعه، والقيام بفعل ما يجسد الاعتراض. «صحيح يقول سارتر، إن الاضطهاد لا يقوم بالضرورة على العنف، غير أن تمرد المضطَهَد يكشف فجأة عن القوى الضمنية للعنف المتسترة في سياق النظام. ذلك لأن هذا التمرد «يقمع». هكذا يصبح نظام الاضطهاد فجأة عالم القوة»[2].

لا يقوم العنف إذن إلا ضد العنف على أمل خلق واقع تنتفي فيه الغيرية باعتبارها مصدر العنف الأول أو الأصلي. ولعل ما ينبغي التأكيد عليه هو وجود نوع من التطور في الطرح السارتري للعنف يوازي التطور الذي سجلناه في فلسفته على العموم. هناك اعتراف واضح لدى سارتر في البداية بكون العنف عاجزا عن البناء، وأنه يكتفي بالنفي ويكون كتاب دفاتر الأخلاق، بتسجيله لهذه النقطة، عبارة عن مرحلة انتقالية في فكر سارتر. إنه يميز، داخل النفي، بين العنف المرتبط بالغيرية والآخر المرتبط بمحاولة إلغاء الغيرية. الشيء الذي لا نجده في الوجود والعدم، حيث يعبر النفي دائما على تجسيد الصراع بين غيريات. لقد كان البعد الاجتماعي والتاريخي والسياسي غائبا كليا عن النفي المطروح في الفترة الأولى. لأول مرة نجد هذا البعد يؤخذ بعين الاعتبار، ولكن الأمر يظل مع ذلك في حدود البداية، لأن الكاتب يقتصر على تناول العنف المرتبط بالتمرد، بمعنى آخر العنف المشتت. لن ينظر سارتر للعنف بشكل متطور في إطار فوضوية منسجمة إلا فيما بعد، ابتداء من الشيطان والإله الطيب ليكتمل الطرح في نقد العقل الجدلي. وسيتكلم في هذا

(1) Ibid., p. 150.

(2) Ibid., p. 395، التشديد من عند الكاتب.

الأخير عن «العنف الغامض» و«العنف المنظم»[1] المرتبطين على التوالي «بالمجموعة المنصهرة» و«المجموعة المنظمة». ونعتقد أن هذا الطرح الأخير هو الذي سيعطي لفوضوية سارتر طابعها النهائي، وطابعها النسقي، إن كان من الممكن الحديث عن النسق بصدد الفوضوية. لنحاول إذن تتبع التطور الحاصل في طرح سارتر للعنف بالتركيز على النقطتين الأوليين «العنف المشتت» و«العنف الغامض» مع ترك النوع الثالث «العنف المنظم» إلى الفصل القادم المتعلق بالأخوة، نظرا للعلاقات الكامنة في فكر سارتر بين المفهومين.

نورد هنا نصا جميلا جدا من كتاب دفاتر الأخلاق يلخص العنف في معناه الأول حيث يقول سارتر: «إن العنف نفي للنفي. ولا يعطي هذا العنف أي شيء إيجابي: إنه يلغي. يتحقق العنف باختصار من طرف العبد، غير أن إمكانية العنف تظهر في العالم بواسطة الآخر، ما دام أن الآخر يخلق لبعض الناس الاستحالة المستمرة لأن لا يكونوا أناسا. إن العنف هنا وساطة ضرورية: فما دام أن العبد عبارة عن موضوع محض، وأن التربية تستدرج هذه الموضوعية، وأن الإنسان اختيار حر لمشاريع معينة، فإن المرور من الواحد إلى الآخر يكون بالضرورة مسارا يحتفظ بشيء ما من الحدين اللذين يجمع بينهما وبما أن الإنسان يتمتع بموضوعية، فبواسطة هذه الخيرة وبداخلها سيتحقق نفي كل موضوعية: بمعنى آخر إن القوة (من حيث هي خاصية فزيائية للمواضيع) هي الطابع الذي ستأخذه السلبية. يمثل العنف بالضرورة إذن تقدما نحو الحرية. ونظرا لانحداره من الموضوعية فإنه يشكل القوة المحطمة لكل موضوعية (...) كيف يمكن وصف هذا العنف؟ هل هو شر مطلق، كما يريد ذلك المنادون بالسلام والمسيحيون، شر ضروري كما يقول كامو (Camus)؛ أو خير كما يريد ذلك سوريل (Sorel)؟ الجواب واضح: العنف شر مطلق من وجهة نظر الآخر ومن وجهة نظر الآخر الذي أحمله أنا. ومن هذه الزاوية وحدها يتشكل في الحقيقة كعنف. ولا يمكننا في المقابل أن نحكم عليه من وجهة نظر المتطابق (le même) أو من وجهة نظر الإنية ما دام أن هذا الحكم سيكتفي باستعادة ما سبق فقط، نظرا لأن المتطابق سيكون نتيجة للعنف. ولكن يمكننا أن نلاحظ أنه يحمل بداخله، وفي مشروعه، تحطيم كل الأحكام التي يمكننا حملها عليه باسم الآخر، ويكون من

(1) Cf. Sartre Critique, T. 1, p. 449.

ثمة نتاجا للغيرية وتجاوزا لها في آن واحد. وما دام العنف لا إنسانيا لكونه يصدر عن استحالة الإنسان بأن يكون إنسانا، فإنه يظل بذلك الطريق الممكن الوحيد نحو ما هو إنساني، ويحتوي على الفهم الضمني لما هو إنساني (...) إن العنف، باختصار، عبارة عن وسيط (Intermédiaire) ووساطة (médiation) وصيرورة، وبذلك فهو متفوق حتى في غموضه على كل أشكال الرواقية أو التنازل. ولعل الأمر بديهي أن العنف في الحقيقة غير منتج. إنه يحقق تحرر الوعي المجرد عبر موت الفرد. وبصدوره عن الرغبة والحاجة فإنه لا يلبيها وإنما يؤدي إلى إلغاء الرغبة عبر إلغاء الراغب؛ وبصدوره عن ملاحظة استحالة تحقيق ما هو إنساني، فإنه ينتهي فقط إلى تفضيل التحطيم الجذري لما هو إنساني على استعمال هذا الأخير لتأسيس نظام غير إنساني (...). لا ينبغي أن نرى في العنف الإرهابي، على الطريقة الهيجلية، مرورا نحو التحرر، وإنما بالأحرى نهجا بدون مخرج، واكتشافا فريدا وفرديا للذات لذاتيتها الحرة داخل المأساوي والموت. إنه لا يمكنها أن تكون في صالح أحد. وبما أنه لا يلغي العبودية والاستلاب، كظاهرتين مرتبطتين بالكيان الجماعي (Collectif)، فإننا نصفه كإحدى بنيات العبودية، وفي المستوى ذاته الذي يحتله التنازل. إنه يصلح بالنسبة إلينا كمثال نموذجي فقط لهذا القانون الأخلاقي. يؤدي اختيار الخير، في حالة الاستحالة، إلى دعم المستحيل. ينبغي اختيار الشر لإيجاد الخير»[1].

نستخلص من هذا النص ثلاث نقاط أساسية:

أ - العنف المرتبط بالتمرد سلبي وغير قادر على الإنتاج.

ب - العنف ينحصر في إطار الفردية والذاتية ومن ثمة فهو غير قادر على التحرير.

ج - يظل العنف مع ذلك مفهوما ومشروعا لأنه نشأ بهدف إحلال الخير محله في وسط يسوده الشر.

ولعل ما يجمع بين هذه النقاط الثلاث هو تبرير سارتر مع ذلك لهذا العنف. إننا ننتظر من قائل الفكرة الأولى أن يستنكر العنف ويلح على نبذه في المجال السياسي خاصة وأن الفكرة نجدها لدى كبار المنظرين للسلطة في الفكر المعاصر أمثال حنا أرندنت (hannan Arendt) حيث تؤكد بدورها على أنه «يمكن للعنف

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983, pp. 419–420، التشديد من عند الكاتب.

أن يحطم السلطة، ولكنه غير قادر بتاتا على خلقها»[1]. هكذا يسمح لنا دفاع سارتر عن العنف بهذا الشكل بتصنيفه في إطار الفوضوية. إذ كيف يمكن التسليم بسلبية ظاهرة معينة وبعجزها عن الخلق والإبداع مع الدفاع عنها في الوقت ذاته؟ تقبل هذه الفكرة في حالة واحدة وهي اعتبار العنف يؤدي مع ذلك وظيفة ما، وان السلب (والنفي) في حد ذاته وظيفة في المجال الاجتماعي. وهذا هو المبدأ الذي تقوم عليه الفوضوية كما لاحظنا في الباب الأول من هذا البحث. لا يقدر العنف الذي أسميناه هنا بالمشتت على تحقيق أدنى تحرر، ولكن دلالته تظل مع ذلك قوية ما دام انه استنكار للاضطهاد والاستلاب. بمعنى آخر إنه ضرب في السلطة ومحاولة للتخلص منها، حتى وإن كان محاولة فاشلة.

تتجلى الفوضوية أيضا في الخاصية الثالثة التي يسندها سارتر لهذا النوع من العنف وهي نزوعه نحو تحقيق الخير. إننا نلاحظ هنا تخليه عن المجال السياسي للالتحاق بالمجال الأخلاقي، ذلك لأنه واع في العمق بصعوبة تبرير العنف في الإطار الأول. فالسياسة مقرونة بالاستقرار والتعايش، لهذا فإن الوسائل التي ينبغي اللجوء إليها لتحقيق مثل هاتين الغايتين تقوم على الحوار والإقناع والتراضي. لا يعني هذا طبعا أن مجال السياسة خالص من كل عنف. فما زال التاريخ، للأسف الشديد، يبين أن الكوارث الإنسانية الكبرى التي تسبب فيها العنف ارتبطت بالفعل السياسي. ويصعب علينا الحديث هنا عن التاريخ في صيغة الماضي فحسب، لأن الحاضر بدوره لا يخرج عن هذه القاعدة، ويبين لنا كل مرة أن مسار المستقبل لن يعرف تحسنا. غير أن المنظرين للعنف في المجال السياسي يحاولون مع ذلك التفكير في الطرق التي تمكن، على الأقل، من الحد من العنف ومن مركزته، وأحيانا يذهبون إلى الكلام عن التناقض الكامن بينه وبين السياسة، وإلى الإشارة إلى أن هذه الأخيرة لا تستحق هذا الاسم إلا إذا خلقت خطا فاصلا بينها وبين العنف.

لاشك أن فيبر (Weber) يأتي في مقدمة ممثلي الاتجاه الأول بحيث يربط بكل صراحة بين السياسة والعنف مع الإشارة إلى ضرورة تجميع هذا الأخير في إطار أجهزة الدولة. «لا تتحدد الدولة، يقول فيبر، سوسيولوجيا إلا بالوسيلة الخاصة التي تنتمي إليها هي ذاتها، وكذلك إلى كل تجمع سياسي، بمعنى أنها لا تحدد إلا بالعنف

(1) Arendt Hannah, citée par Ricoeur in *lectures* 1'*Autour du politique*, ed. Seuil, 1991, p. 21.

الفيزيقي. لقد كان تروتسكي يقول لبرست ليتفسك (Brest - Litovsk) «تتأسس كل دولة على القوة» (...) فالعلاقة بين الدولة والعنف في وقتنا الحاضر حميمية بشكل خاص. لقد تعاملت التجمعات السياسية الأكثر تنوعا - ابتداء من تلك التي تعرف القرابة - مع العنف الفيزيقي باعتباره وسيلة عادية للسلطة. في حين ينبغي تصور الدولة المعاصرة على شكل مجموعة إنسانية تطالب بنجاح لحسابها الخاص احتكار العنف الفيزيقي المشروع»[1].

وإذا كان فيبر يسعى إلى تبرير عنف الدولة وإضفاء الشرعية عليه فذلك لأن السياسة في نظره مرتبطة بالسيادة. إنه يضع نفسه بهذا الصدد في الخط الذي حدد أسسه الأولى ماكيافيل وأتم بناءه هوبز. غير أننا نجد في الفكر المعاصر (وربما أيضا في الفكر الحديث خاصة مع سبينوزا) من يسير في اتجاه مخالف لفكرة ربط السياسة بالسيادة. ولعل أرندت أحسن ممثلة لهذا الاتجاه كما يوضح ذلك بول ريكور (Ricoeur). إنها تدافع عن تصور للسلطة خارج التراتبية وخارج الأداة، أي خارج العنف. ويعتبر ظهور هذا الأخير علامة على غياب السلطة وليس على حضورها. يمكن القول إن أرندت تتناول السلطة (الشيء الذي جعلها تؤكد على التفرقة بينها وبين ما يمكن تسميته بالسيطرة (Autorité) بطريقة معاصرة جدا لأنها تتناولها أفقيا، كما أشرنا إلى ذلك في تحديدنا للمجتمع المدني. فهذا التناول وحده هو الذي يمكن من استيعاب المقولات المشكلة للفكر والفعل السياسيين كالتعايش والتراضي والاحترام، أي كل ما يمكن من خلق حياة جماعية ويسهلها.

لقد ظل سارتر وفيا للنظرة التي تغلب الطابع الأخلاقي على العلاقات الإنسانية في تناولها للتنظيم المجتمعي بعد انتهائه من كتابة دفاتر الأخلاق. وتعتبر مسرحيته الشيطان والإله الطيب أحسن مثال يمكن ذكره بصدد هذه النقطة بالضبط وكذلك بصدد الدفاع عن العنف. هذا بالإضافة إلى أن العنف المقصود هنا عنف أكثر تطورا من ذلك الذي أشرنا إليه أعلاه. إنه عنف يتجاوز التعبير عن الغضب والاستنكار نحو المناداة بالهدم باعتباره مرحلة أساسية للبناء.

سنخصص هنا بعض الصفحات لهذا الكتاب لكونه يشكل في نظرنا محطة أساسية في فكر سارتر، ويساعد على فهم كثير من القضايا الحاضرة في فكره وعلى

(1) Weber Max, *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, ed. Plon, 1969, pp. 112–113.

رأسها علاقة المسألة الأخلاقية بالعنف. إن الإلمام بالأسس الفكرية التي يقدمها هذا الكتاب في المجال الأخلاقي يجعلنا نفهم بشكل أعمق القضايا المطروحة في نقد العقل الجدلي. وهناك عامل آخر يفرض علينا تناول هذا الكتاب وهو إهمال النقاد له، خاصة أولئك الذين حاولوا تصنيف الفكر السارتري أخلاقيا وسياسيا[1]. ولقد أدى هذا الإهمال في الغالب إلى عدم إدراك طبيعة علاقة سارتر بالماركسية. يعفينا تحليل الشيطان والإله الطيب، في نظرنا، من البحث عن طبيعة ماركسية سارتر لأنه يوضح لنا كيف أن هاجس صاحبه منحصر بالدرجة الأولى في مسألة الثورة والمنطلقات التي تعمل على تجديرها. كما يوضح لنا الكتاب في الوقت ذاته أن التفكير في الثورة لا يخرج عن إطار الخير والشر. إن معيار الدفاع عن فعل ما أو انتقاده هو خدمته للخير أو تعميقه للشر. ولهذا نعتبر أن هذا الكتاب يصنف في إطار الفوضوية أكثر من أي اتجاه آخر.

لن نستعرض هنا كل مراحل تحليل سارتر لمسألة العنف في الكتاب المعني. سنقتصر فقط على ذكر بعض الجوانب التي تبين تطورا في موقفه من العنف بالمقارنة مع الكتاب السابق دفاتر الأخلاق. يعمد الكاتب دائما عند تناوله للعنف إلى مقابلة شخصين يتكلمان من موقعين مختلفين اجتماعيا وثقافيا وسياسيا. ويجعل من هذا التقابل وسيلة لتبيان طغيان العنف داخل المجتمع أو لضرورة تبنيه. يختار ثلاثة أشخاص للحديث عن العنف هم ناستي وكونز وكارل. الأول يشتغل بمخبزة داخل المدينة المحاصرة (وورم Worms) ويدعي أنه نبي، والثاني ضابط في الجيش، والثالث فلاح. ومحاورو هؤلاء، حينما يتعلق الأمر باختيار الطرق التي ينبغي اتباعها لتحرير سكان المدينة، هم دائما أشخاص مضادون للعنف: هنرتش رجل كنيسة، والبنكي المسؤول عن الأموال، وهيلدا التي أرغمتها الظروف على الدخول إلى الكنيسة وتبني الفكر الديني.

ونحن نلاحظ أن الكاتب يخرج أحيانا عن المقابلة بين أشخاص مختلفين فيما بينهم فيما يتصل بتوجهاتهم، ليجعل الحوار يتم بين المدافعين عن العنف أنفسهم،

(1) يمكن أن نثير هنا كثيرا من الدراسات الجيدة لفكر سارتر لفرنر إيريك واندرسن وتوماس مولنار... إن الناقد الذي يتعرض للكتاب هو توماس فلين، ولكنه يذهب، كما أشرنا إلى ذلك سابقا. إلى الدفاع عن فكرة المسؤولية في فكر سارتر وإمكانية تقديم هذا الأخير لأسس فكر اجتماعي.

وذلك ليبين وجود مستويات في تبني العنف، وأن المستوى المطلوب هو الذي لا يعير فيه الشخص أي أهمية للوسائل ليركز اهتمامه على الهدف وحده، أي تجسيد الخير وسط المجتمع الذي يوجد فيه. هكذا نجد من حين لآخر حوارا بين ناستي وكوتز وكارل، أو بين كارل وناستي، المعروفين كلهم بسلوكهم العنيف، على الأقل في مرحلة معينة من حياتهم كما هو حال كوتز.

سنورد بعض الأمثلة من هذه التقابلات مبتدئين بالحوار الذي يجري بين الراهب وناستي مدعي النبوة. ولاشك أن الكاتب تعمد البدء بحوار بين رجل تبنى موقف الكنيسة انطلاقا من التقليد، ورجل آخر اختار بنفسه أن يكون نبيا. ذلك في «استطاعة كل الناس أن يباركوا ويغفروا ويعظوا»[1]. وإذا كانت المسيحية تبني العلاقات الإنسانية على الحب فإننا نلاحظ أن الشخص الذي اختار هنا أن يكون نبيا ينادي بكل وضوح بضرورة القتل. «انهضوا يا إخواني. ينبغي أن نقتل لنفوز بالجنة» (ص 33). وحينما يحاول الراهب هنرتش إقناع النبي ناستي بأن الإله ينهى عن العنف، ويطلب منه معاملته بلطف لكونه أخا له وفردا من أفراد الشعب وفقيرا وابن فقير، فإن محاوره يرفض كل هذه الحجج، ويحاول أن يبين له سكوت الكنيسة عن العنف الممارس داخل المجتمع الذي توجد فيه، وتبريرها له في بعض الأحيان. لهذا فلا مفر من العنف، إنه ضروري لمواجهة العنف السائد والقضاء عليه. كم من أناس ماتوا داخل الكنيسة أثناء بنائها عند نحتهم للرخام أو للعاج، وهذا يعني أن الكنيسة هي التي قتلتهم فساهمت بذلك في ممارسة العنف. ثم يضيف ناستي بأن جهنم نفسها عنف بالنسبة للمحكوم عليهم بدخولها. فما دام العنف يعم المجتمع يصعب عل متلقيه التعاطي للحب وتبنيه كأساس لعلاقاتهم. ليكن العنف إذن هو الأساس في المرحلة الأولى. «لم يحن الأوان بعد لنتحاب. سنشتري حقنا في ذلك بإسالة الدماء» (ناستي ص 36).

سيستمر ناستي متشبثا بضرورة اللجوء إلى العنف لتحقيق المجتمع الجديد أو المدينة الفاضلة. سيكون هذا موقفه عند التقائه بكوتز. لنتابع جزء من حوارهما. ناستي: خلق الله يحطمون أو يبنون وأنت تحافظ (...) استول على المدينة، اذبح الأغنياء والرهبان، وامنحها للفقراء. شكل جيشا من الفلاحين واطرد رئيس الأساقفة؛

(1) Sartre, *Le diable et le bon dieu*, Gallimard, 1991, p. 33.

غدا ستتبع خطاك كل البلاد. كوتز: تريدني أن أنضم إلى الفقراء؟ ناستي: أجل، إلى الفقراء، إلى عوام المدن والقرى. كوتز: يا له من اقتراح غريب! ناستي: إنهم حلفاؤك الطبيعيون. فإذا أردت أن تحكم فعلا وتهدم القصور والكنائس المبنية من طرف الشيطان، وتكسر أصنام الوثنيين الفاحشة، وتحرق آلاف الكتب التي تنشر معرفة شيطانية، وتلغي الذهب والفضة، إذا أردت كل هذا فالتحق بنا (...) كوتز: ماذا ستفعلون بالبرجوازيين؟ ناستي: سننزع منهم خيراتهم لنكسو العارة ونطعم الجائعين. كوتز: وبالرهبان؟ سنطردهم إلى روما. كوتز: وبالنبلاء؟ ناستي: سنقطع رؤوسهم. كوتز: وما العمل بعد طردنا لرئيس الكنيسة؟ ناستي: قد حان الأوان لبناء المدينة الفاضلة.

سيتعمق الموقف المدافع عن العنف بشكل أكبر حينما سيتدخل كارل الذي تربطه علاقات مباشرة بالفلاحين. يوجه كارل الكلام إلى إحدى واعظات الفلاحين والمتأثرة بخطاب كوتز الضابط الذي تخلى عن العنف وتبنى الحب ويسألها عما ستفعله وأتباعها إذا انفجرت الحرب. وهل ستنحاز إلى جهة معينة.

يقول كارل: أليست هي حرب مقدسة تلك التي يخوضها العبيد الذين يريدون أن يصبحوا أناسا؟ الواعظة: كل الحروب مدنسة، سنظل حماة الحب وشهداء السلام. ينهب الأسياد إخوانكم أمام أبوابكم وينتهكونهم ويقتلونهم، وأنتم لا تبغضونهم؟ (...) الواعظة: العنف غير عادل بغض النظر عن مصدره. كارل: إذا كنتم تدينون عنف إخوانكم فإنكم تعترفون إذن بعنف الأعيان؟ الواعظة: أكيد، لا. كارل: ذلك ضروري، لأنكم تريدون أن يتوقف ذلك العنف. الواعظة: نريد أن يتوقف انطلاقا من إرادة الأعيان ذاتهم. كارل: ومن سيمنحهم هذه الإرادة؟ الواعظة: نحن. كارل: وإلى ذاك الحين ماذا ينبغي ان يفعله الفلاحون؟ الواعظة: الخضوع والانتظار والدعاء. كارل: خونة. ها أنتم قد أبنتم عن حقيقتكم لا تحملون الحب إلا لأنفسكم. ولكن احذروا. ستحاسبون إذا انفجرت هذه الحرب، ولن يقبل نهائيا أنكم مكثتم محايدين في الوقت الذي كان فيه إخوانكم يذبحون. إذا انتصر الفلاحون ترقبوا إحراقهم للمدينة النيرة (cité du soleil) ومعاقبتكم على خيانتكم لهم. أما إذا انتصر الأسياد فإنهم لن يسمحوا ببقاء أرض نبيلة في أيادي العبيد. خذوا السلاح، خذوا السلاح! إن لم تحاربوا انطلاقا من الأخوة فليكن ذلك على الأقل انطلاقا من المصلحة: السعادة تقتضي الدفاع» (ص 182-183).

غير أن المسألة التي تثير الانتباه بشكل كبير في المسرحية، وتستحق التسجيل، هي التغيرات التي تطرأ في موقف الضابط كوتز. يقدم هذا الشخص في البداية كإنسان شرير. يخون أخاه ويتسبب له في فقدان الحياة، ولا يبالي نهائيا بمثل هذه العاقبة. يحث الراهب هنرتش على رفض العالم وعلى فعل الشر: «ارفض هذا العالم الذي لا يقبلك. افعل الشر. سترى كيف يشعر المرء بأنه خفيف» (ص 57). وهو يذهب إلى حد اعتبار الشر أساس وجوده (ص 61). لكن سلوكه سيتحول فيما بعد جذريا لينقلب الحقد عنده إلى الحب، والشر إلى الخير؛ وسيتجاوز دفاعه عن الخير والحب موقف الراهب. سيستمر على هذا الحال رغم التهديدات التي يتعرض لها أحيانا من طرف محاوريه المدافعين عن العنف. إنه متشبث بالحب من حيث هو أساس العلاقات الإنسانية ولو كلفه ذلك الاستسلام للموت. سيبقى موقفه هذا راسخا إلى حدود اكتشافه أن «الخير سراب» (ص 263). سيحصل هذا الاكتشاف بعد مراجعة الذات، وبعد اكتشاف نفسه باعتباره أساسا وحيدا لكل ما يتبناه ويفعله. «لا وجود سوى للناس» (ص 239). و«لا يمكن أن أتراجع إلى الوراء»، «إن الإله قد مات» و«أصبح العالم أعمى» (ص 240-241). لا معنى إذن للعالم من غير المعنى الذي يعطيه له الإنسان ذاته.

ولا يمكن للقارئ إلا أن يندهش للفكرة التي يدافع عنها سارتر هنا على لسان كوتز وهي كون الجريمة هي المنطلق الأول، وهي الأساس الأول؛ كون الإنسان الحق هو الإنسان الذي يقتنع بضرورة البدء بالجريمة. كوتز: أنا في حاجة إليك [الكلام موجه إلى ناستي المدافع بدوره عن العنف]، وأريد أن أكون إنسانا من بين الناس». ناستي: هذا فقط. كوتز: أعرف إنه الأمر الأكثر صعوبة، ولهذا السبب ينبغي أن أبدأ من البداية. ناستي: ما هي البداية؟ كوتز: الجريمة. ينشأ الناس في وقتنا الراهن وهم مجرمون، علي أن أطالب بقسطي في جرائمهم إن كنت أرغب في حصتي من حبهم وفضائلهم (ص 245). يقرر كوتز بعد هذا الوضوح في الرؤية قبول اقتراح ناستي، ويتولى قيادة الجيش لتحرير المدينة. وستكون البداية فعلا جريمة لأنه يقتل شخصا يرفض الامتثال لأوامره مباشرة بعد توليه للقيادة. «مت إذن يا أخي! (يطعنه بخنجر) (...) ها هي ذي سيادة الإنسان تبدأ، إنها بداية جميلة. هيا ناستي، سأكون جلادا وسفاحا" (...) لا تخف، لن أستسلم، سأرعبهم لأنني لا أتوفر على طريقة أخرى لأعبر بها عن حبي لهم، سأعطيهم الأوامر لأنه ليست بيدي وسيلة أخرى

للخضوع. سأظل وحيدا مع هذه السماء الفارغة فوق رأسي لأنني لا أتوفر على طريقة أخرى لأكون مع الجميع. هناك هذه الحرب التي تستدعي التنفيذ، وإني سأنفذها" (ص 252-251).

لا يمكن الحديث إذن عن أي تراجع في موقف سارتر من العنف داخل مسرحية الشيطان والإله الطيب، بالمقارنة مع ما كتبه في دفاتر الأخلاق. إننا نلاحظ على العكس تعميقا للموقف، لأن العنف أصبح ضروريا إذا ما أراد المستغَلون أن يحققوا تحررهم. لم يعد الأمر يتعلق بمجرد تمرد العبيد وإنما بالثورة الخاضعة للتأمل، وبالعنف المنظم. لقد حصل ما يسميه سارتر بتغيير الموقف (La conversion)، لأن اعتناق العنف يتم بعد ابتكار مجموعة من القيم تلتقي كلها في قيمة تحرير الإنسان، أي إعطاء معنى جديد للعالم وللحياة يكون مناسبا للحرية. لقد لاحظنا أن التمرد الذي يتكلم عنه سارتر في دفاتر الأخلاق عبارة عن انتقام فقط مما يحول بينه وبين التحقق الفعلي للقيم النبيلة التي تستعيد الحرية في إطارها ماهية وجودها.

غير أن هذا التقدم الحاصل في الشيطان والإله الطيب، بالمقارنة مع الكتابات السابقة عليه، لن يمنعنا من تسجيل بعض ثوابت الفكر السارتري: سيطرة الغيرية على العلاقات الإنسانية، ثم عدم تمكن الثورة من وضع حد لها، وأخيرا الدفاع عن الثورة وعن إنجازها رغم قناعة الفيلسوف باستحالة تغلب الإنسان عبرها على مشكلة الاستلاب. إنها لمسألة ذات دلالة كبيرة أن يشير سارتر في أواخر المسرحية إلى أن الإنسان يظل وحيدا، أي فردا منعزلا عن الآخرين مهما كانت محاولاته في خلق وضع جديد ليندمج فيه مع الآخرين. هكذا نجد هيلدا (Hilda) تنبه كوتز إلى أنه سيظل دائما إنسانا آخر حتى وإن كان وسط محاربين يتقاسمون معه الغايات والوسائل معا. "لن تكون أبدا مثلهم. لن تكون أفضل ولا أسوأ وإنما ستكون آخر. وإذا حصل اتفاق بينكم فإنه سيتم نتيجة سوء فهم" (ص 247). كما أنه مثير أيضا أن يصرح سارتر على لسان كوتز بأنه "لأمر غريب على أية حال ألا يكون هناك منفذ" (ص 236). يظل المشروع الإنساني الهادف إلى التخلص من الاستلاب مجرد محاولة. وهذه الأخيرة تلازمه لأنه كائن محكوم عليه بالحرية حسب تعبير الوجود والعدم. لا يستسلم الإنسان أبدا رغم تأكده من فشل محاولاته. ونحن نلاحظ أن كوتز يقرر في نهاية المطاف الدخول في الحرب، وهو لا يتوفر في ا لحقيقة على معطيات تسمح له باستخلاص إمكانية الفوز فيها. وتوضح لنا الجملة الأخيرة من

خطابه (والأخيرة أيضا بالنسبة لكل المسرحية) بأنه سيخوض هذه الحرب لأنها ضرورية وليس لأنها تنبئ بالفوز.

كيف يمكن تفسير دفاع سارتر عن الثورة وعن العنف مع اقتناعه في الوقت ذاته باستحالة تحقيق الهدف المنشود: تحرير الإنسان من الاستلاب والاستغلال والاضطهاد... إلخ؟ نعتقد أن التفسير لا يخرج عن الإطار الذي ربطنا به فكره منذ بداية هذا العمل، أي الفوضوية. فالثورة تعبر عن رفض السلطة، والعنف وسيلة لتكسيرها وزعزعتها، والهدف هو عيش الفرح والمرح أثناء لحظات الثورة، أي أثناء القيامة. ستتضح الفكرة أكثر طبعا بانتقالنا إلى نقد العقل الجدلي، حيث سنلاحظ تطروا أكثر في الموقف بالمقارنة مع التطور الذي سجلناه في الشيطان والإله الطيب.

الفصل الثاني

فرض الوساطة الإنسانية

القيامة والأخوة

إن الثورة والعنف إذن أساسيان لتكسير الوساطات غير الإنسانية المؤسسة للعلاقات المستلبة السائدة بين أفراد المجتمع. ولعل ما يزيد تبرير الثورة والعنف هو تمكنها من خلق وضعية يندثر فيها القديم كليا، بمعنى أن الوساطات غير الإنسانية تنتفي كلها فيسمح الوضع بذلك للأفراد بعيش تجربة فريدة من نوعها. يدركون من جهة، وبعمق، معنى الوحدة الحقيقية، حيث يشعر كل واحد أنه هو ذاته وأنه الآخر في آن واحد. يشعر أنه وسيط بين أطراف العلاقة وطرف في العلاقة أيضا. كما أنهم يدركون من جهة ثانية أهمية الحفاظ على هذا النوع الجديد من العلاقات ليجعلوا منه منطلقا للعلاقات التي ينبغي تأسيسها. إن أهم ما يجب تبنيه في مسألة التأسيس هو اختيار المبادئ التي تسمح بجعل الوساطة إنسانية، وإيجاد الوسائل التي تضمن لها هذا الطابع. هكذا سترتبط النقطة الأولى بالأخوة لأنها المبدأ الوحيد الذي يضمن، في نظر سارتر، الطابع الإنساني للوساطة. أما الوسائل فإنها لن تخرج بدورها عما هو إنساني، وبالضبط عما نسميه على العموم بالإرادة. إذا كانت هذه الأخيرة أساسية في الحفاظ على الطابع الإنساني للحرية وللعلاقات السائدة بين الحريات فإنه من اللازم البحث عن الوسائل التي ستضمن استمراريتها داخل السلوك الإنساني. ينبغي البحث أولا عن العامل الداخلي الذي يمكن من الإبقاء على الإرادة، أي البحث في إطار الفرد نفسه، ثم الانتقال فيما بعد خارج الفرد، ولكن مع التشبث بالإنسان نفسه. هكذا ينتهي سارتر إلى كون القَسَم هو الباعث على حضور الجانب الإرادي في الفعل الإنساني وكون العنف هو الضامن لاستمراريته.

وسط القيامة تنشأ الأخوة

وقبل الانتقال إلى تطوير هذه النقاط نود تسجيل مسألة أساسية هنا ينطوي عليها الفكر السارتري إن لم نقل ينبني عليها. وهذه المسألة هي التي تعطي لفكره أصالة معينة، وتساعدنا على دعم التأويل الذي نقدمه لكتاباته. ينبغي أن نستحضر مرة أخرى مفكرين يصنفون خارج الفوضوية حتى ندرك المغزى الفوضوي للمرحلة التي ينعتها سارتر بمرحلة القيامة. نفضل الإشارة إلى كل من ماركس وهوبز لتوضيح هذه الفكرة.

تعتبر الثورة بالنسبة لماركس والمنظرين الماركسيين على العموم، كما رأينا ذلك سابقا، وسيلة لدحض قوة معينة من أجل إحلال قوة أخرى محلها. هذا بالإضافة إلى أنها لا تعبر أبدا عن قيامة. ينبغي أن يتحكم الحزب في الثورة من بدايتها إلى نهايتها، بمعنى أن تخضع الثورة للتنظيم باستمرار، وألا تغيب فيها الوساطة بمعناها السياسي العادي. كما أن البناء الذي يتوخاه الماركسيون لا يستند إلى الوضعية التي تسود فيها الثورة بقدر ما يستند إلى الوضع السائد قبل الثورة: الإبقاء على الملكية مع نقلها من الخاص إلى العام، والإبقاء على الإنتاج مع إلغاء التراكم والربح، ثم الإبقاء على القوى المنتجة مع تغيير أرباب المعامل بالطبقة العاملة... الخ. تقيم الماركسية تقابلا بين المرحلة اللاتاريخية والمرحلة التاريخية، وما الثورة إلا وسيلة للإسراع بالانتقال من مرحلة إلى أخرى[1]. لا تمدنا الثورة حسب التفكير الماركسي بالمبادئ التي سيقوم عليها البناء في المرحلة الثانية. الكل مأخوذ من المرحلة الأولى مع قلبه إلى نقيضه.

إذا كان ماركس يثير المرحلة التاريخية بدلا من الحالة الطبيعية فذلك لكونه يعتبر أن السلوك الإنساني يتحدد داخل معطيات اجتماعية ذات طابع تاريخي وليس انطلاقا من مكونات وجودية تنشأ مع الإنسان عند ظهوره إلى الوجود. كما أن لجوءه إلى المرحلة التاريخية بدل الحالة المدنية يفيد رفضه لما يسميه في القضية اليهودية

(1) لهذا نجد أن الثورة بالنسبة لماركس ليست ضرورية دائما. إذا كان من الممكن أن يؤدي تطور المجتمع إلى تغيير في بنياته بواسطة طرق سليمة فليكن ذلك.

«بالتحرر السياسي» – الذي يربط تحقق الإنسان بالمواطنة – ليدافع عن بعد أكثر شمولية وهو إنسانية الإنسان التي تستدعي تحررا على مختلف مستويات العلاقات الإنسانية. يذهب أغلبية المفكرين القائلين بالحالة المدنية للإنسان في مقابل حالته الطبيعية إلى إدراج التاريخ في تحاليلهم، والانتهاء إلى القول بتقدمه كهدف أساسي للتطور الحاصل في المجال المدني. ولكن التطور الذي يتكلم عنه هؤلاء، بصدد التاريخ، يظل مع ذلك مختلفا عن المعنى الماركسي لهذا المفهوم. يحصل التقدم في إطار المدنية ويرتبط معناه برسوخ وتعميق القيم المرتبطة بالتحرر السياسي. بينما يأخذ التقدم في إطار التحرر الإنساني حسب المنظور الماركسي معنى تحقيق قيم جديدة تلتقي في تحرير الإنسان من كل استغلال واضطهاد واستلاب. ولا يمكن الحديث عن تحقق التاريخ، في نظر الماركسيين، إلا بحصول هذا الشرط.

يبين لنا إمعان النظر في التصور السارتري للثورة بأن هذه الأخيرة ضرورية، لأن الوضعية الناتجة عنها هي التي تمدنا بالمبادئ أو القيم التي ينبغي أن تسود فيما بعد. يتكلم سارتر بدوره، في الصفحات الأولى من دفاتر الأخلاق، عن المرحلة اللاتاريخية، أو ما قبل التاريخية، وعن المرحلة التاريخية. ولكن الثانية لا تتأسس على الأولى، كما هو الشأن عند الماركسيين، وإنما على الوضعية التي تخلقها الثورة. يكون الأساس هو فرض الوساطة الإنسانية وتكون القيمة هي الأخوة. قد نجد أثرا للأخوة وسط المجتمع الذي يعمه الاستلاب عند مجموعة معينة من الأفراد تمكنوا من الانعزال عن الآخرين، ومن خلق محيط ضيق يوفرون فيه شروط الأخوة. لكن هذه الأخيرة لا تأخذ معناها القوي، ولا تدخل في المرحلة التاريخية إلا إذا نشأت وسط القيامة وفي إطار الحفل. إنها تكتسي بهذا الشرط طابع الشمولية والضرورة معا. تصبح شمولية لأنها تهم جميع أفراد المجتمع، أو على الأقل الأغلبية الساحقة من المجتمع المشاركة في القيامة؛ وتصبح ضرورية لأن الكل سينشغل بفرضها باعتبارها علاقة إنسانية وحيدة تتلاءم مع طبيعة الحرية. يفيد تحقق التاريخ في المنظور السارتري إذن التمكن من ضمان الاستمرارية للوضعية التي تخلفها الثورة، ومن هنا تكون البداية جديدة كل الجدة، لأنها تقطع في نهاية المطاف كليا مع ما كان سائدا قبل الثورة. تظل وضعية الحفل هي المرجعية الوحيدة في البناء.

هكذا نقع مرة أخرى على نقطة ذات أهمية كبيرة في تصنيفنا للفكر السارتري وتمنعنا من وضعه في قائمة الماركسيين، كما يفعل بعض النقاد الذين لا يولون اعتبارا

للفوضوية المميزة له. هناك من يذهب مثلا إلى الكلام عن «الماركسية الجديدة لسارتر» ليعتبره أقرب من ماركس بالمقارنة مع بعض الماركسيين الكبار أنفسهم. إننا نقرأ في مقال لروكمور (Tom Rockemore) ما يلي: «حتى وإن كان هابرماس يعرف ماركس والماركسية أفضل من سارتر، فإن البناء السارتري يعتبر أكثر تحقيقا للهدف. ذلك لأنه يتوفر على فكرة بصدد الإنسان تحرك كل فكر ماركس، انطلاقا من كتاباته في مرحلة الشباب الموسومة بالفلسفة بشكل قوي، وصولا إلى التحليلات المتأخرة التي هي بالأحرى كتابات اقتصادية»[1].

يرجع سبب تصنيف بعض النقاد لسارتر في إطار الماركسية، بدون شك، إلى اعتمادهم، كما وضحنا في المقدمة، على التصريحات التي يقدمها سارتر في كتابه قضايا منهجية، أو في بعض المقالات المنشورة في سلسلة أوضاع. إنهم ينطلقون من كون كاتب نقد العقل الجدلي يسعى فعلا إلى تطوير الماركسية، أو على الأقل إلى خلق تركيب بينها وبين الوجودية. ونحن نؤكد أن التركيب بين الفلسفتين لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الفوضوية، لأن القائم به يأخذ من الوجودية فكرة امتياز الكائن الإنساني بطابعه الفردي، ومن الماركسية فكرة إضفاء الطابع الجماعي على النفي. هكذا سيفيد التركيب بان النفي لا يؤدي وظيفته الحقيقية إلا عندما يصدر عن ممارسات كثيرة متفقة فيما بينها على فعلها هذا، لتأخذ النتيجة طابعا جماعيا واجتماعيا: القيامة والحفل.

بقي أن نشير إلى هوبز لإزالة إبهام يقع فيه النقاد أحيانا حينما يقارنون بين المفكرين، فيقيمون بينهما نوعا من العلاقة تخل في الحقيقة بأصالة فكر الفيلسوفين معا. لقد سبق أن نبهنا على الاختلاف العميق بين كل من سارتر وهوبز فيما يخص تصورهما للفعل السياسي، ومع ذلك فإننا نستغل هذه الفرصة لإثارة نقطة أخرى تبين مدى ابتعاد أحدهما عن الآخر رغم التقارب الظاهري الذي قد يبدو بينهما للوهلة الأولى.

لقد حددنا الفرق سابقا بينهما في كون هوبز يعتبر الحالة المدنية حالة استقرار وأمن وسلم لأن الحالة الطبيعية حالة حرب. أما سارتر فإنه يربط المرحلة التحررية بغياب الغيرية، لأن المرحلة التي تسود فيها البنيات المباشرة (الأنطولوجية) مرحلة

(1) Rockemore Tom, *Sur le néo-marxisme*: *Sartre et Habermas*, in *Les études philosophiques*, Avril–Juin 1980, p. 197

يعاني فيها الإنسان من الغيرية. إن الفرق إذن واضح رغم كون كليهما يؤكد على الصراع باعتباره ميزة للعلاقات الإنسانية في مرحلتها الأولى.

يُضاف إلى هذا الفرق العميق فرق آخر، لا يقل أهمية في نظرنا، وهو اعتماد هوبز في تنظيره للحالة المدنية على المعطيات السائدة في الحالة الطبيعية في الوقت الذي نجد فيه سارتر يتخلى كليا عما يمكن تسميته بالمرحلة الأنطولوجية. صحيح أن الهدف عنده من إرساء الأخوة هو تقويض الغيرية، أي استئصال الطابع المميز للعلاقات الإنسانية في مرحلتها الأولى. ولكن المرجعية تظل مع ذلك مرتبطة بمرحلة القيامة وليس بمرحلة الصراع. إن ما يجعل سارتر يتخلى إلى حد ما، في نهاية المطاف، عن منطلقات الوجود والعدم، ويقر بإمكانية وضع نهاية للصراع السائد بين الحريات، هو اكتشافه للثورة، وبالضبط للوضع الذي تخلقه الثورة، أي القيامة. ويمكننا القول منذ الآن، حتى وإن كنا سنطور الفكرة فيما بعد، أن الفشل الذي يتحدث عنه سارتر بصدد النموذج المجتمعي القائم على الأخوة والقسم والعنف راجع إلى عدم تمكن هذا النموذج من الحفاظ على وضعية القيامة، وليس راجعا إلى عدم استطاعته خلق وضعية جديدة مخالفة لوضعية الصراع.

إن إقامة علاقة ما بين سارتر وهوبز مع إهمال هذا التمييز، يجعلنا نخطئ في حق كليهما. وهذا ما يسقط فيه فرنر (Werner) رغم الجدية التي تميز تحليله لبعض الكتابات السارترية. يكتب عن علاقة سارتر بهوبز ما يلي: «يحدد سارتر «الحالة الطبيعية»، كما يفعل هوبز، بوصفها «فوضى قائمة بين ذرات»، ويفكر مثله بأن تأسيس «الحالة المدنية» انطلاقا من هذا الواقع، أي تأسيس الحياة المنظمة والحياة السياسية، يفرض على الأفراد تسليم أنفسهم لـ «وسيط»»[1]. لا نريد التعليق هنا على مسألة الوسيط لأننا سنستعرض لها لاحقا[2]، ولكننا نسجل عدم صحة العلاقة المقامة هنا بين سارتر وهوبز معتمدين على ما قلناه أعلاه. ولو أمعن فرنر النظر في قول لسارتر يستشهد به في فقرة سابقة على الفقرة التي نذكرها هنا لما وقع، في الحقيقة، في مثل هذا الخطأ. يذكر فرنر القول السارتري الآتي: «إن الوحدة والهوية مبدآن متناقضان. فالأولى تربط علاقات ملموسة بين الأشخاص، والثانية تقيم علاقات مجردة بين

(1) Werner Eric, *De la violence au totalitarisme*, pp. 142–143، التشديد من عند الكاتب.

(2) Sartre, *Les communistes et la paix*, *situations VI*, p. 202; cité par Werner, Ibid., p. 142.

الحالات»[1].

واضح إذن ميل سارتر إلى تفضيل مقولة الوحدة على مقولة الهوية. وفي هذا التفضيل، في نظرنا، ما فيه الكافية لتمييز سارتر عن هوبز من جهة، ودعم التأويل الفوضوي لفكره من جهة ثانية. لن نطيل في مسألة الوحدة التي سبق لنا أن تناولناها بتفصيل، وإنما يكفي التذكير هنا بأنها تفيد دائما عند سارتر انتفاء الغيرية تماما، ويزداد هذا المعنى وضوحا حينما يعتبرها نقيضا للهوية. لا يسعى الفكر القائم على مبدأ الهوية إلى خلق التماثل التام، لأن نقيضه هو الاختلاف وليس الغيرية. لهذا فالهدف من التركب، حينما تكون الهوية مبدأ موجها، هو الانسجام أولا والسيطرة ثانيا. لا يهم أن يظل الاختلاف سائدا بين العناصر المكونة للكل إن حصل انسجام بينها يمَكن من فرض السيطرة والتوحيد. ونحن نلاحظ أن سارتر يدرك جيدا المسألة حينما يعتبر أن الهوية تقيم علاقات مجردة بين حالات. يركز الفكر القائم على الهوية، وبالخصوص في أرقى مراحل تطوره، أي الجدل، على العلاقات أكثر مما يركز على أطراف العلاقات، لأن الأساسي بالنسبة إليه هو أن يكون المتطابق (Le même) سائدا وليس أن يكون مشكَّلا من عناصر كلها مماثلة. لنتذكر الجملة الشهيرة لهيجل «إن الهوية هي هوية الهوية واللاهوية».

ولعل الاهتمام بما هو عام، وغض النظر عن أطراف العلاقة، هو الذي يسمح لهذه الأخيرة بأن تكون مجردة؛ أو بتعبير أصح أن تؤخذ في طابعها المجرد. هكذا يتم التركيز على العموم على فرض مجموعة من القواعد الصورية يحترمها الناس في سلوكهم الذي يربطهم بالآخرين دون التأكيد على التتبع المستمر لهؤلاء الأفراد من أجل فحص مدى اندماجهم مع الآخرين أو خدمتهم للآخرين. هناك كيانات اجتماعية قائمة خارج الأفراد تتحمل على العموم كامل المسؤولية في فرض طبيعة العلاقات التي ينبغي أن تسود بين الأشخاص، وتأتي القواعد الصورية من أجل ضمان سر

(1) إنه حكم خاطئ على أي لأن سارتر لا يقول أبدا بتسليم الأفراد أنفسهم إلى وسيط. إذا كان التنظيم يعرف مثل هذه الحالة فالأمر لا يتعلق بفعل إرادي يصدر عن الأفراد المكونين للمجتمع، وإنما يأتي نتيجة تطور في التنظيم تصبح فيه المؤسسات هي المسؤولة بالدرجة الأولى عن الوساطة، فيستعمل الشخص الموجود في القمة الوضعية الجمودية التي تخلقها المؤسسات ويفرض نفسه كوسيط بين الجميع يتحدث سارتر هنا عن غصب (usurpation) من طرف الرئيس وليس عن تخلي الأفراد عن حقوقهم.

هذه العلاقات بالشكل الذي يحافظ على الانسجام. يتم التدخل إذن على مستوى أطراف العلاقات (أي على مستوى الأفراد) حينما يلاحظ خلل معين في سيرها، ومن غير هذا فالأشخاص لا يتم مسهم.

أما الفكر القائم على الوحدة فإنه يضطر إلى التركيز على أطراف العلاقات، لأن الوحدة، كما أشرنا إلى ذلك في مناسبات عدة، تستدعي حضورا مستمرا للإرادة. هذا بالإضافة إلى أن الهدف لا يقتصر على الانسجام، لأن المسؤولين يسعون إلى جعل المجتمع يشكل فردا واحدا. لا يكفي أن يؤدي الشخص إذن عمله بالشكل الذي تقتضيه المؤسسة التي يعمل بها، وإنما ينبغي مراعاة ما إذا كان يتفق داخل المؤسسة مع كل الأشخاص المنتمين إليها في كل الأفعال الصادرة عنهم، بل وحتى في كل الأفكار التي يعبرون عنها. وهذا هو بالضبط ما يقصده سارتر حينما يقرن الوحدة بالعلاقات الملموسة. يمكن القول في نهاية المطاف إن الفكر القائم على مقولة الوحدة هو ذاته فكر مرتبط بشكل كبير بمقولة الهوية. كل ما هنالك هو أنه يرجع بهذه المقولة إلى شكلها التقليدي والبدائي، في الوقت الذي يعتقد أنه يتجاوزها. يدافع الفكر القائم على الهوية، كما قلنا أعلاه، على الوحدة دون الذهاب إلى حدود الإقصاء الكلي للاختلاف؛ ويدافع الثاني عن الوحدة باللجوء إلى البحث عن الطرق التي تمكن من محو كل اختلاف. لهذا نسقط في الحالة الثانية في التصور الذي يعتقد ويرغب في خلق مجتمع خالص حتى وإن كان يتعارض مع مثل هذا المنحى.

يصعب علينا إذن بعد هذا التوضيح للوحدة والهوية الجمع بين سارتر وهوبز كما يذهب إلى ذلك فرنر. إذ لا وجود لمعطيات داخل الفكر الهوبزي يمكن الاعتماد عليها للقول بمنحاه نحو الوحدة. في استطاعتنا بدون شك إثارة مسألة الهوية عنده، ولكن لا مجال لتطوير مقولة الوحدة في فكره بالمعنى الذي يقصده سارتر. فالمبدأ السياسي السائد في كل من المواطن والليفياتون هو البحث عن القواعد التي يمكنها أن توقف الشر الإنساني (والتي تأخذ في نهاية المطاف طابعا صوريا ومجردا) وليس البحث عن الوسائل المؤدية إلى استئصال الشر كليا. (تلك الوسائل التي تكون فعلا ملموسة ولكنها تلغي الفعل السياسي أكثر مما تخدمه).

بقي أن نشير بصدد مسألة القيامة المرتبطة بالثورة إلى أنها تختلف كثرا عن مسألة الحفل التي يدافع عنها معظم الطوباويين وكذلك مجموعة من الثوار في

المجتمع البرجوازي الحديث. إن المفكر المفتون بالقيامة يقرنها بدون شك بظاهرة الحفل، ولكن الفرق يبقى مع ذلك حاضرا بين الظاهرتين. تقرن القيامة بالفوضوية لأنها تكسر الوساطات السلطوية القائمة بين الناس داخل المجتمع، وتخلق وضعية يرغب الفوضوي في الحفاظ على استمراريتها لأنها نموذج الحياة المطابقة لمقتضيات الحرية. أما الحفل الذي ينادي به الطوباويون فإنه لا يعمل على تكسير مجموعة من القيود، ذات طابع ديني على العموم، تمنع الناس من إعطاء الحياة الدنيوية القيمة التي تستحقها. فما الحفل إذن إلا وسيلة للإعلاء من الحياة وتقديرها، أي التعامل معها انطلاقا من مقتضياتها هي بدل النظر إليها دائما من زاوية ما ينبغي أن يكون.

يلعب الحفل دورا تربويا كما يتجلى ذلك من خلال كتابات كثيرة من المنظرين المهتمين بالموضوع وعلى رأسهم روسو. يتعلم الناس عبره تلقائية التعبير عن مشاعرهم وأهوائهم وفرحهم، وكذلك الانفتاح على الآخرين لخلق الأجواء المناسبة للحياة المشتركة. ولعل أهم شيء يكتسبه الناس وسط حياة يتخللها الحفل هو العمل على إبداع علاقات جديدة داخل المجتمع، ومن ثمة إدراج مسألة التطور داخل محيطهم. صحيح إن كل مجتمع يتوفر وسط تقاليده على مجموعة من الأعياد تسمح للناس بإقامة الحفل والتعبير عن الفرح. لكن هذه المناسبات لا ترقى في الحقيقة إلى مستوى الحفل الذي يتحدث عنه الطوباويون والثوار. ذلك لأن المجتمعات التقليدية تفرض على أفرادها مجموعة من الطقوس ينبغي احترامها حتى وإن تعلق الأمر بالحفل. أما المجتمعات الحديثة فإنها تؤكد على الحفل بالدرجة الأولى لإعطاء كل الأهمية لمسألة الإبداع. ينبغي أن يحتل الحفل مكانة أساسية داخل المجتمع حتى يتمكن الأفراد من إبداع الطرق المناسبة لهم في التعبير عن أفراحهم. ومثل هذا الأمر واضح في رسالة روسو إلى دلومبير (d'Alembert)حيث يقول: «هل ينبغي إذن أن ينتفي كل مشهد حفلي داخل الجمهورية؟ يجب أن تكون المشاهد على العكس من ذلك كثيرة. إنها نشأت في الجمهوريات، وبداخلها نراها تتألق بفضل جو حفلي حقيقي. من هي الشعوب التي يلائمها أن تتجمع في أغلب الأحيان، وتشكل فيما بينها روابط لطيفة من اللذة والفرح غير تلك التي تتوفر على ما فيه الكفاية من الأسباب لتتحاب وتظل موحدة إلى الأبد؟... لنبتعد بشكل قطعي عن تبني تلك المشاهد الإقصائية التي تحبس في حزن تام مجموعة قليلة من الناس داخل كهف مظلم، والتي تبقيهم خائفين وجامدين في ظل الصمت واللاحركة،

والتي لا تمنح للعيون سوى الحواجز وأدوات حربية وجنود وصور مفجعة من العبودية واللامساواة. أبدا، لا تكمن حفلاتكم في هذه الأمور أيتها الشعوب السعيدة! عليكم أن تتجمعوا في الهواء الطلق وتحت السماء، وتتعاطوا إلى المشاعر العذبة لسعادتكم. لتتخلص لذاتكم من كل تخنث وارتزاق، ولتظل بعيدة عن سموم كل ما يفوح الإكراه والمصلحة، ولتكن حرة وسخية مثلكم. لتضيء الشمس مشاهدكم البريئة، ستشكلون أنتم بأنفسكم واحدا منها سيكون أكثر استحقاقا للإضافة (...) نصبوا وسط ساحة معينة وتدا مكللا بالزهور، جمعوا فيها الشعب وستحصلون على حفل. تصرفوا بطريقة أفضل: قدموا المتفرجين في شكل مشهد، واجعلوهم ممثلين هم أنفسهم؛ تصرفوا بالشكل الذي سيكون وفقه كل واحد يرى ويحب نفسه في الآخرين حتى يلتئموا كلهم على أحسن ما يرام»[1].

إن العبودية التي يهدف المناشدون بالحفل إلى التخلص منها هي عبودية العمل والتقاليد. تلك العبودية الناتجة عن التصور الذي يأخذ بالإنسان ككائن ذي رسالة محددة سلفا عليه إبرازها وفق مجموعة من الطرق المحددة سلفا. أما العبودية التي يسعى الفوضويون إلى إلغائها عبر خلق فترات القيامة فإنها ترتبط بشكل أساسي بالسلطة. لهذا فإنهم لا يعملون على فرض لحظات من الفرح داخل حياتهم العادية بقدر ما يتوخون جعل الحياة برمتها حفلا، مما يجعل الفرق واضحا، كما قلنا أعلاه، بين الحفل والقيامة. يكون الأول وسيلة لدعم البناء والثانية فرصة لتعميم الهدم. تنشأ عن الأول مرونة في العلاقات بين الأفراد، وعن الثانية توحد بينهم يمهد لما يسميه سارتر بالأخوة. فماذا يقصد بالضبط بهذا المفهوم؟

يأخذ سارتر هذا المفهوم في معناه السائد والذي يفيد على العموم وجود هوية بين مجموعة من الأشخاص. نقول إن هؤلاء الأفراد إخوة، أو تجمع بينهم أخوة، بمعنى أنه يمكن لكل واحد منهم أن يحل محل الآخر فيما يخص الحفاظ على الكيان الذي يشكلونه، لأن الحرص على هذا الانتماء إلى الكيان الواحد موجود بنفس الدرجة عند الجميع. نسجل بدون أدنى شك اختلافات كثيرة فيما بينهم على المستوى السيكولوجي والثقافي، ولكننا نسجل في الوقت ذاته انسجاما تاما فيما بينهم على مستوى السلوك فيما يتصل بالإطار الذي ينتمون إليه. يمكن القول،

(1) Rousseau, *Lettre à d'Alembert*, Paris, 1967, pp. 232–234; Cité par Bronslaaw Baczko, *Lumière de l'utopie*, ed. Pavot, 1978, pp. 245–46.

بالتعبير السارتري، إن الأخوة تفيد في نهاية المطاف غياب الغيرية. ليس الأخ غيري ولا يمكنه أن يكون غيري. إنه دائما ذاتي في السراء والضراء. وكلما حصلت الأخوة كلما كان الشعور بالهوية قويا جدا.

والربط بين الأخوة والوحدة التامة، أو بين الأخوة وغياب الغيرية، واضح كل الوضوح عند سارتر، حيث يعتبرها تأكيدا «على كل آخر متطابق مع الهوية القائمة»[1]. وتأخذ الأخوة معناها القوي داخل المجموعة المنصهرة (groupe en fusion) التي تظهر في لحظات القيامة لأنها تكون نتاج إرادات الأفراد المكونين للمجموعة. إنها تنشأ عن فعل حر بدل أن تعبر عن وجود معطى كما هو الحال في الاستعمالات الأخرى. وإذا كان سارتر يعطيها معنى قويا في إطار المجموعة المنصهرة فذلك أيضا لأنها تتخلص من كل تراتبية ومن كل نفاق وتضليل. تتحدث المسيحية عن الأخوة ويعتبر المسيحيون أنفسهم إخوة فيما بينهم، غير أن الواقع الفعلي للأشخاص بعيد كل البعد، حسب المنظور السارتري، عن التعبير عن الأخوة. تظل هذه الأخيرة مجرد شعار لتمرير الخضوع الذي تفرضه الأقلية على الأغلبية ولإخفاء الفروق الكامنة بين الناس وخدمة العلاقات السائدة داخل المجتمع المسيحي.

والشيء نفسه يصدق على الأخوة التي يتغنى بها المجتمع البرجوازي. إنها لا تخرج عن إطار التضليل والإيديولوجيا. شأنها شأن المساواة التي ينادي بها، حيث تظل الغيرية أساس العلاقات السائدة بين الناس، مما يجعل المدافع عن الكيان الذي ينتمي إليه ينطلق دائما من الموقع الذي يحتله داخل هذا الكيان حتى وإن كان الأمر سيؤدي إلى تعميق الفوارق (الغيرية) بينه وبين الأفراد الذين يعتبرهم إخوة له. تظل الأخوة داخل المجتمع البرجوازي، حسب التصور السارتري، متسمة بالتجريد لأن تناولها ينحصر في إطار علاقات مجردة. يكون الناس إخوة لأنهم ينتمون إلى المنطقة الواحدة أو الوطن الواحد، وإلى الثقافة الواحدة، وإلى مهنة واحدة... إلخ. ولكن طريقة الانتماء إلى هذه الكيانات تهمل كليا، كما تهمل أيضا طرق خدمتها، وذلك لأن الأمر سيكشف عن غياب العناصر التي تقتضيها الأخوة وعلى رأسها غياب الغيرية أي غياب الأنانية.

يمكن ذكر عنصر التضامن مثلا كإحدى العناصر التي تقتضيها الأخوة والذي

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 478.

يثار كثيرا في إطار المجتمع البرجوازي. يتبين لنا أن تناول الرأسمالي لهذا المفهوم يتم بالدرجة الأولى انطلاقا من هاجس الحفاظ على نمط الإنتاج الرأسمالي وتطويره، وكذلك انطلاقا من هاجس دعم النظام السياسي السائد. هكذا يفيد التضامن في قول الرأسمالي تقبل عدد ساعات العمل المفروضة على العامل أو الإكثار منها، ثم تقبل الأجر الممنوح، ومحاولة التغلب على الظرف الصعب الذي تعرفه المرحلة. وبمجرد ما يأخذ الطرف الآخر الكلمة لإعطاء مضمون مغاير للتضامن، انطلاقا من وضعيته كطبقة عاملة، يتدخل الرأسمالي كي يعطي لهذا التضامن معنى مخالفا تماما حيث ينعته بالفوضى واللامسؤولية. هكذا ينطوي التضامن الذي ينادي به البرجوازي على الغيرية كمكون أساسي للمجتمع، في الوقت الذي ينبغي أن يفيد التفاني في خدمة الذات والغير معا باعتبارهما ذاتا واحدة.

إن العلاقة بين الأخوة والوحدة واضحة في نقد العقل الجدلي كما يبين ذلك النص الآتي: «لا يكون وجودنا المشترك، عند كل فرد، بمعنى آخر، طبيعة متطابقة؛ إنه يتمثل على العكس من ذلك في العلاقة المتبادلة وذات الوساطة التي تفرضها الشروط: لا أتعرف في الوسيط، عند اقترابي منه، على ماهيتي الجامدة من حيث كونها متجلية في مثال آخر: إنني أتعرف على متواطئ ضروري للفعل الذي ينتزعنا من الأرض؛ على الأخ الذي لا يكون وجوده وجودا غير وجودي، والذي يأتي نحوي باعتباره وجودي، رغم انه يتوقف على وجودي، كما أن وجودي يتوقف على وجوده (عبر الجمع) في إطار رضى حر لا رجعة فيه (...) هكذا تكون علاقات الأفراد المشتركين داخل المجموعة عبارة عن روابط تبادلية مزدوجة (...): نحن أخوان، ذاك الشخص وأنا. وليست هذه الأخوة، كما يتم تقديمها أحيانا بسذاجة، مؤسسة على التشابه الفيزيقي من حيث كونها تعبر عن الهوية العميقة للطبائع. (...) نحن أخوان من حيث كون الفعل الإبداعي للقسم يجعلنا أبناء ذواتنا واختراعنا المشترك. وتترجم الأخوة داخل المجموعة، كما هو الأمر في العائلات الواقعية، عبر مجموعة من الإلزامات المتبادلة والخاصة، أي التي تحددها المجموعة بأسرها انطلاقا من ظروف معينة ومن أهدافها (إلزامات التعاون فيما بينهم على العموم، أو في حالة مضبوطة محددة بدقة متعلقة بفعل أو بعمل خاص) (...) تعتبر الأخوة من وجهة النظر هذه العلاقة الواقعية بين الأفراد المشتركين حيث يعيش كل واحد وجوده ووجود الآخر (ولو تعلق الأمر بمجرد وجود بجانب الآخر أو بتشابه وتضامن

السود المتمردين أو البيض الموجودين في حالة دفاع) في شكل إلزامات متبادلة لا يمكن تجاوزها (...) تلك هي الأخوة، أي البنية الأساسية والعملية لكل العلاقات المتبادلة بين أعضاء المجموعة الواحدة. ينشأ ما نسميه فيما بعد بالرفاقية والصداقة والحب - وحتى الأخوة إذا أخذنا المصطلح في مدلوله العاطفي المبهم - على أساس ظروف خاصة، وفي هذا المنظور أو ذاك، ومن أجل هذه العلاقة المتبادلة أو تلك، كإغناء جدلي وعملي، وكتخصيص حر لهذه البنية الأولى أي للقانون العملي والحي للذين يؤدون القسم. تنشأ المجموعة المؤسسة عند كل واحد من طرف كل واحد نشأة خاصة به كفرد مشترك، ويأخذ كل واحد في الوقت ذاته نشأته الخاصة كفرد مشترك داخل الأخوة على أنها قد حدثت في صميم المجموعة ومن طرفه؛ وتعتبر هذه الأخوة من جهة أخرى حق الجميع على كل واحد عبر كل واحد»[1].

قد يقال إن نشأة الأخوة وسط القيامة مسألة يمكن التسليم بها بسهولة لأن الناس أثناء الثورة يتآزرون فعلا ويتعاونون فيما بينهم. والأكثر من ذلك فكثيرا ما نسجل تضحيات يقدمها البعض في سبيل الآخرين لاعتبارهم بمثابة ذواتهم، أي بمثابة إخوانهم. ولكن هل يمكن الحديث عن الأخوة عند اجتياز الناس لمرحلة القيامة ليدخلوا في مجال الحياة العادية التي تقتضي النظام والتنظيم؟ لن يكون جواب سارتر طبعا إلا إيجابيا. لا معنى للتنظيم خارج الأخوة بالمعنى الذي يحدده النص أعلاه. ويذهب سارتر إلى حدود اعتبار كل تنظيم يلي القيامة تنظيما يقرن أساسه بالأخوة. إن توصل التنظيم إلى ضرورة إحلال المؤسسة محل الفرد هو الذي يؤدي إلى تغييب الأخوة، أو على الأقل إلى إضفاء الطابع التجريدي عليها.

وإذا كنا نعتبر الفكر السارتري فكرا فوضويا فذلك لأنه يعتمد، بالإضافة إلى الأمور التي تناولناها من قبل، على مفهوم الأخوة باعتبارها وساطة أساسية بين الأفراد داخل المجتمع المنتظم، وليس فقط داخل المجتمع الذي يكون في حالة ثورة. إن ربطه الأخوة بالقيامة في البداية ما هو إلا وسيلة للتوضيح. أما الهدف الأساسي من النظرية فهو امتحان إمكانية إرساء الأخوة داخل المجتمع وجعلها النسيج الأولي الذي ستقوم عليه كل العلاقات فيما بعد. وهذا هو قصده حينما يقول: «أبين النظام

(1) Sartre, Ibid., pp. 453–54.

انطلاقا من القيامة ولكن يمكنني أن أقوم بالعكس»[1]. لن ندخل هنا طبعا في كل ما تنطوي عليه هذه الجملة من معنى للتاريخ. إنها تؤكد على ما يمكن تسميته بالطابع الدائري للتاريخ في مقابل الطابع الخطي الذي تقول به فلسفات التقدم. إذ لا ينبغي أن تمنعنا هذه الحمولة التاريخية من استخلاص التصور السارتري للتنظيم المجتمعي. صحيح إن العلاقات الاجتماعية لا تستقر في نظره على نمط معين. إن مرحلة الاستلاب تنتهي دائما إلى معرفة الثورة (القيامة)، والثورة تؤدي بالضرورة إلى ظهور النظام، وهذا الأخير ينتهي إلى إقامة الوساطات غير الإنسانية ليفرض نفسه كنظام، فيظهر الاستلاب من جديد، ولا يعني هذا أن الدائرة ستنغلق. إنها ستستمر على مدار آخر وبمظاهر أخرى مع الاحتفاظ بالعمق. ونحن نلاحظ مع ذلك أن كتاب نقد لعقل الجدلي لا يستسلم لهذا المعطى الوجودي الذي يقر به، إذ يثير بكل وضوح ميله إلى تفضيل مرحلة داخل الدائرة عن المراحل الأخرى، وينادي بجعلها النموذج، ومن ثمة العمل على تطويرها وترسيخها لأقصى مدة وعلى أوسع نطاق.

ينسجم التنظيم مع مقتضيات الحرية إذن إذا حافظ على الأخوة السائدة في مرحلة القيامة، وجعل منها أرضية لمختلف العلاقات التي يعرفها الأفراد، وبالخصوص منها تلك المتعلقة بوظائفهم. لن يكون الإطار العام الذي يجمع بين الأفراد داخل المجتمع هو الوطن ولا الأمة ولا حتى الطبقة. وحدهما الوحدة والتوحد يضمنان للحرية أن تكون حرية. ولا ينبغي أن تنشغل هذه الأخيرة بمسألة أخرى غيرهما. وبتوفر هذا الشرط تصمد الأخوة أمام كل ما يمكن أن يضفي عليها طابع التجريد لتظل راسخة وملموسة. «تنكشف الأخوة، يقول سارتر، في شكلها العاري المجرد بين الأفراد غير المتجانسين كعلاقة مباشرة وأساسية تستمر في البقاء في غياب علاقة مميزة. تظل هذه الرابطة في إطار العلاقات الوظيفية – مباشرة كانت أم غير مباشرة – قائمة كأرضية تركيبية تنبني عليها كل العلاقات. غير أنها لا تسمح بالإمساك بها في قوتها المجردة لأنها حاضرة بالضبط من أجل تأسيس الاختلافات. هكذا يمكن لفردين مشتركين داخل مجموعة فرعية نعت علاقتهما من الناحية التجريدية بالأخوة. يتعلق الأمر في الواقع بتحديد خطابي فقط. إنهما يحققان علاقتهما الرئيسية ويحولانها بإثباتها داخل فعلهما المتبادل ووظيفتهما وعلاقتهما

(1) Ibid., p. 478.

الخاصة من حيث هي علاقة متبادلة: غير أن الخطاب في هذا المستوى من الممارسة يكون عمليا وملموسا: إنه موظف لإعطاء الأوامر أو لتعيين الوظائف المتعاقبة لكل فرد على حدة»[1].

تفرض الحياة الاجتماعية على الأفراد التعاطي لوظائف متعددة يستدعيها السير العادي للعلاقات الاجتماعية. ويمكن لهذا التنوع في الوظائف أن يؤدي بالملاحظ أو بالفرد الفاعل ذاته إلى إغفال أرضية الأخوة التي تغذي روح هذه الوظائف. وإذا كان من الممكن أن تحصل هذه النظرة فالأمر راجع إلى التصور السائد عن الأخوة والذي يعتبرها على العموم معطى ننطلق منه وليس نتيجة نتوصل إليها. هنا يكمن الخطأ بالنسبة لسارتر. الأخوة إلزام يمليه الفرد على ذاته ليجعل من نفسه الشخص الآخر ذاته الذي يتعامل معه، ذلك لأن هذا الآخر يقوم بالفعل نفسه وبالشكل الذي يلائم الفرد الآخر كما لو كان هو ذاته. نتساءل طبعا ما الذي يضمن مثل هذا الأداء للعمل؟ هل يتوقف على ما تعودنا على تسميته بالضمير الأخلاقي؟ والجواب بالنفي، لأن الممارسة الفردية تعمل أساسا من أجل أهدافها الخاصة. لا تتوفر في بنياتها المباشرة على أي جانب يجعلها تميل إلى أداء الواجب انطلاقا فقط من كونه واجبا. وحتى في حالة حصول ما يسميه سارتر بتغيير الموقف (conversion) عند تبني الفرد للبنيات الأساسية أو الأنطولوجية فإن السؤال سيظل مطروحا. ذلك لأن التضامن الذي يجعل منه الفرد منطلقا لسلوكه يكون مجرد إمكانية، هذا بالإضافة إلى أنه يستدعي حصول المبدأ ذاته عند جميع الأفراد المكونين للمجتمع. إنه ممكن الحصول ولكنه لا يتوفر على أي ضرورة، والإشكال يكمن بالضبط في الضرورة. ما الذي سيجعل السلوك التضامني والوحدوي والأخوي ضروريا؟

لا جدال، حسب فكر سارتر، أن الضرورة تقوم بالأساس على الإرادة، وبالضبط على «إرادة الجميع» بتعبير روسو. ينبغي أن تتوفر لدى جميع الأفراد المكونين للمجموعة قناعة أداء العمل الوحدوي، إن لم نقل لدى جميع الأفراد المكونين للمجتمع. كما ينبغي أن تكون هناك إرادة الجميع في فرض هذا السلوك على كل الأفراد المشكلين للوحدة. يجب أن يحصل إذن ما يمكن أن نسميه بالإرادة

(1) Ibid., p. 478.

المزدوجة، من جهة إرادة تلتزم، ومن جهة أخرى إرادة تُلزِم. بهذا نتوصل إلى إثارة مفهومين أساسيين في فكر سارتر يدعمان بشكل كبير جدا التأويل الفوضوي لفكره. يتعلق الأمر بمفهومي القسم والرعب. الأول يلتزم الفرد بأدائه له بالتفاني في خدمة الوحدة داخل المجتمع الذي ينتمي إليه، والثاني يذكر الفرد الملتزم بضرورة أداء ما ألـزم بـه. إنـه إرادة ثانيـة ترغم الإرادة الأولى على أن تخضع لإرادتها وتظل خاضعة لها. سـنتناول المفهومين كل واحد على حدة حتى وإن كان سـارتر لا يفرق بينهما. والارتبـاط وثيـق فـي الحقيقـة بينهمـا وبيـن الأخوة أيضا لأن هـذه الأخيرة لا تخرج بدورها عن فعلي القسم والرعب.

استبدال القسم بالعقد

نـورد فـي البدايـة هـذا النـص كنقطة انطلاق لتناول مفهوم القسـم عند سـارتر. «حينما تتحول الحرية إلى ممارسـة مشـتركة لتأسـيس اسـتمرارية المجموعة بإنتاج جمادهـا الخـاص بهـا انطلاقـا مـن ذاتها، وعبر التبادل القائم بينها وبين الممارسـات الأخـرى، فـإن هـذا الوضـع الجديـد يسـمى القسـم. ولا جدال في كون هذا القسـم يأخذ أشـكالا متنوعة جدا حيث يتضمن فعل أداء القسـم بشـكل واضح [قسـم قاعة جو دو بوم (Jeu de Paume)، والقسم كعلاقة تركيبية بين أعضاء الكمونة الوسيطة]، وتبني ضمني للقسـم كواقع موجود سـلفا بالنسـبة للمجموعة (من طرف الأشـخاص الذين نشأوا مثلا داخل المجموعة وترعرعوا وسط أعضائه). بمعنى آخر ليس الفعل التاريخي الكامن في أداء القسم بشكل مشترك، حتى وإن كان شائعا عالميا ومتطابقا، على أي، مع مقاومة المجموعة الحية ضد الفعل التقسيمي المرتبط بالابتعاد (الزماني والمكاني) وبخلق الاختلافات، نقول ليس هذا الفعل هو الشـكل الضروري للقسـم المشترك من حيث كون هذا الأخير ضمانة ضد المستقبل، وجمادا تم إنتاجه داخل المحايثة من طرف الحرية وأساس كل اختلاف. وإذا كنا نفحصه – كعلاقة جماعية مثلا في العصر الوسيط – في واقعه الواضح من حيث كونه فعلا تاريخيا فذلك فقط لأنه يطرح على هذا الشـكل ويكشـف بسـهولة عن بنياته. القسـم علاقة متبادلة قائمة على وسـاطة. وكل الأشـكال المتفرعة عنه – كالقسـم القانوني الذي يؤديه الشـاهد الأصل. ولكن ينبغي الاحتياط من الخلط بينه وبين العقد الاجتماعي. لا يتعلق الأمر

هنا بتاتا بالبحث عن أساس معين لهذا المجتمع أو ذاك - مشروع سنرى فيما بعد ما يتميز به من عبث تام - وإنما بتبيان المرور الضروري من شكل مباشر للمجموعة، ولكلنه مهدد بالتفكك إلى شكل آخر يكون تأمليا ولكنه دائم»[1].

يحدد هذا النص أربع نقاط تلخص في نظرنا أهم خصائص القسم في الفكر السارتري إذا ما استثنينا خاصية خامسة سنعود إليها فيما بعد عند طرحنا للرعب من حيث هو فعل ملازم للقسم حيث يؤسس أحدهما الآخر. تتعلق الأولى بنشأة القسم والثانية بطبيعته والثالثة بتمييزه عن فروعه والرابعة بعدم الخلط بينه وبين العقد الاجتماعي.

يأتي القسم في مرحلة معينة من تطور المجموعة المنصهرة وبالضبط حينما يتحول الخطر من الخارج إلى الداخل. تكون الوحدة في هذه الحالة هدفا أكثر مما تكون معطى. صحيح إن الممارسة المشتركة ما زالت قائمة، غير أن الدافع إليها لم يعد هو العدو الخارجي الذي تتصدى له كل الحريات المشتركة بشكل تلقائي فتلتقي من ثمة فيما بينها بشكل تلقائي أيضا. لقد أصبحت الممارسات تعمل انطلاقا من فعل تأملي لتكون الوحدة بدورها فعلا تأمليا، ولهذا يتكلم سارتر عن الجماد داخل هذه الممارسة. إنها تبدأ في وضع شرط أو مجموعة من الشروط لذاتها وللممارسات التي تعمل معها. لقد أصبحت أمام انتقاء في الوسائل وفي الأهداف، الشيء الذي كان غائبا حينما كان أصل الممارسة موجودا خارج المجموعة. لم تكن الممارسة تفرض على ذاتها، في هجومها على العدو الخارجي، شروطا معينة. وإنما كانت تتبنى كل وسيلة ارتأت فيها إمكانية التغلب على ما يهددها من الخارج. وتلتقي في هذه الحالة مع كل الحريات الأخرى التي تتقاسم معها الوضعية.

ولعل ما ينبغي تسجيله أيضا بصدد نشأة القسم هو استمرارية الوساطة الإنسانية كأساس لتبادل أفراد المجموعة للعلاقات فيما بينهم. يتعهد الفرد أمام الآخرين بإنجاز مهامه وفق ما تقتضيه وحدة المجموعة، كما أن الآخرين يتعهدون بالفعل ذاته وبالطريقة ذاتها. هكذا يكون كل فرد مسؤولا أمام الأفراد الآخرين بشكل مباشر، مما يجعل الإكراه والمراقبة والأداء يتمون في غياب كل وساطة غير الوساطة التي يمثلها كل فرد من أفراد المجموعة. وإذا كان القسم إيجابيا بالنسبة للممارسة الحرة

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 439.

فذلك لأنه يسمح بالإبقاء على الوساطة الإنسانية رغم الجماد الذي يتسرب إلى المجموعة بعد ظهوره. تستمر الممارسات في الفعل في إطار الوضوح التام. هكذا تتلخص طبيعة القسم إذن في كونه علاقة إرادية تبادلية بين مجموعة من الأفراد يتمكنون بفضله من الاستغناء عن كل وساطة من طبيعة غير إنسانية. وطبيعته هاته مرتبطة أساسا بنشأته الأولى.

لماذا يؤكد سارتر على هذا الربط بين طبيعة القسم ونشأته؟ الجواب بسيط جدا. إنه يسعى في هذا الإطار، كما يفعل بصدد مختلف المواضيع الإنسانية التي يتعرض لها في نقد العقل الجدلي، إلى البرهنة على كون المجموعة المحلفة تقوم هي الأخرى على الممارسة الفردية. لا مجال، في نظر سارتر، إلى القول بكيان ما يمكنه أن يحل محل الممارسة الفردية، بما في ذلك المجموعة المحلفة. «لقد أدى هذا الطابع الثلاثي للإمكانية تجاوز المجموعة: (الاقتضاء والإطار وأساس كل ممارسة)، يقول سارتر، إلى الاعتقاد في كون المجموعة التأملية أصبحت أساس جدل جديد (كممارسة)، في حين إنها تتأسس على الجدل الأصلي، وما الاستمرارية إلا تحديد سلبي لهذا الأخير»[1].

وإذا كان النص الذي أثرناه أعلاه يشير إلى التمييز بين فروع القسم وأصله فذلك لتجنب مثل هذا الخلط، أي أخذ الأساس الظاهر (الممارسة المشتركة للمجموعة) على أنه الأساس الفعلي (الممارسة الفردية) أو على أنه يتمتع بالاستقلالية. يتضمن كل قسم، نقع عليه وسط المجتمع، العناصر السالفة الذكر والتي لا يمكن فهمها إلا في إطار الممارسة الفردية. إنه تعبير عن حرية تتعهد بالحفاظ على وحدة المجموعة التي تنتمي إليها، وتتعهد، على أي، بأن خطر التشتت سينتفي في ممارستها.

قد يؤدي غياب هذا المعطى في نظر سارتر إلى إسناد الوساطة في إطار العلاقة القائمة على القسم إلى وساطة أخرى غير الوساطة الإنسانية، الشيء الذي سيشوه طبيعة القسم ومن ثمة طبيعة الممارسة. وتكمن أهمية التمييز بالدرجة الأولى في رفع سارتر من شأن المنطلق الذي يشكل مرجعية التنظيم بالنسبة إليه ألا وهي المجموعة المنصهرة. يعبر كل تعهد بالوفاء للوحدة التي ينضبط لها الفرد عن شيء من الوحدة الأصلية الحقة التي تسود داخل المجموعة المنصهرة. وبهذا يحافظ القسم على

(1) Ibid., p. 445. انظر أيضا فيما يخص هذه النقط، ص 497.

عنصرين أساسيين في الفوضوية: عنصر الممارسة الفردية الذي يثيره سارتر بكل وضوح بصدد أصل القسم، وعنصر القيامة الذي يتضح من تأكيده على ضرورة التمييز بين الأصل والفروع. إننا نقع طبعا بشكل واضح ومستمر على الوحدة الخاصة بالمجموعة المنصهرة داخل كل إطار يتم فيه القسم كأساس يلزم الفرد بالتفاني في سبيل المجموعة التي يخدمها وسيخدمها. كل ما هنالك هو أن الوحدة التي يتطلع إليها الفرد والمجموعة، في حالة لجوئهما إلى القسم، تحاكي إلى حد ما تلك الوحدة الأولى. هكذا تصبح العلاقات الفوضوية بالنسبة لسارتر أصل التنظيم، ولكن أيضا نموذج التنظيم. وحصول الأمر الثاني هو الذي يجعلنا نقول بغلبة التوجه الفوضوي في فكره على أي منحى آخر قد يبدو ذات أهمية في كتاباته.

لاشك أن النقطة الأخيرة المتعلقة بعدم الخلط بين القسم والعقد الاجتماعي تأتي كنتيجة للنقاط الأولى، وهي أكثرها أهمية ما دام أن سارتر يسعى من ورائها إلى تعويض تصور للمجتمع بتصور آخر. إنها تجيب عن سؤال تقليدي وعريق ومهم في الوقت ذاته ألا وهو الآتي: ما الذي يجعل الناس يعيشون في طمأنينة بينهم ويشكلون بذلك مجتمعا؟ إن الجواب السائد فيما يخص هذا السؤال لا يخرج بالنسبة للفكر الحديث على نظرية العقد الاجتماعي. ويظل روسو بطبيعة الحال أشهر فيلسوف يقترن اسمه بهذا المفهوم. سنحاول أن نبين أهم النقاط التي يعتمد عليها سارتر لتمييز تصوره عن التصور الروسوي، والتي تجعل منه مفكرا يصعب تصنيفه في إطار آخر غير الفوضوية. يكمن الفرق الأول بين القسم والعقد في نقطة الانطلاق ذاتها. يتعامل المنظر في الحالة الأولى مع المجتمع كمعطى وككيان تم تشكله في مرحلة معينة من تطروه، ويؤكد في الحالة الثانية على أن المجتمع ككيان لا وجود له، لهذا ينبغي الانطلاق من المجموعة وليس من المجتمع. هناك في الحالة الأولى بحث عن أساس للمجتمع، وهناك في الحالة الثانية تقويض لهذا الأساس لأنه عبارة عن وهم. ينسجم سارتر بهذا مع الفكرة التي طورناها في الباب الثاني، وهي رفضه لكل كيان اجتماعي يعبر عن وحدة معينة بين الأفراد الذين يشكلونه، الشيء الذي يؤدي به في نهاية المطاف إلى رفض مفهوم المجتمع بالمعنى السائد لدى السوسيولوجيين والسياسيين على حد سواء. لا يعني المجتمع بالنسبة لسارتر سوى غلبة المعطيات المادية الخارجية، وعلى رأسها المؤسسات الاقتصادية والسياسية، على الإرادة الإنسانية في ضبط العلاقات السائدة بين الأفراد وتسخيرها لخدمة ذاتها

بدل خدمة الوحدة الإنسانية. لا وجود بالنسبة إليه لتماسك وثيق بين الأفراد، انطلاقا من شعورهم بالانتماء إلى الأرض الواحدة والثقافة الواحدة والدين الواحد، وإنما هناك دائما على العكس من ذلك تشتت وصراع. لا يحصل الانسجام والتماسك إلا في إطار المجموعة الواحدة أو في إطار مجموعات محددة.

إن ما يزعج سارتر في نظرية العقد الاجتماعي إذن هو الأساس الذي يقوم عليه، والهدف الذي يعمل من أجله. يكمن الأول في تسليم الفرد لنفسه للجميع بتنازله عن حقوقه كليا أو جزئيا (حسب المنظرين) لتصبح في يد المجتمع الذي ينتمي إليه. ويرتبط الثاني بإيجاد شكل من التجمع الإنساني يدافع عن الفرد ويحميه ليشعر بأنه يحتفظ بكامل حريته رغم تنازله لهذا الإطار عن جميع حقوقه[1]. لن يتمكن الإنسان في نظر سارتر من الحصول على إطار من هذا الشكل ويؤدي مثل هذه الوظيفة. لا يمكن على أي أن يكون المجتمع هو هذا الإطار. ثم إن الفرد لا يتنازل للمجتمع وإنما يتعهد أمام مجموعة. فبقدر ما تنتفي الحرية الفردية في الحالة الأولى بقدر ما يتم الحفاظ عليها في الحالة الثانية.

لا يقوم الفرد في حالة تنازله عن حقوقه للمجتمع - إذا ما افترضنا صحة هذا المنطلق، لأن سارتر لا يقبل في الحقيقة مثل هذا الافتراض - سوى بتمرير الغيرية إلى ممارسته، لأنه يقبل عن طواعية العمل وفق ما يقتضيه المجتمع. يذهب الفرد هنا إلى إعطاء الأولية لما يسميه روسو بالإرادة العامة لتصبح هي المتحكم الأساسي في الممارسة الفردية، وهذا ما نستنتجه من التحديد الروسوي للعقد الاجتماعي حينما يقول: «إذا أبعدنا عن العقد الاجتماعي ما ليس ماهيته فإننا سنجد أنه يختزل في الكلمات الآتية: يضع كل واحد منا شخصيته وكل قوته معا تحت التوجيه السامي للإرادة العامة، ونتلقى بالملموس كل عضو وكأنه جزء لا يتجزأ من الكل»[2]. إن العلاقة بين العقد والإرادة العامة واضحة كل الوضوح عند روسو، مما يعني حسب المنطق السارتري أن الأولوية تعطى لما هو مجرد كي تصبح الممارسة الملموسة، المجسدة أساسا في الممارسة الفردية، بدورها مجردة.

(1) Cf. Rousseau J.J., *Le contat social*, ed. livre de poche, 1978, pp. 178–179.

(2) Ibid., p. 180، التشديد من عند الكاتب.

أما القسم فإنه لا يقوم إلا في الإطار الذي انتفت فيه الغيرية بشكل تام، مما يجعل الالتزام الفردي يرتبط بالهوية والوحدة فتكون العلاقات التحررية هي مصدره وليس هدفه فقط. هذا بالإضافة إلى أن التساوي هنا يأخذ معناه الحقيقي لأن الفرد يستمر في مراقبة التزام الآخرين، أي هبتهم لذواتهم للمجموعة التي يكونونها. يظل القسم وسيلة للتصدي للوساطة غير الإنسانية، كما وضحنا المسألة أعلاه؛ بينما يعمل العقد على إبعاد الأفراد عن مهمة الوساطة حتى تسند لهيئات ومؤسسات. وهذه هي الفكرة التي يثيرها روسو مباشرة بعد ربطه بين العقد والإرادة العامة حيث يقول: «ينتج هذا الفعل الارتباطي هيئة أخلاقية وجماعية مكونة من عدد الأصوات ذاته الذي تتوفر عليه الجمعية، هيئة تتلقى بهذا الفعل ذاته وحدتها وأناها المشتركة وحياتها وإرادتها. كانت هذه الشخصية العمومية المتشكلة على هذا النحو تأخذ قديما اسم المدينة، وأصبحت تأخذ الآن اسم الجمهورية أو الهيئة السياسية، ويسميها أعضاؤها بالدولة حينما تكون منفعلة، وبالحاكم حينما تكون فاعلة، وبالقوة حينما تقارن بأشباهها»[1].

هناك نقطة أخرى تستدعي الإشارة إليها لتمييز القسم عن العقد وتتعلق بوضوح الهدف في الحالة الثانية وبغموضه في الحالة الأولى. لقد رأينا مع روسو أن الهدف من العقد هو التوصل إلى بناء جمعية تتمكن من حماية أفرادها وممتلكاتهم ومن ضمان حريتهم. وهذا هو بالضبط ما يعبر عنه هوبز بالسلام أو «بالقانون الطبيعي الأساسي والأول»[2]، والذي يعتبره بدوره مصدر العقد حيث يقول في كتابه المواطن: «إنه قانون من القوانين الطبيعية المتفرعة عن هذا القانون الأساسي، والذي يفيد عدم الاحتفاظ بالحق في كل الأشياء، والتخلي عن جزء منها لنقله إلى الآخر»[3]. إن ما يتوخاه الفرد من العقد هو السلم، وما يتخلى عنه هو مجموعة من الحقوق. الغاية واضحة إذن والثمن واضح أيضا. أما إذا انتقلنا إلى القسم بالشكل الذي يقدمه سارتر، وحسب اعترافاته، نجد أن الأمر يختلف تماما. إن أول شيء ينتفي في إطار العملية الجديدة هو الوضوح. فبقدر ما يكون الفرد في إطار العقد مؤكدا مما يريد التخلص منه (الحرب) بقدر ما يجد نفسه في إطار القسم وسط إبهام تام لأن ما يريد القضاء

(1) Ibid., pp. 180–181، التشديد من عند الكاتب.

(2) Cf. Hobbes, *Leviathan*, trad. Tricaud, ed. Sirey, 1971, p. 129.

(3) Cf. Hobbes, *Le citoyen*, trad. Samuel Sorbière, ed. Flammarion, 1982, p. 103.

عليه مبهم هو ذاته. إنه يسعى إلى القضاء على الخوف، ولكن مصدر هذا الخوف ليس مجسدا. إنه خاضع للاحتمال التام مما يجعله موجودا في كل مكان وغائبا من كل مكان في آن واحد.

«إن أصل القسم، يقول سارتر، هو الخوف (من العنصر الثالث ومن نفسي) (...) ينشأ هذا الخوف التأملي عن تناقض واقعي: يوجد الخطر دائما ولكنه يبتعد وينتقل إلى رتبة الدلالة ليقل بذلك فعله. ينشأ الخوف التأملي لدى الوسيط لأنه لا أحد - بما في ذلك نفسه - يخاف بما فيه الكفاية (...) إن الابتكار الأساسي داخل القسم هو مشروع إحلال خوف واقعي تنتجه المجموعة ذاتها، محل خوف خارجي يتراجع، ويكون تراجعه ذاته خداعا»[1].

يظل المهم في هذه المقارنة دائما هو تبيان التوجه الفوضوي للفكر السارتري. ونحن نلاحظ هنا مرة أخرى كيف أن الفعل السياسي غائب في مسألة القسم. كيف سيتم التنظيم في الوقت الذي لا نعرف فيه ما ينبغي أن يتجنبه الفرد وما ينبغي أن يلتزم به. نعبر عن هذه الحالة باللغة الفلسفية بغياب الأساس لنكون بذلك في صميم الفوضوية ما دامت هذه الأخيرة تفيد بالضبط غياب الأساس. قد يقال إن سارتر يستغني عن الأساس لأن اهتمامه مركز على ضبط المجموعة وليس على تنظيم المجتمع، ويمكنه من ثمة الاستغناء عن مسألة الأساس. لن تكون هذه الحجة إلا لصالح أطروحتنا، لأن الاهتمام بالمجموعة بدل المجتمع يدخل بدوره في صميم الفوضوية.

ولعل ما يجب الانتباه إليه قبل مغادرة هذه النقطة هو الضعف الذي يجد فيه الفرد نفسه داخل المجموعة القائمة على القسم بالمقارنة مع الوضعية التي يخلقها العقد. هكذا تنتهي الفوضوية هنا إلى نقيض ما تدافع عنه. كيف يمكن الكلام عن التحرر والحرية إذا كان الفرد يعيش في خوف مستمر، وكانت العلاقة التي تجمعه بالآخرين داخل مجموعته علاقة احتياط دائم؟ ثم كيف يمكن للفرد أن يكون حرا في الوقت الذي سيرتبط إبداعه بخلق الخوف ونشره وسط الآخرين؟ بمعنى آخر كيف يمكن للفرد أن يكون حرا إذا كان عليه أن يتحمل باستمرار الإحساس بكونه مصدر الخطر بالنسبة لذاته وللآخرين معا؟ وتنتج هذه الوضعية بطبيعة الحال عن

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 447–448.

غياب الأمور الفعلية التي يكون على الفرد الالتزام بها.

أما الوضعية القائمة على العقد فإنها تسمح للفرد بأن يشعر دائما بوجوده في موقع قوة. إنه يتنازل عن مسائل واضحة ليحصل في المقابل على مسائل واضحة أيضا. يتخلى عن مجموعة من الحقوق ليضمن بذلك مجموعة أخرى من الحقوق، ويتحدد كل شيء في شكل قوانين واضحة بدورها. يدرك الفرد دائما متى يكون ظالما ومتى يكون مظلوما، كما يعرف أيضا الطرق التي ينبغي اللجوء إليها في كلتا الحالتين. هكذا تكون الطمأنينة هي الطابع المميز للعلاقات السائدة بين الأفراد الذين يجمعهم العقد، بدل الخوف الذي يعم بينهم في الحالة القائمة على القسم.

لا يقبل الفرد طبعا أن يعيش دائما في الخوف، فيعمل على إيجاد الوسيلة التي ستمكنه من التغلب عليه. ولا يمنحنا سارتر سوى وسيلة واحدة للحصول على هذه الغاية، وهي نقل الخوف من مستواه البسيط إلى مستوى أعمق فيأخذ اسما آخر هو الترهيب (La terreur). هذه هي النقطة التي سننتقل إلى فحصها مع العمل على ربطها بدورها بالتوجه الفوضوي لجان بول سارتر.

«لا يمكن أن نهزم الشر إلا بواسطة شر آخر»[1]. كان هذا هو منطلق سارتر في دفاعه عن العنف الثوري وتبريره له. لا يمكن تصحيح المجتمع الذي يعرف الاضطهاد والاستغلال والعنف، أي الشر، إلا بالاعتماد على الشر، أي اللجوء إلى عنف مضاد. وقد سجلنا سابقا أن سارتر يأتي في مقدمة المفكرين المدافعين عن العنف، معتمدين في ذلك على تبنيه لضرورة الثورة في شكلها العنيف باعتبارها الوسيلة الوحيدة للتخلص من الاستلاب. وسنرى الآن أن ما يجعل سارتر في الحقيقة يأتي في مقدمة المدافعين عن العنف راجع بالدرجة الأولى إلى جعله من هذا الأخير بنية أساسية داخل العلاقات الاجتماعية الحاصلة بعد الثورة، أي وسط مجتمع الأخوة. ليس الشر ضروريا إذن لهزم الشر فقط، وإنما هو ضروري أيضا للحفاظ على الخير. وليس الشر مرتبطا بالغيرية وحدها، وإنما ينشأ أيضا وسط الذات الواحدة المتطابقة مع ذاتها.

يشكل الأفراد داخل المجموعة المنظمة فردا واحدا لأن كل واحد يشعر في تعامله مع باقي أفراد المجموعة أنه ينفتح على نفسه، وأنه لا يجد في الآخر سوى

(1) Sartre, *Les mouches*, ed. Gallimard, 1947, p. 63.

ذاته هو. تلتقي هنا، داخل المجموعة المنظمة، الأهداف والمشاريع، فنقول إن الخير وحده سائد داخل هذا الوسط. لماذا يكون الشر ضروريا في مثل هذه الحالة، ولماذا يظهر العنف كوسيلة أساسية لخدمة الخير؟ يكمن جواب سارتر عن هذا السؤال في نقطتين، تذهب أولاهما إلى الإقرار بكون العنف لا يغيب تماما داخل المجموعة المنظمة، حيث تحتفظ على العنف المشتت الذي تعرفه المجموعة المنصهرة وتعمد إلى تحويله من الخارج نحو الداخل، فيأخذ بطبيعة الحال أشكالا مخالفة لتلك التي كان يعرفها من قبل. «يأتي الطابع العقلي للقسم، يقول سارتر، من كونه اكتشافا جديدا وتأكيدا للعنف كبنية متفشية للمجموعة المنصهرة، ومن كونه تحويلا تأمليا لهذا العنف إلى بنية قانونية للعلاقات المشتركة»[1]. وتكمن النقطة الثانية إذن في كون الإكراه الذي يعتمد على القانون لا يتمكن من الحفاظ على الأخوة داخل المجتمع. ولا يأخذ الإكراه معناه الحقيقي إلا مع العنف، أو، بتعبير أدق، مع سيادة جو يجعل الإحساس بالعنف ممكنا في أي لحظة. لهذا يأخذ هذا العنف اسما آخر هو الترهيب.

لا يمكن للفرد في مثل هذا الوضع أن يدعي، حسب المنطق السارتري، وحسب المنطق المدافع عن الترهيب على العموم، تلقيه للعنف من الخارج كما يحق له ذلك حينما يتعلق الأمر بخضوعه للعلاقات القائمة على القانون. يحصل العنف المنبثق عن القسم برغبة من كل أفراد المجموعة. ويوافق الفرد (إن لم نقل يطالب بذلك) على تعنيفه إذا صدر عنه فعل ما يتعارض مع أهداف المجموعة. ونقول، لكي نكون دقيقين أكثر، يقبل الفرد بأن يتم تعنيفه إن لم يخدم الأخوة والوحدة السائدتين داخل مجموعته. نحن نعرف أن التنظيم المستند إلى القانون يسمح للأفراد بالإدلاء بآرائهم في القوانين السائدة، الشيء الذي يجعلها تساير التطور الحاصل على مستوى العلاقات الاجتماعية وتكتسي نوعا من المرونة أيضا. هذا ما لا يمكن أن يحصل في حالة القسم، لأن ما يشترطه الفرد على نفسه وعلى الآخرين يظل دائما عاما ومبهما ما دام يقرن بالأخوة والوحدة. ولعل ما يجعل إبداء الرأي مستحيلا هو سيادة جو العنف والرعب. إذ كيف يمكن للفرد التجرؤ على إبداء الرأي حينما يعم الرعب محيطه، وحينما يقال له إن الرعب الحاصل داخل المجتمع ما هو إلا تلبية لرغبته

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 449.

قبل أن يكون وسيلة للدفاع عن مصلحته؟

إن ربط العنف برغبة الفرد داخل المجموعة المنظمة مسألة واضحة في نقد العقل الجدلي ولا تحتاج إلى أي تأويل، حيث يكتب سارتر ما يلي: «هذا هو القسم بالضبط، أي الإنتاج المشترك، وعبر العلاقات المتبادلة، لقانون العنف. ينبغي أن تضمن المجموعة، بعد أداء الأفراد للقسم، حرية كل واحد منهم ضد الضرورة باسم الإيمان الذي تم القسم به، وينبغي أن تضمنها ولو على حساب حياتها. تطالب حرية كل واحد بعنف الجميع ضدها وضد أي وسيط، عنف يكون بمثابة دفاعها ضد ذاتها (من كونها سلطة حرة في الانفصال والاستلاب). أن يؤدي المرء القسم معناه أن يقول من حيث هو فرد مشترك: أنادي بقتلي إذا صدر عني الانفصال. وليس لهذه المناداة هدف آخر غير ترسيخ العنف عندي كدفاع حر في وجه الخوف من العدو (...) يصبح القسم في هذا المستوى عملية مادية. يطابق فعل «لنؤد القسم» في المرحلة الأولى التحويل العملي للقانون المشترك: تتشكل الحرية المشتركة كترهيب. ويكون في المرحلة الثانية عبارة عن إضفاء الطابع المادي على الترهيب، وعبارة عن تجسيده في موضوع مادي (القسم بالسيف وتوقيع نص القسم المشترك أو خلق أجهزة للإكراه»[1].

يمكن القول إذن إن الشر الذي يظهر من جديد داخل المجموعة المنظمة يصدر في نهاية المطاف عن شر آخر وليس عن الخير كما قد بدا لنا ذلك في البداية. كل ما هنالك هو أن الشر في هذه الحالة يكون من قبيل الخيال وليس من قبيل الواقع. يفترض أفراد المجموعة المنظمة إمكانية عودة الغيرية إلى الوجود، إذن إمكانية بروز الشر من جديد، فيتجندون لمقاومته بنشر الرعب وسط مجموعتهم باعتراف كل واحد منهم بتعنيفه إن خان الوحدة التي أدى القسم من أجل الحفاظ عنها. هكذا يعمد سارتر إلى إقناع القارئ بأن العنف الممارس داخل المجموعة المنظمة هو مرة أخرى «عبارة عن عنف لدحض العنف» كما يقول كرينستون (M. Cranston)[2].

هناك من النقاد من يذهب إلى ربط العنف السائد داخل المجموعة بإمكانية ظهور التوفن من جديد. إنه موقف مولنار مثلا حينما يعتبر الترهيب وسيلة لتوطيد

(1) Ibid., pp. 448–449.

(2) Cranston Maurice, *La quintessence de Sartre*, trad. C. Bertoly, p. 52.

العلاقات داخل المجموعة الواحدة حتى تتمكن من التصدي لقلة المواد الناتجة عن وجود مجموعات أخرى مضادة لها[1]. كل ما يمكن الاحتفاظ به من هذا التفسير للترهيب هو تسجيله للعلاقة الكامنة بين الرعب والغيرية في فلسفة سارتر. لقد وضحنا سابقا أن مفهوم التوفن (La rareté) لا ينفصل عنده عن الغيرية، لأن الأشياء لا تكون قليلة إلا لأن هناك الغير فيظل هذا الأخير هو مصدر الصراع والاستلاب. ولكنه يصعب مع ذلك إعطاء أهمية كبيرة للتوفن في إطار العنف المنظم أو الترهيب. أولا لأن سارتر نفسه لا يثير المسألة. وثانيا لأن سارتر لا يتناول الوضعية الاقتصادية في إطار المجموعة المنظمة. إنه يكتفي بإثارة الوحدة والهوية المتطابقة. هناك فعلا تساو داخل المجموعة الواحدة، ولكنه لا يطلب من الفرد أن ينتج بهذه الطريقة أو تلك. كل ما يطلب منه هو الحفاظ عن الوحدة. لا يشكل الاقتصاد في فوضوية سارتر أساسا ذا أهمية، والسبب راجع في نظرنا إلى تشبثه المفرط بالوساطة الإنسانية. وهو يدرك بدون شك أن إدراج الاقتصاد في التنظيم سيؤدي إلى إسناد الفعالية للهيئات والمؤسسات في الوقت الذي يحرص فيه كل الحرص، خاصة في المجموعة المنظمة، على حصرها في إطار الممارسة الفردية.

وإذا كنا نستبعد المسألة الاقتصادية، وعلى رأسها الجانب المتعلق بالتوفن، من مجال الترهيب فذلك لأننا لا نغيب من التحليل النظرة السارترية إلى المجتمع. لقد سجلنا بصدد القسم أنه لا يسعى أبدا إلى إيجاد أسس للمجتمع لكونها غائبة في نظره، أو لكونها تدخل في إطار الوهم. لا معنى إذن للبحث عن وساطات تلعب دور الروابط بين الأفراد أو بين التكتلات. هناك مجموعات متعددة يتكون منها المجتمع تلتقي فيما بينها عبر أفرادها حينما تكون قد تمكنت من خلق وحدة داخلية؛ وتتصارع حينما تتلقى وحدتها من الخارج.

يبقى أن هدف سارتر إذن من التركيز على الترهيب من حيث هو وسيلة أساسية في التنظيم هو تنبيه لأحدى أهم الجوانب التي تقوم عليها الفوضوية، أي جعل الوساطة إنسانية إلى أقصى حد. ليس المهم أن ينتج العنف عن عنف آخر مجسد، أو عن عنف مرتقب فقط، وإنما المهم هو أن يشعر الفرد أنه مراقب من طرف الآخرين أثناء أداء عمله مباشرة، وأنه يراقب بدوره أعمال من يشكلون معه مجموعة

(1) Cf. Molnar Thomas, *Sartre philoscphe de la contestation*, ed. Les Sept couleurs Paris, p. 150.

واحدة. إن الترهيب وسيلة لجعل الآخر، الذي أصبح أخا، حاضرا باستمرار حتى وإن كان غائبا. لهذا فإن الترهيب في إطار فوضوية سارتر يختلف عما هو عليه عند المنظرين السياسيين.

«تمنح الحكومات الثورية، كما يقول جوليان فروند، الحق لنفسها بممارسة الترهيب، وذلك بموجب مبادئها ذاتها»[1]. لهذا فإن نشر الرعب وسط الأفراد بعد نجاح الثورة وأثناء بحث الثوار عن الاستقرار مسألة قديمة، ظهرت بشكل قوي مع أول ثورة عرفها الغرب، أي الثورة الفرنسية. ألم يكن الرعب الذي تبناه المسؤولون عن الثورة الفرنسية هو الذي دفع كثيرا من الفلاسفة إلى إبداء تحفظ كبير منها رغم التقدير الذي يكنونه لها. وربما كان هيجل أبرز مثال بهذا الصدد. ولا يأتي الترهيب طبعا كنتيجة ثانوية للممارسة الثورية. إنه يدرج، على العكس من ذلك، في نشاط الثوريين كمبدأ ينبغي تبنيه عن كامل الوعي لكونه يخدم صحة المجتمع والغايات النبيلة للإنسانية. لنتذكر القولة الشهيرة لروبيسبيير بهذا الصدد: «إذا كان محرك الحكومة الشعبية أثناء السلم هو الفضيلة فإن محرك الحكومة الشعبية أثناء الثورة هو الفضيلة والترهيب معا؛ الفضيلة التي يكون الترهيب بدونها كارثيا، والترهيب الذي تكون الفضيلة بدونه عاجزة. ليس الترهيب شيئا آخر غير العدالة المباشرة والقاسية والصارمة»[2].

قد يقال إن الثورة الفرنسية تمت بقيادة البرجوازية من جهة، وفي مرحلة تاريخية مبكرة من جهة ثانية؛ فلا يمكن الاعتماد عليها إذن لاستخلاص التلازم بين الثورة والترهيب. لا يمكن الأخذ بهذا الاعتراض لأننا نلاحظ أن التلازم الذي نتحدث عنه هنا يرد في مختلف الثورات التي ستعرفها الإنسانية فيما بعد، خاصة تلك التي تسمى بالثورات البروليتارية. لقد تمكن جوليان فروند من الوقوع على كتابات للينين تسير في الاتجاه ذاته الذي نجده عند روبسبيير، وعلى رأسها رسالة إلى كورسكي (Kourski) مندوب الشعب أمام العدالة والمكلف بصياغة قانون جنائي جديد بعد إلغاء القانون السائد في ظل القيصرية. تقول الرسالة: «الرفيق كورسكي! أبعث إليكم، كتتمة لنقاشنا، مسودة الفقرة التكميلية للقانون الجنائي!... أرجو أن تكون

(1) Freund Julien, *Utopie et violence*, ed. Marcel Rivière, 1978, p. 189.
(2) Robespierre, *Textes choisis*, Paris, ed. Sociales, 1958, T. 3, p. 118; Cité par Julien Freund *Utopie et violence*, p. 190.

الفكرة الأساسية واضحة، رغم كل عيوب المسودة: وضع الأطروحة المبدئية بشكل مفتوح في المقدمة، الأطروحة العادلة على المستوى السياسي (وليس فقط من الزاوية القانونية الضيقة) والتي تحفز على خاصية الترهيب وتبريره وضرورته وحدوده. لا ينبغي أن تلغي المحكمة الترهيب، وسيكون التعهد بذلك خداعا للنفس أو خداعا للآخرين. ينبغي تبريره وإضفاء الشرعية عليه على مستوى المبادئ بشكل واضح، بدون تزييف وبدون تشويه. ينبغي أن تكون الصياغة عامة، لأن معنى العدالة الثورية ومعنى الوعي الثوري وحدهما هما اللذان سيقرران شروط التطبيق العملي الواسع إلى حد ما»[1].

لسنا في حاجة إلى إضافة أمثلة أخرى من التاريخ المعاصر للبرهنة على العلاقة بين الثورة والرعب. تكفي الإشارة إلى أن الثورة الثقافية، التي خاضها ماو تسي تونج، قد لعب الرعب في تحقيقها دورا أساسيا، خاصة حينما كان يتجسد في عنف ملموس، كما حدث عندما رفع زعيم الثورة شعاره المشهور «لنترك المائة وردة تنفتح». لقد تمكن بذلك من تشريد وتنحية وقتل عدد كبير جدا من المثقفين الذين اعتقدوا في حسن نية الزعيم فعبروا عن آرائهم في الوضع السائد والسياسة المتبعة.

غير أن هذا التلازم الملاحظ بين الثورة والرعب عند معظم المنظرين (والمطبقين) للثورة يستدعي مع ذلك أن نقيم فرقا بين الاتجاه الفوضوي المناهض للسلطة في مختلف أشكالها، والاتجاه غير الفوضوي الذي يلجأ إلى الرعب باعتباره وسيلة لفرض سياسة معينة. إذا كان روبسبيير ولينين وماو تسي تونج مثلا يؤكدون على ضرورة تبني العنف في السياسة فإنهم يقرون به، من جهة، باعتباره إحدى مبادئ التنظيم وليس كمبدأ واحد ووحيد؛ كما أنهم يعمدون من جهة ثانية إلى البحث عن إمكانيات منحه الطابع المؤسساتي الذي لا يخرج، على أي، على نطاق الجهاز الحزبي أو الدولي، لتظل ممارسته محدودة في جهات معينة.

أما إذا انتقلنا إلى التوجه الفوضوي الذي يمثله سارتر فإننا نجد أن الرعب يشكل لديه الوسيلة الوحيدة، أو على الأقل الأساسية، لضبط التنظيم داخل المجتمع. إذ لا يمكن أن يلعب الترهيب دورا تكميليا في ضبط سلوك الأفراد، وإنما هو بمثابة

(1) Lénine, *œuvres*, 5e ed., T. 45, p. 190; Cité par Julien Freund, *Utopie et violence*, pp. 257–258.

القانون ويحل محله. ولا يتردد سارتر في الإفصاح عن هذه المسألة حيث يقول: «إن هذا القانون لتجميع الأفراد هو الترهيب؛ والترهيب سلطة قضائية: يعبر كل فرد للآخر عن رضاه عبر وساطة الجميع بأن الأساس الدائم لكل حرية هو نفي عنيف للضرورة، أي أن تكون الحرية عند كل واحد، من حيث هي بنية مشتركة، عنفا دائما للحرية الفردية المؤدية إلى الاستلاب. ويطلب كل واحد من كل واحد أن يضمن له هذه البنية الجامدة للحرية المشتركة، ويجعل من نفسه كعنف وكترهيب النفي الجامد لبعض الإمكانيات. وسيكون من الخطر تشبيه هذه السلطة القضائية العامة بالشكل الأكثر بساطة للمقدس»[1].

يكمن الدافع إلى جعل العنف بمثابة قانون ووضعه في يد مختلف الأفراد المكونين للمجتمع، في رفض سارتر، كما قلنا سابقا، للوساطات غير الإنسانية. لا يمكن للعنف المنتشر بهذه الطريقة أن ينحصر عند مجموعة معينة، أو فئة معينة، تكون هي المسؤولة عن تنفيذه فتنفرد بذلك بالتسيير والمسؤولية. هذا مع العلم أن تصور العنف بهذا الشكل يفيد عدم إسناد التنظيم لأي جهة أخرى غير الأفراد أنفسهم. لن يقبل طبعا أي منظر ثوري يهدف إلى إرساء مؤسسات جديدة داخل المجتمع الذي ينتمي إليه أن يمارس العنف بهذا الشكل الفوضوي لأنه يعطي دائما الامتياز لنفسه ولفئته في القيام بالمهمة، نظرا لاعتباره لحركته الممثلة الوحيدة للتوجه الحقيقي (والضروري) الذي ينبغي أن يسير فيه التنظيم. إنه يفكر في العنف والرعب انطلاقا من منطق التمثيلية والسيادة، أي انطلاقا من مفهومين سياسيين يتعارضان مع الفوضوية، وتعترض عليهما الفوضوية.

ولعل حرص سارتر على التفرقة بين الترهيب ذي الطابع الفردي - الجماعي والترهيب ذي الطابع المؤسسي هو الذي جعله يدرج في التحليل المرحلة الموالية للمجموعات المنظمة. يؤكد سارتر في تطويره للعقل الجدلي على كون العلاقات القائمة على الوساطة الإنسانية وحدها، والمتمثلة في القسم والترهيب، تتحول في مرحلة معينة إلى علاقات مؤسسية. ولا يعني هذا التحول غياب الترهيب تماما، وإنما يفيد فقط بروز مؤسسات تتكلف بذلك، أو وجود مجموعة من الأفراد يعطون لأنفسهم حق ممارسته على الآخرين. وقد ينتهي المسار إلى تولي الفرد الواحد لهذه

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 547.

المهمة ليصبح بذلك المسير الوحيد لكل المجتمع. إن المسار الذي تقطعه الثورة دائري كما رأينا ذلك سابقا. هناك اضطهاد ثم ثورة ثم ديكتاتورية، أي اضطهاد من جديد. ويحاول سارتر أن يفسر لنا طبيعة الممارسة - خلال مختلف مراحل هذا المسار - مع تبيان أكثرها ملاءمة لطبيعة الحرية. لهذا لا ينبغي أن نستخلص من وصفه للمرحلة الأخيرة للمسار أنه يدافع عن الدكتاتورية، أو أنه يبررها.

هناك من النقاد من يقع في هذا الخطأ، ويعتبر انتهاء وصف سارتر للعقل الجدلي إلى دكتاتورية الفرد الواحد بمثابة دفاعه عن النظام الشيوعي على العموم، وعما يوصف به من دكتاتورية وتقديس للشخصية على الخصوص. لا يمكننا نفي تفضيل سارتر للنظام الاشتراكي على النظام الرأسمالي، ولا دفاعه عن الأول رغم كل ما يسجله عليه من أخطاء، في الوقت الذي ينتقد فيه الثاني رغم كل ما يمكن أن يلاحظه عند ممثليه من ممارسات إيجابية. إن المقالات السياسية الكثيرة المنشورة في أوضاع واضحة في هذا الشأن. كما أن سارتر خصص الجزء الثاني من نقد العقل الجدلي لتفسير الظاهرة الستالينية، وفهمها، بالاعتماد على التصور الذي قدمه في الجزء الأول للممارسة الإنسانية. غير أنه من الصعب مع ذلك اعتباره منظرا للسلطة المطلقة كما يذهب إلى ذلك فرنر مثلا[1]، أو اعتبار سلطة الحاكم سلطة يفوضها له الأفراد بشكل إرادي كما يقر كرينستون[2].

إذا كان أفراد المجموعة المنظمة يتعهدون بالخضوع لمجموعتهم فهذا لا يعني أبدا، في المنظور السارتري للسلطة، أنهم يسندون التنظيم لغيرهم. فالفرد يتعهد بأن يكون كالآخر ولا يتعهد أبدا بتسليم نفسه للآخر. وحينما تحصل هذه المسألة الأخيرة فالأمر يرجع إلى إرادة الفرد الحاكم وليس إلى إرادة المحكوم. ذلك أن التنظيم الاجتماعي يقتضي في مرحلة من تطويره إنشاء ما يسميه سارتر بالمجموعات المتفرعة لأداء المهام بالشكل الذي تتطلبه المجموعة. ومن المجموعة المتفرعة ننتقل إلى الفرد، لأن التنظيم يقتضي في حالات معينة إسناد المهام للفرد الواحد.

---

(1) «هكذا تصبح النظرية السارترية لنقد الخضوع قريبة جدا مما كانت عليه عند هوبز، أي تبرير السلطة المطلقة للمستبد» ـ Wernet Eric, *De la violence au totalitarisme*, ed. Calmann Lévy, 1976, p. 145

(2) «إنني أخضع، في إطار الدولة، من تلقاء نفسي لأنني ذبت بنفسي في المجموعة التي سمحت للحاكم بالسيطرة». Cranston Maurice, *La quintessence de Sartre*, trad. C. Bertoly, p. 53.

إن هـذا التفريـع هـو الـذي يـؤدي إلى إبعاد أفراد المجموعة شـيئا فشـيئا عن بعضهم البعض فيتعمق بينهم الاختلاف وتتجسم وسطهم من ثمة الغيرية.

تسـمح الوضعية الجديدة التي تعرفها المجموعة، بعد لجوء نظامها إلى عملية التفريـع، لبعـض الأفـراد بتمتيـن مكانتهم داخل المجتمع والحصول على نفوذ يفوق نفوذ إخوانهم. ولعل هذا النفوذ البسيط الذي يظهر في إطار التنظيم هو الذي يتطور فيمـا بعـد إلـى سـلطة توجيهيـة وتقريرية وإكراهية في نهايـة المطاف. ونحن نعلم أن الفرد لا يعمل، حسب سارتر، سوى انطلاقا من حاجياته وأهدافه، مما يجعل مالك السلطة يوجهها بالضرورة وفق ما يسمى بالمصلحة الشخصية.

تأتي السـلطة المطلقة حسـب التصور السـارتري نتيجة غصب (Usurpation) يقـوم بـه الحاكـم، وليـس نتيجة تفويت إرادي يقوم به المحكوم[1]. فإذا أخذنا بتأويل فرنر واعتبرنا أن سارتر يبرر السلطة المطلقة للمستبد فإننا سنغفل بذلك أهم محور يدور حوله نقد العقل الجدلي، وكل الكتابات السارترية على العموم، ألا وهو دفاع الفيلسـوف عن ممارسـة السـلب التي تمتاز بها الحرية، إن لم نقل تختزل فيها. ثم كيف يمكن لمفكر يمجد الثورة، ولا يقدس الحرية إلا لأنها إمكانية في الثورة، أن يبرر السلطة المطلقة أو أن يقر بأنها تأتي نتيجة تفويت أفراد المجتمع لحقوقهم إلى وسيط غريب عنهم؟

صحيح أن سارتر يثير الدكتاتورية داخل المجموعة المنظمة، ولكنها دكتاتورية من نوع خاص. هناك دكتاتورية في نظره داخل المجموعة لأن السـيادة تكون فعلا للأمر الواحد. غير أن هذا الأمر لا يصدر عن الفرد الواحد، ولا يعبر عن رغبة الفرد الواحـد. الأمـر أمـر المجموعـة كلها، والرغبة رغبة أفرادها بأسـرهم. إنها «دكتاتورية الهويـة التامـة»[2] (dictature du même) حسـب التعبيـر السـارتري. وتحصـل هـذه الدكتاتورية في مرحلة تكون فيها المجموعة ما زالت منسجمة تماما، وما زال الأفراد يراقبون بعضهم البعض بشكل مباشر.

وقبل اختتام هذه النقطة نورد نصا من الفصل الذي يخصصه سـارتر لدراسـة التحولات التي تحدث داخل المجموعة، وتجعل الدكتاتورية تتحول من المجموعة

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 471.

(2) Ibid., p. 475.

إلى الفرد. إنه نص يبين لنا، بكل وضوح مرة أخرى، كيف أن التأويل الفوضوي للفكر السارتري يظل في نهاية المطاف هو التأويل الصحيح والمناسب. يقول سارتر: «جرت العادة على إقامة تقابل - مثلا خلال المراحل الثورية - بين توجه مركزي وسلطوي يأتي من الأعلى، أي من العناصر التي تمارس السلطة مؤقتا، وبين توجه ديمقراطي وعفوي ينشأ في القاعدة. يحقق الأول من الخارج، أو على أي انطلاقا من محايثة متعالية جامدة، تنظيم الجماهير في مجموعات عملية تخضع للتراتبية، ويحقق الثاني المجموعات اعتمادا على ممارسة مشتركة حرة تمارسها التعددية على ذاتها، وتمثل من ثمة التحديد الديمقراطي الذاتي من الداخل. سيكون الفرق بين كلا النظامين كيفيا وجذريا. وسيتعلق الأمر بواقعين متعارضين بالطبع، إذ يشكل الثاني وحده، فعلا، المجموعة كخلق ذاتي مشترك. سيترتب عن هذا التعارض الرئيسي أن الأهداف والعمليات والأفكار التي هي حقا من الصنف المشترك، تنتج داخل المسار الذاتي لعملية تقسيم الجماهير لنفسها ولعملية تنظيمها التلقائي.

يتوفر هذا التصور على أسس سياسية وإيديولوجية لا يمكننا مناقشتها هنا. وسنقبل من الناحية السياسة أنه لأمر بالغ الأهمية أن يكون التنظيم مفروضا من القمة أو ناتجا عن القاعدة. وسنعترف، بالطريقة ذاتها، بأن النتائج الاجتماعية والإيديولوجية والأخلاقية لحركة معينة تكون مختلفة تماما إذا كانت هذه الحركة تنتج رؤساءها كتعبير مؤقت عن ممارستها، وتمتصهم بتجاوزهم عبر تطور هذه الممارسة ذاتها؛ أو إذا كانت المجموعة، على العكس من ذلك، تنفصل عن الجماهير وتتخصص في ممارسة السلطة، وتعدل بشكل سلطوي المهام وفق تصورها الخاص للأهداف الشعبية. إنها لمسألة بديهية بالطبع أن النظام نفسه يختلف حسب الحالات، كما تختلف أيضا العلاقات المتبادلة بين الأفراد. غير أن ما يهمنا هنا، بغض النظر عن كل سياسة، هو تسجيل كون التجمع والتنظيم لا يختلفان من حيث الأساس، حينما يتعلق الأمر بمركزية تأتي من الأعلى، عما يكونان عليه حينما يتعلق الأمر بتذويب تلقائي للطابع التسلسلي داخل السلسلة ذاتها وبالتنظيم المشترك الذي يليها»[1].

إن النظام الحقيقي، حسب هذا النص، هو النظام الذي يتم داخل القاعدة ويشارك فيه مختلف الأفراد ليمتص باستمرار الجهات التي تتمركز فيها السلطة حتى

(1) Ibid., p. 518.

تنعدم هذه الأخيرة بشكل مستمر. وما القسم والعنف المرافق له إلا وسيلة لضمان انتفاء السلطة. فحينما يتعهد الفرد بأن يشكل كائنا واحدا مع المجموعة، ويطالب الآخرين بالتعهد ذاته، فمعناه أن الأفراد يتعهدون بعدم تركيز السلطة في محيطهم، أي بعدم خلقها في جهة معينة. إن الفرق بين التنظيم القائم على القسم والعنف والتنظيم المستند إلى العقد واضح وشاسع رغم كل ما يمكن أن يظهر بينهما من تقارب. ونحن نعتبر أن لجوء سارتر إلى مسألة القسم وربطه بالعنف والرعب جعل منه منظرا فوضويا له أصالة تميزه عن باقي الفوضويين الذين عرفهم تاريخ الفكر السياسي. ولقد كان هاجس سارتر عند لجوئه إلى القسم والترهيب هو الدفاع عن أهمية الإرادة الفردية في التنظيم الملائم للحرية، أي في خلق الفوضوية. ولعل سيره في هذا الاتجاه هو الذي جعله يستبعد عنصرين آخرين يحتلان مكانة أساسية في الفعل السياسي وهما المخيلة من جهة والنسيان من جهة ثانية. وسنخصص لهذين العنصرين جزءا من الفصل الموالي.

الفصل الثالث

تغييب الرمزي في انسجام المجموعة

إهمال الإديولوجيا

لقد ركزنا خلال البحث على المواضيع الواردة في الفكر السارتري ذات الطابع الفوضوي. وسنحاول أن نثير في هذا الفصل الأخير بعض الجوانب المهمة في الفكر السياسي والتي يهملها سارتر كليا نتيجة سيره في الاتجاه الفوضوي. ولعل أول نقطة تستدعي الإثارة هنا هي الغياب التام للجانب الإيديولوجي، والمخيالي على العموم، في دراسته للممارسة الإنسانية وللعلاقات الاجتماعية.

خصص سارتر جزأين ضخمين لـنقد العقل الجدلي، يحتوي الأول منها على سبع مائة وخمس وخمسين صفحة، والثاني على أربع مائة واثنين وستين صفحة، ولا نجد مع ذلك ولو صفحة واحدة مخصصة بشكل مباشر لظاهرة الإديولوجيا. هناك في الجزء الأول صفحتان اثنتان يتناول فيهما مسألة القيمة، ويتناول في بعض السطور منها البنيات الفوقية لأن القيمة في نظره تنتمي إلى هذه البنيات. هذا مع الإشارة إلى أن تناوله لمسألة القيمة يرد في الهامش.

كنا سنتجاوز هذه المسألة لو أن الكتاب يقتصر تحليله على العلاقات الإنسانية السائدة داخل مجتمع الاستلاب، فنعتبر بذلك أن رفض سارتر للإديولوجيا يأتي من كونه يرفض، كما بيننا في الباب الأول، إسناد الفعالية للاوعي. غير أن الكتاب يتناول الممارسة الإنسانية في مختلف مراحلها وأشكالها. إذ ينطلق من المستوى المجرد الذي ينعت فيه الممارسة بالصفاء والوضوح ليتعرض في مرحلة ثانية للممارسة المستلبة، أي تلك التي تتلقى من المادة النتيجة العكسية للهدف الذي تعمل من أجله، ولينتقل في النهاية إلى الممارسة التي تحاول بكل وسعها استرجاع صفائها الأصلي وتوظيفه حتى تجد في المادة الغايات التي تتجند لتحقيقها، ولا شيء آخر غيرها. إنه لأمر غريب جدا أن يعتبر سارتر نفسه ناقدا ومصححا للفكر الجدلي دون أن يولي أدنى اهتمام للنشاط الفكري، ونحن نعلم أن نشأة الجدل بدأت بالربط الوثيق

بين الوجود والفكر، ثم بين الممارسة والفكر. إن الموضوع الأساسي الذي انطلقت منه فنومنولوجيا الروح هو البرهنة على عدم وجود موضوع لا تخترقه أبعاد فكرية متعددة، مما أدى به إلى نقد الفلسفات المنطلقة من العقل الخالص والمواضيع الخالصة لأنهما ممزوجان دائما بمستوى معرفي معين يلازمهما باستمرار[1].

صحيح إن ماركس يقدم تأويلا لهيجل يجعله يعطي الأولوية للممارسة في إطار العلاقة الموجودة بين العقل والوجود، ويجعل من هذه الفكرة منطلق انتقاده للفلاسفة الذين يولون أهمية قصوى للتطور المعرفي في مسألة التغيير الاجتماعي. غير أن هذا المنحى لن يمنعه من تخصيص كتابات كثيرة لدراسة المستوى المعرفي داخل العلاقات السائدة، وداخل العلاقات الاجتماعية التي يتوخى تأسيسها. إنه يسند للجانب المعرفي الدور التضليلي والدور الإناري في آن واحد. يرفض ماركس حقيقة استقلالية المعرفة عن واقعها، ولكنه لا يرفض أبدا حيويتها ودورها الفعال داخل الوسط الذي توجد فيه. والنتيجة هي أن الممارسة تظل، في فكر ماركس، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالمعرفة إما باعتبارها غطاء يخفي عنها الوجه الفعلي لمحيطها مع إقناعها بأن الظاهر هو الحقيقة، وإما باعتبارها نورا يبين لها ما هو أساسي حقا في محيطها وما ينبغي أن توجه نحوه هذا الأساس ليسود لوحده فتتحقق الممارسة في شموليتها.

لا تقتصر وظيفة الإديولوجيا، كما يتضح ذلك من خلال كتابات فوكو مثلا[2]، على عمليتي الإخفاء والتبرير، أي على السلب وحده. إنها تتجاوزهما نحو وظيفة ثالثة لا يمكن أن توصف إلا بالإيجاب، ويتعلق الأمر بما يسميه بول ريكور بالإدماج[3]. تنتج المجتمعات الإنسانية دائما مجموعة من الصور، مثالية على العموم، بصدد ذاتها ووسطها تساعدها على خلق الانسجام والتماسك بين أفرادها. وغالبا ما تساهم هذه الصور بدور فعال في إبراز الأحداث الكبرى التي تعرفها المجتمعات التي تسود فيها. كما أن وقع هذه الأحداث الكبرى يستمر لفترات طويلة نظرا لما تخلقه من صور جديدة تساهم في الحفاظ عليها في شكل رمزي لا يمكن الاستغناء

(1) Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, (Introduction).

(2) نقصد هنا بالدرجة الأولى نظام الخطاب.

(3) Cf. Ricœur Paul, *Du texte à l'action*, *Essai d'herméneutique*, éd, Seuil, 1986, ch. *L'idiologie et l'utopie*, p. 385–386.

عنه وسط المجتمع لتحقيق اندماج الأفراد داخل وسطهم.

لا وجـود لأي وظيفـة مـن هـذه الوظائـف الثـلاث للإديولوجيا فـي نقد العقل الجدلي ولا في الكتابات السـارترية الأخرى. ينفتح الإنسـان على واقعه الخارجي ويتفاعل معه دائما انطلاقا من الحاجيات المادية المحضة، ولا يرى في المادة سوى وسـيلة لتحقيق تلك الحاجيات، أو أداة تسـاعده على خلق وسـائل أخرى للحصول على الهدف ذاته. كما أن العلاقات التي تجمعه بالإنسـان الآخر تختزل بدورها في الصـراع مـن أجـل الحفـاظ على الإمكانيات المتوفرة في تسـديد الحاجيات لصالحه هو. وقد رأينا أن الوضعية التي ينتفي فيها الصراع لا تخرج بدورها عن هذا الإطار، حيث تكون الحاجة هي المحدد الأول والأخير للممارسة.

هنـاك عامـلان اثنـان فـي نظرنـا يجعلان سـارتر يهمـل الإديولوجيا فـي تحليله للممارسة الإنسانية. يكمن الأول في الحرية التي تظل دائما واعية بواقعها وبأهدافها الحقيقـة، مهمـا بلغـت درجـة الاسـتلاب الـذي يفرضه عليها الواقع المادي المتسـم بالاضطهـاد والاسـتغلال. تتوفـر الحريـة إذن علـى إمكانية إدراك مآسـيها انطلاقا من الممارسة وحدها. ويتضح لها من خلال النتائج التي تحققها أن أهدافها تأخذ شكلا غير الشكل الذي ترغب فيه. تستغني الحرية عن الوظيفة التنويرية للفكر والإديولوجيا لأن الممارسـة ذاتها تتبين ما يشـوبها من نقص وما تعانيه من تحريف. ويجعل هذا الجانب نفسـه الحرية تسـتغني عن الوظيفة الإخفائية للإيديولوجية لأن التضليل لن يتمكن، مهما بلغت درجة كماله، من إعماء الحرية. «تكتشف الحرية ذاتها من حيث هي علاقة إنسانية داخل عالم الاستغلال والاضطهاد عبر القيم أنها ضد هذا العالم، وأنها عبارة عن نفي لما هو غير إنسـاني. ولكنها تكتشـف نفسـها مسـتلبة وضائعة، وأنها تحقق رغم كل شيء المتطلبات الضرورية التي يفرضها عليها الوجود المتحرك الجامد، وتساهم رغم كل شيء في تنظيم يحمل بداخله إمكانيات إعادة تنظيم حقل الممارسـة الجامـدة (...) يسـاهم كل نظـام للقيـم، من حيـث كونه مدعما من طرف ممارسة اجتماعية، بشكل مباشر أو غير مباشر، في وضع أجهزة وآلات مكان وجوده، تسمح في الوقت المناسب بنفي هذا الاضطهاد وهذا الاستغلال»[1].

تتمكـن الحريـة مـن الدخـول فـي الممارسـة التي تسـمح لها مـن التخلص من

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 302–3 (note).

الاستلاب، بغض النظر عن وظيفة الإخفاء للإديولوجيا ووظيفتها التنويرية. ليس هناك إذن ما يبرر الاهتمام بالإديولوجا، بالنسبة لسارتر، حينما يتعلق الأمر بدراسة البنيات المدعمة للاستلاب. تظل الثورة ممكنة رغم كل ما يساهم به الفكر من تضليل، الشيء الذي يجعل من الثورة الموضوع الوحيد والمهم في التحليل. هكذا يكون إهمال الإديولوجيا نتيجة الاهتمام المفرط بالثورة، ليؤدي بدوره بشكل سلبي إلى توجيه الفكر نحو الفوضوية.

إذا كان العامل الأول في إهمال سارتر للإديولوجيا مرتبطا بإمكانية الاستغناء عن وظيفتها التبريرية، فإن العامل الثاني مرتبط بإمكانية الاستغناء عن وظيفتها الإدماجية، وفي هذا الجانب أيضا ما يدعم التوجه الفوضوي لهذا الفكر. لماذا يستغني سارتر عن الإديولوجيا في عملية الإدماج؟ يرجع سبب ذلك إلى العنصر الثاني الذي تقوم عليه فوضويته ألا وهو عنصر العنف. وإذا كان المفكر يعتبر العنف شرعيا وسط ما يسميه بالعلاقات المستلبة، وشرعيا أيضا وسط العلاقات المتحررة، فإنه لن يكون فعلا في حاجة إلى عنصر رمزي لضبط العلاقات داخل المجتمع. وقد رأينا أن سارتر لا يقول بشرعية العنف فحسب، وإنما يذهب إلى حدود جعله ضروريا وأساسيا ووحيدا، سواء للتخلص من علاقات موجودة أو لبناء علاقات أخرى جديدة. ليست هناك وسيلة أخرى غير العنف لمواجهة العنف الناتج عن الاضطهاد والاستغلال، كما أنه لا يمكن اللجوء إلى طريقة أخرى غير العنف لتوطيد الأخوة التي تنشأ داخل المجموعة المنصهرة. وإذا كان الفرد يقبل هو ذاته تلقي العنف، بل يطالب بذلك، فلماذا البحث، على المستوى الرمزي، عن الوسائل التي ستقنعه بالاندماج في العلاقات السائدة، أو الوسائل التي ستبرر له ما قد تكتنفه هذه العلاقات من عنف؟ ثم إذا كان العنف هو الوساطة الوحيدة الممكنة بين الأفراد، فلماذا الرجوع إلى الرمزي للإكثار من الوساطات وإغنائها؟ تدفع فكرة المباشرة بسارتر إلى اختزال الإنسان في الممارسة وحدها، وبالضبط في الممارسة التي لا تخرج عن نطاق الحاجة، فتظل علاقة الإنسان بذلك مع الطبيعة والإنسان الآخر علاقة ميكانيكية ترفض كل ما من شأنه أن يدرج عنصرا معينا من أي طبيعة كانت يزيل عنها ميزتها الأولى: المباشرة. وهذا ما يقصده سارتر بذوبان القيم داخل المجتمع الذي حصلت فيه الثورة حينما يقول: «إذا كان من الواجب أن يحصل هناك تذويب لهذه البنيات [بنيات العلاقات القائمة على الاستغلال والاضطهاد] فإن القيم ستنتفي معها لاكتشاف الممارسة

من جديد في تطورها الحر كعلاقة إيتيقية بين الإنسان والإنسان من حيث كونهما يسيطران معا على المادة»[1].

إهمال النسيان

نلاحظ في إهمال سارتر للإديولوجيا حضورا قويا للجانب الإرادي في نسج العلاقات الإنسانية. ولعل التأكيد على الإرادة بالشكل الذي تطرقنا له عبر هذا البحث هو ذاته الذي يساهم في إقصاء مفهوم النسيان من الفكر السارتري، وهو إقصاء ناتج بالدرجة الأولى عن توجهه الفوضوي. وبهذا يبين غياب النسيان من الوصف السارتري للمسار الجدلي بدوره وبشكل سلبي سيطرة الطابع الفوضوي على هذا الفكر، فما العلاقة بين المفهومين، أي النسيان والفوضوية؟

لقد تعرضنا في الباب الأول لانتقاد سارتر للتحليل النفسي، ورأينا أن ما يزعجه في هذا الأخير هو إقراره بوجود قوة ملازمة للإنسان تلعب دورا أساسيا في تحديد سلوكه، وتعطيه معنى غير المعنى الذي يقصده هو، دون أن يكون مدركا لهذه القوة ولا للمعنى الذي تضفيه على أفعاله. وإذا كان سارتر يرفض مثل هذا المكون الذي يصطلح عليه التحليل النفسي باللاوعي فذلك لأنه يعتبر أن الكائن الإنساني كائن مدرك لكل جزئيات أفعاله، سواء ما تعلق منها بالمحددات (الأصل) أو ما تعلق منها بالأهداف المتوخاة (المعاني). لا مجال إذن للكلام عن المكبوت في الفكر السارتري، ومن ثمة فإنه يستحيل أيضا الحديث عن النسيان. يستحضر الفرد، حسب التصور السارتري، كل محددات فعله عند إقدامه على فعل معين، بما في ذلك تلك المحددات المنتمية إلى ماضيه البعيد.

غير أن هذا النوع من النسيان لا يهمنا هنا إلا بطريقة غير مباشرة. إن كنا نذكر به فذلك من أجل التنبيه على أن سارتر لا يمكنه تقبل فكرة النسيان كيفما كانت طبيعة هذا الأخير. هذا في الوقت الذي نعرف فيه أن كبار المنظرين للفعل السياسي في العصر الحديث يثيرون أهمية النسيان في حياة الإنسان، ودوره في تقبل الحياة الجماعية والتعاطي لها بكل تلقائية. والمقصود بالنسيان في هذه الحالة هو عدم استحضار الناس في انفتاحهم على بعضهم البعض لكل ما يمكن أن يشكل أصل

(1) Ibid., p. 302 (note).

تجمعاتهم، عقدا كان أو قسما. إنه نسيان لا علاقة له بالماضي كما يؤكد على ذلك بول ريكور حينما يقول: «تأويلي هو الآتي: تأسيس السلطة داخل تعددية إنسانية – تأسيس سابق على القانون بامتياز، سابق إذن على العقد؛ تأسيس يبرر قبول التعايش الخاص بالتبادل الحر للآراء كحدث – ويأخذ هذا التأسيس وضعية المنسي. غير أن هذا النسيان الملازم لتأسيس القبول الذي يفرز السلطة لا يحيل على أي ماض يكون قد تم عيشه في شفافية مجتمع واع بذاته وبنشأته كواحد وكمتعدد. أؤكد على هذه النقطة: إنه ليس نسيانا للماضي. وهو بهذا المعنى نسيان بدون توق إلى الماضي. لأنه نسيان لما يشكل حاضر حياتنا الجماعية»[1].

لا يتعلق الأمر بالميل الإنساني الفطري إلى ضرورة العيش في الجماعة، بمعنى أن المسألة لا تتعلق بالإنسان قبل دخوله في الجماعة. يتكلم ريكور عن الإنسان داخل الجماعة وعن إحدى خصائصه وهو وسط الآخرين. ونؤكد على هذا التوضيح لأن القول بالفطرة قد يؤدي بالإنسان إلى استحضار الفكرة وإلى إرغام نفسه على الدخول في العلاقات مع الآخرين، فنكون بذلك أمام إرادة واعية بجانبين اثنين ينتفيان في التصور الذي يقدمه ريكور، الأول مرتبط باستحضار الماضي والثاني متعلق بتحيين الماضي. إن النسيان الذي يثيره ريكور عند مجموعة من المفكرين كأرندت – بوجه الخصوص – وهيدجر وليفناس مجرد من الماضي، وفي هذا التجريد بالضبط تكمن إيجابيته. إنه عبارة عن لامبالاة بوجود الآخر، وبالخصوص بالجوانب السلبية التي قد تصدر عن الآخر.

يبقى السؤال المطروح هنا هو: ما علاقة هذا النوع من النسيان بالفعل السياسي؟ يجيب ريكور، وهو يطور مفهومي العنف والسلطة لدى أرندت، إن الفعل الإنساني يحصل بفضل مثل هذا النسيان على المبادرة التي تسمح له بالانفلات من النسقية التامة المفروضة عليه من طرف طبيعة العمل كيفما كان نوعه، كما يحصل على إمكانية إعطاء الموافقة، وهما مسألتان أساسيتان لقيام السلطة من جهة، ولاستغنائها عن العنف من جهة ثانية. يسمح النسيان حسب هذا المنظور بتوفير مجال مشترك بين الأفراد الذين يوافقون عليه ويعترفون به بمحض إرادتهم إلى درجة أنهم كثيرا ما ينسون مثل هذا الأمر.

(1) Ricœur P., *Lecture* 1 *Autour du politique*, ed. Seuil, 1991, p. 29.

إن سارتر واع في الحقيقة بالعلاقة الكامنة بين النسيان ونشأة السلطة في مختلف أشكالها. لهذا فرفضه لسلطة المجتمع، ورفضه للنسيان بهذا المعنى الذي يطوره ريكور عند مجموعة من الفلاسفة المعاصرين هو رفض للسلطة بمعناها السياسي. لقد سجلنا إلى أي درجة يؤكد سارتر على وعي الفرد التام بجميع أفعاله بعد أداء القسم وقبل أداء القسم. إذ لا يقر بأدنى جانب من الحياة الفردية تكون فيه الحرية لا مبالية بمحيطها، وبالخصوص بغيرها. لهذا فإنه يستحيل أن ينشأ إطار ما بين الأفراد ليشكل ما يسمى على العموم بالذات المشتركة (Intersubjectivité). تتأسس الذات المشتركة حسب الفكر السارتري بذوبان الأفراد كلهم في مجموعة واحدة، وليس بالسماح لجزء من حياتهم بالاندماج في الكل المجتمعي. هكذا تعني المبادرة في هذه الحالة العمل على الانصهار بشكل كلي في المجموعة، أو التجند للانسلاخ عنها ولقلب نظامها الداخلي كليا؛ بمعنى آخر لن تكون المبادرة مبادرة إن هي همت جزء فقط من الفعل الإنساني وبقي جزء آخر منه (أو أجزاء أخرى) منساقا مع الحياة يسمح للنسيان بتوجيهه.

إن عدم اهتمام سارتر بالنسيان دليل سلبي آخر على الإقرار بالإرادة التامة للفعل الإنساني، ومن ثمة بفرديته التامة أيضا. وهو إقرار مرتبط بالتصور الفوضوي للعلاقات الإنسانية ما دام أن الهدف منه هو إبعاد كل إطار تكون الأولوية فيه للنظام الخارجي السائد، ويكون الفرد مضطرا فيه للانسياق عن وعي أو عن غير وعي وراء العلاقات السائدة. ولعل مغالاة سارتر في تغليب الطابع الفردي على العلاقات الإنسانية هو الذي جعل مشروعه ينتهي دائما إلى الفشل، إلى درجة أنه كثيرا ما يثير هذا المفهوم في كتاباته. ويمكن القول إن انتباه الكاتب إلى انتهاء تصوره للعلاقات الإنسانية دائما إلى الفشل وتشبثه به مع ذلك، باعتباره التصور الوحيد الضابط لطبيعة الممارسة، لدليل سلبي بدوره على فوضوية سارتر. كيف ذلك؟ هذه هي النقطة التي سنختم بها هذا الباب.

لا يعطينا سارتر في كتابه الوجود والعدم تعريفا للفشل، ولكنه يقر به مع ذلك باعتباره نهاية محتومة للفعل الإنساني الذي يسعى إلى تحقيق المشروع الأخلاقي. وتحصل هذه النتيجة لأن الفعل لا يخرج عن مقولتي الوجود والامتلاك. يبحث الوجود لذاته عن تحقيق تطابق تام مع ذاته، ويسعى إلى امتلاك الموجودات التي ينفتح عليها ويرتبط بها، مما يؤدي به إلى الدخول في دوامة تفرض عليه أن يكون

«ألما لا جدوى منه»[1]. هناك حالة واحدة يتمكن فيها الفرد من الانفلات من مقولة الامتلاك وتتمثل في اللعب. «يعتبر اللعب، فعلا، المبدأ الأول حيث يضع هو ذاته القيمة وقواعد أفعاله، ولا يؤدي الثمن إلا وفق القواعد التي وضعها هو، وحددها هو (...) هكذا يبدو أن الإنسان الذي يلعب ويثابر قصد اكتشاف ذاته ككائن حر في فعله ذاته لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن ينشغل بامتلاك موجود من موجودات العالم»[2].

توضح لنا خاتمة الوجود والعدم أن الفعل الإنساني ينحصر في إطارين اثنين، إما أن يأخذ طابع الجدية فينغمس بذلك في العالم ليعطي الأولوية لهذا الأخير على الذات، وهذا هو السلوك السائد، وإما أن يلجأ إلى اللعب ليحقق تحرره الفعلي، ولكن هذا الاختيار قليل الحدوث ولا يمكنه أن يرقى، على أي، إلى مستوى أخلاق مجتمع بأسره. ويشير سارتر في خاتمة الوجود والعدم إلى أن المادية بدورها، بما في ذلك الفكر الثوري، وعلى رأسه فكر ماركس، لا يمكنها أن تبني أخلاقا تتحقق في إطارها الحرية ما دامت تقوم هي أيضا على «الروح الجدية»[3]. لقد كتب سارتر إذن سبع مائة واثنتين وعشرين صفحة في الوجود والعدم ليحاول تبيان كون الحرية الإنسانية محكوم عليها بالعذاب، لأنها محرومة من التوصل إلى خلق كل مع الحريات الأخرى يكون بمثابة الكل الذي تشكله هي باعتبارها كائنا فرديا. ولا يمكنها نهائيا أن تطمح إلى مثل هذه الغاية لأن الوصف الدقيق لبنيات الفعل الإنساني يبين استحالة حصول مثل هذه النتيجة، أي يبين فشل الرسالة الأخلاقية.

ينتهي الوجود والعدم إلى الإقرار بالفشل فيما يخص تنظيم العلاقات الإنسانية لأن الكاتب ينطلق من مبدأين أساسيين في الفكر الفوضوي وهما جعل تحقق الحرية الفردية الشاملة مقياس التحرر، مع ربط هذا الأخير بتحرر الإنسانية في مجموعها.

لقد ظل هذان المبدآن حاضرين بشكل قوي في نقد العقل الجدلي مما أدى بالكاتب إلى الانتهاء إلى النتيجة ذاتها التي انتهى إليها في الكتاب الأول: الفشل في خلق إطار تتحقق فيه الحرية الفردية بشكل تام. إن الكل الوحيد الذي يحافظ

(1) Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, 1943, pp. 669–70.

(2) Ibid., p. 708.

(3) «لقد وضع ماركس المبدأ العقائدي الأول للجدية حينما أكد على أولوية الموضوع على الذات، ويكون الإنسان جديا حينما يتناول نفسه كموضوع». Ibid., p. 669.

على الانسجام، رغم احتوائه على الصراع المستمر، هو الكل الذي تشكله الممارسة الفردية. كما أن النموذج الذي تختاره الممارسة للتغلب على الصراعات القائمة بين الأفراد هو هذا الكل الفردي. لا تتحقق هذه الغاية، طبعا، نظرا للاختلاف الموجود بين الكيانين. يتغلب الكل الفردي على التعدد القائم بداخله لأن الوجود يمده بوحدة أصلية. ويفشل الكل الجماعي في خلق تركيب داخل التشتت الذي يسوده لأنه لا يتوفر بالضبط على تلك الوحدة الأصلية. هذه هي النتيجة التي يختم بها سارتر وصفه لمسار العقل الجدلي حيث يقول: «تبحث المجموعة داخل وجودها عن الوحدة الفردية الشفافة لتحقيق الاندماج الفعال وتنفيها في آن واحد، أي أنها تبحث عن تلك الوحدة التي يعتبر الجسم ممثلها الوحيد. تبحث عنها وتنفيها عبر الطريقة ذاتها التي تهدف من خلالها إلى تأسيسها في الوقت الذي تحققها بفضل هذه الطريقة ذاتها أثناء تموضعها (بناء واكتشاف وانتصار). في حين إن هذه الوحدة العملية والجدلية التي تشغل المجموعة باستمرار، والتي تدفع بها إلى نفيها عبر مجهودها ذاته في الإدماج، هي بكل بساطة ما أسميناه في مكان آخر «الوجود»[1].

هكذا يكون النموذج بالنسبة لسارتر، كما هو الأمر بالنسبة للفلسفات القائلة بالاستلاب، معطى وليس مبتكرا ومخلوقا كما يحاول إقناعنا بذلك في مناسبات عدة أثناء كلامه عن تغيير الموقف (Conversion). وهكذا تكون النتيجة أيضا، كما هي عليه في الفلسفات القائلة بالاستلاب، تعبيرا عن الفشل، لأن الجهد الإنساني لاستعادة الأصل في أصالته جهد فاشل أصلا. وسبب الفشل راجع طبعا إلى إهمال الفلسفات المهووسة بالأصل للمكونات الحقيقية للواقع إلى الاستخفاف من فعلها، وأحيانا إلى رفضها وإقصائها.

إن الأمل الذي يعبر عنه سارتر في مرحلة معينة من وصفه لمسار العقل الجدلي في إيجاد نهاية للاستلاب الذي يعاني منه الإنسان وسط المجتمع، ذلك الأمل الذي يظهر عند اكتشافه للمجموعة المنصهرة والمجموعة المنظمة انطلاقا من القسم والترهيب، نقول إن هذا الأمل سرعان ما يتبخر ليقر الفيلسوف بأن المجموعة، شأنها شأن الكائن الإنساني الفردي، عبارة عن ألم لا جدوى منه[2].

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, p. 552.

(2) Cf. Ibid., p. 383.

هنـاك علاقـة وطيـدة فـي فكـر سـارتر بين الآلام الوجودية للإنسـانية والفشـل المـلازم لمشـاريعه. إنـه يوضـح الفكـرة في كتابه دفاتر الأخـلاق حيث يخصص لها بالضبـط ثـلاث صفحـات بالإضافة إلى ثلاث إشـارات تختـرق الكتاب بصدد تناوله لمواضيع أخرى كتغيير الموقف وتحقيق التاريخ[1]. «يصير مشروع الحكم على كل واحدة من عملياتي بالفشـل، بطبيعة الحال، مشـروعا فاشـلا بكل تأكيد في تحقيق أي عمليـة. وفـي النهايـة يصير الفشـل ألما. يشـير الجسـد الفـردي والخاص، فعلا، بصدد آلام المسيح نحو الشمولي المتجسد والموجود في السماء. إن فشل المسيح تجسيد للشمولي في الجزئي وتحطيم للجزئي ليكون بذلك تأكيدا محضا للشمولي. يصير الفشل المطلق علامة على الاستحالة المطلقة بالنسبة للإنسان ليكون موجودا داخل العالم. أؤكد عبر الفشل أن الوجود الإنساني هو واجب محض في الوجود. يسـاوي الفشـل نفـي النفـي وإثبـات التعالـي، إنه رفض للتواطؤ مـع العالم، إذن فهو براءة (...) الفشل كشف للحرية وحتى للتعالي. إنه عبارة من خداع أي جعل السلبي ماديا»[2].

إن مـا يجعـل مـن الفشـل النتيجـة المحتومة لكل مشـروع يسـعى الإنسـان إلى تحقيقـه، كتحريـر ذاتـه مثـلا، هو القوة النافية التي تتشـكل منها الحرية وتدفعها دائما إلـى تجـاوز كل مـا تتحقـق فيه نحو شـيء آخر ينبغـي تحقيقه من جديد، وهكذا إلى ما لا نهاية. يعاني الإنسان من نقص وجودي يجعل محاولاته في التغلب على هذا النقص فاشلة. هكذا تتحول الحرية إلى السلب التام انطلاقا مما يبدو في البداية أنه يشـكل إيجابيتها ألا وهو اتسـامها بالتعالي، هذا الأخير الذي لا يفيد شـيئا آخر غير التجاوز: تجاوز ما هي عليه نحو ما تريد أن تكونه.

قد يقال إن الفشل مقرون بالفعل الأخلاقي والسياسي في فلسفة سارتر ولكنه ينتفي في المجال الفني حيث يتوصل الإنسـان إلى التغلب عن التشـتت وإلى خلق تركيب تام ومنسجم إلى أقصى حد[3]. يصعب على قارئ دفاتر الأخلاق الأخذ بهذا

(1) انظر بصدد الإشارات إلى الفشل ص 42–43، 77. وبصدد التحليل الخاص بالفشل ص 452–54 من كتاب دفاتر الأخلاق.

(2) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 454.

(3) هناك نقاد كثيرون يقولون بهذه الفكرة ومن بينهم مثلا فرنر.
Werner Eric, *De la violence au totalitarisme*, ed. Calmann Levy, 1976, p. 183.

الحكم لأن سارتر يدرج الإنجاز الفني ضمن الإنجازات الإنسانية على العموم، مما يجعله يصطدم بدوره بالفشل. «يرفض الإنسان أن يتجسد في أي إنجاز من إنجازاته وكذلك في مجموعها (...) والاعتراف بالفشل يساوي عدم الاعتراف بالذات في الإنجاز، وعدم الاعتراف بالنهاية ككل ذي معنى (...) يتعلق الأمر بهدم كل تحديد ما دام أن الإنجاز هو ذاته تحديد (...) على الفنان أن يكون دائما غير راض بإنتاجه»[1].

إن الاعتراف بالفشل بالشكل الذي تعرضنا له لدليل واضح بدوره على رفض سارتر لكل بناء يهدف إلى خلق إطار تحقق فيه الحرية ذاتها. ولا نعتقد في إمكانية إقران هذا التوجه بفكر آخر غير الفكر الفوضوي خاصة وأن سارتر يتذرع بهذا الفشل لتبرير الثورة والعنف قصد خلق المجموعات المنصهرة، الإطار الملائم للحرية. هكذا يكون الفشل بدوره دليلا سلبيا على الميل السارتري إلى الفوضوية.

(1) Sartre, *Cahiers pour une morale*, p. 453–54.

خاتمة

نعتقد أننا قد استعرضنا ما فيه الكفاية من العناصر التي تسمح بتصنيف الفكر السارتري في إطار الفوضوية. ويمكن تقسيم هذه العناصر في نظرنا إلى صنفين: صنف يتعلق بما يمكن الاصطلاح عليه بالمنطلقات أو الأسس الفكرية، وهي الفرد والنفي والإرادة. وصنف يرتبط بالأهداف المثلى للفعل الإنساني التي تنحصر عنده في الإلغاء التام للصراع والسلطة من أجل تحقيق المساواة والأخوة والوحدة.

إنها عناصر يعتبرها الدارسون خصائص أساسية للفكر الفوضوي، كما أن الفوضويين يجعلون منها الأسس الحقة والضرورية للفعل الإنساني. ولقد تبين لنا عبر تطويرنا لأطروحتنا أن سارتر يتبنى هذه العناصر ويدافع عنها إلى أقصى حد، بحيث يأتي بدون شك في مقدمة المفكرين الذين يعلون من قيمة الفرد ومن وظيفة النفي ودور الإرادة. كما يأتي بدون أدنى شك في مقدمة المفكرين المدافعين عن المساواة والرافضين للسلطة، حيث جعل منهما هاجس فكره وفعله معا.

لقد لاحظنا دفاعه المستميت عن الفرد. ولم يلجأ إلى وصف الفعل في المرحلة الأولى من فكره والممارسة في المرحلة الثانية إلا ليحاول تبيان كونهما فرديين في الأسس والغايات معا. شكلت هذه النقطة إحدى المعاني التي ينبغي أن يأخذها منطلق الفينومينولوجيا: «العودة إلى الأشياء ذاتها». إذا كان من الضروري إعادة النظر في المثالية والمادية، بما في ذلك الشكل المتطور لهذه الأخيرة، فالسبب راجع إلى إغفالهما لأهم خاصية تميز الفعل الإنساني ألا وهي فرديته. لن نعيد هنا ما قلناه في الباب الأول بصدد هذا الموضوع، ولنكتف بإثارة مكانة الفرد داخل المجموعة المنصهرة باعتبارها آخر دعم نعتمد عليه في تبيان تشبث سارتر بالطابع الفردي للكائن الإنساني.

لا يمكن لقارئ نقد العقل الجدلي ألا يستغرب من المفارقة التي يسقط فيها سارتر بصدد تحديده للمجموعة المنصهرة من حيث هي نموذج للتحرر المنشود. إنه يركز من جهة على انتفاء الغيرية تماما داخل هذه المجموعة، مما يوحي بانتفاء الطابع الفردي من الممارسة لتصبح هذه الأخيرة جماعية ومشتركة، فتعطي النشأة

لكيان مستقل عن الأفراد يكون عبارة عن تركيب بينهم. غير أنه يركز من جهة أخرى على أن هذه النتيجة بالضبط لا يمكن أن تتحقق في إطار المجموعة المنصهرة، لأن الفرد يظل هنا أيضا يتمتع باستقلاليته، وتظل الممارسة الفردية هي الأساس كما هو الحال في مختلف الإطارات الجماعية التي تدخل فيها الحرية. «إن الممارسة الفردية هي القالب التركيبي الذي ينبغي أن تندرج فيه الممارسة الجماعية»، مما يجعل «المجموعة ككل أو كواقع موضوعي لا وجود لها»[1]. هكذا يكون سارتر بتأكيده على هذه المفارقة، أحسن ممثل لما يسمى بلاقابلية الفرد لأن يختزل في كيان ما جماعي، والأكثر من ذلك، لاقابليته لتجاوز فرديته ولو جزئيا.

أما فيما يخص النفي فقد تمكنا من توضيح ملازمته للممارسة التي ينحصر دورها في الهدم. يصدق هذا على المرحلة التي تعتمد فيها الحرية في فعلها على البنيات الوجودية، كما يصدق أيضا على المرحلة التي تغير فيها موقفها وتلجأ فيه إلى بنيات جديدة تكون من إبداعها. لقد خصص سارتر كتاب الوجود والعدم ليجعل من العدم النشاط الوحيد المميز للكائن الإنساني. ولا يكون طبعا في حاجة إلى بذل جهد معين كي يمارس النفي، إذ يستمده من وجوده ليجد نفسه مضطرا لاختزال ممارسته في العدم. أضف إلى هذا أن الغاية التي يمارس الفرد من أجلها العدم تندرج بدورها في إطار هذا الأخير. تظل الغاية في الوجود والعدم كله هي التخلص مما يجعل من الإنسان وجودا للإبقاء عليه كعدم إلى درجة أن سارتر يوحد بكل وضوح بين مفهومي العدم والحرية. أن يكون الإنسان حرا معناه أن يمارس العدم، وان يحقق الإنسان حريته مفاده أن يبقي على البعد العدمي لوجوده.

يحافظ سارتر على هذا المنطلق في كتاباته اللاحقة لـ الوجود والعدم رغم كل الجديد الذي تحمله بالمقارنة مع هذا الأخير. وربما ينبغي القول إنه يعمق هذا المفهوم بدل القول بالحفاظ عليه. ذلك لأن الهاجس الأساسي الذي يخترق دفاتر الأخلاق ونقد العقل الجدلي ومعظم المقالات السياسية الواردة في أوضاع هو التدليل على أن القوة النافية التي يتمتع بها الإنسان تصمد في وجه كل القوى الأخرى التي تحاول أن تجعل من هذا الكائن موجودا موضوعيا كسائر الموجودات الأخرى. إن الوسيلة الوحيدة التي يتوفر عليها الإنسان للتخلص من الوضعيات التي تختزله في

(1) Sartre, *Critique de la raison dialectique*, pp. 543–497.

الوجود هي النفي، الشيء الذي يجعل فيلسوفنا يتبنى الثورة باعتبارها مسألة ضرورية داخل حياة الفرد والمجتمع معا لأنها تجسم في نظره النفي بامتياز.

وتتجلى الأهمية التي يوليها سارتر للنفي بشكل أكبر في الدور الذي يسنده له في تنظيره للتنظيم داخل المجموعة المنصهرة. لا تخرج ممارسة الأفراد في نهاية المطاف عن نفي ما من شانه أن يعيد الغيرية إلى المجموعة. يخدم كل من القسم والترهيب النفي قبل أن يخدما البناء. ويمكن اعتبار المجموعة المنصهرة والمجموعة المنظمة أقوى حجة على رسوخ النفي في الفكر السارتري. لقد كانت أنسب موضوع (وآخر فرصة) لتناول الممارسة الفردية بشكل إيجابي، ما دام التنظيم يقتضي بالدرجة الأولى البناء ومن ثمة الاعتماد على الإيجاب، غير أنه قام بالعكس تماما.

ويأتي عنصر الإرادة في نهاية المطاف ليعمق بدوره الطابع الفردي والسلبي للممارسة، ويدعم التوجه الفوضوي للفكر السارتري كله. لقد ظهر موضوع الإرادة حقا في الفكر الغربي باعتباره مجالا خصبا لإعادة الاعتبار للكائن الإنساني وتخليصه من المقولات التي عملت في القرون الوسطى على تجميد الحياة عنده بتحديده ككائن ذي رسالة دقيقة: العمل على إضفاء العقل والروح، أي ما يشبه فيه خالقه، على جميع الجوانب الأخرى التي تبعده عن الخالق. لقد ارتبطت الإرادة مع الفلاسفة المحدثين باستقلالية الإنسان في تحديد أسس أفعاله وغاياتها من أجل التصدي لكل اتجاه قد يرى فيها تابعا لإرادة أخرى غيرها.

تظل الفكرة حاضرة في كتابات سارتر، ولكنه يسعى في الوقت ذاته إلى جعل الإنسان، عبر تناوله للإرادة، مستقلا كل الاستقلال عن مختلف القوى التي يتوسطها، اجتماعية كانت أو ثقافية أو سياسية أو اقتصادية أو حضارية إلخ... وتفيد الإرادة عنده تمكن الإنسان من توجيه هذه القوى وإعطائها معنى فرديا انطلاقا من النفي الذي يتميز به. لا تنفصل الإرادة بدورها عن النفي، وحينما تقرر إنجاز مشروع ما فإن وسيلتها الأساسية (والوحيدة) في ذلك هي النفي والهدم. لقد لاحظنا كيف يدافع سارتر عن مسألة الإرادة في تفجير الثورة وفي ضبط المجموعة المنصهرة بعد الثورة. كما لاحظنا أيضا كيف يعتمد عليها للتخلص من كل الوساطات الموضوعية والمستقلة عن الفرد كي يحصرها في محيط هذا الأخير ويجعله يتولى العلاقات التي تنسج داخل المجتمع.

يشترك معظم الفوضويين في هذه النقاط الثلاث ويجعلون منها أسسا للفعل الإنساني. إنها المقياس عند كل من برودون وكروبوتكين وباكونين وشترنر للحكم عما إذا كان الفعل مستلبا أم متحررا. كما يشترك الفوضويون أيضا في الشروط التي يضعها سارتر لتفعيل الأسس الثلاثة المذكورة أعلاه وفق طبيعتها الأصلية. إذ يقرنون بدورهم التحرر الفردي بتحرر المجتمع كله أو بتحرر الإنسانية كلها. ويفيد التحرر لديهم المعنى ذاته الذي تعرضنا له عند سارتر، أي غياب السلطة بشكل نهائي، لأن الحالة التي ينبغي توفيرها للإنسان هي «حالة العادات، حالة اجتماعية بدون قوانين وليس حالة القوانين»[1] حسب تعبير ديشون (Deschamps).

وقد ذهب سارتر بعيدا في طرحه للمساواة حيث تجاوز الجانب الاقتصادي والاجتماعي ليثير مساواة من نوع خاص جدا تشكل شيئا واحدا مع الأخوة. ينبغي أن يشعر الفرد داخل المجتمع المتحرر أنه أخ للجميع، بمعنى آخر ينبغي أن تنتفي داخل هذا المجتمع كل عناصر الاختلاف من أي نوع كانت. هذا هو الشرط الأساسي لانتفاء السلطة. يجب ألا تنشأ هذه الأخيرة عن وجود الاختلافات بين الناس من أجل الإبقاء عليها وتعميقها فتقسم بذلك المجتمع إلى فئات وطبقات تتحكم إحداها في الأخرى، ويضطهد بعضها البعض الآخر. إن السلطة مقرونة بالانقسام والتقسيم الشيء الذي يجعلها ملازمة للاستغلال والاضطهاد.

إذا كانت السلطة ترتبط ارتباطا وثيقا بالانقسام فإن القضاء عليها يعني إرساء الوحدة. وهذا هو بالضبط معنى المساواة عند سارتر ومعنى الأخوة أيضا. ولهذا السبب قلنا إن سارتر يذهب بعيدا في طرحه للمساواة. لا نعتقد أن هناك مفكرا في تاريخ الفلسفة الغربية يلح على الوحدة كحل للاستلاب الذي يعاني منه الإنسان مثلما يلح عليها سارتر، أو يطرحها بالشكل الذي يطرحها به سارتر. إنها الموضوع الرئيسي في كل كتاباته الفلسفية وغير الفلسفية. كما أنها تطرح عنده دائما عبر مختلف هذه الكتابات في معنى واحد ودقيق: توصل المجتمع أو الإنسانية إلى خلق إطار يشعر فيه الناس أنهم يشكلون فردا واحدا ويعيشون كالفرد الواحد. ولجوؤه إلى كلمة ذوبان ليشكل منها مفهوما أساسيا في فكره له دلالة كبيرة. يتحقق التحرر الفعلي داخل الوحدة الحقة، والوحدة الحقة هي الوحدة المترتبة عن ذوبان الاختلافات

(1) Deschamps, cité par Brosislaw Baczko, *Lumières de l'utopie*, ed. Payot, 1978, p. 109.

الفردية، اجتماعية كانت أو اقتصادية أو ثقافية.

يتضح من خلال تلخيصنا لهذه المفاهيم التي يقوم عليها الفكر السارتري، ومن تطويرنا للأطروحة عبر مختلف فصولها، أن سارتر لا يميز بين الأخلاق والسياسة. إنها مسألة لها أهميتها الكبرى في تحديد تصور الفيلسوف للعلاقات الإنسانية. لا نقول طبعا إن سارتر غير واع بهذا الأمر. إنه يرفض إقامة التمييز بين مجال الأخلاق ومجال السياسة اقتناعا منه بضرورة إخضاع الثاني للأول، والانتهاء من ثمة إلى التوحيد بينهما كما هو الشأن لدى كل الفوضويين. وفي توحيد السياسة بالأخلاق نوع من رد فعل على الفصل بينهما خاصة مع بداية الحداثة.

إن «العلاقات بين المجالين علاقات عويصة ومليئة بالفخاخ»[1]، كما يقول ريكور تستدعي إمعان النظر وتدقيق التحليل لتجنب المخاطر التي يؤدي إليها الفصل التام أو التوحيد التام بينهما. ولعل أول ما يسترعي الانتباه، وقد قدم لنا سارتر أحسن مثال بهذا الصدد، هو سقوط الداعي إلى التوحيد بين المجالين في التصور ذاته الذي يقر بالفصل التام. إن ما يعاب على التصور الثاني هو سقوطه في الخلط بين الوسائل والغايات، والانتهاء على مستوى الممارسة إلى القاعدة المعروفة القائلة بأن الغاية تبرر الوسيلة. غير أن هذه القاعدة تكون بكل تأكيد النتيجة نفسها التي تؤدي إليها ممارسة المدافع عن التوحيد التام بين الأخلاق والسياسة. فالمقتنع بإدراك المعنى الحقيقي للمساواة والعدالة والأخوة لا يتردد في اللجوء إلى مختلف الوسائل، مهما بلغت فظاعتها، لتحقيق تلك المساواة وتلك العدالة على مستوى الواقع. هذا بالإضافة إلى أنه يعتبر أن تحقيق هذه الغاية يدخل في إطار واجب لا يمكن بأي حال من الأحوال الإخلال به، فيدفع هذا الأمر بصاحب الفكرة إلى اختزال الحياة في هذا الواجب ليغض الطرف عن وسائل تحقيقه.

لا يعمل الموحد بين الأخلاق والسياسة سوى على خدمة تصور معين للسياسة، تصور يفرغها من معناها الحقيقي ليحولها إلى العنف والإرهاب. هكذا نلاحظ أن سارتر مثلا يسعى إلى البحث عن محو الصراع تماما من المجتمع، وعن إقصاء السلطة نهائيا عنه، بدل البحث عن الطرق التي تسمح للصراعات بالتعبير عن ذاتها وبالدخول في إطار التفاوض، والبحث عن وسائل تليين السلطة وتقسيمها. ونلاحظ

(1) Ricoeur. Paul, *Lectures* 1- *Autour du politique*, edSeuil 1991, p. 251.

أيضا أن النتيجة التي ينتهي إليها بعيدة كل البعد عن أن تدرج في الأخلاق، لأنها تدخل بالأساس في سياسة قائمة على المنع والترهيب والإقصاء. تنقلب السياسة الأخلاقية إذن إلى ضدها لأنها لا ترتبط بالممكن والمعقول بقدر ما تتعاطى لما هو كمال بالنسبة للإنسان، ولما لا يمكن أن يدخل في إطار التمني[1].

لا نسعى بطبيعة الحال إلى تطوير هذه الفكرة بإسهاب، وإننا نذكر بحضورها لدى المفكرين الفوضويين، ولدى سارتر بوجه الخصوص، لأنها توافق تصورهم لمفهومي الصراع والسلطة، وأساسا لكيفية التخلص منهما. ونحن نعتبر أن لجوء سارتر إلى التوحيد بين السياسة والأخلاق جاء نتيجة رفضه للأولى لكونها تقر بتوجيه الصراع وتنظيم السلطة، ونتيجة تقديره للثانية لأنها توحي بإمكانية خلق الوحدة والمساواة والأخوة. بمعنى آخر إن توحيده بين الأخلاق والسياسة يسمح بإحلال الأولى محل الثانية بشكل يجعلها تنفرد بالتنظير والممارسة. إنها وسيلة لتغييب معايير تقويم الفعل، أي تغييب أسسه. الشيء الذي يفيد تبني الفوضوية.

قد يقال إنه من الصعب تصنيف فكر ما في إطار الفوضوية وهو يقرن المشروع الأخلاقي والسياسي بالفشل، أي إنه فكر قائم على التشاؤم، في الوقت الذي نعرف فيه أن ا لفكر الفوضوي فكر ينطوي على التفاؤل. ربما كان الحضور المفرط للتفاؤل عند الفوضويين هو الذي يجعلهم يتبنون التوحيد بين الأخلاق والسياسة، ويجعلهم يأملون في المجتمع الأمثل والطوباوي. هذا بالإضافة إلى أننا نجد سارتر أحيانا يقوم بتصريحات تتنافى مع تصنيفها لفكره، حيث يذهب إلى اعتبار "الفوضوية والفردانية مثلا مجرد حلم"[2].

تستحق هذه الملاحظة التسجيل والاعتبار، لكنها لا تتعارض في نهاية المطاف مع التأويل الذي قمنا به للفكر السارتري. ويمكن الذهاب إلى أنها تدعم التوجه الفوضوي لفكر سارتر أكثر مما تعارضه. لقد أشرنا في أماكن كثيرة، وابتداء من المقدمة، إلى أن أصالة فكر سارتر تكمن بالضبط في توجهه الفوضوي، وأن فوضويته تمتاز بأصالة معينة وهي الانسجام التام مع الفوضوية، أي المكوث خارج النظام والعمل على تكسير النظام. لا يقترن الحلم السارتري بالتوصل إلى مجتمع فاضل

(1) Cf. Ibid.

(2) Sartre, *Cahiers pour une morale*, Gallimard, 1983, p. 92.

يكون قارا بشكل نهائي. إن الوضعية المثلى بالنسبة لسارتر هي الوضعية الفوضوية التي تتحقق داخل المجموعة المنصهرة وداخل المجموعة المنظمة في مرحلتها الأولى حيث تكون الوساطات لا زالت إنسانية. لهذا فإن التشاؤم السائد في الفكر السارتري لا يعني الاستسلام لأمر الواقع. إنه يفيد، على العكس من ذلك، حث الحريات على تكسير الوساطات غير الإنسانية، وعلى خلق الثورات (بدل الثورة) باستمرار. فالوضع الأمثل بالنسبة لسارتر هو أن تكون الثورة موازية للنظام، ولا تخمد في جهة أو في مجتمع إلا لتظهر في جهة أخرى. وإذا كان يعتبر الفوضوية مجرد حلم فإنه يقصد الفوضوية في معناها القديم، أي الفوضوية التي كانت تعتقد في الثورة الواحدة.

هكذا يتحول التشاؤم إلى التحفيز على الثورة والفعل بدل أن يؤدي إلى الاستسلام والارتكاس. لا ينبغي أن ننسى أن سارتر عاش نتائج ثورات متعددة تعرضت لانتقادات عنيفة من داخل المجتمعات التي تمت فيها، ومن خارجها، من طرف المناهضين للفكر الثوري ومن طرف المدافعين عنه أيضا. ولقد واجه سارتر هذا النقد بشقيه من موقف دفاع رغم الإحراج الذي كان يجد فيه نفسه أحيانا بصدد بعض القضايا الشائكة. ولكنه كان من الصعب ألا يتأثر في عمق فكره بالسلبيات التي رافقت التنظيم الموالي للثورة فيعترف بها في النهاية على المستوى النظري (والعملي أيضا). يعبر نقد العقل الجدلي بكل وضوح عن هذه المسألة، ولكنه يعبر بكل وضوح أيضا عن كون فشل التنظيم في تحقيق التحرر التام لا يمنع الثورة أن تظل الإطار الوحيد الذي تتحقق فيه معظم الغايات النبيلة التي تغنى بها الإنسان عبر تاريخه ألا وهي الحرية والأخوة والوحدة. هكذا يمكن القول إن سارتر يذهب إلى تصحيح الفوضوية أو إعادة تأسيسها انطلاقا من وضع سياسي واجتماعي وفكري جديد كان غائبا عن الفوضويين السابقين عليه. إن المحاولة السارترية عبارة عن جهد لإزالة الطابع الطوباوي على الفوضوية، ولاشك أن هذا المنحى هو الذي يعطي أصالة لفكره على المستوى النظري ويفرض عليه في ذات الوقت ضعفا على المستوى السياسي.

البيبليوغرافيا

لائحة الكتب

ALBERES R.M.: *Sartre*, éd. Universitaires, Paris, 1964.

ALQUIÉ F.: *La nostalgie de l'être*, P.U.F, 1950.

ALTHUSSER L.: *Pour Marx*, ed. Maspero, 1980.

ANDERSON C. T.: *The fondation and structure of sartrean ethics*, ed. the regents press of Kansas, U.S.A, 1979.

ARENDT A.: *Qu'est-ce que la politique*, trad. Sylvie Courtine Denamy, ed. Seuil, 1995.

_____, *Essai sur la révolution*, ed. Gallimard, 1967.

_____, *Le système totalitaire*, trad. J-Loup Bourget, Robert davreu et Patrick lévy, ed. Seuil, 1972.

ARISTOTE: *La politique*, trad. Marcel Prélot, ed. Gouthier, 1980.

ARON R.: *Histoire et dialectique de la violence*, Gallimard, 1973.

BAKOUNINE: *Oeuvres complètes*, T. 1, stock éditeur, Paris, 1972.

_____, *Oeuvres complètes*, Vol. 8, ed. champ libre, Paris, 1982.

BEAUVOIR (de) S.: *Pour une morale de l'ambiguïté*, ed. Gallimard, 1948.

_____, *La Cérémonie des adieux*, Gallimard, 1981.

BRONISLAW B.: *Lumières de l'utopie*, ed. Pavot, 1978.

CHATELET F., *Les conceptions politiques du 2ème siècle*, ed. P.U.F, 1981.

COHEN S. A.: *Sartre 1905-1980*, Gallimard, 1985.

CORNU M.: *Existence et séparation*, ed. L'âge d'homme, Lausanne, 1981.

CRAUSTON M.: *La quintessence de Sartre*, trad. C. Bertoly.

DELEUZE G.: *Qu'est-ce que la philosophie*, ed. Minuit, 1991.

DUQUETTE M. et LAMOUREUX D.: *Les idées politiques: de Platon à Marx*, les presses de l'université de Montréal, 1993.

DESCARTES: *Méditations métaphysiques*, ed. Vrin, 1978.

ENGELS: *Dialectique de la nature*, ed. Sociales, 1977.

_____, *Anti-Duhring*, ed. Sociales, 1977.

FERRY L.: *Philoscphie politique*, T. 3, ed. P.U.F, 1985.

FEUERBACH: *L'essence du christianisme*, trad. J.P. Osier, ed. Maspero, 1982.

FLYNN T.: *Sartre and Marxist existentialison*, the University of Chicago press, Chicago and London.

FOUCAULT M.: *La volonté de savoir*, ed. Gallimard, 1976.

_____, *Surveiller et punir*, ed. Gallimard, 1978.

_____, *L'ordre du discours*, ed. Gallimard, 1979.

FREUND J.: *L'essence du politique*, ed. Sirey, 1965.

_____, *Utcpie et violence*, ed. Marcel Rivière, 1978.

GRANIER J.: *Penser la praxis*, ed. P.U.F, 1980.

HEGEL: *Phénoménologie de l'esprit*, T. 1, trad. Hyppolite, ed. Aubier Montaigne 1980.

_____, *Principes de la philoscphie du droit*, trad. Robert Derathé, ed. Vrin, 1975.

HEIDEGGER M.: *Etre et temps*, trad. François Vezin, ed. Gallimard, 1986.

_____, *Introduction à la métaphysique*, trad. Gilbert Kahn, ed. Gallimard, 1967.

_____, Questions 1, ed. Gallimard, 1979.

_____, *Chemins qui ne mènent nulle part*, trad. Wolgang Brokneir, Gallimard, 1980.

_____, *Nietsche*, T. 2, trad. Pierre Kiossowski, Gallimard, 1980.

_____, *Lettre sur l'humanisme*, trad. Roger Munier, ed. Aubier Montaigne, 1983.

HOBBES: *Le citoyen*, trad. Samuel Sorbière, ed. Flammarion, 1982.

_____, *Leviathan*, trad. Tricaud, ed. Sirey, 1971.

HUSSERL: *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. P. Ricœur, ed. Gallimard, 1955.

_____, *Méditations cartésiennes*, trad. Gabrielle Peiffer et Levinas, ed. Vrin, 1969.

JEANSON F.: *Le problème moral et la pensée de Sartre*, ed. Seuil, 1971.

KAMENKA E.: *Les fondements éthiques du marxisme*, ed. Payot, 1973.

KANT: *Métaphysique des moeurs. Doctrine du droit*, trad. A. Philonenko, ed. Vrin, 1971.

_____, *Fondements de la métaphysique des moeurs*, trad. Victor Delbos, ed. Delagrave, 1974.

LAMOUREUX D. et DUQUETE M.: *Les idées politiques: de Platon à Marx*, Les presses de l'université de Montréal, 1993.

LUKACS G.: *Existentialisme ou marxisme?* trad. E. Kelmen, ed. Nagel, 1961.

MACHIAVEL : *Discours*, ed. Livres de poche, 1985.

MARX K.: *La question juive*, trad. Marianna Simon, ed. Aubien Montaigne, 1971.

_____, Manuscrits de 1844 trad. Emil Bottigelli, ed. Sociales, 1972.

_____, *Idéologie allemande*, ed. Sociales, 1976.

_____, *Les luttes de classes en France*, ed. Sociales, 1967.

_____, *18 Brumaire de louis Bonaparte.* ed. Sociales, 1976.

_____, *Le Capital T1*, trad. Joseph Roy, ed. Sociales, 1976.

_____, *Contribution à la critique de l'économie politique*, trad. M. Husson et G. Baia, ed. Sociales, 1977.

MOLNAR T.: *Sartre philosophe de la contestation*, ed. les sept couleurs, Paris, 1976.

MOUNIER E.: *Communisme. anarchie et personnalisme*, ed. Seuil, 1966.

NANCY J.L.: *La juridiction du monarque hégélien*, in rejouer le politique, ed. Galilée, 1981.

PROUDHON: *Justice et liberté*, textes choisis par Jacques Huglioni, ed. P.U.F, 1974.

_____, *Les confessions d'un révolutionnaire*, oeuvres complètes, ed. Marcel Rivière 1929.

_____, *Du principe fédératif*, ed. M. Rivière, Paris, 1959.

RADGAVI K.: *La dictature du prolétariat et le dépérissement de l'Etat*, ed. Anthropos, 1975.

RENAUT A.: *L'ère de l'individu*, ed. Gallimard, 1986; Sartre, *le dernier philosophe*,

ed. Grasset, 1993.

RICOEUR P.: *Temps et récit T1*, ed. Seuil, 1983.

_____, *Du texte à l'action*, ed. Seuil, 1986.

_____, *Lectures 1. Autour du politique*, ed. Seuil, 1991.

ROUSSEAU J.J.: *Du contrat social*, ed. livre de poche, 1978.

SARTRE J.P.: *La Nausée*, ed. Gallimard, 1968.

_____, *La transcendance de l'Ego*, ed. Vrin 1978.

_____, *L'être et le néant*, ed. Gallimard, 1943.

_____, *Les carnets de la drôle de guerre*, ed. Gallimard, 1983.

_____, *Cahiers pour une morale*, ed. Gallimard, 1983.

_____, *L'existentialisme est un humanisme*, ed. Nagel, 1968.

_____, *Saint Genêt*, Gallimard, 1964.

_____, *Critique de la raison dialectique*, ed. Gallimard, 1974.

_____, *Situations III - VI - VIII - X*, ed. Gallimard, 1969-1965-1972-1978.

_____, *Huis clos*, Gallimard, 1947.

_____, *Les mouches*, ed. Gallimard, 1947.

_____, *Le diable et le bon Dieu*, Gallimard, 1991.

SCHAFF A.: *Le marxisme et l'individu*, ed. Armand Colin, 1968.

SCHROYER T.: *Critique de la domination*, trad. Jacgues Debouzy, ed. Payot, 1980.

SCHURMANN R.: *Le principe d'anarchie, heidegger et la question d'agir*, ed. Seuil, 1982.

SCHWARTZ T.: *J.P. Sartre et le marxisme*, ed. l'âge d'homme, 1976.

SEVE L.: *Le marxisme et la théorie de la personnalité*, ed. Sociales, 1975.

STIRNER M.: *L'unique et sa propriété*, trad. Robert L. Reclaire, ed. Stock plus, 1978.

TOOD O.: *Le fils rebelle*, ed. Grasset, 1981.

WEBER M.: *Le savant et le politique*, trad. Julien Freund, ed. Pion, 1969.

WERNER E.: *De la violence au totalitarisme*, ed. Calmann-Lévy, 1976.

لائحة المقالات

ABEL L.: *Metaphysical stalinism*, Dissent Volume 2, Spring, 1965.

BESNIER J.M.: *Sartre, critique de la raison dialectique*, Dictionnaire des oeuvres politiques, P.U.F, 1986.

CRANSTON M.: *Idéologie et philoscphie chez Sartre* in *Idéologie et politique*, Institut universitaire européen, 1980.

DENOON CUMMING R.: *This place cf violence, obscurity and witchcrcft*, in Political theory, Vol. 7, N. 2, May 1979.

DOUBROVSKY S.: *J.P. Sartre et le Mythe de la raison dialectique*, La nouvelle revue française, T. 18, Sept-Nov 1961.

DREYFUS D.: *J.P. Sartre et le mal radical. Mercure de France*, T. 341, Janvier 1961.

ECOLE J.: *Essence et existence*, Etudes philosophiques, N. 3, 1951.

_____, *La création du moi par lui même et l'optimisme sartréen*, Etudes philosophiques, N. 3, 1957.

FLYNN R.T.: *The political thought cf J.P. Sartre*, Political theory, Vol. 7, N. 2, May 1979.

FOLLESDAL D.: *La liberté chez Sartre*, trad. Henri Sarlet *Revue internationale* de philosophie, N. 135, 1981.

FRETZ: *Le concept d'individualité. Revue Obliques*, Spécial Sartre, N. 18-19, 1979.

GORZ A.: *De la conscience à la praxis, Livres de France* (Hachette), N. 1, Janvier 1966.

MANENT P.: *La violence et la raison*, contrepoint, N. 2, 1973.

PICCOME P.: *Pur Sartre*, Telos S. Summer, 1980.

ROCKMORE T.: *Sur le néomarxisme: Sartre et Habermas*, Les études philosophiques, Avril-Juin 1980.

ROSSANDA R.: *Sartre' s political practice*, The socialist register, 1975.

SARTRE J.P.: *Entretien in Magazine littéraire*, N. 103-104, Sep. 1975.

_____, *Entretien in Magazine littéraire*, N. 182, Mars 1982.

_____, *Entretien in Obliques*, Spécial Sartre, N. 18-19, 1979.